

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم الاجتماع تخصص فلسفة

مطبوعة الدعم البيداغوجي
موجهة لطلبة السنة الثالثة ليسانس فلسفة
مقياس فكر عربي حديث

من إعداد الدكتور : بديع الزمان حوري

السنة الجامعية : 2025-2026

فهرس المحاضرات

1. سياقات انبثاق أسئلة النهضة في العالم العربي والإسلامي
2. سيد أحمد خان ومدرسة عليكرة الإصلاحية
3. محمد إقبال وتجديد الفكر الديني في الإسلام
4. الطهطاوي بين التنوير والنزعة السلفية
5. الفكر الإصلاحي لجمال الدين الأفغاني
6. الفكر الإصلاحي عند محمد عبده
7. الفكر الإصلاحي عند خير الدين التونسي
8. امتدادات مدرسة المنار في الجزائر: عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي
9. الفكر الإصلاحي عند عبد الرحمن الكواكبي
10. طلائع العلمانية في الفكر العربي: فرح أنطون وشبلي شميل
11. سلامة موسى وسؤال النهضة
12. النزعة الليبرالية عند أحمد لطفي السيد
13. العقلانية الديكارتية عند طه حسين
14. سؤال المرأة عند قاسم أمين
15. الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود

المحاضرة الأولى

سياقات انبثاق أسئلة النهضة في العالم العربي والإسلامي

تمهيد

لا يمكن فهم الفكر العربي الحديث دون العودة إلى اللحظة التي تشكل فيها سؤال النهضة بوصفه سؤالاً مركزيًا يحكم مجمل التحولات الفكرية والسياسية منذ أواخر القرن الثامن عشر. فالنهضة لم تكن مشروعًا جاهزًا، ولا برنامجًا إصلاحيًا محدد المعالم منذ البداية، بل كانت استجابة مركبة لأزمة حضارية عميقة كشفتها لحظة الاصطدام بالغرب الحديث.

إن سؤال النهضة في جوهره سؤال تاريخي: لماذا تأخر العالم العربي والإسلامي وتقدم غيره؟ غير أن هذا السؤال لم يكن مجرد مقارنة تقنية بين درجتين من التقدم، بل كان سؤالًا يمس معنى الزمن، ومفهوم الدولة، وبنية العقل، وعلاقة الدين بالعالم. ومن هنا فإن دراسة سياقات انبثاقه تقتضي تحليل البنية الداخلية للمجتمع الإسلامي قبيل الصدمة، وتحليل طبيعة الصدمة ذاتها، ثم تتبع التحولات المفاهيمية التي أحدثتها في الوعي.

إن هذه المحاضرة لا تهدف إلى استعراض سردي للأحداث، بل إلى بناء إطار تفسيري يوضح كيف تحول الانكسار العسكري إلى أزمة فكرية، وكيف تحول الاحتكاك الخارجي إلى مسألة داخلية، وكيف أصبح سؤال النهضة بنية عميقة تحكم مسار الفكر العربي الحديث حتى اليوم.

أولاً: البنية الداخلية للعالم الإسلامي قبيل الصدمة الحديثة

عشية الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798، لم يكن العالم الإسلامي يعيش حالة وعي ذاتي بالانحطاط. فقد كانت الإمبراطورية العثمانية، رغم ضعفها التدريجي، ما تزال تمثل كيانًا سياسيًا واسعًا يمنح شعورًا بالاستمرارية والهبة التاريخية. ولم يكن مفهوم "التأخر" قد تبلور بعد كمفهوم تاريخي مقارن.

غير أن هذا الاستقرار الظاهري كان يخفي اختلالات بنيوية عميقة. فقد عرفت أوروبا منذ القرن السابع عشر تحولات جذرية تمثلت في الثورة العلمية، وتطور الفلسفة العقلانية، وبداية نشوء الدولة القومية الحديثة، ثم الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر. في المقابل، ظل النظام التعليمي في العالم الإسلامي قائمًا أساسًا على إعادة إنتاج المعارف الفقهية والكلامية، دون تطوير مماثل للعلوم الطبيعية والتقنية.

يرى عبد الله العروي أن الأزمة لم تكن أخلاقية أو دينية، بل كانت تاريخية بنيوية، إذ لم تدخل المجتمعات الإسلامية في منطقتي الحداثة السياسية والاقتصادية الذي أعاد تشكيل أوروبا (العروي، 1970، ص 25-40). فالتأخر، بحسب تحليله، ليس نقصًا في القيم، بل موقعًا في مسار تاريخ عالمي تحكمه شروط إنتاج جديدة.

كما أن بنية الدولة العثمانية لم تتحول إلى دولة مركزية حديثة قائمة على مفهوم السيادة الشعبية أو المواطنة، بل ظلت إمبراطورية متعددة الأعراق تعتمد في شرعيتها على المرجعية الدينية

والولاء الشخصي للسلطان. هذا الفرق البنيوي في مفهوم الدولة سيصبح لاحقاً أحد المحاور الأساسية في سؤال النهضة.

إضافة إلى ذلك، شهدت بعض الأقاليم العربية تراجعاً اقتصادياً واضحاً نتيجة تحوّل طرق التجارة العالمية بعد اكتشاف الطريق البحري إلى الهند، ما أدى إلى تراجع الدور الوسيط الذي كانت تلعبه المنطقة في التجارة الدولية. وهكذا تراكمت عوامل الضعف دون أن تتحول إلى وعي نقدي ذاتي.

ثانياً: الحملة الفرنسية والصدمة الكاشفة

مثلت حملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1798 لحظة انكشاف مفصلية. لم تكن المسألة مجرد هزيمة عسكرية، بل كانت صدمة معرفية وتنظيمية. فقد رافق الحملة علماء ومهندسون، وأدخلت المطبعة، وأنشئت دواوين إدارية جديدة، وصدر خطاب سياسي حديث بلغة مختلفة عن لغة الفقه التقليدي.

هنا بدأت المقارنة الحضارية المباشرة. لم يعد الغرب مجرد خصم ديني، بل أصبح نموذجاً للتنظيم والقوة. ويؤكد ألبرت حوراني أن هذه اللحظة كشفت للنخب العربية الفجوة بين مجتمع تقليدي ومجتمع حديث منظم علمياً وسياسياً (حوراني، 1983، ص 52).

وقد كان لهذه الصدمة أثر مزدوج: من جهة، أحدثت إحساساً بالانكسار؛ ومن جهة أخرى، أطلقت دينامية إصلاحية. إذ بدأت البعثات التعليمية إلى أوروبا، وبدأت حركة الترجمة، وظهر وعي جديد بضرورة إصلاح الجيش والتعليم والإدارة.

غير أن الأهم من ذلك هو التحول في تصور الزمن. فقد دخل مفهوم "التقدم" بوصفه حركة خطية نحو المستقبل، بدل الزمن الدائري الذي يستمد مشروعيته من الماضي المؤسس. وهنا بدأ الماضي يتحول من نموذج مكتفٍ بذاته إلى موضوع مساءلة.

ثالثاً: تحوّل مفهوم التاريخ وبنية السؤال النهضوي

إن أخطر ما أحدثته الصدمة الحديثة لم يكن إدخال تقنيات جديدة، بل إدخال تصور جديد للتاريخ. ففي الوعي التقليدي كان الماضي الإسلامي، خاصة عصر النبوة والخلافة الراشدة، يشكل مرجعاً معيارياً ثابتاً. أما بعد الاحتكاك بالغرب، فقد أصبح الحاضر موضع نقد، والمستقبل أفقاً للخلاص.

يحلل العروي هذا التحول باعتباره انتقالاً من وعي "ما قبل تاريخي" إلى وعي تاريخي حديث، حيث يصبح الإنسان فاعلاً في التاريخ لا مجرد امتداد لماضٍ مكتمل (العروي، 1992، ص 12-30). وهنا تبلور سؤال: هل يمكن استعادة الماضي؟ أم يجب بناء حداثة جديدة؟

هذا السؤال سيأخذ أشكالاً متعددة:

- عند الإصلاحيين الدينيين: العودة إلى الأصول لتتقية الدين من الشوائب.
- عند الليبراليين: الاقتباس من النظم الأوروبية.

• عند الماركسيين لاحقًا: تفسير التخلف بالبنية الاقتصادية والاجتماعية.

لكن في جميع الحالات، كان هناك وعي بأن شيئًا ما قد اختلَّ في المسار التاريخي.

ثالثًا: التحولات المفاهيمية في الدولة والشرعية وبنية السلطة

إذا كانت الصدمة الحديثة قد كشفت الفجوة التقنية والعسكرية، فإن أثرها الأعمق تمثل في زعزعة التصور التقليدي للسلطة والشرعية. ففي البنية السياسية الكلاسيكية، كانت الشرعية تستند إلى مفاهيم الخلافة والبيعة والطاعة، وكانت السلطة تُفهم بوصفها امتدادًا للنظام الديني العام. غير أن الاحتكاك بالنموذج الأوروبي الحديث أدخل مفاهيم جديدة مثل الدستور، والتمثيل النيابي، والفصل بين السلطات، وسيادة القانون.

لم يكن انتقال هذه المفاهيم انتقالًا آليًا، بل كان انتقالًا إشكاليًا. فالدولة الحديثة تقوم على مفهوم الأمة بوصفها جماعة سياسية ذات سيادة، بينما كان التصور الإسلامي التقليدي يقوم على رابطة دينية عابرة للحدود. وهنا بدأ سؤال جديد يتشكل داخل سؤال النهضة: هل الأمة رابطة دينية أم رابطة سياسية؟ وهل يمكن التوفيق بين مفهوم الشورى الإسلامي ومفهوم البرلمان الحديث؟

إن هذا التحول المفاهيمي لم يظهر دفعة واحدة، بل تدرّج عبر مشاريع إصلاحية متعددة. وقد لاحظ ألبرت حوراني أن الفكر العربي الحديث نشأ أساسًا من محاولة التوفيق بين تراث سياسي إسلامي ونموذج أوروبي حديث للدولة (حوراني، 1983، ص 70). لكن هذا التوفيق لم يكن خاليًا من التوتر، إذ إن مفهوم السيادة الشعبية، كما تطور في أوروبا، كان يركز على فلسفات عقدية وسياسية مغايرة للسياق الإسلامي.

وقد أدى ذلك إلى انقسام داخل الفكر الناشئ: تيار يرى أن الشريعة كافية بذاتها لتنظيم الدولة، وتيار يرى أن تحديث الدولة شرط لبقاء المجتمع. وبين هذين الاتجاهين تبلور خطاب إصلاحي يسعى إلى تأصيل الحداثة داخل المرجعية الإسلامية، كما سنرى لاحقًا عند الطهطاوي وخير الدين ومحمد عبده.

رابعًا: البعد النفسي الحضاري للصدمة الحديثة

لا يمكن فهم انبثاق سؤال النهضة دون التوقف عند البعد النفسي العميق الذي رافقه. فالهزيمة العسكرية لا تُحدث فقط خللاً في موازين القوى، بل تززع صورة الذات. لقد كان العالم الإسلامي ينظر إلى نفسه بوصفه حامل رسالة عالمية، ومركز حضارة عريقة، فجاء التفوق الأوروبي ليهزّ هذه الصورة.

هنا ظهر ما يمكن تسميته بجرح النرجسية الحضارية. فالمقارنة لم تعد بين إقليمين متكافئين، بل بين نموذجين أحدهما متقدم تقنيًا وتنظيميًا، والآخر يعاني من تراجع واضح. وقد نتج عن هذا الجرح اتجاهان نفسيان متوازيان: اتجاه دفاعي يميل إلى تمجيد الماضي والتقليل من شأن الغرب، واتجاه نقدي يسعى إلى مساءلة الذات وتحميلها مسؤولية التخلف.

وقد أشار عبد الله العروي إلى أن الشعور بالتأخر هو شعور حديث، لم يكن ممكناً قبل تشكل وعي تاريخي مقارن (العروي، 1970، ص 33). فالتأخر ليس حالة موضوعية فحسب، بل وعي بالمسافة بين الذات والآخر. ومن هنا فإن النهضة لم تكن مجرد مشروع إصلاح، بل كانت أيضاً محاولة لاستعادة الثقة بالذات.

هذا البعد النفسي يفسر لنا لماذا اتخذ خطاب النهضة في كثير من الأحيان طابعاً أخلاقياً، يتحدث عن انحطاط الأخلاق وضعف العزيمة، كما يفسر ظهور دعوات إلى "إحياء" و"بعث" و"يقظة". فاللغة ذاتها تكشف عن إحساس بأن المجتمع يعيش حالة سبات ينبغي الخروج منها.

خامساً: تشكل التيارات الأولى في خطاب النهضة

مع بداية القرن التاسع عشر، بدأت تتبلور اتجاهات فكرية متعددة في التعامل مع الصدمة الحديثة. يمكن التمييز، على نحو تحليلي، بين ثلاثة اتجاهات كبرى، مع الإقرار بتداخلها في الواقع.

الاتجاه الأول هو الاتجاه الإصلاحى الدينى، الذى رأى أن سبب الضعف يكمن فى الابتعاد عن جوهر الإسلام، وأن العودة إلى الأصول كفيلة بإحياء القوة. سيظهر هذا الاتجاه لاحقاً فى مشاريع جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، حيث يُطرح الإصلاح بوصفه تنقية للدين من الشوائب التاريخية.

الاتجاه الثانى هو الاتجاه الليبرالى الإدارى، الذى ركز على الاقتباس من النظم الأوروبية فى الإدارة والتعليم والجيش، كما عند رفاة الطهطاوى وخير الدين التونسي. هذا الاتجاه لم يَر فى الاقتباس خطراً فى ذاته، بل ضرورة عملية لتقوية الدولة.

الاتجاه الثالث، الذى سيبرز لاحقاً فى القرن العشرين، هو الاتجاه الاجتماعى-الاقتصادى الذى فسّر التخلف بعوامل بنىوية تتعلق بالإنتاج والطبقات، وهو ما سيتطور مع دخول الفكر الماركسى إلى المجال العربى.

غير أن جميع هذه الاتجاهات، رغم اختلافها، كانت تتحرك داخل أفق واحد: أفق الوعي بالفجوة الحضارية وضرورة ردمها. وهذا ما يجعل سؤال النهضة سؤالاً مؤسساً للفكر العربى الحديث بأكمله.

سادساً: من سؤال اللحاق إلى سؤال الهوية

مع تعمق الاحتكاك بالغرب، لم يعد السؤال محصوراً فى "كيف نتقدم؟" بل أصبح أيضاً "من نكون ونحن نتقدم؟". فالتحديث لا يعنى فقط إدخال تقنيات جديدة، بل إعادة تعريف الذات. وهنا ظهر توتر دائم بين الأصالة والمعاصرة، بين الحفاظ على الهوية والانخراط فى الحداثة.

وقد لاحظ عدد من الباحثين أن هذا التوتر لم يُحسم حتى اليوم، بل ظل يشكل البنية العميقة للفكر العربى الحديث. فالنهضة لم تكن مشروعاً منتهياً، بل مساراً مفتوحاً تتجدد فيه الأسئلة بتجدد السياقات.

إن الانتقال من سؤال اللحاق التقني إلى سؤال الهوية الوجودية يعكس تطوراً في عمق الأزمنة. ففي البداية كان التركيز على الجيش والتعليم، ثم أصبح على العقل والدولة، ثم على الذات والهوية. وهذا التطور يدل على أن الصدمة الحديثة لم تكن سطحية، بل مست البنية الرمزية للمجتمع.

خاتمة

يمكن القول إن سياقات انبثاق أسئلة النهضة في العالم العربي والإسلامي تشكلت من تفاعل معقد بين اختلال داخلي متراكم وصدمة خارجية كاشفة وتحول مفاهيمي عميق في معنى التاريخ والسلطة والعقل. لم يكن سؤال النهضة نتيجة حدث واحد، بل نتيجة تراكم طويل انفجر في لحظة اصطدام حاسمة.

لقد كشفت الصدمة الحديثة هشاشة البنى التقليدية، لكنها في الوقت نفسه أطلقت دينامية فكرية غير مسبوقة. ومنذ تلك اللحظة، أصبح الفكر العربي يتحرك داخل أفق السؤال النهضوي، سواء في صيغة إصلاح ديني، أو تحديث سياسي، أو نقد اجتماعي، أو إعادة تعريف للهوية.

إن أهمية هذه اللحظة التأسيسية لا تكمن فقط في بعدها التاريخي، بل في استمرارها البنيوي. فما تزال كثير من الإشكالات المعاصرة — حول الدولة، والديمقراطية، والهوية، والعلاقة بالغرب — تعيد إنتاج السؤال ذاته بصيغ جديدة. ومن هنا فإن دراسة سياقات انبثاق النهضة ليست استعادة لماضٍ منتهٍ، بل فهمٌ لبنية حاضرة ما تزال تؤثر في وعينا السياسي والثقافي.

المراجع

- العروي، عبد الله. (1970). الإيديولوجيا العربية المعاصرة. بيروت: المركز الثقافي العربي.
العروي، عبد الله. (1992). مفهوم التاريخ. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
حوراني، ألبرت. (1983). الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت: دار النهار.

المحاضرة الثانية سيد أحمد خان ومدرسة عليكرة الإصلاحية

تمهيد

يشكل سيد أحمد خان أحد أبرز وجوه الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر خارج المجال العربي، وتحديدًا في شبه القارة الهندية التي كانت تعيش تحت الحكم الاستعماري البريطاني المباشر. وإذا كانت أسئلة النهضة في المشرق العربي قد تبلورت في سياق ضعف الدولة العثمانية وصدمة الحملة الفرنسية، فإنها في الهند تشكلت داخل سياق مختلف يتميز بثلاثة عناصر حاسمة: الانهيار السياسي للمسلمين بعد ثورة 1857، التعدد الديني والثقافي في المجتمع الهندي، والاحتكاك المباشر بمؤسسات الاستعمار البريطاني الحديثة.

من هنا فإن مشروع سيد أحمد خان لا يمكن فهمه بوصفه مجرد امتداد لمدرسة الإصلاح المشرقية، بل بوصفه تجربة مستقلة سعت إلى إعادة بناء المجتمع المسلم من الداخل، عبر التعليم والعقل والتأويل الديني. وإذا كان الإصلاح عند جمال الدين الأفغاني اتخذ طابعًا سياسيًا حركيًا، فإن الإصلاح عند سيد أحمد خان اتخذ طابعًا تربويًا مؤسسيًا طويل النفس.

تسعى هذه المحاضرة إلى تحليل مشروعه الإصلاحية في سياقه التاريخي، وتفصيل حياته وتكوينه، ثم عرض مؤلفاته الأساسية، قبل الانتقال إلى تحليل بنيته الفكرية وحدود مشروعه.

أولاً: الحياة والتكوين والسياق التاريخي

وُلد سيد أحمد خان سنة 1817 في دلهي، في أسرة تنتمي إلى النخبة المسلمة التي كانت على صلة بالبلاط المغولي. وقد تلقى تعليمه الأول في العلوم الإسلامية التقليدية، فدرس القرآن والحديث والفقهاء، إلى جانب تعلمه اللغة الفارسية والعربية. غير أن تحوُّله الفكري بدأ مع انخراطه في العمل الإداري في ظل شركة الهند الشرقية، حيث احتك مباشرة بالمؤسسات البريطانية الحديثة.

شكلت ثورة 1857 في الهند نقطة تحول حاسمة في حياته. فقد شارك بصفته موظفًا إداريًا في حماية بعض الأوروبيين أثناء الاضطرابات، ثم كتب لاحقًا كتابًا بعنوان أسباب ثورة الهند (1858) حاول فيه تحليل أسباب التمرد، منتقدًا السياسات البريطانية التي همّشت المسلمين. هذا الموقف يكشف عن منهجه الإصلاحية المبكر: نقد الاستعمار، ولكن من داخل خطاب عقلاني إصلاحية لا ثوري.

بعد الثورة، أدرك سيد أحمد خان أن المسلمين في الهند فقدوا موقعهم السياسي، وأنهم أصبحوا أقلية ضعيفة في ظل سلطة استعمارية قوية، وأن استمرار العزلة عن التعليم الحديث سيزيد من تهميشهم. لذلك ركز جهوده على إصلاح التعليم بوصفه المدخل الأول للنهضة. (Malik, 1980)

قام برحلة إلى إنجلترا سنة 1869، حيث اطلع على نظام الجامعات والمؤسسات العلمية. وقد تركت هذه الرحلة أثرًا عميقًا في رؤيته، إذ اقتنع بضرورة تأسيس مؤسسة تعليمية حديثة للمسلمين في الهند.

ثانياً: مؤلفاته وسيقاتها

لم يكن سيد أحمد خان مفكراً شفهياً، بل ترك عدداً من المؤلفات التي تعكس تطور فكره. من أهمها:

- أسباب ثورة الهند (1858)، وهو كتاب سياسي تحليلي ينتقد الإدارة البريطانية ويدعو إلى إصلاح العلاقة بين الحاكم والمحكوم.
- تفسير القرآن، الذي حاول فيه تقديم قراءة عقلانية للنص القرآني، مع تأويل بعض الآيات المتعلقة بالمعجزات والظواهر الطبيعية.
- مقالاته وخطبه التي جمعت لاحقاً في مختارات من كتابات سيد أحمد خان (Khan, 2004).

كما أسس سنة 1875 الكلية المحمدية الأنجلو-شرقية في عليكرة، التي أصبحت لاحقاً جامعة عليكرة الإسلامية. وهذه المؤسسة يمكن اعتبارها أهم "مؤلف عملي" في حياته، لأنها جسدت رؤيته الإصلاحية على أرض الواقع.

يرى أحمد أمين أن سيد أحمد خان يمثل نموذجاً للإصلاح الإسلامي في بيئة غير عربية، وأن خصوصيته تكمن في تركيزه شبه المطلق على التعليم الحديث (أمين، 1993، ص 162).

ثالثاً: العقل والتأويل - محاولة التوفيق بين الإسلام والحداثة

يقوم مشروع سيد أحمد خان على فرضية مركزية مفادها أن الإسلام لا يتعارض مع العقل ولا مع العلم الحديث. فإذا بدا التعارض، فالخلل في الفهم لا في النص. وقد كتب أن القرآن كتاب هداية لا كتاب علوم طبيعية، وأنه لا ينبغي تحميله ما ليس فيه. (Khan, 2004, p. 45)

لقد حاول أن يعيد تفسير بعض المعجزات تفسيراً عقلانياً، معتبراً أن قوانين الطبيعة هي جزء من إرادة الله، ولا يمكن أن تتناقض مع الوحي. هذا الموقف أثار جدلاً واسعاً، إذ رأى فيه بعض العلماء ميلاً إلى التأويل المفرط.

ومع ذلك، فإن هدفه لم يكن علمنة الإسلام، بل تحريرها من الجمود، وجعله متوافقاً مع روح العصر. وهو هنا يلتقي مع محمد عبده في مركزية العقل، وإن كان السياق مختلفاً (عبده، د.ت، ص 27).

ثالثاً: العقل والتأويل - محاولة التوفيق بين الإسلام والحداثة

يمثل البعد العقلاني في مشروع سيد أحمد خان الركيزة النظرية الأساسية التي قام عليها إصلاحه. فهو لم يكن يسعى إلى تحديث إداري سطحي، بل إلى إعادة صياغة العلاقة بين النص الديني والعقل الحديث في سياق استعماري متحوّل. لقد أدرك أن المسلمين في الهند يعيشون أزمة مزدوجة: أزمة سياسية بعد سقوط السلطنة المغولية، وأزمة معرفية نتيجة انفصالهم عن العلوم الحديثة التي أصبحت أساس التفوق الأوروبي.

انطلق سيد أحمد خان من مبدأ جوهرى مفاده أن الحقيقة واحدة، وأن الوحي الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل السليم. فإذا ظهر التعارض، فإن مصدره إما فهم خاطئ للنص أو قصور في التأويل. وقد كتب في تفسيره للقرآن أن "كلام الله لا يناقض صنع الله"، في إشارة إلى أن قوانين الطبيعة التي يكتشفها العلم هي جزء من الإرادة الإلهية. (Khan, 2004, p. 45)

هذا التصور يضعه في سياق عقلاني إسلامي ممتد، لكنه يختلف عن المتكلمين التقليديين في أنه يواجه علماءً تجريبيًا حديثًا، لا فلسفة يونانية. ومن هنا جاء تأويله لبعض المعجزات القرآنية تأويلًا غير حرفي، معتبرًا أن كثيرًا منها ينبغي فهمه في إطار رمزي أو طبيعي، لا حرفًا مطلقًا لقوانين الكون. وقد أثار هذا الموقف جدلاً واسعاً، وأثّم بأنه يميل إلى النزعة الطبيعية، غير أنه كان يؤكد أن هدفه حماية الدين من التناقض مع العلم.

إن أهمية هذا الموقف لا تكمن فقط في محتواه، بل في منهجه. فهو يرفض القراءة الحرفية الجامدة، ويدعو إلى فهم تاريخي للنص، يأخذ بعين الاعتبار السياق الذي نزل فيه. وهذا المبدأ سيصبح لاحقاً أحد أعمدة الفكر الإصلاحى الحديث.

غير أن عقلانيته لم تكن فلسفية خالصة كما عند محمد إقبال لاحقاً، بل كانت عقلانية وظيفية هدفها الأساسي إزالة الحواجز النفسية بين المسلم والعلم الحديث. فهو لم يكتب في نظرية المعرفة، بل في إعادة الثقة بالعقل المسلم.

ويرى أحمد أمين أن سيد أحمد خان كان "أجراً للإصلاحيين في بيئته" في التعامل مع النصوص الدينية، لأنه لم يكتفِ بالدعوة إلى الاجتهاد، بل مارس تأويلاً فعلياً لبعض القضايا الحساسة (أمين، 1993، ص 165). ومع ذلك، ظل يؤكد أن القرآن مصدر هداية أخلاقية وتشريعية، لا كتاباً فيزياء أو فلك.

إن مشروعه في هذا المستوى هو محاولة لتفكيك ثنائية شائعة آنذاك: إما التمسك الحرفي بالتراث ورفض الحداثة، أو تبني الحداثة على حساب الدين. وقد اختار طريقاً ثالثاً يقوم على إعادة تفسير الدين بحيث يصبح منسجماً مع الحداثة.

لكن هذا المسار لم يكن خالياً من التوتر. فقد رأى بعض معاصريه أن تأويله يفتح الباب أمام إخضاع النص لمعايير خارجية. كما أن اعتماده الكبير على العقل قد يُفهم بوصفه تقليصاً لدور الغيب في الإيمان. غير أنه ظل يؤكد أن العقل أداة لفهم الوحي، لا بديلاً عنه.

وبذلك يمكن القول إن سيد أحمد خان أسس في الهند ما يمكن تسميته بـ "العقلانية الإصلاحية الدفاعية"؛ فهي عقلانية تسعى إلى حماية الدين من النقد الاستعماري، عبر إعادة قراءته قراءة حديثة.

رابعاً: التعليم وبناء النخبة الحديثة - مشروع عليكرة بوصفه تجسيداً عملياً للإصلاح

إذا كان مشروعه الفكري يمثل الإطار النظري، فإن مشروع عليكرة يمثل التطبيق العملي لرؤيته. فقد أدرك سيد أحمد خان أن الإصلاح الفكري وحده لا يكفي، وأن النهضة لا تتحقق بالمقالات والخطب، بل بتكوين جيل جديد يمتلك أدوات العصر.

أسس سنة 1875 "الكلية المحمدية الأنجلو-شرقية" في عليكرة، التي تحولت لاحقًا إلى جامعة عليكرة الإسلامية. وقد صُممت هذه المؤسسة على نموذج الجامعات البريطانية، لكن مع إدماج التعليم الديني الإسلامي في مناهجها. هذا الدمج لم يكن شكليًا، بل كان يعكس فلسفة كاملة: المسلم يمكن أن يكون حديثًا دون أن يفقد هويته.

كان الهدف تكوين نخبة مسلمة قادرة على العمل في الإدارة والقضاء والاقتصاد، ومنافسة النخب الهندوسية التي سبقت المسلمين في الالتحاق بالتعليم الحديث. لقد فهم أن التخلف ليس مجرد مشكلة فقهية، بل مشكلة كفاءة اجتماعية واقتصادية.

ويشير Malik إلى أن عليكرة لم تكن مجرد مؤسسة تعليمية، بل كانت حركة فكرية كاملة أعادت تشكيل وعي الطبقة الوسطى المسلمة في الهند. (Malik, 1980, p. 112) فقد أنتجت نخبة جديدة ستلعب دورًا مهمًا لاحقًا في الحياة السياسية.

كما كان التعليم عنده مرتبطًا بإصلاح الأخلاق والسلوك، لا بتلقين المعرفة فقط. فقد كان يرى أن الانضباط والنظام والالتزام بالمواعيد جزء من روح الحداثة التي ينبغي اكتسابها.

غير أن مشروعه التعليمي واجه معارضة شديدة من بعض العلماء التقليديين الذين رأوا في إدخال العلوم الأوروبية خطرًا على العقيدة. لكن سيد أحمد خان ردّ بأن الجهل هو الخطر الحقيقي، وأن الإسلام لا يمنع تعلّم علوم غير المسلمين.

إن أهمية عليكرة تكمن في أنها جسّدت مفهومًا جديدًا للإصلاح: إصلاح تدريجي مؤسسي طويل الأمد، لا يعتمد على الثورة أو المواجهة المباشرة مع الاستعمار. وقد يؤخذ عليه أنه تبنّى موقفًا تصالحيًا نسبيًا مع السلطة البريطانية، غير أنه كان يرى أن المواجهة غير المتكافئة لن تخدم المسلمين، وأن الأولوية هي إعادة بناء الذات.

من هنا يمكن القول إن مشروع التعليم عند سيد أحمد خان يمثل انتقال الإصلاح من مستوى التنظير إلى مستوى البنية الاجتماعية. فهو لم يكتفِ بإعادة تأويل النصوص، بل سعى إلى إعادة تشكيل المجتمع عبر تكوين نخبة حديثة.

خاتمة

يمثل سيد أحمد خان نموذجًا فريدًا في مسار الإصلاح الإسلامي الحديث. فقد نقل سؤال النهضة إلى بيئة استعمارية غير عربية، وجعل من التعليم والعقل محورين أساسيين في مشروعه. وإذا كان الإصلاح في المشرق قد ارتبط بمسألة الدولة والاستبداد، فإن الإصلاح في الهند ارتبط بمسألة البقاء والاندماج في نظام سياسي جديد.

وبذلك يظل مشروعه شاهداً على تنوع مسارات النهضة الإسلامية، وعلى قدرة الفكر الإصلاحى على التكيف مع سياقات مختلفة.

المراجع

- أمين، أحمد. (1993). زعماء الإصلاح فى العصر الحديث. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
حوراني، ألبرت. (1983). الفكر العربى فى عصر النهضة. بيروت: دار النهار.
عبده، محمد. (د.ت). رسالة التوحيد. القاهرة: دار المنار.
عمارة، محمد. (1998). تيارات الفكر الإسلامى. القاهرة: دار الشروق.
- Khan, S. A. (2004). Selected writings and speeches of Sir Syed Ahmad Khan. New Delhi: Oxford University Press.
- Malik, H. (1980). Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim modernization in India and Pakistan. New York: Columbia University Press.
- Haddad, Y. (1997). Islamic revivalism in India. New York: Oxford University Press.

المحاضرة الثالثة محمد إقبال وتجديد الفكر الديني في الإسلام

تمهيد

يشكل محمد إقبال إحدى الشخصيات الأكثر عمقاً وتركيباً في مسار الفكر الإسلامي الحديث، لأنه لم يكتفِ بالدعوة إلى الإصلاح التربوي أو التأويلي، بل حاول إعادة بناء الأساس الفلسفي للفكر الديني نفسه. وإذا كان سيد أحمد خان قد سعى إلى التوفيق بين الإسلام والعلم الحديث في إطار دفاعي إصلاحي، فإن إقبال ذهب أبعد من ذلك، إذ اعتبر أن الأزمة ليست في التعليم فقط، ولا في السياسة فقط، بل في بنية التفكير الديني ذاته.

جاء مشروعه في سياق معقد: الهند تحت الاستعمار البريطاني، تصاعد النزعة القومية الهندوسية، وبروز سؤال الهوية الإسلامية في شبه القارة. وفي هذا المناخ، لم يكن الإصلاح الديني مسألة أكاديمية، بل مسألة وجودية تتعلق بمستقبل المسلمين. ولذلك فإن كتابه الأهم *تجديد التفكير الديني في الإسلام (1930-1934)* لا يُقرأ بوصفه نصاً وعظياً، بل بوصفه مشروعاً فلسفياً يسعى إلى إعادة تأسيس العلاقة بين الوحي، والعقل، والزمان، والإنسان.

تهدف هذه المحاضرة إلى تقديم قراءة موسعة في حياة إقبال وتكوينه، ثم عرض مؤلفاته الأساسية، قبل تحليل مشروعه في تجديد الفكر الديني، ومفهومه للذات والزمان، وأخيراً حدود مشروعه وتأثيره التاريخي.

أولاً: الحياة والتكوين والرحلة الأوروبية

وُلد محمد إقبال سنة 1877 في سيالكوت بإقليم البنجاب. نشأ في بيئة دينية محافظة، وتلقى تعليمه الأول في المدارس الإسلامية التقليدية، حيث حفظ القرآن وتعلم الفارسية والعربية. غير أن مساره الفكري تغير مع التحاقه بكلية الحكومة في لاهور، حيث درس الفلسفة الحديثة وتأثر بأساتذة مسلمين منفتحين على الفكر الغربي.

لكن التحول الأكبر في حياته كان رحلته إلى أوروبا سنة 1905. فقد درس في جامعة كامبريدج الفلسفة، ثم انتقل إلى ميونيخ حيث حصل على الدكتوراه في الفلسفة برسالة حول تطور الميتافيزيقا في إيران، ثم درس القانون في لندن. خلال هذه الفترة اطلع على الفلسفة الألمانية، خاصة كانط وهيغل، وتأثر بشكل واضح بفلسفة نيتشه وبرغسون.

إن هذه الرحلة الأوروبية لم تحوله إلى مفكر مقلد للغرب، بل منحت أدوات تحليل فلسفي عميق مكنته من إعادة قراءة التراث الإسلامي بلغة جديدة. وقد أشار حوراني إلى أن إقبال كان "أول مفكر مسلم حديث يمتلك تكويناً فلسفياً أوروبياً متيناً، ويستخدمه لإعادة بناء الفكر الإسلامي" (حوراني، 1983، ص 206).

عاد إلى الهند سنة 1908، وانخرط في العمل الأكاديمي والسياسي، وأصبح لاحقاً أحد الملهمين لفكرة قيام دولة باكستان، رغم أنه توفي سنة 1938 قبل تحققها.

ثانياً: مؤلفاته وسياقاتها الفكرية

تنقسم أعمال إقبال إلى قسمين: الشعر الفلسفي، والكتابات الفكرية النظرية.

من أبرز مؤلفاته الشعرية:

• أسرار الذات (1915)

• رموز بيخودي (1918)

• رسالة المشرق (1923)

أما أهم مؤلفاته الفكرية فهو:

• تجديد التفكير الديني في الإسلام، وهي مجموعة محاضرات ألقاها بين 1928 و1930، ونشرت لاحقاً في كتاب واحد سنة 1934.

في هذا الكتاب، حاول إقبال معالجة قضايا أساسية مثل: طبيعة المعرفة الدينية، مفهوم الأنا، علاقة الدين بالعلم، الاجتهاد، وبنية الدولة في الإسلام.

يرى أحمد أمين أن إقبال يمثل مرحلة انتقالية من الإصلاح الفقهي إلى الإصلاح الفلسفي، لأنه لم يكتفِ بإعادة تفسير الأحكام، بل حاول إعادة تعريف معنى الدين نفسه (أمين، 1993، ص 178).

ثالثاً: مفهوم الذات (الأنا) وبناء الإنسان الفاعل

يُعدّ مفهوم "الأنا" أو "الذات" حجر الزاوية في فلسفة إقبال. ففي *أسرار الذات*، يؤكد أن الإنسان ليس كائناً سلبياً خاضعاً للقدر، بل ذات فاعلة قادرة على تشكيل مصيرها. هذه الفكرة تأتي في سياق نقده للنزعات الجبرية والتصوف السلبي الذي رأى أنه أضعف روح المبادرة في العالم الإسلامي.

يرى إقبال أن القرآن يقدم تصوراً ديناميكياً للإنسان، حيث يُمنح الإنسان حرية ومسؤولية، ويُدعى إلى إعمار الأرض. ومن هنا فإن الإيمان الحقيقي لا يعني الانسحاب من العالم، بل الانخراط فيه. يقول في *تجديد التفكير الديني*: "الكون ليس شيئاً مكتملاً نهائياً، بل هو في حالة صيرورة مستمرة" (Iqbal, 1934, p. 10).

تأثر هنا بفلسفة برغسون في مفهوم "الديمومة"، لكنه أعاد صياغتها داخل أفق إسلامي. فالزمان عنده ليس مجرد إطار ميكانيكي، بل مجال إبداع وتحقق للذات. وهكذا يصبح الإنسان شريكاً في عملية الخلق المستمرة.

هذا التصور يهدف إلى إعادة بناء الشخصية المسلمة، بحيث تتحرر من النزعة القدرية، وتستعيد ثقتها بذاتها. وهو بذلك يربط الإصلاح الديني بإعادة تشكيل البنية النفسية للفرد.

رابعاً: تجديد علم الكلام والاجتهاد والدولة

في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام، يطرح إقبال ضرورة إعادة بناء علم الكلام في ضوء الفلسفة الحديثة. فهو يرى أن علم الكلام القديم كان استجابة لأسئلة عصره، ولا يمكنه أن يجيب عن أسئلة العلم الحديث.

يدعو إلى اجتهاد مستمر، ويرى أن الاجتهاد ليس حقًا فرديًا فقط، بل يمكن أن يمارسه مجلس تشريعي منتخب، وهو ما يقترب من فكرة البرلمان الحديث. (Iqbal, 1934, p. 173) هذا الطرح يمثل تطورًا مهمًا في الفكر السياسي الإسلامي، لأنه يربط الاجتهاد بالبنية المؤسسية للدولة.

كما يؤكد أن الإسلام لا يعرف الفصل بين الدين والحياة، لكنه لا يعني بذلك إقامة دولة كهنوتية. فالشريعة عنده إطار أخلاقي ديناميكي، قابل للتطور عبر الاجتهاد الجماعي.

وقد رأى محمد عمارة أن إقبال قدّم أعرق محاولة فلسفية لتجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث، لأنه لم يكتفِ بالدفاع عن الإسلام، بل أعاد صياغته بلغة العصر (عمارة، 1998، ص 145).

خامساً: حدود المشروع وإشكالاته

رغم عمق مشروع إقبال، فإنه يواجه عدة إشكالات. فاعتماده على الفلسفة الغربية جعله عرضة لاتهامات بالتأثر المفرط بالحدثة الأوروبية. كما أن بعض أفكاره، مثل تحويل الاجتهاد إلى مؤسسة تشريعية، لم تتبلور عمليًا في سياق سياسي مستقر.

إضافة إلى ذلك، فإن لغته الفلسفية المعقدة جعلت مشروعه بعيدًا نسبيًا عن عامة الناس، مقارنة بإصلاحات تعليمية أو اجتماعية مباشرة.

ومع ذلك، فإن تأثيره كان عميقًا، خاصة في باكستان والهند، حيث أصبح رمزًا للنهضة الفكرية الإسلامية.

خاتمة

يمثل محمد إقبال ذروة المسار الفلسفي للإصلاح الإسلامي في القرن العشرين. فقد حاول إعادة بناء الفكر الديني من جذوره، عبر إعادة تعريف الإنسان، والزمان، والاجتهاد، والدولة. وإذا كان الإصلاح عند سيد أحمد خان تربويًا عقائليًا، فإن الإصلاح عند إقبال فلسفي وجودي.

وبذلك يظل مشروعه أحد أكثر المشاريع عمقًا في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث، لأنه لم يسع فقط إلى التوفيق بين الإسلام والحدثة، بل إلى إعادة تأسيس العلاقة بينهما على أساس إبداعي جديد.

المراجع

أمين، أحمد. (1993). زعماء الإصلاح في العصر الحديث. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
حوراني، ألبرت. (1983). الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت: دار النهار.

- عمارة، محمد. (1998). تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق.
- Iqbal, M. (1934). The reconstruction of religious thought in Islam. Oxford: Oxford University Press.
- Malik, H. (1971). Iqbal: Poet–philosopher of Pakistan. New York: Columbia University Press.
- Schimmel, A. (1963). Gabriel’s wing. Leiden: Brill.

المحاضرة الرابعة رفاعة رافع الطهطاوي بين التنوير والنزعة السلفية

تمهيد

يمثل رفاعة رافع الطهطاوي لحظة تأسيسية في تاريخ الفكر العربي الحديث، إذ ارتبط اسمه ببدايات تشكّل الوعي المقارن بين العالم الإسلامي وأوروبا الحديثة. غير أن أهمية الطهطاوي لا تكمن فقط في كونه أول من نقل مشاهداته عن فرنسا إلى العربية، بل في كونه أول من حاول إدخال مفاهيم الحداثة السياسية والاجتماعية إلى الحقل التداولي العربي بلغة إسلامية مألوفة. ومن هنا فإن دراسته لا ينبغي أن تكون سردًا لسيرته أو عرضًا لكتبه، بل تحليلًا لبنية تفكيره في لحظة انتقال حضاري حاسمة.

جاء مشروع الطهطاوي في سياق مشروع محمد علي لتحديث الدولة المصرية، وهو مشروع ارتكز على بناء جيش حديث، وإرسال بعثات علمية، وتنظيم الإدارة. غير أن هذا التحديث كان في بدايته تقنيًا وعسكريًا، ولم يكن مصحوبًا برؤية فكرية واضحة. هنا ظهر دور الطهطاوي، الذي تحوّل من إمام بعثة دينية إلى مترجم للمفاهيم الحديثة، ومن ناقل لصور باريس إلى مؤسس لخطاب إصلاحية عربي جديد. إن الإشكال المركزي في مشروعه يتمثل في هذا التوتر بين الانبهار بالنظام الأوروبي، والحرص على تأصيله داخل المرجعية الإسلامية.

أولاً: الحياة والتكوين والتحول المعرفي

وُلد الطهطاوي سنة 1801 في طهطا بصعيد مصر، في أسرة متدينة تنتمي إلى الوسط العلمي. التحق بالأزهر في سن مبكرة، ودرس الفقه الشافعي وأصوله، والحديث، والمنطق، والبلاغة. وقد كان تكوينه الأول تقليديًا بامتياز، منغمسًا في علوم الشريعة التي كانت تشكل الإطار المعرفي المهيمن في مصر آنذاك. غير أن تأثره بالشيخ حسن العطار، الذي كان يدعو إلى الانفتاح على العلوم الحديثة، مهّد لتحول في رؤيته.

عندما أرسل إمامًا لبعثة الطلاب المصريين إلى فرنسا سنة 1826، لم يكن يتوقع أن تتحول رحلته إلى نقطة انعطاف فكرية عميقة. ففي باريس، لم يقتصر دوره على الإرشاد الديني، بل انخرط في تعلم اللغة الفرنسية، واطلع على التاريخ الطبيعي، والجغرافيا، والفلسفة، والنظام السياسي الفرنسي. لقد اكتشف مجتمعًا يقوم على مؤسسات مدنية، وقانون مكتوب، وتعليم منظم، وصحافة نشطة. هذا الاكتشاف لم يترجم إلى رفض أو صدمة عدائية، بل إلى دهشة عقلانية دفعت إلى المقارنة.

في كتابه *تخليص الإبريز في تلخيص باريز*، الذي نُشر سنة 1834، يصف الطهطاوي الحياة الفرنسية وصفًا تفصيليًا، لكنه يتجاوز الوصف إلى التحليل. فهو يشير إلى أن الفرنسيين "أهل عدل في قوانينهم" (الطهطاوي، 2004، ص 78)، ويلاحظ أن تقدمهم ليس ناتجًا عن اختلاف ديني، بل عن تنظيم إداري واحترام للقانون. هذه المقارنة تعكس تحولًا في الوعي؛ فالنفوق لم يعد يُفسّر فقط بمنطق ديني، بل بمنطق مؤسسي تاريخي.

لقد كان التحول المعرفي عند الطهطاوي تدريجيًا. لم يتخلَّ عن مرجعيته الدينية، لكنه بدأ ينظر إلى العالم من خلال مفهوم جديد للتاريخ، يقوم على فكرة التقدم والتنظيم. هذا التحول سيظهر لاحقًا في رؤيته للدولة، والتعليم، والوطن.

ثانيًا: تخلص الإبريز وبناء خطاب المقارنة الحضارية

لا يمكن التقليل من قيمة تخلص الإبريز في تاريخ الفكر العربي. فهذا الكتاب ليس مجرد أدب رحلة، بل نص تأسيسي يفتح أفق المقارنة الحضارية. فالطهطاوي يصف البرلمان الفرنسي، ويناقش فكرة التمثيل النيابي، ويعرض مفهوم القانون المدني، ويتحدث عن حرية الصحافة، وكل ذلك بلغة عربية تستند إلى مصطلحات مألوفة في التراث الإسلامي.

إن منهجه في هذا الكتاب يقوم على استراتيجية تأويلية واضحة: كل مفهوم حديث يُعاد تفسيره عبر مفاهيم إسلامية. فالشورى تُقارب البرلمان، والعدل يُقارب الحرية، والمصلحة العامة تُقارب القانون. هذه العملية ليست مجرد تبرير، بل محاولة لدمج الحداثة في أفق ثقافي تقليدي دون إحداث قطيعة صادمة.

يرى ألبرت حوراني أن الطهطاوي كان أول من نقل مفاهيم الثورة الفرنسية إلى المجال العربي بلغة تصالحية (حوراني، 1983، ص 75). غير أن هذا النقل لم يكن ترجمة حرفية، بل إعادة صياغة مفاهيمية. فالحرية عنده ليست حرية فردية مطلقة، بل حرية منضبطة بالقانون والأخلاق. والدستور ليس عقدًا اجتماعيًا علمانيًا، بل نظامًا يحقق العدل.

بهذا المعنى، يمكن القول إن الطهطاوي لم يكن ثوريًا في الفكر السياسي، بل مصلحًا توفيقيًا. لكنه في الوقت نفسه أدخل مفاهيم جديدة ستصبح لاحقًا مركزية في الفكر العربي، مثل الوطن، والمواطنة، والتعليم الحديث.

ثالثًا: مفهوم الوطن وبداية الوعي الوطني

يمثل مفهوم الوطن عند الطهطاوي تحولًا نوعيًا في الفكر السياسي العربي. ففي التقليد الإسلامي الكلاسيكي، كانت الأمة رابطة دينية عابرة للأقاليم، ولم يكن للحدود السياسية الحديثة معنى مركزي. غير أن الطهطاوي يتحدث عن مصر بوصفها وطنًا يستحق الحب والولاء، ويؤكد أن حب الوطن لا يتعارض مع الإيمان (الطهطاوي، 2004، ص 112).

هذا التحول لا يعني إلغاء مفهوم الأمة الإسلامية، بل إضافة بعد جديد للانتماء. فالانتماء لم يعد دينيًا صرفًا، بل أصبح أيضًا جغرافيًا سياسيًا. وهنا تظهر بذور الوطنية المصرية الحديثة. لقد أدرك الطهطاوي أن الدولة الحديثة تقوم على رابطة قانونية بين الأفراد والأرض، وأن هذه الرابطة لا تتناقض مع الدين إذا فهمت في إطار المصلحة العامة.

إن إدخال مفهوم الوطن يعكس تحولًا في تصور الجماعة السياسية. فلم تعد السلطة تُفهم فقط بوصفها امتدادًا للخلافة، بل بوصفها إدارة لشؤون مجتمع محدد داخل حدود معينة. هذا التحول سيكون له أثر عميق في تطور الفكر السياسي العربي لاحقًا.

رابعاً: الحرية والقانون والتعليم وإصلاح المجتمع

يطرح الطهطاوي مفهوم الحرية ضمن إطار أخلاقي وقانوني. فهو يرى أن المجتمع الفرنسي متقدم لأنه يحترم القانون، وأن القانون يضمن المساواة أمام القضاء. لكنه لا يتبنى مفهوم الحرية الفردية المطلقة، بل يربطها بالعدل والمصلحة العامة. فالحرية عنده وسيلة لتحقيق النظام، لا غاية مستقلة بذاتها.

كما أولى أهمية كبيرة للتعليم، معتبراً أن نهضة الأمة تبدأ بإصلاح المدرسة. في المرشد الأمين للبنات والبنين، يدعو إلى تعليم البنات، ويرى أن المرأة المتعلمة تساهم في تربية جيل واع (الطهطاوي، 2010، ص 22). هذا الموقف يعكس وعياً اجتماعياً مبكراً، لكنه يظل داخل إطار أخلاقي تقليدي؛ فهو لا يدعو إلى مساواة كاملة، بل إلى إصلاح تدريجي يراعي القيم السائدة.

إن رؤيته لإصلاح المجتمع تقوم على تلازم بين الأخلاق والعلم. فالعلم بلا أخلاق خطر، والأخلاق بلا علم ضعف. وهذه الثنائية تكشف عن عمق مشروعه الإصلاحية، الذي لا ينفصل فيه التحديث المؤسسي عن الإصلاح الأخلاقي.

خامساً: حدود المشروع وإشكالية التوفيق

رغم ريادة الطهطاوي، فإن مشروعه لم يصل إلى مستوى القطيعة المعرفية مع التراث. فقد ظل حريصاً على تأصيل كل مفهوم حديث داخل الشريعة، ولم يطرح نظرية سياسية مستقلة عن المرجعية الفقهية. هذا التوفيق منح مشروعه قبولاً نسبياً في بيئته، لكنه في الوقت نفسه حدّ من راديكاليته.

كما أن عمله داخل مشروع الدولة المحمدية جعله جزءاً من تحديث تقني أكثر منه مشروعاً نقدياً للسلطة. لم يقدم نقداً صريحاً للاستبداد، بل ركّز على الإصلاح التدريجي.

ومع ذلك، فإن أهميته التاريخية تكمن في فتحه باب المقارنة، وإدخاله مفاهيم الحداثة إلى الوعي العربي، وتمهيده الطريق لخطابات إصلاحية أعمق.

خاتمة

يمكن القول إن رفاة الطهطاوي يمثل لحظة انتقالية بين عالم تقليدي مغلق وعالم حديث مفتوح. لم يكن تنويرياً بالمعنى الأوروبي، ولم يكن سلفياً منغلِقاً، بل كان مفكراً توفيقياً أدخل مفاهيم الحداثة عبر التأويل. ومن خلال مشروعه بدأت مفاهيم الوطن، والقانون، والتعليم الحديث، والحرية تدخل إلى الحقل العربي، لتصبح لاحقاً محور النقاش في مسار النهضة.

المراجع

الطهطاوي، رفاة رافع. (2004). تخلص الإبريز في تلخيص باريز. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الطهطاوي، رفاة رافع. (2010). المرشد الأمين للبنات والبنين. القاهرة: دار الشروق.

أمين، أحمد. (1993). زعماء الإصلاح في العصر الحديث. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

حوراني، ألبرت. (1983). الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت: دار النهار.
عمارة، محمد. (1998). تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق.

المحاضرة الخامسة الفكر الإصلاحى عند جمال الدين الأفغانى

تمهيد

يمثل جمال الدين الأفغانى شخصية فكرية مركبة يصعب اختزالها فى توصيف واحد. فقد قُدم بوصفه داعية وحدة إسلامية، ومحركاً سياسياً ضد الاستعمار، ومصلاً دينياً، وأحياناً مفكراً ثورياً. غير أن القراءة الفلسفية العميقة تكشف أن مشروعه يتجاوز البعد السياسى إلى إعادة صياغة العلاقة بين العقل والدين، وبين الإرادة الإنسانية والتاريخ، وبين الأمة والسلطة. إن خطابه، رغم طابعه الحركى، ينطوى على رؤية أنطولوجية للإنسان، ونقد إبستمولوجى للجمود، وتحليل فلسفى لطبيعة الانحطاط الحضارى.

جاء مشروع الأفغانى فى سياق انهيار تدريجى للإمبراطورية العثمانية، وتصاعد التغلغل الاستعماري الأوروبى، وانتشار خطاب استشراقى يربط بين الإسلام والتخلف. غير أن استجابته لم تكن دفاعاً تقليدياً عن الدين، بل إعادة تعريف للدين ذاته بوصفه طاقة عقلية وحضارية. ومن هنا فإن تحليل فكره يقتضى النظر إليه لا كمجرد خطيب سياسى، بل كمفكر حاول أن يعيد تأسيس وعى إسلامى تاريخى جديد.

أولاً: الحياة والتكوين وبنية الوعي الفلسفى

وُلد الأفغانى سنة 1838، ويرجح أنه نشأ فى بيئة علمية فى إيران أو أفغانستان، قبل أن يبدأ رحلة طويلة بين الهند، وإيران، والعراق، ومصر، وإسطنبول، وباريس. هذا التنقل المستمر لم يكن عرضياً، بل شكّل جزءاً من تكوينه الفكرى. فقد اطلع على الفلسفة الإسلامية التقليدية، ودرس المنطق والكلام، كما احتكّ مباشرة بالواقع السياسى المضطرب فى مناطق مختلفة من العالم الإسلامى.

فى الهند، شهد آثار السيطرة البريطانية، وتأمل فى أسباب تفوق أوروبا. وفى مصر، ارتبط بتلاميذ سيصبحون لاحقاً رموزاً إصلاحية، مثل محمد عبده. وفى باريس، أصدر مجلة "العروة الوثقى" التى حملت خطاباً سياسياً تحريضياً ضد الاستعمار.

لكن الأهم فى تكوينه ليس فقط الجغرافيا، بل بنيته العقلية الجدلية. فقد كان متمرساً فى الجدل الكلامى، وقادراً على توظيف الفلسفة فى مواجهة خصومه. ولم يكن يكتفى باستدعاء النصوص، بل كان يستخدم العقل بوصفه أداة نقد وتحليل. هذه الخلفية جعلت خطابه يحمل طابعاً فلسفياً حتى عندما يتناول قضايا سياسية.

ثانياً: نقد الجمود وإعادة تعريف العقل فى الإسلام

يتمحور المشروع الفلسفى للأفغانى حول إعادة الاعتبار للعقل بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية. فهو يرى أن الإسلام فى أصله دين عقل، وأن التراجع لم يكن نتيجة الالتزام بالدين، بل نتيجة تعطيل العقل باسم الدين. فى مقاله الشهير رداً على إرنست رينان، الذى اتهم الإسلام بمعاداة

الفلسفة، يؤكد الأفغاني أن الحضارة الإسلامية احتضنت الفلاسفة والعلماء، وأن الجمود الذي أصابها كان طارئاً تاريخياً (الأفغاني، 1983، ص 45).

هذا الدفاع لا يقوم على إنكار الواقع، بل على تفكيك أطروحة الخصم. فالأفغاني يميز بين "الإسلام" كنص مؤسس، و"المسلمين" كممارسة تاريخية. وهنا يتبنى منهجاً تأويلياً يسمح له بفصل الدين عن أشكال التخلف التي التصقت به. إن هذه الحركة التأويلية تشبه في بنيتها ما سيطوره لاحقاً محمد عبده، لكنها عند الأفغاني تحمل طابعاً جدلياً أكثر حدة.

العقل عنده ليس مجرد أداة معرفية، بل مبدأ حضاري. فهو يرى أن التقدم الأوروبي لم يكن نتيجة التخلي عن الدين، بل نتيجة تحرير العقل من القيود الكنسية. ومن ثم فإن النهضة الإسلامية لا تتحقق بإلغاء الدين، بل بإحياء روح الاجتهاد التي كانت سائدة في عصور الازدهار.

إن نقده للجمود ليس نقداً أخلاقياً فقط، بل نقد إستمولوجي. فهو يهاجم التقليد بوصفه آلية لإعادة إنتاج المعرفة دون فحص، ويرى أن التقليد يعطل الطاقة الإبداعية للأمة. ولذلك فإن الإصلاح عنده يبدأ من تحرير العقل من الخضوع غير الواعي للسلطة الدينية أو السياسية.

ثالثاً: الإرادة والتاريخ – الإنسان الفاعل في مواجهة القدرية

من العناصر الفلسفية العميقة في فكر الأفغاني نقده للنزعة الجبرية التي شاعت في بعض التيارات الكلامية. فهو يرى أن الاعتقاد بأن كل شيء مقدر بشكل يحرم الإنسان من المسؤولية يؤدي إلى شلل حضاري. الإيمان، في تصوره، لا يلغي الإرادة، بل يعززها. الإنسان مسؤول عن أفعاله، والأمة مسؤولة عن مصيرها.

هذا التصور يمنحه بعداً وجودياً. فالتاريخ ليس قدراً مغلقاً، بل مجال فعل إنساني. والضعف الذي أصاب المسلمين ليس حكماً أبدياً، بل نتيجة أفعال بشرية قابلة للتغيير. هذه النظرة الديناميكية للتاريخ تشكل نواة فلسفته الإصلاحية.

لقد ربط بين الاستبداد الداخلي والتخلف الحضاري، معتبراً أن الحاكم المستبد يقتل روح المبادرة، ويعطل العقل، ويكرس الخوف. ومن هنا فإن مقاومة الاستبداد ليست فقط مطلباً سياسياً، بل شرطاً معرفياً لنهضة الأمة. الحرية هنا ليست شعاراً سياسياً، بل شرطاً أنطولوجياً لفاعلية الإنسان.

رابعاً: الجامعة الإسلامية ومفهوم الأمة السياسي

على المستوى السياسي الفلسفي، بلور الأفغاني مفهوم "الجامعة الإسلامية" بوصفه استجابة حضارية للتجزئة والاستعمار. لكنه لم يكن يقصد وحدة عاطفية، بل تضامناً قائماً على وعي مشترك بالمصير التاريخي. الأمة عنده ليست مجرد رابطة دينية، بل كيان سياسي يجب أن يمتلك إرادة جماعية.

غير أن هذا المفهوم ظل في مستوى التنظير العام، ولم يتحول إلى نموذج مؤسسي واضح. فهو لم يقدم تصوراً مفصلاً لبنية الدولة الحديثة، بل ركز على ضرورة التحرر من الهيمنة الأجنبية

وإحياء روح التضامن. ومع ذلك، فإن أطروحته حول الجامعة الإسلامية أعادت تعريف الانتماء الإسلامي بوصفه إطاراً سياسياً، لا مجرد رابطة روحية.

خامساً: حدود المشروع وإشكالاته الفلسفية

رغم عمق مشروع الأفغاني، فإنه يواجه عدة إشكالات. فخطابه الحركي جعله أحياناً أقرب إلى البلاغة السياسية منه إلى النسق الفلسفي المنظم. كما أن اعتماده على الجدل الخطابي أكثر من التأليف المنهجي جعل أفكاره عرضة لتأويلات متعددة.

إضافة إلى ذلك، فإن مشروعه لم يحسم التوتر بين المرجعية الدينية والحدثة السياسية. فقد دعا إلى الشورى والحرية، لكنه لم يحدد بوضوح آليات دستورية دقيقة. ومع ذلك، فإن قيمته تكمن في فتحه أفق التفكير النقدي، وربطه بين الإصلاح الديني والتحرر السياسي.

خاتمة

يمثل جمال الدين الأفغاني لحظة فلسفية حاسمة في تاريخ النهضة الإسلامية. فقد أعاد تعريف العقل بوصفه جوهر الدين، ونقد الجمود بوصفه انحرافاً تاريخياً، وربط بين الحرية والمعرفة، وبين الإرادة والتاريخ. وإذا كان مشروعه لم يتبلور في نسق فلسفي مغلق، فإنه فتح أفقاً جديداً للتفكير، وجعل من الإصلاح فعلاً تاريخياً لا مجرد وعظ أخلاقي.

المراجع

الأفغاني، جمال الدين. (1983). الأعمال الكاملة. بيروت: دار الكتاب العربي.
أمين، أحمد. (1993). زعماء الإصلاح في العصر الحديث. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
حوراني، ألبرت. (1983). الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت: دار النهار.
عمارة، محمد. (1998). تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق.
Keddie, N. (1968). An Islamic response to imperialism. Berkeley: University of California Press.

المحاضرة السادسة الفكر الإصلاحى عند محمد عبده

تمهيد

يشكل محمد عبده الحلقة المركزية في تطور الفكر الإصلاحى الإسلامى بين الطور الحركى عند جمال الدين الأفغانى والطور المؤسسى والاجتماعى اللاحق. وإذا كان الأفغانى قد أعاد الاعتبار للإرادة والحرية في مواجهة الاستبداد والاستعمار، فإن محمد عبده انصرف إلى مهمة أكثر تعقيداً وعمقاً: إعادة بناء العقل الدينى ذاته. لم يكن همه مجرد تعبئة سياسية، بل تأسيس رؤية معرفية تجعل الدين قادراً على التفاعل مع العصر الحديث دون أن يفقد جوهره.

جاء مشروعه في سياق احتلال بريطانى مباشر لمصر، وفي ظل تراجع مؤسسة الأزهر وركودها المعرفى، وانتشار أنماط من التدين الشعبى الذى اختلطت فيه العقيدة بالخرافة. من هنا فإن إصلاحه لم يكن سياسياً صرفاً، ولا وعظياً أخلاقياً، بل كان مشروعاً لإعادة صياغة العلاقة بين النص والعقل، وبين الشريعة والواقع، وبين الدين والدولة.

أولاً: الحياة والتكوين والمسار الفكرى

وُلد محمد عبده سنة 1849 في دلتا مصر، في أسرة ريفية متوسطة. التحق بالأزهر في سن مبكرة، لكنه لم يندمج بسهولة في مناهجه التقليدية القائمة على الحفظ والتلقين. وقد شكّل لقاءه بالأفغانى في القاهرة سنة 1871 نقطة تحول حاسمة، إذ وجد في فكره روحاً نقدية جديدة تدعوه إلى التحرر من الجمود.

شارك عبده في الحركة العرابية، ونُفي بعد فشلها إلى بيروت ثم باريس، حيث عمل مع الأفغانى في إصدار مجلة "العروة الوثقى". خلال هذه الفترة تشكّل وعيه السياسى، لكنه بدأ تدريجياً يميل إلى الإصلاح التعليمى والمؤسسى أكثر من العمل الثورى المباشر.

عاد إلى مصر سنة 1889، وتولى مناصب قضائية وتعليمية، ثم عُيّن مفتياً للديار المصرية سنة 1899. هذا الموقع الرسمى مكّنه من تطبيق رؤيته الإصلاحية عبر الفتوى والقضاء، فانتقل من مرحلة المعارضة إلى مرحلة الإصلاح من داخل المؤسسة.

إن مساره يكشف عن تطور من الحركية السياسية إلى العقلانية المؤسسية، ومن الخطاب الثورى إلى البناء التدريجى. وهذه النقطة هي التي تمنحه خصوصيته في مسار النهضة.

ثانياً: المؤلفات وتاريخها وسياقاتها

يُعدّ عنصر المؤلفات مدخلاً أساسياً لفهم تطور فكر محمد عبده، لأن مشروعه لم يكن خطابياً فقط، بل تبلور في نصوص تأسيسية تركت أثراً واسعاً.

أهم مؤلفاته:

- رسالة التوحيد (نشرت أولاً 1897): وهو أهم أعماله النظرية، يعرض فيه تصورًا عقلانيًا للعقيدة الإسلامية، ويعيد بناء علم الكلام في ضوء مقتضيات العصر.
- مشاركته في تفسير القرآن المعروف بـ (تفسير المنار) بدأه مع رشيد رضا سنة 1898، وأكمّله رضا لاحقًا).
- فتاواه التي جمّعت في الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، والتي تكشف عن تطبيق عملي لفكره الإصلاحية.
- مقالاته في الصحف المصرية واللبنانية التي تناولت قضايا التعليم، والإصلاح الاجتماعي، والسياسة.

في رسالة التوحيد، يتضح مشروعه في إعادة تعريف العقيدة على أساس عقلاني. فهو لا يعرض مسائل التوحيد بطريقة جدلية كلامية تقليدية، بل يربطها بمفهوم النظام الكوني والعقل البشري (عبده، د.ت، ص 27-45). أما في تفسيره للقرآن، فيسعى إلى إبراز البعد الاجتماعي والأخلاقي للنص، بدل الاكتفاء بالتفسير اللغوية أو الفقهية.

يرى أحمد أمين أن عبده كان أكثر منهجية من أستاذه الأفغاني، لأنه نقل الإصلاح من مستوى الفكرة العامة إلى مستوى النص المؤسس (أمين، 1993، ص 154).

ثالثاً: إعادة بناء علم الكلام - العقل أساس الفهم الديني

يتمثل البعد الفلسفي العميق في فكر محمد عبده في محاولته إعادة تأسيس علم الكلام. فهو يرى أن الكلام القديم كان مرتبطاً بصراعات فكرية مخصوصة، ولم يعد قادراً على مواجهة تحديات العصر الحديث. ولذلك دعا إلى علم كلام جديد يقوم على العقل، ويستند إلى البرهان لا إلى الجدل.

في رسالة التوحيد، يؤكد أن "العقل أصل في معرفة الله" (عبده، د.ت، ص 27). هذا التصريح ليس تفصيلاً عابراً، بل إعلان منهجي. فالإيمان عنده لا يقوم على التقليد، بل على النظر والاستدلال. غير أن العقل هنا ليس عقلاً منفصلاً عن الوحي، بل عقلاً يعمل في إطار النص.

يفرق عبده بين القطعي والظني في النصوص، ويدعو إلى تأويل ما يتعارض ظاهره مع البرهان العقلي. لكنه لا يجعل العقل حاكماً مطلقاً، بل أداة لفهم مقاصد الشريعة. هذا التوازن الدقيق هو جوهر مشروعه: لا قطعية مع التراث، ولا خضوع أعمى له.

كما انتقد النزعة الجبرية التي تُضعف مسؤولية الإنسان، مؤكداً أن الحرية شرط للتكليف. الإنسان عنده فاعل أخلاقي مسؤول، والتاريخ مجال عمل لا قدر مغلق.

رابعاً: الاجتهاد والمقاصد - نحو شريعة ديناميكية

يمثل مفهوم الاجتهاد عند محمد عبده حجر الزاوية في مشروعه الإصلاحية، لأن أزمة العالم الإسلامي في نظره لم تكن أزمة نص، بل أزمة فهم للنص، ولم تكن أزمة شريعة، بل أزمة جمود

في التعامل معها. ومن هنا فإن تجديد الفكر الديني لا يتحقق إلا بإحياء الاجتهاد بوصفه آلية عقلية مستمرة، لا واقعة تاريخية منتهية.

يرفض عبده الفكرة الشائعة التي تقول إن "باب الاجتهاد قد أغلق"، ويعدها قولاً لا سند له في الشرع. فهو يؤكد في إحدى فتاواه: "إن النصوص متناهية، والوقائع غير متناهية، ولا يمكن أن تُحصر أحكام الحوادث كلها في نصوص معدودة" (الأعمال الكاملة، ج2، ص 145).

هذه العبارة تكشف إدراكاً عميقاً لطبيعة العلاقة بين النص والواقع. النص محدود في عدده، بينما الحياة متجددة باستمرار. ومن هنا يصبح الاجتهاد ضرورة عقلية وتاريخية، لا مجرد خيار فقهي. الشريعة، في تصوره، ليست منظومة مغلقة من الأحكام التفصيلية، بل إطار مقاصدي قادر على استيعاب التحول.

ويكتب في رسالة التوحيد: "إن الله لم يكلف عباده أن يقفوا عند حدود ما فهمه السابقون، بل أمرهم بالنظر والتفكير في كل زمان بحسب حاجته" (رسالة التوحيد، ص 118).

هذا القول يتضمن ثورة هادئة على منطق التقليد. فالماضي ليس معياراً نهائياً، بل تجربة تاريخية قابلة للمراجعة. هنا يتحول الاجتهاد من مجرد استنباط جزئي إلى موقف فلسفي من التاريخ: لا قداسة لفهم بشري، بل القداسة للنص في مقاصده الكلية.

أما مفهوم المقاصد، فيحتل موقعاً محورياً في رؤيته. فهو يرى أن الأحكام الشرعية ترجع إلى غايات كبرى، مثل حفظ الدين، والنفوس، والعقل، والنسل، والمال. لكن هذه المقاصد ليست جامدة، بل تتحقق بوسائل تتغير بتغير الزمان والمكان. ولذلك كان يميل إلى تفسير الأحكام في ضوء عللها ومصالحها.

في تفسيره لبعض آيات المعاملات، يشير إلى أن المقصود من التشريع هو تحقيق العدل ورفع الحرج، لا التقييد الشكلي. ويكتب: "الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد، فإذا تغيرت وجوه المصلحة وجب النظر في تحقيقها على وجه آخر" (تفسير المنار، ج3، ص 97).

هذه العبارة ذات دلالة منهجية خطيرة. فهي تفتح الباب أمام مرونة تشريعية واسعة، دون أن تعلن قطعية مع النص. فالمصلحة ليست نقيضاً للشريعة، بل هي روحها.

إن عبده لا يدعو إلى تجاوز النصوص القطعية، لكنه يميز بوضوح بين القطعي والظني. القطعي ثابت لا يتغير، أما الظني فمجال للاجتهاد. وهذا التمييز يمنحه قدرة على التوفيق بين الثبات والتغير.

فلسفياً، يمكن القول إن مشروعه يقوم على تصور ديناميكي للشريعة، يرفض فهمها بوصفها قانوناً تاريخياً مغلقاً. الشريعة عنده أقرب إلى منظومة قيم ومقاصد عليا، تترجم إلى أحكام تتناسب مع الواقع. ومن هنا فإن الاجتهاد ليس مجرد مهارة فقهية، بل ممارسة عقلية تاريخية تعيد وصل النص بالحياة.

كما يرفض أن يكون الاجتهاد حكراً على أفراد منعزلين، بل يرى أن تنظيمه عبر مؤسسات علمية هو السبيل إلى ضبطه. وهذا يفتح أفقاً لتصور حديث للعلاقة بين الفقه والدولة.

لكن مشروعه لا يخلو من إشكاليات. فهو يوسع دائرة المصلحة، لكنه لا يحدد بدقة معايير قياسها. كما أن فتح باب الاجتهاد يثير سؤال السلطة: من يملك حق الاجتهاد؟ وما حدود التأويل؟ هذه الأسئلة سنتفاهم لاحقاً عند تلاميذه.

ومع ذلك، فإن أهمية موقفه تكمن في كونه أعاد الاعتبار للفاعلية التاريخية للعقل المسلم. فالاجتهاد عنده ليس ترفاً نظرياً، بل شرطاً لنهضة الأمة. الأمة التي تقلد غيرها في فهم الدين، كما تقلد غيرها في الصناعة، لا يمكن أن تستعيد استقلالها الحضاري.

إن مفهوم الاجتهاد والمقاصد عند محمد عبده يمثل محاولة لبناء "شريعة حية"، قادرة على التفاعل مع العصر دون أن تفقد هويتها. وهو بذلك يمهد لظهور الفكر المقاصدي الحديث، ويضع الأساس النظري لإصلاح قانوني واجتماعي طويل الأمد.

ثالثاً: التوحيد وإعادة بناء علم الكلام - من العقيدة الجدلية إلى العقيدة العقلية

يمثل كتاب رسالة التوحيد اللحظة النظرية الأهم في مشروع محمد عبده. لم يكن هدفه إعادة عرض مسائل العقيدة كما فعل المتكلمون التقليديون، بل إعادة تأسيسها على قاعدة عقلية تتناسب مع العصر الحديث. لقد كان يرى أن علم الكلام القديم انشغل بالجدل حول الصفات والجوهر والعرض، لكنه فقد صلته بالواقع وبالإنسان.

يقول في مطلع رسالة التوحيد " إن أول واجب على المكلف النظر المؤدي إلى معرفة الله، لا التقليد الذي هو قبول قول الغير بلا حجة" (عبده، رسالة التوحيد، ص 27).

هذه العبارة إعلان منهجي حاسم. فالإيمان عنده لا يقوم على الوراثة أو الاتباع، بل على النظر العقلي. وهو هنا يعيد إحياء النزعة العقلية في التراث الإسلامي، لكن بصيغة جديدة. فالعقل ليس خصماً للوحي، بل طريقاً لفهمه.

ويمضي أبعد من ذلك حين يقرر: "العقل هو القوة التي بها يعرف الإنسان حسن الحسن وقبح القبيح" (رسالة التوحيد، ص 41).

هذا القول يكشف أن عبده يمنح العقل وظيفة أخلاقية، لا معرفية فقط. فالعقل قادر على إدراك القيم، مما يعني أن الشريعة لا تأتي لتلغي حكم العقل، بل لتؤكد وتكمله. هنا تتجلى فلسفة أخلاقية ضمنية: الخير ليس اعتبارياً، بل معقول.

في معالجته لمسألة الصفات الإلهية، ينتقد الخوض الجدلي الذي أدى إلى انقسام المسلمين، ويرى أن الأصل هو تنزيه الله دون الدخول في تفاصيل لا يترتب عليها عمل. وهذا موقف إبستمولوجي؛ إذ يحدد مجال العقل ومجال الغيب.

كما يؤكد أن الكون قائم على نظام محكم، وأن هذا النظام دليل على وجود عقل منظم للوجود. يقول:

“النظام المشاهد في الكون يدل على عقل مبدع، لا على صدفة عمياء” (رسالة التوحيد، ص 52). بهذا يواجه النزعات المادية التي بدأت تنتشر في القرن التاسع عشر. لكنه لا يفعل ذلك بخطاب وعظي، بل بحجة عقلية.

إن تجديده لعلم الكلام يقوم على ثلاثة أسس:

1. تحرير العقيدة من الجدل العقيم.

2. إعادة الاعتبار للعقل البرهاني.

3. ربط التوحيد بالسلوك والعمل.

فالتوحيد عنده ليس مسألة ميتافيزيقية فقط، بل أساس لتحرير الإنسان من الخضوع لغير الله. ومن هنا يصبح للتوحيد بعد سياسي ضمني؛ إذ إن الاعتراف بسيادة الله يقتضي رفض الطغيان البشري. يمكن القول إن عبده نقل التوحيد من حيز الجدل المدرسي إلى حيز الوعي الحضاري، وجعل منه مبدأ لتحرير العقل والأخلاق معاً.

خامساً: المرأة والتعليم - إصلاح الأسرة بوصفه مدخلاً لإصلاح الأمة

يشكل موقف محمد عبده من المرأة والتعليم أحد الميادين التطبيقية التي تتجسد فيها فلسفته الإصلاحية. فمشروعه في تجديد الفكر الديني لم يكن مجرد إعادة بناء لعلم الكلام، بل كان يسعى إلى إعادة تنظيم البنية الاجتماعية ذاتها. وقد أدرك أن الأسرة تمثل الوحدة الأساسية في المجتمع، وأن إصلاحها شرط لإصلاح الأمة.

في تفسيره لآيات الأسرة، يؤكد عبده أن العلاقة بين الرجل والمرأة ليست علاقة سيطرة، بل علاقة تكامل قائم على العدل والمودة. وفي تفسير قوله تعالى “بولهن مثل الذي عليهن بالمعروف” يكتب:

“هذه الجملة أصل عظيم في مساواة المرأة للرجل في الحقوق، وأن لها من الحقوق مثل ما عليها من الواجبات، إلا ما خصه الدليل” (عبده، تفسير المنار، ج4، ص 349).

هذا النص يكشف بوضوح أن عبده لم يكن يقرأ الآية قراءة فقهية تقليدية ضيقة، بل قراءة مقاصدية تؤسس لمبدأ المساواة في الإطار العام. غير أن مساواته ليست مطلقة، بل منضبطة بما يعتبره “الدليل الشرعي”. وهنا يظهر التوازن بين الإصلاح والمرجعية.

أما في قضية تعدد الزوجات، فقد كتب في تفسير قوله تعالى “فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة” أن العدل المقصود ليس العدل الشكلي، بل العدل الحقيقي في المعاملة، وأنه “أمر عسير التحقيق” (تفسير المنار، ج4، ص 356). ثم يضيف أن الأصل في الزواج هو الاستقرار والمودة، وأن التعدد استثناء مشروط. هذا التحليل يضيق من نطاق التعدد عملياً، دون أن يلغيه نصياً.

وفي مسألة الطلاق، انتقد بشدة ما سماه "الطلاق البدعي"، ورأى أن التسرع في الطلاق مخالف لروح الشريعة التي تقصد إلى الحفاظ على الأسرة. وقد كتب في إحدى فتاواه أن "الطلاق وإن كان مباحًا في أصله، فهو أبغض الحلال إلى الله، ولا يُصار إليه إلا عند الضرورة" (الأعمال الكاملة، ج2، ص 112). هذا الموقف يعكس رغبته في تقنين الممارسة الاجتماعية بما يحفظ الاستقرار الأسري.

أما في مسألة التعليم، فقد كان عبده أكثر وضوحًا. فهو يرى أن الجهل هو أصل الانحطاط، وأن تعليم المرأة ليس ترفًا بل ضرورة حضارية. وقد كتب: "إذا أردت أن تعرف رقي أمة فانظر إلى نساؤها، فإن كن جاهلات فالرجال على شاكلتهن، وإن كن عالمات كان الرجال أرقى وأفضل" (الأعمال الكاملة، ج3، ص 87).

هذه العبارة تكشف وعيًا اجتماعيًا متقدمًا. فهو لا يدعو إلى تعليم المرأة بدافع المساواة المجردة، بل بدافع النهوض بالأمة. فالأم الجاهلة لا تستطيع تربية جيل متعلم. وهنا يصبح التعليم مشروعًا حضاريًا لا مسألة فردية.

غير أن إصلاحه ظلّ تدريجيًا. فهو لم يدعُ إلى خروج المرأة إلى المجال العام على نحو مطلق، بل رأى أن دورها الأسري محوري، وأن تعليمها يجب أن ينسجم مع "طبيعتها ووظيفتها الاجتماعية". هذا التحديد يعكس حدود رؤيته التاريخية؛ فهو إصلاحي في إطار المنظومة، لا ثوريًا عليها.

فلسفيًا، يمكن قراءة موقف عبده من المرأة بوصفه امتدادًا لمفهومه عن العقل والعدل. فإذا كان العقل أساس التكليف، فإن المرأة والرجل سواء في التكليف، ومن ثم فهما سواء في القدرة على التعلم. وإذا كان العدل مقصدًا أعلى للشريعة، فإن الظلم الواقع على المرأة باسم العرف لا يمكن أن يكون من الدين.

إن عنصر المرأة والتعليم يكشف أن مشروع محمد عبده لم يكن دفاعيًا فقط، بل بنائيًا. فهو لا يكتفي بردّ شبهات المستشرقين، بل يسعى إلى إصلاح البنية الاجتماعية من الداخل، عبر تحرير العقل النسوي من الجهل، وضبط العلاقة الزوجية بمبدأ العدل.

ومع ذلك، فإن مشروعه يظل محكومًا بإطار عصره؛ فهو لم يتبنَّ خطاب تحرير شامل كما سيظهر لاحقًا عند قاسم أمين، بل قدّم إصلاحًا مقاصديًا منضبطًا بالنص.

رابعاً: الشورى والدولة - من المبدأ القرآني إلى الفكرة الدستورية

لم يكتب محمد عبده نظرية سياسية مستقلة، لكن مبنوثاته في التفسير والفتاوى تكشف تصورًا واضحًا لمفهوم السلطة. فهو يرفض أن يكون في الإسلام "سلطان ديني" يحتكر تفسير النص باسم الله.

في تفسير قوله تعالى "بوامرهم شورى بينهم"، يؤكد أن الشورى ليست مستحبة فقط، بل أصل من أصول النظام السياسي الإسلامي (تفسير المنار، ج5، ص 181). ويرى أن الحاكم الذي ينفرد بالرأي مخالف لروح الإسلام.

ويكتب في أحد مقالاته: "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، أما الحكم فهو للأمة تختار من يدير شؤونها" (الأعمال الكاملة، ج2، ص 312).

هذه العبارة ذات دلالة عميقة؛ فهي تنفي فكرة الثيوقراطية. فالحاكم ليس ظل الله في الأرض، بل وكيل عن الأمة. والشرعية لا تستند إلى النسب أو القوة، بل إلى رضا الجماعة.

غير أن عبده لا يستخدم مصطلح "الديمقراطية" صراحة، بل يكتفي بمفهوم الشورى. لكنه يفتح الباب لتأويل الشورى في إطار مؤسسات حديثة. فهو لا يحدد شكلًا معينًا، لكنه يؤكد المبدأ: لا حكم بلا مشاركة.

كما يربط بين الشورى والعدل. فالغاية من النظام السياسي ليست فقط اختيار الحاكم، بل تحقيق العدل بين الناس. وهنا يتضح أن فلسفته السياسية أخلاقية في جوهرها.

لكنه لا يذهب إلى حد الفصل الكامل بين الدين والسياسة. فالدين عنده مصدر قيم، يضبط سلوك السلطة. إلا أنه يميز بوضوح بين وظيفة العالم الديني ووظيفة الحاكم السياسي.

إن تصور عبده للدولة يقوم على:

- سيادة الأمة
- مرجعية أخلاقية إسلامية
- رفض الاستبداد
- قبول التنظيم المؤسسي الحديث إذا حقق المصلحة

وهذا يجعله مفكرًا إصلاحيًا معتدلًا، لا ثوريًا راديكاليًا.

خاتمة

يمثل محمد عبده مرحلة النضج في الفكر الإصلاحي الإسلامي. فقد أعاد بناء علم الكلام، وفتح باب الاجتهاد، وسعى إلى تحديث التعليم، وربط الشريعة بالمصلحة. وإذا كان الأفغاني قد أعاد الاعتبار للإرادة، فإن عبده أعاد الاعتبار للعقل المنهجي. ومن خلال مشروعه بدأت تتشكل معالم إصلاح ديني مؤسسي سيؤثر في مسار الفكر العربي لعقود طويلة.

المراجع

عبده، محمد. (د.ت). رسالة التوحيد. القاهرة: دار المنار. أمين، أحمد. (1993). زعماء الإصلاح في العصر الحديث. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. حوراني، ألبرت. (1983). الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت: دار النهار. عمارة، محمد. (1998). تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة:

Kerr, M. (1966). Islamic reform: The political and legal theories دار الشروق
of Muhammad Abduh. Berkeley: University of California Press.

المحاضرة السابعة الفكر الإصلاحى عند خير الدين التونسي

تمهيد

حين ننقل إلى خير الدين التونسي فإننا لا نكون أمام واعظ إصلاحى أو منظر كلامى، بل أمام رجل دولة وفيلسوف إصلاح سياسى مارس الحكم وكتب عنه، وجمع بين التجربة العملية والتنظير المقارن. وإذا كان محمد عبده قد أعاد بناء العقل الدينى، فإن خير الدين انشغل بإعادة بناء الدولة ذاتها: كيف تُدار؟ كيف تُقيد السلطة؟ كيف يُصان المال العام؟ كيف تتحقق العدالة عبر مؤسسات لا عبر أخلاق الأفراد؟

مشروعه لا يمكن فهمه خارج سياق القرن التاسع عشر، حيث كانت تونس تعيش تحت ضغط مالى وسياسى أوروبى متزايد، وكانت الدولة العثمانية تمر بمرحلة إصلاحات (التنظيمات)، وكان سؤال: لماذا تقدم الأوروبيون وتأخر المسلمون؟ يفرض نفسه بقوة. غير أن خصوصية خير الدين تكمن فى أنه لم يجب عن هذا السؤال ببيان خطابى، بل ببرنامج إصلاحى مؤسسى.

أولاً: الحياة والتكوين والمسار السياسى - من المملوك إلى الوزير الأكبر

وُلد خير الدين سنة 1822 فى منطقة القوقاز، ويُرجَّح أنه من أصول شركسية. أسر صغيراً وبيع فى إسطنبول، ثم انتقل إلى تونس حيث اشتراه أحمد باي، حاكم تونس آنذاك. غير أن هذه البداية القاسية لم تحل دون تكوينه العلمى؛ فقد أدخل إلى المدرسة الحربية، وتلقى تعليماً فى الفقه واللغة العربية والعلوم العسكرية، وتعلم التركية وبعض اللغات الأوروبية.

كان تكوينه مزدوجاً: شرعياً تقليدياً، وإدارياً عسكرياً حديثاً. وهذا الازدواج سيظهر لاحقاً فى مشروعه الإصلاحى، حيث يجمع بين المرجعية الإسلامية والتنظيم الأوروبى.

تولى مناصب عدة، منها قيادة عسكرية، ثم عضوية المجلس الأكبر الذى أنشئ سنة 1861 بعد صدور أول دستور تونسي. ثم عُيِّن وزيراً للبحرية، ثم وزيراً أكبر (رئيساً للحكومة) سنة 1873. فى هذا المنصب حاول تنفيذ إصلاحات مالية وإدارية عميقة، خاصة بعد الأزمة المالية التى كادت تُخضع تونس للوصاية الأوروبية.

كما عُيِّن لاحقاً صدراً أعظم فى الدولة العثمانية سنة 1878 لفترة قصيرة، مما يعكس مكانته السياسية الرفيعة.

إن مساره يكشف أنه لم يكن مفكراً منعزلاً، بل رجل دولة عاش تفاصيل الإدارة، وعرف مكامن الخلل فى الجباية، والإنفاق، وتنظيم الدواوين. ولذلك فإن كتابه ليس تنظيراً مجرداً، بل خلاصة تجربة سياسية عملية.

ثانياً: مؤلفاته وسياق "أقوم المسالك" - من المشاهدة إلى النظرية

أهم أعماله كتاب "أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك"، الذى صدر سنة 1867. هذا الكتاب ليس أدب رحلة، بل دراسة تحليلية لأسباب تقدم الدول الأوروبية. يبدأ ببيان الدافع إلى الكتابة،

فيقول:

“لما رأيت ما عليه ممالك أوروبا من حسن الانتظام، وما نحن فيه من الاختلال، رأيت أن أبحث عن أسباب ذلك، لعلنا نقتبس ما لا يخالف شرعنا” (خير الدين، أقوم المسالك، ص 9).

هذه العبارة تكشف ثلاثة عناصر مركزية في مشروعه:

1. الاعتراف بالتفوق الأوروبي المؤسسي.

2. تشخيص الاختلال الداخلي.

3. مبدأ الاقتباس المشروط بعدم مخالفة الشريعة.

ثم يؤكد في موضع آخر “إن تقدمهم لم يكن لخصوص دينهم، بل لما اعتمده من قوانين عادلة وتنظيمات محكمة” (أقوم المسالك، ص 12).

هنا نلاحظ تحولاً في تفسير التاريخ؛ فالتفوق لا يُفسر دينياً بل مؤسسياً. هذه النقطة تمثل خطوة عقلانية مهمة في مسار النهضة.

ثالثاً: فلسفة الدولة والعدل – من أخلاق الحاكم إلى نظام القانون

في التراث السياسي الإسلامي كان يُقال: “الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم”. خير الدين يستلهم هذه الحكمة، لكنه يعيد صياغتها في إطار مؤسسي حديث. فهو لا يكتفي بالدعوة إلى “الحاكم العادل”، بل يسعى إلى بناء “نظام عادل”.

يكتب:

“العدل هو أساس العمران، فإذا فقد اختل النظام، وتسلمت الأهواء، وفسدت الأحوال” (أقوم المسالك، ص 41).

غير أن العدل عنده ليس فضيلة أخلاقية مجردة، بل منظومة قوانين مكتوبة، وقضاء مستقل، ومراقبة للسلطة التنفيذية. وهو يرى أن أوروبا سبقت لأنها وضعت قوانين تحد من استبداد الحاكم. إن مشروعه يمثل انتقالاً من شخصنة السلطة إلى تقنينها. فالحاكم، في تصوره، لا ينبغي أن يكون مطلق اليد، بل مقيداً بالقانون والمصلحة العامة. وهذا يضعه في سياق مبكر للفكر الدستوري الإسلامي.

فلسفياً، يمكن القول إنه يفهم الدولة بوصفها جهازاً عقلانياً لتنظيم المصالح، لا امتداداً مباشراً للإرادة الدينية. الدين يضع القيم العامة، لكن الإدارة تحتاج إلى خبرة وتنظيم.

رابعاً: الشورى والدستور – نحو دستورية إسلامية واقعية

يرى خير الدين أن مبدأ الشورى أصل في الإسلام، لكنه لا يحصره في صورته التقليدية. بل يرى أن المجالس النيابية الحديثة تحقق مقصود الشورى. يقول: “إن إشراك أهل الرأي في تدبير المصالح يمنع الاستبداد، ويُقرب من العدل” (أقوم المسالك، ص 56).

ثم يضيف في سياق الحديث عن الدستور: "القوانين إذا كانت معلومة للناس، وعُرف ما لهم وما عليهم، استقام الأمر، وانتظم الحكم" (ص 60).

هذا النص يكشف أن فكرة الدستور ليست عنده بدعة غريبة، بل وسيلة لضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وهو لا يرى تعارضاً بين الشريعة والقانون الوضعي إذا كان هذا القانون يحقق المصلحة ولا يخالف النص القطعي.

إن دستوريته ليست علمانية، بل مقاصدية؛ فهو يستند إلى فكرة المصلحة العامة، ويعتبرها من مقاصد الشريعة. وهنا يلتقي مع محمد عبده في المنهج المقاصدي، لكنه يطبقه على المجال السياسي مباشرة.

خامساً: التعليم والإدارة والمالية – الإصلاح بوصفه منظومة متكاملة

لم يختزل خير الدين الإصلاح في الدستور فقط. فقد أدرك أن فساد المالية العامة أحد أسباب التدخل الأوروبي. لذلك دعا إلى ضبط الجباية، ومراقبة الإنفاق، وتنظيم الحسابات. يقول: "إذا لم تُحفظ أموال الدولة، اختل أمرها، واحتاجت إلى غيرها" (أقوم المسالك، ص 73).

كما أولى أهمية للتعليم الحديث، مع الحفاظ على العلوم الشرعية. فهو يرى أن العلوم الأوروبية في الإدارة والهندسة والاقتصاد ضرورية لبقاء الدولة. لكنه يشترط أن تُدرس دون أن تفسد العقيدة.

إن رؤيته شمولية: إصلاح سياسي، مالي، تعليمي، إداري. وهذا ما يجعل مشروعه أقرب إلى برنامج دولة منه إلى مجرد أطروحة فكرية.

سادساً: حدود المشروع وإشكالية التطبيق

رغم عمق مشروعه، واجه مقاومة داخلية من القوى التقليدية، كما أن التدخل الأوروبي المتزايد حال دون استكمال إصلاحاته. وبعد سنوات قليلة من خروجه من الحكم، فُرضت الحماية الفرنسية على تونس سنة 1881.

كما أن مشروعه ظل مرتبطاً بإطار الدولة التونسية ولم يتحول إلى نظرية شاملة للعالم الإسلامي. ومع ذلك، فإنه يمثل إحدى أعرق المحاولات المبكرة لبناء دستورية إسلامية عملية.

خاتمة

يمثل خير الدين التونسي انتقالاً نوعياً في مسار النهضة من الإصلاح العقدي إلى الإصلاح المؤسسي. فقد أدرك أن قوة أوروبا في قوانينها ومؤسساتها، وأن الإسلام لا يمنع الأخذ بأسباب التنظيم الحديث. مشروعه ليس قطيعة مع التراث، بل قراءة مقاصدية له في ضوء الدولة الحديثة. وبذلك يظل أحد أهم منظري الإصلاح السياسي في الفكر العربي الحديث.

المراجع

خير الدين التونسي. (1867). أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تونس: المطبعة الرسمية.
أمين، أحمد. (1993). زعماء الإصلاح في العصر الحديث. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
حوراني، ألبرت. (1983). الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت: دار النهار.
عمارة، محمد. (1998). تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق.
Perkins, K. (2004). A history of modern Tunisia. Cambridge: Cambridge University Press

المحاضرة الثامنة

امتدادات مدرسة المنار في الجزائر: عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي

تمهيد

حين ننتقل من المشرق إلى المغرب العربي، ومن القاهرة إلى قسنطينة، فإننا لا نغادر مدرسة الإصلاح، بل نتابع تحولاتها في سياق استعماري أكثر قسوة. لقد شكّلت مجلة المنار التي أسسها رشيد رضا امتدادًا لخط الإصلاح الذي بدأ مع محمد عبده، غير أن هذا الخط لم يبق حبيس المشرق، بل وجد صدهاء في الجزائر تحت الاحتلال الفرنسي. وهناك برزت شخصيتان محوريتان هما عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي، اللذان أسسا معًا جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931.

غير أن جمع الاسمين في عنوان واحد لا يعني التطابق بينهما؛ فكل منهما تكوينه ومساره ونبرته الخاصة، رغم اشتراكهما في المرجعية الإصلاحية. وإذا كانت مدرسة المنار قد قدّمت مشروعًا عقليًا سلفيًا مقاصديًا في المشرق، فإن امتداده الجزائري تلوّن بسياق مقاومة الاستعمار ومحاولة حماية الهوية الدينية واللغوية. ومن هنا فإن تحليل هاتين الشخصيتين يقتضي التناوب بينهما بوصفهما مسارين متوازيين داخل أفق إصلاحي واحد.

أولاً: عبد الحميد بن باديس

1- الحياة والتكوين وبناء المشروع الإصلاحي

وُلد عبد الحميد بن باديس سنة 1889 في قسنطينة، في أسرة عريقة ذات مكانة اجتماعية. تلقى تعليمه الأول في الجزائر، ثم رحل إلى تونس سنة 1908 حيث درس في جامع الزيتونة، وتلقى علوم الفقه والحديث والتفسير واللغة. بعد ذلك قصد الحجاز، حيث التقى علماء إصلاحيين وتأثر بأفكار الإصلاح القادمة من المشرق، خاصة عبر كتابات المنار.

عاد إلى الجزائر سنة 1913، وقد تبلور لديه مشروع واضح: إصلاح الدين من الداخل، ومحاربة البدع والخرافات، وتحرير العقل المسلم الجزائري من الجمود، وفي الوقت نفسه مقاومة سياسة الإدماج الفرنسية التي سعت إلى طمس الهوية الإسلامية.

لم يتولّ مناصب سياسية رسمية، بل ركّز على التعليم والتكوين. أسس المدارس الحرة، وألقى دروس التفسير في الجامع الأخضر بقسنطينة، وأطلق جريدة "المنتقد" ثم "الشهاب"، التي أصبحت منبرًا فكريًا إصلاحيًا.

إن حياته تكشف عن شخصية مربّي ومصّح أكثر منها رجل دولة. فقد كان يؤمن بأن النهضة تبدأ من المدرسة والمسجد، لا من السلطة.

2- مؤلفات بن باديس وأسلوبه الإصلاحي

لم يترك ابن باديس مؤلفات بالمعنى الكلاسيكي الضخم، لكن آثاره تجمعت في:

• تفسيره للقرآن الكريم الذي نُشر في مجلدات.

• مقالاته في "الشهاب".

• دروسه ومحاضراته التي جُمعت لاحقًا.

في تفسيره، يتضح تأثيره بمدرسة المنار، خاصة في التركيز على البعد الاجتماعي والأخلاقي للنص. فهو لا يغرق في الجدل الكلامي، بل يربط الآيات بواقع المسلمين.

يقول في إحدى مقالاته الشهيرة: "الإسلام دين العقل، لا يقبل الجمود، ولا يرضى بالخرافة" (آثار ابن باديس، ج1، ص 112).

هذه العبارة تلخص منهجه. فهو يرى أن التخلف ليس من الدين، بل من سوء فهمه. كما يؤكد أن التعليم باللغة العربية شرط لبقاء الهوية، فيقول: "شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب" (آثار، ج3، ص 45).

هذا الشعار ليس مجرد بيت شعر، بل إعلان هوية في وجه سياسة استعمارية سعت إلى فرنسة المجتمع.

3- أفكار عبد الحميد بن باديس - الإصلاح الديني وبناء الهوية الوطنية

يمثل فكر عبد الحميد بن باديس محاولة منهجية لإعادة بناء الشخصية الجزائرية في ظل استعمار استيطاني سعى إلى اقتلاع جذورها الدينية والثقافية. غير أن مشروعه لم يكن خطابًا سياسيًا مباشرًا في بداياته، بل إصلاحًا دينيًا عميقًا انطلق من العقيدة وانتهى إلى الهوية الوطنية.

كان ابن باديس يعتقد أن الاستعمار لم ينتصر بقوته فقط، بل بضعف المسلمين وجهلهم. ومن هنا فإن الإصلاح يبدأ من الداخل. يقول في إحدى مقالاته: "إنما ينهض المسلمون بالإسلام الصحيح، لا بالإسلام الذي شوهته البدع، ولا بالدين الذي أفسدته الخرافات" (آثار ابن باديس، ج1، ص 112).

هذه العبارة تكشف أن معركته الأولى لم تكن ضد فرنسا، بل ضد الانحراف الداخلي. فقد رأى أن شيوع البدع، وسيطرة بعض الطرق الصوفية المنحرفة، وانتشار الجهل، كل ذلك أضعف مناعة المجتمع. الإصلاح عنده ليس ثورة سياسية، بل تصحيح عقدي.

لكنه لا يكتفي بالنقد، بل يعيد بناء المفهوم الديني على أساس قرآني. في تفسيره يؤكد أن القرآن كتاب هداية عملية، لا كتاب طقوس جامدة. ويربط بين التوحيد والتحرر، فيقول:

"من عرف الله حق معرفته لم يخضع لغيره" (آثار، ج2، ص 87).

هذه الجملة ذات دلالة فلسفية عميقة. فالتوحيد عنده ليس مجرد مسألة كلامية، بل مبدأ تحرري. الاعتراف بسيادة الله يقتضي رفض الخضوع للظلم. وهنا يلتقي مع خط الإصلاح الذي ربط بين العقيدة والكرامة الإنسانية.

أما في مجال التعليم، فقد اعتبره جوهر الإصلاح. لم يكن التعليم عنده وسيلة للترقي الاجتماعي فقط، بل أداة لإحياء الأمة. ولذلك أنشأ المدارس الحرة، وربط التعليم بالقرآن واللغة العربية. ويقول: "بالعلم تحيا الأمة، وبالجهل تموت، والاستعمار لا يعيش إلا في أرض الجهل" (أثار، ج3، ص 45).

هذه العبارة تكشف وعياً عميقاً بطبيعة الصراع الحضاري. فالاستعمار في نظره يستفيد من الجهل، ولذلك فإن التعليم مقاومة غير مباشرة.

أما الهوية الوطنية، فتتجسد في عبارته الشهيرة: "شعب الجزائر مسلم، وإلى العروبة ينتسب، من قال حاد عن أصله أو قال مات فقد كذب" (أثار، ج3، ص 45).

هذه العبارة ليست شعاراً عاطفياً، بل بيان هوية في مواجهة مشروع الإدماج الفرنسي الذي سعى إلى فرنسة الجزائريين. فابن باديس يربط بين الإسلام والعروبة والجزائر كوحدة واحدة. غير أنه لا يدعو إلى قومية عربية منفصلة عن الإسلام، بل يرى العروبة إطاراً ثقافياً حاضناً للدين.

فلسفياً، يمكن قراءة مشروعه بوصفه إعادة تعريف للهوية من الداخل، لا عبر رد فعل عدائي فقط. فهو لا يبني الهوية على كراهية الآخر، بل على وعي الذات. الهوية عنده ليست انغلاقاً، بل استعادة للثقة.

كما أنه يميز بين "الدين الصحيح" و"التدين الشعبي المنحرف". فالإصلاح الديني عنده شرط لبناء هوية سليمة. الأمة التي تبني هويتها على الخرافة لا تستطيع أن تواجه استعماراً عقلائياً منظماً.

ومع ذلك، فإن مشروعه يظل إصلاحياً تدريجياً. لم يدعُ إلى مواجهة مسلحة في حياته، بل ركز على التربية وبناء الإنسان. وهذا يعكس قناعته بأن التحرر السياسي نتيجة لتحرر فكري وأخلاقي سابق.

يمكن القول إن أفكار ابن باديس تمثل انتقالاً من الإصلاح العقدي المشرقي إلى الإصلاح الهوياتي المغربي. فقد أصبحت العقيدة أداة لحماية الكيان الوطني، وأصبح التعليم سلاحاً ضد الذوبان الثقافي، وأصبح القرآن مصدراً للكرامة الجماعية.

ثانياً: محمد البشير الإبراهيمي

1- حياته وتكوينه

إذا كان عبد الحميد بن باديس هو مهندس البناء التربوي لجمعية العلماء، فإن محمد البشير الإبراهيمي كان صوتها الفكري الأكثر قوةً وامتداداً. لم يكن مجرد شريك تنظيمي، بل عقلاً تحليلياً وأديباً مفكراً استطاع أن يمنح المشروع الإصلاحي الجزائري بُعداً حضارياً ووجودياً يتجاوز حدود المدرسة إلى أفق الأمة.

وُلد الإبراهيمي سنة 1889 في سطيف، في بيئة علمية محافظة، وحفظ القرآن صغيراً، وتلقى علوم العربية والفقهاء. غير أن تكوينه لم يتوقف عند حدود التعليم المحلي؛ فقد رحل إلى الحجاز وأقام في المدينة المنورة سنوات طويلة، وهناك تشكل وعيه العالمي. في المدينة، احتك بعلماء

من الهند والشام ومصر، واطلع على أفكار الإصلاح القادمة من مدرسة المنار. هذه الإقامة لم تكن مرحلة دراسية فحسب، بل كانت مرحلة تشكل فكري عميق، إذ أدرك أن أزمة المسلمين ليست محلية، بل حضارية عامة.

عاد إلى الجزائر سنة 1920، لكنه لم يعد رجل تعليم فقط، بل عاد بمشروع وعي. وعندما تأسست جمعية العلماء المسلمين سنة 1931، كان أحد أعمدتها الفكرية. غير أن شخصيته اختلفت عن ابن باديس في النبرة والمنهج؛ فقد كان أكثر ميلًا إلى التحليل البلاغي، وأشد وضوحًا في مواجهة الاستعمار.

لم يشغل مناصب رسمية، لكنه كان حاضرًا بقوة في الصحافة، والخطابة، والتعليم. وقد تعرض للنفي والسجن من طرف السلطات الفرنسية، مما يعكس أثر خطابه.

2- المؤلفات والآثار

لم يترك الإبراهيمي مؤلفات نسقية ضخمة، لكن كتاباته جمعت في مجلدات "آثار الإمام الإبراهيمي"، وهي تضم مقالاته في الصحف، وخطبه، ورسائله. كما كتب في جريدة "البصائر" التي كانت لسان حال جمعية العلماء.

أسلوبه يتميز ببلاغة عالية، لكنه ليس زخرفًا لغويًا، بل حجاج فكري. فهو يمزج بين البيان العربي الكلاسيكي والتحليل الاجتماعي الحديث. يقول في إحدى مقالاته: "إن الاستعمار لا يخشى السلاح بقدر ما يخشى العقل المتحرر، لأنه يعلم أن السلاح يُهزم مرة، أما العقل إذا استيقظ فلا ينام" (آثار الإبراهيمي، ج2، ص 78).

هذا القول يكشف عن وعي عميق بطبيعة الصراع الحضاري. فالمعركة ليست عسكرية فقط، بل معرفية. والاستعمار في نظره ليس احتلال أرض فحسب، بل محاولة لطمس الهوية. وفي موضع آخر يكتب: "الأمة التي تنسى لغتها تنسى نفسها، والتي تنسى نفسها تموت" (آثار، ج1، ص 133).

هنا تتضح فلسفته في الهوية: اللغة ليست أداة تواصل فقط، بل وعاء الوجود الثقافي. ولذلك فإن الدفاع عن العربية دفاع عن الكينونة.

3- فلسفة الهوية عند محمد البشير الإبراهيمي

لا يمكن فهم مشروع محمد البشير الإبراهيمي دون الوقوف طويلًا عند مفهوم "الهوية" في فكره، لأن الهوية لم تكن عنده شعارًا سياسيًا، بل سؤالًا وجوديًا. لقد عاش في ظل استعمار لم يكنف بالهيمنة العسكرية، بل سعى إلى تفكيك البنية الثقافية والدينية للمجتمع الجزائري. ومن هنا فإن الدفاع عن الهوية كان عنده دفاعًا عن الوجود ذاته.

يرى الإبراهيمي أن الهوية تتأسس على ثلاثة أركان مترابطة: الإسلام، والعربية، والذاكرة التاريخية. لكنه لا يعالج هذه العناصر بوصفها معطيات ساكنة، بل بوصفها قوى فاعلة ينبغي

إحيائها. يقول في إحدى مقالاته: "الإسلام في الجزائر ليس ديناً فحسب، بل هو شخصية الأمة، فإذا انتزع منها ضاعت ملامحها" (آثار الإبراهيمي، ج2، ص 154).

هذه العبارة تكشف عن تصور عضوي للهوية؛ فالإسلام ليس عنصراً إضافياً، بل بنية جامعة. غير أن هذا الفهم لا ينغلق على ذاته، بل يرتبط بالتححرر. فالإسلام عنده يولد العزة، والعزة شرط التحرر من الاستعمار.

أما اللغة العربية، فينظر إليها بوصفها وعاء الوعي. يقول: "اللغة روح الأمة، فإذا ضعفت لغتها ضعفت روحها، وإذا ماتت لغتها ماتت معها" (آثار، ج1، ص 133).

هنا يتجاوز الدفاع عن العربية البعد التعليمي إلى بعد أنطولوجي؛ فاللغة ليست أداة، بل شكل الوجود الثقافي. الاستعمار حين يفرض لغته لا ينقل وسيلة تواصل فقط، بل ينقل تصوراً للعالم. ومن ثم فإن مقاومة فرنسة الجزائر ليست مسألة لغوية، بل مقاومة لإعادة تشكيل الوعي.

لكن الإبراهيمي لا يدعو إلى انغلاق هوياتي. فهو يميز بين الاستفادة من علوم الغرب، والخضوع لقيمه الاستعمارية. الهوية عنده ليست رفضاً للآخر، بل وعياً بالذات. يقول: "نأخذ من الغرب علمه وصناعته، ولا نأخذ منه ذلته واستعلاءه" (آثار، ج2، ص 210).

هذا التمييز يكشف عن عقل نقدي؛ فالهوية ليست سكوناً في الماضي، بل قدرة على الانتقاء الواعي. وهي بذلك تقترب من المفهوم المقاصدي للثقافة: الثبات في الأصول، والمرونة في الوسائل.

فلسفياً، يمكن القول إن الإبراهيمي يفهم الهوية بوصفها "مشروعاً"، لا "موروثاً" فقط. فهي تُبنى بالتربية والتعليم والوعي، لا تُستعاد تلقائياً. ومن هنا جاء تركيزه على المدرسة والصحافة والخطابة.

4- نقد الاستعمار والاستبداد

يمثل موقف محمد البشير الإبراهيمي من الاستعمار أحد أعمق مستويات الوعي السياسي في مدرسة الإصلاح الجزائرية. لم يكن نقده انفعالياً أو خطاباً تعبويًا عابراً، بل تحليلاً حضارياً لطبيعة المشروع الاستعماري بوصفه مشروعاً لإعادة تشكيل الإنسان الجزائري من جذوره.

لقد أدرك الإبراهيمي أن الاستعمار الفرنسي في الجزائر لم يكن استعماراً إدارياً فقط، بل استعماراً استيطانياً يسعى إلى الإحلال الثقافي والديني. ولذلك فإن مواجهته لا يمكن أن تكون عسكرية فقط، بل يجب أن تكون فكرية وتربوية وأخلاقية.

يكتب في إحدى مقالاته في "البصائر": "إن الاستعمار لا يحتل الأرض وحدها، بل يحتل العقول، فإذا حررت العقول زال الاحتلال ولو طال مقامه" (آثار الإبراهيمي، ج2، ص 78).

هذه العبارة تكشف عن رؤية فلسفية لطبيعة السلطة. فالسلطة الحقيقية ليست في البندقية، بل في تشكيل الوعي. والاستعمار في نظره مشروع هيمنة رمزية قبل أن يكون هيمنة مادية.

غير أن الإبراهيمي لا يختزل الأزمة في الخارج. فهو يرى أن الاستعمار وجد بيئة مهياة بسبب التراجع الداخلي. وفي نص بالغ الدلالة يقول: "ما تسلط علينا المستعمر إلا حين تسلط علينا الجهل، وما تمكن منا إلا حين تفرقنا" (آثار، ج1، ص 201).

هنا يظهر تحليله البنيوي: الاستعمار نتيجة ضعف داخلي، لا سبب وحيد للتخلف. وهذا الفهم يجعله يتجاوز خطاب الضحية إلى خطاب المسؤولية.

كما أن نقده للاستعمار يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الكرامة. فهو يرى أن الاستعمار يسعى إلى إذلال الإنسان، وتحويله إلى تابع فاقد الثقة بنفسه. ويكتب: "الاستعمار يريد منا أن ننسى أننا أمة، فإذا نسينا ذلك أصبحنا أفراداً بلا سند" (آثار، ج2، ص 115).

هذه العبارة تكشف عن وعي اجتماعي عميق؛ فالاستعمار يفتت الجماعة ليضعفها. ومن هنا فإن استعادة الوعي الجماعي شرط للتحرر.

أما نقده للاستبداد، فهو يتجاوز الاستعمار الفرنسي إلى نقد كل سلطة تُعطل الحرية. ففي إحدى مقالاته بعد الاستقلال، يكتب: "الحرية لا تتجزأ، ومن رضي بالاستبداد في وطنه فقد خان رسالة التحرير" (آثار، ج3، ص 44).

هذا النص بالغ الأهمية؛ فهو يدل على أن مشروعه لم يكن ظرفياً مرتبطاً بالاحتلال فقط، بل رؤية أخلاقية عامة. فالاستبداد، سواء كان أجنبياً أو وطنياً، عدو للإنسان.

فلسفياً، يمكن قراءة موقفه على أنه انتقال من "الإصلاح الديني" إلى "التحرر الحضاري". فالدين عنده ليس ملاذاً روحياً فقط، بل مصدراً للقوة السياسية. يقول في إحدى خطبه: "الإسلام لا يربي عبداً، بل يربي أحراراً، ومن فهم الإسلام حق الفهم لم يقبل الضيم" (آثار، ج2، ص 201).

هنا يتجلى البعد الوجودي لفكره. الحرية ليست مطلباً سياسياً عرضياً، بل نتيجة طبيعية للإيمان. ومن ثم فإن مقاومة الاستعمار ليست مجرد دفاع عن الأرض، بل دفاع عن معنى الإنسان. كما يربط بين الحرية والعلم، فيقول: "الجهل صديق الاستعمار، والعلم عدوه الأول" (آثار، ج1، ص 177).

هذا الربط يكشف أن معركته ليست عسكرية بل تربوية في الأساس. فالاستعمار يحتاج إلى شعب جاهل ليستمر، أما إذا ارتفع مستوى الوعي، فإن سلطته تتآكل.

ومن الملاحظ أن خطابه يتسم بحدة أخلاقية واضحة. فهو لا يهادن في وصفه للاستعمار، لكنه في الوقت نفسه لا يدعو إلى فوضى. بل يرى أن التحرر يبدأ بإصلاح النفس، ثم إصلاح المجتمع. يمكن القول إن وعي الإبراهيمي السياسي يقوم على ثلاث دعائم فلسفية:

1. الحرية قيمة دينية قبل أن تكون سياسية.
2. الاستعمار ظاهرة مركبة تتغذى من الداخل والخارج.

3. بناء الإنسان هو الأساس لأي تحرر حقيقي.

بهذا المعنى، فإن نقده للاستعمار ليس مجرد مقاومة سياسية، بل مشروع لإعادة بناء الذات الجماعية. الاستعمار عنده ليس حدثاً عابراً، بل امتحان للهوية. والاستبداد ليس خللاً إدارياً، بل انحراف أخلاقي.

إن الإبراهيمي يقدم نموذجاً للمفكر الذي فهم أن المعركة الحقيقية هي معركة الوعي. فإذا تحرر العقل، تبعه التحرر السياسي. وإذا بقي العقل أسيراً، فإن الاستقلال الشكلي لا يعني شيئاً.

5- الإبراهيمي بعد الاستقلال - استمرار الهم الإصلاحية

حين استقلت الجزائر سنة 1962، كان من الممكن أن يُنظر إلى مشروع محمد البشير الإبراهيمي بوصفه قد بلغ غايته؛ فقد تحقق الهدف السياسي الأكبر وهو زوال الاحتلال الفرنسي. غير أن الإبراهيمي لم يتعامل مع الاستقلال باعتباره نهاية المعركة، بل بدا في كتاباته وخطبه وكأنه ينبه إلى خطر جديد: خطر الانحراف الداخلي بعد زوال العدو الخارجي.

لقد كان وعيه السياسي يتجاوز لحظة التحرير العسكري إلى سؤال أعمق: ماذا بعد الاستقلال؟ هل يكفي أن تزول فرنسا ليقوم مجتمع عادل؟ هل يتحقق التحرر السياسي دون إصلاح أخلاقي ومؤسسي؟

في إحدى بياناته بعد الاستقلال يكتب: "كنا بالأمس نجاهد لتحرير الأرض، واليوم نجاهد لتحرير النفوس من بقايا الاستعمار" (آثار الإبراهيمي، ج3، ص 17).

هذه العبارة تكشف تحوُّلاً في طبيعة المعركة. فالاستعمار لم يكن وجوداً مادياً فقط، بل كان ذهنية وآثاراً نفسية وثقافية. ومن هنا فإن الاستقلال السياسي لا يعني بالضرورة اكتمال الاستقلال الحضاري.

كما حذر من أن الثورة إذا لم تتحول إلى عدل ومؤسسات قد تنقلب إلى شكل جديد من الاستبداد. يقول في نص بالغ الدلالة: "إن الحرية التي لا تُصان بالقانون تنقلب فوضى، والفوضى تمهد لطغيان جديد" (آثار، ج3، ص 29).

هنا يظهر وعي دستوري أخلاقي عميق. فالتحرر ليس لحظة عاطفية، بل نظام قانوني مستقر. وقد أدرك الإبراهيمي أن الثورة يمكن أن تُستغل لتبرير الاستبداد باسم الشرعية الثورية.

ولم يتردد في توجيه النقد، وإن بصيغة أخلاقية رصينة، لبعض مظاهر الانحراف بعد الاستقلال. فهو يرى أن بناء الدولة يجب أن يقوم على العدالة والشفافية واحترام القيم الإسلامية، لا على العصبية أو احتكار السلطة.

يكتب في إحدى رسائله: "ما خرجنا من استعمار أجنبي لنقع في استعمار من أنفسنا" (آثار، ج3، ص 41).

هذا القول يكشف استمرارية خطه الإصلاحية؛ فهو لا يميز بين استبداد أجنبي وآخر وطني من حيث الجوهر الأخلاقي. الاستبداد، في نظره، انحراف عن مقاصد الإسلام وعن قيم التحرر التي قامت عليها الثورة.

كما ظل متمسكاً بمركزية الهوية الإسلامية والعربية في بناء الدولة الجديدة. لم يكن يريد دولة ثيوقراطية، لكنه كان يخشى أن يؤدي التغريب المتسرع إلى فقدان المرجعية الأخلاقية. ولذلك كان يؤكد أن الإسلام ينبغي أن يبقى مصدر القيم العامة في المجتمع.

فلسفياً، يمكن القول إن إبراهيمي انتقل من نقد "الاستعمار الخارجي" إلى نقد "الاستعمار الداخلي للضمير". فالاستعمار الأول يحتل الأرض، أما الثاني فيحتل الأخلاق حين تضعف الرقابة الذاتية.

إن موقفه بعد الاستقلال يكشف أن مشروعه لم يكن رد فعل ظرفي، بل رؤية طويلة المدى لبناء أمة. التحرر عنده ليس إزالة قوة خارجية فحسب، بل تأسيس مجتمع عادل وواع.

ومن اللافت أنه لم يسع إلى منصب سياسي، ولم ينخرط في صراع على السلطة، بل بقي في موقع الناصح والمربي. وهذا الموقف يعكس انسجاماً بين فكره وسلوكه؛ فهو لم يكن طالب سلطة، بل طالب إصلاح.

يمكن تلخيص رؤيته بعد الاستقلال في ثلاث نقاط فلسفية أساسية:

1. الاستقلال السياسي شرط أولي لا كافٍ لبناء الأمة.
2. العدالة والمؤسسات القانونية ضرورة لحماية الحرية.
3. الهوية الدينية والثقافية يجب أن تظل مرجعية أخلاقية للدولة.

بهذا المعنى، فإن إبراهيمي يمثل نموذج المفكر الذي ظل وفياً لمشروعه الإصلاحية حتى بعد تغير الظروف. لم تتحول حماسه إلى صمت، ولم تتحول الثورة في نظره إلى قداسة تمنع النقد، بل ظل يعتبر أن الإصلاح عملية مستمرة.

6- مقارنة معمقة بين ابن باديس وإبراهيمي - بنيتان إصلاحيتان داخل أفق واحد

رغم اشتراك عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير إبراهيمي في المرجعية الإصلاحية، فإن التحليل الدقيق يكشف اختلافاً في البنية الفكرية والوظيفة التاريخية.

أولاً: من حيث المنهج الإصلاحيين باديس يميل إلى الإصلاح التربوي المنهجي طويل النفس. مشروعه قائم على إعادة بناء الفرد عبر التعليم المنظم، ودروس التفسير المنتظمة، وتكوين جيل جديد. خطابه هادئ، منهجي، يراكم الوعي تدريجياً.

أما إبراهيمي، فخطابه أقرب إلى البيان التحليلي والتحريض الأخلاقي. هو صوت الإيقاظ، لا فقط صوت البناء. لغته مشحونة بالعاطفة الواعية، تثير الإحساس بالخطر الحضاري، وتدفع إلى المقاومة الفكرية.

ثانيًا: من حيث تصور الهوية عند ابن باديس، الهوية تتجلى في شعار واضح: "شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب". هذا الشعار يؤكد ثنائية الإسلام والعروبة بوصفهما أساس الانتماء. لكن طرحه يظل موجزًا ومباشرًا.

أما الإبراهيمي، فيغوص أعمق في تحليل الهوية، ويربطها باللغة والكرامة والتحرر. فهو يعالجها كقضية فلسفية حضارية، لا مجرد تعريف سياسي.

ثالثًا: من حيث العلاقة بالسياسة ابن باديس يركز على بناء الإنسان قبل الدخول في المواجهة السياسية المباشرة. الإصلاح عنده سابق على التحرر.

أما الإبراهيمي، فيربط بين الإصلاح والتحرر ربطًا أوثق. فهو يرى أن الوعي بالهوية يقود بالضرورة إلى مقاومة الاستعمار.

رابعًا: من حيث الأسلوب ابن باديس يميل إلى الأسلوب التعليمي التفسيري. الإبراهيمي يميل إلى الأسلوب البلاغي الأدبي التحليلي.

لكن رغم هذه الفروق، فإن الشخصيتين تمثلان تكاملًا لا تناقضًا. فالمشروع الإصلاحى في الجزائر احتاج إلى:

• عقل تربوي مؤسس (ابن باديس).

• عقل بياني تحليلي محقّر (الإبراهيمي).

وبذلك يمكن القول إن امتداد مدرسة المنار في الجزائر لم يكن استنساخًا حرفيًا للتجربة المشرقية، بل إعادة صياغة لها في سياق استعمار استيطاني. لقد تحولت السلفية الإصلاحية من جدل كلامي حول الاجتهاد والمقاصد إلى دفاع وجودي عن الأمة.

خاتمة

حين ننظر إلى عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي معًا، لا ينبغي أن نراهما مجرد شخصيتين متجاورتين في التاريخ الجزائري، بل ينبغي أن نفهمهما بوصفهما تجسيدًا للحظة فكرية كاملة: لحظة انتقال الإصلاح الإسلامى من سؤال "التجديد الدينى" إلى سؤال "الوجود الحضارى".

لقد مثل ابن باديس البنية التأسيسية الهادئة للمشروع: إعادة بناء الإنسان عبر التعليم، تطهير العقيدة، إحياء اللغة، وترسيخ الوعي بالانتماء. كان يعمل على مستوى القاعدة، يراكم التغيير عبر المدرسة والمسجد والصحافة، مؤمنًا بأن الأمة تُبنى من الداخل قبل أن تُعلن حضورها في التاريخ. إصلاحه كان إصلاحًا تربويًا طويل النفس، يتوخى إعادة تشكيل الشخصية الجزائرية في مواجهة الذوبان.

أما الإبراهيمي فمثل الامتداد التحليلي الواعى للمشروع ذاته، لكنه نقله من التأسيس التربوي إلى الوعي الحضارى. فإذا كان ابن باديس يبني، فإن الإبراهيمي يفسّر ويؤطر وينبّه. صاغ خطابًا فكريًا يُدرك طبيعة الصراع مع الاستعمار بوصفه صراعًا على الهوية والعقل، لا مجرد صراع

سياسي. وحين جاء الاستقلال، ظل وفياً للهم الإصلاح، محذراً من أن التحرير العسكري لا يغني عن التحرير الأخلاقي والمؤسسي.

معاً، شكلاً انتقالاً نوعياً داخل مدرسة الإصلاح:

• من جدل كلامي حول الاجتهاد والمقاصد (كما في المشرق)

• إلى دفاع وجودي عن الأمة في سياق استعماري استيطاني

• ثم إلى وعي نقدي بمرحلة ما بعد الاستقلال

إن اللحظة التي يمثلانها هي لحظة تركيب بين ثلاثة عناصر: الإصلاح الديني، والهوية الوطنية، والتحرر السياسي.

ولعل أهم ما يميز هذه اللحظة أنها لم تكن قطيعة مع التراث، ولا ذوباناً في الحداثة، بل محاولة لبناء ذات جماعية واعية قادرة على الانتقاء. فمدرسة المنار في الجزائر لم تُستنسخ كما هي، بل أعيد تشكيلها لتستجيب لخصوصية الواقع الجزائري.

فلسفياً، يمكن القول إن ابن باديس والإبراهيمي جسداً مفهوم "النهضة بوصفها وعياً بالذات". فالنهضة عندهما لم تكن تقليداً للآخر، ولا انغلاقاً على الماضي، بل استعادة لفاعلية الذات التاريخية. لقد فهموا أن الأمة التي تفقد وعيها بنفسها تصبح موضوعاً للتاريخ، لا فاعلاً فيه.

وإذا كان القرن التاسع عشر قد طرح سؤالاً: لماذا تأخر المسلمون؟ فإن لحظة ابن باديس والإبراهيمي في الجزائر طرحت سؤالاً أكثر إلحاحاً: كيف نحافظ على وجودنا في ظل مشروع يهدف إلى محونا؟ ثم بعد الاستقلال: كيف نحمي حريتنا من أن تتحول إلى استبداد جديد؟

بهذا المعنى، فإنهما لا يمثلان فصلاً جزائرياً معزولاً في تاريخ الفكر العربي الحديث، بل يمثلان ذروة مسار إصلاحي انتقل من التنظير إلى المقاومة، ومن المقاومة إلى التقويم. إنهما لحظة اكتمال الوعي بأن النهضة ليست شعاراً، بل مسؤولية أخلاقية مستمرة.

ويمكن القول في الختام إن مشروعهما لم يكن مجرد استجابة لمرحلة تاريخية عابرة، بل تأسيساً لوعي سيظل فاعلاً في كل زمن يواجه فيه المجتمع خطر الذوبان أو الانحراف. لقد أدركا أن الهوية ليست معطى ثابتاً، بل بناء دائم، وأن الحرية ليست حدثاً، بل مساراً.

المراجع

ابن باديس، عبد الحميد. (د.ت). الآثار. الجزائر: وزارة الشؤون الدينية.

الإبراهيمي، محمد البشير. (د.ت). الآثار. الجزائر: دار الغرب الإسلامي. أمين، أحمد. (1993). زعماء الإصلاح في العصر الحديث. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. حوراني، ألبرت. (1983). الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت: دار النهار.

عمارة، محمد. (1998). تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق.

المحاضرة التاسعة الفكر الإصلاحى عند عبد الرحمن الكواكبى

تمهيد

يمثل عبد الرحمن الكواكبى إحدى أكثر اللحظات عمقاً فى الفكر الإصلاحى العربى الحديث، لأنه نقل سؤال النهضة من مستوى الدعوة العامة إلى مستوى التشخيص البنيوي للسلطة السياسية. وإذا كان رواد الإصلاح قد انشغلوا بإحياء الاجتهاد أو إصلاح التعليم أو مقاومة الاستعمار، فإن الكواكبى وجه نظره مباشرة إلى "الاستبداد" بوصفه أصل الانحطاط. لم يعد التخلف فى نظره مجرد نتيجة جهل أو ضعف أخلاقى، بل نتيجة نظام سياسى يقمع الحرية ويخنق العقل.

فى كتابه الأشهر *طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*، يفتح أطروحته بعبارة دالة: "الاستبداد أصل لكل فساد" (الكواكبى، 2011/1902، ص. 5). هذه الجملة ليست توصيفاً عابراً، بل تمثل مركز البناء النظرى كله؛ إذ سيحاول أن يبرهن أن الاستبداد يولد فساداً فى الدين، والعلم، والأخلاق، والاقتصاد، وحتى فى البنية النفسية للأفراد.

أولاً: الحياة والتكوين وسباق الوعى السياسى

وُلد الكواكبى سنة 1855 فى حلب، فى أسرة ذات مكانة علمية واجتماعية. تلقى علومه فى الفقه واللغة والحديث، واطلع على التركية بحكم انتماء المدينة إلى الدولة العثمانية. اشتغل فى الإدارة والقضاء، ثم أسس جريدة "الشهباء" سنة 1877، لكنها أغلقت بسبب جرأتها فى نقد الفساد. أعاد التجربة عبر جريدة "الاعتدال"، فتعرض للملاحقة مجدداً.

هذه التجربة المباشرة مع السلطة جعلته يدرك أن المشكلة ليست فى موظف فاسد أو والٍ ظالم، بل فى طبيعة النظام ذاته. فغادر إلى مصر سنة 1899، وهناك نشر مقالاته التى جمعت فى *طبائع الاستبداد*، ثم أصدر *أم القرى*. توفي سنة 1902 فى ظروف يحيط بها الغموض.

تكوينه المزدوج - دينى تقليدى وصحفى سياسى - أتاح له أن يكتب بلغة شرعية أخلاقية، وفى الوقت نفسه بلغة تحليل سياسى حديث نسبياً. لذلك لا يمكن قراءة نصه بوصفه وعظاً، بل بوصفه تحليلاً لآليات السلطة.

ثانياً: تعريف الاستبداد - من المفهوم الأخلاقى إلى البنية السياسية

يعرّف الكواكبى الاستبداد بقوله: "الاستبداد هو تصرف فرد أو جمع فى حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعه" (الكواكبى، 2011/1902، ص. 6). هذا التعريف يتضمن عنصرين أساسيين: غياب المساءلة، واحتكار الإرادة.

فالاستبداد ليس مجرد ظلم، بل نظام يُعفى الحاكم من المحاسبة. وهو بهذا المعنى يقارب المفهوم الحديث للسلطة المطلقة. لكن الكواكبى لا يكتفى بالتعريف، بل يتتبع "طبائع" الاستبداد، أى خصائصه وآثاره فى المجتمع.

ويؤكد أن المستبد "يخشى العلم أكثر مما يخشى السلاح" (الكواكبي، 2011/1902، ص. 34)، لأن العلم يولد الوعي، والوعي يولد المطالبة بالحقوق. ومن هنا يربط بين الاستبداد والجهل، معتبراً أن العلاقة بينهما علاقة تغذية متبادلة: الاستبداد يطفى نور العلم، والجهل يحمي الاستبداد.

ثالثاً: الاستبداد والدين - تفكيك التحالف الخطير

من أخطر تحليلات الكواكبي ربطه بين الاستبداد وتوظيف الدين. فهو لا يهاجم الدين، بل ينتقد تحويله إلى أداة سياسية. يقول: "المستبد يتخذ الدين وسيلة لإخماد صوت الحق" (الكواكبي، 2011/1902، ص. 21).

هنا يمارس تمييزاً إستمولوجياً بين الدين في جوهره، والدين كما يُستخدم في الخطاب السلطوي. الدين في أصله دعوة إلى العدل والشورى، لكن حين يحتكره رجال مرتبطون بالسلطة يتحول إلى أداة تبرير.

وبضيف: "الدين بريء من الاستبداد، وإنما الاستبداد هو الذي يلبس لباس الدين" (الكواكبي، 2011/1902، ص. 28). هذه العبارة تؤسس لخط نقدي داخل الفكر الإسلامي، يميز بين النص والممارسة التاريخية.

فلسفياً، يمكن قراءة هذا الموقف بوصفه محاولة لتحرير المجال الديني من الهيمنة السياسية، دون الوقوع في قطيعة مع الدين نفسه.

رابعاً: الاستبداد والأخلاق - أثر السلطة في تشكيل النفس

لا يقف الكواكبي عند السياسة والدين، بل يتعمق في الأثر النفسي للاستبداد. فهو يرى أن الطغيان يُنتج مجتمعاً منافقاً. يقول: "الاستبداد يُعلم الناس الكذب، ويُعوّدهم الرياء" (الكواكبي، 2011/1902، ص. 45).

هذا التحليل يكشف عن فهم اجتماعي عميق؛ فحين يخاف الناس من التصريح بآرائهم، يتعلمون إخفاء الحقيقة. وهكذا يُفسد الاستبداد الضمير الجمعي، ويقتل روح المبادرة.

كما يرى أن الاستبداد يزرع الخوف، والخوف يعطل العقل. ومن ثم فإن الحرية ليست مطلباً سياسياً فحسب، بل شرطاً معرفياً وأخلاقياً.

خامساً: الشورى والحرية - أفق الإصلاح

في مقابل الاستبداد، يدعو الكواكبي إلى الحرية والشورى. لكنه لا يقدم نموذجاً مؤسسياً تفصيلياً، بل يؤكد المبدأ: لا تقدم بلا حرية، ولا علم بلا أمان.

وفي أم القرى، يتخيل مؤتمراً يناقش إصلاح الأمة، في إشارة إلى ضرورة العمل الجماعي المنظم (الكواكبي، 2005/1902، ص. 73). الشورى هنا ليست مجرد نص ديني، بل ثقافة سياسية.

ويرى أن الإصلاح يجب أن يكون تدريجياً، قائماً على التربية والوعي، لأن الثورة غير المنضبطة قد تعيد إنتاج الاستبداد.

سادساً: البعد الفلسفي – الاستبداد كنسق شامل

يمكن اعتبار الكواكبي من أوائل من قدموا تحليلاً شبه سوسيولوجي للسلطة في الفكر العربي الحديث. فالاستبداد عنده ليس حادثة عابرة، بل نسق يتغلغل في السياسة والدين والتعليم والاقتصاد. إنه يكشف العلاقة بين السلطة والمعرفة، بين الخوف والجهل، بين الطغيان والانحطاط الأخلاقي. ومن هنا فإن مشروعه يتجاوز الإصلاح الجزئي إلى نقد جذري لبنية الحكم.

خاتمة

يشكل عبد الرحمن الكواكبي ذروة الوعي النقدي في مرحلة النهضة. لقد وضع الاستبداد في مركز التحليل، وربط بينه وبين تخلف العلم، وفساد الدين، وانحطاط الأخلاق. مشروعه لا يزال راهناً، لأن سؤاله الجوهرى – كيف تتحرر الأمة من الاستبداد؟ – لم يفقد راهنيته.

ويمكن القول إن الكواكبي نقل الفكر الإصلاحى من مستوى الوعظ إلى مستوى التحليل البنيوي، ومن الدعوة العامة إلى تشريح آليات السلطة. وبذلك ظل نصه مرجعاً لكل نقاش حول الحرية في الفكر العربي الحديث.

المراجع وفق APA

الكواكبي، عبد الرحمن. (2005). *أم القرى* (تحقيق محمد عمارة). القاهرة: دار الشروق. (الأصل نشر 1902).

الكواكبي، عبد الرحمن. (2011). *طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد* (تحقيق محمد عمارة). القاهرة: دار الشروق. (الأصل نشر 1902).

أمين، أحمد. (1993). *زعماء الإصلاح في العصر الحديث*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

حوراني، ألبرت. (1983). *الفكر العربي في عصر النهضة*. بيروت: دار النهار.

عمارة، محمد. (1998). *تيارات الفكر الإسلامى*. القاهرة: دار الشروق.

إذا رغبت، يمكنني الآن تعميق فصل واحد – مثل “الاستبداد والعلم” أو “الاستبداد والدين” – إلى مستوى تحليل نصي دقيق صفحة ونصف مستقلة مع إحالات تفصيلية إضافية.

المحاضرة العاشرة

طلّاع العلمانية في الفكر العربي: فرح أنطون وشبيلي شميل

المحور الأول : فرح أنطون

تمهيد

يمثل فرح أنطون إحدى الشخصيات المفصلية في تشكّل الخطاب العلماني في الفكر العربي الحديث. وإذا كان القرن التاسع عشر قد شهد انشغالًا واسعًا بسؤال الإصلاح الديني ومقاومة الاستبداد، فإن مطلع القرن العشرين عرف انتقالًا نوعيًا إلى سؤال أكثر تركيزًا: ما موقع الدين في الدولة الحديثة؟ وهل يمكن قيام نظام سياسي عادل في مجتمع متعدد الأديان دون فصل بين السلطتين الدينية والسياسية؟

لقد جاء أنطون في سياق احتكاك عميق بالفكر الأوروبي، وصعود الحركات الإصلاحية الإسلامية، واشتداد النقاش حول أسباب تقدم الغرب. لكن إسهامه لم يكن مجرد نقل لأفكار أوروبية، بل إعادة صياغة للسؤال في ضوء التجربة العربية العثمانية، حيث تداخل الدين بالسلطة، وتعددت الطوائف، وبرزت الحاجة إلى مفهوم المواطنة.

السجال الذي دار بينه وبين محمد عبده حول ابن رشد لم يكن خلًا تاريخيًا حول فيلسوف أندلسي، بل كان مواجهة فكرية عميقة حول طبيعة العلاقة بين العقل والوحي، وبين الحرية الدينية والنظام السياسي. ومن هنا فإن دراسة فرح أنطون تمثل دراسة لبدايات تشكّل الحس العلماني العربي في صيغته الفلسفية.

أولاً: الحياة والتكوين والسياق الثقافي

وُلد فرح أنطون سنة 1874 في طرابلس الشام في أسرة مسيحية أرثوذكسية. تلقى تعليمه في مدارس الإرساليات، مما أتاح له الاطلاع على اللغات الأوروبية والفكر الغربي الحديث، خاصة الفلسفة الفرنسية وأدبيات عصر الأنوار. هذا التكوين المزدوج - العربي المسيحي والفرنسي الحديثي - سيؤثر بعمق في رؤيته للعلاقة بين الدين والدولة.

هاجر إلى مصر سنة 1897، حيث كان المجال الصحفي والثقافي أكثر انفتاحًا. أسس مجلة "الجامعة" سنة 1899، وجعلها منبرًا لنشر أفكاره حول الحرية والعقل والدولة المدنية. كما اهتم بالترجمة والتعريف بالفلسفة الأوروبية، وسعى إلى إدخال الفكر العقلاني إلى المجال العربي.

السياق الذي عاش فيه كان سياقًا معقدًا: الدولة العثمانية في طور التراجع، صعود الحركات القومية، تنامي الوعي الطائفي، احتكاك مكثف بأوروبا، وتنامي سؤال: لماذا تقدم الغرب وتأخر الشرق؟ غير أن أنطون لم يكتفِ بتشخيص التأخر، بل بحث عن جذره في طبيعة العلاقة بين الدين والسلطة.

ثانيًا: مؤلفاته والسجال مع محمد عبده - ابن رشد بوصفه رمزًا

أبرز أعماله كتابه *ابن رشد وفلسفته* (1903 تقريبًا)، الذي قدّم فيه الفيلسوف الأندلسي بوصفه رمزًا للعقلانية التي فُعمت في الحضارة الإسلامية. لم يكن اهتمامه بآبن رشد اهتمامًا تاريخيًا بحثًا، بل كان استدعاءً رمزيًا للعقل في مواجهة التعصب.

يكتب أنطون: "إن الأمة التي تضطهد فلاسفتها إنما تحكم على نفسها بالانحطاط" (أنطون، 1988/1903، ص. 67). هذه العبارة تكشف أن الفلسفة عنده ليست ترقًا، بل شرطًا لازدهار الحضارة.

في سياق سجاله مع محمد عبده، ذهب أنطون إلى أن تقدم أوروبا لم يتحقق إلا بعد أن تحررت الدولة من سلطة الكنيسة، وأن الفصل بين السلطتين كان شرطًا لازدهار العلم (أنطون، 1988/1903، ص. 45). رأى أن تدخل الدين في السياسة يؤدي إلى قمع حرية التفكير، لأن السلطة الدينية بطبيعتها تميل إلى احتكار الحقيقة.

ردّ محمد عبده كان مختلفًا؛ إذ حاول أن يثبت أن الإسلام لا يعرف كهنوتًا، وأن مشكلته لم تكن في الدين ذاته، بل في سوء فهمه. هذا السجال كشف عن اختلاف جذري في المنهج: أنطون ينطلق من مقارنة تاريخية مع أوروبا، وعبده ينطلق من قراءة داخلية للنص الإسلامي.

ثالثًا: مفهوم العلمانية عند أنطون – الدولة المدنية والحرية الفردية

لم يستخدم أنطون مصطلح "العلمانية" بصيغته الاصطلاحية المتأخرة، لكنه دعا بوضوح إلى الفصل بين الدين والسياسة. في نظره، الدين مجال الإيمان الشخصي، أما الدولة فمجال التنظيم العام.

يكتب: "لا يمكن أن تقوم حكومة عادلة إذا تدخل الدين في السياسة" (أنطون، 1988/1903، ص. 52). هذه العبارة تعكس تصوره للدولة بوصفها كيانًا محايدًا تجاه الأديان، يضمن المساواة بين المواطنين.

العلمانية عنده ليست إحدًا، بل تنظيمًا عقلائيًا للمجال العام. فهو لا يدعو إلى إقصاء الدين من المجتمع، بل إلى منع احتكاره للسلطة. يرى أن تدخل رجال الدين في الحكم يؤدي إلى تقييد الحرية الفكرية، لأنهم يعتبرون آرائهم مقدسة.

فلسفيًا، ينطلق أنطون من تصور ليبرالي للإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا حرًا، له الحق في التفكير والاعتقاد. الدولة، في هذا الإطار، وظيفتها حماية الحقوق، لا فرض عقيدة.

رابعًا: العقل والتقدم – قراءة في فلسفة التاريخ عند أنطون

يربط أنطون بين الحرية العقلية والتقدم الحضاري. يرى أن أوروبا لم تتقدم إلا حين تحرر العقل من قيود الكنيسة، وأن قمع الفلسفة في التاريخ الإسلامي كان سببًا في انحسار الإبداع.

يقول: "إذا حُجر على العقل، ماتت الأمة" (أنطون، 1988/1903، ص. 71). هذا الربط بين العقل والحياة الحضارية يعكس تصورًا حداثيًا للتاريخ، حيث يُعدّ العقل المحرك الأساسي للتقدم.

غير أن هذا الطرح تعرض للنقد؛ إذ رأى خصومه أنه يختزل التجربة الإسلامية في صراع مبسط بين العقل والنقل، متجاهلاً تنوعها التاريخي.

خامساً: المواطنة والتعدد الديني - البعد الاجتماعي للعلمانية

باعتباره مسيحياً يعيش في مجتمع إسلامي متعدد الطوائف، كان هاجس أنطون هو ضمان المساواة. الدولة الدينية، في رأيه، قد تهتمش الأقليات، بينما الدولة المدنية تساوي بين الجميع. من هنا فإن مشروعه ليس فلسفياً فقط، بل اجتماعي أيضاً. إنه يبحث عن صيغة تعايش تضمن الحقوق دون تمييز. ولذلك فإن دعوته إلى الفصل بين الدين والسياسة ترتبط مباشرة بفكرة المواطنة.

سادساً: تحليل نقدي - حدود المشروع

يمكن اعتبار أنطون من أوائل من أدخلوا فكرة العلمانية إلى النقاش العربي بوضوح. غير أن مقارنته اعتمدت بدرجة كبيرة على النموذج الأوروبي، مما جعله يميل إلى تعميم التجربة الغربية. كما أن قراءته للتاريخ الإسلامي، خاصة في مسألة اضطهاد الفلاسفة، قد تكون متأثرة بالرواية الاستشراقية في بعض جوانبها. ومع ذلك، فإن أهميته تكمن في إثارة السؤال ذاته: هل يمكن للدولة الحديثة أن تقوم دون فصل بين السلطتين؟

ملحق: السجال بين فرح أنطون ومحمد عبده - الدين والعقل بين الفصل والإصلاح الداخلي

يُعدّ السجال الذي دار بين فرح أنطون ومحمد عبده في مطلع القرن العشرين أحد أهم المنعطفات الفكرية في تاريخ النهضة العربية. لم يكن النقاش حول شخصية ابن رشد مجرد استعادة لفيلسوف أندلسي، بل كان صراعاً حول سؤال أكبر: هل يمكن أن يتقدم المجتمع العربي الإسلامي دون فصل الدين عن الدولة؟ أم أن المشكلة ليست في الدين بل في الاستبداد وسوء الفهم؟

بدأ أنطون بإبراز ابن رشد بوصفه رمز العقل المضطهد في الحضارة الإسلامية. رأى أن محاكمته ونفيه دليل على أن الفكر الفلسفي لم يجد بيئة حاضنة، وأن هيمنة الفقهاء حالت دون تطور العقل الحر. وكتب: "إن سقوط ابن رشد كان إيذاناً بسقوط الفلسفة في الإسلام" (أنطون، 1988/1903، ص. 63).

هذا الحكم يتضمن أطروحة فلسفية: أن الصراع بين العقل والنقل في التاريخ الإسلامي انتهى بانتصار النقل، وأن هذا الانتصار كان سبب الانحطاط. ومن ثم فإن استعادة العقل تقتضي إعادة النظر في موقع الدين في الحياة العامة.

لكن محمد عبده اعترض على هذا التصور، معتبراً أن أنطون أسقط تجربة أوروبا على الإسلام. ردّ عبده مؤكداً أن الإسلام في جوهره لا يعرف سلطة كنسية تحتكر تفسير النص، وأن القرآن نفسه يدعو إلى النظر والتفكير (عبده، 1993/1903، ص. 112). وهنا يختلف المنهجان:

أنطون ينطلق من فلسفة تاريخية ترى أن التقدم الأوروبي تحقق بعد فصل الكنيسة عن الدولة، وبالتالي يقيس النهضة العربية على هذا النموذجاً عبده فينطلق من تحليل داخلي للنص الإسلامي، ويرى أن المشكلة ليست في البنية الدينية بل في الجمود والاستبداد.

كتب أنطون بوضوح: "إذا لم يُفصل الدين عن السياسة فلن تقوم حرية حقيقية" (أنطون، 1988/1903، ص. 52). هذه العبارة تؤسس لفكرة العلمانية السياسية. فالدين، حين يتحول إلى مرجعية للدولة، يقيد حرية الاعتقاد.

أما عبده فاعتبر أن الإسلام لم يعرف ثيوقراطية، وأن الحاكم في الإسلام ليس ظل الله في الأرض، بل وكيل عن الأمة (عبده، 1993/1903، ص. 118). هنا يقدم عبده تأويلاً إصلاحياً يهدف إلى إثبات أن الفصل ليس ضرورياً لأن الإسلام نفسه لا يمزج بين السلطتين على النحو الذي عرفته أوروبا.

فلسفياً، يتأسس الخلاف على مسألتين:

أولاً: طبيعة الدين أنطون ينظر إلى الدين بوصفه منظومة اعتقادية قد تتحول إلى سلطة قمعية إذا دخلت السياسة. عبده ينظر إلى الإسلام بوصفه ديناً أخلاقياً عقلانياً، لا يعرف مؤسسة كهنوتية.

ثانياً: مفهوم التاريخ أنطون يعتمد نموذجاً تاريخياً تطورياً مستمداً من أوروبا (صراع الكنيسة والعلم). عبده يعتمد قراءة نصية مقاصدية ترى إمكانية الإصلاح من داخل الدين.

في دفاعه عن ابن رشد، قال أنطون: "كان ابن رشد ضحية التعصب، لا ضحية الفلسفة" (أنطون، 1988/1903، ص. 67). لكن عبده ردّ بأن اضطهاد ابن رشد كان نتيجة ظروف سياسية خاصة، لا دليلاً على عداة الإسلام للفلسفة (عبده، 1993/1903، ص. 120).

إذن، السجال لم يكن حول حدث تاريخي فقط، بل حول سؤال: هل الدين عائق بنيوي أمام الحداثة؟ أنطون يميل إلى القول: نعم، إذا لم يُفصل عن الدولة. عبده يميل إلى القول: لا، إذا فهم فهماً صحيحاً.

هذا الخلاف يكشف عن مفترق طرق داخل النهضة:

• مسار علماني يرى الحل في إعادة تنظيم المجال السياسي.

• مسار إصلاحي ديني يرى الحل في تجديد الفهم الديني ذاته.

واللافت أن كلا الطرفين يدافع عن العقل، لكن من موقعين مختلفين. أنطون يدافع عن عقل مستقل عن الدين في المجال العام، وعبده يدافع عن عقل يعمل داخل إطار ديني مجدد.

يمكن القول إن هذا السجال أسس لإشكالية ما تزال حاضرة في الفكر العربي: هل يكون الإصلاح عبر علمنة الدولة أم عبر تجديد الدين؟ وهل يمكن الجمع بينهما؟

خلاصة

إذا نظرنا إلى السجال نظرة تركيبية، نجد أن أنطون كان أكثر راديكالية في طرحه للفصل، بينما كان عبده أكثر حذرًا في الحفاظ على المرجعية الدينية. لكن كليهما يشترك في الإيمان بالحرية والعقل.

السجال إذن لم يكن صراعًا بين عقل وإيمان، بل صراعًا بين تصورين للعلاقة بينهما. وهذه النقطة بالذات هي التي تجعل هذه اللحظة التأسيسية ذات قيمة فلسفية كبرى.

خاتمة

يمثل فرح أنطون طلائع الفكر العلماني في العالم العربي، لا بمعنى العداء للدين، بل بمعنى الدعوة إلى دولة مدنية تضمن الحرية والمساواة. سجاله مع محمد عبده كشف عن مفترق طرق في مسار النهضة: هل يكون الإصلاح من داخل الدين أم عبر إعادة تنظيم المجال السياسي؟

لقد أدخل أنطون مفاهيم الحرية الفردية، والعقل، والمواطنة، والفصل بين السلطات إلى قلب النقاش العربي. ورغم اختلاف التقييمات حول مشروعه، فإنه يظل لحظة تأسيسية في تاريخ الفكر السياسي العربي الحديث.

المراجع

- أنطون، فرح. (1988). *ابن رشد وفلسفته*. بيروت: دار الطليعة. (الأصل نشر 1903).
- أنطون، فرح. (1999/1902). مقالات مختارة من مجلة الجامعة. بيروت: دار الآداب.
- أمين، أحمد. (1993). *زعماء الإصلاح في العصر الحديث*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- عبده، محمد. (1993). *الأعمال الكاملة (ج. 3)*. القاهرة: دار الشروق. (مقالات 1903).
- حوراني، ألبرت. (1983). *الفكر العربي في عصر النهضة*. بيروت: دار النهار.
- عمارة، محمد. (1998). *تيارات الفكر الإسلامي*. القاهرة: دار الشروق.

المحور الثاني : شبلي شميل

تمهيد

يمثل شبلي شميل منعطفًا حاسمًا في مسار الفكر العربي الحديث، لأنه لم يكتفِ بطرح سؤال الدولة المدنية أو فصل الدين عن السياسة، بل تجاوز ذلك إلى إعادة تأسيس الرؤية المعرفية ذاتها على قاعدة علمية وضعية. وإذا كان فرح أنطون قد ركّز على العلاقة بين الدين والدولة، فإن شميل ذهب أبعد: إلى العلاقة بين الدين والعلم، بين الغيب والطبيعة، بين التفسير اللاهوتي والتفسير التجريبي.

إن مشروعه لا يمكن فهمه إلا في سياق صدمة التفوق العلمي الأوروبي في القرن التاسع عشر، وصعود نظرية التطور عند تشارلز داروين، وانتشار الفلسفة الوضعية عند أوغست كونت. فقد رأى شميل أن أزمة الشرق ليست سياسية فحسب، بل معرفية؛ إنها أزمة منهج في فهم العالم.

أولاً: الحياة والتكوين - من الطب إلى الفلسفة الاجتماعية

وُلد شبلي شميل سنة 1850 في كفرشما بلبنان، وتلقى تعليمه في المدارس الإرسالية، ثم التحق بالجامعة الأمريكية في بيروت حيث درس الطب. هذا التكوين العلمي التجريبي كان حاسماً في تشكيل رؤيته؛ فالطب علم يقوم على الملاحظة والتجربة، لا على التأويل الميتافيزيقي.

انقل إلى مصر، وهناك انخرط في الحياة الثقافية، وكتب في مجلات مثل "المقتطف"، وشارك في النقاشات حول العلم والدين والتقدم. لم يكن رجل سياسة، بل مثقفاً علمياً يرى أن الإصلاح يبدأ من تغيير طريقة التفكير.

هذا التحول من الطب إلى الفلسفة الاجتماعية يعكس اقتناعاً بأن قوانين الطبيعة يمكن أن تفسر المجتمع كما تفسر الجسد.

ثانياً: الداروينية – التطور كقانون شامل

تأثر شميل بنظرية داروين في التطور، ورأى فيها ثورة معرفية. كتب: "إن نظرية النشوء والارتقاء أعظم ما وصل إليه العقل البشري في فهم الحياة" (شميل، 1990/1898، ص. 33).

لكن اهتمامه لم يكن بيولوجياً محضاً؛ بل حاول نقل فكرة التطور إلى المجال الاجتماعي. رأى أن المجتمعات تتطور كما تتطور الكائنات، وأن الصراع من أجل البقاء يولد التقدم.

غير أنه لم يفسر الصراع تفسيراً قاسياً؛ إذ أكد أن الإنسان، بفضل عقله، قادر على تنظيم الصراع في إطار قانوني يحقق العدالة (شميل، 1995/1902، ص. 88).

فلسفياً، يمكن القول إن شميل ينتمي إلى ما يسمى "الداروينية الاجتماعية"، لكنه حاول تخفيف حدتها بإدخال عنصر العقل والقانون.

ثالثاً: الوضعية – العلم بدل الميتافيزيقا

تأثر شميل بالفلسفة الوضعية التي ترى أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة التجريبية. كان يعتقد أن المجتمعات الشرقية ما تزال تعيش في مرحلة "لاهوتية"، وفق تقسيم كونت، وأنها بحاجة إلى الانتقال إلى المرحلة "العلمية".

كتب: "لا نهضة لأمة تفسر حوادثها بإرادة غيبية وتغفل سنن الطبيعة" (شميل، 1990/1898، ص. 47). هذه العبارة تكشف جوهر مشروعه: إحلال القانون الطبيعي محل التفسير الغيبي.

لم يكن يعني بذلك إنكار الدين كلياً، بل حصره في المجال الروحي الفردي. أما المجال العام – السياسة، الاقتصاد، التعليم – فيجب أن يخضع للعلم.

رابعاً: الإنسان والمجتمع – بين الحتمية والحرية

أحد الإشكالات الكبرى في فكر شميل هو العلاقة بين الحتمية الطبيعية والحرية الإنسانية. فإذا كان المجتمع يخضع لقوانين تطورية، فهل يملك الإنسان حرية الاختيار؟

يحاول شمیل حل الإشکال بالقول إن الإنسان، بفضل عقله، قادر على توجيه التطور نحو الخير (شمیل، 1995/1902، ص. 90). هنا يظهر نوع من التفاؤل العلمي: الطبيعة تضع القوانين، لكن العقل ينظمها.

هذا التصور يجمع بين الحتمية والإنسانية، لكنه يظل عرضة للنقد؛ لأن إسقاط قوانين الطبيعة على المجتمع قد يؤدي إلى تبرير التفاوت.

خامساً: الدين في فكر شمیل - بين النقد والاحتواء

لم يكن شمیل ملحدًا صريحًا، لكنه كان ناقدًا قويًا للتفسير الديني التقليدي. رأى أن الدين، حين يتدخل في تفسير الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية، يعوق التقدم.

لكنه لم يدعُ إلى إلغاء الدين، بل إلى فصله عن مجال العلم. فالدين شأن وجداني، أما العلم فشأن معرفي.

هذا الموقف يجعله أقرب إلى العلمانية المعرفية منه إلى العلمانية السياسية فقط.

سادساً: تحليل نقدي - حدود المشروع وأثره

يمثل شمیل تيارًا علمانيًا علميًا مبكرًا في الفكر العربي، لكنه لم يتحول إلى تيار جماهيري. ويرجع ذلك إلى أن المجتمع العربي في ذلك الوقت كان ما يزال مرتبطًا بقوة بالبنية الدينية.

كما أن إسقاط الداروينية على المجتمع أثار مخاوف من اختزال الإنسان في بعده البيولوجي. ومع ذلك، فإن أهميته تكمن في إدخال المنهج العلمي إلى النقاش النهضوي، وتأكيد أنه لا يتحقق دون ثورة معرفية.

خلاصة

يشكل شبلي شمیل مرحلة متقدمة في مسار العلمانية العربية، لأنه لم يكتفِ بفصل الدين عن الدولة، بل دعا إلى إعادة بناء الرؤية الكونية على أساس العلم. لقد رأى أن النهضة تبدأ من تغيير طريقة التفكير، ومن الانتقال من التفسير الغيبي إلى التفسير العلمي.

وبذلك يمثل حلقة متميزة في تاريخ الفكر العربي الحديث، إلى جانب فرح أنطون، لكن بنبرة أكثر فلسفية وضعية، وأقل انشغالًا بالبعد السياسي المباشر. مقارنة تحليلية بين شبلي شمیل وفرح أنطون - من العلمانية السياسية إلى العلمانية المعرفية

رغم انتماء شبلي شمیل وفرح أنطون إلى السياق التاريخي ذاته تقريبًا، ورغم اشتراكهما في نقد التوظيف السياسي للدين، فإن مشروع كل منهما ينطلق من أرضية فلسفية مختلفة، ويستهدف مستوى مختلفًا من البنية الاجتماعية.

أولاً: مستوى الإشکال

عند فرح أنطون، الإشكال سياسي في الأساس: كيف يمكن بناء دولة حديثة عادلة في مجتمع متعدد الأديان؟ هل يجوز أن تستند الدولة إلى مرجعية دينية دون أن تهمش المخالفين؟

من هنا جاءت دعوته إلى الفصل بين الدين والسياسة. فهو يرى أن الدولة يجب أن تكون مدنية محايدة، وأن الدين شأن فردي (أنطون، 1988/1903، ص. 52). العلمانية هنا هي تنظيم سياسي للمجال العام.

أما عند شبلي شمیل، فالإشكال أعمق وأسبق: كيف نفسر العالم؟ هل يجوز أن نستمر في تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية تفسيراً غيبياً؟

العلمانية هنا ليست فقط سياسية، بل معرفية. إنه يدعو إلى استبدال الرؤية اللاهوتية برؤية علمية تجريبية (شمیل، 1990/1898، ص. 47). فالمشكلة عنده ليست فقط في الدولة، بل في طريقة التفكير ذاتها.

ثانياً: المرجعية الفلسفية

أنطون يتأثر بعصر الأنوار الأوروبي وبالفكر الليبرالي. مرجعيته الأساسية هي الحرية الفردية، والمواطنة، والمساواة أمام القانون. إنه ينطلق من مفهوم سياسي للإنسان بوصفه مواطناً حراً.

أما شمیل، فمرجعيته هي الوضعية والداروينية. ينطلق من مفهوم طبيعي للإنسان بوصفه كائناً يخضع لقوانين التطور. الحرية عنده ليست فقط حقاً سياسياً، بل قدرة عقلية على فهم القوانين الطبيعية وتوظيفها.

ثالثاً: الدين في المشروعين

عند أنطون، الدين يمكن أن يبقى في المجتمع، لكن يجب أن يُفصل عن السلطة. الدين عنده مجال أخلاقي شخصي، لا مصدر تشريع سياسي مباشر.

عند شمیل، الدين مشكلة معرفية أكثر منه مشكلة سياسية. فهو يرى أن استمرار التفسير الغيبي يعطل تطور العقل العلمي. ولهذا فإن الدين، إن بقي، يجب أن يُحصر في المجال الروحي، دون أن يتدخل في تفسير الطبيعة أو تنظيم المجتمع.

رابعاً: طبيعة العلمانية

يمكننا التمييز بين:

1. علمانية سياسية (فرح أنطون): تهدف إلى إقامة دولة مدنية، وضمان المساواة بين المواطنين.

2. علمانية معرفية وضعية (شبلي شمیل): تهدف إلى إعادة بناء الرؤية الكونية على أساس علمي.

الأولى تهتم بتنظيم السلطة. الثانية تهتم بإعادة تشكيل العقل.

خامساً: حدود المشروعين

أنطون قد يُؤخذ عليه إسقاط النموذج الأوروبي (صراع الكنيسة والعلم) على السياق الإسلامي دون تمييز كافٍ. وشميل قد يُؤخذ عليه اختزال الإنسان في بعده الطبيعي وإسقاط قوانين البيولوجيا على المجتمع.

لكن كليهما يشتركان في أمر جوهري الإيمان بأن التقدم لا يتحقق إلا بتحرير العقل من الخوف، سواء كان خوفاً دينياً أو تقليدياً.

سادساً: الأثر في الفكر العربي

أثر أنطون ظهر في الخطاب الليبرالي العربي اللاحق، وفي الدفاع عن الدولة المدنية. أما أثر شمیل فظهر في التيارات الوضعية واليسارية والعلموية التي رأت في العلم أساس التقدم.

بهذا المعنى، يمكن القول إن العلمانية في الفكر العربي لم تكن تياراً واحداً، بل تعددت أشكالها منذ بدايتها:

• علمانية سياسية دستورية.

• علمانية معرفية علمية.

وشبلي شمیل يمثل أقصى النزعة العلمية في هذا المسار، بينما يمثل فرح أنطون الجسر بين الليبرالية الأوروبية والسياق العربي.

المراجع

- شميل، شبلي. (1990) مقالات مختارة. بيروت: دار الطليعة. (الأصل نشر 1898).
- شميل، شبلي. (1995) دراسات في الاجتماع والعلم. القاهرة: دار الهلال. (الأصل نشر 1902).
- حوراني، ألبرت. (1983) الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت: دار النهار.
- عمارة، محمد. (1998) تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق.

المحاضرة الحادية عشرة سلامة موسى وسؤال النهضة

تمهيد

يمثل سلامة موسى إحدى أكثر الشخصيات إثارة للجدل في الفكر العربي الحديث، لأنه لم يطرح سؤال النهضة في إطار إصلاحي ديني، ولا في إطار سياسي دستوري فحسب، بل بوصفه سؤالاً حضارياً شاملاً يقتضي إعادة تشكيل الإنسان العربي ثقافياً ونفسياً ومعرفياً. وإذا كان الكواكبي قد جعل الاستبداد أصل الداء، وإذا كان فرح أنطون وشبلي شمیل قد ناقشا موقع الدين والعلم، فإن سلامة موسى ذهب إلى ما هو أبعد: إلى الدعوة إلى "أوربة" الثقافة العربية، وإعادة بناء العقل على أسس علمية اشتراكية حديثة.

سؤال النهضة عنده ليس: كيف نصلح الدين؟ ولا: كيف نقيم دولة مدنية فقط؟ بل: كيف نصبح حديثين؟ وكيف نتحرر من تراث نراه عائقاً أمام التقدم؟

أولاً: الحياة والتكوين والسياق الثقافي

يشكل المسار الشخصي لسلامة موسى مفتاحاً أساسياً لفهم مشروعه الفكري؛ فالرجل لم يتكون داخل بيئة أزهرية تقليدية، ولا داخل مدرسة إصلاح ديني، بل في سياق مختلف جمع بين التعليم الإرسالي، والانفتاح على اللغات الأجنبية، والاحتكاك المباشر بأوروبا الصناعية الحديثة. وهذا التكوين المركب هو الذي فسّر نبرته الراديكالية في الدعوة إلى التحديث.

وُلد سنة 1887 في مدينة الزقازيق في أسرة قبطية متوسطة الحال. تلقى تعليمه الأولي في المدارس القبطية، حيث تعرّف مبكراً على اللغة الإنجليزية والثقافة الأوروبية. لم يكن تعليمه تقليدياً قائماً على علوم التراث، بل أقرب إلى التعليم المدني الحديث، الأمر الذي جعله أقل ارتباطاً بالمنظومة المعرفية الكلاسيكية التي شكلت وعي كثير من معاصريه.

لكن التحول الحاسم في حياته جاء مع سفره إلى أوروبا في مطلع شبابه، خاصة إلى إنجلترا، حيث أقام مدة وتأثر بالحياة الصناعية الحديثة. هناك احتك مباشرة بالحركات العمالية، واطلع على الفكر الاشتراكي الإصلاحي، وقرأ لبرنارد شو، وتأثر بالنزعة الفابية التي كانت تدعو إلى إصلاح اجتماعي تدريجي. كما تعرّف إلى أفكار تشارلز داروين، وتأثر بنظرية التطور، وقرأ لأوغست كونت وتأمل في الفلسفة الوضعية، التي جعلت من العلم مرجعية عليا في تفسير العالم.

هذا الاحتكاك لم يكن نظرياً فقط؛ فقد عاش في مجتمع رأى فيه نظاماً صناعياً، وانضباطاً في العمل، ومؤسسات تعليمية متقدمة، وحياة مدنية قائمة على القانون. وهنا تبلورت قناعته بأن سر تقدم أوروبا لا يكمن في عنصر عرقي أو ديني، بل في اعتمادها على العقل العلمي والتنظيم الاجتماعي والعدالة النسبية.

في كتابه *اليوم والغد* يعترف بأن رحلته الأوروبية كانت لحظة وعي فارقة، إذ أدرك أن "الفرق بيننا وبين أوروبا ليس في الذكاء، بل في النظام والعلم" (موسى، 1998/1928، ص. 21). هذه

الجملة تكشف أن إحساسه بالفارق الحضاري لم يتحول إلى شعور بالدونية، بل إلى مشروع للتغيير.

عاد إلى مصر وهو يحمل رؤية واضحة: لا يكفي أن نستورد منتجات أوروبا، بل يجب أن نستورد منهجها في التفكير. ومنذ عودته انخرط في الصحافة والكتابة العامة، وأسهم في تحرير مجلات ثقافية، وأسّس منابر فكرية كان هدفها نشر الثقافة العلمية وتعريف القراء بالفكر الأوروبي الحديث. لم يكن نشاطه أكاديميًا صرفًا، بل جماهيريًا، إذ كان يرى أن التغيير يبدأ بتكوين رأي عام واع.

كما لعب دورًا في تكوين أجيال من المثقفين الشباب، من خلال تشجيعهم على القراءة والانفتاح على الفكر الغربي، ومن بينهم شخصيات أدبية وفكرية بارزة لاحقًا. وكان حريصًا على تقديم نفسه بوصفه "مبشرًا بالعقل"، لا سياسيًا تقليديًا.

السياق الثقافي الذي عاش فيه كان سياقًا متوترًا: صعود التيار الإصلاح الديني، وبروز الحركة الوطنية ضد الاستعمار البريطاني، واحتدام النقاش حول الهوية. في هذا المناخ، بدت دعوته إلى "أوربة" الثقافة وإلى الاشتراكية والعلم بمثابة تحدٍّ مزدوج: تحدٍّ للتيار التقليدي، وتحدٍّ أيضًا للزعات الوطنية التي كانت تميل إلى تمجيد التراث.

فلسفيًا، يمكن القول إن تكوينه الأوروبي منحه تصورًا خطيًا للتاريخ، يرى فيه أن الإنسانية تتقدم عبر مراحل، وأن المجتمعات التي لا تواكب هذا المسار تتخلف. هذا التصور سيشكل الخلفية النظرية لكل مشروعه النهضوي.

إن حياة سلامة موسى ليست مجرد سيرة شخصية، بل هي مرآة لتحول وعي عربي في مطلع القرن العشرين، ولقاء مباشر بين عقل شرقي يبحث عن النهضة وحدثة أوروبية تقدم نفسها بوصفها نموذجًا كونيًا. ومن هذا اللقاء وُلد مشروعه الذي جعل من العلم، والاشتراكية، وإصلاح التعليم، أدوات لإعادة تشكيل المجتمع.

ثانيًا: مؤلفاته - مشروع ثقافي متكامل

من أبرز أعماله:

- *اليوم والغد*. (1928)
- *مستقبل الثقافة في مصر*.
- *حرية الفكر وأبطالها في التاريخ*.
- *نشأة فكرة الله*.

في *اليوم والغد*، يكتب: "لن نتقدم إلا إذا جعلنا العقل إمامنا، والعلم سبيلنا" (موسى، 1998/1928، ص. 14). هذه العبارة تلخص مشروعه: النهضة تبدأ من تحرير العقل.

كما دعا صراحة إلى "أوربة" مصر، معتبراً أن انتماءها الحضاري أقرب إلى البحر المتوسط منه إلى الشرق التقليدي (موسى، 2005/1938، ص. 52).

ثالثاً: مفهوم النهضة - ثورة ثقافية لا إصلاح جزئي

يشكل مفهوم النهضة عند سلامة موسى نقطة التحول الأساسية في مشروعه الفكري؛ فهو لا ينظر إلى النهضة بوصفها إصلاحاً تدريجياً داخل البنية التقليدية، ولا بوصفها عودة إلى "الأصول الصحيحة"، كما فعل بعض الإصلاحيين، بل بوصفها ثورة ثقافية شاملة تطل العقل والذوق والتربية ونمط الحياة.

يرى موسى أن المشكلة في المجتمعات العربية ليست فقط في المؤسسات، بل في "العقلية" التي تنتج هذه المؤسسات. لذلك يكتب في اليوم والغد: "لا يمكن أن نبني مستقبلاً بعقل يعيش في الماضي" (موسى، 1998/1928، ص. 33).

هذه العبارة تختزل رؤيته الفلسفية للتاريخ. فهو يربط بين الزمن والتفكير؛ فالعقل الذي يظل أسير نماذج قديمة، حتى لو غير بعض مظاهر حياته، لن يستطيع أن ينتج حداثة حقيقية. فالنهضة عنده ليست نقل مظاهر، بل تغيير في طريقة النظر إلى العالم.

فلسفياً، ينطلق موسى من تصور تقدمي للتاريخ، يرى أن الإنسانية تمر بمراحل، وأن كل مرحلة تقتضي أدوات معرفية مختلفة. ومن ثم فإن استمرار الذهنية التقليدية في عصر العلم يُعد تناقضاً تاريخياً.

يميل موسى إلى رفض الحلول التوفيقية التي تحاول الجمع بين عناصر متعارضة دون حسم. فهو يرى أن مجرد إدخال العلوم الحديثة إلى منظومة فكرية تقليدية لا يغيّر شيئاً إذا بقيت طريقة التفكير خاضعة للتسليم والتقليد.

في حرية الفكر وأبطالها في التاريخ يؤكد أن "الأمم لا تتقدم بأنصاف الحلول، بل بالشجاعة في مواجهة أوامها" (موسى، 2001/1944، ص. 69). هذه العبارة تكشف أن النهضة عنده فعل جراءة، لا فعل مساومة.

غير أن رفضه للتوفيقية لا يعني محو الماضي، بل يعني إعادة تقييمه نقدياً. فهو يرفض أن يكون التراث معياراً مطلقاً، لكنه لا ينكر قيمته التاريخية.

قد يبدو موقفه وكأنه دعوة إلى قطيعة شاملة مع التراث، لكن القراءة الدقيقة تكشف أنه يميز بين الهوية والجمود. فهو لا يدعو إلى فقدان اللغة أو الانتماء، بل إلى إعادة بناء الهوية على أساس عقلائي حديث.

في مستقبل الثقافة في مصر يشير إلى أن الهوية ليست جوهرًا ثابتًا، بل بناء تاريخي يتغير بتغير الظروف (موسى، 2005/1938، ص. 52). ومن هنا فإن التمسك بصورة جامدة عن الذات يناقض فكرة التطور.

القطيعة عنده إذن ليست مع الماضي بوصفه ذاكرة، بل مع الماضي بوصفه سلطة تمنع الحاضر من الإبداع.

يؤكد موسى أن النهضة لا تبدأ من القصر السياسي، بل من المدرسة. فالمناهج التي تعلم الحفظ دون نقد تخلق عقلاً تابعاً، بينما المناهج التي تشجع السؤال تخلق عقلاً حراً.

يرى أن "الطفل الذي يتعلم كيف يشك، هو الذي سيتعلم كيف يبديع" (موسى، 1998/1928، ص. 71). وهنا يتجلى البعد التربوي للثورة الثقافية. فالنهضة ليست قراراً إدارياً، بل مساراً تربوياً طويل الأمد.

لا يقتصر مفهوم النهضة عند موسى على التعليم، بل يمتد إلى أسلوب الحياة. فهو يدعو إلى تغيير علاقة الفرد بالوقت، بالعمل، بالنظام، بالنظافة، وبال معرفة. ويرى أن المجتمعات الحديثة تقدمت لأنها جعلت من العقل والانضباط قيمة يومية.

بهذا المعنى، النهضة عنده ليست نظرية، بل ممارسة يومية. إنها انتقال من ثقافة الاتكال إلى ثقافة المبادرة.

يمكن قراءة مفهوم النهضة عند سلامة موسى بوصفه تعبيراً عن حداثة راديكالية تؤمن بإمكان إعادة تشكيل الإنسان عبر التربية والعلم. غير أن هذه الراديكالية تظل إصلاحية في الوسائل؛ فهو لا يدعو إلى ثورة عنيفة، بل إلى ثورة فكرية تدريجية.

إنه يؤمن بأن التحول الثقافي هو الأساس، وأن السياسة والاقتصاد يتبعانه. ومن هنا فإن مشروعه يقوم على إعادة ترتيب الأولويات: إصلاح العقل أولاً، ثم إصلاح المؤسسات.

النهضة عند سلامة موسى ليست إصلاحاً جزئياً داخل منظومة تقليدية، بل ثورة ثقافية تستهدف البنية الذهنية للمجتمع. إنها انتقال من عقل يعيش في الماضي إلى عقل يصنع المستقبل. ومن دون هذا التحول العميق، تظل كل مظاهر التحديث سطحية وعابرة.

بهذا التصور، يضع موسى النهضة في قلب سؤال الهوية والتاريخ، ويجعلها مشروعاً طويل المدى لإعادة بناء الإنسان العربي على أسس عقلانية نقدية.

رابعاً: العلم - مركز المشروع النهضوي

يشكل العلم في فكر سلامة موسى القلب النابض لمشروعه كله؛ فهو لا يتعامل معه بوصفه تراكمًا تقنيًا أو مجموعة من الاكتشافات، بل بوصفه منهجًا في النظر إلى العالم، وأسلوبًا في التفكير، وأخلاقًا في التعامل مع الحقيقة. ومن ثم فإن حديثه عن العلم لا ينفصل عن حديثه عن الحرية، ولا عن حديثه عن العدالة، ولا عن حديثه عن التعليم.

حين يكتب موسى: "العلم هو الثورة الدائمة ضد الجهل" (موسى، 2001/1944، ص. 77)، فهو لا يقصد مجرد محاربة الأمية، بل يقصد حالة ذهنية قائمة على النقد الدائم للمسلّمات. فالعلم عنده عملية مستمرة من التساؤل والتجريب، لا يقينًا نهائيًا مغلقًا.

في اليوم والغد يؤكد أن "العقل العلمي لا يقدّس رأياً لأنه قديم، ولا يرفضه لأنه جديد، بل يزنه بميزان التجربة" (موسى، 1998/1928، ص. 58). هذه العبارة تكشف أن العلم عنده معيار تقويمي، لا مجرد أداة معرفية. إنه يضع التجربة محل التقليد، والتحقق محل التسليم.

فلسفياً، ينتمي موسى إلى النزعة الوضعية التي ترى أن المعرفة الحقيقية هي ما يُختبر. لكنه لا يقف عند حدود التجريب الطبيعي، بل يعمم المنهج العلمي على الاجتماع والسياسة والتربية.

تأثر سلامة موسى بنظرية التطور عند تشارلز داروين، ورأى فيها قانوناً عاماً للحياة. لم يتعامل معها كفرضية بيولوجية فحسب، بل كتصور فلسفي للتاريخ. فالمجتمعات، شأنها شأن الكائنات، تتغير وتتكيف. والمجتمع الذي يعجز عن التكيف مع شروط العصر يذبل.

يكتب: "التطور قانون الحياة، ومن يقاومه يحكم على نفسه بالزوال" (موسى، 1998/1928، ص. 61). هذه العبارة تكشف أن النهضة عنده ليست خياراً ثقافياً، بل ضرورة وجودية.

لكن موسى لم يتبنّ الداروينية الاجتماعية بصيغتها القاسية التي تبرر صراع الأقوياء على حساب الضعفاء. بل رأى أن الإنسان، بفضل وعيه، قادر على تنظيم هذا "الصراع" في إطار قانوني وأخلاقي. ومن هنا ربط التطور بالتربية والعدالة.

قد يُظن أن النزعة العلمية عند موسى تنزع إلى الحتمية المادية، لكن نصوصه تكشف بعداً إنسانياً واضحاً. فهو لا يرى في العلم قوة عمياء، بل قوة تحرير. فالعلم عنده يحرر الإنسان من الخوف، ومن الخرافة، ومن التبعية.

في حرية الفكر وأبطالها في التاريخ يشير إلى أن العلماء الحقيقيين كانوا دائماً في مواجهة السلطة التقليدية (موسى، 2001/1944، ص. 74). ومن هنا فإن العلم يرتبط بالجرأة الأخلاقية، لا بالحياد البارد.

العلم إذن ليس ضد الدين بوصفه إيماناً، بل ضد التفسير غير النقدي. إنه يرفض أن تُقدّم الأفكار بوصفها مقدسة لا تقبل المراجعة.

يرى موسى أن المجتمعات المتقدمة لم تتقدم لأن لديها تراثاً أعرق، بل لأنها تبنت المنهج العلمي في الصناعة والزراعة والتعليم. ومن هنا كان يطالب بإدخال العلوم الحديثة في المناهج، وتشجيع البحث، وتحرير الجامعات من التلقين.

كتب: "إن الأمة التي لا تُنتج علماء، تعيش على موائد غيرها" (موسى، 2005/1938، ص. 94). هذه العبارة تعكس وعياً بالاستقلال الحضاري؛ فالتبعية العلمية تعني تبعية اقتصادية وثقافية.

يهاجم موسى بشدة ثقافة النقل والحفظ، ويرى أنها تقتل روح المبادرة. في نظره، العقل الذي يعتاد الحفظ دون سؤال يصبح عاجزاً عن الإبداع.

وهنا يتكامل حديثه عن العلم مع حديثه عن التعليم: فالمدرسة التي لا تعلم المنهج العلمي تعيد إنتاج الجمود. والعلم ليس مادة دراسية فقط، بل تدريب على الشك المنهجي.

يمكن القول إن سلامة موسى يجسد نموذج الحداثة العقلانية التقدمية، التي ترى في العلم القوة المحركة للتاريخ. إنه يؤمن بحتمية التقدم إذا توافرت شروطه، وبإمكان إعادة تشكيل المجتمع عبر المعرفة.

غير أن هذا التفاؤل العلمي قد يُؤخذ عليه إغفال التعقيدات الثقافية العميقة. فالتطور ليس دائماً خطياً، والحداثة ليست مجرد نقل من المختبر إلى المجتمع.

ومع ذلك، فإن أهميته تكمن في جعله العلم معياراً نهضوياً، لا مجرد عنصر ضمن عناصر أخرى.

العلم عند سلامة موسى ليس وسيلة تقنية، بل رؤية للعالم. إنه منهج في التفكير، وثقافة في التعامل مع الحقيقة، وأداة للتحرر من الخوف والجمود. وقد ربطه بالتطور التاريخي، وبالعدالة الاجتماعية، وبإصلاح التعليم، ليجعل منه محور مشروعه النهضوي بأكمله.

بهذا المعنى، فإن الحداثة عنده ليست استيراد آليات، بل تبني عقل علمي قادر على النقد والتجديد المستمر.

خامساً: الاشتراكية والعدالة الاجتماعية

لم يكن مشروع سلامة موسى مشروعاً ثقافياً صرفاً، كما قد يُفهم من تركيزه على اللغة والتعليم والعلم، بل كان مشروعاً اجتماعياً بامتياز. فالنهضة عنده لا يمكن أن تقوم في مجتمع يعاني تفاوتاً طبقياً حاداً، أو احتكاراً للثروة، أو حرماناً واسعاً من التعليم. ومن هنا جاءت اشتراكيته بوصفها امتداداً طبيعياً لرؤيته الثقافية، لا انحرافاً عنها.

في كتابه *حرية الفكر وأبطالها في التاريخ* يكتب موسى: "لا حرية بلا عدالة، ولا عدالة بلا اشتراكية" (موسى، 2001/1944، ص. 81). هذه العبارة تكشف أن الحرية في تصوره ليست مجرد حق سياسي شكلي، بل شرط اجتماعي واقتصادي. فالإنسان الفقير الجاهل - حتى لو مُنح حق الانتخاب - لا يستطيع ممارسة حريته ممارسة فعلية.

فلسفياً، ينطلق موسى من تصور اجتماعي للحرية قريب من النزعة الليبرالية الاجتماعية الأوروبية، التي ترى أن الحرية الحقيقية تحتاج إلى شروط مادية. ومن ثم فإن الديمقراطية، إذا لم تُدعم بسياسات توزيع عادلة، تتحول إلى غطاء لهيمنة طبقة محدودة.

يربط موسى بين التفاوت الاقتصادي وإعاقة انتشار التعليم. ففي *اليوم والغد* يؤكد أن "الفقر أكبر عدو للمدرسة" (موسى، 1998/1928، ص. 102). فكيف يمكن لطفل محروم من الحد الأدنى من المعيشة أن يستفيد من تعليم حديث؟ وكيف يمكن لمجتمع يعاني البطالة أن ينتج طبقة متقفة؟

هنا يظهر البعد العملي في مشروعه؛ فالتعليم لا ينفصل عن البنية الاقتصادية. وإذا كانت النهضة تبدأ من المدرسة، فإن المدرسة تحتاج إلى عدالة اجتماعية تتيح تكافؤ الفرص.

رغم إعجابه ببعض أطروحات الاشتراكية الأوروبية، فإن سلامة موسى لم يكن ماركسياً ثورياً. لم يدعُ إلى صراع طبقي عنيف، ولم يتبنَّ نظرية المادية التاريخية بصيغتها الصارمة. بل كانت اشتراكيته أقرب إلى الاشتراكية الفابية الإصلاحية التي عرفها في إنجلترا.

يرى أن الدولة يمكن أن تكون أداة لتحقيق العدالة عبر التشريع والتعليم والضرائب التصاعديّة. فهو يؤمن بالتدرج، لا بالثورة.

كتب: "الإصلاح الاجتماعي لا يتم بالهدم، بل بالبناء الواعي" (موسى، 2005/1938، ص. 119).

هذه العبارة تكشف طبيعته الإصلاحية. فالاشتراكية عنده ليست انقلاباً جذرياً على النظام، بل إعادة تنظيمه بما يضمن المساواة في الفرص.

رابعاً: الاشتراكية والنهضة - رؤية حضارية

لا يفصل موسى بين العدالة الاجتماعية والتقدم العلمي. فالمجتمع الذي يحتكر فيه الأغنياء التعليم لن يحقق نهضة شاملة. ولذلك يرى أن نشر التعليم المجاني، والرعاية الصحية، وتحسين ظروف العمال، كلها شروط لقيام مجتمع حديث.

الاشتراكية عنده إذن ليست نظرية اقتصادية فحسب، بل ركيزة حضارية. فالمجتمع العادل أكثر قدرة على الإبداع، لأن أفرادَه يملكون الفرصة للتعليم والمشاركة.

يمكن النظر إلى اشتراكية سلامة موسى بوصفها محاولة للتوفيق بين الليبرالية السياسية والعدالة الاجتماعية. فهو لا يرفض الديمقراطية البرلمانية، بل يرى أنها تحتاج إلى مضمون اجتماعي.

غير أن مشروعه تعرض لنقد من جهتين:

• من المحافظين الذين رأوا في الاشتراكية تهديداً للملكية التقليدية.

• ومن الماركسيين الذين اعتبروه إصلاحياً أكثر من اللازم.

ومع ذلك، فإن أهميته تكمن في إدخال العدالة الاجتماعية إلى قلب سؤال النهضة، وعدم الاكتفاء بالحديث عن الحرية الفكرية أو الإصلاح الثقافي.

في عمق تصوره، تبدو الاشتراكية عند موسى ذات بعد أخلاقي إنساني. فهو لا يدافع عنها بلغة الصراع، بل بلغة الكرامة الإنسانية. فالمجتمع الذي يسمح بتراكم الثروة في يد قلة ويترك الأغلبية في الجهل والفقر، لا يمكن أن يكون مجتمعاً متحضرًا.

ومن هنا فإن الاشتراكية عنده امتداد لفكرة الكرامة والحرية، لا قطيعة معها.

يتضح أن سلامة موسى لم يرَ النهضة مشروعاً ثقافياً فقط، بل مشروعاً اجتماعياً شاملاً. فالحرية الفكرية تحتاج إلى عدالة اقتصادية، والتعليم يحتاج إلى تكافؤ فرص، والديمقراطية تحتاج إلى مضمون اجتماعي.

بهذا المعنى، تمثل اشتراكيته حلقة أساسية في مشروعه النهضوي، وتكشف أن الحداثة عنده ليست مجرد تبين للعلم، بل إعادة تنظيم المجتمع بما يحقق العدالة والكرامة.

سادساً: موقفه من الدين والتراث - قراءة نقدية جذرية

في كتابه *نشأة فكرة الله* حاول تقديم تفسير تاريخي لتطور العقائد، مما أثار اتهامات بالإلحاد. لكنه كان يرى أن تحليل الدين تاريخياً لا يعني إنكاره.

يرى أن الدين حين يتحول إلى سلطة فكرية يقيد العقل، وأن حرية التفكير شرط للنهضة. كتب: "الحرية هي الهواء الذي يتنفسه العقل" (موسى، 1998/1928، ص. 41).

لكن نقده للتراث كان حاداً، وأحياناً تعميمياً، مما جعله عرضة لاتهامات بتبني رؤية غريبة دون نقد كافٍ.

سابعاً: اللغة والتعليم - أدوات التحول

يشكل إصلاح اللغة والتعليم عند سلامة موسى حجر الزاوية في مشروعه النهضوي. فالرجل لم يكن يرى النهضة مسألة شعارات فكرية أو تحولات سياسية فحسب، بل كان يعتبرها عملية تربوية طويلة المدى، تبدأ من المدرسة، ومن لغة التفكير ذاتها. ولهذا كان شديد الحساسية لمسألة الأسلوب التعليمي واللغة المستعملة في المعرفة.

أولاً: تبسيط اللغة - من أداة تراثية إلى أداة تفكير حديث

كان سلامة موسى يرى أن العربية الكلاسيكية، بصيغتها البلاغية الثقيلة، تعوق انتشار المعرفة الحديثة، خاصة في مجالات العلوم. لم يكن يهاجم العربية بوصفها هوية، بل ينتقد طريقة استعمالها حين تتحول إلى غاية جمالية بدل أن تكون وسيلة تواصل معرفي.

يكتب في *اليوم والغد*: "إن اللغة التي نعجز عن تعليمها لأطفالنا في يسر، لا تصلح أن تكون أداة علم وحضارة" (موسى، 1998/1928، ص. 67).

هذه العبارة تكشف أن معيار اللغة عنده هو وظيفتها التعليمية. فاللغة في نظره ليست وعاء مقدساً، بل أداة. وإذا كانت الأداة تعيق الفهم، وجب إصلاحها.

كما دعا إلى تقريب الفصحى من العامية، ليس بمعنى إحلال العامية محل الفصحى، بل تبسيط التراكيب وتخفيف التعقيد. فهو يرى أن التمسك بالأسلوب القديم يجعل اللغة منفصلة عن حياة الناس اليومية.

وفي سياق نقده للبلاغة التقليدية، يقول: "نحن نعلم أبناءنا البيان قبل أن نعلمهم التفكير" (موسى، 1998/1928، ص. 72).

هنا يكشف عن مفارقة تربوية: الاهتمام بالشكل على حساب المضمون، وبالزخرف اللغوي على حساب التحليل العقلي. فاللغة عنده يجب أن تكون خادمة للفكر، لا حجاباً عليه.

ثانيًا: المدرسة التقليدية - إعادة إنتاج الطاعة

يرى سلامة موسى أن أزمة النهضة ليست فقط في المناهج، بل في فلسفة التعليم ذاتها. فالمدرسة التقليدية، في نظره، قائمة على الحفظ والتلقين، لا على النقد والاكتشاف.

في التربية والتعليم يكتب: "المدرسة التي لا تعلم الطفل كيف يفكر، إنما تخرج موظفين لا مواطنين" (موسى، 2002/1946، ص. 41).

هذه العبارة تعكس تصورًا مدنيًا للتعليم؛ فالغرض من المدرسة ليس إعداد موظف مطيع، بل تكوين فرد مستقل قادر على التفكير. التعليم عنده ليس تدريبًا مهنيًا فقط، بل بناء للذات الحرة.

كما ينتقد أسلوب الامتحانات التي تقيس القدرة على الحفظ لا الفهم، ويرى أن ذلك يعيد إنتاج عقلية الخضوع. فالطالب الذي يتعلم أن يكرر ما في الكتاب دون نقد، سيتحول إلى مواطن يقبل السلطة دون مساءلة.

ثالثًا: التعليم الحديث - زرع روح النقد

في مقابل المدرسة التقليدية، يدعو موسى إلى تعليم يقوم على التجربة والمناقشة. يرى أن المعلم يجب أن يكون موجهًا لا ملقنًا.

يكتب:

"الحرية في المدرسة هي أول دروس الحرية في المجتمع" (موسى، 2001/1944، ص. 85). هنا يربط بين التربية والسياسة؛ فالمجتمع الديمقراطي يحتاج إلى أفراد تمرسوا على النقاش منذ الصغر. المدرسة إذن هي المعمل الأول للديمقراطية.

كما يشدد على أهمية تعليم العلوم الطبيعية، لأن العلم في نظره هو الذي يحرر العقل من الخرافة. فحين يتعلم الطفل المنهج التجريبي، يتعلم أن يسأل ويختبر، لا أن يسلم.

رابعًا: اللغة والتعليم كمدخل للتحويل الحضاري

يتضح من نصوصه أن إصلاح اللغة والتعليم ليس مسألة تقنية، بل جزء من مشروع شامل لإعادة تشكيل الإنسان. فاللغة المبسطة تسهل نشر العلم، والتعليم النقدي يخلق مواطنًا حرًا، والمواطن الحر هو أساس النهضة.

فلسفيًا، ينطلق موسى من فكرة أن الوعي يُصنع في المدرسة. فإذا كانت المدرسة تقليدية، أعادت إنتاج الماضي. وإذا كانت حديثة، فتحت أفق المستقبل.

يمكن القول إن سلامة موسى قد سبق كثيرًا من النقاشات المعاصرة حول إصلاح التعليم. غير أن دعوته إلى تقريب الفصحى من العامية أثارت اعتراضات بدعوى أنها قد تهدد وحدة اللغة.

لكن حتى في هذا الطرح، كان دافعه وظيفيًا لا هوياتيًا؛ إذ كان يرى أن الهدف هو تسهيل التواصل المعرفي، لا إضعاف العربية.

إن اللغة والتعليم عند سلامة موسى ليسا مجالين منفصلين عن مشروع الفكر، بل هما أداتان مركزيتان للتحوّل الحضاري. فالنهضة تبدأ من الكلمة، ومن طريقة تعليم الطفل. ومن دون إصلاح المدرسة، تبقى كل الدعوات إلى التقدم مجرد خطب.

ثامناً: تحليل فلسفي – حادثة بلا مصالحة؟

فلسفياً، يمثل سلامة موسى نزعة حداثية تقدمية تؤمن بحتمية التطور التاريخي، وبإمكان إعادة تشكيل الإنسان عبر التربية والعلم.

غير أن مشروعه يطرح سؤالاً: هل يمكن تحقيق نهضة عبر قطيعة واسعة مع التراث؟ أم أن النهضة تحتاج إلى مصالحة بين الماضي والحاضر؟

إن حداثته أقرب إلى مشروع ثقافي إصلاحي طويل المدى، لكنه يحمل في طياته نزعة معيارية تجعل أوروبا معياراً للتقدم.

إذا كان شبلي شميل قد دعا إلى علمانية معرفية قائمة على الوضعية والداروينية، فإن سلامة موسى أضاف بعداً اجتماعياً اشتراكياً واضحاً. العلم عند شميل قانون طبيعي، وعند موسى مشروع حضاري شامل.

سلامة موسى بين القطيعة مع التراث وإمكان المصالحة

يشكل موقف سلامة موسى من التراث أحد أكثر الجوانب إثارة للجدل في مشروعه النهضوي. فإذا كان الإصلاحيون من قبله – كالأفغانى وعبدّه – قد سعوا إلى تجديد التراث من داخله، فإن موسى بدا وكأنه يتخذ مسافة نقدية حادة من الموروث الثقافي العربي الإسلامي، معتبراً أن جزءاً كبيراً منه يمثل عبئاً على حركة التقدم. غير أن هذا الموقف، عند التحليل الدقيق، ليس مجرد دعوة إلى محو الماضي، بل تعبير عن رؤية فلسفية للتاريخ تقوم على مفهوم التطور.

1- مفهوم التراث في وعي سلامة موسى

التراث عند موسى ليس كتلة واحدة متجانسة، بل بنية ذهنية تشكلت في سياقات تاريخية معينة. غير أنه يرى أن استمرار تقديسه يحول دون انبثاق عقل نقدي. في اليوم والغد يكتب: "إن أكبر خطر على الأمة هو أن تظن أن ماضيها يكفيها عن حاضرها" (موسى، 1998/1928، ص. 29). هذه العبارة تكشف جوهر موقفه: المشكلة ليست في الماضي ذاته، بل في تحويله إلى معيار مطلق.

فلسفياً، ينطلق موسى من تصور تطوري للتاريخ؛ فالمجتمعات، شأنها شأن الكائنات، تتطور. وما كان صالحاً في زمن قد لا يكون صالحاً في زمن آخر. من هنا فإن استدعاء الماضي بوصفه مرجعاً نهائياً يناقض قانون التطور.

2- القطيعة بوصفها شرطاً للنهضة

يذهب موسى أحيانًا إلى حد الدعوة إلى قطيعة ثقافية واضحة. يقول: "لا يمكن أن نكون حديثين بعقلية قديمة" (موسى، 1998/1928، ص. 33). هذه الصياغة تحمل نزعة معيارية واضحة؛ فالحادثة عنده ليست خيارًا بين خيارات، بل ضرورة تاريخية.

إن القطيعة هنا ليست إلغاءً للغة أو التاريخ، بل تحررًا من أنماط التفكير القائمة على التسليم والتقليد. إنه يرفض المنهج الذي يقدم النصوص التراثية بوصفها إجابات جاهزة لكل الأسئلة المعاصرة.

لكن هذا الطرح يثير سؤالًا: هل يمكن لأمة أن تتقدم عبر قطيعة واسعة مع ماضيها؟ أم أن أي مشروع نهضوي يحتاج إلى قدر من الاستمرارية الرمزية؟

ثالثًا: إمكان المصالحة - قراءة أكثر دقة

على الرغم من حدة نقده، لا يدعو موسى إلى محو الهوية. فهو لا يطالب بإلغاء العربية، بل بتبسيطها، ولا يطالب بإلغاء الدين، بل بحصره في المجال الشخصي. في حرية الفكر وأبطالها في التاريخ يشيد بالمفكرين الذين جمعوا بين الإيمان والعقل (موسى، 2001/1944، ص. 74). وهنا يمكن القول إن القطيعة عنده ليست مع التراث بوصفه ذاكرة، بل مع التراث بوصفه سلطة. إنه يرفض تحويل الماضي إلى مرجعية تقيد الحاضر، لكنه لا ينكر قيمته التاريخية.

3- التراث والهوية - بين الخصوصية والعالمية

كان موسى يؤمن بأن مصر تنتمي حضاريًا إلى البحر المتوسط، وأن انفتاحها على أوروبا يعيدها إلى جذورها الحضارية الأوسع (موسى، 2005/1938، ص. 52). هذا التصور يخفف من حدة القطيعة، لأنه لا يدعو إلى ذوبان كامل، بل إلى إعادة تعريف الهوية في إطار عالمي.

إنه يرى أن الهوية ليست جوهراً ثابتاً، بل بناءً تاريخياً يتغير. ومن ثم فإن التمسك بصورة جامدة عن الذات يناقض روح العصر.

4- نقد ومناقشة

يمكن قراءة موقف سلامة موسى بوصفه تجسيداً للنزعة الحداثية الراديكالية، التي ترى أن التقدم يستلزم تحرراً جذرياً من الماضي. غير أن هذه النزعة قد تقع في اختزال التراث في جوانبه السلبية، متجاهلة عناصر الإبداع فيه.

كما أن جعل أوروبا معياراً وحيداً للتقدم قد يحجب إمكانات التطور الذاتي داخل الثقافة العربية. فالإشكال ليس في التراث ذاته، بل في طريقة التعامل معه: هل نتعامل معه بوصفه نصاً مغلقاً أم مادة للنقد؟

إذا تجاوزنا الحدة الخطابية، يمكننا أن نستخلص من مشروع موسى دعوة إلى إعادة تأويل التراث في ضوء العقل العلمي، لا إلى إلغائه. فالنهضة، في ضوء تحليله، لا تتحقق إلا إذا تحرر العقل من الخوف، وأصبح قادراً على مساءلة الماضي.

من هنا يمكن تصور مصالحة ممكنة: تراث يُقرأ قراءة نقدية، وحداثة لا تعني إنكار الذات. فالقطيعة ليست مع الماضي كذاكرة، بل مع الماضي كسلطة مطلقة.

خاتمة

إن سلامة موسى يمثل لحظة حداثة جذرية في الفكر العربي، لحظة ترى في القطيعة وسيلة للتحرك. لكنه، في عمق مشروعه، يسعى إلى تحرير الإنسان العربي من التبعية الذهنية، لا إلى اقتلعه من تاريخه.

يبقى سؤاله مفتوحاً: هل النهضة إصلاح تدريجي أم ثورة ثقافية؟ وهل يمكن الجمع بين الوفاء للهوية والانخراط الكامل في الحداثة؟

بهذا السؤال يظل مشروع سلامة موسى حاضراً في قلب الجدل العربي المعاصر حول التراث والحداثة.

المراجع

موسى، سلامة. (1998). *اليوم والغد*. القاهرة: دار الهلال. (الأصل نشر 1928).
موسى، سلامة. (2005). *مستقبل الثقافة في مصر*. القاهرة: دار الشروق. (الأصل نشر 1938).
موسى، سلامة. (2001). *حرية الفكر وأبطالها في التاريخ*. القاهرة: دار المعارف. (الأصل نشر 1944).

حوراني، ألبرت. (1983). *الفكر العربي في عصر النهضة*. بيروت: دار النهار.

إذا رغبت، يمكننا الآن الانتقال إلى المحاضرة التالية، أو كتابة مقارنة كبرى بين سلامة موسى ووطه حسين في سؤال الثقافة والنهضة.

المحاضرة الثانية عشرة النزعة الليبرالية عند أحمد لطفي السيد

تمهيد

تمثل تجربة أحمد لطفي السيد أحد أهم التعبيرات المبكرة عن الليبرالية في الفكر العربي الحديث. وإذا كان الكواكبي قد جعل الاستبداد أصل الانحطاط، وإذا كان سلامة موسى قد جعل العلم محور النهضة، فإن لطفي السيد جعل الحرية - بوصفها قيمة أخلاقية وسياسية - أساس المشروع الإصلاحية كله. لقد أسس تصورًا لليبرالية يقوم على الفرد، والعقل، والقانون، والمواطنة، وسعى إلى ترسيخ هذه القيم في الحياة السياسية والثقافية المصرية في مطلع القرن العشرين.

ليبراليته ليست مجرد اقتباس من أوروبا، بل محاولة لتكييف مبادئ الحرية الفردية مع السياق المصري والعثماني المتأخر، في زمن تصاعدت فيه الحركات الوطنية، واشتد فيه الجدل حول الهوية.

أولاً: الحياة والتكوين والسياق السياسي

يشكل المسار الشخصي والفكري لأحمد لطفي السيد مدخلًا ضروريًا لفهم نزوعه الليبرالي؛ إذ لم تتكون أفكاره في فراغ نظري، بل في سياق سياسي مضطرب تميّز بالاحتلال البريطاني، وتراجع السلطنة العثمانية، وصعود التيارات القومية والدينية، وبداية تشكل المجال العام الحديث في مصر. ومن هنا فإن ليبراليته لم تكن استعارة فكرية من الغرب فحسب، بل استجابة واعية لتحديات واقعية.

وُلد سنة 1872 في قرية برقين بمحافظة الدقهلية، في بيئة ريفية تقليدية، ما أتاح له أن يختبر مبكرًا الفارق بين المجتمع الزراعي المحافظ والتحولات الحديثة التي كانت القاهرة تشهدها. التحق في بداياته بالأزهر، حيث تلقى بعض العلوم التقليدية، غير أن تجربته الأزهرية لم تطل، إذ انتقل إلى مدرسة الحقوق الخديوية، وهناك بدأ احتكاكه الحقيقي بالفكر القانوني الحديث، وبمبادئ الدستور، والقانون الوضعي، وفكرة الدولة الحديثة.

هذا التحول من التعليم التقليدي إلى التعليم القانوني الحديث كان حاسمًا في تكوينه؛ إذ اكتسب من خلاله وعيًا بمفهوم "سيادة القانون" و"الحقوق المدنية"، وهي مفاهيم ستصبح لاحقًا جوهر مشروعته السياسي. عمل في القضاء، الأمر الذي عزّز لديه الإيمان بأهمية استقلال السلطة القضائية وعلوية القانون على الأفراد.

لكن انتقاله من الوظيفة القضائية إلى العمل الصحفي والسياسي كان خطوة فارقة؛ فقد انخرط في النقاشات العامة، وشارك سنة 1907 في تأسيس حزب الأمة، وهو حزب دعا إلى إصلاح دستوري تدريجي، وإلى بناء دولة وطنية حديثة تقوم على المؤسسات، لا على الولاءات الدينية العابرة للحدود. كان الحزب يعبر عن تيار ليبرالي مدني، يرى أن الاستقلال الوطني لا يتحقق فقط بمقاومة الاحتلال، بل ببناء مؤسسات دستورية قوية.

تولى لطفي السيد رئاسة تحرير جريدة "الجريدة"، التي أصبحت منبراً للأفكار الليبرالية، ومدرسة فكرية للنخبة الجديدة. عبر صفحاتها دافع عن الحرية الفردية، وحق التعبير، وأهمية التعليم المدني، وانتقد الاستبداد، سواء كان استبداداً داخلياً أو وصاية خارجية. وقد كانت كتاباته تتميز بلغة عقلانية هادئة، بعيدة عن الخطاب العاطفي، ما أكسبه احتراماً واسعاً.

في هذا السياق، برز الصراع بين اتجاهين رئيسيين: اتجاه يرى في الخلافة العثمانية إطاراً جامعاً للمسلمين، ويعطي الأولوية للرابطة الدينية؛ واتجاه قومي مصري يرى أن الأولوية لبناء دولة وطنية مستقلة، تقوم على رابطة المواطنة.

انحاز لطفي السيد بوضوح إلى الاتجاه الثاني، معتبراً أن الدولة الوطنية الدستورية هي الإطار الأنسب لتحقيق الحرية والنهضة. لم يكن موقفه عداءً للدين، بل تأكيداً على أن السياسة يجب أن تُبنى على أساس المواطنة والقانون، لا على أساس الانتماء الديني.

لاحقاً، لعب دوراً محورياً في تأسيس الجامعة المصرية، وتولى رئاستها (جامعة القاهرة لاحقاً). وكان يرى أن الجامعة ليست مجرد مؤسسة تعليمية، بل فضاء لصناعة العقل الحر. دافع عن استقلالها، وعن حرية البحث فيها، واعتبر أن النهضة الفكرية لا يمكن أن تتم في ظل وصاية سياسية أو دينية على المعرفة.

لقبه معاصروه بـ "أستاذ الجيل"، وهو لقب يعكس تأثيره العميق في تكوين نخبة من المثقفين الذين سيقودون الحياة الفكرية والسياسية لاحقاً. لم يكن زعيماً جماهيرياً بالمعنى الخطابي، بل مرشداً فكرياً، يؤسس لثقافة دستورية تقوم على الاعتدال والعقلانية.

فلسفياً، يمكن القول إن السياق الذي عاش فيه - احتلال أجنبي، وصراع هويات، وبدايات الحياة الحزبية - دفعه إلى البحث عن صيغة تحقق التوازن بين الاستقلال الوطني والحرية الفردية. ومن هنا جاءت ليبراليته مرتبطة بفكرة الدولة القانونية، لا بالفوضى السياسية، وبفكرة الإصلاح التدريجي، لا بالثورة العنيفة.

لقد تشكل وعي أحمد لطفي السيد عند تقاطع ثلاثة عناصر: التعليم القانوني الحديث، الممارسة الصحفية والسياسية، والصراع حول هوية الدولة المصرية.

ومن هذا التقاطع وُلد مشروعه الليبرالي، الذي سيجعل من الحرية الفردية، والدستور، والتعليم، ركائز أساسية للنهضة.

ثانياً: مؤلفاته وكتاباته

لم يكن أحمد لطفي السيد منظرًا أكاديمياً بالمعنى المدرسي الذي يقدم كتباً فلسفية ممنهجة، بقدر ما كان مفكراً سياسياً وصحفيًا أسس مشروعه الليبرالي عبر المقالة السياسية والترجمة الفكرية والخطاب الجامعي. ولذلك فإن مؤلفاته تتوزع بين مقالاته في "الجريدة"، وترجماته الفلسفية، وخطبه ومحاضراته، وهي جميعاً تعكس بناءً متكاملًا لفكرة الحرية والدولة الدستورية.

تمثل مقالاته التي نشرها بين 1907 و1912 في جريدة "الجريدة" النص المؤسس لليبرالية المصرية المبكرة. وقد جُمعت لاحقًا في كتب تحت عناوين مختلفة مثل مقالات أحمد لطفي السيد أو مختارات من الجريدة.

في هذه المقالات عرض أفكاره حول:

- الحرية الفردية وحرية الرأي
- ضرورة الدستور
- سيادة القانون
- فكرة الأمة المصرية

ومن عباراته الدالة: "الحرية هي الحياة، ومن لا حرية له لا حياة له" (لطفي السيد، 1987/1908، ص. 45). هذه العبارة تختزل مركزية الحرية في مشروعه، وتجعلها أساس الكرامة الإنسانية.

كما كتب مؤكدًا أن "الاستبداد لا يُصلح أمة، ولو لبس ثوب الوطنية" (لطفي السيد، 1987/1910، ص. 112) وهنا يظهر رفضه لأي شكل من أشكال الحكم المطلق، حتى لو كان مبررًا بشعار قومي.

من أهم إسهاماته الفكرية ترجمته لأعمال أرسطو، خاصة كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس وكتاب السياسة. لم تكن الترجمة عملًا لغويًا فقط، بل فعلًا ثقافيًا مقصودًا؛ إذ رأى في الفلسفة اليونانية، وخاصة في تصور أرسطو للمدينة والقانون، أساسًا عقائديًا يمكن أن يثري النقاش السياسي الحديث.

كما تأثر بليبرالية جون ستيوارت مل، خاصة في مسألة حرية الرأي، وإن لم يترجم أعماله كاملة. لكن أثر مل واضح في دفاعه عن حرية التعبير ورفضه لوصاية الأغلبية على الفرد.

الترجمة عند لطفي السيد كانت وسيلة لإدخال المفاهيم الليبرالية إلى المجال العربي، لا مجرد نقل نصوص.

عندما تولى رئاسة الجامعة المصرية، ألقى عددًا من الخطب التي دافع فيها عن استقلال الجامعة وحرية البحث العلمي. وقد جُمعت بعض هذه الخطب في كتب لاحقًا.

في إحدى كلماته يؤكد أن "الجامعة لا تكون جامعة إلا إذا كانت حرة" (لطفي السيد، 1990/1933، ص. 27). وهنا تتجلى رؤيته للعلم بوصفه نشاطًا لا يزدهر في بيئة خاضعة للرقابة السياسية أو الدينية.

لم يكتب لطفي السيد كتابًا منهجيًا بعنوان "القومية المصرية"، لكن مقالاته السياسية أسست لهذا المفهوم. فقد رأى أن الأمة المصرية كيان تاريخي وجغرافي مستقل، وأن الولاء الوطني ينبغي أن يكون للدولة المصرية الحديثة.

في إحدى مقالاته كتب: "مصر للمصريين، لا لأن غيرهم عدو، بل لأن الوطن حق أهله" (لطفى السيد، 1987/1907، ص. 18).

هذه العبارة تكشف عن فهم سياسي للقومية، قائم على المواطنة لا على العداة للآخر.

يختلف لطفى السيد عن مفكرين كتبوا كتبًا فلسفية متكاملة؛ فهو أقرب إلى المفكر العملي الذي يبني مشروعه عبر المقالة الصحفية والخطاب العام. غير أن تكرار مفاهيم الحرية، والدستور، والقانون، والفرد، عبر نصوصه المختلفة، يجعل منها منظومة فكرية متماسكة.

يمكن القول إن مؤلفاته تمثل "ليبرالية في صيغة صحفية"، لكنها ذات عمق فلسفي، لأنها تستند إلى مرجعيات فكرية واضحة.

تكشف مؤلفات أحمد لطفى السيد، رغم تنوعها بين مقالات وترجمات وخطب، عن مشروع ليبرالي متكامل يضع الحرية الفردية في مركزه، ويربطها بالدستور، والتعليم، والقومية الوطنية. لقد استخدم الكتابة والترجمة أداة لبناء وعي سياسي جديد، يجعل من القانون والعقل أساسًا للنهضة.

ثانيًا: مفهوم الحرية - القيمة المركزية

تحتل الحرية عند أحمد لطفى السيد موقع الأساس الذي تُبنى عليه بقية المفاهيم السياسية والأخلاقية. فهي ليست بندًا في برنامج إصلاح، ولا مطلبًا تكتيكيًا في سياق مقاومة الاستبداد، بل هي القيمة التي تمنح المعنى للسياسة والتعليم والقانون. ولذلك جاءت عبارته الشهيرة في "الجريدة":

"الحرية هي الحياة، ومن لا حرية له لا حياة له" (لطفى السيد، 1987/1908، ص. 45)، لتكشف أن الحرية عنده ليست أداة، بل شرط وجودي.

1- الحرية بوصفها كرامة إنسانية

الحرية عند لطفى السيد ليست مجرد حرية رأي أو حرية صحافة، بل تعبير عن كرامة الفرد بوصفه كائنًا عاقلًا. إنه ينطلق من مسلمة أخلاقية مفادها أن الإنسان لا يكون إنسانًا كاملًا إلا إذا كان قادرًا على التفكير والاختيار دون وصاية. فالوصاية - دينية كانت أو سياسية - تُنقص من إنسانيته.

في إحدى مقالاته يؤكد أن "الإنسان الذي يُمنع من إبداء رأيه يُمنع من أن يكون إنسانًا" (لطفى السيد، 1987/1910، ص. 102). هذه العبارة تكشف أن الحرية ليست امتيازًا تمنحه السلطة، بل حق أصيل في طبيعة الإنسان.

فلسفيًا، يمكن ردّ هذا التصور إلى الليبرالية الكلاسيكية التي ترى في الفرد وحدة المجتمع الأساسية. فالمجتمع ليس كيانًا يتقدم على أفراد، بل مجموع أفراد أحرار. ومن ثم فإن احترام حرية الفرد هو أساس أي نظام عادل.

2- الحرية السياسية - ضد الاستبداد والوصاية

في سياق الاحتلال البريطاني وبقايا الحكم المطلق، كان حديث لطفي السيد عن الحرية يحمل بعداً سياسياً واضحاً. فقد رأى أن الاستبداد - مهما كان مبرره - يقتل روح الأمة. وهو يرفض أن تُضحى الحرية بحجة الأمن أو المصلحة العامة.

كتب: "لا نهضة لأمة تُدار بالعصا، ولو كان الضارب وطنياً" (لطفي السيد، 1987/1911، ص. 133).

هنا يضع حدًا فاصلاً بين الوطنية والاستبداد؛ فالوطنية لا تبرر قمع الحرية.

وهذا الموقف يجعله قريباً من التصور الدستوري للحرية، حيث تكون السلطة مقيدة بالقانون، لا مطلقة.

3- حرية الرأي والحقيقة - أثر جون ستيوارت مل

يتجلى تأثر لطفي السيد بالليبرالية الأوروبية، وخاصة بفكر جون ستيوارت مل، في دفاعه عن حرية الرأي. فكما رأى مل أن قمع الرأي يحرم المجتمع من فرصة تصحيح أخطائه، يرى لطفي السيد أن الحقيقة لا تتقدم إلا بالحوار.

في إحدى مقالاته يشير إلى أن "الرأي لا يُقهر بالرأي المخالف، بل يُقهر بالصمت المفروض عليه" (لطفي السيد، 1987/1909، ص. 78) وهنا يظهر بوضوح أن الحرية شرط لتقدم المعرفة، لا مجرد حق فردي.

غير أن لطفي السيد لا ينقل مل نقلاً حرفياً، بل يكيّف الفكرة مع السياق المصري. فهو يربط حرية الرأي بإصلاح التعليم، وبنشاء جامعة حرة، وبنشاء صحافة مستقلة.

4- الفرد والمجتمع - توازن لا صراع

قد يُفهم من مركزية الفرد أنه يتبنى فردانية مطلقة، لكن نصوصه تكشف توازناً بين حقوق الفرد ومصالح المجتمع. فالحرية عنده لا تعني الفوضى، بل تخضع للقانون. القانون هنا ليس قيداً تعسفياً، بل إطاراً ينظم تعايش الحريات.

يرى أن "القانون هو حارس الحرية، لا عدوها" (لطفي السيد، 1987/1912، ص. 165). وهذا التصور يعكس فهماً ليبرالياً ناضجاً، يجعل من سيادة القانون شرطاً لحماية الحرية.

5- الحرية والنهضة - علاقة عضوية

لا يفصل لطفي السيد بين الحرية والتقدم. فهو يرى أن الأمة التي تخنق حرية أبنائها لن تنتج علماء ولا فكرياً. فالإبداع لا ينشأ في بيئة الخوف.

ولهذا كان دفاعه عن الحرية دفاعاً عن النهضة ذاتها. فالحرية ليست ترفاً سياسياً، بل شرطاً للإصلاح الثقافي والاجتماعي.

يمكن القول إن مفهوم الحرية عند أحمد لطفي السيد يجمع بين بعدين:

• بعد أخلاقي: الحرية كرامة إنسانية أصيلة.

• بعد سياسي: الحرية أساس الدولة الدستورية.

وهو بذلك يمثل نموذجًا لليبرالية العربية المبكرة التي سعت إلى تأسيس مجتمع مدني حديث دون قطيعة مع الهوية، ودون استبدال استبداد بآخر.

الحرية عند أحمد لطفي السيد ليست شعارًا بل مبدأ مؤسسًا؛ منها تنبثق فكرة المواطنة، والدستور، والتعليم الحر. وقد ربط بينها وبين تقدم الحقيقة وكرامة الإنسان، متأثرًا بالليبرالية الأوروبية، لكنه صاغها بلغة تناسب واقعه المصري. ومن هنا جاءت ليبراليته عقلانية دستورية، لا صدامية، تقوم على إعلاء شأن الفرد في إطار القانون.

ثالثًا: الفرد والمواطنة – ضد الوصاية الجماعية

يشكل مفهوم الفرد نقطة الارتكاز في البناء الليبرالي عند أحمد لطفي السيد؛ إذ ينطلق من مسلمة أساسية مفادها أن الفرد هو وحدة المجتمع، وأن أي نظام يضع الجماعة – دينية كانت أو قومية – فوق حقوق الأفراد إنما يفتح الباب للاستبداد. ومن هنا جاءت معركته الفكرية ضد “الوصاية الجماعية”، وضد أي تصور يجعل الفرد تابعًا لكيان أعلى يحدّد له ما يفكر فيه وما يختاره.

1. الفرد كقيمة أخلاقية مستقلة

يرى لطفي السيد أن الإنسان كائن عاقل، ومن ثم فهو مسؤول عن اختياراته. وهذه المسؤولية لا تتحقق إلا إذا كان حرًا. فالوصاية، حتى لو اتخذت شكل “إرشاد ديني” أو “حماية وطنية”، تُفرض على الإنسان من استقلاله.

في إحدى مقالاته يؤكد أن “الإنسان الحر هو الذي يفكر لنفسه، لا الذي يُفكر له” (لطفي السيد، 1987/1910، ص. 97). هذه العبارة تكشف أن الحرية عنده ليست مجرد حماية قانونية، بل استقلال عقلي.

فلسفيًا، يلتقي هنا مع التصور الليبرالي الكلاسيكي الذي يجعل من الفرد غاية في ذاته، لا وسيلة في خدمة كيان جمعي. وهو بذلك يرفض فكرة التضحية بحقوق الأفراد بحجة مصلحة الأمة أو الدين.

كما يرى أن المجتمع لا يمكن أن يتقدم إذا كان أفرادُه تابعين لسلطة فكرية عليا تملي عليهم آراءهم. فالتقدم، في نظره، هو ثمرة عقول مستقلة قادرة على النقد.

2. المواطنة – أساس الحقوق لا الانتماء الديني

في سياق سياسي كان يشهد جدلًا حول الخلافة العثمانية والرابطة الإسلامية، طرح لطفي السيد مفهوم المواطنة بوصفه بديلًا عن الانتماء الديني في تحديد الحقوق السياسية. فالحقوق، في نظره، تُمنح للفرد بصفته مواطنًا في دولة محددة، لا بصفته عضوًا في جماعة دينية.

كتب في "الجريدة": "الحق السياسي لا يُقاس بالعقيدة، بل بالانتماء إلى الوطن" (لطفي السيد، 1987/1908، ص. 58). هذه العبارة تحمل دلالة عميقة؛ فهي تؤسس لفصل المجال السياسي عن الانتماء الديني، دون أن تعادي الدين نفسه.

المواطنة عنده تعني المساواة أمام القانون، واشترك الجميع في الحقوق والواجبات. فالمسيحي والمسلم، الغني والفقير، جميعهم متساوون في إطار الدولة الوطنية. وهنا يتجلى الطابع المدني لليبراليته؛ إذ يجعل من الوطن إطارًا جامعًا، ومن القانون ضامنًا للمساواة.

3. الدولة الدستورية - القانون فوق الجميع

انطلاقًا من مركزية الفرد والمواطنة، دعا لطفي السيد إلى إقامة دولة مدنية دستورية، تُقيد السلطة بالقانون، وتحمي حقوق الأفراد. فالقانون، في تصوره، ليس أداة قمع، بل ضمانًا للحرية.

يؤكد في إحدى مقالاته أن "الدستور هو عقد الأمة مع نفسها، وهو الحارس لحرية أفرادها" (لطفي السيد، 1987/1911، ص. 121). هذا التصور يعكس فهمًا تعاقديًا للدولة، قريبًا من الفكر الليبرالي الغربي، حيث تقوم الدولة على اتفاق دستوري يحدد صلاحيات السلطة.

كما يرفض أن تكون الدولة أداة في يد فئة أو جماعة. فحين تهيمن جماعة - دينية أو قومية - على الدولة، تتحول السلطة إلى وصاية جماعية، ويضيع الفرد بين شعارات كبرى.

الدولة الدستورية عنده إذن تقوم على ثلاثة أسس:

- سيادة القانون
- المساواة بين المواطنين
- حماية الحرية الفردية

ومن دون هذه الأسس، لا معنى للحديث عن نهضة أو تقدم.

خلاصة

إن دفاع أحمد لطفي السيد عن الفرد والمواطنة ليس دفاعًا عن فردانية أنانية، بل عن كرامة إنسانية تؤسس لمجتمع مدني حديث. فقد رأى أن الجماعة - حين تغلو فوق الفرد - تصبح مدخلًا للاستبداد، وأن المواطنة القائمة على القانون هي الضامن الوحيد للمساواة والحرية.

بهذا المعنى، يشكل مشروعه أحد أهم اللبانات في تأسيس الفكر المدني العربي، حيث تنتقل الشرعية من الانتماء الديني أو الجماعي إلى الانتماء الوطني الدستوري.

رابعاً: القومية المصرية - هوية سياسية لا دينية

تمثل فكرة القومية المصرية عند أحمد لطفي السيد امتدادًا طبيعيًا لمفهومه عن الفرد والمواطنة والدولة الدستورية. فهي ليست قومية عاطفية تقوم على التفوق العرقي أو الصدام مع الآخر،

وليست رابطة دينية عابرة للحدود، بل هوية سياسية حديثة تؤسس لحق المصريين في إدارة شؤونهم داخل إطار دولة وطنية مستقلة ذات سيادة.

في زمن كانت فيه السلطنة العثمانية تمثل الإطار السياسي الاسمي للعالم الإسلامي، وكانت الدعوات إلى "الجامعة الإسلامية" قوية في مواجهة الاستعمار الأوروبي، اتخذ لطفي السيد موقفًا مغايرًا؛ إذ رأى أن النهضة لا تتحقق بالاحتماء برابطة دينية واسعة، بل ببناء دولة وطنية دستورية واضحة المعالم.

1- نقد فكرة الجامعة الدينية

لم يكن رفض لطفي السيد للخلافة العثمانية موقفًا عدائيًا من الإسلام، بل اعتراضًا على تحويل الرابطة الدينية إلى أساس للشرعية السياسية. فهو يرى أن الدولة الحديثة تقوم على أرض وشعب ومؤسسات، لا على رابطة عقدية.

في إحدى مقالاته كتب: "الوطن هو موطن الحقوق والواجبات، لا العقيدة" (لطفي السيد، 1987/1907، ص. 21). بهذا يميّز بين المجالين: الدين شأن إيماني روحي، أما الدولة فكيان سياسي تنظمه القوانين.

هذا الموقف كان جريئًا في سياقه التاريخي، لأنه أعاد تعريف الانتماء السياسي خارج الإطار العثماني، وركّز على الخصوصية المصرية بوصفها كيانًا تاريخيًا وجغرافيًا متميزًا.

2- القومية كحق في تقرير المصير

تمثل فكرة "مصر للمصريين" عند أحمد لطفي السيد التعبير المكثف عن تصوره للقومية بوصفها حقًا سياسيًا في تقرير المصير، لا شعارًا عاطفيًا ولا دعوة إلى الانغلاق. فالقومية عنده ليست انتماءً ثقافيًا صرفًا، بل حقًا قانونيًا وأخلاقيًا لشعب معين في أن يحكم نفسه بنفسه، عبر مؤسسات دستورية تمثل إرادته.

وقد جاءت عبارته الشهيرة: "مصر للمصريين" (لطفي السيد، 1987/1907، ص. 18) في سياق جدل حاد حول الاحتلال البريطاني من جهة، وحول فكرة الخلافة العثمانية والجامعة الإسلامية من جهة أخرى. فهي لا تعني رفض الآخرين، بل تعني أن مصدر الشرعية السياسية يجب أن يكون الشعب المصري ذاته.

1. تقرير المصير بوصفه حقًا طبيعيًا

يرى لطفي السيد أن الأمة، شأنها شأن الفرد، تمتلك حقًا طبيعيًا في إدارة شؤونها. فكما أن الفرد لا يقبل الوصاية، كذلك الأمة لا تقبل أن تُدار من سلطة أجنبية أو من مركز ديني خارج حدودها. هذا التصور يعكس امتدادًا لمفهوم الحرية الفردية إلى المستوى الجماعي.

في إحدى مقالاته يشير إلى أن "الاستقلال ليس منحة، بل حق تفرضه طبيعة الأمة" (لطفي السيد، 1987/1910، ص. 104). وهنا تتجلى الفكرة الأساسية: القومية ليست امتيازًا تمنحه قوة كبرى، بل حقًا أصليًا ينبع من وجود شعب له تاريخ وأرض ومصالحة مشتركة.

فلسفيًا، يتقاطع هذا التصور مع الفكر الليبرالي الذي يربط الشرعية بالإرادة العامة داخل إطار دستوري، لا بمرجعية خارجية مفروضة.

2. القومية السياسية لا الدينية

يفصل لطفي السيد بوضوح بين الرابطة السياسية والرابطة الدينية. فهو لا ينكر قيمة الدين في المجال الروحي والأخلاقي، لكنه يرفض أن يكون أساسًا لتحديد الانتماء السياسي. فالدولة الحديثة، في نظره، تقوم على المواطنة، لا على العقيدة.

كتب في "الجريدة": "الجامعة السياسية تقوم على الأرض والمصلحة، لا على العقيدة" (لطفي السيد، 1987/1908، ص. 63). بهذه العبارة يحرر مفهوم الأمة من الإطار الديني الواسع، ويعيده إلى إطار جغرافي قانوني محدد.

هذا الموقف كان ردًا ضمنيًا على الاتجاهات التي رأت في الخلافة العثمانية إطارًا جامعًا للمسلمين. فقد اعتبر أن الولاء السياسي يجب أن يكون للوطن الذي يعيش فيه المواطن، لا لكيان سياسي ديني عابر للحدود.

3. المواطنة والمساواة أمام القانون

القومية المصرية عند لطفي السيد تقوم على رابطة المواطنة، أي على مساواة جميع الأفراد أمام القانون بصرف النظر عن دينهم أو طبقتهم الاجتماعية. فالمسلم والمسيحي، في نظره، شريكان في الوطن، ولهما الحقوق ذاتها والواجبات ذاتها.

في هذا السياق يؤكد أن "الوطن يجمع أبناءه بالقانون، لا بالعقيدة" (لطفي السيد، 1987/1911، ص. 125). وهنا يظهر بوضوح أن القومية عنده ليست هوية ثقافية مغلقة، بل عقدًا سياسيًا بين مواطنين متساوين.

بهذا المعنى، فإن تقرير المصير لا يعني هيمنة أغلبية دينية على أقلية، بل يعني إدارة مشتركة للشأن العام وفق دستور يحمي الجميع.

4. السيادة والمؤسسات

لا يختزل لطفي السيد القومية في خطاب تعبوي، بل يربطها ببناء مؤسسات دستورية قوية. فالسيادة لا تتحقق بالشعارات، بل بوجود برلمان منتخب، وقضاء مستقل، وحكومة خاضعة للمساءلة.

كتب: "لا استقلال بلا دستور، ولا دستور بلا أمة واعية بحقوقها" (لطفي السيد، 1987/1912، ص. 141). هذه العبارة تكشف أن تقرير المصير عنده عملية مؤسسية، لا مجرد إعلان سياسي.

فالقومية إذا لم تُترجم إلى نظام قانوني، قد تتحول إلى أداة استبداد داخلي. ومن هنا جاء إصراره على اقتران القومية بالليبرالية.

خلاصة

إن مفهوم القومية كحق في تقرير المصير عند أحمد لطفي السيد يجمع بين الحرية الفردية والسيادة الوطنية في إطار دستوري. فهي قومية سياسية قانونية، لا دينية ولا عرقية، تقوم على مبدأ أن الشعب هو مصدر الشرعية، وأن المواطنة هي أساس الحقوق. وبهذا التصور نقل لطفي السيد فكرة الأمة من المجال العاطفي إلى المجال القانوني المؤسسي، وجعل من الدولة الوطنية الدستورية شرطاً لتحقيق النهضة.

ثالثاً: الدولة الحديثة - المؤسسات بدل العاطفة

يشكل مفهوم الدولة الحديثة عند أحمد لطفي السيد الامتداد العملي لفكرته عن القومية السياسية. فإذا كانت القومية تعني حق الأمة في تقرير مصيرها، فإن هذا الحق لا يتحقق عبر الخطاب الحماسي أو الشعور الجمعي، بل عبر بناء مؤسسات دستورية تضبط السلطة وتحمي الحقوق. ومن هنا جاء ربطه الدائم بين الوطنية والدستور، وبين السيادة وسيادة القانون.

1. الدستور أساس الكيان الوطني

يرى لطفي السيد أن الأمة لا تتجسد في المشاعر وحدها، بل في عقد قانوني ينظم علاقتها بنفسها. فالدستور عنده ليس وثيقة إدارية، بل التعبير القانوني عن إرادة الأمة. ومن عباراته الدالة "الأمة لا تكون أمة إلا إذا حكمت نفسها بقانونها" (لطفي السيد، 1987/1911، ص. 130).

هذه العبارة تكشف بوضوح أن السيادة في نظره لا تتحقق بالاستقلال الشكلي، بل بامتلاك الشعب سلطة التشريع لنفسه. فالأمة التي تخضع لقانون مفروض عليها - سواء من احتلال أجنبي أو من سلطة مطلقة - لا تكون قد حققت ذاتها السياسية.

فلسفياً، يتقاطع هذا التصور مع الفكر الدستوري الحديث الذي يجعل الشرعية نابعة من الإرادة العامة المعبر عنها في نص دستوري، لا من إرادة حاكم أو مرجعية فوق وطنية.

2. البرلمان والتمثيل - ترجمة الإرادة الشعبية

لا يكتفي لطفي السيد بالدعوة النظرية إلى الدستور، بل يربطه بوجود برلمان منتخب يمثل إرادة المواطنين. فالتمثيل النيابي في نظره هو الوسيلة التي تتحول بها الإرادة الشعبية إلى قرارات سياسية.

كتب في إحدى مقالاته أن "الحكم النيابي هو صورة الأمة في مرآة القانون" (لطفي السيد، 1987/1912، ص. 146). وهنا يبرز إيمانه بأن الأمة لا تُختزل في الحاكم، بل تُعبر عن نفسها عبر مؤسسات تمثيلية.

البرلمان عنده ليس مجرد هيئة تشريعية، بل فضاء للحوار العام، وآلية لمساءلة السلطة التنفيذية. وبدونه تتحول القومية إلى شعار فارغ.

3. استقلال القضاء - ضمانه ضد الانحراف

يرى لطفي السيد أن الدولة الوطنية، إذا لم تُقيد بمبدأ الفصل بين السلطات، قد تنزلق إلى استبداد داخلي أشد خطراً من السيطرة الأجنبية. ولذلك شدد على استقلال القضاء باعتباره الحارس الأخير للحقوق.

القضاء المستقل، في صورته، يمنع تغول السلطة التنفيذية، ويحمي الأفراد من تعسف الدولة. فالقومية التي لا تحترم القانون تتحول إلى أداة قهر باسم الأمة. وهنا تتجلى ليبراليتها بوضوح: فالقومية عنده لا تبرر التضحية بحقوق الأفراد، بل تفترض حمايتها عبر مؤسسات قانونية راسخة.

4. ضد القومية العاطفية والتعبوية

ينتقد لطفي السيد النزعات القومية التي تقوم على الخطاب العاطفي والتحريض الجماهيري دون بناء مؤسسات. فهو يرى أن العاطفة قد توحد الناس مؤقتاً، لكنها لا تؤسس نظاماً مستقراً. القومية التعبوية قد ترفع شعار الاستقلال، لكنها إذا لم تُترجم إلى مؤسسات دستورية، قد تفضي إلى حكم فردي مطلق باسم الأمة. ومن هنا جاء تحذيره الضمني من أن الدولة الوطنية، إذا لم تُقيد بالدستور، قد تصبح أكثر استبداداً من الإمبراطوريات التي سبقتها. هذا التحليل يعكس وعياً مبكراً بإمكانية انحراف الحركات الوطنية إلى أنظمة سلطوية.

5. اقتران القومية بالليبرالية

يصرّ لطفي السيد على أن القومية الحقة لا تنفصل عن الحرية. فالوطن الذي لا يحترم حقوق مواطنيه يفقد مشروعيته الأخلاقية. لذلك فإن اقتران القومية بالليبرالية ليس ترفاً فكرياً، بل ضرورة سياسية.

القومية تمنح الإطار السياسي، والليبرالية تمنح الضمانات الأخلاقية والقانونية. ومن دون هذا التوازن، تتحول الدولة إلى كيان يطالب بالولاء دون أن يمنح الحرية.

خلاصة

الدولة الحديثة عند أحمد لطفي السيد ليست ثمرة عاطفة وطنية عابرة، بل نتيجة بناء مؤسساتي قائم على الدستور، والتمثيل النيابي، واستقلال القضاء، وسيادة القانون. لقد حول مفهوم القومية من خطاب تعبوي إلى مشروع قانوني مؤسسي، وربط بين السيادة الوطنية والحرية الفردية في إطار ليبرالي دستوري. وبهذا أسهم في تأسيس تصور مدني للدولة في الفكر العربي الحديث..

4- بين الخصوصية والانفتاح

يشكل هذا البعد أحد أهم ملامح النزعة الليبرالية عند أحمد لطفي السيد، إذ إن تركيزه على القومية المصرية لم يتحول إلى نزعة انغلاق أو تعصب ثقافي، بل ظل مقترناً بإيمان عميق بقيمة الانفتاح على الفكر الإنساني. فالقومية عنده ليست جداراً يحجب الأمة عن العالم، بل قاعدة صلبة تمكّنها من التفاعل معه بوعي وندية.

1-الخصوصية بوصفها وعياً بالذات لا انغلاقاً

لم يكن دفاع لطفي السيد عن الهوية المصرية دعوة إلى التقوقع، بل تأكيداً على ضرورة امتلاك الأمة لوعي سياسي بذاتها. فالخصوصية عنده تعني الاعتراف بالتاريخ والجغرافيا والمصلحة المشتركة، لا رفض الآخر.

يرى أن الأمة التي لا تعي ذاتها تصبح تابعة في علاقاتها الخارجية. ولذلك فإن بناء دولة وطنية دستورية هو الشرط الأول لأي علاقة دولية متوازنة. فالهوية السياسية الواضحة تمنع الذوبان، لكنها لا تمنع التفاعل.

هذا الفهم يحرر القومية من بعدها العاطفي، ويجعلها مشروعاً عقلانياً لبناء ذات قادرة على الحوار لا الصدام.

2-الانفتاح الثقافي والاقتباس الواعي

كان لطفي السيد من أوائل الداعين إلى الاستفادة من الفكر الأوروبي الحديث، لا باعتباره نموذجاً يُقلد بلا نقد، بل باعتباره تجربة إنسانية يمكن الاستفادة منها. وقد تجلّى ذلك في ترجمته لأعمال أرسطو، وفي تأثره بالليبرالية الأوروبية، خاصة بفكر جون ستيوارت مل.

فالترجمة عنده كانت فعلاً حضارياً، يهدف إلى إدخال مفاهيم الحرية والقانون والمواطنة إلى النقاش العام. وهو يرى أن الانفتاح على الفكر الإنساني لا ينقص من الهوية، بل يثريها.

في إحدى مقالاته يؤكد أن "الأمم الحية تأخذ من غيرها ما يزيد لها قوة، ولا تخشى الأخذ إذا كانت واثقة من نفسها" (لطفي السيد، 1987/1912، ص. 152). وهنا يتضح أن الانفتاح مشروط بالثقة بالذات، لا بالتبعية.

3-القومية المدنية - من الشرعية الدينية إلى الشرعية القانونية

يمكن القول إن لطفي السيد أسس مفهوماً مدنياً للقومية في الفكر العربي الحديث؛ إذ حررها من الطابع الديني، ومنحها مضموناً دستورياً. فالشرعية السياسية لم تعد تستند إلى رابطة عقديّة أو ولاء فوق وطني، بل إلى عقد دستوري بين مواطنين متساوين.

هذا التحول من الشرعية الدينية إلى الشرعية الوطنية القانونية يمثل نقلة نوعية في التفكير السياسي العربي. فالدولة لم تعد امتداداً لجماعة دينية، بل إطاراً قانونياً يضمن الحقوق.

القومية بهذا المعنى ليست أيديولوجيا مغلقة، بل إطاراً تنظيمياً للحياة السياسية، يحمي حرية الأفراد ويؤسس لعلاقات متكافئة مع الخارج.

4-الدولة الوطنية والانخراط الدولي

يرى لطفي السيد أن الدولة الوطنية الحديثة هي شرط الدخول في النظام الدولي بندية. فالأمة التي لا تملك مؤسسات دستورية قوية، ولا تمثل إرادة شعبها، لا تستطيع أن تفاوض أو تتحاور من موقع متكافئ.

القومية عنده ليست نقيض العالمية، بل شرطها. فمن يملك ذاته يستطيع أن يفتح على غيره دون أن يفقد هويته.

بهذا التصور يتجاوز الثنائية الساذجة بين الخصوصية والانفتاح؛ إذ يجعلهما متكاملين لا متعارضين.

خلاصة

إن أحمد لطفي السيد قد بلور مفهومًا للقومية يجمع بين وعي الذات والانفتاح على العالم، بين الخصوصية الوطنية والاستفادة من التجربة الإنسانية. فقد حرر القومية من بعدها الديني، ومنحها مضمونًا دستوريًا مدنيًا، وجعلها إطارًا سياسيًا يحمي حرية الأفراد ويؤسس لعلاقات دولية متكافئة. وبهذا أسهم في تأسيس رؤية حديثة للدولة الوطنية في الفكر العربي، رؤية تقوم على القانون والعقل، لا على العصبية والانغلاق

خامسًا: التعليم والجامعة - بناء العقل الحر

لم يكن اهتمام أحمد لطفي السيد بالتعليم شأنًا إداريًا أو ثقافيًا ثانويًا، بل كان امتدادًا مباشرًا لفلسفته في الحرية والفرد والمواطنة. فإذا كانت الحرية شرط كرامة الفرد، فإن التعليم هو الأداة التي تُكوّن هذا الفرد الحر. وإذا كانت الدولة الحديثة تقوم على القانون والمؤسسات، فإن الجامعة هي المؤسسة التي تُنتج العقل القادر على صيانة هذه الدولة.

لقد أدرك لطفي السيد مبكرًا أن النهضة لا تتحقق عبر الخطاب السياسي وحده، بل عبر بناء مؤسسة تعليمية مستقلة تزرع روح النقد والعقلانية في الأجيال الجديدة.

1- الجامعة فضاء للحرية لا ذراع للسلطة

حين تولى رئاسة الجامعة المصرية (التي أصبحت لاحقًا جامعة القاهرة)، دافع بشدة عن استقلالها الأكاديمي. كان يرى أن الجامعة التي تخضع لتوجيه سياسي مباشر تفقد رسالتها العلمية، لأن البحث لا يزدهر في بيئة الخوف.

في إحدى كلماته أكد أن "الجامعة لا تكون جامعة إلا إذا كانت حرة" (لطفي السيد، 1990/1933، ص. 27) هذه العبارة تختصر رؤيته: الحرية ليست مطلبًا سياسيًا فقط، بل شرطًا معرفيًا. فالمعرفة لا تنمو تحت الرقابة، ولا تتقدم إذا خضعت لإملاءات أيديولوجية.

الجامعة في تصوره ليست مؤسسة لإعادة إنتاج ما هو قائم، بل فضاء لإنتاج أفكار جديدة، حتى وإن كانت مخالفة للسائد.

2- التعليم وتكوين الفرد المستقل

يربط لطفي السيد بين التعليم وتكوين شخصية الفرد. فالمدرسة والجامعة لا تقتصران على نقل المعلومات، بل تُشكّلان عقل الطالب وقدرته على التفكير النقدي.

يرى أن الغاية من التعليم هي "إعداد المواطن القادر على أن يحكم نفسه بنفسه" (لطفي السيد، 1987/1912، ص. 150) وهذا التصور يكشف أن التعليم عنده مرتبط مباشرة بفكرة المواطنة. فالمواطن الحر لا يولد حراً، بل يُربى على الحرية.

فلسفياً، يتسق هذا الطرح مع رؤيته الليبرالية التي تجعل من الفرد وحدة المجتمع الأساسية. فالجامعة تصنع الفرد الواعي، والفرد الواعي يحمي الدستور، والدستور يحمي الأمة.

3- استقلال الجامعة كضمانة للتقدم

لم يكن دفاعه عن استقلال الجامعة مجرد موقف نظري؛ فقد واجه تدخلات سياسية في شؤونها، وحرص على أن تبقى مؤسسة أكاديمية لا ساحة للصراعات الحزبية. كان يرى أن السلطة، أيّاً كانت، تميل إلى توجيه الفكر بما يخدم مصالحها، وأن على الجامعة أن تحافظ على مسافة نقدية منها.

العلم، في نظره، لا يخدم أمة إذا كان مسيئاً، بل يخدمها إذا كان حراً. ولذلك اعتبر أن استقلال الجامعة شرط لنهضة علمية حقيقية.

4- الجامعة والدولة الحديثة

تحتل الجامعة في مشروع لطفي السيد موقعاً استراتيجياً؛ فهي ليست مؤسسة تعليمية فحسب، بل ركيزة من ركائز الدولة الحديثة. فالدولة الدستورية تحتاج إلى قضاة وقانونيين ومفكرين واقتصاديين مؤهلين، وهؤلاء لا يُنتجون إلا في بيئة جامعية حرة.

من هنا فإن دفاعه عن الجامعة كان دفاعاً عن الدولة المدنية ذاتها. فالجامعة الحرة تُنتج عقلاً نقدياً، والعقل النقدي يحمي الحرية.

خلاصة

إن التعليم والجامعة عند أحمد لطفي السيد يمثلان البعد العملي لفلسفته الليبرالية. فالحرية التي يدافع عنها سياسياً لا تتحقق إلا عبر مؤسسة تعليمية تزرع الاستقلال العقلي، وتصون استقلال البحث العلمي. وقد جعل من الجامعة فضاءً لبناء العقل الحر، ورأى أن نهضة الأمة تبدأ من قاعة الدرس بقدر ما تبدأ من نص الدستور. وبهذا المعنى، فإن مشروعه التعليمي ليس منفصلاً عن مشروعه السياسي، بل هو شرط لنجاحه واستمراره.

سادساً: تحليل فلسفي - الليبرالية بين الفرد والوطن

يمكن النظر إلى مشروع أحمد لطفي السيد بوصفه محاولة واعية لبناء ليبرالية عربية متكاملة، تتطلق من مركزية الفرد، لكنها لا تسقط في فردانية معزولة عن الوطن. فهو لا يختزل السياسة في الحقوق الفردية وحدها، ولا يذيب الفرد في الكيان القومي، بل يسعى إلى تحقيق توازن دقيق بين الحرية الشخصية والسيادة الوطنية.

لقد جمع في مشروعه بين ثلاثة محاور مترابطة: الحرية الفردية، الدولة الدستورية، والتعليم المدني.

وهذه المحاور ليست عناصر متجاورة، بل حلقات في نسق فلسفي واحد.

1-الفرد أساس الشرعية

ينطلق لطفي السيد من تصور أخلاقي يجعل الفرد وحدة القيمة في المجتمع. فالحرية ليست منحة من الدولة، بل حق أصيل. ومن هنا فإن الدولة لا تُنشئ الحرية، بل تُنظّمها وتحميها.

هذا التصور يجعله قريباً من الليبرالية الكلاسيكية، حيث تكون مهمة الدولة الأساسية حماية الحقوق لا فرض نمط فكري أو عقائدي. لكنه في الوقت نفسه لا يدعو إلى تقليص الدولة إلى حدّها الأدنى، بل إلى دولة قانون تحمي المجال العام.

الفرد عنده ليس كائنًا منعزلاً، بل مواطن داخل وطن، يمارس حريته في إطار القانون.

2-الوطن إطار للحرية لا نقيض لها

يختلف لطفي السيد عن بعض الليبراليين الغربيين الذين فصلوا بحدّة بين الفرد والأمة؛ فهو يرى أن الوطن ليس خصماً لحرية الفرد، بل شرطاً لممارستها. فالفرد لا يعيش في فراغ، بل داخل جماعة سياسية تنظم علاقاته.

القومية عنده ليست عصبية، بل رابطة قانونية تتيح للفرد أن يتمتع بحقوقه في إطار دولة مستقلة. ولذلك فإن السيادة الوطنية شرط لحماية الحرية الفردية من التدخل الخارجي.

بهذا المعنى، لا توجد عنده مفارقة بين الليبرالية والقومية، بل تكامل: القومية تمنح الإطار السياسي، والليبرالية تمنح الضمانات الأخلاقية.

3-التعليم المدني كحلقة وصل

يشكل التعليم في مشروعه الجسر بين الفرد والوطن. فالجامعة والمدرسة تُنتجان الفرد الحر، والفرد الحر يحمي الدولة الدستورية. ومن دون تعليم نقدي مستقل، تتحول القومية إلى شعور جماهيري غير منضبط، وتتحول الدولة إلى سلطة أبوية.

إن البناء الفلسفي عنده دائري ومتكامل: الحرية تحتاج إلى قانون، القانون يحتاج إلى مواطن واع، والمواطن الواعي يحتاج إلى تعليم حر.

4-نقد ليبراليته من التيارات الأخرى

تعرضت ليبرالية لطفي السيد لانتقادات من اتجاهين رئيسيين:

- التيارات القومية الراديكالية رأت أن تركيزه على الحرية الفردية والدستور يضعف روح المواجهة الجماعية في لحظة الصراع مع الاستعمار، وأن القومية تحتاج إلى تعبئة عاطفية لا إلى نقاش قانوني هادئ.

- التيارات الدينية اعتبرت أن فصله بين الانتماء السياسي والانتماء الديني يمثل تقليدًا للفكر الغربي، وتجاهلاً لدور الدين في تشكيل الهوية.

غير أن هذه الانتقادات تكشف في الوقت ذاته فريدة مشروعته؛ فقد كان يسعى إلى تأسيس شرعية سياسية حديثة لا تقوم على العاطفة أو المرجعية الغيبية، بل على العقد الدستوري.

5- أثره في تشكيل النخبة

رغم أن ليبراليته لم تتحول إلى تيار جماهيري واسع، فإن تأثيره في النخبة الفكرية والسياسية كان عميقًا. فقد أسهم في ترسيخ مفاهيم المواطنة، وسيادة القانون، واستقلال الجامعة، داخل المجال العام المصري.

وقد ظل لقبه "أستاذ الجيل" دالًا على دوره في تكوين عقل سياسي جديد، يوازن بين الحرية والانتماء الوطني.

خلاصة

تكشف القراءة الفلسفية لمشروع أحمد لطفي السيد عن محاولة متوازنة لبناء ليبرالية عربية تربط بين الفرد والوطن في إطار دستوري. فهو لا يذنب الفرد في الجماعة، ولا يفصل الجماعة عن القانون، بل يجعل من الدولة الوطنية الدستورية فضاءً لحماية الحرية الفردية. وقد مثل بذلك لحظة تأسيسية في الفكر السياسي الحديث، نقل فيها الشرعية من المجال الديني والعاطفي إلى المجال القانوني المدني، ورسّخ فكرة أن النهضة لا تتحقق إلا عبر عقل حر داخل وطن دستوري.

خاتمة

تمثل النزعة الليبرالية عند أحمد لطفي السيد لحظة تأسيسية حاسمة في مسار الفكر السياسي العربي الحديث، لأنها أعادت ترتيب الأولويات في سؤال النهضة. فبعد أن انشغل الخطاب النهضوي طويلًا بإصلاح الدين أو بمواجهة الاستبداد من منظور أخلاقي عام، جاء لطفي السيد لي طرح سؤالًا أكثر تحديدًا: كيف نبني دولة حديثة تقوم على الحرية والقانون؟

لقد جعل من الحرية القيمة العليا، لا بوصفها مطلبًا سياسيًا ظرفيًا، بل بوصفها مبدأً أخلاقيًا يؤسس لكرامة الفرد. وربط هذه الحرية بالدستور باعتباره الإطار القانوني الذي يحميها، وبالتعليم بوصفه الوسيلة التي تُكوّن المواطن القادر على ممارستها، وبالدولة الوطنية بوصفها الإطار السياسي الذي يضمن سيادتها. فمشروعه ليس دفاعًا عن الفرد ضد الوطن، ولا عن الوطن ضد الفرد، بل محاولة لصياغة توازن دقيق بينهما داخل نسق دستوري مدني.

كما نقل مفهوم القومية من المجال الديني والعاطفي إلى المجال القانوني والمؤسسي، وجعل من المواطنة أساس الحقوق، ومن سيادة القانون معيار الشرعية. وبهذا الانتقال، أسهم في تحويل سؤال النهضة من إشكالية "إصلاح الأمة" إلى إشكالية "بناء الدولة"، ومن سؤال "صحة العقيدة" إلى سؤال "شرعية النظام السياسي".

ورغم ما تعرضت له ليبراليته من نقد، سواء من التيارات القومية الراديكالية أو من التيارات الدينية، فإن أثره ظل عميقًا في تشكيل النخبة السياسية والفكرية، وفي ترسيخ مفاهيم الحرية

الفردية، والمواطنة، والدولة الدستورية. لقد فتح أفقًا جديدًا للفكر العربي، يجعل من القانون والعقل أساسًا للسياسة، ومن الفرد الحر حجر الزاوية في أي مشروع نهضوي.

وبذلك يمكن القول إن أحمد لطفي السيد مثل انتقالًا نوعيًا في الفكر العربي الحديث، من الإصلاح الأخلاقي إلى البناء المؤسسي، ومن الشرعية التقليدية إلى الشرعية الدستورية، مؤسسًا لمرحلة جديدة في تاريخ التفكير السياسي العربي.

المراجع

لطفي السيد، أحمد. (1987). مقالات مختارة من الجريدة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. (الأصل نشر 1907-1912). حوراني، ألبرت. (1983). الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت: دار النهار. عمارة، محمد. (1998). تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق.

المحاضرة الثالثة عشرة العقلانية الديكارتية عند طه حسين

تمهيد

تمثل تجربة طه حسين لحظة مركزية في تاريخ الفكر العربي الحديث، لأنها نقلت سؤال النهضة من المجال السياسي المباشر إلى مجال أعمق: مجال المنهج المعرفي. فإذا كان لطفي السيد قد أسس لليبرالية دستورياً، فإن طه حسين حاول تأسيسها معرفياً، عبر إدخال منهج الشك العقلي إلى قراءة التراث.

وقد ارتبط اسمه بما سُمّي “العقلانية الديكارتية” في الفكر العربي، في إشارة إلى تأثيره العميق بفلسفة رينيه ديكارت، خاصة بمبدأ الشك المنهجي. غير أن عقلانيته لم تكن تقليداً حرفياً، بل توظيفاً لهذا المنهج في سياق عربي إسلامي، لإعادة فحص النصوص والتصورات الموروثة.

أولاً: الحياة والتكوين – من الأزهر إلى السوربون

يشكل المسار العلمي والإنساني لـ طه حسين المفتاح الأعمق لفهم مشروعه العقلاني. فالرجل لم يكن نتاج مدرسة واحدة، بل نتاج انتقال معرفي حاد بين عالمين: عالم التعليم التقليدي القائم على التلقي والحفظ، وعالم التعليم الحديث القائم على النقد والتحليل. ومن هذا التوتر بين العالمين وُلد مشروعه الفكري.

وُلد سنة 1889 في قرية صغيرة بصعيد مصر، وفقد بصره في طفولته المبكرة، الأمر الذي جعل مساره التعليمي قائماً على السماع والحفظ. التحق بالكتاب حيث حفظ القرآن الكريم، ثم انتقل إلى الأزهر، المؤسسة التي كانت آنذاك تمثل قمة التعليم الديني في مصر. في الأزهر درس النحو والبلاغة والفقه وأصول الدين، لكنه اصطدم بمنهج تعليمي يقوم على الشروح المترجمة والحواشي، وعلى التسليم بسلطة الشيوخ.

وقد عبّر لاحقاً عن شعوره بالضيق من هذا النمط، لا رفضاً للتراث ذاته، بل رفضاً لطريقة التعامل معه. فالمشكلة في نظره لم تكن في النصوص، بل في طريقة تدريسها، حيث يُطلب من الطالب الحفظ لا الفهم، والطاعة لا النقد.

هذا التوتر دفعه إلى الالتحاق بالجامعة المصرية الناشئة، التي مثلت آنذاك مشروعاً حدثياً في التعليم. هناك انفتح على أساتذة أوروبيين، واطلع على المناهج الحديثة في البحث الأدبي والتاريخي، وبدأ يتشكل وعيه النقدي. حصل على أول دكتوراه في الأدب العربي من الجامعة المصرية، ثم أرسل في بعثة إلى فرنسا.

في فرنسا درس في جامعة مونبلييه، ثم في السوربون بباريس، حيث احتك مباشرة بالفلسفة الحديثة، واطلع على الفكر العقلاني الفرنسي، وتأثر خاصة بفلسفة رينيه ديكارت. هناك تعرّف إلى المنهج التاريخي النقدي، وإلى فكرة الشك المنهجي، وإلى مركزية العقل في بناء المعرفة.

كانت التجربة الفرنسية لحظة تحول حاسمة؛ إذ أدرك أن الفارق بين الشرق والغرب ليس في جوهر الإنسان، بل في منهج التفكير. لقد رأى في أوروبا نموذجًا لعقل نقدي لا يخشى مساءلة ماضيه، ولا يتردد في إعادة قراءة تراثه.

عاد إلى مصر وهو يحمل مشروعًا واضحًا: إدخال هذا المنهج العقلاني إلى دراسة الأدب العربي والتاريخ الإسلامي. عُيّن أستاذًا للأدب العربي في الجامعة المصرية، ثم أصبح عميدًا لكلية الآداب، حيث دافع عن استقلال الجامعة وحرية البحث العلمي. لاحقًا تولى وزارة المعارف، وأطلق شعاره الشهير: "التعليم كالماء والهواء"، في إشارة إلى أن المعرفة حق عام لا امتياز خاص.

هذا الشعار لم يكن سياسيًا فقط، بل فلسفيًا؛ إذ يعكس قناعته بأن العقل النقدي لا يمكن أن يكون حكرًا على نخبة، بل يجب أن ينتشر في المجتمع كله. فالعقلانية ليست موقفًا فرديًا، بل مشروعًا اجتماعيًا.

إن انتقال طه حسين من الأزهر إلى السوربون لم يكن مجرد انتقال جغرافي، بل انتقال إبستمولوجي من ثقافة التلقي إلى ثقافة السؤال. وقد حاول في مشروعه أن يجمع بين الانتماء إلى التراث العربي والانفتاح على العقل الحديث، لا عبر قطيعة كاملة، بل عبر إعادة قراءة الماضي بمنهج نقدي.

وبذلك يمكن القول إن سيرته الذاتية تجسد الصراع الداخلي للنهضة العربية ذاتها: بين التقليد والتجديد، بين الهوية والحدثة، بين الإيمان والعقل. ومن هذا الصراع وُلدت عقلانيته التي ستشكل أحد أبرز معالم الفكر العربي في القرن العشرين.

ثانيًا: مؤلفاته - من النقد الأدبي إلى مشروع التنوير الشامل

يشكل إنتاج طه حسين الفكري خريطة واضحة لتحولاته المنهجية والفلسفية. فمؤلفاته لا يمكن قراءتها بوصفها أعمالًا أدبية أو دراسات تاريخية فحسب، بل بوصفها حلقات في مشروع تنويري متكامل هدفه إعادة بناء العقل العربي على أسس نقدية عقلانية. وتتنوع كتاباته بين النقد الأدبي، والدراسات التاريخية، والسيرة الذاتية، والفكر التربوي، مما يعكس شمول مشروعه.

1- في الشعر الجاهلي (1926) - إعلان المنهج العقلاني

يعد كتاب *في الشعر الجاهلي* اللحظة الأكثر إثارة للجدل في مسيرته الفكرية. ففي مقدمته يعلن صراحة تبنيه للشك المنهجي، قائلاً: "أريد أن أكون في بحثي هذا متجردًا من كل شيء إلا من العقل" (حسين، 1998/1926، ص. 7).

هذا العمل لم يكن مجرد دراسة أدبية، بل تطبيق عملي لمنهج نقدي يستلهم روح رينيه ديكارث. شكك فيه في صحة نسبة كثير من القصائد إلى العصر الجاهلي، معتمداً على التحليل اللغوي والتاريخي. وقد أثار الكتاب عاصفة من الاتهامات، لكنه رسّخ مبدأ أن النصوص التراثية ليست فوق النقد.

لاحقًا أعاد نشره بعنوان *في الأدب الجاهلي* بعد تعديل بعض العبارات، لكن جوهر المنهج بقي قائمًا.

2- الأيام (1929-1967) - السيرة بوصفها نقدًا ثقافيًا

في سيرته الذاتية الأيام قدّم طه حسين أكثر من مجرد قصة شخصية؛ فقد عرض من خلالها نقدًا ضمنيًا لبيئة التعليم التقليدي، ولطريقة التفكير السائدة في الريف والأزهر. السيرة هنا تتحول إلى مرآة لواقع ثقافي، وإلى شهادة على ضرورة الانتقال من ثقافة التلقين إلى ثقافة العقل.

هذه السيرة تكشف كيف تداخل الشخصي بالفكري في مشروعه؛ فحياته نفسها كانت تجربة انتقال من الظلام إلى النور، بالمعنى المعرفي لا الحسي.

3- مستقبل الثقافة في مصر (1938) - المشروع الحضاري

في هذا الكتاب قدّم رؤيته الشاملة للنهضة. دعا فيه إلى ربط الثقافة المصرية بالحضارة المتوسطة، ورأى أن مصر جزء من الفضاء الثقافي الأوروبي تاريخيًا، لا مجرد امتداد للشرق التقليدي.

كتب: "نريد أن نكون أوروبيين في ثقافتنا" (حسين، 1993/1938، ص. 29). هذه العبارة أثارت جدلًا واسعًا، لكنها تعبّر عن قناعته بأن التقدم يتطلب تبني مناهج التفكير الحديثة.

الكتاب يتجاوز الأدب إلى السياسة والتعليم، ويؤسس لفكرة الدولة الحديثة القائمة على التعليم العام والعقل النقدي.

4- في الأدب والنقد - تأسيس المنهج التاريخي

في أعماله مثل حديث الأربعاء ومع المتنبي، طبّق المنهج التاريخي النقدي على نصوص التراث. كان يرى أن فهم النص يقتضي وضعه في سياقه الزمني والاجتماعي، لا قراءته قراءة تقديسية.

بهذا أسهم في تحديث الدراسات الأدبية العربية، ونقلها من مستوى الشرح البلاغي إلى مستوى التحليل التاريخي.

5- الفكر الديني والتاريخ الإسلامي

كتب أيضًا في موضوعات تتعلق بالإسلام المبكر، مثل *الفتنة الكبرى*، حيث حاول قراءة التاريخ الإسلامي قراءة تحليلية بعيدة عن السرد التقليدي. لم يكن هدفه الطعن في التاريخ، بل إخضاعه للبحث العلمي.

هذا التوجه أثار اعتراضات، لكنه أكد أن منهجه واحد في الأدب والتاريخ: لا قداسة للنصوص خارج مجال الإيمان الشخصي.

6- البعد التربوي والسياسي

إلى جانب أعماله النقدية، ترك طه حسين نصوصاً تتعلق بالتعليم والسياسة الثقافية، خاصة خلال توليه وزارة المعارف. دافع عن مجانية التعليم، وعن تعميمه، معتبراً أن نشر الثقافة شرط لبناء مجتمع عقلائي.

وهكذا يتضح أن مؤلفاته ليست متناثرة، بل تشكل مشروعاً متكاملًا يبدأ بالنقد الأدبي، ويمتد إلى الإصلاح التعليمي، وينتهي برؤية حضارية شاملة.

تكشف مؤلفات طه حسين عن مسار فكري متصاعد من النقد الجزئي إلى المشروع الحضاري. فقد بدأ بتطبيق الشك المنهجي على نصوص الشعر الجاهلي، ثم وسّع نطاق النقد ليشمل التاريخ والثقافة، وانتهى بالدعوة إلى إصلاح التعليم وبناء دولة حديثة قائمة على العقل. وبهذا شكّلت كتاباته العمود الفقري للعقلانية الحديثة في الفكر العربي، وجعلت من النقد منهجاً دائماً لا مرحلة عابرة.

ثانياً: الشك الديكارتي - منهج لا غاية

يمثل الشك عند طه حسين نقطة الانعطاف المنهجية في مشروعه الفكري، وهو ليس شكاً نفسياً ولا موقفاً عديمياً، بل أداة معرفية مستعارة - بوعي - من فلسفة رينيه ديكارت. وقد أعلن ذلك صراحة في مقدمة *في الشعر الجاهلي* (1926) حين قال: "أريد أن أكون في بحثي هذا متجرداً من كل شيء إلا من العقل" (حسين، 1998/1926، ص. 7).

هذه العبارة ليست مجرد تمهيد بل بيان منهجي؛ إذ تعكس إرادة واعية لتطبيق الشك بوصفه مرحلة أولى في البحث. فكما بدأ ديكارت بالتشكيك في المعارف الموروثة ليصل إلى يقين "أنا أفكر إذن أنا موجود"، يبدأ طه حسين بالتشكيك في الروايات الأدبية والتاريخية الموروثة، ليصل إلى معرفة أقرب إلى الحقيقة التاريخية.

1- الشك كأداة تحرير معرفي

الشك عند طه حسين ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لتحرير العقل من سلطان التسليم. إنه لا يشك ليهدم، بل ليعيد البناء على أسس أكثر صلابة. ولذلك يميز بين الشك المنهجي والشك العدمي؛ فالعدمي ينتهي إلى الفراغ، أما المنهجي فيقود إلى يقين جديد.

وقد أوضح في مقدمته أنه سيتجرد من "الهوى" و"التقليد" و"السلطة الموروثة"، ليحتكم إلى العقل وحده (حسين، 1998/1926، ص. 8). هذا التجرد هو جوهر الموقف الديكارتي: لا تقبل شيئاً لم يتبين لك بوضوح وتميز.

لكن طه حسين لا يشك في مبادئ الإيمان، بل في النصوص التاريخية والأدبية التي انتقلت إلينا عبر الرواية. فمجال الشك عنده محدد بإطار البحث العلمي.

2- من الفلسفة إلى التطبيق الأدبي

يمكن الفرق بين ديكرات وطه حسين في طبيعة الموضوع. فديكرات مارس الشك في مستوى الميتافيزيقا ونظرية المعرفة، بينما طبقه طه حسين في مستوى الدراسات الأدبية والتاريخية. ومع ذلك، فإن الروح واحدة: لا قبول بلا دليل.

في في الشعر الجاهلي يخضع الروايات المتعلقة بالشعر الجاهلي للتحليل اللغوي والتاريخي، متسائلاً عن مدى اتساقها مع الظروف الاجتماعية والسياسية للعصر المنسوبة إليه (حسين، 1998/1926، ص. 35). فهو يفحص الأسانيد، ويقارن النصوص، ويبحث في الدوافع المحتملة للوضع والانتحال.

هذا التطبيق العملي هو ما جعل منهجه صادمًا؛ إذ لم يكتفِ بالتنظير، بل مسّ نصوصاً اعتُبرت جزءاً من الهوية الثقافية.

3-العقل مرجعية عليا في البحث

تتجلى العقلانية الديكراتية في إعلاء شأن العقل بوصفه الحكم الأخير في القضايا البحثية. فهو يرى أن النص، مهما كانت مكانته، يخضع للتحليل، وأن التاريخ ليس مقدساً، بل قابلاً لإعادة القراءة.

في هذا السياق، يكتب: "للتاريخ علم يجب أن يُدرس كما تُدرس العلوم" (حسين، 1998/1926، ص. 12). هذه العبارة تكشف انتقالاً من القراءة التقديسية إلى القراءة العلمية.

4-الجدل والحدود

أثار هذا المنهج جدلاً واسعاً، لأن تطبيق الشك على التراث العربي فهم بوصفه تهديداً للهوية. غير أن طه حسين كان يصر على أن النهضة لا تتحقق إلا إذا تخلصنا من الخوف من السؤال. ومع ذلك، فإن تجربته تكشف حدود النقل الحرفي للمنهج الفلسفي إلى سياق مختلف. فالتراث العربي ليس مجرد مادة تاريخية، بل يحمل حمولة دينية ورمزية عميقة، مما يجعل تطبيق الشك عليه أكثر حساسية.

5-قراءة فلسفية

يمكن القول إن الشك عند طه حسين يمثل انتقالاً من ثقافة "الخبر" إلى ثقافة "الدليل". فهو يطالب بأن تُعامل النصوص كما تُعامل الوقائع العلمية: تُختبر وتُراجع وتُناقش.

لكن خلافاً لشك ديكرات الذي انتهى إلى تأسيس يقين ميتافيزيقي، فإن شك طه حسين بقي داخل المجال التاريخي النقدي. إنه شك عملي، لا تأسيسي في نظرية المعرفة.

خلاصة

إن الشك الديكراتي عند طه حسين ليس موقفاً هدمياً، بل أداة لبناء معرفة أكثر صرامة. لقد استلهم من ديكرات روح الشك المنهجي، وطبقها على دراسة التراث العربي، فاتحاً باباً واسعاً للنقد

التاريخي والأدبي. وبذلك أسهم في ترسيخ فكرة أن النهضة تبدأ بتحرير العقل من سلطان التسليم، وأن الحقيقة لا تُنال إلا عبر الفحص العقلي الدقيق.

ثالثاً: العقل والتراث - إعادة قراءة الماضي

يمثل موقف طه حسين من التراث أحد أكثر أبعاد مشروعه إثارة للجدل وأعمقها أثراً. فهو لا يدعو إلى هدم التراث أو القطيعة معه، بل إلى تحرير العلاقة به من التقديس غير النقدي. في نظره، إن أخطر ما يواجه الثقافة العربية ليس التراث ذاته، بل طريقة التعامل معه بوصفه كتلة مكتملة لا يجوز مساءلتها.

يرى طه حسين أن التقدم لا يمكن أن يتحقق إذا ظل الماضي حاضراً بوصفه سلطة نهائية. فالتقديس غير الممتحن يحول التراث إلى عائق معرفي، ويمنع العقل من ممارسة وظيفته. لذلك دعا إلى إخضاع النصوص القديمة - أدبية كانت أو تاريخية - لمنهج التحليل التاريخي والنقدي، بحيث تُدرس في سياقها، وتُفهم في شروط إنتاجها.

في كتابه *في الشعر الجاهلي* يطبق هذا المبدأ بوضوح، إذ يشكك في صحة نسبة كثير من القصائد إلى العصر الجاهلي، معتبراً أن بعضها قد صيغ في صدر الإسلام أو في العصور اللاحقة لأغراض سياسية أو دينية (حسين، 1998/1926، ص. 35). وهو لا يطلق هذا الحكم اعتباطاً، بل يستند إلى تحليل لغوي وتاريخي، يقارن فيه بين الظروف الاجتماعية الموصوفة في النصوص وبين ما نعرفه عن ذلك العصر.

هذا الطرح لم يكن مجرد بحث في الأدب، بل كان إعلاناً عن مبدأ منهجي: لا نص فوق النقد. وهنا تتجلى العقلانية المستلهمة من روح رينيه ديكارت، لا في مضمون النتائج، بل في الجراءة على الشك في المسلّم.

1- من القراءة التقديسية إلى القراءة التاريخية

كان التراث الأدبي يُقرأ تقليدياً قراءة تعتمد على الشرح البلاغي والحفظ، مع افتراض صحة الرواية. أما طه حسين فقد نقل القراءة إلى مستوى آخر: مستوى الفحص التاريخي. فالنص، في نظره، ليس معزولاً عن سياقه، بل مرتبط بظروف سياسية واجتماعية محددة.

لذلك تساءل: كيف يمكن أن يعكس الشعر الجاهلي بدقة قضايا لاهوتية ظهرت في صدر الإسلام؟ وهل من المعقول أن تكون اللغة والأساليب مستقرة على نحو واحد عبر قرون دون تطور؟ هذه الأسئلة لم تكن تهدف إلى إنكار الماضي، بل إلى إخضاعه لمنهج البحث.

2- التراث كموضوع علمي لا كرمز مقدس

يشدد طه حسين على ضرورة التمييز بين الإيمان الشخصي والبحث العلمي. فالنص الديني مجال اعتقاد، أما النص الأدبي والتاريخي فمجال دراسة. هذا الفصل بين المجالين هو ما أثار الحساسية، لأن كثيراً من نصوص التراث كانت متداخلة مع الوجدان الديني.

لكنه يرى أن البحث العلمي لا يهدد الإيمان، بل يخص مجالاً مختلفاً. فالتراث، لكي يظل حيًا، يجب أن يخضع للتجديد، والتجديد لا يتم دون نقد.

3- إعلان حق العقل في مساءلة الموروث

جوهر مشروعه في هذا المجال هو تثبيت حق العقل في مساءلة الموروث. فالثقافة التي لا تسمح بسؤال الماضي تظل أسيرة له. لذلك فإن إعادة قراءة التراث ليست فعل قطيعة، بل فعل استعادة واعية.

وقد كتب في سياق حديثه عن المنهج: "للتاريخ علم، وله مناهج، ومن حقنا أن نطبّقها على تاريخنا" (حسين، 1998/1926، ص. 12). هذه العبارة تؤسس لمبدأ المساواة بين التراث العربي وغيره من تراث الأمم في الخضوع للبحث العلمي.

4- الجدل وأثره في الثقافة العربية

أثار هذا الموقف عاصفة من النقد، واعتُبر مساساً بالثوابت. لكن من منظور تاريخ الفكر، كان هذا الجدل نفسه دليلاً على تحريك المياه الراكدة. فقد فتح الباب أمام دراسات تاريخية وأدبية أكثر صرامة، وشرعن النقد بوصفه ممارسة مشروعاً.

ومهما اختلف الباحثون حول نتائج طه حسين، فإنهم لا يستطيعون إنكار أثره في نقل الدراسات العربية من مستوى التسليم إلى مستوى التحليل.

خلاصة

إن إعادة قراءة التراث عند طه حسين تمثل التطبيق العملي للعقلانية النقدية في الثقافة العربية. فهو لم يسعَ إلى هدم الماضي، بل إلى تحرير العلاقة به من التقديس غير الممتحن. وبذلك أعلن حق العقل في مساءلة الموروث، ورسّخ مبدأ أن لا شيء في مجال البحث العلمي فوق النقد. لقد جعل من الشك المنهجي أداة لفهم الماضي، لا لرفضه، وأسهم في تأسيس وعي ثقافي جديد يرى أن النهضة تبدأ بإعادة التفكير في جذورها ذاتها.

رابعاً: العقلانية والهوية - بين الاتهام والدفاع

أثار المشروع النقدي لـ طه حسين عاصفة فكرية لم تكن مجرد خلاف علمي حول نصوص الشعر الجاهلي، بل تحوّلت إلى سجال عميق حول الهوية والمرجعية. فقد رأت قطاعات واسعة من خصومه أن منهجه يمثل تهديداً للثوابت، وأن استلهامه للمنهج الأوروبي، ولا سيما الديكارتي، نوع من "التعريب" أو القطيعة مع الأصالة.

غير أن طه حسين كان حريصاً على التأكيد أن غايته ليست هدم الدين ولا تقويض الإيمان، بل تحرير البحث العلمي من القيود غير العلمية. ففي مقدمة الطبعة المعدلة من كتابه، بعد أن أعاد نشره بعنوان *في الأدب الجاهلي*، قام بتلطيف بعض العبارات التي أثارت حساسية، لكنه لم يتراجع عن المبدأ المنهجي القائم على إخضاع النصوص للنقد التاريخي (حسين، 1998/1926، ص. 5-6).

هذا التعديل لم يكن اعترافاً بخطأ المنهج، بل محاولة لتهدئة الاحتقان الاجتماعي، دون التخلي عن حق العقل في الفحص.

1- الاتهام بالتغريب - بين المنهج والمحتوى

كان أحد أبرز الاتهامات الموجهة إليه أنه يقلد الغرب، ويطبق مناهج أجنبية على نصوص عربية ذات طبيعة مختلفة. غير أن طه حسين لم يرَ في المنهج الغربي ملكية حضارية مغلقة، بل أداة إنسانية يمكن الاستفادة منها.

فهو لم يدعُ إلى تبني مضامين ثقافية غربية على حساب الهوية، بل إلى تبني أدوات نقدية حديثة. والمنهج، في نظره، لا وطن له؛ إنه وسيلة للبحث، لا موقف أيديولوجي.

بهذا المعنى، فإن الاتهام بالتغريب يكشف عن خلط بين استخدام أدوات معرفية حديثة وبين تبني منظومة قيمية كاملة.

2- العقل والدين - فصل المجالات لا صراعها

حرص طه حسين على التمييز بين مجال الإيمان ومجال البحث العلمي. فالدين، عنده، مجال اعتقاد شخصي وروحي، أما الأدب والتاريخ فمجالان للبحث والتحليل.

لقد كان واعياً بأن التراث العربي متداخل مع الدين، ولذلك كان تطبيق النقد التاريخي عليه حساساً. لكنه كان يرى أن الإيمان الحقيقي لا يخاف من البحث، وأن قوة الدين لا تقوم على منع السؤال، بل على عمق اليقين.

ومن هذا المنطلق، اعتبر أن منع النقد بدعوى حماية الهوية يضعف الهوية ذاتها، لأنها تصبح قائمة على الخوف لا على الثقة.

3- الحرية الفكرية شرط النهضة

يرى طه حسين أن الأمة التي تخشى السؤال لا يمكن أن تتقدم. فالنهضة ليست تراكم معلومات، بل تحرر في طريقة التفكير. ولذلك أكد مراراً أن حرية البحث العلمي ليست ترفاً، بل ضرورة حضارية.

في هذا السياق، كتب في *مستقبل الثقافة في مصر*: "لا تقدم بلا حرية، ولا حرية بلا شجاعة العقل" (حسين، 1993/1938، ص. 54). هذه العبارة تكثف رؤيته: الشجاعة الفكرية شرط للنهضة.

فالعقلانية عنده ليست مجرد تقنية بحث، بل موقف وجودي يتطلب الجرأة على مراجعة المسلمات.

- 4 الهوية ككيان متجدد

يختلف تصور طه حسين للهوية عن التصور الجامد الذي يرى فيها جوهرًا ثابتًا. فهو يعتبر الهوية كيانًا تاريخيًا متجددًا، يتشكل عبر التفاعل مع الماضي والحاضر. ومن ثم فإن النقد لا يهدد الهوية، بل يسهم في تجديدها.

بهذا المعنى، فإن الصراع الذي أثير حول كتابه كان في جوهره صراعًا حول تعريف الهوية: هل هي ذاكرة محفوظة أم مشروع متجدد؟

خلاصة

إن الجدل الذي أحاط بمشروع طه حسين يكشف أن العقلانية النقدية في السياق العربي لا تواجه تحديًا معرفيًا فقط، بل تحديًا هوياتيًا. فقد وُجّهت إليه اتهامات بالكفر أو التغريب، لكنه ظل يؤكد أن هدفه هو تحرير البحث العلمي من القيود، وترسيخ مبدأ حرية العقل. وبذلك مثل لحظة فاصلة في تاريخ الفكر العربي، حيث أصبح السؤال عن المنهج مرتبطًا بالسؤال عن الهوية، وأصبحت الحرية الفكرية شرطًا لا غنى عنه لأي مشروع نهضوي.

خامساً: التعليم والعقل الحديث

لم تكن عقلانية طه حسين مشروعًا نظريًا معزولًا في كتاب أو دراسة أدبية، بل تحولت إلى سياسة عمومية حين تولى وزارة المعارف سنة 1950. ففي تلك اللحظة انتقل من موقع الناقد والمفكر إلى موقع المسؤول التنفيذي، فحاول أن يترجم قناعته بأن تحرير العقل لا يتحقق إلا عبر تحرير التعليم.

كان شعاره الشهير: "التعليم كالماء والهواء"، أكثر من عبارة خطابية؛ إنه تعبير مكثف عن فلسفة اجتماعية كاملة. فكما أن الماء والهواء حق طبيعي لكل إنسان، كذلك التعليم يجب أن يكون حقًا عامًا لا امتيازًا طبقيًا. وقد دافع عن مجانية التعليم، معتبرًا أن حصر المعرفة في طبقة محدودة يعني تكريس الجهل في بقية المجتمع.

1- التعليم شرط العقلانية الاجتماعية

يرى طه حسين أن العقلانية لا يمكن أن تبقى ملكًا لنخبة مثقفة، بل ينبغي أن تتحول إلى ثقافة عامة. فالمجتمع الذي تغلب عليه الأمية لا يستطيع أن يمارس النقد، ولا أن يشارك في الحياة السياسية بوعي.

ومن هنا جاء ربطه بين نشر التعليم وبناء الدولة الحديثة. فالدولة التي تقوم على الدستور والمواطنة تحتاج إلى مواطنين قادرين على الفهم والمساءلة. والتعليم هو الوسيلة الوحيدة لتكوين هذا المواطن.

في *مستقبل الثقافة في مصر* يؤكد أن "الثقافة ليست ترفًا، بل ضرورة من ضرورات الحياة القومية" (حسين، 1993/1938، ص. 112). هذه العبارة تكشف أن التعليم في نظره ليس شأنًا فرديًا، بل ركيزة وجود الأمة.

2- الجامعة فضاء للعقل الحر

إلى جانب التعليم العام، شدد طه حسين على استقلال الجامعة وحرية البحث العلمي. فالعقل الحديث لا ينمو في بيئة تخضع للرقابة الأيديولوجية أو السياسية. ولذلك دافع عن أن تكون الجامعة مؤسسة علمية مستقلة، قادرة على إنتاج المعرفة دون وصاية.

العقلانية هنا ليست مجرد منهج نقدي في قراءة النصوص، بل نظام ثقافي يتطلب مؤسسات تحميه. فالجامعة الحرة تنتج بحثاً حراً، والبحث الحر يعمق ثقافة النقد.

3- من الشك الفردي إلى الوعي الجماعي

إذا كان الشك الديكارتي عند طه حسين ممارسة فردية في البداية، فإنه في مشروعه التعليمي يتحول إلى وعي جماعي. فهو لا يريد باحثاً واحداً يمارس الشك، بل مجتمعاً يتعلم التفكير النقدي. التعليم، في هذا السياق، هو الجسر الذي ينقل العقلانية من مستوى النخبة إلى مستوى الشعب. فالنهضة لا تتحقق بإصلاح المناهج فقط، بل بتغيير الذهنية العامة.

4- البعد الاجتماعي للعدالة المعرفية

إن دفاعه عن مجانية التعليم يعكس إدراكه للبُعد الاجتماعي للعقلانية. فالفقر والجهل مترابطان، وكلاهما يعيق تقدم المجتمع. لذلك اعتبر أن العدالة التعليمية جزء من العدالة الاجتماعية.

العقل الحديث لا يولد في مجتمع تتفاوت فيه فرص التعلم. ومن هنا جاء مشروعه لتوسيع قاعدة التعليم، حتى يصبح بناء العقل مشروعاً وطنياً لا نخبواً.

خلاصة

يجسد مشروع طه حسين التعليمي الامتداد العملي لعقلانيته النقدية. فقد أدرك أن تحرير الفكر لا يتحقق إلا عبر تحرير التعليم، وأن الشك المنهجي لا يصبح قوة اجتماعية إلا إذا انتشر في المدارس والجامعات. وبذلك ربط بين العقلانية والمنظومة التعليمية، وجعل من التعليم العام شرطاً لبناء مجتمع حديث قائم على النقد والمعرفة. لقد نقل العقلانية من صفحات الكتب إلى سياسات الدولة، مؤسساً لفكرة أن النهضة تبدأ من المدرسة بقدر ما تبدأ من النص.

سادساً: حدود العقلانية عند طه حسين

يمكن النظر إلى مشروع طه حسين بوصفه محاولة واعية لتأسيس عقلانية نقدية داخل الثقافة العربية، لا مجرد استعارة منهج أوروبي. لقد أراد أن ينقل مركز الثقل من سلطة الرواية إلى سلطة الدليل، ومن التسليم إلى الفحص، ومن الحفظ إلى التحليل. غير أن هذا المشروع، رغم أهميته، واجه تحديات فلسفية وثقافية عميقة تكشف حدود العقلانية في سياقها العربي.

1- العقلانية كتأسيس منهجي لا كقطيعة حضارية

لم يكن طه حسين يدعو إلى قطيعة شاملة مع التراث، بل إلى إعادة قراءته بمنهج نقدي. فهو لا ينفي قيمة الماضي، بل يرفض تحصينه ضد السؤال. بهذا المعنى، عقلانيته تأسيس لمنهج، لا إعلان انتماء حضاري بديل.

غير أن هذا التمييز لم يكن واضحاً دائماً في الوعي الجمعي؛ إذ اختلط المنهج بالمضمون، فاعتُبر الشك في نصوص أدبية مساساً بالهوية ذاتها. وهنا تظهر إحدى حدود العقلانية: صعوبة فصل المعرفي عن الرمزي في ثقافة يتداخل فيها الأدبي والديني.

2- التحدي الأول: مقاومة التقليد

كان أول عائق واجهه مشروعه هو البنية التقليدية للثقافة، حيث تُكتسب الشرعية من القدم والاستمرار. فالتراث في الوعي العام ليس مجرد مادة تاريخية، بل مصدر هوية وشرعية. ومن ثم فإن إخضاعه للنقد يُفهم كتهديد للانتماء.

العقلانية هنا تصطدم بسلطة اجتماعية راسخة، لا بمجرد رأي علمي. ولهذا لم يكن الجدل حوله جدلاً أكاديمياً بحثاً، بل صراعاً حول معنى الهوية.

3- التحدي الثاني: ملائمة المنهج

التحدي الثاني كان فلسفياً: هل يمكن تطبيق المنهج الديكارتى - الذي نشأ في سياق فلسفي أوروبي معين - على نصوص ذات طبيعة مختلفة؟ فالشك عند رينيه ديكارت كان جزءاً من مشروع تأسيس المعرفة الحديثة، بينما التراث العربي يتضمن نصوصاً تتداخل فيها البلاغة والتاريخ والرواية الشفوية.

لقد طَبَّقَ طه حسين الشك في مستوى الدراسات الأدبية، لكن بعض النقاد رأوا أن المنهج التاريخي الغربي يفترض شروطاً توثيقية لا تتوفر دائماً في التراث الشفهي. وهنا تظهر حدود النقل المنهجي: فالأداة قد تحتاج إلى تكيف مع السياق.

4- بين الشك والبناء

يؤخذ على بعض قراءاته أنها ركزت على التفكيك أكثر من إعادة البناء. غير أن من الإنصاف القول إن إدخال الشك ذاته كان خطوة تأسيسية، حتى لو لم تُستكمل كل حلقات البناء. فالتحول من التسليم إلى النقد يمثل نقلة نوعية في الوعي الثقافي.

إن أهميته الفلسفية لا تكمن في صحة كل نتائجه، بل في إرساء مبدأ: لا معرفة بلا مساءلة. لقد شرعن السؤال، وجعل النقد ممارسة مشروعة داخل الدراسات العربية.

5- أثره في الوعي الثقافي

مهما اختلفت التقييمات، فإن تأثير طه حسين في ترسيخ النقد التاريخي كان عميقاً. فقد فتح الباب أمام أجيال من الباحثين لتطبيق المناهج الحديثة في دراسة الأدب والتاريخ، وحرر البحث الأكاديمي من الخوف من المساس بالموروث.

بهذا المعنى، عقلانيته ليست مشروعاً مكتملاً بقدر ما هي لحظة تأسيسية. لقد دشّن أفقاً جديداً، حتى لو بقيت بعض أسئلته مفتوحة.

خلاصة

تكشف القراءة الفلسفية لمشروع طه حسين أن عقلانيته تمثل خطوة حاسمة في مسار تحديث الثقافة العربية، لكنها ليست بلا حدود. فقد واجهت مقاومة تقليدية عميقة، وطرحت سؤال ملاءمة المنهج الغربي للسياق العربي. ومع ذلك، فإن قيمتها التاريخية تكمن في إدخال الشك المنهجي إلى حقل الدراسات العربية، وفي فتح الباب أمام نقد التراث بوصفه شرطاً للنهضة. لقد نقل سؤال الهوية من مجال التحصين إلى مجال الحوار، وجعل من العقل مرجعية لا يمكن تجاهلها في أي مشروع فكري حديث.

خاتمة

تمثل العقلانية الديكارتية عند طه حسين لحظة جريئة وحاسمة في تاريخ الفكر العربي الحديث، لأنها لم تكتفِ بإضافة أطروحة جديدة إلى سجل النهضة، بل أعادت صياغة السؤال ذاته. فإذا كان الإصلاحيون قد انشغلوا بإصلاح الدين، والسياسيون ببناء الدولة، فإن طه حسين توجه إلى الجذر الأعمق: إصلاح العقل.

لقد جعل من الشك أداة منهجية لا للهدم بل للبناء، ومن العقل مرجعية عليا في التعامل مع النصوص والتراث. لم يعد الماضي يُقبل لأنه ماضٍ، ولا النص يُسلم به لأنه موروث، بل أصبح يخضع للفحص والتحليل. وبهذا المعنى، نقل العلاقة بالتراث من دائرة التقديس غير الممتحن إلى دائرة النقد المسؤول.

غير أن أهمية مشروعه لا تكمن فقط في تطبيق المنهج الديكارتية على الشعر الجاهلي، بل في إرساء مبدأ حرية البحث العلمي، وربط العقلانية بالتعليم، وجعلها شرطاً للنهضة الشاملة. فالنهضة، في تصوره، لا تتحقق بإصلاح السياسة وحدها، ولا بتوسيع التعليم وحده، بل بإعادة تشكيل طريقة التفكير ذاتها.

لقد مثل طه حسين انتقالاً من ثقافة التسليم إلى ثقافة السؤال، ومن سلطة الرواية إلى سلطة الدليل، ومن الخوف من النقد إلى الجرأة على المراجعة. وبذلك أسهم في تأسيس وعي ثقافي جديد يرى أن تجديد الأمة يبدأ بتجديد العقل، وأن تحرير الفكر هو المقدمة الضرورية لتحرير المجتمع.

إن العقلانية عنده لم تكن قطيعة مع الهوية، بل محاولة لتجديدها من الداخل؛ ولم تكن تقليدًا للغرب، بل استثماراً لأدوات معرفية حديثة في خدمة ثقافة عربية تبحث عن طريقها إلى الحداثة. ومن هنا تبقى تجربته علامة فارقة في مسار النهضة، لأنها جعلت من السؤال المنهجي بداية كل إصلاح حقيقي.

المراجع

- حسين، طه. (1998). *في الشعر الجاهلي*. القاهرة: دار المعارف. (الأصل نشر 1926).
- حسين، طه. (1993). *مستقبل الثقافة في مصر*. القاهرة: دار المعارف. (الأصل نشر 1938).
- حسين، طه. (1967). *الأيام*. القاهرة: دار المعارف.

- حسين، طه. (1994). *في الأدب الجاهلي*. القاهرة: دار المعارف. (طبعة منقحة).
- ديكارت، رينيه. (2006). *مقال في المنهج*. ترجمة محمود محمد علي. القاهرة: دار التنوير. (الأصل نشر 1637).
- حوراني، ألبرت. (1983). *الفكر العربي في عصر النهضة*. بيروت: دار النهار.
- عمارة، محمد. (1998). *تيارات الفكر الإسلامي*. القاهرة: دار الشروق.

المحاضرة الرابعة عشرة سؤال المرأة عند قاسم أمين

تمهيد

يمثل سؤال المرأة أحد أكثر أسئلة النهضة العربية إثارة للجدل والالتباس. وإذا كان الإصلاحيون الأوائل قد انشغلوا بإصلاح الدين أو السياسة أو التعليم، فإن قاسم أمين نقل النقاش إلى مجال الأسرة والبنية الاجتماعية، معتبراً أن نهضة الأمة لا يمكن أن تتحقق في ظل تهميش نصفها.

لقد تحول اسمه إلى علامة على "تحرير المرأة" في الفكر العربي الحديث، خاصة بعد صدور كتابه *تحرير المرأة* (1899) و*المرأة الجديدة* (1900) غير أن مشروعه لا يمكن اختزاله في الدعوة إلى السفور، كما شاع في الوعي العام، بل هو مشروع إصلاح اجتماعي قانوني، يرتبط بفكرة التقدم والتعليم والعدل داخل الأسرة.

أولاً: الحياة والتكوين والسياق الفكري

يشكل المسار الشخصي والفكري لـ قاسم أمين مدخلاً ضرورياً لفهم طبيعة سؤاله حول المرأة؛ إذ لم ينبثق مشروعه من تأمل نظري مجرد، بل من تجربة مزدوجة عاشها بين ثقافتين: الثقافة التقليدية في مصر أواخر القرن التاسع عشر، والثقافة الأوروبية الليبرالية التي احتك بها خلال دراسته في فرنسا.

وُلد سنة 1863 في الإسكندرية لأب كردي كان ضابطاً في الجيش العثماني وأم مصرية، ما جعله منذ البداية يعيش انتماءً مركباً داخل المجال العثماني-المصري. تلقى تعليمه الأولي في مصر، ثم التحق بمدرسة الحقوق، حيث تشرّب مبادئ القانون الحديث، قبل أن يُبتعث إلى فرنسا لاستكمال دراسته.

في فرنسا اطلع على الفكر الليبرالي الأوروبي، وتأثر بمبادئ الحرية والمساواة أمام القانون، كما شهد النقاشات المتصاعدة حول حقوق المرأة وتعليمها في المجتمع الأوروبي. هناك لم يتعرّف فقط إلى قوانين مختلفة، بل إلى تصور مغاير للعلاقة بين الرجل والمرأة داخل الأسرة والمجتمع. لقد رأى نموذجاً اجتماعياً مختلفاً عما اعتاده في مصر، وبدأ يقارن بين وضع المرأة في الشرق ووضعها في الغرب.

لكن تأثره بالغرب لم يكن تبنيًا حرفياً أو انبهاراً ساذجاً، بل كان محفزاً لإعادة النظر في أوضاع مجتمعه. فقد أدرك أن المسألة ليست مجرد تقليد للغرب، بل سؤال داخلي: لماذا تتقدم الأمم؟ وما دور المرأة في هذا التقدم؟

عند عودته إلى مصر، عمل في سلك القضاء، وهو موقع أتاح له الاحتكاك المباشر بقضايا الأسرة والطلاق والنزاعات الاجتماعية، فعاين آثار البنية القانونية والاجتماعية على حياة النساء. هذه التجربة المهنية عززت لديه القناعة بأن الإصلاح الاجتماعي لا يمكن أن يتحقق دون إصلاح أوضاع المرأة.

كما انخرط في الدائرة الإصلاحية المرتبطة بـ محمد عبده، الذي كان يدعو إلى إصلاح ديني واجتماعي من الداخل. تأثر قاسم أمين بفكرة الإصلاح التدريجي، وبالتمييز بين النصوص الدينية الثابتة والعادات الاجتماعية المتغيرة. هذا التأثير جعله يسعى إلى قراءة وضع المرأة قراءة إصلاحية، لا صدامية مع الدين.

السياق الذي كتب فيه كان سياقًا بالغ التعقيد: مصر تحت الاحتلال البريطاني منذ 1882، وصراع محتدم بين دعاة المحافظة الذين رأوا في أي تغيير تهديدًا للهوية، وبين دعاة الإصلاح الذين ربطوا التقدم بالعلم والتعليم. كما بدأت طبقة وسطى متعلمة في التشكل، تبحث عن موقعها في عالم يتغير بسرعة.

في هذا المناخ، طرح قاسم أمين سؤاله الجوهرى: هل يمكن لأمة أن تتقدم بينما نساؤها محرومات من التعليم والحرية؟ لم يكن السؤال أخلاقيًا فقط، بل حضاريًا. فهو يرى أن المرأة ليست شأنًا خاصًا داخل البيت، بل ركيزة في بناء المجتمع. فإذا كانت الأسرة هي الخلية الأولى، فإن إصلاحها يبدأ بإصلاح وضع المرأة داخلها.

إن الجمع بين تكوين قانوني حديث، وتجربة أوروبية، واحتكاك بدائرة إصلاحية دينية، وسياق سياسي مضطرب، هو ما منح مشروعه خصوصيته. فهو لم يكن نسويًا بالمعنى الأيديولوجي الحديث، بل مصلحًا اجتماعيًا رأى أن تحرير المرأة شرط من شروط نهضة الأمة

ثانيًا: مؤلفاته - من تحرير المرأة إلى المرأة الجديدة

1. تحرير المرأة (1899) يُعد هذا الكتاب البيان الأول لمشروعه. دعا فيه إلى تعليم المرأة، وإصلاح قوانين الطلاق، وتقييد تعدد الزوجات، وانتقد نظام الحجاب والعزلة الاجتماعية.

2. المرأة الجديدة (1900) في هذا الكتاب وسَّع رؤيته، معتبرًا أن إصلاح وضع المرأة شرط لإصلاح الأسرة، والأسرة أساس المجتمع. هنا انتقل من نقد الممارسات إلى تصور لنموذج "المرأة المتعلمة" القادرة على تربية جيل حديث.

كتب في *تحرير المرأة*: "إن الأمة التي تجهل نساؤها لا يمكن أن تتقدم" (أمين، 1899/1995، ص. 12). هذه العبارة تكشف أن قضيته ليست فردية، بل قومية.

ثالثًا: المرأة والتعليم - مدخل النهضة

يضع قاسم أمين مسألة تعليم المرأة في قلب مشروعه الإصلاحي، لا بوصفها مطلبًا حقوقيًا مجردًا، بل بوصفها ضرورة اجتماعية وحضارية. فهو لا ينطلق من خطاب مساواة نظري بقدر ما ينطلق من سؤال عملي: كيف يمكن لمجتمع أن ينهض وأمهاته محرومات من العلم؟

في كتابه *تحرير المرأة* يؤكد بوضوح أن البيت هو المدرسة الأولى، وأن الأم هي المعلم الأول. ويكتب عبارته الشهيرة: "البيت مدرسة الطفل الأولى، فإذا كانت الأم جاهلة، فكيف نرجو من الأبناء علماء أو خلقًا؟" (أمين، 1899/1995، ص. 28).

هذه العبارة تكشف أن منطقته يقوم على ترابط عضوي بين تعليم المرأة وبناء الشخصية الوطنية. فالمرأة في نظره ليست كائنًا معزولًا داخل الأسرة، بل صانعة للجيل القادم. ومن ثم فإن جهلها لا ينعكس عليها وحدها، بل على الأمة بأسرها.

1-التعليم بوصفه شرط الحرية

يرى قاسم أمين أن الحرية لا تُمارَس دون وعي. فالمرأة التي لم تتلقَّ تعليمًا لا تستطيع أن تدافع عن حقوقها، ولا أن تفهم واجباتها. ومن هنا فإن تحرير المرأة يبدأ بتعليمها، لأن التعليم يمنحها القدرة على الاختيار والفهم.

لكنه لا يدعو إلى تعليم سطحي أو محدود، بل إلى تعليم حقيقي يكون العقل. فهو ينتقد الاقتصار على تعليم بعض المهارات المنزلية، ويرى أن المرأة بحاجة إلى معرفة أوسع، تؤهلها للمشاركة في الحياة الاجتماعية.

ويكتب في سياق دفاعه عن التعليم: "إن المرأة التي لا تعرف من الدنيا إلا جدران بيتها، لا يمكن أن تكون أمًا صالحة لأبناء يعيشون في عصر العلم" (أمين، 1995/1899، ص. 31).

هنا يتضح أن التعليم عنده مرتبط بتحول العصر نفسه؛ فالعالم يتغير، ولا يمكن للأسرة أن تبقى جامدة.

2-الحجة التربوية لا الصدامية

من اللافت أن حجته ليست قائمة على الصدام مع التقاليد بقدر ما هي قائمة على مصلحة الأسرة. فهو يخاطب المجتمع من داخل منظومته القيمية، مؤكدًا أن تعليم المرأة لا يهدد الأسرة بل يقويها. فالأم المتعلمة - في تصوره - أقدر على تربية أطفال أصحاء جسديًا وأخلاقيًا، وأقدر على تنظيم شؤون البيت، وأقدر على التواصل مع زوجها بوصفها شريكة لا تابعة. وبذلك يحول قضية التعليم من مطلب فردي إلى مصلحة جماعية.

3-المرأة والمواطنة المستقبلية

يربط قاسم أمين بين تعليم المرأة وتكوين "المواطن الصالح". فالطفل الذي يتلقى تربية عقلية وأخلاقية متوازنة داخل البيت، سيكون لاحقًا عضوًا فاعلًا في المجتمع.

بهذا المعنى، فإن مشروعه لا ينفصل عن سؤال النهضة الوطني. فتعليم المرأة ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لبناء مجتمع حديث قادر على المنافسة.

4-حدود رؤيته التعليمية

ومع ذلك، فإن بعض القراءات النقدية لاحقًا رأت أن تركيزه على دور المرأة التربوي قد حدّ من أفق مساواتها الكاملة في المجال العام. فهو يعلي من قيمة تعليمها، لكنه يربطه غالبًا بدورها داخل الأسرة أكثر من ربطه باستقلالها المهني الكامل.

غير أن هذا التقييد يعكس سياق زمنه، حيث كان الهدف الأول هو كسر دائرة الجهل، لا إعادة تعريف كل الأدوار الاجتماعية دفعة واحدة.

خلاصة

يمثل التعليم عند قاسم أمين المدخل الأساس لتحرير المرأة ونهضة الأمة معاً. فهو لا يرى في تعليم المرأة ترفاً ثقافياً، بل ضرورة اجتماعية تضمن تكوين جيل جديد قادر على التفكير والعمل. ومن خلال ربطه بين تعليم الأم وتكوين المواطن، جعل من قضية المرأة جزءاً لا يتجزأ من المشروع الوطني. لقد قدّم حجته في صيغة تربوية واقعية، محاولاً إقناع المجتمع بأن تحرير المرأة يبدأ من المدرسة، وأن نهضة الأمة تمر عبر عقل الأم قبل عقل الابن.

رابعاً: نقد الحجاب والعزلة الاجتماعية

يُعد موقف قاسم أمين من الحجاب والعزلة الاجتماعية من أكثر جوانب مشروعه إثارة للجدل، حتى أصبح في الوعي العام مرتبطاً أساساً بهذه المسألة، رغم أن مشروعه أوسع من ذلك بكثير. غير أن أهمية هذا العنصر تكمن في أنه يمسّ العلاقة بين الدين والعادة، وبين النص والاجتهاد الاجتماعي.

ينتقد قاسم أمين ما يسميه "حبس المرأة في البيت"، أي نظام العزلة التامة الذي يحرمها من المشاركة في الحياة العامة. وهو لا يناقش الحجاب بوصفه لباساً فحسب، بل بوصفه رمزاً لنمط اجتماعي قائم على الإقصاء.

يكتب في *تحرير المرأة*: "ليس في الشريعة ما يوجب حبس المرأة في بيتها" (أمين، 1995/1899، ص. 45).

هذه العبارة تكشف منهجه بوضوح: التمييز بين الدين في نصوصه ومقاصده، وبين الممارسات الاجتماعية التي نشأت في سياقات تاريخية معينة. فهو لا ينطلق من رفض للدين، بل من قراءة إصلاحية ترى أن كثيراً من القيود المفروضة على المرأة لا تستند إلى نص قطعي، بل إلى أعراف.

1- العزلة بوصفها إهداراً للطاقة الاجتماعية

يرى قاسم أمين أن عزل المرأة عن المجتمع لا يضر بها وحدها، بل يضر بالمجتمع كله. فالمرأة، في تصوره، نصف القوة البشرية، وإذا حُرمت من التعليم والعمل والمشاركة، فإن المجتمع يفقد جزءاً كبيراً من إمكاناته.

ويشير إلى أن الأمم المتقدمة لم تبلغ ما بلغت إلا حين سمحت للمرأة بالمشاركة في التعليم والحياة العامة. ومن هنا فإن استمرار العزلة يعمق الفجوة بين الشرق والغرب.

لكن حجته ليست تقليدية محضة، بل واقعية: إذا كانت المرأة مسؤولة عن تربية الجيل، فكيف تؤدي دورها وهي محرومة من معرفة العالم؟

2- التمييز بين الشريعة والعادة

من أهم ما يميز طرحه أنه لا يواجه المجتمع بخطاب صدامي، بل يحاول إعادة قراءة الموروث من داخله. فهو يفرق بين أحكام الشريعة الثابتة، وبين التقاليد التي تراكت عبر القرون. في هذا السياق يرى أن كثيراً من صور الحجاب والعزلة لم تكن سائدة في صدر الإسلام بالصورة التي أصبحت عليها لاحقاً، وأن المجتمع أضفى عليها قداسة لا تستند إلى نص صريح. هذا التمييز بين "الدين" و"العادة" هو جوهر مشروعه الإصلاحية؛ فهو يسعى إلى تحرير النص من سطوة التقاليد، لا إلى تحرير المجتمع من الدين.

3- الجدل الاجتماعي والسياسي

أثار هذا الطرح معارضة شديدة من المحافظين، الذين رأوا فيه تهديداً للنظام الأخلاقي والاجتماعي. واعتُبر نقده للحجاب مساساً بالشريعة، رغم تأكيد المتكرر أنه يناقش الممارسات الاجتماعية لا العقيدة.

وقد أتهم بالتغريب، وبالاستجابة لضغوط الاحتلال البريطاني الذي كان يرفع شعارات "تحرير المرأة" لأغراض سياسية. غير أن قراءة نصوصه تكشف أن منطقه كان داخلياً إصلاحياً، يستند إلى مصلحة المجتمع ذاته.

4- بين الرمزية والوظيفة

من الناحية الفلسفية، يمكن قراءة نقده للحجاب بوصفه نقداً للرمزية الاجتماعية التي تحولت المرأة إلى كائن منزوي، لا شريكاً في الفضاء العام. فهو يريد إعادة تعريف حضور المرأة في المجال العام دون أن يلغي دورها الأسري.

ومع ذلك، فإن بعض النقاد لاحقاً رأوا أن ربطه مسألة التقدم بمظهر الحجاب أحياناً قد اختزل القضية في رمز اجتماعي، بينما المشكلة أعمق وتتعلق بالبنية القانونية والاقتصادية.

خلاصة

يمثل نقد قاسم أمين للحجاب والعزلة الاجتماعية محاولة مبكرة لفصل ما هو ديني عما هو اجتماعي، ولتحرير المرأة من نظام العزلة الذي يحرم المجتمع من طاقتها. لم يكن هدفه هدم القيم، بل إعادة النظر في الممارسات التي اعتُبرت جزءاً من الدين وهي في نظره عادات تاريخية. وقد كشف الجدل الذي أثاره عن عمق التوتر بين الإصلاح الاجتماعي والحفاظ على الهوية، وجعل من سؤال المرأة مدخلاً لإعادة التفكير في علاقة المجتمع بنصوصه وتقاليد.

خامساً: الإصلاح القانوني - الطلاق وتعدد الزوجات

لم يكن مشروع قاسم أمين خطاباً أخلاقياً عاماً حول تحسين صورة المرأة، بل سعى إلى نقل النقاش إلى مستوى تشريعي عملي. فهو أدرك أن الأعراف الاجتماعية مهما تغيرت، فإن وضع

المرأة سيظل هشةً ما لم تُراجع القواعد القانونية التي تنظّم الأسرة، وخاصة في مسألتى الطلاق وتعدد الزوجات.

في كتابه *تحرير المرأة* يخصص فصولًا كاملة لتحليل الآثار الاجتماعية للطلاق التعسفي، معتبرًا أن منح الرجل سلطة مطلقة في إنهاء الزواج دون رقابة قضائية يخلّ بتوازن الأسرة ويعرّض المرأة للظلم. ويرى أن الطلاق حين يُمارَس بلا ضوابط يفضي إلى اضطراب نفسي واجتماعي، لا يقتصر أثره على الزوجين بل يمتد إلى الأبناء.

يكتب في هذا السياق: "الطلاق إذا أُطلق بلا قيد ولا شرط كان أداة ظلم لا أداة إصلاح" (أمين، 1995/1899، ص. 67).

هذه العبارة تكشف أن موقفه لا يقوم على رفض مبدأ الطلاق في ذاته، بل على رفض تعسف استعماله. فهو لا ينادي بإلغاء النصوص الشرعية، بل بإعادة تنظيمها بما يحقق مقصود العدالة الذي قامت عليه.

1- الطلاق بين النص والممارسة

يرى قاسم أمين أن النصوص الشرعية وضعت الطلاق في إطار أخلاقي دقيق، لكن التطبيق الاجتماعي شوّه هذا الإطار، فتحوّل إلى أداة هيمنة. ومن هنا فإن الإصلاح في نظره لا يمرّ بإلغاء النص، بل بإعادة ضبط الممارسة عبر تدخل قضائي أو تنظيمي يحدّ من التعسف.

بهذا المعنى، فهو يدعو إلى نوع من "تقنين" الطلاق، بحيث يخضع لإجراءات تضمن حقوق المرأة، ولا يُترك لإرادة فردية لحظية.

2- تعدد الزوجات بين الإباحة والعدل

أما في مسألة تعدد الزوجات، فيعتمد قاسم أمين على مبدأ العدل. فهو لا ينكر أن النص أباح التعدد، لكنه يشدد على أن الإباحة مشروطة بالقدرة على تحقيق العدل الكامل، وهو شرط يراه عسير التحقيق في الواقع.

يقول: "إذا كان العدل بين الزوجات شرطًا، وكان العدل متعذرًا في أكثر الأحوال، فكيف نجعل التعدد أصلًا لا استثناء؟" (أمين، 1995/1899، ص. 74).

هنا يتضح أنه يمارس قراءة مقاصدية، قريبة في روحها من الاتجاه الإصلاحية الذي مثله محمد عبده. فالمعيار ليس ظاهر الإباحة، بل الغاية الأخلاقية الكامنة خلفها.

من هذا المنطلق، يدعو إلى تقييد التعدد بضوابط صارمة، وربما جعله استثناءً نادرًا بدل أن يكون ممارسة شائعة.

3- الإصلاح من داخل المرجعية

الميزة الأساسية في طرحه أنه لا يقف خارج المرجعية الإسلامية، بل يتحرك داخلها. فهو يستند إلى مفاهيم العدل والمصلحة والمقاصد، ليبرهن أن إصلاح وضع المرأة ليس خروجًا على الشريعة، بل تحقيقًا لروحها.

هذا الموقف جعله أقرب إلى الإصلاحية الدينية منه إلى القطيعة العلمانية، رغم ما وُجّه إليه من اتهامات.

4- الأسرة كخلية اجتماعية

يربط قاسم أمين بين استقرار الأسرة واستقرار المجتمع. فالطلاق التعسفي وتعدد الزوجات بلا ضوابط، في نظره، يؤديان إلى تفكك الروابط العائلية، ويضعفان الثقة بين الزوجين، ويؤثران سلبًا في تربية الأبناء.

ومن ثم فإن الإصلاح القانوني ليس مطلبًا نسويًا فحسب، بل ضرورة اجتماعية لحماية النسيج العام.

5- قراءة نقدية

مع ذلك، يمكن ملاحظة أن إصلاحاته ظلت في إطار الأسرة، ولم تمتد إلى إعادة تعريف العلاقة بين الجنسين في المجال العام. فقد ظل يعتبر الأسرة المجال المركزي لدور المرأة، حتى وهو يطالب بإصلاح قوانينها.

غير أن هذا التحديد يعكس طبيعة المرحلة التاريخية، حيث كان الهدف الأول هو إدخال فكرة العدالة القانونية في علاقة الرجل بالمرأة.

خلاصة

يمثل موقف قاسم أمين من الطلاق وتعدد الزوجات محاولة مبكرة لإدخال الإصلاح القانوني في قلب سؤال المرأة. فهو لا يطالب بإلغاء النصوص، بل بإعادة قراءتها في ضوء مقاصد العدل والمصلحة، وبوضع ضوابط تحول دون إساءة استعمالها. وبهذا جمع بين المرجعية الدينية وروح الإصلاح، محاولًا تأسيس عدالة أسرية تكون أساسًا لنهضة اجتماعية أوسع.

سادسًا: تحرير المرأة بين الحداثة والسياسي المحلي

يمكن قراءة مشروع قاسم أمين بوصفه لحظة تأسيسية في إدماج سؤال المرأة داخل مشروع النهضة العربية، لا بوصفه مجرد دعوة اجتماعية معزولة. فقد نقل قضية المرأة من دائرة الأخلاق الخاصة إلى دائرة النقاش العمومي، وربطها صراحة بفكرة التقدم الحضاري. ومع ذلك، فإن مشروعه لم يكن نسوية راديكالية تقطع مع البنية الاجتماعية السائدة، بل إصلاحًا تدريجيًا يتحرك من داخل المرجعية الثقافية والدينية للمجتمع.

1- بين الحداثة والإصلاح التدريجي

لم يطرح قاسم أمين تصورًا ثوريًا لإعادة بناء العلاقات بين الجنسين، بل تبنى منهجًا إصلاحيًا يقوم على التدرج والإقناع. فهو لا ينادي بإلغاء كل الفوارق الاجتماعية، بل بإزالة مظاهر الظلم والجهل التي تعوق مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية.

بهذا المعنى، يمكن القول إن مشروعه كان حدثيًا في مقاصده، تقليديًا نسبيًا في أدواته. فهو يستلهم قيم الحرية والمساواة التي اطلع عليها في أوروبا، لكنه يعيد صياغتها بلغة مقاصدية قريبة من الإصلاح الديني، محاولًا تجنب الصدام المباشر مع المرجعية الإسلامية.

2- الاتهام بالتغريب - قراءة محافظة

واجه قاسم أمين نقدًا حادًا من المحافظين الذين رأوا في دعوته تقليدًا للغرب واستجابة لضغوط الاحتلال البريطاني. فقد كانت قضية المرأة تُستخدم أحيانًا في الخطاب الاستعماري لتبرير "تمدين" الشرق، مما جعل أي دعوة إلى إصلاح أوضاع المرأة عرضة لتهمة التبعية.

غير أن قراءة نصوصه تكشف أن منطقته داخلي إصلاحية؛ فهو لا يستند إلى مرجعية أجنبية مباشرة، بل إلى تحليل اجتماعي لمصلحة الأمة. إنه يرى أن تخلف المرأة جزء من تخلف المجتمع، لا نتيجة التزام بالدين ذاته.

ومع ذلك، فإن حساسية السياق الاستعماري جعلت مشروعه يُقرأ أحيانًا قراءة سياسية أكثر من كونه قراءة فكرية.

3- نقد نسوي لاحق - حدود الأفق التحرري

في المقابل، تعرّض مشروعه أيضًا لانتقادات من بعض النسويات اللاحقات، اللواتي رأين أنه حصر دور المرأة في وظيفة تربوية داخل الأسرة، ولم يدفع بفكرة استقلالها الفردي الكامل في المجال العام.

فهو حين يدافع عن تعليم المرأة، يربطه غالبًا بدورها في تربية الأبناء، لا بتحقيق ذاتها بوصفها فردًا مستقلًا. ومن ثم فإن تحرره ظل مشروطًا بإطار الأسرة، لا خارجها.

غير أن هذا النقد ينبغي أن يُفهم في سياق زمنه؛ إذ كان مجرد طرح مسألة تعليم المرأة أو تقييد تعدد الزوجات خطوة جريئة في نهاية القرن التاسع عشر.

4- إدخال سؤال المرأة إلى المجال العمومي

تكمن القيمة الفلسفية الأعمق لمشروع قاسم أمين في أنه حول سؤال المرأة إلى مسألة عمومية. فلم تعد قضية تخص العائلة وحدها، بل أصبحت جزءًا من سؤال النهضة ذاته.

لقد ربط بين تقدم الأمة ومكانة المرأة، معتبرًا أن تحريرها ليس شأنًا فرديًا، بل مؤشرًا على مستوى تحضر المجتمع. وبذلك فتح الباب أمام حركات نسوية وإصلاحية لاحقة، وجعل من وضع المرأة معيارًا لقياس درجة الحداثة.

5- بين المحلي والكوني

يمثل مشروعه محاولة للتوفيق بين قيم الحداثة (الحرية، المساواة، التعليم) والسياق المحلي الإسلامي. فهو لم يرفض المرجعية الدينية، بل حاول إعادة تأويلها بما ينسجم مع مقاصد العدل. وهنا يظهر طابع مشروعه الوسطي: لا قطيعة مع التراث، ولا استسلام للتقاليد. إنه بحث عن صيغة إصلاحية تتطرق من الداخل، لكنها منفتحة على العالم.

خلاصة

إن تحرير المرأة عند قاسم أمين يمثل نقطة تقاطع بين الحداثة والسياق المحلي. فقد واجه نقدًا من المحافظين الذين رأوا فيه تغريبًا، ومن بعض النسويات اللواتي رأين في مشروعه محدودية أفق، لكنه مع ذلك أدخل سؤال المرأة إلى قلب النقاش النهضوي، وربطه بفكرة التقدم الوطني. لقد أسهم في تأسيس وعي جديد يرى أن نهضة الأمة لا تتفصل عن مكانة المرأة فيها، وأن الإصلاح الاجتماعي شرط لا غنى عنه لأي مشروع حضاري حديث.

خاتمة

يمثل سؤال المرأة عند قاسم أمين لحظة مفصلية في مسار الفكر العربي الحديث، لأنه أعاد تعريف موقع المرأة داخل المشروع النهضوي. فقد نقل القضية من دائرة الحياة الخاصة والأسرة المغلقة إلى ساحة النقاش العمومي، وربط بين تعليم المرأة وحريتها وبين قدرة الأمة على التقدم.

لم تكن أطروحته مجرد دفاع عن تحسين أوضاع النساء، بل كانت إعادة ترتيب لأولويات الإصلاح الاجتماعي. فنهضة المجتمع - في نظره - تبدأ من إصلاح الأسرة، وإصلاح الأسرة يبدأ من تمكين المرأة علميًا وقانونيًا. ومن خلال تمييزه بين الشريعة والعادات، فتح نقاشًا واسعًا حول علاقة الدين بالممارسات الاجتماعية، وحول حدود التأويل والإصلاح.

ورغم ما وُجّه إليه من اتهامات بالتغريب، وما وُجّه لاحقًا من نقد لحدود مشروعه التحرري، فإن قيمته التاريخية تكمن في إدخال سؤال المرأة إلى صلب سؤال النهضة. فقد جعل من وضع المرأة معيارًا لتحضر المجتمع، ومن مشاركتها شرطًا للتقدم.

وبذلك أسهم قاسم أمين في وضع الأساس لحركات نسوية وإصلاحية لاحقة، ورسخ فكرة أن التحديث لا يكتمل دون إشراك النساء في بناء المجتمع. لقد فتح بابًا ظل مفتوحًا إلى اليوم، وجعل من تحرير المرأة جزءًا لا يتجزأ من مشروع النهضة العربية.

المراجع

- أمين، قاسم. (1995). *تحرير المرأة*. القاهرة: دار الهلال. (الأصل نشر 1899).
- أمين، قاسم. (1995). *المرأة الجديدة*. القاهرة: دار الهلال. (الأصل نشر 1900).
- حوراني، ألبرت. (1983). *الفكر العربي في عصر النهضة*. بيروت: دار النهار.
- عمارة، محمد. (1998). *تيارات الفكر الإسلامي*. القاهرة: دار الشروق.

المحاضرة الخامسة عشرة الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود

تمهيد

تمثل تجربة زكي نجيب محمود مرحلة متقدمة في مسار العقلانية العربية الحديثة؛ إذ انتقل سؤال النهضة عنده من مستوى الإصلاح الاجتماعي أو النقد الأدبي إلى مستوى التحليل الفلسفي الدقيق للغة والمعنى. وإذا كان طه حسين قد أدخل الشك المنهجي في قراءة التراث، فإن زكي نجيب محمود حاول إدخال الصرامة المنطقية والوضعية المنطقية إلى بنية التفكير العربي.

لقد تأثر بالفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية كما تبلورت في أوروبا، خاصة في تيار حلقة فيينا، وسعى إلى تطبيق مبدأ "التحقق" في تقويم القضايا الفلسفية واللغوية. لكنه لم يبق أسير هذا الاتجاه، بل أعاد لاحقاً النظر فيه في ضوء سؤال الأصالة والمعاصرة.

أولاً: الحياة والتكوين والسياق الفلسفي

يشكل المسار العلمي والفكري لـ زكي نجيب محمود مدخلاً أساسياً لفهم تحوله إلى أبرز ممثل للوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر. فقد وُلد سنة 1905 في مدينة دمياط بمصر، في بيئة تقليدية نسبياً، لكنه سرعان ما انخرط في مسار تعليمي حديث أتاح له الاحتكاك المبكر بالثقافة الغربية.

تلقى تعليمه الجامعي في مصر، ثم عمل في التدريس، قبل أن يُوفد إلى بريطانيا لاستكمال دراسته العليا. في جامعة لندن أعد أطروحته للدكتوراه، وهناك انفتح على تيارات الفلسفة التحليلية التي كانت آنذاك في أوج تأثيرها في العالم الأنجلوسكسوني. هذا الاحتكاك لم يكن مجرد اطلاع أكاديمي، بل كان تحولاً عميقاً في رؤيته لطبيعة الفلسفة ووظيفتها.

في بريطانيا اطلع على أعمال برتراند راسل، الذي مثل بالنسبة إليه نموذج الفيلسوف الذي يجمع بين الصرامة المنطقية والاهتمام بالقضايا العامة. كما تعرّف إلى أفكار فلاسفة حلقة فيينا، مثل رودلف كارناب ومورينس شليك، الذين بلوروا ما عُرف بالوضعية المنطقية.

كان مبدأ "التحقق" (Verification Principle) "هو أكثر ما شدّ انتباهه؛ إذ ينص على أن معنى العبارة يتحدد بطريقة التحقق منها. فالعبارة تكون ذات معنى علمي إذا أمكن التحقق من صدقها أو كذبها تجريبياً، أو إذا كانت تحليلية منطقية. أما القضايا الميتافيزيقية التي لا يمكن اختبارها تجريبياً، فهي - في المنظور الوضعي - خالية من المعنى المعرفي.

هذا التصور أحدث لديه قطيعة معرفية مع نمط الفلسفة التأملية التقليدية التي كانت سائدة في كثير من البيئات العربية، حيث تميل النقاشات إلى العموميات والمفاهيم المجردة غير المحددة. لقد وجد في الوضعية المنطقية أداة لتنقية التفكير من الغموض، ولإعادة تعريف الفلسفة بوصفها تحليلاً للغة العلم لا بناءً لأنساق ميتافيزيقية.

عندما عاد إلى مصر، لم يعد مجرد أستاذ فلسفة، بل عاد حاملاً مشروعاً ثقافياً. بدأ التدريس في الجامعة، وشرع في كتابة مؤلفات تهدف إلى نقل روح الفلسفة التحليلية إلى اللغة العربية. لم يكن هدفه مجرد عرض تاريخي لأفكار الغرب، بل كان يسعى إلى تغيير طريقة التفكير ذاتها داخل الثقافة العربية.

لقد رأى أن أزمة الفكر العربي ليست في نقص المعلومات، بل في طبيعة الخطاب نفسه: كثرة الألفاظ وقلة الدقة، شيوع العبارات الإنشائية، وغياب التمييز بين ما يمكن التحقق منه وما هو مجرد تعبير وجداني. ومن هنا جاء مشروعه في "الفلسفة العلمية"، الذي أراد من خلاله أن يجعل الوضوح المنطقي معياراً للخطاب.

السياق الذي عاد إليه كان سياق دولة وطنية حديثة تبحث عن طريقها بعد الاستقلال، ومجتمعاً يتأرجح بين التراث والحداثة. في هذا المناخ، بدت الوضعية المنطقية بالنسبة إليه أداة مناسبة لبناء عقل علمي قادر على مواكبة العصر.

غير أن هذا المشروع لم يكن خالياً من التوتر؛ فالفلسفة الوضعية، بطبيعتها، تقلص مجال الميتافيزيقا، بينما الثقافة العربية مشبعة بخطاب ديني وروحي. ومن هنا بدأ التحدي الذي سيلزمه لاحقاً: كيف يمكن نقل روح العقل العلمي دون الوقوع في قطيعة كاملة مع التراث؟

هكذا تشكلت المرحلة الأولى من مساره: فيلسوف يؤمن بالتحليل المنطقي، ويرى في العلم النموذج الأعلى للمعرفة، ويسعى إلى إعادة بناء الفكر العربي على أساس من الدقة والوضوح.

ثانياً: مؤلفاته - من الوضعية إلى تجديد الفكر

من أبرز أعماله:

• المنطق الوضعي (1951)

• خرافة الميتافيزيقا

• نحو فلسفة علمية

• المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري

• تجديد الفكر العربي

في كتاب المنطق الوضعي عرض مبادئ الوضعية المنطقية، وخاصة مبدأ التحقق، الذي يقضي بأن معنى العبارة هو طريقة التحقق منها. فإذا لم يمكن التحقق منها تجريبياً أو تحليلياً فهي، في نظر الوضعيين، عديمة المعنى المعرفي.

ثالثاً: مبدأ التحقق - معيار المعنى

يمثل مبدأ التحقق القلب النظري للمشروع الوضعي عند زكي نجيب محمود، وهو المبدأ الذي استقاه من الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية كما تبلورت في كتابات فلاسفة حلقة فيينا،

وخصوصاً عند رودلف كارناب وموريتس شليك، ثم شاع في العالم الأنجلوسكسوني عبر كتاب ألفرد جولز آير اللغة والصدق والمنطق.

يقوم هذا المبدأ على فكرة بسيطة في ظاهرها، جذرية في نتائجها: معنى العبارة يتحدد بطريقة التحقق منها. فإذا لم يكن هناك سبيل - نظري أو عملي - لاختبار صدقها أو كذبها، فهي لا تحمل معنى معرفياً.

1- التمييز الثلاثي للقضايا

تقوم الوضعية المنطقية على التمييز بين ثلاثة أنماط من القضايا:

أولاً: القضايا التحليلية، وهي القضايا المنطقية أو الرياضية التي يكون صدقها قائماً على تحليل المعاني ذاتها، مثل "الكل أكبر من الجزء". هذه القضايا لا تحتاج إلى تجربة، بل يكفي تحليل مفاهيمها.

ثانياً: القضايا التجريبية، وهي القضايا التي يمكن التحقق منها عبر الملاحظة أو الاختبار، مثل "الماء يغلي عند مئة درجة مئوية في ضغط جوي معياري". معناها يتحدد بإمكانية التحقق منها في الواقع.

ثالثاً: القضايا الميتافيزيقية، التي تتحدث عن كيانات أو حقائق لا يمكن إخضاعها لا للتحليل المنطقي ولا للاختبار التجريبي، مثل بعض العبارات عن "جوهر الوجود" أو "المطلق" أو "الروح الكلية". هذه - في المنظور الوضعي - ليست كاذبة، بل عديمة المعنى المعرفي لأنها غير قابلة للتحقق.

تبنى زكي نجيب محمود هذا التصور بحماسة في مرحلته الوضعية، ورأى فيه أداة حاسمة لتقويم الخطاب الفلسفي العربي.

2- معيار المعنى في "نحو فلسفة علمية"

في كتابه نحو فلسفة علمية يكتب عبارته الدالة: "العبارة التي لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها ليست عبارة ذات معنى علمي" (محمود، 1986/1953، ص. 41).

هذه العبارة تكثف مشروعه كله. فهو لا يقول إن العبارة خاطئة، بل يقول إنها لا تنتمي إلى مجال العلم. وبذلك يضع حداً فاصلاً بين ما يمكن مناقشته نقاشاً علمياً، وما ينتمي إلى مجالات أخرى كالوجدان أو الإيمان.

بهذا المعيار، يصبح معيار المعنى ذاته علمياً: أن تكون العبارة قابلة للاختبار أو للتحليل المنطقي.

3- تنقية الفكر من الغموض

كان هدف زكي نجيب محمود من تبني هذا المبدأ هو "تنقية الفكر" من العبارات الإنشائية والغامضة التي رآها سائدة في الثقافة العربية. فقد لاحظ أن كثيراً من الخطاب الفلسفي والديني

يعتمد على ألفاظ عامة لا يمكن تحديد معناها بدقة، مثل "الروح المطلقة" أو "الحقيقة الكلية"، دون تحديد شروط التحقق.

في نظره، هذا الغموض ليس مجرد أسلوب بل عائق معرفي؛ لأنه يتيح استمرار الجدل دون حسم، ويحول الفلسفة إلى لعبة لغوية بلا معيار.

ومن هنا فإن مبدأ التحقق عنده ليس تقنية منطقية فحسب، بل أداة إصلاح ثقافي.

4- بين المعنى العلمي والمعنى الوجداني

لم يكن زكي نجيب محمود ينكر وجود معانٍ غير علمية، لكنه كان يصر على التمييز بينها وبين المعنى المعرفي. فالقضايا الأخلاقية أو الدينية - في تصوره الوضعي - تعبر عن مواقف وجدانية أو قيم، لكنها لا تخضع لمعيار الصدق والكذب العلمي.

هذا الفصل الصارم بين المجالين هو ما أثار جدلاً واسعاً، لأن الثقافة العربية لا تفصل بسهولة بين المعرفي والوجداني.

5- قراءة فلسفية نقدية

من الناحية الفلسفية، يُعد مبدأ التحقق محاولة لإعادة تعريف وظيفة الفلسفة: لم تعد الفلسفة بحثاً في "ما وراء الطبيعة"، بل تحليلاً للغة العلم. غير أن هذا التحول يطرح سؤالاً: هل يمكن اختزال المعنى في قابلية التحقق فقط؟

لقد واجهت الوضعية المنطقية لاحقاً انتقادات حادة في الفلسفة الغربية ذاتها، لأن مبدأ التحقق نفسه لا يمكن التحقق منه تجريبياً، مما يجعله - paradoxically - غير قابل للتحقق بمعياره الخاص.

ومع ذلك، فإن قيمته التاريخية في الفكر العربي تكمن في إدخال معيار صارم للنقاش، وفي تعويد العقل على السؤال: ماذا نعني تحديداً بهذه العبارة؟ وكيف نتحقق منها؟

خلاصة

يمثل مبدأ التحقق عند زكي نجيب محمود محاولة جذرية لجعل المعنى خاضعاً لمعيار علمي واضح. لقد تبنى التمييز الوضعي بين القضايا التحليلية والتجريبية والميتافيزيقية، وسعى إلى تطبيقه على الخطاب العربي بهدف تنقيته من الغموض. ورغم ما يكتنف هذا المبدأ من حدود فلسفية، فإنه شكّل لحظة حاسمة في إدخال الصرامة المنطقية إلى الثقافة العربية، وجعل السؤال عن معنى العبارة شرطاً لكل نقاش عقلائي.

رابعاً: نقد الميتافيزيقا

يُعد موقف زكي نجيب محمود من الميتافيزيقا أكثر جوانب مرحلته الوضعية إثارة للجدل. ففي كتابه *خرافة الميتافيزيقا*، وفي فصول متعددة من *نحو فلسفة علمية*، شنّ هجوماً صريحاً على ما اعتبره انغماساً طويلاً في ألفاظ لا تشير إلى وقائع يمكن اختبارها أو تحليلها منطقياً.

لم يكن اعتراضه موجّهًا إلى مضمون ديني محدد بقدر ما كان موجّهًا إلى نمط من التفكير يقوم - في نظره - على استعمال كلمات كبيرة دون معيار دقيق لمعناها. فالحديث عن "الجوهر المطلق" أو "الوجود في ذاته" أو "الحقيقة الكلية" إذا لم يُربط بشروط تحقق واضحة، يظل - في المنظور الوضعي - كلامًا بلا مضمون معرفي.

يكتب في هذا السياق: "الميتافيزيقا ليست كذبًا، لكنها كلام لا يُحيل إلى واقع يمكن التثبت منه" (محمود، 1986/1953، ص. 73).

هذه العبارة تكشف أن اعتراضه ليس أخلاقيًا بل معرفيًا. فهو لا يحكم على الميتافيزيقا بالخطأ، بل بعدم المعنى العلمي.

1- الفلسفة بين التحليل والتأمل

يرى زكي نجيب محمود أن الفلسفة، بعد تطور العلم الحديث، لم يعد دورها بناء أنساق ميتافيزيقية شاملة، بل تحليل لغة العلم وتوضيح المفاهيم. ومن ثم فإن أي خطاب يتجاوز حدود التجربة أو التحليل المنطقي يتحول - في رأيه - إلى إنشاء لفظي.

هذا التحول في وظيفة الفلسفة مستمد من تأثير الوضعيّة المنطقيّة كما صاغها رودلف كارناب، الذي اعتبر كثيرًا من قضايا الميتافيزيقا "شبه قضايا (Pseudo-problems)"، أي مشكلات ناتجة عن سوء استعمال اللغة.

2- التمييز بين المجال العلمي والمجال الوجداني

مع ذلك، لم يكن زكي نجيب محمود ينكر الدين أو القيم. بل كان يصرّ على التمييز بين مجالين مختلفين:

- المجال العلمي، الذي يخضع لمعيار الصدق والكذب بناءً على التحقق.
- المجال الوجداني أو القيمي، الذي يعبر عن مواقف نفسية وأخلاقية.

فالقضايا الأخلاقية عنده ليست وصفًا لوقائع، بل تعبير عن اتجاهات أو مشاعر. وعليه، لا يصح إخضاعها لمعيار التحقق العلمي.

بهذا الفصل حاول أن يحمي المجال الديني من الخلط بالمجال العلمي، وفي الوقت نفسه يمنع تسرب العبارات غير القابلة للاختبار إلى الخطاب المعرفي.

3- الجدل الذي أثاره موقفه

أثار هذا الموقف اعتراضات واسعة، لأن الثقافة العربية لم تكن معتادة على هذا الفصل الصارم بين المعرفي والوجداني. فقد بدا وكأنه يقلص الفلسفة إلى مجرد تحليل لغوي، ويحصر العقل في حدود التجربة.

كما رأى بعض النقاد أن اختزال الميتافيزيقا إلى "خرافة" يتجاهل بعدها التأمل العميق، وأن كثيراً من الأسئلة الكبرى (كالحرية، والمعنى، والوجود) لا يمكن حسمها تجريبياً، لكنها تظل ذات أهمية فلسفية.

ومن هنا ظهر السؤال: هل يمكن للفلسفة أن تستغني كلياً عن الميتافيزيقا؟

4- حدود الموقف الوضعي

لاحقاً، واجهت الوضعية المنطقية نفسها نقداً في الفلسفة الغربية، لأن مبدأ التحقق الذي تستند إليه لا يمكن التحقق منه تجريبياً، مما يجعله - بمعايير الخاصة - غير ذي معنى علمي.

هذا الإشكال انعكس أيضاً على مسار زكي نجيب محمود، الذي سيعيد في مرحلته اللاحقة النظر في موقفه الصارم، دون أن يتخلى عن قيمة الوضوح والتحليل.

5- القيمة التاريخية لموقفه

رغم هذه الحدود، فإن أهمية نقده للميتافيزيقا تكمن في أنه أدخل معياراً جديداً إلى النقاش الفلسفي العربي: معيار الوضوح والدقة. فقد جعل السؤال عن معنى العبارة ومجالها شرطاً أولياً لأي حوار.

وبذلك، حتى وإن بدا موقفه متشددًا، فقد أسهم في زعزعة الخطاب الإنشائي، ودفع الفلسفة العربية إلى مراجعة لغتها ومفاهيمها.

خلاصة

يمثل نقد زكي نجيب محمود للميتافيزيقا ذروة التزامه بالوضعية المنطقية. لقد سعى إلى تنقية الفكر من العبارات غير القابلة للتحقق، وميّز بين المجال العلمي والمجال الوجداني. ورغم ما أثاره من جدل وما يكتنفه من حدود فلسفية، فإنه شكّل خطوة حاسمة في ترسيخ قيمة التحليل المنطقي والوضوح المفاهيمي في الثقافة العربية، وفتح نقاشاً عميقاً حول وظيفة الفلسفة وحدودها.

خامساً: من الوضعية إلى الأصالة والمعاصرة

يمثل التحول الذي شهده فكر زكي نجيب محمود من الالتزام الصارم بالوضعية المنطقية إلى الدعوة إلى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة إحدى أهم لحظات المراجعة في الفكر العربي الحديث. فهذا التحول لم يكن تراجعاً عن العقلانية، بل إعادة توجيه لها في ضوء سؤال الهوية الثقافية.

في مرحلته الأولى، كما ظهر في المنطق الوضعي ونحو فلسفة علمية، كان يؤكد أن الفلسفة يجب أن تلتزم بمعيار التحقق، وأن تُقْصَى الميتافيزيقا من مجال المعرفة. غير أن هذا الموقف، حين وُضع في سياق الثقافة العربية المشبعة بالتراث الديني واللغوي، كشف عن صعوبة تطبيق الوضعية بحرفيتها دون الوقوع في قطيعة ثقافية حادة.

في كتابه تجديد الفكر العربي أعلن بوضوح أن المطلوب ليس استيراد فلسفة جاهزة، بل إعادة بناء العقل العربي بحيث يجمع بين روح العصر وجذوره التاريخية. كتب في هذا السياق:

“ليس التجديد أن نقطع صلتنا بماضينا، بل أن نعيد النظر فيه بعقل جديد” (محمود، 1984، ص. 15).

هذه العبارة تكشف أن التحول لم يكن انصرافاً عن العقل العلمي، بل بحثاً عن صيغة أكثر توازناً.

1- إعادة تعريف العقلانية

في هذه المرحلة، لم يعد العقل عنده مقصوراً على معيار التحقق التجريبي وحده، بل أصبح أداة لتمييز “المعقول” من “اللامعقول” داخل التراث. فالمعقول هو ما يمكن الدفاع عنه بمنطق واضح، ويتسق مع روح العلم، أما اللامعقول فهو ما يقوم على الخرافة أو التناقض أو الجمود.

بهذا الانتقال، تحولت العقلانية من أداة إقصاء إلى أداة انتقاء.

2- التراث بين الرفض والاحتواء

أدرك زكي نجيب محمود أن التراث العربي لا يمكن التعامل معه بوصفه كتلة واحدة: لا يقبل كله ولا يرفض كله. فالقطيعة الشاملة تفضي إلى اغتراب ثقافي، بينما القبول غير النقدي يفضي إلى الجمود.

لذلك دعا إلى قراءة عقلانية للتراث، نحفظ فيها بالعناصر التي تتسجم مع قيم الوضوح والعدل والعلم، ونتجاوز العناصر التي تعوق التقدم.

هذا الموقف يمثل مراجعة ضمنية لموقفه الوضعي الأول، الذي كان يميل إلى إقصاء الميتافيزيقا جملة.

3- الأصالة والمعاصرة كإشكالية فلسفية

لم يكن مفهوم “الأصالة والمعاصرة” عنده شعاراً ثقافياً، بل إشكالية فلسفية تتعلق بطبيعة الهوية في عالم متغير. كيف يمكن لأمة أن تدخل العصر العلمي دون أن تفقد خصوصيتها؟

رأى أن الحل لا يكمن في استنساخ الغرب، ولا في الانغلاق على الماضي، بل في بناء عقل عربي حديث قادر على استيعاب منجزات العلم، وفي الوقت نفسه واع بجذوره.

4- استمرار قيمة التحليل

رغم هذا التحول، لم يتخلَّ عن قيمة التحليل المنطقي والوضوح المفاهيمي. فقد ظل يؤكد أن الغموض اللفظي هو أحد أسباب التخلف الفكري، وأن التقدم يتطلب لغة دقيقة ومفاهيم محددة.

لكن التحليل لم يعد غاية في ذاته، بل أصبح وسيلة لإعادة قراءة التراث وإعادة بنائه.

5- قراءة فلسفية للتحول

يمكن فهم هذا التحول بوصفه استجابة لتجربة فكرية عميقة: فقد اكتشف أن نقل فلسفة علمية دون تكييفها مع السياق الثقافي يؤدي إلى انفصال بين الفكر والواقع الاجتماعي.

وهكذا انتقل من مرحلة "النقل" إلى مرحلة "التمثل"، ومن الالتزام بحرفية الوضعية إلى بناء صيغة عربية للعقلانية.

خلاصة

إن انتقال زكي نجيب محمود من الوضعية المنطقية الصارمة إلى مشروع الأصالة والمعاصرة يمثل تطوراً داخلياً في مسيرته، لا تناقضاً. فقد أدرك أن العقلانية الحقة لا تعني إقصاء التراث، بل إعادة قراءته قراءة نقدية انتقائية. وبهذا سعى إلى تأسيس توازن بين الروح العلمية الحديثة والجزور الثقافية العربية، مؤكداً أن التجديد لا يتحقق بالقطيعة، بل بالحوار الواعي بين الماضي والحاضر.

سادساً: تحليل فلسفي - حدود الوضعية في السياق العربي

يمكن النظر إلى مشروع زكي نجيب محمود بوصفه التعبير الأكثر اكتمالاً عن النزعة العقلانية العلمية في الفكر العربي في القرن العشرين. فقد حاول أن يجعل من معيار التحقق والتحديد المنطقي أساساً للحكم على المعنى، وأن ينقل الفلسفة من فضاء التأمل الميتافيزيقي الواسع إلى فضاء التحليل الدقيق المرتبط بالعلم.

غير أن هذا المشروع، رغم جرأته ووضوحه، اصطدم بحدود فلسفية وثقافية عميقة في السياق العربي.

1- التحدي الأول: طبيعة الخطاب الديني والرمزي

يواجه معيار التحقق صعوبة واضحة حين يُطبَّق على قضايا دينية أو ثقافية ذات طابع رمزي. فالكثير من العبارات الدينية لا تهدف إلى وصف وقائع قابلة للاختبار، بل إلى التعبير عن معنى وجودي أو قيمة أخلاقية. وعندما يُخضع هذا النوع من الخطاب لمعيار التحقق التجريبي، يبدو وكأنه يُختزل إلى مجرد انفعال وجداني.

في السياق العربي، حيث يتداخل الديني والثقافي واللغوي في بنية واحدة، يصبح الفصل الصارم بين "المعرفي" و"الوجداني" إشكالياً. فالدين ليس مجرد اعتقاد فردي، بل مكون هوياتي وجماعي. ومن ثم فإن تطبيق الوضعية بحرفيتها قد يؤدي إلى صدام مع البنية الرمزية العميقة للمجتمع.

وهنا يظهر سؤال فلسفي جوهري: هل كل معنى ينبغي أن يكون علمياً حتى يكون ذا قيمة؟ أم أن هناك أنماطاً متعددة للمعنى لا تختزل في قابلية التحقق؟

2- التحدي الثاني: اختزال الفلسفة

الخطر الثاني الذي واجه المشروع الوضعي هو احتمال اختزال الفلسفة إلى مجرد تحليل لغوي تابع للعلم. فإذا كانت مهمة الفلسفة تتحصر في توضيح مفاهيم العلم، فإنها تفقد بعدها النقدي الواسع، ودورها في طرح الأسئلة الكلية حول المعنى والحرية والعدالة.

لقد كانت الفلسفة - تاريخياً - فضاءً للتساؤل عن القيم والوجود والمصير. أما في الصيغة الوضعية الصارمة، فإن هذه الأسئلة تُصنّف بوصفها غير قابلة للتحقق، ومن ثم تُقصى من المجال المعرفي.

هذا الاختزال يثير تساؤلاً: هل يمكن للمجتمع أن يكتفي بالعلم وحده دون أفق تأملي أوسع؟

3- الحدود الفلسفية للوضعية ذاتها

إضافة إلى ذلك، واجهت الوضعية المنطقية في الفكر الغربي نفسه انتقادات قوية. فقد تبين أن مبدأ التحقق لا يمكن التحقق منه تجريبياً، مما يجعله - وفق معياره الخاص - غير ذي معنى علمي. كما أظهرت فلسفات لاحقة أن اللغة أعقد من أن تُختزل في معيار واحد للمعنى.

انعكست هذه المراجعات لاحقاً في مسار زكي نجيب محمود نفسه، حين انتقل إلى مشروع "الأصالة والمعاصرة"، مما يدل على وعيه بحدود المرحلة الأولى.

4- القيمة التاريخية للمشروع

مع ذلك، فإن تقييم مشروعه لا ينبغي أن ينحصر في حدوده، بل في أثره التاريخي. فقد أدخل إلى الثقافة العربية قيمة الصرامة المنهجية، وجعل السؤال عن معنى العبارة خطوة أولى في كل نقاش. كما ساهم في تقليص هيمنة الخطاب الإنشائي الذي يعتمد على عموميات غير محددة.

لقد علم أجيالاً من الدارسين أن يسألوا: ماذا نعني تحديداً؟ وكيف نبرر ما نقول؟ وما معيار صدق العبارة؟

وهذا في حد ذاته إنجاز فلسفي مهم.

5- بين العقل العلمي والهوية الثقافية

يمكن القول إن إشكالية الوضعية في السياق العربي تكمن في التوتر بين مطلب العقل العلمي ومطلب الهوية الثقافية. فالمجتمع العربي الحديث كان - ولا يزال - يبحث عن صيغة تجمع بين الانتماء إلى تراثه والانخراط في العصر العلمي.

وقد كان مشروع زكي نجيب محمود محاولة أولى لحسم هذا التوتر لصالح العلم، قبل أن يعيد النظر فيه لاحقاً.

خلاصة

تكشف قراءة حدود الوضعية في السياق العربي أن مشروع زكي نجيب محمود، رغم ما يعترضه من صرامة قد تصل إلى الاختزال، مثل خطوة حاسمة في ترسيخ العقل العلمي والوضوح المفاهيمي. لقد واجه صعوبة تطبيق معيار التحقق على الخطاب الرمزي، وخطر تقليص الفلسفة إلى تحليل لغوي، لكنه مع ذلك أسهم في إعادة تشكيل الوعي الفلسفي العربي، وجعل من الدقة والتمييز بين المعاني شرطاً لأي نهضة فكرية. ومن هنا تظل تجربته علامة بارزة في مسار تحديث العقل العربي.

خاتمة

تمثل الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود لحظة حاسمة في مسار العقلانية العربية الحديثة؛ إذ سعى من خلالها إلى إعادة بناء الفكر على أساس علمي تحليلي، يجعل من الوضوح المنطقي معياراً للمعنى، ومن قابلية التحقق شرطاً للقول المعرفي. لقد نقل الفلسفة من فضاء الإنشاء العام إلى فضاء التحليل الدقيق، ودعا إلى تنقية الخطاب من الميتافيزيقا الغامضة التي لا تستند إلى معيار محدد.

ومع أن التزامه الأول بالوضعية كان صارماً، وربما أقرب إلى القطيعة مع أنماط التفكير التأملي التقليدي، فإنه في مرحلته اللاحقة أدرك حدود هذا المنظور في سياق ثقافي مشبع بالرمزية والتراث. ومن هنا جاء تحوله نحو مشروع "الأصالة والمعاصرة"، حيث حاول أن يزاوج بين الروح العلمية الحديثة والوعي بالهوية الثقافية.

غير أن هذا التحول لم يُلغ أثر المرحلة الوضعية، بل أكد أهميتها التأسيسية. فقد أسهم زكي نجيب محمود في ترسيخ قيمة السؤال عن المعنى، وفي إشاعة ثقافة التحديد المفاهيمي، وفي تعويد العقل العربي على التمييز بين ما هو قابل للفحص العلمي وما هو تعبير وجداني أو قيمي.

وهكذا، سواء في مرحلته الوضعية الصارمة أو في مرحلته التوفيقية اللاحقة، ظل مشروعه علامة بارزة في تاريخ الفكر العربي الحديث، لأنه أعاد الاعتبار للصرامة المنهجية، وجعل من المنهج العلمي أفقاً لا غنى عنه لأي محاولة جادة لتجديد العقل والثقافة.

المراجع

- محمود، زكي نجيب. (1986). *نحو فلسفة علمية*. القاهرة: دار الشروق. (الأصل نشر 1953).
- محمود، زكي نجيب. (1951). *المنطق الوضعي*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- محمود، زكي نجيب. (1984). *تجديد الفكر العربي*. القاهرة: دار الشروق.
- حوراني، ألبرت. (1983). *الفكر العربي في عصر النهضة*. بيروت: دار النهار.

قائمة المصادر والمراجع

1. أمين، قاسم. (1995). *تحرير المرأة*. القاهرة: دار الهلال. (الأصل نشر 1899).
2. أمين، قاسم. (1995). *المرأة الجديدة*. القاهرة: دار الهلال. (الأصل نشر 1900).
3. الأفغاني، جمال الدين. (1983). *الأعمال الكاملة*. بيروت: دار الكتاب العربي.
4. الإبراهيمي، محمد البشير. (1997). *آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي*. الجزائر: وزارة الشؤون الدينية.
5. ابن باديس، عبد الحميد. (1985). *آثار الإمام عبد الحميد بن باديس*. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
6. إقبال، محمد. (2002). *تجديد التفكير الديني في الإسلام*. ترجمة عباس محمود. القاهرة: دار الشروق. (الأصل نشر 1930).
7. أير، ألفرد جولز. (1952). *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz.
8. التونسي، خير الدين. (1987). *أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك*. بيروت: دار الغرب الإسلامي. (الأصل نشر 1867).
9. حسين، طه. (1967). *الأيام*. القاهرة: دار المعارف.
10. حسين، طه. (1993). *مستقبل الثقافة في مصر*. القاهرة: دار المعارف. (الأصل نشر 1938).
11. حسين، طه. (1998). *في الشعر الجاهلي*. القاهرة: دار المعارف. (الأصل نشر 1926).
12. خان، سيد أحمد. (1967). *أسباب ثورة الهند*. ترجمة عربية. القاهرة: دار الفكر. (الأصل نشر 1859).
13. ديكارت، رينيه. (2006). *مقال في المنهج*. ترجمة محمود محمد علي. القاهرة: دار التنوير. (الأصل نشر 1637).
14. رضا، محمد رشيد. (1990). *تفسير المنار*. بيروت: دار المعرفة.
15. راسل، برتراند. (1912). *The Problems of Philosophy*. London: Williams & Norgate.
16. شميلي، شبلي. (1910). *فلسفة النشوء والارتقاء*. القاهرة: المطبعة الأميرية.
17. عبده، محمد. (1993). *الأعمال الكاملة*. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق.
18. عنطون، فرح. (1903). *ابن رشد وفلسفته*. الإسكندرية: المطبعة الأهلية.
19. الكواكبي، عبد الرحمن. (2006). *طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*. بيروت: دار النفائس. (الأصل نشر 1902).

20. لطفي السيد، أحمد. (1987). *مقالات الجريدة*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. (الأصل نشر 1907-1912).
21. محمود، زكي نجيب. (1951). *المنطق الوضعي*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
22. محمود، زكي نجيب. (1986). *نحو فلسفة علمية*. القاهرة: دار الشروق. (الأصل نشر 1953).
23. محمود، زكي نجيب. (1984). *تجديد الفكر العربي*. القاهرة: دار الشروق.
24. موسى، سلامة. (1998). *اليوم والغد*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. (الأصل نشر 1928).
25. موسى، سلامة. (2001). *حرية الفكر وأبطالها في التاريخ*. القاهرة: دار الهلال. (الأصل نشر 1944).
26. الطهطاوي، رفاعة رافع. (1973). *تخليص الإبريز في تلخيص باريز*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. (الأصل نشر 1834).
27. Carnap, R. (1932). *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*.
28. Hourani, A. (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press.