موسوعة الثقافة التاريخية والأثرية والحضارية

التاريخ الحديث

تطور الفكر العربى الحديث

تأليف

أ.د. رءوف عباس حامد

كلية الآداب – جامعة القاهرة

مقدمة..... 3
الفصل الأول – بواعث التجديد الفكرى 5
الفصل الثانى – التقليد والتجديد عند رفاعة الطهطاوى 9
الفصل الثالث – تيار الجماعة الإسلامية 20
الفصل الرابع – التيار العلمانى 33
الفصل الخامس – التيار القومى..... 41
المراجع..... 56

جميع الحقوق محفوظة لورثة المؤلف. ولا يحق لأى طرف أن يعيد نشر هذا العمل أو أى جزء منه بأى وسائل سمعية أو بصرية أو إلكترونية أو مطبوعة أو أى وسيلة نشر معروفة حاليًا أو تستحدث مستقبلاً باللغة العربية أو مترجما إلى اللغات الأجنبية إلا بعد الحصول على موافقة كتابية. للتواصل: info@RaoufAbbas.org

مقدمة

إختلف المؤرخون فى تحديد التاريخ الذى يمكن إعتباره بداية للعصر الحديث فى الوطن العربى، فهناك من يعتبرون مطلع القرن السادس عشر (تاريخ ضم العثمانيين لبلاد العرب إلى إمبراطوريتهم 1516 / 1517 تحديداً) بداية للعصر الحديث، باعتبار مواكبة هذا التاريخ لاكتمال العصر الحديث فى أوروبا بقيام حركة الإصلاح الدينى، وباعتبار التأثر بفكرة "المركزية" الأوروبية عند هذا الفريق من المؤرخين.

وهناك من يجدون شواهد على وجود إرهاصات للتحديث شهدها المجتمع فى القرنين السابع عشر والثامن عشر جاءت نتيجة التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى شهدتها بعض المراكز العربية فى تلك الحقبة، وأن هيمنة المماليك على السلطة فى مصر، والعصبيات فى الشام أعاقت إمكانية حدوث تحول سياسى حقيقى فى ذلك الإتجاه، وجاءت الحملة الفرنسية على مصر 1798 – 1801 لتجهض وتبدد تلك الفرصة.

وهناك فريق ثالث يرى أن المنطقة عاشت فى ظل التخلف والجمود والركود حتى جاءت الحملة الفرنسية فأشاعت الأنوار فى أرجاء الإقليم، وجلبت معها تباشير "الحداثة". وأصحاب هذا الإتجاه أشد إيماناً "بالمركزية الأوروبية" من الفريق الأول الذى ربط التغير فى أوروبا فى مطلع القرن السادس عشر بشروق فجر العصر الحديث فى الوطن العربى.

وقد أثبتت البحوث المستفيضة فى تاريخ العصر العثمانى صحة رؤية الفريق الثانى من حيث بدايات "التحديث" تأسيساً على التغيرات التى شهدتها المنطقة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ ولكن تلك البدايات التى تعثرت على يد العسكر وأجهضت على يد العدوان الخارجى، ما لبثت أن شكلت حجر الزاوية فى التحولات التى شهدتها مصر والشام فى عهد محمد على من حيث إصلاح النظام الإدارى وتبنى مشروع للتنمية فى بعديه الاقتصادى والثقافى، وجاء التغير الإجتماعى نتاجاً له، ولم يكن مقصوداً لذاته؛ لذلك نرى فى القرن التاسع عشر عصر بناء المجتمع الحديث، عصر البحث عن منحى فكرى جديد يواكب التحولات الاقتصادية والثقافية والسياسية التى تحققت بالفعل، عصر الحيرة بين الموروث والمكتسب، بين التقليد والتجديد.

ويهدف هذا الكتاب إلى تقديم إطار عام لحركة التجديد فى الفكر العربى فى العصر الحديث، مركزاً على الإتجاهات والتيارات الرئيسية التى وضعت أصول التوجهات الفكرية الأساسية التى توجد اليوم على الساحة الثقافية والسياسية العربية. كما يهدف إلى توعية الشباب بأصول تلك التوجهات، ومدى تعبيرها عن المجتمع العربى فى مرحلة التحول الحافلة على طريق التحديث.

ويتضمن الكتاب خمسة فصول تعالج بواعث التحديد الفكرى واتجاه المزج بين الموروث والمكتسب، وتيار الجامعة الإسلامية، والتيار العلمانى، والفكرة القومية. قدمنا فى كل منها الإطار العام للاتجاه أو التيار بالقدر الذى يفى لإدراك مراميه، دون الخوض فى التفاصيل التى يجدها من أراد الاستزادة فى قائمة المراجع الواردة فى آخر الكتاب.

والله ولى التوفيق،،،

الفصل الأول ـ بواعث التجديد الفكرى

لعل من حسنات الحكم العثمانى للبلاد العربية، عدم التدخل فى أمور الناس بالتنظيم أو التعديل والتبديل، فقد ترك العثمانيون الناس يحيون حياتهم التى اعتادوها من قبل تحت جناح مجتمع القرية فى الريف، ومجتمع القبيلة والعشيرة فى البادية، ومجتمع الطوائف فى المدن. وكل منها كان يعتمد فى تنظيم علاقة الفرد بالجماعة بتقاليد راسخة، لم يصبها من التعديل إلا القليل، بما يتفق مع درجة التطور وتغير الأحوال. كما كانت الخدمات الأساسية: كالعلاج والتعليم وأعمال البر والإحسان (أو ما يسمى اليوم بالخدمات الإجتماعية) مسئولية الرعية وليست من مسئوليات الحاكم، تقوم بها الأوقاف التى رصدها أهل الخير على المساجد، والمدارس، والمشافى، والتكايا وغيرها من أوجه البر. وقد يساهم الحكام (كأفراد) فى تلك الأعمال فيقيمون المساجد والمدارس وغيرها ويوقفون عليها العقارات التى تجرى بها أرزاقها لتغطى نفقة ما شيدوه من تلك المؤسسات، وقد لا يساهمون، فالأمر يتوقف على نوازع الخير عند الحاكم (كفرد)، ولم يكن ذلك من اختصاص الدولة، وجاء إبقاء العثمانيين على ذلك الوضع إيجابياً للحفاظ على هوية الإقليم وعادات أهله.

ولا يعنى ذلك أن العثمانيين وعوا ذلك، أو قصدوه، بل كان ما يهمهم هو بقاء الولايات العربية فى حظيرة الدولة.. فالسيادة للسلطان، وله شارات الإعتراف بها: سداد الخراج، وسك العملة باسمه، والدعاء له يوم الجمعة، وعدم الخروج على سلطته، وفى مقابل ذلك يقع على عاتقه واجب حماية البلاد والدفاع عنها ضد العدوان الخارجى، وحفظ الأمن فى الولاية، وإقامة العدل بين الناس. وبعبارة أخرى كانت السلطة جهاز جباية للأموال، وجهاز أمن، وسلطة قضائية تتولى إقامة العدل بين الناس.

وإذا كان الحكم يرتكز على الأصول الفقهية لصلاحيات ولى الأمر وحقوقه، فقد اتسمت سلطة القضاء بالتعددية المذهبية وكان القاضى يملك حق الاجتهاد فى حدود المدارس الفقهية الأربع، وإن كان المذهب الحنفى ملزماً للقاضى الرئيس الذى يجلس فى محكمة الباب العالى. كذلك كان من حق الطوائف الدينية غير الإسلامية أن تحتكم لرؤساء طوائفها فيما يتصل بالأحوال الشخصية والمواريث حسب شرائعهم الخاصة.

وانقسم المجتمع إلى نخبة حاكمة يقال لها "الخاصة" وهم: الحكام ورؤساء العسكر وكبار رجال الهيئة الدينية ومن لاذ بالحكام من كبار العلماء. أما بقية المجتمع فهم "الرعية" أو "العامة" أى من ليس لهم دور فى السلطة، ولكن هؤلاء انقسموا بدورهم إلى ثلاث فئات اجتماعية حسب درجة الثراء.. فهناك الأعيان، والفئة الوسطى، والفئة الدنيا من المعدمين والفقراء، وتفاوتت بالطبع المكانة الإجتماعية لكل فئة من الفئات الثلاث، كما تفاوتت الحالة الثقافية عندهم. وقد برز دور الفئة الوسطى من متوسطى وصغار التجار والحرفيين فى الحياة الإجتماعية والثقافية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان لهذا الدور أثره الفعال فى الإصلاحات التى شهدها مطلع القرن التاسع عشر، واعتمدت – أساساً – على تلك الفئة الإجتماعية.

وكان التعليم فى ذلك العصر يقع على كاهل المدارس الدينية على اختلاف مستوياتها، ويركز على اللغة والنحو والعروض وعلوم القرآن والحديث والفقه وغيرها من العلوم الدينية، ولكن القرنين السابع عشر والثامن عشر شهدا إهتماماً بالعلوم العقلية كالفلك والرياضات والطب وعلم الكلام، غير أن التأليف فى تلك العلوم كان مقتصراً على ما حققه علماء المسلمين فيها من تقدم فى العصر العباسى الثانى، مع النذر اليسير من الإبداع والتجديد.

ومهما كانت دوافع محمد على التى جعلته يقدم على ما أقدم عليه من إصلاحات فى مصر، ثم فى الشام عندما مد حكمه إليه، فلا ريب أن تلك الإصلاحات قد خلقت واقعاً إجتماعياً – ثقافياً جديداً، كان له الدور البارز فى خلق الظروف الموضوعية الملائمة للتجديد الفكرى. وجاءت التطورات التى شهدتها مصر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر (وخاصة عصر إسماعيل)، وشهدتها الشام والعراق فى نفس الفترة على عهد حركة الإصلاح العثمانى (التى عرفت بالتنظيمات الخيرية) لتكمل ما نقص من تلك الظروف الموضوعية، وتهيئ المجال لانطلاق أفكار التجديد، على اختلاف توجهاتها ومذاهبها.

ويأتى إدخال التعليم الحديث فى مقدمة تلك الظروف الموضوعية التى هيأت سبيل التجديد الفكرى، وإذا كان بناء الجيش الحديث يمثل محور حركة الإصلاح الذى قام به محمد على، فإن ذلك تطلب تنظيم الإدارة والاقتصاد مما تطلب وجود خبرات وكفاءات لا يستطيع أن يوفرها التعليم التقليدى. وهكذا نشأ التعليم الحديث فى مصر أولاً، ثم فى بلاد الشام والعراق.

ولما كان محمد على حريصاً على توفير الكوادر اللازمة للإدارة والإنتاج ولدور السلطة الجديد فى مجال الخدمات وأن تكون تلك الكوادر من أبناء البلاد، فقد ارتبط التوسع فى التعليم بحاجات الحكومة إلى الأفراد للخدمة فى مصالحها، كما تم إيفاد البعثات إلى أوروبا (وخاصة فرنسا) لدراسة العلوم الحديثة: الطب والهندسة والإدارة والقانون، وحذت الدولة العثمانية فى هذا الجانب من الإصلاحات التى شهدها النصف الثانى من القرن التاسع عشر، حذو محمد على فى تنظيم المدارس الحديثة وإيفاد البعثات إلى أوروبا.

ولكن أكبر إنجاز تحقق فى عهد محمد على فيما يتصل بالعلم والثقافة كان حركة الترجمة الكبيرة لكتب فى مختلف فروع المعرفة إلى اللغة العربية، ويقدر عدد الكتب المترجمة التى تم طبعها فى المطبعة الأميرية ببولاق نحو 2500 كتاب.

وكان لهذه الحركة أهميتها فى إطلالة العالم الإسلامى على علوم الغرب وثقافته، فقد أعيدت ترجمة ما نقل إلى العربية من أمهات الكتب إلى اللغتين الفارسية والتركية. ولا ريب أن تلك الترجمات فتحت الباب على مصراعيه أمام من أخرجتهم المدارس الحديثة، وغيرهم من القراء للوقوف على الثقافة الغربية. وإذا كان إيقاع الترجمة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر قد أبطأ إلا أن الكثير من أمهات الكتب فى الفكر الإجتماعى والسياسى تمت ترجمتها، ونشر بعضها منجماً على صفحات الجرائد، فأفاد منه قطاع عريض من القراء.

وكانت الصحافة، التى بدأت فى القرن التاسع عشر وكثر عددها فى النصف الثانى منه، عاملاً هاماً لنقل الأفكار الوافدة من الغرب، وتفتيح الأذهان على أشياء جديدة لم تكن مألوفة من قبل كالدستور، وحقوق المواطن تجاه الحكومة، والأوضاع الإجتماعية وغيرها من القضايا التى خلقت أرضية خصبة لتجديد الفكر، ونافذة أطل منها جيل جديد من الكتاب تأثر بالثقافة الغربية بدرجة أو بأخرى، أو استفزته الثقافة الغربية فراح يكيل النقد لها، ويطرح فى المقابل أفكاراً (إصلاحية) مستمدة من التراث الثقافى التقليدى.

فإذا أضفنا إلى ذلك كله نشاط الإرساليات التبشيرية فى الشام ومصر، وما أقامته من مدارس تقدم ثقافة أوطانها، وتركز على تعليم اللغات الأجنبية، مع اهتمام خاص ببعث الأدب العربى القديم فى الشام وحدها، إذا أضفنا هذا الدور الذى لعبته مدارس الإرساليات

التبشيرية نجد مناخاً عاماً فى الحياة الثقافية العربية فى ذلك القرن، هيأ الفرصة لوفود الثقافة الغربية وفكرها إلى الوطن العربى مما كان يمثله من تحد للثقافة الإسلامية التقليدية، جاءت الاستجابة له فى صورة أطروحات التجديد الفكرى التى يعرض لها هذا الكتاب.

والعصر عندئذ مشحون بروح التحدى، فهو عصر التوسع الأوروبى فيما وراء البحار، بعدما حققت الرأسمالية درجة عالية من النمو بعد الثورة الصناعية، وأصبحت الحاجة ماسة للسيطرة على مصادر المواد الخام، وتأمين الأسواق لتصريف الإنتاج، وفتح مجالات جديدة لاستثمار فائض رؤوس الأموال. ولعب الفكر دوراً هاماً فى تهيئة الأرض لحركة التوسع الاستعمارى إبتداء من الفكر العنصرى الذى لا يرى الحضارة إلا فى الغرب، ويرى فى التوسع الاستعمارى "رسالة" على الغرب القيام بها لنشر الحضارة بين الشعوب "المتبربرة". وفسرت نظرية التطور عند دارون لتبرير الهيمنة الغربية على العالم.

فلا غرابة – إذا – أن يهتم المثقفون العرب بهذا الفكر الوافد، ليتبينوا موضع الإفادة منه، ومكمن الخطر فيه الذى يجب تجنبه، فهو – عندهم – هم متصل بواقع بلادهم ومستقبلها، وخاصة أن بلادهم وقعت فى شراك السيطرة الأجنبية بمختلف صورها، فالاهتمام بالفكر الوافد يختلف باختلاف رؤية صاحب هذا الاهتمام له، وسواء كان مبعثه تجنب ذلك الفكر، أو تبنى بعضه، أو البحث عن صيغة فكرية جديدة تجمع بين الموروث والمكتسب، فإن التعرف على تلك الأفكار يصبح ضرورياً. وهكذا جاء طرح الفكر الوافد محفزاً على انبعاث أفكار التجديد الفكرى التى عرفها الوطن العربى فى القرن التاسع عشر، الذى يروق لبعض الباحثين أن يصفه بعصر "النهضة" وهو ما سنراه فى الفصول التالية.

الفصل الثانى ـ التقليد والتجديد عند رفاعة الطهطاوى

ولد الطهطاوى عام 1801م بمدينة طهطا بصعيد مصر، لعائلة بارزة من علماء الأزهر تنتسب إلى الدوحة النبوية الشريفة، أعدته للدراسة فى الأزهر الذى التحق به عام 1817م حيث تتلمذ على الشيخ حسن العطار (1766 – 1835م) أحد كبار علماء الأزهر، وشيخه فى عهد محمد على. وأتم دراسته فى الأزهر عام 1822م، وتولى التدريس به مدة عامين، ثم ألحقه أستاذه بوظيفة إمام إحدى فرق الجيش المصرى الحديث، وزكاه عند محمد على عندما كان يبحث عن إمام يصحب البعثة التعليمية الأولى الموفدة إلى فرنسا، ويفتى لطلابها فيما يعن لهم من أمور تتصل بالدين خلال حياتهم فى مجتمع غريب عليهم.

وقد تركت هاتان التجربتان أثرهما على الشيخ رفاعة الطهطاوى، فقد كان الجيش الحديث محور بناء الدولة المصرية الحديثة، وظل الطهطاوى طوال حياته مقدراً للجيش المصرى ومنجزاته العسكرية، ولكن باريس كان لها الأثر الأكبر عنده، فقد ظل هناك خمس سنوات (1826 – 1831م) كانت من أهم سنوات عمره. ورغم أنه كان إماماً وليس طالباً، فقد انغمس فى دراسة الفرنسية بحماس ونجاح كبيرين، وتقديراً لكفاءته فى هذا المجال، طلب العالم الفرنسى الذى تولى الإشراف على البعثة المصرية فى باريس من محمد على الموافقة على أن يصبح الطهطاوى طالباً إلى جانب عمله كإمام، مما أتاح للطهطاوى التعمق فى دراسة الفرنسية ونحوها، وانكب على قراءة أمهات الكتب فى التاريخ القديم والفلسفة اليونانية والأساطير والجغرافيا والرياضيات والمنطق، كما قرأ أعمال فولتير وكوندياك وروسو ومونتسكيو من مفكرى القرن الثامن عشر، وقد ترك هذا الفكر أثراً باقياً على الطهطاوى، ومن خلاله على الفكر العربى عامة.

وعندما عاد الطهطاوى إلى مصر عام 1831م، عين مترجماً ومدرساً للغة الفرنسية بمدرسة الطب، ثم نقل بعد ذلك بعامين إلى نفس وظيفته بمدرسة المدفعية. وعلى مدى أربعة أعوام، ترجم بعض الكتب الفرنسية فى الهندسة والجيولوجيا وعلم الفلزات والجغرافيا والطب، ونشر عام 1834م كتابه الشهير "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز"، الذى قدم فيه وصفاً للمجتمع الفرنسى كما شاهده أثناء إقامته هناك، وقد قرئ هذا الكتاب على نطاق واسع فى

البلاد العربية والإسلامية، فقد أعيد نشره عام 1848م، 1905م، 1958م، 1974م، وطبعت ترجمته التركية عام 1839م تحت عنوان: "سفرنامه رفاعة بك".

ولما كان الطهطاوى من بين أوائل العرب الذين زاروا أوروبا فى القرن التاسع عشر، وأول من نشر كتاباً عن تلك البلاد الغربية، فقد وقع على عاتقه تقديم صورة المجتمع الأوروبى لقراء العربية، وقد نجح فى تلك المهمة، وقدم لقرائه – برشاقة وحرص– جوهر الحضارة الغربية. وعندما كان يعرض لمصطلحات أوروبية ليس لها نظير فى العربية، قدم صياغة عربية للمصطلح، وفى بعض الحالات صاغ مصطلحات عربية –لأول مرة– كترجمة لأشياء أوروبية غير معروفة فى الثقافة العربية. ويضم "تخليص الإبريز" وصفاً كاملاً للمؤسسات السياسية الرئيسية فى فرنسا، والأحداث السياسية الكبرى التى شاهدها خلال إقامته، وألقى الضوء على طبيعة وأوضاع العلم فى أوروبا، وقدم لقرائه أعمال كبار المؤلفين، وملامح الثقافة الفرنسية.

وفى "تخليص الإبريز" قدم الطهطاوى لقرائه العناصر الجديدة للمجتمع الأوروبى مثل: وضع النساء ودورهن فى المجتمع، والطبقات الإجتماعية المختلفة، والأحوال الدينية، والعادات والتقاليد السائدة فى المجتمع الفرنسى الحديث، ولكن وصفه لتلك الظواهر الغريبة لم يخل من نظرات نقدية، واهتم بإبراز ما للتقدم العلمى من أثر كبير فى النهضة الحضارية الغربية، وعبر عن حاجة البلاد الإسلامية إلى التزود بالعلم حتى ترقى مدارج التقدم الحضارى.

وفى عام 1835م، أصبح رفاعة الطهطاوى ناظراً لمدرسة الترجمة (مدرسة الألسن) التى أنشأت حديثاً استجابة لاقتراح تقدم به الطهطاوى نفسه إلى محمد على باشا، وتطورت المدرسة على مدى ست سنوات، واتسع مجال الدراسة فيها ليشمل الأدب، والقانون الفرنسى، والشريعة الإسلامية، والفلسفة، واللغات الأوروبية مع اهتمام خاص باللغة الفرنسية، وفى عام 1841 حدث تطوران هامان: فقد تغير اسم المدرسة ليصبح "مدرسة الألسن والمحاسبة"، وأنشئ "قلم الترجمة" ملحقاً بها، واستمر رفاعة الطهطاوى مديراً (ناظراً) لها. ولعب رفاعة دوراً هاماً فى تنظيم مشروع الترجمة فى الرياضيات والفيزياء، والطب، والآداب، والعلوم الإنسانية، كما نظم قسماً للترجمة التركية، وكان دوره رئيسياً فى اختيار الكتب التى يتم

ترجمتها، وإسناد مهمة الترجمة إلى المترجمين الأكفاء، كما راجع بنفسه بعض تلك الأعمال المترجمة.

وإلى جانب عمله بالمدرسة وقلم الترجمة، أسندت إلى الطهطاوى مهمة التفتيش على المدارس، وكان عضواً فاعلاً فى اللجان الخاصة بالتعليم والإمتحانات، ومحرراً لجريدة "الوقائع المصرية" التى كانت تصدرها الحكومة باللغتين العربية والتركية، وكانت أول صحيفة تصدر فى مصر. وقد لعب الطهطاوى دوراً هاماً فى تحويلها من مجرد نشرة رسمية تنقل أوامر الحكومة إلى الناس، إلى صحيفة أسبوعية متعددة الإهتمامات تحاكى الصحف الأوروبية، فأصبحت تتضمن ركناً للأخبار الدولية، وآخر للشئون الإقتصادية، وثالثاً للعلوم والآداب، ورابعاً للتحليل والتعليقات... فكان للطهطاوى فضل ابتكار أدب المقالة العربية فى تلك المجالات، والكتابة بأسلوب سهل يستطيع أن يفهمه كل من يعرف القراءة.

لقد كانت أعمال رفاعة الطهطاوى تلبى رغبة الحاكم فى النهوض بالبلاد عن طريق التزود بمعارف الغرب، وأسباب القوة والمنعة عنده، وتعتمد على الظروف السياسية التى تمر بها الدولة، ومن ثم كان تحجيم قدرات محمد على العسكرية، وانحسار دولته داخل حدود مصر دافعاً لتحجيم التعليم لعدم حاجة الدولة إلى الكوادر اللازمة للخدمة العسكرية والمدنية. ولعل ذلك يفسر إتجاه خليفتى محمد على: عباس الأول (1848 – 1854م)، ومحمد سعيد (1854 – 1863م) إلى تصفية المدارس التى أقامها محمد على باشا.

ففى العامين الأولين من حكم عباس الأول، تركت مدرسة الألسن لتمضى على طريق الإضمحلال بسبب نقص المخصصات المالية، حتى أغلقت رسمياً عام 1851م، وألغى معها "قلم الترجمة"، وكان رفاعة الطهطاوى قد أبعد إلى الخرطوم عام 1850م ناظراً لمدرسة إبتدائية تقرر إنشاؤها هناك. وكان النقل – فى حقيقة الأمر – نفياً وإبعاداً لرفاعة وغيره من الأساتذة الذين قامت على كواهلهم تجربة التعليم العالى فى عهد محمد على. فقد كره عباس الغرب، واعتبره مسئولاً عن انتكاس مشروع جده (محمد على)، ومن ثم سخط على أقطاب التعليم الغربى، وعلوم الغرب، وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوى.

وشغل الطهطاوى نفسه خلال السنوات الأربع التى قضاها بالسودان بترجمة كتاب فينيلون "مغامرات تليماك"، فكانت بذلك أول رواية أوروبية تنقل إلى العربية. وكانت الرواية قد صيغت فى قالب نصائح أخلاقية كتبها صاحبها لتثقيف وتوجيه تلميذه الدوق بورجون، وتضمنت نقداً ضمنياً لاستبداد لويس الرابع عشر، وبذلك جاءت ترجمتها تنفيساً عما فى صدر الطهطاوى من ضيق باستبداد عباس الأول.

وما لبث تغير الحاكم أن غير الأقدار بالنسبة لرفاعة الطهطاوى، فعندما تولى محمد سعيد باشا الحكم خلفاً لعباس الأول (عام 1854م) استدعى الطهطاوى إلى القاهرة ليصبح وكيلاً للمدرسة الحربية، ثم ناظراً لها، فأعاد إنشاء "قلم الترجمة" بتلك المدرسة، وأدخل فى برامج الدراسة بها الأدب، والرياضيات، واللغات الأجنبية. ولكن المدرسة أغلقت عام 1861م – نتيجة اضطراب سياسات سعيد – وتم الاستغناء عن جميع معلميها بما فيهم رفاعة الطهطاوى.

وحالف الحظ رفاعة الطهطاوى بعد عامين عندما مات سعيد وانتقل الحكم إلى إسماعيل باشا (1863 – 1879) الذى كان شديد الحماس للثقافة الفرنسية، فأعاد افتتاح مدرسة الألسن، وقلم الترجمة، وعين رفاعة ناظراً لهما، فجمع تلاميذه حوله، واستأنف معهم حركة ترجمة جديدة تواصلت مع تلك التى بدأها فى عهد محمد على باشا، وفى إطار هذا النشاط، ترجمت تشريعات نابليون إلى العربية (1866م)، كما ترجم القانون التجارى الفرنسى (1868م)، واستخدم فى تلك الترجمة المصطلحات الفقهية المستمدة من الشريعة الإسلامية، فكان لتلك الترجمات القانونية أثرها على الفقه القانونى العربى الحديث الذى استوحى صياغاته من تلك الترجمة الرائدة التى وضعها الطهطاوى وتلاميذه.

وإلى جانب إدارته لمدرسة الألسن وقلم الترجمة، استعاد رفاعة مكانه فى اللجنة التى وضعت نظام التعليم، وفى غيرها من اللجان المتصلة بالنهضة العلمية والنشاط الثقافى فى عصر إسماعيل. ورغم ذلك اتسع وقت رفاعة الطهطاوى ليقدم المزيد من الإنجازات الثقافية والعلمية، ففى عام 1870م، أسندت إليه مهمة تحرير مجلة "روضة المدارس" التى أصدرها "ديوان المدارس"، وظل رئيساً لتحريرها حتى وفاته عام 1873م. وقد استخدم مقالاته الإفتتاحية أداة لنشر أفكاره عن الحضارة، ونقده لبعض العادات والتقاليد السائدة، كما نشر

على صفحاتها ثلاثة من كتبه منجمة: أولها، "القول السديد فى الإجتهاد والتجديد"؛ وثانيها، "رسالة البدع المتقررة فى الشيع المتبربرة" التى كانت دراسة فى الحضارة الإنسانية، وأخيراً، "نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" التى كانت أول دراسة حديثة للسيرة النبوية وتاريخ صدر الإسلام.

وفى نفس السنة التى تولى فيها رفاعة الطهطاوى مهمة تحرير "روضة المدارس" صدر له عمل هام هو "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية" الذى أعده ليكون كتاب قراءة فى المدارس، ولكنه كان فتحاً جديداً فى الفكر العربى الحديث، حدد معالم الطريق الذى يرشحه لمصر لتسلكه فى نهضتها، وبين كيفية الاستفادة بعلوم الغرب وثقافته مع الحفاظ على ما هو إيجابى من الموروث الثقافى العربى والإسلامى، وصاغ المفاهيم الأساسية للوطن والوطنية. وفى عام 1872م نشر كتابه الثانى الهام "المرشد الآمن للبنات والبنين" الذى أودعه خلاصة فكره الإجتماعى والثقافى، وكان – أيضاً– كتاب قراءة فى المدارس. ومن ثم نستطيع أن ندرك مدى تأثير فكر رفاعة الطهطاوى فى الجيل الذى تلقى تعليمه فى عصر إسماعيل، وتفتح وعيه السياسى والثقافى فى عهد الاحتلال البريطانى، ولعب دوراً هاماً فى صياغة المشروع الوطنى السياسى – الثقافى فى إطار التطورات التى شهدتها مصر والبلاد العربية بعد الحرب العالمية الأولى.

لقد كانت بعض الأفكار الأساسية فى النظام السياسى الفرنسى لا تبدو غريبة على الطهطاوى الذى شب على الفكر السياسى الإسلامى من حيث تحقيق الفرد لذاته فى إطار الجماعة، واتخاذ مبدأ "العدل" أداة لتحقيق الصالح العام، والتزام الحاكم بتوفير أسباب الحياة للناس. ولكن كانت هناك أفكار جديدة نستطيع أن نلمس تأثيرها عند الطهطاوى، منها: أنه يجب على الناس أن يشاركوا مشاركة فعالة فى الحكم، وأنه يجب أن يتم إعدادهم لذلك، وأن القوانين يجب أن تواكب ظروف المجتمع لأن ما يصلح فى زمان ومكان معين قد لا يصلح فى غيرهما. ونجده أيضاً يستمد فكرته عن "الأمة" من أفكار مونتسكيو، الذى أكد أهمية الأحوال الجغرافية (الطبيعية) فى صياغة القوانين، وذلك يعنى أن المجتمع يرتبط بموقع جغرافى معين، وأن تكوين المجتمع يأتى نتاجاً للعيش فى مكان واحد. وأن قيام الدول

وسقوطها مرده إلى أسباب بعينها يمكن أن نجدها فى روح الأمة، وأن حب الوطن يمثل ركيزة كل الفضائل السياسية، والعكس بالعكس.

ولم تكن أفكار الطهطاوى مجرد عرض جديد للنظرة التقليدية، ولا مجرد ترديد للأفكار التى تعرف عليها فى باريس، بل كانت تتسم بالجدة، والمزج بين الموروث الإسلامى التقليدى والفكر الغربى المكتسب. ورغم إتباعه فى طرح تلك الأفكار الطريقة التقليدية، مستشهداً فى إثبات كل مسألة بالمأثور عن النبى صل الله عليه وسلم والصحابة، وينظر إلى السلطة السياسية من خلال المنظور الإسلامى التقليدى، نجده يتوسع فى بعض النواحى توسعاً كبيراً، ويطرح اجتهاده فيها، دون أن يطرح الصلة بين ما بدأ به وانتهى إليه.

فكانت فكرة الطهطاوى عن "الدولة" تعبر عن الفكرة الإسلامية المأثورة، فهو يحاول النظر إلى الأسس النظرية للفكر السياسى الأوروبى فى ضوء الإسلام، فيرى أن الحكومة ضرورية للمجتمع ولا حياة له بدونها، والنظام السياسى يقوم على "قوة حاكمة" ترعى مصالح الأمة وتدرأ عنها المفاسد، و"قوة محكومة" تتمتع بالحرية والمساواة ولها حق المشاركة فى "المنافع العمومية" (الموارد الإقتصادية). فهو هنا يعتبر الحكومة والناس طرفين يقوم عليهما المجتمع، لكل وظائفه ومجاله، فالناس ليسوا ملكاً للحكومة، ولكنهم أحرار لهم حق التمتع بخيرات بلادهم.

أما الفكرة القائلة بأن الحكم يجب أن يكون فى يد "الشعب"، فهى لا تتلاءم – عنده – مع ظروف بلاده التى يحكمها حاكم فرد مستبد مسلم، والأمل فى الإصلاح – فى نظره – أن يقوم هذا الحاكم باستخدام سلطته استخداماً رشيداً. ولكن ذلك لا يعنى أن الحاكم مطلق اليد، فهناك حدود السلطة التى تفرضها الشريعة التى تعلو فوق الحاكم، كما تفرضها القواعد الخلقية السامية. وفى شرحه للفكرة الإسلامية التى تضع الشريعة فوق الحاكم، نجده يستعير فكرة الفصل بين السلطات التى قال بها مونتسكيو، فيرى أن أعباء الحكم لا يستطيع حملها فرد واحد؛ ولذلك وجب على الحاكم أن يفوض سلطته للمجالس التى تقام لهذا الغرض، وللحاكم، فرغم ما للحاكم من إمتيازات، فإنه تقع على كاهله واجبات نحو رعاياه، غير أنه يتولى الحكم بإرادة الله، ويعد مسئولاً أمامه – سبحانه وتعالى – عن أعماله، ولكنه يجب أن

يستعين بالعلماء الذين يقدمون له المشورة، وهو هنا يوسع مفهوم "العلماء" فلا يجعله مقتصراً على علماء الدين، بل يشمل العلماء فى مختلف مجالات المعرفة.

ويذهب الطهطاوى إلى أن العلاقة بين الحاكم والرعية تقوم على الحقوق والواجبات. فللحاكم على الناس حق الطاعة، غير أنه يجب – فى مقابل ذلك – أن يؤدى واجباته تجاههم، ومن ثم يجب على الرعية أن يعرفوا الشريعة حق المعرفة لحماية حقوقهم، كما عليهم أن يعرفوا القوانين المدنية والإجراءات الحكومية، أما واجب الحكومة، فيمثل فى إقامة العدل، وتحقيق المساواة والحرية، وحماية أرواح الناس وممتلكاتهم وفقاً للشريعة، فيجب على الحاكم التزام أحكام الشريعة فى كل ما اتصل بشئون الناس.

وبالإضافة إلى ما للناس من حقوق تجاه الحكومة، ذكر الطهطاوى نوعاً آخر من الحقوق التى للشعب، سماها "الحقوق المدنية" وتعبر عما للناس من حقوق تجاه بعضهم البعض التى تجعل كل فرد ملزماً بمساعدة غيره على فعل كل شيء لا يخالف الشرع، وحق الفرد فى ممارسة حريته بشتى أنواعها دون المساس بحرية الآخرين، فالحقوق المدنية –عنده– نوع من التعاقد (غير المكتوب) بين المواطنين، تقوم على أساسه الدولة.

ويذهب الطهطاوى إلى أن الناس جميعاً سواء بحكم الطبيعة، رغم اختلافهم فى القوة البدنية والقدرات العقلية والثروة المادية. غير أنهم سواء أمام القانون بغض النظر عن تفاوت درجاتهم الإجتماعية، وهم شركاء على قدم المساواة فى الواجبات التى عليهم القيام بها نحو وطنهم، ويعنى ذلك أن الطهطاوى يعلى من شأن المساواة القانونية، ويعتبرها حقاً طبيعياً للناس، وليس منحة من الدولة.

وإذا كانت المساواة تمثل حجر الزاوية فى الحقوق المدنية للأمم المتحضرة، فإن الحرية تعد جوهر الحقوق المدنية فى تلك الأمم، وتعبر عن بلوغها درجة الاستقلال، ويعنى الطهطاوى بالحرية، حق الناس فى التنقل، وفى العمل، طالما كان ذلك لا يتعارض مع حرية الآخرين، وأنه لا يجب وضع القوانين التى تحد من حرية الناس وتقضى بتعرضهم للنفى أو غيره من العقوبات إلا فى إطار القانون وبحكم القضاء، وتضمن مفهوم الحرية عنده – أيضاً – حق المواطن فى التصرف فى ثروته وفى التعبير عن آرائه ما دام ذلك فى إطار القانون.

وحرص الطهطاوى على أن يجعل تلك الأفكار التى طرحها لأول مرة على القارئ العربى مستساغة عنده، فأكد أنه لا يوجد فرق كبير بين مبادئ "الشريعة الإسلامية" ومبادئ "القانون الطبيعى" الذى يرتكز إليه التشريع الأوروبى الحديث، مما يعنى إمكانية تفسير الشريعة الإسلامية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر. وفى تبريره لذلك أبرز القاعدة الفقهية التى تجيز للمؤمن أن يقبل بتفسير لنص شرعى مستمد من مذهب آخر غير مذهبه اعتماداً على ضوء المصلحة. ويستطرد الطهطاوى ليقرر أن من واجب العلماء تفسير الشريعة على ضوء المصلحة التى تغيرت نتيجة الحاجات التى استحدثت، وحتى يتم ذلك على أكمل وجه، فإن عليهم أن يتعرفوا على العالم الحديث، وأن يدرسوا العلوم العقلية التى كان لها شأن كبير فى الحضارة الإسلامية من قبل.

وكان الطهطاوى أول مفكر عربى يصوغ مصطلح "الوطن" ويستخلصه من إطار الموروث التاريخى لمفهوم "الأمة" الإسلامية، ليضع بذلك بذرة الوعى القومى فى الثقافة العربية لأول مرة. وكانت صياغة هذا المصطلح بمثابة علامة على تجاوز المفهوم الإسلامى التقليدى للأمة الذى ينحصر فيمن يدينون بالإسلام، ولا يرتبط بوطن محدد، وهو المفهوم الذى ظل شائعاً فى البلاد الإسلامية حتى بدأ مفهوم "القومية" يفد فى الربع الأخير من القرن فى إطار التأثر بالفكر الغربى.

وقدم الطهطاوى تعريفاً للأمة تجاوز به كثيراً المفهوم الإسلامى التقليدى، فلم يجعل "الدين" من بين الأسس التى يجب أن تقوم عليها "الأمة". فالأمة – عنده – تناظر "العرق"، فهى جماعة من الناس يعيشون معاً فى بلد واحد، ويتحدثون لغة واحدة، ويشتركون معاً فى العادات والتقاليد والأخلاق (القيم الإجتماعية)، ويخضعون لحكومة واحدة وقانون واحد. وأن مثل هذه "الأمة" يجب أن تتحلى بالشجاعة والرزانة، وتتطلع إلى الرفعة والمجد، وتقدر قيمة الاستقلال، وتحترم الأكفاء من حكامها، وتخضع للقانون، بينما يعد "الوطن" بيتاً لهم، ومن ثم وجب عليهم التضامن لأن الفرقة والبغضاء تؤديان إلى تعريض سلامة الوطن للخطر.

وحاول الطهطاوى أن يوفق بين "الوطن" (مصر) والإنتماء إلى "الأمة" الإسلامية، فذكر أن مصر جزء من الأمة الإسلامية، ولكنه أضاف أنها كانت تمثل "أمة" قائمة بذاتها فى الأزمنة القديمة والحديثة على السواء؛ ولذلك كانت لها مكانة فريدة فى التاريخ. ورأى أن كل

من يعيشون على أرض مصر يكونون "أمة" تشترك فى نفس الحقوق والواجبات دون تمييز. ولما كانوا سواء أمام القانون، وجب عليهم أن يتحدوا معاً لمواجهة أعداء الوطن. وأضاف إلى ذلك القول بأن العلاقة بين الناس والوطن علاقة عضوية كالجسد الواحد. فالمواطن الذى يحب وطنه، يجب أن يضحى بكل شيء من أجله: ماله وحياته، وأن يعمل من أجل المصلحة العامة لبلاده متحلياً بالأمانة والحرص والتضامن مع إخوانه فى الوطن.

كان الطهطاوى يدعو إلى بناء مجتمع جديد من خلال إعادة ترتيب العلاقات الأسرية. وقد قاده سعيه إلى تحقيق التوازن فى العلاقة بين الزوجين، إلى أن يطرح – للمرة الأولى فى العالم الإسلامى– الدعوة إلى حقوق المرأة، فأكد المساواة بين المرأة والرجل فى الصفات الجسدية والقدرات العقلية، ووجه الاختلاف بينهما فى النوع، وإذا كان الله قد خص النساء برعاية الأسرة والأبناء وتخفيف آلام المرضى، فلا يعنى ذلك أن دور المرأة يقتصر على ذلك، وخاصة أن التاريخ الإسلامى حافل بالنساء اللاتى كان لهن مساهمات بارزة فى العلم والأدب والشريعة شأنهن فى ذلك شأن الرجال. فالزوجان متساويان فى الحقوق والواجبات، وعليهما أن يشتركا معاً فى إدارة أمور الأسرة وتربية الصغار، وأن يكون الود والرحمة أساس التعامل بينهما، وليس علاقة السيد بالمسود؛ ولذلك وجب تعليم البنات لتحقيق الزواج المتجانس، وتربية الصغار تربية صالحة، وقيام النساء بالعمل فى حدود قدراتهن لإنقاذهن من براثن النميمة فى الحريم.

واقترح الطهطاوى نوعاً من تقسيم العمل بين الرجال والنساء، بحيث يختص النساء بالتمريض والتعليم، إلى جانب تربية الأطفال التى تعد من أجل الأعمال، فالعمل "يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة"، ولكن ذلك لا يعنى اشتغال المرأة بالسياسة أو أن تتولى مناصب الحكم والقضاء، وأرجع الطهطاوى ذلك إلى موقف الشرع الذى يمنع الإختلاط.

ولمس الطهطاوى – برفق– مشكلة تعدد الزوجات، فركز على ما فرضته الشريعة من شروط للتعدد جاء فى مقدمتها "العدل"، وانتهى إلى أن التعدد "غير مستحب" لأن العدل ليس له مضمون مادى فحسب، بل يتضمن جانباً عاطفياً، لذلك يصبح تحقيق العدل بين الزوجات مستحيلاً، وبذلك يفقد التعدد مبرره الشرعى، وقد طور المفكرون اللاحقون هذه النقطة،

ليصلوا إلى القول بأن القيود التى وضعت لتعدد الزوجات تجعل منه أمراً مستحيلاً بل ومكروهاً.

وذهب الطهطاوى إلى أن التقدم الحضارى لا يتحقق إلا بتحقيق التقدم فى العلوم والفنون التى يصيبها الانحطاط فى الأمم الأقل حظاً من الحضارة. ولما كانت المعرفة هى السبيل للرقى الحضارى، وجب على الحكومة أن تتولى تشجيع التعليم ورعاية العلماء، وأن تضمن حرية تداول المطبوعات وتشجيع العلماء على تأليف الأعمال الهامة وإتاحتها للقراء، ورعاية العلماء مادياً.

ورأى أن التعليم ضرورى للإنسان، ضرورة الخبز والماء، ولما كان الإنسان يتمتع بميزة العقل التى جعلته يفضل جميع الحيوانات، فإن عليه أن يتعلم كيف يفكر، كما رأى أن هدف التعليم هو بناء الشخصية، وليس مجرد حشو الأذهان بالمعلومات، فيجب أن يتضمن المعرفة بالصحة البدنية، والعائلة وواجباتها، وقواعد وآداب السلوك، وفوق كل ذلك "الوطنية" التى تحرك الإنسان لبناء مجتمع متحضر، فعلى الحكومة أن تتخذ من التعليم أداة لتكوين عقلية الشباب – ذكوراً وإناثا– بما يتفق مع أحوال الأمة ونظامها الإجتماعى.

وإعتبر الطهطاوى الدين من الأسس الروحية للحضارة التى يجب أن توضع فى مناهج التعليم العام، فالتعليم الدينى – عنده – يمثل حجر الزاوية فى تكوين الأخلاق وسلامة السلوك، ويتضمن منهج الدين: القرآن، والسنة، والفقه. وأكد أن الأمور التى قررها الدين لا تخضع للتفكير العقلى، لأن الدين يتولى تحديد إطار السلوك الإنسانى. ولذلك كان تدريس الدين ضرورياً على طريق طلب الحضارة.

وذهب الطهطاوى إلى أن الوقت قد حان كى يتجه المسلمون إلى أوروبا طلباً للعلم دون تردد، فالإتصال بأوروبا يحفز التقدم الحضارى طالما كان الدافع له طلب العلم والمعرفة لتزويد الوطن بأسباب التقدم. ودعا إلى استيعاب كل فروع المعرفة عند الغرب ما عدا ما اتصل بالدين المسيحى والفلسفة التى تتناول أشياء تتعارض مع ما جاء بالكتب المقدسة، ورأى الطهطاوى أن المسلمين يجب أن يقتبسوا بعض المظاهر النافعة من الحضارة الغربية،

على ألا يتعارض ما يقتبسونه مع القيم الخلقية والشريعة الإسلامية. فهو هنا لا يجد مناصاً من الاستفادة من الجانب المادى فى الحضارة الغربية ولكن على أساس انتقائى.

وهكذا كان رفاعة الطهطاوى رائد التجديد فى الفكر العربى فى القرن التاسع عشر، بما قدمه من أفكار جديدة إلتمس لها أصولاً فى الثقافة الإسلامية، متخذاً لها من الفكر الغربى فروعاً وأغصاناً. وكان له بادرة القول بتطوير المجتمع العربى- الإسلامى على أسس تحقق تقدمه على طريق الحضارة بأسلوب إنتقائى يركز على الجوانب المادية وما ارتبط بها من مجالات معرفية، ويتعامل بحذر مع النظريات والأفكار.

الفصل الثالث ـ تيار الجماعة الإسلامية

رأينا كيف كان الطهطاوى رائداً لتجديد الفكر العربى، بما يكفل المواءمة بين الموروث الثقافى والمكتسب من الغرب، أو –بعبارة أخرى– التمسك بما هو إيجابى فى الثقافة الإسلامية واقتباس ما له نفع مادى من الثقافة الغربية فى شكل "هجين" ينتج نموذجاً ثالثاً "عصرياً" يحمل قسمات مشتركة، متوافقة، تشكل نسيجاً جديداً.

هذا الاتجاه كان له إنعكاسه عند دعاة تجديد الفكر الإسلامى، أو إصلاح المجتمع الإسلامى مع التركيز على احتفاظه بهويته الإسلامية، فى إطار من "الترابط" فى الطريق إلى "التوحد". وترجع أصول هذا الاتجاه إلى ما درج عليه المسلمون عند مواجهة التحديات الخارجية من الإعتقاد بأن المستهدف هو عقيدتهم، فإذا أصابتهم الهزيمة على يد معتد أجنبى، راحوا يفتشون عن أسباب الهزيمة فى أسلوب ممارستهم للعبادات، وفى مدى إلتزامهم بأوامر الدين ونواهيه، فيرجعون ما أصابهم إلى وهن فى الإيمان، وزيغ عن طريق الحق، وتفريط فى العبادات وفى التمسك بالقيم الدينية. حدث هذا زمن "الحروب الصليبية"، وعند محنة الغزو المغولى، كما حدث عند قدوم الحملة الفرنسية على مصر، بل وعند وقوع هزيمة 1967م.

هذا النوع من "مراجعة" النفس، قد يصل أحياناً إلى درجة عالية من درجات "جلد الذات"، وفى كل الأحوال يتم التعبير عنه بطرح أفكار شديدة الميل إلى التشدد، تضيق بالإجتهاد الذى كان – دائماً– عاملاً لتنمية الفقه الإسلامى. ويرافق ذلك –عادة– نوع من الحنين إلى أيام الإسلام الأولى: زمن الرسول الكريم صل الله عليه وسلم، والخلافة الراشدة، وتأكيد أن "صلاح" الإسلام، إنما يكون بما صلح به أوله، أى التمسك بتراث "السلف"، والعودة إلى نموذجهم القيمى دون تغيير أو تبديل، ولذلك يطلق على هذا الإتجاه مصطلح "السلفية".

ويحظى الجانب الأخلاقى، والجانب العقدى عند السلفيين بالقدر الأوفر من الإهتمام، فهم يحاربون البدع والضلالات وخاصة ما يقوم به المتصوفة من ممارسات فى إحتفالاتهم، والتوسل إلى الله بالأولياء، وما شاع بين الناس من إرتكاب "الخطايا". ويرون أن تلك الأمور

التى تندرج تحت جناح الجانب الأخلاقى تؤدى إلى ضعف العقيدة، والتورط فى "الشرك"، والمروق من الدين.

ويعد تقى الدين أحمد بن تيمية، فقيه القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى، رائد التأصيل للفكر السلفى، وإمام السلفيين، ويعد كتابه: "السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية" دليل العمل عندهم، بالإضافة إلى ما كتبه تلميذه شمس الدين محمد بن قيم الجوزية صاحب "الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية". واستندت إلى فكرهما دعوة محمد بن عبد الوهاب فى النصف الأول من القرن الثامن عشر الميلادى، وفكر معاصره محمد بن على الشوكانى، وكانت نجد قاعدة ابن عبد الوهاب، واليمن قاعدة الشوكانى. وكذلك شهاب الدين بن محمود الآلوسى فى العراق فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، ويتفق هؤلاء جميعاً فى ضرورة العودة إلى ما بدأ به الإسلام، وتنقية العقيدة الإسلامية من البدع والخرافات التى جاءت إلى الإسلام من ثقافات أخرى، والتمسك بعقيدة "التوحيد". ويختلفون عن بعضهم البعض فى قضايا فرعية مثل: إباحة الاجتهاد أو تقييده، قبول التأويل أو تجنبه، وكذلك الموقف من الفقه، والموقف من التصوف.

ولكن التيار السلفى ظل تياراً أصيلاً فى الفكر الإسلامى طرح بإلحاح منذ القرن الثامن عشر الميلادى، كرد فعل لما تعرضت له البلاد الإسلامية من ضعف وتخلف، صاحبهما تصاعد التدخل الغربى فى بلاد المسلمين بمختلف الصور من الاستغلال، إلى الهيمنة، إلى الإحتلال. فقامت حركات سياسية إتخذت من الفكر السلفى دليلاً لها لعل أبرزها ما أسفرت عنه دعوة محمد بن عبد الوهاب من تكوين إمارة آل سعود بنجد، والحركة السنوسية فى ليبيا وشمال أفريقيا، وحركة محمد أحمد المهدى فى السودان. وكلها حركات قامت استجابة لتحديات إقليمية ولكنها تنتمى إلى تيار إسلامى مؤثر، حظى بانتشار واسع بين السنة فى مختلف أرجاء العالم الإسلامى، ولا زالت أصداؤه تتردد – بصورة أو بأخرى– فى بعض الحركات الإسلامية المعاصرة.

وإذا كنا نحرص على تسجيل ما أحرزه التيار السلفى من إنتشار، فإن ذلك لا يعنى أن السلفيين ساهموا فى "تجديد" الفكر الإسلامى، لأنهم لا يقبلون به من حيث المبدأ، ولأنهم لا يرون أن هناك ما يتجاوز المفهوم النصى الحرفى لآى الذكر الحكيم والحديث النبوى

الشريف، وما استنه الرسول الكريم صل الله عليه وسلم وصحابته، وأن المجتمع "المثالى" هو ما كان سائداً فى صدر الإسلام. ولكن تأثير السلفيين كان – ولا يزال– كبيراً على جماهير المسلمين نتيجة سيطرتهم على منابر المساجد، وبساطة خطابهم الدينى، ودغدغته لمشاعر المؤمنين، وتأثيره على ضمائرهم.

ولكن عبء "تجديد" الفكر الإسلامى، أو الدعوة إلى ضرورة إيجاد صيغ فكرية إسلامية جديدة لمواجهة خطر الغزو الغربى: المادى والثقافى، وإلى ضرورة البحث عن علاج للتخلف الإقتصادى والعلمى الذى يعانى منه العالم الإسلامى، والبحث عن إطار ملائم يحقق نوعاً من "الترابط" أو "الاستقواء" فى مواجهة التهديد الاستعمارى، مع احتفاظ المسلمين بهويتهم الدينية والثقافية. وبعبارة أخرى، كان هم أولئك المفكرين المجددين هو البحث عن علاج ناجح لكل ما تعانيه البلاد الإسلامية من أمراض بنيوية جعلتها واهنة عاجزة فى مواجهة الزحف الغربى، حتى إذا تخلصت البلاد الإسلامية من تلك الأمراض، وقفت على أقدامها صحيحة البنية، صامدة أمام الخطر الخارجى، فعلى حين نظر "السلفيون" إلى المشكلة نظرة "عاطفية.. وجدانية"، نظر "المجددون" إليها نظرة "عقلانية" موضوعية تهتم بتشخيص المرض استناداً إلى الأسباب وليس إلى الأعراض الناجمة عنه؛ لذلك كان من الطبيعى أن يختلف "المجددون" عن "السلفيين" من حيث الثقافة والتكوين، رغم انطلاقهما من قاعدة دينية وثقافية واحدة. فقد كان "المجددون" أناساً أتيح لهم ما أتيح للطهطاوى من فرصة التعرف على واقع المجتمعات الغربية، وعوامل تفوقها المادى، بصورة أو بأخرى، واقتنعوا بإمكانية الاستفادة من الجوانب المادية فى التجربة الغربية بما لا يمس أصول العقيدة الإسلامية، وجوهر الثقافة الإسلامية. فالمجددون يمثلون "النخبة"، وما قدموه من أفكار كانت خطاباً "نخبوياً" موجهاً لأهل الرأى وصناع القرار فى الأغلب الأعم، ولكن السلفيين قدموا أفكاراً تخاطب وجدان الجماهير البسيطة التى تسود الأمية بينها؛ لذلك لقيت قبولاً واسعاً عند تلك الجماهير، حتى أن بعض الجماعات السلفية الحديثة أعلت من شأن الأمية، وبررت ذلك بمقولة: "الإسلام دين الفطرة".

وإذا كان ابن تيمية إمام السلفيين، فقد كان السيد جمال الدين الأفغانى (1839 – 1896م) رائد التجديد فى الفكر الإسلامى وداعية "الجامعة الإسلامية"، ولعب تلاميذه دوراً كبيراً فى حركة التجديد الإسلامى، كما تبنى بعضهم الفكرة الإسلامية التى بشر بها.

لقد أثارت شخصية الأفغانى اهتمام العديد من المؤرخين فى الشرق والغرب على السواء، فراح البعض يقيم الدليل على أصوله الفارسية الشيعية، وراح البعض الآخر يقيم الدليل على أنه كان يعمل لحساب بريطانيا تارة، وروسيا تارة ثانية، والدولة العثمانية تارة ثالثة، وهى جهات تناقضت مصالحها وتضاربت، ولا يستقيم منطق قبولها استخدام من عمل لصالح خصومها. ومهما كان الأمر، فقد كان السيد جمال الدين الأفغانى شخصية فريدة فى عصرها يحيطها الكثير من الغموض. تنقل بين فارس وأفغانستان والهند والحجاز واستانبول ومصر ولندن وباريس وبطرسبورج، طالت إقامته فى بعضها، وقصرت فى بعضها الآخر، وغادرها –فى معظم الأحوال– مطروداً مبعداً بسبب نشاطه السياسى، ولم يحط عصا الترحال إلا فى مصر التى عاش فيها ثمانى سنوات كانت من أخصب سنى حياته، وكذلك استانبول التى قضى فيها سنوات عمره الأخيرة، ومات ودفن بها، عندما استدعاه السلطان عبد الحميد الثانى، ليستغل دعوته للجامعة الإسلامية لخدمة أغراضه السياسية، فعاش تلك السنوات (أسيراً فى قفص من ذهب) محاطاً بجواسيس السلطان، ممنوعاً من التحرك والسفر حتى قضى نحبه.

كان الأفغانى يجيد عدة لغات، محدثاً لبقاً، وخطيباً مفوهاً، ولكنه كان قليل الإقبال على الكتابة، فلم ينشر سوى رسالة صغيرة فى "الرد على الدهريين"، وأخرى فى الرد على محاضرة للمستشرق الفرنسى رينان عن "الإسلام والعلم" وبعض الإفتتاحيات التى كتبها لمجلة "العروة الوثقى" التى أصدرها فى باريس بالاشتراك مع تلميذه محمد عبده، وقد وصلتنا معظم أفكاره من خلال ما كتبه تلاميذه من مقالات نشرت بالصحف، ويجمع من عرفوه عن قرب على إخلاصه لعقيدته وغيرته على الدين، وبساطته وتقشفه، مع حدة فى الطبع، وعناد فيما يراه الحق. وقف الجانب الأكبر من حياته للدفاع عن حياض الإسلام التى اخترقتها سهام التوسع الغربى.

وجوهر القضية عند الأفغانى هو إقناع المسلمين بأن يحسنوا فهم دينهم، وأن يتمسكوا بتعاليمه وقيمه حتى يستطيعوا مواجهة التحدى الغربى. إذ اعتقد أن الدول الأوروبية لم تكن متفوقة بالفطرة على البلاد الإسلامية، وأن الفكرة السائدة عن تفوق إنجلترا على غيرها من الأمم ليست سوى وهم، تتجلى خطورته فى بث الجبن والخوف فى نفوس المسلمين، ويرجع تفوق الإنجليز وغيرهم على المسلمين إلى تفرق المسلمين، وخلافهم مع بعضهم البعض. فإذا اجتمع المسلمون على كلمة سواء، واستخلصوا من عقيدتهم ما يقرب بينهم (يقصد الشيعة والسنة)، لوقفوا فى وجه العدوان الغربى وقفة رجل واحد، ولهابهم الأعداء.

ولكنه لم ينظر إلى وحدة المسلمين وتكاتفهم نظرة وجدانية حماسية، ولكنه لفت الأنظار إلى أن ما حققته أوروبا من إنتصارات إنما تحقق بفضل تقدم العلم فى الغرب وتطبيقه التطبيق الصحيح. ونبه الأذهان إلى أن تخلص البلاد الإسلامية من الجهل والتخلف الاقتصادى لا يمكن أن يتحقق بمجرد التقليد، ومحاكاة ما فعله الأوروبيون. لأن التجربة الأوروبية جاءت ثمرة لنظام إجتماعى له إطاره الفكرى وقيمه، وضوابطه القانونية، فلا يمكن للمسلمين أن يحققوا التقدم العلمى والنهوض الإقتصادى إلا بإصلاح المجتمع، وتخليصه من الفساد، وهذا الإصلاح الإجتماعى لا يتحقق – فى رأيه– إلا بتحقيق الرفاهية الإجتماعية عن طريق توفير العدالة الإجتماعية بمفهومها الإسلامى، وتنمية مواهب الفرد ووعيه وفكره من خلال نظام تعليم سوى، ورأى أن ذلك ما كانت عليه الأمة الإسلامية فى أوج مجدها، وما حققه المسلمون من إنتصارات عسكرية فى الماضى كان رمزاً لازدهار المدنية الإسلامية، وأن ما تحقق فى الماضى يمكن أن يتحقق فى الحاضر على ركيزتين: قطف ثمار علوم الغرب، وإعادة بناء وحدة الأمة الإسلامية.

وهكذا، غلبت دعوة المسلمين إلى الوحدة على كتابات الأفغانى، فهو يدعو المسلمين إلى تجاوز الخلافات العقيدية، والخصومات التقليدية، والإختلافات الطائفية، وأن يتحدوا لصد الخطر المشترك الذى يهددهم، والدفاع عن بلادهم وثقافتهم. ورأى الأفغانى أن إدراك الخطر كفيل بإزالة أعمق الخلافات بين السنة والشيعة، وفكر فى آخر أيامه فى تحقيق التقارب بين الفريقين وصولاً إلى نوع من المصالحة تمثل حجر الزاوية فى "الوحدة الإسلامية".

وحذر الأفغانى من أن تحول الخلافات السياسية ومصالح الحكام دون تحقيق الوحدة، فعلى الحكام أن يغلبوا مصلحة الأمة الإسلامية على مصالحهم الخاصة، ودعا الناس إلى التخلص من حكامهم الذين يقفون حجر عثرة فى طريق الوحدة الإسلامية، ولم تكن تلك الوحدة – عنده– إندماجية تضم البلاد الإسلامية فى دولة واحدة مركزية، ولكنه تصور أن تتخذ الوحدة طابعاً روحياً يتمثل فى الخضوع لخليفة واحد، على أن تكون لكل دولة إسلامية مطلق اليد فى شئونها الداخلية مع الإلتزام بنسق موحد للسلطة يسمح بصياغة سياسة خارجية وتنموية واحدة، ورأى أن الأمر يتطلب أن يكون الحاكم قوياً، عادلاً، واعياً بخطورة الموقف، تتوفر لديه همة عالية. فهو يحبذ الحكم المطلق، ولا يقبل تقييد سلطة الحاكم إلا بالشريعة ومشورة "الحكماء".

والوحدة الإسلامية – عنده– لا تعنى وحدة الحكام أو تضامنهم، ولكنها تعنى وحدة الأمة وتضامنها، وشعور أبناء الأمة بمسئوليتهم تجاه بعضهم البعض، والعمل معاً لخير بلادهم، ورأى الأفغانى أن الرابطة الدينية لا تتعارض مع الروابط القومية القائمة بين أقوام يعتنقون أدياناً مختلفة، بل دعا إلى نوع من التضامن الطبيعى الذى يربط بين جميع شعوب الشرق التى يتهددها التوسع الأوروبى، متعدياً بذلك حدود الأمة الإسلامية، معبراً عن وعى عبقرى بضرورة قيام حركة موحدة لشعوب الشرق فى مواجهة الاستعمار.

ودعا الأفغانى إلى تحرير الفكر الدينى من قيود التقليد، وفتح باب الإجتهاد لإبداع فقه جديد يستجيب لحاجات العصر، ونادى بضرورة التدقيق فى النصوص الدينية واستخلاص الصحيح منها بالإعتماد على القرآن والسنة وما أجمع عليه المسلمون فى صدر الإسلام، أما آراء الفقهاء والمدارس الفقهية المختلفة فيتم الاستئناس بها، ولا تعد ملزمة للأمة الإسلامية لأنها إجتهادات صدرت عن الفقهاء استجابة لظروف المجتمع فى عصر معين يختلف عن ذلك العصر. ورأى الأفغانى أن القرآن لا يناقض حقائق العلم، فإذا ظهر خلاف بينهما فمرده إلى عجز وقصور تفسير الآيات القرآنية. وذهب إلى ضرورة إطلاع العلماء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة وقبول ما لا يتعارض منها مع الشريعة الإسلامية، ويفيد المسلمين فى حياتهم، ورفض ما عدا ذلك بالحجج العقلية والبراهين المنطقية.

والتف حول الأفغانى أثناء وجوده فى مصر مجموعة من الشباب من بينهم الطالبان الأزهريان محمد عبده وسعد زغلول والصحفى القبطى ميخائيل عبد السيد، والكاتب والمسرحى والصحفى اليهودى يعقوب صنوع، والأزهرى السورى عبد القادر المغربى، والكاتب الصحفى السورى أديب إسحاق وغيرهم ممن اجتذبتهم مجالسه، وعبروا عن أفكاره فى مقالات جرت بها أقلامهم فى الصحف المصرية والشامية، ولعبوا أدواراً متفاوتة الأهمية، متنوعة التوجه فى الحياة السياسية والثقافية فى مصر والمشرق العربى. وكان هذا شأن الأفغانى أينما حل يجتذب الشباب المشغول بهموم أمته حوله.

ونظرة إلى هذا التنوع فى الأوطان والمعتقدات الدينية بين تلاميذه تكشف لنا عن جانب آخر فى فكر الأفغانى أو قل – إن شئت– فى تصوره للنهضة الإسلامية. فرغم تمسكه الشديد بالعقيدة الإسلامية وإعتبارها حجر الزاوية فى مشروعه السياسى؛ إلا أن هذا التنوع فى تكوين ومعتقدات تلاميذه يوحى بأنه نظر إلى الإسلام كحضارة وثقافة يشترك فيها كل من ينتمى إلى بلاد الإسلام بغض النظر عن ديانته. ورغم أنه رأى أن التعصب للدين الإسلامى يعد دافعاً للتقدم، أبدى نفوره من التعصب الأعمى للدين، ورأى أن الثقافة الإسلامية تحدد هوية أبناء الأمة من المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى.

ويعد الشيخ محمد عبده (1849 – 1905م) أبرز تلاميذ السيد جمال الدين الأفغانى، وتعاون معه فى إصدار مجلة "العروة الوثقى" بباريس، بل حمل عبء تحرير القسط الأكبر منها، كان محمد عبده منفياً لمدة ثلاث سنوات جزاء تعاونه مع رجال الثورة العرابية، فذهب إلى بيروت، ثم إلتحق بالأفغانى فى باريس وشاركه نشاطه، وبعد توقف إصدار "العروة الوثقى" ذهب إلى تونس ثم عاد إلى بيروت حيث إشتغل بالتدريس هناك. وفى عام 1888م حصل على عفو من الخديو فعاد إلى مصر، وعين قاضياً بالمحاكم الأهلية ثم أصبح مفتياً عام 1899م، وكان العفو، وتولى هذه المناصب بتدخل من أطراف عدة منها الأميرة نازلى فاضل عند اللورد كرومر المعتمد البريطانى، ومن ثم كانت هذه العودة وما صاحبها من توثيق علاقته بسلطات الاحتلال البريطانى معلماً لتحول فى فكره نأى به عن أسلوب العمل السياسى الذى مارسه أستاذه الأفغانى.

لم يكتف محمد عبده بما حصله من تعليم فى الأزهر، فتعلم اللغة الفرنسية، فكانت النافذة التى أطل منها على الفكر الأوروبى على نطاق واسع، وكان على اتصال ببعض المفكرين الأوروبيين مثل تولستوى وسبنسر، وكان يتردد على أوروبا من حين لآخر ليمعن النظر فى أحوالها، والتفكير فى إصلاح شأن العالم الإسلامى.

شغل فقهاء المسلمين منذ ابن تيمية بالفارق الكبير بين المجتمع الإسلامى كما جاء فى المأثور عن النبى صل الله عليه وسلم وصحابته، وما آلت إليه أحواله فى زمانهم، وعاد السؤال يطرح بإلحاح على يد المفكرين من دعاة تجديد الفكر الإسلامى: كيف يتم التوفيق بين ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الإسلامى، وبين ما بات عليه واقعه الآن؟ وإلى أى مدى يمكن القول أن المجتمع الإسلامى لا يزال إسلامياً حقاً؟

كان محمد عبده مدركاً لأهمية الإصلاحات القانونية التى شهدها عصر إسماعيل، وتلك التى تمت فى عهد الاحتلال البريطانى، ويرى فيها مصلحة لمصر، ولكن أقلقته تلك الإزدواجية فى النظام القانونى، فبقى القضاء الشرعى على حاله دون إصلاح، وقام إلى جانبه نظام قانونى دنيوى، يسير كل منهما عكس اتجاه الآخر. وخشى محمد عبده أن يترتب على ذلك نمو النزعة إلى توطيد العلمانية فى مجتمع يتعارض جوهرياً مع تلك النزعة، مما قد يؤدى إلى الإنقسام والإزدواجية فى كل ناحية من نواحى الحياة، فهناك إلى جانب الأزهر والمدارس الدينية، المدارس الحكومية التى تقدم تعليماً حديثاً، ومدارس الإرساليات الأجنبية التى تقدم تعليماً أجنبياً خالصاً. وخشى محمد عبده أن يؤدى ذلك إلى إيجاد طبقتين من المثقفين لكل منها عقليته الخاصة: العقلية الإسلامية التقليدية التى لا تقبل بالتغيير، وعقلية المثقفين ثقافة غربية الذين لا تربطهم بثقافتهم التقليدية روابط متينة مما ينعكس سلبياً على القيم الخلقية للمجتمع، ويحدث نوعاً من الإغتراب عند أصحاب الثقافة الحديثة يجعلهم يكتفون بتقليد المظاهر الخارجية للحضارة الغربية دون الوقوف على جوهرها، فى الوقت الذى يعزفون فيه عن تعميق ثقافتهم الوطنية.

ذهب محمد عبده إلى ضرورة سد هذه الثغرة القائمة فى المجتمع الإسلامى بالاعتراف بالحاجة إلى التغيير، وربط ذلك التغيير بمبادئ الإسلام، لأن التغيير – فى حد ذاته – من متطلبات فهم الإسلام على حقيقته. فالإسلام يقدم الأساس الصالح للتغيير والرقابة السليمة

عليه، ولم يكن محمد عبده يضع الأخذ بالمؤسسات والأفكار الغربية والأفكار فى المجتمع الإسلامى موضع تساؤل، ولكن كان شغله الشاغل أن لا يتزعزع إيمان المسلم الذى يعيش فى العالم الحديث، وكان أشد ما يقلقه أدعياء الثقافة الحديثة الذين يشككون فى صلاحية الدين كأساس للحياة، وإعتبرهم يمثلون الخطر الأكبر على الأمة.

ورأى محمد عبده أن الإصلاح صالح تماماً لتقديم الأساس الخلقى لمجتمع حديث عصرى، فالإسلام يردع المؤمن عن ارتكاب ما يتعارض مع قيمه وتعاليمه، وهذا الردع يجعل المسلمين قادرين على التمييز بين الصالح والطالح فى مختلف نواحى التغيير والابتكار التى تقع فى المجتمع؛ لذلك دعا إلى تنقية الإسلام من البدع والضلالات التى أصابته فى عصور الإنحطاط، والعودة به إلى "نقائه الأول" أيام السلف الصالح قبل ظهور الخلافات (أى أيام الرسول صل الله عليه وسلم والراشدين)، وإعتبار الدين من ضمن "موازين العقل البشرى" التى وضعها الله لضبطه وتقويمه حفاظاً على البشرية.

كما دعا إلى التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة، ورد الحاكم عن خطئه بنصح الأمة له "بالقول والفعل".

ورأى محمد عبده أن الإسلام "دين الفطرة" الذى يحتل مركز الوسط بين انسجامه التام مع متطلبات العقل البشرى واكتشافات العلم الحديث، والإيمان بالله تعالى. ففى الإسلام جواب على قضايا العالم الحديث، ويستطيع أن يقدم للأوروبيين ما يقيهم فتن المدنية الحديثة ومفاسدها السياسية، وكان مفتاح دفاعه عن الإسلام، فهمه الخاص للدين الحق، وهو فهم يميز بين ما هو جوهرى لا يقبل التغيير، وبين ما هو غير ذلك ويمكن تغييره دون حرج. فالإسلام عنده عقيدة بسيطة تتضمن المعتقدات الخاصة بأخطر أمور الحياة، وبعض القيم الخاصة بالسلوك البشرى، ورأى أن العقل والكتاب العزيز ضروريان لاكتشاف هذه المعتقدات، ولتجسيدها فى أمور الحياة. فالمسلم الحقيقى هو الذى يستعمل عقله فى شئون الدنيا والدين، فالإسلام لم يدع أبداً إلى تعطيل عمل العقل، بل يحض – دائماً – على التفكير والتدبير وطلب العلم.

ورأى محمد عبده أن المسلمون اليوم مطالبون بأن يقوموا بإعادة تأويل الشريعة وتكييفها وفقاً لمتطلبات الحياة الحديثة، ولتحقيق ذلك لابد من الأخذ بمبدأ "المصلحة" قاعدة لاستنباط فقه خاص بالسلوك الإجتماعى، وكذلك مبدأ "المواءمة" الذى يتيح للقاضى أن يختار الرأى الشرعى المناسب للحالة التى ينظرها، من بين مختلف المذاهب، ولعل ذلك كان وراء سعى محمد عبده عندما أصبح مفتياً لمشروع المقارنة العلمية بين المذاهب السنية الأربعة بهدف التوصل إلى صيغة فقهية موحدة، وهو اتجاه نال اهتماماً من الدولة منذ مطلع العشرينيات من القرن العشرين، تبلور فى قانون المحاكم الشرعية وتعديلاته التى أخذت بمبدأ الاستفادة من فقه المذاهب الأربعة.

وفيما يتعلق بالرؤية السياسية لمحمد عبده، نجده يتفق مع أستاذه الأفغانى فى أن الأمة الإسلامية تعانى من التخلف (الإنحطاط)، وأن الأمر يقتضى إصلاحها من الداخل، وأن تبنى المؤسسات الغربية وحده لن يحقق الإصلاح المنشود، فالأمر يتطلب إعادة تفسير الشريعة، يحتاج إلى اجتهاد يبدع فقهاً جديداً. ومن الضرورى بعث الخلافة الصحيحة ذات السلطة الروحية التى يتولاها خليفة يلعب دور "المجتهد الأكبر"، لأن وحدة الأمة – فى تصوره – وحدة معنوية لا تتعارض مع انقسام البلاد الإسلامية إلى دول قومية، ولأن أقوى وحدة هى تلك التى تجمع بين من ينتمون إلى وطن واحد، وأن انتساب غير المسلمين إلى الأمة، لا يقل أصالة عن انتساب المسلمين أنفسهم إليها، وهنا نلمح أثر النظرة إلى الإسلام كحضارة وثقافة التى وجدناها عند أستاذه الأفغانى، والتى تعززها هنا – عند محمد عبده – حالة مصر على وجه الخصوص، فقد كان يرى أن "للأمة المصرية" كياناً مستقلاً، ولكنها شاركت الأمة الإسلامية إنحطاطها؛ ولذلك لا أمل لها فى حكم نفسها بنفسها (الاستقلال) قبل أن تصلح حالها.

ورأى أن المتطلب الأساسى فى الحاكم أن يكون عادلاً، يحكم وفقاً للشريعة الإسلامية، ومشورة أعيان البلاد، ورأى أن مصر لم تتهيأ بعد للحكم الدستورى لأن المصريين فى حاجة للتمرس – تدريجياً – على أصول الحكم، وأن ذلك يتم من خلال مجالس محلية واستشارية قبل الوصول إلى الدستور والمجلس النيابى، ولعل ذلك يفسر موقفه المعارض لدعوة مصطفى كامل إلى إنهاء الوجود البريطانى فى مصر.

وجاء الشيخ محمد رشيد رضا (1865 – 1935م) ليمثل الحلقة الثالثة فى تيار التجديد الإسلامى الذى يدعو إلى الوحدة الإسلامية، أو "الجامعة الإسلامية"، الذى يجمع بين تجديد الفكر الإسلامى، وتصور لمشروع سياسى للنهوض بالأمة الإسلامية.

ومحمد رشيد رضا يعد تلميذاً لمحمد عبده، وهو من أبناء طرابلس الشام، إلتقى بمحمد عبده هناك عام 1894م، وجاء إلى مصر عام 1897م ليصدر فى العام التالى مجلة "المنار" التى ورثت "العروة الوثقى" فى الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، وأثرت فى جيل جديد من الشباب فى مختلف أنحاء العالم الإسلامى. وقد حدد محمد رشيد رضا رسالة "المنار" فى افتتاحية العدد الأول بما لا يخرج عن إطار الفكر الإصلاحى لأستاذه محمد عبده، وهى: الإصلاح الإسلامى بإصلاح التربية والتعليم، وبيان تقصير علماء المسلمين فيما يجب عليهم من الإصلاح، ومقاومة البدع والمنكرات.

ويبدو تأثره بمحمد عبده فيما طرحه من أفكار تتصل بالتجديد والإصلاح الدينى: كالدعوة إلى استقلال الفكر، وحرية العقل، وتجنب تقليد العلماء السابقين، وإبطال التقاليد والعادات التى أفسدت العقائد والأخلاق والأعمال، وارتبطت بالبدع والخرافات، وتجنب كل ما يخالف القرآن والسنة من قيم وسلوكيات إجتماعية، والدعوة إلى الإجتهاد، وحفظ المصالح، ودرء المفاسد، ومراعاة العرف، وإصلاح نظام التربية والتعليم والدعوة إلى الإقبال على التخصص فى العلوم والفنون التى تحتاجها الأمة فى النهوض باقتصادها، وطالب بالاهتمام بالوعظ فى بلاد الإسلام، وإعداد الدعاة لنشره خارج ديار الإسلام.

وجملة القول أن محمد رشيد رضا كان داعية لفكر أستاذه محمد عبده، ولكنه نحا بمجلة "المنار" نحواً جعلها أقرب ما تكون إلى السلفية ودعاتها، وبقى من فكرة الجامعة الإسلامية على صفحاتها الحملة التى شنتها المجلة ضد قرار أتاتورك إلغاء الخلافة فى تركيا، وتبنى الدعوة إلى إحياء الخلافة، مما جعل المجلة وصاحبها يرتبطان بمصالح الحكام الطامعين فى وراثة منصب الخلافة.

ولم يكن ذلك وحده ما أصاب فكر محمد عبده على يد تلميذ من تلاميذه ممن حرصوا على الدفاع عن الإسلام أكثر من حرصهم على توضيح جوهره على نحو ما فعل أستاذهم. من

هؤلاء محمد فريد وجدى الذى ذهب فى كتابه "المدنية والإسلام" أن الإسلام ينطوى – ضمناً – على كل ما تم التوصل إليه عن طريق العلم الحديث، وهو تحوير لفكرة محمد عبده القائلة بأن المدنية الحقيقية مطابقة للإسلام، أى أن ما تعارض منها مع الإسلام كان زائفاً، فجاء محمد فريد وجدى ليؤكد أن كل ما جاءت به المدنية الحديثة موجود فى الإسلام، وبذلك "يذوب" الإسلام فى كتابات وجدى ومن ساروا على دربه، يذوب فى الفكر الأوروبى ويفقد هويته التى حرص عليها محمد عبده.

ومن بين تلاميذ محمد عبده الذين تأثروا بفكره، ودفعوا الجانب الإجتماعى من فكرة الإصلاح عنده خطوة إلى الأمام: قاسم أمين (1865 – 1908م) الذى نشر عام 1899 كتابه "تحرير المرأة"، إنطلق فيه من فكرة انحطاط الإسلام الذى رآه نتيجة لتدهور القوة الإجتماعية وليس سبباً لها، ويعود إلى اختلال العلاقة بين الرجل والمرأة، والأم والولد؛ ولذلك وجب تعليم النساء حتى تتم تربية النشء تربية سوية وأن تتاح للمرأة الحرية والمكانة اللازمة لتلعب دورها فى المجتمع وهو "إصلاح" أخلاق الأمة. فالشريعة اللإسلامية ساوت بين المرأة والرجل فيما عدا تعدد الزوجات والميراث. ولا يجب أن تقتصر تربية البنات على العناية بتدبير المنزل، بل تتولى إعداد المرأة لكسب الرزق مما يتطلب القضاء على الحجاب والخدر.

أثار كتاب قاسم أمين عاصفة احتجاج وصدرت سلسلة من الكتب والمقالات كانت المعارضة فيها أكثر حظاً من التأييد، فرد قاسم أمين على معارضيه بكتاب آخر هو "المرأة الجديدة" ذهب فيه إلى أن حرية المرأة أساس كل الحريات، وتقدم معياراً لها، فعندما تكون المرأة حرة يصبح المواطن حراً، وأن الحجج المستخدمة ضد حرية المرأة هى نفس الحجج المضادة لكل الحريات. وجاء الكتاب الأخير ليؤكد أن الدين وحده لا يخلق دولة ومجتمعاً ومدنية لأن ذلك يتطلب توافر عوامل عدة من بينها الدين. وبذلك قطع قاسم أمين الصلة التى أقامها محمد عبده بين الإسلام والمدنية، مع احترامه الكامل للإسلام (الذى جعله يرد على افتراءات الدوق داركور بكتاب نشره بالفرنسية)، فقد أعطى قاسم أمين للمدنية الحق فى أن تبنى قواعدها الخاصة بها وتتخير آليات عملها. وهذا يعنى أن المدنية يجب أن تقاس على أساس هذه القواعد، فهناك فرق بين التسليم بأن الإسلام دين الحق، والقول بأن المدنية

الإسلامية هى المدنية الأفضل، طالما كان واقع الحال يكشف عن تخلف العالم الإسلامى فى ذلك العصر.

وبذلك اقترب قاسم أمين – قليلاً – من التيار العلمانى، وإن اختلف معه تماماً فى تقدير دور الدين فى بناء المجتمع وإرساء دعائم قيمه الخلقية.

الفصل الرابع ـ التيار العلمانى

كان لجهود التجديد فى الفكر الإسلامى التى قام بها محمد عبده وتلاميذه، التى هدفت إلى محاولة صياغة المبادئ التى يقوم عليها المجتمع الإسلامى صياغة جديدة على ضوء ما يمكن اقتباسه من الأفكار الغربية التى لا تتعارض مع جوهر الإسلام، كان لتلك الجهود أثرها فى ظهور فكرة إمكانية إقامة مجتمع "قومى" علمانى، يحتفظ فيه بالإسلام كعقيدة ورابطة اجتماعية، ولكن دون أن يكون الدين مصدراً للتشريع أو للنظام السياسى، وفى اتجاه مواز لجهود تلاميذ محمد عبده، كان هناك فريق من الكتاب المسيحيين الشوام، تطورت على أيديهم هذه الفكرة، فكان لهم دور بارز فى تحديد مجرى التيار العلمانى.

وجدير بالملاحظة إختلاف طرح الكتاب المسيحيين العرب للفكرة العلمانية عن فهم إخوانهم المسلمين لها، وكان لهذا الطرح أثره فى النظرة السلبية الشائعة بين الناس إلى العلمانية باعتبارها نقيضاً للدين ورفضاً له، ومرادفاً للإلحاد، وخاصة أنهم هم الذين صكوا مصطلح "العلمانية" (بفتح العين) العربى ترجمة للكلمة الفرنسية Laic والإنجليزية Secular بمعنى غير كنسى أو دنيوى. فقد كانت الكنيسة تفرض سلطانها على الأفكار، وتقف سداً منيعاً فى وجه التفكير العلمى؛ ولذلك كان لابد من التخلص من سلطة الكنيسة فى المرحلة التى شهدت النهضة الأوروبية المصاحبة لتطور الرأسمالية التجارية والتكوين القومى لبلاد أوروبا، فكانت الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة، أى بين الكنيسة والسلطة السياسية، حجر الزاوية فى الفكر الدنيوى الذى يغلب النزعة العقلية على غيرها. ومن الطبيعى أن يعبر الرواد المسيحيون العرب عن هذه الفكرة على ضوء معاناتهم من السلطة الكنسية، فمالوا إلى القول بتناقض الدين للعلم، وفصل الدين عن السياسة.

وكان الأمر مختلفاً عند إخوانهم المسلمين من تلاميذ محمد عبده لأن الإسلام لم يعرف السلطة اللاهوتية الكنسية، فالمؤمن يؤدى فروض العبادة دون حاجة إلى "رجل دين" يقيم له طقوس العبادة. ولم يكن الفقهاء الذين أثروا الشرعية الإسلامية باجتهاداتهم، يلبسون مسوح رجال الدين، أو يتولون مناصب دينية، لأنه لم تكن هناك "هيئة دينية" ذات نظام تراتبى إلا فى العهد العثمانى. وكان الفقهاء يتكسبون من الاشتغال بالتعليم أو القضاء، أو الأعمال الحرفية والتجارية.

وحتى عندما أصبحت هناك "هيئة دينية" رسمية، لم يكن لها من السطوة والنفوذ ما كان للكنيسة فى أوروبا، فما يقدمه عضو الهيئة الدينية المسلم من فتوى ينتهى دائماً بعبارة "والله أعلم" لتعنى أن ما يقدمه من (رأى) ليس بالضرورة حكماً إلهياً واجب الإتباع. هذا فضلاً عما يتضمنه القرآن من حض على إعمال الفكر، والتدبر، والعلم، والتحديد الصريح لمسئولية الفرد عن عمله أمام الله سبحانه وتعالى وحده.

لذلك كان اتجاه محمد عبده وتلاميذه إلى إصلاح المجتمع من خلال تجديد الفكر الإسلامى بالاجتهاد، واقتباس ما ينفع المجتمع من أفكار الغرب، والجمع بين "الدينى" و"الدنيوى"، يستند إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة، ولا يرى تعارضاً فى ذلك، فالإسلام يبيح الاجتهاد فى شئون الدنيا (أنتم أعلم بشئون دنياكم)، ويقبل تقنين العرف طالما حقق "المصلحة" للناس، ولم يتعارض مع نص دينى صريح. فلا عجب أن نجد تيار الإصلاح الإسلامى الذى دعا إليه محمد عبده وتلاميذه قبل ما روج له دعاة "العلمانية" من إخوانهم الكتاب المسيحيين العرب ولكنهم اختلفوا معهم فى دعواهم إلى تنحية الدين جانباً باعتباره "مسألة شخصية"، وكذلك فى دعواهم إلى رفض الدين كمعوق للعلم، مناف له.

ومن الغريب أن التيار "السلفى" الإسلامى رأى "العلمانية" بعيون أولئك الكتاب المسيحيين العرب، ومن سار على دربهم، فعدوا القول بها "كفراً بيناً"، وأن لا معنى لها سوى الإلحاد، والتزموا بظاهر الدين النصى بما يشبه التزام "الكنيسة" بالنص الدينى الذى جعل من تصفية نفوذها نقطة انطلاق على طريق النهضة.

ويرتبط رواج الدعوة للتيار العلمانى بالمجلات التى صدرت فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وعرضت على صفحاتها الأفكار الأوروبية السياسية والاجتماعية والعلمية بأسلوب ضمنى حيناً، وأسلوب صريح حيناً آخر. من تلك المجلات "الجنان" التى أصدرها بطرس البستانى وابنه سليم فى بيروت، وصدرت فى المدة (1870 – 1886م)، و"المقتطف" التى أصدرها يعقوب صروف وفارس نمر ببيروت أيضاً عام 1876م ثم انتقلت إلى القاهرة حيث استمرت فى الصدور حتى العقد الرابع من القرن العشرين، وأخيراً مجلة "الهلال" التى أصدرها جرجى زيدان بالقاهرة عام 1892م، ولا زالت تصدر حتى اليوم.

وقد نأت تلك المجلات بنفسها عن الخوض فى أمور السياسة المحلية أو الدين حتى لا تثير ضدها المعارضة، ولكن الموضوعات التى نشرتها دارت حول "المدنية" باعتبارها الخير ذاته، وأن الأخذ بها وتنميتها فيه صلاح الأمور وتهذيب السلوك، وأن العلم أساس المدنية ويمكن للعرب أن ينقلوه إلى ثقافتهم العربية؛ لأن الاكتشافات العلمية الحديثة هى سر قوة المجتمع الذى يقوم على قاعدة المصلحة "الوطنية".

وبرز من بين ذلك النفر من الكتاب شبلى شميل (1850 – 1917م)، وكان ينتمى إلى عائلة لبنانية استقرت بمصر على عهد الخديو إسماعيل، درس الطب بالكلية البروتستانتية (الجامعة الأمريكية الآن) ببيروت، ثم استكمل دراسة الطب بفرنسا، ومارس مهنته فى مصر، ولكنه لم ينل شهرته كطبيب، وإنما كمبشر بنظرية دارون فى النشوء والإرتقاء، فكان أول من طرح هذه النظرية وما أحدثته من ثورة فى التفكير البيولوجى على القراء العرب، وقدم ترجمة عربية لشرح بوخنر لأفكار دارون. فكان يعتبر "العلم" أساس كل شيء، وهو جدير بالتقديس لأنه "الدين" الذى يجب الإيمان به، ووجه بهذا الصدد نقداً مراً للكنيسة وهيمنتها على المجتمع، وطالب بحق الفرد فى اختيار طريقه والتعبير عن ذاته، وعد الحكم القائم على الدين حكماً زائفاً فاسداً، يستخدم السلطة لمنع نمو العقل البشرى نمواً صحيحاً، ويرسى قواعد الاستبداد وإنكار حقوق الأفراد الذين يجب أن يعيشوا "وفقاً للطبيعة" وقوانينها، لأن التطور يتحقق بالصراع من أجل البقاء، والبقاء لا يكون إلا للأصلح.

والمجتمع الأصلح – عنده – هو المجتمع الذى تعمل جميع خلاياه من أجل خير الجميع، والقوانين والنظم الإجتماعية والسياسية تقام لخدمة الصالح العام وتتغير بتغير واقعه، فلا تتصف بالثبات لأن الثبات يعنى الجمود والفناء. ولا يمكن الاتفاق على ما يعنيه "الصالح العام" إلا إذا توفرت الحرية، وخاصة حرية الفكر. ويتطلب ذلك – فى رأيه – فصل الدين (باعتباره عنصر تفرقة) عن الحياة السياسية، فالأمم تقوى بمقدار ضعف سلطان الدين فيها، والتعصب القومى الأعمى – عنده – لا يقل شراً عن التعصب الدينى الأعمى؛ لذلك لابد أن تحل "الوطنية العالمية" محل الولاء لوطن محدد، فالتقدم الإجتماعى يواكب التقدم العلمى، وسوف يتطور مفهوم "الوطن" يوماً ما ليشمل العالم كله.

وكان شبلى شميل – أيضاً – أول من قدم الفكرة الإشتراكية فى العالم العربى للقراء، وإن كان قد سماها "الإجتماعية"، وفى طرحه للفكرة لم يهتم بمبدأ الملكية العامة لوسائل الإنتاج، بل كان يعبر عن اعتقاده بالتزام الحكومة العمل على تحقيق التقدم الاجتماعى وإرساء أسس التعاون فى سبيل الصالح العام للمجتمع، فعلى الحكومة أن تتيح العمل للقادرين، وتضمن لهم الأجور العادلة، وتوفر لهم الخدمات الصحية، وأن تقيم جامعة عصرية تدرس العلوم، ومدارس فنية، ومدارس ابتدائية فى كل قرية وحى، ومؤسسات عامة لتوزيع المياه والطاقة، وتفتح الباب على مصراعيه أمام الصحف لتنوير الرأى العام. وكلها إصلاحات يمكن أن تتحقق فى ظل مجتمع رأسمالى ليبرالى.

لم يكن المجتمع فى مصر أو غيرها من البلاد العربية قد عرف التطور الرأسمالى على نحو ما عرفته أوروبا، ولم تكن الأرض بعد خصبة لتلقى المبادئ الإشتراكية، ولكن طرح شميل لها ساعد على توعية القراء فى البلاد العربية بما يجب أن تكون عليه الحكومة العصرية، فكان لهذا الطرح أثره فى الدعوة إلى الحكم الدستورى فى مصر وبلاد الدولة العثمانية. فقد كان شميل من أنصار جماعة "تركيا الفتاة"، معارضاً لاستبداد السلطان عبد الحميد الثانى. وقد وصف أنصار "تركيا الفتاة" بأنهم من أنصار التقدم الإجتماعى، والحرية، والوحدة الإجتماعية التى تتجاوز حدود الفوارق الدينية، وعدهم "طلائع" لحركة البشرية تجاه المجتمع العالمى.

كتب شميل هذا الكلام عام 1898م، قبل أن يصل رجال تركيا الفتاة إلى الحكم بعشر سنوات، وعندما نجح انقلابهم كشفوا عن تعصبهم للقومية التركية، وعصفوا بالقوميات الأخرى التى انضوت تحت لواء الدولة العثمانية (على نحو ما سنرى فى الفصل التالى)، مما يكشف عن النظرة "المثالية" التى اتسمت بها رؤية شميل لهم.

وإذا كان شلبى شميل قد فصم عرى العلاقة بين الدين والعلم فى إطار طرحه للأفكار التى استلهمها من الغرب، فقد ارتبط اسم معاصره (اللبنانى أيضاً) فرح أنطون (1874 – 1922م) الذى ترك مصر عام 1897م، وأصدر بها مجلة "الجامعة" وإنتقل إلى المهجر، وإن ظل ينتقل بين القاهرة ونيويورك وأصدر هناك عدداً من المجلات العربية. واستفزت كتاباته محمد عبده بسبب حملته على الدين، واعتباره نقيضاً للعلم. فدار بين الرجلين حوار

حول دراسة فرح أنطون التى نشرها عن حياة ابن رشد وفلسفته متبعاً منهج المستشرق الفرنسى رينان، وأهداها "إلى البيت الجديد فى الشرق.. إلى أولئك العقلاء من كل ملة ودين فى الشرق، الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين فى عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم فى مكان مقدس محترم، ليتمكنوا من الإتحاد إتحاداً حقيقياً، ومجاراة تيار التمدن الأوروبى الجديد، لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم". وذكر فى مقدمة الدراسة أنه يكتب عن حياة ابن رشد ليقضى على الفرقة بين عناصر الشرق، ويغسل القلوب من أحقادها، ويجمع كلمة أهل الشرق على نهج التمدن، لأن الزمان زمان الفلسفة والعلم، الذى يلزم كل فريق باحترام رأى غيره، وعقيدة غيره.

كان كتاب فرح أنطون شبيهاً بكتابات شبلى شميل من حيث اتخاذه طابع "البيان السياسى"، رمى فيه إلى وضع أسس دولة علمانية تقوم على كاهل مواطنيها من المسلمين والمسيحيين على قدم سواء. ولتحقيق ذلك، رأى ضرورة التمييز بين ما هو جوهرى، وما كان عرضياً فى جميع الأديان. أى الفصل بين مبادئ الدين ومجموعة الشرائع المنسوبة إليه. ورأى أن المبادئ واحدة فى جميع الأديان، وأن الشرائع غايتها حث الناس على الفضيلة والخلق القويم، وهو القاعدة التى يجب التركيز عليها فى تفسير الشرائع، ولو عن طريق التأويل وليس التمسك بحرفية النصوص. فالشرائع – عنده – وسيلة لغاية وليست غاية فى حد ذاتها؛ لأن الطبيعة البشرية واحدة فى جميع الأديان، وكذلك حقوق الإنسان وواجباته واحدة، يتفق فيها أصحاب الديانات مع من لا دين لهم.

وبنى فرح أنطون على ذلك قواعد العلمانية: الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية، لتناقضهما مع بعضهما البعض، ولأن قيام النظام الإجتماعى على ترابطهما وإتحادهما يؤدى إلى اضطهاد السلطة الحاكمة للذين يخالفونها الرأى، وخاصة أهل الفكر، بينما هدف السلطة ضمان الحرية البشرية فى حدود الدستور، ومن ثم لا يتعرض أصحاب الآراء المعارضة للاضطهاد. ومن مبررات الفصل بين السلطتين – أيضاً – ضرورة أن يقوم المجتمع المتمدن على المساواة المطلقة بين أبنائه دون النظر إلى دياناتهم. كما أن السلطة الدينية تتعامل مع الآخرة، بينما السلطة الزمنية تتعامل مع شئون الدنيا. والجمع بين الدين والسياسة يضعف الدين ذاته عندما ينزله إلى حلبة الصراع السياسى، ويجعله عرضة لكل مزالق الحياة

السياسية. ولما كان الدين الحق واحداً، فالمصالح الدينية المختلفة تؤدى إلى الحروب وما يترتب عليها من نكبات.

أثارت أفكار فرح أنطون الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، وكانت فى تلك الأفكار نقاط قد يقبل بها محمد عبده، فقد ميز –أيضاً– بين ما هو جوهرى أصيل فى الدين، وما كان عرضياً، كما قال بأن جميع الأديان تعبر عن حقيقة واحدة، ولكنه رأى فى الإسلام وحده الدين المعبر عن الحقيقة التامة، وإذا كان محمد عبده قد قبل بأن يكون للحكومة الحق فى حرية التشريع، فقد حرص على أن تكون القوانين الحديثة فى إطار الشريعة ولا تخرج عنه، ويرى ضرورة التزام الحكام برأى فقهاء الشريعة، وإذا كان يؤمن بحق غير المسلمين فى المساواة مع إخوانهم المسلمين، فذلك فى إطار الدولة الإسلامية. وساء محمد عبده ما ذكره فرح أنطون من أن الإسلام اضطهد العلم بأكثر مما فعلته المسيحية، فكتب محمد عبده كتابه عن "الإسلام والمسيحية" للرد على أنطون، كما كتب كتابه الآخر "الإسلام دين العلم والمدنية" للرد على رينان، ودعاة العلمانية عموماً.

وفى ردوده على محمد عبده، عارض أنطون مقولة محمد عبده من أن الدين إذا عاد إلى نقائه الأول يصبح أساساً متيناً للحياة السياسية، فقال أنطون بأن العالم قد تغير، ولم تعد الدول الحديثة قائمة على الدين بل على الوحدة الوطنية والعلم الحديث. وضرب مثلاً بانتصار محمد على باشا على الوهابيين رغم أنهم أصحاب دعوة تنقية الإسلام مما شابه من معتقدات، وعزى انتصار محمد على عليهم إلى كونه أول من أدرك فى الشرق أن العالم قد تغير. وأبدى أنطون اعتراضه على دعوة محمد عبده إلى الوحدة الإسلامية، وأكد صعوبة تحقيقها، وأنها حتى إذا تحققت، فلن تغير من واقع الحال شيئاً لأنها لن تستطيع صد الزحف الأوروبى.

وفى دحضه لما ذهب إليه محمد عبده من استحالة الفصل بين الدين والدولة، لأن الحاكم لا يستطيع التخلص من تأثير الدين عليه، وأن الإنسان جسد وروح، فلا حياة له إن زهقت روحه، وكذلك المجتمع لا حياة له إذا نحى الدين جانباً. رد فرح أنطون بشرح النظام الديمقراطى من حيث التزام الحاكم بالدستور وبالقوانين التى يصدرها مجلس منتخب من الشعب، فالشعب مصدر السلطات، وحكمة ممثليهم أوسع مدى من حكمة الحاكم الفرد،

وقدراتهم الذهنية تفوق قدراته. فالمجلس المنتخب أعلى منزلة من الحاكم ومن السلطة الدينية معاً. وعندما تكون الحكومة علمانية، تضع للسلطة الدينية حدوداً لا تتجاوزها، ولا تتدخل الحكومة فى الشئون الدينية طالما كانت السلطة الدينية بعيدة عن السياسة. فالحكومة تعمل لخدمة الشعب، وما يهم الشعب شئون الدنيا.

لقد تأثر بأفكار شبلى شميل وفرح أنطون جيل آخر من الكتاب فى النصف الأول من القرن العشرين، كان منهم سلامة موسى، وعزيز ميرهم، وعزيز فهمى، وأحمد لطفى السيد، وطه حسين، ومحمد حسين هيكل وغيرهم من الكتاب الذين عبروا عن التيارات الفكرية والسياسية اللبرالية والإشتراكية، وواجهوا مشكلة التعامل مع الدينى والزمنى من مختلف الزوايا، وتراوحت مواقفهم بين التمسك بأن يكون للدين عالمه، وللسياسة عالمها، وبين النظرة الخاصة إلى ظروف وواقع المجتمع العربى التى تجعل من الدين مكوناً أساسياً للمجتمع، وتنظر للقضية من منظور حضارى – ثقافى، وتدرك ما فى ذلك من ركائز إيجابية لمشروع نهضوى، يلحق الأمة بركب المدنية.

إن الرواد الذين قدموا الفكر العلمانى، فاتهم إدراك واقع المجتمع الذى طرحوا عليه هذا الفكر، وجاءت فكرة تنحية الدين جانباً لتثير نفور القاعدة العريضة من المثقفين الذين كان تيار الإصلاح الإسلامى يستوعبهم، ولعب السلفيون الدور الأكبر فى وصم العلمانية بالإلحاد، ودعم وجهة نظرهم ما حدث فى تركيا بعد الحرب العالمية الأولى من إعلان مصطفى كمال (أتاتورك) علمانية الدولة التركية الحديثة بما تضمنه من وضع قانون للأحوال الشخصية ضرب عرض الحائط بالشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالأسرة والزواج والميراث. وصحب ذلك إلغاء الخلافة الإسلامية، فتكرست فى أذهان الجماهير أن النموذج التركى خير برهان على أن العلمانية والإلحاد صنوان، وأن ما ارتبط بها من أفكار اجتماعية وسياسية هدفها تقويض أركان الإسلام. وغالى البعض فى هذا الاتجاه إلى حد الربط بين الأصول الغربية للبرالية والاشتراكية والقومية، فجمعوها فى سلة واحدة باعتبارها من الأدوات التى سعى الغرب إلى تصديرها إلى بلاد الإسلام، مستهدفاً بذلك النيل من العقيدة الإسلامية.

وهكذا ألحق الطرح السيء للفكرة، دون اعتبار للبون الشاسع بين تجربة الغرب وواقع مجتمعات الشرق. والنموذج التركى لتطبيق العلمانية الذى اشتط بدوره فى محاولة توجيه خطاب إلى أوروبا بأن تركيا الحديثة قطعة من أوروبا، وهو خطاب لم يلق الصدى الذى توقعه أتاتورك حتى يومنا هذا. ألحق الطرح السيء والنموذج التركى أبلغ الضرر بالعلمانية، ودعاتها، والحركات السياسية التى تركز عليها.

الفصل الخامس ـ التيار القومى

كانت "القومية" من أهم ما تعلمه المثقفون العرب من إطلاعهم على الفكر الغربى، فقد كانت الفكرة القومية بارزة عند مفكرى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر، وكانت ثمارها واضحة للعيان فى القرن التاسع عشر الذى شهد بروز ألمانيا وإيطاليا كدولتين قوميتين. وخلبت الفكرة القومية لب من اختلفوا إلى أوروبا من أبناء الشرق، وخاصة من جاءوا من الدولة العثمانية، أتراكاً كانوا أم عرباً. وانتقلت عدوى الفكرة إلى بلاد البلقان التابعة للدولة العثمانية. وساعد التعليم الحديث، سواء كان حكومياً أم أهلياً فى مدارس الإرساليات التبشيرية، وتعلم اللغات الأجنبية، وتيسير الكتب المترجمة بفضل الطباعة، وكتابات الطهطاوى وغيره ممن أعادوا اكتشاف أوروبا فى القرن التاسع عشر، ساعد ذلك كله – بصورة أو بأخرى – على التعرف على الفكرة القومية، واهتمام المثقفين بإعادة طرح سؤال الهوية.

كان الشعور السائد بين المسلمين من رعايا الدولة العثمانية هو الإنتماء للإسلام أم "للأمة الإسلامية"، وهو شعور فضفاض غلب عليه طابع الشعور بالحاجة إلى التضامن بين أبناء الأمة فى أوقات المحن والشدائد على نحو قريب الشبه بمفهوم "العصبية" عند ابن خلدون. مثال ذلك ما حدث عند غزو نابليون لمصر (الحملة الفرنسية) فتنادى العرب بالجهاد، وجاء "المجاهدون" إلى مصر من الحجاز وشمال أفريقيا للدفاع عن حياض الإسلام، وابتهل الجميع إلى الله أن ينصر "الإسلام والمسلمين". وعندما أدخل محمد على نظام التجنيد الحديث، لم يثر فى الجنود مشاعر "الوطنية" المصرية، ولكنه أثار عندهم "فريضة الجهاد"، وجعل خطباء المساجد يؤكدون عليها، وسمى الديوان الخاص بشئون الجيش "ديوان الجهادية".

حقاً كان رفاعة الطهطاوى أول من عرف "الوطن"، الذى كان يعنى عنده مصر ذات التاريخ الممتد منذ الفراعنة، وشبه فى كتاباته محمد على بالإسكندر الأكبر، فلقبه "بالمقدونى الثانى"، وقدم – على نحو ما رأينا – تعريفاً لمفهوم "الوطنية" شد الاقتراب مما طرحه العلمانيون فيما بعد، ولكن الطهطاوى لم يتجاوز تلك الحدود للحديث عن الفكرة القومية، بل ظل يعتبر مصر "وطناً" متميزاً، لجميع سكانه حقوق متساوية بحكم اشتراكهم فى "المنافع العمومية" (أى موارد البلاد)، وجعل الأخوة فى الوطن كالأخوة فى الدين، فغلب الولاء للوطن

على التعاطف مع أهل الديانات ممن يعيشون فى أوطان أخرى، ولكنه أكد انتماء مصر إلى "الأمة الإسلامية".

ورغم الدور الذى لعبته الجندية كبوتقة للشعور الوطنى، والتركيز على ما لمصر من "كيان" خاص فى ظل أسرة محمد على، ورغم كتابات الطهطاوى، ظل السواد الأعظم من الناس يغلب عندهم الشعور بالانتماء إلى "أمة" الإسلام، والتضامن مع إخوانهم المسلمين فى الملمات، وخاصة أن طرح الأفكار الجديدة لم يتجاوز نخبة المثقفين العارفين لفكر الغرب، ليصل إلى الجماهير العريضة التى كانت تلك الأفكار الجديدة بالنسبة لها "رطانة" يصعب فهمها.

وليس صحيحاً ما يرد فى بعض المؤلفات من أن إبراهيم باشا بن محمد على، كان لديه إحساس قوى بالعروبة، ورغبة فى إقامة "إمبراطورية عربية" استناداً إلى تفسير أحد الفرنسيين لعبارة سمعها من إبراهيم، ذكر فيها أنه قدم إلى مصر صغيراً، وأن جو مصر وشمسها جعلاه عربياً، وربط البعض هذه العبارة بطلب إبراهيم من أبيه أن يأمر بوقوف الجيش المصرى فى توسعه شمالاً بالشام على حساب الدولة العثمانية يقف عند جبال طوروس، فقد كان يخشى العبور إلى الأناضول لسببين: أحدهما سياسى، والآخر إستراتيجى، لأن ذلك قد يؤدى إلى استثارة الدول الكبرى لما يمثله توسيع العمليات العسكرية إلى الأناضول من إخلال "بالتوازن" الإقليمى، وهو مبدأ هام فى السياسة الأوروبية عندئذ، مما قد يدفع تلك الدول إلى التدخل ضد محمد على (وهو ما حدث بالفعل)، والسبب الثانى يتعلق بخطورة التوسع عبر طوروس واختراق هضبة الأناضول، لما يترتب عليه من إطالة خطوط الإمداد والتموين، فأشاع من أولوا هذا الموقف من إبراهيم، أنه طلب من والده أن يتوقف الجيش حيثما لا يجد من يتحدث العربية!!، وذلك لتأكيد فكرة نية إقامة "إمبراطورية عربية"، وهو ما لم يكن وارداً – عندئذ – بذهن محمد على وولده إبراهيم. فما قصده إبراهيم – فى حديثه إلى الفرنسى – أنه قد أصبح عربياً هو أنه قد تمصر، لأن المصريين عندما يرد ذكرهم بوثائق محمد على، يقال لهم "أولاد العرب" تمييزاً لهم عن الترك والفرنجة، واستخدم وصف "أولاد العرب" للمصريين من المسلمين والأقباط على حد سواء.

على كل، لم يظهر الشعور القومى عند العرب إلا فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، ولعل تطبيق نظام التجنيد فى الولايات العربية فى ظل حركة الإصلاح فى الدولة العثمانية، وما عاناه العرب من التمييز من جانب ضباطهم الأتراك، وكذلك إحساس طلاب المدارس العثمانية من العرب (وخاصة المدارس العسكرية) بهذا التمييز فى عهد السلطان عبد الحميد الثانى، لعل ذلك كان وراء شعور العرب باختلافهم عن الأتراك، ومن ثم كان تفكير نخبة من المثقفين العرب فى أن يكون لبلادهم كياناً "ذاتياً" فى الدولة العثمانية. وقد شارك هؤلاء فى حركة المعارضة لاستبداد عبد الحميد الثانى، وتحالفوا مع جماعة "تركيا الفتاة" للإطاحة بحكمه، وإقامة حكومة دستورية تسمح للعرب بقدر من المشاركة فى صنع القرار، فكان ارتباطهم بحزب "الإتحاد والترقى"، الذى نجح فى تدبير إنقلاب 1908م.

وإذا كان العرب قد شاركوا فى هذه الحركة، فقد كان لمسيحيى الشام الدور الأكبر فى المشاركة العربية: فقد كانت هناك صلات تعود إلى ستينيات القرن التاسع عشر بين نخبة المثقفين المسيحيين فى بيروت وبين دعاة الإصلاح فى الدولة العثمانية فى العاصمة إستانبول. وكانت الصحف العربية قى بيروت تعبر عن آراء شبيهة بآراء "تركيا الفتاة" مع ميل أوضح نحو العلمانية. فقد دعت مجلة "الجنان" التى أسسها بطرس البستانى عام 1860م، واستمرت فى الصدور حتى 1876م، دعت إلى ضرورة قيام حكم عادل صالح بدلاً من الحكم الفاسد الذى كان سبباً فى تخلف الشرق. ولا يمكن لذلك الحكم أن يقوم إلا بمشاركة جميع أبناء البلاد فيه، والمساواة بين أبناء جميع الديانات، وأن يتم فيه الفصل بين الدين والدولة، والفصل بين السلطتين القضائية والتنفيذية، على أن يكون التعليم إجبارياً، وأن يتم التركيز على تقوية الشعور الوطنى بين أبناء البلاد.

واستمر الكتاب الشوام ينشرون الأفكار المعارضة لاستبداد عبد الحميد الثانى حتى وقوع ثورة 1908م، وشاركت "المقطم" و"الأهرام" من مصر فى موجة النقد والمعارضة، ومن أمثلة ذلك ما كتبه خليل غانم اللبنانى المارونى الذى كان نائباً فى مجلس المبعوثان (النواب) العثمانى عام 1877م، وانضم لتركيا الفتاة، وكان من قادتها، ونشر كتاباً عن سلاطين آل عثمان، ذهب فيه إلى أن ما أفسد "الأمة العثمانية" أمران: الاستبداد الذى يفسد الروح ويقضى على

العدل والإنصاف، والإسلام الذى ما لبث أن تحول إلى التعصب والاستبداد. ورأى أن الحكم الدستورى هو حجر الزاوية فى الإصلاح المنشود.

كانت حركة "تركيا الفتاة" بمثابة جبهة وطنية تضم من ليست لهم ميول قومية محددة من دعاة الإصلاح (مثل خليل غانم)، ومن كانوا قوميين أتراكاً قبل كل شيء يرون استمرار سيطرة العنصر التركى على السلطة حتى فى ظل الحكم الدستورى (مثل أحمد رضا ورفاقه)، وهناك من يطلبون المساواة بين الأجناس والأديان فى الدولة، ويدعون إلى لا مركزية السلطة (الحكم الذاتى للولايات) مثل الأمير صباح الدين، وما ربط بين هؤلاء وأولئك العمل من أجل إسقاط حكم السلطان عبد الحميد الثانى. وعندما قام انقلاب 1908م، وتم عزل عبد الحميد وسيطرة "حزب الإتحاد والترقى" على الحكم، كشف القوميون الأتراك عن نواياهم الحقيقية فى سيادة العنصر التركى وتتريك شعوب الدولة العثمانية، ومن ثم كانت الفرقة بين حلفاء الأمس على نحو ما حدث بالنسبة لدعاة القومية العربية.

وإذا كان المسيحيين الشوام قد لعبوا دوراً ملحوظاً بين صفوف دعاة القومية فى جبهة "تركيا الفتاة" التى أطاحت بالحكم الاستبدادى للسلطان عبد الحميد، فقد كان دعاة التجديد الإسلامى ينظرون للقضية من زاوية أخرى هى عودة الخلافة إلى العرب، واستردادها من مغتصبيها العثمانيين. وكان أشراف مكة هم المرشحون لتولى الخلافة عند من فكروا فى هذا الموضوع من أهل السياسة إما نكاية فى السلطان على نحو ما فعل الخديو المخلوع إسماعيل عندما كان يمول سراً مجلة "النحلة" التى أصدرها فى لندن لويس صابونجى، وهو رجل دين كاثوليكى، روج على صفحات المجلة لفكرة عودة الخلافة إلى العرب. وإما خدمة لمصالح الدول الطامعة فى المشرق العربى، فراح رجالها يفكرون فى شريف مكة كخليفة بديل للسلطان العثمانى، أو تعبيراً عن مطامع بعض الحكام مثلما قيل عن سعى الخديو عباس حلمى الثانى لتنصيب شريف مكة خليفة وإعلان نفسه "سلطاناً"، وهو قول لم يقم عليه دليل. ولكن لكل ذلك دلالة واضحة على إدراك التناقض بين العرب والترك، والتفكير فى خلافة عربية كبديل للخلافة العثمانية.

وإذا كان اللعب بورقة الخلافة وارداً على مائدة السياسة، فقد ساهم مفكر عربى فى طرح فكرة الخلافة العربية فى إطار مفهوم الجامعة الإسلامية بما يشبه المزج بين الفكرة

الإسلامية والفكرة القومية. أو بعبارة أخرى، إقامة خلافة إسلامية اتحادية متعددة القوميات، يقودها خليفة عربى... هذا المفكر هو عبد الرحمن الكواكبى (1849 – 903م).

جاء الكواكبى من عائلة حلبية، وتلقى تعليماً عربياً وتركياً، وعمل بخدمة الحكومة، ثم عمل بالصحافة فانتقد الحكم العثمانى مما جلب عليه سخط الحكومة، فهرب إلى مصر عام 1898م وجعل القاهرة مستقراً له حتى وفاته عام 1903م، وكتب العديد من المقالات فى صحيفة "المؤيد" ومجلة "المنار"، ونشر كتابين هما: "طبائع الاستبداد" و"أم القرى". ويهمنا هنا الكتاب الأخير الذى يعبر عن الربط بين الجامعة الإسلامية والفكرة العربية.

ويعرض الكواكبى فى "أم القرى" لمؤتمر إسلامى تخيل انعقاده فى مكة للنظر فى أحوال العالم الإسلامى: أسباب ضعفه، وكيفية علاج هذا الضعف. ومن الجدير بالملاحظة أن الكواكبى وزع الوفود المشاركة فى المؤتمر على الأقطار الإسلامية جاعلاً أغلبية المقاعد للعرب: فهناك وفد هندى، ووفد أفغانى، وثالث تركى، ورابع فارسى، أما المقاعد الأخرى فجعلها لوفود من مختلف البلاد العربية: العراقى، والشامى، والمصرى، واليمنى، والمغربى، والحجازى... إلخ. وهذا التوزيع يكشف عن تصوره للوزن العربى فى الدولة الإسلامية المقترحة.

وفى عرضه لأسباب انحطاط (تخلف) الأمة الإسلامية، نجده يردد الأفكار التى طرحها قبله دعاة التجديد الإسلامى، وهى: انتشار البدع، وخاصة الممارسات الصوفية الغريبة عن روح الإسلام، والإغراق فى التقليد، والعزوف عن الإجتهاد، وعدم التمييز بين ما هو جوهرى فى الإسلام وما هو عرضى هامشى. واتهم الحكام المسلمين المتأخرين بتشجيع ذلك كله ليستبدوا بالأمر مما أفسد المجتمع كله.

وعلاج هذا الإنحطاط، واسترداد شوكة الإسلام إنما يقوم بقيام دولة عادلة، يعيش الناس فيها أحراراً، فى فكرهم ومعاشهم، تخضع فيها الحكومة لرقابة الشعب. ولتحقيق ذلك يجب إصلاح الشريعة بإقامة نظام شرعى موحد عن طريق الإجتهاد، ويجب أن يربى النشء تربية دينية صحيحة. وفق ذلك كله لابد من أن تكون الخلافة عربية قرشية لأن العرب هم مادة الإسلام وحفظته، ولأن القرآن نزل بلسان عربى مبين. على أن يقوم ممثلو "الأمة" باختيار

الخليفة الذى يتخذ من مكة مركزاً له، ويتمتع بسلطة روحية على جميع المسلمين، ويعاونه مجلس شورى يعينه حكام المسلمين، ويتولى إدارة أمور الحجاز بمساعدة مجلس من أهل البلاد.

لقد عبر الكواكبى فى هذا الكتاب عن تصور مدرسة التجديد الإسلامى للمسألة القومية من منظور إسلامى محض، على حين كان البستانى وتلاميذه يعبرون عن نفس المسألة من منظور علمانى فهم يدعون إلى الحكم الذاتى للولايات العربية، وإلى التمسك باللغة العربية كلغة رسمية فى الولايات العربية.

وقدم نجيب عازورى تصوراً لدولة عربية علمانية تظلها سلطة روحية لخليفة عربى يتخذ من مكة مركزاً له، متأثراً فى ذلك بفكرة الخلافة العربية عند الكواكبى، ولكن من منظور مختلف تماماً.

ونجيب عازورى مسيحى كاثوليكى من الشام، تربى تربية فرنسية، وعمل بخدمة الإدارة العثمانية بالقدس فترة من الزمن، ثم ترك منصبه لأسباب مجهولة، وهاجر إلى باريس حيث أسس هناك "عصبة الوطن العربى" عام 1904م، ونشر كتاباً بالفرنسية بعنوان "يقظة الأمة العربية" عام 1905م، ضمنه رؤيته للدولة العربية، كما أصدر – أيضاً– مجلة بالفرنسية بعنوان "الاستقلال العربى" عام 1907م، ولكنها لم تعمر طويلاً. وانتقل من باريس إلى القاهرة التى قضى فيها بقية سنوات عمره حتى وفاته عام 1916م، فكان يكتب من حين لآخر فى "الأهرام" وغيرها من الصحف المصرية.

وفى كتابه "يقظة الأمة العربية"، يذهب نجيب عازورى إلى أن هناك أمة عربية واحدة – بالمفهوم العلمى والسياسى للكلمة– وأن هذه الأمة تجمع بين المسلمين والمسيحيين، وأن المشاكل الطائفية التى تنشأ بينهم هى – فى حقيقتها– مشاكل سياسية، تقف وراءها قوى خارجية تغذيها لخدمة مصالحها الخاصة، وأن المسيحيين لا يقلون عروبة عن المسلمين؛ ولذلك لابد من أن تكون اللغة العربية هى اللغة المستخدمة فى الكنائس العربية على اختلاف مذاهبها. ولكنه استبعد مصر من إطار العروبة، لأنه كان يرى أن المصريين ليسوا عرباً، ومن ثم لا تدخل مصر ضمن "الدولة العربية" التى يدعو لاستقلالها عن الحكم

التركى. وإعتبر الترك مسئولين عن تخلف البلاد العربية، فلولا وقوع بلاد العرب تحت حكمهم لكان العرب فى طليعة الأمم المتمدنة، والدليل على ذلك – فى رأيه– تفوق العرب على الترك فى جميع المجالات. ولا أمل فى أن يقوم إصلاح فى الدولة يراعى مصالح العرب والأكراد والأرمن؛ لذلك لا سبيل للخلاص أمام هذه "الأمم" الثلاث سوى بالاستقلال، ويرى أن ذلك يمكن تحقيقه عن طريق العمل فى اتجاهين: الداخل بالعمل على تقويض أركان الدولة العثمانية وخاصة أن جهازها الإدارى يتسم بالضعف والفساد، والاتجاه الآخر يتمثل فى الاستعانة بالدول الأوروبية لمساعدة العرب على تحقيق الاستقلال.

ولكن ما هى الدول التى يركن العرب إليها طلباً للعون؟ خصص العازورى قسطاً كبيراً من كتابه لاستعراض مصالح الدول الأوروبية فى المشرق العربى، وانتهى إلى أن إنجلترا وفرنسا هما اللتان تستطيعان مساعدة العرب على تحقيق حكم الاستقلال؛ لأن تقاليد "الحرية" راسخة فيهما، وخاصة فى فرنسا تحديداً. وكان نجيب عازورى فى ذلك لا يشذ عن غيره من نخبة المثقفين العرب عندئذ الذين تطلعوا إلى مساعدة إنجلترا أو فرنسا لهم. فإذا كان عازورى قد راهن على فرنسا فقد سبقه فى ذلك مصطفى كامل الزعيم الوطنى المصرى، كما أن "حزب اللامركزية" الذى كان من أقطابه محمد رشيد رضا وغيره من الشوام المسلمين دعاة الجامعة الإسلامية، علقوا آمالهم على إنجلترا. ولعل ذلك يرجع إلى إدراكهم أن أى تغير إقليمى يقوم على حساب الدولة العثمانية لابد أن تتبناه الدول الكبرى.

غير أن نجيب عازورى انفرد بين دعاة القومية العربية من أبناء جيله باستشراف الخطر الذى تمثله الصهيونية، وإدراكه لخطورة ما ترمى إليه من إقامة وطن قومى لليهود فى فلسطين، فقال: "تبرز فى البلاد الآسيوية التابعة للدولة العثمانية ظاهرتان متناقضتان رغم طبيعتهما الواحدة، هما: يقظة الأمة العربية، وسعى اليهود الخفى لإعادة ملك إسرائيل القديم على نطاق واسع، ومقدر لهاتين الحركتين أن تصطدما ببعضهما البعض حتى تتغلب إحداهما على الأخرى، ويتوقف مصير العالم أجمع على النتيجة الأخيرة لهذه الصراع".

أما الدولة العربية المستقلة – فى رأيه– فيجب أن تكون سلطنة دستورية ليبرالية، يرأسها سلطان عربى مسلم، على أن يلتزم باحترام الاستقلال الذاتى للبنان ونجد واليمن. وأن تكون السلطة الروحية لخليفة عربى فى مكة على أن تكون له سلطة إدارية فى الحجاز على نحو

ما للبابا من صلاحيات فى الفاتيكان، ولكن عازورى لم يحدد من يراه مرشحاً للسلطنة، ومن يشغل منصب الخليفة، طالما كان القرار بيد الدولة الكبرى التى تتبنى مشروع "الدولة" العربية المستقلة.

وفكرة "الاستقلال العربى" التى روج لها نجيب عازورى تعبر عن إدراك مبكر من جانبه لعدم استعداد جماعة "تركيا الفتاة" للاعتراف فعلياً بحقوق القوميات التى تخضع للدولة العثمانية، وقد صدق حدسه عند وصول أولئك القوم إلى الحكم بعد إطاحة عبد الحميد الثانى، فاتجهوا إلى إتباع سياسة "عثمنة" جميع شعوب الدولة، أى جعلهم "وطنيين" عثمانيين، وفرض اللغة التركية لغة رسمية للدولة، ورغم ما حققه نظام الحكم الجديد من إصلاحات فى الإدارة المحلية، والأمن العام، وبعض المشروعات العامة، والتعليم، والتشجيع على تحرير المرأة، شعر القوميون العرب والأرمن والألبان والأكراد بما تمثله سياسة "التتريك" من خطر داهم على هويتهم القومية، وتطلعهم إلى نيل حقوقهم القومية، فتفرقت بهم وبإدارة "الإتحاد والترقى" السبل، وراح دعاة كل قومية يعملون من أجل تحقيق تطلعاتهم السياسية.

ولكن دعاة القومية العربية لم يكونوا على قلب رجل واحد، فتعددت التنظيمات السياسية التى عملوا من خلالها، وتباينت مواقفها تباين تصور أصحابها لسبيل تحقيق مراميها وأهدافها السياسية. فالجمعيات السرية التى كونها المثقفون العرب (بعد ثورة 1908م) من المدنيين والعسكريين مثل: الجمعية القحطانية التى أسسها بعض الضباط عام 1909م كان من بينهم عزيز على المصرى، الذى أسس فى عام 1914م جمعية "العهد"، وجمعية "العربية الفتاة" التى أسسها بعض المثقفين المدنيين وطلاب المدارس العليا عام 1909م أيضاً. هذه الجمعيات كانت تعمل من أجل استقلال الولايات العربية فى المشرق عن الدولة العثمانية، ولكنها لم توحد صفوفها فى تنظيم واحد، رغم وحدة الغاية والتوجه عند كل من انضووا تحت لواء تلك الجمعيات. وقد ذهبت إحداها (عام 1911م) إلى إصدار بيان اتهمت فيه الأتراك بالتسبب فيما يعانيه العرب من بؤس، وبمسئوليتهم عن التخلف الاقتصادى للبلاد العربية، وانتشار الفقر، والعمل على محو الثقافة العربية، والتضحية بالبلاد من أجل مصلحة الأجانب، فهى بعيدة تماماً عن الإسلام، وعلى العرب الإتحاد معاً (مسلمين ومسيحيين ويهود) للتخلص من نير الحكم العثمانى، وفى نفس العام (1911م)، وجه بعض المنتسبين

إلى تلك الجمعيات رسالة إلى الشريف حسين بن على عن طريق السيد طالب النقيب زعيم البصرة، يقولون فيها أن العرب على استعداد للوقوف وراءه للتخلص من الحكم العثمانى، وأنهم سوف يبايعونه بالخلافة إذا استجاب لهم. فالجمعيات السرية – إذا– لم تر بديلاً للاستقلال عن الدولة، وفقدت الأمل فى حصول العرب على حقوقهم المشروعة فى إطار تلك الدولة.

غير أن فريقاً آخر من الشوام المقيمين بمصر، ومعظمهم من المشايعين لفكرة "الجامعة الإسلامية" ظلوا يتمسكون بالدولة العثمانية، ويرون ضرورة المحافظة عليها باعتبارها دولة "الخلافة" الإسلامية. ولكنهم عملوا من أجل الحصول على الحكم الذاتى فى إطار "الوطنية العثمانية"، وعلقوا آمالهم على دعم بريطانيا لهم لتحقيق أهدافهم. ففى عام 1912م أسسوا بالقاهرة "حزب اللامركزية الإدارية العثمانى" الذى كانت تربطه قنوات اتصال مع بعض اللبراليين دعاة اللامركزية من رجال "تركيا الفتاة"، كما كانت له شبكة من "لجان الإصلاح" فى المدن العربية المشرقية، وخاصة بيروت. وكانت مطالب الحزب متواضعة مثل: استخدام العربية لغة رسمية فى الولايات العربية، وأن ينفرد العرب بتولى الوظائف الإدارية فى تلك الولايات، وألا يعين أحد فى وظائف الولايات دون استشارة أعيان تلك الولايات، وأن تقتصر خدمة المجندين العرب على الولايات التى ينتمون إليها فى زمن السلم، وأن تخصص بعض الموارد المالية المحلية لسد حاجات الولاية صاحبة تلك الموارد، وأن يتم توسيع اختصاص مجالس الولايات، وتنظيم إدارات الشرطة والقضاء والضرائب على أسس حديثة بالاستعانة بالخبراء الأجانب. ورأى رجال الحزب أن يكون العمل العلنى، القانونى، السلمى، أداتهم لتحقيق تلك المطالب.

ولكن مع تفاقم سياسة التتريك عام 1913م، وتصاعد التمييز ضد العرب من جانب الحكومة العثمانية التى جعلت السيادة للعنصر التركى، قام فريق من دعاة "العروبة" بعقد مؤتمر "عربى" فى باريس، إشترك فيه نحو خمسة وعشرين شخصاً كان من بينهم عراقيان، والآخرون من الشوام، معظمهم من الطلاب أو المقيمين بباريس، ولم تكن الحكومة الفرنسية بعيدة عن الترتيبات الخاصة بعقد هذا المؤتمر، ومن هنا جاء حرص حزب اللامركزية على التواجد حتى لا ينفرد أنصار "العربية الفتاة" بأمر المؤتمر. وتكشف المناقشات التى دارت

بالمؤتمر عن الميل نحو الإعتدال، فقد ربط الخطباء بين الرغبة فى الرقى الحضارى كدافع للمطالبة بالإصلاح، وأنهم يعلقون آمالهم على وقوف أوروبا إلى جانب مطالبهم العادلة بالضغط على الحكومة العثمانية لتحقيق الإصلاح، وعولوا على فرنسا لإقناع الدول الأوروبية الأخرى بعدالة قضيتهم. وأكدوا حرصهم على الدولة العثمانية ورغبتهم فى تقويتها بشرط أن يكون نظام الحكم ديمقراطياً قائماً على مبدأ المساواة، ومن ثم لابد من اشتراك العرب فى الحكومة المركزية، وأن تنال الولايات العربية استقلالاً ذاتياً، وأن تصبح العربية لغة رسمية فى البرلمان العثمانى ودوائر الحكومة المحلية، وألا يكون هناك تمييز بين العرب على أساس الدين.

سارعت الحكومة العثمانية بإرسال مبعوث عنها للتفاوض حول المطالب التى طرحت أمام المؤتمر، ولكن الأعضاء تبينوا أن نية الإصلاح لا تتوفر عند الدولة، فمالت الكفة إلى جانب دعاة استقلال البلاد العربية.

ولكن "رؤية" القوميين العرب للاستقلال لم تكن تتضمن إجماعاً على الوحدة العربية السياسية، على نحو ما رأينا عند عازورى، فكان هناك من يدعون إلى استقلال سوريا، ويبررون ذلك بتوفر عناصر الوحدة التاريخية والجغرافية، والتنوع البشرى الثقافى؛ لذلك يجب أن تقام فى سوريا (الكبرى) دولة علمانية ديمقراطية إتحادية، مؤلفة من وحدات إدارية يتمتع كل منها بالحكم الذاتى، ويراعى فى تحديد تلك الوحدات الطبيعة السكانية الغالبة فيها من حيث العرق والدين، وهى الأفكار التى روج لها خليل غانم وجورج سمنة.

وهناك من فضلوا استقلالاً إدارياً للولايات العربية فى إطار الدولة العثمانية وفق مطالب "حزب اللامركزية الإدارية" حرصاً على بقاء "الخلافة"، وخشية وقوع تلك الولايات بين براثن الاستعمار الأوروبى، كما حدث لمصر وتونس والجزائر من قبلهما، وهؤلاء كانوا يفكرون فى صيغة "الملكية الثنائية" كحل مناسب، استلهموا فيه حالة إمبراطورية النمسا والمجر، فتكون الدولة العثمانية دولة الترك والعرب، يحكمها السلطان باعتباره – أيضاً– ملكاً للعرب، وتتكون الدولة من إتحاد بين دولة عربية وأخرى تركية. ونفر هؤلاء من فكرة الثورة على الدولة، لما قد يترتب على ذلك من إضرار بوحدة "الأمة الإسلامية"، وتمكين أعداء الإسلام منها لخدمة مصالحهم.

وحتى دعاة "الدولة العربية المستقلة" كانت الانقسامات سائدة بينهم حول حدود الدولة ونظام الحكم فيها: رأى البعض أن تكون الدولة علمانية ديمقراطية يحكمها ملك عربى، بينما رأى البعض الآخر فى تلك الدولة كياناً أوسع يضم الولايات العربية فى دولة واحدة يحكمها "خليفة" عربى، تمتد سلطته الروحية إلى العالم الإسلامى كله، كانت الغالبية تسلم بضرورة قيام "كيان عربى"، وذهب المشاركون فى المؤتمر العربى بباريس إلى أن العرب يشكلون "أمة" وفق توصيف مفكرى الغرب لمفهوم الأمة: فهم أصحاب لغة وثقافة واحدة، يجمعهم تاريخ متواصل مشترك، وتربطهم ببعضهم البعض مصالح مشتركة، ولهم تطلعات مماثلة. ومن ثم رأوا أن هناك "قومية عربية" واضحة المعالم.

ولكن القومية – بهذا الوصف– ذات طبيعة علمانية خالصة، غير أن العرب لم يتقبلوا فكرة الفصل بين القومية والدين (وهو هنا الإسلام) على نحو ما فعل الترك بعد الحرب العالمية الأولى. فهم يرون فى الإسلام حجر الزاوية فى ثقافتهم، ولا يرون العروبة من منظور غير منظوره، وهم الذين يعدون أنفسهم "مادة" للإسلام. وهى إشكالية ممتدة كان لها تأثيرها على رؤية المسلمين والمسيحيين العرب للقومية. فأصر المسلمون على اعتبار الإسلام أساساً لشعور العرب بوحدتهم كأمة، مع الاعتراف بانتماء المسيحيين العرب إليها.

وإذا كان ميشيل عفلق – داعية البعث العربى– قد حاول الوصول إلى حل لهذه الإشكالية بتأكيد الدور المركزى للإسلام فى تكوين "الأمة" العربية، فإن ساطع الحصرى ركز على الصفة العلمانية للقومية العربية مؤكداً أن "الثقافة" العربية هى المحدد للقومية العربية وليس الدين.

ولكن أفكار عفلق والحصرى تعبر عن جيل آخر غير أولئك الذين اشتغلوا بالحركة العربية قبل الحرب الأولى، ثم تحطمت آمالهم بما حدث للمشرق العربى فى نهاية الحرب من تجزئة على يد الدول الأوروبية ذاتها التى علقوا عليها آمالهم لتكون عوناً لهم على الاستقلال. واستعاض الجيل الآخر من "القوميين" العرب عن النظر إلى القومية العربية كخطوة لابد منها لإحياء الإسلام، بالنظر إلى الإسلام كمكون أساسى للأمة العربية ومصدراً لثقافتها.

ويأتى قسطنطين زريق المؤرخ الدمشقى المولد المعروف، فى مقدمة من ربطوا القومية العربية بالإسلام فى كتابه "الوعى القومى" (نشر 1939م) مؤكداً حاجة العرب إلى القومية باعتبارها "العقيدة" التى تولد الشعور بالمسئولية المشتركة، والإرادة فى خلق مجتمع، والحفاظ عليه، ولما كان المجتمع العربى يستمد وحيه ومبادئه من الدين، وهذا الدين هو الإسلام؛ لذلك يجب التسليم بهذه العلاقة الجوهرية بين الإسلام والعروبة، يستمد العرب منه المبادئ الخلقية التى توجد فى كل الأديان، وتعبر عن نفسها بأسلوب مختلف فى كل دين، ولكن جوهرها واحد، ولا يتعارض ذلك مع قيام كيان عربى عصرى يستمد روحه من الدين، ونهضته من منجزات الحضارة الغربية.

على أن ذلك لا يعنى أن سفينة "القومية العربية" قد استقرت فى نهاية المطاف على شاطئ تحقيق الأمل المنشود فى إقامة الدولة العربية الواحدة، فقد ظل ذلك حلماً يداعب دعاة الوحدة العربية، دون أن يتحول إلى حقيقة ملموسة. ولكن هناك تيارات "قومية" ذات توجهات إقليمية، عرفتها بعض البلاد العربية فيما بين الحربين العالميتين هما "القومية المصرية" و"القومية السورية". وقد سبق أن ألمحنا لجذور فكرة القومية السورية قبل الحرب العالمية الأولى، وقد تطورت على يد أنطون سعادة، و"الحزب القومى السورى"، فالتمس سعادة للفكرة السورية أصولاً فينيقية، جعلت سوريا تنتمى إلى البحر المتوسط أكثر من اتصالها بظهيرها العربى.

أما القومية المصرية فقد روج لها قبل الحرب الأولى أحمد لطفى السيد، بمفهوم علمانى خالص، يرفض تماماً فكرة الجامعة الإسلامية ويعتبرها ذات طابع "استعمارى". ولكنه عبر عن اتجاه نخبة ضيقة من المثقفين. أما غالبية المصريين الذين التفوا حول "الحزب الوطنى" بزعامة مصطفى كامل ثم محمد فريد، فقد أيدوا فكرة الجامعة الإسلامية لأنها تعنى المحافظة على بقاء الدولة العثمانية. ولما كان "الحزب الوطنى" متمسكاً بالسيادة العثمانية باعتبارها طوق النجاة من الاحتلال البريطانى، فقد كان عليه التمسك بالفكرة الإسلامية، وهو نفس الشعور الذى ساد تونس والجزائر؛ لذلك اعتبر المصريون الدعوة إلى القومية العربية، وإقامة دولة عربية نوعاً من "المؤامرة" الاستعمارية التى تهدف إلى تفتيت الدولة العثمانية، لأن تفتيت الدولة العثمانية يعنى تكريس الوجود البريطانى فى مصر. ومن ثم

كانت النظرة إلى دعاة القومية العربية (قبل الحرب الأولى) باعتبارهم "أدوات" فى يد القوى الاستعمارية.

ولكن هزيمة الدولة العثمانية فى الحرب، وتفكيك أوصالها جاء لمصلحة دعاة "القومية المصرية" التى لقيت دفعة قوية فى زخم ثورة 1919م، وما ترتب على اكتشاف مقبرة توت عنخ آمون من انبهار عالمى بالحضارة المصرية القديمة، فاتخذ بعض دعاة "القومية المصرية" من ذلك كله سبيلاً لتأصيل جذورها وصولاً إلى العصور الفرعونية، وتأكيد (أصالة) مصر وهضمها لجميع الغزاة بما فيهم العرب، بل ذهب البعض إلى اعتبار الحقبة الإسلامية من تاريخ مصر نوعاً من "الردة" الحضارية التى عانت منها البلاد. وتمادى البعض فى المطالبة بأن تسترد مصر وجهها الثقافى الأصيل فتكون لها لغتها وأدبها. وذهب البعض الآخر إلى القول بانتماء مصر إلى حضارة البحر المتوسط بحكم تأثير الحضارة المصرية القديمة على حضارة اليونان التى أثرت بدورها فى الحضارة الرومانية التى تعد ركيزة الحضارة الأوروبية الحديثة. فمصر شاركت فى صنع الحضارة الأوروبية؛ ولذلك يجب أن تأخذ بجميع مكونات تلك الحضارة دون حرج، وأن ننسى تماماً كل روابطها بالدائرة العربية – الإسلامية. وهنا نجد فكرة "القومية المصرية" تلتقى مع فكرة "القومية السورية" فى الانتساب إلى حضارة البحر المتوسط. وبلغ الغلو فى هذا الاتجاه، حد إدعاء وجود "إنسان البحر المتوسط" الذى يختلف فى بنيته ومزاجه عن إنسان "الصحراء" (ويقصد بذلك العرب).

ولكن.. هل كانت "القومية" بتشعباتها المختلفة، عربية كانت أم إقليمية (مصرية أو سورية) تعبر عن إدراك الجماهير فى مختلف أرجاء الوطن العربى لهويتهم؟ أم كانت مجرد أفكار تدور فى أذهان نخبة المثقفين، يعبرون عنها فى كتاباتهم؟

قبل الإجابة على هذا السؤال الجوهرى، يجب أن نضع فى اعتبارنا أن فكرة القومية التى وفدت إلينا مع الفكر الغربى فى القرن التاسع عشر كانت تعبيراً عن مرحلة معينة من مراحل التطور عرفها المجتمع الأوروبى، إرتبطت بالنمو الاقتصادى الرأسمالى، وما ترتب عليه من إفراز قوى اجتماعية جديدة (البرجوازية)، زحزحت القوى القديمة الإقطاعية عن مواقعها، وطرحت أفكاراً جديدة لتصفية مجموعة القيم التى إرتكز عليها المجتمع الإقطاعى القائم على نظام تراتبى صارم، يجمد الناس فى مواقعهم الإجتماعية فلا يملكون منها فكاكاً. ومن ثم

كانت أفكار عصر التنوير التى دعت إلى الحريات بمختلف أبعادها، وإلى المساواة، وحقوق الإنسان، والحكم الدستورى. وجاءت الثورة الفرنسية لتقدم الإطار السياسى لنظام يقوم على تلك الأفكار.

أما البلاد العربية فلم تشهد مثل هذا التطور فى ظل الحكم العثمانى، فكان المجتمع إقطاعياً زراعياً، رعوياً، وتراوحت فرص النمو الرأسمالى بتوافر الظروف الموضوعية لتطور رأس المال التجارى أو غياب تلك الظروف نتيجة سطوة العسكر على السلطة وابتزازهم التجار بالقدر الذى استنزف كل ما استطاعوا تحقيقه من تراكم. وظلت القيم الإجتماعية السائدة فى الوطن العربى قيماً أبوية، قيدت – إلى حد كبير– قدرة الفرد على الحركة والإبداع.

وهكذا كانت الفكرة "القومية" عند طرحها فى أواخر القرن التاسع عشر نبتة غريبة، إقتلعت من تربة فيها كل المقومات التى ساعدت على نموها، ونقلت إلى البلاد العربية حيث كانت التربة تفتقر فيها إلى إمكانات النمو فضلاً عن الإثمار؛ ولذلك كانت تلك الفكرة مجرد "رطانة" مثقفين، لم تتجاوز حلقاتهم الضيقة لتنتقل إلى الجماهير التى كانت تعيش حالة ذهنية ومزاجية تختلف تماماً عن تلك التى عاشها المثقفون. كما كان دعاة "القومية" يمثلون –فى واقع الأمر– أقلية بين المثقفين الذين كانت غالبيتهم تربت تربية تقليدية سواء فى المدارس الدينية الإسلامية، أو فى المدارس الحديثة التى أقامتها الدولة العثمانية فى عصر الإصلاح أو أقامها محمد على وخلفاؤه فى مصر، وهى مدارس جمعت فى برامجها الدراسية بين الإسلامى والحديث معاً. ومن ثم كان القطاع العريض بين المثقفين يناصر فكرة المواءمة بين الموروث الثقافى الإسلامى، وما يتم اكتسابه من علوم الغرب ومعارفه على نحو ما أشرنا من قبل. أما من تربوا فى مدارس الإرساليات التبشيرية فقد حسموا اختيارهم للنموذج الغربى بما فيه فكرة "القومية"، وليس غريباً أن يكون دعاة "القومية الإقليمية" من بين هؤلاء.

أما الجماهير العريضة فكانت بعيدة تماماً عما يدور فى حلقات المثقفين ثقافة غربية، ولعل ذلك يرجع إلى تعالى هؤلاء على الجماهير التى كانت تغط فى الجهل والأمية، ولا تستجيب إلا لمن يدغدغ مشاعرها الدينية، وتتحرك تضامناً مع أخوة الدين؛ لذلك كان دعاة الفكر

"السلفى"، أكثر تأثيراً بين الجماهير من غيرهم، يليهم من حيث التأثير دعاة فكرة "الجامعة الإسلامية".

ولعل ذلك يفسر قلة حماس الجماهير للفكر القومى، لأن من طرحوه عليهم، ومن بذلوا جهداً لجعل "الوحدة" العربية حقيقة ملموسة، لم يوفقوا فى تقديم ما يقنع الجماهير بأهمية تلك الفكرة؛ لذلك تركت الساحة خالية أمام التيار الإسلامى "السلفى" الذى يملك القدرة على التأثير من خلال خطابه الدينى فوق منابر المساجد. وسيظل هذا التيار الرجعى مسيطراً على الساحة طالما كان المشروع النهضوى العربى الذى يحقق التنمية بمختلف أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، غائباً عن الوجود.

المراجع

- البرت حورانى: الفكر العربى فى عصر النهضة 1789 – 1939م، ترجمة كريم عزقول، بيروت، 1968م.
- أديب إسحق: منتخبات، الإسكندرية، د.ت.
- أحمد أمين: زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، القاهرة، 1948م.
- جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده: العروة الوثقى، بيروت، 1970م.
- سامى الدهان: عبد الرحمن الكواكبى، القاهرة، د.ت.
- شكيب أرسلان: السيد رشيد رضا، إخاء أربعين سنة، دمشق، 1937م.
- رفاعة رافع الطهطاوى: الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة، جزآن، بيروت، 1973م.
- على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة 1789 – 1914م، بيروت، 1978م.
- عائشة الدباغ: الحركة الفكرية فى حلب فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بيروت، 1971م.
- عبد العزيز الدورى: الجذور التاريخية للقومية العربية، بيروت، 1960م.
- فيليب دى طرازى: تاريخ الصحافة العربية، بيروت، 1913م.
- قدرى قلعجى: جمال الدين الأفغانى حكيم الشرق، بيروت، 1956م.
- محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، الجزء الأول، القاهرة، 1931م.
- محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، الجزء الأول، القاهرة، 1962م.
- محمد عزة دروزة: نشأة الحركة العربية الحديثة، صيدا، 1971م.
- محمد حسين هيكل: تراجم شرقية وغربية، القاهرة، 1929م.
- نور الدين زين: نشوء القومية العربية، بيروت، 1968م.