الفصل الثالث

التغير الاجتماعي عند أصحاب التيار التجديدي العقلي

تمهيد:

تأسّس التيار التجديدي العقلي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي على يد جمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده. ولم ينشأ هذا التيار الفكري بمعزل عن الواقع الاجتماعي، بل كشفت أفكار رواده عن ملامح المرحلة التاريخية التي ظهر فيه، وعكست آراؤهم مدى انشغالهم بمشكلات المجتمع الإسلامي آنذاك، كما عبرت عن مختلف القضايا السياسية والاجتماعية التي عاصروها. وكان اهتمامهم بالمشكلات السياسية وقضايا العلم والفلسفة يعكس الاتجاه الأساسي للإسلام الذي يقتضي النظر لتلك القضايا في إطار التفكير الديني[1].

كان ظهور هذا التيار في مرحلة حاسمة من تاريخ الأمة الإسلامية، شهدت ذروة الزحف الإمبريالي على العالم الإسلامي، وقمة عواصفه التي تمثلت في الغزو والاحتلال، وكان هذا التيار الفكري هو الإعصار الذي أجاب به الشرق على هذا الزحف الإمبريالي الجديد[2]. وقد واجه رواد النهضة الإسلامية الحديثة واقعاً مؤلماً مؤسفاً من جميع نواحيه، حيث شكلت الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية مأزقاً مركباً معقداً، وكادت الأمة أن تفقد هويتها الإسلامية وكيانها المميز. في خضم صراع متعدد الأطراف، وفي مثل

---

(1) Lichtenstadter, Ilse. *Islam and the Modern Age: An Analysis and an Appraisal.* New York: Bookman Associates, 1960, p. 181.

(2) عمارة، محمد. **مسلمون ثوار**، القاهرة: دار الشروق، ط3، 1988م، ص375.

هذه الظروف كان على رجال الإصلاح أن يواجهوا أطرافاً متناقضة، يمثل طرفاً منها اتجاهاً جامداً رجعياً يعادي التجديد والاجتهاد، بينما يمثل الطرف الآخر اتجاهاً تغريبياً علمانياً يهدد النسق الحضاري الإسلامي، ويريد أن يهيمن على الحياة السياسية والفكرية في العالم الإسلامي. وفي إطار هذا الصراع جاء الخطاب التغييري الإصلاحي استجابة لأزمة الأمة، وتعبيراً عن محاولات البحث عن الذات، من خلال تجديد الفكر الديني والعودة إلى المنهج الإسلامي في التغيير في صورته النقية الصافية.

وقد اتسمت اتجاهات هذا التيار بعدة ملامح ميزته عن التيارات الفكرية الأخرى، تحددت في "السلفية" و"التجديد" و"العقلانية". ولذلك وُصف بأنه التيار الذي يدعو إلى استلهام ما هو جوهري ونقي -أي الدين الخالص- في تراثنا ليكون نقطة البدء والطاقة المحركة لدفع عجلة التطور إلى الأمام، ولبناء مجتمع جديد جدة الواقع والظروف والاحتياجات والملابسات[3]. وعلى الرغم من وجود تيارات إسلامية أخرى وصفت بالسلفية، سبقت هذا التيار أو عاصرته مثل الوهابية والسنوسية والمهدية، تلك التيارات التي دعت إلى العودة للأصول الأولى للإسلام المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة وآراء السلف من الصحابة والتابعين، إلا أن سلفية هذا التيار التجديدي مثّلت نموذجاً مختلفاً، حيث كانت دعوته قائمة على سلفية المنهج وليس على سلفية الأفكار، بمعنى أن رواد هذا التيار كانت لهم رؤيتهم الاجتهادية في التفسير التي اعتمدت على سبل الاجتهاد التي أقر بها السلف وعملوا بها، وبذلك لم يتوقفوا عند فهم الإسلام كما فهمه السلف الصالح، ولكنهم نادوا بالاجتهاد لأخذ عقائد الدين وأصوله من النبع النقي المتمثل في القرآن الكريم، ودعوا إلى ضرورة (فهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى)[4].

---

(3) عمارة، محمد. **تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة**، القاهرة: كتاب الهلال، أغسطس، 1982م، ص134.

(4) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج2، 1980م، ص138.

وهذه السلفية المنهجية استندت إلى أن القرآن وحده كان كافياً في اجتذاب الأمم القديمة وهدايتها، وهو جدير أن يكون كافياً اليوم أيضاً في اجتذاب الأمم الحديثة وهدايتها[5]. وفي ذلك يقول الأفغاني: (إن القرآن حي لا يموت... كتاب الله لم ينسخ، فارجعوا إليه وحكموه في أحوالكم وطباعكم...)[6]. وبذلك عبر هذا التيار عن سلفية منهجية، اعتبرها "محسن عبد الحميد" بداية خروج الفكر الإسلامي من إطار السلفية الاصطلاحية المحدودة الأهداف المرحلية المنهج، إلى مرحلة رسم أصول وتفاصيل المذهبية الإسلامية الشاملة النابعة من الكتاب والسنة، والتي جاءت استجابة حضارية عميقة وعريضة للمشكلات الحضارية الحديثة[7].

وفي هذا الإطار المنهجي تشكل الملمح الثاني لهذا التيار ألا وهو "التجديد". فقد رأى الأفغاني أن القرآن وحده سبب الهداية، أما ما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم، فينبغي ألا نعول عليها تعويلنا على الوحي، حتى إنه عدّ أقوال العلماء وآراءهم المتشعبة في تفسير القرآن والحديث تمثل عبء يجب الاستغناء عنه بما يمكن، والممكن هو ما في القرآن وحده[8]. ولذلك عارض هذا التيار التقليد، ورفض تقليد السلف، كما رفض تقليد الغرب، واعتبره دلالة على التقهقر والانحطاط[9]. وبهذا الرفض القاطع لكل صور التقليد، كانت هذه الحركة الفكرية داعية إلى الاجتهاد والتجديد، ومن ثم نادت بوجوب الاحتكام للعقل والعلم. وهكذا تبلور الملمح الثالث لهذا التيار، وهو العقلانية. وقد رأى الشيخ محمد عبده أحد رواد هذا التيار أن الإسلام (أطلق سلطان العقل من

---

(5) المغربي، عبد القادر. **جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث**، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1987م، ص60.

(6) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. **مجموعة العروة الوثقى**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1983م، ص140.

(7) عبد الحميد، محسن. **تجديد الفكر الإسلامي**، القاهرة: دار الصحوة، 1985م، ص105.

(8) المغربي، عبد القادر. **جمال الدين الأفغاني**، مرجع سابق، ص63.

(9) المرجع السابق، ص98.

كل ما كان قيده، وخلصه من كل تقليد كان استعبده وبهذا تمّ للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان، طالما حرم منهما وهما، استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر)[10].

واستناداً إلى ما سبق يمكن وصف هذا التيار بأنه تيار تجديدي عقلي، تحددت أهدافه الأساسية في التركيز على الإصلاح الديني، وعدّه مدخلاً أساسياً لتجديد الحضارة الإسلامية، ومن هنا شكل نواة لليقظة الإسلامية وقدم محاولة مبكرة لتجاوز الواقع سعياً إلى التغيير الاجتماعي الشامل. وهناك من يرى أن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده قد مهدا لإصلاح فعلي بين المسلمين في الشرق الأوسط، ولئن كانت التغييرات لديهم في العقل ولم تتجسد الفائدة من التغير، إلا أنهما أنتجا عملاً يدفع إلى الثورة على الأوضاع الاجتماعية والسياسية لشعوب مثقفة، من ثم قاد هذا إلى مراجعة شاملة للوضع الراهن، وعلى الرغم من أنهما عجزا أن يجعلا العامة تبلغ مستوى النخبة الفكرية، إلا أنهما قدما الأساس لحركات النهضة الإسلامية التي برزت في وسط القرن العشرين[11].

وكان من أهم ثمار حركة الإصلاح الفكري التي أسسها الأفغاني وقادها الإمام محمد عبده، أنها كشفت عن الحيوية المتجددة في الإسلام، ومكنت المجتمعات الإسلامية من الفهم الصحيح لواقع الأمة، والأخطار التي تحيق بها، كما حركت المشاعر الدينية والوطنية لدى فريق من المجددين الذين واصلوا الكفاح ضد التقاليد الجامدة البعيدة عن روح الإسلام، وضد التقليد المتطرف للقيم المادية الغربية التي تسللت إلى الفكر الشرقي.

وربما لم تتمكن حركة النهضة الإسلامية التي دعا إليها التيار التجديدي العقلي من تحقيق كل الأهداف التي سعت إلى تحقيقها، ولكنها بلا شك دفعت عن الأمة خطراً عظيماً وقادت حركة فكرية واجتماعية حديثة رفعت

---

(10) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص444.

(11) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. London: Westview Press, 1988, p. 49.

شعار الحرية والعلم والإصلاح، استناداً إلى الأصول الإسلامية الصحيحة. ولذا كان من المهم استعراض أفكار أبرز رواد اليقظة الإسلامية في العصر الحديث. ممن كان لهم تأثير واضح وعميق على تيارات الفكر الإسلامي في العصر الحديث في المجتمعات العربية والإسلامية جميعها. فقد أسهم رواد هذا التيار في إبراز معاني الإصلاح والتغيير والثورة، وكان لآرائهم الأثر العظيم في تشكيل الفكر الإسلامي المعاصر، ولذلك يستعرض هذا الفصل مجموعة من النصوص التي كتبها الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، في محاولة لطرح أفكار هؤلاء الرواد حول قضية التغير الاجتماعي بما يكشف، دون زيف أو تأويل، عن رؤاهم الصادقة التي آمنوا بها وعبروا عنها وشكلت نظرة واقعية وتصورات نظرية رائدة في مناهج التغيير في المجتمعات الإسلامية.

أولاً: طبيعة السياق الإسلامي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

يبدأ تاريخ النهضة الإسلامية الحديثة في القرن 19 الميلادي. حيث كان العالم الإسلامي قد غلبت عليه غفوة، بعد أن انتهى من صراعه الطويل في الحروب الصليبية، ولم يتمكن المسلمون، رغم ما أحرزوه من نصر على الصليبيين، أن يعيدوا تنظيم حضارتهم التي بدأ يعتريها بعض مظاهر التدهور من أثر الصراع المرير الذي استمر زمناً طويلاً، حتى جاء التوسع العثماني ففرض حمايته على معظم الأقطار الإسلامية، وأخذ الأتراك يسيطرون على العالم الإسلامي الذي فقد استقلاله وتوقف عن الحركة وظل طوال ثلاثة قرون في جمود عميق. إلى أن أتى الغزو الفرنسي إلى قلب الأمة الإسلامية، وبقدوم حملة نابليون على مصر بدأ انهيار النظام العثماني، وكان ذلك إيذاناً ببدء عصر جديد في بلاد الشرق الإسلامي.

كان العالم الإسلامي إبان الحملة الفرنسية على مصر في وضع سيء متدهور. حيث ألمت به محنة شاملة، نتيجة لعوامل تراكمت عبر قرون من الحكم العثماني. وكان هذا الوضع يتلخص في تشتت السلطة العامة، واستبداد العصبيات والحكام، وركود اجتماعي، وجمود اقتصادي، وانقطاع عن العالم

الخارجي[12]. فقد كان الأتراك العثمانيون مقاتلين شجعان ولم يكن أغلبهم ساسة عادلين، عنوا بالحرب أكثر مما عنوا بالإدارة ونظم الحكم. ومهروا في الفتح أكثر مما مهروا في إقامة صرح العلم ومتابعة السير بالحضارة. وكان من جراء ذلك أن تفكك مركز الخلافة -الآستانة-، وتدهورت الولايات التّابعة لها وتضعضعت كمصر والشام والعراق والحجاز. وبدا العالم الإسلامي -إذ ذاك- شيخاً هرماً حطمته الحوادث وأنهكته الكوارث، فعلاوة على فساد نظامه واستبداد حكامه، كان المجتمع يعاني من التواكل، وفقد الدين روحه، وصار شعائر ظاهرية لا تحيي الروح، وسادت الخرافات وانتشرت الأوهام[13].

وكان لذلك كله آثار سلبية على الحياة الاجتماعية. ففي مصر، على سبيل المثال، انقسم المجتمع إلى طوائف وهيئات، وتوزعت الأمة بين طوائف مختلفة، لكل منها كيانها وتقاليدها وزعامتها. ولم يكن من اليسير أن يتحول فرد من طائفته إلى طائفة أخرى على ما جرت العادة. ولم يكن هناك فرصة للهجرة من الريف إلى المدينة، والفلاح المصري أو ابن المدينة لا يستطيع أن يستحيل جندياً أو مملوكاً أو أعرابياً[14]. ومعنى ذلك أن البناء الاجتماعي أصابه الجمود ولم يكن هناك مجالاً للحراك الاجتماعي وخضع المجتمع لتقسيم طبقي صارم. وهذا الجمود لم يكن ليثير بين الناس الاهتمام بالقضايا العامة أو يحفزهم على العمل المشترك لمواجهة ما يفاجئهم من أحداث خطيرة تتعرض لها الأمة، ولم يكن هناك رأى عام أو معرفة بالعالم الخارجي، فكان من العسير أن تتمكن الأمة من التصدي لأي غزو خارجي لجهلها بحقيقة الأوضاع والقوى العالمية. وعلى ذلك لم تكن مشكلات الشرق الاجتماعية بأقل تعقيداً من مشكلاته السياسية، فقد كان الفلاح يعيش على الأساليب القديمة، يزرع كما يزرع آباؤه الأولون، ولا يستعين بالعلم ولا

---

(12) شريف، محمد بديع وآخرون. **دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة**. القاهرة: جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية، ب. ت، ص532.

(13) أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1965م، ص7-8.

(14) شريف، محمد بديع وآخرون. **دراسات تاريخية**، مرجع سابق، ص259.

بالآلات الحديثة، وكانت الصناعة ساذجة وطرق التجارة تقليدية، في حين استطاع الأوروبيون أن يغزو الشرق بصناعاتهم ورؤوس الأموال الضخمة التي سيطرت على الأسواق وتدهورت الأوضاع الاقتصادية[15].

مهدت كل هذه الظواهر للقضاء على النظام القديم السائد، وبدأت بوادر التغيير تتدافع في موجتين إحداهما داخلية والأخرى خارجية. حيث ظهرت مجموعة من الحركات الفكرية الفقهية التجديدية منذ منتصف القرن 18، بدأت بحركة ابن عبد الوهاب في نجد (1703-1792)، ثم ظهر محمد بن نوح الغلاتي في المدينة (1725-1803)، وولي الدين الدهلوي في الهند (1702-1762)، ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن (1758-1823)، والشهاب الألوسي في العراق (1802-1854)، كما ظهر في المغرب محمد بن علي السنوسي (1778-1859)، ومحمّد أحمد المهدي (1843-1885) في السودان[16].

وقد كانت الحركة الوهابية الأكثر تأثيراً على المستوى الاجتماعي والسياسي، حيث أحدثت دوياً قوياً ينبئ بانتهاء النظام التقليدي القديم ويبشر ببزوغ عهد جديد. بدأت حركة للتجديد الفقهي ودعوة لمحاربة البدع والخرافات، ولكنها تطورت إلى حركة جهادية وسياسية، ومع مطلع القرن التاسع عشر بدأ الوهابيون يتدافعوا إلى غزو القبائل العربية تحت قيادة الشيخ محمد بن سعود الذي اعتنق المذهب الوهابي، وبحلول عام 1803 كان قد سيطر على المدن المقدسة (مكة والمدينة)، وامتدّت انتصاراته خارج الجزيرة العربية، مما أقلق العثمانيين، وبدأت المواجهة بينهم وبين الوهابين، وانتهى الصراع إلى الحد من توسع الوهابيين، وانحصار المذهب الوهابي في المملكة التي أسسها عبد العزيز بن سعود في بداية القرن العشرين[17]. وعلى الرغم

---

(15) أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح**، مرجع سابق، ص 342-343.

(16) البشري، طارق. **في المسألة الإسلامية المعاصرة: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1996م، ص6.

(17) Cave, Sydney. *An Introduction to the Study of Some Living Religions of the East*. New York: Charles Scribner's Sons, 1922, pp. 232-233.

مما يقال من أن فشل الوهابيين كان بسبب تعصبهم، وعدم تقبل عامة المسلمين لأفكارهم، وأن ما حدد نشاطاتهم في أرض ولادتهم، ضيق نظرتهم وعدم تسامحهم، وأن الوهابية لم تكن حركة إصلاحية بالمعنى الحقيقي ولم تكن ثورة حقيقية[18]. إلا أن ذلك لا ينفي أن تأثير الحركة امتد في شرق العالم الإسلامي وغربه خلال القرن التاسع عشر، وكان ذلك دافعاً لانتفاضة بعض الشعوب الإسلامية ضد قوى الاستبداد والاستعمار*.

واكب هذه الحركة الداخلية تحركاً خارجياً اتجه نحو الأمة الإسلامية وسعى لتفكيك الدولة العثمانية، واستهدف قلب الأمة، حيث جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر عام 1798 تحمل للشرق العربي شيئاً جديداً من تقدم العلوم والفنون، ووجد المصريون في جنود الحملة قوة وحيوية، كما وجدوا فيهم قسوة متناهية ووحشية كبيرة. أعلن الفرنسيون أنهم جاءوا لنشر المعرفة ولكنهم أقفلوا الأزهر ردحاً من الزمن ولم يفتح إلا بعد جلائهم عام 1801[19]. وفجّر غزو بونابرت لمصر مشكلة العلاقات بين التراث والحداثة بأبشع صورها، كما روّج فكرة مفادها أن ظهور بونابرت في مصر كان أساساً لنهضة العالم العربي الإسلامي. وربما مكن هذا الغزو من فتح ثغرة تسمح برؤية تتضمن التجديد والتحديث في الإسلام الذي تحجر فكره إثر عصور الحكم العثماني، ولكنه ساهم في ترسيخ سوء الفهم لمفهوم التحديث إذ غلبت

---

(18) Ayoub, Mahmoud M. "Islam Between Ideals and Ideologies; Toward a Theology of Islamic History," in Stowasser, Barbara Freye (Editor). *The Islamic Impulse*. London: Croom Helm, 1987, pp. 311-312.

(*) امتدّ تأثير الحركة الوهابية في إفريقيا فتأسست مملكة وهابية على نهر النيجر ساعدت على انتشار الإسلام في إفريقيا، وفي شمال إفريقيا تزعم السنوسي نشر المذهب الوهابي وقاد الكفاح المسلح لتكوين دولة في ليبيا، وفي الهند انتشرت الدعوة الوهابية في القرن التاسع عشر على يد السيد أحمد المدرس الوهابي، كما انتشرت في إندونيسيا وقاد الوهابيون الحرب ضد الاستعمار الهولندي.
انظر: شمتز، باول. **الإسلام قوة الغد العالمية**، ترجمة محمد شامة، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1974م، ص117-119.

(19) شريف، محمد بديع وآخرون. **دراسات تاريخية**، مرجع سابق، ص25.

عليه صورة الإقتداء بالغرب[20]. والحقيقة أن الحملة الفرنسية لم تشكل الأساس للنهضة الحديثة في الشرق الإسلامي، ولكنها ساهمت في كسر الجمود الذي فرضه الحكم العثماني على الأمة الإسلامية لأكثر من ثلاثة قرون.

على أي حال، كانت الحملة الفرنسية بمثابة ضوء كاشف للأطماع التوسعية الغربية، بيد أن الأمة لم تكن تمتلك وعياً كافياً في تلك الآونة لتواجه مثل هذه الأطماع. مما سمح للتدخل الأجنبي أن يتوغل في المجتمعات الإسلامية ويفرض هيمنته عليها. وقد ظهر ذلك بوضوح في المشروع التغييري الذي قاده محمد علي (1805-1848) في مصر لبناء مجتمع حديث، حيث وضع برنامجاً للنهضة يميل إلى الغرب. استعان فيه بالخبرات الفنية الغربية وأرسل البعثات لأوروبا، وأنشأ المدارس الحديثة وأعاد تنظيم المنشآت الحكومية والمؤسسة العسكرية على طراز غربي، واقتبس بعض مظاهر النظام السياسي الغربي، فأسس أول هيئة نيابية سنة 1829[21]. وأدخل العديد من التحولات على الحياة الاجتماعية والاقتصادية مما أتاح الفرصة لكسر جمود البناء الاجتماعي. ولكن هذا المشروع لم يثمر النتائج المرجوة منه، وانتهى إلى وقوع مصر فريسة للاحتلال البريطاني سنة1882.

ظهرت حركة تغيير مماثلة في مركز السلطة العثمانية باستانبول، تولاها سلاطين آل عثمان "سليم الثالث"، ثم "محمود الثاني" (1808-1840)، استهدفت إعادة بناء الجيش العثماني على الطراز الجديد، بغية التمكن من مواجهة الأخطار المحدقة بالدولة العثمانية من بعض القوى الأوربية، واستدعى ذلك إدخال أنماط جديدة من التعليم تتعلق بعلوم الصنائع وفنونها. ولجأ النظام الحاكم إلى تأسيس مؤسسات بديلة، دون أن يهتم بتجديد شامل للجماعة والمؤسسات التقليدية القائمة، ولم يهتم بأن يظهر الجديد انبثاقاً من

(20) جارودي، روجيه. **الإسلام دين المستقبل**. ترجمة عبد المجيد بارودي، بيروت: دار الإيمان للطباعة والنشر، 1983م، ص181.

(21) شريف، محمد بديع وآخرون. **دراسات تاريخية**، مرجع سابق، ص 532-537.

القديم، إنما أبقى القديم على حاله من القدم، فكراً ومؤسسات ورجالاً. أبقاه على ركوده، وأنشأ بجانبه المؤسسات الجديدة برجال آخرين وفكر آخر[22]. وكان من شأن هذا الازدواج بين المؤسسات القديمة والحديثة أن يحدث صدعاً في الجماعة أو البيئة الاجتماعية أو الهياكل الفكرية، ومن خلال هذا الصدع بدأ النفوذ الأوروبي يتسرب إلى المجتمعات الإسلامية في كثير من المجالات والأنشطة، وفي ظل هذا الوضع لم تعد الأمة الإسلامية تواجه أخطار الاحتلال العسكري الغربي فحسب بل صارت تواجه موجات التبشير، وتواجه أفكار الفلسفات المادية، ونزعة التغريب في وسائل العيش والأساليب والعلاقات الاجتماعية[23].

قاد كل ذلك إلى اضطراب المملكة العثمانية، وساءت أحوالها وتوالت عليها المصائب وتظاهرت عليها الدول الغربية، وحينما تولى السلطان عبد الحميد عام 1876 كانت الدولة العثمانية في حالة من الضعف والاضطراب الشديد. فقد فقدت نفوذها الفعلي على العالم الإسلامي[24]. وتساقطت الدول الإسلامية واحدة بعد الأخرى في أيدي الاستعمار الغربي. ففي الشرق الإسلامي كان الاستعمار البريطاني قد أزال المملكة الإسلامية المغولية في الهند، وفرضت بريطانية سيطرتها على النظم الحاكمة في أفغانستان وإيران، واحتلت هولندا جزر الهند الشرقية. أما بلاد المغرب العربي، وخصوصاً الجزائر فقد تعرضت لغزو غربي متوالٍ بدأ في أوائل القرن السادس عشر، ثم تعاقبت الغارات الفرنسية والإسبانية عاماً بعد عام خلال القرن السابع عشر والثامن عشر، وكانت القوى الوطنية تتصدى لهذه الحملات، وبقيت روح الصراع بين مسلمي الجزائر يقظة متوثبة حتى كان الغزو الفرنسي سنة 1830، واحتلت فرنسا الجزائر، وبدأ الشعب الجزائري يتعرض لقهر ووحشية،

---

(22) البشري، طارق. **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، مرجع سابق، ص7-8.

(23) المرجع السابق، ص9

(24) شريف، محمد بديع وآخرون. **دراسات تاريخية**، مرجع سابق، ص33.

وفرضت عليه قيود شديد وغزو ثقافي سعى إلى القضاء على هويّته الإسلامية[25].

وكان ذلك سبباً في إيقاظ وعي الأمة الإسلامية، ومن ثم نمت روح المقاومة. فاندلعت الثورة في الأقطار الإسلامية المختلفة، شبت في الجزائر ثورة سنة 1871، وهب رجال الدين في كل بلد من بلاد شمال أفريقيا يستثيرون المسلمين للحرب والجهاد، وفي السودان دامت ثورة المهدي سنوات طويلة وكلفت الإنجليز خسائر كبيرة. وفي أفغانستان انفجر بركان من الحقد والعداء للغرب، طارت شرارة منه إلى مسلمي الهند فألهبت صدورهم فهبوا يشقون الطاعة ضد الإنجليز. وثار مسلمو الصين ثورة كبرى في تركستان. واشتعلت ثورات متوالية في جزر الهند الشرقية ضد الاستعمار الهولندي. ولكن هذه الثورات كلها كانت محلية متقطعة يعوزها التنظيم والاتحاد وتوحيد القوة والقيادة. ومن هنا كانت فكرة الجامعة الإسلامية السبيل للتصدي للأوروبيين المستعمرين[26].

وكان من وراء هذه الثورات الشعبية حركة فكرية فجرها زعماء الإصلاح الذين عاصروا غزو الغرب للشرق واستيلاءه عليه، وبدأوا يدركون الأخطار التي تهدد كيان الأمة وهويتها من خلال الأفكار والمعتقدات والتقاليد الوافدة من الغرب والتي سبقت الاحتلال العسكري ومهدت له. فقد انفتحت البلاد تدريجياً لطائفة من الأجانب، في أواسط القرن التاسع عشر. حدث ذلك في معظم البلدان الشرقية. وكان لذلك أثره المباشر على واقع الحياة، وفي مصر على وجه الخصوص، بدأت آثار الاحتكاك تظهر في نظم المعيشة وفي تفكير الأفراد والجماعات، وبدأت تظهر معالم طبقة جديدة مثقفة هي طبقة الأفندية التي شكلت طبقة وسطى استطاعت في أواخر القرن التاسع عشر أن تلعب دوراً هاماً في الحياة السياسية وفي تاريخ الحركة الوطنية. وكان من نتيجة هذه

---

(25) الحاجري، محمد طه. **جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر**، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، 1968م، ص17-19.

(26) أمين، أحمد. **يوم الإسلام**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1952م، ص149.

التحولات الاجتماعية المتسارعة، بالإضافة لبعض التحولات السياسية كإنشاء مجلس شورى النواب في عهد الخديوي إسماعيل سنة 1866، أن بدأ دور الجيش الفعال في الحركة الوطنية ينمو، وبرز ذلك في الثورة العرابية، حيث تحالفت عناصر من الجيش مع عناصر من الطبقة الشعبية المتعلمة، فكانت الثورة شعبية التقت فيها العناصر الوطنية العسكرية والمدنية على طريق الكفاح الثوري ضد التسلط والنفوذ الأجنبي[27].

ومن الملاحظ أن النضال الوطني في هذه الآونة ظل يتسم بالطابع الديني، فكان لجمال الدين الأفغاني دور كبير في تنمية الروح المعارضة التي ظهرت بين المتعلمين ورجال الجيش، ولذلك لم يكن من المصادفة أن يتم ترحيل الأفغاني عن مصر عام 1879، بإيعاز من القوى الأوروبية، لتوقعها قيام ثورة ضد الخديوي توفيق، وهذا ما حدث فعلاً، فكان الأفغاني بحق الأب الروحي للثورة العُرابية رغم عدم وجوده بمصر وقت اندلاعها[28]. وقد تشابهت الظروف في بلدان العالم الإسلامي جميعها، فكان النضال ضد الغرب المستعمر يأخذ طابعاً دينياً، ولبست كل انتفاضة قومية أو غضبة إقليمية ثوبها الإسلامي. وكان دفع الجماهير إلى الثورة دائماً باسم الدين، وقاد علماء الدين الجماهير ضد الاستعمار والوجود الغربي[29]. وهكذا كشفت الأوضاع السياسية والاجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر عن حدة الأزمة التي وصلت إليها أحوال المجتمعات الإسلامية. وكانت أهم ملامح هذه الأزمة تبرز في التهديد الخطير للهوية الثقافية والدينية مع وجود الاستعمار الأوروبي.

وفي ظل الازدواجية في الحياة الاجتماعية والسياسية، ظهر اتجاه فكري

---

(27) **لمزيد من التفاصيل:**
- أبو الفضل، محمد عبد الفتاح. **تأملات في ثورات مصر: الثورة العرابية**، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ج5، 1999م، ص37-38.
- حراذ، السيد رجب. **مدخل التاريخ المصري الحديث**. القاهرة: دار النهضة العربية، 1970م، ص 381.

(28) عبد الفتاح، محمد. **تأملات في ثورات مصر: الثورة العرابية**، مرجع سابق، ص43.

(29) شمتز، باول. **الإسلام قوة الغد العالمية**، مرجع سابق، ص145.

قام بالترويج للنزعة التغريبية باسم التحديث والإصلاح، وكان من أبرز رواد هذا الاتجاه مدحت باشا في تركيا، وخير الدين التونسي في تونس، والسيد أحمد خان في الهند*. وقد تشابهت دعوة كل منهم للأخذ من المدنية الغربية في نظم الحكم. واعتبر " أحمد أمين" الأفكار التي طرحوها بمثابة إصلاح مدني متأثر بالثقافة الأوروبية[30]. ولذا تعارضت أفكار هذا التيار التغريبي مع التيار الإصلاحي الديني، وربما اتفق التياران على ضرورة تغيير النظم التقليدية واستحداث نظم وأساليب جديدة، إلا أنهما اختلفا حول مضمون هذا التغيير وجوهره.

فالرؤية الإصلاحية لدى مدحت باشا اعتمدت على إصلاح الحكومة وصياغة الدستور، حيث اعتقد أن الحكومة راع وإذا صلح الراعي صلحت الرعية، ورأى الغاية في الدستور فإذا وضع ونفذ فالخير كل الخير للأمة. وهي رؤية تختلف عن رؤية جمال الدين الأفغاني الذي دعا إلى الحياة النيابية القائمة على أسس دستورية، ولكنه رأى أن (القوة النيابية لأي أمة لا يكون لها قيمة حقيقية إلا إذا نبعت من نفس الأمة؛ وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة له، فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه)، ولذا اعتقد أن العقول والنفوس هي المقدمة والحكومة الصالحة هي النتيجة[31]. أما الفارق الجوهري بين التيارين فيبدو فيما اتسم به التيار التغريبي من استسلام للغرب، وفيما أبداه من ممالأة الاستعمار مما مهد له بسط نفوذه السياسي والثقافي. بينما كان التيار الإصلاحي الديني مناوئاً

(*) عندما رحل الأفغاني إلى الهند عام 1879، كانت الهند تحت سيطرة بريطانيا، وكانت دعوة السيد أحمد خان تتصاعد، وقد هاجم الأفغاني تلك الدعوة لكونها متذللة لبريطانيا، وتتبنى أسلوب الحياة الغربية، وأدان جمال الدين موقف أحمد خان ومحاولته إقناع الهنود المسلمين بتلقي التعليم البريطاني، ودعا الأفغاني إلى الوحدة الهندوسية الإسلامية لمواجهة الاستعمار البريطاني.

- Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. New York: Routledge, 1989, p. 50.

(30) أمين، أحمد. **يوم الإسلام**، مرجع سابق، ص 119-132.

(31) أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح**، مرجع سابق، ص 59-60.

للاستعمار، داعياً إلى الانفتاح على العالم على أساس الاستقلال الذاتي، ومطالباً بالوحدة الإسلامية أساساً للنهضة الحديثة.

ثانياً: رواد التجديد الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين

تفجرت الدعوة إلى النهضة الدينية وانبعثت حركتها في معظم البلدان الإسلامية، وظهر جيل من المفكرين حمل لواء الفكر الإسلامي الحديث. تشكلت أفكارهم في مناخ فكرى شديد التوتر، وتبلورت رؤاهم في سياق سياسي واجتماعي سريع التحول، فجاءت تصوراتهم حول التغير الاجتماعي تجسيداً لأزمة الأمة، تعرض الواقع وتطرح مشكلات العصر الحديث وقضاياه، فعبرت بصدق عن روح هذا العصر وإن ظلت تتمسك بالأسس والمبادئ الإسلامية. وكان رواد الفكر الإسلامي الحديث دعاة مجددين بارزين بحثوا مختلف القضايا من وجهات نظر مختلفة. وشكلوا مجموعة من المفكرين المصلحين الذين يؤمنون بالتحرر والتقدم[32].

أما من رفع لواء هذه النهضة فهو جمال الدين الأفغاني* (1838-

---

(32) Lichtenstadter, Ilse. *Islam and the Modern Age*. 1960, p. 181, p. 182

(*) هو محمد بن صفدر أو صفتر الحسيني، ولد في أسعد آباد بأفغانستان. ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي رضي الله عنه. وقد اختلفت الأقوال حول موطنه، فأناس -وهو منهم- يقولون إنه أفغاني، وآخرون يقولون إنه فارسي ولد في بلاد الأفغان. تلقى تعليمه في مدينة كابل حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية والعقلية. وانتقل إلى الهند فتعلم اللغة الإنجليزية وبعض العلوم العصرية، وأتم علومه في نحو الثامنة عشرة من عمره، ثم قصد مكة للحج عام 1857م، وعاد إلى أفغانستان فتولى رئاسة الوزارة في عهد الأمير محمد أعظم، ثم انهزم محمد أعظم فهجر جمال الدين بلاده، وتنقل بين الهند ومصر والآستانة، وبدأ يدعو إلى إصلاح الدولة الإسلامية ولذا هاجمه الجامدون، فرجع إلى القاهرة عام 1871م. وأقام بها حتى نفته الحكومة من مصر في 1879م، فانتقل إلى الهند وفيها كتب "الرد على الدهريين"، ثم رحل إلى لندن ومنها إلى باريس عام 1884م، وهناك رافقه "محمد عبده" وعاونه في إصدار (العروة الوثقى) التي أغلقت بعد أقل من عام من صدورها، وبعدها سافر إلى موسكو فمكث فيها أربع سنوات، ثم انتقل إلى طهران بدعوة من الشاه ناصر الدين الذي أسند إليه منصب الوزارة، ولكن الأفغاني بدأ يدعو إلى الإصلاح، فنفاه الشاه إلى العراق في أواخر سنة 1890م. ومنها انتقل إلى لندن، وأصدر مجلة (ضياء الخافقين). وأخيراً استقر بالآستانة وتوفي فيها عام 1897م. =

1897)، الأب الروحي لمعظم رجال الإصلاح الذين ظهروا في العالم الإسلامي في العصر الحديث. قضى الأفغاني حياته الأولى في بخارى حيث عناصر الاستعمار الروسي تتقاطر هناك، واحتك لأول مرة بالقوى الغربية، ثم رحل إلى الهند حيث قابل الاستعمار الغربي في طابعه الإنجليزي. وفي شبابه انخرط في خدمة النظام الحاكم في أفغانستان وشاهد صورة حية للصراع على الحكم وتدخل الإنجليز في شؤون الحكم في أفغانستان[33].

كثرت أسفار الأفغاني بين بلاد الشرق والغرب، وزوده ارتحاله المستمر برؤية مباشرة لما تجري عليه الحياة في الأقطار المختلفة في العالم الإسلامي، حيث شاهد ما يجري في الهند ومصر والحجاز وإيران والعراق واستانبول من بلاد الشرق، ورأى العيوب الداخلية، ورحل إلى لندن وباريس وميونخ وبطرسبرغ من بلاد الغرب، وهناك اطلع على جانب آخر من ضعف الأمة في مقابل قوة الغرب المتحفز لالتهام العالم الإسلامي المستكين، ورأى في ذلك مخالفة لأسس الدعوة الإسلامية القائمة على طلب الغلبة والشوكة والافتتاح والعزة، ورفض كل قانون يخالف شريعتها، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها[34].

أضافت هذه الخبرات المباشرة إلى الأفغاني مزيداً من الوعي والمعرفة، فضلاً عما تزود به من معرفة دينية وفلسفية ومعارف عصريه، وقد أفاده ذلك كله في تحديد أهدافه. وحينما عقد العزم على البدء في الانطلاق نحو

= عبد الوهاب، بسام. **معجم الأعلام**. دمشق: الجفان والجابي للطباعة والنشر، 1986م، ص721

العقاد، عباس محمود. **على الأثير**، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص27-30

المحافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1914م): الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، بيروت: الأهلية للنشر، ط2، 1978م، ص72.

(33) شمتز، باول. **الإسلام قوة الغد العالمية**، مرجع سابق، ص108.

(34) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1985م، ص48.

الإصلاح الديني، كانت مصر هي البلد الذي اختاره لبدء الانطلاق .وكانت السنوات الثماني التي قضاها الأفغاني في مصر من أشق السنين عليها، حيث تفاقمت الأزمة الاقتصادية في عهد الخديوي إسماعيل، حتى بلغت حداً أتاح للدائنين أن يتدخلوا في شؤون الحكم ويتصرفوا في مصادر البلاد ومواردها[35]. وخلال هذه الفترة تبين لجمال الدين مدى الخطورة التي تهدد الشرق، ففي مصر تتركز هجمات أوروبا*، فأعلن الكفاح ضد الاستعمار والطبقات الحاكمة التي تساعده[36]. وشجع الأفغاني المقاومة الوطنية ضد التدخل الإنجليزي والفرنسي في شؤون مصر وهاجم الخديوي إسماعيل لتبذيره واقترح نظاماً برلمانياً على الحكومة، يقوم على أساس المبادئ الإسلامية، وبذلك عرض حلولاً إسلامية للمشكلات الاجتماعية والسياسية المعاصرة[37]. وكان لكفاحه دور كبير في إيقاظ الوعي وتشكيل الرأي العام، وأثمرت جهوده عن مدرسة فكرية واصلت من بعده السير في سبيل الإصلاح والنهضة.

وحينما انتقل الأفغاني إلى إيران عام 1889، قاد حركة التجديد الفكري هناك، وأثار حركة سياسية واجتماعية وثقافية واسعة، وسرت من خلال أفكاره روحاً جديدة وفكراً ثورياً، وربى جيلاً من المصلحين ممن كان لهم دور كبير في الجهاد السياسي والديني في إيران، من أمثال السيد محمد الطباطبائي، والسيد جلال الدين الحسيني الكاشاني، والشيخ هادى نجم آبادي، وغيرهم. وكان للأفغاني دور مباشر في اندلاع ثورة التنباك التي كانت مقدمة للنضال

---

(35) أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح**، مرجع سابق، ص63.

(*) تزامن وجود الأفغاني في مصر مع وصول بعثة كيف سنة 1875م لفحص مالية مصر، واقتراحها إنشاء مصلحة للرقابة على ماليتها يخضع لها الخديوي، وعلى أثر ذلك أنشئ صندوق الدين سنة 1876، وتولى الرقابة المالية على مصر مراقبان أحدهما إنجليزي والآخر فرنسي، ثم أنشئت وزارة مختلطة برئاسة نوبار باشا، تضم وزيران أحدهما إنجليزي للمالية، والثانى فرنسي للأشغال. - انظر: بلنت، الفريد سكاون. **التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر**، القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، 1981م، ص95-100.

(36) شمتز، باول. **الإسلام قوة الغد العالمية**، مرجع سابق، ص109.

(37) Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. 1989, p. 50.

من أجل إقامة الحكم الدستوري وهدم نظام الاستبداد في إيران والعراق، وبذلك كان الأفغاني رائداً لتجديد الفكر السني والشيعي الحديث على السواء[38].

هكذا كان الأفغاني مناضلاً فيلسوفاً، وإصلاحياً مجاهداً في مواجهة الإمبريالية العنيفة، أراد أن تنطلق الجماهير المسلمة والحكام معاً للمقاومة النشطة ضد الإمبريالية الأوروبية[39]. جمع الأفغاني بين الفلسفة والكتابة والخطابة والنضال السياسي. غير أنه لم يعن بتكريس معظم جهده للكتابات النظرية، فلم يقدم سوى عدد قليل من المؤلفات الصغيرة. ولم يشأ أن يؤلف أو أن يخوض غمار المناقشات الدينية والعلمية، خشية أن يصرفه ذلك عن الدعوة إلى الإصلاح الديني[40] الذي شكل القضية الأساسية التي طالما شغلت تفكيره ونشاطه. إلا أنه لم يكن مجرد مصلح ديني، ولم يكن أيضاً مجرد مناضل سياسي، ولكنه جمع بين الصفتين، فكان تياراً فكرياً وحركة سياسية في آن واحد عكست طبيعة المهمة الأساسية التي أضطلع بها[41]. وكانت كتاباته حول التجديد الديني والإصلاح السياسي والتغيير الاجتماعي من الوسائل التي استخدمها في نشاطه السياسي الثوري.

ولذلك كانت أهم الانتقادات التي وجهت لكتاباته أنها لم تكن أعمالاً فكرية عميقة، ولم تتأسس على منهج محدد، حيث وصف "ألبرت حوراني" مقالاته في «العروة الوثقى» بأنها لم تكن عملاً فكرياً دقيقاً، بل نشرة دعائية

---

(38) الخراساني، محمد واعظ زادة. **التجديد في الفكر الإسلامي عند الإمامية في إيران والعراق**، "بحث"، المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: مايو2001، القاهرة: وزارة الأوقاف، 2002م، ص710-714.

(39) Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. 1989, p. 53.

(40) انظر: حول ذلك:

- Donahue, John J. and John L. Esposito. *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 1982, p.16.

- المغربي، عبد القادر. **جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث**، مرجع سابق، ص60.

(41) مصطفى، هالة. **الإسلام السياسي في مصر- من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف**، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ط1، 1992م، ص37.

تساير الزمن وتستهدف تقوية العزائم[42]. ورأى مالك بن نبي أن دوره لم يكن دور مفكر يتعمق المشكلات لينضج حلولها... وأن نشاطه الثوري كان له أهمية نفسية وأدبية أكثر من أن تكون له أهمية سياسية في عصره، وبرغم ذلك لم يكن نشاطه جزءاً من خطة منهجية وضعها جمال الدين[43]. بينما رأى آخرون عكس ذلك، على أساس أن الخطة المنهجية التي استهدفها، ربما تحددت في إيجاد الأرضية الصالحة لإنبات جذور الروح الإسلامية التي أطفأ جذوتها عصر ما بعد الموحدين، وأن خطته في التغيير كانت أقرب إلى المنهج الإسلامي منها إلى شيء آخر، اعتماداً على القاعدة القرآنية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرّعد: 11] [44].

وبالرغم من أن حسن حنفي قد اتفق مع منتقدي الأفغاني، ووصف أسلوبه بأنه غير علمي، بل يتسم بأسلوب الخطابة والإنشاء، مشيراً إلى أن هذا الأسلوب يتناسب مع طبيعة الحركات الإصلاحية التي تقوم على قوة الكلمة، والتي تنحصر مهمتها ـ من وجهة نظره ـ في تصفية الماضي وتجديد التراث القديم ولكنها لا تضع أسس نهضة فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الديني نفسه وتحويله إلى نظرية علمية-[45] بالرغم من هذا الانتقاد إلا أنه يعترف بالفضل للأفغاني، وبقدرته أن ينحو بالدين نحواً إنسانياً، وأن يحول بعضاً من تعاليمه إلى العلوم الإنسانية، وبذلك أخرج الدين من نطاق اللاهوت التقليدي تحقيقاً لمصلحة المسلمين، وحوله إلى علم إنساني. ولا غرابة في ذلك فقد حوى الإسلام كثيراً من قضايا علم النفس والاجتماع والاقتصاد والقانون والتاريخ[46].

---

(42) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دارالنهار للنشر، 1968م، ص120.

(43) ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، 1970م، ص52.

(44) الهاشمي، علال. **الإسلام وأيديولوجيا الفكر المعاصر**، تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1984م، ص202.

(45) حنفي، حسن. **في فكرنا المعاصر**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1987م، ص102-103.

(46) المرجع السابق، ص 111-112.

واختلاف الآراء بصدد أعمال الأفغاني وأسلوبه، لا يقلل من أهمية إسهاماته الفكرية الجريئة والعميقة. ولا شك في أنه قد حدد عدة أهداف عندما أصدر جريدة "العروة الوثقى" مؤكداً أن **هدفه الأول**: هو إحداث صحوة للشعوب الشرقية لتخطي مرحلة الانحطاط، وذلك من خلال بيان الواجبات التي كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف، وأيضاً من خلال توضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات والاحتراس من غوائل ما هو آت، أما **الهدف الثاني**: فقد تبلور في الدفاع عن الإسلام والمسلمين، بدفع ما يُرمى به الشرقيون عموماً والمسلمون خصوصاً من التهم الباطلة، وإبطال الزعم بأن المسلمين لا يتقدمون إلى المدنية ما داموا على أصولهم التي فاز بها آباؤهم الأولون[47].

وبهذا يتضح أن دعوة جمال الدين الأفغاني قامت على منهج إصلاحي يعتمد على عنصرين أساسيين هما: الإصلاح الداخلي، والدفاع الخارجي، ومن هنا يقول ولفرد سميث إن نزعتان قد انصهرتا في شخص الأفغاني هما الإصلاح الداخلي والدفاع الخارجي حيث شكلا معاً القضية المركزية للعالم الإسلامي في القرن التاسع عشر[48].

وقد استمرت دعوة الأفغاني تسري في البلاد الإسلامية شرقاً وغرباً بجهود تلاميذه وأتباعه الذين شكلوا تياراً إصلاحياً باعثاً للنهضة في الأمة الإسلامية. ومن بين تلاميذه الذين اقتربوا منه عن قرب، الإمام محمد عبده وعبد الله النديم وعبد القادر المغربي. وقد أسهموا جميعاً بعطاء كبير في حركة اليقظة الإسلامية، وإن كان الإمام محمد عبده صاحب الأثر الأكبر في هذه الحركة.

كان عبد الله النديم* أديباً ساخراً عبر عن أوضاع المجتمع المزرية

---

(47) الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده: **مجموعة العروة الوثقى**، بيروت، دار الكتاب العربي، 1983م، ص47-48.

(48) Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. New Jersey: Princeton University Press, 1957, p.47.

(*) ولد عبد الله النديم في مدينة الإسكندرية، ودرس بمسجد إبراهيم باشا، وكان بمثابة الأزهر. نشر أفكاره من خلال عديد من الصحف، أشهرها "التنكيت والتبكيت" و"الطائف" ومجلة الأستاذ. توفي النديم في منفاه بالآستانة عام 1896م.

بأسلوب فكاهي ساخر وعُرف بشخصيته المؤثرة والمحفزة على الثورة. أسس مدرسة بالثغر، وأخذ يلقن تلاميذه فن الخطابة ويشرح أبعاد المعاناة المصرية. فلاحقته السلطة الحاكمة وأغلقت المدرسة[49]. شارك النديم في تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية عام 1878، وكان الباعث من تأسيس هذه الجمعية ما كان يراه المصريون من استئثار الأجانب بمرافق البلاد الاقتصادية وتأخر حال المصريين. وكان من أهدافها فتح مدارس لتعليم البنين والبنات. وأنشأت مدرسة تولى إدارتها عبد الله النديم[50]. ولما قامت الثورة العرابية كان النديم خطيب الثورة يملأ الشعب حماسة ويثير الجماهير نحو الثورة. أسس مجلة "الأستاذ" عام 1892، ولقيت إقبالاً جماهيرياً عظيماً، مما جعل اللورد كرومر يأمر بنفيه عن مصر، فرحل إلى يافا ثم إلى الآستانة، مثّلت كتاباته وأفكاره أحد بواعث اليقظة السياسية والاجتماعية في مرحلة حاسمة من تاريخ مصر الحديث[51].

وفي خارج مصر ظهر عبد القادر المغربي* (1867-1956) الذي درس على يد الأفغاني في الآستانة، وتأثر بأفكاره حول الإصلاح الديني والاجتماعي، فكانت كتاباته تفيض بنفحة من الروح النقدية الحرة التي تضمنتها كتابات جمال الدين[52]. إلا أنه اهتم بالتركيز على الجوانب الثقافية بدلاً من الخوض في الحياة السياسية، ولذلك يعد من أهم الشخصيات الفكرية التي عبرت عن الهوية العربية في الفكر الديني[53].

---

(49) عبد الفتاح. **تأملات في ثورات مصر: الثورة العرابية**، مرجع سابق، ص175-177.

(50) شريف، وآخرون. **دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة**. مرجع سابق، ص81.

(51) عبد الفتاح. **تأملات في ثورات مصر: الثورة العرابية**، مرجع سابق، مرجع سابق، ص177.

(*) عبد القادر المغربي: نشأ في طرابلس الشام، درس في المدرسة السلطانية في بيروت، على يد الشيخ أحمد عباس الأزهري، والشيخ حسين الجسر. رحل إلى الآستانة ليكمل دراسته، والتحق هناك بأحد المعاهد الدينية، وهناك اجتمع بالسيد جمال الدين وتزود من مجالس علمه.

انظر: المغربي، **جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث**، مرجع سابق، ص 13، 26.

(52) Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. London: Oxford University Press, 1933, p. 238.

(53) Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. London: Westview Press, 1982, pp. 159-160.

كان المغربي يعتقد أن في وحدة العرب وقوتهم قوة للإسلام في مختلف الأقطار الإسلامية. ولاسيما إذا عرف رجال الجامعة كيف يخلصون في العمل ويتفقون في الاتجاه. ويطبقون أعمالهم وقرارات جامعتهم على نواميس مدنية هذا العصر ويفرغون مساعيهم في قوالب عقلية أهله، ودهاء ساسته[54]. وبذلك كان تأييده للجامعة العربية يعكس إيمانه بقوة الترابط بين العروبة والإسلام.

واتفق معه الأمير شكيب أرسلان* (1869-1946)، وهو زميل كفاح الشيخ رشيد رضا، كرس جهده وعمله من أجل الإحياء الإسلامي، وكان شديد الولاء للإسلام، ولكنه رأى العروبة لصيقة بالإسلام. نظراً لمكانة العرب الخاصة في الأمة، وذهب شكيب أرسلان أن القومية العربية يمكنها أن تتوافق مع الوحدة الإسلامية بدرجة كبيرة، ذلك لأن إحياء الأمة الإسلامية يحتاج إلى إحياء العرب. ولكنه انتقد النخبة القومية الصاعدة لتركيزها على النشاطات السياسية وإهمالها القضايا الثقافية والاجتماعية[55].

أما الإمام محمد عبده** (1849-1905)، فيعتبر رائد الإصلاح الاجتماعي والديني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتمثل جهوده الإصلاحية نقطة تحول وانطلاق في الفكر الإسلامي الحديث. ولئن كان

---

(54) المغربي، **جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث**، مرجع سابق، ص56.

(*) شكيب أرسلان من جبل الدروز بسوريا، وكان من أبرز أعلام مدرسة المنار. كان عضواً في البرلمان العثماني من عام 1913-1918م، عاش منفياً عن بلاده يدعم الحركات المختلفة من القومية العربية.

انظر: Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World.* 1982, p. 160.

(55) Ibid: p. 160.

(**) محمد عبده بن حسن خير الله، ولد في قرية "حصة شبسير" بمحافظة الغربية، وعاش طفولته وصباه في قرية "محلة نصر" بمحافظة البحيرة. تلقى تعليمه بالأزهر الشريف، شارك في الثورة العرابية، وبعد الاحتلال البريطاني نفته السلطات إلى بيروت، وفي عام1887م عاد إلى مصر، وعمل على إصلاح الأزهر، وتولى منصب مفتي الديار المصرية عام 1899م.

الأفغاني هو المؤسس للتيار العقلي التجديدي، فإنه من المتفق عليه أن محمد عبده هو الذي أقام صروحه ودعا إليه ونشره بين الناس، فهو صاحبه وأستاذه وإمامه الأول، وكان له من الأثر فيه ما لم يكن لأستاذه جمال الدين[56]. وعلى الرغم مما تلقاه محمد عبده من تعليم ديني تقليدي بالأزهر، إلا أنه كان محباً للعلم، واسع الإطلاع. ولذا وجد ضالته عند الأفغاني الذي فتح أمامه أبواب المعرفة وأعانه على فهم كثير مما غمض عليه فهمه*، وكان ذلك دافعاً له لأن يصبح أكثر الأتباع المتحمسين له، ومن ثم بدأ في نشر مقالات صحفية تعكس نظريات الأفغاني في الإصلاح الاجتماعي والسياسي، وأصبح عضواً في حركة المعارضة الوطنية التي أسسها الأفغاني[57] ومن هنا كان للمدة التي صاحب فيها محمد عبده أستاذه الأفغاني أعظم الأثر في تشكيل فكره ومنهجه الإصلاحي.

عايش محمد عبده ظروفاً اجتماعية وسياسية متردية، تمثلت في ضعف الملوك وتدخل الأجانب وجمود المجتمع وركوده[58]. غير أنه عاصر أيضاً حركة التغير السرية في المجتمع المصري التي كانت تندفع بقوة في عهد الخديوي إسماعيل، حيث ظهرت سلسلة من القوانين الجديدة وأُنشئت

---

(56) الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان. **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**، الرياض: مؤسسة الرسالة، ط2، 1983م، ص124.

(*) يقول محمد عبده عن نفسه: (كنت منشغلاً بطلب العلوم، فبينما أنا حول الرياض أحوم، إذ عثرت بآثار العلوم الحقيقية، فشغفت لها حباً، وكلما سألت أجابوني بأن الاشتغال بها حرام، فتعجبت شدة العجب... وتفكرت في سبب ذلك فرأيت أن من جهل شيئاً عاداه... وبينما أنا كذلك إذ أشرقت شمس الحقائق... بوجود حضرة الحكيم الكامل أستاذنا السيد جمال الدين الأفغاني... فرجوناه في شيء من ذلك فأجاب والحمد لله، فنلنا بذلك طرائف التحف).
انظر: رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده في رسالة الواردات**، القاهرة: مطبعة المنار، ط1، 1931م، ص190.

(57) Esposito, John L. *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press, 1987, p.47.

(58) زاهر، رفقي علي. (محمد عبده: جهوده السياسية وآراؤه الفلسفية)، رسالة دكتوراة (غير منشورة)، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، بدون تاريخ، ص12.

المدارس على الطريقة الأوروبية، ولاح في الأفق الدعوة إلى مؤسسات سياسية جديدة[59]، مما كان له أثره في تشكيل رؤيته الفكرية التي تميزت بتنوع أصولها، فجمع في معرفته بين بيئة القرية وبيئة المدينة، وهي مقر الحكم في مصر، وبين المعرفة العقلية والتهذيب الروحي والصوفي المتزن، وبين تفكير القرون الوسطى والتفكير المعاصر في وقته[60].

أثرت كل هذه المتغيرات في تفكير الإمام محمد عبده، وجعلته يتصف باستقلال النظر والفكر. وقد أوضح "العقاد" بعض ملامح هذا الاستقلال الفكري الذي تميز به الإمام حينما أشار إلى اتفاقه مع الفلاسفة والمعتزلة في بعض القضايا ومخالفته لهم في قضايا أخرى[61]، فقد كان محمد عبده حريصاً كل الحرص على أن يعلن تحرره من تقليد أي مذهب سواء المعتزلة أو الأشعرية أو غيره، قائلاً إنه يأخذ بالدليل ولا يقلد أحداً[62]. ومن ثم كان استقلاله بالفكر، ثم استقلاله بالعمل في الإصلاح يفردانه بمذهبه بين مدارس الفلسفة الإسلامية. ولهذا اعتُبر فيلسوفاً مصلحاً، من حيث كان صاحب فلسفة اجتماعية يتبعها في إصلاح المجتمع[63].

إلا أن بعض المستشرقين حاولوا التقليل من القيمة العلمية لما قدمه محمد عبده، فرأى هورتن M. Horton أن مناهجه لم تكن موضوعية علمية بالقدر الكافي، ولم تبرأ النتائج التي وصل إليها من جوانب النقص، وأن القيمة الحقيقة لما أداه لم تكن في ميدان العلم، ولكنها في إحيائه للعاطفة الدينية، وبذلك يكون في رأي "هورتن" قد أدى أقل مما كان يُرجى منه لإعادة بناء التفكير الإسلامي الحديث[64]. أما ألان تيلور Taylor فقد رأى أن اهتمامات

---

(59) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص 169.

(60) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص98.

(61) العقاد، عباس. **عبقري الإصلاح والتعليم**، مرجع سابق، ص238-240.

(62) المرسي، كمال الدين عبد الغني. **الإمام محمد عبده وأثره في تجديد الفقه الإسلامي**، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ط1، 2001م، ص172.

(63) العقاد. **عبقري الإصلاح والتعليم**، مرجع سابق، ص240، 259.

(64) Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. 1933, pp. 105-106.

محمد عبده لم تكن محددة، إلا أنها اقتصرت على إعادة بناء الفكر الإسلامي الحاضر، باستخدام النموذج الماضي، وقد تعمق في مناقشة العلم والدين في القرن التاسع عشر في أوروبا وصلتها بالمسلمين المعاصرين، إلا أنه انتقد آراءهم حول بعض الموضوعات[65].

ويبدو أن محمد عبده قد واجه نقداً وهجوماً من بعض المستشرقين، مثلما واجه هجوماً شديداً من بعض علماء الدين التقليديين داخل الأزهر وخارجه. وربما كان ذلك رد فعل لمحاولاته الإصلاحية الجذرية الواعية[66]، حيث كانت دعوته من الحركات الرائدة التي لم تقف عند حد الدعوة للعودة إلى الأصول الأولى للإسلام، واستلهام منهج السلف الصالح، وإنما حاولت أن تستوعب قضايا العصر وتصبها في قالب إسلامي مميز يمكنها من مواجهة تحدي الحضارة الغربية[67]. ومن هنا كان التغير الاجتماعي يشكل قضية جوهرية شغلت تفكير محمد عبده، وربما كان المحور الأساسي لمعظم القضايا التي تناولها، ولذا كانت دعوته الإصلاحية تنطلق أساساً من ضرورة الإصلاح الاجتماعي وحتميّة التجديد الديني.

وقد اختلف المحللون في الحكم على أفكار الشيخ محمد عبده، وما تركه من أثر على تجديد الفكر الديني واتجاهات التغيير الاجتماعي والسياسي في العصر الحديث، كما اختلفوا حول انعكاسات منهجه وفكره في تشكيل التوجهات الفكرية لتلاميذه وأتباعه. وهناك من يرى أن الأفكار والمقولات التي طرحها حول التجديد والإصلاح قد حملت في طياتها جذور العلمانية، ومن ثم مهدت الطريق لانتشارها، وبرهنوا على ذلك بتبني بعض تلاميذه لمفهوم التحديث الغربي والدعوة إلى فصل الدين عن الدولة*. في حين يعتقد

---

(65) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, p. 47.

(66) العوا، عادل: "مقدمة كتاب" هاملتون جيب: **بنية الفكر الديني في الإسلام**، تعريب عادل العوا، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، بدون تاريخ، ص18.

(67) بيومي، زكريا سليمان. **التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين، دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده**، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1985م، ص96.

(*) يزعم بعض المستشرقين أن المدرسة الليبرالية التي تشكلت في بداية القرن العشرين =

آخرون أن أفكاره ساهمت في تشكيل الأيديولوجية الدينية التي أصبحت سائدة في الحركات السياسية المتعددة في النصف الثاني من القرن العشرين[68]. وذهب "العقاد" أن فكر الإمام في الإصلاح والحرية الإنسانية أعاد إلى العقل السليم الثقة بعقيدته في هذا العصر، ورفع من طريق العمل عقبات الجمود والخرافة والتقليد، لأنه زوده على قواعد دينه بفلسفة الحياة التي يقابل بها فلسفات الغرب المتسلطة عليه من جهة السطوة أو من جهة الإيمان بالعقائد والآراء[69].

ولعل هذه الأحكام المتعارضة توضح مدى اتساع الأثر الفكري للإمام محمد عبده عبر أجيال متعاقبة، إلا أنها في الوقت نفسه توضح إلى أي مدى افترق تلاميذه إلى اتجاهات مختلفة وربما متعارضة، ففي حين ظل فريق من أتباعه متقيداً إلى حد كبير بكل جوانب تفكيره ومنهجه، نجد فريقاً آخر قد اعتمد على بعض جزئيات هذا المنهج، مع التخلي شيئاً فشيئاً عن التوجهات الإسلامية التي التزم بها محمد عبده.

تمثل الامتداد الحقيقي لفكر الإمام محمد عبده في مدرسة المنار التي أسسها الشيخ رشيد رضا (1865-1935)، وضمت مجموعة من المفكرين وعلماء الدين من أمثال: الأمير شكيب أرسلان والشيخ مصطفى عبد الرازق والشيخ مصطفى المراغي والشيخ محمود شلتوت ومحمد فريد وجدي والشيخ عبد العزيز جاويش[70].

= تعتبر امتداداً لخط الطهطاوي ومحمد عبده، حيث رأت تلك المدرسة ضرورة المواءمة بين الأساليب العصرية الغربية والمتطلبات المحلية وكان ذلك يعني تبني الدعوة من أجل حكومة علمانية تعمل في إطار إسلام عصري؛
راجع: مصطفى، هالة. **الإسلام السياسي في مصر**، مرجع سابق، ص60.

(68) Nagel, Tilman. *The History of Islamic Theology From Muhammad to the present*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000, p. 274.

(69) العقاد. **عبقري الإصلاح والتعليم**، مرجع سابق، ص257.

(70) الجندي، عبد الحليم. **الإمام محمد عبده**، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1987م، ص163-170.

وتعد أفكار الشيخ رشيد رضا* تعبيراً صادقاً عن التيار الفكري الذي أسسه السيد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، فضلاً عما وُصف به بأنه ترجمان أفكار الإمام ورأس حركة الإصلاح الديني من بعده[71]. وأهم ما يميز الشيخ رشيد رضا أنه ظل بعد وفاة الإمام محمد عبده ثلاثين عاماً يصد أي هجوم على شيخه ويدافع عن أفكاره ومنهجه[72]. كما أنه لم يخالف منهجه في التفسير وإنما أضاف إليه التوسع في رؤية السنة الصحيحة[73]. وكان لآراء الأفغاني ومحمد عبده تأثير كبير على الشيخ رشيد رضا، فكانت لمبادئ "العروة الوثقى" أثر بالغ في عقله وفكره، أدخلته في حياة جديدة، ورسخت المذهب الإصلاحي في نفسه. يقول رشيد رضا: (وأكبر ما أثر في أنفسنا وعقولنا وظهر أثره في إنشائنا لفظاً ومعنى، جريدة العروة الوثقى لحكيمي الشرق ومجددي نهضتها العلمية والأدبية والاجتماعية والسياسية والدينية...)[74]. ولذا كان الغرض الذي أسس عليه مجلة المنار عام 1898 في مجمله نفس ما عملت له صحيفة العروة الوثقى. حيث اشتركا في غاية كبرى تتمثل في نشر الإصلاحات الاجتماعية والدينية والاقتصادية، وإقامة الحجة على أن الإسلام نظام ديني لا يتعارض مع ظروف الحاضر، وأن

(*) محمد رشيد بن علي رضا بن محمد القلموني، بغدادي الأصل، حسيني، ولد بالقلمون من أعمال طرابلس الشام، حفظ القرآن الكريم في كتّاب القرية، وتلقى علومه في طرابلس وبيروت، وتخرج من المدرسة الدينية في طرابلس عام 1897م، وأخذ عن الشيخ حسين الجسر والشيخ المرصفي، ونبغ في علوم الحديث والتفسير. رحل إلى مصر وتتلمذ على يد الإمام محمد عبده، وأصدر جريدة المنار التى ظلت تصدر لمدة أربعين عاماً. ألف كثيراً من المؤلفات الدينية، وقام بالتحقيق لعدد من المخطوطات الإسلامية، أنشأ مدرسة الدعوة والإرشاد، وكان رئيساً للمؤتمر السوري في الفترة التي سبقت الاحتلال الفرنسي لسورية.

انظر: إبراهيم، يوسف عبد المقصود. **جهود الإمام محمد رشيد رضا في خدمة السنة**، القاهرة: مطبعة دار التأليف، ط1، 1994م، ص 34، 42.

(71) عمارة، محمد. **مسلمون ثوار**، مرجع سابق، ص454.

(72) إبراهيم. **جهود الإمام محمد رشيد رضا في خدمة السنة**، مرجع سابق، ص77.

(73) المرجع السابق، ص83.

(74) المغربي، **جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث**، مرجع سابق، ص 24.

الشريعة أداة عملية صالحة للحكم[75].

وعلى الرغم من ذلك، انتقده "تشارلز آدمز" فزعم أن تقدم التفكير الإسلامي في بعض الاتجاهات لم يلق ميلاً من رشيد رضا، الأمر الذي دفعه تدريجياً نحو المحافظين وأبعده عن المبدأ الليبرالي والتقدمي، واعتبره "آدمز" محافظاً لأنه رأى أن الاتجاه الليبرالي قد تنازل عن اعتبار الشرع قانوناً أساسياً لجميع البلاد الإسلامية، مما أضعف الدين وعرضه للخطر ولهذا وقف رشيد رضا إلى جانب الجماعة التقليدية*[76] وقد رأى محمد عمارة أن سلفية رشيد رضا قريبة من سلفية الوهابية لاعتمادها على النقل دون العقل، ولتعميمها ذلك على شؤون الدنيا أيضاً، حيث جعلت من التجديد دعوة للعودة إلى مجتمع السلف ونظمه وتشريعاته فضلاً عن فكره[77]. ومن ثم استخلص أن التكوين السلفي النصوصي المبكر للشيخ رشيد رضا الذي يهتم بالمنقول أكثر مما يهتم بالمعقول، قد عاد فبرز في فكره عندما تحررت أفكاره من تأثير الأستاذ الإمام[78].

وإذ تفترض النظرة السابقة أن الشيخ رشيد رضا قد ابتعد عن السلفية العقلانية التجديدية ليقترب أكثر من السلفية التقليدية. يقرر آخرون أن الاتجاه العقلي بعد وفاة محمد عبده قد أصبح محافظاً بشكل متنام، ولكنه لم يفقد رؤيته المتعلقة برسالته الأصلية مطلقاً من تجديد واستمرار للنزعة الإسلامية،

---

(75) Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. 1933, p. 180.

(*) برهن "آدمز" على أن رشيد رضا كان محافظاً من موقفه حيال كتاب طه حسين (الشعر الجاهلي) الذى أنكر فيه الوجود التاريخي لإبراهيم عليه السلام، وحين سئل رشيد رضا عن ذلك أجاب بالقول: إن من يعتقد اعتقاداً مخالفاً لنص قطعي الدلالة غير متأول، بحيث يعتقد أن خبر القرآن غير حق، فلا شك أنه لا يعد من جماعة المسلمين، وقد حرص رشيد رضا على أن يفرق بين هذا الموقف وبين موقف الشيخ محمد عبده من تأويل بعض آيات القرآن مجازياً كقصة آدم مثلاً.

(76) Ibid : pp. 186-187.

(77) عمارة، محمد. **تيارات اليقظة الإسلامية**، مرجع سابق، ص134.

(78) عمارة، محمد. **مسلمون ثوار**، مرجع سابق، ص455.

واعتماده على المصادر الأساسية للتفكير الإسلامي[79].

ومن الواضح أن الشيخ رشيد رضا بقي متمسكاً بالمنهج العقلي التجديدي، وظل يعتقد في القياس كأصل من أصول الدين، ولكنه حرص على تأكيد أن كل ما يتعلق بالعقائد والعبادات قد تمت وكملت في عهد النبي ﷺ، وأن القياس والاستحسان ينبغي أن يكون مخصوصاً فيما يختلف باختلاف الزمان والمكان، كالمعاملات والأقضية[80]، كما رأى أن الشارع قد فوض الأمر في جزئيات الأحكام إلى أولي الأمر من العلماء والرؤساء والحكام الذين يجب شرعاً أن يكونوا من أهل العلم والعدل يقررون بالمشاورة ما هو الأصلح للأمة بحسب الزمان[81]. وهذا يعني أن الشيخ رشيد رضا لم يتراجع عن الرؤية العقلية بعد رحيل محمد عبده، غير أنه كان أقل انبهاراً بحضارة الغرب، وأكثر إيماناً بقيمة التراث الإسلامي موجهاً لحركة النمو والتقدم في المجتمع. ومن هنا ذهب إلى موقف يتسم بالانفتاح المشروط على المدنية الغربية، بأن يصب ذلك في صالح الإسلام والمسلمين، كما كان يعتقد أن ما فعله الغربيون على وجه التحديد هو أنهم لفتوا انتباهنا إلى ما يزخر به موروثنا الديني والثقافي من أسباب المدنية والتطور[82]. ولذلك دعا إلى الاكتفاء في جمع كلمة المسلمين بأخذ عقيدتهم من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وأن يعملوا بما أجمعت عليه الأئمة وتلقته الأمّة بالقبول[83].

ووفقاً لما تقدم، فإن الشيخ رشيد رضا ظل محافظاً على الأسس الفكرية

---

(79) Humphreys, R. Stephen. "The Contemporary Resurgence in the Context of Modern Islam," in Hillal, Ali E, ed. *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger, 1982, p. 76.

(80) رضا، محمد رشيد. **محاورات المصلح والمقلد والوحدة الإسلامية**، مصر: مطبعة المنار، 1324هـ، ص53.

(81) المرجع السابق، ص64.

(82) أبو حمدان، سمير. **الشيخ رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل**، القاهرة: دار الكتاب العالمي، 1992م، ص76-78.

(83) رضا، محمد رشيد. **محاورات المصلح والمقلد والوحدة الإسلامية**، مرجع سابق، ص83.

العامة لمدرسة محمد عبده، وإن خالفه في بعض الجزئيات والتفاصيل. وهذا أمر طبيعي، إذ أن التغيرات والتحولات الاجتماعية والسياسية الضخمة التي عاصرها رشيد رضا بعد قيام الحرب العالمية الأولى وما تلاها من أحداث* شكلت عاملاً أساسياً دفعه لإعادة النظر في بعض التصورات، وجعله يضيف بعض المفاهيم التي تناولها الشيخ محمد عبده ويعدّلها كمفهوم التغير الاجتماعي.

وفي الشام كان عبد الرحمن الكواكبي** (1849-1902) الأقرب إلى الأفغاني، وكان أشد منه في محاربة الأمراء، فألف كتابه "طبائع الاستبداد" ضد السلطان عبد الحميد، كما ألف "أم القرى" لرسم خطة الجامعة الإسلامية[84]. نبغ الكواكبي في جو عام من الغفلة والركود، لذا كانت السلطة الاستبدادية تخشاه وتضيق عليه الخناق. فناله من البطش والظلم ما ناله، فدخل السجن، ثم رحل إلى زنجبار والحبشة، وارتحل في أواسط الجزيرة العربية، ووصل إلى اليمن، ثم نزل مصر. فكانت هذه الرحلات ميداناً لإحكام التجارب وتقوية الملاحظة، واطلع منها على أحوال المسلمين في الشرق، وأبصر ما هم عليه من انهيار في نواحي الحياة جميعها. فأخذ يدرس ويبحث ويعلل ويستنتج ويحكم، وهكذا بدأ كفاحه من القرآن الكريم مصدراً لأفكاره، واتسع أفقه من خلال رحلاته وأسفاره الكثيرة[85].

كان الكواكبي يعمل في إصلاح المجتمع الإسلامي وإصلاح الحكومة المستبدة، فلم يدع باباً من أبواب المعرفة التي تعينه على قصده إلا أخذ منه

(*) من أهم الأحداث التي عاصرها رشيد رضا، انتهاء الخلافة العثمانية وبداية الحكم العلماني الكمالي في تركيا، وقيام دولة آل سعود تحت راية الوهابية، وقيام الثورة البلشفية الشيوعية في روسيا، بالإضافة للتحولات الاقتصادية والسياسية التي عمت العالم الغربي والإسلامي بعد الحرب العالمية الأولى.

(**) ولد الكواكبي في حلب من أسرة شريفة النسب، ودرس في مدرسة الكواكبية -نسبة لأسرته العريقة- علوم الدين والفقه والتفسير والحديث، وأجاد الفارسية والتركية.
انظر: شريف، وآخرون. **دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة**، مرجع سابق، ص55.

(84) أمين، أحمد. **يوم الإسلام**، مرجع سابق، ص140.

(85) المرجع السابق، ص55-56.

ما يكفيه ويغنيه، فكان على إطلاع حسن في مسائل الدين وعلى دراية بتواريخ الأمم الإسلامية، وكان من المتابعين للفتوح العلمية في العصر الحديث. كما كان ملماً بشؤون الاجتماع والسياسة، فلم يكن يرى اختلافاً بين التجديد والمحافظة على تراث السلف الصالح في صدر الإسلام[86]. ولم يكن الكواكبي -كما يرى العقاد- صاحب مذهب فلسفي بل جاوزت دعوته ذلك إلى عرض برنامج إصلاحي عملي يقترح تنفيذه، شمل مطالب الإصلاح في مسائل الدين والسياسة والأخلاق والثقافة والثروة الاقتصادية والتربية الاجتماعية. وهي المسائل التي احتوها كتابيه على الإجمال[87].

وفي بلاد المغرب العربي ظهر الأمير عبد القادر الجزائري* (1807-1888) رمزاً للنضال والمقاومة ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر، ورائداً من رواد اليقظة الإسلامية، فجمع بين الفكر والعمل. عندما احتلت فرنسا الجزائر عام 1830 قاد الأمير عبد القادر الحرب ضد الاستعمار، واستمرت الحرب بينه وبين الفرنسيين في سجال كبير لمدة خمسة عشر عاماً، حتى انهكه التعب وأسلمته الخيانة فاستسلم مرغماً عام 1847، ورحل إلى دمشق، وانشغل هناك بالكتابة والوعظ والإرشاد. فكان وجوده في دمشق عاملاً من عوامل اليقظة العربية[88]. وبعد استسلامه بسطت فرنسا سيادتها على أراضي الجزائر شمالاً وجنوباً وسيطرت على غرب أفريقيا وكانت السياسة التي اتبعتها فرنسا لإخضاع الجزائر تقوم على محورين: **أولاً** تمزيق النسيج الوطني على أساس عرقي، من خلال التفريق بين المواطنين العرب والمواطنين البربر، وتعهدت بإحياء اللسان البربري، بهدف إضعاف اللغة العربية وفصل الروابط

---

(86) العقاد، عباس محمود. **عبد الرحمن الكواكبي: الرحالة**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1969م، ص64-65.

(87) المرجع السابق، ص161-162.

(*) عبد القادر بن محيي الدين بن مصطفى الحسني الجزائري ولد في قرية القيطنة من أعمال وهران عام 1807م، من أسرة تنتسب إلى آل البيت، وأخذ عن علمائها كما درس على بعض المحدثين في دمشق، وبرع في علوم الشريعة. انظر: الحاجري. **جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر**، مرجع سابق، ص31.

(88) شريف، وآخرون. **دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة**، مرجع سابق، ص44-46.

القائمة بين السكان، وساعدت على نشر التعليم الفرنسي، وأصبحت الفرنسية اللغة الرسمية؛ لغة الطبقات المتعلمة والطبقة الحاكمة[89]. **ثانياً** إهدار الشخصية الجزائرية ومحق مقومات هويتها الإسلامية. وبذلك كان الدين هدفاً رئيساً من أهداف الاستعمار. وبرغم الوسائل العديدة التي استخدمها الاستعمار لإضعاف الدين، إلا أن قوة الإسلام لم تضعف سواءً في الجزائر أو في تونس، برغم ما أصاب المسلمين من جهل بشؤون الدين وضعف عام وتوتر شديد[90].

وسط هذا الجمود بدأت رياح الشرق تهب على المغرب العربي، إذ سرت أصداء دعوة الأفغاني ومحمد عبده إلى تونس والجزائر. واستطاعت "العروة الوثقى" أن تجد سبيلها إليهما*. كما ساهمت مجلة "المنار" التي كانت تصل الجزائر خفية في إيصال أفكار محمد عبده إلى الجزائر وغيرها من بلاد المغرب العربي، وكان لذلك أثره في تهيئة الأجواء لاعتناق الدعوة الإصلاحية وتبني الأفكار التي قامت عليها[91]. كما كان له دور في التعريف الإيجابي للسلفية التي ظهرت في مخطط البرنامج الإصلاحي الذي كان يتشكل من ثلاثة محاور: العقيدة والقانون والمبادئ الأخلاقية[92]. وأثرت أفكار محمّد عبده على كثير من علماء الجزائر ممن أسهموا في إنعاش الحركة الفكرية وقادوا

---

(89) Henry D. Davray. "Algeria and Tunisia," in A.J. Arberry & Rom Landau, (Editors), *Islam Today*,Faber and Faber Limited,London,1943, pp. 147-149.

(90) الحاجري. **جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر**، مرجع سابق، ص85-95.

(*) من دلائل ذلك ما جاء على لسان أحد الشعراء التونسيين الشيخ محمد السنوسي:

لئن درج الأفلاك بالغيهب الأبقى وضلت حلوم بعد أن طرقت طرقاً

فقد وضح الصبح الذي بان عندما أنيط جمال الدين بالعروة الوثقى

وقد زار الإمام محمد عبده تونس سنة 1884م بعد أن عطلت الجريدة وأقام بها أربعين يوماً، يحف به رجال الإصلاح ودعاة التجديد. انظر: المرجع السابق، ص114.

(91) رمضان، محمد الصالح وفضيل، عبد القادر. **إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس**، الجزائر: دار الأمة، 1998م، ص20-21.

(92) Gilsenan, Michael: *Recognizing Islam: Religion and society in the Modern Arab World*, Pantheon Books, New York, 1983, p. 152.

النزعة الإصلاحية، من أمثال الشيخ "عبد القادر المجاوي" (1848-1914)، والشيخ "مصطفى بن الخوجة" من أتباع الإمام محمد عبده وممثلي مدرسته في الجزائر، والشيخ حمدان الونيسي الذي أصبح أستاذاً للشيخ عبد الحميد ابن باديس، وغيرهم من رجال العلم والفكر الذين أثروا في الحركة الإصلاحية في المغرب العربي*[93].

مهد ذلك لحركة الإصلاح التي قادها الشيخ عبد الحميد ابن باديس** (1889-1940). وقد جاء المصلح الجزائري ابن باديس في مرحلة خطيرة من مراحل النضال السياسي في الجزائر. فكما يقول مالك بن نبي: (لقد تغير الزمن فالاستعمار والقابلية للاستعمار غيرا كل المعطيات في الجزائر. كما فعلا ذلك في سائر العالم الإسلامي، كانت الظروف تقتضي الرجوع في الإصلاح إلى السلف إدراجاً: إذا لم يكن القيام بأي عمل في النظام السياسي أو الاجتماعي ممكناً قبل تحرير الضمائر)[94].

وشكلت حركة ابن باديس السلفية الحركة الأساسية التي تمثل آمال الشعب الجزائري في التغير والتحرر من الاستعمار، وبالرغم من ذلك حاول المستشرق "ماسينيون" أن يقلل من شأنها، فادعى أن أتباع هذه الحركة شرذمة قليلة في مدن المغرب العربي، ووصفها بأنها حركة متشددة نصف وهابية، واعتبرها فرعاً من مدرسة المنار بالقاهرة[95]. والواقع أن جهود

(*) تركت زيارة الإمام محمد عبده للجزائر عام 1903م آثاراً بارزة في المثقفين الجزائريين، وأثارت محاضرته وأحاديثه التي تضمنت مبادئ دعوته كوامن أفكارهم. انظر: الحاجري. **جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر**، مرجع سابق، ص115.

(93) رمضان. **إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس**، مرجع سابق، ص22-23.

(**) عبد الحميد بن باديس تلقى العلم على يد الشيخ الطاهر بن عاشور في الجامعة الزيتونية بتونس، وتشبع بآراء الإمام محمد عبده الإصلاحية التي قامت على ضرورة جعل التعليم والتربية وسيلة للخلاص من الاستعمار. ومن هنا نشأت جمعية العلماء المسلمين التي رأسها ابن باديس وشاركه رفاقه "الطيب بن محمد العقبي" و"البشير الإبراهيم" و"أحمد توفيق المدني". الحاجري. **جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر**، مرجع سابق، ص117-118.

(94) ابن نبي، مالك. "مقدمة" عمار الطالبي: **آثار ابن باديس**، الجزائر: دار مكتبة الشركة الجزائرية، ط1، مج1، 1968م، ص11.

(95) المرجع السابق، ص54.

الشيخ ابن باديس النشطة مكنته من جمع كثير من الأنصار الذين انتموا إلى جمعية العلماء المسلمين. ورفع ابن باديس شعار (الجزائر وطننا والعربية لغتنا والإسلام ديننا)[96]. وركز نشاطه على الجانب الثقافي من النهضة الوطنية، واعتنى بتاريخ العرب والإسلام عموماً. حيث اهتم بتربية بالناشئة الجزائرية حسب الأصول والمبادئ الإسلامية، وبث فيها أفكار الحرية والوطنية[97].

استخلاصاً من كل ما سبق، يمكن القول إن حركات الإصلاح الديني التي حملت لواء النهضة الحديثة في مختلف أقطار العالم العربي، مثلت امتداداً للجهود الإصلاحية التي بذلها رواد التيار التجديدي العقلي في نهاية القرن التاسع عشر. وكانت كل حركة من هذه الحركات بمثابة قبس من الروح المتوهجة التي أشعلها الأفغاني ومحمد عبده، فلم تخمد جذوتها بعد رحيلهما، ولكنها نمت وانتشرت فكانت الوقود الذي حرك الجمود الاجتماعي والسياسي، ودفع حركة التجديد في الفكر الإسلامي الحديث.

ثالثاً: مفهوم التغير الاجتماعي ومرجعيته

اعتمد رواد التيار التجديدي العقلي في تشكيل رؤيتهم للتغير الاجتماعي، بشكل أساسي، على مرجعية نصية، فجاء تصورهم لعملية التغير مستنداً إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن ثم كان تفسيرهم لظاهرة التغير الاجتماعي، سواء في اتجاه التقدم أو في اتجاه الانحطاط، ينطلق من قضيتين محوريتين، الأولى: "حتمية التغير"، والأخرى: "طبيعة التغير".

وقد ظهر اهتمام جمال الدين الأفغاني بقضية الحتمية في تأكيده أن التغير سنة الله في الأرض، وأن الله لا يخلف وعده ووعيده[98]، ثم قوله إن الله

---

(96) الزبيري، محمد العربي. **الغزو الثقافي في الجزائر (1962-1982)**، الجزائر: المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986م، ص123.

(97) سعد الله، أبو القاسم. **تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، ج1، 1985م، ص9.

(98) عمارة، محمد. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**، بيروت: الكتابات السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، ج2، 1981م، ص58.

سبحانه بحكمته وضع لسير الأمم سنناً متبعة، وأن الأمم ما سقطت من عرش عزها، ولا بادت ومحي اسمها من لوح الوجود إلا بعد نكوبها عن تلك السنن التي سنها الله على أساس الحكمة البالغة[99].

أما الإمام محمد عبده فقد نظر إلى التغير الاجتماعي كسنة إلهية ترتبط بالطبيعة الإنسانية، على أساس أن التغير يشير إلى الاختلاف الطبيعي بين سائر البشر، ويقول محمد عبده: (من تأمل حال سير الإنسان بل طريق ترقيه وتدنيه في أعماله، واختلاف عاداته وأخلاقه واعتقاداته وكافة شئونه، فإنه قلما يتفق جيلان من الناس، بل قبيلتان، بل فخدان على استحسان شيء أو استقباحه)[100]. واعتبر الإمام أن التغير هو الأصل الرابع من أصول الإسلام؛ الأصل الذي يتضمن الاعتبار بسنن الله في الخلق، ويعمل على تقويم ملكات الأنفس القائمة على طريق الإسلام وإصلاح أعمالها في معاشها ومعادها[101]. ومن ثم أوضح الإمام أن التغير الاجتماعي وكل ما يحل بالمجتمع الإنساني من ارتقاء أو هلاك للأمم يتم في إطار سنن أو قوانين أشار إليها القرآن الكريم وذكر حكمها[102]. وعلى ذلك ذهب إلى أن القرآن يدعو إلى استنباط هذه القوانين، واعتبر العلم بهذه السنن من أهم العلوم وأنفعها*[103].

ولتأكيد هذا المعنى قدم محمد عبده تفسيراً لقول الله: (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) موضحاً أن الغرض من جعل البيان للناس كافة والهدى والموعظة للمتقين خاصة هو بيان أن الإرشاد عام، وأن جريان الأمور على السنن المطردة حجة على جميع الناس مؤمنهم وكافرهم، تقيهم وفاجرهم، فالسنن الإلهية في الأمم واضحة لجميع الناس وكل عاقل لديه

---

(99) المرجع السابق، ص60.

(100) رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام**، مرجع سابق، ص192.

(101) عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص119.

(102) راجع: رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج6، ص138.

(*) فسر الإمام قول الله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [آل عِمرَان: 137] بقوله: في هذه الآية وما بعدها يذكر الله السنن والحكم في ذلك ويعلم المؤمنين من علم الاجتماع ما لم يكونوا يعلمون.

(103) راجع: رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج6، ص139.

الاستعداد لفهمها. أما خصوص الموعظة للمتقين فذلك لأنهم هم الذين يهتدون ويتعظون بما ينطبق عليها من الوقائع فيستقيمون على الطريقة[104].

وقد بين محمد عبده أن لسير الناس في الحياة سنناً يؤدي بعضها إلى الخير والسعادة وبعضها إلى الهلاك والشقاء، وأن من يتبع تلك السنن، فلابد أن ينتهي إلى غايتها سواء كان مؤمناً أو كافراً[105]. وانطلاقاً من هذا المعنى حاول أن يقدم حلاً للإشكالية التي طالما شغلت مفكري عصره والتي تدور حول أسباب تقدم الغرب وتخلف المسلمين. ولما كان الإمام يعتقد أن القوانين التي تحكم عملية التغير الاجتماعي تنطبق على المؤمن والكافر على حد سواء، فقد توصل إلى أن الجهل بهذه السنن والقوانين من أهم عوامل التخلف[106]. ووفقاً لهذه الرؤية، توقف الإمام محمد عبده أمام قضية تقدم الغرب وتخلف المسلمين، فأرجعها إلى سنة "المداولة" التي ذكرها الله تعالى في قوله: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: 140]. فالمداولة سنة من سنن الله في الاجتماع البشري، وعلى ذلك فالدولة تكون مرة للمبطل ومرة للمحق، وإنما المضمون لصاحب الحق أن تكون العاقبة له في النهاية[107]. وقد رأى الإمام أن المداولة قاعدة ثابتة لا تتبدل، ولكنها ليست قانون تلقائي يتم خارج إطار الإرادة الإنسانية، بل تعمل ضمن شروط ترتبط بمسؤولية الأمة في التغيير.

ولما كان الإمام محمد عبده يعتقد أن أحد أسباب تقدم الغرب أنهم عرفوا سنن التغير الاجتماعي واسترشدوا بها، لذلك طالب المسلمين بأن يبحثوا عن تلك السنن ويتعرفوا عليها ويأخذوا العبرة من الغرب، بينما اختلف معه الشيخ رشيد رضا واحتج بأن الحضارة الغربية لا تمثل المقياس المنهجي السليم الذي يجب أن نستخدمه للتقدم. وحذر من الافتنان بتقدم الغرب، موضحاً أن سبب تخلف المسلمين أنهم اتبعوا سنن أهل الكتاب في شر ما كانوا عليه في

(104) المرجع السابق، ج2، ص134.
(105) المرجع السابق، ج6، ص140.
(106) المرجع السابق، ج6، ص144.
(107) المرجع السابق، ج6، ص147-148.

طور جهلهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع*[108] وعلى ذلك عارض رشيد رضا أن العلم بسنن التغير الاجتماعي يكفي وحده لتحقيق التقدم، مؤكداً أنه يجب العلم بمصدر هذه السنن وحكم الله تعالى فيها. إذ رأى أن الغرب (وإن كانوا على علم واسع بسنن الله في أحوال البشر وسائر أمور الكون فقد نالوا به ملكاً عظيماً في الأرض، فأكثرهم يجهل مصدر هذه السنن وحكم الله تعالى فيها ولا يعتبرون حق الاعتبار ولذلك سلط الله بعضهم على بعض)[109]. ومن هنا خرج بحكم جديد مؤداه أن العلم بسنن الاجتماع والعمران لا يغني عن هداية الدين[110]. وقرر أن الفهم السليم لمسار التغيير واتجاهه يستلزم فهم السنن التي تتحكم فيه، مؤكداً أنّ القرآن الكريم مصدر أساسي يجب أن نستمد منه هذه السنن.

وقد كان للشيخ رشيد رضا اهتمام خاص بتفصيل الأصول الواردة في القرآن الكريم التي تمثل أساس السنن الحاكمة للتغير، واعتمد عليها في تفسير تقدم الغرب وتخلف المسلمين، ومن أهم تلك السنن التي ذكرها رشيد رضا "سنة الابتلاء"، حيث رأى أن الله يبتلي الأمم بالبأساء والضراء تارة وبضدها من الرخاء والنعماء تارة أخرى، فإما أن تعتبر فيكون تربية لها وإما أن تغفل فيكون مهلكة لها[111]، وعلى ذلك فسر تخلف المسلمين بسنة الابتلاء، في حين رأى أن تقدم الغرب يتحكم فيه سنة أخرى هي سنة الاستدراج والإملاء، حيث يستدرج الله تعالى المكذبين والمجرمين[112]. والجديد الذي قدمه رشيد رضا أنه حينما عالج قضية التغير الاجتماعي على أساس السنن التي استنبطها من القرآن الكريم، لم يعتمد في برهانه على رؤية تاريخية، ولكنه اعتمد على

(*) يبدو أن هذه الرؤية قد تشكلت لديه بفعل التحولات السياسية العالمية، حيث يشير إلى بعض زعماء المسلمين الذين فتنوا بالغرب ويقصد مصطفى كمال أتاتورك الذي أقام نظاماً علمانياً في تركيا، ومن هنا كشف عن خطورة هذا الافتتان بالغرب على الإسلام.

(108) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، ج9، مرجع سابق، ص 18-19.

(109) المرجع السابق، ج9، ص20.

(110) المرجع السابق، ج9، ص23.

(111) المرجع السابق، ج9، ص576.

(112) المرجع السابق، ج9، ص576.

خبرة الواقع المعاش في المجتمعات المعاصرة. وبذلك حاول مواجهة النظريات الغربية حول التغير والتقدم التي تدعي انبثاقها من الواقع، فأراد أن يبرهن على صدق الرؤية الإسلامية باعتبار أن القرآن حاكم للواقع ومفسر له.

على ذلك اتفق رواد التيار التجديدي العقلي على حتمية التغير الاجتماعي، وأسسوا تفسيرهم لظاهرة التغير على مبدأ السببية، فهناك أسباب واقعية تحدد مسار التغير، ترتبط بقوانين ثابتة تتحكم في حركة التاريخ وتؤثر في الحضارة الإنسانية، ومن ثم يتحتم على البشر الدراية بهذه القوانين، كما ينبغي عليهم أن يعملوا على الكشف عن أسباب التخلف بهدف تحقيق التقدم. وقد قادهم البحث في هذه المسائل إلى تحليل ظاهرة التغير الاجتماعي، والكشف عن طبيعة التغير. لذلك حاول جمال الدين الأفغاني الاستعانة بالعبرة التاريخية التي استخلصها من واقع الحضارة الإسلامية. وفي هذا الإطار قدم تصوراً إسلامياً لمفهوم التغير الاجتماعي، يبدو واضحاً في حديثه حول عملية التحول الاجتماعي التي حدثت في الجزيرة العربية بعد ظهور الإسلام فيقول: (.. ودونك تاريخ الأمة الإسلامية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والشتات وإتيان الدنايا والمنكرات حتى جاءها وقومها وهذبها ونور عقلها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها، فسادت على العالم وسادت من تولته بسياسة العدل والإنصاف)[113].

وبذلك جمع الأفغاني عناصر التحول الاجتماعي من علاقات اجتماعية شكلت أساس التغير في البناء الاجتماعي، بما تضمنه ذلك من تغيرات في السلوك والأخلاق والقيم، بالإضافة إلى التغيرات في الأحكام والقوانين والتغيرات الثقافية التي أثمرت عن تغير العقل، وما ترتب على ذلك كله من تغيرات سياسية ظهرت في قوة الدولة وعدالة الحكم، وبذلك ربط بين التغير الاجتماعي والثقافي والسياسي في صورة تغيرات متكاملة عكست صورة التحول الاجتماعي بشكل عام.

---

(113) عمارة، محمد. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص52.

أما الإمام محمد عبده فقد عبر عن معنى التغير الاجتماعي الشامل، من خلال تشخيصه لأسباب سقوط الأمة الإسلامية وتخلفها. وحدد سبعة أسباب للتخلف، بعضها اجتماعية وبعضها الآخر اقتصادية وسياسية، ورأى أن هذه الأسباب ناتجة من الخطأ في فهم أصول الدين. ومن أهم هذه الأسباب: الفهم الخاطئ لمعنى التوكل والقدر، والفهم الخاطئ لمعنى الطاعة لأولي الأمر، والانقياد لأوامرهم، وانصراف المسلم عن النظر في الأمور العامة جملة، وجهل الحكام، وظهور بدعة اليأس من الأنفس والدين بين المسلمين، وما تبع ذلك كله من هزال الهمم وفساد الأعمال الذي يبتدئ من الأسرة وينتهي إلى الأمة ويمر في كل طبقة ويجول في كل دائرة[114]. ومن ثم رتب العوامل التي أدت إلى هذا الفهم الخاطئ لأصول الدين، مشيراً إلى أن الصراع السياسي قد أفضى إلى التقليد، ونتج من ذلك الجمود الفكري الذي أدى إلى عدم الفهم الصحيح لأصول الدين*[115] وعلى ذلك نبه إلى ضرورة فهم نصوص الدين فهماً صحيحاً من أجل إزالة التخلف، حتى إذا سلمت العقائد من البدع تبعتها سلامة الأعمال، واستضاءت بصائر المسلمين بالعلوم الحقيقية دينية ودنيوية، وتهذبت أخلاقهم وسرى الصلاح منها إلى الأمة[116].

وعلى هذا طرح الإمام قضية التخلف والتقدم من خلال الرؤية القرآنية التي تعبر عن موت الأمة وإحيائها. فموت الأمة يعني أن يموت قوم منهم باحتمال الظلم وبذل الآخرين، حتى كأنهم أموات، إذ لا تصدر عنهم أعمال الأمم

---

(114) عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**، تحقيق وتعليق عاطف العراقي، القاهرة: سينا للنشر، 1987م، ص105-107.

(*) يعتقد الإمام أن الترك الديلم وغيرهم من الأمم الذين سيطروا على الحكم والسياسة بدءاً من عصر الخليفة العباسي المعتصم، ثم ما لبثوا أن تسربلوا بسرابيل العلماء، واستعاروا من العادات الوثنية وأحوال الأمم النصرانية ما يبرأ منه الإسلام، وأدخلوا البدع، ومن ذلك اتخاذهم عقيدة القدر مثبطاً للعزائم وغلاً للأيدي عن العمل، ومن هنا رسخ في نفوس الناس من العقائد ما يتضارب وأصول دينهم. حتى أصبح كل ما يعاب الآن على المسلمين ليس من الإسلام.

(115) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج1، مرجع سابق، ص318-319.

(116) عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص108.

الحية.. فيعتبر الباقون فينهضوا إلى تدارك ما فات والاستعداد لما هو آت...)*[117].

واعتبر محمد عبده أن الفساد من أهم أسباب التخلف، فحينما (...تفسد أخلاق الأمم تسوء الأعمال، فيسلط الله على فاسدي الأخلاق النكبات ليتأدب الباقي منهم، فيجتهدوا في إزالة الفساد وإدالة الصلاح، ويكون ما هلك من الأمة بمثابة العضو الفاسد المصاب يبتره الطبيب ليسلم الجسد كله... وهذه سنة من سنن الاجتماع بينها القرآن...)[118]. وفي إطار هذا التفسير العضوي للمجتمع، سلط الإمام محمد عبده الضوء على فكرة التطور الاجتماعي كأحد الأنماط المهمة للتغير الاجتماعي، وناقش فكرة تطور المجتمع من الأشكال البسيطة إلى الأشكال الأكثر تعقيداً. مشيراً إلى أن التطور هو الطابع العام الذي يحكم سير الهيئة الاجتماعية في طريقها الطويل، بل أنه المرجع الحقيقي لقطع كل ما له بداية ونهاية**[119]. واتخذ من تفسير بعض آيات القرآن سنداً لتأييد فكرة التطور في الأصل الإنساني ليؤسس تصوراً عاماً في تطور المجتمعات الإنسانية.

وإذا كان الشيخ محمد عبده لم يزعم أن نظرية داروين في تطور الإنسان ثابتة من بعض آيات القرآن، ولم يصرح بقبولها، إلا أنه لم ينكرها صراحة كما فعل الأفغاني في كتابه "الرد على الدهريين". وربما كان لإيمانه بمبدأ التطور دور في الترويج لنظرية داروين، فقد جاء في تفسيره لقول الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا

(*) اعتبر محمد عبده موت الأمة كناية عن تخلفها، وعرض لهذه الفكرة خلال تفسيره لقول الله ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَهُمۡ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحۡيَٰهُمۡۚ﴾ [البَقَرَة: 243]. فرأى أن موتهم يعني تغلّب العدو عليهم وخضوعهم لغيرهم، وحياتهم تعني عودة الاستقلال لهم.

(117) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، بيروت: دار المعرفة، ج1، ط2، ب.ت، ص 458-459.

(118) المرجع السابق، ص 460.

(**) عاصر محمد عبده فترة انتشار النظرية التطورية لداروين، واطلع على أفكار هربرت سبنسر حول التطور الاجتماعي، كما التقى به، ودارت بينهما مناقشات فلسفية عميقة.

(119) رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام**، مرجع سابق، ص14.

﴿ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النِّسَاء: 1]، أنه ليس بالضرورة أن يكون المراد بالنفس الواحدة آدم، على وجه الخصوص. وأن الآيات التي تحكي خبر النشأة الإنسانية الأولى من الآيات المتشابهات التي لا يمكن حملها على ظاهرها[120]. ولذلك رأى "تشارلز آدمز" أن الشيخ محمد عبده حاول تفسير ما ورد في القرآن عن أصل الإنسان بما يتوافق مع نظرية داروين* كما أنه وجد في القرآن محلاً لنظريتي تنازع البقاء والبقاء للأصلح، واعتبرهما من سنن الله في الكون وفي تاريخ الإنسان[121].

وقد كان للشيخ رشيد رضا رأي يفسر به موقف محمد عبده من قضية التطور حيث يقول: (إن الإمام لم ينف اعتقاد أن آدم أبو البشر كلهم، ولم يقل هذا تصريحاً ولا تلويحاً، وإنما بين أن ثبوت ما يقوله الباحثون من أن للبشر عدة أصول لا ينافيه القرآن ولا يناقضه)[122]. والواقع أن الإمام لم يعارض أو يؤيد نظرية تطور الإنسان بشكل صريح، ولكنه أيد مبدأ تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي بصورة واضحة، حيث يقول: (. . . يظن بعض المتطفلين على علم السنن في الاجتماع البشري أن تنازع البقاء الذي يقولون أنه سنة عامة هو من أثر الماديين في هذا العصر، وأنه جور وظلم، هم الواضعون له والحاكمون به، وأنه مخالف لهوى الدين، ولو عرف من يقولون هذا معنى الإنسان. . . لما قالوا ما قالوا)[123].

وقد تعرض الإمام محمد عبده لبعض الانتقادات لمحاولته إثبات عدم

---

(120) راجع: رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، ج4، مرجع سابق، ص251-259.

(*) فسر الإمام الآيات 49 وما بعدها من سورة البقرة، مبيناً أنها تتضمن مبدأ تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي، معتبراً أن قول الله ﴿وَٱلْعَقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ يعبر عن بقاء الأصلح. وكذلك رأى أن في قوله تعالى "فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض" ما يؤيد السنة التي يعبر عنها علماء الاجتماع بالانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح. راجع: عبد الرحيم، عبد الغفار. **الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير**، القاهرة: دار الأنصار، 1980م، ص 173، 306.

(121) Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. 1933, pp. 138,139.

(122) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج4، ص326.

(123) المرجع السابق، ج4، ص492-498.

تعارض نظرية التطور مع القرآن، ومن ذلك ما أشار إليه الإمام عبد الحليم محمود بأن محمد عبده حينما رأى فكرة التطور بظاهرها تتعارض مع التعاليم الإسلامية التي تنبئ بأن آدم هو أول البشر، ولما كان ذلك لا يتلاءم مع فكرة التطور المزعومة، فقد ذكر احتمال أن تكون قصة آدم تمثيلاً، وبذلك فتح باب التأويل في صورة من الاستفاضة الضارة[124]. وبغض النظر عن الانتقادات العديدة التي وجهت للشيخ محمد عبده حول قضية التطور، يمكن القول إنه قدم تصوراً لمراحل التطور في المجتمعات الإنسانية يفترض مخططاً تطورياً ثابتاً، ويفترض حتمية التطور*. متمثلاً في شكل من التطور التقدمي، يسير بالمجتمعات الإنسانية من الهمجية إلى الحضارة، ليصل بالعالم إلى المجتمع المثالي الذي رآه متمثلاً في مجتمع التوحيد؛ المجتمع الإسلامي. وقد حدد محمد عبده ثلاثة أطوار فطرية للبشر تبدأ بطور الطفولية وطور نعيم وراحة، ثم طور التمييز الناقص وفيه يكون الإنسان عُرضة لاتباع الهوى بوسوسة الشيطان، ثم طور الرشد والاستواء وهو الذي يعتبر فيه الإنسان بنتائج الحوادث ويلتجئ فيه عند الشدة إلى القوة الغيبية العليا التي منها كل شيء[125]. ومن ثم رأى أن الطور الثالث هو طور العقل والتدبر، ووزن الخير والشر بميزان النظر والفكر، وتحديد حدود للأعمال تنتهي إليها نزعات الشهوات ويقف عندها سير الرغبات. . . وهو طور التوبة أو الهداية[126].

وقد تباينت تصورات الشيخ رشيد رضا حول تطور المجتمعات الإنسانية عن التصور الذي طرحه محمد عبده، ولكنه حاول الدفاع عن أستاذه، رغم عرضه لرؤية مختلفة عبر عنها بقوله: (إن ما قاله شيخنا هنا تبعاً لبعض علماء

---

(124) محمود، عبد الحليم. **الإسلام والعقل**، القاهرة: دار المعارف، 1980م، ص228.

(*) من الملاحظ أن إيمان محمد عبده بالتطور يرتبط بتأثره بابن خلدون الذي حدد لتعاقب الحضارة أربعة أطوار: طور البداوة، وطور التحضر، ثم طور الترف، وأخيراً طور التدهور والسقوط.

راجع: الشرقاوي، عفت. **في التفسير الإسلامي للتأريخ**، القاهرة: دار الفردوس للطباعة، ب. ت، ص158.

(125) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، ج1، مرجع سابق، ص283.

(126) المرجع السابق، ج1، ص243.

الاجتماع والمؤرخين، وقد بين هو في بحث الحاجة إلى الرسالة من "رسالة التوحيد" أن عقل البشر لا يستقل بوضع حدود للأعمال تنتهي إليها نزعات الشهوات... بل لابد له من تشريع إلهي لذلك. وإننا نرى أن طور العقل والفكر قد بلغ في هذا العصر مرتقى لم يعرف فيه التاريخ ما يقربه... ثم نرى أعلم هذه الأمم ودولها مبعث الشر والشقاوة... والحروب والفتن)[127].

ويبدو أن تصور الإمام لمراحل وأطوار البشرية المتعاقبة، قد شابه عدم الاتساق النظري في بعض جوانبه، حيث عاد ليشير إلى طور رابع اعتبره منتهى الكمال، ويعني به طور الدين الإلهي والوحي السماوي الذي به كمال الهداية الإنسانية[128]. وبذلك بدت حيرة الشيخ محمد عبده بين التقدم الغربي الماثل أمامه والأفكار الغربية الذائعة عن التطور، وبين المعتقدات الدينية التي يؤمن بها والتي جعلته في النهاية يزاوج بين هداية الدين وهداية العقل، حيث يقول: (الطور الأخير للإنسان بعدما وكل إلى كسبه، وجعل فلاحه وخسرانه بعمله، فمن لطف الله أن أيده بهداية الدين بعد هداية الحس والوجدان والعقل، فبهذه الهدايات يرتقي بالتدريج إلى ما شاء الله تعالى)[129].

وبهذا وجد محمد عبده أن العمل الرئيسي المحرك للتطور يتمثل في الأفكار والمعتقدات، ومن ثم أشار إلى ترقي الأديان بترقي الإنسان، فالناس في بداية الخليقة كانوا في طور أشبه بطور الطفولية، ومن ثم كانت لغة الخطاب وأنواع التكاليف والأوامر والنواهي تناسب مدارك البشر ومشاعرهم خلال هذا التطور[130]. ثم أن التاريخ الإنساني بما حمله من تغيرات في أحوال البشر والمجتمعات أقتضى تطوراً آخر، فشرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بجملتها، وسن للناس سنناً في عبادة الله تتفق مع ما كانوا عليه، ثم لم يمض على ذلك بضعة أجيال، إلا وحرف الناس في الدين

(127) المرجع السابق، ج1، ص284.
(128) المرجع السابق، ص284.
(129) المرجع السابق، ص 288.
(130) محمد عبده. **رسالة التوحيد**، مرجع سابق، ص146-147.

وتفرقوا شيعاً في العبادة وأحدثوا بدعاً في الدين، وكان الناس على ذلك إلى أن جاء الإسلام، ليمثل منتهى مراحل التطور الديني. جاء الإسلام ليخاطب العقل ويستصرخ الفهم واللب ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية[131].

وقد انتقد الإمام عبد الحليم محمود افتراضات الشيخ محمد عبده السابقة موضحاً أن الإنسانية لم تتطور بهذا الوصف، ولكنها تمثلت الجوانب الثلاثة الحسية والعاطفية والعقلية في جميع المراحل الإنسانية وجميع المجتمعات المختلفة، وحاجج بأن إدخال قضية التطور في محيط الدين قد أفسدت كثيراً من القضايا، فقد أوجدت شبه تخلق في الأذهان حول التطور في التشريع[132]. ولكن يبدو أن الإمام محمد عبده لم يكن مهتماً بمناقشة الجوانب التشريعية حينما عرض هذه الأفكار في رسالة التوحيد، بقدر اهتمامه بالبحث عن موقع الإسلام ضمن تاريخ البشرية، وهو الأمر الذي ناقشه أيضاً في أعمال أخرى[133].

ومن هنا رأى "تيلمان ناجل Tilman Nagel" أن محمد عبده صاغ مفهومه عن التقدم والتطور في مواجهة الغرب، مدعياً أن العرب سابقاً وصلوا إلى غاية التاريخ الإنساني، وهو ما لم يبلغه أحد قبلهم، حيث كان الوحي الذي جاءت به الرسالة المحمدية موافقاً لما وصل إليه الجنس البشري من مرحلة النضج. إلا أن ما انتهى إليه قد اشتمل على مصاعب، وذلك ما لم تدعِه حتى الحركات الأصولية التي أتت بعد ذلك[134]. ولعل من تلك المصاعب التي اشتمل عليها مفهوم التطور عند محمد عبده، التناقض الذي وقع فيه حينما ذكر أن (غاية الوصول التي يتجه إليها التطور هي انتهاء الصراع الدامي إلى الإخاء الإنساني العام بحيث تكون الجمعية الإنسانية كساكني منزل واحد يرتفقون

---

(131) المرجع السابق، ص148.

(132) محمود، عبد الحليم. **الإسلام والعقل**، مرجع سابق، ص228-229.

(133) Nagel, Tilman. *The History of Islamic Theology From Muhammad to the present*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000, p. 271.

(134) Ibid: p. 272.

بمنافعه، وجه يصافح بالبشاشة وجهاً، وقلب يصافي بالمحبة قلباً)[135]. وبذلك يكون قد ناقض فكرته السابقة حول مبدأ الصراع وتنازع البقاء أو ما يسميه القرآن "الدفع"، الذي اعتبره محمد عبده أحد السنن الاجتماعية التي لا تتبدل.

واستخلاصاً مما سبق، يتضح أن الإمام محمد عبده استخدم فكرة التطور الاجتماعي لإثبات تفوق الحضارة الإسلامية وتقدمها. مثلما استخدمها الغرب لتأكيد تفوق الحضارة الغربية وتقدمها[136]. إلا أن رؤيته لم تكن مشوبة بالتمييز العنصري الذي اتسمت به النظريات الغربية، بل تميزت بالدعوة إلى الترابط الإنساني والتكامل الحضاري. وبذلك جاء تفسيره للتغير العالمي وثيق الصلة بالغاية التي رسمها القرآن للوجود الإنساني على الأرض، والمرتبطة بالتزام المجتمع البشري بعهد الاستخلاف.

وتبدو الرؤية الكلية لمفهوم التغير الاجتماعي واضحة في سياق القضايا الأساسية التي طُرحت في أعمال الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. ويمكن استعراض أهم القضايا التي تشكل تصور التيار التجديدي العقلي للتغير الاجتماعي فيما يلي:

1 - التغير الاجتماعي ودور الفرد في إصلاح المجتمع

تأسست نظرة الأفغاني للتغير الاجتماعي على الربط بين تغيير النفس وتغيير المجتمع كشرط أساسي لحدوث التغير، سواء في اتجاه التقدم والرفاهية أو في اتجاه التدهور والنكوص، وعلى ذلك فقد طرح عدة شروط للتغيير ترتبط بتغيير الأنفس، وتتلخص في عدة نقاط هي: الدعوة إلى الإصلاح، والإيمان بالله، ونصر الله، والصدق في عهد الله. وقد كان الأفغاني واضحاً في استناده إلى القرآن الكريم لتحديد هذه الشروط، فالأرض يرثها عباد الله

(135) زاهر، (محمد عبده: جهوده السياسية وآراؤه الفلسفية)، مرجع سابق، ص290.
(136) انظر: زايد، أحمد وعلام، اعتماد. **التغير الاجتماعي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992م، ص47.

الصالحون، والجماعة التي تنصر الله وتسترشد بكتابه يمدها الله بنصر من عنده*[137] وفي هذا السياق يستشهد الأفغاني بتاريخ الأمة الإسلامية وما تحقق لها من عزة وتقدم وفقاً لتلك الشروط فيقول: (هذه أمة نشأها الله من قلة، ورفع شأنها إلى ذروة العلا... هال ظهورها الهائل كل نفس، وتحير في سببه كل عقل، واهتدى إلى السبب أهل الحق فقالوا: قوم كانوا مع الله فكان الله معهم، جماعة قاموا بنصر الله فأمدهم بنصر من عنده... قوم صدقوا ما عاهدوا الله عليه فوفاهم أجورهم مجداً في الدنيا وسعادة في الآخرة)[138]. يوضح هذا اهتمام الأفغاني بالإصلاح الفردي على المستوى الخلقي والعقلي، ولكنه أعطى أهمية خاصة للجانب العقلي، حيث صور العقل بوصفه محور صلاح الإنسان، وحسب قوله: (فلقد بدأ الإنسان بداية لا تميزه عن غيره من الحيوانات... لكن نقطة الافتراق للإنسان كانت قوته العاقلة... والله قد جعل قوة العقل للإنسان محور صلاحه وفلاحه)[139].

وقد اتفق الإمام محمد عبده مع أستاذه الأفغاني على أهمية تغيير الأنفس وأنّها مرحلة أولى في عملية التغير الاجتماعي الشامل، وربط بين تشكيل الإرادة الإنسانية في التغيير وبين التربية والتعلم. وكان في مرحلة مبكرة قد قيد الإرادة الإنسانية حينما تحدث عن تأثير اختلاف الطبائع والعوامل البيولوجية الوراثية والعوامل الطبيعية كالجو وأحوال التربة على اختلاف العادات والملكات والأخلاق والأعمال في النوع الإنساني[140]. إلا أنه في مرحلة لاحقة عاد ليراجع تلك القضية**، فاستبعد أي تأثير للعوامل البيولوجية

(*) يشير الأفغاني إلى الآيات التالية: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105]، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: 8]، ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الرُّوم: 47].

(137) عمارة. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، مرجع سابق، ص59.

(138) المرجع السابق، ص59.

(139) عمارة. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، مرجع سابق، ص256-257.

(140) راجع: رضا. **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص189-200.

(**) ذكر محمد عبده في إحدى المقالات المنشورة في الوقائع المصرية بتاريخ 3 سبتمبر 1881، أن العوامل البيولوجية والطبيعية ذات تأثير على اختلاف العادات والأخلاق =

والجغرافية في تشكيلها حيث يقول: (أما هواء المولد والمربى ونوع المزاج وشلل الدماغ وتركيب البدن وسائر الغواشي الطبيعية، فلا أثر لها في الأعراض النفسية والصفات الروحانية إلا ما يكون في الاستعداد والقابلية على ضعف في ذلك الأثر... إن أفكاراً تتجدد ومعقولات من أخرى تتولد، وصفات تسمو وهمم تعلو، حتى يفوق اللاحقون فيها السابقين، ويظن أن هذا من تصرف الطبيعة لا من آثر الاكتساب، ولكن الحق أنه ثمرة ما غرس، ونتيجة ما كُسب، فالإنسان في عقله وصفاته وروحه عالم صناعي)[141].

ومن هنا يبتعد محمد عبده عن فكرة التطور الطبيعي ليؤكد أنّ التغيير عملية مستمرة ومتتابعة ترتبط بمراحل التنشئة والتربية. فيقول: إن الله (خلق الإنسان كما نعرفه الآن، جعل له عقلاً يتصرف في أنواع شعوره وفكراً يجول في طرق حاجاته البدنية والنفسية وجعل ارتقاءه في إدراكه وأفكاره كسبياً، ينشأ ضعيفاً فيقوى بالتدريج حسب التربية التي يحاط بها والتعليم الذي يتلقاه وتأثير حوادث الزمان والمكان والأسرة والتجارب)[142]. وعلى ذلك حدد الإمام ثلاثة وسائل للتغيير، **الأولى**: التربية والإعداد الخلقي، و**الثانية**: التعليم المعرفي، أما **الثالثة**: الخبرات والتجارب وما يرتبط بذلك من متغيرات مادية محيطة بالإنسان.

وإذا كان التغير تعبيراً عن الحركة والنشاط، فالحركة عند الأفغاني تقوم على العقل، حيث يبدو التغير نتاجاً للنشاط العقلي في الأساس. وهنا يعتقد الأفغاني أن الجمود نقيض العقل، ويرى أن الصراع بينهما أزلي، لكن انتصار العقل في هذا الصراع حتمي وأكيد. وقد عبر عن ذلك بقوله: (لبث الإنسان يقلب طرفه في الفضاء وطبقات الهواء، يتجادل عقله مع النسور والعقبان

= والأعمال. وهو يبدو في ذلك متأثراً بابن خلدون، ولكنه عاد بعد عشر سنوات فكتب في إحدى المقالات المنشورة بمجلة المنار عام 1901م، مستبعداً أي تأثير للعوامل البيولوجية والجغرافية على تشكيل الأخلاق والملكات.

(141) عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص50.

(142) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج3، ص7.

المحلقة، ويهب لمجاراتها واللحاق بها، ثم يقعده الجمود ويريه ذلك مستحيلاً فيرجع إلى الوراء!... والعقل وهو معتقل بذلك الجمود، يحاول فك قيده ليسير إلى الأمام، فإذا ظفر العقل في هذا العراك والجدل، وتغلبت أقدامه على الأوهام، واستطاع فك قيوده... لا يلبث طويلاً إلا وتراه قد طار بأسرع من العقبان... وهل يبقى مستحيلاً إيجاد مطية هذا الكون، ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته... وما صوره جموده بأنه خيال قد أصبح حقيقة...)[143].

وذهب الأفغاني إلى أن صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام، أمر يقتضيه الإسلام باعتبار أن أول ركن يُبنى عليه الدين الإسلامي، صقل العقول بصقال التوحيد[144]. غير أنه كان يؤمن بأن ذلك وحده غير كافٍ لدفع الإنسان لتغيير الواقع، ولذلك رأى أن الله اختص الإنسان بميل فطري لطلب المجد يدفعه للتغيير والتقدم، فالإنسان (لا يعيش إلا ليشرف به العالم، وكل لذة دون الشرف فهي وسيلة إليه، بل الحياة الدنيا هي السبيل الوعرة يسلكها الحي إلى ما يستطيع من المجد...)[145]. وعلى الرغم من اعتقاد الأفغاني أن هذا الميل الفطري للمجد يعد ميلاً فردياً، وتعود نتائجه على طالب المجد الفردي، رأى أنه من خلال هذا المجد الفردي يتحقق مجد الأمة كلها، (فما كان يحسبه طالب المجد عائداً إلى نفسه بالمنفعة، يبارك فيه مدبر الكون فيفيض خيره على بني جلدته أجمعين...، وإذا نال الواحد من الأمة مطلبه من المجد نالت الأمة حظها من السؤدد)[146].

وبذلك عول الأفغاني كثيراً على النخبة المتفوقة فيما يمكن أن تلعبه من دور بارز في تقدم الأمة فيقول: (إن ما سبق من الخير لأمة إنما كان بأيدي

---

(143) عمارة، محمد. **تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة**، مرجع سابق، ص156.

(144) الأفغاني، جمال الدين. **الرد على الدهريين**، ترجمة "الشيخ محمد عبده"، القاهرة: مطبعة الرحمانية، د.ت، ص63.

(145) الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد. **مجموعة العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص 121.

(146) المرجع السابق، ص، 121-122.

آحاد من أماثلها جدوا وجاهدوا، وبما بذلوا من نفائسهم وأنفسهم فازوا بتأصيل المجد لشعوبهم وبني جنسهم..)[147].

وبهذا أكد الأفغاني على دور الفرد في التغيير، فالتغيير يبدأ بالآحاد، ومجد الأمم يتأسس على مجد الأفراد، (لم تنل أمة من الأمم مزية من المزايا المحمودة عند بني البشر سواء في العلوم والمعارف والآداب والفضائل أو القوانين أو العسكرة وقوة الحماية، حتى خرج آحاد منها إلى ما تخشاه النفوس وتهابه القلوب، وسلكوا تلك المسالك الوعرة فبلغوا بأممهم أقصى ما بلغت به هممهم، مع الاعتماد على العناية الأزلية في جميع سيرهم)[148].

ولا تختلف رؤية محمد عبده عن رؤية الأفغاني، فقد عول كثيراً على الصفوة المتميزة من آحاد الناس، ودورهم المركزي في بعث الحركة في المجتمع وقيادة عملية التغيير، وكان يدرك أن هذه الصفوة يجب أن تتحلى بخصائص مميزة، تتعلق بالعلم والخلق والعقيدة. حيث أن الاعتقاد عامل مؤثر في التغير الفردي الذي يشكل مدخلاً لتغيير المجتمع. فمسؤولية تغيير المجتمع تقع على عاتق أقلية من الأفراد المجددين ممن يملكون إرادة التغيير[149].

واتفق الشيخ رشيد رضا مع الإمام محمد عبده حول هذه القضية، مشيراً إلى أن لتغير أحوال الأمم وتنقلها في الأطوار من نعم ونقم أثراً طبيعياً لتغييرها ما بالأنفس من العقائد والأخلاق والملكات التي تطبعها في الأنفس العادات وتترتب عليها الأعمال[150]. إلا أنه حينما يأتي إلى تفصيل دور الأخلاق في تغيير المجتمع، لا يشير إلى الأخلاق الفردية كما هو الأمر عند محمد عبده*، بل إلى ما يعرف بخلق الأمة أو الشعب التي تتألف من كثرة

---

(147) المرجع السابق، ص134.

(148) المرجع السابق، ص135.

(149) راجع: رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، ج2، مرجع سابق، ص475.

(150) المرجع السابق، ج10، ص38.

(*) استخدم محمد عبده مفهوم الأخلاق بمعنى "الفضيلة" وهي الصفة التي تنحو بالفرد إلى فعل الخير وتجنب الشر.

الأخلاق الشخصية[151]. وعلى ذلك ركز رشيد رضا على السلوك الاجتماعي الذي يرتبط بدور الجماهير في التغير الاجتماعي، بينما كان تأكيد الإمام محمد عبده على دور المجددين في إحداث التغيير الاجتماعي، ومما قاله في هذا الشأن: (. . . يفسد بأسها -أي الأمة- ويغلب عليها الجبن والمهانة، فإذا أراد الله تعالى إحياءها ينفخ روح الشجاعة والإقدام في خيارها وهم الأقلون فيعملون ما لا يعمل الأكثرون)[152]. وهكذا رأى الإمام أن مسؤولية التغيير قد تقع على عاتق أقلية أو صفوة من المجددين، ممن يملكون إرادة التغيير. في حين ركز رشيد رضا على أن الأمة مجتمعة عليها أن تتحمل أعباء التغيير حتى يتسع نطاقه ويتحول إلى ظاهرة تعم المجتمع، ومن ثم تؤثر في مختلف جوانب البناء الاجتماعي.

2 - علاقة العلم بالتغير الاجتماعي

نظراً لاعتبار رواد هذا التيار الجانب العقلي أساساً جوهرياً في حركة الإصلاح الاجتماعي. فقد حرصوا على تحديد دور العلم في عملية التغير الاجتماعي. ومن المؤكد أن جمال الدين الأفغاني كان يؤمن بأن المدخل إلى قوة المسلمين هو العلم، وفي ذلك يشير إلى أنه إذا كانت انتصارات المسلمين قليلة وانهزاماتهم هي القاعدة فذلك عائد إلى انقسام المسلمين وجهلهم وافتقارهم إلى الفضائل العامة[153]. غير أن "ألبرت حوراني" يختزل الأسباب الثلاثة السابقة إلى سبب واحد هو الجهل حينما يشير إلى أن الأفغاني كان يعلم أن انتصارات أوروبا إنما تحققت بفضل المعرفة وتطبيقها، وأن ضعف الدولة الإسلامية راجع إلى الجهل، كما كان يعلم أيضاً أن على الشرق أن يتعلم فنون أوروبا المفيدة، ولكنه لم يكن متحمساً لمجرد تقليد هذه الفنون، إذ أن وراءها نظرة فكرية شاملة بل نظاماً للأخلاق الاجتماعية، فالبلدان الإسلامية ضعيفة لأن المجتمع الإسلامي فاسد. ومن ثم استنتج حوراني أن الأفغاني رأى أن إعادة ازدهار

---

(151) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، ج2، المرجع السابق، ج10، ص38.
(152) المرجع سابق، ج2، ص475.
(153) مصطفى، هالة. **الإسلام السياسي في مصر**. . . ، مرجع سابق، ص39.

المدنية الإسلامية يمكن أن يتحقق بقطف ثمار العقل، أي علوم أوروبا الحديثة، وبإعادة بناء وحدة الأمة[154]. وربما يفهم من القول السابق أن الأفغاني لم يكن يرمي إلى مجرد نقل العلوم الغربية، بل إلى نقل النظام الاجتماعي والأخلاقي الذي انبثقت منه هذه العلوم أيضاً، وهذا ما عبرت عنه هالة مصطفى حينما ذكرت أن الأفغاني لم يهتم بقشور الحضارة الغربية ولم يدع لمجرد النقل عنها ولكن رؤيته وفهمه لها تعدى هذه الحدود لينفذ إلى الأسباب العميقة للحضارة وإلى الرؤية الفلسفية الشاملة التي تحكمها[155].

والواقع أن التحليل السابق يخالف الرؤية التي طرحها الأفغاني، بدعوته إلى طلب العلم بجهود ذاتية مبدعة لا ناقلة. فضعف المجتمع الإسلامي كما يذكر الأفغاني: (لا يكون ناشئاً إلا عن شيء من الإهمال في اتباع أوامر الشرع الإسلامي ونواهيه...)[156]. وقد رفض الأفغاني تقليد الغربيين باعتباره أحد مظاهر تخلف الأمة (إن ما نراه اليوم من حالة حسنة فينا هو عين التقهقر والانحطاط... لأننا في تمدننا هذا مقلدون للأمم الأوروبية وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب بالأجانب والاستكانة لهم، والرضى بسلطتهم علينا وبذلك تتحول صبغة الإسلام التي من شأنها رفع راية السلطة والتغلب إلى صبغة خمول وضعة واستئناس لحكم الأجنبي)[157]. ولم يكن الأفغاني يقبل فكرة التقدم التدريجي الناشئ عن نقل العلوم الغربية، ويقول في هذا الشأن: (على أننا لو فرضنا مسالمة الدهر، ومنحت الأمة مدة من الزمان تكفي لبث تلك العلوم في بعض الأفراد... فهل يصح الحكم بأن هذا التدرج يفيدها فائدة جوهرية... كيف يكون هذا وأن الأمة في بعد عن معرفة تلك العلوم الغريبة عنها... ولا وقوف لها على الغاية التي قصدت منها... لعل الأقرب أن ناقلي تلك العلوم... يكونون بين أمتهم كخلط غريب لا يزيد طبائعها إلا فساداً)[158].

---

(154) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص144، 145.
(155) مصطفى، **الإسلام السياسي في مصر**...، مرجع سابق، ص39، 40.
(156) الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد. **مجموعة العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص105.
(157) المغربي، **جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث**، مرجع سابق، ص98.
(158) الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد. **العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص57.

معنى ذلك أن التغير قد يعني نقل أسباب التقدم متمثلاً في العلم وليس نقل نتاج التقدم المتمثل في عناصر الثقافة المادية. فذلك لا يعدو سوى تقليد وصورة من صور التبعية التي لا تفضي إلى التقدم. وقد رفض الأفغاني مجرد التقليد الذي يزيد الأمة ضعفاً، حيث يتساءل: (ماذا يكون من أولئك الناشئين في علوم لم تكن ينابيعها من صدورهم ولو صدقوا في خدمة أوطانهم، . . . يظنون أن ما بلغهم هو الكمال لكل نفس والحياة لكل روح. . .غير مفكرين في استعداد من يعرض عليهم وهل يكون له من طباعهم مكان يحمد أو يزيدها على ما بها إضعافاً، وما هذا إلا لكونهم ليسوا أربابها وإنما هم لها نقلة وحملة)[159]. وعلى هذا ينتهي الأفغاني إلى ضرورة الإبداع العلمي الذاتي وسيلة للتقدم فرأى أنه: (لابد أيضاً من تهذيب علومنا وتنقيح مكتبتنا ووضع مصنفات فيها قريبة المأخذ سهلة الفهم. فنستعين بتلك الكتب والعلوم التي تضمنتها على الوصول إلى الرقي والنجاح)[160].

وكما عارض الأفغاني فكرة نقل العناصر المادية من الحضارة الغربية، واعتبرها من سمات التخلف. كان للإمام محمد عبده موقف معارض منها. فقد شدد على أن النظر العقلي لتحصيل الإيمان هو الأصل الأول للإسلام، فأول أساس وُضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح[161]. وبذلك اعتبر العقل وسيلة العلم، ووصفه بأنه الميزان القسط الذي توزن به الخواطر والمدركات[162]، فهو أيضاً أداة للحكم على الأشياء، ولذلك نجده يُعلي من قيمة الاجتهاد العقلي وسيلة للتجديد الديني والاجتماعي وإحداث التغيير والتقدم الاجتماعي. والإمام محمد عبده لم يكن يقبل استيعاب جوانب الحضارة الغربية كافة، فكما يذكر العقاد لمس الإمام آثار الفلسفة المادية في حضارة الغرب فأشفق من عواقبها على بني الإنسان وزادته اعتقاداً بضرورة الدين لصلاح النفوس البشرية وهداية الأمم في حياتها

(159) المرجع السابق، ص 57-58.
(160) المغربي، **جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث**، مرجع سابق، ص102.
(161) عبده، محمد، **الإسلام دين العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص118.
(162) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، ج2، مرجع سابق، ص75.

الاجتماعية[163]، وهذا ما سجله في إحدى خاطراته قائلاً: (حار الفيلسوف في أوروبا وأظهر عجزه مع قوة العلم، فأين الدواء؟ الرجوع إلى الدين، الدين هو الذي كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها في كل زمان. لكنهم يعودون فيجهلون)[164].

ومن هنا يمكن القول إن الإمام محمد عبده حرص على تفعيل دور الدين والعلم معاً في إحداث التقدم ومواجهة مظاهر التخلف. وقد ارتبطت جهوده الفكرية في معظمها بهذا الهدف، حتى أن مشروعه لتفسير القرآن الكريم جاء تحقيقاً لهذه الغاية، ولذلك نظر إلى القرآن بوصفه هداية عامة للبشر ومرشداً لأصول العمران وسنن الاجتماع، بانطباق عقائده على العقل وآدابه على الفطرة وأحكامه على درء المفاسد وحفظ المصالح[165]. وبهذا قامت فلسفة محمد عبده في التفسير انطلاقاً من مبدأين، **الأول**: نقد الجاهلية السائدة في فهم القرآن المتمثلة في التقليد*، **و الآخر**: تفسير القرآن بما يلائم ارتقاء المجتمع وكماله بمقتضى حالة العصر. وقد وجد في تحقيق هذين المبدأين السبيل لوضع المبادئ الأساسية لتغيير المجتمع الإسلامي وفتح الطريق أمام تقدمه[166].

تميز منهج محمد عبده في التفسير بالتركيز على تنظيم الحياة الاجتماعية على أساس من هدي القرآن[167]. كما أنه أبدع حين جعل من تفسير القرآن مجالاً رحباً وسبيلاً يلتمس بها ما يراه ويحس به من المشكلات الاجتماعية ويستخرج العلاج من خلال الآيات[168]. وبذلك استطاع في تفسيره أن يرسم

---

(163) العقاد، عباس محمود. **عبقري الإصلاح والتعليم**، مرجع سابق، ص262.

(164) المرجع السابق، ص263.

(165) المرجع السابق، المقدمة، ص1.

(*) على سبيل المثال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 169]، اتخذ الإمام محمد عبده من هذه الآية وسيلة لمهاجمة البدع والمنكرات التي يأتيها بعض الناس باسم الدين مثل زيارة القبور وإقامة الموالد.

(166) أبو حمدان، سمير. **الإمام محمد عبده: جدلية العقل والنهضة**، مرجع سابق، ص64-65.

(167) عبد الرحيم، عبد الغفار. **الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير**، مرجع سابق، ص186.

(168) المرجع السابق، ص297.

من القرآن دائرة تستطيع أن تحيط بالحياة الإنسانية في حاضر الإنسان المسلم، كما أحاطت بها في الماضي البعيد[169]. ومن خلال هذا المنهج في التفسير استطاع أن يوضح معنى التقدم ووسائل ارتقاء المجتمع، بالإضافة لاستخدامه التفسير وسيلة لمواجهة مشكلات التحول الاجتماعي السريع*. وفي هذا الإطار لاحظ الارتباط بين التغيير الاجتماعي الذي اجتاح المجتمع وبين المشكلات الاجتماعية التي نجمت عن تقليد الغرب والتي عدها المستغربون أحد مظاهر المدنية والتقدم.

وربما استدل آلان تيلور من موقف الإمام السابق، أنه كان يخشى دائماً أن تخلق عملية التحديث صدعاً في المجتمعات الشرقية بين قطاع من السكان الذين انجذبوا بشدة إلى التقاليد الغربية ونماذج الفكر الغربي، وبين الجماهير التقليدية التي استمرت في النظر إلى العالم من خلال المنظور الإسلامي[170]. والواقع أن محمد عبده كان متخوفاً من نقل مظاهر التحديث المادية وما يصاحبها من أمراض اجتماعية انتشرت في الغرب باسم المدنية، ولذلك حرص على توضيح المعنى الصحيح للمدنية حينما وصف التمدن بقوله: (فالتفنن في الصنائع فصل من فصوله والتسابق في ميادين العلم باب من أبوابه، والتجافي عن مواضع النقيصة جزء منه، والتجمل بالأخلاق الفاضلة نبذ من جوهره)[171]. وبهذا عبر عن معنى المدنية بما تشمله من مظاهر الرقي المادي والروحي، فالتقدم لا يكون قاصراً على جانب واحد فقط بل يتشكل من الجانبين معاً، وقد أبدى الإمام اهتماماً بالجانب الروحي للمدنية أكبر من

---

(169) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص143.

(*) في تفسيره لقول الله ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾، تعرض لإحدى المشكلات الاجتماعية التي واكبت التحولات السريعة في المجتمع بعد الانفتاح على الغرب، مثل إدمان الخمور والقمار (اليانصيب) وذكر في هذا السياق مستدركاً: (ولكن لدينا من أهل الذكاء والفطنة وأدعياء العلم والمدنية من استعبدهم سلطان اللذة فصرفهم عن النظر والبحث في المضرات. . . وصارت تعد من علامات المتفرنجين الذين يسمون المتمدينين، وسرت عدواهم إلى غيرهم من المقلدين. .). راجع: عبد الرحيم. **الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص311.

(170) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, p. 49.

(171) زاهر، (محمد عبده: جهوده السياسية وآراؤه الفلسفية)، مرجع سابق، ص301

اهتمامه بالجانب المادي، ورأى أنه من خطأ الرأي أن نكتفي بتقليد الأمم المتمدينة في حياتنا اليومية بالتوسع في المآكل والمشارب والتأنق في الملابس والمساكن والتفنن في حيازة التحف وأنواع الأثاث معتقدين أن ذلك هو التمدن الحقيقي، وهو في الواقع الشقاء الأبدي الجالب للفقر المدقع[172].

وعلى ذلك يقرر الإمام محمد عبده أنه لكي تكون لنا مدنية ذاتية فلابد أن نرجع إلى أصول ثقافتنا ومنابع تراثنا[173]. ومعنى ذلك أن أسس المدنية الصحيحة، في تصوره، تقوم على تكامل الدين والعلم، والعلم الصحيح - طبقاً للإمام- يقوم على الوجدان، والدين الكامل علم وذوق وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان. ولابد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم[174]. وبناء على ذلك، ذهب الإمام محمد عبده إلى أن العلم الحقيقي يرتبط بسلامة الاعتقاد والعقيدة، وهو الوسيلة لرقي الأخلاق والعادات الإنسانية، أو كما يقول: (ليست الأخلاق والعادات إلا توابع ومستلزمات للعلم والإدراك التي لها أثر في جوهر الروح يتبعه الأثر الفعلي. . .)[175]. وبذلك ربط بين العلم والأخلاق .كما كان يؤمن بأن الرخاء لا يكفي لإقامة كيان المجتمع ولا لحفظ بقائه من عوامل فنائه ولا من أخطار أعدائه، ولن يقوم للمجتمع كيان بغير المعرفة العلمية والتربية الأخلاقية، ولن يقر له هذا الكيان إذا حرم منهما أحد جنسيه أو إحدى طبقاته[176].

وهكذا يتصور محمد عبده أن العلم الذي تحتاج إليه المجتمعات الإسلامية كي تتقدم يجب أن تحكمه ضوابط أخلاقية. ولذلك يقول: (أما العلم الذي نحس بحاجتنا إليه، فيظن قوم أنه علم الصناعة وما به من إصلاح مادة العلم

---

(172) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، "مقال بالوقائع المصرية: 20 يناير 1881"، ص 226-228.

(173) زاهر، (محمد عبده: جهوده السياسية وآراؤه الفلسفية)، مرجع سابق، ص303.

(174) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص160.

(175) رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده في رسالة الواردات**، مرجع سابق، ص189.

(176) العقاد، عباس محمود. **عبقري الإصلاح والتعليم**، مرجع سابق، ص261.

في الزراعة والتجارة مثلاً، وهذا ظن باطل، فإنا لو رجعنا إلى ما يشكوه كل منا نجد أمراً وراء الجهل بالصناعات وما يتبعها. إن الصناعة لو وجدت بأيدينا نجد فينا عجزاً عن حفظها، إن المنفعة قد تتهيأ لنا ثم تنفلت منا في نفوسنا، فنحن نشكو ضعف الهمم وتخاذل الأيدي، وتفرق الأهواء والغفلة عن المصلحة الثابتة، وعلوم الصناعات لا تفيدنا دفعاً لما نشتكيه، فمطلوبنا علم وراء هذه العلوم، ألا وهو العلم الذي يمس النفس، وهو علم الحياة البشرية... العلم المحيي للنفوس هو علم أدب النفس، وكل أدب لها هو في الدين... وما نحس من أنفسنا طلبه هو التفقه في الدين...)[177]

وتبعاً لذلك، رأى الإمام محمد عبده، أنه من الدين يُستنبط علم الحياة البشرية وعلم أدب النفس، وهذه العلوم تهتم بالقضايا المتعلقة بتطور المجتمعات والتغير الاجتماعي، وتعالج قضايا المجتمع الآنية والحاضرة. ولذلك عرف محمد عبده "العالم" بأنه العاكف على شأنه، البصير بأهل زمانه، ورأى أن من فرط في شيء من زمنه ولم يستعمله فيما من شأنه أن يستعمله فيه أو أساء استعماله بسبب جهله بأحوال هذا الزمان يعد خارجاً عن مفهوم العالم ويسمى حافظاً للعلم. أما علماء المسلمين الذين لا يهتمون بشؤون العامة ويسعون إلى المصالح الخاصة، فقد اعتبرهم "متفننين"[178].

وبذلك وضع الإمام محمد عبده شرطين للعلم الصحيح الذي يقود إلى التقدم، **الأول**: أن يكون مرتبطاً بالحاضر ومستجدات العصر ومتغيرات المجتمع **والآخر**: أن تكون غاية العلم تصب في الصالح العام، وترتبط بقضايا مجتمعية وليست فردية. وتأسيساً على هذين الشرطين، جاءت دعوة الشيخ رشيد رضا إلى فتح الأبواب أمام العلوم والمعارف الغربية، وأكد على ضرورة أن يأخذ المسلمون بهذه العلوم والمعارف جسراً للعبور إلى النهضة، وأيضاً للوقوف في وجه أوروبا، ولكنه رأى أن التوجه إلى المدنية الأوروبية يجب أن

(177) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام**، مرجع سابق، ج3، ص649-650.
(178) المرجع السابق، ص744-745.

يوازيه توجه إلى الأصول الدينية والتراثية للمسلمين. حتى يمكن أن نقف في مواجهة التحدي الثقافي والحضاري الغربي[179].

3 - دور الإرادة الإنسانية في التغير الاجتماعي

شغلت قضية الإرادة الإنسانية تفكير رواد التيار التجديدي العقلي، ولعل تأكيدهم الشديد على دور الفرد في تحقيق التغيير الاجتماعي تطلب البحث في قضية الجبر والاختيار. وقد كان الأفغاني جريئاً حين صرح برأيه في هذه القضية، في وقت كان الجمود الشديد يعم المجتمعات الإسلامية، ويدعو الناس إلى الاستسلام للواقع بحجة أن ذلك جزء من الإيمان بالقضاء والقدر. ولكن الأفغاني كان يعتقد أن علاقة الإنسان بالظروف الموضوعية المحيطة به علاقة حرة، ومن ثم فالإنسان هو صانع الحضارة والتاريخ، ولذلك يقول محمد عمارة: (إن الأفغاني قد انحاز إلى صف الفكر الذي مجد الإنسان فاعترف له بالحرية والاختيار، ومن هنا يدعو إلى التفريق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الجبر وسلب الحرية والاختيار عن الإنسان)[180]. وقد رأى الأفغاني أن ما يحدث في العالم إنما يحدث بتسلسل العلة والمعلول، وآمن أن الله سبحانه وتعالى هو العلة الأولى التي بدأت بها السلسلة، أما قرارات الإرادة الإنسانية فتمثل حلقات ضرورية من هذا التسلسل، وهي قرارات حرة، غير أن الله علمنا بالعقل وبواسطة الأنبياء كيف نتخذها، أما الاعتقاد بالقضاء والقدر فيعني أن الله مع من يعمل العمل الصالح. وهذا القول إن صح على السعي المبذول لكمال الإنسان وسعادته في الآخرة، فهو يصح أيضاً على السعي المبذول في سبيل سعادته في الدنيا، وما يصح على الفرد يصح على المجتمع أيضاً[181].

وقد أولى الإمام محمد عبده مسألة الاختيار الإنساني أهمية عظمى، وأكد

---

(179) أبو حمدان، سمير. **الشيخ رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل**، مرجع سابق، ص74.

(180) عمارة، محمد. **مسلمون ثوار**، مرجع سابق، ص413.

(181) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص128.

على مسؤولية الأمم عن تقدمها أو تأخرها، فالتغير الذي يحدث في المجتمعات إنما يتم من خلال أفعال الأفراد، والمجتمع مسؤول عن انهياره وتخلفه، كما إنه قادر على تحقيق التقدم والإصلاح[182]. وعلى ذلك فالتخلف وانهيار الحضارة ليس وليد الصدفة كما أنه لا يأتي فجأة دون مقدمات، فقد (خلق الله الإنسان عالماً صناعياً ويسر له سبيل العمل لنفسه وهداه للإبداع والاختراع، وقدر له الرزق من صنع يديه... فهو على جميع أحواله من ضيق وسعة وخشونة ورفاهة وبيد وحضارة صنيعة أعماله...)[183]. واعتبر الإمام محمد عبده أن المسؤولية الإنسانية في التغيير نابعة من خلافة الإنسان في الأرض وتمتعه بالقدرة على الاختيار، ورأى فيما عرضه القرآن الكريم من قصة إخبار الله للملائكة بجعل آدم خليفة في الأرض تمثيلاً يشير إلى تهيئة الأرض وقوى هذا العالم وأرواحه التي بها قوامه ونظامه لوجود نوع من المخلوقات يتصرف فيها فيكون به كمال الوجود في هذه الأرض. ووجد في سؤال الملائكة عن جعل خليفة يفسد في الأرض دلالة على أنه يعمل باختياره ويعطى استعداداً في العلم والعمل لا حد لهما، وأن تعليم آدم الأسماء كلها بيان لاستعداد الإنسان لعلم كل شيء في هذه الأرض وانتفاعه به في استعمارها[184].

وفي إطار مبدأ الاختيار والإرادة الإنسانية، بين محمد عبده أن التغير الاجتماعي وإن ارتبط بعوامل اقتصادية وسياسية وتكنولوجية، إلا أنه يرتبط أساساً وفي المقام الأول بالنفس البشرية. فالبناء الاجتماعي يتغير إذا تغير أفراد المجتمع. ومن هنا أكد دور العوامل النفسية والثقافية للتغيير، حيث يقول: (إذا صلحت النفس البشرية أصلحت كل شيء تأخذ به وتتولى أمره، فالإنسان سيد هذه الأرض، صلاحها وفسادها منوط بصلاحه وفساده، وليست الثروة ولا وسائلها من صناعة وزراعة وتجارة هي المعيار لصلاح البشر، ولا الملك ووسائله من القوة السياسية، فإن البشر قد أوجدوا كل وسائل الملك والحضارة من علم وفنون وأعمال بعد أن لم تكن، فهي إذاً نابعة من معين

(182) انظر: عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص48-50.
(183) المرجع السابق، ص49.
(184) انظر: رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، ج1، مرجع سابق، ص281

الاستعداد الإنساني تابعة له دون العكس)[185].

ولكن كيف تتحكم الإرادة الإنسانية في عملية التغيير في رأي الإمام محمد عبده؟ إن قضية الإرادة الإنسانية تُطرح عادةً مرتبطة بقضية القدر، وهكذا ناقش محمد عبده مسألة القدرة الإنسانية في إطار عقيدة القدر، مؤكداً عدم تعارض الاختيار الإنساني مع القدر الإلهي، وفي هذا يقول: إن (الإيمان بوحدانية الله لا يقتضي من المكلف إلا اعتقاده أن الله صرفه في قواه فهو كاسب لإيمانه، ولما كلفه به من بقية الأعمال، واعتقاده أن قدرة الله فوق قدرته، ولها وحدها السلطان الأعلى في إتمام مراد العبد بإزالة الموانع وتهيئة الأسباب المتممة، مما لا يعلمه ولا يدخل تحت إرادته)[186]. واستخلص محمد عبده من ذلك أن عقيدة القدر لا يمكن أن تكون مؤكدة فعلياً، ولا تصنع معنى ما لم تكن مصحوبة بافتراض إرادة حرة، فالله سبحانه وتعالى قد وضع الشريعة بحيث يؤدي الدنيوي والديني إلى نجاح الإنسان[187].

وطبقاً لرؤية محمد عبده فإن الإنسان مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته[188]. ومن هنا تكون الإرادة الإنسانية مرتبطة بالعلم، أو كما يقول الإمام: (تابعة للأثر العلمي في الروح الإدراكي)[189]، ولكي تتشكل إرادة التغيير، فإن ذلك يستلزم وجود بواعث لهذا التغيير، ولابد من وجود محرك خارجي قوي يدفع إلى التغيير. فالانتقال عن الأخلاق والعادات الثابتة يتصف بالصعوبة، ولا يتم من تلقاء النفس بدون أن يضطرها لذلك قاسر أو زاجر. أما هذا القاسر أو المحرك الخارجي فيتحدد في العلم والإدراك الذي يستولي على الإرادة أي يحركها ويشكلها[190].

---

(185) المرجع السابق، ج1، ص6.

(186) عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، مرجع سابق، ص66.

(187) Kerr, Malcolm H.: *Islamic Reform: the political and legal theories of Muhammad Abdoh and Rshid Rida*. Los Angels: University of California Press, 1966, p. 114.

(188) عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، مرجع سابق، ص63.

(189) رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج2، مرجع سابق، ص185.

(190) المرجع السابق، ص192-193

والعلم الذي يؤدي إلى التغيير في العادات والملكات لابد أن يكون مقترناً بغاية تحصيله، وليس مجرد حفظ العلم، فالإرادة تابعة للانفعال الإدراكي بالداعية والباعث إلى الحركة، فإن كانت الداعية مجرد التصور وقفت عند هذا الحد أو إلى حد انتظام الترتيب والتأليف في الألفاظ والأرقام، وهى إلى هذا الحد لا تفيد في حال الشخص وصفاته الحقيقية، ومن هم على هذا الحال يسمون "اللفظيين" ولا أثر لهم إلا بالعرض[191]، أي أن العلم بهذه الكيفية لا يفيد في التغيير الحقيقي. أما معنى التغيير الحقيقي فيرتبط بما يسميه الإمام الإدراك الراسخ في النفس الذي يكون هيئة ثابتة لها ملكة، وهو الذي تصدر عنه الأفعال البدنية والفكرية ذات الأثر الواقع لا مجرد الأثر التصوري، وهذا ما يُعرف في الاصطلاح "بالاعتقاد"*[192]. فالإرادة لا تنبع إلا عن عقيدة راسخة، ولا يتم اكتسابها إلا عن طريق التنشئة والتعلم، بشرط أن يكون العلم مقترناً بغاية تحصيله (فالصور التعليمية التي تحضر الذاكرة دائماً أو في بعض الأحيان غير مصحوبة بالغاية العملية، لا تعد في الحقيقة معتقداً وإنما هي مخيلات)[193].

رابعاً: آليات التغير الاجتماعي

اهتم رواد التيار التجديدي العقلي بالكشف عن آليات التغير الاجتماعي، بحثوا في وسائل وسبل الإصلاح الاجتماعي والأساليب التي تساعد الأمة على اليقظة والتقدم الحضاري، وأجمعوا على ضرورة تجديد الفكر الديني وفتح باب الاجتهاد، على أساس أن التقليد كان أحد الأسباب الجوهرية في حالة الجمود والتخلف التي ألمت بالأمة الإسلامية. كما أجمعوا على أن

---

(191) المرجع السابق، ص195.

(*) يقول الإمام محمد عبده: أن الصور الاعتقادية في الروح تكون كالأشكال الطبيعية، وما دونها لا يؤثر فيها أثراً حقيقياً ثابتاً، ولذلك يقول النبي ﷺ: (لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن). (حديث صحيح أخرجه الشيخان البخاري ومسلم عن أبي هريرة).

(192) رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج2، مرجع سابق، ص197.

(193) المرجع السابق، ص198.

الوحدة الإسلامية أهم وسيلة لمواجهة الأوضاع الداخلية المتردية والتحديات الخارجية المتلاحقة. وفيما يلى عرض لأهم آليات التغير الاجتماعي التي تناولها رواد التيار التجديدي.

1 - التجديد والاجتهاد العقلي

كان على التيار التجديدي العقلي أن يقف في مواجهة فريقين خصمين، رأوا أنهما تسببا في ضعف الأمة وجهلها. الفريق الأول: تمثل في المدرسة الفقهية التقليدية الجامدة، والفريق الآخر: تمثل في المستغربين أصحاب المدرسة المادية. وكان التجديد الوسيلة المثلى التي نادى بها أصحاب هذا التيار، لكي تتمكن الأمة من تحقيق نهضتها. وقد أدرك السيد جمال الدين الأفغاني أن ترقية الأمة الإسلامية بالعلم الصحيح، ليس بالأمر السهل، فالأمة الإسلامية سهَل الحجر عليها، محض جهلها، لأنها تخلت عن العلم، وهو سلاح يخشاه المستعمر. ولذا رأى الأفغاني أن (الغربيين ولا ريب يمانعون بطرق خفية ترقية الشرقيين لأنفسهم على طريقة وطنية خاصة بهم، ويعرقلون مساعيهم -بأشكال تصبح غريبة- ولا يسهلون وسائل تهذيب أخلاق مجموعهم، بل يعملون على العكس... بأساليب غاية في المكر والمغالطة والسفسطة، والاستعانة ببعض أهل البلاد على ذلك، هم الأسقط همة. فحياة الشرقيين بالعلم الصحيح، موت لحكم الغرب فيهم، وفك الحجر عنهم، والعكس بالعكس)[194]. وبهذا نبه الأفغاني إلي مسألة خطيرة، فهو إذ يؤكد أن العلم أحد آليات التغير، يعتقد بضرورة أن يكون نابعاً من جذور وطنية، فخصوم الأمة وأعوانهم يتربصون بها ليمنعوا عنها العلم الصحيح. وعلى ذلك ليس من سبيل إلى هذا العلم الصحيح إلا بتكاتف الجهود الذاتية، ومن هنا يبدو تجديد التراث أحد وسائل تطوير العلوم الإسلامية، مما يؤهل الأمة لتغيير أوضاعها المتدهورة.

واعتبر الإمام محمد عبده التجديد وسيلة لتحرير الفكر من التقليد

---

(194) عمارة، محمد. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ص324.

والجمود، واستخدام منهج السلف في الرجوع إلى الينابيع الأولى للدين، موضحاً أن التجديد دعوة لإعادة بناء التراث بما يتفق مع روح العصر. أما ما كان يعنيه الإمام بالتجديد فيتحدد في (تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه)[195]. ولذلك أكد الشيخ محمد عبده أن رأيه في التجديد (يعد مخالفة لرأي طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وكذلك مخالفة لرأي طلاب فنون العصر ومن هم في ناحيتهم)[196]. ورأى الإمام أن هذين الفريقين تسببا في الجمود والتقليد بإعراضهما عن القرآن، فالفريق الأول من الفقهاء التقليديين الذين عرفهم بالفريق المقلد والمحافظ على كتب القرون الوسطى دون هدي السلف، أما الفريق الثاني فمن المستغربين الذين اعتبروا الإسلام هو السبب في جهل المسلمين وضعفهم، ومن ثم رأوا أن لا حياة لنا إلا باتباع علم الاجتماع وسنن العمران من الأمم غير الإسلامية[197].

انتقد محمد عبده الفريقين ووصفهما بالجهل، حيث رأى أن (كتاب الإسلام هو المرشد الأول لسنن الاجتماع والعمران، ولكن المسلمين قصروا في طور حياتهم العلمية من تفصيل ذلك)[198]. وعلى هذا اعتقد أن خطر المحافظين لا يقل عن خطر العلمانيين، وأن الطائفتين لا تعملان لصالح تقدم الأمة. وبذلك كان معنى التجديد عنده لا يحمل فقط الاحتجاج على تقليد السلف، ولكنه يتضمن أيضاً احتجاجاً على تقليد التيار العلماني الغربي.

اعتمد محمد عبده في التجديد على الاجتهاد باعتباره أحد الوسائل المبنية على أسس إسلامية. ولما كان الاجتهاد هو الوسيلة المشروعة والحتمية لامتداد الصبغة الإسلامية لأحداث المجتمع الإنساني في الجماعات الإسلامية، فإنه

---

(195) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج2، مرجع سابق، ص318

(196) المرجع السابق، ص318

(197) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، ج2، مرجع سابق، ص424.

(198) المرجع السابق، ص424.

لا يجوز أن يمارسه إلا من كان على الصفات العلمية التي كان عليها المجتهد الأول في القرون الثلاثة الأولى، حسبما يتفق الفقهاء، ولذلك قرن الشيخ محمد عبده جوازه في عصره بالشروط التي جوزته فيما مضى[199]. وعلى هذا التزم الإمام بمنهج السلف في الاجتهاد، مؤكداً على فهم الدين على طريقة السلف، وكانت النزعة العقلية التي تبناها الشيخ محمد عبده تقوم على استقلال الفكر ونبذ التقليد، تستند إلى أصول إسلامية، وفي ذلك يقول الإمام: (أنحى الإسلام على التقليد وحمل عليه حملة لم يردها عنه القدر، فبددت فيالقه المتغلبة على النفوس، واقتلعت أصوله الراسخة في المدارك، ونسفت ما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم)[200]، (فالإسلام عاب أرباب الأديان في اقتفائهم أثر آبائهم... فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده، وخلصه من كل تقليد كان استعبده، ورده إلى مملكته يقضي بحكمه وحكمته، مع الخضوع مع ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته... بهذا تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما، هما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر)[201].

يعني ذلك أن الوسائل التي دعا الإمام محمد عبده إلى استخدامها في للتجديد لم تكن جديدة، ولم تكن مستمدة من مصادر عصرية*، وإن كانت توصف بأنها عقلانية لأنها تعتمد على الاجتهاد العقلي الذي يعد أحد الأصول الإسلامية الثابتة. ومن هذا المنطلق اعتبر بعض المراقبين الغربيين أن الحركة

---

(199) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص 137-138.

(200) عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، (تحقيق) محمود أبو رية، القاهرة: دار المعارف، ط5، 1977م، ص 139.

(201) المرجع السابق، ص141.

(*) يعتقد الباحث "عبد العاطي محمد" أن كلمة التجديد عند محمد عبده يُقصد بها استخدامه لأدوات ومقاييس عصرية وعقلانية لإحداث مظاهر التغيير في جوانب التفكير الإسلامي. إلا أن ذلك يخالف تأكيد محمد عبده نفسه على فهم الدين على طريقة السلف، واعتماده على منهج السلف في التجديد.
انظر: عبد العاطي محمد، مرجع سابق، ص109.

الإصلاحية التي أسسها محمد عبده تعد إحدى الحركات التنويرية الداخلية الاحتجاجية ضد كثير من الأفكار الدينية والممارسات التي اعتُبرت إسلامية في هذا الوقت، دون كثير من الأسس، إلا أن هذه الحركة عادت بوعي شديد إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، واستعملتها مقياساً للحكم على الأفكار والممارسات القائمة، وعلقت أهمية عظيمة على استخدام العقل في كلٍ من العام والخاص، ولاسيما في تفسير النصوص الدينية وفي تجديد التفكير الديني والفلسفي وكذلك في العلوم العصرية[202].

اعتمد منهج التجديد عند محمد عبده على تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، إلا أنه اعتبر الدين ضابطاً للعقل، واعتبر العقل حكماً في حقيقة الإيمان وطرح التقليدية العمياء[203]. ولا ينكر محمد عبده حدود العقل الإنساني واحتياجه إلى موجه حيث يذكر أن (. . . العقل الإنساني محتاج في قيادة القوى الإدراكية والبدنية إلى ما هو خير له في الحياتين، إلى معين يستعين به في تحديد أحكام الأعمال وتعيين الوجه في الاعتقاد بصفات الله. . . وذلك المعين هو النبي)[204]. ومن هنا يؤكد أهمية الوحي كمرشد للعقل، بقوله إن (الدين علم يهتدي به . . . إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي، . . .الدين هو حاسة عامة تكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات، والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله)[205].

على هذا الأساس حافظت الحركة الإصلاحية التي قادها "محمد عبده" على احترام شديد للقرآن وكذلك العقل، وأكدت على عدم وجود صراع بين

---

(202) Waardenburg, Jacques. "Islam as a Vehicle of Protest," in Gellner, Ernest, ed. *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, and Industrialization: The Southern Shore of the Mediterranean*. Berlin: Mouton Publishers, 1985, p. 32.

(203) محمود، عبد القادر. **الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث**، القاهرة الهيئة العامة للكتاب، ط2، 1986م، ص371.

(204) عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، مرجع سابق، ص78.

(205) المرجع السابق، ص116.

الدين والعقل، وأن الإسلام عقلاني، وبذلك ركزت على استخدام العقل، ودعت إلى التمسك بالأصول في الوقت نفسه، وانطلاقاً من افتراض أن الإسلام عقلاني، حددت الحركة مستوى حاداً للاحتجاج على التقاليد المتزمتة والمذاهب الدينية الكلية، ومن هنا عادت للنصوص الأصلية لتحقق الإصلاح من خلال التطابق مع القرآن ونشر التعليم وتحسين التربية بين الجماهير[206]. وقد حاول "تشارلز آدمز" التقليل من قيمة المنهج العقلاني الذي اعتمده الإمام وسيلة للتجديد المفضي إلى التغير الاجتماعي، عندما ذهب إلى أن الإمام كان متقيداً داخل حدود الإسلام، بل في حدود المسلمين التقليديين، واعتبره تقليدياً متشدداً للغاية فيما يتعلق برأيه في القرآن وفيما للنبي صلّى الله عليه وسلّم من فضل وكرامة[207]*. إلا أن ما ذهب إليه "آدمز"، لا يقدم البرهان على ضعف النزعة العقلية لدى الإمام، ولكنه قد ينفي الزعم بأن النزعة العقلية عند محمد عبده عبرت عن اقترابه من عملية الاقتباس من مظاهر المدنية الحديثة[208]. فهذه النزعة العقلية، في واقع الأمر، لم تكن تعبر عن اقتباسه المنهج الغربي في التفكير بقدر ما كانت تعكس تأثره ببعض أفكار المدارس الفكرية الإسلامية كالمعتزلة، وكذلك تأثره بفلسفة ابن رشد التي شكلت أبرز منطلقات التيار التجديدي في هذا الميدان[209].

اعتبر الإمام محمد عبده أن التقليد مرض اجتماعي ينبغي علاجه من خلال تحكيم الله تعالى فيما اختلف فيه المسلمون، ورد ما كان من المصالح

---

(206) Waardenburg, Jacques. "Islam as a Vehicle of Protest," in Gellner, Ernest, ed. *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, and Industrialization*, 1985, p. 32.

(207) Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. 1933, 117.

(*) يبدو أن ما اعتبره " آدمز" تشدداً من الإمام محمد عبده إنما يتعلق بالأسس العقائدية التي لا يتم إسلام المرء إلا بها، ومن ذلك قوله بالتسليم بمذهب السلف القائل بوجوب تفويض الأمر إلى الله فيما يتعلق بصفات الله وعالم الغيب، وبقبول النص كما هو حتى لو تعارض ظاهرياً مع العقل.

راجع: رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، ج1، مرجع سابق، ص252.

(208) انظر: عبد العاطي محمد، مرجع سابق، ص109.

(209) راجع: عمارة، محمد. **تيارات اليقظة الإسلامية**، مرجع سابق. ص155.

الدنيوية والأمور السياسية إلى أولي الأمر[210]. ولذا فإن التجديد عند الإمام محمد عبده لا يُفهم منه أنه رفض للتراث الإسلامي العريض جملة وتفصيلاً، ولكنه دعوة لإعادة بناء التراث بحيث يكون متفقاً مع روح العصر الذي يعيش فيه الفقيه، وملائماً لما يستقبل من الزمان[211]. فقد رأى محمد عبده أن سنة الحياة التي تتسم بالتغير والتبدل الدائبين تتنافى مع التقليد الذي يتنافى أيضاً مع العقل والمبادئ الإسلامية[212]. كما رأى أن مواجهة التقليد والجمود الفكري هو الوسيلة الأولى للتجديد. حيث أكد أن مفاسد الجمود الفكري انعكست على أربعة أشياء، اللغة، والاجتماع، والشريعة وأهلها، والعقيدة[213]. وبهذا جعل الإمام تجديد الفكر الديني مدخلاً لتغيير المجتمع الإسلامي، حيث عزا أسباب تخلف المسلمين وضياع ملكهم وكل ما تعانيه المجتمعات الإسلامية من مظاهر البدع والجهل إلى التقليد، فأسباب كل هذا كما يقول تعود إلى (الجمود عند حد ما قال الأول دون بحث في دليله ولا تحقيق في معرفة حاله، وإهمال العقل والعقائد على خلاف ما يدعو إليه الكتاب المبين والسنة المطهرة)[214].

وأيد الشيخ رشيد رضا رؤية الإمام محمد عبده السابقة، مشيراً إلى أن الجمود الفكري مرض عارض يجب علاجه، وأن النمو والتقدم من سنن الحياة. ويقول رشيد رضا: (متى وجد العلم في أمة فإنه ينمو ويكمل بالتدريج وسنة الله في ذلك أن المتأخر يكون أرقى من المتقدم لأن بداية الآخر من نهاية الأول ما لم يطرأ على الأمة من الأمراض الاجتماعية ما يوقف سير العلم فيها، وفي هذه الحالة لا يقال إن سنة الله تبدلت أو بطلت لأن سنة الله في المرضى غير سنته في الأصحاء)[215]. وبذلك دعا إلى فتح باب

---

(210) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، ج3، مرجع سابق، ص11.

(211) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج3، مرجع سابق، ص63.

(212) البشري، طارق. **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، مرجع سابق، ص18.

(213) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج3، مرجع سابق، ص97.

(214) عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص155.

(215) رضا، محمد رشيد. **محاورات المصلح والمقلد**، مرجع سابق، ص47.

الاجـتهاد، ولكنه أنكر صحة الاجتهاد إذا خالف الحديث الصحيح. مستنداً إلى رأي الإمام الشـافعي القائل: إن ما استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن أن يدعها لقول أحد[216].

2 - التعليم كوسيلة للتغير الاجتماعي

لما كانت عملية التغير الاجتماعي في تصور الأفغاني تبدأ من الفرد، حيث يرتبط إصلاح الفرد بشقين: استعداد فطري وإعداد عقلي. ولما كان الاستعداد الفطري للرفعة والتقدم قد تفسده بعض العوامل الخارجية، يصبح المطلب الأكثر إلحاحاً هو البحث عن وسائل إحياء هذا الاستعداد الفطري الإنساني، والكشف عن الطرق المناسبة للإعداد العقلي. ويبدو أنّ تحقيق ذلك -في تقدير الأفغاني- متعلق بتحرير العقـل الإنساني ودفع الإرادة الإنسانية، ومن ثم كان عليه أن يبحث عن الأداة التـي تحرر العقل من الجمود ومن التقليد، وتحرر الإنسان من الأوهام والخرافات المتعلقة بالجبر التي أدت إلى انحطاط المجتمع الإسلامي، الأمر الذي وصفه الأفغاني بالمرض الذي بلغ من الأمة حداً يشرف بها على الهلاك[217]. وقد تساءل الأفغاني عن تلك الأداة التي تكفل إنهاض الأمة، نافياً أن تكون الأداة هي نشر المقالات بالجرائد، أو إنشاء المدارس على الطراز الأوروبي، أونقل العلوم الغربية والمنتجات والفنون الأوروبية، أو تقليد الغرب[218]. ولكنه رأى أن أداة التغيير أو علاج الأمة (إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة)[219].

ويفهم من ذلك أن حركة التغيير تحتاج إلى إعادة تنظيم العملية التعليمية والتربوية على أسس إسلامية. وتلك هي القضية التي تبناها الإمام محمد

---

(216) المرجع السابق. ص108.

(217) الأفغاني، جمال الدين. **مجموعة العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص54.

(218) المرجع السابق، ص56، 59.

(219) المرجع السابق، ص61.

عبده*، فخص التربية والتعليم باهتمام بالغ سواء على المستوى النظري أو المستوى العملي، وعزا جميع مظاهر التخلف، سواء في النسق الاقتصادي أو التشريعي أو السياسي أو الاجتماعي إلى ما أصاب المجتمع من جهل ونقص في التربية. وعلى ذلك ذهب إلى أن جوهر المشكلة الاقتصادية التي يعاني منها المجتمع ليس في الفقر المادي وإنما في فقر العقول والتربية[220]. وفيما يتعلق بتغيير عادات الأمة وأخلاقها، رأى الإمام أن مرجعه إلى التربية دون التشريع. فالقانون في رأيه يمكن أن يحفظ الحالة القائمة دون أن يحدث هو نفسه تغيراً[221] ولذلك آمن بضرورة البدء بالإصلاح التربوي الذي سيثمر بالطبيعة والعادة، القوانين المتقدمة الملائمة لدرجة تقدم المجتمع[222].

ومن المؤكد أن الشيخ محمد عبده كان يقف ضد التيار التعليمي التغريبي، فقد رفض أن يكون التعليم مقتصراً على علوم الدين فقط، كما رفض أيضاً فصل التربية الدينية عن التعليم العام، وفي هذا الإطار يشير عثمان أمين إلى أن محمد عبده حينما يئس من إصلاح الأزهر، ساهم في تأسيس جامعة مصرية حديثة، غير أنه أكد على طابعها الإسلامي، ففي الوقت الذي بارك فيه

(*) كان الإمام على قناعة بأن طرق التربية وأساليب التعليم الموجودة على أرض الواقع لا تؤدي الغرض المطلوب، بل ربما تتحول إلى أحد أسباب الداء بدلاً من أن تكون الدواء. وهذا ما جعله يكافح طوال حياته لتطوير الأزهر، حيث رأى أن طرق التدريس في الأزهر تشكل أحد مظاهر الجمود الديني، الذي تسبب في ظهور فريق من المتعلمين على الطرق الجديدة، إما في المدارس الحكومية أو المدارس الأجنبية داخل البلاد وخارجها. ولذلك قدم عدة مشروعات لتطوير التعليم الأزهري والعام، وهاجم التعليم في المدارس التبشيرية وحذر من خطورتها، وكانت أهم أعماله في مجال التعليم، إنشاء مدارس تابعة للجمعية الخيرية الإسلامية التي أسسها وأشرف عليها، وكان من أغراضها الأساسية العناية بالتربية الدينية واللغة العربية.

راجع: البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص109

- الجندي، عبد الحليم. **الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص64-67

- عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام**، مرجع سابق، ص57، 327، ج1؛ ص215، ج3.

(220) المرجع السابق، ص157.

(221) البهي، محمد، **الفكر الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص104.

(222) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام**، ج3، مرجع سابق، ص47.

أغلب الداعين إلى قيام هذه الجامعة مدارس الطب والهندسة والحقوق باعتبارها نواة لهذه الجامعة، هاجم الشيخ مناهج التعليم فيها لأنها تسهم في تخريج محترفين لا علماء، وقال أن الجامعة المثلى في رأيه لابد أن تكون جامعة إسلامية مصرية هدفها تعليم العلم وفقاً للمناهج الحديثة في إطار التصور الإسلامي وتتولى تجديد الحضارة العربية القديمة[223]. وبهذا دعا إلى تعليم مدني يستجيب لظروف العصر ويقيم مع المبادئ الدينية الصلات التي اعتبرها ضرورية جداً[224].

وقد حدد محمد عبده دور التربية الأساسي في دفع التغير الاجتماعي من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، حيث يمكن أن تدعم التربية روح التضامن الاجتماعي وتؤكد أهمية العلاقات الاجتماعية التي تؤدي إلى إصلاح المجتمع. ولذلك كان يتوق إلى العلم الذي ينمي الروح والعلاقات حيث يقول: (إن العالم الحقيقي هو الذي يعلم العلاقة الموجودة بينه وبين غيره من الأفراد في جامعته. فهو إذاً يُعلم الإنسان: من هو؟ ومن معه؟ فيكون من ذلك شعور واحد وروابط واحدة وهي ما يسمونه بالاتحاد. . .)[225]. وعلى ذلك نظر الإمام محمد عبده إلى التعليم والتربية على أنّها وسيلة للتغير، قادرة على دعم وسائل التغير الأخرى*.

3 - تضامن الأمة عبر مرحلة التغير الاجتماعي

أحد أهم الآليات التي طرحها التيار التجديدي العقلي لإحداث التغير الاجتماعي تمثلت في "الوحدة الإسلامية"، وشكلت فكرة الجامعة الإسلامية قضية مركزية في المشروع الإصلاحي الذي طرحته العروة الوثقى، وكانت دعوة الأفغاني إلى الجامعة الإسلامية على خلفية إيمانه بقيمة التعاون والوحدة كوسائل ضرورية لمواجهة تخلف الأمة وانكسارها. فعندما تحدث الأفغاني عن

---

(223) بيومي. **التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين**، مرجع سابق، ص110.

(224) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام**، مرجع سابق، ص161.

(225) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص105.

(*) حدد الإمام محمد عبده ثلاثة أهداف لجهده الفكري طوال حياته، تمثل الهدف الأول =

أسباب حفظ الملك وانهيار الأمم، نظر إلى تلك الأسباب باعتبارها سنناً اجتماعية ثابتة، وساق عدة أسباب على رأسها التعاون والتناصر واتفاق الرأي، مؤكداً أن أحد الأسباب المهمّة لانهيار الأمم يرجع إلى الشقاق والتنازع[226]. ولذا يقول: (ما ينهدم بناء ملك... إلا لشقاق واختلاف أو ثقة بمن لا يوثق به، وتخلل العنصر الأجنبي، أو استبداد في الرأي واستنكاف عن المشورة، وإهمال في إعداد القوة...)[227].

كان الأفغاني يدرك أن الفرقة والشقاق والتنازع من الأسباب القوية التي أدت إلى انهيار الأمة الإسلامية، (كانت الملة كجسم عظيم قوي البنية صحيح المزاج، فنزل به من العوارض ما أضعف الالتئام بين أجزائه فتداعت للتناثر والانحلال وكاد كل جزء يكون على حدة وتضمحل هيئة الجسم)[228]. ونظر إلى عهد الإسلام الأول وقدرة نظامه على الإصلاح التام، فأيقن ضرورة اجتماع كلمة المسلمين كما كانوا مجتمعين من قبل أن تفرقهم السياسة والمذاهب الدينية[229]. ولعل هذه النظرة هي التي قادته إلى فكرة الجامعة الإسلامية، تلك الفكرة التي صارت محل جدل واسع، حيث اختلفت الآراء حولها ما بين مؤيد ورافض، كما أُسيئ فهم معناها، ففسرت على أنها مرادف للوحدة السياسية بين كل الدول التي تدين بالإسلام. ولكن الأفغاني كما يقول محمد عمارة لم يكن قد دعا إلى الوحدة السياسية، ولكنه دعا إلى وحدة التضامن[230]. وقد رأى حوراني أن الأفغاني عندما كان يتكلم عن الوحدة

= في الإصلاح الديني وتحرير الفكر من قيد التقليد، وتحدد الهدف الثاني في الإصلاح اللغوي، وكان الإصلاح السياسي هدفه الثالث، إلا أنه ركز جهده في الهدف الأول والثاني، دون الثالث مفضلاً أن يترك أمر الحكومة والمحكوم لقضاء الله وقدره، لاقتناعه بأن الإصلاح السياسي (ثمرة تجنيها الأمم من غرس تغرسه وتقوم على تنميته السنين الطوال فهذا الغرس هو الذي ينبغي أن نعني به الآن...).

انظر: عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام**، ج 2، مرجع سابق، ص318-320.

(226) الأفغاني، جمال الدين. **مجموعة العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص157.

(227) المرجع السابق، ص160.

(228) المرجع السابق، ص73.

(229) أمين، أحمد. **يوم الإسلام**، مرجع سابق، ص 150.

(230) عمارة، محمد. **مسلمون ثوار**، مرجع سابق، ص382.

الإسلامية لم يكن يعني فقط التعاون بين الزعماء الدينيين والسياسيين، بل كان يعني أيضاً تضامن الأمة والشعور بالمسؤولية لدى كل من أبنائها تجاه الآخرين وتجاه المجموع[231].

أما الأفغاني نفسه فقد عبر عن معنى الجامعة الإسلامية بقوله: (إنني لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً، إن هذا ربما كان عسيراً، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته وبقاءه ببقائه...)[232].

وربما يمكن تفسير قول الأفغاني السابق على أنه دعوة لإقامة نظم إسلامية تسمح بوجود وحدة دستورية نابعة من القرآن الكريم، حيث يشكل ذلك جوهر الرابطة الإسلامية، دون أن يمس بالروابط القومية للشعوب الشرقية. وذلك ما يميز مفهوم "الجامعة الإسلامية" عند الأفغاني عن مفهومها عند غيره. كما يميزه أيضاً، أنه لم يكن ذا مضمون طائفي ولم يكن نقيضاً للدعوات القومية لدى شعوب الأمة الإسلامية[233]. فبرغم دفاعه عن العصبية الدينية، ورفضه الاعتقاد الشائع في أوروبا بأن التعصب القومي خير بحد ذاته ويؤدي إلى التقدم وأن التعصب الديني هو أبداً تعصب أعمى يحول دون التقدم[234]، أبدى الأفغاني اهتماماً بالروابط القومية، وأولاها أهمية كبيرة وعلى رأسها اللغة، واعتبرها عنصراً جوهرياً في خلق جماعة مستقرة[235].

ولعل الأفغاني حينما أكد أهمية الروابط الإسلامية باعتبارها جوهر استقرار وتقدم المجتمعات الإسلامية، كان يستند إلى طبيعة الثقافة الإسلامية التي تتسع لقبول الآخر الديني، وتمنحه الحقوق المدنية الممنوحة للفرد المسلم كافة، بالإضافة إلى الاعتقاد الإسلامي بوحدة الأصل الإنساني، وبذلك كانت

---

(231) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص116

(232) الأفغاني، جمال الدين. **مجموعة العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص345.

(233) عمارة، محمد. **مسلمون ثوار**، مرجع سابق، ص 384-385.

(234) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص148.

(235) المرجع السابق، ص118.

الرابطة الإسلامية عنده لا تقوم على أساس من الاضطهاد الديني أو التمييز العنصري، ومن ثم فهي لا تتعارض مع الرابطة القومية، الأمر الذي جعل الأفغاني يساوي أحياناً بين الدين واللغة كعنصرين ناجحين في ربط أفراد المجتمع وتحقيق التماسك الاجتماعي والحفاظ على الهوية الحضارية. حيث رأى الأفغاني أن الأمة العربية غيرت عقيدتها في فترة وجيزة دون أن تفقد هويتها بواسطة اللغة. غير أن "فون جرونبم" Von Grunebaum قد عارض هذا الرأي معتقداً أن هذه المعادلة التي قدمها الأفغاني قد فشلت في التطبيق على الواقع العربي المعقد وبذلك تعد تبسيطاً لشكل معقد غير مقبول لدى دوائر عريضة من الشعوب[236]. وما يهمنا في هذا الصدد أن الأفغاني رغم اعترافه بأهمية الروابط غير الدينية في دعم استقرار المجتمع وتماسكه، انتهى إلى أن التعصب الديني -بمعنى التضامن- يشكل ضرورة جوهرية للتقدم[237].

ومن الواضح أن هذه الرؤية استقرت في فكر مدرسة المنار بوصفها امتداداً لفكر مدرسة العروة الوثقى، ومن هنا لا يبدو مستغرباً أن يتمسك رشيد رضا بالدعوة إلى إعادة الخلافة الإسلامية، بعد إلغاء الخلافة العثمانية سنة 1924، رغم قبوله بفكرة القومية العربية كجزء من الكفاح المطلوب للتحرر من السيطرة الأجنبية، وفي الوقت نفسه، لم يستحسن هو وأتباعه الشعارات القومية التي رفعها العلمانيون، لاعتقاده أن مثل هذه الاتجاهات القومية التي هيمنت على الشعور الشعبي، كانت تعمل على تقويض الإحساس بالتضامن الإسلامي[238]*.

---

(236) Grunebaum, G. E. Von. *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. New York: Vintage Books, 1962, pp. 192-193.

(237) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص111.

(238) Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, 1982, p. 159.

(*) بعد سقوط الخلافة العثمانية كتب رشيد رضا مؤلفه "الخلافة أو الإمامة العظمى"، لخص فيه أصول الخلافة، وبحث في الفجوة بين النظرية والممارسة، وعرض مخططاً للدولة الإسلامية في إطار الدستور المستمد من الوحي القرآني والسنة النبوية، وأكد ضرورة الاجتهاد في تنظيم الحياة العامة، وتوسع في شرح الشورى كأحد أركان الحكم الإسلامي. كذلك أشار رشيد رضا إلى اعتبار الخليفة إماماً أعلى يجب أن يختار من خلال ممثلين من كل الطوائف الإسلامية من بين مجموعة من الفقهاء الكبار. وكان رشيد =

أدرك رشيد رضا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وما أعقبها من اتفاقات لتقسيم وتجزئة المنطقة العربية، إلى أي مدى استغلت الحركة العربية، ودفعت أشرعتها رياح ليست من ريح الشرق. فجاءت نتائجها على خلاف الهدف التوحيدي الذي نشأت من أجله، حيث استخدمت الحركة القومية في تقسيم المنطقة العربية على أساس قومي، ثم قام الاستعمار الفرنسي والإنجليزي بتقسيم أرض العروبة تقسيماً آخر أساسه ديني مذهبي. وهكذا أثيرت النزعة القومية لتشتت حركة توجه الإسلام ضد الاستعمار(239). وفي هذا التوقيت، نشط الشيخ رشيد رضا لإنعاش فكرة التقريب بين المذاهب، كأساس للتضامن الإسلامي، وقد سبق للأفغاني أن نادى بهذه الفكرة، وتابعه محمد عبده حينما نادى بعدم التقيد بالتقليد المذهبي، كمدخل للتقريب بين المذاهب*(240). وقد ركز الشيخ رشيد رضا على مسألة الاختلاف المذهبي، باعتبارها تسببت في ضعف الأمة، ورأى أن تفريق المسلمين شيعاً وأحزاباً يضر بمصلحة الأمة، واستند إلى موقف الإمام الغزالي الرافض للتقليد المذهبي، حيث رأى أن جمع كلمة المسلمين بأن يأخذوا عقيدتهم من القرآن الكريم وأن يعملوا بما أجمعت عليه الأئمة وتلقته الأمّة بالقبول، ولم يكلف العامة بأكثر من هذا الذي جزم بأنه الدواء الذي لا يحتاجون إلى سواه(241).

= رضا واقعياً بشكل كاف لأنه رأى أن الوصول إلى الدولة الإسلامية على أساس الرؤية التي عرضها، هدف طويل المدى، واكتفى في هذه الأثناء بقبول "خلافة الضرورة". انظر:
Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. 1989, pp. 57-58

(239) راجع: البشري، طارق. **بين الإسلام والعروبة**، الكويت، دار القلم، القسم1، 1988م، ص35-43.

(*) وجه الأفغاني نداءه للإيرانيين والأفغان كي يتقدموا نحو وحدة الصف، ودعاهما إلى نبذ الخلاف المذهبي، وجعل الائتلاف مذهباً لكل المسلمين، وكان يرى إمكانية جمع كلمة المسلمين بغض النظر عن اختلاف المذهب أو التفارق في الفروع، وبذلك تتحقق الجامعة الإسلامية الحقة.
انظر: الأفغاني، جمال الدين. **مجموعة العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص167-168.

(240) الفيومي، محمد إبراهيم. **في مناهج تجديد الفكر الإسلامي (التقريب بين المذاهب)**، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، 2001م، ص165.

(241) رضا، محمد رشيد. **محاورات المصلح والمقلد**، مرجع سابق، ص83.

وإذا كانت فكرة التضامن الإسلامي قد وجهت في الأساس بهدف تحقيق الإصلاح الديني والسياسي، إلا أن الإمام محمد عبده رأى أن تحقيق الإصلاح الاجتماعي مرهون باستعادة الروح الجماعية والروح القومية والروح الإسلامية والإنسانية العامة، ومن ثم جعل أهم وسائل هذا الإصلاح التنشئة الدينية السليمة[242].

ومن هذا المنطلق التغييري القائم على مبدأ التضامن الاجتماعي، نظر إلى مشكلة التفاوت الطبقي كأحد جوانب الخلل الاجتماعي التي تحتاج إلى إصلاح وتغيير، فرفض المنطق القائل إن الفقر والغنى من سنن الله، واعتبرها أوضاعاً تجري على سنن وليست في ذاتها سنناً ثابتة، فيكون تغيير هذه الأوضاع الطبقية رهناً بالجري على سنن أخرى أنفع وأصلح[243]. وعلى ذلك اعتبر أن الفجوة بين الطبقات تشير إلى انحراف عن "سنة الفطرة" مما يجب تقويمه وإصلاحه[244].

4 - الثورة والحركة الدينية آلية للتغير الاجتماعي

أكد رواد التيار التجديدي العقلي عند استعراضهم لوسائل التغير الاجتماعي على وسيلتين ضروريتين للتغيير هما: **الإصلاح الفردي والثورة السياسية**، وكان الأفغاني قد دعا إلى الثورة في إطار الحركة الدينية. وقد أثارت قضية الثورة عند الأفغاني جدلاً واسعاً تركز في سؤال مُلحّ: هل كان الأفغاني ينظر إلى الإصلاح الفردي والثورة على أنّهما خياران يجب المفاضلة بينهما؟ أو بعبارة أخرى، هل كان لدى الأفغاني تصور مرحلي للتغيير يحدد من أين يبدأ التغيير؟ وهل كان يعتقد أن التغيير يبدأ من القاعدة إلى القمة، ومن ثم يكون إصلاح الفرد مقدمة ضرورية للحركة الدينية، أم أنه رأى التغيير يبدأ من القمة إلى القاعدة، وبذلك يكون خيار الثورة هو الأداة الفعّالة للتغيير؟

---

(242) المرجع السابق، ص107.

(243) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام**، مرجع سابق، ج3، ص133.

(244) كتب الإمام محمد عبده للفيلسوف الروسي "تولستوي" يقول: (إنك شعرت بالشقاء الذي نزل بالناس لما انحرفوا عن سنة الفطرة...).

حول هذه القضية رأى محمد عمارة أن الأفغاني كان ثورياً يرى الثورة هي الوسيلة الأجدى والأفعل في بلوغ الغاية التي حددها كاستراتيجية لشعوب الشرق في ذلك الحين[245]. أما محسن عبد الحميد فيشير إلى أن الأفغاني رأى في إثارة الثورة في نفوس المسلمين على الحكام منطلقاً للتغيير، ولكنه على الرغم من ذلك كان يؤمن عقلياً بالتغيير الشامل في حياة المسلمين، إلا أنه ركز جهوده على الأول وأهمل التركيز على الثاني[246]. ويتفق "تشارلز آدمز" مع الرأي السابق مشيراً إلى أن الأفغاني قد اختار وسائل الثورة السياسية لتصوره أنها الطرق الأكيدة والأسرع في تحرير الشعوب الإسلامية، أما وسائل الإصلاح التدريجي والتعليم فكان يرى أنها بطيئة جداً وغير مؤكدة[247]. إلا أن "آدمز" لا يُنكر عناية الأفغاني بالإصلاح التعليمي والديني، لكنه يعتقد أن تلك الإصلاحات التي نادى بها الأفغاني ودعا إليها، قل أنصارها ومؤازروها، بينما وجدت دعوته السياسية المتطرفة -يقصد الحركة الدينية- أرضاً خصبة وعقولاً متحفزة لتلبيتها من الشباب الوطنيين*[248].

والواقع أن الأفغاني برغم اتجاهاته الثورية البارزة، لم يهمل مبدأ الإصلاح الفردي، بل اعتبره إحدى المقدمات المهمة لإصلاح المجتمع، ويذكر الأفغاني بهذا الصدد أربعة أمور تتم بها سعادة الأمم، **الأمر الأول**: صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام، **والأمر الثاني**: أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرف طامحة إلى بلوغ الغاية منه، **والأمر الثالث**: أن تكون عقائد الأمة مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة، والترفع عن الالتفاف بتقليد الآباء في عقائدها، أما **الأمر الرابع**: أن يكون في كل أمة

---

(245) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1979م، الجزء1، ص37.

(246) عبد الحميد، محسن. **تجديد الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص151.

(247) Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. 1933, p. 13.

(*) يعد هذا القول إجحافا للحق، حيث آزر الشيخ محمد عبده أستاذه الأفغاني في العناية بالإصلاح التعليمي والديني على وجه الخصوص، وكان له كثير من الأنصار والأعوان في هذا المجال.

(248) Ibid., p. 16.

طائفة يختص عملها بتعليم سائر الأمة وتحليها بالعلوم الصافية[249]. وكل هذه الأمور تشكل جوانب لإصلاح الفرد والمجتمع. وهى جوانب اعتبرها الأفغاني شروطاً تسبق الثورة وتحفز الجماهير على التغيير السياسي، ولهذا يقول: (متى فشا العلم في الأمة فأول ما تناهض ذلك الشكل من الحكم وتعمل على التخلص منه، سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً)[250]. وعلى ذلك استخدم الأفغاني تعبير النهضة ومشتقاتها سبيلاً تزيل به الجماهير الحكم الفردي المطلق والقضاء على المظالم الاجتماعية ومقاومة الاستعمار[251].

وبهذا قدم الأفغاني إطاراً للتغير الاجتماعي من خلال المنهج الإسلامي، حيث تبدو دعوته إلى الرجوع إلى أحكام الإسلام وإرشاد الجماهير على أسس دينية تعبيراً عن مرحلة تمهيدية إصلاحية، يجب أن تتبعها مرحلة الإعداد الثوري للجماهير من خلال تحفيز الناس وتوحيد الصفوف، ومن ثم ينتهي إلى الانطلاق الثوري الذي عبر عنه ببيع الأرواح لشرف الأمة. ومن هنا رأى الأفغاني أن الإصلاح الاجتماعي يجب أن يتم في إطار حركة دينية. والحركة الدينية هي السبيل الصحيح لإصلاح المجتمع وتغييره للأفضل، وهي كذلك تمثل (الطريقة القويمة التي يجب أن يسلكها المجتمع الإسلامي للتوصل إلى التمدن الصحيح)[252]. ومن هنا رأى الأفغاني أن ما وصلت إليه أوروبا من تمدن سببه الحركة الدينية التي قادها "لوثر" ونشأ عنها البروتستانتية، حيث جاءت المدنية الأوروبية نتيجة المنافسة بين الكثلكة والإصلاح البروتستانتي[253].

وقد استخدم الأفغاني مصطلح "الحركة الدينية" للتعبير عن (...الاهتمام بقلع ما رسخ في عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية

---

(249) الأفغاني، جمال الدين. **الرد على الدهريين**، مرجع سابق، ص82، 88.
(250) عمارة، محمد. **مسلمون ثوار**، مرجع سابق، ص404.
(251) المرجع السابق، ص404.
(252) المغربي، **جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث**، مرجع سابق، ص98.
(253) المرجع السابق، ص 98.

والنصوص الشرعية على غير وجهها: مثل حملهم نصوص القضاء والقدر على معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا إلى طلب مجد أو تخلص من ذل)[254].
وعلى هذا النحو قدم الأفغاني حركته الدينية على أنّها حركة إصلاح ديني. وهي حركة قامت على أساس جعل القرآن روحاً لها، واستهدفت فهم القرآن فهماً صحيحاً حراً، وذلك بتهذيب العلوم الموصلة إليه، وتقريبها من أذهان متناوليها من طلاب العلم[255]. ومن الواضح أنه كان يسعى من وراء ذلك، إلى أن تعي الجماهير الجوانب الثورية في العقيدة الإسلامية بما يحفزها على تغيير الواقع وإصلاح المجتمع. حيث أن نهوض الأمة الإسلامية متوقف على تلك الحركة[256]. ومن هنا يمكن القول إن الحركة الدينية عند الأفغاني كانت تتضمن جوانب إصلاحية وأخرى ثورية. ولهذا يشير "محمد البهي" إلى أن التيار التجديدي الذي قاده الأفغاني قام على أساس التعبئة العامة للشعوب الإسلامية على أساس من دينها، لا على أساس من مذاهب الطوائف فيها، ومن أجل هذا الدين[257].

وبناء على ما تقدم فإن حركة الأفغاني كانت في مظهرها حركة سياسية وفي جوهرها حركة إسلامية[258]. وهذا ما يفسر تأكيده على الدور الثوري لعلماء الدين في تنشيط الأمة والجماهير من أجل التغيير والإصلاح. ويظهر ذلك في قوله: (إن علماء الديانة الإسلامية لو نشطوا لأداء وظائفهم المفروضة عليهم بحكم وراثتهم لصاحب الشرع، والمحتومة في ذمتهم بأمر الله... ولو قاموا يعظون العامة بما ينطق به القرآن ويذكرونهم بما كان عليه صاحب الشرع وخلفاؤه الناهجون على سنته... لرأيت الأمة ناشطة في عقالها، متضافرة على إعادة مجدها وصيانة ولايتها العامة من الضعف...)[259]. ولم

(254) المرجع السابق، ص 102
(255) المرجع السابق، ص 103.
(256) المرجع السابق، ص101.
(257) البهي، محمد، **الفكر الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص81.
(258) المرجع السابق، ص53.
(259) الأفغاني، جمال الدين. **مجموعة العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص106.

تكن دعوة الأفغاني للعلماء تقتصر على تعليم العامة وإيقاظ الروح الثورية لدى الجماهير فحسب، بل نبه إلى دور العلماء في توحيد الأمة[260]. الأمر الذي اعتبره جوهرياً من أجل نهضة الأمة واستعادة قوتها[261]. وبذلك ربط الأفغاني بين فكرة الوحدة الإسلامية والحركة الدينية. حيث كانت دعوته للتضامن الإسلامي أو "الجامعة الإسلامية" تحمل شعار الثورة على الاستعمار والحكام في آن واحد[262].

وربما اختلف موقف الإمام محمد عبده من الثورة عن موقف أستاذه الأفغاني في بعض الجوانب، وهناك من يرى أن محمد عبده قد تخلى عن الأفغاني في قضية مقاومة الغرب، وأن الأفغاني كان يؤمن بالثورة وسيلة لمحاربة الأوروبيين، بينما جادل محمد عبده بأن المسلمين يجب أولاً أن يركزوا على الإصلاح التربوي والديني[263]. وفي واقع الأمر، استند الإمام محمد عبده في عرضه لقضية الثورة إلى منهجه التربوي الإصلاحي، لذلك ركز على فكرة التدرج في التغيير عند تصويره للوسائل الملائمة للتغير السياسي. واقترح أن تبدأ الأمة من حيث بدأ الذين بلغوا في عصره مرحلة الحياة الدستورية والنيابية، فطالب بالاكتفاء مرحلياً بالمجالس البلدية. ومن هنا رفض اختصار الطريق بالثورة[264]. وذهب إلى (أن المعهود في سير الأمم وسنن الاجتماع: القيام على الحكومات الاستبدادية وتقييد سلطتها وإلزامها الشورى والمساواة بين الرعية، إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا إذا فشى فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأي عام...)[265].

ويوضح هذا القول للإمام أنه لم يكن يرفض مبدأ الثورة على إطلاقه، ولكنه حدد لها شروطاً مسبقة وخطوات مرحلية إصلاحية حتى تستطيع أن

---

(260) المرجع السابق، ص175.

(261) المرجع السابق، ص75.

(262) أمين، أحمد. **يوم الإسلام**، مرجع سابق، ص140.

(263) Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. 1989, p. 54.

(264) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج3، ص46.

(265) المرجع السابق، ج3، ص49.

تحقق أهدافها بنجاح. ولعل ذلك هو ما انتهى إليه محمد عبده من قناعة بعد تجربته في الصراع الوطني الذي دار قبيل الاحتلال البريطاني لمصر، واختلافه مع "عرابي" في طريقة الصراع وأسلوب الكفاح[266]*، وبعد تجربته مع جمال الدين الأفغاني أيضاً، حيث يذكر الإمام أنه استيأس من طريقة السيد جمال الدين الثورية خصوصاً بعد إيقاف إصدار "العروة الوثقى" من قبل بريطانية، فعرض عليه أن يتركا السياسة ويتفرغا لتعليم وتربية مجموعة من التلاميذ على مشربهما، فلا تمضي عشر سنوات إلا وتكون لهما فئة قائدة من قواد الجهاد، وأتباع ينشرون الإصلاح في العالم الإسلامي كله. إلا أن الأفغاني رد عليه رافضاً هذا المنهج ووصفه بأنه مثبط[267]. غير أن محمد عبده حينما عاد إلى مصر من منفاه عام 1889 كان قد قرر المضي قدماً في منهجه الإصلاحي، فبدأ مرحلة جديدة هجر فيها العمل السياسي الثوري، وركز على الإصلاح الاجتماعي والديني فأصاب كثيراً من النجاح في عديد من الميادين[268].

وعلى ذلك لم يكن خلاف محمد عبده مع الأفغاني حول حتمية التغيير أو شكله وجوهره، ولكن الخلاف بينهما دار حول أساليب التغيير ووسائله. وربما أدرك محمد عبده أسباب عقم أسلوب تغيير قمة الهرم الاجتماعي المتمثل في الأنظمة المستبدة وعدم قدرته على حشد الجماهير لمواجهة الاحتلال أو حتى لتبني الفكر الإصلاحي، نظراً لتكاتف الاستبداد مع الاحتلال ومعهم مجموعة

---

(266) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص93.

(*) يقول الإمام محمد عبده في شهادة له عن الثورة العرابية: (لم تكن الثورة من رأي وكنت قانعاً بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات فلم أوافق على عزل رياض في سبتمبر 1881، وقبل مظاهرة عابدين بعشرة أيام التقيت بعرابي... فنصحت لعرابي بالاعتدال وقلت له: إني أرى أن بلاداً أجنبية ستحتل بلادنا وأن لعنة الله ستقع على رأس من يكون السبب في ذلك... ولكن لما منح الدستور انضممنا جميعاً إلى الثورة لكي نحمي الدستور).

انظر: بلنت. **التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر**، مرجع سابق، ص368.

(267) الجندي. **الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص42.

(268) عمارة، محمد. **تيارات اليقظة الإسلامية**، مرجع سابق، ص140.

من المنتفعين حولهم، ولهذا حاول أن يتجنب الصراع المباشر بقدر الإمكان مع هذه القوى، أو الاستعانة ببعضها على بعض حتى يمكن تعميق معنى الإصلاح وإشعار الجماهير بجدواه وتهيئتهم للدفاع عنه[269].

إلا أن ذلك لم يمنعه من المشاركة في مجلس الشورى عام 1899 بهدف تربية الرأي العام وتعويد ممثلي الأمة على دقة البحث والسمو عن الأغراض الخاصة والنظر في الأمور العامة[270]. وفي الوقت نفسه كان يسعى من خلال عضويته في مجلس الشورى وهيئة كبار العلماء بالإضافة لمنصب المفتي، أن يحقق مشروعه التنويري والسير نحو تجديد الفقه[271]. ولم يكن الإمام يعتبر عمله في مجلس الشورى عملاً سياسياً، بل جزءاً من مهمة التربية السياسية التي كان يسعى إليها. ولذلك كان يتعامل مع الموضوعات السياسية بشكل رئيسي من أجل الإصلاح الأخلاقي والرؤى الثقافية بدلاً من المحاولات الخاصة بتحليل القضايا المتعلقة بالسلطة السياسية في المجتمع الإسلامي[272].

معنى ذلك أن النشاط السياسي للإمام تأسس على منهج مخالف للمنهج الثوري الذي تمسك به الأفغاني. إلا أن الخلاف بينهما حول خياري الثورة والتدرج في التغيير السياسي لم يكن خلافاً على الغاية، كما يقول محمد عمارة وإنما كان خلافاً على التوقيت[273]. وقد أشار طارق البشري إلى هذا الخلاف المنهجي، حينما اعتبر الأفغاني هو الذي وضع اللبنات الأولى في الفكر الإسلامي الحديث المقاوم للاستعمار، أما محمد عبده فقد وضع اللبنات الأولى في الفكر المقاوم للقابلية للاستعمار، ومن هنا كانت السياسة لدى الأفغاني تجسيداً للفكر الإسلامي، والفكر الإسلامي تجسيداً للسياسة،

---

(269) بيومي. **التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين**، مرجع سابق، ص100.

(270) عبد الغني. **الإمام محمد عبده وأثره في تجديد الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص31.

(271) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص194.

(272) Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. University of California Press and Berlin: Mouton, 1985, p. 147.

(273) انظر: عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام**، ج3، مرجع سابق، ص47.

أما محمد عبده الإصلاحي فقد ركز على جوانب الفساد الاجتماعي، واعتنى بقضية الازدواج التي حدثت في الحياة الاجتماعية، وظهر ذلك جلياً في اهتمامه بإصلاح مجالي القانون والتعليم[274]، وبهذا أسس مدرسة فكرية ودينية وعلمية وتربوية اتجه أتباعها إلى مقاومة الاستعمار الغربي، ولم تقل وزناً في تحقيق هذا الهدف عن أتباع المدرسة التي التزمت النشاط القومي السياسي[275].

على ذلك يمكن القول، إن رواد التيار التجديدي طرحوا عدة آليات يمكن أن تسهم في التغير الاجتماعي، بما يحقق نهضة الأمة وتقدم المجتمع. ولم يكتفِ الشيخ رشيد رضا بالنظر في آليات تحقيق التقدم، بل تنبه إلى ضرورة البحث في أسباب ووسائل الحفاظ على هذا التقدم. ولما كان بعض مفكري الغرب قد صوروا التغير في المجتمعات الغربية على أنه يسير خطياً نحو التقدم المستمر، فقد لفت رشيد رضا الانتباه إلى أن المجتمعات الغربية لا تمتلك الوسائل اللازمة لنمو تقدمها واستمراره. فالمدنية في تصوره لا تبقى إلا بالفضيلة، والفضيلة لا تتحقق إلا بالدين[276]. وعلى هذا، فإن (المدنية الغربية قد عاشت هذه القرون بما كان فيها من التوازن بين بقايا الفضائل المسيحية مع التنازع بين العلم الاستقلالي والتعاليم الكنسية، فإن الأمم لا تنسل من فضائل دينها بمجرد طرؤ الشك في عقائده على أذهان بعض الأفراد والجماعات فيها، إنما يكون ذلك بالتدرج في عدة أجيال، وقد انتهى التنازع بفقد ذلك التوازن، فأصبح الدين والحضارة على خطر الزوال. . .)[277].
ويدل ذلك على إيمان رشيد رضا باستمرارية التغير وديمومته، مما يعني أن آليات التغير الاجتماعي لابد أن تعمل بشكل مستمر لضمان ارتقاء المجتمع بما يساير متغيرات العصر ومستجداته.

---

(274) البشري، طارق. **في المسألة الإسلامية المعاصرة**، مرجع سابق، ص14-16.
(275) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص95.
(276) المرجع السابق، ص23.
(277) المرجع السابق، ص 23.

خامساً: أهداف التغير الاجتماعي

رأى مفكرو التيار التجديدي العقلي أن المجتمع في حركته يخضع لمجموعة من السنن أو القوانين التي تنظم تغير البناء الاجتماعي، واعتقدوا في إمكانية الاستعانة بتلك القوانين من أجل توجيه عملية التغير الاجتماعي توجيهاً إيجابياً يتفق مع الغايات التي حددوها لتحقيق الأهداف القصوى المتمثلة في استعادة الحضارة الإسلامية لازدهارها وارتقائها. في ضوء هذه القاعدة صاغ رواد هذا التيار أهم غايات التغير الاجتماعي التي تطلعوا إليها، وكان الهدف الأول يتركز في الانتقال بالأمة الإسلامية من حالة السكون والركود إلى حالة الحركة والنشاط، وكانت هذه المهمة الإصلاحية تستلزم توجيه مسار التغير الاجتماعي بما يتفق مع الإطار التصوري الإسلامي.

وهناك من يفترض أن الرؤية الإسلامية عموماً تحدد مسار التغير في اتجاه واحد يستهدف دائماً إعادة البناء الاجتماعي إلى صورة المجتمع الإسلامي الأول. ومن هذا المنطلق، يتم عادةً إدانة الرؤية الإسلامية حول التغير الاجتماعي باعتبارها رؤية رجعية أو تقليدية. وأحياناً يوجه النقد للرؤية الإسلامية بوصفها رؤية جزئية تهتم بالتغيرات على مستوى النسق الثقافي، وتهمل الأنساق الأخرى. لذلك كان من الضروري الكشف عن تصور التيار التجديدي العقلي حول غايات وأهداف التغير الاجتماعي.

ووفقاً لما قدمه مفكرو هذا التيار من تفسيرات تتعلق بمفهوم التغير الاجتماعي، يمكن استنتاج أنهم وضعوا عدة أولويات لعملية التغير ترتبط في الواقع بجوهر النظام الاجتماعي والأسس المنظمة لوظائفه، أكثر مما ترتبط بشكل النظام أو نمطه. وفي هذا الإطار يمكن ملاحظة أنهم لم يرفضوا مبدأ استحداث مؤسسات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية جديدة، بل قبلوا أحياناً باقتباس بعض المؤسسات الغربية الحديثة، وتخيروا بعض الأنماط والنماذج من الحضارة الأوروبية، بما يتفق وطبيعة العالم الإسلامي، وصاغوها صيغة جديدة تتناسب مع ما تتطلبه الحياة الشرقية، وبذلك حاولوا إعطاء ما أنتجه الفكر الأوروبي صبغة إسلامية[278]. لذلك أكدوا أهمية الربط بين العلم والدين

(278) شمتز، باول. **الإسلام قوة الغد العالمية**، مرجع سابق، ص108.

لتحقيق الإصلاح الاجتماعي، وركزوا على أهمية التغير الجوهري لتحقيق التقدم. ومن ثم كشفت رؤيتهم عن اهتمامهم بجعل قضية التقدم والمدنية هدفاً أساسياً للتغير الاجتماعي، ظهر ذلك بوضوح في كتابات الأفغاني ومحمد عبده، حيث يشير الأفغاني إلى التقدم باعتباره فطرة إنسانية، (إن طلب المجد والميل إلى الرفعة والسعي إلى التقدم فطرة جبل الله عليها طبيعة النوع الإنساني منفرداً ومجتمعاً)[279]. كما يعد التقدم تكليفاً من الله، أي أنه أحد الواجبات الدينية، فالإنسان المسلم مطالب بعدم اليأس ومكلف بطلب المجد، (إن المسلمين لا يسمح لهم يقينهم بالله وبما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام أن يقنطوا من رحمة ربهم في إعادة مجدهم، ولا يسوغ لهم إيمانهم أن يرضخوا للذل ويرضوا بالضيم ويتقاعدوا عن إعلاء كلمتهم...)[280].

أكدت كتابات الأفغاني الارتباط الوثيق بين العقيدة الدينية ومبدأ التقدم والتمدن، حيث يشكل الإسلام -حسبما يرى- ديناً ومدنية معاً، والأمة الإسلامية وعدها الله بالنصر والعزة وعلو الكلمة، ومهد لها سبيل ما وعدها إلى يوم القيامة[281]. ولكن هذا الوعد مشروط بالالتزام بأحكام الدين، (إن الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان ورفاهة وخفض عيش وأمن وراحة. حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل وصحة الفكر وإشراق البصيرة والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة)[282]. ومن الواضح أن الأفغاني كان يخشى أن تؤثر عناصر الثقافة المادية الأوروبية على الحضارة الإنسانية تأثيراً سلبياً، ينتهي إلى تشويه المدنية وفسادها. وقد عبر عن هذا المعنى في كتابه "الرد على الدهريين" بقوله: (... إنه لا نتيجة لمقدماتهم -أي أصحاب الطريقة الدهرية- سوى فساد المدنية، وانتفاض بناء الهيئة الاجتماعية، ولن يستحكم أساس للتمدن بدون الدين البتة)[283]. ولعل ذلك يشير إلى أن فكرة

---

(279) الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد. **مجموعة العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص120.
(280) المرجع السابق، ص125-126.
(281) المرجع السابق، ص170.
(282) المرجع السابق، ص 171
(283) الأفغاني، جمال الدين. **الرد على الدهريين**، مرجع سابق، ص67.

المدنية قد بدت عند الأفغاني فكرة دينية في الأساس، وربما يدعم هذا التصور قوله: (إن الأصول الدينية الحقة المبرأة من محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية)[284].

ورغم أن رؤية الأفغاني كانت شديدة الوضوح، إلا أن ألبرت حوراني رأى أن فكرة المدنية التي ألحّ عليها الأفغاني في كتاباته هي إحدى بذور الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، وأن الأفغاني اقتبسها من الفكر الغربي، وأدخلها إلى العالم الإسلامي. وعلى ذلك يرجح حوراني أنه قد تأثر بأفكار المفكر الفرنسي "غيزو Guizot" الذي قدم هذه الفكرة في محاضرة له عن تاريخ المدنية في أوروبا، قرأها الأفغاني، وأوحى لتلميذه "محمد عبده" بترجمتها ونقلها إلى العربية[285]. وبذلك يجرد "حوراني" فكرة المدنية عند الأفغاني من أصولها الإسلامية. ومما لاشك فيه أن ذلك يعد إغفالاً للحقيقة، فاستشهاد الأفغاني ببعض أفكار "غيزو"* لتأكيد ارتباط الدين بالمدنية لا يعد دليلاً على أنه استوحى الفكرة منه، فالأرجح أن الأفغاني قد تلقى هذه الفكرة من عبد الرحمن بن خلدون الذي عبر عن فكرة المدنية من خلال نظريته في العمران، حيث استخدم مصطلح الحضارة للتعبير عن الرقي المدني[286]. فإذا كان ابن خلدون قد استقى عناصر فكره من المصادر الإسلامية الأصيلة**، فمن الأحرى القول إن الأفغاني قد

---

(284) الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد. **مجموعة العروة الوثقى**، مرجع سابق، ص62.

(285) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص144

(*) كان الأفغاني قد استشهد بقول "غيزو" في "الرد على الدهريين" حيث يقول: يمكن الاستئناس بقول "كيزو" الفرنساوي صاحب تاريخ "سيفليزاسيون" أي التمدن الأوروبي، إن أهم العناصر التي أثرت في التمدن الأوروبي كانت تتمثل في ظهور اللوثرية، والتي نادت بالأخذ بالبرهان في أصول عقائدهم.
راجع: الأفغاني، جمال الدين. **الرد على الدهريين**، مرجع سابق، ص872.

(286) ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، القاهرة: دار الشعب، ب. ت، ص 33، 39، 154.

(**) يقرر "مصطفى الشكعة" أن نظرية العمران التي قدمها ابن خلدون إسلامية المبتدأ والمنتهى، وأن المسحة الفقهية والنزعة الأصولية واضحتان فيها. =

استقى فكرة المدنية من مصدرها الإسلامي الأصلي.

ومن المؤسف أن فكرة المدنية عند الأفغاني قد تعرضت لمحاولات التشويه والتزييف، لإبعادها عن مضمونها الديني، وكان من أبرز هذه المحاولات، ما نُسب إلى الأفغاني من أقوال وردت في مقال له ترجم إلى الفرنسية ونشرته صحيفة "جورنال دي ديبا"، وكان الأفغاني قد كتب هذا المقال للرد على الفيلسوف الفرنسي "أرنست رينان"*. ومما نسب إلى الأفغاني قوله: (إنه يحق للمرء أن يتساءل عن اندثار المدنية العربية فجأة بعد أن ألقت نوراً باهراً كهذا على الدنيا... وهنا تتجلى مسؤولية الديانة الإسلامية كاملة. فمن الواضح أنه حيثما استقر لها الأمر سعت إلى طمس العلوم)**[287]. (إن جميع الأديان متعصبة، كل على طريقته، فالدين المسيحي، وأعني المجتمع الذي يتبع تعاليمه الموحاة ويتشكل على صورته، قد خرج إلى الحرية والاستقلال، يخطو بسرعة على طريق التقدم والعلم. في حين أن المجتمع الإسلامي لم يحرر نفسه بعد من القيود الدينية، فإذا كانت المسيحية قد سبقت الإسلام في العالم بعدة قرون، فإنني آمل أن ينجح المجتمع المحمدي يوماً في كسر قيوده والسير قدماً في سبيل الحضارة...)[288]. (وفي الحقيقة أن الدين الإسلامي حاول أن يجمد العلم ويوقف تقدمه)[289].

= راجع: الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط3، 1992م، ص106.

(*) ألقى" رينان" محاضرة في السوربون عن الإسلام والعلم، سنة 1883م ادعى فيها أن الإسلام والعلم لا يتفقان مما يستوجب القول بأن الإسلام والمدنية لا يتفقان، واتهم المؤمن بضيق التفكير والعجز عن الانفتاح على أية فكرة جديدة.
انظر: أبو حمدان، سمير. **جمال الدين الأفغاني وفلسفة الجامعة الإسلامية**، بيروت: دار الكتاب العالمي، 1992م، ص160.

(**) النص الإنجليزي المترجم من النص الفرنسي لرد الأفغاني على رينان (في):

(287) Donahue, John J. and John L. Esposito. *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. 1982, p.15.

(288) Ibid., p. 16.

(289) Ibid., p. 17.

والمثير للملاحظة أن هذه المقولات المنسوبة للأفغاني تتعارض كلياً مع نصوص صريحة كتبها في أكثر من موضع يؤكد فيها على الدور الايجابي للإسلام في نشر المدنية وتقدم العلوم. وهذا ما حمل بعض الباحثين على الاقتناع بأن رد الأفغاني على رينان قد تعرض للحذف والإضافة بقصد التشويه[290]. مما جعله يحمل معان تتناقض مع أفكار الأفغاني في "العروة الوثقى" و"الرد على الدهريين" وغيرها. فقد ورد عنه قوله: (إن الإسلام دين العقل والحكمة والفلسفة الصحيحة، وأنه لولا تأثير هدايته لما انتقل العرب من الأمية إلى أعلى مما كان عليه جميع البشر في كل علم وكل فن وكل نظام وكل عمران في مدة جيل واحد، حتى سادوا الفرس والروم والأوروبيين وغيرهم)[291]. وقد أوضح الأفغاني بجلاء دور الدين في تأسيس المدنية، حيث يصور ذلك بقوله: (أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد وأودع في نفوسهم ثلاث خصال، كل منها ركن لوجود الأمم وعماد بناء هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدنيتها)[292]. وقد استعرض الأفغاني العقائد الثلاث موضحاً أن العقيدة الأولى: هي التصديق بأن الإنسان ملك الأرض وهو أشرف المخلوقات، والثانية: هي يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل، أما العقيدة الثالثة: فهي جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كل ما يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي. ومن ثم يستخلص نتيجة هامة تتلخص في أن هذه العقائد الثلاث لها آثار جليلة في الاجتماع البشري، ومنافع جمة في المدنية الصحيحة[293].

وبهذا يتجلى إيمان الأفغاني بالتقدم والمدنية في إطار الحفاظ على التراث الديني، أو كما يقول محمد البهي: (إن الأفغاني يضع أمام سامعيه مثلاً

---

(290) أبو حمدان، سمير. **جمال الدين الأفغاني وفلسفة الجامعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 165.

(291) المرجع السابق، ص166.

(292) الأفغاني، جمال الدين. **الرد على الدهريين**، مرجع سابق، ص36.

(293) المرجع السابق، ص37.

منظوراً من الحياة يريد أن يصل إليه المسلمون، ولكن عن طريق التمسك بإسلامهم...)[294]. وقد اعتبر الأفغاني أن هذا هو الطريق الوحيد لتحقيق التقدم، حيث يقول: (باستطاعتنا نحن المسلمين أن نبني نهضتنا وحضارتنا فقط بالاعتماد على ديننا وقرآننا، وهذا هو الطريق الوحيد لقهر تخلفنا...)[295]. وبهذا فإن التقدم كهدف -طبقاً للأفغاني- يظل مشروطاً بالحفاظ على الأصول الإسلامية الثابتة التي لا تخضع للتبديل.

ولا تختلف رؤية الإمام محمد عبده عن الرؤية السابقة، فقد اهتم بالمسار التقدمي للتغير الاجتماعي، بهدف الوصول إلى المجتمع المثالي الذي يتآخى فيه الدين والعلم. ورفض تقليد التقدم المادي، مع تأكيده على الجوانب المادية والروحية للمدنية، باعتبار أن الفضائل هي روح التقدم، والفساد من أهم عوامل التخلف. كما رأى أن الأخلاق والعادات توابع ومستلزمات للعلم، وبذلك يكون العلم الحقيقي وسيلة لرقي وتقدم المجتمع. وبناء على ذلك، كان محمد عبده يطمح إلى أن تستوعب الحضارة الغربية المبادئ الإسلامية، ورأى إمكان أن يعمل الإسلام على تهذيب تلك الحضارة، حيث يقول: (إن الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية، ولكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله وهذا الجمود سيزول)[296]. فكان الهدف الأسمى الذي يطمح إليه الإمام يتمثل في التكامل والتضامن العالمي، ولذلك بحث عن سبل للتقارب بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، وكانت الوسيلة التي استخدمها لتحقيق هذا التقارب، التقريب بين المفاهيم الغربية والمفاهيم الإسلامية.

ولعل ثقة الإمام الشديدة بالإسلام وبقدرته على التأثير في حضارة الغرب، هي التي جعلته لا يجد حرجاً في التقريب بين بعض المفاهيم الإسلامية

---

(294) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق، ص63.

(295) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، الخاطرات، مرجع سابق، ص327.

(296) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج3، مرجع سابق، ص331.

والغربية،* فترجم المفهوم الإسلامي (الشورى) إلى الديموقراطية البرلمانية، واستخدم المفهوم الغربي (الرأي العام) بمعنى (الإجماع)، و (المنفعة) بمعنى (المصلحة الشرعية)[297]، وساوى في المعنى بين (القوى الطبيعية) و (الملائكة)، وبين (القانون الطبيعي) و (السنة الإلهية). علاوة على ذلك،لم يجد الإمام محمد عبده مانعاً من اقتباس العلوم الغربية الحديثة بشكل انتقائي، حيث يقول: (.. علينا جميعاً أن نجد السير في اكتساب المعرفة من أي أفق بزغت شمسها، ونطرح كل ما يعده العقلاء عديم الفائدة أو موجباً للضرر، ولابد أن نرجع إلى تاريخ أمتنا القديم، وننظر إلى شؤون معاصرينا من الأمم ونطلب الوسائل المساعدة لنا على مظاهرتهم ومباراتهم في القوة والشوكة والعزة والسطوة...)[298]. وبهذا خلص إلى أن التغيير في الممارسة الإسلامية ممكن وضروري، على ألا يستند إلى مجرد التحديث العلماني الغربي[299].

ويبدو أن هذا الأسلوب الذي اتبعه محمد عبده قد أسئ فهمه، حيث استنتج بعض أنصار الفكر التقليدي أن المشروع التجديدي الإصلاحي للشيخ محمد عبده هو المسؤول عن تحول المجتمع نحو العلمانية، وانتقدوا منهجه العقلي التجديدي الذي أدى -حسب قولهم- إلى تأويل حقائق العقائد الإسلامية بما يتمشى مع الأحكام العقلية والنظريات العلمية الغربية، ومن ثم

(*) على سبيل المثال حاول محمد عبده في التقريب بين مفهوم" الملائكة" و"القوى الطبيعية" فذهب إلى (إن في باطن الخلقة أمراً هو مناطها وبه قوامها ونظامها، لا يمكن لعاقل أن ينكره، ويسمى في لسان الشرع ملكاً، ومن لم يبال في التسمية بالتوقيف يسمى هذا المعنى القوى الطبيعية). وقد زعم بعض خصومه أنه جعل الملائكة قوى لا تعقل، فرد عليهم نافياً ذلك بقوله: (أو ليست القوة هي ما تصدر عنه الآثار فيمن وهب له، فإذا سمي الروح لظهور أثره قوة أو سميت القوة لخفاء حقيقتها ملكاً، فهل يضر ذلك بالدين أو ينقص شيئاً من اليقين).

لمزيد من التفاصيل: - رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، ج1، مرجع سابق، ص270.
- عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص119

(297) Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. 1989, p. 54.

(298) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص60.

(299) Esposito, John L. *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press, 1987, p. 48.

أعطى الإمام -طبقاً لتحليلهم- السند الفكري والدعم الديني لمعطيات الحضارة الغربية[300]. وهذا ما يتفق إلى حد كبير مع آراء بعض المستشرقين الذين رأوا أن محمد عبده كان ينوي إقامة جدار ضد العلمانية فإذا به في الحقيقة يبني جسراً تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحداً بعد الآخر[301]. وأنه كان يحاول أن يوفق Reconcile بين الإسلام والأفكار الغربية الحديثة، حيث يختار موضوعات التراث الإسلامي الأكثر توافقاً مع الأنظمة التفسيرية الأوروبية، بدلاً من توظيف المعيار الإسلامي المجرد[302]. وبذلك تطلع هو وأتباعه بحرية إلى اقتباس كل ما يرغبون من الغرب وهم يصرون أنهم يفعلون ذلك وهم ملتزمون دائماً بإطار المصدر الإسلامي، إلا أنهم في الحقيقة، دون أن يدركوا، كانوا يطورون علمنة شاملة في مجتمعاتهم التي كانت على معرفة قليلة بالتراث الإسلامي[303].

ومن الواضح أن اصحاب هذه الأقوال يعتقدون أن الشيخ محمد عبده استخدم الإسلام مسوغاً لما يستجد من أوضاع عصرية ومبرراً لها، مما يجعل الإسلام محكوماً بالمتغيرات وليس حاكماً عليها، وهذا ما لم يقصده الإمام على الإطلاق، فالتقدم في تصوره لا يستهدف مطلقاً علمنة المجتمع. حيث أعلن عداءه السافر للعلمانية، وعبر عن ذلك بأساليب مختلفة، كان من بينها حرصه على إحياء التراث الفكري للمفكرين المسلمين الذين زاوجوا بين المعرفة الفلسفية والدين، ليواجه به مؤيدي العلمانية الذين استخدموا مصطلحات "عقلي" و"عصري" من أجل التكتل ضد الدين، وكان الإمام حريصاً على تأكيد عقلانية الإسلام، يرى أن الإسلام احتل مكاناً فريداً بين الديانات التوحيدية لأنه شكل اتصالاً متناغماً بين العقل والوحي[304]. إلا أن

---

(300) الرومي. **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**، مرجع سابق، ص 809-810.

(301) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص119.

(302) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, p. 48.

(303) Ibid., p. 50.

(304) Commins, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press, 1990, p. 3.

ذلك لم يمنع العلمانيين من استغلال بعض أفكار الشيخ وآرائه للترويج لأفكارهم ودعوتهم لتحديث المجتمع بفصل الدين عن الدولة. فأشار بعضهم إلى محاولة محمد عبده خلق صيغة توفيقية بين العلم والدين، ومن ثم صنفوا فكره ضمن ما يعرف بالتيار التوفيقي الذي حاول أصحابه أن يوفقوا بين مفاهيم الغرب وتلك الموجودة في المأثور الإسلامي(305).

وهناك من رأى أن العلمانية صنعت تجاوزاً تدريجياً في شكل المذهب العقلي الذي بدأه الأفغاني ومحمد عبده لإعادة النظر في أسس القانون الإسلامي وذلك بواسطة نزعة لتجديد الفكر الديني سعت لتضييق الفجوة أو حتى لإنكار بعض العناصر التي لم تكن موافقة للفكر العصري، مما أدى أخيراً إلى حركة التحديث التي ظهرت صورتها المعاصرة متأثرة إلى حد ما بالعلمانية*، رغم أن هذه النزعة قادها بعض المفكرين الذين يعدون ضمن

---

(305) أبو حمدان، سمير. **الإمام محمد عبده: جدلية العقل والنهضة**، بيروت دار الكتاب اللبناني، 1992م، ص61.

(*) في هذا الإطار سعى بعض الباحثين إلى إثبات أن أفكار الإمام محمد عبده أسست لانتشار العلمانية في العالم الإسلامي وقد حاولت "هالة مصطفى" تأكيد هذه الفكرة فنسبت للإمام محمد عبده أنه قال: (أتى المنادون بحرية الفكر في أوروبا بمذاهب ونظريات قريبة من مذهب الإسلام مع اختلاف واحد، وهو الإيمان برسالة محمد، لقد كانت هي نفس الديانة بدون اسم "محمد"، فهي تختلف فقط في شكل العبادة وليس في معناها أو أي شيء آخر). والحقيقة أن هناك تحريفاً لقول الإمام خرج به عن المعنى الذي قصده محمد عبده بما يوحي بأنه يريد التوفيق بين تعاليم الإسلام والنظريات الاجتماعية الغربية وهذا غير صحيح، فالإمام في كتابه "رسالة التوحيد" يتحدث عن حركة الإصلاح الديني في أوروبا التي اعتبرها أساس الإصلاح الاجتماعي هناك، وأراد أن يوضح أن البروتستانتية ظهرت بتأثير تعاليم الإسلام المقتبسة من أهله خلال اتصال الأوروبيين بالمسلمين في فترة الحروب الصليبية على الشرق، ولذلك يقول (. . . ظهرت طائفة منهم تدعو إلى الإصلاح والرجوع بالدين إلى سذاجته، جاءت في إصلاحها بما لا يبعد عن الإسلام إلا قليلاً، بل ذهب بعض طوائف الإصلاح في العقائد إلى ما يتفق مع عقيدة الإسلام إلا في التصديق برسالة محمد ﷺ، وأن ما هم عليه إنما هو دينه، يختلف عنه إسماً ولا يختلف معنى، إلا في صورة العبادة لا غير.)، وبذلك يشير محمد عبده إلى الفكر الديني البروتستانتي ولا يتطرق مطلقاً إلى المذاهب والنظريات الغربية.
انظر: مصطفى، هالة. **الإسلام السياسي في مصر**، مرجع سابق، ص 54، 47.
- عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، مرجع سابق، ص170.

الرؤية الإسلامية من أمثال علي عبد الرازق وطه حسين[306].

ومما لا شك فيه إن الإمام محمد عبده لم يكن يفهم التقدم بوصفه تقليداً للغرب في كل شيء، بل هو تقدم العلم المقترن بتقدم التربية وسمو الأخلاق، ولن يكون التقدم مثمراً إلا إذا سار وئيداً، فالتعجل في التقدم من أسباب التمزق[307]. فإذا كان العلم أحد وسائل التقدم ومظهراً له، فإن أهم مظاهر التمدن الحقيقي في رأي الإمام هو الالتزام بالدين الحق، فالشرك كما يصفه هو أحد أشكال العبادات المرتبطة بالبشر في طور الهمجية، ويعود سببه إلى الجهل[308]. أما روح التقدم فقد حددها في الفضائل التي جاءت بها الشرائع الإلهية والتي تمثل مصدر حياة الأمم وتقدمها. وأما تخلف الأمم فيأتي كنتيجة للخروج عن هذه الفضائل، (فلم ينزل بلاء إلا بذنب ولم يرفع إلا بتوبة، وهذه سنة الله في الخلق التي لا تتبدل. . .)[309].

وبذلك يمكن القول، أن محمد عبده آمن بأن التقدم يتحقق أولاً برفض التقليد، ثم باكتساب العلم والمعرفة، حيث أكد على ضرورة ذلك لبلوغ العزة والمجد*، وفي هذا الإطار تعارضت رؤيته مع مقولات المذهب التحديثي التي تدعي أن التغير الاجتماعي يستهدف استبدال الثقافة الحديثة (الغربية تحديداً)، بالثقافة التقليدية بما يعني اللحاق بالغرب، والتحرك وفق المسار الذي حددته الحضارة الأوروبية للتغير الاجتماعي. وكان الإمام محمد عبده مقتنعاً أن للتغير الاجتماعي أهدافاً مرحلية، ولذلك اعتقد في ضرورة تحديد أولويات الإصلاح الاجتماعي، ورأى أن الارتقاء بالمجتمع والتربية والتعليم

---

(306) Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Life and Thought*. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 13.

(307) محمود، عبد القادر، مرجع سابق، ص365-366.

(308) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص486-487.

(309) عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، مرجع سابق، ص154-156.

(*) من هنا جاءت انتقاداته لدعاة الحركة الوهابية، لأنهم -كما يتصور- فئة زعمت أنها نفضت غبار التقليد، ولكنها كانت أحرج صدراً من المقلدين، وإن أنكرت كثيراً من البدع، فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدنية السليمة أحباء. انظر: عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص314.

للجماهير وإصلاح النظم الاجتماعية مقدم على إقامة نظام سياسي حديث. فالإصلاح الاجتماعي ضروري ليتمكن المجتمع من إصلاح النظام السياسي. وتلك كانت وجهة نظره التي جعلته يهجر العمل السياسي الحركي، إلا أنه ظل ينظر إلى الإصلاح السياسي كهدف غير مباشر يتم تدريجياً من خلال الإصلاح الديني والاجتماعي.

سادساً: استنتاجات

1. تأسست نظرة جمال الدين الأفغاني للتغير على أنّه سنة من سنن الله في الأرض. وحقيقة تتصف بالاستمرارية، واتفق معه الإمام محمد عبده في تلك الرؤية، باعتبار أن التغير الاجتماعي هو الأصل الرابع من أصول الإسلام الذي يتضمن الاعتبار بسنن الله في الأمم والأكوان. وقد أوضح محمد عبده أن التغير يسير وفق مجموعة من السنن التي تختلف حسب اتجاه التغير، وهذه السنن تتصف بالعمومية وتنطبق على كل المجتمعات وهي ثابتة لا تتبدل، كما أنها ليست تلقائية، بل ترتبط بالإرادة الإنسانية التي يشكلها ويحركها العلم. ولهذا ركز على التربية والتعليم كآليات للتغير الاجتماعي، حيث تتشكل إرادة التغيير من خلال التنشئة، ومن ثم انتهى إلى اعتبار التغيير الاجتماعي عملية موجهة ومستمرة ومتتابعة. أما الشيخ رشيد رضا فقد اهتم بالبحث في مصادر هذه السنن التي تحكم التغير الاجتماعي، وبذلك أكمل رؤية الأفغاني ومحمد عبده من خلال استنباط سبعة أصول حاكمة للتغير من القرآن الكريم.
2. شكلت فكرة تغير المجتمع، من خلال تغيير ما بالأنفس، قضية محورية لدى التيار التجديدي العقلي. وقد تطورت هذه الفكرة بدءاً من الأفغاني الذي رأى أن التغيير يبدأ من الأفراد ويمتد أثره إلى الأمة كلها، باعتبار أن الإصلاح الفردي شرط أساسي للتغيير، وأن المجد الشخصي يؤدي إلى مجد الأمة، وهى الفكرة التي طورها محمد عبده، بالتركيز على دور المجددين الذين يملكون إرادة التغيير، ويشكلون نخبة من القادة المبدعين والمثقفين، ويمثلون قوة نشطة وفاعلة للنهوض بالمجتمع. وقد أضفى

رشيد رضا على معنى "تغيير ما بالأنفس" بعداً أوسع نطاقاً حينما تحدث عن تغيير أخلاق الأمة أو الشعب، مما يعني أن إصلاح الأخلاق الفردية ليس كافياً لإنجاز التغيير، وأن التغيير يحتاج إلى المشاركة الجماهيرية. وبذلك قدم رؤية أكثر شمولاً وتطوراً. وعلى ذلك اعتبر مفكرو التيار التجديدي العقلي أن الإنسان بقدراته العقلية وإرادته يمثل أحد العوامل المؤثرة في التغير الاجتماعي.

3. أوضح الأفغاني ومحمد عبده أهم الآليات والتفاعلات التي تتم في إطارها حركة التغيير الاجتماعي، فأكد الأفغاني فكرتين: **الأولى** هي الحركة الدينية التي تتضمن بعدين، الإصلاح الفردي والثورة السياسية، **والأخرى** هي الوحدة الإسلامية أو الجامعة الإسلامية التي تستهدف توحيد الأمة من خلال دستور واحد مستمد من القرآن الكريم، فتشكل الجامعة الإسلامية أداة للتضامن الاجتماعي الذي اعتبره أحد الآليات الضرورية للتغيير والتقدم. واتفق معه محمد عبده على أهمية التضامن الاجتماعي كوسيلة للإصلاح الاجتماعي. كما أكد ضرورة تجديد الفكر الديني بوصفه أحد الآليات المهمة في حركة التغيير الاجتماعي، في إطار ما يعرف بالملاءمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليم الإسلام. ومن هنا سعى إلى تفعيل دور الدين والعلم بشكل متكامل لإحداث التقدم، واعتبر أن فهم نصوص الدين فهماً صحيحاً يشكل أحد وسائل التقدم.

4. ركز رواد التيار التجديدي العقلي على المسار التقدمي للتغير الاجتماعي، ولكنهم لم يفترضوا اتجاهاً خطياً أحادياً تسير فيه المجتمعات نحو التقدم المستمر دون إمكانية التقهقر. ولذلك أكد الأفغاني على التقدم باعتباره فطرة إنسانية، موضحاً أن مخالفة الفطرة قد توقع المجتمعات في براثن التخلف. ومن ثم ذهب إلى أن أهم أسباب التخلف تعود إلى الافتقار إلى الفضائل وإلى الجهل الناتج عن مخالفة الشرع. وعلى ذلك ظهرت فكرة المدنية عنده باعتبارها فكرة دينية، مما دعاه إلى التحفظ على نقل مظاهر التقدم الغربي التي لا يمكنها أن تحقق تغييراً جوهرياً، والواقع أنه لم يعارض الاستعانة بالعلوم الغربية الحديثة، ولكنه عارض فكرة التقليد

والنقل الحرفي، ورأى أن نقل مظاهر التمدن الغربي، لا يشكل سوى تقهقر وانحطاط، حيث يؤدي إلى تشويه الحضارة الإسلامية، ولا يحقق تغييراً جوهرياً. ولذلك حذر من الوقوع في شراك التبعية للغرب، ودعا إلى طلب العلم بجهود ذاتية مبدعة وخلاقة. والاعتماد على التراث العلمي الإسلامي، وأكد ضرورة تأصيل العلوم الغربية داخل المجتمع الإسلامي في إطار الثقافة الإسلامية والقيم الإسلامية. وهي القضية التي ربما أغفلها محمد عبده حينما اعتمد على منهج التقريب بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الغربية. إلا أنه ظل يؤيد فكرة الأفغاني الرافضة لمبدأ نقل المظاهر المادية للتقدم الغربي بصورة متعجلة، ورأى أن التعجل في التقدم من أسباب التمزق.

5. عرض مفكرو التيار التجديدي العقلي عدة أساليب للتغيير، فانحاز الأفغاني إلى ثنائية التعليم والثورة السياسية، واعتبر الثورة أحد المنطلقات الأساسية للتغيير، ورأى أن الإصلاح الفردي أحد مقدمات الثورة. وقد اختلف معه محمد عبده في هذا الشأن، فحدد أولويات للإصلاح، في مقدمتها الاهتمام بالتربية وإصلاح النظم الاجتماعية، ورأى في التغيير السياسي هدفاً غير مباشر، يتم تدريجياً من خلال الإصلاح الديني والاجتماعي. ولذلك اعتبر التربية مدخلاً أساسياً لتغيير الأنساق الاجتماعية كافة، مؤكداً ضرورة أن يكون التغير الاجتماعي متوازناً وتدريجياً لكي يضمن استقرار المجتمع ويحافظ على النظام الاجتماعي من الانهيار. غير أنه لم يُسقط الثورة من تصوره، فهي عنده المرحلة النهائية والأخيرة التي يشترط لقيامها أن تصل الجماهير إلى درجة عالية من التعليم تسمح بتشكيل رأى عام ووعي جماهيري. ويمكن القول إن التيار التجديدي العقلي اعتمد على المتغيرات الثقافية كعوامل أساسية في التغير الاجتماعي. وقد قلل محمد عبده من أهمية العوامل الاقتصادية في الحفاظ على كيان المجتمع من عوامل فنائه، في مقابل تأكيده على أهمية المعرفة العلمية والتربية الأخلاقية باعتبارها عوامل مساعدة في استمرار تقدم المجتمع.

6. أرجع الأفغاني ضعف الأمة في المقام الأول إلى ابتعادها عن تعاليم الإسلام المنظمة للحياة الاجتماعية، واعتبر الجهل أحد نتائج الابتعاد عن الدين ومخالفة الشرع. أما محمد عبده فقد أبرز خطورة التقليد وعدّه مرضاً اجتماعياً ينبغي علاجه من خلال العودة إلى الأصول الدينية الأولى ومن خلال محاربة البدع والجهل. فكانت أهم الوسائل التي طرحها للتجديد تعتمد على الاجتهاد العقلي مع اعتبار الشرع حاكماً ومرشداً للعقل. واعتبر محمد عبده التجديد أحد وسائل التغير الاجتماعي، في إطار الملاءمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليم الإسلام. وبذلك كانت رؤية مفكري التيار التجديدي اللتقدم، تعبر عن التماسك الاجتماعي والإبداع الذاتي والاستقلال السياسي. وعلى ذلك تناقضت أفكار هذا التيار مع مقولات التحديث التي عبرت عن التقدم بوصفه عملية تتجه نحو اكتساب التكنولوجية الغربية، والتصنيع، وتقبل القيم الغربية. ولهذا ركزت الرؤية الإصلاحية للتيار التجديدي على العوامل الداخلية وآليات التغير الخاصة بالمجتمع التي تؤدي إلى التقدم في مواجهة العوامل الخارجية (كالاستعمار، والغزو الثقافي) المؤدية إلى التخلف.

7. افترض محمد عبده أن المجتمعات الإنسانية قد تطورت في شكل تقدمي من الهمجية إلى الحضارة، واعتقد أن عملية التطور مستمرة حتى تصل البشرية إلى المجتمع التوحيدي. واعتبره آخر أطوار التقدم الإنساني الذي يتآخى فيه الدين والعلم. واعتبر غاية التطور الإنساني تتمثل في انتهاء الصراع الدامي بين المجتمعات البشرية ووصول العالم إلى الإخاء الإنساني العام. ورأى في النموذج الإسلامي نموذجاً مثالياً يجب أن يتجه إليه التغيير، ولكنه لم يتقيد داخل صورة نمطية تاريخية، يقدمها نموذجاً مفروضاً لمجتمع مثالي. في حين نجد رشيد رضا أكثر تقليدية في رؤيته للمجتمع المثالي المفترض، إذ رفض اعتبار الحضارة الغربية مقياساً للتقدم، وأكد على ضرورة تجنب مساوئ الغرب التي تهدد بانهيار الحضارة والدين معاً. وعموماً، أكد التيار التجديدي أن غاية التغير

العظمى تتحدد في الانتقال إلى المدنية، وربط بين المدنية والتطور في النواحي العقلية والأخلاقية، على أساس أن التقدم نحو الكمال غاية قصوى تسعى الإنسانية للوصول إليه.

obeikandl.com