خطاب المصلح الديني في عصر النهضة العربية الحديثة

The discourse of the religious reformer in the era of the modern Arab renaissance

عبد الله بن جبار
جامعة الجزائر-2
a/bendjabbar7@gmail/com

ملخص:
نتناول في هذه الدراسة، أهمية الخطاب الإصلاحي منذ فجر النهضة العربية الإسلامية الحديثة، من منطلق سؤال كيفية تجاوز التخلف وتحقيق التقدّم، وسط تجاذبات سجالية في المسائل الفكرية التي بقيت عالقة في ذهن الرواد المصلحين الأوائل، ومن ورثهم من المفكرين العرب المعاصرين، فلم تتوقف يوما المناقشات حول عوائق النهوض، كما لم تتوقف الأسئلة التي كانت محصورة في كيفية تجاوز الانحطاط الحضاري للأمة العربية الإسلامية إلى غاية الحديث عن سبب الفشل والإخفاق، وانحراف المسار. وللتوضيح أكثر،سنخصص في هذه الدراسة، خطاب المصلح الديني ومنطلقاته الأساسية في التحديث والتجديد وإيحاءات النهضة من جهة، مع تشخيص موانع التقدّم ومبرّرات التعثّر من جهة ثانية. كلّ ذلك من أجل تفسير خصوصية كل عصر، كما لكلّ مجتمع مشكلاته الحضارية، فلا خلاص له إلاّ بوجود مُصلح مجدّد يعيد للأمّة رشدها وبريق مجدها.
الكلمات المفتاحية :التراث ؛ الحداثة ؛ الإصلاح ؛ التجديد ؛ الخطاب.

Abstract:
In this study, we address the importance of the reformist discourse since the dawn of the modern Arab Islamic renaissance, based on the question of how to overcome backwardness and achieve progress, amid polemics over intellectual issues that remained stuck in the minds of the early pioneer reformers, and those who inherited them from the contemporary Arab thinkers, the discussions never stopped. About the obstacles to advancement, and the questions that were limited to how to overcome the civilized decline of the Arab Islamic nation did not stop until we talk about the cause of failure and failure, and the deviation of the path. To clarify further, we will dedicate in this study the discourse of the religious reformer and its basic premises in modernization, renewal and the revelations of the Renaissance on the one hand, with a diagnosis of the obstacles to progress and justifications for stumbling on the other hand. All this is in order to explain the peculiarity of each era, just as every society has its civilizational problems. There is no salvation for it except by the presence of a reformer who restores the nation to its rationality and the luster of its glory.
Keywords: heritage ; modernity; repair ; renewal; the speech.

مقدمة:

يعتبر موضوع خطاب المصلح الديني في عصر النهضة العربية الحديثة الركيزة الأساسية في الحديث عن الإشكالية التي كانت تتداول في تلك الفترة، والمتمثلة في : كيف يتجاوز المجتمع العربي الإسلامي التخلّف والانحطاط وتحقيق التقدّم والالتحاق بالركب الحضاري؟ أو: كيف للأمّة العربية الإسلامية أن تحقق نهضتها كما حققت أوروبا نهضتها على سبيل المقارنة بين الأنا والآخر؟ وإذا أردنا أن نحقق الهدف المنشود في التقدم والرقي، فهل لنا أن نستعين بالتراث والعودة إلى الماضي من أجل استشراف المستقبل القريب والبعيد معا؟

كلّ هذه الأسئلة التي تطرح على مستوى واحد، وتختصر في كيفية تجاوز التخلّف، عمد المصلح الديني آنذاك إلى مرحلة متقدمة من التشخيص في الأسباب، ليقوم بتصنيفها في شكل إصلاحات تارة على المستوى التربوي الثقافي، وتارة أخرى على المستوى الاجتماعي الأخلاقي والسياسي، وكلّ ذلك يصبّ في إصلاح واحد، وهو إصلاح عقيدة الإنسان العربي المسلم، ومن هنا نحاول معرفة لماذا يركّز المصلح الديني على العقيدة، وما هي انعكاساتها على الحياة العامة للمجتمع العربي.

أهداف الدراسة:

نهدف من خلال هذه الدراسة، ما يلي:

1- إظهار جهود رواد الإصلاح العربي في النهوض بمجتمعهم الذي عانى ويلات التخلّف والانحطاط على كل المستويات.

2- إدراك قوة التبصر لدى رواد الإصلاح الديني العربي، من خلال قدرتهم على تشخيص الحال، وإيحاءاتهم المميزة في رسم الطريق الصحيح للخروج من المشكلة.

3- تبيان خصوصية كلّ عصر، فلكلّ مجتمع مشكلاته الحضارية، تقتضي إيجاد الحل من الداخل.

4- دور المجدد المصلح الذي يمتلك مفاتيح الصحوة والاجتهاد في القضايا العالقة.

5- عدم الاستعجال والتسرّع في الحكم على فشل النهضة العربية بحكم أنها لم تحقق الهدف المطلوب من باب مقارنتها بالنهضة الغربية التي استغرقت وقتا أطول. فلكل نهضة شروطها ومقوماتها وأهدافها.

عرض:

أولا: ظروف عصر النهضة العربية الإسلامية الحديثة:

كما هو معلوم، بدأت عوامل الضعف والانحطاط تدبّ في كيان الأمّة العربية الإسلامية في نهاية القرن الرابع الهجري فتوالت عليهم المصائب والنكبات فتعرّضوا إلى الموجات التركية التي لم تكن تبدي أيّ اهتمام فكري أو علمي إضافة إلى الحروب الصليبية من العرب وغيرها من الموجات الاستعمارية التي شنّها المغول فقضوا على كلّ كتب ومحفوظات العالم والأدب الثمينة وبداية القرن السادس عشر فتح الأتراك العثمانيون البلاد العربية و كانت لمدة ثلاثة قرون في عزلة تامّة عن العالم الخارجي في حين كانت أوروبا تشهد تطوّر في شتّى المجالات[1].

ومن ثمّ تكوّنت معها عناصر السؤال المرير: لماذا تخلّف المسلمون؟ وهذه التغييرات لا يمكن حصرها وتحديدها في هذه العجالة، إلاّ أن أهم هذه التغيرات وأمهاتها هي:

أولا- بروز الطاقة التخريبية الشرسة، والروح البربرية الطاغية المتمثّلة في موجة التتار الآتية من الشرق؛ والتي اكتسحت أمامها كلّ مظاهر الحضارة، وسحقت كل آثار العمران،

في أقصر فترة من الزمن –نسبيا- وفي حقبة، كانت الأمة الإسلامية فيها نهبا مقسما بين الدويلات، وشيعا متنافرة بين الطوائف والمذاهب.

ثانيا- بروز للطاقة العدوانية التعصبية؛ والمتمثّلة في الحملات الصليبية الضخمة؛ والتي كانت تتجهّز من جهات أوروبا الأربع، لضرب كيان الأمة الإسلامية في جميعها[2].

إذن؛ لم تكن النهضة العربية رغبةً ذاتية ولا قراراً عربياً في النهوض، وإنّما التاريخ العالمي فرض عليه ذلك، و لكي لا يبقى العالم العربي تحت ظلّ الجمود والتخلّف، كان عليه الاستجابة لهذه الضرورة، ونفض الغبار الذي تراكم عليه عبر القرون الماضية، ولمّا أدرك الإنسان العربي شروط التحاقه بالركب الحضاري، بدأت تظهر مُحاولات هنا وهناك، من أرجاء العالم العربي الإسلامي، ولعلّ الميزة التي طبعت هذه المحاولات هي التوفيق بين هوية المجتمع العربي، والتحدّيات الجديدة التي لم يُشارك في صُنعِها[3].

واقتصر نشاطه الفكري على اجترار التراث والتقيّد به قلبا وقالبا، فلمّا اطّلعوا لأوّل مرّة، على منجزات الغرب وقفوا منها موقف المذهول العاجز، ثم أقبلوا عليها يحاولون فهمها واستيعابها، ولم يتردّد فريق منهم في تبنّي كلّ في الفكر الغربي من منجزات علمية ونظريات فلسفية ومذاهب أدبية فنية، بينما وقف فريق آخر موقف الحذر المتردّد محاولا التوفيق بين تلك العلوم والنظريات والمذاهب وبين التراث العربي الفكري وخاصة ما اتّصل منها بالعقائد الدينية، وأنكر فريق ثالث تلك المنجزات، ولم ير فيها شيئا جديدا يستحق العناية والاهتمام فوقف منها موقف الرافض المستنكر[4]. أي بنظرة سلبية تجاه الآخر الذي يعتبره سببا مباشرا في تخلّفه وانحطاطه.

إنّ أولى إرهاصات النهوض التي بدأ بها العالم العربي تحرّره من تخلّفه الديني، والدنيوي كانت إسلامية، بل سلفية المنهج، وقد تمثّلت_ عدا عن الدعوات الفردية_ في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية في الجزيرة العربية، والمهدية في السودان، والسنوسية في شمال إفريقيا، وهي دعوات ركّزت على مشكلة الانحراف الديني الكبير في مجالي العقيدة والعبادة، وعلى إهمال الكتاب، والسنة،[5] وإنّها لأعظم مصيبة _ في الدين_ مُنِي به العالم العربي يصفها لنا المفكر أحمد أمين في قوله:<< فقد الدين روحه، وصار شعائر ظاهرية، لا تمسّ القلب ولا تحيي الروح، سادت الخرافات، وانتشرت الأوهام، وأصبح التصوف ألعابا بهلوانية، والدين مظاهر شكلية، ووسيلة النجاح في الحياة ليست الجد في العمل، ولكن التمسّح بالقبور والتوسّل بالأولياء، فهم الذين ينجحون في العمل، وهم الذين ينصرون في الحروب. والشوارع والحارات مملوءة بالدجالين والمشعوذين >>[6]. وإذا كان هذا هو الحال بعد فقدان الوازع الديني، فلماذا لوم الآخر ثم اللجوء إليه؟

ثانيا: بوادر حركة الإصلاح والاجتهاد.

يتّفق جلّ المصلحين في تلك الفترة، بأنّ السبب ذاتي، ينحصر أساسا في غلق باب الاجتهاد كان نكبة على المسلمين؛ إذ أضاع شخصيتهم وقوتهم على الفهم والحكم، وجعلهم جامدين مقلّدين يبحثون وراء جملة في كتاب أو فتوى من مقلّد مثلهم؛ حتّى انحط شأنهم وتفرّقوا أحزابا يلعن بعضهم بعضا؛ ولا منجاة من هذا الشرّ إلاّ بإبطال هذا كلّه، والرجوع إلى الدين في أصوله، والاستقاء من منبعه الأول[7].

ولقد عرض للإسلام –غير الشرك- أمران خطيران: وهما التشدّد في الدين بعدما كان يسرا سهلا، فكانت كلّ فرقة تأتي تزيد في هذا التشدّد حتى صار عسرا صعبا؛ والأمر الثاني تشويش الدين بكثرة المذاهب والشيع وطرق التصوّف.

وقد فشا في المسلمين هذا الشرك، كتعظيم القبور، وبناء المساجد والمشاهد عليها، والطواف بها والإسراج لها[8] والتذلّل، وكدعوى أن هناك علما يسمّى علم الباطن خصّ به بعض الناس، واتخاذ الدين لهوا ولعبا بالتغنّي والرقص، ولبس الأخضر والأحمر، واستخدام الجنّ والشياطين، فكلّ هذه وأمثالها شرك محض أو مظنّة إشراك.

ثم إنّ الإسلام هو الذي وفّر شرط تقدّم العلم في مرحلة من مراحل تطور التاريخ العربي الإسلامي ونما في أحضانه وعندما ترك المسلمون الإسلام الصحيح تركوا العلم بنفس الوقت، الذي يشكّل عامل قوّة وتقدّم للغرب، ومن هنا تصبح العودة إلى الإسلام الصحيح، عودة للأخذ بأسباب العلم، والعودة إلى العلم عودة إلى الإسلام كما هو خارج التشويه الذي لحق به[9] من طرف المغرضين المشككين أو من المستشرقين بصفة مباشرة.

فالمصائب التي حلّت بالمسلمين على لسان الأمير شكيب أرسلان(1869-1946)، إنّما هي، ممّا صنعته أيديهم، وممّا حادوا به عن النهج السويّ الذي أوضحه لهم القرآن الذي لمّا كانوا عاملين بمحكم آيه علوا وظهروا وكانت لهم الدول والطوائف، فلمّا ضعف عملهم به وصاروا يقرؤونه بدون عمل، وانقادوا إلى أهواء أنفسهم من دونه، ذهبت ريحهم، وولى السلطان الأكبر الذي كان لهم، وانتقصت الأعداء أطراف بلادهم[10]، دون تردّد وكان من الدمار والخراب والاستعمار الذي جثم على صدروهم ردحا من الزمن.

ومع ذلك نستغرب الاعتقاد بأنّ الحملة الفرنسية[11] فتحت على مصر أبواب العالم العربي على الحضارة الغربية الحديثة بما اشتملت عليه من مبادئ سياسية وأنظمة إدارية وعلوم وآداب وفنون وطباعة وصحافة وغيرها. ورافق نابليون بونابرت في حملته هذه فريق من العلماء الفرنسيين في الرياضيات والهندسة والطب والجغرافيا، وجلب معه مطبعتين، إحداهما فرنسية والأخرى عربية[12].

والغريب في هذه الحملة الفرنسية على الجزائر كانت مليئة بالمآسي؛ فقد حوّلت المساجد إلى كنائس وبعضها إلى إسطبلات، ثم أغلقت المدارس وأتلفت الكتب بأنواعها، بينما يروّج لها في هجمتها على مصر على أنّها جاءت بعلم تنويري. والأغرب في قول أحمد أمين(1886-1954):<< ومن دواعي الأسف أنّ هذه النظرة إلى المدنية الغربية لا تزال تؤثّر في بعض البيئات في الأمم الإسلامية، وإن اختلفت درجاتها في الإصغاء إلى هذه الدعوة كالتخويف من تعليم المرأة ومن الاستمداد من التشريع الحديث. ولعلّ هذا من الأسباب التي جعلت النصارى والمسلمين إذا اجتمعوا في قطر واحد كان النصارى أسبق إلى تشرب المدنية الغربية والاستفادة منها، ثم يأتي بعض الناس فينسبون ذلك إلى طبيعة الإسلام، والإسلام لا يمنع أن يقتبس الصالح من الأمر حيث كان وممن كان>>[11].

فلماذا لم تأت فرنسا بالمطابع إلى الجزائر بدل المدافع، ومختلف الفنون والعلوم بدل تطويق التراث بمختلف أشكاله؟ ثم كيف تركت المجتمع الجزائري بعد خروجها لو استعانت بالتقنية التي جاءت بها إلى مصر؟ وهل أبناء مصر كانوا يجهلون هذه الكتب حتى يتعلّموها من الحملة الفرنسية؟ أليس الأكثر قبولا في العقل أن يقال العكس, إنّ هذه الكتب التي جمعوها هي الكتب التي سرقوها من مكتبة الجبرتي الكبير، وكلّها كتب علمية عن الآثار والتراث المصري القديم, ومن المثير للدهشة إصرار الحملة الفرنسية الشديد على تجريد القاهرة من كلّ مصادر المعرفة و العلم"[11].

إذن؛ هذه الحملة، كانت بمثابة الصفعة التي أيقظت الضمير العربي وحرّكت نخوته وجعلته يطّلع على ما كانت قد وصلت إليه أوروبا من تطور في شتى المجالات، بالمقابل بل اكتشفوا

خيبتهم وسباتهم العميق، فقد جلبت معها نماذج حضارية_ في زعمهم_ شدّت انتباه المصريين؛ وظهرت أوروبا بالوجه الجديد[13].

ورغم ذلك لم تبق الأمّة العربية الإسلامية في تخلّفها راكدة؛ فقد استمر التجديد فيها سنّة من سنن الإسلام، ينفى به المجدّدون عن هذا الدين طوارئ القرون وعللها، وأمراض الغلو، إفراطا وتفريطا، فالتجديد، في هذه الرسالة الخاتمة، هو القائم بمهمة الرسالات المتوالية في تاريخ النبوة القديم،(...) يجدّد العدول منهم هذا الدّين، عندما ينفون عنه الزوائد ويعيدون إليه النواقص، ويكشفون عن طاقاته وإمكاناته لتفعل فعلها في هداية الإنسان[14]. وصدق رسول الله، صلى الله عليه وسلّم، إذ يقول:<< يبعث الله لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها>>[15].

لقد تحققت نبوءة الرّسول(صلى الله عليه وسلم)، تلك التي صاغها في حديثه الذي يقول فيه:<< بدأ الإسلام غريبا، وسيعود كما بدأ غريبا، فطوبى للغرباء>> رواه مسلم والترمذي وابن ماجة والدارمي والإمام أحمد .

والأصح؛ أنّ الله، سبحانه وتعالى، قد تعهّد بحفظ هذا الدين، عندما تعهّد بحفظ كتابه المبين:<< إِنَّ نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ>>،الحجر: 09. لكن الأكثرية من أبناء الأمة قد غدا حفظهم لهذا الدّين أشبه ما يكون بحفظ الأرض الجدباء والصخرية للماء، حفظ لا يبدّد التركة، لكنّه لا ينتفع بها، فضلا عن أن ينفع بها![16].

ومن هنا؛ دفعت عملية الإصلاح الديني الإسلامي بمصلحيه لأن يكونوا متسامحين إلى حد كبير اتجاه الخصوم الإيديولوجيين، ومهّدت الطريق أمام الإسلام والمسلمين للانفتاح على عالم من الآراء والأفكار ليست من الإسلام ولا يمكن اشتقاقها منه حتى ادّعى الديني أنّه يكتشف حقيقة الإسلام. غير أن شروط الإصلاح الديني وعصرنة الإسلام شروط لا تتكرّر دائما، وللإصلاح الديني حدود لا يمكن تجاوزها[17]، ولكنّه ضروري قبل أي إصلاح اجتماعي أو سياسي وعامل مهم من عوامل الحفاظ على هوية الأمّة وتاريخها العتيق.

ثالثا: منطلقات المصلح الديني في تبرير أسباب التخلف.

يتّفق الجميع على إطلاق لفظ "الإصلاح الديني" على هذه الحركة التي بدأها الأفغاني ومدرسته، وقد كان على وعي بذلك، يطالب بإصلاح ديني شامل مشابه لما قام به "مارتن لوثر("1546-1483)، فإنّ هذا الرجل الكبير لمّا رأى شعوب أوربا زالت وخمدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين ولتقاليد، لا تمت بصلة إلى عقل أو يقين قام بتلك الحركة الدينية"[18].

ومن ثمّ؛ انطلق المصلح الديني من إحساس واقعي بالعالم، العالم الذي يعيش بعيدا عن شمس التقدم. عالم خرب في كلّ مظاهره بما فيه الإسلام ذاته. وخراب الإسلام- كما يرى المصطلح الديني الإسلامي النهضوي-، خراب مدمّر. وما خراب حال الإمبراطورية العثمانية إلا انعكاسا لما وصل إليه الدين والتدين من انحطاطا. غير أنّ انحطاط الدين والتديّن لا يصدران عن جوهر الإسلام ذاته،[19] لأنّه العروة الوثقى للمسلمين وشرع الله الذي يصلح لكلّ زمان ومكان. ووصية نبيّه الكريم القائل: ((تركت فيكم أمرين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبدا: كتاب الله وسنتي))حديث نبوي شريف.

ولأنّ المصلح الديني في الأساس– هو ذلك المسلم الذي جهد للإجابة على الأسئلة التي طرحتها الحياة دون وجل أو خجل، فإنه ترك لنفسه حق التأويل، تأويل يقيم التوفيق بين الإسلام وجزء من الغرب ويدلّل على أنّ هذا الجزء من التقدّم الغربي لا يتعارض إطلاقا مع

روح الإسلام إذا ما فهم الإسلام فهما صحيحا، أي إذا ما صلح الإسلام، إذن الإصلاح في نهاية المطاف تأويل للنص وفق حاجات طرحتها الحياة أمام إسلام كف عن التجديد... ولهذا احتلت مسألة غياب التعارض بين العلم والإسلام مكانة مركزية في جهد المصلحين الدينين الإسلاميين. كان على المصلح اكتشاف العلم وأهميته داخل النص القرآني أو الحديث المحمدي، وجعل هذا وذاك دافعين لا مثبطين لامتلاك العلم أحد سبل التقدم المنشود[20]. فكان خطاب المصلح الديني في هذه النقطة بالذات ميكانيكيا إلى أبعد الحدود، وتقريريا: العلم والإسلام لا يتعارضان، العلم سبب التقدم وأحد الأسباب الأساسية، ولا غنى لأيّ أمّة عنه. كتب صلاح الدين القاسمي يقول:<<كلّ أمّة تودّ أن تنهض من غير طريق العلم إنما تحاول أن تستخرج من نشارة الخشب غذاء تبتلع به ويسدّ رمقها>>[21].

ومن هذا المنطلق؛ فإنّ الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبدا، ولكنّه سيهذّبها وينقّيها.. هذا، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله، وهذا الجمود سيزول، وأقوى دليل على زواله بقاء الكتاب العزيز شاهدا عليه بسوء حاله، ولطف الله بتقييض أناس لكتابه ينصرونه، ويدعون إليه ويؤيّدونه والحوادث تساعدهم،[22] حتى تعود للأمّة مكانتها الحضارية بأفضل ممّا كانت عليه، ولا يصلح آخر هذه الأمّة إلاّ بما صلح به أوّلها، وكما لكلّ جيل مشاكله، فله أيضا مصلحوه اختارهم الله تعالى لهذه المهمّة الصعبة والشاقّة وفي تلك الفترة بالذات، فهم فئة جديدة من المثقّفين ساهمت بشكل واضح في توعية أفراد المجتمع العربي، فمنهم: رفاعة الطهطاوي الذي " رأى من الضروري أن تتكيّف الشريعة وفقا للظروف الجديدة، معتبرا ذلك التكيّف أمرا مشروعا. نعم، لقد كان باب الاجتهاد مقفلا،.. ولم يحاول فتحه إلاّ جيل لاحق، غير أنّ الطهطاوي كان أوّل من خطا خطوة في هذا السبيل، مؤكّدا أنه لا فرق كبير بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ "القانون الطبيعي" التي ترتكز إليها قوانين أوروبا الحديثة، وهذا يتضمن القانون القول بإمكان تفسير الشريعة الإسلامية تفسيرا يتفق مع حاجات العصر"[23].

كان يحاول التوفيق بين الإسلام ونظريات المدنية الحديثة و يتّبع طرقا من التأمّل للتوفيق بين نظريات العلم والدين وما أفاده في ذلك سعة اطلاعه على الفلسفة الإسلامية ثم اتصاله بالثقافة الغربية وقراءته بعض أصولها وإشفاقه على حال المسلمين وعقيدتهم هذا كلّه ساعده أن يثبت كلّ ما يرى من إصلاح حول تفسيرات آيات القرآن، كان يرى أنّ إصلاح المسلمين عن طريق دينهم أيسر وأصحّ من إصلاحهم عن طريق الإصلاح المعتمد على مجرّد العقل والمنفعة والتقليد الأوربي وعلى هذا الأساس كان يريد أن يسيطر على برامج التعليم في المدارس حتّى يصلح النفوس و يبث مبادئ الدين الصحيح"[24].

وإذا كان رفاعة رافع الطهطاوي(1873-1801) هو صاحب أول مشروع للنهضة العربية في العصر الحديث، فإنّ علي مبارك (1893-1823) هو بلا جدال مهندس العمران الذي جعل من هذا المشروع حقيقة مادية ملموسة، فمثله مثل رفاعة الطهطاوي واصطدم بالحضارة الأوروبية وتفاعل معها على نحو خلاق وباستجابة واعية، فلم تبهره حضارة الغرب وتقدمه بقدر ما كان مدركا جوانب التخلف في وطنه وأمته، ولذلك أدرك أن جوانب النهضة تأتي لا بمحاكاة الغرب بغير تبصر أو وعي، ولكن بدراسة تلك الحضارة والتفتيش في جوانبها المختلفة عن تلك العوامل الكفيلة باستنهاض الشرق ودفعه إلى ركب تقدمه والتحضّر والتّرقّي[25]، دون أيّ تنازل عن قيم الدين وثوابته الحضارية.

وقد التزم المصلح خير الدين التونسي(1820-1890)م بذلك الإطار الذهبي لمشروع النهضة الذي صاغه رفاعة الطهطاوي فكان من دعاة الخروج من عزلة القرون الوسطى ونصيرا للتتلمذ على الحضارة الأوروبية فيما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية وثوابت الدين الإسلامي وقيمه وداعية للاجتهاد في الشريعة كي تواكب المصالح المتجددة للمسلمين فهو يدعو إلى الاختلاط بالأوروبيين والتعلّم منهم لأنّه على حدّ قوله، في كتابه "أقوم المسالك":<< لا يتهيّأ لنا أن نميّز ما يليق بنا إلاّ بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا.. فالدنيا بصورة بلدة متّحدة، أو بالتعبير الحديث قرية صغيرة تسكنها أمم متعدّدة حاجة بعضهم لبعض متأكّدة >>[26].

وها هو الشيخ جمال الدين الأفغاني(1839-1897) يقف الشطر الأكبر من حياته على الدفاع عن البلدان المهدّدة بخطر التوسّع الأوروبي، إلاّ أنّ تفكيره لم يقتصر على السياسة، فالقضية الأساسية لديه،... كانت التساؤل عن كيفية إقناع المسلمين بأنّ عليهم أن يفهموا دينهم الفهم الصحيح، وأن يعيشوا وفقا لتعاليمه، فلو أنّهم فعلوا، لغدت بلادهم قويّة حتما، ولم يكن ليتغيّر جوهر هذه القضية، لو أنّ البلاد لم تجابه الخطر الخارجي، إلاّ أنّ ازدياد قوّة أوروبا وضغطها جعلها، بالطبع، أشدّ إلحاحا في نظره[27].

وأثناء إقامته بباريس، دخل الأفغاني في جدل حاد مع أرنست رينان Ernest Renan(1823-1892) الأستاذ في جامعة السوربون، حول محاضراته التي ألقاها عام 1883م بعنوان "الإسلام والعلم" (L’islam et la Science) فقد ادّعى رينان" أنّ أيّ إنسان، على قدر من المعرفة العصرية، يرى بجلاء تخلّف البلاد الإسلامية، وتدهور الدول التي تدين بالإسلام، والإفلاس الفكري الثقافي والتعليمي عند الأجناس المعتنقة لهذا الدين. كما يلاحظ أولئك الذين عاشوا في الشرق أو إفريقيا، باستغراب، القصور الروحي عند المؤمن الحق، والبوتقة الحديدية التي تغلف عقله، والانغلاق الذهني المحكم الرافض للعلم، بحيث يصبح عاجزا عن التعلّم أو الانفتاح على أيّة فكرة جديدة"[28].

ومع هذا يقول "رينان": << إنّ في دين الإسلام تعاليم ومبادئ عالية القيمة رفيعة المقام، وما دخلت في حياتي مسجدا من مساجد المسلمين إلاّ شعرت بجاذبية نحو الإسلام، بل تأسّفت ألاّ أكون مسلما، ولكن الإسلام حجب العقل عن التأمل في حقائق الأشياء.. وعقول أهل البلاد الإسلامية قاصرة، وما يتميّز به المسلم هو بغضه للعلوم واعتقاده أن البحث كفر وقلة عقل لا فائدة فيه>>[29].

كما اعتقد الأفغاني أنّه لا خلاف بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية، أما إذا برز خلاف ما، فذلك دلالة على عجز في تفسير الآيات القرآنية، ويقترح حلّ هذا الإشكال باعتماد التأويل، يقول في هذا الصدد:<< إنّ الدين لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية، فإن كان ظاهره المخالفة وجب تأويله. وقد عمّ الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء، حتى اتّهم القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة؛ والقرآن بريء ممّا يقولون، والقرآن يجب أن يجل عن مخالفة العلم الحقيقي خصوصا في الكليات >>[30].

والتصوّر نفسه كان موجودا في ذهن الشيخ محمد عبده (1849-1905)؛ حيث رأى تعاليم ابن عبد الوهاب تملأ الجو، فرجع إلى هذه التعاليم في أصولها من عهد الرسول إلى عهد ابن تيمية، إلى محمد ابن عبد الوهاب؛ وكان أكبر أمله أن يقوم في حياته للمسلمين بعمل صالح، فأداه اجتهاده وبحثه إلى هذين الأساسين اللذين بنى عليهما محمد بن الوهاب تعالميه، وهما: محاربة البدع وما دخل على العقيدة الإسلامية من فساد بإشراك الأولياء والقبور والأضرحة

مع الله تعالى، وفتح باب الاجتهاد الذي أغلقه ضعاف العقول من المقلّدين، وجرّد نفسه لخدمة هذين الغرضين، ولكنّه امتاز بميزة كبرى ممّن عداه؛ وهي ثقافته الواسعة الدينية والدنيوية، ومعرفته بشؤون الدنيا وأسسها وتياراتها، وذلك بتأثير بيئته الدينية الأولى المستمرة، وبانغماسه في الأمور السياسية واطلاعه على الثقافة الفرنسية، ورحلاته إلى أوربة يخالط علماءها وفلاسفتها وساستها[31].

والإسلام في رأيه، هو إسلام القرآن والرّسول (صلى الله عليه وسلم) في سيرته وسنته وسيرة خلفائه الراشدين والصحابة، لا إسلام المتكلمين والفقهاء، وقد امتد دفاعه عن الإسلام إلى المعتقدات والنظم الأخلاقية والعبادات كما حاول أن يقدم الإسلام كأفكار وقيم متحررة تتفق وكل العصور[32].

لذلك كان هدف الشيخ محمد عبده في كتاباته صدّ الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي لتقويته من الناحية الأخلاقية ورأى أنّ له طريقا وحيدا هو عدم الرجوع إلى الماضي بما فيه من جمود وبدع وخرافات ويعني في نظره ربط التقدم العلمي بمبادئ الإسلام، لأنّه هو المبدأ الصالح للتغيير، ومن هنا انطلق الشيخ ليبين أن الإسلام ينطوي على بذور عقلية وقوانين أخلاقية تجعله صالحا لأن يكون أساسا للحياة الحديثة[33].

استطاع أن يجيب على ذلك السؤال الذي شغل الفكر العربي طوال القرن التاسع عشر، ومازال: وما الوسيلة الصحيحة لتجاوز الجمود، وتحقيق النهضة؟ بقوله:<< لا يمكن للمسلم أن ينهض النهوض اللائق بدينه إلا بدءا من استعداده للدخول للآفاق اللامحدودة من العلم والعمل، التي شرعها له الإسلام، ولا يقدر على الشروع في هذا الاستعداد إلا بدءا من العودة إلى أصول دينه، أعني إلى نبذ التقليد وإلى النظر العقلي، وإلى الاجتهاد والتجديد>>[34].

رحم الله الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده عندما تحدّث عن هذه المهمّة– باعتبارها أولى المهام التي جاهد في سبيل انجازها –فقال: << لقد ارتفع صوتي بالدعوة إلى: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلّ من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وإنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم، باعثا على البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل >>[35].

ولقد عبّر رشيد رضا (1865-1935) تعبيرا واضحا عن أسباب الانتباه إلى العودة إلى الإسلام :<< ومع هذا كلّه أقول إنّنا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لمّا تنبّهنا من حيث نحن أمّة من الأمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحا جليّا في القرآن الحكيم >>[36]. لكن ذلك الاختلاط لم يكن تبادلا معرفيا أو ثقافيا بقدر ما كان استعمارا جارفا قابله أسلافنا بالصدمة والذهول لما وقع دون تصديق.

كما عبّر المصلح الاجتماعي عبد الرحمان الكواكبي(1320 - 1265) هـ / 1849 - 1902 م)عن إشكالية تجديد العالم الإسلامي في ظروف تحول بلدان الشرق المسلمة إلى شبه مستعمرات للرأسمالية الغربية. من هنا دعا إلى ثورة روحية "تبرجز" الإسلام، وتجدده على أساس مبادئ "روح العصر" وبشكل يستوجب فيه إلى متطلبات المدنية من جهة وإلى مواجهة التوسع الاستعماري الغربي اللصوصي من جهة[37].

ويصوغ الشيخ الكواكبي إشكالية نهضة العالم الإسلامي على غرار صياغة المصلحين المسلمين لها، وذلك بالطريقة التالية: "ما السبب في هذا النوم الذي غشي المسلمين، ولم يزل

يغشاهم دون غيرهم من الأمم؟. ويعلّل ذلك "بابتعاد المسلمين عن أصول دينهم وتعلّقهم بالبدع والخرافات والتصرف التي لا مرجع لها في الأصول. وهو التفسير المألوف والشائع في الخطاب الإصلاحي الإسلامي"[38].. وإنّ استيعاب المسلمين لـ"المدنية" لا يمكن أن يكون دون عودتهم إلى أصول دينهم واكتشافها من جديد، وهوما يتطلب كمهمة أولى وإستراتيجية القيام بإصلاح ديني، ويعطي الكواكبي الإصلاح الديني هنا أولوية على الإصلاح السياسي مسترشدا في ذلك بفهمه للثورة البروتستانتية التي أثرت في الإصلاح السياسي أكثر من تأثير هذا الأخير في الإصلاح الديني[39].

لقد أصبح الدين الإسلامي بالنسبة إلى الكواكبي دينين: دين محافظ قائم على الشعوذة والدفاع عن السلطة والتكسب والعداء للعلم، إنّه إسلام الدروشة، وإسلام الحق والعلم والعقيدة والإنسانية والحرية والعدالة...إلخ. وهو الإسلام الصحيح... كلّ ما في الأمر، أنّه وضع يديه على مظاهر التدين السائدة في عصره، فوجدها متناقضة مع الأصول، أو مع مرحلة تاريخية محدّدة هي فجر الإسلام، ولهذا دعا إلى بعث الإسلام الأول، إسلام الرسول والخلفاء، والنظر إلى المراحل الطويلة من التاريخ المليئة بالمحن والآلام والفساد والانحطاط بوصفها انزياحا عن جادة الأصول[40].

وذهب قاسم أمين (1863-1908) إلى أبعد من ذلك حينما اعتبر إعجاب العرب الشديد بماضيهم سببا من أسباب ضعفهم وعجزهم فهو يقول: "وهذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه، وليس له دواء، ألا أن نربّي أولادنا على أن يتعرّفوا شؤون المدينة الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها، إذا أتى ذلك الحين –ونرجو أن لا يكون ذلك بعيدا- انجلت الحقيقة أمام أعينا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسّسا على العلوم العصرية الحديثة [41].

أما الجانب الثاني الذي ارتآه أحد أسس النهضة الإسلامية فقد صاغه تحت عنوان "التنظيم السياسي للحضارة الإسلامية" وتناوله في كتابه "المصريون" سنة 1894م وفيه رأى وجود "تنظيم ونظام سياسي إسلامي" كملمح بارز في حضارتنا الإسلامية، وهو يرجع ازدهار المسلمين وحضارتهم إلى تطابق نظامهم السياسي مع تعاليم دينهم فلمّا أهملوا تعاليم الدين انهار كل البناء.. فالعيب هنا.. كما يراه ليس في النظم السياسية، فهو يقرّ:<< إنّ المسلمين عرفوا العظمة حين كان لهم تنظيم سياسي إسلامي، وخاصة كانت حياتهم وسلوكهم متطابقين مع الأخلاقيات والوصايا الإسلامية التي بدأت مأساتهم يوم ابتعدوا عنها..>>[42].

وفي مرحلة كتاب "المرأة الجديدة": الصادرة في سنة 1900م، يحدّد الجانب الثالث من عوامل النهضة، ويقصد به "التمدّن الإسلامي" ويتعامل معه قاسم أمين باعتباره الإطار المعرفي الذي تأخذ منه عملية النهضة المعاصرة، إذا رأت أن لا تحيد عن جادة الصواب. فهو يقول:<< إنّه يجب على كلّ مسلم أن يدرس التمدّن الإسلامي ويقف على ظواهره وخفاياه، لأنّه يحتوي على كثير من أصول حالتنا الحاضرة، ويجب عليه أن يعجب به، لأنّه عمل انتفعت به إنسانية وكملت به ما كان ناقصا منها في بعض أدوارها>>[43].

وإلى جانب ذلك؛ كان الشيخ العلامة عبد الحميد ابن باديس(1889-1940م) يثني ويجل الأستاذ محمد عبده بل يعتبره رائد الإصلاح في المشرق العربي، وكان ينقل بعض آرائه من مجلة "المنار" إلى مجلة الشهاب الجزائرية، أراد عبد الحميد أن يكون رجل إصلاح في أمّته بعد عودته من بلاد المشرق والتقائه بأعلام الفكر فيها، فانكب على ميدان الإصلاح وعالجه بطرق شتى، تارة بدروسه، وتارة بإلقاء الخطب لأنها من الشعب وإبراز أصالته

وشخصيته، كانت خطته الإصلاحية تقوم على شيئين: بعث حركة تجديد دينية وجعلها في خدمة قضية الجزائر، العمل على نشر اللغة العربية باعتبارها مقوما من مقومات الأمة[44].

لقد استطاع بصدق فطرته وإخلاصه أن يهتدي إلى السلاح الناجح الذي حطّم أسطورة " الجزائر الفرنسية" تلك الأسطورة التي حاولت فرنسا أن تفرضها على الجزائريين، والتي نجحت في أن تجرّ فيها نفرا من السياسيين المحترفين... ولقد وضع ابن باديس خطته على أساس مبتكر يتلخّص في أن يحاصر فرنسا في رفق وعزم صارم، وفي الوقت الذي تظن فيه أنها تحاصر الجزائر[45].

ومن جهة أخرى كان نشاطه التربوي ذو اتصال وثيق بنشاطه العلمي والإصلاحي، كما أنّه ذو صلة بنشاطه السياسي، فأفكاره كلّها تتغذّى من عقيدته وومبدئه، وتأثّر عبد الحميد بن باديس بالقرآن الكريم واعتبره أساس التربية الإسلامية وركيزة الثقافة الإسلامية العربية، واعتبره السبيل الوحيد من أجل أن يحقق النهضة وأن يتّخذه هديا ومرشدا في كلّ عمل تابع للشعب والوطن، وسار على خطة معينة والتزم بها في تفسير الآيات القرآنية،... ورأى أن العقيدة هي البنية الأساسية في بناء الإسلام، والأساس الذي تقوم عليه حياة المسلمين، وهي التي تكون المنطلق الفكري لعقلية المسلم والأساس النفسي لسلوكه فمنها تنبثق نظريته للحياة وعلى أساس فلسفتها يبني نظامه فيها"[46].

لذلك ليس بينها انفصال واضح لمسعى بعث نشاط حيوي للغة العربية... فأنشأ مدارس عدّة لتعليم الصغار وشرع يعطي الدروس للكبار إضافة إلى دروس الوعظ والإرشاد والتوجيه فكانت العملية التربوية تهدف إلى تربية قومية، أخلاقية، وطنية، ووجدانية[47] ساهمت بشكل كبير في نشأة نخبة من المثقفين الثوريين الذين كان لهم الفضل في تفجير الثورة التحريرية المباركة وطرد المستعمر الفرنسي من الجزائر بعد مدة قرن وربع قرن من الاحتلال.

رابعا: محاكمة النهضة العربية الإسلامية:

يردّ مفهوم "النهضة العربية في الكتابة العربية المعاصرة بمعان ودلالات متعدّدة، إنّه يستعمل بصورة إجرائية في باب تحقيب التاريخ العربي، فيشير إلى المرحلة التي تبتدئ في التاريخ العربي بنهاية القرن الثامن عشر، وهي الحقبة التي ابتدأ فيها التمهيد للغزو الأوروبي للعالم الإسلامي، وتنتهي في النصف الأول من القرن العشرين، وهي الفترة التي ظهرت فيها أزمة النظام الاستعماري التقليدي، كما يستعمل في مجال الجدل الإيديولوجي ليحل إلى الأدبيات الإصلاحية التي تبلورت في الفكر العربي، ابتداء من منتصف القرن الماضي. ومن المعروف أن هذه الأدبيات كانت تتضمن محاولات في الإصلاح السياسي والديني والاجتماعي واللغوي[48].

إنّ النهضة العربية في العهد الحديث أو الحركات الإصلاحية باختلاف رِجالاتها وتنوّع مُنطلقاتها وتعدّد طروحاتها وأدواتها وظرفيتها وتياراتها أدّت بطُرقٍ مختلفة إلى مزيد من تبعية العرب وضعفهم التاريخي[49].

هذه دلالة عند الجابري على أنّ وعي النهضة عند العرب يقوم أساسا على الإحساس بالفارق: الفارق بين واقع "الانحطاط" الذي يعيشونه و"واقع" النهضة الذي يقدم لهم أحد النموذجين: العربي الإسلامي في الماضي، والأوروبي في الحاضر، والنتيجة هي أنّهم عندما يفكّرون في النهضة، لا يفكّرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه.... بل إنّما يفكّرون فيها خارج الواقع، أي من خلال نموذج جاهز لكنّه أخذ في الابتعاد عنه باستمرار: النموذج العربي الإسلامي الذي يزداد مع الوقت "توغّلا" في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه

يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي "يتوغّل" في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اضطراب التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل[50].

ومن الأمور الهامّة التي يجب أن لا نغفلها في هذا السياق أنّ الحديث عن النهضة الأوروبية يتعلّق بتاريخ متحقّق، في حين أنّ الحديث عن النهضة العربية والمشاريع الإصلاحية العربية هو مجرّد حديث عن وعي تاريخي يتّجه نحو مرمى وهدف لم يصبه بعد. وفي هذا الإطار وداخل دائرة الوعي باستمرار تأخّرنا التاريخي، نحن مدعوون اليوم لمباشرة إعادة التفكير في مشروع النهضة العربية المرتقبة: الوحدة والتقدم وصناعة التاريخ، إنّنا نريد أن نساهم في قراءة جديدة للكتابة النهضوية وطموحات المصلحين العرب، ولا يتعلّق الأمر بمجرّد إنجاز قراءة تاريخية محايدة، أو فحص إيبستمولوجي بارد، بقدر ما يتعلّق في نظرنا بمباشرة الحوار مع واقعنا وتاريخنا القريب.[51]

ولهذا جرى البحث عمّن يحرّكه من خارجه، أي من الغرب الذي يقدّم الأفكار والنموذج... ولم ينظر أبدا للحاضر بوصفه ثمرة سيرورة تاريخية، بل كانقطاع قسري عن التاريخ كما يجب أن يكون، لم يصدّق النهضوي أنّ حاضره استمرار لماضيه، فجعله خائنا للماضي، إذ ذاك تحوّل الماضي في استعادته مرّة أخرى إلى قوّة مستقلة كفيلة ببعث الحياة في الحاضر الميّت تارة هو الماضي الإسلامي على وجه الخصوص، وتارة أخرى هو الماضي العربي الذي يشكّل الإسلام أحد عناصره، كدين عربي قبل كلّ شيء إنّها مثالية ولا شك، لكنّها مثالية ترفض الواقع المعاش وتبحث عن التقدم في الفكرة الصالحة[52].

وواضح أنّ طرح القضية انطلاقا من تحليل موضوعي واقعي_علمي–(...) سيحوّل المشكل الذي يعانيه العرب من مشكل صياغة "حلم مطابق" للنهضة إلى قضية التحرّر الوطني والخروج من وضعية التبعية والتخلّف. ومن دون شك، فإنّ هذا الطرح الواقعي-العلمي سيحرّر الخطاب النهضوي العربي من مقولاته الفارغة وتأثيرها على الوجدان العربي الرّاهن ليرتفع إلى المستوى العقلاني الذي يمكّنه من التفكير في مشروعه المستقبلي انطلاقا من تحليل الواقع الملموس بدلا من التفكير فيه انطلاقا من سراب الحلم وهواجسه[53].

لا شكّ بأنّ أوروبا قد نهضت بمبدأ العلم والاحتكام إلى العقل في مواجهة الجهل والخرافة عند الكنيسة, كما أنّ نهضتنا المعاصرة[+] ترتبط أيضا بالأخذ بهذين العاملين, وليس ذلك لأنّ أوروبا نهضت بهما, لكن لأنّهما معا ـ العلم والعقل ـ أساس النهضة في كلّ أمّة. ولا توجد أمّة حاربت العلم أو رفضت منطق العقل, وحاولت أن تمنّي نفسها بالنهضة[54].

لكن علينا إدراك التمايز بين النهضتين قبل أن نسارع الى التقليد الأعمى للمنطلق الأساسي لكلّ منهما؛ ذلك بأنّ الخروج ضد الكنيسة بالاحتكام إلى العقل ليس بالضرورة يكون مبرّرا للخروج ضد الإسلام الذي لا يعارض العقل. وتتبنّاه توجّهات فكرية ليبرالية عربية تحت طائل الإعجاب لا التخمين المركّز والدقيق.

ومن جانب آخر وجدنا الثورات الإصلاحية قد انتشرت في أرجاء العالم الإسلامي شرقا وغربا بهدف الإصلاح السياسي والاجتماعي والديني والنهضة العلمية, والذي يقرأ تاريخ الشرق الإسلامي إبان القرن السابع عشر- وهو بداية عصر النهضة الأوروبية- سوف يتأكّد له أنّ بواكير النهضة قد بدأت في الشرق في هذه الفترة المبكّرة, وكانت هذه البداية متزامنة مع بداية النهضة الأوروبية مع اختلاف الوسائل والمناهج والمقاصد"[55].

وقد نسمّيها تبعية لكنّها ليست عنصرا خارجيا، بل "إنّها بنية ذات عناصر مترابطة ومتبادلة التأثير، إذ ليس بمقدورنا أن نفهم التبعية بمعزل عن المتبوع والتابع، وليس التابع ممكن الفهم

بمعزل عن مصالحه في التبعية، ومصالحه لا تتحدّد إلاّ في شروط تخلّفه وعجزه، وتخلّفه وعجزه ليسا شيئا منفصلا عن نشاط المتبوع وهيمنته العالمية، والتحرّر من التبعية يفترض نضالا ضد التابع والمتبوع بآن واحد، من قبل قوى متحرّرة بحدّ ذاتها من هيمنة وسيادة المتبوع""[56].

ولذلك كانت المشكلة بالضبط، في نظر مالك بن نبي(1905-1973)_ رحمه الله_ هي مشكلة المجتمع الإسلامي، الذي ظلّ خارج التاريخ دهرا طويلا، فهو يشكو " المرض ولا يجد الدواء" المناسب، ينشد "النهضة" وهو مصاب بكساح عقلي اجتماعي لا يبرأ منه، حيث يقول:<< لقد رأى رجل سياسي عظيم كجمال الدين الأفغاني أنّ المشكلة سياسية تحلّ بوسائل ثورية بينما رأى رجل دين كالشيخ محمد عبده أنّ المشكلة لا تحلّ إلاّ بإصلاح العقيدة والتربية والوعظ... واقترح آخرون تشخيصات وعلاجات لا يتناول معظمها المرضى وإنما يتناول أعراض المرض، فنتج عن هذا كلّه أنّ أكثر من نصف قرن قد مضى والأطباء يعالجون الأعراض لا المرض>>[57].

والمجتمع الإسلامي يعاني في الوقت الحاضر بصورة خاصة من هذه الاتجاهات لأنّ (نهضته) لم يخطط لها، ولم يفكّر بها بطريقة تأخذ باعتبارها عوامل التبديد والتعويق. فمثقفو المجتمع الإسلامي لم ينشئوا في ثقافتهم جهازا للتحليل والنقد إلاّ ما كان ذا اتجاه تمجيدي يهدف إلى إعلاء قيمة الإسلام"[58].

هكذا يشخّص مالك بن نبي الداء الذي احتار زعماء الإصلاح في الوطن العربي والإسلامي علاجه، ومعه يزداد الاهتمام بعصر النهضة العربية كلّما شعر العربي بأزمة تعتري طريق تقدّمه المنشود. فإمّا أن تتحوّل النهضة إذ ذاك إلى حنين رومانسي يدفع البعض لرؤيتها بوصفها عصرا ذهبيا، أو أنّ البعض يُحمّله وِزر الحاضر التعس، فيدينها كمسؤولة عن تخلّفه[59]. أو يحاول تحويل وجهته الفكرية نحو الغالب كونه مغلوبا، فتنطبق عليه مقولة الولع الخلدونية التي لا تصّح إلاّ على مثل هؤلاء المنقلبين على أعقابهم وبئس المصير.

وأمام هذه اللحظة الحضارية تبرز مشكلة "الأصالة والمعاصرة"، وكأنّها المنطق الذي لا غنى عنه في كلّ مرحلة انتقال من عصر إلى عصر، وعلى هذا المنطق قامت معظم حركات الإصلاح الديني التي هي في الغالب أقرب إلى الأصالة منها إلى المعاصرة، وكذلك معظم الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة التي كانت أقرب إلى المعاصرة منها إلى الأصالة، وهي نفس المشكلة التي تبرز في حياتنا الأدبية والثقافية والاجتماعية بوجه عام باسم "القديم والجديد" وهو نفس الموضوع الذي قد يتعرّض له بعض الباحثين لتراثنا القديم باسم "التراث والتجديد"[60].

إنّه من الطبيعي أن يستمرّ موضوع الأصالة والمعاصرة مطروحا للبحث والجدل في الوطن العربي، فهو مرتبط بمشكلة الهوية الحضارية[+]التي ما زالت محيّرة لضمير المواطن العربي الواقع في مركز التجاذب الشديد بين قوى العصر من جهة، وبين واقع متخلّف، مهزوم مأزوم من جهة أخرى، فلا مناص للأمة العربية من مواجهة صدمتين خطيرتين: صدمة الحداثة، وصدمة مستقبل المشروع الحضاري العربي، وكلتاهما متّصلتان وثيق الاتصال بالأصالة والمعاصرة[61].

ومن هنا كان إخفاق عصر النهضة، والانحطاط الذي تبعهُ، يعودُ أساساً إلى التناقضات الحاصلة بين مُعطيات الواقع العربي وتطلّعات المشروع النهضوي لهذه الأمّة، فالتقسيم والتجزئـة والنزاعات والخِلافات الداخلية فكريةً كانت أم سياسية، كلّها مُنافية لقيام نهضة

عربية، وهذا ما يفسّر عدم تطابق المنطلقات النظرية للنهضة، مع حجم تحديّات الواقع، أو عدم التطابق بين التصوّر والمُمارسة. إنّ النهضة هي وعيٌ بالماضي وبالحاضر العربيين من ناحية، والتفكير فيها يعني أنّ واقع "السقوط" و"الانحطاط" و"الوهن" هو الذي طغى[62]على الذهنية العربية كتصوّر سلبي لم تشعر به إلاّ عندما قارنت حالها بالآخر؛ ومن ثمّ هناك خياران لا ثالث لهما، وهما: إمّا قيام الذات بالذوبان في الآخر والوقوع في التبعية باسم مواكبة الحداثة، وإمّا التقوقع واللجوء للتقليد باسم الحفاظ على الهوية والتراث؛ وكلا الخيارين لا يجني منهما إلاّ الحيرة والحرج ورؤية السّراب.

بل الهزيمة النكراء هي تلك التي تهزّ النفس الأبيّة؛ وربما معركة الأفكار كانت الأعنف منذ عصر النهضة باعتبارها قضية مهمّة، وهي" أنّ الأفكار وحدها لا تصنع التاريخ، ولهذا فإنّه عندما يتصوّر البعض أنّ عدم إنجاز مشروع النهضة العربية يعود في الأساس إلى الأفكار الخاطئة التي طرحتها النهضة، فإنّما يقدّم تصوّرا مثاليا عن التاريخ[63]. ولنتساءل: أين يكمن هذا الخطأ؟ وكيف نعالجه؟ وكيف نحكم على فشل أفكار النهضة العربية، وقد كان مجرّد مشروع فقط ؟ وما هو البديل أم هو مجرّد نقد من أجل النقد؟

في الحقيقة كانت آخر صيحة في الإصلاح الديني الإسلامي هي صيحة علي عبد الرزاق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، إنّها ذروة ما وصل إليه الإصلاح الديني وعقلانية في علاقته بمسألة السلطة. غير أنّ هذه الصيحة قد جاءت في شرط مغاير عن الشرط الذي كتب فيه عبده "الإسلام بين العلم والمدينة"، أو رسالة التوحيد إذ كانت النهضة تعيش مراحلها الأخيرة[64].

ربّما كان الصمت المطبق بعد صيحة علي عبد الرزاق لا تعبّر عن ركون للقدر، وإنّما هي ذات عربية جديدة أرادت لنفسها الظهور بسؤال آخر حول التجديد بشدة أكثر من سابقتها وفي ظروف ملائمة ليست كسابقتها، وهذا ما يتمثّل في بروز تيارات فكرية جديدة تعبّر عن وجهة نظرها بطرق متباينة لكنها تصل إلى هدف واحد ومنطلق موحّد تمثّل أساسا في قراءة التراث.

خامسا: سؤال التجديد وضرورة العودة إلى التراث.

يبدو أن مفكرنا محمد إقبال (1877-1938) قد حسم رأيه.. في ضرورة الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد غير انّه لم يتمكّن من حسم قراره.. بتجاوز هذا الطرح المأسور لمنظومة فكرية غربية تمارس مركزيتها باستمرار؛ إذ بقي يلعب دور المدافع عن قابلية الإسلام للتطوّر وإمكانيته دوما وأبدا من التجدّد، حيث يؤكّد ذلك في طرح أسئلة على نفسه باستمرار" علينا النظر فيما إذا كان تاريخ الشريعة الإسلامية وبناؤها يتبيّن منهما إمكانية تفسير أصول الشريعة ومبادئها تفسيرا جديدا، أي" هل شريعة الإسلام قابلة للتطور؟"[65].

وإذا كان ما طرحه لا يتجاوز ما يمكن اعتباره محاولة الملائمة مع أوضاع الحياة العصرية فإنّه يحاول فيما بعد طرح فلسفة جديدة للتجديد تحتاجها الإنسانية بمجملها خاصة التي تعيش أزمة روحية منها ولا تستطيع الخلاص بغير السير على هدى هذه الفلسفة؛ " فالإنسان يحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلا روحيا، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالية توجّه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي، ولا شكّ أنّ أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظما مثالية على هذه الأسس"[66].

إذن؛ حاجتنا لتجديد الحياة العصرية، ركيزتها الأساسية هي الإنسان في جانبه الروحي، ولكنّه" لا يعدّ تجديدا بالضرورة إذا لم يتّسق وفق منظومة فكرية كليّة ترى التجديد في أبعاده المختلفة"[67].

فالتجديد لم ينجز بغير النهضة، والنهضة غير متحقّقة بغير تجديد في كافة الأصعدة وهكذا يبقى التجديد والنهضة معلّقين إلى أجل غير مسمّى[68]. لذلك يكون هاجس النهضة الهاجس الأكثر إلحاح بالنسبة للمثقفين العرب الذين ما فتؤو يقلبون وجهات النظر في أسباب تخلّفهم وتعثّر نهضتهم ويطرحون السّبل والطرائق للخروج من أزمتهم الراهنة والانفتاح على مستقبلهم القادم، ورغم تباعد السبل في النظر إلى النهضة بين المثقفين العرب وانقسامهم تيارات شتى في وجهة نظرهم إلى أزمتهم الراهنة، إذ يصرّ البعض على وسمها بأنّها أزمة فكرية تعكس عدم قدرة النخب على تجاوز ما تعيشه مجتمعاتها على مستوى ثقافتها؛ إذ مازالت تتراوح بين الانغماس في التراث آو التماهي مع الآخر، ومع وجود نخبة وسط تتراوح بين هؤلاء وهؤلاء لتخلق أزمة التوفيق بين ما يستعصى على الجمع[69].

خاتمة:

خلاصة القول؛ فهذه عيّنة من المصلحين على سبيل التمثيل لتلك الجهود المبذولة في مرحلة من مراحل النهضة العربية الإسلامية الحديثة، والتي منها استمدّ المجتمع العربي مشروع نهضته التي حققت بعض الانجازات وأخفقت في بعض الفترات، ورغم ذلك تعتبر محاولة رائدة أثمرت فيما بعد تيارات فكرية متباينة في المنهج ومتفقة في الغاية والهدف، والتي ستشهد بدورها وجود حوافز مهمّة لإعادة صياغة سؤال التجديد في الفكر العربي بصورة جديدة لعلّها تكون وثبة نهضوية ثانية عرفت بفكر الهزيمة أو الانتكاسة، لكن الحكم عليها مسبقا غير مقبول في انتظار ظهور حركات فكرية جديدة تعكس وضعية المجتمع العربي الإسلامي المعاصر غير الذي كان سائدا في عصر النهضة الأولى، ولكن بإمكاننا أن نتابع مسار النهضة لتوضيح الانجازات والإخفاقات قصد الوصول إلى تحديد ماهية الحداثة العربية المرتقبة وما شغلته من تطورات.

الهوامش:

-القرآن الكريم.

-الحديث النبوي الشريف.

(1): علي محافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، طبعة القاهرة، ص: 11- 14.

(2): الأمير شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، مراجعة: الشيخ حسن تميم القاضي الشرعي، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، لبنان، ص:6.

(3): محمد كامل ظاهر، الصراع بين التيارين الديني و العلماني في الفكر العربي الحديث و المعاصر. دار البيروني للطباعة والنشر، بيروت. الطبعة الأولى،1994م،ص:44.

(4): علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ص: 9.

(5): عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المثقف العربي بين العصرانية والإسلامية ،ص:120

(6): أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي بيروت-لبنان، ص:8.

(7) المرجع نفسه، ص:11.

(8) المرجع نفسه، ص274.

(9) أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة (الإصلاح الديني-النزعة القومية)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1999 – دمشق_ سوريا ، ص: 63.

(10) الأمير شكيب أرسلان، المرجع نفسه، ص:125

(11)انظر: حمد السيد الجليند، فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي و المشروع التغريبي، ص:78

(12) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص: 23.
(13) سليمان المخادمة، مجلة العربي، العدد 2 – ص: 31. بتصرّف.
(14) محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 06.بتصرّف.
(15) الحديث رواه أبو داود في سننه والبيهقي في دلائل النبوة عن ثوبان مرفوعا بلفظ:{{ يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تتداعى الأكلة إلى قصعتها" فقال قائل أوَ مِن قلّة نحن يومئذ؟ قال(ص): "بل أنتم يومئذ كثير ولكنّكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعنّ الله من صدور عدوكم المهابة منكم. وليقذفن في قلوبكم الوهن"- قال قائل: يا رسول الله وما الوهن؟ قال "حبّ الدنيا وكراهية الموت}}. وقد أورد هذا الحديث في تفسير قوله تعالى: {{ قُلْ هُوَ القَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمِ عَذَابَا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ}}(الأنعام: آية 65)
(16) محمد عمارة، المرجع نفسه، ص: 07.
(17) أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة (الإصلاح الديني-النزعة القومية) ، ص: 74 .
(18) المرجع نفسه ، ص 60
(19) المرجع نفسه، ص: 61_62، بتصرّف.
(20) المرجع نفسه ، ص 238)،
(21) المرجع نفسه، ص: 64.
(22) عبد الله كنون، جولات في الفكر الإسلامي، مطبعة الشويخ "ديسبريس"– تطوان 1400هـ- 1980 (المغرب)، ص 72.
(23) ألبرت حوراني،الفكر العربي في عصر النهضة، تر/ كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ص: 99. بتصرّف.
(24) احمد أمين، ص: 334-335.
(++): كان على مبارك واعيا لقيمة العلم الحديث، عازفا لقدر التعليم ومدى تأثيره في صياغة الأمم وبعثها من جديد. فقد نال شهرته العملية عند حكام مصر بعد محمد على حتى نهاية عصر الخديوي توفيق، فأصابت يده كلّ مشروع نهضة في مصر..، وترك لمحاته العبقرية عليه فاستوي هرما ناهضا. لعلّه لا يوجد مختص في تاريخ مصر في القرن التاسع عشر أو في تاريخ فكر النهضة والإحياء العربي الحديث وهو لا يعرف علي باشا مبارك (1823-1893) والخديوي إسماعيل (1863-1879م) والمشرف على بناء وتجديد القناطر الخيرية والكتبخانة الخديوية، والتي عرفت بعدئذ بدار الكتب المصرية. وخلال الرحلة، والتي سجّلها علي مبارك في أكثر من 1500 صفحة يتحدث عن جوانب تقدم أوروبا في كافة الأصعدة التي تبدأ بالتعليم والتربية ورياض الأطفال حتى الاختراعات الحديثة والتقدم العلمي في الفنون والمسرح والصناعة والمواصلات...إلخ.
(25) صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، ط 1، 2001 ،القاهرة، ص: 42 .
(26): المرجع نفسه، ص:29_ 30 .
(27): ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة1798-1939، ص: 142.
(28) :علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص: 79.
(29): انظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص:87.
(30): المرجع نفسه، ص: 74، راجع كذلك: خاطرات الأفغاني، ص: 178-179،
(31): أحمد أمين، مرجع سبق ذكره، ص: 23 .
(32): علي المحافظة، مرجع سبق ذكره، ص: 85.
(33): محمد طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني و محمد عبده ،ص: 127.
(34): صلاح زكي أحمد، المرجع نفسه، ص: 68.
(35): انظر محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج2 ، طبعة بيروت 1982م ،ص 318.
(36): أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة (الإصلاح الديني-النزعة القومية) ، ص: 68

(37): جمال باروت، حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1994. دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، شارع سوريا، ص107
(39): المرجع نفسه، ص113.
(39): المرجع نفسه، ص113.
(40): أحمد برقاوي، مرجع سابق، ص:111_ 112.
(41): علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص:166.
(42): صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ص: 87
(43): المرجع نفسه، ص: 87.
(44): رشيد الذرادي، رواد الإصلاح، دار المغرب العربي، ط1 ، تونس، ص: (183-180)، بتصرف.
(45): صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص: 113 .
(46) حسين عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد بن باديس مفسرا،(د -ط)، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط، الجزائر 1984م، ص:(76-68).
(47):عمر بن قنية، عبد الحميد بن باديس رجل الإصلاح و التربية، د ط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1974م،ص: (26-25).
(48): كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص:17 .
(49):أحمد جدّي، محنة النهضة و لغز التاريخ في الفكر العربي الحديث و المعاصر، بيروت،ط1 ،2005م،ص:12.
(50): محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر ،ص: 24، بتصرف.
(51): كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص14
(52)" أحمد برقاوي، مرجع سابق، ص: 57. بتصرف.
(53): محمد عابد الجابري الخطاب العربي المعاصر _دراسة تحليلية نقدية_مركز دراسات الوحدة العربية، ط 5، دار الطليعة، 1994 بيروت، ص: 37. بتصرّف.
(54): حمد السيد الجليند، فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي و المشروع التغريبي، ص:32
(55): المرجع نفسه، ص:70
(56):أحمد برقاوي، المرجع السابق، ص: 11.
(57): صلاح زكي أحمد، المرجع نفسه، ص: 201.
(58): راجع بالتفصيل: مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص36_37_78
(59): أحمد برقاوي، المرجع نفسه، ص: 15.
(60): حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ص:49.
(61): الحبيب الجنحاني، المرجع نفسه، ص: 99.
(62): أحمد جدّي، محنة النهضة و لغز التاريخ في الفكر العربي الحديث و المعاصر، ص:113.
(63): أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة ، ص: 142.
(64): المرجع نفسه، ص: 77.
(65): رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2003، بيروت، لبنان ، ص: 38. راجع بالتفصيل: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ص:188.
(66): المرجع نفسه، ص: 40.
(67): المرجع نفسه، ص: 234.
(68): المرجع نفسه ، ص: 52.
(69): المرجع نفسه ، ص 215.