

# مفهوم التنوير وأثره في الفكر العربي الحديث

## دراسة في جدل العقل والدين

د . أحمد محمد سالم

إن مفهوم التنوير من المفاهيم الهامة التي أرستها الثقافة الغربية في أواخر القرن السابع عشر ، والقرن الثامن عشر ، وقد انتقلت آثار عصر التنوير الأوروبي إلى الفكر العربي الحديث وكان لها آثارها البارزة على الفكر العربي ، ونحن نعمد في دراستنا هذه إلى الكشف عن اثر مفهوم التنوير الأوروبي في الفكر العربي الحديث منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين ، ونحن نتساءل بدورنا عن ماهي حدود هذا التأثير ؟ وهل نجح الفكر العربي الحديث في إرساء قيم ومبادئ التنوير الأوروبي ؟ تساؤلات عديدة ينبغي للدراسة أن تجيب عليها ، وقبل أن نشرع في الإجابة على هذه التساؤلات كان من الضروري تعريف مفهوم التنوير في سياقه الأوروبي .

### ١ - التنوير المفهوم ... والسياق :

يعرف كانط Kant التنوير Enlightenment بأنه " خروج الإنسان من قصوره الذي إقترفه في حق نفسه ، وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر <sup>(١)</sup> ويؤكد كانط على أن هذا القصور ليس ناتجا عن العقل ، بل إنه نتاج عدم الشجاعة والجرأة في استخدام العقل ، ومن ثم كان تركيز كانط على أهمية تحرير الإنسان من كافة السلطات ، والعقائد التي تعيق استخدام العقل بما فيها " الكسل والجبن فهما علة رضاء طائفة كبيرة من الناس بأن يبقوا طموال حياتهم قاصرين، بعد أن خلصتهم الطبيعة منذ آن بعيد من كل وصاية غريبة

(١) كانط ، ما التنوير ، ترجمة عبدالغفار مكاوي - كتاب شعر وفن الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧ ص ٢٧٩ .

عليهم (١) .

وقد بدأ عصر التنوير فى أوروبا منطلقا من انجلترا بسبب تقدم العلم على يد نيوتن . بالإضافة إلى حرية الفكر والعقيدة ثم انتشر بعد ذلك فى فرنسا وألمانيا وأرجاء من أوروبا ، ومن ثم فإن التنوير هو روح عامة سادت فى أوروبا فى تلك الفترة وكان المحور الذى إلتفت حوله الأمم الأوروبية عند نقلها من العصور الوسطى إلى الأزمنة الحديثة ، وبذلك تمت النقلة من التفكير الخاضع للخوارق والغيبيات إلى تفكير طبيعاني علمي ، ولهذا فقد مثل التنوير الدفعة الرئيسية فى فكر القرن الثامن عشر (٢) وركزت الفلسفة على أهمية النقد ، ودوره فى نقد البناءات المذهبية المحكمة ، وأساليب التفكير التقليدى ، وبدون هذا النشاط الفكرى الخالص ما تقدمت العلوم ، وما تنورت الأذهان ، وقد كانت الأفكار التى يناقشها الفلاسفة هى النبض الحرفى للعصر ، فكلمات مثل الطبيعة ، الإنسان ، الحرية ، العقل ، العلم ، الدين ، والدولة ، كانت كلها تنبض بالحياة والروح ، ومن هنا كان حماس الناس جميعا للبحث عن حقيقتها (٣)

ويمكن أن نبرز مرتكزات التنوير الأوروبى من خلال موقفه من العقل ، والحرية ، والإنسان ، والطبيعة والتاريخ ، حتى نتحسس روح التنوير فى الفكر الغربى .

١ - العقل : كان سيطرة العقلانية هو السمة البارزة لعصر التنوير الأوروبى فيقول كانط " لاتجادلوا فى شأن العقل فهو الخير الأسمى " (٤) ذلك لأنه سبيلنا للنفاز إلى الحقيقة ، وهو الأداة للإهتداء إلى المؤسسات ، والكشف عن الخرافات ، وكل ما يجافى العقل " ، ولم تعد وظيفة العقل الأساسية هى القدرة على القياس والإستنباط مثل أرسطو ، ولكن مع تقدم العلم أصبحت وظيفته الأساسية هى

(١) المرجع نفسه ص ٢٩٧ .

(٢) فرانكلين بومر ، الفكر الأوروبى الحديث الإتصال ... والتغيير ، ترجمة أحمد حمدي

محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨ ج ٢ ص ١٠ .

(٣) نازلى إسماعيل ، النقد فى عصر التنوير ، دار النهضة العربية - مصر ط ٢

١٩٧٦ ص ٣٩ .

(٤) المرجع نفسه ص ٤٣ .

الكشف عن القوانين في كافة مجالات العلم والمعرفة ، فأصبح للعقل منهج جديد في التفكير يتفق تماما مع تقدم العلوم الطبيعية <sup>(١)</sup> وذلك لأن العلم قد ساهم في إحداث مناهج في التفكير شكلت ثورة على الفكر الأرسطي ، وقد كان من نتيجة تقدم العلوم الطبيعية والرياضة قيام كانط بتوظيف هذا التقدم في كتابيه " نقد العقل الخالص " و " مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما " ومن جانب آخر فقد قام فلاسفة التنوير في فرنسا " بنشر الإنسكلوبيديا حتى يتم تنوير الشعب وتحرير العقول بواسطة العلم " <sup>(٢)</sup> .

وعلى الرغم من أن هذا العصر قد " أشرق فيه نور العقل ، وتحكم العقل في كل شيء حتى في أمور الدين إلا أن فلسفة التنوير قد وضعت حدودا للعقل البشري ، فهو إما مقيد بالحس كما هو الحال عند المدرسة الإنجليزية ، أو أنه محدد في إطار العالم الخارجي ولايستطيع أن يثبت موضوعات ماوراء العالم كما هو كانط في مؤلفه " نقد العقل النظري " ، ولايعنى وضع عصر التنوير حدودا للعقل تعجزه ، ولكنه يعنى تفعيل الإمكانيات الحقيقية للعقل في إطار هذا العالم .

## ٢ - الحرية : وبجانب الدعوة إلى تحرير العقول وتنويرها ، كانت

هناك دعوة أخرى إلى تحرير الإنسان ، حيث كان صوت روسو يرتفع مناديا بالحرية والمساواة بين البشر ، فالمساواة هي القانون الطبيعي الذي يجب أن يخضع له الناس جميعا ، فكل إنسان مساو للآخر ، لأن كل فرد له نفس ، وعقل ، وضمير " <sup>(٣)</sup> ، كما بدت الحرية لفلاسفة التنوير دين وليست منحة ، لقد كانت الحرية في نظر هولباخ ، وإخوانه الليبراليين بمثابة الترياق المضاد للإستبداد الذين شعروا نحوه باليغض وحاربوه <sup>(٤)</sup> ، ولهذا كانت فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر تركز دوما على حرية الإنسان في التفكير ، والتعبير ، والإيمان ، واختيار النظم السياسية .

---

(١) المرجع نفسه ص ٤١ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٠ - ٢١ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٣ .

(٤) فرانكلين بومر ، المرجع السابق ج ٢ ١١١ .

ولقد ترتب على اهتمام فلاسفة التنوير بالحرية اهتمام العديد منهم بالتأليف في النظم السياسية الليبرالية فنكلم جون لوك عن العقد الإجتماعي، وألف جان جاك روسو كتابه "العقد الإجتماعي" وذلك من أجل إقرار الحرية، والمساواة في نظام الدولة من خلال عقد بين الشعب، والحاكم، حتى لا يستبد الحاكم في سلطته على شعبه، وبذلك يدين إلى حد كبير لعصر التنوير بما ابتدعه من آراء تقدمية عن المساواة، والحرية السياسية، وحق الشعب في الإستقلال، والحرية الإقتصادية، والتسامح الديني، وشجب التمييز العنصري " (١) .

٣ - الإنسان : اعتبر عصر التنوير الإنسان هو مركز الكون، وذلك لأن وجوده هو الذى يفيض بالأهمية على باقى الأشياء، والغاية التى يرتبط بها كل شئ، ولهذا كان "عصر التنوير هو عصر الإنسان بأجل صورة، وناضل المفكرون من أجل تحرير الإنسان عقله، وروحه، كبداية لإنطلاق العلوم والفنون، وكحافز على تقدم الإنسانية، وكانت عظمة الإنسان تدفعه إلى تحرير ذاته، وتحرير عقله " (٢)، وقد ترتب على الإهتمام بالإنسان، أن واجه فلاسفة التنوير الأسلوب الفلسفى القديم، وأظهروا عجزه عن تقديم تفسير واقعى للكون، قبل إلقاء الضوء على الإنسان، ذلك لأن الإنسان اقرب إلينا من الكون، ومظاهره على عكس الإتجاه الفلسفى القديم، ولقد تميز عصر الإستنارة بالإهتمام بهذا المبحث، ولاسيما منذ ظهور كتاب لوك "مقال فى العقل البشرى" عام ١٧٦٠، وانتهى عصر التنوير بظهور كتاب كانط "نقد العقل الخالص" عام ١٧٨١ (٣) .

٤ - التاريخ : إذا كان عصر التنوير قد اهتم بالإنسان فقد اهتم أيضا بتاريخ الإنسان، وذلك لأن التاريخ هو فاعلية الإنسان فى الزمن، ومن ثم : فقد استطاعت فلسفة التنوير اكتشاف البعد التاريخى للإنسان، وأن التقدم هو جوهر الحياة، وسنة الكون، وقانون المجتمعات (٤) وقد رأى فلاسفة التنوير أن التاريخ

---

(١) محمد على ابوريان، الفلسفة الحديثة، منشأة المعارف - الإسكندرية، بدون ص ١١٥ .

(٢) نازلى إسماعيل، المرجع السابق ص ٤٣ .

(٣) محمد على ابوريان، المرجع السابق ص ١١٤ .

(٤) بومر، المرجع السابق ج ٢ ص ٦٣ .

نافع ليس على الطريقة القديمة كمعلم للأخلاق ، ولكنه اعتبر أيضا كمرشد للحقيقة ، وذلك بعد أن ضعفت السلطة الدينية واليقين الميتافيزيقي ، فالتاريخ يوسع تجربة الإنسان <sup>(١)</sup> ولقد أسهم الفيلسوف الألماني هردر في إعطاء فلسفة التنوير وجهة تاريخية جديدة ، ذلك لأن النمو الطبيعي للإنسان لا يتم إلا من خلال التاريخ ، وما التاريخ إلا التقدم المستمر للمجتمع الإنساني ، ومن ثم فالتاريخ يبدأ مع وجود المجتمع ، وكل مجتمع أو شعب له تاريخه الخاص المستمد من ظروفه الطبيعية <sup>(٢)</sup>

٥ - الطبيعة : كان من نتائج إرساء العقلانية في عصر التنوير النظر إلى الطبيعة نظرة عقلانية فقد استطاع البشر باستخدام العقل أن يفهموا القوانين المنظمة للطبيعة ، ومن ثم بين العقل كيف تعمل الطبيعة ، وتمكن العقل من أن يهدي الناس إلى القوانين الطبيعية ، وقد استطاع العلم أن يساهم في إرساء هذه النظرية وذلك لأن " طبيعة نيوتن تسربت إلى الأذهان ، وكشفت كيف يعمل الكون بانتظام وسلاسة ، وبساطة " <sup>(٣)</sup> وبالتالي فقد وضعت فلسفة التنوير الطبيعة باعتبارها مقولة معرفية مادية، تحكمها قوانين مطردة يدركها الإنسان ، ويتنبأ بمسار الظواهر فيها فأصبحت " الطبيعة في جملتها تتحرك وفقا لماهيتها ، ومن ثم فإنها تكون قادرة اعتمادا على قوتها على إنتاج كل الظواهر التي تشاهد في العالم " <sup>(٤)</sup> .

وإذا كان عصر التنوير الأوروبي أرسى الطبيعة كمقولة معرفية فإن عقيدة التنوير لاتسلم بوجود خوارق للطبيعة خارج نطاق الطبيعة <sup>(٥)</sup> وبالتالي كانت الطبيعة بالنسبة لعصر التنوير مفهوما أنيسا ، محببا ، بينما كانت الطبيعة في نظر المسيحي ، حتى وإن كان من أتباع القديس توما شيئا مثيرة للشكوك والريب ( ... ) فقد أصبحت الطبيعة في نظر إنسان عصر التنوير هي العالم الخارجي الذي يعيش فيه عالما موجود حقا وفعلا، وكل مايدور فيه أو يقع من أحداث " طبيعي "

(١) المرجع نفسه ج ٢ ١١٤ .

(٢) نازلي إسماعيل ، المرجع السابق ص ٣٧ .

(٣) كرين برينتون ، تشكيل العقل الحديث ، ترجمة شوقي جلال ، سلسلة عالم المعرفة رقم ٨٢ ١٩٨٤ ص ١٨٢ .

(٤) بومر ، المرجع السابق ج ٢ ٨٤ .

(٥) كرين برينتون ، المرجع السابق ص ٢١٣ .

بالضرورة (١) .

٦ - نقد الدين : اتخذ عصر التنوير من العقل الوسيلة فى محاربة أى سلطان دينى ، ونادى كانط بضرورة التحرر من أى سلطة خارجية ، وخاصة السلطة الدينية ، وقد بدا الحديث عن المعجزات الدينية ، " نعيم ينبعث من القسس الأفاقين " (٢) وقد أدى فقدان عدد كبير من الناس إحساسهم بالمعجزات المقدسة والخارقة إلى تراجع المسيحية كدين سماوى فى الأهمية ، بل وبدت المسيحية غير مسيطرة للعصر ، أو ضربا من الغش (٣) .

ولقد كان لفلاسفة التنوير فى فرنسا الدور البارز فى نقد الدين ، حيث أخذ العداء للدين ولرجالهم فى فرنسا صورة شعبية ، وغالى ديدور والإنسكلوبيديون فى آرائهم حتى انتهوا إلى الإلحاد الصريح (٤) وأرشدتهم الفكر العلمى إلى كيف يفعلون ذلك ، فبوسعهم أن يصفوا على المادة صفات كانت فيما مضى من صفات الخالق وحده ، وكان هذا هو مافعله هولباخ فى كتاب " إتساق الطبيعة " والذى استعاض عن الله بالطبيعة ، فالطبيعة تتألف من المادة والحركة فقط (٥) .

ومن ثم فقد بدت روح التنوير - أحيانا - معادية للدين المسيحى ، ولا يبدو فكر التنوير هدماء بوضوح فى أى مجال آخر أكثر مما هو الحال فى هجومه على المسيحية (٦) وبالتالى فقد ارسى عصر التنوير الأوروبى تحولا بارزا فى حياة الإنسان الغربى من نعيم المسيحية الغيبى فى السماء وبعد الموت إلى النعيم العقلانى على هذه الأرض (٧) ولكن على الرغم من نقد المسيحية فى عصر التنوير، إلا أن هذا لايعنى رفضا كاملا للدين، فقد وضع بعض المفكرين - مثل كانط - الدين فى حدود العقل ، وسعى البعض الآخر - مثل هيوم - إلى تأسيس

(١) المرجع نفسه ص ١٧٠ .

(٢) بومر ، الفكر الأوروبى الحديث ج ٢ ص ٤٠ .

(٣) المرجع نفسه ج ٢ ص ٥٥ .

(٤) نازلى إسماعيل ، المرجع السابق ص ٢٠ .

(٥) بومر ، المرجع السابق ج ٢ ص ٦٣ .

(٦) كرين بونيتون ، تشطيل العقل الحديث ص ٢٠٧ .

(٧) المرجع نفسه ص ١٧٧ .

اللاهوت الطبيعي ، أو الدين الطبيعي ليحل محل الدين السماوي ، ويعتمد الدين الطبيعي على الثقة في قدرات العقل في معرفة الله ، ومن ثم فلا واسطة في الإيمان ، ولاشك أن الدين الطبيعي هو علامة على انتصار العقل على اللاهوت المسيحي .

#### ٧ - التنوير الأوربي تغيير جذري في روح عصر ، وثقافة شعوب :

استطاع فلاسفة التنوير الأوربي على اختلاف اتجاهاتهم من إرساء المفاهيم العقلية للمقولات السابقة ، ليس فقط على مستوى النخبة ، أو الخاصة ، بل على مستوى الشعوب والجماهير الأوربية ، فقط كانت حركة التنوير " حركة جماهيرية فكرية واسعة النطاق " <sup>(١)</sup> وذلك لأن أول أهداف الفلسفة في عصر التنوير كان تصحيح الأحكام الشعبية <sup>(٢)</sup> وقد أدى هذا إلى انتشار روح الحماسة التي ملأت نفوس الشعوب ، والتي تحمست لمعاني الفكر ، والحرية ، والطبيعة ، والتاريخ ، ومن ثم فقد توحدت العلاقة بين النخبة والجماهير وانتشرت مقولات التنوير على القاعدة العامة وساهمت في تأسيس المبادئ النظرية للثورة الفرنسية .

ومما لا شك فيه أن التغيير الجذري الذي أحدثه عصر التنوير في أوربا إنما جاء نتاجا لتعبير الفكر عن الواقع ، والتحام آراء النخبة مع أهداف وطموحات العامة ، ومن ثم كان التغيير الشامل في كافة المجالات الفكرية ، لأن الفكر لم ينفصل عن الواقع بقدر ما كان معبرا عن طموحاته ، ولهذا كانت أوربا ، وما زالت تدين بالكثير لمبادئ عصر التنوير ، بل كانت لمبادئ التنوير أصدائها الواسعة على الفكر الإنساني عامة وليست على أوربا وحدها .

#### ٨ - قنوات الإتصال بين مبادئ التنوير الأوروبي والفكر العربي الحديث :

انتقلت أفكار عصر التنوير الأوروبي إلى الفكر العربي الحديث عبر العديد من القنوات ولعل أهمها (١) إرساليات التبشير المسيحي التي تأتي من أوربا للأقليات المسيحية في العالم العربي عامة وبلاد الشام خاصة . (٢) البعثات

(١) نازلي إسماعيل ، النقد في عصر التنوير ص ١٩ .

(٢) المرجع نفسه ص ٣٨ .

العلمية التى أرسلها محمد على والباى أحمد إلى أوروبا . (٣) أسهمت حركة التجارة بين أوروبا والعالم العربى الحديث فى نقل مبادئ ومفاهيم عصر التنوير . (٤) الدور الذى لعبه الإستعمار الأوروبى للعالم العربى ، ومعه المؤسسات الإستشرافية فى نقل مفاهيم التنوير ، وهذا مانجده فى محاولات ، ( رينان - الأفغانى ) ( هانوتو - محمد عبده ) . (٥) أسهمت الأقليات المسيحية القاطنة فى العالم العربى فى نقل مفاهيم التنوير الأوروبى ، وذلك بسبب إجادتها للغات الأوروبية ، وقراءتها لأعمال عصر التنوير وامتدادها فى القرن التاسع عشر ، ويتضح دور النخبة المسيحية فى أعمالها البارزة فى الفكر العربى ، وفى محاوراتها المستمرة مع رجال الإصلاح الدينى مثل حوار ( شميل - الأفغانى ) و ( أنطوان - محمد عبده ) .

المهم أنه من خلال القنوات السابقة انتقلت مفاهيم التنوير الأوروبى إلى العالم العربى الحديث وقد دار جدل واسع بين تيارات الفكر العربى الحديث حول مقولات التنوير الأوروبى ، فما هو أبعاد هذا الجدل ؟ وماهى حدوده ؟ وهل نجح الفكر العربى الحديث فى إرساء مفاهيم التنوير الأوروبى فى الفكر العربى الحديث أم إنتكس مشروع التنوير العربى ؟ وهذا ماسنحاول الإجابة عليه .

## ٢ - التاريخ من الإتجاه نحو الغرب إلى الإتجاه نحو الأصول الدينية :

لم تحل مقولة التاريخ التى تكشف عن فاعلية الإنسان فى الزمن مكانة بارزة فى الفكر العربى الحديث ، فلم يهتم مفكروا عصر التنوير العربى بالبحث فى التاريخ ، ولكن مع هذا فقد اهتم مفكرو هذا العصر بحركة الواقع العربى الراهن كيف تسير ؟ وإلى أين تسير ؟ وكيف يمكن أن يتحقق حلم النهضة العربى؟ وماهى أسباب تأخر المسلمين واسباب تقدم غيرهم ؟ تساؤلات عديدة تطرح اسباب انحطاط الواقع العربى ، وكيفية النهضة .

ومن هذا المنطلق كانت كتابات مفكرى عصر التنوير - النهضة - تعكس سبل النهضة وذلك من خلال ربط الواقع العربى بالغرب أو ربطه بالأصول الدينية للحضارة العربية ، وهذا مايعنى تأرجح حلم النهضة والتقدم إما من خلال الارتباط بالغرب أو الإتجاه إلى أصولنا الدينية .

وفى ضوء ربط المجتمع العربى بالحضارة الغربية ظهرت محاولات التيار الليبرالى العربى ، والتيار العلمى العلمانى فبدأت الليبرالية بمحاولة الطهطاوى تأصيل المكتسبات الغربية فى السياسة ، والعلوم ، داخل إطار البنية التقليدية للمجتمع ، فى حين أن لطفى السيد لم يتصالح مع البناء التقليدى للمجتمع مطالباً بتبنى النموذج الغربى بكل تفاصيله ، ثم يأتى طه حسين ليربط مصر بالغرب من خلال حوض البحر الأبيض المتوسط ومن ثم " يبدو من اللغو - لديه - إذا أردنا أن نلتمس مؤثرات فى تكوين الحضارة المصرية أن نفكر فى الشرق الأقصى ، أو الشرق البعيد ، ومن الحق أن نفكر فى البحر الأبيض المتوسط ، وفى الظروف التى أحاطت به " <sup>(١)</sup> ولا يجد طه حسين فرقاً جوهرياً بين العقل الأوروبى والعقل المصرى ، ولهذا لا يمكن أن يتحقق الإستقلال لمجتمعنا إلا حينما " نتعلم كما يتعلم الأوروبى ، ونشعر كما يشعر الأوروبى ، ولنحكم كما يحكم الأوروبى " <sup>(٢)</sup> فنحن نريد أن نتصل بأوروبا إتصالاً قوياً حتى تصبح جزءاً منها ، لفظاً ، ومعنى ، وحقيقة ، وشكلاً <sup>(٣)</sup> .

وإذا كان طه حسين يدعونا إلى الإنتظام فى تاريخ الغرب حتى يتحقق لنا التقدم فإنه يرفض النظم التاريخية القديمة فيقول " لو أننا هممنا أن نعود أدرجنا ، وأن نحى النظم العتيقة ، لما وجدنا إلى ذلك سبيلاً (...) لأننا حراس على التقدم والرقى من خلال مسامرة أوروبا وتجاربها فى الحضارة الحديثة ؟ " <sup>(٤)</sup> .

ويسير أقطاب التيار العلمى العلمانى فى ركب الحضارة الغربية فى كل شئ، وكان هذا التيار يرى حركة التاريخ فى ضوء نظرية التطور ، وذلك لأن " نظرية التطور هى نظرية الرجاء والرقى، وهى المفتاح الذى يفتح لنا مغاليق الماضى المبهم ، ويرسم لنا مصير الإنسان ... وبسطت لنا آفاق المستقبل فملاتنا

---

(١) طه حسين ، مستقبل الثقافة فى مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص

١٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ٤٤ .

(٣) المرجع نفسه ص ٣٣ .

(٤) المرجع نفسه ص ٣٤ .

رجاء بأنه سيكون أفضل مما هو الآن " (١) .

ويمكن تبرير توجه النخبة المسيحية - التي تقع ضمن هذا التيار - نحو الغرب إلى قدرة هذه النخبة في إجادة اللغات الأجنبية ، ووحدة الدين مع الأوروبيين ، كما أن ترويج هذه النخبة للأفكار الغربية يمكن أن يحافظ على حقوقها كأقلية قاطنة في العالم العربي ، ومن هنا كان "التحديث يعني بالضرورة - من الوجهة المسيحية - التغرب أو الاتجاه نحو أوروبا ، وكذلك فإن التغيير الاجتماعي لا يمكن أن يأخذ إلا نمط المجتمع الأوروبي " (٢) وزادت دعوتهم في كراهية الشرق فيقول أحدهم " كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له ، وشعوري بأنه غريب عني ، كلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها ، وتعلقى بها ، وزاد شعوري بأنها منى ، وأنا منها (٣) ولا يخلو ترديد الدعوة إلى اتباع الغرب من هامشية وقشرية واضحة ، فيقول أحدهم متغزلاً في الحضارة الغربية " أرى لغزاً من الحضارة الغربية ، وهي حضارة العالم أجمع الآن ، أن أحت بنى وطنى على أن يلبسوا القبعة دون الطربوش . لا لأنها تقينا من الشمس والمطر وهو لا يقينا ، بل لأنها تبعث فينا العقلية الأوروبية " (٤) هكذا يمكن أن تبعث فينا العقلية الأوروبية ؟!! .

وإذا كان التيار العلماني يدعونا إلى تقليد النموذج الغربى فى كل شئ، فإنه من جانب آخر يرى ضرورة التجاوز الشامل للتاريخ العربى فمؤلفات ابن رشد ، وابن سينا ، وجماعة إخوان الصفا تقرأ فقط للفائدة التاريخية " لأن إهتماماتهم الفلسفية لم تعد لها قيمة فى عصرنا " (٥) كما أن الآداب العربية فى

---

(١) سلامة موسى ، نظرية التطور واصل الإنسان ، سلامة موسى للنشر والتوزيع ط ٣

١٩٥٧ ص ١٨

(٢) هشام شرابى ، المتقفون العرب والغرب ، دار النهار - بيروت ١٩٧٨ ص ٨.

(٣) سلامة موسى ، اليوم والغد ، دار المستقبل للنشر والتوزيع ، الإسكندرية ط ١

١٩٢٨ ص ١٨٩ .

(٤) المرجع نفسه ص ٨٢ .

(٥) سلامة موسى ، التنقيف الذاتى ، دار المستقبل للنشر والتوزيع ، الإسكندرية ط ١

١٩٤٨ ص ١٦٦ .

مجموعها آداب القرون الوسطى ، ويجب لهذا السبب الا يطلب منها تكوين الشخصية الأدبية فى عصرنا الحاضر وبالتالي يطالبنا سلامة موسى بالتححر من القديم لأن " القديم حرمة فى بلاد الشرق أكثر محاولة فى الغرب ، فبلاد الشرق هى بلاد السلف يحكمونها وهم فى قبورهم ، وليس للخلف سوى الإذعان " (١) ومن ثم فإن التيار العلمى يطالبنا بتجاوز التجربة التاريخية العربية فى كل شئ ، ويؤكد على ضرورة الإنتظام فى التاريخ الغربى ، متجاهلا خصوصية الواقع العربى ، وأنا لم نشارك فى التجربة الغربية حتى نحصل على مكتسباتها لمجرد ترديد الشعارات ترديدا قسريا ، ولا يتعامل هذا التيار بعمق مع المفاهيم التى يروج لها ، ولم يراع كل من التيار العلمى ، والتيار الليبرالى مدى عمق البناء التقليدى للمجتمع ، وأنه من الضرورى تكيف المفاهيم الوافدة مع هذه البنية المتجذرة فى المجتمع .

ومن جانب آخر فقد حاول التيار الإصلاحى أن يجابه محاولة ربط التيارين العلمى ، والليبرالى الواقع العربى بالغرب ، وذلك من منطلق "أن حضارة أوروبا تستند إلى حد كبير إلى ما استعارته من الإسلام " (٢) ولهذا كان من الضرورى ربط هذا الواقع بالإسلام ، وذلك لأن " علاج الأمة الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها ، والأخذ بأحكامه على ماكان عليه فى بدايته ( ... ) وبالتالي فإن الأصول الدينية المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمة قوة واتحاد ، وائتلاف الشمل، وتنتهى بها إلى أقصى المدينة " (٣) وإن ما أصاب المسلمين فى عقولهم .. إنما كان بسبب ابتداعهم فى دينهم (٤) كما أن إهمال الإهتمام بالدين قد جر المسلمين إلى ما هم عليه (٥) وعلى الرغم من تأكيد الحركة الإصلاحية على أن حركة الواقع

(١) سلامة موسى ، ايوم والغد ص ٦٧ .

(٢) هشام شرابى ، المرجع السابق ص ٤٤ .

(٣) الأفغانى / محمد عبده ، العروة الوثقى ، دار العرب للبستانى / الفجالة ، ط ٢

١٩٥٨ ص ٢١ .

(٤) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ، سينا للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧٨

ص ١٠٧ .

(٥) الكواكبى ، أم القرى ، المطبعة العصرية ، حلب ، بدون ، ص ٣٧ .

العربى يجب أن ترتبط تاريخيا بالإسلام المبرأ عن البدع ، فإن هذا لايعنى رفضها لبعض مكتسبات الحضارة الغربية خاصة العلم ، وذلك من منطلق أن الإسلام قد ساهم فى بناء الحضارة الغربية ، ويحق لنا أن نستفيد من هذه المكتسبات طالما أنها لا تتعارض مع الدين .

ومما سبق يتضح أن حركة الواقع العربى فى عصر التنوير - النهضة - قد تنازعها إتجاهين ، إتجاه يرى أن الواقع العربى ينبغى أن ينتظم فى تاريخ أوروبا متجاهلا خصوصية الواقع العربى ، بل وخصوصية التجربة الغربية ، ولهذا كانت دعوة هذا الإتجاه - عند التيار العلمى ، والليبرالى - تتسم بالقشورية ، وعدم الإنتظام فى البناء التقليدى للواقع العربى ، والإتجاه الآخر الذى يدعونا إلى العودة إلى تجربة تاريخية للإسلام فى قرونه الأولى ، حينما كان الإسلام مبرأ عن البدع، ولكن ربط الواقع العربى المعاصر بالتجربة الإسلامية الأولى يتجاهل خصوصية الواقع المعاصر ، وإشكالاته ، ويقع فى نفس خطأ التوجهات الليبرالية والعلمية .

على الرغم من عدم إهتمام التيارات الفكرية العربية بالتاريخ ، إلا أننا يمكن أن نستنتج رؤية للتاريخ عند كل من هذه التيارات ، فكل من التيار الليبرالى ، والعلمى اللذان يؤكدان على الإنتظام فى تاريخ الغرب ، ويتبعان النظرة الأوروبية للتاريخ التى ترى أن حركة التاريخ والتقدم مستقيمة دائما إلى الأمام ، فى حين أن التيارات الإصلاحية ترى حركة التاريخ فى ظل حركة دائرية ، وهو مايعنى العودة إلى نقطة البدء فى ظل سيطرة الوحي على التاريخ ، وليس سيطرة العقل كما هو الحال عند التوجهات الغربية فى ثقافتنا .

ولقد انتهى الفكر العربى إلى انتصار الرؤية الدائرية للتاريخ ليس فقط على مستوى الصفوة بل أيضا على مستوى الجماهير ، فمازالت معظم الشعوب الإسلامية ترى أنه لن يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها ، وضرورة العودة إلى خير القرون ، ولكن يظل التساؤل الأهم وهو : هل الواقع العربى بكل إشكالاته ، وتناقضاته تصلحه هذه الرؤية للتاريخ أم لا ؟؟؟ إن سيطرة الوحي على التاريخ يعنى اختزال تطورات الواقع العربى بكل تناقضاته من أجل سيطرة هذا الثابت فهل يمكن أن يتطور العرب فى ظل هذه الرؤية للتاريخ ؟!!

### ٣ - تأصيل العقلانية من الدعوة الغربية إلى الدعوة الدينية :

استطاع عصر التنوير الأوروبي أن يؤصل العقلانية ، كروح عامة لهذا العصر ، وذلك من خلال تحرير العقل من كافة السلطات الدينية ، والإجتماعية ، والسياسية ، وأصبح العقل هو السيد ، والحاكم في كافة القضايا التي يطرحها الواقع الأوروبي ، ولقد ترتب على ذلك أن أصبحت العقلانية هي السمة البارزة في المجتمع الغربي، ولكن تأسيس العقلانية في المجتمع العربي - في عصر التنوير - كان من المشكلات الشائكة فقد تأرجح الفكر العربي بين إرساء العقلانية بالمفهوم الغربي ، وبين ممارسة العقلانية في إطار الدين أو الشرع ، وهذا مايتضح في موقف تيارات الفكر العربي من قضية العقلانية .

حاولت التيارات العلمية ، والليبرالية إرساء دعائم العقلانية لأنها سبيل النهضة والتقدم بعيدا عن روح الخرافات ، والأساطير ، ولهذا رأى إسماعيل مظهر أن " دورة النقد الحر دليل على الحياة الفكرية السليمة ، وما السكون والتقليد إلا دليل على الموت والإعتلال " <sup>(١)</sup> وقد أكد التيار العلمي على أن ارقى درجات الرقي البيولوجي هو زيادة الأدمغة حتى يأخذ العقل البصير مكان العاطفة الطائشة <sup>(٢)</sup> وليس للإنسان في الكون مايعتمد عليه سوى عقله ، وليس له خلاف هذا العالم عالم آخر يمكنه أن يطمح في تحقيق سعادته فيه ، وأن الإنحطاط يعنى قصر الذهن البشرى على خدمة ماوراء الطبيعة ، ونشدان السعادة والهناء في غير الأرض <sup>(٣)</sup> وإذا كان التيار العلمي يسعى إلى تأصيل العقلانية في حياتنا فإنه من ناحية أخرى يحارب ثقافة التقليد ، والقرون الوسطى " لأنها تنقيد بالنصوص دون مباشرة الطبيعة بتسليط العقل عليها ، واستخراج المعارف منها (...) ومعنى هذا الجمود والوقوف عن التطور " <sup>(٤)</sup> .

ومن ناحية أخرى كان التيار الليبرالي يؤكد على أهمية سيادة العقلانية في حياتنا ، وظهر هذا من خلال سعيه إلى إرساء قواعد النظام الليبرالي في الحياة

(١) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، المطبعة العصرية ، القاهرة ، بدون ، ص ١٨

(٢) سلامة موسى ، نظرية التطور ، ص ٢٨ .

(٣) سلامة موسى ، ماهي النهضة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ، ص ١٦

(٤) المرجع نفسه ص ٨٦ .

السياسية كنتاج واضح للعقلانية ، وممارسة طه حسين للشك الديكارتي في قراءة النصوص الأدبية ، وسعى التيار الليبرالي إلى تأصيل العقلانية في التعليم من خلال تحديثه ، ومحو الأمية ، حتى يمكن أن تشبع الروح العقلية في المجتمع العربي ولكن يظل هناك تساؤل هام : هل استطاعت التيارات العلمية ، الليبرالية تأصيل العقلانية في حياتنا الثقافية ؟!! أم تراجعت هذه التيارات إزاء قوة البنية التقليدية لمجتمعنا ، والتي تحمل في جوانبها العديد من العناصر اللاعقلية ، والخرافية المجابهة للعقلانية ؟

وكان لدعوة التيارات العلمية والليبرالية للعقلانية أصداءها الواضحة على فكر التيار الإصلاحى رغم منطلقاته النقلية ، فقد أكد الأفغانى على ضرورة إيمان الإسلام بالعقل والبرهان " فهذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم ، وكلما خاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم العقل ، وتتعلق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة <sup>(١)</sup> كما أن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى ، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح " <sup>(٢)</sup> وقد جاهر محمد عبده بتقديم العقل على الشرع عند التعارض ، كما دعا أقطاب الإصلاح مثل الأفغانى ، محمد عبده ، وفريد وجدى إلى محاربة التقليد فى العقائد ، لأن فى التقليد قتلا لروح الدين ، ومن ثم كان من الضرورى تحرير العقل من قيد التقليد ، حتى لا يخضع لسلطان غير سلطان البرهان ، وقد حاول دعاة الإصلاح تأصيل قيم العقلانية من خلال النقل وذلك بالقول بأن الإسلام دين العقل ، وأن معجزته الكبرى ، وهى القرآن جامعة من القول والعلم ، وكل ما فيها مما يتناوله العقل بالفهم ، فهى معجزة عرضت على العقل ، وأطلقت له حق النظر فى جوانبها " <sup>(٣)</sup> وبالتالي فإن حركة الإصلاح كانت ترى " أنه من الخطأ بناء هذه العقلانية خارج الدين ، أى عدم الاستفادة مما يقدمه الدين من فرص لتغيير وعى

---

(١) الأفغانى ، الرد على الدهريين / الأعمال الكاملة ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٨ ص ١٧٧ .

(٢) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ، ص ١٣٨ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٨٨ .

وإذا كان أحد شروط تأسيس التنوير فى حياتنا هو العقلانية فهل استطاع الفكر العربى تأصيل العقلانية ؟ أقول إن التيار العلمى ، والليبرالى حاولا أن يؤسسا العقلانية ، ويواجهوا الخرافة ، والأسطورة الكامنة فى البناء التقليدى للمجتمع ، ولكن هذه التيارات كانت تجابه بقوة من دعاة المحافظة مما أدى بللبعض منهم إلى التراجع عن دعوتهم ، وقد وقفت قوة البناء التقليدى مساندة للمحافظين فى محاربتهم للإتجاهات العقلانية ، ورغم هذا فقد كان للدعوة العقلية أصدائها الواضحة على فكر التيار الإصلاحى الذى حاول إرساء العقلانية فى ظل الشرع ، ورفض سيادة التقليد فى العقائد ، ولكن الفكر العربى بكل توجهاته لم ينجح فى إرساء العقلانية على مستوى الجماهير بسبب شيوع الأمية ، وانتشار الخرافات ، وتوظيف الإقطاع للبناءات التقليدية المختلفة من أجل استمرار الأوضاع على ماهى عليه فى العالم العربى ، وكذلك فقد انتهى التيار الإصلاحى المستنير إلى ردة سلفية تقيد العقل ، وتهمش دوره ، من أجل سيطرة الوحي على مسار الحياة ، دون مراعاة للتطورات الجديدة ، والواقع الجديد الذى نعيشه .

#### ٤ - العلم من التبشير الدينى إلى الدعوة الغربية :

إن قضية تأصيل العلم فى الفكر العربى الحديث من القضايا الهامة التى اهتم الفكر العربى بمعالجتها ، وقد تأرجحت الدعوة إلى تأصيل العلم بين التصالح مع الدين والبناء التقليدى للمجتمع ، وبين الدعوة إلى العلم دون اعتبار للبناء التقليدى للمجتمع ، فكان الطهطاوى يرى أن محمد على قد استعان بالإفرنج من أجل الإستفادة منهم ، وإن كان هذا قد أثار العامة ، إلا أن الطهطاوى يبرز أن الحاجة قد دعت إلى هذا فيقول " إن العامة بمصر ، وبغيرها من جهلهم يلومونه فى أنفسهم غاية اللوم بسبب قبول الإفرنج ، وترحيبه بهم ، وإنعامه عليهم ، جهلا منهم بأنه يفعل ذلك لإنسانيتهم ، وعلومهم ، لا لكونهم نصارى ، فالحاجة دعت إلى هذا " (٢) وقد

(١) برهان غليون ، الوعى الذاتى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت ، ط ٢

١٩٩٢ ص ٧٤ .

(٢) الطهطاوى ، تخلص الإبريز فى تلخيص باريز ، الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٣ ص ٧٠ .

كان الطهطاوى يدرك أن جامعاتنا الإسلامية ، لاتدرس العلوم الحكيمية ، وأنهما تدرس علوم اللغة ، والعلوم النقلية ، ولهذا وجب علينا نقلها من الإفرنج فيقول " لقد رأيت سائر العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة ومجهولة بالكلية عندنا ، ومن جهل شيئا فهو مفقور لمن أتقن ذلك الشئ ، كلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئا مات بحسرتة " <sup>(١)</sup> ويقوم الطهطاوى بتأصيل دعوته إلى العلم من خلال تراث الأمة التقليدى فيقول " إن علماءها - أوروبا - أعظم من غيرها فى العلوم الحكيمية ، وفى الحديث : الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو فى أهل الشرك ، وفى الحديث ، أطلب العلم ، ولو فى الصين " <sup>(٢)</sup> ومن هنا نلاحظ أن الطهطاوى فى سعيه نحو تأصيل العلم داخل البناء التقليدى للمجتمع ، لا يبدو خارجا فى ذلك على عمامته الأزهرية ، فقد كان الطهطاوى ينظر إلى نقل العلم بنظرة الشيخ ، وليس بنظرة المفكر الليبرالى ، فكان يرى أن للإفرنج " حشوات ضاللية فى العلوم الحكيمية مخالفة لسائر الكتب السماوية ، وبالتالي فإن الطهطاوى كان يقيم التعامل مع الحضارة الغربية فى إطار نظرة معيارية دينية ، تتعامل مع منتجات هذه الحضارة فى ظل معيار الكفر والإيمان ، الهداية والضلالة ، ويعكس هذا أن الطهطاوى رغم ليبراليته كان فى جوهره رجل دين . وقد سار الإتجاه الإصلاحى على نفس درب الطهطاوى فى الدعوة للعلم فى إطار الدين ، فوجد الأفغانى فى حوارهِ مع رينان يبرز كيف أن الإسلام دين العلم ، وأنه فجر طاقات المسلمين فى كافة البلاد من أجل العلم ، كما أن الإسلام لايعارض الإستفادة من منجزات العلم الحديث ، وكذلك سعى الأفغانى إلى تأصيل الإكتشافات العلمية داخل سياق النص القرآنى ، وقد ذهب محمد عبده إلى نفس الرؤية حين قال " إن الإسلام جعل المسلمين مسوقين بدافع منه إلى طلب العلم " <sup>(٣)</sup> وإذا كان محمد عبده يبرز الدعوة إلى العلم من خلال الوحي فإنه يرفض دعوة التوجه العلمى العلمانى المتعالية على المجتمع ، والرافضة لأوضاعه فيقول " إن التوجهات العلمية التى لاتتصالح مع المجتمع ، وتتعالى عليه باسم العلم ، يشكلون خليطا غريبا على المجتمع ،

(١) المرجع نفسه ص ٧٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٥٩ .

(٣) محمد عبده ، الإسلام نين العلم والمدنية ص ١٢٩ .

ويكونون بين الأمة كخبط غريب لايزيد طبائعها إلا فسادا " (١).

ومن جانب آخر فقد حاول التيار الليبرالي تأصيل العلم وذلك لأن العلم لديهم " هو وسيلة لمعرفة حاجاتها ، وبه نتنبه أذهان أفرادها إلى ما هم عليه ، ومادرجوا عليه من الإختلاف ، والعوائد ، والكمالات ، والنواقص ، بحيث يكونون على شعور دائم بأحوالهم " (٢) ومن ثم فإن الدعوة إلى العلم عند الليبراليين تساهم فى تحرير الإنسان من الأوهام ، والإستبداد ، لهذا كانت أهمية دعوة قاسم أمين إلى تعليم المرأة ، لأن العلم قرين الحرية .

ويستند الليبرالي فى تأصيل العلم إلى المعنى الغربى ، كما يبدو أن إسهامات العلم العربى مجرد قيمة تاريخية وبالتالى فإن الليبرالي لايسعى إلى أن تكون دعوته للعلم ممتدة داخل البنية التقليدية للمجتمع ، وهذا ما جعل طه حسين يقول : " إننا مضطرون إلى أن نعيش ، ولن نستطيع إلا إذا اتخذنا أسباب الحياة الحديثة ، فنحن محتاجون إلى أن ننتفع بالبخار ، والكهرباء ، وأن نستعمل الطبيعة كلها لحياتنا ، ومنافعا ، والعلم وحده هو سبيلنا إلى ذلك على أن ندرسه كما يدرسه الأوروبيون ، لا كما يدرسه آبائنا منذ قرون وويل أن نعدل عن طب باستور ، وكلود برنار ، إلى طب ابن سينا ، وداود الأنطاكي " (٣) .

وإذا كان التيار الليبرالي يسعى إلى تأصيل العلم فى حياتنا بصرف النظر عن البناء التقليدى ، فإن التيار العلمى يؤكد على هذا دائما ، وذلك لأن المستقبل للعلم وحده فقط ، كما أن الإنسان فى حاجة له ، فنحن " نحتاج للعلم الطبيعى لنبلغ به حاجتنا من الحياة ، وتكمل علينا نقصا قد نشعر به إذا فقدنا العلم " (٤) .

ولقد روج سلامة موسى للثقافة العلمية فى جل مؤلفاته ، فدعا إلى تأصيل نظرية التطور ، ونظريات العلم المختلفة ، وذلك لأن ثقافة العلم هى ثقافة الابتكار ، كما أن " المعرفة العلمية تشكل ثورة على المعارف التقليدية ، وبالتالى فإذا أردنا

---

(١) محمد عبده ، الإسلام والمسلمون ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٨٧ ص ٨١ .

(٢) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ١٤٣ .

(٣) طه حسين ، من بعيد ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٨ ص ٢٥٤ .

(٤) إسماعيل ، ملتقى السبيل ص ٢٦ .

أن نجعل أذهان الشباب عصرية فلن تكون كذلك إذا أهملنا العلم " (١) لأن العلم هو الذى يقرر القوة لعارفيه ، وهو الذى يقرر الضعف لمن ينكرونه ، فالعلم هو فن القوة بجميع معانيها (٢) ولهذا فإن الأمة العربية قد تختلف عن أوروبا لأنها أهملت العلم والصناعة لن تستطيع أن تستعيد مكانتها إلا إذا أخذت بالعلم والصناعة (٣) .

ومما سبق نلاحظ أن الدعوة إلى العلم قد تأرجحت فى ثقافتنا بين محاولة التصالح مع البنية التقليدية كما هو الحال عند الطهطاوى ، والأفغانى ، وعبد ، وغيرهم من أقطاب التيار الإصلاحى ، أو بين رفض البنية التقليدية للمجتمع كما هو الحال عند طه حسين ، وشبل شميل ، وسلامة موسى لأن الأخذ بالعلم عندهم كان يعنى رفض هذه البنية ، ونستطيع أن نقول أن الفكر العربى الحديث قد تأرجح بين التصالح مع البنية التقليدية ، وبين رفض هذه البنية ، فلم يستطع الفكر العربى تأصيل الثقافة العلمية فى مجتمعاتنا العربية ، وذلك لأن التيار المتصالح مع البنية التقليدية انتهى به المطاف إلى توظيف نظريات العلم من أجل خدمة أهداف دينية ، وليس من أجل خدمة الإنسان وكذلك كان يختزل دعوته العلمية أحيانا إلى الكشف عن الإعجاز العلمى للقرآن الكريم ، ومن جانب آخر كان التيار العلمى العلمانى يوظف العلم والعقلانية من أجل تهميش دور الدين ، ولهذا كان ينظر إلى هذا التيار بعين الشك والريبة فى أفكاره ، كما أن هذا التيار كان يريد تكرار النموذج الغربى فى دعوته للعلم ، فيبرز العلم فى مقابل الدين ، كل هذا جعل مساعى التيار العلمى لالتقى رواجاً فى الأوساط الفكرية ، وبذلك لم تستطع تيارات الفكر العربى المختلفة أن تؤصل الثقافة العلمية فى حياتنا ، كما أن الفكر العربى لم يعيد النظر فى البناء الثقافى التقليدى للمجتمع ، حتى يهدم ما يعوق تأصيل هذه الثقافة ، فالفكر العربى إما متصالح كلية مع هذه البنية ، وإما رافض لها ، مع العلم أن قوة هذه البنية هى أحد المعوقات الرئيسية لتأصيل العلم فى ثقافتنا العربية المعاصرة .

---

(١) سلامة موسى ، التثقيف الذاتى ص ١٧ .

(٢) سلامة موسى ، أحاديث إلى الشباب ، سلامة موسى للنشر والتوزيع ١٩٦٩ ص ٢٠٦ .

(٣) سلامة موسى ، ماهى النهضة ص ٢٦ .

## ٥ - علاقة العلم بالدين من المنظور العقلي إلى المنظور الديني

إن الدعوة إلى تأصيل العلم في ثقافتنا قد جر معه مشكلة أخرى ، وهي مشكلة علاقة العلم بالدين ، تلك المشكلة التي صاحبت تطور العلم في أوروبا ، وتناقضها دعاء النزعة العلمية في الفكر العربي متغافلين عن أن هذه المشكلة قد حدثت في أوروبا نتيجة لتطور العلم هناك ، وأن اكتشافات العلم كانت تهز أركان العقيدة المسيحية ، وقد حاولت النخبة المسيحية أن تنقل المشكلة برمتها إلى الفكر العربي ، فكان التيار العلماني يرى " أننا في حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان <sup>(١)</sup> ولعل هذا ما أكدته أحد مؤرخي الفكر العربي حين قال " كان المفكرون المسيحيون بتمسكهم بالعقل ، والمنهج العلمي يهاجمون بشكل غير مباشر المصالح التي استمدت منها السلطة الاجتماعية والسياسية شرعيتها <sup>(٢)</sup> ولقد توحدت وجهة نظر التيار العلمي العلماني ، والتيار الليبرالي حول علاقة العلم بالدين ، والنظر إلى طبيعة هذه العلاقة من خلال عدة ركائز أساسية وهي كالآتي :

١ - يستند كل من التيارين إلى أن طبيعة الدين تغاير طبيعة العلم ، فالعلمي يرى أن " الدين نزعة ذاتية (..) أما العلم فنزعة موضوعية عامة ، وموضوعية العلم تنحصر في أن ينظر إلى عالم الطبيعة أكثر من نظره إلى طبيعة الروح المستترة <sup>(٣)</sup> وبالتالي فإن للعلم حدودا لا يتعداها .. وهو حين يبحث في الدين فإنما يلزم في ذلك حدود العلم ، فلا يتخطى حدود العقلية البشرية ، ويترك للدين وأزع مابعد العقلية <sup>(٤)</sup> ومن جانب آخر فقد أكد الليبرالي طه حسين على أن كلا من العلم والدين له ملكه خاصة به " فالعلم والدين لا يتصلان بملكية واحدة من ملكات الإنسان ، وإنما يتصل أحدهما بالشعور ويتصل الآخر بالعقل ، ويتأثر أحدهما بالخيال والعواطف ولا يتأثر الآخر بالخيال إلا بقدر " <sup>(٥)</sup> فثمة اتفاق واضح على الخلاف بين طبيعة العلم ، وطبيعة الدين من حيث وسيلة المعرفة في كل منها ،

(١) سلامة موسى ، اليوم والغد ص ٢٠ .

(٢) هشام شرابي ، المرجع السابق ص ٥٧ .

(٣) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص ١٠٨ .

(٤) المرجع نفسه ص ٩٠ .

(٥) طه حسين ، من بعيد ، ص ٢٣٤ .

ومن حيث طبيعة المعرفة هل هي ذاتية أم موضوعية .

٢ - ومن جانب آخر يؤكد أقطاب التيار الليبرالى ، والتيار العلمى ، على أن الخلاف بين العلم والدين لا يرجع إلى عداوة من قبل الدين تجاه العلم أو العكس ، بل يرجع إلى خلاف بين رجال العلم ، ورجال الدين فيرى إسماعيل مظهر أن الخلاف بين العلم والدين يرجع إلى تعنت رجال الدين وهو هنا يتحدث عن الواقع الأوروبي الذى يدعونا إلى الإنتظام فيه فيقول مظهر " إن ذلك الخلاف لم يكن نتاجا لعداء واقع فى طبيعة الدين يعاند العلم ، بل نعتقد أنه راجع إلى جهل الإنسان وغروره ، وتمكن عواطف التسلط على العقول عند رؤساء الدين" <sup>(١)</sup> ولعل هذا ما أكده الليبرالى قاسم أمين الذى رأى أن " هذا النزاع بين أهل العلم وأهل الدين، ولا أقول بين العلم والدين " <sup>(٢)</sup> ومن هنا نلاحظ أن العلمى والليبرالى يتفقان على أن الخلاف ، هو خلاف بين رجال العلم ، ورجال الدين ، ويكرر كل منهما نفس التجربة الغربية فى موقف العلم من الدين ، ذلك لأن كلا منهم يرى نفسه من خلال الإنتظام فى التجربة التاريخية الغربية ، مع تجاهل واضح لأصول الثقافة التى ينتمون إليها ، والإختلاف بين طبيعة المسيحية ، وطبيعة الإسلام وهذا ما أبرزه أحد الليبرالين حين قال: " إن تبعات المسيحيين أثقل من تبعات المسلمين فى مناهضة العلماء والمفكرين الذين أوذوا فى ظل المسيحية ، فستراهم كثيرين جدا ، ومصدر هذا أن الإسلام حر طليق لا يأخذ العقل الإنسانى بما لا يطبق ولا يكرهه على الإيمان بما لا يفهم ، ولا يضع أمامه الأسرار التى يجب أن يقبلها دون روية أو تفكير ، ولهذا فإن الإسلام أشد نصرا للتجديد " <sup>(٣)</sup> .

٣ - ويحيل كل من التيار العلمى ، والتيار الليبرالى الخلاف بين العلم والدين إلى دور السياسة فى تعميقه فيقول طه حسين " إن العلم نفسه لا يستطيع الأذى ، والدين نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى ، ولكن السياسة تريد ، وتستطيع الأذى ، وهى تتخذ العلم حيناً وسيلة إلى هذا الأذى وتتخذ الدين حيناً آخر وسيلة

(١) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ص ١٠٧ .

(٢) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ١٠٨ -

١٠٩ .

(٣) طه حسين ، من بعيد ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

إليه " (١) ومن جانب آخر يكرر سلامة موسى أهمية دور السياسة فى علاقة العلم بالدين فيرى " أن الذى قيد حرية الفكر والذى اضطهد الناس هو السلطة الحكومية، مادام الدين بعيدا عن الحكومة فإنه لا كهنته يمكنهم أن يضطهدوا أحدا ، أما إذا صارت الدين والدولة جسما واحدا أمكن رجال الدين أن يضطهدوا من يشاءون ، وذلك لأن رجال الدين كانوا قابضين على أزمة السلطة فى الدولة ، ومن ثم فهناك طائفة من الناس تضطهد الناس باسم الدين ، وقد تكون هذه الطائفة من رجال السياسة أو من رجال الدين " (٢) ومن ثم يمكن القول أن الليبرالى والعلمى يتفقان على أهمية دور السياسة فى تعميق الخلاف بين العلم والدين ، وهذا أيضا تكرر للتجربة الغربية فى علاقة العلم بالدين .

٤ - ومن جانب آخر فإن كلا من التيار العلمى ، والتيار الليبرالى يؤكدان على أن الخلاف بين العلم والدين يستمد قوته وعنفه من أن الدين حظ الكثرة ، فى حين أن العلم هو حظ القلة فيقول طه حسين " إن الخلاف بين العلم والدين لا يستمد قوته ، وعنفه ، من الفرق الجوهرى بين العلم والدين فحسب ، إنما يستمد قوته وعنفه من مصدر آخر ، وهو أن الدين حظ كثرة ، والعلم حظ قلة ، فسواد الناس مؤمن ديان ، مهما يختلف العصر ، والطور ، والمكان . والعلماء ، والمفلسفون قلة دائما ، فليس غريبا أن تظهر الخصومة قوية عنيفة بين هذه القلة الشاذة التى نسميها العلماء أو الفلاسفة ، وبين السواد " (٣) ويبرز العلمى سلامة موسى أن سطوة الجماهير هى المحركة للنظم السياسية ، فيقول " يجب أن نذكر بأن الحكومات مؤلفة من الجماهير ، وقد تكون من صفوة الجماهير ، ولكنها تبقى مع ذلك متأثرة بروحها تحسب لها ، وتقدر عواقب غضبها ، وتتملقها باضطهاد من ترغب فى اضطهاد " (٤) .

٥ - ومن ناحية أخرى إنتقد طه حسين الصورة السيئة التى كان عليها حال المدافعين عن البناء التقليدى للمجتمع ، وذلك من خلال حادثة " الإسلام وأصول

(١) المرجع نفسه ص ٢٣٥ .

(٢) سلامة موسى ، حرية الفكر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ٣٢-٣٤ .

(٣) طه حسين ، من بعيد ص ٢١٢ .

(٤) سلامة موسى ، حرية الفكر ص ١٠٥ .

الحكم " و " الشعر الجاهلي " فالشيوخ حاكموا على عبدالرازق وأخرجوه من زمرة العلماء ، وفصلوه من منصبه ، ويرى طه حسين أن الشيوخ " يوظفون نصافى الدستور ينص على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي ، فإن معنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور بحماية الإسلام من كل مايمسه أو يعرضه للخطر ، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تضرب على أيدي الملحدون وتحول بينهم ، وبين الإلحاد ، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأى محوا فى كل ما من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو من بعيد سواء صدر ذلك عن مسلم أو غير مسلم (١)

ولأن نموذج الرجل الدينى المحافظ هو أحد أسباب تعميق الخلاف بين العلم والدين فقد طالب طه حسين بتجديد الأزهر ، عسى أن يدرأ الفجوة فيقول " لا أريد تجديدا فى الأدب ، إنما أريد تجديدا فى الأزهر " (٢) وينبغى ألا تخاف الدولة من المحافظين ، لأن الدولة كانت تخاف من المحافظين فى الأزهر ، ولم تكن تمس الأزهر بالإصلاح إلا على إسراف فى الرفق ... وينبغى على الأزهريين أن يعوا أن مصدر تعليمهم القديم لايعدهم للنهوض بالأعباء التى تفرضها هذه المناصب ، ومن ثم ينبغى أن تمحى الفروق بين الأزهريين وبين طلاب المدارس الحديثة " (٣).

وإذا كان هذا هو موقف التيار الليبرالى ، والتيار العلمى من علاقة العلم بالدين ، فإن التيار الإصلاحى يرى أنه لاتعارض بين الإسلام والعلم، وأن ماحدث فى أوروبا لاينبغى أن يتكرر فى العالم الإسلامى ومن ثم فقد روجت الحركة الإصلاحية لمقولة أن الإسلام لايعارض العلم، بل إن القرآن قد جاء بالعديد من الإكتشافات العلمية ، ومن ثم فإن حركة الإصلاح ترى " أنه لابد أن ينتهى أمر العالم إلى تأخى العلم والدين، على سنة القرآن والذكر الحكيم ، وبأخذ العالمون بمعنى الحديث الذى صح معناه ، تفكروا فى خلق الله ، ولاتفكروا فى ذات الله " (٤).

(١) طه حسين ، من بعيد ، ص ٢٤٣ .

(٢) طه حسين ، تجديد ، دار الفرغانى / بيروت ١٩٨٤ ص ١٩ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٤ .

(٤) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٦٣ .

ومن هذا المنطلق حاول محمد عبده فى محاوراته مع فرح أنطوان أن يؤكد على أن " طبيعة الإسلام تأبى اضطهاد العلم بمعناه الحقيقى ، فلم يقع من المسلمين الأولين تعذيب ولا إحراق ، ولاشئ لحملة العلوم الكونية ، ومقومى العقول البشرية " (١) ويرى محمد عبده أن ما حدث من اضطهاد إنما هو نتيجة للجهل بالدين فيقول " لاريب أنك قد أيقنت بأن السبب الذى يسميه الأديب - أنطوان - اضطهادا إنما هو بسبب جهلهم بدينهم ، فالدواء الذى ينجح فى شفائهم من هذا الداء لا يكون إلا بردهم إلى العلم بدينهم ، والتبصر فيه ، والوقوف على أسرارهِ ، ... كأن الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم ، فلما ذهبت الواسطة تنكرت النفوس ، وتبدل الأئس وحشة " (٢) ومن ثم فإن محمد عبده يرجع اضطهاد العلم عند المسلمين إلى جهل المسلمين بدينهم ، لأنهم لما كانوا على دراية كاملة به تقدموا فى مختلف مجالات العلم .

ويتفق محمد عبده مع الليبراليين ، والعلميين ، فى أن الخلاف بين العلم والدين هو خلاف بين أهل العلم وأهل الدين ، فيقول " لم يكن جدال بين العلم والدين ، وإنما كان بين أهل العلم ، وبين أهل الدين شئ من التخالف فى الآراء ، شأن الأحرار فى الأفكار الذين أطلقوا من غل التقيد " (٣) .

ومن جانب آخر يتفق الموقف الإصلاحى مع المواقف الليبرالية ، والعملية ، فى إبراز الدور السئ للسياسة فى الخلافة بين العلم والدين ، فيرى محمد عبده فى حوارهِ مع فرح أنطوان أن السياسة بالفعل قامت بهذا الدور فيقول : " إن شئت أن تقول أن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم ، فأنا معك من الشاهدين ، أعوذ بالله من السياسة ، ومن لفظ السياسة ، ومن معنى السياسة ، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة ، ومن كل أرض تذكو فيها السياسة " (٤) .

(١) المرجع نفسه ص ١٤٣ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٧٣ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٦٩ .

(٤) المرجع نفسه ص ١٤٧ .

ومما سبق يتضح أن الجدل الدائر حول علاقة العلم بالدين تأرجح بين نزعة عقلية إبتغاهما التيار العلمى والتيار الليبرالى ، موضحا أسباب الخلاف بين العلم والدين فى دور السياسة ، وخلاف رجال العلم مع رجال الدين والخلاف بين طبيعة العلم وطبيعة الدين ، وإن كان حديث هذا التيار لا يخلو من تكرار نمط موقف الحضارة الغربية من علاقة العلم بالدين ، ومن جانب آخر فقد ركزت الحركة الإصلاحية على أن الإسلام لا يضطهد العلم ، ولكن اضطهاد العلم نتج عن الجهل بالإسلام ، وكذلك فقد اتفق التيار الإصلاحى على دور السياسة فى اضطهاد العلم ، وإن الخلاف بين العلم والدين هو خلاف بين أهل العلم وأهل الدين ، وفى هذا توافق مع الليبراليين والعلميين .

ولقد اسفر الجدل الدائر حول علاقة العلم بالدين إلى تعميق جدل آخر ، وهو تأصيل العلمانية فى الفكر العربى بين الموقف العقلى - العلمى والليبرالى - وبين الموقف الدينى - الإصلاحى - فما حدود هذا الخلاف ؟

## ٦ - العلمانية بين المنظور العقلى والمنظور الدينى :

إن الخلاف بين العلم والدين قد دفع توجهات الفكر العربى إلى النقاش حول تأصيل العلمانية فى الفكر العربى الحديث ، ذلك لأن التيار العلمى كان يرى أن تقدم العلم لا يمكن أن يحدث إلا فى ظل سياق علمانى من خلال فصل الدين عن السياسة ، فقد كان شميل يرى " أن فصل الدين عن السياسة أساس مهم لأى شكل من أشكال التقدم الإجتماعى ، وأنه مطلوب فى العلوم الإجتماعية " <sup>(١)</sup> وقد أكد على ذلك فرح انطوان فى محاوراته مع محمد عبده ، وذلك اعتقاداً منه بأن العلم لا يتقدم إلا فى ظل سياق علمانى ، لأن الحكومات الدينية تضطهد العلم ، كما أن سلامة موسى انتقد نظام الخلافة فيرى أنه على الرغم من تميز طبيعة الإسلام عن المسيحية إلا أنه كان يندد بنظام الخلافة فيقول " انتفع الإسلام من عدم وجود الكهنة فى نظامه ، ولكن بقاء المسلمة الدينية على الخلافة كاد يزيل هذه الميزة التى للإسلام على الكنيسة المسيحية " <sup>(٢)</sup> وإذا كانت النخبة المسيحية تروج للعلمانية من

(١) هشام شرابى ، المتقنون العرب والغرب ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢) سلامة موسى ، حرية الفكر ص ٥٤ .

خلال دعوتها العلمية فإن هذا لا ينبغي أن يحجب عنا أهمية اتخاذ المسيحيين العلمانية كستار للحفاظ على حقوقهم، حيث كان بعضهم يشعر بالإضطهاد فيقول غالى شكرى " إن سلامة موسى كان يعاني اضطهادا عقائديا كأحد أفراد الأقلية المسيحية من الشعب المصرى " (١) .

ومن ناحية أخرى فإن التيار الليبرالى فى سعيه نحو إرساء قيم الليبرالية من حرية ، ومساواة ، وإخاء ، كان يرى النظام السياسى مستندا على المنفعة والمصلحة ، ولا يقوم على أسس دينية ، وهذا مانجده عند لطفى السيد ، وطه حسين ، وهذا مايعنى أن إرساء قيم الليبرالية يقتضى بصورة ضمنية إرساء العلمانية كجزء أساسى فى منظومة الليبرالية ، ومن ثم فثمة إتفاق واضح بين الليبراليين ، والعلميين على إرساء العلمانية فى الفكر العربى الحديث ، وإن اختلفت المنطلقات ، فالمنطلق الليبرالى منطلق سياسى فى حين أن المنطلق العلمى ينطلق من أن تطور العلم لا يحدث إلا فى ظل وعاء علمانى ، هذا بالإضافة إلى بعد سياسى آخر وهو محاولة العلميين والمسيحيين الحفاظ على حقوقهم كأقلية .

ولقد قاوم التيار الإصلاحى دعوى العلمانية ، ويتضح هذا من خلال مجادلات محمد عبده مع هانوتو حيث كان هانوتو يرى أن أوروبا تقدمت بسبب فصل الدين عن السياسة ، كما أن فرنسا حاولت إرساء العلمانية فى الدول المستعمرة مثل تونس ، ولقد تصدى محمد عبده للرد على هانوتو ، فيرى أن العلمانية ظهرت فى أوروبا نتيجة ظروف تاريخية معينة هناك ولقد " عدوا هذا الفصل منبعا للخير الأعظم عندهم " (٢) .

ويرى محمد عبده أنه لايجوز لصحيح النظر أن يخلط ماعند المسلمين بما يسميه الأفرنج ثيوقراطى أى سلطان إلهى ، فذلك عندهم هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة ، عند الله ، وله حق الأثرة بالتشريع وله فى رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة ... فى حين أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ،

---

(١) غالى شكرى ، سلامة موسى وأزمة الضمير العربى ، منشورات المكتبة المصرية / بيروت ١٩٦٥ ص ١٨٠ .

(٢) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ، ص ١٢٢ .

ولا من حقه الإستئثار بالكتاب والسنة " (١) ومن جانب آخر فلم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا على الأمم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك ، ويحرم الآراء ويفرر الضرائب على الممالك " (٢) .

ويرى محمد عبده أن السبب في أهمية الخلافة في الإسلام ، هو أن الإسلام دين وشرع ، فلا تكمل الحكمة من تشريعه الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود ، وتنفيذ حكم القاضي بالحق ، وصون نظام الجماعة وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير ، فلا بد أن تكون في واحد وهو السلطان أو الخليفة " (٣) وإذا كان الإسلام يؤكد على أهمية الخلافة فإن هذا لايعنى تأليه الحاكم ، وذلك لأن محمد عبده ينتقد تصور المسلمين التأليه للحاكم فيقول : " إن مايفعله أكثر المسلمين من معنى الحكومة لايمكن إنطباقه على شئ من أوليات العقل ، وذلك لأن تقتهم بالحاكم بلغت إلى حد التأليه ، من حيث ظنوه قادرا على كل شئ " (٤) .

ينتهى محمد عبده في نقده للعلمانية إلى أن سوء الفهم هذا يرجع إلى مسيحي الشرق لأن سبب الأوهام التي يرددها هانوتو إنما منشؤه سوء فهم بعض مسيحي الشرق ، ثم انعكاس ذلك في أذهان سياسى الغرب " (٥)

وإذا كان محمد عبده يؤكد على أهمية الخلافة رغم نقده لتصور الحاكم عند المسلمين فإن الكواكبي رغم نقده للإستبداد وتوظيف المستبد للدين في حكمه فإنه يرى من الأهمية وجود الخليفة فيقول " إنى أظن أن السبب العظم لمحتننا هو انحلال الرابطة الدينية ، لأن مبنى ديننا على أن الولاء فيه لعامة المسلمين ، فلا يختص بحفظ الرابطة والسيطرة على الشؤون العمومية رؤساء دين سوى الإسلام إن وجد ، وإلا فالأمر يبقى فوضى بين الجميع " (٦) وقد سار رشيد رضا على درب أستاذه محمد عبده فكان يرى أن " الخلافة هي مناط الوحدة ، ومصدر التشريع ،

(١) المرجع نفسه ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٠٩ .

(٣) المرجع نفسه ص ١١٢ .

(٤) المرجع نفسه ص ١٠٦ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٠٢ .

(٦) الكواكبي ، أم اقرى ص ٣٨ .

وسلك النظام ، وكفالة تنفيذ الأحكام " (١) .

وعلى الرغم من مواجهة الحركة الإصلاحية لدعوى العلمانية خشية عدم تطبيق الشريعة الإسلامية وعلى تحديد توغل الإسلام فى الحياة الإجتماعية ، فإن هناك بعض المسلمين قد ساروا على درب التوجهات المسيحية فى رفض الخلافة وحاولوا الكشف عن التاريخ الإستبدادى للخلافة فىرى قاسم أمين تلميذ محمد عبده أنه " مضت القرون على الأمم الإسلامية وهى تحت حكم الإستبداد المطلق ، وأساء حكمها التصرف وبالعوا فى اتباع أهوائهم ، واللعب فى شئون الرعية ، بل لعبوا بالدين فى أغلب الأزمنة ولايستثنى منهم إلا عدد قليل بالنسبة إلى غالبيتهم " (٢) وذلك لأن أغلب الخلفاء كانوا يديرون مصالح الأمة مستبدين برأيهم " (٣) .

ولقد أصدر على عبدالرازق " الإسلام وأصول الحكم " ١٩٢٤ ليؤكد على أن " محمد ( صلى الله عليه وسلم ) ماكان إلا رسولا لدعوة دينيه خالصة لاتشوبها نزعة ملك ، ولا حكومة " (٤) ومن ثم فهو صاحب زعامة دينية وليست زعامة سياسية " (٥) ويصل على عبدالرازق الى نتيجة مؤداها : أن الدين الإسلامى برئ من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون ، فالخلافة ليست فى شئ من الخطط الدينية ، ولاغيرها من وظائف الحكم ، ومراكز الدولة ، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لاشأن للدين بها " (٦) .

والواقع أن ظهور دعوات للعلمانية عند بعض المسلمين إنما هو نتاج الصورة السيئة للخلافة الإسلامية ، وخاصة صورة الخلافة العثمانية، ولم يكن على عبدالرازق ليوافق بعد سقوط الخلافة أن تتقل هذه الخلافة إلى القاهرة فى شخص

---

(١) رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، الزهراء للإعلام العربى ١٩٨٨، ص ١٠٥

(٢) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص ٢٧ .

(٣) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، ص ١١٠ .

(٤) على عبدالرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،

بيروت ١٩٧٢ ص ١٥٤ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٥٧ .

(٦) المرجع نفسه ص ١٨٣ .

الملك فؤاد ، ولهذا نجد عبدالرازق يقول "إذا كان فى هذه الحياة شئ يدفع المرء إلى الإستبداد والظلم ، ويسهل عليه العدوان وابغى ، فذلك هو مقام الخلافة " (١) بهذه الصورة السيئة كان على عبدالرازق يرى الخلافة ، وهذا مادعا إلى نفي أصولها الإسلامية ، ولقد حاصر الإتجاه المحافظ على عبدالرازق . رغم أنه لم يردد سوى نفس مقولات النخبة المسيحية ، ولكن لأن النخبة المسيحية كانت موضوعة دائما فى إطار من الشك والريبة ، فلم يكن يخشى أحد من دعواتها ، فى حين أن على عبدالرازق وهو شيخ أزهرى يمكن أن يهدم بعض أصول الإسلام بدعوته ، ولذلك تم محاكمته ، وصدر الحكم بإجماع الآراء بإخراجه من زمرة العلماء ، ومحو إسمه من سجلات الأزهر ، وعدم أهليته للقيام بأى وظيفة دينية ، وبالتالي فقد استطاع علماء الأزهر بما يملكونه من سلطة الفقه والتشريع من محاصرة آراء على عبدالرازق .

ويمكن التعليق على تأصيل العلمانية فى الفكر العربى الحديث بأن النموذج العلمى كان يرى فى العلمانية وسيلة للحفاظ على حقوقهم ، فى حين أن التيار الليبرالى كان يعتبر العلمانية جزءا حقيقيا من منظومة الليبرالية السياسية ، كما أن التيار الإصلاحى كان يستند إلى أن العلمانية ليس لها جذور فى الإسلام ، ومن ثم فإن الواقع يؤكد على أن العلمانية لم تستطع أن تبنى جذورا لها فى الثقافة العربية . وذلك بسبب قوة البنية التقليدية واختلاف الإسلام عن المسيحية . وعدم وجود أصول للعلمانية فى الإسلام ، والخلاصة أن " العلمانية لم تنبت من الصراع الإجتماعى الداخلى ، ولم تنشأ إذن نتيجة لتفكك ، وتحلل القيم التقليدية الموروثة ، وزوال فعاليتها فى الممارسة اليومية ، والجماعية ، ولكنها نشأت عن طريق التبس من قبل نخبة محدودة ، وغالبا معزولة عن الشعب ، فهى التى كانت بسبب انتمائها إلى الطبقات العليا المسيطرة الأكثر قدرة على اكتشاف الغرب ، والإلتحاق بثقافته ، بينما كانت العلمانية الغربية فلسفة للثورة ضد الطبقات السائدة المتحالفة بشكل أو بآخر مع الكنيسة ، ووعاء لأفكار التحرر ، والمساواة ، والأخوة ، والعدالة والقومية " (٢) .

(١) المرجع نفسه ص ١٢٣ .

(٢) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات ، سينا للنشر والتوزيع، القاهرة ==

## ٧ - الطبيعة بين التصور العقلي ( المعرفي ) والتصور الدينى (الأنطولوجى ) :

لقد دار جدل عميق حول تصور الطبيعة بين العلميين والإصلاحيين ، بين الدعوة إلى تأصيل الطبيعة كمقولة معرفية ، وبين تأصيلها كمقولة إنطولوجية ، بين الطبيعة كما وردت فى عصر التنوير الأوروبى ، وبين الطبيعة فى التصور الإسلامى .

وبداية يمكن القول أن الطبيعة كمقولة معرفية كما ارساها الغرب يمكن أن نجدها فى كلام رفاة الطهطاوى عن الفرنسيين فىرى " أن الفرنسيين ينكرون خوارق العادات ، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية " <sup>(١)</sup> وهذا لايعنى أن الطهطاوى يروج للطبيعة كما جاءت فى عصر التنوير ، ولكنه نقد تصور الفرنسيين ، وذلك لأنه فى موضع آخر يقبح تفضيل الفرنسيين لعقول الطبائعيين على عقول الأنبياء ، فىرى " أن من عقائدهم القبيحة قولهم : إن عقول حكمائهم ، وطبائعهم أعظم من عقول الأنبياء وأذكى منهم " <sup>(٢)</sup> ومن هنا نرى أن الطهطاوى يرفض التصور المعرفى للطبيعة بسبب انتمائه السنى وعمامته الأزهرية .

ولقد قام التيار العلمى العلمانى بمحاولة تأصيل الطبيعة كمقولة معرفية ، وذلك من خلال نظرية النشوء والإرتقاء ، وتصور الحياة كلها على نحو طبيعى . وقد أدى هذا إلى إنكار شبل شميل " لقواعد الأديان ، وأنكر أن لهذا العالم مدبرا حكيما عاملا قديما .. كل هذا متابعة لفكرته المادية التى ارتكزت عليها عقيدته ، ورضيت بها نفسه " <sup>(٣)</sup> ولقد قاوم الإتجاه الإصلاحى آراء شبل شميل ، وقام الأفغانى بالرد عليه فى بعض مقالاته ، وهذا ما أدى إلى التراجع النسبى فى موقف العلميين ، فنرى إسماعيل مظهر يرى أن للعلم حدودا ومناطق لايتعداها ، فكلما مضى العلماء فى سبيل العلم حوطهم بمناطق من الحيرة ، وساقهم إلى منازل من الغموض لم

== ١٩٨٨ ص ٥٣ .

(١) الطهطاوى ، تخلص الإبريز ، ص ١٥٤ .

(٢) الموضع نفسه ص ١٥٤ .

(٣) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص ٢١ .

يجدوا سبيلا من إزاحتها إلا بالركون إلى العقل يستخلصون منه متشابهات ، ويعللون به مالم يستطع علمهم الوصول إلى إقامة الدليل العلمي عليه " (١) وقد كلن القول بالمصادفة الذى حاربه رجال الدين من أمثلة الركون إلى العقل ، " فقد كره رجال الدين القول بالأشياء المبهمة كالمصادفة ، وماجرى مجراها لأنهم يردون كل شئ إلى أصل ثابت (الله) ، ومن ثم فإنك إذا قلت بالمصادفة إفتت على حقهم فى الاعتقاد بذلك الأصل " (٢) ويرد إسماعيل مظهر بالقول إن " القول بالمصادفة ليس إلا نتاجا لنزعتك العقلية الوثابة التى تعرف حقائق الأشياء " (٣) ومن هنا نلاحظ مدى الجدل بين تصور العلميين للطبيعة كمقولة معرفية ، وبين رفض الإصلاحيين لهذا التصور من أجل اتخاذ الطبيعة وسيلة لإثبات وجود الله .

ولقد ترتب على الجدل الدائر بين دعاة العقل ، ودعاة الدين إلى تراجع بعض العلميين نسبيا فى موقفهم من الدين فيؤكد إسماعيل مظهر على أهمية الدين فيقول " إن الدين فى ذاته ضرب من ضروب الإعتقاد يهيئ الإنسان بوازع مما بعد عقليته بضبط سلوكه نحو المجموع ، إذا تعارضت مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، فوذلك هو الدين وأثره ، فهل يجده بعد الماديون ؟! " (٤) .

ومن جانب آخر يقدم فرح أنطون جهوده لإرساء الطبيعة كمقولة معرفية فقام بتأليف كتابا عن ( ابن رشد ) مركزا على " أهمية قول ابن رشد بقديم المادة ، ورأى أن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم ، والكون فى رأيه إنما صنع بقوة مبادئ قديمة مستقلة محكومة بعضها ببعض " (٥) وبالإضافة إلى إشادة فرح أنطون بمادية ابن رشد ، فقد ركز كذلك على أهمية النظرة الوضعية للطبيعة ، تلك النظرة السائدة فى أوروبا فى القرن التاسع عشر فيقول " إننا لانصدق أحدا ، ولانبنى حكما على حكم ، مالم تظهر لنا صحة قوله بالتجربة

(١) المرجع نفسه ص ١٦٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٥ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٦٦ .

(٤) المرجع نفسه ص ٥٣ .

(٥) فرح أنطون ، فلسفة ابن رشد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣ ، ص ٧ .

والإمتحانات والمشاهدة والبرهان ، فبناء على ذلك كنست جميع المبادئ القديمة والتعاليم التى وراء العقل كنسا ، وحل محلها عالم المحسوسات ، أو مايسمونه بالعلم الوضعى " (١) ومن هنا نلاحظ عودة الإتجاه المسيحى إلى وضع تصور للطبيعة فى مقابل موضوعات الدين تماما كما حدث فى أوروبا .

وإذا كان فرح أنطوان قد عاد مرة أخرى ليصطدم بالعقيدة فإن موسى من خلال تأثره بنظرية التطور هاجم العقيدة الدينية فكان يرى " أن العقيدة الدينية التى تقول بأن الأحياء قد خلقت كل حى مستقل فى خلقه عن الآخر ، فإن هذه العقيدة قد حالت دون التفكير فى التطور ، وذلك لأن " الطبيعة فى ضوء التطور تكون فى غربة دائمة لاتنتقطع فما لاعم الوسط أبقتة ، وما لم يلائمه أبادته " (٢) ومن جانب آخر فقد قام سلامة موسى بالترويج لآراء التنويريين الغربيين حول الطبيعة ، مثل آراء فولتير وذلك لأن فولتير " استطاع أن يحمل أوروبا على الإيمان بالطبيعيات بدلا من الغيبيات " (٣) وكان إيمان سلامة موسى بآراء التنويريين من منطلق أنه " مادخلت الغيبيات قط فى علم أو فلسفة إلا أفسدتها " (٤) ومن ثم فقد راح سلامة موسى يلح - فى جل مؤلفاته - إلحاحا شديدا على ضرورة الخلاص من أسر الفكر الغيبى " (٥) .

ومما سبق نلاحظ أن رؤية الإتجاه العلمى للطبيعة كمقولة معرفية كانت تناهض الفكر الدينى وموقفه من الطبيعة ، وحارب هذا الإتجاه أى تصور غيبى للطبيعة ، ولاشك أن رفض الإتجاه العلمى للمفاهيم الدينية ، بل ومحاربتها أحيانا أخرى ، جعل محاورتها محصورة داخل إطار النخبة ، بل إن النخبة الإصلاحية ناهضت التوجه الطبيعى المادى ، خوفا على المعتقدات الدينية .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٧٧ .

(٢) سلامة موسى ، نظرية التطور ، ص ١٣٦ .

(٣) سلامة موسى ، هؤلاء علمونى ، الهيئة المصرية العامة لكتاب ١٩٩٧ ص ٢٧

(٤) نظرية التطور ، ص ٤٢ .

(٥) غالى شكرى ، سلامة موسى وأزمة الضمير العربى ، ص ٤١ .

قاوم الإتجاه الإصلاحى التوجه الطبيعى ، فتصدى الأفغانى للطبيعيين فى رده على الدهريين ، وذلك لأن " صلب معتقداتهم إنكار وجود الله ، ووجود الحياة الأخرى " (١) ولقد خشى الأفغانى من أن انتشار هذه المعتقدات سوف يؤدى إلى إفساد الهيئة الإجتماعية ، وتزعزع أركان المدينة ، وليس من ضروب الباطل ما هو أشد منها تأثيرا فى محو الفضائل ، وإثارة الخبائث " (٢) .

ومن الواضح أن الأفغانى فى نقده للطبيين يخشى على التدهور الأخلاقى بسبب انتشار المذهب الطبيعى ، ولهذا نجده يؤكد على أنه " متى ظهر النيتشويون فى أمة نفدت وساوسهم فى صدور الأشرار من تلك الأمة ، واستهوت عقول الخبثاء الذين لا يهتمهم إلا تحصيل شهواتهم ، ونيل لذاتهم " (٣) وفى ضوء نقده للمذهب الطبيعى ينتقد الأفغانى فلسفة التنوير بسبب موقفهم من الأديان فيرى أن " فولتير وروسو - من وجهة نظره - نبذا كل تكليف دينى ، وغرسا بدلا منه الإباحة ، والإشراك ، وزعما أن الآداب الإلهية جعليات خرافية كما زعما أن الأديان مخترعة أحدثها نقص العقل الإنسانى ، وجهر كلاهما بإنكار الألوهية " (٤) وينتهى الأفغانى إلى موقف رومانسى من العقائد ، وذلك لأن الدين - عنده - وإن انحطت درجته بين الأديان ، فهو أفضل من طريقة الدهريين وبالتالى فإن " العقيدة عنده أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدينة ، وأمضى الأسباب بها على طلب العلوم ، والتوسع فى الآداب والصنائع ، وإنها لأبلغ فى سوق الأمم إلى منازل العلاء " (٥) .

ومن جانب آخر فقد انتقد الأفغانى النزعة المادية لدى شبل شميل ، وذلك لأن رؤية شميل المادية لاتوضح لنا كيفية ظهور الأحياء نتيجة لقوى طبيعية ، ويرى الأفغانى أن نظرية دارون لاتفسر لنا العديد من الأشياء وذلك لأننا إذا نظرنا إلى

---

(١) الأفغانى ، الرد على الدهريين / الأعمال الكاملة ، ص ١٧١ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٧ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٥٢ .

(٤) المرجع نفسه ص ١٦١ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٤٣ .

الأشجار القائمة فى غابات الهند ، والنباتات المتولدة منذ أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظنا ، وأصولها تضرب فى بقعة واحدة ، وفروعها تذهب فى هواء واحد ، فما السبب فى اختلاف كل منها عن الآخر فى بنيته ، وأشكاله ، وأوراقه .... الخ ، فأى فاعل خارجى أثر فيها حتى خالف بينها مع وحدة الكون ، والماء ، والهواء ، أظن أنه لاسبيل إلى الجواب سوى العجز " (١) ويؤكد الأفغانى على أن شمىل حاول أن ينتصر لمذهبه رغما عن أهل الأديان فيقول " لم يتخلص شمىل من التقليد الأعمى للغرب وبمعنى أوضح أنه أراد أن ينتصر لدارون ، وأن ينشر مذهبه رغم أهل الأديان " (٢) ومن ثم فإن الأفغانى يرى أن أحد أخطاء شمىل محاولته نشر مذهبه متجاوزا البناء التقليدى للمجتمع .

وإذا كان الأفغانى ينتقد داروينيه شمىل فإنه يروج نفس مقولات داروين من منطلق البناء التقليدى للمجتمع فحين سئل الأفغانى عن قوله المعرى " والذى حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد " قال إن مقصد أبى العلاء واضح هو النشوء والإرتقاء ، ومن ثم فإن العرب سبقوا داروين " (٣) ويبرز الأفغانى أهمية مقولة الانتخاب الطبيعى ، فهى موجودة فى البداوة ، وحضارة الإسلام سواء فى انتخاب الزوجات النجيبات من الأمهات ، أو فى حرص العرب على الانتخاب الطبيعى فى تحسين الحيوان ، والحفاظ على أنساب الخيل " (٤) ومن ثم فإن الأفغانى والذى رفض آراء دارون ، ونقد شمىل هو نفسه الذى يحاول تأصيل هذه المفاهيم داخل البنية التقليدية ، فلا مانع من القبول طالما أن لنا السبق كما أن قبول الأفغانى لهذه المفاهيم يشكل نوعا من الترضيات المتبادلة بين الإتجاه العلمى والإتجاه الإصلاحى .

وقد كان للمحاورات الشهيرة بين محمد عبده وفرح أنطوان أثرها الواضح على فكر محمد عبده ، فقد حاول الإتجاه الإصلاحى عقلنة الطبيعة ، ولكن فى

(١) المرجع نفسه ص ١٣٥ .

(٢) الأفغانى ، النشوء والإرتقاء / الأعمال الكاملة ، ص ٢٥١ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٥٠ - ٢٥١ .

(٤) المرجع نفسه ص ٢٥٣ .

إطار انطولوجى دينى فىرى " أن آيات الله الكبرى فى صنع العالم إنما يجرى أمرها على السنن الإلهية التى قدرها الله فى علمه الأولى ، لاغيرها شئ من الطوارئ الجزئية ، غير أنه لايجوز أن يغفل شأن الله فيها " <sup>(١)</sup> وكذلك فإن الإسلام فى مطالبته بالإيمان بالله ووحديته لايعتمد على شئ سوى الدليل العقلى ، والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه،وهو مانسميه بالنظام الطبيعى، فلا يدهشك بخارق العادة ، ولايغشى بصرك بأطوار غير معتادة ، ولايخرس لسانك بقارعة سماوية " <sup>(٢)</sup> ويؤكد رشيد رضا على نفس رؤية أستاذه محمد عبده فيقول " إن الأصل فى كل ما يحدث فى العالم يكون جاريا على نظام الأسباب والمسببات ، وسنن الله التى دل عليها العلم ، وأخبر الوحي أنه لاتغيير فيها ولا تبديل لها ، فكل خبر عن حادث يقع مخالفا لهذا النظام ، والسنن فالأصل فيه أن يكون كذبا ، اختلقه المخبر الذى ادعى شهوة أو خداع ، وإذا كان وقع فلا بد له سبب من الأسباب التى يجهلها المخبر " <sup>(٣)</sup> ، ولاشك أن إرساء الحركة الإصلاحية للنظام السببى للعالم إنما جاء نتيجة الجدل مع العلميين كما أسفرت الرؤية الإصلاحية الجديدة عن تعديل فى رؤية الخطاب الأشعري للعالم الذى يبرز بخرق الأسباب ، ويجوز الخوارق ، ولكن هذا التعديل فى رؤية الحركة الإصلاحية قد جاء فى إطار دينى إنطولوجى وليس إطارا إبستمولوجيا " هو عند العلميين ، ومن ناحية أخرى فقد اتخذت الحركة الإصلاحية موقفا عقلانيا من المعجزات حيث قامت بتأويلها تأويلا علميا ، أو صممت عن الخوض فى الحديث فيها .

ومما سبق يتضح عدة ملاحظات على موقف الفكر العربى الحديث من قضية الطبيعة :

١ - أسفر الجدل بين العلميين والإصلاحيين حول الطبيعة إلى تقديم كل طرف للآخر نوع من الترضيات ، فقد اعترف إسماعيل مظهر بأهمية الدين بعد

(١) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، دار المعارف ، مصر ١٩٧٠ ص ١٥٣ .

(٢) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٥٠ .

(٣) محمد عبده ، الوحي المهدى ، الزهراء للإعلام العربى ، القاهرة ١٩٨٨ ص

مهاجمة الأفغانى للدهريين وشميل ، وقدم التيار الإصلاحى بعض الترضيات للتيار العلمى ، مثل إقرار الأفغانى نظرية النشوء والإرتقاء فى ظل سياق تقليدى ، وأنكر بعض أقطاب الإصلاح المعجزات الحسية بدعوى الخوف من اتهام الإسلام بأنه دين الخرافات والأساطير .

٢ - على الرغم من الترضيات المتبادلة بين الطرفين فى موضوع الطبيعة إلا

أن كلا من التيارين لم يستطعا حسم المشكلة ، وتفسير الطبيعة تفسيراً تقديمياً يساهم فى تنوير العقول ، وذلك لأن دعوات التيار العلمى للطبيعة ، قد وضعت الطبيعة فى مقابل الدين ، ونقوا العديد من التصورات الغيبية مما جعل موقفهم يتسم بالريبة والشك ، وهاجمهم المصلحون ، لأنهم من وجهة نظرهم سيهدمون الدين ، ومن ناحية أخرى فإن موقف الحركة الإصلاحية من الطبيعة قد صحح بعض الرؤى الأشعرية القديمة ، ولكن المشكلة لم تحسم ولم ينجح الفكر العربى فى تحذير الطبيعة كمقولة معرفية ، بسبب قوة البناء التقليدى للمجتمع كما أن التيار الإصلاحى لم يساهم فى تأصيل الطبيعة كمقولة معرفية ، وتفعيل العلاقة بين الإنسان والطبيعة فى ظل ثوابت الثقافة الإسلامية ، ولكن التيار الإصلاحى استمر على درب الرؤية الأنطولوجية القديمة .

٣ - مما لا شك فيه أن الجدل الدائر بين العلميين ، والإصلاحيين حول الطبيعة هو جزء من منظومة علاقة العلم بالدين ، فتصور الطبيعة علمياً ومعرفياً يخشاه الإصلاحيون ، لأنه يمكن أن يساهم فى نشر الإتجاه المادى الإلحادى ، ونشر التحلل الأخلاقى كما يزعمون ، فى حين أن التوجهات العلمية يرون الطبيعة كمقولة معرفية فى ضوء مكتشفات العلم الحديث ، ومن ثم لاهلاقة للدين بالتصورات العلمية ، ومع ذلك فإن الفكر العربى الحديث لم يستطع تأصيل الطبيعة كمقولة معرفية ، بسبب عدم قدرة الفكر العربى على الحسم فى معالجة المفاهيم التنويرية ، وانتهاء هذا الفكر إلى إرساء بنية توفيقية مصالحة مع البناء التقليدى للمجتمع ، ولعل هذا ما أكده محمد جابر الأنصارى فى أطروحته عن التوفيقية العربية فى كتابه : الفكر العربى وصراع الأضداد .

٨ - الحرية من التأصيل الدينى ( التقليدى ) إلى التأصيل العقلى  
( الليبرالى ) :

ارتبطت حركة التنوير العربى فى الأذهان بالإيديولوجيا الليبرالية ، وذلك لأن تحقيق التنوير فى مجتمعنا لا يتم إلا من خلال إرساء الحرية ، ومن ثم فقد بدأت حركة التنوير بالترويج لمقولات الحرية ، وهذا مانجده عند رفاة الطهطاوى الذى رأى أن فرنسا قد أرست قواعد الحرية من خلال حرية العقل فى التمييز بين الحسن والقبح " فإن أكثر أهل باريس إنما ليس لهم من دين النصرانية إلا اسم فقط ، بل هم من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل ، أو من فرق الإباحيين الذين يقولون إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب " <sup>(١)</sup> كذلك فقد أباحت فرنسا حرية الاعتقاد فيقول "فى بلاد الفرنسيس يباح التعبد بسائر الأديان ، فلا يعارض مسلم فى بنائه مسجداً ، ولا يهودى فى بنائه بيعة إلى آخره " <sup>(٢)</sup> .

أمن الطهطاوى بالعديد من المفاهيم الليبرالية نتيجة لإطلاعه على مؤلفات مونتسكيو " روح القوانين " ، و " العقد الإجتماعى " لروسو ، ومعجم الفلسفة لفولتير ، الخ من مؤلفات عصر التنوير الفرنسى ، وكذلك فقد قام الطهطاوى بترجمة العديد من نصوص الدستور الفرنسى التى تعتمد على إرساء قواعد الحرية ، والمساواة ، والإخاء " <sup>(٣)</sup> كل هذه القراءات جعلت الطهطاوى ابناً لمبادئ التنوير الفرنسى ، حيث نجده يؤكد على أن نظام الحكم فى فرنسا يستند على تقيد الحاكم فيقول إن " ملك فرنسا ليس مطلق التصرف ، فالسياسة الفرنسية تضع قانوناً يقيد الحاكم ، بحيث أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور فى القوانين التى يرضى بها أهل الدواوين والقانون فيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل " <sup>(٤)</sup> .

وعلى الرغم من إعجاب الطهطاوى بالليبرالية الفرنسية فقد حاول أن يضع مفاهيمها فى إطار البنية التقليدية للمجتمع فيضع الحرية فى مقابل العدل فيقول " إن مايسمونه بالحرية ، ويرغبون فيها هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف ،

(١) الطهطاوى ، تخلص الإبريز ، ص ٨٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٩٠ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٧٣ .

وذلك لأن معنى الحكم بالحرية ، هو إقامة التساوى فى الأحكام والقوانين ، بحيث لايجوز الحاكم على إنسان ، بل القوانين هى المحكمة والمعتبرة " (١) وإذا كان الطهطاوى يحاول أن يوجد المقابل الإسلامى لبعض الأفكار فإنه يرفض أحيانا بعض الأفكار الأخرى رفضا مطلقا فيقول " إن أحكامهم القانونية ليست مستتبطة من الكتب السماوية ، إنما هى مأخوذة من قوانين أغلبها سياسى ، وهى مخالفة بالكلية للشرائع وينشد الطهطاوى رفضه شعرا فيقول :

من أدعى أن له حاجة      تخرجه عن منهج الشرع  
فلا تكونن له صاحبا      فإنه ضر بلا نفع (٢)

ومما سبق يتضح أن الطهطاوى يجد المقابلات الشرعية للمفاهيم الليبرالية ، ولم يستطع الطهطاوى بحكم انتماءه الأزهرى التمرد على البناء التقليدى للمجتمع ، ومع هذا فقد أغنى الطهطاوى الفكر الليبرالى بالعديد من الأفكار حول التسامح الدينى والمساواة والحرية .

ولقد أدى تداول المفاهيم الليبرالية ، إلى إعادة صياغة إيديولوجية الإصلاح ، حيث أكد الأفغانى فى فكره السياسى على أهمية الشورى كمقابل للحرية ، وتقييد الحاكم فى مقابل دور أهل الحل والعقد ، الخ كما دافع الأفغانى عن مفهوم الحرية على المستوى الأنطولوجى الدينى ، وأكد على أن عقيدة القضاء والقدر لاتؤدى إلى جبرية الإنسان ، بقدر ماتؤدى إلى تحرير الإنسان من كافة المخلفات والقيود ومن ناحية أخرى فقد سعى محمد عبده إلى إرساء الحرية على المستوى الأنطولوجى من خلال التأكيد على أهمية قول المعتزلة بالحرية الإنسانية، والعدل الإلهى ، لعل تحرير الإنسان على المستوى الأنطولوجى يساهم فى تحريره على المستويات المختلفة من سياسية واجتماعية ، ولاشك أن تأصيل الحرية فى إيديولوجيا الإصلاح إنما كان نتيجة جدلهم مع دعاة الليبرالية ، بل إننا نجد خروج بعض الليبراليين أمثال قاسم أمين ، وأحمد لطفى السيد من عباءة محمد عبده .

(١) المرجع نفسه ص ١٨٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٩٢ .

ومن جانب آخر يتضح مدى تركيز الإتجاه الإصلاحى على الحرية من الوجهة الدينية من خلال رؤية الكواكبي الذى يرى أن " الحرية هى روح الدين " (١) وذلك لأن الإستبداد " يحول ميل الأمة الطبيعى من طلب الترقى إلى طلب التسفل ، بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت " (٢) ولكن على الرغم من نقد الكواكبي الإستبداد بكل صوره ، ومناداته بأهمية تقرير شكل الحكومة ، إلا أن الكواكبي فى ( أم القرى ) أكد على أهمية أن يكون هناك إمام يحقق وحدة الأمة وقوتها ، وهنا نلاحظ مدى التأرجح الواضح فى الإصلاح الدينى بين التحررية ، والمحافظة ، بين العقل والدين ، ولاشك أن هذا التأرجح إنما هو نتاج عدم الحسم فى معالجة المفاهيم والقضايا التنويرية .

ويمكن أن نوضح هذا التأرجح حتى فى دعوات بعض الليبراليين حيث نجد أن قاسم أمين كان يرى أن " من بين أسباب نكبتنا أن نسد حياتنا على التقاليد التى لم نعد نفهمها والتى نحافظ عليها فقط لأنها أعطيت لنا " (٣) ومن هنا كانت محاولة قاسم أمين تحسين وضعية المرأة ، وتحريرها ، وذلك لا يتم إلا من خلال التعليم ولهذا طالب قاسم أمين " بأهمية تعليم المرأة ولو فى مرحلة التعليم الابتدائى حتى تستطيع أن تدير شئون منزلها " (٤) وذلك لأن تقدم الأوروبيين فى العلوم ساعدهم كل المساعدة فى ترقية آدابها كما أن تأخر العلوم عندنا كان سببا فى انحطاط آدابنا ، وعلى الرغم من أن مطلب قاسم أمين يشكل مطلبا متواضعا إلا أنه كان يخشى المحافظين فيقول : " لست ممن يطالب بالمساواة بين الرجل والمرأة فى التعليم ، فذلك غير ضرورى ، ولكنى لا أتردد فى الطلب أن توجد هذه المساواة فى التعليم الابتدائى " (٥) هكذا كان يحمل الخطاب الليبرالى التقدمى فى تكوينه

(١) الكواكبي ، أم القرى ، ص ٣٢ .

(٢) الكواكبي ، طبائع الإستبداد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣ ، ص ٩٧ -

٩٨

(٣) شرابى ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ .

(٤) قاسم أمين " تحرير المرأة " ص ٣٣ - ٣٥ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ٥٢ .

عناصر ردية تراجعية ، كانت تجره إلى الخلف ، وذلك بسبب الخوف الدائم من التوجهات المحافظة .

ولقد شن قاسم أمين هجوما كبيرا على زى المرأة لأنه أحد أسباب تخلفها ، وعادة لا يليق استعمالها فى عصرنا " (١) ومن ثم فأول عمل يعد خطوة فى سبيل حرية المرأة هو تمزيق الحجاب ، ومحو أثره " (٢) وإذا كنا لانتفق مع قاسم أمين فى اعتباره الحجاب هو الرذيلة الكبرى ، والعقبة الكؤود إزاء تحرير المرأة فإننا نتفق معه فى تصور الحجاب على أنه احتجاب فى المنزل فيقول " الحجاب ممانع للمرأة من ورود هذا المنبع النفيس - اعلم - لأن المرأة تعيش مسجونة فى بيتها ولا تبصر العالم إلا من خلال نوافذ الجدران ( .. ) فلا يمكن أن تكون إنسانا حرا شاعرا ، بصيرا بأحوال الناس ، قادرا على أن تعيش بينهم " (٣) ومن ثم فإن الحجاب - بمعنى الإحتجاب المنزلى - يحرم المرأة من حريتها الفطرية ، ويمنعها من استكمال تربيتها ، ويعوقها عن كسب معاشها عند الضرورة " (٤) .

وعلى الرغم من الروح الثورية التى يبدو عليها قاسم أمين إلا أنه يحاول دوما التصالح مع البنية التقليدية ممثلة فى الشريعة الإسلامية فيرى " أن الشرع سبق كل شريعة سواء فى تقرير مساواة المرأة بالرجل ، فأعطاه حريتها ، واستقلالها يوم كانت فى حضيض الانحطاط عند جميع الأمم ، وخولها كل حقوق الإنسان " (٥) ومن ثم فإن المطلع على الشريعة الإسلامية يعلم أن تحرير المرأة من أنفس الأصول التى تحقق لها أن تفخر بها على سواها ، لأنها منحت المرأة من اثنى عشر قرنا مضت الحقوق التى لم تتلها المرأة الغربية إلا فى هذا القرن " (٦) ولهذا فإن من الخطأ نسبة تخلف المسلمين فى المدينة إلى الدين الإسلامى ، فكيف يكون

---

(١) قاسم أمين " المرأة الجديدة ، ص ١١٤ .

(٢) المرجع نفسه ص ٣٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٠٦ .

(٤) تحرير المرأة ، ص ٤٨ .

(٥) المرجع نفسه ص ٢٦ .

(٦) المرأة الجديدة ص ٨ .

الدين الإسلامى الذى يخاطب العقل ، ويحث على العمل والسعى هو المانع من ترقى المسلمين ؟ وقد برهن المسلمون على أن دينهم عامل من اقوى العوامل للترقى والمدنية " (١) وهنا يتضح مدى دور محمد عبده فى تشكيل فكر قاسم أمين الليبرالى الذى حاول رغم ثوريته التصالح مع قيم الشريعة ، والدين الإسلامى فى موقفه من المرأة ، بل ودور هذه الشريعة البارز فى تقدم المسلمين .

ومما سبق يتضح مدى تأرجح الخطاب الليبرالى حول حرية المرأة ، بين الدعوة إلى الحرية والتعليم ، وبين الخوف من الإصلاح والمساواة بسبب التيارات المحافظة ، وهذا ماجعله أحيانا يحمل مؤلفاته التصالح مع البنية التقليدية ، والإشادة بموقف الشريعة من المرأة ، ورغم هذا فإن مؤلف قاسم أمين " تحرير المرأة " قد هاجمه المحافظون بشتى الطرق ، رغم أن مطالب الرجل تبدو محدودة الطموح مثل تعليم المرأة حتى التعليم الابتدائى ، ولكن الذى أثار الإتهام المحافظ هو كلمات قاسم أمين الحادة حول الحجاب .

وقد أفرزت مدرسة محمد عبده أيضا الليبرالى لطفى السيد ، الذى سعى إلى تأصيل الليبرالية الغربية معتمدا على ترجمة كلاسيكيات الفكر الأوروبى ، وخاصة مؤلفات أرسطو فى " السياسة و " الأخلاق " كأساس لتأصيل الليبرالية ، وكذلك فإن لطفى السيد كان يرى أن المنفعة هى أساس الحكم ، وليس الدين وقد تجاوزت دعوة لطفى السيد البناء التقليدى للمجتمع ، ولم تضع فى الاعتبار أثر هذا البناء فى إعاقة إرساء الليبرالية فى الحياة العربية ككل ، وإذا كان لطفى السيد قد سعى إلى تأصيل الليبرالية فى ثقافتنا دون الوعى بعوائق البناء التقليدى فإن طه حسين كان يعى أن " مايمنع العرب من الأخذ بسبل الحضارة الحديثة الفكرية ، والمادية ، أو مايعيق نموها عندهم ، فهو مقاومة البنى الإجتماعية والثقافية والتقليدية من دين ، وأعراف سائدة ، وطرق تفكير ، وممارسات ، ونظم اجتماعية ، واقتصادية ، وسياسية ، ولا بد من إزالة هذه العوائق ، وتغييرها ، أو تفجيرها ، أو تفكيكها حتى يتاح للوعى العلمى الحديث ، والنظام الحضارى أن يرى الوجود ويتطور " (٢) ومن هذا المنطلق قام طه حسين بقراءة الشعر الجاهلى فى ضوء منهج الشك

(١) المرجع نفسه ص ٨٦ - ٨٧ .

(٢) برهان غليون ، اغتيال العقل ، دار التنوير / بيروت ط ٢ ١٩٨٧ ص ٢٦ .

الديكارتي ، وذلك لأن " المستقبل لمنهج ديكارت لالمناهج القدماء (١) والسبب أن عقليتنا قد أخذت منذ عشرات السنين تتغير ، وتصبح غربية ، أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية " (٢) .

ولقد توصل طه حسين من قراءة الشعر الجاهلي في ضوء المنهج الديكارتي إلى أن هذا " الشعر قد وضع وضعا ، وحمل على أصحابه حملا بعد الإسلام ، ومن ثم فمن الأفضل أن نرى " حياة العرب الجاهليين في القرآن (٣) ومن جانب آخر يؤكد طه حسين على أن القرآن ليس كله جديد على العرب لأنه لو كان كذلك لما جدلوه ، وقاموه ، ووقفوا على أسرارهِ (٤) وكذلك يشكك طه حسين في القصص القرآني الخاص بإسماعيل وإبراهيم ويرى " أننا مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الإسلام واليهودية ، والقرآن والتوراة من جهة أخرى " (٥) ولقد واجه طه حسين موجة عارمة من الإنتقادات ، والتكفير بسبب هذا الكتاب ، وقد أحيل إلى التحقيق ، وقد أقر محمد نور وكيل النيابة في محاضر التحقيق أن خطأ طه حسين إنما جاء نتيجة للبحث العلمي الصرف ، وقد برأته النيابة ، وتم حذف الأجزاء الخاصة بالشك في القرآن وتم تغيير عنوان الكتاب من " في الشعر الجاهلي " إلى " في الأدب الجاهلي " ، ولعل المقاومة التي لقيها طه حسين ، وتراجعه ، يكشف عن عمق الإتجاه المحافظ ، وعمق البناء التقليدي للمجتمع أيضا .

وعلى الرغم مما حدث لطه حسين بسبب " الشعر الجاهلي " عام ١٩٢٦ فلم يتراجع طه حسين كلية عن أهدافه فقد قام في عام ١٩٣٨ بتأليف " مستقبل الثقافة في مصر " للتأكيد على ضرورة ربط مصر بالغرب ، وتكوين الدولة إنما يقومان

---

(١) طه حسين ، في الشعر الجاهلي ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ط ١ ١٩٢٦ ص

٤٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٥ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٣ .

(٤) المرجع نفسه ص ٧٦ .

(٥) المرجع نفسه ص ٢٦ .

على المنافع العملية ، قبل أن يقوموا على أى شئ آخر ، وهذا التصور هو الذى تقوم عليه الحياة الحديثة فى أوروبا " (١) ولاشك أن تحقق الليبرالية إنما الهدف منه هو " تحقيق المساواة التى هى حق طبيعى لأبناء الوطن الواحد " (٢) وعلى الرغم من دعوة طه حسين العميقة إلى تأسيس الليبرالية إلا أن طه حسين انتهى إلى الركون إلى البناء التقليدى للمجتمع ، والتصالح مع هذه البنية ، وقام بتأليف كتاباته الإسلامية مثل " على هامش السيرة ، مرأة الإسلام .. الخ " ولاشك أن ترحال طه حسين الثقافى هو جزء من ظاهرة عامة اجتاحت الثقافة العربية لأغلب الشخصيات التى حاولت تجذير التنوير فى ثقافتنا ، وهى ظاهرة جديدة بالدراسة .

ومن جانب آخر حاول التيار العلمى العلمانى تأصيل الليبرالية فى الحياة الفكرية ، لأنها مصدر تقدم الحياة الفكرية ، وذلك تكراراً للنموذج الغربى فىرى إسماعيل مظهر " إن الروح التى تمشت مع تلك القرون الأربعة الأخيرة من تاريخ أوروبا هى روح الفكر الحر " (٣) ومن ثم فليس فى مستطاعنا أن نمأشى روح العصر الذى نعيش فيه ، ونروض أنفسنا وعقولنا على الحرية فى إبداء الرأى والتفكير ، إلا بأن ننسل عن طريق التقليد التى ما فتئنا عليه عاكفين حتى اليوم على مجازاة الروح السائدة أو الإجماع " (٤) ومن ثم فإن دعوة الليبرالية عند التيار العلمى تنتظم فى الثقافة الغربية ، فنجد سلامة موسى يرى ضرورة إرساء مقولات فولتير عن الحرية فيقول " يهفو الذهن إلى ذكرى فولتير كلما مضت على الأمة عواصف الظلام التى تقيد الحرية ، وتسوغ الإعتقال ، وتراقب الصحف ، وتضع الحدود والسدود للعقول ، وتنتهك النفوس البشرية بأفطع مما ينتهك الفاسق لأجسام البشرية ، ذلك لأن فولتير عاش من أجل الحرية ، ومن خلال فولتير نفهم أن حرية العقل ، وحرية العقيدة،

---

(١) مستقبل الثقافة ص ٤٠ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٠ .

(٣) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ص ١٧ .

(٤) المرجع نفسه ص ١١ .

وحرية الضمير هي ائمن مايملكه البشر " (١) ومن ثم ينتهي سلامة موسى إلى أنه " لا يستطيع تصور نهضة عصرية لأمة شرقية ، مالم تقم على المبادئ الأوربية للحرية ، والمساواة ، والدستور ، مع النظرة العلمية الموضوعية للكون " (٢) .

## ٩ - خاتمة :

مما لاشك فيه أن مفاهيم التنوير الأوربي قد أدت إلى إحداث هزة عنيفة فى الفكر العربى الحديث ، قام المفكرون العرب على أثرها بالنقاش العميق حول كيفية الإستفادة من هذه المفاهيم ، ولكن على الرغم من الجدل الدائر بين تيارات الفكر العربى المختلف ، إلا أن الفكر العربى الحديث لم ينجح فى إرساء مقولات التنوير الغربى فى ثقافتنا ، وهذا يجعلنا نحاول الإجابة على أسباب إخفاق الفكر العربى فى تأصيل مقولات التنوير الأوروبى فى ثقافتنا المعاصرة .

١ - قام المفكرون العرب بنقل مفاهيم التنوير الأوروبى وترويجها فى الثقافة العربية فوق بنية تقليدية متخلفة ، ولم يعى أغلب هؤلاء المفكرين أن التنوير يبدأ أولاً من خلال تنوير ، وتحديث البنية التقليدية على المستويات الإجتماعية والسياسية والثقافية التى تقف حائلاً دون تجذير مفاهيم التنوير فى ثقافتنا ، لهذا بدت محاولات التنوير مجرد ترويج قشرى للمقولات الغربية دون الوعى بخصوصية البناء التقليدى للمجتمع العربى ، وخصوصية المقولات التنويرية الغربية ، ذلك لأن هذه المقولات قد تم تجهيزها فى الثقافة الغربية بعد جهود عديد من المفكرين والفلاسفة الغربيين ، تجاوب معها الواقع ، وتجاوبت هى مع الواقع لينتم بذلك تنوير عصره بأكمله فى أوروبا ، وإرساء مواقف جديدة للعقل الأوروبى إزاء مفاهيم التنوير ، ولهذا كان أحد اسباب إخفاق التجربة العربية فى التنوير ، هو عدم البحث عن كيفية تجذير مقولات التنوير فى ثقافتنا دون مراعاة خصوصية الثقافة العربية ، وحتى لا يبدو الترويج للمقولات الغربية مجرد دعوات قشرية .

٢ - وتبدو معارضة البنية التقليدية للمجتمع لعملية التنوير ، فى انتشار الأمية داخل هذه البنية ، واقتصار التعليم على عدد قليل من الناس ، ففى أواخر

(١) هؤلاء علمونى ، ص ٢٦ .

(٢) ماهى النهضة ص ٨٨ .

القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين كان الوطن العربى فى معظمه يعانى من الأمية الجارفة ، فكيف ينادى مفكرونا بالتنوير ، ونقل آخر منتجات الثقافة الأوروبية ، وشعوبنا العربية لاتستطيع القراءة والكتابة ، فكيف يمكن أن تستنير الشعوب العربية ، وهى لاتستطيع قراءة الكلمات ، ومن هنا كان محاولات النخبة للدعوة إلى التنوير فى ثقافتنا مجرد حوار وجدل داخل أرجاء النخبة ، وبين أطراف التيارات المختلفة ، دون إنعكاس حقيقى للأفكار على حياة الشعب .

٣ - كان الإستعمار الأوروبى للعالم العربى أحد الأسباب الرئيسية لإخفاق حركة التنوير العربية لأن الإستعمار كان يستنزف أموال الشعوب العربية دون عائد حقيقى على هذه الشعوب على مستويات التعليم وغيره من مجالات الحياة ، كما كان من مصالح المستعمر استمرار البناء التقليدى للمجتمع على ماهو عليه ، وعلى هذا الأساس كان المستعمر يشجع الطرق الصوفية ، وكل مايقف حائلا دون تنوير الشعوب العربية ، حتى يستمر كما هو ، وتستمر هى تحت وطأة استنزاف الإستعمار .

٤ - كان الواقع الإقتصادى للعالم العربى أحد أسباب فشل تجربة التنوير العربية ، لأن النظام الإقطاعى السائد فى أغلب أقطار الدول العربية فى تلك الفترة، كان فى يد حفنة من الباشوات التى تملك كل شئ، كأن أغلب أفراد الشعب يعملون تحت يد هذه الحفنة ، وذلك فى مقابل أبخس الأجور ، فكانت هذه الحفنة تحصل على كل شئ وأغلب الشعب لايحصل على أى شئ سواء فى التعليم أو الصحة ، بل وفى أغلب حقوقه، فكيف كان من الممكن أن تنجح تجربة التنوير العربية فى ظل نظام إقتصادى يركز على قلة تقوم بقهر معظم أفراد الشعب ، وتحرمه من كافة حقوقه الأساسية .

٥ - إن أحد أهم أسباب فشل تجربة التنوير العربية هو عدم قدرة أغلب تيارات الفكر العربى على حسم موقفها إزاء مقولات التنوير ، فالنخبة المسيحية التى كانت تتادى بتغيير جذرى فى المجتمع كانت رافضة للبناء التقليدى للمجتمع بكل إيجابياته وسلبياته ، وتدعو إلى ربط تجربة التنوير بالضرب فى كل شئ ، وهذا ماجعل هذه النخبة معزولة فى المجتمع ، رغم أهمية دعوة هذه النخبة ، لأن

الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط استطاعت أن تحتوى النخبة المسيحية أمثال حنين بن اسحق ، وإسحاق بن حنين ، وأبو بشر متى بن يونس داخل الثقافة الغربية ، وقاموا بدورهم في نقل الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي ، وللأسف الشديد تم عزل النخبة المسيحية في العالم العربي ، والنظر إليها ، وإلى جهودها بعين الشك والريبة ، ولهذا فشلت هذه النخبة في تاصيل دعوتها العلمية في الثقافة العربية ، ومن ناحية أخرى فإن التيار الليبرالي لم يكن قادرا على حسم موقفه الليبرالي داخل الثقافة العربية ، وكثرت فيه ظاهرة الترحال الثقافي من الدعوة الليبرالية إلى الردة السلفية ، من الكتابات الليبرالية إلى الكتابات الإسلامية ، ومن جانب آخر فقد ارتضى التيار الإصلاحى نفس المنحى التوفيقى الذى يرى أن الإسلام لا يتعارض مع المدنية الحديثة ، أو العلم ، أو الحرية ، وكان يحتوى هذه الدعوات ، ولهذا فلم يكن الفكر العربى حاسما فى موقفه من مقولات التنوير .

٦ - لقد أدت قوة البنية التقليدية للمجتمع ، وقوة التوجهات المحافظة ، بالإضافة إلى عدم قدرة النخبة على الحسم فى عرض مفاهيم التنوير إلى انتشار ظاهرة الردة الفكرية ، أو الترحال الثقافى إلى جانب السلفية ، ولعل هذا مايفسر لنا تراجع طه حسين ، وإسماعيل مظهر ، وقاسم أمين .. الخ ، بل إن التوجهات الليبرالية ، والعلمية ، والتي تتسم بالتقدمية ، كانت تحمل فى طياتها عناصر الودة ، وهذا مانلاحظه فى موقف قاسم أمين من قضية حرية المرأة ، وخوفه من الدعوة إلى مساواة الرجل بالمرأة فى التعليم ، ومحاولة التصالح مع البنية التقليدية ، فلقد حملت التوجهات الليبرالية ، والعلمية فى طياتها عناصر الردة ، ولهذا لم تصمد كثيرا إزاء قوة التيار المحافظ .

٧ - ننتهى مما سبق إلى أن إحداث تنوير فى الثقافة العربية يجب أن يتم من خلال إعادة صياغة أوضاع البنية التقليدية للمجتمع ، قبل أن نروج لمقولات التنوير الغربية التى نشأت فى إطار ثقافى مغاير لنا ، فالتنوير العربى لا يحدث إلا من خلال ممارسة العقلانية النقدية فى إطار البنية التقليدية لمجتمعنا التى هى نتاج قرون طويلة من التخلف ، ولقد أدرك الفكر العربى هذا أخيرا حين وضع معظم اهتمامه فى إعادة قراءة التراث القديم ، لأن مفاهيمه مازالت كائننة فى عقول ووجدان الجماهير ، فالتنوير يبدأ من قراءة عقلية للتراث ، وليس من خلال تأسيس

التجربة الغربية عندنا ، وعلى هذا الأساس بدأ الفكر العربى مع النصف الثانى من القرن العشرين فى إعادة قراءة التراث ، وتأسيس المفاهيم العقلانية فى حياتنا ، وذلك لأن الفكر العربى أدرك أخيرا أن النهضة والتحديث لابد لها أن تنتظم فى تراثنا ، وهويتنا مع ضرورة الوضع فى الاعتبار أهمية تخليص التراث ذاته من العناصر المختلفة ، والخرافية ، التى تعوق تقدم العقلانية .