العلمانية والفكر المصرى الحديث

دكتور أحمد زكريا الشـــلق

١ ــ حول مفهوم العلمانية وينابيعها :

سوف تتشعب هذه الدراسة أساسا على رصد الاتجاهات التى يمكن وصفها بالعلمانية ، والتى ظهرت بأشكال متفاوتة ، خلال تطور الفكـر المصرى الحديث ، ومن زاوية التطور التاريخى ، واعتمادا بشكل أساسى على تراث وأدبيات المفكرين المصريين ، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن الحالى ، ومن ثم ان يكون تركيزنا على دراســـة العلمانية ذاتها كقضية فكرية قائمة ومستمرة ، وما دار حولها من جـدل ، وانما ستتم ملاحظة ذلك خلال نسيج التطور التاريخى لموضوع الدراسة باعتبارها « موقفا فكريا » لهذا المفكر أو ذاك .

وأول مايقتضينا توضيحه هنا هو المعنى الذى نقصده باصـطلاح « العلمانية » على ضوء فهمنا له وعلى ضوء الخصوصية التى تجعل بعض الكتاب والمؤرخين يستخدمون اصطلاحات من نوع « العلمانية المصرية » أو « العلمانيون المسلمون » .. وثمة حقيقة لايمكن انكارها فى البـداية مؤداها أن مصطلح العلمانية Secularism لايوجد فى تراث مصر الثقافى، بل وربما العربى عامة ، حتى أواخر القرن التاسع عشر تقريبا بل ان من تبنى اتجاهات ذات طابع علمانى ، أو يمكن وصفها بالعلمانية فى الفكـر المصرى الحديث ، لم يستخدم اصطلاح « العلمانية » فى كتاباته ، ليس

عن غير وعى بالضرورة ، ومن ثم فان وصـف أفكار هذا المفكر أو ذاك بالاتجاه أو الميل نحو العلمانية هو مجرد حكم أو وجهة نظر قابلة للجدل.

وبشكل عام فان العلمانية تنسب الى العلم ، والعلمانى Secularist هو العالم الدنيوى الذى يختلف عن الدينى أو الكهنـوتى . ومن ثم فالعلمانى هو العالم الذى يتبنى الأفكار العلمانية أو يعتنق المذهب العلمانى Secularism فى مقابل رجل الدين أو الكهنوتى .. والعلمانيون يحكمون بوجه عام العقل ويرعون المصلحة العامة دون تقيد بنصوص أو طقـوس دينية . ومن هنا كانوا على خلاف مع رجال الدين[1] .

وتتفق أغلب المصادر على أن الاصطلاح أوربى النشأة واللفظ ، وان كان التراث الأوربى يميز بين نوعين من العلمانية ، نوع فكرى اعتقادى ، يفرض فكره اللادينى على المجتمع ، ومن ثم يتخذ موقفا عدائيا من الدين، ويعتبر العلمانية دعوة اجتماعية ـ فلسفية ذات مضمون قابل لأن يحـل محل المضمون الدينى ، وهذا النوع يرفض التعايش مبدئيا مع الدين ، ويرى حصره فى نطاق فردى ضـيق . أما النوع الثانى فهو العلمانية بالمعنى المحايد أو القانونى الشكلى الذى يفصل بين الدين والحكومة ـ لا بين الدين والمجتمع ولا بين الدين والفرد ـ وهذا النوع يترك للدين حريته الكاملة فى مجالاته الروحية والأخلاقية والاجتماعية ، متجها فقط لتنظيم الجانب المسمى بقوانين وأنظمة تحقق المساواة بين المواطنين بغض النظر عن دياناتهم[2] .

والعلمانية بالمفهوم السابق موقف فكرى من تطور العلم وعلاقتـه بالدين وصراع رجال الدين مع رجال الدولة ، أو سلطة الكنيسة وسلطة الدولة ، بل ان بعض الكتابات ترى أن العلمانية هى الاسم الدينى للفلسفة

---

(١) ابراهيم مدكور (مشرفا) معجم العلوم الاجتماعية ص٤٢٥ ، عاطف غيث (مشرفا) قاموس علم الاجتماع (مادة علمانية) .

(٢) محمد جابر الأنصارى : تحولات الفكر والسياسة ص١٢٥ .

الانسانية [٣] ، والتي انتصرت في أوربا ، بعد فصل الدين عن الدولة ، وظهور الدولة القومية ، التي تعتمد على القوانين الوضعية بدلا من الشرائع الدينية المقدسة ، والتي حل فيها الحق الطبيعي في الحكم محل الحق الآلهي المقدس • كذلك ارتبطت العلمانية تاريخيا بانتهاء الدولة الثيوقراطية ومناهضة الكهنوت وهجرة الرهبان للاديرة ، وذبول العلوم اللاهوتية ، وازدهار العلوم الوضعية ، الى جانب ارتباطها بظهور أجهزة الاعلام الجماهيرية ، والانتشار التدريجي للتعليم المدني •

لقد فرض الصراع بين العلم والدين نفسه في أوربا استجابة لتعاظم المعرفة ونمو المعرفة العلمية وكشف الحقائق الجديدة عن الانسان والكون، مما دفع الى الايمان « بالنبي الجديد » وهو العلم ، ومناهجه ونتائجه • ومن هنا نشأ الصراع بين العلوم الدينية واللاهوتية • ذات الطابع التأملي، وبين العلوم التجريبية ، وبات واضحا لدى كثير من المفكرين أن الدولة والمجتمع هما حاصل علاقات انسانية واقعية ، وليسا انعكاسا لارادة الهية ، فظهرت الأفكار العلمانية بوصفها محاولة لادراك معنى العالم بوصفه معقولا ينطوي في المحل الأول على امكانية ادراكه وبالتالي تغييره، من خلال التقاء الانسان والعالم في وسيط العقل ، دون ماحاجة للقوى الفوقية أو الدينية[٤] • من ذلك يتضح ارتباط مفهوم العلمانية عند نشأته الأوربية ، بقضية « تحديث » المجتمع الأوربي ومحاولة تطويره (الدين والعلم) ، نفس ارتباطه بصراع الكنيسة مع المؤسسة السياسية (الدين والدولة) •

وعندما بدأت محاولات تحديث المجتمع المصري في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، على أساس أوربي ، بدأت الأفكار العلمانية « تغازل » المجتمع المصري ولم يتم ذلك قبل هذه الحقبة لارتباط ذلك

---

(٣) لويس عوض : قصة العلمانية في مصر ، مجلة المصور في ٣٠ سبتمبر ١٩٨٣ .

(٤) شوقي عبد الحكيم : علمنة الدولة وعقلنة التراث ص ص ١٥ — ١٧ .

بخصوصية المجتمع المصرى المسلم ، الذى يدين بالولاء الدينى والسياسى للخليفة — السلطان العثمانى — كما لايوجد فى الاسلام سلطة كنسية أو اكليروسا ، وبالتالى لم تكن هناك سلطتان ، دينية وسياسية ، وان كان التطور التاريخى قد أفضى الى الشك فى مقدرة الخليفة السلطان على حماية العالم الاسلامى ، بل لقد أصبحت مصالح مصر وولاتها الطموحين ، تتعارض مع مصالح الخليفة ، بينما وجدت مصر أن من مصلحتها التعامل مع أوربا بشكل مباشر ثقافيا وحضاريا — بعد حملة الغزو الفرنسى (١٧٩٨ — ١٨٠١) — وبمطلق ارادة حكامها ، بينما توالت لبنات بناء « القومية المصرية » بمفهومها الحديث ، بفعل المؤسسات الثقافية المستحدثة ، وعمليات التمصير المستمرة فى الادارة والجيش والاقتصاد حتى لقد تبلورت فى النهاية مشاعر قومية خاصة ومتميزة عن الشعور القومى — الدينى العام الذى كان يربط مصر بدولة الخلافة ، فى الوقت الذى بدأت فيه دولة الخلافة ذاتها مصر بطبيعة الحال .

وفى ذات الوقت حدثت تحولات فكرية داخل المجتمع المصرى من جراء الاتصال بالغرب ، فشقت الثقافة والقيم الغربية طريقها الى المجتمع المصرى الذى بدأ يتعرف على الليبرالية أو الحرية الفردية ، ومنها حرية المعتقدات والديمقراطية ، والقوانين الوضعية التى يصنعها البشر ، والمساواة أمامها .. الخ . وجاءت توسعات الثقافة الحديثة من صحف ومدارس للترجمة ومدارس التعليم المدنى الحديث ، لتطل بصخب المؤسسات التقنية على مشاعر الجماهير الدينية ، وأنتج ذلك كله فى النهاية مجتمعا مصريا مختلفا فى طبيعته وثقافته ووعيه ، بل وخارطته الاجتماعية ، حيث اندفعت شرائح اجتماعية جديدة من المثقفين من أبناء الأعيان المصريين الذين برزوا الى سطح الحياة العامة كقوة اقتصادية واجتماعية ، فارتقى أبناؤهم درجات السلم الاجتماعى ، مستندين الى قيم الثقافة والتعليم الحديث ، بعد أن ترسخت أصولهم الاقتصادية ، بفعل اجراءات وقوانين تمليك المصريين لأراضى بلدهم ، وباتت الشرائح الاجتماعية الجديدة تلعب دورها لتصبح مؤثرة فى حركة الثقافة والفكر .

واذا كان لنا أن نحدد تاريخيا القنوات الثقافية والفكرية التى دلفت خلالها الى مصر الأفكار الجديدة المتعلقة بالدين والعلم والدولة ، فيمكن رصد عدة ظواهر بدأت مع أوائل القرن التاسع عشر ، واستمرت تفعل فعلها طوال ممثلة فى : الاحتكاك بأوربا ، أفكارها ومؤسساتها ، وماصحب ذلك من موجات « تغريب » ورد فعل . وقد بدأ هذا الاحتكاك بشكل قسرى منذ الحملة الفرنسية ، ثم أصبح اختياريا خلال عصر محمد على (١٨٠٥ ــ ١٨٤٨) من خلال البعثات التعليمية الى أوربا وحركة الترجمة الواسعة واستقدام الخبراء والمعلمين الأوربيين الى مصر ، وقد لقى هذا الاحتكاك استجابة تدريجية ، وبأشكال متفاوتة ، لدى المصريين ، كان أبسط مافيها أنه أوجد فى النهاية اعتقادا بأنه لكى تواجه مصر أوربا لابد من فهم ، ان لم يكن تبنى ، أفكارها وأساليب حضارتها ، ومن هنا كانت الخطوة التالية الممثلة فى بناء الدولة الحديثة فى مصر ، نظمها وأفكارها ، وفى ادارتها وجيشها ومصانعها ، فى شكل مشروع حضارى كبير وطموح خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ، ليضيف الى عوامل بناء قومية مصرية متميزة عناصر جديدة ومؤثرة ، يضاف الى ذلك نمو الحركة الوطنية ، فى مقابل تزايد الضغط الأوربى على مصر ، ثم سقوطها فى النهاية تحت وطأة الاحتلال البريطانى (١٨٨٢) أمام عجز دولة الخلافة الاسلامية صاحب السيادة على مصر .

فى ظل هذه التطورات نمت وتكاثرت خمائر الفكر السياسى والاجتماعى الجديد ، وكانت العلمانية بعض عناصر ، وهذه التطورات فى حد ذاتها لاتجعلنا نبالغ ونتصور أن مصر خلال عمليات تحديثها وتغريبها خلال عصرى محمد على والخديو اسماعيل قد قطعت شوطا فى اتجاه العلمانية(٥) . على اعتبار أن قيام حكامها باستزراع مؤسسات

---

(٥) انظر مقالات لويس عوض عن قصة العلمانية فى مصر وتدور حول فكرة مغلوطة تصف انجازات من حكموا مصر بدءا ببونابرت وانتهاء بكرومر وحتى عبد الناصر بأنها عملية علمنة لمصر بشكل مطرد ، كما تجاهل كتابات المفكرين والمثقفين المصريين وتجاهل دور الدين فى علاقته بالدولة والمجتمع .

التحديث الأوربية فى مصر ، يمثل عملية « علمنة » لبنائها السياسى والاجتماعى ، ذلك أن أيا من حكام مصر لم يكن راغبا ، أو حتى بوسعه، فى تنحية الدين جانبا ، فقد كانوا فى النهاية يحكمون مصر كنواب عن الخليفة — السلطان العثمانى — الذى يحكم باسم الدين ، شعوبا تموج بالولاء الدينى • هذا بالاضافة الى أن محمد على ذاته كان يضع بفتوحاته أسس دولة اسلامية كبرى وخير مثال على ذلك نشر الاسلام خلال فتوحاته الافريقية • كذلك فان المفكرين المصريين خلال نفس الحقبة ، كان الدين الاسلامى نقطع انطلاقهم فى دعواتهم للاصلاح والتطوير ، حتى أن من انبهر منهم بحضارة الغرب ، لم يشأ أن يبدى اعجابه بالعلمانية ، وراح يبحث فى التراث الاسلامى عن بديل للافكار الجديدة على نحو ماسنرى • ومع ذلك يمكن القول بأن محاولاتحكام مصر تحديث مجتمعها وتطويره ، بدءا بمحمد على ، لم يكن يتم على أساس علمانى ، وان كانت عملية التحديث فى حد ذاتها قد حملت الى مصر أفكارا لها موقف مغاير من الدين فى صلته بالمجتمع والدولة جعل البعض يحكم عليها بالعلمانية •

٢ — الاتجاه التوفيقى :

واذا راجعنا كتابات المفكرين المصريين وماطرحوه من رؤى تتعلق بتحديث المجتمع وتطويره ، وكانت هذه المسألة قضية أساسية بالنسبة لهم ، فان ذلك يقودنا بالضرورة الى تحديد موقفهم من الدين ، باعتباره يشكل الأصل فى علاقته بكل من المجتمع والدولة على اعتبار أن التحديث سوف يتناول التعامل مع العلم الحديث ، كما سيحدد موقفا جديدا لعلاقة الدولة فى نظامها السياسى بالدين • ومن المسلم به أنه حتى مطلع القرن العشرين كان كل المثقفين المصريين يتلقون تعليما دينيا ، وتمثل الثقافة العربية والاسلامية أسس تفكيرهم ، كما كانت تحدد اطاره •

فهذا هو رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ — ١٨٧٣) تعلم فى الأزهر ويتخذ

موقفا دينيا من الحياة ، وعندما سافر الى فرنسا عام ١٨٢٦ ودرس المجتمع الأوربى ، نظمه وثقافته ، انعكس موقفه الدينى على نظرته للمجتمع ، فطالب بالاقتباس من نظم الغرب مع التوفيق بينها وبين الاسلام ، ولكنه يسقط ما يخالف الدين أو يتناقض معه ، وكان ايمانه بالعقل ممتدا من ايمانه بالله ، على اعتبار أن الله هو الذى وهب الانسان ذلك العقل ، ومن ثم كان يرى اطلاق قدرات العقل للتحليل والتقويم والتركيب فى العلوم النظرية والتطبيقية ، ولكن اذا تعارضت حقائق العلم التى يتوصل اليها العقل ، مع حقائق الدين ، اعتبر هذه الحقائق الأخيرة هى المطلقة ، ومن ثم كان يحسم الخلاف لصالح الدين . الأمر الذى قد يدفعه أحيانا لتفسير حقائق العلم تفسيرا ميتافيزيقيا . فالحقيقة الدينية عنده هى المطلقة . فكان المثل الأعلى عنده أن يأخذ المسلم بعلوم الغرب ليطور دنياه على أن يحتفظ بإسلامه ، الذى يهديه الى الصواب والخطأ كما ورد بالشرع — وعلى حد تعبيره « فالدين أساس الملكة ، ولا قوام لها الا به »(٦) . وهكذا انتصر أبو الفكر المصرى الحديث للدين ولم يؤمن بالعلمانية فى علاقة الدولة بالدين ، أو بقيام الدولة على أساس علمانى ، وان كان قد تبنى العقلانية فى مجال العلم طالما لا تتعارض مع الدين ، ومن ثم لم ير تعارضا بين الحضارة الغربية والاسلام .

ومهدت أفكار الطهطاوى الطريق لظهور أفكار جديدة تتعلق بموقف الدين الاسلامى من الحضارة الحديثة ، بحيث تأصلت وتعمقت لتصبح تيارا متميزا فى الفكر المصرى حين شغلت قضية البعث الاسلامى ، وتحديث المجتمع المصرى ، الجيل التالى ، خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فكانت نقطة الانطلاق لجمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ — ١٨٩٧) الذى امتازت نظرته بالتسامح مع من مالوا الى تبنى أساليب الحضارة الحديثة ، فكان يؤمن بأن الاسلام لم يكن ضد العلم . ذلك

---

(٦) رفاعة الطهطاوى : المرشد الأمين ، ص١٠٨ .

أن أصول الاسلام ليست قاصرة على شئون الروح وانما جاءت وافية للمعاملات وتنظيم الحياة فى المجتمع وتحديد سلطاته كما ورد بمجلة « العروة الوثقى » فالاسلام عنده دين ودولة وليس ثمة انفصال بينهما، فلم يخرج بذلك عن الفكر السياسى التقليدى فى الاسلام ، ولم يكن الأفغانى ملحدا ، كما وصفه بعض خصومه ، وانما كان أقرب فى فهمه للدين الى عقلانية الفلاسفة الأوربيين الماديين فى القرن الثامن عشر ، ذلك انه يعتقد بضرورة الألوهية لسعادة الانسان ، كما يرى فى الدين مؤسسة قادرة على زجر الانسان الى جانب تنظيمه للعلاقات المادية بين الناس • وقد تميزت دعوة الأفغانى بالترويج لفكرة بعث ماضى الاسلام المجيد فى ظل رابطة تجمع الشعوب الاسلامية ، لمقاومة الضغط الأوربى، وليس لمجرد قيام الدولة على أساس دينى[٧] •

وباسهامات محمد عبده (١٨٤٨ — ١٩٠٥) تلميذ الأفغانى ، تتخذ قضية الاصلاح الاسلامى أبعادا أرحب وأعمق ، فكانت من أهم غاياته بيان أن جوهر الاسلام لايتناقض مع الحضارة الحديثة ، فليس ثمة تناقض بين الدين والعلم ، وان اصلاح المجتمع الاسلامى عن طريق الدين، أسهل وأصح ، مع الاحتكام للعقل ومقياس المصلحة والاجتهاد • لقد كانت احدى غايات محمد عبده التوفيق بين الاسلام والعلم الحديث ، تنقية الاسلام أولا مما شابه خلال عصور الضعف ، واعادة النظر فى كل مايتصل بالمذاهب الاسلامية فى ضوء العلم الحديث ، كما أن اجتهاداته فى رسائله وفتاويه ومقالاته ، بل ودعوته لاقامة جامعة عصرية ، ذات طابع دنيوى ، ومحاولاته الجادة اصلاح الأزهر ونظامه التعليمى ، وكذلك اصلاح نظم القضاء الشرعى ، تصب كلها فى نهر التجديد العصرى، على أساس رؤية توفيقية فى مجال الاصلاح الدينى[٨] لقد تجاوز محمد

---

(٧) مجيد خدورى : الاتجاهات السياسية ص٧٠ — ٧١ ، غالى شكرى النهضة والسقوط ص١٦٦ — ١٦٧ .

(٨) غالى شكرى : النهضة والسقوط ص١٩٧ — ٢٠١ ، محمود اسماعيل : مقالات فى الفكر والتاريخ ص٢٨ ، أحمد عبد الرحيم مصطفى : حركة التجديد الاسلامى ص٦٢ .

عبده مفهوم الطهطاوى ، الذى كان قد حسم المسألة لصالح الدين فكان أكثر واقعية حين حاول اثبات أن الاصلاح والمدنية لايتمان الا بالاحتكام الى الاسلام ذاته ، الذى هو مرادف للتمدن ، فنظر الى القضية من « داخل » الدين الذى كان نقطة انطلاقه ، لا من « خارجه » كما فعل الطهطاوى .

أما فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة والسلطة ، فقد اتضح موقف محمد عبده خلال محاورتيه الشهيرتين مع كل من هانوتو (١٩٠٠) وفرح أنطون (١٩٠٢) حيث استبان خلالهما ايمانه بأن لا سلطة فى الاسلام سوى سلطة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وعلى حد تعبيره « فليس فى الاسلام مايسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » كما أنه ليس فيه سلطة ثيوقراطية يتلقى فيها الحاكم الشريعة ويختص بالتشريع وقد ذكر أن المؤسسات ذات الطابع الديني كدار القضاء والافتاء وهيئة العلماء ، أو شيخ الاسلام ، ليس لها سلطات دينية تتعلق بالعقائد ، وانما هى سلطات مدنية قررها التشريع الاسلامى . ولعل هذا وراء تفسير بعض نقاد محمد عبده لآرائه هذه بأنها تمثل موقفا « علمانيا » ضد الثيوقراطية ، وأن آراءه مع ذلك لم تنجح فى اضفاء الصبغة الاسلامية على التقليد اللبرالى القائل بالفصل بين الدين والدولة[٩] . والواقع أنها ليست كذلك اذا أخذنا فى اعتبارنا أنه كان يتحاور مع مفكرين مسيحيين ، واذا مانظرنا اليها من زاوية تأكيده على أنه ليس ثمة حاجة الى العلمانية ، كما فى المجتمعات الأوربية ذلك ان المجتمع الاسلامى ليست فيه أصلا سلطتان ، دينية وزمنية ، بينهما صراع ، ومن ثم فان آراء محمد عبده لاتبلور موقفا علمانيا بقدر ماتنفى ضرورة الأخذ بالتقليد العلمانى الغربى وبالتالى لم يكن بحاجة الى اضفاء صبغة اسلامية على التقليد الغربى القائل بفصل الدين عن الدولة .

---

(٩) غالى شكرى : المرجع السابق ص ١٩٧ ، أحمد عبد الرحيم مصطفى : المرجع السابق ص٦٣ — ٦٤ .

وربما كانت أهمية أفكار محمد عبده وهى تقرب بين الاسلام والمدنية الحديثة ، أنها ستفتح الباب للاجتهادات ، التى ستجعل من الصعب التمييز بين مايتفق مع الاسلام ومايخالفه ، مما يفسر كيف أنه وهو يحاول أن يقيم جدارا ضد العلمانية ، فاذا بفريق من أنصاره وتلاميذه يعتبرونه جسرا يعبرون عليه بأفكار ذات طابع علمانى وداعين لابعاد الدين عن مجال التطور الاجتماعى .

٣ ــ العلمانيون المسلمون :

انطلق هذا الفريق من تلاميذ محمد عبده من العصريين اللبراليين ، بأفكارهم المتعلقة بالدين والمجتمع ، محاولين الى أن يصلوا بأفكار الشيخ الى ما اعتقدوا أنها نهاياتها المنطقية ، داعين الى الحد من تدخل الدين فى أنظمة المجتمع وقوانينه ، وقد اصطلح بعض من الكتاب على تسمية هذا الفريق بأنهم أصحاب الاتجاه « العلمانى ــ الاسلامى » أو « العلمانيون المسلمون »[١٠] رغم ما فى هذا الاصطلاح من عدم دقة . ومن أبرز أنصار هذا الاتجاه قاسم أمين (١٨٦٣ ــ ١٩٠٨) وأحمد فتحى زغلول (١٨٦٣ ــ ١٩١٤) ، وأحمد لطفى السيد (١٨٧٢ ــ ١٩٦٣) ممن عاصروا أستاذهم ، ثم الجيل التالى الذى برز خلال العشرينات من هذا القرن وفى مقدمته الدكتور محمد حسين هيكل (١٨٨٨ ــ ١٩٥٦) وعلى عبد الرازق (١٨٨٨ ــ ١٩٦٦) والدكتور طه حسين (١٨٨٩ ــ ١٩٧٣) .

بينما ظهر الفريق الآخر من تلاميذ محمد عبده ممن يتمسكون بالأصولية الاسلامية ويفسرون أفكاره فى اطارها ، وقد عبرت عن أفكاره

---

(١٠) خدورى : المرجع السابق ص٧٨ ، هشام شرابى : المثقفون العرب ص٣١ ويقصد شرابى بهم المسلمين غير المندمجين مباشرة فى حركة البعث الاسلامى ، تمييزا لهم عن أولئك المندمجين فى الحركة أى العلماء المصلحين .

مدرسة مجلة المنار (١٨٩٧ — ١٩٣٦) وعلى رأسه كان محمد رشيد رضا (١٨٦٥ — ١٩٣٥) ، وظهرت أفكاره ممثلة فى الحركات الدينية التى نشأت خلال العشرينات كالشبان المسلمين (١٩٢٧) والاخوان المسلمون (١٩٢٨) وعلى رأسها زعيمها ومؤسسها الشيخ حسن البنا (١٩٠٦ — ١٩٤٩) وكان بروز هذه الجماعات وتشددها رد فعل لمواجهة أنصار الاتجاه العصرى اللبرالى ، بقدر ماكانوا اتجاها قائما بذاته يفسر أفكار محمد عبده من زاوية مغايرة تماما ، تفهم البعث الاسلامى على أنه عودة للاصول وتمسكا بالنصوص الدينية وحدها .

١ — ويعد قاسم أمين أبرز دعاة الاتجاه العصرى ، وقد انطلق من الأرضية المألوفة لجيله ، بثقافته الاسلامية والتى دعمها بدراسته الأوربية . فمع تأكيده لايمانه بالدين ، يؤكد أيضا اقتناعه بقانون داروين عن التزاحم وبقاء الأصلح فى تفسير النشوء والارتقاء ، فأعلن أن بقاء المجتمع وتطوره لايعتمدان على الأخلاق أو الدين ، بقدر مايعتمدان على أهليته للمشاركة فى الصراع[١١] . ويؤكد قاسم ايمانه بالعقل ، فيذكر فى معرض حديثه عن المدنية الاسلامية أن عامل الدين لم يكن وحده المؤثر فى وجود الحالة الاجتماعية ، ويقوده ذلك الى الدعوة الى الحرية ، وحرية الرأى والنقد بشكل خاص ، فذكر أن الانسان فى البلاد الحرة قد يجاهر بأن لا وطن له ، ويكفر بالله ورسله ، ويطعن على شرائع قومه وآدابهم وعاداتهم .. يقول ويكتب ماشاء ولايفكر أحد فى أن ينقص شيئا من احترامه لشخصه متى كان قوله صادرا عن نية حسنة واعتقاد صحيح . لقد كان قاسم يرى أن الايمان مسألة شعور صرف وأنه ليس مسألة عقلية أو عملية ، وتساءل : لم يعتقد المسلم أن عوائده لاتتغير وأنه يلزمه أن يحافظ عليها الى الأبد ؟[١٢] .

---

(١١) قاسم أمين : تحرير المراة ص١١٨ ، شرابى : المرجع السابق ص ١٠١ .

(١٢) قاسم امين : تحرير المراة ص٣١ .

أما بالنسبة لعلاقة الدين بالسلطة السياسية فقد أكدت كتاباته على الحقيقة القائلة بأنه لا سلطة روحية فى الاسلام ، أما السلطة السياسية التى يمارسها الخلفاء فهى تمارس فقط باسم الدين ، ومن ثم أنكر وجود نظام سياسى فى الاسلام وذكر أن شكل الحكومة كان عبارة عن خليفة غير مقيد ، ذلك أنه لم يكن فى النظام مايرده الى أصول الشريعة ، وأنه اذا قيل أن هذا الخليفة يبايعه أفراد الأمة الاسلامية ومن ثم فان سلطته مستمدة من هذه الأمة ، فنحن لاننكر هذا ولكن هذه السلطة لاتتمتع بها الأمة سوى بضع دقائق وهى سلطة لفظية ذلك أن الخليفة هو وحده صاحب الأمر[١٣] . وهكذا انتقد قاسم نظام الخلافة فى الاسلام مبتعدا تدريجيا عن أفكار محمد عبده ، يؤكد ذلك أيضا أنه كتب فى كتابه أقامها محمد عبده بين الاسلام والمدنية ، ومع احترامه للاسلام بشكل الأخير « المرأة الجديدة » (١٩٠٠) عن الاستناد الى القرآن والسنة ، مستمدا شواهده من العلوم والأفكار الغربية ، وقد ذكر فى مقدمة هذا الكتاب أن العلم هو الأساس الشرعى الوحيد للحقيقة وأن المنفعة هى المحك الوحيد للقيمة . لقد أوضح قاسم أن تمدين المجتمع يتوقف على عدة عوامل ليس الدين الا واحدا منها ، فقطع قاسم بذلك الصلة التى أقامها محمد عبده بين الاسلام والمدنية ، ومع احترامه للاسلام بشكل عام الا أنه أعطى المدنية الحق فى أن تبنى قواعدها الخاصة لتعمل على ضوئها ، لقد كان يرى أنه اذا كان الاسلام هو الدين الحقيقى ، فان هذا لايعنى بالضرورة أن المدنية الاسلامية هى المدنية الفضلى . وقد رأى مفسرو آراء قاسم أن أفكاره هذه لقيت قبولا بسبب لهجته المعتدلة وحججه البليغة فى أوساط الاصلاحيين والعلمانيين على حد سواء ولأنه لم يغترب عن محيطه الاسلامى ، فقد أثبت امكانية التعايش بين النزعة الاصلاحية والنزعة العلمانية فى الاسلام[١٤] .

---

(١٣) قاسم أمين : المرأة الجديدة ص١٧٥ — ١٧٦ .
(١٤) هشام شرابى : المثقفون العرب ص١٠٢ — ١٠٣ .

ويقف أحمد فتحى زغلول نفس الموقف تقريبا من العلم والدين ، وهو من أنصار محمد عبده وأصدقائه ، وكان قد أوفد لدراسة القانون فى أوربا ، وربما كانت أعظم اسهاماته هى ماقدمه من ترجمات للفكر السياسى والاجتماعى الأوربى ، وكان مؤمنا بمذهب بنتام عن المنفعة ، بل لقد ترجم الى العربية كتابه « أصول الشرائع » وقد شغلت قضية تمدين المجتمع المصرى فتحى زغلول ، وكان مؤمنا بحتمية التطور العلمى لتقدم وتمدن المجتمع الاسلامى ، وكان من نتيجة اهتماماته أن ترجم كتاب ديمولان « سر تقدم الانجليز السكسونيين » وكذلك كتاب لوبون « سر تطور الأمم» وقد أسبق ترجماته بمقدمات نقدية ذات طابع تطبيقى تناولت قضايا المجتمع المصرى كما نبه خلالها الأذهان الى أن العلوم ليست هى علوم الدين فحسب أو أن المفيد منها ليس هو فقط مايختص بعلاقة الانسان بربه ، وكان يتساءل : أين منا المؤرخ والنباتى والطبيب والكيميائى والمهندس والطبيعى وعالم الزراعة وغير هؤلاء ؟ (١٥) .

وكثيرا ماتناول اثبات فكرة أن الحقيقة بنت البحث العلمى ، وليست بنت الايمان الساذج بالمسلمات ، وقد انتشرت فى كتاباته الدعوة لتبنى العقلانية . ورغم عدم تعرض فتحى زغلول الدين بشكل مباشر ، مع احترامه له ، الا أن تجاهله ، من حيث صلته بالمجتمع الذى خاض تقريبا فى كل قضاياه ، وتأكيده الدائب والعملى على نقل تراث الفكر اللبرالى الأوربى الى مصر ، يستشف منه موقفه من الدين ، بالأضافة الى اعجابه الشديد بكتابات صاحب مذهب المنفعة ، وايمانه القاطع بالعقل ، كل هذا مال به نحو أفكار هى من طبيعتها تعد من قبيل الاتجاهات العلمانية ، أبعدته عن القواعد الدينية التى انطلق منها هو ورفاقه منذ البداية .

وقد نحى أحمد لطفى السيد نفس المنحى حين لم يعالج قضايا الدين بشكل مباشر ، وقد انصب اهتمامه حول الدعوة القومية المصرية ،

---

(١٥) ادمون ديمولان : سر تقدم الانكليز السكسونيين ص٢٦ (مقدمة فتحى زغلول) .

بمفهوم علمانى ، فى مواجهة الرابطة الاسلامية ، التى كان يسميها « الجامعة الاسلامية » ، وكذلك المطالبة بانتهاج المذهب التحررى (اللبرالى) بما يستند اليه من أسس وقيم فلسفية وحضارية ، مما يستشف منه اتجاهه الفكرى بشأن قضية تحديث المجتمع المصرى ، وكان كفتحى زغلول يؤمن بمذهب المنفعة ويدعو المصريين الى الأخذ بمنفعة وطنهم ونبذ « أوهام » الجامعة الاسلامية •

وقد تجاوز لطفى «التوفيقية » التى أرساها محمد عبده،وكان اتجاهه حاسما حول أخذ مصر عن الغرب وحضارته ، دون حاجة الى وجود الخلافة ، روحية كانت أو زمنية ، تركية أو عربية ، وكان أساس دعوته الى التحديث الأخذ عن الغرب مباشرة ، بغير توفيق أو تلفيق فاستبعد « الاسلام » كطرف فى معادلة التقدم ، مكتفيا بجانبه الخلقى دون حاجة الى الجانب التشريعى ، وكانت الترجمة السياسية لذلك فى نظره هى نبذ الخلافة العثمانية ، وفصل الدين عن الدولة وقيام حكم دستورى[١٦] • ومن هنا نادى بهوية وطنية مصرية ، تستند الى تاريخ مصر المتواصل ، الذى لم يكن الحكم الاسلامى فيه سوى مجرد حقبة ، محيلا الدين الى ضمير الفرد ، وقد مالت به أفكاره هذه نحو العلمانية فى مجال علاقة الدين بالدولة • وان لم يتناول الدين بشكل مباشر ، ذلك أن الدين لم يكن المبدأ المسيطر على تفكيره ، فالدين سواء كان الاسلام أو غيره لايعنيه الا كأحد العوامل المكونة للمجتمع • لقد كان لطفى مقتنعا بأن المجتمع الدينى خير من المجتمع اللا دينى ، على الأقل فى مرحلة معينة من التطور ، لكنه لم يكن مقتنعا بأن المجتمع الاسلامى أفضل من المجتمع اللا اسلامى ، وحين بحث عن الأسباب التى يزدهر بها المجتمع الاسلامى

---

(١٦) محمد جابر الأنصارى : تحولات الفكر والسياسة ص١٩ — ٢٠ ، وكذلك
Wendell,Ch. : The Evolution of Egyptian Notional Image, p. 230.

لم تكن المفاهيم التى أجاب بها عن ذلك هى مفاهيم الفكر الاسلامى ، بل مفاهيم الفكر الأوربى • بل لقد كان واضحا لدى لطفى السيد أن القومية المصرية هى محور الشخصية الجماعية والولاء الفردى • وان قيم الحضارة الأوربية العلمانية هى « العقيدة » المطلوبة لتلك الشخصية ، وأن الاسلام والعروبة يمثلان رافدا ضمن الروافد المتعددة للتراث المصرى المتنوع ، الموغل فى القدم ، وأنهما لايمثلان أكثر من ذلك[١٧] •

(ب) أثمرت أفكار هذا الجيل — جيل قاسم أمين وفتحى زغلول ولطفى السيد فى دفع عجلة هذا التيار الفكرى الى الأمام ، بعيدا عن الأرضية الاسلامية التى شكلت وجدانهم وملامح ثقافتهم فى البداية ، وعبرت بهم الجسر الذى أقامه محمد عبده للتوفيقية ، ومع احترامهم لأفكاره ، انطلقوا بقوة دفع ذاتية يبشرون بتراث وفكر الغرب ، ينهلون من ثقافته بغير حدود يترجمون ويلخصون وينشرون ويستخدمون مناهجه، مقتربين بشكل واضح نحو تبنى أفكار جديدة عن علاقة الدين بالدولة والمجتمع ، هى فى جوهرها من صميم العلمانية وان ظل دينهم الاسلامى يحظى باحترام خاص •

ومع سنوات الحرب العالمية الأولى ، وبتسرب الضعف الى الكيان الاسلامى الجامع بدأت الحركة القومية المصرية تتخذ طابعا وطنيا محليا ، خاصة بعد أن بدأت دولة الخلافة الاسلامية تسقط صريعة الحضارة الغربية المتفوقة ، فبرزت الأفكار العلمانية عن القومية تتخذ طابعا جديدا، وجاءت ثورة عام ١٩١٩ الشعبية لتضع أنصار الاتجاهات الاسلامية ، والقومية المصرية معا فى بوتقة حركة وطنية ملتئمة ، وبرزت فى أعقابها أحزاب تعبر عن ولاءات سياسية وطموحات قومية بأسلوب غربى (مثلا حزب الأحرار الدستوريين عام ١٩٢٢) وجاء الغاء الكماليين للخلافة

---

(١٧) الأنصارى : تحولات الفكر ص١٢٠ ، لطفى السيد : تأملات ص ٧٢ — ٧٣ .

الاسلامية فى تركيا عام ١٩٢٤ ليمد دعاة التغريب والعلمانية بحجة قوية فى مواجهة الأصوليين الاسلاميين ، وعلى ذلك شهدت السنوات الأولى من فترة مابين الحربين بروز جيل جديد انحرف بشكل عملى وراء الفكرة القومية ، ومال الى استبدال ولائه للاسلام بالولاء للقومية الاقليمية بمفهوم علمانى ، متأثرا بتجربة تركية الكمالية ، التى ألغت المؤسسات الاسلامية ، كما تأثر البعض الآخر بالأفكار الغربية العلمانية • وهذا الجيل فى الواقع يعتبر امتدادا طبيعيا لأنصار الاتجاه العصرى اللبرالى من تلاميذ محمد عبده مما يؤكد استمراريته خلال العشرينات ومابعدها ، وان كان سوف يشهد « تراجعا » الى المصالحة التوفيقية التى أرساها محمد عبده ، وسوف يتناول الموضوعات الدينية بروح جديدة •

ومن المهم ملاحظة أن انفساح المجال أمام دعاة هذا الاتجاه ارتبط بتراجع الاسلام السياسى فى هذه المرحلة بفعل الضغط الأجنبى على مصر ، حيث توارث قوة الاسلام السياسية وانحصرت على الصعيد الشعبى فى جوانبه الدينية ونشاطه الصوفى ، بينما الأقلية المتعلمة والنافذة والمتأثرة بالغرب فكرا وسلوكا ، توالى ضغطها من خلال التأثير الاجتماعى والتربوى فى ظل السيطرة المباشرة ، وبتأييد ضمنى منها ، وهكذا ارتبطت ظاهرة التغريب بالضغط الاستعمارى ، مما يوضح كيف أن عملية التغريب وما صحبها من موجات علمية ، لم تكن اختيارا حرا جماعيا ، ولعل هذا يفسر كيف أن ما أن تراخت القبضة الغربية على مصر حتى انقلبت الصورة تماما ، وتقدم الاسلام كقوة عقيدية ، اجتماعية وسياسية[١٨] •

كانت هذه هى الخلفية التى مهدت لظهور أفكار تتعلق بالدين والدولة كتلك التى طرحها القاضى الشرعى على عبد الرازق (١٨٨٨ — ١٩٦٦)

---

(١٨) الأنصارى : المرجع السابق ص١١٢ — ١١٧ وانظر هجوم كرومر على الاسلام بكتابه

Modern Egypt, London, 1908.

فى كتابه الهام « الاسلام وأصول الحكم » عام ١٩٢٥ ليعرض قضية نظام الحكم فى الاسلام بأسلوب جعله يميل للأخذ بالعلمانية وليجعل بالضجة التى صحبت الكتاب ، قضية العلمانية مطروحة على نطاق واسع ، حيث برزت الى ساحة الفكر مشكلة العلاقة بين السلطتين الدينية المدنية من جديد . وتقوم دراسة على عبد الرازق على فرضية أساسية مؤداها أن الخلافة ليست نظاما اسلاميا ، ومن هنا فهى ليست ضرورية ، لأنها كانه مصدر انقسام بين المسلمين ، وأنه من الضرورى أن تتخذ السلطة فى الاسلام شكل الخلافة ، وقد ذكر كذلك أن التشريع الاسلامى للمسائل المدنية لم يدع الى الجمع بين السلطات الدينية والمدنية ، ولذلك فلا بأس من أن تناط جميع الشئون المدنية بعد زوال الخلافة بسلطة مدنية علمانية ، ومن ثم تعدل جميع القوانين ، عدا الدينية الصرفة ، لتتناسب الظروف القائمة . ومن هنا اتهم على عبد الرازق بالالحاد ، رغم أنه كان مصرا على اسلامه وتقديسه لنبى الاسلام ، وربما يعد صحيحا أن خطورة هذه الآراء تكمن فى أن صاحبها استند الى حجج ومبررات دينية شرعية ، مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الاسلامى لتبرير أفكار انتصرت العلمانية لها ، وضمن أطار الفكر الدينى ذاته ، ومن داخله ، وليس من منطلق العلمانية الخالصة المنافية للدين[١٩] .

وقد وجدت أفكار على عبد الرازق فى صحيفة « السياسة » ورئيس تحريرها الدكتور محمد حسين هيكل (١٨٨٨ — ١٩٥٦) تأييدا ودفاعا ، دفاعا عن حرية الفكر وتجديده وكان هيكل قد نشأ نشأة دينية ثم درس الاقتصاد السياسى فى باريس حيث تفتحت أمام آفاقه نوافذ ثقافية أوربية ، تغلغلت الى عناصر ثقافية بأفكار لبرالية ، زلزلت قناعاته مذكراته عن يومياته فى باريس ، تأثر فيها كثيرا بأفكار « رينان » ، وان ظل ايمانه الفطرى بالله ورسوله قائما ، وشهدت الفترة التالية مساهمته فى موجة التغريب بشكل واسع فوضع كتابا عن « روسو » عام ١٩٢٣

---

(١٩) المرجع السابق ص — ص ٢١ — ٢٢ .

شرح فيه فكرته عن الدين الطبيعى ، ودراسات عن « أناتول فرانس » عام ١٩٢٤ ، وقدم شروحا وتلخيصات لفلسفة « كونت » عام ١٩٢٦ ولم يكن هيكل يمتلك الجرأة فى التعبير عن أفكاره ، كما فعل على عبد الرازق، فألبس أفكاره الدعوة الى حرية الفكر والدفاع عنها ، وحاول نفى فكرة أن هناك علاقة بين التجديد والالحاد ورغم انه لم يترك أثرا فكريا أحدث دويا كبيرا فى هذا المجال ، الا أنه خلق « مناخا » فى صحيفة السياسة كان أشبه بذلك الذى خلقه لطفى السيد فى صحيفة « الجريدة » (١٩٠٧ — ١٩١٥) قبل أن يعود هيكل ثانية ليخضع قناعاته بالفكر الغربى الى موقف عقلانى حذر يجعله يتخذ موقفا « انتقائيا » خلال الثلاثينات كما سوف نرى .

وفى عام ١٩٢٦ كتب اسماعيل مظهر (١٨٩١ — ١٩٦٢) فى مجلة المقتطف يدعو لاحلال العقلية العلمية الأوربية محل العقلية الغيبية التى تميزت بها الحضارة الاسلامية ، دون تغريب أو توفيق ، وكان مظهر قطبا فى جماعة العصور التى كانت تصدر مجلة بهذا الاسم ، بدأ دراسته فى انجلترا وتأثر بخاله لطفى السيد واستوحى ايمانه بالفكر الحر ، وان كان اهتمامه قد انجذب أكثر الى حلقة يعقوب صروف ، ثم أصدر عام ١٩١٩ ترجمة عربية لكتاب داروين « أصل الأنواع » وحين أصدر مجلة العصور (١٩٢٧ — ١٩٣٠) وأشعل على صفحاتها ثورة فكرية ، تناول خلالها المسائل الدينية ، وتعرض لرجال الفكر السلفى والتوفيقى بالهجوم، وتناول المعتقدات الدينية بجرأة غير معهودة ففى مقال له عن علاقة الانسان بالله ذكر أن من المفاهيم الخاطئة لدى الانسان اعتقاده أن الله خلقه على صورته وأن الحقيقة أن الانسان هو الذى تصور الله بطريقة تعكس صورته هو .. وذكر مرة أن الشك يحرك الانسان بقدر مايحركه الايمان ، ودحض الأسس التى استند اليها عباس العقاد فى تفسيره الايمان بالله[٢٠] وربما كان وراء أفكار مظهر هذه أنه استقى أولا من

---

(٢٠) خدورى : الاتجاهات السياسية ص٢٣٥ — ٢٤٠ ، اسماعيل مظهر : رسالة الفكر الحر ج١ ص ص٣ — ١٥ .

نبع العلوم الغربية داخل خلقة يعقوب صروف ، الذى أثر كثيرا فى تكوينه بشكل أبعده عن أصوله وجذوره الاسلامية .

وفي نفس موجة العشرينات أصدر طه حسين (١٨٨٩ ــ ١٩٧٣) كتابه « فى الشعر الجاهلى » عام ١٩٢٦ مطبقا فيه منهج ديكارت للشك فى الشعر الجاهلى والروايات التاريخية بل وأشار لامكانية استخدام النقد التاريخى لغربلة الروايات والنصوص الدينية ، بما فى ذلك القرآن ، مما طرح امكانية نقده من وجهة نظر البحث العلمى ، ومن هنا جاءت خطورة الكتاب والمنهج الذى استخدمه ، وكان يؤكد فى ذلك الوقت ان التوفيق بين الدين والعلم محال ، وطالب بنسيان العواطف القومية والدينية ورفض اعتبار شواهد الكتب المقدسة حقائق تاريخية صحيحة ، مما اعتبر هجوما مباشرا على الدين ، ومن هنا اتهم بالالحاد والعمالة للمستشرقين الأوربيين . وفيما يتعلق بالدين والدولة أكد طه على فكرة عبد الرازق أن الاسلام دين وليس نظاما سياسيا ، وأن الاسلام ترك للمسلمين حرية اختيار النظم السياسية التى تلائمهم وكذلك حرية تطويرها وقد أعطى حسين انطباعا بأن الاسلام يوحى باقتباس النظم الغربية ، وحاول اثبات أهمية الفصل بين الدين والسياسة وأن الدين ذاته لايستلزم التوفيق فيها[٢١] .

وفى عام ١٩٣٨ أصدر طه حسين كتابا هاما بعنوان « مستقبل الثقافة فى مصر » أبدى فيه ايمانه الصحيح بمعناها العلمانى ، داعيا الى ربط مصر بتراث البحر المتوسط الثقافى ، والى التعليم المدنى الدنيوى بشكل حاسم ، والى استبدال المؤسسات الدينية بالمؤسسات العلمانية ، وشن حملة واسعة على رجال الأزهر الذين لايفهمون القومية بمعناها العلمانى الغربى . لقد تأثر طه حسين بنظرة « كونت » الوضعية ، التى رأت أن النظرة الدينية الى الوجود تشكل مرحلة من مراحل تطوره

---

(٢١) سابايارد : الرحالون العرب ص ص ٣٥٤ ــ ٣٥٥ والاقتباسات من كتب طه حسين : من يعيد ــ من لغو الصيف ــ نقد واصلاح .

وعليه اعتبر سيطرة العاطفة على الفكر العلمي من بقايا العصور الوسطى .. وان كان طه قد عاد فيما بعد للتوفيق بين ايمانه بالاسلام وايمانه بالبحث العلمي الحر ، ليميل الى اثبات أن فى الاسلام عقلانية العلم ، منعطفا بأفكاره العلمانية الى نظرة دينية وجدت فى الاسلام سبيل التطور العلمي ورفضت الالحاد الذى توصل اليه العقلانية العلمانية اذا ماوصلت الى أقصى غاياتها ، بل لقد ذهب طه لأبعد من ذلك حين تحدث عن معجزات النبى وأظهر عجز العقل عن الاحاطة بها لضعفه وقصوره مما أعطى فى النهاية تأكيدا بعودته الى التوفيق بين هويته المصرية الاسلامية التى أودعها فيه تراثه ، وهويته الأوربية التى اكتسبتها ثقافته .

٤ ــ الصحوة السلفية والتوفيقية الجديدة :

(أ) لقد أشرنا الى أن مدرسة محمد عبده انقسمت الى فريقين يمثل كل منهما اتجاها متميزا ومختلفا فى النظرة الى الدين وعلاقته بالسياسة والمجتمع ، الفريق الأول من أنصار الاتجاه العصرى اللبرالى الذى مال الى تبنى أفكار تدخل فى نطاق العلمانية ، أما الفريق الثانى فأنصاره من دعاة التمسك بالأصولية الاسلامية ، على أسس سلفية وكان على رأسه فى البداية الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ــ ١٩٣٥) الذى شغلته كأستاذ محمد عبده قضية اصلاح المجتمع الاسلامى ، ولكنه رفض منذ البداية أسلوب الفريق المتحرر فى فهم أفكار أستاذهم وتفسيرها ذلك أن أنصاره ، فى رأى رشيد رضا ، قد أطلقوا سراح العقل بغير ضوابط ولا الزام ، فى حين أن محمد عبده لم يقصد ذلك ، وعلى ذلك اعتقد رشيد بأنه يفهم أفكار محمد عبده على وجهها الصحيح ، وكان مؤهلا للحكم على ذلك بحكم دراسته المتعمقة والمتكاملة للاسلام ، حتى أنه وجد فيه مايبرر أفكاره واتجاهاته بمقدرة خاصة ، مستمدا وحيه من تراث السلف الصالح ، الذين فهموا المعنى الصحيح لمبادىء الاسلام ، كما وردت فى القرآن والسنة ، ومن هنا كان اعتماده الأساسى ، حيث

رأى ضرورة كبح جماح العقل بزيادة المصادر الملزمة الى حد كبير ، الى جانب اعادة مبدأ الاجماع الذى ارتبط بفترة الخلفاء الراشدين .

أما بالنسبة لمسايرة المجتمع الاسلامى للمدنية الحديثة ، فانه يقبل الحضارة الأوربية وان لم يكن شديد الاعجاب بها ، بالقدر الكافى لاستعادة المجتمع الاسلامى قوته وحيويته ، وعلى ذلك استنتج ضمنا أن هناك مبادىء مشتركة بين الاسلام والمدنية الحديثة ، وأنه لن يتم فهم ذلك الا بالنفاذ الى جوهر الاسلام أولا بفهمه فهما صحيحا ولذلك أخذ على عاتقه مهمة تفسير الاسلام تفسيرا يناسب ظروف الحياة المعاصرة ، وقدم نتيجة لذلك تفسيرا شاملا ومفصلا للقرآن ، عرف باسم مجلة « المنار » .لقد كان رشيد رضا يعتقد بضرورة « احياء » الحضارة الاسلامية لا (استردادها) ومن هنا كان الاسلام قاعدته ومجال حركته منذ البداية وحتى النهاية أما الحضارة الأوربية فهى « بضاعة » اسلامية — كما قال الأفغانى — نتجت عما تعلمه الأوربيون من المسلمين فى البداية ، ولذا رأى وجوب العودة الى المنبع الأصلى ، الذى ارتوى منه الأوربيون . وربما كان الفارق الجوهرى بين رشيد رضا وأنصاره من جهة وأنصار الاتجاه العصرى اللبرالى من جهة ثانية ، ان المجتمع الاسلامى كان محور تفكيره ونقطة انطلاقه للاصلاح ، بينما الاخرون كانت الحضارة الغربية هى محور تفكيرهم من حيث الاستفادة بها ونقلها الى مجتمعهم .

أما بالنسبة لمسألة الخلافة الاسلامية ، فقد كانت مجلة المنار تدعو منذ سنواتها الأولى الى اقامة مجتمع اسلامى واحد يستظل براية الخلافة العثمانية ، قاعدته مكة وفروعه تنتشر فى كل بلد اسلامى ، ولذا دعا رشيد رضا الى الوحدة والتضامن الاسلاميين ، وكان يرى أن تاريخ الخلافة الطويل ، وانتشار ثقافة مشتركة ، وقرون الاحتكاك والزواج الطويلة ، كل ذلك قد أنشأ أمة دينية مدنية فى آن واحد ، هى الأمة الاسلامية ، والخلافة فى نظره « ضرورة » لاتستطيع الأمة الاسلامية أن تعيش

بدونها[٢٢] . وقد عبر عن أفكاره هذه عام ١٩٢٣ حين وضع كتابه « الخلافة والامامة العظمى » حيث بسط فيه أفكاره ودافع عنها وهاجم القومية القائمة على الجنس ، باعتبارها تمثل خطرا يهدد الأمة الاسلامية .

وفى أعقاب الحرب العالمية الأولى توالت الأحداث بدءا بتطوير الحركة الوطنية المصرية وقيام الثورة عام ١٩١٩ ، والاحباط الذى منيت به حين لم يتحقق مطلبها فى الاستقلال الكامل ، وما أعقبها من تجربة النظام الوطنى اللبرالى بأحزابه وبرلماناته ، فى ظل النفوذ البريطانى ، وعجز النظام عن حل القضية الوطنية المصرية ، وصراع أحزابه ، مما زاد فى قوة الرفض ليس فقط للتسلط الأوربى وحده ، وانما أيضا للحضارة الأوربية ذاتها ، فانتشر لدى الأوساط السلفية والمحافظة شعور فادح بالخطر المهدد للكيان الاسلامى ، ليس فقط فى اطاره السياسى فحسب ، فهذا الاطار قد تم تدميره ، وانما فى جوهر معتقداته وأسس وجوده ، وقد تمثل هذا الشعور فى عنف رد الفعل الذى أثاره صدور كتاب على عبد الرازق وطه حسين (١٩٢٥ — ١٩٢٦) فاشتد عنف التيار الأصولى الاسلامى فى هجومه على الغرب الأوربى ، بل وعلى دعاة فكره من أنصار الاتجاه العصر اللبرالى منذ العشرينات .

وقد لخص حسن البنا (١٩٠٦ — ١٩٤٩) مؤسس جماعة الاخوان المسلمين وزعيمها ، التطور الجديد فى مذكراته قائلا : « اشتد تيار موجة التحلل فى النفوس وفى الاراء باسم التحرر العقلى ، لقد قامت تركيا بانقلابها الكمالى ، وأعلن مصطفى كمال الغاء الخلافة وفصل الدين عن الدولة ، وتحولت الجامعة المصرية من معهد أهلى الى جامعة حكومية تديرها الدولة ، وكان للبحث العلمى والحياة الجامعية حينذاك فى رؤوس الكثيرين صورة غربية مضمونها أن الجامعة لن تكون جامعة

---

(٢٢) أحمد عبد الرحيم مصطفى : حركة التجديد ص٧١ ، خدورى : المرجع السابق ص٨١ .

علمانية الا اذا ثارت على الدين وحاربت التقاليد الاجتماعية المستمدة منه »[٢٣] .

وقد اتخذ رد الفعل الدينى فى البداية شكل جمعيات دينية واجتماعية تبث فى الجيل الجديد روح الأخلاق الدينية وكان الاقبال على تأليف هذه الجمعيات ثوريا وحماسيا فتأسست جمعيات الشبان المسلمين ابتداء من عام ١٩٢٧ ، وكانت طليعة لمثيلاتها من الجمعيات التى لعبت دورا أكثر نشاطا فى الحياة العامة ، وقد عمرت هذه الجمعيات طويلا لأنها ركزت على الأمور الدينية والاجتماعية وحاولت الابتعاد عن النشاط السياسى لكن التيارات الدينية كانت تطمح الى تعبير أقوى من مجرد الانبعاث الدينى فانتشرت الدعوة الى تركيز الجهود على الارشاد الدينى ونشأت جماعات عديدة كرست نشاطها للشعائر الدينية والصوفية ولمحاربة العادات الاجتماعية المفسدة والأفكار العلمانية ، وكانت أقوى هذه الجماعات وأبعدها أثرا جماعة الاخوان المسلمين التى أسسها الشيخ حسن البنا عام ١٩٢٨ ، والتى رفعت فى البداية شعارات البعث الاسلامى واتخاذ القرآن دستورا ثم تدرج الشيخ البنا الى اثبات أن الاسلام ينظم شئون الناس ، بما فى ذلك القضايا المعاصرة ، وأنه لايقتصر على الشئون الدينية فحسب ، وأنه دين شامل لايترك مجالا لاستعارة أفكار ومؤسسات من مجتمعات أخرى ، وأن الهدف ليس طرح أفكار جديدة بقدر ماهو خلق جيل مسلم جديد قادر على فهم المعنى الحقيقى للاسلام والعمل وفق تعاليمه ، لتحقيق التقدم واستعادة مكانة الاسلام وسطوته، وهذا بالضرورة سوف يؤدى الى ظهور « أمة اسلامية » جديدة[٢٤] .

أما بخصوص السلطة فى نظر الاخوان ينبغى أن تستمد حسب النظرة الاسلامية السياسية من مصدر الهى وأن على من يتولون أمرها أن

---

(٢٣) حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية ، ص٥٣ .

(٢٤) خدورى : المرجع السابق ص٨٩ .

يسترشدوا بوازع الدين وحده وأن السياسة لايمكن أن تنفصل عن الدين وبالتالى فان الذين يعتقدون أن لا دخل للاسلام فى السياسة، لايفهمون المعنى الحقيقى للدين[٢٥] .

وقد فسرت احدى الدراسات المعاصرة [٢٦] صحوة حركة التسييس للاسلام باعتبارها ظاهرة ممتدة تاريخيا من زاوية أن السياسة لم تنفصل عن الدين أساسا ، وأن الذى حدث لابعدو أن يكون عودة الفهم الأصلى للاسلام . أى اطلاق قواه الاجتماعية والاقتصادية الكامنة ، والتى ظلت حبيسة تحت سيطرة القوى الأوربية المباشرة ، وفى عهد الحكومات غربية الولاء ، وأنه ما أن تراخت القبضة الأوربية حتى جاء الاسلام يقدم أنماطه الثقافية والسياسية . وما أن أخذت مكانة الغرب فى التدهور، حتى انبعثت المثل الدينية ، وتولدت العوامل التى جعلت من الدين قوة سياسية عبرت عنها الجماعات الجديدة .

(ب) تصدعت توفيقية محمد عبده نتيجة الصراع بين أنصار الاتجاه العصرى والعلمانية ، ودعاة الاتجاه الأصولى السلفى ، وبدأ أنصار الاتجاه العصرى والعلمانيةع ، ودعاة الاتجاه الأصولى السلفى ، وبدأ أنصار الاتجاه الأول ، يراجعون حساباتهم ، ويخضعون قناعاتهم بشأن العلم ومناهجه ونتائجه لموقف نقدى ، ويخضعون نتاج الحضارة الحديثة لموقف انتقائى ، فكان على عبد الرازق أول من ألقى السلاح ، خاصة وقد أوذى بشكل مباشر من جراء كتابه . وكان من جراء ذلك أن انسحب من الحياة الفكرية والثقافية بشكل نهائى ، وباستثناء بعض المقالات التى كان ينشرها بين الحين والاخر فى المناسبات الدينية الاسلامية ، كأنما ليكفر عن كتابه بتأكيد ايمانه ، وباستثناء المحاضرات التى ألقاها فى

---

(٢٥) المرجع السابق ص٩١ وراجع ماكتبه عن أيدلوجية الاخوان ص٩٩

(٢٦) محمد جابر الأنصارى : تحولات الفكر والسياسة ص١١٦ — ١١٧ ، ص ١١٩ .

المجامعة حول قضية الاجماع عند المسلمين ، لانجد له أثرا فكريا يستحق التسمية[٢٧] .

أما الدكتور هيكل فلم يعد فى أواخر العشرينات مطمئنا الى سلامة تفكيره العلمى الوضعى ، وقد كتب سنة ١٩٢٧ مقالات عن المعتقدات الدينية ، كرر فيها الفكرة القائلة بأن لا خلاف بين العلم والدين ، وركز على أن القيم الروحية فى حياة الأمم أهم من الأمور المادية وذكر أن الايمان بالنسبة للحضارة الجديدة سيكون مزيجا من نتائج مايكتشفه العلم والدين ، بل وكتب عام ١٩٢٩ يبدى تشككه فى قدرة العلم التجريبى المطلقة على حل ألغاز الكون ، وراح يبشر بحضارة شرقية جديدة يتزاوج فيها العلم والايمان ، وهكذا بدأت نزعته الايمانية الجديدة تزحزح اعتقاده اليقينى فى العلم التجريبى ، لتصل به فى النهاية الى نوع من السلاح الروحى . وفى عام ١٩٣٢ طلب ببعث ماضى مصر والشرق معا لنا كفره بنقل الغرب بغير انتقاء ، وهاجم الاستعمار الغربى والتبشير المسيحى واستكمل اتجاهه الجديد حين نشر كتبه الاسلامية : حياة محمد ، فى منزل الوحى (١٩٣٥ ، ١٩٣٦) وسلسلة كتبه عن الخلفاء الراشدين ، بلور خلالها رؤيته الجديدة . مؤكدا على ضرورة بعث تراث الاسلام الثقافى وماضيه الحضارى بالاستعانة ببرائق البحث العلمى الأوربى بنظرة جديدة ، مما كان نقطة بداية لنزعة توفيقية جديدة[٢٨] .

شملت نفس الموجة تقريبا طه حسين ، فكتب على هامش السيرة عام ١٩٣٣ متخليا عن العقلانية الحاسمة التى تميزت بها العلمانية ، والتى لونت كتاباته فى العشرينات وربما كانت الحملة التى واجهته عندما نشر كتابه « فى الشعر الجاهلى » قد جعلته يخفف من غلوائه فجعل يراجع نفسه ، وازداد ميلا لطرق الموضوعات الدينية ، وكتب سلسلة كتبه الاسلامية « الفتنة الكبرى ــ الوعد الحق ــ الشيخان »

---

(٢٧) محمد عمارة : الاسلام واصول الحكم لعلى عبد الرازق ص٤٣ .
(٢٨) أحمد زكريا الشلق : حزب الأحرار الدستوريين ص ص٤٨٦ ــ ٤٤٨ .

حتى لقد كان تحوله مثار حيرة اعتبرها البعض « ردة دينية »[٢٩] ، الا أنه من المسلم به أنه خلال هذه المرحلة عاد الى المنبع الاسلامى ، يستمد منه ومن تاريخه قيما أخلاقية ومبادىء اجتماعية ، وأكد أن المبادىء السياسية والاجتماعية التى يقتبسها المصريون من الغرب ، موجودة فى تراثهم الاسلامى ، الذى سبق للغرب اليها[٣٠] .

ولأن اسماعيل مظهر لم تكن اتجاهاته دينية منذ البداية حيث بدأ برفض الدين وارتبط بالاتجاه العلمى الذى مثله الشوام فى مصر ، وبالذات فى حلقة يعقوب صروف والمقتطف ، فهو لم « يتراجع » فكريا ، وانما انتهى دوره فعلا فى موجة التراجع ، ويمثل توقفه عن الكتابة بشكل عام بعد عام ١٩٣٠ ، فى حد ذاته انتصارا للعودة للتوفيقية الجديدة ، التى أبطت حجة المتشيعين للغرب الحضارى واتجاهاته العلمانية بالذات فهو جم مظهر لالحاده ، من الدينيين والمجددين على السواء ، ولم ينجح فى كسب أنصار له ، رغم مقدرته وعلمه ، ولذلك اختفى وانسحب الى قريته منعزلا عن الحياة العامة .

ويمثل ظهور مجلة « الرسالة » عام ١٩٣٣ لأحمد حسن الزيات (١٨٨٥ — ١٩٦٨) أصدق تعبير عن التيار التوفيقى المستجد ، حيث صدرت المجلة لتكون جامعة بين روح الشرق وحضارة الغرب ، وكأنها استجابة لطبيعة المرحلة ، ولتعبر عن الحاجة الملحة لظهور نموذج تربوى متوازن ومتكامل من رجال الثقافة ، يتجاوز الثنائية التى وقعت بفعل الانشطار الاجتماعى والفكرى بين التغريب والسلفية ، ولتكون الرسالة مجالا لأقلام رجال جمعوا بين الثقافة الدينية الاسلامية العميقة ، وبين الثقافة الأوربية العلمية الدقيقة .

تواكبت التطورات مع تزايد الدعوة لاصلاح الأزهر ، تلك المؤسسة

---

(٢٩) سابايارد : الرجالون العرب ص. ٤٤ — ٤٤٣ .

(٣٠) أنظر كتاب طه حسين : الوان على سبيل المثال .

الدينية التعليمية المصرية ، وكانت دعوة الاصلاح تتناوله من زاوية عصرية ، وهذا أمر له مغزاه ، فمن المسلم به أن الأزهر لم يكن يمثل سلطة دينية عليا أو مركزيا في مصر ومن ثم لم يكن بوسعه أن يفرض برنامجه الاصلاحي على المؤسسات الدينية الأخرى والزامها باتباعها بل ان اصلاح الأزهر ذاته لم يكن مسألة سهلة ، رغم أحداث بعض التغييرات في بنيته وأسلوبه التربوي . وكانت هذه الاصلاحات قد بدأت منذ عهد محمد عبده ، الذي قدم أول خطة للاصلاح والتحديث ، واستمرت الدعوة قائمة حتى عهد الشيخ محمود شلتوت (توفي ١٩٦٤) الذي أضاف الى المناهج الدينية مناهج معاصرة شملت فروع الطب والعلوم الطبيعية واللغات الحديثة . وقد تم على يدي شلتوت تحول الأزهر الى « جامعة » (في يوليو ١٩٦١) ذات طابع عصري ، وتجاوزت فيها علوم الدين واللغة مع العلوم التقنية والطبيعية وان كان هذا الاتجاه قد لقي معارضة المحافظين ، ممن رأوا في ذلك تبنيا لاتجاهات علمانية لاتتناسب ودور هذه المؤسسة التعليمية الدينية ، وعلى اعتبار أن مؤسسات التعليم المدني تتولى هذه المهمة ، وكان هؤلاء يرون حصر المجال التعليمي للازهر في علوم الدين وفروعها . وفي الواقع فان هذا التطوير العصري للازهر في علوم الدين وفروعها . وفي الواقع فان هذا التطوير العصري للازهر لايعد في حد ذاته « علمنة » له ، بقدر ما هو اثبات امكانية وأهمية تجاوز العلم والدين ، والتأكيد على فكرة أن الاسلام لايتعارض مع العلوم الحديثة ، وأن المهمة الخلقية للازهر ايجاد المسلم المستنير بعلوم العصر ليساهم في منجزاته الحضارية .

ومع استمرار تيار التراجع والعودة للاصول الاسلامية بروح عصرية ، لدى من مالوا من قبل الى اتجاهات أقرب الى العلمانية ، انتشرت خلال المؤسسات الدينية وفي اطارها حركة تحديث تنظر الى الدين نظرة عقلانية ذات طابع اصلاحي ديني ، لم تبلغ مبلغ الدور الذي لعبه لوثر في الكنيسة الكاثوليكية ، ذلك أن أصحابها تبنوا منهاجا اصلاحيا تدرجيا هادئا . وفي خضم التيار الجديد ظهرت كتابات الشيخ

مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ - ١٩٤٧) الذى كان تلميذا لمحمد عبده ودرس الفلسفة فى فرنسا ، وأدرك حضارة الغرب وضرورة اللحاق بها ، وحيث لاغنى عن الافادة بها . وظهرت كتابات مصطفى عن الاسلام باعتباره نظاما دينيا عقلانيا تقدميا ، واعتبر مجددا كبيرا لكتابيه الهامين « الفلسفة الاسلامية والفقه الاسلامى » ثم « فى الدين الاسلامى » . حيث دفع عقلانيا بتأثير من النزعة العقلانية الفرنسية بتفسيرات محمد عبده خطوة الى الامام وركز على دور العقل فى تطوير الدين الاسلامى ، وباعتباره مصدرا من مصادر القانون الاسلامى عن طريق الاجتهاد .

ومن معقل الأزهر أيضا برز خالد محمد خالد ، ليقدم أفكارا متطورة بكتبه التى أثارت ردود فعل مؤثرة حين صدرت وهى : الدين فى خدمة الشعب (١٩٤٨) « من هنا نبدأ » ، « على الطريق » ، « الديمقراطيون الاول » (١٩٥٠) هاجم فيها المؤسسات الدينية والاجتماعية القائمة واحمل حملة شعواء على رجال الدين الفاسدين ، وكانت نقطة انطلاقه هى التمسك بأصول الايمان وجوهره الروحى ، معبرا عن كراهيته للكهانة ودواعيها لاقصاء رجال الدين عن ميادين الحياة العامة ، ليظل الناس على اجلالهم للدين . وقد نعى خالد بأفكاره منحى اشتراكيا هاجم فيه ما اعتبره تمسكا « بالقناعة المقدسة ، والفقر المحبوب واشتراكية الصدقات » حيث يستغل ايمان الناس الحقيقى .

وبشكل عام كان محور كتاباته خلال هذه المرحلة يدور حول السلطة الدينية والخلق الدينى ، وكان يؤكد على أن هناك شرطان يجب تحقيقهما ليحافظ الدين على سلطانه على قلوب البشر : أولهما تفاعله المستمر مع حاجات المجتمع ، وثانيهما احتفاظه بخصائصه الذاتية وأهدافه التى من أجلها شرعه الله ، وهى اسعاد الناس فى نطاق المساواة . وقد ركزت كتابات خالد كذلك على وجوب فصل السلطات الدينية عن السلطة المدنية ، لأن الاسلام يدعو الى الحب وتمجيد الله والتوحيد بين البشر ، وهذه هى أغراض الدين الأساسية وقد تساءل : وأى مساس لهذه

الأغراض بالدولة ؟ الا أنه كان يرى أن يمثل الفقهاء فى المجالس الوطنية والبرلمانية ، ليقدموا المشورة للسلطات المدنية في أمور الدين والعقيدة .

ويمثل ظهور محمد أحمد خلف الله اضافة جديدة لهذا التيار ، وقد تخرج من كلية الآداب عام ١٩٣٩ ثم قدم رسالة لنيل درجة الدكتوراه عام ١٩٤٩ عن الفن القصصى فى القرآن الكريم ، أثارت زوبعة فى حينها لتبنيها اتجاهات لم تكن مألوفة في تأويل قصص القرآن ، ثم لم يلبث أن قدم دراسات جديدة عن « القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة » انتهى فيها الى تقرير أن الشريعة الاسلامية لاتعارض أبدا قيام دولة ذات مؤسسات عصرية ، كما ورد خلال دراسات تالية له عن « القرآن والدولة » وكذلك « العروبة والاسلام » أفكار على عبد الرازق حول عدم وجود نص قرآنى قطعى الدلالة عن الخلافة ، وان كان ماجاء من أحاديث تروى على لسان النبى فى شأن وضع من أوضاع الخلافة ، وان كان ما جاء من أحاديث تروى على لسان النبى فى شأن وضع من أوضاع الخلافة هى مكذوبة وليست صحيحة ، كما لم يرد نص يطالب الناس بصيغة معينة فى تنظيم الدول ، وقد أضاف بشكل حاسم ان التقاليد السياسية التى تركها الرسول كالبيعة والشورى ورأى أولى الأمر فى المسائل الدنيوية ، انما تدخل فى بناء الدولة العلمانية ولا تتعارض معها . كما ردد خلف الله أفكارا حول محاربة القرآن لسلطة رجال الدين (الأحبار والرهبان وغيرهم) وذكر أن الشريعة الاسلامية جعلت قيام الدولة وتنظيمها من مسئوليات البشر ، مما يتطلب قيامه على أسس علمية وعصرية وفى معرض دفاعه عن العروبة ، ذكر أنها هى الأصل وأن الاسلام هو الفرع وأن التجربة الاسلامية عربية قبل كل شىء . وقد أضاف خلف الله أن الاسلام باعتباره ديانة عالمية لم ينص وحيه الالهى أن عالميته تستلزم أن يكون العالم كله وحدة سياسية ، استنادا الى أن تحقيق العالمية الدينة لا يستلزم الوحدة السياسية ، فالدين ليس هو الرابطة القومية التى هى أساس قيام الدولة القومية .

٥ ــ خاتمــة :

من خلال العرض السابق ينبغى أن نكون قد لاحظنا أن انتقال الأفكار والمؤثرات الثقافية الأوربية ، ومنها مايتصل بالعلمــانية الى المجتمــع المصرى ، منذ بدأت محاولات تحديثه وتمدينه على أسس أوربية وغربية منذ مطلع القرن التاسع عشر ، وهذا يسجل ارتباط انتقال الأفكار العلمانية لمصر بعمليــة تغريبها ، مدا وجزرا • فالعلمانية بغــير جدال واحدة من القضايا الأساسية للفكر السياسي والاجتماعى الأوربي ، ولم تكن وليدة مجتمع شرقى اسلامى شأن مصر التى يمثل الفكر السياسى الاســلامى ، الذى يعتبر الخلافة الاسلامية انما هى لخلافة النبوة فى حراسة الدين ولسياسة الدنيا ، أساس بنائها الخلقي والفكرى ، والتي يلعب الدين فى حياة شعبها اليومية دورا بارزا • وحين انشــغل المثقفون والمفكرون المصريون بقضية تحديث مجتمعهم وتمدينه ، لم يكن بوسعهم تجاهــل الحضارة الأوربية الحديثة ، بل ظهرت لديهم قناعة مؤداها أنه لا يمكن مواجهة الغرب الا بفهم ــ ان لم تبنى ، أفكاره وأساليب حضارته ، ومن منطق التعامل مع هذه الحضارة ، وعلى ضوء الخصوصية المميزة لمجتمع شرقى مسلم ، كان لابد من الوصول الى نقطة التقاء أو توفيق ، مثلهــا محمد عبده ومدرسته •• وفى خضم انتقال الأفكار الأوربية الى مصر خلال عمليات التعامل أو التوفيق ، انتقلت الى مصر أفكار تتعلق بالدين وعلاقته بالدولة ونظمها السياسية وقوميتها وعلاقته بالمجتمع والعــلم ومنجزاته وكانت هذه احدى اسهامات العلمانية •

وينبغى أن نشير الى أن تتبع هذه الأفكار خلال معالجات المفكرين المصريين كما وردت فى تراثهم وأدبياتهم ، لايجعلنا نحكم بشكل عام ، على نقل منجزات الحضارة الأوربية التقنية ومحاولات استزراعها فى مصر ، بأنها عمليات « علمنة » للمجتمع المصرى رغم أنها مست بشــكل مؤثر المؤسسات الاجتماعية ذات الطابع الدينى التقليدى كالقضــاء والأوقاف والأزهر ومؤسسات التعليم الدينى ، كما أن قبول بعض الأفكار

العلمانية لدى قطاع من المفكرين لايعنى بالضرورة علمنة المجتمع المصرى أيضـــا •

وبحكم أن المجتمع المصرى له طبيعة ثقافية ودينية ، مستمدة من تراث عربى اسلامى ، يختلف بحكم طبيعته عن المجتمع الأوربى ، فان المفكرين المصريين قد « اختاروا » من العلمانية الأوربية جانبها المعتدل حيال الدين ، والذى يكتفى بالمطالبة بتجديد دوره فى مجالات تنظيم الدولة والمجتمع ، دون مهاجمة ، ودون دعوات الحادية لا دينية ، ومن ثم بقى الدين محترما فى مصر لدى من مالوا لتحديد دوره فى السياسة والمجتمع من المفكرين المصريين • وربما كان هذا وراء عصر هؤلاء اهتمامهم على فكرتين أساسيتين من الأفكار العلمانية ، وهما علاقة الاسلام بالحضارة العلمية والعقلية الحديثة ، ثم علاقته بتنظيم الدولة سياسيا وقوميا ، وكان المجتمع المصرى الاسلامى نقطة البداية والمجال الاهتمام فى أغلب الأحوال •

ومن الملاحظ كذلك أن تيارا علميا أو علمانيا مستقلا عن الدين والمجتمع الاسلامى ، لم ينشأ فى مصر الحديثة مثلما حدث فى المجتمعات الأوربية ، فلم يعرف الفكر المصرى دعاة للعلمانية وتبنيها بعيدا عن نطاق الدين ، رغم محاولات سابقة لنفر من المثقفين العلميين الشوام الذى أقاموا بمصر ، ومنذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، والتى لم يقدر لها الاستمرار أو كسب الانصار والمؤيدين لتنجح فى خلق تيار علمانى متميز فى مواجهة التيارات الدينية • وخير مايؤكد هذه الحقيقة أن جميع من تبنوا أفكار واتجاهات تدخل فى اهتمامات العلمانية ، كانوا من مشايخ وعلماء الأزهر ، معقل الثقافة والتربية الاسلامية فى مصر ، ولعل هذا كان وراء تسميتهم « بالعلمانيين المسلمين » ربما لاحتواء هذا الاصطلاح على معنى « التوفيق » أكثر من احتوائه على مغالطة فى التعبير • وكما اتضح لنا أن الأفكار التى مالوا الى قبولها من العلمانية ، قد وجهت بردود فعل عنيفة من قبل المحافظين والمتدينين

الذين رأوا فيها الخطر كله على المجتمع الاسلامى ، الى جانب أن أصحابها أنفسهم تراجعوا عنها ، متبنين اتجاهات توفيقية جديدة وعائدين الى قواعدهم الاسلامية ، التى كانوا قد ابتعدوا عنها حينا تحت شعارات التحديث والتغريب مأخوذين ببريق الأفكار التحررية ، فكانوا فى كل الأحوال فرسان التراث والتجديد ومساهمين بدرجة فى قضية الأصالة والمعاصرة التى مازالت تواجه المجتمع المصرى .

المصادر والمراجع

— **ابراهيم بيومى مدكور (محررا) :**
معجم العلوم الاجتماعية . الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٥

— **أحمد زكريا الشلق :**
— حزب الأمة ودوره فى السياسة المصرية ، القاهرة ١٩٧٩
— حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢ — ١٩٥٣ ، القاهرة ١٩٨١

— **أحمد عبد الرحيم مصطفى :**
حركة التجديد الاسلامى فى العالم العربى الحديث القاهرة ١٩٧١ .

— **ألبرت حورانى**
الفكر العربى فى عصر النهضة ، ترجمة كريم عزقول ، بيروت ١٩٦٨ .

— **أنور عبد الملك :**
— الفكر العربى فى معركة النهضة ، ط(٣) ، بيروت ١٩٨١ .
— نهضة مصر ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣ .

- **اسماعيل مظهر :**

رسالة الفكر الحر ، ج١ تجاريح الشباب ، دار الثقافة ، بدون تاريخ .

- **جوزيف مغيزل :**

العروبة والعلمانية ، بيروت ١٩٨٠ .

- **شوقي عبد الحكيم :**

علمنة الدولة وعقلنة التراث العربي ، عكا ، بدون تاريخ

- **طارق البشرى :**

المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨١ .

- **على المحافظة :**

الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، بيروت ١٩٧٥ .

- **غالى شكرى :**

النهضة والسقوط في الفكر المصرى الحديث ، بيروت ١٩٧٨ .

- **فاروق أبو زيد :**

عصر التنوير العربى ، بيروت ١٩٧٨ .

- **لويس عوض :**

قصة العلمانية فى مصر ، مجلة المصور بمصر (٢٣ سبتمبر ـ ٧ أكتوبر ١٩٨٣)

— **مجيد خـــدورى :**

عرب معاصرون ، بيروت ١٩٧٣ .

الاتجاهات السياسية فى العالم العربى ، بيروت ١٩٧٢

— **محمد أحمد خلف الله :**

العروبة والاسلام ، الكويت ١٩٨٢ .

— **محمد البهى :**

الاسلام فى حل مشاكل المجتمعات الاسلامية المعاصرة ، القاهرة ١٩٧٨ .

العلمانية وتطبيقها فى الاسلام ، القاهرة ١٩٨٠ .

— **محمد جابر الأنصـــارى :**

تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العـــربى ، الكويت ١٩٨٠ .

— **محمد حســين هيكل :**

الايمان والمعرفة والفلسفة ، القاهرة ١٩٧٨ .

— **محمد عمارة :**

الاسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ، القاهرة ١٩٨٢

— **محمود اســماعيل :**

قضايا فى التاريخ الاسلامى ، بيروت ١٩٧٤ .

مقالات فى الفكر والتاريخ ، الدار البيضاء ١٩٧٩ .

— **منصور فهمى :**

أبحاث وخطرات ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٣ .

— **منير مـــوسى :**
الفكر العربى فى العصر الحديث ، سوريا من القـــرن الثامن عشر حتى عام ١٩١٨ ، بيروت ١٩٧٣ •

— **نازك ســـابايارد :**
الرحالون العرب وحضارة الغرب ، بيروت ١٩٧٩ •

— **هشـــام شرابى :**
المثقفون العرب فى عصر النهضة ١٨٧٥ — ١٩١٤ ، ط٣ بيروت ١٩٨١ •

— Ahmed, J. M. The intellectual Origins of Egyptian Nationalism Oxford 1960.

— Heyworth- Dunne, Religious and Political Trinds in Modern Egypt Washington 1950.

— Safron, N. Egypt in Search of Palitical Community, Harvard 1961.

— Wendall, Ch., The Evolution of the Egyptian National image California 1972.

— [illegible]:

[illegible]

[illegible]

— [illegible]:

[illegible]

— [illegible]:

[illegible]

[illegible]

— Ahmed, J. M. The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism. Oxford 1960.

— Hey'worth-Dunne. Religious and Political Trends in Modern [illegible] Washington 1950.

— Sutton, N. Egypt in Search of Political Community. Harvard 1951.

— Wendell, Ch. The Evolution of the Egyptian National Image. California 1972.