

# الداروينية وعلمنة الفكر في مصر

بقلم أنور مغيث

ترجمة محمود سعادة

نشرت مجلة أسبوعية بالقاهرة في كانون الثاني/يناير عام 1917 على صفحاتها الأولى صورة "اللورد كرومر" حاكم مصر الاستعماري الأسبق معلنةً وفاته. وجاء في الافتتاحية: "لقد مات في لندن الرجل الذي قدم الكثير إلى مصر. ولن يختلف اثنان على ما فعله من خير، باستثناء من يجهلون نظرية التطور<sup>1</sup>". يمكننا تفهم وجود جدل حول حاكم استعماري، ولكن ما يلفت انتباهنا في هذا الاقتباس هو تلك الدعوة التي تكاد تكون غير مناسبة إلى نظرية التطور والتي طرحها المحرر على أنها من البديهيات. غير أن الدهشة أكبر اليوم نظرا لحصول هذه النظرية على هذا القدر من الأهمية البلاغية في مجتمع لا تزال تسوده ثقافة تقليدية. فمن أين تأتي قوتها التحاجية إذن؟

في الواقع، لقد فرضت الثقافة التقليدية لفترة طويلة معيارا وحيدا للحكم على صحة الأشياء وهو التوافق مع القرآن والسنة. وعلى الرغم من السياقات المتنوعة، أدى اندماج البلدان العربية في الحداثة إلى هز هذا الوضع. ففي الأزمنة المعاصرة، لم يقتصر أثر اتصال العالم العربي بالعالم الغربي في نهاية القرن السابع عشر على تولد الوعي بوجود تخلف تاريخي بل نتج عنه أيضا رغبة في التقدم. وقد دارت أول الاحتياجات المحسوسة حول مجالي العلم والتكنولوجيا. وانطلاقا من هذا الهدف أرسل محمد علي أولى بعثاته إلى أوروبا. ولم يكن نشر هذه المعرفة الجديدة يجري على مستوى المجتمع بل على جيش هذا الوالي الطموح. وبالفعل كان في المجتمع المصري في بداية القرن التاسع عشر نخبة من العسكر والتكنوقراط الأجانب وعلماء الدين، لكن لم يكن فيه نخبة منقفة (إنتلجنسيا)، أي نخبة منتجة. وقد شهدت مصر في تلك الحقبة تجديدا متسارعا في جميع المجالات، في الري والمواصلات والصحة وغيرها.

غير أن تحديث البنى التحتية هذا لم يؤدي بحد ذاته إلى الحداثة. فلم تكن الحداثة لتتحقق دون نشر العلوم عن طريق التعليم لضمان الانخراط الشعبي في المشروع الحداثي. كما ولم تكن الحداثة لتتحقق دون تغيير شكل الحكومة لإخراج الناس من حالة استقالة الألفية الثانية إزاء الشؤون العامة. وبالتالي استلزم الأمر عملية فكرية طويلة قبل إدراك هذه الحقيقة.

## حدود الحكم دينيا على صحة الأمور

حينما ترجم رفاة الطهطاوي الدستور الفرنسي عام 1833 أشار إلى أن محتواه لم يأت من القرآن ولا من السنة وأن ذلك لم يقلل من مصداقية محتواه ولا من فائدته، إذ قال: "سوف (نقتبس الدستور) مع أن جل نقاطه لم ترد في كتاب الله تعالى ولا في سنة نبيه [...]". وذلك لتعلم كيف حكم منطقهم على أن العدالة والمساواة تشكلان عنصرين من عناصر حضارة الممالك<sup>2</sup>. لهذا السبب يكون من المهم بالنسبة لمفكرنا تجاوز الحقيقة الإجمالية والمطلقة المتأتية من القرآن والسنة، فحسب رأيه لا تقاس قيمة الأمم وأهميتها بدينها بل بمستواها العلمي. إذن فقد سعى الطهطاوي إلى تعويدنا على قبول هذا الظرف المتناقض أو حتى

عيش خبرته، أي فائدة المبادئ الدستورية بالرغم من ابتعادها عن التقليد. وبالنسبة للطهطاوي، حسبما كتب ألبرت حوراني، فإن "العلاقة الجلية بين معتقداته الإسلامية ومعتقداته العقلانية الغربية تكمن في تناقضهما وعدم قابليتهما للتوافق"<sup>3</sup>.

وقد لاحظ الطهطاوي نوع الظرف ذاته في مجال العلوم البحتة. فنراه يضرب نظرية دوران الأرض مثلاً على الهرطقة (البدع) التي تتغلغل في علوم الغربيين. هذا ما دونه في كتابه الشهير عن باريس ثم حذفه وقت الطباعة، إذ يبدو أنه أقر بفكرة دوران الأرض مع رفضه معارضة النص الديني كما فهمه هو. فهو بذلك يتفادى مقابلة الخطاب الديني بالحقائق العلمية.

ولللخروج من هذا الوضع، قال رفاة لدى نشر ترجمته لكتاب "جغرافية ملطبرون" بعد ذلك ببضع سنوات: " نجد في هذا الكتاب تعبيرات مستقاة من علم الكونيات ومن الفيزياء لا يؤمن بها علماء الدين، غير أننا نوردتها كما هي كي تكون الترجمة وفية. نحن في المناسبة نقر بها من منطلق عملي وبسبب المعطيات الرياضية الواردة فيها وليس من منطلق إيماني"<sup>4</sup>.

وهكذا دشّن الطهطاوي في الفكر العربي المعاصر ما يمكن تسميته حيز الحقيقة العلماني الذي تقوم فيه الحقيقة على الفائدة وليس على توافقها مع القرآن أو السنة. وقد كان لهذه البادرة صدى كبير معرفي وفي الوقت ذاته سياسي، إذ فتحت الباب لإدخال العلوم المعاصرة الطبيعية والإنسانية وكذلك لمشروعية التفكير الإنساني حول الإدارة الجيدة للحياة المشتركة. كما يمكننا ملاحظة أن الطهطاوي لم يقف عند الإشارة إلى الاختلاف بين الحقائق الجديدة والتقليد، بل تعداه لاحقاً في كتابه "المرشد الأمين في تربية البنات والبنين" إلى تبني تصور للدولة حيث ينبغي أن تكون القوانين فوق الأوامر إشارةً إلى التمييز الذي قام به "مونتسكيو" بين السلطات الثلاث.

لم يطرح الطهطاوي نظاماً بديلاً لفهم العالم بل دشّن حيزاً لفهم ظواهر العالم الطبيعية والاجتماعية وتفسيرها وتقييمها إنسانياً.

ومع إدخال الصحافة المكتوبة إلى مصر في سبعينيات القرن التاسع عشر، وصف أديب إسحق مختلف التيارات الاجتماعية في الغرب، في معرض تعريف القارئ المصري بها، بالخارج. وبعد ذلك ببضعة أسابيع لاحظ بنفسه أن هذه التسمية غير مناسبة لأن "حركتها ليست دينية المنطلق، فهي تعترض على الوضع الاجتماعي وتطالب بالحرية"<sup>5</sup>. فتلك حقيقة اجتماعية أخرى تتطلب فهمها خارج الإطار الديني.

وقد استقبل دخول الداروينية فوراً بالتقيد المتوقع من ثقافة دينية. فقد أطلق جمال الدين الأفغاني في كتابه "الرد على الدهريين" هجوماً عنيفاً على فلاسفة عصر التنوير وعلى الثورة الفرنسية والحركات الاجتماعية وداروين، إذ قال: "إن داروين رئيس هذه المدرسة. وقد ألف كتاباً ليشرح فيه أن الإنسان أصله قرد وبعد التنقيح والتصحيح ارتقى تدريجياً إلى شكله عبر عصور طويلة متعاقبة وتحت تأثير عوامل طبيعية خارجية، حتى بلغ الحلقة التي يمثلها إنسان الغاب. ثم ارتقى من هذا الشكل إلى أولى الدرجات البشرية فكانت سلالة الأقزام "البيغمي" وبقية الإثيوبيين، ثم ارتقى بعض الأفراد إلى مستوى أعلى مبتعدين عن الزنجيين فنتج عنهم الإنسان القوقازي. فبرأي داروين، قد يصبح البرغوث على المدى البعيد فيلًا بعد عدد من القرون المتعاقبة، وبالمقابل قد يتغير الفيل إلى برغوث"<sup>6</sup>.

لا تزال كتب التيارات الإسلامية اليوم مليئة بهذا النوع من الردود الخطابية. غير أن المهم لدى الأفغاني هو الرابط الذي أقامه بين جميع المظاهر الفكرية للحدثة. وإذ استشعر الحاجة إلى نظرية تفسيرية فقد دعا القارئ إلى قراءة كتابات "غيزو" حول التقدم الحضاري المترجمة إلى العربية عام 1877<sup>7</sup>. إذ يرى "غيزو" المجتمع كإنسان تستدعي إرادته العقل لضبط العواطف والتأكيد على تضامن أعضائه واتساقها بالمبادئ الأخلاقية الناتجة عن العقل نفسه.

## الرؤية الكونية والحدائفة

جعل "مارتن هايدغر"، في نص شهير، من الحدائفة عصرَ الرؤى الكونية. وتعتبر هذه الرؤى طريقة للخروج من فكر العصور الوسطى. فقد قال: "بإمكاننا أن نرى جوهر العصور المعاصرة في تحرر الإنسان من روابط العصور الوسطى سعياً للعثور على حريته"<sup>8</sup>.

وأدمج "جيانى فاتيمو" هذه الرؤية الكونية في عملية علمنة الفكر وأكد على مظهرها التحرري. إذ قال: "لا يقتصر معنى العلمنة على فقدان أو سقوط (الحيز المقدس لصالح العالم العلماني أو الجماعة العضوية لصالح المجتمع التعاقدى أو حتى حضور الكائن لصالح نسيانه...)"، بل يشير أيضا إلى حركة تحرر على غرار ما كان حالها لفترة طويلة في تاريخ الفكر الأوروبي<sup>9</sup>.

بمقدورنا إذن تخيل أن النخبة المثقفة المصرية التي كانت متعطشة إلى الولوج إلى الحدائفة كانت تطمح إلى امتلاك مثل هذه الرؤية التي من شأنها أن تتيح لها التفكير في العالم بطريقة مختلفة. العالم حسب الرؤية التقليدية مكتمل ومنتهٍ والإنسان موجود فيه بلا حول ولا قوة. أما في الفكر العلماني، فإن "الإنسان يقدم عبر لغة يحددها صورةً عن العالم لا تعود كما كانت صورة موجودة لدى الجميع وهي بالتالي لا تعود كما كانت خالية من أي منظور. فالعالم ليس موجودا بوصفه واقعا جاهزا"<sup>10</sup>.

كما شدد "هايدغر" أيضا على أهمية الخلفية العلمية التي تضمن لكل رؤية كونية الخروج من التكهن الفلسفي من أجل التدخل في هذا العالم وتحويله. فالرؤية الكونية تتضمن ثلاث مراحل هي التمثيل واتخاذ الموقف وإعادة الاستثمار. إذ قال: "لا يقتصر تصور العالم على إنتاج "صورة للعالم". فهذه الصورة ليست سوى عنصرا، وإن أخذنا بها لمجرد فهم الخلفية أو إن نرى فيها تمثيلا شكّله شخصٌ ما يضع العالم قبالته فذلك لا يشكل بعدُ تصورا للعالم. إذ تحتوي الرؤية الكونية وبنفس القدر على الطريقة التي يتخذ فيها الشخص مكانه إزاء هذا العالم ويعيد استثماره لاسيما عن طريق التقييم سواء أكان موروثا أو من تأليف الشخص نفسه"<sup>11</sup>. كما أن النهج التعميمي الكوني للرؤية الكونية، والذي يُخضع جميع الأوضاع للقانون ذاته، هو إدماج للسياق المحلي للنخبة الثقافية في طريقة سير العالم.

وأخيرا تتيح الرؤية الكونية، بالنسبة للمفكرين المصريين، الخروج من خبرة التكفير الأليمة. إذ تحتفظ ذاكرة تاريخ الفكر العربي بجدار القرن الحادي عشر الذي واجه الغزالي بالفلاسفة. ففي كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" كتب قائلا: "يجب تكفيرهم [أي الفلاسفة] على أطروحاتهم الثلاث، وهي التأكيد على أبدية الكون والأطروحة التي تقول بأن علم الله لا يسري على الأفراد وأخيرا إنكار بعث الأموات"<sup>12</sup>. وبذلك انطلقت آلة التكفير.

ولاحقا تكلم الغزالي نفسه عن "ورطة التكفير" محاولا التمييز بين البدعة المحدودة أي تصديق الخبر الذي جاء به الوحي مع تقديم تفسير سيء، والبدعة المطلقة أي إنكار الخبر نفسه<sup>13</sup>. غير أن هذا الفارق وإعادة الاعتبار للفلاسفة على يد ابن رشد بعد ذلك بقرن في كتابه "تهافت التهافت"، لم ينفذ أي منهما الفلسفة أو المنطق، وقد اختفيا من الكون الثقافي العربي لقرون. إذن فالرؤية الكونية تتيح للمثقفين تجاوز "حرج التكفير" هذا وتفاذي ممارسة التكفير نفسه أو التعرض له.

## نحو نظرية شاملة

"علم أن الإنسان كائنٌ طبيعي انبثق عن الطبيعة التي نتج عنها مختلف الوظائف. وهو لا يختلف من الناحية الفسيولوجية عن الحيوان ويشبه من الناحية الكيميائية المادة، والفرق الوحيد بينهما كمي وليس نوعي"<sup>14</sup>. هكذا قدم شبلي شميل ترجمته لكتاب "بخنر" الصادر عام 1885 بعنوان "فلسفة النشوء والارتقاء، شرح بخنر على نظرية داروين".

طبع من هذا الكتاب 500 نسخة وقد استغرق توزيعها حوالي خمسة عشر عاما. غير أن أثره في نهاية المطاف كان كبيرا. فعند الاطلاع على سبب معظم المفكرين المصريين العظام في مطلع القرن العشرين نلاحظ أن قراءة هذا الكتاب بدت لهم لحظة حاسمة في مسيرتهم الفكرية. فقد قال أحمد لطفي السيد أبو الليبرالية المصرية: "إنه الكتاب الذي أثر في وعي جيل كامل"<sup>15</sup>.

لم يقتصر هدف شميل على إظهار القوانين التفسيرية لتشكيلة الأنواع الحيوانية بل هدف أيضا إلى إظهار نشأة القواعد الأخلاقية والعقائد الدينية والمنظومات السياسية والاقتصادية. ولم تلعب نظرية التطور دور الموقظ من السبات العقدي فحسب بل قدمت أيضا إطارا تفسيريا شاملا وهو علاوة على ذلك "علمي" لفهم الظواهر الاجتماعية والطبيعية.

وقد تطرق المفكر المصري إسماعيل مظهر إلى هذا التحول. وكانت شهادته هامة، إذ قال: "كنت عام 1911 عاكفا على كتب العرب القديمة حينما وقعت صدفة على كتاب "نظرية النشوء والتطور" للدكتور شميل. وقد أدت قراءتي له إلى تغير كبير في فهمي وترك فيه أثرا تعجز الكلمات عن وصفه"<sup>16</sup>. وقد ترجم عام 1918 كتاب داروين "أصل الأنواع" وناضل بقية حياته من أجل الحرية الفردية وتحريم المرأة وتحسين ظروف الفلاحين.

## النخبة المثقفة وسياقها

يمكننا فهم عدم تأييد هذه النظرية في مجتمع تهيمن عليه قوة استعمارية وكبار ملاك الأراضي، مجتمع كان تعداد سكانه عام 1912 8 ملايين نسمة 94% منهم أميون<sup>17</sup>، سوى تأييدها من جزء صغير من هؤلاء المفكرين المجددين المعروفين بمفكري النهضة. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر تطور المجتمع المصري كثيرا، من حيث الإنتاج الزراعي الموجه للتصدير والتحول الصناعي وبناء سكك الحديد وقناة السويس، إلخ.

لقد أقتنع هذا التطور المفكرين بأن المجتمع القديم كان في طور الانهيار وأنهم كانوا يشهدون نشأة مجتمع جديد يبرز رغما عن إرادتهم. وكان الأمر الذي يشغلهم هو فهم التطور الاجتماعي وفك ألغازه. هل ينبغي أن نضيف أن من كانوا يفكرون ويكتبون في تلك الحقبة كانوا يمثلون جزءا من أصحاب الامتيازات؟ فقلقهم يعبر في الواقع عن إرادتهم التحكم بمصيرهم في خضم التحول الاجتماعي الذي كان يجري أمام ناظرهم دون قدرة منهم على ضبطه. فقد كان هذا التحول يفرضه طموح الحكام أو ميكانيكية الاستغلال الاستعماري.

كانت غاية تفكير هؤلاء المفكرين الأولى هي فهم التغير الاجتماعي وقوانينه وتوجهاته. وقد عزز البعد العلمي للداروينية صحتها بوصفها إطارا تفسيريا. كان فكرا جديدا يسعى إلى إيجاد جذور في المجتمع المصري ولم يكن يتضمن كغيره نزعات صوفية ولا أي رغبة في الانسحاب من الحياة الحقيقية والرضا بكون روحاني. وقد اتفق مفكرو النهضة، بالرغم من خلفيتهم الإيمانية

والتعليمية، على الوثوق في عملية التجديد. فقد بقي العلم في نظرهم الطريق الوحيد إلى التحول الصناعي الذي من شأنه أن يحول المجتمع وهو بالتالي الطريق الوحيد إلى تيسير جميع مناحي الحياة الاجتماعية.

كانت الوظيفة التحريرية للعلمية على الصعيد الاجتماعي ضرورية من حيث أن "تعبير المجتمع التقليدي يشير إلى قيام الإطار المؤسسي على أساس لا جدال فيه من إضفاء الشرعية وهو أساس قدمته بعض التفسيرات الأسطورية أو الدينية أو الميتافيزيقية للحقيقة في مجملها سواء الخاصة بالكون أو بالمجتمع"<sup>18</sup>. وعليه فإن جعل النظرية الداروينية معياراً قدم أساساً معرفياً لنقد النظام القائم بمظاهره الأكثر بشاعة، أي:

- الهيمنة الغربية التي كانت مفروضة على إرادة السكان من الناحيتين السياسية والاقتصادية.
- هيمنة رؤية العالم الدينية التي كانت تعادي العلم والتكنولوجيا.
- هيمنة ملاك الأراضي الذين أبقوا الشعب في مستوى من المعرفة يناسب الإنتاج الزراعي وبالتالي فقد أبعده عن العالم المعاصر.

ما هو شكل المجتمع المصري المراد، أهو ليبرالي أم اشتراكي؟ لقد انقسم المفكرون في نهاية القرن التاسع عشر في اختياراتهم بسبب اعتباراتهم التاريخية أو العقلانية أو الأخلاقية، لكنهم اتفقوا جميعاً على التحقق من صحة حكمهم بالاستناد إلى نظرية داروين.

### الداروينية بين الليبرالية والاشتراكية

فند الأفغاني المذاهب الفلسفية المعاصرة والحركات الاجتماعية ونظرية داروين باسم اختلافها مع الدين. وجاء في مجلة الهلال عام 1897 أن: "المبدأ الاشتراكي بمجمله يعارض قوانين الطبيعة، ولن ينجح أبداً"<sup>19</sup>. لكن في عام 1908 خصصت المجلة للاشتراكية سلسلة من المقالات كتبها رئيس تحريرها جرجي زيدان. وقد قدم زيدان كلا من "ماركس" و"إنجلز" على أنهما المؤسسان اللذان منحا الاشتراكية مظهرها العلمي. وقدّم ماركس ليس بوصفه شيعياً يدعو إلى تقاسم الثروات بل اشتراكياً لأنه برأي زيدان كان يناضل ضد الاحتكار، إذ قال: "إن ما هم عليه منتظرو ماركس وأنصار إصلاح المجتمع لطبيعيّ وهم متوافقون مع قانون التطور" في حين "يحرّم مقترح الشيوعيين الانتقاء الطبيعي"<sup>20</sup>.

كان الترويج للفردية وفقاً للرؤية الليبرالية الخطوة الأولى نحو الحداثة السياسية إذ أنها كانت تمثل الخروج من الركود المجتمعي الشرقي. وهو الأمر الذي تم في الغرب بفضل تقدم الصناعة والتجارة. أما في بلد لا زال يسوده نمط الإنتاج الزراعي فالترويج للفردية يتحقق بالتعليم. ولذلك ترجم محمد عبده مفتي مصر ورائد الإصلاح الديني ترجم عام 1903 كتاب "التعليم" للفيلسوف ونصير الداروينية الاجتماعية "هيرت سينسر".

وبالنسبة لأحمد لطفي السيد مؤسس حزب الأمة الليبرالي عام 1908، فإن التجديد يمكن أن يحصل في ظل حكومة استبدادية أو تحت الاحتلال، لكن ذلك لا ينطبق على الحداثة التي تعتبر العلامة المميزة للأمة بأكملها. فهي لا يمكن أن تتحقق بدون الديمقراطية القائمة على حقوق المواطنين بحيث يكونون أفراداً متعلمين. والمشكلة مع الاشتراكية هي أنها يمكن أن تكبح هذه

العملية برمتها. وهي بحجة فرض المساواة تتيح منح الصلاحيات الكاملة للحكومة وتحرم المواطنين من حقوقهم. وبما أنها تمنع المنافسة والاختيار الطبيعي بين الأفراد فهي ليست خيارا علميا<sup>21</sup>.

في عام 1911، قال الشاب سلامة موسى في كتابه "مقدمة السوبرمان"، وهو كتاب مستوحى من كل من "داروين" و"ماركس" و"نيتشه" في الوقت ذاته، قال أن الرأسمالية هي التي تمثل عائقا أمام نظرية التطور من حيث أنها تضمن هيمنة أفراد أغنياء لكن ضعفاء في قدراتهم الفكرية أو الجسدية أو الأخلاقية. والاشتراكية برأيه هي الطرف الاجتماعي الذي يتوجه نحوه تطور العالم والذي لا تكون فيه حرية الأفراد ضارة بالمجتمع، لأنها الحرية التي تحقق مهمة الانتقاء الطبيعي وتساهم في إقصاء العناصر الضعيفة مبقية فقط على العناصر الأقوى<sup>22</sup>.

وفي عام 1915، أكد مصطفى حسنين المنصوري توافق الاشتراكية مع مبادئ النظرية الداروينية، فالاشتراكية لا تتعارض مع مبدأ صراع الكائنات على البقاء حينما تلغي التنافس الرأسمالي على المال لأنها تدع مجالا لظهور تنافس آخر لصالح الإنسانية. وإذ تحمي الاشتراكية الضعفاء فهي لا توقف الانتقاء الطبيعي بل تهدف إلى أن يكون الزواج قائما على الحب وليس على الثروة. أما معارضة الاشتراكيين لتوريث الأملك الاصطناعي فلا يعني أنهم يعارضون التوريث الطبيعي (أي الموروثات)<sup>23</sup>.

إذن فنظرية التطور تُستخدَم وسيلة لإضفاء الشرعية على كل مطلب تجديدي كحرية المعتقد أو الدستور أو قضية الفلاحين أو تحرير المرأة. فلأكثر من عشر سنين، عكفت صحيفة "السفور" التي تأسست عام 1914 على الدفاع عن تحرير المرأة بأقلام الثلاثة الحاصلين حديثا على درجة الدكتوراه هيكل ومنصور فهمي وطه حسين والعائدين في حينه منذ عهد قريب من فرنسا، وقد ارتكزت الصحيفة في معظم حججها إلى نظرية التطور.

إبان افتتاح جامعة القاهرة عام 1922، طلب بعض أعضاء مجلس الإدارة قبول الفتيات في الجامعة. إلا أن المدير لطف السيد حذر زملاءه من مخاطرة التصريح بذلك علنا لأن الرأي العام كان معاديا لذلك ولأن القضية كان يمكن أن تخسر. فاقترح قبول الفتيات خفيةً والانتظار لبضع سنين قبل جعل هذا التغيير رسميا، أي عندما يفرض قانونُ التطور الأمرَ الواقع<sup>24</sup>.

كما لاحظنا، فإن التطورية كان لها أثر كبير على المفكرين المصريين بغض النظر عن توجهاتهم الأيديولوجية. أما الهجمات والانتقادات التي تعرضت لها ولازالت حتى يومنا هذا فقد انحصرت مصدرها دائما في الإسلام المحافظ. ونتيجة لذلك، فقد شكلت الداروينية بالنسبة للمفكرين المصريين رؤية بسيطة ومتسقة للعالم تساعد على تحليل المجتمع ونقادي اللجوء إلى تفسيرات أسطورية أو غائبية. ومن ناحية أخرى، فإن دينامية الفكر التطوري أتاحت لهم الوقوف في وجه التصور الساكن للرؤى التقليدية وجمودها. وإن نجاح التطورية في مجتمع غير صناعي يقوم على أمرين رئيسيين:

- كان لدى المفكرين رغبة في التحول الصناعي والحصول على التكنولوجيا وقد تناقضت هذه الرغبة مع عدم استعداد القادة الاستعماريين وضعف البرجوازية الوطنية. لذلك استبدل هؤلاء المفكرون بحركة القوى الاجتماعية الحقيقية حتمية علمية قائمة على القوانين الطبيعية ومستقلة عن إرادة البشر والظروف التاريخية.

• كان استخدام التطورية في الدعوة إلى تطوير تدريجي يهدف

إلى تنحية فكرة القيام بثورة اجتماعية قد تشكل "انفقاضة" معاكسة لقوانين التطور .

واعتبارا من أربعينيات القرن انسحبت النظرية الداروينية إلى مجالها الابتدائي أي علم الحياة. فقد توقفت عن الاضطلاع بدور المرجع التوافقي. وتعددت الرؤى الكونية. إلا أن الداروينية مثلت طيلة نصف قرن خطوة حاسمة في علمنة الفكر العربي المعاصر .

#### مسرد في الكلمات المفتاحية وترجمتها

Communauté organique	الجماعة العضوية
Industrialisation	التحول الصناعي
Intellectuel	فكري/مفكر
Intelligentsia	النخبة المثقفة (الإنتلجنسيا)
Moderne (temps)	معاصر
Modernisateur	حدائي
Modernisation	تجديد
Moderniste	مجدد
Modernité	حدائثة
Pensée	فكر
Penseur	مفكر
Providentialiste	غائي
Sécularisation	علمنة
Sécularisé	علماني
Société des liens (de convention)	المجتمع التعاقدية

- <sup>1</sup> مجلة "اللطائف المصورة"، القاهرة، 19/1/24.
- <sup>2</sup> Rifa'a al-Tahatawī, *L'Or de Paris*, trad. Anouar Louca, Sindbad, Paris 1988, p. 13 [النسخة المترجمة إلى الفرنسية من كتاب رفاة الطهطاوي "ذهب باريس"].
- <sup>3</sup> Albert Hourani, *Arabic thought in liberal age, 1789-1939*, Oxford University, London
- <sup>4</sup> Voir Anouar Louca, notes de traducteur sur le livre de Tahtawi, *L' Or de Paris*, op. cit., p. 332.[332 ص المرجع ذاته، ص 113].
- <sup>5</sup> أديب إسحق، "الكتابات السياسية والاجتماعية"، جمع وتقديم ناجي علوش، بيروت، دار الطليعة، 1978، ص 113.
- <sup>6</sup> Al-Afghani, *Réfutation des matérialistes*, trad. Anne-Marie Goichon, Paris, Librairie orientale, 1942, p. 7 [النسخة المترجمة إلى الفرنسية من كتاب الأفغاني "الرد على الدهريين"].
- <sup>7</sup> الأفغاني وعبد، "العروة الوثقى"، بيروت، دار الكتاب العربي، 1970، ص 86.
- <sup>8</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986, p.114.
- <sup>9</sup> Gianni Vattimo, (éd.), *La Sécularisation de la pensée*, Paris, seuil, 1986, p. (sic)
- <sup>10</sup> Cherstien Berner, *Qu'est ce qu'une conception du monde*, Paris, Vrin, 2006. p. 28
- <sup>11</sup> المرجع ذاته، ص 47.
- <sup>12</sup> الغزالي، "تهافت الفلاسفة"، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1955، ص. 393.
- <sup>13</sup> الغزالي، "قيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، اقتبس محمد الحسيني أبو سعدة في "حقيقة المعاد بين الفلسفة والدين"، القاهرة، دار النهضة، ص. 103.
- <sup>14</sup> شبلي شميل، "مجموعة الدكتور شبلي شميل"، المجلد الأول، "فلسفة النشوء والارتقاء"، القاهرة، مطبعة المقتطف، 1910 ص. 40.
- <sup>15</sup> حسين فوزي النجار، "أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل"، القاهرة، "مؤاساة التأليف والترجمة والنشر"، 1965، ص. 177.
- <sup>16</sup> إسماعيل مظهر، "تباريح الشباب"، القاهرة، دار الفكر الحر، ص. 18.
- <sup>17</sup> Hassan Riad, *L'Égypte Nasserienne*, Paris, Seui, 1964, p. 155.
- <sup>18</sup> U. Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, Paris, Denoël, 1984, p. 27.
- <sup>19</sup> اقتباس علي الدين هلال في كتابه "تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر"، القاهرة، دار الفكر العربي، 1971، ص. 58.
- <sup>20</sup> مختارات جرجي زيدان "في فلسفة الاجتماع والعمران"، القاهرة، الهلال، 1919، ص. 92.
- <sup>21</sup> لطفي السيد، "المنتخبات"، المجلد الأول، القاهرة، دار الكتب، 2008، ص. 335.
- <sup>22</sup> سلامة موسى، "مقدمة السوبرمان"، الطبعة الثالثة، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1977، ص. 9.
- <sup>23</sup> مصطفى حسنين المنصوري، "تاريخ المذاهب الاشتراكية"، القاهرة، 1915، ص. 83.
- <sup>24</sup> لطفي السيد، "رسالة الجامعة"، في "المنتخبات"، المرجع مذكور سابقاً، ص. 399.