مركز دراسات الوحدة العربية

الفكر العربي المعاصر

دراسة في النقد الثقافي المقارن

إليزابيث سوزان كساب

الفصل الأول

النهضة الثقافية العربية المعاصرة الأولى
من منتصف القرن التاسع عشر
إلى منتصف القرن العشرين

ـ ١ ـ

يعود الجدل العربي المعاصر بشأن الثقافة إلى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً؛ في زمن كانت فيه معظم الأراضي العربية خاضعة للحكم العثماني، الذي كان قد فرض سيطرته على مناطق واسعة حول البحر المتوسط منذ القرن السادس عشر. أما في القرن التاسع عشر، فقد بدأت السلطنة العثمانية تفقد سيطرتها على بعض أراضيها لمصلحة حركات وطنية: اليونان في مطلع العشرينيات من القرن التاسع عشر، والبلقان في سبعينيات القرن نفسه. لقد واجهت السلطنة العثمانية هزائم عسكرية على يد أحد أبرز خصومها، روسيا، خلال معارك متلاحقة بين الأعوام ١٨٠٦ ـ ١٨١٢، ١٨٢٨ ـ ١٨٢٩، ١٨٥٣ ـ ١٨٥٦، ١٨٧٧ ـ ١٨٧٨. وكانت في الوقت نفسه تواجه صعوبات مالية واقتصادية متزايدة. وبالنسبة إلى عدد كبير من المسؤولين العثمانيين، كانت الحداثة الاقتصادية، والإدارية، والتكنولوجية وحتى السياسية، قد أصبحت ضرورية لضمان صمود السلطنة. وقد أدّت الحاجة إلى التغييرات الضرورية وشروطها إلى إطلاق نقاشات واسعة النطاق، ونشوء تيارات سياسية متنوّعة تنادي بالإصلاح. كذلك، أدّت التحدّيات المتنامية التي واجهتها السلطنة إلى زيادة تدخّل القوى الأوروبية، التي كانت تتوق إلى الاستفادة من الدولة العثمانية. ساهمت هذه النزعات في نشوء «**التنظيمات**» الإصلاحية بين عامي ١٨٣٩ و١٨٧٦، وهي عبارة عن مجموعة قوانين جديدة كان من شأنها أن تحوّل الأفراد العثمانيين إلى مواطنين متساوين بغضّ النظر عن انتمائهم الدِّيني والإثني. وهذا الوضع أدّى إلى صدور دستور عصري، وقيام برلمان تمثيلي شمل مندوبين عرباً. كذلك، وُضعت أحكام تضمن حصول الأوروبيين على امتيازات تجارية. وقد أُعلنت في عامي ١٨٣٩ و١٨٥٦ مبادئ الإصلاحات، وذلك عبر بيانات رسمية عُرفت في عام ١٨٣٩ بـ «مرسوم كولخانة»، وعُرفت في عام ١٨٥٦ بـ «الخط الهمايوني». لكن التنظيمات الإصلاحية هذه اصطدمت بمقاومة من جانب السلاطين العثمانيين، الذين أبوا أن يرسم أي قانون أساسي

حدوداً لسلطتهم، ومن جانب الطبقات العسكرية والإدارية التي خشيت بدورها أن تخسر الكثير. في نهاية المطاف، أُقرّت القوانين الجديدة، لكن الدستور عُلّق في عام ١٨٧٦ بأمرٍ من السلطان عبد الحميد (دام عهده بين عامي ١٨٧٦ و١٩٠٩)، بعد إقراره بفترةٍ قصيرة، ثم أعاد الضبّاط الأحرار العمل به في إثر الانقلاب العثماني عام ١٩٠٨، ثم عُلّق مجدداً في عام ١٩١٢[١].

لم يكن المركز الكوسموبوليتي للسلطنة الموقع الوحيد الذي شهد هذه التحوّلات الهائلة؛ إذ وصل صدى تلك التحوّلات وتأثيرها إلى مراكز إقليمية أخرى، مثل تونس والقاهرة، اضطرّت إلى التعامل مع حاجاتها المحلية الخاصة إلى التغيير، ومع التدخلات الأوروبية المتنامية أيضاً: غزو مصر بقيادة نابليون (١٧٩٨ ـ ١٨٠١)؛ الاحتلال الاستعماري الفرنسي للجزائر (١٨٣٠ ـ ١٩٦٢)؛ فرض انتداب فرنسي على تونس (١٨٨١ ـ ١٩٥٦) والمغرب (١٩١٢ ـ ١٩٥٦)؛ الاحتلال البريطاني لمصر (١٨٨٢ ـ ١٩٥٢). منذ ذلك الحين، لطالما كان اللاعبون السياسيون الدائمون في معظم الأراضي العربية هم السكان المحليين المتنوعين، مع ما يطبّقونه من سياسات طائفية، والحكّام المحليين وأحياناً الأجانب الذين كانوا يُفرَضون على الشعب بأمرٍ من قوى خارجية، و«سماسرة السلطة» الإقليميين والقوى الدولية التي تتدخّل في شؤون البلدان الأخرى. وكثيراً ما اضطُر الفاعلون الساعون إلى التغيير إلى التعاطي مع هؤلاء اللاعبين السياسيين، ووضعهم في مواجهة بعضهم البعض، محاولين تمرير خططهم الإصلاحية في منطقة معقّدة تشوبها مصالح متضاربة[٢].

في القرن التاسع عشر، تطوّرت القاهرة لتصبح مركزاً للحداثة العربية،

(١) للحصول على نظرة موجزة ووافرة المعلومات إلى هذه الإصلاحات، انظر: Erik J. Zurcher, *Turkey: A Modern History* (London: I. B. Tauris, 1993).

ومن أجل قراءة التاريخ الفكري للإصلاحات العثمانية، انظر: Şerif Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962).

ولدراسة أثر ثورة تركيا الفتاة في العالم العربي في العقد الأخير من عهد سلطنة العثمانية، انظر: Hasan Kayali, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997).

(٢) تكشف كتابات الجبرتي حول استعمار نابليون لمصر عن القوى والمميزات المتنوّعة لهؤلاء الشخصيات. انظر: Abd al-Rahman Al-Jabarti, *Napoleon in Egypt: Al- Jabarti's Chronicle of the French Occupation, 1798*, translated by Shmuel Moreh, introduction by Robert L. Tignor (New York: Markus Wiener, 1993).

وتحوّلت في نهاية المطاف إلى معقل لما سيُسمّى لاحقاً بالنهضة العربية. حكم محمد علي باشا، الألباني الأصل، مصر خلال العهد العثماني بين عامي ١٨٠٥ و١٨٤٩[٣]. لقد كان يتوق إلى عصرنة مصر وتقويتها، وأراد في المقام الأول تعزيز قوة الجيش والإدارة بهدف بلوغ أقصى درجات الاستقلالية تجاه الدولة العثمانية. لذا أطلق محمد علي باشا عدداً من المشاريع الاقتصادية، وأرسل جماعات من الشبّان للدراسة في الخارج، وتحديداً في باريس، وهو ما ولّد دفقاً إيجابياً من الأفكار الجديدة التي سرعان ما أدّت إلى نشوء مناظرات وحركات فكرية غير مسبوقة. ساهمت جميع هذه العوامل الاجتماعية الاقتصادية والإدارية والعسكرية والسياسية والثقافية على المستويات المحلّية والإقليمية والخارجية، في تكثيف النشاطات الثقافية والفكرية خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. انعكست عملية تكثيف تلك النشاطات من خلال الإنتاجات الأدبية والإعلامية والإصلاحات التعليمية، ومن خلال نشوء حركة ترجمة مهمّة، وتشكّل منتديات فكرية ومجتمعات سياسية سرية وتطوّر حركات وطنية ونسائية[٤]. ساهم هامش الحرية الذي تمتعت به القاهرة، مقارنةً

(٣) في اليوبيل المئوي الثاني لمحمد علي باشا، أصدرت المجلّة المصرية المنشورة باللغة الإنكليزية **الأهرام ويكلي** *Al-Ahram Weekly* ملفّاً حول الحاكم المصري، انظر: «Muhammad Ali (1805-2005),» *Al-Ahram Weekly* (10 November 2005), <http://weekly.ahram.org.eg/2005/mhmdali.htm>.

وانظر أيضاً: Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot: *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge Middle East Library (Cambridge, MA: Cambridge University, 1984), and *Women and Men in Late Eighteenth Century Egypt*, Modern Middle East Series; 18 (Austin, TX: University of Texas Press, 1995).

ومن أجل دراسة النهضة المصرية في ظلّ حكمي محمد علي وجمال عبد الناصر، انظر: غالي شكري، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨). ولإعادة نظر نقدية لعهد محمد علي في مصر، انظر: Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt*, Cambridge Middle East Studies (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998).

(وقد أُعيدت طباعته في دار نشر الجامعة الأميركية في القاهرة عامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٤)، وانظر أيضاً: «The Era of Muhammad Ali Pasha, 1805-1848,» in: M. W. Daly, ed., *The Cambridge History of Egypt: Volume Two: Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999), pp. 79-139.

وسلّط العالم تيموتي ميتشيل الضوء أيضاً على هذه الفترة في عمله النقدي حول الأثر الاستعماري الغربي في مصر. انظر: Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988).

وقد تمّت إعادة طباعته من منشورات جامعة كاليفورنيا في مدينتي بيركلي ولوس أنجلوس عام ١٩٩١.

(٤) لقراءة دراسات حول القومية والإصلاحات السياسية والاجتماعية، ودور الدين في المجتمع، والعلاقات مع الغرب التي تمّ استنتاجها من الصحافة في ذلك الوقت، انظر: Marwan R. Buheiry, ed., *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*, contributors by Marwan R. Buheiry [et al.] (Beirut: American University of Beirut, Faculty of Arts and Sciences, 1981).

بأماكن أخرى من السلطنة التي كانت تخضع لرقابة متزايدة يفرضها الحاكم العثماني، في تسهيل عملية انتشار هذه النشاطات. أدى سقوط السلطنة العثمانية، غداة انتهاء الحرب العالمية الأولى، إلى دفع العرب إلى إعادة تحديد هويتهم خارج إطار الدولة العثمانية وصياغة رؤية خاصة بهم في حقبة ما بعد الحكم العثماني. نتيجةً لذلك، أُعدّت مشاريع عربية وإسلامية وإقليمية إضافية (مشاريع سورية ولبنانية وغيرها) وتمّ التداول بشأنها. لكن سرعان ما قسّم البريطانيون والفرنسيون المنطقة إلى نقاط نفوذ بينهم، وفرضوا الانتداب على وطن عربي مجزّأ. احتاجت هذه الكيانات العربية الحديثة العهد إلى عقدين من الزمن لتحقيق استقلال رسمي على الأقل. في غضون ذلك، بدأ الصراع في فلسطين يحتدم، وكان تأسيس دولة اسرائيل، عام ١٩٤٨، سيصبح أحد أهمّ ـ إذا لم نقل أهمّ ـ الأحداث التي طبعت القرن بأكمله؛ فقد أدى إلى نشوء مجموعة كاملة من المشاكل السياسية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والإنسانية ـ ولا تزال جميعها تنتظر الحلول حتى يومنا هذا. باختصار، أدّت مشاريع الإصلاحات العثمانية، والصراعات السياسية التي تلت الحكم العثماني والمواجهات الاستعمارية مع أوروبا، إلى احتدام الجدل داخل المجتمعات العربية وبشأن تلك المجتمعات، وعُرف ذلك الجدل باسم «مناظرات النهضة».

ـ ٢ ـ

بعد الهزائم المتتابعة التي ألحقتها اسرائيل بالعرب (في الأعوام ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧)، حصلت انقلابات عسكرية في مصر (١٩٥٢) والعراق (١٩٥٨) وسورية (١٩٦٣) وليبيا (١٩٦٩)، ترافقت مع إطلاق وعود بتحقيق نجاحات في الدفاع عن الحقوق الوطنية والعربية. سرعان ما أصبحت هذه الوعود عذراً مناسباً لتطوير دول يحكمها الجيش والشرطة، فعمدت هذه الأخيرة إلى قمع شعوبها من دون تحقيق أي انتصار فعلي على إسرائيل. منعت هذه الدول تطبيق العمليات الديمقراطية لحلّ الصراعات الوطنية الداخلية والسياسية والإثنية والدِّينية، فحرمت الشعب حق التصويت، وعلّقت الحياة السياسية من خلال تطبيق قوانين الطوارئ؛ كما قمعت جميع الأصوات المستقلّة والمعارِضة بكلّ أشكالها، العلمانية منها والدِّينية؛ واحتكرت السلطة، وأنشأت نظاماً فاسداً شاملاً، وفرضت رقابة صارمة من خلال قمع حرية الفكر والتعبير، وهو ما أدى في نهاية المطاف إلى تدهور النظام التعليمي ككلّ. وقد حاولت الحركات

الشعبية في السنوات الأخيرة الانتفاض في وجه هذه الأنظمة القمعية، مع المطالبة بوقف قوانين الطوارئ، وإعادة إحياء الحقوق المدنية وإصلاح وضع الدولة في مصر وسورية والمغرب، وأماكن أخرى. لكن يتعين على هذه الحركات الإصلاحية، كتلك التي سادت في حقبة ما قبل الاستقلال، أن تخترق المشاريع المتعدّدة التي تبنّتها القوى الإقليمية والدولية التي تتابع بسط نفوذها على الوطن العربي حتى الآن.

وعلى الرغم من هذه الشروط السلبية والقمعية، وعلى وقع صدمة الهزيمة في العام ١٩٦٧، نشأت حركة فكرية مهمّة في بُؤر الحرية القليلة المتبقية. عمد بعض قادتها، مثل المؤرّخ المغربي عبد الله العروي، إلى تسمية تلك الحركة بـ «النهضة الثانية». تركّزت جهود الحركة على تشديد لهجة الانتقادات وإعادة تقييم المساعي الماضية الهادفة إلى التنوير الفكري والتحرر. من الواضح أن ظروف هذه النهضة الثانية كانت أسوأ من ظروف النهضة الأولى؛ فقد طبعتها الخيبات والإهانات والهزائم طوال قرن من الزمن، وشهدت هامشاً أضيق من الحرية بسبب ترسّخ أنظمة قمع الدولة وظاهرة الاضطهاد الدِّيني المتنامية. كما اضطرّت هذه النهضة إلى مواجهة نزعة دفاعية ثقافية أكبر تطوّرت كردّة فعل على الاعتداءات والهزائم المتزايدة. وأخيراً، اضطرّت إلى مواجهة يأس لم تعرفه النهضة الأولى. تبدو الفجوة بين الحقبتين والمناخين السائدين كبيرة جداً إلى حدٍّ دفع بعدد من النقاد، بعد العام ١٩٦٧، إلى التساؤل عن سبب اختفاء الإرث الذي خلّفته النهضة الأولى، وسبب إحباط وعودها التفاؤلية ودوافعها الليبرالية. في الواقع، سرعان ما تحوّلت مهمّة استعادة ذلك الإرث وفهم أسباب اختفائه إلى أحد أبرز مشاغل النهضة الثانية.

على الرغم من الانقطاع عن ذلك الإرث، عادت مواضيع كثيرة خاصة بالنهضة الأولى إلى الظهور في زمن النهضة الثانية. وقد أصبحت استمراريتها الشغل الشاغل للمفكّرين المعاصرين. رأى بعضهم أن استمرارية المواضيع هذه هي سبب آخر لليأس السائد، فاعتبرها مؤشراً على الجمود الفكري، وتجسيداً للعجز عن تطبيق التعليم التراكمي، في حين حاول مفكّرون آخرون فهم أسباب هذه الاستمرارية. نظراً إلى هذا القلق المزدوج بشأن استمرارية المواضيع الموروثة من جهة وانقطاعها بين النهضتين من جهة أخرى، لا بدّ هنا من الإشارة باختصار إلى أبرز مواضيع النهضة الأولى ـ وسيكون الطرح مختصراً لأنّ عرض مجموعة الظواهر والنزعات المعقّدة بالكامل في هذا الفصل أمر

مستحيل. ويبقى كتاب **الفكر العربي في العصر الليبرالي (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩)**، للكاتب ألبرت حوراني، أهمّ مرجع في هذا الموضوع[٥]

تمحورت اهتمامات أبرز الشخصيات في عصر النهضة الأولى حول خمس نقاط أساسية:

ـ **نشوء الحضارات وانهيارها**: تناول معظم مؤلفات عصر النهضة أسباب

---

(٥) انظر: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1962).

وقد تُرجِمَ إلى اللغة العربية تحت عنوان: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨)، وطَبَع أديب القنطار نسخة جديدة للترجمة (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٩٧)؛ Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914* (Baltimore, MD: Johns Hopkins' University Press, 1970).

وقد تُرجِمَ إلى العربية تحت عنوان: هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ١٩٨١ و١٩٩١). وللحصول على معلومات حول أفكار الثورة الفرنسية في المشرق العربي قبيل بدء القرن العشرين، انظر: رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٧٣؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٣)، وقد ترجمه إحسان عباس إلى الإنكليزية تحت عنوان: Ra'if Khuri, *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*, translated by Ihsan 'Abbas; revised and edited by Charles Issawi, Kingston Press Series: Leaders, Politics, and Social Change in the Islamic World; 4 (Princeton, NJ: Kingston Press, 1983).

انظر أيضاً: صادق جلال العظم، مصطفى التواتي ومحمد بن احمودة، **أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١). وللقراءة عن الدراسات العربية لمفكّرين النهضة، انظر: أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٤٨)؛ عصام محفوظ، **حوار مع روّاد النهضة العربية** (لندن: رياض الريس للنشر، ١٩٨٨)؛ ماجد فخري، **الحركة الفكرية وروّادها اللبنانيون في عصر النهضة، ١٨٠٠ ـ ١٩٢٢** (بيروت: دار النهار، ١٩٩٢)؛ غالب هلسا، **الهاربون من الحرية** (دمشق: دار المدى، ٢٠٠١)، وللاطلاع على كتب أحدث حول فكر النهضة ومنشوراتها ومفكّريها، انظر: جابر الأنصاري، **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة اللبنانية للدراسات والنشر، ١٩٩٨)؛ كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)؛ أحمد جدي، **محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)؛ أحمد جدي [وآخرون]، **قراءات في الفكر العربي: التونسي ـ ابن أبي الضياف ـ الكواكبي ـ رشيد رضا ـ طه حسين ـ قسطنطين زريق ـ زكي نجيب محمود ـ العروي ـ شرابي ـ محمود إسماعيل ـ الجابري**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)؛ ماهر الشريف، **رهانات النهضة في الفكر العربي** (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٠)؛ رضوان زيادة، **أيديولوجية النهضة في الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤). وقد كرّست مجلة **الطريق** التي يقع مقرّها في بيروت ويملكها الحزب الشيوعي اللبناني، الكثير من منشوراتها لإعادة النظر في النهضة وعلاقتها بالإصلاح الديني والإسلام السياسي (السنة ٥٦، العدد ١، ١٩٩٧)، وبالمذهب الماركسي (السنة ٥٧، العدد ٦، ١٩٩٨) والكتابات عموماً (السنة ٦١، العدد ١، ٢٠٠٢)، كما أصدرت منشورات عن الماركسية والإصلاح الإسلامي وفكر الطهطاوي (السنة ٦٢، العددان ٥ ـ ٦، ٢٠٠٣). وللأسف توقّفت هذه المجلة عن العمل عام ٢٠٠٥، وكان قد أنشأها أنطوان ثابت عام ١٩٤١، وكانت من أفضل المجلات الفكرية العربية.

نشوء الحضارات وانهيارها، بناءً على الوعي المقارن بين الوقائع الأوروبية والوقائع العربية المسلمة المحلية في تلك الفترة. فقد ساهم الاحتكاك المكثّف مع أوروبا، خلال القرن التاسع عشر، في رسم صورة معينة لتلك القارة، ترافقت مع بروز تحليلات عن المنطقة العربية. وسرعان ما تغيرت هذه الصورة تزامناً مع تغير نوع الاحتكاك، وتحديداً حين تحوّلت القوى الأوروبية إلى دول استعمارية محتلّة. بصورةٍ عامة، كان مفكّرو عصر النهضة يتوقون إلى استيعاب أسرار التطوّر وفهم الأسباب الكامنة وراء تقدّم أوروبا وتفوّقها على أمل تطبيق الخطوات نفسها في مجتمعاتهم الخاصة. بالنسبة إلى البعض، تركّز الاهتمام الأكبر على اكتساب مصادر القوة من أوروبا بهدف استعمالها ضدّ توسّعها الاستعماري. كذلك، برزت الحاجة إلى تحديد الهوية الذاتية في وجه هذه الثقافة المنتشرة وفي وجه الحداثة التي رافقتها: كيف يمكن تحديد الثقافة المصرية، أو العربية، أو المسلمة بالنسبة إلى الثقافة الأوروبية؟ ما هو الرابط بين الثقافتين؟ هل يمكن إيجاد جذور أو أوجه أو عناصر مشتركة بينهما، أم أن الثقافتين غير قابلتين للمقارنة؟ ركّزت مختلف الأجوبة على العدل السياسي، والعلم، والدِّين، والتمييز الجنسي بطرقٍ مختلفة.

ـ **العدل السياسي**: بالنسبة إلى معظم المفكّرين في عصر النهضة، كان العدل السياسي يشكّل أساس التقدّم الأوروبي والشرط الأوّلي للنهضة العربية. اعتُبر حكم القانون ومحاسبة الحكّام شرطين ضروريين لتحقيق التنمية. وقد شكّل انتقاد الحكم الاستبدادي أحد أبرز عناوين النهضة. فكثيراً ما كان العدل المفهوم المحوري في الفكر السياسي الإسلامي التقليدي. ومن الملاحظ أن العدل فُهم على أنّه حجر الأساس لتطوّر الحضارة الأوروبية.

ـ **العلم**: اعتبر البعض العلم بمثابة حجر أساس آخر في التفوّق الأوروبي. وفي المقابل، اعتبره البعض الآخر عنصراً تأسيسياً للثقافة العصرية، والتفكير المنطقي ورؤية جديدة للعالم. واعتبره آخرون بشكل أساسي مفتاح النفوذ الرئيسي الذي أدّى إلى إنتاج التكنولوجيا والمهارة الاستراتيجية. وكانت الدعوة إلى التعليم أحد أهمّ المواضيع التي طغت على عصر النهضة. لذا عمدت الصحافة العربية التي تأسست وتطوّرت خلال هذه الحقبة إلى نشر المعارف العصرية وغير الدِّينية، والاكتشافات العلمية والأنباء العالمية. وفي الاتجاه نفسه، افتُتحت مدارس جديدة، وأُعيد تنظيم المدارس القديمة، وجرت ترجمات إلى اللغة العربية، وأُرسل الطلاب إلى الخارج للحصول على تدريب في أوروبا.

ـ **الدّين**: شكّل الدّين محور اهتمام أساسي في عصر النهضة لأسباب عدة. فقد أدّت مقارنة الوضع المحلّي بالأوضاع في أوروبا إلى نشوء أسئلة حول الرابط بين الدّين والتطوّر، وحول اختلاف الروابط بين تطوّر المسيحية وتطوّر الإسلام. هل ساهمت المسيحية أكثر من غيرها في التطوّر، وهو ما يفسّر تقدّم الحضارة الأوروبية، أم هل كان نجاح أوروبا يعود إلى تهميش عامل الدّين؟ ما هي علاقة كلٍّ من المسيحية والإسلام بالحداثة؟

ـ **التمييز الجنسي وأسئلة الجندرة**: أخيراً، شكّل السلوك المبني على أساس الجنس جزءاً مهمّاً من التقييم الثقافي المرتكز على المقارنة، ومجالاً لعبت فيه نظرة المستعمِر الأوروبي الاستعماري للآخرين دوراً رئيسياً. وفقاً للخطاب الاستعماري، كانت الثقافات الإسلامية أدنى مستوى من الثقافة الأوروبية، بسبب دفاعها عن ممارسات التمييز ضد المرأة وقبولها بالشذوذ الجنسي عند الذكور. استُعملت العقائد النسوية والأفكار الجنسية المحافِظة لتبرير التدخّل الاستعماري. اضطرّ المفكّرون في عصر النهضة، رجالاً ونساءً، إلى الردّ على هذه الأحكام وتحديد موقفهم من هذه المسائل. بالتالي، كانت عوامل الحداثة، والحركات المطالِبة بحقوق المرأة، والعادات الجنسية، والاستعمار والقيمة الحضارية متشابكة على نحوٍ معقّد.

ـ ٣ ـ

كانت **مذكّرات** رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) عن باريس أول وأشهر كتاب يتناول الحضارة الأوروبية المعاصرة استناداً إلى أسلوب المقارنة. نُشر هذا الكتاب في القاهرة باللغة العربية عام ١٨٣٤ تحت عنوان **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، وسرعان ما تُرجم إلى اللغة التركية لاستعماله كمقدّمة تعليمية للحداثة الأوروبية[٦]. أصبح ذلك الكتاب أحد أبرز المنشورات في عصر النهضة، في أوائل القرن التاسع عشر. كان مؤلف الكتاب، وهو شيخ درس في جامعة الأزهر[٧]، قد أُرسل إلى باريس للإشراف على مجموعة طلاب بين عامي ١٨٢٦ و١٨٣١. دوّن الطهطاوي ملاحظاته وتجاربه في العاصمة الفرنسية،

(٦) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (بيروت: دار ابن خلدون، ٢٠٠٣).

(٧) أقدم مدرسة للتعليم الإسلامي تمّ إنشاؤها في القاهرة عام ٩٧٥، ولا تزال مركز المرجع الديني للطائفة السنّية.

وأسس عند عودته إلى دياره مدرسة لغات أطلق من خلالها حركة ترجمة مهمّة. في مرحلة لاحقة، كتب الطهطاوي عدداً من الكتب التي تروّج للتعليم المعاصر للفتيات والشبّان على حدّ سواء، وتحثّ رجال الدّين على اعتماد أنظمة عصرية علمانية في تدريب الأعضاء[٨]. تشير مذكّراته عن باريس، وقد تُرجمت مؤخراً إلى الإنكليزية[٩]، إلى اهتمامه الشديد بحياة الباريسيين، بدءاً من حياتهم الاجتماعية والثقافية وصولاً إلى حياتهم الاقتصادية والسياسية. لا تقدّم هذه المذكرات نظرة غير متحيزة وغير تبريرية عن باريس، ولكن فكرة صريحة وجريئة نسبياً عن ثقافة أجنبية[١٠]. يسعى الكاتب إلى فهم أسرار تطوّر تلك

(٨) رفاعة رافع الطهطاوي، **المرشد الأمين للبنات والبنين** (القاهرة: مطبعة المدارس الملكية، ١٨٧٢ ـ ١٨٧٣). وبرز وجه آخر في نهضة التعليم المصري أصغر من الطهطاوي بثلاثة وعشرين سنة، وهو علي مبارك (١٨٢٤ ـ ١٨٩٣)، الذي دُعي «أبو التعليم». وبعد أن أكمل دراسته في باريس، احتل مركزاً بارزاً كمنظّم ومدير ومسؤول ومعلّم وكاتب، كما أصبح وزير التربية في مصر ومسؤولاً عن تنظيم المدارس الحكومية وغير الحكومية وعن إنشاء المكتبة الوطنية الأولى. وأصبح وزير الأشغال العامة ومسؤولاً عن تحديث القاهرة.

(٩) انظر: Daniel L. Newman, *An Imam in Paris: Tahtawi's Visit to France, 1826-1831* (London: Saqi Books, 2004)

وتُعتبر مقدّمة نيومان مهمّة جدّاً، وتُقدّم مجلة **الطريق** ملفّاً خاصّاً حول مشروع نهضة الأديب الطهطاوي. في: **الطريق**، العددان ٥-٦ (٢٠٠٣)، ص ١١٦ ـ ١٥٩.

(١٠) لم تكن مذكّرات رحلات سفر الطهطاوي وحدها الفريدة من نوعها في فترة النهضة، فالصحافي أحمد فارس الشدياق، الذي أمضى رحلة طويلة في أوروبا (مالطا وبريطانيا العظمى وفرنسا) عام ١٨٣٤ كتب ثلاثة مذكّرات في الطريقة عينها في نقل المظاهر المتنوّعة للحياة الأوروبية، مشدّداً على العناصر البنّاءة للتقدّم الأوروبي. انظر: أحمد فارس الشدياق: **الواسطة في معرفة أحوال مالطا** (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة؛ دار الوحدة، ١٩٧٨)؛ **الساق على الساق في ما هو الفارياق** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، و**كشف المخبأ عن فنون أوروبا** (القسطنطينية: [د. ن.]، ١٨٨١ ـ ١٨٨٢). وتتضمّن هذه الكتب تقارير حول الحكومة الإنكليزية في مالطا والبرلمان البريطاني ومصادر القانون والحكومة الملكية والطبقات الاجتماعية والصحافة، كما عن تاريخ الصحافة والطباعة في أوروبا وجامعتي أكسفورد وكامبريدج والكنائس في بريطانيا العظمى وفرنسا والبريد والتلغراف والعملة والموسيقى الغربية المعاصرة والمسرح. وركّز فارس على أهمية الصناعة والعلم والحرية في إنشاء الحضارة الأوروبية الحديثة، والقيم الاجتماعية التي ساهمت في حصول ذلك، مثال أخلاقيات العمل واحترام القانون والمسامحة والحريات الشخصية. ودامت الصحيفة العربية التي أنشأها في القسطنطينية عام ١٨٦٠ حتى عام ١٨٨٣. وإلى جانب نشر هذه المعرفة حول أوروبا الحديثة، ساهم فارس في تحديث اللغة العربية فعمل في مجال الترجمة، ووضع ترجمة جديدة للعهد الجديد من الإنجيل في اللغة العربية. ونتج من تحالفه مع المبشّرين البروتستانت توتّرات مع كنيسته المارونية اللبنانية التي تفاقمت بعد سجن الكنيسة لأخيه أسعد بسبب تحوّله إلى البروتستانية، خصوصاً بعد موته في السجن. فاعتنق فارس الإسلام بعد احتجاجه على ما حصل، وأضاف «أحمد» إلى اسمه. ولقراءة نصوص حول المسافرين العرب في الغرب بين الفترات التالية ١٨٢٦ و١٨٨٠ و١٨٨٠ و١٩١٨ و١٩١٨ و١٩٤٥. انظر: نازك سابا يارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة** (بيروت: دار نشر نوفل للنشر، ١٩٩٢)، وانظر أيضاً ترجمته إلى الإنكليزية في: Nazik Saba Yared, *Arab Travellers and Western Civilization*, translated by Summayya Damluji Shahbandar; revised by Tony P. Naufal and Jana Gough (London: Saqi Books, 1996).

المدينة على أمل اعتمادها في بلده الأم الذي يتخلّف، في رأيه، عن المجتمع الفرنسي على مستويات عدة. وفي معظم الأحيان، يبدو الكاتب مذهولاً بما يراه من دون أن يشعر بأن هويته الإسلامية المصرية مهدَّدة. هو يحرص على تقديم تبريرات متنوّعة لتفسير سبب بحثه عن مبادئ التطور في بلدٍ غير مسلم وفي إنجازات غير دينية. ويؤكد الكاتب أن إيمانه يشجّع المسلمين على البحث عن المعرفة والحكمة في جميع الأماكن، وأن هذه الحضارة الأوروبية ليست غريبة كلياً عن المسلمين لأنها ترتكز على العلوم الإسلامية التي صُدّرت إلى أوروبا في القرون الوسطى، وأن الإنجازات التي يجب الاقتداء بها كانت نتاج جهود الإنسان، لا الديانة المسيحية مثلاً ـ ومنذ ذلك الحين، أصبحت هذه التبريرات حججاً ثابتة للدفاع عن الاستعارة من الأجانب. لكن بصورة عامة، ليست لهجته دفاعية، ولا يرتكز موقفه العام على إصدار الأحكام. يكتب الطهطاوي بأسلوب ينمّ عن فضول كبير بشأن حيز واسع من جوانب الحياة في باريس: العادات والتقاليد الاجتماعية، الأدوار الاجتماعية للجنسين، الهندسة المعمارية والهندسة الداخلية للمنازل، طبيعة وسائل الترفيه في الداخل أو في الخارج. كذلك، يصف الكاتب المَتاجر والمطاعم والمقاهي وقاعات الاحتفالات والمسارح والمتاحف؛ ويتكلّم على نظام النقل، وخدمة البريد والضرائب؛ وينقل حالة المستشفيات، والمدارس والجامعات؛ ويتطرّق إلى الصحافة، والمؤسسات الاقتصادية والمصانع؛ ويقدّم شرحاً مفصّلاً عن انتفاضة باريس في العام ١٨٣٠.

من أكثر الأمور التي تثير إعجاب الطهطاوي، النزعة العامة إلى تقدير قيمة المعرفة خارج حدود الدّين، بالإضافة إلى انتشار التعليم حتى بين النساء. كما يشعر أيضاً بالشغف السائد تجاه التعلّم، سواء عبر الصحف والمجلاّت والكتب أو عبر السفر. هو يقدّر شجاعة الناس على تقبّل التغيير والابتكار والإبداع، فضلاً عن ولائهم لبلدهم. ويذكر الطهطاوي أهمية استعمال المنطق البشري كأبرز معيار لإطلاق الأحكام، بالإضافة إلى الموقف العام المبني على التسامح الدّيني. لكن ما يشكّل في نظره أساس التطوّر الحضاري الصلب في باريس هو العدل السياسي، وهو عبارة عن نظام حكم غير عشوائي، بل قائم بحسب قانون أساسي يحدّد بوضوح الحقوق والواجبات الخاصة بالحاكم والمحكوم على حدٍّ سواء. لذا عمد الطهطاوي إلى ترجمة الدستور الفرنسي بحذافيره، فهو يعتبر أن مضمونه، ولو لم يكن مُنزلاً أو مشتقاً من التقاليد المقدّسة، يتضمّن حكمة إنسانية قيمة. ويشدّد في كتابه على أهمية محاسبة الحاكم عن طريق

هيئات تمثيلية تطلق الأحكام بشأن قوانين الحكم. لا شك في أن الطهطاوي لا يؤيد فكرة تبنّي الدستور الفرنسي في مصر، ولا هو يروّج للديمقراطية الليبرالية. فرئيسه، محمد علي، الذي أشاد به بسبب دعمه التعلُّم والحداثة، ما كان ليتقبّل مقترحات مماثلة. غير أن الطهطاوي يجزم أن جهل الحكّام السياسيين والدينيين واستغلالهم للسلطة هما من أبرز أسباب الانحطاط الحضاري. فبالنسبة إليه، يبقى العدل السياسي شرطاً ضرورياً لضمان راحة الأفراد وتحقيق الازدهار وتقدّم المعرفة. إنه باختصار شرط أساسي للتقدّم. فقبل طرح ترجمة الدستور الفرنسي، يكتب الطهطاوي المقدمة التالية: «نودّ الاستعانة بهذا الكتاب، مع أن معظم مضمونه غير موجود في كتاب الله القدير، ولا في مذهب النبي السنّي، صلّى الله عليه وسلّم، لتلاحظوا كيف أن تفكيرهم قادهم إلى اعتبار العدل والإنصاف من بين أسباب تحضّر الممالك وراحة الشعوب، وكيف أن الحكّام وشعوبهم تأثروا بهذا التفكير إلى حدٍّ ساهم في ازدهار بلدهم، وزيادة معارفهم، وتراكم ثرواتهم، وتعزيز شعورهم بالرضى»[١١].

لا تحصل مركزية المحاسبة السياسية، وحكم القانون، وأهمية التمثيل السياسي في التفكير السائد في عصر النهضة على تقدير كافٍ، مع أن هذه المبادئ تشكّل جزءاً من شعارات ذلك العصر. ففي الواقع، تتخلّل معظم مؤلّفات عصر النهضة انتقادات للحكم الاستبدادي بشكل عام، وهو يرتبط بمسائل الشوائب الثقافية بشكل خاص. وقد سيطر هذا النقد السياسي على الفكر العربي طوال القرن العشرين. لكن طغت عليه في مرحلة معينة نزعة ثقافوية، سرعان ما تحوّلت إلى هوس بالأصالة الثقافية، وتحديداً خلال السبعينيات والثمانينيات، ويعود ذلك إلى أسباب عدة سنعرضها لاحقاً. وقد منحت هذه النزعة العرب المعاصرين وغيرهم انطباعاً طاغياً وخاطئاً بأن المفكّرين العرب كثيراً ما انشغلوا بشكل أساسي بالجوانب الثقافية والدينية التي تطبع مشاكلهم الحضارية والمجتمعية. وفي الواقع، لطالما كان نقد الاستبداد السياسي سبباً للتذمّر في أوساط الفكر العربي المعاصر، وقد ساد نوع معين من الفهم السياسي للأزمات الثقافية على مدى أجيال من المفكّرين، فاختلفت الحلول المقترحة بين مفكّر وآخر، وراوحت بين التوبة الدينية والتقوى من جهة، والحكم الديني، والقومية الشعبية، والقومية الليبرالية أو الاشتراكية،

(١١) الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ص ١٠٠.

والديمقراطية الكاملة من جهة أخرى. ويُعتبر إقدام الطهطاوي على الكشف عن سرّ التطوّر الحضاري الأوروبي من بين أوائل مبادرات التعبير عن ذلك النقد السياسي. ومن بين الأعمال البارزة التي صاغت ذلك النقد، نذكر ـ كما سنلاحظ ـ كتاب عبد الرحمن الكواكبي الذي وصف جوانب الاستبداد السياسي وآثاره انطلاقاً من تجربته مع الحكم العثماني في العهد الحميدي، في أواخر القرن التاسع عشر، وتعليقات سعد الله ونّوس الانتقادية للنظام الاستبدادي البعثي السوري منذ أواخر الستينيات، وفي الآونة الأخيرة تنامي ظاهرة أدب السجون في أنحاء الوطن العربي، وهو ما يعكس طبيعة الأنظمة الديكتاتورية التي تحكم عدداً كبيراً من الدول العربية[١٢].

وبحسب الطهطاوي، ثمة مبادئ في الثقافة الإسلامية تساوي تلك التي ارتكز عليها التطور الأوروبي: كان العدل قيمة جوهرية في الإسلام، وكان الحسّ الوطني الفرنسي يشبه التضامن الإسلامي، وكان المنطق المستعمل في العلوم الغربية يُطبَّق حتى في أكثر الأنظمة الإسلامية تقليديةً، أي الفقه. ومن الواضح أنه كان مهتمّاً بترويج تلك المبادئ، مع الحرص على إعطائها طابعاً

(١٢) انظر مثلاً: Sabry Hafez, «Torture, Imprisonment, and Political Assassination in the Arab Novel,» *Al Jadid*, vol. 8, no. 38 (Winter 2002).

الصفحات غير مرقّمة.

وعرضت قناة «الجزيرة» الفضائية سلسلة من المقابلات مع سجناء سابقين، خصوصاً كتّاب أدب السجن العربي، أو ما يُدعى «أدب السجون». يمكنكم الاطلاع على نسخ هذه المقابلات باللغة العربية في: <http:// www.aljazeera.net/NR/exeres/3717385DBBoo-4635-B29F-4E8D11124C1D. htm>.

كما يمكنكم إيجاد ما ترجمته تالغاني (Taleghani) في اللغة الإنكليزية من أشعار للسجينين السابقين العربيين فرج بيرقدار وحسيبة عبد الرحمن، في: *Words Without Borders-The Online Magazine for International Literature*, <http://www.wordswithoutborders.org>.

وتالغاني هي عضو في مجموعة المترجمين في مدينة نيويورك التي تهدف إلى وضع مقاربة جديدة لترجمة النصوص العربية. ويشدّد المهندس العراقي المشهور رفعت الجادرجي، الذي سُجن في عهد حكم صدام حسين، في مذكّراته في السجن التي كتبها بالتنسيق مع زوجته بلقيس شرارة، على أهمية إنشاء مخزون للذاكرة السياسية المنسوجة من الخبرات المتراكمة على مرّ العقود، بما فيها خبرات القمع وعدم المساواة. ويعتقد أن في إمكان هذا المخزون من الخبرات، الذي تراكم تدريجياً وتمّ تحليله بصدق ودقّة، أن يُنشئ وعياً وضميراً سياسياً، وأن يكون الأمل بمستقبل أفضل مجرّد من القمع والظلام. انظر مقدّمته لكتاب: رفعت الجادرجي وبلقيس شرارة، **جدار بين ظلمتين** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣). وتُعتبر الكتابات السياسية الأكثر فطنةً للسجناء السابقين، مثال الكاتب السوري ياسين الحاج صالح، من أقوى التعابير في هذا العمل النقدي، فمثلاً انظر المقاطع الأسبوعية لآراء صالح في جريدة **الحياة**. ولدراسة مذكّرات النساء في السجن، انظر: Marilyn Booth, «Prison, Gender, Praxis: Women's Prison Memoirs in Egypt and Elsewhere,» *MERIP*, vol. 149 (November-December 1987), pp. 35-41.

أصلياً، وحتى عالمياً. ويبدو أنه كان مقتنعاً باحتمال تبنّي هذه المبادئ في المستقبل القريب. ولا شك في أنه اعتبر التغيير وتحسين الوضع احتمالين قابلين للتحقيق. أقلّ ما يمكن قوله في المعادلات التي أقامها هو أنها تثير الشكوك من حيث المفاهيم والإبيستيمولوجيا. لكن الهدف منها كان واضحاً وواعداً. وقد اعتبر بعض النقّاد، في أواخر القرن العشرين، أن النقص في الدقة، على مستوى تحديد المفاهيم والاعتبارات الإبيستيمولوجية، كان أحد أسباب فشل هذه النهضة الأولى. وسنحلّل ادعاءاتهم في فقرة لاحقة.

تحوّلت فرنسا التي اختبرها الطهطاوي في باريس، وكذلك بريطانيا، إلى قوة محتلّة في المنطقة العربية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن الواضح أن هذا التغيير الهائل أثّر في نظرة العرب إلى أوروبا، التي لم تعد تُعتبر في المقام الأول مهداً للتطور الحضاري، بل هي تهديد ملموس عسكرياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. فهُم لم يتوقفوا عن الاعتراف بتفوقها الحضاري، لكنهم باتوا الآن يعتبرون هذا التفوّق تفوّقاً في النفوذ وسط صراع خطير، وتحوّل البحث عن أسرار التطوّر إلى بحثٍ عن وسائل لاكتساب النفوذ. لذلك، طغى على أفكار العرب حول الثقافة والسياسة والغرب القلق بمسألة النفوذ، والصراع على السلطة والانشغال بفكرة أن أوروبا هي قوة خطيرة. وهكذا برزت أوروبا التكنولوجية، وأوروبا الثقافية، وأوروبا السياسية: **الأولى** يجب تقليدها لأسباب تقنية، و**الثانية** يجب رفضها لأسباب متعلّقة بالحفاظ على الهوية، و**الثالثة** يجب مقاومتها لأسباب متعلّقة بالسيادة. بالنسبة إلى البعض، يفتقر هذا التمييز إلى الرابط الأساسي بين تلك الجوانب، وتحديداً الجانبين الأوّلين، ولاسيما الجانب المعرفي والجوانب الثقافية والإنسانية والديمقراطية الأوسع، بالرغم من جميع جدليات التنوير والحداثة. وبالنسبة إليهم، يمنع هذا التمييز تحقيق حداثة فاعلة، وبالتالي يرسّخ التراجع والتبعية. وعلى ما يبدو، تزيد هذه الاعتبارات كلها في صعوبة تكوين فكرة متماسكة وبنّاءة عن الغرب.

وكان حجم التدخلات الأوروبية موجوداً أصلاً في فكر خير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٩٠)، السياسي والمصلح التونسي الذي وُلد بعد الطهطاوي بجيل واحد. وبما أن التونسي عايش بدوره الحضارة الأوروبية خلال إقامته في باريس، فهو اقتنع كالطهطاوي بأن مبدأي التقدم والازدهار هما الحرية والعدل، وحاول مثله تماماً أن يُقنع مواطنيه بأن هذه المبادئ لم تكن مسيحية بحدّ ذاتها، إنما هي المقابِل الحديث لتلك الموجودة في روحية الشريعة، أي القانون

الإسلامي. وقد فصّل التونسي أفكاره في كتاب نشره في تونس في العامين ١٨٦٧ ـ ١٨٦٨ بعنوان **أقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك**، وأعاد إصداره لاحقاً في القسطنطينية. وفي هذا الكتاب، يشير إلى مذكّرات الطهطاوي في باريس[١٣]. وكان التونسي، أكثر من الطهطاوي، ناشطاً في حقل السياسة؛ فقد تولّى منصبَي وزير ورئيس وزراء في تونس، ومنصب كبير الوزراء في إستانبول في مرحلة لاحقة. وخلال مسيرته السياسية، حاول أن يطبّق مبدأ العدالة في تونس كما في إستانبول، وتحديداً من خلال تعزيز سلطة الوزراء، بهدف الحدّ من سلطة الحاكم ـ وهو مجهود استاء منه الحكّام المعنيون وأبطلوه. وفي نهاية حياته السياسية، خاب أمله بعد أن أدرك أن الإصلاح والعصرنة يتطلبان حكّاماً مستعدّين لهما وشعوباً متفهّمة. كما أدرك أن بلداناً كتونس، التي لطالما كانت محطّ أطماع الأوروبيين (فرنسا، بريطانيا، إيطاليا) من جهة، ووقعت تحت هيمنة نفوذ الإمبراطورية العثمانية من جهة أخرى، اضطرّت إلى بذل جهود شاقة ـ إن لم نقل مستحيلة ـ لإعادة التوازن إلى الوضع بغية الصمود وضمان تحقيق الإصلاحات الملحّة، وخصوصاً وسط المشاكل المادية الخطيرة. ولسوء الحظ، لا تزال هذه القيود الدولية والإقليمية والمحلية تعيق جهود الإصلاح في المنطقة اليوم.

إن التحوّلات في النظرة إلى الغرب تجلّت بوضوح أكبر في كتابات جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧)، وهو شخصية أخرى مؤثّرة في عصر النهضة الأولى، في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. تنقّل الأفغاني بين الهند وأفغانستان وإستانبول والقاهرة وباريس ولندن، وعمل مفكّراً وناشطاً سياسياً من أجل حشد الدعم ضدّ الامبريالية الأوروبية المتنامية[١٤]. وبالنسبة

(١٣) انظر: خير الدين التونسي، **أقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون في بيت الحكمة، ١٨٦٧ ـ ١٨٦٨، و٢٠٠٠)، وقد تُرجم في العام عينه إلى الفرنسية ونُشر في باريس، انظر: Hayr al-Dīn al-Tūnīsī, *Réformes Necessaries aux états musulmans* (Paris: Dupont, 1868)

وقد ترجمه أ. ليون كارل براون ونشره، انظر: Khayr al-Dīn al-Tūnīsī and Leon Carl Brown, *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).

(١٤) يمكنكم إيجاد مجموعة لكتابات الأفغاني المترجمة إلى اللغة الإنكليزية والمُحرّرة في: Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»*, California Library Reprint Series (Los Angeles: University of California Press, 1968).

يتضمّن هذا الكتاب مقدّمة مهمّة كتبتها المحرّرة تحت عنوان «حياة السيد جمال الدين وفكره».

إليه، تطلّبت هذه المقاومة توفير وسائل القوة من جهة، وتحقيق التضامن بين الشعب من جهة أخرى. وكان العلم مصدر وسائل القوة، والإسلام مصدر التضامن. لذلك، كان لا بد من اعتماد العلم بغضّ النظر عن مكان تطوّره في تلك الفترة، ويعود ذلك تحديداً، بالنسبة إليه، إلى أن العلم يشكل كنزاً عالمياً لا يقتصر على أية ثقافة معينة أو بلد محدّد. لقد طوّر المسلمون العلوم في الماضي، وغدا الأوروبيون روّادها في الحاضر. إضافةً إلى ذلك، نجح المسلمون في الماضي بشكل خلّاق في تطبيق المبدأ الذي ارتكزت عليه العلوم، ألا وهو العقلانية، ويحتاجون ببساطة إلى إعادة إحيائه في أنفسهم. أما في ما يخصّ التضامن، فما من رابط أقوى من الدِّين الذي يمكنه أن يشكّل قاعدة ثابتة له. وقد أقرّ الأفغاني في كتاباته بأن المطلبين، أي العلم والدِّين، قد يسيران في اتجاهين متعاكسين، وأن الإسلام، ككلّ الديانات الأخرى، سيعيق حتماً حرية الفكر التي تشكّل عاملاً ضرورياً بالنسبة إلى العلم. وذُكر هذا التحفظ في مراسلاته الشهيرة مع المستشرق الفرنسي إرنست رينان، الذي ادّعى أن الإسلام كان في الأصل معادياً للفكر العقلاني والعلمي. وردّ عليه الأفغاني قائلاً إن الديانات كافّة، بما فيها المسيحية، هي معادية لحرية الفكر[١٥].

لم يكن الأفغاني مفكّراً منهجياً، ولم يكن تماسك المفاهيم من أولوياته. كان يهدف إلى تحريك معاصريه المسلمين وتحريضهم ضد الإمبريالية الأوروبية. كذلك، انتقد القادة السياسيين ورجال الدين المسلمين. فبالنسبة إليه، القادة الصالحون هم أولئك المستعدّون للالتزام برؤيته. ولكن لسوء الحظ، ما من أحد من بين جميع الذين صادفهم في البلدان الكثيرة التي أقام فيها أبدى أي استعداد للاقتناع بآرائه أو الخضوع لإرادته. لكن مع مرور الزمن، أصبح شخصية مؤثرة جداً، وألهم عدداً من المفكّرين الذين غدوا بارزين، ومن بينهم المصلح الإسلامي المعاصر محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥).

في حين سعى الطهطاوي إلى تقديم بعض المبادئ الأساسية المتعلّقة بالحداثة والتقدّم الحضاري إلى عالم مصري إسلامي قوي نسبياً، ناضل عبده من أجل توفير مكان للإسلام في هذا العالم الذي يشهد تغيرات سريعة. ولتحقيق هذا الهدف، كان من الضروري إعادة النظر في الجوانب التي بطل

(١٥) يمكنكم إيجاد أجوبة الأفغاني، في: «Answer of Jamal al-Din to Renan,» in: Keddie, Ibid., pp. 181-187.

استعمالها في الفقه والشريعة الإسلامية، وإعادة فتح المجال أمام تفسيرات فقهية وقانونية جديدة تكون أكثر انسجاماً مع الحقائق والمطالب المتغيرة. كان هو من شقّ بكل وضوح طريق الإسلام «التصالحي» أو «الوسطي» الشهير: إنه الطريق الذي يصالح العقائد الأساسية المتعلقة بالإيمان والفقه الإسلامي مع مبادئ الحداثة الجوهرية ـ أي العقلانية، والعلم والتقدم الحضاري[١٦]. وزعم عبده أن الإسلام، أكثر من أية ديانة أخرى، وأكثر من المسيحية على وجه الخصوص، هو على ارتباط بالحداثة لأنه بطبيعته يشمل في عقيدته عوامل المنطق والعدل والمساواة والحرية. وفي الواقع، ذهب عبده إلى حدّ ادّعاء أن أوروبا الحديثة كانت مسلمةً بحداثتها من دون أن تدرك ذلك.

شكّل هذا الطريق «الوسطي» بالنسبة إلى عبده بديلاً بنّاءً من التقليد الأعمى للعادات الإسلامية القديمة الصارمة وللحضارة الأوروبية. أشاد بإنجازات الحداثة الأوروبية، إلّا أنه لم يقتنع بإمكانية نقلها إلى المجتمع المصري الإسلامي؛ ففي الإطار القانوني، يحتاج الشعب إلى قوانين ترتكز على تقاليده الخاصة، وهي تقاليد لطالما احتاجت إلى الإصلاح وتضمّنت في طبيعتها مبادئ تطبيق إصلاح مماثل. ومن بين المبادئ التي ذكرها، يَرِد التمييز الإسلامي في القرون الوسطى بين ثوابت العقيدة الإسلامية والجوانب المتغيرة للتطبيقات العملية، وقد استلزم هذا الأمر التكيف مع الحقائق الدائمة التغير وفكرة الخير العام في جماعات المؤمنين، علماً أن هذه الفكرة قد تفرض أو تستلزم تعديل القواعد وحتى العقائد أحياناً. ففي القرون الأولى من العصر الإسلامي، أقدم بعض العلماء الحكماء والعارفين على تعديلات مماثلة. ولكن سرعان ما تباطأت هذه النزعة واختفت مع مرور الوقت بسبب التراجع الحضاري العام. ووفقاً لعبده، يعود سبب هذا التراجع إلى العلماء الجاهلين والفاسدين الذين لم يكونوا مستعدّين ولا قادرين على تنوير الشعب، وإلى الحكّام العثمانيين الذين شجّعوا على الرضوخ الكامل للسلطة واستغلّوا هذا الأمر.

ناضل عبده ضد القيادة الظلامية، وعمل من أجل إصلاح أوساط رجال

(١٦) الكتب المعنية هنا هي: محمد عبده، **الإسلام والناصرية بين العلم والمدنية** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٣)؛ و**رسالة التوحيد** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٠٨)، كما يوجد هذا الكتاب في اللغة الإنكليزية تحت عنوان: Muhammad 'Abduh, *The Theology of Unity*, translated from Arabic by Ishaq Musa'ad and Kenneth Cragg (London: Allen and Unwin, 1966).

الدّين، وخصوصاً مجال التعليم الدّيني. أصبح في عام ١٨٩٩ مفتياً، أي رئيساً للمؤسسة الدّينية الشرعية في مصر. في هذا المنصب، تمكّن من إدخال بعض التغييرات على برنامج جامعة الأزهر، وتوحيد القوانين الدينية وتنظيمها وتحديثها إلى درجة معينة. أما على الصعيد السياسي، فقد مال عبده إلى نوع من الحكم الملكي الدستوري، وفي بعض الأحيان، حبّذ فكرة وجود مستبدّ عادل قد يقود البلاد إلى تطبيق إصلاحات سريعة وضرورية. كذلك، انتقد الاحتلال البريطاني، لكن في الوقت عينه كان قلقاً من عدم جهوزية المصريين لحكم أنفسهم بأنفسهم، معتبراً أن التحرر التدريجي عن طريق التعليم والإصلاح سيكون خياراً أكثر أماناً. لقد كان عموماً ضد الحكم التعسّفي، واعتبر أن الشعب يجب أن يحاسب الحكّام:

وثمة أمرٌ آخر لطالما دافعتُ عنه، لكنّ الشعب يغفل عنه عموماً ولا يفهمه بأي شكل، مع أنه يشكّل ركيزة حياتهم الاجتماعية، ولو أنهم لم يهملوه لما كانوا تعرّضوا للضعف والإذلال. هذا هو الفرق بين الطاعة التي يدين بها الشعب للحكومة، والمعاملة العادلة التي تدين بها الحكومة للشعب. لقد كنتُ من بين الذين دعوا الشعب المصري إلى التعرّف إلى حقوقه تجاه حكّامه، مع أن هذه الأمة لم تكن تملك أدنى فكرة عن هذا الموضوع لأكثر من عشرين قرناً. لقد دعونا الشعب إلى الاقتناع بأن الحاكم، حتى ولو كان الناس يدينون له بالطاعة، يبقى إنساناً ومعرّضاً للوقوع في الخطأ والرضوخ لعواطفه، وما من شيء قد يردعه عن ارتكاب الخطأ أو مقاومة سيطرة عواطفه عليه، إلا مشورة الشعب في القول والفعل[١٧].

يبقى محمد عبده شخصية بارزة من شخصيات النهضة العربية الأولى، وقد ارتبط اسمه باستراتيجية الطريق الوسطي التي ترتكز على إمكان دمج الإسلام بالحداثة، لكن من دون تشويه معنى أي من المفهومين بطريقة مؤثّرة. ويعتبر كثيرون هذا الحلّ مثالياً بما أنه يعِد باستخلاص الأفضل من التقليدين معاً: لقد فتح هذا الحلّ المجال أمام عصرنة الإسلام الضرورية، وسمح بتطبيق الحداثة من دون اللجوء إلى التقليد الأعمى والسطحي. لكن بالنسبة إلى البعض، فإن هذه المصالحة بين العصرنة والإسلام، التي تجاهلت المواقف الواضحة

(١٧) انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ١٥٠. وترجم حوراني هذا الاقتباس الذي تمّ أخذه من سيرة عبده الذاتية التي كتبها تلميذه محمد رشيد رضا، انظر: محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: المجلّد الأوّل** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٣١)، ص ١١.

وتجنّبت الخيارات المؤلمة بسهولة، لم تستطع تفادي تحريف كلّ شرط من شروط المعادلة. في التحليل النهائي، اعتبر هؤلاء أن هذه المصالحة فشلت في معالجة المسائل الجوهرية الصعبة المتعلقة بالواقع المعيش. خلال النهضة الثانية، رأى نقّاد كثيرون أنّ هذه الاستراتيجيا الوسطية السائدة هي أحد أبرز أسباب فشل النهضة الأولى، كما سنرى في الفصل الخامس.

كان محمد عبده يؤمن بالعصرنة، وعمل من أجل تحقيقها، إلا أن نظرته إليها كانت محصورة ضمن المعايير الدِّينية. لقد كان مشروعه يهدف إلى عصرنة الإسلام. وشدد بعضٌ من المفكّرين المتأثّرين به، من أمثال أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) وقاسم أمين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) وعلي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦)، على جانب العصرنة في المشروع المنشود، وكانوا يتوقون إلى منح التجربة الإنسانية العلمانية أهميةً أكبر. في المقابل، استند آخرون، مثل العلاّمة والشيخ الإسلامي اللبناني رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)، أكثر من عبده، إلى التراث المقدس وإلى الحقبة الإسلامية الأولى، واعتبروها نموذجاً ومصدر إلهام للعصرنة والتجديد[١٨].

كان الدبلوماسي والكاتب والمترجم اللبناني شكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦) من بين مؤيدي عبده؛ فقد قام أرسلان برحلات كثيرة إلى بلدان الغرب (أوروبا، القارة الأمريكية، الاتحاد السوفياتي سابقاً)، ودافع عن القضية العربية بصفته مندوباً عن المؤتمر السوري الفلسطيني. وفي عصبة الأمم، نادى بإنهاء الانتدابين الفرنسي والبريطاني على سورية وفلسطين. وكان أرسلان أيضاً منسّقاً مقرّباً من رشيد رضا الذي انتقل إلى مصر ليعمل مع عبده. أسس رضا مجلّة

(١٨) لقراءة دراسات نقدية حول جهود عبده ورضا الإصلاحية، انظر: Malcom Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley, CA: California University Press, 1966), and Ahmad Dallal, «Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-modern Islamic Thought,» *Islamic Law and Society*, vol. 7, no. 3 (2000), pp. 325-358.

وللاطلاع على الدراسات الحديثة على أفكار محمد عبده، يمكنك قراءة الأفكار الفرنسية والعربية التي عُرضت في المؤتمر الذي نظّمه المعهد الفرنسي للشرق الأدنى في حلب في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥ في الذكرى المئوية على وفاة محمد عبده في: Maher Al-Charif and Sabrina Mervin, *Modernités Islamiques: Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muhammad 'Abduh, 9-10 novembre 2005* (Beirut; Damas: Institut Français du Proche-Orient, 2006).

وانظر أيضاً: عبد الرازق عيد، **محمد عبده: إمام الحداثة والدستور** (بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ومحمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣).

تحمل اسم **المنار**، وكرّسها لقضية الإصلاح الإسلامي والعصرنة الإسلامية. وقد وجّه رجل دين إسلامي من جاوة، في إندونيسيا، إلى هذه المجلة السؤال التالي: «لماذا تأخّر المسلمون؟ ولماذا تقدّم غيرهم؟»[١٩]. وقدّم أرسلان جواباً للسائل من خلال مقال، ووضع سؤاله في العنوان. نشرت المجلة المقال في العام ١٩٣٠ على شكل كتيب بعنوان «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟»[٢٠]. وُزّع الكتيب على نطاق واسع، وتلقّاه المسلمون والعرب بكثير من الاهتمام في تلك الفترة مع أن السلطات الاستعمارية الفرنسية في الجزائر حظّرت توزيعه. وقد أعيدت طباعته مرّات عدة منذ ذلك الوقت، ولا يزال يُقرأ في الوطن العربي ويشكّل مرجعاً مهمّاً فيه حتى اليوم.

في هذا الكتيب، يبدأ أرسلان بالموافقة على رأي السائل بشأن حالة الضعف المزرية والتراجع الحاصل للمسلمين، وينطلق بحثاً عن أسباب هذا السّقوط، ويقارنه من جهة بالحقب الأولى من التاريخ الإسلامي، ومن جهة أخرى بالازدهار والقوة في بلدان الغرب الحديثة (بلدان أمريكا الشمالية وأوروبا) وفي الدولة اليابانية. بالنسبة إليه، كان الإسلام، بلا أدنى شك، العامل الذي دفع المسلمين نحو حضارة عظيمة خارج حدود شبه الجزيرة العربية. من الواضح إذاً أن تفسير تراجعهم يجب أن ينطلق من طبيعة التزام المسلمين المعاصرين بإيمانهم. غير أن التفسير المُسهَب لا يقتصر على الحثّ على إعادة إحياء الدّين أو التفكير في تكييف الإسلام مع الحداثة. بل على العكس من ذلك، يتضمن ذلك

(١٩) للحصول على معلومات عن كيفية تلقّي الوطنيين والإندونيسيين المسلمين أفكار الحداثة الإسلامية العربية، انظر: «The Transmission of al-Manar's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Case of al-Imam and al-Munir,» in: Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao and Kosugi Yasushi, *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication* (London: Routledge, 2006), pp. 143-158.

(٢٠) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟** (بيروت: دار الحياة، ١٩٧٥)، وقد ترجمه م. أ. شكور، في: Amir Shakib Arsalan, *Our Decline and its Causes: Diagnoses of Modern Muslims*, translated by M. A. Shakoor (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1944, and 1962).

كما ترجمته مؤخّراً سيكامانيا سيراج عبد الله في: Amir Shakib Arsalan, *Our Decline: Its Causes and Remedies*, translated by Ssikamanya Siraje Abdullah (Kuala Lampur, Malaysia: Islamic Book Trust, 2004).

ولتحصلوا على تحليل تاريخي لأفكار أرسلان، انظر: Mahmoud Haddad, «The Ideas of Amir Shakib Arslan before and after the Collapse of the Ottoman Empire,» in: Neguin Yavari, Lawrence G. Potter and Jean-Marc Ran Oppenheim, *Views from the Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet* (Columbia: Columbia University Press, 2004), pp. 101-105.

التفسير رفضاً قاطعاً لجميع أشكال نظرية الاستثناء الإسلامي. ويشدّد أرسلان بوضوح على أن الدين وحده لا يمكن اعتباره عاملاً حاسماً في التطور الثقافي أو سقوط أي شعب: «أنا لا أنكر أن للدين علاقة بالحضارة وله تأثير فيها. لكن لا يمكن القول إن الدِّين هو دائماً العامل النهائي الحاسم الذي يحدد اتجاهات الحضارة لأن قوة الدِّين وتأثيره في الدول قد يضعفان أحياناً، وبالتالي يفقد السيطرة على تلك الدول. عند ذلك، يسود الانحطاط فيها، ويتسلل التفكك إلى نسيج الحياة الاجتماعية. وفي الواقع، يشكّل انهيار الهوية الوطنية السبب الفعلي لانحطاط الدولة، ولا يمكن تحميل الدِّين مسؤولية أمر مماثل»[٢١]. لقد شهدت الدول المسيحية والبوذية والوثنية، والإسلامية أيضاً فترات من النمو الحضاري ومن الانهيار الحضاري. ويدعّم أرسلان هذه الفكرة بأمثلة من التاريخ الإغريقي والروماني والأوروبي والياباني والعربي.

وبالنسبة إلى أرسلان، يثبت هذا المنحى العام وجود عوامل أخرى غير الدِّين ـ وتحديداً العوامل السياسية والاقتصادية والأخلاقية ـ قد تساهم في تطوّر الحضارات أو في سقوطها. ومن الملاحظ أنه ركّز على فضائل الحضارة الأخلاقية في كتابته. من أهمّ تلك الفضائل، نذكر الثقة في النفس؛ الجدية في التفكير؛ عمق المعرفة؛ العزم في الالتزام؛ الاستعداد للتضحية في مختلف ميادين الفكر والفعل. وكذلك، تشكّل الانهزامية واليأس، في نظره، الخطر الأكبر على التمكين الثقافي والسياسي. إن اعتبار التفوّق الأجنبي، وتحديداً الغربي ـ استناداً إلى التفوّق في المعرفة، والثروات، والتسلح ـ واقعاً لا يُقهَر، هو أشبه بنبوءة تحقق نفسها. وبالنسبة إليه، ينبع هذا التفوق من التزام عميق بالمعرفة وبالتضامن الاجتماعي. إن الثروة والعلم والتكنولوجيا والقوة العسكرية تشكّل جميعها نتائج طبيعية لهذا الالتزام، ولا تُعتبر من شروطه. وينطبق هذا الرابط على جميع المجموعات الدينية والوطنية.

وبحسب ما يرى أرسلان، إن لوم الإسلام على فقر المسلمين على المستويات الثقافية، والمادية والسياسية ينمّ عن سوء فهم لطبيعة التنمية الحضارية، وسوء حكم على طبيعة الحداثة الغربية؛ ففي رأيه، لا يقلّ الغرب تديناً أو تعلّقاً بتقاليده عن بقية دول العالم. وفي هذا السياق، يعدّد أرسلان قائمة

(٢١) أرسلان، المصدر نفسه، ص ١١٩.

طويلة من الشعوب الأوروبية وغيرها، بما في ذلك اليهود الذين يتفاخرون بتطوير عاداتهم وتقاليدهم. لكنه يضيف أن ما يثير الفضول فعلاً هو اتهام المسلمين حصراً بأنهم «تقليديون». ثم انتقل إلى وصف حماسة القوى الغربية لتحويل الشعوب المنهزمة والمستعمَرة إلى الديانة المسيحية ـ وهي حماسة لا توصف أبداً بالتعصب ـ في حين تُتهم التقوى الدينية عند المسلمين بهذه الصفة. لذلك، بدل مناقشة الضعف الثقافي عند المسلمين من خلال الاستثناء الإسلامي المزعوم، عمد إلى مهاجمة المعايير المزدوجة التي يرتكز عليها الآخرون لإطلاق الأحكام على الإسلام؛ وبدل الدعوة إلى بلوغ النقاء الثقافي الإسلامي الدفاعي الذي ينادي به المحافظون المسلمون، اختار أن يدعو إلى تعزيز الأخلاق عن طريق قوة العزيمة والنضال الحثيث. إنه ينتقد المسلمين المحافظين الذين، بتشبّثهم العقائدي، يحوّلون الإسلام إلى عائق أمام التقدّم الثقافي. كذلك، يهاجم الأفراد «العصريين السطحيين» كما سمّاهم، وهم الذين يؤيدون حظر الدِّين بشكل كامل في المشروع الحضاري، علماً أنهم يخطئون حين يفترضون أن الغرب تطوّر في الأساس عبر التخلي عن الدِّين. ويقول أرسلان إن المسلمين، بدل التخلي عن ديانتهم، يحتاجون إلى تطوير إرادتهم وعزيمتهم لتخطّي مأساتهم، وإلى تذكُّر أن كتابهم المقدس يقرّ بهذه الفضائل. ويضيف أنه خلافاً للأحكام المسبقة الشائعة، لا يقبل القرآن الكريم بالاستسلام للقضاء والقدر ولا بالسكون السلبي، بل هو يحثّ المسلمين على تدبير أمورهم بأنفسهم بهدف تحسين وضعهم الدّنيوي والروحي كي يستحقّوا عون الله وبركاته. ويقتبس أرسلان آيات قرآنية عديدة لإثبات وجهة نظره، ويقول في التحليل النهائي إن السّبل الأساسية لتحقيق التحسّن المنشود هي قوة العزيمة، والنضال الحثيث، والولاء والاستعداد لدفع الثمن اللازم لتحقيق التحسّن المنشود، بالإضافة إلى الإيمان بالذات وبالله. وهنا تجدر الإشارة إلى أن تشخيص أرسلان لحالة التأخّر الحضاري وعلاجه لهما طبيعة علمانية مستقلّة عن الدين في جوهرها. ومع ذلك، فهو لم يَدْعُ إلى العلمنة، بل كان في الواقع يميل إلى النزعة الإسلامية الوحدوية.

ـ ٤ ـ

على صعيد آخر، دعا عدد من المسيحيين العرب إلى إرساء العلمنة بمعناها الحقيقي. ففي الواقع، طرح مفكّرون مسيحيون لبنانيون، منذ منتصف القرن التاسع عشر، آراءً حول التطوّر والهوية، علماً أن تلك الآراء لم تكن

دينية ولا معادية للدِّين (كانت معادية لرجال الدِّين أحياناً)، ولم تكن بأي شكل معادية للإسلام. لقد أدى تعرّفهم إلى الحداثة الغربية في مرحلة مبكّرة، عبر علاقاتهم مع أوروبا وعبر الإرساليات وخلفياتهم الاجتماعية والثقافية المسيحية، إلى منحهم مكانة خاصة في هذه الإشكالية الثقافية، علماً أن تلك المكانة لها حسنات خاصة وسيئات مختلفة. من بين تلك الحسنات، نذكر التقارب مع أفكار الغرب ولغاته والارتياح الأكبر في التعامل معه، من دون الحاجة إلى اتخاذ موقف دفاعي عن الدِّين. أما السيئات، فهي تتعلق بكونهم يشكّلون الأقلية وسط أكثرية مسلمة ترسم بنفسها حدود أي انتقاد محتمل، وبواقع أنهم لا يُعتبَرون مسلمين شرقيين ولا مسيحيين غربيين، بل هم مسيحيون شرقيون يدركون هويتهم المسيحية الأصلية ويحرصون على انتمائهم إلى الشرق، وهو ما يميزهم عن الإرساليات والقوى الغربية. لذا عمد بعضهم إلى ترجمة عزلتهم عن الأكثرية من خلال التقرّب بشدّة من أوروبا والنفور من بيئتهم الخاصة، في حين أنكر آخرون جميع تلك الاختلافات ونفوا واقع أنهم يشكّلون أقلية في محيطهم. ومن الواضح أن وضع هؤلاء كان (ولا يزال) موضوعاً حسّاساً بالنسبة إليهم، وهي حالة نمطية لدى جميع الأقلّيات[٢٢].

قام الروّاد الأوائل، من أمثال ناصيف اليازجي (١٨٠٠ ـ ١٨٧١) وأحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧) وبطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣)، بترويج رؤية معينة خاصة بمفهوم الهوية، ترتكز على الإرث الأدبي العربي وتاريخ العرب المشترك، إضافة إلى التعاضد حول هذه الهوية في مختلف الفئات الدِّينية، لكن ضمن حدود السلطنة العثمانية. فقد قدّم هؤلاء الروّاد مساهمات مهمّة في مجال عصرنة اللّغة العربية عن طريق الترجمة (وخصوصاً ترجمة **الكتاب المقدّس** برعاية المُرسَلين الأمريكان) والكتابات المبتكرة، وفي مجال تجميع المعارف الحديثة عن طريق موسوعة البستاني بعنوان **دائرة المعارف** مثلاً[٢٣] وفي العام ١٨٧٠، أسس البستاني صحيفة **الجنان**، وهي مجلّة دورية دافع فيها عن العدل السياسي كأساس للازدهار والتقدّم الحضاري. شدّد البستاني على أن المشاركة السياسية

(٢٢) لتحليل ديني اجتماعي حول المفكّرين في فترة النهضة، انظر: شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥-١٩١٤**. ولمقارنة حول العلمانية بين المفكرين المسيحيين والمسلمين في تلك الفترة، انظر: Nazik Saba Yared, *Secularism and the Arab World: (1850-1939)* (London: Saqi Books, 2002).

(٢٣) بطرس البستاني (المعلّم)، **دائرة المعارف: وهو قاموس عام لكل فن ومطلب**، ١١ ج (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٦ ـ ١٩٠٠).

أمرٌ ضروري للتوصل إلى حكومة صالحة، وأكّد ضرورة فصل السياسة عن الدِّين، والسلطة القضائية عن السلطة التنفيذية. وأصرّ أيضاً على ضرورة تقييم عملية فرض الضرائب على نحوٍ صحيح، واعتماد نظام تعليم إلزامي. أوقفت صحيفة **الجنان** عن العمل في العام ١٨٨٦ في ظلّ تزايد الرقابة العثمانية. وفي الفترة نفسها تقريباً، انتقلت معظم مراكز الصحف العربية الناشئة إلى القاهرة، حيث كان هامش الحرية أوسع. من بين أهم الصحف الدورية، نذكر **الأهرام**، **والمقتطف** و**الهلال** و**الجامعة** و**المقطّم** و**القاهرة** و**المنار** و**الضياء** و**الفتاة**، وكانت هذه الأخيرة أول صحيفة نسائية في الوطن العربي، أسّستها هند نوفل (١٨٦٠ ـ ١٩٢٠) في الإسكندرية عام ١٨٩٢. قام الجيل التالي، الذي شمل مفكّرين من أمثال فرنسيس مراش (١٨٣٦ ـ ١٨٧٣) وشبلي الشميّل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧) وجرجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤) وفرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢)، بتأدية دور ريادي في تأسيس صحافة عربية تضمّ الصحف السياسية والمنشورات الدورية العلمية والأدبية. تمكّن هؤلاء المفكّرون، عن طريق هذه الصحافة وكتبهم الخاصة، من نشر المعارف والأفكار الحديثة بلغة عربية متجدّدة. تمحور تركيز هؤلاء المفكّرين على العلم، والحرية والعدل السياسي، وقد انتقدوا جميعهم الاستبداد. طرح الشميّل أفكار داروين إلى جانب مبادئ الاشتراكية، وهاجم الحكم الدِّيني في أنواعه كلّها، ورفض الاستبداد. دافع أنطون من جهته عن فكرة فصل الدِّين عن السياسة، وكان مقتنعاً بضرورة أن يرتكز أي مجتمع حديث على العلم، لا على الدِّين. أدى هذا الموقف إلى احتدام الجدل مع محمد عبده الذي رأى في الأمر هجوماً على الإسلام[٢٤]. كان هناك على ما يبدو حدود لا يمكن أن يتخطّاها المفكرون المسيحيون للتعبير عن آرائهم من دون المجازفة بأن تسيء الأكثرية المسلمة فهمهم، أو أن يصبحوا موضع شبهة في نظرها. لكن المفكرين المسلمين تعرّضوا بدورهم للهجوم عندما أساءت الأفكار التي طرحوها إلى معتقدات الأكثرية: على سبيل المثال، آراء قاسم

(٢٤) ارتبطت أفكار أنطون في عمله بابن رشد. وقد تمّت إعادة تحرير هذا العمل مع نصوص تبادل الأفكار بين أنطون ومحمد عبده في: فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧). ولتحليل المناقشة التي حصلت بين أنطون وعبده، انظر: Alexander Flores, «Reform, Islam, Secularism: Farah Antûn and Muhammad Abduh,» in: Alain Roussillon, *Entre Réforme sociale et mouvement national* (Cairo: Cedej, 1995), pp. 565-567.

ولوصف عواقب هذه الفترة، انظر: D. M. Reid, *The Odyssey of Farah Antun: A Syrian Christian's Quest for Secularism* (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1975).

(57)

أمين الأولى من نوعها والمؤيدة للحركة النسائية، ونظرية علي عبد الرازق السياسية العلمانية[٢٥].

يُعتبَر كتابا **تحرير المرأة** (١٨٩٩) و**المرأة الجديدة** (١٩٠٠) للمؤلف قاسم أمين، من بين أهم المنشورات في عصر النهضة[٢٦]. وقد أثار الكتاب الأول جدلاً واسعاً، وهاجمته الأوساط المحافِظة، بما فيها جامعة الأزهر[٢٧]. أما الكتاب الثاني، فقد صدر ليردّ على هذا الهجوم، وأكّد بقوة أكبر صحة نظريات الكتاب الأول. كان أمين قاضياً بارزاً في القاهرة، وكان قد تدرّج في القاهرة ومونبلييه (فرنسا). وقد ساهمت مكانته المهنية والاجتماعية في إعطاء ثقلٍ مهمّ لتصريحاته. وعمد في كتاباته إلى دعم المواقف التقدّمية للطهطاوي وعبده في مجالي التعليم وحقوق المرأة[٢٨].

يطغى على أفكار أمين وعي لافت يرتكز على المقارنة؛ فهو يلاحظ الحالة

(٢٥) على الرغم من أن المفكّر أحمد لطفي السيد كان من الوطنيين المصريين الليبراليين الذين وافقوا على أفكار عبده، فإنه لم يتعرض لأي اعتداء، ومن المحتمل أن يكون سبب ذلك انتشار أفكاره عبر المقالات الصحفية أكثر من نشرها من خلال دراسات موسّعة. ولسنين عديدة، عمل محرراً لصحيفة **الجريدة**، وكان من مؤسسي حزب الشعب. كما شغل منصب مدير المكتبة الوطنية، ومن ثمّ بروفسور في الفلسفة وعميد الجامعة المصرية. وقد رأى في الاستبداد السبب الرئيسي لتعاسة مصر، لأنّه شعر بأنّه ولّد بين الشعب المصري والسلطات السياسية علاقة مشوّهة وفائقة السلبية وفاقدة للثقة ومشجّعة على الاغتراب، فنادى بالحرية السياسية، معتبراً إياها مفتاحاً لباقي الحريات.

(٢٦) يمكنكم إيجاد الترجمة الإنكليزية للكتابين في: Qasim Amin, *The Liberation of Women a Document in the History of Egyptian Feminism*, translated by Samiha Sidhom Peterson (Cairo: American University in Cairo, 1992).

(٢٧) لقراءة اقتصادية اجتماعية لهذا الجدال، انظر: Juan Ricardo Cole, «Feminism, Class, and Islam in Turn-of: The-Century Egypt,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13 (1981), pp. 387-407, and Margot Badran, «Dual Liberation: Feminism and Nationalism in Egypt, 1870-1925,» *Feminist Issues*, vol. 8, no. 1 (1988), pp. 13-34.

وانظر أيضاً: مجلّة **الرائدة**، عدد العام ١٩٧٨، وهي مجلّة معهد دراسات النساء في العالم العربي في بيروت، تتناول أفكار قاسم أمين. ولاختيار نصوص لنساء عربيات منذ فترة النهضة هذه، انظر: Margot Badran and Miriam Cooke, *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (London: Virago, 1990).

ولدراسة كتابات النساء في الصحافة المصرية، انظر: Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press* (New Haven, CT: Yale University Press, 1994).

(٢٨) هنا نذكر كتابين عن النسوية المبكرة (Protofeminist): مرقس فهمي، **المرأة في الشرق** (١٨٩٤)، والطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (١٩٢٩). وقد ناقش الاثنان مسألة تخلّف المجتمع العربي بسبب تخلّف النساء نتيجةً للقيود الاجتماعية، مثل الحجاب والعزلة، خصوصاً في الطبقتين الراقية والوسطى، كما بسبب عدم تعليمهن، مع أن الدّين لم يحرّم تعليم المرأة.

الرجعية التعيسة التي يعيشها المجتمع المصري من جهة، والحالة المتقدمة السعيدة التي تشهدها المجتمعات الأوروبية من جهة أخرى. وفي رأيه، من المهمّ تحديد أسباب كلٍّ من الحالتين بأمانة فكرية، والعمل على تحسين مجتمعه الخاص عبر التعلّم من تجارب الآخرين الناجحة، وعبر الاستناد إلى الشواهد التاريخية. أمّا مسألتا المرأة والأسرة، فقد شكّلتا بالنسبة إليه أساس المشاكل الحضارية والمجتمعية، وهو يعترف بأنها مشاكل دقيقة وصعبة تحتاج إلى المعالجة بكلّ شجاعة. ومن الواضح عنده أن وضع المرأة في مجتمعه يجب أن يتحسّن عبر منحها مساحة أكبر على مستوى الحركية الجسدية والعلاقات الاجتماعية، مع الحرص على عدم عزلها، وعلى تعزيز حمايتها من خلال قوانين الزواج والطّلاق، وإعطائها فرصة التعلّم. ففي كتاب **تحرير المرأة**، يقول أمين إنه لا يهدف إلى تقليد الغرب بشكل أعمى ولا معارضة الشريعة، بل النضال في سبيل تقدّم شعبه وسعادته. صحيح أنه يرغب في الحفاظ على البنية الاجتماعية الخاصة بالمجتمع المصري، إلا أنه يدرك الحاجة إلى معالجة جوانبها السلبية، ويُعتبر قمع المرأة بالنسبة إليه أحد تلك الجوانب حتماً. ولعلّ ما يثير الاهتمام هو ربطه بين هذا القمع والقمع السياسي الذي يمارسه نظام الحكم؛ فالاستبداد السياسي يؤدي، في نظره، إلى نشوء نظام ظالم متكامل، حيث القوي يقمع الضعيف، سواء أحصل ذلك في الدولة أم المجتمع أم في الأُسرة. وهكذا تقبع المرأة في حال من الضعف عمداً من خلال حرمانها التعلّم، وعزلها عن العلاقات الاجتماعية والحياة الناشطة. وخلافاً للقناعة السائدة، يقول أمين إن ضعف المرأة ليس «طبيعياً»، بل هو نتيجة جميع أشكال الحرمان هذه، الأمر الذي ينتج أمّهات جاهلات، وزوجات غير كَفُؤات، وأُسراً مفكّكة، وهو ما يقود في نهاية المطاف إلى اختلال المجتمعات. وتعود تلك القناعة السائدة في الأصل إلى تقاليد وأعراف قديمة وراسخة ترتكز على العادات المتوارثة والجهل. لكن في رأيه، حتى إدارة الأُسرة تتطلب شيئاً من المهارة. كذلك، لا بدّ من توافر شكل من أشكال التعليم، حتى لو اقتصر الأمر على التعليم الابتدائي.

بالإضافة إلى هذه التبريرات البراغماتية بطبيعتها، يقول أمين إن المرأة يجب أن تتمكّن من تكوين فهمها الخاص ورغباتها الخاصة، وهذا ما يفسّر أهمية التعلّم والحرية. ولا غنى عن هذه العوامل أيضاً لضمان راحة المرأة العقلية والجسدية. بالنسبة إليه، إن تحرير المرأة يصبّ في مصلحة الأُسرة

(59)

والوطن، كما يصبّ في مصلحتها الخاصة كشخص مستقل؛ فهو يساهم في تعزيز حياتها. كذلك، يؤدي تحرير المرأة إلى تعزيز معنى الحياة والسعادة (تشكّل أوروبا، بالنسبة إليه، دليلاً على رأيه هذا)، شرط أن تكون المرأة مستعدة لذلك من خلال حصولها على مجال تعليم واسع لا ينحصر ضمن إطار النظريات. وخلافاً لما يعتقده الكثيرون، يؤكد أمين أن تعليم المرأة وتحرّرها لن يعرّضا عفّتها للخطر، لأن الحرية هي ركيزة الفضائل وحسّ المسؤولية واحترام الذات. وفي المقابل، إن الاستبداد، سواء أمورِس في الدولة أو داخل الأُسرة، هو الذي يفسد الأخلاق ويهدم الفضائل. فضلاً عن ذلك، يعتبر أمين أن العفّة الحقيقية يجب أن تكون داخلية واختيارية بدل أن تكون خارجية ومُكرَهة تُفرَض على المرأة من خلال التحكّم في تحركاتها وطريقة لبسها. كذلك، يجب أن يسعى الرجل إلى العفّة، وهي تتمثّل في تصرّفاته ومزاياه الداخلية. وبالتالي، لا يمكن اعتبار العزل والتحجّب بشكل مبالغٍ فيه تدبيرين صحيحين للتّحلّي بالفضائل والعفّة في المجتمع.

مثل معظم مفكّري عصر النهضة، كان يتعين على أمين أن يفسّر أسباب التراجع الحاصل في مجتمعه، وهو يتمثّل في هذه الحالة في قمع المرأة، وأن يشرح أسباب التقدم في أوروبا. فمن الواضح أن الإسلام، بالنسبة إليه، ليس أحد أسباب التراجع بأي شكل، مع أنه يلاحظ أن التراجع يطاول جميع أنحاء البلدان الإسلامية بطرقٍ مختلفة. وفي المقابل، هو يظن أن الإسلام يعترف بحقوق المرأة وبمكانتها المتساوية مع الرجل. كما أنه لا يبرّر بأي شكل النزعة الفكرية التقليدية، بل يعطي دفعاً كبيراً نحو التقدّم والتحضّر. غير أن عادات الناس وأعرافهم، والجهل والاستبداد، أعاقت جميعها هذا الاندفاع واستدرجت المجتمعات الإسلامية إلى حالة من التخلّف والتقليدية. في المقابل، تقدّم المجتمعات الأوروبية نموذجاً صادقاً للنجاح الذي يتحدى المجتمعات الشرقية ويهدّدها. لا بدّ من مواجهة هذه التحديات والتهديدات من خلال التصميم على تغيير المجتمعات الشرقية وتحسينها لتوجيهها نحو تحقيق ذلك النجاح المنشود، بدل الغرق في دوّامة الضعف والاضطرار إلى تحمّل أحكام الأوروبيين من دون التمكّن من تحريك أي ساكن.

في كتاب **المرأة الجديدة**، يركّز أمين على الإشادة بنجاح النموذج الأوروبي، وينتقد إخفاقات الحضارة الإسلامية بصرامة أكبر، مع أنه كان قبل سنوات قد دافع عن وجهة نظر معاكسة تماماً في كتاب مثير للجدل، ردّاً على

تمثيل مصر بشكل سلبي من جانب دوق هاركورت[٢٩]. وفي كتابه الجديد، يقول إن المجتمعات الإسلامية لم تتأذَّ بفعل الإقرار بتراجع مكانتها مقارنةً بغيرها، بل بسبب ذلك التراجع بحدّ ذاته. وردّاً على الادّعاء القائل إن محاولات تغيير التقاليد المتعلّقة بالجنسين تشكّل مؤامرة خارجية ضد المجتمعات الإسلامية، يقول إن أكبر مؤامرة هي ترك تلك التقاليد على حالها. كما يعارض بشدّة فكرة اعتبار الحضارة الإسلامية القديمة مثالية ووصفها بالحضارة الكاملة التي لا مثيل لها. ويتابع في السياق نفسه، مشدّداً على أن الكمال يكمن في المستقبل لا في الماضي. ومن المؤكد أن الكمال بعيد المنال في هذا العالم، حتى بالنسبة إلى الأوروبيين، لكن على كل فرد أن يطمح إلى بلوغه عبر فهم طبيعة تطوّر الحضارة وتراجعها. وبحسب رأيه، صحيح أن الإسلام، كديانة، وحّد القبائل العربية ووفّر قاعدة لحكم موحّد قاد في نهاية المطاف إلى حضارة إسلامية مهمّة. وما جعل ذلك التطوّرَ ممكناً هو استيعاب عدد كبير من إنجازات الحضارات الأخرى، إلّا أن الدِّين بقي العامل الطاغي على الحضارة الإسلامية لأنّ العلم، في ذلك الزمن، لم يكن قد تطور بما يكفي ليسيطر على هذه الحضارة، كما حصل في الحضارة الأوروبية[٣٠]. وخلافاً للحضارتين الإغريقية والرومانية، لم تعرف هذه الحضارة الإسلامية القديمة يوماً تمثيلاً سياسياً فعلياً. أمّا المواقف المتعلقة بالمرأة، فهي انتقلت إلى الإسلام عبر الثقافة الحربية القبلية العربية التي ترتكز على غنائم الحرب والقيم الأبوية. ويؤكد أمين أن أياً من هذه الجوانب لم يجعل من هذه الحضارة الماضية نموذجاً يُحتذى به في المستقبل. ويُفترَض أن يساعدنا تفكيرنا المنطقي السليم بشأن الخير العام في فهم العناصر التي يجب رفضها وتلك التي يجب الحفاظ عليها. وفي المقابل، تقدّم الحضارة الأوروبية الحديثة مزايا أخلاقية وعلمية، علماً أن النوعين مرتبطان، إذ يستفيد الجانب الأخلاقي من التقدم المعرفي. إن الادعاء المتعلق بتفوّق الشرق أخلاقياً مقابل تفوّق الغرب مادّياً هو مجرد ذريعة تعويضية كاذبة تعززها معرفتنا السطحية للغرب. أخيراً، يركّز أمين

---

(٢٩) انظر: Kassem Amin, *Les Egyptiens: Réponse à M. Le Duc d'Harcourt* (Paris: Jules Barbier, 1894).

إقرأ تحليلاً لهذا القسم من المواقف للمفكّر السوري جورج طرابيشي في قسم جندرة النقد في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٣٠) يتساءل المرء ويقول: «هل قصد هنا أمين العلوم المعاصرة؟ فالحضارة الإسلامية في القرون الوسطى شهدت حقّاً اختراعات وابتكارات علمية».

مجدداً على الرابط الذي يجمع بين استبداد الدولة واستبداد الأُسرة، ويستنتج أن الذريعة نفسها التي قُدّمت لتبرير قمع الحريات السياسية، تُستعمَل أيضاً لتبرير قمع حريات المرأة الشخصية (من دون التطرّق في الوقت الحاضر إلى مناقشة موضوع الحريات العامة للمرأة)، وتحديداً إمكانية سوء استعمال تلك الحريات.

بعد سنتين من نشر كتابَيْ أمين، صدر في مجلة **المنار** وفي منشورات دورية مصرية أخرى عدد من المقالات حول الاستبداد والإصلاح العربي، بقلم المفكّر السوري عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢)، الذي جمع تلك المقالات في كُتيبين سرعان ما أصبحا من أبرز المنشورات في عصر النهضة: **أم القرى** (إحدى العبارات التي تشير إلى مكّة) و**طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**[٣١].

كان الكواكبي موظّفاً وصحفياً سورياً، وخصماً لدوداً للسلطان عبد الحميد، أحد أبرز الطغاة في السلطنة العثمانية. فخلال السبعينيات من القرن التاسع عشر، حرّر الكواكبي جريدة **فُرات** الرسمية في حلب، ثم جريدة **الشهباء** (١٨٧٧). وبعد أن حُظر صدور الأخيرة، أصدر جريدة **الاعتدال** (١٨٧٩)؛ لكن هذه مُنعت من الصدور أيضاً بسبب سياستها الإصلاحية ونزعة الكواكبي التحررية، فغادر حلب نهائياً، وتنقّل بين شمال أفريقيا وشبه الجزيرة العربية والهند، ثم استقرّ في القاهرة، في العام ١٨٩٨، حيث عاشر الجماعة التي تحيط بمحمد عبده. توفّي هناك بعد سنواتٍ قليلة، في العام ١٩٠٢، ويُقال إن عملاء عثمانيين دسّوا له السمّ فقتلوه.

ومثل قاسم أمين تماماً، كان الكواكبي مقتنعاً بأن تفشّي الاستبداد شكّل السبب الرئيسي للتراجع الحضاري الحاصل. ولكن على عكس أمين، اعتبر الكواكبي أن التركيبة العربية للمجتمعات الإسلامية توفّر قاعدة صلبة تعزّز

(٣١) للحصول على معلومات حول المنشورات والمصادر الأوروبية لهذه الكتب، انظر: Sylvia Haim: «Blunt and al-Kawakibi,» *Oriente Moderno*, no. 35 (1955), pp. 133-143, and «G. Alfieri and al-Kawakibi,» *Oriente Moderno*, no. 34 (1954), pp. 321-334.

ولقراءة دراسة حول أفكار الإصلاح السياسي للطهطاوي والتونسي والكواكبي، انظر: Khaldun S. Al-Husary, *Three Reforms: A Study of Modern Arab Political Thought* (Beirut: Khayats, 1966).

ولقراءة مجموعة باللغتين الفرنسية والعربية من المقالات حول الإصلاحات الإسلامية التي كُتبت لتُعرض في المؤتمر الذي عُقد في حزيران/ يونيو ٢٠٠٢ في حلب بمناسبة مرور مئة سنة على وفاة الكواكبي، انظر: *Le Courant reformiste musulman et sa réception dans les societes arabes*, edited by Maher Al-Charif and Salam Kawakibi, PIFD; 208 (Damas: Institut Français du proche orient, (Ifpo), 2004).

احتمال تحقيق الإصلاح. لقد شكّلت صفات البدو، كالفخر والتضامن والحرية، بالنسبة إليه، عوامل دفاعية صلبة في وجه الاستبداد. كذلك، أدى الربط المميز بين الجوانب اللغوية والثقافية والتاريخية عند العرب من جهة، والإسلام من جهة أخرى، إلى تحميلهم المسؤولية الطبيعية التي تقضي بتدبير شؤونهم الدينية التي كانت بحاجة إلى إصلاحات كثيرة بحسب رأيه. وأكد أن الإسلام كان بالنسبة إلى العثمانيين أداة نفوذ. لقد كان اهتمامهم به هزيلاً، لذا لم يتمكنوا من تحويله إلى قوة متنامية؛ فتحْت حكمهم، سرعان ما تحوّل الإسلام إلى عامل جمود أدى إلى تدهور تام على مستوى العقيدة، والفقه، والممارسات العملية. واعتبر الكواكبي أن القوة السياسية كانت لتبقى في قبضة العثمانيين، لكن كان على العرب استعادة الخلافة بصفتها وظيفة دينية في المقام الأول تتمتع ببعض الصلاحيات الدنيوية المحلية المحدودة، وكان يجب أن ينتقل مركزها إلى مكّة المكرّمة بسبب اعتبارات عدة: كونها تقع جغرافياً في وسط العالم الإسلامي، بين أفريقيا والشرق الأقصى، وكونها بعيدة عن أية هيمنة أجنبية، وتحمل معنى تاريخياً ورمزياً فريداً من نوعه، وشكّلت موطناً لشعوب عربية قديمة[٣٢]. وبالنسبة إلى الكواكبي، كان نظام الخلافة هذا ليُطلق عملية التجدّد الإسلامي، وليعيد إحياء الوعي العربي بشأن رابط لغوي وثقافي وتاريخي مميز، وإرث مشترك، وماض مجيد يمكن أن يُبنى عليه مستقبل مشترك وواعد. في هذا الصدد، يُعتبر الكواكبي من أوائل مناصري العروبة المنبثقة من الإسلام[٣٣]. في تلك الفترة، بدأت معانٍ مختلفة عن الهوية الجماعية تظهر بين مختلف الجماعات الإثنية والدينية في السلطنة العثمانية، ولكنها ازدادت أهمية بعد سقوطها؛ فقد أصبح إيجاد كيانات سياسية بديلة مبنية على تعريفات بديلة للهويات أمراً ملحّاً. واشتدّ التنافس بين مختلف التعريفات، الإسلامية منها والعربية وتلك التي تحمل طابعاً إقليمياً (لبنان، سورية، مصر...)، من أجل تقديم مفاهيم وطنية وسياسية جديدة عن المنطقة. كما ازدادت الشكوك في

(٣٢) كان رشيد رضا، تلميذ محمد عبده، بين المشتركين في هذه المناقشة حول الخلافة العربية. وللحصول على تحليل تاريخي لأفكار رضا حول الموضوع، انظر: Mahmoud Haddad, «Arab Religious Nationalism in the Era of Colonialism: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 117, no. 2 (1997), pp. 253-277.

(٣٣) لقراءة نقاش حول الظروف والعوامل وراء نهوض القومية العربية، انظر: Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih and Reeva Simon, eds., *The Origins of Arab Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1991).

صحة كل تعريف ومدى شرعيته. وردّاً على ذلك، أُعدّت نظريات حول تاريخ المنطقة ومستقبلها وإنشائها. وقد صيغ بعض تلك النظريات حسب المفاهيم الأوروبية المتعلقة بالقومية الوطنية، كما تأثّرت بتجارب الاستعمار الأوروبي في فترة الانتداب. وفي تلك الحقبة، لم يَدْعُ الكواكبي إلى قومية عربية شاملة تفترض فصل الأراضي العربية عن السلطنة العثمانية بشكلٍ تام، بل أراد ترسيخ خصوصية عربية داخل السلطنة تتّسم بالقيم وتؤدّي الأدوار المذكورة سابقاً. بحسب رأيه، سيؤدي تفعيل هذه الأدوار والقيم إلى فتح المجال أمام الإصلاح وإحراز التقدّم في الشرق. لكن بالنسبة إليه، كان القضاء على الاستبداد أهمّ شرط للمضي قُدماً.

يوجّه الكواكبي كتيبه إلى الشرقيين عموماً وإلى الشباب خصوصاً، كي يفهموا طبيعة الاستبداد وآثاره، وكي يشحنوا قواهم ضدّه قبل فوات الأوان، أي قبل أن يقضي الاستبداد على آخر رمق من حيويتهم، بدلاً من إلقاء اللّوم على القدر، والإسلام، أو أمور أخرى. يرى الكواكبي أن العامل الذي يضمن استقامة الوضع ويفتقر إليه الشرق هو الحرية السياسية، ويبدأ مقدّمته بتحذيرٍ من أن ملاحظاته ليست مستمدّة من حكومة معيّنة أو من حاكم معيّن، بل من طبيعة الظاهرة السائدة بشكل عام، وربّما صرّح بذلك ليحمي نفسه من ردود الفعل الانتقامية المباشرة.

ويتابع قائلاً إن مسألة الحكم تشكّل أقدم وأهمّ مشكلة واجهتها البشرية على الإطلاق. فهي تفرض سلسلة كاملة من الأسئلة ذات الصلة مثل: ما هي الوظائف التي يجب أن تتولاها الحكومة؟ ما هي الآليات التي يجب اتّباعها من أجل مراقبتها؟ إلى أي مدى يجب أن تتدخّل الحكومة في الشؤون الدينية والثقافية والتعليمية؟ ما هو الدور الذي يجب أن تؤدّيه الحكومة لدعم التعليم؟ هل يحق لها أن تتحكّم في تصرفات الناس وأفكارهم؟ هل يتمتّع الشعب بحرّيات أساسية ينبغي للحكومة احترامها ما دامت لا تسيء هذه الحريات إلى النظام الاجتماعي؟ ما هي الحقوق الفردية؟ وما هي الحقوق العامة؟ وأخيراً، هل مفهوم الحكم يعني تملّك السلطة والاستفادة منها أم السّهر على المصالح العامة؟ بالنسبة إلى الكواكبي، ثمّة أمر جلي واحد: لا بدّ من حكم سليم لإحراز التقدّم والازدهار ـ هذا هو الاستنتاج الصريح نفسه الذي توصل إليه الطهطاوي قبل أكثر نصف قرن، وهو الاستنتاج عينه الذي سيتوصل إليه

المفكّرون النقديون العرب أيضاً بعد قرن من زمن الطهطاوي، وبعد التجارب المؤلمة التي مرّوا بها تحت حكم الأنظمة العربية الاستبدادية في حقبة ما بعد الاستعمار.

يبدأ الكواكبي بطرح أفكاره عن الاستبداد مستعيناً ببعض التعريفات، ثمّ ينتقل لمناقشة هذا الموضوع على صعيد ارتباطه بالدِّين والعلم والمجد والثراء والأخلاق والتعليم والتقدّم. وفي رأيه أن الاستبداد غير قابل للمحاسبة، وغير محدود، وتعسّفي، ويخدم المصالح الخاصة، ويعزّز انحصار الحكم في يد شخص واحد، تتولّى خدمته سلطة الحاكم العسكرية التعسّفية وجهل المحكوم الذي يعيق تقدّمه. ويضيف أن كثيرين يلومون الإسلام على هذا الأمر. إنه اتّهام مفهوم نظراً إلى السلوك الفاسد الذي يتّبعه عدد كبير من المسلمين الذين يُسقطون على الحكّام الرهبة التي يُفترض أن يشعروا بها تجاه الله، وبالتالي يجدون أنفسهم عاجزين وغير مستعدّين لمحاسبة حكّامهم. إنه اتّهام مفهوم أيضاً بما أن الحكّام المسلمين يدّعون أنهم يحكمون باسم الله. بالنسبة إلى الكواكبي، حصلت هذه الانتهاكات في الشرق وفي الغرب على حدٍّ سواء. كان الإصلاح البروتستانتي بمثابة ثورة ضدّ تلك الانتهاكات. ويضيف أن ثمة اعتقاداً سائداً بأن إصلاح الدِّين أسهل من إصلاح السياسة. وعلى سبيل المثال، استغل الإغريق والرومان القدماء الإيمان بتعدّد الآلهة لتشريع التعدُّدية السياسية، لكن هذا ما سمح لأي كان بالمطالبة بامتيازات إلهية؛ كما أن تعدد الآلهة، باعتباره اعتقاداً خاطئاً في المبدأ، لا يمكن استعماله كحلّ فعلي لمشكلة السلطة. وفي الديانة المسيحية، مُنح رجال الدِّين حقوقاً وامتيازات إلهية. وعلى صعيد آخر، أرسى الإسلام وحكم الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل حكماً عادلاً (من الواضح أن الكواكبي، ككثيرين آخرين، اعتبروا تلك الحقبة مثالية). وبحسب رأيه، دعا الإسلام إلى العدالة والمساواة وحكم يرتكز على المشورة، وقد منع فرض سلطة مطلقة على الشؤون الخارجة عن إطار الدِّين. غير أن الحكّام المستبدين شوّهوا هذه الرسالة، وأدّى طغيانهم إلى إضعاف قدرة الشعب على مساءلة الذات أو الآخرين، بمن فيهم الحاكم، وإلى التأثير سلباً في قدرته على التّمييز بين الخطأ والصواب، والقضاء على آخر ذرّةٍ شجاعة لديه، وهو ما عزّز أيضاً طغيان الحاكم. كذلك، أخمد الحكّام المستبدون نور المعرفة، سواء أكان في العلم أم في القرآن الكريم، ولاسيما أن القرآن يحرّم عبادة أحد غير الله. يقول الكواكبي إن القرآن يتضمّن المبادئ الجوهرية للمعرفة العلمية التي اكتسبها

(65)

العلماء الغربيون لاحقاً، ما يؤكد قيمة القرآن، وهي نظرية لا تزال تُعتمد حتى يومنا هذا، إلّا أن كثيرين من المفكّرين النقديين العرب يعارضونها بشدّة. وهو يرى أن الجهل يؤدي إلى زيادة خوف الشعب ورضوخه إلى حدّ أنه يعتبر استعباده أمراً طبيعياً، بل إيجابياً. وتنطبق الآليات نفسها على المستبدين الأصغر، وعلى رجال الدين الصّغار والكبار، والآباء الجاهلين، والأزواج المغفّلين ورؤساء الجمعيات.

وفي نظر الكواكبي، يشكّل الاستبداد مصدراً لجميع أشكال الفساد: فهو يفسد العقل والدِّين والتربية والعلم والأخلاق؛ كما أنه مصدر للظلم والذلّ والجهل والفقر والبطالة والخراب. ويزعم البعض أن الاستبداد يلين الشخصية، ويعلّم الطاعة، ويدرّب الشعب على احترام الحكّام، ويقلّص الفساد ويقلّل من الجرائم. وبحسب الكواكبي، يصبح الناس «ليّنين» بعد خسارة كرامتهم بدل وحشيتهم؛ ويصبحون راضخين بدافع من الجبن والخوف، لا نتيجةً لخيار شخصي؛ ويحترمون القوي بداعي الكره لا الحب، ويتقلّص الفساد نتيجةً للعجز لا النّقاء الأخلاقي أو الإيمان؛ وتقلّ الجرائم بمعنى أنها تُرتكَب في الخفية بدلاً من أن تُمنع نهائياً. ويؤكد الكواكبي أن المبادئ الأخلاقية تستلزم وجود حرية التفكير والتعبير. لقد أجمع الحكماء على الصعوبة الشديدة في شفاء البلدان من الفساد الأخلاقي. لطالما حاول الأنبياء حماية الأمم من الفساد عبر تحرير عقول الشعوب من فكرة عبادة آلهة أخرى غير الله، وعبر تقوية إيمانهم وتشجيعهم على استعادة إرادتهم وعلى التفكير والتصرف بحرية، وأخيراً عبر تعريفهم بالقوانين الإنسانية (وهي عملية تشبه على نحو كبير حركة التنوير الحديثة). بالنسبة إليه، سار الحكماء القدامى على طريق الأنبياء نحو تحقيق التحرر، بدءاً من الدِّين وصولاً إلى تحرير الضمير والتعليم المنطقي. أما المجدّدون الغربيون، فقد اختاروا طريقاً مختلفاً، وخرجوا من إطار الدِّين ليدخلوا في دائرة التعليم الطبيعي، علماً أنهم كانوا مقتنعين بأن الدِّين والاستبداد مترابطان. لكن الشرقيين يختلفون عن الغربيين الذين لديهم نزعة مادية. لقد برهن المسلمون العرب عن إمكانية إقامة توافق بين المعرفة والدِّين. ما يحتاج إليه الشرقيون هو تجديد ديني يرافقه إصلاح عام، خصوصاً في مجال التعليم الذي، بحسب قوله، يُعدّ العقل لإطلاق الأحكام الصائبة، والتفكير المنطقي والاستيعاب، إلى جانب المثابرة والتدرّب على العادات الحسنة. وربما شكّل غياب هذا التعليم أكبر كارثة في الشرق، لا يمكن

معالجتها في ظل الاستبداد السائد. ولسوء الحظ، هذا ما يقوله المفكّرون العرب الحاليون عن الواقع الذي يعيشونه بعد مئة سنة من زمن الكواكبي. ويتركّز همّهم الأول على مشكلة تدمير العلم والمجتمع بسبب الأنظمة الاستبدادية في حقبة ما بعد الاستعمار[٣٤].

وبغية تحرير الشرق من كارثة الاستبداد، يطالب الكواكبي المسلمين بالتنبّه لتعاليم نبيّهم وديانتهم المنوّرة، كما يدعو العرب غير المسلمين إلى الدوس على الجراح والمآسي التي قد يكونون عانَوها بسبب إخوانهم المسلمين، وأن يترفّعوا عن الانقسامات الطائفية والدينية، وأن يجعلوا الدِّين معنياً بحياة الآخرة، على أن يُعنى حسّ الأُخُوّة الإنساني بشؤون هذا العالم. حتى إنه يدعو الغربيين إلى مساعدة الشرقيين للتخلّص من قيود الاستعباد. وبحسب رأيه، يجب أن تتمّ مقاومة الاستبداد بشكل تدريجي وبسلاسة. ويجب إيجاد بديل من الحكم الاستبدادي، وهو ما يستلزم تحضيراً طويل المدى من خلال التعليم الشامل الذي يهدف إلى توضيح الهدف المنشود بدل تعزيز الرغبة في الانتقام. وإذا لم يحصل ذلك، فسيؤدّي التغيير إلى استبدال هذا الاستبداد القائم باستبداد آخر. ويشكّل رجال الدِّين الموالون للسلطة، وقوى الإرهاب والمال، والاعتياد على الوضع القائم، أدوات استبدادية نافذة لا يمكن الوقوف في وجهها من خلال انتفاضة عابرة، بل من خلال تحوّل شعبي تدريجي. ومن المثير للاهتمام أن نشاهد الناجين من تسلّط الطّغاة العرب الذين حكموا في أواخر القرن العشرين وهم يقترحون تنفيذ هذا النوع نفسه من المقاومة. وبالنسبة إلى الكثيرين منهم، فإن أول ما يجب فعله هو إعادة بناء النسيج الاجتماعي وإعادة تأهيل القدرات البشرية الأساسية، مع تحديد أهداف اجتماعية بسيطة وتدريجية بدل اللجوء إلى المجابهة السريعة والمباشرة التي تُعتمَد في الثورات الكلّية[٣٥].

---

(٣٤) في ٢/ ١/ ٢٠٠٦ أصدرت جريدة **النهار** اللبنانية عدداً خاصاً ملحقها الأدبي (العدد ٧٢١) تحت عنوان «صنائع الاستبداد» إجلالاً لاثنين من أعضائها البارزين: الكاتب سمير قصير ومديرها جبران تويني اللذين تمّ اغتيالهما في بيروت بسبب نقدهما للنظام السوري. ومن الواضح أن عنوان العدد هو صدى لكتاب **طبائع الاستبداد** للكواكبي. وتعود افتتاحية العدد إلى نقد كواكبي للاستبداد، وتربط هذه الافتتاحية مقالاتها بالنقد الأول لكواكبي حول النهضة. وقد شاركت في الملحق وجوهٌ بارزة في النقد العربي المعاصر من سورية والعراق ومصر ولبنان والمغرب والبحرين.

(٣٥) انظر مثلاً ما كتبه الكاتب ياسين الحاج صالح، في: **الحياة** (في قسم «تيارات» الذي يصدر أيام الآحاد) وفي **النهار** وأماكن أخرى.

(67)

عادت مسألة الحكم إلى الواجهة مجدداً بعد الكواكبي بحوالى عقدين، لكنها ارتبطت هذه المرّة بعملية إلغاء حكم الخلافة على يد مصطفى كمال أتاتورك، في العام ١٩٢٤. فأدّت هذه الخطوة إلى احتدام الجدل حول ضرورة أن يستعيد العرب حكم الخلافة، وأن يعيدوا نقلها إلى الأراضي العربية. وفي العام ١٩٢٥، شارك علي عبد الرازق، وهو مفكّر مصري تدرّب في جامعتي الأزهر وأكسفورد، في السجال القائم عبر كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، حيث يعتبر أن الإسلام لا يدافع عن نوع محدّد من الحكم، وأن المسلمين أنفسهم مسؤولون عن اختيار نوع الحكم الذي يناسب احتياجاتهم في العصر الراهن، واستناداً إلى تجارب إنسانية حصلت في أنحاء مختلفة من العالم: «لا شيء في الدِّين يمنع المسلمين من منافسة الأمم الأخرى في العلوم السياسية والاجتماعية كافة. يملك المسلمون حرية هدم هذا النظام البالي (أي نظام الخلافة) الذي دفعهم إلى التقليل من شأنهم وإهانة أنفسهم. كما لديهم كامل الحرية في إرساء أسس مملكتهم وتنظيم دولتهم وفقاً لمفاهيم أكثر حداثةً عن الروح الإنسانية، ووفقاً لمبادئ الحكم التي ثبت تميزها وصرامتها بفعل تجارب البلدان»[٣٦].

وفقاً لعبد الرازق، تستند فكرة أن الإسلام يدافع عن حكم الخلافة باعتباره شريعة قانونية وسياسية إلى مفهوم غامض يتعلق بخلافة النّبي محمد الأولى. وبحسب رأيه، توفّي النّبي محمد من دون أن يحدّد شكل الحكم الذي يجب أن تتبعه جماعة المؤمنين بعده، لأنّه فهم أن مهمّته هي في المقام الأول روحية وليست سياسية. إن واقع أن أول الحكّام الذين قادوا هذه الجماعة كانوا أتقياء ومسؤولين عن شؤونها الدّنيوية أعطى انطباعاً بأن قيادة الجماعة يجب أن تكون دينية وسياسية في آن، على اعتبار أنها مسألة مبدأ وعقيدة، وهو ما أوجد بالتالي ظاهرة الخلافة. لكن الحكّام اللاحقين عمدوا إلى التلاعب بهذا التقليد الراسخ خدمةً لمصالحهم الدّنيوية الشخصية، ومنعوا تطوّر الفكر السياسي المستقل: «هذه هي الجريمة التي ارتكبها الملوك الطغاة بحق المسلمين. هم أخفوا عنهم جوانب من الحقيقة وجعلوهم ينحرفون عن الطريق الصحيح. كما عمدوا باسم الدِّين إلى إبعادهم عن طريق النور، وعاملوهم بتعسّف، وأهانوهم

(٣٦) انظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥). وتمّ أخذ الاقتباس من نسخة المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، عام ٢٠٠٠، ص ١٨٢.

ومنعوهم من دراسة العلوم السياسية. وباسم الدِّين أيضاً، خانوهم وأطفأوا شعلة ذكائهم بطريقة جعلت الدين ملجأهم الوحيد، حتى في إطار المسائل التي تتعلّق بأمور إدارية بسيطة وسياسية بحتة»[٣٧].

تعرّض هذا الكتاب لهجوم عنيف، ومُنع مؤلّفه من تولّي أي منصب في الدولة. كما اتُّهم بإقامة تمييز غريب عن الإسلام له طابع مسيحي بين الشؤون الروحية والسياسية. لقد قيل إن الإسلام، على عكس المسيحية، لا يقتصر على رسالة روحية، بل يشمل أيضاً قانوناً يستلزم نفوذاً سياسياً لتطبيقه. هكذا أدّى إنكار هذا الجانب من الإسلام إلى إضعاف قوّته، الأمر الذي صبّ في مصلحة الغرب. كذلك، انحرف عبد الرازق في طريقة تفكيره الفردي عمّا أجمع عليه العلماء السابقون والحاليون، الذين أسّسوا مفهوم الخلافة ورسّخوه استناداً إلى القرآن الكريم والتقاليد المقدّسة. ووفقاً لعبد الرازق، كان يجب فهم هذه الخلافة الإسلامية على أنها ديمقراطية وحرّة، وترتكز على التشاور، وتستمد شرعيتها من جماعة المؤمنين، لا من الله وحده بمعزل عن هذه الجماعة. وتجدر الإشارة هنا إلى الطريقة التي تحوّلت فيها فكرة الديمقراطية، المأخوذة عن الغرب كما هو واضح، إلى معيار للتقييم، حتى بالنسبة إلى من يزعمون أنهم يميّزون أنفسهم والإسلام عن هذا الغرب. والجدير بالذكر أيضاً هو هذا الاهتمام الواضح بالنفوذ المرتبط بالإسلام كديانة وإرث ومؤسسة سياسية. كان عبد الرّازق تلميذاً لمحمد عبده، وكانت آراؤه بشأن نظام الخلافة ووجود عقيدة حكم ملموسة في الإسلام ترتكز على دوافع هذا الأخير الإصلاحية. لكن ما يثير السخرية هو أن هذه الآراء كانت تتعارض تماماً مع آراء تلميذ آخر من تلامذة عبده المتفانين، وهو رشيد رضا الذي استند إلى تلك الدوافع الإصلاحية نفسها للدفاع عن نظام الخلافة باعتبارها شريعة إسلامية وضرورة ملحّة[٣٨]. ومن الواضح أن رضا اختار التوجّه السلفي في الإصلاح الإسلامي. ويجسّد هذان التوجهان الاحتمالات المعاكِسة لاستراتيجية عبده التصالحية في مجالي الإصلاح والعصرنة.

بعد عام واحد من صدور كتاب عبد الرّازق، أثار كتاب آخر، نُشر في القاهرة، غضَب الأوساط المحافِظة، هو كتاب طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣)،

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٣٨) محمد رشيد رضا، **الخلافة والإمامة العظمى** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٣)، وHaddad, «Arab Religious Nationalism in the Era of Colonialism: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate».

الذي يتناول موضوع الشّعر في مرحلة ما قبل الإسلام، وعنوانه **في الشعر الجاهلي**[٣٩]. ففي هذا الكتاب، يطرح حسين أسئلة حول صحة وجود الشعر في مرحلة ما قبل الإسلام بالطريقة التي قُدّم بها تقليدياً، حتّى في القرآن الكريم. لم يكن حسين، بحسب قوله، يرمي إلى الشك في مصداقية القرآن الكريم، بل إلى التحقّق من الادعاءات المتعلّقة بالشّعر في مرحلة ما قبل الإسلام، مستخدماً منهج الشكّ عند ديكارت. وقد استنتج حسين أن الشعر في مرحلة ما قبل الإسلام كان مصنّعاً على تجارب وحقائق ماضية كي يُعتبَر سابقاً للأدب الإسلامي وللتّمييز بين ذلك الأدب الإسلامي وأدب ما قبل الإسلام. واتُّهم حسين بإثارة الشكوك حول المعتقدات التقليدية والدينية، ومُنع نشر الكتاب. كما أُقيل من منصبه كعميد لكلية الآداب في جامعة القاهرة، لكن سرعان ما أُعيد إليه اعتباره في عهد الحكومة التالية التي كانت أكثر تساهلاً. ومع ذلك، بقي الكتاب خاضعاً للرقابة حتى العام ١٩٩٥، حين صدرت نسخته الكاملة باللغة العربية للمرة الأولى[٤٠].

على مدار النصف الأول من القرن العشرين، استمر الجدل المتعلّق بالهوية والتقدّم والتحرر، وازداد حدّةً. وبعد توقيع المعاهدة الإنكليزية ـ المصرية، عام ١٩٣٦، لإنهاء الوجود البريطاني في مصر، ألّف طه حسين كتابه الشهير **مستقبل الثقافة في مصر**، الذي صدر للمرة الأولى عام ١٩٣٨[٤١]. توجه طه حسين فيه إلى شباب الجامعة في مصر وعرض آراءه حول الثقافة والتعليم في مصر، التي كانت قد نالت استقلالها حديثاً. وسرعان ما عمل على تنفيذ بعض من أفكاره بصفته مستشاراً في وزارة التربية والتعليم بين عامي ١٩٤٢ و١٩٤٤، ثم وزيراً للتربية بين عامي ١٩٥٠ و١٩٥٢.

(٣٩) طه حسين، **في الشعر الجاهلي** (القاهرة: دار النهار للنشر والتوزيع، ١٩٩٦).

(٤٠) نُشر كتاب **في الشعر الجاهلي** في: مجلة **القاهرة**، العدد ١٤٩ (نيسان/أبريل ١٩٩٥). ونُشر مع ملفّ المحكمة التي أدانت هذا الكتاب عام ١٩٢٧، إلى جانب عدد من المقالات التي علّقت على حكم المحكمة وعلى أعمال طه حسين من صفحة ٢١ إلى صفحة ١١٨. ويُعتبر شكيب أرسلان من أقوى ناقدي أفكار حسين حول الشعر الجاهلي، انظر: شكيب أرسلان، «الشعر الجاهلي: أمنحول أم صحيح النسبة؟،» في: محمد أحمد الغمراوي، **النقد التحليلي لكتاب «في الأدب الجاهلي»** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٢٩). ويناقش أرسلان بأن حسين كان ببساطة يكرّر وجهات النظر المستشرقة الغربية.

(٤١) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة: مطبعة الثقافة، ١٩٤٤)، وقد ترجمته سيدني غليزر إلى اللغة الإنكليزية، في: Sidney Glazer, *The Future of Culture in Egypt* (Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1954).

كان طه حسين يهدف في كتابه قبل كل شيء إلى عرض المبادئ التوجيهية الخاصة بالسياسات الثقافية والتعليمية، التي يُفترَض أن تدعم استقلال مصر على المستويات الاقتصادية والتعليمية والثقافية. هو يبني هذه المبادئ على طريقة فهم معيّنة للهوية الثقافية في مصر، وتقضي هذه المبادئ بإضفاء طابع أوروبي واسع النطاق على البلد من خلال تبنّي المعرفة والسياسات الأوروبية:

بهدف التحوّل إلى شركاء متساوين في الحضارة مع الأوروبيين، علينا أن نقوم حرفياً وصراحةً بكل ما يفعلونه. علينا أن نتشارك الحضارة الراهنة معهم، بكلّ جوانبها الإيجابية والسلبية، بدل الاكتفاء بالكلام أو المبادرات العابرة. كلّ من يوصي باتخاذ مسار عمل مختلف يكون مخادعاً أو مخدوعاً. يكفي أننا نميل بشكل غريب إلى تقليد الغرب في حياتنا اليومية، ولكننا ننكر هذا الواقع بكلّ خبث في كلامنا. إذا كنا نكره الحياة الأوروبية فعلاً، فما الذي يمنعنا من رفضها كلياً؟ وإذا كنا نحترم الأوروبيين صدقاً، كما يظهر ذلك من خلال تبنّينا الكامل لممارساتهم، فلماذا لا نحرص على إيجاد انسجام بين كلامنا وأفعالنا؟ هكذا يصبح الخبثاء أولئك الأشخاص الذين يشعرون بالفخر والقلق للتغلب على عيوبهم[٤٢].

وفقاً لطه حسين، العلم والديمقراطية وحدهما قادران على تمكين أي بلد مستقلّ حديثاً. وفي رأيه، لا يمكن أن تؤدّي أية استعارة واسعة من أوروبا إلى تهديد هوية البلد الأصلية، لأن أوروبا ومصر ليسا غريبين عن بعضهما فعلياً. وفي الواقع، لديانتيهما، المسيحية والإسلام، جذور مشتركة في الشرق الأدنى، وقد تشكّلت تقاليدهما الفكرية نتيجةً لالتقاء هاتين الدّيانتين مع الإرث الفلسفي الإغريقي نفسه. ويضيف حسين أن الفكر الأوروبي في معظمه يعود في الأصل إلى الفلسفة الإسلامية التي سادت في القرون الوسطى. ففي الماضي، تطوّرت الثقافة الإسلامية من خلال إضافة عدد من العناصر الثقافية الأجنبية. وفضلاً عن ذلك، وبما أن الإسلام، على عكس الثقافة المسيحية الأوروبية، ليس لديه نظام الإكليروس، فهو لا يحتاج إلى المرور بعملية العلمنة، ويمكنه بالتالي قطف ثمار تلك العلمنة مباشرةً. ثم يدحض طه حسين الأفكار النمطية التي تعتبر أوروبا أمّة مادية وشرّيرة، وتعتبر الإسلام أمّة روحانية وصالحة. ويضيف أن

(٤٢) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر: الجزء الأول** (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣)، ص ٤١.

الإسلام ما كان ليغير مصر القديمة جذرياً، كما أن المسيحية ما كانت لتغير أوروبا في العمق. فمصر المستقبلية تحتاج إلى إيجاد جذورها في مصر القديمة التي حافظت، منذ أقدم العصور، على روابط وثيقة مع القارة الأوروبية، على طول البحر المتوسط، عن طريق التجارة والفتوحات والثقافة. ثم يذكّر حسين القارئ بأن الإسكندرية كانت مركز الثقافة الإغريقية والهلّينية لفترة طويلة. وتعود الفجوة الراهنة بين مصر وأوروبا إلى عوامل تاريخية محتملة، أبرزها الهيمنة العثمانية الطويلة التي انعكست سلباً على مصر.

نظراً إلى هذه الخصائص المشتركة كلها، يرى حسين أن مصر يجب أن تُعتبر بلداً ثقافياً غربياً أوروبياً، لا بلداً شرقياً. لكن على الرغم من رغبة حسين في التقليل من أهمية العلاقة الثنائية القائمة بين أوروبا والإسلام، فإنه يبني حججه على نظرة جوهرية عن الغرب والشرق، ويبدأ مقالته بالأسئلة التالية: «هل تنتمي مصر إلى الغرب أم إلى الشرق؟» أو «هل العقل المصري غربي أم شرقي؟» (يشير الشرق هنا إلى الصين واليابان والهند، ويشير الغرب أساساً إلى أوروبا والولايات المتحدة): «في البداية، يجب أن نجيب عن السؤال الجوهري التالي: هل تنتمي مصر إلى الشرق أو الغرب؟ بطبيعة الأحوال، أعني هنا الشرق والغرب بالمعنى الثقافي لا الجغرافي للكلمة. يبدو لي أن في العالم ثقافتين مختلفتين على نحو كبير ومتعارضتين على نحو مرير. لقد وُجدت الثقافتان منذ قِدم الزمان، إحداهما في أوروبا والأخرى في الشرق الأقصى». يجيب طه حسين عن هذه التساؤلات بصرامة: «نحن المصريين يجب ألا نفترض وجود اختلافات ثقافية بيننا وبين الأوروبيين، سواء أكانت ضئيلة أو قوية، ولا أن نستنتج أن الشرق الذي ذكره كيبلينغ في مقولته الشهيرة «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا»، ينطبق علينا أو على بلدنا... بما أن بلدنا لطالما شكّل جزءاً من أوروبا على مستوى الحياة الفكرية والثقافية، في جميع أشكالها وفروعها»[٤٣].

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣ و٢٦. والجدير بالذكر أن وجهاً مصرياً آخر للنهضة قد طرح السؤال عينه وأجاب عنه بحزم أكبر كثيراً عام ١٩٢٨: رفض سلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨) رفضاً قاطعاً كلّ الادعاءات حول الشخصية العربية أو الآسيوية أو الشرقية لمصر. وناقش قائلاً إن الوقت حان للمصريين لكي يقفوا وقفة حازمة ويعترفوا بهويتهم الأوروبية بعد ١٣٠ سنة من التردّد. فبرأيه، أدرج كلٌّ من نابليون ومحمد علي والبريطانيين والحكام التابعين العادات والأفكار الأوروبية وحرّروا المصريين من كابوس هويتهم الشرقية. لكن، لم يقبل المصريون بعدُ قبولاً كاملاً لأوروبا كالكوكب الطبيعي الذين ينتمون إليه. واعتبر تركيا، التي صوّرها كمال أتاتورك، نموذجاً يُحسد عليه ويجب اتّباعه. وبحسب ما رأى، اعتبر سلامة أن سبب هؤلاء الذين =

ويرى طه حسين أنه مثلما تمكّنت اليابان من تبنّي العلوم والتكنولوجيا الأوروبية مع الحفاظ على إرثها الثقافي، يجب أن تكون مصر قادرة على القيام بالمثل حتماً، وتحديداً لأن مصر كانت تربطها دوماً علاقات أقوى بأوروبا. وتجدر الإشارة إلى أن بناء وتعريف هوية مصر الثقافية كانا يهدفان إلى تأمين ركيزة لمجموعة السياسات التي أراد حسين الدفاع عنها، وتحديداً في مجال التعليم. فبالنسبة إليه، كان من مسؤولية الدولة أن توفّر إرثاً ثقافياً من خلال بناء شبكة واسعة من المدارس في أنحاء البلاد، وتعزيز عملية تعليم اللغة العربية بهدف السماح للناس بالحصول على المعرفة الغربية الحديثة التي لا يمكن توفيرها إلا من خلال عمليات مكثّفة من الترجمة. فضلاً عن ذلك، كان لا بدّ من أن يخضع التعليم الديني، الإسلامي والقبطي في آن، لرقابة الدولة، وأن يتبع لها.

من خلال تكليف الدولة هذه المهمّات، عبّر حسين عن مطلب المركزية والتجانس الذي كان يُتوقَّع أن تحققه الدول بعد الاستقلال في أثناء عملية التحديث. وسرعان ما أصبح تعريف الهوية الثقافية المصرية بهذا الشكل مثيراً للجدل، لكن لم تختفِ الحاجة إلى التعليم المعاصر والعلوم الحديثة، وأقدمت بلدان كثيرة على بناء أنظمة مدرسية شاملة، وهو ما رفع مستويات محو الأمية. غير أن هذه الأنظمة عانت سوء الإدارة والتحوّلات الجذرية المشتركة بين دول بعد الاستقلال ودول بعد الاستعمار. أدّت هذه النية الإرادوية الكامنة وراء مشروع الدولة هذا إلى نشوء ظاهرة الدولة المتسلّطة، وإضعاف مختلف القوى الاجتماعية النقابية التي تطبع هذه الدول. أخيراً، نسب حسين دوراً بارزاً إلى مصر الحديثة والمتعلّمة في الحياة الثقافية والسياسية السائدة في الوطن العربي، واقترح أنواعاً مختلفة من الخدمات الثقافية والسياسية التي يمكن أن توفّرها

= لا يزالون يعترفون بهويتهم الشرقية يعود إلى كرههم لأوروبا، ويجب عليهم أن يُدركوا أنهم لن يستفيدوا بشيء إن ربطوا أنفسهم أو مصر بالشرق، أمّا أوروبا فلديها كل ما هو نبيل لتقدّمه: الفلسفة العالية المستوى والأدب الراقي والفن العريق (على عكس الأشكال الشرقية البشعة والمبتذلة للموسيقى والرقص)، بالإضافة إلى الإنجازات العلمية. كما رأى أن الأوروبيين هم من أرقى من وُجد على كوكب الأرض حتى الآن، وأن الثقافة الأوروبية هي أكثر الثقافات تطوّراً. وشعر بوجوب دراسة ثقافة العرب والأدب العربي دراسة تراثية وعلى أكمل وجه، مثال الثقافات البابلية أو الفينيقية. علاوة على ذلك، اعتبر الأدب العربي القديم أدباً غريباً بالنسبة إلى المصريين المعاصرين الذين يحتاجون إلى لغة وأدب يعبّران عن عالمهم الحديث، فشجّع المصريين على التحوّل إلى أوروبيين، وحتى من خلال الزواج المختلط. انظر: سلامة موسى، **اليوم والغد** (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٢٩).

مصر. لكن، سرعان ما سيصبح هذا الدور الريادي موضوع خلاف حاد في مجال الصراع على السلطة بين الدول العربية، في إطار المحاولات المثيرة للجدل التي تهدف إلى ترسيخ الوحدة العربية. فقد أدى نشوء دولة اسرائيل وانهزام الجيوش العربية عام ١٩٤٨ إلى وصول القائد المصري الجذّاب جمال عبد الناصر (١٩١٨ ـ ١٩٧٠) إلى الحكم في مصر. فتحوّل عبد الناصر إلى قائد عربي، وحتى قائد في العالم الثالث، وعمد إلى تعزيز الآمال في إقامة دولة أو أمّة موحّدة ومنتصِرة تتحلّى بمبادئ المساواة والعدالة والاشتراكية. لكن سرعان ما تحوّل إلى حاكم [. . . .] لا يحتمل المعارضة والانتقادات. فتعرّض طه حسين للتهميش، وهذا ما حصل أيضاً لمؤيدي المدرسة الليبرالية. لكن الإسلاميين كانوا هم الذين تعرّضوا لأشرس أنواع القمع، وكان من بينهم سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦)، أحد أبرز منظّري الإخوان المسلمين.

ومثل طه حسين تماماً، عمل قطب في وزارة التربية المصرية في منتصف الأربعينيات، لكن سرعان ما اتّجه نحو المعارضة الإسلامية. وازدادت قناعة قطب ـ الذي كان ينتقد النظام الملكي ويعارض النظام الإقطاعي السائد في البلاد ـ بأن الإسلام هو السبيل الوحيد لإرساء العدالة الاجتماعية الحقيقية، وترسيخ الفضائل الأخلاقية والسياسية. ثم دعمته الوزارة في الذهاب إلى الولايات المتحدة للدراسة في مجال التعليم، فحصل على شهادة ماجستير من جامعة نورثرن كولورادو، لكنه قرر العودة إلى مصر قبل البدء ببرنامج دكتوراه. وخلال هذه الفترة، وقعت أحداث مهمّة في المنطقة: قيام دولة إسرائيل وانهزام الجيوش العربية عام ١٩٤٨، واغتيال حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩) عام ١٩٤٩، وهو مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨[٤٤]. وفي عام ١٩٥٢، تمّت إطاحة النظام الملكي بعد انقلاب بقيادة ضباط عسكريين (انقلاب «الضباط الأحرار») حمّلوا النظام الملكي مسؤولية هزيمة العام ١٩٤٨ في فلسطين، واتّهموه بالانصياع للقوى الاستعمارية السابقة. وخلال الفترة القصيرة التي تلت الانقلاب، تعاون الإخوان المسلمون مع حكومة الضباط. لكن سرعان ما ظهرت الخلافات علناً، حين حاولت الحكومة استمالة الإخوان المسلمين،

(٤٤) تمّ جمع تعاليم حسن البنّا ونشرها في اللغة العربية، في: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥). ويمكنكم إيجاد ترجمة في اللغة الإنكليزية لمجموعة مختارة من هذه النصوص، في: Charles Wendell, *Five Tracts of Hasan al-Banna (1906-1949)* (Berkeley, CA: University of California Press, 1978).

لكنها رفضت تطبيق سياساتهم الإسلامية في البلاد. وقد أدى توتّر الوضع هذا إلى نشوء صراع عنيف على السلطة. وعام ١٩٥٤، أصبح قطب رئيس تحرير الصحيفة الرسمية الناطقة باسم الإخوان المسلمين، أي جريدة **الإخوان المسلمون**، التي أُقفلت بعد فترة قصيرة. فوجّه الإخوان المسلمون انتقادات لاذعة إلى معاهدة العام ١٩٥٤ التي وقّعتها مصر وبريطانيا العظمى، وقد أعطت هذه المعاهدة بريطانيا امتيازات عسكرية واقتصادية في مصر. ثم اعتُقل عدد كبير من أعضاء حركة الإخوان المسلمين، وبينهم قطب. وبقي هذا الأخير مسجوناً حتى إعدامه عام ١٩٦٦ بأمرٍ من عبد الناصر بتهمة التآمر ضد الدولة. وسرعان ما أصبحت تلك السياسات الحكومية تجاه الناشطين المسلمين واستمالتهم وقمعهم دارجة في معظم الدول العربية بعد الاستقلال.

وفي ظل ظروف مماثلة، طوّر سيد قطب أفكاره ونشرها، وسرعان ما مالت تلك الأفكار إلى التطرف على نحو متزايد. فقد قدّمت للإخوان المسلمين وغيرهم من الإسلاميين الإطار الأيديولوجي لنشاطاتهم[٤٥]. وبالنسبة إلى قطب، كان الإسلام يحتاج إلى تجدّد ثقافي من شأنه تلبية متطلبات مختلف الحقب الزمنية، لكن كان يجب أن يرتكز الأمر على مبادئ الإسلام الجوهرية التي اعتبرها أسلوب حياة متكاملاً. كان التجدّد يشمل مهمّتين: **أولاهما**، إنشاء نظام اجتماعي عادل يرتكز على مبادئ الإسلام؛ **والثانية**، ترسيخ المعتقدات والقناعات الداخلية التي من شأنها دعم هكذا نظام اجتماعي. ويستلزم هذا الأخير تقوية الإيمان الديني، وإنشاء ثقافة إسلامية جديدة على أساس رؤية ثقافية مبنية على الإصلاح. وفي نظر قطب، كانت المشكلة تكمن في أن عدداً كبيراً من أبرز الأساليب المعتمدة في الإصلاحات التعليمية يعود في الأصل إلى الثقافة الغربية، وهي ثقافة ظنّها معادية للإسلام وتعاني نقاط ضعف كثيرة، أبرزها النزعة المادية. لكن، لم تكن النزعة الانعزالية خياراً وارداً بالنسبة إليه،

(٤٥) انظر الكتب المترجمة لسيد قطب إلى اللغة الإنكليزية: سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٤٩)؛ Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, translated by John B. Hardie; reviewd by Hamid Algar (New York: Islamic Publications International, 2000).

انظر أيضاً: سيد قطب، **معالم الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٠)؛ Sayyid Qutb, *Milestones* (New Delhi: Islamic Book Service, 2001).

انظر أيضاً: سيد قطب، **مقوّمات التصوّر الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦)؛ Sayyid Qutb, *Basic Principles of the Islamic Worldview*, translated by Rami David (New Jersey: Islamic Publications International, 2006).

هذه المسائل؛ فقد أدّت الهزائم المتلاحقة على يد إسرائيل، وتشدّد القمع الذي فرضته الدولة، ونشوء الأصولية الإسلامية، وانعكاسات السياسات النفطية والاقتصاد، فضلاً عن تزايد التدخل الغربي في العقود الأخيرة من القرن العشرين، إلى تأزّم ظروف الجدل القائم. ومقارنةً بالجوّ القمعي الراهن، كانت النهضة الأولى، بالنسبة إلى العديد من المفكّرين العرب المعاصرين، حقبة أكثر إيجابية بكثير على ما يبدو، إذ كانت تتمتع بثقة أكبر بدوافعها التحررية وبتفاؤل أشد بمشاريعها الإصلاحية. كذلك، تبدو تلك الفترة بعيدة جداً، وكأنها حقبة قديمة لا تمتّ إلى الزمن الحاضر بأية صلة. ما الذي سبّب هذا التباعد؟ ماذا حصل للإرث الذي خلّفته النهضة الأولى؟ هل تحقّق أي تجدد، أو تحرر أو إصلاح فعلياً؟ فإذا تحقق، أين هي انعكاسات تلك الإنجازات؟ وفي حال العكس، ما الذي حال دون حصول ذلك؟ وكيف يُعقَل أن يطرح العرب التساؤلات عينها لأكثر من خمسة عشر عقداً من الزمن، ومع ذلك يبدأون في كلّ مرة من الصفر، ومن دون وجود أي أساس يُستنَد إليه؟ هل كانت الجهود المبذولة في القرنين الماضيين كلّها مجرّد ممارسات بائسة لا نفع منها؟ تشكّل هذه الأسئلة المُرّة بشأن النهضة الأولى، كما سنرى في الفصل الثاني، جزءاً لا يتجزّأ من مشاغل النهضة الثانية.