الملف

رؤى النهضة في الفكر العربي

"مراجعة نقدية لإشكالياتها"

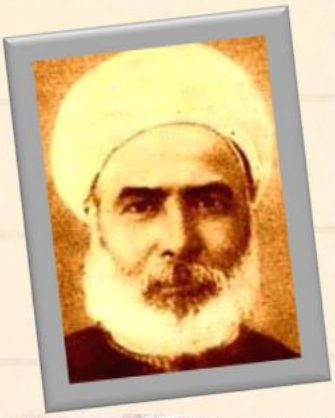
أ.د.عماد أحمد الجواهري

رئيس الجامعة

جامعة القادسية

الديوانية - العراق

al_qadisiyauniv@yahoo.com



الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عماد أحمد الجواهري ، رؤى النهضة في الفكر العربي: مراجعة نقدية لإشكالياتها.- دورية كان التاريخية.- العدد الحادي عشر ؛ مارس ٢٠١١. ص ٩٣ – ١٠٤.

(www.historicalkan.co.nr)

توطئة: في أبعاد الموضوع

لم يحظ موضوع بالدراسة والتحليل والتقويم قدر ما حظي موضوع حركة النهضة العربية من اهتمام الباحثين على المستويين الثقافي العام والجامعي الأكاديمي. وعندما تلقيت رسالة جامعة جدارا العامرة لم أتردد في اقتراح القراءة النقدية للفكر العربي النهضوي ، وكنت قد أنجزت مراجعة مماثلة بتكليف من بيت الحكمة في بغداد عام ١٩٩٨ ولم أجد بداً من إعادة النظر فيها استجابة للسؤال المحوري في الندوة " سؤال النهضة في الأدب والثقافة والفكر" فضلاً عن محددات عنوان البحث في ضوء ذلك خاصة وان ما قدمناه في حينه قد حجب عن النشر بسبب القراءة الموضوعية لفكرة البعث وواجهتها السياسية الحاكمة في العراق واستظهار مصيرها.

أن من نافلة القول أن نشير إلى إن مراجعة إطار العمل المطلوب إنجازه تظهر أن الموضوع من السعة والشمول بحيث انه ينفتح على ثلاث قضايا رئيسة أولها: دلالات النهضة اصطلاحاً ومشكلة ، وثانيها إشكالية أطروحات النهضة ، وثالثها النهضة وإشكالية الممارسة (أي في أطار التجربة السياسية). وهكذا اقتضى الأمر القيام بمراجعة لما كتب حول هذه الموضوعات الثلاثة بأقلام العديد من الباحثين المعاصرين فضلاً عن مراجعة بعض الأصول التي لا يمكن تجاوزها على أية حال.

أولاً: في النهضة اصطلاحاً ومشكلة

المعنى المعجمي للنهضة أنها الوثبة في سبيل التقدم الاجتماعي وغيرة [١] وفي التاريخ الأوربي يطلق مصطلح (عصر النهضة) على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة (القرون ١٤-١٦ الميلادية) ويدل المصطلح غالباً على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في البلاد الايطالية في القرن الرابع عشر حيث بلغت أوج ازدهارها في القرنيين الخامس عشر والسادس عشر. ومن ايطاليا انتشرت إلى سائر أنحاء أوربا ، ومن المفهوم أن لعصر النهضة تأثير واسع النطاق في الفن والعمارة وتكوين العقل الحديث وأن النهضة مثلها مثل الحركة الإنسانية المرتبطة بها كانت دعوة للمثل العليا والأنماط الكلاسيكية[٢]

وفي الفكر العربي الحديث يثير مصطلح النهضة مشاكل عديدة في مقدمتها الظروف الموضوعية التي يصح معها القول بوجود النهضة العربية وهذا ينطوي على تقويم لبدايتها ونهايتها أولاً والدافع إليها ثانياً ، والدور المناط بها ثالثاً ، ومدى تأديتها لهذا الدور رابعاً. وعلى الرغم من أن مراجعتنا هذه قد لا تجيب عن هذه الإشكالات جميعها لأنها تعتمد على ما كتب حول هذه القضايا فان من حسن الاستهلال أن نشير إلى أن بعض الباحثين من يرى أن تفضيل استخدام مصطلح النهضة العربية في الأدبيات الفكرية السياسية له ما يسوغه في تناظر الحال بين العرب وأوربا فإذا كانت النهضة اصطلاحا عرفته أوربا بعد فترة من التخلف طويلة فان النهضة العربية كانت بدورها تجاوزا لعصور الانحطاط العربية المدبرة [٣].

وفي المقابل فان الأستاذ ألبرت حوراني وهو من أوائل الذين تصدوا لدراسة فكر النهضة العربية يجعل عام ١٧٩٨م بداية للنهضة العربية والعام ١٩٣٩ م نهايتها [٤]. وهذا التحديد بالرغم من مسوغاته التي تعكس الدخول في التاريخ الحديث من خلال حملة بونابرت على مصر ومن ثم الاهتمام ببناء دولة عصرية في عهد محمد علي باشا ومحاولتين أخرتين في لبنان وتونس في عهد بشير الشهابي ١٧٨٨-١٨٤٠ وأحمد باي ١٨٣٧-١٨٥٥ حين ظهر في عهد يهما وعهد محمد علي وبفضل الانفتاح على المجتمع الأوربي جمهور من المفكرين فاق ما كان معهوداً في العصور السابقة. ويناقش الأستاذ السماوي سلبيات هذا التقديم مشيراً إلى افتراض دور المؤثر الخارجي في النهضة العربية و ارجحيته على العامل العربي الداخلي والدافعية الذاتية الأمر الذي يتقاطع تماماً مع المسارات السياسية الاجتماعية التي تميز عنها التطور الفكري المعاصر والذي ولد في رحم الفكر النهضوي[٥] ، وهو ما يؤكده نقولا زيادة في إبعاد التاريخ اللبناني [٦].

وخلافاً لهذا الاتجاه فأن ثمة اتجاهين آخرين في تقويم النهضة العربية الاتجاه الأول يذهب إلى الزعم إن بواكير هذه النهضة كانت صدى لاتجاهات أصلاحية شهدتها الدولة العثمانية في عهود السلاطين أحمد الثالث (١٧٠٣ — ١٧٣٠) ومحمود الأول (١٧٣٠ — ١٧٥٤) ثم عهدي سليم الثالث (١٧٨٩ — ١٨٠٧) ومحمود الثاني (١٨٠٧ — ١٨٣٩) إذ كان أمراً طبيعيا أن تجد التوجهات الإصلاحية العثمانية [٧] صداها في الولايات العثمانية وهو أمر يبدو مفهوماً لدى تقويم أكثر من دراسة أكاديمية معاصرة [٨]. وإذا كان هناك من يعتقد أن حملة نابليون لم تترك آثاراً مجدية بعد انسحابها ، فلم يبق في مصر بعد ذلك الانسحاب أي عالم فرنسي أو معدات أو مطابع أنما استقدم محمد علي بعدئذ من احتاج أليهم من الخبراء ، أقول أن مثل هذه الحجة لا يمكن أن تطال الإصرار القوي على توكيد دور الحملة الفرنسية في مصر ومن ثم تأثيرها في النهضة العربية ، فهذا الأستاذ فاروق أبو زيد شأنه شأن سلفه ألبرت حوراني وغيرهما من الباحثين يبدو واثقاً تماماً من تأثير الحملة الفرنسية في الفكر العربي الحديث أنه يقول: (عن طريق الاحتكاك المباشر بين المصريين والفرنسيين تعرف العقل العربي على منجزات عصر التنوير الأوربي من خلال تطبيقات الحملة الفرنسية لأفكار الثورة الفرنسية في مصر ، ذلك أن بونابرت لم يكتف بطرح فرضيات الفكر اللبرالي الأوربي في بياناته إلى الشعب المصري وأحاديثه مع المشايخ وأعيان البلاد وهم الذين كانوا يشكلون الانتلجنسيا المصرية في ذلك الوقت.

إنما تخطى ذلك إلى محاولة بناء مجتمع جديد في مصر يقوم على أساس فكرة السلطات الثلاث والفصل بينها للوصول إلى بناء الدولة العلمانية [٩]. والاتجاه الأخر الأكثر موضوعية يذهب إلى القول أن النهضة العربية ما كان لها أن تأخذ مداها الذي وصلت إلية بفعل التأثيرات الخارجية سواء أكانت عثمانية أم فرنسية لو لم يكن هناك استعداد داخلي ذاتي للنهوض على مستوى الأمة أو على مستوى الإفراد ممثلين بزعماء الإصلاح وهو استعداد يفترض بداهة وجود المقومات الذاتية متفاعلة مع العوامل الأخرى كما يفهم من احمد أمين في زعماء الإصلاح و عبد العزيز الدوري في التكوين التاريخي للأمة العربية [١١]. والمقومات الذاتية هي التراث الفكري العربي الإسلامي والتراث هذا هو عنوان طاقة كامنة يختزنها العقل العربي لذلك لم يكن مصادفة إن تكون الإطلالة الأولى للنهضة العربية عبر جوانبها اللغوية كما يقول هشام جعيط ، لقد كان بطرس البستاني ١٨١٩-١٨٨٣ وإبراهيم الدسوقي وناصيف وإبراهيم اليازجي ١٨٠٠- ١٨٧١ ، ١٨٤٧-١٩٠٦ ومحمود سامي البارودي ١٨٣٩-١٩٠٤ وأديب إسحاق ١٨٥٦-١٨٨٥ وإبراهيم المويلحي ١٨٤٦-١٩٠٦ ممثلين حقيقيين للنهضة العربية في جوانبها اللغوية والأدبية ، كانوا معجميين شراء كتاب وليسوا

بالمصلحين للمجتمع وللدين[١٢]. ونتيجة منطقية من هذا القبيل تبدو مثيرة حتما" عندما نشير إلى المؤلف الصادر عن الإدارة الثقافية للجامعة العربية والذي حمل عنوان "دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة " بقلم ثلاثة من إعلام التاريخ المعاصرين قد نحى هذا المنحى ، فقد عد محمد بديع شريف القران الكريم الينبوع الأول الذي يغذي الفكر العربي لليقظة والنهضة[١٣] ، وإذ يستمر بديع شريف في متابعة الأصول لليقظة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر فانه يشير إلى الحديث المأثور عن الرسول (ص) ثم الأدب العربي في ميادين الثقافة والحضارة والتي أضحت أجراسا" تدق من أجل اليقظة[١٤]. وعلى المنوال نفسه نسج زكي ألمحاسني في فصل مطول عنوانه بواعث الحياة الأدبية والفكرية في النهضة العربية المعاصرة فأشار إلى تراث العلوم التي عملت في أسباب النهضة العربية من قبيل كيمياء خالد بن يزيد وجابر بن حيان ، ودار حكمة المأمون وطب ابن سينا وابن القف وأغذية ابن النفيس. ثم يمضي المحاسني متابعاً المنجزات العلمية في النحو واللغة والشعر والأدب والفلسفة والتصوف والتاريخ والخطط وغيرها[١٦].

وإذا كانت العوامل الذاتية بهذا القدر المبالغ فيه فهل يجوز لنا التساؤل عن كيفية إدراك وضع العرب المتداعي في ظل حكم الأتراك ، أو كيفية إدراك مخاطر التحدي الاستعماري الذي يتعرض له العرب ، أو إدراك أهمية الشعور بالمسؤولية التاريخية لإعادة الازدهار الحضاري ؟ أن المجال لا يتسع لبيان مبحث كامل كتبه البرت حوراني وفيه ما يغني السماوي عن هذه التساؤلات[١٧] ، غير أن ثمة سؤال يطرح نفسه بقوة وهو: كيف أكتشف العرب الفرق بينهم وبين الأوربيين ؟ وهل ذلك يعود إلى الخبرة الجديدة التي فرضها عليهم واقع الحملة الفرنسية فحسب ؟ لاشك في أن المعرفة الجديدة بما وصل إليه الأوربيون في العلوم والفنون لم يقتصر على آثار الحملة الفرنسية أو ما سبقها من حروب بين العثمانيين والأوربيين ، بل تحقق من خلال مشاهدات عيانية للعديد من الرحالة والتي قدموها لبني جلدتهم في بلاد العروبة. وقد سجل لنا خالد زيادة أكثر من (١٤) رحلة مهمة مدونة كما أشار إلى عشرات الرحلات الأخرى التي نشرت منفردة أو تضمنتها كتب أوسع واشمل[١٨]. على أن هذه الرحلات جرت في القرن التاسع عشر وهو عصر تنامي الامتيازات الأجنبية والتغلغل الاستعماري وقد رافق ذلك دخول بعض وسائل المدنية الحديثة إلى الوطن العربي ، أما العثمانيون فأن القرن الثامن عشر مثل لهم بداية اكتشاف التقدم الأوربي[١٩].

وقبل أن نتوقف في مراجعتنا النقدية لبحث النهضة اصطلاحاً لابد أن نشير إلى مشكلة أخرى يثيرها بحث موضوع النهضة. أن المشكلة تتمثل في وجود عدد من المصطلحات المجاورة التي تتداخل في موضوعاتها وقضاياها مع موضوع النهضة نفسه. فاليقظة مثلاً - وتعني معجمياً الانتباهة من النوم - تستخدم للإشارة إلى بواكير النهضة[٢٠]. لكن مؤرخاً مثل جورج انطونيوس عرّف في كتابه المثير " يقظة العرب " بأنه رواية لتأريخ حركة العرب القومية. وتناول فيه تأثير حركة الإحياء والأحداث المهمة كالحملة الفرنسية على مصر وحملة إبراهيم باشا على سورية في اليقظة العربية الحديثة ومن ثم بلورة الفكرة القومية العربية التي كان من ثمراتها صياغة المسارات السياسية للحركة القومية العربية الأمر الذي يقع جميعه تحت عنوان النهضة[٢١].

أما فاروق أبو زيد الذي كتب في عصر التنوير العربي ولاحظ أن دلالات هذا المفهوم ما زالت جديدة في قاموس الثقافة العربية[٢٢] ، فقد بدا واثقا من أن عصر التنوير هو عصر فيه تزاوجت وتزامنت معاً فكرة بعث وإحياء الأدب العربي القديم مع فكرة الانفتاح على الآداب الأوروبية الحديثة ، كما تزامنت وتزاوجت فيه الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي والعمل للوحدة الإسلامية مع الدعوة للفكر الليبرالي بما يمثله هذا الفكر من إيمان بالعقل وتطبيقات العلم الحديث وبالفكر القومي والدولة العلمانية.[٢٣] وهو بذلك يلتقي مع سلامة موسى في تصويره للنهضة أنها تحرير الشخصية العربية من التقاليد والغيبيات والإقبال على العلم التجريبي وفصل الدين عن الدولة. وهي أيضاً دعوة للإنسان العربي كي يأخذ مصيره بيده ويتسلط على القدر بدلاً من أن يخضع له وهي انتزاع للخير من الطبيعة وإخضاعها وليس الانتظار كي تسدي إليه الطبيعة فضلها وبرها[٢٤].

وثمة مؤلفات أخرى استخدمت مصطلح (الحركة العربية) للدلالة على النهضة العربية ضمنا ، ويمكن الإشارة هنا إلى محمد عزة دروزة في كتابه "حول الحركة العربية الحديثة" ثم الجزء الأول منه الذي ظهر مستقلاً بعنوان "نشأة الحركة العربية الحديثة "[٢٥]. والمؤلف الأخر هو سليمان موسى في كتابه "الحركة العربية: المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة "[٢٦] وغني عن القول أن مؤلفات من هذا القبيل تناولت المسارات السياسية عدت النهضة العربية قاعدتها الفكرية ، لذلك فانه يبدو منطقياً وموضوعياً أن تكرس هذه المؤلفات مقدمتها وفصولها الأولى للحديث عن النهضة الفكرية تفصيلاً أو إيجازاً.[٢٧]

وأخيراً ؛ فقد جاء مصطلح (حركة البعث العربي) دالاً على حركة النهضة العربية بمفهومها الواسع الذي يتجاوز الطابع الفكري وأعمال رواد هذا العصر أو مفكريه. وحركة البعث كما عرفها ميشيل عفلق تعني الحركة التي تستطيع أن تسيطر على الظروف.. وليس المقصود بالظروف الظروف السياسية حسب بل الظروف الراهنة التي هي نتيجة أجيال وفترات طويلة من الزمن.[٢٨] وهكذا يصبح البعث مشروعاً نهضوياً طالما كان دخول الأمة العربية في طور البعث يعني دخولها في طور النهضة الحديثة[٢٩]. على أن البعث الذي يعد نفسه تجسيدا للنهضة بذاتها ميز نفسه بنضاله الثوري الذي عبر عنه نهجه الانقلابي .. والانقلاب هو الطريق إلى الغاية المنشودة فالماضي العربي كان انقلابا ولن يبلغ العرب مستواه ولن يلتقوا به إلا عن طريق الانقلاب[٣٠]. وإذا كان البعث فهما دالا عن نظرة شمولية تركيبية تربط الحاضر ببعديه الماضي والمستقبل فإن المعاصرة (أو الحداثة) وهي إحدى احدث المفاهيم الدالة على النهضة أضحت لبعض المتمركسين العرب وأشياعهم نفيا للماضي.. وهو الأب الذي دعا أودونيس إلى قتله[٣١]. أما حاضرنا ومستقبلنا وهما بعدا المتحول (النقيض والمركب) فينبغي أن يجسدا (كما يرى الطيب تيزيني) عصر الثورة بأبعادها السياسية الاجتماعية الاقتصادية ومضامينها العلمية التقنية بواسطة الفكر الاشتراكي العلمي وجسر التراث العربي الفكري إن وجد[٣٢]. على أن التراث الذي يرفضه المتمركسون أدى دوره كما يقول محمد عابد الجابري ، أدى دوره حين استعاده الفكر العربي منذ القرن الماضي وواجه به تحديات العصر ونجح بواسطته في إثبات ذاته والكشف عن هويته[٣٣]. ولكن ليس تحقيق النهضة المنشودة !!

وبعد ، فانه غب مرور عشرين عاما على صدور الطبعة الثانية من كتاب "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي" يحق للمرء أن يتساءل إن

كان الطيب تيزيني قد أنجز مشروعه المرتقب دراسته الشاملة للفكر العربي في سياقه التاريخي التراثي الذي يسعى من خلاله لاكتشاف الجسور -فيما إذا كانت موجودة –بين التراث العربي الفكري وبين الفكر الاشتراكي العلمي وأساسه الفلسفي بصفته الإطار النظري المطوع –حسب زعمه –تطويعا اشتراكيا علميا للمهمات الاجتماعية الاقتصادية القومية والثقافة المطروحة على بساط البحث في إطار الواقع العربي الراهن أي المطوع لمقتضيات وموجبات آفاق المرحلة القومية المعاصرة !؟[٣٤]

ثانياً : إشكالية أطروحات النهضة

ذهب مفكرو عصر النهضة مذاهب مختلفة في نظرتهم لمضامين النهضة وأبعادها ، هؤلاء المفكرون يشعرون المهمة التاريخية الملقاة على عواتقهم ما انفكوا ينظرون إلى الواقع المتداعي في ظل دولة الخلافة العثمانية التي وصفتها الأدبيات السياسية الغربية بالرجل المريض. وهم إذ يشعرون أيضاً بالمخاطر الناجمة عن السياسات الأوربية التي كانت بالنسبة لهم تهديداً حقيقاً لذا فقد بدا لزاماً عليهم أن يقدموا لأهل الرأي وأرباب السياسة نظرتهم في صلاح ما فسد في بلادهم واقتباس ما هو نافع من بلاد الغير وبخاصة الأمم الأوربية إذ ليس في ذلك ما هو معيب ، طالما كانت الغاية رفعة الإسلام والمسلمين. وانطلاقا من القرن التاسع عشر الذي كانت أحقابه الأولى امتداداً لمرحلة نظام جديد وأحقابه اللاحقة متزامنة مع مرحلة التنظيمات وهما طلائع حركة الإصلاح في دولة الخلافة العثمانية ، فقد أطل الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ – ١٨٧٣) ليكون من أوائل رواد الفكر النهضوي العربي داعية للعقلانية المستنيرة ، لقد حملته رحلته إلى فرنسا أماماً لأول بعثة تعليمية أرسلت إلى هذه البلاد في عهد محمد علي باشا للاطلاع على الحضارة الغربية والفكر الغربي اللبرالي فأخذت بلبه وكان كتابه " تخليص الإبريز في تلخيص باريز " (١٨٣٤) وصفاً لرحلة معجب بالمعطيات المادية والنظم السياسية والاجتماعية الحديثة[٣٥] . وإزاء ذلك لم يكن هناك بد من المقارنة بين التقدم الغربي وتأخر الشرقيين بعامة ، ومن هنا كان التأكيد على ضرورة التحديث ورائده إلى ذلك أن الأوربيين أنفسهم أخذوا من المسلمين لذا فأنه لأمر يبعث على الرضا ، أن يتم العثور على البديل الإسلامي الدال على ما هو عصري فجاء ما دبجه يراعه في "مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية " معبراً عن رؤيته المستقبلية للإصلاح منطلقاً من أسس مستوحاة من التراث العربي الإسلامي[٣٦] . فهو يقسم المجتمع الإسلامي إلى أربعة فئات هي الحاكم ورجال العلم والتشريع والجنود وأهل الإنتاج الاقتصادي ، على أن لكل فئة من هذه الفئات حقوقها وأن من صواب الرأي اهتمام الحاكم برعاية رجال العلم والتشريع وفي المقام من رجاحة العقل أن يستهدي العلماء في تفسير الشريعة على ضوء متطلبات العصر.[٣٧]

كان هذا أول اتجاه يمكن تمييزه مع طلائع الفكر النهضوي ، وهو اتجاه وجد صداه عند مفكرين آخرين من مفكري النهضة ولنا إن نشير إلى مثال مغربي أنه خير الدين باشا التونسي وهو جريا "منه على ما ذهب إليه رفاعة دعا إلى الأخذ بما هو حسن عند الغربيين مستشهدا" بما أخذه الرسول (ص) من الفرس في غزوة الخندق ، مؤكدا" على أن الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات وفي الجانب السياسي الاجتماعي أكد على وجوب قيام رجال العلم والسياسة في النظر إلى حاجات الأمة والسعي لتحقيقها. وإن على هؤلاء النابتة مشورة الحق والعدل لأنهم القوة الوحيدة القادرة على كبح جماح الاستبداد والتسلط ويمضي خير الدين باشا في مؤلفه ذائع الصيت " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ". إن نظام الحكومة الدستورية الذي سارت عليه الأمم والحكومات في أوربا وصار احد مظاهر تقدمها وارتقائها هو نظام الشورى الإسلامية ذاته الذي تخلى عنه أهل الإسلام وحكامهم للأسف[٣٨] . ولم تكن أفكار خير الدين هذه تخلو من مراجعة ذيل مقدمة كتابه أقوم المسالك التي عمد الناشر إلى نشر تقارير المعجبين بآراء خير الدين وأفكاره ولعل من أشهر هؤلاء احمد بن أبي الضياف والباجي المسعودي وبيرم الخامس فقد وصف الأول الكتاب بالقول (انه يحذر السالك فيه من مهاوي الغرور والمهالك) وقال عنه المسعودي (إن مضمونه محيي كل قلب مريض وميت) ووصفه بيرم الخامس بأنه (كتاب لو رأته العلماء الحنفية لأعلنوا إن لا مقصد لهم سوى ذلك بالحيل الشرعية)[٣٩] .

أما الاتجاه الثاني للفكر النهضوي فيأخذ بعدا" راديكاليا" في منهاجه العام وبخاصة منهاجه السياسي ويعد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) رائد هذا الاتجاه فهو فضلا" عن تبشيره بمشروع لإحياء الإسلام الصافي الجامع بين الشريعة والعقل والذي يحقق بناء الأمة الإسلامية الجديدة ، كان داعية بالضرورة إلى الوحدة الإسلامية لمواجهة الغرب الامبريالي وهكذا أدان الأفغاني قفل باب الاجتهاد وعد ذلك اتجاها" غريبا" عن روح الإسلام ووقف حياته لتوجيه العقل "فالحكم للعقل والعلم "[٤٠] حسب ، فإذا لم نرى في النص ما يوافق طريق العلم إذن لابد من التأويل.[٤١] ولأن الأفغاني كان داعية إلى الوحدة الإسلامية وهي السبيل إلى وقف التحدي الامبريالي ، لذا فأنه يدين انقسام المسلمين وبخاصة انقسامهم إلى سنة وشيعة داعياً المسلمين إلى الانتباه من هذه الغفلة ((ومن الموت قبل الفوت))[٤٢] . وأن خلاص الأمم الإسلامية من واقعها المتدهور يتطلب أقامتها لحياتها السياسية والاجتماعية على نظم دستورية وهذا يتطلب منها السعي للإطاحة بنظمها الاستبدادية بجميع السبل بما في ذلك الثورة. والحق فأن تاريخ النهضة الحديثة في العالم العربي مدين للأفغاني ليس بسبب أقامته في مصر (١٨٧١-١٨٧٩) وخلق جيل من المريدين (الحزب الوطني القديم) المتأثرين بأفكاره حسب ، بل لمواقفه السياسية أيضاً وفي مقدمتها دوره في الحركة المؤيدة للإصلاح في مصر والمعارضة للنفوذ الأجنبي فيها والتي أثمرت عن اعتلاء الخديوي توفيق لعرش مصر متوسمين فيه تأيد الحركة الإصلاحية ، كما أن خروجه من مصر بتأثير أعداء الإصلاح لم يثنِ عزمه على مواصلة الكفاح فقد أسس (العروة الوثقى) في باريس دفاعاً عن قضية مصر وقضايا الأمم الإسلامية المبتلاة بالنفوذ الأجنبي كما أصبحت دعوته للجامعة الإسلامية مشروعاً سياسياً للوحدة الإسلامية في مواجهة التحدي الامبريالي الغربي. وكان تنديده بالمحفل الماسوني البريطاني لعدم وفائه لمبادئ الحرية والإخاء والمساواة ومن ثم أقامته المحفل الماسوني الشرقي (المصري) خطوة أخرى في نهجه السياسي الذي اختطه. ويذهب أحد الباحثين إلى أن محمد عبده واحمد عرابي ومحمود سامي البارودي وإبراهيم المويلحي وسليم نقاش وأديب اسحاق وعبد الله النديم وجميعهم من أعلام النهضة الفكرية والسياسية في مصر صاروا أعضاء في المحفل الشرقي الماسوني.[٤٣]

وجدير بالتنويه أن الأعمال الكاملة للأفغاني احتوت على أرائه وأفكاره في الدين والفلسفة والأخلاق والاجتماع والسياسة ألقاها على تلاميذه ومريديه فضلاً عن مقالاته في الصحف والمجلات وفي مقدمتها (العروة الوثقى) و(ضياء الخافقين)، أما مؤلفاته فأنها اقتصرت على رسالته "في الرد على الدهريين" وقصد بها نقض الفلسفة المادية وكتابه "تتمة البيان" وهو مختصر في تاريخ الأفغان.

وعلى الرغم من الدور الذي أداه الأفغاني الذي أشرنا إلى جانب منه إلا انه لم ينج من التعرض لشخصه أو دوره وكانت آخر الحملات التي شُنت على الأفغاني هي سلسلة المقالات التي كتبها (لويس عوض) ونشرتها مجلة "التضامن" ثم جمعها كتاب واحد فيما بعد بعنوان "الإيراني الغامض في مصر"[٤٤] وجدير بالذكر أن لويس عوض لم يتعرض إلى دور الأفغاني ولا لأي من تلامذته ومريديه في كتابه "تاريخ الفكر المصري الحديث" بجزأين القاهرة ١٩٦٩. وهكذا فان هذا الإغفال السابق لنشر هذه المقالات له مغزاه إذ يمكن تفسيره كما نرى بان الأفغاني و تياره الإصلاحي الراديكالي كانوا قد وضعوا مصر في قلب الدائرة الإسلامية وهي أوسع كثيراً من الدائرة التي وضعها لويس عوض (القومية المصرية)[٤٥] فهذه الأخيرة لها محيطها الإقليمي التاريخي الذي يتعين على مصر مراعاة عدم تجاوزها.

وعرفَ الاتجاه الراديكالي في فكر النهضة رائدا أخر هو الشيخ محمد عبده (١٨٤٥-١٩٠٥) رفيق الأفغاني في النضال وشريكه في إصدار وتحرير "العروة الوثقى" في باريس. وكان محمد عبده مثله مثل أستاذه الأفغاني مقتنعاً أن الإسلام الصافي الذي يجمع بين العقيدة والعقل هو المسئول عن ازدهار الحضارة العربية الإسلامية. (فالعقل في نظر الإسلام هو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة)[٤٦] ويمضي محمد عبده في "رسالة التوحيد"، التي نحى فيها منحى عقلياً واضحاً، منتقداً الساسة الجهلة وأدعياء العلم الذين قلدوا بعض من سعوا من الأمم في دعوى العداوة بين العلم والدين[٤٧]، كما دافع في كتابه الآخر "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية" ضد أطروحات فرح انطون حول مدى تقبل الإسلام للمدنية وللعلم والحضارة[٤٨]. ومحمد عبده مثله مثل سلفه رفاعة رافع يرى أن مفاهيم العصر مثل الديمقراطية والرأي العام والمنفعة يمكن التعبير عنها إسلامياً بمفاهيم الشورى والإجماع والمصلحة، ويمكن القول أيضاً استناداً إلى محمد عبده أن الإسلام في جوهره مرادف للتمدن والنشاط وهما قاعدتي المجتمع الحديث في أوربا القرن التاسع عشر[٤٩].

وكانت حياة محمد عبده ورفقته للأفغاني جهادا طويلا في مقارعة الظلم والطغيان، إذ انه أسهم في الثورة العرابية ١٨٨٢ ليقضي بعدها حقبة من حياته خارج الوطن فاصدر "رسالة التوحيد" أثناء إقامته في لبنان و"العروة الوثقى" أثناء إقامته في باريس وتنقل في البلاد الأوربية وبعض الدول العربية في المغرب العربي وبخاصة تونس التي كان أثره فيها انه نقل إليها خلافه مع أستاذه الأفغاني فانقسم دعاة الإصلاح فيها بين مؤيد لنهج الأستاذ وهو مواصلة النضال ضد الاستبداد والوجود الأجنبي وهو الخط الذي اخذ به عبد العزيز الثعالبي ١٨٧٤-١٩٤٤[٥٠]، والخط المهادن الذي اخذ به الإمام محمد عبده وأيده في منهجه الآخرون. وكان التطور الرئيس في فكر الإمام بعد مفارقته لأستاذه الأفغاني أن التبشير الهادئ القابل بما هو موجود والمقرون بالتعليم هو السبيل الحق لتحرير الشعوب. وهكذا كانت السنوات الأخيرة من حياته بعد العفو عنه والعودة إلى مصر دعوة للتسامح الديني والموافقة بين التعاليم الإسلامية والثقافة الغربية والمعاصرة مع التمسك بالقيم الإسلامية الأصيلة مؤكداً على حرية البحث والاجتهاد في الدين وكان من أشهر فتاواه بعد وصوله إلى منصب مفتي الديار المصرية إباحة الادخار وكسب الفائدة، كما أباح أكل ذبائح غير المسلمين وتزين المسلمين بأزياء غيرهم[٥١].

وفي أحضان الاتجاه الفكري النهضوي الراديكالي الإسلامي ولد أكثر من اتجاه فكري جديد دعا بعضها للتغريب والدولة العلمانية في حين دعا البعض الأخر لمواكبة روح العصر في ظل إطار جديد من الرابطة الدينية القومية سياسيا وتكييف حاجات العصر مع الأحكام الشرعية قياسا وفقها. ويمكن تصنيف الفئة الأولى إلى علمانيين مسلمين وعلمانيين مسيحيين وقد عالجت الفئة الأولى موضوع رفض الدولة الدينية بأسلوب غير مباشر من خلال عملية استقراء منهجي لأرث التجربة السياسية العربية الإسلامية في جانب والاستفادة من التجربة الغربية المعاصرة في الجانب الآخر. وكان ابرز من مثل هذا الاتجاه من الجيل الأول هو عبد الله النديم (١٨٤٥-١٨٩٦) وعلي عبد الرازق (١٨٨٨ -١٩٦٦) من الجيل اللاحق أن كلاً من هاتين الشخصيتين تجرأ فدعا إلى تحرير العقل العربي من رواسب عصور التخلف والجمود التي قيدت العقل وحالت بينه وبين اكتشاف أسباب التقدم والنهوض في إطار المرحلة التاريخية وهو ما كان متاحا للعقل العربي في عصوره الإسلامية الأولى ففي كتابه "رسالة الصديق" ظهر عبد الله النديم داعية للتفكير الحر والعقلانية السياسية حين أكد على أن (الخلافة) بالأصل هي نظام سياسي ابتدعه العقل العربي الإسلامي للتعبير عن فكرتي الحرية والديمقراطية أو بمعنى أخر حرية الاختيار وديمقراطية الحكم. وهكذا فانه حري بالمسلمين في كل زمان ومكان أن يجتهدوا في اختيار النظام السياسي المناسب والملائم لروح العصر وهو الضمانة الحقيقية للتقدم أو النهوض[٥٢]. على أن أفكار عبد الله النديم لم يكتب لها أن تذيع أو تنتشر بسبب اشتراكه في الثورة العرابية التي قضى مصيرها على المستقبل السياسي للعديد ممن أسهموا فيها كما قيد النشاط الفكري للآخرين ومنهم عبدالله النديم. وقد أعطى كل هذا الفرصة التأريخية لعلي عبد الرازق الذي اشتهر بكتابه ذائع الصيت "الإسلام وأصول الحكم" بوصفه داعية للعلمانية وعصرنة النظام والمؤسسات وبخاصة المؤسسة السياسية طالما كانت (الخلافة) كما يرى عبد الرازق أنها اجتهاد عبرَ فيه المسلمون عن حرية الاختيار وليس التزاماً نصت على أتباعه الشريعة. وهكذا فأن الضجة التي أثيرت حول "الإسلام وأصول الحكم" تنطوي على موقف ارتجاعي من العصرنة وأبعادها، وبخاصة مجالات التغريب التي يمكن أن تتجه نحوها مسارات النهضة العربية المعاصرة[٥٣].

وفي المغرب العربي كان الشيخ عبدالحميد بن باديس (١٨٨٩ – ١٩٤٠) أبرز من تابع هذا الاتجاه ولكن بعقلانية أكثر نفهماً لروح العصر وبخاصة واقعه العربي الإسلامي. فقد رسم ابن باديس صورة للنظام السياسي في الإسلام ردَ فيه أصول الولاية إلى ثلاثة عشر أصلاً استخلصها هو الأخر من خطبة الخليفة الراشد أبو بكر الصديق لما بويع بالخلافة. اشتملت على تأكيد حق الأمة وحدها في الولاية والعزل وحقها أيضاً في مراقبة أولي الأمر ومناقشتهم ونصحهم وإرشادهم للحق وعدم جواز حكم ولاة الأمر للأمة إلا بالقانون الذي ترتضية لنفسها. كما أن للأمة على ولاة الأمور حق المساواة أمام القانون أو صون الحقوق وكذلك المحافظة على التوازن بين الطبقات وشعور الراعي والرعية

بالمسؤولية المشتركة ، كما أن للراعي على الرعية أو الأمة ما تبذله من عون لدعم قيامهم بما هو مطلوب منهم [٥٤]. وعلى الرغم من أن ابن باديس قد تابع علي عبد الرازق كما يذهب بعض الباحثين ، إلا انه لم يعتقد أبداً بأن الانحطاط الذي أصاب الإسلام والمسلمين يرجع إلى هذا النظام نفسه كما يفهم مما ذهب إليه علي عبد الرازق ، أما الدواء الناجع لمواكبة المسلمين الحضارة المعاصرة (دواء لفتنة المسلم المتأخر بغيره المتقدم)، فأن ابن باديس يذهب إلى القول .. هو أن يعلم ذلك المسلم (أنه ما تأخر بسبب إسلامه وأن غيره ما تقدم بعدم إسلامه وان السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك للأسباب)[٥٥] . ومن هنا احتل الإسلام في نظر ابن باديس مكانة مهمة بوصفه نمطاً حضارياً في الفكر والسلوك يساعد على مد قنطرة متينة من الماضي إلى المستقبل كما يعتمد طريق ابن باريس ثانياً على الأخذ بوسائل الحضارة التقنية الحديثة وهضم علومها وأساليبها ، حتى تكون مواجهة الغرب ممكنة. وهكذا فإن ابن باديس دعا إلى بعث أحسن ما في التراث العربي الإسلامي من جهة ، وتبني أصلح ما في الثقافة العصرية [٥٦] من جهة أخرى.

أما حواريو محمد عبده في مصر المعاصرة على حد تعبير احمد السماوي فإنهم يتمثلون بأحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وطه حسين حيث يقفون على رأس الجيل المعاصر ، جيل ثورة ١٩١٩ ودستور عام ١٩٢٣ من دعاة الوطنية المصرية أو القومية المصرية والثقافة العربية والانفتاح على الغرب. على أن هؤلاء لم يلبثوا حتى وجدوا أنفسهم على مفترق الطريق مع حكومات الغرب وسياساتها الامبريالية ، لقد تملكهم الخوف من الحضارة الغربية المادية والقلق من محاولات طمس الهوية القومية ، لذا فإنهم انقلبوا إلى التراث بقصد البحث عن الصياغات النهضوية العصرية وبخاصة في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع. وهكذا كانت ظاهرة الكتابات الإسلامية من قبيل "على هامش السيرة" لطه حسين ، و "حياة محمد" لمحمد حسين هيكل و" العبقريات" لعباس محمود العقاد.[٥٧]

والفئة الثانية من العلمانيين كانوا من المسيحيين ، وهم جيل من مفكري عصر النهضة انتهوا إلى التعبير عن نزعة علمانية دعت إلى الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية واعتبار ذلك شرطا" لازما" للدولة العصرية التي يجب أن تقوم على الحرية والمساواة والعقلانية الرافضة لتفكير الغيبي والمجسدة لعصر العلم المادي. وكان أبرز الرواد الأوائل لهذا الاتجاه شبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧) وفرح انطون (١٨٧١-١٩٢٢)، وكان الأول وهو طبيب وعالم طبيعي من لبنان قد أقام بينه وبين رجال الدين حاجزاً من العقل الحر ، فالرؤساء الدينيون بجهلهم وتعصبهم كما يقول شميل هم سببٌ لزرع الشقاق بين الناس وهم يقودون الدين إلى أفكار وأطروحات ليست من مبادئه والناس ضد العلم الحديث لأن حاضر العلم لا يدع لهم غير فسحة صغيرة من الوجود ، والأمم إذ تتقوى بالعلم فإنها لن تنج من مظاهر الضعف والتأخر طالما بقي لرؤساء الدين نفوذ. وموقف شميل من الدين الذي جعله رؤساؤه قرينا للجهل ينسجم على ما يرى الباحثون مع توجهه الفكري المؤمن بمذهب المدرسة المادية الألمانية والقائل بالتولد الذاتي استنادا" إلى أن الحياة قوة مودعة في المادة ، ولو أن الأدوات المعرفية الحاضرة لا تعين على إظهارها في المادة مباشرة.[٥٨] وكذلك إيمانه بنظرية النشوء والارتقاء لدارون حيث اعتبر صاحبها احد أئمة العلم المادي العظام ، لذلك نجده في كتابه " فلسفة النشوء والارتقاء " (١٩١٠) ينبري داعية لها ثم لم يلبث بسبب ما أثاره كتابه من جدل ونقاش على الساحة الفكرية العربية بعامة ومصر بخاصة أن صار يرد على مهاجميه ومنتقديه مثقفين وعلماء دين ملتمسا لهم العذر بسبب نقص في المعرفة أو تعصب أهل الجهل.[٥٩]

والرائد الثاني من رواد العلمانية هو فرح انطون الصحفي والكاتب المسرحي اللبناني الأصل المصري السكن ، بشر بالنزعة الحرة متأثراً بأفكار روسو وسان سيمون ورينان وتولستوي ومترجماً لبعض أعمال الآخرين مثل "آنالا" لشانوبريان و"ملقا" لغوركي و"زرادشت" لنيتشه ، ثم أقام من تفكير الفيلسوف العربي ابن رشد شاهداً على دعوته للعلم ونبذ الفكر الغيبي الذي لم يعد منسجما مع روح العصر. إن زمن الأنبياء كما يقول انطون قد انقضى وهؤلاء لم يكونوا إلا فلاسفة في زمانهم (!) أصابوا من الحقيقة ما بوسعهم وقدموها لعوام الناس رسالة إلهية انطلاقا من المقولة المعروفة (كلموا الناس على قدر عقولهم)[٦٠].

أما دعاة الإطار الجديد من الرابطة القومية سيأسياً الساعون إلى تقويم حاجات العصر في ضوء أحكام القرآن والسنة والأصول الأخرى والمتأثرين أصلا بدعوة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده فأن ابرز من ينبغي أن نشير إليه هو عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) فقد دافع الأول عن (دولة الشورى العربية) وهي المؤسسة الإسلامية التي عكست نفوذ الارستقراطية العربية القرشية ، ومن هنا كان رائد الكواكبي و اليوتوبيا التي تخيلها في كتابه " أم القرى " العودة إلى مؤسسة الخلافة التي وضعها السلف الصالح مؤكدا على أن سبب تدهور المسلمين في حاضرهم هو قبولهم بتسليم مقاليد أمورهم لغير العرب. وعلى الرغم من أن الكواكبي قد شخص الأبعاد السياسية للتدهور الإسلامي واقترح على لسان ممثلي الأمة الإسلامية عودة الخلافة لتكون عربية قرشية تكون أساسا لرابطة سياسية جديدة وبخاصة في المحيط العربي ، إلا أنه لم يحبذ القيام بالثورة بأي وجه من الوجوه فهو متابعا بذلك محمد عبده ، يرى أن الإصلاح عن طريق التعليم يقود حتما إلى الإصلاح السياسي[٦١]. والكواكبي الذي فزع في " أم القرى " إلى خيال لا يخلو من الحقيقة حسبما يقول بنفسه ، بدا غاية في الحكمة والعقلانية المنيرة في كتابه " طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد " وهو أصلاً مقالات عن اثر الحكم الاستبدادي في انحدار الشعوب. وثمة رؤية عميقة تعرض فيها الكواكبي لخوف الحاكم المستبد من العلم والعلماء واعتماده على العوام الجهلة وفي ذلك يقول الكواكبي (العوام هم قوت المستبد وقوته ، بهم عليهم يصول وبهم على غيرهم يطول. يأسرهم فيتهللون لشوكته ، ويغصب أموالهم فيحمدونه على إبقاء الحياة. ويهينهم فيثنون على رفقته ، ويغري بعضهم على بعض فيفتخرون بسياسته).[٦٢] لأجل ذلك طاردته السلطة العثمانية وجواسيس السلطان عبد الحميد الثاني وعطلت جريدته " الشهباء " ثم " الاعتدال " واضطر إلى الهجرة من وطنه مدينة حلب في سورية إلى مصر.

أما محمد رشيد رضا الذي ذهب إلى ضرورة وضع نظام شرعي جديد يقوم على المصلحة العامة ، فانه جهر أن بإمكان المسلمين أن يجمعوا بين الإسلام وبين جميع العلوم والفنون العصرية[٦٣] وإذا كان رشيد رضا قد أباح أمراً كالربا في ضوء المبدأ الفقهي القائل (أن الضرورات تبيح المحظورات) فذلك لان عدم الإباحة تودي بالاقتصاد الإسلامي

إلى السيطرة الرأسمالية الغربية. في حين تحقق الإباحة مصلحة عامة وثيقة الصلة بالوجود الاجتماعي المرغوب فيه. وكان الانموذج المنطقي للإقناع حجة رشيد رضا التي أبدع فيها من خلال حواره بين المصلح والمقلد حيث ظهر هاجسه في إبراز قيمة ما هو اجتماعي أولاً وما هو أخلاقي ثانياً ، فيصبحا هدفين للإصلاح المطلوب.[٦٦] وكان رشيد رضا تلميذا أمينا لأستاذه الشيخ محمد عبده فنهج منهجه في الحث على التعليم وتوكيد أثره في الإصلاح. كما أسس مجلة "المنار" (٢٤) مجلداً التي أخذت على عاتقها تنوير الأذهان وبيان أسباب تأخر العالم الإسلامي. وجدير بالذكر أنه على صفحاتها دبج الأمير شكيب ارسلان إجابته المثيرة على سؤال (لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم)[٦٧] والذي صدر كتابا مستقلا فيما بعد ، أما رحلاته التي جمعها مجلد مستقل فقد عرضت لدروس الوعظ والإرشاد التي قام بها رشيد رضا في حله وترحاله[٦٨].

أما موقفه السياسي فكان هو الأخر توفيقيا بين العروبة والعثمانية في ظل اللامركزية الإدارية والشورى الإسلامية[٦٩]. وعندما كانت تطورات الأحداث بعد الانتداب العثماني عام ١٩٠٨ ثم الحرب العظمى ١٩١٤-١٩١٨ تخترم الخلافة العثمانية كان محمد حبيب العبيدي ١٨٧٩-١٩٦٣ من ابرز من تابع جيل المصلحين الرواد المتأثرين بالأفغاني وتلامذته الأوائل في العراق فكانت دعوته السياسية امتدادا لدعواتهم "حبل الاعتصام ووجوب الخلافة في الإسلام" (١٩١٦) ردا على ما كان يكتب حول مستقبل الخلافة ، أما التنديد بالانكليز والمستعمرين وجناياتهم بحق الشعوب ، فهو يحمل نفس الأفغاني وإرادته الثابتة ضد المستعمرين الانكليز "جنايات الانكليز (١٩١٦)"[٧٠].

وأخيراً ؛ فان من حسن الختام أن نشير في معرض حديثنا عن إشكالية أطروحات النهضة إلى الاتجاه القومي العربي الصرف الذي جمع في صفوفه الرواد الأوائل للفكرة القومية العربية في أواخر الحكم العثماني من المسلمين والمسيحيين. ولعل من أوائل هؤلاء الرواد كان مسيحيا ارثدوكسيا من لبنان هو نجيب عازوري الذي دعا لإمبراطورية عربية في ظل خلافة عربية قرشية مركزها الحجاز والتي ستحتل أهمية خاصة لأنها ستكون إمبراطورية مستقلة وسيكون عاهلها في الوقت ذاته الخليفة الديني لجميع المسلمين. وبهذا الحل السياسي يقول عازوري انه ستحل المشكلة الخاصة بفصل السلطة الروحية عن السلطة الدنيوية ولمنفعة الجميع[٧١]. وفي الوقت الذي يظهر فيه تأثير الفكرة اللبرالية عند عازوري فان من المهم بمكان أن ننوه بأن فكرة عازوري هذه ممكن أن تكون صدى للفكرة التي طرحها الكواكبي في "أم القرى" والتي هي أبعد ما تكون عن الواقع ، لذا فان انقلابه نحو العثمانية لم يكن امرأ غير متوقع.

أما الرواد الآخرون الذين تحتفظ الذاكرة التاريخية للعديد منهم أثارهم الأدبية وبخاصة أولئك الذين عملوا في ميدان الصحافة فان في مقدمتهم الشيخ عبد الحميد الزهراوي (١٨٧١-١٩١٦) صاحب جريدة "الحضارة" وعبد الغني العريسي ١٨٩١-١٩١٦ صاحب جريدة "المفيد" ورفيق العظم (١٨٦٧-١٩٢٥) الكاتب والمحرر في جريدة "المقطم" ومحب الدين الخطيب (١٨٨٧-١٩٦٩) مؤسس جريدة "القبلة" ومدير جريدة "العاصمة" الدمشقية في عهد حكومة الأمير فيصل في سوريا ، ومحمد كرد علي (١٨٧٦-١٩٥٣) صاحب مجلة "المقتبس". وغني عن القول أن رواد الحركة القومية العربية هؤلاء كانوا طلائع اللبرالية العربية المنادين بالحرية والمساواة والحكم الدستوري والانفتاح على الغرب وحضارته. فهذا صاحب "المفيد" كتب "عبرة وذكرى: رقي الأمة بتقييد ملكها "[٧٢] و"حياة الأمة بروحها العامة "[٧٣]. أما في مجال الاقتصاد فانه يدعو أمته إلى الثروة من خلال الاضطلاع بالأعمال الحرة كالتجارة والصناعة والزراعة ، فإن غنى البلاد لا يكون إلا من وراء محصولاتها الزراعية ، ثم يدعو قومه للإقبال على العلم لاسيما علم الألمان أو الطليان وان تسهل المواصلات بواسطة السكك الحديدية "عليكم بالثروة أيها القوم فان عمل كل منكم عائد نفعه على الجميع والحذر الحذر من أن نعتمد في الرقي على الحكومة .. فعلينا أن نقول للناس اجمع أن النهضة لا تكون إلا بمساعيكم لإصلاح أنفسكم بالعمل[٧٤]. والانموذج الثاني من "المقتبس" فصاحبها لم يتوان عن إثبات توافق الإسلام مع الحضارة الغربية وأن تجديد التمدن العربي يعتمد على الاقتباس المقصود والشامل من الغرب[٧٥].

ثالثاً: النهضة وإشكالية الممارسة (التجربة السياسية)

حفلت الأعمال الأدبية التأريخية الوثيقة الصلة بالتجربة السياسية لفكر النهضة العربية بتقويم ايجابي عام للثورة العربية التي قادها الحسين بن علي (١٨٥٦ – ١٩٣١)، رائد النهضة العربية[٧٦]، عام ١٩١٦ ومن ثم قيام الدولة العربية الأولى في التاريخ المعاصر وهي (مملكة الحجاز) أو (المملكة العربية الهاشمية). غير أن هذه الثورة ودولتها الوليدة التي كانت علامة أولى على الطريق الذي قررته الإرادة العربية اللبرالية في ميثاق دمشق عام ١٩١٥ سرعان ما تفوض بسبب تداعيات الموقف العربي الذي صدمته مواقف الدول الامبريالية الحليفة ومشاريعها للسيطرة على البلدان العربية بوصفها غنائم وأسلاب خلفتها هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى. واذ تقررت الإرادة الدولية في مؤتمر السلام في باريس إقرار نظم الانتداب والحماية وغيرها من النظم الاستعمارية على البلدان العربية ، وكبت في عقابيل ذلك خيول فرسان العروبة ليستسلموا ولو إلى حين لقدرهم تحت مظلة الانتداب أو الحماية أو الاحتلال ، فإن من العلامات الجديدة التي رسمت حركة النهوض العربي هو انفراط عقدها السياسي. فكان الانقلاب من المشروع السياسي القومي العربي إلى المسارات السياسية القطرية تحت المظلة الفكرية اللبرالية التي عبرت عن المضمون الفكري السياسي للحضارة الغربية في القرن التاسع عشر.[٧٧]

والحق فأن الغرب اللبرالي وجد في نتائج مؤتمر السلام ١٩١٩ فرصة تأريخية لنشر الدعوة الديمقراطية الغربية وقيمها اللبرالية بعد أن تحطمت الإمبراطوريات الاستبدادية القديمة ، والطريف أن هذا التوجه الفكري السياسي حصل في ذات الوقت الذي استهل معه مفكرو اللبرالية الغربية وضع فلسفات وايديولوجيات إصلاحية تهدف إلى إعادة الثقة باللبرالية الغربية والنظام الرأسمالي وهو ما عرف في الولايات المتحدة باسم (النهج الجديد) حين أعلن عنه الرئيس الأمريكي روزفلت (١٨٨٢ – ١٩٤٥) في حملته الانتخابية عام ١٩٣٢ . وقد تضمنت أهدافه تدخل الدولة لتحقيق بعض الإصلاحات الفعالة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي.[٧٨]

وعلى أية حال فإن التجربة السياسية في الوطن العربي بعد الحرب العالمية الأولى تمخضت عن قيادة الأحزاب القطرية اللبرالية الوليدة للنضال الوطني من أجل الاستقلال ، ومن ثم قيادة الدولة والمجتمع

ضمن التوجهات الفكرية اللبرالية التي تخطتها اللبرالية السياسية في أمريكا وأوربا الغربية. ولنا أن نشير في هذه المراجعة النقدية إلى أحزاب الوفد والأحرار الدستوريين والكتلة الوفدية في مصر وحزبا الشعب والكتلة الوطنية في سوريا وأحزاب النهضة والوطني والتقدم والإخاء والعهد في العراق والحزب الدستوري وحزب الاستقلال في تونس والمغرب[٧٩] بوصفها نماذج مختارة للأحزاب القطرية التي أخذت على عاتقها بناء المشروع النهضوي في البلدان العربية المشار إليها.

والحق فقد كان اللقاء بين الفكر العربي والليبرالية كما يقول احد الباحثين لقاءً غريباً فريداً من نوعه ، فالليبرالية وهي وليدة الغرب الصناعي المتقدم أناطت بالمجددين العرب مهمة إخصاب الواقع العربي الإقطاعي العشائري وبخاصة إذا نُظر إليه في ضوء شعاري ((التحديث)) و((العلمنة)) اللّذين توجهت نحوهما مظاهر المشاريع النهضوية في البلدان العربية. غير أن التجربة الليبرالية التي أثبتت فشلها في بلدانها في التأكيد على صحة القانون الطبيعي فشهدت الأزمات الطاحنة والبطالة والفقر لا يمكن أن نتوقع لها النجاح في البلدان العربية ، فقد بدا واضحاً أن التجربة التي أعطتها الليبرالية العربية للإنسان في ظل المشورة والتوجيه الغربي المنظم هي حرية وهمية. فحرية التملك مثلاً تحولت إلى حرية لفئة صغيرة وأدت إلى حرمان الجماهير العريضة. وحرية المنافسة تحولت إلى احتكار منظم قيد من هذه المنافسة وحرية العمل تحولت إلى استئجار مستغل للعمل تحت تهديد شبح البطالة [٨٠]. أما الحرية السياسية التي تبجح بها النظام السياسي الليبرالي كانت حرية ممسوخة دلت عليها الانتخابات المزيفة والبرلمانات الصورية التي كان أعضاؤها يتم اختيارهم بقوائم ترسلها الحكومة للمحافظين في الأقاليم.[٨١] من هنا كانت خيبة الأمل بالتجربة السياسية الليبرالية وصار البديل السياسي أمراً لا مناص منه عكسته الخيارات الفكرية السياسية الجديدة للقوى السياسية في البلدان العربية والتي يمكن تصور اتجاهاتها الرئيسية في أربعة مسارات هي: المسار القومي الليبرالي أولاً والمسار المادي الاشتراكي ثانياً ثم المسار القومي الاشتراكي ثالثاً ، والمسار الديني المتطرف رابعاً.

فأما المسار القومي الليبرالي فإنه كان امتداداً للمسار الذي قاده الجيل الأول من رواد الحركة القومية العربية في أواخر العهد العثماني ، وهو أيضاً المسار البديل لليبرالية القطرية التي صنعتها الأحداث السياسية التي رافقت التسوية التي أقرها مؤتمر السلام بعد الحرب الأولى. أنه مسار جهر بالإعلان عن استيعابه لتجربة أسلافه الرواد الذين سُحقت تجربتهم النهضوية تحت أقدام الحلفاء في الماضي ، في حين جهر أيضاً باستلهامه للتراث أساساً للنهضة الجديدة الحالمة. أنها نهضة مباركة مضمونها الحقيقي هو الوثبة التي لا يقوى عليها غير الشباب القومي الجديد الذين يتقنون صناعة الموت ومستعدون للتضحية بالغالي والنفيس ويبارون الشيوخ فيما عجزوا عن تحقيقه.[٨٢] وهم إذ ينصرفون إلى ماضي الأمة وأمجادها وتراث العروبة والإسلام فأنهم يرفضون ديمقراطية الانكليز وشيوعية الروس ونازية الألمان(!) لكن هذا لا يمنعهم من الأخذ بتجربة الوثبة في ألمانيا واليابان وتركيا ، وتجربة هذه الدول أو هذه البلدان هي دليل على إمكانية اختصار الزمن ورفد تجربة الماضي بتجربة العصر وصولاً إلى النهضة الجديدة لدولة الوحدة الجديدة[٨٣].

وفي الساحة الفكرية كان قسطنطين زريق في لبنان وسامي شوكت في العراق ملهمين لحركة الشباب القومي الجديد بآمالها الطامحة الجياشة التي ترجمتها حركة الشبيبة القومية العربية التي تأسست على غرار كتائب الشباب الألماني والايطالي، فكانت الجوال في العراق والكتائب الحديدية في لبنان وفرقة خالد العظم في سورية مظهراً للحماس المتدفق والنشاط المتوثب. وكان قسطنطين زريق ملهماً لحزب الحركة القومية العربية السرية الذي أراد المزج بين علمانية العصر ونظام الدولة الأموية (العربية). وبتأثير هذه المنطلقات الفكرية كتب أنيس زكريا النصولي كتابه "الدولة الأموية في الشام" كما وضع سامي شوكت مقالاته حول "صناعة الموت" و "هذه أهدافنا" ثم تابعهما يونس السبعاوي في ترجمة "كفاحي" لهتلر ومحمد مهدي كبة في "حركتنا بين الحركات" ونشر نادي المثنى رسالته "المثنى بن حارثة الشيباني" واردفها برسالته الأخرى "المدرسة المستنصرية" ودُبجت عشرات المقالات النارية في "المثنى" مجلة النادي وألقيت المحاضرات والخطب الحماسية التي شدت على أيدي الشباب حركتهم المباركة واندفاعهم الوثاب[٨٤]. ولم يكن أمراً غير متوقع أن ينجذب إلى التأثير العاطفي الرومانسي لدعاة القومية و(الوثبة) هؤلاء شخصية فكرية وضعت الإطار النظري المعاصر للقومية والعقلانية العلمانية خلال الثلاثينيات والاربيعينيات من القرن الماضي والذي أصبح وسلفه قسطنطين زريق الملهمين لايديولوجية حركة القوميين العرب التي أسست حوالي منتصف القرن (١٩٥١) ، أنه ساطع الحصري. وهكذا عُدَّ الحصري من ابرز المحاضرين والخطباء الذين استقطبهم (المثنى) وشبيبته من الجوالين والفتوة والفرسان. وأخيراً عصفت بالجميع النتيجة المأساوية لثورة مايس ١٩٤١. غير أن شهوراً من الممارسة الثورية لتجربة الوثبة الشبابية في عهد حكومة الدفاع الوطني (١٩٤٠- ١٩٤١) ظلت عالقة بأذهان الكثير من أبناء ذلك الجيل عرباً وعراقيين مدنيين وعسكريين[٨٥].

أما المسار المادي فانه كان منهجا معرفيا واتجاها سياسيا سعا إلى توكيد الاستجابة المحلية للمعطيات الفكرية السياسية الثورية التي شهدتها روسيا في مطلع هذا القرن لاعتبارات تتعلق بعالمية هذه التغييرات وإشعاعاتها. والإطار الفكري للثورة البلشفية في روسيا عام ١٩١٧ تنصرف مضامينه نحو ما يعرف بالمادية الجدلية والمادية التاريخية. فأما المادية الجدلية فهي كما ذهب ماركس وانجلز أنها القوانين التي تكون معا المفهوم العلمي للطبيعة. وقد قرر منهاج الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي منذ وقت مبكر لتأسيس الدولة السوفيتية الاعتماد على المادية الجدلية باعتبارها الطريقة العلمية الوحيدة للمعرفة. وأما المادية التاريخية فإنها تنطلق من مقولة أن الأوضاع الاقتصادية تتحدد على وفق وسيلة الإنتاج والتي تكون بدورها بمثابة البناء التحتي (القاعدي) للمجتمع بكل نواحيه. أما الظواهر الاجتماعية بما في ذلك النظم والعادات والقيم والمؤسسات فإنها تتبع الوضع الاقتصادي وتتطور بتطوره وهي لأجل ذلك تعد بمثابة البناء الفوقي[٨٦]. وقد مثل اليسار السوري –الفلسطيني –اللبناني واليسار المصري واليسار العراقي طليعة ماركسي الوطن العربي المعاصر. وكانت البواكير الأولى لليسار العربي هذا قد ظهرت مع تحول قيادة الثورة البلشفية للاهتمام بالشرق عندما أسست الاممية الثانية (١٩٢٠) فقبل هذه السنة بعام واحد ظهر حزب العمال الاشتراكي في فلسطين وحزب العمال في لبنان وفي هذه السنة قرر يوسف إبراهيم

يزبك في لبنان إلغاء التقويمين الهجري والميلادي واعتماد التقويم الثوري الاممي (١٩١٩) بدلاً من ذلك وفي السنة التالية أسس الحزب الاشتراكي المصري وتلا ذلك تأسيس الحزب الشيوعي المصري عام ١٩٢٢ وأسس الحزب الشيوعي السوري سنة (١٩٢٤) كما أسس في العراق لجنة مكافحة الاستعمار والاستثمار سنة ١٩٣٤ وتبعها في السنة التالية إنشاء الحزب الشيوعي العراقي.[٨٧]

وخلال العشرينيات من القرن الماضي حين لم تستنفذ التجربة اللبرالية السياسية مدة معقولة لتقويم مسيرتها ، ظلت حركة اليسار المادي الاشتراكي والشيوعي تراوح في مكانها ويعود الفضل في ذلك إلى تأثير عوامل الإرث والتربية الروحية من جهة والسياسة الرسمية المناهضة للحركة الشيوعية والتي نجحت في إقامة أسوار عالية بوجه الثورة السوفيتية من جهة أخرى ، وقد تعزز نتيجة لذلك اعتقاد عام مفاده أن البلاشفة أصحاب مبدأ هدام وان روسيا الثورية المعاصرة لا تقل خطراً عن روسيا القيصرية لأنها تحمل تهديداً أكيداً للحرية والديمقراطية.[٨٨]

وفي وقت لاحق منذ نهاية العشرينيات وخلال سنوات الثلاثينيات من القرن الماضي برزت أهمية عاملين جديدين هما انتصار السوفييت على القوى المضادة للثورة المدعومة من قبل الغرب الامبريالي أولاً ومداعبة الفكرة الاشتراكية لعقل جيل من المثقفين ممن فقدوا الأمل في إمكانية تحقيق الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي عبر التجربة اللبرالية السياسية القائمة ثانياً ، إن تقويم هاتين النقطتين على وفق الدليل التاريخي مسألة جديرة بالاعتبار ، فقدر تعلق الأمر بالنقطة الأولى يمكن ملاحظة الاهتمام بما كان يجري في روسيا السوفيتية وأصدائه في الشرق والعالم كما تعكسه متابعة الصحافة العربية ، إذ لا يمكن أن نتصور ذلك بمعزل عن وجود اهتمام حقيقي بين الأقلية من قراء الصحافة يومذاك حتى ولو كانت الأخبار مثيرة للمخاوف أو أنها لا تعبر عن مجرد وجهة نظر محايدة.[٨٩] وأما بالنسبة للنقطة الثانية وهي الأهم فانه يمكن القول أيضاً أنه من غير الوارد تصور نشأة الخلايا الشيوعية الأولى بمعزل عن أصداء ثورة السوفييت ، ليس لأن التنظيم الخلوي مثل احد مظاهر نضال البلاشفة في مرحلة الإعداد للثورة حسب بل لأن الذاكرة القومية حول هذا النمط من التنظيم السياسي يمكن تجسيره حسب الطيب تيزيني ببعض حركات المعارضة السياسية في تراثنا الفكري العربي ، ومن هنا صار هذا النمط من التنظيم مقبولاً في ميدان الممارسة السياسية ليصبح تدريجيا مواكبا لسياسة البطش الليبرالية أي التي تتعارض مع المبدأ الليبرالي نفسه.

وعلى الرغم من أن حركة اليسار في كل من مصر والعراق كانت متأثرة باتجاهات الفكر الاشتراكي الأوربي وبرامجه النهضوية ، سلامة موسى في "ما هي النهضة" مثلاً ، إلا أن الفكر الاشتراكي للثورة السوفيتية والمنهاج الثوري السياسي-الاجتماعي-الاقتصادي لحزبها الخطير سجل حضوراً ملحوظاً على أية حال. بل أن المثير للتأمل هو ظهور صورة ثورة السوفييت عند البعض في حالة أكثر بريقا ربما لكونها مثلت ماردا جباراً وضع نفسه في مواجهة الغرب الامبريالي —اللبرالي. ولكن أليس عجيبا أن يصبح المارد صورة الأمل لتحقيق التغيير المنشود!؟[٩٠]

والحق فان الأحزاب الشيوعية المحلية أعلنت من خلال نشراتها السرية برامجها للتغيير الثوري ، فاستتبع هذا الإعلان مبادرة سريعة عكست انموذجا جديدا من البرامج الإصلاحية المستندة إلى انموذج اللبرالية الجديدة قدمتها جمعيات وأحزاب يسار الوسط الديمقراطي والاشتراكي في البلدان العربية الأمر الذي أثارت معه هلع قوى العهد القديم ، حتى صارت هذه القوى تتطير من أي سياسة إصلاحية تمس البنيتين الاجتماعية والاقتصادية في البلاد. فاتهمت هذه المحاولات الإصلاحية بالشيوعية ونعتت المطالبين بها بأنهم شيوعيون. وكانت هذه التهمة كافية لإبطال أي مشروع إصلاحي ذي صفة نهضوية تحت شعار مقاومة الشيوعية. ولعله يبدو طريفاً أن يكون هذا الفهم مشتركا لكل من الشرائح الاجتماعية الثرية الأكثر وعياً والشرائح الاجتماعية الفقيرة الأقل وعياً وذلك حين تكون هناك فرصة لطرح فكرة العدالة الاجتماعية أو قضية الإصلاح[٩١].

تلك إذن إرهاصات التحول الفكري السياسي انه تطور جديد للمضمون الفكري —السياسي للتجربة النهضوية البديلة أنه لا يفرق بين الاشتراكية والشيوعية والعدالة الاجتماعية وحقا كان الشاعر الرصافي وهو أحد ممثلي الأمة في المجلس النيابي قادراً على التعبير عن أزمة اللبرالية في محاولتها التصدي لتجربة فكرية سياسية بديلة كانت تطرق أبواب المرحلة التاريخية بعنف.. أنه يقول: "الشيوعية مبدؤها معلوم ومبدؤها عال وسام جدا فليت شعري من هم هؤلاء الذين يريدون أن يقاوموا هذا المبدأ السامي ؟ هذا المبدأ لا يقاوم إلا بشيئين إما بثقافة عالية أو بقوة غاشمة عظيمه جداً[٩٢].

وعلى أية حال ؛ فقد بدا واضحاً بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية أن انتصار الجبهة الديمقراطية التي كان الاتحاد السوفيتي أحد أطرافها الرئيسيين قد أثرت تأثيراً واضحاً في العديد من الأحزاب اللبرالية فأعلنت اعتناقها للاشتراكية في حين تقبلت تنظيمات سياسية أخرى الأحزاب الشيوعية في تكوين جبهات معارضة سياسية ضد أنظمة التجربة السياسية اللبرالية. ولعل من الشواهد الواضحة على ذلك اتخاذ كل من حزب الأمة الاشتراكي والحزب الوطني الديمقراطي في العراق الاشتراكية فلسفة اجتماعية لهما ، في حين تقبل حزب الاستقلال القومي الليبرالي صيغة الجبهة الوطنية حليفا لحزبين اشتراكيين هما حزب البعث والشيوعي.

كما ظهرت صورٌ أخرى للتحالف ممثله بتنظيمات الضباط الأحرار في مصر وسوريا والعراق[٩٣]. وصورٌ أخرى للانقلاب الفكري لدى الحركات السياسية القومية كالبعث العربي وحركة القومين العرب. وفي غضون ذلك اشتدت الدعوة للإصلاح السياسي والاجتماعي ، في حين أبدت الحكومات اللبرالية استعدادها لتقبل برامج إصلاحية محدودة غير أن حماسها كان متباينا وخاضعا للظروف ، كما أن المشكلة الرئيسة لهذه الحكومات كانت أنها لم تكن تعرف من أين تبدأ وأين تنتهي نظراً لأن الإصلاح بحد ذاته كان طموحاً غامضاً يتنازعه التياران الاشتراكي المادي والاشتراكي الديمقراطي (اللبرالي). وفي المقابل كانت العناصر المحافظة مستعدة على الدوام لمقاومة أي شكل من أشكال الإصلاح حتى الرمق الأخير لذلك كانت محنة التجربة اللبرالية قاسية ومريرة. ولم يكن مصادفة أن تمنى المشاريع الإصلاحية التي نفذتها الدولة اللبرالية في المجالين الاقتصادي والاجتماعي بالفشل بسبب التفاف القوى الرجعية والمحافظة عليها ، وهكذا قضي الأمر أن تبقى الأزمة متقدمة على البرنامج الرسمي الذي أضحى في أحسن الأحوال دعوة للمحافظة أكثر منه دعوة للتغيير[٩٤] ، وهو ما حذر من عواقبه الوخيمة المستر وليم تومسن وزير الدولة البريطاني وعضو الوفد البريطاني الذي زار الدول العربية سنة ١٩٥٢حين عبرَّ بمرارة عن ضعف استجابة حكومات هذه البلدان لمتطلبات التجربة اللبرالية

التي تفرضها ظروف المرحلة التاريخية فقال : (إن الطبقة الحاكمة في الشرق الأوسط لم تتلقن دروس الديمقراطية وتعيش قي غسق الأنانية الإقطاعي[٩٥]) ولم يكن رأي تومسن هذا ينطلق من فراغ انه كان يعبر عن القلق العظيم على التجربة اللبرالية التي صنعتها الدول الغربية في العالم العربي وهذه التجربة لم تلبث أن عصفت بها الثورات التي قادها الجيش في مصر وسورية والعراق واليمن وليبيا والسودان.

وتأتي أيديولوجية البعث والمنهج القومي الاشتراكي لحزب البعث العربي الاشتراكي انموذجا أخر من الفكر والممارسة في هذه المراجعة النقدية لحركة النهضة العربية. وبدءً لابد من القول أن المنهج القومي الاشتراكي الذي تحفل به الأدبيات المعاصرة للبعث عكس صياغات نظرية جديدة لم تكن واضحة في إيديولوجية الحزب في مرحلة التأسيس (١٩٤٧ -١٩٦٣) بل تم اعتمادها على مراحل أولاها كانت عام ١٩٥١ عند اندماج البعث العربي بالبعث الاشتراكي ثم من خلال الممارسة في الحكم في العراق ثم سوريا بعد عام ١٩٦٣ .

كان مشيل عفلق ابرز مفكر لإيديولوجية البعث وأول بشير بمشروعها النهضوي إذ يقول في مستهل كتابه "في سبيل البعث" الآن تنطوي صفحة من تاريخ نهضتنا العربية وصفحة جديدة تبدأ[٩٦] ، ويذهب الياس فرح إلى تحديد العوامل التي أسهمت في بلورة أيديولوجية البعث "الأيديولوجية العربية الثورية" فيجملها بالتيارات الفكرية المعاصرة أولا والوعي بأزمة الأيديولوجيات ثانيا والتمثل الحي للعلاقة بين ماضي التاريخ القومي وبين المشكلات الراهنة وبين آفاق المستقبل ثالثا والشعور بالمسؤولية التاريخية من خلال أزمة الواقع السياسي العربي وأزمة الحركة النضالية فيه رابعاً. ويستطرد فرح قائلاً: بان هذه العوامل ساعدت على اقتران ولادة الأيديولوجية العربية الثورية بميلاد الحركة العربية الثورية (حزب البعث العربي الاشتراكي) وتحقيق وحدة الفكر والممارسة داخل حركة الثورة العربية وعلى تحبيذ الفكرة العربية بخاصة الشمول والواقعية العلمية والطابع الثوري الكلي والمستوى المتكافئ مع الأيديولوجيات الأصيلة النابعة من حاجات تاريخية حاسمة (كذا)[٩٧]. وفي تقويمه للمفهوم الثوري للوحدة العربية يشير إلى مشيل عفلق في مقالة له في عام ١٩٤٦ "حول الرسالة العربية "إذ يقول: (إن القومية العربية ذات طابع تقدمي هادف إلى إنقاذ العرب من التخلف حتى يتحرروا من العقبات التي تعيق مساهمتهم في التقدم البشري وان اكبر خدمة يقدمها العرب للإنسانية هي أن ينهضوا بقوميتهم إلى مستوى الإنسانية ويساهموا عن طريق محاربة الاستعمار والاستغلال وفي ضرب القوى المعادية للتقدم وخلق شروط أفضل لتقدم الحياة الإنسانية) (كذا)[٩٨].

والمفهوم أن تطور إيديولوجية البعث "الأيديولوجية العربية الثورية" كما هو واضح من مؤلف د. الياس فرح هو محصلة المنهج القومي الاشتراكي الذي يعكس صياغات نظرية جديدة بلورتها الممارسة والتجربة الثورية حين أسهم حزب البعث العربي الاشتراكي في قيام دولة الوحدة عام ١٩٥٨ ثم اضطلع منذ الستينيات بمهمة قيادة الدولة والمجتمع في بعض البلدان العربية . أن الصياغات النظرية الجديدة تناولت على نحو خاص المنهاج الاقتصادي للبعث والمشروع النهضوي العربي الذي تقوده حركة البعث ، وهكذا فأن من نافلة القول أن نشير إلى أهم الانتقادات التي تعرضت لها إيديولوجية البعث استندت على الصياغات النظرية الأولى التي وضعها ميشيل عفلق. وقد تناولت الملاحظات النقدية تأثر عفلق البعث في كتاباته بمثالية هيغل والأفكار الأخرى للمدرسة المثالية وبخاصة صوفية وشاعرية النظرة إلى الإنسان والمجتمع والتي كان مصدرها فلسفة برغسون بالإضافة إلى أفكار المدرسة الرومانسية الجديدة التي مثلها اندريه جيد بفرنسا.

وكان ميشيل عفلق قد رد على منتقدي فلسفة البعث بمقالات قصيرة أشار فيها إلى ما يتردد من قرن المثالية باسم البعث العربي وبأعضائه سواء أكان ذلك على سبيل النقد أم في معرض القدح وقال في هذا الصدد: (أن مثاليتنا تعني الروح المتفائلة الواثقة من نفسها ومن الأمة والمستقبل.. الروح المؤمنة التي تعتقد أن المبادئ السامية هي الحياة بعينها .. وهي أيضاً أن نعيش في صميم الوسط الذي نرى مفاسده في كل ناحية والذي صممنا على محاربته والظفر عليه.. والمثالية ، بعد ذلك ، هي أن نكون على اتصال دائم مع المجتمع وعلى اتصال اشد وواثق مع مبادئنا وروح امتنا ، عندها نكون مثاليين وواقعيين في آن واحد. أين هي المثالية الوهمية التي ينسبونها إلينا مادمنا نثبت يوماً بعد يوم بأن هذه المبادئ هي حياة نابضة بالدم وإنها تجند جنوداً أحياء) (حرفيا)[٩٩].

وعلى الرغم من أن يراع ميشيل عفلق قد دبجت مقالتيه الشهيرتين "المثالية الموهومة" و"المثالية الواقعية" إلا أن نقاد الفكر العربي أخذوا على فلسفة البعث إعطاء القومية مفهوماً (مطلقاً) و(قدرياً) و (متعالياً) ، (القومية قدر محبب)، (قدر قاهر) ، (يامحلاه قدراً قاسياً) . وتبعا لذلك فأن المبدأ القومي لا يمثل بعدا سسيولوجياً (معرفياً) بقدر ما يمثله معنى علوياً خارج إطار المجتمع والأحداث. وطالما كان القدر هو المثل الأعلى الذي نسعى إليه وهو التعبير عن ذاتنا ، فقد قضي الأمر إعطاؤه قوة فوق قوة الفرد فكان شيئاً ازلياً من قوانين الكون. وتأسيساً على ذلك فأن وجوب الوصول إليه ، (أي إلى القومية القدر المحبب)، يتطلب منا أن نصبح أكثر من أفراد ، أن نصبح التأريخ ، أن نصبح الطبيعة) .. ولأن المثالية الهيغلية تهدر أي قيمة لاكتشاف قوانين التطور الجدلي لان الإنسان فيها لا يملك القدرة على استخدام تلك القوانين لتحقيق ما يريد ، بل هو يخضع لها لتذهب به حيث يتجه ويتطور الفكر.. فعندما لا يكون الإنسان هو المحرك القائد لعملية التطور الاجتماعي يكون التطور مفروضاً عليه من الخارج وتلك هي الجبرية التي تسلب الإنسان حرّيته وأرادته لتضعها في يد الروح المطلق[١٠٠].

وإذ يرى ميشيل عفلق أن المثالية هي أن نعيش في صميم الوسط الذي نرى مفاسده في كل ناحية والذي صممنا على محاربته والظفر عليه ، كما ذكرنا ، إلا أن منتقدي الفكر المثالي يرون بقبول المثاليين للواقع كيفما كان لأنه انعكاس للفكر الذي هو حقيقي. وبذلك فهم يدينون أي محاولة لتعديله أو تطويره لأن مثل هذه المحاولات هي مجهود عقيم ضد الإرادة الفكرية المجسدة في الواقع أو معارضته لما أملته الروح الكلية فعلاً. فالشر هو أمر حتمي ومبرر بالغاية الكلية وضرورة في بناء العالم تبرره الروح الكلية التي تحاول أن تستجليها الروح المطلق.[١٠١]

وعلى أية حال فأننا أذا سلمنا بالافتراضات القائلة بمثالية البعث فأننا نستطيع أن نتصور المشروع النهضوي لحركة البعث في ضوء ديالكتيك هيغل. ولا ريب في أن الصياغة اللغوية ستكون ثلاثية قومية مؤلفة من (الجوهر.. الانحطاط.. البعث) في موازاة ثلاثية هيغل: (الاطروحة .. النقيض .. التركيب) وهذا يعني أن الاستبدالية التي أقامها فيلسوف البعث بتأثير الفكر الهيغلي حولت القومية إلى

(كلي مطلق) .. القومية هي (جوهر) ، وهي (أزلية التكوين) وهكذا فالحقيقة القومية واحدة من حيث الجوهر ولكنها تتجلى في صور متعددة تتباين من حيث الإطار والشكل ولكنها كلها تعبير عن الجوهر المطلق وتتجلى في نهضات تاريخية متعاقبة. الأمة العربية التي تواجه الانحطاط ، تتجه نحو جوهرها السامي اللازمني وطامحة إلى أحيائه .. (البعث)[١٠٢] ، وهكذا دواليك. ترى هل ما وقع في العراق ينتظر غيره أيضا ؟ في فلسفة البعث نعم فالنهضة القادمة لا يمكن أن تقودها حركة أوجدتها متطلبات النهضة في منتصف القرن الماضي وإنما حركة جديدة أقدر على رؤية واقع الأمة العربية ومتطلبات نهوضها في الألفية الثالثة.

الخاتمة

نشدت هذه الدراسة مشروع قراءة لحركة النهضة العربية مشكلة وفكراً وممارسة. ونحن لا نزعم أن هذه القراءة تغني عن قراءة الأصول ، كما لا نزعم أننا أتينا بشيء جديد.. فالمفكر العربي غالي شكري يقول أن التوقف عند ظاهرة (النهضة) في الفكر العربي قد طال أكثر مما ينبغي في كتابات الدارسين العرب والغربيين ، وأن لا سبيل لبناء إستراتيجية حضارية عربية جديدة بغير اكتشاف قوانين النهضة والسقوط معاً وهما الظاهرتان المتلازمتان في مختلف حقب تاريخنا المعاصر[١٠٣] . ولكن حسبنا أن نستذكر بمنتهى الوفاء تساؤل أستاذنا الراحل فيصل السامر "هل نحن أهل لنهضة جديدة"[١٠٤] .

الهوامش والمصادر:

(١) معجم اللغة العربية الوسيط ، لجنة من العلماء ، (القاهرة ١٩٧٠) مادة نهض.

(٢) محمد شفيق غربال وآخرون ، الموسوعة العربية الميسرة ، ط ١ (القاهرة) مادة نهضة ص ٢١٦.

(٣) أحمد السماوي ، الاستبداد والحرية في فكر النهضة ، دار محمد على الحامي ، (صفاقس ١٩٨٨)، ص١٥.

(٤) انظر: البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩ ، ترجمة كريم عزقول ، دار النهار للنشر ، بيروت).

(٥) السماوي ، المصدر السابق ، ص١٧.

(٦) نقولا زيادة ، أبعاد التاريخ اللبناني الحديث ، (القاهرة١٩٧٢) ، التجربة اللبنانية ص ص ١٠٨ ومايليها.

(٧) خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوربي: دراسة في المؤثرات الأوربية على العثمانيين في القرن الثامن عشر ، دار الطليعة (بيروت ١٩٨١*) ص ص ٤٥ وما يليها.

(٨) انظر على سبيل المثال:

Abdul Wahhab Abbas AL-Qaysi , The Impact of Modernization on Iraq Society During the Ottoman Era , A Study of Intellectual Development in Iraq 1869-1917 , A dissertation Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Ph.D, Michigan 1958.

وقد وردت الإشارة لهذه الأطروحة في عبد الرزاق النصيري ، دور المجددين في الحركة الفكرية والسياسية في العراق ، وهي أطروحة دكتوراه (١٩٩٠). وقارن بمراجعتنا لكتاب موشي ماعوز ، التنظيمات العثمانية في سوريا وفلسطين ، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية العدد ٣٨-٣٩/ ١٩٨٠.

(٩) فاروق أبو زيد ، عصر التنوير العربي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ١ (بيروت ١٩٧٨)، ص١٥.

(١٠) احمد أمين ، زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، مكتبة النهضة ، (القاهرة ١٩٧١) المقدمة ، وقارن السماوي ، المصدر السابق ، ص ١٦.

(١١) عبد العزيز الدوري ، التكوين التاريخي للأمة العربية ، دراسة في الهوية والوعي ، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت١٩٨٤).

(١٢) هشام جعيط ، النهضة وحركات الإصلاح ومفهوم الثورة في العالم الإسلامي الحديث ، (المستقبل العربي) ١٩٨٢/٤ ، ص ص ٤-١٨.

(١٣) محمد بديع شريف وآخران ، دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة ، جامعة الدول العربية ، (القاهرة) ص٥.

(١٤) المصدر نفسه ، ص٦.

(١٥) المصدر نفسه ، ص ص ٨-١٣ ، ١٨-٢١.

(١٦) زكي المحاسني ، بواعث الحياة الادبية والفكرية في النهضة العربية المعاصرة فصل في كتاب ، دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة ، ص ص ١٤٥-١٧٩.

(١٧) حوراني ، المصدر السابق ، ص ص ٧ وما يليها ، السماوي المصدر السابق ، ص ص ١٩-٢١.

(١٨) خالد زيادة (تحقيق)، ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ١ (بيروت ١٩٧٩) ص ص ٧-٨.

(١٩) خالد زيارة ، اكتشاف التقدم الأوربي ص ص ٣١-٥٩.

(٢٠) محمد بديع شريف ، المصدر السابق ، ص ٥.

(٢١) جورج انطونيوس ، يقظة العرب في تاريخ حركة العرب القومية ، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس / ط٤ (بيروت ١٩٧٤).

(٢٢) فاروق أبو زيد ، المصدر السابق ص ١٠.

(٢٣) المصدر السابق ، ص ص ١٤-١٥

(٢٤) سلامة موسى ، ما هي النهضة ، دار الجيل للطباعة ، القاهرة ص ص ١٠٧ وما يليها

(٢٥) محمد عزة دروزة ، نشاة الحركة العربية ، منشورات المكتبة العصرية ط ٢ (بيروت ١٩٧١)

(٢٦) سليمان موسى ، الحركة العربية ، المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة (١٩٠٨-١٩٢٤) دار النهار للنشر ط ٢ (بيروت ١٩٧٧)

(٢٧) دروزة ، المصدر السابق ، ص ص ٥٦- ١٥٠ ، سليمان موسى ، المصدر السابق ، ص ص ١٥-٢٥.

(٢٨) ميشيل عفلق ، في سبيل البعث ، دار الطليعة ط ٢٠ (بيروت ١٩٧٨) ص ٢٧

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ص ٨٢ ، ٨٤

(٣١) اودونيس ، الثابت والمتحول في الادب العربي (بيروت) وانظر محمد عمران ، حوار حول التراث في الطيب تيزيني ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة : من التراث الى الثورة ، ط ٢ (بيروت ١٩٧٨) ص ٣٣٦ هامش رقم ٢

(٣٢) تيزيني ، المصدر نفسه ص ٣٤٣

(٣٣) محمد عابد الجابري ، التراث واعادة بناءالذات العربية ، (حوار) مجلة دراسات عربية العدد ١٩٨٢/٥ ، ص ص ١٠٤-١٠٥

(٣٤) تيزيني ، المصدر السابق ، ص ٣٤٣

(٣٥) لويس عوض , تأريخ الفكر المصري الحديث, الفكر السياسي والاجتماعي ، ط ٣ دار الهلال (القاهرة ١٩٦٩) ج ٢ ص ص ١١٦-١٢١, ١٣٨-١٤٦.

(٣٦) قارن ب لويس عوض ، المصدر السابق , ص ص ١٤٧ وما يليها ، إذ يمكن الاستنتاج أن عوض يميل إلى تجاهل الأسس والأصول الإسلامية.

(٣٧) انظر هذا التقويم في : السماوي , المصدر السابق , ص ٢٣

(٣٨) خير الدين التونسي ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، تحقيق المنصف الشنوفي ، الدار التونسية للنشر ، (تونس ١٩٧٢) ص ص ٨٩-٩١ , ١٦٥-١٦٦.

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ص ٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٤١

(٤٠) جمال الدين الأفغاني ، الأعمال الكاملة ، ج ١ : الله العالم والإنسان ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت ١٩٧٩) ص ١٣٩.

(٤١) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ ، أحمد أمين ، المصدر السابق ، ص ٩١.

(٤٢) الأفغاني ، المصدر نفسه ، ص ٢٨ (من دراسة المحقق).

(٤٣) محمد عمارة (المحقق). جمال الدين الأفغاني ، ص ص ٣٤-٣٩.

(٤٤) لويس عوض ، الإيراني الغامض في مصر ، سلسلة مقالات نشرت في مجلة التضامن.

(٤٥) انظر ذلك في ، لويس عوض ، تاريخ الفكر المصري الحديث ، ج١ : الخلفية التأريخية(القاهرة ١٩٦٩)

(٤٦) محمد عمارة (المحقق) ، رسالة التوحيد للإمام محمد عبده ، ط ٣ (القاهرة ١٩٨٩)ص ٢٢

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ٤٢

(٤٨) محمد عمارة (المحقق) ، الأستاذ الإمام محمد عبده (الأعمال الكاملة). ج ١ (بيروت ١٩٧٢) مقدمة المحقق ص ١٨

(٤٩) انظر هذا التقويم في : السماوي المصدر السابق

(٥٠) عبد العزيز الثعالبي ، تونس الشهيدة ، ترجمة سامي الجندي ، دار القدس ط١ (بيروت ١٩٧٥) ص٩.

(٥١) محمد عمارة ، الأستاذ الإمام ، ص ص ١٨ وما يليها .

(٥٢) أبو زيد ، المصدر السابق ، ص ص ٦٠-٧٣ مبحث الإسلام وأصول الحكم لعبد الله النديم.

(٥٣) محمد عمارة (المحقق)، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، (بيروت ١٩٧٢) ص٧ وما يليها في المقدمة.

(٥٤) انظر هذا التقويم في: فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ (بيروت ١٩٧٩) ص ص ٣٤٦-٣٤٨.

(٥٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤٨

(٥٦) محمد الميلي ، ابن باديس وعروبة الجزائر ، دار العودة (بيروت ١٩٧٣) ص ص ٩٩-١٠٠.

(٥٧) انظر هذا التقويم في: السماوي ، المصدر السابق.

(٥٨) منير مشابك موسى ، الفكر العربي في العصر الحديث : سوريا من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨ ، دار الحقيقة للطباعة ، (بيروت١٩٧٣)، من ص ٦٤-٩٤ .

(٥٩) علي الوردي ، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ، ج ٣ (بغداد ١٩٧٢)ص٩.

(٦٠) منير موسى ، المصدر السابق ، من ص ٩٥-١٠٠.

(٦١) المصدر السابق ، ص١٥٤.

(٦٢) عبد الرحمن الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، مؤسسة ناصر للثقافة (بيروت ١٩٨٠).

(٦٣) المصدر نفسه ص ص ٣٠-٣١ ، ٣٢

(٦٤) منير موسى المصدر السابق ، من ص ١٥١ وما يليها

(٦٥) يوسف ايبش ، رحلات الإمام محمد رشيد رضا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ (بيروت١٩٧٣)ص ٢٩.

(٦٦) انظر هذا التقويم في جدعان ، المصدر السابق ، ص٢٤٩ وانظر الحوار بين المصلح والمقلد كما وردت في المنار مجلد ٣ ج ٢٨(١٣١٨/ ١٩٠٠)، من ص ٦٣٦-٦٣٧.

(٦٧) وانظر تقويم ذلك في جدعان ، المصدر السابق ص ٤٥٠

(٦٨) يوسف ايبش ، المصدر السابق

(٦٩) منير موسى ، المصدر السابق ، ص١٠٤

(٧٠) نوري احمد عبد القادر ، الموصل والحركة القومية العربية ١٩٢٠-١٩٤١ ، رسالة ماجستير في التاريخ بإشرافنا ، كلية الآداب ، جامعة الموصل ١٩٨٨ ص ص ٣٤-٣٦.

(٧١) ستيفان ويلد ، نجيب عاروري وكتابه يقظة الأمة العربية ، فصل في كتاب ، الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠-١٩٣٩ ، ترجمة عطا عبد الوهاب ، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت١٩٨٢)ص ١١٢.

(٧٢) عبد الغني العريسي ، مختارات المفيد ، قدم لها ناجي علوش ، دار الطليعة ، ط١ (بيروت ١٩٨١)، ص ص ٢٢١-٢٢٢.

(٧٣) المصدر نفسه ،ص ص٢٣٦-٢٣٧

(٧٤) المصدر نفسه ، ص ص ١٦٨-١٦٩

(٧٥) سمير صقلي ، الحياة الفكرية الدمشقية في مستهل القرن العشرين ، محمد كرد علي ومجلة المقتبس ، في كتاب: الحياة الفكرية في المشرق العربي ، ص ص ١٥٢-١٥٤.

(٧٦) أنظر هذا التقويم في: سامي شوكت ، هذه أهدافنا من آمن بها فهو منا ، مطبعة التفيض الأهلية (بغداد ١٩٣٩) اللوحة الأولى: الحسين بن علي قائد النهضة العربية.

(٧٧) أنظر هذا التقويم في مقدمة كتاب المؤلف: نادي المثنى وواجبات التجمع القومي في العراق ، بغداد ١٩٨٤.

(٧٨) صفوت حاتم ، مساهمة في نقد العقل العربي ، قضايا عربية ١٩٨٣/١ ، ص ٤٣.

(٧٩) عفيف البوني ، الوعي القومي والأحزاب السياسية في المغرب العربي / المستقبل العربي ، ١٩٨٥/٢ ، ص٨١.

(٨٠) حاتم ، المصدر السابق ، ص٤٤.

(٨١) أنظر مثلاً: فائز عزيز أسعد ، انحراف النظام البرلماني في العراق (بغداد١٩٧٥)

(٨٢) شوكت المصدر السابق ، ص ص ١-٣

(٨٣) الجواهري ، نادي المثنى ، ص ص٥٨-٦٩

(٨٤) المصدر نفسه ، ص ص ٥٩ ، ٨٠ ، ٨١-٨٣

(٨٥) المصدر نفسه ، ص ص ٨٢ ، ١٤٥ وما يليها

(٨٦) للتركيز ينظر: بودو ستنيك وياخوت ، عرض موجز للمادية الديكالكتيكية ، (دار التقدم موسكو) ؛ بودو ستيك وسبيركين ، عرض موجز للمادية التاريخية (دار التقدم موسكو)

(٨٧) ينظر لمزيد من المعلومات: سميح سمارة ، العمل الشيوعي في فلسطين ، الطبقة والشعب في مواجهة الكولونيالية (بيروت ١٩٧٩)؛ جاك كولان الحركة النقابية في لبنان (١٩١٩-١٩٤٦)، تعريب نبيل هادي ، بيروت ١٩٧٤ ص ٩٥ ؛ رفعت السعيد ، تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر (١٩٠٠-١٩٢٥) ، ط٢ ، (القاهرة ١٩٧٥) ص ص ١٧١ وما يليها . وجدير بالذكر أن الأحزاب الشيوعية في مصر وفلسطين ولبنان وسوريا قد تأسست خلال الأعوام ١٩٢٢-١٩٢٥ على التوالي وعن الاممية الثانية والمؤتمر الأول لشعوب الشرق انظر فواز طرابلسي (المترجم) ، المؤتمر الأول لشعوب الشرق ، باكو ١-٨ أيلول ١٩٢٠ ، بيروت ١٩٧٢ .

(٨٨) انظر مثلاً رفعت السعيد ، المصدر السابق ، ص ص ١٨٩ وما يليها.

(٨٩) تابع مثلاً ما نشرته جريدة الأهرام القاهرية في المصدر السابق ، ص ١٥٩ وما يليها.

(٩٠) يمكن الإشارة إلى أنموذجين متباينين من الكتابات الأول شيوعي نبذ الشيوعية والثاني شيوعي مات على مذهب الشيوعية ، قدري قلعجي ، تجربة عربي في الحزب الشيوعي ، دار الكاتب العربي (بيروت) ص ص ١١-١٧ ؛ فرج الله الحلو ، كتابات مختارة ، تقديم كريم مروة ، (بيروت ١٩٧٤) ص ص ٢٥-٣١.

(٩١) انظر الياس فرح ، الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية (بيروت)، وأنظر لكاتب السطور المتغيرات الدولية وقضية الإصلاح في الفكر السياسي المعاصر ، من بحوث المؤتمر العلمي الثاني لجامعة القادسية(١٩٩٧) ، ص ٤.

(٩٢) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(٩٣) الياس فرح ، الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية.

(٩٤) انظر مثلاً: عماد الجواهري ، توجيه سياسة الإصلاح الزراعي في العراق ، دراسات عربية ١٩٨٥/٩ ؛ رفعت السعيد ، المصدر السابق ، ص ص ١٨٩-١٩٣.

(٩٥) الجواهري ، المتغيرات الدولية وقضية الإصلاح ، ص ١٠.

(٩٦) عفلق ، المصدر السابق ، ص٤

(٩٧) الياس فرح ، تطور الايديلوجية العربية الثورية: الفكر القومي ، ط٧ (بيروت — لبنان ١٩٧٨) ص٣٤.

(٩٨) فرح ، المصدر نفسه ، ص ٤٣ وقارن بـ عفلق ، المصدر السابق ، ط ٢٠ ص ص ١٠٤-١٠٥.

(٩٩) عفلق ، المصدر السابق ، ص١٣.

(١٠٠) صفوت حاتم ، المصدر السابق ، (ص ٣٥) .

(١٠١) المصدر نفسه ، ص ص ٣٥-٣٦.

(١٠٢) المصدر نفسه ، ص ٣٦.

(١٠٣) غالي شكري ، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، دار الطليعة (بيروت ١٩٧٨) كلمة الناشر.

(١٠٤) فيصل السامر ، هل نحن أهل لنهضة جديدة. من بحوث المؤتمر الدولي للتاريخ ١٩٧٣/٣/٢٥ بغداد ١٩٧٤ ، ص ص ٣٥-٤٥.