في مهب الحداثة: دراسة لأوجه التشابه بين اليهودية الإصلاحية بألمانيا والاتجاه التغريبي في مصر

نور أمالي بن محمد دأود*

Abstract

Western modernity has challenged religious thought in various ways. This article deals with the issue of religious thought in encountering Western modernity with particular emphasis on similarities between Reform Judaism in Germany and modernist Muslim thinkers in Egypt in their encounter with modernity. The study reveals that there are three common characteristics shared between these two intellectual responses to the challenges of modernity, as follows, (i) promoting the idea of total assimilation in Western modernity; (ii) belittlement of religious and cultural tradition and, (iii) returning back to the original convictions of religion, acknowledging its significance and denouncing the destructive elements of Western modernity.

مستخلص البحث

لقد تحدت الحداثة الغربية الفكر الديني في جوانب متعددة. تعالج هذه المقالة إشكالية الفكر الديني في مواجهة الحداثة الغربية بالتركيز على أوجه التشابه بين تجربتي كل من اليهودية الإصلاحية في ألمانيا والاتجاه التغريبي في مصر في تعاطيهما مع الحداثة. وقد أثبتت الدراسة بأن ثمة خصائص ثلاثًا مشتركة في استجابات كل من الاتجاهين لتحديات الحداثة وهي تتمثل في النقاط الآتية: أولاها: ترويج فكرة

* أستاذ مساعد في قسم أصول الدين ومقارنة الأديان - كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. البريد الإلكتروني: amali@iiu.edu.my/mali_uia@yahoo.com

الاستسلام الكلي لمعطيات الحداثة الغربية، وثانيها: الحط من قدر الموروثات الدينية التقليدية والتقليل من شأنها والقيام بدعوة إلى التحول الكلي عنها، وثالثها: العودة إلى الإيمان الديني والإقرار بفعالية الموروثات الدينية التقليدية من جديد وبداية كشف وإظهار العناصر المدمرة للحداثة الغربية.

مقدمة

من خلال رصد الأبعاد المختلفة للحداثة الغربية توصلت النخبة المثقفة من علماء الغرب - على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم الفكرية - إلى أن هذه الإشكالية بدأت في أوروبا بعد القرن الخامس عشر المسيحي، وامتدت إلى أواخر القرن التاسع عشر[1]. وقد أسهمت في تكوينها عوامل عدة أبرزها حركة النهضة الأوروبية، وحركة الإصلاح الديني، والثورة العلمية، وحركة التنوير الأوروبي. ومما توصلوا إليه كذلك أن الحداثة الغربية لإقرارها بقطبية العقل الإنساني ومركزيته والتعويل الأساسي على منجزات العلم التجريبي، قد أحدثت تغييرات جذرية كبرى وملحوظة في نواحي الحياة المختلفة للمجتمعات الأوروبية. وبقدر تعلق الأمر بالفكر الديني والثقافي، فإن الحداثة الغربية قد أسهمت في تهوين الإيمان الديني وافتقاد الدين لمرجعيته المطلقة"[2].

لقد اتخذت استجابة الفكر الديني العام في أوروبا لتحديات الحداثة الغربية صورًا متباينة ومختلفة، وأبرزها ثلاثة استجابات رئيسة:

أولاها: الرفض المطلق للحداثة الغربية ومطالبها، باعتبارها نتاج ثقافة غريبة، غايتها زعزعة الإيمان الديني وإثارة الشك في جدوى الممارسات الدينية، وأن لها مرتكزاتها التي لا يمكن الأخذ بها واعتمادها. وقد مثلته في المسيحية "الأصولية الإنجيلية" (Evangelical Fundamentalism) وفي اليهودية "الأرثودكسية اليهودية"

---

[1] Toynbee, Arnold, *A Study of History* (London-New York-Toronto, 1995), vol 7, pp. 114-115; Palmer, Robert Roswell & Colton, J., *A History of the Modern World* (New York: Alfred A. Knopf, 1965), p. 2.

[2] Neusner, Jacob, *Judaism in Modern Times* (USA: Basil Blackwell Ltd, 1995), p. 1.

(Orthodox Judaism)، وفي دائرة الفكر الإسلامي "المناهضون لفلسفة الحداثة"[1].

وثانيها: الاستسلام المطلق لمرتكزات الحداثة الغربية وفلسفتها العامة، والانصهار التام في تيارها، باعتبارها السبيل الأوحد للتقدم والتحضر الذاتي، ومثله في المسيحية ما صار يعرف فيها بـــ"المسيحية المتحررة"، وفي اليهودية بـــ"حركة اليهودية الإصلاحية"، ومثله في دائرة الفكر الإسلامي "تيار التغريبية الكاملة".

وثالثها: موقف حاول التوسط بين الموقفين السابقين محاولا الجمع بين الدين ومعطيات الحداثة الغربية، والتطلع إلى إمكانية التوفيق بين نتائج العلوم وتقريرات الدين الإلهي. وخير من مثل هذا الموقف في المسيحية "الأثودكسية الجديدة"، وفي اليهودية "اليهودية المحافظة" وفي دائرة الفكر الإسلامي ما صار يعرف ب"مدرسة الإحياء والإصلاح".

ودراستنا في هذا الصدد ستنحصر في تتبع الموقف الثاني ورصده أهم أبعاده، حيث نخص الحديث عن اليهودية الإصلاحية في ألمانيا والاتجاه التغريبي في مصر نموذجين للدراسة. والهدف من ذلك إثبات فرضية عامة مفادها أن ثمة اشتراكًا وأواصر قربى بينهما في أنماط التكيف مع الحداثة الغربية والاستجابة لمقتضياتها، على الرغم من اختلاف الموروث الثقافي لكل منهما. وقد اخترنا اليهودية الإصلاحية في ألمانيا والاتجاه التغريبي في مصر لما لهما من نفوذ قوي في نشر الأفكار التغريبية الليبرالية التحررية في وسط اليهودي وفي العالم الإسلامي حتى يومنا هذا. وسنتناول في المطلب الأول موقف الاستسلام الكلي لمطالب الحداثة الغربية، وفي المطلب الثاني نتناول نزعة التحول الكلي عن المسلمات القديمة والموروثات الدينية التقليدية، وفي النقطة الثالثة سوف نتناول نزعة العودة إلى الإيمان الديني بين أنصار اليهودية الإصلاحية في ألمانيا ودعاة التغريب في الفكر الإسلامي الحديث في مصر.

---

[1] فتاح، عرفان عبد الحميد، "الفكر الديني المعاصر وتحديات الحداثة"، مجلة **إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، السنة السابعة، العدد السادس والعشرون، 2001، ص31 وما بعدها

الاستسلام الكلي وغير المشروط لمطالب الحداثة الغربية

انبهر أنصار اليهودية الإصلاحية في ألمانيا ودعاة التغريب في مصر بالحداثة الغربية، ووقفوا منها موقف إعجاب وافتتان، بل قاموا بدعوة دوائرهما الدينية إلى التوافق الكلي وغير المشروط مع تداعياتها. وبهذا، فإن اليهودية الإصلاحية والاتجاه التغريبي يختلفان عن النزعات التقليدية السائدة في أوساطهما الدينية، وهي نزعات قائمة على الممانعة الكلية وعدم الاستسلام لمعطيات الحداثة الغربية. فلا موجب - في نظر أصحابها - للانصهار في بوتقة الحضارة الغربية البتة. وفيما يأتي بيان نماذج الاستسلام الكلي وغير المشروط لمطالب الحداثة الغربية في الدائرتين الفكريتين.

أ. تأكيد ضرورة الانصهار الكلي في حضارة أوروبا الحديثة

إن لدى أنصار اليهودية الإصلاحية والاتجاه التغريبي في الفكر الإسلامي الحديث وعيًا مشتركًا في تقرير حالة الضعف والانهيار في الحضارة الأم التي ينتمون إليها. لقد يئسوا من الظروف الدونية والأوضاع الفاسدة التي كانت تسيطر على مجتمعاتهم، فأرادوا تجاوزها والخروج الكلي عنها. ولما وجدوا الغرب مثالاً للتحضر في مناحي الحياة المختلفة، وأنه قوة غالبة ذات جاذبية، استلهموا حضارته، والتمسوا سبل النهضة والازدهار على مثاله، وقاموا بدعوة أبناء قومهم وأهل دينهم إلى تبني ذلك المثال في نشدان النهضة، بل والانصهار التام في بوتقته.

فاليهود الذين كانوا مشتتين في الدول الأوروبية، كانوا خلال عهود طويلة يعيشون حياة "الجيتو" المغلقة، منكفئين على الذات، ومنعزلين عن الآخرين[1]. ولئن كانت تلك العزلة اختيارًا ذاتيًّا لاعتقادهم بأنهم شعب الله المختار في الأرض، وأنهم لا يليق بهم بهذه "المكانة المرموقة" الاختلاط والتواصل مع الآخرين من غير اليهود، وبأن هذه العزلة هي السبيل للاحتفاظ بهويتهم اليهودية، إلا أن التتبع التاريخي يشير إلى أن

[1] Milman,Henry Hart, *The History of the Jews* (London: Darf Publishers Ltd, 1980), p.586-587; Katz, Jacob, *Emancipation and Assimililation: Studies in Modern Jewish History* (England: Gregg International Publishers Ltd, 1972), p. 1.

تلك العزلة كانت مفروضة عليهم كذلك من السلطات الأوروبية المسيحية بسبب عداء مزمن وأساسي بينهم وبين اليهود[1].

ومهما كانت الأسباب التي أدت إلى تلك العزلة التي عاشها اليهود، فإن الذي يهمنا هنا هو أن حياتهم في "الجيتو" قد اكتنفتها أنواع شتّى من الاضطهاد والتنكيل، وكانت مفصولة تمامًا أو تكاد عن التطورات الفكرية والحضارية في ألمانيا وكل الدول الأوروبية[2]. إلا أنه بفضل تأثير حركتي التنوير الأوروبي والوعي الذاتي، بدأ اليهود يتعرضون لحضارة أوروبا ومدنيتها ولعقلانية الغرب وحريته. وبفضل الاحتكاك المباشر بمطالب حركة التنوير الأوروبي القائمة على الإيمان الراسخ بفلسفة التقدم والتمدن وبقدرات العقل الإنساني ذي المدى الوجودي المطلق[3]، تولد لدى الكثيرين منهم احتقار انفعالي وموقف مرضي متشنج من الموروث الثقافي[4]. وقد تزامن ذلك مع التطورات السياسية والتشريعية التي بفضلها منح اليهود الكثير من الحقوق المدنية فأصبحوا - أو كادوا يكونون - على قدم المساواة مع مواطنيهم

---

[1] لقد اتهم المسيحيون اليهود بأنهم أبناء إبليس وأشرتر بفطرتهم وأصحاب عقول رديئة ومرابين ظلمة، فلا يرجى منهم فعل الخيرات. وعلى أكتافهم تقع مسؤولية تاريخية كبرى في صلب المسيح بعد محاكمته وإهانته وتعذيبه، واغتيال أطفال النصارى وامتصاص دمائهم للاحتفال بها في أداء الطقوس الدينية وتسميمهم الآبار بغية نشر الأوبئة والأمراض بين النصارى .انظر:

De Lange, Nicholas, *An Introduction to Judaism* (UK: Cambridge University Press, 2000), p. 22; Ulbricht, Otto, "Criminality and Punishment of the Jews in the Early Modern Period", *In and Out of the Ghetto: Jewish –Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, ed. Hsia & Harmut Lehmann (Washington: German Historical Institute & Cambridge University Press, 1995) p. 49.

[2] الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1988)، ص24.

[3] إن حركة التنوير وما تحقق خلالها من تحولات في النماذج الكلية وصفها الفيلسوف الديني عمانوئيل كانت بأنها "عبارة عن فك الإنسان الأسر الذي فرضه على نفسه... الرمز الأساسي لها *sapere aude*، أي "كن شجاعًا في استخدام عقلك". انظر:

Kant, Immanuel, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", in: Lawrence E. Cahone, *From Modernisme to Postmodernism* (Cambridge, Mass: Blackwell,1996) p. 51

[4] Perry, Marvin, *et.al.*,*Western Civilization: Ideas, Politics and Society* (Boston, Mass: Houghton Mifflin Co, 1989), p. 435.

الأوروبيين المسيحيين[1] وبفضل تلك التحولات بدأت تنمو بين أوساط اليهود المقيمين في ألمانيا، وغيرها من الدول الأوروبية رغبةٌ قوية في التحرر الكلي من الأوضاع التي خضعوا لها من قبل، والتخلص من معاناة حياة الاحتقار والصغار في "الجيتو"، والعيش - في عزلة - بين الأمم، وبدأوا يفكرون في الانصهار المطلق في الحداثة الأوروبية والتماهي مع قواها الفكرية والاجتماعية[2].

وكذلك كان الحال بالنسبة لدعاة التغريب في مصر حيث أنهم رأوا أن المجتمع الإسلامي قد عاش خلال فترات طويلة امتدت حتى أوائل القرن العشرين تحت ظروف تتسم بالانحطاط والتدهور في نواحي الحياة المختلفة: فكريًّا، وسياسيًّا، واجتماعيًّا، واقتصاديًّا، وغير ذلك[3]. لقد بدأ تعرض المصريين لتأثير الحداثة الغربية بصورة مباشرة مع حملة نابليون بونابارت على مصر عام 1798م[4]، حيث قد نجح المستعمرون الغربيون منذئذ في تعميق الحضور الغربي تدريجيًّا في مصر وفي غيرها من البلدان العربية كلها، كما نجحوا في خلق روح الانبهار بالغرب بوصفه نموذجًا حضاريًّا ديناميكيًّا بين أوساطها. فلا غرابة في أن ينشأ وينمو في أوساط النخبة شعور باليأس والإحباط من الظروف والأوضاع التي تحيط بها والتي لم يتهيأ فيها لبلادهم إمكان التصدي للزحف الأوروبي. نتيجة لذلك تولد في عقول ونفوس طائفة من المتعلمين اعتقاد بأن الخلاص من الأزمة التي حلت بالبلاد إنما يكون منه باحتذاء الغرب وانتهاج سبيله طلباً للتقدم والازدهار.

---

[1] Trepp, Leo, *Judaism: Development and Life* (California: Wadsworth Publishing Company, 1982), p. 92.

[2] A. Meyer, Michael, *Response to Modernity*, *A History of the Reform Movement in Judaism* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1988), p. 12.

[3] أوثق مصدر أرخ هذه الحقبة ونفذ إلى أعماق الأحداث كتاب: **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** للجبرتي. لمزيد من التفاصيل انظر: الجبرتي، عبد الرحمن، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (بيروت: طبعة دار فارس، بدون تاريخ)، ج1، ص276.

[4] لمزيد من التفاصيل، انظر: زيدان، جرجي، **تاريخ مصر الحديث** (بيروت: دار الجيل، 1982)، ص523-524.

ومن ثم قام اليهود الإصلاحيون بدعوة الجماعات اليهودية في ألمانيا إلى العيش مع الأمم لا بينهم غرباء، والتبشير بدين إنساني وأخلاق عالمية تُسقط من الاعتبار خطوط التمايز والاختلاف بين الأديان، وتبشر بالمساواة للجميع. كما شجعوا أبناء ملتهم على تأسيس المدارس العلمانية الحرة بديلاً عن المعاهد التلمودية التقليدية (Yeshivoth) التي حصرت برامجها التعليمية في دراسة التوراة والتلمود، وتقليص الأدعية والصلوات إلى الحد الأدنى، مع إباحة تلاوتها باللغات القومية للبلاد التي يسكنون فيها وحيث يعيش اليهود على حساب اللغة العبرية، وترك الترانيم الشعرية العبرية والآرامية القديمة، وإدخال الآلات الموسيقية، وتشكيل فرق الإنشاد الجماعي (الكورس) من الجنسين في المعابد، والترنم بألحان حديثة مؤلفة ومكتوبة (على النوتة). كما ذهب بعضهم إلى أن الخلاص ليس معناه بالضرورة إقامة دولة في فلسطين، بل يكون بالحصول على المساواة في الحقوق المدنية، ولا ضرورة إطلاقًا لربط ذلك بفلسطين أو بغيرها من البلاد، وجرى استبدال اللغات الوطنية (الألمانية أو الإنجليزية وغيرها من اللغات الأوروبية) باللغة اليديشية. وكذلك ظهر في أوساط الإصلاحيين اليهود نزوع إلى التمرد على فكرة الاختيار الإلهي لبني إسرائيل بمعناه العنصري والأخلاقي؛ لأنها تؤكد فكرة الانفصال والانعزال عن الآخرين، وأحلوا محلها فكرة الرسالة، ومفادها أن الله بعثر اليهود في أنحاء الأرض ليس عقابًا لهم وإنما لينشروا رسالته، وليصبحوا دعاته إلى تحقيق السلام والخلاص في الدنيا، واعتبار اليهودية دينًا فقط، وليست جنسية. وكان الغرض من ذلك - كما يرى بعض الدارسين - نزع أو إضعاف الخصائص القومية عن اليهودية؛ لأنها خصائص من شأنها أن تعيق قيام علاقات سوية بين اليهود ومواطنيهم من رعايا الدول التي كانوا يقيمون فيها، أو التي من شأنها تشكك في إخلاصهم الوطني[1].

[1] Seltzer, Robert M., *Jewish People Jewish Thought* (New York-London: Mac Millan Publishing, 1980) pp. 580- 593; . Meyer, Michael A, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism* (New York-Oxford: Oxford University Press,1988), pp. 32; Sherbok, Dan Cohn, *The Jewish Faith* (Great Britain: Society for Promoting Christian Knowledge, 1993), p. 138; *Encylopedia Judaica*, "Reform Judaism" (Israel: Keter Publishing House Jerusalem, n.d), vol 14, p.24.

لقد كان هذا النهج الذي سلكه دعاة الإصلاحية اليهودية هؤلاء مرفوضاً من قبل التقليديين اليهود، والأرثودكس، بل ومن لدن بعض الأجنحة المعتدلة من الإصلاحيين أنفسهم، فتصدوا لدعوة الانصهار والانسجام الكلي مع روح العصر ومطالبه، مؤكدين أن هذه الدعوة التي جاءت في زمن سمته التحولات الكبرى المتسارعة، ومن غير التزام بقواعد ضابطة ومحكمة تحدد المقصود من التغيير وتحدد مجاله، إنما هي سير وراء السراب، بل هي عبث لا ينتهي إلا إلى نتائج مدمرة لا يمكن التنبؤ بمداها وآثارها[1]، وليس لدعوى التجديد من وجهة نظرهم أن تتخذ صيغة التمرد على المأثور من التعاليم، بل لا بد لها أن تصدر عنها وتنسجم معها، وإلا فهي أمرٌ مرفوضٌ بحكم التوراة، ومن ثم رأوا في ذلك الإصلاح لا تجديفًا وخروجًا عن حكم التوراة فحسب بل عملاً شيطانيًّا محضًا، وانحرافاً غير مقبول ليس له من نتيجة إلا احتقار الذات والتنازل عن الهوية[2].

ومن هذا المنطلق رأى المؤرخ اليهودي سمون دبنوف Simon Dubnov (1860-1941م) أن دعوى الانصهار الثقافي للإصلاحيين اليهود كانت تصدر عن "عدم إدراك بأن الأمم لها عادة شخصية معنوية متميزة، وتواصل في الأنا الثقافية من شأنه أن يميز جماعة بشرية عن سواها، وتحفظ لها وحدتها الداخلية، وأن دعوى الانصهار تلزم عنها في واقع الأمر وعلى وجه الحتم والضرورة. سلبيات ثلاث متضايفة: فهي من الناحية النفسية تشكل شذوذًا عن طبائع الأشياء، ومن الناحية الأخلاقية تغدو مضرة ومهلكة، ومن الناحية العلمية غير ذات نفع يرتجى"[3].

---

[1] "…in an age of change without discipline, any concession could lead no one know where". Neusner, Jacob, *Judaism in Modern Times*, p. 193. See also: Sherbok, Dahn Cohn, *Judaism: History, Belief and Practice* (Routledge, London & New York, 2003), p. 260.

[2] "The new is forbidden by Torah, change not only was not reform, it was the work of the devil inclination and self hating tendencies and product of evil". Katzburg, Nathaniel & Wurzburger, Walter S., "Orthodoxy", *Encylopedia Judaica*, vol 12, p. 1488-1493.

[3] "…without being aware of the fact that nations have personalities, a cultural continuity which distinguish one group from another and preserve inner integrity; Assimilation turned out to be in practice, psychologically unnatural ethically damaging and practically useless". Quoted in: Robert M. Seltzer, *op.cit*, p. 40.

وكذلك فإن ما دعا إليه تيار اليهودية الإصلاحية لم يكن مقبولاً لدى اليهود المحافظين الذين يمثلون في اليهودية الحديثة مذهبًا وسطيًّا، يرمي إلى تجاوز الاستقطابات الفكرية المذهبية الحادة، والأخذ بمنهج التوفيق والجمع بين النقيضين: "Reconciliation-syncretism"[1]. لقد عارض هؤلاء فكرة الانصهار وتطبيقها، مصرحين بأنها سائقة – لا شك – إلى ذوبان اليهودية، وفقدان خصوصياتها العقدية والتاريخية بتمثلها للعديد من العوائد الدينية المسيحية، بل واعتناقها، كما فعل العديد من الإصلاحيين، والتطابق الكلي مع التقاليد والمفاهيم المسيحية[2].

لقد اقترح سمسون رفائيل هيرش Samson Raphael Hirsch (1808-1888م) الحاخام وزعيم اليهودية المحافظة أن مما ينبغي لليهود فعله في مواجهة الحداثة الغربية ليس الانصهار الكلي المطلق، وإنما ينبغي لهم محاولة الجمع والتوفيق بين معطيات الحداثة الغربية من جهة، وتعاليم اليهودية المتوارثة من جهة أخرى. فوصف اليهودي وما ينبغي له من صفات جامعة بقوله: "إنه إنسان يخشى الله، وملتزم بالوصايا، ومتأمل في آيات الله وفي عجائب خلقه، ويعتبر بالتاريخ وأحداثه، ومؤتمن على رسالته التي تهدف إلى الخلاص العام للبشرية جمعاء". ولخص هذه الصفات في شعارين جامعين، هما: الأول التوراة مع قانون الأرض: *(Torah im Derech Eretz)*، والثاني "كُلْ حلالاً ولا تسأل عن العلة": *(Eat kosher, think tariff)*. وأكد هيرش وفق منطق المنهج الوضعي التاريخي وجوبَ التمييز بين ما هو جوهري وثابت وروحي في اليهودية بحيث يحفظ لها استمرارها التاريخي ووجودها المعنوي، وما هو عرضي ثانوي فقد دفقه المعنوي، ومن ثم يمكن تجاوزه وإلغاؤه باعتباره أمرًا عرضيًّا خارجًا عن جوهر اليهودية[3].

---

[1] A symbiosis between traditional Orthodoxy and modern German-European culture-traditional science combined with general secular enlightenment.. Neusner, Jacob, *The Way of Torah*, p. 162. "Orthodoxy", *Encylopedia of Judaica*, vol 12, p. 1486-1493 .

[2] Epstein, Isodor, *Judaism: A Historical Presentation* (Penguin Books, 1990), p. 298

[3] Neusner, Jacob, *Judaism in Modern Times* (USA: Basil Blackwell Ltd,1995), p. 84

أما في مصر فقد سعى الاتجاه التغريبي من خلال برامج متعددة ودعوات مستمرة وجهود دائبة إلى جعل العرب والمسلمين في مصر وفي غيرها من البلاد العربية منصهرين بشكل كلي في بوتقة الغرب الحضارية والثقافية، وآخذين بكل أسباب الحضارة الغربية من دون تردد أو مواربة معتبرين ذلك السبيل الأوحد إلى التقدم. لقد دعا أنصار الاتجاه التغريبي في باكورة أمرهم إلى تحرير المرأة المصرية[1]، وإلى استبدال اللهجات العامية باللغة العربية الفصحى، جريًا في ذلك على ما حصل في فرنسا من وحدة بين لغة المحادثة والكتابة[2]. وفي إطار السعي لترسيخ عملية الانصهار وضعوا برنامج تربوية مدنية حديثة لطلاب المدارس المصرية، مجندين جهد طاقتهم لتكوين "نخبة مستنيرة" متشبعة بفلسفة الحضارة الغربية الحديثة ومفاهيمها وقيمها لقيادة المجتمع المصري وعصرنته، كما جاهدوا من أجل ترويج فكرة الديمقراطية للاستعاضة بها عن النظام السياسي القائم على مبدإ الخلافة الإسلامية الذي أصبح - في نظرهم - العامل الرئيس للتخلف[3].

والملفت للنظر أن بعض التغريبيين قد أكدوا شرعية الانصهار، وذلك من خلال ترويجهم فكرة المتوسطية، باعتبار أن مصر تنتمي إلى محيط ثقافي واحد مع البلدان الأوروبية هو المحيط الثقافي للبحر الأبيض المتوسط. وهي فكرة كانوا يحاولون من خلالها ترويض عقول المصريين للقبول والإقرار بأن العقلية المصرية عقلية أوروبية، أو قريبة قربًا شديدًا من العقلية الأوروبية، ولها اتصال وثيق بالعقلية اليونانية، ومن ثم فهي بعيدة كل البعد عن العقلية الشرقية، وهي من قديم الزمان، ومنذ العهد الفرعوني، و لم

---

[1] كما تبدى من خلال بعض المباحث حول المرأة المصرية وتحريرها لقاسم أمين. انظر: أمين، قاسم، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1976).

[2] لمزيد من التفاصيل انظر: **مجلة المقتطف**، عدد نوفيمبر سنة 1881م، وعدد يناير 1889م، **ومجلة الأزهر**، مايو سنة 1893م، **وجريدة المقطم**: 31 نوفيمبر 1890م، **وجريدة الاتحاد المصري**: 4 ديسمبر 1890م. وانظر كذلك: الكومي،سامي عبد العزيز، **الصحافة الإسلامية في مصر في القرن التاسع عشر** (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، ص211-212.

[3] أمين، **الأعمال الكاملة**، ج2، ص206-207.

تتأثر بالطارئ عليها في أي عصر، فلم تتغير بالفرس، ولا بالرومان، ولا بالعرب، ولا بالإسلام. وعلى هذا الأساس دعا أرباب التغريب والتحديث في مصر إلى اختيار المصريين الحضارة الغربية حضارة لهم، ومشاركة الغربيين - أعضاء الأسرة العقلية الواحدة - في جميع مناهجهم، ومقاييسهم، وأذواقهم، وأحكامهم[1].

إن تأكيد الإصلاحيين اليهود ودعاة التغريب المسلمين ضرورة الانصهار الكلي في بوتقة الحداثة الغربية مرده إلى الإحساس بالدونية بسبب أوضاع الذات المتخلفة، ومحاولة التخلص منها بامتثال كل خطوة من خطوات أوروبا ذات النهضة الحضارية الغالبة. ولقد كان ابن خلدون على حق عندما لخص مثل هذا الوضع بمقولة إن المغلوب مولع على الدوام بالاقتداء والتشبه بالغالب[2]. ذلك أن الإصلاحيين اليهود والتحديثيين أو التغريبيين المسلمين لشعورهم بالمغلوبية والانكسار إزاء الحداثة الأوروبية رأوا أن الاقتداء بالأوروبيين، وتقليدهم، واحتذاء حذوهم بوصفهم أصحاب الغلبة والتفوق هو السبيل الوحيد أمامهم للخروج مما هم فيه من ذل وتخلف. فكأنهم أمام تحديات الحضارة الغربية التي نفذت في دوائرهم، وأمام النموذج الغربي في التقدم والتحضر المهيمن، كانوا يعانون من نقص في المناعة فلا يقدرون على الذود عن النموذج الديني الأصيل - اليهودي أو الإسلامي - الذي شكل من قبل قوتهم وعنفوانهم وحفظ عليهم هويتهم. بل إنهم يصرحون - بلا تردد أو أسف - بأن النموذج الغربي هو النموذج العالمي الذي يلخص كامل الخبرة الإنسانية، فلا بد للبشرية أن تتماهى معه، فلا ثقافة خارجه يمكن أن يعتد بها، كما أكد ذلك فيما بعد فرنسيس فوكوياما ومدعو "النهايات: The Ends" في التاريخ مبشرين في ذلك بسيطرة

---

[1] حسين، طه، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة: مطبعة المعرفة، 1944)، ص16–20، وانظر كذلك: العشري، جلال، **ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971)، ص96، وكذلك: شاكر، محمود محمد، **أباطيل وأسمار** (القاهرة: مطبعة المدني، 1972)، ص264.

[2] ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة** (مصر: مطبعة مصطفى محمد، دون تاريخ)، ص147.

الولايات المتحدة على العالم[1]. وفضلاً عن ذلك فإنهم بدأوا يشعرون أمام الحضارة الغربية بالاغتراب النفسي، الذي نتج - من وجهة نظر علماء النفس الاجتماعيين - عن غياب القدرة، والمعنى، والقيم، والانفصال الاجتماعي، والإحباط النفسي[2].

ب. تبني منهج النقد التاريخي - الأدبي للنصوص الكتابية الثابتة بالوحي

ثمة ميل مشترك بين الدائرتين - اليهودية الإصلاحية والتغريبية المصرية - إلى الاستفادة ظاهريًّا من المناهج العلمية السائدة في أوروبا. ومن بين تلك المناهج التي تبنوها منهج النقد التاريخي - الأدبي للنصوص الكتابية الثابتة بالوحي، ذلك المنهج الذي يريد إخراج النصوص الثابتة بالوحي من دائرتها الإلهية المطلقة إلى النسبية التاريخانية (Relativistic historicism).

نشأ هذا المنهج في ظل ظروف علمية وأوضاع ذهنية سارت في أوروبا، كان من مقتضياتها أن حقائق الأشياء كلها مرئية كانت أم غير مرئية، مشاهدة أم غيبية، يجب أن تخضع لميزان التجارب العلمية للتحقق من صدقها وصحتها علميا. وكان هذا المنهج قد بدأ يتشكل مع نشأة العقلانية الإنسانية وسيطرة فلسفتها على تفكير العصر الحديث كله، مما أدى إلى انحسار الادعاء الديني بأن الكتاب المقدس وحي يجب تصديقه وإن خالف في ظاهره العقل[3].

وهذا المنهج وإن رام التصديق والإثبات ابتداء لمرويات العهدين: القديم اليهودي، والجديد المسيحي، إلا أن جهود علماء النقد التاريخي الأدبي والاجتماعي للنصوص الدينية في الغرب انتهت أخيرًا إلى التشكيك والارتياب في تلك المرويات بل التكذيب

---

[1] لمزيد من التفاصيل عن التمحور الغربي ودعوى النهايات في التاريخ، انظر:

Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man* (New York: The Free Press, A Division of Mac Millan, Inc, 1992).

[2] Seaman, M., "Alienation: Psychosociological Tradition", *International Encylopaedia of the Social and Behavorial Sciences*, ed. Neil J. Smelzer & Paul B. Baltes (Oxford: Elsevier Science Ltd, 2001), vol 1, pp. 385-388.

[3] الفاروقي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، ص4.

بها ونفيها أصلاً، واعتبارها معا نسيجًا مركبًا يعكس آثار صنعة بشرية مليئة بالتناقضات، وأنها صدى لوقائع تاريخية بائدة كانت لها خصوصيتها الزمنية، وليس من الوحي الإلهي على الإطلاق[1].

وقد تبنى أنصار اليهودية الإصلاحية في ألمانيا ودعاة التحديث والتغريب في مصر مستلزمات هذا المنهج ونتائجه، داعين في دوائرهم الدينية إلى ما دعا إليه علماء النقد التاريخي - الأدبي للنصوص الدينية في الغرب. إن مدارسة تاريخ اليهودية الإصلاحية في ألمانيا ترشدنا إلى تبني بعض الإصلاحيين اليهود، من أمثال صمويل هولدهايم، وإيمل هيرش، وإبراهام جايجر، هذا المنهج نتيجة تأثرهم المباشر بالآراء والأفكار التي بثها رواد مناهج النقد التاريخي الأدبي من الفلاسفة الغربيين المحدثين، ومنهم باروخ أسبنوزا الذي اعتبره كثير من المؤرخين السلف الأول لمنهج النقد[2]، ويوليوس فلهاوزن، وكارل هينرش كراف، وديفيد شتراوس وغيرهم.

وقد انتهوا إلى القول ببشرية التوراة، وبشرية أحكام الهالاخاه، وأن التوراة بشقيها - المدون والشفوي - روايات مختلقة، وأنها جمع لوثائق أربع ترجع إلى عصور مختلفة، غطت ثمانية قرون من الزمان، وأن جملة ما جاء فيها أخبار ملفقة هي أقرب إلى الأساطير والخرافات، وأن ما جاء فيها من أحكام شرعية إنما استمد من شرائع الأقوام القديمة مثل البابليين والحيثيين، وأن تلك الأحكام كانت صدى للأوضاع التي عاشها اليهود في تلك الأزمان الغابرة[3].

---

[1] عرفان عبد الفتاح حميد، "الفكر الديني المعاصر وتحديات الحداثة"، **إسلامية المعرفة** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، السنة السابعة، العدد السادس والعشرون، 2001، ص29.

[2] Seltzer Robert M., *op.cit*., p. 549; Küng, Hans, *Judaism Between Yesterday and Tomorrow* (New York: Crossroad, 1992), pp 191-193.

[3] "The Pentateuch is a humanly authored document, it is a composite work from multiple sources and different periods"; Schimmel, Solomon, "The Tenacity of Unreasonable Beliefs in Modern Orthodox Jews: A Psychological Analysia", paper presented at the American Academy of Religion Annual Meeting, New Orleans, November 24, 1996.

وقد أجمعت آراء الإصلاحيين اليهود على أن الزمن الطويل الذي مر على النقل الشفوي لهذه المرويات قد فسح المجال لنفاذ أفكار ودمج أحداث وتسرب كثير من الشعر إلى متن التوراة، فضلاً عن الميول الشخصية التي قامت بدورها في صياغة التوراة النهائية[1]. وبعبارة أخرى فإن الوحي الإلهي - حسب وجهة نظرهم التي يعبر عنها الحاخام اليهودي المعاصر أبراهام جوشو هيشيل Abraham Joshua Heschel (1907 -1972م) - بما أنه ذو وجهين إلهي وبشري، فإنه منفتح ضرورة على عمليات التعديل والتبديل، ويسمح بإعادة تفسير الشرائع الثابتة بالوحي على مقتضى ضرورات العصر ومطالبه[2]. وإذا كان هذا شأن التوراة، والأحكام الواردة فيها، فيجب بناءً على ذلك رفض الإقرار بهما بوصفهما وثائق دينية معتمدة، بل على اليهود التخلي عن بعض العوائد الدينية المستنبطة منها[3].

وانطلاقًا من هذا فإن الباحث برنارد بيمبيرجير Bernard J. Bamberger على حق عندما يقول: "حينما ندرس النصوص الدينية بدون أي فرضية مسبقة بأن النصوص نفسها مطلقة في صدقها وحقيقتها، وأنها إلهية المصدر، تظهر نتائج جديدة. ومن تلك النتائج: احتواء النصوص العبرية على أخطاء كثيرة، إما لقصور في نسخها، أو لأسباب أخرى وقعت عن غير عمد، وقد أصيبت بعض فقراتها بضرر بحيث لا ترجى استعادة حالتها الأصلية. ومنها أن التوراة مؤلفة بشريًّا، وكثير منها مدون خلال فترات طويلة بعد وفاة موسى، وأن بعض المرويات لا يمكن الاعتماد عليها، وبعض

---

[1] Meyer, Michael A., *op.cit*., p. 81, 273; "Die Religionsprincipien des reormiten judenthums", Berlin, 1847, pp. 15-16, ***The Jewish Reformer***, April 9, 1886, p. 9.

[2] "The existence of a divine and human aspect in revelation allows for human interpretation of revealed law. Certain laws had now lost their binding force with the disappearance of the conditions which had given rise to them.". Küng, Hans, *Judaism Between Yesterday and Tomorrow* (New York: Crossroad), p. 400

[3] لقد تبنى صمويل هولدهايم هذا المنهج لتبرير شرعية إلغاء بعض العوائد والطقوس الدينية اليهودية التي لا تتلاءم مع مطالب العصر الحديث. انظر: Michael A.Meyer, *op.cit*., p. 64.

القصص - ما يتعلق بالخلق والطوفان على سبيل المثال -، كانت مقتبسة من القصص الخرافية المعروفة عند القدامى المقيمين في الشرق الأدنى، وكذلك عدد من الأحكام والطقوس الدينية الواردة في العهد القديم، فإنها قد وجدت في القوانين المبكرة"[1].

وعلى الساحة الإسلامية في مصر انتشر القول ببشرية القرآن الكريم، التي بشر بها ابتداء ولا يزال عامة المستشرقين، من أمثال بلاشير، وسانتيانا، ونيللينو، وجب. وإذا كانت آراء علماء النقد التاريخي للنصوص الدينية في الغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حصيلة جهود علمية كثيفة، ونتيجة دراسات مقارنة طويلة في تراثهم الديني، فإن الذين تابعوهم مقلدين لهم من دعاة التحديث المسلمين إنما رددوا مقولاتهم ترديدًا، وبشروا بها من غير جهد علمي، بل في اجترار بليد لأقوال أولئك، بلا تدقيق، ولا تمحيص، ولا امتحان. هكذا كان الأمر مع طه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي"، فإنه تحت تأثير منهج الشك الديكارتي الذي اختاره منهجًا في دراسة للشعر الجاهلي ورجعًا لأصداء أفكار مارجليوث، قد عرض في الدائرة المصرية والإسلامية آراء أثارت جدلاً شديدًا. لقد ادعى أن الشعر الذي ينسب إلى عرب الجاهلية قبل الإسلام لا يمثل الحياة الدينية والعقلية الحقيقية للعرب الجاهليين، وإنما هو موضوع بعد الإسلام لأسباب سياسية ودينية[2]. كما ادعى أن ورود قصتي إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في القرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، وأن هذه القصة موضوعة في القرآن، أدخلت فيه لأسباب ومصالح سياسية ودينية. وقد اعتبر طه حسين القصة أسطورة، وأنها من تلفيق اليهود، وأنها حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام[3]. وكذلك زعمه بعدم نزول القراءات السبع المجمع عليها والثابت لدى المسلمين جميعًا أنها من عند

---

[1] Bernard J. Bamberger, "Torah as God's Revelation to Israel", in: *Concepts That Distinguish Judaism*, ed. Abraham Ezra Millgram (Washington: B'nai B'rith Books, 1985), p. 74.

[2] حسين، طه، **في الشعر الجاهلي**، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1926)، ص26.

[3] المرجع نفسه.

الله وحيًا، وأن هذه القراءات إنما قرأها العرب حسب ما استطاعوا لا كما أوحى الله بها إلى نبيه. بل إنه أنكر أن تكون للإسلام أولية في بلاد العرب، وأنه دين إبراهيم[1].

تلك الأطروحات تدل على محاولة طه حسين نفسه إثبات بشرية القرآن، وإمكانية خضوعه للنقد والتشكيك، والحط من قدره إلى مستوى النصوص الأدبية الأخرى التي يمكن درسها وفقًا لمعطيات منهج النقد الأدبي - التاريخي. وظهرت أيضًا دعوة أخرى قرينة لها في ساحة الفكر الإسلامي الحديث في مصر، زعم أصحابها أن الأحكام الشرعية التي ثبتت بنصوص القرآن الكريم والسنة المشرفة "إنما هي أحكام شرعت لمجتمع بدوي بدائي أو أشبه بالبدائي، ومن ثم فهي لا تصلح لمجتمع متمدن حديث، ومن ثم فلا بد من وجوب استبدال الأحكام الشرعية بنصوص القانون المدني"[2].

وعندما ننعم النظر في الأشباه والنظائر المتشاكلة عند الفريقين ندرك إلى أي مدى بعيد أغرق الفريقان اليهودي والمسلم عن المسلمات العقدية الأصلية المعتمدة عند أصحاب الديانتين خلال عهود طويلة. إن التوراة بشقيها الشفوي والمدون في الوعي الجمعي الأصلي التقليدي لليهود كانت إلهية المصدر، وأنها وحي مباشر من الله تعالى لموسى عليه السلام في طور سيناء[3]. لقد ورد في سفر الخروج أنه: "إذا أراد الله أن يترل التوراة، قرأ لموسى على الترتيب: التوراة، فالمشناة، فأغادة، فالتلمود، لأنه (موسى) يقول: "عبر الله هذه الكلمات كلها"[4]. وفي نص عبري قديم ذكر أن "كل ما سيسأله

---

[1] المرجع نفسه، ص16-17.

[2] هذه المقولة لمحمود عزمي ودعوته إلى مدنية القوانين، ويستدرك الدكتور فهمي جدعان قائلاً: "ويبدو أن الرجل كان قد وقع تحت تأثير أستاذه الفرنسي الرأسمالي لامبير الذي أكد له أن "الفائدة" – أي الربا المحرم في الإسلام – هي أصل كل نمو اقتصادي". انظر: جدعان، فهمي، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ص346.

[3] Lancaster, Brian, *The Elements of Judaism* (Great Britain: Element Books Limited, 1993), pp. 15-32.

[4] Exodus 20: 1

العالم في المستقبل، قد أنزله الله لموسى في سيناء، وأنه علم الكلمات كلها"[1]. وهاتان الدلالتان توضحان بجلاء أن التوراة وما يتفرع عنها من التلمود، والمشنا، والجيمارة وما ثبت فيهما من الأحكام الشرعية كانت وضعًا إلهيا، وهي التي يجب تقديسها واحترامها وأنه لا يتطرق إلى عصمتها شك ولا ارتياب، وأنه لا علم يطلب أو ينتفع به خارج التوراتين. فما يجب العلم به قد استغرقتاه كاملاً، فكل علم آخر وتحت أي مسمى، لا قيمة له ولا اعتبار[2]. وهو الأمر الذي أكدته فيما بعد الأرثودوكسية اليهودية.

وأما القرآن الكريم فهو عند سائر المسلمين - بمن فيهم أتباع مدرسة الإحياء والإصلاح الديني الإسلامي في العصر الحديث - كلام الله الذي نزل به الروح الأمين على قلب رسول الله محمد بن عبد الله بألفاظه العربية، ومعانيه الإلهية، ليكون حجة للرسول على أنه رسول الله، ودستورًا للناس يهتدون بهداه، وقربة يتعبدون بتلاوته. وهو المدون بين دفتي المصحف، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس، المنقول إلينا بالتواتر - كتابة ومشافهة - جيلاً عن جيل، محفوظًا من أي تغيير أو تبديل[3]. وقد استدلوا بنصوص قرآنية كثيرة التي أكدت أن القرآن وحي إلهي، وليس من وضع محمد، منها قوله تعالى: ﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ (الأنعام: 92)، وقال تعالى: ﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (الأنعام، 155) وقال تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (ص: 29)، وقال ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل: 44). وأما عن القول

---

[1] وهذا النص ذكر في أدبيات العبرية الأولى التي تسمى بـــMidrash Tanhuma . انظر:
Midrash Tanhuma [Buber], *Ki Tisa* 17 [58b]; Exodus Rabbah 47.1. "Everything a scholar will ask in the future was already known to Moses at Sinai".

[2] Neusner, Jacob, *Judaism in Modern Times*, p. 162.

[3] لمزيد من التفاصيل،أنظر: الغزالي، أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق الدكتور سليمان الأشقر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/1997م)، ج1، ص65، وانظر كذلك: خلاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه** (الكويت: دار القلم، 1981م)، ص23.

بأسطورة القصص القرآني فيما يتعلق بإسماعيل وإبراهيم عليهما السلام، فإنه يتعارض تمامًا مع الوعي الجمعي الديني المتوارث والذي أثبت وجودهما تاريخيا[1].

ومع ذلك فإن دعاة التحديث المسلمين في مصر الذين أشرنا إليهم وقعوا في الورطة التي بيناها بسبب التقليد الأعمى الذي انساقوا فيه لمقولات منظري المنهج النقدي التاريخي.

وبالجملة كشفت لنا الدراسة أن تبني أتباع اليهودية الإصلاحية ودعاة التغريب في الفكر الإسلامي الحديث في مصر لمنهج النقد الأدبي التاريخي والاجتماعي للنصوص الدينية قد انتهى بهم إلى نتائج متقاربة، كالقول ببشرية التوراة وما ثبت فيها من أحكام، والقول ببشرية القرآن وأحكامه، وبكونهما وضعين بشريين، الأمر الذي يعني انطباعهما بالعوارض الإنسانية: من القصور والضعف، والاختلاف والتعارض، والدائر على الدوام في فلك الإمكان والاحتمال. وهذا بالطبع انزياح بالنصوص الدينية المذكورة عن قداستها وعصمتها عن الخطإ والزلل، وبما ينفي نزولها وحيًا بوصفها توجيهات إليهية، هدى وبشرى ونذيرا للبشر.

جـــ. الانسياق وراء العلمانية

من أوجه المقاربات المشتركة بين استجابات كل من اليهودية الإصلاحية والاتجاه التغريبي، إقبال كلا الفريقين على العلمانية حيث كانت نقطة الانطلاق في ذلك اعتقادهم المشترك بأن تقدم أوروبا في نواحي الحياة المتعددة كان ناتجًا عن التزامها بالعلمانية وإقصائها الدين عن شؤون الحياة.

إن العلمانية التي سادت حياة أوروبا الحضارية لا تعني مجرد الفصل بين الدين والدولة، وإبعاد الدين عن أي توجيه للناس في المجال الاجتماعي والسياسي، وحصره

---

[1] لمزيد من التفاصيل، انظر: أبو بكر، عبد الرازق، **وثائق قضايا طه حسين** (بيروت: المكتبة العصرية، 1991م)، ص232 وما بعدها.

في ركن محدود، هو ركن العبادات والطقوس الشعائرية فحسب، بل لها معان أوسع من ذلك بكثير. إن معناها الفلسفي - كما حدد إطاره السيد نقيب العطاس نقلا عن ماكس فيبر - يشمل تحرر العالم والإنسان من الفهم الديني وشبه الديني، وإقامة البرزخ الفاصل بين الثقافة والدين، وتجريد الطبيعة من معاني الجمال والسياسة من القداسة، والقيم الأخلاقية من الفضائل[1].

لقد كان الانخراط في تيار العلمانية بالنسبة لأتباع اليهودية الإصلاحية فضلاً عن كونه ذريعة إلى تحقيق نهضة وتقدم اليهود في دول أوروبا الغربية، كان كذلك بمثابة الدليل على ولاء اليهود للدول التي ينتمون إليها. فعليهم بعد اكتساب جملة حقوقهم المدنية في دول أوروبا الغربية أن يبرهنوا على ولائهم لها، وذلك بالتوصل إلى صيغة حديثة لليهودية تمكن اليهودي من التوافق مع مطالب الدول التي يقيمون فيها. وهذه الصيغة الحديثة لليهودية من وجهة نظر اليهود الإصلاحيين لا تتحقق إلا من خلال علمنة اليهودية، ويعنون بها انتزاع القداسة عنها، وإخضاعها تمامًا لروح العصر ومسيرة التاريخ وتطوره.

وعلى هذا الأساس عدل الإصلاحيون فكرة التوراة، على أساس أنها بالنسبة لهم مجرد نصوص أوحى الإله بها للعبرانيين الأولين، وأنه بهذه المكانة يجب احترامها، ولكنها يجب أن تتأقلم مع العصور والأوضاع المختلفة. فعلى اليهودي أن يحاول فهم هذا الوحي وتفسيره من آونة إلى أخرى، وأن يطبق منه ما هو ممكن في لحظته التاريخية. وبهذا يصبح للقانون الإلهي السلطة والحق، طالما كانت أوضاع الحياة التي جاء لمعالجتها مستمرة. وعندما تتغير الأوضاع يجب أن ينسخ القانون، حتى وإن كان الإله هو واضعه صاحبه ومشرعه، أي أن الشريعة فقدت سلطتها الإلزامية المطلقة وأصبحت روح العصر النقطة المرجعية والركيزة النهائية[2].

---

[1] العطاس، سيد محمد نقيب، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد الطاهر الميساوي (كوالا لمبور: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية ماليزيا، 2000)، ص42 وما بعدها.

[2] Neusner, Jacob, *op.cit*, p. 117.

وكذلك فإن ظاهرة الانخراط في العلمانية ظاهرة مشهودة من خلال رؤية الإصلاحيين للعهد القديم، حيث إنه بالنسبة لهم ينطوي على جانبين: أحدهما مقدس، والآخر دنيوي. وقد سقطت فاعلية الجانب الثاني بهدم الهيكل، وسقط مع هذه العملية كلٌّ ما له علاقة بالهيكل أو الدولة، وبقي الجزء المقدس أو المطلق وحده. ومن الطبيعي والحال هكذا أن لا يعترف اليهود الإصلاحيون بالشريعة الشفوية. وقد حاول الإصلاحيون اليهود كذلك تأكيد الجانب العقدي والأخلاقي على حساب الجانب الشعائري المرتبط بالدولة اليهودية والهيكل، والذي لم تعد له أية فعالية. كما استبعدوا العناصر القومية في الدين اليهودي التي تؤكد قداسة اليهود، وتميزهم عن الأمم الأخرى، معتبرين أن تلك المعالم القومية قد بادت، وانقرضت، واختفى مضمونها من الوعي اليهودي بإطلاق.

وإذا كان اندفاع الإصلاحيين اليهود في تيار العلمانية قائمًا على نزع القداسة عن الموروثات الدينية وإخضاعها لروح العصر والتاريخ ومسيرته، فإن إقبال دعاة التغريب في مصر تمثل في جعل "الإسلام قضية شخصية بحتة بالمعنى الغربي الحديث لهذه الكلمة"، حيث لا علاقة له بالشؤون الاجتماعية والقانونية والسياسية والفكرية وغيرها من شؤون الحياة الدنيوية. وإن تقبل الإسلام بهذا المعنى هو ما أجمع عليه التغريبيون لتحقيق تقدم المصريين.

وإن مظاهر الانسياق وراء العلمانية في الدائرة الإسلامية متعددة، فمنها محاولات إبعاد الاعتبارات الدينية عن القومية العربية، وتأكيد أن الوحدة المصرية لا تتحقق بالدين، وإنما تتحقق بمراعاة المصالح المشتركة[1]، ومنها دعوات متكررة من قبل أنصار التغريب إلى استبدال القانون المدني بالشريعة الإسلامية، وإلغاء المحاكم الشرعية وإحلال بالمحاكم المدنية[2]، إلا أن أهم القضايا في الإقبال على العلمانية التي استقطبت

[1] حسين، محمد محمد، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، ج2، ص182-186.

[2] المرجع نفسه.

اهتمام التغريبيين، هي تجريد عن الخلافة من أية صفة دينية واعتبار أن وظائف الحكم ومؤسسات الدولة جميعًا ليست من شأن تعاليم الإسلام من شيء، بل هي - كما عبر عنها الشيخ علي عبد الرازق - "خطط سياسية صرفة فهو (أي الإسلام) لم يعرفها و لم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة"[1]، ثم يضيف مقرراً أن: "ولاية المرسل على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعًا صادقًا تامًّا يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد على إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلب اتصال"[2].

هذا وإن ممارسة التحديثيين التغريبيين للعلمانية واندفاعهم في تيارها كان الغرض منه كما يرى الدكتور فهمي جدعان "الخروج من الدائرة العربية والإسلامية خروجا كاملا، أو شبه كامل... وهذا الخروج يتبلور بصورة خاصة في التبني الكامل للقيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للمدنية الغربية وفي الدعوة صراحة للارتباط بأوروبة، والتبعية لها"[3].

وهذا الموقف يتعارض تمامًا مع الوعي الجمعي التقليدي المستقر في أوساط الشعب الذي يقر بأن الإسلام عقيدة روحانية ونسق من القيم الخلقية وجملة من المبادئ والقواعد تأبى أن تفرط فيما هو دنيوي من شؤون البشر، فهو دين ودولة، والإسلام كما هو معروف نظام سياسي، أخلاقي، اقتصادي، ودستور تربية وتعليم[4]. وهذا معناه مبدئيًّا أنه مزيج من الروحي والعلماني الذي لا يقبل الفصل بين الطرفين على شاكلة ما حدث مع المسيحية في الغرب. فلا ضرورة ولا محل في الإسلام

---

[1] عبد الرازق، علي، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة، 1925)، ص103.

[2] المرجع نفسه، ص69.

[3] جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ص324.

[4] بعض المؤلفات التي كتبت في هذا المعنى مثل: الصالح، صبحي، **الشريعة الإسلامية** (**بيروت**: د. ط، 1397هـ)؛ المودودي، أبو الأعلى، **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**، تعريب: خليل أحمد الحامدي (الكويت: دار القلم، 1978م).

للعلمانية؛ لأنه منهاج شامل للحياة، شمل بتعاليمه وقيمه مصالح الدنيا والآخرة، وتتصل فيه الدنيا بالآخرة اتصالاً وثيقًا، وشريعته كما تنظم ما يتعلق بالأمور الأخروية، تنظم كذلك ما يختص بالأمور الدنيوية[1].

وبخصوص مبدإ الفصل بين الدين والدولة التي قام التغريبيون بترويجها وإشاعتها بين فئات الشعب المصري فإنها بعيدة كل البعد عما أجمع عليه مفكرو الإسلام وعلماؤه مدرسة الإحياء والإصلاح الإسلامي على السواء حيث أكدوا جميعاً أن كون الشريعة الإسلامية إنما أنزلت للحكم بها يوجبه قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴾ (المائدة: 49). وكونها نظامًا للقضاء يشير إليه قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: 65). ونظام الدفاع والجندية يشير إليه قوله تعالى: ﴿ ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (التوبة: 41). ونظامًا اقتصاديًّا لإدارة الثروة أساسه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾ (النساء: 5)، وكونها نظامًا للثقافة والتعليم يوجبه قوله تعالى ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾ (العلق: 1).

فالحقيقة الثابتة عندهم جميعاً أن أكثر ما جاء في الإسلام لا يدخل تنفيذه في اختصاص الأفراد، وإنما هو من اختصاص الحكومات، وهذا وحده يقطع بأن الحكم من طبيعة الإسلام ومقتضياته، وأن الإسلام دين ودولة[2]، وأنه مقاصد الإسلام الأساسية أن تكون لأهله دولة تتمثل وظيفتها الأساسية في تحقيق أمرين: أ. إجراء أحكام الإسلام العادلة ونظمه الكافلة لسعادة الحياة، إذ لا يقوم عليها بحق إلا من آمن

---

[1] المراكشي، محمد صالح، **قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1992)، ص338.

[2] عودة، عبد القادر، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** (القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1978)، ص60.

بحكمتها، وأشرب قلبه الغيرة على تنفيذها. ب. والاحتفاظ بكرامة أوليائه وإعزاز جانبهم، حتى لا يعيشوا تحت سلطة مخالف يدوس حقوقهم، ويرفع أبناء قومه أو ملته عليهم درجات[1].

وصفوة القول إن الدين في الإسلام - عند جمهور المسلمين وجمهور مفكريهم وعلمائهم بكل تياراتهم - ضروري للدولة، والدولة لازمة من لوازم الدين، فلا يقام الدين بغير الدولة، ولا تصلح الدولة بغير الدين[2]، والعلاقة بين الدين والدولة في الإسلام علاقة تمايز، وليست علاقة انفصال وانفصام[3]، ولقد كانت رئاسة الرسول دينية وسياسية، وكلاهما من عند الله، ولا فصل ولا طلاق بين السياسة والدين إلا في نظر قوم لا يكادون يفقهون حديثا[4].

وهكذا يبدو وأن دعاة التحديث التغريبي في إقبالهم على العلمانية وانسياقهم في تيارها نسوا أو تناسوا حقيقة أن العلمانية إنما هي نتاج تجارب الأوروبيين في تعاملهم مع سلطة الكنيسة، غافلين أو متغافلين عن أن ليس في الإسلام هيكل كنسي يجسد العقيدة الروحية السائدة في المجتمع ويشرف على شؤون العقيدة بمعزل عن مصالح المؤمنين بالإسلام في الدنيا، وهذا معناه الامتزاج الديني والدنيوي في الحاكمية الإسلامية، وأن أغلبية سكان العالم الإسلامي عرب والمسيحيون منهم من الذين يطالبون بالعلمنة في المشرق العربي لا يمثلون سوى أقلية ديمغرافية ضئيلة ليست لها أهمية كبرى في صيرورة المجتمع الإسلامي الروحي حاضرًا ومستقبلا[5].

---

[1] حسين، محمد الخضر، **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: دار النهضة المصرية، 1998)، ص146.

[2] عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص63.

[3] عمارة، محمد، **معركة الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: دار الشروق، 1989)، ص154.

[4] حسين، **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**، ص178.

[5] المراكشي، **قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ص342.

التحقير المرضي للموروثات الدينية التقليدية

تعد الحداثة الغربية عدوًّا لدودًا للموروثات الدينية التقليدية. والفكر الديني الحديث في مواجهة تحدياتها يتخذ موقفًا مزدوجًا، إما التأييد لمضامين الحداثة، ومن ثم معارضة التقاليد الدينية الموروثة، وتهوين أمرها، أو تأييد التقاليد ومن ثم استنكار الحداثة في كل وجه من وجوهها[1]. هذا، فإن نفاذ الحداثة الغربية في صفوف الإصلاحية اليهودية والاتجاه التحديثي التغريبي واتخاذ أصحابهما موقف التأييد الكامل للحداثة الغربية قد زعزع المكانة العالية التي تمتعت بها موروثاتهما الدينية التقليدية.

ونعني بالموروثات الدينية التقليدية جملة الطقوس والعوائد والتعاليم والشرائع والأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المسلم بها والمتوارثة جيلاً عن جيل. وهي التي تحدد للجماعات الدينية شخصيتها وتميزها عن غيرها. لقد تمتعت تلك العناصر المتوارثة قبل انبعاث الحداثة الغربية بمكانة مرموقة، حيث أنها عدت من المقدسات التي يجب احترامها والالتزام الناجز بها، ولا يليق توجيه النقد لها والحط من قدرها، وأن التحول عنها يعد بدعة منكرة، وانتهاكًا صريحًا، إلا أنه بعد سيادة التطورات العلمية والعقلية، وشيوع مفاهيم وتصورات فلسفية متعددة ومتشابكة، وانتشار دعاوى التمحور الغربي القائم، بدأت الموروثات الدينية التقليدية تتعرض لأنماط شتى من الهجوم والانتقادات. لقد صدق جون ولسون في هذا الصدد عندما قرر بأن "الحداثة بوصفها ملتزمة بالعقلانية والعلمية، تميل كل الميل إلى تجريد الرموز والوصايات الدينية عن الاعتبار..."[2].

إن أنصار الإصلاحية اليهودية ودعاة التحديث التغريبي في الدائرة الإسلامية في العصر الحديث بسبب انبهارهم بالحداثة، واستسلامهم لمقتضياتها، لا يثقون البتة بقدرة التراث على ضمان الرقي العلمي والتقدم الحضاري. بل إنهم اقتحموا قدسية

---

[1] Wilson, John F., "Modernity", *Encylopedia of Religion*, vol 10, p. 19 -20.

[2] المرجع نفسه، ص19.

الموروثات الدينية، واستخفوا بقيمتها ووظيفتها، داعين - بصورة متقاربة ومشتركة - أتباعها إلى التحول الكلي عنها ونبذها. ولما كان التولي عن المسلمات التقليدية الموروثة، والتحقير المرضي لها، واعتبارها عقبة رئيسة للتقدم والنهضة هو الذي هيأ للأوروبيين السبيل إلى تحقيق مدنيتهم وتقدمهم، فقد رأوا أنه لا طريق لهم إلا أن تأسوا بهم تأسِّيًا كاملا.

إن تسويغات هؤلاء وأولئك لضرورة التخلي عن المسلمات الدينية والقافية تبدو متقاربة إلى حد بعيد، وهي تلتقي بصورة أساسية حول الإقرار ببدائية الموروثات الدينية وعدم انسجامها مع روح العصر. فأنصار الإصلاحية اليهودية في ألمانيا مجمعون على القول ببدائية عدد من الطقوس والعوائد والمراسيم الدينية اليهودية، واعتبار تلك الصور الخارجية فاقدة للحيوية وغير متلائمة مع مجريات العصر[1]. ولذلك رأوا أن بقاء اليهودي ملتزمًا بتلك الموروثات الدينية اليهودية التقليدية، وحفظه إياها على حالتها البدائية، لن يؤدي إلا إلى مزيد حطٍّ من منزلة اليهود أمام المسيحيين المتحضرين، ونفرة الشباب اليهود المعجبين بحضارة أوروبا ومدنيتها عن الشعائر الدينية اليهودية. وفوق هذا وذاك، فإن الالتزام بتلك التقاليد الموروثة فيه عرقلة لتقدم اليهود ونهضتهم وصعودهم في الدول الأوروبية. و على هذا الأساس، قاموا بسعي حثيث لاجتثاث تلك الطقوس، والعوائد، والمراسيم الدينية اجتثاثًا كليًّا، أو تعديلها أو إعادة تفسير بعض المفاهيم فيها كي تتفق مع مطالب العصر الحديث.

فمن تراث دافيد فريلاندار أحد دعاة الإصلاح اليهودي، أنه استهان بقدر الصلوات اليهودية من وجوهها المتعددة، مؤكدًا أن عناصر مختلطة من التصوف، ومبادئ القبالا المناهضة لروح الدين اليهودي الحقيقية قد نفذت فيها، مما يخفي صورتها وأهدافها الحقيقية عند اليهود. وهاجم كذلك اللغة العبرية المستعملة في

[1] Neusner, Jacob, *The Way of Torah and Introduction to Judaism* (Blackwell Publisher, 1991), p. 161.

الصلوات، وعدها مؤذية للأذن، فضلاً عن أنها لا يفهمها أكثر اليهود المقيمين في ألمانيا، والدول الأوروبية الأخرى. وعلى هذا الأساس دعا فربلاندار إلى ضرورة إصلاح الصلوات نفسها، وأن ستبدل لغة الصلوات العبرية اللغات المحلية التي يفهمها اليهود، لكي تكون الصلوات ذات معنى ومغزى ولها التصاق في نفوس اليهود عامة[1].

وتحتفظ وثائق جمعية اليهودية الإصلاحية التي أنشئت في ألمانيا عام 1844م بتصريحات شديدة من قبل ممثليها بعدم تقيدهم بالشرائع الدينية اليهودية الثابتة والجامدة والداعية إلى الالتزام الناجز بالعبادات، والصلوات البائدة القديمة، كما تكشف تلك الوثائق مدى إصرار دعاة اليهودية الإصلاحية على نهجهم في التلاؤم مع مجريات العصر الحديث[2].

وتعكس أعمال صمويل هولدهايم، الذي كان من بين غلاة الإصلاحيين عداءه الشديد للموروثات الدينية التقليدية، وذلك بتأكيده أهمية التغيير والتعديل في القانون اليهودي الموروث، وفقًا لتغيرات الظروف والأزمان، وإن كان القانون ذاته إلهي المصدر. بل إنه ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه أقرانه الإصلاحيون عندما نقل مراسم السبت اليهودي المؤداة في معبد برلين إلى الأحد المسيحي، وألغى معظم الاحتفالات الدينية اليهودية، وقبل الزواج بين اليهود والآخرين غير اليهود. واعتمد هولدهايم في عمليته الإصلاحية على التفريق بين العناصر الدينية والقومية في اليهودية، واعتبر أن الخصائص القومية اليهودية قد غابت فعاليتها منذ هدم الهيكل في فلسطين. وهذا بالطبع اقتحام جريء للمقدسات اليهودية التي حفظت عبر الأجيال[3].

ولقد اتخذ أبراهام جايجير فكرة التطور التي شاعت في النصف الثاني من القرن التاسع أساسًا للهجوم على الدين وموروثاته التقليدية، حيث أكد أن التوراة والتلمود يمثلان

---

[1] Gumphter, Plaut, W., *The Rise of Reform Judaism* (New York: World Union for Progressive Judaism Ltd.), p. 61.

[2] المرجع نفسه، ص57.

[3] De Lang, Nicholas, *An Introduction to Judaism*, p. 72-73.

مرحلة بدائية من مراحل تطور الوحي، وأن كثيرًا من المراسم الدينية اليهودية كالختان وغيره لم تعد ملائمة لنمط الحياة في العصر الحديث، الأمر الذي يستدعي من اليهود نبذها وإسقاطها من الاعتبار. واحتج في ذلك بأن جوهر الشريعة الإلهية قائم على العناصر الأخلاقية البحتة، وليس على المراسم الدينية الشعائرية. فعنده أن الدراسات التاريخية قد أثبتت أن الطقوس الدينية نفسها قد اعتراها تغير وتبدل، ونبذ وإسقاط، حسب الظروف والأحوال المتغيرة. وفي هذا السياق تندرج دعوة جايجير إلى ضرورة وتشجيع نبذ تعاليم التلمود وأيد بكل صراحة الدراسة النقدية للتوراة[1].

إن النماذج المتقدمة تعبر عن نزعة التحقير المرضي للموروثات الدينية التقليدية والدعوة إلى التحول الكلي عنها عند الزعماء الإصلاحيين اليهود. فهم يلحون على التزام اليهود بها هو الذي قادهم إلى التخلف والانحطاط، وخاصةً فكرة تميزهم عن الآخرين. ومن ثم يأتي تأكيدهم أن الإبقاء على تلك الموروثات الدينية البدائية والتمسك بها لن يؤدي إلا إلى مزيد من انكفاء اليهود عن روح العصر ومنجزاته المتمثلة في العلم والعقلانية والتقدم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. ويقول الباحث اليهودي نيكولس دي لنج في هذا الصدد: "إن جعل اليهودية منسجمة مع روح العصر، وإذابة كل وجه من وجوه العوائق التي عرقلت العلاقة بين اليهود والآخرين هما الهدفان الرئيسان اللذان سعت إلى تحقيقهما لعبته اليهودية الإصلاحية التي تنتشر بشكل واسع في الدول الأوروبية. ولأجل بلوغ هذين الهدفين، فإن الانسلاخ الكلي عن القانون اليهودي وعوائده البدائية القروسطية، ومن ثم بناء أسس مشتركة فيما بين اليهودية والمسيحية، والتأكيد على الرسالة الأخلاقية التي حملها اليهود على العالم قاطبة، أمر لازم وضروري من وجهة نظر اليهود الإصلاحيين"[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص73.

[2] المرجع نفسه، ص77.

هذه المواقف والتوجهات عند أنصار اليهودية الإصلاحية كان لها صداها في ساحة الفكر الديني الإسلامي الحديث، حيث إن النزعة المرضية إلى تحقير الذات والدعوة إلى التحول التام عنها قد عبرت عن نفسها بصورة واضحة على أيدي دعاة التحديثية التغريبية الكاملة الذين أجمعوا على بدائية التقاليد الإسلامية الموروثة، وعدم فعاليتها، وأنها عقبة رئيسة لتقدم الأمة الإسلامية في العصر الحديث، ومن ثم وجوب تهميشها والقطيعة المطلقة معها.

فمن مدارسة آراء قاسم أمين يتبدّى لنا مدى استخفافه بمنجزات التمدن الإسلامي، باعتباره قد استنفذ أغراضه الحضارية، وأنه لا ينطوي على أي نفع للإنسانية في العصر الحديث، ومن ثم رأى ضرورة ابتعاد المسلمين عن ذلك التمدن[1]. وادعى بجانب ذلك أن تمسك المسلمين بالماضي هو من الأهواء التي تجب محاربتها؛ لأنه ميل يجر المسلمين إلى التدني والتقهقر، والشعور بالعجز والضعف عن إنشاء حالة حضارية جديدة تليق بمطالب العصر الحديث[2]. وقد هاجم قاسم أمين كذلك النظام السياسي الإسلامي الموروث، وأكد أنه نظام قديم خال من أي مظهر من مظاهر النظم السياسية الديمقراطية بالمعنى الحقيقي الذي وضع أساسه الإغريق، وأن المسلمين في جميع أزمان تمدنهم لم يبلغوا مبلغ الأمة اليونانية، و لم يتوصلوا إلى ما وصلت إليه من جهة وضع النظم اللازمة لحفظ مصالح الأمة وحريتها[3].

وعلى النهج ذاته سار محمود عزمي الذي ناهض بصراحة الشريعة الإسلامية، مؤكدًا أن أحكامها شرعت لمجتمع بدوي بدائي أو أشبه بالبدائي، ومن ثم فلا صلاحية لها لمجتمع متمدن حديث. ومن هذا المنطلق نادى بإحلال القانون المدني محل التشريع

---

[1] أمين، قاسم، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1976)، ج2، ص203-204.

[2] المرجع نفسه، ج2، ص203-204.

[3] المرجع نفسه، ج2، ص206-207.

الإسلامي، وهاجم الشرائع الإسلامية نفسها مصرحًا بأنها سائقة إلى التدهور والانحطاط، لا إلى الرقي والازدهار. لذلك لا ينبغي الالتفات إليها، والتفكير فيها، بل القطيعة المطلقة معها أمر ضروري من أجل مستقبل أكثر تقدمًا ورقيا. فعنده أن الارتباط بالموروثات الدينية لا يعني سوى استمرار هيمنة الفكر اللاهوتي وغيبياته، فلا فائدة فيه ولا جدوى، ومن ثم فإن هجر تلك الموروثات، والتحرر الكلي من قيود التراث العربي والإسلامي في كافة جوانب الحياة كافة: (في الثقافة، والسياسة، والأخلاق) والارتباط بالغرب، أمر ضروري لتحقيق النهضة[1].

إن هذا الموقف الذي تبناه دعاة التحديث التغريبي في مصر في العصر الحديث لا شك أنه يتعارض تمامًا مع أصحاب الاتجاه العام في الفكر الإسلامي الحديث في مصر، حيث إنهم دافعوا دفاعًا قويًّا عن المرجعية الدينية التقليدية، معربين عن اعتزازهم بمنجزات الحضارة الإسلامية ومؤكدين صلاحيتها وعدم إنكار فعاليتها في مواجهة متطلبات العصر الحديث، أنها ليست سببًا من أسباب تخلفما يدعي التحديثيون التغريبيون، فهم يرون أن ما تحقق في التاريخ الإسلامي من نهضة حضارية شاملة ومن قوة وسؤدد إنم كان بفضل اعتصام المسلمين بإسلامهم وقيمهم وتقاليدهم ورموزهم الإسلامية، ومن ثم فإن ذلك العصر الذهبي يمكن للأمة الإسلامية استعادته إذا توفرت الشروط نفسها التي توفرت في المسلمين في الماضي. وقد صور هشام شرابي هذين الموقفين المتقابلين وقرر أن "وجهة نظر التقليديين عن التراث، كانت إيجابية، وهو السر وراء تحقق العصر الذهبي في التاريخ الإسلامي... في حين أن الأمر مختلف لدى أتباع الاتجاه العصراني حيث إن التراث الديني وجب رفضه بالكامل، وكان الأحرى من وجهة نظر أربابه أخذ واستقاء كل شيء من الثقافية الغربية بدلاً من الموروثات التقليدية...، وأن العصر الذهبي يتحقق بالنظر إلى المستقبل وليس من خلال الالتفات إلى الماضي"[2].

---

[1] نقلاً عن جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ص340-346.

[2] Sharabi, Hisham, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914* (Baltimore & London: The John Hopkins Press, 1970), p. 6-7

العودة إلى الإيمان الديني

عندما بلغت موجة الدعوة إلى الاستسلام لمطالب الحداثة والتحول الكلي عن الموروثات الدينية ذروتها عند الإصلاحيين اليهود ودعاة التغريب في الفكر الديني الإسلامي الحديث أخذت تنحسر وتفقد زخمها وجدواها في الواقع المعيش. والملاحظ أن النخبة المتنورة تُصاب بالإحباط واليأس، كما تصاب دعوتها بالانتكاس والردة، وينتهي هذا التطور إلى تراجع معظم أولئك الدعاة أو الجيل الثاني أو الثالث من أتباعهم عما بشروا به، فيتخلون عن معتقداتهم الإصلاحية التغريبية، ويبدأون في الاقتراب بشكل قوي واضح من مفهوم خاص للأصالة الدينية. وهذه الظاهرة تكاد تكون عالمية في حصولها وتجلياتها[1]، وهي مما تبين لنا بصورة واضحة من خلال دراستنا لاستجابات اليهودية الإصلاحية والاتجاه التغريب في مصر لتحديات الحداثة الغربية.

لقد عبر الباحثون عن هذه الظاهرة بعبارات مختلفة حيث سماها جاكوب نيوسنير في الدائرة اليهودية الحديثة بظاهرة العودة إلى التقاليد المتوارثة (return to tradition) أو ظاهرة الارتداد (reversion) أو التدين المجدد (renewed religiosity)، أو "تيشواه" (teshuvah) في التعبير العبري عنها والتي تعني العودة والإنابة[2]. وقد عبر عنها ميخائيل إي ماير بظاهرة إعادة توجيه اليهود وفق صبغتهم الدينية (reorientation)[3].

وأما في الدائرة الإسلامية فلقد عُبر عنها كذلك بصور مختلفة، فهي تمثل ظاهرة "الارتداد عن المعتقدات الدينية التغريبية، والاقتراب من مفهوم خاص للأصالة العربية

---

[1] هذه الظاهرة من وجهة نظر جاكوب نيوسنير غدت عالمية في تجلياتها، وصارت تعرف بمسميات متشابهة: ففي الإطار المسيحي الكاثوليكي تعرف بـــ Catholic Pentecostalism، وفي المسيحية البروتستانتية تعرف بـــ: Protestant Biblical-Fundamentalism، وفي ساحة الفكر اليهودي تعرف بحركة الإنابة والتوبة: Judaic Reversion، وفي ساحة الفكر الإسلامي: بالصحوة الإسلامية. انظر:

Neusner, Jacob, *The Way of Torah*, p.159; Neusner, Jacob, *Judaism in Modern Times,* p. 84

[2] Neusner, Jacob, *The Way of Torah*, pp. 186-193.

[3] Meyer, Michael A., "Reform Judaism", *Encylopedia of Religion,* vol 10, p.261.

الإسلامية" حسب فهمي جدعان[1]، وهي تمثل "مرحلة المراجعة الفكرية" في رأي صالح المراكشي. أما صمويل هانتنجتون فعبر عنها بـــ"ظاهرة العودة إلى الأصالة عن أبناء الجيل الثاني"، وبعبارة أدق "ارتداد المتعضي إلى الضرب السلفي الذي نشأ عنه"[2].

إن ظاهرة العودة إلى الإيمان الديني بالنسبة لليهودية الإصلاحية والتحديثية التغريبية الإسلامية ظاهرة ملفتة للنظر، إذ أن أتباع كل من الاتجاهين قد غلوا من قبل في إقبالهم على مقتضيات الحداثة الغربية ورأوا أن لا نهضة ولا تقدم لأهل ملتهم إلا باتباع النهج الذي سار عليه الغرب. كما غلوا في الخروج عن ربقة الموروثات الدينية التقليدية التي اعتبروها بدائية أو بالية. غير أن التطور اللاحق يسجل تحولاً عن تلك المواقف وتراجعًا عن المسلمات التي انطلق منها تيارهم. فقد عاد بعض اليهود الإصلاحيين عن مواقفهم السابقة، ليقروا بأهمية التزام اليهود في ألمانيا بموروثاتهم الثقافية التقليدية، وأهمية عودتهم إلى المفاهيم الدينية الأصلية. وكذلك تراجع دعاة التحديث والتغريب في العالم الإسلامي الحديث عن آرائهم السابقة، معتذرين بأن أفكارهم التحديثية قد ألقيت في أرض لم تكن صالحة لها، وأن نماذج الغرب في التقدم والنهضة لم تعد أجدر بالاتباع، وأن انسلاخ المجتمع الإسلامي عن بيئته، وثقافته، وتراثه إنما هو أمر لا طائل من ورائه.

يمكن القول إن عودة دعاة الإصلاح اليهودي في ألمانيا ودعاة التغريب في مصر تنم عن أوجه تشابه وتقارب نجملها في النقاط الآتية:

1. اليأس من جدوى الاستسلام الكامل لمعطيات الحداثة الغربية على حساب الموروثات الدينية.

ولقد ظهر للزعماء الإصلاحيين اليهود أن ارتباطهم بالغرب، وتبنيهم كل نظمه، وإعطاءهم الولاء الكلي لسلطان الدول التي يقيمون فيها، واستعدادهم لاجتثاث بعض

---

[1] جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ص323.

[2] Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), p. 93.

الطقوس والعوائد الدينية الموروثة من أجل إرضاء المسيحيين، وتحقيق تقدم اليهود ليكون موازيًا لتقدمهم، ما هي إلا محاولات عبثية لا فائدة فيها. إن التتبع التاريخي لمسيرة اليهودية الإصلاحية يبين أن النزعات اللاسامية ما زالت قوية باقية عند المسيحيين مهما سعى اليهود للانصهار والاستسلام للحداثة الغربية. ولعل ما حصل لليهود من مذابح خلال الحرب العالمية الثانية في ألمانيا نفسها مهد اليهودية الإصلاحية نفسها مما عرف بـــ"الهولوكوست" (Holocaust) قد أقام لهم الدليلَ على عدم جدوى عملية الانصهار في بوتقة الحداثة الأوروبية. ولذلك عادوا إلى الأصالة الدينية اليهودية لما فيها من نجاة واطمئنان نفسي وروحي، وبدأوا يلتفتون إلى الموروثات الدينية التي اغتربوا عنها، وشرعوا يفكرون في ضرورة العودة إلى فلسطين أرضهم وآبائهم، ويشعرون بأهمية فكرة الشعب المختار التي تخلوا عنها من قبل.

وكذلك كان الحال لمعظم دعاة التغريب في مصر، أمثال إسماعيل مظهر، ومحمد حسين هيكل، ولطفي السيد، وطه حسين وغيرهم، حيث إن اليأس والإحباط بالارتباط بالغرب، والانبهار بتقدمه، والرغبة في تبني نظمه في مرافق الحياة المختلفة دفعهم إلى المراجعة الفكرية والارتداد عن آرائهم السابقة. لقد بدا لهم الوجه النقيض للغرب الذي لم يدركوه جيدًا من قبل: لقد بدا لهم أن الأوروبيين لم يأتوا إلى أرض مصر والبلاد العربية والإسلامية مبشرين طوباويين بحضارتهم الجديدة، وبعظمة الفكر الإنساني واكتشافاته العلمية التي نبتت في أرضهم، بل كانوا حقيقة مستعمرين أرادوا فرضَ سلطانهم على الدول الإسلامية وستغلال مواردها.

كما تبين لهم أن بلاد الشرق بما فيها البلاد العربية والإسلامية لا أهمية لها ولا احترام في نظر الأوروبيين إلا من حيث هي مصدر للمواد الخام، والأيدي العاملة الرخيصة، وبوصفها سوقًا لاستهلاك بضائعهم المصنعة[1]. فهؤلاء الأوروبيون "لا مجال للمصالحة بين

[1] شكري، غالي، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث** (مصر: الدار العربية للكتاب، 1983م)، ص133.

أفكارهم العلمية والإسلام، وأن الحل الوحيد لوقف انهيار المجتمعات الإسلامية يتراوح بين وجوب اهتداء المسلمين بالمسيحية، أو اعتناقهم قيمها الخلقية"[1]. وادعوا أيضًا أن معارضة الإسلام لقيم الحضارة الغربية هي السبب الرئيس لتهافت مجتمعاته وتخلفها، وبالتالي على الذين يطمحون إلى التقدم والانعتاق من قيود الجهل والفقر والتخلف أن يرضحوا لقوى التغريب التي اكتسحت العالم كله كإعصار لا يمكن صده.

2. انعدام التوازن في فكر اليهود الإصلاحيين ودعاة التغريب

فقدان التوازن في فكر اليهود الإصلاحيين ودعاة التغريب في الفكر الإسلامي الحديث من بين المظاهر المشتركة، وهي التي قد تفسر لنا مسألة العودة إلى الإيمان الديني في الدائرتين الفكريتين، وتواري المواقف الانصهارية التي اتخذها الفريقان إزاء الحداثة الغربية.

وقد يتبين تذبذبهم الفكري من خلال ميلهم إلى الموروثات الدينية لتثبيت شرعية طروحاتهم الانصهارية والاستسلامية لمطالب الحداثة الغربية من جهة، ودعوتهم إلى معارضة تلك الموروثات ونبذها من جهة أخرى. فإن غياب التوازن في فكر هؤلاء نشأ لسببين رئيسين: إما الإحساس بالهزيمة النفسية والثقافية الذي ولدته الهزيمة السياسية، أي أن المغلوب يميل دوما إلى تقليد الغالب، وإما أن تجربة هؤلاء المفكرين قد كانت كاملة من وجه وناقصة من الوجه الآخر: فهي كاملة من حيث إنهم قد عانوا معاناة كافية حالة الانحطاط في البيئة اليهودية والبيئة العربية الإسلامية، فكان من الطبيعي أن ينفروا منها. وهي ناقصة من حيث إنهم حين اتصلوا بالغرب لم يتصلوا به إلا لفترة قصيرة وفي حدود ضيقة لا تكفي لإلمامهم بجميع وجوه هذه المدنية، فضلاً عن أنهم قد عرفوا هذه المدنية وهي في أوج تقدمها وقمة إنجازاتها، في حين تجاهل أصحابه عناصر الحضارة اليهودية والإسلامية العريقتين في التاريخ، فهي ليست حضارة بربرية هزيلة وبدائية ضعيفة الموروث الثقافي، بل فيها كثير من عناصر القوة

---

[1] خدوري، مجيد، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1972م)، ص51-61، راجع أيضا: Gibb, H.A.R, p. 334-372.

في ثقافتها، مثل ثرائها الفقهي العقلاني، وفنونها المعمارية، وأدبها الشعري، وعلومها الطبيعية، فضلاً عن قيمها الروحية ومثلها الخلقية.

3. الشعور بافتقاد الشرعية التاريخية

إن عودة كثيرين من رموز الإصلاحية اليهودية ودعاة التحديث والتغريب المسلمين إلى الدين والبحث عن الأصالة الدينية تعبر في وحه من وجوهها عن شعورهم بانعدام الشرعية التاريخية لديهم. فبعد تجربتهم في التبشير بالحداثة والانسياق في تيارها ودعوة أبناء ملتهم للأخذ بمقتضياتها والانصهار في بوتقتها، أدركوا أن ما يدعون إليه في حاجة إلى ما يصله بالجذور التاريخية والأصول الثقافية والدينية لأبناء ملتهم حتى يحظى لديهم بالقبول، ومن ثم يصبح جزءًا من صيرورتهم وشخصيتهم التاريخية. ولذلك فكثيرًا ما كان رجوع أولئك الرموز والدعاة إلى الدين وتقاليد الثقافة الدينية غايته البحث عن مسوغات يؤسسون عليها دعواتهم الإصلاحية والتغريبية، وبالتالي إضفاء المشروعية على مواقفهم وأفكارهم، وليس مجرد قناعة بصواب تلك التقاليد وصلاحها. ودليل ذلك ما يبدو من تراخ بل وتميع في سلوك الكثيرين منهم في التعامل مع قواعد السلوك وقيم الأخلاق التي يتطلب الدين الالتزام بها.

4. الميل إلى السكون إلى الموروثات الدينية والعودة إليها

وهذا ينطبق على دعاة اليهودية الإصلاحية والاتجاه التغريبي حيث إنهم مهما غلوا في الإقبال على متطلبات الحداثة الغربية، واستماتوا في الدفاع عنها، ومهما بالغوا في معاداة مسلمات الثقافة الدينية الموروثة وتقاليدها، فإن الكثيرين منهم - بمن في ذلك الجيل المؤسس - يعودون في نهاية أمرهم إلى حمى الدين والتقاليد الدينية بحثًا عن الذات وسعيًا وراء الاطمئنان النفسي والروحي. وكأنما هذه العودة إقرار منهم بالجاذبية الخاصة للدين في نفوسهم، وبأن الحداثة بمقولاتها وفلسفاتها وقيمها قد عجزت عن أن تشبع جانبًا مهمًّا من متطلبات حياتهم. وقد أشار المؤرخ اليهودي بلوت Plaut إلى هذه الظاهرة حيث قرر أن "اليهودية الإصلاحية في النصف الثاني من القرن العشرين

بدأت تحاول إعادة الأمور إلى نصابها، مع إبقاء الروح الأصلية للحركة. فبعد الحرب العالمية الثانية بدأ الحاخامات الإصلاحيون في أمريكا يلبسون التليت (*Tallit* وهو شال أبيض مربع ذو هدب، يرتديه الذكور أثناء الصلاة) من جديد، لكي تكون قريبة من الموروثات التقليدية"[1]. أما بالنسبة لأوساط التحديثيين المسلمين فالأمر أوضح من أن يحتاج إلى بيان أو حتى تمثيل، يستوي في ذلك مَنْ سلكوا النهج الليبرالي ومن تبنوا النهج المادي التاريخي (الماركسي) في التحديث.

5. قوة نفوذ أتباع التقاليد الشرعية المتوارثة

إن عودة اليهود الإصلاحيين ودعاة التغريب في الفكر الإسلامي الحديث يمكن نسبتها كذلك إلى قوة نفوذ التقاليد الدينية في الدائرتين اليهودية والإسلامية وقدرة الدين بمنطقه الداخلي وإمكانياته الذاتي على التفاعل الإيجابي مع الواقع وامتصاص زخم التحديات الخارجية وتطوير صور من التكيف مع المستجدات، على نحو شمل حتى أكثر الطوائف تحجرًا وانغلاقًا وتمسكًا بالتقاليد من المتدينين اليهود والمسلمين الذين شهدوا هم أيضًا تحولاً كبيرًا في بؤر الاهتمام لديهم. فبدلاً من الإغراق في القضايا الكلامية ذات الطبيعة النظرية، هناك تركيز على إبراز الفعالية الاجتماعية للدين وما يمكن أن يقدمه من حلول لمشكلات العصر الراهنة، كالاهتمام بقضية السلام العالمي، والتكافل الاجتماعي، والزواج والحياة الأسرة، ومواجهة تيارات الانحلال الخلقي، وحقوق الأقليات الدينية والعرقية، وتطوير أبنية الفقه التقليدي بما يجعلها قادرة على الوفاء بمثل هذه الحاجات العملية والإجابة عما يرتبط بها من الإشكاليات.

خاتمة

لقد تبين من دارستنا للمسار الفكري لكل من اليهودية الإصلاحية وتيار

[1] Plaut, W. Gunther, *The Growth of Reform Judaism: American and European Sources Until 1948* (New York: World Union for Progressive Judaism, 1965), p. 349.

التحديث التغريبي في مصر أنهما وإن ظهرا في بيئتين متباينتين وفي ظل ظروف مختلفة، إلا أنهما يشتركان في جوانب كثيرة في كيفية استجابتهما للحداثة الغربية، وفي صور النكوص عنها كذلك مما لا نحتاج إلى تلخيصة أو حتى التذكير به هنا. وإنما نحب أن نشير في هذا السياق إلى أمر مهم جدير بالتأمل والدراسة، وهو أن الحداثة الغربية قد قامت في بعدٍ أساسي من أبعادها على نفي الدين وإخراجه من دائرة التوجيه والتأثير في الحياة الاجتماعية العامة ونزع القداسة عن القيم. حتى لقد غدت مقولة نهاية الدين وحتمية العلمنة إحدى المسلمات الرئيسة التي قامت عليها وبشرت بها كثير من النظريات في العلوم الاجتماعية المختلفة.

إن ما استعرضناه بشأن تجربتي اليهودية الإصلاحية في ألمانيا وحركة التحديث التغريبي في مصر مما يقدم برهانًا عكسيًّا لما قامت عليه مقولات الحداثة ونظرياتها ليس في الواقع حالة مفردة أو معزولة خاصة بهاتين التجربتين، وإنما له نظائر وأشباه وشواهد كثيرة وذات تجليات مختلفة في العالم كله وفي جميع الأديان. ولعل القيام بأبحاث مقارنة أوسع نطاقًا مما أمكننا القيام به في هذه الدراسة من شأنه يبين لنا إلى أي مدى أخطأت الحداثة المنطلق والهدف معًا في موقفها من الدين والإنسان.

المراجع: References:

Abū al-Aʿlā al-Mawdūdī, *al-Islām fī Muwājahat al-Taḥaddiyyāt al-Muʿāṣirah*, Translation Khalīl Aḥmad al-Ḥamīdī (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978).

Abū Bakr, ʿAbd al-Razzāq, *Wathā'iq Qaḍāyā Ṭāhā Ḥusayn* (Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah, 1991).

Al-Ashʿarī, Jalāl al-Dīn, *Thaqāfatunā bayna al-Aṣālah wa al-Muʿāṣarah* (Cairo: al-Ḥayah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li al-Ta'līf wa al-Nashr, 1971).

Alatas, Syed Muhammad Naquib, *Mudākhalāt Falsafiyyah fī al-Islām wa al-ʿIlmāniyyah,* Translation Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Kuala Lumpur: ISTAC, 2000).

Al-Fārūqī, Ismāʿīl Rājī, *al-Milal al-Muʿāṣirah fī al-Dīn al-Yahūdī* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1988).

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Dr. Sulaymān al-Ashqar (Beirut: Muassat al-Risālah, 1417/1997).

Al-Ittiḥād al-Miṣrī, 4 December 1890.

Al-Jabartī, ʿAbd al-Raḥman, ʿAjā'ib al-Āthār fī al-Tarājim wa al-Akhbār (Beirut: Dār Fāris, no date).

Al-Kūmī, Sāmī ʿAbd al-ʿAzīz, *al-Ṣaḥāfah al-Islāmiyyah fī Miṣr fī al-Qarn al-Tāsiʿ ʿAshar* (al-Manṣūrah: Dār Wafa' li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1992).

Al-Marākishī, Muḥammad Ṣāliḥ, *Qirā'āt fī al-Fikr al-ʿArabī al-Ḥadīth wa al-Muʿāṣir* (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1992).

Al-Muqtaṭaf, issue November, 1881 and January 1889.

Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī, *al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār Yakan li al-Nashr, 1397).

Amīn, Qāsim, *al-Aʿmāl al-Kāmilah*, Editor: Muhammad Imarah (Beirut: al-Muassasat al-ʿArabiyyah li al-Dirāsāt, 1976).

Bamberger, Bernard J., "Torah as God's Revelation to Israel", in: *Concepts That Distinguish Judaism*, ed. Abraham Ezra Millgram (Washington: B'nai B'rith Books, 1985).

De Lange, Nicholas, *An Introduction to Judaism* (UK: Cambridge University Press, 2000).

Encylopedia Judaica, "Reform Judaism" (Israel: Keter Publishing House Jerusalem, no date).

Epstein, Isodor, *Judaism: A Historical Presentation* (Penguin Books, 1990).

Fattah, Irfan Abdul Hamid, "al-Fikr al-Dīnī al-Muʿāṣir wa Taḥaddiyyāt al-Ḥadāthah", *Islāmiyyat al-Maʿrifah* (Virginia: IIIT), Year 7, issue 26, 2001.

Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man* (New York: The Free Press, A Division of Mac Millan, Inc, 1992).

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

Husein, Taha, *Fī al-Shiʿr al-Jāhilī* (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1926).

Hussayn, Muḥammad al-Khaḍir, *Naqd Kitāb al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (Cairo: Dār al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1998).

Hussein, Muḥammad, *al-Ittijāhāt al-Waṭaniyyah fī al-Adab al-Muʿāṣir* (Beirut: Muassat al-Risālah, 1986).

Hussein, Ṭāha, *Mustaqbal al-Thaqāfah fī Miṣr* (Cairo: Maṭbaʿah al-Maʿrifah, 1944).

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān, *al-Muqaddimah* (Cairo: Maṭbaʿah Muṣṭafā Muḥammad, no date).

Jadʿān, Fahmī, *Usus al-Taqaddum ʿinda Mufakkirī al-Islām* (Beirut: al-Muassasat al-ʿArabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1981).

Kant, Immanuel, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", in: Cahone, Lawrence E., *From Modernisme to Postmodernism* (Cambridge, Mass: Blackwell,1996).

Katz, Jacob, *Emancipation and Assimililation: Studies in Modern Jewish History* (England: Gregg International Publishers Ltd, 1972).

Khaddūrī, Majīd, *al-Ittijāhāt al-Siyāsiyyah fī al-ʿĀlam al-ʿArabī* (Beirut: al-Dār al-Muttaḥidah li-al-Nashr, 1972).

Khallāf, ʿAbd al-Wahhāb, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1981).

Küng, Hans, *Judaism Between Yesterday and Tomorrow* (New York: Crossroad, 1992).

Lancaster, Brian, *The Elements of Judaism* (Great Britain: Element Books Limited, 1993).

M. Seaman, "Alienation: Psychosociological Tradition", *International Encylopaedia of the Social and Behavorial Sciences*, ed. Neil J. Smelzer & Paul B. Baltes (Oxford: Elsevier Science Ltd, 2001).

Majallat al-Azhar, May 1893.

Meyer, Michael A., *Response to Modernity : A History of the Reform Movement in Judaism* (New York-Oxford: Oxford University Press,1988).

Milman, Henry Hart, *The History of the Jews* (London: Darf Publishers Ltd, 1980).

Muqaṭṭam, 31 November 1890.

ʿAbdul Raziq, ʿAlī, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (Cairo, 1925).

ʿAudah, ʿAbd al-Qādir, *al-Islām wa Auḍāʿunā al-Siyāsiyyah* (Cairo: al-Mukhtār al-Islāmī, 1978).

Neusner, Jacob, *Judaism in Modern Times* (USA: Basil Blackwell Ltd,1995).

Neusner, Jacob, *The Way of Torah and Introduction to Judaism* (Blackwell Publisher, 1991).

ʿImarah, Muḥammad, *Maʿrakat al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1989).

Palmer, Robert Roswell & Colton, J., *A History of the Modern World* (New York: Alfred A. Knopf, 1965).

Perry, Marvin *et.al*., *Western Civilization : Ideas, Politics and Society* (Boston, Mass: Houghton Mifflin Co, 1989).

Plaut, W. Gumphter, *The Rise of Reform Judaism* (New York: World Union for Progressive Judaism Ltd.).

Plaut, W. Gunther, *The Growth of Reform Judaism : American and European Sources Until 1948* (New York: World Union for Progressive Judaism, 1965).

Schimmel, Solomon, *The Tenacity of Unreasonable Beliefs in Modern Orthodox Jews: A Psychological Analysia*, paper presented at the American Academy of Religion Annual Meeting, New Orleans, November 24, 1996.

Seltzer, Robert M., *Jewish People Jewish Thought* (New York-London: Mac Millan Publishing, 1980).

Sharabi, Hisham, *Arab Intellectuals and the West : The Formative Years, 1875-1914* (Baltimore & London : The John Hopkins Press, 1970).

Shākir, Maḥmūd Muḥammad, *Abāṭil wa Asmār* (Cairo: Maṭbaʿah al-Madanī, 1972).

Sherbok, Dahn Cohn, *Judaism: History, Belief and Practice* (Routledge, London & New York, 2003).

Sherbok, Dan Cohn, *The Jewish Faith* (Great Britain: Society for Promoting Christian Knowledge, 1993).

Shukrī, Ghālī, *al-Nahḍah wa al-Suqūṭ fī al-Fikr al-Miṣrī al-Ḥadīth* (Cairo: al-Dār al-ʿArabiyyah lī al-Kitāb, 1983).

Toynbee, Arnold, *A Study of History* (London-New York-Toronto, 1995).

Trepp, Leo, *Judaism: Development and Life* (California: Wadsworth Publishing Company, 1982).

Ulbricht, Otto, "Criminality and Punishment of the Jews in the Early Modern Period", *In and Out of the Ghetto: Jewish – Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, ed. Hsia & Harmut Lehmann (Washington: German Historical Institute & Cambridge University Press, 1995).

Zaidān, Jurjī, *Tārīkh Miṣr al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Jīl, 1982).