مجلة وادى النيل للدراسات والبحوث ـ العدد الثالث ـ يوليو 2014م

# الأنا والآخر لدى رواد الفكر العربي الحديث

**الباحث/ على موسى سعيد**

**تحت إشراف**

**أ.د. عصمت نصار(*)**

**أ.م.د. عزمي زكريا (*)**

**تمهيـــد:**

لا غرو في أن إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر تعد من أهم وأبرز وأعرق القضايا التي طرحت على مائدة الفكر العربي الحديث، على اختلاف تياراته واتجاهاته الفكرية سواء في بواكيره الأولى التي وضع أساسها رواد الفكر الحديث، أم الذين جاؤوا من بعدهم في المراحل اللاحقة.

وقد ظهرت هذه العلاقة ضمن صور ومسميات مختلفة نذكر منها على سبيل المثال العلاقة بين التيار الإسلامي والذي تساوى على رفع شعاراته وأفكاره العديد من المفكرين كالطهطاوي ومحمد عبده والأفغانيوالتيارات العلمانية والليبرالية عبر ما طرحته من قضايا وأفكار ونخب ومفكرين من أمثال شبلي شميل وفرج أنطوان وسلامة موسى وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد وغيرهم.

وعلى الرغم من التباين في وجهات النظر، في الرؤى والأفكار، إلا أن أغلب هذه التيارات الفكرية رغم اختلافها إلا أنها كانت تتفق حول كيفية النهوض، وما هو السبيل الأنجع لذلك في ظل قوة وهيمنة الآخر، وتخلف وضعف الأنا، وأصبحت علاقة الأنا مع الآخر علاقة غير متكافئة؛ فالآخر هو المعلم والمنظر المنتج والمبدع، وتحولت الأنا إلى التابع التتابع والمستهلك والمسائل.

**أولاً: التيار الإسلامي:**

استيقظ العرب والمسلمون بعد سبات طويل على هيمنة واحتلال الحضارة الغربية لأراضيهم والتحكم في حاضرهم ومستقبلهم، فأصبحت ثنائية الأنا والآخر تتشكل وفق الغرب وهيمنته وقوته الاستعمارية وسيطرته على مقدرات وثروات الأمة، وبين الأنا المستضعف في فكره ومقومات نهوضه تشكل جزء من وعي الأمة بين نضال يغلب عليه الطابع الفكري لقادة ورموز هذا التيار، وبين حركات إسلامية اتخذت من مبدأ الجهاد والدعوة سبيلاً للنهوض بالأمة في مواجهة هيمنة الآخر.

(*) أ.د. عصمت نصار: أستاذ الفلسفة- كلية الآداب- جامعة بني سويف.
(*) أ.د. عزمي زكريا: أستاذ مساعد الفلسفة- كلية الآداب- جامعة القاهرة (فرع الخرطوم).

ومن أهم الحركات الدينية التي ظهرت في تلك المرحلة، الحركة الوهابية نسبة إلى محمد عبد الوهاب (1703- 1791) وقد ظهرت هذه الدعوة في إقليم نجد بشبه الجزيرة العربية، وتعتبر الأم للحركات الدينية التي ظهرت في العالم الإسلامي[1]. وتعد دعوة إصلاحية تدعو إلى محاربة البدع والخرافات والتقاليد، وتدعو إلى نشر الإسلام ضمن أصول الكتاب والسنة ورفض ونبذ ما عداه[2].

وغير بعيد عن نجد في شبه الجزيرة العربية نشأت الحركة المهدية (1848)، وهي حركة ذات طابع ديني استفادت من "الأوضاع التي آلت عليها الأمور في السودان، وكراهية الناس للاحتلال بالإضافة إلى ضعف الحكومة المركزية في القاهرة، كل هذه العوامل سهلت قيام الحركة المهدية خاصة عهد الانتصارات السريعة التي حققتها"[3].

وبرغم اللون الديني الواضح الذي أخذته الثورة المهدية، إلا أنها أعلنت نفسها ضد الأتراك فكانت شبه حركة قومية تحاول انتزاع السلطة من أيدي الحكومة القائمة، وهي الحكومة المصرية[4].

أما في الغرب الإسلامي فقد قام محمد بن علي السنوسي بتأسيس الحركة السنوسية وحاول نشرها في الحجاز وبعض من أجزاء الشمال الأفريقي بوجه عام، ثم ركز بعد ذلك على أرض ليبيا التي استقر فيها ونشطت دعوته في ربوعها بوجه خاص[5]، حيث ارتبطت الحركة بفكرة الدعوة والجهاد ضد الاستعمار، كما رأت في الدولة العثمانية دولة خلافة، ويبدو أنها قد تأثرت بما حدث للحركة الوهابية على يد السلطان محمد علي لذلك آثرت الجانب الدعوي[6].

تجدر الإشارة إلى أن الحركات الثلاثة كانت تتفق على أن الإسلام هو المرجعية الأساسية في نشر دعوتها ونضالها ضد الآخر واختلفت فيما بينها في تحديد هوية الآخر، فبينما رأت الحركة الوهابية أن الخلافة العثمانية وسلطة محمد علي تشكل الخطر والتهديد الحقيقي لقيامها، ذهبت الحركة المهدية إلى أن الاستعمار البريطاني، وضعف السلطة المركزية في مصر هو سبيلها إلى التحرر ونشر الدعوة، بينما ذهبت الحركة السنوسية إلى الاعتراف بالسلطة المركزية لدولة الخلافة، إلا أن هذه السلطة سرعان ما تهاوت مع دخول الاستعمار الايطالي والبريطاني إلى الأرض الليبية وتخلي دولة الخلافة عن الحركة التي اتخذت من الجهاد والدعوة سبيلاً وخياراً أخيراً.

إلا أن مرحلة التعرف على الآخر المتمثل في الوافد الغربي، كانت عبر أكثر الأقطار العربية مدنية، وبالأخص الشام والقاهرة، حيث أن مفهوم الأنا والآخر يتمثل لنا خير تمثيل في شخص الطهطاوي، كونه أحد شيوخ الأزهر في تلك الحقبة، وقد كانت الغاية من بعثته لأجل المحافظة على تقاليد وعادات المواطن الشرقي المسلم المتمثل في (الأنا). مقابل ما يمكن أن يقابله من (الآخر) من ثقافة وفنون وعادات مختلفة.

والمتتبع لسيرة تلك الرحلة، يدرك أن الغاية من بعثة الطهطاوي كانت تهدف في الأساس إلى تذكير الطلاب وإرشادهم نحو أمور دينهم خوفاً من انحرافهم عن الغاية من بعثتهم، خصوصاً وأنهم مقبلون على مجتمع وثقافة جديدة مختلفة عما خلّوفه وراء ظهورهم.

وعلى الرغم من ذلك فلم يكتفي الطهطاوي بما وكلّ له من مهام فقد "ألقى بنفسه في خضم الدراسة بحماسة ونجاح فأكتسب معرفة وقتية باللغة الفرنسية وبمشاكل ترجمتها إلى العربية، وطالع كتباً في التاريخ القديمة، والفلسفة الإغريقية والميثولوجيا والجغرافيا والرياضيات والمنطق، كما قرأ سيرة نابليون وبعض الشعر الفرنسي بما في ذلك راسيت، ورسائل اللورد تشيرفليد على أبنه، وكان أهم من هذا كله أنه تعرف إلى شئ من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر بإطلاعه على فولتير، وكونياك والعقد الاجتماعي لرسو وأهم مؤلفات بونشيكو"[7].

والطهطاوي وإن كان لا يخفي إعجابه وانبهاره بثقافة الغرب بشكل عام وفرنسا على وجه الخصوص، إلا أنه لم يكن راضياً على بعض الأحوال الاجتماعية التي تعيشها تلك البلاد، فحالة الثنائية التي عاشها الطهطاوي مع أبناء جيله، أصبحت فيما بعد تشكل حالة نمطية صار عليها وتأثر بها العديد من المفكرين والباحثين الذين جاؤوا من بعده، تلك الحالة التي صورها لنا الطهطاوي في بيتين من الشعر، إذ يقول:

أيوجد مثل باريس ديار شموس العلم فيها لا تغيب

وليل الكفر ليس له نهار أما هذا وحقكم عجيب[8]

وحول الأنا (الفرد) في مقابل الأنا (الوطن) يؤكد الطهطاوي على قيمة الحرية باعتبارها رمانة الميزان في تحديد ورسم معان هذه العلاقة، فالحرية "من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصله على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر، يباح له أن ينتقل من دار إلى دار ومن جهة إلى جهة، بدون مضايقة ولا إكراه مكره"[9].

ويعرف الطهطاوي الوطن بقوله: "الوطن هو عش الإنسان الذي فيه ورج، ومنه خرج، ومجمع أسرته، ومقطع سرّته، وهو البلد الذي نشأته تربته وغذاؤه وهواؤه ودباه ونسيمه"[10].

أما حول طبيعة العلاقة بين الأنا المتمثل في الفرد والآخر الوطن فهي علاقة تقوم على مبدأ الحقوق والواجبات، ذاك أن الفرد "يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية، ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون الوطن ومعيناً على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمناً ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية، والتمزي بالمزايا البلدية، فهذا المعنى هو وطني وبلدي، بمعنى أنه معدود عضواً من أعضاء المدنية، فهو لها بمنزلة أحد أعضاء البدن، وهذه أعظم المزايا عند الأمم المتمدنة"[11].

وإذا أنصتنا إلى رؤية الطهطاوي حول مفهوم الأنا والآخر، نجده كان متأثراً بما قرأه وشاهده من روح الثقافة الغربية حول جوانب الحياة القانونية والمدنية، وهنا يبدو الطهطاوي وكأنه رائداً من رواد الفكر الليبرالي.

ويرى الطهطاوي أن من أهم عوامل استقرار المجتمع وقيام نهضته وحريته، وجود الدولة المدنية، والتي من فوائدها: الأمان والاستقرار، وقلة الحروب والعداوة، والانقلابات والصراعات، ويقل الاستعباد والفقر والظلم[12].

ويحاول الطهطاوي أن يبين لنا ألا تعارض بين التمسك بالتراث متمثلاً في الشريعة الإسلامية، وبين الأخذ بأسباب العلم مما يكون له الأثر البالغ في مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهي التي توفر السبيل والإمكانات لقيام الحياة المدنية في المجتمع[13].

تجدر الإشارة إلى أن الطهطاوي قد جذبته الحضارة الحديثة، وتأثيرها في الطهطاوي لم يكن مجرد تأثير تكنولوجي، بل كان هو الآخر تأثيراً فكرياً، لذلك تبلورت فكرة (التقدم) لديه بمعناها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي؛ أي أن روح الحضارة قد جذبته لا جسدها وحده[14].

كما يرى بعض الباحثين أن الفلسفة الغيرية لدى الطهطاوي، قد استقرت عند مبدأ الثنائية أو التوفيقية بين (الأنا والآخر) أي الصيغة التي تجمع ما بين (الإسلام) و(الحضارة الحديثة) فهو لم يشعر بالتناقض أو التعارض بين الإسلام وحضارة الغرب، بل ذهب إلى أن ازدهار الحضارة الإسلامية إنما كان ازدهارا علمياً ومنفتحاً على الحضارات الأخرى، وبالمثل يشير إلى أن نهضة الغرب إنما قامت من إحدى الزوايا على تمثل التراث العربي الإسلامي والإضافة إليه، وبالتالي أصبح لنا الحق التاريخي للحوار مع النهضة الأوروبية وحضارتها الجديدة[15].

غير أن مرحلة النضج في التيار الديني تمثلت في مدرسة الإمام (محمد عبده 1905-1949)، والتي وإن اختلفت فيما بينها، إلا أنها تتفق في أصولها الثابتة وعدم تعارض الأنا "النص" مع الآخر "العقل" في التراث العربي.

فهذا الأفغاني (1838-1898م) يذهب إلى أن علاج الأمة إنما يمكن في رجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه السوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق، وذلك لأن الدين متأصل في النفوس منذ أحقاب طويلة فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة[16].

وفيما يخص الدين رأي الأفغاني أن الدين إنما جاء لكي يخاطب عقول وضمائر الناس باعتبار أن الإنسان هو خليفة الله على الأرض. فالإسلام "فتح أبواب الشرق للأنفس كلها، وأثبت لكل نفس الحق في السمو، وسحق امتياز الأجناس، وتفاضل الأصناف، وقوم الناس بالكمال العقلي والنفسي، فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة لا بأي شئ آخر. وقد لا تجد من الأديان الأخرى ما يجمع أطراف هذه القاعدة"[17].

ولا يخفي جمال الدين الأفغاني غيرته المتمثلة في الأنا الإسلام في مقابل الآخر المتمثل في الشرائع الأخرى وذلك حين يؤكد على أن "الإسلام يكاد يكون منفرداً بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل، وبتوبيخ المتبعين للظنون، فهو كلما خاطب، خاطب العقل، وكلما احتكم، احتكم إلى العقل، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأن الشفاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل، وانطفاء نود البصيرة"[18].

أما عن موقفه من الآخر (الغرب) فهو يرى أن الغرب إنما تزعم الحضارة الإنسانية بسبب إهماله لقواعد الديانة المسيحية، التي أصبحت سجينة الكنائس والأديرة، وأن الثقافة الغربية أبقت على طبائع وعادات الثقافات السابقة، لذلك أصبحت الثقافة المسيحية في ظاهرها، ثقافة مسيحية، وفي باطنها ثقافة مادية، وأقرب إلى الوثنية منها إلى الأصالة الدينية(19).

كما أن للأفغاني رسالة في الرد على مذهب الدهريين(*)، يحاول أن يثبت من خلالها وبأسلوب خطابي، مدى ما وصلت إليه الحضارة الغربية من ازدراء للدين إذ يقول "إن شئت فارم ينظر العقل إلى قوم لا يعتقدون هذا الاعتقاد بل يظنون أن الإنسان حيوان كسائر الحيوانات ثم تبصر، فإذا بصدد عنهم من ضروب الدنايا والرذائل، وإلى أي حد تصل بهم الشرور، وبأي منزلة من الدناة تكون نفوسهم، وكيف أن السقوط إلى الحيوانية يقف بعقولهم عن الحركات الفكرية"(20).

وأما عن الأنا المتمثلة في الثقافة الإسلامية فيخرج بنتيجة مؤداها أن "المسلمون فبعد تمثلهم الأول للإسلام وأصوله ظهر أقوام بلباس الدين، وأدخلوا في أصوله ما ليس منه، فانتشرت عقائد الجبر والاستكانة بالإضافة إلى ما أدخله الزنادقة والسوفسطائيون في القرنين الثالث والرابع، ووضع الأحاديث المهبطة للعزائم، وتحول السم من الخاصة إلى العامة. خاصة بعد انحسار التعليم والتقصير في الإرشاد، ومع ذلك لو أصبح المسلمون مسلمين أو عادوا إلى الأصول لحقق العوارض، وما لحق بهم من تخلف في التاريخ"(21).

على أن بعض المفكرين يرون أن الأفغاني كان قوياً بشخصيته وتأثيره على مريده بخطاباته وأحاديثه، أكثر من تأثيره بكتاباته، فكان في تاريخنا الفكري الحديث، أشبه بسقراط في التاريخ الفلسفي اليوناني، كما أن تلميذه محمد عبده أشبه بأفلاطون لكونه أكثر ثراءً وفكراً(22).

ومن أهم القضايا الحوارية التي تعكس مرآة "الأنا" في عيون الآخر تلك القضايا الجدلية التي دارت رحاها بين المستشرق الفرنسي رينان، وجمال الدين الأفغاني ومنها قضية "الإسلام والعلم"(*).

يحاول من خلالها المستشرق أن يبين وجهة نظره حول الإسلام كدين وتأثيره في تطور العلم، ويحاول أن يزيل الغموض عن بعض الثنائيات التي ينتج عنها بعض النتائج الخاطئة، ومنها العلم العربي، والفلسفة العربية، الفن الإسلامي، ويرى أن هذه قضايا خاطئة، ينتج عنها نتائج خاطئة(23).

ومن وجهة نظره فإن الإسلام يقف في طريق تطور الفكر والحياة المدنية فهو يجعل من الإنسان "غير قادر على تعلم أي شئ أو الانفتاح على أي فكرة جديدة- بداية من الممارسات الدينية الأولى للطفل المسلم، في نحو العاشرة أو الثانية عشرة من عمره وأحياناً ما يكون حتى هذه السن نابهاً إلى حد ما، يصبح فجأة متعصباً، ومفعماً بعزة بلهاء أوقعت في روعه أنه يمتلك ما ظنته الحقيقة المطلقة، سعيداً وكأن هذا تميز اختص به بينما هو سبب لتدنيه، هذه العزة البلهاء هي الآفة الأساسية للمسلم، توصي إليه البساطة الظاهرة لشعائره بالازدراء غير المبرر للديانات الأخرى"(24).

ولكنه يعود وبشئ من التفصيل لكي يشرح التطور الذي شهدته الحضارة العربية الإسلامية في الخمس قرون الأولى، وما قدمه علماء وفلاسفة ومفكرون، وهي فترة شهدت تطور الحضارة العربية والإسلامية على الحضارة المسيحية[25].

ولكنه يعود أيضاً لنقده للعقل العربي حيث يرى أن العلم في تلك الحضارة لم يكن في الحقيقة علماً عربياً بقدر ما كان علماً كتب بلغة العرب عبر قرون من الغزو الإسلامي، وحدث للغة العربية ما حدث للغة اللاتينية، التي أصبحت في الغرب، هي .

ولا يخفى امتعاضه من سلطة الدين على العلم وذلك حين يقارن بين سلطة الدين في الحضارة العربية، والحضارة الغربية إذ يقول: "فلم يكن اللاهوت الغربي أقل اضطهادا من نظيره الإسلامي. إنه فقط لم ينجح، ولم يسحق العقل الحديث، كما سحق الإسلام العقل في البلدان التي فتحها، ففي غربنا، لم ينجح الاضطهاد الديني إلا في بلد واحد هو أسبانيا، فهناك خلق نظام قمعي رهيب العقل العلمي"[26].

ويختم رينان معركته الفكرية بنقده لواقع الثقافة الإسلامية بقوله: "بالنسبة للعقل الإنساني، فالإسلام لم يكن إلا ضاراً وإن العقول التي أغلقها عن التنوير كانت من قبل دون شك مغلقة بفعل حدودها الداخلية، إلا أنه أضطهد الفكر الحر، لن أقول بعنف بالغ عن بعض الأنظمة الدينية الأخرى، ولكن بكفاءة بالغة. لقد جعل من البلدان التي فتحها مجالاً مغلقاً أمام الثقافة العقلانية للعقل"[27].

ثم أخذ بين ما آل إليه حال المسلمين بقوله: "إن ما يميز المسلم في الواقع بشكل جوهري هو كراهية العلم، إنه الاقتناع بأن البحث فيه لا جدوى منه، باطل وكافر مغلم الطبيعة لكونه منافسة لله، وعلم التاريخ لكونه ينطبق على عصور ما قبل الإسلام، فيمكنه إعادة إحياء الضلالات القديمة، واحدة من الشهادات الأكثر عجباً في هذا المجال هي شهادة الشيخ رفاعة"[28][29].

هذه القضايا وغيرها، كانت كفيلة لكي تثير الأفغاني للرد على المستشرق رينان وهو ما حدث بالفعل، بعد حوالي شهرين من مقالة رينان وقد جاء في نقد الأفغاني لرينان في عدة آراء يحاول من خلالها دحض حجج رينان في نقده للإسلام، إذ يقول: "لا أحد يجهل أن الشعب العربي انطلق من الجاهلية إلى طريق التقدم الفكري والعلمي بسرعة لا تماثلها إلا سرعة فتوحاته لأنه خلال قرن اكتسب وتمثل تقريباً كل العلوم الإغريقية والفارسية التي تطورت ببطء على أرض ميلادها خلال قرون عدة، كما أنه قد بسط قيمته من شبه الجزيرة العربية وحتى جبال الهيمالايا وقمة جبال البرانس"[30].

ولا يخفي الأفغاني ما كان عليه حال العرب من جهل وتخلف في فترة ما قبل ظهور الإسلام، إلا أنه وبفضل انتشار الإسلام في الحضارات والثقافات المحيطة به، وبفضل الإسلام تم إحياء العلوم ونشرها من جديد[31].

ولكي يؤكد وجهة نظره، يشير إلى أن الحضارة العربية كان لها الفضل على الحضارة الغربية، فلولا العرب ما عرف الأوروبيون الفيلسوف اليوناني أرسطو، فهم لم يفكروا فيه عندما كان إغريقيا، وهو دليل فضل العرب على غيرهم من الأمم الأخرى[32].

لقد حاول جمال الدين الأفغاني تقديم الدليل تلو الدليل من أجل تأكيد وجهة نظره في الدفاع عن الحضارة الإسلامية إذ يقول: "بدون شك فإن العقيدة الإسلامية في تغلغلها للبلاد التي فتحت بالعنف الذي نعرفه قد نقلت إليها لغتها، وعاداتها، ومذهبها وأن هذه البلدان لم تستطع منذ ذلك الحين أن تتملص من تأثيرها. وتعتبر فارس هنا نموذجاً، إلا أنه ربما عندما نعود إلى القرون التي سبقت ظهور العقيدة الإسلامية، سنجد أن اللغة العربية لم تكن مجهولة لدى علماء الفرس، إن انتشار العقيدة الإسلامية قد أعطى اللغة العربية، وهذا بحق انطلاقة جديدة، وأن علماء الفرس الذين تحولوا إلى العقيدة المحمدية كان يشرفهم كتابة مؤلفاتهم بلغة القرآن"[33].

أما عن الاضطهاد الذي مارسه الإسلام ضد حرية الفكر والإبداع، فهو يتفق مع رينان أن الاستبداد سواء كان باسم الدين، أم باسم السياسة، لا يختلف ولا تتميز فيه حضارة عن أخرى، حدث ذلك في الديانة المسيحية وفي الإسلام، ولكن بصور وأشكال مختلفة[34].

وعلى النهج ذاته ذهب تلميذه محمد عبده (1849- 1905) واضعاً الدين الإسلامي في صلب اهتمامه، عبر منهج الإصلاح: إصلاح التراث الديني، وإحياء الجانب العقلي في العقيدة الإسلامية.

كما يعد الإمام محمد عبده تجربة ثرية في تاريخ الفكر العربي الحديث كونها أثرت في عديد المفكرين الذين جاؤوا من بعده سواءً سلباً أو إيجاباً، وثنائية الأنا والآخر تبدو جلية في كتاباته وآرائه الفكرية سواء ما يخص التراث أو ما يخص العلاقة مع الآخر أي الثقافة الغربية.

وفيما يخص قضية التراث والتجديد يؤكد الإمام علي أن لا خصومة بين العقل والنقد، يقول: "وتآخي العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل، وتقرر بين المسلمين كافة وإلا من لا ثقة لعقله ولا بدينه"[35].

ويقدم لنا توصيفاً لما كانت عليه الأمة قبل ظهور الإسلام، إذ يقول: "وكانت الأمة العربية قبائل متخالفة في النزعات، خاضعة للشهوات، فخر كل قبيلة في قتال أختها وسفك دماء أبطالها، وسبي نسائها، وسلب أموالها، تسوقها المطامع، ويزين لها السيئات فساد الاعتقاد، وقد بلغ العرب من سخافة العقل حداً صنعوا فيه أصنامهم من الحلوى، ثم عبدوها، فلما جاعوا أكلوها"[36].

وفي مجمل دفاعه عن الدين الإسلامي يضيف الإمام: "أفلم يكن من رحمة الله بأولئك الأقوام، أن يؤدبهم برجل منهم يوحى إليه رسالته، ويمنحه عنايته، ويمده من القوة بما يتمكن معه من كشف تلك الغمم التي أظلت رؤوس جميع الأمم؟ نعم كان ذلك وله الأمر من قبل ومن بعد"[37].

ثم أخذ يبحث في القيم التي زرعتها الشريعة الإسلامية في عقل ووجدان الإنسان فقد "اجتثت بذلك بذور الوثنية، وما وليها مما لو اختلفت عنها في الصورة والشكل، العبارة واللفظ، لم تختلف عنها في المعنى والحقيقة، تبع هذا طهارة العقول من الأوهام الفاسدة التي لا تنفك عن تلك العقيدة الباطلة"[38].

كما ذهب إلى أن الإسلام، قد خلص سلطان العقل من القيود والتقليد، ورده إلى أصله مع الخضوع في ذلك لله دون سواه[39]. والعقل هو سبيل الإيمان بالعقيدة، وهو وسيلة الإيمان الصحيح، لأنه أساس النعم ودليل الحجة والبرهان[40].

ومن الآراء الجريئة بين ثنائية العقل والنقل للإمام، تأكيده على مبدأ ترجيح العقل على النقل عند التعارض في الظاهر لذلك يقول: "تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض: أسرع إليك بذكر أصل يتبع هذا الأصل المتقدم قبل أن انتقل إلى غيره: اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي، في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل"[41].

والفلسفة الغيرية لدى مفكرنا تقوم على مبدأ مصلحة الأمة، وثوابت الشرع، وترجيح كفة العقل على مبدأ التقليد والإيقاع المطلق، وهو موقف بعيد عن لذلك يقول "إذا صدر قول من قائل يتعمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر، فهل رأيت تسامحاً مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا"[42].

كما يرفض الإمام مبدأ السلطة الدينية، كما حدث في أوروبا المسيحية، فالإسلام لا يؤمن بالسلطة الكهنوتية "إذ ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير، والتعبير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يخدع بها أنف أعلام، كما خولها لأعالاهم تناول بها من أدناهم"[43].

ومثلما جرت مناظرات فكرية، وردود، وردود على الردوديين جمال الدين الأفغاني والمستشرق رينان، فقد جرت مثلها بين الإمام محمد عبده وهانوتو[*] حول طبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب.

وقد جاء في مجمل حديث هانوتو عن الإسلام وبيان خطورته على أوروبا بوجه عام وفرنسا على وجه الخصوص ما قوله: "إن شعبنا جمهوري المبادئ يبلغ عدد أبنائه أربعين مليوناً، لا مرشد له إلا نفسه، لا عائلات ملوكية فيه تتنازعه الحكم، ولا رؤساء يتناولون الرئاسة بطريق الوراثة، هو الذي تقلد زمام إدارة شعب آخر لا يلبث أن ينمو حتى يساوي ضعف عدده، وهو ذلك الشعب المنتشر في الأرجاء الفسيحة والأصقاع المجهولة، والمتتبع لتقاليد وعادات غير التي نحنو لها ونحترمها، هو الشعب الإسلامي السامي الأصل الذي يحمل ،ليه الشعب الآري المسيحي الجمهوري الآن ملمح وروح المدنية نعم إن ظروف وشروط هذه المعضلة نادرة، ولكن ليست على الشعب الغالب أن يحاول جهده لمعرفتها والاطلاع عليها"[44].

ثم يستطرد قائلاً: "ليس الإسلام فينا فقط بل هو خارج عنا أيضاً قريب منا في مراكش تلك البلاد الخفية الأسرار التي يشبه وجودها الحاضر مقدور الأيد في الغموض والاشتباه، قريب منا في طرابلس الغرب، التي تتم بها المواصلات الأخيرة بين مركز الإسلام في البحر الأبيض المتوسط\، وبين الطوائف الإسلامية في باطن أفريقيا"[45].

وقد صور لنا حال الأمة الإسلامية في وضع من يعيش مناخ أزمة وذلك بقوله: "ولا تظنوا أن هذا الإسلام الخارجي الذي تجمعه جامعة فكر واحد غريب عن إسلامنا ولا علاقة له به لأنه وإن كانت البلاد التي تحكمها شعوب مسيحية ليست في الحقيقة بدار سلام وإنما هي دار الحرب، فإنها لا تزال عزيزة وموقرة في قلب كل مسلم صحيح الإيمان والغضب لا يزال يحوم حول قلوبهم كما يحوم الأسد حول قفص حبست فيه صغارها"(46).

هكذا يقدم لنا هاناتو بعض من تصوراته عن الإسلام وعلاقته بالثقافة الغربية، وهو تصور سيثير الإمام محمد عبده بفكره وآرائه للرد على هاناتو، وتلك من أروع وأمتع الصور العقلية التي عبرت الزمان والمكان في امتزاج وتلاقح الأنا والآخر.

ومن ضمن ردود الإمام محمد عبده على هاناتو قوله: "جره البحث إلى النظر في أصول دين المسلمين، والمضاهاة بينه وبين الدين المسيحي، بل بينه وبين أديان كثيرة أشار إليها في كلامه، ثم الحكم في تفضيل أحد الدينين على الآخر بآثار كل منهما في نفوس معتقديه"(47).

ثم يستطرد قائلاً: "أما غايته من البحث وتناوله بيده يحرك به نيران العداوة في قلوب الفرنسيين ليثير عزائمهم إلى حرب المسلمين، وليكون ميسو هانوتو للأمة الفرنسية اليوم مثل ذلك الراهب الذي آثار تلك الحروب المعروفة"(48).

ولا يقف الإمام عند حد معين بل نراه ينقد مقالات هانوتو وذلك حين يرى: "يرى الناظر في كلام ميسو هانوتو لأول وهلة أنه مقلد في التاريخ، كما هو مقلد في العقائد، وأنه جمع خليطاً من الصور وحشرها إلى ذهنه، ثم هو سلط عليها قلمه بنشرها كما يشاء القدر ليدهش بها من لا يعرف الإسلام من الفرنسيين وهو جمهورهم"(49).

هنا يبدو المنهج التاريخي حاضراً في نقد الإمام محمد عبده لآراء هانوتو، عندما يستذكر الحملات الصليبية على الشرق بدعوات ومباركات باباوية، كما ينبغي أن لا نغفل على أن فرنسا الحديثة كانت ما تزال تبسط نفوذها وسيطرتها على العديد من الأقطار والبلدان العربية والإسلامية.

تجدر الإشارة إلى أن من أهم القضايا التي طرحت على مائدة الحوار بين "الأنا" المتمثلة في شخص محمد عبده، وصورة الأنا المتمثلة في الآخر "هانوتو" هي قضية الجنس السامي والجنس الآري، وأيهما صانع الفكر والحضارة وله الفضل على الآخر.

ومن جملة ردود الإمام على هانوتو قوله: "إن مهد التمدن الآري ومنبت غراسه الهند لا يزال إلى اليوم على الوثنية التي يحبها مسيو هانوتو في أغلب أنحائه ولكن أهله هم الذين قضوا على الآخذين بعقائدهم أن ينقسموا إلى أقسام لا يمكن الخلط بينها بل يدوم تباينها مادامت الأرض أرضاً ومن طبقاتهم من قضى عليه بالانحطاط في العقل والخلق والصناعة ولا يباح له أن يرتقى إلى طبقة ما فوقه إلى انقضاء العالم، وهو المجهور الأغلب منهم، وفيهم من حكم عليه بالنجاسة حتى لا يباح لأهله طبقة أخرى أن تعسه والاعتقاد بفناء العالم، وأنه لا يليق بالإنسان أن يهتم بشئون العيش هو مبنى عقائدهم"(50).

وإذا ما أراد الدفاع عن آرائه فلابد له أن يستلهم من التراث الإسلامي مشاهد لكي تكون حجة له يستقوى بها أمام خصمه فنراه يؤكد على أن "أول شرارة ألهبت نفوس الغربيين فطارت بها إلى المدنية الحاضرة كانت من تلك الشعلة الموقدة التي كان يسطع ضوءها من بلاد الأندلس على ما جاورها، وعمل رجال الدين المسيحي على إطفائها عدة قرون فما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، واليوم يرعى أهل أوروبا ما نبت في أرضهم بعد ما سقيت بدواء أسلافهم المسفوكة بأيدي أهل دينهم في سبيل مطاردة العلم والحرية، وطوالع المدنية الحاضرة"[51].

وعلى الرغم من إخلاص الإمام محمد عبده الشديد في دعم قضايا الأمة العربية والإسلامية على وجه الخصوص، إلا أنه قد عانى كغيره من أبناء جيله من الإقصاء والبدع، من المؤسسة الدينية المتمثلة في الأزهر، وتأثيره على المؤسسة السياسية المتمثلة آنذاك في الخديوي إسماعيل، مما أضطر الأخير إلى نفي الإمام خارج الأراضي المصرية لعديد السنوات.

وقد أجتهد رواد هذه المدرسة التي أسسها الإمام محمد عبده على السير على ذات النهج ومن هؤلاء الرواد (عبد الرحمن الكواكبي 1854-1920) (مصطفى صبري القوقادي 1869-1954) (مصطفى عبد الرازق 1855-1947) (محمد فريد وجدي 1878-1954).

فقد حاول عبد الرحمن الكواكبي توضيح العلاقة بين الدين والحرية، وذلك على مستوى الوعي الثقافي والحضاري يعطي الكواكبي لثنائية (الأنا والآخر) بعداً تاريخياً متمثلاً في ثنائية الاستبداد والدين، فالاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، أو هما إخوان جمعتهما مصلحة الرياسة والسلطان، فأحدهما سلطان الأجساد والآخر سلطان على القلوب[52].

وفيما يخص التراث الإسلامي يحدثنا الكواكبي، بأن الإسلام جاء مهذباً لليهودية والنصرانية، ومؤسساً على الحكمة، فأسس التوحيد وحارب السلطة الدينية والكهنوتية ووضع شريعة صالحة لكل زمان ومكان[53].

كما يثني على فترة الخلافة الأولى في التاريخ السياسي الإسلامي، الذي أسس على مبدأ العدل والمساواة بين الحاكم والمحكوم، وكيف أن الأمة الإسلامية فرطت به، ليصبح أساس، اهتدت إليه الأمم الأخرى، واستفادت منه أكثر من المسلمون أنفسهم[54].

ولا يخفي الكواكبي نقده للتراث المتمثل في رأي بعض الفقهاء وتحالفهم مع أهل السياسة إذ يقول: "من أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكام عن المسئولية، حتى أوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا، وأوجبوا الصبر عليهم إذا ظلموا، وعدو كل معارضة لهم بغياً يبيح دماء المعارضين"[55].

ويوضح لنا الكواكبي بأن جرثومة ديننا هي خروج ديننا عن كونه دين الفطرة والحكمة، دين النظام والنشاط، دين القرآن، إلا أننا جعلنا منه دين الخيال والخبل والتشويش والبدع والتشديد، وقد دب فينا ذاك المرض أي الاستبداد منذ آلاف السنين، وقد أثر وتمكن في شئون دنيانا[56].

ويضيف على ما سبق قوله: "وهكذا أصبحنا واعتقادنا مشوش، وفكرنا مشوش، وسياستنا مشوشة، ومعيشتنا مشوشة، فأين منا والحالة هذه، الحياة الفكرية، الحياة العملية، الحياة العائلية، الحياة الاجتماعية، الحياة السياسية"[57].

وأما عن موقفه من الآخر المتمثل في الحضارة الغربية فيرى الكواكبي أن "الغربي يعرف كيف يسوس، وكيف يتمتع، وكيف يأسر، وكيف يستأثر، فمتى رأى فيكم استعداد واندفاعاً لمجاراته أو سبقه، ضغط على عقولكم ليتقوى وراءه شوطاً كبيراً كما يفعل الروس مع البولونيين واليهود والتتار، وكذلك شأن كل المستعمرين، الغربي مهما مكث في الشرق لا يخرج عن أنه تاجر مستمتع، فيأخذ فسائل الشرق ليغرسها في بلده التي لا يفتأ يفتخر برياضها ويحن إلى أرضها"[58].

ثم يعود فيثني على تجربة الآخر في الحرية والتمدن ويقول: "رعى الله أخاك الغرب، العائل بنفسه والعائل فيك، وقاتل الله الاستبداد، بل لعن الله الاستبداد المانع من الترقي في الحياة، المنحط بالأمم إلى أسفل الدرجات، ألا بعد للظالمين"[59].

ولعل ذلك ما جعل الكواكبي يتساءل في نوع من الأسى وخيبة الأمل سؤال أبناء جيله من الرواد الأوائل مخاطباً الشرق بقوله: "وأنت أيها الشرق الفخيم، رعاك الله ماذا دهاك؟ ماذا أقعدك عن مسراك، أليست أرضك تلك الأرض ذات الخبان والأفنان، ومنبت العلم والعرفان، وسماؤك تلك السماء مصدر الأنوار ومهبط الحكمة والأديان"[60].

كذلك نجد محمد فريد وجدي (1878- 1954)، ومن خلال نظرته للتراث الإسلامي يؤكد لنا بأن القرآن الكريم قد حث على النظر والتفكر وطلب العلم، ولكنه نبهنا إلى عدم قبول الأحكام دون نظر مستمد من العلم[61].

لا تختلف رؤية محمد فريد وجدي عن نظرة أستاذه محمد عبده، فهو دائماً ما يشير إلى أن القرآن ورسالته للإنسانية قائمة على مبدأ النظر العقلي لذلك يقول: "من آثار الحكمة القرآنية في عقلية المسلمين كراهة أئمتهم أن تعتبر أرائهم قضايا مسلمة لدى تلاميذهم، فنهوهم عن الأخذ بها بدون نقد ولا تمحيص، فاشتغل هؤلاء التلاميذ بعرضها على الموازيين العالمية، لو استدركوا على أساتذتهم في بعضها، وأعلنوا ذلك للباحثين"[62].

كما يرى أن المسلمون لم يستغلوا غيرهم من الشعوب والأمم الأخرى ولم يعملوا على تسخيرها، ولكن لمعاونتها على البعث والنهوض من جديد، وإحكام أوامر التجارب معها. وقد برت بما وعدت ورفعتها من حالتها التعسة إلى مستوى رفيع من الثقافة الدينية والمدنية، حتى أن شعوباً كانت تستدعيها وتطلب عونها، لتحل بين ظهرانيها، لكي تتخلص من ظلم حكوماتها[63].

لكنه يعود ويكرر ذات النهج الذي سلكه الإمام محمد عبده في دفاعه عن الموقف الحضاري الذي تعيشه الأمة الإسلامية وذلك بالعودة إلى التراث المتمثل في (الدين) لذلك يقول: "وأما من الناحية الدينية، فإن الكتاب الكريم قد صرح بما اكتشفه العلم في القرن التاسع عشر من أن أصل الأديان واحد، وأنها ما تحالفت إلا بسبب ما أدخله إليها المتسلطون عليها، إشباعاً لشهواتهم من الحكم والسيطرة"[64].

ومن خلال نقده (للآخر) يرى أن مشكلة الثقافة الغربية المعاصرة تطرفت من حيث الممارسات المادية، وفصلها بين الدين والعلم، والسبب في ذلك أنهم أي الغرب قصروا الكون على المحسوسات وأنكروا ما وراءها جملة وتفصيلاً، فلا روح ولا خلود، ولا ملائكة ولا يميز هذا من العوالم الغيبية، وتصوروا الدين على الشكل الذي يرددون عليه المتدينين من الخلط والخبط من العقل(65).

ومن ضمن التساؤلات التي تجسد طبيعة (الأنا والآخر) وحركة الجدال الفكري الذي كان دائراً بين رواد الفكر العربي الحديث كتب عبد المتعال الصعيدي (1894-1966م) متسائلاً: "لماذا أنا مسلم؟ إذ تخلى فيه عن الأسلوب المرسل الخطابي واتخذ من القالب القصصي سبيلاً لطرح أفكاره، وهو عبارة عن مناظرة نسجها المؤلف من خياله بين قس مسيحي وشاب مسلم مثقف تحاورا فيها حول العديد من إدعاءات المبشرين وطعونهم على الإسلام"(66).

ويرى الصعيدي أن الجمود الفكري والتمسك بحرفية النص، دون الأخذ بالمتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية يتنافى مع حقيقة الدين الإسلامي، لذلك يؤكد على أن التعصب والجمود يسيئان إلى الإسلام ورفض الحوار وعدم الاعتراف بالآخر، يجعل من البيئة الإسلامية موطناً للتعصب والجمود والإرهاب(67).

ومن أجل تأكيد وجهة نظره يشير إلى أن "أولى خطوات فلسفة الحوار المنشودة التي حث عليها الإسلام هي التعرف على بضاعة (الآخر) قبل قبولها أو رفضها، وذلك ليبني للمسلمين عرضها على ميزان النقد لفحصها وللاستفادة من ايجابياتها وتبريرهم رفضهم لسلبياتها، ولإيجاد البديل الذي يفضلها، ومن هنا تأتي دعوة الصعيدي لتعلم اللغات الأجنبية لفهم الآخر والتحاور معه"(68).

وعن التماثل والمحاكاة بين طبيعة (الأنا والآخر) يشير الصعيدي إلى أن التقليد والتجديد من المتناقضات التي لا يمكن الجمع بينهما، وأن أوروبا عولت في نهضتها على تجربتها الذاتية، ووظفت العلوم بما يتلاءم مع هويتها الثقافية، يعكس الثقافة الإسلامية لا تماثل الثقافة الأوروبية إلا من خلال مظاهرها، بسبب عدم مرورها بنفس الأطوار والظروف التاريخية التي مرت بها الثقافة الغربية، لذلك أصبح لدينا فريق مغترب ومفتن بالغرب، وفريق آخر يفضل الجهل والجمود على التفريط في الدين والموروث الثقافي(69).

وهنا تبدو آراء عبد المتعال الصعيدي صدى لفلسفة الإمام محمد عبده ومدرسته التجديدية في الفكر الديني، فهو لم يقدم رؤية جديدة، بقدر ما كان يؤمن ويردد آراء سابقه.

**ثانياً : التيار العلماني:**

تنبغي الإشارة إلى أن أصحاب هذا الاتجاه لا يتفقون فيما بينهم إذ تبدو فلسفتهم الغيرية متباينة، فإذا كنا نرى أن شبلي شميل وفرح انطون وسلامة موسى يمثلون تياراً وفكراً متشابهاً، فإن الأمر يبدو مخالفاً بعض الشئ لدى إسماعيل مظهر وفارس الشدياق وعلي عبد الرازق، وهم من أهم الرموز الفكرية التي دعت إلى النزعة العلمية في بواكير الفكر العربي الحديث.

فها هو شبلي شميل (1850- 1917م) الذي يعد من أوائل المفكرين الداعيين إلى الأخذ بأسباب العلم المتوفرة في حضارة (الآخر) ونبذ الماضي وما يشمل عليه من دين وعادات وكان لها بالغ الأثر في تكبيل وتقييد (الأنا) وإعاقة العقل العربي عن البحث والتفكير لذلك يؤكد على أن "أصل العقائد جميعاً وهم الإنسان، إذا كان في عهد الخشونة، وكما نشأ هذا الوهم في الإنسان سار معه أيضاً ونما من أدنى إلى أعلى، فكان الإنسان كلما ارتقى درجة من الحضارة يرقيه فيه إلى ما يوافق حالته الأولية وأفكاره الغريزية لأن العقل إذا أحب أمراً تفرغ له وتفنن فيه وعززه بأنواع التصور حتى إذا كان وهم لا يعود عنده ريب في كونه حقيقة"[70].

ثم يحاول الدفاع عن رأيه عبر نقده للتراث متمثلاً في الأديان وذلك بقوله: "فترى أني لم أتعمد في مباحثي نفي الأديان لغرض في النفس ولم أنفها بكلام ألقيته جزافاً وبرأي فلسفي خاص أو مقتبس كما يتوهم أكثر الذين يسمعون بي ولم يقرءوا مني شيئاً، ولم أتحذلق فيها كما يفعل كثيرون اليوم ممن لا يسلمون بالنتيجة العلمية كما هي لئلا تسقط رغائبهم، ولا يقفون في اعتقادهم عند حد الأديان المعروفة، بل يذهبون فيها مذاهب خاصة كل منهم على هواه لئلا يقال إنهم متقهقرون"[71].

كما يؤكد على أن المنهج العلمي هو ما جعله يتخذ موقف الناقد للأديان إذ يقول: "وأنا لم أنظر إلى الأديان نظر المستخف بل بحثت فيها كما بحثت في كل شئ متعلق بالإنسان ككائن طبيعي تقلب على أطوار مختلفة في نشوئه. وهي في اعتقادي نفعت كثيراً وأضرت كذلك ككل نظام يكون نفعه أكثر من ضرره في أوله ثم ينقلب في أيدي أتباعه إلى الضد أو أنه لا يعود يصلح، شأن كل موضوع لابد من تعديله على الدوام ليوافق روح كل زمان ومكان"[72].

ثم يخرج بنتيجة مؤداها "إذا كنت قد قمت على الأديان من الجهة العلمية فلأنها لا مسوغٌ لها في العلم. ومن الجهة الاجتماعية فلأنها أضرت كثيراً بجمودها وجمود أتباعها بها، كما قمت أيضاً على سائر الشرائع الموضوعة ولتباطؤ في الانتقال بها. ومن منا ينكر ما ارتكب وما لا يزال يرتكب من الفظائع كل باسم الأديان. وهي أشد هولاً كلما كانت الأمم أشد توغلاً في الجهل، بل من منا لا يرى هول الموقف إذا شاء التحول بها إلى ما يكون أوفق لمصلحة العمران"[73].

كما لا يخفى الشميل شعوره بغرابة آرائه في مجتمع تقليدي يعد الدين من أهم مكوناته، ويجيب على ذلك بالقول: "أما غرابة آرائي الدينية فليست إلا لكونها مخالفة للآراء الغالبة بين الناس في أصل الإنسان وحقيقته في هذا الوجود. وقد كان الاعتقاد في القديم أن أصل الإنسان غير ما قرره العلم اليوم. فكانت الآراء الدينية حينئذ متناسبة مع ذلك الاعتقاد"[74].

أما عن موقفه من الآخر (الغرب) فلا يكاد يخفي إعجابه وافتتانه بحضارة الغرب الحديثة، والنهضة العلمية، لذلك يؤكد على أن العالم الحديث لم يعد يؤمن إلا بالعلم والعلم العملي على وجه الخصوص، فالقوة هي قوة العلم أقوى من قوة السيف، لأنه سريع الانتشار والانتقال وهو القادر على التغيير[75]. "فلقد تبين له أن العلم لا يقتصر على

كونه منهجاً في البحث عن الحقيقة واكتشاف أسرار الطبيعة، بل يمكن أن يغدو أيضاً أداة لحل مشاكل الإنسان وإصلاح حال المجتمع الإنساني وارتقائه"[76].

لعل ما يميز أراء الشميل هو "إحساسه العميق بالهوة الحضارية التي تفصل الشرق عن الغرب، ففي الوقت الذي أخذ فيه الغرب يجني ثمار التغيرات التي بذرت بذورها خلال عصر النهضة، والتي كان من جملتها الخطوات الواسعة التي خطاها العلم في الكشف عن أسرار الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان كان الشرق لا يزال مساوراً فيما بدا له في سبات وهبود، وتجري الأمور فيه على نحو ما كانت تجري قبل عدة قرون، غافلاً، أو متغافلاً عما حققه الغرب من تطور ورقي[77].

تلك النزعة العالمية في فكر شبلي الشميل جعلت بعض الباحثين يعطيه مكانة شبيهة بمكانة مفكري عصر النهضة الأوروبية كتجربة جاليلو (1564- 1642) لأنه أي الشميل كثيراً ما يربط مفهومه للعلم بدراسة الطبيعة لأن الطبيعة هي الكتاب الوحيد المنزل الذي ينبغي أن يعول عليه. وأن نرجع إليه في أحكامنا[78].

كما يعد أحمد فارس الشدياق (1804- 1977) من أهم الرواد في الفكر العربي الحديث في بواكيره الأولى، كما يعد من الذين أطلعوا بوافر من الزمن على الغرب وثقافته، لذلك كانت آرائه أكثر عمقاً ووعياً "للآخر"، وأكثر فهماً لقصور الواقع العربي المتمثل في "الأنا" المتطلعة إلى صورتها في فكر ومرآة الآخر.

فأكثر ما يعتق الحضارة العربية الإسلامية هو قصور المنهج، وكما يرى الشدياق فكثير من كتب التاريخ والتراث مليئة بالأكاذيب والتفاهات، والقصص الخيالية، وهي كتابات تدخل في نطاق الكتابات التبريرية، لذلك يشير بأن إعادة كتابة التاريخ بروح نقدية ومنهجية هو التحدي الأكثر واقعية للثقافة الإسلامية[79].

وقد فسر الشدياق آرائه حول نقده للتراث في قوله "ولا تكن ممن ينفق زيته في الليالي سهراً على ذكر الأعصر الخوالي فحسب، من آثار الزمن الحاضر، ما يلهيك عن أذكار الغابر، إلا أن تريد بذكر الماضي عبره تحض على اصطناع مبرة، واللبيب من استفاد علماً وحكمة من كل ما يمر عليه ويذكر بين يديه، ولا يشتغل بما لا يعنيه ولا يطلب ما يشقيه"[80].

وعن موقفه من الدين يرى "بأن الشرور والحروب الطائفية لا تردّ إلى قوة الوازع الديني، بل ترجع إلى جهل القائمين على الدين بأصول العقيدة من جهة، وتعمدهم خلط الدين بأمور السياسة"[81].

وعلى الأرجح فإن أراء الشدياق السياسية جاءت متأثرة بطول تجربته في أوروبا، وتعد دعوته إلى ضرورة فصل السياسة عن الدين من أوائل الدعوات التي تأثر بها من جاء بعده.

ولعل ازدواجية وثنائية الشدياق الدينية ما بين مسيحية ثم إسلامية جعلته ناقداً للإسلام وللمسيحية معاً، ومتهكماً على الفكر الكهنوتي الذي يبدو في ظاهره خدمة للدين، وفي باطنه عملاً وطموحاً سياسياً.

وعن موقفه من (الآخر) الغرب، نلاحظ أن نظرته لم تكن منبهرة بالثقافة الغربية ومدنيتها، بقدر حرصها على قراءة (الأنا) في بواطن الآخر من أجل الوقوف على مواطن القصور والضعف، ومحاولة الفهم بدلاً من العداء[82].

وأكثر ما أبهره في الحياة الأوروبية خلوها من تدخل المؤسسات الدينية في شئون الدنيا والحياة، وسماحها للمرأة بمزاولة مختلف المهن والحصول على حقوق الرجل، كما أنها تفسح المجال للناشئة بتربية أخلاقية تعودهم على الاستقلال في الرأي والتفكير[83].

وهو في أكثر من موضع يؤكد على "أن من أعظم الأوهام هو الاعتقاد بأن كل الأوروبيين متمدينين، وأن طبائعهم وسلوكهم هو النموذج الذي يجب علينا اقتفاءه، وبين أن همجية بعضهم تفوق بكثير ما نطلق عليه جموح البرابرة، فمنهم من احترف اللصوصية، واشتغل بالدجل والشعوذة وولع بالتطير"[84].

كما ينتقد المدنية الغربية في بعض جوانبها المادية والعنف الذي مارسته بسبب طموح الأفراد وسياسة بعض الدول الاستعمارية في اضطهاد الشعوب المستضعفة، كما أنه لا يستثني الدول الأكثر ديمقراطية ومدنية كأمريكا وإنجلترا وفرنسا وثورتها التي كان شعارها الحرية، ومارست بسم الحرية الاستبداد والدكتاتورية على غيرها من الشعوب المستضعفة.

من الجدير بالذكر أن رؤية الشدياق تعد متقدمة ومتطورة قياساً للعصر الذي عاش وتعلم وتأثر به، كما أن رؤيته تبدو مختلفة على من جاء بعده من رواد هذا الاتجاه، فهو لم يكن من حملة شعار المقاطعة والعزلة ما بين التراث والتجديد ما بين الأنا والآخر[85].

كما لا يمكننا بأي حال من الأحوال تجاهل موقف (فرح انطون[*] 1874- 1922) فهو وإن اتفقت آرائه مع شبلي شميل من حيث المبدأ، إلا أنه كانت له رؤيته الخاصة فيما يخص التراث، والنظرة إلى الآخر. وهي الآراء التي دارت بينه وبين الإمام محمد عبده بين ردود، وردود على الردود .

وقد جاء في مجمل آرائه عن التراث ومقارنته لمفهوم التسامح بين النصرانية المسيحية والإسلام ما قوله: "إننا نرى أن السلطة المدنية في الإسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع، لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معاً، وبناء على ذلك فإن التسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحية. فإن الديانة المسيحية قد فصلت بين السلطتين فصلاً بديعاً مهد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي"[86].

ويضيف على ما سبق بقوله: "وهناك اعتبار آخر وهو أن العلم والفلسفة قد تمكنا إلى الآن من التغلب على الاضطهاد المسيحي، ولذلك نما غرسهما في تربة أوروبا وأينع وأثمر التمدن الحديث. ولكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي، وفي ذلك دليل واقعي على أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع الفلسفة"[87].

كما يؤكد فرج انطون على أن طبائع الأديان كلها منزهة عن الشر وداعية إلى الخير، وكلها تستمد من الله لإصلاح شأن البشر، أما السبب في الفرقة الحاصلة بين أبناء الأديان السماوية، فيعود إلى من تأول هذه الأديان وفسرها وخرجها هذا التخرج، إنهم مفسروا الأديان الذين أساؤوا إليها وإلى معتنقها في نفس الوقت، لأنهم يسيئون فهمها واستعمالها"[88].

كما حاول فرح انطون التأكيد على أن الحروب التي حدثت في تاريخ الأمة الإسلامية، وما صاحبها تبدو في ظاهرها حماية للدين وخوفاً عليه من الفتنة، إلا أن أساس تلك الحروب هو الطموح السياسي وطمع الحكام لأجل الوصول إلى السلطة، لذلك لم يكن هناك أفضل من حجة الدين لاستمالة قلوب وعقول الرعية[89].

ويشير إلى أن أكبر خطر يمكن أن يواجه الأديان في هذا الزمان ويحدد فكرة التعايش المشترك بين الأديان السماوية وغير السماوية هو المبادئ المادية المبنية على العقل دون سواه[90].

أما عن نظرته المتمثلة في (الآخر) أي الحضارة الغربية فيرى أنها "تحققت بعد التجارب العديدة الماضية الدموية والغير الدموية، أن البناء على الوحدة الدينية كالبناء على الهباء، ولذلك تركت الدين... وصارت تطلب الوحدة من طريق الوطنية. وهذا ما قصدته فرنسا في هذا العام ونشأ بسببه الاضطراب في مقاطعاتها البريطانية مما فصلته التلغرافات في حينه... فالدين لا دخل له في الدولة وإنما مقامه في العائلة والكنيسة"[91].

وتأكيداً منه لوجهة نظره يقول: "أن النزاع كل النزاع بين البشر إنما كان في الماضي، وهو في الحاضر لمسائل سياسية غرضها الأكبر تكوين الوحدة، والخوف على الأمة ومصالحها من الأمور الجديدة التي يسمونها بدعاً وهذا تاريخ كل دين وتاريخ كل أمة"[92].

أما عن خلاصة فلسفته النقدية لحالة "الأنا" وصورتها في مرآة "الآخر" فيؤكد على أنه "لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة، ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدولة ولا عز ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية"[93].

هذه الآراء وغيرها كانت كفيلة بأن تثير فكر الإمام محمد عبده عبر ما طرحته الجامعة من مقالات محررها فرح أنطون، وقد جاء من ضمن ردوده على مقالات فرح أنطون ما قوله "أن الإسلام كان يوسع صدره للغريب كما يوسعه للقريب بميزان واحد وهو ميزان احترام العلماء للعلم، ويسهل علي أن ألتمس العذر للجامعة بأنها عندما كتبت ما كتبت تمثلت لها بعض حوادث، قيل إنها حدثت للدين وما حدثت له، بل كان سبب حدوثها إما سياسية فرقاء، أو جهالة عمياء أو تأريث بعض السفهاء"[94].

ويشير إلى أنه إذا كان هنالك اضطهاد لحرية الفكر في الإسلام، فإن ذلك الاضطهاد كان مضاعفاً في المسيحية، وكما يرى "فقد أنشئت المراقبة على المطبوعات، وحتم على كل مؤلف وكل طابع أن يعرض مؤلفته أو ما يريد جعله على القسيس أو المجلس الذي عين للمراقب وصدرت أحكام المجمع المقدس بحرمان من يطبع شيئاً لم يعرض على المراقب أو ينشر شيئاً لم يأذن لمراقب بنشره، وأنشئت محكمة التفتيش لمقاومة العلم والفلسفة عندما خيف ظهورهما يسعى من ابن رشد وتلامذته خصوصاً في جنوب فرنسا وإيطاليا"[95].

أما عن قضية فصل الدين عن الدولة فيساءل الإمام قائلاً: "كيف يتسنى للسلطة المدنية أن تتغلب عن السلطة الدينية وتقف بها عند حدها، والسلطة الدينية إنما تستمد

حكمها من الله ثم عد نفوذها بتلك القوة إلى أعماق قلوب الناس وتدميرها كيف تشاء- نعم هذا الفصل يسهل التسامح لو كانت الأبدان التي يحكمها الملك يمكنها أن تأتي أعمالها على حدة مستقلة عن الأرواح التي تحيا بها والأرواح كذلك تأتي أعمالها بدون الأبدان التي تحمل قواها"[96].

ويرى الباحث أن من أروع وأمتع القضايا الفكرية، تلك التي دارت رحاها بين الإمام محمد عبده وفرح انطون، على الرغم من الاختلاف والتباين في الآراء وفي وجهات النظر. التباين بين رأي الفقيه المحافظ والمستنير، والفيلسوف والمفكر المتحرر من كل القيود، آراء وشخصية محمد عبده تشبه إلى حد بعيد شخصية الغزالي في التراث الإسلامي، بينما تتلاقى شخصية فرح انطون مع شخصية ابن رشد في التراث مع فارق الزمان والمكان.

تلك المناقشات أثارت العديد من الأقلام الفكرية، ومن بينها وأهمها (سلامة موسى 1887- 1958) [*]، كما أنه يعد امتدادا لآراء فرح انطون وشبلي شميل ومن أهم الداعين إلى الاقتداء بالحضارة الغربية فكراً ومنهجاً وسلوك حياة، ويعلق على وجهة نظر محمد عبده في أن الحضارة العربية الإسلامية تُعد حضارة تسامح ويجمل آراء محمد عبده في فقرتين وهما: "تسامح الخلفاء ورعايتهم للعلماء النصارى- تشجيعهم للعلوم"[97].

ولا يخفي سلامة موسى إعجابه وتأثره بفكرة "التسامح" الذي عاشته الحضارة الإسلامية في بعض من أطوارها.

وذلك في المراحل الأولى من نشأة الثقافة الإسلامية، وفي مرحلة وجود المسلمين في الأندلس عندما تسامحوا مع النصارى، وجعلوا من يوم الأحد يوماً للراحة من العمل، وأذنوا لهم بالدعوة لديهم كما كان يتسامح المصريون في مراحل من تاريخهم مع أقباطهم عندما كان يولونهم بعض من مراكز ومسؤوليات الدولة[98].

لكنه يعود ويرى أن أكبر المعضلات في الحضارة أو الثقافة هي امتزاج ما هو ديني بما هو سياسي وذلك بقوله: "في معظم حوادث الاضطهاد الديني نجد أن رجل الدين يتعلل بالدين وغايته الحقيقية السياسة، ولولا المصلحة السياسية أيضاً لبقي الدين معتكفاً منعزلاً في جامع أو صومعة"[99].

فالتيارات والفرق الإسلامية على اختلاف مناهجها ومذاهبها قد خلطت بين الأغراض السياسية والمبادئ والأفكار الدينية وصارت الدولة تقوم وتهدم بقوة وحجة تلك الفرق[100].

ويمكننا ملاحظة مدى تأثر سلامة موسى بالغرب وثقافته رغم عيوبه إذ يقول: "ولا أنكر أن لهذا الوسط عيوباً، ولكن ما أتفهمها إلى جانب هذه القوة العظمى التي يتسلط عليها الإنسان باستخدام الحديد والنار في زيادة ثرائه ورفاهيته، وامتداد ثقافته إلى النظرة الاستيعابية للكون، وأخيراً هذه الحرية الاجتماعية والفكرية التي لم تعرفها أمة زراعية- أي أمة شرقية، تعيش بالزراعة"[101].

ويحاول أن يوجه القارئ إلى غاية ما يريد وذلك حين يقول: "أن كل من يرى حماستي لهذه الحضارة، لا يعجب إذا ما تأمل أحوال الأمم الناهضة. فليست أمة تنهض في العالم الآن إلا وتنسلخ من قديمها سواء أكان هذا القديم آسيوياً أم غير آسيوي"[102].

نعم، لقد بقيت فكرة الإعجاب (بالآخر) حاضرة في فكر وعقل سلامة موسى في أغلب ما كتب وما بحث وهو لا يخف تأثر تلك الحضارة بما سبقها من ثقافات ومن ذلك قوله "الخلاصة أن الثقافة الحديثة الأوروبية، اكتسبت ديافتها من المصريين والإغريق، واكتسبت آدابها وفنونها من الإغريق، أما قوانينها فمن الرومان، والذي ابتعث الروح العلمية فيها، أي روح التجربة، أساس العلوم الحديثة هم العرب، والانجليز فضل النظم الدستورية وفضل نظرية التطور"[103].

فعلى صعيد التلاقي الفكري والحضاري بين "الأنا" و "الآخر"، يؤكد سلامة موسى "أن لغتنا العربية تحتوي مئات الكلمات الأوروبية، كما أن اللغات الأوروبية تحتوي كذلك مئات الكلمات العربية وإننا نحن والأوروبيين يجب أن نجد في هذه الظاهرة مجالاً للتعاون والحب وميداناً للوحدة البشرية التي يهفو إليها كل إنسان إنساني"[104].

وإذا ما انتقلنا مع فكر سلامة موسى ونقده لواقع ثقافتنا نجده يلقي لجام غضبه على طبيعة الفكر التقليدي المتحفظ ومن ذلك قوله: "وإن شئ أكبر دلالة على تعفن الذهن من أن تؤلف لأبي نواس وعنه، نحو عشرة كتب، ثم نقول بعد ذلك أننا لسنا في حاجة إلى العلم؟ وإنما نحن في حاجة إلى الأدب؟ وأي أدب؟ أدب روميو وجوليت وماكبث وهاملت"[105].

وكما يرى سلامة موسى بقي الحال وما يزال سواء في الماضي أم في الحاضر "لقد عشنا في القرن الماضي وأوروبا تعولنا بمخترعاتها، ومكتشفاتها، حتى لو أنها قطعتها عنا، لعدنا إلى عهد المماليك، ومع ذلك لا يزال بيننا شيوخ مأفونون يعدّون التفرنج رذيلة، مع أنه عين الفضيلة، حتى لقد نسبوا إليه من المعاني ما ليس منه"[106].

**ثالثاً : الاتجاه الليبرالي:**

يرى العديد من الباحثين أن ظهور التيار الليبرالي[*] في الساحة العربية كان مرتبطاً بالأساس بالتعرف على فكر وثقافة (الآخر) أي مع بداية الحملات الغربية على البلاد العربية، وخصوصاً الحملة الفرنسية على مصر (1798-1880م) فمنذ تلك الحقبة وما تتابعها من حملات والبيئة العربية تستيقظ من غفوتها الطويلة التي استمرت عدة قرون.

ويرى البعض الآخر أن بداية ظهور الفكر الليبرالي في بواكيره الأولى كانت على يد (محمد علي) الذي أرسى دعائم الدولة المصرية الحديثة ومن خلال البعثات الطلابية بدأت مرحلة تحسس الفكر الليبرالي والتأثير بثقافة (الآخر).

ويعُد الطهطاوي ابن تلك المرحلة، ومن أهم المفكرين الذين تأثروا بالتيار الليبرالي، حيث تميزت شخصيته القلقة والمثقلة بهجوم التراث الإسلامي من ناحية، والانبهار بثقافة (الآخر) في صورته الليبرالية، لذلك جاءت آرائه تحاكي حالة (توفيقية) بين الأنا والآخر.

وعلى الرغم من قصر المدة التي قضاها في فرنسا، إلا أن روح الفكر الحر قد أثرت في فكره فيما كتب وبحث لذلك يقول: "الفرنساوية مستوون في الأحكام على اختلافهم في العظم والمنصب والشرف والغنى، فإن هذه مزايا لا تقع لها إلا في الاجتماع الإنساني والقهر فقط لا في الشريعة"(107).

ويتابع الطهطاوي تحليله لطبيعة الفكر الليبرالي في النموذج الفرنسي قائلاً: "ومن الأشياء التي ترتبت على الحرية عند الفرنساوية، أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون حيث حماية الدولة، ويعاقب من تعرض لعابد في عبادته، ولا يجوز وقف شئ على الكنائس، أو إهداء شئ لها إلا بإذن صريح من الدولة، وكل فرنساوي له أن يبدي رأيه في مادة السياسات أو في مادة الأديان، بشرط أن لا يخل بالانتظام المذكور في كتب الأحكام"(108).

كما يشير الطهطاوي إلى الحرية بمختلف صورها فيؤكد على أن من "حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الإنسان على أن ينفى من بلده، أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وأن لا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه، إلا بأحكام بلده، وأن لا يكتم رأيه في شئ بشرط أن لا يخل ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده"(109).

ومدينة باريس رمز الليبرالية الفرنسية، والتي سبق وأن وصف الطهطاوي ليلها بالكفر، يعود ويصفها بقوله: "والعلوم في مدنية باريس تتقدم كل يوم، فهي دائماً في الزيادة، فإنه لا تمضي سنة إلا ويكشفون شيئاً جديداً، فإنهم قد يكشفون في السنة عدة فنون جديدة أو صناعات جديدة أو وسائط أو تكميلات"(110).

هنا يبدو الطهطاوي متأثراً بروح القوانين الفرنسية وثبوتها خصوصاً في مجال الحرية السياسية، والفصل بين السلطات، وكأننا أمام مفكر من عصر الثورة، لا أمام شيخ من شيوخ الأزهر، وهي ما تجعل الكثير من الباحثين يشعرون بالحيرة اتجاه تصنيف آرائه الفكرية.

وإذ نحن بصدد الحديث عن آراء أصحاب التيار الليبرالي، فلا يمكننا إلا أن نقف عند تجربة قاسم أمين (1869-1908) فالحرية هي القيمة التي ظل مخلصاً لها فيما كتب وبحث، فهي مصدر النهضة لدى (الآخر) وغيابها هو مصدر تخلف (الأنا) لذلك يقول: "في البلاد الحرة قد يجاهر الإنسان بأن لا وطن له، ويكفر بالله ورسله ويطعن على شرائع قومه وآدابهم وعاداتهم ويهزأ بالمبادئ التي تقوم عليها حياتهم العائلية والاجتماعية، يقول ويكتب ما يشاء في ذلك، ولا يفكر أحد ولو كان من ألد خصومه في الرأي أن ينقص شيئاً من احترامه لشخصه متى كان قوله صادراً عن نية حسنة، واعتقاد صحيح، كم من الزمن يمر على مصر قبل أن تبلغ هذه الدرجة من الحرية"(111).

ولا يقبل قاسم أمين أن يحمل الدين خطيئة تخلف الأنا العربي والمسلم لذلك يؤكد بأن "نسبة تأخر المسلمين في المدنية إلى الدين الإسلامي فهو خطأ محض، ومن ذا الذي يقول أن الدين الإسلامي، الذي يخاطب العقل ويحث على العمل والسعي، يكون هو المانع من ترقي المسلمين، وقد يرهن المسلمون أن دينهم عامل من أقوى العوامل للتراقي في المدنية"(112).

كما يحاول التفريق بين الدين والاستبداد باسم الدين ويدلل على أن "سلطان الأخلاق القديمة لا يزال نافذاً في نفوسنا، وله أثر ظاهر في أعمالنا، فقوانيننا وضعت لأمة حرة، وأخلاقنا لا تزال أخلاق أمة مسترقة"[113].

والمرأة بالنسبة لقاسم أمين هي الأنموذج أو القياس الذي اعتمده لكي يحكم على المجتمع، فكلما نالت المرأة حريتها وكرامتها كلما كان ذلك دليلاً على النهوض والتجدد والتسامح، وكلما اضطهدت المرأة كلما تخلف المجتمع وزاد انحطاطه.

وكما يرى فالمرأة في الشرع والدين إنسان حر له حقوق وعليه واجبات، ولكنها في نظر المجتمع محرومة من التمتع بأبسط الحقوق، والحالة التي عليها المرأة هي من توابع الاستبداد والتخلف السياسي[114].

فكلما استبد الرجل في بيته كلما زاد تخلفه وتخلف مجتمعه، وكلما تتمتع المرأة بالحرية يتمتع الرجال بحريتهم السياسية فالحالتان مرتبطتان[115].

لقد كان لآراء قاسم أمين الجريئة والمتحررة أصدائها الواسعة في الشارع المحافظ وقت ذاك، حيث تعالت الأصوات الرافضة والمطالبة بتحريم نشر كتبه (تحرير المرأة والمرأة الجديدة). إلا أن الإمام محمد عبده ومكانته في المجتمع المصري وعلاقته الفكرية والإنسانية مع قاسم أمين، وقفت حائلاً دون صدور أي فتوى أو تحريم.

كما لا يمكننا أن نهمل الدور البارز الذي لعبه أحمد لطفي السيد (1872- 1963) الذي يعد امتدادا لاتجاهين: اتجاه التيار الإسلامي العقلاني الذي انتهجه محمد عبده، والتيار الليبرالي الذي تأثر به عبر تجربته في أوروبا، فكان بمثابة من يرمي بسهمين عن قوس واحد قوس (الحرية العقلية).

وقد اجتهد لطفي السيد على أن يجعل من الحرية في خطابه الموجه إلى أبناء جيله وتلاميذه ومريديه(*). ذلك لأن "الحرية غرض الإنسان في الحياة، كانت ولا تزال هواه الذي طالما قدم له القرابين، وانفق في سبيله أعز شئ عليه. انفق في سبيله المال والجاه والروح وكانت ولا تزال أشرف حال يرضى بها الرجل، وأعلى وصف يبغيه لنفسه"[116].

المذهب الليبرالي لدى لطفي السيد لا يعطي سلطة للأحكام على الأفراد، كما لا يعطي سلطة للتراث على الحاضر لذلك يؤكد على "أننا جربنا أفكار سلفنا الصالح، في هذا الماضي القريب، فماذا كانت النتيجة إلا ما نحن فيه، فلم يبق إلا أن نترك عن الأفكار والصفات، التي كانت سبباً في تأخرنا، ونأخذ في التغيير والتطور حتى نستطيع المزاحمة في معترك هذه الحياة المدنية"[117].

وتبنى لطفي السيد الليبرالية الجديدة، لإيمانه بأهميتها للمرحلة ودعا للحرية بكل مستوياتها، وانطلق بعيداً بالفكر الليبرالي عن النهج التوفيقي لمحمد عبده، واستبعد الإسلام كمرجعية أساسية لمشروعه الفكري، واكتفى به في الجانب القيمي والأخلاقي، وكمرحلة تاريخية من مراحل تكوين الهوية المصرية[118].

وعلى الرغم من تأثره بمدرسة محمد عبده الفكرية خصوصاً في إطارها التعليمي للقضايا الوطنية، إلا أنه يختلف عن تلك المدرسة حول مفهوم (الهوية)، فبينما ذهبت

مدرسة الإمام إلى الدعوة لمبدأ الجامعة الإسلامية يرى لطفي السيد أن الهوية (الوطنية) هي أساس التطور والتغيير.

كما يُعد لطفي السيد من أهم المفكرين الذين اطلّعوا على ثقافة (الآخر) وتأثروا بها خصوصاً في الإطار السياسي، وذلك عبر فكرة الديمقراطية، فإذا كانت الحرية هي مطلب إنساني، فإن الديمقراطية هي أفضل الأدوات للتعبير عن هذه القيمة، ومن خلالها يكون التطور والتغيير "فالتغيير من وجهة نظره لا يأتي كطفرة أو بالثورة، أو بالعنف، وإنما بدعم الوعي المجتمعي، وتنمية عن طريق الإصلاح العلمي والديني، والإضلاع على ثقافة الآخر"[119].

لم يكن (الآخر) المبهر والملهم دائماً في كتابات وآراء أحمد لطفي السيد. نذكر هنا نقده الشديد للاحتلال الانجليزي لعديد من الأقطار العربية ومنها الدولة المصرية وما تمثله حكومة اللورد كرومر(*)، من وصاية وتسلط على المجتمع المصري.

فقد رأى بأن اللورد كرومر حرم مصر من أن تقوم بها دولة ديمقراطية، وذلك عبر انتقاصه للحريات الفردية للمواطنين المصريين، في المقابل تم منح العديد من الموظفين الانجليز امتيازات وظيفية، مما أدى إلى عزوف الشباب، والحجة التي قدمها كرومر حجة واهية، وهي قصور التعليم وضعف الكفاءة[120].

يأتي نقد لطفي السيد للرود كرومر لكونه الحاكم والسياسي الذي يبحث عن مصلحة الأمة البريطانية قبل كل شئ، ومن ذلك حديثه عن التعصب الديني والجماعة الإسلامية، يقول لطفي السيد: "وأنه لمن الطراز كلامه عن الوحدة الإسلامية، وعن وجود التعصب لها في القطر المصري، مع أن التعصب ليس له فيه أثر على الإطلاق، ولكن المصلحة البريطانية، تريد أن تمثله هائلاً مخيفاً. ومن هذا الطراز أيضاً كل عمل وكل اتفاق، وكل خطوة وكل حركة لذلك السياسي الإنجليزي العظيم"[121].

ويحاول لطفي السيد تفنيد هذه الرؤية من خلال الدين، ومن خلال الواقع لذلك يقول: "الدين الإسلامي يأمر بالتعاون والتعاضد وائتلاف بين أفراد الأمة، كما يأمر بالعدل والإحسان، ويوصي خيراً بالمتحالفين له من أهل الأديان الأخرى على الصورة المستفيضة في الفقه، وليست من مبادئه مطلقاً التعصب الشائن الذي يعبر عنه الإفرنج"[122].

أما من حيث التعايش الاجتماعي فيرى أن "الأقباط في مصر يعيشون مع المسلمين مختلطين في المصالح والمساكن متكاتفين في المزارع والأعمال، متجاورين على مقاعد المدارس متشاركين في الوظائف والمرافق، ولم يسمع من زمان بعيد أن المسلمين الذين أمرهم الدين بحسن المعاملة هاج هائجهم على أخوانهم أو أظهروا يوماً بما يقتضيه وجود التعصب الديني في النفوس من الحقد الذي يقدح زنده الاشتراك في المصالح"[123].

لعل هذه النظرة أو الرؤية هي ما جعلت لطفي السيد يحذر من خطورة تقسيم التعليم إلى تعليم ديني، وتعليم مدني، وضد إنشاء المدارس الدينية، سواء كانت إسلامية أو إرساليات مسيحية، وضد إنشاء المدارس الأجنبية مادامت لن تضيف عمقاً ثقافياً للجيل الجديد[124].

ويرى الباحث أن رؤية أحمد لطفي السيد كانت على وعي بخطورة المرحلة لأن في تقسيم التعليم على أساس مدني وديني تعتيم للعقول وتشتيت للوعي والهوية، ويتيح المجال إلى الإقصاء (للآخر) وفقاً للأيدلوجيا والدين.

**هوامش الدراسة:**

(1) حلمي محروس إسماعيل، تاريخ العرب الحديث من الغزو العثماني إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط2، 1996، ص 81.
(2) مفيد الزبيدي، موسوعة المملكة العربية السعودية الحديث والمعاصر، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2004، ص 13.
(3) عبد الله عبد الرازق إبراهيم، تاريخ مصر والسودان الحديث والمعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، 1997، ص 321، 322.
(4) جلال يحي، العالم العربي الحديث، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، ب ط، 2001، ص 367.
(5) مصطفى بن حليم، ليبيا انبعاث أمة وسقوط دولة، منشورات الجمل، كولونيا، 2003، ص23.
(6) علي الصلابي، تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا، دار المعرفة، بيروت، ط 5، 2001، ص 113.
(7) ألبرت حموراني، الفكر العربي حتى عصر النهضة، ترجمة كريم زعتر، ط3، 1991، ص 79.
(8) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1973، ص 159.
(9) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، الجزء الرابع، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 2011، ص505.
(10) السابق، ص 451.
(11) السابق، ص 458.
(12) السابق، ص 502.
(13) السابق، ص 502.
(14) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب ط، 1992، ص 158.
(15) السابق، ص 159.
(16) جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى، دار العرب للبستاني، القاهرة، ط1، 1957، ص20-21.
(17) أحمد أمين، من زعماء الإصلاح، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب ط، 1993، ص33.
(18) السابق، ص 330.
(19) حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني، المئوية الأولى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1999، ب ط، ص131.
(*) يقصد الأفغاني بالدهريين، تلك النظريات العلمية والفلسفية التي ظهرت في أوروبا مثل نظرية النشوء والارتقاء.
(20) جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، ترجمة محمد عبده، مكتبة الخفاجي، ط3، القاهرة، 1955، ص29-30.
(21) حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني، المأوية الأولى، ص 131.
(22) زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993، ص10-11.
(*) مستشرق فرنسي ومحاضر بالسربون له العديد من المؤلفات منها "مستقبل العلم، الإسلام والعلم، تاريخ أصول المسيحية".
(23) مجدي عبد الحافظ، الإسلام والعلم، مناظرة بين رينان والأفغاني، القاهرة، ط2، المركز القومي للترجمة، 2009، ص34.

([24]) السابق، ص 34-35.
([25]) السابق، ص 35.
([26]) السابق، ص 45-46.
([27]) السابق، ص 47.
([28]) السابق، ص 47.
([29]) يقصد الشيخ رفاعة الطهطاوي، ولعل نقده نابع من كونه أحد المفكرين المسلمين الذين تعرفوا على حضارة الغرب المتمثلة في فرنسا في علومها ومدنيتها. ورغم كل ذلك لم يستطيعوا أن يتخلصوا من سطوة الدين على حرية فكرهم وآرائهم. ولذلك يحاولون تفسير ما يستعصى على الفهم تفسيراً دينياً.
([30]) السابق، ص 57.
([31]) السابق، ص 58.
([32]) السابق، ص 58.
([33]) السابق، ص 59-60.
([34]) السابق، ص61.
([35]) محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمد يحي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ب ط، 1966، ص 15.
([36]) محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبو ريه، دار المعارف، القاهرة، 2003، ص 120.
([37]) السابق، ص 121.
([38]) السابق، ص 137.
([39]) السابق، ص 141.
([40]) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطحاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب ط، 2009، ص 8.
([41]) السابق، ص 68.
([42]) السابق، ص 68.
([43]) عبد الرحمن بدوي، محمد عبده والقضايا الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ب ط، 2005، ص93.
(*) مفكر وكاتب فرنسي ودبلوماسي، شغل وزير خارجية فرنسا.
([44]) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، ص 12، 13.
([45]) السابق، ص 13.
([46]) السابق، ص 14.
([47]) السابق، ص 35.
([48]) السابق، ص 35.
([49]) السابق، ص 36.
([50]) السابق، ص 36.
([51]) السابق، ص 37.
([52]) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب ث، ص27.
([53]) السابق، ص 21-22.
([54]) السابق، ص 22.
([55]) السابق، ص 34.
([56]) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2009، ص 279.
([57]) السابق، ص 279.

([58]) السابق، ص 281.
([59]) السابق، ص 283.
([60]) السابق، ص 282.
([61]) محمد فريد وجدي، مناقشات ورود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1995، ص 294.
([62]) السابق، ص 296.
([63]) محمد فريد وجدي، المكانة العالمية للإسلام في هذا العصر، الرسالة، العدد 861، القاهرة، دار الرسالة، 1950، ص 4.
([64]) السابق، ص 4.
([65]) عزمي زكريا، الدين والعلم في الفكر العربي الحديث، المكتبة المصرية، القاهرة، 2004، ص 49.
([66]) عصمت نصار، حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر عبد العال الصعيدي، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004، ص 106.
([67]) السابق، ص 114. ، 115.
([68]) السابق، ص 118.
([69]) السابق، ص 426، 427.
([70]) عزمي زكريا، الدين والعلم في الفكر الحديث، ص 65.
([71]) عصمت نصار، مجموعة أعمال شبلي شميل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج2، القاهرة، ب ط، 2012، ص 264.
([72]) السابق، ص 365.
([73]) السابق، ص 365.
([74]) السابق، ص 362.
([75]) السابق، ص 369.
([76]) نبيل عبد الحميد عبد الجبار، النزعة العلمية في الفكر العربي الحديث، دار دجله، عمان، ط3، 2009،
ص 98
([77]) السابق، ص 98، 99.
([78]) السابق، ص 101.
([79]) عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق، قراءة في صفائح المقاومة، دار الهداية- القاهرة، ب ط، 2005، ص 126.
([80]) السابق، ص 132.
([81]) السابق، ص 183.
([82]) السابق، ص 171.
([83]) غالي شكري- النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1992، ص 172.
([84]) عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق، مصدر سابق، ص 172.
([85]) السابق، ص 182-183.
([*]) فرح انطون لبناني الأصل استقر في مصر، وأسس بها مجلة (الجامعة) نشر فيها العديد من المقالات عن فلسفة ابن رشد ثم جمعت في كتاب بعنوان (ابن رشد وفلسفته) يحتوي على العديد من الآراء حول التراث والتجديد، وفيه بعض الردود المقالية بينه وبين الإمام محمد عبده).
([86]) فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، مراد وهبة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2012، ص170.
([87]) السابق، ص 170.
([88]) عزمي زكريا، الدين والعلم في الفكر العربي الحديث، ص 69، 70.
([89]) فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، ص 173.

(90) السابق، ص188.
(91) السابق، ص 203، 204.
(92) السابق، ص 205.
(93) السابق، ص 207.
(94) السابق، ص 178.
(95) السابق، ص 181.
(96) السابق، ص 185-186.
(*) يُعد سلامة موسى من أهم مصلحي عصره، ومن طلائع النهضة المصرية، ورائد من رواد الاشتراكية المصرية ومن أهم المروجين لها.
(97) سلامة موسى، حرية الفكر وإبطالها في التاريخ، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2011، ب ط، ص76.
(98) السابق، ص 77.
(99) السابق، ص 76، 77.
(100) السابق، ص 79.
(101) سلامة موسى، النهضة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ب ط، 1993، ص 92.
(102) سلامة موسى، اليوم والغد، مؤسسة المعارف، القاهرة، 1928، ط1، ص 204.
(103) السابق، ص 112.
(104) سلامة موسى، ما النهضة، ص 78.
(105) السابق، ص .
(106) سلامة موسى، اليوم والغد.
(*) الليبرالية أيدلوجية فلسفة سياسية وفكرية واقتصادية، تعتبر الحرية قيمتها الرئيسية والليبرالية تسعى إلى مجتمع يتسم بحرية الأفراد في التفكير، ووضع قيود على نفوذ الحكومة والعقيدة، وتقوم على سيادة القانون.
(107) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، تحقيق محمد عمارة، مصدر سابق، ص 128.
(108) السابق، ص 128.
(109) السابق، ص 505.
(110) السابق، ص 189.
(111) قاسم أمين، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1989، ص149.
(112) قاسم أمين، المرأة الجديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب ط، 2002، ص76- 77.
(113) السابق، ص 23.
(114) السابق، ص 13.
(115) السابق، ص 14.
(*) جريدة الجريدة التي أنشأها أحمد لطفي السيد من أهم المنابر المصرية التي عبر وتأثر بها العديد من المفكرين والأدباء كطه حسين وعباس محمود العقاد وغيرهم.
(116) أحمد لطفي السيد، المنتخبات، الجزء الثاني، الأنجلو المصرية، القاهرة، ب ط، 1945، ص 60.
(117) عصمت نصار، فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى، ج1، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2000، ص 44.
(118) عواطف سراج الدين، أحمد لطفي السيد، معاركه السياسية والاجتماعية، دار نهضة مصر، القاهرة، ط1، 2011، ص .
(119) السابق، ص 155.
(*) المعتمد البريطاني في مصر، وقد عين مندوباً لصندوق الدين المصري سنة 1877- قبل أن يصبح المعتمد البريطاني حتى سنة 1906م.

([120]) لطفي السيد، قصة حياتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب ط، 1993، ص 39.
([121]) السابق، ص 40.
([122]) السابق، ص 53.
([123]) السابق، ص 54.
([124]) عواطف سراج الدين، لطفي السيد ومعاركه السياسية والاجتماعية، مصدر سابق، ص 199.