مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

انطولوجيا الذات
قراءة نقدية في مشروع رواد النهضة العربية الفكري

م.د سامي كريم موشي
كلية الآداب/ جامعة ذي قار/ العراق

الملخص
يتناول هذا البحث الموقف من الذات عند مفكري عصر النهضة، وفق مستويين؛ الأول: هو الوعي بالذات وبدايات التشكل، والمستوى الثاني: المواجهة وآليات التفكير في التعامل مع الموقف، الذات إزاء الآخر، فالذات لم تكن تعي ذاتها إن لم يتشكل أمامها آخر يعيد لها وعيها بذاتها وتعيد هي بنفسها قراءة ذاتها، فالذات لا تعي ولا تتشكل إلا بوجود آخر مقابل أو مضاد أو معارض، ولكن ماهي السبل الكفيلة بإعادة صياغة الذات بعد وعيها؟ وكيف تم تشكيل الذات بعيداً عن الآخر، وهل كانت الذات هي عينها الآخر أو تمثيلاً له، بما يمسخها ويمحي هويتها؟ كيف تعامل مفكرو عصر النهضة مع هذا الموقف.

Abstract
This research deals with the attitude towards the self of Renaissance thinkers, according to two levels; The first: is self-awareness and the beginnings of formation, and the second level: confrontation and the mechanisms of thinking in dealing with the situation, the self against the other. The last contrast, opposite, or opposition, but what are the ways to reformulate the self after awareness? And how was the self-formed apart from the other, and was the self the same as the other or a representation of him, by what deforms it and erases its identity? How did Renaissance thinkers deal with this situation?

على سبيل السؤال:
ستكون وقفتنا مع أبرز أعلام عصر النهضة ممن طرحوا مشاريعهم في النهضة والإصلاح التي كانت على مستوى من الحضور والتأثير، لإلقاء نظرة على طبيعة المشروع النهضوي المطروح، لمعرفة كيفية التعامل مع الذات، والحالة التي تم بها طرح مشروع نهضة بتأثير أوربي دون المساس بالذات، كيف تعاملوا مع قضية الدين/ الإسلام، كيف طرحوا نظريات غربية أوربية وافدة لا تتقبلها عقلية المسلم/ العربي المنغلق على ذاته النسقية، أو على الأقل إنَّها تصطدم مع السلطة والمؤسسة الدينية، كيف تعاملوا مع اللغة، مع الآداب، حتى مع التاريخ: فالتاريخ أيضاً يمثل موقفاً من الذات، ولاشك أنَّ فهم التاريخ هو الشرط الأول لفهم عملية إعادة الانخراط فيه والعودة إليه، والباعث عليه هو تفسير ما جرى وما يجري، واستنتاج العبرة من هذا الانقلاب الكوني، والكشف عن قوانينه، ورؤية النقائض الذاتية[1]، ولهذا كان لزاماً علينا أن نقف مع مجموعة من رواد الفكر العربي في عصر النهضة لقراءة مواقفهم إزاء التاريخ، والموروث، لأنّ ذلك

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

لا يشكل أهمية بالنسبة للذات، وإنما يشكل أيقونة أبستمولوجية دالة على طبيعة المشروع المطروح، وآليات الفكر الذي أنتجه.

فإذا كان ثمة رؤية لعصر النهضة العربية فإننا لا نذهب بعيداً اذا قلنا: إنه "عصر السؤال"، عصر تحرر فيه العقل من مسلّمات النَسق، محلقاً في عالم من الأسئلة المزعزعة لمنظومات فكرية وثقافية وسياسية وحتى دينية تقولبت ورسخت منذ عصور، وكانت بعيدة كل البعد عن أن يطالها النقد والتفكير والسؤال، أعادها العقل التنويري العربي مرة أخرى ووضعها على طاولة الفكر والحوار والنقاش ليعيد بناءها، بما يحقق الانسجام بين الراهن والماضي والمستقبل، فالسؤال هو نواة العقل المفكر والساعي إلى التجديد والتقدم، كما أنَّ((ماهية العصر تتشكل من أسئلته التي تحافظ عليه بعنايتها وتحميه من خطر الأجوبة، فلكل عصر أسئلته، إنَّها ما يحركه نحو العظمة ويبدعه في تجليات الروح والفكر، يبدو عصرنا عصراً رديئاً لأنه يفتقد إلى تلك الاسئلة الجوهرية المرتبطة بالإنسان والسياسة والمعرفة))[٢]، لذا ستكون محاولتنا هذه في سبيل السؤال مرة أخرى، لتحقيق غاية عصر النهضة على أقل قدر من المعرفة والمحاولة..

التنوير بوصفه حركة فكرية بدأت في مصر بعد حملة نابليون بونابرت عام(١٧٩٨) وعُدّت هذه الحملة بمثابة الصدمة الإيقاظية التي جعلت العرب يستيقظون من سبات طويل؛ لتتوجه أنظارهم وعقولهم إلى الغرب لاكتشاف مدى التأخر العربي بالقياس إلى أوربا[٣].

إنَّ علاقات التأثر والتأثير والتبادل الثقافي ليست جديدة على الثقافة العربية والإسلامية، لأن في تراثنا العربي ما يثبت صراحة ويكشف بوضوح أنَّ ثمة علاقة قديمة عمادها الاطلاع على ما أنتجته الحضارات القديمة سابقاً، وأنَّ العرب أفادوا كثيراً من فلسفة اليونان وآداب الهند وبلاغة الفرس[٤]، واستمرت هذه العلاقة حتى وقتنا الحاضر.

إذن لم يكن الاطلاع على الغرب والتأثر بثقافتهم أو منجزاتهم الفكرية و الفلسفية هي نقطة التحول العربي أو بداية اليقظة، لأنَّ عامل التأثر والتأثير موجود منذ القدم، أو منذ صدر الحضارة الاسلامية وبدايات التأليف والفكر العربيين الإسلاميين[٥]، منذ أن تمت ترجمة العديد من المؤلفات التي تعود إلى أرسطو وافلاطون وبداية العصر العباسي الذي شهد حركة ترجمة واطلاع واسعة، بتشجيع من بعض الخلفاء العباسيين، مروراً بعصر الحكم العربي في الأندلس والحضارة الفكرية والفلسفية التي أسست هناك والتي أثرت بشكل كبير في الثقافة الأوربية بحد ذاتها؛ ذلك أنَّ اطلاع القدماء على اليونان مثلاً كان بنوع من المعاصرة التي لا تعني الزمان التاريخي بل الموقف الحضاري، و بالمعنى الذي اصطلح عليه "محمد اركون" بالأنسنة او الأنسية[٦]، فالانفتاح على العلوم الأجنبية كان من أبز علامات الأنسنية في العصر الكلاسيكي العربي، فالموقف الانساني يعترف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية، وهو صفة أساسية من صفات الأنسنية التي((هي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما، وبيئة ما))[٧]، فقد حدث حوار بين القدماء ونقلوا حضارات الامم السابقة بلا تحيز لأحداها أو السيطرة لها على ذهن الأمة، فنقلوا ثقافة اليونان والروم من الغرب، وفارس والهند من الشرق، بل كانت الحضارات في عملية تبادل والتقاء بعضها مع بعض الآخر، فالحضارة العربية المبكّرة لم تأخذ عن الحضارة الإغريقية أو الحضارة الهندية إلا بقدر ما أخذ طاليس أو فيثاغورس من الحضارتين البابلية والمصرية[٨]، فلا توجد حضارة ناقلة لأخرى، فالحضارات كائنات حية لكل منها استقلالها الذاتي وحياتها الخاصة، وشخصيتها المتميزة، ولكل منها جوهرها وبؤرتها ومحاورها وتصوّرها للعالم ولذاتها، كما أنَّ علاقتها بالحضارات المجاورة تحكمه قوانين التقاء الحضارات ومنطقه[٩].

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

فالمنظور واحد إلى حد ما، فالقدماء حاولوا استطلاع الآخر/ الغرب/ الشرق من وجهة نظر ذاتية، أو هي عملية قراءة الآخر من منظور الأنا[١٠] إلا أنَّه لم يشكل صدمة حقيقية على المستوى الفكري أو الحضاري؛ وإنَّما كان علاقة تبادل فكري معرفي بين الحضارات المتجاورة، كانت العلاقة تقوم على الفهم العقلاني لتراث الأمم واستيعابه وتكييفه أي تحويل فكر الآخر إلى الذات ومن ثم تجاوزه إلى ما هو أفضل منه بعد نقده وتمحيصه وبيان قوته من ضعفه، وهذا ما نجده في فلسفات الكندي والفارابي والرازي وابن سينا واخوان الصفا ومسكويه والغزالي وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون، بعد أن استوعبوا فلسفات اليونان والهند والفرس، وأعادوا انتاجها مرة أخرى، الأمر الذي جعل من هذه الفلسفة عاملاً مؤثراً في نهضة أوربا فيما بعد، أو في عصر النهضة الأوربية بعد أن اطلعوا على الفلسفة العربية وشروح الفلاسفة العرب على فلسفة اليونان[١١].

ولكن شكّل التنوير الغربي صدمة حقيقية للعرب لأنهم وجدوا أنفسهم في حالة من الانحسار الفكري بعيداً حتى عن ذلك الموروث العربي القديم، فكان الحال العربي في عصر النهضة إزاء إعادة لقراءة التراث/ الواقع/ الذات، بعد معرفة الآخر، والعمل على تشكيل الذات من جديد على وفق رؤيته للآخر؛ الذي يُعد استعادة للمنظومة الموروثة بكل ما في الحضارة العربية الاسلامية من تمثلات.

كما أنَّ العرب بُهِروا وصُدِموا بما بُهرت وصُدمت به أوربا نفسها، بعد رد اعتبار الإنسان ورد اعتبار الحياة، بعد ألف عام من العصور الوسطى التي ملأت أوربا بالأديرة والظلام، أصبحت تشعّ بأنوار العقل والفكر والمعرفة والعلوم والفنون والجمال[١٢]، بعد أن تحولت أوربا العصور الوسطى من الهيمنة القروسطية/ الأصولية متمثلة بسلطة الكنيسة ورجال الكهنوت الذين يصادرون كل نتاج فكري، وقمع أي محاولة للتفكير خارج حدود الكنيسة، إلى مرحلة جديدة من العلم والنزوع نحو المعرفة والحقائق ونبذ الخلافات الدينية والطائفية والتمييز العنصري واتباع العقل وهجر الكلاسيكيات الموروثة وإعادة قراءة التراث ونقد الدين...والخ، حتى أصبحت أوربا تشع بأنوار العلم والفكر والفلسفة.

هكذا أخذ المثقف العربي/ التنويري يبحث عن ذاته في الآخر الغربي، أي أنَّه لم يبحث عن الآخر من أجل الآخر، وإنَّما كان البحث عن الآخر من أجل إعادة بناء الأنا، من أجل إعادة ترميم الذات، أو لإعادة قراءة الذات من الجديد؛ فالذات لا تعي وجودها وكيانها إلا بوجود الآخر، فثمة تلازم بين مفهوم الذات ومفهوم الآخر، فوجود أي منهما يستدعي حضور الآخر ، وعلى هذا يرى شارل كولي أن الشعور بالأنا لدينا لا يبرز دون أن يكون مصحوباً بذوات الاخرين، فـ"الذات المرآة" التي تشير إلى تخيلنا لما نبدو عليه في نظر الآخرين، وتخيلنا لحكم الآخرين علينا، وهذه التخيلات يترتب عليها شعور معين لدينا، يحدد معظم تصرفاتنا وإدراكاتنا في مختلف المواقف، والأمر نفسه مع "الذات الجماعية" فالذي يتعامل مع جماعة معينة بوصفها "أنا" جماعية ستتصور علاقتها من خلال جماعات أخرى[١٣]، وهكذا تأخذ الذات بتشكلاتها وفق منظور الآخر من زاويتين؛ الاولى رؤية الأنا/ الذات إلى نفسها من خلال تصور الأنا نفسها، والثانية هي رؤية الآخر للأنا التي تشكل مجموع الصفات التي تتميز بها الذات بحسب الآخر، فالذات تحاول أدراك ذاتها من خلال الآخر لأنَّها تحتوي ضمناً الغيرية إلى درجة حميمية، حتى أنَّه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى، فالآخر يصبح ضداً إلى جانب النقيض والمتميز والمختلف والمتنوع، في حين الأمر يختلف لو اجتمعت الغيرية مع الذاتية، فتكون الغيرية مكوّنة للذاتية، فتصبح ذاتية الذات نفسها تحتوي ضمناً الغيرية إلى درجة حميمية[١٤].

كما أنَّ ((ذات الإنسان ليست هي جسمه، ولكنها تستطيع أن تقف خارجاً عنه وتنظر إليه كموضوع))[١٥]، هذا من وجهة نظر علم النفس، وإذا ما حاولنا توسيع هذا المفهوم فيمكننا القول: إنَّ الذات ليست هي عين

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

الذات أو الوجود المادي، أو الهوية، وإنما تستطيع الذات أن تكون صورتها من خارجها، وبهذا الصدد يمكن أن تلتقي هذه الرؤية مع رؤية الذات الهيغيلية، فالذات عنده نوع من الوجود يكون بقاؤه في داخل ذاته أمراً مستحيلاً، فاللقاء مع الآخر يحدث تحولاً في الذات لا عودة منه، والطريق الوحيد للمرء لمعرفة نفسه يكون عبر وساطة تقع بمعزل عن ذاته، في خارجها[١٦].

وهذا بالضبط ما يفرضه الاستشراق على نحو يجعل من الذات تعيد بناء ذاتها مرة اخرى، فالاستشراق يرى ((أنَّ المستشرقين مسؤولون إلى حد كبير عن جعل الشرقيين أنفسهم يقدّرون ماضيهم تقديراً دقيقاً))[١٧]، ولكن هذه الرؤية لا تعجب "ادوارد سعيد" ويصفها بالساذجة، نعم إذا كان الشرق/ العرب على أحد طرفي المعادلة، فقبالة ((الغرب العقلاني المتقدم الشفوق الفائق، هناك الشرق المتخلف المنحرف الأقل شأناً...إنَّ الشرق سرمدي، موحد الصورة، وعاجز عن تعريف ذاته))[١٨]، فهذه الرؤية هي رؤية استشراقية ليست بالضرورة حقيقة أو واقعة فعلاً، ومع ذلك يمكننا أن نتسامح مع هذه المقولة لنحاول القول؛ إنَّه نعم من الممكن والصحيح جداً أن يكون الغرب قد جعل الشرقيين يقدرون ماضيهم، لا لأن الشرق عاجز عن تعريف ذاته، بل لأنَّ الذات بحاجة إلى آخر يقابلها لتعي ذاتها دائماً، فيكون الغرب من هذا الجانب هو الآخر الذي يحرك الذات ويجعلها تعيد بناء نفسها وتعود إلى ماضيها وتقدّره((فالجماعة كالفرد لا تستطيع أن تبادر إلى عمل أو تقوم بإنجاز مشروع، مهما كان نوعه أو حجمه، دون أن تعرف نفسها، وتحدد مكانها ودورها، وشرعية وجودها كجماعة متميزة، أي تعرف أيضاً ماهي وما تريد أن تكون عليه، وقبل أن أريد تحقيق شيء يجب أن أدرك من أنا، وقبل أن أغير وأطور وأنهض، لابد لي من أكون ذاتاً))[١٩]، والأمر نفسه كان قد وقع على الغرب، فالغرب لم يستيقظ إلا بعد أن أدرك شرعية وجوده، وعرف نفسه، وأعاد بناء ذاته من خلال الآخر، فلولا أنَّه استيقظ على حين وأعاد النظر في ذاته لما كان له النهوض، فأوروبا كانت أيضاً غارقة في تيار أصولي يمنع دخول الفكر الإغريقي أو العربي، ولكن في لحظة تاريخية سبب لهم الفكر العربي وعبر لهم من خلاله فكر ارسطو صدمة عندما وصل إلى فرنسا حوالي عام(١٢٠٠)قادماً عن طريق العرب، فالمسيحيون اللاتينيون أي الغربيين كانوا يصطدمون في كل مكان بالإسلام، في المواجهات مع الموحدين على أرض الأندلس، وجيش الأيوبيين والحروب الصليبية[٢٠]، وبهذا يكون الغرب أيضاً قد تعرض لصدمة ايقظته من سبات طال في ظل العصور القروسطية والهيمنة الكنسية.

وهذا ما حدث مع العرب حينما اطّلعوا على الغرب سواء بالرحلات أو بالترجمة والنقل أو بعد حملة نابليون على مصر، بعد أن غرق العرب بقرون من هيمنة التيار الأصولي والمؤسسة الدينية، إذ يرى "برنارد لويس" أن المسلمين لم يترجموا طوال عدة قرون من العهد العثماني إلا كتاباً واحداً في علم الطب، من أجل شفاء السلطان الذي أُصيب بأحد الأمراض، حتى مجيء حملة نابليون وظهور محمد علي[٢١]، فإذا كان دور نابليون أنَّه أدخل أوربا إلى مصر أو إلى العالم العربي، فإن محمد علي باشا قام بدور كبير في إرسال العرب/ البعثات إلى أوربا للاطلاع والإفادة من ذلك التقدم، وفي الحالتين يكون الأمر رؤية الأنا بمنظور الآخر، أو رؤية الأنا عبر الآخر، أو هو كما يسميه "حسن حنفي" بـ((الاستغراب))، فعلى حد قوله إنَّنا منذ فجر نهضتنا العربية والإصلاح الديني(الافغاني) والليبرالية السياسية(الطهطاوي) والعقلانية العلمية(شبلي شميل) والأمة ترى صورتها في مرآة الآخر، وتجد الحل عند الآخر وليس بتحليل الأنا[٢٢]، وهذا الأمر لايعني الانكفاء أو النسخ للتجربة الأوربية، بقدر مايعني إعادة قراءة الأنا من خلال الآخر، لأنَّ الأنا غارقة في نسقها الأصولي لا تكاد تعي ما هو خارجها، ولا تستطيع استيعاب ذاتها لأنَّها منكفئة على ذاتها، وهذا الأمر يذكرنا بموقف "أدورنو" في مقالته التي انتقد فيها ناقد الحضارة الغربية لأنَّ الناقد جزء

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

مما ينتقد((إنَّه يتحدث[أي الناقد] كما لو كان ينتمي إلى طبيعة لم يصبها الدنس، أو إلى مرحلة تاريخية أرقى، مع أنَّه ينتمي إلى الجوهر الذي يتخيل نفسه متجاوزاً له))[٢٣]، بالفعل؛ هل تستطيع الذات أن تعي ذاتها دون اخر؟ هذا هو سؤال "أدورنو" باختصار لو أعدنا صياغة اعتراضه بطريقة أخرى.

لقد كان من أهم ما خلفته حملة بونابرت أسئلة أثيرت في عقول الكثيرين، أسئلة طرحها العقل العربي لأول مرة، كان أهم سؤال هو((لماذا تحمل منشورات "بونابرت" نغمة لا تتردد النفس في قبولها والترحيب بها، إلا أنَّها صادرة عن الغزاة؟ ولماذا نحن غرباء عن هذا العالم الذي تمثله البعثة العلمية التي صحبت الجيش الغازي؟ وهل حيوية هؤلاء الغزاة وقوتهم مبعثها الحضارة الجديدة والفتية القائمة على علم هؤلاء العلماء))[٢٤] ، هذا السؤال يلخص حال الذات العربية في مواجهة الآخر، ويلخص حجم الصدمة التي أيقظت الشعور بالاغتراب عن العالم والبعد عن حركة تطوره، وأنعش الفكر العربي لإعادة التفكير، بل التفكير في الحال العربي والنظر في حاضره وماضيه ومستقبله. وعلى هذا الاساس لا يمكننا أن نعد رحلة رفاعة الطهطاوي(١٨٠١- ١٨٧٣) رحلة في الغرب لقراءة الآخر، بقدر ماهي رحلة في الشرق لقراءة الذات من منظور الآخر، فهي رحلة من حيث الواقع كانت في الغرب/ الآخر، ولكنها كانت رحلة اكتشاف لعالم الذات، لأنَّ الطهطاوي كان في كل ما يمر به، وكل ما يصادفه وما يطلع عليه كان يعيد تفكيره بعالمه العربي، ويوازن بين الشرق والغرب، ويوازن بين كل أمر وكل مسالة يتعرض لها، ويذكر ما يقابلها من التراث العربي، أو يقول أنَّ هذا الأمر غير موجود في مصر، الأمر الذي جعل من رحلته رحلة اكتساب معرفية لكل ما تفتقر إليه الذات لإعادة بنائها من جديد، فهو يرى((أنَّ الأصل في الإنسان الساذجية، والوجود على الفطرة، لا يعرف إلا الأمور الوجدانية))[٢٥]، وأنَّ على الانسان أن يطلب العلم والمعرفة أينما كانت، فهي بالتلاقح والاطلاع والتبادل تنمو الأمم وتزدهر، وكان لابد من هذه "الإرسالية" للعمل على تقدم مصر وتطورها، لأنَّ العديد من العلوم والفنون والمعارف لم يكن للعرب أو مصر شان بها من قبل.

إنَّ ما يمكن أن نصف به رحلة الطهطاوي هذه "تخليص الابريز في تلخيص باريز" أو" الديوان النفيس بإيوان باريس" إنَّما هي دعوة ومحاولة للخروج من النسق إلى الذات، من حالة الركود والتسليم بما موجود إلى حالة من التطلع والمعرفة، من حال(الساذجية والفطرة والوجدانية)) إلى حال العلم والتجريب والاطلاع بما يفتح آفاقاً جديدة تحرك عجلة البلد /مصر/ العرب إلى الأمام،((ولا يمكن إدراك ضرورية هذا النظام إلا من رأى بلاد الافرنج أو شاهد الوقائع. وبالجملة والتفصيل))[٢٦]، وكما صنع هو في رحلته إلى الغرب.

ولهذا كان موقف الطهطاوي؛ الرجل العائد تواً من باريس، المطلع على الحضارة الغربية في عصر ازدهارها، والقارئ لفولتير وكوندياك وروسو(العقد الاجتماعي) ومنتسكيو، موقفاً متسامحاً مع الذات، إذ لم يجد بوناً شاسعاً بين التراث الفكري الإسلامي العربي، وبين ما تحمله شعارات التنوير الأوربي من مبادئ، وما جاء به مفكرو أوربا مثل روسو في العقد الاجتماعي، فكان يؤكد أن لافرق بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ القانون الطبيعي التي ترتكز عليها قوانين أوربا الحديثة، وهذا يتضمن القول بإمكان تفسير الشريعة الإسلامية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر[٢٧]، على إيمان أن الفكر الإسلامي العربي لا يتعارض مع طرق المدينة الحديثة، فالعدل، والطاعة، ورفاهية المجتمع وإصلاح شؤونه، والتعليم، والتنشئة الصحيحة، والوطنية، والتسامح، والأخذ بوسائل العلم. .الخ، كلها مبادئ أكد عليها الإسلام، وهي كلها وسائل الإصلاح والنهوض بالأمة.

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

كما يتضح أنَّ الطهطاوي لم يخرج عن إطار الدولة الوطنية وطاعة السلطان الممثل الشرعي الواجب طاعته، ولم يتجاوز التاريخ الإسلامي العربي وفلسفته، وفي الوقت نفسه لم يعمد إلى تطبيق حرفي للنظام الأوربي الحديث بما يمسخ الهوية ويعدم الذات، وإنَّما خرج من كل هذا المزج المعرفي إلى حقيقة تتلخص بأنَّ الإسلام لا يتعارض مع الدولة الحديثة، ولامع المدنية ولا مع أساليب العلم الحديث، بعد العمل على تكييف الشريعة وفقاً لمتطلبات الحياة العصرية، يقول: ((ولا شك أنَّ رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التمدن الحقيقي الذي يُعتد به ويلتفت إليه، وأنَّ الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدَّن بلاد الدنيا على الإطلاق، وانبعثت أوار الهدى في سائر الآفاق))[٢٨]، ومن هنا عمل على ترسيخ هذه المبادئ وهذه الدعوات في كل مؤلفاته وترجماته ومشاريعه الفكرية والتربوية ساعياً إلى الإصلاح والنهوض بالواقع العربي.

لم يكن رواد النهضة العربية غافلين عن ضرورة الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية وعدم نقل التجربة أو المؤسسات الأوربية الى بلد عربي مسلم، وهذا ما صرّح به خير الدين التونسي(١٨١٠-١٨٩٩) إذ يقول: ((مبدئياً، يستحيل غرس مؤسسات بلد آخر، حيث تختلف طباع الناس وثقافاتهم وكذلك ظروفهم المناخية... فعوض المحافظة على الطريق المسطرة لتحقيق التغييرات الضرورية كلما دعت الحاجة، مثلما يطبق في حكومات الأمم المثقفة والمتحضرة، اخترنا نصف الحلول دون الأسس، وقلدنا أوربا في بعض المؤسسات المعزولة عن أطارها))[٢٩]، لا بل نلاحظ دعوته إلى أنَّ الاصلاحات إنَّما تكون من داخل المنظومة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للبلد نفسه، كما حصل مع حكومات الأمم المثقفة والمتحضرة.

فالتونسي كان يطمح إلى تحويل الأحكام الفقهية إلى شكل قانوني حديث لتوحيد فقه القضاء، بعد تمتين العلاقة بالدول العثمانية والبقاء تحت السيادة العثمانية، لأنَّه يرى أنَّ أي بلد يستقل بنفسه سيكون تحت النفوذ الأوربي لامحالة، وفي الوقت نفسه لابد من تفويض حاكم محلي قوي ونزيه يتولي إدارة شؤون الأمة، وأمام مجلس وطني تحت اشراف السلطان، وبالفعل عمل التونسي بعد أن شغل منصب(مساعد الرئيس) بالمجلس الأكبر سنة(١٨٦٠م) ثم رئيساً سنة(١٨٦١) على إعداد عصبة من الأنصار عملت من أجل إعلان الدستور سنة(١٨٦١م) وكان هذا أول دستور عربي إسلامي يظهر إلى الوجود[٣٠].

لم يكن خير الدين التونسي بعيداً عن فكر الطهطاوي، وهو الذي سافر أيضاً إلى العديد من البلدان الأوربية واطلع على منجزاتها وتطورها بعد الثورتين الفرنسية والصناعية، فكان موقفهما متوافقاً بدعوى الرجوع إلى التراث العربي الإسلامي وإعادة تطويعه لاستيعاب كل ما يتطلّبه الوضع الراهن، فالإسلام لا يتعارض مع مبادئ الإصلاح، ولهذا راح التونسي يبحث في التراث للإفادة من المقولات العربية الإسلامية في الشرع والسياسة، لتدعيم رأيه، فهو يطبق مقولة ابن عقيل(لا سياسة إلا ما وافق الشرع) وعبارة ابن قيم الجوزية(إن امارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه)، فعلى علماء الدين مراعاة المصالح ومتابعة الشأن العام، وعدم الاقتصار على ظواهر النصوص، بمخالطة رجال السياسة بقصد التعاضد، وفي الوقت نفسه لا ينخرطون في خدمة أهواء السياسة وأغراضها، ووفق هذا المنظور يجد التونسي تنظيمات شرعية اسلامية سياسية كفيلة بإصلاح الأمة ونهضتها.

والحقيقة إنَّ هذا التوجه هو موقف إزاء التراث العربي الاسلامي/ الذات، وإزاء الفكر العربي، موقف حاول فيه التونسي المواءمة بين النظرة الأوربية ومؤسساتها النهضوية، واشتراطات الدولة الحديثة أو المدنية بكل تفاصيلها الحديثة والغربية على المجتمع الاسلامي/ العثماني، وبين الذات(النسقية) التي لا تتقبل كل ما هو جديد ومفاجئ، فجاءت محاولته ساعية في سبيل دعم المشروع الإصلاحي بهوية عربية إسلامية بعد أن وجد ما يدعم ويؤيد مشروعه الإصلاحي في التراث، لأنَّه أمام تيار معارض من المجتمع،

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

فعلماء الدين لا يساندون الإصلاحات، والعامة يعدون الإصلاحات منافية للدين والتقاليد، فضلاً عن تمسك الحكام بالحكم المطلق[٣١].

"إنَّ الشريعة الاسلامية كافلة بمصالح الدارين، ضرورة أنَّ التنظيم أساس متين لاستقامة نظام الدين، يسوؤه أن يرى بعض علماء الإسلام، الموكول لأمانتهم مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام، معرضين عن استكشاف الحوادث الداخلية، وأذهانهم عن معرفة الخارجية خلية. ولا يخفى أنَّ ذلك من أعظم العوائق(...) كما أنَّه يسوؤنا الجهل بذلك من بعض رجال السياسة والتجاهل من بعضهم رغبة في إطلاق الرئاسة.

فلذلك هجس ببالي، ماستذكيت لأجله ذبالي، من أني لو جمعت بعض ما استنتجته منذ سنين بإعمال الفكر والروية، مع ما شاهدته أثناء أسفاري للبلدان الأوربياوية(...) وأهم تلك الفوائد عندي، التي هي في هذا التأليف مناط قصدي، تذكير العلماء الأعلام/ بما يعينهم على معرفة ما يجب اعتباره من حوادث الأيام، وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام، ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية، وذكر ما تتأكد معرفته من أحوال الأمم الإفرنجية، خصوصاً من لهم بنا مزيد اختلاط(...) والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوربياوية إلى ماهي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً موافقاً(...) فإنَّ الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة، ولاسيما إذا كنّا عليه وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله. وكل متمسك بديانة. وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية(...) وإذا ساغ للسلف الصالح أخذ مثل المنطق من غير أهل ملتهم، وترجمته من لغة اليونان؛ لما رأوه من الآلات النافعة، حتى قال الغزالي:((من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه)) فأي مانع لنا اليوم من أخذ بعض المعارف التي نرى أنفسنا محتاجين إليها غاية الاحتياج في دفع المكائد وجلب الفوائد؟"[٣٢].

في هذا النص لا يقدم التونسي خبرته وآراءه في التنظيم والسياسة بفضل اطلاعه وفكره فحسب، وإنما هو نص يقدم موقفه من الذات/ الذات العربية الاسلامية، فهو يراجع ويمحص ويستنتج بين ما شاهده من تقدم في البلدان "الاوربياوية" ومستلزمات الدولة الناهضة، وبين المجتمع الإسلامي العربي واشتراطاته التراثية، ليخرج بنتيجة تزاوج بين الحالين ويقدم في الأخير مشروعه الإصلاحي المنسجم مع الذات والعالم في الوقت نفسه.

إنَّ الموقف الذي تبناه هذان العَلَمان والمتعلق بوجوب الانضواء تحت مظلة الدولة العثمانية، وسيادة الخليفة، إنما يعود إلى خشيتهم من تغلغل النفوذ الأوربي والهيمنة على الأقطار العربية الإسلامية، وبالتالي محو الذات الإسلامية وضياع الإرث الحضاري والتاريخي، فكانت دعواتهم الإصلاحية لا تخرج عن إطار الدولة العثمانية على الأقل لصبغة الإسلامية التي تتمتع بها وتجمع المسلمين في ظلها، ولهذا نجد حتى" جمال الدين الافغاني" لم يخرج عن هذا الإطار وإنما عمل على تقويته وتأصيله والدعوة إليه ضمن إطار ما يعرف بالـ(الجامعة الإسلامية) ، فقد كان((يؤخذ من مجمل أحواله أنَّ الغرض الذي يُصوّب نحوه أعماله. والمحور الذي كانت تدور عليه آماله، توحيد كلمة الإسلام وجمع شتات المسلمين في سائر أقطار العالم في حوزة دولة واحدة إسلامية تحت مظلة الخلافة العظمى، وقد بذل في هذا المسعى جهده وانقطع عن العالم من أجله، فإنَّ السبب في ذلك هو أنَّ الرجل كان يعلق آماله على الخلافة العثمانية في المعركة الدائرة بين العالم الإسلامي وبين الاستعمار))[٣٣].

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

فالأفغاني يخشى زوال الأمة، لأنَّ ما وحدها في الماضي إنما هو مؤسسة الخلافة السياسية وجماعة العلماء المحافظين، فهو لا ينكر أهمية قيام الدولة على أساس العقل البشري، وتحدث عن دور الفلسفة التي وصفها بالروح للجسم الاجتماعي، ولكنه من جانب آخر كان يدرك تماماً أن لا وحدة أجمع من الوحدة الإسلامية، ولا رابطة تربط الأمة غير الإسلام، ومع دعوته إلى وحدة اللغة العربية، ووحدة القومية أو التعصب القومي أو التضامن، كان يدعو الحكام المسلمين إلى التعاون خدمةً الإسلام، وعلى المسلمين أن يسموا على جميع الخلافات والانقسامات صدا للخطر المشترك لهم، ودفاعاً عن القيم الخاصة بهم، وكان يرى أنَّ المهمة تقتضي بإصلاح الإسلام نفسه، وأنَّه لا يمكن للمسلمين استعادة قوتهم ومدنيتهم إلا بالرجوع إلى الإسلام، وأنَّ الإصلاح الحقيقي للإسلام لا يمكن أن يتم مالم يرجع العلماء إلى حقيقة الدين، فهو يصف تعاليم الإسلام ((كالشجرة، إذا ازداد نموها واشتد التفافها، وكثرت أوراقها، وتشعبت أغصانها، قل ثمرها وتضاءلت، فالبستاني الحاذق يعمد إليها فيبتر ويشذب، ويقلم ويهذب، ويبقي على أصولها، فيتسرب الغذاء إلى هذه الأصول وحدها، وبذلك تعود إلى الشجرة طاقة إثمارها، وهكذا القرآن يجب أن تنصرف همم المصلحين وتتجه عزائمهم إلى فهمه وحده وفهم حياة النبي العملية التي تفسره وحده))[٣٤]، لأنَّه أصبح من المسلّم به لدى الفكر الأوربي أنَّ الدين على العموم والإسلام على الخصوص يقتل الإرادة ويقيد العقل، وأنَّ التقدم لا يتحقق إلا بالتخلي عنه أو على الأقل بفصل الدين عن الدنيا فصلاً حاداً[٣٥]

يرى الأفغاني إنَّ المسلمين تداولتهم حكومات متنوعة ، ووسد الأمر فيهم إلى غير أهله، وولي عليهم من لا يحسن سياستها من الحكام والأمراء الفاسدين أو بتعبيره(جراثيم الفساد) في أخلاقهم وطبائعهم وكانوا مجلبة للضعف والبلاء والشقاق[٣٦]، فالأفغاني لا يؤمن مطلقاً بضعف الأسلام أو أنَّه من أسباب تخلف الأمة وضعفها، وإذا كان هذا ما يقال عن المسيحية فإنَّ الأمر يختلف تماماً مع الإسلام، لأنَّ الإسلام هو الإيمان بالعقل، وأنَّ الإنسان في ظل الأديان الحقيقية أو الإسلام تحديداً هو ملك الأرض وأنبل الخلق، وأنَّ المجتمع الديني هو أفضل المجتمعات إطلاقاً، وبهذا تتحقق الفضائل الثلاث التي هي أساس المجتمع(الحياء، الأمانة، الصدق)، كما أنَّ الإسلام يحرر العقل البشري من الأوهام والخرافات ويسمح له بإنماء جميع مواهبه، وهو السبب((لسعادة الأنسان، فلو قام على قواعد الأمر الإلهي، ولم يخالطه شيء من أباطيل من يزعمونه، ولا يعرفونه، فلاريب أنَّه يكون سبباً في السعادة التامة والنعيم الكامل))[٣٧] وما من دين يوحي للناس باحترام الذات وبالشعور بالمساواة كالإسلام، إلا أنَّه- أي الاسلام- تعرض إلى بعض الحركات الباطنية التي شوَّهته وأضعفت أبناءه، يقول:((إنَّ ابتداء ضعف المسلمين كان من يوم ظهور الآراء الباطلة والعقائد النيتشرية "الدهرية" في صورة الدين، وسريان هذه السموم القاتلة في نفوس أهل الدين الإسلامي))[٣٨].

انتقلت هذه الدعوة الاصلاحية إلى تلميذه "محمد عبده" (١٩٠٥ – ١٨٤٩) الذي اضطلع بمهمة إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقي، والنظر في مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث، لذلك كان يدعو إلى الرجوع في فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، يقول:((أما لو رجع المسلمون إلى الحقيقة من ديدنهم لأدوا فرضهم، واستنبتوا أرضهم، واستغزروا من الثروة، وأعدوا لفرنسا ما استطاعوا من قوة))[٣٩] ، لأن الإسلام من وجهة نظره قد دخلته العديد من البدع التي أبعدته عن مساره، وترك هذا الابتداع في الدين أثره على المسلمين بإصابة عقولهم وعزائمهم وأعماله[٤٠] ، وهو كأستاذه يرى أنَّ الإسلام دين منسجم تماماً مع متطلبات العقل البشري، واكتشافات العلم الحديث، مع احتفاظه بفكرة الله تعالى، فهو دين يدعو إلى استعمال العقل واقتباس علوم العالم الحديث دون اعتناق المذهب المادي أو الخروج عن الدين.

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

إنَّ قضية دفاع "محمد عبده" عن الإسلام لا تتعلق بنظام الحكم، فهو لا يرى في الإسلام سلطة،((فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه))[٤١]، وإنما الإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه، على أنَّ الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكراً، لا مهيمنا ولا مسيطراً[٤٢]، وهو لا ينفي وجود السلطان الديني والسلطة الدينية عن القيادة السياسية العليا للمجتمع فحسب، بل وينفي اعتراف الإسلام بها أو إقراره لها بالنسبة لأيَّة مؤسسة من المؤسسات التي تمارس سلطة من السلطات في مجتمع المسلمين، وهو يرى أنَّ أصل القضية- توحيد السلطة السياسية والدينية- إنَّما هو الدين المسيحي، كما تَصوَّرته الكنيسة وصوَّرته، فهو الذي جعل ذلك أصلاً من أصوله، بينما يقف الإسلام ضد هذا التوحيد والجمع بين السلطتين[٤٣].

ومع أنَّ الشيخ لا يرى أيَّة صلة بين السلطة السياسية والدين إلا أنه يعود في حديثه عن الدولة العثمانية ليقول أنَّ الإسلام دين وشرع، ولابد من قوة لإقامة الحدود، فكان لابد لهذه القوة أن تتمثل في شخص الخليفة أو السلطان، إلا أنَّه حاكم مدني، يقول:

"ولكن الاسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، فيغمط الحق، ويتعدى المعتدي الحد. فلا تكمل الحكمة من تشريع الاحكام إلا إذا وجدت القوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلابد أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة"[٤٤].

والحقيقة أنَّ الشيخ محمد عبده استطاع أن يخلّص الدين الإسلامي من السلطة السياسية التي أُلصقت به واتُخذت ذريعة للوصول والهيمنة بوساطته، فقد عمل على تفكيك هذه المقولة وناقش أصولها ورجع بها إلى جذورها التاريخية، فكل ما حدث في تاريخ الإسلام من حروب وصراعات وفتوحات وخلافات بين المذاهب والفرق إنَّما هي حروب سياسية لا دخل ولا علاقة لها بالدين، وهذا الموقف قاده إلى الإيمان بمدنية السلطة في المجتمع، ومدنية المؤسسات، ومن ثم اتخاذ الطابع القومي المدني، الذي لا يفرّق بين المواطنين بسبب الاعتقاد الديني، أساساً ومنطلقاً وصيغةً لنظام الحكم في البلاد[٤٥]، فخلاصة فكر محمد عبد يمكن أن تلخيصها بالقول: إنَّ الشيخ حاول تبرير موقف الإسلام ورد الشبهات التي أُثيرت حوله بأنَّه أساس الركود العربي والتخلف، فحاول من خلال ردوده على "هانوتو" و"رينان" وبعض المستشرقين، ومن خلال كتاباته في العروة الوثقى وغيرها من المؤلفات، أن يدافع عن الإسلام ويعلن براءته مما أُلصق به من اتهامات، وفي الوقت نفسه كان يرحب بالمدنية الحديثة التي هي سمة العصر، فالإسلام لا يتعارض مع كل ما هو عقلي وعلمي، وإنَّما يرحب به، وهكذا أخذت أفكاره فيما بعد تمهد لدعوة ظهور المدنية الحديثة.

وإذا كانت أفكار الشيخ محمد عبد قد بلغت مستوى من الموازنة بين التقدم الأوربي وبين الإسلام بمشروعه الذي قدمه في كتاباته، وخلاصته أن لا يوجد حكم ديني وإنما هو حكم مدني، والحاكم أو السلطان أو الخليفة إنَّما هو حاكم مدني بأي وجه من الوجوه، وأن الإسلام لا يفرض أي سلطة من السلطات على البشر، وحتى الرسول إنَّما كان داعياً مبشراً ونذيراً، والحقيقة أنَّ الإسلام قد شابته بعض الحركات الباطنية، ودخل فيه ما يفسده ويغيّر بعض عقائده، وخلاص الأمة هو بإعادة الإسلام إلى جوهرة الحقيقي، والنظر إلى السلطان على أنَّه حاكم مدني متى ما أرادت الأمة خلعه لمقتضيات المصلحة لخلعته، وأنَّه لابد من "جامعة إسلامية" توحّد الأمة وتقوّي عزيمتها وتشدّ أزرها، بعيداً عن المصلحة والنزاع والبدعة والانحراف.

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

ومن جانب آخر كان لهذه الآراء وقع خاص على بعض المفكرين النهضويين من المسيحين الذي درسوا في الارساليات المسيحية، فقد وجد البعض منهم أن لا سبيل للنهوض بالأمة سوى باتباع العلم والابتعاد عن كل ما هو ديني لأنَّه فقط بالعلم تُحل كل مشاكل الأمة وتلتحق بالعالم، فهناك من عمل على تفسير الكون بالحقائق العلمية وربط المجتمعات ونهضتها أو انحطاطها بفكرة "تنازع البقاء" التي تؤدي إلى ناموس آخر يسمى" الانتخاب الطبيعي" وهو الدكتور شبلي شميل(١٨٥٠ - ١٩١٧) الذي دعا إلى اتباع العلم للنهوض بالواقع لأنَّ العلم هو سبيل الارتقاء والخلاص من الضعف والانحطاط والتأخر، يقول:((فما من أمة قامت أو انقرضت، ارتقت أو انحطت إلا كانت عوامل هذين الناموسين هي القاضية في ذلك))[٤٦]، فالحكومة التي تنشأ في مجتمع لا تلام على فعل، ومن انتظر منها الإصلاح فقد كان يجهل بلا شك تاريخ نشوء الأمم والعمران، فالتمدن الأوربي لم يكن بفضل حكومتها، وإنَّما بفضل العدد والجنس والدين والعلم، فكل أمة كثر عددها ولم يشب جنسها الاختلاط وتوحد دينها وبلغ العلم فيها أقصى مبلغه بلغت من القوة مَبلغاً حقق لها التقدم، وعلى العكس من ذلك حال الحكومة العثمانية إذ نجد التعدد والاختلاط وعدد الأديان والأجناس والقبائل والطوائف مما يجعل وحدة الكلمة فيها أمراً مستحيلاً، فضلاً عن حالة العلم الذي لا يكاد يكون شيئا يذكر، والأمة في جهل عميق[٤٧]، فالانحطاط في الشرق كبير جداً بسبب الانحطاط الأدبي والعلمي، فهما العاملان المؤثرات في "نشوء الأمم وارتقائها"، فالشرق إذاً لا يستطيع أن يناظر الغرب إلا إذا فاقه في المعدات الأدبية، فهو متقهقر جداً لقلة العلم فيه، وهنا يقدم شبلي شميل مشروعه القاضي بإلغاء المحاكم المختلطة لأنَّ شرها أساساً مركب من نظامها، وأن تُلغى مدرسة الحقوق، وتُمزق كتب القوانين وكتب الاقتصاد السياسي وسائر العلوم الكلامية، وأن تُنبذ كل الكتب السقيمة التي يضيع أولها في آخرها ويضيع الإنسان فيها عمره وهو لا يفهم شيئاً، وأن يوقف تنفيذ "بروغرام الجامعة" لئلا تزيد معاهد العلم النظرية، وبالمقابل يكون إنشاء معهد علمي كبير يُعلَّم فيه نشوء الأرض والأجرام السماوية، وعلم الأحداث الجوية، والأقاليم واختلافها، وتأثيرها في الإنسان والعمران، وأن يقام على أنقاض مدرسة الحقوق مدرسة الكيمياء والطبيعيات والميكانيكيات والرياضيات وعلم الأفلاك، وأن تنشأ الجامعة لعلم التاريخ الطبيعي والاجتماع الطبيعي والاقتصاد الطبيعي وتطبيق ذلك على الإنسان والطب وسائر العلوم الحيوية والأنثروبولوجية، وأن تنشأ هيئات قضائية على غاية البساطة في كل مدينة وفي كل بلدة على نسبة ساكنيها بحيث لا يتأخر الفصل بين الدعاوي مهما كانت مهمة إلا أياماً معدودة حرصاً على مصلحة المتداعين، وأن يتولى الاجتماع نفسه توزيع المنافع العمومية الضرورية مثل الماء مجاناً على عموم الناس، وأن تنشا كتاتيب في كل مدينة وفي كل حي وفي كل قرية على نسبة السكان يُعلم فيها الأطفال مبادئ العلوم الطبيعية البسيطة، وأن تنشأ جرائد تعلم الناس كيف يجب عليهم أن يكونوا نُظفاءً في أجسامهم وفي ملابسهم ومآكلهم ومساكنهم، وخصوصاً في عقولهم، وتعليمهم أنَّ كل نظام حولهم من الأرض والسماء خاضع لنواميس الطبيعة لا يتزعزع، وأن السير على تلك النواميس يقيهم عثرات كثيرة في معايشهم صحياً ومادياً وأدبياً، وأن تكون آدابهم مستفادة من آداب الطبيعة نفسها[٤٨].

فالملاحظ على برنامج شميل الإشتراكي أنَّه برنامج- كما يسميه هو- يقوم على أساس العلم والطبيعة، فكل ما في الكون يعود إلى نواميس طبيعية تتحكم فيه، وأنَّ العالم الشرقي غارق بالماورائيات والأوهام والنظريات القديمة غير النافعة، فما عليه اليوم إلا أن يتطلع إلى العلم وينسجم مع الحقائق الطبيعية، فالأديان كسائر مخترعات البشر تحول من النفع العام حتى تصير وسائل للكسب في أيدي أولئك الذين اتخذوها تجارة لجذب الانتباه ولو بالقضاء على الإنسان، فقد علّموا الإنسان غير ما تأمرهم به الأديان، فالإسلام دين اجتماعي ينهى عن كل شر ولا يعتدي ويأمر بالذود عن المستأمنين الآمنين، إلا إنَّ هناك من

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

زرع في رؤوس الجاهلين التفريق بين الناس إلى حد التباغض والتقاتل حتى قامت قيامتهم، فبالجهل تسلّط أولئك المتسلطون، ولو أنَّ الأمة تسلّحت بالعلم لتخلّصت من كل رؤساء الأديان الذين هم وحدهم المسؤولون عن كل الفظائع التي ارتكبت ومازالت تُرتكب باسم الدين(٤٩).

إذا كانت المحاولات السابقة تسعى إلى نوع من المصالحة بين الدين والمدنية، بين الإسلام وحركة التنوير الأوربي، على نحو التصحيح لمسار الشريعة الإسلامية، بين استعادة الإسلام الحقيقي وتوسيع مفهوم الدين، ليشمل التطور والعلم والحداثة والمدنية الجديدة، وبين اعتماد العلم أساساً للوعي وللخروج من الانحطاط والجهل والتخلف، تأتي محاولة فرح أنطون(١٨٧٤ - ١٩٢٢) بنوع من الجرأة ليطرح مشروعاً يسعى للخلاص من كل هذا التعالق الحاصل بين الدين والدولة، ويقدم حلاً جذرياً لكافة الاشكالات التي غالبا ماتطبع كل مشروع بالخجل، كما في مشروع محمد عبده الذي كان يوائم بين توجهه الإسلامي السلفي وبين العلمانية التي ربما لم يكن باستطاعته التصريح بها.

كان هذا المشروع ممثلاً بالعلمانية التي وجد فيها أنطون الخلاص الحقيقي لحال الأمة العربية المتقهقر، وكان للأسباب نفسها التي دفعت بروّاد النهضة من قبله لطرح مشاريعهم النهضوية، فليس الدين هو المشكلة، ولم يكن الإسلام يوماً هو المشكلة الحقيقية وإنَّما اتخاذ الإسلام ذريعة للتسلط والهيمنة وإلغاء الآخر أو تهميشه، أو ضيق المستوى التشريعي للإسلام وعدم قدرته على استيعاب هذا المد الكبير من التحضّر والمدنية بسبب ضيق الوعي الديني للمؤسسة السلطوية الدينية، فالعلمانية التي تقتضي فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية تستدعيها جملة من الأمور، فأولها : إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية، لأنَّ غرض الحكومات الأساس مناقض لغرض الأديان، ولأنَّ غاية الأولى حفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور، وهذا الدستور لا يجيز أن يُؤخذ من حرية الشخص شيأ، فالشخص حر مطلق، أما غاية الثانية فهي تعليم الناس عبادة الله وحثّهم على الفضائل وإصلاح شؤونهم ، فهناك طرق مخطوطة وتقاليد موضوعة ومبادئ يجب على المؤمن الاعتقاد بها، وإن لم يعتقد بها استهدف للاحتقار وضياع الحق، كما أنَّ الحكومات ترحب بكل ما هو جديد لأنَّ كلمة " الحقيقة المطلقة" لم تسطر بعد في قاموس الحكومات المدنية لاعتقادها أن العقل الانساني لم يصل إلى حده بعد، وأنَّ العلم ما يزال طفلاً رضيعاً، أما الأديان فهي على نقيض ذلك، فالحقيقة عندها مطلقة ولا حقيقة بعد حقيقتها. وإذا تولّت الأديان زمام الحكومات اضطرت بحكم طبيعتها إلى الضغط على الفكر الإنساني، كما كان يحدث في أوربا وقاومت كل فكر جديد، وهذا ما حدث في النصرانية والإسلام، ولولا فصل الأوربيين بين السلطتين المدنية والدينية لما رسخ التمدن في أوربا(٥٠).

والسبب الثاني هو الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً أمة واحدة يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض شعوراً حقيقياً، والسبب الثالث: ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية لأنَّ الأديان شُرّعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، ومن يلزمها بتدبير الدنيا فإنَّه ينتهي إلى الفشل، والسبب الرابع: ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله مادامت جامعة بين السلطة المدنية والدينية، ففي ذلك اضطهاد للعقل وأصحاب العقول والأذكياء، فرجال الدين يبتعدون عن أصحاب العقول لضعفهم وعدم احتمالهم لذكائهم وعقلهم، وبالتالي تبتعد الأمة عن التقدم والعقلانية، كما أنَّ المبادئ الدينية المقدسة ستتعرض لأوحال السياسة أو ذلها وكذبها ومفاسدها كما ذمها محمد عبده في تعريفه لها(٥١)، أما السبب الخامس فهو استحالة الوحدة الدينية وهذا من أكبر الأمور إثارة للفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية(٥٢).

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

هذا المشروع الذي طرحه فرح أنطون في كل ما قدمته مجلته(الجامعة) وحاول توظيفه في أمرين مهمين أثارا جدلاً واسعاً، الأول ترجمته لابن رشد وإعادة نشره لفلسفته في مجلة الجامعة، الأمر الذي أثار العديد من الانتقادات والاعتراضات من الجانب الآخر، والثاني: تأليفه لمجموعة من الروايات عالجت هذه القضايا- قضايا الأمة ضمن مشروعه النهضوي- بطريقة فنية أدبية غاية في الأهمية لكونها محاولة تجريبية مستحدثة في إطار الأدب العربي.

تأتي أهمية ابن رشد في فكر فرح أنطون من طبيعة مشروعه النهضوي نفسه، ففي الوقت الذي نجد فيه أنطون يطرح أفكاره العلمانية والداعية إلى فصل الدنيا عن الدين راح يبحث في التراث العربي عما هو جدير بالبعث والتجديد والطرح، فهو يقدم منذ مفتتح كتابه بأنَّ سبب تأليفه هو إهداء إلى "النبت الجديد" من العقلاء الذين سيعرفون مضار مزج الدنيا بالدين، لذا فإنَّ إعادة نشر أفكار ابن رشد وفلسفته هي دعوة للعقل والفلسفة والعلم، بعيداً عن الدين، وهو السبيل إلى التقريب بين عناصر الشرق، وهذا التقريب لا يتأتى من تفضيل دين على دين، أو مذهب على مذهب وإنَّما التقريب الممكن في هذا الزمان بالعلم والفلسفة والأدب، فهي مثل النور والهواء والأرض والماء، نفائس مشتركة بين الجميع وليست مُلكاً لفريق دون آخر، ومن يروم الدخول إلى دار الفلسفة وجب عليه الابتداء بالفيلسوف اليوناني العظيم أرسطو وتلامذته، وبما أنَّ أقرب تلامذته إلينا هم ابن رشد، وابن بجا، وابن سينا، وابن طفيل، وابن زهر، والفارابي، ولمّا كان ابن ارشد أبعد أولئك الفلاسفة صيتاً جاء الاهتمام به دون غيره- كما يقول أنطون-، فضلاً عن مشروع الجامعة في موضوع تاريخ الديانة المسيحية نقلاً عن الفيلسوف رينان[٥٣].

والحقيقة إنَّ اهتمام انطون بابن رشد لم يكن وليد تأثر برينان وترجمته لفلسفة ابن رشد كما هو معروف، أو كما أشار أنطون في تمهيد كتابه، وإنَّما المسالة أعمق من ذلك بكثير، إذ من الملاحظ أن اختيار انطون لابن رشد كان قصدياً، وهو غاية في الدقة والأهمية لسببين، الأول: ما أشار إليه أنطون نفسه في تمهيد كتابه بإشارة ربما كانت عابرة لكنها تدل على تباين موقفين إزاء التراث يستدعي الانتباه له ووضع اليد عليه بغية معالجته وإصلاحه، يقول:

"وبينما كنا نشتغل بكتابة ترجمة الإمام أبي حامد الغزالي الذي فاق فلاسفة العرب بنقض الفلسفة والدفاع عن الدين كما فاقهم ابن رشد بتعزيز الفلسفة ومبادئها العلمية وإذ وردنا من صديق في العاصمة كتاب يخبرنا فيه أن حضرة صاحب مجلة المنار في العاصمة رصيفنا الشيخ رشيد رضا يحرك خاطر فضيلة العلامة الأستاذ محمد عبده مفتي الديار المصرية على الجامعة"[٥٤]

ففي هذا النص إشارة إلى أنَّ هذا التباين في المواقف إزاء التاريخ هو لبّ الأزمة الحقيقية الراهنة التي يحاول أنطون معالجتها من خلال مشروعه في الفصل بين الدين والدنيا، ففي الوقت الذي يعالج فيه أهم قضية مفصلية في التراث العربي الإسلامي التي وصلت حد التكفير، يحيد أنطون اليوم عن المسير في نفس الطريق في إلغاء الآخر وتهميشه عن طريق تفضيل دين على دين أو مذهب على مذهب، وهذا ما طرحه أنطون في سبب تقديمه لمشروع العلمانية.

والسبب الثاني هو: إنَّ ابن رشد يختلف عن العديد من الفلاسفة العرب، فهو الفيلسوف الوحيد الذي لم يكن منتمياً أو منحازاً لأي مذهب أو فرقة دينية أو كلامية، الأمر الذي يحرر أفكاره وفلسفته من الأطر الضيقة، وأنَّ ابن رشد من أهم الفلاسفة العرب الذين عملوا على تخليص فلسفة أرسطو من كل ما دخل عليها من تيارات غيّرت في فكره وفلسفته ابتداءً من المسيحية وإلى الاسلام مروراً بكل التيارات الدينية والمذهبية والفلسفية التي كانت توظف فلسفة أرسطو بما يخدم عقيدتها، الأمر الذي جعل من ابن رشد الفيلسوف الوحيد الذي قدم فلسفة أرسطو نقية إلى أوربا، ليصبح أحد عوامل نهضة أوربا واسبابها فيما بعد[٥٥]، كما

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

أنَّ أفكار ابن رشد كانت تمثل رقياً معرفياً في عصره يدعو إلى العقلانية والمدنية بعيداً عن كل تعصب وتحيز مذهبي، الأمر الذي يخدم مشروع أنطون الذي هو بصدد تقديمه للمجتمع، فابن رشد دعا منذ القرن السادس الهجري إلى إعمال العقل ونبذ الخلافات، والتعصب الذي يقود إلى التكفير، والتوجه نحو العلم والمعرفة والعقل في بناء الدولة وإقامة النواميس التي تحكم الأمة بعيداً عن الدين ورجاله المتسلطين، وإعادة فتح باب الاجتهاد لتوسيع العديد من التشريعات التي لابد للإسلام من استيعابها وإدخالها ضمن مفاهيمه الحديثة، فضلاً عن شرحه لفلسفة أرسطو وبيان ما داخلها من التغيير بسبب التأويلات التي أملتها اعتبارات لم تكن تمت للعلم، وقد قدم آراءً اجتهادية جريئة في حديثه عن السياسة التي هي وفق تصنيف أرسطو للعلوم جزء من العلم المدني، والمقصود بالسياسة هنا هو تدبير المدينة، مؤكداً على دور العقل، فهو الذي يجب أن يرأس سلوك الفرد والمجموع ويحكمهما، وأضف على ذلك القضايا الفلسفية الدقيقة التي هي الأخرى بحاجة إلى وقفة وإدراك من نوع آخر لطرحها[٥٦]، وعلى أية حال نجد أنَّ ابن رشد انطلق في مساره التصحيحي من منطلق منهجي هو الفصل بين الدين والعلم، فالعلم مهمته النظر في الموجودات بهدف فهمها كما هي أولاً، ومن ثم استخلاص العبرة منها بعد ذلك، فالأولية هنا للعلم على العمل، والمقصود بالعمل هنا السلوك الديني والأخلاقي، فالدين هو للناس كافة وليس لأحد أن يدعي التأويل الحق.

ولهذا وجدنا اهتمام أنطون بابن رشد وفلسفته، وحرصه الشديد على نشر أفكاره وهو الساعي إلى "رشدية جديدة"، أو الى "ترشيد الاسلام"، وكأن التاريخ العربي الإسلامي متوقف من جهة التقدم والتحضر والعلم، فقد وجد انطون في عصر النهضة أي القرن التاسع عشر حاجة لإعادة أفكار ابن رشد لأنَّ الموقف نفسه إن لم يكن قد ازداد بؤساً، واليوم بعد قرن تقريباً على دعوة انطون(للرشدية الإسلامية العربية) نجد أحد المفكرين المعاصرين يعود إلى فكر ابن رشد وفلسفته ويدعو إلى ضرورة" ترشيد الإسلام السياسي والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى الذي لا يتم دون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية[٥٧].

وبناءً على هذا الإيمان الفكري لفرح أنطون بمشروعه النهضوي، فقد حاول توظيفه بشكل فني أدبي في مجموعة من الأعمال الروائية، وهي (الدين والعلم والمال، الوحش الوحش الوحش، أورشليم الجديدة) ففي هذه الروايات عمل أنطون على تصعيد الجانب الفكري الأيديولوجي على حساب الفن الروائي نفسه، فهو لم يكن مهتماً بالعمل الروائي بوصفه عملاً فنياً جديداً أو وافداً بتعبير فيصل دراج[٥٨]، وإنَّما كان كل همه توظيف الأفكار التي آمن بها، وضرورة إيصالها إلى القارئ/ المجتمع على نحو ميسّر، يقول في افتتاحية روايته المدن الثلاث أو الدين والعلم والمال:

"خطر لنا أن نهجر أسلوب المقالات المتقطعة والفصول المتفرقة إلى أسلوب الرواية؛ لأنَّه أجمع وأوعى، فضلاً عن كونه أشد تأثيراً وأحسن وقعاً (...) وهذا الكتاب "الدين والعلم والمال" هو الرواية الأولى من هذه الروايات، وموضوعه معروف من عنوانه، وقد سميناه هنا(رواية) على سبيل [التساهل[٥٩]] لأنَّه عبارة عن بحث فلسفي اجتماعي في علائق المال والعلم والدين، وهو ما يسمونه في أوربا " بالمسالة الاجتماعية"[٦٠]

وهنا سيتجسد موقف آخر من الذات، لأنَّ الرواية لم تكن معروفة في الأوساط الفنية والأدبية العربية، لأنَّها جنس أدبي وافد- كما يرى البعض-[٦١]، نتيجة تأثر أنطون بالثقافة الغربية فعمل على سلخ مجموعة من الأفكار والمبادئ والشعارات من سياقها الخاص، أي السياق الغربي، وقسرها في سياق آخر هو السياق العربي- الاسلامي[٦٢]، ولم يكن أنطون مثقفاً تابعاً، ولم يكن قاصراً معرفياً، وإنَّما كان موسوعي الثقافة، ومثقفاً تنويرياً نزيهاً، ولكنه فُتن بالغرب المنتصر فراح يحاكيه بالانتصار، فاستقدم أفكار الثورة الفرنسية

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

واستقدم معها الكتابة الروائية[٦٣]، فالشكل الروائي أوربي، والشكل يفرض مضمونه، لهذا صار الأدب العربي جزءاً من الأدب الغربي، بعد أن حصلت القطيعة مع الأدب الكلاسيكي[٦٤].

والحقيقة إنَّ استحداث الفن الروائي في عصر النهضة، لم يشكل قطيعة مع الماضي، ولم يكن افتتانا بالغرب لدرجة تحوّل فيها الأدب العربي إلى شكل ومضمون غربيين، ففي هذا الحكم مجانبة للصواب، والحقيقة هي أنَّ الرواية لم تكن فناً وافداً من الغرب بكل تعالقاته، وأنَّ الأديب أحدث قطيعة مع الماضي العربي ليتمكن من استجلاب الحاضر الغربي، فعلى العكس تماماً، لقد كانت الرواية هي وليدة التراث العربي القديم، و الأديب لم يشكل قطيعة مع الماضي بل اتكأ على الماضي في سبيل إنتاج ما يعزز حاضره، فهو في عملية معقدة من الوعي بالذات وليس ثمة وقت للقطيعة مع التراث والأنا العربية، فلو أردنا إدراك هذه الحقيقة، أي طبيعة العلاقة بين نشأة الرواية الحديثة والتراث العربي القديم، علينا أن نعرف أشكال النشاط القصصي وطبيعته في تراثنا ومن ثم محاولة تحديد العلاقة بينه وبين أدبنا الحديث، فهناك نتاج قصصي تعرض للإشكاليات مع الفقهاء منذ عهد خلفاء الرسول، وكانت القصة التي تُقدم لعامة الشعب في الوعظ والارشاد هي التي تنتصر في الأخير، بعد أن نتج عن هذه العلاقة العدائية بين الفقهاء والقصاص وانقسم تراثنا القصصي قسمة بقيت حتى عصرنا الحديث، فالأول هو الذي يقوم على الوعظ الارشاد ولا يعتمد على الخيال والاغراق فيه، وفي هذا القسم تضعف العناصر القصصية الروائية إلى حد بعيد، لتوشك الصلة بين هذا القسم والنشاط القصصي غير مباشرة، كما في الرحلة، والسيرة ، والقصة التعليمية، والمقامة، أما القسم الثاني فهو الذي يتصل اتصالاً مباشراً بالنشاط القصصي والروائي والمتمثل بالتراث الشعبي، كـألف ليلة وليلة والملاحم الشعبية ، وظل هذا الانقسام مستمراً ليظهر من جديد في الأدب العربي الحديث، - وهذا التقسيم هو نفسه ما ذكره أنطون في مقدمة روايته" اورشليم الجديدة"[٦٥]- وفي نشأة الرواية العربية الحديثة عادت القسمة إلى الظهور من جديد، في صورة قطبين متنافرين، واعترف كبار المثقفين من النشاط الروائي بما كان تعليمياً ووعظاً مباشراً، وأنكروا ما خرج عن هذا الإطار وهاجموه، فكان طبيعيا أن يأخذ كتاب رفاعة الطهطاوي " تلخيص الابريز" شكل رحلة كان فيها أكثر تعليمية ومباشرة من كتب الرحالة العرب القدماء، وأن يقدم فرح أنطون قصة في نفس الشكل كان مجالها المشاكل الاجتماعية، والذي يميز هذه القصة أنَّها كانت تعليمية متخيلة، وكان هذا الامر لا يميزها عن قصة حي بن يقظان، والقسم الثاني من النشاط الروائي فيتمثل برواية التسلية، التي تمثل الوريث الشرعي للأدب الشعبي كما في محاولة جرجي زيدان والمنفلوطي[٦٦].

نعم من المصيب جداً أن الأديب العربي لم يكن ليقدم كل ما قدمه في عصر النهضة لولا اطلاعه على الغرب، فكل ما أنتجه هؤلاء المفكرون والأدباء في عصر النهضة كان وليد الصدمة التي عرّفتهم على الغرب المتقدم وهي التي أعادتهم للتفكير بالذات المتأخرة والمتقهقرة، وكان من بين ذلك الأدب، فالأدب جزء من الذات أو نتاج الذات، كان بحاجة ايضاً إلى إعادة نظر وإعادة تشكيل، وفي الوقت نفسه كانت متطلبات المرحلة تستلزم فناً مغايراً، كما استلزم الامرُ ابنَ طفيل ليكتب قصته الفلسفية والتعليمية بشكل قصصي، فكتابة أنطون للرواية تمثل موقفاً من الذات وتمثل موقفاً تصحيحياً واعياً لإعادة إنتاج الذات مرة أخرى بعد أن رأى ذاته بوساطة الآخر ليعي ذاته تماماً، ولهذا كان نص الشدياق" الساق على الساق فيما هو الفارياق" نصاً غير منقطع عن تراثه، لا لأنه كان مغايراً للشكل الذي تبنته النخبة كما ترى الدكتورة رضوى عاشور، وإنَّما ليس ثمة قطيعة مع التراث، فكل المحاولات الأدبية كانت تسعى في سبيل الاستمرار لا القطيعة والتواصل مع موروث الكتابة العربية الكلاسيكية مع تطوير وتجديد، فتحيط بالذات بما هي واقع معيش وتاريخ ثقافي[٦٧].

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

ومع فرح أنطون نكون قد قدمنا مشروعاً اصلاحياً يمكن تصنيفه بأنه المشروع الثالث الذي طرح في عصر النهضة، فبعد ليبرالية الافغاني، والقومية المصرية عند محمد عبده ورشيد رضا، تأتي العلمانية على يد فرح أنطون، وكل هذه المحاولات إنَّما تمثل موقفاً من الذات، وإعادة لقراءة الذات مرة أخرى وتثوير طاقاتها والتحول من النسقية على الذات ، فقد كان الوضع الكولينيالي قد عمل على إدماج بنية فكرية جديدة في واقع كان راكداً ومنكفئاً على الماضي، وهنا برزت العديد من الإشكالات التي بدأت تمثل مرحلة الوعي أو الصدمة، الإسلام مقابل المسيحية، الفكر العربي مقابل الفكر الأوربي، الذات مقابل الآخر، الأصالة مقابل المعاصرة، وتطور الوعي بهذا الإشكاليات إلى السؤال؛ كيف يمكن المحافظة على الذات العربية والهوية الإسلامي؟ وكيف يتحقق التقدم ورفاهية الجماهير إن بقي الوضع السائد؟ ما أهمية الحكم الإسلامي؟ ما شرعية السلطان أو الخليفة؟ ماهي الأمة؟ وما دور الإسلام في قيادة المجتمع؟ وهل هو مؤهل حقاً للقيادة؟ كيف يمكن الأخذ بكل هذا التطور القادم من أوربا دون المساس بالذات؟ ماهي الخيارات الممكنة للتقدم والتطور....الخ، كل هذه الأسئلة لم تكن لتطرح سابقاً، لأنَّ المجتمع يعيش ضمن نسق معين، لم يستوعب ذاته بعد، أو لنقل أنَّه منغلق على ذاته، ولكنه أخذ بالتحول بعد أن وعى ذاته ، وأخذت هذه المشاريع التي طرحها النهضويون الأوائل تترك أثراً كبيراً في المجتمع والدولة والفكر، وظهر جيل آخر أفاد مما طرحه السابقون، وتمثلوا طروحاتهم وطوروها كما في علي عبد الرازق، وطه حسين، وقاسم أمين وغيرهم، ولكنها بقيت كتابات لم تأخذ واقعها الفعلي في المجتمع والدولة.

وبعد الحرب العالمية عام ١٩١٤ أُرخ لانتهاء عصر النهضة العربية، وهكذا كان بدل الإصلاح الاجتماعي والديني والسياسي الذي كان المصلحون يحلمون به والسيادة التي كانوا يأملونها، وجد العرب أنفسهم في مطلع القرن العشرين وعشية انهيار إحدى أكبر الإمبراطوريات التاريخية وأعرقها، في حالة من الفوضى والاختلاط التي لم يعرفوا لها مثيلاً، وتم اخضاع الشرق الأدنى والوطن العربي بأكمله إلى الاستعمار وفرض عليه التقسيم والعبودية، لقد خيض النضال في العقود الماضية من أجل النهضة ، التقدم، الثورة، من أجل تجاوز الماضي والتطلع إلى مجتمع جديد ومتقدم، لكن هزم مشروع النهضة، وتفككت أوصال القوى التي حاولت تطبيقه، وانهار الحلم الذي سكن النهضويين ، التقدميين، الثوريين وانهار حلم الجماهير التي انتظرت أن تنفض عن كاهلها ظلم قرون طويلة، ولكن بعد الانهيار لم يبق سوى الموروث من الماضي الذي تعلقت به الأجيال على مدى قرون، ومن هنا بدأت الدعوة الدينية الأصولية من جديد وصعدت السلفية الطائفية، وغاب الفكر، وانتشر الوهم، وغابت الرؤية الواقعية فانتشرت الرؤية المتيافيزيقية، وتم الهدم الأنطولوجي للعقل العربي[٦٨].

([١]) ينظر: اغتيال العقل- محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، برهان غليون، المركز الثقافي العربي، ط٤، الدار البيضاء – المغرب، ٢٠٠٦: ١٥٩.

([٢]) نهاية الفكر العربي ومولد السياسة المقدسة، د. عزيز الحدادي، دار الطليعة، ط١، بيروت – لبنان، ٢٠١٤: ١٩.

([٣]) : الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، دار الساقي، ط١، ٢٠٠٧: ١٧٧.

([٤]) كتاب الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج١، مطبعة البابي الحلبي واولاده بمصر، ط٢، ١٩٦٥: ٧٥-٧٧. وينظر: تمهيد في البيان العربي، طه حسين، مقدمة كتاب نقد النثر لأبي الفرج قدامة بن جعفر الكاتب، حققه وعلق حواشيه الدكتور طه حسين بك وعبد الحميد العبادي، المطبعة الاميرية ببولاق ١٩٤١: المقدمة تمهيد في البيان العربي، من الجاحظ إلى عبد القاهر لطه حسين.

([٥]) ينظر: من الآخر إلى الذات –دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر، د. حسن مجيد العبيدي، دار الطليعة، ط١، بيروت-لبنان، ٢٠٠٨: ١٠٣.

([٦]) ينظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكوية والتوحيدي، محمد اركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط١، بيروت- لبنان، ١٩٩٧: ٦٨.

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

(٧) الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، كيحل مصطفى، منشورات الاختلاف، ط١، ردمك، ٢٠١١: ٦٣.
(٨) ينظر: عصر النهضة الاوربية، أ.د اسحق عبيد، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٦: ٤- ٥. والمقولة للباحثة زيغريد هونكه في كتابها شمس الله تسطع على أوربا.
(٩) ينظر: من النقل الى الابداع- المجلد الاول – النقل(١) التدوين(التاريخ- القراءة- الانتحال)، دكتور حسن حنفي، دار قباء، القاهرة ، ٢٠٠٠، ٢٧- ٣١.
(١٠) التراث والتجديد موقفنا من التراث الغربي- مقدمة في علم الاستغراب، الدكتور حسن حنفي، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١ :٤٩.
(١١) ينظر: من الآخر الى الذات: ١٠٣.
(١٢) ينظر: ثورة الفكر في عصر النهضة الاوربية، دكتور لويس عوض، مركز الاهرام للترجمة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٨٧: ٦.
(١٣) ينظر: الأبواب المغلقة- دراسة حول أزمة التغيير في العالم العربي، منى خويص : ٨٩-٩٩.
(١٤) ينظر: الذات عينها كآخر، بول ريكور، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت، ٢٠٠٥: ٧٠-٧٣.
(١٥) سيكولوجيا القهر والابداع، ماجد موريس ابراهيم، دار الفارابي: ٤٧.
(١٦) ينظر: الذات تصف نفسها، جوديث بتلر، ترجمة: فلاح رحيم، التنوير، ط١، بيروت، ٢٠١٤: ٧١-٧٦.
(١٧) الاستشراق- المفاهيم الغربية للشرق، ادوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦، ٤٥٧.
(١٨) ينظر: الاستشراق: ٤٥٨-٤٥٩.
(١٩) اغتيال العقل :٢٨.
(٢٠) ينظر: مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح، دار الطليعة، ط١، بيروت- لبنان، ٢٠٠٥: ٤٢- ٦١.
(٢١) ينظر: الانسداد التاريخي: ٦٨-٨٧.
(٢٢) ينظر: مقدمة في علم الاستغراب: ٢٦.
(٢٣) دليل الناقد الأدبي- إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، د. ميجان الرويلي و د.سعد البازعي ، المركز الثقافي العربي، ط٣، الدار البيضاء- المغرب، ٢٠٠٢: ٣٠٧.
(٢٤) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي- التمدن والحضارة والعمران، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، ج١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٢: ١٩.
(٢٥) الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج٢: ٢١.
(٢٦) الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج٢: ٢٥.
(٢٧) ينظر: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩٣٩، ألبرت حوراني، ترجمة: كريم عاقول، دار النهار للنشر، بيروت- لبنان: ٩٩.
(٢٨) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج٢: ٥٠١.
(٢٩) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين التونسي، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، ٢٠١٢: ٤٤. والنص مأخوذ عن مذكراته، تعريب محمد العربي السنوسي.
(٣٠) ينظر: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: ٣٥- ٤٥.
(٣١) ينظر: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: ٦١، ٧٦، ٦٨.
(٣٢) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: ٥ ،٦ ،١٢، ١٣.
(٣٣) جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الاسلام، د. محمد عمارة، دار الشروق، ط٢، القاهرة، ١٩٨٨: ١٥٠.
(٣٤) جمال الدين الأفغاني – ذكريات وأحاديث، عبد القادر المغربي، دار المعارف، ط٣، القاهرة - مصر: ٦٣-٦٤.
(٣٥) ينظر: الفكر العربي: ١٤٠-١٥٥.
(٣٦) ينظر: خاطرات جمال الدين الحسيني (الأفغاني) – آراء وأفكار، تقرير: محمد باشا المخزومي، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، ط١، القاهرة، ٢٠٠٢: ٢٩٨.
(٣٧) الرد على الدهريين، جمال الدين الأفغاني، تقديم: محمد عبده، تحقيق: محمد حامد محمد، نسخة الكرتونية: ٤٩.
(٣٨) الرد على الدهريين: ٣٦.

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

(٣٩) الإسلام بين العلم والمدنية، محمد عبده، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر- القاهرة، ٢٠١٢: ٥١.
(٤٠) ينظر: الاسلام بين العلم والمدنية: ٦٥-٧٦. وينظر: الامام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، د. محمد عمارة، دار الشروق، ط٢، القاهرة – مصر، ١٩٨٨: ١٤.
(٤١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج٣- الإصلاح الفكري، والتربوي، والالهيات، تحقيق وتقديم: الدكتور محمد عمارة، دار الشروق، ط١، بيروت/القاهرة ١٩٩٣: ٣٠٤.
(٤٢) ينظر: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج٣: ٣٠٤-٣٠٥.
(٤٣) ينظر: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج١ – في تفسير القران: ١٠٨.
(٤٤) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج١: ١٠٧.
(٤٥) ينظر: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج١: ١٠٩.
(٤٦) كتاب فلسفة النشوء والارتقاء، ج١ من مجموعة الدكتور شبلي شميل: مطبعة المقتطف، مصر، ١٩١٠: ١٩٠
(٤٧) ينظر: كتاب فلسفة النشوء والارتقاء، ج١: ١٩١.
(٤٨) ينظر: كتاب فلسفة النشوء والارتقاء، ج١: ١٨٧-١٨٩.
(٤٩) ينظر: مجموعة الدكتور شبلي شميل، ج٢، مطبعة المعارف، مصر، (المقالة الثامنة والثلاثون- ضحايا الجهل او الانسانية المظلومة): ٢٢١.
(٥٠) ينظر: ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون، مع مقالات لمجلة الجامعة، من مشروعات الجامعة، الاسكندرية ١يناير سنة ١٩٠٣: ١٥٢.
(٥١) ينظر: الإسلام بين العلم والمدنية: ١٠٩.
(٥٢) ينظر: ابن رشد وفلسفته: ١٥٤-١٥٦.
(٥٣) ينظر: ابن رشد وفلسفته: ١-٤.
(٥٤) ابن رشد وفلسفته: ١.
(٥٥) ينظر: المواجهة – فلسفة ابن رشد، فرح انطون، التنوير، ١٩٩٣: ٦٠ وما بعدها. وينظر: مفارقة ابن رشد، ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي(بحوث ودراسات) اشراف وتصدير د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٣ : ٣١.
(٥٦) ينظر: ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي(بحوث ودراسات) : ٢٧، ٤١، ٥٩.. وينظر: ابن رشد سيرة وفكر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨، ط١ الموضوع بتفصيل أوسع.
(٥٧) ينظر: ابن رشد سيرة وفكر:
(٥٨) ينظر: الرواية وتأويل التاريخ- نظرية الرواية والرواية العربية، فيصل دراج، المركز الثقافي العربي، ط١ المغرب، ٢٠٠٤: ٣٤.
(٥٩) ترتبط عبارة (على سبيل التساهل) بمحمولات فلسفية، كونها تعني أنّ الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق. وليس على الإنسان أن يهتم بدين أخيه أيا كان، لأن هذا لا يعنيه، فالإنسانية هي الاخاء العام والدين خاص بين الشخص وربه لا يجوز لاحد التدخل فيها، والسلطة الدينية لا تقدر على هذا التساهل، لأن غرض هذه السلطة مناقض لغرض التساهل. هذا ما أراده أنطون من جملته " على سبيل التساهل". ينظر: ابن رشد وفلسفته: ١٤٩.
(٦٠) الدين والعلم والمال- المدن الثلاث، فرح أنطون، مؤسسة هنداوي، مصر- القاهرة، ٢٠١٢: ٨.
(٦١) ينظر: الرواية وتأويل التاريخ: ٣٥.
(٦٢) ينظر: موسوعة عصر النهضة- فرح انطون وصعود الخطاب العلماني، سمير أبو حمدان، الشركة العالمية للكتاب- دار الكتاب العالمي، بيروت- لبنان، ١٩٩٢، ٦٢- ٦٣.
(٦٣) ينظر: الرواية وتأويل التاريخ: ٤٩- ٥٣.
(٦٤) ينظر: الحداثة الممكنة الشدياق والساق على الساق الرواية الاولى في الادب العربي الحديث، رضوى عاشور، دار الشروق، القاهرة- مصر: ١٢٢.
(٦٥) ينظر: أورشليم الجديدة، فرح أنطون، مؤسسة هنداوي، القاهرة- مصر، ٢٠١٣: مقدمة الرواية :٧.
(٦٦) ينظر: تطور الرواية العربية الحديثة في مصر(١٨٧٠- ١٩٣٨)، الدكتور عبد المحسن طه بدر، دار المعارف،ط٣، القاهرة- مصر : ٦-٧ .
(٦٧) ينظر: الحداثة الممكنة: ١٢٢.

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

[٦٨] ينظر: المحنة العربية: الدولة ضد الامة، الدكتور برهان غليون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: ٥٦، وينظر: النهضة المجهضة- مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين –نظرة تكوينية نقدية، سلامة كيلة، التنوير، بيروت- لبنان، ٢٠١١: ٢٧٧-٢٨٣. وينظر: نهاية الفكر العربي ومولد السياسة المقدسة: ٢١٨.

- **المَصـــــــادر:**

١. ابن رشد سيرة وفكر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٩٨.
٢. ابن رشد وفلسفته، فرح انطون، مع مقالات لمجلة الجامعة، من مشروعات الجامعة، الاسكندرية ١ينابر سنة ١٩٠٣.
٣. الأبواب المغلقة- دراسة حول أزمة التغيير في العالم العربي، منى خويص.
٤. الاستشراق- المفاهيم الغربية للشرق، ادوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦.
٥. الإسلام بين العلم والمدنية: ٦٥-٧٦. وينظر: الامام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، د. محمد عمارة، دار الشروق، ط٢، القاهرة – مصر، ١٩٨٨.
٦. الإسلام بين العلم والمدنية، محمد عبده، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر- القاهرة، ٢٠١٢.
٧. الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، خمسة أجزاء، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٢.
٨. الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، خمسة اجزاء، تحقيق وتقديم: الدكتور محمد عمارة، دار الشروق، ط١، بيروت/القاهرة ١٩٩٣.
٩. اغتيال العقل- محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، برهان غليون، المركز الثقافي العربي، ط٤، الدار البيضاء – المغرب، ٢٠٠٦.
١٠. أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك، خير الدين التونسي، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، ٢٠١٢.
١١. الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، دار الساقي، ط١، ٢٠٠٧.
١٢. الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، كيحل مصطفى، منشورات الاختلاف، ط١، ردمك، ٢٠١١.
١٣. أورشليم الجديدة، فرح انطون، مؤسسة هنداوي، القاهرة- مصر، ٢٠١٣.
١٤. التراث والتجديد موقفنا من التراث الغربي- مقدمة في علم الاستغراب، الدكتور حسن حنفي، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١.
١٥. تطور الرواية العربية الحديثة في مصر(١٨٧٠- ١٩٣٨)، الدكتور عبد المحسن طه بدر، دار المعارف،ط٣، القاهرة- مصر .
١٦. تمهيد في البيان العربي، طه حسين، مقدمة كتاب نقد النثر لابي الفرج قدامة بن جعفر الكاتب، حققه وعلق حواشيه الدكتور طه حسين بك و عبد الحميد العبادي، المطبعة الاميرية ببولاق ١٩٤١.
١٧. ثورة الفكر في عصر النهضة الاوربية، دكتور لويس عوض، مركز الاهرام للترجمة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٨٧.
١٨. جمال الدين الافغاني – ذكريات وأحاديث، عبد القادر المغربي، دار المعارف، ط٣، القاهرة – مصر.
١٩. جمال الدين الافغاني موقظ الشرق وفيلسوف الاسلام، د. محمد عمارة، دار الشروق، ط٢، القاهرة، ١٩٨٨.
٢٠. الحداثة الممكنة الشذياق والساق على الساق الرواية الاولى في الادب العربي الحديث، رضوى عاشور، دار الشروق، القاهرة- مصر.
٢١. خاطرات جمال الدين الحسيني (الأفغاني) – اراء وافكار، تقرير: محمد باشا المخزومي، اعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، ط١، القاهرة، ٢٠٠٢.
٢٢. دليل الناقد الادبي- إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، د. ميجان الرويلي و د.سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ط٣، الدار البيضاء- المغرب، ٢٠٠٢.
٢٣. الدين والعلم والمال- المدن الثلاث، فرح أنطون، مؤسسة هنداوي، مصر- القاهرة، ٢٠١٢.
٢٤. الذات تصف نفسها، جوديث بتلر، ترجمة: فلاح رحيم، التنوير، ط١، بيروت، ٢٠١٤.

مجلة كامبريدج للبحوث العلمية: مجلة علمية محكمة
تصدر عن مركز كامبريدج للبحوث والمؤتمرات–العدد الحادي والعشرون–آيار ٢٠٢٣–شوال ١٤٤٤
ISSN-2536-0027

٢٥. الذات عينها كآخر، بول ريكور، ترجمة وتقديم وتعليق : جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت، ٢٠٠٥.
٢٦. الرد على الدهريين، جمال الدين الأفغاني، تقديم: محمد عبده، تحقيق: محمد حامد محمد، نسخة الكترونية.
٢٧. الرواية وتأويل التاريخ- نظرية الرواية والرواية العربية، فيصل دراج، المركز الثقافي العربي، ط١ المغرب، ٢٠٠٤.
٢٨. سيكولوجيا القهر والابداع، ماجد موريس ابراهيم، دار الفارابي.
٢٩. عصر النهضة الاوربية، أ.د اسحق عبيد، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٦.
٣٠. الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩٣٩، البرت حوراني، ترجمة: كريم عاقول، دار النهار للنشر، بيروت- لبنان.
٣١. كتاب الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج١،مطبعة البابي الحلبي واولاده بمصر، ط٢، ١٩٦٥.
٣٢. كتاب فلسفة النشوء والارتقاء، ج١ من مجموعة الدكتور شبلي شميل: مطبعة المقتطف، مصر ، ١٩١٠.
٣٣. مجموعة الدكتور شبلي شميل، ج١، ج٢، مطبعة المعارف، مصر، ١٩١٠ .
٣٤. المحنة العربية: الدولة ضد الامة، الدكتور برهان غليون، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت .
٣٥. مدخل الى التنوير الاوربي، هاشم صالح، دار الطليعة، ط١، بيروت- لبنان، ٢٠٠٥.
٣٦. مفارقة ابن رشد، ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي(بحوث ودراسات) اشراف وتصدير د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٣.
٣٧. من الآخر إلى الذات –دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر، د. حسن مجيد العبيدي، دار الطليعة، ط١، بيروت-لينان، ٢٠٠٨.
٣٨. من النقل إلى الابداع- المجلد الاول – النقل(١) التدوين(التاريخ- القراءة- الانتحال)، دكتور حسن حنفي، دار قباء، القاهرة ، ٢٠٠٠.
٣٩. المواجهة – فلسفة ابن رشد، فرح انطون، التنوير، ١٩٩٣.
٤٠. موسوعة عصر النهضة- فرح أنطون وصعود الخطاب العلماني، سمير ابو حمدان، الشركة العالمية للكتاب- دار الكتاب العالمي، بيروت- لبنان، ١٩٩٢.
٤١. نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكوية والتوحيدي، محمد اركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط١، بيروت- لبنان، ١٩٩٧.
٤٢. نهاية الفكر العربي ومولد السياسة المقدسة، د. عزيز الحدادي، دار الطليعة، ط١، بيروت – لبنان، ٢٠١٤.
٤٣. النهضة المجهضة- مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين –نظرة تكوينية نقدية، سلامة كيلة، التنوير، بيروت- لبنان، ٢٠١١.