الفكر العربي في عصر النهضة (*)

مراجعة: سمير أبو حمدان

في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة» المدوّن أساساً باللغة الأنكليزية والموجّه نحو القارىء الأوروبي، يلجأ مؤلفه ألبرت حوراني إلى التأريخ لنشوء الفكر العربي، فيتعرض لأبرز ملامحه مستنداً إلى أعمال ومواقف لمفكرين بارزين مثل الطهطاوي، والأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وطه حسين وشبلي الشميل وفرح أنطون. لكن المؤلف يدشن كتابه بمقالةٍ حملت عنوان «الدولة الإسلامية».

والملفت الأول في هذه المقالة أن كاتبها ألبرت حوراني يتوجه فيها إلى القارىء الأوروبي الذي نجده لا يفقه شيئاً عن الاسلام ولا عن جذوره ومفاهيمه، ولربما فات المؤلف أن دراساتٍ جمّة وُضعت في أوروبا حول هذا الموضوع، وأن الأوروبيين هم على بيّنة من حقائق الاسلام وتاريخه رغم أن غالبية الدراسات الآنفة الذكر كانت تنحو منحىً سلبياً في تناولها للإسلام والبلاد الإسلامية.

على أي حال فالمؤلف يبذل الجهد الشر في تقديم الإسلام إلى القارىء الأوروبي. وقد وُفق إلى إحاطةٍ في الموضوع، إذ يبدو جلياً ـ حسب المؤلف ـ أن أتباح النبي محمد (ص) توصلوا إلى أن الوحي الذي بُلّغ إلى محمد كان الأخير، وهو يشتمل على ما فيه خير الناس أجمعين. ودُوّن القرآن تدويناً نهائياً أيام عثمان وجمعت الأحاديث النبوية فكانت السّنة، ثم تناولها علماء الحديث بالنقد (من ناحية السند والمتن)، فأقروا الصحيح منها واستبعدوا المنحول. وشكّل القرآن والسّنة ما يُطلق عليه المؤلف نظام الخلفية المثلى، أو الشريعة التي في إتباعها من قبل المؤمن ارضاء لله وأملٌ في بلوغ الجنّة. وقد تأتّى عن نظام الخلقية المثلى مجتمع جديد وإنسان جديد، حيث أن لكل حركة من حركات العبادة طابعها الاجتماعي. أما الوحي الذي بُلّغ إلى محمد فيتميز من بين: رسالة إلى العالم أجمع ولا يمكن حصره في شعب واحد؛ وهو، إلى ذلك، ذو مضمون عالمي. ولا ننسَى عنصراً آخر، فثمة الصدق في تبليغ الوحي انطباقاً على ما يذهب إليه الحديث: لن تَجمع أمتي على خطأ.

لذلك فالرسالة الإسلامية ذات مضمون عالمي وذات تبليغ أمين إلى الناس أجمعين.

ويعرّف المؤلف الشريعة أنها حددّت ماهية العمل الصالح كما فرضت عقوبات دنيوية على العمل غير المستحسن، وهي نظام للشرائع ونظام للخلقية على حد

(*) ألبرت حوراني: دار النهار للنشر، بيروت، 486 صفحة.

سواء. وإن مبدأ صون الشريعة والحفاظ عليها يتأتّى عن وجود قائد ذي سلطة على رأس الأمة. أو بتعبير آخر، يتطلب وجود سلطة سياسية تتولى الحفاظ على الشريعة. وانطلاقاً من هذا الفهم فإنّ تأسيس المجتمع وقيادته أصبحا جزءًا من مهمة النبي وخلفائه.

□ □ □

وينتقل بنا المؤلف إلى شأن آخر يرتبط بالحياة الإسلامية، ألا وهو مسألة التطور التاريخي. فهذه المسألة غير واردة ـ حسبه ـ في نظر المسلمين الذين يتطلعون إلى عصر الإسلام الأول، وكأنه القدوة التي يجب أن يستلهمها المسلم في بنائه للحاضر والمستقبل. والحقيقة أن المؤلف حوراني لم يذهب بعيداً في تفسير هذه المقولة حيث يختصر البحث في سطور قليلة، ومن أجل ذلك جاءت غير مستوفية، لشروط الاقناع. ونحن نرى أن المسلم لا يقف في وجه التطور، وهذا عائدٌ ليس إلى (نظرته المفطورة على الإبقاء على الموروث من القيم والعادات كما يقول المؤلف، بل لأن الكتاب نفسه يأمره بالسير في محاذاة التطور التاريخي للمجتمعات.

□ □ □

وقد كان الشرع أساساً بُنيت عليه الدولة الإسلامية. إلا أن هذا الشرع هل هو إسلامي بحت أم أن ثمة علامات فارقة، من الخارج، أُدخلت عليه؟ إن حوراني يركز على الشق الثاني من السؤال. فالقيم والعادات الخاصة بالمجتمع الإسلامي الأول والمتوارثة عن مجتمعات ما قبل الإسلام. وتحديداً عن فارس وبيزنطية والجاهلية، تغلغلت إلى جسم الشرع الإسلامي. وقد حرت عملية انتقاء على هذه القيم والعادات، فرُفض البعض وأُقر البعض الآخر، «وبهذا التطور البطيء الذي لم يكتمل قط، والذي لا يمكن بالفعل أن يكتمل أبداً، تشبعت بمُثُل الإسلام الخلقية العليا تلك الأنظمة الاجتماعية التي كانت سائدةً في البلدان العديدة المهتدية إليه، ونشأ مجتمع إسلامي عميق الوحدة» (ص 21).

□ □ □

ومن مبحثه في الدولة الإسلامية التي يرى أنه لا بد من تسليط الضوء على مقوماتها قبل التوغل في بُنى ومصادر الفكر العربي، ينتقل حوراني إلى التأريخ للامبراطورية العثمانية، ليلاحظ أن هذه الأمبراطورية تتشكّل من مجموعة جماعات وليس من جماعة واحدة. وكل جماعة كانت تفرض على أعضائها الولاء المباشر لها. وهذه الجماعات كانت إقليمية أو دينية أو مهنية أو خليطاً من الثلاث. أما الانقسام فيما بينها، فقد كان إنقساماً كيانياً بين العسكر والرعية، كما كان إنقساماً بين المسلم وغير المسلم.

إن الدولة في الامبراطورية العثمانية لم تكن غير إسلامية سنية. وكان جميع المسلمين السنيين يشكلون الجسم السياسي للدولة في الامبراطورية، وثمة جماعات أخرى تشكّلت منها الامبراطورية العثمانية، بينها المسلمون الشيعة، وكانت تستقر بما هو معروف الآن بالعراق وتركيا ولبنان واليمن. ويلاحظ المؤلف أنه كان ينظر إلى هذه الجماعات شزراً (ولا نعلم ما إذا كانت كلمة «شزراً» تنسجم والتعاطي الموضوعي مع المادة المطروحة للبحث).

إلى ذلك هناك الجماعات المسيحية واليهودية التي كانت مبعثرةً هنا وهناك في نواحي الامبراطورية. وقد تمتعت هذه الطوائف بحقوقها كاملةً واعتُرف بها رسمياً. وأكثر من ذلك، فقد أقرت السلطنة العثمانية ـ بعد سقوط القسطنطينية ـ بأن بطاركة الأرثوذكس والأرمن وحاخام اليهود ليسوا رؤساء طوائف وحسب، وإنما هم رؤساء سياسيون لهذه الطوائف أيضاً.

إن الحكومة العثمانية (كما أي دولة إسلامية أخرى) لم تقر التفرقة العنصرية، خاصة بعد نشوء القومية الحديثة (نشأت الفكرة ولم تنشأ القومية) وبعد انتفاء التمييز الذي كان سائداً في حقبةٍ سابقة بين العرب وغير العرب من

معتنقي الاسلام. إلا أن اللغات المستعملة هي التي أوجدت ما يمكن أن نسمّيه تمييزاً؛ فقد كانت اللغة الفارسية لغة الآداب، واللغة التركية لغة الحكومة، واللغة العربية لغة الدراسة والشريعة.

ولم تواجه الامبراطورية العثمانية، خلال تاريخها، تهديداً حقيقياً لوجودها. إلا أن الحال تغير إبان القرن الثامن عشر. في بداية هذا القرن بدأت التهديدات الخارجية تذر بقرنها. فعلى حدود الامبراطورية الصحراوية نشأت حركة إصلاحية استلهمت تفكيرها من المذهب الحنبلي فأعلن صاحبها محمد بن عبدالوهاب (1703 ـ 1787) أن الاسلام ليس فناً قولياً، بمعنى أنه ينبغي ألا نتوقف عند الأقوال وحسب، بل المطلوب هو معرفة كُنْه الإسلام الحقيقي.

من معتقدات الوهابية أنها ترفض جميع الآلهة ما عدا الله، وترفض إشراك سواه في التعبد الذي لا يجوز إلا له. فالشرك (أو الإشراك) شر مهما كان موضوعه سواءً أكان نبياً أم ملكاً أم سلطاناً. والتعبد للأتقياء شر كعبادة الأوثان. والوهابية تعترض على تلك البدع اللاحقة التي أدخلت في الإسلام آلهة جديدة، منها تطور الفكر الصوفي وعقيدته في وحدة الوجود وإعراضه عن الدنيا، وطقوسه التي لا تمت بصلةٍ إلى القرآن. والوهابية لم تغالِ في إكرام محمد رغم إحاطتها إياه بالإجلال والتعظيم كنبي. وحقيقة ما ذهب إليه ابن عبدالوهاب أن الاسلام الذي يحيا في كنف السلطان ليس باسلامٍ حقيقي.

إن التنظير الوهابي القادم من الصحراء كان مثابة تحدٍّ للسلطنة العثمانية التي كانت تأخذ بالسّنة الإسلامية، ليس كما فهمها السلف بل كما هي عليه، وبما جدَّ عليها من تطورات.

الخطر الثاني الذي واجهته الامبراطورية، والذي لا يقل أهميةً عن الأول هو الثورة العلمية في أوروبا، وما انبثق عنها من قوة عسكرية واقتصادية. وإذا وضعنا جانباً الخطر الأول الذي حملته من رمال الصحراء الحركةالوهابية، فإن الثورة العلمية في أوروبا شكّلت الهاجس لدى ما يمكن أن نسميه «الانتلجنسيا» في الامبراطورية.

□ □ □

في عام 1860 انشأت نخبة من الرجال المثقفين الذين أدركوا بأن الاقتداء ببعض الصيغ الأوروبية في بناء الدولة والمجتمع، إنما يشكل مهمةً ملحة في سبيل إصلاح الامبراطورية التي تعاني من تخلف وفساد. ففي مصر برز اسماعيل باشا الذي تسلم العرش عام 1861. وفي تونس لعب خيرالدين دوراً بارزاً في هذا الاتجاه، وقد احتل مكانةً مرموقةً بين الشباب التونسي. وفارس الشدياق وبطرس البستاني في لبنان. إلا أن الأبرز بين هؤلاء كان رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1873).

كانت تؤرق هذا الرجل مجموعة من المساءلات الحادة منها: ما هو المجتمع الفاضل؟ وما هي القاعدة التي يجب أن تهيمن على عملية الاصلاح؟ وهل من الممكن استنباط هذه القاعدة من مبادىء الشريعة الاسلامية؟ أم أنه من الضروري الالتجاء إلى أوروبا الحديثة وسلوكها؟ وهل هناك تناقض فيما بين الاثنين؟

إن تأثير باريس على هذا الرجل كان بالغاً. فالأعوام الخمسة من 1826 وحتى 1831 التي قضاها هناك أحدثت تحولاً كبيراً في تفكيره وفي التفكير المصري من خلاله. ويمكن أن نوجز أفكار الطهطاوي على الشكل الآتي: إنه باستطاعة الشعب، بل يجب على الشعب أن يشترك في عملية الحكم. والواجب تأهيله لهذه الغاية. إن الشرائع يجب أن تتغير مع تغير الظروف، إذ الصالح منها اليوم قد لا يكون صالحاً غداً. إن انهيار الدول وقيامها يعودان لأسباب محددة تكمن فيما يسميه «روح الأمة»، ومحبة الوطن أرقى الفضائل السياسية.

قبل كل شيء يجب أن نعتبر أن الطهطاوي كان مفكراً إسلامياً، إلا أنه مفكر من طراز خاص. يقول ألبرت حوراني (لقد كان باب الاجتهاد مقفلاً، وكان الطهطاوي

صاحب الخطوة الأولى في فتحه).

يؤكد الطهطاوي أن لا فرق بين مبادىء الشرع الاسلامي ومبادىء القانون الطبيعي التي ترتكز إليها قوانين أوروبا الحديثة. ويمكن تقديم تفسير للشريعة الإسلامية يتفق مع حاجات العصر الراهن. وقد أجاز للمؤمن (في ظروف معينة) أن يفسّر الشريعة معتمداً على مذهب شرعي غير مذهبه (وقد اعتمد هذا المبدأ كتّاب لاحقون لإنشاء نظام حديث وموحد للشريعة الاسلامي في مصر وغيرها) كما يذهب حوراني. (ص 99).

وقد أولى الطهطاوي عملية تفسير الشريعة إهتماماً خاصاً. فواجب العلماء - باقتراحه - أن يفسروا الشريعة على مقتضى الحاجة، وأن يتعرفوا إلى العلوم التي أنجبها العقل البشري. وهو يؤكد أن الفلسفة والعلوم العقلية بقيت حيةً في العالم الاسلامي حتى فترة قصيرة خلت.

□ □ □

وننتقل الآن إلى مفكر اسلامي بارز آخر هو جمال الدين الأفغاني (1839 - 1897). لقد هَجَسَ الأفغاني دائماً بفكرة الوحدة الاسلامية. وكان يمازج هذه الفكرة شعور ديني ووطني وراديكالي أوروبي. لكن تفكيره انصب، ليس على الشأن السياسي البحت، بل ثمة قضية كانت تؤرقه وهي: كيف يمكن إقناع المسلم بفهم دينه فهماً حقيقياً، وأن يعيش وفقاً لتعاليمه؟

فقد رأى أن فهم المسلم لدينه والتقيد بالشريعة الإسلامية يحفزانه على جعل بلاده قوية. وهي لا تقوى إلا به. في الوقت نفسه كان اعتقاد الأفغاني أن تفوّق الدول الأوروبية ليس سوى وهمٍ خطر. وأحد مرتكزات هذا الوهم جعل الناس جبناء فيقع عليهم ما يخشون وقوعه. لذا فإن استفاقة المسلمين من غفلتهم سوف توضح لهم بأن قوتها مصطنعة ووهمية. وقد جسّد هذا (العبقري البري الذي يستحيل ترويضه) وهو لقب أطلقه عليه أحد أصدقائه الانكليز، جسّد آراءه ومعتقداته في النشرة التي كان يصدرها بعنوان «العروة الوثقى». ويمكن أن نلمس في تفكير الأفغاني معنى مستحدثاً، فالإسلام ليس دينا فقط وإنما هو مدنية أيضاً، كما أن غاية الانسان في وجوده ليس عبادة الله وحسب وانما ابتكار مدنية حديثة. وفي هذا الصدد يقول مؤلف كتاب «الفكر العربي في عصر النهضة»: «كانت بالحقيقة فكرة المدنية (عند الافغاني) من بذور الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر. وقد دخلت العالم الإسلامي خصوصا بواسطته» (ص 144). ولكن كيف يرى الأفغاني إلى النهوض بالأمة وبعث الروح فيها؟ هذان النهوض والبعث يتحققان بأمرين: أ - التطور الاجتماعي، أي ازدياد القوة والرفاهية الاجتماعيتين. 2 - والتطوير الفردي، أي تطوير مواهب الانسان ومشاعره وأفكاره.

□ □ □

وعلى خطى الأفغاني سار مفكر اسلامي آخر هو محمد عبده (1849 - 1905). إن محمد عبده فاق استاذه الافغاني انتظاماً في التفكير والوسع في المجادلة. إلا أنه لم يحقق نقلةً نوعية بالنسبة لتفكير الأفغاني. وإذا كان ثمة اختلاف، فهو ينحصر في المنهج أكثر مما في الجوهر. كان محمد عبده، كالأفغاني، يشعر بأن هناك انحطاطاً خاصاً بالمجتمعات الاسلامية، وأن هذه المجتمعات أحوج ما تكون إلى النهوض وإلى بعث الرُوح فيها. ورأى أن النبي لم يأت للدعوة إلى الخلاص الفردي فقط، وإنما ايضاً الى خلق مجتمع فاضل. وثمة سؤال ملّح كان يعشّش في ذهن الرجل هو: كيف السبيل إلى التوفيق بين ما ينبغي للمجتمع الاسلامي أن يكون عليه، وبين ما هو عليه في الواقع؟ وبأي معنى يمكن القول إن المجتمع الإسلامي لا يزال مجتمعاً إسلامياً حقاً؟

لقد كان محمد عبده حاسماً في الرد على هذا السؤال. إنه ينظر إلى تفسير الشريعة وكأنه السبيل الوحيد إلى إخراج المسلمين مما هم عليه. «إن الشرائع تتغير بتغيّر أحوال

الأمم» إنها صرخة أطلقها محمد عبده. ونحن نجدها تتسلل إلى أغلب كتاباته. فالشرائع، لكي تكون فعالة (ومنها الشريعة الإسلامية) ينبغي أن تتصل بنحوٍ ما بمقاييس البلد المطبقة فيه وبظروفه، وإلا عجزت عن القيام بمهمتها الجوهرية، وهي توجيه أعمال الانسان وتكوين عاداته، وبطُلَت أن تكون شرائع أصلاً.

ومع إقرار محمد عبده بأنه ينبغي الأخذ من المدنية الحديثة ما يفيد فقد كان هدفه الأثير هو تقوية الجذور الخلقية في المجتمع الإسلامي، وإنّ هذا يتحقق في عدم الالتفاف إلى الوراء ووقف مسيرة التطور. إلى ذلك، الاعتبار أن هذا التطور لا يجيزه الإسلام وحسب، بل من مستلزماته الضرورية إذا ما فُهم على حقيقته. وما يجدر ذكره هنا أن مهمة محمد عبده كانت في شقين، أول: تحديد طبيعة وماهية الإسلام. ثانٍ، النظر في مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث.

□ □ □

وقد نشأت في مصر بعد محمد عبده شريحةٌ من المثقفين عاشت إلى فترة تناقضاً بين اتجاهين: إتجاه يتشبث بالتقليد، وآخر يتشبث بالعلمانية. إن هذه الشريحة، وهي تضم مثقفين تتلمذوا على يد محمد عبده، أخذت بالاتجاهين. وقد ربطت إنشاء المؤسسات الحديثة بتبني أفكار أوروبا. لكنها اشترطت ربطها بمبادىء الاسلامي التي هي، حسب تعبير الشيخ بخيت، (القانون السياسي المقبول من الجميع). ومع مرور الزمن أخذت هذه الشريحة تنحو منحى علمانياً مسقطةً من حساباتها (النزعة التقليدية المتحجرة) كما يقول البرت حوراني. والنزعة التقليدية المتحجرة هنا: هي نفسها ـ كما يراها المؤلف الذي يدّعي الحياد ـ النزعة الاسلامية.

على يد هذه الشريحة نشأت فكرة القومية المصرية. وكانت علاقة هذه الفكرة بالاسلام علاقة سرابية، إذ لم يكن بالامكان إدراكها والتعرّف على ملامحها. والأمة المصرية، التي هي عماد القومية المصرية، كانت، كوجود مستقل، تقتضي إنكار وحدة الأمة الاسلامية سياسياً. وأكثر من ذلك فإن هذه الفكرة طمحت إلى بناء مجتمع فاضل لا يتشابه مع ما طمحت إليه الشريعة الاسلامية والدين الإسلامي.

وهذا التناقض بين الإسلام من جهة وفكرة القومية المصرية من جهة أخرى ولّد أزمة حادة ترعرعت بين مفكري مصر إلى أن جاء الاحتلال البريطاني عام 1882؛ فقد عمد الانكليز إلى (دمج) النزعة الإسلامية (المعصرنة) في القومية المصرية.

إن تيار الفكرة القومية المصرية قادة رهط من الصحافيين والسياسيين بينهم اليهودي يعقوب صنّوع والمسيحي السوري أديب إسحق بالاضافة إلى عدد من المصريين أمثال لطفي السيد وعبدالله النديم وسعد زغلول ومصطفى كامل، إلا أن الأخير كان الأبرز بين الذين نظّروا لهذه الفكرة. لقد أطلق صرخته المشهورة (ان مصر جزءٌ من أوروبا)، علماً أن هذه الصرخة سبقه إليها الخديوي اسماعيل.

سعى مصطفى كامل في كتاباته وخطبه ـ في سبيل تحقيق فكرة القومية المصرية ـ إلى، أولاً، تحقيق الوحدة داخل المجتمع المصري. ولكن كيف، بنظره، يمكن التوصل إلى هذه الوحدة؟... إنها الوحدة المرتكزة على (الشعور) بالانتماء إلى الأمة. وفي هذا (الشعور) يكمن سر القوة الأوروبية التي ينبغي أن ننهج نهجها. وفي هذا الصدد يقول مصطفى كامل: «وكل ما في هذه الديار من عدل ونظام وحرية واستقلال ونعيم عظيم ومُلك كبير هو ولا ريب من مبتدعات هذا الاحساس الشريف (الشعور) الذي يسوق أفراد أمة بأسرها إلى العمل لغرضٍ مشترك ومطلب واحد». وقد كان تراب مصر أرضية هذا الشعور وليس الدين أو اللغة.

أخذ المنظّرين الآخرين لهذه الفكرة كان الزعيم المصري سعد زغلول. إلا أن أفكار سعد زغلول بقيت، على وجه الاجمال، مستلهمة من مدرسة محمد عبده، إلى أن انخرط

انخراطاً تاماً في الحياة السياسية. كانت مصر تشكل بيضة القبّان في تفكيره. وهي شيء محدد في المكان ومتصل في الزمان. وفي مطالبته باستقلال مصر لم ينسَ مطالبته بالإصلاح، إذ المرافق في مصر هي أحوج ما تكون إلى هذا الاصلاح، خاصة في التربية والقانون.

ولاحظ زغلول أنه من الضروري إيجاد تشريع حديث مستلهم من مبادىء الفقه الإسلامي شرط أن يلبي حاجات العصر. كيف ذلك؟ طبعا بالاستعانة بالقوانين التي تأخذ بها أوروبا.

□ □ □

ولنلتفت الآن قليلاً إلى الوراء، إلى أفكار محمد عبده وجمال الدين الأفغاني لقد حطّمت هذه الأفكار السدود متغلغلةً في البلدان الإسلامية كافةً، مما خلق تياراً جارفاً يحمل هذه الأفكار، ومثل هذا التيار عدد من المصلحين الإسلاميين في البلدان الإسلامية. رشيد رضا كان أحد أبرز هؤلاء.

وُلد رشيد رضا في طرابلس ـ لبنان عام 1865 وتوفي بمصر عام 1935. وقد ثابر طيلة حياته الفكرية على الاتجاه الذي شقه له محمد عبده. أول ما يلفت عند هذا الرجل تقرّبه من تعاليم ابن تيمية وإعجابه بكتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي والحركة الوهابية في الجزيرة. إلى ذلك كانت له مواقف صارمة إزاء المتصوفين وطرقهم، إذ التصوف، كما يقول، (دخل الإسلام لإفساد دين العرب وتقويض دعائم مُلكهم بالشقاق الداخلي لتمكين الجمعيات الصوفية من إعادة ملك المجوس وسلطان دينهم اللذين أزالهما العرب بالإسلام).

والواقع أن فكر رشيد رضا لا يختلف في نواحٍ جوهرية عن فكر سلفه محمد عبده. وكان يفرغ تأملاته وأفكاره في مجلته «المنار». أضف أنه كانت له شروح كبرى للقرآن لنشرها في مجلته أيضاً وسمّاها «تفسير المنار». وجملة القول أن الأفكار التي أفرغها في «المنار» ومؤلفاته العديدة تعتبر مصدراً مهماً لتاريخ الفكر العربي الحديث.

لعب رشيد رضا دوراً بارزاً في الحياة السياسية في سوريا، وذلك من خلال حزب اللامركزية وفي المفاوضات التي جرت أثناء الحرب مع البريطانيين، وكرئيس للمؤتمر السوري عام 1920، وكعضو للوفد السوري ـ الفلسطيني إلى جنيف عام 1921، وفي اللجنة السياسية في القاهرة عند وقوع الثورة السورية عامي 1925 ـ 26... ولكن ما هي الأفكار التي كانت له؟

إنه يبدأ بالسؤال: «لماذا البلدان الاسلامية متخلفة في كل ناحية من نواحي التمدن؟» ويجيب: «ينبغي أن يفهم المسلمون دينهم على حقيقته وفي الجوهر، وفي هذا فلاحهم». وهو يرى أن أسباب التخلف في البلدان الاسلامية تكمن في أن المسلمين لم يولوا الاهتمام الكافي لحقيقة دينهم بتأييد ومباركة من الحكام المسلمين الفاسدين؛ إذ أن الاسلام الحقيقي يتشكّل من أمرين: القول بالتوحيد، والشورى في شؤون الدولة. وقد حاول الحكام المستبدون حمل المسلمين على تناسي الاستبداد واعتباره أمراً معقولاً، وذلك بتخليهم عن حقيقة الدين والشريعة. ولا عجب في أنه رأى قواسم مشتركة عديدة بين الإسلام والمدنية الحديثة. فما هي هذه القواسم برأيه؟

إنها السعي قبل كل شيء. فالجهد الايجابي هو جوهر الاسلام، وهذا هو معنى كلمة «الجهاد» في مفهومها الأشمل والأعم. ويتمثل رشيد رضا بالأوروبيين الذين يملكون هذا الجهد ويبذلونه. ومن أجل ذلك فهم مؤهلون لاكتساح العالم. والمسلمون كانوا، كالأوروبيين في عهود سابقة؛ ويمكن أن يعودوا إلى العزة التي كانوا يرتعون في ظلها.

ويذهب المؤلف إلى أن رشيد رضا كان ذا حس سليم. وبسبب من هذا الحسّ السليم وجد أنه يُفترض بالإسلام تحدي العالم الجديد، وأن ينهل من المدنية الأوروبية في سبيل استعادة قوته. ولكي يبقى رشيد رضا منسجماً مع

طروحاته فقد أكد في كتاباته أن الجهاد واجب على المسلمين، غير أنهم لا يستطيعون طالما هم ضعفاء. إذن ينبغي على المسلمين أن يستمدوا قوتهم من المدنية الأوروبية، ليجابهوها! إلى ذلك طالب رشيد رضا بتعديل المذاهب الأربعة القائمة، وإيجاد مذهب واحد بديل. وكانت دعوة رضا الدائمة هي وضع كتاب في الشرائع، يستند إلى القرآن والحديث، وينسجم مع متطلبات العصر.

□ □ □

ومن المفارقات المدهشة أن أفكار المصلحين الاسلاميين التي دشنها الطهطاوي وثابر عليها الأفغاني وخير الدين ومحمد عبده ورشيد رضا، إن هذه الأفكار كان لها تأثير كبير في أوساط النخبة، خاصة في مصر. والذي يثير الدهشة، في الوقت نفسه، أن هذه النخبة كانت تتشكل من مسيحيين لبنانيين متمصّرين. ولربما كان هؤلاء ينتظرون إشارةً مع للشروع في نشر أفكارهم ومعتقداتهم. كان بين هؤلاء بطرس البستاني وابنه سليم ويعقوب صروف وجرجي زيدان وفرنسيس مراش وفارس الشدياق. إلا أن الأبرز بين هؤلاء كان شبلي الشميّل وفرح أنطون.

كان شبلي الشميل (1850 ـ 1917) يعتقد أن العِلْم هو مفتاح لحل لغز الكون، لا بل نوع من العبادة، وهي ليس، فقط، مجرد طريقة لاكتشاف النظام في ترابط الأشياء والموجودات.

مؤلَّفه الرئيسي كان ترجمة بُوخنيرْ Buchner. لأفكار داروين حول النشوء والارتقاء. ولطالما تساءل الشميل: هل هناك ما هو أبهج وأنفع من معركة تحوّل المادة وقواها، والعلم بأن جميع الأشياء بالحقيقة شيء واحد؟. ويقول ألبرت حوراني: «لم يكن من قبيل الصدفة أنه أطلق على وحدة الطبيعة التعبير المستعمل في علم الكلام الاسلامي للدلالة على وحدة الله: التوحيد» ص 298.

يرى الشميّل أن (دين) العِلْم هو إعلان حرب على الديانات القديمة ولم تنشأ المسيحية ـ بنظره ـ إلا عن أنانية وعن حب السيطرة من قبل رؤساء الدين. وأن وحدة المادة هي التي تحرر الانسان من نير الأنانية.

أما فرح أنطون (1874 ـ 1922) فإنه يحل النزاع بين العلم والدين، إذا كان ثمة نزاع، بتحديد الحقل الخاص لكل منهما. فهناك قوتان مستقلتان: القلب والعقل. ولكل منهما قواعد عمله وطرق إثبات حقائقه. إن العقل يستند إلى الملاحظة والاختبار. وحقله هو العالم المخلوق. أما القلب فيسلك طريق القبول بما تحويه الكتب المنزلة بدون تفحّص. وما يتوصل إليه الواحد منهما لا يمكنه أن يلاحظه الآخر. لذا المطلوب احترام بين العقل والقلب وعدم تدخل الواحد منهما في شؤون الآخر.

ويرى مؤلف كتاب «الفكر العربي» أنه لا بد من التعريج ببضع صفحات على نشوء فكرة القومية العربية. هو، هنا، يأتي بفهمٍ مبتكر حول نشوء هذه الفكرة، إذ العرب لم يألفوا هذه العبارة، أو الأحرى، لم يطرقوا باب الطروحات القومية إلا حوالى منتصف القرن التاسع عشر. فبإزاء مطالبة الأتراك بالخلافة رسمياً ثارت الحميّة العربية، فتمخضت الفكرة القومية في الأذهان، إنه العامل الوحيد ـ حسب المؤلف ـ الذي أدى إلى إطلاق فكرة القومية من عقالها (وهناك أدلة تشير إلى أن هذه المطالبة (مطالبة الأتراك بالخلافة) كانت تلاقي في كل مرةٍ ظهرت فيها، موقفاً سلبياً لدى العرب الذين ورثوا تراث الثقافة الاسلامية) ص 318. ولعل عبد الرحمن الكواكبي كان أول من (ابتكر) تعاليم تتوافق مع الفكرة القومية، حيث راح يُروّج لهذه التعاليم في عدد من البلدان العربية.

والمؤلف، هنا، يذهب إلى تسطيح أو تحجيم عملية نشوء هذه الفكرة في الأوساط العربية، ويجعل هذه الفكرة مرتبطة بمطلبٍ أو حدثٍ آني وظرفي. لكننا نقول، عكس ذلك، بأن فكرة القومية العربية جاءت لتلبي طموحات الانسان العربي الذي قرر الخروج من طوْر المفعول به إلى طور الفاعل في الحضارة الانسانية.

ويخصّص المؤلف بحثه الأخير للإطلال على فكر طه

حسين (1889 ـ 1973)، فيرى إلى أن مؤلّفه «مستقبل الثقافة في مصر» يحتوي على جملةٍ من الأفكار التي تشكّل خطوطاً عامة لفكره.

كان طه حسين يتوق إلى مصرٍ من طراز آخر، أو من نوعية أخرى تستند إلى فلسفة المجتمع والتاريخ استلهمها من انكبابه على دراسة ابن خلدون. إلا أن الخمير لهذه الفلسفة مستلهم من قراءاته لدركهايم وريتان وكونت وأناتول فرانس. ويذهب طه حسين ـ الذي ثابر على الأدّعاء بأن مصر جزء من أوروبا ـ إلى أن غاية الحياة البشرية هي الحضارة، وهي تعني سيطرة العقل على مفاصل الحياة والطبيعة. وهذه الحضارة تتحقق على مراحل: في البدء يسيطر الدين والايمان الأعمى (!) ثم يستقل العقل عن الدين بعد صراع بينهما لحقبةٍ من الزمن، وأخيراً يحصل توازن فيما بين الاثنين، فيسيطر كل منهما على حقله (نلاحظ هنا شبهاً بين أفكار طه حسين وأفكار فرح أنطون). وتفوّق أوروبا الحديثة يراه طه حسين في ذلك التوازن الحاصل فيما بين العقل والدين، إذ لا تدخّل لأي منهما في شؤون الآخر. فالعقل متروك له حُكم المجتمع، بينما تنحصر مهمة الدين في ملء فراغ القلوب، وإرضاء العواطف، والتعزية في المصائب... ولكن لماذا تُصنّف مصر، تاريخياً، من ضمن العالم الشرقي؟

طبعاً، إن طه حسين القادر على إلباس مصر لبوساً أوروبياً بشكل ما، قادر ـ وبشكلٍ ما أيضاً ـ على الاجابة على هذا السؤال. فكيف يجيب طه حسين؟ الإجابة عنده لا تقتضي بذل المجهود. فالقول بأن مصر تنتمي إلى العالم الشرقي إنما هو قولٌ خاطىء وهو يعود لسببين: فثمة مصلحة مشتركة بين الدول الواقعة في آسيا وأفريقيا في التخلص من السيطرة الأوروبية. لكن هذه المصلحة المشتركة لا يمكن أن تشكل رابطة دائمة. هذا السبب الأول، السبب الثاني هو الانتماء الديني الواحد، وهذا الانتماء لا يمكن ـ أيضاً ـ أن يشكل رابطة أو عامل وحدة دائمة.

هذه هي، باختصار، الخطوط العامة التي تتشكل منها أفكار طه حسين.

□ □ □

على أي حال فإن كتاب «الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939» لألبرت حوراني يعتبر مؤلّفا مرجعياً في التأريخ للفكر العربي الحديث. وفي هذا الكتاب الموضوع أصلاً في اللغة الانكليزية يبذل المؤلف جهداً ثرّاً في سبيل تعريف القارىء الأوروبي على المناهل التي نهل منها الفكر العربي الحديث. ولكن لا بد من تسجيل ملاحظات ثلاث حول هذا الكتاب.

ـ **الملاحظة الأولى**، أن المؤلف يجهد في التفتيش عن اللقاحات الأوروبية التي تلقّح بها الفكر العربي الحديث. وهو، بمعنى آخر، يحاول إثبات أنه لولا أفكار أوروبا لما وُجد فكر عربي متنور. والحقيقة أن هذا النهج الذي انتهجه المؤلف لا يمكن أن يجعله مؤرخاً محايداً لمرحلةٍ هامة من تاريخ الفكر العربي، وهو الذي أصرّ على صفة الحياد في مقدمة الكتاب.

ـ **الملاحظة الثانية**، أن المؤلف حصر بحثه في عدد محدّد من المفكرين العرب والمصلحين الاسلاميين، إذ كان من المستساغ لو تناول عدداً آخر من المفكرين الذين أثْروا حركة الفكر العربي ووكبوا مسيرتها.

ـ **الملاحظة الثالثة**، أن ألبرت حوراني يبعث بايحاءٍ تلو آخر بأن الأفكار الأوروبية هي التي خضّت وحرّكت الحياة الفكرية العربية التي كانت مُسْتَنْقِعَة، ولولا هذه الأفكار لبقيَ الاسلام (فقهاً، وحديثاً، وشرعاً) يرزح في حالةٍ من الجمود اللامتناهي.