

الفكر العربي المعاصر (ماستر أنثروبولوجيا)

1. بماذا تميز الفكر العربي المعاصر في عصر النهضة ؟

برز الخطاب الفكري العربي في عصر النهضة جوهرياً من إشكالية الهوية والمغايرة، وقد كانت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت على مصر والشام عام 1798م بداية التغير والتبدل الذي سمي بعصر النهضة العربية، فقد تعرض المشرق العربي لصدمة فكرية وثقافية واجتماعية عنيفة، ومن هذه اللحظة التاريخية حاول المفكرون العرب صياغة خطاب فكري يبرز الهوية العربية لرد التحدي الأوروبي وإعادة التوازن للذات من خلال أنماط الوعي والروابط الاجتماعية والسياسية القائمة.

كان للحملة الفرنسية النابليونية على مصر أثراً هاماً لانبثاق عصر النهضة العربية، وإسناداً لهذه الأطروحة يرى محمد الجابري أن مشروع النهضة العربية لم ينطلق إلا مع انطلاق حملة نابليون على مصر، ويمثله في الرأي فهمي جدعان الذي يرى أن حملة نابليون على مصر كانت لها آثار ثقافية عميقة تجلت فيما بعد بإرسال حكومة محمد علي البعثات العلمية إلى فرنسا، وفي نفس السياق فإن علي وجد في الحملة الفرنسية على مصر انفتاحاً عربياً على الحضارة الغربية الحديثة، بما اشتملت عليه من مبادئ سياسية ونظم إدارية وعلوم وآداب وغيرها.

يأتي الخطاب العربي النهضوي في سياق تاريخي معين وفي ظروف تاريخية معينة، حيث برز هذا الخطاب نتيجة التأخر التاريخي لحالة الشرق مقابل الغرب، إضافة إلى اللحظة الصدامية التاريخية بالاستعمار الفرنسي ممثلاً بحملة نابليون والتي فرضت نفسها سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، من جانب آخر فرضت الحملة الفرنسية على مصر عوامل سياسية ثانوية أسهمت في بلورة الخطاب العربي النهضوي، أبرزها تعزيز الشعور الوطني والقومي المصري وضعف السلطة العثمانية التي كانت تكبح جماح النشاط الثقافي والفكري العربي.

تنسب التجربة التحديثية العربية الأولى إلى محمد علي باشا الذي أراد بناء دولة قومية على غرار النموذج الغربي، وتكمن سياسات محمد علي التحديثية في التغيرات النوعية التي طالت القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج بشكل أساسي وما رافقته من تغييرات تشريعية، ولم تقتصر منجزات محمد علي باشا على بناء مؤسسات الدولة الاقتصادية، بل رافق ذلك إنجازات اجتماعية، حيث استطاع محمد علي أن يخلق جواً من الطمأنينة في كل المناطق المصرية عبر إلغاء القوانين التي تميز بين المواطنين وإعطاء الحرية لكل من يريد ممارسة الشعائر الدينية المختلفة جهراً، وهذا ما أدى إلى هجرة العديد من المثقفين العرب من مختلف التيارات السياسية إلى مصر، كما كان هناك بناءً تعليمياً تركز بتأسيس المدارس

العمومية، إرسال البعثات العلمية إلى الخارج، تأسيس مطبعة بولاق، وإصدار جرائد مثل جريدة الوقائع المصرية، كل هذه العوامل أرسّت أسس النهضة العامة للحضارة العربية في العصر الحديث.

تبلور الخطاب الفكري العربي في عصر النهضة في خضم الصراع بين تيارات فكرية مختلفة، حيث برزت تيارات تدعو إلى الاستناد على الفكر الغربي كأساس منهجي عملي يساعد العقل العربي على الخروج من أزمتة الفكرية، وهناك من رفض هذا التوجه ورأى أن الموروث العربي والإسلامي هو القاعدة التي لا بد الانطلاق منها في سبيل الحفاظ على الهوية العربية، وما بين الاثنين برز تيار توفيقي يدعو إلى التوفيق بين الفكر الغربي والتراث العربي في سبيل تنمية الفكر العربي وتحديثه.

يقدم ألبرت حوراني في كتابه "الفكر العربي في عصر النهضة" (ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار نوفل) تاريخاً لسيرة أربعة أجيال من رواد الفكر العربي، وذلك حسب المراحل التاريخية الآتية:

المرحلة الأولى: تمتد ما بين (1830-1870م)، وفيها ظهر فريق صغير من الكتّاب توجّه بوعيه نحو أوروبا الحديثة، ناظراً وملتفتاً إلى الصناعة هناك والاتصالات السريعة والمؤسسات السياسية، كونها تمثل طريقة حياة ينبغي اتّباعها، وليست نوعاً من التهديد، وبقصد تبني بعض القوانين والمؤسسات لكسب المزيد من القوة، منطلقين من خلفية أن بالإمكان تبني مثل هذه القوانين والمؤسسات من الخارج، والبقاء صادقين مع أنفسهم.

المرحلة الثانية: تمتد ما بين (1870-1900م)، أن المهمة الأساسية لكتّاب هذا الجيل، كانت إعادة تفسير الإسلام حتى يكون متوافقاً مع الحياة في العالم الحديث، ومن أجل أن يستمد منه القوة، وأبرز من مثّل هذه المرحلة هو الشيخ محمد عبده.

المرحلة الثالثة: تمتد ما بين (1900-1939م)، وفيها حصل الافتراق والابتعاد بين التيارين الفكريين اللذين حاول محمد عبده وغيره مصالحتهما، وهما التيار الذي يعتقد بشدة بركائز الإسلام في المجتمع، والتيار الذي يرى قبول الإسلام بوصفه مجموعة مبادئ أو على الأقل مجموعة مشاعر، لكنه يعتبر أن الحياة في المجتمع ينبغي أن تكون منظمة على أساس نظم العلمانية، واستصلح هذا الطريق جيل سابق من المسيحيين اللبنانيين، ومشى فيه بعدهم شوطاً أبعد مصريون مسلمون، ووصل إلى نهايته المنطقية في أعمال طه حسين.

المرحلة الرابعة: تبتدئ مع الحرب العالمية الثانية، التي أنهت مرحلة الصعود الأوروبي، وفتحت الطريق أمام الولايات المتحدة وروسيا، ومع انتشار التعليم، ونمو المدن، وتطور الصناعة، واستعمال

طرق إعلامية جديدة، كل ذلك أدى إلى تغيير في طريقة الحياة السياسية، وأضحى الحقل السياسي أكثر اتساعاً، وبات الشعب أكثر تقبلاً للأفكار السياسية.

وعلى العموم، يمكن تمييز تيارين رئيسيين نهضويين نشأ في الفكر العربي الحديث بعد الصدمة النابليونية أو صدمة الحداثة وهما:

التيار الإصلاح الديني:

من أبرز دعاة هذا التيار جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، محمد رشيد رضا وآخرون، وفي سياق فهم الأسس والمنطلقات التي اعتمد عليها دعاة هذا التيار، فإن الأفغاني يرى بأن هناك خطرين يهددان العالم الإسلامي، الأول خارجي يتمثل بالاستعمار الغربي ونزعتة للسيطرة على العالم الإسلامي، والآخر داخلي يتمثل بالانحطاط، التخلف واستبداد الحكم، وعليه دعا الأفغاني إلى تحرير الفكر الديني من قيود التقليد، وفتح باب الاجتهاد، ليتخلص المجتمع الإسلامي من الجمود والتقليد الأعمى الذي لا يتلاءم مع روح العصر.

وفي نفس السياق دعا محمد رشيد رضا إلى الابتعاد عن الجمود والتقليد الأعمى لما يمثله من خطر على المجتمع الإسلامي، ونادى بضرورة إجراء تعديلات في الشريعة الإسلامية، من خلال تأسيس مذهب إسلامي جديد مفهوم من قبل الجميع ويكون أكثر تلاؤماً مع تطورات العصر، من جانب آخر دعا رضا إلى إقامة دولة إسلامية لا تفصل بين الدين والدولة كمنفذ وحيد لإصلاح الشريعة الإسلامية، معتبراً بأن الإسلام دين السيادة والسياسة والحكم.

التيار العلمي العلماني (الليبرالي)

يصنف هذا التيار إلى صنفين رئيسيين: الأول تيار تغريبي وضعي يقلد التجربة الغربية ويرى فيها نموذجاً شاملاً للشعوب بكل ما نتج عنها من نظريات وأفكار، إضافة إلى مبدأ فصل الدين عن الدولة، ومن أبرز أتباع هذا التيار شبلي شميل، يعقوب صروف، فارس نمر وغيرهم، أما الثاني فهو تيار تغريبي تحريفي يسعى إلى محاولة التوفيق ما بين الإسلام والفكر الغربي، حيث يقوم فكر هذا التيار على الإيمان بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة يستلزمان إعادة صياغة التعاليم الدينية التقليدية بناءً على المفاهيم العلمية والفلسفية السائدة، ومن أبرز مفكري هذا التيار رفاعه الطهطاوي، قاسم أمين، أحمد لطفي السيد، سعد زغلول وآخرون.

لقد وجد العرب أنفسهم عند يقظتهم نتيجة صدمة الحداثة الغربية أمام نموذجين حضاريين: الحضارة الغربية التي كانت تشكل لهم تحدياً ثقافياً وعسكرياً، والحضارة العربية الإسلامية التي تشكل الأساس

اللازم لترسيخ هويتهم وذاتهم ولمواجهة التحدي، وعلى ضوء هذين النموذجين فإن التعامل النهضوي العربي على صعيد الخطاب مع النموذج الأوروبي كان يتطلب منهم السكوت على الجانب الاستعماري فيه، ولكن بما أن الاستعمار يعوق نهضتهم، فإنهم مضطرون إلى مقاومته ومعارضته وفضح سياساته.

من جانب آخر فإن التعامل بشكل نهضوي مع النموذج الإسلامي يتطلب السكوت عن قرون طويلة من الجمود والتخلف، وفي نفس الوقت لا يمكن ذلك لأن تلك الفترة هي جزء من النموذج نفسه، ولا بد من حضورها بشكل أو بآخر في نفس الخطاب، إن هذا التناقض الوجداني انعكس أثره على الخطاب النهضوي العربي، فجعله خطابًا متوترًا غير مراقب الرقابة الكافية.

ألفت هذه الصدمة الغربية الحداثوية بالمتقف العربي في تناقض لا يسهل حله، فكان على هذا المتقف الذي تلقى تربية تقليدية أن يصلح مجتمعًا تقليديًا بتصورات تقليدية متقدمة، ولهذا كان عليه أن يبحث عن أشياء غير تقليدية في تراث تقليدي أو يبحث عنها لدى الطرف الغربي المتفوق عليه، ولهذا وجدنا الطهطاوي يبحث عن المعرفة لدى روسو ومونتيسكيو، وفرح أنطون يتعلم من نيتشه وماركس، وطه حسين يستفيد من منهاج ديكارت وغيرهم آخرون.

يشكل ما سبق المرحلة الأولى التي مر بها الخطاب الفكري العربي والذي تشكل في عهد الحكم العثماني وفي فترة هيمنة الاستعمار الغربي ولا سيما في مصر، أما المرحلة الثانية التي طرأ فيها تطورات على الخطاب الفكري العربي كانت ما بعد الاستعمار واتفاقيات التجزئة وإقامة الكيان الصهيوني، حيث بدأت بهذه المرحلة تتبلور ملامح فكرة الوحدة والتحرر السياسي من الاستعمار، وكانت هذه المرحلة مرحلة النهوض القومي.

جاء الخطاب الفكري القومي العربي نتاج لمجموعة من الأفكار والمبادئ المرتكزة على المبادئ الأولية للقومية العربية، وسعى هذا الخطاب إلى توصيف مشكلات الواقع العربي، إلا أنه كان يسعى في الآن نفسه إلى تقديم حلول لهذه المشكلات الأمر الذي جعل منه خطابًا مآدلاً، من جانب آخر فإن الظاهرة القومية هي بالأساس ظاهرة نشأت في كنف الغرب الأوروبي، وهذا يعني أن الخطاب الفكري القومي العربي متأثر بالدور الغربي فيما يتعلق بإعادة ترتيب أصول الفكر الحديث والمعاصر، إلى جانب دوره في إعادة تركيب النظام العالمي في سياق التطور الذي حققه النمط الرأسمالي في القرن التاسع عشر وما تلاه من القرن العشرين.

توزع الخطاب القومي بين تيارات ثلاثة: الأول يمثله ساطع الحصري، والثاني يحمل لواءه قسطنطين زريق، والأخير قاده البعث ثم الناصرية، لقد رأى الحصري أن اللغة والتاريخ هما أهم مقومات القومية العربية وليس الدين، ودعا إلى فصل الدين عن الدولة لحل إشكالية الأديان والطوائف المتعددة.

من جانب آخر أكد زريق على أهمية العنصر الفكري الذاتي المتمثل بتكوين العقل الحديث في عملية بناء وتعغير المجتمع، وكان خطابه بذلك مخالفاً لخطاب الحصري الذي يرى أن التخلف موجود في النظام والبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قبل أن يكون حالة عقلية.

أما حزب البعث العربي الاشتراكي فكان خطابه يهدف إلى تقديم تصور شامل ومتكامل للأيدلوجيا العربية المنشودة، وتبنى خطاب النظرية الاشتراكية بحيث تكون اشتراكية تتلاءم مع الواقع والتراث والقيم العربية، وأن تكون مرتبطة بالتراث العربي والإسلامي ارتباطاً عضوياً، وأن يكون الهدف من هذه الاشتراكية بناء حضارة عربية متكاملة في جوانبها المادية والروحية، وقد مثلت الناصرية أول تطبيق علمي للخطاب البعثي على الرغم من عدم انتسابها للبعث حينما نجحت في إقامة أول وحدة عربية في العصر الحديث بين مصر وسوريا عام 1958م، إلا أن فشل التجربة أحدث زلزالاً في الخطاب الفكري العربي وجعله يدخل في دائرة من الشكوك والتوتر.

يرى محمد عابد الجابري أنه لا يوجد حادثة مطلقة وإنما هناك حادثة تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر وهي مشروطة بظروفها مثلها مثل أي ظاهرة تاريخية، لذلك فهو يؤكد أنه حتى وإن افترضنا جدلاً بأن الحادثة العربية تمثل حادثة عالمية فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الغربي، وإن كان في سياق التمرد عليه، يجعلها حادثة لا تستطيع محاورة معطيات الثقافة العربية بشكل نقدي وتمردى لكونها لا تنتظم في تاريخها، من جانب آخر سعى أدونيس لتأسيس حادثة عربية متجنباً السقوط في محاكاة الغرب وذلك من خلال التمرد على النظام السائد وقيم الماضي، ورأى أدونيس أن الحادثة تقوم على هدم شامل لنظام الأفكار السائد على أساس المغايرة والمعاصرة والتجريب.

على ضوء ما سبق وبما أن أطروحة الحادثة في الخطاب العربي غريبة عن واقعه، وليست مستوحاة منه، ولأن أصولها تنبع من خارجه، وبما أنه لا يمكن تعميم الحادثة على جميع المجتمعات، فإنه ليس هناك حادثة عربية طالما أن أصول الأطروحات الحداثوية في العالم العربي مستوحاة من خارجه.

اصطدم الخطاب الفكري العربي منذ أواسط القرن التاسع عشر بجدل المنطلقات والأولويات وتناقضها، فنادى الإصلاح الديني باستعادة الشريعة الإسلامية في التنظيم والعدل والسياسة، فيما رأى الإصلاحي الليبرالي أن اقتباس مبادئ الحضارة الأوروبية وقيمها السياسية والاجتماعية هو السبيل الأنجع لتجاوز محنة التأخر التاريخي والاندرج في نهضة العالم الحديثة.

وفي مقابل هذين الموقفين المتضادين خرج الإصلاحى التوفيقى الذى نادى إلى التوفيق بين الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية بالطريقة التى تلائمنا وتفيدنا والتى لا تتناقض مع المسلمات الإيمانية والمثل الأخلاقية، وقد استمر هذا الجدل على مدى السنوات المقبلة بصور وأشكال مختلفة، فنادى القومى العربى إلى ضرورة التوجه نحو مشروع الوحدة القومية العربية كقاعدة أساسية لتحقيق قيم الحرية والتقدم والتنمية والاشتراكية، فى حين رفع الاشتراكى العربى شعار "الاشتراكية أولاً" مبرراً ذلك بأن الطبقة العاملة هى وحدها المهيأة لتحقيق كل التحولات التقدمية المرجوة، وما لم تنتصر هذه الطبقة وتنتظم قيادة المجتمع فسيبقى العالم العربى محكوماً بأنظمة الاستبداد والفساد، أما العلماني فربط بين علمنة المجتمعات العربية وأي تقدم يمكن أن تشهده هذه المجتمعات، بحيث إن المساواة السياسية وعدم التمييز فى الحقوق بين المواطنين هى الأدوات الوحيدة التى ستخرج المجتمع العربى من وحل الصراعات والعصبيات وترتقي به إلى إنشاء دولة مدنية.

أدت **نكسة عام 1967م** إلى انتكاس الخطاب الفكرى العربى، فقد كان لهذا الحدث التاريخى أثراً كبيراً على الفكر العربى والإسلامى المعاصر وأعاد إنتاج إشكاليات عديدة فى الخطاب والوعى العربى، وعبر **محمد جابر الأنصارى عن تأثير الهزيمة فى الخطاب العربى بأنها وضعته "تحت الحصار."**

ارتبط التراجع والانكسار الحداثى إلى حد بعيد بانكسار المشروع القومى نفسه خصوصاً بعد هزيمة 1967م، وإذا كان الخطاب الفكرى العربى النهضوى قد بدأ منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى اليوم، فإن هذا الخطاب قد دخل فى مأزق من الصعب الخروج منه فى ظل المعطيات القائمة، وفى ظل انكسار التوازن بين العرب من جانب والغرب المتفوق من جانب آخر.

ختاماً، فإن المعطيات القائمة والسياقات التاريخية والمفاهيمية المرتبطة بالخطاب الفكرى العربى تدفع باتجاه افتراض أن الخطاب الفكرى العربى النهضوى ليس حداثياً وإنما على صراع مع ما يمكن تسميته بحدائى لأنه يعاني من تناقض على مستوى الصياغة والبناء ثم على مستوى الهيكل العام.

2. التدايعات الفكرية لحملة نابليون على مصر

الحملة الفرنسية على مصر التي دامت ثلاث سنوات، بدأت سنة 1798م وانتهت سنة 1801م، بقيادة القائد العسكري الفرنسي نابليون بوناپرت (1183 - 1237هـ / 1769 - 1821م)، هذه الحملة اختلفت طبيعتها عن باقي الحملات العسكرية الأخرى التي حصلت في الشرق.

فقد اختلط في هذه الحملة وامتزج الطابع العسكري مع الطابع العلمي في حالة نادرة، فإلى جانب القوات العسكرية التي كان لها الغلبة العددية بالطبع، كان هناك أيضاً فريق كبير من العلماء ينتمون إلى تخصصات متعددة، في الطب والهندسة والرياضيات والعلوم والجغرافيا والآداب والفنون والإعلام وغيرها.

هذه الحملة بهذه الطبيعة ظلت على طول الخط تثير الجدل والنقاش والاختلاف، ليس في ساحة العرب والمسلمين فحسب، وإنما في ساحة الأوروبيين أيضاً، وليس في زمن الحملة مطلع القرن التاسع عشر فقط، فقد تواصل وامتد على طول زمن القرن العشرين، وما زال له إلى اليوم في القرن الحادي والعشرين بقايا أثر.

وبات من المؤلف مع الذكرى السنوية لهذه الحملة، التي دخلت مصر من ساحل الإسكندرية في أول شهر يوليو 1798م الموافق 17 محرم 1213هـ، ووصلت إلى القاهرة في 24 يوليو الموافق العاشر من صفر، بات من المؤلف أن يتجدد في ساحة المصريين الجدل والنقاش والاختلاف، وبصور وأنماط مختلفة.

وبتأثير الطابع العلمي لهذه الحملة، كان لها وقع الصدمة والصدمة المدوية ليس على مصر فحسب، وإنما على المنطقة العربية برمتها، الصدمة التي وصفت تارة بصدمة الحضارة، وتارة بصدمة النهضة، وتارة بصدمة الحداثة، في دلالة على قوة وشدة هذه الصدمة من جهة، وعلى عمقها وامتدادها من جهة أخرى.

وفي نطاق هذا الانطباع، تبلورت الأطروحة التي ترى أن عصر النهضة في المجال العربي الحديث انبثق بتأثير هذه الحملة، التي جعلت العالم العربي يتنبه إلى علاقته بالعالم الحديث، ويدرك حاجته إلى العلوم والمعارف والمكتشفات الحديثة، ويبدل من نظراته إلى ذاته ومن رؤيته إلى العالم، وأخذ ينتابه الشعور بضرورة تغيير أحواله العامة، والالتحاق بركب النهضة والتقدم.

وعن هذه الأطروحة شرحاً وتفسيراً وتصديقاً، يمكن الإشارة إلى أربعة أقوال متداولة في الكتابات العربية المعاصرة، هذه الأقوال هي:

القول الأول: أشار إليه الدكتور غالي شكري (1935 - 1998م)، الذي يرى أن رد الفعل المصري على الحملة الفرنسية كان بمثابة انعطاف تاريخية في بنية المجتمع، وتساءل: هل كان من الممكن أن تنفجر نهضتنا بغير شرارة الحضارة القادمة مع بونابرت؟

والجواب الافتراضي -حسب قوله- أنه كان ممكناً، سواء تأخر بنا الزمن قليلاً أو كثيراً، ولكن الجواب يظل عنده ناقصاً إذا لم نتساءل مرة أخرى: هل كان التقاطع بيننا وبين الحضارة الغربية الحديثة حتمياً؟

والجواب في نظر الدكتور شكري، أن هذا التقاطع كان حتمياً لأن الرأسمالية الأوروبية منذ بداية عصرها الكولونيالي قد افتتحت ما يمكن تسميته بعالمية العالم، والحضارة الغربية منذ ذلك التاريخ أصبحت الحضارة الإنسانية الحديثة، أو الحضارة العالمية الحديثة[1].

القول الثاني: أشار إليه الدكتور علي المحافظة، الذي يرى أن الحملة الفرنسية على مصر فتحت «أبواب العالم العربي على الحضارة الغربية الحديثة، بما اشتملت عليه من مبادئ سياسية وأنظمة إدارية وعلوم وآداب وفنون وطباعة وصحافة وغيرها. ورافق نابليون بونابرت في حملته هذه فريق من العلماء الفرنسيين في الرياضيات والهندسة والطب والجغرافيا، وجلب معه مطبعتين إحداها فرنسية والأخرى عربية، ولما استقر به المقام في مصر، أنشأ الدواوين وغرضه منها تعويد أعيان مصر على نظم المجالس الشورية وأساليب الحكم.

كما أسس مجمعاً علمياً على غرار المجمع الفرنسي، من أجل البحث والدراسة في موضوعات الطبيعة والصناعة والتاريخ، وكان المجلس مؤلفاً من ثمانية وأربعين عضواً، موزعين على أربعة أقسام هي: الرياضيات، العلوم الطبيعية، الآداب والفنون، الاقتصاد السياسي.

وأنشأ مرصداً ومتحفاً ومختبراً، وأقام مسرحاً للتمثيل، وأصدر جريدتين باللغة الفرنسية هما Le Decade Egyptien، وهي جريدة اقتصادية خصصت لنشر أبحاث المجمع العلمي المصري، وتصدر كل عشرة أيام مرة، و Le Courier dEgypte الناطقة بلسان السلطات الفرنسية، وكانت تصدر مرة كل أربعة أيام، كما أصدر جريدة عربية، التنبيه لنشر بياناته على الناس[2].

القول الثالث: أشار إليه الدكتور فهمي جدعان بصورة متفرقة في كتابين له، ويمكن ضبط هذا القول وتحديده في ثلاث نقاط، هي:

1- ليس ثمة شك في نظر الدكتور جدعان أن مصر من بين الأقطار العربية، كانت أول من أحس بعمق الهوة، وسعة الشقة التي تفصل الشرق عن الغرب، وكان ذلك عقب غزو نابليون واحتلاله لمصر.

ويرى جدعان أن هذا الوعي قد تبلور في بادئ الأمر، في صورة دهشة وتساؤل لا يخلو من الذعر أثارتها رؤية علماء مصر ووجوهها، لهذه المصنوعات العلمية والتجارب المخبرية، التي أتيحت لهم فرصة الاطلاع عليها لدى إدارة الاحتلال، وأعقب هذه الحالة صرخة الشيخ حسن العطار (1180 - 1250هـ/ 1766 - 1835م) المشهورة «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها.»

وعنت هذه الكلمة في تقدير جدعان أمرين أساسيين هما: تغيير الأحوال، وتجديد المعارف، وعلى ضوء ذلك بات لزاماً أن نعتقد حسب قول جدعان، بأن فكرة التقدم قد وجدت في حسن العطار أول معبر أصيل عنها في القرن التاسع عشر[3].

2- من المؤكد في نظر جدعان، أن ننتظر حملة نابليون على مصر لكي نلاحظ بداية الاهتمام بالعلوم الحديثة، ولكي نشاهد رجالاً كالشيخ حسن العطار يتصلون بعلماء الحملة الفرنسية، ويطلعون على كتبهم وآلاتهم الفلكية والهندسية، وعلى بعض تجاربهم العلمية فتعريضهم الدهشة أولاً، ثم يلي ذلك الإعجاب[4].

3- يرى الدكتور جدعان أن حملة نابليون على مصر كانت لها آثار ثقافية عميقة، لكن من الحق -في نظره- بأن هذه الآثار قد جاءت في فترة تلت هذه الحملة، وذلك حين بدأت حكومة محمد علي ترسل البعثات العلمية إلى فرنسا بالذات، أما الأثر الثقافي المباشر للحملة وعلمائها، فقد كان من غير شك حسب قول جدعان محدوداً جداً، ولم يغير شيئاً من الأوضاع الثقافية التي كانت سائدة آنذاك[5].

القول الرابع: أشار إليه الدكتور محمد عابد الجابري (1936 - 2010م)، الذي يرى أن المشروع النهضوي العربي لم يتبلور إلا مع حملة نابليون على مصر وانطلاقاً منها[6].

تقدم هذه الأقوال الأربعة، سنداً وإسناداً للأطروحة التي ترى أن بتأثير الحملة الفرنسية على مصر، انبثق عصر النهضة في المجال العربي الحديث، وهناك أقوال أخرى كثيرة لكنها في المجمل تدور في فلك هذه الأقوال الأربعة، وتحوم حولها، ولا تكاد تتجاوزها أو تبتعد عنها.

وفي وقت لاحق، اعتبر الدكتور رضوان السيد أن هذه الأطروحة قد تأكدت وتوثقت مع ألبرت حوراني (1334 - 1414هـ/ 1915 - 1993م) وكتابه (الفكر العربي في عصر النهضة)، وحسب قوله: «جرى الاصطلاح منذ ظهور كتاب ألبرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة) مطلع الستينات، على

اعتبار الغزوة النابليونية لمصر بداية لدخول المشرق الإسلامي في الحداثة، ومع أن ألبرت حوراني لم يقل ذلك صراحة، لكن هذا مؤدى محاولته، مستنداً في ذلك إلى النتائج، أي الهيمنة الغربية اللاحقة على أكثر ديار العالم الإسلامي لما يزيد على القرن من الزمان[7].

المراجع :

[1] غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكري المصري الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م، ص133-142.

[2] علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: الأهلية للنشر، 1987م، ص23.

[3] فهمي جدعان، الماضي في الحاضر دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997م، ص472.

[4] فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مصدر سابق، ص116.

[5] فهمي جدعان، المصدر نفسه، ص109.

[6] محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م، ص20.

[7] رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م، ص18.

نص للقراءة والمقارنة والمناقشة :

حملة نابليون على مصر – بقلم عدنان زررور

صدمة استعمارية لا بعث حضاري!

تذكرت وأنا أتابع أخبار احتفال نفرٍ من «المثقفين» بحملة نابليون على مصر بمناسبة مرور قرنين على هذه الحملة، ما كتبه الأستاذ ساطع الحصري. أو ما ردّ به وفنّده من هذه المزاعم التي يريدها اليوم هؤلاء المحتفلون، والتي قالها أسلافهم أو التي رُددت في مصر قبل خمسين سنة، بمناسبة مرور قرن ونصف على هذه الحملة. وهي المزاعم التي تصدّى لها ساطع الحصري وأبان بالأسانيد والوثائق العلمية والحقائق التاريخية عن سخفها وتدليس أصحابها. وكأنّ القوم لا يملّون من إعادة المعاد، وتكرار المكرر! ولكنه فيما يبدو «علم» يوحى، ودرسٌ يُلقّن.. وعاش الخلف والسلف.. ولتحيا الأصولية الفرنسية النابوليونية البونابرتية.. إلى الأبد!! أو كل نصف قرن على الأقل حتى ينقطع دابر المستعمرين- بفتح الميم- وسائر النقلة والمترجمين الذين لا يمحّصون ما ينقلون ولا ينتقدون ما يترجمون! يقول الأستاذ الحصري: «إنني لم أصادف بين جميع الأدلة والبراهين التي قرأتها في الكتب المختلفة أي برهان معقول يؤدي الرأي القائل إن الحملة الفرنسية كانت من العوامل الفعالة في النهضة المصرية. ويظهر أن هذا الرأي استولى على الأذهان من جراء اعتماد المؤلفين المؤرخين على ما كتبه بعض الفرنسيين في هذا المضمار.»

وقد أوجز رأيه في هذه الحملة بعد عودته إلى جملة من المصادر العلمية التي أرّخت لها وذكرت وثائقها- وبخاصة ما كتبه الجبرتي وتشارلز روكس من العرب والفرنسيين- بأنها «حملة عسكرية استعمارية، مقرونة بحكم عسكري عنيف، انتهت بفشل تام، بعد أن استمرت ثلاث سنوات مضت كلها بين الحروب والثورات والاعتقالات والمظالم والاعتسافات.»

وقد ناقش في سياق ردّه على من زعم بأن هذه الحملة كان لها آثار إيجابية، أو بحسب عبارته «تأثير إنشائي يبرر اعتبارها فاتحة عهد جديد، وباعثة نهضة قومية». ناقش في هذا السياق عشرة مزاعم أو براهين مزعومة قال: إنها خلاصة البراهين التي وقف عليها من خلال مراجعته للكتب العربية التي تناولت هذا الموضوع «وكان بينها كتب مطبوعة في القاهرة، وأخرى مطبوعة في بيروت ودمشق وبغداد» ناقش مبدأ الاحتكاك بين الشرق والغرب، و«جيش العلماء» الذي كان مع نابليون، وخرافة أول مطبعة عربية أدخلتها الحملة! واكتشاف حجر رشيد الذي أدى إلى حل رموز الكتابة الهيروغليفية. وكشف النقاب عن تاريخ مصر القديم. والمؤسسات التنظيمية التي أحدثتها الحملة، وما هيأت له من المشاريع العمرانية. إلى أن المزاعم القائلة إن هذه الحملة أظهرت ضعف الدولة العثمانية، وإنها بذلك

شجعت على الحركات الاستقلالية، وأنها كسرت شوكة أمراء المماليك، وساعدت بذلك على تخلص مصر منهم بعد مدة قصيرة. وإنها هي التي فسحت أمام محمد علي مجال العمل وأثارت له سبل الإصلاح «بل هي التي كوّنته وأثارت همته السماء»!

وقد كتب في هذا نحوًا من ثلاثين صفحة علمية موثقة بالوقائع والحقائق والأرقام. ثم أضاف إليها في بعض صفحات أخرى ما أسماه «عود إلى أسطورة تأثير الحملة الفرنسية في النهضة المصرية» حيث ناقش ما كتبه كاتب مصري باللغة الفرنسية، ونشرته مجلة الإذاعة المصرية الإفرنجية بمناسبة مرور مائة وخمسين سنة على الحملة المذكورة؛ قال الصوت المصري الفرنسي- وإن شئت قلت: الصوت فرنسي والصدى مصري- «إن بعض المؤرخين الذين رافقوا الحملة أطلعوا المصريين على التيارات الفكرية الفرنسية التي مهدت السبيل لثورة 1798 (أي الثورة الفرنسية)، وأبانوا لهم مضامين المنشور المشهود عن «حقوق الإنسان». والمصريون الذين وعوا (بهذه الصورة) ما لهم من حقوق، لم يكتفوا بالكفاح في سبيل نوال هذه الحقوق فحسب، بل إنهم زيادة على ذلك ثاروا على الفرنسيين أنفسهم عندما لاحظوا أن ما يهدف إليه هؤلاء في مصر إنما هو من النوع الاستعماري البحت» انتهت الترجمة الحرفية لا فُضَّ فوه.

لولا مبادئ الثورة الفرنسية إذن لما أدرك المصريون أن حملة نابليون إنما هي من النوع الاستعماري البحت؛ وربما ظنوا أنها ترقية وتهذيب وتمدين، وإلحاق بركب الحداثة والمعاصرة والأمم المتحضرة؛ خصوصًا أمام أعمال القتل والنهب والسلب، والعدوان على جميع الحرمات التي كان يرتكبها جند نابليون، والتي كانت تصدر بها أوامره اليومية إلى الأقاليم أسوة بما يقوم به في القاهرة.. وكما ينقلها ويعترف بها المؤرخون الفرنسيون أنفسهم.

لقد كانت هذه الأوامر «توصي القواد بالإكثار من إعدام الأشخاص على أن تقطع رؤوسهم بعد ذلك ويطاف بها في الشارع إرهابًا للناس» وقد قال نابليون في أحد أوامره اليومية: «نحن نقطع كل ليلة ثلاثين رأسًا!!».

إن المجازر والأهوال والفظائع التي ارتكبها نابليون تجعل من حملته على مصر واحدة من أعتى الحملات الصليبية على العالم الإسلامي! ولقد قال هو نفسه مقارنًا بين حملته هذه والحملة الصليبية التي قادها لويس: «إن لويس التاسع أنفق ثمانية أشهر في الصلاة، وكان أجدى أن ينفقها في الزحف والقتال واحتلال البلاد» وكتب الجنرال «بوابيه» يقول: «حين دُحر المدافعون على جميع الجوانب، واحتتموا باللهم ورسولهم فملأوا الجوامع.. وذبح الرجال والنساء الكبار والصغار وحتى الأطفال عن بكرة أبيهم، وبعد نحو أربع ساعات هدأت سورة جنودنا» ويقول أحد الجنود: «هناك قرية رفضت إمدادنا بالبضائع

التي طلبناها فضرب أهلها بحد السيف، وأحرقت بالنار، وذبح وأحرق 900 رجل وامرأة وطفل ليكونوا عبرة لشعب همجي نصف متوحش.

القتلى بالألوف.. والتدمير والفتك تكاد لا تحصيه النصوص العربية والفرنسية! وهكذا يتم تمدين هذا الشعب الهمجي نصف المتوحش.

كل هذا لا يكفي ليدرك المصريون أن حملة نابليون استعمارية.. فإنهم لم يدركوا ذلك إلا من خلال تعليم المؤرخين لهم مبادئ الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان!! كفى سخفًا ونذالةً وخسةً وطعنًا لا في وطنية الشعب المصري الذي هبّ للدفاع عن أرضه وحرماته ومقدساته.. بل في إنسانيته التي تأبى أن يدنسها مثل هذا السفاح المبير نابليون، حتى إن جنديًا صغيرًا من جنوده يصف شعب مصر العظيم بأنه شعب همجي نصف متوحش! ولا أدري لمن ادّخر هذا الجندي المتحضر!! النصف الثاني من هذا التوحش؟ يبدو أنه لا يوجد أحد أحق بهذا الوصف بعد نابليون السفاح وجنده من هذه الأبواق التي تحتفل اليوم بذكرى تدنيس نابليون أرض مصر، وهذه الأقلام التي تعد حملته عليها بداية عصر النهضة أو الحداثة.. أو العصور الحديثة العربية والإسلامية!!

ومن أوضح ما ردّ به الحصري رحمه الله على هذا الكتاب المصري باللسان الفرنسي- ولعله طه حسين غفر الله له- ملاحظته أن نابليون دخل القاهرة في 24 تموز (يوليو) والثورة التي قامت في وجهه في هذه المدينة كانت في 21 تشرين الأول (أكتوبر)، أي أن المدة التي مضت بين هذين التاريخين كانت أقل من ثلاثة أشهر!! ومعنى ذلك أن الشعب المصري اطلع خلال هذه الشهور على مبادئ الثورة الفرنسية، وعلى مضامين منشور حقوق الإنسان اطلاعًا واسعًا، وتشبّع بتلك المبادئ تشبّعًا عميقًا، وتعصّب لتلك الحقوق تعصّبًا شديدًا. حتى دفعه ذلك إلى العمل والتضحية، وحمله على الثورة ضد من علّمه تلك المبادئ وعرفه تلك الحقوق!!

ولا نعتقد نحن أن هناك طعنًا في الشعب المصري أسوأ من هذا الطعن، أو أن هناك سخفًا وعمالةً وانصياعًا في فهم التاريخ أسخف من هذا الفهم.. ولا أعتقد أن فرنسيًا واحدًا يخطر بباله أن يقوله أو يكتبه.. ولكن الأبواق والمستعمرين- بفتح الميم- والمسكونين بالغرب وفرنسا ونابليون، والذين يزدرون أمّتهم ويطعنون في تاريخهم.. من أبناء العرب والمسلمين هم الذين يفعلون ذلك، أو هم المختصون بفعله من بين سائر البلاد والعباد.

ندع الآن حديث الثلاثة أشهر للحديث عن المائتي عام التي مرت على هذه الحملة.

بعد نزول القرآن الكريم بمائتي عام ازدهرت الحضارة العربية الإسلامية في بيت الحكمة وفي أروقة بغداد في عصر الخليفة المأمون، وتم للمسلمين وضع النظام العشري وعلم المثلثات وقياس محيط الكرة الأرضية. وبعد مرور مائتي عام على مقالة «ديكارت» في المنهج والتي نادى فيها بإنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض، وبشّر فيها بعصر يسيطر فيه الإنسان على الطبيعة» أتت هذه المقالة ثمراتها فولد الحصان البخاري- اكتشاف قوة البخار- في قدر «بابان» و«واط»! ثم ارتقت الحضارة الأوروبية صُعدًا في ميدان الكشف والاختراع، وما زالت ترتقي حتى الآن.

واليوم بعد مضي مائتي عام على التمددين والتحضير والحداثة التي بشرت بها حملة نابليون على مصر.. أين هي الحداثة والتقدم والتنوير وحقوق الإنسان؟ وما مصير هذه الشعارات جميعًا على ألسنة السادة المحنفلين بذكرى نابليون وفي مواقفهم وواقع ممارساتهم؟

لقد كانت الحملة الفرنسية على مصر صدمة استعمارية أكدت انعدام الثقة بالغرب وبشعاراته الزائفة. وعوّقت حركة النهضة التي كانت قد بدأت في مصر على وجه الخصوص عن أن تبلغ غايتها أو تسير في طريقها. ولم تكن هذه الحملة أول لقاء بين الشرق والغرب كما زعم الرواة، لأن هذا كان حاصلًا قبل ذلك بعشرات السنين، من خلال علاقة مصر نفسها والدولة العثمانية بالغرب وما صاحب هذا اللقاء أو الاحتكاك من مشاريع الحداثة والتقدم على الصعيد العلمي والإداري والعسكري كما سنشرح ذلك لاحقًا. ويبقى السؤال المطروح:

ولكن أين هو التنوير، ونحن لا نرى متتورين بل مستغربين؟! ولا نرى مبدعين ولا مخترعين ولكن نقلة ومترجمين!

المطبعة العربية.. وأساطير أخرى

أشرنا في المقالة السابقة إلى جملة البراهين التي يستند إليها المتغربون في زعمهم أن حملة نابليون كانت بداية عصر النهضة في مصر والعالم العربي، ووقفنا على وجه الخصوص عند زعم من زعم أن تشبع المصريين بمبادئ الثورة الفرنسية هو الذي حملهم على مقاومة نابليون نفسه، بعد أن وقفوا من خلال تلك المبادئ على المعنى الاستعماري في الحملة الفرنسية!! ونقف في هذه المقالة عند أبرز تلك المزاعم على النحو الذي ذكره الأستاذ ساطع الحصري. مع بعض الإضاءات والتعقيبات التي لا بد منها بعد مرور نصف قرن على حديث الحصري رحمه الله.

ليس صحيحًا أن حملة نابليون كانت أول لقاء بين الشرق والغرب، أو أن الشرق وقف من خلالها على ما لا عهد له به عند الغربيين! لأن مصر لم تكن بحكم موقعها الجغرافي على أقل تقدير منعزلة عن العالم كما كانت اليابان على سبيل المثال. وقد تحدث الجبرتي في أكثر من مناسبة عن الأجانب الكثيرين الذين

كانوا يقيمون على أرض مصر، وسماهم «الإفرنج البلديين» كما أن مصر كانت تشترك في حياتها السياسية والاقتصادية والعسكرية مع الدولة العثمانية بوصفها أحد أجزائها! .

وإذا جاز على أيّ جزء آخر من أجزاء هذه الدولة المترامية الأطراف أن لا يشترك مع جميع وجوه الحياة في هذه الدولة، فإن هذا لم يكن جائزاً- ولا ممكناً- على مصر بحكم الموقع والسكان والثقافة. وغني عن البيان أن «الدولة العثمانية كانت شديدة الاحتكاك ومتواصلة اللقاء بالغرب منذ قرون» كما يقول الأستاذ الحصري، الذي يضيف أنها كانت قد أسست مدرسة للهندسة العسكرية وأخرى للشؤون البحرية قبل الحملة النابوليونية بمدة غير قصيرة، وكانت عهدت بتنظيم شؤون هاتين المؤسستين المهمتين إلى ضباط أوروبيين منهم الفرنسي والإنكليزي والسويدي. كما كانت قد ترجمت بعض المؤلفات المتعلقة بفنون الحرب على وجه الخصوص.

ويذكر ساطع الحصري أن «نابليون نفسه كان فكر في الذهاب إلى القسطنطينية للدخول في خدمة الدولة العثمانية، تلبية للطلبات التي كانت أذيعت بواسطة السفارات. وإذا كانت الظروف قد حملته على العدول عن هذه الفكرة، فإنها لم تحل دون ذهاب غيره من الضباط الفرنسيين للانخراط في سلك الجيش العثماني. ومن المعلوم أنه كان بينهم عدد من الذين كانوا رجحوا الخروج من فرنسا على البقاء فيها تحت رحمة الثورة الكبرى».

ويؤكد الأستاذ الحصري أن نابليون عندما حاصر مدينة عكا- بعد احتلال العريش وغزة ويافا- علم أن رئيس الضباط الذين كانوا يشتغلون بتحصين المدينة، يضعون الخطط الكاملة للدفاع عنها كان ضابطاً فرنسياً من رفاق صفه في المدرسة الحربية!

والذي نراه في هذه النقطة أن سياقها وواقعها التاريخي يفرض علينا في هذه الأيام البحث لا عن مبدأ الصلة والاحتكاك بين الشرق والغرب، بل عن مدى حجمه وتأثيراته التي أفرزتها التجربة العثمانية الممتدة، والتي تمت قبل نابليون وبعده كذلك، حتى نقف على التأثيرات السلبية والإيجابية، ونفيد بذلك من دراسة التاريخ، بدل هذا الإصرار العجيب على قراءته بعيون الآخرين، خصوصاً أمام فشلنا بعد مئات الأعوام في تحقيق الحداثة والعاصرة أو الدخول في عصر التنوير، على الرغم من جميع «التنازلات» التي قدمتها الدولة العثمانية في باب القضاء والتشريع والقانون، وفي باب «الامتيازات» والتي توجت أخيراً بتبنيّ صور العلمانية- الغربية بالطبع!- على يد يهود الدونما وجماعة الاتحاد والترقي ومصطفى كمال.

لماذا لا يعيد المحتفلون بحملة نابليون حساباتهم؟ «ويحدّثوا» تقويم تجربتهم وآرائهم، ويحاولوا في جميع ذلك أن ينحازوا إلى أمتهم وتاريخهم وحضارتهم؟.

حكاية المطبعة العربية

أما الزعم بأن الحملة الفرنسية أدخلت إلى مصر أول مطبعة عربية، وأن هذه المطبعة صارت أساساً لمطبعة بولاق الشهيرة، الأمر الذي ترتبت عليه نتائج ثقافية خطيرة!.

فمن المعلوم أن هذه المطبعة لم تبق في مصر، بل أعيدت إلى فرنسا مع الجيش ومعدّاته عند الجلاء، علماً بأنها لم تنقل مع هذا الجيش إلى مصر إلا لطبع المناشير والأوامر التي توجه إلى المصريين «ولم يطبع رجال الحملة بهذه المطبعة شيئاً يفيد العلم والثقافة في البلاد» كما يقول الأستاذ الحصري.

أما مطبعة بولاق فقد جُلِبَت في عهد محمد علي من إيطاليا على يد شاب عربي من أهل بيروت. وقد أطل ساطع الحصري الحديث عن تاريخ المطابع العربية التي تأسست في روما سنة 1514 على أقل تقدير، وذكر طرفاً من أسماء الكتب التي طبعت في هذه المطابع، منها كتاب الكافية لابن الحاجب، وكتاب القانون في الطب لابن سينا، وأشار إلى أن هذه المطابع لم تعرفها القسطنطينية فحسب، بل بعض المدن العربية كذلك في سوريا ولبنان.

وقد أيد ذلك كله بأن التواريخ العثمانية تذكر فرماناً صادرًا عن السلطان مراد الثالث بتاريخ 996هـ الموافق 1588م يأمر الولاة والقضاة والحكام والأمراء في جميع أنحاء السلطنة بإباحة توريد وبيع «الكتب المعتبرة المطبوعة بالعربية أو الفارسية» وذكر أن نص هذا فرمان مطبوع في ذيل كتاب تحرير أصول إقليدس في الهندسة لنصير الدين الطوسي الذي يستفاد من غلافه أنه طبع في روما سنة 1594 ميلادية، أي قبل مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر بمدة تزيد عن قرنين كاملين!!

حجر رشيد

أما حجر الرشيد الذي عدّه بعض المصريين «أجلّ نتائج الحملة الفرنسية وأبعدها أثرًا، لأنه أنار للعالم ناحية أطبق عليها الظلام وسادها السكون، وأخرج إلى النور فقرة مفقودة كان لابد من العثور عليها حتى تستقيم سيرة الحضارة متصلة الحلقات، موصولة الفقرات، وأنار لمصر سبيلها فعرفت نفسها ومقامها بين أمم التاريخ» فلا يشفع لوضعه في هذا المقام السامي كل هذا التزويق والإنشاء والمبالغات.

لأن «شامبليون» لم يتوصل إلى حل رموز الكتابة الهيروغليفية لمجرد ملاحظة هذا الحجر، بل توصل إلى ذلك بعد دراسات ومقارنات دقيقة وطويلة تناولت أول ما تناولت خصائص اللغة القبطية، مع مقارنة عدد كبير من الإشارات الهيروغليفية المنحوتة على مختلف الآثار القديمة المنقولة وغير المنقولة، علماً

بأن شامبوليون كان في الثامنة من عمره عند نزول الحملة الفرنسية إلى مصر، كما أنه لم يقيم بزيارة مصر إلا في سنة 1828 أي بعد مرور أكثر من ربع قرن على تاريخ جلاء الجيش الفرنسي عنها. (ولد شامبوليون سنة 1790).

ويضيف الأستاذ ساطع الحصري هنا قائلاً: «هذا ويجب أن لا يغرب عن البال أن العلماء كانوا قد تمكنوا من حل رموز الكتابة الفارسية القديمة قبل أن يتمكنوا من قراءة الكتابات الهيروغليفية، كما أنهم توصلوا إلى حل رموز الكتابات المسمارية واللغات السومرية والآشورية والبابلية بعد مدة من الزمن. وقد تمت جميع هذه الاكتشافات الهامة دون أن تذهب إلى هضبة إيران ولا إلى بلاد ما بين النهرين حملات عسكرية مثل الحملة النابليونية التي ذهبت إلى وادي النيل؟»!

الديمقراطية والتنظيمات الإدارية

ونقف أخيراً عند العبارات التي كانت- وربما لا زالت- تُحفظ للطلاب في هذه النقطة أو في هذا الأثر من نتائج حملة نابليون، من نحو قولهم: إن نابليون «أشرك الأهليين في إدارة شؤون البلاد!» وقولهم: «إنه عود هؤلاء الأهليين على مبادئ الحياة النيابية» وذلك بدليل التنظيمات الإدارية التي قام بها الفرنسيون والدواوين التي ألفوها من الأهليين.

لم يكن لهذه الدواوين من مهمة سوى تنفيذ أوامر الفرنسيين تحت مراقبة مندوبيهم وفقاً للتعليمات الموضوعة من قبل هؤلاء. أما أعضاء هذه الدواوين فكان يتم انتقاؤهم من قبل الحكام العسكريين. من بين «الوجوه والعلماء الذين يتمتعون بنفوذ قوي على الأهليين، مع ملاحظة قبولهم للفرنسيين» الأمر الذي يدل على أن الغرض الأصلي من هذه التشكيلات والتنظيمات كان هو «الاستفادة من نفوذ هؤلاء على الشعب لتنفيذ مآرب الفرنسيين بعد التأكد من خضوعهم وموالاتهم للإدارة الفرنسية» .

3. البعثات العربية للدراسة في أوروبا :

تشير الكثير من المصادر التاريخية على أن بداية البعثات التعليمية إلى الخارج بشكل مبكر خاصة في عهد حكم السلطان العثماني سليم الثالث (1789 - 1807)، ففي عهده تسلمت إلى تيار الفكر في الخلافة العثمانية مبادئ الثورة الفرنسية، وعمل هو من جانبه على تشكيل لجنة "النظام الجديد" بهدف إدخال إصلاحات على الأسطول العثماني، وذلك بإنشاء مدارس حربية، فضلاً عن إرسال بعثات إلى فرنسا.

غير أن أكثر التجارب تأثيراً وأهمها من حيث الحجم والتنظيم بدأت في عهد محمد علي في مصر.

تكتسب تجربة التحديث في عصري محمد علي وإسماعيل أهمية خاصة لكونها كانت محاولة مبكرة (نهاية القرن التاسع عشر) وواقعية للتحديث والاستقلال ولبناء صرح حضاري. ولكونها أثبتت أن العرب مدركون حاجتهم إلى التقدم العلمي الذي أحرزته الدول الغربية وقادرون على استيعابه واستخدامه بل وتطويره بما يناسب بيئتهم الخاصة. وأثبتت أيضاً أن العرب ليس لديهم ما يعوق احتضانهم للعلم الحديث وتقنياته، فثقافتهم العربية الإسلامية شاركت بدور مهم في التطور المعاصر، وما زال في قدرتها احتضان كل منجزات الحضارة الحديثة والمشاركة في تطويرها.

واستفادت محاولة التحديث بشكل مباشر من منجزات الغرب الثقافية والعلمية والتقنية، وأتاحت استقلالاً اقتصادياً ذاتياً حتى لو لم يكتب له الصمود أمام مطامع القوى الاستعمارية الصاعدة في ذلك الزمن مثل إنجلترا وفرنسا والتكتل الأوربي المناهض لأي نهضة في البلدان التابعة للحكم العثماني.

وتمثل البعثات العلمية في تلك الفترة مصدراً مهماً لاستجلاب العلوم والتقنيات الغربية إلى مصر.

وكانت هذه البعثات مصدراً أساسياً لتأسيس النهضة التي اتبعت منهاجاً واقعياً في التعامل مع الفجوة الثقافية والعلمية التي ظهرت بين أوروبا الناهضة والبلدان التابعة للخلافة العثمانية المتدهورة. وخطت النهضة خطوات ثابتة على طريق استحضار خبرات أجنبية لبناء اللبنة الأولى في التعليم والصناعة ثم إرسال بعثات لاكتساب المعارف والخبرات الكفيلة بإنشاء البنية الأساسية لمقومات النهضة.

قبل انطلاق البعثات العلمية الكبرى إلى الغرب، لم يكتف محمد علي بتأسيس المدارس والمعاهد العلمية في مصر ليتلقى فيها المصريون العلوم التي تنهض بالمجتمع كله، بل فكّر في أهمية نقل معارف أوروبا وخبرة علمائها ومهندسيها ورجال الحرب والصناعات فيها بشكل مباشر من خلال وجودهم في مصر.

وكان هدف البعثات الأولى تكوين كوادر من المعلمين المصريين في المدارس العليا، وتدريب قادة للجيش والبحرية، وتأهيل مهندسين قادرين على نشر العمران.

وبدأت أولى البعثات حوالي عام 1813، وكانت الوفود الأولى من الطلبة مكرسة لدراسة الفنون العسكرية وبناء السفن وتعلم الهندسة توجهت جميعها إلى المدن الإيطالية مثل روما وميلانو وليفورن وفلورنسا. وكان ضمن هؤلاء الطلبة نقولا مسابكي الذي تعلم الطباعة وتولى عند عودته إلى مصر إدارة مطبعة بولاق.

وتوجهت بعثات أخرى إلى فرنسا وإنجلترا لدراسة بناء السفن والملاحة ومناسيب الماء وصرفه إضافة إلى الميكانيكا.

بلغ عدد الطلاب الذين تضمنتهم هذه البعثات المبكرة 28 طالبا، وأشهرهم عثمان نور الدين الذي ذهب إلى فرنسا، وكان له شأن كبير في تنظيم البعثات الكبرى التالية وصار أميرالا للأسطول المصري.

وبدأت البعثات الكبرى من عام 1826، بإرسال 44 طالبا إلى فرنسا، لحقت بهم بعثة كبيرة أخرى من 70 طالبا عام 1844، اختارهم سليمان باشا الفرنساوي من بين تلاميذ المدارس المصرية ولحق بهم غيرهم بعد ذلك. وأصبح عدد طلاب البعثات جديرا بإنشاء مدرسة مصرية في فرنسا، لتعليم الطلاب اللغة الفرنسية بما يناسب المدارس العليا الفرنسية، وإن كانت قد أغلقت عام 1848 إلا أنه تم فتحها من جديد في عهد إسماعيل.

وبين عامي 1831 و1847 وصل عدد طلاب البعثات إلى 319 طالبا، ساهموا جميعا في نهضة مصر العلمية والاقتصادية والحربية والسياسية والاجتماعية.

ركزت البعثة الأولى، التي وصل عدد طلابها إلى 44 طالبا وكان إمامها الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، على الإدارة الملكية والحقوق والفنون الحربية والإدارة العسكرية والعلوم السياسية والملاحة والفنون البحرية والهندسة الحربية والمدفعية والطب والجراحة والزراعة. ودرس بعض طلابها أيضا التاريخ الطبيعي والمعادن وهندسة الري والميكانيكا والطباعة والكيمياء.

واهتمت البعثة الثانية التي أتت بعدها بعامين بالهندسة والرياضة والطبيعات، وتخصص بعض طلابها في الطبيعات وآخرون في الفنون الحربية أو العلوم السياسية أو الطب أو الترجمة.

وبعد عام واحد من البعثة الثانية تغلبت الصبغة الصناعية على دراسات أفراد البعثة، مما يدل على رغبة محمد علي في إنشاء صناعات مهمة في مصر. وشملت هذه البعثة عام 1829 ثمانية وخمسين طالبا تم

إرسالهم إلى فرنسا والنمسا وإنجلترا. وتخصص معظم أفرادها في عدد من الصناعات الرئيسية، فمن صناعة الصباغة والنسيج والأجواخ وصناعة السفن والفنون البحرية وصب المدافع والقنابل والآلات الهندسية والساعات والأحذية، حتى صناعة الدهانات والآلات الجراحية.

وتخصصت البعثة الرابعة عام 1832 في الطب وكان عدد طلابها 12 طالبا من أوائل خريجي مدرسة الطب المصرية في أبي زعل، تم اختيارهم لإتمام دراستهم في باريس لتعيينهم أساتذة في مدرسة الطب عند عودتهم، وساهموا إضافة إلى التدريس في ترجمة وتأليف الكتب الطبية والاضطلاع بالأعمال الصحية في البلاد.

وكانت البعثة الخامسة عام 1844 هي أكبر بعثة ترسل إلى فرنسا وهي آخر بعثة كبرى، وصل عدد طلابها إلى نحو 83 طالبا وأطلق عليها "بعثة الأنجال" لأنها تضمنت بعض أنجال وأحفاد محمد علي. وتم اختيار أعضائها من نوابغ طلبة المدارس المصرية العالية وضمت أيضا بعض المعلمين والموظفين، مما يكشف سلامة منهج اختيار أعضاء البعثات والتخصصات التي توجهوا إلى دراستها، حيث لم تقتصر على طلاب العلم في مستوى التعليم العالي لإعدادهم لشغل مراكز مهمة في مجالات الإنتاج والخدمات المختلفة، لكنها فتحت الطريق أمام العاملين فعلا في هذه المجالات لربط خبراتهم بأحدث العلوم والإنجازات التقنية. وتخصصت هذه البعثة في العلوم الحربية والطب والطبيعيات، إضافة إلى علوم أخرى.

وتلى ذلك أربع بعثات أرسلت إحداها إلى النمسا في 1845، اهتمت بالكيمياء الصناعية وطب العيون، وأخرى سنة 1847، لتعلم الحقوق والمحاماة، وبعثة سنة 1847 إلى إنجلترا من 21 نجارا لإتقان بناء السفن، وبعثة أخيرة عام 1847 مكونة من 25 طالبا تم اختيارهم من نوابغ الطلبة للتخصص في الميكانيكا ذهب أغلبهم إلى إنجلترا وبعضهم إلى فرنسا.

جنى ثمار البعثات العلمية

وبلغ عدد طلبة هذه البعثات 319 طالبا. وكان من نتائجها تأسيس مدارس للهندسة والطب والصيدلة والألسن والمعادن والفنون والصنائع والزراعة غير المدارس الحربية المختلفة، وإقامة منشآت الري والزراعة، ومنشآت صناعية أخرى مثل صناعات الغزل والنسيج، ومعامل سبك الحديد وألواح النحاس ومعامل السكر والمطابع، إضافة إلى ترسانات صناعة السفن.

ونظرة إلى وضع الاقتصاد الحرفي قبل هذه الفترة والتطور الملحوظ في الصناعة والزراعة والإنتاج الحربي، كافية للتدليل على التغير النوعي في بنية المجتمع والاقتصاد ومسار النهضة الشاملة التي شاركت البعثات العلمية والتقنية في تأسيسها.

ولا شك أن النهضة قامت على التوسع الكبير في إنشاء المدارس وإرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، ويعتبر هذا المنحى تحديثاً للبنية الأساسية في المجالات الحربية والاقتصادية. وبدأ العمل في مجال التعليم بتأسيس المدارس العليا وإيفاد البعثات، ثم الانتقال إلى التعليم الابتدائي والثانوي، مما أتاح تكوين طبقة من المتعلمين تعليماً عالياً تتم الاستعانة بهم في أعمال العمران ونشر التعليم بين طبقات الشعب.

كان من ثمار البعثات أيضاً اتباع المنهج العلمي في التعامل مع المشاكل الصحية، حيث تم إجراء تطعيم ضد الجدري كنوع من الحماية من هذا المرض، وأقيم في الإسكندرية حجر صحي على السفن الواردة من البلاد الموبوءة، وتم تأليف المجلس الصحي للإشراف على الشؤون الصحية في القطر كله، وتنظيم فرقة من الأطباء الوطنيين للرعاية الصحية وتوفير العلاج المجاني للطبقات الفقيرة.

وساعد على إمداد المدارس العليا والبعثات بطلاب حازوا على قسط من الثقافة يؤهلهم لتفهم دروس المدارس العليا في مصر وأوروبا، وجود التعليم في الأزهر الذي كان يمد البعثات بالطلبة النابغين.

مواصلة النهضة في عصر إسماعيل

وأعاد إسماعيل عهد البعثات العلمية إلى مدارس أوروبا ابتداءً من عام 1863، وأنشأ مدرسة لأعضاء البعثة في باريس بدل المدرسة التي أنشأها محمد على لهذا الغرض وأغلقت في أواخر عهده، لكن المدرسة التي أنشأها إسماعيل أغلقت بعد نشوب الحرب السبعينية.

كان لأفراد البعثات التي أرسلها إسماعيل إلى أوروبا أثرهم على المجتمع المصري بعد عودتهم، فقد تأثروا بالبيئة الأوروبية أكثر من المبعوثين الذين أرسلهم محمد علي، لأنهم كانوا شباباً في نحو العشرين من العمر، بينما كانت بعثات محمد علي أكبر سناً بكثير. وكانت أهم الدول التي استقبلت بعثات إسماعيل فرنسا وإنجلترا وإيطاليا. وازداد عدد أفراد البعثات ازدياداً مطرداً في السنوات الأولى من حكم إسماعيل، ثم أخذ العدد في النقصان بعد الارتباك المالي الذي حدث في السنوات الأخيرة من حكمه.

وكان ضمن ثمار البعثات العلمية والتحديث في عصر إسماعيل إنشاء عدد من الجمعيات العلمية مثل الجمعية الجغرافية الخديوية عام 1875 الذي كان أول رئيس لها العالم الألماني جورج شونفرت، وجمعية (المعارف المصرية) لتشجيع البحث العلمي، وتم أيضاً إنشاء المتحف المصري. وظهرت الصحف العلمية والأدبية والحربية مثل مجلة (اليعسوب) الطبية عام 1865 ومجلة (روضة المدارس)

عام 1870 لإحياء الآداب العربية ونشر المعارف الحديثة وترأسها رفاعة الطهطاوي إمام البعثة الأولى في عصر محمد علي.

وقد أسهمت البعثات العلمية - عموماً - التي توجّهت إلى أوروبا، في نقل الأفكار التحررية التي سادت أوروبا في القرن التاسع عشر إلى أنحاء الدولة العثمانية، فوُلدت تيارات علمية وسياسية جديدة لعلماء ومفكرين سياسيين مجددین ومصلحين وثوار.

وتبلور هذا كله خلال القرن التاسع عشر لظهور بعض رموز التحديث الإسلامي كرفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، من الذين لاحظوا مدى البون الشاسع بين التقدم العلمي والتقوى الاقتصادي في أوروبا وما كان عليه المسلمون من تأخر في العلوم وتخلف في الحياة الاقتصادية.

وأُتيح لعدد من هؤلاء العلماء المستنيرين المسلمين أن يتعلّموا اللغات الأوروبية، وأن يقيموا في أوروبا فترات تمكّنوا خلالها من الاطلاع على المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية فيها ودرس التيارات الفكرية المتعددة واستيعاب آراء المفكرين البارزين وترجمة آثارهم الفكرية.

فكان طبيعياً أن يقارنوا بين ما رأوه وعاشوه ودرسوه وبين ما كانت عليه أوضاع المسلمين السياسية والاقتصادية وأحوالهم الاجتماعية والأخلاقية. ولم يجدوا بداً من العودة إلى ينابيع الإسلام الأولى يستنهضون منها الحل للمشكلات الملحة التي تواجههم وأن يوفّقوا بين جوهر عقيدتهم وبين العلوم والمبادئ والمؤسسات الغربية.

4. الدراسات العربية والترجمة ودورهما في حركة الاستشراق :

لقد شرع الغرب منذ عصوره الوسطى في تطوير عمليات ترجمة العالم الإسلامي حيث لعب جانب الاستشراق دورا مهما في ترجمة معطيات الثقافة والموروث الاسلامي لصالح الغرب بحكم هيمنة اللغة الإنجليزية والفرنسية والألمانية كلغات فرضت نفسها بفضل الدول القوية التي انتمت اليها.

وقد طرح هذا الاهتمام عدة تساؤلات حول ماهية الدوافع والعوامل والأسباب التي كانت وراء عملية ترجمة الإسلام ، هل هي ثقافية معرفية، ام سياسية استعمارية وما الأهداف التي سعى المستشرقون الى تحقيقها من خلال الترجمة؟

فالترجمة وسيلة من وسائل الاتصال الحضاري والتأثير الثقافي بين الأمم، وسبيل من سبل نقل المعارف والمعلومات والخبرات المختلفة من حضارة الى أخرى ، كما تعتبر جسرا يربط ثقافات متنوعة عن بعضها تأخذ عدة أشكال وقوالب وأبعاد متباينة حسب طبيعة الترجمة وميولاتها.

وخلاصة ما جاء في تعريفها في الكتب والمجلات فان مصطلح الترجمة يعنى بنقل الأفكار والمفاهيم من لغة الى أخرى مع مراعاة التسلسل المنطقي وقواعد اللغة النحوية والصرفية والصوتية والدلالية والبلاغية والمصطلحات والتقابلات وما الى ذلك ومع الحفاظ على روح النص المنقول.

أما الاستشراق، فيرى المفكر الكبير ادوارد سعيد بأنه سياسة، و معرفة لها منهج معين لا مكان فيه للعمل الفردي. فهو في نظره عمل جماعي شارك فيها كل مكونات المجتمع وقد يكون الاستشراق حملة صليبية جديدة أو دعوة بابوية تحاول طمس معالم العقيدة الإسلامية وقد تكون ردة فعل تلتجئ الى القوة لرد الاعتبار لنفسها.

وقد ولد الاستشراق بفعل الاهتمامات الكبرى التي أولتها أوروبا لبلدان الشرق خصوصا الاسلامية منها، وأرخ العلماء لهذا الاهتمام الغربي بالشرق ببداية الحملة النابليونية على مصر، لكن في إطار اهتمام الغرب بالشرق على العموم، فإن البدايات ترجع الى القرن 16 الميلادي وقبله بكثير، وقد حدد مكسيم رودنسون مولد الاستشراق في الغرب بتاريخ 1779 ، حيث ظهرت هذه الكلمة لأول مرة بإنجلترا في القرن 19 ثم انتشرت بعد ذلك ليصبح علما قائما بذاته يعنى بدراسة الثقافة الشرقية من كل جوانبها.

لقد أثار اكتشاف فاسكو دي جاما Vasco de Gama الطريق البحري إلى الهند في القرن الخامس عشر الميلادي (القرن العاشر الهجري) اهتمام البريطانيين والفرنسيين والبرتغاليين والهولنديين وكانت المنافسة بينهم على توسيع تجارتهم إلى هذه المناطق تقضي باحتلال هذه البلاد الجديدة، وبما أن

الإمبراطوريتين الكبيرتين (المنغولية والعثمانية) كانتا تحت قيادة حكام مسلمين فقد اثار ذلك اهتماما جديدا بالإسلام، ولذلك أنشئت كراس للغة العربية في كمبردج (1632) Cambridge وأكسفورد Ox-ford (1636م) وقد كتب وليام بدول (1561-1632) Willam Bidwell المعروف بأنه أب الدراسات العربية قائلا عن اللغة العربية أنها كانت حينذاك ((اللغة الوحيدة للدين واللغة الرئيسية للدبلوماسية من الجزر السعيدة إلى بحار الصين))، وقد اعتقدت سلطات الجامعة بأن اللغة العربية سوف تثبت فائدتها في ((تقديم خدمة جيدة للملك وللدولة في تجارتها مع الأمم الشرقية، وبمشيئة الله لتوسيع آفاق الكنيسة، والدعوة إلى الدين النصراني بين أولئك الذين يقعون الآن في الظلمات)).

ووضعت دراسة اللغة العربية ولغات الدول الإسلامية الأخرى مثل الفارسية والتركية القواعد لدراسة آداب تلك الدول، وهذه الدراسات كان الدافع لها في المراحل الأولية تجاريا ودينيا أكثر منه لأسباب سياسية.

لقد وضع المنصرون القواعد لتطوير الاستشراق، وبلغ الاهتمام به قمته خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وقد كان المنصرون المهتمون بذلك من بلجيكا وفرنسا وبريطانيا وهولندا والولايات المتحدة الأمريكية، وظهرت أسماء منصرين أمثال زويمر Zwemmer وهـ.لامانس H.Lammens ود.بي.ماكدونالد D.B.Mc Don-ald وأم اي بالثيوس M.A.Palacious وس. دوفوكو C.De Faucoult وم.وات M.Walt و ال.كي.كراج L.k.Cragg وقد قام كل هؤلاء بدراسات أوجدت الشكوك حول الإسلام أو أنزلته إلى مكانة وضيفة في نظرهم.

اعتقد مكدونالد بأن المجتمعات المسلمة سوف تعاني من انهيار الإسلام نتيجة انقضاا الحضارة الأوروبية عليه، "وهكذا حالما تنهار أسطورة محمد" و "تُرى شخصيته بمنظار الحقيقة" فعندئذ يجب أن "تزلزل المنظومة الإسلامية كلها" حيث إن على المدارس الكنسية والوعاظ النصارى أن "ينقذوا هؤلاء الناس من أجل النصرانية"

ويرى مكدونالد أن أكثر الطرق فعالية لتنفيذ هذه الأهداف التنصيرية ليس بمهاجمة الديانة المحمدية مباشرة ولكن بالسماح للأفكار الجديدة أن تدمرها من القواعد.

أما الآخرون أمثال مونتجمري وات Montgomery Watt فقد اعتقد بأن "محماً – صلى الله عليه وسلم- ربما حاول أن يشكل الإسلام على صورة الدين القديم"، والدين القديم هو اليهودية ، وبما أن القبلة الأولى كانت باتجاه بيت المقدس فقد كانت البداية رغبة من النبي أن يكون مقبولا لدى اليهود، ويفترض مونتجمري وات بأنه لو توصل اليهود إلى اتفاق مع محمد – صلى الله عليه وسلم- فإنه من الممكن أن

يصبح الإسلام "فرقة من اليهودية"، وفي الحقيقة فقد كان للمستشرقين المنصرين هدف واحد وهو "رفض وتكذيب مكانة الرسول، وكذلك رفض القرآن على أنه كتاب منزل" وبعبارة أخرى فإنهم لم يدرسوا الإسلام ليفهموه ولكن ليكذبوه.

وفي الوقت الذي كانت الأطماع التنصيرية يزداد نموها في القرن السابع عشر (الحادي عشر الهجري) نما إلى جوارها أيضا الأطماع التجارية ، فقد قام عدد من الدول الأوروبية من مثل بريطانيا وفرنسا وألمانيا والبرتغال وهولندا واسبانيا بتأسيس شركات تجارية للعمل في الدول الإسلامية وغير الإسلامية، إلا أن الدول الإسلامية كانت هي موضع الاهتمام الرئيس لتلك الشركات، ذلك أن الهند كلها كانت تحت الحكم المغولي بينما كان الشرق الأوسط محكوما من قبل العثمانيين، ولم يستغرق الأوروبيون وقتا طويلا في تطوير أطماعهم السياسية لأن ثروات هذه البلاد التي لم تستثمر بعد جعلت استغلالها واحتكارها يتقدم على احتلال هذه المناطق من أجل تأكيد استمرار تدفق الأرباح من المواد الجديدة، وزيادتها إلى أقصى حد.

ففي الوقت الذي بدأت فيه الأطماع السياسية والاقتصادية لدى الأوروبيين في الدول غير الغربية تمهد الطريق للوصول إلى أراض بعيدة، فإن الاهتمام في الثقافة والآداب وأديان تلك الدول كان قد أخذ في التطور، وكانت النتائج سريعة حيث ظهرت كتابات الرحالة والعلماء، واعتبرت هذه الكتابات الشرق مثيرا وغامضا، وقد قام علماء أمثال ابراهام – هايسيناثي انكوتيل-دوبرون Abraham-Hycianthe وسير وليام جونز Sir William Jones بترجمة نصوص الافستا Avesta حول الزرادشتية الفارسية وكذلك اليوبانشاذ الهندوسية Upanishads وأسسوا جمعية البنغال الآسيوية سنة 1784م، أما الاستشراق الذي يطلق عليه (الاستشراق العلمي) فمن المعتقد انه بدأ عندما أنشأ سلفستر دي ساسي Silvestor De Sacy مدرسة اللغات الشرقية الحية في باريس سنة 1795. وليس من المستغرب أن نابليون اصطحب معه عددا من العلماء خلال حملته على مصر والذين كتبوا ثلاثا وعشرين مجلدا من الدراسات حول مصر مبتدئين بهذا العمل الدراسات المصرية كمجال من العلم وذلك "لإعادة منطقة من وضعها المتوحش الحالي إلى عظمتها القديمة، وليوجهوا (لمصلحتهم) المشرق إلى الأخذ بأساليب الغرب الحديث، وليخضعوا القوة العسكرية فيه ويمنعوا تطورها من أجل توسيع مشروع المعرفة المجيد الذي تحصلوا عليه أثناء سيطرتهم السياسية على الشرق وليعيدوا تشكيل الشرق ويعطوه شكلا وهوية وتعريفا مع إدراك تام لمكانة الشرق في الذاكرة وأهميته الاستراتيجية الإمبريالية ودورها الطبيعي بصفته تابعا لأوروبا، لقد أدى مثل هذا الاهتمام المبكر إلى ظهور عدد من الترجمات والقواميس وكتب الرحلات... الخ وكلها مصممة لتشرح الشرق أو لتجعل دراسته أسهل من خلال معرفة لغاته وآدابه، ولكن وبحلول القرن التاسع عشر أفسحت هذه الدراسات العشوائية، والمتابعات المستقلة المجال لمناهج أقوى لمجارة

الوعي العلمي المتطور لهذه العصور، كما ان الاجماع بين المستشرقين أخذ يتبلور حول كيفية التصدي لهذه الدراسات الاستشرافية.

وبدأ الاستشراق يأخذ وضعاً ينظر إليه بصفته فرعاً من فروع المعرفة، كما يجب أن نتذكر أنه في البيئة التي ولد فيها هذا الفرع من المعرفة كان هناك حاجة متنامية له، وقد تولدت هذه الحاجة بسبب التوسع في الفتوحات وأطماع الاستعمار، ففي الوقت الذي كانت تنشأ فيه مستعمرات جديدة كان الاستعماريون يواجهون ثقافات جديدة وأديانا جديدة وأفكاراً كانت غريبة بالنسبة لهم، وليتمكن المستعمرون من السيطرة على هذه الشعوب غير الغربية ازدادت الحاجة لزيادة المعرفة حول ثقافتهم ودياناتهم، وقد تم تلبية هذه الحاجة بالاستشراق العلماني، وبذلك فتحت جبهة جديدة ضد الإسلام شارك فيها علماء نصارى ويهود، وبدأ الاستشراق يصبح "جزءاً أساسياً في الثقافة الغربية".

إن الدراسات العلمية التي قدمها كل من سلفستر دي ساسي وارنست رينان وإدوارد وليام لين Edward William Lane جعلت الاستشراق فعالاً ومنسجماً مع المصالح والاهتمامات السياسية للحكام الإمبرياليين ولذلك نرى إدوارد سعيد يقدم لنا أنسب تعريف للاستشراق حيث يقول: "إن عمل الاستشراق هو أن يفهم وفي بعض الحالات أن يسيطر ويتحكم وحتى يحتوي ما يظهر بوضوح عالماً غريباً."

لقد ساعد الاستشراق الإمبريالية في جعل الاحتلال مشروعاً حيث اشترك بعض المستشرقين بصورة مباشرة في مساعدة الإدارات الاستعمارية بتقديم تفسيرات لكيفية مجادلة تصورات المواطنين للإسلام، فقد عمل لويس ماسينيون Louis Massinyon مع وزارة الشؤون الخارجية والإدارة الاستعمارية في المغرب حيث أوضح لهم أن "منحنى التطور يميل أكثر وأكثر تجاه باريس، وأن أنظار الجماهير الغفيرة في شمال أفريقيا تتجه إليها أكثر من اتجاهها إلى المشرق."

وكانت الدراسات العربية والإسلامية بالنسبة للإنجليز والفرنسيين الذين استعمروا بلاداً إسلامية أكبر عدة مرات من حجم بلادهم بمنزلة المرشد "لتهدئة الأراضي المحتلة كوسيلة لتحقيق أهدافهم الإستعمارية."

ويجب أن نذكر بأن الاستشراق لم يكن هو الاتجاه الوحيد الذي يحاول أن يدمر حضارات الأمم الشرقية، فهناك مجال آخر تعاون تعاوننا شديداً مع الاستشراق لخدمة الأهداف الاستعمارية ألا وهو علم الإنسان ((Anthropology الذي غدا ابناً آخر للإمبريالية ذلك أن الدراسات الأنثروبولوجية ساعدت الحكام الاستعماريين وغيرهم مثل المنصرين في فهم عادات وأساليب حياة الشعوب.

فعلم الانثربولوجي الاجتماعي "أصبح مهما لـ... الإدارة الاستعمارية في سياق حكمها القسري المباشر وفي سياق الاصلاحات الفوقية". "فلم يكن الاستعماريون قبل ذلك يعرفون ثقافات تلك الشعوب الكثيرة. فقد كانت هذه الثقافات يختلف بعضها عن بعض كما كانت مختلفة عن ثقافة حكامهم الجدد، وعلى أي حال فإن دراسة ثقافات الشعوب غير الغربية أصبح من اختصاص علماء الإنسان، وأصبحت هذه المعلومات مفيدة جدا في أيدي الاستعماريين.

وكلما زاد فهم المستعمر لثقافة الشعب المحكوم كلما بدأ بفهم أكثر نقاط الضعف والقوة فيه الأمر الذي ساعدهم في زيادة التلاعب بهم، إن الدافع لدراسة الشعوب غير الغربية لم يكن من أجل المعرفة للمعرفة نفسها ولكن لمساعدة المستعمرين لاستغلال الأمم غير الغربية.

وكان توفير الامكانيات المادية سهلا نتيجة لقلّة الدراسات أو لصعوبة المنطقة، ولذلك تم القيام بدراسات عديدة حول آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط تحت غطاء الأكاديمية وغيرها وعدوها دراسات موضوعية، ولكن كما لاحظ طلال أسد "إن مما هو جدير بالملاحظة أنه لم يوجد فعليا أحد من علماء الأنثربولوجيا الأوروبيين من تعاطف مع الثقافة التي أخضعها للدراسة" ولذلك فإن الموضوعية كانت أسطورة استخدمت لتبرير الدعم المالي لبحوث علم الإنسان.

لقد أسهم كل من الاستشراق وعلم الإنسان في خدمة الاستعمار ولكن بطرق مختلفة، وإن كان علم الإنسان قد نشأ متأخراً جدا عن الاستشراق وبعدما كان الاستعمار قد انتشر بصورة واسعة في العالم غير العربي، واحتاج الاستعماريون مناهج ثابتة لكيفية التوصل إلى إحداث تغيير سياسي واقتصادي واجتماعي عند المستعمرين.

ولقد قدم علماء الإنسان للدول الإمبريالية نمودجا للنظريات ذات العلاقة والتي عرفت ب((البنائية العملية)) وقد مارست هذه النظرية أقوى نفوذ ليس فقط بصورة اكااديمية من خلال كتابات علماء الانثربولوجي وعلماء الاجتماع أمثال برونسلومالينوسكي Bronislaw Malinowsky وتالكوت بارسونز Talcott Parsons ولكنها قدمت مناهج نظرية للتغيير السياسي في المجتمعات غير الغربية، وترى نظرية (البنائية العملية) بأن كل مجتمع يحتوي على بناءات تم التوصل إليها عن طريق التاريخ والتقاليد لدى السكان الوطنيين (المستعمرة)، وافترضت هذه النظرية أن لهذه البناءات دورا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا عليها أداؤه.

ومن أجل تغيير أي مجتمع فيجب أن تغير تركيبته أو هدمها واستبدالها بتركيبة أخرى جديدة أو بديلة، وبالتالي تتغير تركيبته آليا، استغل الاستعمار هذه الأفكار إلى أبعد مدى وبدأ في إحداث تغييرات سياسية واقتصادية في بنية المجتمعات المستعمرة، وذلك عن طريق الإكراه والاستيلاء والمفاوضة والإقناع

والتعليم، وظهرت مقاومة الشعوب لهذه التغييرات بدرجات مختلفة ولكن تمت السيطرة عليها من خلال القوة أو الوسائل القانونية، واستخدمت مفاهيم ((الثقافة)) و((المعرفة)) لفائدة المستعمرين السياسية.

ولم تكن الدول الإمبريالية أحيانا مضطرة للدخول في صراع مع المجموعات المستعمرة ولكنها حققت هذا الأمر من خلال إثارة مجموعة ضد أخرى باستخدام الأسلوب الذي أصبح مشهورا الآن وهو (فرق تسد) وفي سياق هذه المجهودات كان لديهم متعاونون محليون، ففي بعض المجتمعات المستعمرة مثل شبه القارة كان من السهل إثارة مجتمعين ضد بعضهما البعض وهما الهندوس والمسلمون، وقد ثبت أن هذا الأمر صعب في الشرق الأوسط، حيث واجهت نظرة (البنائية العملية) عوائق قوية بسبب قوة الإسلام التوحيدية وثقافته السياسية.

مصطلح الاستعمار

الاستعمار لفظة محدثة مشتقة من عَمَرَ، واستعمره في المكان أي جعله يعمره، ومنه قوله تعالى: "هو الذي أنشأكم في الأرض واستعمركم فيها" - سورة هود: 61 .

فالأصل اللغوي يفيد معنى طلب التعمير والسعي لتحقيق العمران، لكن الواقع لا علاقة له بالمعنى اللغوي. وهو ما دفع بالمفكر الجزائري المرحوم مولود قاسم نايت بلقاسم لاستبداله بلفظ: الإستعمار. فالاستعمار في حقيقته استيلاء دولة أو شعب على دولة أخرى وشعب آخر لنهب ثرواته وتسخير طاقات أفرادها والعمل على استثمار مرافقه المختلفة .

وهذا التعريف يشمل أنواع مختلفة من الاستعمار لا تختلف عن بعضها إلا بالأسماء وبعض الأشكال، فمن أشكال الاستعمار أن تضع دولة ما أخرى تحت حمايتها وإشرافها وتسلبها من حريتها بقدر ما يتناسب مع قوة هذه الدولة وضعف تلك، وفي الأغلب يكون للدولة المحمية شبه سيادة داخلية يمارسها حكام وطيون تديرهم الدولة المستعمرة من خلف ستار.

ومن أمثلة هذا الشكل للاستعمار ما فعلته فرنسا في تونس حيث وقعتا معا معاهدة حماية في 1881/5/12م، ثم جددت في 1883/6/8م، وبموجب بنود هذه الحماية فقدت تونس سيادتها الخارجية وحققها في التمثيل الدبلوماسي المستقل، كما سلبت حق إبرام المعاهدات الخارجية، وعينت فرنسا آلاف الموظفين يرعون مصالحها يرأسهم المقيم العام.

وما حصل في تونس كررته فرنسا في مراكش بموجب معاهدة 1912/3/30م وفعله الإنجليز في مصر خلال احتلالهم لها بين عام 1914 - 1922م .

وبعد الحرب العالمية الأولى ظهر شكل جديد من أشكال الاستعمار أقرته عصبة الأمم المتحدة التي تكونت حينذاك كمنظمة أممية لنشر السلام ومنع الحروب، فقد كرست عصبة الأمم نوعاً جديداً من الاستعمار وهو الانتداب، حيث ورد إيجازته في المادة 22 لميثاق عصبة الأمم التي اعتبرته طريقة للنهوض بالشعوب القاصرة والأخذ بيد هذه الأمم لتكون قادرة على تسيير أمورها، لكنه في الحقيقة كان مظهرًا للاستعمار ووسيلة لامتصاص خيرات الشعوب) .

وفيما عدا هذين الوجهين أسفر الاستعمار عن وجهه الكالح، فأعلن عن ضمه لبعض الدول إلى مستعمراته كما فعلت فرنسا بالجزائر.

رؤية تاريخية للاستعمار

وقد بدأ الاستعمار الغربي للعالم مع بداية عصور النهضة في أوربا حيث استفاقت أوربا على وقع طبول الإصلاح الديني والسياسي في القرن الخامس و السادس عشر.

ومنذ أفاقت أوربا بدأت تحركها للإطباق على العالم الإسلامي، فانتشرت المراكب الاستكشافية تجوب البحار بحثاً عن تحقيق أهداف الاستعمار المختلفة الدينية والسياسية والاقتصادية.

وفي عام 1499م توصل فاسكودي جاما إلى طريق رأس الرجاء الصالح، فوصل البرتغاليون إلى الشواطئ الهندية بعيداً عن المرور في الأراضي الواقعة في سلطة الخلافة العثمانية.

وشرع البرتغاليون يؤسسون مستعمرات ومراكز تجارية في أماكن مختلفة من السواحل التي وصلوا إليها، ولم يكد النصف الأول من القرن السادس عشر ينقضي حتى كان البرتغاليون قد أحكموا السيطرة على شواطئ شرق أفريقيا وغربها إضافة إلى شواطئ الخليج وفارس والهند .

وفي عام 1600م أنشئت بريطانيا أول جهاز استعماري لها تحت مسمى شركة الهند الشرقية البريطانية، ومثله صنعت فرنسا عام 1664م فأنشئت ما أسمته بشركة الهند الشرقية الفرنسية، وبدأ الصراع والتنافس بين الدولتين، وانتهى بانتصار الإنجليز عام 1775م (1171هـ) وخروج فرنسا من الهند والصين.

وفي عام 1798م (1213هـ) وصل نابليون يقود الحملة الفرنسية على مصر ثم حاول السيطرة على بلاد الشام، فغادر وهو يحمل أدرج الخيبة لكثير من قتل من جنوده هناك، ثم ما لبث أن عاد إلى فرنسا ولحقته جيوشه عام 1801م.

وفي عام 1827م أعلن الملك شارل العاشر اعتزام فرنسا إنشاء مستعمرة ذات شأن في شمال أفريقيا، وزحفت الجيوش الفرنسية لاحتلال الجزائر عام 1830م، واستتب الوضع لهم عام 1857م وهو نفس العام الذي قضت فيه بريطانيا على الإمارة الإسلامية المنغولية في الهند، وقد ألحقت فرنسا الجزائر بها عام 1881م، وهي نفس السنة التي أعلنت فرنسا وضعها تونس تحت الحماية الفرنسية بموجب ميثاق باردو، ثم السنغال ومدغشقر عام 1882م، في عام 1887م (1295هـ) وقع مؤتمر برلين لاقتسام مواقع النفوذ في الوطن العربي. وتوالى بعد ذلك سقوط البلاد العربية والإسلامية في قبضة الاستعمار.

فسيطر الفرنسيون على المغرب سنة 1912م، وعلى سورية سنة 1920م.

وأما الإيطاليون فاحتلوا الصومال وأريتريا عام 1887م، وزحفت إيطاليا لاحتلال الساحل الليبي عام 1914م، وأكملت الاحتلال عام 1914م.

فيما احتلت إنجلترا مصر ووضعتها تحت الحماية عام 1882م، وكانت قد احتلت بلاد البنغال عام 1757م، والبنجاب عام 1849م، ثم احتلت نيجيريا عام 1851م. وفي عام 1898م احتلت بريطانيا السودان ثم العراق 1919م، ثم الأردن عام 1920م.

وفي المشرق الإسلامي انقض الروس الأرثوذكس على بلاد المسلمين فأخذوا ما يحاذيهم منها، وضموه إلى بلادهم، ففي 1670م دخل الروس بلاد الأورال، وأحكموا السيطرة على مسلميها، وفي عام 1859م ضمت روسيا طشقند، ثم القوقاز عام 1864م، ثم بخارى عام 1882م، فيما دخلت بلاد التركستان تحت سيطرة الروس عام 1884م .

وقد استمرت السيطرة الروسية على بعض هذه البلاد إلى يومنا هذا فيما نجت بلاد أخرى، وشكلت حكومات مستقلة بعد سقوط الاتحاد السوفيتي عام 1990م.

فيما تحررت البلاد الإسلامية جملة من الاستعمار الفرنسي والإنجليزي والإيطالي (العسكري) في أواسط القرن العشرين.

رفاعة رافع الطهطاوي (1801 - 1873)

من قادة النهضة العلمية في مصر محمد علي.

في السادسة عشرة من عمره نزل القاهرة للدراسة بالأزهر، وبعدها بخمس سنوات تولى التدريس في الأزهر، وتوثقت صلته بشيخه، شيخ الأزهر، العلامة : حسن العطار .. وظل رفاعة يدرس بالأزهر لمدة عامين، قضى بعدهما عامين إماماً وواعظاً في الجيش الذي أسسه محمد علي لتحقيق طموحه في تكوين إمبراطورية ترث الدولة العثمانية.

والمنعطف الكبير في سيرة رفاعة الطهطاوي ، يبدأ مع سفره سنة 1826 إلى فرنسا ضمن بعثة أرسلها محمد علي باشا لدراسة العلوم الحديثة، حيث اجتهد ودرس اللغة الفرنسية هناك وبدأ بممارسة علم الترجمة. وبعد سنوات خمس حافلة ، أدى رفاعة امتحان الترجمة، وقدم مخطوطة كتابه الذي نال بعد ذلك شهرة واسعة : "تخليص الإبريز في تلخيص باريز".

وعاد رفاعة لمصر سنة 1831 ، فلم يعد مثلما يعود اليوم طلاب بعثتنا من الغرب : مُحْبَطِينَ ! وإنما عاد مفعماً بالأمل ، منكباً على العمل؛ فاشتغل بالترجمة في مدرسة الطب ، ثم عمل على تطوير مناهج الدراسة في العلوم الطبيعية .. وافتتح سنة 1835 مدرسة الترجمة، التي صارت فيما بعد مدرسة الألسن.

وفي هذه الفترة تجلّى المشروع الثقافي الكبير لرفاعة الطهطاوي؛ ووضع الأساس لحركة النهضة التي صارت في يومنا هذا، بعد عشرات السنين إشكالاً نصوغه، ونختلف حوله يسمى الأصالة أم المعاصرة كان رفاعة أصيلاً ومعاصراً من دون إشكالٍ ولا اختلاف ، ففي الوقت الذي ترجم فيه متون الفلسفة والتاريخ الغربي، ونصوص العلم الأوروبي المتقدم؛ نراه يبدأ في جمع الآثار المصرية القديمة ويستصدر أمراً لصيانتها ومنعها من التهريب والضياع.

وظل جهد رفاعة يتنامى؛ ترجمةً، وتخطيطاً، وإشرافاً على التعليم والصحافة.. فأنشأ أقساماً متخصصة للترجمة (الرياضيات - الطبيعيات - الإنسانيات) وأنشأ مدرسة المحاسبة لدراسة الاقتصاد، ومدرسة الإدارة لدراسة العلوم السياسية. وكانت ضمن مفاخره : استصدار قرار تدريس العلوم والمعارف باللغة العربية (وهي العلوم والمعارف التي تدرس اليوم في بلادنا باللغات الأجنبية) وإصدار جريدة الوقائع المصرية بالعربية بدلاً من التركية؛ هذا إلى جانب عشرين كتاباً من ترجمته ، وعشرات غيرها أشرف على ترجمتها.

محمد علي باشا (1769 – 1849)

هو حاكم مصر في عهد الحكم العثماني، ما بين عامي 1805 و1848، وأشيع وصفه بأنه "مؤسس مصر الحديثة"، وهي مقولة كان هو نفسه أول من روج لها، واستمرت بعده بشكل منظم وملفت.

ولد محمد علي، في مدينة قوله الساحلية، في جنوب مقدونيا، عام 1769م لعائلة ألبانية، توفي والديه وهو في سن مبكرة صديق والده، الذي أدرجه في سلك الجندي..

حين قررت الدولة العثمانية، إرسال جيش إلى مصر، لانتزاعها من أيدي الفرنسيين، كان محمد علي، نائب رئيس الكتبية الألبانية، ثم قائدا لها وظل في مصر، يترقى في مواقعه العسكرية، وظل يواصل خطته، للتخلص من خصومه، إلى أن خلا له كرسي الحكم، بفضل الدعم الشعبي.

وبعد أن اختاره المصريون، ليكون واليًا على مصر سنة 1805م، قضى على المماليك ثم على الإنجليز، ليحكم قبضته على مصر.

وقد بدأ بتكوين أول جيش نظامي في مصر الحديثة، كما تمكن من أن يبني من مصر، دولة عصرية على النسق الأوروبي، واستعان في مشروعاته الاقتصادية والعلمية، بخبراء أوروبيين.

وكانت أهم دعائم دولة محمد علي العصرية، سياسته التعليمية والتثقيفية الحديثة، فقد آمن بأنه لن يستطيع أن ينشئ قوة عسكرية على الطراز الأوروبي المتقدم، ويزودها بكل التقنيات العصرية، وأن يقيم إدارة فعالة، واقتصاد مزدهر، يدعمها ويحميها، إلا بإيجاد تعليم عصري، يحل محل التعليم التقليدي.

وهذا التعليم العصري، يجب أن يقتبس من أوروبا، وبالفعل فإنه قام منذ عام 1809م، بإرسال بعثات تعليمية إلى عدة مدن إيطالية، وذلك لدراسة العلوم العسكرية، وطرق بناء السفن، والطباعة.

وأتبعها ببعثات لفرنسا، وكان أشهرها، بعثة عام 1826م، التي تميز فيها المفكر والأديب، رفاعة رافع الطهطاوي، الذي كان له دوره الكبير في مسيرة الحياة الفكرية، والتعليمية في مصر.

جمال الدين الأفغاني (1838 -

ينتمي إلى أسرة أفغانية عريقة، حيث تعلم في بداية تلقيه العلم اللغتين العربية والفارسية، ودرس القرآن وشيئاً من العلوم الإسلامية، وعندما بلغ الثامنة عشرة أتم دراسته للعلوم، ثم سافر إلى الهند لدراسة بعض العلوم العصرية، وقصد الحجاز وهو في التاسعة عشرة لأداء فريضة الحج، ثم رجع إلى أفغانستان حيث تقلد إحدى الوظائف الحكومية، وظل طوال حياته حريصاً على العلم والتعلم، فقد شرع في تعلم الفرنسية وهو كبير، وبذل كثيراً من الجهد والتصميم حتى خطا خطوات جيدة في تعلمها.

رحل من أفغانستان سنة 1868 وممر بالهند في طريقه إلى مصر حيث أقام بها مدة قصيرة تردد في أثنائها على الأزهر، وكان بيته مزاراً لكثير من الطلاب والدارسين خاصة السوريين.

ثم سافر إلى "الأستانة" (عاصمة الخلافة العثمانية) في عهد الصدر عال باشا، فعظم أمره بها، وذاعت شهرته وارتفعت منزلته، ولقيت دعوته بضرورة التعجيل بالإصلاح صدى طيباً لدى العثمانيين، حتى قال المستر بلنت الإنجليزي: "إن سعي العثمانيين في تحويل دولتهم إلى دستورية في بادئ الأمر قد ينسب إلى شيء من تأثير جمال الدين، فقد أقام في عاصمتهم يحاورهم ويخطب فيهم."

عاد بعد ذلك إلى مصر، أين خاض غمار السياسة المصرية، ودعا المصريين إلى ضرورة تنظيم أمور الحكم، وقد أدى ذلك إلى تنكر ولاية الأمور له، ونفورهم منه، وتوجسهم به، خاصة أنه كان يعلن عن بغضه للإنجليز، ولا يخفي عداؤه لهم في أية مناسبة.

وكانت مقالاته مثار غضب شديد من الإنجليز ومن الحكام في مصر على حد سواء. فلما تولى الخديوي توفيق باشا حكم البلاد أخرجه من مصر، فانتقل الأفغاني إلى الهند سنة 1879، بعد أن أقام في مصر نحو ثماني سنوات.

ثم غادر الهند إلى لندن، ومنها انتقل إلى باريس حيث اتصل بالشيخ محمد عبده، وأصدرا معًا جريدة “العروة الوثقى”، ولكنها ما لبثت أن توقفت عن الصدور بعد أن أوصدت أمامها أبواب كل من مصر والسودان والهند. ولكن الأفغاني لم يتوقف عن الكتابة في السياسة، فكانت صحف باريس منبرًا لمقالاته السياسية النقدية الساخنة.

قضى حياته في النضال من أجل الإصلاح والحرية وهو ما أغضب أغلب الحكام منه، وجعله ينتقل من بلد لآخر، حيث ذهب إلى إيران وما لبث أن خرج منها وعاد إلى باريس ثم إلى لندن، ليعود إلى الأستانة سنة 1892، وبقي هناك إلى أن توفي سنة 1897، وتقول بعض الروايات أنه مات مسمومًا.

ويُعد جمال الدين الأفغاني أحد رواد المدرسة التنويرية الإصلاحية، إذ قال بالمساواة بين البشر والعمل لخير الإنسانية، وكان يرى أنّ الديانات السماوية تتفق في بينها في المبدأ والهدف ومُتحدة في جوهرها، ويرى في اتحاد أتباعها خطوة للبشرية نحو السلام.

وكان يعتقد بضرورة القيام بحركة تجديدية في الدين هدفها استئصال ما رسخ في العقول من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية فهمًا خاطئًا مثل تفسير نصوص القضاء والقدر وبعض الأحاديث النبوية تفسيرًا سقيمًا يُنبط الهمم والسعي وراء الإصلاح والتفوق، ودعا لتحقيق نهضة دينية تلائم العصر الحديث يظهر من خلالها قدرة الإسلام على النمو نموًا طبيعيًا والتجدد.

وله العديد من الكتب والرسائل التي أفرغ فيها آراءه ومعتقداته ودعوته، مثل كتاب البيان في الإنجليز والأفغان، وتتمّة البيان في تاريخ الأفغان، وكتاب العروة الوثقى بالاشتراك مع تلميذه محمد عبده.

محمد عبده (1849 – 1905)

يُعدّه الكثيرون المؤسس الحقيقي لفكر النهضة العربية الحديثة، مفكر ومنظر للنهضة في جوانبها الفكرية والسياسية والاجتماعية.

ولد في مصر والتحق عام 1866 بالجامع الأزهر، وحصل عام 1877 على الشهادة العالمية، وعمل عام 1879 مدرساً للتاريخ ثم في مدرسة دار العلوم عام 1882 م.

اشترك في ثورة أحمد عرابي ضد الإنجليز، وبعد فشل الثورة حكم عليه بالسجن ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات، وسافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة 1884 م، وأسس صحيفة العروة الوثقى، وفي سنة 1885 م غادر باريس إلى بيروت.

وفي عام 1886 اشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية وفي بيروت، ثم عاد إلى مصر بعفو من الخديوي توفيق.

اشتغل قاضياً ومفتياً للديار المصرية وأسس عام 1900 جمعية إحياء العلوم العربية لنشر المخطوطات، وزار العديد من الدول الأوروبية والعربية.

حاول الشيخ محمد عبده التوفيق بين التراث الإسلامي الذي اعتمد على التقليد بعد دخول الحضارة الإسلامية طور الجمود وبين التفكير العقلي.

وكان يرى أن النهضة يجب أن تبدأ من خلال التعليم وليس من خلال الثورة، ومع ذلك انضم إلى ثورة عرابي. عمل على تطوير الدراسة بالأزهر وحارب الاتجاهات التقليدية بالأزهر. وقد ظهرت اتجاهاته الفكرية في كتابه "رسالة التوحيد" الذي حاول فيه معالجة المشكلات التراثية التقليدية باستخدام العقل. كما تظهر هذه الاتجاهات في رده على هانوتو وزير الخارجية الفرنسي، وعلى المستشرق أرنست رينان، وفي فتاويه العديدة.

من أهم مؤلفاته : رسالة التوحي، تحقيق وشرح "البصائر القصيرية للطوسي، تحقيق وشرح "دلائل الإعجاز" و "أسرار البلاغة" للجرجاني، الرد على هانوتو الفرنسي، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية (رد به على أرنست رينان سنة 1902م)، تقرير إصلاح المحاكم الشرعية سنة 1899 م، شرح نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

عبد الرحمان الكواكبي (1854 – 1902)

مفكر إصلاحى سوري؛ عاش في العصر الأخير من الدولة العثمانية واشتهر بنضاله الفكري ضد الاستبداد السياسي، وقاسى في سبيل ذلك الكثير من آلام الغربة والهجرة ووحشة السجن وعذاب الاضطهاد.

وُلد عام 1854 في مدينة حلب السورية لأسرة ميسورة الحال عريقة في العلم والأدب، فتعلم الكواكبي في المدرسة الكواكبية التي كان والده مدرسا فيها ومديرا لها، وأتقن الفارسية والتركية إلى جانب العربية، وكان له اطلاع واسع على سائر المعارف خاصة في المجال السياسي والفلسفي والقانوني حيث انكبّ على دراسة الحقوق حتى برع فيها.

عندما بلغ الكواكبي الثانية والعشرين من عمره عُيّن محررا للجريدة الحكومية "فرات" بقسميها العربي والتركي، وسرعان ما تركها ليصدر في حلب عام 1877 أول جريدة له باسم "الشهباء"، لكن الأتراك -الذين كانوا يحكمون سوريا آنذاك- لم يتركوه ينشر من صحيفته أكثر من 16 عددا، فقد ظهرت فيها مواهبه الفكرية والبلاغية عبر مقالاته النارية الناقدة للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لكنه لم يستسلم فأسس جريدة "اعتدال" عام 1879، وواصل فيها كتابة مقالاته الحادة حتى أغلقت هي الأخرى.

تقلد عدة مناصب في ولاية حلب؛ فقد عُيّن عضوا في لجنتي المالية والمعارف العمومية في حلب، ورئيسا فخريا للجنة الأشغال العامة فيها فتحقق في عهده الكثير من المشاريع الهامة التي استفادت منها الولاية، وفي عام 1892 عُيّن رئيسا لبلدية حلب، كما تولى إدارة مطبعة الولاية.

يعتبر الكواكبي علما من أعلام تيار الإصلاح في العالم الإسلامي خلال العصر الحديث، وكانت معركته الكبرى مع الاستبداد السياسي الذي سخر حياته وقلمه وفكره لمحاربته والتوعية بأخطاره على الشعوب وتقدمها، وقاسى في سبيل ذلك الكثير من آلام الغربة والهجرة ووحشة السجن وعذاب الاضطهاد.

كان شعور الكواكبي بالظلم ورهافة إحساسه بالحرية وعشقه الكبير لها دافعه الأول في مواقفه وآرائه المناهضة للسلطة العثمانية، وقد أزره في ذلك تأييد الناس الكبير له ومساندتهم لجهوده وجهاده، بوصفه حامل الراية الأبرز في التنظير لمقارعة الحكام المستبدين.

وعندما بلغت حدة الصراع بين الكواكبي -الذي كان يُطلق على نفسه لقب "السيد الفراتي"- والسلطة العثمانية في حلب ذروتها وبدأت المكائد تُحبك ضده، قرر الهجرة إلى مصر التي وصلها -حسب أصح التواريخ- عام 1899.

في مصر وجد الكواكبي المناخ الحر والجو المفتوح الذي يتيح له نشر أفكاره بعيدا عن الملاحقة والتضييق، لأن الاحتلال الإنجليزي في مصر كان يتيح قدرا من الحرية لمعارضى الأتراك.

وفي عام 1901 قام الكواكبي برحلة شهيرة استغرقت ستة أشهر زار فيها شرق أفريقيا وجنوبها، ودخل الحبشة وسلطنة هرر والصومال وشبه الجزيرة العربية.

وزار سواحل آسيا الجنوبية والهند وبلغ جاوة (إندونيسيا) وطاف في السواحل الجنوبية للصين، وكانت دراسته لهذه البلاد تشمل -إلى جانب الناس والثقافات- الاقتصاد والأرض ومعادنها وكل ما يهم المثقف الموسوعي.

أودع نتائج هذه الرحلة أصول كتاب لم تمهله المنية حتى يخرجها إلى النور، ثم ضاعت هذه الأصول. كما حال الموت بينه وبين رحلة كان يزعم القيام بها إلى بلاد المغرب ليستكمل عمليا النظرة الفاحصة العميقة للوطن الكبير الذي عاش له وناضل في سبيل تحقيق أمانيه.

تحدث الكواكبي -بوصفه مصلحا إسلاميا- في كثير من آثاره الفكرية عن المنهج الإسلامي في الإصلاح السياسي وعن نظام الحكم الذي يسميه "الإسلامية"، فالتمس أصول الإصلاح وفلسفاته وقوانينه من "الإسلامية" ومن التجارب التاريخية لتطبيقاتها في الاجتماع الإسلامي.

وأكد أن داء الأمة يكمن في فساد السياسة وإنتاج المستبد الذي "يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المتعدي، فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبته".

ومن هنا قرر الكواكبي في كتاباته أنه "يلزم أولا تنبيه حس الأمة بالآلام الاستبداد، ثم يلزم حملها على البحث في القواعد الأساسية للسياسة المناسبة لها بحيث يشغل ذلك أفكار كل طبقاتها"، مضيفا أن "أن الخلاص إنما يكون في الشورى الدستورية".

وهو يضع على الأمة مسؤولية كبيرة في التحرر من الاستبداد الداخلي لأن وجوده مقدمة لتمكن الاستبداد الخارجي، وإذا "لم تحسن أمة سياسة نفسها أدلها الله لأمة أخرى تحكمها، ومتى بلغت أمة رشدها وعرفت للحرية قدرها استرجعت عزتها، وهذا عدل".

ويلخص الكواكبي رؤيته للحرية ومشكلات الاستبداد بقوله إن الهدف من الديمقراطية والحرية والعدالة هو خدمة المجموع وسعادته، وهو لا يقصد فقط الحرية السياسية بل كان يرى للديمقراطية مضمونا اجتماعيا، ويراهما التزاما للإنسان إزاء قومه ومجتمعه بقدر ما هي تحرير لهذا الإنسان.

ومن المشكلات التي تناولتها كتابات الكواكبي "مشكلة الأقليات الدينية"، إذ خاطب المسيحيين العرب قائلا لهم إن وحدة الأوطان لا تشترط وحدة الدين، وإن الوفاق الجنسي بينهم وبين المسلمين -باعتبار أن أغلبية العرب منهم- أقوى من الوفاق المذهبي بينهم وبين المستعمرين الأوروبيين.

وترك الكواكبي كتباً قليلة في عددها لكنها نوعية في مضمونها، من بينها مؤلفه الشهير "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" الذي كتبه أثناء إقامته في مصر، وكتابه "أم القرى" الذي نشره باسمه المستعار "السيد الفراتي"، و"صحائف قريش" الذي لم يطبع.

وتوفي عبد الرحمن الكواكبي 1902 في القاهرة، ويقال إنه مات مسموماً بتدبير من السلطات التركية.

محمد رشيد رضا (1865 – 1935)

يعد الشيخ رشيد رضا واحداً من رواد الإصلاح الإسلامي الذين بزغوا في مطلع القرن الرابع عشر الهجري، وعملوا على النهوض بالأمة العربية الإسلامية.

ولد في قرية قرب جبل لبنان، ثم انتقل إلى طرابلس، ودخل المدرسة الرشيدية الابتدائية، وكانت تابعة للدولة العثمانية، وتعلم النحو والصرف ومبادئ الجغرافيا والحساب، وكان التدريس فيها باللغة التركية، وظل بها رشيد رضا عاملاً، ثم تركها إلى المدرسة الوطنية الإسلامية بطرابلس وكانت أرقى من المدرسة السابقة، والتعليم فيها بالعربية، وتهتم بتدريس العلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية.

اتخذ الشيخ رشيد رضا من قريته الصغيرة ميداناً لدعوته الإصلاحية بعد أن تزود بالعلم وتسلح بالمعرفة، والقى بعدها بالشيخ محمد عبده الذي نفي إلى لبنان بتهمة الاشتراك في الثورة العربية، وتوثقت الصلة بين الرجلين، وازداد تعلق رشيد رضا بأستاذه، وقوي إيمانه به وبقدرته على أنه خير من يخلف "مجلة المنار" وحرص الشيخ رشيد على تأكيد أن هدفه من المنار هو الإصلاح الديني والاجتماعي للأمة، وبيان أن الإسلام يتفق والعقل والعلم ومصالح البشر، وإبطال الشبهات الواردة على الإسلام، وتنفيذ ما يعزى إليه من الخرافات.

وأفردت المجلة إلى جانب المقالات التي تعالج الإصلاح في ميادينها المختلفة باباً لنشر تفسير الشيخ محمد عبده، إلى جانب باب لنشر الفتاوى والإجابة على ما يرد للمجلة من أسئلة في أمور اعتقادية وفقهية، وأفردت المنار أقساماً لأخبار الأمم الإسلامية، والتعريف بأعلام الفكر والحكم والسياسة في العالم العربي والإسلامي، وتناول قضايا الحرية في المغرب والجزائر والشام والهند.

ولم يمض خمس سنوات على صدور المجلة حتى أقبل عليها الناس، وانتشرت انتشاراً واسعاً في العالم الإسلامي، واشتهر اسم صاحبها حتى عُرف باسم رشيد رضا صاحب المنار.

كتب رشيد مئات المقالات والدراسات التي تهدف إلى إعداد الوسائل للنهوض بالأمة وتقويتها، وخص العلماء والحكام بتوجيهاته؛ لأنهم بمنزلة العقل المدبر والروح المفكر من الإنسان، وأن في صلاح حالها صلاح حال الأمة.

كما كان الشيخ من أشد المنادين بأن يكون الإصلاح عن طريق التربية والتعليم، وهو في ذلك يتفق مع شيخه محمد عبده في أهمية هذا الميدان، وأنشأ مدرسة دار الدعوة والإرشاد لتخريج الدعاة المدربين لنشر الدين الإسلامي،

ومن أهم مؤلفاته "تفسير المنار" الذي استكمل فيه ما بدأه شيخه محمد عبده الذي توقف عند الآية (125) من سورة النساء، وواصل رشيد رضا تفسيره حتى بلغ سورة يوسف، وحالت وفاته دون إتمام تفسيره،

وهو من أجل التفاسير. وله أيضًا: الوحي المحمدي ونداء للجنس اللطيف، وتاريخ الأستاذ الإمام والخلافة، والسنة والشريعة، وحقيقة الربا، ومناسك الحج.

عبد الحميد بن باديس (1889 – 1940)

يعد من رواد الحركة الإصلاحية والعلمية بالجزائر، ومؤسس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، لقب بألقاب عديدة فهو المصلح الثوري، والشاعر الصحفي، والعالم المفسر، والمعلم المربي، والكاتب السياسي، وقد ارتبط اسمه لدى الجزائريين بالعلم، بحيث يحتفلون في 16 أفريل من كل عام بيوم العلم تخليداً لذكراه.

ولد عبد الحميد بن محمد بن المكي بن باديس سنة 1889 بمدينة قسنطينة بالجزائر، من أسرة عريقة ومتدينة وذات مكانة وجاه، وتلقى بن باديس تعليمه الأول في علوم الدين واللغة وحفظ القرآن الكريم في 13 من عمره، وفي عام 1910 انتقل إلى تونس والتحق بجامعة الزيتونة، وهناك أكمل تعليمه على يد صفوة من العلماء مثل محمد النخلي القيرواني، ومحمد الطاهر بن عاشور، ومحمد الخضر بن حسين وغيرهم.

وفي عام 1911 نال شهادة "التطويع العالمية" وكان ترتيبه الأول، وظل يتابع دراسته بتونس لمدة عام ليعود بعد ذلك للجزائر، وبمسقط رأسه قسنطينة باشر في الجامع الكبير إلقاء سلسلة من الدروس حول كتاب "الشفاء" للقاضي عياض، وبقرار من الإدارة الفرنسية تم منعه من مواصلة الدروس.

أدى فريضة الحج عام 1913 وخلال إقامته بالمدينة المنورة التي دامت ثلاثة أشهر تعرف على الشيخ البشير الإبراهيمي أحد أبرز العلماء الجزائريين آنذاك ومعه أسس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وفيها التقى بشيخه حمدان الونيسي وبمجموعة من كبار العلماء، وفي حضرته ألقى درسا بالحرم النبوي.

خلال إقامته بالمدينة عرض عليه شيخه الونيسي الإقامة الدائمة بالمدينة المنورة، لكنه أخذ بنصيحة الشيخ حسين أحمد الهندي بضرورة العودة للجزائر خدمة للدين وللغة العربية.

ولدى عودته للجزائر عرج على مصر وفيها التقى بمفتي الديار المصرية الشيخ محمد بخيت المطيعي الذي كتب له بخط يده إجازة في دفتر إجازاته.

أولى بن باديس التربية والتعليم اهتماما بالغا في نشاطه الإصلاحي، وتوج ذلك بتأسيس مكتب للتعليم الابتدائي العربي عام 1926 انبثقت عنه في عام 1930 مدرسة جمعية التربية والتعليم الإسلامية، وهي الجمعية التي أصبح لها نحو 170 فرعا في مختلف مناطق الجزائر.

استعمل الصحافة لنشر فكره الإصلاحي من خلال إصدار جريدة المنتقد عام 1925، التي تولى رئاسة تحريرها، ثم جريدة الشهاب في نفس السنة.

أنشأ رفقة 72 عالما من شتى الاتجاهات الدينية جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (1931) وانتخب رئيسا لها، وجعل شعارها "الإسلام ديننا، العربية لغتنا، الجزائر وطننا".

أسهم بمواقفه وآرائه في إثراء الفكر السياسي بالحديث عن قضايا الأمة، ففي عام 1936 دعا لعقد مؤتمر إسلامي بالجزائر لإفشال فكرة اندماج الجزائر مع فرنسا، كما شارك ضمن وفد المؤتمر الإسلامي المنعقد ببافيس في جويلية سنة 1936.

حاور لجنة البحث في البرلمان الفرنسي سنة 1937، ودعا النواب لمقاطعة المجالس النيابية ، كما دعا لمقاطعة احتفالات فرنسية بمناسبة مرور قرن على استعمار الجزائر في 1937.

لم يترك الشيخ ابن باديس في حياته أية مؤلفات منشورة ويقال إنه ألف الرجال ولم يؤلف الكتب. غير أنه ترك آثارا كثيرة جمعها تلامذته في أعمال منشورة أهمها: تفسير ابن باديس طبعه أحمد بوشمال عام 1948، ثم طبعته وزارة الشؤون الدينية بالجزائر تحت عنوان "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير" عام 1982، وطبعته مرة أخرى وزارة الشؤون الدينية بالجزائر تحت عنوان مجالس التذكير من حديث البشير النذير عام 1983.

كما ترك كتاب العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الذي طبعه تلميذه محمد الصالح رمضان سنة 1963، ثم على يد الشيخ محمد الحسن فضلاء في 1984. كما طبع كل من توفيق شاهين ومحمد الصالح رمضان كتاب رجال السلف ونسأؤه عام 1966، ثم كتاب مبادئ الأصول الذي حققه ونشره الدكتور عمار طالبي سنة 1988.

وخلف آثارا عديدة نشرت على شكل مقالات وخطب ومحاضرات وقصائد شعر في صحف بينها المنتقد، والشهاب، والنجاح، والشرعية المطهرة، والسنة المحمدية، والبصائر.

خير الدين التونسي (1820 – 1890)

هو واحد من أبرز رجال الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، تولى رئاسة الوزراء بتونس سنوات وعرف بانفتاحه وميله إلى التجديد، ثم غادرها إلى تركيا ليشغل منصب الصدر الأعظم. خلاصة تجربة حياته لخصها في كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك".

ولد خير الدين باشا المعروف بخير الدين التونسي عام 1820 في قرية بجمال القوقاز لأسرة تنتمي إلى قبيلة أباطة الجركسية. وتوضح المعلومات المتوفرة عن نشأته أنه أُسر في مرحلة مبكرة من طفولته بعد مقتل والده في معركة عثمانية ضد الروس.

وقد بيع خير الدين بسوق الرقيق في إسطنبول، وانتقل سنة 1837، إلى قصر حاكم تونس الباي أحمد باشا فأقام عنده وحمل اسمه وفتح له أبواب العلم والسياسة والمناصب.

تعلم اللغات العربية والفرنسية والتركية في إسطنبول وتلقى العلوم الشرعية واللغوية من علماء معهد الزيتونة في تونس. وفي سنة 1852 سافر إلى باريس وأقام فيها ثلاث سنوات حيث أثرى معارفه في الإدارة والقضاء.

والتحق بالجيش التونسي ورفي إلى رتبة فريق، وعُيّن وزيراً للحربية عام 1857، ثم شغل منصب رئيس وزراء تونس عام 1870. وفي 1878 شغل خير الدين منصب الصدر الأعظم للدولة العثمانية، ثم نال عضوية مجلس الأعيان في إسطنبول.

بعد أن تلقى تعليمه في الزيتونة وتضلّع في الفكر والعلوم الشرعية، اهتم خير الدين باشا بدراسة عوامل التطور في أوروبا وأسباب التخلف في الدول الإسلامية. وقد عهد إليه بإصلاح قطاعي التعليم والزراعة في تونس.

وخلال هذه الفترة حاول القيام بإصلاحات أخرى منها تحسين ميناء حلق الواد، وإنشاء مصنع بخاري للسفن وتعزيز شبكة الطرق للربط بين مختلف مناطق تونس، وسن تشريعات تخدم الإصلاح والتطور .

كان خير الدين باشا محبا للإصلاح حيث أيد وثيقة عهد الأمان التي صدرت عام 1857، وأقرت تساوي التونسيين في الحقوق. وساهم عام 1861 في وضع قوانين المجلس الأكبر (مجلس الشورى) المكون من ستين عضوا وتولى رئاسته.

اعترضت خططه وأفكاره مجموعة من العراقيين على رأسها استشرء الفساد في أوساط المسؤولين، فخلص إلى أن جهوده لن تجدي نفعا ضمن محيط فاسد.

اعتزل العمل الرسمي عام 1862، وعكف سنوات على قراءة كتب السياسة والفكر. وفي عام 1871 عاد خير الدين للمشهد السياسي رئيسا لجنة مراقبة المالية، وبعد عامين عين رئيسا لوزراء تونس. وقد نفذ خلال توليه هذا المنصب مشاريع عديدة حيث أصلح نظام الضرائب وعمل على تطوير التعليم وتشجيع زراعة الزيتون والنخيل.

وظل رئيسا لوزراء تونس حتى 1877 حيث استقال من منصبه وغادر إلى تركيا، وشغل هناك منصب الصدر الأعظم للدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني. وقد استقال من هذا المنصب عام 1879، ونال عضوية مجلس الأعيان في العام نفسه واحتفظ بها حتى وفاته.

وإلى جانب تجربته الإدارية والسياسية التي جعلته من أبرز شخصيات الدولة العثمانية، كان لخير الدين التونسي حضور بارز في مجالات السياسة والفكر وعلوم الشرع.

وقد نادى بالتجديد الفقهي عبر الاجتهاد. وألحّ على توفير الحرية في المجتمع، باعتبارها منفذاً هاماً لاجتثاث التخلف.

وعرف عن خير الدين دعمه للمبادرات الإصلاحية وحنه على العدل والمساواة بين المواطنين وإصلاح أنظمة الحكم، وقد نادى بمقاومة الدكتاتورية لكنه ظل متمسكا بنظام الخلافة.

في الجانب الاقتصادي أشاد بالنظام الرأسمالي ورأى أنه يؤدي للنمو وازدهار العمران.

وقد تأسست الحركة الإصلاحية عند خير الدين التونسي على نقطتين أساسيتين، الأولى هي التجديد والاجتهاد في الشريعة بما يتلاءم مع ظروف العصر وأحوال المسلمين دون الخروج عن ثوابت الشريعة.

والثانية ضرورة الأخذ بالمعارف وأسباب العمران الموجودة في أوروبا وركز في هذا الإطار على النهوض بالتعليم ونشر الوعي حيث أسس المدرسة الصادقية نسبة إلى الباي محمد الصادق وأدخلها فيها تدريس العلوم الحديثة إلى جانب علوم الدين واللغة العربية كما طور التعليم في جامع الزيتونة وأنشأ المكتبة العبدلية.

من أهم مؤلفات خير الدين التونسي "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، و"دراسة الأسس التي قامت عليها المدينة الغربية". وكتب سيرته الذاتية تحت عنوان "إلى أولادي: مذكرات حياتي الخاصة والسياسية."

مالك بن نبي (1905 - 1973)

يعد المفكر جزائري، من أعظم وأشهر المفكرين المسلمين في القرن العشرين، حيث أحدث نقلة نوعية في الفكر الإسلامي الحديث، وأسس مفاهيم ومصطلحات فكرية وفلسفية غير مسبقة. لُقّب بألقاب عديدة منها "فيلسوف العصر" و"فقيه الحضارة" و"منظر النهضة الإسلامية".

ولد مالك بن نبي سنة 1905 في مدينة قسنطينة بالجزائر، وسط أسرة متواضعة متدينة، ونشأ في مدينة تبسة، أين حفظ القرآن الكريم لمدة أربع سنوات بالتوازي مع دراسته في المدرسة الفرنسية إلى أن أتم تعليمه الابتدائي والإعدادي.

مكنه تفوقه الدراسي من الحصول على منحة لمواصلة الدراسة في مدينة قسنطينة التي كانت معلماً للثقافة العربية والإسلامية قبل الاحتلال، وهناك بدأ يتعرف على الثقافة الفرنسية.

ولما أنهى تعليمه الثانوي عام 1925 سافر إلى فرنسا لكنه عاد إلى الجزائر لعدم حصوله على فرصة عمل، وفي سنة 1930 سافر إلى فرنسا مرة أخرى لمواصلة دراسته، غير أنه لم يستطع الانتساب إلى معهد الدراسات الشرقية، فتوجه إلى مدرسة اللاسلكي حيث حصل على شهادة مهندس كهرباء عام 1935.

وبعد عودته إلى الجزائر عام 1963 تقلد عدة مناصب أكاديمية أهمها منصب مستشار للتعليم العالي، ومدير لجامعة الجزائر ثم مدير للتعليم العالي، إلى أن استقال عام 1967 وتفرغ لنشاطه الفكري والدعوي.

تعرف مالك بن نبي، في عام 1928 على رائد الحركة الإصلاحية بالجزائر الشيخ عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وفي باريس تعرف على مشكلات أمته ووطنه، وفيها عاش تجربة غنية تعرف من خلالها على روح الحضارة الغربية وأفكارها.

انخرط في نشاط فكري وسياسي بين المغتربين، وكان عنوان أول محاضرة يلقيها هناك "لماذا نحن مسلمون؟" وذلك سنة 1931، وقد استجوبته الشرطة الفرنسية على إثرها.

شارك في تأسيس "جمعية الوحدة المغاربية" تحت إشراف الأمير شكيب أرسلان، وأصبح ممثلاً للجزائر فيها، وفي مارسيليا أشرف على نادي "المؤتمر الجزائري الإسلامي"، وبعد ذلك سافر إلى مصر عام 1956 وأقام بالقاهرة حيث سخر نفسه وقلمه لخدمة ثورة التحرير الجزائرية، وهناك عمق معرفته باللغة العربية بعد أن كان ضليعاً في اللغة الفرنسية.

ركز جهده في مجالي فكر النهضة والدراسات القرآنية، وقدم في الأول إسهامات بارزة لتجديد الفكر الإسلامي المعاصر، حيث أكد أن أزمة المجتمع المسلم هي أزمة منهجية عملية بالأساس، وبناء على ذلك صاغ نظريته في التغيير الاجتماعي على أساس مبدأ الفاعلية والتصدي لما سماه القابلية للاستعمار والحذر من داء الاستكانة والهوان.

أغنى الفكر الإسلامي بمصطلحات عديدة بحديثه عن "الأفكار الميتة" و"الأفكار المميّنة" والعلاقة بينهما وعن مراحل تطور الحضارة الإسلامية وغير ذلك.

وله سجل حافل بالعطاء الفكري، إذا ألف أكثر من ثلاثين كتاباً منها "مشكلة الثقافة" عام 1956 و"الصراع الفكري في البلاد المستعمرة" عام 1960 و"الفكرة الأفروآسيوية" عام 1956 و"الكومنولث الإسلامي" عام 1960.

من أشهر كتبه "الظاهرة القرآنية" و"وجهة العالم الإسلامي" و"شروط النهضة" و"مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي".

ونشر له بعد وفاته كتابان: الأول "دور المسلم ورسالته في القرن العشرين" عام 1977 والثاني "بين الرشد والتهيه" عام 1978، وقد ترجم الدكتور عبد الصبور شاهين عددا من كتبه الصادرة بالفرنسية إلى اللغة العربية.

بطرس البستاني (1819 – 1883)

هو أديب وموسوعي ومربي ومؤرخ لبناني من أسرة مارونية (مسيحية) مشهورة ، حيث تلقى علومه في اللاهوت والشرع الكنسي وتعلم الإنكليزية واشتغل بالتدريس، ثم عين ترجماناً للقنصلية الأمريكية في بيروت.

اهتم بتوعية الشعب في بلاده فأنشأ جريدة "نفير سورية"، دعا فيها إلى الألفة ونبذ الأحقاد ثم رأى أن القلوب لا تتفق إلا إذا اعتادت الاتحاد والوئام. فأسس سنة 1863م "المدرسة الوطنية" الشهيرة، وكانت أول مدرسة وطنية عالية فأمها الطلاب من مختلف الطوائف ومختلف المناطق، ومن البلدان المجاورة ليتعلموا فيها، وفي جملة ما يتعلمونه العربية والإنكليزية والفرنسية ومحبة الإنسان والتعلق بالأوطان.

ترك عدداً من الخطب والمحاضرات والمقالات التي كان يلقاها في المنتديات والجمعيات ويدبجها في الجرائد والمجلات، حيث أنشأ أربع صحف.

أما أهم آثاره على الإطلاق فهي دائرة المعارف التي عرفها بقوله "إنها قاموس عام لكل فن ومطلب". وقد صدر منها في حياته ستة أجزاء، وصدر منها بعد وفاته خمسة أجزاء وتعد هذه الموسوعة فعلاً أول موسوعة وطنية قائمة على المنهج الحديث في التأليف.

أما الأثر الثاني له، والباقي أيضاً فهو معجم محيط المحيط وهو أول قاموس عصري في اللغة العربية طبعه في مجلدين كبيرين في بيروت عام 1870م ورفعته إلى السلطان العثماني، فقال عليه الوسام المجيدي الثالث ولا يزال هذا المعجم أحد أهم المعاجم العربية الحديثة، رغم مرور أكثر من مئة عام على تأليفه وذلك لأنه رتبته على حروف المعجم باعتبار الحرف الأول من الثلاثي المجرد وجمع فيه كثيراً من مصطلحات العلوم والفنون سواء منها القاموسية أم المعربة وشرح أصول بعض الألفاظ الأجنبية وجمع كثيراً من الألفاظ العامية الحية وفسرها واعتمد المعاجم القديمة الموثوقة واستخدم العبارة السهلة البسيطة.

وقد قامت "مكتبة لبنان" بإعادة طبع المعجم بمجلديه ثم جددت طبعة سنة 1977م في مجلد واحد وصححت الأخطاء الطباعية وميزت المداخل الجذرية والرئيسية بلون مختلف، مما يساعد على سهولة استعمال المعجم.

واشتهر البستاني بمشاركته في إنجاز ترجمة الكتاب المقدس (المسيحي) من اللغة الأصلية بالكامل إلى اللغة العربية الذي انتهى سنة 1864 و ظهرت الطبعة الأولى للكتاب المقدس باللغة العربية سنة 1865.

الفكر الإسلامي

يعتبر المحدد (الإسلامي) هنا الضابط الأساسي الذي، بناء عليه، يتحدد معنى مفهوم الفكر الإسلامي ؛ إذ الإسلامية هي الإطار الذي به وعليه وحوله تدور مجموع تأملات ونظرات المفكرين المنتمين إلى المذهبية الإسلامية ؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هوية الفكر، أي فكر، وخصوصيته، لا يتم التوصل إليها إلا من خلال النظر في العلاقة المتينة الموجودة بين هذا الفكر والمرجعية التي ينتمي إليها، والتي تمنحه الرؤية وتحدد له نوع المنهج، بل وحتى الأهداف.

وعلى هذا الأساس ، فإن الفكر الإسلامي هو مجموع الموضوعات التي تخاطب العقل البشري، والتي تدفعه إلى أعمال النظر والتأمل والنظر والتفكير والاستنتاج والبحث، فيما يتعلق بعلم الشريعة وقضايا العقيدة والقيم والاتجاهات الحضارية والاجتماعية، وبقضايا العلوم التجريبية، وغيرها، كل ذلك من وجهة نظر إسلامية مؤسسة على خليفة عقديّة ثابتة : القرآن الكريم والسنة النبوية. وبذلك نتجاوز، قطعاً، التعريفات التجزئية التي تقتصر، في تحديدها لمجالات الفكر الإسلامي، على علم الكلام والفلسفة والتصرف، أو التعريفات التي تجعل النص الشرعي جزءاً من مادة الفكر الإسلامي.

الفكر العربي المعاصر

يرى الدكتور أحمد زكي بدوي فيرى في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية أن " الفكر هو ظاهرة عقلية تنتج عن عمليات التفكير القائم على الإدراك والتحليل والتعميم ... " ، وجاء في معجم الفلسفة أن الفكر أو التفكير بالمعنى العام هي كظواهر الفكر الانساني .. وهذا لكي نفرقها عن الشعور والإحساس كعملية نفسية غير مقصودة.

ومن هذا التحديد، أصبح الفكر العربي محل دراسة ونقد من قبل عدد كبير من المفكرين والنقاد، لاسيما المغاربة منهم (أي المنتمون إلى منطقة المغرب العربي)، وبالأخص بعد النصف الثاني من القرن العشرين وتحديدا منذ بداية التسعينات.

لقد أصبح كل باحث أو مفكر مهتم بقضايا العالم العربي والإسلامي عاجز عن دراسة واقع وإشكالات هذا العالم دون نقد هذا الأخير، وأصبح النقد القاعدة والركيزة بل والمنطلق للإنتاج الفكري لهؤلاء.

اهتم الفكر النقدي في مراحله الأولى بنقد مشروع النهضة، حيث اعتبره النقاد مشروعا مبتورا وغير مكتمل، لقد وعد الفكر النهضوي بالكثير، وعد بتجاوز التأخر بتحقيق التقدم ... إلا أن الانتكاسات والخسائر المتتالية أصبحت خير شاهد على هذا الفشل، ولعل هزيمة حرب 1967 ، كانت الضربة القاضية والفاصلة في أن فكر النهضة مولود مجهض ومشروع فاشل.

التراث

تراث (تقاليد): يطلق هذا المصطلح على انتقال بعض المعتقدات وأنماط السلوك والأنشطة من جيل إلى آخر، وقد يستخدم بمعنى الثقافة أو كعنصر ثقافي عبر الزمان، لتحقيق درجة من الدوام والاستمرار.

وقد يكون التراث شفاهياً أو تراثاً شعبياً أو رواية شعبية، وبالنسبة للنظم الاجتماعية ينتقل التراث عن طريق عمليات التنشئة الاجتماعية حيث يكتسب الطفل الأعراف وأنماط السلوك المعتادة من الأسرة والمدرسة وجماعة الأقران

الأصالة والمعاصرة

- الأصالة هي مصدر أصل، فيقال: "أصالة الأسلوب" أو "أصالة الطراز" وأصالة الثقافة العربية، أي سماتها الأصيلة المتميزة. ويمكن أن تأخذ معاني عديدة منها: أساس الشيء: الذي يقوم عليه في البداية، في الأساس؛ والجذر: أصل الشجرة، جذرها؛ والمنشأ: كقولنا هذا الكتاب أصله من الجزائر؛
- أما العصرية والحداثة فهي مذهب تفصيل كل ما هو عصري أو مستحدث عن كل ما هو قديم، وتتلخص العصرية كظاهرة اجتماعية في ثلاث جوانب هي:
- الإبداع والتغيير والسيطرة على الظواهر وإخضاعها لصالح الإنسان باستخدام المنهج العلمي؛
 - التنوع والمرونة في التركيبات الاجتماعية؛
 - توفير المهارات والمعارف الفردية للمعيشة في عالم تكنولوجي متقدم. "...

الشرق والغرب

التقليد والتجديد

التجديد أو التحديث: هو مجموعة من التغييرات المتعمدة والتي تؤثر على جميع المجتمعات الانسانية، وإن بطريقة متفاوتة وبناء على أولويات متنوعة تختلف من مجتمع إلى آخر. وتم توظيف التحديث باعتباره آلية للتغيير الاجتماعي اعتباراً من القرن السادس عشر وانطلاقاً من أوروبا الغربية، ويمكن أن يتصف بأنه عملية تعبئة وتمايز وعلمنة..".

أما التقليد أو التقليدية: فهي "نزعة ترمي إلى الاستمساك بالماضي ومعارضة التطور و التجديد. "

القومية العربية

القومية هي نظام سياسي واجتماعي واقتصادي يتميز بتعزيزه مصالح أمة معينة، وخاصة بهدف كسب والحفاظ على الحكم الذاتي، أو السيادة الكاملة، على وطن الجماعة.

وبالتالي، فإن الإيديولوجية السياسية ترى أن على الأمة أن تحكم نفسها، بعيداً عن التدخل الخارجي غير المرغوب فيه، وترتبط بمفهوم تقرير المصير. وتهدف القومية أيضاً نحو تطوير والحفاظ على الهوية الوطنية القائمة على الخصائص المشتركة مثل الثقافة واللغة والإثنية والدين والأهداف السياسية أو الاعتقاد في السلف المشترك.

أما القومية العربية أو العروبة، (الإيديولوجيا القومية العربية) ، فتعتبر الإيديولوجيا الأكثر شيوعاً في العالم العربي خصوصاً في فترة الستينات و السبعينات من القرن العشرين و التي تميزت بالمد الناصري و قيام الجمهورية العربية المتحدة بين مصر و سوريا

ويؤمن القوميون العرب بالعروبة كعقيدة ناتجة عن تراث مشترك من اللغة والثقافة والتاريخ المشترك. ولا تنقيد بعرق أو دين. الوحدة العربية هدف معظم القوميون العرب.

وكانت أول إرهابات القومية العربية في بلاد الشام بعد حملة محمد علي والتدخل الأوروبي الذي تبع ذلك. في البداية كانت مطالب القوميون العرب محدودة بالإصلاح داخل الدولة العثمانية، واستخدام أوسع للغة العربية في التعليم والإدارات المحلية، وإبقاء المجندين العرب في وقت السلم في خدمات محلية.

ثم طرأ تشدد على المطالب وتزايدت المشاعر القومية مع انهيار السلطة العثمانية، وبتحريض من الدول الاستعمارية خاصة بريطانيا التي كانت ترغب في إذكاء الصراع بين العرب والأتراك للإجهاد على الخلافة العثمانية.

بالتوازي مع تفكك الإمبراطورية العثمانية خلال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، قويت فكرة القومية العربية الداعية إلى تخلص العرب من الحكم التركي، ومن كل حكم أجنبي أو استعماري، والسعي نحو بناء دولة عربية موحدة، وتحت لواء فكرة القومية العربية ومنذ انتهاء الحرب العالمية الأولى خاض العرب حروب استقلال ضد الاستعمار البريطاني والفرنسي والإيطالي.

وعلى العموم فقد مرت هذه الحركة بثلاث مراحل وهي الآن في المرحلة الرابعة من تطورها، كانت المرحلة الأولى هي مرحلة القومية الثقافية واتسمت قومية هذه المرحلة بالليبرالية والانفتاح، أما المرحلة الثانية، وتمتد طيلة النصف الأول من القرن العشرين فهي مرحلة القومية السياسية، حيث برزت مطالب الاستقلال والتحرر واتسمت قومية هذه المرحلة ببداية النزوع نحو الراديكالية، أما المرحلة الثالثة فتمتد من حوالي منتصف القرن العشرين وحتى عام 1973، وخلالها أصبحت القومية العربية ذات شعبية بالغة ومسيطرة على الساحة السياسية والفكرية العربية، أما المرحلة الرابعة والحالية، فهي تتسم ببروز نوع من القومية الجديدة تعطي الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني اهتماماً أكبر من ذي قبل.

وهكذا وبعد مضي أكثر من قرن على بروز وتطور القومية العربية مازالت الأسئلة التي تحيط بها أكثر من الإجابات المتوفرة حولها، فهل هي تعبير عن الهوية الثقافية، أم هي مجرد تداعيات لحلم الوحدة العربية، أم هي مشروع سياسي توظفه النخب والأنظمة الحاكمة لمصالحها الضيقة والحزبية؟

لكن الوحدة المنشودة لم تقم، بل قام السؤال الكبير أين الخلل؟ ولماذا لم يتوحد العرب؟

الصدمة

يستعمل مفهوم الصدمة لوصف المخاوف والمشاعر الناتجة عن تواجد الفرد ضمن ثقافة أو محيط اجتماعي مختلف تماماً، أو أحياناً متعارض مع ثقافته الأصلية، وترتفع هذه الصعوبات في خلال استيعاب الثقافة الجديدة، مما يشكل صعوبات في معرفة الملائم من غير الملائم، وفي أغلب الأحيان ترتبط هذه الثقافة برفض بعض صفات الثقافة الجديدة أو المختلفة.

ولئن عرفت "أعراض" الصدمة الثقافية والحضارية منذ القديم كما حدث على سبيل المثال مع اكتشاف المسلمين للحضارة الغربية سولء من خلال موجات الاستعمار أو إثر ترجمة التراث والفكر الغربي وانطلاق أولى البعثات العلمية العربية نحو الغرب.

فإن أول من استعمل مصطلح الصدمة الثقافية في الحقل الأكاديمي العلمي هو العالم الأمريكي "كالفيرو أوبرغ" (Kalvero Oberg)، عام 1954م، للتعبير عن التقلبات النفسية التي يمر بها المغتربون والمهاجرون.

الحوار

الحوار في اللغة: من حاور يحاور محاوره، وقد ورد في تاج العروس أن الحوار يعني تراجع الكلام، كما ورد في لسان العرب لابن منظور تحت الجذر (حور) وهم يتحاورون أي: يتراجعون الكلام. والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة.

أما الحوار في الاصطلاح اللغوي فهو نشاط عقلي ولفظي يقدم المتحاورون الأدلة والحجج والبراهين التي تبرر وجهات نظرهم بحرية تامة من أجل الوصول إلى حل لمشكلة أو توضيح لقضية ما.

ويمثل الحوار أداة أساسية للتواصل ما بين الأفراد والشعوب والحضارات والثقافات، والتفاعل ما بينها كبديل عن الصدام الذي ينشأ عن الجهل بالآخر أو الشعوب بالعلية تجاهه أو رفضه بشكل مطلق ومبدئي كما هو الحال بالنسبة للإيديولوجيات المتطرفة والعنصرية.

وتؤكد منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، أن الحوار والتبادل المنصفان بين الحضارات والثقافات والشعوب على قاعدة التفاهم المتبادل واحترام تساويها في الكرامة، يمثلان شرطاً مسبقاً أساسياً لتحقيق التماسك الاجتماعي والمصالحة بين الشعوب والسلام بين الأمم.

ويشكّل هذا العمل جزءاً من الإطار العام لتحالف الحضارات وبشكل خاص، تحظى مجموعة من الممارسات الجيدة باهتمام خاص ضمن إطار الحوار بين الثقافات الأوسع الذي يشمل أيضاً الحوار بين الأديان بغية تشجيع التعددية الثقافية على المستوى المحلي والإقليمي والوطني وتحفيز المبادرات الإقليمية وشبه الإقليمية الرامية إلى إحباط أشكال التطرف والتعصب والتشديد على القيم والمبادئ الآيلة إلى جمع الشعوب.

الخطاب

يُشير مفهوم الخطاب لدى علماء اللسانيات إلى سلسلة الجُمْل المحكيّة، والمنقولة شفويّاً بين طرفين يحاول أحدهما وهو المتحدثّ إخبار المُستمع بأحداث ووقائع قد تكون حقيقةً، أو من نسج الخيال بقصد التأثير عليه، فالخطاب ببساطة هو الوسيلة المحكيّة التي يتم من خلالها تطويع كلمات اللغة بشكل ممنهج ومُتسلسل باعتبارها وحدة تأثيريّة.

ويذهب المفكر ميشال فوكو إلى أنّ الخطاب مساحة ذات حدودٍ قوية من المعرفة الاجتماعية؛ ونظام من القول يمكن من خلاله معرفة العالم، المظهر الأساسي فيه هو أن العالم ليس "هناك" ببساطة حتى يمكن الحديث عنه؛ وإنما من خلال الخطاب نفسه يصبح للعالم كينونة، ويمكن للمتكلمين والسامعين والكتّاب والقراء من فهم أنفسهم وعلاقاتهم ببعضهم، ومكانهم في العالم، وهذا ما يعرف ببناء الذاتية/الفاعلية ومجتمع العلامات التي تنظم الوجود الاجتماعي وإعادة الإنتاج المجتمعي الذي تعدّ قانوناً لما يمكن أن يقال وما لا يقال، ويشكّل طبيعة الخطاب.

التيار الإصلاحى السلفى

تمثل الحركات الإصلاحية السلفية، إحدى مكونات حركة الإصلاح والنهضة في العالم العربي، فقد أدى تفكك الدولة العثمانية و تصاعد حركة التحدي الأوربي ، الى ردة الفعل أولا من جانب البيئات السلفية ، حيث ظهرت الحركة الوهابية في الجزيرة العربية منذ 1744، و التي نادت إلى "مقاومة الفساد العثماني و البدع لمخالطة لنقاء السلفية الأصولية"، ثم تلتها الحركة المهدوية (1881 ، 1898) التي وقفت ضد الاستعمار البريطاني في السودان ، جامعة هي الأخرى بين روح الجهاد و حماسة التصوف ، ثم الحركة السنوسية في ليبيا (1912 / 1925) و التي تبنت المقاومة و الرجوع الى الأصول، إضافة حركة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

وعلى العموم، فإن التيار السلفي هو تيار ذو منطلق ديني دعا إلى العودة إلى ما كان عليه السلف الصالح و قد طرح مبادئ في المجالات الآتية:

-المجال الديني : العودة إلى أصول الإسلام على عهد السلف الصالح ، و محاربة البدع و الشعوذة ، وفتح باب الاجتهاد ، و التوفيق بين الدين و العلم.

-المجال السياسي : الحكم وفق مبدأ الشورى (الديمقراطية الإسلامية) ، ونبذ الاستبداد، و المنادة بالحرية و وحدة العالم الإسلامي ، و مناهضة الاستعمار.

- المجال الاجتماعي : الاهتمام بالتربية و التعليم و تهذيب الأخلاق ، و تحقيق العدالة الاجتماعية، والدعوة إلى تعليم المرأة .

و عندما نتحدث عن هذه الحركات ، لا بد ان ندرج باحث يقظتها جمال الدين الافغاني ثم تلميذه محمد عبده ثم تلميذ الشيخ محمد عبده الذي أرّخ له و نشر تعاليمه محمد رشيد رضا من زمانه إلى عهد عبد الرحمان الكواكبي، فهؤلاء جميعا مثلوا صوت الحركة و معالمها في الطريق.

التيار الليبرالي العلماني

بمقابل التيار السلفي، ظهر تيار ليبرالي علماني، دعا إلى فصل الدين عن الدولة والأخذ بقيم الحداثة، وأثار بدوره الميادين الدينية والسياسية والاجتماعية:

-في الميدان الديني : فصل الدين عن الدولة ، و معاداة العصبية الطائفية.

-في الميدان السياسي : المطالبة بالديمقراطية السياسية والحريات العامة ، و المساواة أمام القانون.

- في الميدان الاجتماعي: الاهتمام بالتربية و التعليم ، و تحديث المجتمع، وتحرير المرأة ، وتقليص الفوارق الطبقة .

ومن أبرز زعماء ومفكري هذا التيار رفاة الطهطاوي وقاسم أمين.

عابد الجابري

ولد محمد عابد الجابري سنة 1935، بمدينة فكيك (شرقي المغرب)، ودرس بها، ثم غادرها إلى مدينة الدار البيضاء، حيث تابع دراسته الثانوية بالمدرسة المحمدية، والتي أغلقت على إثر نفي السلطان المرحوم محمد الخامس سنة 1953، فانخرط في سلك التدريس معلماً للأطفال بالقسم التحضيري ثم في أقسام الشهادة الابتدائية.

وفي سنة 1957 حصل على شهادة البكالوريا. وفي سنة 1958 التحق بكلية الآداب بالرباط (قسم الفلسفة) التي حصل منها على الإجازة، سنة 1961. مارس العمل الصحفي، فساهم في تحرير صحيفة (التحرير) ومجلة (أقلام) و(الأهداف) و(المحرر) وغيرها من المطبوعات المغربية والعربية، إضافة إلى التدريس والدراسة مع المساهمة في العمل السياسي والحزبي.

في سنة 1967، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة فالتحق بكلية الآداب بالرباط كأستاذ مساعد، فكان من الذين خاضوا معركة التعريب بالجامعة المغربية وخصوصاً شعبة الفلسفة، وكان ذلك تحدياً كبيراً لدعاة الفرنسية آنذاك. وفي سنة 1970، حصل على شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، والتي كانت أول دكتوراه دولة بالمغرب في مادة الفلسفة، موضوعها (العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) صدرت سنة 1971.

في سنة 1997، أصدر الجابري مع الأخوين محمد إبراهيم بوعلو وعبدالسلام بن عبد العالي مجلة (فكر ونقد) التي تولى فيها مهمة رئيس التحرير. حاضر في العديد من الجامعات المغربية والعربية، كما شارك في كثير من الندوات واللقاءات العلمية والفكرية في العالم العربي وإسبانيا وفرنسا، وأشرف على العديد من الأبحاث الجامعية (ماجستير ودكتوراه). طلابه كثيرون يحتلون اليوم كراسي جامعية ومناصب وزارية ودبلوماسية. ساهم في مرحلة تاريخية وطنية وعربية وشكل شخصية بارزة سواء كمثقف أو كمناضل ترك أكثر من ثلاثين كتاباً نذكر منها:

- نحن والتراث.
- نقد العقل العربي.
- بنية العقل العربي.
- العقل السياسي العربي.
- المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية.
- التراث والحداثة.
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر: وجهة نظر.

- حفريات في الذاكرة (مذكرات).

- في التعريف بالقرآن.

- فهم القرآن: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول.

- المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية.

هذا، إضافة إلى مئات الأبحاث والدراسات المنشورة في مجلات مغربية وعربية متخصصة. وقد ترجمت بعض كتبه إلى الفرنسية والتركية والإسبانية والإندونيسية والإنجليزية والإيطالية والبرتغالية واليابانية.

تميز الجابري، بحضوره التنويري طيلة أربعة عقود من الزمن، ومارس بواسطة هذا الحضور دوراً بارزاً في المجتمع وداخل رحاب الجامعة المغربية، وبلغ إشعاعه إلى أقصى العالم، حيث تميّز عطاؤه بأمرين:

أولاً: عنايته بالفكر الفلسفي، إذ يعتبر، دون جدال، واحداً من أكبر الذين أسهموا في ترسيخ قيم الفلسفة، وأسهمت مصنفاته في تقديم ومناقشة الكثير من المذاهب والتيارات والمفاهيم الفلسفية.

ثانياً: يتمثل في أطروحاته المثيرة للجدل ومواقفه من التراث، فقد كان الرجل قارئاً نهماً لكتب التراث، وشكلت أطروحته (نقد العمل العربي) مناسبة لبلورة قراءة جديدة في مقاربة الظواهر التراثية خلال مدة أربعة عقود من الزمن.

محمد أركون

الدكتور محمد أركون (1928 - 2010) مفكر جزائري/فرنسي له توجه ما بعد حداشي (وراء حداشي) ينقد العقل الإسلامي وفكر الحداثة اعتماداً على الأنثروبولوجيا التاريخية ويسعى إلى تأسيس علم "الإسلاميات التطبيقية".

نشأته ودراسته

ولد محمد أركون في بلدة توريرت ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر. قضى فترة الدراسة الابتدائية في توريرت ميمون والثانوية في وهران، ثم الدراسة الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ثم في السوربون في باريس. حصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون سنة 1968.

عمل أركون من سنة 1961 إلى 1991 أستاذاً في جامعة السوربون، كما عمل أستاذاً زائراً في جامعات عديدة حول العالم. ومنذ سنة 2000 مستشاراً علمياً للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن العاصمة، ثم أستاذ متقاعد في السوربون، وأستاذ زائر وعضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن منذ 1993. المدير العلمي لمجلة Arabica منذ سنة 1980. وتوفي فس 14 سبتمبر 2010 .

مشروعه الفلسفي

كل ما كتبه محمد أركون منذ أربعين سنة وحتى اليوم، يندرج تحت عنوان: نقد العقل الإسلامي، حيث يصف الدكتور أركون مشروعه بأنه لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ. إنه مشروع تاريخي وأنتروبولوجي في آن معا، إنه يثير أسئلة أنتروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ.

ولا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفاهيم الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والمخيل والضمير واللاشعور واللامعقول، والمعرفة القصصية (أي الأسطورية) والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية...

لا شك في أن مؤرخي الفكر والأدب قد أرخوا لتلك المفاهيم ولكننا لا نزال نفرق بل نرفع جدارات إدارية ومعرفية بين شعب التاريخ والأدب والفلسفة والأديان والعلوم السياسية والسيولوجية والأنثروبولوجية... والجدارات قائمة مرتفعة غليظة في الجامعات العربية التي لا يرجع تاريخ معظمها إلى ما قبل الخمسينات والستينات، والأنثروبولوجيا بصفة خاصة لم تزل غائبة في البرامج وعن الأذهان، ناهيك عن تطبيق إشكالياتها في الدراسات الإسلامية. "...

ونقد العقل الإسلامي، كمشروع يتضمن محاولة لدمج العملية النقدية للفكر الديني الإسلامي في عملية نقدية أكثر عمومية للفكر الديني على العموم، ويوضح ذلك الدكتور أركون في كتابه "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال"، حيث يقول "... شكلت بالتعاون معه - مع الأب كلود جيفري- ومع فرانسواز سميث فلورنتان وجان لامبير "مجموعة باريس" داخل الجماعة الأوسع للبحث الإسلامي - المسيحي التي كانت قد أسست من قبل الأب ر. كاسبار.

وضمن هذه المجموعة بالذات كنت قد حاولت أن أرحزح مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي "الأرثوذكسي" والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد "الأخرين" من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط. قلت حاولت أن أرحزح مسألة الوحي هذه من تلك الأرضية التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الألسني والسيماني الدلالي المرتبط هو أيضا بممارسة جديدة لعلم التاريخ ودراسة التاريخ. اقصد بذلك دراسة التاريخ بصفته علم أنثروبولوجيا الماضي وليس بصفته سردا خطيا مستقيما للوقائع المنتخبة بطريقة معينة. "

منهجه

والمنهج الذي يعتمد عليه الدكتور أركون في تحقيق مشروعه يتمثل على العموم، في الاعتماد على المناهج العلمية الحديثة والمعاصرة الخاصة بعلوم الإنسان، عموما، ودراسة الأديان والنصوص الدينية، خصوصا. ويشمل ذلك علوم التاريخ والأنثروبولوجيا، والفيلولوجيا، واللسانيات، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم النفس الاجتماعي، وأركيولوجيا المعرفة، والتفكيكية اللغوية، والسيمانيات، والهرمنيوطيقا... الخ. ويشير الدكتور أركون إلى اعتماده على هذه المناهج كما يلي: " أما الاستراتيجية المعرفية التي نتبعها في دراسة مجتمعات أم الكتاب/الكتب فإنها تحثنا بالأحرى على الكشف عن كل آليات التقديس ودراساتها وتفكيكها.

وكذلك الأمر فيما يخص آليات التعالي وخلع الصبغة الأنطولوجية واللاهوتية أو الأسطورة والأدلجة أو التآليه أو القولية الشكلائية المقننة أو نزع الصبغة التاريخية عن الأشياء... وكل هذه العمليات هي التي تغذي ديناميكية الجدلية الاجتماعية. في الواقع أن الإيمان التقليدي قد قيد نفسه بأشياء ذات جواهر جامدة

لا تحول ولا تزول، جواهر قادرة على استيعاب المتغيرات الطارئة والمدعوة آنذاك "بالأرثوذكسية". أما الإيمان الحديث فهو يضطلع بكل متغيرات التاريخ وحركياته ويقبل بإعادة النظر بكل شيء بما فيها الأصول المؤسسة من أجل انتهاكها وإعادتها إلى الظروف المشتركة للجدلية الاجتماعية . "

في ذات السياق، يضيف أركون : " ... كذلك، سوف نذكر هنا، من أجل ما سيتلو من حديثنا، بالفتوحات التي حققها علم التاريخ بفضل المكتسبات الجديدة للعلوم الاجتماعية كعلم الألسنيات والسميائيات والأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي. إن أعمال بول ريكور مثلاً فيما يخص الزمن والحكاية ترحح بشكل حاسم تلك التناقضات والصراعات الكلاسيكية المعروفة بين الإيمان والعقل أو الأسطورة والتاريخ.

إنها ترححها عن مواقعها التقليدية لكي تنقلها إلى فضاء جديد للمعقولية وفهم العامل الديني داخل الحركية الاجتماعية التاريخية، ثم فهم التاريخ الواقع تحت ضغط العامل الديني. "

وننتج عن هذا التوجه المنهجي لأركون طرحه لفكرة وجوب إنشاء مجال جديد هو "الإسلاميات التطبيقية".

بعض أهم مؤلفاته :

باللغة العربية

- الفكر العربي : ترجمة د. عادل العوّا. دار عويدات- بيروت- سلسلة زدني علما، 1979.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي : ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي- بيروت 1986.
- العلمنة والدين، دار الساقى، 1990.
- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1993.
- الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت 1995.
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1997.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1999.
- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001.

باللغة الفرنسية

- Deux Epîtres de Miskawayh, édition critique, B.E.O, Damas, 1961 .
- Essais sur la pensée islamique, Maisonneuve & Larose, 1e éd, Paris, 1973.
- L'humanisme arabe au 4e/10e siècle, J.Vrin, 2°éd, 1982.

- Lectures du Coran, 1e éd, Paris 1982.
- Pour une critique de la Raison islamique, Paris, 1984.
- Religion et laïcité: Une approche laïque de l'islam, L'Arbrelle, 1989.
- La Pensée arabe, P.U.F, Paris, 1e éd, 1975.
- Combats pour l'Humanisme en contextes islamiques, Paris, 2002.
- De Manhattan à Bagdad: Au-delà du Bien et du Mal, Paris, 2003.

باللغة الإنجليزية

- Arab Thought, éd. S.Chand, New-Delhi, 1988.
- Rethinking Islam : Common questions, Uncommon answers, 1994.
- The concept of Revelation: from Ahl al-Kitâb to the Societies of the Book, 1988.

الطيب تيزيني

الطيب تيزيني (1934 - 2019) هو مفكر سوري، من أنصار الفكر القومي الماركسي، يعتمد على الجدلية التاريخية في مشروعه الفلسفي لإعادة قراءة الفكر العربي منذ ما قبل الإسلام حتى الآن. ولد في حمص (سوريا) وتلقى علومه في حمص ثم غادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية ومنها إلى بريطانيا ثم إلى ألمانيا لينتهي دراسته للفلسفة فيها ويحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام 1967 أولاً، والدكتوراه في العلوم الفلسفية ثانياً عام 1973، عمل في التدريس في جامعة دمشق وشغل وظيفة أستاذ في الفلسفة حتى وفاته.

وجرى اختياره واحداً من مائة فيلسوف في العالم للقرن العشرين عام 1998 ، من قبل مؤسسة Concordia الفلسفية الألمانية الفرنسية.

حول الدكتور تيزيني بعد ذلك أطروحته إلى مشروع متعدد المراحل مكون من 12 جزء، في هذه المرحلة أنجز أعمالاً منها "الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى" (1982)، و"من يهوه إلى الله" (1985)، و"مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر" (1994).

وقد أنجز الدكتور تيزيني ستة أجزاء من هذا المشروع قبل أن يتحول إلى التركيز على قضية النهضة. وتركزت المرحلة الثانية في فكر الدكتور تيزيني، والتي بدأت تقريباً عام 1997، على معالجة عوائق النهضة العربية سواء في فكر الذات أو تلك الناتجة عن الحضارة الغربية.

وفي هذه المرحلة أنجز أعمالاً منها "من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي" (1996)، و"النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة" (1997)، و"من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني" (2001).

ويمكن القول بوجود سمتين هامتين أساسيتين للتحويل الفكري في مسار الدكتور تيزيني، على الرغم من احتفاظه بالفكر الماركسي كمرجعية فلسفية. الأولى هي التخلي عن الطرح الماركسي التقليدي القائل بأن عملية التحويل المجتمعي تقوم على صراع الطبقات، واستبدالها بالاعتماد على الطيف الواسع للمجتمع ككل.

والثانية هي استبدال استبعاد الفكر الديني الإسلامي من عملية التحويل المجتمعي، الذي هو جزء طبيعي من الفكر الماركسي، بأهمية فهم التجربة الدينية الإيمانية من الداخل وتأثيرها في إنجاز التحويل المجتمعي.

يرتكز الفكر الفلسفي للدكتور طيب تيزيني على فكرة أساسية يمكن القول بأنها تمثل الفكرة المركزية التي يدور حولها مشروعه الفكري جميعه.

يحاول الدكتور تيزيني بصور متعددة أن يثبت أن الفكر العربي، ويشمل ذلك ما قبل ظهور الإسلام، هو جزء من تطور تاريخ الفكر الإنساني بالمعنى العام.

وهذا يستتبع نتيجتين، الأولى هي أن هذا الفكر ينطبق عليه المنهج الجدلي المادي على الرغم من أنه، أي الفكر العربي، قد تطور وازدهر في ظل الحضارة الإسلامية. والثانية هي أنه لا يمكن قبول فكرة المركزية الأوروبية التي تنزع عن الفكر العربي (الإسلامي) أصالته الخاصة به وتجعله مجرد حامل للفكر اليوناني القديم.

تظهر مركزية هذه الفكرة بشكل واضح من تحقيقه التاريخي للفكر العربي على أنه فكر ينتمي إلى "العصر الوسيط"، حيث يقسم الفكر الإنساني إلى فكر قديم ووسيط وحديث. كما يظهر ذلك أيضاً في تحليله للفكر العربي ابتداءً من "بواكيره الأولى" قبل الإسلام اعتماداً على المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قبل الإسلام وبعده.

وبالتأسيس على ذلك يرى د. تيزيني أن هذا الموقف يحرر الفكر العربي المعاصر من سيطرة الفكر الغربي، حيث يمكن في هذه الحالة استئناف الفكر العربي كجزء من تطور الفكر الإنساني. كما يمثل ذلك الموقف، من جانب آخر، وسيلة للخروج من سيطرة الفكر التقليدي حيث يمكن إعادة قراءة الفكر العربي باعتباره جزءاً من التاريخ الإنساني. وبالتالي ستمثل إعادة القراءة التاريخية هذه دافعاً آخر نحو استئناف الفكر العربي كجزء من تطور الفكر الإنساني.

ويتركز المشروع الفلسفي للدكتور طيب تيزيني في إعادة قراءة الفكر العربي عبر تاريخه في إطار الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية المحيطة به اعتماداً على المنهج المادي الجدلي.

وترجع بداية هذا المشروع إلى أطروحته للدكتوراه التي حصل عليها من ألمانيا، والمعنونة "تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة". تحولت أطروحته بعد ذلك إلى مشروع فلسفي متعدد المراحل وذلك في عمله المعروف "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط".

والتوصيف "رؤية جديدة" ناتج عن كون عمله هذا يعد أول محاولة في قراءة الفكر العربي انطلاقاً من تاريخيته وعلاقاته المادية، وباعتباره جزءاً من التاريخ الإنساني. وقد أنجز الدكتور تيزيني ستة أجزاء من هذا المشروع قبل أن يتحول إلى التركيز على قضية النهضة. وتركزت المرحلة الثانية في فكر

الدكتور تيزيني، والتي بدأت تقريبا عام 1997، على مواجهة ثلاث قضايا أساسية تمثل بالنسبة إليه عوائق أمام تحقيق النهضة.

الأولى، هي الفكر البنيوي غير التاريخي الذي يصدر أحكاما غير تاريخية على العقل العربي ويدفع، من وجهة نظره، إلى التخلي عن فكر النهضة.

والثانية، هي قضية قراءة وفهم الفكر الديني عموما، والنص القرآني خصوصا. حيث يرى أنه يمكن قراءة النص القرآني قراءة جدلية تاريخية وبالتالي الارتكاز عليه لطرح تصورات النهضة. وبذلك يتم حل إشكالية العلاقة بين فكر النهضة، المرتكز على العقل، وبين فكر الذات، المرتكز على النقل.

أما القضية الثالثة، فهي قضية فساد الواقع المجتمعي سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي، من ناحية، والتحديات الحضارية التي تفرضها الحضارة الغربية من ناحية أخرى.

ويمكن تقسيم الفكر الفلسفي للدكتور تيزيني، الذي يهدف إلى تحقيق هذه الفكرة المركزية، إلى تصورات نظرية وأخرى عملية. فعلى المستوى النظري، ينقسم فكره إلى تصورات عن المنهج الفلسفي الذي يرتكز على المادية الجدلية، ثم تصورات أنطولوجية عن الطبيعة والوجود، ثم إلى التحليلات التاريخية للفكر العربي وللعلاقة بين هذا الفكر والدين الإسلامي. وعلى المستوى العملي ينقسم فكره الفلسفي إلى تصورات عن كيفية معالجة النص القرآني وشروط فهمه باتساق مع المادية الجدلية، وإلى تصورات عن الشروط المجتمعية لتحقيق النهضة، وإلى تصورات عن العلاقة بين المجتمعات العربية والإمبريالية العالمية.

قائمة مراجع مقترحة لتعميق القراءات

أ – باللغة العربية:

1. أرسلان شكيب، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ ، مكتبة رحاب، الجزائر، 1989.
2. أركون محمد، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1985.
3. أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 1993.
4. أركون محمد، الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 6، 2012.
5. برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، بيروت، 1986 .
6. بلقزيز عبد الإله ، عطاء المثقف العربي، في التوجيه الاجتماعي والسياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1995.
7. بن نبي مالك وجهة العالم الإسلامي، الطبعة الخامسة ، دار الفكر 1986.
8. بن نبي مالك ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، 1986، ص 151.
9. مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، 1987.
10. بن نبي مالك ، تأملات، دار الفكر، دمشق، 1986.
11. الجابري محمد عابد، إشكالات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
12. الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، الطبعة الرابعة، بيروت، مارس، 1992.
13. الجابري محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.

14. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفية في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.
15. الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
16. الجابري محمد عابد ، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992.
17. الجابري محمد عابد ، المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992 .
18. حنفي حسن، في فكرنا المعاصر، دار التتوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ، بيروت، 1983.
19. سليم دولة : ما الفلسفة ما الثقافة، دار بيرم للنشر، تونس، الطبعة 02، 1988.
20. شرابي هشام المثقفون العرب والغرب : عصر النهضة 1875
21. طاهر لبيب، سوسيولوجية الثقافة، دار محمد علي الحامي، تونس، 1988.
22. العروي عبد الله، العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1980.
23. مغربي عبد الغني ، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، تر: محمد الشريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986 .
24. وقيدي محمد، أحميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية؟، دار الفكر، دمشق، 2002.
25. وقيدي محمد، العلوم الانسانية والايدولوجية، دار الطليعة، بيروت، 1983.

باللغة الأجنبية:

1. A.Touraine, Critique de la modernité, paris, ed Fayard, 1992.
2. A.Touraine, Critique de la modernité, paris, ed Fayard, 1992, p250.
3. Abdelghani Megherbi : Culture et personalié dans la société Algerienne de Massinissa à nos jours, ENAL/OPU, Alger, 1986.
4. Althusser Louis, lire le capital, ouvrage collectif, 2 tomes, éd François Maspéro, Paris, 1968.
5. Bourdieu Pierre, la distinction : critique sociale du jugement, les éditions de minuit, Paris, 1979.
6. Foucault Michel, L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris,1969.
7. Marcel Mauss, sociologie et anthropologie, PUF, Paris, 1983.
8. Mircea Eliade, La Nostalgie des origines, Gallimard, Paris, 1971.
9. Morin Edgar, Science avec conscience, Le Seuil, Paris,1990.
10. Weber Max, Le Savant et le politique, Enag ,Alger, 1991.