التنوير والعلمانية في الفكر العربي

عبدالله محمد مرشد*

تاريخ تسلُّم البحث : 2016/10/20م تاريخ قبول النشر: 12/ 2/ 2017

الملخص

يناقش البحث موضوع التنوير والعلمانية، وحضورهما في الفكر العربي، وبالأخص في فكر رواد النهضة العربية والجيل الثاني من المفكرين العرب ، منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، وقد اشتمل البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة.

في المقدمة وقف الباحث أمام مفهومي التنوير والعلمانية بالشرح والتوضيح. وفي المبحث الأول وقف الباحث أمام الفكر التنويري والعلماني لرواد النهضة العربية الأوائل :

1- رفاعة رافع الطهطاوي.

2- جمال الدين الأفغاني.

3 - الشيخ محمد عبده.

أما في المبحث الثاني فقد وقف الباحث أمام الفكر العلماني والتنويري لدى بعض مفكري الجيل الثاني مثل:

1- أديب إسحاق.

2- فرح أنطون.

3 - أحمد لطفي السيد .

4 - طه حسين.

وقد تمت دراسة موضوع البحث وفق منهج التحليل الفلسفي، والمنهج التاريخي، بشكل مكثف.

المقدمة:

أولاً: التنوِير: إن مصطلح التنوير(enlightenment): هو المفهوم الفرنسي للمصطلح وهو الأسبق في اللغات الأوربية. ويعنى الذكاء و المعرفة، ووضوح الفكر- ثم أصبح علامة على عصور أوروبية معينة (القرنين السابع عشر والثامن عشر) وفى هذه الفترة اعتقد الفلاسفة أن أنوار العقل الطبيعي وحدها قادرة على السير بالبشر نحو تقدم العلم والحكمة والحضارة-،ولم يظهر المصطلح في اللغة الإنجليزية إلا في القرن التاسع عشر. على الرغم من أن مدلوله كان موجودا من قبل وراح ينافس مصطلح عصر العقل. ،أما المصطلح الألماني الدال على التنوير بصفته حركه تشمل العصر بأكمله فلم يظهر إلا عام 1780 عندما كتب كانط مؤلفاته الكبرى ثم ترسخ في القرن التاسع عشر. كما تأخر في الظهور في اللغات الأوربية الأخرى إلي فترات تالية. أما في اللغة العربية فنجد أن كلمة تنوير مشتقة من الأصل الثلاثي (نور، نار، أنار) ونور الصبح تنويرا، والتنوير الإنارة. وقد استخدم القرآن اللفظ بدلالته المجازية لوصف الله تعالى: (الله نور السماوات والأرض) ووصف القرآن كذلك بأنه نور: (وأنزلنا اليكم نورا مبينا) ووصف الرسول(ص)أيضا بالنور: (وداعيا إلي الله بإذنه وسراجا منيرا) .

وتعد فكرة التنوير من أكثر الأفكار الفلسفية ذيوعا في الحياة الثقافية. كما تعد من أكثر المصطلحات في بابها أصالة، ولذا فقد وحد معظم الدارسين بينها وبين الفلسفة بمعناها العام، وبين الحركة العقلانية سواء في الغرب أو في الشرق.

والتنوير كما هو في أحد تعريفاته، حالة فكرية.. ينجم

* أستاذ مشارك بقسم الفلسفة وعلم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة

عنها إضاءة ثقافية، تقود إلى صعود قيم جديدة، تؤدي نتيجتها إلى حراك اجتماعي... وكمفهوم عام، هو توق نحو المستقبل، ورفض للتشرنق في النزعات العرقية والسياسية والفئوية والمذهبية، والغلو والتعصب وهو تغليب للتسامح وقبول الآخر. وهو في النتيجة توجه إلى الأمام. و من ضمن مقولاته "أن البشر يولدون أحراراً، متساوون في الحقوق والواجبات أمام القانون". ورغم أن جذور التنوير تواجدت في معظم الحضارات بمدلولات مختلفة، تمثلت بدعوات التسامح الديني، وقبول قوانين التطور، واحترام الرأي الآخر، إلا أن استخداماتها المعاصرة، ارتبطت بعصر الأنوار الأوروبي وقيام الدولة الحديثة. ففي الفكر الغربي يطلق على مجموعة واسعة من الكتابات ظهرت بدءاً من أواسط القرن الثامن عشر الميلادي وإلى نهايته في أوساط الفلاسفة والمفكرين في فرنسا أساساً، ثم إلى درجة أقل في بريطانيا وألمانيا. وهذه الأفكار ظهرت وسط بيئة متشابكة من ردود الأفعال على الحكومات والطبقات المستبدة (الملكية) في تلك الحقبة، وعلى الأفكار الكنسية المصاحبة لها والمعضدة لها.

وقد سمي هذا العصر بعصر التنوير، تمييزاً له عن العصور المظلمة قبله. فقد حدث التنوير حين قررت أوروبا الاستفاقة من سبات القرون الوسطى لتحرير عقلها من عطالته، فانطلق يكتشف ويخترع ويبدع ويصنع المعجزات العلمية والحضارية التي نقلت البشرية نقلة نوعية مختلفة عن العصور السابقة. تلك العصور التي كانت تستعبد الإنسان وتطمس فرديته ليكون نسخة مكررة من غيره، يهتف للسائد ويتعصب للمألوف ويقاوم التغيير، كأن الفرد مبرمجاً ليكون خلية في جسم القبيلة أو الدولة ليس من حقه التفكير المستقل.

والجدير بالذكر هنا هو أن فلسفة التنوير الغربية في القرن الثامن عشر هي اجتماع عقلانية وتجريبية القرن السابع عشر والثامن عشر معا في فلسفة واحدة تم توجيهها من أجل تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ويعد التنوير الفرنسي أكثر جرأة من غيره ..لأنه هو الذي تصدى للكهنوت والنظم القائمة على الخرافة والجهل والخوف ولذلك انتهت فلسفة التنوير في فرنسا إلى ثورة اجتماعية وسياسية لارتباطها بالأرض وبحياة الناس[1]. فما حدث في القرن الثامن عشر وبالذات في فرنسا، أنه ظهرت أفكار جديدة حول الكون، والإنسان، والمجتمع، والدولة، وأرست جذورها أعمق فأعمق، كما ظهرت أذواق وحاجات جديدة، برجوازية، في حقل الإبداع الفني. وقد اتسم منتصف القرن– من الأربعينيات إلى الستينيات – بنشاط فكري هائل من اجل وضع نظريات فلسفية، واقتصادية، واجتماعية تستهدف اخضاع الحاضر لنقد مطلق، وإلى رسم دروب التطور في المستقبل، وإلى هذه السنوات تعود الأعمال الأساسية لكبار المفكرين الفرنسيين... أما السبعينيات والثمانينيات فقد شهدت تبلور النتائج العملية، الثورية بالطبع، لهذا العمل الضخم، فقد صيغت خلالها المطالب السياسية العينية وشعارات الانقلاب الكبير المرتقب[2].

ويرجع الفضل إلى الفيلسوف الألماني " كانت" في استخدام مصطلح التنوير تعبيراً عن هذه الحركة العقلية التي ظهرت في أوروبا في القرن السابع عشر وبلغت أوجها في القرن الثامن عشر، وقد امتد تأثيرها في الحضارة الأوروبية كلها وفي الشعوب المتأثرة بها. ويحدد كانت هذا المصطلح بقوله:" إنه خروج الانسان من مرحلة اللارشد التي تسبب هو فيها، واللارشد يعني عجز الانسان عن استخدام عقله دون معونة من غيره.. وشعار التنوير هو " لتكن لديك الشجاعة في استخدام عقلك دون معونة من غيره". وليس التنوير في حاجة إلا إلى الحرية[3]. وعلى الرغم من أن كثيراً من الباحثين والمؤرخين يذهبون إلى التوحيد بين التنوير والعقلانية إلا أننا نجد أن كارل بوبر قد فرق بين العقلانية والتنوير، وذلك حين قال: " كل ما

أعنيه عندما أتكلم عن العقل أو العقلانية، هو الإيمان بأننا نستطيع أن نتكلم عن طريق نقد أخطائنا وزلاتنا، وبصفة خاصة نقد الآخرين لنا، وأخيرا عن طريق النقد الذاتي أيضا". ويضيف قائلا: "العقلاني ببساطة، ذلك الشخص الذي يعد التعلم أكثر أهمية من البرهنة على كونه على صواب".[4] أما تحديده للتنوير فيقول: "أنني أفكر قبل أي شيء آخر، بفكرة التحرر الذاتي عن طريق المعرفة، تلك الفكرة ألهمنا إياها كل من كانت ويستالوزي"[5]. بناءً على ما ذكره بوبر، نستطيع أن نستنتج أن هناك استخدامين أو طريقين لفعالية العقل، الفعالية الأولى منطلقة من الخارج إلى الداخل، وذلك حين نستفيد من آراء الآخرين ونقدهم لنا، بالإضافة إلى نقدنا لذواتنا. فنكون في هذه الحالة عقلانيين. والفعالية الثانية للعقل تبرز حين نتجه بعقولنا نحو الخارج لإدراكه ومعرفته متجردين من أي سلطة أو تاثير يمكن أن يحد أو يحرف هذه المعرفة، وفي هذه الحالة نكون تنويريين.

أما العقلانية كمفهوم عام فيعرفها الطيب تيزيني: بـ "منظومة من الآراء والإرادات والمبادئ والأهداف والآليات تظهر في حقول التنظيم الاجتماعي والسياثقافي والاقتصادي...الخ. وبهذا فهي نمط من ترشيد الفعل الإنساني في رؤية عقلية"[6] أي إنها تتجسد في إعمال الفكر في مختلف جوانب الحياة .

ثانياً: العلمانية أو (المدنية) (secularism)

وهي تعني فصلُ الحكومة والسّلطة السّياسيّة عن السّلطة الدّينيّة أو الشّخصيّات الدّينيّة. تختلف مبادئ العلمانية باختلاف أنواعها[*]. وقد استخدم هذا المفهوم لأول مرة، مع نهاية حرب الثلاثين عاما (عام 1648)[7]، وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة، وهو التاريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب، وكان يعني في البداية " علمنة ممتلكات الكنيسة" وحسب بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية، أي سلطات الدولة..[8]. أي أنه تشكل في دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا، واستقر في صورة محددة في أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. وأن تباشيره وملامحه النظرية الأولى برزت في بدايات الفلسفة السياسية الحديثة، مع مارسيل دوبادوا ومكيافيللي وهوبز، إلا أنه تحصل في فلسفة الأنوار على تشعبه المعرفي، القاضي بضرورة التمييز في السياسة بين مجال الدين ومجال الدنيا، مجال الكنيسة ومجال المجتمع المدني[9]. إذن الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني يشكل شرطاً أساسيا للعلمانية التي هي بأثرها انفصال بين الدولة والدين، الأمر الذي يفترض تكوناً تاما للدولة بحيث تستغني عن كل ضمانة دينية، مثلما يفترض وجود مجتمع مدني مستقل عن الدولة، تارك ملء الحرية للدين. فالحرية الدينية مثلها مثل حقوق الإنسان، تستلزم استقلالية المجتمع المدني عن الدولة[10].

وفي حقيقة الأمر إن العلمانية ظاهرة تاريخية كاسحة، وليست مجموعة أفكار تم إشاعتها والتبشير بها.. فهذه وجهة نظر اختزالية تناقش قضية العلمانية في إطار نقل الأفكار والتأثير والتأثر، فالتصور السائد بين بعض مؤرخي العلمانية أن الأفكار العلمانية ظهرت في أوروبا المسيحية بسبب طبيعة المسيحية باعتبارها عقيدة تفصل الدين عن الدولة. ومن ثم فهي ظاهرة مسيحية وحسب مرتبطة ارتباطاً كاملاً بالغرب، ولا علاقة للشعوب والأمم الأخرى بها ومن بينها المسلمين، ومن الخطأ اعتبار أن ما حدث، هو أن بعض المفكرين العرب (وخصوصا مسيحيي الشام) قاموا بنقل الأفكار العلمانية الغربية وأنهم "تسببوا" بذلك في نشر العلمانية في بلادنا، بل ذهب بعضهم إلى أن عملية نقل وتطبيق الأفكار العلمانية تتم وفق مخطط محكم، أو ربما مؤامرة عالمية يقال لها أحيانا صليبية أو يهودية، أو غربية... فهذه الرؤية تشكل اختزالاً وتبسيطاً لظاهرة العلمانية وتاريخها، وللظواهر الاجتماعية على وجه العموم،

وتتجاهل أن ثمة عناصر علمنة كثيرة موجودة في النفس البشرية، وثمة إجراءات علمانية زمنية توجد في كل المجتمعات، ومن ثم فالعلمانية كامنة في كل المجتمعات، وليس مجرد مجموعة من الأفكار المستوردة أو الممارسات الواضحة، وإنما هي عملية عميقة رغم انها قد تكون غير واعية[11].

ومن الجدير بالإشارة هنا إلى أن مفهوم العلمانية – الأوروبي– لا ينفصل عن جملة مفاهيم فلسفية أخرى تتكامل معه وتتممه وينسج معها خطاب الأنوار الليبرالي، من قبيل مفاهيم الملكية، والمواطنة، والتعاقد، والتسامح، والحرية، والتقدم، وقد تكاملت هذه المفاهيم في دائرة التاريخ الأوروبي، وعكست ملامح لا حصر لها من الصراع التاريخي والنظري في أوروبا. وقد توج هذا الصراع بالثورة الفرنسية في مجال تاريخ الفلسفة. وكان لكل من فلسفة الأنوار والثورة الفرنسية نتائجها المعروفة في التاريخ الواقعي، وتاريخ الأفكار والفنون في أوروبا الحديثة والمعاصرة.

أما في العالم العربي فقد استعمل مفهوم العلمانية لأول مرة في دلالته الفلسفية الأنوارية، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وتجلى ذلك في السجال الشهير الذي حصل بين فرح أنطون و محمد عبده على صفحات كل من مجلة الجامعة وجريدة المنار، وذلك على هامش التفكير في موضوع " الاضطهاد" في المسيحية والإسلام.

ومن ناحية أخرى ليس معنى العلمانية أنها تنكر الاعتراف بالأديان، أو بأهميتها في حياة البشر، بل على العكس فالعلمانية تحترم كل العقائد والأديان ولا تتدخل في شئونها. كذلك فإنه من العبث إنكار أهمية الأديان في حياة الأفراد، فالجميع يعترف بأن الأديان السماوية والعقائد الدينية تؤثر تأثيراً مهماً في حياة الأفراد وفي دوافعهم وسلوكهم. ولا أحد ينكر ذلك أو يعترض عليه. ولكن الاعتراض هو على قيام سلطة دينية معصومة تستمد سلطتها من خارج البشر وتفرض أحكامها على الجماعة بمقتضى هذه السلطة الدينية المفوضة من السماء أو باسم الأديان. ولذلك نجد أن الولايات المتحدة – مثلًا – وهي من أكثر الدول حرصًا على الفصل بين الدولة والكنيسة، تعرف آلاف التنظيمات الدينية من كل صنف ولون. والدولة لا تتدخل في شئونها، ولكنها أيضًا لا تساعدها ولا تمولها[12] كما أننا نجد أن مفهوم السلطة الدينية أمر غريب عن الإسلام.فلا قدسية ولا عصمة لأحد بعد الرسول (عليه الصلاة والسلام).فالحكم هو للجماعة وما تستقر عليه فهو الصواب. وصدق رسول الله عندما قال «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[*]. وهذه هي الديمقراطية، لأن الديمقراطية في مضمونها هي حكم الأمة وتحقيق مصلحتها.

فالعلمانية إذا تؤكد على ضرورة إعمال العقل في الضرورات الآيلة عن تحول المجتمع، وتقديم العقل على النقل في أمور التشريع والتنظيم السياسي والاجتماعي، وإيثار الحرية والضمير الواعي العاقل، والتشديد على التجديد والترقي في أمور التاريخ .. كما انها ليست فكرة فقط، ولا هي جملة من النواميس، وليست لائحة بالعلامات الدالة التي يمكن الإشارة إلى حضورها أو غيابها، بل هي عملية تاريخية بالغة التعقيد، طويلة الأمد...[13].

التنوير والعلمانية في الفكر العربي:

إذا كان التنوير يعني " لا سلطان على العقل إلا العقل ذاته ". فما موقف المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين من سلطان العقل بوصفه ناقدا ومغيرا للواقع المتخلف؟ وهل يعد التنوير في الفكر العربي امتدادا لفكرة التنوير عند الغرب؟ وهل استطاع التنويريون العرب خلال نقدهم للواقع العربي المتخلف وضع أسس فلسفة نقدية على غرار فلاسفة التنوير في الغرب؟.

لقد كانت حركة التنوير الأوروبية تعبر عن اتجاه ثقافي علماني، قام على أكتاف طبقة من المثقفين الأحرار، من بعض الصحفيين والنقاد والكتاب، ولم

يهتم أصحابها ببناء مذاهب فلسفية جديدة – قدر اهتمامهم – بمناقشة قضايا المجتمع والسياسة والتربية والأخلاق والتعليم من منظور عقلي خالص، بعيد – كل البعد–عن الدين والفكر الموروث، اللذين كان في رأيهم من أكبر معوقات الرقي والتمدن، متخذين من العلم سبيلا لتنظيم حياة الانسان، ومنهجا لإعادة بناء القيم الأخلاقية، ووضع البرامج التربوية والتعليمية. وعليه فلا سيادة، عند تنويري الغرب إلا للعقل، ولا قداسة إلا للعلم[14]، ولا حرية اجتماعية إلا بالمحافظة على حرية الأفراد، ولا حرية سياسية إلا في تطبيق الديمقراطية، ولا صلاح للمجتمع إلا بتحرير المرأة من أغلال العبودية واستبداد الرجال[15] ولا حكم إلا بالتفكير الذاتي الحر، والخاضع للتجربة الشخصية، ولا تقدم ولا رقي إلا بنظرة مستقبلية متفائلة. ولا شك أن أفكار معظم التنويريين العرب لم تخرج عن ذلك كثيرا، فلطفي السيد ومعاصروه – مثلا– لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق، بل كانوا مثل جيفرسون وفرانكلين وتوماس بين. أولئك المفكرون الذين تفلسفوا في ضوء مناقشاتهم لمشكلات مجتمعهم وشغلوا الحياة الثقافية بمساجلاتهم وانتقاداتهم المتبادلة[16] وقد انقسم المفكرون إزاء هذه المحاولة، إلى عدة اتجاهات تجاولت جميعها حول خمس قضايا رئيسية، هي : التراث، والتجديد، والحرية، والوعي، والإصلاح، أما عن أهم الاتجاهات التي كانت لها السيادة خلال هذه الحقبة فهي ثلاثة:

- الاتجاه الأول المحافظ: الذي كان يرى في التمسك بالعادات والتقاليد، وإحياء التراث والسير على نهج السلف في أساليبهم ومناهجهم، أصالة. وفي الاقتباس من علوم الغرب ونظمهم الاجتماعية والسياسية كفرا ومروقا.
- الاتجاه الثاني العلماني: والذي رغب عن ثقافة الشرق وتراثه، إلى اعتناق تلك المذاهب الغربية الحديثة، ولا سيما المادية منها، معربا عن انتصاره للعقل والعلم، ورفضه لكل المعتقدات الغيبية.
- الاتجاه الثالث: بين هذين الاتجاهين المتباينيين، ظهر الاتجاه التوفيقي، الذي حاول الجمع بين الأصالة والمعاصرة، الدين والعلم، في سياق واحد، ساعيا، إلى القضاء على هذه الثنائية التليدة في الفكر العربي.[17]

أولاً: رواد التنوير:

1–رفاعة رافع الطهطاوي (1801–1873م):

يعد رفاعة الطهطاوي " الرائد الأول" للفكر العربي الحديث، بصفة عامة، والمصري بصفة خاصة. والباعث لصحف القومية العربية، وأول مترجم للديار المصرية، تحقق على يديه أول اتصال بين الشرق والغرب، حيث كان بين أفراد أول بعثة سافرت إلى باريس عام (1826م).. قدم الطهطاوي تجربته في عدة مؤلفات، شملت مشروعه التنويري، حيث عرض في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" رحلته في باريس، مبينا أن هدفه هو ان يوقظ من نوم الغفلة أبناء بلده وسائر أمم الإسلام من عرب وعجم. وقد كان الطهطاوي يرى أن الأمم لا ترقى بتدينها، وإنما بتحضرها وتمدنها، والدليل على ذلك أن أهل باريس المسيحيين – على عكس أقباط مصر – يحبون تحصيل المعارف واكتشاف الصنائع، وعلماؤها ليسوا فقهاء، بل لهم معرفة بالعلوم العقلية، وعلماؤنا ليسوا علماء بطريقة الفرنساوية، لأن جامعاتنا ومعاهدنا قد غفلت عن المقاصد والغايات. ولهذا نادى بالمجتمع المفتوح، اعتقادا منه أن مخالطة الأغراب وبخاصة أولي الألباب تجلب المنافع للأوطان. ودعا أمته إلى الأخذ بأسباب العمران[18].

ومن الأمور المهمة في مجال التنوير عنده، هي أن الطهطاوي كان من أنصار المذهب الليبرالي، من حيث مناداته بالحرية الاقتصادية وحق الملكية الفردية، والتمايز الطبقي، وعدم تقييد حرية المبادرة والمنافسة الاقتصادية، ورأى أن مجموعة المبادئ الاقتصادية هذه تتآلف مع المبادئ الاجتماعية والأيديولجية التي نادى بها الإسلام[19]. كما تتصل

فكرة الحرية عند الطهطاوي اتصالا وثيقا بمفهومين آخرين هما المساواة والحقوق، وتحتل المساواة، مكانة كبرى على خريطة الحرية لديه. ومن ناحية أخرى يربط بين الحرية والمساواة والعدل ، فقبل بيانه لصلة المساواة بالحرية، يؤكد أن المساواة صفة طبيعية في الإنسان، تجعله في جميع الحقوق المدنيه كإخوانه، ومصدرها هو اشتراك كل البشر في نفس الخصائص والحواس، وبهذا كانوا جميعا من مادة الحياة الدنيا على حد سواء، ولهم حق واحد في استعمال المواد التي تصون حياتهم، فهم متساوون في ذلك لا رجحان لبعضهم على بعض في ميدان المعيشة. وابتداء من هذه المساواة الطبيعية تخرج المساواة بإزاء الأحكام الوضعية أي القانون، فجوهر المساواة هو أن يكون الناس في الأحكام على حد سواء[20].

أخير نجد أن الطهطاوي العلماني المقصد محترم للدين وشريعته وموقر لشعائره، و منددباللمظالم. وإذا كان كتابه: "تخليص الأبريز" هو يقينا أعجب كتاب ظهر في تاريخ المطبعةالعربية في القرن الميلادي قبل الماضي وأطرف كتب الطهطاوي وأكثرها جرأة وجسارة، فإن كتابه "مناهج الألباب" ينبغي أن يعد كتابه الرئيس الذي وضع فيه خلاصة فكره، فهو كتاب تأمل ودرس، ولأن الطهطاوي كان متفائلا بطبعه، لذلك نجده يضع برنامجاً اجتماعياً هدفه " التقدم في التمدنيّة"[21] في كتابه "مناهج الألباب".

2-جمال الدين الأفغاني: (1838- 1897م)

يعد "الأفغاني" أول من صاغ المشروع الإصلاحي الحديث "الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل"، وقد كان يعلم أن انتصارات أوروبا إنما تحققت بفضل المعرفة وتطبيقها الصحيح، وأن ضعف الدول الإسلامية راجع إلى الجهل[22]. كما كان يعلم أيضا أن على الشرق أن يتعلم فنون أوروبا المفيدة. إلا أن السؤال الملح في نظره كان كيف يمكن تعلمها؟ وعليه أجاب : لا يمكن تحصيل تلك الفنون بمجرد التقليد، إذ إن وراءها نظرة فكرية شاملة، لا بل نظاما للخلقية الاجتماعية. والبلدان الإسلامية ضعيفة، لأن المجتمع الإسلامي فاسد. هنا نلتمس شيئا جديداً في تفكير الأفغاني، أو إلحاحا جديدا. فلم يعد الإسلام كدين ما عناه الآن، بل بالأحرى الإسلام كمدنية، فهو يعد أن الغاية من أعمال الإنسان ليست عبادة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها. كانت فكرة المدنية من بذور الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، وقد دخلت العالم الإسلامي خصوصا بواسطة الأفغاني[23]. وفي هذا السياق فقد حاول الأفغاني رصد بعض القوانين العامة لنهضة الشعوب وسقوطها، وهي "قوانين التقدم والتخلف" على أساس أن النهضة هي القاعدة والتخلف هو الاستثناء، فالنهضة بالدين والعمل، والسقوط بالدين دون العمل، ولا يمكن قهر التخلف واللحاق بالأمم المتقدمة على أساس روح الشرق إلا بالاعتماد على مبدأين هما: العقل والمساواة:

أولاً: يجب الاعتماد على أعمال العقل في حركتين متوازيتين: الأولى هي الاجتهاد والإصلاح الديني الذي ينقي العقلية الاسلامية من رجعيتها. أما الحركة الثانية فهي الاقتباس العلمي من الغرب للنهوض المادي. وهذه "التوفيقية الأفغانية" هي الطريق الوحيد الذي يجعل الشرق الإسلامي يقف على أرضية التقدم مع الغرب مع الاحتفاظ بتراثه الديني الذي يميزه.

ثانياً: يجب تحقيق المساواة في حركتين، في داخل البلدان الإسلامية وخارجها. داخلها عن طريق الدستور، وخارجها عن طريق مقاومة الاستعمار وعن طريق الجامعة الإسلامية التي ستربط بين شعوب الأمم المسلمة. وهذا بأثره يولد إحساسا بالحرية، حينما يرفع الظلم والاستبداد الداخلي، واحساسا آخر بالقوة القومية حينما يقضى على الاستعمار وتقف الشعوب الإسلامية على قدم المساواة مع الغرب. هكذا يرى الأفغاني أن توظيف العقل التوظيف العلمي يجلب

الخير والتقدم على الشعوب الإسلامية، ويحقق نهضتها الحضارية. من ذلك يتضح لنا جليا إن القضية لدى الأفغاني لم تكن قضية إصلاح ديني أو إصلاح فكري اجتماعي، اقتصادي وسياسي، بل القضية محورها الإنسان الباحث عن اللقمة الشريفة، والديمقراطية، والحرية، وعن مجتمع مرن ومتطور، وفكر يصنع المستقبل، ويشبع حاجة الجماعة للشعور بالاستقلال والمنعة والاحتماء. وإننا نتفق مع الباحث (علي زيعور) في رأيه بأن الفلسفة كانت هم الأفغاني الأول، وكان همه الآخر رفع الأيديولوجيا إلى مستوى الفلسفة، والقيم والمعرفة والسياسة.[24]

أما عن تعلق الأفغاني بفكرة الدستور فإنه أمر ثابت، وقد قدم هو نفسه مشروعا دستوريا لفارس، لتكوين حكومة ملكية شوروية، فما أن أكمل قواعد الدستور الكلية وأطلع عليها لشاه ناصرالدين، إلاّ وأعظم الأمر،إذرأى أن حكمه سيكون مقيدا، وأن أهل فارس سيكونون أوسع سلطة من الشاه بـ"مجلسهم النيابي". نلاحظ في هذا النص مفاهيم"حكام الشرق" وأيضا جسارة الأفغاني. فيقول الشاه لجمال الدين :"أيصح أن أكون ياحضرة السيد وأنا(شاهنشاه) ملك ملوك الفرس كأحد أفراد الفلاحين؟ فقال له جمال الدين :اعلم ياحضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وأنفذ وأثبت.[25]

3- محمد عبده: (1849- 1905م):

يعد الإمام محمد عبده مصلحا اجتماعياً ودينياً، ورائداً من رواد الفكر التنويري العربي، فقد كرس جهده في سبيل إصلاح الأمة وتقويم اعوجاجها، ويمكن تلخيص برنامجه ومخططه في الإصلاح بأمور ثلاثة هي:

أ- إصلاح ديني : حيث دعا الإمام إلى تحرير الفكر من التقليد والجمود، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع إلى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتبار الدين من ضمن موازين العقل. فليس هناك تعارض بين العقل والنقل حيث يقول:"والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقيدة، لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزعات شياطين، أو شهوة سلاطين"[26]. وإذا حدث اختلاف بين الوحي واستخدام العقل فمصدره الإنسان الذي أساء استخدام العقل أو حرف في رسالة الوحي. كما دعا الإمام إلى إصلاح العقيدة وتنقيتها من الخرافات، ولهذا ركز على إصلاح المؤسسات الإسلامية (الأوقاف والأزهر)[27]، وأكد على ضرورة التكامل بين الدين والعلم، وبين العقل والوجدان من جهة أخرى، لأن الدين الكامل هو علم وذوق، أو فكر ووجدان.ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يشرح صدره للعلم ويحض عليه، وللعقل ويدعو إليه، وللأخلاق الفاضلة التي تدعوا إليها المدنية الحاضرة.[28].

ب- الإصلاح اللغوي: أدرك الإمام بفطنته أن دعوته للاتصال بالغرب لن تحظى بالأهمية في ظل جمود اللغة العربية وهجمات المستشرقين عليها. فنهض عام (1892م) – مع اصدقائه- بتكوين جمعية برئاسته، سميت " جمعية إحياء الكتب العربية) – كانت بمثابة أول مجمع للغة العربية في الوطن العربي، فاتحة أعمالها نشر كتاب المخصص في اللغة (لابن سيده)، وقد عهد في تصحيحه للعالم اللغوي محمد محمود الشنقيطي، ثم شرعت الجمعية بعد المخصص في إعداد مدونة الإمام مالك للطبع بعد أن استحضر لها الشيخ محمد عبده أصولا من تونس وفاس.[29]

ت- الإصلاح السياسي: دعا الامام إلى إيقاظ الرأي العام إزاء الحاكم، فكما أن للحاكم حقاً على الشعب، كذلك للشعب حق على الحاكم. وكانت دعوته هذه عن طريق الصحافة والتعليم ومجلس الشورى.[30] في الحقيقة لقد كان اعتماد الإمام محمد عبده على هذا النحو من العمل في السياسة – وهو الاعتماد في النضج السياسي على التعليم والتربية – برنامج عقلي

لا برنامج شعوري، وهو قلما ينجح في الدعوة السياسية، بينما ينجح فيها من يعتمد على الشعور، وإلهاب العواطف. ولذلك نجح عبد الله النديم، ومصطفى كامل سياسياً، أكثر مما نجح محمد عبده.

ومن ناحية أخرى نجد أن سلفية الإمام التنويرية قد تميزت بحس نقدي، وتمحور هذا النقد حول كثير من الظواهر الاجتماعية، ولا يقف عند تشريح المجتمع ونقد عيوبه ونواقصه، وإنما كان لنقده وظيفة بنائية إصلاحية، ويمكن صياغة الاعتبارات النقدية التي تعامل بها مع الواقع العربي الإسلامي في كون المسلمين قد يئسوا من أنفسهم وانصرفوا عن الاهتمام بالأمور العامة وانحرفوا عن الشريعة، بل وفهموا معنى التوكل والقضاء والقدر بشكل خاطئ، وابتعدوا عن العلم المطلوب، بالإضافة إلى النقد اللاذع الذي وجهه إلى الفقهاء والصوفية وتحميلهم مسؤولية الجمود في الأمة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فصل الإمام بين العلوم الدينية التي يتعين أن تساير متطلبات اللحظة التاريخية، وبين العلوم المدنية التي تسعف المجتمع في ميدان التمدن والتقدم.[31] وكل هذا لا يمكن أن يتم إلا في ضمن مشروع تربوي، ينقي العقول من الاعتقادات الباطلة والمحبطة، ويدفع إلى العمل والفضيلة. ومن ذلك يتضح أنه لا فرق عند الإمام محمد عبده بين الإصلاح والتجديد والتنوير لأن عماد كل ذلك هو العقل.

لقد كان عمر الحركة التنويرية والإصلاحية، عمر الأعمال الصغيرة والتسويات العظيمة. إذ تمت التسويات بسبب الضرورة القصوى التي فرضها التأثير الطاغي للغرب. ويمكن إرجاع بعض فشل الحركة الإصلاحية إلى عدم قدرتها على ترجمة أيديولوجيتها إلى حركة سياسية. وكان ذلك في ذهن الأفغاني قليلا قبل وفاته، حين أخبر المغربي أن الشيء الوحيد الذي يفتقر إليه العالم العربي هو حركة دينية منظمة. فبسبب افتقارهم إلى الوسائل الكفيلة لوصولهم للسلطة، لم يستطع الإصلاحيون أن يحددوا مباشرة مجرى الأحداث السياسية. في إطار هذه الخلفية ممكن فهم مصير الحركة الإصلاحية التنويرية الإسلامية.. وربما كان الأثر التاريخي الرئيسي لهذه للحركة هو أنها بشرت بالمرحلة العلمانية التي عادتها، ولكنها لم تستطع أن توقف تقدمها.[32]

ثانياً: الجيل الثاني (التيار العلماني):

يشكل فكر الأنوار واحدا من الأطر النظرية المرجعية الموجهة للأيديولوجية العربية الحديثة والمعاصرة، وقد بلور الليبراليون المصريون والشوام في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اختيارات فكرية تدعو لقيم التنوير والحداثة، وتسلم بأهمية المفاهيم التنويرية ومبادئ عصر الأنوار، في تطوير الفكر العربي والواقع العربي. ومن أبرز هؤلاء المثقفين المتحمسين لفكر الأنوار:

1- أديب اسحاق: (1856- 1885م)

لقد كان أديب إسحاق ليبرالياً يرفض التغيير الفجائي والطفرات والعنف، واتخذ موقفاً إصلاحياً من الأحداث والقضايا المطروحة في عصره، وقد أعجب بالإنجاز الكبير الذي حققته الثورة الفرنسية، وكان يأمل في أن تستلهم مبادئها في ضمن الفضاء العربي- الإسلامي كسبيل إلى النهضة والتقدم، ففي كتابه " الدرر" لو تصفحناه لوجدنا أن مقالاته التي تخلو من الحديث عن الحرية والعدالة والمساواة، وعن مفاهيم مثل الوطنية، وحرية الفكر، والأمة، وحقوق الشعب، والقانون، هي قليلة جداً. وكانت الحرية السياسية والمدنية بمثابة الهاجس الذي يهيمن على سائر كتاباته. لقد كانت حرية الفرد بمثابة نقطة البيكار التي ركز عليها اهتمامه، وسلط عليها ضوءه " فهو يرى الحرية بوصفها حقا طبيعيا ثابتا وضروريا من حقوق الانسان، تفتح له طريق التطور والكمال، وتحدث كثيرا عن الحرية المجردة من المحتوى الملموس لهذه

الكلمة بأسلوبه العاطفي المميز. وهكذا يشبه الشعب الحر "بالجواد الطليق الذي يندفع إلى الأمام لمقابلة الريح الندية شامخ الرأس".[33]

والحرية عنده تتشعب بثلاثة اتجاهات،حيث يقول في تعريفها:" الحرية ثالوث موحد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود، فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع، فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة، فيسمى بالحرية السياسية.

كما نجده في موقع آخر يستعين بالفلاسفة الفرنسيين في تعريفه للحرية حيث يعد أن مونتسكيو عرف الحرية المدنية " بأن لا يجبر المرء على ما لا توجبه القوانين " كما أنه قدم تعريفا عن الحرية السياسية يقول:" بأن يفعل المرء كل ما تجيزه القوانين""[34]

واذ يعد أديب اسحاق الحرية "حقا طبيعيا" يذهب إلى أنها إحدى الخاصيات التي منّت بها الطبيعة على الانسان، كما ينمي بواسطتها قدراته النفسية والعقلية والبدنية، توصلا إلى الكمال الإنساني الذي لا يمكن بلوغه في منأى عنها. غير أنه لم يطالب بالحرية المطلقة، وذلك انطلاقا من خشيته بأن مثل هذه الحرية ربما تحولت عند البعض إلى فوضى وإلى استهتار بقيم وتقاليد وقوانين المجتمع، الشيء الذي يمكن أن يستغله مناهضو الحرية لتكريس الاستبداد. وهنا يلجأ أديب اسحاق إلى (القانون الحق) الذي لا يمكن أن يهدد حرية الفرد واستقلاله " لكنه يقيم لها حدودا تقيهما الضعف والاضمحلال. ويذهب إلى أن شرط الحرية هو الحرص على "حقوق الكل" في مقابل حق الفرد بكامل حريته " ما لم يمس تلك الحقوق" . ولئن كان قد آمن بالحرية الفردية والاجتماعية والسياسية، وهي الحرية التي تضمنها القوانين الحقة، فإنه ذهب إلى الربط الجدلي المحكم بينها وبين المساواة، إذ لا حرية مع الامتياز. والمساواة هي النتيجة الطبيعية للحرية، فإن لم توجد الحرية فلا تكون المساواة حقيقية.[35]

وتزخر كتابات أديب اسحاق بتحليلات مفصلة عن أوجه الحريات المتعددة وجوانبها : حرية العمل، وحرية الرأي، وحرية الكلام، وحرية الملكية والتصرف فيها، وحرية الاعتقاد، وحرية انتخاب النواب. وهنا أيضا يضع فرنسا نموذجا، فهو قد رأى " من نواب الفرنسيس من يصعد المنبر فيقول لرجل الدولة: ترومون وضع هذا القانون، وإبرام ذلك الحكم، ونقض هذه العادة، فاعلموا أن هذا القصد مخالف لمصلحة الزراع، مباين لمنفعة الصانع، مغاير لحقوق التاجر، وإني أعارضكم فيه وأنكره عليكم. فإن كان ما يقول حقا أيدته غالبية الآراء، فيعدل أهل الدولة عما عزموا عليه امتثالاً لإرادة الأمة".[36]

ويستخدم أديب اسحاق في معنى الديمقراطية، الكلمة المرادفة التقليدية لها في الإسلام وهي "الشورى" في وصف أنواع الحكم أو أشكاله على النحو الآتي:" الملك أما استبدادي أو شوري، والشورى إما جمهورية أو ملكية. وهذه مراتب الملك منذ كان القانون ووجب حفظه، وخرج من هذه المراتب الحكومة الفوضى، إن صحت تسمية الفوضى حكومة، وما كل ملك بملائم لكل قطر، وما كل قطر بصالح لكل ملك. فالجمهورية لا تصلح للصين، كما لا تصلح الملكية الاستبدادية لأنكلتره. فان تلك وهي حكومة الشعب بالشعب لا يحسن أن تكون في قوم تولاهم الجهل. وهذه هي حكومة الشعب بواحد منه لا تصلح أن تكون في قوم بلغوا من التمدن والمعرفة غاية نبيلة، وإن كانت فلا تلبث أن تنقلب شر منقلب كما جرى لحكومة لويس السادس عشر، وشارل العاشر، ونابليون الثالث في فرنسا، فإن حكومات هؤلاء الملوك وإن وسمت بالشوروية ظاهراً، فقد كانت استبدادية باطناً، وذلك ما دعا إلى نقضها وثل عرشها[37]، فأساس الحكم الديمقراطي لديه، هو إرادة الأمة.

وهكذا كانت قضية الحرية في قلب اهتمامات أديب اسحاق، وكان تمجيدها والدعوة إليها هي الرسالة التي وهب حياته لها، فتجده يقول:" آليت ألا أمسك القلم عن تهيئة الخواطر لثورة الأنفس، حتى أرى في منبتي ما رأيت في غيره من محاسن آثارها، وألا أعدل عن مقاومة الظالمين، حتى أرى قومي أمة تقول بما تعتقد، ويؤخذ بما تقول. وألا أبرح متوسلا لنبهاء الشرق بحرمة المجد القديم، ووحدة الذل الجديد، أن يضرموا في القلوب نار الغيرة والحمية، حتى أرى الشرق وطنا عزيزاولا عز للوطن إلا بالأمة ـ ولا وجدان للأمة إلا بالحرية[38]

2–فرح أنطون: (1874–1922):

لقد دافع فرح أنطون عن العلمانية، ودعا إلى "التساهل" ،وتميزت دعوته بنزعة معلنة ومبررة، نقرأ له الفقرة الآتية: " فمعنى التساهل عندهم – يقصد الفلاسفة– وهو المعنى الذي استعملناه له، أن الإنسان يجب ألا يدين أخاه الإنسان، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق. والإنسان من حيث هو إنسان فقط، أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى، وحتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا الحق لايكون له من يوم يدين بهذا الدين أو ذاك، بل من يوم يولد. فالإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل إخاء.[39]

ونقرأ له فقرة ثانية تعلن دعوته لمجاراة ما كان يطلق عليه "التمدن الأوروبي" باعتباره ضرورة تاريخية لا مناص منها، وقد وضعها في صورة إهداء في مفتتح كتاب ابن رشد وفلسفته: " ولا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان. ولكننا نعلم أن "النبت الجديد" في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبا في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحادا حقيقيا، ومجاراة تيار .."التمدن الأوروبي الجديد "لمزاحمة أهله، وإلاجر فهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم".[40] لقدوردت نصوص فرح أنطون هذه في إطار مساجلته الشهيرة مع الشيخ محمد عبده والتي دارت حول موضوع " اضطهاد العلم والفلسفة بين المسيحية والإسلام" الواردة على صفحات مجلة "المنار" ومجلة " الجامعة". والتي ذهب فيها – فرح أنطون من خلال تبنيه للمنظور الوضعي في أثناء دفاعه– إلى ضرورة استقلال السياسي عن الديني، وقد حصر مبررات الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية في القضايا الآتية :

أ– إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية.

ب– الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة، مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعا أمة واحدة.

ت– ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شرعت لتدبيرا لآخرة لالتدبير الدنيا.

ث– ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها، مدامت جامعة بين السلطتين المدنية والدينية.

ج– استحالة الوحدة القومية على أساس ديني.[41]

في هذه المناظرة استطاع أنطون أن يتجاوز الشحنة الدينية بحديثه عن وحدة الجذر الميتافزيقي للأديان، متجها نحو بناء تصور سياسي يعطي الأولوية لكل ما هو دنيوي، وذلك بالاعتماد على قوانين التاريخ، وقد بلغ ذروة دفاعه، عندما أكد على ضرورة احترام الأديان واحترام الطقوس الدينية، وذلك من خلال عدم استخدامها في المعارك السياسية والتاريخية، لأن روحها المتعالية تقتضي أن نرتفع بها عن متطلبات المعارك الأرضية، معارك السياسة و التاريخ .

وما هو جدير بالأهمية هنا، هي رؤيته الديمقراطية التي عرضها خلال هذه المساجلة، حيث رأى أن الحاكم لا يحكم وفقاً لإرادته الخاصة أو معتقداته الشخصية ، بل على ضوء القوانين التي تضعها جمعية ممثلي الشعب. والشعب يجب أن يكون سيداً، والإساد الاستبداد والفوضى، ولممثلي الشعب حكمة أو سع من حكمة أي حاكم منفرد، وذكاؤهم المشترك أدق من ذكاء أي واحد منهم بمفرده.[42] لذلك يجب أن يكون مجلس النواب أعلى من السلطة الدينية، وأعلى من سلطة الحاكم نفسه. هذا ما كان فرح أنطون يعنيه حقا بفصل السلطات الروحية عن السلطات الزمنية . لقد استعمل فرح أنطون مفهوم العلمانية بدلالته الأنوارية، وفي سياق تاريخي مغاير لسياق الصراع بين الكنيسة والدولة في المجتمع الأوروبي، ورغم أن تحليل سياق استعماله يعلمنا أن كتابات فرح أنطون في هذه المسألة بالذات جاءت كرد فعل على شعار " الجامعة الإسلامية " التي كانت ترفعه الحركة الإصلاحية السلفية، وهو ما يعني أن المفهوم وظف للحد من هيمنة السياسة الدينية على السياسة المدنية.. كما تم التلويح بهذا المفهوم في إطار جملة من الدوائر الدلالية، فقد استعمل للتعبير عن رفض جناح من المثقفين للدعاوى السلفية، كما وظف في مشروع أيديولوجي عام يقضي بضرورة التعلم من أوروبا باعتبارها نموذجا يقتدى، واستعمل أيضاً كوسيلة موصلة لاختيار فلسفي جذري يقطع مع ضلالات الفكر الغيبي. وفي كل هذه الاستعمالات، ظلت النصوص التي اعتنت بالمفهوم مجرد نصوص ناقلة، شارحة ومبسطة لأصول المفهوم في المعتقد الليبرالي، دون أية محاولة في النقد والتركيب، أو إعادة البناء في ضوء تجارب التاريخ المتعددة والمتنوعة[43]

3-أحمد لطفي السيد: (1872 – 1963م)

تبنى أحمد لطفي السيد المفهوم الليبرالي للحرية مناديا بتمتع الفرد بقدر كبير من الحرية. حيث ذهب إلى مذهب (الحريين او الفرديين)،- ويقصد بهما الليبراليين- يعد الحكومة ضرورة من الضرورات، أيا كان شكلها (أرستوقراطية) حكومة الأشراف أو (ديموقراطية) حكومة الشعب أو حكومة فرد، ولهذا الاعتبار ينبغي أن يكون عمل الحكومة داخل دائرة محدودة بحدود الضرورة ، فلا يكون على الحكومة إلا واجبات ثلاث : البوليس وإقامة العدل وحماية البلاد، وكل ما يخرج عن هذه الدائرة لا يحل لها المداخلة فيه، ويعجبنا قول أحد كتاب الإنجليز في هذا الصدد: إنَّ الحكومه لم تدخل في عملٍ خارجٍ عن هذه الدائرة إلا أثبتت عدم كفايتها له، فهو مذهب معقول؛ لأنَّ الإنسان خُلِقَ حرًّا حرية غير محدودة، فلا يكون حَدُّهَا بضرر الغير إلاضرورة من ضرورات الجمعية، وعلى ذلك فليس من الصواب التوسُّع في تطبيق هذه الضرورة إلى حد أن يكون القسر هو الأصل الواسع وحرية الفرد هي الاستثناء الضيق، وإلا فما فائدة المرء من أن يعيش في الجمعية إذا كان يخسر بالجمعية أَعَزَّ ما وهب لله في هذه الدنيا وهي الحرية.[44]

لذالك فهو يفضل مذهب الحرية الليبرالي على المذهب الاشتراكي ، الذي يرى أن الأخير يضحي بحرية الفرد ومصلحته للمجموع من غير قيد أو شرط.

بدأ لطفى السيد نشاطه مع الزعيم الوطني مصطفى كامل. وفى عام 1897م، عندما كان مصطفى كامل يخطط لتأسيس الحزب الوطني بمساعدة الخديوي، عرض على لطفى السيد رئاسة تحرير جريدة الحزب. بعد أن يقضي عاما كاملا في سويسرا ليحصل على الجنسية السويسرية، لأن ذلك كان يعطيه حصانة تمنع اعتقاله. وتقف ضد مصادرة كتاباته، والحجر على أفكاره. مثل الحصانة التى كان يتمتع بها الأجانب في مصر في ذلك الوقت. عندما ذهب لطفى السيد إلى جنيف، قابل هناك الإمام محمد عبده. مما أغضب الخديوي، وجعل صداقة أحمد

لطفى السيد بمصطفى كامل تفتر[45]. ثم أسست شركة الجريدة وانتخبت مديرًا لها ورئيسًا لتحريرها لمدة عشر سنوات. وكان رئيس الشركة محمود باشا سليمان، ووكيلها حسن باشا عبدالرازق الكبير. وبعد تأسيس هذه الشركة أخذت الجرائد المتصلة بالخديوي عباس تتهمها بالاتصال بالإنجليز، وأنها تمالئهم ضد الخديوي، وقد كان لهم عذر في هذا الاتهام؛ لأنه – عدا الأعيان — كان بين شركائها في الجريدة طائفة من كبار الموظفين المصريين، في الوقت الذي سيطر فيه الإنجليز على الحكومة. وقد بقيت هذه التهمة عالقة بالجريدة منذ ظهرت حتى بعد ستة أشهر من تأسيسها في 9 مارس سنة 1907. وقد افتتحها لطفي بمقال تضمن أغراضها ومبادئها، جاء فيه:" " ما الجريدة إلا صحيفة مصرية، شعارها الاعتدال الصريح، ومراميها إرشاد الأمة المصرية إلى أسباب الرقي الصحيح، والحض على الأخذ بها، وإخلاص النصح للحكومة والأمة بتبيين ما هو خير وأولى، تنقد أعمال الأفراد وأعمال الحكومة بحرية تامة، أساسها حسن الظن من غير تعرض للموظفين والأفراد في أشخاصهم وأعمالهم التي لامساس لها بجسم الكل الذي لا ينقسم، وهو الأمة[46].

وقد سارت الجريدة في طريقتها وعلى مبادئها تنقد أعمال السلطة الفعلية التي كانت للإنجليز، كما تنقد أعمال السلطة الشرعية؛ سلطة الخديوي عباس. وقد خصص فيها مساحة كبيرة لمناقشة قضايا الوطن الاجتماعية والسياسية والثقافية[47]، وجعلها مدرسة لتدريب الكتاب الصغار على الكتابة الحرة تحت إشرافه وتوجيهه[48]، وهذا عمل نادر لا تراه في الصحافة اليوم، ومن هنا جاءت تسميته عن جدارة بأستاذ الجيل. وهو اللقب الذى ظل يلازمه طيلة حياته.

بعد ظهور صحيفة الجريدة ببضعة أشهر تأسس حزب الأمة في 21 ديسمبر سنة 1907، وقد تضمن منهاجه عدة مبادئ في رأسها المطالبة بالاستقلال التام والمطالبة بالدستور، وأقل درجاته توسيع اختصاص مجلس شورى القوانين، ومجلس المديريات؛ تدرجًا إلى إيجاد مجلس نيابي تتمثل فيه سلطات الشعب، وقد اختير محمود سليمان باشا رئيسًا لهذا الحزب، وحسن عبدالرازق باشا الكبير، وعلي شعراوي باشا وكيلين له، واخْتيرْ لطفي السيد سكرتيرًا عامًا.[49]

كان أحمد لطفى السيد وكتاب الجريدة وحزب الأمة، وراء حملة التبرعات التي قام بها الأهالي لإنشاء أول جامعة مصرية عام 1908م، والتي أصبحت جامعة حكومية عام 1924م، (جامعة فؤاد الأول – جامعة القاهرة حاليا). عندما بدأت الجامعة فى التوسع فى برامجها الطموحة، كان أحمد لطفى السيد هو مديرها الأول[50]. ومن خلال منصبه الجديد هذا ، استمر فى تعليم وتثقيف الجيل.

كانت معظم كتابات أحمد لطفى السيد، مقالات فى جريدة "الجريدة". جمعت فى عدة كتب فيما بعد. وكانت كتاباته تستهدف وضع إطار سياسي و اجتماعي للنضال المصري مبنى على فلسفات أرسطو وروسو ولوك وبتهام وسبنسر. فالإنسان ولد لكى يكون حرا، وبإرادة حرة. فنجده يقول في هذا الصدد: " لو كنَّا نعيش بالخبز والماء، لكانت عيشتنا راضية وفوق الراضية، ولكنَّ غذاءنا الحقيقي الذي به نحيا ومن أجله نحب الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة، بل هو غذاء طبيعي أيضًا كالخبز والماء، لكنَّه كان دائمًا أرفع درجة وأصبح اليوم أَعَزَّ مطلبًا وأغلى ثمنًا، هو إرضاء العقول والقلوب، وعقولنا وقلوبنا لا ترضى إلا بالحرية"[51]

لكن لطفى السيد يختلف مع رسو فى أن الإنسان ليس بمعزل عن المجتمع، فالمجتمع هو أيضا كائن حى، وحرية الإنسان لا تتعارض مع القوانين التى تنظم المجتمع. إذا بنى هذا المجتمع وصيغت تلك القوانين بحيث تسمح للإنسان الحر تلقائيا بأداء واجبه نحو مجتمعه دون ضغوط خارجية. حرية الإنسان تصبح

عديمة الفائدة، إذا لم تصاحبها حرية التعبير. لذلك يجب أن تكون حرية التعبير حقا من الحقوق المدنية للمواطن. لذلك تجده يقول: " إنَّ المرء يحفظ حرية الفكر وحرية المشاعر أي يحفظ حرية الطبيعة حتى في غيابة السجن، يحفظها في كل حال هو عليها مادامت روحه في جسده، لهذا خلق حرًا، حر الإرادة، حر الاختيار بين الفعل والترك، حرًا في كل شيء حتى في أن يعيش وفي أن يموت، غير أنَّ هذه الحرية الطبيعية لا فائدة منها إذا تعطلت من آثارها، فالذي سُجن والذي مُنع الكلام، والذي مُنع الكتابة، كل أولئك يحفظون حريتهم في نفوسهم، ولكنهم فقدوا الانتفاع بها، أي فقدوا بذلك الحرية المدنية"[52] ولكي نحمى الحقوق المدنية، لابد أن يكون الفرد ممثلا في إدارة شئون مجتمعة . فالشعب يجب أن يكون الحاكم الحقيقي، أي العصمة يجب أن تكون في يد ممثلي الشعب، لذلك لابد من وجود دستور يفصل بين السلطات.

لقد أصبحنا في بلادنا ندرك الحرية بمثلها الأصلي الذي يتألف مع شرف الإنسان في هذا الزمان ، فقد أصبحنا نمتعض من كل فكرة ،ومن كل قانون ،ومن كل عمل يمس الحرية الشخصية ،أو يعطل استعمال الحرية المدنية في غير الحدود المتفق عليها في أعلى البلاد مدنية ،وأصبحنا كذلك نرى أنَّ الحكومة المعقولة الوحيدة المطابقة لشرف الأمة هي حكومة الدستور[53].

وعلى الشعب أن يحذر كل الحذر من إعطاء السلطة التنفيذية حقوقا أكثر من الحقوق اللازمة لحفظ النظام، حتى لا تتحول الحكومة إلى سلطة طاغية يصعب التخلص منها. لأن السلطة مفسدة، والسلطة المطلقة فساد مطلق. وهو يرى أن السبب في تخلفنا هو أننا وثقنا فى الطغاة، وامتثلنا للتعاليم الجامدة المشوهة التى تتعارض مع روح الإسلام وقوانين التطور. الطغيان وحكم الفرد هما المسئولان عن تدمير القيم النبيلة فى المجتمع، إنهما يعوقان نمو الأخلاق السليمة، ويؤديان إلى مجتمعات مشوهة أخلاقيا، لذلك فالحرية السياسية شرط ضرورى لقيام أى نوع من الحريات، لأن الحكم الاستبدادي يخلق علاقة خاطئة بين الحاكم والمحكوم، علاقة أمر وطاعة، علاقة سيد وعبد، وهذا يسبب فقدان الثقة بين المواطنين، ويفتت وحدة الأمة من الداخل. إن الوهم بأن بعض الأفراد وحدهم، لهم الحق فى الحكم والثروة، وللآخرين الذل والعبودية، هو تصور يخالف طبيعة الأشياء، ويتعارض مع العلم والمنطق. الحكومة الصالحة هي التى تتبع من اتفاق أو عقد إجتماعى حر. يتواءم مع بديهيات العدالة والحق، هذا العقد الإجتماعى هو أساس القوانيين، والقوانين هي التى تلزم الحاكم قبل المحكوم. الحكومات المحددة السلطات والمقيدة بالقانون، هي وسيلة الحكم الطبيعى الذى يوافق النفس البشرية. وكل المجتمعات لها الحق فى أن تحكم بمثل هذه الحكومات، ومنطق الطغاة والجهلة فقط، هو الذى يقول بأنه هناك شعوب تصلح لها الحرية، وشعوب أخرى لا تصلح لها، وهذا ما يقوله ساستنا اليوم. هنا يختلف أحمد لطفى السيد عن الإمام محمد عبده الذى يؤمن بحكم الفرد بشرط أن يكون عادلا[54]. لكن لطفى السيد يقول بأن حكم الفرد يصلح فقط للمجتمعات البدائية جدا، أما مجتمعنا فقد تعدى هذه المرحلة منذ آلاف السنين. فحق الأمة في أن تحكم نفسها بنفسها ليس له علاقة بدرجة حضارتها وتقدمها الاجتماعي والسياسي والثقافي، لأن أسلوب الحكم هو الذى يبنى الحضارة. والحرية هي التي تخلق روح الحرية. أما الحكم الشمولي فلن يعلم الناس كيف تحكم نفسها. ولن يقدمهم خطوة واحدة نحو الحرية والديموقراطية.[55]

كما يرفض أحمد لطفى السيد الحركات السياسية المبنية على أساس ديني. ويرفض أيضا ربط مصر بالعالم العربي أو تركيا أو غيرها، فهو لم يفكر بأمة اسلامية أو عربية، بل أمة مصرية، أمة القاطنين في أرض مصر. إن ما يتضمنه هذا القول من انتقاد إنما كان موجها إلى

الكثيرين من سكان مصر الذين كانوا على ولاء مزدوج، لاسيما الشاميين و الأوروبيين من الطبقة الوسطى المتمسكين بجنسيتهم الأصلية أو بالحماية الأجنبية للاستفادة من " الامتيازات"، فقد كانت مصلحتهم، في نظر لطفي السيد، ومصلحة سواهم من المصريين واحدة.[56] فآلاف السنين من عبق التاريخ المصري القديم، مزجت مع أحداث التاريخ المصري الحديث. لتكون شخصية مصر الفريدة. لذلك ليس هناك أي خطر أو خوف على شخصية مصر من الانفتاح على الغرب، فمصر لها ماضيها الفرعوني العريق، ودراسة تاريخها يفيد المصريين في اكتشاف القوانين التي تحكم التطور والتقدم بالنسبة للأمم. وهنا نجد صدى لفكرة الطهطاوي القائلة بأن مصر القديمة كانت حائزة، كمصر الحديثة، على " سر" التقدم الدنيوي. ولم يكن يؤمن لطفي السيد أيضا بالوحدات السياسية بين الدول الضعيفة والفقيرة، فهى بالنسبة له وحدات مصطنعة، خلقها الاستعمار البريطاني، لتعبئة الشعوب الأوروبية ضد الحركات الوطنية داخل مصر وباقي الدول العربية والإسلامية. لأن الحركات الوطنية هي الخطر الحقيقي على مصالح الدول الاستعمارية في المنطقة. ولا يعني هذا أن الدول العربية والإسلامية، لا يجب أن تتعاون وتتكاتف مع بعضها لمصلحة شعوبها، لكن يعني أن الشعوب لا يجب أن تتخدع بالوحدات السياسية المصطنعة السابقة لأوانها، حتى لا تغفل عن كفاحها للتحرر من قبضة الاستعمار، ومن نير الحكم الشمولي، ومحاربة الفقر والتخلف، وبناء دعائم الديمقراطية الصحيحة في بلادها. فالاستقلال السياسي والحرية السياسية لا تكفي بدون اقتصاد قوي مستقل[57].

كما كان يرى أنه من الواجب علينا أن نساعد المدنية الحاضرة على نفي الصفات التي تَوَلَّدَتْ فينا، من نقص الاعتقاد بمصريتنا ،أي بأنَّ لنا وجودًا خاصًّا ومنافع خاصة يجب علينا تحصيلها، بصرف النظر عمَّا إذا كان هذا السعي يَأْتَلِفُ مع أفكارنا القديمة أو يختلف عنها — وأن نَتَشَبَّثَ بحقوق الشعب المصري واحترامه، فلا نسمح للخواص مِنَّا أن يَسُبُّوهُ، بإظهار اليأس منه والقنوط من رُقِيِّهِ، ولا لعوامنا أن يجري على ألسنتهم تفضِي لُغيره عليه، وأن نُحارب الجمود على الماضي في إمساك المرأة المصرية على اتِّبَاعِ المعروف في الماضي القريب، بل نسهل لها العمل هي أيضًا لمصلحتها ومصلحة المجموع، وأن نأخذ أسباب القوة عن التَّمَدُّنِ الجديد، طائعين لاكارهين، والزمان وحده كفيل بأنْ يُصبغ الواردات الأوروبية بصبغتنا المصرية، لاشيء من ذلك يأتي بالنتيجة التي يخاف عقلاؤنا منها، نتيجة أننا نفنى في غيرنا، نحن لانفنى في غيرنا أبدًا، ولكنَّ قديمنا يفنى في حاضرنا، وحاضرنا يَفْنَى في مستقبلنا، كما هي سُنَّةُ التطور في الوجود. أقدم كل هذه المقدمات لأقرر أنَّ آمالنا من المستقبل شعب جديد، يكون أقدر مِنَّا بصفاته على تحقيق أطماعنا القوية، وعلى هذاالجيل الحاضر أو الشعب الحاضر أن يُسهل للجيل الآتي سبل القوة وأسباب التطور ليحقق صبغتنا القومية وهي مصر للمصريين.[58]

أما آراؤه في التعليم، فهو يرى أنه حقيقة اجتماعية من أكبر الحقائق؛ وهي :أن غنى الأمة وسعادتها ليسا في خصب أرضها، ولا في صفاء جوها، واعتدال منطقتها، وليس بضخامة مدائنها، بل بمقدار عدد المهذبين من أبنائها، فهم الذين يبنون مجدها، وهم الذين يخلقون غناها، نعم إذا أعوزتها خصوبة الأرض خلقوا لأمتهم بعقولهم وعلمهم من الصناعة والتجارة والاعتماد على الذات والمخاطرة في سبيل المنفعة ثروة تفوق الثروة الزراعية أضعافًا ومجدًا طارفًا لا يطاوله المجد التليد.[59] وهذا ما نسميه اليوم بالتنمية البشرية التي اعتمدته اليابان سابقاً، ثم ماليزيا حديثاً، ولاقى هذا النظام نجاحا منقطع النظير تجني ثماره هاتان الدولتان.

كما راى لطفي السيد أن الهدف من التعليم هو خلق

أجيالا من الأمة متجانسة فكريا وخلقيا. متحدة حول مبادئ الأخلاق السامية ،والعلوم الحديثة. مثل هذا النوع من التعليم، لا يجب أن يكون تحت الإشراف المطلق للحكومة بدون رقابة شعبية، لأن الحكومات تستخدم التعليم والمدارس لخدمة أغراضها ومصالحها السياسية، فالمدارس والجامعات يجب أن تكون حرة، حرة لخدمة العلوم والفكر والثقافة والمجتمع. فنجده يقول:" أعترف أنَّ مذهب التطور والارتقاء مذهب لاتأخذ طرائقه بالأبصار ولا تخلب الألباب، وإن كانت نتائجه باهرة لمن يستطيع العمل من غير جلبة، والصبر اللازم لانتظار نتائج العمل .والواقع أنَّ الارتقاء لا يكون إلا بالتعليم والتربية، فأي مظهر يسحر أنظار الجمهور من مظهر معلم كفء في مدرسته يصلح عقول الأحداث، ويهذب طبائعهم، ويحول ميولهم إلى حب الخير، والجري في مجرى الحق والعدل: فما هو إلا جيل واحد – لا يعد لحظة في حياة الأمة – حتى يتبدل الوطن بساكنيه متحلِّلي الروابط، رجالًا قادرين بعقولهم وأخلاقهم وقوتهم على إعلاء شأنه، والتشبث بإسعاده نتيجة باهرة، ولكن طريقتها منزوية عن العيون لا تبلغها حواس العوام ولا تحفل بها"[60].

4- طه حسين.: (1889- 1973م)

كانت القضايا التعليمية والتربوية والثقافية حجر الزاوية في حياة طه حسين وفكره، لاعتقاده أن التربية والاستقلال السياسي والديمقراطية موضوعات متصلة ببعضها البعض لا يمكن فصل أحدها عن الآخر[61]. وكان لا يكف عن زرع الأفكار الجديدة في كل مركز تبوأه وفي كل كلمة خطها قلمه، وما زال كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» الذي وضعه عام 1938 من أهم المشروعات التعليمية في مصر، ويبدو في بعض فصوله التربوية سابقاً لعصره.

كان طه حسين أحد أعضاء جماعة جديدة من المفكرين المصريين والعرب (خاصة اللبنانيين والسوريين) الذين اعتنقوا نمطاً علمياً في التفكير هدفه تحرير العقل العربي من الأسلوب التقليدي العقيم في النقد، ودراسة الأدب العربي وتراثه. تصدت هذه الجماعة التي أطلقت على نفسها اسم "المجددون" لجماعة أخرى من التقليديين، ودارت بين الجماعتين رحى حرب فكرية عنيفة على صفحات الجرائد والكتب. برز هؤلاء المجددون في نهاية الحرب العالمية الأولى، فكانوا امتداداً للاتجاه التحديثي العلماني الذي كان أحمد لطفي السيد أهم المعبرين عنه. وأتاحت جريدة "الجريدة" لسان حزب الأمة وغيرها من الصحف والمجلات (كالمقتطف والهلال والرسالة والمصور) لهؤلاء الكتاب الناشئين ذوي الثقافة الغربية فرصة التعبير عن أفكارهم على صفحاتها ،وفي طليعتهم طه حسين، ومحمد حسين هيكل، وإسماعيل مظهر. وكان لإنشاء الجامعة الأهلية المصرية وأساتذتها من المصريين والمستشرقين الأوربيين أثر كبير في بث الفكر التنويري في عقول طلابها الذين لم تسمح لهم الظروف لتلقي العلم في الجامعات الأوربية.

انطلقت هذه الحركة التجديدية التنويرية ما بين بداية العقد الثاني من القرن العشرين ونهايته وساعد في تعزيز انطلاقتها عاملان مهمان، الأول تأسيس الحزب الدستوري الحر، الذي شجع الأفكار الليبرالية، ووثق علاقاته بدعاتها من المثقفين في محاولة لصد نفوذ حزب الوفد، وكانت جريدة «السياسة» التي رأس تحريرها محمد حسين هيكل هي الناطقة باسم ذلك الحزب، فأصدر ملحقاً أسبوعياً لجريدته ،خصصه للقضايا الثقافية ونشر أفكار التجديديين التنويريين ، ليقرب بينهم وبين حزبه من ناحية، ولتشجيعهم على الكتابة في صحيفته من ناحية أخرى. أما العامل الثاني فهو إعادة تنظيم الجامعة المصرية عام 1925 وإلحاقها رسمياً بوزارة المعارف.

كان على طه حسين الزعيم الحقيقي لهذه الحركة وعميد الأدب العربي في الجامعة، أن يخوض معركة ضارية مع التقليديين والمحافظين، وأن يواجه النصيب الوافر

من هجماتهم بسبب آرائه الجريئة، وأسلوبه المميز، واقتحامه موضوعات كانت تعتبر حتى ذلك الحين من المقدسات، التي لا يمكن مسها، أو الخوض فيها.

وحين عاد من فرنسا كان قد تبلور في ذهنه مشروع ثقافي، هدفه إخراج بلاده من مجاهل القرون الوسطى والعصر اللاهوتي، وإدخالها إلى آفاق العصر العلمي الحديث. أدى إيمان طه حسين العميق بهذه الفكرة، إلى تصور مشروعه الذي يرتكز أساساً على التربية والتعليم، ويرمي إلى هدفين أساسيين، الأول: إقرار برنامج تربية مدنية حديثة لطلاب المدارس المصرية، والثاني تكوين نخبة مستنيرة متشبعة بأفكار الحضارة الغربية الحديثة ومفاهيمها، لقيادة المجتمع المصري وعصرنته. ولتحقيق الهدف الأول كان لا بد من تعميم التعليم الابتدائي والزاميته، باعتباره حقاً لكل مواطن. والوسيلة الفعالة لتحويل مصر إلى مجتمع ديمقراطي حديث، يتمتع فيه جميع المواطنين بفرص متكافئة. ثم توحيد مناهج التعليم الثانوي بإلغاء الفوارق بين التعليم الرسمي والديني والخاص والأجنبي، ما يؤدي إلى خلق ذهنية مصرية متجانسة ومنسجمة مع روح العصر ومتطلباته، وهذا لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق الدولة، وتأسيس المدارس الوطنية، ومراقبة التعليم غير الرسمي حتى لا يتعارض مع أهداف التربية الوطنية.[62] كما يجب التركيز على تعليم اللغات الأجنبية الحية لأنها مفتاح معرفة العالم الحديث وتطوراته. أما التعليم العالي، أي الجامعي، فيجب ضمان حريته المطلقة المادية والأكاديمية حفاظاً على استقلالية البحث العلمي ونتائجه، لأن الجامعة يجب أن تكون قبل كل شيء مجتمعاً فكرياً قائماً على المودة والصداقة والتعاون والاحترام.

إن ربط طه حسين التعليم بالديمقراطية هو استئناف لموقف عام للمفكرين العرب، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، الذي يعد النظم السياسية الاستبدادية التي خضع لها المسلمون والعرب زمناً طويلاً هي السبب الرئيس لتخلفهم، أي إن مشكلة التخلف عندهم سياسية ،ولا يمكن حلها إلا عن طريق التربية والتعليم واستبدال النظم الاستبدادية بنظم ديمقراطية مستندة إلى دساتير، وبذلك يتحقق مجتمع مصري وعربي جديد على الأسس التي قامت عليها المجتمعات الأوربية الحديثة، فالحضارة الأوربية كما يعتقد طه حسين أصبحت نموذجاً عالمياً، ينبغي الاقتداء به للتخلص من أمراض التخلف والانحطاط، ومن ثم يجب الولوج إلى هذه الحضارة من أصولها بدل الاقتداء بها سطحياً، وما عدا ذلك إضاعة للجهد والوقت والمال[63].

وقد أتيح لطه حسين أن يحقق الكثير من بنود مشروعه من خلال المراكز المهمة التي تولاها أو من خلال مؤلفاته وترجماته ودروسه الجامعية ومقالاته الصحفية، وأحاديثه الإذاعية.

وقد عدَّ هيمنة الفكر اللاهوتي الغيبي على عقول العرب والمسلمين من أهم العقبات أمام مشروعه، لذلك كان اقتحام هذا الفكر وتفكيكه ونقده من أهدافه الرئيسية. عبّر عن ذلك بجرأة في كتابه «في الشعر الجاهلي»، بعد عام من صدور كتاب الشيخ علي عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم»، الذي حاول هو الآخر نقد الفكر اللاهوتي الإسلامي وتراثه. وإذا كان الهدف الحقيقي من كتاب عبدالرازق الفصل بين الدين والدولة، فإن هدف طه حسين في كتابه المذكور كان الفصل بين الدين والعلم، وهما هدفان أساسيان لعلمنة المجتمع وتصدع قيم العقل التقليدي عند السلفيين. فالخصومة بين العلم والدين كما يقول طه حسين أساسية وجوهرية " لأن الدين يرى في نفسه الثبات والاستقرار، وأن العلم يرى لنفسه التغير والتجدد، ولكن المسألة في حقيقة الأمر أن نعرف هل كتب على الإنسانية أن تشقى بالعلم والدين أو أنها تسعد بالعلم والدين؟ وهو يرى أن الإنسانية لابد أن تسعد بالعلم والدين معاً، وإذا لم تستطع أن تسعد بهما أن تجتهد في ألاّ تشقى بهما .. وسبيل ذلك واضح، وهو أن ينزع السلاح من يد العلم والدين، وأن ترغم السياسة على أن تقف موقف الحياد من هذين الخصمين"[64].

يعد هذا الاقتحام للمقدسات الإسلامية حدثاً بالغ الأهمية في مجتمع ما زال يعيش في مرحلة التشبع

الديني، التي ظلت في منأى عن النقد العقلاني منذ ظهورها قبل خمسة عشر قرناً بسبب هالة القداسة التي أحيطت بها. لقد رفض طه حسين الاعتراف بالتقويم التاريخي للشعر الجاهلي اعتماداً على المنهج الديكارتي التحليلي النقدي، الذي من قواعده الأساسية، أن يتجرد الباحث من كل شيء يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً.[65] وهذا المنهج لا يستخدم فقط في العلم والفلسفة، لكنه عند طه حسين منهج للتغيير الاجتماعي، الذي يبدأ بمواجهة الجمود الثقافي، وتحطيم القيود الثقيلة التي أمسكت بأيدينا وأرجلنا ورءوسنا لتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً[66].

لقد كان الكتاب قنبلة ظلت تدوي مدة سنوات طويلة، وتشعل فتيلها الصراعات الحزبية كلما أرادت ،ويزيدها اشتعالاً حقد رجال الأزهر عليه، كلما تذكروا له موقفاً ما .ولم تكن هذه المعركة العنيفة ضد" كتاب "أو مع "كتاب "بقدر ما كانت ضد أي عقل يحاول أن يفكر، وضد أي منطق يرفض المسلمات ويحاول أن ينطلق بالفكر الحر إلى" اليقين "[67]

ويقول ألبرت حوراني: "ففي هذا الكتاب الذي طبق فيه أساليب النقد العلمي الحديث على شعر شبه الجزيرة العربية القديم، بين الأسباب التي تحمل على الشك في أن يكون هذا الشعر قد نظم فعلاً قبل الإسلام .وقد أثار ذلك معارضة شديدة، لأن اتباع مثل هذا المنهج النقدي بصدد النصوص الدينية قد يلقي الشك على أصالتها .أضف إلى ذلك أنه قد يدك أسس جهاز العلوم العربية التقليدي الذي نهض عليها الإيمان".[68]

إن كتاب" في الشعر الجاهلي"، كما يصفه محمود أمين العالم، كتاب تاريخي في النقد الفكري، يشكل معركة معرفية و سياسية و اجتماعية، ماتزال متصلة محتدمة متجددة حتى اليوم في ثقافتنا العربية في ظل الأوضاع المتردية الراهنة، وإن انتسبت هذه المعركة إلى مجالات مختلفة كالدراسات الدينية التراثية، والعلاقة بين الدين والسلطة السياسية، والإبداع الروائي والشعري.[69] نلاحظْ أن محمود أمين العالم يتكلم في ندوة بعد سبعين سنة على صدور الكتاب. وما يزال طه حسين حتى الآن قضيةً ساخنة، إذ يضرب به المثل السيئ في أوساط دينية أو ثقافية . ولا مشكلةَ إن كانت آراء طه حسين خاطئةً، أو على الأقل بعضها، فهو باحث يخطئ و يصيب، وقد يتفق الباحثون معه أو يختلفون، بحسب قناعاتهم أو ما يستجد في الموضوع، لكن المشكلة في طريقة النقد الذي وجه إليه، فلم يكن كثير منه نقداً علمياً هادئاً رصيناً، بل كان سباً وشتماً و لعناً و تكفيراً. لقد وضع طه حسين فرضاً وحاول أن يبرهن عليه، ولم يكن أول من جاء بهذا الفرض، فقد سبقه مفكرون عرب وأجانب .ربما تبنى هذه الفكرة بعد أن اقتنع بها، فزادها بحثاً ودرساً، وخرج بما خرج من نتائج. والمعروف أن الطبقة الوسطى في أوربا كانت في بداية تكوينها تجد في المنهج الديكارتي تعبيراً عن تطلعاتها، لأن التراث بالنسبة إليها كان في الأساس تراث الطبقة الأرستقراطية المتحالفة مع رجال الكنيسة، أي أن التراث كان داخلاً في عملية الصراع الاجتماعي الذي كان محتدماً يومئذ داخل المجتمع الأوربي بين الطبقة الأرستقراطية واللاهوتية، من جهة والطبقة البورجوازية الناشئة من جهة أخرى. أما طه حسين فكان كغيره من جيل الرواد يعبر عن الاحتياجات الفكرية الضرورية للطبقة الفكرية المصرية والعربية الناشئة، كي تستطيع مواجهة الفكر الديني السلفي الراسخ في قلب المجتمع المصري والعربي ووجدانه.

لا نستطيع في صفحات قليلة أن نستعرض كل إنجازات طه حسين التنويرية، نظراً لوفرة إنتاجه الفكري، ولوفرة المعارك التي خاضها من أجل حرية الفكر، وعدالة الحياة، وتطور المجتمع المصري والعربي، وتخليصه من براثن القيم التقليدية السلبية، التي ما تزال تمسك بمساحات كبيرة من عقولنا حتى الآن، وتربط دائما بين التجديد والإلحاد. فالمكانة المرموقة التي احتلها طه حسين في تاريخ الفكر العربي المعاصر لم ترتكز على جهوده وتضحياته في

سبيل تنوير الأذهان وحرية البحث والفكر وحدها، ولا لكونه محاضراً فذاً وأستاذاً جامعياً قديراً عميق الأثر في أجيال عديدة من الطلاب والباحثين، ولا في إنجازاته في ميدان الأدب وحده أو التاريخ وحده أو التربية وحدها، وإنما ترتكز على كل هذه الأسباب لتجعل منه ركناً رئيسياً من أركان النهضة الفكرية العربية المعاصرة، وأحد أبرز الباحثين العلميين العرب الذين تجرأوا على اقتحام عالم الأفكار التراثية المقدس، وتسليط النقد العقلاني عليها لإظهار حقائقها، وتمهيد الطريق أمام حركة فكرية علمانية ضرورية الوجود، لنهضة المجتمع العربي وتطوره، وفتحه للأدب والفكر العربيين آفاقاً عالمية وإنسانية جديدة، بحيث أصبح يعد اليوم في الدوائر الثقافية العالمية واحداً من أبرز رجالات الثقافة الإنسانية.

الخاتمة:

إن مفهوم التنوير والعلمانية يعدان من أكثر المفاهيم الملتبسة في الفكر والواقع العربي والاسلامي، ودار حولهما جدل بل وصراع عنيف وسوء فهم لهما، وارتكبت جرائم بسبب ذلك. ومن الأمور الطريفة والمحزنة معا، إنه في أثناء محاكمة قاتل المفكر العربي المصري (فرج فوده)، حينما سأله القاضي في قاعة المحكمة، لماذا قتلت الضحية، أجابه لأنه علماني. وحين سأله القاضي ما معنى كلمة علماني، أجابه الجاني بأنه لا يعرف!!.

وفي موقف آخر في إحدى القنوات التلفزيونية التي كان الشيخ القرضاوي ضيفا عليها، سأله أحد المتصلين رأيه بالمفكرين العرب العلمانيين؟ فأجابه القرضاوي بأنه مندهش لماذا إلى الآن لم يحاكم مثل هؤلاء بتهمة الارتداد عن الدين.

كما سبق في تاريخنا العربي الحديث. أن قدم شيخ أزهري – علي عبدالرازق– للمحاكمة بتهمة العلمانية. بسبب كتابه "أصول الحكم في الإسلام" وكذلك عميد الأدب العربي طه حسين، بسبب كتابه " في الشعر الجاهلي". لاعتقادهم بأن العلمانية والتنوير تهدم وتقوض الدين. أو أنها من ضمن المؤامرة الغربية على الاسلام. وهذا فهم قاصر ومغلوط عن العلمانية والتنوير اللذين هما في حقيقتهما مفاهيم انسانية عامة ليست لهما علاقة بالدين والتدين، بل إنهما يدعوان إلى وضع الدين في مكانة سامية ورفيعة، وعدم استغلاله لمصالح فئة أو طبقة أو جماعة مذهبية أو طائفية أو عرقية، على حساب الفئات أو الجماعات الأخرى.

كذلك من شعارات العلمانية، السلم والتسامح والتعايش في كافة مستويات الحياة، وذلك على أساس متين من العقل والعقلانية. ومن هنا تنبع أهمية البحث عن حضور التنوير والعلمانية – وما تشتمل عليهما من أفكار ومبادئ تساعد على النهوض والتقدم– في فكرنا العربي، وبالمناسبة أتذكر أن هناك حديث عن الرسول (ص) يوصينا بتتبع الحقيقة والحكمة، والاستفادة منها أيا كان مصدرها: "الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها انتفع بها"[*] . انطلاقا من ذلك وبناء عليه، فان التراث الفكري (الفلسفي والاجتماعي والعلمي) إرث عالمي لجميع الشعوب، وتاريخ الحضارات الانسانية خير دليل ذلك. وفي هذا الصدد قفد بلور المصلحون العرب (المصريون والشوام)، مشاريع تفكرية تدعو إلى قيم التنوير، وتسلم بأهمية المفاهيم التنويرية، ومبادئ عصر الأنوار، في تطوير الفكر العربي والواقع العربي، وذلك انطلاقا من أثرها العام في تطور الفكر الإنساني. محاولين بذلك صياغة مشروع حضاري جديد. ومن ثم فقد غدت هذه المبادئ ضالتهم، فسعوا لتمثلها وإعادة غرسها، في بيئتنا العربية، لتزهر وتثمر.

وذلك أيضا هو عين ما ذهب اليه المفكرون الرواد، في مشروعهم للنهضة العربية، مرورا بالأجيال التالية لهم، وانتهاءً بالمفكرين العرب المعاصرين الذين لا يزالون يترسمون الطريق الذي سار فيه من سبقهم من الرواد والأجيال التاليين لهم، ولكن الطريق طويل ووعر وشاق ، وذلك بفعل الظروف المعقدة والمتشابكة القائمة داخليا وخارجيا (محليا ودوليا) وعلى كافة الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وهذا ما سيكون موضوعا لأبحاث قادمة بإذن المولى تعالى.

الهوامش:

(1) سميرة القويري، التنوير في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مجلة الساتل، السنة الرابعة، العدد الثامن، (يوليو2010)، جامعة مصراته (ليبيا)، ص (65).

(2) ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة: هنريت عبودي، مراجعة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت،ط أولى(يناير2006م)، المقدمة ص (8).

(3) محمد حمدي زقزوق، الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، القاهرة، ب.ت، ص (80).

(4) كارل بوبر، في الحرية والديمقراطية، ترجمة: عقيل يوسف عبدان، مركز الحوار للثقافة (تنوير)، ط أولى الكويت2009، ص (34).

(5) المرجع السابق، ص (35).

(6) طيب تيزيني، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، موقع: جريدة الاتحاد (وجهات نظر)، الاثنين 22 رمضان ..العدد 1213

(7) هي سلسلة صراعات دامية مزقت أوروبا بين عامي 1618 و1648 م، وقعت معاركها بدايةً وبشكل عام في أراضي أوروبا الوسطى (خاصة أراضي ألمانيا الحالية) العائدة إلى الإمبراطورية الرومانية المقدسة، ولكن اشتركت فيها تباعا معظم القوى الأوروبية الموجودة في ذاك العصر، فيما عدا إنكلترا وروسيا .في الجزءبين الكاثوليك والبروتستانت وانتهت كصراع سياسي من أجل السيطرة على الدول الأخرى، بين فرنسا وهابسبورغ، بل ويعد السبب الرئيسي في نظر البعض، ففرنسا الكاثوليكية تحت حكم =الكردينال ريشيليو في ذلك الوقت ساندت الجانب البروتستانتي في الحرب لإضعاف منافسيهم آل هابسبورغ لتعزيز موقف فرنسا كقوة أوروبية بارزة، فزاد هذا من حدة التناحر بينهما، ما أدى لاحقا إلى حرب مباشرة بين فرنسا واسبانيا.

(*) Cranach. "The three types of secularism". ^ www.patheos.com (باللغة الإنجليزية)

(8) عبد الوهاب المسيري و عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق- سورية-، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان-، ط أولى، أيلول(سبتمبر) 2000م، ص (12).

(9) كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط أولى 2007م، ص (53).

(10) جورج طرابيشي ، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط أولى 2006م، ص (211).

(11) عبد الوهاب المسيري و عزيز العظمة، مرجع سابق، ص (16-20).

(12) كارين آرمسترونغ، النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام،، دار الكلمة، دمشق 2005، ص(102).

(*) أورده ابن ماجه و الطبراني.

(13) لمزيد من التفصيل ارجع إلى: " عزيز العظمة، حوارات القرن الجديد(العلمانية تحت المجهر)، دار الفكر، دمشق- سورية-، دار الفكر المعاصر، بيروت -لبنان-، ط أولى سبتمبر2000م، ص (56-58).

(14) مراد وهبة وآخرون : المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة،971ا، ط2، ص (64)

(15) برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة : فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ع72، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1983، ج2، ص (143،149).

(16) عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، ب. ت، ص (142).

(17) عصمت نصار، فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى، دار الوفاء، الإسكندرية 2000م، ص (18).

(18) عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 31، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، يونيو1980م، ص (26).

(19) رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين، ص (129). نقلا عن المرجع السابق، ص (60).

(20) المرجع السابق، ص (63).

(21) رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب، ص (4). نقلا عن المرجع السابق، ص (55).

(22) محمد المخزومي، خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني، المطبعة العلمية، ط أولى،بيروت1931م، ص (224-225).

(23) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت – لبنان، (ب.ت)، ص (144).

(24) علي زيعور، ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، دار النهضة العربية، ط أولى بيروت 2005م، ص (291).

(25) محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص (59-60).

(26) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب، ط أولى، بيروت- لبنان (ب. ت)، ص (329)

(27) المرجع السابق، ص (312).

(28) المرجع السابق، ص (337).

(29) المرجع السابق، ص (333).

(30) المرجع السابق، ص (335).

(31) سميرة القويري، مرجع سابق، ص (75).

(32) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، الطبعة الثانية1981م، ص (63-64)

(33) ز. ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ت: بشير السباعي ،دار ابن خلدون، بيروت – لبنان، 1978/،ص (72).

(34) أديب اسحاق ،الدرر، عنى بجمعها واختيارها جرجس ميخائيل نحاس، الإسكندرية، مطبعة جريدة المحروسة 1889م،ص (3).

(35) سمير أبو حمدان، أديب اسحاق مفكر إصلاحي لم يكتمل، دار الكتاب العالمي، بيروت – لبنان، ط أولى 1994م،ص (64).

(36) الدرر. مصدر سابق، ص(156).
(37) المصدر السابق، ص (93).
(38) نفس المصدر السابق، ،ص (174-175).
(39) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، قدم لها: د أدونيس العكرة، دار الطليعة- بيروت، ط أولى1981م، ص (141-142).
(40) المرجع السابق، ص (31)
(41) المرجع السابق. ص (151- 160).
(42) المرجع السابق، ص (161).
(43) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط أولى 2007م، ص (40-41).
(44) أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط اولى 2013م، ص (81).
(45) أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة، ط أولى 2013م، ص (17-19).
(46) المرجع السابق، ص (23).
(47) المرجع السابق، ص (24).
(48) المرجع السابق، ص (54).
(49) المرجع السابق، ص (48).
(50) المرجع السابق، ص (117-118).
(51) أحمد لطفي السيد ، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ص (54).
(52) نفس المرجع السابق و الصفحة.
(53) المرجع السابق، ص (55).
(54) المرجع السابق، ص (90).
(55) المرجع السابق، ص (91).
(56) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص (217)
(57) أحمد لطفي السيد، التأملات، ص (64-65).
(58) المرجع السابق، ص (70).
(59) أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، ص (71)
(60) أحمد لطفي السيد، التأملات..، ص (50).
(61) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط أولى 2014م، ص (70- 73).
(62) المرجع السابق، ص (61-65).
(63) المرجع السابق، ص (24 و ما بعدها).
(64) طه حسين، من بعيد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط أولى 2013م، ص (122).
(65) طه حسين، في الشعر الجاهلي، مكتبة دار الندوة الألكترونية ، ص (8). http://WWW.daralnadwa.com
(66) المرجع السابق، ص (67 وما بعدها)
(67) نجاح عمر، طه حسين أيام ومعارك، منشورات المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ص (49).
(68) البرت حوراني، مرجع سابق، ص (332).
(69) محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ط أولى، القاهرة1997م، ص (230).
(*) أورده الترمذي في (الجامع)، وابن ماجه في (السنن).

المصادر والمراجع :

1- أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط أولى 2013م.
2- أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط أولى 2013م.
3- أديب اسحاق، الدرر، عني بجمعها واختيارها جرجس ميخائيل نحاس، الإسكندرية، مطبعة جريدة المحروسة 1889م.
4- طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط أولى 2014م.
5- طه حسين، من بعيد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط أولى 2013م.
6- طه حسين، في الشعر الجاهلي، مكتبة دار الندوة الألكترونية.http://WWW.daralnadwa.com
7- فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، قدم لها: د أدونيس العكرة، دار الطليعة- بيروت، ط أولى1981م.
8- محمد المخزومي، خاطرات السيد جمال الدين الأفغاني، المطبعة العلمية،طأولى،بيروت1931م،
9- أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب، ط أولى، بيروت- لبنان (ب. ت).
10- البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت – لبنان، (ب. ت).
11- برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة : فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة،ع72،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1983،ج2.
12- جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط أولى 2006م
13- ز. ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ت: بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت – لبنان، 1978م.
14- سمير أبو حمدان، أديب إسحاق فكر إصلاحي لم يكتمل، دار الكتاب العالمي، بيروت – لبنان، ط أولى 1994م،
15- سميرة القويري ، التنوير في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، مجلة الساتل ، السنة الرابعة ، العدد الثامن، (يوليو2010) ، جامعة مصراته (ليبيا).
16- طيب تيزيني، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، موقع: جريدة الاتحاد (وجهة نظر)،الاثنين 22 رمضان ..العدد (1213).
17- ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة: هنريت عبودي، مراجعة: جورج طرابيشي ،دار الطليعة، بيروت، ط أولى(يناير2006م)،

18- كارين آرمسترونغ، النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الكلمة، دمشق 2005،
19- عبدالوهاب المسيريو عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق- سورية-، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان-،ط أولى، إيلول(سبتمبر) 2000م،
20- عبدالمنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، (ب. ت)،ص (142).
21- عزيز العظمة، حوارات القرن الجديد (العلمانية تحت المجهر)، دار الفكر، دمشق- سورية-، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان-، ط أولى سبتمبر2000م،
22- عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 31، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، يونيو1980م،
23- عصمت نصار، فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى، دار الوفاء، الاسكندرية 2000م.
24- علي زيعور، ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، دار النهضة العربية، ط أولى بيروت 2005م.
25- كارل بوبر، في الحرية والديمقراطية، ترجمة: عقيل يوسف عبدان، مركز الحوار للثقافة (تنوير)، ط أولى الكويت2009،
26- كمال عبداللطيف، التفكير في العلمانية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط أولى 2007م،
27- كمال عبداللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط أولى 2007م،
28- محمد حمدي زقزوق، الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، القاهرة ، ب، ت.
29- محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ط أولى، القاهرة 1997م.
30- مراد وهبة وآخرون : المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 971ا، ط2،
31- نجاح عمر، طه حسين أيام ومعارك، منشورات المكتبة العصرية، صيدا –بيروت.(ب.ت)
32- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، الطبعة الثانية1981م.

Enlightenment and Secularism in the Arabic Thought

Abdullah Mohammed Murshed

Abstract

This study discusses the subject of Enlightenment and Secularism, their Presence in the Arab thought, especially in the mind of Arab Renaissance pioneers and the second generation of Arab intellectuals, from the late nineteenth to the mid-twentieth century. The study includes an introduction, two sections and a conclusion. In the Introduction, the researcher explains the concepts of Enlightenment and Secularism in details. The first section deals with the Enlightenment and Secular thought of the first Arab Renaissance pioneers, such as Rafa"a Rafei AL-Tahtawi, Jamaluddin AL-Afghani and Sheikh Mohammed Abdo. In the second section, the researcher sheds light on the Enlightenment and Secular thought for some of the second generation intellectuals,such as Farah Anton, Adib Ishac ,Ahmed Lutfi EL-Sayed and Taha Hussein. The issue of the study has been intensively investigated in accordance with the method of philosophical analysis and Historical approach