

المُدْخَلُ إِلَى عَصْرِ النَّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ



☆ الكتاب :

المدخل إلى عصر النهضة العربيّة.

☆ المؤلف :

الدكتور عزت السيد أحمد.

☆ عدد الصفحات: ٣٦٦ صفحة.

☆ قياس الصفحة: ب ١٧ = ٥ X ٢٤.

☆ تصميم الغلاف بريشة المؤلف.

☆ الطبعة الأولى:

١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

☆ الحقوق جميعها محفوظة.

☆ منشورات جامعة تشرين.

الجمهورية العربية السورية

اللاذقيّة - جامعة تشرين

هاتف ٠٠٩٦٣.٤١.٤٣٧٨٤٠

فاكس ٠٠٩٦٣.٤١.٤١٨٥٠٤

الموقع على شبكة المعلومات:

<http://www.tishreen.shern.net>

البريد الإلكتروني:

[bacc@tishreen.shern.net](mailto:bacc@tishreen.shern.net)



فِي رِأْسِ التَّعَالِي الْعَالِي  
جَامِعَةُ تَيْشْرِين  
كَلِيَّةُ الْأَدَابِ وَالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ

# الْمَدْخَلُ إِلَى عَصْرِ النَّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ

الدُّكْتُورُ عَزَّتْ سَيِّدْ أَحْمَدُ

١٤٢٧هـ - ١٤٢٨هـ

٢٠٠٦م - ٢٠٠٧م

قسم الفلسفة

السنة الرابعة

Ministry Of High Education  
University of Tishreen  
Faculty of Arts and Humanities



# INTRODUCTION TO THE AGE OF ARAB RENAISSAANCE

By  
Assistant Prof. Dr. Ezzat Assayed Ahnad  
Head of Philosophy Department

Philosophy Department

---

Fourth class

---

1427 - 1428  
2006 - 2007

# المحتويات

- مقدمة ..... ٧
- الفصل الأول: النهضة والنهضة العربيّة ..... ١٥
- الفصل الثاني: شروط النهضة ..... ٣٩
- الفصل الثالث: في مشكلات عصر النهضة العربية ..... ٧١
- الفصل الرابع: مشكلة الحرية ..... ٩٩
- الفصل الخامس: مشكلة الاستبداد ..... ١٢٧
- الفصل السادس: الاتجاهات الفكرية ..... ١٦٣
- الفصل السابع: الاتجاه الديني ..... ١٩٧
- الفصل الثامن: الاتجاه العلماني ..... ٢٢٣
- الفصل التاسع: الاتجاه التغريبي ..... ٢٥٣
- الفصل العاشر: أعلام عصر النهضة العربيّة ..... ٢٨١
- ثبت المراجع ..... ٣٤٩
- الفهرس التفصيلي ..... ٣٥٩





## مُقَدِّمَةٌ

قليلةً، بل نادرةً، هي المشكلات أو الموضوعات التي تفرض على الباحث خياراً منهجياً واحداً في البحث والمعالجة. وأقلُّ منها وأكثر ندرةً بكثيرٍ هي المشكلات أو الموضوعات التي تحشر الباحث في زاويةٍ واحدةٍ من المنهج والأسلوب والتبويب. ولكن مهما ضاقت زاوية المعالجة وازدادت تحديداً بمستوياتها وأدواتها وطرق تناولها فإنه من المتعذر أن يتطابق بحثان من باحثين تطابقاً تاماً مهما كان بينهما من توافقيٍّ في الشَّخصيَّةِ والثَّقافةِ والأفكارِ والأساسِ الأيديولوجيِّ.

عصر النَّهضة العربيَّةِ واحدٌ من الموضوعات التي تقدِّم تنوعاً كبيراً من مساحات النَّظر والمعالجة وأساليب التَّنَاول. وتقدِّم ذلك بسخاءٍ وغميٍّ زُجماً قلَّ نظيره بيِّن الموضوعات. ذلك أنَّ الموضوع ذاته واسع الباب، متنوع المضمين، غنيُّ الأفكار، كثير الإشكالات... وفي ذلك ما يفتح كثيراً من الأبواب أمام الباحثين. ولذلك وجدنا أنفسنا منذ زمنٍ غير قريب أمام مئات بل آلاف الكتب والأبحاث التي تناولت عصر النَّهضة العربيَّةِ، وبالكاد نجد كتابين أو بحثين متمثلين في الطَّرح أو المناقشة أو عناصر البحث. ومع ذلك ما يزال عصر النَّهضة العربيَّةِ يغري الباحثين بِنِغاه وآفاقه المفتوحة وموضوعاته التي ما يزال بعضها بَكرًا لم ينتبه إليه الباحثون. وهذا يعني أيضاً أننا سنظلُّ أمام أبحاثٍ جديدةٍ غير قليلةٍ، ولزمنٍ غير قريبٍ تنصبُّ على عصر النَّهضة العربيَّةِ.

إذا رجعنا إلى الكتب والرَّسائل الجامعيَّة التي تناولت عصر النَّهضة العربيَّةِ، بغضِّ النَّظر عن الأبحاث والدِّراسات المنشورة في المجالات الاختصاصيَّة والحكمة، وجدنا أنَّها تناولت هذا العصر بطرائق منهجيَّةٍ متعدِّدةٍ دارت في فلك ثلاث محاور كبرى:

أولها محور التاريخ من خلال الأعلام.

ثانيها محور العلم الواحد.

ثالثها محور المشكلة الواحد.

ورمّة نمط آخر يمكن أن يكون محوراً رابعاً هو المقطعات المتنوعة في الوقوف عند

عصر النهضة.

ولكن لا بُدّ من الإشارة إلى أننا لا نَعْنى هنا بالأيديولوجيا وأثرها في التعامل مع

عصر النهضة، لأنّ هذه المحاور السابقة انقسمت بَيْنَ الرُّؤى الأيديولوجية انقساماً يكاد

يكون متكافئاً، بل لنقل انقسمت بينها قسمةً عادلةً إلى حدٍّ كبيرٍ.

### المحور الأول: التاريخ من خلال الأعلام

التاريخ من خلال الأعلام هو المحور الأوّل الَّذِي دارت عليه الكتب والأبحاث التي

تناولت عصر النهضة العربية. وقد اتّسمت كتب هذا المحور بأربع سماتٍ أساسيةً على

الأقلّ:

أولها أنّها انقسمت من جهة الغاية إلى قسمين: قسمٌ تحدّدت غايته بتاريخ عصر

النّهضة العربيّة من خلال الأعلام علماً علماً وَفَقَ رُؤيةً تصنيفيةً تختلف من باحثٍ إلى

آخر، وقسمٌ كانت غايته تعليميةً أو تثقيفيةً أو تعريفيةً... وهي كلّها تندرج تحت باب

الغاية التعليمية، فيقوم الباحث هنا بعرضِ أفكارِ أعلامِ عصر النهضة أو بعضهم غالباً

وَفَقَ رُؤيةً تصنيفيةً خاصةً تختلف من باحثٍ إلى آخر أيضاً.

ثانيها أنّ كتب هذا المحور معظمها ركّزت على الأعلام البارزين من أعلام عصر

النّهضة العربيّة وتجاهلت لكثيرٍ من الأسباب كثيراً من الأعلام على الرّغم من أنّ

المتجاهلين لا يقلُّون قيمةً عمّن اشتهروا من رصفائهم وأقراهم.

وثالثها أنّ كتب هذا المحور معظمها حاولت أن تقدّم خلاصةً مكثّفةً لفكر أعلام

عصر النهضة العربيّة تتناول فيها على الأقلّ أبرز الجوانب والأفكار التي تناولها كلّ أعلام

من الأعلام الذين تمّ تناولهم من هذا الباحث أو ذاك. ومثمة قليلٌ يندرج في حدود التُّدرة من هذا الكتب، في باب هذه السِّمة، وقف الباحث فيها عند جانبٍ واحدٍ أو أكثر من كثيرٍ ما استحقَّ الوقوف عنده من فكر هذا العلم، رُبَّما لأنَّه رأى أنَّ هذا الجانب هو الأكثر أهميةً، أو لأنَّه رآه مهمًّا، أو لأنَّه يتوافق مع مشروعه البحثي وغايته من البحث... أو لأسبابٍ أخرى يطول الحديث فيها.

رابعها أنَّ كتب هذا المحور كلّها، رُبَّما من دون أيِّ استثناءٍ، لم تكن رسائل جامعيّة. كما لم تكن في مجملها لا في تفاصيلها وجزئياتها أبحاثاً أكاديميّة. الأمثلة على هذا النمط من الكتب كثيرة جدًّا منها كتاب أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث. وكتاب سليم بركات: الفكر العربي الحديث<sup>(١)</sup>.

## المحور الثاني: تناول علم محدد

المحور الثَّاني الذي دارت عليه الكتب التي تناولت عصر النّهضة العربيّة هو الكتب التي تناول كلُّ منها علماً من أعلام عصر النّهضة العربيّة. وقد تنوّعت هنا سمات تناول هؤلاء الأعلام ما بيّنَ قسمين:

أولهما تناول تناولاً تعريفياً هذا العلم أو ذاك مع محاولة أن يكون شاملاً مختلف جوانب فكر العلم ومتباينها ووفق تصوّرات الباحث وقدراته. والأمثلة على ذلك كثيرة جدًّا منها ما فعله جمال الدّين الشّيبّال في كتابه: رفاة الطّهطاوي. وحسن عبد الرّحمن في كتابه: عبد الحميد بن باديس. وحسين فوزي النّجار في كتابه: رفاة الطّهطاوي. وعباس محمود العقّاد في كتابه: الرّحالة عبد الرحمن الكواكبي. وفؤاد البُستاني في كتابه: المعلّم بطرس البستاني. وعبد المنعم عماد في كتابه: الأستاذ الإمام محمد عبده. مارون عبود في كتابه: فرح أنطون. محمد علي أبو رية في كتابه: جمال الدّين الأفغاني. ومحمد الهادي المطوى في كتابه: أحمد فارس الشّدياق؛

١ . انظر ثبت المراجع المذكور في هذه المقدمة في ثبت المراجع العامة للكتاب.

حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربيّة الحديثة. ومحمود قاسم في كتابه: عبد الحميد بن باديس. ووداد سكاكيني في كتابها: قاسم أمين. وإسماعيل مظهر في كتابه: شبلي شميل. وإلبرت حوراني في كتابه: أمين الرّيحاني. ومارون عبّود في كتابه: أمين الرّيحاني. وخلف الجراد في كتابه: أمين الرّيحاني فيلسوف الفريكة. وجميل جبر في كتابه: الرّيحاني. وإميل زيدان في كتابه: جرجي زيدان.

ثانيهما تناول جانباً واحداً من جوانب فكر هذا العلم أو ذاك في كتابٍ أو بحثٍ واحدٍ كاملٍ مثلما فعل أحمد الرّحبي في كتابه: الأفكار السياسيّة والاجتماعيّة عند الكواكبي، أو كما فعل أسعد السّحمراني في كتابه: الاستبداد والاستعمار وطرق مواجهتهما عند الكواكبي والإبراهيمي، أو كما فعل الدُّكتور سليم بركات في كتابه: الفكر القومي وأسس الفلسفيّة عند زكي الأرسوزي. والأمثلة الأخرى على ذلك كثيرة جدّاً منها مثلاً: علي زيعور في كتابه: الخطاب التّربوي والفلسفي عند محمد عبده. وتركي رايح في كتابه: الشّيخ عبد الحميد بن باديس؛ فلسفته والحركة الوطنيّة. وثابت المدعجي في كتابه: الرّجل الإعمار جمال الدّين الأفغاني. وجان داية في كتابه: الإمام الكواكبي؛ فصل الدّين عن الدّولة. ومارون عبّود في كتابه: صقر لبنان في النهضة الأدبيّة الحديثة ورجلها الأول أحمد فارس الشّدياق. ومحمد عمارة في كتابه: الإمام محمد عبده مُجدّد الإسلام. ومحمد ميلي في كتابه: عبد الحميد بن باديس وعروبة الجزائر. ونوربير تابيرو في كتابه: الكواكبي المفكر الثّائر؛ إسهام في دراسة الإسلام الحديث.

النّوع الأوّل من هذه الكتب كانت كتباً تعريفيةً أو تثقيفيّةً ورُبّما تعليميّةً في قليلٍ نادرٍ من الأحيان، وَقَلَّتْ بينها إلى حدِّ التّدرة الرّسائل والأطروحات الجامعيّة. فيما كان القسم الثّاني الذي تناول جانباً واحداً من جوانب فكر العلم أو أكثر بقليلٍ معظمه رسائل وأطروحات جامعيّة لنيّل الماجستير أو الدُّكتوراه، وبعضٌ غير قليلٍ من كتب هذا المحور الثّاني تناول علمين، أو أكثر في حالاتٍ نادرة، من باب المقارنة.

## المحور الثالث: تناول مشكلة

في المحور الثالث الذي دارت عليه الكتب التي تناولت عصر النهضة العربية تناول فيه كلُّ كتابٍ مشكلةً أو موضوعاً معيَّناً من مشكلات عصر النهضة العربية وموضوعاتها مثل الحرية، العلمانية، الدولة، الأمة، السياسة، الديمقراطية، المرأة، التعليم... وغيرها كثيرٌ من المشكلات والموضوعات. ومن أكثر ما امتاز به هذا المحور أهميةً هو أنَّ معظم الكتب والأبحاث هنا هي إمَّا أمَّها رسائل جامعيَّة أو كانت في الأصل رسائل جامعيَّة أعدت لنيل الماجستير أو الدكتوراه. وقد كانت كتب هذا المحور على أحد نمطين على الأقل. في النمط الأوَّل تمَّ تناول مشكلةٍ من المشكلات بتفاصيلها وخصائصها وتتبعها من مفكِّرٍ إلى آخر، ورُبَّما مع بعض المقارنات والمقابلات مثلما فعل سليم بركات في كتابه: مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث. وفي النمط الثاني رُبَّما تمَّ تناول الباحث المشكلة لدى كلِّ مفكِّرٍ على حدةٍ مثلما فعل جمال باروت في كتابه: حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر.

الحقيقة أنَّه يفترض في كتب هذا المحور أن تكون أكثر رصانةً منهجيَّةً ورُبَّما أسلوبيةً من غيرها من الكتب، ولكن ليس هذا بالضرورة دائماً... إنَّه افتراضٌ من باب الوجوب لا الوقوع.

هناك الكثير من الأمثلة الدالة على هذا المحور بأنماطه منها ما قدَّمه جمال الدين الشَّيَّال في كتابه: تاريخ الترجمة والحركة الثقافيَّة في عصر محمد علي. وخيري شلبي في كتابه: محاكمة طه حسين. ورئيف خوري في كتابه: الفكر العربي الحديث؛ أثر الثورة الفرنسيَّة في توجيه الفكر السياسي والاجتماعي العربي الحديث. وليفين في كتابه: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في سوريا ولبنان ومصر. وشاكر اليساوي في كتابه: العرب و التنوير. وشربل داغر في كتابه: عصر النهضة؛ مقدِّمات ليبرالية للحدثة. وعبد الله حنا في كتابه: النهضة والاستبداد.

## المحور الرابع: المقتطفات والمنوعات

المحور الرابع نسّميه محوراً تجاوزاً لأنّه في حقيقة الأمر ليس ثمة محور أو مبدأ منهجيّ محدّدٌ تنتظم على أساسه الكتب والأبحاث كما في المحاور السابقة. إنّهُ أشبه ما يكون بالمقتطفات أو المنوّعات في الموضوعات. ولذلك من الصّعب الحديث عن تمّطٍ أو بنيةٍ محدّدةٍ تنتظم في إطارها أو على أساسها هذه الكتب؛ قد يقف الكاتب عند بعض المشكلات فقط، وقد يقف عند بعض الاتجاهات فقط، وقد يتناول بعض الأفكار، وقد يتناول بعض الأعلام فقط، وقد يتناول هذا وذاك معاً مثلما فعل إلبرت حوراني في كتابه: الفكر العربي في عصر النهضة. ويمكن أن يندرج هنا أيضاً كتاب رثيف خوري: الفكر العربي الحديث، إذ ضمّنه إلى جانب دراسته أثر الثورة الفرنسيّة نصوصاً لبعض المفكرين.

ما يُحدّد طبيعة الكتاب هنا أحد أمرين هما إمّا المنهجية والغايات المعلقة التي ينيطها الباحث أو الكاتب بكتابه ورتبما يكون هذا هو الأكثر. أو أن تكون هذه الأبحاث المنوّعة ثمار جهودٍ متباينة الغايات، والأهداف، والضّروقات، والأمدية الزمنية التي أنجزت فيها هذه الأبحاث المجموعة... ولكن وجدّ الباحث أو الكاتب أن أبحاثه هذه يمكن أن تُجمع في كتابٍ واحدٍ كونها كلّها تتناول عصر النهضة العربيّة وإن من زوايا مختلفة ومتعدّدة.

هذا الكتاب وإن كانت له غايةٌ محدّدة هي أن يكون مدخلاً إلى عصر النهضة العربيّة بوصفه كتاباً تعليمياً، فإنّه يمكن أن يندرج تحت الصنف الرابع من أصناف الكتب التي تناولت عصر النهضة العربيّة. ذلك أنّهُ بوصفه مدخلاً لقراءة عصر النهضة العربيّة فإنّه يتوخّى وضع القارئ في صورة مفهوم النهضة وأبعاده الدلاليّة والإجابة عن بعض التّساؤلات الأساسيّة التي يمكن أن تدور في خلدِهِ عن مفهوم النهضة، وحقيقة النهضة، وأصل التسمية... وغير ذلك ممّا يمكن أن يثور في ذهنه من تساؤلات. وكان لتحقيق هذا الغرض الفصل الأوّل الذي حمّل عنوان النهضة والنهضة العربيّة. والفصل الثّاني

الذي حَمَلَ عنوان شروط النهضة. والفصل الثالث الذي حَمَلَ عنوان في مشكلات النهضة العربيّة. والفصل السادس الذي حَمَلَ عنوان الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة العربيّة.

تلا الفصل الثالث فصلان لتناول مشكلتين من مشكلات عصر النهضة العربيّة هما مشكلة الحرية ومشكلة الاستبداد بوصفهما نموذجين تطبيقين للمشكلات التي أثارَت اهتمام مفكري عصر النهضة العربيّة واستحوذت على عنايتهم. وتلا الفصل السادس ثلاثة فصول هي نماذج من الاتجاهات الفكرية التي وُجِدَتْ في عصر النهضة العربيّة، وقد اخترنا من بَيَّنَّ الاتجاهات التي كانت سائدةً الاتجاه الديني، والاتجاه العلماني، والاتجاه التغريبي.

أمَّا الوقوف عند أعلام عصر النهضة كلّ واحدٍ على حدةٍ في إطار خصوصيته فقد تركناه لكتاب آخر يغطّي هذا القسم من مفردات مقرّر الفكر العربي الحديث. ما تجدر الإشارة إليه هنا هي أنّ ما غطّاه هذا الكتاب من مفردات بحثية أشرنا إليها قبل قليل ليس إلا واحدةً من محاولات كثيرة يمكن أن تكون مدخلاً إلى عصر النهضة العربيّة. أي إنّه رؤية يمكن لصاحبها ذاته أن يحمل رؤى أخرى متعدّدة يمكن أن تكون مدخلاً إلى عصر النهضة العربيّة، ولكنّ المشكلة التي نحن أمامها في هذه المحاولة هي مشكلة منطقيّة وواقعيّة في آنٍ واحدٍ، تنسحب على أيّ محاولة أخرى يمكن أن تكون كتاباً مدخلاً إلى عصر النهضة العربيّة، وهي أنّ كتاباً واحداً لا يمكن أن يغطّي كلّ شيءٍ في موضوع البحث أو الكلام، وخاصّةً إذا أراد أن يكون مدخلاً أو تمهيداً لموضوع كبيرٍ مثل موضوع عصر النهضة. كلّ ما يمكن أن يكون هو مقاربات ما من زاويةٍ من زوايا الرؤية التي تحاول أن تكون متماسكةً في إطار رؤيةٍ منهجيةٍ معيّنة، وتغطّي مساحةً يجب أو تستحسن تغطيتها في إطار مطالب معيّنة. ولذلك قلنا إنّه يمكن أن يكون لصاحب هذا الكتاب ذاته، كما يمكن لأيّ صاحب كتابٍ من هذا القبيل، أن تكون له

أكثر من رؤيةٍ أو طريقةٍ في تغطية مساحة ما يصلح أن يكون مدخلاً إلى عصر النهضة العربية.

أمّا ما سنختّم به تقديمنا الكتاب فهو مسألةٌ أساسيةٌ مهمّةٌ، وهي أنّ الفكر العربيّ الحديث الذي يدرّس لطلاب الفلسفة في سنتهم الدّراسية الأخيرة إنّما كان القصد منه في أصل ترتيبه ومكانه بيّن المقرّرات الدّراسية هو أن يكون جزءاً من سياق تاريخ الفلسفة، ولا يوجد ما يمنع أن نصف أعلام الفكر العربي الحديث بأنهم فلاسفة، حتّى وإن كان ثمة الكثير أو القليل من الخلاف والجدال في ذلك. وأظن أنّه كان من الأجدى لو أنّ الأساتذة أو الإداريين الذين قرّروا تسمية المقرّر باسم الفكر العربي الحديث كانوا على شيءٍ من السّخاء وعدم البخل بالألقاب وأطلقوا على المقرّر اسم الفلسفة العربيّة الحديثة لكان أجدى وأجمل بل وأكثر صواباً.

هذه التّسمية الجائزة إلى حدّ ما حسّرت النّتاج الفلسفيّ العربيّ منذ عصر النهضة وإلى اليوم في كوّّة ضيّقةٍ توحى إجماعاً بالغاً بأنّه أقلُّ بكثيرٍ من الفلسفة وعظمة الفلسفة. توحى بأنّه نتاجٌ مسخّ أقلُّ من أن يُسمّى فلسفةً. وليس الأمر كذلك مهما كان موقفنا من طبيعة الإنتاج الفلسفي أو الفكري العربي منذ عصر النهضة إلى اليوم. فإذا كان كلُّ هذا النّتاج تقليداً فإنّ عصر النهضة الأوروبيّة معظّمه كان سرقةً عن الثّراث العربيّ. حسبنا من الموضوع ما أشرنا فللحديث صلةٌ بل صلواتٌ غالباً ما ستكون متواترةً، إن لم يكن في كتابنا هذا ففي كتابٍ آخر لنا أو ربّما لغيرنا.

الدكتور عز الدين السيد أحمد

## الفصل الأول

النَهْضَةُ وَالنَهْضَةُ الْعَرَبِيَّةُ

◀ تمهيد ▶

◀ النهضة والنّهضة العربية ▶

◀ إرهاصات النهضة العربية ▶

◀ النهضة الأوروبية والنّهضة العربيّة ▶

◀ هل كانت النهضة العربية نهضة حقاً؟ ▶

◀ خاتمة ▶

إنَّ الحديثَ في عصر النّهضة العربيّة من أيّ  
جهةٍ من جهات الحديث يتطلّب أساساً وقبل أيّ  
شيءٍ الوقوفَ على أبعاد اصطلاح النّهضة وما يرتبط  
به من ناحية المفهوم والنشأة وعوامل النهوض  
وأسيابه.

## مُهَيِّدٌ

إيضاح هذه المعطيات وبسطها ضروريٌّ لأنّهُ من جهةٍ أولى يشكّل الأرضيّة  
التّمهيدية للحديث في هذه المشكلات، ولأنّهُ ضبطٌ للاصطلاح وتحديدٌ له من جهةٍ  
ثانيةٍ. وبهذا المعنى فإنّ هذه النّقاط المراد إيضاحها هي بمنزلة المنطلقات أو المرجعيّة التي  
تفرش الأرضيّة التي نُحَالها مناسبةً كي نبني عليها مشروعنا البحثيّ من جانبٍ، ونحدّد  
الغايات المرجوّّة من جانبٍ آخر.

وقبل أن نعرّض لهذه النّقاط التي تفرض ذاتها بوصفها تساؤلاتٍ ملحّةً متحدّدة  
الحيويّة، بمعنى بحثها المستمرّ عن الإجابة الشّافية، لأنّها لم تنزل حتّى اللحظة الرّاهنة موضع  
خلافٍ. لا بدّ لنا من الإشارة إلى أنّ العلاقة بينها علاقةٌ تكامليةٌ، أي إنّها تكمّل بعضها  
بعضاً إذ تُسلّط أضواءها على المشكلة من جوانبٍ مختلفةٍ ومتداخلةٍ في آنٍ واحدٍ. وإذا ما  
لجأنا إلى علم النّفس لاستعارة أحد اصطلاحاته أمكننا القول: إنّ تداعي تكاملية السّؤال  
والإجابة مرتبطة بالاشتراطيّة المفهوميّة لطبائع الأسئلة والإجابات في آنٍ معاً. فالأسئلة  
تستجرّ بعضها بعضاً. ولذلك لا ضيّر في أن نبدأ من أيّ سؤالٍ منها. وليس ثمة أيّ  
مشكلةٍ في كفيّة أو ترانبيّة الأسئلة التي ستتوالد تلقائيّاً من السّؤال الأوّل، لأنّنا سنجد  
أنفسنا في المحصّلة أمام الأسئلة جميعها. وكذلك أيضاً أمر الإجابة التي تستدعي طرح  
الأسئلة الأخرى على نحوٍ شبه آليّ. ولذلك لا بأس في أن نطرح هذه الأسئلة مباشرة  
هنا، من دون أن يعني ذلك أنّها بداية القول أو نهايته، وإنّما هي محاور رئيسةٌ تمثّل إلى  
تجسيدها في النّقاط التّساؤليّة التّالية:

أولاً: ماذا نعني باصطلاحِي النَّهْضَة والنَّهْضَة العَرَبِيَّة؟

ثانياً: ومع هذا السُّؤال يفرض السُّؤال عن بداية عصر النَّهْضَة ذاته سؤالاً يستحقُّ

الوقوف عنده: فمتى بدأ عصر النَّهْضَة ما المؤشِّرات الَّتِي تحدَّدُ بدايته؟

ومن ثمَّ ثالثاً: ما مشكلات النَّهْضَة؟ ولماذا كانت هذه المشكلات من دون غيرها؟

ورابعاً: أهي مشكلات النَّهْضَة أم مشكلات مرحلةٍ أم مشكلات مفكِّري

النَّهْضَة؟

وخامساً وهو الأكثر أهمِّيَّةً: هل كان ما حدث في العالم العربي نهضةً حقاً أو

يستحقُّ أن يسمَّى نهضةً؟ وبلغظٍ آخر: هل كانت النَّهْضَة العَرَبِيَّة نهضةً حقاً؟

وسادساً وأخيراً: ما شروط النَّهْضَة؟

هذه الأسئلة، وزيماً غيرها، هي سلسلة من التَّداعيات الَّتِي تتوارد تلقائياً لدى أيِّ

مفكِّرٍ أو باحثٍ يقفُ أمام هذه المرحلة التاريخيَّة من عمر الأمة العَرَبِيَّة الَّتِي سُمِّيت عصر

النَّهْضَة العَرَبِيَّة. سنقف هنا عند بعضها ونفرد لما يبقى منها بعض الفصول الأخرى.

## النَّهْضَة والنَّهْضَة العَرَبِيَّة

إنَّ تتبُّع آثار طلائع أعلام حركات التَّجديد الإسلاميِّ المبكرة أمثال

محمد بن عبد الوهاب، والأمير حيدر الشَّهابي، والشُّوكاني، ومحمد بن علي

السَّنوسي، ومحمد بن أحمد بن السَّيد عبد الله: المهدي... يكشف لنا عن

نزوعهم التَّجديديِّ والتَّحديثيِّ بوضوحٍ على الرَّغم من أنَّ بعض هذه الحركات وأعلامها

تُحاكَم اليوم بوصفها حركاتٍ رجعيَّةٍ أو متخلِّفة، ولكنَّها محاكمة الماضي بمعايير الحاضر.

إلَّا أنَّ هذا النزوع الواضح منهم إلى التَّجديد لم يقترن أبداً بأيِّ استخدامٍ لاصطلاح

النَّهْضَة، ولا حتَّى اصطلاحٍ رديفٍ.

وكذلك الأمر لو نحن تتبَّعنا آثار الرُّواد الأوائل لعصر النَّهْضَة العَرَبِيَّة أمثال:

حسن العطار، وناصر اليازجي، ورفاعة الطهطاوي، وخير الدين باشا التُّونسي،

وأحمد فارس الشدياق، وشهاب الدين محمود الألوسي، وبطرس البستاني وغيرهم... فإننا لن نجد أبداً أيّ استخدامٍ لاصطلاح التّهضة، اللهم إلاّ عَرَضاً. ولكنّ الجديد في الأمر عند هؤلاء هو أنّ الرُّوح الفكريّة التي سادت كتاباتهم كانت تتّسم بطابعٍ تنويريّ واضحٍ؛ تنويريّ ذاتيّ وتنويريّ وظيفيّاً. أي إنّ الأفكار المطروحة كانت تنمُّ عن مفكرين متّورّين من جهة، ولها وظائف تنويريّة من جهة ثانية. أي إنّها تتّجه إلى المجتمع محاولةً بسط جناحي الشّمس على العقول الرّازحة في براثن التّخلف والتّفوق من أجل حلِّو صدئها وعفنها. وفي الوقت ذاته فإنّنا نستطيع أن نتلمّس لدى هؤلاء المفكرين اصطلاحاتٍ قريبةً من معنى اصطلاح التّهضة ومقارنة له مثل: التّمدين، الاصطلاح، الحرّيّة، العدالة، الدّستور، القانون... وحتىّ مفردة التّهضة في بعض الأحيان، ولكن ليس بوصفها الاصطلاح المطلق لاحقاً على هذه المرحلة. من دون أن يعني ذلك أنّ هذه المفاهيم لم تكن موجودةً قبل ذلك في الفكر العربيّ، ولكنّ إحياءها وذيوعها وجعلها همّاً من هموم هذه المرحلة ينطوي على دلالاتٍ معيّنة لا تبتعد عن الهمّ التّهضوي والطّموح إلى تجاوز الماضي والحاضر بما ينطويان عليه من مثالب ومعائب وجوانب مظلمة.

ولكن إذا ما انتقلنا إلى ما يمكن تسميته بالجيل الثّالث من أعلام التّهضة، المتمثل بالتّلامذة المباشرين أو الجيل المنبثق مباشرة عن الرواد الأوائل من أمثال: الكواكبي، والصّيّادي، ومحمد عبده، وشبلي شميل، وأديب إسحق، وفارس نمر، ومحمد رشيد رضا، وشكيب أرسلان، وفرح أنطون وغيرهم... لوجدنا أنّ الأمر قد بدأ بالاختلاف من هذه النّاحية، لقد صار الإصلاح عند هؤلاء مشروعاً واضح المعالم من وجهة نظر كلّ واحدٍ منهم. ففرح أنطون مثلاً يتطلّع إلى أن يتمكّن النّبت الجديد في الشّرق «من الاتحاد اتّحاداً حقيقيّاً، ومجاراة تيار التّمدين الأوربيّ الجديد لمزاحمة أهله، وإلّا جرّفهم جميعاً وجعلهم مسخّرين

لغيرهم»<sup>(٢)</sup>. ومن ثمَّ فإنَّ الإصلاح لم يعد محض استخدامٍ لكلمةٍ عابرةٍ، وإنما هي اصطلاح يختصر مشروع صاحبه، ومن ذلك أنَّ فرح أنطون يقدِّم كتابه ابن رشد وفلسفته بقوله: «قدَّمتنا هذا الكتاب لعقلاء الشُّرق لأنَّه إذا كان يُرَجَى إصلاحٌ في شرفنا العزيز فهذا الإصلاح لا ينبني إلَّا عليهم»<sup>(٣)</sup>. وعندما ينتقد محمد عبده يقول: «إذا كانت هذه فاتحة الإصلاح الدِّيني الذي يعدنا به فضيلة الأستاذ المحترم فالله أعلم كيف تكون خاتمته»<sup>(٤)</sup>.

وفي هذا الإطار غدت النَّهضة اصطلاحاً يتكرَّر ذكره عند معظمهم، ففرح أنطون مثلاً يرى أنَّ عهد سوريا «بالنَّهضة الحديثة [هو] عهد دخول المرسلين الأمريكيان والمرسلين اليسوعيين إليها»<sup>(٥)</sup>. على أنَّ الجدير ذكره هو أنَّ الإصلاح كان يستخدم بمعنى النَّهضة أو بمعنى مكافئٍ لها، ومن ذلك قول فرح أنطون: «كلُّ إصلاح لا ينبني على الإنصاف والعدل يكون إصلاحاً باطلاً»<sup>(٦)</sup>.

صحيحٌ أنَّ النَّهضة بأطرافها الاشتقاقية كانت مهماز الفكر العربي في المرحلة السَّابقة كلّها، وصحيحٌ أنَّها تردَّدت غير مرَّةٍ عند أبناء الجيل النَّهضوي الثَّاني إلا أنَّ سلامة موسى الذي وُلد عام ١٨٨٧م وتوفي عام ١٩٥٨م ويقف بينَ الجيلين الثَّاني والثَّالث من أجيال النَّهضة هو أوَّل مفكِّرٍ نَهضويٍّ يستخدم اصطلاح النَّهضة ليدل به على المرحلة التي بدأت مع الأجيال السَّابقة عليه من خلال كتاب له حمل عنوان: ما هي النَّهضة؟ ولكنَّ الطريف في الأمر، والطريف جدًّا، أن من سبق النَّهضويين كلَّهم إلى

٢. فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته. دار الطليعة. بيروت. ١٩٨١م. ص ٣١.

٣. م. س. ص ٣١.

٤. م. س. ص ١٦٤.

٥. م. س. ص ١٥٧.

٦. م. س. ص ١٦٤. وكذلك في تأكيد ضرورة العلم من أجل النَّهضة أو الإصلاح في العالم الشرقي: «ولذلك

تعذر حدوث الإصلاح عندهم كما حدث في أوربا». م. س. ص ١٩٣.

تسمية المرحلة أو العصر بعصر النهضة هو مفكرٌ لاحقٌ على أجيال النهضة كلّها، إنَّه أنيس نصولي الذي ينتمي إلى القرن العشرين ولادتهً وفكرًا، الذي وضع في عام ١٩٢٦م كتابه: أسباب النهضة العربيّة في القرن التّاسع عشر<sup>(٧)</sup>. بينما جاء كتاب سلامة موسى الذي حمل عنوان: ما هي النهضة، في عام ١٩٣٦م، أي بعد كتاب نصولي بعشر سنوات تامّة.

يردُّ أنيس زكريا نصولي<sup>(٨)</sup> أسباب النهضة إلى ثمانية عوامل هي فصول كتابه، وهي: الاحتكاك بالغرب، المدارس التبشيرية والمبشّرون، الطباعة، الصحافة والتّأليف، الجمعيات العلميّة والأدبيّة، المكتبات، المستشرقون، فن التّمثيل، الهجرة.

أمّا سلامة موسى الذي وُضِعَ كتابه بعد كتاب نصولي بعشر سنوات فقد رَسَمَ في المقدمة التي صدّرت بها الكتاب معالم النهضة وأسّسها وأصّولها باختصارٍ شديدٍ مكثّفٍ. إنَّه يرفض أيّ عودةٍ إلى الوراء أو أيّ التفاتٍ إلى الخلف أو تمسّكٍ بأيّ ماضٍ<sup>(٩)</sup>. النهضة عنده توجّهٌ إلى الأمام<sup>(١٠)</sup>، إلى الحاضر<sup>(١١)</sup>، إلى الطّبيعة وعلوم الطّبيعة<sup>(١٢)</sup>. ولا اعتراض على ذلك من ناحية المبدأ، فالنّهوض هو فعلاً توجّهٌ إلى الأمام،

---

٧ . الكتاب صدر في طبعته الأولى في عام ١٩٢٦م، وأعيدت طباعته أكثر من مرّة كان آخرها الطبعة التي أصدرتها وزارة الثقافة السورية بالتعاون مع دار البعث للصحافة والنشر، في عام ٢٠٠٦م، ضمن سلسلة الكتاب الشهري.

٨ . أنيس نصولي أديب وباحث لبناني، ولد ببيروت عام ١٩٠٢م وتوفي عام ١٩٥٧م. عمل في مطلع حياته معلماً في العراق، وعمل في الصحافة فأصدر مجلة الكشاف عام ١٩٢٧م، واشترك مع أخيه محيي الدين في إنشاء جريدة بيروت وعمل في تحريرها. له العديد من الكتب المهمة، منها الكتاب المشار إليه، وفي العام ذاته أصدر كتابين هما الدولة الأموية في دمشق، الدولة الأموية في قرطبة، وله غيرها أيضاً.

٩ . سلامة موسى: ما هي النهضة؟. دار البعث/ وزارة الثقافة. دمشق. ٢٠٠٤م. ص ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣.

١٠ . م. س. ص ٢١، ٢٢.

١١ . م. س. ص ١٧، ٢٢.

١٢ . م. س. ص ١٩، ٢٠، ٢٢.

وعدم ارتدادٍ إلى الوراء. ولكن ليس بهذه الآلية الجامدة التي لا ترى في الرّاء إلا أنّها تشبه الموزة.

يتألّف الكتاب من مقدّمةٍ وعشرين مقالاً لا فصلاً، يبدو أنّ سلامة موسى كان يكتبها وفق انتظامٍ داخليّ في ذهنه ينتهي بها إلى أن تكون كتاباً في النّهضة. ذلك أنّ هذه المقالات ليست بانتظامٍ فصولٍ كتابٍ مُسبّقٍ التّخطيط، وأما ينظّمها خيطُ الطّيف الفكريّ لمشكلة النّهضة، وهذا ما يبدو حضوره في ذهن صاحبه. نقطة انطلاقه فيها أنّ التّخلف هو باعث النّهضة، ولكن إذا صحّ القول بالتّخلف باعثاً للنّهضة فإنّ نقاشه ذلك هو ما يستحقّ النّقاش ومما لا يجوز تجاوزه منها اقتفاءه خطى العقليّة الغربيّة في التّاريخ التي لا ترى في القرون الوسطى إلا ظلاميتها التي خيّمت على أوروبا، وكأنّ العرب لا وجود لهم<sup>(١٣)</sup>.

ثمّ يتحدّث عن الحراك النّهضوي في مقالات ثلاثٍ، فتحدّث عمّا رآه وثباتٍ نهضويّةً فرأى أنّ تاريخ البشريّة مرّ بثلاث حركات، ولا يختلف في رؤيته أبداً عن الرّؤية الغربيّة التّغيبيّة، ولذلك كانت هذه الحركات هي: الأولى<sup>(١٤)</sup> التي ظهرت على أشدها في القرن الخامس عشر في إيطاليا ثمّ انفجرت في أوروبا. واعتذت بدرس الإغريق والرّومان<sup>(١٥)</sup>. والثّانية<sup>(١٦)</sup> هي التي ظهرت في فرنسا أواخر القرن

---

١٣ . بات من الواضح أن العقلية الأوروبية وضعت المعايير والقوانين على مقاسها، وقسمت مراحل التاريخ على تاريخها، فالعصر الوسيط هو عصر الظلام لأن أوروبا كانت تعيش ظلامية التخلف، على الرّغم من أنّ الحضارة العربية كانت تشع على العلم والعالم في هذه المرحلة. وعلى هذا للأسف سار كتابنا ومفكرون ومؤرخونا.

١٤ . سلامة موسى: ما هي النّهضة؟ ص ٥١ - ٥٨.

١٥ . هنا نجد المغالطة التي يصر الكثير من المفكرين العرب على الوقوع فيها وهي جعل الرجوع إلى تراث اليونان والرومان فضيلة فيما الرجوع إلى التراث العربي رذيلة. ومعظمهم يجعل رجوعنا نحن إلى تراث الآخرين فضيلة فيما رجوعنا إلى تراثنا رذيلة.

١٦ . سلامة موسى: ما هي النّهضة؟ ص ١٠١ - ١٠٤.

الثامن عشر، كان القائمون بها **ديدرو وفولتير وروسو** وغيرهم من الأدباء والفلاسفة. والثالثة<sup>(١٧)</sup> هي التي ظهرت عَثَبَ ظهور **داروين**. وعلى الرَّغْمِ مِمَّا بدا عليه من تغييبٍ للحضارة العربية فَإِنَّهُ أفرد بضعَ مقالاتٍ للحديث في أثر العرب في أوروبا، مِمَّا يدلُّ إِمَّا على جَهْلٍ بالمفاهيم والدَّلالات أو على مبدأ الجرح والمداواة بالاعتذار.

بعد كتاب **سلامة موسى** ما هي النهضة، وكتاب **نصولي** الذي سبقه: أسباب النهضة العربية، دَرَجَ الاصطلاح وتتالى استخدامه اسماً لهذه المرحلة وصارت تعرف بعصر النهضة العربية.

### إرهاصات النهضة العربية

عندما وَصَلَت الحضارة العربية إلى ذروة القوَّة والعطاء كان المنطق يقول إنها ستَّجَّه إلى الانحدار لأنَّ ما يلي القمم دائماً هو المنحدرات. وعندما بدأ التَّراجُع والتَّقهقر دَخَلَت الأمة العربية والإسلامية في حالةٍ ركودٍ فكريٍّ وعلميٍّ امتدَّت سحابة خمسة قرونٍ تزيد ولا تنقص. لم ينقطع فيها الإنتاج الفكريُّ والعلميُّ والأدبيُّ انقطاعاً تامًّا كما يوحي التَّعبير أو الأوصاف التي تصف تلك المرحلة التَّاريخية من عمر الأمة العربية، ولكنَّ الإنتاج كلُّه تقريباً افتقر إلى الأصالة والجِدَّة والتَّجديد، فَوَقَّع في العجز عن القدرة على مواكبة التَّطوُّرات الكبرى والوثبات الخلاقَةَ التي كانت تمرُّ بها الحضارة الأوربيَّة طيلة تلك القرون.

على الأقلِّ حَتَّى عصرنا هذا، كان هذا هو السِّياق الطَّبَّيعي لسيرورة التَّاريخ؛ أُمَّة في طريقها إلى الهاوية وأخرى في طريقها القمَّة. الصَّاعدة إلى القمَّة انتهت من استرخائها واستراحتها وَنَهَضَتْ منقلبةً على واقعها المتردِّي. والنَّازلة في الهاوية أدَّت رسالتها وأفرغت جعبتها ولم يعد عندها، على الأقلِّ في ظرفها وراهنيتها، ما يمكن أن تضيفه إلى مسيرتها

---

١٧. م. س. ص ١٠٥-١٠٩.

وعطاءاتها فكان لا بُدَّ لها أن تسترخي بعد شوط الحيويَّة والعطاء وممارسة الدَّور الذي كان يمكن أن تقوم به في رُفد سيرورة التَّقدم البشري، أي في تأدية رسالتها التَّاريخيَّة التي حملتها لمرحلةٍ من عمر البشريَّة.

لم يبدأ التَّراجع والتَّقهقر مع الدَّولة العثمانيَّة ولكن مع بداية الدَّولة العثمانيَّة تقريباً تراجمت العلوم والفنون والآداب تراجعاً كبيراً في زمنٍ قياسيٍّ حتَّى وصلت إلى مرحلة التَّلاشي ورُيِّم التَّلاشي المحض للعلوم خاصَّةً، والصَّحالة المعرَّقة في الفنون والآداب عامَّةً. وبقي الفقهاء وحدهم في السَّاحة ولكن من دون سننٍ حضاريٍّ؛ فكريٍّ وعلميٍّ وقيميٍّ... ولأنَّه لا انفصال بين الدِّين والحياة بمختلف حواملها وميادينها كانت حركة الفقه الإسلاميِّ والاجتهاد الدِّيني في تلك المرحلة حركَّةً مراوحيَّةً في المكان، بل حركةً في المكان؛ كثيرة الغبار سلبية الأثار، فلا معطيات جديدة تتطلَّب الاجتهاد أو الحركة الاجتهاديَّة الجادَّة، ولا تطوُّرات فكريَّة أو علميَّة جادَّة تُوجِبُ التَّقاش والجدل الذي يفرض على الفقهاء التفكير والتَّجديد... هيمن الرُّكود على العقول فانقطع التَّجديد في مختلف المجالات والميادين.

في ظلِّ أجواء التَّخلف هذه التي انقطع فيها وجود الفيلسوف والفقهاء والعالم والطَّبيب والأديب وُجِدَ لابسو أثواب الفقه والفقهاء، وكان هؤلاء المتفقهون بإرادتهم أو على الرِّغم منهم، لسببٍ أو لآخر، هم المطالبون بأن يقوموا بكلِّ الوظائف والأدوار التي يحتاج إليها الحراك الاجتماعيُّ بكلِّ حوامله؛ فصار الشَّيخ هو المتعلِّم والمعلِّم والعالم والفقهاء والطَّبيب والأديب... ووَجِدَ نفسه حاملاً لكلِّ هذه الوظائف والأدوار على الرِّغم منه وعلى الرِّغم من عدم معرفته في هذه الأمور أو عجزه عن المعرفة فيها أو في بعضها على الأقل. ولأنَّ طبيعة الموقع والموقف والراهنِيَّة التَّاريخية تقتضي القرار والمبادرة مع الحرج من الوقوع في الحرج، والجرح من الوقوف موقف الجاهل كان لا بُدَّ من القرار في كلِّ ما تقتضيه الحاجة بصيغة الحزم والجزم بما يوحي

بالثقة والعلم، ولذلك تقدّمت القرارات الغامضة والتصرّفات أو السلوكات التي لا تكشف عن الجهل، فتقدّم الطّبّ الشّعبيّ، وتقدّمت الخرافات في التفسير والتصوير والتعبير، وانتشرت التّكايا والزوايا التي هي جزء من التّصورات والسلوكات الخرافيّة التي وجدت مكانها في ظلال تلك المرحلة.

هذا الوضع التاريخي للمجتمع العربيّ والإسلاميّ هو الذي أنتج مصلحاً أو مجدداً مثل محمد بن عبد الوهاب الذي أعلن رفضه الواقع بكلّ ما وصل إليه من ممارسات فكان أوّل بذور إرهابات النّهضة العربيّة، وتلاه محمد بن علي الشّوكاني الذي أراد أن يهدم الفواصل بين المذاهب الإسلاميّة، وجاء بعدهما صاحب الحركة السنوسية محمد بن علي السنوسي. ولذلك من الخطأ تماماً إقرار القول الذي يكاد يُجمّع عليه مؤرّخو النّهضة العربيّة بأنّ الإصلاح الديني الإسلامي جاء انعكاساً أو تقليداً للإصلاح الديني الأوروبي، لأنّه إنّ صحّ ذلك على بعض الإصلاحيين الإسلاميين في القرن التاسع عشر فإنّه لا يصحّ على جيل الإرهابات على الإطلاق لأنّهم لم يعرفوا شيئاً عن الفكر الأوروبي.

مع هذا الجيل الذي لا نعترض على تسميته جيل الإرهابات بدأت النّهضة العربيّة وليس مع الجيل الذي تأثّر بأوروبا وأراد أن ينقل التجربة الأوروبيّة إلى المجتمع العربيّ والإسلاميّ المسمّى جيل الطّهطاوي والتّونسي والشّدياق، أو المسمّى جيل الرّواد. فالجيل الأوّل؛ جيل الإرهابات بدأ مشروع النّهضويّ قبل الاتّصال العربيّ بأوروبا بنحو مئة سنة.

ولد محمد بن عبد الوهاب وُلِدَ بالعينه في اليمامة غرب الرياض عام ١٧٠٣م وتوفي عام ١٧٩٢م. وتركّزت دعوته التي سُمّيت بالدعوة الوهابيّة ببضع مبادئ تزيد أو تنقص تبعاً للباحث الناظر، تدور كلّها حول محور واحد هو العودة بالإسلام إلى أصوله ومنابعه الأصليّة. وقد اشترك معه في هذه المبادئ اشتراكاً كبيراً شريكاه في هذه المرحلة

وتلميذاه إلى حدٍّ ما كلٌّ من محمد بن علي الشوكاني الذي وُلِدَ في هجرة شوكان في اليمن عام ١٧٦٠م وتوفي سنة ١٨٣٤م. ومحمد بن علي السنوسي الذي ولد بمستغانم في الجزائر عام ١٧٨٧م وتوفي عام ١٨٥٩م.

أما المبادئ التي تتركز فيها دعوات هؤلاء الثلاث، مع بعض التباينات في الخصوصية وبعض الافتراقات في التمايز فهي:

١ . الدَّعوة إلى التَّوحيد الخالص متمثلاً في شهادة أن لا إله إلا الله وإنكار الشُّرك بكلِّ أنواعه وأحواله.

٢ . محاربة ضروب التَّبَرُّك بالأولياء والتَّمسُّح بالمشايخ والتَّقَرُّب إلى الله بزيارة قبور الصَّالحين وغير ذلك مما يشبهه، وهنا افترق السنوسي قليلاً عن سابقيه بتحبيذه الصوفيَّة وبعض طرقها.

٣ . اعتماد القرآن والسُّنة النَّبويَّة الشَّريفة مصدراً أساسياً للتَّشريع.

٤ . إنكار البدع بمختلف صورها وأحوالها وأشكالها وما نجم عنها من خرافاتٍ وسخافاتٍ مثل البناء على القبور واتِّخاذها مساجد ومعابد، وكذلك الموالد والطُّرق التي أحدثتها طوائف من المتصوِّفة. وهنا يخرج السنوسي أيضاً من الاشتراك ففقط في أمر الصوفيَّة ولكنَّهُ وافق على محاربة البدع بأحوالها.

٥ . اشتراك الثلاثة بالدَّعوة إلى العمل بالأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر. وافترقوا في السَّبيل فمحمد بن عبد الوهاب دعا إلى وجوب أمر الناس بالمعروف وإلزامهم به بالقوَّة بينما الشُّوكاني والسنوسي طلبا الدَّعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة والابتعاد عن أسلوب العنف واستعمال القوَّة.

٦ . الدَّعوة إلى فتح باب الاجتهاد.

٧ . يرتبط بذلك كلُّه ويشتقُّ منه أيضاً المطالبة بالعودة بالإسلام إلى نقائه الأوَّل بتخليصه من البدع والخرافات والممارسات الخاطئة التي تمارس باسمه.

٨ . واشتركوا أيضاً في محاربة التقليد الأعمى .

هذه المبادئ التي اشترك فيها من يُسمّى جيل إرهابات النهضة وهي ذاتها عماد مبادئ كثيرٍ من المفكرين اللاحقين عليهم في خِصَمِّ عصر النهضة العربيّة، والجهود التي بذلها هؤلاء في مواجهة ما وصل إليه المجتمع العربيّ والإسلاميّ من تخلفٍ وتقهقرٍ وجهلٍ وسلوكاتٍ خرافيّةٍ تجعلنا لا نستطيع إلا أن نردّ بداية النهضة العربيّة إليهم، فعلى أيديهم تمّ تغيُّر نوعيٍّ صريحٍ أدّى إلى نقلةٍ واضحةٍ في معالم الحراك الاجتماعيّ السياسيّ في العالم العربيّ خاصّةً والإسلاميّ عامّةً، وأدّى الأمر في كثيرٍ من الحالات إلى تدخّل القوى العظمى حينها مباشرةً أو غير مباشرةٍ لتحديد أو محاصرة التّطوّرات السياسيّة والاجتماعيّة التي أدّت إليها خاصّةً الوهابيّة والسّنوسيّة.

إذن البداية الحقيقيّة لعصر النهضة العربيّة ترجع في الحدود الدُّنيا إلى مطالع القرن الثّامن عشر. وهذا ما ينكره كثيرٌ من مؤرّخي النهضة العربيّة وإن اختلفوا في التّسمية، ولكن ما يكاد يكون شبه إجماعٍ هو أنّ عصر النهضة العربيّة إمّا أنّه قد بدأ مع عودة الطهطاوي وزملائه من فرنسا أو أنّه بدأ مع دخول نابليون إلى مصر. والإجماع في شقّيه الاختلافيين إجماعٌ محض خاطيٌّ لأنّه يجعل بداية عصرٍ أو مرحلةٍ تاريخيّةٍ مثل بداية أيّ مباراة تقرّها صافرة الحكم. فبأيّ حقٍّ وبأيّ حجّة يكون الطهطاوي خطّ انطلاق النهضة العربيّة أو نابليون أو غيره؟ وماذا يمكن أن نقول عن الجهود المرافقة أو السّابقة لهما وهي لا تقلُّ قيمةً أو شأنًا؟ وهل يمكن أن تكون النهضة سباق خيلٍ له خطُّ بدايةٍ وخطُّ نهايةٍ؟

هناك أحداثٌ تاريخيّةٌ تكون عاملاً أو حدًّا فاصلاً بينَ مرحلتين؛ سقوط روما، القادسيّة، اليرموك، سقوط القسطنطينية، إلقاء القنابل النوويّة على اليابان... نعم هي أحداثٌ فاصلةٌ، ولكنّ هضبة الأُمّة أمرٌ آخر مختلف تماماً لا تُورّخ بشخصٍ ولا تبدأ بشخصٍ، إلا في حالاتٍ استثنائيّةٍ، واستثنائيّةٍ نادرةٍ جدًّا. ومن هذا الباب أطلقنا على الجيل الأول جيل الإرهابات، مرحلة الإرهابات، ولم نقرّر أنّ واحداً من أعلامها هو

بداية النهضة، وإنما المرحلة التاريخية بجملتها وتفصيلها هي مرحلة إرهاصات النهضة، وكان من أبرز أعلامها محمد بن عبد الوهاب والشوكاني والسنوسي، وهناك بالتأكيد غيرهم.

## النّهضة الأوروبية والنّهضة العربيّة

حتى الآن نمة اقتران متلازمٌ بيّن النهضة العربيّة والنّهضة الأوروبيّة، فما تكاد تذكر النهضة العربيّة حتى تتداعى النهضة الأوروبيّة إلى الذّهن، ويرتبط بهذا الارتباط أنّ النهضة العربيّة إنّما سُمّيت بذلك إمّا لأنّها تشبه النهضة الأوروبيّة أو قياساً عليها. وهذا في حقيقة الأمر أمرٌ لا يشين ولا يعيب كما قد يتوهم بعضهم، وهو مقاربٌ للحقيقة كثيراً، ولكن مع مراعاة ما تتمتع به كلّ منهما من خصوصيّة، وما تفتقر كلّ منهما به عن الأخرى. الحقيقة المقرّرة بالوثائق والحقائق هي أنّ نقطة الانطلاق التي تماثلت شكلياً بيّن الحضارتين العربيّة والأوروبيّة بداية النهضة العربيّة بإرهاصات على أيدي محمد بن عبد الوهاب والشوكاني والسنوسي وحيدر الشهابي وواصلت مسيرتها بالطهطاوي والتونسي الشدياق ومن جاء بعدهم... تشبه في ذلك تماماً نشأة النهضة الأوروبيّة على جيل الإرهاصات الأول ممثلاً بكلّ من كوبرنيك وغاليليو وكبلر وبيكون... وتواصلت مسيرتها عبّر مكيافيلي وجان بودان وجور دانو برنو وباتريزي ومارسين فيسين وميراندولا...

ولكنّ الافتراق الأساسي هنا هو أنّ جيل الإرهاصات الأوروبي برز من خلال السرقات والاقباسات التي أخذها عن العرب فيما بدأ التجديد على أيدي الأجيال التالية وإن استمرت السرقة والاقباس غير المشار إليه. أما جيل إرهاصات النهضة العربيّة فقد انطلق من دون أيّ معرفة أو اتّصال بأوروبا، والأجيال التي تلتها هي التي بدأت النّقل والاقباس والتقليد، وإن وجد من سرقةٍ فهي بحكم النّدرة المهملة.

أما الفارق الجوهريّ الثّاني بيّن نقطتي بدايتي النهضتين؛ الأوروبيّة والعربيّة. بغضّ النظر عن العامل الزّمني. هو أنّ انطلاقة النهضة الأوروبيّة كانت تمرّداً علمياً على

معطيات العصور الوسطى العلميّة، وعلى الهيمنة الأرسطيّة على الفكر العلميّ ممثلاً بالسلطة الكنسيّة التي وحدت بين أرسطو والمسيحيّة، وجعلت المخالف لهما كافراً لا بُدّ من قتله<sup>(١٨)</sup>. بيّنا كانت شرارة النهضة العربيّة الأولى ولم تنزل حتى الآن كلاميّة وحسب.

وإن كان لا بدّ من إثارة الفوارق الجوهرية بين بدايتي النهضتين فإننا لا نجد مناصاً من الإشارة إلى أنّ رواد النهضة الأوربيّة ومعظم أعلامها كانوا مبدئين لم يقبلوا تقديم أيّ تنازل يزرعهم عن مبادئهم وقناعاتهم حتى انتهى كثيرٌ منهم إلى ما بين شرفي المقصلة أو الصلّاب بين ألسنة اللهب؛ فإذا كان بونبوناتي ١٤٦٢-١٥٢٥م قد نجح من الإحراق فإنّ إحراق كتبه قد ألجأه إلى من يحميه<sup>(١٩)</sup>، وفي عام ١٦٠٠م حرق برنو حيّاً لأنّه قال بما يخالف ما تعتقد به السلطة الكنسيّة<sup>(٢٠)</sup>... وفيما محاكمات هذا النوع كثيرة جدّاً في أوروبا النهضة لم يلق أيّ مفكّر عربيّ نهضويّ حتفه على أيدي أيّ سلطة عربيّة، لأنّ التنازل عن المبادئ أو تحويرها بما يجعل السلطة راضية عنهم كان أمراً سهلاً ومن ذلك على سبيل المثال أنّ رفاة الطّهطاوي قد أصرّ على الحرّيّة وفصل السلطات ولكنّه اضطر لإناطة تنفيذ ذلك وضبطه بشخص الحاكم، ولتحوّل عمل المجالس والسلطات إلى مخضّ المداولات الاقتراحات، وليقدّم بذلك الأساس «التّريفي الأول للتّحارب السياسيّة العربيّة التي ادّعت الديمقراطيّة، وما زالت تدّعيها»<sup>(٢١)</sup>. وكذلك فرح أنطون الذي أصرّ على علمانيّته إصراراً شديداً عنيداً، ولكنّه كان يضطر بين الفينة والأخرى

---

١٨. من طرائف ذلك أنّ جيرولامو كردانو (١٥٠١-١٥٧٦م) الشهير بالطب والرياضات وعلم الفلك ... قد رفض النظر في المقرب لمشاهدة أعمار المشتري، وأصر على رفضه، لأنّ هذا الاكتشاف يخالف لمذهب أرسطو. انظر ذلك في: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. دار القلم. بيروت. د.ت. ص ١٦.

١٩. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. ص ١٤.

٢٠. م. س. ص ٣٤.

٢١. محمد جميل فيمنّة: دراسة نقدية في فكر الطّهطاوي. ضمن مجلة؛ الفكر العربي. مركز دراسات الوحدة العربيّة. بيروت. العدد ٣٩. ٤٠. ص ٣٢.

إلى القول بالحاكم الصالح وأنه لا يريد تنحية الدّين ولا إلغاء دوره<sup>(٢٢)</sup>. وكذلك أيضاً شبلي شميل الذي بدا متمسكاً بمبدأه بشدّة لا نظير لها، وكان واضحاً صريحاً في عرض إحدائه من خلال الدّاروينيّة حتّى حُيِّل إلينا أنّه الوحيد الصّلب المتماسك الذي لا يمكن أن يجامل أو يهادن وجدنا فجأة بعد كلّ نضاله وجراته الكبيرة ينبري للدّفاع عن الدّين الإسلاميّ ضدّ الاتّهامات التي وجهها اللورد كرومر للإسلام... ولذلك، بوصفه واحداً من أهمّ الأسباب، أثمرت النهضة الأوربيّة وتسارعت وتائر نموّها فيما لم يكن كذلك حال النهضة العربيّة.

وثمّة فارقٌ جوهريّ أيضاً لا يجوز إغفاله، وهو أنّ العرب إبّان ازدهار حضارتهم لم يكونوا ليضنّوا على تلامذتهم من الغربيين بعلمٍ أو سرٍّ من أسرارهم، ولم يكونوا من اللؤم ليعرقلوا نموّ الغرب وتطوّره، والأمثلة على ذلك كثيرة، وهذا فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد شاهد عصره يُبيّن ذلك بقوله: «إذا كان الأخذ من غير المشاركين واجباً متى كانوا منفردين بالعلم فإنّ تعليمهم أوجب»<sup>(٢٣)</sup>. أمّا الغرب فإنّه لا يفتأ يضع العراقيين والعقبات أمام أيّ تطوّر أو مشروع تطوّرٍ عربيّ، ويستاء من أيّ نماءٍ نحققه من دون علمه أو إذنه، بل إنّه لا يأل جهداً لنسف كلّ ما بنيناه حتّى ما كان منه على عينه، وتبدو هذه السّياسة في القوانين التجاريّة والاقتصاديّة التي سنّتها الدّوال العظمى لمنع أيّ نماءٍ اقتصاديٍّ وتقنيّ في العالم الثّالث<sup>(٢٤)</sup>، ومن أهمّ هذه القوانين قانون المتابعة التّقنيّة الذي يفرض على آخر مستفيدٍ من التّقنيّة الإعلام عن المشتري والاستئذان قبل البيع. ومن تطبيقات ذلك نسف المفاعل النوويّ العراقي، وتفجير معامل الأدوية الليبيّة، وفصف معامل الأدوية فيا لسودان، والحصارات المفروضة على العالم العربيّ.

٢٢ . فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته. ص ١٣٨.

٢٣ . ابن رشد: فصل المقال. ص ١٣٨.

٢٤ . عزّت السيّد أحمد: كيف ستواجه أمريكا العالم؟. دار السلام. دمشق. ١٩٩١م. الفصل الخاص بعلاقة أمريكا بدول العالم الثّالث.

وعلى أي حال، فإنَّ هذا يعني أنَّ اصطلاح النَّهضة في الحضارتين؛ الأوربيَّة والعربيَّة، لم يظهر إلا في فترة لاحقةٍ على بداية المشروع النَّهضوي الأوربيِّ بوصفه جهود مفكرين متناثرين متباينين الاتجاهات والغايات لا بوصفه مشروعاً مدروساً متكاملأً أو جهداً مشروعياً تخطيطياً. ولكنَّ الفارق هنا هو أنَّ بعض مفكرينا المعاصرين لا ينظرون إلى اصطلاح النَّهضة العربيَّة إلا بوصفه إسقاطاً للمشروع النَّهضويِّ الأوربيِّ على المشروع العربيِّ. بمعنى أنَّ النَّهضة ليست اصطلاحاً عربيّاً وإنما هي اصطلاحٌ غربيٌّ، ولا يجوز أن نقيس مشروعنا على المشروع الأوربيِّ.

هذا في حقيقة الأمر شططٌ غير مسوّغٍ من النَّاحيتين المنطقيَّة والواقعيَّة، ذلك أنَّ المفكر ابن بيته وواقعه، وبغضِّ النَّظر عن النَّقاط الشَّكليَّة فإنَّ بدايتي النَّهضتين واحدةٌ من جهتي الفكرة والمبدأ، وهذا ما يمكننا إيضاحه على النَّحو التَّالي:

١. لقد أفاق المفكرون على واقعٍ غيِّرٍ مقبولٍ لكثرة ما فيه من المفساد والأخطاء والمعائب والتَّخلف وهيمنة الخرافة والفكر المغلق... ولذلك بدأوا بطرح كلِّ مشاريعهم ورؤاهم من أجل النَّهوض بهذا الواقع الرَّذيء إلى واقعٍ أفضل... إلى واقعٍ أسمى. كلٌّ حسب أولويَّاته وأوليَّاته المنبثقة أصلاً من طبيعة معارفه وميوله واهتماماته وآفاقه الفكريَّة...

٢. إنَّ هذا الاستيقاظ للوعي عند المفكرين لم يكن محض الاجتهاد الدَّائيِّ وحسب، لأنَّ الواقع الرَّذيء المفتقر إلى كلِّ معايير إنجاب النُّجباء لا يمكنُ أن يفرز مفكراً قادراً على تجاوز عصره إلا إذا توافرت مجموعةٌ من المعطيات المرافقة، ولعلَّ من أهمِّها في إطار مرحلتي بدايتي النَّهضتين: الأوربيَّة والعربيَّة، هو الاتِّصال بفكرٍ متقدِّمٍ وعلمٍ متقدِّمٍ هما ما تنتجه الحضارات المتقدِّمة الموازية من النَّاحية الزَّمنية لهذا المجتمع أو ذاك. وهذا ما كان بالفعل عند الرُّواد الأوائل للنَّهضتين الأوربيَّة والعربيَّة. فكما أنَّ الرُّائدين الأوَّلين للنَّهضة العربيَّة؛ الطَّهطاوي والثونسي، قد أثارا شرارة النَّهضة العربيَّة بسبب اتِّصالهما بالحضارة الأوربيَّة وإطلاعهما على الفكر الأوربيِّ إطلاعاً معاصراً على ما مضى منه،

ومعايشة واقعيةً للمعاصر منه، كذلك فإنَّ النَّهضة الأوربيَّة لم تكن لتبدأ لولا اتِّصال أعلامها بالحضارة العربيَّة الإسلاميَّة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أو الاستفادة مما وصلت إليه من تقدُّمٍ فكريٍّ وعلميٍّ. ومسألة فضل العرب على الحضارة الأوربيَّة وعلى النَّهضة الأوربيَّة أمرٌ مفروغٌ منه لأنَّه لم يعد مثار شكٍّ أو جدلٍ<sup>(٢٥)</sup>. ولكنَّ المهمَّ إبرازُه هنا هو أنَّ جهود الرُّواد الأوائل للنَّهضة الأوربيَّة أمثال: جون بيكان ولونيلو ويوهانيس كبلر وروجر بيكون وغاليليو وفرنسيس بيكون ورينيه ديكارت وإسحاق نيوتن... لم تكن في معظمها إلا جزءاً من جهود علماء الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة؛ تجاوزتها في جانب الصِّياغة الكميَّة، ولكنها قصَّرت عنها في جوانب كثيرة<sup>(٢٦)</sup>. ولذلك لا عيب ولا عار في الاعتراف بفضل الحضارة الأوربيَّة على العرب والنَّهضة العربيَّة الآن، فهذه هي طبيعة حياة الإنسان الحضاريَّة والتَّاريخيَّة؛ تلاحق الفكر والعلم والمعرفة، والتَّواصل التَّاريخيُّ بيِّن الأمم.

ومن ذلك نخلص إلى أنَّ النَّهضة لا تتعد عن محض دلالتها اللغويَّة؛ الوقوف من أجل السَّير والتَّحرُّك. والنَّهضة بالمعنى الاصطلاحي هي جملة الجهود، في مختلف الميادين المعرفيَّة والعلميَّة والاقتصاديَّة... من أجل فرض إيقاعٍ جديدٍ متحرِّكٍ في واقعٍ ساكنٍ راكِدٍ. ويفترض في التَّحرُّك من النَّاحية المنطقيَّة التَّاريخيَّة أن يكونَ تقدِّمياً، ولكن على الألفِ يفهم التَّقَدُّم بالمعنى السِّياسيِّ أو العقائديِّ. Ideological، أي بمعنى اليمين واليسار، لأنَّ التَّقَدُّم المقصود تقدُّمٌ تاريخيٌّ مقارنٌ، أي إنَّه تجاوزُ الواقع إلى واقعٍ أمثلٍ بالمقارنة مع الواقع

---

٢٥ . لمزيد من المعلومات في هذا الموضوع يمكن مراجعة الكتب التي تتحدث عن فضل الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة على الحضارة الغربيَّة ودورها في العلوم والفلسفة، وهي كتبٌ كثيرةٌ يضيق المجال عن سردها، مثل: شمس العرب تستطع على الغرب ل زيجريد هونكة، والفكر العربي والعالم العربي ل يوجين مايرز، والعلم في التَّاريخ ل ج.د.برنال، وأسلافنا العرب لوجن أولسومر... وغيرها كثير. ناهيك عن الكتب والأبحاث التي تكشف السرقات وما هو بحكمها.

٢٦ . انظر في ذلك: عزَّت السيد أحمد: دفاع عن الفلسفة . دار الأصاله للطباعة . دمشق . ١٩٩٤ م .

ذاته وماضيه من جهةٍ أولى، ومع حاضر الواقع النظير وماضيه من جهةٍ أخرى. وهذا ما ينطبق على النهضتين؛ الأوربيّة والعربيّة بالمعنى ذاته. ولا صَيْرَ أبداً في حَمَلِ هذا الاصطلاح على الحضارات السّابقة؛ اليونانيّة والعربيّة الإسلاميّة... وعلى الحضارات والأمم الرّاهنة؛ اليابان، الصّين، الهند... جزيّاً على عادة المفكرين والنقاد في تعميم الاصطلاحات والمفاهيم الجديدة والمحدثة على المفكرين القدماء والحضارات الغابرة. أعني بذلك؛ النظر إلى الماضي انطلاقاً من المفاهيم المعاصرة أو الرّاهنة ومعاملة هذا الماضي استناداً إليها. ومن ذلك على سبيل المثال العودة إلى المفكرين أو الفلاسفة أو الأدباء القدماء لدراسة أفكارهم السّياسيّة أو الجماليّة أو الاشتراكيّة أو غيرها. ولكن ذلك، أي تعميم المفاهيم، لم يكن ليستخدم إلا في إطار التّاريخ اللاحق للنّهضة الأوربيّة.

### هل كانت النهضة العربية نهضة حقاً؟

تختلف الإجابة عن هذا السّؤال باختلاف مواقع النّاظرين إلى التّجربة التّهضويّة العربيّة وما وصلت إليه من نتائج. فالجابري وأنصاره مثلاً متفائلون جداً، ويرون أنّ الواقع العربيّ قد حقّق تقدماً كبيراً في مشروعه التّهضويّ وخاصّةً القوميّ منه، وبالتالي فإنّ الواقع الرّاهن أفضل بكثيرٍ ممّا كان عليه، وهو في تقدّمٍ مستمرٍّ، والدليل على ذلك هو مستوى الوعي الذي نعيشه الآن؛ الوعي الحضاريّ والوعي القوميّ<sup>(٢٧)</sup>. وذهب فريق آخر إلى نوعٍ آخر من التّفاؤل والإيمان بمشروع النّهضة، وهو الآخذ في الانتشار الآن، ومن أبرز ممثليه محمود أمين العالم، فقد قالوا: إنّ النّهضة العربيّة قد حقّقت طموحاتها، ولكن لكلّ مرحلة تاريخيّة شروطها وظروفها، ولذلك يمكن الحديث عن نهضةٍ أولى ونهضةٍ ثانية، والحديث الذي يجب أن يدور الآن في هذا الإطار ينبغي أن ينصبّ على نهضةٍ ثالثة<sup>(٢٨)</sup>، والنّهضة بهذا المعنى لا تفهم على أنّها وثباتٌ نوعيّةٌ بقدر ما هي مراحل وخطوات، أو هي بمعنى من المعاني مستويات مرحليّة، ومن قبيل هذه النّظرة عقد

٢٧ . من محاضرة ألقاها في الأسبوع الثّقافي الثّاني لقسم الدّراسات الفلسفيّة والاجتماعيّة عام ١٩٩٦م.

٢٨ . من محاضرة ألقاها في الأسبوع الثّقافي الرّابع لقسم الدّراسات الفلسفيّة والاجتماعيّة عام ١٩٩٨م.

المركز العربي للدراسات الاستراتيجية مؤتمره الثالث تحت عنوان: نحو مشروع نهضوي عربي للقرن الحادي والعشرين، إذ دارت أوراق العمل معظمها في إطار؛ النهضة الأولى، والنهضة الثانية، والنهضة الثالثة، حتى أوشك يحمل المؤتمر عنوان النهضة الثالثة، خاصةً أيضاً وأن معظم المشكلات المطروحة منصبّة على الفرق بين النهضتين وكيفية تحقيق النهضة الجديدة<sup>(٢٩)</sup>. أمّا الفريق الثالث وهو فريق المتشائمين فإنه يذهب إلى أنّ النهضة لم تفعل شيئاً، ولم تقدّم شيئاً، ولم تتقدّم أيّ خطوة إلى الأمام، بل لنقل إنّها لم تتقدّم إلى الحدّ الذي يحولنا أن نسميها نهضةً، ولذلك فإنّ النهضة لم تبدأ حتى الآن. وإذا كنّا نتحدّث عن نهضةٍ فإنّما نتحدّث عنها من باب الاصطلاح والتّمييز عما سبقها من مراحل.

والغريب هنا أن نجد من أنصار هذا الاتجاه مفكرين من اتجاهين متعاكسين هما التيار الأصولي<sup>(٣٠)</sup> وما يسمّى بالتّيّار التّقدمي. فكلاهما لا يرى في منجزات النهضة ما يستحقّ أن يُسمّى نهضةً. طبعاً هذا من دون أن يعني ذلك أنّ كلّ التّقدميين أو الأصوليين ينظرون هذه النّظرة، ومن دون أن تفهم الأصوليّة أو التّقدميّة بالمعنى السّكوبي الجامد، فليس كلّ أصوليّ رجعيّاً أو متحجّراً، وليس كلّ تّقدميّ يساريّاً.

الحقّ أنّ الفرق الثّلاث النّاظرة إلى النهضة وثماها إن نحن فهمناها فهماً آلياً أو سكوياً<sup>(٣١)</sup>، قد عجزت عن الوقوف على حقيقة الموقف؛ أي على طبيعة النهضة وسيورتها التّاريخيّة. فالجميع ينظرون إلى سيورة النهضة من موقع الحماس والانفعال، من موقع المتشظّي المتألم الممزّق بسبب ما تعيشه الأُمّة العربيّة من مآزق ومآسٍ وتخلّف وبونٍ

٢٩ . عقد هذا المؤتمر في بيروت، ما بين ٢٨ و ٢٩ أيار/ مايو ١٩٩٨م. انظر أعمال المؤتمر في مجلة: الرسالة.

المركز العربي للدراسات الاستراتيجية - دمشق. العدد ٩ / ١٠ تشرين الأول وتشرين الثاني. ١٩٩٨م. ٣٠ . الحقّ أنّ تسمية هذا التيار بالأصولي تسمية مضلّلة وبعيدة جدّاً عن روح اللفظ والاصطلاح إلى درجة إفراغه من محتواه وأنّهم كلّ متمسك بالأصول بالرجعيّة والتّخلف، ونحن لا نستخدم هذا الاصطلاح بالمعنى المومى إليه من مغالاة وتطرّف وإتّما بالمعنى الأوسع والأكثر شمولاً له.

٣١ . نعي بالنّظرة الآليّة أو السّكوبيّة هنا النّظرة التي تكتفي بظاهر القول ودلالته السّطحيّة.

شاسع عن الرّكب الحضاريّ العالميّ. فالمتفائلون يرصدون ما أنجزته الأُمَّة العربيّة؛ جماعةً وأفراداً، خطوةً بخطوة، كالأب الذي يرصد تطوّرات نماء ابنه وحركاته، فيرى ما ينجزه هذا الابن من تقدّم. أمّا المتشائمون فإنّهم يقارنون بين المسارين فيجدون البون شاسعاً ويخالون أنّ اللحاق بالغرب قد بات أمراً شبه ممتنع، ولذلك نجد رجلاً مثل أحمد مستجير يقول: «يجب علينا أن نكفّ عناء البحث ونقتصر على تلقّي منجزات الغرب لأنّ اللحاق بالغرب بات أمراً مستحيلاً»<sup>(٣٢)</sup>. ونجد رجلاً آخر مثل شارل مالك يقول: «علينا أن نتمسّح بأخذية الغرب»<sup>(٣٣)</sup>.

على أنّ المتشائمين من الأصوليين والتّقدميين لا يقولون القول ذاته تماماً، وإن كان من الممكن أن نتلمّس مثل هذا في بعض أفكارهم. ولكنّ المهّم الإشارة إليه هنا هو أنّ الأصوليين ينطلقون في تشاؤمهم من نظرهم الرّاجعة إلى الوراء كثيراً، أي مرحلة سيادة العرب وهيمنتهم العالميّة في حين هم الآن في الدّيل الملحق بقاطرة الحضارة العالميّة. أما التّقدميون الذين ينقسمون إلى اتّجاهات فكريّة مختلفة فإنّ الأميين منهم يرون إخفاق النهضة ماثلاً في بقاء الإرث الدّيني سائداً بينّ ثانيا المجتمع العربيّ، لأنّ وجود هذا الإرث هو التّخلّف ذاته. وطالما أنّ هذا الإرث يمثّل حضوراً جماهيرياً وفكريّاً في الواقع فإنّ التّقدّم غير ممكن. وأجدي مضطراً للإصرار هنا على أنّ المقصود بالتّراث عند هؤلاء هو الدّين؛ الدّين وحسب، الدّين جملةً وتفصيلاً. والإصرار هنا على أنّ المقصود بالتّراث هو الدّين لا يعني أنّ التّراث هو الدّين ولا أنّ الدّين هو التّراث، بغضّ النّظر عن اتّجاه بعضهم إلى عدم عدّ الدّين من التّراث، وخاصّةً المتدينين منهم.

٣٢. من حوار مع: د. أحمد مستجير، ضمن مجلة: الواحة «ملحق صحيفة الاتحاد الطبيانية». العدد ١٨٠. ٢٠٠٦.

آب ١٩٩٨ م. ص ٦.

٣٣. لمزيد من التفاصيل في هذا الاتّجاه انظر بحثنا: الاتّجاه التغريبي في الفكر العربي. مجلة المعرفة. وزارة الثقافة.

دمشق. العدد ٥١٥. آب ٢٠٠٦ م.

ولكن حتى نعرف إن كانت النهضة قد أخفقت أم نجحت فإنَّ النَّظْرَ إليها لا يجوز أن يكون أحادي الجانب والرؤية، ولا يجوز أن يكون مستنداً إلى الانفعالات المثارة من طبيعة الواقع وإنما يجب أن تستند المحاكمة إلى رؤية تاريخية موضوعية. وعلى ذلك يمكننا تأطير النهضة العربية وفق النقاط التالية:

١. من جهة انطباق الاصطلاح على الواقع لا يمكننا بحالٍ من الأحوال أن ننفي أنَّ جهود الرواد الأوائل كانت جهوداً نهضويةً ينطوي كلُّ منها على مشروعٍ تحديتيٍّ يرنو إلى النهوض بالواقع المتردّي للأمة بكلِّ مستوياته وميادينه؛ الواقع الاجتماعي والسياسي والمعرفي والعلمي... إلى واقع أفضل، مع التَّحْفِظ على مفهوم الأمة هنا، لأنَّه لم يكن واضحاً في فكر عصر النهضة وضوحاً كافياً كما هو عليه الآن أو قبيل الحرب العالمية الأولى؛ فقد كان يعني عند الطَّهطاوي مثلاً الأمة المصريَّة، أو الوطن المصري<sup>(٣٤)</sup>، وعند فرح أنطون شعوب الرابطة الشَّرْقِيَّة الواقعة تحت الحكم العثماني<sup>(٣٥)</sup>، وعند الكواكبي الرابطة الإسلاميَّة وإن قدَّم العرب في الخلافة<sup>(٣٦)</sup> ومحمد عبده الأمة الإسلاميَّة<sup>(٣٧)</sup>.

ولذلك ليس ثمة مشكلة أبداً في أن يكون هذا الاصطلاح مستمداً من الغرب أم من الشَّرْق، لأنَّه حتى لو لم تكن هناك نهضة أوروبية، وحتى لو لم يكن هناك في الأصل اصطلاح اسمه النهضة، فإنَّ الجهود والنظريات المطروحة في هذه المرحلة من عمر الأمة

---

٣٤. رفاة الطَّهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين - ضمن الأعمال الكاملة - جمع وتقديم محمد عمارة -

ج ٢. ص ٤٢٩ - ٤٣٠. وفي مواضع أخرى كثيرة من كتبه.

٣٥. أكثر ما يؤكد هذه الحقيقة أن فرح أنطون قد جعل اسم مجلته لدى إصدارها: الجامعة العثمانيَّة، وعلى الرُّغم من أنَّه حذف لفظ العثمانية في السنة التالية فإنَّه ظل يكرر لفظ الرابطة الشرقية والأمة الشرقية. انظر على سبيل المثال: فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته. ص ٢٣، ١٢١، ٣٧، ١٥٠.

٣٦. هذا موضوع كتابه أم القرى. انظر: عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت. ١٩٩٥م.

٣٧. بدا ذلك في معظم كتابات محمد عبده، انظر: الأعمال الكاملة. جمع وتقديم محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات. بيروت.

العربيّة لا تجد اصطلاحاً ينطبق عليها خيراً من اصطلاح النّهضة. ويتعرّز هذا الرّأي أكثر إذا نحن قارنا جهود هؤلاء الرّواد مع جهود الرّواد الأوائل للنّهضة الأوربيّة، مع أخذ البعد الحضاريّ وطبائع الجهود المبذولة بعين النّظر.

ومن ناحية انطباق الاصطلاح على الواقع أيضاً نجد صعوبة وجود بديل لاصطلاح النّهضة يمكن أن ينطبق على هذه المرحلة، ذلك أنّ الواقع العربيّ في تلك المرحلة كان واقعاً سكونياً متحجّراً، وما يزال رازحاً في أغلال العصر الظّلاميّ العربيّ الذي أفرزه سقوط الخلافة الإسلاميّة وتوالي الغزوات الهمجيّة والوحشيّة للمنطقة العربيّة، وديمومة هيمنة قوّة عسكريّة غير حضاريّة على روح حضاريّة. الأمر الذي ولّد التّخلف، والجهل، والتّفوق، والانغلاق، وكرّس ذلك كلّهُ إلى جانب فرض ركود الحركات الفكريّة والعلميّة، وخضوع لاحتلال أجنبيّ، وانقطاع واضح عمّا يحدث في العوالم الأخرى من سباقٍ فكريّ وعلميّ وحضاريّ... وفجأة يحدث الانفتاح على العالم الآخر، ويطلُّ بعض العرب على حضارة الغرب وما وصلت إليه، فلا يجدون بداً من السّعي من أجل اللحاق بركب هذه الحضارة. ومن هذا الباب لا يمكن إلا أن تُسمّى جهودهم جهوداً تنويريّة، وفي مجملها نهضة أو مشاريع نهضويّة.

٢ . من جهة إنجازات النّهضة وثمارها نجد أنّ الخلل الذي وقع فيه المنظرّون والمفكّرون اللاحقون على عصر النّهضة هو أهمّ أرادوا من النّهضة أن تكون عصاً سحرياً تقلب الواقع من سيئ إلى جيّد بغمزة من طرفها، وكأنّ أعلام النّهضة أشباه آلهة يقولون للشّيء كن فيكون.

إنّ النّهضة الأوربيّة التي بدأت بوادها في القرنين الثّالث عشر والرّابع عشر لم تؤت ثمارها الفاعلة إلا في القرن السّابع عشر، ولم تستطع أوروبا أن تفرض إيقاعها بوصفها أمة أو أمماً رائدة وقائدة ركبٍ حضاريّ إلا في القرن الثّامن عشر إن لم يُعترض علينا في هذا التّبكير. وهذا أمر طبيعيّ، لأنّ نشوء الأمم وارتقاءها لا يكون بجرّة قلمٍ ولا بين ليلة وضحاها، إنّه عمليّة طويلة المدى، لأنّ ما راكمته السّنين لا يمكن تجاوزه

بساعات، وتراكم الخطاط دام قروناً لا يمكن أن يزال بقرنٍ واحدٍ، إنَّه عمليَّةٌ تطهيريَّةٌ للمجتمع بما هو قائم به من عاداتٍ وتقاليِدٍ وأعرافٍ وحكمٍ وأمثالٍ وأنماطٍ عيشٍ... إنَّه إعادة بناءٍ عقليَّةِ الأُمَّةِ بناءً حضاريّاً، وهذا ما لا يمكن أن يتمَّ إلا وفق سيرويةٍ تاريخيَّةٍ طويلةٍ، ولو عدنا إلى النهضة العربيَّة السَّابقة، أعني الحضارة العربيَّة السَّابقة، أعني الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة، لوجدنا الأمر عينه، فبوادرها قد بدأت في القرن السَّابع الميلادي ولكنَّها لم تثمر ثمارها الفعليَّة أو الفاعلة إلا في القرن العاشر.

## خاتمة

ثمَّة الكثير مما يستحق أن يشار إليه في هذه الخاتمة، ولكن ما لا يجوز تجاوزه أو نسيانه أنَّ الحكم في إنجازات النهضة العربيَّة الآن حكم متسرِّعٍ وليس هذا وقته<sup>(٣٨)</sup>، على من جهتين أولهما أنَّ معني عامٍ على بدايتها يعني أنَّها في بدايتها، وثانيهما أنَّا في قلبها حتَّى الآن لا نستطيع أن ننظر إليها إلا من داخلها، أي من زاويةٍ واحدة. ونحن إذ نرجع إلى النهضة ومنجزاتها فيجب أن يكون ذلك من باب النَّظر إلى الأمام لا من باب التَّوقُّف والمحاسبة والمعاتبة والمعاقبة. يجب أن يظلَّ سيل الجهود فياضاً دَفَاقاً، لأنَّ ثمار النهضة لا تكون إلا بتراكم الجهود وتكاملها، وتضافر المساعي وتآزرها.



---

٣٨ . بكل تأكيد لا يعني هذا الدعوة إلى وضع الأرجل في المياه الباردة والانتظار والتَّكاسل.

## الفصل الثاني

# شروط النهضة

تمهيد

أولاً: المحررة

ثانياً: الديمقراطية

ثالثاً: الانفتاح

رابعاً: سيادة القانون

خامساً: وعي الانتماء

سادساً: حامل أيديولوجي

سابعاً: إرادة النهضة

هل تحققت شروط النهضة

خاتمة

النّهضة تطوّر بوتائر متسارعةٍ وانتقال نوعيٍّ من مرحلةٍ تاريخيةٍ إلى مرحلةٍ أخرى تتفوّق عليها في كلّ المعطيات. وهذه النّهضة لا تتمُّ أو لا تحدث إلا بتحقيق مجموعةٍ من الشُّروط التي يصحُّ القول إنّه من دونها لا يمكن أن تبدأ النّهضة ولا أن تثمر.

## تمهيد

المشكلة الكبرى التي تشغل بال الباحثين والدّارسين والمؤرّخين وحتى المثقّفين الّذين يتناولون عصر النّهضة العربيّة أو يتوقّفون عنده لسببٍ أو آخر هو التساؤل عن الآثار التي أدّت إليها هذه المرحلة التّاريخية التي نُسّمِيها عصر النّهضة حتّى حوّلنا أنفسنا أن نطلق عليه هذا الاسم؛ اسم النّهضة. ويترافق مع هذا التساؤل تساؤلات أخرى غير قليلةٍ تدور في فلكه من قبيل: لماذا لم تُثمر النّهضة حتّى الآن؟ ألم يحن الوقت بعد لنلمس ثمار النّهضة ونتاجها؟

السؤال مشروعٌ، وقد أجبنا عن هذا السؤال في الفصل الّذي حمل عنوان مفهوم النّهضة. ولكنّ السؤال الّذي لم يطرح في هذه الحالات وفي أثناء هذه التساؤلات هو: هل تحقّقت شروط النّهضة حتّى يكون في مكنتنا الحديث عن آثارها ونتائجها؟ ومن ثمّ سيرز سؤال عريضٌ ومهمٌ وهو: ما شروط النّهضة؟

بداءةً يمكن القول: إنّ الأمم، منذ تشكّلها جماعاتٍ لا اصطلاحاً، وهي في سيرويةٍ تقدّميةٍ شرطيةٍ. وهذه السيروية حتميةٌ، وفلّ لو شئت جبريةٌ. إنّ الأمم، وحتى الأفراد، تسير إلى الأمام شاءت أم أبى، وتزداد معطياتها المعرفيّة؛ النظريّة والعملية، شاءت أم أبى. ولكنّ هذا الازدياد أو التّصاعد في الكمّ المعرفي، الّذي نسميه تقدّماً ليس تطوّراً بالضرورة. ومن ثمّ ليس كلّ تقدّم تطوّراً. التّقدّم هو سيرٌ أو انتقالٌ إلى الأمام بطبيعة السيروية الزّمنية التي هي سيّالة متدفّقة غير متوقّفة. أما التّطوّر فهو في أصل الدّلالة اللغويّة الانتقال من طورٍ إلى طورٍ، أي هو الانتقال النوعي من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ

أرقى منها، ومن هنا جاء اسم التطوريَّة التي تقول بالانتقال التَّوعِيّ من نوعٍ إلى نوعٍ أرقى منه.

التَّقدُّم التَّدرِجِيُّ أو الآلِيُّ قد يُوَدِّي إلى تَطوُّرٍ، وغالباً ما يُوَدِّي إلى تطوُّرٍ، ولكنَّه دائماً تَطوُّرٌ جَدُّ بطيءٍ لا يجوز أن يطلق عليه اسم نهضة. النَّهضة هي تَطوُّرٌ بوتائر متسارعةٍ وانتقالٌ نوعيٌّ من مرحلةٍ تاريخيَّةٍ إلى مرحلةٍ أخرى تنفوقُ عليها في كلِّ المعطيات. وهذه النَّهضة لا تتمُّ أو لا تحدث إلا بتحقيقِ مجموعةٍ من الشُّروط التي يصحُّ القول إنَّه من دونها لا يمكن أن تبدأ النَّهضة وتثمر.

شُروط النَّهضة شُروطٌ موضوعيَّةٌ، ماثلةٌ في الواقع المعاش لا محض شُروطٍ نظريَّةٍ مسطوِّرةٍ على الورق وفي العقول. من النَّاحية النَّظريَّة لا تختلف شُروط النَّهضة عن شُروط البحث الفلسفيِّ والفكريِّ والعلميِّ، إنَّها بمعنى من المعاني شروط الإبداع مضافاً إليها التَّبَاين بَيْنَ الإبداع الفرديِّ أو الشَّخصيِّ وإبداع الأُمَّة بمحملها وأفرادها معاً. ذلك أنَّ ميادين الإبداع هي التَّجسُّدات الواقعيَّة للنَّهضة وأهدافها. وهل يمكن أن تكون النَّهضة من دون الإبداع؟ الإبداع الحقيقيُّ الأصيل في مختلف الميادين هو أكثر من ثلاثة أرباع النَّهضة على أقلِّ تقديرٍ، بل يصحُّ القول إنَّه النَّهضة ذاتها، لأنَّه لا يمكن أن تتصاعد وتائر الإبداع وتتصافر وتتكامل في مختلف الميادين ما لم يكن هناك تفاعلٌ بَيْنَ مختلف مكوِّنات الأُمَّة ومركباتها في بنيتها الفوقيَّة والتَّحتيَّة بالمعنيين الخلدوي والماركسي.

سنبسط الحديث في سبعةٍ من شُروط النَّهضة هي الحرِّيَّة والديمقراطيَّة والانفتاح وسيادة القانون ووعي الانتماء والحامل الأيديولوجي وإرادة النَّهضة. ولكن قبل الحديث في هذه الشُّروط لا بُدَّ من الإشارة إلى بعض المسائل:

**المسألة الأولى** هي أننا لم نقف عند هذه الشُّروط بوصفها خياراتٍ أو اختياراتٍ شخصيَّةً، حتَّى مع كون استنباطها أو تحديدها مسألةً شخصيَّةً أو جهداً شخصيَّاً، وفيها ما لم يسبق الحديث فيه أو الانتباه إليه، وإنَّما هي نتاج استقراءاتٍ لتاريخيَّة النَّهضات التي

عرفتها البشرية من جهة ولشروط العمليّة الإبداعية وعلاقة الإبداع بالنّهضة من جهة ثانية.

**المسألة الثانية** التي تجب الإشارة إليها هنا هي أنّ ما سنتحدّث فيه من شروط إنّما هي رؤية من رؤية يُستبعد انعدام وجودها. ولكن في الوقت ذاته يستبعد أن تبتعد الرؤية الأخرى لشروط النّهضة عن الإطار الذي نتحدّث فيه إلا في شكلياتٍ وأعراضٍ.

**المسألة الثالثة** هي أنّ هذه الشُّروط أقرب ما يمكن أن يكون لتفسير النّهضة، ولكنّها ليست نهائيةً ولا تامّةً. إنّها في حدود ما سنتحدّث فيه ونبسطة كافيةً ولكنّها على كفايتها التي تبدو عليها ليست نهائيةً لأنّ ثمة عواملٍ وتداخلاتٍ يصعبُ ضبطها أو تقديرها أو تقدير دورها في عمليّة النّهضة. وثمة غير الشُّروط ما يمكن تسميته أسباب النّهضة، والأسباب تقف إلى جانب الشُّروط ولكن لها استقلاليتها الخاصّة. وثمة إلى جانب الأسباب والشُّروط، ولكن من النّاحية المقابلة، ما يمكن تسميته معيقات النّهضة. ومعيقات النّهضة هي العوامل التي تقوم على تعطيل عمليّة النهوض، ويمكن أن تفلح في ذلك مهما بلغ الأمر من تحقُّق شروط النّهضة. والإمكانية إمكانيّة احتمالية، أي تظلم في إطار الاحتمال وليس الفعل بالضرورة.

خلاصة هذه المسائل هي أنّ الشُّروط التي سنبسطةا هي مقارنة من المقاربات لشروط النّهضة تحاول الاقتراب من الدقّة والموضوعيّة. تزعم أنّها دقيقةٌ ولكنّها لا تزعم أنّها نهائيةً. أمّا هذه الشُّروط الواجب توافرها من أجل قيام النّهضة وتجسُّدها تجسُّداً فعلياً وفعالاً فهي التّالية:

## **أولاً: الحرية**

لم يبالغ الكثيرون أبداً عندما دفعوا حيواتهم أبعاضاً من ثمن الحرية، لأنّ الحرية هي البيئة الطبعيّة التي تُشعر الإنسان بكيئوته وإنسانيته وتفرض عليه إيقاعاً معيّناً من قواعد السلوك والعيش والعمل. وهذا الإيقاع هو وحده الذي يقود إلى ازدهار الفكر والمعرفة واطراد التّقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والتّقاني... إنّهُ، بمعنى آخر، يؤدّي إلى

إِنَّمَا الرُّوحُ الحضاريُّ لِلأُمَّةِ. ولا عجب، لذلك، في أن نجد أن جُلَّ رواد النَّهضة الأوربيَّةِ الأوائل قد دفعوا حيواتهم وعذاباتهم أثماناً للأفكار التَّقدميَّة<sup>(٣٩)</sup>. ولذلك استطاعت الأجيال اللاحقة أن تحصد ثمار هذه التَّضحيات. فيما، في المقابل أي في حضارتنا أو نهضتنا، دفع كثيرٌ من مفكري عصر النَّهضة العربيَّة تنازلاتٍ عن أفكارهم ومسايرةً لِلسُّلطة والنَّظام السِّياسيِّ، قلَّصت أهميَّة فاعليَّة أفكارهم. ومن الأمثلة الَّتي نذكرها لِلدَّلالة على ذلك أنَّ رفاة الطَّهطاوي قد أصرَّ على الحرِّيَّة وفصل السُّلطات ولكِنَّه اضطرَّ إلى إناطة تنفيذ ذلك وضبطه بشخص الحاكم، وليتحوَّل عمل المجالس والسُّلطات إلى محض المداولات الاقتراحات، وليقدم بذلك الأساس «التَّريفي الأوَّل للتَّحارب السِّياسيَّة العربيَّة الَّتي ادَّعت الدِّيمقراطيَّة، وما زالت تدَّعيها»<sup>(٤٠)</sup>. وكذلك فرح أنطون الَّذي أصرَّ على علمانيَّته إصراراً شديداً عنيداً، فإنَّه كان يضطرَّ بيِّن الفينة والأخرى إلى القول بالحاكم الصَّالح وأنَّه لا يريد تنحية الدِّين ولا إلغاء دوره<sup>(٤١)</sup>. وكذلك أيضاً شبلي شميل الَّذي بدا متمسِّكاً بمبدئه بشدَّة لا نظير لها، وكان واضحاً صريحاً في عرض إلحاديَّته من خلال الدَّاروينية حتَّى خيَّل إلينا أنَّه الوحيد الصَّلب المتماسك الَّذي لا يمكن أن يجامل أو يهادن وجدناه فجأة بعد كلِّ نضاله وجرأته الكبيرة ينبري للدِّفاع عن الدِّين الإسلامي ضدَّ الاتِّهامات الَّتي وجَّهها اللورد كرومر للإسلام... وغير ذلك كثيرٌ من الشُّواهد والأمثلة.

لا نريد الإطالة في الأمثلة والشُّواهد الدَّالة على ذلك فإنَّه يكاد لا يكون مفكراً عربيُّ منذ عصر النَّهضة إلى اليوم إلا وهو مبنيٌّ على القابليَّة الشَّديدة للتَّنازل عن ثورتيه

٣٩ - من أمثلة ذلك ما حدث ل بونبوناتي وكبلر وجاليليو وبرنو وديدرو وفولتير وغيرهم.

٤٠ - محمد جميل فيمئة: دراسة نقدية في فكر الطَّهطاوي. ضمن مجلة؛ الفكر العربي. مركز دراسات الوحدة العربيَّة. بيروت. العدد ٣٩. ٤٠. ص ٣٢.

٤١ - كرر ذلك في كثير من المواضع في كتابه: ابن رشد وفلسفته. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت.

ومبادئه عند أدنى خطرٍ يتهدده أو زُبماً عند أيِّ مكسبٍ يمكن أن يحقِّقه. وهذا الشقُّ الثاني من الحكم ينطبق أكثر ما ينطبق على الأجيال التَّالية لأجيال عصر النَّهضة بالمعنى الاصطلاحي للبعد الزَّمانيِّ لعصر النَّهضة العربيَّة، فإنَّ المفكرين العرب المعاصرين الذين يقدِّمون أنفسهم مفكرين ثوريين معارضين، اللهم إلا الاستثناءات النَّادرة منهم، يعيشون حالةً أو حالاتٍ فصاميَّةً غربيَّةً، فهم يوهمون بأنَّهم معارضةٌ أو معارضون، وزُبماً يتوهَّمون ذلك فعلاً، في حينٍ تغريهم مكاسب التَّواصل مع من يعترضون عليهم حتَّى لو كانت وليمة عشاءٍ دوريَّةً أو شهريَّةً...

ضرورة الحرِّيَّة للنَّهضة تنبع من كونها شرطاً أساسياً من شروط الإبداع. يرى بعضهم أنَّ الحالة الإبداعية لا يمكن أن تتحقَّق من دون تحقُّق الحرِّيَّة للمبدع. ولأنَّ الإبداع هو متن النَّهضة الأساسيَّة فإنَّه من دون الإبداع لا توجد نهضة، ومن دون الحرِّيَّة لا يوجد إبداع، ولذلك من دون الحرِّيَّة لا توجد نهضة.

القياس سليمٌ تماماً من النَّاحية المنطقيَّة، ولا غبار عليه أبداً من النَّاحية النَّظريَّة. أمَّا من النَّاحية الواقعيَّة فمن الصَّعب البتُّ فيما إذا كانت الحرِّيَّة شرطاً يجب تحقُّقه قبل البدء بالنَّهضة لتبدأ النَّهضة أم أمَّا ستكون نتيجة للنَّهضة أو لانطلاق النَّهضة أو سيرورة النَّهضة. ما يمكن تأكيده من دون تحقُّق هو أنَّ الحرِّيَّة شرط لا بُدَّ منه للنَّهضة. والأصحُّ القول إنَّ الحرِّيَّة شرط لا بُدَّ منه ولا غنى عنه لاستكمال سيرورة النَّهضة وليس بالضرورة لانطلاق النَّهضة، فقد تنفدح شرارة النَّهضة، وتنطلق النَّهضة من دون تحقُّق الحرِّيَّة ولكن من دون تحقُّق الحرِّيَّة سنكفي النَّهضة من سيرورةٍ ينتقل بها المجتمع والأمة بوثباتٍ نوعيَّةٍ متسارعة الوتائر، إلى سيرورةٍ تلقائيَّة آليَّة تخضع فيها التَّغيُّرات للمتطلَّبات الخارجيَّة أكثر من خضوعها للفعل الدَّاخلي. أي بصيغة أخرى سيكون التَّقدُّم الذي يحقِّقه المجتمع والأمة تقدُّم انفعال لا تقدُّم فعلٍ. تتمُّ التَّغيُّرات باحتياجاتٍ وضوابطٍ خارجيَّة لا بدوافعٍ داخليَّة ولا تلبيةً لمتطلَّبات الدَّاخل. وإذا كانت عمليَّة التَّغيُّر تُقاد من الخارج فلن تُقاد

لْتَحَقَّقَ مَصَالِحَ الدَّاحِلِ بِجَالٍ مِنَ الأَحْوَالِ، وإِنَّمَا لِتَحْقِيقِ مَصَالِحِ الخَارِجِ، أَي الآخِرِ. ونَادِرًا، نَادِرًا جَدًّا، مَا يَكُونُ هُنَاكَ تَوَافُقَ بَيْنَ مَصَالِحِ الدَّاحِلِ وَالخَارِجِ.

## ثَانِيًا: الدِّيمُقْرَاطِيَّةُ

الدِّيمُقْرَاطِيَّةُ اصطلاحٌ سِيَاسِيٌّ قَدِيمٌ النَّشْأَةُ، يَرْجَعُ إِلَى العَصْرِ الإِغْرِيْقِي. نَشَأَ فِي أَتَيْنَا مَا بَيْنَ القَرْنَيْنِ السَّادِسِ وَالخَامِسِ قَبْلَ المِيلَادِ، وَيَعْنِي بِالتَّرْجُمَةِ الحَرْفِيَّةِ الحُكْمَ بِالشَّعْبِ، وَبِالاصْطِلَاحِ الأَكْثَرَ رَوَاجًا تَعْنِي الدِّيمُقْرَاطِيَّةُ حُكْمَ الشَّعْبِ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ.

كَانَتْ أَتَيْنَا لَدَى نَشْأَةِ نِظَامِ الحُكْمِ هَذَا تُعَدُّ بِالمِئَاتِ وَرُبَّمَا لَا تَزِيدُ عَنِ الأَلْفِ، وَكَانَ مِنَ السَّهْلِ حِينَهَا اجْتِمَاعُ سَكَّانِ أَتَيْنَا فِي مَكَانٍ عَامٍّ وَاحِدٍ لِاتَّخَاذِ قَرَارٍ أَوْ إِقْرَارِ حُكْمٍ أَوْ أَمْرٍ، وَهَذَا مَا صَارَ مِنَ المُنْتَعَدِّ تَحْقِيقَهُ مَعَ مَرُورِ الزَّمَنِ، وَلِذَلِكَ تَحَوَّلَتْ دَلَالَةُ هَذَا الاصْطِلَاحِ تَدْرِيجِيًّا مَعَ الزَّمَنِ تَبَعًا لِلظُّرُوفِ وَالمُعْطِيَاتِ التَّارِيخِيَّةِ، وَمَرَّتِ الدَّلَالَةُ اللُّغَوِيَّةُ لِهَذَا الاصْطِلَاحِ بِتَحَوُّلَاتٍ تَارِيخِيَّةٍ مَهْمَةٍ رُبَّمَا يَصِحُّ مَعَهَا القَوْلُ إِنَّ هَذَا الاصْطِلَاحَ قَدْ انْحَرَفَ عَنِ أَصْلِهِ كَثِيرًا مَعَ المَحَافِظَةِ عَلَى رُوحِهِ العَامَّةِ. فَصَارَ مِنَ الشَّائِعِ فِي أَيَّامِنَا أَنْ تُفْهَمَ الدِّيمُقْرَاطِيَّةُ عَلَى أَنَّهَا الحُكُومَةُ الشَّعْبِيَّةُ، وَفِي عَرَفِ آخَرِينَ هِيَ السِّيَادَةُ الشَّعْبِيَّةُ، وَهِيَ عِنْدَ غَيْرِهِمُ الحُكُومَةُ التَّمْثِيلِيَّةُ أَوْ حُكُومَةُ المِشَارَكَةِ المَبَاشِرَةِ، وَيَفْهَمُهَا آخَرُونَ فَهْمًا خَاطِئًا عَلَى أَنَّهَا الحُكُومَةُ الجُمهُورِيَّةُ أَوْ الدُّسْتُورِيَّةُ.

كَانَ يُمَيِّزُ فِي الفِكْرِ السِّيَاسِيِّ التَّقْلِيدِيَّ بَيْنَ حُكُومَةِ شَخْصٍ وَاحِدٍ (المَلِكِيَّةِ)، وَحُكُومَةِ بَضْعَةِ أَفْرَادٍ (الأُرْسْتِقْرَاطِيَّةِ)، وَحُكُومَةِ أَفْرَادٍ عَدِيدِينَ (الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ). وَكَانَتْ الدِّيمُقْرَاطِيَّةُ أحيانًا شِكلًا اصطِلَاحِيًّا لِلحُكُومَةِ الشَّعْبِيَّةِ، وَأحيانًا أُخْرَى شِكلًا فاسِدًا. وَهَذَا هُوَ التَّصْنِيفُ ذَاتَهُ الَّذِي رُبَّمَا يَرْجَعُ إِلَى الفِيلَسُوفِ اليُونَانِيِّ أَفْلَاطُونِ الَّذِي كَانَ قَدَّمَ الطَّغْيَانَ عَلَى أَنَّهُ الشِّكْلُ الفاسِدُ لِلْمَلِكِيَّةِ، وَالأُوجْرَاقِيَّةُ بِوصْفِهَا الشِّكْلُ الفاسِدُ لِلأُرْسْتِقْرَاطِيَّةِ. وَالفُوضَى بِوصْفِهَا الشِّكْلُ الفاسِدُ لِلدِّيمُقْرَاطِيَّةِ أَوْ الحُكْمِ بِالشَّعْبِ.

مَعَ تَقَدُّمِ الزَّمَنِ رَكَّزَتِ النَّظَرِيَّةُ وَالمَمارِسةُ الدِّيمُقْرَاطِيَّتَانِ عَلَى اتِّسَاعِ حَقِّ التَّصْوِيتِ، انْطِلاقًا مِنْ أَنَّ الاقْتِرَاعَ العَامَّ هُوَ شَرَطُ المِساوَاةِ الطَّبِيعِيَّةِ بَيْنَ الكائِنَاتِ البَشَرِيَّةِ وَفَقَّ

مقتضيات العقد الاجتماعي. وبعد انتصار الاقتراع العام في الغرب ما بَيْنَ منتصف القرن التاسع عشر ونهايته ارتبطت النظرية والممارسة الديمقراطية بمسائل البناء الديمقراطي للأمم التي تولد مع زوال الاستعمار. وصارت تقرّر كلُّ المعادلات السياسية خاصة بالاستناد إلى الديمقراطية والاعتماد عليها بطريقةٍ أو بأخرى، فالاستقلال يُؤكّد بدلالة الديمقراطية فالديمقراطية هي حقُّ تقرير المصير، وكلُّ الدول تقدّم نفسها على أنّها ديمقراطية حتّى لو لم تكن أبداً ديمقراطية.

ومع نهايات القرن العشرين وصلت محاولات تحديد الديمقراطية وتعريفها أو توصيفها إلى درجةٍ من اللغظ لا تطاق. لقد تحوّلت الديمقراطية إلى فُرْنٍ تُطبخُ على ناره كلُّ الطبقات، بل تُحرق في أتونه كلُّ الأشياء. الديمقراطية تدخل في كلِّ شيءٍ؛ في السياسة، في الأخلاق، في المجتمع، في الاقتصاد، في الطبخ، في الحبِّ، في العلاقة الزوجية... في كلِّ شيءٍ.

الحديث في الديمقراطية اليوم لا ينصبُّ على السياسية وحسب بل يدخل في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والإنتاج والتوزيع والملكيّة والطبقات والمساواة الشكليّة والقانونية. والديمقراطيات الغربية اليوم تلحُّ على قيمة الحقوق الانتخابية والمدنيّة وعلى قيمة الحرية الشكليّة والمساواة اللتين تؤسّسان النظام الاجتماعي. ولا تخلو من ربطٍ للديمقراطية بالاقتصاد وحرية السوق الاقتصادية والنظام السياسي كما يفعل مؤلّفون مثل ميلتون فريدمان أو فريدريش هابك<sup>(٤٢)</sup>.

هذا الاضطراب وحتّى التناقض في فهم الديمقراطية، والتّمادي في مدّ دلالتها إلى ما لا علاقة لها به ليس جديداً، فمدلول الديمقراطية موضع مساجلةٍ وجدالٍ منذ ظهوره في أثينا، ولم يزل حتّى اليوم؛ يومنا هذا، ويبدو ذلك جلياً فيما يسيطر على العلاقات والتفاشات بين الشرق والغرب، الشمال والجنوب. ومن سوء الطالع وزمناً

٤٢. انظر مثل ذلك في قاموس الفكر السياسي - تأليف مجموعة من المختصين. ترجمة الدكتور أنطون حمصي. وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٩٤م. مادة ديمقراطية.

من حسنه أن هذا المدلول قد أّسم دائماً بالازدواجيّة والمساجلات... وزيماً الغموض أحياناً، والتناقض في غير قليل من الأحيان. وحسبنا شاهداً اليوم أن كلّ الدول تتهم بعضها باللامدقراطية؛ الظالم والمظلوم، المعتدي والمعتدى عليه، المعتصب وصاحب الحقّ!!

ليست الديمقراطية بهذه الميوعة ولا هذا الشطط الذي تبدو عليه على الإطلاق، المشكلة هي أن أكثر الناس لاديمقراطية هم أكثر الناس كلاماً فيها، وهم من أبعدهم عن تمثّل دلالتها ومضمونها. الديمقراطية مثل أيّ مفهوم له ميدانه وحدوده، ولكلّ ميدان اصطلاحاته ومفاهيمه الخاصّة، والصّلات بين مختلف المفاهيم ومتعدّدها لا تسوّغ إحلالها محلّ بعضها. ومن ذلك يمكن القول: كانت الديمقراطية أن يقرّر أكثرية الحضور من الشعب القرارات المهمّة في الدولة. وهذا مما بات متعدّراً بعد ذلك حتّى زمن نحن فيه. أي زبما يكون ذلك ممكناً ثانيةً بعد ثورة المعلومات والاتّصالات.

ومع ذلك فتطوّر دلالة مفهوم الديمقراطية لا يخرج عن هذا الإطار، فالديمقراطية تلتصق من جهة الدلالة بالحرية، وكثيرون يقيمون توحّداً بين الحرية والديمقراطية، ولا عيب في ذلك ولا خطر، لأنّ حرية من دون ديمقراطية لا يمكن أن تتمّ أو تكتمل، وديمقراطية من غير حرية لا معنى لها، فالديمقراطية ثمرة أساسية من ثمار الحرية، وتحقق المناخ الديمقراطيّ هو الذي يُصعدّ حياة الأمة على مختلف مستوياتها، وفي مختلف ميادين المعرفة والعلم والفكر والأدب... على ألا تفهم الديمقراطية فهماً آلياً محدوداً. إنّها الثوب السياسيّ للحرية، أي إنّها وجه من وجوه الحرية غير منفصل عنها. فقد انتقلت دلالتها من حكم الشعب نفسه بنفسه كما كان الأمر في اليونان، إلى ما يشبه الشورى بالدلالة الإسلامية، إلى التمثيل النيابي؛ أي إنابة ممثّلين عن الشعب في الحكم، ووصلت أخيراً إلى أن تكون حرية الممارسة السياسيّة وما يرتبط بها من حرية الترشيح والانتخاب والتعبير والرأي والإعلام وتشكيل الأحزاب... وغير ذلك مما يندرج في هذا الإطار من الدلالات.

## ثالثاً: الانفتاح

لا يكون للحريّة ولا للدّيمقراطيّة معنيّ ما لم تقترن بالانفتاح على الآخر. لذلك فإنّ قول ديدرو: «أدفع حياتي ثمناً لتقول لي أحترم حرّيتك»<sup>(٤٣)</sup>، ليس قولاً اعتباطياً ولا حماسياً. إنّه ينطلق من حقيقة مهمّة وهي أنّ احترامك لرأي الآخر هو احترامك لك أنت، احترام لرأيك وموقفك في الآخر، احتراماً لذاتك في الآخر. أي يجب ألا يكون من غضاضة أبداً في وجود الرّأي والرّأي الآخر. بل إنّ المناخ الطّبيعيّ للحياة السّليمة هو التّنوع الفكريّ، لأنّ التّنوع هو الذي يُعني الحياة ويُمدّها بدفق الحيويّة ويجدّد أنساغها. ولا يمكن أن يكون ذلك إذا لم يكن هناك احترام للرّأي الآخر من جهة أولى، وفهمه فهماً أقرب ما يكون إلى الموضوعيّة من جهة ثانية. ولا يمكن أن يفهم الآخر فهماً قريباً إلى ما هو عليه حقّاً ما لم يكن للنّاظر بُنيةً نفسيّةً منفتحةً مرنةً تعترف بالآخر وتتقبّل وجوده.

والانفتاح على الآخر يعني أيضاً مرونة التّعامل معه، والأخذ منه وعدم الحجر عليه. والآخر ليس الآخر الدّاخليّ وحسب بل هو الآخر الخارجيّ أيضاً. والأنا ليس الأنا الفرد أو الشّخص وحسب، إنّه الأنا الجمعي والأنا الاعتباري. ومن ذلك نجد «أنّ التّفوق والانغلاق على الذات أمرٌ مرفوضٌ... مرفوضٌ بكلّ الحالات، سيّان أكنّا تحت لواء الدّين أم كنّا نسير في تيّارات الغربيين، فلا يجوز لنا أن نقطع الحوار والنّقاش مع الآخرين متذرّعين بالحرص على الدّين والتّراث، لأنّ الدّين يأمرنا بالاتّصال<sup>(٤٤)</sup> والحوار والنّقاش<sup>(٤٥)</sup> والوصول إلى الحكمة والحقيقة أينما كانتا<sup>(٤٦)</sup>. كما لا يجوز لنا أن نتعصّب ونغلق على أنفسنا باسم المعاصرة؛ معاصرة الغرب

٤٣ . ترجم هذا القول أيضاً ب: «أدفع حياتي ثمناً لتقول رأيك بحرية».

٤٤ . قال تعالى: {وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا}.

٤٥ . قال تعالى: {قل تعالوا إلى كلمة ساء بيننا}.

٤٦ . قال عليه الصلاة والسلام: (اطلبوا الحكمة ولو في الصين).

ومضارعته، لأنَّ الفكر العالمي يرفض الانعزاليَّة والتَّشْرِيق<sup>(٤٧)</sup>، وبالتالي فإنَّ المصرَّ على التَّمسُّك بما يعتقدُه من آراء وأفكار من دون فتح باب الحوار مع الآخرين سيُجد نفسه ملفوظاً إلى الخارج؛ خارج المجتمع والحضارة والتَّاريخ، تماماً كما لَفَظَ هو المجتمع والحضارة والتَّاريخ وأراد أن يعيش فوق الزَّمان والمكان وكأنَّه المطلق المتعالي الَّذي يفعل ولا ينفعل، يؤثِّر ولا يتأثَّر، يُقنَع ولا يُقنَع<sup>(٤٨)</sup> ونحن إذ نقول ذلك فإنَّنا لا نطلب من النَّاس وأصحاب المبادئ... أن يجعلوا من مبادئهم أبواباً مَحَلَّةً تأخذها الأرياح كيفما هبَّت، وإنَّما نطلب منهم أن يحترموا حقَّ الآخر في الوجود واعتقاد ما يشاء كما يطالبونه تماماً باحترام حقِّه في الوجود والاعتقاد بما شاء.

الانفتاح بنيةً نفسيةً فرديةً وجمعيةً تتمتَّع بأهميَّة قصوى وفوائد جمَّةٍ للفرد والمجتمع في آن معاً. والشَّخصيَّة المنفتحة، وكذلك المجتمع المنفتح، هما أوَّل من يحصد فوائد هذه البنية النَّفسية وأكثر المستفيدين منها. وفائدتهما منها سابقةً على ما يمكن أن تؤدِّي إليه من فائدةٍ لآخر؛ فرداً ومجتمعاً...

ميزة الانفتاح الأساسيَّة إذن هي أنَّ الجميع يستفيد منها؛ الفاعل والمنفعل. وفائدة الفاعل أكثر من فائدة المنفعل. والانفتاح بهذه الآليَّة قريبٌ بل مشابهٌ تماماً لممارسة أيِّ قيمة أخلاقيَّة إيجابية، فالفاعل الأخلاقي هو أوَّل المستفيدين من فعله أو ممارسته الأخلاقيَّة وأكثر المستفيدين منها، لأنَّ فائدة منها تتمتَّع بالديمومة فيما فائدة الآخر ظرفيَّة مرتبطة بالفعل الأخلاقيِّ المباشر ذاته.

---

٤٧ . من أبلغ الأمثلة على ذلك قول طاغور: «سأفتح نوافذ بيتي الأربع لتدخله الرياح من كل الجهات، ولكيَّ أتحدَّى أيا منها أن تقتلني من جنوري». وكذلك قول كارل ياسبرز: «إذا اختلفت وإياك في الرأى فهل نشهر الأسئلة على بعض؟! أنا أقول لك تعال نتحاور».

٤٨ . عزَّت السيد أحمد: انهيار دعاوى الحداثة؛ الحداثة ضرورة تاريخية لا خيار سياسي . دار الثقافة . دمشق

الشَّخصِيَّةُ المفتوحة تكسب ذاتها وتكسب الآخر وتكسب الجدل بينهما،  
والشَّخصِيَّةُ المغلقة تخسر ذاتها وتخسر الآخر وتخسر الجدل أو التَّلَاقِ بَيْنَ الشَّخصِيَّتَيْنِ.  
الانغلاق على الذَّات يشبه في أبلغ التَّشبيهاً وأقربها إلى الدَّهن المستنقع الَّذي  
تنقطع روافده وتصريفاته فيأسن ويغزوه النَّتن والعَفْنُ، أي يتحوَّل تدريجيًّا أو بسرعةٍ من  
مياهٍ نقيَّةٍ صافيةٍ إلى مياهٍ آسنَةٍ عفنةٍ تكثر عليها الحشرات الضَّارة. وإذا نظرنا إلى تاريخيَّةِ  
نحوض الحضارات وسقوطها أو اضمحلالها وجدنا أنَّ بداية الانغلاق كانت دائماً هي  
بداية الانحطاط والتَّدهور. وللانغلاق على الذَّات كما ألحنا صوراً متعدِّدة تبدأ بالثِّقة  
العمياء في الذَّات، أو الغرور، أو انعدام الثِّقة في الآخر، أو التَّعصُّب للذَّات، أو كلِّها  
معاً، وغالباً ما تكون مترافقةً معاً، لأنَّ الغرور هو في الوقت ذاته ثقةٌ عمياء في الذَّات  
وانعدام الثِّقة في الآخرين... و لذلك فإنَّ الشَّخصِيَّةَ المغلقة على ذاتها، ومثلها شأن  
المجتمع في ذلك، يخسر ذاته بإيمانه بأنَّه الوحيد على صواب واجتراره ما يراه صواباً حتَّى  
ولو كان صواباً حقًّا. وهذا الاجترار يؤدِّي إلى الفَقْدِ من الموجود وتأكُّله مهما كان صواباً  
وقويًّا ومتماسكاً. أي إنَّه بدَّل أن يحافظ على ذاته وما يمتلكه فإنَّه يخسر ذاته ويخسر ما  
يملكه، وفي الوقت ذاته فإنَّه يخسر الآخر وما يمتلكه الآخر مما يمكن أن يأخذه منه. وإذا  
كان الأمر كذلك فإنَّه بالبداية سيخسر أيَّ إمكانيَّةٍ للتَّلَاقِ بَيْنَ فكره وفكر الآخر، أي  
إمكانيَّةَ إنتاج فكرٍ جديدٍ من فكرِ الذَّات وفكر الآخر.

الانفتاح على العكس من ذلك تماماً فهو يقوم أساساً على مرونة التَّعامل مع  
الآخر، والأخذ منه وعدم الحجر عليه حتَّى ولو لم يكن مقتنعاً بفكره ولا واثقاً فيه. ذلك  
أنَّ الانفتاح عامَّةً والانفتاح على الآخر خاصَّةً بقدر ما يقيِّد النَّزعة الوثوقيَّة العمياء في  
الذَّات وما لديها فإنَّه ينطلق من تأكيدها ليعود إليها لأنَّه أساساً لا يعني أبداً الشُّكَّ  
فيما لدى الذَّات ولا عدم الثِّقة فيه. إنَّه يُقرِّر حقيقة أنَّ الذَّات على صوابٍ ويقرِّر معها  
أنَّ الآخر وإن كان على خطأ فإنَّ له حرِّيَّةَ الاقتناع والاعتقاد بما شاء. والأفضل من ذلك  
في إطار الانفتاح الاقتناع بإمكانيَّة الحوار مع الآخر والقيام بذلك فعلاً لأنَّ هذا الحوار

الحرّ المنفتح يفتقُّ القرائح ويفجّر طاقات الفكر ويوسع آفاق العقل ويفتح الباب للأفكار الجديدة التي تساهم في التّفدّم الدّائم، أي بمعنى يوازي هذا المعنى تماماً سيكون الانفتاح مفتاحاً أساسياً من مفاتيح النهضة، لأنّ النهضة في صورتها الدّلاليّة هي التّفدّم والتّطوُّر، وهذا ما يخلقه تلاحق الأفكار وإنجاب الأفكار الجديدة.

## رابعاً: سيادة القانون

تقرن سيادة القانون بالحرّيّة والديمقراطيّة اقتراحاً صميمياً مباشراً، بل هي الجناح الأول للحرّيّة، والديمقراطيّة جناحها الثّاني. ويجعلها بعضهم جناحي الحرّيّة بوصفها تنشعب إلى العدالة والمساواة لتكون الديمقراطيّة وجهاً من أوجه الحرّيّة أو ثوبها السّياسي. إنّ سيادة القانون هي الضّامن الحقيقي للحرّيّة والديمقراطيّة بما هي تقرير مبدأ المساواة، وتطبيقه بتحقيق العدالة في التّعامل مع كلّ أفراد المجتمع على اختلاف سويّاتهم ومستوياتهم ومواقعهم. وحقّ المواطن في العدالة والمساواة حقٌّ طبيعيٌّ غير مكتسب، ولم يكن أبداً من منجزات الثّورة الفرنسيّة. ولا من اختراع قرائح مفكّريها السّابقين عليها ولا اللاحقين. فهذه الحقوق مقرّرة في أوّل تشريع بشريٍّ مكتوبٍ وهو المسمّى شريعة حمورابي الذي تظهر فيه حقوق المواطن في العدالة والمساواة واضحة جليّة<sup>(٤٩)</sup>. وكذلك الأمر في الأديان السّماويّة، وما تسمّى بالدّيانات الوضعيّة، ولكنّ المشكلة الحقيقيّة تكمن في سيادة هذه القوانين القارّة بحقوق المواطنين، أي بالتحقيق الواقعيّ لمبادئ العدالة والمساواة. ولذلك فإنّ اعتقاد هيلفيثيوس<sup>(٥٠)</sup> بأنّ أساس رذائل الشّعب كامنٌ في قوانينه السيئة، وأنّ وضع القوانين الصّالحة أمرٌ منوطٌ بالملك المتنوّر الذي يستطيع صنع

٤٩ - انظر في ذلك: شريعة حمورابي - ترجمة: أسامة سراس - دار علاء الدّين - دمشق. وكذلك: تشريعات بابليّة

ل عبد الحكيم الدّنون - دار علاء الدّين - دمشق.

٥٠ - كلود أدريان هيلفيثيوس فيلسوف فرنسي من أصل ألماني ولد عام ١٧١٥م وتوفي عام ١٧٧١م. ينتسب

زمنيّاً وفكريّاً إلى فلاسفة الأنوار، له العديد من الآثار.

المواطنين الصّالحين<sup>(٥١)</sup> لا يستوي تماماً والحقيقة. لأنّ المطلوب تحقّقه هو سيادة القانون لا محض وجود القانون الصّالح. لأنّ القوانين في الأغلب الأعمّ صالحة. الأمر الذي جنح ببعضهم إلى ترجيح سيادة القانون من ناحية الأهميّة على صالحيّته. وبهذا المعنى تقريباً كان قد ذهب هولباخ إلى القول: «ليست الطّبيعة البشريّة هي التي تخلق الأشرار، وإنّما مؤسّساتنا هي التي تجعلهم على هذا النحو»<sup>(٥٢)</sup>.

وكما أنّ سيادة القانون هي الضّامن الحقيقيّ للحرّيّة والديمقراطيّة فإنّها كانت المحرّض الرّئيس لوعي الانتماء والاستماتة في الدّفاع عن هذا الانتماء لِمَا تقدّمه من شعورٍ بالأمن والأمان والسّلام وضمان الحقوق وإلزاميّة الواجبات. ولذلك كان أوّل ما سأل عنه ونستون تشرشل عندما أخبروه أنّ إنجلترة قد انحارت، هو سلامة التّربية والقضاء، وعندما اطمأن عليهما قال: «لا تخافوا على مستقبل إنجلترة».

سيادة القانون ليست فصل السّلطات وحسب بل هي أكثر من ذلك. فصل السّلطات شرطٌ أساسيٌّ لسيادة القانون، ولا يمكن تحقيق مبدأ سيادة القانون من دون فصل السّلطات إلا في حالات استثنائيّة غير مضمونة النّتائج دائماً، ولا قابلة لأيّ توقعٍ علميٍّ أو احتماليٍّ خاضعٍ للضّبط، ولذلك لا يجوز التّعويل على الحالات الاستثنائيّة لسيادة القانون بعيداً عن الفصل بين السّلطات لأنّها أصلاً حالاتٌ استثنائيّة، أي غير قانونيّة. فكيف يمكن ضمان سيادة القانون بما هو غير قانوني؟!

فصل السّلطات إذن هو القاعدة الأساسيّة لتحقيق سيادة القانون، ولكنّ سيادة القانون تتجاوز فصل السّلطات بتقرير وجوب سيادة القانون على الحالات المتماثلة بالأحكام المتماثلة وتحقيق ذلك تحقّقاً فعلياً. أي وقوف النّاس جميعاً أمام القانون على درجةٍ واحدةٍ من المساواة والنّديّة فيما تماثل من الظروف والأحوال.

٥١. مجموعة من المختصين: قاموس الفكر السياسي. ص ٣٩٥.

٥٢. م. س. ص ١٦٧.

سيادة القانون بهذا المعنى هي الضامن الحقيقي والوحيد لتساوي أبناء المجتمع أو الأمة في حال نشوب أيّ خلافٍ أو اختلافٍ أو نزاعٍ بين أيّ طرفين، أي هي الضامن الحقيقي لحصول كلّ ذي حقٍّ على حقّه. وحصول كلّ ذي حقٍّ على حقّه يعني من ناحيةٍ أخرى خلق روح المبادرة عند الجميع للتنافس والمبادرة والسعي والاجتهاد... وكلّ ذلك من عوامل النهوض الحقيقيّة والمباشرة، وستكون النتائج كلّها إيجابيّة ومساهمة في النهوض حتّى لو كان في أدنى حالاته التي ستكون على أيّ حالٍ أفضل بما لا يقارن مع الحالة المعاكسة التي تغيب فيها سيادة القانون، لأنّ عدم سيادة القانون يعني على نحوٍ خطيٍّ مباشرٍ فتح كلّ أبواب الإحباط واليأس وانعدام روح المبادرة ومن ثمّ اللامبالاة وانعدام الإحساس بالمسؤوليّة. أي سيعني من ناحيةٍ أخرى لا عرقلة الجهود النهضويّة وحسب وإتّما انعدامها أو ضحالتها وضعفها على أقلّ تقديرٍ.

إذن سيادة القانون أمرٌ لا معدّى عنه، ولا يتجاوز له من أجل النهضة، لأنّه يتحقّق سيادة القانون يتحقّق المناخ المناسب لكلّ ممارسةٍ نهضويّةٍ من مبادرةٍ واجتهادٍ وتنافسٍ استناداً إلى الإيمان بجمعيّة حماية الحقوق ومحاسبة المخلّين بالنظام والانتظام والمعتدين على الحقوق والفاستدين والمفسدين الذين يقفون عائقاً أمام الحراك النهضوي.

وإن كان من الضّروريّ هنا الإشارة إلى أنّ الحراك النهضويّ قد لا يكون مُحططاً على أنّه حراك نهضويّ، فالمؤكّد أنّه مشاريع متباينة ومتعدّدة تقودها إلى حدّ كبير المصالح الشّخصيّة التي ستعكس في المحصّلة على المجتمع والأمة.

هذا يعني أنّ النهضة ليست بالضرّورة مُحطّطاتٍ مسبّقة التّصميم والصّنع، وإتّما هي في الأصل مشاريع فرديّة، ورتّماً جمعيّة في بعض من الأحيان، تقوم على المصالح الشّخصيّة متفاوتة الطّبيعة ومتباينتها. ولّمّا كانت الأنظمة أو الحكومات هي المحطّطة للمشاريع النهضويّة أو القائمة بها قيماً مباشراً. وعلى الرّغم من صحّة ذلك فإنّه لا يُسقط المسؤولية عن الأنظمة والسّلطات والحكومات ولا يجعلها غير مسؤوليّة عن المشاركة في عمليّة النهضة ولا يسقط عنها ضرورة السّعي لقيادة مشاريع نهضويّة.

## خامساً: وعي الانتماء

يختلف الانتماء عن وعيه، فأبناء الأمة؛ أيّ أمة، كلُّهم منتمون إليها بطبيعة الحال، أي بطبيعة اللغة والعادات والأعراف والتقاليد والمشاعر العفويّة التي توجد التّفاصل التّمايزيّ بين أمةٍ وأخرى.

باللغة والعادات والأعراف والتقاليد يُشعر الوليد بانتمائه وينتمي إلى مجتمعه وأُمَّته. ولكنّه يظلُّ محض انتماءٍ آليٍّ لا يقدّم ولا يؤخّر، اللهم في حال الاستفزاز وتعرض المجتمع أو الأمة للخطر، ولا يصدق هذا الحكم دائماً صدقاً ضروريّاً، وإمّا فقطُّ في حالات ربّما تكون استثنائية، منها على الأقلّ التّهديدات المصيريّة لكيان المجتمع والأمة.

هذا الانتماء الآلي انتماءً غريزيّاً لا يختلف في مبدئه وفعله عن الانتماء في عالم الحيوان، ذلك الانتماء الذي يقود الحيوان للسّير مع قطيعه لا مع قطعٍ آخر، وينسجم به معه وليس مع غيره.

إنّ العناصر المكوّنة لهذه البنية الانتمائيّة العفويّة للأمة، هي ذاتها العناصر المكوّنة لبنية وعي الانتماء، ولكنّ فيصّل التّفرقة بين هاتين البنيتين، ومن ثمّ بين الانتماء ووعي الانتماء هو الإرادة والقسر. فالانتماء هو فاعليّة عناصر البنية الانتمائيّة في الذات بصورة قسريّة، بينما نجد في وعي الانتماء أنّ الفاعليّة جدليّة تقابليّة؛ صاعده نازلة، بين الذات أو الفرد المنتمي، وعناصر البنية الانتمائيّة، فلا يظلُّ الفرد متلقياً منفعلاً لعناصر البنية الانتمائيّة وحسب، بل إنّ يتردُّ بفاعليّته إلى هذه العناصر لا بقصد التأثير فيها، ولا يعدُّ هذا خطراً، ولكن بقصد إحيائيّة العلاقة بين الوطن والمواطن، بين الفرد والأمة، ونقلها من إطارها السّكويّ الرّكوديّ الذي لا يهتُر ولا يتحرّك إلا بفعل فاعل خارجي، إلى الميدان الحركيّ الحيويّ المتوسّب دائماً إلى الأمام. أي إنّ الفرد هنا لا يكتفي بتلقّي العناصر المكوّنة لذاته والرّضوخ لها من دون أن يناقش حقائقها وأبعادها وصوابيّاتها، بل يعود بفاعليّته إلى هذه العناصر لينتقل

بانتمائتيه من الإلزامية والقسرية إلى الإرادية، ولينتقل بذاته من الانفعال إلى الفعل. ومن محض اندراجه في بنيته الانتمائية إلى إدراج بنيته الانتمائية في ذاته... الأمر الذي يجعله يندفع بكلِّ مَلَكَاتِهِ وطاقاته ومواهبه لتعزيز هذا الانتماء وخدمته والارتقاء به والاحتماء به والدُّود عنه.

إنَّ أكثر ما يقتضيه وعي الانتماء أهميَّةً هو الوضوح والحسم في تحديد الهوية والأصدقاء والخصوم والأعداء. ومن دون تحدُّد معالم هذه العناصر وحدودها تحدُّداً واضحاً لا يكون لوعي الانتماء قيمةً ولا معنى ولا أدنى فائدة. وانعدام الفائدة حتَّى في أدنى حدودها سابق واقعيّاً على انعدام القيمة والمعنى ولكِنَّه لاحقٌ عليهما منطقيّاً.

تحديد الهوية تحديداً واضحاً يحدِّد الخيارات والاختيارات والأهداف والطُّرق إلى تحقيق الأهداف، مما يعني سهولة التَّحرك، وضوح السَّبيل، تقليل الهدر، حسن استثمار الفرص. أمَّا إذا لم يكن ثمة تحديداً للهوية فإنَّ هذا يعني التَّحريك على غير هدًى لا يختلف عن التَّيه أو السَّير في متيه، وضياح الوقت والجهد والفرض، والتَّشتُّت في الذَّهن والسَّعي. بما سيعني من ناحيةٍ مقابلةٍ انعدام آفاق التَّقدُّم أو ضحالتها على الأقلِّ. وهذا ما يضع الأمة أو المجتمع على ما يُعرَّف عليه بأزمة انسداد الآفاق. تنسُدُّ الآفاق لأنَّ الحركة تكون في مساحات غير واضحة المعالم ولا الحدود، وستنعدم من ثمَّ النَّتائج الإيجابية إلا مصادفةً وتكثر النَّتائج السَّلبية من غير مصادفةً.

تحديد الهوية تحديداً واضحاً إذن هو أبرز العناصر الأربعة لأنَّه العامل المؤدِّي إلى تحديد العناصر الأخرى التي هي الأصدقاء والخصوم والأعداء. ولكن في بعض الأحيان يحصل شيءٌ من اللبس الذي قد يزداد أو ينقص تبعاً للظُّروف والمعطيات التَّاريخية، الأمر الذي يؤدِّي إلى بعض الأخطاء في تحديد هذه العناصر الثلاثة. ولكن مهما كانت الظُّروف والمعطيات فإنَّه لا يجوز تجاوز المنطق في تحديد الأصدقاء والأعداء. أما الخصوم فيخضعون للنَّسبية لأنَّهم متغيِّرون بتغيُّر الظُّروف والمعطيات التَّاريخية والراهنة.

تحديد الهوية عاملٌ كبيرٌ وحاسمٌ في تحديد الأصدقاء والخصوم والأعداء ولكنّه ليس الوحيد. يقوم موقع الأئمة على السُّلم الحضاريّ بدورٍ إضافيٍّ كبيرٍ أيضاً في تحديد هذه العناصر بما فيها الهوية.

الخطأ في تحديد الأصدقاء أو الأعداء وإلى حدٍّ ما الخصوم لا يقلُّ خطورةً عن الخطأ في فهم الهوية وعدم تحديدها. فالخطأ في تحديد الأصدقاء يُفقدُ الأئمة كلَّ فرص الاستفادة منهم والتعاون معهم. والخطأ في تحديد الأعداء يدخلُ الأئمة في مهاوٍ وأشراكٍ ومخاطرٍ، ويجعلها تسلك الطُّرق الخاطئة التي لا تقودها إلا إلى الهلاك... أو ما يشبه الهلاك.

## سادساً: حامل أيدولوجي

إذا نظرنا إلى صعود الحضارات عَبْرَ التَّاريخ، وهو ما يعادل التَّهضة، في مراحل انطلاقتها الأولى، وجدنا أنّها جميعاً، ورُبَّما من دون استثناء، تشترك في عاملٍ واحدٍ هو وجود تيارٍ فكريٍّ سياسيٍّ اقتصاديٍّ استحوذ على مقوّمات الفعل والتأثير الفاعل في الجماهير والقدرة على قيادتها، بما حوّل الأئمة كلّها تقريباً إلى خليةٍ عملٍ واحدةٍ حيويّةٍ نشيطةٍ مندفعَةٍ تعمل بوتائر متسارعةٍ وجهودٍ جبّارةٍ إيماناً منها بأنّها هي الكاسب الأكبر والمستفيد الأكبر من نتائج هذه الجهود والتّضحيات.

### ١. نموذج الحضارة اليونانية

إذا عدنا إلى اليونان، ومثلها حال الحضارات السَّابقة في نهضتها أو صعودها، وجدنا أنّ المجتمع اليوناني المنقسم إلى دويلات ظلَّ يترنّح ويتعثّر في هوضه حتّى ظهر فيليب المقدوني وخليفته ابنه الإسكندر فقاد الأب عملية التَّحوّلات التَّاريخيّة وأسّس لتيارٍ أيدولوجيٍّ وجدَّ صداه في أثينا ودويلات اليونان الأخرى، واستثمر الإسكندر ذلك ليتابع صعود حضارة اليونانيّة إلى الدُّروة.

في هذه المرحلة ظهرت «قوّة اجتماعيّة ذات مصالح سياسيّة كبيرة، ولها مصلحة أيدولوجيّة في الدُّخول في صراع مع مُمثلي الأفكار التَّقليديّة وفي

تشجيع الفكر النَّظري، وقد أخذت هذه المصلحة تتحدّد من خلال إدراكها قدرتها على إجراء تغييرٍ في تركيب السُّلطة وتوجيهها، أو على الأقلّ الوصول إلى هذه السُّلطة»<sup>(٥٣)</sup>.

ليس الوصول إلى السُّلطة بالضرورة هو التّطلع الوحيد أو النَّهائي للتّيّار الذي يمكن أن يقود النَّهضة، وإنّما المصلحة بالمطلق، المصلحة الّتي تختلف هُويّتها وطبيعتها تبعاً للحامل الأيديولوجي الذي يحرّك هذا التّيّار، ولذلك لا نبتعد عن الحقّ إذا عزونا هذه الوثبة النَّهضويّة في زمن فيليب والإسكندر بعد التّراكمات المتعثّرة والمتربّحة طيلة نحو خمسمئة سنة إلى «الوتيرة الهائلة السّريعة في تطوّر القوى المنتجة، وفي التّطوّر الذي تمثّل في تشكّل العبودية التّقليديّة (الكلاسيكيّة) وبرز التّجار والحرفيين كقوّة قائدةٍ سياسياً... [مما دفعهم إلى الشُّعور] بالحاجة الماسّة إلى جملة أفكار ومبادئ تفسّر نشاطهم العملي والسّياسي، وتبرز انفتاحهم على العالم والطّبيعة وموقفهم الفكري»<sup>(٥٤)</sup>.

## ٢. نموذج الحضارة العربيّة

إذا انتقلنا إلى صعود الحضارة العربيّة التّالي لظهور الإسلام وجدنا أنّ الآليّة الّتي كوّنت عماد النَّهضة العربيّة تلك هي وجود حاملٍ أيديولوجيٍّ قويٍّ هو العقيدة الإسلاميّة الّتي سرعان ما راحت تتحوّل إلى تيارٍ فكريٍّ سياسيٍّ اقتصاديٍّ كبيرٍ وقويٍّ سيطر على إيقاعات الحياة العربيّة على مختلف الأصعدة والمستويات، وقاد عقليّة الأُمَّة وسلوكها إلى تحقيق وتائر نموٍّ جبّارةٍ متسارعةٍ أدّت في المحصّلة إلى تكوين البنية التّحتيّة للدّولة خلال سنوات قليلة، من خلال تكوين القوّة العسكريّة والفتوحات السّريعة

---

٥٣. الدكتور نايف بلوز : مناهج البحث في العلوم الاجتماعيّة . منشورات جامعة دمشق . دمشق . ١٩٨٤ م .

ص ١ .

٥٤ . م . س . ص ٣ .

والواسعة التي هيأت للأمة القواعد القويّة والواسعة أمنياً واقتصادياً. مما يعني تحقيق شروط الاستقرار النفسي والشّعور بالأمان، ومن ثمّ تشجيع روح المبادرة والمنافسة وفتح آفاق فرص الاستثمار في جميع المجالات.

الفترة الأولى؛ فترة الرّسول ﷺ والخلفاء الرّاشدين، تمّ ترسيخ الحامل الأيديولوجي للنّهضة وتثبيت دعائمه، حتّى إنّهُ يمكن القول إنّ كلّ ما ثار من خلافات ومشكلات تلت وفاة الرّسول ﷺ ليست إلاّ خلافاتٍ طبيعيّةً ورتباً ضروريّةً بأسبقيّتها لأيّ توافقٍ وانسجامٍ في بنية الدّولة في أيّ مرحلةٍ وعصرٍ، لأنّه لا يمكن أن تقوم الدّولة بتوافقاتٍ خطيّةٍ مباشرةٍ من دون أيّ مشكّلةٍ، فلا بُدّ من وجود من يخالف ومن يعترض ومن لا يرضى ومن يتضرّر... وحسم هذه الخلافات هو الخطوة الأساسيّة لبناء الدّولة.

مع العصر الأمويّ تقريباً حُسمت مسألة الدّولة، واستطاع الأمويون أن يرسوا دعائم الدّولة العربيّة الإسلاميّة ويشيدوا حصونها المنيعة ضدّ الاعتداءات الخارجيّة إن وجدت، وقد فتحوا مشارق الأرض ومغاربها، لتستقرّ الأمور العسكريّة، إلى حدّ ما، من جهةٍ، وليبدأ التّفريغ للنّظر والفكر والأدب، وقد كان ذلك من نصيب الدّولة العباسيّة التي أخذت الأمور عن دولة بني أميّة جاهزةً ناهزةً، فما لبثت أن استقرّت مقاليد الأمور لخلفاء بني العباس حتّى دبّت في البلاد حركةٌ علميّةٌ أخذت تتسع دوائرها شيئاً فشيئاً حتّى بلغت أوجها في فيما تلا عصر هارون الرشيد. والذي أنجح هذه الحركة العلميّة هو النّشاط التّعليمي الباهر الذي مالت إليه النّاس على عمومها وخصوصها، ويروي لنا المؤرخون من أخبار هذا النّشاط ما يثير الدهشة حقاً<sup>(٥٥)</sup>.

---

٥٥ - انظر مثل هذه الأخبار: معجم الأدباء لياقوت الحموي، والفهرست لابن النديم، ومعظم كتب الجاحظ، ولأبي حيان لتوحيد: المقابسات، والبصائر والذخائر، والإمتاع والمؤانسة... وغيرها كثيرٌ من كتب التراث العربي.

إنَّ ازدهار الفكرِيِّ والعلمي، على مختلف الأصعدة والمستويات، الذي شهدته الحضرة العباسِيَّة، ازدهارٌ منقطع النَّظير في تاريخ العرب والإسلام وحتَّى في تاريخ البشريَّة، فقد تسارعت وتائر النَّمو وتكاملت أوجه الفاعليَّة والنَّشاط على نحو يدعو إلى الدهشة حقًّا. لقد كانت الحضرة العباسِيَّة منذ ما بعد استقرار الدَّولة أشبه بِحِلْيَةِ النَّحل التي لا تعرف الكَلَل ولا الملل، فلا تجد فيها إلا ناشطاً بعملٍ وعازماً على آخر، ولتتلاقح ثمار المجاهد ونتائجها وتتفاعل وتتكامل لتصبَّ في نهر الحضارة الكبير بغزارةٍ وقوَّةٍ وغنى، وألوانٍ متعدِّدةٍ متباينةٍ من الرِّفد والعطاء؛ بَرَّاقةٍ مؤتلفة، استطاعت أن تحفر في وجدان العالم بصمات جدارتها، وشرف مكائنها، ونبيل أغراضها وغاياتها.

العقيدة الإسلاميَّة كانت الحامل الأيديولوجي للنَّهضة العربيَّة الإسلاميَّة في القرن السَّابع الميلادي، وقد تحقَّقت في هذا الحامل الأيديولوجي العوامل الموضوعيَّة للنَّهضة بدءاً من كونه تياراً فاعلاً امتلك مقوَّمات القدرة على الفعل مع مقوَّمات الفعل وصولاً إلى تبنيه من الشَّريحة الأوسع من الجماهير ووجود قيادةٍ قادرةٍ على قيادة حركة التَّقدُّم والتَّطوُّر.

وإلى جانب ذلك آمن هذا الحامل الأيديولوجي بضرورة تحقُّق العوامل الموضوعيَّة للنَّهضة من حضٍّ على امتلاك القوَّة بمختلف معانيها؛ العسكريَّة والاقتصاديَّة والقيميَّة... وتشجيع طلب العلم والحركة العلميَّة، ولذلك لا نستطيع الفصل بئْرَ النَّشاط التَّعليميِّ والحركة العلميَّة في الحضرة العباسِيَّة لأنَّ انتشار التَّعليم هذا الانتشار العظيم هو الذي شكَّل النَّواة الرِّئيسة للحركة العلميَّة المتمثِّلة بالنَّشاط الإبداعيِّ والاكتشافيِّ في مختلف صعد العلم والمعرفة، وتكميل ما بدأه الأقدمون من أممٍ أخرى. وقد كان للدَّولة، إلى جانب المساجد، شديدُ الأثر في تنشيط هذه الحركة وتفعيلها، إذ أجزت الرُّواتب والأجور المجزية للعلماء ولكثيرٍ من الطُّلبة الفقراء في بعض الأحيان

والمراحل، وأعان الدولة المركزية على ذلك حكماً الولايات والأمراء وذوي اليسار والغنى ممن طابت في نفوسهم هذه المهمة وسرهم الإسهام في الإنفاق على العلماء وطلبة العلم. بما يعني أن الدولة، أي القيادة، كان من مصلحتها تشجيع الحركة العلمية والنشاط العلمي.

إلى جانب ذلك كانت الحرية والانفتاح وسيادة القانون ووعي الانتماء نتائج ضرورية لهذه المرحلة ناهيك عن أن الحامل الأيديولوجي متمثلاً بالعبقيدة الإسلامية أعطى هذه العناصر أهمية كبرى، وكان لقادة الحامل الأيديولوجي من فقهاء وخلفاء دور لا يستهان به في ذلك، ولذلك بلغت حرية الفكر والاعتقاد والسلوك في العصر العباسي مبلغاً ندعي أنه، على نحو ما كان عليه، قليل النّظير في تاريخ البشرية على إطلاقها<sup>(٥٦)</sup>، وهذه الحرية ذاتها هي الحامل الفكري المحوري لتلك الحقبة، الذي قاد حملة التطور والتغيير والحركة والنشاط آنذاك، وكان من التحليلات الجلية للحرية أنك تجد المسلم والمسيحي واليهودي واليهودي... يتحاورون بمنتهى الحرية والأريحية من غير ما خوف ولا تهييب ولا حرج. وتجدهم على اختلافهم يتكاملون ويتضافرون في العمل الواحد.

### ٣. نموذج النهضة الأوروبية

في الحضارة الأوروبية الحديثة أو ما تمّ التوافق على تسميته بالعصر الحديث، ما اختلف من شيء، في مبدأ الفعل الحضاري في الانتقال من مرحلة إلى مرحلة، إلا في أن اصطلاح النهضة قد ظهر لأول مرة في تاريخ الفكر البشري بوصفه الاصطلاح الذي يتمّ التعامل معه اليوم بوصفه النقلة الحضارية النوعية للأمم. وليس بما هو مفردة كثيرة الاستخدام في اللغات كلها.

---

٥٦. تمّة بالتأكيد من سيعترض على هذا الحكم، ولا نصادر على حق أحد في الاعتراض والاعتقاد، والأمر على أي حال موضع نقاش وسجال ومدافعة حجج وأدلة. على أنه من الضرورة بمكان تبيان أننا نفرق قلة النّظير لا انعدامه من جهة أولى، ومن جهة ثانية فإننا لا ننكر وجود حالات شاذة في سياق الحالة العامة التي هي أساس الحكم وعماده.

انتهى العصر الأوروبي الوسيط، الذي سُمِّي بعصر الظُّلمات<sup>(٥٧)</sup>، بانحيار النظام الإقطاعي وصعود الطبقة البرجوازية الناشئة.

كان النظام الإقطاعي الذي هيمن على أوروبا طيلة العصر الوسيط حاملاً أيديولوجياً ولكنّه كان قائماً على الانغلاق والتّفوق، ولهذا جرّ أوروبا إلى الظُّلمات. أما الطبقة البرجوازية التي نشأت على أنقاض النظام الإقطاعي وكانت نظاماً جديداً وبنية جديدة، والأكثر أهميةً من ذلك أنّها تحوّلت إلى حاملٍ أيديولوجيٍّ وتيارٍ كبيرٍ وقويٍّ استطاع قلب الموازين وتحقيق انعطافٍ حاسمةٍ في تاريخ أوروبا والبشريّة.

لنلاحظ هنا مسألةً منطقيّةً وهي أنّ مصلحة هذا التّيّار الجديد، الطبقة الجديدة، هي أن تتبنى الأفكار والسياسات التي تساعد في نفس النظام القائم، وأن تنادي بهذه الأفكار والسياسات وتحميها وتدافع عنها. ولأنّ النظام القائم قائمٌ على الانغلاق والتّفوق وانعدام الحرّيّة... فقد كان من مصلحة الطبقة البرجوازية الناشئة أن تتبنّى الأفكار التي تكسر ظهّر النظام الإقطاعي، فتحالفت البرجوازية مع الملوك على النظام الإقطاعي من خلال سنّ التشريعات والقوانين التي تساعد الطبقة البرجوازية في السيطرة، وكان من مصلحة الأبقان (عبيد الأرض) مؤازرة الطبقة البرجوازية بالهروب إليها ودعمها والعمل معها... فتكوّن من ذلك كلّ حاملٍ أيديولوجيٍّ جديدٍ قويٍّ قادرٍ على الفعل والتأثير وإحداث التغيير، وكان من مصلحته تشجيع التّعليم وإطلاق الحرّيّة والأفكار الجديدة... أي من مصلحة النهضة.

---

٥٧ - قُسم التاريخ البشري تبعاً لوجهة النظر الأوروبية وتبعاً لسمات المراحل التي مرّت بها أوروبا، وكان اسم العصر الوسيط اسم المرحلة التي تآلق فيها العرب وانطفئ الفعل الأوروبي، ومع ذلك أطلق على العصر الوسيط اسم عصر الظلمات لتصبح الحضارة العربية كلها بهذا المنظور هي أيضاً ظلمات، ومع ذلك نسير نحن العرب على التقسيم بسناجحة، وأقل ما توصف به حالنا هنا هي السناجحة.

الحراك الاقتصادي الفكري السياسي في هذه المرحلة والتشريعات التي سنّها الملوك لتأييد أصدقائهم الجدد وحمائهم أدّت إلى إعادة إحياء الرأسمال النقدي وتدفّق البضائع والأفكار من وإلى أوروبا. وهذا ما أدّى أو من أهم ما أدّى إلى جملة من النتائج المتعاقبة منطقيًا:

**أولها** الانتقال من السُلطة المركزيّة التي كانت تحكم أوروبا كلّها بشخصي البابا والملك/ الإمبراطور إلى تأسيس القوميّات وتفتت أوروبا الواحدة وإعادة بنائها على أساس القوميّات النّاشئة. وأساس نشوء القوميّات هو المصالح المشتركة وبعض العوامل التي ربطت بعض المجتمعات بروابط معينة أدت إلى جعلها قوميّة واحدة.

**ثانيها** نشأة وعي انتماء في هذه القوميّات بروح جديدة ونفسٍ جديدي، استناداً إلى الهويّات الجديدة التي تكوّنت تحت اسم القوميّة وسقفها.

**ثالثها** إشعال فتيل ثورة فلسفيّة فكريّة علميّة كانت هي النّهضة الحقيقيّة التي انطلقت بعد نحو ثلاث مئة سنة من الإرهاصات التي بدأت بوادرها مع روجر بيكون وفرنسيس بيكون وجاليليو وكبلر وكوبرنيك وغيرهم. لتتوج هذه الجهود الأخيرة بانتقال القارة الأوروبيّة من ساحة الانفعال والانغلاق إلى الانفتاح والفعل والسيطرة من ثمّ رويداً رويداً على مقدرات البشريّة رداً غير قليلٍ من الزّمن ما زالت أذياله وتبعاته قائمةً إلى اليوم ونحن في مطالع القرن الحادي والعشرين.

ما يبدو من خلال هذا الشّروط الأخير من شروط النّهضة هو أنّه أبرز الشّروط وأكثرها أهميّة لأنّ تحقّق الشّروط الأخرى من دون تحقّق هذا الشّروط لا يعني الشّيء الكثير، فيما وجود هذا الشّروط وتحقّقه يمكن باحتماليّةٍ عظيمة أن يخلق الشّروط الأخرى.

### **سابعاً: إرادة النّهضة**

الشّروط السّابع وهو الأخير من وجهة نظرنا هنا من شروط النّهضة هو أن تمتلك الأُمّة إرادة النّهضة. وعلى الرّغم مما يبدو عليه من أنّه نافلة أو مضافٌ إلى الشّروط السّابقة أو أنّه قليل الأهميّة بالمقارنة مع الشّروط الأخرى، فإنّه يكاد يكون أكثر هذه

الشُّروطُ أهْمِيَّةٌ و خطورةٌ لأنَّه من الممكن أن تتوافر الشُّروطُ السَّابِقةُ كُلُّها: الحُرِّيَّةُ والديمقراطيَّةُ والانفتاحُ وسيادة القانون ووعي الانتماء والحامل الأيديولوجي... ومع ذلك لا تنطلق النَّهضةُ أو لا تحدث، مع انتباهنا إلى أنَّ انطلاق النَّهضة لا يكون بطلقةٍ مسدَّسٍ مثل أيِّ سباق رياضيٍّ، وليست حَدثاً عادياً يمكن إثارته بقرار أو فكِّه وتركيبه بشروط النَّهضة مثل فك قطع غيار آلة من الآلات وتركيبها.

يمكنُ منطقياً إذن أن تتحقَّقَ كلُّ شروط النَّهضةِ الَّتِي سَبَقَ الحديثُ فيها ومع ذلك تظلُّ الأمور على ما هي عليه من دون أيِّ تغيُّرٍ يستطيع أن يثير الانتباه أو يستحقُّ الذِّكر في سياق النَّهضة. والسَّبب في ذلك من وجهة نظرنا هو عدم امتلاك الأُمَّةِ إرادة الفعل الحضاري، أي عدم امتلاكها إرادة النَّهوض.

إنَّ حال الأُمَّةِ الَّتِي لا تمتلك إرادة النَّهوض والفعل الحضاريِّ مع امتلاكها كلُّ شروط النَّهضة أو بعضها يشبه حال الأُمَّةِ الَّتِي تمتلك أقوى الأسلحة ومع ذلك ترفض استخدامها حتَّى دفاعاً عن نفسها ضدَّ اعتداءٍ عليها من أُمَّةٍ أخرى...!! ترفض الدِّفاع عن كرامتها وشرفها المستباح مع قدرتها على ردع العدوان، وهذا لا مثله ما يبدو واضحاً جلياً لا لبس فيه في سلوك أمتنا العربيَّة والإسلاميَّة اليوم، بل منذ ما يزيد على نصف القرن على الأقل.

فماذا تنفع كلُّ الأسلحة والقُدْرَات الَّتِي تمتلكها الأُمَّة إذا لم تمتلك هذه الأُمَّة إرادة الدِّفاع عن نفسها لا العدوان على الآخرين؟! كلُّ الأسلحة والقُدْرَات والإمكانات تصبح بلا قيمةٍ ولا معنًى ولا جدوى إذا لم تمتلك الأُمَّة إرادة الفعل. ويجب أن نتذكَّر جيِّداً أنَّنا نتحدَّث عن إرادة الفعل لا على القُدْرَة عليه لأنَّ القُدْرَة على الفعل قد تكون موجودةً، سابقَةً على إرادة الفعل، وقد لا تكون موجودةً والإرادة هي الَّتِي توجدُها، لأنَّ اتِّخاذ القرار يستدعي تهيئةً مستلزماته.

إرادة الأُمَّة ليست قرار فردٍ ولا مجموعة أفرادٍ. إنَّها روح الأُمَّة بالمعنى الهيجليِّ أو اللاشعور الجمعيِّ الَّذِي يقود الأُمَّة في كلِّ مرحلةٍ من مراحلها. فإذا كانت الأُمَّة مهزومةً

في أعماقها، أي كان اللاشعور الجمعي مهزوماً فإنَّ هذا اللاشعور الجمعي يولّد إحساساً بانعدام جدوى الفعل والسعي. وإذا وجد هذا الشعور أو الإحساس فإنَّ كلَّ ما تمتلكه الأمة من طاقات وقدراتٍ ماديّةٍ ومعنويّةٍ سيكون بلا جدوى ولا قيمة. أي بمعنى آخر ستكون الأمة منعدمة إرادة النهوض. وفي المقابل فإنَّه إذا كان اللاشعور الجمعي متحمّساً متوقّداً فإنَّه سيفجّر طاقات الأمة الكامنة والفعليّة ويجعلها قادرةً على الفعل بقوة لا تقلُّ أبداً عمّا تمتلكه من طاقاتٍ وقدراتٍ ماديّةٍ ومعنويّةٍ، وفي غالب الأحيان يفوق فعلها فدراحتها المباشرة المكتشفة أو الظاهرة.

إرادة الأمة الفعل تشبه إرادة الفرد في المبدأ، ولكن بدل أن تكون فرديّةً شخصيّةً تكون مبنوثةً في الحراك الجمعي للأمة عامّةً. وممّا هو بحكم المسلم به في علم النفس أنّ الإنسان، الفرد، كلّما توقّدت إرادته أكثر استطاع أن يقوم بأفعالٍ جبارةٍ يعجز عنها هو وغيره في الحالات العاديّة. وإذا تسلّل اليأس أو الإحباط إلى نفسه فإنَّه سيكون عاجزاً عن القيام بأبسط الأفعال التي كان يقوم به من دون أدنى جهدٍ. وكذلك هو حال الأمة تماماً بوصفها كلاً واحداً. حتّى الحالات الاستثنائيّة التي ستكون موجودةً في الأمة في أيّ من أحوالها؛ وجود يائسين في حال اندفاع الأمة، أو وجود متحمّسين في حال إحباط الأمة... فإنَّ ما يماثلها في الفرد هو حالات التردّد أو التريث التي توجد في حالة اندفاعه وانطلاقه، أو تشبه لحظات التمرّد والانفعال في حالات الإحباط التي يعيشها.

الحقيقة أنّ امتلاك إرادة النهضة بوصفه شرطاً من شروط النهضة هو اشتراطٌ احتماليٌّ احترازيٌّ في الوقت ذاته. ذلك أنّه لا يجوز استبعاده ولا تغييره، كما لا يجوز عدّه لازماً حتميّاً مثل الشروط الأخرى السابّقة التي تقبل المعايير والضبط، وإرادة النهضة، والإرادة عامّةً، غير قابلةٍ للمعايرة والضبط الموضوعيِّ لأنّها غير قابلةٍ للتجسّد الواقعيِّ إلا من خلال نتائجها. والنتائج اللازمة عن الإرادة تجسّدات واقعيّة فعليةٌ ولكنّها غير كافيةٍ للدلالة الفعليّة على الإرادة، إنّها تدلُّ عليها دلالةً فقطً باحتماليّةٍ ما قد تزيد وقد

تنقص. ولا يمكن، حتّى الآن على الأقلّ، أن نصل إلى ترابطات تطابقية أكيدة أو حتمية بين الإرادة التي تشبه النية والفعل أو نتيجة الفعل.

في المقابل من ذلك فإنّ انعدام الفعل مع توافر كلّ الإمكانيات اللازمة له وضرورات القيام به يعني باحتمالية عالية جدّاً انعدام إرادة الفعل. إنّه يعني انعدام إرادة الفعل باحتمالية عالية وليست مطلقةً بحالٍ من الأحوال، لأنّه من الممكن أن تكون الإرادة موجودة بدرجةٍ من الدّرجات ومع ذلك فقد تكون هناك بعض العوامل أو الظروف أو الشّروط التي تعيق النّهضة أو الفعل النّهضويّ.

أمّتنا اليوم فيما يبدو، ويبدو واضحاً إلى درجةٍ يصعب الشكّ فيها، تمتلك كلّ المقوّمات والإمكانيات والطّاقات والقدرات الماديّة والمعنويّة... تستطيع أن تفعل كلّ شيءٍ وأيّ شيءٍ يعزّز مكانتها وقيمتها وقدرتها، ولكنّها مع ذلك تصرّ إصراراً شديداً غريباً على ألاّ تفعل شيئاً من ذلك. أي إنّها لا تكفي بعدم امتلاك إرادة الفعل والنّهضة بل تتجاوز ذلك إلى الإصرار على إعدام هذه الإرادة والحيلولة دون وجودها. بل الأكثر من ذلك، وهذا ما بدا بالتّجربة الصّريحة الواضحة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين وحتّى الآن، هو أنّ أمّتنا تحكم بالإعدام على من يفكّر في امتلاك إرادة الفعل النّهضوي أو امتلاك زمام المبادرة. فكيف يمكن بعد ذلك أن تكون نهضةً عربيّةً.

في النّصف الثّاني من القرن العشرين، ومن الغريب العجيب أنّه بداية استقلال الدّول العربيّة عن الاستعمار، ضيّع العربُ الجهود النّهضويّة والتّراكمات التي أنجزها السّابقون من المفكّرين والسّياسيين العرب طيلة أكثر من مئة سنة، وعادت الأمة العربيّة إلى ما قبل نقطة انطلاق النّهضة، ورُبّما إلى ما هو أقلّ من ذلك مكانة<sup>(٥٨)</sup>.

---

٥٨ - لا شكّ في أنّ حال الأمة العربيّة اليوم أحسن من حالها قبل النّهضة بمئات المرات، ولكن في المقابل فإنّ حال الأمم الأخرى اليوم أفضل من حالها قبل مئتي سنة بما لا يقاس. ولذلك فإنّ المفاضلة التي أقصاها هنا مفاضلة نسبية، أعني أنّ حال الأمة العربيّة اليوم مقارنة مع الأمم الأخرى أدنى بكثير مما كانت عليه قبل مئتي سنة مقارنة مع الأمم الأخرى حينها.

## ثامناً: هل تحققت شروط النهضة

يبدو جلياً أنّ شروط النهضة السابقة كلّها شروطٌ متكاملةٌ يتعدّر وجود أحدها كاملاً من دون وجود الشروط الأخرى، لأنّ كلاً منها يشكّل جزءاً محورياً من السياق الكلّي لمجمل الشروط، ومؤدياً له أو موصلاً إليه. وهي مع ذلك ليست نهائيةً ولا تامةً، وإنّما هي ما يمكن تلمّسه من شروطٍ لازمةٍ وضروريةٍ للنهضة من خلال التجارب التاريخية لنهوض الأمم. حتّى ليكاد يكون هناك اقتران باحتمالية عالية تصل إلى الصّميّة بين هذه الشروط والنهضة. إلّا أنّ هذا الترابط الصّمي لا ينفي إمكانية أن تكون هناك عوامل وتداخلات أخرى تكون بمنزلة الشروط إن لم ترق إلى مستوى الشروط ذات الترابط الصّميّ أو الخطّي. ولكن في الوقت ذاته تجدر الإشارة إلى أنّ هذه العوامل المكتملة هي ممّا يصعب ضبطه أو تقديره أو تقدير دوره في عملية النهضة. وثمة إلى جانبها وجانب الشروط ما يمكن تسميته أسباب النهضة، والأسباب التي تقف إلى جانب الشروط لا تقل عنها قيمةً وأهميّةً، ولكن لها استقلاليتها الخاصّة. وثمة إلى جانب الشروط والعوامل الجانبية والأسباب، ولكن من الناحية المقابلة، ما يمكن تسميته معيقات النهضة، وهي العوامل التي تقوم على تعطيل عملية النهوض وإعاقته، ويمكن أن تفلح في ذلك مهما تحققت شروط النهضة، والإمكانية إمكانية احتمالية، أي تظلم في إطار الاحتمال وليس الفعل بالضرورة.

كلّ ذلك لا يغير كثيراً في سابق حديثنا في شروط النهضة لأنّه مهما تنوّعت أنماط الرؤى وتفصيلاتها في جواهر الشروط وأعراضها، ومضامينها وشكلياتها، فإنّها لن تبتعد كثيراً عمّا سلّف الحديث فيه من شروط. ولذلك فإنّ السؤال الجدير بالطرح هنا هو:

. هل كانت شروط النهضة متحقّقة في العالم العربيّ إبّان ما سُمّي عصر النهضة

العربيّة حتّى تكون النهضة نهضةً، أو حتّى تثمر الجهود النهضويّة؟

ومن ثمّ:

. إذا كانت متحقّقة فهل استمرت في تحقّقها؟

. وإن لم تكن متحققةً فهل وَجَدَتْ سبيلها إلى التَّحَقُّقِ بعد ذلك؟

شهد العالم العربيُّ منذ مطلع القرن التَّاسِعِ عشرٍ وَحَتَّى اليوم وثبتان نهضوتان على الأقلٍ ورُبَّما على الأكثر، ورُبَّما نحن اليوم على أعتاب وثبةٍ نهضويَّةٍ جديدةٍ تتحدَّدُ معالمها بعوامل الضَّغَطِ الغربيِّ على الأُمَّة والشُّعور بالعجزِ أمام الهجمة الغربيَّة التي يبدو أنَّها ستولِّد الانفجار الَّذي قد يودِّي إلى تشكُّل تيارٍ أيديولوجيٍّ قادرٍ على فعل شيءٍ إذا أُتيحت له بعض الظروف المناسبة.

الوثبة النهضويَّة الأولى كانت مع مشروع محمد علي باشا الَّذي تفاعل مع المجتمع المصري وتفاعل المجتمع المصريُّ معه إلى الحدِّ الَّذي قاد مصر إلى تحقيق تطوُّراتٍ هائلةٍ على مختلف الأصعدة في زمنٍ قياسيٍّ. ولكنَّ هذه النَّهضة أجهضت نتيجة عاملين على الأقلٍ أوَّلُهما وأخطرهما التَّأمر الغربيُّ الصَّريح، إذ تكالبت الدُّول الاستعماريَّة وخاصةً منها حينها فرنسا وبريطانيا، ومعها الإمبراطورية العثمانيَّة التي كانت متضرِّرة من تنامي قوة محمد علي، وثانيهما عدم قدرة محمد علي على تكوين تيارٍ أو حاملٍ أيديولوجيٍّ قادرٍ على حَمَلِ هذه التَّطوُّرات والتَّغيُّرات وتبنيها.

الوثبة النهضويَّة الثَّانية انطلقت مع انطلاقة النِّصف الثَّاني من القرن العشرين. هذه الوثبة تمثَّلت بالمدِّ القوميِّ الهائل الَّذي سَيَّطَرَ بإيقاعاته على الشَّارع العربيِّ من المحيط إلى الخليج سيطرةً كبيرةً كان من الممكن أن تُستَعْلَ لتحقيق إنجازاتٍ هائلةٍ ورُبَّما غير مسبوقةٍ، ولكنَّ سَدَنَةَ تلك المرحلة وسادتها ضيَّعوا هذه الفرصة التاريخيَّة وضيَّعوا إمكانات المدِّ القوميِّ لاحقاً، لأنَّه بسبب هذا المدِّ الجارف الَّذي جعل الجماهير هي التي تضبط الإيقاع السِّياسيِّ للحكومات والحكام العرب تفتَّت أذهان الحكَّام والحكومات العربيَّة على التَّفكير في محاصرة الشَّارع العربيِّ والحيلولة دون تكرار تجربة الرُّبع الثَّالث من القرن العشرين التي ساد فيها المدُّ القوميُّ وأعطى المبادرة للجماهير.

أزمة هذه الوثبة النهضويّة العربيّة الثّانية الّتي قادها الفكر القوميّ أو شعارات القوميّة هي أنّها كانت قائمةً على حاملٍ أيديولوجيّ هو قوويٌّ في مضمونه ولكنّه تعرض للإخفاق الدّريع بسبب أنّه كان:

- ١ . من دون أيّ سلاح اقتصادي.
- ٢ . من دون تحقّق شروط النهضة الأخرى.
- ٣ . تمّ التّأمّر عليه من قِبَل أنظمة الحكم العربيّة ذاتها.
- ٤ . تمّ التّأمّر عليه من قبل الرّأسمال العربيّ الّذي وَحَدَّ في المدّ القوميّ خطراً على مصالحه القطرية.
- ٥ . تمّ التّأمّر عليه من قبل الدّول الاستعماريّة بمختلف أنواع التّأمّر والضُّغوط.
- ٦ . مع تصاعد المدّ القوميّ، وهو في الدُّرّة، أقام القوميون تقاطباً مع الفكر الدّيني الّذي يشكل عَصَبَ الحياة الاجتماعيّة العربيّة.

لهذه الأسباب أخفقت الوثبة النهضويّة الثّانية إخفاقاً جرّ على الأُمّة العربيّة الكثير من الولايات والمصائب إضافة إلى ما تعانيه من مصاعب ومصائب. أي إنّ شروط النهضة وأرضيتها الخصبّة تحقّقت مرّتين على الأقلّ للأُمّة العربيّة منذ مطلع القرن التّاسع عشر، ولكنّها في المرّتين كلتيهما افتقرت إلى بعض الشُّروط الّتي حالت دون تمام المشروع النهضويّ أو سيره المسار الصّحيح.

## خاتمة

ومع ذلك فإنّ عدم تحقّق شروط النهضة على النّحو الأمثل غير مرّتين لا يعني أنّ عوامل النهضة قليلة أو غير كافية، كما لا يعني أنّ فرص النهضة قليلة أو غير كافية، بل على العكس تماماً فإنّنا إذا ما نظرنا إلى الأُمّة العربيّة إمكانياتٍ وطاقاتٍ وقدراتٍ ماديّةٍ ومعنويّةٍ لوجدنا أنّها تُقدّم عوامل النهضة وفرصها وضرورتها بسخاءٍ زُبّما يكون منقطع النّظير. وأظنُّ أنّ ما ينقصنا فقط هو الإرادة؛ إرادة النهضة.

يقودنا هذا إلى مشكلةٍ جدَّ مهمَّةٍ وخطيرةٍ وهي مدى ضرورة توافر أو تحقُّق كلِّ شروط النَّهضة حتَّى يمكن أن تكون النَّهضة. هل يجب أن تتحقَّق كلُّ شروط النَّهضة معاً كي تبدأ النَّهضة أو تنطلق؟

أشرنا غير مرَّةٍ إلى النَّهضة ليست لعبةً أو آلةً قابلةً للفلِك والتَّركيب. وليست شروط النَّهضة قَطَعٍ غيارٍ لها لا تعمل إلا بها معاً، أو يمكن استبدالها بنظائر لها أو بدائل. النَّهضة سيرورةٌ تاريخيَّةٌ للأُمَّة تتصاعد في أنائها وتائر النُّمو والتَّطوُّر في مختلف الأصعدة والميادين تصاعداً ملفتاً. ومن ثمَّ فإنَّ الشُّروط منها، من دون تحديدٍ أو تقدُّمٍ منطقيٍّ أو واقعيٍّ لشرطٍ أو آخر، ما يتقدَّم النَّهضة ويؤدِّي إلى توالد الشُّروط الأخرى تباعاً، ومنها ما يأتي نتيجةً ضروريَّةً للحراك النَّهضوي، ومنها ما يفرض ذاته في المرحلة المناسبة التي تتطلبه ضرورةً في هذه المرحلة. ومن ثمَّ فإنَّه من الممكن أن يتقدَّم أيُّ شرطٍ من الشُّروط ليكون نقطة الانطلاق والبناء للنَّهضة وتأتي الشُّروط الأخرى نتيجةً أو نتائج أو ضرورات. ولكن في أغلب الأحيان يكون الحامل الأيديولوجي في مقدِّمة النَّهضة وتأتي الشُّروط الأخرى لتلحق به.



الفصل الثالث

فِي مُشْكَلاتِ

عَصْرِ النَّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ،

◀ تمهيد ▶

◀ ما مُشكلات التَهْضَة ؟ ▶

◀ لماذا كانت هي من دون غيرها ؟ ▶

◀ جهة المُشكلات ▶

◀ الوطن والوطنية ▶

◀ الأمة والقومية ▶

◀ الحرية ▶

◀ العدالة والمساواة ▶

◀ التخلف والتقدم ▶

◀ المرأة ▶

◀ التربية ▶

◀ خاتمة ▶

تتمحور مُشكِلات النَّهْضَةِ بالضرورة المنطقيَّة حول  
بؤرتين أساسيتين هما بؤرة المعينات وبؤرة المحفَّزات. أعني  
البؤرة التي تجتمع فيها معينات النَّهْضِ وعقباته  
وعراقيله... والبؤرة التي تتضمن كلَّ ما يساعد على  
النَّهْضِ... ويضاف إلى ذلك ما ارتبط بأحد هذين  
المحورين منفرداً أو بكليهما معاً.

## تَمْهيد

إنَّ الحديث في مُشكِلات عصر النَّهْضَةِ العربيَّة يوجب علينا قبل أيِّ حديث أن  
نوضح بعض الأمور والمعطيات، وبسطها بوصفها، من جهةٍ أولى، الأرضيَّة التَّمهيدِيَّة  
للهديث في هذه المُشكِلات، وبوصفها ضبطاً للاصطلاح وتحديداً له من جهةٍ ثانية.  
كي يكونَ كلامنا، بل موضوعنا، محدَّد الأطر، واضح المعالم.

بهذا المعنى فإنَّ هذه النَّقاط المراد إيضاحها هي بمنزلة المنطلقات أو المرجعيَّة التي  
تفرش الأرضيَّة التي نَحالها مناسبةً كي نبني عليها مشروعنا البحثيَّ من جانبٍ، ونحدِّد  
الغايات المرجوَّة من جانبٍ آخر. وتتمثَّل هذه الأرضيَّة بمجموعةٍ من الأسئلة  
أو التَّساؤلات الرئيِّسة التي تُلقَى الإجابة عنها بقعة الضوء المناسبة للنظر في هذه  
المُشكِلات والتَّعامل معها، وهذه الأسئلة:

. ما مُشكِلات النَّهْضَةِ؟

. لماذا كانت هذه المُشكِلات دون سواها؟

. ومن ثمَّ أهي مُشكِلات النَّهْضَةِ أم مُشكِلات مرحلة أم مُشكِلات مُفكِّريها؟

بعد الإجابة على هذه الأسئلة يمكن أن نعرض لهذه المُشكِلات بل أبرز هذه  
المُشكِلات التي تصدَّرت اهتمامات مُفكِّري عصر النَّهْضَةِ العربيَّة من خلال ما طرحه  
بعض المُفكِّرين لا كلَّهم بوصفهم نماذج دالَّة شبه مُمثَّلة، لأنَّ استعراض مواقف كلِّ  
مُفكِّري عصر النَّهْضَةِ من كلِّ مشكلةٍ يستدعي وقفاتٍ مطوَّلةٍ ومساحاتٍ أوسع بكثيرٍ

من مساحة بحث لا يقصد أصلاً التَّبَحْر فيها كُلُّها بِقَدْرٍ ما يقصد الوقوف عندها وقفة عامَّة ترنو إلى إبراز هموم مُفكِّري عصر النَّهْضَة العربيَّة ومُشكِلاتهم الَّتِي عدُّوها معيقة للنُّهوض أو حافزةً له أو غاية من غاياته. بوصفها خطوةً في تتبع مُشكِلات النُّهوض العربي والاستفادة ممَّا سبق فيما سيأتي.

## ما مُشكِلات النَّهْضَة ؟

من البداهة بمكان أن تكون مُشكِلات النَّهْضَة متمحورةً حول بُؤرتين أساسيتين هما بؤرة المعوقات وبؤرة المحفِّزات، أعني البؤرة الَّتِي تجتمع فيها معوقات النُّهوض وعقباته وعراقيله... كالجهل، والتَّحُلُّف، والانغلاق على الذات، والاستبداد، والفساد... والبؤرة الَّتِي تتضمن كلَّ ما يساعد على النُّهوض كالحريَّة والديمقراطيَّة والعدالة والمساواة والعلم والإصلاح... ويضاف إلى ذلك ما ارتبط بأحد هذين المحورين مُتفرداً أو بكليهما معاً؛ كالخلافة والقوميَّة والأُمَّة والوطن والعلمانيَّة...

يبدو واضحاً أنَّ العلاقة بيْن الطائفتين الأولتين من المُشكِلات علاقة تقابليَّة تجادليَّة من جهة تمثيلها الوجه والوجه الآخر؛ فكون الاستبداد معيقاً من معوقات النُّهوض والتَّقدُّم يفرض على الفكر أو على المفكِّر طرح مشكلة الحريَّة لا بوصفها البديل عن الاستبداد بل بوصفها الشرط الأساسي للنُّهوض والتَّقدُّم. وعندما يكون الفكر متَّجهاً إلى الفساد تُطرُح مُشكلتنا القانون والإصلاح ذاتيهما بوصفهما شرطاً من شروط النَّهْضَة أيضاً. وهكذا حال بقية المعوقات والمحفِّزات.

أمَّا الطائفة الثالثة المتمثِّلة بما اتَّصل بهاتين الطائفتين فإنَّ جدليَّتها قائمةٌ في ذاتها إذ نُظر إليها من قبل المفكِّرين نظرةً ازدواجيَّة عكست التَّبَّان في معالجة هذه المُشكِلات؛ فالخلافة في نُظَرٍ بعضهم؛ كالكواكي والطهطاوي والصيادي... كانت ضروريَّة، وهي عندهم أحد عوامل النَّهْضَة، ولكن، وثمة تباينٌ هنا أيضاً، لا بدَّ من إصلاحها وإعادة بنائها على ضوء معطيات طائفتي المُشكِلات السَّابقتين. ولكنَّها كانت عند نفرٍ آخر مثل شبلي شميل وفرح أنطون وأديب إسحق وعلى عبد

الرّازق... نافلةً، بل عقبةً يجب تجاوزها حسب وجهات النّاظرين؛ إمّا بالقوميّة أو بفصل الدّين عن الدّولة أي بالعلمانيّة، هذه الأخيرة التي كانت في نظر الفريق السّابق بدعةً ومفسدةً.

وفي إطار انشعاب وجهات النّظر وتباينها كانت تتوالد المشكّلات المطروحة على بساط النّهضة، وتتداخل هذه المشكّلات وتتفارق تبعاً للاتفاق والاختلاف بيّن المفكّرين في التّعامل معها.

### لماذا كانت هي من دون غيرها؟

السؤال الذي سيرز عقب الإجابة السّابقة على الفور هو: لماذا كانت هذه المشكّلات ذاتها هي دون غيرها من المشكّلات؟

البداهة العقلية تقول: طالما أنّ هناك خلافاً فإنّ هناك مشكلة أو مشكّلات تحتضن هذا الخلل. والمشكلة هنا يمكن أن تكون بمعنى السّبب الموجود أو الواجب أو الغائب أو كلّ ذلك معاً أو أبعاضاً، على النّحو الذي بيناه في الفقرة السّابقة من ناحية تصنيف هذه المشكّلات إلى معيقات ومطلوبات أو محفزات ومشتركات. ولأنّنا أمام مشكلةٍ تدخل فيها العوامل الدّاتيّة دخولاً موعلاً فمن المتعدّر الإمساك بكلّ الأسباب إمساكاً رياضياً أو إحصاءها وحصصها بقوانين علميّة اطراديّة فإنّ من المتعدّر الادّعاء أنّ هذه هي كلّ الأسباب أو المشكّلات التي ظهرت أو ينبغي أن تظهر في هذه المرحلة.

نحن في حقيقة الأمر أمام رؤيةٍ أو رؤى في النّظر إلى هذه المشكّلات وتصنيفها وتبويبها وحتىّ تسميتها. ومهما كانت هذه الرّؤية فمن الممكن أن نكون أمام رؤى أخرى تنظر بعين الشكّ أو الرّيبة أو الانتقاد إلى هذا الإحصاء أو التّوصيف لمشكّلات النّهضة من قبل رؤيةٍ محدّدة. والسؤال: لماذا ظهرت هذه المشكّلات دون غيرها من المشكّلات؟ سؤالٌ قد يكون غير مسوّغ منهجياً لأنّ هذه المشكّلات هي التي وجدناها عند مُفكّري عصر النّهضة العربيّة في هذه المرحلة الزّمنيّة المحدّدة، ووفق رؤيةٍ منهجيّةٍ محدّدة هي رؤية هذا المفكر أو المؤرّخ أو غيرها.

وفوق ذلك نحن أمام مشكلة أخرى على هذا الصَّعيد وهي أنَّ مُشكِلات النَّهْضَةِ تنقسم إلى قسمين؛ قسمٌ واقعيٌّ هو ما تَمَّ عرضة من قبل المُفكِّرين، ونظر إليه بهذه المنهجية أو تلك من هذا المفكِّر أو ذاك. والقسم الثَّاني هو القسم الافتراضي، أي المُشكِلات الَّتِي كان ينبغي أن تظهر بحكم التَّحليل المنهجي المنطقي لطبيعة المرحلة واحتياجاتها وضرورتها وغير ذلك. فهل وقف المفكرون عند المُشكِلات الافتراضية هذه كلُّها أو بعضها؟

نحن هنا أمام مشكلةٍ من نوعٍ آخر نظرياً لها شرعيَّتها الفكرية والمعرفية، ولكنها من جانبٍ آخر تكادُ تشبه ليَّ عنق الماضي. وهل يمكن أن نلوي عنق ما مضى من التَّاريخ؟ يمكننا القول: لو انتصر العرب في معركة بلاط الشُّهداء لكان كذا وكذا، ولكن هل نستطيع القول: كان يجب أن ينتصر العرب في هذه المعركة؟

نستطيع أن نحلل هذه المرحلة من مختلف الزَّوايا والأبعاد ونفترض بالاشتراط ضرورة وجود بعض الطُّروح والمُشكِلات الَّتِي لو وُجِدَتْ لكان لها دورٌ معيَّنٌ في سيورة الأُمَّة ونهضتها. ولكن لا يجوز أن ندين مُفكِّري هذه المرحلة لأنهم لم يلتقطوا هذه الفكرة أو تلك.

## جهة المُشكِلات

من الصَّعب القول إنَّ المُشكِلات المثارة من قبل المُفكِّرين في عصر النَّهْضَةِ هي محض مُشكِلات نهضوية أو مُشكِلات مرحلة تاريخية أو مُشكِلات مُفكِّرين على نحوٍ متفاضلٍ، إنَّها كلُّ ذلك في آنٍ واحدٍ. وكما أنَّ الفصل بَيْنَها على نحوٍ قطعيٍّ أمرٌ متعذَّر فإنَّ الفصل الأوليَّ التراتبيَّ أمرٌ شبه متعذَّر أيضاً، فمن الصَّعب أيضاً القول إنَّ الهمَّ الفرديَّ في طرح المُشكِلات هو الَّذِي يفرض ذاته أولاً، أو ثانياً... ذلك أنَّ العلاقة بينها علاقةٌ جدليَّةٌ مطلقةٌ تجعلها تقف في المراتب الثَّلاث في وقتٍ واحدٍ انطلاقاً من وجهة النَّظر المتعاملة مع هذه الأولويات، أي يمكن أن يكون أيُّ همٍّ من هذه الهموم هو الأوَّل والهموم الأخرى منبثقةٌ منه أو مركَّبةٌ عليه.

ولتبيان ذلك وتوضيحه لا بد لنا من الفصل بينها من النَّاحِيَةِ النَّظَرِيَّةِ وإعطاء كلِّ منها حَقَّها.

إنَّ المِشْكِلَاتِ المِثَارَةَ كُلَّهَا مُشْكِلَاتٌ نَهْضَوِيَّةٌ. بمعنى أَنَّ كلَّ المِشْكِلَاتِ الَّتِي فَرَضَتْ ذَاتَهَا فِي عَصْرِ النَّهْضَةِ عَلَى الْمُفَكِّرِينَ الْعَرَبِ إِنَّمَا فَرَضَتْ ذَاتَهَا بِوصفها حوافر للنَّهْضَةِ وممَّهَّدات لها، أو بِوصفها عقبات وعراقيل لا بُدَّ من تجاوزها من أجل النَّهْضَةِ حَتَّى ولو كانت تُعَبِّرُ عن مُشْكِلَاتِ مُفَكِّرِي عَصْرِ النَّهْضَةِ الخَاصَّةِ، ونعني بذلك أَنَّ هذه المِشْكِلَاتِ ذَاتَهَا هِيَ مُشْكِلَاتِ أَصْحَابِهَا غَيْرِ الشَّخْصِيَّةِ، وَيَتَضَحُّ مَعْنَى كَلَامِنَا هَذَا إِذَا مَا نَظَرْنَا إِلَى طِبَاعِ المِشْكِلَاتِ المَطْرُوحَةِ مِنْ قِبَلِ كُلِّ مُفَكِّرٍ، وَصَلَةُ هَذِهِ المِشْكِلَاتِ بِالْبِيئَةِ الاجْتِمَاعِيَّةِ السِّيَاسِيَّةِ الاِقْتِصَادِيَّةِ التَّرْبَوِيَّةِ الَّتِي كَانَ المُفَكِّرُ يَعِيشُ فِي ظِلِّهَا، فَكُلُّ المُفَكِّرِينَ أْبْرَزُوا مُشْكِلَةَ الحُرِّيَّةِ وَمَا اتَّصَلَ بِهَا مِنْ اسْتِبْدَادٍ وَمَسَاوِةٍ وَعَدَالَةٍ وَسِيَادَةِ القَانُونِ، لِأَنَّ الأَرْضِيَّةَ الَّتِي عَاشُوا عَلَيْهَا جَمِيعُهُمْ تَفْتَقِرُ إِلَى الحُرِّيَّةِ وَمِلْحَقَاتِهَا، وَلِذَلِكَ أَكْثَرُوا مِنَ التَّعْغِي بِالْحُرِّيَّةِ وَقَرَعِ الطُّبُولَ الكَلَامِيَّةَ لَهَا... حَاولُوا أَنْ يَعِيشُوهَا، وَسَعُوا إِلَى ذَلِكَ. وَلَكِنَّ مِنْهُمْ مَنْ هَرَبَ وَمِنْهُمْ مَنْ تَنَازَلَ؛ فَالَّذِينَ كَانُوا فِي ظِلَالِ الحُكَامِ اضْطَرُّوا إِلَى التَّنَازُلِ وَاللَّفِّ والدَّوْرَانِ عَلَى المَبَادِئِ الَّتِي كَانُوا يَنَادُونَ بِهَا، وَمِنْ أَمْثَالِ هَؤُلَاءِ رِفَاعَةُ الطَّهْطَاوِيِّ الَّذِي «كُتِبَ عَنِ سَعِيدِ وَإِسْمَاعِيلِ بِتَعَابِيرِ المَمَالِقَةِ التَّقْلِيدِيَّةِ المَأْلُوفَةِ»<sup>(٥٩)</sup>، ثُمَّ أَنَاطَ كُلَّ دَعْوَاتِهِ لِلْحُرِّيَّةِ وَالْعَدَالَةِ وَالْإِصْلَاحِ وَالدِّسْتُورِيَّةِ... بِشَخْصِ الحَاكِمِ، وَأَوْجِبُ عَلَى المَوَاطِنِ طَاعَتَهُ، وَالصَّبْرَ عَلَيْهِ<sup>(٦٠)</sup>. وَالتُّونِسِيُّ الَّذِي أَفَاضَ فِي الحَدِيثِ عَنِ الحُرِّيَّةِ وَفَضَائِلِهَا وَضُرُورَاتِهَا... اضْطَرَّ إِلَى إِعْطَاءِ الحَاكِمِ الحَقِّ فِي حِجْبِ الحُرِّيَّةِ أَوْ إِعْطَاءِهَا بِالقَدْرِ الَّذِي

٥٩ . إلبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة . ترجمة كريم عزقول . دار النهار للنشر . بيروت . ط ٣ .

١٩٧٧م . ص ٩٧ .

٦٠ . رفاعه الطهطاوي: الأعمال الكاملة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت . ط ١ . ١٩٧٤م . ج ١ .

ص ٥٢٩ .

يرتبه<sup>(٦١)</sup>. **والصَيَّادِي** الَّذِي خَصَّ عَلَى الْأَقْلِّ رِسَالَةً كَامِلَةً لَتَكْرِيسِ الْإِنْقِيَادِ لِلدَّوْلَةِ العُثْمَانِيَّةِ وَالدَّفَاعِ عَنْهَا، هِيَ: دَاعِي الرِّشَادِ لِسَبِيلِ الْأَتْحَادِ وَالْإِنْقِيَادِ<sup>(٦٢)</sup>. **وَفَرِحَ أَنْطُون** الَّذِي اضْطَرَّ بَعْدَ كُلِّ هَجُومٍ عَلَى الدِّينِ أَنْ يَعُودَ إِلَى تَأْكِيدِ أَنَّهُ يَدْفَعُ عَنِ الدِّينِ وَيُرْتَقِي بِهِ أَرْجَاسَ السِّيَاسَةِ وَرِجَالَ الدِّينِ<sup>(٦٣)</sup>، وَعَلَى الرُّغْمِ مِنْ دَعْوَتِهِ الدَّائِمَةِ إِلَى ضَرُورَةِ احْتِرَامِ الْآخَرِ مَهْمَا كَانَتْ قَنَاعَاتُهُ فَإِنَّهُ يَبْدُو رَافِضاً إِعْطَاءَ الْفُرْصَةِ لِأَيِّ كَانَ فِي ادِّعَاءِ مَا يَرِيدُ<sup>(٦٤)</sup>، وَعَلَى الرُّغْمِ مِنْ مَوْقِفِهِ السَّلْبِيِّ مِنَ الْحُكَامِ فَإِنَّهُ يَقُولُ بِالْحَاكِمِ الصَّالِحِ<sup>(٦٥)</sup>. وَمِنْ الْهَارِبِينَ الْكُوكَابِي وَالْأَفْغَانِي وَرَشِيدِ رِضَا وَفَرِحَ أَنْطُون وَلُويْسِ الصَّابُونْجِي. عَلَى أَنَّ الْهَرُوبَ هُنَا، وَإِنْ كُنَّا نَحْمَلُهُ مَعْنَى الْجَبْنِ، فَإِنَّا لَا نَرِيدُ بِهِ الْجَبْنَ وَحَسَبَ، وَإِنَّمَا نَعْنِي بِهِ أَيْضاً الْعِجْزَ عَنِ الْمُوَاجَهَةِ بِالْأَفْكَارِ الْمُرَادَةِ لِسَبَبٍ أَوْ لِآخَرٍ، الْأَمْرُ الَّذِي اضْطَرَّهُمْ إِلَى الْبَحْثِ عَنْ مَكَانٍ آخَرَ يَتِيحُ لَهُمْ إِمْكَانِيَّةَ التَّعْبِيرِ عَنْ أَوْجَاعِهِمْ وَأَلَامِهِمْ وَمَعَانَاتِهِمْ. وَقِصَصُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ ذَكَرْنَاهُمْ كُلُّهَا مَعْرُوفَةٌ، وَهِيَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ.

وَإِذَا مَا انْتَقَلْنَا إِلَى جَانِبِ آخَرَ مِنَ الْمَشْكِالَاتِ النَّهْضَوِيَّةِ نَجِدُ مَشْكِلةَ فَصْلِ الدِّينِ عَنِ الدَّوْلَةِ، وَتَتَبِعُ أَنْصَارَ هَذَا الْإِتْجَاهِ نَجِدُ أَنَّهُمْ كُلُّهُمْ تَقْرِيْباً مِنَ الْمَسِيحِيِّينَ الَّذِينَ لَمْ تَكُنْ تَرْتَبِطُهُمْ بِالسُّلْطَةِ الدِّيْنِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْعُثْمَانِيَّةِ أَيَّ صِلَةٍ دِيْنِيَّةٍ، إِلَى جَانِبِ مَعَانَاتِهِمْ مِنَ الْإِضْطِهَادِ الدِّيْنِيِّ الْعُثْمَانِيِّ وَخَاصَّةً فِي الْمَرَاخِلِ الْآخِرَةِ مِنْ عَمْرِ هَذِهِ السُّلْطَنَةِ كَمَا هُوَ شَائِعٌ، الْأَمْرُ الَّذِي دَفَعَهُمْ إِلَى التَّفْكِيرِ بِالْحُلُولِ الْخَلَاصِيَّةِ، فَلَمْ يَجِدُوا

٦١ - خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. دار الطليعة. بيروت. ط ١. ١٩٧٩ م. ص ٦٤.

٦٢ - منير موسى: الفكر العربي في العصر الحديث. دار الحقيقة للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٧٣ م. ص ١٤١.

٦٣ - انظر على سبيل المثال: فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته. ص ٩٨، ١٣٨، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٦.

٦٤ - م. س. ص. ص ١٤٤، ٢٠٣.

٦٥ - م. س. ص. ص ١٤٤، ١٥١، ١٥٢.

خيراً من القوميّة وفصل الدّين عن الدّولة، وهذا ما لم نجد مثله عند المُفكِّرين المسلمين في تلك الفترة. وكذلك أمر مشكلة الإصلاح الدّيني والاجتهاد فقد كانتا مشكلتي علماء الدّين الإسلامي على وجه الخصوص، ولم يكن المفكِّرون الآخرون أو الأدباء ليعنون بمثل هذه المشكلة عنايةً مخصوصةً أو وظيفيّةً كما هو حال علماء الدّين المسلمين.

بهذا المعنى نجد أنّ المشكّلات النّهضويّة هي أيضاً مُشكّلات مُفكِّري النّهضة. وهي في الوقت ذاته مُشكّلات تلك المرحلة التّاريخيّة الّتي كان من الواجب من النّاحية المنطقيّة التّاريخيّة أن تفرز هذه المشكّلات استناداً إلى جملة الشُّروط والظُّروف والمعطيات المرافقة كالانفتاح على الحضارة الأوربيّة ومعرفة ما وصلت إليه في مختلف الميادين المعرفيّة والعلميّة إمّا عن طريق الارتحال للتّعلّم أو عن طريق مجيء الأوربيين أنفسهم إلى هذه المنطقة. وكذلك أمر وصول الاستبداد العثمانيّ إلى درجةٍ لم تعد تطاق، وكذلك أمر التّخلف والانغلاق وسيطرة الأفكار الخرافيّة... إذن المعطيات كلّها تشير إلى أنّ هذه المشكّلات مُشكّلات فرضتها المرحلة التّاريخيّة أيضاً.

وبذلك نجدنا لا نستطيع الفصل الأولويّ أو التّراتبيّ بين مستويات تعريف هذه المشكّلات: أهي مُشكّلات النّهضة أم مُشكّلات المرحلة أم مُشكّلات مُفكِّري هذه المرحلة. إنّها كلّ ذلك في آنٍ واحدٍ، وإنّما كلّ منها على حدةٍ في آنٍ واحدٍ أيضاً.

على ضوء ذلك يمكننا أن نحدد مُشكّلات النّهضة وُفق مستويات النّظر الثّلاثة السّابقة ومحدّداتها. ووفق هذه المستويات والمحدّدات يمكن أن يكون هناك خلاف في تسمية هذه المشكّلات وألوياتها على بعضها بعضاً. ويمكن أن تزيد أو تنقص من باحثٍ وآخر، أو مؤرِّخٍ وآخر. ولكن على أيّ حال لا بدّ أن نثمة مُشكّلات تفرض ذاتها بوصفها مُشكّلاتٍ مهمّةً وأساسيّةً على الجميع أو على الأكثرية من المؤرِّخين والدّارسين. وسنقف فيما سيأتي عند بعض من هذه المشكّلات بوصفها المشكّلات الأكثر بروزاً وأهميّةً من بين مُشكّلات عصر النّهضة العربيّة، مع الانتباه إلى أنّها ليست كلّ

المشكلات من جهة أولى، وأن ترتيبها ليس حسب أهميتها وأولوياتها بالضرورة من جهة ثانية، ومع عدم إنكار إمكان وجود تصنيفات أخرى لها زيادة أو نقصاً أو رُبما تحديداً.

## الوطن والوطنية

لقد كان الطهطاوي من أوائل الذين طرحوا فكرة الوطن على بساط البحث، فهو يعرفه بأنه «عش الإنسان الذي منه خرج، وفيه درج، ومجمع أسرته، ومقطع سرتّه، وهو البلد الذي منشأته تربته وغذاؤه وهواؤه ورياه نسيمة، وحلّت عنده التّمائم فيه»<sup>(٦٦)</sup>. أمّا الوطنيّة عنده فتتمثّل في التّعاون والتّعاقد على إصلاح الوطن بأن يكون «جميع الأفراد كأعضاء العائلة الواحدة، فكأنّ الوطن هو منزل آبائهم وأمّهاتهم وكلّ مرياهم»<sup>(٦٧)</sup>. ولذلك رأى أنّ الوطني المخلص هو الذي يفدي وطنه بجميع منافعه الشخصيّة ويُدفع عنه كلّ من تعرّض له بضررٍ كما يدفع الوالد عن ولده الشرّ والأذى.

ومن واجبات المواطنين الحفاظ على الوحدة السياسيّة للأمة «فلا ينبغي أن تتشعب الأمة الواحدة إلى أحزاب متعدّدة بآراءٍ مختلفة، لما يترتّب على ذلك من التّشاحن والتّحاسد والتّباعد»<sup>(٦٨)</sup>. وبالقياس ذاته يذهب إلى أنّ «الشريعة والسياسة قد أوجبتا على المواطنين أن يكونوا على قلب رجلٍ واحدٍ، وألا يقتصدوا لهم عدواً إلا من يوقع بينهم الفشل بخداعه، ليختلّ نظام ملكهم، ويخلّ نظام سلكهم، فهذا هو العدو المبين، الذي لا يجب أن يكون أهل الوطن على وطنهم آمنين»<sup>(٦٩)</sup>. ويكمن قصر نظر الطهطاوي هنا في كونه لم يدرك أنّ التعدّدية السياسيّة هي الضّامن الأفضل للحرية

٦٦ . رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين . ضمن الأعمال الكاملة . دراسة وتحقيق محمد عمارة .

المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت . ١٩٧٣ م . الجزء الثاني . ص ٤٢٩ .

٦٧ . م . س . ص ٤٣٣ .

٦٨ . م . س . ذاته .

٦٩ . م . س . ذاته .

والعدالة والمساواة التي كان من أوائل المبشرين بها في العصر العربي الحديث، وكذلك أمر تعزيز سلطة الرجل الفرد التي يقود إلى تكريس الاستبداد الذي كان أيضاً من معاديه أو الرافضين له من جهة دعوته إلى تعزيز سلطة القانون وفصل السلطات.

ومن طلائع المفكرين الذين طرحوا فكرة الوطن والوطنية على بساط مُشكلات البحث نجد أمامنا أديب إسحق الذي بنى فكره على كتابات المفكرين الفرنسيين قبل الثورة، وأيد نفسه بقول لابرويسر: «لا وطن في حالة الاستبداد»<sup>(٧٠)</sup>. وخلاصة رأيه في الوطن أنه المسكن الذي يقيم به الإنسان. وهو خيرٌ وحدةٍ يرجع إليها أبناء الأمة ويجتمعون عليها اجتماع دقائق الرَّمْل حجراً صلباً بوصف الوطن مجمع أبناء هذه الأمة ومسكنهم<sup>(٧١)</sup>. ولا بُدُّ للوطن حتى يكون وطناً من حرّية وحقوق وواجبات تسري على الجميع، ذلك أن «امتياز بعض الناس عن بعض في وطنٍ واحدٍ يلحق بذلك الوطن الضرر والأذى العظيم حساً ومعنى»<sup>(٧٢)</sup>.

ثمَّ يمضي في الحديث عن الوطن حتى يصل إلى الوطنيّة فيرى أنّ في الوطن من موجبات الحبِّ والحرص والغيرة ثلاثة تشبه أن تكون حدوداً: الأولُّ أنه السكّن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد، والثاني أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسيّة وهما حسيّان ظاهريّان، والثالث أنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويعزُّ أو يسفل ويدلُّ، وهو معنوي محض. ويختتم موجبات حبِّ الوطن بضرورة أن يكون هذا الحبُّ منفتحاً على أبناء الوطن من دون تعصُّبٍ لفئةٍ أو طائفةٍ أو مذهبٍ، فإنَّ ذلك يشوّه وجه الحقِّ ويضعفُ حجّة أهله<sup>(٧٣)</sup>.

٧٠ - رثيف حوري: الفكر العربي الحديث - وزارة الثقافة - دمشق - ١٩٩٣م - ص ١٢٧.

٧١ - أديب إسحق: الكتابات السياسية والاجتماعية - جمعها وقدم له ناجي علوش - دار الطليعة للطباعة

والنشر - بيروت - ١٩٨٢م - ص ٧٣ - ٧٥.

٧٢ - م. س. ص ١٠٥.

٧٣ - م. س. ص ٨١ وما قبلها من المقال.

وينتقد أحمد فارس الشدياق الوطنيّين الزائفين في نصّ طريفٍ مليءٍ بروح الفكاهة اللاذعة القريبة من أسلوب رابليه وفولتير ليكشف لنا عن التناقضات التي تقع فيها أبناء الوطن في ادعاءاتهم حبّ الوطن مع تعريتهم من أيّ إسهامٍ يساعد إلى تقدّم هذا الوطن فيقول مثلاً: «فيا للعجب ممّن يمدح وطنه ليرجع المدح إلى نفسه مع ذمّ قومه وجنسه. وممّن لا يعجبه شيءٌ ممّا يقال إلا إذا كان ذاته وصفاته محوراً للمقال، ومع ذلك فإنّه يقول حبّ الوطن من الإيمان وهو لأهله شأن وبذكر عيوبهم سكران وعن عيوب نفسه وسنان. هكذا حالة أكثر النَّاس في هذا الزّمان وهذه محبتهم للأوطان، وهي محبّةٌ كاذبةٌ ودعوى عاتبةٌ»<sup>(٧٤)</sup>.

لقد كان طرح فكرة الوطن والوطنية من قبل مُفكّري عصر النّهضة العربيّة أمراً مهمّاً وملحفاً بضرورته لأنّه يُقدّم الأرضيّة المناسبة لبناء الأمة البناء القويم الذي يقود إلى نهضتها من خلال تضافر جهود أبنائها بالدرجة الأولى انطلاقاً من كونهم ينتمون إلى جذرٍ واحدٍ ويعيشون على أرضٍ واحدةٍ ويتغدّدون من مصادرٍ واحدةٍ ولذلك ما كاد الشّيخ عبد الله النديم يطرح سؤاله: «هذه يدي في يد من أضعها»<sup>(٧٥)</sup>. حتّى أتبعه بجوابه المباشر وفي السّطر الأول من مقالته التي حملت عنوان السّؤال المطروح فقال: «ضعها في يد وطنيك»<sup>(٧٦)</sup>.

## الأمة والقومية

إنّ طرح مسألة الوطن والوطنية يؤدّي بالضرورة المنطقيّة إلى طرح مسألتيّ الأمة والقوميّة أيضاً لوثيق الصّلة بينهما. ولكنّ الذي بدا لنا هو العكس تماماً ذلك أنّ مُفكّرنا قدّ اختصروا كثيراً الوقوف أمام هاتين المسألتين. ويرجع السّبب في ذلك إلى أنّ الصّلة بالرّابطة العثمانيّة قدّ وضعت هؤلاء المُفكّرين والأدباء أمام مفترق الخيارات

٧٤. رثيف حوري: الفكر العربي الحديث. ص ١٧٥.

٧٥. م. س. ص ١٢٨.

٧٦. م. س. ذاته.

الصَّعبة، خاصَّةً وأنَّ الاحتلال العثماني لم يزل قائماً؛ الاستبداد ما زال سيِّدَ الموقف. جميل صدقي الزهاوي ينادي إذ ينادي: «يا آل عثمان من تركٍ ومن عرب». وجمال الدين الأفغاني يدعو إلى وحدة المسلمين تحت راية السلطان العثماني من أجل النُّضال لتحرير الأراضي المسلمة المحتلة من الاستعمار الأوربي<sup>(٧٧)</sup>. وخليل غانم المفكّر اللبناني يقول: «إننا نطالب بفصل العرب عن الأتراك. لكننا نسعى إلى امتزاج الشَّعبين معاً. وتحويلهما إلى أُمَّةٍ واحدةٍ، متمنِّين ذلك من كلِّ قلبنا، ولكن بشرط المساواة في الحقوق والواجبات»<sup>(٧٨)</sup>.

الجماعة العثمانية إذن جعلت الحدود متماهيةً بيِّنَ الأُمَّة والقوميَّة والعروبة والإسلام لأنَّ الإمبراطوريَّة العثمانيَّة كانت تجمع العديد من الأمم تحت رايتها. ولكن لا يمكن تحميل الإمبراطوريَّة العثمانيَّة وحدها مسؤوليَّة هذا التماهي بيِّنَ القوميَّة والدين فالدين الإسلاميُّ ذاته له أثرٌ في هذا التماهي في مفهوم الأُمَّة.

هذا على أيِّ حالٍ لم يكن كافياً ولا داعياً لحجب تناول هذين المفهومين، ولذلك يمكننا تلمس بعض التعريفات لهما عند بعض المفكِّرين، أمثال الطَّهطاوي الذي جعل من الأُمَّة، كما الوطن، محصوراً في إطارٍ ضيِّقٍ يخصُّ المصريِّين وحدهم<sup>(٧٩)</sup>. من دون أن ينفي ذلك إمكان تعميم كلامه على مقصد العرب عاقمةً من جهةٍ وعلى المسلمين على نحوٍ أكثر عموميَّةً من جهةٍ ثانيةٍ.

أما أديب إسحق فقد جعل «الأمة الجماعة من النَّاس تتجنَّس جنساً واحداً، أي تتَّسم بسميَّة واحدةٍ على اختلاف أصولها ولغاتها، وتتعارف باسمٍ تنتسب إليه وتدافع عنه»<sup>(٨٠)</sup>، ويبدو من خلال ذلك أنَّه استبعد الرِّابطة الدِّينيَّة من مفهوم الأُمَّة بالدرجة

٧٧. جمال الدين الأفغاني: الأعمال المجهولة. ص ٨٧.

٧٨. رثيف خوري: الفكر العربي الحديث. ص ١٣٥.

٧٩. رفاة الطَّهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين. ص ٤٢٩ - ٤٣٠. وفي مواضع أخرى أيضاً.

٨٠. أديب إسحق: الكتابات السياسية والاجتماعية. ص ٧٤.

الأولى ورأى إمكان ألا تكون الأمة منتمة إلى جذرٍ أو أصلٍ واحدٍ في النسب انطلاقاً من أنّها تتجنسّ جنساً واحداً، لأنّ التقلّبات التاريخيّة أدّت بمعظم البشر إلى الاختلاط والتمازج.

أما مفهوم القوميّة فكان قليل الاستعمال بل نادره، ولم يبدأ بالشيوع إلا في أواخر الاحتلال العثماني، أي قبيل الحرب العالميّة الأولى مع بداية شيوع فكرة العروبة. وإذا ما رجعنا إلى أديب إسحق لوجدناه يقول: «الأمة من الرّجل هي قومه»<sup>(٨١)</sup>. فإذا عرفنا أنّ القوميّة هي اسمٌ لشعورٍ وفهمٌ بُنيا على النسبة إلى القوم لأمكننا القول إنّ القوميّة من الأمة هي بمنزلة الوطنيّة من الوطن. ولكنّ هذا المفهوم لم يأخذ بُعدَه المعروف الآن إلا مع اندحار العثمانيين وبداية الاحتلال الأوروبي للوطن العربيّ. أي في الفترة التي ستشكّل محور الفكر العربي المعاصر. ولا غرو أن تكون القوميّة هي إحدى أهمّ مُشكّلات الفكر العربي المعاصر.

ولكنّ ما يجدرُ ذكره هنا أنّ المسيحيين السُوريّين في أواخر القرن الماضي قدّ حملوا فكرة النزعة القوميّة العربيّة لأنّهم لم يكونوا مرتبطين مع الأتراك برابطة الدّين. وقد ذهبَ فارس نمر إلى القول: «إنّه قدّ تبين للمسيحيين السُوريين أنّ النّضال من أجل الاستقلال القوميّ لا مستقبل له إذا اعتمد على قوى المسيحيين وحدهم»<sup>(٨٢)</sup>، ليؤكّد من خلال ذلك أنّ المسلمين كانوا يعيدون عن هذه الفكرة في تلك الفترة، ولكننا نستطيع تلمس بوادر نزوع قوميّ في أواخر القرن الماضي عند مُفكّرَيْن مسلمين هما رشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي من ناحية تأكيدهما امتياز العرب عن الأتراك وعن غيرهم من المسلمين. ولكن ظلّت فكرة الخصوصيّة العربيّة مرتبطةً بالدّين الإسلامي.

٨١ - م. س. ص ٧٣.

٨٢ - ز. أ. ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في سوريا ولبنان ومصر - دار ابن خلدون. بيروت.

١٩٧٨ م. ص ١٣٣.

## الحرية

إن كانت المفاهيم السابقة قد اتّسمت بالغموض وعدم الاكتمال والتّكامل في الطّرح والمعالجة فإنّ الحرّيّة كانت الأكثر نصيباً بيّن كلّ مُشكِلات النّهضة في البحث والطّرح والوضوح، وإن كانت معظم مُشكِلات النّهضة ذات بعدٍ إشكاليّ اختلافيّ فإنّ الحرّيّة وحدها التي لفت إجماع المُفكّرين حولها انطلاقاً من كونها «الضّالة الحبيسة المنشودة» التي سعى الجميع من أجل الحصول عليها، وفي هذا ما يعكس الوضعيّة الاجتماعيّة السّياسيّة الاقتصاديّة التي كانت سائدة في تلك الفترة.

لن نعرض لكلّ مُفكّري عصر النّهضة هنا فهذا أمر يحتاج إلى مساحةٍ واسعةٍ ليس هذا موضعها، وإنّما سنعرض لبعض التّماذج كما فعلنا مع المُشكِلات الأخرى.

من أوائل الذين طرحوا مشكلة الحرّيّة طرحاً غير مباشرٍ الأمير **حيدر الشهابي** المولود سنة ١٧٦١م والمتوفّي سنة ١٨٣٥م، الذي تحدّث على الثّورة الفرنسيّة واصفاً استبسال الشّعب ودمويّته في سبيل الحرّيّة وكيف فرض هذا الشّعب إرادته وانتزع حرّيّته، ووضع بممثّليه القوانين النّاطمة والحامية لهذه الحرّيّة<sup>(٨٣)</sup>. ولكن طرح **الشهابي** كان طرحاً حكواتياً تعريضياً غير مباشرٍ فهو لم يقف عند المشكلة بوصفها مشكلته وإنّما بوصفها مشكلة غيره المنعكسة في ذاته. و**الشهابي** في ذلك، وكثيرون غيره من مُفكّرينا العرب على الأقل في عصر النّهضة، يشبهون الطّفل مدّعي البراءة الذي يجبّئ عن التّعبير عن رغبته في الشّيء فينسب الرّغبة شعورياً أو لاشعورياً إلى أخيه أو أخته أو زميله... ولا يلام **الشهابي** في إطار حاضنته التّاريخية على ذلك. ولكن يلام غيره.

والأمر والحكم نفسه يمكن أن يقال على **رفاعة الطهطاوي** فهو يعدّ الحرّيّة أعظم المناقب التي يمكن أن تتمثلها الأُمّة، وقد أحسن إذ انتبه إلى أنّ الحرّيّة المقصودة

٨٣ - رثيف حوري: الفكر العربي الحديث. ص ١٦٨-١٦٩.

هي الحرّية السّياسيّة في المعارضة ضمن القانون والشريعة، وعنّها تنفّر حرّية الرّأي والتّعبير. وهي ضرورةٌ رئيسةٌ تستلزم المشاركة في أمور الحكومة والإدارة. ولكنّه لم يتعد في عرضه عن أسلوب الأمير حيدر الشهابي إذ لجأ إلى الثّورة الفرنسيّة ودستورها للكشف عن طموحه في الحرّية، الّذي هو في أقلّ حالاته إعجابٌ بما أنجزه الآخرون على هذا الصّعيد، ودليلنا على ذلك أنّه إذ يترجم دستور الثّورة الفرنسيّة وحقوق النّاس في هذا الدّستور فإنّه لا يقف عنده وحسب بل يقف عليه بمواقفه وتعليقاته ومن ذلك مثلاً قوله: « وما يسمونه الحرّية ويرغبون فيه هو عيّن ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأنّ معنى الحكم بالحرّية هو إقامة التّساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان بل القوانين هي الحكمة والمعتبرة»<sup>(٨٤)</sup>.

ومن أوائل المفكّرين الذين وقفوا عند مشكلة الحرّية وقفاً فكريّة نظريّة واضحة المعالم غير مباشرة الغاية أو القصدية هو المفكر السّوري فرنسيس فتح الله المراس وذلك في مقالة له قصيرة حملت عنوان «بحث في الحرّية»<sup>(٨٥)</sup> وفي هذه الحوارية البديعة بلغتها وأسلوبها ومضمونها عقد حواراً بيّن فيلسوفٍ وحاكمٍ يتناظران في الحرّية.

رأى المراس أنّ جميع الأشياء مرتبطةٌ بخدمة بعضها بعضاً ولذلك فهي مقيدةٌ أيضاً بعبوديّة بعضها بعضاً، ولكن عندما تكون العبوديّة غريبة عن الفائدة أو مضرّة لصالح الأمور فالاجتهاد بإبطالها ضربٌ من اللزوم وقانون صوابيٌّ. وفي المقابل فإنّ الإنسان إن كان متعبداً لأحكام دولة التّمدن والصّلاح يكون داخلاً في حقيقة الحرّية الّتي تطلبها الواجبات الإنسانيّة. على أنّه إذا كان ذلك التّعبّد لازماً فتلك الحرّية ملزومةٌ، لأنّ اعتناق الإنسان واجباته لا يدعى عبوديّةً.

٨٤ - رفاة الطهطاوي: تلخيص الإبريز - ضمن الأعمال الكاملة - ج ٢ - ص ١٠٢ .

٨٥ - رثيف حوري: الفكر العربي الحديث - ص ١٨٧ - ١٨٨ .

يبدو من خلال ذلك أنّ المراسم يربط بين الحريّة والضرورة حتّى لا يمكن للشبيء؛ أي شيء، أن يكون حرّاً إلا إذا خضع للقواعد والنّواميس الضرورية الكافلة لوجوده.

وهذا يعني أنّ تحقّق الحريّة يظلّ متعذراً، إذا لم تتحقّق تلبية ما لا بُدّ منه من الحاجات، لأنّ الحريّة ليست محض رغباتٍ نسعى إليها أو حقوقٍ نطالب بها، ولا يمكن أن نُضمن لنا بمحض قانون نضعه؛ إنّها أيضاً الواجبات المترتبة علينا ولا بُدّ من الوفاء بها حتّى نُحقّق الحقوق.

أمّا التّقلّة النوعيّة الأولى في إطار التّعامل مع مشكلة الحريّة فلعلّها الخطوة التي خطاها خير الدين باشا التونسي الذي انطلق من أنّ الحريّة والعدل هما دعامة المجتمع والأمة والعمران، وخير ما يؤكّد هذا الحكم هو ما يمكن اقتباسه بسهولة من مقارنة صغيرة بين أسباب ازدهار العمران الأوروبي وانحطاط المجتمع الشّرقيّ والإسلاميّ، فالمجتمعات الأوربيّة تخلّت عن الظلم وأخذت بناصية العدل والأمن والحريّة فيما عكست المجتمعات الإسلاميّة هذا السلوك فتخلّت عن العدل والحريّة وأخذت بناصية الاستبداد.

إنّ أهمّ ما امتاز به التونسي هو التّعامل الوظيفي مع مشكلة الحريّة، إنّه يريد أن يقدّم لنا نظريّة في الحريّة ودورها في ازدهار المجتمع والعمران ولذلك نجده يرجع إلى الثّراث العربيّ والإسلاميّ ليعقد المقارنات وينظر إلى الواقع الأوربيّ ليعرّز الموقف والاعتقاد. بالاستناد إلى ذلك ذهب إلى أنّ الحريّة تنقسم إلى قسمين رئيسين أولهما الحريّة الشّخصيّة وثانيهما الحريّة السّياسيّة<sup>(٨٦)</sup>.

---

٨٦ . انظر تفاصيل ذلك في كتابه: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك - تحقيق ودراسة الدكتور معن زيادة - دار الطليعة - بيروت - ١٩٧٨م.

أما أديب إسحق الذي توفي سنة ١٨٨٥م فقد شكّلت الحرّية أحد أهمّ هواجسه الفكرية منطلقاً في بناء هذا الهاجس من واقعه المفتقر إلى الحرّية ومن إعجابه بالثقافة الفرنسية التي أفاضت في طرح هذه المشكلة ومعالجتها وتبيان أبعادها ودواعيها.

ينطلق أديب إسحق من تعريفات الحرية المختلفة في الثقافة الفرنسية فيعرض علينا تعريف مونتين الذي رأى في الحرية «المقدرة على فعل كل ما يتعلق بذاتي»<sup>(٨٧)</sup> ثمّ يردف بتعريف مونتيסקيو الذي يعرف «الحرية المدنية بأن لا يجبر المرء على قول ما لا توجهه القوانين. وعرف الحرية السياسية بأن يفعل كل ما تجيزه القوانين»<sup>(٨٨)</sup>... ثمّ يعرض لتعريف الحرية السائدة في عصره فيقول: «وقد أتفق الكثير من النافذين على تعريف الحرية بكونها مقدرة المرء على فعل ما لا يضر بغيره من الناس، وهو عين الحد المنصوص عليه في القانون الروماني»<sup>(٨٩)</sup>، وليخلص من ذلك إلى تعريفه للحرية فيقول: «فالحرية ثلاث موحّد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية»<sup>(٩٠)</sup>.

وانطلاقاً من إيمانه بعدم وجوب تحقق الحرية المطلقة وعدم دعوته إلى هذه الحرية المطلقة. وإتّما الحرية التي يريدّها هي الحرية القائمة على القوانين الموضوعية والعادات المألوفة في حرية الإنسان لأن «القانون الحق لا ينقص من الحرية ولا يزيل الاستقلال، ولكنّه يقيّم لهما حدوداً تقيها الضّعف

---

٨٧ . من خطبة ألقاها في جمعية زهرة الآداب ونشرت في الدرر. انظر ذلك في أديب إسحق: الكتابات السياسية والاجتماعية. دار الطليعة. بيروت. ١٩٨٢م. ص ٨٤.

٨٨ . م. س. ص ٨٥.

٨٩ . م. س. ذاته.

٩٠ . م. س. ص ٨٦.

والاضمحلال»<sup>(٩١)</sup>، فقد ذهب كذلك إلى تقرير أن «الحرية السياسية بعيدة المنال، عسيرة الكمال»<sup>(٩٢)</sup>.

## العدالة والمساواة

لا شك في اقتران العدالة والمساواة بالحرية ولذلك لم يكن نصيهما أقل من نصيب الحرية بكثير. وقد تعامل مفكرونا وأدباؤنا عامة مع هذه المسألة ذات الوجهين وفهموها كما فهمتها وأقرتها الثورة الفرنسية! أي مساواة أمام قانون واحد، يسري على جميع المواطنين، يمثلون كلهم أمامه، لا فرق بين غني وفقير، ولا بين ضعيف وقوي، ولا بين أبناء مذهب ومذهب. وكما أن طرح الحرية كان بقوة وكثرة وتفصيل بسبب الافتقار إلى هذه الحرية، وكان قوة الطرح كانت بمنزلة الاحتجاج المكافئ أو رد الفعل المساوي للافتقار إلى الحرية، كذلك فإن قوة طرح مسألة العدالة والمساواة كانت ناجمة عن الوضعية الاجتماعية الاقتصادية السياسية السائدة من هضم حقوق المستضعفين ومحاباة الأغنياء والطبقات الرفيعة، ومراعاة المحسوبيات وعدم سيادة القانون على الجميع على قدم المساواة، وانتشار الرشوة والفساد الإداري...

لقد أدرك الطهطاوي خطورة هذه المشكلة وأهميتها ولذلك وقف أولاً عند نظرية فصل السلطات فرأى أن الحكومة تنقسم إلى ثلاث قوى أو سلطات هي قوة تصنيف القوانين وتنظيمها أي السلطة التشريعية والقوة الثانية هي قوة القضاء وفصل الحكم أي السلطة القضائية، والقوة الثالثة هي السلطة التنفيذية أو قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء فيها. ورأى أنه لا بُدَّ لهذه السلطات التي تمثل كلها معاً القوة الحاكمة من أن تكون معززة لكمال الحرية، متمتعاً بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده وكسبه وتحصيل سعادته<sup>(٩٣)</sup>...

٩١ - م. س. ص ٨٨.

٩٢ - م. س. ص ٨٩.

٩٣ - انظر تفاصيل ذلك في: تلخيص الإبريز. ص ٩٢ - ٩٦.

وفي معرض عرضه الدستور الفرنسي الذي أفاد منه الخديوي إسماعيل شيئاً ما نجده يركز على مساواة الجميع في استحقاقية أي منصبٍ وأيِّ رتبةٍ كانت، وعلى محاسبة أيِّ وزيرٍ يُتَّهم بالخيانة، والخيانة عنده هي سوء التدبير والرَّشوة والاختلاس فيحكم عليه حسب ما هو مسطر في القوانين المخصوصة<sup>(٩٤)</sup>. ومن ثمَّ يبرز مساواة النَّاس بعد الثَّورة الفرنسيَّة. في القوانين الفرنسيَّة. على اختلاف مستوياتهم في العظم والمنصب والشَّرَف والغنى، «فإن هذه مزايا لا نفع لها إلا في الاجتماع الإنساني والتحضر فَقَطُ»<sup>(٩٥)</sup>.

أما أديب إسحق فإنه يرى أنَّ حقيقة المساواة في أن تكون الأحكام سواء على من هم بالنظر إليها سواء، يعني أنَّ تجرَّد النُّصوص الحكميَّة من كلِّ ما يجعل بعض النَّاس فوق بعض، وتُنزَّه عن كلِّ ما يفتح باب النَّجاح لبعضهم دون الآخرين، وتطهَّر كلِّ ما يشفُّ عن شيء من ذلك أن يؤدِّي إليه فتكون أمن الخائف وملاذ الفازع ونصفة المظلوم وسدًّا سديداً في وجه الجريء. ثمَّ يربط بين الحرِّيَّة والمساواة ويرى أنَّهما «من لوازم الوجود الإنساني ونواميس الحكمة الإلهيَّة»<sup>(٩٦)</sup>، ويتابع حكمه باستنتاج شبه مماثلٍ يرى فيه أنَّ «الحرِّيَّة والمساواة هما الدَّعامتان الطبيعيتان لكل مجتمع إنسانيٍّ، فهما لذلك المبدأ الصُّروري الأصلي لكلِّ قانون»<sup>(٩٧)</sup>.

ويذهب فرنسيس فتح الله المراس إلى وجوب «أن يأخذ العدل مجراه بين جميع الطبقات، فتُعطى حقوقٌ متساويةٌ للجميع»<sup>(٩٨)</sup>، وكأنَّه يقيم تكافؤاً وتلازماً بين العدل والمساواة فلا يفهم أحدهما من دون الآخر. ويوضح في موضعٍ آخر أنَّ سيادة القانون

٩٤. م. س. ص ٩٨ - ٩٩.

٩٥. م. س. ص ١٠٤.

٩٦. أديب إسحق: الكتابات. ص ١٢٠.

٩٧. م. س. ص ١٢١.

٩٨. منير موسى: الفكر العربي الحديث. ص ٣٤.

على المواطنين على حدٍ سواءٍ هي أعظم مقوّمات السّياسة والحقّ فيقول: «إنَّ أعظم المقوّمات لصحّة السّياسة وإقامة الحقّ، هو مجرى شرائعها متساويةً على كلّ أبنائها من دون أدنى امتيازٍ بيّن الأشخاص أو تفریقٍ بيّن الأحوال. فلا [ينبغي] الأخذ بيديّ الكبير ودفع الصّغير. ولا الالتفات إلى الغني والإعراض عن الفقير. ولا مؤازرة القويّ ومواراة الضّعيف. بل يجب معاملة الجميع على حدّ سواءٍ كيلا يقع خللٌ في نظام الحقّ»<sup>(٩٩)</sup>.

### التخلف والتقدم

إنَّ عاملاً أساسياً وحاسماً من عوامل تسمية هذه المرحلة التّاريخيّة من عمر الأُمّة العربيّة هو الانتباه إلى التّخلف الذي يسيطر على الواقع العربيّ على الأقلّ بالمقارنة مع الواقع الآخر المعاصر له على الشّاطئ الآخر من البحر. هذا الآخر بما وصل إليه من تقدّم وتطوّرٍ مذهلٍ كان مولد إرهاصات التّفكير في عوامل التّشابه والاختلاف وأسباب تقدّم الغرب وتأخّر الشّرق، تطوّر الغرب وتخلّف الشّرق. ولذلك لا عجب في أن تكون مشكلة التّخلف حاضرةً في أفكار أعلام عصر النّهضة كلّهم، ووبّما لا عجب في أن تتشابه تحليلاتهم لهذه المشكلة، ولكن من المؤكّد أنّنا سنكون أمام العديد من الاختلافات لتجاوز هذا التّخلف إلى الواقع المقابل بالتّناقض لواقع التّخلف وهو التّفدّم أو التّطوّر.

سنقف هنا عند نموذجٍ واحدٍ هو جمال الدين الأفغاني الذي ينطلق كما فعل غيره تماماً تقريباً بإقرار أنّ واقعنا واقعٌ متخلّفٌ، فهذا هو يخطب في أهل زينبينا في أواخر عام ١٨٧٩م قائلاً: «ليس بخافٍ عنكم ما ألمّ بروح الجنسيّة في الأمم الشرفيّة من الضّعف والوهن المستلزم لضعف سائر الطبّقات»<sup>(١٠٠)</sup>.

٩٩. م. س. ذاته.

١٠٠. جمال الدين الأفغاني: الأعمال المجهولة. إعداد علي شلش. رياض الريس للكتاب والنشر. لندن.

١٩٨٧م. ص ٧٨.

وينظر إلى التَّخْلَفَ نظرةً أخرى، وإن كانت سابقةً زمنياً على الإقرار السَّابِقِ  
بالواقع المتخلف للأمة، إذ يُبيِّنُ هنا كيف أنَّ الإنجليز هم سبب كلِّ تخلف، لأنَّهم أُمَّةٌ  
تكرِّس تخلف الشعوب التي تستعمرها، خلاف الأمة الفرنسيَّة المتحضرة بسلوكها  
وأخلاقها وطبائعها، فيقول:

«انظر إلى مصر التي يستخدمها الإنجليز طريقاً إلى الهند، هل تجد فيها أيَّ  
مؤسَّسةٍ نافعةٍ، أو أيَّ آثار تدلُّ على حبِّ الحرِّيَّة المنزَّه عن الهوى، من أصل إنجليزي؟  
كلاً، فمهما كان وجود هذه الدلائل فإنَّما تشير إلى الفرنسيين، ولن تجد في مصر مدرسةً  
واحدةً للمعارف أو العلوم منذ عهد المرحوم محمد علي باشا، إلا كان مؤسَّسها  
ومنظَّمها وناظرها فرنسيًّا»<sup>(١٠١)</sup>.

في هذا النصِّ يلتفت الأفغاني التفتاةً بارعةً إلى علاقة التَّخْلَفِ بالحرِّيَّة؛ فحيث  
يوجد تخلف لا توجد حرِّيَّة وحيث توجد الحرِّيَّة لا يوجد تخلف. ولكنَّه لا يتوقَّف عند  
ربط التَّخْلَفِ بالمستعمر بل يتعدَّاه إلى تحميل المجتمع المسؤوليَّة أو جانباً منها، فالتَّخْلَفُ  
متواشجٌ تواشجاً وثيقاً مع الأمراض الاجتماعيَّة التي تصيب الأفراد والجماعات، وخاصَّةً  
منها الأنانيَّة أو حبُّ الذات المذموم «الذي هو علَّة الشَّقَاء والعناء»<sup>(١٠٢)</sup>. والخروج من  
هذا التَّخْلَفِ في رأي الأفغاني لا يكون إلا بالاستعمال الإنسان الصَّحيح لعقله ورجوعه  
إليه في جميع أمورهِ<sup>(١٠٣)</sup>.

ولأنَّ استعمال العقل سيكشف التَّخْلَفَ فإنَّ «الحكماء والعلماء والمؤلِّفون والعرفاء  
المحترمون هم الذين بذلوا راحتهم وصرَّفوا نفيس عمرهم في تَحْلِيَّة عقولهم بالأنوار والعلوم  
الحقيقيَّة والمعارف العقليَّة»<sup>(١٠٤)</sup>. وعلى كاهل هؤلاء يقع عبء القضاء على التَّخْلَفِ

١٠١. م. س. ص ٣٨.

١٠٢. م. س. ص ٦١.

١٠٣. م. س. ذاته.

١٠٤. م. س. ص ٧٣.

وتجاوز مثالبه لأنّ أمثال هؤلاء، كما يقول، تأبى نفوسهم الشريفة وهمهم العالية أن تقف بهم عند هذا الحدّ من الكمال، أعني تحصيل الفضائل القاصرة على ذواتهم، بل بذلوا الوسع وأجهدوا النَّفس في نشر العلوم والآداب»<sup>(١٠٥)</sup>.

ويؤكّد ثانيةً أنّ التّفدّم والتّطوُّر يساوي القضاء على الجهل والتّخلُّف، ويرى أنّهُ بالعلم يُقضى على التّخلُّف، وبذلك يخاطب أهل الشّرق قائلاً: «أفلا تعلمون أنّ سلطة الفرنسيين وسيادتهم عليكم إنّما كانت بارتفاع درجتهم في العلوم والمعارف وانحطاطكم بها؟»<sup>(١٠٦)</sup>، وإيمانه بأنّ استذكار الماضي المشرف للأمة يحفز الهمم على النهوض يتابع قائلاً: «هل رضيتم بعدما كان لكم ذروة الشّرف بوساطة العلوم والمعارف أن تدون لكم تلك الحالة الوضيعة التي أوصلتكم إليها الجهالات والضّلالات حتّى ما عادت تسرُّ لكم قلوب الأعداء فضلاً عن الأصدقاء... هلمُّوا اعتصموا بعري الاجتهاد في نيل العلوم»<sup>(١٠٧)</sup>.

## المرأة

لم تغب مشكلة المرأة عن مشاغل مُفكّري عصر النّهضة، لم تطرح بقوّة كما حدث لاحقاً، أو على الأقل على يدي قاسم أمين الذي عُدّ رائد تحرير المرأة العربية، ورُبّما هو الوحيد الذي طرح هذه المشكلة طرحاً تخصصياً، وهو الوحيد الذي طرح هذه المشكلة بتعمّق وتوسّع إلى حدّ أنّهُ بالكاد تحدّث في مُشكلات أخرى غير مشكلة المرأة. ولكنّ ذلك لم يعن ولا يعني أبداً أنّ المُفكّرين الآخرين لم يولوا هذه المشكلة شيئاً من العناية، بل نكاد نجزم أنّ وضع المرأة احتاز مساحاتٍ مهمّة من هموم مُفكّري عصر النّهضة ومُشكلاتهم، وبالتّأكيد كان هناك شيء من التّفاوت في قوّة الطّرح ومداه من مفكّر إلى آخر؛ يبدأ هذه التّفاوت من أقلّها تمايزاً وشدّة إلى أعلاها تبايناً واختلافاً. وإذا

١٠٥. م. س. ص ٧٤.

١٠٦. م. س. ذاته.

١٠٧. م. س. ص ٧٤. ٧٥.

حكمتنا لقاسم أمين بالتتمرد في بعض الأشياء في هذا الموضوع فإننا لا نعي أنه الأكثر أهمية أو تقدّمية في طرح مشكلة المرأة. فإذا وقفنا عند الطهطاوي المفكر الأبرز من جيل الرّواد الأوائل وجدنا أنه وضع كتاباً كاملاً عنوانه: المرشد الأمين للبنات والبنين، الذي يبدو من خلال العنوان وحده أنّ الطهطاوي يقدّم البنات على البنين<sup>(١٠٨)</sup>. ربّما ضرورة السّجع هي التي وضعت هذا الموضوع، ولكن لو افترضنا التّقديم مقلوباً لما اختلف الأمر كثيراً لأنّ مضمون الكتاب وفكرته يقومان على الكشف عن مكانة المرأة وأهمّيتها وضرورة مساواتها بالرجل في كثير من المواضيع بدءاً من التّربية في المراحل المبكرة مروراً بكل المراحل التي يمرُّ بها الإنسان في حياته وفي مختلف الميادين.

يبدأ الطهطاوي بعرض الصّفات العامّة والخاصّة لدى الذّكور والإناث، فيعرض أولاً للصّفات المشتركة بين الرّجل والمرأة، ويعقب بما يختلفان فيه من صفات، ويختتم ذلك بمميزات المرأة<sup>(١٠٩)</sup>. وفي الفصل التّالي من هذا الباب يعرض لنفوذ النساء في قلوب الرّجال<sup>(١١٠)</sup>. ثمّ يعرض للصّفات المطلوبة في خلق المرأة<sup>(١١١)</sup>. وفي الباب الرّابع من الكتاب يفرّد الفصل الرّابع للموقف من اشتغال المرأة بالسّياسة العليا<sup>(١١٢)</sup>. ويمهد لهذا الفصل بتصوير الواقع مع عدم اشتغال المرأة بالسّياسة وعدم توليها القضاء والمناصب العموميّة، ويردُّ ذلك إلى العقليّة الاجتماعيّة السّائدة من قصور المرأة وضعفها عن القيام بمثل هذه الأعباء الكبرى ويقدم لنا بعض الشّواهد على ذلك من الأشعار التي توصف بها المرأة في أمثال هذه الحالات. ولكن يبدو أنّه لم يكن قانعاً كثيراً ببعض هذه الحجج أو الدّرائع وإن لم يحلّلها أو يناقشها، إذ رأى أنّ هناك بعض النّساء تولّين المسؤوليّات

١٠٨ - رفاة الطهطاوي: المرشد الأمين - ص ٢٥١ - ٧٦٧.

١٠٩ - م. س. ص ٢٥٣ - ٢٦٨.

١١٠ - م. س. ص ٣٦٩ - ٣٧٣.

١١١ - م. س. ص ٣٧٧ - ٣٧٩.

١١٢ - م. س. ص ٤٤٩ - ٤٦٤.

الجسام بل تولّين حكم أممٍ وشعوبٍ وكنّ ناجحات، وفي ذلك يقول: «فقد عُهدَ في النساء بعض ملكات أحسنّ السّياسة والرّئاسة في ممالكهن، واكتسبن قصب السّبق في ميادين الفخار»<sup>(١١٣)</sup>، ويذكر أسماء بعضهن ممن نهضن بهذه الأعباء الثّقيلة مثل بلقيس وسمرّة ملكة نينوى وبابل والزباء وكيلوترا وشجرة الدر وغيرهنّ الكثير، ويعقّب على ذلك بقوله: «فكلهنّ أحرزن حسن التّدبير والإدارة، وأقمن البراهين على لياقة النساء لمنصب السّلطنة»<sup>(١١٤)</sup>.

هذه فكرة مهمّة وبذرة قويّة في المساواة بين المرأة والرّجل، ولكنّ هذه الفكرة لم تحسم في تلك الفترة ولا حتّى الآن. لقد بقيت هذه الفكرة مطروحةً على ساحات البحث والتّنظير حتّى الآن بوصفها واحدةً من أبرز مُشكلات المرأة.

**جمال الدين الأفغاني** توقّف بالعرض عند المرأة، وكان ذلك خطبته في أهل زيرنيا التي شدّد فيها تشديداً كبيراً على أهميّة المرأة وعلوّ مكانتها وشأنها إلى درجة ربط تقدّم المجتمع وتطوّره، وتجاوزه التخلّف بإشراك المرأة في هذه العمليّة العظيمة من خلال التّعليم والاحترام، فهو يقول: «ولكّني أجلكم أيّها السّادة عن أن تحسبوا أنكم تنالون مزايا المدنية، وتحوزون المعارف والعلوم، وتستكملون أسباب التّقّدّم والسّعادة، وتبلغون ذروة المجد والشّرف إن كان العلم فيكم مقصوراً على الرّجال، بل أعيدكم من أن تجهلوا أنّه لا يمكن لنا الخروج من خطّة الخسف والجهل ومن محبس الدّلّ والفاقة، ومن ورطة الضّعف والخمول، ما دامت النساء محروماتٍ من الحقوق، وغير عاملاتٍ بالواجبات، فإنّهنّ الأمّهات اللواتي تصدر عنهنّ التّربية الابتدائيّة والأخلاق الأولى»<sup>(١١٥)</sup>.

لم يكن الأفغاني والطهطاوي وقاسم أمين وحدهم الذين طرحوا مشكلة المرأة ولكنّها نماذج ثلاثة من مُفكّري عصر التّهضبة في مدى التّفاوت الذي أولوه للمرأة من

١١٣ . م . س . ص ٤٤٩ .

١١٤ . م . س . ذاته .

١١٥ . جمال الدين الأفغاني: الأعمال المجهولة . ص ٨١ . ٨٢ .

ناحية الأبحاث والمقالات ما بَيَّنَّ من أخلص كامل جهده للمرأة ومن أعطاها الأهمية الكبرى من مساحات اهتمامه، ومن مرَّ على وضعها بالعرض، ولكن غالبية جهود مُفكِّري عصر النَّهضة ممن لم نذكرهم تعطينا مؤشراً مهماً على أنَّهم خلاف كثيرٍ من مُفكِّري الغرب وخاصة السابقين على القرن العشرين قد اعترفوا بسموِّ مكانة المرأة ووجوب احترامها وتعليمها وإنهاضها، ومن هنا شاع في الفكر العربي قولهم: الأُمَّة نسيج الأمَّهات، وأحمد شوقي يصوغ ذلك شعراً بديعاً فيقول:

الأمُّ مَدْرَسَةٌ إِذَا أَعَدَّتْهَا  
أَعَدَّتْ شَعْباً طَيِّبَ الْأَعْرَاقِ

## التربية

التربية من المشكِّلات التي طُرحت على بساط بحث مُفكِّري عصر النَّهضة، وشأنها شأن كثيرٍ غيرها من المشكِّلات طُرحت بأمدية متفاوتة من القوَّة والأهمية والاهتمام، ولكنَّها على أيِّ حالٍ ظلَّت وحدة من المشكِّلات البارزة التي لم يستطع مفكِّرو النَّهضة تجاوزها أو تجاهلها. وقد اختلفت طرق الطرح والمعالجة ومستوياتها من مفكِّرٍ إلى آخر تبعاً للاهتمام الأساسي لهذا المفكِّر أو ذاك، وتبعاً لغاياته وأولوياته ومنهجه. وإذا كان الطَّهطاوي رائداً من رواد النَّهضة فقد كان أيضاً رائداً في طرح مشكلة التربية بقوَّة زُمَّ ظلَّت منقطعة النظير حتَّى ظهور الجيل الثاني على الأقلِّ من أجيال مُفكِّري النَّهضة العربيَّة.

عرَض الطَّهطاوي للتربية ومشكِّلاتها وأهمَّيتها وضرورتها في كثيرٍ من المواضع في كتبه، ولكنَّ تميُّزه كان في إفراده كتاباً خاصاً ضخماً للتربية هو الكتاب الذي سبق ذكره تحت عنوان: المرشد الأمين للبنات والبنين. وقد خصَّص مقدِّمة الكتاب التي تقع في نحو ثلاثين صفحةً للحديث في مفهوم التربية وأهمَّيتها وآليَّاتها وتوازع الأدوار في عمليَّة

التربية<sup>(١١٦)</sup>. وعرّج بعد ذلك على الحديث في الإنسان ممّا يؤسّس للتربية، ليفرد بعد ذلك باباً كاملاً للتعليم والتعلّم بوصفهما تتمّة المشروع التربوي<sup>(١١٧)</sup>. وليجعل الأبواب التالية التي تقع في نحو ثلاثمئة صفحة للتطبيقات التربوية، وللأفكار التي يرنو إلى تربية المجتمع والأجيال عليها.

أمّا عبد الحميد الزهراوي فقد اهتمّ خاصّة بالتربية السياسيّة، أراد «تكوين المواطن الواعي سياسياً، والقادر على النقد، حتّى لا تروّج البضاعات الفاسدة، لأنّ المواطن حينئذٍ يكون قادراً على تمييز الغثّ من السمين، والخبيث من الطيب، والمصلح من المفسد، ولا يغرّ بكثره أتباع الرّأي، وقلة أتباع رأي آخر»<sup>(١١٨)</sup>.  
وفيما بيّن هذين المستويين من التوسّع والشمول في المعالجة التناول والاهتمام، والدقّة في القصد والتخصيص تباينت المستويات في الطرح والمناقشة والمعالجة.

## خاتمة

نحو سبع مشكلاتٍ مع مقابلاتها هي التي وقفنا عندها، لتزيد بذلك على العشر، وهي الوطن والوطنية والأمة والقومية والحريّة والعدالة والمساواة والتخلف والتقدّم والمرأة والتربية... ولكِنَّها ليس كلّ مشكلات النهضة، ولكِنَّها ربّما تكون الأبرز بينها والأكثر أهميّة.

بدا لنا من خلال سابق المناقشة والتحليل أنّ هذه المشكلات، ما ذكر منها وما لم يذكر، فرضت ذاتها على مفكّري عصر النهضة العربيّة من جهة، وكانت مشكلات مفكّر هذا العصر من جهة ثانية، بل دعونا إنّ الأصحّ هو أنّه يصعب أحياناً الفصل أو التمييز في طبيعة نشوء هذه المشكلات لدى مفكّري النهضة ما بيّن كونها مشكلات

١١٦ - رفاة الطهطاوي: الأعمال الكاملة. الجزء الثاني. ص ٢٧٥-٢٩٦.

١١٧. م. س. ص ٣٨٣-٤٢٦.

١١٨. محمد راتب الحلاق: عبد الحميد الزهراوي؛ دراسة في فكرة السياسي والاجتماعي. اتحاد الكتاب

العرب. دمشق. ١٩٩٥م. ص ١٢٥.

مرحلة أو كونها مشكلات مفكرين. و على أي حال ليس في ذلك كبير مشكلةٍ توقفنا عندها أكثر مما تستحقُّ هنا، وإن كان لِنسبِ نشوء المشكلة دلالةً مهمّةً لا يجوز تجاوزها ولا تجاهلها.

هذه المشكّلات الكبرى والأساسيّة التي فرضت ذاتها على مُفكّري عصر النّهضة العربيّة بوصفها موضوعات النّهضة سيّان أكانت بالمعنى الإيجابي أم بالمعنى السلبي. أعني سيّان أكانت عوامل نهوض أم عوامل إحباطٍ وإعاقةٍ. ولكنّها على أيّ حال، وفق ما عرضناها، تمثل واحدة من وجهات نظرٍ كثيرة، ورُبّما جدّ كثيرة.



## الفصل الرابع

# مشكلة الحريّة

في عصر النهضة العربيّة

◀	تمهيد	▶
◀	فرنسيس المراه	حيدر الشهابي ▶
◀	أديب اسحق	مرفاعة الطوطاوي ▶
◀	ولي الدين يكن	خير الدين التونسي ▶
◀	سلامة موسى	جمال الدين الأفغاني ▶
◀	خاتمة	▶

لَا تُلْمِنِي يَا عَاذِلِي بِهَوَاهَا      فَأَنَا قَيْسُ هَذِهِ الْعَامِرِيَّةِ  
 وَعَلَامُ الْمَلَامِ، وَالْقَلْبُ قَلْبِي      وَمَعْنِي فِيهِ حُجَّةٌ شَرْعِيَّةٌ  
 فَإِذَا كُنْتَ تَدْعِيهِ فَقَدَّم      عَرَضَ حَالٍ لِلْأَعْيُنِ التُّرْكِيَّةِ (١١٩)  
 وَخَبَطْنَا الْعَشْوَاءَ لَوْ كُنْتَ تَدْرِي  
 فِي لِيَالِي تِلْكَ الشُّعُورِ الدَّجِيَّةِ  
 وَأَتَّخَذْنَا سِلَاسِلَ الشُّعْرِ قَيْدًا      وَنَسِينَا الْحُرِّيَّةَ الْمَسْكِينَةَ  
 أَنْتَ حُرٌّ يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ فَأَعْلَم      وَلَكَ الْعِلْمُ فِيهِ وَالْأَسْبَقِيَّةُ  
 أَنْتَ حُرٌّ، فَأَعْلَمَ بِهَذَا، وَعَلَّمَ      أَنْتَ حُرٌّ وَهَذِهِ أَوْلِيَّتُهُ!  
 يَتَمَتَّى الْإِنْسَانُ لَوْ كَانَ عَبْدًا      وَيُقِيمُ الْأَدِلَّةَ الْعَلْمِيَّةَ  
 وَلَكُمْ قَدْ رَأَيْتُ مِنْ حَيَوَانٍ      يَقْضِمُ الْحَبْلَ بُعِيَّةَ الْحُرِّيَّةِ!

## تمهيد

لا شك في أنَّ ثَمَّةَ اختلافاً في أساليب التعبير والتصوير والتعامل مع الموضوعات المتناولة تبعاً لتباين وضعيّة المتعامل وميدانه... ولكنّ هذا لم يمنع ولن يمنع أبداً توحد الغايات واندماج المقاصد مهما كانت هذه التباينات ومهما كانت النتائج، فوحدة الغايات والمقاصد لا تعني بالضرورة تماثل النتائج. ولكنّ الحرّيّة من بينّ جلّ الموضوعات المتناولة؛ شعراً ونثراً أدبياً وفكراً وفلسفة وفناً... استطاعت أن تفرض إيقاعها على كلّ متناولها في كونها بسطت جناحها الحلميّ فوق مساحات الأحيلة كلّها، فقد ظهرت الحرّيّة دائماً عند متناولها بوصفها حلماً غالباً وطموحاً عزيزاً وأملاً منشوداً... إنّها الحاضر الغائب والغائب الحاضر، إنّها جوهر تعيّن الإنسان.

١١٩ . للأعين التركية: أي للحواسيس التركية.

تصرُّ كلُّ نظريَّاتِ الحُرِّيَّةِ، من مختلفِ المُفكِّرينِ والفلاسفةِ على اختلافِ انتماءاتهم، إلا قليلاً منهم، على أنَّها جوهرُ تَعْيُنِ الإنسانِ بوصفها جزءاً صميمياً من ماهيَّته بما هو إنسانٌ، ولذلك كانت الحاضرُ الغائبُ والغائبُ الحاضرُ؛ فحضورها يعني غيابها وغيابها يعني حضورها. ولذلك لم تطرح مُشكِلة الحُرِّيَّةِ على بساطِ البحثِ والتَّفكيرِ إلا لأَنَّها غائبةٌ واقعيّاً، وعندما يغيب طرحها الفكريُّ النَّظريُّ فهذا يعني أَنَّها متمثلةٌ واقعيّاً. وهذا ما يفسر لنا غياب مُشكِلة الحُرِّيَّةِ من الفلسفةِ اليونانيَّةِ على سبيلِ المثال. وهو عينه ما يفسر لنا أسباب ظهور الحُرِّيَّةِ بوصفها مُشكِلةً في كلِّ مواقعِ ظهورها. ولا مبالغة في القول إن ثَمَّةَ نسبةً اضطراديَّةً بيِّنَ درجة ظهور هذه المُشكِلة وحدَّة الافتقار إليها، ولذلك كانت هذه المُشكِلة إحدى بل أخطر وأعظم مُشكِلاتِ عصر النَّهضة العربيَّةِ حتَّى غَدَتْ هاجساً يهيمن على عقول كلِّ المُفكِّرينِ والشُّعراءِ والأدباءِ وآثارهم. ومن هنا كان قولنا بتوحيد المقاصد وتدامج الغايات في تناول الموضوعات، مع امتياز الحُرِّيَّةِ على كلِّ الموضوعات بل جلها، في كونها فرضت إيقاعها الشَّاعري على أساليب المتعاملين معها، فإن كان للشَّاعر ما يسوِّغُ شاعريته وحياليته في تناول مُشكِلة الحُرِّيَّةِ فما الذي يسوِّغُ ذلك للمفكِّر والفيلسوف؟! إِنَّهُ الحلم، الخيال، الأمل، لَقَدْ كانت الحُرِّيَّةُ حلماً يقظياً ونومياً يداعب الأخيلا بأطياف الشَّاعرية السَّاحرة ويفرض على العقول أن تخرج عن أطرها المنطقيَّة لتسبح في فضاءاته حتَّى وإن كانت غير قادرةٍ على تجاوز حدود المنطقيَّة وأطرها. بل حتَّى وهي في عمرة عقلائيَّتها. ولذلك لن نجدَ كبيرَ اختلافٍ بيِّنَ مفرداتِ الشَّاعر إلياس صالح الذي افتتحنا هذا البحث بقصيدته ومفرداتِ مُفكِّري عصر النَّهضة في التَّعامل مع هذه المُشكِلة.

ولذلك لا غرابة في أن نقرَّر أنَّه لم يبالغ الكثيرون أبداً مدَّ امتداد فترات الرِّمَن على مساحات الشُّعوب والأُمم، عندما دفعوا حيواتهم أبعاضاً من ثَمَنِ الحُرِّيَّةِ؛ بحثاً

عنها أو دفاعاً عنها أو كليهما معاً... لأنَّ الحُرِّيَّةَ بما هي جوهر تعيُن الإنسان هي في الوقت ذاته بالضرورة المنطقيَّة والواقعيَّة البيئة الطَّبِيعِيَّة التي تُشعر الإنسان بكيئوته وإنسانيَّته، وإذا كان من باب التَّنَاقُض المنطقي القول إنَّها تفرض عليه إيقاعاً معيَّناً من قواعد السُّلوك والعيش والعمل فإنَّنا يمكن أن نقول إنَّها تفتح أمامه آفاق الفكر والإرادة والفعل.

هذا يقودنا مباشرة إلى الحُرِّيَّة بوصفها شرطاً من شروط النَّهْضَة، بل إنَّ غير باحث ذهب في الأمر بعيداً عندما رأى في الحُرِّيَّة الشرط الوحيد أو الأساسيَّ على الأقلِّ للنَّهْضَة. ولا غرابة في ذلك، ذلك أنَّ هذا الإيقاع الذي يؤدِّي إليه وجود الحُرِّيَّة أو ممارستها هو وحده الذي يقود إلى ازدهار الفكر والمعرفة واطِّراد التَّقدُّم الاجتماعيِّ والاقتصاديِّ والعلميِّ والتَّقانيِّ... إنَّه، بمعنى آخر، يؤدِّي إلى إِيْمَاءِ الرُّوح الحضاريِّ للأُمَّة.

هنا لا ندري إن كان رُوَاد النَّهْضَة الأوربيَّة أو حتَّى رواد النَّهْضَة العربيَّة قد أدركوا حقيقة أنَّ الحُرِّيَّة هي مُحَرِّك النَّهْضَة الأساسيُّ بهذا المعنى الذي نتحدَّث فيه. ولكنَّ المؤكَّد أنَّهم أدركوا أهميَّة الحُرِّيَّة وضرورتها الإنسانيَّة كونها جوهر تعيُن الإنسان. وإيمانهم بالحُرِّيَّة وضرورتها الإنسانيَّة هو الذي جعل جلَّ رواد النَّهْضَة الأوربيَّة الأوائل يدفعون عذاباتهم وحيواتهم أثمناً للأفكار التَّقدِميَّة التي كانت يقيدها المجتمع بمؤسَّساته المختلفة الدِّينيَّة والسِّيَاسِيَّة والاجتماعيَّة، أي كان يصادر الحُرِّيَّة. وبفضل هذه التَّضحيات استطاعت الأجيال الأوربية اللاحقة على رُوَاد النَّهْضَة أن تحصد ثمار هذه التَّضحيات.

إذا انعطفنا إلى الشَّاطِئ الجنوبيِّ من المتوسِّط ونظرنا إليه في المرحلة الموازية بالقياس التَّاريخيِّ والمرحليِّ وجدنا الأمر مختلفاً إلى حدِّ كبيرٍ، إن لم يكن مختلفاً تماماً، من هذه النَّاحية. ففي حينِ قدَّم المُفَكِّرون الأوروبيون أبْهَظ الأثمان من أجل الحُرِّيَّة؛

إيماناً بها ودفاعاً عنها، فقد دفع كثيرٌ من مُفكّري عصر النّهضة العربيّة تنازلاتٍ عن أفكارهم ومسايرةً للسلطة والنّظام السّياسيّ، قلّصت أهمّيّة فاعليّة أفكارهم وحالت دون تهيئة المناخات المناسبة واللازمة لخلق الفرص النّهضويّة وتغذيتها وتنميتها<sup>(١٢٠)</sup>.

لقد كان رواد الفكر والفلسفة والعلم في عصر النّهضة الأوروبيّة ثمّ عصر الأنوار أو التّنوير هم طليعة النّهضة ووقودها وناورها في آنٍ واحدٍ ولذلك تفجّرت أفكارهم ودعواتهم ثوراتٍ علميّة وفكريّة وسياسيّة واقتصاديّة... فإذا كانت هذه القدوة مقدّمةً نتيجتها النّهضة فإنّ هذه القدوة النّظيرة لم تتحقّق في العالم العربيّ منذ مطلع عصر النّهضة إلى اليوم. أي إنّ المقدّمة التي ستلزم عنها النّتيجة المطلوبة التي هي النّهضة غير موجودة، ومن ثمّ منطقيّاً فإنّ النّتيجة لن تكون موجودة طالما أنّ المقدّمات اللازمة لها غير موجودة.

هنا يبرز سؤال جدّ مهمّ وخطير، وهو: هل من الواجب أو الضّروري أو الحتمي أن يقدّم المفكّرون العرب ما قدّمه المفكّرون الغربيّون من توضّحات بالحياة حتّى تتحقّق الحرّيّة وتتحقّق النّهضة؟

هناك فرق كبير بيّن ضرورة الحرّيّة للنّهضة، وضرورة التّضحية من أجل الحرّيّة ومن ثمّ من أجل النّهضة، وبيّن وجوب التّضحية من أجل الحرّيّة.

تحقق الحرّيّة للإنسان هو الأمر الطّبيعيّ وانعدامها يعني سلبها، ولا يمكن استعادة حقّ من دون التّضحية. هكذا تقول المعادلة النّظريّة، وهي صحيحة من النّاحية الواقعيّة لكن بالمبدأ وليس بالتّحديد ضرورة. أي لا بُدّ من تضحية ولكن ليس ثمّة ما يوجب أن تكون التّضحية محدّدة بشيءٍ أو أمرٍ ما. ولذلك نحن نجهل تماماً ماذا كان سيحدث بالضبط لو أنّ مُفكّري عصر النّهضة العربيّة تعرّضوا مثل مُفكّري عصر النّهضة الأوروبيّة

---

١٢٠ . انظر بعض تفاصيل ذلك في فصل شروط النّهضة من هذا الكتاب.

للإعدام بسبب أفكارهم وأصروا معظمهم على أفكارهم حتى ولو أعدموا، أي إننا لا نسعى لإعدام المفكرين على مذبح النهضة.

نحن نعلم تمام العلم بحكم التأخر الزمني عليهم أن معظمهم لم يتعرضوا لذلك، ولم يتمسكوا كثيراً بأفكارهم، ولم يعدم أي واحد منهم<sup>(١٢١)</sup>، ولم تكن حتى الآن نهضة. ولكن لو تعرضوا لما تعرض له مفكرو النهضة الأوروبية هل كانت النهضة ستتم بأفضل مما كان حتى الآن؟

من الواجب هنا أن نتذكر مسائل عدّة:

**أولها:** من المبكر أن نتظر نهضة حقيقة أو مكتملة إثر نحو مئة أو مئتي سنة من بدايتها. ولذلك من الصعب بل من تمام الخطأ حصر سبب تأخر النهضة بعدم إعدام مفكرها على مذبحها.

**ثانيها:** لم يتعرض مفكرو عصر النهضة العربية أصلاً لما تعرض له مفكرو عصر النهضة الأوروبية من محاكمات وحصر ما بيّن فكي الإعدام أو التراجع عن الأفكار التي يقول بها أي منهم.

**ثالثها:** ليس طريق تحقيق الحرية والنهضة طريقاً واحداً أو مسلكاً بائجاً واحداً من لا يسلكه لا يصل إلى نهاية الطريق. أي إن إعدام المفكرين بل أعني اندفاع المفكرين للتضحية بحيواتهم ليس هو الوصفة السحرية الجاهزة للحصول على الحرية أو النهضة.

---

١٢١ . ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن بعض مفكري عصر النهضة العربية، كما تقول بعض الكتابات، قتلوا بالسم أو ما يشبه ذلك من عمليات الاغتيال، وهذا ما سيظنه بعضهم مشابهاً أو مماثلاً للتضحيات التي قدمها بعض المفكرين الأوروبيين بالإصرار على أفكارهم على الرغم من المقاصل التي كانت تترصد لهم. والحقيقة أن الفرق كبير بين الأمرين، فكل من تعرض للاغتيال لم تكن أمامه فرصة النقاش في موته فيما المحاكمة فرصة للتراجع مثلما حدث مع جاليليو.

**رابعها:** ضرورة الحرّية للنّهضة تنبع من كونها شرطاً أساسياً من شروط الإبداع. ولأنّ الإبداع هو متن النّهضة لأساسي فإنّه من دون الإبداع لا توجد نهضة، ومن دون الحرّية لا يوجد إبداع، ولذلك من دون الحرّية لا توجد نهضة.

فإذا عدنا الآن إلى مُشكلة الحرّية في فكر عصر النّهضة العربيّة وجدنا أنفسنا أمام مُشكلةٍ جديدةٍ وهي أنّ الحديث على الحرّية في عصر النّهضة العربيّة، أو حتّى في عصرٍ غيره في المجتمع العربيّ ذاته أو غيره من المجتمعات، يمكن أن يتمّ وفق أكثر من طريقة وأسلوبٍ عرضٍ.

نحن حدّدنا نصف خطوات العمل على الأقلّ بتحديد العنوان بالحديث في مُشكلة الحرّية في فكر عصر النّهضة العربيّة. أي إنّنا أمام مادّةٍ محدّدةٍ منهجيّاً بكيفيّاتٍ تناول بعض مُفكرّي عصر النّهضة العربيّة لمُشكلة الحرّية وليس بأيّ شيءٍ آخر في إطار هذه المُشكلة. ولكنّ هذا البحث ذاته في كيفيّات تناول مُشكلة الحرّية من قِبَل مُفكرّي عصر النّهضة العربيّة . كلاًّ منهم على حدة . موضوعٌ قابلٌ أيضاً للتناول بكيفيّاتٍ متعدّدةٍ منها المختلف ومنها المتشابهة في المنهج والطرائق والأسلوب والخيارات.

ولكن بالإضافة إلى ذلك ثمة أمورٌ يمكن التّعرض لها في إطار الحديث الذي حدّدنا على مُشكلة الحرّية، حتّى مع ضبط العنوان وتحديدّه، أي حتّى مع تحديد ميدان البحث ومادّته وخياراته. والذي يحكم مدى ضرورة التّعرض لهذا الأمر أو ذاك هو مدى الصّلة مع البحث أو الحاجة إليه في البحث ناهيك عن طبيعة الباحث وخصائصه، وطبيعة البحث وغايته...

عوامل كثيرةٌ هي التي تحكم ذلك أهمُّ ما في الأمر فيها هنا أنّها كلها تظلُّ في إطار الخيار وإن جاء بعضها في معرض الإلزام. وكان من بَيّن خياراتٍ غير قليلةٍ في وقوفنا عند مُشكلة الحرّية، إلى جانب ما سبق الحديث فيه، أن نتناولها من خلال بعض الأعلام بل بعض أبرز أعلام النّهضة المتعاقبون على بعضهم زمنياً، وقد اخترنا كلاًّ من: الأمير حيدر الشهابي، ورفاعة الطهطاوي، وخير الدين باشا التونسي،

وجمال الدين الأفغاني، وفرنسيس فتح الله المراس، وأديب إسحق، وولي الدين يكن.

### الأمير حيدر الشهابي

من أوائل الذين طرحوا مُشكلة الحُرِّيَّة على نحوٍ غير مباشرٍ الأمير حيدر الشهابي<sup>(١٢٢)</sup> الذي تحدّث عن الثَّورة الفرنسيَّة واصفاً استبسال الشَّعب ودمويَّته في سبيل الحُرِّيَّة وكيف فرض هذا الشَّعب إرادته وانتزع حرَّيته، ووضع بممثليه القوانين النَّاطمة والحامية لهذه الحُرِّيَّة. ولكن طرح الشهابي كان طرحاً حكواتياً تعريضياً غير مباشرٍ فهو لم يقف عند المُشكلة بوصفها مُشكيلته وإنما بوصفها مُشكلة غيره المنعكسة في ذاته<sup>(١٢٣)</sup>. والشهابي في ذلك، وكثيرون غيره من مُفكرينا العرب، يشبهون الطَّفل مدَّعي البراءة الذي يجبن عن التَّعبير عن رغبته في الشَّيء فينسب الرَّغبة شعورياً أو غير شعورياً إلى أخيه أو أخته أو زميله... وفي احتمالٍ آخر غير بعيدٍ لا يعدو الأمر أن يكون تعبيراً مرتبطاً بالمرحلة التَّاريخيَّة ومعطياتها وظروفها وشروطها. وفي الحالين كليهما ولا يلام الشهابي في إطار حاضنته التَّاريخية على ذلك. ولكن يلام غيره.

### رفاعة الطهطاوي

الأمر والحكم نفسهما يمكن أن يقالا على رفاعة الطهطاوي فهو يعد الحُرِّيَّة أعظم المناقب التي يمكن أن تتمثلها الأُمَّة، وقد أحسن إذ انتبه إلى أن الحُرِّيَّة المقصودة هي الحُرِّيَّة السِّياسية في المعارضة ضمن القانون والشَّرعية، وعنهما تنفَرع حرِّيَّة الرِّأي والتَّعبير. وهي ضرورةٌ رئيسةٌ تستلزم المشاركة في أمور الحكومة والإدارة. ولكنَّهُ لم ينتعد في عرضه عن أسلوب الأمير حيدر الشهابي إذ لجأ إلى الثَّورة الفرنسيَّة ودستورها للكشف

١٢٢ - انظر ترجمته في الفصل الأخير.

١٢٣ - رثيف خوري: الفكر العربي الحديث. ص ١٦٨-١٦٩.

عن طموحه في الحُرِّيَّة، الذي هو في أقلِّ حالاته إعجابٌ بما أنجزه الآخرون على هذا الصَّعيد، ودليلنا على ذلك أنَّه إذ يترجم دستور الثَّورة الفرنسيَّة وحقوق النَّاس في هذا الدُّستور فإنَّه لا يقف عنده وحسب بل يقف عليه بمواقفه وتعليقاته ومن ذلك مثلاً قوله: «وما يسمُّونه الحُرِّيَّة ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأنَّ معنى الحكم بالحُرِّيَّة هو إقامة التَّساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحاكم على إنسانٍ بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»<sup>(١٢٤)</sup>.

ويعقب على ذلك بقوله: فهذه البلاد حرة بقول الشاعر:

وَقَدْ مَلَأَ الْعَدْلُ أَفْكَارَهَا      وَفِيهَا تَوَالَى الصِّفَا وَالْوَفَا

وقد عقد في المرشد الأمين فصلاً خاصاً للحُرِّيَّة جعل عنوانه: في الحُرِّيَّة العموميَّة والتَّسوية بين أهالي الجمعيَّة، يبدأ هذا الفصل بتعريف الحُرِّيَّة قائلاً: «الحُرِّيَّة هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح»<sup>(١٢٥)</sup>. وهذا التَّعريف من أكثر تعريفات الحُرِّيَّة أهميَّةً وبيانياً وفصاحة ووضوحاً. فالحُرِّيَّة ليست اعتقافاً مطلقاً عنده من أيِّ قيدٍ وإنما التَّرخيص بكلِّ مباحٍ، وإذا كان من مانعٍ لسببٍ أو آخر فلا يجوز أن يكون المانع غير مباح.

ينطلق الطَّهطاوي من هذا التَّعريف للتَّطبيق العملي والفائدة المنحلية عنه في الحياة الاجتماعيَّة والسَّياسيَّة. وفي ذلك يقول: «فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدَّنة ترجع إلى الحُرِّيَّة، فتتصف المملكة بالنَّسبة للهيئة الاجتماعيَّة بأنَّها مملكة متحصِّلة على حرَّيتها، ويتَّصف كلُّ فردٍ من أفراد الهيئة بأنَّه حرٌّ، يباح له أن ينتقل من دارٍ إلى دارٍ ومن جهةٍ إلى جهةٍ من دون مضايقة مضايقٍ ولا إكراه مُكْرَه، وأن يتصرَّف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السَّياسة»<sup>(١٢٦)</sup>.

١٢٤ - رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز - ضمن الأعمال الكاملة - ج ٢ - ص ١٠٢.

١٢٥ - م. س. ص ٤٧٣.

١٢٦ - م. س. ذاته.

يبدو هنا أنّ الطهطاوي لا يكتفي بمستوى واحدٍ من الحرّية أو ميدان تطبيقٍ واحدٍ وإنما ينوِّع في البعد الدلالي ما بيّن المستوى الشخصي والاجتماعي والسياسي، ويتجاوز ذلك إلى ربط الحرّية بسيادة القانون واستقلالية القضاء، فيقول متابعاً: «ومن حقوق الحرّية الأهلية أن لا يجبر الإنسان على أن ينفي من بلده، أو يعاقب فيها، إلا بحكم شرعيّ أو سياسيّ مطابق لأصول مملكته»<sup>(١٢٧)</sup>.

كثيرون يقيسون قياساً فاسداً عندما يزنون الأمور كلّها بميزان واحدٍ، ويريدون إلباس كلّ الشعوب لباساً واحداً... بدعوى أنّ الكلّ بشرٌ. الطهطاوي لم يقع في القياس الفاسد لأنّه انتبه، وليس في ذلك سبقاً ولا كشفاً، إلى أنّ لكّ أمة قوانينها الخاصّة، التي قد يكون بعضها خاطئ، ولكن الخطأ الأكبر منها هو عدم الالتزام بها. ولذلك لم يجوز إخراج مواطنٍ من بلده، أي لم يجوز اختراق الحرّية المدنيّة للمواطن إلا بحكم شرعيّ أو سياسيّ، وانتبه إلى أنّ هذا الحكم مرتبطٌ بالأصول المتوافق عليها أو المعمول بها في المملكة التي هو من رعاياها، ولا يعنيه ما هي عليه حال مملكة أخرى. ويكفي حتّى نفهم هذه الفكرة أن نتذكّر أن سقراط حكم حكماً جائراً بقانون جائر وأدرك هو ذاته ذلك ولكنّه رفض خرق القانون لأنّه كان سيفتح الباب واسعاً إمّا لنسف كلّ دعواته لاحترام القانون والفضيلة التي بعض صورها احترام القانون، أو لتسويغ اختراق سيادة القانون من كلّ من هب ودبّ.

لا يقف كلام الطهطاوي هنا في الحرّية بل يتجاوزه إلى تفاصيلٍ جدّ مهمّةٍ إذ يقسّمها إلى خمسة أقسام هي: الحرّية الطبيعية والحرّية السلوكيّة والحرّية الدينيّة والحرّية المدنيّة والحرّية السياسيّة. ثمّ يشرح دلالة كلّ قسم من هذه الأقسام: فالحرّية الطبيعيّة هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها، فلا طاقة لقوّته على دفعها من دون أن يعدّ ظالماً. ومن ذلك كان حرمان الذات من الطعّام

---

١٢٧. م. س. ذاته.

ظلماً لها يتساوى مع حرمان الآخر منه في ظلمه الآخر. والحرية السلوكية هي حسن السلوك ومكارم الأخلاق. وكأنَّ الطهطاوي هنا أراد الخروج من التعريف بالسلب إلى التعريف بالإثبات فبدل أن يقول لا يجوز أن تسلك ما يؤدي أو يعتدي على حرية الآخر قام بتقرير أن حسن السلوك ومكارم الأخلاق هي تجسيد للحرية، لأنَّ سوء الخلق اعتداء على الذات وعلى الآخرين. أمَّا الحرية الدينية فهي حرية العقيدة والرأي والمذهب. ففاس حرية التَّمذهب على حرية العقيدة بالجمل، ولكنَّه اشترط ألا يخرج التَّمذهب عن أصل الدين. وأمَّا الحرية المدنية فقد اشتقها من الانتساب إلى المدنية ورأى أنَّها حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض. ثمَّ يستند إلى فكرة العقد الاجتماعي في تواطئ أهل المملكة على أداء حقوق بعضهم لبعض. وأمَّا الحرية السياسية أو الدولية كما يرى فهي تأمين الدول لكلِّ واحدٍ من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حرته الطبيعية من دون أن يعتدى عليها<sup>(١٢٨)</sup>.

يختم الطهطاوي حديثه هنا في الحرية بعلاقتها بالسعادة والوطن. فالسعادة بهذا المعنى كما يرى هي «الوسيلة العظمى في إسعاد الناس»<sup>(١٢٩)</sup>، ويعود ثانيةً إلى صلاحية القوانين وكأنَّه يريد تأكيد احترام القانون مع إظهاره أنَّ القانون قد يكون خاطئاً، ولذلك علَّق قائلاً: «إذا كانت الحرية مبنيةً على قوانينٍ حسنةٍ عدليةٍ كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم»<sup>(١٣٠)</sup>. وفي باب علاقة الحرية بالسعادة يجد الطهطاوي مدخلاً لعلاقتها بالوطن إذ يرى أنَّها طالما تحقَّق لهم السعادة في بلادهم فإنَّها ستكون «سبباً في حبِّهم

---

١٢٨ م. س. ص ٣٧٣ - ٣٧٤.

١٢٩ م. س. ص ٣٧٥.

١٣٠ م. س. ذاته.

لأوطانهم»<sup>(١٣١)</sup>. وينطلق من هذه الكفر ليقرّر عنواناً جديداً هو: التزام الحرّ نحو وطنه. وهنا يوجب «أن يصرف المرء حرّيته في إكرام وطنه وإخوانه ورئيس دولته»<sup>(١٣٢)</sup>. ويصل من ذلك إلى فكرة مهمّة وهي أنّ الدّفاع عن الوطن واجبٌ تقتضيه الحرّية لأنّ «العدو الذي يتعدّى بالإغارة على بلدٍ من البلاد يجب على أهلها قتاله وصدّه عنها، وما ذاك إلاّ لحماية الحرّية»<sup>(١٣٣)</sup>. وتتحرك هنا فيه نوازع إنسانيّة عارمةٌ ربّما تأثّر فيها بعض أفكار الثّورة الفرنسيّة فيرى أنّ «من محاسن حرّية الأُمّة أنّها تفرح أيضاً بحرّية غيرها من الأُمم، وتتأدّى من استعباد أُمم الممالك الذين لا حرّية عندهم»<sup>(١٣٤)</sup>.

### خير الدين باشا التونسي

أما الثّقلة التّوعيّة الأولى في إطار التّعامل مع مُشكلة الحرّية فلعلّها الخطوة التي خطاها خير الدين باشا التونسي الذي انطلق من أنّ الحرّية والعدل هما دعامتا المجتمع والأُمّة والعمران، وخير ما يؤكّد هذا الحكم هو ما يمكن اقتباسه بسهولة من مقارنةٍ بسيطةٍ بيّن أسباب ازدهار العمران الأوروبيّ وانحطاط المجتمع الشّرقي والإسلامي، فالمجتمعات الأوربيّة تحلّت عن الظّلم وأخذت بناصية العدل والأمن والحرّية فيما عكست المجتمعات الإسلاميّة الآية فتخلّت عن العدل والحرّية وأخذت بناصية الاستبداد.

إن أهم ما امتاز به التونسي هو التّعامل الوظيفي مع مُشكلة الحرّية، أنّه أراد تقديم نظريّة في الحرّية ودورها في ازدهار المجتمع والعمران ولذلك نجدّه يرجع إلى الثّرات العربيّ والإسلاميّ ليعقد المقارنات وينظر إلى الواقع الأوربي ليعزّز الموقف والاعتقاد.

١٣١ - م. س. ذاته.

١٣٢ - م. س. ص ذاته.

١٣٣ - م. س. ص ذاته.

١٣٤ - م. س. ص ذاته.

بالاستناد إلى ذلك فقد ذهب إلى أن الحُرِّيَّة تنقسم إلى قسمين رئيسين أولهما الحُرِّيَّة الشخصية وثانيهما الحُرِّيَّة السِّياسِيَّة.

أما القسم الأوَّل من الحُرِّيَّة وهو الحُرِّيَّة الشَّخصِيَّة فإنَّه قائمٌ على فهمه للإرث العربيِّ الثَّقافيِّ والمعرفيِّ والدينيِّ والاجتماعيِّ، ويشرح ذلك مقارنةً مع مشاهداته للواقع الأوربيِّ قائلاً: «ولما تضمَّن ما أوردناه في هذا المجال الإشارة إلى أن الحُرِّيَّة هي منشأ سعة نطاق العرفان والتَّمُدُّن بالممالك الأورباوية رأينا من المتأكَّد بيان معنى الحُرِّيَّة عرفاً لدفع ما عسى أن يقع من الالتباس فيها. فنقول: إنَّ لفظ الحُرِّيَّة يطلق في عرفهم بإزاء معنيين؛ أحدهما يسمَّى الحُرِّيَّة الشخصية وهو إطلاقٌ تصرُّف الإنسان في ذاته وكسبه وأمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم بحيث إن الإنسان لا يخشى هزيمةً في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشيءٍ لا تقتضيه قوانين البلاد المتقرِّرة لدى المجالس. وبالجملة فالقوانين تقيد الرُّعاة كما تقيد الرعيَّة»<sup>(١٣٥)</sup>.

ويتابع في شرح القسم الثَّاني للحُرِّيَّة وهو القسم السِّياسي فيقول: «المعنى الثَّاني هو الحُرِّيَّة السِّياسِيَّة، وهي تطلب من الرِّعايا التَّداخل في السِّياسات المملكيَّة والمباحثة فيما هو الأصحُّ للمملكة»<sup>(١٣٦)</sup>.

والذي لا شكَّ فيه هنا أنَّ هذا المعنى مستمدُّ من الإطلاع على الثَّقافة الأوربيَّة الَّتِي كثر فيها طرح هذه الممشكلة في القرنين الثَّامن عشر والتَّاسع عشر، ولكن التونسي حاول أن يجد جذراً لهذه الحُرِّيَّة في الفكر العربيِّ والواقع العربي القديم فرجع إلى ابن خلدون الذي قال: «إن إطلاق أيدي الملوك مجلبةٌ للظلم على اختلاف أنواعه»<sup>(١٣٧)</sup>.

١٣٥ - خير الدين باشا التونسي: الأعمال الكاملة. ص ٦٠.

١٣٦ - م. س. ذاته.

١٣٧ - م. س. ص ٦١.

ورجع إلى عمر بن الخطاب الذي أعطى «لسائر الأهالي فطنةً لتشتيت الآراء وحصول المرح... ولكنَّهُ عدل عنه إلى كون الأهالي ينتخبون طائفةً من أهل المعرفة والمروءة تسمَّى عند الأورباويين مجلس نواب العامة». ويعقب على ذلك أيضاً بقوله: «إن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية وفرض الكفاية إذا قام به بعضُ سقط الطَّلَب به من الباقيين، وإذا تعيَّنت للقيام به جماعةٌ صار فرض عينٍ عليهم بالخصوص»<sup>(١٣٨)</sup>.

### جمال الدين الأفغاني

إن كان خير الدين التونسي قد أخفق في فهم حقيقة الديمقراطية وأبعادها، ولم يستطع الوقوف على أهميَّة التَّمثيل النِّيابي وحقيقة مقاصده وعمق دلالاته وأبعاده فقصر دور النَّاس على اختيار الممثلين فَقَطْ، وإن كان قد أوشك أن يقترب من مفهوم الديمقراطية عندما تَحَدَّثَ على حُرِّيَّة الطَّباعة والتَّعبير عن الرِّأي في الصَّحافة... فإنَّ جمال الدين الأفغاني قد حَقَّق وثبةً نوعيَّةً كبيرةً في شخصه وفكره وسلوكه.

لم يكن الأفغاني شخصيَّةً عاديةً أبداً، ولذلك فهو من الشَّخصيَّات النَّادرة في ترانناكله، لقد كان جريئاً جداً إلى حدود المواجهة المصيريَّة غير المبالية بالعواقب، واثقاً في نفسه، مفعماً بالرُّوح الثَّوريَّة التَّغييريَّة، ومن خلال موافقه يمكننا أن نقف على وجهة نظره في الحُرِّيَّة ولا سيَّما الحُرِّيَّة السِّياسيَّة.

قال له الخديوي توفيق: «يسرُّني أن أرى بلادي وأبناءها في أعلى درجات الرُّقيِّ والفلاح، ولكن مع الأسف إن أكثر الشَّعب حاملٌ جاهلٌ، لا يصلح أن يلقي عليه ما تلقونه من الدُّروس والأقوال المهيجَّة، فيلقون أنفسهم والبلاد في تهلُكة»<sup>(١٣٩)</sup>. فقال له

١٣٨. م. س. ص ٦٢.

١٣٩. رثيف خوري: الفكر العربي الحديث. ص ١٩٦.

**جمال الدين:** «اسمحو لي يا سمو أمير البلاد أن أقول بحريّة وإخلاص إن الشّعب المصري كسائر الشّعوب لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بيّن أفراده، ولكنّه غير محروم من وجود العالم والعاقل، فبالنّظر الذي تنظرون به إلى الشّعب المصري وأفراده ينظرون به لسموكم. فإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمّة في حكم البلاد عن طريق الشّورى... يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم»<sup>(١٤٠)</sup>.

وفي لقاء له مع قيصر روسيا قال القيصر: «إنّي أرى الحقّ في جانب الشّاه، إذ كيف يرضى ملكٌ من الملوك أن يحكم به فلاحو مملكته؟»<sup>(١٤١)</sup>.

**فقال جمال الدين بجرأة وفصاحة:**

«أعتقد يا جلالة القيصر أنّ عرش الملك، إذ كانت الملايين من الرّعيّة أصدقاء له، خيرٌ من أن تكون أعداء يتربّعون الفرص، ويكتمون في الصّدور سموم الحقد ونيران الانتقام»<sup>(١٤٢)</sup>.

فوجم القيصر وقطّب حاجبيه وغادر المجلس ليوعز من ثمّ إلى رجال بلاطه أن يسرعوا متلطفين بإخراجه من روسيا.

وله أكثر من قصة من هذا القبيل مع شاه إيران والسّلطان عبد الحميد، وهو ينطلق في ذلك كلّ من إيمانه بالإنسان وقدرة الإنسان الذي يرى أنّه «من أكبر أسرار الكون» بما يمتلكه من قدراتٍ وطاقاتٍ عقليّةٍ، ولا عجب لذلك أن يتوّج موقفه النّاري هذا بنظريّته في التّاج والرّأس إذ يقول:

«لا يسلم، على الغالب، الشّكل الدّستوريّ الصّحيح من ملك ذاق لدّة التّفرّد بالسّلطان، ويعظم عليه الأمر كلّما صادمه مجلس الأمّة بإرادته، أو غلبه على هواه.

---

١٤٠. م. س. ذاته.

١٤١. م. س. ص ١٩٨.

١٤٢. م. س. ذاته.

لذلك قلت: إذا أتاح الله رجلاً قوياً عادلاً لمصر وللشرق، يحكمه بأهله؛ ذلك الرجل إمّا أن يكون موجوداً أو تأتي به الأمة، فتَمَلِّكُهُ على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي وتوجُّهه على هذا القسَم، وتعلنه أنّه يبقى التّاج على رأسه، ما بقي هو محافظاً أميناً على صون الدُّستور، وأنّه إذا حنثَ بِقَسَمِهِ وحنان دستور الأمة، إمّا أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأسٍ»<sup>(١٤٣)</sup>.

### فرنسيس فتم الله المراهش

ومن أوائل المُفكِّرين الذين وقفوا عند مُشكلة الحُرِّيَّة وقفة فكرية نظرية واضحة المعالم غير مباشرة الغاية أو القصديَّة هو فرنسيس فتح الله المراهش<sup>(١٤٤)</sup> وكان ذلك في مقالة له قصيرة تحمل عنوان «بحث في الحُرِّيَّة»<sup>(١٤٥)</sup>، وفيها يعقد حواراً بيّن فيلسوف وحاكم يتناظران في الحُرِّيَّة.

يرى المراهش أنّ جميع الأشياء مرتبطة بخدمة بعضها بعضاً ولذلك فهي مقيدة أيضاً بعبوديَّة بعضها بعضاً، ولكن عندما تكون العبوديَّة غريبة عن الفائدة أو مضرَّة لصالح الأمور فالاجتهاد بإبطالها ضربٌ من اللزوم وقانونٌ صوابيٌّ. وفي المقابل فإنّ الإنسان إن كان مُتعبداً لأحكام دولة التمدُّن والصلاح يكون داخلاً في حقيقة الحُرِّيَّة التي تطلبها الواجبات الإنسانيَّة. على أنّه إذا كان ذلك التَّعبُد لازماً فتلك الحُرِّيَّة ملزومة، لأنّ اعتناق الإنسان واجباته لا يدعى عبوديَّة.

يبدو من خلال ذلك أن المراهش يربط بيّن الحُرِّيَّة والضُّرورة بحيث لا يمكن للشَّيء؛ أيّ شيءٍ، أن يكون حرّاً إلا إذا خضع للقواعد والنواميس الضُّروريَّة الكافلة لوجوده. وهذا يعني أنّ تحقُّق الحُرِّيَّة يظلُّ متعذراً، إذا لم تتحقَّق تلبية ما لا بُدَّ منه من الحاجات، لأنّ الحُرِّيَّة ليست محض رغباتٍ نسعى إليها أو حقوقٍ نطالب بها،

١٤٣ م. س. ص ٢٠٠.

١٤٤ - انظر ترجمته وغيره من أعلام النهضة العربية في الفصل الأخير.

١٤٥ - رثيف خوري: الفكر العربي الحديث. ص ١٨٧ - ١٨٨.

ولا يمكن أن تضمن لنا فقط بقانونٍ نضعه، إنَّها أيضاً الواجبات المترتبة علينا ولا بُدَّ من الوفاء بها حتَّى تُحقَّ الحقوق.

يقدم المراس في مقاله بحث في الحُرِّيَّة نظريته أو فلسفة العامَّة في الحُرِّيَّة، ولكنَّه لم يكتف بهذا المقال لتناول مُشكلة الحُرِّيَّة فه الكثير من المداخلات في كثيرٍ من المواضع من آثاره أثار فيها مُشكلة الحُرِّيَّة وما يتعلَّق بها أو عليها، وأكثر ما كان ذلك في كتابيه غابة الحق ومشهد الأحوال.

جزءٌ أساسيٌّ من هذين الكتابين يتناول علاقة الفرد والمجتمع بالسلطة من جهة التَّفويض وانعدام التَّفويض، على غرار نظريَّات العقد الاجتماعي التي انتشرت وتعدّدت وتنوّعت اختلافاً في بعض الشكليَّات أحياناً وبعض الدقائق والجواهر أحياناً قليلة، وكثر أتباعها في عصر الأنوار الأوروبي حتَّى شكَّلت فكرة العقد الاجتماعي مدخلاً إلى الثورات الأوروبيَّة اللاحقة وخاصةً منها الفرنسيَّة.

نظريَّات العقد الاجتماعي على تنوعها هي بمعنى من المعاني نظريَّة في الحُرِّيَّة، أو على الأقل تقوم في محورٍ أساسيٍّ من مقوماتها على فهمٍ ما للحريَّة أو على فهمين للحريَّة على الأقل.

يميل المراس في غابة الحقِّ إلى نظريَّة التعاقد الحرِّ بيِّن النَّاس والملك أو الأمير. وهذا يعني أنَّ الإنسان في الأصل حرٌّ، أو حرٌّ بطبيعته، ولكنَّه تنازل بملء حرِّيَّته للملك أو الأمير عن جزءٍ من هذه الحُرِّيَّة مقابل قيام الملك برجاله وسلطته بحمايتهم وحماية حقوقهم وفكِّ النزاعات بينهم. فصاروا، لذلك، «يدفعون الأعرشار لأمرهم أجرةً لما كان يعانيه لأجلهم، لأنَّه يحمي رجاله مزارعهم وحقولهم ويمنع تعدّي هذا على أمتعة ذاك، مدافعاً عن تخومهم هجوم المغتصب، ساهراً على جميع أحوالهم السِّياسيَّة من دون أدنى خللٍ في ترتيب الجمهور، حاكماً ما بينهم بالعدل، قاضياً بالإنصاف، ناشراً على الجميع راية شريعةٍ واحدةٍ، غير ملتفتٍ إلى الامتيازات الأدبيَّة ما لم يكن لأربابها نفع للصالح العام».

الناس جمعاً إذن تنازلوا عن جزءٍ من حرّيتهم الفردية، وهذا يعني كما أشرنا، ووفق نظرية العقد الاجتماعي التي تقول بذلك، أنّ الحرية فطرة في الإنسان، وهي حقٌّ طبيعيٌّ له وليس حقّاً مكتسباً. وكما فعل روسو فعل المراه في دفاعه في غابة الحق عن هذا الحقّ الطبيعي في الحرية والمساواة الملازمة للحرية في هذه النظرية. وفي ذلك قال: «من المعلوم لدى العموم أنّ الطبيعة البشرية قد خلقت في كمال الحرية الأدبية. فمن أين يصحّ لبي هذه الحرية الإنسانية أن يبيحوا تمزيق جلبابها بأنياب الأغراض لبعضهم بعضاً».

هذا الكلام الذي لم يتضمّن تضمناً واضحاً هجوماً على العبودية فإنّ فيه تمهيداً لمهاجمتها، وفي ذلك يقول مثلاً: «كم يكون خشناً بربرياً من يهجم إلى باعة الأسرى ليتعاطى بيع أو مشتري أشباهه في الطبيعة وعدلائه في الحدّ والرّسم». ولا يكتفي بالاحتجاج على هذا السلوك بل يتجاوزه إلى التحريض على رفض العبودية، وفي ذلك يعقّب قائلاً: «كيف يمكن الإنسان الطبيعي أن يشاهد إنساناً نظيره مغلولاً بقيود التّعبد والأسر ولا يجم غضباً».

ولكنّ المراه في كتابه مشهد الأحوال يذهب مذهباً مناقضاً لما ذهب إليه في غابة الحقّ في مسألة أصل العلاقة بين السلطة والمجتمع ومن ثمّ في أصل طبيعة الحرية، ففي حين أنّه في غابة الحقّ ذهب إلى أنّ الحرية جزءٌ من أصل طبيعة الإنسان، فإنّه في مشهد الأحوال يذهب إلى أنّ الدولة نشأت نتيجةً طبيعيةً للإكراه الذي نجم عن نشأة الملكية ففرضت السلطة على الناس فرضاً وليس نتيجة تنازل عن جزءٍ من الحرية الطبيعية بموجب العقد الاجتماعي.

## أديب إسحق

أما أديب إسحق الذي توفي سنة ١٨٨٤م قبل أن يتمّ التاسعة والعشرين من عمره فقد شكّلت الحرية أحد أهمّ هواجسه الفكرية منطلقاً في بناء هذا الهاجس من واقعه المفترق إلى الحرية ومن إعجابه بالثقافة الفرنسية التي أفاضت في طرح هذه المشكلة ومعالجتها وتبيان أبعادها ودواعيها، وليس أديب إسحق وحده من تأثر بالثقافة الفرنسية وأفكار فلاسفة التنوير.

ينطلق أديب إسحق من تعريفات الحُرِّيَّة المختلفة الَّتِي كانت مشتهرةً في الثَّقافة الفرنسيَّة فيعرض علينا تعريف مونتين الذي رأى في الحُرِّيَّة «المقدرة على فعل كلِّ ما يتعلَّق بذاتي»<sup>(١٤٦)</sup> ثُمَّ يردف بتعريف مونتيסקيو الذي يعرف «الحُرِّيَّة المدنيَّة بأن لا يجبر المرء على قول ما لا توجهه القوانين»<sup>(١٤٧)</sup>. وعرف الحُرِّيَّة السِّياسِيَّة بأن يفعل كلِّ ما تميزه القوانين»<sup>(١٤٨)</sup>... ثُمَّ يعرض لتعريف الحُرِّيَّة السَّائدة في عصره فيقول: «وقد اتَّفَق الكثير من النَّافذين على تعريف الحُرِّيَّة بكونها مقدرة المرء على فعل ما لا يضرُّ غيره من النَّاس، وهو عين الحدِّ المنصوص عليه في القانون الرُّوماني»<sup>(١٤٩)</sup>، وليخلص من ذلك إلى تعريفه للحُرِّيَّة فيقول: «فالحُرِّيَّة ثالث موحدُ الدَّات، متلازم الصِّفات، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحُرِّيَّة الطَّبِيعِيَّة، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحُرِّيَّة المدنيَّة، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمَّى بالحُرِّيَّة السِّياسِيَّة»<sup>(١٥٠)</sup>.

ثُمَّ ينتقل بعد ذلك لتبيان الصِّلة بَيْن الحُرِّيَّة والمساواة فيقول ناقلاً: «من المقرَّر المتَّفَق عليه بِنِّ النَّقْدَةِ الأحرار أنَّ الحُرِّيَّة والمساواة متلازمتان، فلا حرِّيَّة مع الامتياز، ولكن هناك درجات عبوديَّة من الأمير إلى أحرر الرِّعيَّة، تتصل دنياها بالرِّق ولا تصل عليها إلى الحُرِّيَّة، ولا خفاء في ذلك. فحدُّ الامتياز أن يعمل أحد النَّاس ما لا يجوز لسائرهم، وأن يحظر على الجمع ما يجوز لبعض الأفراد، بحيث لا يتمنَّع الممتاز بمزِيَّته ما لم يمس حرِّيَّة سائر القوم، ولا ينال هؤلاء حرِّيَّتهم إلا بانعدام تلك المزيَّة، فالامتياز والحُرِّيَّة متخالفان»<sup>(١٥١)</sup>. ولكن ينبغي أن لا يفهم من ذلك أنَّ الحُرِّيَّة والمساواة متساويتان أو متكافئتان « فليست المساواة مبدأ

١٤٦ . من خطبة ألقاها في جمعية زهرة الآداب ونشرت في الدرر. انظر ذلك في أديب إسحق: الكتابات

السياسية والاجتماعية . دار الطليعة . بيروت . ١٩٨٢م . ص ٨٤.

١٤٧ . م . س . ص ٨٥.

١٤٨ . م . س . ذاته.

١٤٩ . م . س . ذاته.

١٥٠ . م . س . ص ٨٦.

١٥١ . م . س . ص ٨٨.

الْحُرِّيَّةَ، وَإِنَّمَا هِيَ نَتِيجَتُهَا الطَّبِيعِيَّةُ، فَإِن لَمْ تَوْجَد فَلا تَكُون تِلْكَ الْحَقِيقَةُ، بَل إِذَا ظَهَرَتْ الْحُرِّيَّةُ بِمَظْهَرِهَا الْحَقِّ بَيَّنَّ الَّذِينَ تَوَلَّاهُمُ الْاِمْتِيازَ، خَالَوْا أَنَّهَا بَدْعَةٌ مُنْكَرَةٌ، وَمَا هِيَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، وَلَكِن بَدْعَةُ الْاِمْتِيازِ اخْفَت عَنْهُمْ الْحَقُّ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ»<sup>(١٥٢)</sup>.

وَانْطِلاقاً مِنْ إِيمَانِهِ بِعَدَمِ وَجُوبِ تَحَقُّقِ الْحُرِّيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ وَعَدَمِ دَعْوَتِهِ إِلَى هَذِهِ الْحُرِّيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ. وَإِنَّمَا الْحُرِّيَّةُ الَّتِي يَرِيدُهَا هِيَ الْحُرِّيَّةُ الْقَائِمَةُ عَلَى الْقَوَانِينِ الْمَوْضُوعِيَّةِ وَالْعَادَاتِ الْمَأْلُوفَةِ فِي حُرِّيَّةِ الْإِنْسَانِ لِأَنَّ «الْقَوَانُونَ الْحَقُّ لَا يَنْقُصُ مِنَ الْحُرِّيَّةِ وَلَا يَزِيلُ الْاِسْتِقْلَالَ، وَلَكِنَّهُ يَقِيمُ لَهَا حُدُوداً تَقْيِهَا الضَّعْفُ وَالْاَضْمِحْلَالَ»<sup>(١٥٣)</sup>، فَقَدْ ذَهَبَ كَذَلِكَ إِلَى تَقْرِيرِ أَنَّ «الْحُرِّيَّةَ السِّيَاسِيَّةَ بَعِيدَةَ الْمَنَالِ، عَسِيرَةَ الْكَمَالِ»<sup>(١٥٤)</sup>.

## ولي الدين يكن

ومع ولي الدين يكن نعود إلى الترميز والتلويح، فهو يقصُّ علينا حكاية البلبل الذي سمَّاه بطل الحُرِّيَّةِ فيقول: «ليت شعري ما تضمنت تلك الضُّلُوع الضُّعَافَ، وما يهيج تلك الرُّوحَ المروَّعة؟

أكلف بالحُرِّيَّةِ؟

أجل كلف بالحُرِّيَّةِ، هو مجنونها ومعذبها ومدللها، بل هو على ضعفه وصغره بطلها. ما أودع قفصاً إلا ومات فيه عمماً أو انتحر ياساً. يرنو إلى ملك الله في سعته ويتحلَّى في محاسنه. بعيداً عنها، محجوزاً دون الجولان بيئتها، فيفنيه ذلك أسى ولا يستشفي عنه بصبرٍ ولا جلدٍ. أه من البلبل وأه على البلبل»<sup>(١٥٥)</sup>.

وفي كتابه الصَّحائف السُّود الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩١٠م أفرد حديثاً خاصاً تحت عنوان حُرِّيَّةِ الْفِكْرِ. فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ يَسْتَنْدِ الشَّاعِرُ الْمُفَكِّرُ فِي حَدِيثِهِ عَنِ

١٥٢ - م. س. ص. ٨٩.

١٥٣ - م. س. ص. ٨٨.

١٥٤ - م. س. ص. ٨٩.

١٥٥ - رثيف خوري: الفكر العربي الحديث. ص ٢٤٠.

حرية الفكر إلى معاناته الشخصية أساساً، ولكنّه وجد أنّ هذه المعاناة الشخصية ليست شخصية لخصوصية به أو فيه وإنما لأنّ أهل زمانه افتقدوا احترام حرية الآخر في فكره وأدبه وخصوصيته. ولذلك بدأ كلامه بلغة شاعرية لم تخل من أثر معاناته من مجتمعه بقوله: «نحسُّ بآلام بَيْنَ حنايا الضُّلوع، فنكتمها صبراً، ونسكت عليها خيفةً. لو كان هذا الصبر في موضع يحمل فيه لنطق من جوانبه الثناء، ولكنّه قصارى نفوسٍ جنت ونصيرها الحق، وأقصرت وشأوها بعيد»<sup>(١٥٦)</sup>. ثمّ يعقّب بما آل إليه حال المجتمع من تمسُّكٍ بالتّوفاه والسّخافات على حساب الجواهر والحقائق، وهذا مما سيؤدّي إلى تقهقر الحرّية واحترام الآخر، فيقول: «تغلبت سورة الجدل على سورة الدليل... كلّما جهر بالحكمة ناطقٌ تألّبت عليه عصب الغرور فسُدُّوا بأيديهم فمه. يا ليتهم يجعلون أصابعهم في آذانهم تصامماً، أو يلفتون وجوههم إلى ورائهم إعراضاً»<sup>(١٥٧)</sup>.

من الأسباب التي حفزته على الكلام في حرية الفكر كما أشرنا معاناته الشخصية أولاً، وحال المجتمع ثانياً، ومن صور هذه المعاناة أنّه كتب مرّةً كلاماً في الأضاحي فهاجّ كلامه هذا قلباً استوطنها التّعصّب كما يقول، وهاجّ عليه أهل الشّرّ من المخضرمين. ثم لا يلبث أن يبيّن أنّ هذا الضرب من المعاناة ليس معاناته وحده وإنما كثيرٌ غيره مرّوا بمثل ما مرّ به.

## سلامة موسى

سلامة موسى أحد أعلام الجيل الثاني من أعلام النهضة العربية، ولد عام ١٨٨٧م وتوفي في عام ١٩٥٨م عن واحدٍ وسبعين عاماً، وأكثر من أربعين كتاباً أثارت جدلاً كبيراً ونقاشاً واسعاً في الأوساط الفكرية العربية.

١٥٦. ولي الدين يكن: الصحائف السود. تحقيق جبران مسعود. بيروت. ١٩٧٠م. ص ٢٤٠.

١٥٧. م. س. ذاته.

من أبرز هذه الآثار وأكثرها إثارةً للجدل في حينها، وزُيِّمَ حتَّى اليوم: مقدِّمة السُّوبرمان، ونظريَّة التَّطوُّر وأصل الإنسان، والاشتراكيَّة. ولكن أبرز كتبه وأكثرها أهميَّة كتاباه: حرِّيَّة الفكر وأبطالها في التَّاريخ، وما هي النَّهضة؟ يبدو الاهتمام الكبير والصَّريح لسلامة موسى بِمُشكلة الحرِّيَّة من خلال إفراده كتاباً خاصّاً للحرِّيَّة عامَّةً وحرِّيَّة الفكر وأبطالها في التَّاريخ. ولم تخل كتاباته الأخرى من الاهتمام بهذه المُشكلة ومنها على سبيل المثال مقاله الحرِّيَّة الفكرية في كتابه اليوم والغد الذي هو بعض مقالاته المجموعة.

في مقاله الحرِّيَّة الفكرية هذا ينحو سلامة موسى منحنى فرويدياً في فهم البنية النَّفسية للإنسان والآلية التي يقوم المجتمع من خلالها بالمصادرة على الحرِّيَّة، ولذلك بدأ مقاله بتمهيدٍ في سلطة المجتمع التي تسلبه حسب وجهة نظره حرِّيَّة الإرادة فقال: «الإنسان أسير وسطه، ينطبع فيه أثر بيئته، وينفعل هو بما يحيط به من العادات والأقوال والنُّظم السياسيَّة. ينشأ صغيراً، فتؤثِّر مبادئ التَّربية التي يتلقَّنها إلى حين يشيخ ويهرم... ثمَّ هو يجد نفسه فرداً في وسط مجموع يضطره إلى السَّير على غراره، يقسره على أن يلبس لباسه، ويستطيب طعامه، ويتكلَّم لغته، ويحدِّ ذهنه بحدود معانيها»<sup>(١٥٨)</sup>.

ويتابع سلامة موسى بوثوقيته المعتادة في التَّقدير الحاسم فيما لا حسم فيه بأنَّه «مهما ادَّعى أحدنا أنَّه حرٌّ الضَّمير، طليق الفكر، نزيه الرأى، فهو في الواقع وفي أغلب أفعاله قد أوعز إلى ضميره وأوحى إلى فكره. وقد تسرَّب الغرض على غير وعي منه إلى جميع آرائه»<sup>(١٥٩)</sup>. أي إنَّ المرء يوهم ذاته إيهاماً بأنَّه حرٌّ فيما هو في الأصل مقيد الضَّمير والإرادة بحكم الكبت الذي يمارسه عليه المجتمع بالمعنى الفرويدي. ويضيف إلى

---

١٥٨ . سلامة موسى: اليوم والغد. ضمن الأعمال الكاملة. ج ٦.

١٥٩ . م. س. ذاته.

الكبت مسألة الإيحاء التي بدت سطحية إلى حد ما، ويضرب مثلاً على ذلك بأنه قد يسير أحدنا في الشارع ليس في نيته أن يشتري صحيفةً ولكنّه بإلحاح مناداة الباعة الإعلانية عن الصحف لا يجد نفسه إلا وقد اشترى الصحيفة. ويعقب على ذلك دالاً به على فقد الإنسان الحرّية في سائر أعماله بضغط المجتمع «وهكذا الشأن في سائر أعمالنا»<sup>(١٦٠)</sup>.

ثمّ يناقش أثر التقليد والابتكار في الحرّية فيرى أنّ «الابتكار يُجهد الفكر، ويكثّر الذهن، أكثر من التقليد، ولذلك نجد كثيرين من الناس يكرهون الحرّية الفكرية لما يشعرون بالجهد المضني الذي يتطلبه»<sup>(١٦١)</sup>. ويخلص من ذلك إلى أنّ التقليد راحة وخمول، في حين أنّ الحرّية جهد ونشاط وبلاء. والحرّية على ذلك هي أساس التّقدم والتّطور في مختلف العلوم. ويستدلّ على ذلك بالعلوم الطبيعيّة مثل الفيزياء والكيمياء التي حققت تقدماً هائلاً بسبب «انبساط علماء هذه العلوم في الحرّية وانطلاقهم في بحوثها». ولكنّه لم ينتبه إلى الفرق الشاسع بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الاجتماعيّة في أمر الاتّفاق والاختلاف في مسائلهما فأراد أن تكون العلوم الاجتماعيّة مثل العلوم الطبيعيّة فقال في ذلك: «فإذا لم ننظر إلى الآداب والعلوم الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة كما ننظر إلى الكيمياء فإنّنا لن نتقدّم».

لقد تحدّث سلامة موسى في الفرق بين هذين الصّريين من العلوم، ولكن لا من جهة الانتباه إلى الخصوصيّة والتّفرد في كلّ منهما وإتّما من جهة أنّ العلوم الطبيعيّة تطوّرت وتقدّمت لأنّ العلماء فيها يمارسون أعمالهم بحريّة غير مقيدة ولا مشروطة بالبعد الاجتماعي، فيما العلوم الاجتماعيّة خاضعة للمحاكم الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة... ومن هنا كان تبيانه صعوبة التّعامل مع العلوم الاجتماعيّة مثل التّعامل

---

١٦٠. م. س. ذاته.

١٦١. م. س. ذاته.

مع العلوم الطَّبِيعِيَّةِ، وفي ذلك يقول: «لست أقول إنَّ هذا سهلٌ وهَيِّئٌ، وإنَّه يكفي أن نطلبه حتَّى نجدَه. وإنَّما أقول أوَّلاً إنَّه يجب أن نمنع المحاكم من أن تستعمل سطوتها في هدم الآراء الجديدة؛ الدِّينِيَّةِ أو الاجتماعيَّةِ». ويُسجِّل له أنَّه سبق المشروع الشَّرْقِ أوسطي الكبير بكثيرٍ بدعوته إلى «تربية الجمهور على المياسرة والتَّسامح في وجود ما يصدم عواطفه الموروثة من الآراء» والعادات والتقاليد والقيم. ذلك أنَّ علومنا الماديَّة كما يقول «هي اليوم علوم القرن العشرين، بيَّنا سياستنا وعمراننا وآدابنا يعود بعضها إلى الوراء نحو ألفين أو ثلاثة آلاف عام»<sup>(١٦٢)</sup>.

حرِّيَّة التَّفكير محور مُشكلة الحرِّيَّة عند سلامة موسى، ولكنَّها ليست كلَّ شيءٍ عنده، فقد تناول الحرِّيَّة من مختلف جوانبها، ولذلك لم ينسى التعرُّض لحرِّيَّة المرأة التي رُبَّما يكون قد تفوق فيها على قاسم أمين الذي عُدَّ أكبر داعية لتحرُّر المرأة، فقد كان شأنه شأن قاسم أمين «من المعجبين بمظاهر تحرُّر المرأة الفرنسيَّة، وخصوصاً الإنجليزيَّة. وكان من المتأثرين بالحركة النسائيَّة في العالم»<sup>(١٦٣)</sup>. وإلى جانب حماسه الشَّديدة للاختلاط والدَّعوة له فقد رأى أنَّ «التحرُّر الجنسي . عند الفرنسيين مثلاً . سعادة»<sup>(١٦٤)</sup>.

لم يترجع إيمان سلامة موسى بفكره وفلسفته ومنها دعوته إلى الحرِّيَّة، ولذلك لا نعجب إن قال وهو في السِّتين: «لن أكفَّ عن تأليف الكتب المقلقة مثل: نظريَّة التطوُّر، أو حرِّيَّة الفكر... خمائر صغيرة أبعثها في أنحاء الوادي وغيره إلى الأقطار العربيَّة، كي أزعزع التَّقالييد السَّوداء، وأحرق العفن الذي تركته على العقول

١٦٢ . م . س . ذاته .

١٦٣ . فتحي القاسمي: العلمانية وطلانها في مصر . ص ٢٦٠ .

١٦٤ . م . س . ص ٢٦٣ .

المطموسة»<sup>(١٦٥)</sup>. ولا يجد حرجاً أخيراً من إعلان أن الأزهر كان أكبر ما عاق تفكيره  
الحر<sup>(١٦٦)</sup>.

## خاتمة

يمثل المفكرون الذين وقفنا عندهم في تناول تناوهم مشكلة الحزبية ثلاثة أجيال  
وربما في تصوّر آخر أربعة أجيال من أجيال فكر النهضة العربية، بدءاً من جيل  
الإرهاصات ممثلاً بالأمر حيدر الشهابي مروراً بجيل الرّواد ممثلاً بالطهطاوي والتونسي  
ثمّ جيل ما بعد الرّواد الذي يسمّيه بعضهم الجيل الثاني أيضاً ممثلاً بجمال الدّين  
الأفغاني وفرنسيس فتح الله المرّاش، وصولاً إلى جيل التلاميذ أو ما يسمّى أيضاً  
بالجيل الثالث ممثلاً بأديب إسحق وولي الدين يكن وسلامة موسى.

ليس التمثيل هنا تمثيلاً تامّاً ولا كافياً عن الجيل أو المرحلة لأننا لا نؤمن بأنّ  
واحدًا يجوز أن يكون معبراً عن مرحلة أو جيل. ولذلك فإنّ الاختيار هنا ليس للتمثيل  
ولا للدلالة على المرحلة من خلال هذا المفكّر أو ذاك وإنّما ليكون المفكرون الذين  
اخترناهم نماذج يمكن الاسترشاد بها للاستدلال على أنماط التفكير والتعامل مع مشكلة  
الحزبية في كلّ مرحلة من المراحل الثلاث التي وقفنا عندها. ومن ثمّ فإنّنا نعني أنّ  
الخصائص التي ظهرت لدى هؤلاء المفكرين يمكن أن تقبل التعميم ويمكن ألا تقبله، قد  
تصدق على آخرين وقد لا تصدق... هذا من الناحية النظرية أو في التّصوّر النظريّ  
على الأقلّ.

معالم التّعامل مع مشكلة الحزبية التي ظهرت من خلال تتبع هذه الأجيال  
من مفكّري عصر النهضة العربية تبدي على الأقلّ الخصائص التالية التي تقبل الزيادة  
ويصعب أن تقبل النقص، وهي:

١٦٥ . سلامة موسى: تربية سلامة موسى . ص ٢٩١ .

١٦٦ . م . س . ص ٣٣٨ .

أولاً: في البدايات، أي مع جيل الإرهاصات، كانت لغة التعامل مع مُشكلة الحُرِّيَّة، مثلما الحال مع غيرها من المُشكلات والموضوعات في تلك المرحلة، في غالب الأحيان والأحوال، لغةً شاعريَّةً، وكانت إلى جانب شاعريَّتها حكواتيَّة. ولا عيب في ذلك إذا ما أدركنا أنَّ هذا الأسلوب وهذه اللغة هي التي كانت سائدةً في تلك المرحلة.

ثانياً: الانتقال التدرجي في التعامل مع الحُرِّيَّة من التعامل الشاعريِّ إلى اللغة والأسلوب اللذين راحا يقتربا من الجدِّيَّة والمنهجية رويداً رويداً من جيل إلى جيل.

ثالثاً: الاستعانة بالثقافة الغربيَّة واستخدامها استخداماً إسقاطياً في معظم الأحوال مثلما كان عليه الحال مع جيل الرُّواد ورُثَمَا الجيل الثَّاني أيضاً في كثيرٍ من الحالات إلا بعض الاستثناءات القليلة. وهذا الاستخدام الإسقاطي يعني انعدام الجرأة أو انحسارها في المواجهة والطرح والمناقشة.

رابعاً: مع ما سَمَّيناه الجيل الثَّالث تصل مناقشة الحُرِّيَّة وأبعادها وضرورتها إلى المناقشة المباشرة والجرأة في كثيرٍ من الأحيان وانحسار الحاجة إلى الإسقاط والاستعانة بالثقافة الغربيَّة ستاراً للتخفي وراءه.

خامساً: مع ذلك يمكن القول إنَّ الأجيال الثَّلاثة الثَّالية للإرهاصات، أي جيل الرُّواد والثَّالي عليه وجيل التَّلاميذ كلهم نضحوا أفكارهم وفلسفاتهم في الحُرِّيَّة، وغيرها كثيرٌ، من معين الفلسفة الأوربيَّة وخاصةً منها فلاسفة الثَّورة الفرنسيَّة.

سادساً: يجمع هذه الأجيال المتتالية قاسمٌ مشترك واحدٌ هو عدم وصول الجميع في حال من الأحوال إلى حالاتٍ صِدَامِيَّةٍ مباشرةٍ مع السُّلطة والنَّظام الاجتماعي على النَّحو الذي وصل إليه مُفكِّرو عصر النَّهضة الأوربيَّة الذي قادهم إلى المقاصل والإحراق... كان هناك صِدَامٌ بَيْنَ مُفكِّري عصر النَّهضة العربيَّة والسُّلطة والنَّظام الاجتماعي في بعض الأحيان مختلف المستويات ولكنَّهُ لم يصل قطُّ إلى ما وصل إليه

الصّدام بَيْنَ مُفَكِّري النَّهْضَةِ الأوروپِيَّةِ والسُّلْطَةِ الكَنسِيَّةِ الَّتِي كانت فوق السُّلْطَةِ السِّيَاسِيَّةِ.

لم تتغيَّر هذه الخصائص كثيراً في المراحل اللاحقة من ناحية المبدأ فما وسم مرحلة الإرهابات بميمسه زال بزوال خصائص هذه المرحلة، وظلَّ التَّطوُّر التَّدرِجِيُّ يَغزُو المراحل التَّالِيَةَ شيئاً فشيئاً ورَمَّما الأَصْحُ القول يتسلَّل إليها شيئاً فشيئاً. ولذلك بدءاً من الجيل الثَّالِث من أجيال النَّهْضَةِ العَرَبِيَّةِ، أي الجيل الذي بدأ إنتاجه الفكري مع أواخر القرن التَّاسِعِ عشر ومطالع القرن العشرين بدأت صيغة التَّعامل مع الحُرِّيَّةِ تأخذ طابعاً جديداً أكثر جَدِيَّةً ووضوحاً ومباشرةً. فمصطفى كامل باشا يدعو مباشرةً إلى اشتراك الشَّعب في حكم نفسه ويرى أن الشَّعب هو القوَّة الوحيدة وهو لا يختلف في ذلك عن جمال الدين الأفغاني. وأمين البستاني يطرح مُشكِلَةَ الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ طَرِحاً اصطلاحياً مباشراً، وجبران خليل جبران يرى وجوب الثَّورة ويكتب مدحت باشا قائلاً: إِنَّ الحُرِّيَّةَ مفتاح كلِّ شيءٍ، ويتبعه جرجس زخم بقوله: كلُّ شيءٍ يتوقَّف على الشَّعب.



## الفصل الخامس

مَشِيئَةُ الْإِسْتِغْنَاءِ

فِي فَكْرِ عَصْرِ النَّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ

◀ تمهيد ▶

◀ عبد الرحمن الكواكبي ▶

◀ جمال الدين الأفغاني ▶

◀ نماذج أخرى ▶

◀ خاتمة ▶

لا شكَّ في أنَّ كتاب الكواكبي طبائع الاستبداد  
ومصارع الاستعباد هو الكتاب الوحيد، في العام العربي  
حتَّى وقت قريب على الأقل، المخصوص كلُّه لمُشكلة  
الاستبداد، ولكن ليس الكواكبي وحده من تصدَّى لهذه  
المُشكلة فقد سبقه من أعلام التَّهَضُّة العربيَّة كثيرون  
وتبعه كثيرون.

## مُتَّهَد

تباينت وجهات النَّظر في النَّظر إلى مُشكلة الاستبداد إذ اكتسى هذا المفهوم  
كثيراً من الأردية والأثواب والأبعاد، ارتبطت كلُّها بمواقع المتحدِّثين وطبائعهم وطبائع  
الحالات التي يواجهونها، فذهب بعضهم إلى أنَّ طرح مسألة الحرِّيَّة هو بحدِّ ذاته وجهٌ من  
أوجه محاربة الاستبداد، وأنَّه فريقٌ آخر إلى إبراز أهميَّة سيادة القانون وفصل السُّلطات،  
وأنَّه بعضهم إلى محاربة الاستبداد على نحوٍ مباشرٍ.

إن كانت مُشكلة الحرِّيَّة قد استطاعت أن تفرض إيقاعها على عقول مُفكِّري  
عصر التَّهَضُّة العربيَّة بوصفها الأمل المنشود والحلم العزيز على الجميع، وإن كانت قوَّة  
طرحها قد تناسبت طرداً مع شدَّة غيابها والافتقار إليها فإنَّ مُشكلة الاستبداد كانت  
تشكِّل المعادل الجدليِّ لها من هو الحاضر الواقعي المرفوض والمُحارب. ومن ذلك فإنَّ  
النَّظريَّات الفكرية كلُّها إن كانت تصرُّ على أنَّ الحرِّيَّة هي جوهر تَعْيُن الإنسان بوصفها  
جزءاً صميمياً من ماهيَّته بما هو إنسانٌ فإنَّ النَّظريَّات ذاتها وكلُّها تصرُّ على أنَّ  
الاستبداد بمختلف صوره وأشكاله ليس إلا ضرباً من امتهان كرامة الإنسان ونسفاً  
لقوانين الطَّبيعة البشريَّة المبنية على الحرِّيَّة.

ولكن في الوقت الذي كان فيه الحديث في الحرِّيَّة يأخذ بعداً دلالياً واحداً  
فإنَّ الحديث في الاستبداد قد اكتسب كثيراً من الأردية والأثواب والأبعاد، ارتبطت

كُلُّهَا بمواقف المتحدِّثين وطبائعهم وطبائع الحالات الَّتِي يواجهونها، ومن ذلك على سبيل المثال أنَّ طرح الحرِّيَّة بِحَدِّ ذاته وَجَهٌ من أوجه محاربة الاستبداد، وأنَّه فريقٌ آخر إلى إبراز أهمِّيَّة سيادة القانون وفصل السُّلطات، وأنَّه بعضهم إلى محاربة الاستبداد على نحوٍ مباشر.

يمكن تناول مُشكِلة الاستبداد في فكر عصر النَّهْضَة العربيَّة، كما هو شأن أيِّ مُشكِلةٍ أخرى، من زوايا متعدِّدةٍ ومختلفةٍ، وبأكثر من منهجٍ وطريقةٍ، وأكثر من أسلوبٍ تناولٍ وتصنيفٍ وترتيبٍ وتبويبٍ. وزيماً تكون كُلهَا خِياراتٌ متكافئة القيمة والنَّتيحة، ولكنَّها مهما تكافأت يظلُّ لكلِّ منها خصوصيَّته ومزاياه، ولكلِّ نواقصها ومعاييها الخاصَّة، كما أنَّ بعضها يصلح لغرض أكثر من غيرها، وزيماً يصلح بعضها لأغراض لا يصلح غيرها لها...

من بيَّنَ هذه الخيارات غير القليلة سنختار تناول مُشكِلة الاستبداد بالوقوف عند الأعلام، متَّخذين لذلك أنموذجين موسَّعين هما الكواكبي والأفغاني، وبعض الأعلام الآخرين في وقفةٍ سريعةٍ من أمثال الطَّهطاوي والطَّرابلسي والمرَّاش وعبد الله النَّديم فرح أنطون.

## عبد الرحمن الكواكبي

مع عبد الرحمن الكواكبي يكون للحديث في مُشكِلة الاستبداد شأنٌ آخرٌ زيماً يكون مختلفاً تماماً، فإذا كان الحديث في مُشكِلة الاستبداد عند كلِّ مُفكِّري النَّهْضَة قد استغرق قليل أبحاثٍ فإنَّ الأبحاث الكثيرة لم تكف ما قدمه الكواكبي.

لا شكَّ في أنَّ كتاب الكواكبي طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد هو الكتاب الوحيد، في العام العربي حتَّى وقتٍ قريبٍ على الأقلِّ، المخصوص كُله لمُشكِلة الاستبداد، وما كان بعده كان الكواكبي إماماً له ومرجعاً ومستنداً. وعلى الرَّغم من كثير ما كتب في الاستبداد في العالم حتَّى عصر الكواكبي فإنَّ طبائع الاستبداد كان أبرز كتاب كتب

في هذا الموضوع حتى حينه، ويستحقُّ بجدارة أن يكون واحداً من أبرز أدبيّات الاستبداد العالميّة. وزيماً لم يسبقه في أفراد كتابٍ للاستبداد إلاّ الإيطالي فيتوريو الفياري<sup>(١٦٨)</sup> في كتابه ما هو الاستبداد، وقد أشار إليه الكواكبي في الفصل الأخير من الكتاب<sup>(١٦٩)</sup>.

يبدأ الكتاب بفتحةٍ يُبيّن فيها قصّة تآليف الكتاب، ثمّ مقدّمة قصيرةٍ يستعرض فيها مفهوم علم السّياسة ونشأته والكتابات التي كتبت فيه بدءاً من الحضارة اليونانيّة مروراً بالحضارة العربيّة الإسلاميّة والأوروبيّة الوسيطة والحديثة. وفي أثناء المقدّمة يعطف إلى الاستبداد بوصفه جزءاً من المباحث السّياسيّة، ويعرفه بدايةً بأنّه «التّصرّف في الشُّؤون المشتركة بمقتضى الهوى»<sup>(١٧٠)</sup>. ويتابع على الفور باستعراض ما يقدّمه في الكتاب قائلاً: «أرى أنّ المتكلّم في الاستبداد عليه أن يلاحظ تشخيص ما هو الاستبداد؟ ما سببه؟ ما أعراضه؟ ما سيره؟ ما إنذاره؟ ما دواؤه؟ وكلُّ موضوعٍ من ذلك يتحمّل تفصيلاتٍ كثيرةً، وينطوي على مباحثٍ شتّى من أمّهاتها: ما طبائع الاستبداد؟ لماذا يكون المستبدُّ شديد الخوف؟ لماذا يستولي الجبن على رعيّة لمستبد؟ ما تأثير الاستبداد في الدّين؟ في العلم؟ في المجد؟ في المال؟ في الأخلاق؟ في التّرفي؟ في التّربية؟ في العمران؟ من هم أعوان المستبدِّ؟ هل يتحمّل الاستبداد؟ كيف يكون التّحلُّص من الاستبداد؟ بماذا يجب استبدال الاستبداد؟

كان الجواب على هذه الأسئلة في تسعة فصولٍ. يبدو من عناوين هذه الأسئلة التي مهّد بها أنّ الكواكبي كان يعدُّ لتغطيةٍ مُشكّلة الاستبداد من كلّ الجوانب المتعلّقة

---

١٦٨ . فيتوريو الفياري شاعر إيطالي ولد في استي عام ١٧٤٩م وتوفي عام ١٨٠٣م. من آثاره كتابه ما هو الاستبداد الذي صدر عام ١٧٧٧م، ومسرحية ساول التي صدرت في عام ١٧٨٢م، وبروتوس الثاني التي صدرت عام ١٧٨٩م.

١٦٩ . عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومضار الاستعباد ضمن الأعمال الكاملة - مركز دراسات الوحدة العربيّة - بيروت . ١٩٩٥م . ص ٥٢٩ .

١٧٠ . م . س . ص ٤٣٥ .

بها والممكنة، على الرَّغْمِ من أنَّ الكتاب في أصله مقالاتٌ متتاليةٌ نشرت في كبريات الجرائد المصريَّة قبل أن تجمع في الكتاب.

### أولاً: مفهوم الاستبداد

يُمهِّد الكواكبي لتعريف الاستبداد بالأصل اللغوي الذي هو كما يقول: «غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النَّصيحة أو الاستقلال في الرَّأي وفي الحقوق المشتركة»<sup>(١٧١)</sup>. وهو لا يختلف عمَّا مهَّد به في فاتحة الكتاب بأنَّه «التَّصْرُفُ في الشُّؤون المشتركة بمقتضى الهوى»<sup>(١٧٢)</sup>. ويتابع ذلك قائلاً: «ويراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصَّةً، لأنَّها أعظم مظاهر أضراره التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة»<sup>(١٧٣)</sup>. ويبدو أنَّ الكواكبي يرى أنَّ من يقع عليه الاستبداد يكون أسوأ حالاً لا من بني جنسه من البشر وحسب بل أشقى ذوي الحياة؛ أي الحيوانات كلها.

بعد هذا التَّحديد ينتقل إلى مفهوم الاستبداد في الاصطلاح السِّيَاسي فيقول: «هو تَصْرُفُ فردٍ أو جمعٍ في حقوق قومٍ بالمشيئة وبلا خوف تبعه»<sup>(١٧٤)</sup>. ويسرد بعد ذلك ما يستعمل في مقام اصطلاح الاستبداد مثل: استعباد، اعتساف، تسلُّط، تحكُّم. وما يستخدم في مقام المستبدِّ من قبيل: جَبَّار، طاغية، حاكم بأمره، حاكم مطلق. وما يستخدم مقابل الاستبداد والمستبد من مفردات من قبيل: المساواة، الحس المشترك، التَّكافؤ، السُّلطة العامَّة... وكذلك ما يطلق على الرَّعيَّة المُستَبَدِّ عليها مثل: أسرى، مستصغرين، بؤساء، مستنبتين... وما يقابلها مثل: أحرار، أباء، أحياء، أعزَّاء...

١٧١ - م. س. ص ٤٣٧.

١٧٢ - م. س. ص ٤٣٥.

١٧٣ - م. س. ذاته.

١٧٤ - م. س. ذاته.

## ثانياً: الاستبداد والدين

يبدأ الكواكبي بالاستفاضة في عرض آراء المفكرين الذين يربطون بين الدين والسياسة ويرون أنّ أصل الاستبداد السياسي هو الاستبداد الديني، أو ربّما استناد الدين إلى السياسة. لأنّهُ كما يقول بعضهم «إنّ لم يكن هناك توليدُ فهما أخوان أبوهما التغلب، وأمُّهما الرِّياسة، أو هما صنوان قويّان بينهما رابطةُ الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان، والمشاكله بينهما أهما حاکمان أحدهما في مملكة الأجسام والآخر في عالم القلوب»<sup>(١٧٥)</sup>.

وقبل أن ينتقل إلى استعراض الآراء الأخرى المتعدّدة في ذلك، من زوايا النظر المختلفة، يعترض على هذا الرّأي بشقّيه إذا لم يحدّد ميدان تحركه، فهو يقرّر أنّ «الفرقيين مصيبان في حكمهما بالنظر إلى مغزى أساطير الأولين والقسم التاريخي من التّوراة والرّسائل المضافة إلى الإنجيل»<sup>(١٧٦)</sup>. أمّا اعتراضه أو تخطّئه لهم فهو ذو شقّين:

أ. مخطّعون في حقّ الأقسام التّعليميّة في هذين الدّينين.

ب. مخطّعون إذا ظنوا أنّ القرآن أيّد الاستبداد السياسي.

ويتابع في عرض الآراء المتنوّعة والمختلفة التي تدور في ذلك ما سبق، ومنها مثلاً أنّهم يقولون: «إنّ السّياسيين يبنون استبدادهم بأن يستهوبون النّاس بالتّعالي الشّخصي، والتّشامخ الحسّي، ويدللونهم بالقهر والقوّة وسلب الأموال حتّى يجعلونهم خاضعين لهم، عاملين لأجلهم، يتمتعون بهم كأنّهم نوع من الأنعام التي يشربون ألبانها، ويأكلون لحومها، ويركبون ظهورها، وبها يتفاخرون»<sup>(١٧٧)</sup>. على أساس أنّ التّعاليم الدّينيّة تدعو البشر إلى خشية قوّة عظيمة هائلة لا تدرك العقول كنهها... ويخلص بعد ذلك إلى

١٧٥. م. س. ص ٤٤٣.

١٧٦. م. س. ذاته.

١٧٧. م. س. ص ٤٤٤.

القول بأنَّ «الحاصل هو أنَّ كلَّ المدقِّقين السِّيَاسيين يرون أنَّ السِّيَاسة والدِّين يمشيان متكاتفين، ويرون أنَّ إصلاح الدِّين هو أسهل وأقوى وأقرب طريقٍ للإصلاح السِّيَاسي»<sup>(١٧٨)</sup>.

كما فعل الكواكبي مع أوَّل فقرةٍ من الحديث عن الآراء التي تربط الاستبداد السِّيَاسي بأصلٍ دينيٍّ كذلك فعل بعد فراغه من عرض هذه الآراء، فهو يقرُّ بعض الآراء من جهة مبدأ الفعل مثلما حَدَثَ في الحضارات القديمة؛ الآشورية والفرعونية واليونانية... وغيرها من الحضارات التَّالية، من لجوء السِّيَاسيين إلى الدِّين لتعزيز سلطاتهم. وينبري بعد ذلك لتبيان موقف الإسلام من الاستبداد بادئاً بأنَّ «القرآن مشحونٌ بتعاليم إمامة الاستبداد وإحياء العدل والتَّساوي»<sup>(١٧٩)</sup>، ويستشهد بكثير من الأمثلة الدَّالة على ذلك من القرآن الكريم. ويخلص إلى القول بأنَّه «بناءً على ما تقدَّم لا مجال لرمي الإسلام بتأييد الاستبداد مع تأسيسها على مئات من أمثال الآيات البيِّنات التي منها قوله تعالى: {وشاورهم في الأمر}»<sup>(١٨٠)</sup>، وقوله تعالى: {إنَّ الله يأمر بالعدل}»<sup>(١٨١)...</sup><sup>(١٨٢)</sup>.

هذا يعني أنَّ الكواكبي لا يقرُّ بأنَّ الدِّين ليس مصدراً للاستبداد وإمَّا هو عدوُّه ومحاربه، ولكنَّه في الوقت ذاته يقرُّ في الخلاصة بأنَّ «البدع التي شوَّشت الإيمان وشوَّهت الأديان تكاد كلُّها تتسلسل بعضها من بعض وتتولَّد جميعها من غرضٍ واحدٍ هو المراد، ألا وهو الاستبداد»<sup>(١٨٣)</sup>.

---

١٧٨ م. س. ص ٤٤٥.

١٧٩ م. س. ص ٤٤٧.

١٨٠. القرآن الكريم. آل عمران. الآية ١٥٩.

١٨١. القرآن الكريم. النحل. الآية ٩٠.

١٨٢. عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد. ص ٤٤٨.

١٨٣ م. س. ص ٤٥٣.

### ثالثاً: الاستبداد والعلم

لا شكَّ في أنَّ العلاقة متعددة الأوجه والمستويات ومتباينة زوايا الرِّبط والتَّحديد والضَّبْط... وهذا ما لم يفت الكواكبي الذي حاول النَّظر إلى العلاقة بيِّن الاستبداد والعلم من مختلف الجوانب الممكنة. وبدأ بما زُيِّم لا يخطر في البال وهو تشبيه المستبدِّ بالوصيِّ الخائن القويِّ، «وكما أنَّه ليس من صالح الوصيِّ أن يبلغ الأيتام رشدهم، كذلك ليس من غرض المستبدِّ أن تتنور الرعيَّة بالعلم»<sup>(١٨٤)</sup>.

المستبدُّ إذن يخاف من العلم، ولكِنَّه لا يخشى العلم ذاته وإمَّا يخشى أن تتعلَّم الرعيَّة، ورُبَّما يكون من البدهاة بمكان أن يخشى المستبدُّ أيَّ علم تتعلمه الرعيَّة، يبدأ الكواكبي بعلوم اللغة، فالمستبدُّ يخشاها، ولكِنَّه لا يخشاها إلا إذا «كان وراءها حكمة حماس تعقد الألوية، أو سحر بيانٍ يحلُّ عقد الجيوش»<sup>(١٨٥)</sup>، ولكنَّ الرِّمان، كما رأى، ضنينٌ بأن يلد أمثال هؤلاء. ومثل شأن علوم اللغة كان شأن علوم الدِّين. ولكنَّ الخوف الحقيقي والأكبر الذي يخافه المستبدُّ هو «من علوم الحياة مثل الحكمة النَّظريَّة، والفلسفة العقليَّة، وحقوق الأمم، وطبائع الاجتماع، والسِّياسة المدنيَّة، والتَّاريخ المفصَّل، والخطابة الأدبيَّة، ونحو ذلك من العلوم...»<sup>(١٨٦)</sup>.

شأن العالم غير شأن العلم وإن كان العالم هو حامل العلم وصانعه وناقله، فالعلم يخيف المستبدُّ إذا وصل إلى الرعيَّة، ولكنَّ العالم كما يقرِّر الكواكبي يخيف المستبدُّ في كلِّ أحواله وأفعاله إلا إذا كان منافقاً أو حمَلَ العلم على بلادٍ، ملء رأسه بالمحفوظات، ولكِنَّه كأنَّه «مكتبةٌ مقلَّعة»<sup>(١٨٧)</sup>. ولا تفوته الإشارة أحياناً إلى ما للإسلام من فضل سبق

١٨٤ - م. س. ص ٤٥٧.

١٨٥ - م. س. ذاته.

١٨٦ - م. س. ص ٤٥٨.

١٨٧ - م. س. ذاته.

في تقدير العلم والحضّ عليه، فيقول: «الإسلام أوّل دينٍ حضّ على العلم»<sup>(١٨٨)</sup>، ويتابع فيما أدّى إليه هذا الحضّ من انتشار العلم وتيسير انتشاره، وتطور العلوم على أيدي في ظلّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

#### رابعاً: الاستبداد والمجد

يمهّد الكواكبي للعلاقة بيّن الاستبداد والمجد بأنّ «الاستبداد أصل لكلّ فساد. ومبنى ذلك أنّ للاستبداد أثراً سيئاً في كلّ وادٍ، فهو يضغط على العقل فيفسده، ويلعب بالدّين فيفسده، ويحارب العلم فيفسده...»<sup>(١٨٩)</sup>. وهذا يعني أنّ المجد ليس بمنأى عن الأثر السّلبيّ للاستبداد. ويقرّر الكواكبي سلفاً أنّ الاستبداد يفسد المجد ويحلّ محله التّمجيد؟

يعرّف المجد بأنّه «إحراز المرء مقام حبّ واحترام في القلوب. وهو مطلبٌ طبيعيّ شريفٌ لكلّ إنسانٍ. لا يترفّع عنه نبيٌّ ولا زاهدٌ، ولا ينحطّ عنه دينيٌّ أو حاملٌ»<sup>(١٩٠)</sup>. ولكنّه لا يفوته تبيان أنّ المجد لا ينال بسهولة ولا يسر أبداً، إنّهُ «لا ينال إلا بنوع من البذل في سبيل الجماعة»<sup>(١٩١)</sup>. وبما أنّ هذا هو المجد فإنّه لا ينطوي تحت إهاب الاستبداد ولا الاستبداد ينطوي تحت إهابه، إنّها على طرفي نقيضٍ، وإمّا الذي يتوافق مع الاستبداد هو التّمجّد، والتّمجّد لفظٌ يقابل المجد من ناحية المبنى، وهو «خاصٌّ بالإرادات المستبدّة، وهو القرّبي من المستبد بالفعل كالأعوان والعمّال، أو بالقوّة كالمملّكين بنحو دوق وبارون، والمخاطبين بنحو ربّ العزّة، وربّ الصّولة... وبوصفٍ أجلى: هو أن يتقلّد الرّجل سيفاً من قبيل الجبّار يبرهن به على أنّه جلالّد في دولة الاستبداد»<sup>(١٩٢)</sup>.

١٨٨ م. س. ص ٤٦١.

١٨٩ م. س. ص ٤٦٣.

١٩٠ م. س. ذاته.

١٩١ م. س. ص ٤٦٤.

١٩٢ م. س. ص ٤٦٥.

ثُمَّ يستطرد في تفصيل أحوال المستبدِّ مع المتمجِّدين، فالمتجِّدون «أعداءٌ للعدل، أنصارٌ للجور، لا دينٌ ولا وجدانٌ، ولا شرفٌ ولا رحمةٌ. وهذا ما يقصده المستبدُّ من إيجادهم والإكثار منهم ليتمكن بوساطتهم من أن يغرَّرَ بالأمة على إضرار نفسها تحت اسم منفعتها...»<sup>(١٩٣)</sup>. وهذا سيعني من النَّاحِيَّة ذاتها كما قرَّرَ الكواكبي في متابعته أنَّ «المستبدَّ لا يستغني عن أن يستمجد بعض أفرادٍ من ضعاف القلوب الذين هم كبقر الجنَّة لا ينطحون ولا يرمحون»<sup>(١٩٤)</sup>.

### خامساً: الاستبداد والمال

يبدأ الكواكبي العلاقة بَيْنَ الاستبداد والمال بتمهيدٍ لا يخلو من البلاغة ولا القسوة ولا الطرافة في آن معاً. ففاتحة الفصل هي: «لو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: أنا الشرُّ، وأبي الظُّلم وأمِّي الإساءة، وأخي الغدر وأختي المسكنة، وعمِّي الضُّرُّ وحالي الدُّلُّ، وابني الفقر وابنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة ووطني الخراب. أمَّا ديني وشرقي وحياتي فالمال المال المال»<sup>(١٩٥)</sup>.

رُبَّما تكفي هذه البلاغة وهذا الإيجاز للوقوف على العلاقة بَيْنَ الاستبداد والمال، إذ منها يمكن أن نشقِّق التفاصيل الأخرى الكثيرة. ولكن مع ذلك يجد الكواكبي من البلاغة ما يكفي لمزيد من التَّفاصيل بجمالية أكبر، وصور أكثر، لتفصيل العلاقة بَيْنَ المال. ويبدأ بتوضيح معنى المال من زاوية أولى ثُمَّ بتابع بزوايتين أخريين لتحديد المقصود بالمال:

١ . ينظر إلى المال من زاوية أولى عامَّة أو شديدة العموميَّة فيرى أنَّ المال ليس التَّقَد المتداول وحسب وإنما «يصحُّ في وصفه أن يقال: القوَّة مالٌ، والوقت مالٌ، والعقل مالٌ، والعلم مالٌ، والثَّبات مالٌ، والجاه مالٌ، والجمال مالٌ، والترتيب

١٩٣ - م. س. ص ٤٦٦.

١٩٤ - م. س. ص ٤٦٧.

١٩٥ - م. س. ص ٤٧٣.

مالاً، والاقتصاد مالاً، والشُّهرة مالاً... والحاصل: كلُّ ما ينتفع به في الحياة مالاً»<sup>(١٩٦)</sup>.

٢ . وينظر إلى المال من زاوية ثانية هي ما يمكن تسميتها بالزاوية النَّسيئة، أي نسبةً إلى من يحددها، وفي ذلك يقول: «المال عند الاقتصاديين ما ينتفع به النَّاس، وعند الحقوقيين ما يجري فيه المنع والبذل، وعند السياسيين ما تستعاض به القوَّة، وعند الأخلاقيين ما تحفظ به الحياة الشَّريفة... المال لا يملك إلاَّ بعمل فيه أو في مقابله»<sup>(١٩٧)</sup>.

٣ . أمَّا الزَّاوية الثَّالثة فيصل فيها إلى مزيدٍ من التَّحديد والحصْر فيقول: «المقصود من المال أحد اثنين لا ثالث لهما وهما: تحصيل لذَّةٍ، أو دفع ألمٍ»<sup>(١٩٨)</sup>. ويرى أنَّ كلَّ مقاصد الإنسان تنحصر فيهما وعليهما مبنى أحكام الشَّرائع كلِّها. ويعقِّب بأنَّ «الحاكم المعتدل في طيِّب المال وخبيثه هو الوجدان»<sup>(١٩٩)</sup>.

وبعد ذلك يستطرد في أنواع التَّمول وأسبابه ودوافعه وشروطه ومخاطره وأحوال... ويرجوعه إلى علاقة الاستبداد بالمال يرى أنَّ «الاستبداد يجعل المال في أيدي النَّاس عرضةً لسلب المستبدِّ وأعوانه وعمَّاله غصباً، أو بحجَّة باطلة. وعرضةً أيضاً لسلب المعتدين من اللصوص والاحتالين الرَّاغبين في ظلِّ أمان الإدارة الاستبداديَّة»<sup>(٢٠٠)</sup>. وهذا ما سيؤدِّي بالاستنتاج النَّظري إلى أربع نتائج على الأقلَّ هي الثَّالية<sup>(٢٠١)</sup>:

---

١٩٦ . م. س. ذاته.

١٩٧ . م. س. ص ٤٧٦.

١٩٨ . م. س. ذاته.

١٩٩ . م. س. ذاته.

٢٠٠ . م. س. ص ٤٨١.

٢٠١ . م. س. ذاته.

- ١ . النَّتِيجَةُ الْأُولَى هِيَ أَنَّ «حَفْظَ الْمَالِ فِي عَهْدِ الْإِدَارَةِ الْمُسْتَبَدَّةِ أَصْعَبُ مِنْ كَسْبِهِ، لِأَنَّ ظَهْرَ أَثَرِهِ عَلَى صَاحِبِهِ يَجْعَلُهُ مَجْلِبَةً لِأَنْوَاعِ الْبَلَاءِ».
- ٢ . النَّتِيجَةُ الثَّانِيَةُ تَلْزِمُ عَنِ النَّتِيجَةِ الْأُولَى وَهِيَ أَنَّ «النَّاسَ فِي زَمَنِ الْاِسْتِبْدَادِ سَتَضْطَرُّ إِلَى إِخْفَاءِ الْمَالِ وَالتَّظَاهِرِ بِالْفَقْرِ وَالْفَاقَةِ».
- ٣ . رُبَّمَا يَلْزِمُ عَنِ هَاتَيْنِ النَّتِيجَتَيْنِ أَنَّ «مَنْ طَبَّاعَ الْاِسْتِبْدَادِ أَنْ لَا يَظْهَرُ فِيهِ أَثَرُ فَقْرِ الْأُمَّةِ ظَهْوَرًا بَيْنًا إِلَّا فَجَاءَهُ قُرْبٌ قَضَاءِ الْاِسْتِبْدَادِ نَجْبَةً».
- ٤ . النَّتِيجَةُ الرَّابِعَةُ الَّتِي قَرَّرَهَا الْكَوَاكِبِيُّ، وَهِيَ لَازِمَةٌ عَنِ كُلِّ مَا سَبَقَ، أَنَّ الْأَغْنِيَاءَ أَعْدَاءٌ لِلْاِسْتِبْدَادِ فَكِرًا وَلَكِنَّهُمْ أَوْلَادُهُ عَمَلًا، فَهَمُ رِبَائِطُ الْمُسْتَبَدِّ؛ يَذَلُّهُمْ فَيَتَّبِعُونَ وَيَسْتَدْرِئُهُمْ فَيَحْتُونُ. وَلِهَذَا يَقَرَّرُ أَنَّ الدُّلَّ يَرْسُخُ فِي الْأُمَّةِ الَّتِي يَكْثُرُ أَغْنِيَاؤُهَا.

#### سادساً: الاستبداد والأخلاق

يَكْتَفِي الْكَوَاكِبِيُّ فِي مُسْتَهَلِّ هَذَا الْفَصْلِ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الْاِسْتِبْدَادِ وَالْأَخْلَاقِ بِعِبَارَةٍ قَصِيرَةٍ بَلِغَةٍ كَافِيَةٍ لَوْحَدَهَا لِلْوُقُوفِ عَلَى مَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ عَلَيْهِ وَتُؤَدِّي إِلَيْهِ سُلْطَةُ الْاِسْتِبْدَادِ عَلَى الْأَخْلَاقِ. فَالْاِسْتِبْدَادُ كَمَا يَقُولُ «يَتَصَرَّفُ فِي أَكْثَرِ الْأُمِّيَالِ»<sup>(٢٠٢)</sup> الطَّبِيعِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِ الْحَسَنَةِ، فَيُضْعِفُهَا أَوْ يَفْسُدُهَا أَوْ يَمْحُوها، فَيَجْعَلُ الْإِنْسَانَ يَكْفُرُ بِنِعْمِ مَوْلَاهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَمْلِكْهَا حَقَّ الْمَلِكِ لِيُحْمَدَهُ عَلَيْهَا حَقَّ الْحَمْدِ، وَيَجْعَلُهُ حَاقِدًا عَلَى قَوْمِهِ لِأَنَّهُ عَوْنٌ لِبَلَاءِ الْمُسْتَبَدِّ عَلَيْهِ، وَفَاقِدًا حَبَّ وَطَنِهِ لِأَنَّهُ غَيْرَ آمِنٍ عَلَى الْاِسْتِقْرَارِ فِيهِ وَيُودُّ لَوْ انْتَقَلَ مِنْهُ، وَضَعِيفَ الْحَبِّ لِعَائِلَتِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ مُطْمَئِنًّا عَلَى دَوَامِ عِلَاقَتِهِ مَعَهَا، وَمُخْتَلِّ الثَّقَةِ فِي صَدَاقَةِ أَحْبَابِهِ لِأَنَّهُ يَعْلَمُ مِنْهُمْ أَنَّهُمْ مِثْلُهُ لَا يَمْلِكُونَ التَّكَافُؤَ وَقَدْ يَضْطَرُّونَ لِإِضْرَارِ صَدِيقِهِمْ بَلْ وَقَتْلِهِ وَهَمُّ بَاكُونَ»<sup>(٢٠٣)</sup>.

٢٠٢ . الْأُمِّيَالُ جَمْعُ مَيْلٍ، وَمِثْلُهَا تَسْتَعْمَلُ الْمِيُولَ.

٢٠٣ . عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْكَوَاكِبِيُّ: طَبَّاعُ الْاِسْتِبْدَادِ. ص ٤٨٤.

من هذه الزاوية وحدها، ويصحُّ القول منها وحدها فقط، نُظِرَ الكواكبي إلى العلاقة بَيْنَ الاستبداد والأخلاق، وتوسَّع فيها حتَّى رُيِّمًا لم يترك فيها، من هذه الزاوية، شاردةً ولا واردةً إلا وعرض لها. وكان لا بُدَّ في هذا السِّياق من أن يعرِّج على تحديد الأخلاق فيما تقتضيه الحال ويلزم عنها في علاقة الاستبداد بها، فقال: «لا تكون الأخلاق أخلاقاً ما لم تكن ملكةً مضطردة على قانونٍ فطريٍّ تقتضيه:

أولاً وظيفة الإنسان الحرِّ نحو نفسه.

وثانياً وظيفته نحو عائلته.

وثالثاً وظيفته نحو قومه.

ورابعاً وظيفته نحو الإنسانيَّة.

وهذا القانون هو ما يسمَّى عند النَّاس بالناموس»<sup>(٢٠٤)</sup>. وينطلق على الفور من هذا التَّحديد، الَّذي يحظى مضمونه بتوافق معظم الفلاسفة، إلى وضعه في سياق الاستبداد ويتساءل: «ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموسٍ وهو كالحَيوان المملوك العنان؛ يقاد حيث يراد، ويعيش كالرِّيش يهبُّ حيث يهبُّ الرِّيح؛ لا نظام ولا إرادة»<sup>(٢٠٥)</sup>. ويختصر ذلك بجملةٍ قصيرةٍ قائلاً: «أسير الاستبداد لا نظام في حياته فلا نظام في أخلاقه».

سابعاً: الاستبداد والتربية

هنا أيضاً، كعادته في معظم فصول الكتاب، يكتِّف الكواكبي في مستهلِّ الفصل العلاقة بَيْنَ الاستبداد والتَّربية في الفقرة الأولى فيقول: «خلق الله في الإنسان استعداداً للصَّلاح واستعداداً للفساد، فأبواه يصلحانه وأبواه يفسدانه. أي إنَّ التَّربية تربو باستعداده جسماً ونفساً وعقلاً؛ إن خيراً فخيرٌ وإن شراً فشرٌّ. وقد سبق أنَّ الاستبداد

٢٠٤. م. س. ص ٤٨٦.

٢٠٥. م. س. ذاته.

المشؤوم يؤثر في الأجسام فيورثها الأسقام، ويسطو على النفوس فيفسد الأخلاق، ويضغط على العقول فيمنع نماءها بالعلم. بناء عليه تكون التربية والاستبداد عاملين متعاكسين في النتائج، فكلُّ ما تبنيه التربية مع ضعفها يدمه الاستبداد بقوّته. وهل يتمُّ بناءً وراءه هدمٌ؟!»<sup>(٢٠٦)</sup>.

وبعد تعريجه على مفهوم التربية وملكتها طبيعة الإنسان ثمَّ مفهوم الاستبداد من زاوية ما تصل بعلاقته بالتربية يعود ليوضح ما سبق التمهيد بطريقة أخرى فيرى أنَّه في حين أنَّ الحكومة المنتظمة تعنى بصلاح التربية وتيسير أمورها من سنِّ التشريعات اللازمة والمناسبة والكافية وتلبية احتياجات الأمة من مدارس ومشافٍ ومتطلبات أرباب مختلف المهن التي يحتاج إليها المجتمع... فإنَّ الحكومة المستبدَّة تستغني عن التربية ولا تعنى بها «لأنَّها محض نماء يشبه نماء الأشجار الطَّبِيعِيَّة في الغابات والأحراش، يسطو عليها الحرق والعرق، وتحطمها العواصف والأيدي القواصف، ويتصرَّف في فساتلها وفروعها الفأس الأعمى، فتعيش ما شاءت رحمة الخطَّابين أن تعيش، والخيار للصُدفة؛ توجُّ أو تستقيم، تثمر أو تعقم»<sup>(٢٠٧)</sup>.

هذا السُّلوك من الحكومة المستبدَّة ينعكس آثاراً سلبيةً لا حصر لها ولا عدَّ على مختلف الأصعدة والمستويات التي يكرِّرها في كلِّ فصل وعلاقة، ومنها الانعكاس على التربيَّة بمختلف جوانبها ومنها القيم التي تنشدها التربيَّة، ومن ذلك ما يبينه الكواكي بقوله:

«الاستبداد يضطر النَّاس إلى استباحة الكذب والتَّحْيُل والخداع والنِّفاق والتَّذلُّ، وإلى مراغمة الحسِّ وإماتة النَّفس ونبذ الجِدِّ وترك العمل... والاستبداد هو الذي يتولَّى لطبعه تربية النَّاس على هذه الخصال»<sup>(٢٠٨)</sup>.

٢٠٦ .م. س. ص ٤٩٥.

٢٠٧ .م. س. ص ٤٩٧.

٢٠٨ .م. س. ص ٤٩٩.

ويخلص الكواكبي من ذلك كله إلى «أنَّ التَّربية غير مقصودة ولا مقدوره في ظلال الاستبداد»<sup>(٢٠٩)</sup>.

### ثامناً: الاستبداد والترقي

يمهد الكواكبي للعلاقة بين الاستبداد والترقي بمفهوم الحركة بأنواعها وكون التَّربي ضرب من ضروب الحركة، «والترقي الحيوي الذي يتدرج فيه الإنسان بفطرته وهيمته هو:

أولاً: التَّربي في الجسم صحَّة وتلذذاً.

ثانياً: التَّربي في القوَّة بالعلم والمال.

ثالثاً: التَّربي في النَّفس بالخصال والمفاخر.

رابعاً: التَّربي بالعائلة استئناساً وتعاوناً.

خامساً: التَّربي بالعشيرة تناصراً عند الطوارئ.

سادساً: التَّربي بالإنسانيَّة، وهذا منتهى التَّربي»<sup>(٢١٠)</sup>.

سابعاً: التَّربي الذي يتعلَّق بالروح والكمال.

ويبيِّن من ثمَّ أنَّ هذه التَّربيَّات بأنواعها مطلبٌ إنسانيٌّ قديم قدم الإنسان، وسيظلُّ كذلك ما دام الوجود الإنسانيُّ على الأرض، يقرَّر أنَّه لن يمنعه عن ذلك مانع إلا قدرٌ محتوم أو عجز بالطبيعة.

المصيبة في نظر الكواكبي أنَّ هذا الميل الفطري الجامح الذي رُمي لا يحده حدٌّ، ويعجز العوائق عن إيقاف اندفاعته إلى التَّحقق... إذا وقع في طريق الاستبداد فسيكون الأمر مختلفاً، «فقد يبلغ فعل الاستبداد بالأمة أن يحوِّل ميلها الطبيعي من طلب التَّربي إلى طلب التَّسفل»، وليس الأمر كذلك وحسب بل إنَّها «إذا دُفعت إلى الرِّفعة أبت وتألَّمت كما يتألَّم الأجهر من النور»، ونلاحظ المثال الجميل البليغ الذي ضربه للدلالة

---

٢٠٩. م. س. ص ٥٠٣.

٢١٠. م. س. ص ٥٠٥.

على ذلك، فالنور مطلبٌ ضروريٌّ، ولكن مع ضرورته فإنَّه يتألم منه الأجهر. ويتابع بمثالٍ يفوق هذا المثال بلاغةً وقوَّةً وجمالاً فيقول: «وإذا أُلزمت بالحريَّة تشقى، ورُبَّما تفى كالبهائم الأهلِيَّة إذا أطلق سراحها»<sup>(٢١١)</sup>.

**الكواكبي** هنا، في مثل هذه الحال، لا يخفي أبداً شفقتَه على من يقع عليهم الاستبداد، أو من يسمِّيهم أسرى الاستبداد، فيقول: «أسراء الاستبداد حتَّى الأغنياء منهم كلهم مساكين لا حراك فيهم، يعيشون منحطِّين في الإدراك، منحطِّين في الإحساس، منحطِّين في الأخلاق. وما أظلم توجيه اللوم عليهم بغير لسان الرأفة والإرشاد، وقد أبدع من شبَّه حالتهم بدوِّ تحت صخرة، فما أليق باللائمين أن يكونوا مشفقين يسعون في رفع الصَّخرة ولو حتَّى بالأظافر ذرَّة بعد ذرَّة»<sup>(٢١٢)</sup>. ولكنَّه لم يحدِّد من هم اللائمون الذين عليهم الإشفاق وإزاحة الصَّخرة حتَّى ولو بأظافرهم.

#### تاسعاً: التَّخلص من الاستبداد

لم يختلف عنوان هذا الفصل عن عناوين الفصول الأخرى من جهة تقديم الاستبداد، فالعنوان في الأصل هو الاستبداد والتَّخلُّص منه. وقد مهَّد الكواكبي للتَّخلُّص من الاستبداد تمهيداً مطولاً بعناوين لمباحث كبرى مع بعض التَّوضيح لهذه العناوين من قبيل: ما الأُمَّة؟ وما الحكومة؟ وما الحقوق العموميَّة؟ والتَّساوي في الحقوق، والحقوق الشَّخصيَّة، نوعيَّة الحكومة... وغيرها من العناوين الَّتِي بلغت خمساً وعشرين مبحثاً كان آخرها مبحث السَّعي في رفع الاستبداد، رأى أنَّ الإجابة عنها، وبحثها برويَّة وتأنٍ وعمقٍ أمرٌ ضروريٌّ وأساسيٌّ للبحث في كفيَّات التَّخلُّص من الاستبداد.

٢١١. م. س. ص ٥٠٦.

٢١٢. م. س. ص ٥٠٧.

ترك الكواكبي تلك العناوين الكبرى من التساؤلات تذكرة لذوي الألباب والبصائر واختص بالإجابة على التساؤل الأخير المتعلق بالسعي في رفع الاستبداد وقدم ثلاث قواعد هي (٢١٣):

١. الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بالآلام الاستبداد لا تستحق الحرية.

٢. الاستبداد لا يقاوم بالشدة وإنما يقاوم باللين والتدرج.

٣. يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد.

ينتبه الكواكبي إلى أن هذه القواعد التي وضعها تنطوي على فتور أو انخزامية، ولذلك علق عليها على الفور قائلاً: «هذه القواعد تبعد آمال الأسياء، وتسبب المستبدين، لأن ظاهرها يؤمنهم على استبدادهم. ولهذا أدكر المستبدين بما أنذرهم به الفياري المشهور حين قال: لا يفرحنَّ المستبدُ بعظيم قوته ومزيد احتياطه فكم من جبارٍ عنيدي جندله مظلومٌ صغيرٌ. وإني أقول: كم من جبارٍ قهارٍ أخذه الله أخذ عزيزٍ منتقمٍ» (٢١٤).

ولكنه لا يكتفي بهذا التعليق المختصر بل تابع بحثه في هذه القواعد تفسيراً وشرحاً وتفصيلاً. ويختتم بما سماه نتيجة البحث كله، نتيجة الكتاب بقوله: «إن الله جلت حكمته قد جعل الأمم مسؤولةً عن أعمال من حُكِّمَ عليها، وهذا حقٌّ. فإذا لم تحسن أمةً سياسة نفسها أذها الله لأمةٍ أخرى تحكمها... ومتى بلغت أمةٌ رشدها، وعرفت للحرية قدرها، استرجعت عزها» (٢١٥).

### جمال الدين الأفغاني

أما جمال الدين الأفغاني المفكر الثائر الذي كان جريئاً في طروحاته ومناقشاته وآرائه، وكان دائماً جريئاً... فإنه يعرف الاستبداد بقوله: «الاستبداد هو أن تكون أمة من الأمم مقيدةً بسلسلة رأي واحدٍ من الناس لا تتحرك إلا بإرادته ولا تفعل

٢١٣. م. س. ص ٥٢٩.

٢١٤. م. س. ذاته.

٢١٥. م. س. ص ٥٣٤.

إلا لرضاه»<sup>(٢١٦)</sup>. وهذا الحال غير طبيعي وغير مرضٍ وسيؤدّي إلى ما لا حدّ له من المشكّلات والمخاطر، ذلك أنّه، كما قال، «إذا كانت الأمة على هذه الصّورة لزمها لا محالة أن يصرف كلّ منها ما أودع فيه من العقل والدّكاء لمرضاة شخصٍ واحدٍ فيكون فانياً فيه»<sup>(٢١٧)</sup>.

لم يكتف الأفعاني بهذا التّوصيف بل انتقل إلى مناقشة مزاعم المستبدّ في تسويغ استبداده وحججه في ذلك ونفسيّته... فيتابع قائلاً: «من المعلوم أنّ الرّجل الواحد، ولو انفرد بالعقل والدّكاء والهّمّة وعلو النّفس، لا يستطيع جلب السّعادة لنفسه فضلاً عن جلبها لأمة كبيرة»<sup>(٢١٨)</sup>.

ولذلك لم يجد الأفعاني مجالاً للمهادنة أو المساومة في مسألة محاربة كلّ ما يمكن أن يمهد أو يوطّد الاستبداد، ومن كانت كان إلحاحه الدّائم على ضرورة تحقيق الشّورى الحكم النّبائي المنبثق من نفس الأمة بما يعبر عن إرادة الشّعب وحرّيّته، لأنّ «أيّ مجلسٍ نيابيّ يأمر بتشكيله ملكٌ أو أميرٌ أو قوّةٌ أجنبيّةٌ محرّكةٌ لهما إنّما هو مجلسٌ موهومٌ موقوفٌ على إرادة من أحدثه»<sup>(٢١٩)</sup>. ويرى الأفعاني أنّ تمّة تعارضاً بيّن الحكم الديكتاتوري وصحوة الشعب، «فعرّة الملك ينغصّها نهضة الشّعب، خصوصاً إذا صادم إرادة مالكة أو أميره»<sup>(٢٢٠)</sup>.

ويتابع قائلاً: «إنّ التّاريخ لم ينقل لنا أنّ ملكاً أو أميراً أو دخيلاً بقوّته على شعبيّ، يرضى عن طيب خاطرٍ أن يبقى مالكاً باسمه»<sup>(٢٢١)</sup>. وكأنّه يرى من خلال

---

٢١٦ - جمال الدين الأفعاني: خطبة زيزينيا ضمن الأعمال المجهولة. ص ٨٠.

٢١٧ - م. س. ذاته.

٢١٨ - م. س. ذاته.

٢١٩ - رثيف خوري: الفكر العربي الحديث. ص ١٩٧.

٢٢٠ - م. س. ذاته.

٢٢١ - م. س. ذاته.

ذلك أنّ الطَّبِيعَةَ الحَيِّرَةَ الصَّالِحَةَ في الإنسان هي صاحبة القرار النَّهائِي، وهي التي يجب أن تردع المستبَدِّين عن استبدادهم عل الرِّغْمِ من أَنَّهُ هو ذاته الذي رأى أن يكون الرأس بلا تاجٍ أو التَّاجِ بلا رأسٍ<sup>(٢٢٢)</sup>.

الحقُّ أنّ هذا لا يتنافى مع روح نظريته في الطَّلَاقِ البائن بَيْنَ الحاكم والمحكوم ما لم يلتزم الحاكم بما أوْتَمَنَ عليه، فبقاء الرأس بلا تاجٍ أو التَّاجِ بلا رأسٍ مرهقٌ بعدم عودة الحاكم إلى جادَّةِ الصَّوَابِ أو عدم التزامه بها، فقد كان الأفغاني مؤمناً بالحوار مع السُّلْطَة معوّلاً على تقبُّلها وتفهُّمها الكثيرَ من الأمل، ورُؤْمًا على هذا الأساس كانت حواراته مع الشَّاه والقيصر والخيوي... ومنها سنُّ القانون الأساسي لمملكة فارس، تكون بموجبه حكومةً ملكيَّةً شوريَّةً، الأمر الذي أثار حفيظة الشَّاه ودفعه إلى مخاطبة جمال الدين قائلاً:

- أَيْصُحُّ أن أكون يا حضرة السَّيِّد، وأنا ملك ملوك الفرس، كأحد أفراد الفلاحين؟!!

فجاوبه الأفغاني قائلاً:

- اعلم يا حضرة الشَّاه أنّ تاجك وعظمة سلطانتك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدُّستوري أعظم وأنفذ وأثبت مما هم الآن... والفلاح والعامل والصَّانع في المملكة يا حضرة الشَّاه أنفع من عظمتك، ومن أمرائك. واسمح لإخلاصي أن أوذِّيه صريحاً قبل فوات وقته<sup>(٢٢٣)</sup>.

---

٢٢٢ - ذكرنا نظريته هذه في مُشكِلة الحرية، وفيها يقول: «لا يسلم، على الغالب، الشكل الدستوري الصَّحيح من ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان، ويعظم عليه الأمرُ كُلُّما صادمه مجلس الأمة بإرادته، أو غلبه على هواه. لذلك قلت: إذا أتاح الله رجلاً قوياً عادلاً لمصر وللشرق، يحكمه بأهله، ذلك الرجل إمَّا أن يكون موجوداً أو تأتي به الأمة، فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي وتتوجُّه على هذا القسَم، وتعلنه أَنَّهُ يبقى التاج على رأسه، ما بقي هو محافظاً أميناً على صون الدستور، وأنَّهُ إذا حنث بقسَمه وحن دستور الأمة، إمَّا أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس».

٢٢٣ - رثيف خوري: الفكر العربي الحديث. ص ١٩٩.

لم يقف موقف الأفغاني من الاستبداد عند هذا الحدّ فقد تناول هذه المشكلة غير مرّة، وخصّ الاستبداد بمقال حمل عنوان الحكومة الاستبداديّة لينتقل من استبداد الفرد إلى استبداد الحكومة.

يبدأ هذا المقال بأن طول مكث الشّرقيين تحت نير استبداد المستبدين، مع ما يتّسم به المستبدون من اختلاف أهواء ناشئ عن تضاد طبائعهم وسوء تربيتهم، مع عدم وجود رادع يردعهم ولا مانع يمنعهم من طغيانهم، كان السّبب الذي أوجب التّطاول على رعيّاهم وسلب حقوقهم، بل اقتضى التّصرّف في غرائزهم وسجايهم والتّغيير في فطرتهم الإنسانيّة... حتّى كادوا ألاّ يميزوا بين الحسن والقبيح، والضّر والنّافع، وأوشكوا ألاّ يعرفوا أنفسهم. وهذا كلّه قد أدّى كما رأى الأفغاني إلى منع القلم من أن يجري على قرطاس بيد شرقيّ في البلاد الشّرقيّة بذكر الحكومة الجمهوريّة وبيان حقيقتها وسعادة ذويها الفائزين بها. وينتهي من هذا التّقديم إلى الحديث في أقسام الحكومة الاستبداديّة قائلًا تمهيدًا: «إنّ الحكومة الاستبداديّة باعتبار عناصرها الدّاتيّة، وأقانيها الحقيقيّة التي هي عبارة عن أمير أو سلطان، ووزراء، وأموري إدارة وجباية، تنقسم إلى ثلاثة أقسام»<sup>(٢٢٤)</sup>، هي الحكومة القاسية والحكومة الظّالمة والحكومة الرّحيمة.

### أولاً: الحكومة القاسية

الحكومة القاسية كما يرى الأفغاني هي الحكومة «التي تكون أركانها، مع اتّسامهم بسمة الإمارة والوزارة والإدارة والجباية، شبيهةً بقطاع الطّريق»<sup>(٢٢٥)</sup>. وهذا يعني وفق مفكّرنا تشابه أنماط الفعل والسلوك ووثمًا سائر الأحوال، «فكما أنّ قاطع الطّريق يقطع طرق السّابلة، ويسلبهم أموالهم مؤنهم وثيابهم التي تقيهم الحرّ

٢٢٤ . جمال الدين الأفغاني: الحكومة الاستبداديّة ضمن الأعمال المجهولة. ص ٦٣.

٢٢٥ . م. س. ذاته.

والبردَ وسائر مواد حياتهم، ويتركهم في البوادي والقفار حفاة عراة جيعاً تقطعت بهم حبال الوسائل، ولا يلاحظ فيهم الهَرَمَ والصَّغِيرَ والضعيف الذين لا يستطيعون التَّخُلُّصَ من المهالك، ولا يقتدرون النَّجاةَ، ولا يبالي بموتهم وهلاكهم عن آخرهم، ولا تأخذه في ذلك الشَّفَقَةُ ولا الرحمة... كذلك هؤلاء الأركان يغتصبون ضياع رعاياهم وعقاراتهم، ويستولون على مساكنهم وبساتينهم، وينتزعون بالضرب والحبس والكي وغيرها من أنواع العذاب ما بأيديهم من ثمرات اكتسابهم، ويدعونهم في مخالاب المصائب معرَّضين للأسقام والآلام، وأهدافاً لسهام البلايا التي ترميهم بها عواصف الرِّياح الزَّمهريريَّة، ولا يخشون اضمحلالهم وإبادتهم بالكليَّة، ومحق حياتهم بالمرة<sup>(٢٢٦)</sup> بل يستبشرون بذلك كأنما هم أعداؤهم، ولا يشعرون أنهم قواد السلطة وأساسها. ومن أفراد هذا القسم الحكومة الجنكيزيَّة<sup>(٢٢٧)</sup> والتموريَّة وغيرهما من حكومات التتَر والبرابرة كما تشهد بذلك التواريخ<sup>(٢٢٨)</sup>.

### ثانياً: الحكومة الظالمة

الحكومة الظالمة نوعٌ آخر من التَّفكير والتَّعامل كما يرى الأفغاني فهذه الحكومة هي وأوليؤها «تمائل الأخصاء الذين يستعبدون أناساً خلقوا أحراراً ظلماً واعتداءً»<sup>(٢٢٩)</sup>. ومن البدهاة بمكان، وفق الأفغاني، أن تحكِّم الحِسَّةَ والنَّدالةَ سلوكات هؤلاء الذين راح يعدِّد أنماط تعاملهم وسلوكاتهم قائلاً: إنَّهم يعاملون رعاياهم كما يعاملون عبيدهم،

٢٢٦ . جاء في هامش النص في جريدة المنار تعليقاً على ذلك: «قيل لحاكم شرقيٍّ إنَّ رعيته يموتون في عمل السخرة الفلاني الذي كلفتهم به فلو رفقت بهم فقال: وهل نحن استلمناهم بالعدد فنخشى أن ينقصوا».

٢٢٧ . نسبة إلى جنكيز خان، ولكن رشيد رضا استبدلها في نصِّ المنار الذي أعاد نشره بالحكومة الإنجليزية، وبالملطابقة والمراجعة التي قام بها الأستاذ علي شلش تبين له أن الأفغاني أراد الجنكيزية نسبة إلى جنكيز خان وليس الإنجليزية.

٢٢٨ . جمال الدين الأفغاني: الحكومة الاستبداديَّة . ص ٦٤ .

٢٢٩ . م . س . ص ٦٤ .

«فكما أنهم يكلفون عبيدهم بأعمالٍ شاقَّةٍ وأفعالٍ متعبةٍ، ويجبرونهم على نقر الأحجار، وخوض البحار، وقلع الصُّخور، وقلع الجبال، وطَيِّ المفاز، وجوب البلاد في صرَّة الشِّتاء وهجيرة الصَّي، ويؤلمون أبدانهم بالسَّياط إذا لجؤوا آنأ إلى الراحة التي تجذبهم الطبيعة إليها، ويحجبون بأشغالهم المستغرقة لأَيَّام حياة هؤلاء المظلومين عن مزايا جواهر عقولهم المقدَّسة، إذ لا يجدون فرصةً من دهرهم للنَّظر في الآفاق، وفي أنفسهم كي يرتقوا من الإحساس البهيمي إلى عرش الإدراك الإنسانيِّ، ويشاركوا أبناء جنسهم في اللذائد الروحيَّة...» (٢٣٠).

هنا يلفت الأفغاني الانتباه إلى موضوع الخسة في السُّلوك، ذلك أن ما سبق من سلوك يمكن بحال من الأحوال أن يتشابه مع سلوك الحكومة الاستبداديَّة القاسية، ولو انتهى الأمر عند هذا الحدِّ لما كان ثَمَّة ما يوجب أو يسوغ الفصل بينهما في الاسم، ولكن الفرق الجوهرى بينهما، وهو أساس الفصل في الحدِّ وإيجاب إلصاق الخسَّة بالاسم، هو أنَّ القائمين على هذه الحكومة فوق كلِّ ما فعلوا ويفعلون يحرصون حياة هذه الرعيَّة «ويحرصون على استبقائها استيفاءً للخدمة منهم بتقديم قوت من أراد أن يقتات ما يقتات به لسدِّ الرَّمق، وثيابٍ خشنةٍ رَثَّةٍ لتحفظهم من أظفار العواصف وبرائن القواصف، فلا يكون حالهم مع سادتهم إلا كحال البهائم والأنعام الأهليَّة، لا يعيشون إلا لغيرهم، ولا يتحرَّكون إلا برضاه، بل بمنزلة آلةٍ غير شاعرةٍ بأيدي مستعبدهم، يستعملونهم كما يشاؤون» (٢٣١).

### ثالثاً: الحكومة الرحيمة

هنا، بالانتقال إلى الحكومة الرحيمة سيكون للحديث شأن آخر، ستتغيَّر الحال والمناقشة، فالحكومة الرحيمة فيما يرى الأفغاني تنقسم إلى قسمين أوَّلهما الحكومة الجاهلة وثانيهما الحكومة العاملة. الجاهلة لها صنفٌ أو حالةٌ واحدةٌ ستحدِّث عنها تحت

٢٣٠. م. س. ذاته.

٢٣١. م. س. ص ٦٤. ٦٥.

عنوان الحكومة الرحيمة الجاهلة، أمّا الحكومة العالمة فتتنقسم إلى قسمين **أولهما** الحكومة الأفيئة<sup>(٢٣٢)</sup> **وثانيهما** الحكومة المتنطّسة<sup>(٢٣٣)</sup>.

١ . **الحكومة الرّحيمة الجاهلة:** تشبه الأب الرّحيم الجاهل، ومن ثمّ فهي تحاكيه في دعائمها ومقوماتها. «فكما يحثُّ الأب أبناءه على اقتناء الأموال، واكتساب الثّروة، واستحصال السّعادة... من دون أن يبين طرقها، ويمهّد سبلها، ورفع الشّقاق والنّزاع من بينهم... لقصور إدراكه عنها»<sup>(٢٣٤)</sup>، فكأنّه يقودهم إلى الهلاك أو يدفعهم إليه دفعاً، لأنّه بذلك «كأنّه يدعوهم إلى أمر مجهول مطلق لا يهتمون إليه سبيلاً»<sup>(٢٣٥)</sup>. وكذلك تماماً يكون شأن الحكومة الرّحيمة الجاهلة لأنّها براءة هذا الأب تطالب الرعيّة بما تطالب به من أجل مصلحتهم ومصلحة مجتمعهم وأمّتهم وكلّ ذلك في صورة المطالب الحقّ والصّواب، ولكنّها لا توفّر لهم من أسباب النّجاح والفلاح شيء، ويضرب لنا الكثير من أمثلة الطّلبات والاحتياجات الواجب على الدّولة تأمينها مثل التّعليم الصّحيح الكافي والمؤسّسات الاجتماعيّة وغيرها.

٢ . **الحكومة الرّحيمة العالمة:** وتنقسم إلى قسمين هما الأفيئة والمتنطّسة. فإذا كانت الحكومة الرّحيمة الجاهلة ستكون بجهلها مستبدّة فكيف ستكون الحكومة الرّحيمة العالمة مستبدّة وفَقْ ما بدأ به **الأفغاني** الكلام من أنّه يتحدّث عن أقسام الحكومة المستبدّة وليس الحكومة بالمطلق؟

أن تكون الحكومة رحيمةً عالمةً ولكنّها مع ذلك أفيئةً فهذا لا يخرجها عن دائرة الحكومة الجاهلة مع رحمتها. ولكن ما شأن الحكومة الرّحيمة العالمة المتنطّسة؟ هنا

٢٣٢ . الأفيئ والمأفون: الغبي أو ناقص العقل. والحكومة الأفيئة أي الحكومة الغبية أو ناقصة العقل.

٢٣٣ . التنطس: الاستقصاء والاستخبار. ونطس وتنطس: استقصى الأمر ودقق فيه النظر. ويعني الأفغاني هنا: حكومة الخبراء.

٢٣٤ . جمال الدين الأفغاني: الحكومة الاستبداديّة. ص ٦٥-٦٦.

٢٣٥ . م. س. ص ٦٦.

سيخرج الأفغاني من دائرة الحكومة الاستبدادية وأقسامها ليصل إلى الحكومة المطلوبة، إذ لا يحب الفلاسفة ولا الناس، وهم محقون في ذلك، أن يكون المرء رحيماً وعلماً ومتفحصاً مدققاً ومع ذلك يكون ظالماً، إنَّه قبل الرّغبة تناقض.

أ . الحكومة الرحيمة العالمية الأفينة: تشبه في سلوكها وحالها الأب العالم المأفون أي ناقص العقل، الذي تسوقه الشّفقة على أبنائه إلى العناية بأحوالهم، وتقصره على ذلك. وما ملكه من علمٍ بأسباب التّرف والثّروة والنّجاح يقوده إلى الاهتمام بتأديبهم بأحسن الآداب والفنون والحرف، ولكنّه «بعد ذلك يتركهم وشأنهم لضعف رأيه، وقصر نظره... فيهون في هاوية التّعاسة، وتذهب مساعيه سدى»<sup>(٢٣٦)</sup>. وكذلك شأن الحكومة الرّحيمة العالم الأفينة فإنّها تعمّر بيوت العلم، وتشيد دور المعارف، وتنشئ المعامل، وتوسع نطاق التّجارة، وتواظب على تشريع سياسة مدنيّة... ولكنّها لعدم تدبرها في العواقب لا تواظب على أعمالها هذه، ولا تنظر إليها نظرة متابعة، وتتركها نسياً منسياً، فيتطرق إليها الخلل ويعتريها الفساد، ويسري إليها الانحلال. هذه الحكومة فيما يبدو من كلام الأفغاني هي التي تعمل بالحاجة ووعي الضّرورة ولكن من دون تخطيطٍ أو تخطيطٍ سليم.

ب . الحكومة الرحيمة العالمية المتنطسة: هذه الحكومة فيما يرى الأفغاني تشبه الأب المتدبّر البصير الذي لا يبرح ساعياً في إعداد الأسباب الموجبة لسعادة أبنائه في حياتهم، وهيئة المعدّات اللازمة لذلك؛ القريبة منها والبعيدة، ولا يتقاعس لحظة ولا يتوانى عن مواظبة دقائق حركاتهم وسكناتهم وتفقد شؤونهم واستكناه أحوالهم، ومتابعتهم بالتّوكيد والتّعزيز والتّأييد والنّصح والتّصويب والتّسديد... ولذلك يصحّ أن نسّمّي حكومة

هذا شأنها، كما يرى الأفغاني بحكومة الحكماء<sup>(٢٣٧)</sup>. ثم يفصّل المفكر الفيلسوف في خصائص هذه الحكومة؛ ما تقوم به، وما عليها أن تقوم به، وكيف تقوم بذلك؛ اختياراً، وتخطيطاً، وتنفيذاً، وإصراراً وإخلاصاً في كلّ ذلك. بل إنّ تفصيله الحديث في هذه الحكومة زاد على كلّ كلامه في كلّ الحكومات الأخرى.

يخلص الأفغاني من تفصيله في أنواع الحكومة المستبدّة إلى أنّ المخرج من الاستبداد يكون بالحكومة الأخيرة؛ الحكومة الرحيمة العاملة المنتظسة، التي سمّاها أيضاً بالحكومة الحكيمة، ولذلك علّق مخاطباً الشّرقيين بضرورة التمسك بهذه الحكومة، والقيام بشأنها، وحفظ واجباتها. ولكنّه ختم مقاله بإعلان استيائه من أبناء الشّرق قائلاً: «لا أخاطبكم، ولا أذكركم بواجباتكم، فإنّكم قد ألفتكم الدُّلّ، والمسكنة، والمعيشة الدنيئة، واستبدلتم القوّة بالتأسف والتلهف. صرتم كالعجائز لا تقدرّون على الدّرع والإقدام، والجلب والدّفْع والرّفْع، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون»<sup>(٢٣٨)</sup>.

ولكنّ التّساؤل الذي يفرض ذاته هو: لماذا ضمّ هذه الحكومة الأخيرة: الحكومة الحكيمة، إلى أنواع الحكومة المستبدّة؟

رُبّما نكون أمام أكثر من احتمال. ولكنّ الاحتمال الذي نميل إلى ترجيحه هو أنّ الأفغاني يؤمن بأنّ الحكومة سلطنة، والسّلطة كيفما كانت هي استبداد، ولكنّ الاستبداد معلّق على الغاية ومن يمارسه. ولذلك كانت هناك حكومة قاسية، وأخرى ظالمة، وأخرى رحيمة بعلمٍ ورحيمةٌ بغير علمٍ... ورُبّما يتعزز هذا التّفسير بأنّ الأفغاني كان ذا إصرارٍ دائمٍ وفي كلّ الأنواع على تشبيه الحكومة أو السّلطة بالأب. ليصل من

٢٣٧. م. س. ص ٦٧.

٢٣٨. م. س. ص ٧٠.

خلال ذلك أيضاً إلى أنّ واجب الحكومة دائماً هو أن تكون للرعية بمنزلة الأب للأبناء.

### نماذج أخرى

**الكواكبي والأفغاني** من أبرز الواقفين عند مُشكلة الاستبداد من مُفكّري عصر النّهضة العربيّة، ولكنّهما ليسا الوحيدين اللذين وقفوا عند هذه المُشكلة، رُبّما لا نبالغ إذا قلنا إن مُفكّري عصر النّهضة العربيّ كلهم قد وقفوا عند هذه المُشكلة بطريقة أو بأخرى، فلم يخل فكر أحدهم من تناول الاستبداد حتّى ولو بالتلميح والعرض، بل حتّى أدباء عصر النّهضة وشعرائه وقفوا بأدبهم وشعرهم عند هذه المُشكلة. ولذلك من الصّعب تناول ما تناوله كلّ المُفكّرين في هذه المُشكلة، حسبنا الوقوف، بعد الأنموذجين الرّئيسين، عند بعض النّمادج الأخرى، ولكن وقوفاً سريعاً.

### أولاً: الطهطاوي

فإذا رجعنا إلى رفاة رافع الطهطاوي الذي ترعرع في كنف محمد علي باشا والملقب برائد النّهضة العربيّة<sup>(٢٣٩)</sup>، وجدنا أنّه كان من الصّعب عليه أن يطرح مُشكلة الاستبداد طرحاً مباشراً، ليس خوفاً من محمد علي باشا وإمّا لأنّ طبيعة حكمه كانت قائمة على بناء الدولة بناءً قوياً جعل من كلّ الرعيّة متمسّكة به لما قدّمه لهم على مختلف الأصعدة، الأمر الذي جعل ما كان من الاستبداد أو التفرد في السّلطة ذائباً فيما قدّمه من الإنجازات<sup>(٢٤٠)</sup>، ورفاعة الطهطاوي ذاته من هذه المنجزات، ومن جهة أخرى لم يكن ينظر إلى الاستبداد العثماني الذي كان قائماً،

---

٢٣٩ . مسألة ريادة عصر النهضة العربيّة مسألة إشكاليّة ناقشناها بنوع من التوسع في الفصل الأول من هذا الكتاب الذي حمل عنوان: النهضة والنّهضة العربيّة.

٢٤٠ . أفردنا فصلاً لتجربة محمد علي النّهضويّة في كتابنا مقدّمة لقراءة عصر النّهضة الذي هو قيد الطباعة.

وإنما كان كلُّ تفكيره منصباً على مصر ونهضتها، مقارنةً مع ما عاشه في أوروبا. ومن هذا الباب فإنَّ طرح مُشكلة الاستبداد عنده قد اتخذ شكلاً آخر هو الشكل الذي يحاول فيه الحيلولة دون وجود الاستبداد، فكان ذلك من خلال فصل السلطات أولاً وتربية القضاة ثانياً.

يُميّز **رفاعه الطهطاوي**، نقلاً عن الثقافة الفرنسيَّة وتأثراً بها، بينَ قوتين؛ واحدة حاكمة وأخرى محكومة، أي السُّلطة والشَّعب. ولكنَّه يبرز ضرورة أن تكون القوَّة تكون القوَّة الأولى؛ المحكومة، معززةً لكمال الحرِّيَّة، متمتعةً بالمنافع العموميَّة فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوه كسبه وتحصيل سعادته. أمَّا القوَّة الثَّانية؛ القوَّة الحاكمة أو السُّلطة، فإنَّه يقسِّمها التَّقسيم الأوربي الحديث المسمَّى فصل السلطات، ويرى أنَّها تتألف من<sup>(٢٤١)</sup>:

. قوَّة تقنين القوانين وتنظيمها، أي السُّلطة التشريعيَّة.

. ثمَّ قوَّة القضاء وفصل الحكم، أي السُّلطة القضائيَّة.

. وأخيراً السُّلطة التَّنفيذية التي سمَّاها قوَّة تنفيذ الأحكام بعد حكم القضاء فيها.

ولكنَّ تأرجح **الطهطاوي** بينَ الصُّورة المنطقيَّة والواقعيَّة لسيادة الحرِّيَّة والعدالة والمساواة، وبينَ ضرورة إيلاء الحاكم مكانه في منظومته السِّياسيَّة، جعله بعيداً عن إرساء نظريَّة متكاملة خالية من التَّنقض في المجال السِّياسي الاجتماعي، وخاصَّةً أنَّه جعل من التَّنقل والترجمة منبراً وملاذاً يلجأ إليه لإيصال أفكاره أو الأفكار التَّقديميَّة التي شاهدها في أوروبا، ولذلك كانت تجربته المطروحة تُمثِّل حالةً وسطاً بينَ الديمقراطيَّة والديكتاتوريَّة أو الاستبداديَّة هي الفرديَّة الدينيَّة التي تقبل حكم الفرد على استبداديَّته، ولكنَّه اشترط في الحاكم تطبيق حدود الشريعة وتعاليمها الأمره بالعدل والإنصاف والمساواة...

---

٢٤١ . رفاعه الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز . ضمن الأعمال الكاملة . ج ٢ . ص ١٠٢ .

ثانياً: نوفل نعمة الله الطرابلسي

أما نوفل نعمة الله الطرابلسي<sup>(٢٤٢)</sup> فقد فضّل اللجوء إلى مونتسكيو صاحب روح القوانين ليوجز لنا كتابه هذا بكلمات قليلة وليتوقّف عند حال الدُول وأقسامها، وهي<sup>(٢٤٣)</sup>:

١. الدُول الوراثيّة خلفاً عن سلف، المطلقة التّصرف بلا قيد.

٢. الدُول الوراثيّة المقيدة بالقوانين.

٣. الدُول الجمهوريّة المقيدة بالقوانين أيضاً.

ويعلّق بأنّ مونتسكيو قد بيّن ما في هذه الأحوال الثلاثة من الخير والشرّ. ومن تمثيلاته البديعة تشبيهه المستبدّ في أحكامه بمن يتوصّل إلى اجتناء الثّمرة بقطع الشّجرة من أصلها.

ثالثاً: فرنسيس المراش

أمّا فرنسيس فتح الله المراش فقد ذهب في حوارية الحرّيّة الشهيرة إلى القول بأنّ مشروعه إنّما كان في محاربة مملكة الاستعباد أو الاستبداد وإنقاذ شعوبنا منها، لأنّ الاستعباد مكروه عقلاً وطبعاً، ويتابع قائلاً: «إنّ العالم بأسره قد نهض ضدّ هذه العادة المستهجنة وما سواها، فحاربوا من ظلم واعتدى وأعدوا له سلاسل وأغلالاً»<sup>(٢٤٤)</sup>.

ثمّ يعود لي طرح مُشكلة الاستبداد من جانب آخر هو جانب سيادة القوانين مع اشتراط تحقيقها العدالة والمساواة بيّن الجميع، فيرى أنّ أعظم المقومات لصحّة السّياسة وإقامة الحقّ هو مجرى شرائعها متساوية على كلّ أبنائها من دون أدنى امتياز بيّن الأشخاص أو تفریق بيّن الأحوال... يجب معاملة الجميع على حدّ سواء كي لا يقع

٢٤٢. ولد نوفل نعمة الله الطرابلسي سنة ١٨١٢م، وتوفي سنة ١٨٨٧م.

٢٤٣. رثيف خوري: الفكر العربي الحديث. ص ١٨٥.

٢٤٤. م. س. ص ١٨٨.

حلل في نظام الحقِّ لأنَّ كلَّ فئةٍ من النَّاس لها منزلة في طريق السِّياسة تستدعي النَّظر إليها. والحقُّ معه تماماً في تأكيده سيادة القوانين مع اشتراطه فيها تحقيق العدالة والمساواة بوصف ذلك وجهاً من أوجه محاربة الاستبداد، إذ لا يمكن أن تتحقَّق هذه الشُّروط في ظلِّ الاستبداد والاستعباد. وكأنَّه يقول: إنَّ قيام القوانين الصَّالحة وسيادتها على الجميع على حدِّ سواء كافلاً لعدم وجود الاستبداد.

#### رابعاً: عبد الله النديم

أمَّا عبد الله النديم فإنَّه ينعى على غواة الأثرة والانفراد في التَّسلُّط الذين يزعمون أنَّ الشَّرْق لا يمكن أن يقوم على الشُّورى (الديمقراطية)، لأنَّها لا تنجح فيه فيقول: «إنَّ اتحاد الشَّرقيِّ مع الغربيِّ في الخلق يردُّ هذه الدَّعوة الباطلة، وإنَّما ثابر الغربيون على العمل بالشُّورى، وأخذوا يصحِّحون الأغاليط ويراجعون الخطأ، ويتبادلون الجدل عن عزائم صادقة حتَّى تربَّت الملكات وتصوَّرت المطالب أمامهم بصوِّر الواقعيات»<sup>(٢٤٥)</sup>.

هذا العمل بالشُّورى وإطلاق الحرِّيَّات ومحاربة الاستبداد في الغرب هو الذي أدَّى برأي النديم إلى النَّهضة والتَّطوُّر والتَّقدُّم، وفي ذلك يقول: «إنَّ سبب تقدُّم الأوروبيين هو إطلاق الحرية في نشر أفكارهم بيِّن الأُمم لإحياء أفكار العامة باحتكاكها بأفكار العقلاء وبهذه الوساطة ربى الكتاب أبناء الأُمم وهدبهم ونقلوهم من حضيض الجهل والخمول إلى ذروة العلم والظهور»<sup>(٢٤٦)</sup>، في حين أنَّه الشَّرْق يعيش عكس هذا الحال الذي تقتضيه النَّهضة فيقول في ذلك: «أمَّا الشَّرْق فقد أخطأ الطَّريق، فخاف ملوكه من الكتاب و العقلاء فضغطوا على

٢٤٥ - رثيف خوري: الفكر العربي الحديث. ص ٢٠٣.

٢٤٦ - بهاء طاهر: أبناء رفاة؛ الثقافة والحرية. كتاب الهلال. القاهرة. تشرين الأول ١٩٩٣ م.

أفكارهم حتى أماتوها في أذهانهم... ولو قد أطلقوا الحرية لأحيوا الأمم التائهة في القفار»<sup>(٢٤٧)</sup>.

ولذلك لم يجد غضاضةً في أن يقود حملة محاربة الاستبداد الذي كان متمثلاً في الشرق بالخدوي، فيستثمر بلاغته وعبقريته في جولاته في أرجاء البلدان العربيّة لجمع التوقيعات على منشورٍ صاغه بنفسه لمحاربة استبداد الخديوي، وممّا جاء في هذا المنشور قوله:

«لما كان لا ينتظم نظام العالم ولا يقوم قوام الهيئة الاجتماعيّة إلا بالعدل والحرية حتى يكون كل إنسانٍ آمناً على نفسه و ماله، حرّاً في أفكاره وأعماله، مما فيه سعادته و حسن حاله فإنّ هذا لا يتأتى إلا بحكومةٍ شوريّةٍ عادله لا تشوبها شوائب الاستبداد ولا تتطرق إليها طوارق الفساد»<sup>(٢٤٨)</sup>.

لا حاجة للقول، فيما يرى النديم، بأنّ الشرق صعب عليه تطبيق الشورى كما في الغرب، فكما فعل الغرب في التربية والإعداد خطوةً بخطوةً يمكن أن نفعل في الشرق. وممّا أوصل الغرب إلى ذلك هو «اعتمادهم على الفضلاء والأذكاء منهم، حتى اضطرّ الأغنياء والوجهاء لدراسة العلوم والفنون السياسيّة التي بها ترشّحوا للدخول في أندية الشورى، وما زالوا يزاولون ويبحثون في الأمم والدول حتى قبضوا على أريمة الملك بعصبيةٍ قويّةٍ ووقفوا أمام ملوكهم حصوناً»<sup>(٢٤٩)</sup>.

إنّ اتّحاد الشّرقي مع الغربيّ بالمبدأ، كما مهّد للردّ على الزّاعمين تعذّر قيام حكومة الشورى في الشرق، يدفعه للتساؤل من جديد بطريقةٍ جديدة: «ماذا على الشّرقيين لو جاروهم في هذا الطّريق وهي سعةٌ لا حزن فيها ولا وعورة، ولا يلزم

٢٤٧ . م . س . ذاته .

٢٤٨ . م . س . ذاته .

٢٤٩ . رثيف خوري: الفكر العربي الحديث . ص ٢٠٣ .

للدُّخول فيها أكثر من انتخاب العقلاء والفضلاء»<sup>(٢٥٠)</sup>. ويرى النَّدِيم بأنَّ هذه المسؤولية هي مسؤوليَّة الجميع وعلى رأسهم الملوك والحكَّام، ويقرِّر بأنَّ «الملوك قادرون على تربية أبناء بلادهم على حبِّ الوطن والملَّة والدَّولة، وتدريبهم على الأعمال الإداريَّة والحربيَّة والصَّناعيَّة وترقيتهم بقَدْر استحقاقهم، وتسليمهم الأعمال العالِيَّة التي ترشَّحوا لها واستعدُّوا للقيام بأعبائها»، وينتبه هنا النَّدِيم إلى فكرة مهمَّة كان الأفغاني قد أطلقها في الفكر العربي، وهي على أيِّ حال ليست جديدة تماماً، فيتابع قائلاً: «فإنَّ الملوك إن فعلوا ذلك ملؤوا صدور الأمم محبَّة لهم، واستمالوهم إليهم، فكانوا أسهل انقياداً لهم من رجال الاستعباد، فإنَّ المُستعَبَد يقاد اضطراراً، وهذا يخدم اختياراً، وشتان ما بيِّن الحاليتين»<sup>(٢٥١)</sup>.

#### خامساً: فرح أنطون

أمَّا فرح أنطون فقد نظر إلى مُشكلة الاستبداد من زاوية أخرى، فهو كثيراً ما تطرَّق إلى الاستبداد وأحواله، ولكنَّه قلَّمَا دخل إلى الموضوع دخولاً مباشراً، إنَّه يتعامل معه من خلال آثاره أكثر من تعامله معه بالتَّحديد المباشر. بنى فرح أنطون فلسفته على أربعة مبادئ هي: «احترام الأديان. والإيمان بالعقل وبقدرته. وعدُّ العلم قاعدة العمران وأساس التَّطور. وفصل السُّلطة الدِّينيَّة عن السُّلطة المدنيَّة»<sup>(٢٥٢)</sup>. وهذه المبادئ ذاتها مدخل لمواجهة الاستبداد. وانطلاقاً من هذه المبادئ يعوِّل في الإصلاح والتَّهضبة هو على «ملك البلاد نفسه»<sup>(٢٥٣)</sup>، ولكن عندما يكون الملك ذاته صالحاً، ليبدو وكأنَّه يريد أن يصادر على المطلوب مقدِّماً بأن يضع الملك أو السُّلطة أمام مسؤولياتها. ولذلك كان جزءٌ أساسيٌّ من بواعث فرح أنطون للعلمانيَّة سحب البساط من تحت السُّلطة

٢٥٠. م. س. ص ٢٠٤.

٢٥١. م. س. ذاته.

٢٥٢. انظر مزيداً من التفصيل عند الدكتور أدونيس العكرة: مقدِّمة كتاب ابن رشد وفلسفته. ص ١٨.

٢٥٣. م. س. ص ١٩٣.

التي تسخر الدين لمصالحها وأغراضها الشَّخصيَّة، إذ صاروا مع رؤساء الدِّين «يَتَّخِذُونَ الدِّينَ آيَاتٍ لِكَبْحِ جَمَاحِ الشَّعْبِ وَقَضَاءِ أَغْرَاضِهِمُ السِّيَاسِيَّةِ أَوْ الْخُصُوصِيَّةِ»<sup>(٢٥٤)</sup>.

بعد ذلك يقرر فرح أنطون أن: «غرضُ الحكومات حفظ الأمن بَيْنَ النَّاسِ. أي حفظ حُرِّيَّةِ كُلِّ شَخْصٍ ضَمَنَ دَائِرَةِ الدُّسْتُورِ. وهذا الدُّسْتُور لا يَجِيزُ أَنْ يُؤَخَّذَ مِنْ حُرِّيَّةِ الشَّخْصِ شَيْءٌ إِلَّا بِمَقْدَارٍ مَا يَجِبُ أَحْذُهُ لِمَصْلَحَةِ الْجُمْهُورِ... ووظيفتها حماية حُرِّيَّةِ الْإِنْسَانِ، وفي مجملها حُرِّيَّةِ الْفِكْرِ، أي البحث بالعقل إلى أعمق أعماق الأسرار الأبدية. ومتى بدأ سرُّ الأسرار فليس من وظيفتها مقاومته، كما أنَّه ليس من وظيفتها حمايته، ولكن تركه وشأنه»<sup>(٢٥٥)</sup>. ويبدو جلياً هنا كيف احتسب مفكرنا من تدخُّل الدولة في الاعتقاد بأيِّ صورة من الصُّور فكما أنَّه ليس من حقِّها مقاومته كذلك ليس من حقِّها حمايته، وإلاَّ لعدنا إلى ادِّعاء حقِّ الوصاية من جديد. وفي «هذا تكمن، ضمناً، نظريَّة فرح أنطون في الدولة. فالدولة يجب أن تقوم على الحُرِّيَّةِ والمساواة»<sup>(٢٥٦)</sup>.

انتبه أنطون إلى أنَّ الدولة مؤسَّسةٌ، وهذه المؤسَّسة بحدِّ ذاتها بريئةٌ من الظُّلم والاستبداد، لأنَّ الخطر آتٍ من السِّيَاسِيِّينَ، أي من القائمين على هذه المؤسَّسة، وهؤلاء مناطون بشخص واحدٍ هو الملك. فإذا كان صالحاً لم يكن ثمة مُشْكِلَةٌ، فالملك عنده «لم يخلق لتكون الأمة له بل هو خلق ليكون خادماً للأمة»<sup>(٢٥٧)</sup>.

ولذلك لم يجد بداً من تقييد الحكام والملوك بسلاسل غير منفكة من الدساتير التي تحمي الشَّعب منه، وتحميه من نفسه ومن الشَّعب، وفي ذلك يقول: «متى خَطَرَ لِلْمَلِكِ خُرُوجٌ عَنِ جَادَّةِ الْعَدْلِ وَالسَّوَاءِ الْمَطْلُوقِ... وَجَدَ رِجَالَ الشُّورَى قِيَاماً فِي وَجْهِهِ كَأَسْوَارٍ

---

٢٥٤ . م . س . ص ١٤٣ .

٢٥٥ . م . س . ص ١٤٤ .

٢٥٦ . إلبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة . ص ٣٠٦ .

٢٥٧ . فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته . ص ١٥١ .

تصدُّه»<sup>(٢٥٨)</sup>. وينتبه فجأة إلى أنه تسرع في استخدام اصطلاح الشورى فيسارع إلى الاعتذار والتصويب قائلاً: «بل إننا أخطأنا في تسمية تلك المجالس مجالس شورى وهذا خطأ يقع فيه كثيرون. والصحيح أنَّها مجالس أمرٍ لا شورى»<sup>(٢٥٩)</sup>.  
ولأنَّ «السياسة غير مبنية على الإخلاص والوفاء»<sup>(٢٦٠)</sup>، ومن باب التَّحسُّب والحذر فإنَّ فرح أنطون لا يكتفي بتقييد سياسة الملك الداخليَّة بين رعيته، بل يتدخَّل في سياسته الخارجيَّة ويقيدُها أيضاً. فيصرُّ على ألاَّ يصير أمرٌ من سياسته الخارجيَّة «نافذاً، ولا [يعدُّ] من أعمال الدولة الرسميَّة إلاَّ بعد عرضه على مجالسها النيابيَّة لتوافق عليه أو ترفضه»<sup>(٢٦١)</sup>. ويصل من ذلك، وهذا ما يريده أصلاً، إلى أنَّ الحاكم في كلِّ الأحوال «يكون [بمنزلة] خادمٍ للأمة، والأمة هي المالك الحقيقي النَّافذ الرَّأي والكلمة»<sup>(٢٦٢)</sup>.

يدو واضحاً هنا أثر العقد الاجتماعي للفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو الذي يسلم المجتمع بموجبه للملك شؤونه شريطة أن يكون خادماً له لا وصياً عليه، ولا منحرفاً عن شروط العقد<sup>(٢٦٣)</sup>.

## خاتمة

لم يكن الاستبداد مُشكلة عربيَّة فقط، ولم يكن مُشكلة مرحليَّة زمنيَّة محدَّدة أو واحدة أو أكثر، إنَّه مُشكلة إنسانيَّة كبرى وجدت في كلِّ الأمم والشُّعوب، وفي كلِّ مراحل التَّاريخ البشري. ولذلك لا نعدم أن نجد صدى هذه المُشكلة في آداب الشُّعوب

٢٥٨ . م . س . ذاته.

٢٥٩ . م . س . ذاته.

٢٦٠ . م . س . ص ١٤٦.

٢٦١ . فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته . ص ١٥٢.

٢٦٢ . م . س . ذاته.

٢٦٣ . يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة . ص ٢٠٣ . ٢٠٤.

كلّهما على مدى التّاريخ، وبمختلف الصيغ والاحتمالات الممكنة لنقد الممارسة الاستبداديّة.

ولكن ما تجدر الإشارة إليه هنا أنّ عصر النّهضة العربيّة على امتداده، على الرّغم مما ثار فيه من كثير الحديث على الاستبداد من قبل مختلف المفكّرين والأدباء والشّعراء، فإنّه لم يشهد أنظمة حكم استبداديّة أو شخصيّات استبداديّة على غرار ما شهدته أوروبا قبل ذلك وفي الفترة التاريخيّة ذاتها. إذا صحّ القول بوجود مستويات من الاستبداد فإنّ الأنظمة الاستبداديّة الّتي شهدتها العالم العربيّ والإسلاميّ في تلك المرحلة هو من المستوى الثّالث أو ربّما الرّابع، هو استبداد على أيّ حال، وهو كاف لإلهام المفكّرين والأدباء والشّعراء لتصوير الاستبداد على النّحو الرّائع البديع الذي شهدناه عند مفكّري النّهضة العربيّة.

مما لا شكّ فيه أنّ عاملين أساسيين حكما تعامل مفكّري النّهضة العربيّة مع مُشكلة الاستبداد:

أولهما التّأثر بالفكر النّهضويّ الأوروبيّ وخاصّةً منه فكر التّنوير.

وثانيهما المخيلة الفكرية أو الإبداعية الّتي لا غنى عنها أبداً لأيّ مبدع.

فالتوصيفات البديعة والمسترسلة الّتي جاء بها المفكرون ترتبط بالواقع ولا شكّ،

ولا شكّ أيضاً في أنّ المخيلة المبدعة لها الدّور الواضح في ذلك.





الفصل السادس

الاتجاهات الفكرية:

في عصر النهضة العربية

تمهيد

في الاتجاه الفكري  
مُشكلة تصنيف الاتجاهات  
ميادين الاتجاهات الفكرية  
الاتجاهات التفكيرية  
نماذج من التصنيفات  
خاتمة

الحديث في الاتجاهات الفكرية التي  
كانت سائدة في عصر النهضة العربية هو ضرب  
من ضروب تأريخ هذه المرحلة وليس محض  
وقوف عند هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهات  
الفكرية التي وسمت بطابعها بعض المفكرين  
وربما كلهم.

### تَمْهِيدٌ

كتب كثيرٌ أُرخت الفكر العربي في عصر النهضة، وقد افرقت هذه الكتب عن بعضها بعضاً افتراقاتٍ كثيرةً في طرائق التناول والبحث والتصنيف والتبويب وحتّى الموضوعات ذاتها. فمنهم من أرخ هذه المرحلة من خلال الأعلام بل باختيار أبرز الأعلام على الأكثر وبعض الأعلام في الحالات الأكثر، ومنهم من أرخ من خلال بعض المشكلات، أو بعض الموضوعات، أو بعض الاتجاهات... أو غير ذلك كثير من الاحتمالات<sup>(٢٦٤)</sup>.

الوقوف عند الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة العربية هو إذن نوعٌ من التأريخ لهذه المرحلة، شأنه في ذلك، في المبدأ، شأن تناول المشكلات أو الأعلام، ولكن من زاوية نظرٍ أخرى تحدّد منهج البحث وطريقة التناول. وهذا ما سيؤدّي إلى بعض الاختلافات والتباينات وربّما إلى صعوباتٍ توجد هنا ولا توجد هناك أو العكس. وفي الوقت ذاته فإنّ هذا يعني أنّ لكلّ خيارٍ في تأريخ هذه المرحلة محاسنه ومعايبه التي يختصّ بها دون غيره من الخيارات الأخرى.

ومن ذلك أنّه إن لم يكن في تصنيف المشكلات مشكلات كثيرة فإنّ في الحديث في الاتجاهات الجاهات كثيرة تجعلنا أمام مشكلات كثيرة وكبيرة، ربّما تحتاج

٢٦٤ - انظر تفاصيل طرائق تأريخ عصر النهضة العربية في مقدمة هذا الكتاب.

بحثاً مستقلاً، وهي تستحق ذلك. حسبنا هنا الإشارة بالخطوط العريضة إلى بعض أبرز هذه المشكلات التي سنفصل فيها بعد قليل وهي: الاختلاف في تصنيف الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة العربية، والاختلاف في تسميات بعض غير قليل من هذه الاتجاهات، والاختلاف في تصنيف بعض أعلام عصر النهضة العربية ضمن هذا الاتجاه أو ذلك.

### في الاتجاه الفكري

ثمة تشابه كبير في المبدأ بين المذهب والاتجاه، ولذلك نجد الكثيرين يخلطون بين المفهومين فيستخدمون أحدهما عوضاً عن الآخر في كثير من المواضع. ومن ذلك مثلاً نجد من يقول: المذهب الوجودي والاتجاه الوجودي، والمذهب المادي والاتجاه المادي... وغير ذلك.

الخلط مسوّغ إلى حد ما بسبب كبير الشبه بينهما. ولكن هذا الشبه الكبير ليس يعني أنهما متساويان في الدلالة أو المعنى ولا كليهما. وإن جاز استخدام أحدهما مكان الآخر في مستوى من المستويات فإن ذلك يجب أن يكون مقروناً بالتمييز بينهما ومعرفة حدود كل منهما ومساحته الدلالية.

المذهب اصطلاحٌ قديمٌ استخدمه المفكرون والنقاد للدلالة على الخصوصية التي يرى بها المبدع شيئاً ما أو أمراً ما. وتركز هنا على الخصوصية في الرؤية لأنه لا يجوز أن نسّم أي رؤية مذهباً ما لم تكن تتمتع بالخصوصية المستقلة والتمايز. وإن كان ذلك ممكناً فهو بالمجاز وحسب يمكن أن يكون ممكناً. وفي هذا الإطار يرى جميل صليبا<sup>(٢٦٥)</sup> أن المذهب هو «الطريقة، والمعتقد الذي تذهب إليه»<sup>(٢٦٦)</sup>. ويتابع بأن

---

٢٦٥ . جميل صليبا صاحب أول دكتوراه في الفلسفة في سوريا الكبرى. يقف إلى جانب بعض أقرانه على رأس قائمة رؤاد الفكر العربي المعاصر من جهة المرحلة الزمنية وما أنجزه من آثار فكرية وفلسفية. ولد عام ١٩٠٢م في القرعون ببلدان. وفي عام ١٩٠٨م انتقل مع أسرته إلى دمشق. وفي عام ١٩١٨م أنهى تعليمه في المكتب السلطاني العثماني، والتحق على الفور بتجهيز دمشق (مكتب عنبر)، ليحصل على الشهادة

«المذهب عند الفلاسفة مجموعة من الآراء والنظريات الفلسفية ارتبطت بعضها ببعض ارتباطاً منطقيًا حتى صارت ذات وحدة عضوية»<sup>(٢٦٧)</sup>.

وللمذهب مجموعة من الشروط والضوابط والمقومات، زُيماً يكون نَمَّةً اختلافاً فيها، ولكننا على أي حالٍ نجملها هنا في سِتَّةٍ هي: الخصوصية في الرؤية التي يصحُّ أن تكون عماد المقومات وأساسها، وهي ذاته على أكثر من مستوى من الظهور والتحدُّد. أمَّا المقومات الأخرى إلى جانب الخصوصية فهي الوحدة التي هي أول ما يتطلبه المذهب من مقومات بعد الخصوصية على نحو مباشرٍ. ثمَّ تكاملية الرؤية لمختلف الجوانب التي يتطلبها المذهب الفكري. ثمَّ الكفاية التي تعني أن تكون المبادئ الأساسية للمذهب كافية، وأن يكون المذهب كافياً لتفسير أو فهم الميدان الفكري من جوانبه المختلفة أو الأساسية. ثمَّ الأساس الأيديولوجي الذي زُيماً يكون موضع خلاف.

هذه المحددات هي تقريباً ذاتها التي يحتاجها الاتجاه الفكري أو المقومات التي يبنى عليها الاتجاه. ومع ذلك نَمَّةً اختلاف غير قليلٍ بينهما. انتبه عزت قرني في المادة التي كتبها للموسوعة الفلسفية العربية إلى أن نَمَّةً فرقا بين المذهب والاتجاه فقال: «الاتجاه اصطلاح أقلُّ تحديداً من مذهب، فتعبير الاتجاه العقلي أقلُّ مضموناً بكثيرٍ من المذهب العقلي، كذلك فإنك تقول: الاتجاه التجريدي في فنِّ التصوير، ولكنك لا تستطيع أن تقول المذهب التجريدي»<sup>(٢٦٨)</sup>. ويعقب على ذلك محتجاً لعدم جواز إطلاق اصطلاح المذهب على الاتجاه التجريدي بقوله: «لأنَّ ذلك الاتجاه الفني لم يصل ولا

الثانوية عام ١٩٢١م. ليوفد بعده إلى فرنسا ويبقى في السوربون حتى حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٢٧م، وبدأ

عطاءه العلمي ويستمر به حتى وفاته عام ١٩٧٦م منتقلاً بين مناصب ومسؤوليات عدة.

٢٦٦ . جميل صليبا: المعجم الفلسفي . مادة المذهب.

٢٦٧ . م . س . ذاته.

٢٦٨ . عزت قرني: الموسوعة الفلسفية العربية . مادة مذهب.

يمكن أن يصل إلى درجة المذهب ذي المفاهيم والقواعد المؤصلة إلى درجة تشبه التقنين»<sup>(٢٦٩)</sup>.

لن نطيل في مناقشة ما جاء به عزت قرني لأن له موضع آخر، ولكن لا بُدَّ من الإشارة إلى أنه ليس من شروط المذهب أن يصل إلى حدِّ التقنين أو حتى شبه التقنين. والتجريدية كما هي اتجاه فهي مذهب، وإنما الفرق بين الاتجاه والمذهب أن المذهب ابتكار أصيل ينسب إلى مُفكّر أو فيلسوفٍ على الأغلب، بينما الاتجاه هو اعتناق من مُفكّر لمذهب من المذاهب. أي إنَّ الاتجاه على كلِّ ما يتَّسم به من شروط المذهب ومقوماته فإنَّه يفتقر فقط على الأقلِّ إلى الأصالة في ابتكار هذا المذهب. ولذلك مثلاً عندما نتحدّث عن المذهب الوجودي فإننا نقصد كلَّ صاحب مذهبٍ وجوديٍّ أو أصحاب المذاهب الوجودية، بينما عندما نتحدّث عن الاتجاه الوجودي فإننا نتحدّث عن المُفكّرِين أو النُقّاد الذين اعتنقوا المذهب الوجودي من دون أن يضيفوا إليه من خصوصياتهم ما يرتقي باعتناقهم المذهب الوجودي إلى أن يكون أصحاب مذاهب فيه. ويصحُّ ذلك على المذاهب الأخرى كلها ومنها مثلاً أيضاً أننا عندما نتحدّث عن المذهب الوضعي فإننا نقصد كلَّ صاحب مذهبٍ وضعيٍّ أو المذهب الوضعي كلّهُ، بينما عندما نتحدّث عن الاتجاه الوضعي فإننا نتحدّث عمّن اعتنق المذهب الوضعيٍّ من دون أن يكون فيه إضافة أصيلة.

ثمّة فرق آخر بين المذهب والاتجاه يزيد في وضوح الفرق بينهما وهو أن المذهب لصيقٌ بالخصوصية والفردية المنسوبة إلى صاحب المذهب، بينما الاتجاه ينطوي على عموميةٍ ترفعه فوق التّحديد والحصر. ومن ذلك على سبيل المثال أن المذهب الهيجلي أساسه الجدل، وقد ارتبط الجدل بهيجل ارتباطاً وثيقاً، ومع ذلك عندما نقول الاتجاه

---

٢٦٩ م. س. ذاته.

الجدلي أو نسمع اصطلاح الجدل فَإِنَّهُ لا يخطر هيجل وحده في بالنا وإنما يتداعى إلى ذاكرتنا كلُّ فلاسفة الجدل مثل هيرقليطس وهيجل وماركس... بل يَحْطُرُ في بالنا الاتجاه الجدلي في التَّفكير وكلُّ المُفكِّرين الذين ينتمون إلى هذا الاتجاه.

هذا الحكم قابل للتعميم من دون تردُّد بعد بعض الاستثناءات والتَّحفظات القليلة جدًّا. ومن الأمثلة على ذلك الاتجاه المثالي الَّذي ابتدعه أفلاطون الَّذي إن ذكر خطر المثاليون في البال وليس أفلاطون وحده، ولكن عندما أقول المذهب الأفلاطوني يقتصر الأمر على أفلاطون وحسب.

ومثل ذلك تماماً يقال على ديكارت الَّذي يوسم مذهبه بالعقليِّ ومع ذلك فذكر الاتجاه العقليِّ يثير في الذَّهن تداعياتٍ كثيرةً ليس ديكارت إلا واحداً منها فقط.

هذا يعني على نحوٍ خطيِّ مباشر أننا عندما نعنون بحثنا بالاتجاهات الفكريَّة في عصر النَّهضة العربيَّة أننا ننزع سمة المذهبيَّة عن اجتهادات مُفكِّرينا في عصر النَّهضة، وأنَّ ما أنتجه هؤلاء المُفكِّرون كان على الأقل، أو في الصُّورة العامَّة، اعتناقاً لمذاهب الآخرين. وهذا ليس بعيداً عن الحقيقة، فعلى جليل جهود مُفكِّري عصر النَّهضة العربيَّة فإنَّها ليست إلا اعتناقاً لأفكار الآخرين ما بيَّن قدامى العرب وفلاسفة التَّنوير الأوروبي.

ما تجب الإشارة إليه هنا هو أنَّ هذا الفرق بيَّن المذهب والاتجاه لا يقلُّ من قيمة الاتجاه، أي ليس من الضروري أبداً أن يكون ما يقدِّمه المُفكِّر الَّذي يعتنق مذهباً لفيلسوفٍ أو مُفكِّرٍ آخر أقلَّ قيمة أو أهميَّة من الفِكر الَّذي قدَّمه صاحب المذهب ذاته، اللهم إلا في الأصالة والجِدَّة. وقد وجدنا كثيراً من المذاهب كان فضل انتشارها واشتهارها وقوتها لمعتنقيها وليس لمبدعيها. وهذا يعني فيما يعيننا هنا أنَّ ما قدَّمه أعلام عصر النَّهضة العربيَّة ليس قليل القيمة أبداً، بل إنَّه ذو شأنٍ عظيمٍ وخطيرٍ، وإنما لم يفعل فعله الَّذي كان يرتجى منه لظروفٍ تاريخيَّةٍ كثيرةٍ ناقشناها في غير هذا الموضوع<sup>(٢٧٠)</sup>.

٢٧٠ . ناقشنا ذلك باستفاضة وتوسع كافيين إلى حدِّ ما في الفصلين الأول والثاني من هذا الكتاب؛ الفصل الأول: النَّهضة والنَّهضة العربيَّة، والفصل الثاني: شروط النَّهضة.

## مُشْكَلة تصنيف الاتجاهات

عندما يذكر المذهب غالباً ما يخطر بالبال علمٌ واحدٌ محدّدٌ أو زُبماً أكثر بقليلٍ في أحيانٍ قليلةٍ، وذلك من الصَّعب أن تكون هناك مُشْكَلة في تصنيف المذاهب أو تصنيف الفلاسفة والمفكرين لأنَّه على الأقل من الصَّعب أن يكون المفكر أفلاطونياً وماركسياً، أو سينويا ورشدنياً... أو غير ذلك. من الممكن أن يجمع بَيْنَ العديد من المذاهب ولا يوجد ما يمنع ذلك أو يعيقه، ولكنَّه في المحصَّلة إمَّا هذا أو ذاك، أو خلاصة هذا وذاك. وسيظهر ما يخصُّ هذا ويخصُّ ذاك... أمَّا أن يصنَّف سينوياً أو جسطياً فرويدياً أو غير ذلك مما يشبهه فهذا أمرٌ ممنوعٌ لا ممنوعٌ.

في الاتجاهات نحن أمام مسألةٍ أخرى ومُشْكَلاتٍ أخرى، خلاف المُشْكَلات التي لم نجد في تناولها ما يستحقُّ الوقوف عنده من خلاف في التسمية والتصنيف والترتيب والتبويب، فمُشْكَلة المرأة غير مُشْكَلة التعليم غير مُشْكَلة الخلافة غير مُشْكَلة الأُمَّة غير مُشْكَلة الديمقراطيَّة غير مُشْكَلة الحرِّيَّة، حتَّى ولو تداخلت مضامين المُشْكَلات. بل من الصَّعب إنكار تداخل مضامين المُشْكَلات ومع ذلك يصعب الخلط بينها وزُبماً يتعدَّر.

أمَّا في الاتجاهات فنكرِّر من جديدٍ أنَّ الأمر مختلفٌ من زوايا متعدّدة ومختلفة أيضاً. نحن على الأقلِّ أمام أربع أو خمس مُشْكَلات سنحاول عرضها على النحو التَّالي:

### أولاً: مُشْكَلة اصطلاحية

المُشْكَلة التي تعترضنا لدى التعامل مع الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة العربيَّة هي ما يمكن تسميته بالمُشْكَلة الاصطلاحية. ونعني بها عدم وجود توافقٍ أو اتِّفاقٍ بَيْنَ المفكرين والباحثين على تحديد ما يستحقُّ أن يكون اتِّجهاً وما لا يستحقُّ ذلك. ولذلك وجدنا اختلافاً واضحاً بَيْنَ الباحثين والمؤرِّخين وحتَّى المفكرين في حصرها، فكانت عند بعضهم ثلاثة اتِّجاهات، وعند آخرين خمسة اتِّجاهات، وتزيد عند آخرين على عشر. لم تقل عن ثلاثة وزُبماً، في أدنى الحالات، اثنين ولكنَّ بقية الأرقام لم تكن بعيدة عن مرمى الاحتمال والتَّوقُّع.

في إطار هذا الاختلاف ذاته نجد نمطاً آخر منه إذ نجد من يتحدث عن اتجاهات كبرى ويُشعّبها إلى اتجاهات فرعية، فنجد مثلاً من يجعل العلمانية اتجاهاً رئيساً ويفرّعها إلى علمانية وعلمانية إصلاحية وعلمانية تجديدية ورتماً علمانية رجعية. وكذلك نجد الاتجاه الديني اتجاهاً عاماً أو رئيساً ينشعب إلى اتجاه ديني وإصلاح ديني وتجديدي ديني وديني رجعي... وهلمّ جرّاً في هذا النمط من الاختلاف في التصنيف.

### ثانياً: مُشكلة التسميات

المشكلة الثانية هي مشكلة التسميات؛ تسميات الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة العربية. ذلك أنّ ثمة اختلافاً غير صغير في كثير من الأحيان في تسميات بعض غير قليل من هذه الاتجاهات الفكرية، فكثيراً ما وجدنا الاتجاه الفكري ذاته يختلف اسمه من مُفكّر أو باحثٍ إلى آخر، بل في بعض الأحيان الباحث ذاته يتناوب تناول أكثر من اسم للاتجاه ذاته في بحث واحد. ومن ذلك مثلاً أنّ الاتجاه المادي يكون مرّةً بالاتجاه العلمي، وثالثةً العقلي، وأخرى العلماني... ورتماً غير ذلك من تسميات، ومثله يقال على الاتجاه الديني مثلاً الذي يسمّى تارةً بالاتجاه الديني وأخرى بالأصولي وثالثةً بالاتجاه الإصلاحي الديني ورابعةً بالاتجاه التجديدي الديني. وفي الاتجاه الديني ثمة من يميّز ما يسمّى الاتجاه الرجعي الديني الذي نجد من يسميه الاتجاه الأصولي أيضاً أو اليميني أو رتماً غيرها ذلك أيضاً من التسميات. ومثل ذلك يقال للاتجاهات الأخرى، ورتماً كلّها من دون تحفّظ.

### ثالثاً: مُشكلة الأعلام

المشكلة الثالثة؛ مشكلة الأعلام مرتبطة إلى حدّ ما بالمشكلتين السابقتين، ولكنها بغض النظر عن هاتين المشكلتين هي مشكلة مستقلة ستكون موجودةً غالباً حتّى مع عدم وجود المشكلتين السابقتين. فكون أعلام الفكر العربي في عصر النهضة مقلّدين أو متّبعين أو ناقلين لتجارب الفكر الغربي ومذاهبه، ولم يكونوا أصحاب مذاهب ابتكارية

خاصّةً فإنّ هذا يعرضهم للنقل من هذا وذاك، وانتقاء ما يرونه الأكثر أهميّةً، وهذا ما يمكن أن يسمّى بالتّفويق أو التّفسيق.

هذه الممارسة جعلت من السّهل إمكان إدراج أيّ مُفكّر من مُفكّري النّهضة العربيّة في أكثر من اتجاهٍ فكريّ، وفي الوقت ذاته يمكن أن نجد مُفكّرين يصعب إدراجهم ضمن اتجاهٍ محدّدٍ.

هذا الحكم ينطبق على معظم أعلام عصر النّهضة العربيّة. ومنهم على سبيل المثال شبلي شميل الذي نجده لدى الحديث عن الاتجاه العلمي والاتجاه المادّي والاتجاه العلماني والاتجاه العقلي... وزمّا غير ذلك أيضاً. ولا يختلف حال كثيرٍ من أعلام عصر النّهضة العربيّة عن هذا الحال.

#### رابعاً: بين الأيديولوجيا والصّورة

في المستوى الأوّل من المشكّلات وجدنا الاختلافات بين المُفكّرين أو الباحثين في تصنيف الاتجاهات أو اشتقاقها ما بين أربع أو خمس أو أكثر أو أقل، أو زمّا تشعبها ما بين عامّة و فرعيّة. ونحن هنا الآن أمام مُشكّلةٍ متقاربةٍ منها في الصّورة متباعدةٍ عنها في الطّبيعة.

زّمّا تلعب الأيديولوجيا دوراً في تحديد خيارات هذا المصنّف أو ذاك في عدد الاتجاهات، ولكنّ الأيديولوجيا هنا هي لبُّ المشكّلة، ذلك أنّ مُشكّلتنا الآن أنّ الاتجاهات تنقسم بوجهٍ من القسمة إلى قسمين:

١ . اتجاهات أيديولوجيّة أو مبنية على الأيديولوجيا ويجوز أن نسمّيها اتجاهات فكريّة، بل إنّنا عندما نتحدّث عن الاتجاهات الفكريّة فإنّنا عادة نقصد هذه الاتجاهات، كالاتجاه الدّيني والاتجاه الليبرالي والاتجاه الاشتراكي والاتجاه المادّي والاتجاه العروبي.

٢ . اتجاهات تفكيريّة هي أقرب ما تكون إلى أن تكون من مقومات العقل في التّفكير، ولذلك تكون مثل هذه الاتجاهات فوق الأيديولوجيا، لأنّها لا تعبر

عن أيديولوجيا محدّدة من جهة، ويمكن من جهةٍ أن نحملها على أيّ أيديولوجيا أو أكثر من أيديولوجيا، ويمكن من جهةٍ ثانيةٍ أن نحملها أيّ أيديولوجيا، ومن ذلك نجد مثلاً: مثل الاتجاه العقلي والاتجاه العلمي، والاتجاه التربوي، والاتجاه الأخلاقي...

### خامساً: التمييز بين الأيديولوجي والضروري

فرقٌ كبيرٌ ورُبّما كبيرٌ جدّاً بينَ من ينطلق في فكره أو فلسفته من اتجاهٍ محدّدٍ أو بالمعنى الأصح من أيديولوجيا خاصّة، وبينَ من ينطلق من هاجسٍ أو واقعٍ أو مُشكلاتٍ ويجد نفسه لسببٍ أو آخر في هذا الاتجاه أو ذاك أو في اتجاهٍ جديدٍ أو رُبّما في أكثر من اتجاهٍ.

الفكر المسبّق الذي يسبق يحدّد التفكير ويوجّهه هو الأيديولوجيا، بينّما مناهج التفكير وطرائقه والمموم والهواجس والمشكلات هي الاتجاهات في التفكير منبثقة عن الضروورات الشخصية أو الاجتماعية أو العقلية... وإذا أمعنا النظر أكثر في هذين القسمين أمكننا إعادة تقسيمهما لنجد أنفسنا أمام ثلاثة اتجاهات أولها الاتجاه بالمعنى الأيديولوجي وثانيها الاتجاه بمعنى الوجه الفكري تبعاً للهاجس والهَمّ الذي يحمله المُفكّر... وثالثها الاتجاه التفكيري.

إن لم يكن يوجد ما يمنع أن يسمّى نتاج كلا القسمين اتجاهاً فكرياً فإنّه من الضرووري التمييز بينَهُما على الأقل لمعرفة الفرق بينهما وإن كان صغيراً. ولكن قبل ذلك لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ التمييز بينَ الاتجاهات بالمعاني الثلاثة أمر ليس سهلاً على الإطلاق، وخاصّة بعد التعمية والغموض الذي أحيطت به بعض الاتجاهات، والممارسة الاستلابية والزاعمة النافية التي يقوم بعض أصحاب الاتجاهات الفكرية التي تنسب إلى نفسها كلّ إيجابي وعقلي ومنطقي وتنفيه عن خصومها على الأقل وعن الآخرين في بعض الأحيان، ومن ذلك مثلاً عدّ كلّ يساريّ عقلياً، علمياً وكلّ يميني غير عقليّ وغير علميّ، وسلسلة الأمثلة في ذلك طويلةٌ كثيرة.

في مثل هذا الواقع سيكون بالتأكيد من الصعب التمييز بين الاتجاه بالمعنى الأيديولوجي، والاتجاه بمعنى التوجه الفكري تبعاً للهاجس والهم الذي يحمله المفكر، والاتجاه التفكري أو الحاجة أو الضرورة المنطقية والمنهجية التي يصعب التناكر لها... وسيحمل التمييز إشكالات كثيرة وكبيرة في التحديد والضبط والتبويب. فما الاتجاه العقلي؟ والعلمي؟... ومتى يكون اتجاهاً أيديولوجياً ومتى يكون السيرة الطبيعية للتفكير. بل السؤال ما العقلي وما اللاعقلي؟ وهل التحديد أو التعريف صحيح أو متوافق عليه؟

رُما يكون جزء كبير من المشكلة في ضبط الاصطلاح أو المفهوم، ولكن جزءاً أساسياً منه مرتبط بالصادرة على حق الآخر في التفكير. وعلى أي حال يمكن القول إن الفرق الأساسي بين نمطي الاتجاه أن الاتجاه الفكري سابق على الإنتاج الفكري أما الاتجاه التفكري فالإنتاج الفكري متضمن فيه بغض النظر عن الأيديولوجيا التي يحملها. وثمة فرق آخر ليس مطلقاً لأنه يصح جزئياً وهو أن الاتجاه الفكري لا يصح أن يسمى مشكلة باستبدال الاتجاه بالمشكلة، بينما يصح ذلك على كثير من الاتجاهات التفكيرية فيحوز أن نقول مشكلة التربية بدل الاتجاه التربوي، أو مشكلة الوطن بدل الاتجاه الوطني، ومشكلة التعليم بدل الاتجاه التعليمي، ولكن لا يصح أن يكون العكس دائماً، فلا يجوز أن نقول اتجاه المرأة بدل مشكلة المرأة.. مع الانتباه إلى أننا دمجنا الاتجاهين الأخيرين معاً وأبقينا على الاتجاه الأيديولوجي مستقلاً.

### سادساً: تجاوز الخلافات

هذه الاختلافات الخمسة السابقة صعبة التجاوز وربما يتعدّر ذلك. بل من الصواب القول إنّه ليس المطلوب تجاوز هذه الخلافات أو المشكلات لأنّه من غير المقبول مثلاً إذا وضعنا إسماعيل مظهر في الاتجاه المادّي أن نرفض الحديث عنه في الاتجاه العلمي أو العلمانيّ أو رُما غيرهما... وكذلك الأمر مع الآخرين.

ما يجب الانتباه إليه هنا، على ضوء هذه المشكلات، أنّ المشكلة الكبرى تكمن في الاتجاهات ذاتها وليس في الأشخاص. فالإتجاهات ذاتها معالم كبرى منفتحة على بعضها بعضاً لأنّها ليست مذاهب فلسفيّة محددة المعالم والخصوصيّات. والمشكلة الأكبر من ذلك هنا هي أنّه من الصّعب وُثْمًا يكون من المتعدّر إيجاد أسماءٍ جديدةٍ لأبواب كبرى أو عريضةٍ من الإتجاهات تحصر ضمنها مجموعة إتجاهات دون سواها. وإن كان ذلك ممكناً ضمن شروطٍ معيّنة فإنّ ذلك لن يرضي الكثيرين.

على ضوء ذلك سنتحدّث عن نمطين من الإتجاهات هما الإتجاهات الفكرية أي الإتجاهات بالمعنى الاصطلاحي، والإتجاهات التّفكيرية، مع ضرورة التّدكر دائماً أنّ ثمة مشكلات ستواجهنا لدى أيّ تصنيف لهذا المفكّر أو ذاك في هذا الإتجاه أو ذاك، ولكن على الأقل ضمن الأطياف المتجانسة من الإتجاهات أو بسبب الإتجاهات التي تعلقو على الأيديولوجيا أو تتجاوزها من جهة الضّورة التّفكيرية أو الاهتمام.

### مبادئ الإتجاهات الفكرية

الإتجاهات الفكرية هي الإتجاهات بالمعنى الاصطلاحي، وعلى الرّغم من وضوح ظهور الأيديولوجيا فيما سنتحدّث عنه من إتجاهات تحت الإطار فإنّها بغير منأى عن المشكلات التي سبق الحديث فيها، فبعضها لا يحظى باتّفاق في التّسمية، ويمكن أن نجد لبعضها أكثر من اسم، ويمكن أن تزيد عند غيرنا أو تنقص عمّا سنتحدّث فيه. ولا يختلف الأمر في نسب الأعلام إلى هذا الإتجاه أو ذاك، وخاصّة ضمن الأطياف المتشابهة من الإتجاهات. أي إنّ تصنيفنا هذا، كغيره من التّصنيفات واحدٌ من التّصوّرات غير النهائيّة. غير نهائيّة لأنّه لا يمكن أن تكون نهائيّة بحالٍ من الأحوال.

تلعب الأيديولوجيا في هذا النمط من الاتجاهات دوراً في تحديد خيارات المفكر ومنهجيته وأفكاره... لأن الأيديولوجيا سابقة على الإنتاج الفكري. وعلى الرغم من ذلك فإننا هنا أيضاً أمام مشكلة سبق الحديث فيها وهي صعوبة التمييز في بعض الأحيان بين الاتجاه المبني على الأيديولوجيا والاتجاه الذي تفرضه الحاجة والضرورة أو الاهتمام.

### أولاً: الاتجاه الاتباعي الديني

بدايةً يمكن القول إن الاتجاه الاتباعي الديني هو ما يسمّى عادةً بالاتجاه الديني فقط، ويمكن أن يسمّى، كما يفعل بعضهم، بالاتجاه السلفي، أو التقليدي، ورمياً الأصولي، ولا بأس في هذه التسميات على تنوعها على الرغم من تقديم الأسماء تقدماً مشوّهاً أو مخيفاً أحياناً بالخلط أو الرّبط بينها وبين الإرهاب أو التّطرف لأغراض سياسية رُمّا تقودها السياسة الأمريكية بامتياز.

الاتجاه الديني، أو الاتجاه الاتباعي الديني، اتجاه فكري في عمومته، ولكنه كما هو شأن أيّ اتجاه يتمتّع بضربٍ من الخصوصية التي ينفرد بها عن الاتجاهات الفكرية الأخرى. تتركز خصوصية الاتجاه الفكري الديني في أنّه الفكر الذي يقدم نفسه ناطقاً باسم الدين، وهو الدين الإسلامي في حالتنا هنا<sup>(٢٧)</sup>. ويمتاز هذا الاتجاه عن الاتجاهات الدينية الأخرى؛ الإصلاحية والتجديدية... بأنّه يقوم على مبدأ أساسي هو العودة بالدين إلى نقائه الأصلي وتخليصه من البدع والخرافات والضلالات التي لحقت به وأدت إلى تشويهه. وغالباً ما يأتي التّشدّد من الأتباع الذين يصلون إلى حدّ التّطرف مثلما حدّث مع أبرز أعلام هذا الاتجاه وهم أبو الهدى الصّيادي، محمد بن عبد الوهاب صاحب الاتجاه الوهابي، ومحمد بن علي السنوسي مؤسس الحركة السنوسية، والشوكاني، ولاحقاً أبو الأعلى المودودي.

٢٧١ - انظر مزيداً من التفاصيل في الاتجاه الديني بمستوياته وفروعه وأعلامه في الفصل المخصوص للاتجاه الديني من هذا الكتاب.

## ثانياً: الاتجاه الإصلاحى الدينى

الاتجاه الإصلاحى الدينى لا يختلف فى المبدأ عن الاتجاه الدينى أو الاتجاه الاتباعى الدينى، أى فى تقديم نفسه ناطقاً باسم الدين، ولكنّه يزيد عليه بإضافة الإيمان بضرورة الإصلاح لا بإمكانيته، لأن الاتجاه الدينى لا ينكر الإمكانية. وانطلاقاً من هذا الإيمان قدّم المفكّرون أطروحاتهم الإصلاحية، ومشاريعهم الإصلاحية. الجدير بالذكر هنا هو أنّ الاتجاه الإصلاحى فى هذا التّصور عن الاتجاه الاتباعى، لأنّ هذا الأخير إذ يريد العودة بالدين إلى نقائه وتخليصه ممّا لحق به من بدعٍ وخرافاتٍ... فهو إنما يقوم بممارسةٍ إصلاحيةٍ.

الحقيقة أنّ الفرق الفاصل بين الاتجاهين هو فى جهة الفعل لا فى دلالتهم. ففي حين أنّ الاتجاه الاتباعى يرجع بفعله إلى الوراثة لتنقية الدين ممّا لحق به من بدعٍ وخرافاتٍ وتشويهه للعودة به إلى نقائه الأصلي، فإنّ الاتجاه الإصلاحى يتقدّم إلى الأمام لإصلاح ما احتلّ وفسد وفق منطق العصر وظروفه ومعطياته ومستجدّاته. ويشتركان معاً فى عدم تجاوز المبادئ والأساسيات والأوليات وما كان فى حكمها.

أمّا أبرز ممثلى هذا الاتجاه فى فكر عصر النهضة العربيّة فهم جمال الدين الأفغانى، وعبد الرحمن الكواكبي، وعبد الحميد بن باديس، ومحمد رشيد رضا، وغيرهم غير قليل.

## ثالثاً: الاتجاه التّجديديّ الدينى

اللبس الذى وُجد بين الاتجاه الإصلاحى الدينى والاتجاه الاتباعى الدينى له مكان أيضاً بين الاتجاهين الإصلاحىّ الدينىّ والتّجديديّ الدينىّ، على الأقل من جهة الاسم. فما الفرق بين التّجديد والإصلاح؟ وما مسوغ الفصل بينهما؟

الاتجاه الإصلاحىّ الدينىّ يتفق فى المبدأ مع الاتجاهات الدينيّة السابقة من جهة تقديم نفسه ناطقاً باسم الدين، والأساس فى ذلك كلّهُ أنّ المفكّرين الدينيين هم فى الأصل فقهاء أو علماء دين، بما يدعوننا إلى التذكير بأنّ غير المتدينّ، من النّاحية

النَّظَرِيَّةُ والمنظقيَّةُ، لا يحقُّ له أن يقدم نفسه ناطقاً باسم الدِّين، مع الاحتفاظ له بحقِّه في قراءة الدِّين أو نقده، أو قبوله أو رفضه.

يتميز الاتجاه التَّحديدي الدِّيني أكثر ما يتميَّز لا بفتحه باب الاجتهاد وحسب، فهذا أمر نجده في الاتجاه الإصلاحِي الدِّيني، ولا نعدمه في الاتجاه الاتِّباعي الدِّيني، وإمَّا يتميز بإباحته التَّبديل والتَّغيير، والحذف والإضافة، حتَّى يصل الأمر بذلك إلى الأصول عند بعضهم. وإذا كان محمد عبده وعلي عبد الرازق أكبر ممثلين لهذا الاتجاه في فكر عصر النَّهضة العرَبِيَّة فإنَّهما يكادان يكونان الوحيدين في ذلك، ويصعب ضمُّ غيرهما إلى هذا الاتجاه من مُفكِّري عصر النَّهضة العرَبِيَّة، ولكن بعد ذلك كثر الذين ينتمون إلى هذا الاتجاه ممن يجوز أن ننسبهم إليه ومنهم سليم العوا، وحسن الترابي، ومعظم شيوخ الأزهر بعد محمد عبده. أمَّا دعاة التَّجديد بهذا المعنى من كلِّ من هبَّ ودبَّ فهم كثر جدًّا ومنهم مثلاً خليل عبد الكريم، محمد شحرور، زكريا أوزون، محمد سعيد العشماوي، وغيرهم كثير.

### رابعاً: الاتجاه الأممي الإسلامي

الاتجاهات الثلاثة السَّابقة طبيعةً واحدةٌ وتقوم على أساسٍ فكريٍّ وأيديولوجيٍّ واحدٍ، حتَّى إنَّه يمكن أن تُسمَّى الاتجاهات الثلاثة باسمٍ واحدٍ هو الاتجاه الدِّيني. أمَّا هنا فتبدأ طبيعةً أخرى وبعدُ دلاليٌّ آخر يسمح بأن نجد أيَّ علمٍ من أعلام الاتجاهات السَّابقة ضمن أيِّ من الاتجاهات الثلاثة التَّالية أو بعضاً ممَّا سيأتي بعدها لأنَّ دوائر هذه الاتجاهات متخارجة مع الاتجاهات السَّابقة.

هذا الاتجاه والاتجاهان التَّاليان طبيعةً واحدةٌ وتقوم كُلُّها على مبدأٍ دلاليٍّ واحدٍ، أو ثلاث دوائر متداخلة هي دوائر الانتماء القومي، ولذلك ثمة من قد لا يرى في هذه الاتجاهات بعداً أيديولوجيًّا، لأنَّنا في ثلاثتها أمام شعورٍ انتمائي لا عقيدة فكرية، وفي المقابل ثمة من يرى تباين مستويات الانتماء والتَّقدم والتَّأخير الممكن فيها ما يسوِّغ ضمَّها إلى الاتجاهات الفِكرية، أي ذات البعد الأيديولوجي.

الانتماء الإسلامي هو أعمُّ الانتماءات القوميَّة الممكنة الوجود في العالم العربي والفكرى العربي، فأصحاب هذا الاتجاه، وأبرزهم جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي يتبنون مفهوم الانتماء إلى الأمة الإسلاميَّة الَّتِي تضمُّ المسلمين بل المجتمعات الإسلاميَّة في جميع أنحاء العالم، وحينها كانت كلُّها تقريباً تحت راية دولةٍ واحدةٍ هي الدَّولة العثمانيَّة. الأمة عندهم هي الأمة الإسلاميَّة، ومن ثمَّ فإنَّ الوطن هو أرض هذه الدَّولة الإسلاميَّة.

تقرير الأمة على أنَّها الأمة الإسلاميَّة سيؤدِّي إلى المطالبة بأن تكون هذه الأمة واحدةً، تحت رايةٍ واحدةٍ، وعاصمةٍ واحدةٍ. ورُبَّما نجد بعض الاختلاف فيما يأتي بعد ذلك من وجهات نظرٍ فيما سيأتي من موضوعاتٍ ومُشكلاتٍ.

#### خامساً: الاتجاه العثماني

الاتجاه العثماني هو المستوى الثَّاني من مستويات الانتماء القومي، وهو المستوى الوسيط بَيْنَ الانتماء الأممي الإسلامي والانتماء العروبي. والوسطية هنا من اتساع دائرة الانتماء بالمقارنة وليس طبيعة أيديولوجيَّة. وإذا كان من الشَّائع وجود اتجاهات طرفيَّة توفيقية بينها فإنَّ هذا لا يصدق هنا لأنَّ الانتماء العثماني، بوصف دائرة العثمانيَّة هي الوسطى بَيْنَ الانتمائين الآخرين، لم يأت حلاً توفيقياً بَيْنَ طرفين وإنما كان هو الممارسة التلقائيَّة المنبثَّة في الرُّوح الاجتماعيَّة الَّتِي كانت سائدةً حينها إمَّا قياساً على دولة الخلافة الأيوبيَّة أو العباسيَّة أو الأمويَّة، أو لطول فترة دولة الخلافة العثمانيَّة، أو رُبَّما لسببٍ آخر.

رُبَّما يبدو أنَّ ثمة تماثلاً بَيْنَ الاتجاه الأممي الإسلامي والاتجاه العثماني طالما أنَّ الأمة الإسلاميَّة كلها تقريباً كانت تحت راية الدَّولة العثمانيَّة فعلياً أو شكلياً. وهذا صحيحٌ إلى حدِّ ما لو أنَّ ثمة فرق واضحٌ بينهما هو أنَّ أصحاب الاتجاه العثماني يذهبون إمَّا إلى تسميَّة الأمة الإسلاميَّة بالأمة العثمانيَّة مثلما جاء في شعر جميل

صدقي الزهاوي قوله: «يا آل عثمان من ترك ومن عرب». أو إلى ضرورة المحافظة على الخلافة العثمانية مع عاصمتها غالباً أو إليهما معاً. أمّا الاتجاه الأُمِّي الإسلامي فلا يخرج العثمانيين من دائرة الأمة ولكنَّهُ يرفض المركزية العثمانية، وغالباً ما يدعو إلى أن تكون مكة المكرمة هي عاصمة الخلافة، وأضاف بعضهم بعروبة الخلافة مع المحافظة على الأمة الإسلامية.

أمّا أبرز ممثلي هذا الاتجاه أو المنادين به فهم أبو الهدى الصيادي، رفيق العظم، عبد القادر المغربي، عبد الحميد الزهراوي، طاهر الجزائري، صلاح الدين القاسمي، فرح أنطون، وغيرهم غير قليل، وإن كان الجزائري والقاسمي وأنطون قد بدا عندهم توجه عروبيّ انفصلوا به لاحقاً عن الاتجاه العثماني.

#### سادساً: الاتجاه العروبي

الانتماء العروبي هو الدائرة الأصغر بيّن دوائر الانتماءات الثلاثة التي ظهرت في عصر النهضة العربية، ويمكن تسمية أصحاب هذا الاتجاه بدعاة الأمة العربية الواحدة. ولكن لا بُدَّ هنا من ملاحظتين أولاهما أنّ هذا الاتجاه لم يصل إلى أن يسمّى بالاتجاه القومي لتأخّر ظهور فكرة القومية في العالم العربي بمفهومها الاصطلاحي الذي نتعامل معه اليوم إلى مطلع القرن العشرين. وثانيهما أنّ الاتجاهات الإقليمية وإن ظهرت بعض ملامحها لدى عدد من مُفكّري النهضة العربية إلا أنّهُ أيضاً لم يأخذ بعد الاصطلاحي إلا مع مطلع القرن العشرين. ولذلك قلنا إنّ دائرة الانتماء العروبي بوصفها اتجاهاً فكريّاً هي أصغر دوائر الانتماء القومي في فكر عصر النهضة العربية.

المنادون بهذا الاتجاه الانتمائي رُبّما يكونون الأكثر عدداً بيّن مستويات الانتماء الثلاثة، ومن أبرزهم جمال الدين القاسمي، ناصيف اليازجي، بطرس البستاني، إبراهيم اليازجي، فارس نمر، نجيب عازوري، جرجي زيدان، محب الدين الخطيب،

محمد كرد علي... وغيرهم كثير. والملاحظ أنّ أكثرية دعاة الأُمَّة العَرَبِيَّة الواحدة وأوائلهم كانوا من مسيحيي سوريا الذين لم ما يربطهم بالدولة العثمانية من شيء لا بالدين ولا بالقومية، خلاف المسلمين الذين يرتبطون بالعثمانيين برابطة الدين، والدين الذي يعدُّهم أُمَّةً واحدةً.

### سابعاً: الاتجاه الليبرالي

ثمّة باحثون يقولون بوجود هذا الاتجاه في فكر عصر النهضة العربية، وهذا القول صحيح غير دقيق. فالليبرالية لم تظهر في فكر عصر النهضة العربية لا بوصفها اتجاهًا ولا بوصفها اصطلاحاً على النحو الذي نتعامل معه اليوم. وإنما ظهرت أفكار ليبرالية متفاوتة القيمة والمستوى والعمق. وربما يصحُّ القول إنّ هذه الأفكار الليبرالية قد ظهرت عند كلِّ مُفكِّري عصر النهضة العربية باستثناء الاشتراكيين منهم ومن لفِّ لفيفهم أو دار إظهارهم، ولكنَّ هذه الأفكار لم تظهر بالقوَّة ذاتها أو الوضوح ذاته عند الجميع، فمنهم من ظهرت لديه هذه الأفكار بقوةٍ ومنهم من ظهرت لديه بالعرض، وما بيّن الطرفين مستويات. وعلى أيِّ حال يمكن القول إنّ رفاعة الطهطاوي، ورزق الله حسون، وفرنسيس فتح الله المرّاش، وأديب إسحق، وفرح أنطون إلى حدِّ ما، وجبرائيل دلال الحلبي، ورفيق العظم، وعبد القادر المغربي... وغيرهم هم من أبرز من ظهرت لديهم الأفكار الليبرالية على النحو التَّفاوتي الذي أشرنا إليه.

### ثامناً: الاتجاه المادي

إذا كانت الليبرالية لم تظهر ظهوراً واضحاً في فكر عصر النهضة العربية لظروفٍ تاريخيةٍ وفكريةٍ ما فإنَّ الاتجاه الماديّ بأطيافه وتجليّاته قد ظهر بوضوحٍ ووضوحٍ كبيرٍ في فكر عصر النهضة العربية. الاتجاه الماديّ وجهٌ من أوجه اتجاهات ثلاثةٍ ظهرت في فكر عصر النهضة العربية هي الاتجاه الماديّ والاتجاه الاشتراكي والاتجاه التطوري.

على الرغم من أن ممثلي هذه الاتجاهات الثلاثة هم ذاتهم تقريباً، وعلى الرغم من التلازم الكبير بينها إلا أنها في حقيقة الأمر متميزة ولكل منها طبيعته وخصوصيته حتى وإن اقتضت الضرورة أو الحاجة من المؤمن بواحدٍ منها أن يؤمن بالآخرين الباقين.

شبلي شمیل هو أول ممثلي الفكر المادّي في فكر عصر النهضة العربيّة، ومن عباءته خرج التّالون عليه من أمثال أمين الريحاني الذي كان يتأرجح في انتمائه إلى الماديّة قاصداً أو مضطراً عندما يلجأ إلى الإرادة إلهيّة. ومعه كان سلامة موسى إسماعيل مظهر وغيرهم قليل في عصر النهضة العربيّة، وكثير تزايدوا تزايداً كبيراً في القرن العشرين.

### تاسعاً: الاتجاه التطوري

يمكن أيضاً أن نسمي هذا الاتجاه بالاتجاه الدارويني لأنّ كلّ المؤمنين بالتطوريّة آمنوا بها استناداً إلى داروين أو تلامذته وشراحه. والجدير بالذكر هنا هو أنّ النظرية التطوريّة هي الأصل الذي نبتت عليه الماديّة وليس العكس. وإذا كان من الممكن أن نجد بعض التردّد في الإيمان بالماديّة عند معتققيها فإنّ الإيمان بالداروينيّة أو التطوريّة من قبل أنصارها العرب يكاد يكون مطلقاً، غير قابلٍ للشك أو النقص أو التّقد.

شبلي شمیل الذي كان أول الماديين كان أولهم هناك لأنّه كان أول الداروينيين من جهةٍ ومن إيمانه بالداروينيّة الجّه إلى الماديّة. انطلق شمیل من نظريّة لودفيج بوخنر المعروفة بالداروينيّة الاجتماعيّة، وكان أول من ترجم التطوريّة إلى العربيّة في كتابه فلسفة النّشوء والارتقاء.

ومثّل إيمانه بالتطوريّة وربّما أشد كان إيمان أمين الريحاني الذي كان من أبرز المؤيدين للنظريّة التطوريّة. ولم يكن إسماعيل مظهر ليقبل عنها إيماناً، بل يبدو أنّه برّهما

في ذلك حتّى بدا إيمانه بها مطلقاً. وكذلك إلى حدّ كبير شأن سلامة موسى الذي استلهم من إيمانه بالتطوريّة كتابه الشوبرمان.

### عاشراً: الاتّجاه الاشتراكي

الاتّجاه الاشتراكي هو ثلاثة أثافي هذه الفئة من الاتّجاهات. وأبرز أصحاب الاتّجاه الاشتراكي في فكر عصر النّهضة العربيّة هم ذاتهم أعلام الاتّجاهين السّابقين شبلي الشميل، وأمين الرّيحاني، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، ولكن هناك آخرون برزت لديهم أفكار اشتراكيّة تفاوتت في قيمته وقوتها وعمقها ومستوى الإيمان بها مثلما نجد عند فرح أنطون مثلاً.

آمن شبلي شميل بالاشتراكيّة الماركسيّة إيماناً يكاد يكون تسليمياً، حتّى لم يجد ما يحول دون إيمانه بالشّيوعيّة بوصفها منتهى الاشتراكيّة وغاياتها، ولذلك كانت النّتيجة المنطقيّة لذلك هي الإيمان بالأُمميّة التي تعلو القوميات وتتجاوزها بل وتتكرّم لها. ولكن إيمانه بها كان نتيجةً للتطوريّة أو كانت التطوريّة عاملاً من عوامل إيصاله إلى الاشتراكيّة. أمّا سلامة موسى فيعدّ أوّل ممثلٍ بارزٍ للفكر الماركسي في العالم العربي بمختلف أبعاده، ومن ثمّ هو مرسي دعائم الفكر الماركسي في علمنا العربي وكلّ الماركسيين العرب قد خرجوا من عباءته، على الأقلّ الأجيال الأولى منهم. أمّا أمين الرّيحاني فقد آمن بالاشتراكيّة من باب الميل والهوى وربما لانسجام الاشتراكيّة مع التطوريّة حسبما رأى.

ربّما يكون أطرف الاشتراكيين العرب الأوائل هو إسماعيل مظهر الذي هاجم الاشتراكيّة تقليداً أعمى لما كان رائجاً في أوروبا حينها من أنّ ثمة تناقضاً بين التطوريين الدّاروينيين والاشتراكيّة أو الماركسيّة بسبب ظهور الماركسيّة بوصفها مناقضاً لسيرورة التطور الطّبيعي الذي تقول به الدّاروينيّة. وعندما حدث التّفاهم والتّوافق والتّلاقي بين الماركسيّة والدّاروينيّة بتبني الماركسيّة للدّاروينيّة انقلب إسماعيل مظهر على نفسه وكتب تأييداً للماركسيّة أيضاً تقليداً لما وصل إليه الفكر الغربي حينها.

## حادي عشر: الاتجاه العلماني

مع الاتجاه العلماني نتقل إلى مستوى آخر من دلالة الاتجاه يقبل ازدواجية الانتماء مثل الاتجاه القومي إلى حد ما، فيمكن أن نجد علمانياً مسلماً وآخر مسيحياً، وواحد مادياً وآخر غير مادي... وهلمَّ جرّاً. وهذه الإمكانيّة أوجدت خلافاً بيّن الدارسين في تصنيف العلمانيين والتأريخ للعلمانيّة في الفكر العربي في عصر النّهضة بل وحتىّ اليوم. فهناك من نحدث عن العلمانيّة عامّة من دون تصنيفات تخصّيصيّة مثل منير موسى ومن العلمانيين الذين ذكرهم فرنسيس المراس، ورزق الله حسون، وأديب إسحق، وشبلي شميل، وفرح أنطون، وبطرس البستاني. ومنهم من تحدّث عن علمانيّة مسيحية وعلمانية مسلمة مثل هشام شرابي فكان من العلمانيين المسيحيين ناصيف اليازجي، أحمد فارس الشدياق، بطرس البستاني، إبراهيم اليازجي، يعقوب صروف، أديب إسحق، سليمان البستاني، لويس شيخو، شبلي الشميل، جرجي زيدان، عيسى إسكندر المعلوف، فرح أنطون، أمين الرّيحاني. وكان من العلمانيين المسلمين حسب رأي هشام شرابي كلُّ من عبد الرحمن الكواكبي، قاسم أمين، صدقي الزهاوي، رفيق العظم، شكيب أرسلان، أحمد لطفي السيد، ولي الدين يكن، معروف الرصافي، محمد كرد علي، ساطع الحصري، محمد حسين هيكل، علي عبد الرازق، طه حسين، إسماعيل مظهر، عبد الرزاق السنهوري. وهناك من تحدّث عن علمانيّة وعلمانية إصلاحية مثل سليم بركات فذكر من العلمانيين فقط علمين فقط هما شبلي شميل وفرح أنطوان. ومن العلمانيين الإصلاحيين أعلاماً ثلاثة هم أديب إسحق وقاسم أمين وطه حسين.

ظهرت العلمانيّة في مع الأجيال الأولى من عصر النّهضة العربيّة. ولا غرابة في الظهور المبكر للاتّجاه العلماني في فكر عصر النّهضة العربيّة لأنّ مصدر النّهضة يرجع

في جزءٍ كبيرٍ منه إلى الاتصال العربي مع العالم الغربي وما شهدته من ثورات علمية وفكرية وسياسية ودستورية... فكانت العلمانية واحدة من الأفكار التي وجدت صداها في الشرق بوصفها حلاً للمشكلات الأمة، ووجدت من يتبناها بوصفها الوصفة السحرية لنهضة الشرق.

هذه هي الاتجاهات الفكرية التي برزت في عصر النهضة العربية. ربما يمكن أن يوجد غيرها كما بينا، وربما تكون شاملة لها، ويمكن على أي حال تقسيمها إلى ثلاثة أطراف كبرى من الاتجاهات هي الدينية وهي ثلاثة أو أكثر ربما يصح أن يكون منها الاتجاه الليبرالي، والمادية وهي المادية والاشتراكية والتطورية والعلمانية التي تضعنا أمام بعض الإشكالات التصنيفية، والانتمائية القومية.

### **الاتجاهات التفكيرية:**

إذا كانت المشكلات التي تحدثنا فيها في تصنيف الاتجاهات قد ظهرت في القسم السابق؛ الاتجاهات الفكرية، ظهوراً خجلاً أحياناً، وضعيفاً أحياناً أخرى، وبمستويات متفاوتة هنا وهناك... فإنها ستظهر هنا دفعة واحدة وعلى نحو صارخ. وسنكون أمام مشكلات أخرى ربما لا تختلف في طبيعتها عن البنية العامة للمشكلات التي سبق الحديث فيها.

ميّزنا بين الاتجاه الفكري والاتجاه التفكير قبل قليل، ومع ذلك لا بُد من إعادة التذكير بالفرق بينهما ولو بطريقة أخرى للولوج إلى المشكلات التي سنعالج منها في تناولنا هذا النمط من الاتجاهات.

ثمّة من يتحدث عن الاتجاهات الفكرية والاتجاهات التفكيرية أو بعضها تحت عنوان واحد، ولا مشكلة في ذلك في حقيقة الأمر إلا في أن الاتجاهات التفكيرية تستخدم استخداماً ينطوي على شيء من التضليل لاستخدامها بالمعنى التفكيرية لا الأيديولوجية.

ضبط الاصطلاح أو المفهوم، في أيّ ميدانٍ، ضرورةً منطقيّةً وعقليّةً وعلميّةً لا يجوز تجاوزها بحالٍ من الأحوال وإلا آل ميدان الحديث إلى ساحة عبث لا طائل له. وإذا كان ذلك صعباً في بعض الأحيان فما الذي يسوغه فيما ليس يصعب ضبطه وتحديده؟!

الاتّجاه الفكري هو وجهة نظر، مذهب، رؤية فكريّة ببعده أيديولوجي. أمّا الاتّجاه التّفكيري فهو طريقة التفكير التي هي من طرق العقل، أو هي توجه مرتبط بالحاجة أو الضّرورة. ولذلك قلنا لا يصحّ أن نسمّي الاتّجاه الفكريّ مُشكلةً باستبدال الاتّجاه بالمشكلة، بينما يصحّ ذلك على كثيرٍ من الاتّجاهات التّفكيريّة فيجوز مثلاً أن نقول مُشكلة التّربية بدل الاتّجاه التّربوي، أو مُشكلة الأخلاق بدلاً من الاتّجاه الأخلاقي وغير ذلك من الاتّجاهات، ولكن لا يصح أن يكون العكس دائماً، فلا يجوز أن نقول اتّجاه المرأة بدل مُشكلة المرأة.

المشكلات التي تواجهنا لدى تناولنا الاتّجاهات التّفكيريّة مشابهة في المبدأ للمشكلات التي تناولناها في مُشكلة تصنيف الاتّجاهات وخاصّة أننا كنا نتحدث في تصنيف الاتّجاهات عامّة الفكريّة والتّفكيريّة. أمّا مُشكلاتنا مع الاتّجاهات التّفكيريّة على نحو الخصوص فهي:

### أولاً: الفصل بين الفكري والتّفكيري

ميزنا بين الاتّجاه الفكري والاتّجاه التّفكيري بما يكفي من الفروق، ونعود هنا للتذكير بأننا ميزنا بين اتّجاهات فكريّة واتّجاهات تفكيريّة هو ضرورة وليس ترفاً فكريّاً، لأنّ الانتماء إلى الاتّجاه الفكري خيار بينما الانتماء إلى الاتّجاه التّفكيري ضرورة أو خارج الخيار. أي إنّ ما يميّز الفكري عن التّفكيري هو أنّ الاتّجاهات الفكريّة مبنية على الأيديولوجيا التي ينطلق منها المفكّر في بناء منظومته الفكريّة. بينما الاتّجاهات التّفكيريّة فوق الأيديولوجيا لأنّها مندرجة في أيّ أيديولوجيا أو على الأقل يمكن أن تندرج في أيّ أيديولوجيا، والفرق لذلك كبير بينهما أقل ما يبدو منه أنّ الأيديولوجيا فكر مسبق يحكم

أو يوجّه الفكر والرؤى والنتائج غالباً، بينما في الاتجاهات التفكيرية الهواجس والمهموم والمشكلات هي التي تحكم المناهج والأساليب والأفكار والنتائج، إلا في الاتجاهين العقلي والعلمي اللذين هما بنية العقل في التفكير.

### ثانياً: من التفكير إلى الفكري

إذا أردنا أن نذكر الاتجاهات التفكيرية أو أمثلة عليها أمكننا أن نعدّ مثلاً الاتجاه العقلي، الاتجاه العلمي، الاتجاه الأخلاقي، الاتجاه التربوي، الاتجاه الاقتصادي، وغيرها... والسؤال الذي يفرض ذاته أو يمكن أن يطرح هو: هل هذه الاتجاهات تفكيرية فقط و فقط تفكيرية ولا يمكن أن تكون فكرية؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فمتى يكون الواحد من هذه الاتجاهات فكرياً ومتى يكون تفكيرياً؟ وكيف نتميز بينهما؟

الحقيقة أنه إذا كان من غير الممكن أن يكون الاتجاه الفكري بالمعنى المحدّد السابق اتجاهاً تفكيرياً فإنه لا يوجد ما يمنع أن يكون أحد هذه الاتجاهات التفكيرية اتجاهاً فكرياً أيضاً. ولكن لا يمكن أو لا يجوز أن يكون في الوقت ذاته تفكيرياً وفكرياً، فهو إما أن يكون فكرياً أو أن يكون تفكيرياً، وأكثر ما يصدق عليه هذا الحكم هو الاتجاه العقلي والاتجاه العلمي، ولا يستبعد غيرهما. وإنما يغدو الاتجاه التفكيرية اتجاهاً فكرياً عندما يتحوّل إلى بنية أيديولوجية محددة الهوية، وغالباً ما ستكون مقابل هوية أخرى محددة أيضاً أو زُمتاً مفترضة. فالاتجاه العلمي يكون اتجاهاً فكرياً لا تفكيرياً عندما يتحول إلى أيديولوجيا إما متطرفة للعلم أو مناهضة للاتجاه لا علمي أو مناهض للعلم أو معاً. وكذلك الأمر مع الاتجاه العقلي أو الحدائثي أو الواقعي...

### ثالثاً: في الانتماء

مشكلتنا الثالثة مرتبطة بانتماء الأعلام إلى هذه الاتجاهات. ومشكلتنا هنا مشابهة للمشكلة الثالثة؛ مشكلة الأعلام التي سبق الحديث فيها، ولكنّها مبينة لها بالمستوى. ففي نسب الأعلام إلى الاتجاهات بالملق، والفكرية منها، وجدنا أنه

من السهل إدراج أيِّ مُفكِّر من مُفكِّري النَّهضة العرَبِيَّة في أكثر من اتِّجاه فكريٍّ، أو أنَّه يصعب إدراج بعضهم ضمن اتِّجاه محدَّد. أمَّا في الاتِّجاهات التَّفكيرِيَّة فإنَّ نسب المُفكِّر إلى هذا الاتِّجاه أو ذاك مُشكِلة نافلة أو لا مكان لها، لأنَّها لا تلعب أيِّ دور في تحديد هويَّة المُفكِّر من جهة أولى، وكلُّ مُفكِّر مهما كان اتِّجاهه أو ولاؤه مضطر على نحو أو آخر للتَّعرض إلى الاتِّجاهات التَّفكيرِيَّة كلاً أو بعضاً. ومن ذلك على سبيل المثال أنَّ كلَّ المُفكِّرين تعرَّضوا للتَّربية والأخلاق والعلم والتَّعليم والسياسة والمجتمع والاقتصاد...

#### رابعاً: في التسمية

قد يتساءل أحد ما قائلاً:

. بما أنَّ الاتِّجاه التَّفكيرِي هو بنية تفكيرٍ أو حاجةٌ أو ضرورةٌ فلماذا التَّسمية؟

. وهل يقصد بها المقابلة مع نظيرٍ أو نقيضٍ؟

. أم أنَّه يقصد بها الضَّبْط والتَّحديد؟

وجدنا أنَّ هناك اختلافاً في تسميات الاتِّجاهات الفِكْرِيَّة في عصر النَّهضة العرَبِيَّة أو بعضها، وزيماً كان الاختلاف كبيراً في بعض الأحيان. أمَّا هنا في الاتِّجاهات التَّفكيرِيَّة فإنَّ هذه المُشكِلة تكاد تكون غير موجودة، ويصحُّ القول إنَّها لن تكون موجودة هنا، إذ لا يوجد من اللبس ما يسمح تسمية أيِّ اتِّجاه باسم آخر أو حتَّى أكثر من اسم. فالاتِّجاه التربوي لا يمكن أن يسمَّى الاتِّجاه الاجتماعي ولا غير ذلك... ومثل ذلك ينطبق على الاتِّجاهات الأخرى.

أمَّا لماذا نسَمِّيها اتِّجاهات أصلاً وهي أفكار أو اهتمامات موجودة عند كلِّ المُفكِّرين تقريباً فهي ضرورة تصنيفيَّة لمضمون الممارسة الفِكْرِيَّة لهذا المُفكِّر أو ذاك، إذ غالباً ما يغلب على مضمون فكر هذا المُفكِّر أو ذاك اتِّجاه واحد أو أكثر من هذه الاتِّجاهات، وإذا لم يكن كذلك فلا بُدَّ لدى دراسته من تبويب أفكاره إلى المضامين الَّتِي انشعبت إليها.

## خامساً: الادعاء والمصادرة

مُشكِلتنا الكبرى في بعض الاتجاهات التَّفكيرية وبعض الاتجاهات الفِكرية بالاستناد إلى الاتجاهات التَّفكيرية والاعتماد عليها. فبعض المُفكِّرين من بعض الاتجاهات الأيديولوجية وخاصةً منها اليسارية تمارس ضرباً من الاستلاب الفِكري على الآخر بالملق إذ تدَّعي أنَّها وحدها العقلية والعقلانية والعلمية وأنَّ غيرها من الاتجاهات ليس خلاف ذلك وحسب بل نقيضه، أي لاعقلانية، ولا عقلية، ولا علمية... فلا يعود استخدام مبادئ العقل في التفكير، وهو ما لا يستطيع مخالفته إلا العبثي أو العدمي، سيرورة العقل في التفكير بل أيديولوجيا. وهذا محض ادعاء لا سند له ولا أساس، فكلُّ الاتجاهات الفِكرية والتَّفكيرية لا يمكنها التَّفكير خارج العقل وأوليَّاته، ولكنَّ اختلاف المضمون الفِكري والأيديولوجيا هو القائم. واختلاف المضمون أو الأيديولوجيا أو معاً لا يبيز اتِّهام الآخر باللاعقلية، وإنما الاتِّهام والإدانة تكون بالتناقض أو النقص أو الخلل، فلا أحد يقبل أن يقدم نفسه بوصفة مناهضاً للعقل أو العلم.

## سادساً: ميادين الاتجاهات التفكيرية

أخيراً نحن أمام مُشكِلة يمكن القول إنَّها ليست مُشكِلة. فإذا أردنا أن نعدِّد الاتجاهات التَّفكيرية وجدنا مثلاً الاتجاه العقلي، الاتجاه العلمي، الاتجاه الأخلاقي، الاتجاه التربوي، الاتجاه الاقتصادي، الاتجاه الاجتماعي، الاتجاه السياسي، ويمكن إضافة الواقعي، والحداثي، والأدبي... وربما يكون هناك غيرها، وربما يوجد من يعترض على تسمية بعضها اتِّهاماً أو يخرجها من دائرة الاتجاهات التَّفكيرية.

المُشكِلة هي أنَّه لا بُدَّ أن يوجد خلاف واختلاف في عدد الاتجاهات، وخلاف واختلاف على بعضها إسقاطاً أو إدراجاً. ولكن في الوقت فإنَّ هذه المُشكِلة ليست حادثة إلى الحدِّ الذي يوجب علينا الوقوف عندها كثيراً. بل حتَّى لو لم نقف عندها فإننا لم نتجاوز ما لا يجوز تجاوزه.

## نماذج من التصنيفات

كثيرٌ من دارسي عصر النهضة العربيّة ومؤرّخيه إمّا جعلوا تناول هذه المرحلة من خلال الاتجاهات أساساً لهم مثلما فعلَ مجيد خلدوني<sup>(٢٧٢)</sup> وعلي المحافظة<sup>(٢٧٣)</sup> وعبد الله حنّا<sup>(٢٧٤)</sup> وغيرهم، أو وقفوا عند الاتجاهات بطريقة أو بأخرى ومعظم الدّارسين والمؤرّخين في هذا الصنف من هذا القبيل ومنهم ليفين<sup>(٢٧٥)</sup>. وكثيرٌ آخرون لم يتطرقوا من قريبٍ أو بعيدٍ للاتجاهات في أبحاثهم وإمّا وقفوا عند هذه المرحلة من خلال تناول أبرز الأعلام أو بعضهم كما فعل أحمد أمين<sup>(٢٧٦)</sup>، وألبرت حوراني<sup>(٢٧٧)</sup> وغيرهما. وغيرهما.

الذين تناولوا الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة العربيّة لم يتفقوا على تصنيف هذه الاتجاهات وتبويبها، وهذا كما أشرنا أمرٌ طبيعيٌّ اقتضته جملة من الشُّروط والمعطيات والظُّروف. سنقف هنا عند بعض النماذج للتعرف على الاختلافات القائمة بين الدّارسين في تصنيف الاتجاهات. وهذه النماذج التي سنقف عندها في بحثنا هذا هي حسب التتابع الزمني لكلٍّ من رثيف خوري ومير موسى وسليم بركات.

ولكن على أيِّ حالٍ هي نماذج وحسب، أي ليس من الضّروري أن تكون هي الأكثر أهميّة وتمثيلاً وتعبيراً معاً أو أبعاضاً.

---

٢٧٢ . علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ / ١٩١٤ م. الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت . ١٩٨٠ م.

٢٧٣ . مجيد خلدوني: الاتجاهات السياسية في العالم العربي . الدار المتحدة - بيروت . ١٩٧٢ م.

٢٧٤ . عبد الله حنّا: الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان . المطبعة التعاونية - دمشق . ١٩٧٣ م.

٢٧٥ . مجيد خلدوني: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر - ترجمة بشير السباعي - دار ابن خلدون - بيروت . ١٩٧٨ م.

٢٧٦ . أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث . دار الكتاب اللبناني - بيروت.

٢٧٧ . ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة . ترجمة كريم عزقول . دار النهار - بيروت.

## أولاً: رؤيف خوري

أفرد رؤيف خوري في كتابه الفكر العربي الحديث فصلاً بعنوان: تياران يتفاعلان. بدأه بتمهيد مطوّل في استعراض الأفكار الثوريّة والممارسة الحرّة والمسؤولية من المثقفين والمفكرين والخلفاء التي كانت سائدة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة منذ مهد الرسالة الإسلاميّة مروراً بالخلفاء وخاصّةً عمر بن الخطاب وخلفاء بني أمية وبني العباس، ليقارن ذلك مع خطابات فلاسفة التنوير في الحضارة الأوروبيّة، واستلهم هذا وذاك من مفكّري عصر النّهضة العربيّة، وليخلص من ذلك إلى تقرير أنّ الذي حكم عصر النّهضة العربيّة اتّجاهان أولهما نحو التراث وثانيهما نحو الغرب، أي الاتجاه التّراثي والاتّجاه العصري. وفي ذلك يقول: «بات الأعلام من أدبائنا ومفكّرنا في النّهضة الحديثة يرجعون إلى التراث القديم، ويرافقون عصور التاريخ العربي فيستلهمون من عبره ما يوجههم شطر الحرّية ومقاومة الاستبداد. ويفتح نوافذ قلوبهم وأذهانهم على الثورة الفرنسيّة ومبادئها وقواعد الحكم الديمقراطي الحديث»<sup>(٢٧٨)</sup>.

هذان الاتّجاهان كما رأى رؤيف خوري ليسا متفاصلين ولا متقاطعين كما سيحاول كثير من اللاحقين زعم ذلك أو محاولة إثباته، وإنّما كانا يتفاعلا حيويّاً خلافاً باستلهم تراث الأجداد وتجارب الآخرين. ولذلك يعود من جديد إلى سرد الأمثلة والشواهد التي تؤكّد حكمه ليختتم الشواهد بقوله: «كان أعلام مفكّرنا وأدبائنا يتّجهون إلى هذا كلّه، في ثنايا التراث القديم، كما يتّجهون إلى الثورة الفرنسيّة ومفكّريها والقواعد التي انبثقت عنها في أصول الحكم»<sup>(٢٧٩)</sup>. وبعد سلسلة جديدة من الشواهد يعود لتبيان هذا التفاعل قائلاً: «ليس بالغريب أن تتلاقى، عند أدبائنا ومفكّرنا، صفوة من التراث القديم بصفوة الثورة الفرنسيّة ومبادئها»<sup>(٢٨٠)</sup>، ويعقب على ذلك بعد بعض الشواهد

٢٧٨ - رؤيف خوري: الفكر العربي الحديث - وزارة الثقافة - دمشق - ١٩٩٣ م - ص ١٥٨.

٢٧٩ م. س. ص ١٦١.

٢٨٠ م. س. ص ١٦٤.

أيضاً قائلاً: «إذا تلاقت عند أدبائنا ومُفكِّرينا صفوة من التُّراث القديم بصفوة الثَّورة الفرنسيَّة ومبادئها فذلك طبيعيٌّ ما دام التُّراث القديم قد استهدف عدل الحكومات وحريةَّ الناس ورفيَّهم، وما دامت الثَّورة الفرنسيَّة [وأدباؤها ومُفكِّروها]»<sup>(٢٨١)</sup> قد استهدفوا أيضاً عدل الحكومات وحريةَّ النَّاس ورفيَّهم»<sup>(٢٨٢)</sup>.

### ثانياً: منير موسى

يختم منير مشابك موسى تقديم كتابه الفِكر العربي في العصر الحديث بوقفة عند نشوء الأتجاهات السِّياسية والاجتماعية الحديثة في الفِكر العربي فيرى أنَّها تنقسم إلى سبعة اتِّجاهات هي:

١ . الاتِّجاه الليبرالي العلماني والراديكالي والاشتراكي في بعض الأحيان. نحن هنا أمام أكثر من اتِّجاه، وهذه الاتِّجاهات على ما تبدو عليه من استقلالية فإنَّ موسى يرى تقارباً بينها سوَّغ له جمعها تحت عنوان واحد. وقد ظهر هذا الاتِّجاه، كما قال، «لدى المسيحيين السُّوريين، وقاده مُفكِّرون حلييون من أمثال فرنسيس فتح الله مراش، ورزق الله حسون. وتابعهم فيه سياسيون آخرون من أمثال أديب إسحق، وشبلي شميل، وفرح أنطون...»<sup>(٢٨٣)</sup>. وقد مثَّل هذا الاتِّجاه حسب رأي موسى آراء البرجوازية السُّورية ومطامحها، وتطلَّع المسيحيين السُّوريين إلى التَّحرُّر من الاستبداد التُّركي.

٢ . الاتِّجاه الإسلامي الإصلاحِي. وهو الاتِّجاه الدَّاعي إلى الخلافة العثمانيَّة والرَّابطة العثمانيَّة. وكان قصد هذا الاتِّجاه بعث نهضة إسلامية تشبه النَّهضة التي بعثها لوثر في أوروبا، ولكنَّها تقوم على التَّوفيق بين الإسلام والعلم الحديث. ويرى منير موسى أنَّ من أبرز أعلام هذا الاتِّجاه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورفيق

٢٨١ . في النَّص المنشور: وأدباؤنا ومُفكِّرونا وهذا خطأ مطبعي والصَّواب القول: وأدباؤها ومُفكِّروها.

٢٨٢ . رثيف حوري: الفِكر العربي الحديث . ص ١٦٥ .

٢٨٣ . منير موسى: الفِكر العربي في العصر الحديث . دار الحقيقة . بيروت ١٩٧٣ م . ص ٢٤ .

العظم وعبد القادر المغربي ومحمد كرد علي وبدر الدين النعساني وإبراهيم الكيالي... وليكنَّهم كانوا على خلافٍ في الدَّعوة إلى الخلافة العثمانية والرَّابطة العثمانية والخلافة العربيَّة<sup>(٢٨٤)</sup>.

٣ . الاتِّجاه الإسلامي الرَّجعي. وهو الَّذي يدعو إلى الخلافة العثمانية والرَّابطة العثمانية، ومن أبرز أعلامه عزت باشا العابد وأبو الهدى الصيادي<sup>(٢٨٥)</sup>. ولكن لا يبدو لنا هنا كبير اختلافٍ في توصيف هذا الاتِّجاه عن الاتِّجاه السَّابق لولا أنَّه أشار إلى وجود خلاف في الاتِّجاه السَّابق في النَّظر إلى الخلافة العثمانية والرَّابطة العثمانية.

٤ . الاتِّجاه الإسلامي الإصلاحي. وهو الاتِّجاه الدَّاعي إلى الرَّابطة الإسلامية والخلافة العربيَّة. ويرى منير موسى في الكواكبي أنَّموذجاً له<sup>(٢٨٦)</sup>. هنا نجد إعادةً في الاسم للاتِّجاه سابق واختلافاً في التَّوصيف، ولعلَّ الخطأ في تسمية الاتِّجاه الأوَّل الَّذي يمكن أن يكون الاتِّجاه الإسلامي التَّقليدي أو من دون إضافة.

٥ . الاتِّجاه العربي أو القومي العربي. وهو القائل بأمة عربيَّة واحدة على أساسٍ علمانيٍّ وقوميٍّ. والداعي إلى استقلال الأمة العربيَّة عن الدَّولة العثمانية بالقوَّة. ويرى موسى أنَّ المسيحيين الدَّارسين في المدارس البروتستانتية قد لعبوا الدور الأكبر في الاتِّجاه وعلى رأسهم بطرس البستاني وجرجي زيدان ومعهم نجيب عازوري<sup>(٢٨٧)</sup>.

٦ . الاتِّجاه العربي الإسلامي. وهو الاتِّجاه القائل بقوميَّة عربيَّة إسلامية: كلُّ عربيٍّ هو مسلمٌ، والممثل الوحيد لهذا الاتِّجاه في سوريا هو جمال الدين القاسمي<sup>(٢٨٨)</sup>.

---

٢٨٤ . م . س . ص ٢٤ - ٢٥ .

٢٨٥ . م . س . ص ٢٥ .

٢٨٦ . م . س . ذاته .

٢٨٧ . م . س . ذاته .

٢٨٨ . م . س . ذاته .

٧ . الاتِّجَاهُ العَرُوبِي العُثْمَانِي . هو الاتِّجَاهُ الدَّاعِي إِلَى اللامركزيَّة العُثْمَانِيَّة .  
وخير من مثَّل هذا الاتِّجَاهُ فِي سوريَا عبد الحميد الزهراوي وشكري العسلي  
وصلاح الدِّين القاسمي ورفيق رزق سلوم وأغلب شهداء عامي ١٩١٥ و١٩١٦م  
من السُّوريِّين . وخلاصة دعوتهم المطالبة باستقلال البلدان العرَبِيَّة داخل الدَّولة  
أو الرِّابطة العُثْمَانِيَّة والتعاون مع الإنجليز لتحقيق ذلك أو التَّحرُّر من الطَّاغية  
العُثْمَانِيَّة (٢٨٩) .

### ثالثاً: سليم بركات

سليم بركات في الجزء الأول من كتابه دراسات في الفكر العربي الحديث  
والمعاصر يخرج الرائدین رافع رفاعه الطهطاوي وخير الدين باشا التونسي من دائرة  
الاتِّجَاهات ليفرد لهما الفصل الأوَّل تحت عنوان الرُّواد الأوائل، ويورِّعُ أعلام النَّهضة  
العَرَبِيَّة الآخرين بل أشهرهم على أربعة اتِّجَاهات من دون أيِّ تمهيدٍ أو تعريفٍ لهذه  
الاتِّجَاهات أو تسويغٍ لهذا التَّقسيم، زُبماً لافتراض وضوح التَّصنيف والانتساب إلى هذه  
الاتِّجَاهات من مُفكِّري النَّهضة العَرَبِيَّة . أمَّا الاتِّجَاهات فهي :

١ . الاتِّجَاهُ الدِّيني (٢٩٠) . تحدَّث بركات في الاتِّجَاهُ الدِّيني عن محمد بن عبد  
الوهاب صاحب الحركة الوهابية ، ومحمد بن علي الشُّوكاني الفقيه العالم والمجدِّد  
التميِّز في المذهب الزيدي، وشهاب الدين محمود الألوسي، ومحمد شكري  
الألوسي، ومحمد بن علي السَّنوسي صاحب الحركة السَّنوسية، ومحمد بن أحمد بن  
السيد عبد الله صاحب الدَّعوة المهدية في السُّودان، ومحمد بن حسن وادي المعروف  
بأبي الهدى الصيادي .

٢٨٩ م . س . ص ٢٥ - ٢٦ .

٢٩٠ . سليم بركات: دراسات في الفكر العربي لحديث والمعاصر . الجزء الأول . منشورات جامعة دمشق .

دمشق . ١٩٩٣ م . ص ٩٣ - ١٢٦ .

٢ . الاتِّجَاهُ الإِصْلاحي الدِّيني<sup>(٢٩١)</sup> . في الاتِّجَاهُ الإِصْلاحي الدِّيني يتحدَّث  
بركات عن كلِّ من جمال الدين الأفعاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمن  
الكواكي وعبد الحميد بن باديس .

٣ . الاتِّجَاهُ العلماني<sup>(٢٩٢)</sup> . يقتصر سليم بركات في هذا الاتِّجَاهُ على الحديث  
على علمين فقط هما شبلي شميل وفرح أنطوان .

٤ . الاتِّجَاهُ الإِصْلاحي العلماني<sup>(٢٩٣)</sup> . في هذا الاتِّجَاهُ يقتصر بركات أيضاً على  
ثلاثة أعلام هم أديب إسحق وقاسم أمين وطه حسين .

لم يبيِّن الدكتور بركات لماذا اختار تصنيف المُفكِّرين العرب في عصر النَّهْضَةِ على  
هذا النَّحو؛ الدِّيني، والإِصْلاحي الدِّيني، والعلماني، والإِصْلاحي العلماني . هو على أيِّ  
حال يقدِّم نماذج مهمَّةً من أعلام الفِكر العربي في عصر النَّهْضَةِ ولم يعن بالاتِّجاهات إلا  
من باب ترتيب المُفكِّرين في مجموعة من الفصول المتجانسة لا أكثر، خاصَّةً وأنَّ الكتاب  
موجَّهٌ للطَّلبة، ورُبَّما لذلك اكتفى بالنَّمادج المهمَّة أو البارزة من أعلام عصر النَّهْضَةِ  
العربيَّة .

## خاتمة

انتماء المُفكِّر إلى اتِّجَاهٍ فكريٍّ ما هو الأمر الطَّبيعي، وعدم انتمائه إلى أيِّ اتِّجَاهٍ  
هو الأمر غير الطَّبيعي، لأنَّ الاتِّجَاهُ هو المجال أو الميدان الَّذي يتحرَّك فيه المُفكِّر بفكره،  
ولا يمكن أن يتحرَّك أيُّ مُفكِّرٍ بفكره خارج أيِّ مجالٍ أو ميدانٍ فكريٍّ . وهذا يقودنا إلى  
نتيجةٍ مباشرةٍ هي أنَّ وجود الاتِّجاهات الفِكريَّة ضرورةٌ منطقيَّة لا معدى عنها وليس  
نافلاً يمكن تجاوزه أو تجاهله . ولكن إذا كان التَّحرُّك خارج المجال أو الميدان أمراً غير  
ممكنٍ فليس ثمة ما يلزم باختيار ميدان دون سواه . ميدان التَّحرُّك ميدانٌ اختياريٌّ، رُبَّما

٢٩١ . م . س . ص ١٢٧ - ٢١٨ .

٢٩٢ . م . س . ص ٢١٩ - ٢٥٦ .

٢٩٣ . م . س . ص ٢٥٧ - ٣٢٦ .

يجد المرء أو المفكّر نفسه من دون أن يدري في هذا الميدان أو ذاك، ولكنّ الأصل في ذلك، وهذا ما هو عليه معظم المفكّرين، أنّ المفكّر هو الذي يختار ميدان تحركه بوعيه وإرادته... بل وبتصميمه وإصراره. ولذلك لا بُدّ هنا من القول إنّ المفكّر مسؤول عن خياراته شاء أم أبى. فإذا كان المرء بالمطلق مسؤولاً عمّا يصدر عنه من قولٍ أو فعلٍ حتّى ولو كان عن غير قصد فمن باب أولى أن لا نقبل ما يسوّغ عدم مساءلة المفكّر عن فكره أصاب فيه أم أخطأ.



الفصل السابع

الاتجاه الديني

في فكر عصر النهضة العربية

◀ تمهيد ▶

◀ التجديد الديني وإرهاصات النهضة ▶

◀ في مفهوم الاتجاه الديني ▶

◀ تصنيفات الاتجاه الديني ▶

◀ خاتمة ▶

الاتّجاه الدّيني اتّجاه فكريّ وليس طريقة في التّدئين، أي لا يختلف عن أيّ اتّجاه فكريّ من جهة تمثّعه بضربٍ من الخصوصيّة التي ينفرد بها عن الاتّجاهات الفكرية الأخرى. يمكننا القول إنّ خصوصيّة الاتّجاه الفكري الدّيني تتركّز في أنّه الفكر الذي يقدّم نفسه ناطقاً باسم الدّين.

محمّد

امتدّ الرّكود الفكريّ والعلميّ في العالم العربيّ والإسلاميّ سحابة خمسة قرون. لم ينقطع فيها الإنتاج الفكريّ والعلميّ والأدبيّ انقطاعاً تامّاً كما يوحي التّعبير أو الأوصاف التي تصف تلك المرحلة التاريخيّة من عمر الأمة العربيّة، ولكنّ الإنتاج كلّ تقريباً افتقر إلى الأصالة والجِدّة والتّحديد فوقع في العجز عن القدرة على مواكبة التّطوّرات الكبرى والوثبات الخلاقة التي كانت تمرُّ بها الحضارة الأوربيّة طيلة تلك القرون. كان هذا هو السّياق الطّبيعي لسيرورة التّاريخ؛ أمة في طريقها إلى الهاوية وأخرى في طريقها القمّة. الصّاعدة إلى القمة انتهت من استرخاءتها واستراحتها ونهضت منقلبة على واقعها المتردّي. والتّأزلة في الهاوية أدّت رسالتها وأفرغت جمعيتها ولم يعد عندها، على الأقل في ظرفها وراهنيتها، ما يمكن أن تضيفه إلى مسيرتها وعطاءاتها فكان لا بُدَّ لها أن تسترخي بعد شوط الحيوية والعطاء وممارسة الدّور الذي كان يمكن أن تقوم به في رفق سيرورة التّقدم البشري، أي في تأدية رسالتها التاريخيّة التي حملتها لمرحلة من عمر البشريّة.

لا نخرج كثيراً عن الموضوع إذا استحضرننا هنا فيلسوف الحضارة والتاريخ ابن خلدون الذي تحدّث في عمر الدولة مقسماً إيّاه إلى أربعة أجيال؛ جيل البناء، وجيل الاستهلاك، وجيل الهدم، وجيل النهاية. لتبدأ الدولة أو الأمة دورة جديدة ينبثق جيل بناتها من جيل نهايتها بجدليّة تاريخيّة<sup>(٢٩٤)</sup>، وإن شئنا البلاغة في التعبير قلنا: جيل ولادتها يولد من جيل موتها، أو جيل بناتها ينبثق من جيل دمارها، لنكون أمام دورة حضاريّة جديدة تبدأ من النقطة التي انتهت عندها.

عمر الدولة إذن يشبه عمر الإنسان من جهة مروره بأطوارٍ متتالية تبدأ بالضعف ثمّ القوّة والعطاء، وفي ذروة القوّة والعطاء التي تستمرّ قليلاً أو كثيراً تبعاً لطبيعة الكائن الحيّ وخصائصه البنيويّة يبدأ بالتراجع رويداً رويداً ليعود إلى مثل الضعف الذي بدأ به، وينتهي بالموت<sup>(٢٩٥)</sup>.

الفرق بين موت الأمة وموت الكائن الحيّ الفرديّ هو أنّ الفرد يموت فيتلاشى وجوداً مادّياً، بينما الأمة إذ تموت فإنّها لا تزول من الوجود وإنّما يزول فعلها من الوجود فيكون موتها بحكم موت الكائن الحيّ الفرديّ. ولكنّها بجدليّة تاريخيّة تُثبت من ضعفها القوّة وتبدأ دورتها من جديد، فيما ذلك ليس في مكنة الكائن الفرد. ولكلّ أمة دورتها الخاصّة التي تضعها في المكان الذي يناسب إمكاناتها وقيمها ورسالتها التي تحملها في ظرفها وقدرتها وراهنيتها التاريخيّة.

إذن الأمة العربيّة والإسلاميّة كانت، وما تزال إلى حدّ ما، في مرحلة الموت أو الضعف. في حين أنّ الغرب كان في طريقه إلى البلوغ والرشد وصولاً إلى ذروة التقدّم والعطاء.

---

٢٩٤ . انظر تفصيل ذلك ومناقشته في كتابنا: فلسفة الفن والجمال عند ابن خلدون . دار طلاس . دمشق .

١٩٩٣م . ص ٦٥ - ٧٠ . وللنظر في الأصل ارجع إلى مقدمة ابن خلدون .

٢٩٥ م . س ذاته .

في ظل هذه السيورة التفهيريّة للأمة التي تجعل الوهن يتسلل إلى كيانها بكلّ مكوناته ومقوماته، أو إلى روح الأمة بالمعنى الهيجليّ، يوجد احتمالياً أفراداً يسبقون زمأنهم ويحاولون عن وعيٍّ، أو زُماً بممارسة لا واعية، تدارك الأمة، ولكن منطقياً تكون روح الأمة أقوى من فعل أفرادها الخارجين عن سياق تظهر هذه الرُوح. ولذلك مثلاً كانت جهود ابن خلدون، وما يمكن تسميته مدرسة ابن خلدون، جهوداً غير ذات جدوى ولا أثر لأنها كانت وكأنّها تسجيل نقاط في الوقت الضائع أو خارج وقت اللعب. وكانت هناك الكثير من المحاولات من كثير من الأعلام ولكنّها كانت غير ذات قيمة ولا جدوى ولا أثر لأنها كانت أضعف بكثيرٍ من اندفاعه روح الأمة إلى هاوية الركود وانعدام أثر الفعل. بل إنّ الآثار التي انعكست عن الاجتهادات في تلك المرحلة كانت انعكاساتٍ سلبيةً لأنها كانت إعادة إنتاج الفكر واستهلاكه ضمن دوائر مغلقة، وإعادة إنتاج المستهلك واستهلاكه من جديد وإعادة إنتاجه من جديد وهكذا في حركة دائريّة سيؤدّي إلى الهدر والفقدان، بما يعني منطقياً وواقعياً تراجع الفكر عن المكتسبات التي حققها فيما سبق. أي بمعنى آخر: تحوله من فكر متطورٍ خلاقيٍّ إلى فكرٍ متخلّفٍ هدام. وهذا ما يفسّر لنا التراجع الكبير عن القيم الكبرى والتبيلة في الحضارة العربيّة عندما كانت في ذروة تقدّمها وانحطاطها إلى القيم الانكفائيّة المتخلفة. ويختلف حال الأمم الأخرى في ذلك عن حال الأمة العربيّة في مثل هذه الحال.

### في مفهوم الاتجاه الديني

على الرّغم مما يبدو عليه مفهوم الاتجاه الديني من وضوح فإنّه يحتاج إلى بعض التوضيح والتّمييز عن غيره من المفاهيم المتداخلة معه والمشابهة له. الاتجاه الديني اتجاه فكريّ في عمومته، ولكنّه كما هو شأن أيّ اتجاه يتمتّع بضربٍ من الخصوصية التي ينفرد بها عن الاتجاهات الفكرية الأخرى. تتركز خصوصية الاتجاه

الفكري الدِّيني في أنَّه الفكر الَّذي يقدِّم نفسه ناطقاً باسم الدِّين، وهو الدِّين الإسلامي في حالتنا هنا.

هذا التَّحديد يثير في حقيقة الأمر أكثر من مشكلة وأكثر من تساؤل، ولعلَّ أبرز هذه المشكلات والتَّساؤلات هي:

. هل كلُّ مُفكِّر متدين هو من الاتجاه الدِّيني؟

. هل كلُّ عالم دينٍ مندرجٌ في إطار الاتجاه الفكري الدِّيني؟

. هل كلُّ من يقدِّم نفسه ناطقاً باسم الدِّين، أو باسم فكر ما، يجوز أن يكون ناطقاً باسمه أو يحق له ذلك؟

إذا نظرنا إلى مُفكِّري أيِّ عصرٍ من العصور، في أيِّ مجتمعٍ، وجدنا، بغضِّ النَّظر عن الأقلِّيَّة والأكثرِّيَّة، أنَّ هؤلاء المُفكِّرين منقسمين على الأقلِّ إلى قسمين كبيرين؛ مؤمنين وغير مؤمنين. ووجدنا كلَّ قسمٍ من هذين القسمين منقسماً إلى أكثر من قسم أو مستوى أو نوع أو فئة... في التَّعامل مع العقيدة أو الأيديولوجيا التي يؤمن بها. ووجدنا خاصَّةً المؤمنين منهم منقسمين على الأقلِّ إلى قسمين؛ قسمٌ مؤمنٌ ملتزمٌ (متديّنٌ)، وقسمٌ مؤمنٌ غير ملتزمٍ (غير متديّن).

مُفكِّرو الاتجاه الدِّيني ينتمون حصراً إلى المؤمنين الملتزمين (المتديّنين)، ولكن في الوقت ذاته ليس كلُّ مُفكِّر مؤمنٍ متدينٍ يمكن أن يعدَّ مُفكِّراً دينياً أو منتمياً إلى الاتجاه الدِّيني، لأنَّه من الممكن، وهذا هو واقع الأمر، أن يكون هؤلاء المُفكِّرين المؤمنين اتجاهات فكريَّة لا علاقة لها بالدِّين لا من قريب ولا من بعيد، أو على الأقلِّ لا تحسب على الاتجاه الفكري الدِّيني، فهناك مثلاً صاحب الاتجاه الفلسفي، أو النقدي، أو الجمالي، أو الأخلاقي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو النَّفسي... أو غير ذلك من الاتجاهات وهي كثيرةٌ

المُفكِّر الَّذي ينتمي إلى الاتجاه الدِّيني هو حصراً الَّذي يقدِّم نفسه وفكره بوصفه ناطقاً باسم الدِّين. وغالباً ما يكون المُفكِّر ذو الاتجاه الدِّيني فقيهاً دينياً، بل يفترض في

المُفَكِّرَ الَّذِي يَقَدِّمُ نَفْسَهُ نَاطِقاً بِاسْمِ الدِّينِ أَنْ يَكُونَ فِقِيهاً فِي عُلُومِ الدِّينِ لِأَنَّ فِكْرَهُ سَيَكُونُ مِمثِلاً لِلدِّينِ وَنَاطِقاً بِاسْمِهِ وَمَعْبِراً عَنْهُ، وَهُوَ ذَاتَهُ يَقَدِّمُ نَفْسَهُ بِوصْفِهِ كَذَلِكَ أَصْلاً. هَذَا يَحِيلُنَا عَلَى الْفُورِ إِلَى السُّؤَالِ الْآخِرِينَ. وَرُبَّمَا صَارَتِ الْإِجَابَةُ عَنْهُمَا وَاضِحَةً فِي سِيَاقِ مَا تَقَدَّمَ.

لِعُلَمَاءِ الدِّينِ بِالْمَطْلُوقِ وَظِيفَةٌ وَدَوْرٌ وَمَسْئُولِيَّةٌ، وَلِلْمُفَكِّرِينَ الدِّينِيِّينَ وَظِيفَةٌ وَدَوْرٌ وَمَسْئُولِيَّةٌ. فَإِذَا كَانَ كُلُّ مُفَكِّرٍ دِينِيَّ عَالِمٌ دِينٍ بِالضَّرُورَةِ فَإِنَّهُ بِالضَّرُورَةِ أَيْضاً لَيْسَ كُلُّ عَالِمٍ دِينٍ مُفَكِّراً دِينِيًّا، لِأَنَّ ثَمَّةَ فَرْقاً وَاضِحاً بَيْنَ الْمَسْتَوِيَيْنِ، يَجْمَعُهُمَا أَنَّ مَفْهُومَ الْمُفَكِّرِ الدِّينِيِّ أَوْسَعُ وَأَكْثَرُ شَمُولاً مِنْ عَالِمِ الدِّينِ.

عُلَمَاءُ الدِّينِ يَقُومُونَ عَلَى مِمَارَسَةِ الشَّعَائِرِ وَالطُّقُوسِ الدِّينِيَّةِ؛ تَعْلِيماً وَتَوْجِيهاً وَنَصْحاً وَإِرْشَاداً... وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنْ وَظَائِفِ عُلَمَاءِ الدِّينِ. وَيَصْحُحُ الْقَوْلُ إِنَّهُمْ حَمَلَةُ الشَّرْعِ وَحَفِظْتَهُ وَنَقَلْتَهُ، وَرُبَّمَا يَصْحُحُ الْقَوْلُ إِنَّهُمْ الْقَائِمُونَ عَلَى صَوَابِ مِمَارَسَتِهِ وَحَسَنِ تَطْبِيقِهِ لِأَنَّهُمْ مَرْجِعُ النَّاسِ فِي ذَلِكَ، كَمَا الْعُلَمَاءُ فِي أَيِّ اخْتِصَاصٍ هُمْ مَرْجِعُ النَّاسِ فِي اخْتِصَاصَاتِهِمْ.

أَمَّا الْمُفَكِّرُونَ الدِّينِيُّونَ فَيَصْحُحُ الْقَوْلُ بِدَايَةِ إِنَّهُمْ الْعُلَمَاءُ أَوْ الْفُقَهَاءُ الْمُجْتَهِدُونَ أَوْ الْمُجَدِّدُونَ أَوْ كِلَيْهِمَا مَعاً. إِنَّهُمْ يَفْتَرِقُونَ عَنِ الْعُلَمَاءِ أَوْ الْفُقَهَاءِ فِي الْمَسْتَوَى الْأَوَّلِ فِي أَنَّهُمْ لَهُمْ رُؤْيٌ وَبَصَائِرٌ خَلَاقَةٌ، مَبْدَعَةٌ، فَيَمْتَلِكُونَ الْقُدْرَةَ عَلَى الْإِفْتَاءِ وَالْاجْتِهَادِ وَالتَّجْدِيدِ انْتِطَاقاً مِنْ رُؤَاهِمِ الْخَاصَّةِ الَّتِي يَسْتَطِيعُونَ تَكْوِينَهَا بِفَضْلِ مَا امْتَازَا بِهِ مِنْ مَلَكَاتٍ وَمَوَاهِبٍ إِبْدَاعِيَّةٍ.

الْمُفَكِّرُونَ الدِّينِيُّونَ مَبْدَعُونَ فِي بَنِي تَفَكِيرِهِمْ وَعَقُولِهِمْ، لَا يَخْتَلِفُونَ فِي مَبْدَأِ الْمِمَارَسَةِ الْإِبْدَاعِيَّةِ عَنْ أَيِّ ضَرْبٍ مِنْ ضُرُوبِ الْإِبْدَاعِ، وَلَكِنَّهُمْ كَمَا هُوَ حَالُ أَيِّ عَقْلِيَّةٍ مَبْدَعَةٍ تَخْتَارُ مِيدَانَهَا الْخَاصَّ الَّذِي تَجِدُ نَفْسَهَا فِيهِ، اخْتَارُوا الدِّينَ مِيدَاناً لِنَشَاطَتِهِمُ الْإِبْدَاعِيَّةِ. وَرُبَّمَا بِنَاءِ عَلَى ذَلِكَ، وَيَجُوزُ أَنْ نَبْنِي عَلَى غَيْرِهِ، يُمْكِنُنَا أَنْ نَشْبِهُ الْفَرْقَ بَيْنَ عَالِمِ الدِّينِ

والمفكر الدّيني بالفرق بين العازف والملحن، بين قارض الشعر ومنشده... عالم الدّين يمتلك مهارات العزف بينما المفكر الدّيني يبدع الألحان التي يعزفها عالم الدّين.

أمّا المشكلة الثالثة المتعلقة بجواز وصف كلّ من يقدم نفسه بوصفه مفكراً دينياً بأنّه فعلاً مفكر ديني فهذه مسألة حلها منطقيّ أولاً وواقعيّ ثانياً.

من المسلمّ به، أو على الأقلّ بحكم المسلمّ به، أنّه من لا يفهم أمراً فإنّه لا يحسن الحديث فيه، وإن تحدث فيه بدا عيبه جليّاً، وإن لم يبد العيب جليّاً لبراعة المتحدث فإنّه سيسقط أمام أيّ حاجةٍ حادّة مع مختصّ في الموضوع. ولكن ذلك على أيّ حال، من وجهة نظرنا على الأقلّ، لا يمنع أيّ إنسان من أن يخوض غمار أيّ موضوع من جهة الحرّيّة والإمكان.

ولكن من المسلمّ به أيضاً أن لا يجوز لأحدٍ أن يجتهد في أيّ ميدانٍ ما لم يكن متمكناً منه، لأنّه في أدنى الاحتمالات لا يعرف موقع اجتهاده من سياق الميدان الذي يجتهد فيه؛ إن كان ثمة مثله من قبل أم لا، إن كان ما يناقضه من قبل أم لا، إن صواباً أم لا... نحن في حقيقة الأمر أمام احتمالاتٍ كثيرةٍ تحول دون جواز السّماح لأيّ أحدٍ أن يجتهد في أيّ ميدانٍ ما لم يكن متمكناً فيه ضمن الحدود الدّنيا من التّمكّن اللازمة لجواز التّحديد والاجتهاد، لأنّ لأيّ اجتهاد في أيّ ميدانٍ، ومنها الاجتهاد الدّيني، ضوابطه الخاصّة التي لا يجوز تجاهلها أو تجاوزها.

هذا يعني أنّه لا يمكن بل الأصحّ لا يجوز أن نقرّ كلّ من يقدم نفسه ناطقاً باسم الدّين على ما قرّره. يمكنه أن ينتقد الدّين أو أفكاراً دينيةً معيّنة أو مفكراً أو فقيهاً أو زعيماً لا يقبله... ولكن أن يقدم نفسه ناطقاً باسم الدّين من دون تحقيق الشّروط أو الضّوابط اللازمة فهذا أمر غير جائز بغضّ النّظر عن القداسة التي يتمتع بها الدّين أو يحيط نفسه بها. سنضع القداسة جانباً ونقيس الدّين على أيّ حزبٍ أو حركةٍ أو مؤسّسةٍ أو جمعيّةٍ أو فلسفةٍ... ونتساءل: هل يحقّ لأيّ امرئٍ أن يقدم نفسه ناطقاً باسم حزبٍ يرفضه أو يعاديه أو على الأقل لا ينتمي إليه؟! وحتّى الأحزاب هل تقدّم أيّ منتمٍ أو منتسبٍ إليها

ليكون ناطقاً باسمها ما لم يحقق بعض الشروط والقدرات والكفاءات؟! لم يشهد تاريخ البشرية مثل هذا الجواز حتى في أسوأ الظروف وأشدّها حلكتة وقسوة. فكيف قبلنا ونقبل الحصانة والقداسة في ذلك للأحزاب والحركات والمؤسّسات والأفكار والنظريات ولا نقبلها للدين؟

## التجديد الديني وإرغامات النهضة

مع بداية الدولة العثمانية تقريباً تراجع العلوم والفنون والآداب تراجعاً كبيراً في زمنٍ قياسيٍّ حتى وصلت إلى مرحلة التلاشي وزُيماً التلاشي المحض للعلوم خاصّةً، والضّحالة المعرقة في الفنون والآداب عامّةً. وبقي لفقهاء وحدهم في السّاحة ولكن من دون سندٍ حضاريٍّ؛ فكريٍّ وعلميٍّ وقيميٍّ... ولأنّهُ لا انفصال بين الدّين والحياة بمختلف حواملها وميادينها كانت حركة الفقه الإسلاميّ والاجتهاد الدّيني في تلك المرحلة مراوحة في المكان، بل حركةً في المكان؛ كثيرة الغبار سلبية الآثار، فلا معطيات جديدة تتطلّب الاجتهاد أو الحركة الاجتهادية الجادة، ولا تطورات فكرية أو علمية جادة توجب النقاش والجدل الذي يفرض على الفقهاء التّفكير والتّجديد... هيمن الرّكود على العقول فانقطع التجديد في مختلف المجالات والميادين.

في ظلّ أجواء التّخلف هذه التي انقطع فيها وجود الفيلسوف والفقهاء والعالم والطبيب والأديب وُجدَ لابسو أثواب الفقه والفقهاء، وكان هؤلاء المتفقهون بإرادتهم أو على الرّغم منهم لسبب أو لآخر هم المطالبون بأن يقوموا بكلّ الوظائف والأدوار التي يحتاج إلى الحراك الاجتماعيّ بكلّ حوامله فصار الشّيخ هو المتعلّم والمعلّم والعالم والفقهاء والطبيب والأديب... ووجد نفسه حاملاً لكلّ هذه الوظائف والأدوار على الرّغم منه وعلى الرّغم من عدم معرفته في هذه الأمور أو عجزه عن المعرفة فيها أو في بعضها على الأقلّ. ولأنّ طبيعة الموقع والموقف والراهنيّة التّاريخيّة تقتضي القرار والمبادرة مع الحرج من الوقوع في الحرج، والحرج من الوقوف موقف الجاهل كان لا بُدّ من القرار في كلّ ما تقتضيه الحاجة بصيغة الحزم والجزم بما يوحي بالثّقة والعلم، ولذلك تقدّمت القرارات

الغامضة والتصرفات أو السلوكات التي لا تكشف عن الجهل، فتقدّم الطّب الشّعي، وتقدّمت الخرافات في التّفسير والتّصوير والتّعبير، وانتشرت التّكايما والزّوايا التي هي جزء من التّصوّرات والسلوكات الخرافيّة التي وجدت مكانها في ظلال تلك المرحلة.

هنا تبرز الحكمة البديعة التي قالها علي بن أبي طالب: «ما فصّم ظهري إلاّ اثنان؛ عالمٌ مُتَهتِكٌ وجاهلٌ مُتَنَسِّكٌ». العالم لم يعد موجوداً وإن وجد فزيمًا فرض عليه الواقع التّهتِك. وأصبح الجاهل الذي يلبس أثواب العالم هو سيّد السّاحة والفعل والقرار، فوصل المجتمع العربيّ والإسلاميّ عامّةً إلى كثيرٍ من البدع والضّلالات والإيمان بما إيماناً لا يقلُّ عن إيمان الصحابة بالرّسول والرّسالة، وصار الإصلاح يحتاج إلى عزم نبيّ أو رسول ولا نبيّ ولا رسول.

هذا الوضع التّاريخي للمجتمع العربيّ والإسلامي هو الذي أنتج مصلحاً أو مجدّداً مثل محمد بن عبد الوهاب الذي أعلن رفضه الواقع بكلّ ما وصل إليه من ممارسات فكان أول بذور إرهابات النهضة العربيّة، وتلاه محمد بن علي الشّوكاني الذي أراد أن يهدم الفواصل بين المذاهب الإسلاميّة، وجاء بعدها أصحاب الحركة السنوسيّة محمد بن علي السنوسي. ولذلك من الخطأ تماماً إقرار القول الذي يكاد يجمع عليه مؤرّخو النهضة العربيّة بأنّ الإصلاح الدّيني الإسلامي جاء انعكاساً أو تقليداً للإصلاح الدّيني الأوروبي، لأنّه إن صحّ ذلك على بعض الإصلاحيّين الإسلاميين في القرن التّاسع عشر فإنّه لا يصحّ على جيل الإرهابات على الإطلاق لأنّهم لم يعرفوا شيئاً عن الفكر الأوروبي.

### أولاً: محمد بن عبد الوهاب

هو الإمام محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي التميمي الحنبلي النّجدي. ولد سنة ١١١٥هـ/١٧٠٣م، وتوفي سنة ١٢٠٧هـ/١٧٩٢م. قرّظه وقرّظ جهده كثيرٌ من كبار أعلام الأُمّة، وفي الوقت ذاته لقي اعتراضاتٍ تباينت شدّتها من كثيرٍ من أعلام الفكر في الأُمّة.

كانت بلدة العينة الواقعة شمال غربي الرّياض هي مسقط رأسه، وفيها بدأ تلقّي العلم على يد أبيه الَّذي كان من فقهاء الجزيرة العربيّة وعلمائها. ثُمَّ تلقّى العلم على أيدي علماء نجد والمدينة وعلماء الحرم الشّريف، وفي نحو العشرين من عمره رحل إلى العراق بقصد طلب العلم، فقصد البصرة واجتمع بعلمائها، وأخذ عنهم شيئاً من العلم. ورُيِّمًا بدأ هناك دعوته إلى توحيد الله وأتباع السُّنَّة. ولكنّه لم يلق التّقبُّل الكبير هناك وثار عليه بعضهم، فأراد أن يقصد الشّام ولكنّ ضيق ذات اليد منعه. فتوجّه من البصرة إلى الرُّبيرة ومن الرُّبيرة إلى الإحساء ومنها إلى حريملاء نحو سنة ١١٣٩ هجرية واستقر بها حتّى مات والده في عام ١١٥٣ هجرية، ولم يطل بعد ذلك مقامه بها فهجرها لما ناله من إساءة بعض أهلها، وذهب إلى مسقط رأسه وتابع منها تنقلاته وصلاته ودعوته<sup>(٢٩٦)</sup>.

تتلخص دعوة محمد بن عبد الوهاب الّتي سُمّيت بالدّعوة الوهابيّة ببضع مبادئ تزيد أو تنقص تبعاً للباحث النّاظر، وهي من وجهة نظر<sup>(٢٩٧)</sup>:

١ . الدّعوة إلى التّوحيد الخالص متمثلاً في شهادة أن لا إله إلا الله وإنكار الشّرك بكلِّ أنواعه وأحواله. ومن هذا الباب حارب ضروب التّبذُّر بالأولياء والتّمسُّح بالمشايخ والتّقرب إلى الله بزيارة قبور الصّالحين وغير ذلك مما يشبهه.

٢ . العودة بالإسلام إلى صفائه الأول باعتماد القرآن والسُّنَّة النبويّة الشّريفة. ذلك أنّ اعتمادهما، كما رأى، كان مبعثاً لانتصار الأُمَّة وعزّها، وعندما عاد الشّرك بأحواله نهش الفساد الأُمَّة وأكلها الانحلال.

٣ . إنكار البدع بمختلف صورها وأحوالها وأشكالها وما نجم عنها من خرافاتٍ وسخافاتٍ مثل البناء على القبور والتّخاذها مساجد ومعابد، وكذلك الموالد والطرق الّتي

---

٢٩٦ . انظر شيئاً من تفاصيل سيرته في الفصل الأخير من الكتاب.

٢٩٧ . انظر تفاصيل الدعوة الوهابية عند علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة .

أحدثتها طوائف من المتصوفة. ورأى في زيارة القبور بدعة بما فيها قبر رسول الله ﷺ. ورُبَّما كان في هذا التَّبديع الأخير ما يعكس ما وصلت إليه الأُمَّة من تقديس للقبور والأولياء والصالحين.

- ٤ . العمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فدعا إلى وجوب أمر النَّاس بالمعروف إلزامهم به بالقوَّة، فمن أبي المعروف الَّذي أوجبه الله عليه ألزم به. وبمقابل ذلك دعا إلى نهي النَّاس عن المنكرات وزجرهم عنها.
- ٥ . إنكار التَّأويل وتكفير من يقول به.
- ٦ . الدَّعوة إلى فتح باب الاجتهاد.

هذه خلاصة أفكار محمد بن عبد الوهاب وسيرته اللتين لا تنفصلان عن بعضهما بعضاً ولا ينفصل ذلك كله عن المرحلة التَّاريخيَّة الَّتِي وجد فيها بمختلف حواملها الفكريَّة والقيميَّة والاجتماعيَّة والأخلاقيَّة والاقتصاديَّة.

### ثانياً: محمد بن علي الشوكاني

هو محمد بن علي الشوكاني؛ عالمٌ فقيهٌ من أبرز أعلام الفكر العربي الدِّيني في القرن الثَّامن عشر والتَّاسع عشر. ولد في هجرة شوكان في اليمن سنة ١١٧٤هـ/١٧٦٠م وتوفي سنة ١٨٣٤م. ارتحل إلى صنعاء مبكراً وتلمذ على كبار فقهاء وعلمائها. وانتهى به الأمر إلى أن يكون في عرف المؤرِّخين أحد أفذاذ عصره وأحد الأفذاذ القلائل الذين يعتز بهم العالم الإسلامي<sup>(٢٩٨)</sup>.

مثلما كان نصيب محمد بن عبد الوهاب من العيش في عصر بلغ التَّخلف فيه والجهل والانحطاط مبلغه من الناس وفي الدِّين والقيم والأخلاق... كان كذلك نصيب الشوكاني، فقد عاش الشوكاني أوَّل أربعين سنةً من عمره آخرَ أربعين سنة من عمر ابن عبد الوهاب، ورثاه عندما مات. ورُبَّما هذا الاشتراك في الوجود في عصر واحدٍ

---

٢٩٨ . انظر شيئاً من تفاصيل سيرته في الفصل الأخير من الكتاب.

ضاغط بما فيه من تخلف وانحطاط وانتشار الخرافات البدع هو الذي أدى إلى الاشتراك في محاور الفكر الرئيسة لكل منهما. أما أبرز محاور فكر الشوكاني فهي:

١ . زُيِّمَ يصحُّ القول إنَّ نقطة انطلاق الشوكاني الأساسية هي المطالبة، إلى جانب السعي الحثيث والجاد، بتنقية الدِّين مما لحق به من بدعٍ وضلالاتٍ وخرافاتٍ وانحرافاتٍ، ويتَّفَق في ذلك مع محمد بن عبد الوهاب، وكلاهما انطلق في نقطة الانطلاق هذه من ألم الواقع ومدى ما وصل إليه العالم الإسلامي من تخلفٍ.

٢ . رأى أنَّ القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبَوِيَّة الشريفة هما المصدران الرَّئيسان للعقيدة بكلِّ ما فيها من أحكام وأوامر ونواہٍ ورؤى وفكر وعقائد ومعاملات. ولكنَّهُ لم يجعلهما المصدرين الوحيدين. ولذلك سعى جاهداً في تحريِّ الدقَّة بحثاً عن الأحاديث الصَّحيحة والكشف عن الموضوعة، وكان ذلك مكوِّناً لعنصر البناء الأساسي السَّابق وهو تنقية الدِّين من البدع.

٣ . كان الشوكاني واحداً من المجتهدين المحدِّدين، ومثل أيِّ مجتهدٍ مجدِّدٍ دعا إلى الاجتهاد وبَيَّن محاسنه وفضائله، ففي الاجتهاد كما يقول الحلُّ للمشكلات والإحباطات والبدع والخرافات التي دبت في مفاصل المجتمع الإسلامي، ويرى أنَّ السَّبب الرَّئيس في ذلك هو التَّقليد الأعمى.

ليس الاجتهاد الدِّيني وحده هو الذي تعرَّضه العقبات والعراقيل في المجتمع المتخلف. منطق التَّاريخ والفلسفة الاجتماعيَّة يبيِّنان لنا أنَّ أيَّ اجتهاد في أيِّ ميدان في ظلِّ المجتمع المتخلف يُواجه بالظعن والمعارضة والشكِّ وزُيِّم الاتِّهام بالعقل أو الأخلاق.

الشوكاني لم يكن بمنأى عن هذا القانون الاجتماعي، ولهذا قال: «أما في هذه الأزمنة فقد أدركنا منهم من هو أشدَّ تعصُّباً من غيرهم فإنهم إذا سمعوا برجلٍ يدَّعي الاجتهاد ويأخذ دينه من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ قاموا عليه قياماً تبكي عليه عيون الإسلام واستحلوا منه مالا يستحلونه من أهل الدِّمة من الظعن واللعن والتَّفسيق والتَّنكير والهجوم عليه في دياره ورحمه بالأحجار والاستظهار وتهتك حرمة».

٤ . كان أوّل عناصر منهج الشوكاني التجديدي هو العودة بالإسلام إلى أصوله باعتماد القرآن والسنة النبوية الشريفة، ولكنّه لم ير وجوب كون القرآن والسنة مصدرين وحيدين لبناء القعيدة الإسلامية بل فتح باب الاجتهاد وأوجه من جهة الفعل المباشر، وأوجه من جهة رفض التقليد رفضاً حاسماً. فهو يرى أنّ التقليد الأعمى الذي انتهى إليه المجتمع العربي والمسلم هو الذي أوصل الأمة إلى ما هي عليه من جهل وتخلّف وبدع وخرافات. ويقرّر أنّ التقليد «هو عملٌ بعلم الرأى على جهل لأنّ صاحبه مقلّدٌ لصاحب ذلك الرأى». ويرى كذلك أنّ «التقليد هو القبول بأقوال الآخرين من دون حجّة».

٥ . قدّم الشوكاني في الإمامة رؤيةً تستحقّ النظر، حاول فيها الجمع بين رؤيتي الشيعة والسنة، ومذهبه الرّيدي أصلاً هو توفيق بين المذهبين، فهو يرى ضرورة توحيد المرجعية الدّينية لأهمّها تخدم الأمة أكثر، وفوائدها أكثر من عدمها. ومن هذا الباب لم يجز تعدّد الأئمة ولا بُدّ للأئمة من إمام واحد. ورأى أنّهُ إذا حصل تنازع في الإمامة فإنّ أهل الحلّ والعقد هم الذين يجب أن يكونوا المرجع، وهم الذين يرححون ويختارون الأصح. ولكن مع وجوب ذلك في نظره فإنّه لم يكن قطعياً في تقريره فقد أجاز تعدّد الأئمة بسبب اتساع رقعة الدولة الإسلامية، ورُبّما إن دعت الصّورة إلى ذلك فيما خمنه ولم يفصح عنه.

٦ . في زمن الشوكاني لم تكن الدّيمقراطيّة قد دخلت إلى العالم العربي لا لفظاً ولا اصطلاحاً. ولكن مضمون الممارسة الدّيمقراطيّة لم غريباً عن الفكر الإسلامي، وقد قدّم الشوكاني رؤيةً طريفةً في ذلك، ليست جديدةً كلّ الجدّة على الفكر الإسلاميّ، ولكنّه قدّمها في توليفه جديدةً إلى حدّ ما. فهو من ناحية أولى يرى أنّهُ لا يحقّ لكلّ النّاس أن يبايعوا الإمام لأنّ هذا متعذّر، وإنّما البيعة تكون في نظره لأهل الحلّ والعقد من العلماء والوجهاء وكبار القوم. ولكنّه من جهة ثانية رأى وجوب خروج كلّ النّاس على الحاكم الظّالم. فالعدل والمساواة من أبرز الحقوق التي أقرها الله تعالى في قرآنه الكريم

للناس، وأمر بالقيام بها رسوله الكريم ﷺ في كثير من أحاديثه. ولذلك كان تحقيق هذه الحقوق واجباً شرعياً، وأداء هذا الواجب فيما رأى الشوكاني هو أفضل أنواع الجهاد. وأفضل الجهاد هو كلمة حقّ تقال لسلطان جائر<sup>(٢٩٩)</sup>.

### ثالثاً: محمد بن علي السنوسي

على الرّغم من العناصر الفكرية الكثيرة المشتركة بينهما فقد افترق الشوكاني عن محمد بن عبد الوهاب بأنّه لم يؤسس حركةً دينيةً باسمه أو من دون أن تحمل اسمه. أمّا محمد بن علي السنوسي<sup>(٣٠٠)</sup> فقد تشابه مع محمد بن عبد الوهاب بأنّه أسس حركةً دينيةً كبيرة حملت اسمه ولم تقل قيمةً وقوةً في زمنها عن الحركة الوهابية، وتوافق معه أيضاً في كثير من مبادئ فكره، ولكنّه افترق عنه في جعلها طريقة تقترب من الصوفية، وثمة من يراها طريقة صوفية، والصوفية هي مما حاربه الوهابية. وقد بلغت السنوسية من القوة والانتشار أن عمّت كثيراً من بلدان العالم الإسلامي بدءاً من ليبيا حيث نشأت وظهرت وبدأ انتشارها، مروراً بالمراكز الدّينية شمالي أفريقيا ثمّ السودان والصّومال وبعض البلاد الإسلامية.

ثمّة من يرى بأنّ الدّعوة السنوسية ترجع إلى الجد الرابع للإمام محمد بن علي السنوسي. ولكن مما لا شكّ فيه أنّها لم تأخذ مداها وأبعادها وقوتها إلا مع محمد بن علي السنوسي المولود بمستغانم في الجزائر سنة ١٢٠٢هـ/١٧٨٧م وتوفي سنة ١٢٧٦هـ/١٨٥٩م. وتلاه بعد موته في تعزيزها وتوسيع نفوذها وانتشارها ابنه المهدي محمد بن محمد بن علي السنوسي ١٢٦١هـ/١٨٤٤م والمتوفى سنة ١٣١٩هـ/١٩٠٢م، وكان عمره حين خلف والده اثنتا عشر سنة. وكان لكلّيهما

---

٢٩٩ . انظر تفاصيل فكر الشوكاني عند علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة . ص ٤٤ . ٤٩ .

٣٠٠ . انظر شيئاً من تفاصيل سيرته في الفصل الأخير من الكتاب.

مؤلفات وتصنيفاتٍ ورسائل كثيرة. وتتالى على قيادة الدعوة أعلام كثيرون منهم أحمد الشريف السنوسي ابن عم المهدي، والشَّيخ المجاهد عمر المختار.

نشأ محمد بن علي السنوسي الأب في بيت علمٍ وثقَى. وتابع منذ يفاعته العلم في جامعة مسجد القرويين بالمغرب. وبعدها أخذ بالترحال ما بيّن بلدان العالم الإسلامي وممالكة فبدأ بتونس ثم ليبيا فمصر ثم الحجاز واليمن وبعدها عاد إلى مكة وأسّس فيها أول زاوية للسنوسية التي لم تكن قد صارت دعوةً أو حركةً بعد.

وفي سياق رحلتيه؛ العلميّة والجغرافيّة التي كانت علميّة أيضاً تأثّر السنوسي أول ما تأثّر بالإمام أحمد بن حنبل وابن تيمية وأبي حامد الغزالي وختم المؤثرات بالشَّيخ محمد بن عبد الوهاب وخاصّةً في مجال العقيدة وفكرة الدّعوة وأسلوبها. وربما لذلك كانت التّشابهات الكبيرة بيّن المفكرين الإمامين. وإلى جانب هؤلاء الأعلام تأثّر السنوسي بالفكر التّصوّفي وسعى لفصله عن الشّركيات والخرافات بما كان يحاربه ابن عبد الوهاب كالّتوسل بالأموات والأولياء والصّالحين، وأبقى من التّصوّف على التّشدّد في أمور العبادة والتّحلّي بالزُّهد في الملبس والمأكل والمشرب، حتّى أوجب السنوسيون على أنفسهم إتيان حياته وفيما بعد الامتناع عن شرب الشّاي والقهوة والتّدخين.

أمّا دعائم فكر الدّعوة السنوسية فهي قابلةٌ للزيادة والنّقصان في البنود عدداً وتوصيفاً وحسب وليس في المضمون، وهي وفق وجهة نظر:

١ - العودة بالإسلام إلى نقائه الأوّل بتخليصه من البدع والخرافات والممارسات الخاطئة التي تمارس باسمه.

٢ - القول بأنّ القرآن الكريم والسُّنة النبويّة الشّريفة هما مصدرنا الشّريعة الإسلاميّة.

٣ - الدّعوة إلى الاجتهاد وتشجيع القادرين عليه.

٤ . محاربة التّقليد الأعمى .

٥ - الدّعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة والابتعاد عن أسلوب العنف واستعمال القوّة .

٦ . الجهاد الدّائم في سبيل الله ضدّ المستعمرين هو الشّعار الدائم للسّنوسية .

٧ . حصر الإمامة في قريش .

٨ . الإيمان بما تدّعيه الصّوفيّة من الرّؤيا والاتّصال والكشف .

٩ . وأخيراً أضاف ابنه فكرة المهدي مستلهماً إيّاها من المذاهب التي تقول بعودة

المهدي، ولم تكن هذه الفكرة موجودة في المغرب قبل المهدي بن محمد بن علي السّنوسي .

لا تتوقف الدّعوة أو الحركة السّنوسية عند ذلك ففيها الكثير من الأفكار التي تستحقّ الوقوف عندها، ومنها التّنظيم الهرمي للحركة، وغير ذلك، حسبنا منها ما أسلفناه .

## تصنيفات الاتجاه الديني

اختلف الباحثون في فكر عصر النهضة العربيّة، وحتّى في الفكر العربيّ المعاصر، في الحديث عن الاتجاه الديني من جهة تقسيمه إلى أقسام أو النّظر إليه بوصفه اتّجهاً واحداً وحسب . وفي كلّ من ذلك اختلافات وتباينات ربّما تكون شديدة في بعض الأحيان والحالات . فالذين نظروا إلى الاتجاه الديني على أنّه اتّجهاً واحداً وحسب لم يتّفقوا في طبيعة هذه النّظرة وتوصيفها، والذين قسّموا الاتجاه الفكريّ الدينيّ إلى أقسامٍ أو فئاتٍ أو أنواعٍ لم يتّفقوا كذلك على التّفصيص فكان لكلّ منهم تقسيمه الخاص .

لا بأس لكلّ هذه الاختلافات بمستوياتها كلّها، فلكلّ منها مشروعيتها الفكرية بالمطلق، ويمكن أن يكون كلّ منها صحيحاً بما يتّخذ من مبادئ للنّظر إلى الاتجاه

الدِّينِي. وكما يمكن أن يكون كلُّ منها صحيحاً فمن الممكن أيضاً أن نجد فيها الأخطاء في النظر والتوصيف والمعالجة. وهذه الأخطاء إما أن تكون لأننا لا نؤمن بها ونرفضها، وفي هذه الحال ستظلُّ صحيحةً عند صاحبها. وإمّا أن تكون هذه الأخطاء لتناقضاتٍ في النظرة ذاتها أو لتناقضاتٍ ما بيّنَ الواقع ونتائج النظرة، أي الافتقار إلى الموضوعيّة في النَّظَر والمعالجة.

لا شكَّ في أننا أمام أكثر مستوى أو أسلوب أو حتّى نوع في الاتجاه الفكري الدِّينِي. ولكن في الوقت ذاته يمكن أن ننظر إليه نظرةً إجماليّةً واحدة أو على أنّه اتّجهاً واحداً من خلال كونه مبنياً على أساسٍ واحدٍ هو الإصلاح والتّجديد. فالالاتّجاه الدِّينِي في عصر النهضة خاصّة، وحتّى إذا عدنا إلى عمق نشأة الفكر الدِّينِي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وحتّى في الديانة المسيحيّة، يقوم على أساسٍ واحدٍ هو محاولة قراءة الدِّين قراءةً صحيحةً تقدّمه بأقرب ما يكون إلى صورته الحقيقيّة، والتّجديد دائماً وفق مقتضيات الحاجة والعصر، وإصلاح ما يروونه قد فسد أو أدركه الخطأ.

ولكن من المتعدّر واقعياً أن تتطابق الأفهام والرؤى وبُنى التّجديد، ولذلك كان ثمة اختلافٌ، قد يكون كبيراً في بعض الأحيان، في مدى الإصلاح ومدى التّجديد وأسلوب التّعامل مع الاحتياجات والضّروقات... ومن هذا الباب كان الكلام عن أكثر من نوعٍ من أنواع الاتّجاه الدِّينِي.

هناك إذن أكثر من نظرةٍ تصنيفيّةٍ للاتّجاه الدِّينِي. يمكن القول إنّ كلّ من نظر باحثاً إلى عصر النهضة العربيّة من خلال تصنيفه إلى اتّجاهاتٍ كانت له نظرةٌ تصنيفيّةٌ إلى الاتّجاه الدِّينِي تبعاً للتبانيات الّتي سبق الحديث فيها. ولذلك من المتعدّر أن نقف عند كلّ هذه التّصنيفات وإمّا سنقف عند أربعة نماذج من هذه التّصنيفات يمكن أن تغطي معظم الاحتمالات. وهذه النماذج هي الّتي قدمها كلّ من: منير موسى، أنور عبد الملك، سليم بركات، محمد عزام.

## أولاً: منير موسى

عندما بحث منير موسى في نشوء الاتجاهات السياسيّة والاجتماعيّة الجديدة في الفكر العربي في عصر النهضة العربيّة<sup>(٣٠١)</sup> صنّفها في سبعة اتجاهات، ثلاثة منها اتجاهات دينيّة هي: الاتجاه الإسلامي الإصلاحي، والاتجاه الإسلامي الرجعي، والاتجاه الإسلامي الإصلاحي أيضاً. وبَيّن الاتجاهات أتباه آخر اسمه: الاتجاه العروبي الإسلامي، ولكن هذا الاتجاه ليس اتجاهًا دينيًا كما يوحي اللفظ، وإنما هو اتجاه عروبي ولكنّه ذو بعد إسلامي.

الخطأ الذي ارتكبه منير موسى هو إطلاقه الاسم ذاته على اتجاهين ولم يكن مضطراً لذلك من جهة أولى، ولا يجوز ذلك من جهة ثانية. وفيما خلا ذلك هو شأنه ورأيه الذي لا نعترض عليه ولا نعترض على من يعترض عليه، أمّا قبوله وعدم قبوله فهو شأن آخر. ولكن يجب أن نتذكر أن منير موسى يحدّد المساحة الجغرافيّة التي يتحدّث عنها بسوريا وليس بالعالم العربيّ كلّ. أمّا هذه الاتجاهات فهي:

١ . الاتجاه الإسلامي الإصلاحي (الأول) هو الاتجاه الدّاعي إلى الخلافة العثمانيّة والرّابطة العثمانيّة، وكان، حسب رأيه، جمال الدّين الأفغاني ومحمد عبده من باعثي هذا الاتجاه في البلدان العربيّة. وكان قصد هذا الاتجاه بعث نهضة إسلاميّة تشبه النهضة الأوربيّة، وتقوم هذه النهضة على التّوفيق بين الدّين الإسلامي والعلم الحديث لتمكّن المجتمعات الإسلاميّة من التّكيف مع متطلّبات العصر الحديث. ويربط منير موسى هنا بين الإصلاحي اللوثيري والإصلاحي الدّيني الإسلامي على يدي الأفغاني وعبده إذ يرى أن هذا الاتجاه هو تقليد أو انعكاس للثورة اللوثيريّة. ويستدلّ على ذلك بأنّ الشّيخ عبد القادر المغربي قد ذكر تأثر الأفغاني بقائد الإصلاحي الدّيني المسيحي مارتن لوثر.

٣٠١ . منير مشابك موسى: الفكر العربي في العصر الحديث . دار الحقيقة . بيروت . ١٩٧٣ م.

يقوم هذا الاتجاه على الدعوة إلى الرابطة العثمانية، والدعوة إلى الخلافة العثمانية عند بعض المفكرين، لم يكن الأفغاني ومحمد عبده منهم كما يعقب موسى، وفي هذا ما يبدو تناقضاً يستدعي التساؤل. أما أبرز الأعلام الذين اندرجوا في الاتجاه فكلهم سوريون تقريباً كما يقرّر منير موسى، ومنهم: رفيق العظم، عبد القادر المغربي، محمد كرد علي، بدر الدين النعساني، إبراهيم الكيالي... ولكنهم اختلفوا في موقفهم من الخلافة العثمانية، والرابطة العثمانية، والخلافة العربية، وعلاقة العرب بالدولة العثمانية.

يبدو أنّ نظرة موسى إلى هذا الاتجاه مضطربةً مخلخلةً لأنها لا تنتظم حول ضوابط ولا معايير كافيةٍ لجمع من تحدّث عنهم تحت لواء اتجاه واحدٍ، فلا الرابطة العثمانية تجمعهم، ولا الموقف من الخلافة، ولا غير ذلك... اللهم إلا مفتاح تحديد الاتجاه الذي لم يستطع جمعهم تحته.

٢. الاتجاه الإسلامي الإصلاحى (الثانى) يفترق عن الاتجاه السابق بأنّه يدعو إلى الرابطة الإسلامية وليس الرابطة العثمانية، ويجسم أمر الخلافة بالدعوة إلى الخلافة العربية حصراً. وخير من يمثل هذا الاتجاه في سوريا هو عبد الرحمن الكواكبي.

٣ - الاتجاه الإسلامي الرجعي وهو الاتجاه الداعي إلى الخلافة العثمانية والرابطة العثمانية. يبدو هذا الاتجاه مشابهاً للاتجاه الأول في الدعوة إلى الخلافة العثمانية والرابطة العثمانية. ويبدو أنّ الفرق، وهو ما لم يذكره منير موسى، يتمثل في أنّ الأول إصلاحى، وقد تنوعت رؤاه كما أشرنا، أمّا هذا الاتجاه فهو متمسكٌ بالعثمانية رابطةً وخلافةً بلا بدائل ولا محاولاتٍ إصلاحية. وأبرز من مثل هذا الاتجاه في سوريا كما رأى موسى اثنان هما: عزت باشا العابد، السكرتير الخاص للسُلطان عبد الحميد، الذي لم يخلف لنا أيّ أثرٍ فكريّ، وكلّ ما نعرفه عنه هو مواقف وسلوكات سياسية وشخصية لا أكثر. والعلم الثاني هو أبو الهدى الصيادي،

المستشار الخاص للسلطان عبد الحميد. وكان لكليهما دور كبيرٌ ومهمٌ وخطيرٌ في قصر السلطان.

### ثانياً: أنور عبد الملك

أمّا أنور عبد الملك فقد وجدَ كتابه الفكر العربي في معركة النهضة<sup>(٣٠٢)</sup> أن فكر عصر النهضة العربيّة ينقسم إلى تيارين كبيرين أولهما الأصوليّة الإسلاميّة وثانيهما العصريّة الليبراليّة. ويبدو من التسمية أن عبد الملك يقيم تقاطباً أو تقابلاً بين التوجه العصري والتوجه الرجعي؛ العصري هو الليبرالي والرجعي هو الرجوع إلى الأصول أو الأصوليّة الإسلاميّة.

وفي سياق الحديث عن الأصوليّة الإسلاميّة يجد عبد الملك أكثر من توجه فيه، فيقول: «كان هناك بالتناوب حديث عن (تجديد)، وعن (تقليديّة)، وعن (قوميّة) إسلاميّة». أمّا نشأة هذا الاتجاه وطبيعته وأبرز أعلامه فيقول فيها: «يبدو لنا أن الانطلاقة الجديدة للفكر الذي كان يستوحي الإسلام على أيدي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، يمكن أن تعرّف بشكلٍ دقيقٍ على أنّها أصوليّة إسلاميّة، ويقوم أساسها في الحقيقة على العودة إلى مصادر الإيمان الخالصة من كلّ الحثالات والتّحريفات التي نتجت، كما يرى ممثلو هذا الاتجاه، عن عصور الانحطاط».

توحي العبارة الأخيرة بأنّ عبد الملك غير مقتنع أو لا يقبل أن «الحثالات والتّحريفات نتجت عن عصور الانحطاط». لعلّه يرى ذلك من طبيعة الإسلام، ويؤكد هذا الفهم بعد قليلٍ إذ يقرّر أن «الأساس العام لهذا التيار الكبير لم تغيّره تنوعاته اليمينيّة أو اليساريّة؛ سواء أقال بها الجذريّون أم المتمسكون بحرفيّة الثّراث بوصفه كلا متكاملاً». ويقرّر القرار الشّهير الذي يشترك الكثيرون في إطلاقه بصيغ متعدّدة وهو، على حدّ تعبير عبد الملك: «أنّ الهدف المقصود هو إحياء عظمة الماضي بتشكيل

---

٣٠٢. أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة. دار الآداب. بيروت. ١٩٧٤م.

الرّصيد التّاريخي بحيث ينسجم وحاجات العصور الحديثة التي لا يمكن تلافيتها قهرتاً، وليس هو تقدماً ينطلق من المعطيات المعاصرة».

قد تبدو صورة العبارة جميلة ولكنّها وإن كانت جميلة فهي غير دقيقة لأنّها لا ترى في الاتجاه الدّيني إلا أنّه حركة راجعة إلى الوراء في حين أنّ الغباء هو الرّجوع إلى الوراء لأنّه منطقيّاً وواقعياً لا يمكن الرّجوع بالزّمن إلى الوراء.

ويحتّم عبد الملك بأنّ هذا التّيّار الإسلاميّ لم يكن له لينشأ أو يتحرّك لولا الصّدمة التي صعقتة عند التقائه بأوروبا، وفي ذلك كان قوله: «إنّ المجاهدة الكبرى مع الأفكار الأوروبيّة، تأثير أوروبا الحاسم وإسهامها، هي التي أثارت هذه العودة التّقديّة للدّات»، وكأنّه يريد القول بأنّه لولا التّأثير الأوروبي لما كانت هذه الحركة النّاقدة للدّات، وهذا محض وهم كما أشرنا بدايةً لأنّ الإصلاح الدّيني بدأ قبل أن يتّصل العرب بأوروبا على أيدي محمد بن عبد الوهاب والشوكاني والسّنوسي وغيرهم ربّما غير قليل.

### ثالثاً: سليم بركات

أمّا الدكتور سليم بركات فلا يرهقنا في تصنيفه الذي نجده في كتابه دراسات في الفكر العربي الحديث<sup>(٣٠٣)</sup>، فهو يكتفي في حديثه عن أعلام النّهضة بتقسيمهم إلى اتجاهات عدّة منها اتّجاهان دينيّان هما الاتجاه الدّيني، والاتّجاه الدّيني الإصلاحي. أمّا الاتجاه الدّيني، هكذا من دون أيّ مضاف، فيضمّ أعلام الفكر الدّيني بدءاً من محمد بن عبد الوهاب، مروراً بمحمد بن علي الشوكاني، وشهاب الدّين محمود الألوسي، ومحمد شكري الألوسي، ومحمد بن علي السّنوسي، ومحمد بن أحمد بن السيد عبد الله صاحب الدعوة المهديّة في السّودان، ومحمد بن حسن وادي المعروف بأبي الهدى الصيادي.

٣٠٣ . الدكتور سليم بركات: دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر - الجزء الأول - جامعة دمشق .

دمشق . ١٩٩٣م .

أمّا الاتجاه الإصلاحي الدّيني فيضمُّ كلاً من جمال الدّين الأفعاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي وعبد الحميد بن باديس .

لا يُبيّن سليم بركات المعايير التي اعتمدها في تقسيم أعلام الاتجاه الدّيني إلى هذين القسمين لا في تمهيدٍ ولا في خاتمةٍ، ذلك أنّه كان يتناول هؤلاء الأعلام الواحد تلو الآخر ضمن أبواب كبرى هي أقسام الاتجاهات. ويبدو من السياق أنّ الدكتور بركات يقصد بالاتجاه الدّيني من دون إضافة الاتجاه الدّيني التقليدي الذي كانت غايته تخلص الدّين مما لحق به من بدع وطقوس وخرافات كما قال أصحاب الاتجاه أنفسهم. أمّا اتجاه الإصلاحي الدّيني فهو الاتجاه التّجديدي الذي فتح باب الإفتاء والتّجديد.

#### رابعاً: محمد عزام

في كتابه الاتجاهات الفكرية المعاصرة<sup>(٣٠٤)</sup>؛ من السلفية إلى الحداثة، التي يقصد بها اتجاهات الفكر العربي المعاصرة، يفرد محمد عزام باباً للاتجاه الدّيني تحت عنوان اتجاهات الفكر الدّيني. ويرى أنّ هناك ثلاثة اتجاهات هي الفكر الدّيني الصّوفي، والفكر الدّيني السّلفي، والفكر الدّيني الإصلاحي.

١ . الفكر الدّيني الصّوفي: في هذا الاتجاه يرجع محمد عزام إلى الجذور التّاريخية لنشأة التّصوّف عامّة والفكر الصّوفي الإسلاميّ خاصّة، بادئاً بتعريف التّصوّف بأنّه «مجاهدة النفس وتصفيتهما لتتحد بالذات الإلهية أو تفتن فيها».

ما يعيننا هنا أنّ هذا الاتجاه لم يظهر في المرحلة المعاصر التي يتحدّث عنها المؤلّف إلاّ في حدودٍ ضيقةٍ حسب تقديره، كانت خاصّة في المغرب العربي حيث لعبت هناك دوراً كبيراً في قضّ مضاجع المستعمرين كما يقول، فحاول المستعمر أن يلتف عليها ويحتويها، وقد نجح أحياناً كما حصل مع الطّريقة التّيجانية «التي أغدقت عليها الحكومة الفرنسيّة الهبات والعطايا لأنّها رعت إلى الشّعب الهدوء والانتظار».

٣٠٤ . محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة . وزارة الثقافة . دمشق . ٢٠٠٤م .

أما الغالبية العظمى من الطُّرُق الصُّوفِيَّة كما يقول **محمد عزام** «فقد أسهمت في نشر الإسلام بَيْنَ صفوف العائمة، من قادريَّة، ودرقاويَّة، وشاذليَّة، وريسويَّة، وعيسويَّة، وحمدوشيَّة، ورزائيَّة...». وكلُّها نشأت في القرن الثامن عشر، القرن الَّذي كانت فيه إرهابات النَّهضة العربيَّة. وقد أدَّت هذه الطُّرُق الصُّوفِيَّة وظيفةً مهمَّةً إذ استطاعت، كما يقول، «أن تحفظ الإسلام بما تبثه في النَّاشئة، وبمحافظةها على اللغة العربيَّة».

## ٢ . الفكر الدِّيني السِّلفي:

هنا يرجع **محمد عزام** في أصول الفكر السِّلفي إلى ابن تيميَّة المولود سنة ١٢٦٣م والمتوفى سنة ١٣٢٨م، الَّذي كان الانحطاط قد دبَّ في عصره، فأخذ على عاتقه كما يقول **عزام** أن يقوم هذا ما آل إليه الحال من اعوجاج. وليثب بعده على الفور إلى **جمال الدِّين الأفغاني**، ومن تلاه من تلاميذه ومعاصريهم مثل **محمد عبده**، و**الكواكبي**، و**شكيب أرسلان**.

بعد ذلك يعود راجعاً إلى الوراثة بوثبةٍ طويلةٍ أيضاً يصل فيها إلى **محمد بن عبد الوهاب** صاحب الحركة الوهابيَّة ثمَّ **السَّنوسي**، وتلامذته **محمد بن العربي** إمام السِّلفيَّة في مراكش. والشيخ **بو شعيب الدكالي** الَّذي لقب **بمحمد عبده المغرب**، و**محمد بن كنون** الَّذي شنَّ حملةً على انحرافات الطرق الصُّوفِيَّة مثلما فعل **رشيد رضا** في المشرق. ويصل في هذه السِّلصلة المغاربيَّة إلى **محمد حسن الوزاني** الَّذي ولد سنة ١٩١٠م وتوفي سنة ١٩٧٨م.

## ٣ . الفكر الدِّيني الإصلاحي:

في الفكر الدِّيني الإصلاحي رأى **محمد عزام** أنَّ الفكر الدِّيني السِّلفي هو أساسه، ويستدل على ذلك بأنَّ الشيخ **الدكالي** كان أستاذاً للإصلاحي للشاعر

والخطيب **علال الفاسي** الذي ولد سنة ١٩١٠م وتوفي سنة ١٩٧٤م، ويكتفي به  
أمودجاً لهذا الاتجاه فيتوسّع إلى حدّ في بسط معالم فكره وأسسها ومراحلها.  
يبدو أنّ **عزام** يركّز على المفكرين المغاربة ويكتفي بهم في بعض الأحيان بل  
أكثرها نماذج على طروحاته، وهذا مأخذ عليه ولا شك. وقريباً من الحقيقة يجب القول  
إنّه كان فيما يبدو يبحث في الفكر العربي المغربي وليس في الفكر العربي عامّة، ومقدمة  
الكتاب توحى بذلك بل تصرّح به، ولكنّه مع ذلك ترك عنوان الكتاب مفتوحاً من دون  
تحديد وفي هذا عيب أيضاً. كان يجب أن يتوافق العنوان مع المضمون.

## خاتمة

رُبّما هنا نجد من يتساءل:

. أيّ من هذه التصنيفات أو التّقسيمات هو الصحيح؟

. أو أيّها هو الأكثر صحّةً؟

الحقيقة أنّ الاتجاه الدّيني إن جاز أن ننظر إليه نظرة إجمالية فهو كلّه مبنيّ  
على أساس واحدٍ هو الإصلاح والتّجديد. ولكن الاختلاف كان في مدى الإصلاح  
ومدى التّجديد على الرّغم من بعض التّباينات التي نجدّها بيّن هذا المفكّر أو ذاك  
في طبيعة الاهتمام والأفكار المركزيّة التي دار حولها فكرهم واجتهادهم.

إذن في المبدأ كلّهم فريق واحدٌ، ولكن منطقيّاً وواقعياً لا يمكن أن يكون الجميع  
طبيعةً واحدةً أو نمطاً واحداً لأنّ البنية الشّخصيّة أولاً والرّاهنيّة التّاريخيّة والطّرفيّة لكلّ  
منهم، وطبيعة المحيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي تجعل كلّ واحدٍ منهم مستقلّ  
بخصوصيته عن غيره من المفكّرين.

ولكن السّؤال الأكثر أهميّة الذي يمكن أن يبرز هو: لماذا كان هذا الإصلاح

والتّجديد؟

كثيرون يظنّون أنّ التّأثر بالغرب هو العامل الأساس والحاسم في انطلاق المشروع  
التّجديدي والإصلاحي. وقد مرّ معنا في هذا البحث باحثون قرروا رُبّما جزافاً من غير

حساب، وُزِّمًا من دون ضبط أو تحديدٍ أَنَّهُ لولا التأثير بالإصلاح الديني الأوروبي لما كان هناك إصلاح دينيٍّ إسلاميٍّ. ومن هذا الباب سمي محمد عبده لوثر العرب؛ وُزِّمَةً من قال لولا لوثر لما كان محمد عبده أو وُزِّمًا غيره من المفكرين العرب.

الحقيقة أبعد من ذلك وتحتاج إلى تفاصيل أكبر وأكثر. عامَّةً من الخطأ تماماً إقرار القول الَّذي يكاد يجمع عليه مؤرِّحو النهضة العربيَّة بأنَّ الإصلاح الدِّيَني الإسلامي جاء انعكاساً أو تقليداً للإصلاح الدِّيَني الأوروبيِّ، لأنَّه إن صحَّ ذلك على بعض الإصلاحيين الإسلاميين في القرن التَّاسع عشر فإنَّه لا يصح على جيل الإرهاسات على الإطلاق لأنَّهم لم يعرفوا شيئاً عن الفكر الأوروبي. أمَّا مفكري القرن التَّاسع عشر فنحن لا ننكر أبداً تأثرهم بالإصلاح الدِّيَني الأوروبيِّ، وهم ذاتهم لم ينكروا ذلك. ولكن من الخطأ تماماً أيضاً القول إنَّه لولا وجود الإصلاح الدِّيَني الأوروبيِّ لما وجد هؤلاء لأنَّه وجد قبلهم من قاد إصلاحاً دينيًّا من دون أن يعرف شيئاً عن أوروبا، وكما وجد أولئك سيوجد غيرهم، وُزِّمًا لا تكون الإصلاحات بالطريقة ذاتها التي وصلوا إليها، ولكن ليس من الضَّروري أن تكون أقل قيمةً، وليس من الضَّروري أن تكون أقوى؛ وُزِّمًا تكون هذا وُزِّمًا تكون ذلك...



الفصل الثامن

الاجتهاد العلماني

في فكر عصر النهضة العربية

◀ تمهيد ▶

◀ في ضبط الاصطلاح ▶

◀ العلمانية في عصر النهضة العربية ▶

◀ الخصائص المشتركة بين علماني النهضة ▶

◀ العلمانية في الفكر العربي المعاصر ▶

◀ خاتمة ▶

«إذا كانت الألفاظ تفهم بأضدادها، فإنّ نقيض العلماني هو الأكليريكي . Clerical، أي من ينتسب إلى الأكليروس، وهم طبقة رجال الدّين أو من يناصر الأكليريكية، وهي مذهب يقول بضرورة تدخل رجال الكهنوت في الشؤون العامّة»<sup>(٣٠٥)</sup>.

## تمهيد

العلمانيّة واحدة من أبرز المشكّلات التي شطّرت الفكر العربيّ إلى فريقين على الأقلّ؛ فريقٌ يعتنقها بعجزها وبجرها اعتناقاً ربّما يكون أعمى في كثيرٍ من الحالات حتّى لا يرى في الفريق الآخر ما يمكن أن يقبل به أو يقتنع به، والفريق الثّاني على العكس تماماً إذ وقف من العلمانيّة موقفاً رافضاً ووصل الأمر بمعظم متبني هذا الفريق إلى درجة الرّفص القاطع لكلّ ما يمكن أن يأتي به العلمانيّون من أفكار. ولكن على أيّ حالٍ لا يمكن، ولو منطقيّاً على الأقلّ، إلا أن يكون ثمة من يتمتّع ببعض الليونة من الفريقين في إمكانية النقاش والأخذ والردّ، ويصل من المرزبين من الفريقين إلى حدود تكوّن فريقٍ ثالثٍ يقف بينهما ليس توفيقاً ولا تلفيقاً وإنما موقفاً وسطاً يحاول الأخذ بما يمكن الأخذ به من الفريقين وعدم رفض ما يمكن عدم رفضه من الفريقين.

إلى هنا يمكن القول إنّ مثل هذه المشكّلة موجودة في الفكر الغربيّ ضمن حدودٍ معيّنة من إمكانية التّشابه وليس التّشابه المطلق ولا حتّى الكبير. ولكننا سنغضّ النّظر إجرائيّاً عن الفروقات بيّن التّوجهات الغربيّة والتّوجهات العربيّة في التّعامل مع العلمانيّة

٣٠٥ - جورج طرايشي: العلمانية. ضمن الموسوعة الفلسفية العربية. مج ٢. القسم ٢. معهد الإنماء العربي.

بيروت. ١٩٨٨م. ص ٩١٤.

ضمن حدود ما سبق، لأنَّ الافتراق الكبير يبدأ بعد ذلك، إذ وجدنا في الفكر العربيّ توجهاً أثار إشكالاً كبيراً، وسيظلُّ موضع إشكالٍ وخلافٍ، وهو محاولة الرِّبْط التَّوْفِيقِيّ بَيْنَ الإسلام والعلمانيَّة بطرائقٍ مختلفةٍ وكثيرةٍ. وهذا ما أدَّى إلى وجود فريقٍ رابعٍ متمايزٍ عن الفرق الأخرى في التَّعامل مع العلمانيَّة.

### في ضبط الاصطلاح

الحقيقة أنَّ هذا الخلاف طبيعي، وغير الطَّبِيعي هو أن لا يكون هذا الخلاف والاختلاف. فهذا شأن الاصطلاحات والمفاهيم جلَّها إن لم تكن كلُّها في العلوم الاجتماعيَّة. فهي كلُّها تتَّسم بنوعٍ من المرونة والميوعة التي تجعلها عرضة لتباين الآراء والمواقف، أي إنَّ السَّبب في هذا لاختلاف هو الاختلاف في التَّعريفات التي قُدِّمت فيها العلمانيَّة من العلمانيين أنفسهم على الأقلِّ، فهي وَفَّق تعريفاتهم: «فصل الدِّين عن الدَّولة»، وهذا هو الأصل في نشأة العلمانيَّة من المفهوم الغربي. وهي كذلك «فصل الدِّين عن السِّياسة» وزيماً فقط فصل الدِّين عن السِّياسة من دون النَّظر إلى الجوانب الأخرى. ومثمة فرق بَيْنَ التَّعريفين وإن كان صغيراً أو شكلياً في بعض جوانبه. وتعرَّف العلمانيَّة أيضاً بأنَّها «إعلاء صوت العقل على أي صوتٍ حتَّى لو كان صوت الدِّين» ويصل الأمر هنا غالباً إلى رفض سلطة الدِّين. وتعرَّف العلمانيَّة أيضاً بأنَّها «تحرُّر الفرد من قيود المطلق والغيبي»، أي الإيمان، فيما يفترض، بالعلم والتَّجربة المادِّيَّة أو الواقعيَّة.

هذا التَّنوع الدَّلالي لاصطلاح العلمانيَّة ينطوي على اللبس والخلط وأحياناً على التَّنَاقض. فالقول بأنَّ العلمانيَّة هي «تحرُّر الفرد من قيود المطلق والغيبي»، هو قولٌ غامضٌ متناقضٌ من جهةٍ أولى ولا يدلُّ على العلمانيَّة من جهةٍ ثانيةٍ، إن كان يمكن أن يتحرَّر المرء من الغيبي فكيف يمكن التَّحرُّر من المطلق؟ وهل المطلق هو الله فَقط؟ وهل هو الدِّين فقط؟ وهل المطلق يقيد البشر؟ فإذا انتقلنا إلى الجانب

الآخر من التعريف الذي يقول بالإيمان بالعلم والتجربة وجدنا أننا أمام ميدان آخر صلته بالعلمانية ليس أكثر من صلته بنقائضها أو ما يختلف معها وعنهما.

أما القول بأن العلمانية هي «إعلاء أو تقديم لصوت العقل على أي صوت حتى لو كان صوت الدّين»، فهذا أمرٌ ليس بالجديد على تاريخ الفكر البشري فهو أساس التّفكير الاعترالي وأصل استقلال الفكر الاعترالي، ووجدنا بعض الفلاسفة المسلمين اللّذي قالوا بذلك، ومثلهم كان شأن بعض الفلاسفة المسيحيين اللّذين كانوا معظمهم من القديسين في أوروبا الوسطى. ومع ذلك لم يكن في هذا ما يدعو إلى فصل الدّين عن الدّولة أو العلمانية.

أمّا القول بأنّ العلمانية هي رفض سلطة الدّين فهو قول يفجّر المشكّلات تفجيراً. فما المقصود برفض سلطة الدّين وأين وكيف؟ وهل هو رفض للدّين أم رفض لسلطة الدّين؟ وما الفرق بين رفض الدّين ورفض سلطة الدّين؟ وعلى أيّ حالٍ من هذه الأحوال: ألا يتناقض هذا مع أوّل دعامة من دعائم العلمانية وهي حرّية الاعتقاد والتّفكير والتّعبير؟!!!

أمّا القول بأنّ العلمانية هي فصل الدّين عن السّياسة فهو قول قد يصحّ نظريّاً إلى حدّ ما، ولكنّه ممتنع واقعيّاً، وواقعنا شهد منذ نشأة العلمانية وحتىّ اليوم أنّ أعرق النّظم العلمانية وأشدها وأقواها لم تستطع فصل الدّين عن السّياسة، ولن تستطيع ذلك أبداً. وإن افتراضنا إمكان تحقّق ذلك سنكون أمام تساؤل عريض وخطير وهو: ماذا يعني فصل الدّين عن السّياسة؟ ولماذا فصل الدّين عن السّياسة وليس فصل السّياسة عن الدّين؟ وهل هو عدم تدخّل الدّين في السّياسة أم عدم تدخّل السّياسة في الدّين أم عدم تدخل كلّ منهما في الآخر؟ وهل يمكن ذلك فعلاً؟ بالانفعال والاعتقاد الجزاف فقط يمكننا أن نتوقّع إمكانية هذا الفصل هنا.

إذا تركنا هذه الاختلافات وما أدّت إليه وجدنا عاملاً آخر من العوامل التي أدّت إلى هذا التنوّع ورُبّما كانت الاختلافات السّابقة جزءاً من نتائج هذا العامل، وهو

الاختلاف في إرجاع العلمانيّة إلى مصدرها فثمة من يرجعها إلى العلم فتكون العلمانيّة، وثمة من يرجعها العالم فتكون العلمانيّة. والصّواب بالاتّفاق هو العلمانيّة من العالم وليس من العلم لأنّ الإرجاع إلى العلم لا يوصل إلى السّياسة ولا يتّصل بها، بينما العلمانيّة من العالم بدلالاتها الاصطلاحية ستستند إلى العلم في المقدّمة والنّتيجة، والأصل في ردّ العلمانيّة إلى العالم كما يرى جورج طرابيشي في الموسوعة الفلسفيّة العربيّة راجع إلى مقابلتها للرّباني المنسوب إلى الرّب، فيما العالم أو العالمين هو النّسب إلى النّاس. ولذلك يعقب طرابيشي هنا، وهو محقّ تماماً في ذلك، قائلاً: «إذا كانت الألفاظ تفهم بأضدادها، فإنّ نقيض العلماني هو الأكليريكي - Clérical، أي من ينتسب إلى الأكليروس، وهم طبقة رجال الدّين أو من يناصر الأكليريكية، وهي مذهب يقول بضرورة تدخل رجال الكهنوت في الشّؤون العامّة»<sup>(٣٠٦)</sup>.

هنا يتّضح البعد الحقيقيّ للعلمانيّة وهو اعتماد التّشريع البشري لا التّشريع الإلهي. أي ما يمكن أن يسمّى: فصل الدّين عن الدّولة أو فصل الدّولة عن الدّين وحسب، وليس الفصل بين الدّين والدّولة، وليس فصل الدّين عن السّياسة ولا غيرها من التّعريفات التي سبّقت الحديث فيها. وهنا لا بُدّ من تبيان أنّ ثمة خطأ يكاد يكون شنيعاً في تعريف العلمانيّة سببه قلة الدّراية اللغويّة، وهو الذي يقول بأنّ العلمانيّة الفصل بين الدّين والدّولة. والفرق كبيرٌ وكبيرٌ جدّاً بين قولنا: فصل الدّين عن الدّولة وقولنا الفصل بين الدّين والدّولة. ففصل الدّين عن الدّولة أو فصل الدّولة عن الدّين الذي هو العلمانيّة يعني خاصّةً رفع وصاية الدّين عن الدّولة، ويعني عامّةً الفصل بين تداخلات السّلطتين، وفي المحصلة ترك تسيير أمور الدّولة للقوانين الوضعيّة إلى آخر ما يلزم عن ذلك. أمّا الفصل بين الدّين والدّولة فهو كلامٌ لا معنى له لأنّ الدّين والدّولة منفصلان عن بعضهما ولكلّ منهما ميدانه الذي يعمل فيه ومساحته الخاصّة التي يتحرّك عليها.

٣٠٦ - جورج طرابيشي: العلمانية. ضمن الموسوعة الفلسفية العربية. ص ٩١٤.

هنا إذن نجد توازياً بين تشريعين؛ تشريع إلهي يمارس في إطار المؤسسات الدنيئة والممارسات الدنيئة. وتشريع بشري تحكم به الدولة وتفصل على أساسه بين مواطنيها بغض النظر عن انتماءاتهم الدنيئة والعرقية، وبغض النظر عن التشريعات الدنيئة. هنا يجب وضع النقاط على الحروف في أمور كثر الالتباس فيها وكثر فيها الخلط أيضاً، وأبرز هذه الملتبسات علاقة العلمانية بالحرية، والعلمانية والديمقراطية، والعلمانية والعلم، والعلمانية والإلحاد.

قبل مناقشة هذه المسائل تجب الإشارة إلى مسألة أساسية، وهي من المسلمات الفكرية، وهي أن ما سنقف عنده من علاقة العلمانية مع هذه الاصطلاحات هي مسألة الضبط والتحديد والدقة وليس لإثبات أو نفي أي علاقة للعلمانية مع المفاهيم المشار إليها. ذلك أن، وهذا هو المسلم به، لكل شيء علاقة مع كل شيء، وهذه العلاقة ليست إبتاتاً بالضرورة ولا نفيماً بالضرورة، وإنما هناك مستوى ما من العلاقة بين أي طرفين تحكمه مجموعة من الظروف والشروط والضوابط التي يفرضها طرفا العلاقة معاً والإطار الذي يحتويهما.

### أولاً: العلمانية والحرية

كثير ويكثر الحديث عن العلاقة بين العلمانية والحرية، إلى درجة أن جعل الكثيرون مفهوم العلمانية مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً. فجزء أساسي من مقومات العلمانية ممارسة الحرية؛ حرية التعبير والرأي، حرية الصحافة والإعلام، الحريات الشخصية بمختلف معانيها ودلالاتها وميادينها...

نحن في حقيقة الأمر لا نعترض على الترابط التلازمي بين العلمانية والحرية، ولن نعترض عليه إذا قام على أساس ما من التكافؤ والنديّة والمساواة كما يوحي به أصل تسويغ استخدام الحرية في هذه التعريفات. ولكن هل يمكن أن يكون هذا التكافؤ فعلاً؟ إذا كان ممكن القيام واقعياً قياماً فعلياً فنسلم من دون أي مناقشة بهذه الحرية.

يجب أن نتبين هنا أنّ ما نسلم به هو ممارسة الحرّية بالدلالات السّابقة وليس ربط الحرّية بالعلمانيّة. ذلك أنّ ما يجب تبيانه هنا هو أنّ الحرّية ضرورة من ضرورات العلمانيّة إذا تحققت في ممارستها إمكانيّة التكافؤ الفعلي على أرض الواقع بين الجميع. ولكن إذا لم يتحقّق التّكافؤ فإن العلمانيّة ستكون عليلة البنيان محتلّة تحقّق الحرّية لفريقٍ على حساب فريقٍ، إذ سيكون هناك غالباً، إن لم يكن بالضرورة، مقدّسات تحميها العلمانيّة ومقدّسات لا تعترف العلمانيّة بها.

الحرّية من مكّمالات العلمانيّة إذن، وهذه حقيقة، ولكن في الوقت ذاته العلمانيّة من مكّمالات الحرّية، لأنّ الحرّية شيءٌ والعلمانيّة شيءٌ آخر، والحرّية أعمّ من العلمانيّة لأنّ الحرّية فكرٌ وفلسفةٌ بينما العلمانيّة نظامٌ سياسيٌّ. وكلاهما على أيّ حال ينتظر حماية القانون وسيادته.

### ثانياً: العلمانية والعلم

العلاقة بين العلمانيّة والعلم ذات شقّين أولهما وهو الذي يعيننا أكثر هنا وهو ارتباط مفهوم العلمانية بالعلم، وثانيهما العلاقة بين المفهومين بالإطلاق، وفي هذا الشّق آفاق عدّة للحديث.

إنّ القائلين بأنّ العلمانيّة مفهومٌ أو اصطلاحٌ مأخوذٌ من العلم الذي يمكّننا من إدراك القوانين التي تتحكّم بالمادّة أو بالمتّمع بل كليهما معاً... إنّما ساقهم إلى ذلك وهُم أنّهم يستطيعون بذلك المصادرة على العلم وعلى الفكر الدّيني بجرّ العلم إلى جانبهم وحدهم، والقول بأنّهم وحدهم الذين يفكرون تفكيراً علمياً وغيرهم يفكر تفكيراً غير علميٍّ، وأنّ من لم يكن علمانياً فليس علمياً. وهذا في حقيقة الأمر ضربٌ من الشّعوذة والاستخفاف بالآخرين في مستواه النّظري العام، وهُم في إطار علاقته بفصل الدّين عن الدّولة، لأنّ الاستناد إلى العلم ليس مؤدّياً بالضرورة إلى فصل الدّين عن الدّولة، ووجدنا في التّاريخ المعاصر على الأقلّ كثيراً من النّماذج التي كان للعلم فيها سيادة أساسيّة ومع ذلك لم تكن دولاً علمانيّة.

هذا يقودنا إلى الشقِّ الثاني من علاقة العلمانيَّة بالعلم، فإذا كان القول بأن العلمانيَّة مشتقَّة من العلم غير صحيحٍ لأنَّ كون العلمانيَّة من العلم لا يعني ولا يؤدِّي بالضرورة إلى فصل الدِّين عن الدَّولة، وإذا كان القول بأنَّ العلم عماد العلمانيَّة وأساسها من غير أن تكون مشتقَّةً منه وهمٌ أيضاً لأنَّ الاستناد إلى العلم ليس مؤدِّياً بالضرورة إلى فصل الدِّين عن الدَّولة، فإنَّه من الخطأ القول بالفصل التام بيِّن العلم والعلمانيَّة فلا شكَّ في أنَّ ثَمَّة روابط غير قليلةٍ بينهما، ولكنَّها ليس أكثر من الرِّوابط الموجودة بيِّن العلم وميادين أو تطبيقات أخرى تتعدَّ أو تقترب من العلمانيَّة.

### ثالثاً: العلمانية والديمقراطية

إذا كان ثَمَّة ما يسوِّغ الخلط في مصدر العلمانيَّة بيِّن العلم والعالم استناداً إلى تشابه اللفظ والتباس الأصل لسببٍ أو لآخر، ويدفعنا إلى تقديم حسن النيَّة على الأقلِّ أو الجهل على الأكثر في هذا الخلط وما أدى إليه من تشعُّباتٍ وتنظيراتٍ فماذا يمكن أن نقول عن علاقة العلمانيَّة بالديمقراطيَّة؟

كثيرون أيضاً هنا حاولوا ويحاولون إيجاد الرِّوابط الوثيقة بيِّن العلمانيَّة والديمقراطيَّة، وهذا اجتهاد لا بأس به ولا عليه، ولكن أن تصل المساعي والاجتهادات إلى درجة إقامة علاقة تلازميَّة بيِّن المفهومين أو الممارستين فهذا أمر موضع شكِّ وتساؤلٍ. والحقيقة أن العلمانيين كلُّهم يقدمون العلمانيَّة على أنَّها هي الديمقراطيَّة بتعابير متعدِّدة تشترك في مبدأ هذا الرِّبط التلازمي فيقولون: «الديمقراطيَّة أو زُمَّما الديمقراطيَّة الحقيقيَّة لا يمكن إلا أن تكون علمانيَّة، والعلمانيَّة أيضاً لا يمكن أن تكون إلا ممارسةً ديمقراطيَّةً». وُثِّمًا يضيف بعضهم أنَّ «النضال من أجل العلمانيَّة هو نضال من أجل الديمقراطيَّة، والنضال الديمقراطي ليس إلا نضالاً من أجل العلمانيَّة، أي من أجل فصل الدِّين عن الدَّولة».

في تحديد الاصطلاحات والمفاهيم لا توجد قناعات وآراء ولا ميولٌ وأهواءٌ، هي توافقاتٌ مشروطةٌ. وإذا كان من الجائز أن تكون هناك مترادفات في اللغة فليس الأمر

كذلك في الاصطلاحات العلمية والفكرية، فالعلمانية كما في الافتتاح الذي بدأ به جورج طرابيشي في تحديد العلمانية في الموسوعة الفلسفية العربية، «ليست فلسفة أو مذهباً فلسفياً، ولا نظرية فكرية، ولا حتى نظرية سياسية، إنها مذهب قانوني سياسي وحسب»<sup>(٣٠٧)</sup>. ويصح القول إنها نظام سياسي تتحدد بموجبه صيغة التشريعات في الدولة وصورتها، ولذلك يمكن أن تكون العلمانية قائمة في الأنظمة الملكية والجمهوريّة على حدّ سواء، ولا يوجد ما يمنع وجودها في أيّ منهما. كما يمكن أن تكون في النظام الديمقراطي وفي النظام الديكتاتوري على حدّ سواء. ولا يوجد ما يمنع وجودها في أيّ منهما. بل هي موجودة في كلّ الأنماط السابقة.

الحقيقة التي لا ينبغي التغافل عنها هي أنه يجب التمييز والفصل بين الرغبات والوقائع، بين ما نرغب فيه وما هو قائم. نحن نرغب في أن تلتصق العلمانية بالديمقراطية، وأن تلتصق الديمقراطية بالعلمانية... نعم نحن نرغب في ذلك. ولكن هذه رغبة، قد تتحقق، ومن الأحسن أن تتحقق. ولكن تحققها ليس حتمية لا مفرّ منها وليس عنها من محيد.

وفي الوقت ذاته ينبغي عدم الزعم أن العلمانية وحدها هي الديمقراطية وكلّ ما عداها فهو قمع أو استبداد أو استلاب أو غير ذلك، فقد تتحقق الديمقراطية في أنظمة غير علمانية.

#### رابعاً: العلمانية والإلحاد

لعلّ أخطر المشكلات التي توجه العلمانية هي الربط الحاد بينها وبين الإلحاد. فهل العلمانية إلحاد فعلاً؟ ومن الذي أقام هذا الربط بين العلمانية والإلحاد؟ هل هم العلمانيون ذاتهم أم أعداء العلمانية وخصومها؟ ومن ثمّ أخيراً ما مدى صوابية هذا الربط التلازمي؟

---

٣٠٧ - جورج طرابيشي: العلمانية. ضمن الموسوعة الفلسفية العربية. ص ٩١٤.

لا تختلف مُشكِلتنا هنا عن المشكِلات الَّتِي سبق الحديث فيها من إقامة روابط تلازميَّةٍ بَيْنَ عناصر غير متلازمةٍ بالضرورة. ففصل الدِّين عن الدَّوْلَة لا يساوي الإلحاد ولا يُوَدِّي إليه بالضرورة، ولكن الإلحاد سيُوَدِّي إلى العلمانيَّة بالضرورة لأنَّه في ساحة الإلحاد لا توجد سلطةٌ دينيَّةٌ على الإطلاق، وإذا كان المجتمع كُلهُ إلحاديًّا فإنَّه لن يعاني أصلاً من الدَّعوة إلى العلمانيَّة لأنَّه لا سلطة دينيَّة لديه يتخلص منها أو يفصلها عن السُّلطة الرِّمَنيَّة. المجتمع الإلحادي علمانيٌّ بالضرورة. هذا يعني أنَّ الدَّعوة إلى العلمانيَّة لا تظهر منطقيًّا إلا في مجتمع مؤمن.

هذا يعني أنَّ الإلحاديَّ في المجتمع المؤمن سيدعو إلى العلمانيَّة بالضرورة، ولكن بالضرورة أيضاً ليس كلُّ من يدعو إلى العلمانيَّة سيكون ملحدًا. وهذا ما سيعيدنا إلى نشأة العلمانيَّة وأساسها التَّاريخي.

### **العلمانية في عصر النهضة العربيَّة**

لم يتأخر ظهور العلمانيَّة كثيراً على بدء عصر النهضة العربيَّة فقد ظهرت في البدايات إلى حدِّ ما إلى جانب الاتجاه الدِّيني الَّذِي ظهر أولاً. ولا غرابة في الظُّهور المبكر للاتجاه العلماني في فكر عصر النهضة العربيَّة لأنَّ مصدر النهضة كُله يرجع في جزءٍ كبيرٍ منه إلى الاتِّصال العربيِّ مع العالم الغربيِّ وما شهدته من ثوراتٍ علميَّةٍ وفكريَّةٍ وسياسيَّةٍ ودستوريَّةٍ... وتلقَّى صدمةً كبيرةً من التَّباین الكبير من العالمين، وكانت العلمانيَّة واحدةً من الأفكار الَّتِي وجدت صداها في الشَّرْق، ووجدت من يتبناها بوصفها الوصفة السَّحريَّة لنهضة الشَّرْق.

لقد تفاوت الإيمان بالعلمانيَّة وقدرتها على انتشار الشَّرْق أو العالم العربي من محتته وتخلُّفه، وتفاوت مع تفاوت الإيمان بها فهمها وتحديدتها، وهذا ما أدَّى إلى وجود مستويات من التَّعامل مع العلمانيَّة، وأدَّى تأريخيًّا إلى اختلافٍ بَيْنَ الدَّارسين والباحثين في تصنيف أعلام العلمانيَّة في عصر النهضة العربيَّة، فمنهم من يتعامل مع العلمانيِّين كلَّهم بوصفهم فريقاً واحداً، ومنهم من يتحدَّث عن علمانيَّة داروينيَّة

وعلمانيّة مؤمنة، ومنهم من يحدّث عن علمانيّة اشتراكيّة وعلمانيّة ليبراليّة، ومنهم من يتحدّث عن علمانيّة إلحاديّة وعلمانيّة مؤمنة، ومنهم من يتحدّث عن علمانيّة وعلمانيّة إصلاحية، ومنهم من يتحدّث عن علمانيّة مسيحيّة وعلمانيّة مؤمنة... وزيّماً نجد من يبتكر تصنيفاً أو تصنيفاتٍ أخرى لأعلام العلمانيّة في الفكر العربي في عصر النّهضة.

مهما تباينت هذه التّصنيفات فإنّها على تباينها ستضمُّ كل العلمانيين أو على الأقلّ معظمهم، ذلك أننا سنجد بعض الاختلافات في تحديد الهوية الفكرية لبعض الأعلام، وهذا مرتبطٌ بمشكلة تحديد الاتجاهات، فنجد بعض الدارسين يصنّف بعض مفكري النّهضة بَيْنَ العلمانيين فيما نجد دارسين غيرهم يصنفون المفكرين ذاتهم بعيداً عن العلمانيّة. وزيّماً كان أبرز مثل أو شاهد على ذلك كلاً من الأفغاني والكواكبي اللذين وجدنا من يقدمهما على أنّهما من العلمانيين، ووجدنا من يقدّمهما على أنّهما من الاتجاه الدّيني، ووجدنا من لا يرى فيهما شيئاً من العلمانيّة.

المشكلة كما أشرنا مرتبطة بمشكلة تحديد الاتجاهات الفكرية بما بينها من تداخلات وتشابكات تجعل من الممكن الحديث عن مفكر ضمن أكثر من اتجاه، ولكن تحت سقف مستوى محدّد من المرونة في الحركة. ومن ذلك مُشكلاتنا مثلاً مع الكواكبي والأفغاني فهما لا شكّ من الاتجاه الدّيني، ولكن لا يوجد ما يمنع أن يكونا مع العلمانيّة. وعندما أقول لا يمنع أعني أنّ هذا الكلام صحيحٌ في الافتراض النظري وليس في مستوى الممارسة الفعلية بالضرورة، كما يمكن للمرء أن يكون عربياً وإسلامياً في الوقت ذاته.

ولكن هذا لا يعني أنّ التّصنيفات أمرٌ نافيلاً أو زيادة لغو لا تقدّم ولا تؤخّر، فالّصنيف علمٌ مهمٌ لترتيب الموضوعات وتقديمها على نحو منهجيّ يسر فهمها والتعامل معها. وللتصنيف أهمية قصوى في تقدّم العلم والفن لا يمكن نكرانها.

لن نتحدّث عن كلّ هذه التّصنيفات فحسبنا منها ما يمكن أن يغطيها تغطية نظنّها شاملةً للعلمانيّة العربيّة في عصر النّهضة من مختلف جوانبها وأعلامها. وعلى هذا الأساس سنقف عند تصنيف كلّ من هشام شرابي ومعه جورج كتورة الذي نقل عنه واعتمد عليه، وتصنيف منير موسى وهو الأقدم، وتصنيف سليم بركات، وما يمكن القول إنّه رؤيتنا وهي ليست جديدةً ولا وحيدةً في تصنيف أعلام العلمانيّة في الفكر العربي في عصر النّهضة.

ولكن قبل الشروع في تقديم هذه التّصنيفات لا بُدّ من الإشارة إلى أنّنا لن نناقش بعض المَشكَلات والأفكار العلمانيّة التي طرحها أعلام علمانيّة عصر النّهضة العربيّة، ونخص في هذا الحكم ما سبقت الإشارة إليه ومناقشته في سياق عرض العلمانيّة عامّة من قبيل علاقة العلمانيّة بالحرية والديمقراطيّة والعلم والإلحاد.

### أولاً: علمانيّة عامّة

لعلّ منير مشابك موسى من أوائل الذين نظروا في الاتجاهات الفكرية لأعلام عصر النّهضة العربيّة، وكان ذلك في كتابه الذي حمل عنوان الفكر العربي في عصر النّهضة، ورُبّما كان يريد أن يسمّي الكتاب الفكر السياسي العربي في عصر النّهضة، لأنّ هذا العنوان الثّاني هو العنوان الذي حملته الطّبّعات الثّالية من الكتاب، وفوق ذلك فإنّ معظم ملازم الكتاب في طبعته الأولى حملت هذا العنوان.

حسّر منير موسى العلمانيّين كلّهم في فئة واحدة أو اتجاه واحد وجعلهم الاتجاه الأوّل من الاتجاهات الفكرية أو السياسيّة في عصر النّهضة العربيّة، وسمّى هذا الاتجاه «الاتجاه الليبرالي العلماني والراديكالي» (والاشتراكي في بعض الأحيان)<sup>(٣٠٨)</sup>.

---

٣٠٨ - منير موسى: الفكر العربي في العصر الحديث؛ سوريا من القرن الثامن عشر حتّى العام ١٩١٨م.

صحيحٌ أنَّ موسى يتحدث عن العلمانيَّة العربيَّة في عصر النَّهضة تحت عنوان واحدٍ إلا أنَّه يبدو من خلال هذا العنوان أنَّه يقرُّ بأن هذا العنوان الواحد غير كافٍ ولذلك أضاف «والاشتراكي في بعض الأحيان»<sup>(٣٠٩)</sup>. ويقدم منير موسى هذا الاتجاه باختصار، قبل أن يتوسَّع في شرح أفكار أعلامه، قائلاً: «ظهر هذا التيار لدى المسيحيين السُّوريين، وقاده مفكرون حلييون من أمثال فرنسيس المراس، ورزق الله حسون. وتابعهم فيه مفكرون سياسيون سوريون آخرون من أمثال أديب إسحق، وشبلي شمیل، وفرح أنطون...»<sup>(٣١٠)</sup>.

يبدو أن منير موسى يتحدث عن سوريا قبل التفتيت، وهذا ما كان عليه شأن المفكرين الذين يتم الحديث عنهم لأنهم هم ذاتهم قدموا أنفسهم على أنهم مفكرون سوريون، أو شاميون. ويتابع موسى في التَّعريف بهذا الاتجاه قائلاً:

«كان هذا الاتجاه يدعو إلى حكمٍ ديمقراطيٍّ، يتساوى فيه الجميع، ويعطي لكلِّ حسب كفاءته وجهده (لا حسب دينه)، ويفصل فيه الدِّين عن السياسة، ويقوم على العلم الحديث، وإلى الوطنية والقوميَّة، ودعا بعض أتباع هذا التيار إلى الاشتراكية الإصلاحية، ومنهم فرنسيس مراس، وشبلي شمیل، وفرح أنطون. وكان بطرس البستاني قد عمم كثيراً آراء هذا الاتجاه (عدا الاشتراكية) في لبنان. ويمثل هذا الاتجاه آراء ومطامح البرجوازية السورية، وتطلع المسيحيين إلى التَّحرُّر من الاستبداد التُّركي...»<sup>(٣١١)</sup>.

منير موسى هنا يعرض الأفكار التي قدمها هؤلاء المفكرون باختصار، على ما فيها تناقضات في بعض الأحيان، ولا يقدم العلمانيَّة. ويبدو أنَّه يوجز أفكار كلِّ منهم على التَّوالي من دون فصلٍ بينهم حتَّى بدت صورة الاتجاه العلمانيِّ صورةً

٣٠٩ م. س. ص ٢٤.

٣١٠ م. س. ذاته.

٣١١ م. س. ص ٢٤-٢٥.

فسيفسائيةً غير منسجمة. ولأنَّ التَّفاصيل ستمتاز من خلال التَّصنيفات التَّالية لن نطيل في مناقشة هذا العرض الَّذي قدمه منير موسى.

### ثانياً: علمانيَّة مسيحية وعلمانية مسلمة

هشام شرابي هو صاحب التَّصنيف الثَّاني لأعلام الاتجاه العلماني في فكر عصر النَّهضة العرَبية. وقد رأى شرابي، في كتابه: المثقَّفون العرب والغرب، أنَّ هناك نوعين من صنفين من العلمانيَّة في الفكر العربي هما العلمانيَّة المسيحيَّة والعلمانيَّة المسلمة. وكان ذلك في كتابه: المثقَّفون العرب والغرب. وعليه اعتمد جورج كتوره في التَّعريف بالعلمانيَّة في الفكر العربي، في الموسوعة الفلسفية العرَبية.

يرى جورج كتوره في الموسوعة العرَبية أنَّ تقسيم العلمانيِّين العرب إلى علمانيِّين مسيحيِّين وعلمانيِّين مسلمين يأتي «انسجاماً مع الواقع التَّاريخي من جهة وتسهيلاً للدراسة من جهة ثانية»<sup>(٣١٢)</sup>.

ويتابع بأنَّ «العلمانيَّة المسيحيَّة التي قادها رجال فكر مسيحيين قد نشأت ضمن ظروفٍ خاصَّةٍ وتلبية لحاجات نفسية واجتماعية وسياسية مختلفة عن الحاجات والرغبات التي ظهرت في العلمانيَّة الإسلاميَّة... فالفكر المسيحي كان في أحيانٍ كثيرة يشعر بغرته عن المحيط الشَّامل ويرتدُّ إلى البحث عن وطنٍ أصغر، فكانت سوريا مثلاً عند عددٍ منهم الوطن الَّذي يقابل الإمبراطوريَّة العثمانيَّة، وذلك تعبيراً عن عدم استطاعة الفكر المسيحي القبول بوطنٍ هويته الإسلام، وإيماناً منهم بوطنٍ يكون الولاء فيه لا للدِّين بل للقيم الوطنيَّة والاجتماعية والإنسانية. ومن هنا كان الطَّرح القومي عنواناً كبيراً نادى به عدد كبير من العلمانيِّين المسيحيِّين بديلاً عن الطَّرح والتَّوجه الدِّينيِّين»<sup>(٣١٣)</sup>.

٣١٢ . جورج كتوره: العلمانية في الفكر العربي - ضمن الموسوعة الفلسفية العربية - مج ٢ . القسم الثاني .

ص ٩١٦ .

٣١٣ . م . س . ص ٩١٧ .

إلى جانب ظهور الفكر القومي العربي بدايةً لدى المفكرين المسيحيين العرب قبل غيرهم من المسلمين، فقد كان من العوامل الحاسمة المساعدة على تكريس الفكر القومي والتَّوجُّه العلماني عامل اللغة، وُزِّمَ لهذا وجدنا أوائل المهتمين بعلوم اللغة العَرَبِيَّة وآدابها وأبرزهم؛ حرصاً وإظهاراً وتجديداً وتطويراً... هم المفكرون والأدباء المسيحيُّون.

أما أبرز المفكرين العلمانيين المسيحيين العرب فيما يرى هشام شرابي فهم: ناصيف اليازجي ١٨٠٠-١٨٧١م، أحمد فارس الشدياق ١٨٠٤-١٨٨٧م، بطرس البستاني ١٨١٩-١٨٩٣م، إبراهيم اليازجي ١٨٤٧-١٩٠٦م، يعقوب صروف ١٨٥٢-١٩٢٧م، أديب إسحق ١٨٥٦-١٨٨٥م، سليمان البستاني ١٨٥٦-١٩٢٥م، لويس شيخو ١٨٥٩-١٩٢٧م، شبلي الشميل ١٨٦٠-١٩١٦م، جرجي زيدان ١٨٦١-١٩١٤م، عيسى إسكندر المعلوف ١٨٦٩-١٩٥٦م، فرح أنطون ١٨٧١-١٩٢٢م، أمين الرِّيحاني ١٨٧٦-١٩٤٠م<sup>(٣١٤)</sup>.

ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أننا أعدنا ترتيب هؤلاء الأعلام تبعاً لسنة الولادة حتَّى لا يُظنَّ أنَّ التَّرتيب للأهمِّية أو الأولويَّة أو غير ذلك. ومما تجدر الإشارة إليه أيضاً هو أنَّ شرابي قد صنَّف من وجهة نظره أبرز الأعلام ولم يذكرهم كلهم، ومع ذلك فقد أغفل بعض أبرزهم وأكثرهم أهمِّية مثل فرنسيس فتح الله المراس ١٨٣٦-١٨٧٣م، جبرائيل دلال الحلبي ١٨٣٦-١٨٩٢م، سلامة موسى ١٨٨٨-١٩٥٨م.

صحيحٌ أنَّ أسبقية المفكرين المسيحيين إلى تبني العلمانيَّة كانت لها ضرورتها التَّاريخيَّة والواقعيَّة إلا أنَّ ظهور العلمانيَّة عند المفكرين المسلمين لم يتأخَّر كثيراً، فقد بدأ ظهور العلمانيَّة لدى المفكرين المسلمين فيما يرى المؤرخون إثر ظهور حزب تركيا الفتاة

وحركته السِّياسِيَّة، وقد وجد العلمانيون المسلمون، كما كان شأن العلمانيين المسيحيين، أنفسهم في صراعٍ مزدوجٍ؛ صراعٍ مع استبداديَّة الدول العثمانيَّة وصراعٍ مع الواقع المتخلف الذي حفزهم على الإيمان المطلق بالعلم وقدرات العلم على انتشار العرب والمسلمين من واقعهم المتخلف المتردي للحاق بركب الحضارة الغربيَّة، ورُيِّما لا نستطيع أن ننكر أن كثيراً من هذا التوجه كان محاكاة عمياء للأتمودج الغربي في الإيمان بالعلم وَعَدِّه المنقذ الوحيد للإنسان.

الإيمان بالعلم شيءٌ والإيمان بالعلمانيَّة شيءٌ آخر، ولكن وقع خلط بيِّن من يؤمنون بالعلم ومن يؤمنون بالعلمانيَّة، وقد وقع كثيرون في هذا الخلط ومنهم هشام شرابي وجورج كتوره الذي اعتمد عليه في كتابة مادة العلمانيَّة في الفكر العربي للموسوعة الفلسفيَّة العربيَّة. وهذا ما سيبدو واضحاً عند تعداد أبرز أعلام العلمانيَّة من المفكرين المسلمين في عصر النَّهْضَةِ العربيَّة<sup>(٣١٥)</sup> وهم: عبد الرحمن الكواكبي ١٨٤٩-١٩٠٢م، قاسم أمين ١٨٦٣-١٩٠٨م، صدقي الزهاوي ١٨٦٣-١٩٣٦م، رفيق العظم ١٨٦٥-١٩٢٤م، شكيب أرسلان ١٨٦٩-١٩٤٥م، أحمد لطفي السيد ١٨٧٢-١٩٦٣م، ولي الدِّين يكن ١٨٧٣-١٩٢١م، معروف الرصافي ١٨٧٥-١٩٤٥م، محمد كرد علي ١٨٧٦-١٩٥٣م، ساطع الحصري ١٨٨٠-١٩٦٨م، محمد حسين هيكل ١٨٨٨-١٩٥٦م، علي عبد الرازق ١٨٨٨-١٩٦٦م، طه حسين ١٨٨٩-١٩٧٤م، إسماعيل مظهر ١٨٩١-١٩٦٢م، عبد الرزاق السنهوري ١٨٩٥-١٩٦٤م<sup>(٣١٦)</sup>.

يبدو جلياً كيف خلط شرابي ومعه كتوره بيِّن الإيمان بالعلم حالاً وضرورة للمجتمع والإيمان بالعلمانيَّة، لأنَّ من بيِّن هؤلاء الذين صنفهم الباحثان بيِّن

---

٣١٥ . لقد أعدنا ترتيب هؤلاء الأعلام، كما فعلنا قبل قليل، تبعاً لسنين ولادتهم، وقد فعلنا ذلك تجنباً للظن بأنهم مرتبون حسب الأهميَّة، فيما رتبهم هشام شرابي حسب وجهة نظره.

٣١٦ م. س. ص ٩٢١.

العلمانيين مفكرون لا يؤمنون بأكثر من النصف الأول من العلمانية وهو العلم، لأنَّهم ينتمون إلى الاتجاه الدِّيني أو على الأقل لا يؤمنون بالعلمانية ومنهم الكواكبي على الأقل.

### ثالثاً: علمانية وعلمانية إصلاحية

سليم بركات في الجزء الأول من كتابه دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر أفرد فصلين للحديث عن المفكرين العلمانيين العرب في عصر النهضة. حمل الأول منهما عنوان الاتجاه العلماني<sup>(٣١٧)</sup> وتحدّث فيه عن علمين فقط هما شبلي شميل وفرح أنطوان. وحمل ثانيهما عنوان الاتجاه الإصلاحي العلماني<sup>(٣١٨)</sup> وتحدّث فيه عن أديب إسحق وقاسم أمين وطه حسين.

الدكتور بركات لا يبين لماذا اختار تصنيف المفكرين العلمانيين العرب في عصر النهضة في هذين الاتجاهين؛ العلماني والإصلاحي العلماني، ورُبَّما لأنَّ الكتاب موجّه للطلبة اكتفى بأنموذجين فقط في الاتجاه الأول. ولو أردنا السير فيما نفترض أنَّه اختاره معياراً لأمكننا إضافة إسماعيل مظهر، وسلامة موسى، وأمين الريحاني. لأنَّهم يشتركون مع شبلي شميل وفرح أنطون في الإيمان بالعلمانية إيماناً غير قابلٍ للمساومة أو التنازل، ومن دون أيِّ محاولة توفيقية تخضعهم للتنازل.

أما الاتجاه الإصلاحي العلماني فيبدو أنَّه ارتبط بالمشروع التوفيقي الذي حمله هذا الفريق، إذ إنَّه آمن بالعلمانية ولكنَّه كان يتأرجح ما بين تطبيع الأنموذج الغربي للعلمانية الأخذ بخصوصية الواقع العربي والإسلامي، فانعطف معظمهم إلى تقديم علمانية معدّلة لتتوافق مع الواقع العربي. وكما أمكن أن نضيف بعض الأعلام إلى الاتجاه الأول يمكننا أن نضيف هنا أيضاً بعض الأعلام وفق المعايير التي اتخذها سليم بركات لهذا الفريق،

٣١٧ . الدكتور سليم بركات: دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر . ج ١ . ص ٢١٩ . ٢٥٦ .

٣١٨ . م . س . ص ٢٥٧ . ٣٢٦ .

ومن هؤلاء مثلاً رفيق العظم، ومحمد كرد علي، وساطع الحصري، عبد الرزاق السنهوري وغيرهم.

#### رابعاً: علمانية اشتراكية وعلمانية ليبرالية

الاحتمال الرابع من احتمالات تصنيف العلمانيين العرب في عصر النهضة هو التصنيف القائم على الأيديولوجيا، ولا تخلو التصنيفات السابقة من بعد أيديولوجي على أي حال.

إذا نظرنا إلى علماني عصر النهضة العربيّة وجدنا أنّ نحو النصف أسس علمانيته على الاشتراكية و الداروينية معاً ورتما يصح القول إنّ البناء في الأصل كان على النظرية التطورية بشقيها الطبيعي والاجتماعي، وبعلمها الأساسين؛ داروين وسبنسر. أمّ نحو النصف الآخر فقد انطلق في علمانيته من قواعد ليبرالية، أو على الأقلّ من قاعدة رفض الاشتراكية والداروينية. وقد اشترك المسيحيون والمسلمون في تقاسم الاتجاهين كليهما، ففي كلا الاتجاهين نجد مسلمين ومسيحيين.

مُشكِلتنا في التصنيف على هذا الأساس، ورتما على غيره من الأسس، هي أنّ الباحثين المصنفين، وخاصة الماديين منهم، يحولون كلّ المفكرين بلمساتهم السحرية إلى ماديين أو في يحملون بدوراً مادية، ليخصوا من خلال ذلك إلى أن كلّ المفكرين ماديين أو يرغبون في أن يكونوا ماديين. فصار ابن سينا بقدره قادرٍ أبرز مادّي الحضارة العربيّة الإسلامية، ومثله ابن رشد، بل حتّى حجّة الإسلام الإمام الغزالي صار عند بعضهم مادياً... ليقولوا من خلال ذلك أيضاً إنّ الفكر المادّي لا يمكن أن يرفض ولا أن يرفض وأنّه هو الصحيح، وكيف لا وكلّ المفكرين ماديون؟!

المشكلة ذاتها نواجهها هنا إذ فجأة وجدنا كثيراً من مفكري عصر النهضة العربيّة من العلمانيّين وهم خلاف ذلك في حقيقة الأمر. ووجدنا أيضاً بيّن الاشتراكيين والداروينيين مفكرين لم يؤمنوا بالاشتراكية ولا بالداروينية. ولن نطيل الشرح

في ذلك حسبنا أن نقف عند عَلمٍ واحدٍ هو فرح أنطون الذي رأى فيه ليفين في كتابه الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث أحد أعلام العلمانية الاشتراكية وهو في حقيقة الأمر خلاف ذلك فهو في أكثر اقترباته من الاشتراكية يقف منها موقف الحياد، وعلى الرّغم من حدة إيمانه بالعلمانية وإحاحه الشديد على تطبيقها على الواقع العربي فإنّ أول مبادئه في بناء منظومته الفكرية هو احترام الأديان والاعتراف بفضائلها وحسناتها. ورابع هذه المبادئ وآخرها فيما يرى أدونيس العكرة في تقديمه لكتاب ابن رشد وفلسفته هو فصل السُّلطة الدِّينية عن السُّلطة المدنيّة في تسيير شؤون الدَّولة، أي العلمانيّة<sup>(٣١٩)</sup>. وما بينهما، وتصنيف المبادئ لأدونيس العكرة، الإيمان بالعقل وبقدرته على تحقيق الأتحاد والارتقاء في المجتمع. وعدُّ العلم قاعدة العمران وأساس تطور الأمم والشُّعوب<sup>(٣٢٠)</sup>.

أمّا الدَّواعي الموجبة للعلمانيّة حسب وجهة نظر فرح أنطون فقد أفرد لها في كتابه ابن رشد وفلسفته فصلاً خاصّاً تحت عنوان: الفصل بيّن السُّلطتين المدنيّة والدِّينيّة هو السَّبب الحقيقي في التّساهل الحقيقي. وهذه الأسباب والدَّواعي هي: «الأوّل: وهو أهمُّها كلّها إطلاق الفكر الإنسانيّ من كلّ قيد، خدمةً لمستقبل الأُمَّة.

الثّاني: الرّغبة في المساواة بيّن أبناء الأُمَّة مساواةً مطلقةً بقطع النّظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم، ليكونوا أُمَّةً واحدةً يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض شعوراً حقيقياً.

الثالث: ليس من شؤون السُّلطة الدِّينيّة التّدخّل في الأمور الدنيويّة، لأنّ الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدُّنيا.

٣١٩ - الدكتور أدونيس العكرة: مقدّمة كتاب ابن رشد وفلسفته . ص ١٨ .

٣٢٠ - لمزيد من المناقشة والتفصيل في ذلك انظر: عزت السيد أحمد: الهاجس التنويري عند فرح أنطون - مجلة

المعرفة - وزارة الثقافة - دمشق - العدد ٤٦٤ - أيار ٢٠٠٢م.

**الرابع:** ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية.

**الخامس:** استحالة الوحدة الدينية. وهذا أمر من أهم الأمور، وهو أكبر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية، وإلى هذا السبب ننسب كل الحوادث الدموية التي حدثت فيهما<sup>(٣٢١)</sup>.

### **الخصائص المشتركة بين علماني النهضة**

هذه الأسباب لتطبيق العلمانية، في العالم العربي وتصدق على غيرها بالمبدأ، هي الأسباب التي ردها جل علماني عصر النهضة العربية إن لم يكونوا كلهم، على اختلاف انتماءاتهم ومذاهبهم. وأضاف إليها جميعهم، وربما من دون استثناء، أمرين: **أولهما:** التفصيل في أنواع أنظمة الحكم والمفاضلة بينها، وربما أجمعوا على أن النظام الجمهوري هو أفضلها على الإطلاق، لأنه آخر ما وصلت إليه البشرية من تطوّر في نظام الحكم.

**وثانيهما:** الكلام في فصل السلطات وتأكيد أهميته وضرورته.

إذا صحّ قولهم إن الشيطان يكمن في التفاصيل، فإن الاختلافات بين علماني عصر النهضة العربية تكمن في التفاصيل. وهي على أي حال نتيجة طبيعية لاختلاف الانتماءات الدينية والفكرية والأيدولوجية. تبدأ هذه الاختلافات من تفاصيل شكلية مهملة القيمة الخلاقية وتنتهي بالاختلافات الكبيرة التي تصل إلى حدّ التقاطب التام وربما الصّراع الأيدولوجي.

أبرز الاشتراكيين من علماني عصر النهضة العربية هم شبلي الشميل، وأمين الريحاني، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر. ويشترك العلمانيون الاشتراكيون في أربعة مبادئ أساسية على الأقل هي:

٣٢١ - فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته. ص ١٤٤ - ١٥٠.

## أولاً: الإيمان بالنظرية الداروينية

كان شبلي شميل أول ممثلي الفكر المادّي في فكر عصر التّهضة العرّيّة. وكانت نقطة انطلاقه هي الدارويّنة الاجتماعيّة التي ابتناها خاصّةً الألماني لودفيج بوخنر وحاول أن يقيم على أساسها نظريّة اشتراكيّة. ويكاد يكون كتاب بوخنر: ست محاضرات في النظرية داروين الذي نقله الشميل إلى العرّيّة تحت عنوان: فلسفة النشوء والارتقاء، هو الحاوي لنظرية شبلي شميل وفلسفته<sup>(٣٢٢)</sup>. تبعه أمين الريحاني الذي كان من أبرز المؤيدين للنظرية التطوريّة، وأبرز المؤمنين بأنّ كلّ ما في العالم خاضع لقانون التطور. بل التّطوّر عنده هو القانون الذي يحكم العالم والمتحلّي في كلّ جزئيات الحياة وكلّيّاتها. ولكنّه فيما يبدو كان يخضع هذا القانون للإرادة إلهيّة. وكذلك إلى حدّ كبير كان شأن سلامة موسى الذي اعتنق النظرية الداروينيّة بإخلاصٍ شديدٍ وأردفها بجهود سبنسر في النظرية التطوريّة. ولم يتعد عنهم أبداً إسماعيل مظهر الذي بدأ بالإيمان بالتطوريّة الداروينيّة، ويبدو أنّ إيمانه بها كان مطلقاً حتّى إنّهُ حين ظنّ أنّ الاشتراكية تتعارض مع التطوريّة حارب الاشتراكيّة حرباً شعواء لا هوادة فيها ولا مهادنة، ووضع في ذلك كتاباً عام ١٩٢٧م جعل عنوانه: الاشتراكيّة تعوق ارتقاء النّوع الإنساني. ولكنّه عدل عن الرّفص بعد حين.

## ثانياً: الإيمان بالاشتراكية

آمن شبلي شميل بالاشتراكيّة الماركسيّة وبالشيوعيّة بوصفها منتهى الاشتراكيّة وغاياتها، ولذلك كانت النتيجة المنطقيّة لذلك هي الإيمان بالأميّة التي تعلو القوميّات وتتجاوزها بل وتتكرّم لها. أما أمين الريحاني فقد تمازجت لديه التطوريّة مع شيءٍ من الميل الاشتراكي والمادّيّة التي بدا في بعض الأحيان أنّه يحاول عن وعي أن يزاوجها مع المثاليّة في محاولة توفيقية لم تخل من الإرباك في كثيرٍ من المواضع. ومع سلامة موسى تحدّث الثّقلة النّوعيّة

٣٢٢ . انظر ذلك في: منير موسى: الفكر العربي في العصر الحديث . دار الحقيقة . بيروت . ١٩٧٣م .

في الأبحاث الماديّة وفي الفكر العربيّ عامّةً، إذ يعد سلامة موسى أوّل ممثّل بارزٍ للفكر الماركسيّ في العالم العربيّ بمختلف أبعاده، ومن ثمّ هو مرسي دعائم الفكر الماركسيّ في عالمنا العربيّ وكلّ الماركسيين العرب قد خرجوا من عباءته، على الأقلّ الأجيال الأولى منهم.

أمّا إسماعيل مظهر الذي اضطرّ إلى مهاجمة الاشتراكيّة فإن اضطرابه كان من باب التقليد الأعمى ليس أكثر. ففي زمن مهاجمته الاشتراكيّة كان ثمةً طلاقٌ بين التطويريّين الداروينيّين والاشتراكيّة أو الماركسيّة بسبب ظهور الماركسيّة بوصفها مناقضاً لسيورة التطوُّر الطّبيعيّ الذي تقول به الدارويّة. ولذلك وضع إسماعيل مظهر رسالة بعنوان: الاشتراكيّة تعوق التطوُّر الإنساني<sup>(٣٢٣)</sup>، وما فعله مظهر في هذه الرّسالة هو التقلّ الحرّفي أو شبه الحرّفي لهذا السّجال، ولم يخذعنا في ذلك لأنّه ختم رسالته بقوله: «اعتمدنا في هذه الرّسالة على ما كتبه الفيلسوف سينسر والعلامة برتراند رسل والأستاذ أوستن فريمان والأستاذ بنيامين كيد»<sup>(٣٢٤)</sup>.

في ثنايا هذه الرّسالة يظهر لنا بالعرض، ولا ننكر أنّ ذلك ضرباً من الأمانة العلميّة أيضاً، أنّ سبب هجوم مظهر على الماركسيّة هو أنّ هربرت سنسر قد هاجمها<sup>(٣٢٥)</sup>. ولكنّه عندما حدث التّفاهم والتّوافق والتّلاقي بين الماركسيّة والدارويّة من خلال تبنيّ الماركسيّة للدارويّة وعدّها أحد أبرز دعائم الفكر المادّي التّاريخيّ انقلب مظهر على نفسه وكتب مقالاً يؤيّد فيه الماركسيّة حمل عنوان: نؤمن بالاشتراكيّة<sup>(٣٢٦)</sup>. وهذا ذاته ما يذكّرنا على نحوٍ مباشرٍ لسلوكات مماثلة تماماً له من قبيل بعض الأحزاب والحركات السياسيّة

---

٣٢٣ - إسماعيل مظهر: الاشتراكية تعوق ارتقاء النوع الإنساني . مطبعة الترقّي . القاهرة . ١٩٢٧م . نشر محمد كامل الخطيب هذه الرسالة ضمن مختاراته من قضايا النهضة العربيّة في الكتاب الذي حمل عنوان: الاشتراكية . وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٩١م . ٣١٨ . ٣٥٨ .

٣٢٤ - م . س . ص ٣٥٨ .

٣٢٥ - م . س . ذاته .

٣٢٦ - إسماعيل مظهر: نؤمن بالاشتراكية . المقال موجود في أكثر من كتاب، نشره أحمد المصري في كتابه: الاشتراكية بين أنصارها وخصومها . دار العلم للملايين . بيروت . ١٩٥٥م .

وحتى بعض المفكرين العرب الذين كانوا صدى مباشراً دائماً للمرجعيّات الغربيّة التي ينتمون إليها.

### ثالثاً: الإيمان بالعلم

إذا كانت مقدّمة النّظريّة الفكريّة أو الفلسفة التي آمن بها العلمانيون الاشتراكيون هي الدّاورينية، وهي نظريّة علميّة، والاشتراكيّة الموسومة بأنّها اشتراكيّة علميّة. فسيكون من الطّبيعيّ تماماً، إن لم يكن نتيجة لازمة بالضرورة، أن يكون الإيمان بالعلم صفة ملازمة بشدّة لمن انطلق من هاتين المقدمتين.

بل إن الإيمان بالعلم هو المبدأ الذي لا يستطيع أحد رفضه من أيّ اتجاه كان أو أيديولوجيا. فالعلمانيون الليبراليون لم يكونوا أقلّ حماساً لإيماناً بالعلم وحماساً له من العلمانيين الاشتراكيين. بل أكثر من ذلك فإنّه من الصّعب إن لم يكن من المتعذّر أن نجد في الاتجاهات الأخرى، غير العلمانيّة، من يرفض العلم أو يحاربه على أقلّ تقدير، إذ كلُّ الاتجاهات آمنت بالعلم إيماناً كبيراً.

ولكن زُماً يختلف العلمانيون الاشتراكيون عن غيرهم في حدّتهم في الإيمان بالعلم والتّطرف في الإيمان به والاعتماد عليه إلى درجة جعل «الدّين الحقّ هو العلم الصّحيح»<sup>(٣٢٧)</sup> كما قال شبلي شميل، وزُماً اختصار العلم بالإيمان بالدّاورينية دون سواها سبيلاً، ورفض أي شيء أو إيمان بغير العلم والدّاورينية خاصّةً.

### رابعاً: النّظام الجمهوري

كما كان شأن الإيمان بالعلم كان شأن الإيمان بالنّظام الجمهوري من قبل جميع العلمانيين العرب بوصفه غاية ما وصلت إليه أنظمة الحكم وأرقاها وأسمها. أي ليس العلمانيون الاشتراكيون وحدهم من آمن بالنّظام الجمهوري خبير نظام، وخير ضامنٍ لتحقيق المجتمع العلماني بل العلمانيون الآخرون لم يتعدوا عن هذا التّصوّر.

---

٣٢٧ - منير موسى: الفكر العربي في العصر الحديث. ص ٧٦.

ولعلم الصورة التي تختصر هذا التصور أو الإيمان هي التي قدمها رائد العلمانية في العصر النهضة العربية شبلي شميل عندما بيّن شارحاً أن أنظمة الحكم هي: الحكم الملكي المطلق، الحكم الملكي المقيد، وخير حكم هو الحكم الجمهوري الانتخابي<sup>(٣٢٨)</sup>.

أما العلمانيون الليبراليون، إن صحَّ أن نجمعهم تحت معطف الليبرالية، فأبرزهم قاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، وعلي عبد الرازق، طه حسين، وأديب إسحق، وجرحي زيدان. وإذا كان الاشتراكيون قد جمعهم عقيدة فكرية واحدة فإنه في حقيقة الأمر من الصعب لم شمل من ندعوهم الليبراليين تحت نظرية واحدة. ذلك أن ما يجمع الاشتراكيين هو الداروينية والاشتراكية وكتاهما لهما مصادر واحدة فإن ما يجمع من أدرجانهم تحت معطف الليبرالية هو على الأقل رفضهم الاشتراكية والداروينية وأنفاقهم بعد ذلك مع العلمانيين الاشتراكيين في المبادئ الأخرى مثل الإيمان بالعلم وأهميته وضرورته، والتفصيل في أنظمة الحكم وتفضيل الحكم الجمهوري وفصل السلطات. ولا نتحدث عن فصل الدين عن الدولة لأنَّ هذا ما أوجب الحديث عنهم هنا.

وإذا كانت اهتمامات واحدة إلى حدِّ ما قد جمعت العلمانيين الاشتراكيين العرب في عصر النهضة، وحكمتهم توجهات واحدة إلى حدِّ كبير، تمثلت كلها في الإيمان بالاشتراكية والداروينية والعلم إيماناً مركباً شكلها جسمهم الفكري وهمهم واهتمامهم، فإنَّ العلمانيين الليبراليين العرب في عصر النهضة العربية لم يجمعهم إلا كونهم غير اشتراكيين ولا داروينيين، وزيماً رفضهم النظريتين معاً رفضاً يكاد يكون متكافئاً. فيما سبغ كل واحدٍ في بحره الخاص من اهتمامات وأفكار ونظريات. ومن ذلك مثلاً أنَّ قاسم أمين جعل من المرأة قضيته الأساسية. أما أحمد لطفي السيد فقد انسلخ للعمل السياسي عامةً ولتكريس الهوية المصرية خاصةً. وجعل علي عبد الرازق من مشكلة

---

٣٢٨ م. س. ص ٧٨ - ٧٩.

الخلافة ونظام الحكم هاجسه الأساس. فيما كان انشغال طه حسين بالأدب وهو اختصاصه، وتكريس الاستقلالية المصريّة هاجساً آخر. ولم يختلف جرجي زيدان عن سابقه في أنّه جعل الأدب همّه واهتمامه، وإن كان قد جعل من الأدب حاملاً لرسالته وفكره.

### العلمانية في الفكر العربي المعاصر

مع دخول القرن العشرين دخل العالم والعالم العربي ضمناً بالضرورة في حلقةٍ جديدةٍ من التغيّرات التّاريخيّة على مختلف الأصعدة والمستويات وخاصةً منها الفكرية والسياسية. وفي ظلّ هذه التغيّرات الكبيرة التي دخل بها العالم طوراً جديداً من التفكير والأفكار نشأ جيل جديدٌ من المفكرين العرب ونشأت معهم مُشكلات التي امتازوا بها عن أجيال عصر النّهضة السّابق، ونشأ معهم نمطٌ جديدٌ من التفكير ومناهج الرّؤيا والمعالجة.

لم تخرج العلمانية العربيّة عن سياق هذه التغيّرات العربيّة والدولية عامّة والدولية المرتبطة بالوطن العربي. ففي النّصف الأوّل من القرن العشرين تقريباً، وعلى نحو التّحديد الفترة التي تلت الحرب العالميّة الأولى وانحيار الإمبراطورية العثمانيّة، انحسر التّعامل مع العلمانية واطمحلّ التفكير فيها لصالح مُشكلة أساسية شغلت المفكرين العرب عامّة، وشغلت العالم العربي كلّهُ، هي مُشكلة الاستعمار الذي تناهب الوطن العربي من خليجه إلى المحيط.

لم يكن النّضال ضدّ الوجود الاستعماري في الوطن العربي هو الشّاغل الخطيُّ أو المباشر للمفكرين وحسب، وإمّا كان المشروع الاستعماري الغربي في الوطن العربي من تجزئة وزرع الكيان الصهيوني هو الهاجس الفكري لهم جميعاً تقريباً، فتنوّعت أفكارهم واختلفت وتباينت على محكّ هذا الهاجس فكان المشروع القومي والهوية والثّرات هي أبرز المحطّات الفكرية للمفكرين العرب في هذه المرحلة في حين أنّ

العلمانيّة غابت عن مشاريعهم وهو اجسهم لأنّ هناك ما كان أولى منها وأكثر إلحاحاً بسبب خطورته.

لم يكن من المستساغ منطقيّاً ولا واقعيّاً التفكير في نمك نظام الحكم وأنواعه وشروطه لأمةٍ مجرّاةٍ في احتلال من قبل العديد من الدّول المستعمرة، مع وجود مشروع معلىن لتكريس تفتيت الوطن إلى دولٍ ودويلاتٍ، ومشروع معلىن وسعي صريح لززع الكيان الصهيوني في فلسطين.

مع مطالع النّصف الثّاني من القرن العشرين كان المستعمر الأوربي قد خرّج من بعض دول الوطن العربي وراح يخرج تبعاً من الدّول العربيّة الأخرى. ومع نشأة الدّول الوطنيّة عادت العلمانيّة إلى الظهور بوتائر متسارعة حتّى عند المفكرين الذين لم تكن تعنيهم هذه المسألة قبل سنوات، لأنّهُ بخروج المستعمر وقيام الدّول الوطنيّة صار من الضّروري البحث في أنماط الحكم وأنظمتها.

ما ميّر النّصف الثّاني من القرن العشرين فيما يخصّ العلمانيّة هو أنّ العلمانيّة لم تعد مفهوماً غريباً عن الثقافة العربيّة وإنّما صارت جزءاً أساسياً منها، ليس لشيءٍ إلاّ لأنّها قد انتشرت في الثقافة العربيّة وصارت جزءاً منها بعد نحو القرن من طرحها على بساط الفكر العربي. ولكن مع ذلك لا يمكن إلاّ أن نسجل أن تصاعد المدّ اليساريّ، في النّصف الثّاني من القرن العشرين، بيّن المفكرين العرب على نحو خاصّ دون العامّة لأسبابٍ تاريخيّة كثيرة، قد ساعد على انتشار فكرة العلمانيّة وإغنائها بالبحث والدّراسة، لأنّ اليسار العربي كلّهُ جعل من العلمانيّة غايةً أساسيّة من غاياته من جهةٍ أولى، وأضمر أو أعلن رفضه الدّين رفضاً قاطعاً من جهةٍ ثانية.

صحيح أنّ اليسار ليس واحداً ولكنّه ارتبط بالرّؤية المادّيّة للوجود. وأكثر ما ارتبط به في العالم العربي هو الشيوعيّة. فإذا أردنا أن نتحدّث عن ممثلي العلمانيّة في الفكر العربي في القرن العشرين فإننا سنجد كلّ المفكرين اليساريين ممثلين بارزين لها. سيكون من الصّعب حصرهم بالتأكيد ولكن ذلك لا يمنع من الإشارة إلى أنّ أبرزهم بندلي

جوزي، حسين مروة، حلیم بركات، سمير أمين، صادق جلال العظم، عبد الرحمن منيف، عبد الله العروي، فرج فوده، فؤاد زكريا، لويس عوض، محمد أركون، مهدي عامل، هادي العلوي، هشام شرابي...

لم يتغيّر تقدم العلمانيّة عما كان فيما سبق سوى في تصاعد وتائر الطّرح وأساليب التّقدم وأعداد المؤمنين بها خلاصاً للمجتمع. والإضافة الأساسيّة إلى العلمانيّة تحوّلها إلى جزء من فلسفة اليسار ونظريّته الفكرية بعدما كانت غايةً محدّد ذاتها لدى مفكّري عصر النّهضة العربيّة. وربطها، ربّما بسبب ذلك، بالمواطنة ربطاً صميميّاً وجعلها الخطوة التي لا غني عنها لتحقيق المساواة في المواطنة في الدّولة. ولذلك اتّكأت معظم الأنظمة العربيّة على هذه الفكرة وزعمت أنّها أنظمة علمانيّة. ولكن في سياق هذه الإضافة رُبطت العلمانيّة بالحرّيّة والديمقراطيّة والعدالة وسيادة القانون... وأقام المنظرون اليساريون خاصّة من روابط صميميّة وتلازمات غير منفصمة بيّن العلمانيّة وهذه الاصطلاحات حتّى بدت العلمانيّة وكأنّها جامعة جوامع الحقّ والحقيقة والمجتمع المثالي... وهذا ما أدّى في حقيقة إلى مجموعة من التّحاذبات والمقاربات الجديدة على العلمانيّة التي تكن موجودة سابقاً، ومنها بروز تيارٍ فكريّ جديدٍ يحاول اشتقاق علمانيّة إسلاميّة، وتأكيد أن لا تعارض بيّن العلمانيّة والإسلام، بل ذهب بعضهم إلى أنّ الإسلام دينٌ علمانيٌّ أصلاً.

بعيداً عن العلمانيّة الإسلاميّة كان هناك إلى جانب العلمانيّة اليساريّة علمانيّة ليبراليّة لم تكن متديّنة ولكنّها لا ترفض الدّين، ومن أعلامها من كان متديّناً ولكنّه لم يقدّم نفسه مفكراً دينيّاً ولا متكلماً باسم الدّين. ولكنّهم في الوقت ذاته لم يقدّموا أنفسهم رسلاً للعلمانيّة ولا مناضلين من أجلها، وإنّما كانوا يؤمنون بها في سياق ما يؤمنون به من أفكارٍ ولعلّ من أبرزهم في القرن العشرين الذين تحركّ في ساحته الرّمنيّة أنطوان مقدسيّ الذي انقلب من يساريّ متطرفٍ إلى متديّنٍ، بديع الكسم، حافظ الجمالي، حسن الساعاتي، حسن حنفيّ الذي سيظهر أيضاً علماً من أعلام العلمانيّة

الإسلامية، زكي الأرسوزي، شاكر مصطفى، عادل العوا، عبد الرحمن بدوي، عبد الرحمن مرحبا وخاصةً في نتاجاته الأخيرة، عبد الله عبد الدايم، عبد المعين الملوحي الذي كان شيعياً وانقلب على الشيوعية في النصف الثاني من عمره الذي بلغ التسعين، محمد عابد الجابري الذي سيبدو أيضاً وفق بعضهم علماء من أعلام العلمانية الإسلامية، ميشيل عفلق، نقولا زيادة.

الحقيقة أن أهم تطوُّر طرأ على العلمانية في الفكر العربي في القرن العشرين هو تحولها إلى وصفة سحرية يتهافت الجميع على ادّعاء الإيمان بها حتّى ولو يكونوا يؤمنون بها، لأنّ صار من يؤمن بها هو المتحضر وهو المتطوّر وهو التّقديمي وهو الفهمان... ومن لا يؤمن بها هو المتخلّف والرّجعي والسّلفي والعاجز عن فهم روح العصر... فما عاد هناك من يجرؤ على إعلان أنّه لا يجب العلمانية أو يرفضها لأنّ من يرفضها سيكون الأحمق الذي يريد أن يوقف عجلة الزّمن.

هذه الفكرة تحديداً، كما أشرنا قبل قليل، حدّث بالجميع إلى التّسابق المحموم على إعلان الانتماء إلى العلمانية والإيمان بها. فكنا أمام علمانية من نمطٍ جديدٍ هي ما سُمّي العلمانية الإسلامية.

## خاتمة

إنّ محاولات جر العلم والديمقراطية والحرية... إلى حلبة العلمانية وإقامة تساوي شبه كامل بين كلّ من الطرفين دفع الإسلاميين إلى جرّ العلمانية كلّها إلى حلبة الإسلام، ليقولوا بعلمانية الإسلام، وهم غير مضطرين إلى ذلك أصلاً.

هذه المقاربات بين العلمانية وبعض المفاهيم الأخرى مقارنة مبالغاً فيها لعبت دوراً كبيراً في تمييع مفهوم العلمانية وتوسيع دائرته التي هي فضفاضة أصلاً لتصل إلى درجة من انعدام الضّبط والتّحديد تثير كثيراً من الإشكالات والتّجاذبات الإضافية التي لا مسوِّغ لها من النّاحية المنطقية والمنهجية. ولذلك وجدنا كلّ فريق يحاول جرّها إلى ساحته ليبدّعي امتلاكها وحده دون سواه. ولذلك يجب دائماً أن نتذكّر أنّ ضبط

الاصطلاحات وتحديدها هو الخطوة الأولى لتكريس أيّ قاعدة علميّة، وترك الحبل على الغارب من دون ضبط أو تحديد هو المفتاح الأخطر لأخطر الخلافات والسّجلات وزُيماً النزاعات.

إنّ ما سيطر على مفهوم العلمانيّة من تأثيراتٍ أيديولوجيّةٍ هو الذي جعلها موضع خلافٍ وخوفٍ وتوتُّرٍ، الأمر الذي حوّلها من إمكانيّةٍ خصبةٍ في التّطبيق إلى مفهومٍ خياليٍّ أو يكاد يكون خياليًّا؛ منقّراً لفريقيّ وملهماً لفريقٍ آخر إلى درجةٍ تقدّسه تقدّيساً ينقّر الآخريّن منه.



## الفصل التاسع

# الاتجاه السعدي

في فكر عصر النهضة العربية

◀ تمهيد ▶

◀ مفهوم التَّغْرِبِ ونشأته ▶

◀ التَّغْرِبُ بَيْنَ الْخَارِجِ وَالِدَاخِلِ ▶

◀ مستويات التَّغْرِبِيَّةِ ▶

◀ التَّغْرِبِيَّةُ وَالْعَصْرِيَّةُ وَالْعَصْرِيَّةُ ▶

◀ التَّغْرِبُ وَالنَّائِثُ وَالنَّائِثُ ▶

◀ خاتمة ▶

التَّغْرِيبِيَّةُ بِالْإِطْلَاقِ هِيَ الْمَنَادَاةُ بِالْإِحْلَالِ الْكَلِمِيِّ  
لِقِيمِ الْغَرْبِ وَأَفْكَارِهِ وَأَنْمَاطِ سُلُوكِهِ مَحَلَّ مَقَابَلَاتِهَا الْعَرَبِيَّةِ.  
بِذِرَائِعٍ مَخْتَلِفَةٍ وَمَتَعَدَّدَةٍ تَرْتَبِطُ بِالْمُفَكِّرِ الدَّاعِي إِلَى ذَلِكَ؛  
بَعْضُهَا يَقُومُ عَلَى زَعْمِ الْأَصْلِ الْمَشْتَرَكِ مَعَ الْغَرْبِ، وَيَنْطَلِقُ  
بَعْضُهَا مِنْ رَدَّةٍ فَعَلَّ عَلَى التَّخَلُّفِ، وَيَرْجِعُ بَعْضُهَا إِلَى  
الْإِنْتِمَاءِ السِّيَاسِيِّ أَوْ الْإِيدِيُولُوجِيِّ الْمَرْتَبِطِ بِالْغَرْبِ.

## تَمْهِيدٌ

بَاتَ بِحُكْمِ الْمَسْلُومِ بِهِ أَنَّ الرُّكُودَ الْفِكْرِيَّ وَالْعِلْمِيَّ الَّذِي هَيْمَنَ عَلَى الْعَالَمِ الْعَرَبِيِّ  
وَالْإِسْلَامِيِّ سَحَابَةٌ خَمْسَةَ قُرُونٍ لَمْ يَنْقَطِعْ فِيهَا الْإِنْتِاجُ الْفِكْرِيَّ وَالْعِلْمِيُّ وَالْأَدْبِيُّ انْقِطَاعًا  
تَامًا، وَلَكِنَّ هَذَا الْإِنْتِاجَ كُلَّهُ تَقْرِيبًا افْتَقَرَ إِلَى الْأَصَالَةِ وَالْجِدَّةِ وَالتَّجْدِيدِ فَوْقَ الْعِجْزِ  
عَنِ الْقُدْرَةِ عَلَى مَوَاقِبَةِ التَّنَطُّورَاتِ الْكَبِيرِ وَالْوَثْبَاتِ الْخَلَاقَةِ الَّتِي كَانَتْ تَمُرُّ بِهَا الْحَضَارَةُ  
الْأُورُبِيَّةَ طِيلَةَ تِلْكَ الْقُرُونِ.

عِنْدَمَا وَصَلَ هَذَا الرُّكُودُ إِلَى حَضِيضٍ يَصْعَبُ السُّكُوتُ عَلَيْهِ انْبَثَقَتْ مِنْ عَمَقِ  
هَذَا الْوَاقِعِ رِدُودٌ أَفْعَالٌ تَمَثَّلَتْ بِصَرَخَاتٍ اِحْتِجَاجِيَّةٍ اِنْعَكَسَتْ فِي الْأَنْجَاءِ السِّدِّيِّ  
الْإِحْتِجَاجِيِّ الَّذِي كَانَ مِنَ الصَّعْبِ تَوْقُّعُ ظُهُورِ سِوَاهُ فِي ظِلِّ هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ وَهَذِهِ الظُّرُوفِ  
وَالْمَعْطِيَّاتِ. وَقَدْ تَمَثَّلَ هَذَا الْأَنْجَاءُ فِي هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ بِثَلَاثَةِ مُفَكِّرِينَ عَلَى نَحْوِ خَاصٍ وَهُمْ  
مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ وَالشُّوكَانِي وَالسَّنُوسِي.

بَعْدَ جَيْلِ الْإِرْهَاصَاتِ هَذَا حَدَثَ التَّوَاصُلُ مَعَ أُرُوبَا مِنْ خِلَالِ جَيْلِ  
الرُّؤَادِ مَتَمَثِّلًا خَاصَّةً بِالطَّهْطَاوِيِّ وَالتُّونْسِيِّ وَالبَسْتَانِيِّ وَانْدَلَعَتْ شَرَارَةُ  
النَّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ. وَبِانْدِلَاعِ شَرَارَةِ النَّهْضَةِ حَدَثَ انْقِلَابٌ كَبِيرٌ فِي الْمَجْتَمَعِ الْعَرَبِيِّ  
خَاصَّةً وَالْإِسْلَامِيِّ إِلَى حَدِّ مَا. صَحِيحٌ أَنَّهُ لَمْ يُوَدَّ بَعْدَ إِلَى النَّتَائِجِ الْمَرْجُوءَةِ إِلَّا أَنَّهُ أَدَّى

إلى تغيراتٍ كبيرةٍ على كثيرٍ من المستويات والميادين. وكان من أبرز هذه التغيرات الانقلاب على الفكر السائد وافتتاح آفاق التفكير وتعدد الخيارات المطروحة لإيجاد حلٍّ لهذا الواقع المتخلف المتردّي. فكان من نادى بالإصلاح الديني، وكان من نادى بالعلم، ومن نادى بالعلمانيّة، ومن نادى بالتّربية، ومن نادى بالأخذ عن الغرب، وكان منهم من نادى بالالتحاق بالغرب التحاقاً متباين المستوى والطبيعة تبعاً لوجهة نظر المنادي بذلك، وكذلك أيضاً تباينت مستويات المناذاة في الأتجاهات الأخرى.

### مفهوم التّغريب ونشأته

الاتجاه الذي نادى بالالتحاق بالغرب بمختلف مستويات طبيعة الالتحاق التي نودي بها سُمّي لاحقاً بالاتجاه التّغريبي. والتّغريب لفظاً لا يتعد عن أصله اللغوي، فهو في دلالته اللغويّة يعني التّوجّه أو السّير نحو الغرب. والاتجاه التّغريبي بوصفه اتّجهاً فكرياً هو المناذاة بتغريب العالم العربي كلاً أو أجزاءً بإحلال منظومة التّفكير والقيم الغربيّة كلاً أو أبعاضاً محلّ منظومة التّفكير والقيم العربيّة كلاً أو أبعاضاً. فإذا كان المراد بالإحلال كليّاً أو شاملاً كانت التّغريبيّة تغريبيّة مطلقة، وإذا كان المراد بالإحلال جزئياً أو في بعض المواضع أو الأفكار أو القيم كان التّغريب اجتزائياً أو انتقائياً. والحقيقة التي لا تقبل الشكّ، وكلّ حقيقة طالما أنّها حقيقة فإنّها لا تقبل الشكّ، هي أنّ من الصعب الفصل بين تغريبٍ مطلقٍ وتغريبٍ اجتزائيٍّ أو انتقائيٍّ لأنّ أيّ دعوةٍ لإحلال منظومة أفكار أو قيم أو عادات محل نظيرها في المجتمع العربي أو غيره، حتّى ولو كانت انتقائيّة، فإنّها في المحصلة دعوة تغريبيّة مطلقة لأنّ المنظومات الجزئيّة لا يمكن أن تعمل إلا في أطر منظومات كليّة شاملة، فمركبات الأمم والمجتمعات ليست قطع غيار يستبدل الفاسد منها بالصالح عند الميكانيكي، وإنّما هي بني متكاملة، قابلة للتّطور، للتّغير، للتّبديل ضمن حدود، ولكنّها غير قابلة للاستبدال الآلي.

ويصحُّ النَّظْرُ إلى التَّغْرِيبِ من زاويةٍ أُخرى، لا تختلف في مستوياتها عمَّا سبق، وهي جعل الواقع؛ الواقع العربي مثلاً، غريباً عن فكره وقيمه وعاداته. ويصحُّ من زاويةٍ ثالثةٍ هي إدخال أفكارٍ وقيمٍ وعاداتٍ غريبةٍ على المجتمع أو الأمة.

ولذلك فإنَّ أيَّ دعوةٍ تغريبيةٍ، مطلقةٍ أو اجتزائيةٍ هي دعوةٌ تغريبيةٌ، طالما أنَّها دعوةٌ تغريبيةٌ. وأقول طالما أنَّها دعوةٌ تغريبيةٌ للتمييز بينها وبين غيرها ممَّا يشبهها من سلوكات التقليد والمحاكاة والتأثر بالعالم الغربيِّ التي تفرض ذاتها على واقعنا أو تجد صداها في مجتمعنا بحكم التلاقح الحضاريِّ أو التَّواصل بين الحضارات والشُّعوب.

والفرق بين هذين الشَّقَّين أنَّ الدَّعوة التَّغريبيةَ دعوةٌ واعيةٌ صريحةٌ أو مبطنَّةٌ، أمَّا الشَّقَّ الثاني بأنواعه فهو ممارسةٌ إنسانيةٌ يغلب عليها التَّقليد غير الواعي أو تفرضه الضَّرورات الواقعية.

وعلى الرَّغم من ذلك نجد هنا أنَّه من الواجب أن نسجِّل النَّقاط التَّالية في نشأة الأتجاه التَّغريبِيِّ وأصل هذه النَّشأة:

**أولاً:** ارتبطت نشأة هذا الأتجاه المنادي للاتِّحاق بالغرب ارتباطاً صميمياً بالاتصال بأوروبا ومعرفة ما صار إليها حالها من تطورٍ وراقيٍّ وتقدُّم، ومقارنة ذلك مع العالم العربي وما هو عليه من تخلفٍ وجهل.

**ثانياً:** الأصل في نشأة هذا الأتجاه، كما هو الحال في الأتجاهات الأخرى، هو الإيمان بأنَّ هذا الاتِّحاق بالغرب واتباعه واقتفاء خطاه هو الحلُّ للواقع المتردِّي الَّذي يعيشه العالم العربيُّ، أو الوطنيُّ تبعاً لبعض الأتجاهات. ذلك أنَّ التَّغريبيةَ هي «محاولةٌ لنقل التَّجربة الغربية وتبيئها في المجتمع العربي، وعدُّ الواقع العربي، المتشكِّل ذاتياً من خلال تراثيَّته التَّاريخية، واقعاً متخلفاً يحكمه تأخُّر واضح عن مسارات العصر بحضارته الحديثة. وقد رأى هذا التَّيار أنَّ الأخذ بأسباب التَّقدُّم، في مثل هذا الواقع، يجب أن

يرتكز إلى (الأخر - الأوروبي)، ويستمدُّ مقوماته الأساسية منه، لأنَّ حضارة هذا (الأخر) وثقافته تتضمنان جميع عناصر التّفدّم (٣٢٩).

**ثالثاً:** يمكن القول بناءً على ما سبق أنّ في أصل نشأة التّغريبية شيء من الأمل والوَجوع من حال الواقع العربيّ الَّذِي دفع إلى البحث عن مخرج حتّى في الانسلاخ عن الهويّة. والانسلاخ عن الهويّة بدأ واضحاً عند معظم التّغريبين، وفي هذا الوضوح في الدّعوة للانسلاخ عن الهويّة العربيّة ما يقوِّض زعمهم بالحرص على نهضة الأُمّة من خلال الالتحاق بالغرب.

**رابعاً:** إلى جانب ذلك كان للممارسات الأوروبيّة، وخاصّة منها الفرنسيّة والبريطانيّة، دوراً واضحاً في نشأة الاتجاه التّغريب في العالم العربي. وقد تمّ هذا الدّور على محورين أو لهما الممارسة المباشرة وثانيهما الممارسة غير المباشرة. أما المباشرة فقد كانت من خلال فرض الإيقاع الغربي، من خلال الاستعمار، وأما المباشرة فقد كانت بدعم بعض الأعلام أو الحركات دعماً مباشراً ودعماً غير مباشر من أجل رفع المناداة بالتّغريب.

**خامساً:** هذا يعني أنّ الدّاعين إلى التّغريب هم موضع تساؤلٍ مهما كانت نواياهم وارتباطاتهم. من الصّعب أن نصفهم بالخيانة، بل لا نقبل ذلك. ولكن لا بُدّ من وضعهم في باحة التّساؤلات. فكيف يمكن أن يكونوا مُفكّرين وقادة وقُدوة للأُمّة وهم لا يعرفون كيف يتحرّكون ولا أين يتحرّكون ولا نتائج تحركاتهم. الدّعوة إلى التّغريب من جهة مضمونها كما سنرى لا عيب فيها، بل قد تكون ضروريّة بمعنى من المعاني، ولكن كيف نسوّغ لمفكّر ألا يفكّر في التّقاطعات بيّن ما يدعو إليه وما تناضل من أجله أعداء الأُمّة أو خصومها في الحدّ الأدنى؟!

---

٣٢٩ . ماجد صالح السامرائي: هل للفكر العربي الحديث من فلسفة؟ المشروع النهضوي العربي بين تجديد الوعي الفكري والتوجهات الليبرالية . مجلة الفكر السياسي . اتحاد الكتاب العرب . دمشق .

سادساً: تلتقي العناصر السابقة كلها تقريباً عند نقطةٍ واحدةٍ هي التَّقْلِيدُ بالمعنى الخلدوني. فما حَفَزَ دعاةَ التَّغْرِيبِ بمختلف أنواعه ومستوياته وطبائعه إلا التَّقْلِيدُ والاقْتِدَاءُ بالمعنى الَّذِي تحدَّثَ فيه ابن خلدون في فصل في المقدمة جعل عنوانه: «في أنَّ المغلوب مولعٌ أبداً بالاقْتِدَاءِ الغالب في زِيَّهِ وَنَحْلَتِهِ وسائر عوائده». والسَّبَبُ في ذلك، كما أشار ابن خلدون بالتفاتةٍ عبقريةٍ هو أنَّ المغلوب، ويعادل هنا الضَّعِيفَ والمتخَلِّفَ، لا يقتنع بأنه غُلبَ، أو تَخَلَّفَ، لضعفٍ فيه أو نقصٍ، وإمَّا لِقُوَّةِ في الغالب فائقةٍ عظيمةٍ وعناصر وقدرات لا يمتلكها هو<sup>(٣٣٠)</sup>، فحَتَّى يصل إلى ما وصل إليه الغالب، أو القوي، لا بُدَّ له من تقليده والاقْتِدَاءِ به، وسلوك مسالكه، والإيمان بقيمه.

والتَّقْلِيدُ<sup>(٣٣١)</sup> كما هو مقرَّرٌ في علم النَّفْسِ آليَّةٌ لا شعوريَّةٌ تفرض ذاتها على المرء من دون أن يدري. فيقوم بالتَّقْلِيدِ وهو لا يؤمن بأنَّه يقلِّد، وإمَّا يؤمن بأنَّه يقوم بسلوكٍ حضاريٍّ أو راقٍ لأنَّه متحضَّرٌ وراقٍ وقادر على القيام بما يقوم المتحضِّرون والراقون. والذين وعوا هذه الحقيقة النَّفْسِيَّةَ هاجموا وحاولوا الكشف عن أثرها وخطرها، ومن هؤلاء محمد رشيد رضا الَّذِي «دعا بإلحاح إلى عدم تقليد الغرب تقليداً أعمى»<sup>(٣٣٢)</sup>.

## التَّغْرِيبُ بَيْنَ الْخَارِجِ وَالِدَاخِلِ

صحيحٌ أن أكبرَ ظنٍّ دعاةَ التَّغْرِيبِ هو أنهم يخدمون الأُمَّةَ ويفيدونها ويسعون إلى انتشالها من برائن الجهل والتخَلُّفِ، إلاَّ أنَّ التَّغْرِيبَ في صورته الظَّاهِرةِ والمضمرةِ لا يعدو كونه تفتيتاً لهويَّةِ الأُمَّةِ ومحو معالم شخصيتها وخصائصها مهما كانت الفوائد الَّتِي ستجنيها جزاءَ هذا التَّغْرِيبِ. وهنا يحضر بشدَّةٍ قول المسيح عليه السلام: «ما فائدة أن تكسب العالم وتخسر نفسك».

٣٣٠. ابن خلدون: المقدمة. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة. د.ت. ص ١٤٧.

٣٣١. لمزيد من التفصيل في التقليد ارجع الدكتور عبد العزيز القوصي: أسس علم النَّفْسِ. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ص ١٨٥.

٣٣٢. الدكتور عبد العظيم رمضان: تطور الحركة الوطنية في مصر ١٩٣٧-١٩٤٨. ص ٢٨٤.

لا نريد الحديث في هويّة الأُمّة بالمطلق وما تعنيه هويّة الأُمّة، ولكن لا يمكننا إلا أن نشير إلى أنّه لا توجد أُمّة في الأرض تقبل التخلّي عن هويّتها وخصائص شخصيتها حتّى ولو كانت أُمّة تافهة أو ضعيفة، وإمّا تحاول من خلال هذه الهويّة مهما كانت محدّاتها أن تكون أُمّة عظيمة.

إنّ خصائص الهويّة ومعالم شخصيّة الأُمّة قائمة على شيءٍ من النسيّة فما نراه وثنيّةً وصنميّةً وتخريفاً عند شعب من الشعوب ينظر إليه أصحابه على أنّه ذروة الرّوحانيّة وأصفاها وأنقاها، وإلا لما آمنوا بما آمنوا به من عقائد. هناك حقيقة واحدة نعم، ولكن أيضاً هناك حقيقة لا خلاف فيها وهي أنّه لا يؤمن إنسانٌ أو شعبٌ بما لا يقتنع (يؤمن) به. الإيمان يساوي الاقتناع. وقبول القول بأنّ هناك من يؤمن بما لا يؤمن به ينطوي على تناقضٍ صريحٍ.

في ظلّ هذه الحقائق كلّ الشعوب ترى أنّ عقائدها وقيمها هي الأفضل والأمثل، وكثير من الشعوب تنظر إلى عقائد الشعوب الأخرى وقيمها على أنّها تافهة أو فارغة أو غير ذلك مما يشبهه. وهذا يعني أنّ معظم الشعوب إن لم تكن كلها تؤدّ لو تستطيع أن تفرض قيمها ومثلها وقناعاتها على الشعوب الأخرى. أي إنّ كلّ الشعوب تؤدّ لو تقوم بعملية (تغريب) الشعوب الأخرى، أن تفرض عليها قناعاتها وقيمها وعاداتها. لأنّها بذلك أوّلاً تزيجها من أمامها بوصفها منافساً أو خصماً أو محارباً... وتكسبها إلى جانبها سنداً لها.

بهذا المعنى فإنّ الدّول القويّة هي التي تقوم بعملية (التغريب) لأنّ الدّول الضعيفة لا تستطيع ذلك من جهة، وهي التي تتمّ عملية تغريبها من جهة ثانية.

إذن الدّول الغريبة، بوصفها القويّة، ومنذ كانت قوى صاعدة كانت، على الأقل في الافتراض النظري، تقوم بعملية تغريب الدّول الأخرى بطريقة أو بأخرى. وفيما يخصّ أمّتنا العربيّة في علاقتها مع الغرب من هذه الناحية يمكننا القول إنّ مشاريع التغريب التي مارستها أوروبا، وخاصّة منها كما أشرنا فرنسا وبريطانيا، قد بدأت قبل نحو مئة سنة من

انهيار الدولة العثمانية، من خلال المستشرقين والجواسيس والإرساليات التي أوفدت إلى أرجاء الدولة العثمانية لدراستها من مختلف الجوانب. وربما كان أكبر نجاح لها على هذا الصعيد هو سحب تركيا سحبا كاملا من ساحة الدول الإسلامية إلى القارة الأوروبية من دون أن تقبلها أوروبية حتى الآن.

تحظى فرنسا بالدور الأكبر والأخطر في ممارسة التغريب ودعمه وتمويله بطرائق عديدة. أو على الأقل هذا ما يظهره التاريخ. فأول ما فعلته فرنسا عندما دخل نابليون إلى مصر هو أنها حملت مع أسطولها العسكري أسطولا علميا وصناعيا لإبحار الشرق وفرض إيقاعاتها على هذا الشرق.

ومع دخول فرنسا إلى المشرق العربي منذ القرن التاسع عشر، بالإرساليات التبشيرية، بدأت بزراعة بذور الفتنة وإحياء التيارات المعادية للعروبة والمناهضة لها تحت مسميات مختلفة، فنشأت النزعات الفينيقية والمارونية والفرعونية والأمازيغية التي أقامت كلها مع العروبة طلاقاً وصراعاً لم يكن له مثيل ولا نظير طيلة ما سبق من قرون. نشأت هذه النزعات أول ما نشأت بتخطيط وتدبير وتحريض فرنسي. وما تزال فرنسا، والدول الغربية معها، حتى يومنا هذا تدعم كل قوى التغريب ومعاداة العروبة في الوطن العربي والعالم، ويصل الدعم إلى حد ممارسة الضغوط المباشرة على الحكام والحكومات في أقطار الأمة العربية. وقد أنشأت فرنسا لتكريس فلسفتها التغريبية منظمة فرانكوفونية التي تجمع، كما هو معلن، الدول الناطقة بالفرنسية، ولكنها في حقيقة الأمر مؤسسة إستراتيجية رسمية تسيطر عليها فرنسا وتعمل من خلالها على بسط هيمنة فرنسا ونفوذها وثقافتها وقيمها على الدول الأخرى وشعوبها معتمدة في ذلك مخططات وبرامج منها المعلن الصريح ومنها غير المعلن.

وآخر طرز التغريب الذي يمارسه الغرب على الأمة العربية هو ما أعلن عنه مؤخراً تحت عنوان الشرق الأوسط الكبير الذي أعلنت فيه الولايات المتحدة الأمريكية بنصوص صريحة واضحة ومطالب لا لبس فيها أنها تريد تبديل قيم المجتمع العربي وعاداته وتقاليده

وأساليه في التربية والتعليم... وحتى نمط التدين وطبيعته لم يسلم من هذا المشروع. ولا ننسى هنا ملايين بل مليارات الدولارات التي تنفقها الولايات المتحدة الاستعمارية خاصة على محطات إعلامية عربية وأمريكية مثل الحرّة وسوا وغيرها من أجل تغريب القيم العربية وخلق ثقافة جديدة لدى الشباب العربي لأنّ شباب اليوم هم مستقبل الأمة.

في المقابل من ذلك هناك تغريبٌ من الداخل ينهض له غالباً أفراداً أو جماعات مأخوذة بمواقف زعامتها وقادتها. الجماعات بحكم المؤكّد منقادة براءة لطروحات قادتها وزعاماتها، أمّا الأفراد الذين هم غالباً مُفكّرون أو زعماء وقادة فإنهم بالمطلق تنطبق عليهم عناصر نشأة التّغريبية في العالم العربي. فنحن بالمطلق لا نميل إلى التّخوين ولكن منطقيّاً لا يوجد ما يمنع من أن يكون هناك من هو مرتبطٌ بالمشروع الغربيّ ومخطّطاته سواء أكان ذلك عن وعي أم انسياقاً وراء رغبات أو فئاعات خاطئة. ومهما يكن من أمر فإنّه من غير الممكن أن يمارس الغرب مشروعه في أمّتنا من دون أيدي عربية تتشارك معه في مشروعه، ومرّة أخرى نقول: إما مباشرة وعن وعي، وإمّا من دون وعي.

### **مستويات التّغريبية**

يبدو من خلال مفهوم التّغريب أنّه ليس طبيعةً واحدةً ولا مستوى واحداً. ورُبّما هي طبيعة الأشياء والأمر أنّها لا يمكن أن تكون على مستوى واحد وإمّا هي ممتدّة على سطح منحني التّوزع الاعتدالي المسمّى بالمنحني الجرسى. والتّغريب لا يخرج عن هذه الطّبيعة، فالأمر الطّبيعيّ تماماً:

. أن يكون هناك من ينادي بتغريبٍ مطلق.

. و أن يكون هناك أيضاً من ينادي بتغريبٍ جزئيّ.

. وأن يكون هناك أنماطٌ وأنواعٌ للممارسة التّغريبية مرتبطة بأيدولوجيا المناادي بها

وشخصيته وخصائصه وخصائص محيطه وبيئته...

وإذا كنا سنتحدّث عن بعض هذه المستويات والأنماط فإننا، كما نوّكد دائماً في مثل هذه الحالات، لا ندّعي أنّها نهائية، ولا وحيدة... فقد يعرضها آخرون بطرق أخرى يمكن أن تتعدّد بتعدّد المصنّفين.

### أولاً: تغريبية مطلقة

التَّغْرِيْبِيَّةُ المطلقة هي المناادة بالإحلال الكلي لقيم الغرب وأفكاره وأنماط سلوكه محلّ مقابلاتها العربيّة. بذرائع مختلفة ومتعددة ترتبط بالمفكّر الدّاعي إلى ذلك. و غالباً ما تكون الدّريعة المتّخذة لذلك هي أنّ أصل المجتمع أو الإقليم أوروبي، أو أنّ أصل الطّبيعة مشترك مع الغرب، أو يكون ذلك ردّة فعل، وزيماً يكون الانتماء السّياسي أو الأيديولوجي المرتبط بالغرب هو العامل المحرّك لمثل هذه الدّعوة.

التَّغْرِيْبِيُّون من هذه الطّبيعة أو المستوى قد لا يكون عددهم قليلاً ولكنّهم قليلون نسبياً، وقليلون جدّاً. ولعلّ أبرزهم على الإطلاق عميد الأدب العربي طه حسين، ولطفي السيد، والمفكّر السّياسي اللبناني شارل مالك ومن المعاصرين الدكتور أحمد مستجير. ويمكن أن نضيف إليهم مع بعض من التّحفظ كلاً من: شبلي شميل، ونقولا حداد، ومنصور فهمي، ومحمد حسين هيكل، ويوسف يزبك، ويوسف سلمان، وإميل زيادة. ولكنّ مُفكّرِي هذا القسم الثّاني موضع إشكالٍ وجدالٍ ففقط من ناحية مستوى التَّغْرِيْبِ الَّذِي دعوا إليه، فقد يكون من الصّعب ضمّهم إلى التَّغْرِيْبِيَّةِ المطلقة ولكنّ من الصّعب إخراجهم من دائرة الدّعوة التَّغْرِيْبِيَّةِ بالمطلق.

طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر يبرز اعتقاده بأنّ مصر يجب أن تصبح جزءاً من أوروبا، فالتحاقها بأوروبا وكونها جزءاً منها هو الحلّ الوحيد والوحيد فقط من أجل أن تصبح مصر من العالم الحديث. وعلى ضوء هذا الفهم يحاول أن يفهم ويفسر العلاقات المصريّة الأوروبيّة والعلاقات المصريّة مع المحيط العربي. فالمعاهدة الإنجليزيّة المصريّة واتفاقيّة مونترو في حقيقة الأمر، من وجهة نظره، وثيقتان بيّن أوروبا ومصر تعترف فيهما أوروبا بالمدينيّة المصريّة، وتلتزم مصر أمام العالم المتحضّر بأنّها ستسير

سيرة الأوروبيين في الحكم والإدارة والتشريع. ولننظر في هذا الدهاء الغربي الذي ما زال يمارس حتى اليوم بالطريقة ذاتها.

ويعلن ذلك بصراحةٍ ووضوحٍ قائلاً: «علينا أن نصبح أوروبيين في كلِّ شيء، قابلين ما في ذلك من حسناتٍ وسيئاتٍ. علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحبُّ منها وما يكره، وما يحمد فيها وما يعاب»<sup>(٣٣٣)</sup>.

المزعج في كلام طه حسين ليس نزوعه الغربي على عواهنه وإنما دعوته لقبول الغرب على حسناته وسيئاته وكأنَّ الشَّرَّ كُلُّه سيئات، وكأنَّ تجارته راجئةً بالمطلق، وهذا قصورٌ عقليٌّ ومنطقيٌّ وواقعيٌّ لا يجوز أن يقع فيه من يريد أن يُسمَّى مُفكِّراً.

يبدو من نص طه حسين أنَّ الشُّعور بالدُّويَّة هو الَّذي كان يدفعه للتَّقليد الأعمى من دون التَّفكير في أيِّ من الإمكانيات الأخرى المتاحة، فهو يقول في النَّص ذاته: «على المصريين أن يرفعوا من شأن مصر بحيث لا يستطيع الأوروبيون عدَّهم أدنى منهم شأنًا، وأن يكفَّ المصريُّون عن عدِّ أنفسهم أدنى منهم قدرًا»<sup>(٣٣٤)</sup>.

أمَّا العلم الثَّاني الشَّهير في هذا الاتجاه فهو المُفكِّر والسياسي اللبناني شارل مالك الَّذي كان يوماً ما وزيراً للخارجية اللبنانية، ومندوباً للبنان في الأمم المتحدة. شارك في إعداد قانون حقوق الإنسان بعدما فرضته الولايات المتحدة عضواً في اللجنة، وسمِّي مقررراً في اللجنة العالمية لحقوق الإنسان. وفي عام ١٩٤٨م ترأس اللجنة الثالثة للشُّؤون الاقتصادية والاجتماعية في أثناء دراسة الإعلان. وعند وفاة اليانور روزفلت عام ١٩٥١م اختير خلفاً لها في رئاسة اللجنة. وعام ١٩٥٨م ترأس الجمعية العمومية للأمم المتحدة.

٣٣٣. طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر. القاهرة. ١٩٣٨. ص ٦٥.

٣٣٤. م. س. ذاته.

نقطة انطلاق شارل مالك هي استقلالية الهوية اللبنانية، كما هو حال طه حسين في الهوية المصرية، ففي بحثه المسمى لبنان كياناً ومصيراً يحدّد خصائص هذا الكيان بما سمّا الأعمدة العشرة لهذا الكيان وهي: الجبل الفريد، القرية اللبنانية الفدّة، المركز السياحي المميّز، تجارته العالمية الفريدة، ظاهرة الاغتراب اللبناني بكلّ ما تعنيه تاريخياً وكيانياً، الوجود المسيحيّ الإسلاميّ السّمح الرّائع، الحرّيّة الشّخصيّة الكيانيّة المسؤولة، الانفتاح على العالم في بعدي الزّمان والمكان، معنى لبنان الفكري المتواضع في الشّرق الأوسط وفي العالم، إسهام لبنان في المعترك الدّولي، على محدوديّته وتواضعه.

وفي بحثه المسمى لبنان تراثاً وأزلاً، وإن كان يتحدّث باحترام عن العرب واللغة العربيّة في بعض المواضع فإنّه ينطلق من استقلالية الكيان اللبناني ومركزيّته، فلبنان بل «بيروت هي مركز التّبادل والمعاملة في ميادين الفكر والرّوح، وهي النّافذة التي يطلّ منها الشّرق على الغرب، والغرب على الشّرق». ويتابع بأنّ «الكيان اللبناني كيان وسيط بيّن الكيانات. إنّه قضاؤه، وقدره، ومصيره.

وهذه البيئة البيئيّة فيما يرى «هي في النّهاية كمالات إنسانيّة، دبلوماسية، تقوم على أدب المعاملة. فالخلق الوساطي يهدف إلى اكتساب الثّقة عند الآخرين، والخلوص إلى اتفاق يرضى به الفريقان، وذلك عن طريق المفاوضة الكيّسة والإقناع المحرّد». وقد ورث اللبنانيون اليوم هذه اللبقة والكياسة عن أجدادهم «الفينيقيين الذين كانوا أوّل من أسّس الدّبلوماسية في التّاريخ، وهي ماثرة لا تقلّ أهميّة عن اختراعهم للأبجدية». وإذا كان اللبنانيون اليوم يتكلّمون اللغة العربيّة فإنّهم «قد أخذوا اللغة العربيّة بعد السّريانيّة واليونانيّة، وقبلها الآراميّة، وغيرها مما يتصدّر فناء العصور القديمة، وانكبوا على إحياء تراثها»، وهو لا يرى في العرب أجداداً للبنانيين، وإن كان يؤمن باللغة العربيّة مؤسّسة من مؤسّسات الكيان اللبناني، ولذلك عندما يتحدّث في مآثر اللبنانيين يقول بتواضع: «لن أعدّد ما شرحوه من دواوين، وما نشره من آثار العرب والمسلمين...».

تنجلي أبعاد النَّصِّ السَّابِقِ، وتَتَضَحُّ الصُّورَةُ أَكْثَرَ عِنْدَمَا نَعْلَمُ أَنَّ شَارْلَ مَالِكٍ كِتَابِيَّيْهِ الْهُوَى وَالْإِنْتِمَاءُ، وَمِنْ دُونِ الدُّخُولِ فِي تَفَاصِيلِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْكِتَابِ وَإِسْرَائِيلَ الَّتِي تَحَدَّثُ فِيهَا كَثِيرُونَ وَمِنْهُمْ الدُّكْتُورُ أُسْعَدُ أَبُو خَلِيلٍ فِي جَرِيدَةِ السَّفِيرِ اللَّبْنَانِيَّةِ تَحْتَ عِنْوَانٍ: حَتَّى لَا نَنْسَى مَا مَثَّلَ وَيُمَثِّلُ بِشِيرِ الْجَمِيلِ؛ إِرْثَ الْفَاشِيَةِ اللَّبْنَانِيَّةِ. وَفِي هَذَا الْمَقَالِ يَذْكُرُنَا بِعِبَارَةٍ «الْمَحَاكَاةُ الْحَضَارِيَّةُ بَيْنَ لُبْنَانَ وَإِسْرَائِيلَ الَّتِي أُطْلِقَ عَلَيْهَا شَارْلَ مَالِكٍ فِي أَوَّلِ مَهْرَجَانِ كِتَابِيٍّ بَعْدَ الْاجْتِيَاكِ الْإِسْرَائِيلِيِّ لِلْبِنَانِ».

هنا صارت الصُّورَةُ أَوْضَحَ، فَمَا يَجْمَعُ إِسْرَائِيلَ وَلُبْنَانَ حَسَبَ نَظْرِيَّةِ شَارْلَ مَالِكٍ أَكْبَرَ بِكَثِيرٍ مِمَّا يَجْمَعُهُ مَعَ الْعَرَبِ، وَأَفْضَلَ مِمَّا يَجْمَعُهُ مَعَ الْعَرَبِ. وَلِذَلِكَ عِنْدَمَا سَأَلْتُ فِي عَامِ ١٩٧٦ مَ عَنِ أَسْبَابِ الْحَرْبِ اللَّبْنَانِيَّةِ أَجَابَ بِوَضُوحٍ وَصِرَاحَةٍ قَائِلاً: «نَحَارِبُ... وَنَحَارِبُ رَابِعاً ثَلَاثَةَ وَعِشْرِينَ تِيَاراً وَعَاملاً»<sup>(٣٣٥)</sup> انصبت علينا وغزتنا واستغلت ساحتنا، كلَّ لغايته أو لتصفية حساباته. ونحارب خامساً لأننا أحد الشعوب الخمسة: الإِسْرَائِيلِيِّينَ، الْفِلَسْطِينِيِّينَ، الْأُرْدُنِيِّينَ، السُّورِيِّينَ وَاللُّبْنَانِيِّينَ الْقَاطِنِينَ فِي هَذَا الْجَسَدِ الْأَرْضِيِّ الْعَظِيمِ الْمَمْتَدِّ مِنْ تَرْكِيَا حَتَّى مِصْرَ وَمِنَ الصَّحْرَاءِ حَتَّى الْبَحْرِ. كُلُّ يَحَارِبُ بِدَوْرِهِ لِلْبَقَاءِ وَتَعْيِينِ مَرْكَزِهِ فِي قَلْبِ الْعَالَمِ أَيْ الشَّرْقِ الْأَوْسَطِ»<sup>(٣٣٦)</sup>.

لَقَدْ كَانَتْ نَقْطَةُ انْطِلَاقِ كُلِّ مَنْ طَهَ حَسِينٌ وَشَارْلَ مَالِكٌ هِيَ التَّزْوَعُ الْقَطْرِيُّ أَوْ الْإِقْلِيمِيُّ، وَلِذَلِكَ كَانَتْ دَعْوَاتُهُمَا التَّغْرِيْبِيَّةَ تَغْرِيْبِيَّةً مَحَلِّيَّةً أَوْ إِقْلِيمِيَّةً وَليست دَعْوَةً لِتَغْرِيْبِ الْأُمَّةِ الْعَرَبِيَّةِ كُلِّهَا، إِذْ لَمْ تَكُنْ تَعْنِيهِمَا الْعَرُوبَةُ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنَّهُمَا هِيَ الَّتِي غَزَتْ بِلَدَيْهِمَا وَغَيْرَتْ لِغَتَيْهِمَا وَدِينِهِمَا، وَلَوْ كَانَا يُؤْمِنَانِ بِالْعَرُوبَةِ أَدْنَى إِيمَانٍ، أَوْ يَحْتَرِمَانِهَا أَدْنَى احْتِرَامٍ لَمَا كَانَتْ هَذِهِ دَعْوَتُهُمَا. أَمَّا تَغْرِيْبِ الْأُمَّةِ الْعَرَبِيَّةِ كُلِّهَا فَقَدْ وَجَدْنَا مِنْ يَدْعُو إِلَى ذَلِكَ، وَرُبَّمَا كَانَ الْأَسَاسُ هُنَا هُوَ الْيَأْسُ وَالْإِحْبَاطُ مِنْ إِمْكَانِيَّةِ لِحَاقِ الْعَرَبِ بِالْغَرْبِ فِي الْعِلْمِ

---

٣٣٥ . هي اللُّوْلُ الْعَرَبِيَّةُ الَّتِي أُرْسِلَتْ جِيُوشُ الرِّدْعِ الْعَرَبِيَّةِ إِلَى لُبْنَانَ. وَيَزِيدُ فِي تَوْضِيْحِ انْفِصَالِ عَن لُبْنَانَ عَنِ الْعَرَبِ فِي تَمَتُّعِ الشَّاهِدِ عِنْدَمَا يَجْعَلُ مِنْ لُبْنَانَ كِيَانًا إِلَى جَانِبِ إِسْرَائِيلِ!!

٣٣٦ . شَارْلَ مَالِكٍ: هَذِهِ شَهَادَتِي. ص ٤٥.

والتقنية، ومن أبرز الأمثلة على ذلك نجد الدكتور أحمد مستجير الذي يقول: «يجب علينا أن نكفّ عناء البحث ونقتصر على تلقّي منجزات الغرب لأنّ اللحاق بالغرب بات أمراً مستحيلاً» (٣٣٧).

### ثانياً: تغريبية النزعات الإقليمية

صحيح أنّ طه حسين وشارل مالك انطلقاً في نزوعهما التّعريبي من نزوعٍ قطريّ أو إقليميٍّ إلا أنّهما صورة من اتجاه سياسي فكري هو الاتجاه الإقليمي الذي وجد في أكثر من مكان في الوطن العربي.

لقد قامت الاتجاهات الإقليمية كلّها على جملة من المبادئ المشتركة ربّما يقف على رأسها من دون شكّ أو جدالٍ محاربتها الهوية العربية ورفضها لها والمناداة بانتماءات غريبة حتّى ولو بحثت في الظاهر عن جذور تاريخية لها، لأنّها كلها من دون استثناء تجد فيما يربطها بالغرب أكثر مما يربطها بالعرب، وتجد في العلاقة الوثيقة مع الغرب ضرورةً حتميةً فيما ترى في العلاقة مع العرب مَسَبَّةً أو شتيمةً أو إساءةً.

كلّ هذه القناعات قناعات تغريبية، ولكنّها تقوم على استقطاب أقليّات تحت مسمياتٍ مختلفةٍ لتكون تياراتٍ حزبيةً وسياسيةً ربّما تكون هي ما ينشده المفكّر الفرد، ولكنّها بالتأكيد بحاجةٍ إلى سندٍ فكريٍّ هو الذي يقدمه المفكّر التّعريبي سيّان أكان وعى ذلك أم لم يعه. ولذلك يصحّ القول إنّ هناك الكثير من المفكّرين والمنظرين التّعريبين هم الذين يقودون هذه الحركات أو الأحزاب.

جوهر هذه الدّعوات الإقليمية ليس تحديد هويّاتٍ أمميةٍ جديدةٍ، ولا البحث عن خصائصٍ قوميةٍ لأممٍ صغيرةٍ، وإنّما هو تجزئة الأمة العربية من كلّ إلى أجزاء، ومن أجزاء إلى أقزام، ومن أقزام إلى ذرّات تتقاذفها النسّمات الصغيرة. الغرض الأساس إذن هو تغييب الوحدة القومية للأمة العربية، وليس تأكيد هويّاتٍ إقليميةٍ صغيرةٍ. والدليل على

---

٣٣٧ . من حوار مع: د. أحمد مستجير، ضمن مجلة: الواحة «ملحق صحيفة الاتحاد الطيبانية» . العدد ٢٠١٨٠ آب ١٩٩٨ م. ص ٦.

ذلك أن كلُّ المزاعم التي تقوم عليها الدَّعوات الإقليمية لتفتيت الهوية القومية العربية مزاعم واهية متهافنة وخاصَّة منها محور المزاعم الذي هو اختلاف الأصل والجذر عن العرب.

وفيما انجلى من الحقائق والوثائق ما يدعوننا إلى القول إنَّه من محض الغباء الاعتقاد ببراءة هذه الدَّعوات الإقليمية، ومن محض الغباء ذاته عدم الاعتقاد بأنَّ الاستعمار، ومن خلفه، هو الذي خطط ويخطط لتعزيز هذه الدَّعوات الإقليمية بكلِّ الصُّور الممكنة. وهاتان من الحقائق التي لم تعد سرّاً فكلُّ الأمور باتت معلنة صريحة لا لبس فيها، ولا مجال أبداً للجدال فيها، وفي ممارسة الولايات المتحدة الأمريكية الفاضحة اليوم لدعم كلِّ الحركات الانفصالية والإقليمية وتدخلها لحمايتها وتمويلها وتحريضها على التمرُّد... ما ليس يقبل الشك في تدخُّل الدُّول الاستعمارية سابقاً والولايات المتحدة الاستعمارية اليوم في إنشاء هذه الاتجاهات الهدامة للكينونة العربية. ذلك أن نتائجها ليست في صالح الأمة العربية على الإطلاق ولا يمكن أن أبداً أن تصبَّ في أيِّ خانة من خانات مصالح الأمة العربية. بل الأدهى من ذلك وهو الثابت الأكيد، هو أنَّها تصب في الوقت ذاته في خانتين أولهما الإضرار بالأمة العربية إضراراً كبيراً جداً، وثانيهما خدمة مصالح أعداء الأمة العربية وخصومها.

### ثالثاً: تغريبية الاتجاهات الفكرية

المستوى الثالث من مستويات التَّغريب أو النزعة التَّغريبية هو ما نجده في الاتجاهات الفكرية المستوردة من الغرب. استيراد الأفكار من الغرب في واقعنا الرَّاهن ضرورةٌ لا معدى عنها، لأنَّ الغرب هو اليوم صانع الفلسفة والفكر والعلم والحضارة، ولا يمكن أن نكون منعزلين عن هذا العلم، ومن الحمق أو الجنون أن نقرَّر الانعزال عن هذا العالم.

الاتجاهات الفكرية التي تصلنا من الغرب أو نستوردها من الغرب تحمل قيمه وأنماط فكره وسلوكه، والعمل بها هو بالضرورة حملٌ للبنية التي ولدت في هذه الاتجاهات.

فالبراليّة والاشتراكيّة والعلمانيّة والديمقراطيّة والفرانكوفونيّة والحادثة وما بعد الحداثة  
البنويّة والتفكيكيّة والعولمة... كلّها اتجاهات أو مذاهب نشأت في قلب الحضارة الغربيّة  
ونبتت من قلب هذه الحضارة، ومن ثمّ فإنّ تبنيها هو بالضرورة تبني بمستوى من  
المستويات للبنية التي أنبتتها ونشأت فيها.

إذن هنا نحن أمام تعريبيّة قسريّة تفرضها الحضارة، ولكننا عادةً لا نسميها تعريبيّة  
لأنّها ضرب من المناقفة الحضاريّة والتلاقح الحضاري، وإنما تكون تعريبيّة عندما يراد  
فرضها بحرفيّتها وخصوصيّتها الغربيّة على الواقع العربي.

هنا في حقيقة الأمر يختلط التقليد الأعمى بالتعريب عن قصدٍ ووعيٍ أو عن جهلٍ  
انعدام القصد. ويصعب التمييز بينهما، ورمّا لا يستطيع إقرار طبيعة الفعل إن كان تقليداً  
أم تعريباً إلا صاحب الفعل ذاته في داخله أو في تصريحه بمراده. أما صورة الفعل فإنّها في  
الحالين تعريبيّة، ولذلك عندما هوجمت هذه الاتجاهات الفكرية هوجمت لأنّها تُعربُ الهويّة  
العربيّة وليس لأنّها اتجاهات فكريّة.

من الأمثلة الكثيرة جداً على مهاجمة الحداثة بوصفها هجمةً تعريبيّةً نجد مثلاً  
استنكار الشاعر مصطفى زقزوق «موجة الحداثة التي حملت في طياتها هذا الشكّل  
المستهجن الذي أطلق عليه قصيدة النثر قائلًا: تقرأ الصفحات الثقافية والملاحق  
الأدبية فلا تجد نكهة الوطن ولا ترى ملامح العروبة ولا السحنات الأصيلّة، وذلك  
بسبب الوهم الذي ملأ عقول أولئك الصّبية والنّقلة والمقلّدين، والسّاجين في فضاءات  
التقليد الأعمى لكلّ ما هو غريب، والرّاكضين خلف كلّ ناعقٍ... اعتقاداً منهم بأنّهم  
يقفون على شواطئ العالميّة بتقليد آداب الأمم الأخرى ومحاكاتها في نظريّاتها  
وآثارها»<sup>(٣٣٨)</sup>. ويتابع قائلاً: «هؤلاء الأدعياء من المرّوجين لمذاهب الحداثة الغربيّة،  
يتمسّحون بأردان أدونيس، ويوسف الخال، وسعدي يوسف، وعبد المعطي

---

٣٣٨ . سيد زايد: قصيدة النثر بين القبول والرفض بين أنصارها الحداثيين وخصومها المحافظين . جريدة  
اليمامة . العدد ١٨٤٢ - ٠٥/٠٢/٢٠٠٥ م. نقلاً عن موقعها الإلكتروني.

حجازي، وكمال أبو ديب وغيرهم من أصحاب المذاهب التَّغْرِيبِيَّةِ والأفكار المنحرفة.. هؤلاء الأصنام الذين سَخَّرُوا ثقافتهم وعلمهم لخدمة الفكر المناوئ، والأدب المضاد للتقليل من شأن هذه الأمة.. ولن يفلحوا أبداً»<sup>(٣٣٩)</sup>.

ولم تختلف النظرة إلى العلمانيَّة عن النظرة إلى الحداثة، وللعلمانيَّة سبقٌ كبيرٌ على الحداثة في الفكر العربي، فقد نُظِرَ إليها على أنَّها المفتاح السَّحْرِيّ للدُّخول في عمليَّة التَّغْرِيبِ وليس القصد منها كما يبدو عدم التَّفريق بَيْنَ الناس على أساس الدِّين. وتحت دعوى العلمانيَّة... تَمَّ البدء في استئصال عناصر الهويَّة العربيَّة بل الإسلاميَّة وإحلال التَّقافة الغربيَّة محلَّ التَّقافة العربيَّة.

«وحتَّى الفكرة القوميَّة أو الأتجاه القومي لم يسلم من الهجوم لأنَّه وُجِدَ من ينظر إليها على أنَّها اتَّجاهٌ تغريبيٌّ. ولا عجب لذلك أن نقرأ أقوالاً من قبيل: «الفكر القوميُّ العربيُّ الَّذي بزغ في حومة مقارعة الكولونيالية العثمانيَّة والكولونياليات الأخرى في القرن التَّاسع عشر والقرن العشرين، وتبجَّح طويلاً بعد خروجها وانسحابها بالاستقلال الوطني، وتلقى ضرباته الموجعات على يد إسرائيل فيما سُمِّي بالنَّكسة الَّتِي كانت البداية النَّهائيَّة لإفلاس العقيدة القوميَّة التَّغْرِيبِيَّة السَّديميَّة في لهاثها البحثي عن عالم مُثَلِّ قوميِّ عربيٍّ»<sup>(٣٤٠)</sup>.

ومن الذين هاجموا القوميَّة بوصفها هجمةً تغريبيَّةً محمد حسين هيكل الَّذي كان ذاته تغريبيًّا، وها هو يقول: «الفكرة الإسلاميَّة تخالف ما يدعو إليه عالمنا من تقديس للقوميَّات وتصوير الأمم وحدات متنافسة بحكم السَّيف وتحكم أسباب الدِّمار بينها فيما تتنافس عليه. ولقد تأثرنا معشر أمم الشَّرْق بهذه الفكرة القوميَّة، واندفعنا ننفخ فيها روح القوَّة نحسب أنَّنا نستطيع أن نقف بها في وجه الغرب الَّذي طَغَى

٣٣٩. م. س. ذاته.

٣٤٠. مصطفى إسماعيل: الفكر القومي العربي المفترس والانبطاحي. مجلة الحوار المتمدن. العدد ١٢٦٢ - ٢١/٧/٢٠٠٥ م. نقلاً عن موقع المجلة على شبكة المعلومات الدوليَّة.

علينا وأذلنا، وَخَيَّلَ إلينا في سذاجتنا أننا قادرون بها وحدها أن نعيد بها مجد آبائنا وان نستردَّ ما غصب الغرب من حُرِّيَّتنا وما أهدر بذلك من كرامتنا الإنسانيَّة. ولقد أنسانا بريق حضارة الغرب ما تنطوي هذه الفكرة القوميَّة من جرائم فتاكة بالحضارة الَّتِي تقوم على أساسها وحدها...» (٣٤١).

هذا الهجوم على القوميَّة أتى ويأتي غالباً من أقليات عرقيَّة تستوطن في الوطن العربي لا ترى في القوميَّة إلا كابوساً يخيِّم فوق رؤوسها، وأتى كذلك من مسلمين انحصر مفهوم الأمة عندهم بالأُمَّة الإسلاميَّة، ورأوا في الهويَّة القوميَّة أو القوميَّة العربيَّة عاملاً من عوامل هدم الأُمَّة الإسلاميَّة.

ثمَّة مسألة مهمَّة وخطيرة لا بدَّ من الوقوف عندها قليلاً، وهي أن نشوء فكرة القوميَّة العربيَّة أمرٌ مهمٌّ وضروريٌّ، وهي صحيحةٌ بما يقطع دابر الشكِّ ومهما كانت عوامل نشأتها. ولكن لا بُدَّ أن نشير هنا إلى أن فترة نشأة الفكر القوميِّ العربيِّ وصعوده قد تداخلت فيها العوامل الدَّاخليَّة بالخارجيَّة من دون وعيٍ لهذا التداخل والدعم الَّذي لقيته الحركة القوميَّة العربيَّة من الدُّول الاستعماريَّة، فقد شجَّعت الدُّول الاستعماريَّة الفكر القومي، على إيماننا به، من أجل إضعاف البنية الاجتماعيَّة الإسلاميَّة وتفكيكها وتمزيق الدُّولة العثمانيَّة الَّتِي كانت أوروبا تتأهَّب للقضاء عليها.

والدليل على الدعم الاستعماري لفكرة القوميَّة العربيَّة هو أنه ما إن تمَّ القضاء على الدُّولة العثمانيَّة حتَّى بدأت الدُّول الاستعماريَّة، وخاصَّة منها فرنسا وبريطانيا، بدعم النجَّاح ليبراليِّ يعمل على إضعاف مشروع تأسيس الدُّولة العربيَّة الواحدة بزعامة الشريف حسين والي الحجاز. وعندما اشتدَّ التِّيَّار القوميُّ عمدت هذه الدُّول الغربيَّة ذاتها، ناهيك عن الاتحاد السوفيتي، إلى دعم الأحزاب الشيوعيَّة، وعندما صار هذا

---

٣٤١. الدكتور محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي . ٧١.

الأبجاء تياراً قوياً انقلبت عليه لأنه قد يلعب دوراً في موازين الصراع بين الشرق  
الاشتراكي والغرب الرأسمالي.

#### رابعاً: أفكار تغريبية

في المستوى الأخير من مستويات التَّغْرِيبِ أو التَّغْرِيبِيَّةِ نجدنا أمام أفكار تغريبية  
ليست اتجاهات فكرية ولا أجزاء من نظريات أو اتجاهات فكرية وإنما هي دعوات  
لتطبيق أفكار غربية أو غربية بعينها وفرضها على الواقع العربي أو إحلالها محلَّ غيرها من  
مثيلاتها أو نظائرها في الواقع العربي.

هنا أيضاً نجدنا أمام الاحتمال الكبير للبس والخلط بين التقليد والتَّغْرِيبِ. ومرةً  
أخرى نقول إنَّ الفيصل في الكشف عن حقيقة التَّوَجُّه أو طبيعته هو الدَّاعي هذه  
الدَّعوة ذاته. وحده الذي يعرف إن يكون يدعو دعوةً تغريبيةً، أمَّا إن كان مقلداً  
فسيكون منطلقاً غالباً، في ظنِّه واعتقاده، من حرصه على تحديث المجتمع العربي  
وتطويره.

إلى جانب استقلالية الأفكار التَّغْرِيبِيَّةِ فقد تكون أيضاً جزءاً من منظومة فكرية أو  
قيمية أو اتجاهٍ فكريٍّ أو فلسفيٍّ... ولكن الفرق بينها وبين تغريب الأبجاء الفكري أنَّ  
الاتجاه الفكري هو الذي يستدعي استحضار بنيتِه التي نبت فيها، بينما في الأفكار  
التَّغْرِيبِيَّةِ نكون أمَّا استحضار أفكار بعينها بغضَّ النَّظر عن انطوائها تحت لواء  
مذهبٍ فلسفيٍّ أو فكريٍّ؛ المقصود هنا هو الفكرة ذاتها وليداتها وليس لأبجائها  
الفكري أو الفلسفي. ولذلك ليس من السَّهل إحصاء الأفكار التَّغْرِيبِيَّةِ أو حصرها فهي  
كثيرة وقد توجد في أيِّ ميدان؛ اجتماعي، أخلاقي، جمالي، نفسي، اقتصادي،  
سياسي...

من أبرز الأفكار التَّغْرِيبِيَّةِ التي يرددها التَّغْرِيبِيُّونَ بينَ الفترة والأخرى الدَّعوة  
إلى الكتابة بالحرف اللاتيني، وقد وجدنا كيف فرض الحرف اللاتيني على تركيا إثر انهيار  
الدَّولة العثمانية بعدما كانت التُّركيَّة تكتب بالحرف العرب، ومثل ذلك ما حدث في كثير

من الدُول الإسلاميَّة الآسيويَّة غير العربيَّة. وهذا ما حدث أيضاً لما يسمَّى بالأقليات في الوطن العربي مثل الأمازيغ والكردي الذي استحدث لهم الحرف اللاتيني بعدما كانوا يكتبون بالحرف العربي، والسَّعي الآن لإحياء حروف اللغات القديمة لما يسمَّى بالأقليات العرقية مثل الآشور والكلدان وغيرهم علماً بأنَّ السريانيَّة والكلدانيَّة والأكاديَّة والفينيقيَّة والآشوريَّة هي الأب المباشر للغة العربيَّة.

وإذا أردنا أن نبحث عن أفكار تغربيَّة منتشرة أو ممارسة في العالم العربي فلن نتعب كثيراً لأننا سنجدها أينما توجهنا؛ في الرُّطانة، في تربية الكلاب على الطَّريقة الغربيَّة، في الحلاقة، في الموسيقى، في الغناء... وغير ذلك كثير.

### **التَّغْرِيْبِيَّةُ وَالْعَصْرِيَّةُ وَالْعَصْرِيَّةُ**

كثيرون يخلطون لسببٍ أو لآخر بَيْنَ التَّغْرِيْبِ والعَصْرِيَّةِ والتَّغْرِيْبِيَّةِ والعَصْرِيَّةِ، ويتعاملون معها على أنَّها متساوية الدَّلالة تحلُّ محلَّ بعضها. وهذا محض خطأ لا أساس له من الصَّحَّة، لأنَّ الفرق بينهما كبير وإن تقاطعا مثنى مثنى في كثيرٍ من النُّقاط.

العصريَّة والعصرية والمعاصرة ذات جذرٍ لغويٍّ واحدٍ، فهي إذن ذات اتِّجاهٍ دلاليٍّ واحدٍ يدور حول الانتماء إلى العصر عامَّةً. وتفترق عن بعضها بانتماءاتها الاشتقائيَّة.

العصريَّة والمعاصرة هي الانتماء إلى العصر وحسب من دون ملحقات أو تبعات، فما كان عصريًّا فهو منتمٍ إلى العصر الذي يتمُّ الحديث فيه، بغضِّ النَّظر عن طبيعته وأصله ومنبته وعمره الرِّمزي ومدى حدائته أو إيغاله في التَّاريخ، فقد نتحدَّث عن سلوكٍ أو فكرةٍ أو نظريَّةٍ على أنَّها عصريَّة على الرَّغم من أنَّها قديمة قليلاً أو جدًّا. وينطبق الأمر هنا أكثر ما ينطبق على كثيرٍ من القيم والعادات الاجتماعيَّة والأخلاقيَّة والجماليَّة... وَلَعَلَّ أبرز مثال على ذلك هو بيت الشُّعر الذي ما زلنا نكرِّره منذ مئات السِّنِّين على أنَّه كأنَّه قيل لزماننا وهو:

## نَعِيبُ زَمَانِنَا وَالْعَيْبُ فِينَا

### وَمَا لَزِمَانِنَا عَيْبُ سِوَانَا

أما العَصْرِيَّةُ فهي قديمة الاشتقاق في المبدأ حيث النَّشأة بالذات. فالواو واو التَّمذهب يدلُّ استخدامهما على التَّعصُّب أو التَّطَرُّف في الأمر الَّذِي أُضيفت له هذه الواو. وهي اصطلاح يعني الانتماء للعصر مع قطع الصِّلَة مع الماضي، ورمَّما يصحُّ إضافة قطع الصِّلَة مع التُّراث كلِّه بوصفه ماضياً.

أما التَّغْرِيْبُ أو التَّغْرِيْبِيَّةُ فهي المناداة بتغريب العالم العربي كلاً أو أجزاءً بإحلال منظومة التفكير والقيم الغربيَّة كلاً أو أبعاضاً محلَّ منظومة التفكير والقيم العربيَّة كلاً أو أبعاضاً. أو هي من زاويةٍ أخرى جعل الواقع؛ الواقع العربي مثلاً، غريباً عن فكره وقيمه وعاداته. ومن زاويةٍ ثالثةٍ هي إدخال أفكار وقيم وعادات غريبة على المجتمع أو الأُمَّة.

فإذا أردنا أن نفهم الأمر في سياق الثَّنَائِيَّات، من باب أنَّه بضدها تميَّز الأشياء، فإنَّ ما يقابل العَصْرِيَّةُ الَّتِي هي قطع الصِّلَة مع الماضي أو التُّراث هو العودة إلى التُّراث أو الماضي، ويمكن القول حسبما يريد بعضهم، وإنَّ تحفظنا على ذلك، إنَّ ما يقابل العَصْرِيَّةُ هو السِّلْفِيَّةُ.

أما التَّغْرِيْبِيَّةُ بوصفها استبدال فكرٍ وقيمٍ وعاداتٍ بمستوى من المستويات فإنَّها مسعى لقطع الصِّلَة مع الهُوِيَّة بل لتغيير الهُوِيَّة أو معالم الهُوِيَّة، وهي بذلك تكون مقابلة للهُوِيَّة أو بالمعنى الأصح للعروبيَّة.

هذا التَّمييز يفيدنا، إلى حدِّ ما، في التَّمييز بَيْنَ المتورِّطين في التَّغْرِيْب بحسن نيَّة وبَيْنَ الْمُصْرِيْنِ على التَّغْرِيْب لغاية في أنفسهم معلنة أو غير معلنة، فالنشابه الظَّاهري بَيْنَ المفهومين والتَّقاطعات القائمة في الممارستين أدَّت اللبس في السُّلوك على بعضهم فخلط بَيْنَ التَّغْرِيْب والمعاصرة ووجد المعاصرة في التَّغْرِيْب، فلم ينتبه أو يدرك أنَّه من أجل العصرنة يقوم بعمليةٍ تغريبيةٍ. خلاف حال المُفَكِّرين التَّغْرِيْبِيْنِ الذين كانت نواياهم

مرتبطة بإدخال المجتمع العربي في العصر الحديث بقصد التَّغْرِيب لا بقصد التطوير والتحديث.

التَّغْرِيبيون لم يتراجعوا عن مشاريعهم لأنَّهم في أغلب الظَّن يعرفون أين يتحرَّكون وماذا يفعلون. أما دعاة المعاصرة والعصرنة الذين التبس الأمر عليهم أو أدركوا الاختلاطات والمخاطر المنداحة من دوائر تحركهم فقد تراجعوا عن أفكارهم، ومنهم من اعتذر عن ماضيه، ورَّبَّمَا كان من أبرزهم خالد محمد خالد مثلاً، وجمال الغيطاني كما يبدو، وقبلهم كان هذا حال منصور فهمي ومحمد حسين هيكل.

لقد صحا هؤلاء المتراجعون فجأة في دوَّامة المتناقضات وما يسمَّى اليوم ازدواجيَّة المعايير والكيل بمكيالين، فالشُّعارات الغريِّبة الَّتِي ينادي بها الغرب للشرق، ويموِّل الدَّاعين لها من مؤسَّسات وأفراد، ويقف وراءهم ويشدُّ أزرهم... ليست إلا أوهام وتناقضات فالحرِّيَّة والعدالة والمساواة والديمقراطيَّة وإرادة الشُّعوب والأمم واستقلالها... كلها شعارات وحسب يريدُها أو يقبلها الغرب لمجتمعاته ويرفضها ويحول دون تطبيقها في العالم العربي... لقد ثبت بالتجربة أنَّ العقل الغربي لا يمكن أن يستوعب أن يتقدَّم الشرق أو يتطور أو ينال استقلاله وحرِّيَّته وسيادته...

هذا الاستنتاج كان في النِّصف الأوَّل من القرن العشرين، واليوم يزداد الطَّين بلاءً بسلوكاتٍ غريِّبةٍ صارخةٍ يكفيننا أن نذكر آخرها الَّذِي نَحْن فيه وطيسه اليوم وهو المناذاة بالديمقراطيَّة والضرَّغظ على الحُكَّام العرب بشدَّة من أجل تطبيقها، وفي أوَّل تجربة ديمقراطيَّة في العالم العربي نجحت حماس في فلسطين وتحت الاحتلال فرفض الغرب نتائج هذه الديمقراطية، ولم يكتف برفضها بل حاصرها الغرب كلُّه حصاراً خانقاً، فمنع عن المساعدات، وصدورت أموال السلطة الفلسطينية، وأغلقت حدودها، ومنعت الدُّول من التبرع لها، ومنعت الدُّول من استقبال أعضاء هذه الحكومة...

وقبلها كانت تجربة ديمقراطية في الجزائر نجح فيها الإسلاميون، والغرب لا يريد أن يصل الإسلاميون إلى السلطة فانقلبوا على الديمقراطية وأدخلوا الجزائر في دوامة عنفٍ ما زالت مستمرة منذ نحو عشرين سنةً.

المفكِّرون التَّغريبيون الذين اكتشفوا هذه الحقائق، ولا تحتاج إلى جهدٍ أو نظريٍّ ثاقبٍ لاكتشافها، على الأقل اليوم، كبحوا جماح اندفاعهم وتراجعوا عن أفكارهم. ومن أبرز هؤلاء المتراجعين منصور فهمي الذي يعدُّ أحد أبرز مؤسس الاتجاه التَّغريبي في مصر، فهو يعلن تراجعاً عن تغريبيه ويهاجم التَّغريبيين، فيقول: «ليست بيعتي التي أعيش بها ولها وفيها هي بيئة الغرب. فهذه سماؤها غير سماء الغرب وهذه تربتها غير تربته وهذه موقعها في ملكوت الله غير موقعه. وهذه لغتنا غير لغته، وهذا ما ورثناه من عادات ومحن وظروف وصورف غير ما ورث الغرب. أفتكون مكنوناتنا غير مكنوناته، ومميزاته غير مميزاته وظروفنا وصورفنا غير ظروفه وصورفه. ثمَّ يراد بنا أن نكون كالغريبيين، ويحاول داعية<sup>(٣٤٢)</sup> صريحٌ أن يقنعا بأن نتخذ من الغرب إماماً نأتمُّ به في كليات ما يسير عليه الغرب وفي جزئياته؟... إنَّها لكبيرةٌ أن ننتهج في كل شيءٍ سبيل الغريبيين»<sup>(٣٤٣)</sup>.

أمَّا رائد الرواية العربيَّة، فيما توافق عليه الكثيرون، الدكتور محمد حسين هيكل فقد سبق منصور فهمي بوضع سنوات بتراجعته عن اتجاهه التَّغريبيِّ إذ كتب في مقدِّمة كتابه «في منزل الوحي» الذي صدر عام ١٩٣٦م قائلاً: «لقد حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنويَّة وحياته الرُّوحية لتتخذها جميعاً هدًى ونبراساً. لكنني أدركت بعد لأيٍ أنني أضع البذر في غير منبته. فإذا الأرض تضمه ثمَّ لا تتمخض عنه ولا تبعث الحياة فيه. وانقلبُ التمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موثلاً لوحى هذا العصر فإذا الزَّمن وإذا الرُّكود العقلي قد قطعاً ما بيننا وبَيْنَ

٣٤٢. المقصود بهذا الداعية هو طه حسين.

٣٤٣. الدكتور محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي. ص ٦٣ - ٦٤.

ذلك العهد من سبب يصلح بذرا لنهضةٍ جديدةٍ. وروأت فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويشمر، ففيه حياة تحرك النفوس وتجعلها تهرز وتربو ولأبناء هذا الجيل في الشرق نفوس قويّة خصبة تنمو فيها الفكرة الصّالحة، لتؤتي ثمرها بعد حين»<sup>(٣٤٤)</sup>.

ويكشف لنا هيكل تقليداً سائداً الآن في ثقافتنا العربيّة المعاصرة كنّا نظنّه حديثاً عليها وهو إغداق الألقاب والأوصاف الطنّانة الرّثانة على المشين في ركاب المشروع الغربيّ أو الطّعانيين في الهويّة العربيّة، ومقابل ذلك اتّهام أيّ متمسكٍ بالهويّة العربيّة أو مدافعٍ عنها بالتخلف والرّجعيّة والانغلاق. كلُّ ذلك كان منذ مطلع القرن العشرين، واليوم أضيفت إليه مجموعة من الأوصاف الخطيرة من قبيل التّطرّف والعنف والإرهاب.

ما إن أعلن الدكتور محمد حسين هيكل تراجعته عن اتّجاهه التّغرّبي حتّى اتّهم بالرجعيّة بعدما كان تقدماً، فقال في ذلك: «أقف هنا لأدفع زعماً حسيب الذين زعموه أنّه معمّرٌ غمزوني به بعد تأليف كتابي حياة محمد. حسيب هؤلاء أنّي انقلبت بكتابة السّيرة رجعيّاً وكنت عندهم قبلها في طليعة المجددين. وكيف لا انقلب عندهم رجعيّاً وقد جعلت القرآن حجتي وما جاء فيه عن السّيرة سندي، ولم أضعه كما يقولون موضع التّقد العلمي؟!.. وكيف لا أنقلب عندهم رجعيّاً وقد دفعت بالحجّة ما طعن به على النّبّي العربي ﷺ جماعة المستشرقين ومن تابعهم من شباب المسلمين؟!»<sup>(٣٤٥)</sup>.

هذان أمودجان فقط من نماذج كثيرةٍ تراجعته عن اتّجاهها التّغرّبي عندما انكشفت أمامها الحقائق. ويبدو كما أشرنا أنّ غالب هؤلاء كانوا ينطلقون في تغريبتهم من نوايا حسنةٍ مثلما أشار هيكل ذاته. وفي المقابل من ذلك هناك الكثيرون الذين لم يتراجعوا لأنّهم في الأصل غالباً لم ينطلقوا من نيّة التّطوير بقدر ما انطلقوا من نيّة التّغرّيب على أقلّ تقدير.

٣٤٤. م. س. ص ٧٠.

٣٤٥. م. س. ص ٧١.

## التَّغْرِيبُ وَالتَّأَثُّرُ وَالتَّأَثِيرُ

المسألة الَّتِي ينبغي أن نساها ونحن في هذا السِّياق هي التَّمييز بَيْنَ التَّغْرِيبِ وَالتَّأَثُّرِ وَالتَّأَثِيرِ حَتَّى لَا يَكُونَ هُنَاكَ خَلْطٌ بَيْنَ التَّغْرِيبِ وَالتَّأَثِيرِ فَيُظَنُّ أَنَّ أَيَّ تَأَثُّرٍ بِالْغَرْبِ أَوْ تَأَثِيرٍ غَرْبِيٍّ فِينَا هُوَ تَغْرِيبٌ.

بَيْنَا بَعْضَ الْفَرْقِ فِي سِيَاقِ الْبَحْثِ وَلَكِنْ لَا بُدَّ مِنْ مَزِيدِ التَّوْضِيحِ الَّذِي نَخْتَمُ بِهِ كَلَامَنَا.

التَّأَثُّرُ بِالْغَرْبِ وَتَأَثِيرُ الْغَرْبِ فِينَا فِي ظِلِّ الرَّاهِنِيَّةِ التَّارِيخِيَّةِ الَّتِي نَعِيشُهَا وَبِعِيشِهَا الْغَرْبُ؛ مِنْ تَخْلُفْنَا وَتَطَوُّرِهِمْ، أَمْرٌ طَبِيعِيٌّ حُدُّ طَبِيعِيٌّ، بَلْ غَيْرُ الطَّبِيعِيِّ هُوَ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ ذَلِكَ. وَهَذِهِ الْعِلَاقَةُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ بَيْنَ الشُّعُوبِ هِيَ السَّرِيرَةُ الطَّبِيعِيَّةُ لِلْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْأُمَمِ الْمُتَحَضَّرَةِ وَالْأُمَمِ الْمُتَخَلِّفِ، فَالْأُمَمُ الْمُتَحَضَّرَةُ دَائِمًا تَوَثَّرُ فِي الْأُمَمِ الْمُتَخَلِّفَةِ، وَالْأُمَمُ الْمُتَخَلِّفَةُ دَائِمًا تَتَأَثَّرُ بِالْأُمَمِ الْمُتَطَوِّرَةِ. وَمَنْ ثَمَّ لَا يَجُوزُ أَنْ نَسْمِيَ أَيَّ تَأَثِيرٍ تَغْرِيبًا بِمَعْنَى التَّنْزُوعِ الْإِحْلَالِيِّ لِغَايَةِ أَوْ سَبَبِ. التَّأَثِيرُ الْغَرْبِيُّ فِينَا وَتَأَثُّرْنَا بِالْغَرْبِ هُوَ تَغْرِيبٌ فِي أَصْلِ طَبِيعَتِهِ، وَلَكِنَّهُ لَيْسَ مِمَّا مَارَسَتْهُ تَغْرِيبِيَّةً.

الْفَرْقُ الْفَاصِلُ الْأَوَّلُ بَيْنَ التَّغْرِيبِ مِنْ جِهَةٍ أُولَى وَالتَّأَثُّرِ وَالتَّأَثِيرِ مِنْ جِهَةٍ ثَانِيَةٍ أَنَّ التَّغْرِيبَ فِعْلٌ إِرَادِيٌّ يَتَّسِمُ بِالْوَعْيِ بَيْنَمَا التَّأَثِيرُ وَالتَّأَثُّرُ فِعْلٌ لَا إِرَادِيٌّ أَوْ لَا شَعُورِيٌّ مَبْنِيٌّ عَلَى آيَةِ التَّقْلِيدِ؛ تَقْلِيدُ الضَّعِيفِ لِلْقَوِيِّ، وَالْمَغْلُوبِ لِلْغَالِبِ.

وَالْفَرْقُ الثَّانِي أَنَّ التَّأَثُّرَ وَالتَّأَثِيرَ أَمْرٌ مَعِيبٌ بَيْنَمَا التَّغْرِيبُ أَمْرٌ مَدَانٌ. فَإِنْ دَلَّ التَّأَثُّرُ عَلَى الضَّعْفِ وَالتَّقْصِيرِ وَالْعَجْزِ فَإِنَّ التَّغْرِيبَ دَالٌّ عَلَى الْإِنْسِلَاحِ مِنَ الذَّاتِ وَالْإِنْدِمَاجِ فِي ذَاتِ أُخْرَى.

وَالْفَرْقُ الثَّلَاثُ أَنَّ التَّغْرِيبَ غَالِبًا مَا يَقَابِلُ بَرْدُودَ فِعْلِ طَارِدَةٍ رَافِضَةٍ تَقُودُ غَالِبًا إِلَى سُلُوكٍ مَعَاكِسٍ، بَيْنَمَا التَّأَثُّرُ وَالتَّقْلِيدُ يَسْرِي بِهَدُوءٍ وَإِنْسِيَابِيَّةٍ فِي الْأَفْكَارِ الْقِيَمِ وَالْعَادَاتِ، وَيَصْبِحُ جِزْءًا مِنْهَا لِفَتْرَةٍ تَطُولُ أَوْ تَقْصُرُ، وَتَقُومُ الْبِنِيَّةُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ بِقُبُولَةِ هَذِهِ التَّأَثِيرَاتِ وَتَهْدِيدِهَا بِمَا يَنْتَاسِبُ مَعَ مَنَظُومَتِهَا عِنْدَمَا تَتَّاحُ لَهَا فِرْصَةُ الْقِيَامِ بِذَلِكَ إِذَا كَانَتْ سَتَهْضَمُ

هذه التَّعْبِيرَاتُ أَوْ التَّأثيرَاتُ، وَإِلَّا فَإِنَّهَا ستطردها أَوْ ترفضها عندما تحين الظروف المناسبة لذلك.

ولذلك لا يجوز أن ندين التَّأثيرَ بالغرب بحالٍ من الأحوال، ولا أن نوجه أيَّ إصبع اتهامٍ إلى التَّأثير، ولا يجوز استغراب أن نجد المتأثرين ينتمون إلى مختلف الاتجاهات الفكرية حتَّى ما يسمَّى السَّلفيّة منها. وإذا نظرنا في الاتجاهات الفكرية العربيّة منذ عصر النهضة إلى اليوم أمكننا القول إنَّه لم يخل مُفكّر من التَّأثير بالتَّيارات والاتجاهات الغربيّة؛ الفلسفيّة والفكرية والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة... فهذه الاتجاهات هي الأدوات المعرفيّة التي يتمُّ التفاهم بها، وتتمُّ بها المقايسة والمقارنة والفهم والتفسير. حتَّى الذين يزعمون أنهم يرفضون التَّأثير فهم يرفضونه ردّة فعل أي تأثراً بمعنى أو بآخر.

## خاتمة

بعد تحديد التَّعريفية وما تلتبس به من اصطلاحات ومفاهيم مثل العصريّة والعصروية، والتأثير والتأثير. والأبعاد الدلاليّة والأيدولوجيّة لكلّ من مستويات التَّعريفية وأنواعها نجد أنفسنا واقفين وجهاً لوجه أمام مسألة مهمّة وخطيرة في الوقت ذاته.

إن كان في كثيرٍ من الأمور والمفاهيم وجهات نظر يجوز أن تتعدّد فإنّ أموراً كثيرة أيضاً لا تقبل وجهات النظر. ومما لا يُقبل أن يكون وجهة نظر أو طريقة خاصّة في الحياة أو غير ذلك من التَّعبيرات نجد الخيانة. الخيانة ليست وجهة نظر أبداً. الخيانة خيانة، ولا يسوّغ الخيانة غباءً ولا جهلاً ولا عدم معرفة.

لقد ميّزنا بين التَّعريفية وكلّ ما يتّصل بها أو يشابهها لنفصل بين النزعة التَّعريفية الداعية إلى تدمير الأُمَّة وما يمكن أن يلتبس معها من مفاهيم أو دلالات أو ممارسات. وعلى الرِّغم من ذلك لم نقبل تخوين أحدٍ لأنّ المسألة خطيرة وخطيرة جدّاً. ولكن على الرِّغم من ذلك لا بدّ من التذكير بأن ما انجلى من

الحقائق والوثائق يدعوننا إلى القول إنَّه من محض الغباء الاعتقاد ببراءة المساعي العربيَّة الداعمة والممولة لكلِّ الجهود التَّغريبية في الوطن العربي، إذ المؤكَّد بما لا يقبل الشكَّ أو الطَّعن أنَّ نتائج هذه الممارسات التَّغريبية ليست في صالح الأُمَّة العربيَّة على الإطلاق ولا يمكن أن أبدأ أن تصبَّ في أيِّ خانةٍ من خانات مصالح الأُمَّة العربيَّة. بل الأدهى من ذلك وهو الثَّابت الأكيد، هو أنَّها تصب في الوقت ذاته في خانتين أولهما الإضرار بالأُمَّة العربيَّة إضراراً كبيراً جدًّا، وثانيهما خدمة مصالح أعداء الأُمَّة العربيَّة وخصومها.

فهل بعد وضوح هذه الحقائق، وخاصَّة في السَّنوات الأخيرة، يمكن أن نقبل بأنَّ الغرب يسعى لخدمة مصالح الأُمَّة العربيَّة؟ وهل يجوز أن نقبل أن من يسير في ركاب الجهود العربيَّة المدمرة للأُمَّة العربيَّة يقصد خدمة مصالح الأُمَّة العربيَّة؟ هنا أكرر ليست الخيانة وجهة نظر.



## الفصل العاشر

اعلام النهضة العربية

يهدف هذا الفصل إلى تقديم تعريفات موجزة  
لأعلام عصر النهضة العربيّة، مرّكّزين في  
التعريفات على أبرز المحطات في حياة هؤلاء  
الأعلام مع أبرز آثارهم الفكرية، وأبرز أفكار في  
بعض الأحيان، تاركين التوسع في أفكارهم  
لأبحاث أخرى..... وقد رتبنا الأعلام حسب  
التسلسل الهجائي لأسمائهم الأولى.

إبراهيم عبد القادر المازني: ينتسب المازني إلى الجيل الأخير من أجيال عصر النهضة العربيّة، فقد وُلِدَ عام ١٨٨٩م وتوفي عام ١٩٤٩م، وينتسب أيضاً إلى أعلام النّقد والأدب أكثر من انتمائه إلى الميدان الفكري. بدأ دراسته الجامعيّة بدراسة الطّب ولكنّه أخفق في مادة التّشريح فترك الكليّة والتحق بكلّيّة الحقوق. وُجِدَ في عصر عمالقة الأدب العربي في العصر الحديث ولم يكن أقلّ قيمةً منهم على الإطلاق، فلا شكّ في أنّ الأثر اللّذي تركه في الأدب العربي من أبرز الآثار، وخاصّةً في الأدب السّاحر اللّذي تألّق فيه. ترك نحو ٢٢ كتاباً، وفي عام ١٩٤٧م اختير عضواً في مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة.

إبراهيم اليازجي: هو إبراهيم بن ناصيف بن عبد الله بن ناصيف بن جنبلاط، والده الشاعر الشّهير ناصيف اليازجي. وُلِدَ ببيروت في ٢ آذار ١٨٤٧م. تعلم على يديه والده علوم اللغة والأدب، ثمّ تابع تحصيله بنفسه، ونظم الشعر مبكّراً، وكان جلّ شعره في العروبة والتّربية القوميّة والدّعوة إلى الاستقلال عن الدّولة العثمانيّة. وفي عام ١٨٧٢م عُهد إليه تحرير جريدة النجاح الّتي كتب الكثير من المقالات المهمّة. استعان به الآباء اليسوعيون في ترجمة الكتاب المقدس. وفي عام ١٨٨٤م أصدر مع الدكتور بشارة زلزل والدكتور خليل سعادة مجلة الطيب. وفي هذه الأثناء وصلت إليه الماسونية بمبادئها المعلنة فانخرط فيها. ولكن لبنان ضاق بتطلعاته فولّى شطر مصر، وعلى الرّغم من انفكّاك التوافق بينه وبين الدكتور بشارة زلزال فقد أصدر بالاشتراك معه مجلة البيان في عام ١٨٩٧م، ولكن ما لبث الشّريك أن افترقا ثانية. فأنشأ مجلّة الضّياء وحده من دون شريك في عام ١٨٩٨م فاستمرّ في إصدارها ثمان سنوات انتهت بنهاية حياته في القاهرة في عام ١٩٠٦م. ومن آثاره الّتي وضعها الفرائد الحسان من قلائد اللسان، نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد في ألفاظ اللغة العربيّة وتراكيبها، العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطّيب، كان قد بدأ والده به فأتمّه، تبيّهات اليازجي على محيط البستاني، تبيّهات على لغة الجرائد... وغيرها إلى جانب المقالات الكثيرة في جريدة النجاح، ومجلة الطيب، البيان، الضياء.

**أحمد أبو خليل القباني:** هو أحمد أبو خليل بن محمد حسين آقبيق. وُلِدَ في حي باب سريجة بدمشق عام ١٨٣٣م. كانت أسرته متوسطة الحال، لم تبخل عليه بالتعليم في الكُتَّاب وحلقات التدريس في المساجد والبيوت. فضله الكبير في النهضة العربية تمثل في إنشاء مسرح عربي متقدم، وتأسيس المسرح الموسيقي الغنائي (الأوبريت) في العالم العربي، وكان أيضاً أستاذاً كبيراً في الموشحات والمقامات الموسيقية... ولم يخلُ سجله من نضال سياسي في مواجهة اضطهاد السُلطة العثمانية. والحديث عن ذلك كله أمرٌ طويلٌ حسبنا أن نشير جهودته النَّهضوية في هذا المجال رافقت الجهود النَّهضوية الأخرى في جميع المجالات، فقد بدأ تقديم عروضه في دمشق عام ١٨٧١م في بيت جده، وبشكل رسمي عام ١٨٧٨م، ونقل نشاطه إلى مصر عام ١٨٨٤م. ولعله من المستحسن أن نشير إلى أن ميوله الفطرية المبكرة إلى الموسيقى والغناء دفعت بوالده إلى طرده من الدار فاضطر للعمل على القبان، وكثيٌ لذلك بالقباني، وعرفت أسرته بعد ذلك بهذا الاسم.

**أحمد أمين:** هو أحمد أمين إبراهيم الطباخ وُلِدَ بالقاهرة في ٢ من محرم ١٣٠٤هـ / ١١ من تشرين الأول ١٨٨٦م. وصف بأنه كاتبٌ موسوعيٌّ، بدأ حياته أزهرياً، لم يلبث أن خلع هذا الزي، ومع ذلك التحق بمدرسة القضاء الشرعي عام ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م، وتخرج فيها عام ١٣٣٠هـ / ١٩١١م، واختير معيدا فيها. وقد وُيِّ القضاء مرتين؛ الأولى عام ١٣٣٢هـ / ١٩١٣م مدة ثلاثة أشهر، والثانية حين تمَّ إقصاؤه من مدرسة القضاء الشرعي. وفي عام ١٣٤٥هـ / ١٩٢٦م اختير قبل ذلك عضواً مراسلاً في المجمع العربي بدمشق، وفي العام ذاته رشحه طه حسين لتدريس النقد الأدبي في كلية الآداب، ومن دون الحصول على الدكتوراه رُقِّي إلى درجة أستاذ مساعد، ثمَّ إلى أستاذ، ثمَّ سُمِّي عميدا لكلية الآداب عام ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م ليستقيل بعد سنتين. وفي عام ١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م سُمِّي مديراً للإمارة الثقافية بوزارة المعارف. وفي سياق ذلك أشرف على لجنة التَّأليف والتَّرجمة والتَّشريع مدة أربعين سنة منذ إنشائها حتَّى وفاته، وساهم في إنشاء مجلة التَّقافة في ذي الحجة ١٣٥٧هـ

/ كانون الثاني ١٩٣٩ م ورأس تحريرها أربعة عشر عاماً متوالية هي فترة صدورها. وفي العام ذاته اختير عضواً في المجلس الأعلى لدار الكتب. وفي عام ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م أصبح عضواً بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، وكذلك في الجمع العلمي العراقي. ترك الكثير من السجال والجدال في فكره وشخصه والكثير من الكتب أبرزها فجر الإسلام، وضحي الإسلام، وظهر الإسلام، ويوم الإسلام، وفيض الخاطر بأجزائه العشرة، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، وكتاب حياتي الذي دَوّن فيه سيرته الذاتية، وقاموس العادات والتقاليد المصرية، والنقد الأدبي، وقصة الأدب في العالم، وقصة الفلسفة... وغيرها. وفي ٢٧ من رمضان ١٣٧٣ هـ / ٣٠ من أيار ١٩٥٤ م توفي بعدما أصيب بمرضٍ في عينه، ثمّ بمرضٍ في ساقه حتّى لم يعد يخرج من منزله إلا لضرورة قصوى.

أحمد حسن الزيات: واحد من أبرز أعلام عصر النهضة العربية، اشتهر بإصداره إحدى أشهر وأهم المجلات الثقافية والفكرية في العالم العربي رُبّما حتّى الآن وهي مجلة الرسالة ولكن جهوده لم تقف عند هذا الحد. وُلِدَ بقرية كفر دميعة القدم بمحافظة الدقهلية في ١٦ جمادى الآخرة ١٣٠٣ هـ / ٢ نيسان ١٨٨٥ م، تعلم القراءة والكتابة منذ الخامسة وأتمّ حفظ القرآن الكريم وتجويده مبكراً جداً، وفي الثالثة عشرة من عمره التحق بالأزهر. وفي عام ١٣٢٩ هـ / ١٩٠٨ م فتحت الجامعة الأهلية بالقاهرة فالتحق بها متلمذ على مبار المستشرقين أمثال نلليو، وجويدي، وليتمان. ونال الإجازة عام ١٣٣١ هـ / ١٩١٢ م. وبعد عام واحد بدأ التدريس في المدارس الأهلية الإعدادية والثانوية حتّى اختارته الجامعة الأمريكية بالقاهرة رئيساً للقسم العربي بها عام ١٣٤١ هـ / ١٩٢٢ م، وفي هذه الأثناء التحق بكلية الحقوق الفرنسية بالقاهرة وتابع ليحصل على الإجازة في الحقوق من جامعة باريس عام ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٥ م. وفي عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م اختير أستاذاً في دار المعلمين العالية ببغداد فبقي فيها ثلاث سنوات، عاد بعدها ليهجر التدريس ويتفرغ للفكر والأدب والصحافة فأعلن في ١٨ رمضان ١٣٥١ هـ / ١٥ كانون الثاني ١٩٣٣ م ظهرت مجلة الرسالة المهمة جداً التي كان نشر مقال فيها

شهادة لا تقل عن إجازة جامعِيّة في القيمة. وظلّت كذلك حتّى احتجبت في ٢٩ جمادى الآخرة ١٣٧٢هـ / ١٥ شباط ١٩٥٣م. عالج في فكره وأدبه كثيراً من القضايا والمشكلات النّهضويّة. وترك في ذلك كله العديد من الكتب المهمة منها: تاريخ الأدب العربي، في أصول الأدب، دفاع عن البلاغة، وحي الرسالة اللّذي جاء في أربعة مجلدات. وقد اختير عضواً في المجمع اللغوي في القاهرة، ودمشق، وبغداد، وكرّمته مصر بجائزتها التّقديرية في الأدب عام ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م. وتوفي بالقاهرة صباح الأربعاء ١٦ ربيع الأول ١٣٨٨هـ / ١٢ أيار ١٩٦٨م.

أحمد خان: يلقّب سيد أحمد خان برائد التّحديث في العالم الإسلاميّ ويصحّ القول إنّه رائد النزعة التّغريبيّة أو ما يسمى العصرية في العالم الإسلاميّ. ورُمّا عدم خضوع الهند للسلطة العثمانيّة وخضوعها للسلطة الإنجليزيّة هو اللّذي أدى بمؤرّخي عصر النّهضة العربيّة إلى تجاهله أو تناسيه ورُمّا نسيانه، على الرّغم من عدم تجاهلهم أبا الأعلى المودودي. وُلِدَ سيد أحمد خان عام ١٢٣٢هـ / ١٨١٧م في مدينة دلهي لأسرة هنديّة عربيّة أصيلة كانت على صلة وثيقة بالحكام المغول. ومنذ نعومة أظفاره بدأ بتعلم القرآن وعلومه وعلوم اللغة العربيّة والفارسيّة، وسرعان ما انتقل إلى الرياضيات وعلوم الهيئة، ومرّة أخرى لم يجد هواه فيها فمال في مطالع الشّباب إلى حياة اللهو والمرح. ولكنّ وفاة والده وهو في الثّانية والعشرين من عمره اضطرته إلى الالتحاق بخدمة الحكومة الإنجليزيّة، فعمل في سلك القضاء متنقلاً بين المدن الهنديّة. ولكنّه لم يلبث أن عاد ليعكف على علوم الدّين والسّيرة النبويّة والتّاريخ الّتي ألّف فيها العديد من الكتب. النقلة التّوعيّة في حياته كانت في عام ١٨٥٧م عندما أخفقت الثّورة الهنديّة وعاش المسلمون مأساة سقوط دولتهم، فذهب إلى أنّ وضع أيدي المسلمين بأيدي الإنجليزي هو المنقذ الوحيد لهم، فقد كان معجباً، شأن كلّ التّغريبيين، إعجاباً مفرطاً بالإنجليز وفكرهم وحضارتهم. ولذلك بدأ بإزالة كلّ أنواع الحواجز بين المسلمين والإنجليز؛ من مؤاكلتهم إلى معاشتهم والتشبهه بهم وصولاً إلى تشجيع دراسة الإنجيل. وفي عام

١٢٨٦هـ/١٨٦٩م زار إنجلترا زيارته التي كانت بمنزلة الحج عنده، إذ كانت رغبته كما قال هي الاطلاع شخصياً «على العظمة الباهرة للحضارة الغربية» وعندما عاد عاد أكثر إيماناً وإعجاباً بالحضارة الغربية، فأنشأ فور عودته مجلة تهذيب الأخلاق، لإصلاح التفكير الديني للمسلمين، وأنشأ كليته (عليكره) وهي الآن جامعة عليكره التي هدف منها إلى تعليم لغات الغرب وآدابه... وتوفي عام ١٣٥١هـ/١٨٩٨م. تاركاً العديد من الكتب أهمها ولاء المسلمين في الهند، أحكام طعام أهل الكتاب.

**أحمد فارس الشدياق:** اشتهر بلقب فارس النهضة والأدب. وُلِدَ في قرية عشقوت من أعمال كسروان عام ١٨٠١م وقيل بعد عام. أقبل على علوم العربية مبكراً بشغف كبيرٍ ونظم الشعر ولم يبلغ العاشرة من عمره، وأتقن فنون الخط العربي، واتَّخَذَ من الخطِّ مهنة يعتاش بها. وفي عام ١٨٣٤م انتدب إلى مالطة للتعليم في المدرسة الأميركية فتحول هناك إلى المذهب الأنجلكاني، ومن هناك دعتة جمعية ترجمة الكتاب المقدس إلى جامعة كامبردج في لندن فلبى الدعوة وساهم في الترجمة، ومن لندن ذهب إلى باريس وأقام فيها زمناً طويلاً. ومن باريس زار العواصم الأوروبية معظمها ليخرج عنها بكتابه كشف المخبا عن فنون أوروبا. ثمَّ استدعاه السلطان عبد الحميد من باريس لزيارة الآستانة، ثمَّ استدعاه باي تونس وأسند إليه رئاسة تحرير صحيفة الرائد التونسية الناطقة باسم الحكومة، وهناك أعلن إسلامه وصار يعرف بأحمد فارس الشدياق. وتوفي في عام ١٨٨٧م تاركاً عشرات الكتب المهمة التي ناقش فيها معظم الموضوعات والمشكلات النهضة، ومن أبرزها: الجاسوس على القاموس. الساق على الساق فيما هو الفاريق. اللفيف في كلِّ معنى طريف. الواسطة في أحوال مالطة. سر الليال في القلب والإبدال. غنية الطالب. كشف المخبا عن فنون أوروبا. كنز الرغائب في منتجات الجوائب في سبعة مجلدات. كما ترك عشرين ألف بيت من الشعر في الأغراض الشعرية كلها.

**أحمد لطفي السيد:** وُلِدَ ٤ ذي القعدة ١٢٨٨هـ/ ١٥ من كانون الثاني ١٨٧٢م لأسرة ثرية في قرية برقين من قرى السنبلوين التابعة لمحافظة الدقهلية بمصر. التحق بمدرسة

المنصورة الابتدائية عام ١٣٠٠هـ / ١٨٨٢م. وبعد ثلاث سنوات انتقل إلى القاهرة والتحق بالمدرسة الخديوية الثانوية وفيها أتمَّ دراسته الثانوية عام ١٣٠٧هـ / ١٨٨٩م، ليلتحق بعدها بكلية الحقوق، وينال الإجازة عام ١٣١٢هـ / ١٨٩٤م، ويعمل بالنيابة وتدرج في مناصبها حتَّى عُيِّن نائبًا للأحكام بالفيوم عام ١٣٢٢هـ / ١٩٠٤م. وفي هذه الفترة اشترك مع عبد العزيز فهمي في تأسيس جمعية سرية باسم تحرير مصر التي كان لها شأن في الحياة السياسيَّة المصريَّة خاصَّةً. وفي عام ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م ترك العمل الحكومي وكان قاضياً واشتغل بالمحاماة التي سرعان ما ضجر منها فتحوّل إلى العمل الصحافي والسياسي. ويشترك بعد عامين من جماعة من الأعيان في تأسيس حزب الأمة والمقصود بالأمة المصرية، هذا الحزب الذي سيتم إحياءه على يد حفيده في مطلع القرن الحادي والعشرين على المبدأ القديم ذاته: مصر للمصريين. هذه السياسة التي قادها أحمد لطفي السيد أدت إلى ممارسات سلبية تجاه الأمة العربية والإسلامية سميت بالحيادية، بل راحت تشيد بفضائل الاحتلال الإنجليزي لمصر. تعرض الحزب للإخفاق والانتكاس بعد سبع سنوات من تأسيسه وأغلقت جريدته التي كان يرأسها السيد فُعِّين مديرًا لدار الكتب، وبعد تعيينه هذا بفترة أنشأ مجتمعا لغويًا هو مجمع دار الكتب، ولكنَّهُ انتهى بعد نحو عام، واستقال من دار الكتب بعد ثلاثة أعوام من ذلك ليعود إلى منصبه ذاته شعبان ١٣٤٣هـ / آذار ١٩٢٥م. وسرعان ما عُيِّن مديرًا للجامعة المصرية بعد أن أصبحت حكومية، فقام بتوسيعها وضَمَّ بعض الكليات الجديدة، وفي عهده، وتحديدًا في عام ١٣٤٨هـ / ١٩٢٩م قبلت الجامعة أول مجموعة من الفتيات للالتحاق بها. وفي عام ١٣٦٢هـ / ١٩٤١م استقال من رئاسة الجامعة نهائيًا بعد استقالتيْن احتجاجيتين. وسُمِّي عام ١٣٦٧هـ / ١٩٤٦م وزيراً للخارجية في حكومة إسماعيل صدقي، وكان قبل ذلك بسنتين عضواً في الهيئة المصرية التي درست مقترحات الحلفاء لإنشاء هيئة الأمم المتحدة. وفي عام ١٣٦٦هـ / ١٩٤٥م سُمِّي رئيساً لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، وكان في المجمع العلمي العراقي، والمجمع العلمي المصري، والجمعية الجغرافية المصرية، وفي عام ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م كرم بجائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعيَّة. وتوفي وهو في الحادية والتسعين من عمره في عام ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م. جمع إسماعيل مظهر آثاره في

ثلاثة كتب هي المنتخبات التي وقعت في جزأين، وتأمّلات، وصفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية. وكذلك مذكراته التي حملت عنوان قصة حياتي. ناهيك عن ترجماته كتب **أرسطو: الأخلاق، الكون والفساد، الطبيعة السياسية.**

**أديب إسحق:** واحد من أبرز أعلام النهضة العربيّة على الرّغم من أنّه توفي قبل أن يتمّ التّاسعة والعشرين من عمره، وعلى الرّغم من أنّ هذا مما يدفع إلى مزيد من العناية بفكره إلا أنّه ذاته ربّما كان عاملاً من عوامل إهماله. وُلِدَ بدمشق عام ١٨٥٦م وتوفي ببيروت عام ١٨٨٤م بعد تنقلات كثيرة إلى بيروت فمصر فباريس فبيروت فمصر فبيروت حيث ختم حياته تاركاً العديد من المقالات والأشعار وكتاباً في تراجم أعلام مصر لم يعثر عليه، وروايات مفقودة أيضاً وبعض الترجمات لبعض الكتب.

**إسعاف النشاشيبي:** باحث ومفكّر مقدسي لقب بأديب العربية وخطيب فلسطين، لأنّه أخذ على نفسه عهداً بالدّفاع عن العربية ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وُلِدَ عام ١٨٨٥م بالقدس، والتحق طفلاً بكتاتيبها، وأخذ عن شيوخها، وتابع بمدرسة دار الحكمة في بيروت. واثراً عودته عين في المدرسة الصلاحية أستاذاً للغة العربية، ولكنّها أغلقت بعد عامين فعُيّن مديراً للمدرسة الرشيدية، ولم يطل مكثه فيها إذ سُمّي مفتشاً للغة العربية في فلسطين حتى عام ١٩٢٩م. أصرّ النشاشيبي إصراراً شديداً على التلازم الكبير والمصري ببنّ اللغة والأمة بل اللغة عنده هي الأمة، والأمة هي اللغة، وضعف الأولى ضعف الثانية، وهلاك الثانية هلاك الأولى، وما الأمة إلا لغتها وأدبها وخلقها. ولا عجب لذلك أن نعلم أنّه كان شديد الغيرة على العربية والعربيّة والتراث العربي بكلّ مقوماته ومكوناته. ولكن تمسّكه الكبير بالتراث والهوية لم يمنعه من الدعوة إلى الانتفاع بالجديد والواصل مع الآخر، ودعا إلى التجديد ورحب بكلّ دعوة تجديدية شريطة عدم هدم الأصول ولا تشويهها. وفي عام ١٩٤٨م توفي بالقاهرة وواراه في لحده الحاج أمين الحسيني. بعدما ترك إرثاً ضخماً قيّماً نذكر منه: قلب عربي وعقل أوروبي. الإسلام الصحيح، وهو أبحاث إسلاميّة دعا فيها إلى تصفية

الإسلام من البدع. كلمة في اللغة العربية. العربية المصرية، وهو دفاع عن العربية وذكر لخصائصها، وردّ على دعاة النزعة المصريّة، وتأكيد لدور مصر في المحافظة على العرب والعربية. العربية وشاعرها الأكبر شوقي. اللغة العربية والأستاذ الريحاني، وهو مقالة رد فيه على الريحاني الذي انتقد خطبته في الدفاع عن العربية، واتهمه بتكليف الغريب والوحشي... وغيرها كثير.

أمير علي: سيد أمير علي ثاني أبرز تلاميذ سيد أحمد خان، وُلِدَ عام ١٢٦٦هـ/ ١٨٤٩م وهو العام الذي وُلِدَ فيه أبو الهدى الصيادي ومحمد عبده، وتوفي عام ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م. تتلمذ على سيد أحمد خان في كلية عليكره، وتابع تعليمه في إنجلترا، وهناك تعمّق بالثقافة الإنجليزية وآدابها، وتأثّر بهما مثل أستاذه تأثراً كبيراً. وإلى جانب متابعتة فكر أستاذه ومنهجه أضاف فكرة الاجتهاد التي ألحَّ عليها إلحاحاً كبيراً، وقدم بعض الأفكار الاجتهادية ورُيِّمًا كان أبرزها الدعوة إلى إلغاء تعدد الزوجات وإلغاء الرق. كلُّ ذلك كان في كتابه الرئيسي روح الإسلام الذي وضعه بالإنجليزية في عام ١٩٢٢م ولقي رواجاً منقطع النظير في أوروبا. وقد قسّم الكتاب إلى ثلاثة أقسام أولهما للسيرة النبوية، وثانيهما للتاريخ الفكري والعلمي والسياسي للإسلام، وثالثها لتاريخ الفرق والمذاهب.

أمين الخولي: ينتمي أمين الخولي إلى الجيل الأخير من أجيال النهضة العربيّة فقد وُلِدَ عام ١٣١١هـ/ ١٨٩٥م، وتوفي عام ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م. كانت له مكانة جليّة بيّن أقرانه. على الرّغم من إسهاماته الفكرية المتعدّدة فقد خصّ عنايته للغة العربيّة وعلومها بوصفها الحامل الأساسي للأمة وثقافة الأمّة. فاللغة عنده لا تنفصل عن فكر الأمّة، ومن ثمّ فإنّ تجديد اللغة وعلومها لا ينفصل عن تجديد الفكر العربي والإسلامي، فاللغة بعلومها ومكوناتها هي الحامل المعنوي الذي يثبت وجود الأمّة، والدين هو الذي يقوم هذا الوجود. ومن جانب آخر ربط بيّن تجديد الفقه وتجديد النّحو، فتجديد الفقه حسب رأيه هو المقدمة لتجديد النّحو، لأن أصول النّحو قائمة

على الفقه عند القدماء. وبناء على إيمانه بالتطور الذي هو سنة الحياة كما كان سائداً في عصره تأثراً بالداروينية، آمن بتطور اللغة العربية في كل علومها وفروعها، ولذلك هاجم من قال بأنها هبطت من عند الله وقال بأن اللغة العربية خضعت لشر ما خضعت له اللغات البشرية.

**أمين الريحاني:** هو أمين فارس أنطون يوسف بن المطران باسيل البجاني، لقب بالريحاني لكثرة شجر الريحان المحيط بمنزله، ولقب بفيلسوف الفريكة نسبة إلى بلده الفريكة في قضاء المتن في جبل لبنان التي وُلِدَ فيها في ٢٣ تشرين الثاني ١٨٧٦م. بدأ بتلقي مبادئ اللغة الفرنسية والعربية في بلده، وفي صيف ١٨٨٨ أرسله أبوه مع عمه إلى أمريكا ليساعده في العمل، وهناك تعلم اللغة الإنكليزية. وعندما بلغ التاسعة عشرة، أي في عام ١٨٩٥م التحق بفرقة تمثيل تركها بعد أشهرٍ ثلاثة لأسبابٍ مجهولة. وفي عام ١٨٩٧م التحق بمعهد الحقوق في جامعة نيويورك، ولكنهُ اضطر بعد سنة إلى ترك المعهد والعودة إلى بلده بناء على نصيحة الطبيب. وفور عودته عام ١٨٩٨م دعتة مدرسة أكليريكية راح يعلم فيها الإنكليزية ويتعلم. ولكنهُ لم يستقر أكثر من سنة إذ رجع عام ١٨٩٩م إلى أمريكا ليشغل بالتجارة والأدب، ونشر أول كتاب له وهو: نبذة عن الثورة الفرنسية، وترجم إلى الإنكليزية مختارات من شعر المعري فأعجبته المهنة فتفرغ لها. وفي عام ١٩٠٤م عاد إلى لبنان ماراً بمصر ليقضي سبع سنوات ناشطاً في سوريا الكبرى معظمها خطيباً مناضلاً ضدّ الجهل والاستبداد والإقطاع، ناشراً مقالاته في المجلات والجرائد العربية والإنكليزية. ويعود من جديد في عام ١٩١١م إلى أمريكا ويطلع هناك كتابه: كتاب خالد. ومنذ هذه الزيارة قضى ما بقي من عمره برحلات مكوكية ما بين نيويورك والفريكة. وصار علماً مشهوراً في كل من أمريكا وإنجلترا وكندا ومعظم أوروبا والشرق الأدنى والبلاد العربية. وفي الحرب العالمية الأولى كان الريحاني أحد أعضاء (اللجنة السورية - اللبنانية) التي مارست نشاطاً سياسياً ضد السيطرة التركية. فقد اشترك الريحاني سنة ١٩١٨ في مؤتمر انعقد في واشنطن من أجل الحد من التسلح، وزار أوروبا مرات عدّة حيث التقى في إحدى زيارته الفيلسوف

ولز صاحب النظرية المستقبلية فجرى نقاش بينهما حول الشرق والغرب. وفي عام ١٩٢٢ بدأ رحلته الشهيرة إلى الجزيرة العربية أو الحجاز، التي أثارت كثيراً من الشبهات والتساؤلات لاحقاً، فقد زار كلَّ أمراء الجزيرة العربية (الخليج العربي) وحكامها، وكانت له معهم جلسات مطولة، ألَّف إثرها عدداً كبيراً من الكتب باللغة الإنجليزية واللغة العربية. اختير عضواً في العديد من الجمعيات والجماعات فكان منذ عام ١٩١١ م عضواً مراسلاً للمجمع العربي بدمشق، واختاره معهد الدراسات العربية في المغرب الأسباني رئيس شرف له، وعضواً في الجمعية الشرقية الأمريكية، وفي نادي المؤلفين الأمريكيين، وعضواً في جمعية الشعراء الأمريكيين، وعضواً في منتدى الصحافة النيويوركية. وفي ١٣ أيلول ١٩٤٠ م سقط عن دراجته التي اعتاد أن يركبها على طرقات الجبل حول بلدته الفريكة، فأدَّى ذلك إلى موته، ودفن في بلدته الفريكة، تاركاً أكثر من ثلاثين مؤلفاً بالإنجليزية والعربية في كثيرٍ من الميادين، منها: الريحانيات، وملوك العرب، وقلب العراق، وقلب لبنان، والقوميات، والنكبات، وأدب وفن، ووجوه شرقية وغربية، وأنتم الشعراء...

أنستاس الكرملي: أنستاس الكرملي اسم من كثير من الأسماء التي استخدمها بطرس ميخائيل الماريني المولود ببغداد عام ١٢٨٣هـ / ١٨٦٦م لأبٍ لبنانيٍّ وأمٍّ عراقيةً. وبغداد أكمل دراسته حتَّى نال الثانوية وبعدها ذهب إلى لبنان ليحيد اللغتين اليونانية واللاتينية ويدرس آداب اللغة الفرنسية، ليذهب بعدها إلى بلجيكا وكان ذلك عام ١٣٠٥ هـ / ١٨٨٧م، ومنها بعد سنتين إلى فرنسا لمتابعة الدراسة في الفلسفة وعلم اللاهوت، وليتخلى عن اسمه الأصلي بطرس ميخائيل الماريني ويسمِّي نفسه: الأب أنستاس ماري الكرملي وهو الاسم الذي اشتهر له. ولكنَّ رهبنته الحقيقية كما يقرُّ دارسوه كانت التعبد في محراب اللغة العربية، ولذلك لا عجب أن نجده أحد مؤسسي المجمع العلمي العربي في دمشق عام ١٩٢٠م، ثمَّ عضواً عاملاً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة منذ إنشائه عام ١٩٣٣م، وعضواً في مجمع المشرقيات الألماني منذ عام ١٩١١م، وفي المجمع العلمي في جنيف. وفي عام ١٩١١م أصدر مجلته: لغة العرب التي

أكثر فيها الكتابة دفاعاً عن اللغة العربيّة حتّى أغلقت المجلة واعتقل ونفي. وقد ترجم الكثير من مقالاته وأبحاثها إلى اللغات الفرنسية والإنجليزية والألمانية والإيطالية والروسية والأسبانية والتركية ونشرت في المجلات الغربية المتخصصة والشهيرة. واستخدم في مقالاته وأبحاثه أكثر من أربعين اسماً مستعاراً، وحثته في ذلك إتاحة الفرصة أمام تلاميذه خاصّة والناشئة عامّة لانتقاده ومحاسبته من دون حرج لأنهم ربّما تهيّبوا ذلك إذا رأوا اسمه الحقيقي. توفي عن ثمانين عاماً تاركاً ٤٨ كتاباً.

**بطرس البستاني:** واحد من أبرز أعلام النّهضة العربيّة وخاصّة الأدبيّة منها واللغويّة، يصحُّ إدراجه ضمن جيل الرواد. وُلِدَ بقرية الدّيبية بجبل لبنان عام ١٨١٩م، تعلم باكراً القراءة والكتابة بالعربية والسريانية، وبعد ذلك أرسل إلى مدرسة عين ورقة وفيها درس علوم اللغة العربية، ومعها اللغات السريانية واللاتينية والإيطالية والإنكليزية والفلسفة واللاهوت الكنسي. وفي عام ١٨٤٠ ارتحل البستاني إلى بيروت، ومع وصوله إليها كان قدوم جحافل الجيوش الأوروبية لإخراج إبراهيم باشا من الشام، فعمل مترجماً للإنجليز، وفي هذه الفترة تواصل مع الإرسالية التبشيرية الأمريكية واتفق وإياهم على أن يعلمهم العربية ويعرّب لهم الكتب واعتنق مذهبهم. وفي عام ١٨٤٦م اشترك مع الدكتور كرنيليوس فاندريك في إنشاء مدرسة في عبيه. وفي عام ١٨٤٨م عمل مترجماً في القنصلية الأمريكيّة. وفي هذه الأثناء عمل مع الدكتور عالي سمث في ترجمة التوراة. وفي عام ١٨٦٠م أنشأ جريدته نفيّر سورية. وفي عام ١٨٦٣م أنشأ المدرسة الوطنية على قاعدة الحرية الدينية التي كان لها أثر كبير. وفي عام ١٨٧٠م أنشأ جريدة الجنان، ثمَّ جريدة الجنة. وفي عام ١٨٧٥م شرع في تأليف موسوعته الكبيرة الشهيرة دائرة المعارف التي كان لابنه سليم بعض البصمات فيها. وفي عام ١٨٨٣م كانت وفاته، تاركاً إلى جانب جهود الجليّة الكثير من الكتب المهمة الشهيرة، منها دائرة المعارف وهي أوّل موسوعة عربيّة في مختلف العلوم والآداب والفنون، محيط المحيط، قطر المحيط، بلوغ الأرب في نحو العرب، مفتاح المصباح، آداب العرب، كشف الحجاب في علم الحساب، تعليم النساء، الهيئة الاجتماعية، المقابلة بيّن العوائد العربيّة والإفرنجيّة.

**جبرائيل دلال الحلبي:** ولد بحلب لأسرة كاثوليكية ميسورة الحال في عام ١٨٣٦م، وبحلب بدأ دراسته الابتدائية، لينتقل إلى لبنان وينال الشهادة الثانوية في مدرسة عينطورة اليسوعية، حفظ قسطاً كبيراً من الشعر، وبعضاً من القرآن الكريم، واطلع على الفكر الغربي، وتعلم اللغات الفرنسية والإيطالية والتركية... دخل الأستانة أوّل مرّة لاستلام إرث عمّه الذي كان يعمل تاجراً هناك، ليعود إلى حلب بعد خمسة شهور ويمضي فيها سبع سنوات ويعود إلى الأستانة في عام ١٨٦٨م، وفي هذه المرحلة تواصل مع كبار رجال السياسة والوجهاء من خلال مدائحه الشعريّة، وسرعان ما ذهب إلى فرنسا فإيطاليا وإسبانيا والبرتغال، وفي طريق عودته توفيت زوجته في مرسيليا فعدّل عن العودة إلى حلب وتوجه إلى باريس، وهناك تعاقّد في عام ١٨٧٧م مع وزير المعارف الفرنسي على تحرير جريدة الصدى العربيّة التي كانت تصدرها الحكومة الفرنسيّة لنشر رسالتها في العالم العربي، فلم يخل الحلبي في خدمة السياسة الفرنسيّة، بل كما يقول منير موسى خدمها أجلّ الخدمات. وباريس التقى خير الدين باشا التونسي وأعجب به ومدحه ببعض القصائد وعمل عنده أمين سرّ لترجمته. وفي عام ١٨٧٩م سمّي خير الدين من السلطان عبد الحميد رئيساً للوزراء (الصدر الأعظم) فاستدعى معه جبرائيل إلى الأستانة ليكون سكرتيره الخاص، وعندما استقال خير الدين غادر جبرائيل إلى فيينا، ليعود في عام ١٨٨٤م إلى حلب، ولكنّه سرعان ما ارتحل إلى بيروت ومنها إلى ثلثة إلى الأستانة ومنها إلى حلب، كثر حسّاده لشهرته فأوغروا قلب السلطان عبد الحميد فأمر بسجنه، ولم يخرج الاستعطف من السجن فمات فيه عام ١٨٩٢م. تاركاً شعره السياسي الذي قاوم سلطان الكهنوت واستبداد الملوك ودعا إلى الحكم الجمهوري.

**جبران خليل جبران:** يتعامل معه على أنّه من المفكرين المعاصرين ولذلك غالباً ما يحدّد عند الحديث عن أعلام عصر النهضة العربيّة علماً بأنّه ينتمي تاريخياً إلى الجيل الثالث أو الأخير من أجيال النهضة العربيّة. ولا غرو في ذلك فأدبه وفكره يمنحه التجلّد والحيويّة التي

تبدیه معاصراً دائماً. ولد ببلدة بشری شمالي لبنان عام ١٣٠١هـ/١٨٨٣م لأمّ مفعمة بالتّقوی والإیمان وأب مولع بالخمير غير آبه بالتّدین. في عام ١٣١٣ هـ/ ١٨٩٥م كان عمره نحو ثلاث عشرة سنة ذهب أُمّه به وبأخوته إلى بوسطن بالولايات المتحدة الأمريكية، وهناك درس فنّ التصوير وعاد إلى بيروت لينتسب إلى مدرسة الحكمة، ويغادرها بعد أربع سنوات إلى باريس، أي عام ١٩٠٨م، ليبقى هناك ثلاث سنوات زار في أثنائها مدينة روما وبروكسل ولندن. وبعدها ذهب إلى نيويورك وهناك اطلع على نيتشه وأعجب به إعجاباً جعل بينهما تشابهاً كبيراً كان موضع تناول كثيرٍ من الباحثين. وفي عام ١٩١٨م نشر مقالاته الأولى التي كانت باللغة الإنجليزية. أمّا وفاته فيقول عنها **حنّا الفاخوري**: «وفي ٢٠ نيسان ١٩٣١م قضى عليه داء السّلّ بعد حياة مليئة بالكفر والإلحاد واندفاع وراء الشّهوات الجسدیة». ترك العديد من الآثار الشعريّة والأدبيّة والفكریة منها الأرواح المتمرّدة، الأجنحة المتكسرة، عرائس المروج، دمة وابتسامة، العواصف. وكتب بالإنجليزية بعض الكتب منها النبي، المجنون، رمل وزيد، يسوع ابن الإنسان.

**جرجي زيدان**: بيروتي المولد والأصل، وُلِدَ عام ١٢٧٨هـ/١٨٦١م. سرعان ما ترك المدرسة ليقوم بمساعدة أبيه في عمله. ولكنّ ميله إلى العلم كان يغلبه ولذلك ظلّ مواكباً على القراءة والمطالعة. وفي العشرين من عمره، عام ١٨٨١م، مال إلى الطب فانكب على قراءة كتب الطب، ومع قراءته الطب تعرف إلى الصيدلة فمال إليها وانكب على قراءة كتب الصيدلة. وبعد فترة ارتحل إلى مصر وهناك مال إلى الأدب فانكب على قراءته وتولّى تحرير جريدة الزّمان، وعيّن في هذه الفترة مترجماً بقلم المخابرات. وفي عام ١٨٩٢م أنشأ مجلة الهلال وظلّ على رأس إدارتها نحو من عشرين سنة انتهت بوفاته في عام ١٣٣٢هـ/١٩١٤م. ومجلة الهلال هي المجلة الوحيدة التي ما زالت تصدر منذ تلك الأيام إلى يومنا هذا. ترك إلى جانب الهلال عشرات الكتب الأدبيّة والفكریة منها تاريخ التّمذّن الإسلاميّ، تاريخ مصر الحديث، تاريخ آداب اللغة العربيّة، تراجم مشاهير الشّرق، وغيرها الكثير.

**جمال الدين الأفغاني:** وُلِدَ جمال الدين الأفغاني في شعبان ١٢٥٤هـ/ تشرين الأول ١٨٣٨م. نَمَّةٌ اختلاف في أصله إن كان إيرانيًّا أم أفغانيًّا. نشأ في كابول عاصمة أفغانستان. سافر إلى الهند لدراسة بعض العلوم العصرية، وقصد الحجاز في التاسعة عشرة لأداء فريضة الحج. ثُمَّ عاد إلى أفغانستان ثُمَّ رحل إلى مصر عن طريق الهند وسرعان ما ذهب إلى الأستانة وعظم أمره بها وذاعت شهرته. ثُمَّ ما لبث أن ذهب إلى مصر ثُمَّ الهند ومنها إلى لندن فباريس حيث أسس العروة الوثقى، ثُمَّ إيران ثُمَّ موسكو ثُمَّ بطرس بورج. وتوالت رحلاته ومواقفه ومقالاته التي تُولب عليه السِّياسيين إلى توفي في ٥ شوال ١٣١٤هـ/ ١٠ من آذار ١٨٩٧م؛ قيل مسموماً وقيل مرضاً وقيل طبعياً.

**جمال الدين القاسمي:** ولد بدمشق في عام ١٨٦٥م، لأسرة ميسورة بالاتفاق، يقول رثيف خوري: «أُكِّد لي بعضهم أَنَّهَا كَرْدِيَّةٌ»، وكأنَّ نَمَّةً شك في أَنَّهَا كَرْدِيَّةٌ، وإنما كان الشكُّ لِأَنَّهُ من أرباب القومِيَّة العربيَّة حينها ودعاة الأمة العربيَّة الواحدة، وهذا لا ينفى أن يكون كَرْدِيًّا ولا يتعارض معه. أبوه محمد سعيد من أعلام الفكر والأدب بالشام، وإمام الشافعية بدمشق، ديوان شعر وكتاب قاموس الصناعات الشَّامِيَّة. ولذلك مثله مثل نظرائه في ذلك تلقى جمال الدين العلم أوَّلاً على يدي أبيه، وعندما توفي أبوه حلَّ محله في إمامة الشَّافعية بدمشق. وفي عام ١٣١٣ هـ/ ١٨٩٥م اتَّهم بالاجتهاد والعمل من أجل خلافة عربيَّة، فحوكم وبرئ لأنَّ أخوه صلاح الدين هو العضو في جمعيَّة النَّهضة العربيَّة، ولكِنَّهُ في حقيقة الأمر ليس بريئاً مما نسب إليه من اجتهاد وعمل للعروبة. وقد كان غزير الفكر والإنتاج الفكري طيلة حياته التي انتهت بوفاته عام ١٩١٤م. فترك نحواً من تسعين كتاباً لم يعثر إلا على نحو عشرينها منها: دلائل التوحيد. محاسن التأويل في اثنتي عشر مجلداً ضخماً. تفسير القرآن. المسند الأحمد على مسند الإمام أحمد. بديع المكنون في مسائل أهل الفنون. تعطير الأنام في مآثر دمشق الشام.

**جميل صدقي الزهاوي:** عرف شاعراً وحسب ولكِنَّهُ من كبار شعراء النَّهضة وأدبائها، وإنما يعدُّ من أعلام النَّهضة الفكريَّة والسياسيَّة لأنَّ شعره على الأقل شعر

نَهْضَوِيٌّ سِيَّاسِيٌّ عَاجِلٌ فِيهِ مُشْكَلَاتٌ نَهْضَوِيَّةٌ وَقَضَايَا نَهْضَوِيَّةٌ. وُلِدَ بِبَغْدَادِ عَامِ ١٢٨٠هـ/١٨٦٣م لَأَبٍ عَالِمٍ جَلِيلٍ كَانَ مُفْتِيَّ بَغْدَادٍ. وَبِمَدْرَسَةِ أَبِيهِ بَدَأَ بِتَلْقَى الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ، وَلَمْ تَفْتَهُ الْفِطْنَةُ وَالذِّكَاءُ وَتَوَقَّدَ الْقَرِيحَةُ، فَاتَّقَنَ بَاكِرًا عُلُومَ اللُّغَةِ وَالدِّينِ وَالْآدَابِ وَانْصَرَفَ مُبَكِّرًا لِإِتْقَانِ الْفَارْسِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ، ثُمَّ انْصَرَفَ لِلصَّحَافَةِ وَالتَّأْلِيفِ. سَاهَمَ فِي تَحْرِيرِ جَرِيدَةِ الزُّورَاءِ، وَانْتَخِبَ عَضْوًا فِي مَحْكَمَةِ الْإِسْتِنْفَانِ، وَسُمِّيَ عَضْوًا فِي الْبَعْثَةِ الْإِصْلَاحِيَّةِ الَّتِي أَوْفَدَتْ إِلَى الْيَمَنِ، وَدَرَسَ الْفَلَسَفَةَ الْعَرَبِيَّةَ فِي الْمَكْتَبِ الْمَلِكِيِّ بِالْأَسْتَانَةِ، وَانْتَبَ عَضْوًا فِي الْمَجْلِسِ النِّيَّابِيِّ الْعُثْمَانِيِّ. وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْمَجَالِسِ. تَوَفِيَ فِي عَامِ ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م تَارِكًا الْكَثِيرَ مِنَ الْآثَارِ فَقَدْ اشْتَهَرَ بِغَزَاةٍ إِتْنَاجِهِ وَسُرْعَةِ نَظْمِهِ، وَمِنْ كُتُبِهِ كِتَابُ الْكَائِنَاتِ، الْمَجْمَلُ فِيمَا أَرَى، الْجَاهِزِيَّةُ وَتَعْلِيهَا. وَمِنْ أَشْعَارِهِ الْكَلِمُ الْمَنْظُومُ، رِبَاعِيَّاتُ الزُّهَّادِي، دِيْوَانُ الزُّهَّادِي.

**حَسِينُ الْجَسْرِ:** وُلِدَ الشَّيْخُ حَسِينُ الْجَسْرِ عَامَ ١٢٦١هـ/ ١٨٤٥م فِي طَرَابُلُسِ لُبْنَانَ وَتَوَفِيَ فِيهَا عَامَ ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م. لَهُ الْعَدِيدُ مِنَ الْمَوْلُفَاتِ الْمَهْمَةِ زُمْمَا يَكُونُ أْبْرَزَهَا كِتَابُهُ الرِّسَالَةُ الْحَمِيدِيَّةُ فِي حَقِيقَةِ الدِّيَانَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَحَقِيقَةِ الشَّرِيعَةِ الْمَحْمَدِيَّةِ. ظَهَرَتْ الطَّبْعَةُ الْأُولَى مِنَ الرِّسَالَةِ الْحَمِيدِيَّةِ ١٣٠٦هـ/١٨٨٨م، وَأُعِيدَتْ طَبَاعَةُ هَذَا الْكِتَابِ عَامَ ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م، وَأَغْلَبَ الظَّنُّ أَنَّ طَبْعَةَ جَدِيدَةً أُخْرَى لَمْ تَظْهَرْ مِنْذُ ذَلِكَ الْحَيْنِ وَلَكِنْ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ فَقَطْ إِذْ تَرَجَمَ الْكِتَابُ إِلَى عَدَّةٍ لُغَاتٍ مِنْهَا التُّرْكِيَّةُ الْأُورْدِيَّةُ وَغَيْرَهَا... وَإِذَا كَانَ هَذَا الْكِتَابُ يَشْبَهُ رِسَالَةَ التَّوْحِيدِ لِلْإِمَامِ مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ، وَرِسَالَةَ الرَّدِّ عَلَى الدَّهْرِيِّينَ لِلْإِمَامِ جَمَالِ الدِّينِ الْأَفْغَانِيِّ، فَإِنَّ ثَمَّةَ مَنْ يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ كِتَابَ الْجَسْرِ يَجْمَعُ بَيْنَ عَمَقِ كِتَابِ مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ فِي دِفَاعِهِ عَنِ الْعَقِيدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَحِمَاسِ الْأَفْغَانِيِّ فِي صَدِّ الدَّعَوَاتِ الَّتِي تَهْدِدُ الْإِيمَانَ. قَرَأَ مَفْكَرَةَ النَّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ هَذَا الْكِتَابَ وَقَدَّرُوهُ، وَبَعْدَمَا قَرَأَهُ الْأَفْغَانِيُّ لَقَّبَ الْجَسْرَ بِأَشْعَرِيِّ الْعَصْرِ. وَعَلَى أَيْ حَالٍ فَقَدْ أَعَادَ الْحَفِيدُ نَدِيمُ الْجَسْرِ تَجْرِبَةً جَدَّةً فِي كِتَابِهِ الْمَشْهُورِ قِصَّةُ الْإِيمَانَ.

حيدر الشهابي: الأمير حيدر الشهابي المولود عام ١٧٦١م والمتوفى عام ١٢٥١هـ/ ١٨٣٥م من أسرة عريقة في الفكر والأدب والسياسة. جده الأمير حيدر الشهابي أول أمراء الأسرة الشهابية الذين استلموا الإمارة في الحكم وراثته لخاله الأمير أحمد بن معن اللّذي بوفاته عام ١١٠٩هـ/١٦٩٧م انقضت الإمارة المعنّية. وقد وضع الأمير حيدر الحفيد كتابه في تاريخ هذا الجد سماه: تاريخ الأمير حيدر الشهابي، وصدر في أربعة أجزاء وطبعاتٍ عدّة. ويعرف هذا الكتاب أيضاً بكتاب: الغر الحسان في تواريخ أهل الزمان.

خليل السكاكيني: وُلِدَ في القدس في ٢٣/١/١٨٧٨م، وفيها تلقى تعليمه حتّى سافر إلى بريطانيا لمتابعة الدراسة، وسرعان ما ذهب منها إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليعمل في الصحافة مع فرح أنطون في مجلته «الجامعة»، وكان ذلك عام ١٩٠٧م. ولكِنَّه شعر بعدم التوفيق فعاد إلى فلسطين في السنة التالية وعمل في مجلة الأصمعي التي يصدرها حنا العيسى، وكذلك في جريدة القدس التي يصدرها جورج حبيب، وأعطى الدُّروس الخاصة باللغة العربية للأجانب. في عام ١٩٠٩م انتسب إلى جمعية الاتحاد والترقي وجمعية الإخاء الأرثوذكسي، وفي عام ١٩١٤م عين في مجلس المعارف، فعمل على إصلاح مناهج التعليم. وفي عام ١٩٢٦م عين عضواً في المجمع العلمي العربي في دمشق. وفي عام ١٩٤٨م عين عضواً في مجمع اللغة العربي في القاهرة. وفي ١٣/٨/١٩٥٣م كانت وفاته في القاهرة. تاركاً العديد من الكتب أبرزها الاحتذاء بحداء الغير، فلسطين بعد الحرب الكبرى، مطالعات في اللغة والأدب... وغيرها من كتب.

خليل طوطح: وُلِدَ خليل بن عبد الله طوطح في مدينة رام الله عام ١٨٨٧م، وفيها بدأ بتلقي تعليمه الابتدائي، وفي برمانا اللبنانية تابع دراسته الثانوية. وفي عام ١٩٠٦م سافر إلى بوسطن في الولايات المتحدة الأمريكية ليلتحق بإحدى المدارس العالية في ولكِنَّه بعد سنتين انتقل بعدها إلى جامعة كلارك ليدرس علم النفس. حصل على الجنسية الأمريكية وبقي في الولايات المتحدة بسبب ضغوط الحرب العالمية الأولى، ومع انتهاء الحرب عاد إلى فلسطين في عام ١٩٢٠م ولكِنَّه رجع إلى أمريكا بعد خمس

سنوات فيتابع دراسته ويحصل على الدكتوراه في التربية بأطروحته (التربية عند العرب) وعاد ثانية في عام ١٩٣٣م إلى فلسطين وإلى مسقط رأسه تحديداً واشتغل بالتدريس وتسلم إدارة مدرسة (الفرنذز) للصبيان برام الله من عام ١٩٣٣م، وفي عام ١٩٤٤م عاد إلى الولايات المتحدة وتولى في نيويورك إدارة معهد الشؤون العربية الأمريكي، ولم يطل الأمر به كثيراً في هذا العمل إذ أغلق بعد سنوات، فانتقل **طوطح** إلى كاليفورنيا ليقتضي بقية حياته هناك إذ توفي عام ١٩٥٥م، تاركاً الكثير من التساؤلات والآثار الأدبية والفكرية والتاريخية التي انصبّت معظمها على فلسطين منها تاريخ فلسطين، جغرافية فلسطين، تاريخ القدس ودليلها، فلسطين تروي قصة التوراة، تطوير فلسطين الحديث، ديناميت في الشرق الأوسط، وقد وضع هذا الكتاب بالإنجليزية.

**خليل مردم بك:** شاعر مفكر أديب مشهورة آثاره وغير مشهور كغيره من أعلام عصر النهضة العربية. هو صاحب النشيد السوري حماة الديار. لقب بشاعر الشام وأديبها، ولقب بالباحث الرائد. وهو بحث أحد أبرز رواد النهضة الأدبية العربية في العصر الحديث. وُلِدَ في دمشق عام ١٣١٣ هـ / ١٨٩٥م، انقطع عن الدراسة باكراً ولكنّه تابع في حلقات العلم المسجدية فأخذ الفقه عن الشيخ **عطا الله الكسم**، والحديث عن **بدر الدين الحسني**، والنحو والصرف عن **عبد القادر الاسكندراني** والتصوف عن **حافظ الداغستاني**. كان بيته وهو لم يزل شاباً مأمّاً لرجال الفكر والسياسة في سوريا. وعندما انتخب في عام ١٩٢٥م عضواً في المجمع العلمي العربي كان أصغر أعضائه سنّاً. وفي عام ١٩٤١م انتخب أميناً لسر المجمع. وإثر وفاة محمد كرد علي عام ١٩٥٣م مؤسس المجمع ورئيسه، انتخب رئيساً للمجمع، وكان قبل ذلك قد انتخب عضواً في مجمع اللغة العربية في القاهرة، وفي المجمع العلمي العراقي، وفي مجمع البحر المتوسط في بالرمو وفي مجمع العلوم السوفيتي، كما انتخب زميل شرف في مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة لندن. وفي أثناء هذه السيرة كان في عام ١٩٤٢م كان وزيراً للمعارف والصحة. وفي عام ١٩٤٩م كان وزيراً مفوضاً لسورية في العراق. وفي عام ١٩٤٩م أسندت إليه مهام وزارة الخارجية. وظل يعمل بمهنة

ونشاط حتَّى وفاته في ٢١ تموز ١٩٥٩م، تاركاً الكثير من الآثار المهمة منها في التحقيق ديوان ابن عنين الدمشقي، وديوان علي بن الجهم، وديوان ابن حيوس، وديوان ابن الخياط، وديوان الخليل، وجمهرة المغنين... وسلسلة دراسات منها شعراء الشام في القرن الثالث، والجاحظ، وابن المقفع، وابن العميد، والصاحب بن عباد، والفرزدق، والأعرابيات، وشعراء الأعراب، والشعراء الشاميون، ودمشق والقدس في العشرينيات، ومحاضرات الخليل، وتقارير الخليل الدبلوماسية، ويوميات الخليل، ورسائل الخليل، وأعيان القرن الثالث عشر، وأبو نواس، وابن الرومي... وغيرها.

خليل مطران: أحد أعلام عصر النهضة العربيَّة، برز في الشعر خاصَّة والأدب. وُلِدَ في بعلبك في ١ تموز ١٨٧٢م لأسرة ثريَّة عريقة. بدأ بتلقي العلم صغيراً على والد ثُمَّ في المدرسة الشرقية التابعة للروم الأرثوذكس، لينتقل بعدها إلى زحلة ومنها إلى بيروت ليلتحق بالكلية البطريركية ويتخرج فيها وعمره سبعة عشر عاماً فقط. عرَّضه شعره السياسي لغضب الوالي التركي ووعيده فهرب في صيف عام ١٨٩٠م إلى الإسكندرية، ومنها إلى فرنسا ليعود بعد عامين من الاطلاع على الأدب الفرنسي إلى الإسكندرية وسرعان ما دعي للعمل في جريدة الأهرام فلبَّى الدعوة. وقد أعجبه التجربة فأنشأ في عام ١٩٠٠م مجلة نصف شهرية هي المجلة المصرية التي كانت أول مجلة مختصة في شؤون الأدب في تاريخ الشرق، ولكنَّها توقفت عن الصدور بعد أربعة مجلدات ونحو العامين. فأنشأ مطران بالاشتراك مع يوسف الخازن جريدة جديدة عام ١٩٠٢ هي الجوائب المصرية. وقد انصرف إلى العمل التجاري فمني في عام ١٩٢١م بخسارة، ومع الانكسار الكبير الذي أصابه عاد إلى العمل سكرتيراً معاوناً بالجمعية الزراعية الملكية، ويسجل له أنَّه وضع البرنامج التأسيسي لبنك مصر، وأسس النقابة الزراعية المصرية. وعلى الرِّغم من أنَّه كتب الشعر باكراً، ولقَّب شاعر القطرين ثُمَّ شاعر الأقطار العربيَّة، فإنه كان يقبل على الشعر بحماس ثُمَّ يهجره ثُمَّ يقبل ثُمَّ ينصرف. انتابه المرض في عام ١٩٤٨م ورافقه حتَّى مفارقتة الحياة في ٣٠ حزيران ١٩٤٩م، تاركاً العديد من الآثار فمنها ديوان الخليل، مرآة الأيام في ملخص التاريخ العام. ومن ترجماته مكبث، وهاملت، وتاجر البندقية لشكسبير، والسيد لبيير كورني.

خير الدين التونسي: أحد أعلام جيل رواد النهضة العربيّة. شركسي الأصل، وُلد في القوقاز عام ١٨١٠م، جاء فتى إلى عاصمة الخلافة بحثاً عن عمل في الجيش أو السياسة أو غيرهما، فدخل في خدمة أحمد باي تونس، وهناك تلقى العلوم الدينية والعصرية وتعلم اللغة الفرنسية. وفي أثناء ذلك برزت مواهبه فعهد إليه الباي بإدارة المدرسة العسكريّة. ومنذ ذلك الحين راح يرتقي في المناصب والمسؤوليات فأرسل إلى باريس عام ١٨٥٢م لمعالجة الّتي أقامها وزير سابق على الحكومة وهناك تعرف على الحضارة الأوروبيّة والفكر الأوروبي، وعاد بعد أربع سنوات ليعيّن وزيراً للحرّيّة، وفي عام ١٨٦٠ سمّي عضواً في اللحنة الّتي وضعت الدستور، وسمّي رئيساً لمجلس الشورى مع بقائه وزيراً للبحرّيّة، ومن ثقة الباي فيه أرسله في عام ١٩٥٩م إلى استنبول ليقنع السُلطان بالاعتراف بالحكم الذاتي لتونس وبحق الأسرة الوراثي، وفي هذه الفترة لعب لعبة سياسيّة خطيرة هي محاولة شرب النفوذ الأوروبي بالنفوذ التركي وإقامة بعض الرقابة الدستورية على الباي ولكن الإخفاق دفعه للاستقالة في عام ١٨٦٢م. وعلى الرّغم من غضب الباي منه فإنه لم يستطع الاستغناء عن مواهبه ومهاراته فأرسله ثانية في عام ١٨٦٤م إلى استنبول بالمهمة السابقة ذاتها، ولكنّه أخفق أيضاً فقرر اعتزال الحياة السياسيّة. ومع ذلك أعاد الباي إرساله في عام ١٨٧١م مرّةً ثالثة إلى استنبول بالمهمة ذاتها وقد أفلح فيها، ولكن فرنسا هي الّتي رفضت الاعتراف. وفي هذه الأثناء سمّي التونسي في آن واحد وزيراً للخارجية والداخلية والمالية، وفي عام ١٨٧٣م سمّي رئيساً للوزراء وبقي كذلك أربع سنوات انتهت بإخفاقه الدّريع في سياسة التوازن الّتي حاول أن يمارسها مع الدّول العظمى فرنسا، بريطانيا، روسيا، تركيا، وانتهت معها حياته السياسيّة، ولكن في تونس فقط إذ سرعان ما دعاه السلطان عبد الحميد ليعيّنّه في عام ١٨٧٨م كبيراً للوزراء أو صدراً أعظم، ومع استلامه منصبه ساهم في خلع الخديوي إسماعيل، ولكنّه أخفق هنا ثانية في تحقيق الإصلاحات الإداريّة والقانونية والدستورية بسبب تفشي الفوضى والفساد، وانقلب عليه السلطان فعزله في عام ١٨٧٩م فانعزل في استنبول حتّى وفاته في عام ١٨٩٩م، تاركاً جملة من الآثار أهمها أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ورسالة في الحكم.

**خير الدين الزركلي:** هو خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي. وُلِدَ في بيروت في ٢٥ حزيران ١٨٩٣م. ولكِنَّهُ نشأ في دمشق وتعلم في مدارسها، ويشهد له أنه كان منذ صغره مولعاً بكتب الأدب، وقال الشعر باكراً. نال الشهادة الثانوية في المدرسة الهاشمية بدمشق، ثُمَّ عمل مدرساً فيها، وفي هذه الأثناء أصدر مجلة الأَصمعي التي لم تمهلها الحكومة العثمانية كثيراً، فانتقل إلى بيروت ليدرّس الأدب الفرنسي في اللاييك، وفور تخرجه عيّن في الكلية ذاتها أستاذاً للتاريخ العربي، وفي هذه الفترة أصدر في القدس جريدة الحياة اليومية، التي أغلقتها سلطة الاحتلال الإنجليزية، فأنشأ جريدة يومية أخرى في يافا. عاد إلى دمشق، واختير عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق سنة ١٩٣٠م، وإثر انتهاء الحرب العالمية الأولى أصدر جريدة لسان العرب التي كانت يومية، ولكنها سرعان ما أغلقت، فشارك بعدها في إصدار جريدة المفيد اليومية. امتلأت حياته بالنضال السياسي إلى جانب الفكر ضد الاحتلال والاستعمار ففور دخول الفرنسيين إلى دمشق حُكِمَ عليه من قبل السلطة الفرنسية بالإعدام غيابياً وحجز أملاكه، ولكِنَّهُ كان حينها في فلسطين ومنها إلى مصر فالحجاز. وفي هذه الأثناء انتدبه الملك حسين بن علي لمساعدة ابنه الأمير عبد الله في إنشاء الحكومة الأولى في عمّان، وكلف مفتشاً عاماً لوزارة المعارف ثُمَّ رئيساً لديوان الحكومة من عام ١٩٢١م إلى ١٩٢٣م. وفي عام ١٩٣٤م عينه الأمير فيصل بن عبد العزيز آل سعود مستشاراً للوكالة ثُمَّ المفوضية العربية السعودية بمصر، كما عُيِّن مندوباً عن السعودية في مداولات إنشاء جامعة الدُّول العربية، ثُمَّ كان من الموقعين على ميثاقها. وفي عام ١٩٤٦م عُيِّن وزيراً للخارجية السعودية متناوباً مع الشيخ يوسف ياسين، وكذلك متناوباً معه العمل في جامعة الدُّول العربية، وفي العام ذاته اختير عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة. وفي عام ١٩٥١م عين وزيراً مفوضاً ومندوباً دائماً لدى جامعة الدُّول العربية. وفي عام ١٩٥٧م عين سفيراً ومندوباً ممتازاً للحكومة السعودية في المغرب كما انتخب في المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٦٠م. مع أواخر الستينات انتابته الأمراض التي لم تمنعه من الكتابة والمشاركة في المؤتمرات والندوات الفكرية ولكِنَّهُ هذه الهمة لم تمنع الموت عنه إذ فارق الحياة في ٢٥ تشرين الثاني ١٩٧٦م. تاركاً الكثير من المؤلفات

المهمة أبرزها كتاب الأعلام، وصفحة مجهولة من تاريخ سوريا في العهد الفيصلي، وما رأيت وما سمعت، وعامان في عمان، وديوان أشعاره... وغيرها.

**رزق الله حسون:** واحد من أعلام الجيل الأول من أجيال عصر النهضة العربيّة. وُلِدَ بحلب عام ١٨٢٥م لأسرة تمتهن التجارة، بعد إتمامه التعليم الابتدائي في حلب انتقل إلى لبنان فأتّم دراسته الثانوية في مدرسة دير بزمار، وعاد إلى حلب ليحل محل والده في ترجمة النصوص والرسائل في القنصلية النمساوية. تُمَّ سافر إلى باريس ولندن ومصر والأستانة حيث عمل في أحد المتاجر وهناك أصدر جريدة مرآة الأحوال عام ١٨٥٤م، وكان أول عربي يصدر صحيفة. وقد استمرت نحو السنة في الصدور مسجلة وقائع حرب القرم بين الدوّلة العثمانية وروسيا وغيرها من الأخبار المحلية والعالمية. ولكن المقالات الانتقادية التي كانت تنشرها الجريدة أغضبت السلطان فطارده صاحبها الذي هرب إلى روسيا وأعاد إصدارها ثانية. وإليه ترجع المحاولة الأولى في شعر الأطفال إذ أصدر عام ١٨٦٧م كتاب النفثات الذي هو في الأصل ترجمة شعرية لحكايات كيد لوف رائد أدب الأطفال في روسيا. ومنذ مغادرته إلى روسيا وتنقله بين الدّول وهو يهاجم السلطة العثمانية التي لم تكف عن المطالبة به، وأخير عاد متخفياً إلى حلب في عام ١٨٧٣م، ولكنّه خشي أن يفتضح أمره فغادر إلى لندن وتوفي هناك ١٨٨٠م، تاركاً بعض الآثار أبرزها ديوان مطبوعان هما أشعر الشّعر، والنفثات.

**رفاعة رافع الطهطاوي:** يكاد يكون أشهر أعلام النهضة العربيّة على الإطلاق. الطهطاوي نسبة إلى طهطا بصعيد مصر التي وُلِدَ بها عام ١٢١٦هـ/١٨٠١م. لا شك في أنّه تلقى بعض التعليم في بلده أو محيطها إذ لم يمض على وجوده في الأزهر طالباً أكثر من خمس سنوات حتّى صار أستاذاً فيه وهو في الحادية والعشرين من عمره، بعد أعجب به ووثق فيه أستاذه حسن العطار. لم تمض سنتان على ذلك حتّى قضى مثلهما إماماً وواعظاً في الجيش الذي أسّسه محمد علي باشا. وكان على موعد مع الحظ الكبير عندما اقترحه العطار مرافقاً لأوّل بعثة بوفدها محمد علي إلى فرنسا، فسافر عام ١٢٤٢هـ/١٨٢٦م إماماً

وواعظاً للطلبة الموفدين، ولكِنَّه كان أميزهم وذكره التاريخ وحده من بينهم... بل أكثر منهم جميعاً. قضى في فرنسا خمس سنوات غيرت مسار حياته، ورُيماً غيرت مسار الفكر العربي كما يرى بعضهم. وفور عودته باشر بحماس كبير مشاريعه التي استلهمها من أوروبا فانكب على الترجمة وعمل على تطوير مناهج الدراسة في العلوم الطبيعية وفي عام ١٢٥١هـ/١٨٣٥م افتتح مدرسة للترجمة هي مدرسة الألسن، وأنشأ أقساماً اختصاصية للترجمة، وأنشأ مدرسة المحاسبة لدراسة الاقتصاد، ومدرسة الإدارة والعلوم السياسية، واستصدر قراراً بتدريس العلوم والمعارف باللغة العربية، وأصدر جريدة الوقائع المصرية بالعربية بدلاً من التركية، ولم يأل جهداً في مشاريعه حتى وافته المنية عام ١٢٩٠هـ/١٨٧٣م، تاركاً نحو عشرين كتاباً من ترجمته ناهيك عن بعض الكتب التي ألفها وأشهرها تَحْلِيصُ الإِنْرِيْزِ فِي تَلْخِيصِ بَارِيْزِ، مَبَاهِجِ الأَلْبَابِ المِصْرِيَّةِ فِي مَنَاهِجِ الآدَابِ العَصْرِيَّةِ، المُرْشِدُ الأَمِينِ للَبَنَاتِ والبَنِينِ، نَهَايَةُ الإِيْجَازِ فِي تَارِيخِ سَاكِنِ الحِجَازِ.

**رفيق العظم:** هو رفیق بن محمود بن خليل العظم، مفكر وسياسي من أعلام الجيل الثاني من أجيال عصر النهضة العربية، وُلِدَ بدمشق عام ١٨٦٧م، لأسرة نشتهرة بالعراقة وسمو المكانة واتساع الجاه. بدأ بتلقي العلم على أيدي مشاهير شيوخ دمشق حينها ولكن ميوله الأدبية طغت على غيرها من ميادين العلم فأقبل على علوم اللغة، ولكنَّه سرعان ما شغلته المفاصد والفوضى السائدة في أرجاء السلطنة فبدت ميوله الإصلاحية واضحة في نقده اللاذع وجرأته في النقد. في عام ١٨٩٢م ذهب إلى مصر، ومنها إلى الأستانة، ومنها إلى دمشق التي سرعان ما غادرها في عام ١٨٩٤ إلى مصر هرباً من السلطة العثمانية التي راحت تطارد الأحرار. وفي مصر تواصل مع زعماء الإصلاح والتجديد أمثال محمد عبده، وقاسم أمين، ومحمد فريد، وغيرهم. ومع هذه اللقاءات تعمقت في ذهنه مسألة الإصلاح التي شرع يكتب فيها بنفس جديد. وأسس جمعية الشورى العثمانية، وسعى مع محمد رشيد رضا لتكوين جمعية عربية سرية، ولم يتوقف عن العمل السياسي حتى وفاته في القاهرة عام ١٩٢٥م. تاركا العديد

من الآثار المهمة أبرزها البيان في أسباب التمدن والعمران، البيان في كيفية انتشار الأديان، السوانح الفكرية في المباحث العلمية، تنبيه الافهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية في الإسلام، الجامعة الإسلامية في أوروبا، الدروس الحكيمة للناشئة الإسلامية، أشهر مشاهير الإسلام... وغيرها من الكتب التي لم يتح له إتمامها.

**ساطع الحصري: أبو خلدون ساطع الحصري** بإجماع المؤرخين الأب الروحي للقومية العربية، وتاريخه رجل وزع عقله وجسمه وعمله وانتسابه بالتساوي على أقطار الوطن العربي حتى افتخرت به الأقطار العربية معظمها وأدعت انتماءه إليها. وُلِدَ الحصري بصنعاء في اليمن عام ١٨٨٠م لأبوين سوريين من حلب. كثرة تنقلات والده في أرجاء الإمبراطورية العثمانية حالت دون استقراره حالته التعليمية من جهة وحملته الكثير من الانطباعات والذكريات، ففي نحو السنوات العشر الأولى من عمره انتقل بين كل من صنعاء، وطرابلس الغرب، وأضنة، وأنقرة، واستنبول، ومع ذلك فقد استطاع من خلال أخوته إتقان القراءة والكتابة باللغتين التركية والفرنسية إضافة إلى اللغة. عندما أم الثانية عشرة ألقه أبوه بالمدرسة الملكية باستنبول قضى فيها سبع سنوات كوّنت كثيراً من رصيده العلمي والمعرفي المعاصر وكان الفكر القومي أكثر ما لفت انتباهه ووقف عنده، وتخرج في عام ١٩٠٠م بدرجة امتياز، ليشغل بالوظائف الإدارية ثم التدريسية. ولكن طموحه دفعه إلى تقديم طلب إلى وزارة الداخلية مبدياً رغبته في العمل في إحدى الولايات التي تدار باتفاقية مورستيج فعين قائم قام في المنطقة الإيطالية، واستمر في ذلك عامين أفاد فيهما في تطوير فكره وتجربته. ولكنَّه سرعان ما صدمته سياسة التتريك فغادر تركيا لينضم إلى الركب القومي العربي إثر انتهاء الحرب العالمية الأولى، وحين وصل إلى دمشق استقبله الأمير فيصل بافتخار كبير، وعيَّنه مديراً عاماً للمعارف. ومع دخول الفرنسيين إلى دمشق عاد إلى إيطاليا، ومنها إلى القاهرة، وهناك قدم مشاريعه الإصلاحية في مجال التربية والتعليم، وإن كان قد لمس أنَّ المصريين لا يؤمنون بالقضية العربية. وعندما غادر الملك فيصل إلى العراق دعا الحصري ليذهب معه وهناك عيَّنه معاوناً لوزير المعارف. ولكن الاحتلال البريطاني

عارض تعيينه معاوناً لوزير المعارف لعلمه بمنهجته وفكره، بل راحوا يلاحقونه في كل عمل يقوم به من إشرافه على دار المعلمين العالية إلى رئاسته كلية الحقوق حتى في عمله مديراً للآثار القديمة بقصد إبعاده عن التواصل مع الطلبة والشباب. وبعد عشرين عاماً من بقائه في العراق اقتيد إلى قطار متوجه إلى حلب التي وصلها مجرداً لا من حقوقه وحسب بل كل مكتبته وأغراضه. وبعد ذلك استقرَّ الحصري في بيروت. وفي عام ١٩٤٣م دعتة السورية للعمل على إصلاح المعارف، فسمي مستشاراً لوزير المعارف. ولكنَّ الفرنسيين كالأبغليز ناصبوه العداء وأثاروا عليه دعاة التغريب فاستقال وغادر إلى بيروت ومنها إلى القاهرة التي وصلها في ٢٥ شباط ١٩٤٧م، وهناك راح يستكمل مشروعه القومي وسمي مديراً لمعهد البحوث والدراسات العربية العالية الذي أنشئ بمساعيه، وساهم في إنشاء متحف الثقافة العربية، ولم يأس من عودة مصر إلى العروبة والصف العربي. وفي عام ١٩٦٨م بعد تواصل من فرح ووجع وحزن وإحباط ألم... استرخى ليسجل تجربته وذكرياته ولكنَّه توفي في العام ذاته عن ثمانية وثمانين عاماً والكثير من الكتب المهمة بل المهمة جداً وخاصَّة في القوميَّة. العروبة أولاً، العروبة بيَّن دعايتها ومعارضيتها، دفاع عن العروبة، حول القوميَّة العربية، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، آراء وأحاديث في القوميَّة العربية، ما هي القوميَّة، محاضرات في نشوء الفكرة القوميَّة، الإقليمية جذورها وبذورها... وغيرها غير قليل.

سلامة موسى: أبرز الاشتراكيين والماديين العرب ووثماً يسخُّ القول إنَّ الفكر المادي والاشتراكي العربي قد خرج من معطفه. وُلِدَ عام ١٣٠٤هـ / ١١ من تشرين الأول ١٨٨٧م في قرية كفر العفي قرب الزقازيق. وفي الزقازيق بدأ تعلمه وأكماله في باريس ولندن. اشتهر أكثر ما اشتهر بإيمانه المطلق بالتَّطورية والمادِيَّة والاشتراكية الماركسية، ثمَّ دعوته الفرعونيَّة، ودعوته إلى استبدال الكتابة بالحرف العربي إلى الكتابة بالحرف اللاتيني. وقد شارك في تأسيس الحزب الاشتراكي في مصر، وأصدر مجلة المستقبل قبيل الحرب العالمية الأولى فتوقفت بسبب الحرب. ولكنَّه وثماً اختتم حياته في الكنيسة إذ قيل إنه في الأربعينات من عمره تراجع عن ماديته، وتوفي عام ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م، تاركاً أكثر من أربعين كتاباً منها حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، ما هي النَّهضة، أحلام الفلاسفة، نظرية التطور وأصل الإنسان، اليوم

والغد، **غاندي** والحركة الهندية، أشهر قصص الحب التاريخية، التجديد في الأدب الإنجليزي الحديث، التثقيف الذاتي، فن الحياة، العقل الباطن أو مكونات النفس... وغيرها إلى جانب الكثير من المقالات التي جمعت في ثلاثة كتب.

**سليمان البستاني**: ولد في بلدة دير القمر بلبنان في عام ١٢٧٢هـ/١٨٥٦م، وهو العام ذاته الذي ولد فيه **أديب إسحق**. أدخله أبوه المدرسة الوطنية ببيروت. وفيها أتقن العربية وتعلم الفرنسية والإنجليزية والسريانية، وأقبل بجهده الشخصي على تعلم الألمانية واليونانية والإيطالية والأسبانية والبلغارية والهنجارية والبرتغالية، ودرس كذلك الرياضيات والكيمياء وعلم المعادن والزراعة والتجارة وعلم الاجتماع. عندما تخرج في المدرسة طلب إليه أن يدرس فيها فدرّس لمدة ثلاث سنوات كان يكتب في أثنائها في الجنان والجنة والجنية، وهي كلها لأقاربه من آل البستاني. وفي عام ١٨٧٦م شارك في تنظيم هيكل موسوعة دائرة المعارف التي كان يضعها **بطرس البستاني** وشارك في كتابة بعض موادها. استهواه السفر والترحال فزار الكثير من بلدان العالم وخاصة العربية فبدأ بالعراق والحجاز ثم استنبول والهند وإيران، ثم شيكاغو بالولايات المتحدة، ليعود إلى استنبول ويعيش فيها سبع سنوات يعود بعدها إلى لبنان ثم مصر التي آثر الاستقرار فيها. وفي عام ١٩٠٨م عندما حدث الانقلاب الدستوري الشهير انتخب مع **رضا الصلح** نائبين عن بيروت في مجلس المبعوثان العثماني. وبعد ذلك عُيّن عضواً في مجلس الأعيان. وفي عام ١٩١٣م عُيّن وزيراً للتجارة والزراعة والغابات والمعادن. ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى ترك الوزارة وترك لبنان متجهاً إلى سويسرا ليعيش فيها. وهناك دامه في سنواته الأخيرة مرض عضال فعاد إلى مصر، ولكنّه ازداد انتكاساً فنقل إلى نيويورك لإجراء عملية في عينيه ولكن الموت لم يمهلّه فمات هناك عام ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م. ترك العديد من الآثار منها اشتراكه في تحرير الأجزاء الثلاثة الأخيرة من دائرة المعارف، وكتاب عبّرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده. وله كتاب مطول في تاريخ العرب، وأشهر ما عرف له ترجمته الرائدة المتميزة للإلياذة التي قضى فيها ردهاً طويلاً من الزمن ليخرجها أروع من أصلها.

شلي شميل: هو شلي بن إبراهيم شميل. وُلدَ في كفر شيما بالقرب من بيروت الشام عام ١٢٦٩هـ/١٨٥٣م، وفي كفر شيما بدأ تلقي علومه الابتدائية، وتابع في بيروت دراسته فانتسب إلى كليّة الطبّ في الكلية السُّورية الإنجيليّة الّتي أسَّسها البروتستانت الأمريكيون، وتخرَّج فيها طبيباً عام ١٢٨٨هـ/١٨٧١م، وبعد أربعة أعوام سافر إلى باريس لمتابعة دراسته، وهناك اطلع على الثقافة الغربيّة وعلى الدَّاروينية خاصّة الّتي أعجب بها أيما إعجاب وآمن بها أيما إيمان، وترجمها إلى العربيّة فكان أوّل من نقل التّطوريّة إلى العالم العربيّ. ومن باريس عاد إلى مصر وأصدر فيها مجلة الشفاء لينشر فيها النّظرية الدَّاروينية. توفي في القاهرة عام ١٣٣٦هـ/١٩١٧م. تاركاً العديد من الكتب أبرزها فلسفة النشوء والارتقاء الّذي ضمّ مقدمة وشرح بوختر على مذهب داروين ورسالة الحقيقة الّتي يرد فيها على منتقديه وملحق في مباحث الحياة لتأييد الرأى المادي فيها وخاتمة. وإلى جانب هذا الكتاب مجموعة رسائل منها شكوى وأمل، المعاطس، آراء الدكتور شميل، سورية ومستقبلها.

شراخ علي: أد أبرز تلاميذ سيد أحمد خان. سار خلفه تماماً في نهجه وفكره. ولأسباب استبعاد أحمد خان من قبل مؤرّخي عصر النّهضة العربيّة استبعد شراخ علي أو لم يظهر في كتاباتهم. كتابه الإصلاحات السياسية والقانونية والاجتماعية المقترحة للإمبراطورية العثمانية والدُّول الإسلامية الأخرى هو أشهر كتبه وأكثرها أهميّة. وفيه متابعتة لفكر أستاذه إذ مادة الكتاب الأساسيّة هي الدّعوة إلى التوفيق بين الإسلام والعصر على النحو الّذي دعا إليه أحمد خان. ويضيف إلى فكر معلمه فكرة المرونة في الدّين، وبهذه الفكرة بمهّد لكتابه بقوله: «لقد حاولت أن أوضح في هذا الكتاب أنّ الإسلام الّذي علّمه محمد نبي العرب فيه من المرونة ما يمكنه من تكييف نفسه مع التغيرات السياسية والاجتماعية الّتي تحدث حوله»، ويصل إلى فصل الدين عن الدّولة فصلاً مطلقاً على الطريقة الأوروبية الحديثة الّتي يمكن تسميتها بالعلمانيّة إلى حدّ ما.

شكيب أرسلان: أحد أبرز المدافعين عن القضايا العربيّة والإسلاميّة في عصره. وُلدَ في قرية الشويفات بجنوب بيروت في ١ رمضان ١٢٨٦هـ الموافق ٥ كانون الأوّل ١٨٦٩م. بدأ

مشواره مع العلم بدراسة علوم اللغة العربيّة على يدي عبد الله البستاني، ودراسة علوم الفقه والتوحيد والمنطق على يدي محمد عبده عندما كان منفيًا. سافر إلى الأستانة في أواخر ١٨٨٩م، والتقى الإمام جمال الدين الأفغاني. ثمّ سافر في عام ١٨٩٠م إلى مصر وتعرف إلى علمائها وساستها. وفي السنة ذاتها سافر إلى فرنسا وهناك التقى بأحمد شوقي. وعاد إلى لبنان وعيّن قائم مقام على مقاطعة الشّوف لمدة ثلاث سنوات. ثمّ انتخب نائباً عن حوران في عام ١٩٠٨م. ولكنّه سرعان ما عاد إلى فرنسا وأقام في لوزان، ثمّ مضى إلى جنيف واستقرّ فيها. وفي عام ١٩٢٠م انتخب عضواً في الجمع العلمي العربي بدمشق. وفي نيسان عام ١٩٢١م شارك في تأسيس المؤتمر السوري الفلسطيني وانتخب أميناً عاماً له. وفي عام ١٩٢٨م أسس مكتب إعلام البلدان الإسلامية بجنيف. وفي عام ١٩٣٠م أصدر جريدة الأمة العربية في جنيف أيضاً، وفي آذار من العام ذاته أصدر جريدة منبر الشرق بالفرنسية في جنيف أيضاً. وكلف فريد زين الدين الطالب في الحقوق بجامعة السوربون بتكوين جمعية الوحدة العربية سرّاً في فرنسا، وساند الأمير عبد الكريم الخطابي في ثورته في منطقة الريف الواقعة في شمال المغرب الأقصى ضد سلطة الاحتلال الإسباني. وفي ١٢ أيلول عام ١٩٣٥م، نظم مؤتمراً إسلامياً في جنيف شاركت فيه وفود من مختلف الدّول الإسلامية وأوروبا الشرقية. وفي العام ذاته أقتع مصالي الحاج بالتخلي عن أفكاره الشيوعية والابتعاد عن الحزب الشيوعي الفرنسي، ولأنّ إرسال نجح في ذلك صار هدفاً لحملة التشويه من قِبَل الشيوعيين. وفي يوم الاثنين ١٥ محرم ١٣٦٦هـ الموافق ل ٩ كانون الأول ١٩٤٦م توفي بيروت، وأقيمت له مراسم تأبين في كثير من الدّول العربية والإسلامية. من أبرز كتبه لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ و تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط. والحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية. والسيد رشيد رضا؛ إحاء أربعين سنة. وشوقي؛ صداقة أربعين سنة.

**صلاح الدين القاسمي:** وُلِدَ بدمشق عام ١٨٨٧م لأسرة مشتهرة بالعلم والتّدين، وهو الشقيق الأصغر لجمال الدين القاسمي. توفي والده وله من العمر اثنتا عشر سنة، فكفله وتولى تعليمه عمّه جمال الدين وكذلك فعل أخوه جمال الدين. فأتقن العلوم

العصريّة، واللغات التُّركيّة والفرنسيّة والفارسيّة إلى جانب العربيّة بالضرّورة. وبعد أن أتمّ الدّراسة الثّانويّة انتسب إلى المدرسة الطّبيّة بدمشق وتخرّج فيها. في عام ١٩٠٦م شارك في تأسيس جمعيّة النّهضة العربيّة وشغل منصب سكرتيرها، وكان من مشاركيه في تأسيسها كلُّ من **محب الدين الخطيب وزكي الخطيب ونجيب الشّهابي**، وكان هو أصغر أعضائه سنّاً. سافر إلى الحجاز ليعمل طبيباً ولكنّه توفّي بالطّائف في عام ١٩١٦م وهو في الثّاسعة والعشرين من عمره إثر التهاب الكبد الّذي أصابه. وبينما كان على سرير المرض كتب قصيدة إلى الشّريف حسين يشكو له فيها حال العراق والشّام من ظلم الحكّام. أمّا آثاره فهي مجموعة خطبه ومقالاته وأشعاره وقد جمعها الدكتور **مسلم القاسمي** بعنوان: **الدكتور صلاح الدين القاسمي**.

**طاهر الجزائري**: وُلِدَ الشيخ **طاهر الجزائري** عام ١٢٦٨هـ/١٨٥٢م وتوفّي عام ١٣٣٨هـ/١٩٢٠م. ينتمي إلى الجيل الثّاني من أجيال النّهضة العربيّة. كان مغرماً بالتراث العربي المخطوط منه والمطبوع، ومن شدة ولعه بالعلم آثر عدم الزواج ليظل متفرغاً للعلم. من إسهاماته ضم مكتبات مدارس الحديث في سورية وغيرها إلى مكتبة الظاهرية خوفاً عليها من الضياع أو السرقة. وأثرى دار الكتب المصرية بالمخطوطات الثمينة. وعلى الرّغم من ضيق حاله الّذي رافقه فقد كان عزيز النفس أبيضاً يرفض الوصاية على فكره بأيّ داعٍ، ولذلك رفض الراتب الّذي أجره له الملك **فؤاد** قائلاً: «هل تضمنوا له أنني سأكون راضياً عنه طوال عمري؟ إن خالفته ماذا سيكون موقفكم منه؟ ألا تسود وجوهكم بسببي»، ومن أبرز تلاميذه **محب الدين الخطيب** و**محمد كرد علي**.

**طلعت حرب**: هو **محمد طلعت حرب**. وُلِدَ عام ١٢٨٤هـ/١٨٦٧م بقصر الشوق في حي الجمالية، وتوفّي عام ١٣٦١هـ/١٩٤٥م. يرجع نسبه إلى قبائل حرب الحجازيّة القاطنة بيّن الحرمين الشريفين، وقد أولى هذا الأصل اهتماماً خاصّاً. في عام ١٨٨٩م تخرّج في مدرسة الحقوق الخديوية، وبعد عمله في بالدائرة السنية بقليل خلف **محمد فريد** في إدارة أقلام القضايا بالدائرة، وبعدها سُمّي مديراً لمركز شركة وادي كوم أمبو

بالقاهرة، ثم ما لبث أن جمع بين هذه الإدارة وإدارة شركة التعاون المالي، ثم إدارة الشركة العقارية المصرية التي أنشأها، وأنشأ بنك مصر الذي أداره إدارة سابقة لعصره ألّبت عليه كثيراً من الحافدين الذي أسكتهم بنجاحه الكبير في أفكاره الاستثمارية. ولذلك لقبه المصريون بزعيم مصر الاقتصادي، ورائد نهضة مصر الاقتصادية والصناعية، والحق أنه أحد أبرز رواد تحديث الفكر الاقتصادي والنشاط الاقتصادي في العالم العربي من خلال مشاريعه الرائدة وأفكاره السبّاقة في التخطيط والتنظيم والإدارة. ولم يكن نشاطه العملي وحده هو الذي قدّمه بل ترك إرثاً فكرياً مهماً مثل تاريخ دول العرب والإسلام، وتربية المرأة والحجاب، الذي جاء رداً على كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين، وفصل الخطاب في المرأة والحجاب، الذي جاء رداً على كتاب قاسم أمين المرأة الجديدة، وله أيضاً علاج مصر الاقتصادي، قناة السويس.

طه حسين: وُلِدَ في عزبة الكيلو التابعة لمحافظة المنيا في عام ١٣٠٧هـ / ١٨٨٩م. أصابه العمى وهو بعد طفل صغير بسبب قصور الطب في بلده وأخطاء العلاج، وزمناً كان هذا أبرز عوامل مكونات شخصيته ونفسيته، فقد نزع إلى التطرّف والعنف وهذا ما أوقعه في سجلات صدامية كثيرة مع أساتذته الواحد بعد الآخر، ومع معظم مفكري جيله ومعاصريه. بدأ دراسته في كُتّاب القرية، لينتقل في عام ١٩٠٢م إلى الأزهر ولكنّه كره الدراسة في الأزهر إلا دراسة الأدب. في عام ١٩٠٨م خدمه الحظ لينتقل من الأزهر إلى الجامعة المصرية التي فتحت حينها وفيها تابع دراسته الأدب حتّى نال الدكتوراه الأولى عن بحثه ذكرى أبي العلاء المعري الذي أثار ضجة كبرى بسبب ما انطوت عليه من فكر إلهادي حسب الاستجواب الذي قدّم إلى الجمعية العامة لمجلس النواب. ولكن رئيس المجلس سعد زغلول تداركه فأوفده إلى فرنسا في ٥ آذار ١٩١٤م لينال دكتوراه الدولة جامعة السوربون. وهناك عرف سوزان التي كان الأثر البالغ في إيقاعات حياته اللاحقة، ففي عام ١٩١٧م تزوجها بعدما اجتاز امتحان الليسانس. وفي العام ذاته كان يستعد للدكتوراه ببحثه الذي حمل عنوان ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية. عاد إلى القاهرة في عام ١٩١٩م وعيّن أستاذاً للتأريخ القديم. وفي عام ١٩٢٥م ألحقت الجامعة بالحكومة فُعين أستاذاً دائماً للأدب العربي، فأثارت نقداً وهجوماً من المؤرخين والكتاب بدعوى تشويهه

التاريخ العربي والإسلامي. وحوكم بسبب آرائه في عام ١٩٢٦م، وفي عام ١٩٢٨م سُمِّي عميداً لكلية الآداب فأثار هذا التعيين أزمة حادة للجامعة وله ذاته ولم يكتمل التعيين بسبب هذه الأزمة، ولكن في عام ١٩٣٠م انتهت مدة ميشو الفرنسي عميداً فاختارت الكلية الدكتور طه حسين عميداً، ووافق وزير المعارف الجديد مراد السيد أحمد، وكانت العروض تنهال عليه فطلب منه أن يرأس تحرير جريدة الشعب ولكنَّهُ أثار البقاء في الجامعة، ولكنَّ الجهات التَّسميَّة ألحَّت عليه لقبول رئاسة تحرير الجريدة ولكنَّهُ أصر على الرَّفض. ومنذ آذار ١٩٣٢م ترك الجامعة وراح يكتب في جريدة السِّياسة ويرأس تحريرها في غياب الدُّكتور محمد حسين هيكل. وانتقل إلى جريدة كوكب الشَّرْق ثُمَّ جريدة الوادي، وفي عام ١٩٣٤م أعيد إلى الجامعة، وبعد سنتين سُمِّي عميداً لكلية وبقي كذلك حتَّى آذار ١٩٣٩م، ففي هذا العام أعيد انتخابه عميداً ولكنَّ الحكومة رفضت فاستقال من العمادة وبقي أستاذاً في الكلية. وفي كانون الأول عام ١٩٣٩م عُيِّن مراقباً للثقافة في وزارة المعارف وبقي كذلك حتَّى شباط ١٩٤٢م، لِيُسَمَّى في السَّنَةِ ذاتها مستشاراً فنياً في وزارة المعارف، ثُمَّ مديراً لجامعة الإسكندرية. بقي في المنصبين عامين، ففي ١٦ تشرين الأول ١٩٤٤م أُحيل إلى التقاعد. ولكن بعد ستِّ سنوات من تقاعده عُيِّن وزيراً للمعارف في ١٣ كانون الثاني ١٩٥٠م حتَّى عام ١٩٥٢م إذ تفرغ منذ هذا العام للإنتاج الفكري والعمل العلمي والمجمعي إذ كان عضواً في مجمع اللغة العربيَّة في القاهرة، والمجمع العلمي العربي بدمشق، والمجمع العلمي العراقي، والمجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في القاهرة، وبعد وفاة أحمد لطفی السيد سنة ١٩٦٣م انتخب رئيساً للمجمع اللغوي بالقاهرة... ولسنا ندري إن كان الحظ أم غيره هو الَّذِي كان يهيل عليه العروض والتشريفات في مصر وغيرها، فقد حصل أيضاً على ستِّ شهادات دكتوراه فخرية من جامعات كامبردج، ليون، مونيبييه، مدريد، أكسفورد. ومُنح وسام الباشوية ووسام الليجون دونير من طبقة جراند أوفيسية... وتوفي عام ١٩٧٣م عن أربعة وثمانين عاماً وعشرات الكتب المؤلفة والمترجمة، والمؤلفة منها أثارَت الكثير من الجدل. ومن أشهر هذه المؤلَّفات مستقبل الثقافة في مصر، حديث الأربعاء، في الشعر الجاهلي، دروس التأريخ القديم، على هامش السيرة في ثلاثة أجزاء،

ذكرى **أبي العلاء المعري**، فـلسفة **ابن خلدون** الاجتماعية، آلهة اليونان، من الأدب التمثيلي اليوناني، الأيام في ثلاثة أجزاء، من حديث الشعر والنثر، فصول في الأدب والنقد.

**عادل زعيتر**: أحد أبرز المترجمين العرب في الفكر العربي الحديث والمعاصر إن لم يكن أبرزهم على الإطلاق. ينتمي عادل زعيتر تاريخياً إلى الجيل الأخير من أعلام عصر النهضة العربية، ورتماً يصح إدراجه ضمن جيل رواد الفكر العربي في القرن العشرين. فقد وُلِدَ بنابلس عام ١٣١٤هـ/ ١٨٩٧م، وتوفي بالقاهرة عام ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م. تلقى تعليمه الأولي في نابلس، وتابع الإعدادية والثانوية في بيروت التي تتلمذ فيها على يدي شيخ علوم العربية **مصطفى الغلاييني**. ثم انتقل إلى الأستانة لينال الإجازة في الآداب من الكلية السلطانية. وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى التحق بالجيش العثماني عام ١٩١٦م، وعُيِّن ضابطاً احتياطياً، وعندما شاع ما شاهده من التعصب التركي الطوراني مال إلى ضرورة دفاع العرب عن قوميتهم، وسرعان ما التحق بالثورة العربية في عام ١٩١٦م، ولكنَّهُ لم يطل بقاءه مع الأمير **فيصل** فعاد إلى نابلس، وسرعان ما غادرها إلى القاهرة لاستكمال تعليمه، وسرعان ما عاد أيضاً إلى نابلس بسبب احتلال الإنجليز لها، وانتخب عضواً في المؤتمر السوري بدمشق عام ١٩١٩م، هذا المؤتمر الذي أعلن استقلال سورية بمحدودها الطبيعية، وكان أحد واضعي دستور المملكة السورية ومبايعي **فيصل** ملكاً عليها سنة ١٩٢٠م. ولم يطل بقاءه بدمشق فإثر معركة ميسلون في ٢٤ تموز ١٩٢٠م عاد إلى نابلس بسبب مطاردة الفرنسيين لأحرار العهد الفيصلي، ولم يلبث أن غادر نابلس إلى باريس لدراسة الحقوق ليتخرج عام ١٩٢٤م، ولم يستطع البقاء للحصول على الدكتوراه بسبب وفاة والده. فعاد ليعمل في المحاماة وليخصص كلَّ جهده للدفاع الأحرار والأبطال والمقاومين والوطنيين، إلى جانب كتاباته الصحافيَّة في الدفاع عن القضية الفلسطينية والكشف عن الحقائق ومهاجَّة مزاعم الإنجليز. ولكنَّهُ سرعان ما ترك المحاماة ليعكف على الترجمة خاصَّة فترجم حتَّى وفاته في الأول من تشرين الثاني عام ١٩٥٩م نحواً من أربعين كتاباً من روائع الفكر الغربي فترجم **لجوستاف لوبون** حضارة العرب، حضارة الهند، روح الجماعات، السنن النفسية لتطور الأمم، فلسفة التاريخ، روح التربية، حياة الحقائق، الآراء

والمعتقدات، روح الثورات والثورة الفرنسية، روح الاشتراكية، روح السياسة، اليهود في تاريخ الحضارات. وترجم **لجان جاك روسو** العقد الاجتماعي، أميل أو التربية، أصل التفاوت بين الناس. و**لفولتير** كانديد أو التفاؤل، ورسائل الفلسفية. و**لإميل لودفيج** النيل، البحر المتوسط، **كليوباترة**، **بسمارك**، **نابليون**، ابن الإنسان، الحياة والحب. و**لمونتسكيو** روح الشرائع في جزأين. و**لأناتول فرانس** حديقة **أبيقور**، الآلهة عطاش. و**لإرنست رينان** ابن رشد والرشدية. و**لجوستون يوتول** ابن **خلدون** وفلسفته الاجتماعية. و**للبارون كرادفو الغزالي**، و**ابن سينا**، ومفكرو الإسلام في جزأين. و**لإميل درمنغهام** حياة **محمد**... وغيرها.

**عباس محمود العقاد**: لُقّب بكثيرٍ من الألقاب السّامية الرّاقية وظلَّ برأي الكثرين فوق الألقاب، وهو على أيِّ حالٍ أحد أبرز أعلام التّهضة اللغوية والأدبيّة والفكرية العربيّة. وُلِدَ يوم الجمعة ٢٩ شوال ١٣٠٦هـ الموافق لـ ٢٨ من حزيران ١٨٨٩م، في مدينة أسوان بصعيد مصر، وفي مدرسة أسوان الأميرية تلقى تعليمه الابتدائي حتّى حصل على الابتدائية عام ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م، أي عندما كان في الرابعة عشرة من عمره. ولم يتابع بعد ذلك أيّ دراسة نظاميّة إذ عمل موظفًا في الحكومة بمدينة قنا عام ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م، ثمّ نُقِلَ إلى الزقازيق عام ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م، ولكنّ أباه توفي في هذا العام فانتقل إلى القاهرة واستقر بها. ولأنّه كان مفطوراً على الأدب والقراءة والكتابة فقد ضاق بالعمل الحكومي فتركه واتجه إلى الأدب في عام ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م فعمل مع **محمد فريد وجدي** في جريدة الدستور من العدد الأول حتى العدد الأخير من دون أن يكون معهما من يساعدهما في التحرير. وفي عام ١٣٣١هـ/ ١٩١٢م توقفت الجريدة فعاد إلى الوظيفة بديوان الأوقاف. لكنه مرّة أخرى ضاق ذرعاً بها فتركها ليعمل في جريدة المؤيد ولم يطل عمله بها فتركها وعمل بالتدريس مع **إبراهيم المازني**، ولكنّه سرعان ما عاد إلى الصحافة وعمل في جريدة الأهالي عام ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م. وبعد عامين تركها ليعمل بجريدة الأهرام. وفي عام ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٣م انتقل إلى العمل في جريدة البلاغ التي ارتبط اسمه بها إذ بها وملاحقها الأدبي الأسبوعي طار اسمه في الآفاق واشتهر، وفي هذه الفترة أُنتخب عضواً في مجلس النواب، وعندما أراد الملك

فؤاد أن يسقط من الدستور عبارة أن الأمة مصدر السلطات، وعبارة أن الوزارة مسؤولة أمام البرلمان خاطبه العقاد بغاية الجرأة قائلاً: «إن الأمة على استعداد لأن تسحق أكبر رأس في البلاد يخون الدستور ولا يصونه»، ففضى في السجن ثمناً لذلك تسعة أشهر من عام ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م. وفي عام ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م إثر صدامه مع سياسة مصطفى النحاس باشا انسحب من الحياة السياسيّة وهجر الصحافة إلى حدّ ما ليصرف وقته في التّأليف. وفي عام ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م اختير عضواً في مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة. واختير عضواً مراسلاً في المجمع العلمي العربي بدمشق، وفي المجمع العلمي العربي ببغداد، وفي عام ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م مُنح جائزة الدّولة التقديرية في الآداب، ولم تفتّر همّته ولم يقل عطاؤه حتّى توقّف نهائياً بوفاته في ٢٦ شوال ١٣٨٣هـ الموافق لـ ١٢ آذار ١٩٦٤م، بعد خمس وسبعين عاماً من الجهد المتواصل، ونحو مئة كتاب قيّم نفيس منها مطالعات في الكتب والحياة، مراجعات في الأدب والفنون، أشتات مجتمعة في اللغة والأدب، ساعات بين الكتب، عقائد المفكرين في القرن العشرين، بين الكتب والناس، الفصول، اليد القوية في مصر، اللغة الشاعرية، الحكم المطلق في القرن العشرين، أفيون الشعوب، فلاسفة الحكم في العصر الحديث، الشيوعية والإسلام، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، الفلسفة القرآنية، التفكير فريضة إسلامية، مطلع النور، الديمقراطية في الإسلام، الإنسان في القرآن الكريم، الإسلام في القرن العشرين وما يقال عن الإسلام، النازية والأديان، لا شيوعية ولا استعمار، عبقرية محمد، عبقرية الصديق، عبقرية عمر، عبقرية علي، ذو النورين عثمان، عبقرية خالد، داعي السماء بلال، الصديقة بنت الصديق، أبو الشهداء، وعمرو بن العاص، معاوية بن أبي سفيان، فاطمة الزهراء والفاطميون، ابن الرومي حياته من شعره، رجعة أبي العلاء، أبو نواس الحسن بن هانئ، جحا الضاحك المضحك، الفارابي، الشيخ الرئيس ابن سينا، ابن رشد، التعريف بشكسبير، غاندي، برناردشو، هتلر في الميزان، محمد علي جناح، عبد الرحمن الكواكبي، محمد عبده، سعد زغلول، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي...

عبد الحميد الزهراوي: وُلِدَ عام ١٢٧٢هـ/ ١٨٥٥م لأسرة حمصية عريقة النسب ترجع به إلى الحسين بن علي. وفي حمص بدأ تعلمه فأتقن علوم اللغة العربية علوم الدين ثم تعلم اللغة التركية. وفي عام ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م سافر إلى الأستانة ولم يطل بقاؤه بها فسافر منها إلى مصر وسرعان ما عاد إلى حمص ليصدر منها جريدة سرية باسم المنير. وفي عام ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م ذهب ثانية إلى الأستانة بقصد التجارة ولكنّه وسرعان ما عكف على القراءة للاطلاع على العلوم والفنون، وأسس هناك جريدة معلومات التي أصدرها بالتركية. ولكن الأحوال التي كانت آخذة بالسوء أحقدت عليه السلطات فنفته إلى دمشق وفرضت عليه الإقامة الجبرية وخصصت له راتباً ينفق منه على احتياجاته. ومن دمشق كتب بالمقطم والمؤيد كتابات أنارت عليه علماء دمشق اضطرت الوالي إلى اقياده مخفوراً إلى الأستانة، وهناك توسّط له أبو الهدى الصيادي فأعيد إلى حمص وهناك فرضت عليه ثانية الإقامة الجبرية، ولكنّه في عام ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٢م فرّ إلى مصر واشتغل محرراً بالمؤيد، ومع انقلاب الاتحاديين وإسقاط عبد الحميد في عام ١٩٠٨م عاد إلى حمص وانتخب عضواً في مجلس المبعوثان عن حمص وحماة. وفي الأستانة شارك في تأسيس حزب الحرية والاعتدال، وحزب الحرية والاتلاف، وأصدر جريدة الحضارة التي استمرت ثلاث سنوات. وبإيعاز من السلطة لم ينتخب للدورة الثانية في المجلس فذهب إلى مصر وانتسب إلى حزب اللامركزية. وفي ١٨ حزيران ١٩١٣م انعقد المؤتمر العربي الأول بباريس وانتخب رئيساً له. وإثر المؤتمر أقتنته الحكومة العثمانية بأن يكون عضواً في مجلس الأعيان فنار عليه أعضاء المؤتمر وأعضاء الحزب، ولكنّه أقنعهم بجدوى وجوده، ووثماً لذلك لم يقتنع الأتراك ببعده عن العروبيين فألقي القبض عليه بيئاً من أمر جمال باشا بإلقاء القبض عليهم وحكم بالإعدام، وفي ليلة السادس من أيار ١٩١٦م صلب في ساحة المرجة بدمشق مع زملائه من الدفعة الثانية التي أشعلت فتيل الثورة العربية. ترك العديد من الآثار جمعها ناجي علوش في خمسة أجزاء مع جزء سادس عن حياته وفكره، ومن أهمها رسالة الإمامة وشروطها، رسالة في الفقه والتصوف، رسالة في المنطق، رسالة في الحب والبغض، رسالة في النحو.

**عبد الحميد بن باديس** : هو عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكّي بن باديس " المعروف بعبد الحميد بن باديس. وُلِدَ بمدينة قسطنطينية في ١١ ربيع الآخر ١٣٠٧ هـ الموافق ل ٥ كانون الأول ١٨٨٩م، لأسرة مشتهرة بالعراقة والثراء والعلم والأدب. بدأ بتلقي العلوم باكراً فحفظ القرآن وهو في الثالثة عشرة من عمره، مع تعلمه علوم اللغة العربيّة، وفي عام ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م سافر إلى تونس ملتحقاً بجامع الزيتونة ليتلقى العلوم الدينيّة. وبعد أربع سنوات قضاها تخرج في جامع الزيتونة أستاذاً، فارتحل إلى الحجاز لأداء الحج، واشتغل هناك بتدريس الحديث. وكان المقام قد طاب له لولا أنّ الشيخ حسين أحمد الهندي نصحه بالعودة إلى الجزائر لأنّ واجبه أن يكون هناك. اقتنع بذلك ووصل إلى أنّ أول ما يجب لمقاومة الاحتلال الفرنسي هو نشر التعليم. فعمل على ذلك وكوّس جهده أيضاً للعودة بالإسلام إلى منابعه الأولى والقضاء على الخرافات والبدع والزيف، ومحاربة ضلالات الصوفية التي كانت سنداً للمستعمر. تنوعت دروس ابن باديس وموضوعاته وكان من أهمها تفسيره القرآن الذي فرغ منه بعد خمسة وعشرين عاماً، وفاحتفلت الجزائر بختمه في ١٣ ربيع الآخر ١٣٥٧هـ/١٢ من حزيران ١٩٣٨م. مساعي ابن باديس وجهوده الجليلة جدُّ كثيرة رُبّما يكون أبرزها وأكثرها أهميّة سعيه الدؤوب حتّى نجح في عام ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٦م في إسقاط وإخفاق فكرة اندماج الجزائر في فرنسا التي خُدد بها كثير من الجزائريين. ومن جهوده إصداره جريدة المنتقد عام ١٣٤٥ هـ/ ١٩٢٦م، ولكنّها أغلقت؛ فأصدر جريدة الشهاب التي استمرت في الصدور حتى عام ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م. أي قبل وفاته بسنة واحدة إذ توفي في ٨ ربيع الأول ١٣٥٩ هـ الموافق ل ١٦ نيسان ١٩٤٠م. تاركاً العديد من الآثار الفكرية والنثرية والشعرية التي جمعها لأول مرّة عمار الطالبي في أربعة مجلدات ونشرها في الجزائر عام ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

**عبد الرحمن الشهبندر**: هو عبد الرحمن بن صالح الشهبندر. وُلِدَ بدمشق في ٦ تشرين الثاني ١٨٧٩م، وفي مدارسها تلقى علومه حتّى انتسب إلى الجامعة الأمريكية في بيروت، ونال شهادتها العلمية عام ١٩٠١م. وإثر تخرجه عاد إلى دمشق وانضم إلى الحلقة

الإصلاحية التي كان يرأسها الشيخ **طاهر الجزائري**. وجهت إليه تهمة تأليف رسالة في الفقه والتصوف، وأنه أحد الذين كتبوا في جريدة المقطم المصرية على خلافة السلطان **عبد الحميد الثاني**، ولكن الذي أنقذه من السجن حينها هو صغر سنه. فعاد في عام ١٩٠٢م إلى الجامعة الأمريكية ودرس الطب وتخرج بعد أربع سنوات بامتياز فاخترته الجامعة الأمريكية أستاذاً فيها وطبيباً لطلابها، فظل هناك سنوات لم تطل وعاد في عام ١٩٠٨م عاد إلى دمشق واتصل بال**زهرانوي** وأحرار العرب وبدأت الجمعيات العربية حينها بالإنشاء وأعدم من أعدم مع اندلاع الحرب العالمية الأولى وكاد يكون **الشهيندر بيّن** الشهداء لولا أنه هرب إلى العراق، ومنها إلى الهند، ومنها إلى مصر. وفي مصر تابع هجومه على السياسة التركية وخاصة **جمال باشا السفاح**، وترأس تحرير جريدة الكوكب التي أنشأها دائرة الاستخبارات البريطانية في مصر، ولكنّه استقال عندما اتضحت معالم السياسة الإنجليزية ومراميها. وما إن خرج العثمانيون من سوريا حتى عاد إليها وسُمّي وزيراً للخارجية في أيار ١٩٢٠م في الحكومة التي شكلها **هاشم الأتاسي**، ولكنّه عاد إلى القاهرة بعد دخول الفرنسيين إلى سوريا في تموز ١٩٢٠م، ولم يلبث أن عاد إليها للمشاركة في المقاومة. وفي عام ١٩٢٢م ألقى الفرنسيون القبض عليه وغيره وحكم عليه بالسجن عشرين عاماً، والنفي إلى بيت الدين (في لبنان)، ثم إلى جزيرة أرواد. ولكم بعد تسعة عشر شهراً صدر العفو عنه فغادر إلى أوروبا وأمريكا لعرض قضية الوطن والعروبة، وفي تموز ١٩٢٤م، عاد إلى دمشق وألّف حزباً سمّاه حزب الشعب وتولى رئاسته وأطلق على نفسه لقب الزعيم. وزاد نشاطه ونضاله السياسي في الدعوة إلى الوحدة العربية والمطالبة بإقامة جمهورية سورية في نطاق الاتحاد مع جميع البلدان العربية المستقلة. ولم يتأخر أبداً عن الالتحاق بالثورة التي اندلعت من جبل العرب في عام ١٩٢٥م، وكان نتيجة ذلك الحكم عليه بالإعدام فهرب إلى العراق ومن العراق ذهب إلى مصر وبقي هناك نحو عشر سنوات. وبانقضاء هذه السنوات أُلغي حكم الإعدام فعاد إلى دمشق في ١١ أيار ١٩٣٧م، واستأنف نشاطه السياسي والوطني. وفي السادس من تموز عام ١٩٤٠م أطلق عليه **أحمد عصاصة** الرصاص فأرداه قتيلاً. قيل

بسبب موقفه الراض للمعاهدة الفرنسية السورية أو ما سمي معاهدة ١٩٣٦م. كان اغتياله أوّل اغتيال سياسي تشهده دمشق قبل خروج الاستعمار الفرنسي من سورية. ترك العديد من الآثار منها القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي، الثورة السورية، ومقالات وخطب جمعت في مجلدين، ورسائله التي جمعت في كتاب.

**عبد الرحمن الكواكبي:** وُلِدَ بحلب في ٩ تموز ١٨٥٥م/١٢٧٢هـ. ظهرت عليه ملامح النبوغ مبكراً. عاش في كنف أبيه إلى أن أصبح أستاذاً في المدرسة الكواكبية. أتقن اللغتين التُّركيَّة والفارسيَّة. تولَّى مبكراً العديد من الوظائف، أولها وظيفة محرر عربي ومترجم تركي لجريدة فرات الرّسميَّة. وكان عمره ٢١ سنة، ومنها رئاسة البلدية ورئاسة غرفة التجارة والزراعة والصناعات. وفي عام ١٨٧٨م أصدر جريدة الشهباء، وهي أول جريدة تصدر في حلب. وكان عمره حينها ٢٣ سنة. وفي عام ١٨٧٩م أصدر جريدته الثانية وهي اعتدال. وقد استصدر امتيازها باسم **سعيد بن علي شريف** لأنَّ اسم الكواكبي كان كافياً لرفض أي امتياز بصحيفة يطلب إصدارها. ولم تكن أسعد حظاً فعملها جميل باشا لأنَّها سارت على النّهج ذاته في التّنديد بالفساد والظلم وانتقاد الأوضاع الاجتماعية. يبدو أن السّياسة كانت تجري في شرايينه وقد أدخلته مواقفه الفكرية وأنشطته السّياسية والاجتماعية إلى السّجن مراراً، وكانت آخر قضاياها القضية الكبرى التي حكم عليه بسببها بالإعدام في عام ١٣٠٩هـ/١٨٨٧م، وهي التي قضية التي تأمر عليه بما أبو الهدى الصيادي. فهاجر إلى مصر في عام ١٣١١هـ/١٨٩٩م. وفي ١٤ حزيران ١٩٠٢م توفي في القاهرة مسموماً ودفن فيها. له الكثير من المقالات والرسائل وكتاباتهما من أهمّ كتب عصر النّهضة العربيّة على الإطلاق هما أمّ القرى، وطبائع الاستبداد.

**عبد الرزاق السنهوري:** هو عبد الرزاق بن أحمد السنهوري. يلقّبهُ بعضهم بطاغوت القوانين الوضعية المعاصرة لأنَّه كان أوّل وأبرز من ناضل بجدّ وجهدٍ منقطع النّظير لترسيخ القوانين الوضعية وإحلالها محلّ التّشريعات الدّينيَّة. وُلِدَ في الإسكندرية في ١١ آب ١٨٩٥م. بدأ مشواره التّعليمي في مدرسة راتب باشا الابتدائية، ومنها إلى مدرسة العباسية الثّانويّة التي نال بها الشّهادة الثّانويّة وكان ترتيبه الثّاني على مستوى القطر. انتسب إلى

مدرسة الحقوق بالقاهرة عام ١٩١٣م، ولكنّه مع نجاحه إلى الصّف الثّاني توفي والده عام ١٩١٤م فاضطر إلى العمل وعمل مراقب حسابات في وزارة الماليّة، ومع ذلك لم ينقطع عن الدّراسة ولكنّه تابعها منتسباً. وفي عام ١٩١٧م حصل على الإجازة وكان ترتيبه الأوّل. وفي العام ذاته عُيّن وكيلاً للنائب العام في المنصورة. ومنها انتقل إلى مدرسة القضاء الشرعي لتدريس القانون فيها عام ١٩٢٠م. ولكنّه سرعان ما أوفد إلى فرنسا لمتابعة الدراسة وحصل على الدكتوراه في العلوم القانونيّة عام ١٩٢٥م، وبعدها حصل على دكتوراه في العلوم الاقتصاديّة والسياسيّة، ثمّ حصل على الدبلوم من معهد القانون الدولي بجامعة باريس، وكلها في بعد الدّكتوراه الأولى بعام واحد هو ١٩٢٦م، ليعود إلى القاهرة في العام ذاته ويُعيّن مدرّساً في كلية الحقوق، ولكنّه ترك الكلية ليعمل محامياً، وما لبث أن عاد في عام ١٩٣٥م إلى كلية الحقوق. وفور عودته إلى الكليّة انتدبته الحكومة العراقيّة ليكون عميداً لكلية الحقوق، وهناك أصدر مجلة القضاء، ووضع قانوناً مدنيّاً للعراق وعاد إلى مصر في العام التالي وانتقل في عام ١٩٣٨م من عمادة كلية الحقوق إلى وظيفة قاضي بالمحاكم المختلطة، وبعد عامٍ، أي ١٩٣٩م عُيّن وكيلاً لوزارة المعارف، وعاد في عام ١٩٤٢م ليعمل محامياً. ولكنّه بعد عامين من ذلك، أي عام ١٩٤٤م، عيّن وكيلاً لوزارة العدل. وفي عام ١٩٤٥م سُمّي وزيراً للمعارف. ثمّ وزيراً للدولة، ثمّ وزيراً للمعارف مرّةً ثانية عام ١٩٤٦م، ومرّةً ثالثة في عام ١٩٤٨م. وفي عام ١٩٤٩م عُيّن رئيساً لمجلس الدّولة. ومع استلام جمال عبد الناصر مقاليد الدّولة في عام ١٩٥٤م حصل خلاف بينه وبين السّنهوري فطرّده من مجلس الدّولة في العام ذاته. فاعتزل الحياة العامّة ومنعته الحكومة الثّوريّة من السفر إلى خارج مصر. وتوفي بالقاهرة في ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م. ترك العديد من الآثار ما بيّن كتب وأبحاث، من كتبه الأوراق الشخصية، وهي مذكراته الشخصية. الروابط الثقافيّة والقانونية في البلاد العربيّة. عقد الإيجار. نظرية العقد. عقد البيع في مشروع القانون المدني العراقي. أصول القانون. علم أصول القانون. فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقيّة، وهي رسالة دكتوراه في العلوم السياسيّة. القيود التعاقدية على حرية العمل في القضاء الإنجليزي، وهي رسالة دكتوراه. مصادر الحق في الفقه الإسلامي مقارنة بالفقه الغربي، جاءت في ألف وخمسمائة صفحة

حوثها ستة أجزاء. المفاوضات في المسألة المصرية. مقارنة المجلة بالقانون المدني العراقي. مقدمة كتاب الالتزامات الأجنبية. الموجز في النظرية العامة للالتزامات. الوسيط في شرح القانون المدني، خمسة عشر ألف صفحة في عشرة أجزاء. ومن أبحاثه المنشورة في المجالات الدين والدولة في الإسلام، بحث في مجلة المحاماة الشرعية. الشريعة الإسلامية، بحث إلى المؤتمر الدولي للقانون المقارن. الشرق والإسلام، دراسة في صحيفة السياسة الأسبوعية. نبي المسلمين والعرب، بحث نشرته مجلة الهداية العراقية. الوحدة العربية، ثلاثة مقالات نشرتها مجلة الرابطة العربية. الإمبراطورية العربية التي نبشر بها، بيان نشرته مجلة الرابطة العربية. الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع المصري، بحث في مجموعة الفقيه الفرنسي إدوار لامبير. مشروع تنقيح القانون المدني المصري، محاضرة نشرتها مجلة القانون والاقتصاد. تطور لائحة المحاكم الشرعية، بحث في مجلة المحاماة الشرعية. المسؤولية التقصيرية في الفقه الإسلامي، بحث إلى المؤتمر الدولي للقانون المقارن. وجوب تنقيح القانون المدني، وعلى أي أساس يكون هذا التنقيح، بحث في مجلة القانون والاقتصاد.

**عبد العزيز الرشيد:** هو عبد العزيز بن أحمد الرشيد البداح يلقب بمؤرخ الكويت الأول، ويصفه الكويتيون بأنه جاليليو العرب على الرغم من أنه لم يكتب إلا كتاباً واحداً. وُلِدَ في وسط مدينة الكويت عام ١٣٠٥هـ / ١٨٨٧م، لأسرة متوسطة الحال، وكانت الكويت كلها تقريباً كذلك أو أقل. التحق بأحد الكتاتيب وهو في السادسة من عمره، وحفظ القرآن الكريم على يد الملا زكريا الأنصاري. وفي هذه الأثناء كاد يفقد الرؤية مثل طه حسين بسبب إصابته بالجدري، ولكنّه فقد فقط الرؤية بإحدى عينيه. وما إن أمّ حفظ القرآن الكريم حتّى تفرّغ لمساعدة والده وبقي كذلك حتّى عام ١٩٠١م إذ عاد لمتابعة العلم وخاصّة في الفقه، وسافر إلى مدينة الزبير العراقيّة لمتابع دراسته ويعود بعدها إلى الكويت ليتزوج من سارة بنت يعقوب بوحمرة وكان له من العمر حينها ستة عشرة عاماً. وما لبث أن سافر في عام ١٩٠٤م إلى الإحساء لمتابعة دراسته، وهناك تابع في علوم اللغة والتصوّف. في عام ١٩١١م ذهب إلى بغداد لمتابعته دراسته الدينيّة وتلمذ على يدي محمود شكري الألوسي، وكانت نتيجة ذلك أن ألّف أول نتاج فكريّ له هو تحذير

المسلمين عن اتباع غير سبيل المؤمنين. وبعدها غادر بغداد إلى مصر مروراً بدمشق وفلسطين وسيناء، وأراد أن يلتحق بدار الدعوة والإرشاد التي أسسها رشيد ولكنّه لم يقبل بسبب عدم وجود الشواغر فسافر إلى مكة، وفي عام ١٩١٣م عاد إلى الكويت ليتولى إمامة مسجد النبهان. ولتواصل مع أعلام النهضة في الكويت أمثال يوسف بن عيسى القناعي الملقب برائد النهضة التعليمية النظامية، وعبد الملك الصالح، وأحمد خالد المشاري. وفي عام ١٩١٧م عُيّن مديراً للمدرسة المباركية، ووضع بحثاً تحت عنوان الهيئة والإسلام اللّذي كان ردّاً على الجدال العقيم بسبب الجهل في كروية الأرض وتبخّر الماء... ولكن هذا الكتاب لم يطبع، بل لقد فقد ولم يكتشف بعد. وفي عام ١٩١٩م وُيّي الإشراف على المدرسة العامرية، وعيّنهُ ولي العهد أحمد الجابر الصباح واعظاً خاصاً في مجلسه. في عام ١٩٢١م تَوَلّى تدريس الفقه والنحو والصرف في المدرسة الأحمدية وأدخل إليها العلوم الحديثة، وفي هذه الفترة أسهم في إنشاء أول مكتبة عامة في الكويت. وفي سنة ١٩٢٣م ساهم بإنشاء النادي الأدبي، ووضع أوّل تمثيلية أو مسرحية تتناول تاريخ الكويت هي محاوره إصلاحية. وفي عام ١٩٢٦م وضع ما يسمّيه الكويتيون كتابه الوحيد لأنّه أوّل كتاب في تاريخ الكويت ويحمل العنوان ذاته. وكانت له الكثير من المقالات في جريدة الشورى المصرية، ومجلة الهلال المصرية، وجريدة نداء الشعب العراقية. وفي هذه الفترة وضع كلّ مدخراته وباع أملاكه ليصدر مجلة الكويت التي سعى إليه منذ فترة، وبعد نجاحه فيها كلفه أمير الكويت الشيخ أحمد الجابر بإصدار جريدة أسبوعيّة باسم الصباح، ولكنّه لم يكتب لها الظهور. وفي أيلول عام ١٩٣١م أصدر مع يونس بحري العدد الأوّل مجلة: مجلة الكويت والعراق، ولكنّه لم تدم كثيراً فأصدر مجلته الجديدة التوحيد في آذار ١٩٣٣م وصدر منها ١١ عدداً. في هذه الفترة بدأت رحلته الثانية إلى أندونيسيا أوّلًا ثمّ مصر ومنها إلى الكويت، وفي عام ١٩٣٧م ذهب إلى البصرة وبغداد والبحرين والرياض والطائف، وفي ١٥ آب ١٩٣٧م سافر إلى سنغافورة ومنها إلى جاوة بأندونيسيا وظلّ هناك إلى توفي في ٣ شباط ١٩٣٨م ودفن هناك في مقبرة العرب.

عبد الغني العريسي: هو عبد الغني محمد بن عبد الرحمن العريسي. وُلِدَ

ببيروت عام ١٨٩١م، وفي مدرسة المقاصد الخيرية ببيروت تلقى دراسته الابتدائية، لينتقل بعدها إلى الكلية العثمانية الإسلامية ويتخرج فيها عام ١٩٠٦م، وفور تخرجه في الكلية العثمانية، اختاره مديرها للتدريس فيها. ثمَّ تردد على حلقة الشيخ **طاهر الجزائري** الذي أثر فيها كثيراً. وفي عام ١٩٠٩م بدأ نشاطه الصحفي بإصدار جريدة المفيد اليومية، وكان التطور الأوروبي حينها حديثاً على كلِّ شفاة المثقفين ولذلك سافر إلى باريس لتحقيق غرضين أولهما إكمال دراسته وثانيهما الاطلاع على الحضارة الغربيّة وما وصلت إليه من تقدم وتطور والنظر في أسباب ذلك والاستفادة من هذه التّجربة. وهناك درس في العلوم السياسية أولاً، ثمَّ تابع في كلية الصحافة، وفي عام ١٩١٢م انتسب إلى جمعية العربية الفتاة، وساهم في تأسيس نادي الحرية والائتلاف في بيروت ٤ أيلول ١٩١٢م، وفي أواخر العام ذاته شارك في تأسيس جمعية بيروت الإصلاحية، وكان من أصحاب فكرة انعقاد المؤتمر العربي الأول في باريس حزيران عام ١٩١٣م، وكان من أعضاء اللجنة التحضيرية للمؤتمر. وعاد إلى في ١٠ آب ١٩١٣م. وبعد عودته تابع نشاطه السياسي، ولكن السلطات العثمانية أوقفت جريدته المفيد بسبب دورها الكبير والفاعل، فأعاد إصدارها باسم فتى العرب التي لم تصمد أمام الضائقة المالية ولم تقبل الإغراء العثماني بالدعم، ومع بدء الحرب العالميّة الأولى أعاد إصدار الجريدة باسمها القديم المفيد. وفي هذه الفترة بدأ **جمال باشا** حملة الاعتقالات المشهورة وتمكن **العريسي** من الفرار ولكن لم يطل به ذلك إذ ألقى القبض عليه بجوار مدائن صالح مع رفاقه **عمر حمد** و**توفيق البساط** و**عارف الشّهابي**. وفي السّادس من أيار ١٩١٦م تم تنفيذ حكم الإعدام **بالعريسي** ورفاقه. **للعريسي** كتاب بعنوان المختار من ثمرات الحياة، وهو مختارات وطنية وعاطفية من ديوان الشاعر **حسن حسني الطويراني**. وله عدد كبير من المقالات الفكرية والسياسية والقومية والتربوية المهمة التي تكشف عن قيمته ودوره الكبير في النهضة والتحرير.

عبد القادر المغربي: هو عبد القادر بن مصطفى بن أحمد بن عبد القادر بن

**عبد الرحمن المغربي**. ولد باللاذقية في عام ١٨٦٧م إذ كان والده القادم من طرابلس

يعمل في اللاذقية قاضياً. وعندما عاد إلى طرابلس عاد معه ابنه عبد القادر، وهناك بدأ بتلقي علومه وعلى يدي والده خاصة، وكذلك على يدي الشيخ حسين الجسر. وفي عام ١٨٩٢م ارتحل إلى الأستانة لمتابعة طلب العلم، و لكنَّهُ عاد في السَّنَة التالية إلى طرابلس وعُيِّنَ عضواً في مجلس معارفها. وهنا بدأ ينشر آراءه وفكره في الإصلاح والتجديد ونقد استبداد عبد الحميد وسلطته. اعتقله والي بيروت بناء على أمر السلطان عبد الحميد، فبقي في السجن شهراً خرج بعدها ليتوجه في ٢٠ حزيران ١٩٠٥م إلى القاهرة بعد مكتابة صديقه رشيد رضا وهناك عمل محرراً في جريدة الظاهر ثمَّ المؤيد، وعندما أسقط السلطان عبد الحميد عام ١٩٠٨م عاد إلى طرابلس، وفي عام ١٩١١م أصدر بطرابلس جريدة البرهان التي توقفت عام ١٩١٤م بسبب اندلاع الحرب العالمية. وفي عام ١٩١٤م ساهم في تأسيس الكلية الإسلامية في المدينة المنورة بناء على طلب الحكومة العثمانية، وساهم في عام ١٩١٥م في تأسيس الكليَّة الصلاحية بالقدس. وفي عام ١٩١٦م كلفه جمال باشا بالتحضير في جريدة الشرق. وبعد عام ١٩١٨م مع هزيمة العثمانيين والاحتلال الاستعماري للدول العربيَّة اعتزل السياسة وعكف على التأليف والعمل العلمي والفكري. ومع قيام الحكومة العربيَّة في دمشق؛ حكومة الملك فيصل، عُيِّنَ في ديوان المعارف الذي صار هو المجمع العلمي العربي فكان من أعضائه المؤسسين، وفي عام ١٩٣٤م اختير عضواً في مجمع اللغة العربيَّة الملكي بالقاهرة، وانتخب في عام ١٩٤١م عضواً في المجمع العلمي العراقي، وفي عام ١٩٤١م أيضاً انتخب رئيساً للمجمع العلمي العربي بدمشق وظلَّ كذلك حتَّى وفاته في عام ١٩٥٦م. ترك العديد من المؤلفات منها الأخلاق والواجبات. جمال الدين الأفغاني؛ ذكريات وأحاديث. محمد والمرأة. البيئات.

عبد الله النديم: هو عبد الله بن مصباح بن إبراهيم الإدريسي الحسني المعروف بالنديم، وُلِدَ بالإسكندرية عام ١٨٤٥م وتوفي منفياً في الأستانة عام ١٨٩٦م. ينتمي إلى تيار الجامعة الإسلامية الذي أسسه الشيخ جمال الدين الأفغاني، وقد كان تلميذاً نجيباً له ولفكره وآرائه. كتب في صحف المحروسة، والعصر الجديد. وشارك في الثورة الغرابية، وكان

من أبرز خطبائها، وأصدر إبان الثورة صحيفة التنكيت والتبكيث، والطائف، التي حلت محلها ومثلت لسان حال الثورة، وله العديد من الآثار.

**علي عبد الرازق:** هو صاحب الطعنة النجلاء للخلافة الإسلامية. وُلِدَ بقرية أبو جرح بمحافظة المنيا من صعيد مصر في عام سنة ١٣٠٥هـ / ١٨٨٧م. بدأ تعلمه في القرية وبعد أن حفظ القرآن الكريم التحق بالأزهر. وعندما افتتحت الجامعة المصرية في عام ١٩٠٨م التحق بها مع لفيث من الدارسين في الأزهر، ليتخرج في عام ١٩١٢م ويسافر على الفور إلى إنجلترا ويلتحق بجامعة أكسفورد ليدرس الاقتصاد.. لكن اندلاع الحرب العالمية الأولى أعاده إلى مصر عام ١٩١٥م. وفور عودته عُيِّنَ قاضياً شرعياً ليقبى في عمله هذا حتَّى أصدر كتابه الإسلام وأصول الحكم في عام ١٩٢٥م ففصل من عمله في ٢٩ من صفر سنة ١٣٤٤هـ الموافق ل ١٧ أيلول ١٩٢٥م، وكان هذا الفصل تنفيذاً للحكم التأديبي الذي أصدرته هيئة كبار العلماء في ٢٢ محرم ١٣٤٤هـ / ١٢ من آب ١٩٢٥م. فسافر إلى لندن دارساً.. وانتقل إلى شمالي أفريقيا، سائحاً.. ومن هناك كتب عدداً من المقالات التي نشرتها له مجلة السياسة التي كان يصدرها، الأحرار الدستوريون. وفي عام ١٩٤٥م تولَّى أخوه الشيخ **مصطفى عبد الرازق باشا** مشيخة الأزهر فأعاده إلى زمرة العلماء. وفي ٢٨ من كانون الأول ١٩٤٨م عُيِّنَ وزيراً للأوقاف حتَّى ٢٥ من تموز ١٩٤٩م، وشغل عضوية مجلس النواب، ومجلس الشيوخ.. واختير عضواً في مجمع اللغة العربية. وتوفي في جمادى الآخرة ١٣٨٦هـ / ٢٣ أيلول ١٩٦٦م. كتابه الإسلام وأصول الحكم أبرز كتبه وله غيره الإجماع في الشريعة الإسلامية، وأمالى **علي عبد الرازق**.

**فرح أنطون:** اشتهر بكونه صحافياً أكثر من تقديمه مفكراً، وهو ليس أقل من ذلك بكثير على أي حال. ولد بطرابلس الشام عام ١٩٧٢م وقيل عام ١٨٧٤م. تابع دراسته الثانوية في الثانوية الأرثوذكسية بطرابلس وفيها نال الشهادة الثانوية. وفي عام ١٨٩٧م سافر برفقة الشيخ محمد رشيد رضا إلى مصر، واستقر في الإسكندرية، وفيها أصدر مجلته الشهيرة الجامعة. ثم هاجر إلى القاهرة ولكنَّهُ مع إسقاط السلطان **عبد**

الحميد ١٩٠٨م عاد إلى القاهرة وأمضى ما بقي من عمره في الصحافة والكتابة وتوفي عام ١٩٢٢م. تاركاً كتابه الشهير ابن رشد وفلسفته، ورواية أورشليم الجديدة، ومجلة الجامعة.

فليكس فارس: اشتهر فليكس بن حبيب فارس بحماسة الكبيرة للعروبة إلى جانب شهرته في المحاماة والصحافة والفلسفة والشعر... وُلِدَ في صليما ببلنان عام ١٨٨٢م لأب لبناني يعمل محامياً وأم سويسرية الأم فرنسيّة الأب هي لويز شغاليه. لم يُمضِ أكثر من سنة ونصف في المدارس، ولكنّه قام بتثقيف نفسه فأخذ العلم على والده ووالدته وجدّته لأُمّه. كتب الشعر باكراً وأنشده وهو في الرابعة عشر، ولبراعته لُقّب بأمير المنابر، كتب معظم شعره ما بين ١٨٩٦م و١٨٩٨م وجمعها تحت عنوان زهر الرّيا في شُعر الصّبا، وبعد ذلك بدأ بالترجمة خاصّة. وفي عام ١٩٠١م عاد إلى دراسة الآداب باللغتين العربية والفرنسية، وفي عام ١٩٠٢م بدأ ينشر في مجلّتي أنيس الجليس ولويتس اللتين كانتا تصدرهما الكسندرا افيرينو. وألّف رواية القضاء أو نُصرة العُرفان، ورواية العدل والحب أو الحبُّ الصّادق. حاول الانقطاع عن السّياسة ولكنّه لم يستطع فعاد منذ عام ١٩٠٨م إلى الكتابة في الصحف والمجلات في لبنان والمهجر. ولأنّه كان معجباً بمبادئ الثورة الفرنسية، الّتي هي شعار الماسونية؛ حرية، إخاء، مساواة، دافع بضراوة عن جمعية الاتحاد والترقي ومبادئها. وفي عام ١٩٠٩م أصدر بيروت جريدة لسان الاتحاد الّتي توقفت عام ١٩١١م، وكان من أبرز شركائه فيها أمين الريحاني وحبيب فارس وماري عجمي وولي الدين يكن. بعد صدور لسان الاتحاد بسنة سافر إلى الآستانة ليحضر إحدى جلسات مجلس (المبعوثان)، فبقي للتدريس في المدرسة السلطانية حتّى أواخر الحرب العالمية الأولى ١٩١٧م. بعد الحرب العالمية الأولى واکب محاولات فيصل التوحيدية ودعمها بخطبه ومقالاته، وفي عام ١٩٢٠م عاد إلى لبنان، وفي عام ١٩٢١م سافر إلى الولايات المتّحدة برفقة جان وإلياس الدبس للعمل على توحيد المهاجرين، وهناك توطدت صلته مع جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة ونعوم مكرزل ورشيد أيوب، وفي عام ١٩٢٢م عاد إلى لبنان، ومنها سافر إلى مصر ليعمل في

الترجمة، وهناك توفي في ٢٧ حزيران ١٩٣٩م، ونقل جثمانه إلى لبنان في ١٢ تموز من العام ذاته. ترك الكثير من الكتب ما بيّن تأليف وترجمة وفي مجالات عديدة بيّن الشعر والنقر والفكر من مؤلفاته رسالة المتبر إلى الشرق العربي... ومن ترجماته هكذا تكلم زرادشت لنييتشه، وغيرها.

**فرنسيس فتح الله المراه:** واحد من أعلام عصر النهضة العربيّة، ينتمي إلى أسرة واضحة الميول الأدبية والفكرية، وهي أسرة حليبيّة. وُلِدَ بحلب عام ١٩٣٦م وغادرها إلى فرنسا عام ١٨٥٠م إبان دخول إبراهيم باشا إلى الشام، ولكِنَّهُ في هذا المرة لم يطل مقامه فيها أكثر من سنة ليعود إليها مرة أخرى عام ١٩٦٦م ليدرس الطب، ولكن الشلل العصبي اللّذي أصاب عينيه منعه من متابعة الدراسة فعاد إلى حلب، ثمَّ سرعان ما فقد بصره نهائيّاً، وتوفي بحلب عام ١٨٧٣م، تاركاً العديد من المقالات والكتب من أشهرها غابة الحق ومشهد الأحوال.

**فيليب الطرزي:** عُرف بالكونت فيليب دي طرزي، وهو ابن نصر الله بن أنطون دي طرازي. عراقي الأصل من الموصل. وُلِدَ ببيروت في ٢٨ أيار ١٨٦٥م، انتسب إلى المدرسة البطركية عام ١٨٧٢م، وبعد سنتين انتقل إلى كلية الآباء اليسوعيين ليقضى فيها ثماني سنوات أتقن فيها اللغات العربية والفرنسية واللاتينية واليونانية القديمة إلى جانب المعارف التي تلقن في هذه السن. وبعد ذلك انصرف إلى التجارة، واتّسعت ثروته، فانكبَّ على الكتابة والتأليف في بعض الصحف والمجلات، وفي ١٢/١٢/١٩٢٠م اختير عضواً مراسلاً في المجمع العلمي العربي بدمشق. ساهم مع آخرين في تأسيس دار الكتب الوطنية في بيروت، واستمر في عطائه الفكر فاختير لعضوية كثير من الجامعات والجمعيات العلمية والأدبية. كان مغرمًا بالمخطوطات وخاصة النادرة منها، وكتب التراث، ومع ذلك لم يبخل بمكتبه على الوطن فأهداها إلى دار الكتب الوطنية ببيروت وفيها نحو اثنين وثلاثين ألف مجلد، وأهدى معها مجموعة كبيرة من الصحف والمجلات فيها أكثر من سبعة آلاف وخمسمئة صحيفة ومجلة مختلفة العناوين والمواضيع والأعداد الأولى منها خاصّة. وفي عام ١٩٥٦م توفي عن عمر يناهز الواحد والتسعين عاماً، وعشرات الكتب القيمة منها تاريخ الصحافة العربية في اثني

عشر جزءاً. وخزائن الكتب العربية في الخافقين في أربعة مجلّدات. صفحة من أخبار السريانية في عدة مجلّدات. أصدق ما كان في تاريخ لبنان، في ثلاثة مجلّدات. بحث تاريخي علمي أثري من القرآن. عصر العرب الذهبي. عصر السريان الذهبي: بحث علمي تاريخي أثري. اللغة العربية في أوروبا. علاقات ملوك فرنسا بملوك العرب. إرشاد الأعراب إلى تنسيق الكتب في المكاتب. المخطوطات المصوّرة والمزوّقة عند العرب. نبذة مختصرة في الصُّحف العربيّة المصوّرة. ديوان قُدرة العين. ذكرى قدماء تلامذة المدرسة البطركية... وغيرها من الكتب المطبوعة والمخطوطة التي تزيد عن الثلاثين.

**قاسم أمين:** لقب ببطل تحرير المرأة، ومحرر المرأة، وأول من ناضل لتحرير، ولقب أيضاً ببطل الإصلاح الاجتماعي... على الرَّغْم من أَنَّهُ ليس أهمّ من فعل أيّاً من ذلك، ولا أوّل من فعل أيّاً من ذلك. وُلِدَ في ضاحية طرة بالقاهرة عام ١٨٦٣م، أمّه عربية، وقيل إنَّ أباه من أصول تركية. تلقى تعليمه الابتدائي في الإسكندرية، والثانوي في تجهيزية القاهرة. وانتسب إلى مدرسة الحقوق في القاهرة وتخرج فيها ١٨٨١م، وسافر على الفور إلى مونتلبليه بفرنسا ليكمل دراسته القانونيّة فبقي هناك حتّى ١٨٨٥م، ولم يكن أحسن حظاً من غيره من العرب الّذي سافروا إلى أوروبا فتلقّى الصّدمة الّتي تلقّاها الآخرون من التطور والحرية السياسية والفكرية. وما إن عاد إلى مصر حتّى بدأ مشروعه الإصلاحي الّذي حمله معه فكتب الكثير من المقالات عن الجهل والتخلف والأمراض الاجتماعيّة السائدة ورد بعضها إلى الإسلام في كتابه الشهير المصريون، وذهب إلى أنّ تربية المرأة هي المخرج من كلّ هذا التخلف والأمراض الاجتماعيّة. ولكِنَّهُ إن لم يكن الأوّل الّذي دعا مثل هذه الدعوات فإنه من أوائل الداعين إلى إلغاء حركات الإعراب من اللغة العربيّة، أي من أوائل فاتحي باب هدم اللغة العربيّة ولو كان جاهلاً بها وقواعدها لربما جاز التماس العذر له ولكِنَّهُ لم يكن كذلك، وفي أثناء ذلك كان يعمل قاضياً ثمّ مستشاراً. وفي ٢٣ نيسان ١٩٠٨م توفي عن خمسة وأربعين عاماً، والعديد من الآثار الّتي كان له أثرها الكبير في الثقافة العربيّة، وهي المصريون، وتحرير المرأة، والمرأة الجديدة.

مارون عبود: ناقد، وأديب ساخر، ومثقف متمرد، ومفكر عاشق للعرب والعروبة والقيم العربيّة النبيلة الأصيلة، وأحد أبرز الدافعين عنها. واشتهر كذلك بوصفه شاعراً وقاصّاً وروائيّاً وكاتباً مسرحيّاً ومؤرّخاً ومترجماً... وهو كما يوصف فعلاً زعيم من زعماء النّهضة في الفكر والأدب والفن. وُلِدَ بقرية عين كفّاح بينت جبيل في ٩ شباط ١٨٨٦م، لأسرة اشتهرت بالتدين والتقوى. انتسب في عام ١٨٩١م إلى مدرسة تحت السنيديانة ليبقي فيها حتّى عام ١٨٩٦م، وينتقل بعدها إلى مدرسة ماريوسف ثمّ مارساسن في قرية فغال التي بقي فيها سنة واحدة، ثمّ إلى فمدرسة النصر في قرية كفيفات بالبتون، ثمّ مدرسة مار يوحنا مارون الاكليريكية في كفرحي التي أمضى فيها ثلاث سنوات من ١٩٠١م حتّى ١٩٠٤م. كان أبوه يعوّل عليه في أن يخلف يخلفه وحده في الكهنوت ولكِنَّه نزوعه التهكمي وميله إلى السخرية هو الذي طغى عليه أكثر، وقد برز ذلك جليّاً في هذه المرحلة. انتقل في عام ١٩٠٤م إلى مدرسة الحكمة المارونية في بيروت، وفي هذه المرحلة بدأ نظم الشعر وكان من أشد المعجبين به سعيد عقل ١٨٨٨م - ١٩١٦م، أحمد تقي الدين ١٨٨٨م - ١٩٣٥م، مرشد خاطر ١٨٨٨م - ١٩٦١م... وفي عام ١٩٠٦م غادر مدرسة الحكمة ليعمل في الصحافة فعمل محرّراً في جريدة الرّوضة، والنصير، ولبنان. في عام ١٩٠٨م أغلقت جريدة النصير فانتقل إلى جبيل واشترك مع سليم وهبه في إنشاء جريدة الحكمة التي صدرت في عام ١٩١٠م التي توقّفت في عام ١٩١٤م. فعمل موظفاً في رئاسة بلدية غرزوز وملحقاً. و مع اندلاع الحرب العالمية الأولى عاد إلى قريته عام ١٩١٥م وعمل في زراعة الأرض وتربية دود الحرير لتأمين لقمة العيش. تزوج عام ١٩٢١م بعد عودة الروح إلى لبنان إثر انتهاء الحرب العالمية وأنجب نديم، ومحمد، ونظير. عمل بعد ذلك نحواً من خمس وثلاثين سنة في التدريس بالجامعة الوطنية في عاليه، ليتركها في عام ١٩٥٧م ويعمل في المدرسة التوجيهية الجديدة في عاليه أيضاً ولكِنَّه تركها بعد ثلاث سنوات للصداع الذي راح يتناهبه ونصح الأطباء بقليل الجهد بما فيه القراءة والكتابة، ولكِنَّه لم يستطع الصبر على توجيه الأطباء فعاد بجدوء فعاوده المرض بشدّة في عام ١٩٦٠م، وفي ٥ نيسان

١٩٦٢م فقد القدرة على النطق فلجأ إلى يديه وعينيه، ولكنَّهُ في ٣ حزيران ١٩٦٢م فقد القدرة على ذلك لأنَّهُ توفي في هذا اليوم. ترك ما يربو على خمسين من الكتب المهمة في مجالات مختلفة منها على المحك، مجددون ومجترون، نقدات عابر، دمقس وأرجوان، في المختبر، جدد وقدماء، على الطائر، المحفوظات العربية، الرؤوس، أدب العرب، سبل ومناهج، كتاب الشعب، حبر على ورق، من الخراب، الأكليروس في لبنان، قبل انفجار البركان، الشعر العامي، العواطف اللبنانية، مناقشات؛ مقالات سياسية، آخر حجر؛ مقالات تربوية، سيرة البابا بيوس العاشر، أشباح ورموز، رواد النهضة الحديثة، صقر لبنان أحمد فارس الشدياق، بديع الزمان الهمذاني، أمين الريحاني، زوينة الدهور أبو العلاء المعري، الشيخ بشارة الخوري. وله أيضاً عدة مجموعات قصصية وعدة روايات وعدة مسرحيات وديوان شعر.

**محب الدين الخطيب:** واحد من أعلام الثقافة والفكر في عصر النهضة العربيّة. وُلِدَ عام ١٣٠٣هـ/١٨٨١م وتوفي عام ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م. يندرج تاريخياً في الجيل الأخير من أجيال أعلامها. من مؤسسي جمعية النهضة العربيّة، ودعاة الأمة العربيّة الواحدة. ومن أبرز إنجازاته تأسيس المطبعة السلفية التي نشر فيها الكتب الكثيرة القيمة. وكذلك إصدار مجلة الفتح والزهور التي كتب فيها كبار العلماء من الشرق والغرب، وكذلك تأسيس المكتبة السلفية التي كان لها دور مهم في رفد العلماء والباحثين بالكتب والمراجع.

**محسن الأمين:** وُلِدَ ببلدة شقرا بجبل عامل في لبنان عام ١٨٦٥م لأسرة ينتهي نسبها إلى البيت الهاشمي اليعربي. وفي بلدته بدأ بتلقي علومه الأولى وخاصة منها تجويد القرآن وعلوم اللغة من صرف ونحو وبلاغة، ثمّ انتقل بنت جبيل ليتابع دراسة علم المنطق وأصول الفقه في مدرسة الشيخ موسى شرارة، وبعدها انتقل إلى النجف الأشرف ليتابع علومه هناك فبقي اثنتا عشرة عاماً هناك قضاة متنقلاً ما بين العراق ودمشق وبيروت وطهران، لينطلق بعدها في مشروعه الفكري الذي كان أوله تصحيح ما شاع في تلك الأيام

من أخطاء في المعتقدات والعادات والأفكار، ولم يأل جهداً طيلة حياته في الدفاع عن أمته ومهاجمة الاستعمار ومساغيه لتشتيت الأمة وتقزيمها بتقسيمها. وظل كذلك حتى وفاته في عام ١٩٥٢م عن إرث ضخم ظلّ نعظمه مخطوطاً، عكف أولاده على تكملته وإحيائه منذ سنوات وقد بدأ يرى النور منذ سنوات قليلة.

**محمد البشير الإبراهيمي:** اشتهر بأنه أحد أبرز الدعاة في الجزائر، وإذا ما نظرنا إلى فترته التاريخية وجهوده أدركنا مدى أهميته ومكانته. وُلِدَ في قرية أولاد إبراهيم قرب سطيف الواقعة غربي قسنطينة في ١٣ شوال ١٣٠٦هـ الموافق لـ ١٤ حزيران ١٨٨٩م. ومنذ الطفولة بدأ بتلقي العلوم الشرعية وعلوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وبيان، وحفظ القرآن الكريم، وفي عام ١٣٣٠هـ / ١٩١٢م ارتحل إلى المدينة المنورة ليستكمل دراسته. ومنها انتقل إلى دمشق وألقى الدروس في الجامع الأموي، وعندما كان في دمشق طلب منه الأمير فيصل أن يعود إلى المدينة لإدارة وزارة المعارف ولكنه اعتذر وآثر العودة إلى الجزائر. وبالفعل في ١٣٣٨هـ / ١٩٢٠م عاد إلى الجزائر واشترك مع عبد الحميد بن باديس في الجهاد ضد الاستعمار، واشتركا معاً في تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام ١٣٤٩هـ / ١٩٣١م. ومع ازدياد نشاطه ودوره نفاه الفرنسيون إلى الصحراء. وبعد وفاة عبد الحميد بن باديس تولى هو رئاسة جمعية العلماء المسلمين وقد كان وكيلها منذ تأسيسها. ثمّ أنشأ معهداً ثانوياً باسم معهد عبد الحميد بن باديس وفتح أبوابه للطلاب عام ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م. وفي عام ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م اتجه إلى المشرق العربي في رحلةٍ دامت عشر سنوات قضاها في الدعاية والدعوة لمناصرة القضية الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي ودعواته. وفي عام ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م عاد الإبراهيمي إلى الجزائر، وأول أنشطته بعد العودة كانت خطبة صلاة الجمعة في جامع كمشاوة الذي كان الفرنسيون قد حوّلوه إلى كنيسة بعد احتلالهم الجزائر، وبعد لزم بيته بعدما أوهنه المرض حتى توفي يوم الخميس ١٨ المحرم ١٣٨٥هـ / ١٩ من أيار ١٩٦٥م. ترك الإبراهيمي إلى جانب تاريخه النضالي الكبير الكثير من الآثار الفكرية والأدبية التي صدر معظمها مؤخراً في طبعة أعمال كاملة بخمسة مجلدات، ومن هذه الكتب أسرار الضمائر العربية، التسمية بالمصدر، الصفات التي جاءت على وزن فعل،

الاطراد والشذود في العربية، الملحمة الرجزية في التاريخ، حكمة مشروعية الزكاة، شعب الإيمان في الأخلاق والفضائل الإسلامية، فتاوى متناثرة، عيون البصائر. وله أيضاً الوهرانيّة وهي ملحمة رجزية نظمها في الفترة التي كان فيها منفياً إلى الصحراء، وتبلغ ستاً وثلاثين ألف بيت، تتضمن تاريخ الإسلام ووصفاً لكثير من الفرق التي نشأت في عصره، ومحاورات أدبية بيّن الشيطان وأوليائه، ووصفاً للاستعمار ومكائده ودسائسه.

**محمد بن حسن وادي:** هو المعروف بأبي الهدى الصيادي، سوري وُلِدَ في بلدة خان شيخون عام ١٨٤٩م لأسرة تنتمي إلى الطريقة الصوفيّة الرفاعيّة، وكان أبوه أحد مشايخ هذه الطريقة. بدأ دراسته في بلدته بتعلم القراءة والكتابة والقرآن، ثمّ غادر إلى حلب ليتابع دراسته، وفيها اشتهر شاعراً مدّاحاً لرجال الدوّلة والوجهاء. ثمّ سافر إلى الآستانة ومارس صوفيته هناك، وهناك أسندت إليه نقابة أشرف قضاء جسر الشغور ولم يبلغ بعد الثالثة والعشرين، ثمّ أضيف إلى النقابة أن وليّ قضاء جسر الشغور. وفي عام ١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م عُيّن نقيب أشرف ولاية حلب، وهو في الخامسة والعشرين. ويبدو أنّ صيته قد رفعه فخصّه السلطان عبد العزيز براتبٍ خاصّ، وبناء على حبّ السلطان له فوّضه نقيب أشرف دار الخلافة النّظر على نقباء ولايات: سوريا، ديار بكر، بغداد، البصرة. وأضاف إلى ذلك تفويضه بمنح منشور النقابة للنقباء في ولاية حلب. ولكنّ طموح الصيادي كان كبيراً فخطط للتواصل مع السلطان ووصل إليه، وسرعان ما قرّبه السلطان وعيّنّه رئيساً لمجلس المشايخ، وسرعان أيضاً ما خلعت عليه الألقاب فلُقّب بسيد العرب، وحامي العثمانيين، ومستشار الملك... وظلت تعلو به الرتب حتّى صار الصدر الأعظم الذي يخافه كبار الوزراء ورجال الدوّلة، حتّى قيل إنّه كان يطمح بالخلافة ذاتها، وهو من أبرز المدافعين عن الخلافة خاصّة والخلافة العثمانية والخلفاء العثمانيين، وظلّ كذلك حتّى وافته المنية في عام ١٩٠٩م. تاركاً عدداً كبيراً من الكتب والرسائل منها: داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد، المدينة الإسلامية في الحكمة الشرعية، المصباح المنير، ضوء الشمس، تنوير الأبصار في طبقات السادة الرفاعية الأخيار، فرحة الأحباب في أخبار الأربعة الأقطاب،

ديوان الفيض المحمدي والمدد الأحمدي، الصراط المستقيم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم، تاريخ الخلفا وارثي النبي المصطفى.

**محمد بن عبد الوهاب:** أحد أبرز أعلام جيل إرهابات النهضة العربيّة الأوائل وأكثر شهرة وأثراً. هو محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي التميمي الحنبلي النجدي. وُلِدَ بالعينه في اليمامة غرب الرياض في عام ١١١٥هـ/١٧٠٣م، وقيل عام ١١١١هـ/١٧٠٠م وهذا مستبعد لأنّه غالباً من باب التقريب. وعلى يدي أبيه في بلدته بدأ بتلقي العلم. وفي نحو الثانية عشر ارتحل إلى بيت الله الحرام لمتابعة العلم. ومن هناك ذهب إلى المدينة لبأخذ عن علمائها، ليرحل بعد ذلك إلى العراق طلباً للعلم أيضاً فحلَّ بالبصرة أولاً وهنا أظهر دعوته الإصلاحية في التوحيد والعودة بالإسلام إلى أصوله ومنابعه، فثار عليه بعض علماء البصرة وبادروه بالأذى، فخرج إلى الشام ولكنّ قلة ما مجزته من المال ألجأته الذهاب إلى الزبير ومن الزبير توجه إلى الإحساء في العقد الخامس من القرن الثاني عشر فحدث بينه وبين أميرها نزاع فارتحل عنها إلى حرملاء عام ١١٣٩هـ/١٧٢٧م، وهناك استقر للاشتغال بالعلم والتّعليم والدّعوة حتّى مات أبوه عام ١١٥٣هـ/١٧٤١م هـ فهاج عليه أهل حرملاء أو بعضهم، فارتحل إلى العينه وهناك ناصره أميرها بدعوته. وكان تخلف العرب قد وصل حينها إلى حالة عبدت فيها القباب وحتّى الأشجار، والأحجار، وكثرت البدع والخرافات التي سيطرت على العقل العربي عامّة ومنه الجزيرة العربيّة. ومن هنا تنبع قيمة دعوة محمد بن عبد الوهاب، ومن هنا كانت ردود الأفعال العنيفة على دعوته، ومن هنا كانت شدّة تمسك أتباعه بدعوته. وفي عام ١١٥٨هـ/١٧٤٦م وضع يده بيد الأمير محمد بن سعود أمير الدرعيّة ورفعاً راية الجهاد. واستمرّ في ذلك حتّى وفاته في عام ١٢٠٦هـ/١٧٩٢م. وبعد وفاته استمرّ أبناؤه، وأحفاده، وتلاميذه، وأنصاره في دعوته التي اشتهرت وانتشرت وصارت حركة أرعبت المحيط السياسي لها حتّى فرض على محمد علي باشا القضاء عليها. وضع الكثير من الكتابات التي نشرت في القرن العشرين ولاقت رواجاً كبيراً خاصّة عند أتباعه.

**محمد حسين هيكل:** هو صاحب رواية زينب أول رواية عربية، ولكنَّهُ ليس روائياً وحسب فهو صحافيٌّ قدير وسياسي كبير ومؤرخ متمكّن، وله في كلِّ سبق وأوليّة. وُلِدَ في قرية كفر غنام بمحافظة الدقهلية، في ١٢ ذي الحجة ١٣٠٥هـ / ٢٠ آب ١٨٨٨م، لأسرة لا ينقصها الجاه ولا الثراء، وفي قريته بدأ تعلمه بكتّابها فتعلم مبادئ القراءة والكتابة وبدأ بحفظ القرآن الكريم. وفي السابعة من عمره التحق بمدرسة الجمالية الابتدائية بالقاهرة وبقي فيها حتّى أتمَّ الدراسة الابتدائية في عام ١٣١٩هـ / ١٩٠١م، وبعدها انتقل إلى المدرسة الحديوية وبقي حتّى أتمَّ دراسته الثّانويّة في عام ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م، وبعدها التحق بمدرسة الحقوق المصرية ليتخرج في عام ١٣٢٧هـ / ١٩٠٩م فسافر إلى باريس ليتابع دراسته ويحصل على الدكتوراه. وهناك التحق أيضاً بمدرسة العلوم الاجتماعية العالية وحصل فيها على شهادات مختلفة، ولم ينس الاهتمام بالأدب الفرنسي، وعاد إلى مصر عام ١٣٣١هـ / ١٩١٢م، وفور عودته اشتغل ليعترك هذا العمل في عام ١٣٣٦هـ / ١٩١٧م ليشغل في التدريس الجامعي، ولكن هذا العمل لم يعقه أو يمنعه من الكتابة، ومع ذلك شعر بأنَّ العمل قيد عليه فتخلص منه بالاستقالة في عام ١٣٤١هـ / ١٩٢٢م وتفرَّغ للعمل السياسي، وفي عام ١٣٤٥هـ / ١٩٢٦م تأسس حزب الأحرار الدستوريين وأنشأ جريدة السياسة فترأس هيكل تحريرها، وكان هو أحد أعضاء مجلس إدارة الحزب. وفي عام ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م عُيِّن وزيراً للمعارف ولكن الحكومة استقالت سريعاً، وفي هذه الفترة اختير نائباً لرئيس حزب الأحرار الدستوريين في عام ١٣٦٠هـ / ١٩٤١م، وفي السنة التالية عاد وزيراً للمعارف مرّةً ثانية وظلَّ في عمله وزيراً حتّى عام ١٣٦١هـ / ١٩٤٢م. وفي عام ١٣٦٢هـ / ١٩٤٣م تولى رئاسة الحزب، وظلَّ رئيساً له حتى ألغيت الأحزاب بعد قيام ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢م. وفي عام ١٣٦٤هـ / ١٩٤٤م عاد ليتولى وزارة المعارف مرّةً ثالثة، وفي عام ١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م أضيفت إليه وزارة الشؤون الاجتماعية. وفي هذا العام ذاته تولى رئاسة مجلس الشيوخ وظلَّ رئيساً له أكثر من خمس سنوات يسجل له فيها أنَّه بالتعاون مع آخرين أرسى تقاليد دستورية أصيلة. وفي عام ١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م أيضاً تولَّى تمثيل مصر في

التوقيع على ميثاق جامعة الدُول العربية، وكان رئيسًا لوفد مصر في الأمم المتحدة أكثر من مرّة سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م وما بعدها. وفي ٥ جمادى الأولى ١٢٧٢هـ/ ٨ من كانون الأول ١٩٥٦م انتهت حياته المليئة بالإنجازات على كثير من الأصعدة والمستويات، وأبرز مؤلفاته ثورة الأدب، **جان جاك روسو**، حياة **محمد**، زينب (رواية)، شخصيات مصرية وغربية، الشرق الجديد، **الصّدِّيق أبو بكر**، عشرة أيام في السودان، **الفاروق عمر**، في أوقات الفراغ، في منزل الوحي، مذكرات في السياسة المصرية، هكذا خلقت (رواية)، ولدي.

**محمد الخضر حسين**: ولد في مدينة نفطة جنوبي بتونس في ٢٦ رجب عام ١٢٩٣هـ/ ١٦ آب ١٨٧٦م. وفي مسقط رأسه بدأ مشواره التعليمي لينتقل وهو في الثانية عشرة من عمره أي ١٣٠٥هـ/ ١٨٨٨م إلى تونس العاصمة بسبب انتقال أسرته إليها، وبعد عامين من وصوله تونس التحق بجامع الزيتونة ليتخرج فيه عام ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م ليكون واحداً من علماء الزيتونة ويعمل فيه في التدريس والخطابة. وفي عام تخرّجه أسّس مجلة السعادة العظمى، التي توخى منها خدمة الفكر الإسلامي، في عام ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م توجه إلى الآستانة واستقرّ بها نحو عشر سنوات قضاها متنقلاً في بعض الأحيان بين دمشق والآستانة وبرلين. وفي عام ١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م توجه إلى القاهرة ليعمل في دار الكتب المصرية ويستقرّ بالقاهرة حتّى وفاته التي كانت في عام ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م. بعد وصوله القاهرة التحق بالأزهر وحصل على عالمية الأزهر، واشتغل بالتدريس فيه، ثمّ تولى رئاسة تحرير مجلة الأزهر، وفي عام ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م كان من أوائل أعضاء مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة مع الجيل الأول من العلماء المصريين والعرب الأجانب. وفي عام ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م تولى مشيخة الأزهر. وبالإشتراك مع أحمد تيمور أسّس جمعية الشبان المسلمين، وأسّس بمفرده جمعية الهداية الإسلامية. وفي أثناء ذلك خاض معارك فكريّة مع طه حسين وعلي عبد الرازق. ووضع العديد من المؤلفات المهمة، من أهمّها رسائل الإصلاح. نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم. نقض كتاب في الشّعْر الجاهلي. وله غيرها

من الكتب القياس في اللغة العربية. الخيال في الشعر العربي. آداب الحرب في الإسلام.  
تعليقات على كتاب الموافقات للشَّاطِبي. خواطر الحياة وهو ديوان أشعاره.

**محمد رشيد رضا:** أحد أبرز مفكّري الجيل الثاني من أجيال عصر النهضة العربيّة، وُلِدَ في بالقلمون في لبنان في ٢٧ جمادى الأولى ١٢٨٢هـ / ١٨٦٥م لأسرة عريقة ينتهي نسبها إلى الحسين بن علي بن أبي طالب، ولا عجب لذلك أن تشتهر هذه الأسرة بالتقوى والعبادة وكوهم القدوة الحسنة. بدأ حياته بتعلم القرآن الكريم والخط وقواعد الحساب، ثمّ انتقل إلى التي اهتمت بعلوم اللغة العربية والعلوم الشرعية والفلسفة ومنها المنطق والرياضيات، وبسبب إغلاق المدرسة من قبل الحكومة انتقل إلى طرابلس، من دون انقطاع التّواصل مع أستاذه حسين الجسر. وفي عام ١٨٩٧م نال الإجازة في العلوم العربية والشرعية والعقلية. وبعد ذلك بدأ بإلقاء الدروس والمواظب بأسلوب جاذب مؤثر جميل، استعان به على الولوج إلى مشروعه الإصلاحية الذي ما إن بدأه حتّى تناهت إليه أخبار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فتواصل معهما بداية عن طريق العروة الوثقى، ثمّ معهما مباشرة ثمّ رحل إلى مصر بسبب الظُّروف التي تعيشها بلاد الشّام. وهناك أنشأ جريدة المنار في عام ١٨٩٨م وفيها طرح معظم فكره ومشروعه الإصلاحية، وأنشأ لذلك دار الدعوة والإرشاد لتخرج المرشدين والدعاة. ولم يتوقف عن السير في مشروعه حتّى وافته المنية في ٢٢ آب ١٩٣٥م، تاركاً إلى جانب المنار الكثير من الآثار المهمّة أبرزها تفسير القرآن الكريم، المعروف بتفسير المنار، الوحدة الإسلامية، الخلافة أو الإمامة العظمى، الوحي المحمدي، يسر الإسلام وأصول التشريع العام، حقوق النساء في الإسلام، مساواة الرجل بالمرأة، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده وما جرى بمصر في عصره، الوهابيون والحجازيون، السنة والشيعة، المنار والأزهر، ذكر المولد النبوي، مناسك الحج، أحكامه وحكمه، حقيقة الربا، رسالة في حجة الإسلام الغزالي...

**محمد السنوسي (الأب):** ثَمَّة من يرى بأنّ الدَّعوة السَّنوسية ترجع إلى الجد الرابع للإمام محمد بن علي السَّنوسي. ولكن مما لا شكّ فيه أنّها لم تأخذ مداها وأبعادها وقوتها إلا مع محمد بن علي السَّنوسي المولود بمستغانم في الجزائر سنة ١٢٠٢هـ /

١٧٨٧م وتوفي سنة صفر ١٢٧٦هـ/ أيلول ١٨٥٩م. وتلاه بعد موته ابنه المهدي محمد ثم أحمد الشريف السنوسي ابن عم المهدي، والشَّيخ المجاهد عمر المختار. نشأ محمد بن علي السنوسي الأب في بيت علم وثقوى. وتابع منذ يفاعته العلم في جامعة مسجد القرويين بالمغرب. وبعدها أخذ بالترحال ما بيّن بلدان العالم الإسلامي وممالكة فبدأ بتونس ثم ليبيا فمصر ثم الحجاز واليمن وبعدها عاد إلى مكة وأسس فيها أول زاوية للسنوسية التي لم تصر دعوة أو حركة بعد. وفي سياق رحلته؛ العلمية والجغرافية التي كانت علمية أيضاً تأثر السنوسي أول ما تأثر بالإمام أحمد بن حنبل وابن تيمية وأبي حامد الغزالي وختم المؤثرات بالشيخ محمد بن عبد الوهاب وخاصة في مجال العقيدة وفكرة الدعوة وأسلوبها. وربما لذلك كانت التشابحات الكبيرة بين المفكرين الإمامين. وإلى جانب هؤلاء الأعلام تأثر السنوسي بالفكر التصوفي وسعى لفصله عن الشريكات والخرافات، وأبقى من التصوف على التشدد في أمور العبادة والتحلّي بالزهد في الملبس والمأكل والمشرب، حتى أوجب السنوسيون على أنفسهم الامتناع عن شرب الشاي والقهوة والتدخين. ترك نحو أربعين كتاباً ورسالة، منها: الدرر السنوية في أخبار السلالة الإدريسية، وإيقاظ الوسنان منها في العمل بالحديث والقرآن، وبغية القاصد، وشفاء الصدور، والكواكب الدرية في أوائل الكتب الأثرية، والشموس الشارقة فيما لنا من أسانيد المغاربة والمشاركة، والتحفة في أوائل الكتب الشريفة.

محمد السنوسي (المهدي): هو المهدي محمد بن محمد بن علي السنوسي،  
وُلِدَ بماسة في الجبل الأخضر في ذي القعدة من عام ١٢٦١هـ/ تشرين الثاني ١٨٤٤م وتوفي عام ١٣١٩هـ/ ١٩٠٢م. تلا أباه محمد بن علي السنوسي في تعزيز الحركة السنوسية وتوسيع نفوذها وانتشارها، وكان عمره عندما خلفه نحو خمس عشرة سنة فقط. ومع ذلك فقد بويع من جميع الأخوان السنوسين لما اشتهر عنه من شدة الذكاء والفطنة، وحفظه القرآن وهو في الخامسة عشر من عمره وربما الثامنة كما قال بعضهم. ولم يخب الظن في حسن قيادته وكفاءته فقد استطاع على صغر سنه قيادة الحركة بكفاءة إلى دور تاريخي كبير جداً. وقد اختلف المؤرخون في مهدوية فليل إنّه أول من أدخلها إلى المغرب العربي مدعيًا

إياها، وقيل أبوه هو الذي كان السبب عندما قال بمهدوية ابنه، ولقبه بالمهدي، وأجاب من سأله عن السبب قائلاً: «ليحوز جميع أنواع الهدايا ونرجوا الله أن يجعله هادياً ومهدياً»، وقيل إنَّه قال: «رجوتُ أن يكون المهدي المنتظر». وقد آمن السنوسيون بمهدوية محمد بن محمد وقالوا بما. وثمة روايات تقول إنَّ المعارض الوحيد على مهدوية محمد بن محمد هو محمد بن محمد ذاته، وكان ينهى أتباعه عن هذا القول. ويسجل للمهدي محمد أنَّه قدَّم بعض الإضافات على إنجازات والده الفكرية والإدارية فكأنَّ مثلاً مجلساً أشبه ما يكون بالمجلس الأعلى للنظام، وكان هذا المجلس يشكل قمة الهرم الذي قاعدته الزوايا. وأقام تنظيمًا راقياً لهيكل الحركة توزعت فيه الاختصاصات على الأعضاء، وحددت الاختصاصات... حتَّى كان للحركة دورٌ مهم وبارز في تاريخ المغرب العربي كله وشمال إفريقيا في مقاومة الاستعمار بحملاته المختلفة العسكرية والثقافية والتبشيرية.

**محمد الشوكاني:** عالم فقيه من أبرز أعلام الفكر العربي الديني في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. وُلِدَ في هجرة شوكان في اليمن عام ١١٧٤هـ/١٧٦٠م وتوفي عام ١٢٥٠هـ/١٨٣٤م. ارتحل إلى صنعاء مبكراً وتلمذ على كبار فقهاؤها وعلمائها. وانتهى به الأمر إلى أن يكون في عرف المؤرخين أحد أفذاذ عصره وأحد الأفاضل القلائل الذين يعتز بهم العالم الإسلامي. فهو واحد من المجتهدين المحددين، وعلى الرِّغم من أنَّ الديمقراطية لم تكن في زمنه قد دخلت إلى العالم العربي فقد قدَّم رؤية طريفة في مضمونها، فهو من ناحية أولى يرى أنَّه لا يحقُّ لكل النَّاس أن يبايعوا الإمام لأن هذا متعذَّر، وإمَّا البيعة تكون في نظره لأهل الحلِّ والعقد من العلماء والوجهاء وكبار القوم. ولكنَّه من جهة ثانية يرى وجوب خروج كل النَّاس على الحاكم الظالم.

**محمد عبده:** يلقب بالشيخ الإمام، وبالإمام الشيخ، والمجدد المجتهد، وزُيِّمًا غير ذلك، وثمة من اعترض على ذلك أو بعضه. ولد عام ١٢٦٦هـ/١٨٤٩م بقرية محلة نصر التابعة لمديرية البحيرة، وبمحلة نصر بدأ حفظ القرآن وهو في السابعة من عمره. وفي عام ١٢٧٩هـ/١٨٦٢م ألحقه أبوه بالجامع الأحمدى بطنطا ليتعلم تجويد القرآن فاستكمل التجويد وفي عام ١٢٨١هـ/١٨٦٤م بدأ مشواره مع العلوم الأزهرية. ولكنَّه، كما يذكر،

أعلن بعد سنة ونصف أنه عاجز عن الفهم بسبب الطريقة التقلّيدية في التّعليم، وهو أوّل من شكّا من ذلك. فهرب في عام ١٨٦٥م إلى قريته ليشغل بالزراعة فتزوَّج، وبعد أربعين يوماً أعاده أبوه إلى الجامع الأحمدي ثانية. الَّذِي أنقذه من تمره على العلم والتّعليم هو خال أبيه الصوفي الشاذلي **درويش الخضر**، ولكن ليس بصوفيّته وإنما بأسلوبه السهل البسيط الخالي من التعقيد، فأقبل **محمد عبده** بنهم بعد ذلك على العلم. فذهب إلى الأزهر في عام ١٢٨٣هـ/١٨٦٦م، وبقي فيه ثلاث سنوات عانى فيها عجزه عن الفهم أيضاً على الرّغم من عدم انقطاعه عن الشيخ **درويش الخضر** الَّذِي توفي عام ١٨٧٣م. وفي عام ١٢٨٦هـ/١٨٧٠م قدم **جمال الدين الأفغاني** إلى القاهرة فوجدها محمد عبده فرصة للتواصل معه والتلمذ عليه فلزمه منذ ذلك العام، واشترك معه في التنظيمات السرية الّتي أنشأها بمصر، فانتمى إلى الماسونية، ودخل معه في الحزب الوطني الحر الَّذِي كان شعاره مصر للمصريين. وفي عام ١٨٧٨م عُيِّنَ مدرّساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم. وفي عام ١٨٧٩م نفي **الأفغاني** من مصر وعزل **عبده** من مناصب التدريس وألزم الإقامة بقريته. وفي عام ١٨٨٠م استصدر **رياض باشا** عفواً عنه وعيّنهُ محرراً أوّل في الوقائع المصرية. وفي العام ذاته بعد مظاهرة عابدين ألقى القبض عليه وسجن وحكم عليه بالنفي لمدة ثلاث سنوات، فذهب إلى منفاه بيروت وأواخر كانون الأول ١٨٨٢م ولكيّنهُ لم يكمل العام هناك حتّى لحق بأستاذه **الأفغاني** إلى باريس في أواخر عام ١٨٨٣م، وهناك شغل منصب نائب رئيس تنظيم العروة الوثقى السري، وعمل مع **الأفغاني** في جريدة العروة الوثقى، الّتي صدر منها فقط ثمانية عشر عدداً وتوقفت في ١٧ تشرين الأول ١٨٨٤م، وفي العام ذاته دخل مصر سرّاً، ومنها عاد إلى بيروت عام ١٨٨٥م، وظلّ ثلاثة أعوامٍ اشتغل فيها بالتدريس، وأسس فيها جمعية سرّية للتقريب بين الأديان الثلاثة، زُيِّمًا تأثراً بالبهائية الّتي تواصل ببيروت مع زعيمها **عباس البهاء** وإن ناقضه بدا أنّه يناقضه. اشتهر عن **محمد عبده** أنّه كان دائماً يسالم الإنجليز ويتعاون معهم، وفي هذه الفترة كانت كلُّ السلطات والقرارات قد صارت بيد الإنجليز، وبسبب الضّغط البريطاني كما ذكر اللورد **كرومر** في كتابه مصر الحديثة اضطر الخديوي للعبو عن **محمد عبده** فعاد إلى مصر في عام ١٣٠٦هـ/١٨٨٨م، وفور عودته عُيِّنَ قاضياً. وفرض

على الخديوي تأسيس مجلس إداري للأزهر في عام ١٨٩٥م وكان محمد عبده فيه وبقي فيه لمدة عشر سنوات وحقق من خلاله بعض الإصلاحات. وفي عام ١٣١٧ هـ/ ١٨٩٩م، وما زالت السلطة للإنجليز، عُيِّن مفتياً للديار المصرية، أي رئيساً للهيئة الدنيَّة بأكملها، فقام على الفور بوضع إصلاحاته موضع التنفيذ في المحاكم الدنيَّة وإدارة الأوقاف، وقَدَّم من الفتاوي ما يساعد على تفسير الشريعة وفق حاجات العصر... الأمر الذي أثار بعض الاحتجاجات والسجلات التي جعلت اللورد كرومر يعلن أنَّه يرفض عزله من منصب الإفتاء مهما كانت الأحوال ما دام هو موجوداً في مصر. ولكن المرض ألزم محمد عبده بالاستقالة، وتوفي عام ١٣٢٣ هـ/ ١٩٠٥م. أبرز آثاره الفكرية رسالة التوحيد. شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني. نهج البلاغة. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. أما تفسيره العصري للقرآن الكريم فمات قبل أن ينجزه.

**محمد فريد وجدي:** هو محمد بن مصطفى وجدي، ولد بمدينة الإسكندرية في مصر عام ١٢٩٥ هـ/ ١٨٧٨م. وبالإسكندرية كانت نشأته ودراسته الأولى، كان أبوه وكيل محافظ ولذلك كانت إقامته محكومة بتنقلات أبيه، فعاش فترة بدمياط، وبعدها انتقل إلى السويس، وفي السويس أصدر مجلة الحياة وبدأت مؤلفاته بالظهور وكان عمره سبعة عشر عاماً. انتقل إلى القاهرة واستقر بها فعمل بداية في ديوان الأوقاف، وبعد فترة أنشأ مطبعة أصدر بالقاهرة جريدة الدستور اليومية ثمَّ الوجديات، وعمل على تحرير مجلة الأزهر لأكثر من عشرين سنة ليستعفي من هذه المهمة قبل وفاته بسنتين. وتوفي بالقاهرة سنة ١٣٧٣ هـ/ ١٩٥٤م، تاركاً العديد من الكتب المهمة منها دائرة معارف القرن الرابع عشر الهجري (العشرين الميلادي) ويقع في عشرة مجلدات. صفوة العرفان في تفسير القرآن. الفلسفة الحققة في بدائع الأكوان. ما وراء المادة. على أطلال المذهب المادّي. الحديقة الفكرية في إثبات وجود الله بالبراهين الطبيعية. الإسلام في عصر العلم. كنز العلوم واللغة. تطبيق الديانة الإسلاميَّة على نواميس المدنية، وقد وضع هذا الكتاب بداية باللغة الفرنسية ثمَّ ترجمه إلى العربية بهذا الاسم أولاً وسماه في طبعة لاحقة المدنية والسلام. صفوة العرفان. المرأة المسلمة، وهذا الكتاب جاء للردِّ على كتاب المرأة الجديدة لقاظم أمين. نقد كتاب الشعر الجاهلي لطله حسين. كنز

العلوم واللغة. مجموعة الرسائل الفلسفية. كتاب المعلمين. محمد كرد علي: ويسمى أيضاً محمد كرد علي الشامي، وُلِدَ عام ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م وتوفي عام ١٣٥٢هـ/ ١٩٥٣م. أحد أبرز أعلام الجيل الثالث من أجيال النهضة العربية، ومن الغريب أن يؤرّخ بِنُ أعلام النهضة العربية، على الرّغم من كونه عالماً جليلاً، ومحققاً مدققاً، وأديباً بليغاً، ومؤرخاً قديراً. وله في كلّ ذلك وغير إنجازات جليّة عظيمة زُيِّمًا كان أبرزها تأسيس أوّل مجمع علمي عربي، وهو مجمع اللغة العربيّة لاحقاً. ومن أبرز كتبه خطط الشام، وكذلك الإسلام والحضارة العربية.

مصطفى صادق الرافعي: أحد أبرز أعلام الجيل الأخير من أجيال النهضة العربية، وخاصّة منها النهضة الأدبيّة واللغوية والجماليّة. ولد بقرية بهتيم في القليوبية على ضفاف النيل في كانون الثاني ١٨٨٠م لأبوين سوريين، يتصل نسبه بعمرو بن عبد الله بن عمر بن الخطاب. من الطريف الَّذِي يستحقُّ الذكر أنّ آل الرافعي، وهم المشتهرون بالفضل والعلم والفقّه والنبل، عندما هبط كثيرٌ منهم مصرَ اشتغلوا في القضاء فكان منهم في وقت واحد أكثر من أربعين قاضياً وأوشكت أن تكون وظائف القضاء حكراً عليهم، حتّى راع ذلك اللورد كرومر وأرسله في بعض تقاريره إلى الخارجية البريطانية. والد مصطفى ذاته الشيخ عبد الرزاق سعيد الرافعي كان رئيساً للمحاكم الشرعية في أكثر من إقليم بمصر، آخرها كونه رئيساً لمحكمة طنطا الشرعيّة، وهناك استقرَّ حتى وفاته، وهنا نشأ مصطفى صادق وبدأ بتلقي العلم على والده وحفظ القرآن الكريم قبل أن يتّم العاشرة، وبعد ذلك بسنة أو سنتين انتسب إلى المدرسة لينال الشهادة الابتدائية وعمره سبعة عشر عاماً، أي عام ١٨٩٧م، وفي هذه السنة ذاتها أصيب بالتيفوئيد الَّذِي شفي منه ولكنّه منعه من متابعة الدراسة وترك أثراً في أذنيه ظلَّ ينخر فيهما حتّى فقد سمعه وهو في الثلاثين من عمره. ولكنَّ انقطاعه عن المدرسة لم يبعده عن الدراسة بل زُيِّمًا كان ذلك من حسن حظّه إذ صار هو ذاته العالم والمعلم والمتعلم. فأقبل على مكتبة أبيه الّتي تضم ورائع لكتب ونوادرها ونفائسها حتّى أتى عليها فهما واستيعاباً. أوّل مشواره مع الإبداع كان في الشعر الَّذِي قرضه قبل العشرين، وفي عام ١٩٠٠م نشر ديوانه الأوّل، وابتيع بالثاني والثالث، وفي عام ١٩٠٨م نشر ديوان النظرات،

ثمَّ شرع في كتاب في تاريخ آداب العرب في ثلاثة أجزاء، وإعجاز القرآن والبلاغة النبوية. وله أيضاً رسائل الأحزان، والسحاب الأحمر، وأوراق الورد، وله كذلك تحت راية القرآن، ووحى القلم في ثلاثة أجزاء. خاض الكثير من المعارك الأدبيَّة الكبرى مع معظم أعلام عصره من أمثال طه حسين، وعباس محمود العقاد، وسلامة موسى، وزكي مبارك، وعبد الله عفيفي... وهو في كلِّ كتابه صاحب نصِّ رفيع البيان سامي البلاغة، أحلى من السحر بيانه. وفي صباح يوم الاثنين ١٠ من أيار ١٩٣٧م كانت وفاته.

**مصطفى كامل باشا:** اشتهر سياسياً ومقاوماً للاحتلال الإنجليزي أكثر من اشتهاره مثقفاً أو مفكراً أو أديباً. وُلِدَ بالقاهرة عام ١٢٩١هـ/١٨٧٤م، وفي مدارسها بدأ مشواره التعليمي حتَّى انتسب إلى مدرسة الحقوق بالقاهرة وتخرج فيها قبل أن يُتِمَّ العشرين من عمره. ومنذ تلك اللحظة على الأقل صرف كلَّ جهده وفكره لمقاومة الاحتلال الإنجليزي، وقصد من أجل ذلك باريس لينشر في دورياتها قضيته، وعاد إلى القاهرة عام ١٨٩٩ ليصدر بها جريدة اللواء، وليواصل بعد ذلك رحلاته بيِّنَ باريس ولندن شرحاً لقضيته ودفاعاً عنها وأنشأ لذلك جريدتين إحداهما بالإنجليزية والأخرى بالفرنسيَّة لتحقيق هذا الغرض وكلتاها باسم اللواء. ولكنَّهُ أخطأ الخيار عندما ظنَّ أنَّ أوروبا يمكن أن تسمع نداءاته، كما نخطئ اليوم، فعاد إلى مصر وأنشأ الحزب الوطني، وانتخب رئيساً له مدى الحياة، فأثر في الجماهير تأثيراً بالغاً حتَّى تعلقت به قلوبهم وعقدت عليه الآمال، حتَّى توفي عام ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م، تاركاً عدة آثار فكريَّة أبرزها حياة الأمم، والمسألة الشرقيَّة.

**مصطفى لطفى المنفلوطي:** أحد أشهر أدباء العربيَّة في عصر النهضة. اشتهر بروعة أسلوبه وسحره الأخاذ حتَّى أجمع النقاد على أنَّ ترجماته لروائع الأدب العالمي فاقت روعة الأصول كثيراً بسحر الأسلوب السرد والعرض. ولد بمدينة منفلوط إحدى مدن محافظة أسيوط عام ١٢٩٣م/١٨٧٦م، وهو العام ذاته الَّذِي ولد فيه محمد كرد علي، وأمين الريحاني، وكذلك محمد الخضر الحسين. نشأ في بيت مجد وعزِّ توارث أهله القضاء ونقابة الصوفية نحو مئتي سنة. التحق بكتَّاب القرية وحفظ القرآن الكريم كلَّه وهو في نحو العاشرة، فأرسله أبوه بعدها إلى الأزهر فتتلمذ على الشيخ محمد عبده الَّذِي ما إن

توفي حتّى عاد المنفلوطي مسقط رأسه ليمضي عامين في قراءة الأدب العربي القديم. وامتنهن الكتابة عملاً وحيداً حتّى اشتهر وطار ذكره في الآفاق فعهدت إليه وزارة المعارف ببعض الأعمال الإنشائيّة ولكنّه لم يبق فيه كثيراً فتركه، وفي أواخر حياته عهدت إليه وظيفة كتابيّة في مجلس الشورى ظلّ فيها حتّى وفاته في عام ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م، وهو العام الذي توفي فيه محمود شكري الألوسي. ترك المنفلوطي العديد من الآثار التي ما تزال تلقى رواجاً وإعجاباً وتقديراً منها النظرات في ثلاثة مجلدات. العبرات. الفضيلة. ماجدولين. في سبيل التاج.

**معروف الرصافي:** اشتهر الرّصافي بالشّعْر دون غيره ولكنّه كان أديباً ومفكراً وسياسياً أيضاً شأنه شأن كثيرٍ من مفكّري عصر النّهضة العربيّة. وُلِدَ ببغداد عام ١٢٩٢م/١٨٧٥م، لأسرة ذات أصول كرديّة. بدأ ببغداد تلقي العلوم الأوليّة المعتاد، وبعد ذلك عرف محمود شكري الألوسي فلزم حلقاته ثلاث عشرة سنة تلقى فيها ضروب العلوم والمعارف وعمّق ما كان عنده. وبعدها بدأ بالتدريس ببغداد، ثمّ بالقسطنطينية، ثمّ مدرسة الواعظين. وفي تلك الفترة انتخب عضواً في مجلس المبعوثان العثماني. وبعد ذلك دعي إلى القدس ليدرس بدار المعلمين فيها. وبعد ذلك عُيّن نائباً لرئيس لجنة الترجمة والتعريب في وزارة المعارف ببغداد، ثمّ انتخب عضواً في مجلس النواب العراقي. ولكنّه مع ذلك كلّه كان جريئاً في نقده ودعوته لنهضة الأُمَّة ورفيها وتطوّرها ولذلك وَجَدَ من الحكومة ما ليس يرضيه فاضطر إلى اعتزال السياسة والناس حتّى توفي في عام ١٣٦٥هـ/١٩٤٥م. تاركاً العديد من الآثار في الشعر والنثر واللغة والأدب زُيماً يكون أكثرها أهميّةً ديوان الرّصافي المعروف بالرّصافيّات الموزّع على أربعة أبواب هي الكوتبيّات والاجتماعيّات والتّاريخيّات والوصفيّات.

**ناصر اليازجي:** هو ناصيف بن عبد الله بن جنبلاط الشهير باليازجي، وابنه الشاعر الشهير إبراهيم اليازجي. من جيل رواد النّهضة العربيّة الأوائل. وُلِدَ في كفر شيما ببلبنان عام ١٨٠٠م، وتوفي ببيروت عام ١٨٧١م. يرجع أصل أسرته إلى قرى حوران، وفي بداية القرن السّابع عشر هاجر أفراد منها إلى مدينة حمص، ولما كانت منتهت الكتابة نسبوا إليها بالتركية: اليازجي أي الكاتب. وفي أواخر القرن السّابع عشر هاجر أفراد من هذه

الأسرة إلى غربي لبنان وعلى رأسهم **سعد اليازجي** الذي أصبح كاتباً للأمير **أحمد المعني** آخر أمراء الأسرة المعنية. ولمكانته لقب بالشيخ وصار لقباً متوارثاً. وفي القرن الثامن عشر كتب آل اليازجي للأمراء الأرسلايين والشهابيين، وكان **عبد الله اليازجي** والد **ناصيف** كاتباً للأمير **حيدر الشهابي** في قرية كفرشما، وكان كذلك طبيباً يأخذه الميل إلى الأدب. تلقن ناصيف العلم على يدي والده أساساً فأتقن علوم اللغة من نحو وصرف وبيان وبلاغة وشعر، وأكلمها على يدي راهب ماروني فأتقن أيضاً الفلسفة والمنطق والطب والموسيقى والفقه، وكتب في كل ذلك، وبرع في نظم الشعر التاريخي على حساب الجمل. وقيل لم يزه في ذلك أحدٌ إلا الشيخ **عبد الله البستاني**. وبسبب ذلك كله اشتهر وهو لم يزل بعد شاباً، وظلّ ذكره يطير في الآفاق فاستدعاه الأمير **بشير الشهابي** فبقي عند اثنتا عشرة سنة. عاد بعدها إلى بيروت في عام ١٨٤٠م فاتصل بالمرسلين الأمريكيين يصحح مطبوعاتهم. وفي عام ١٨٦٣م استقدم **بطرس البستاني ناصيف اليازجي** للتعليم في المدرسة الوطنية التي افتتحها في بيروت، وعندما أنشئت المدرسة البطريركية دعي للتدريس فيها. ثم ما لبث أن دعي للتدريس في الكلية الإنجيلية السورية التي صارت الجامعة الأمريكية لاحقاً، وفي السنوات الأخيرة عكف على التأليف وحده حتى مات في عام ١٨٧١م إثر شلل نصفي (فالج)، وقيل حزنا على وفاة بكره حبيب. ومن أثاره التي وضعها مجمع البحرين، طوق الحمامة، قطب الصناعة في أصول المنطق والتذكرة في أصول المنطق، الحجر الكريم في الطب القديم، فاكهة الندماء في مراسلات الأدباء، رسالة تاريخية في أحوال لبنان في عهده الإقطاعي، فصل الخطاب في قواعد اللغة العربية، الجوهر الفرد في فن الصرف، نار القرى في شرح جوف الفراء في النحو، العرف الطيب في شرح ديوان **أبي الطيب**؛ هذبه وأكمّله ابنه **إبراهيم اليازجي**، وله ثلاثة دواوين شعرية هي: النبذة الأولى، ونفحة الريحان، وثالث القمرين.

**نجيب عازوري**: إليه يرد **الحصري** نشأة القومية العربية. لا نعرف شيئاً عن نحو النصف الأول من حياته، فلا نعرف لذلك تاريخ ولادته. ما هو بحكم المؤكّد أنّ مكان ولادته كان بقرية عازور بجنوب لبنان. وأنّه تعلم فيها وتخرّج في معهد الدراسات العليا

بباريس. أمّا من النَّاحِيَةِ الزَّمَنِيَّةِ فأقدم ما نعرفه عنه أَنَّهُ كان نائِباً في مجلس المبعوثان العثماني الأول عام ١٨٧٦م. فإذا كان في الخامسة والعشرين حينها افتراضاً فإنَّه من المتوقَّع أن يكون قد وُلِدَ عام ١٨٥٠م، وإذا علمنا أَنَّهُ توفي عام ١٩١٦م فإنه سيكون قد عاش نحو خمس وستين سنة، وهذا احتمال قريب إلى الواقع. في عام ١٨٩٨م عُيِّن نائِباً لحاكم القدس واستمرَّ في منصبه هذا حتَّى عام ١٩٠٤م، إذ تُمَّ اعْتزل في هذه السَّنَةِ المناصب ليتفرَّغ للعمل السِّيَاسِي وكان أوَّل مشروع فكريِّ سياسيِّ له هو الدعوة لاستقلال سوريا وفصلها عن الدَّوْلَةِ العثمانية. وفي هذه السَّنَةِ ذاتها سنة ١٩٠٤م سافر إلى مصر ومنها إلى باريس وأنشأ هناك على الفور وفي السنة ذاتها جمعية عصابة الوطن العربي التي نادَت بالإستقلال ووحدة العالم العربي بالتعاون مع فرنسا. ولكنَّ أحداً لم ينتسب إليها على الإطلاق، ولا يقلل هذا الأمر أبداً من أهمِّية الفكرة وخطورتها، ولذلك ولم ينل الأمر من عزيمته شيئاً ولا من مشروعه ففي عام ١٩٠٥م عُقِدَ المؤتمر العربي الأول بباريس وكان **عازوري** فيه الرُّجُل الأساسي وأحد أبرز منظميه وفي هذا العام أصدر كتابه المهم بقضلة الأُمَّة العربيَّة. وفي عام ١٩٠٧م أسَّس بباريس مجلة الاستقلال العربي التي صدر منها ثمانية عشر عدداً بدأت بآذار ١٩٠٧م وانتهت بحزيران ١٩٠٨م، ومع توقُّفها كان الانقلاب الدستوري الَّذِي أطاح بالسلطان **عبد الحميد فعاد عازوري** إلى القدس ليترشح للانتخابات وأسَّس فور عودته جمعية جامعة العالم العربي فحكم عليه الاتحاديون بالإعدام فهرب إلى القاهرة وهناك أصدر جريدة يومية هي جريدة مصر، وفي عام ١٩١٣م شارك في الإعداد للمؤتمر السوري العربي الَّذِي رأسه **عبد الحميد الزهراوي**. ومع بوادر الثورة العربيَّة يذكر أَنَّهُ لعب دوراً كبيراً في تأمين السِّلَاح للثَّوار العرب من الدُّوَل الأوروبية، وقام بتجهيزه وإيصاله إلى الثَّوار، ولكنَّه لم يكتب له أن يشهد الثورة والتَّحرُّر إذا كان الموت هو الأسبق إذ مات في حزيران ١٩١٦م.

**ولي الدين يكن:** هو **ولي الدين بن حسن سري بن إبراهيم باشا يكن**، تركي الأب شركسي الأم. وُلِدَ بالأستانة عام ١٢٩٠هـ / ١٨٧٣م. جاء به أبوه إلى القاهرة طفلاً، مال إلى الأدب مبكراً وابتدأت شهرته مبكراً أيضاً. بعد عودته إثر المنفى إلى مصر عمل في وزاره الحفانية عام ١٩١٤م فعين سكرتيراً عربياً لديوان الأمان. توفي عام ١٩٢١م، ودفن في

القاهرة. كان شاعراً رقيقاً وكاتباً مجيداً، أتقن اللغة التركية والفرنسية وتكلم الإنجليزية واليونانية. له ثلاثة كتب مطبوعة هي: المعلوم والمجهول اللذي ضمنه سيرة نفيه، والصحائف السود، وديوان أشعاره. وله كتب أخرى.

**يعقوب صرُوف:** وُلِدَ في الحدث قرب بيروت عام ١٨٥٢م، بدأ مشواره التَّعليمي في عبية. وعندما افتتحت في عام ١٨٦٦م الكليَّة السُّورية الإنجليَّة الَّتِي هي الجامعة الأمريكيَّة لاحقاً كان من أوائل الطلاب الذين انضموا إليها، وكان بالتَّالي من أوائل خريجيها بعد أربع سنوات. بعد تخرُّجه اشتغل بالتدريس ثلاث سنوات انتقل بعدها إلى الجامعة ليدرس فيها وبقي في عمله هذا اثنتا عشرة سنة. وفي هذا الفترة اشترك مع فارس نمر ببيروت في تأسيس مجلة المقتطف الَّتِي صدر العدد الأول منها في الأوَّل من أيار عام ١٨٧٦م. ثمَّ بعد تسع سنوات من ذلك انتقلا بها إلى مصر وهناك انقطع صرُوف للمجلة وحدها. وفي عام ١٨٨٩م أتبعها بجريدة المقطم، على الرَّغم من أنَّ المقتطف لم تتوقف عن الصدور، فقد ظلَّ صرُوف مشرفاً على صدورها نحو خمسين سنة متتالية، انتهت بوفاته في عام ١٩٢٦م. كانت المقتطف كما يقرَّر مؤرخو تلك المرحلة ناطقةً بلسان الإرساليَّة التبشيرية الأمريكيَّة بمصر. وكانت إلى جانب كونها مجلة علمية وصناعية تعمل على التفريق بين العرب والعثمانيين الآخرين، ومع ذلك فقد كانت تركز على أعلام الحضارة الغربية دون العربية والإسلامية، واشتهرت بتشجيع العاميَّة والنشر بها دون الفصحى. وقد لعب صاحبها دوراً سياسياً تعدى الدور الملقى على عاتقها عندما جعلها ومن بعدها المقطم بوقاً للإنجليز فقد استخدمهما كرومر في محاربة الأهرام الَّتِي أميل إلى الفرنسيين. وكانت المجلتان على أيِّ حال بدعم كبير من الإرسالية الأمريكيَّة تلعب دوراً مهمًّا لإيجاد تيار قومي عربي معاد للأتراك والرابطة العثمانية.

**يوسف كرم:** أحد أبرز مؤسسي الدِّراسات الفلسفية في الفكر العربي الحديث، ينعته بعضهم بالفيلسوف ويستحق ذلك. ولكنَّه بلا جدل أحد أبرز مؤرِّحي الفلسفة رُبَّما في العالم وليس في العالم العربي وحده، وإن كان قد أغفل المرحلة العربيَّة كُلَّها من تاريخه. وُلِدَ في ٨ أيلول عام ١٨٨٦م. بدأ دراسته الابتدائيَّة بطنطا ثمَّ الإعداديَّة، وأكمل دراسته الثانويَّة

في مدرسة القديس لويس. وعمل على الفور موظفًا لمساعدة أسرته. ولكنَّهُ ما لبث أن ترك الوظيفة وسافر إلى باريس ودرس الفلسفة، ثُمَّ التحق بالجامعة الكاثوليكيَّة ونال شهادة الدكتوراه. وفور عودته إلى مصر دعتَه جامعة القاهرة ليدرس فيها، ولكنَّهُ انتقل بعد فترة إلى جامعة الإسكندريَّة وظلَّ أستاذًا فيها حتَّى التقاعد في عام ١٩٤٦م. وفي الثَّامن والعشرين من أيار عام ١٩٥٩م كانت وفاته عن ٧٣ عاماً. وترك بعض الآثار الفكرية المهمة وهي: تاريخ الفلسفة اليونانية. وتاريخ الفلسفة الأوروبيَّة في العصر الوسيط. وتاريخ الفلسفة الحديثة. والطَّبيعة وما بعد الطَّبيعة؛ المادة، الحياة، الله. والعقل والوجود. وبالاشتراك مع إبراهيم مدكور وضع كتاب دروس في تاريخ الفلسفة. وبالاشتراك مع مراد وهبة وضع المعجم الفلسفي.





## ثبت الأعلام

إبراهيم المازني:

إبراهيم اليازجي:

إبراهيم باشا:

إبراهيم مدكور:

أبيقور:

أحمد (باي تونس):

أحمد الجابر:

أحمد الشَّريف السنوسي:

أحمد القباني أبو خليل:

أحمد المعني:

أحمد أمين:

أحمد بن حنبل:

أحمد تقي الدين:

أحمد حسن الزيات:

أحمد خالد المشاري:

أحمد خان:

أحمد شوقي:

أحمد عصاصة:

أحمد فارس الشدياق:

أحمد لطفي السيد:

أحمد بن حنبل:

أحمد بن معن:

إدوار لامبير:

أديب إسحق:

أرسطو:

إرنست رينان:  
إسعاف النشاشيبي:  
أسماء بنت الصديق:  
إسماعيل (الخدوي):  
إسماعيل صدقي:  
إسماعيل مظهر:  
الأصمعي:  
الأعلى المودودي (أبو الأعلى):  
إلياس الدبس:  
أمير علي (سيد أمير علي ثاني):  
إميل درمنغهام:  
إميل لودفينج:  
أمين الخولي:  
أمين الرجحاني:  
أناتول فرانس:  
أنستاس الكرملي:  
بدر الدين الحسيني:  
بديع الزمان الهمذاني:  
برناردشو:  
بسمارك:  
بشارة الخوري:  
بشارة زلزل:  
بشير الشهابي:  
بطرس البستاني:  
بطرس البستاني:  
بطرس ميخائيل الماريني: انظر: أنستاس الكرملي.  
بكر (أبو بكر الصديق):

بلال الحبشي:  
بوختر:  
توفيق البساط:  
تيمية (ابن تيمية):  
الجاحظ:  
جاليليو:  
جان الدبس:  
جان جاك روسو:  
جبرائيل دلال الحلبي:  
جيران خليل جبران:  
جححا:  
جرجي زيدان:  
جمال الدين الأفغاني:  
جمال الدين القاسمي:  
جمال باشا السفاح:  
جميل باشا:  
جميل صدقي الزهاوي:  
جورج حبیب:  
جوستاف لوبون:  
جوستون بوتول:  
جويدي:  
حافظ الداغستاني:  
حبيب فارس:  
حسن العطار:  
الحسن بن هانئ (أبو نواس):  
حسن حسني الطويراني:  
حسين (الشَّريف حسين):

حسين أحمد الهندي:  
حسين الجسر:  
حسين بن علي (الملك):  
الحسين بن علي بن أبي طالب:  
حنا العيسى:  
حنّا الفاخوري:  
حيدر الشهابي الجد:  
حيدر الشهابي:  
حيوس؛ (ابن حيوس):  
خالد بن الوليد:  
خلدون (ابن خلدون):  
خليل السكاكيني:  
خليل القباني (أبو خليل): انظر أحمد القباني.  
خليل سعادة:  
خليل طوطح:  
خليل مردم بك:  
خليل مطران:  
خير الدين التونسي:  
خير الدين الزركلي:  
داروين:  
درويش الخضر:  
رئيف خوري:  
راتب باشا:  
رزق الله حسون:  
رشد (ابن رشد):  
رشيد أيوب:  
رضا الصلح:

رفاعة رافع الطهطاوى:  
رفيق العظم:  
الرومي (ابن الرومي):  
رياض باشا:  
زكريا الأنصاري:  
زكي الخطيب:  
زكي مبارك:  
سارة بنت يعقوب بوحمره:  
ساطع الحصري:  
سعد اليازجي:  
سعد زغلول:  
سعيد بن علي شريف:  
سعيد عقل:  
سلامة موسى:  
سليم وهبه:  
سليمان البستاني:  
سيد أحمد خان: انظر أحمد خان.  
سينا؛ (ابن سينا):  
شبلي شميل:  
شراغ علي:  
الشَّاطِبي:  
شكسبير:  
شكيب أرسلان:  
الصاحب بن عباد:  
صلاح الدين القاسمي:  
الصيادي (انظر محمد بن حسن وادي).  
طاهر الجزائري:

طلعت حرب:  
طه حسين:  
عادل زعيتر:  
عارف الشَّهابي:  
عالي سمث:  
عباس البهاء:  
عباس محمود العقاد:  
عبد الحميد (السلطان):  
عبد الحميد الزهراوي:  
عبد الحميد بن باديس:  
عبد الرحمن الشَّهيندر:  
عبد الرحمن الكواكبي:  
عبد الرزاق السنهوري:  
عبد الرزاق سعيد الراجعي:  
عبد العزيز (السلطان):  
عبد العزيز الرشيد:  
عبد العزيز فهمي:  
عبد الغني العريسي:  
عبد القادر الاسكندراي:  
عبد القادر المغربي:  
عبد الكريم الخطابي (الأمير):  
عبد الله (الأمير):  
عبد الله البستاني:  
عبد الله النلم:  
عبد الله اليازجي:  
عبد الله عفيفي:  
عبد الملك الصالح:

عثمان بن عفان:  
عطا الله الكسم:  
علي بن أبي طالب:  
علي بن الجهم:  
علي عبد الرازق:  
عمار الطَّالبي:  
عمر المختار:  
عمر بن الخطاب:  
عمر حمد:  
عمرو بن العاص:  
العميد؛ (ابن العميد):  
عنين دمشقي (ابن عنين):  
غاندي:  
الغزالي:  
الفارابي:  
فاطمة الزهراء:  
فرح أنطون:  
الفرزدق:  
فرنسيس فتح الله المراه:  
فريد زين الدين:  
فليكس فارس:  
فولتير:  
فيصل بن الحسين (الملك):  
فيصل بن الشريف حسين:  
فيصل بن عبد العزيز آل سعود:  
فيليب الطرزي:

قاسم أمين:  
كراد فو:  
كرنيليوس فانديك:  
كرومر:  
كليوباترة:  
كيد لوف:  
لبير كورني:  
ليتمان:  
مارون عبود:  
ماري عجمي:  
المتنبي:  
محب الدين الخطيب:  
محسن الأمين:  
محمد (ﷺ):  
محمد البشير الإبراهيمي:  
محمد الخضر حسين:  
محمد السنوسي (الأب):  
محمد السنوسي (المهدي):  
محمد بن حسن وادي:  
محمد بن سعود:  
محمد بن عبد الوهاب:  
محمد حسين هيكل:  
محمد رشيد رضا:  
محمد سعيد:  
محمد عبده:  
محمد علي باشا:

محمد علي جناح:  
محمد فريد وجدي:  
محمد كرد علي:  
محمد مارون عبود:  
محمد الشوكاني:  
محمد بن عبد الوهاب:  
محمود شكري الآلوسي:  
مراد السيد أحمد:  
مراد وهبة:  
مرشد خاطر:  
مسلم القاسمي:  
مصالي الحاج:  
مصطفى الغلاييني:  
مصطفى النحاس باشا:  
مصطفى صادق الرافعي:  
مصطفى عبد الرازق باشا:  
مصطفى كامل باشا:  
مصطفى لطفي المنفلوطي:  
معاوية بن أبي سفيان:  
معروف الرصافي:  
المعري (أبو العلاء):  
المقفع؛ (ابن المقفع):  
منير موسى:  
موسى شرارة:  
مونتسكسو:  
ميخائيل نعيمة:

ميشو:  
نابليون:  
ناجي علوش:  
ناصيف اليازجي:  
نجيب الشهابي:  
نجيب عازوري:  
ندم الجسر:  
ندم مارون عبود:  
نصر الله الطرازي:  
نظير مارون عبود:  
نعوم مكرزل:  
نللينو:  
نواس؛ (أبو نواس):  
نيتشه:  
هاشم الأتاسي:  
هتلر:  
ولي الدين يكن:  
يعقوب صرُوف:  
يوحنا مارون:  
يوسف الخازن:  
يوسف بن عيسى القناعي:  
يوسف كرم:  
يوسف ياسين:



## الفهرس التفصلي

- مقدمة ..... ٧
- المحور الأول: التأريخ من خلال الأعلام ..... ٨
- المحور الثاني: تناول علم محدد ..... ٩
- المحور الثالث: تناول مشكلة ..... ١١
- المحور الرابع: المقتطفات والمنوعات ..... ١٢
- الفصل الأول: النهضة والنهضة العربية ..... ١٥
- تمهيد ..... ١٧
- النهضة والنهضة العربية ..... ١٨
- إرهاصات النهضة العربية ..... ٢٣
- النهضة الأوروبية والنهضة العربية ..... ٢٨
- هل كانت النهضة العربية نهضة حقاً؟ ..... ٣٣
- خاتمة ..... ٣٨
- الفصل الثاني: شروط النهضة ..... ٣٩
- تمهيد ..... ٤١
- أولاً: الحرية ..... ٤٣
- ثانياً: الديمقراطية ..... ٤٦
- ثالثاً: الانفتاح ..... ٤٩
- رابعاً: سيادة القانون ..... ٥٢
- خامساً: وعي الانتماء ..... ٥٥
- سادساً: حامل أيديولوجي ..... ٥٧
- ١. أ نموذج الحضارة اليونانية ..... ٥٧

- ٥٨ ..... ٢ . أممومآ الحضارة العربية
- ٦١ ..... ٣ . أممومآ النهضة الأوربية
- ٦٣ ..... ٥ سابعاً: إرادة النهضة
- ٦٧ ..... ٥ ثامناً: هل تحققت شروط النهضة
- ٦٩ ..... ٥ خاتمة
- ٧١ ..... • الفصل الثالث: في مشكلات عصر النهضة العربية
- ٧٣ ..... ٥ تمهيد
- ٧٤ ..... ٥ ما مشكلات النهضة ؟
- ٧٥ ..... ٥ لماذا كانت هي من دون غيرها؟
- ٧٦ ..... ٥ جهة المشكلات
- ٨٠ ..... ٥ الوطن والوطنية
- ٨٢ ..... ٥ الأمة والقومية
- ٨٥ ..... ٥ الحرية
- ٨٩ ..... ٥ العدالة والمساواة
- ٩١ ..... ٥ التخلف والتقدم
- ٩٣ ..... ٥ المرأة
- ٩٦ ..... ٥ التربية
- ٩٧ ..... ٥ خاتمة
- ٩٩ ..... • الفصل الرابع: مشكلة الحرية
- ١٠١ ..... ٥ تمهيد
- ١٠٧ ..... ٥ الأمير حيدر الشهابي
- ١٠٧ ..... ٥ رفاة الطهطاوي
- ١١١ ..... ٥ خير الدين باشا التونسي

- جمال الدين الأفغاني ..... ١١٣
- فرنسيس فتح الله المراه ..... ١١٥
- أديب إسحق ..... ١١٧
- ولي الدين يكن ..... ١١٩
- سلامة موسى ..... ١٢٠
- خاتمة ..... ١٢٤
- الفصل الخامس: مشكلة الاستبداد ..... ١٢٧
- تمهيد ..... ١٢٨
- عبد الرحمن الكواكبي ..... ١٣٠
- أولاً: مفهوم الاستبداد ..... ١٣٢
- ثانياً: الاستبداد والدين ..... ١٣٣
- ثالثاً: الاستبداد والعلم ..... ١٣٥
- رابعاً: الاستبداد والمجد ..... ١٣٦
- خامساً: الاستبداد والمال ..... ١٣٧
- سادساً: الاستبداد والأخلاق ..... ١٣٩
- سابعاً: الاستبداد والتربية ..... ١٤٠
- ثامناً: الاستبداد والترقي ..... ١٤٢
- تاسعاً: التّخلص من الاستبداد ..... ١٤٣
- جمال الدين الأفغاني ..... ١٤٤
- أولاً: الحكومة القاسية ..... ١٤٧
- ثانياً: الحكومة الظالمة ..... ١٤٨
- ثالثاً: الحكومة الرحيمة ..... ١٤٩
- نماذج أخرى ..... ١٥٣

- أولاً: الطهطاوي ..... ١٥٣
- ثانياً: نوفل نعمة الله الطرابلسي ..... ١٥٥
- ثالثاً: فرنسيس المراش ..... ١٥٥
- رابعاً: عبد الله النلسم ..... ١٥٦
- خامساً: فرح أنطون ..... ١٥٨
- خاتمة ..... ١٦٠
- الفصل السادس: الاتجاهات الفكرية ..... ١٦٣
- تمهيد ..... ١٦٥
- في الاتجاه الفكري ..... ١٦٦
- مشكلة تصنيف الاتجاهات ..... ١٧٠
- أولاً: مشكلة اصطلاحية ..... ١٧٠
- ثانياً: مشكلة التسميات ..... ١٧١
- ثالثاً: مشكلة الأعلام ..... ١٧١
- رابعاً: بَيِّنُ الأيديولوجيا والضرورة ..... ١٧٢
- خامساً: التَّمييزُ بَيِّنُ الأيديولوجي والضروري ..... ١٧٣
- سادساً: تجاوز الخلافات ..... ١٧٤
- ميادين الاتجاهات الفكرية ..... ١٧٥
- أولاً: الاتجاه الاتباعي الدِّيني ..... ١٧٦
- ثانياً: الاتجاه الإصلاحية الدِّيني ..... ١٧٧
- ثالثاً: الاتجاه التَّجديدي الدِّيني ..... ١٧٧
- رابعاً: الاتجاه الأممي الإسلامي ..... ١٧٨
- خامساً: الاتجاه العثماني ..... ١٧٩
- سادساً: الاتجاه العروبي ..... ١٨٠

- ١٨١ ..... سابعاً: الاتجاه الليبرالي
- ١٨١ ..... ثامناً: الاتجاه المادي
- ١٨٢ ..... تاسعاً: الاتجاه التطوري
- ١٨٣ ..... عاشراً: الاتجاه الاشتراكي
- ١٨٤ ..... حادي عشر: الاتجاه العلماني
- ١٨٥ ..... ○ الاتجاهات التفكيرية
- ١٨٦ ..... أولاً: الفصل بينَ الفكري والتفكيري
- ١٨٧ ..... ثانياً: من التفكير إلى الفكري
- ١٨٧ ..... ثالثاً: في الانتماء
- ١٨٨ ..... رابعاً: في التسمية
- ١٨٩ ..... خامساً: الادعاء والمصادرة
- ١٨٩ ..... سادساً: ميادين الاتجاهات التفكيرية
- ١٩٠ ..... ○ نماذج من التصنيفات
- ١٩١ ..... أولاً: رثيف خوري
- ١٩٢ ..... ثانياً: منير موسى
- ١٩٤ ..... ثالثاً: سليم بركات
- ١٩٥ ..... ○ خاتمة
- ١٩٧ ..... ● الفصل السابع: الاتجاه الديني
- ١٩٩ ..... ○ تمهيد
- ٢٠١ ..... ○ في مفهوم الاتجاه الديني
- ٢٠٥ ..... ○ التحديد الديني وإرهاصات النهضة
- ٢٠٦ ..... أولاً: محمد بن عبد الوهاب
- ٢٠٨ ..... ثانياً: محمد بن علي الشوكاني

- ٢١١ ..... ثالثاً: محمد بن علي السنوسي
- ٢١٣ ..... ○ تصنيفات الاتجاه الديني
- ٢١٥ ..... أولاً: منير موسى
- ٢١٧ ..... ثانياً: أنور عبد الملك
- ٢١٨ ..... ثالثاً: سليم بركات
- ٢١٩ ..... رابعاً: محمد عزام
- ٢٢١ ..... ○ خاتمة
- ٢٢٣ ..... ● الفصل الثامن: الاتجاه العلماني
- ٢٢٥ ..... ○ تمهيد
- ٢٢٦ ..... ○ في ضبط الاصطلاح
- ٢٢٩ ..... أولاً: العلمانية والحرية
- ٢٣٠ ..... ثانياً: العلمانية والعلم
- ٢٣١ ..... ثالثاً: العلمانية والديمقراطية
- ٢٣٢ ..... رابعاً: العلمانية والإلحاد
- ٢٣٣ ..... ○ العلمانية في عصر النهضة العربية
- ٢٣٥ ..... أولاً: علمانية عامة
- ٢٣٧ ..... ثانياً: علمانية مسيحية وعلمانية مسلمة
- ٢٤٠ ..... ثالثاً: علمانية وإصلاحية
- ٢٤١ ..... رابعاً: علمانية اشتراكية وعلمانية ليبرالية
- ٢٤٣ ..... ○ الخصائص المشتركة بين علماني النهضة
- ٢٤٤ ..... أولاً: الإيمان بالنظرية الداروينية
- ٢٤٤ ..... ثانياً: الإيمان بالاشتراكية
- ٢٤٦ ..... ثالثاً: الإيمان بالعلم

- ٢٤٦ ..... رابعاً: النّظام الجمهوري
- ٢٤٨ ..... ○ العلمانية في الفكر العربي المعاصر
- ٢٥١ ..... ○ خاتمة
- ٢٥٣ ..... ● الفصل التاسع: الاتجاه التغريبي
- ٢٥٥ ..... ○ تمهيد
- ٢٥٦ ..... ○ مفهوم التغريب ونشأته
- ٢٥٩ ..... ○ التغريب بيّنَ الخارج والداخل
- ٢٦٢ ..... ○ مستويات التغريبيّة
- ٢٦٣ ..... أولاً: تغريبيّة مطلقة
- ٢٦٧ ..... ثانياً: تغريبيّة النزعات الإقليميّة
- ٢٦٨ ..... ثالثاً: تغريبيّة الاتجاهات الفكرية
- ٢٧٢ ..... رابعاً: أفكار تغريبيّة
- ٢٧٣ ..... ○ التغريبيّة والعصريّة والعصروية
- ٢٧٨ ..... ○ التغريب والتأثّر والتأثير
- ٢٧٩ ..... ○ خاتمة
- ٢٨١ ..... ● الفصل العاشر: أعلام عصر النهضة العربيّة
- ٣٤٩ ..... ● ثبت المراجع
- ٣٥٩ ..... ● الفهرس التفصيلي



Ministry Of High Education  
University of Tishreen  
Faculty of Arts and Humanities



# INTRODUCTION TO THE AGE OF ARAB RENAISSAANCE

By  
Assistant Prof. Dr. Ezzat Assayed Ahnad  
Head of Philosophy Department

Philosophy Department

---

Fourth class

1427 - 1428

2006 - 2007