الفصل الخامس

مفهوم التغير الاجتماعي
لدى التيار التحرري الإسلامي
عباس محمود العقاد نموذجاً

تمهيد:

مع مطلع القرن العشرين، كان تأثير الغزو الثقافي الغربي قد بلغ مبلغاً كبيراً في التأثير على الحياة الفكرية في المجتمعات الإسلامية، كما انعكس تأثيره على الأوضاع والمظاهر الاجتماعية والسياسية، وأدى ذلك إلى اضطرابات وانقسامات شملت العالم الإسلامي، وفي هذه الآونة، بدأ الوعي الإسلامي يستيقظ، وقد لاحظ مالك بن نبي أن صراعاً فكرياً واجتماعياً وسياسياً أخذ في التصاعد في الأقطار الإسلامية كلها، وأن مشاهد هذا الصراع أخذت فيه المميزات التاريخية والنفسية طابعاً عاماً لا يختلف في مكان منه عن مكان آخر إلا بقدر ما تختلف الأسماء والتواريخ. ورأى ابن نبي أن الصراع لم يكن يدور بين تيارات الفكر الحديث في العالم الإسلامي فقط، ولكنه امتد في صورة صراع فكري بين القوى الاستعمارية وتيارات الفكر المناهضة للاستعمار[1]. وقد أدى هذا الصراع المتصاعد إلى انقسام الأمة الإسلامية، وكان أبرز ملامح هذا الانقسام ظهور طائفتين من المتعلمين، طائفة تلقت تعليماً عربياً إسلامياً، والأخرى نالت تعليماً مدنياً علمانياً. وبدأت آثار هذا الانقسام تتضح في وجود ازدواجية في المعايير والقيم والعادات

(1) ابن نبي، مالك. **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، دمشق: دار الفكر، 1985م، ص15.

obeikandl.com

الاجتماعية وكذلك في اللغة. وقد قامت النخبة العلمانية بدعم هذه الازدواجية بهدف دعم المصالح الاستعمارية ونشر الثقافة الغربية، وفي المقابل، كان رد الفعل قوياً من دعاة الإصلاح الديني وعلماء الدين الذين قاوموا هذا الانقسام، ورفضوا هذه الازدواجية، وكان ذلك أمراً متوقعاً، أو كما يقول فهمي جدعان: «لم يكن وضع النقاط فوق الحروف ممكناً إلا بفضل فئة من المفكرين عرفت الغرب والشرق على حد سواء مثل رشيد رضا ومحب الدين الخطيب»[2].

أما الأمر المثير الذي لم يكن متوقعاً فتمثل في رد الفعل الذي ظهر في شكل موجة قوية قادها مجموعة من المفكرين الذين تعلموا على الطريقة الأوروبية ودرسوا الفلسفة المادية وتأثروا إلى حدٍّ بعيد بالنظريات الغربية في السياسة والاجتماع، وهؤلاء المفكرون تصدوا للتيار العلماني من خلال تقديمهم لرؤية إسلامية جديدة عبرت عن تيار فكري متميز يمكن تسميته بالتيار التحرري الإسلامي. وعلى الرغم من انتماء هؤلاء المفكرين إلى ما يعرف بالمدرسة الحديثة التي ابتعدت كثيراً عن التراث الإسلامي، وكان بعض أتباعها أقرب ما يكونون إلى نبذ التفكير الديني كلية[3]. إلا أن ذلك لم يمنع تحولهم عن هذا التفكير واتجاههم نحو دراسة الفكر الإسلامي.

ويشير جاك بيرك Jacques Berque إلى ظهور أولئك المفكرين والأدباء بوصفهم مجموعة من النجوم الجديدة الذين مثلوا تعبيراً جديداً سريعاً ومفاجئاً يتجاوز كتابات رجال الفكر في مصر آنذاك[4]. بينما رأى فتحي رضوان أن تحول هؤلاء المفكرين لم يكن مفاجئاً، فقد كان نبذ التفكير الديني موجة لم تلبث أن انحسرت وحل محلها شعور جاء في تدرج أكد للمدرسة الحديثة أن

---

(2) جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث**، عمان: دار الشروق، 1988م، ص332.

(3) رضوان، فتحي. **عصر ورجال**، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، 2003م، ج2، ص228.

(4) Berque, Jacques. *Egypt: Imperialism and Revolution*. Trans. Jean Stewart. London: Faber & Faber, 1972, p. 512.

بناء الأمم الجديدة لا يكون بنزع أصولها من تربتها القديمة التي نشأت فيها، وإنما يكون بتلقيح الأشجار العتيقة وتطعيمها بأشجار أكثر شباباً وأصغر سناً[5]*. ويمكن القول إن عودة هؤلاء المفكرين إلى الأصول الإسلامية شكل أحد ملامح اليقظة الإسلامية التي لم تحدث فجأة ولم تأت من فراغ، بل عبرت عن اتجاه فكري طبيعي تصاعد بفعل عوامل التطور السياسي والاجتماعي في المجتمعات الإسلامية المستعمرة، وتنامي الروح الوطنية الساعية إلى الاستقلال، الباحثة عن الهوية الوطنية، ومن ثم وجدت في التراث الثقافي الإسلامي زاداً فكرياً دافعاً إلى التحرر الفكري والسياسي. مما أدى إلى انسحاب بعض المفكرين من التيار العلماني الليبرالي، وانشغالهم بالتوفيق بين النظريات الغربية وقضايا الفكر الإسلامي، ومن أبرزهم محمد حسين هيكل، وإسماعيل مظهر، ومنصور فهمي. في حين نجح مفكرون آخرون، منذ البداية، في دراسة الفكر الغربي برؤية نقدية موضوعية علاوة على اهتمامهم بالنظر في التراث الإسلامي، من أمثال عباس محمود العقاد، وأحمد أمين، ومالك بن نبي، ومحمد كرد علي.

وقد شكَّل هؤلاء المفكرون حركة فكرية إسلامية ذات خصائص مميزة، ساهمت في تقديم رؤية جديدة لقضية التغير الاجتماعي، لذلك كان من المفيد أن يستعرض هذا الفصل طبيعة هذا التيار ومقولاته الرئيسة، ويناقش رؤية التيار التحرري الإسلامي لقضية التغير الاجتماعي، مع التركيز على المفكر عباس محمود العقاد بوصفه نموذجاً للتيار التحرري الإسلامي، حيث ساهم العقاد في تقديم التراث الفكري الإسلامي للقارئ العربي، علاوة على إسهامه في نقل الأفكار والنظريات الغربية بقدر كبير من الموضوعية والرؤية النقدية الواعية، وكانت أعماله الأدبية ودراساته الإسلامية خير معين في التصدي للتيار التغريبي، حيث قام بتصحيح كثير من التصورات والمفاهيم المشوهة

---

(5) رضوان، فتحي. **عصر ورجال**، مرجع سابق، ص229.

(*) يشير فتحي رضوان إلى قول محمد حسين هيكل إن (الذين فتنوا بالأدب الغربي خيل إليهم أن في الشرق كنيسة الغرب، وأعترف أن خواطر كهذه جالت بنفسي). انظر: المرجع السابق، ص229.

التي قدمها مفكرو التيار التغريبي حول التقدم والتغيير الحضاري. ولهذه الأسباب تعد أفكار عباس العقاد حول التغير الاجتماعي ذات أهمية كبيرة، ولذلك يطرح هذا الفصل عرضاً تحليلاً لتصور العقاد النظري لمفهوم التغير الاجتماعي في إطار ما قدمه من دراسات إسلامية عديدة عبرت عن مذهب اجتماعي إنساني متميز. وفيما يلي عرض لكل لذلك.

أولاً: طبيعة التيار التحرري الإسلامي ومقولاته الرئيسية

أسَّسَ روّاد التيار التحرري الإسلامي حركة فكرية تميزت بالحفاظ على التراث الإسلامي مع الانفتاح على الثقافة الغربية من مصادرها الأصلية، وأتقنوا اللغات الأجنبية، ومن ثم ساهموا في نقل الأفكار والنظريات الغربية للقارئ العربي بقدر كبير من الموضوعية والرؤية النقدية. وقد ساعدهم ذلك على التصدي للتيار التغريبي الذي نادى بتقليد الغرب، وتبنى أفكاراً وافدة تتعارض مع قيم الثقافة الإسلامية، فكانت أهم إسهاماتهم تتمثل في تصحيح كثير من التصورات والمفاهيم المشوهة التي قدمها مفكرو التيار التغريبي حول الإسلام والتي استخدمت في تبرير رؤاهم العلمانية حول مفهوم التقدم، وهي الرؤى التي اعتبرت أن للتقدم سبيلاً واحدة هي السبيل الأوروبي، ومن ثم أكدت التبعية الثقافية للغرب. ومن ذلك ما دعا إليه بعض العلمانيين ومن بينهم طه حسين الذي رأى أن علينا (أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب)[6]. وهذا ما اعتبره "طه حسين" دليلاً على الاستقلال العقلي والنفسي، إذ يقول: (فإذا كنا نريد الاستقلال العقلي والنفسي الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني، فنحن نريد وسائله بالطبع، ووسائله أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي، لنشعر كما يشعر ولنحكم كما يحكم، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي ونصرف الحياة كما يصرفها)[7].

(6) حسين، طه. **مستقبل الثقافة في مصر**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م، ص41.
(7) المرجع السابق، ص44.

وقد شكلت مثل هذه الأفكار التي رددها أنصار التغريب من رواد الحركة الحديثة، أصداءً لأفكار المستشرقين، الأمر الذي مثل درجة خطيرة من الإشعاع للفكر الإستشراقي الذي أوغل في الحياة العقلية في البلاد الإسلامية، ومن ثم شكل أزمة خطيرة للثقافة الإسلامية[8]. وبالرغم من ذلك رأى "مالك بن نبي" أن الأفكار التي عبر عنها مفكرو هذه الحركة ساهمت بشكل إيجابي في دفع حركة تجديد الفكر الإسلامي، فهي وإن لم تأت بعناصر ثقافية جديدة إلا أنها خلقت بما جلبت من الغرب تياراً من الأفكار صالحاً للمناقشة، وإليه يرجع الفضل في أنه وضع على بساط البحث المقاييس التقليدية جميعها[9]. وقد قام رواد التيار التحرري الإسلامي بجهد عظيم في هذا المجال، مما كان له أثر كبير في تجديد الفكر الإسلامي. ومن هنا كان أهم ما ميز التيار التحرري الإسلامي انفتاحه على العالم وعدم تجاهله للقضايا والمشكلات العصرية العالمية، فلم يكن تياراً خصماً للفكر الفلسفي الحديث، بل محاوراً له وذلك بخلاف بعض التيارات الإسلامية الأخرى التي قبلت ببعض عناصر الثقافة الغربية المتعلقة بالعلوم التجريبية والتكنولوجية، بينما نبذت الفكر الاجتماعي الغربي الذي لا يتمثل الروح الإسلامية ولا يتبع المنهج الإسلامي. وعلى الجانب الآخر، خالف التيار التحرري الإسلامي الاتجاه العلماني، فرفض القطيعة مع التراث الإسلامي، مؤكداً على التحرر من قيود التقليد، وداعياً إلى إعادة قراءة التراث برؤية تحليلية نقدية بناءة.

ومن الملاحظ أن معالم التيار التحرري الإسلامي لم تتضح بجلاء منذ بداياته الأولى، ولم يكن من السهل تقديم مفكريه بوصفهم أصحاب اتجاه فكري متفرد، نظراً للخصائص الفكرية التي ميزتهم بالاستقلالية، حيث ظهرت أفكارهم بصورة فردية متفرقة، إلا أنها كانت تعبر في الوقت نفسه عن تقارب كبير في الأفكار والتوجهات، ومن ثم بدا التناغم الأساسي بين مفكري هذا التيار في إيمانهم القوي بقيم الحرية والذاتية، وتعويلهم الكبير على دور العقل

(8) ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص 54-55.
(9) المرجع السابق، ص80.

والفكر في التغيير الاجتماعي والتقدم الحضاري. ومن أهم مميزات هذا التيار تبنيه لمبدأ التوفيق بين الثقافة الإسلامية وبعض عناصر الثقافة الغربية الحديثة، وبذلك شكل فريقاً وسطاً بين أنصار القديم وأنصار الحديث، أو كما يصفه كرد علي بأنه: (فريق اختار التوسط بينهما فلم يطرح القديم كله، ولا أخذ بالحديث بجملته، بل آثر أن يأخذ النافع من كل شيء ويضم شتاته)[10].

وعلى ذلك عبر التيار التحرري عن امتداد لمنهج الإمام محمد عبده الذي أقر مبدأ التقريب بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الغربية في إطار مشروعه للملاءمة بين الحياة العصرية ومتطلباتها وتعاليم الإسلام. ولئن كان محمد عبده لم يتجاوز حدود التقريب، إلا أنه قد مهد بذلك الطريق أمام رواد التيار التحرري الإسلامي للبدء في حركة التوفيق، فاستعانوا بالمذاهب الاجتماعية الحديثة والمناهج الغربية في البحث، وفتحوا باب الاقتباس من الفكر الغربي فيما لا يتعارض مع الأصول الإسلامية، وهو ما يعني تأكيدهم على الانفتاح الحضاري مع الحرص على عدم التبعية للغرب. وربما شكل مبدأ التوفيق صعوبة كبيرة في التطبيق، الأمر الذي رآه بعض النقاد معبراً عن أزمة داخلية وازدواجية عاشها هؤلاء المفكرين بمعنى الانتماء إلى عالمين مختلفين، ولذلك وُصف هذا التيار بالغموض والتناقض والثنائية[11]. وقد يكون من الإجحاف وعدم الإنصاف أن تُوصف مجمل الأفكار التي طرحها رواد هذا التيار بالغموض أو التناقض، فلا شك أنّ بعض هؤلاء المفكرين قد تمكّن من تجاوز تلك الصعوبة، ومن أبرزهم عباس العقاد الذي استطاع أن يقدم رؤية توفيقية معتدلة لا يعتريها الغموض أو التناقض، ذلك لأنه لم ير ضرورة للإعراض عن المذاهب الفكرية الغربية، ولكنه في الوقت نفسه، أدرك خطورة الإفراط في النقل والاقتباس ورأى أن عقيدة المسلم تعينه على قبول مبادئ

(10) علي، محمد كرد. **القديم والحديث**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1925م، ص 25.

(11) أحمد، رفعت سيد. **الدين والدولة والثورة**، القاهرة: كتاب الهلال، فبراير 1985م، ص39 – 41.

أحد المذاهب الفكرية دون أن تقيده بقبول نتائجه التي تصح عند أناس ولا تصح عند آخرين[12]*.

وقد أشار ولفريد كنتول سميث W. C. Smith إلى ما أسماه الاتجاه الليبرالي الإسلامي، ووصفه بأنه تعبير عن أحد أشكال التغريب، إذ تشكل بظهور مجموعة من المفكرين ترحب بالليبرالية الغربية وإن لم يكن بالاسم، أرادوا دمج الليبرالية أو تنسيقها مع الإسلام، ولكن هذا التنسيق في كثير من الحالات كان انتقائياً بدلاً من أن يكون مبدعاً، وبذلك سمح للشخص أن يكون مسلماً وليبرالياً بدون صراع، وأيضاً بدون إنتاج مركب جديد يسعى إلى تطلعات جديدة بناءة وتجارب جديدة مثيرة[13]**. وقد قسم سميث المفكرين الذين ينتمون إلى هذا التيار إلى فريقين: يضم الفريق الأول أولئك الذين استمدوا إلهامهم الرئيسي من الغرب، وهم -في تقديره- الذين أنجزوا نتائج ليبرالية فعلاً، أما الفريق الثاني فيمثله أولئك الذين استمدوا إلهامهم من الماضي الإسلامي، وقد حققوا نتائج أكثر استدامة وأكثر اختراقاً وأكثر تأثيراً إلا أنها -في رأيه- كانت أقل تحديثاً[14]***.

---

(12) العقاد، محمود عباس. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص89، 202.

(*) حذر عباس العقاد من محاولات الإفراط بقوله: (إنما يحذر من محاولة التوفيق بين القرآن الكريم وبين تلك العلوم في كل جليل ودقيق مما ثبت ثبوت اليقين ومما يعرضه أصحابه عرضاً يحتمل المراجعة، بل ويحتمل النقض والإلغاء). انظر: المرجع السابق، ص89.

(13) Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. 1957, p. 58

(**) اعتبر كنتول سميث الكتابات التي ظهرت في الثلاثينيات لكل من طه حسين وحسين هيكل والعقاد تمثل صياغة إسلامية قدمت رؤية نظرية جديدة تربط الليبرالية ووضع المسلمين، ورأى أن هذا الربط لم يكن مجرد وضع شيء بجانب آخر، بل شكل محتوى وشكلاً يبدو متفاعلاً مبدعاً، إلا أنه في الوقت نفسه رأى أن الأيديولوجية التي استندوا إليها كانت مثيرة للإعجاب ولكنها أثبتت أنها غير قابلة للانتشار في الواقع، وأنها غير ملهمة ولا تبق طويلا. لمزيد من التفاصيل: Ibid., p. 63

(14) Ibid., p. 63.

(***)يبدو تصنيف سميث للمفكرين غير دقيق، إذ صنف المفكر أحمد أمين في الفريق الأول، وطه حسين في الفريق الثاني، وبذلك بدا سميث متأثراً بما شاع حول طه حسين من =

ويعني ذلك أن "سميث" جمع خطأً بين مفكري التيار الليبرالي الغربي وبين مفكري التيار التحرري الإسلامي باعتبارهم مذهباً فكرياً واحداً، وإن كان قد قسمهم إلى فريقين. إلا أن فروقاً واضحة كانت تفصل إلى حد بعيد بين التيارين، وربما من المفيد إلقاء الضوء على بعض هذه الفروق حتى يمكننا توضيح بعض الجوانب المهمة التي تميز ملامح التيار التحرري الإسلامي. فالتيار الليبرالي الذي تزعمه "أحمد لطفي السيد" كان قد رفع شعار (المصرية) للانسلاخ من فكرة الجامعة الإسلامية، وقاد مشروعه التغريبي من خلال حزبي (الأمة) و (الأحرار الدستوريين)، وتبنى الدعوة إلى تمصير اللغة واستخدام اللغة العامية بدلاً من الفصحى، وهناك من تبنى فكرةً أكثر تطرفاً من ذلك مثل عبد العزيز فهمي تدعو إلى استخدام الحروف اللاتينية في الكتابة العربية، على أساس أن ذلك من مقتضيات التطور في الحياة[15].

وقد يقال إن رواد التيار التحرري الإسلامي قد تأثروا بأسلوب لطفي السيد المرن فيما قدم من أفكار حول الليبرالية والإنسانية والإصلاح الإسلامي والعلمانية والقومية[16]. إلا أن تأثيره فيما يبدو لم يتجاوز ذلك، إذ لاحظ "فتحي رضوان" أن هيكل وطه حسين وعبد الرحمن شكري والمازني... وغيرهم من الأدباء الشبان ممن التفوا حول لطفي السيد واعتبروه أستاذاً للجيل،لم يكرروا له رأياً ولم ينشروا عنه فكرة[17]. بل من المعروف أن

= أن أفكاره حول العلاقة بين الدين والأمة قد تغيرت في السنوات العشرين الأخيرة من حياته، وهذا ما رفضه " ألبرت حوراني" حين قال: صحيح إن العنصر الديني أصبح أكثر أهمية في كتابات طه حسين كما حدث مع بعض معاصريه مثل العقاد وهيكل، إلا أن أعماله الدينية مثل (على هامش السيرة، والوعد الحق) لم تكن تعبر عن تغير في نظرته للدين، بل شكلت محاولات لإعادة صياغة أساطير الإسلام بالطرق التي تناسب الوعي المصري الحديث.

- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age (1798 -1939)*. London:Oxford University Press, 1962, p. 333.

(15) رضوان، فتحي. **عصر ورجال**، مرجع سابق، ص96.

(16) Al-Sayyid, Afaf Lutfi. *Egypt's Liberal Experiment: 1922-1936*. Los Angeles: University of California Press, 1977, p. 227.

(17) رضوان، فتحي. **عصر ورجال**، مرجع سابق، ص97-98.

بعضهم تصدى لأفكاره التغريبية وعلى رأسهم العقاد الذي اعتبر أن فكرة تمصير اللغة بمثابة (حملة تغريب على لغتنا الفصحى، حملة على كل شيء يعنينا، على كل تقليد من تقاليدنا الاجتماعية والدينية، على اللسان والفكر والضمير في ضربة واحدة)[18]. وكان لحسين هيكل مواقف عملية في مواجهة هذه الحملة التغريبية، برغم انتسابه لحزب الأحرار الدستوريين، إذ حاول خلال فترة عمله وزيراً للمعارف أن يرتقي بمستوى اللغة العربيّة، فألغى تعلم اللغة الإنجليزية في السنة الأولى من المدارس الابتدائية حتى لا يكون ذلك على حساب تعلم اللغة العربية، وألزم المدارس الأجنبية بتعليم اللغة العربية والتاريخ[19].

من جهة أخرى رفض رواد التيار التحرري الإسلامي فكرة مهادنة الاستعمار، ومن ثم رفضوا أفكار التيارات المهادنة وعلى رأسها التيار الليبرالي الذي لم يجد بأساً في أن يحقق نوعاً من التعايش السلمي مع الاستعمار وممثليه. وهو الموقف الذي تمسك به لطفي السيد وأنصاره، ووصفه "رجاء النقاش" بالاعتدال والهدوء والعقلانية. بينما نظر إليه العقاد نظرة كل وطني يؤمن بالحرية، فرأى فيه رضوخاً للاستعمار ونقيضاً لقيم التحرر والاستقلال التي خاض من أجلها معاركه السياسية والفكرية الضارية[20]، مما أبعد المسافة بينه وبين هذا التيار. وقد شكلت هذه القضية أحد المحاور التي اختلف فيها هيكل مع لطفي السيد، إذ ثار على موقفه الذي يزين للناس الخضوع للإنجليز وترويجه لفكرة مؤداها أنه إن لم يكن من الحكم الأجنبي بد فالإنجليز خير الحاكمين[21]. وعارضه بالقول: (إن الأمة

---

(18) المنوفي، محمد ابراهيم: "التغير الثقافى في أدب عباس محمود العقاد: أصوله ووسائله التربوية"، رسالة دكتوراة " غير منشورة"، قسم أصول التربية، كلية التربية، جامعة طنطا، 1991، ص111.

(19) رضوان، فتحي. **عصر ورجال**، مرجع سابق، ص177.

(20) النقاش، رجاء. **عباس العقاد بين اليمين واليسار**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1996م، ص36.

(21) رضوان، فتحي. **عصر ورجال**، مرجع سابق، ص125، 216.

المستعبدة يحكمها القوي فإن هي تابعته وأظهرت الرضا به، كان شأنها شأن العبد، أو شأن البغي، وأنا أربأ بمصر أن تكون عبداً أو بغياً)[22]. وبذلك لم يكن هيكل تلميذاً خالصاً لمدرسة حزب الأمة وتعاليمها. ولم يكن رواد التيار التحرري الإسلامي عموماً يؤيدون الأفكار التي تبناها التيار الليبرالي، والتي مثلت جانباً من المشروع التغريبي الذي روج له هذا التيار. بينما كان التيار التحرري الإسلامي يسعى إلى إعادة تأصيل المفاهيم والمقولات الغربية بهدف بناء رؤية إسلامية حديثة، ومن ثم شاع في كتابات مفكري هذا التيار كثير من المصطلحات الغربية التي استخدموها بعد أن أعادوا تفسيرها بما يتفق مع التصورات الإسلامية*.

وقد ألمح "أحمد أمين" إلى إمكانية التوفيق مع معطيات الحضارة الغربية بخطوات حذرة، كما أشار إلى إعادة تشكيل بعض الاقتباسات المنقولة عن الغرب حتى تلائم واقع الشرق الحضاري وخصوصيته التاريخية والدينية. وذهب أحمد أمين إلى أن الشرق بدأ يتنبه بعد سبات عميق... فرأى له ماضياً من تاريخ وحضارة، وهذا الماضي منه الجيد ومنه الرديء، منه ما يصلح لزمانه ومنه مالا يصلح. ورأى نفسه أمام مدنية غربية معقدة ملتوية منها السم الناقع ومنها الترياق النافع، منها ما ينفع الغربي لأنه يلتئم مع تاريخه وماضيه وعقليته ودرجة الحضارة، ولا ينفع الشرقي لأنه لا يلتئم مع تاريخه وماضيه وعقليته ودينه، ومنها ما يمكن الشرقي أن ينتفع به، كما هو ومنها ما لا ينفع إلا بضرب من التعديل والتغيير[23]. واتفق "محمد كرد علي" مع هذه

---

(22) المرجع السابق، ص 85

(*) على سبيل المثال استخدم العقاد مصطلح الديمقراطية الإسلامية، واعتبر (الشورى) أحد عناصرها الأساسية، مثلما استخدم حسين هيكل مصطلح الاشتراكية الإسلامية تمييزاً لها عن المذاهب الاشتراكية الأخرى.

راجع: - العقاد، عباس محمود. **الديموقراطية في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، 1952م، ص43

- هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1975م، ص59.

(23) أمين، أحمد. **المجددون في الإسلام**، مرجع سابق، ص785.

الرؤية حين أكد على أن الاقتباس يجب أن يرافقه تعديل وتجميل يأتي من علوم الأسلاف وآدابهم[24]. أما "حسين هيكل" فقد نظر إلى التوفيق على أنّه وسيلة تمكن الشرق من إحياء التراث الإسلامي، إذ يقول: (وليس ريب في أن الشرق اليوم في حاجة أشد الحاجة إلى النهل من ورد الغرب في التفكير وفي الأدب والفن، فقد قطع ما بين حاضر الشرق الإسلامي وماضيه قرون من الجدود والتعصب غشت على تفكيره السليم القديم بطبقة كثيفة من الجهل وسوء الظن بكل جديد، فلا مفر لمن يريد أن يصهر هذه الطبقة من الاستعانة بأحدث صور التفكير في العالم ليستطيع من هذه السبيل أن يصل بين الحاضر وثروة الماضي وتراثه العظيم[25].

وعلى هذا سعى مفكرو التيار التحرري إلى صياغة رؤية اجتماعية وفلسفية ذات أصول وأسس إسلامية، تعطي للمجتمع الإسلامي القدرة على مواجهة التحديات التي تهدده في عالم تتصارع فيه مجموعة من العقائد والمذاهب المادية والإلحادية، كما تعطيه القدرة على مواجهة ما يحمله المستقبل من ثورات اجتماعية وحركات هدامة تهدف إلى هدم الأنظمة السائدة[26]. ولعل ذلك مما دعا العقاد إلى الاعتقاد أنه لزاماً على الأمم الإسلامية (كمجموعة عالمية) أن تسهم في أمانة الإنسانية وأن تعطيها من عندها ولا تعيش عالة عليها، وأن تؤدي رسالتها للحضارة والسلام، وأن تفرض وجودها على من يهملونها ولا يحسبون حسابها فذلك حق الإسلام منها وحقها هي من الإسلام[27].

وبهذا يمكن القول إن التيار التحرري الإسلامي أكد على ضرورة التواصل الثقافي مع الفكر الغربي الحديث، وحرص في الوقت نفسه على تأكيد

---

(24) علي، محمد كرد. **القديم والحديث**، مرجع سابق، ص5.

(25) هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**، القاهرة: دار المعارف، ط10، 1969م، ص 36.

(26) العقاد، محمود عباس. **الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله**، مرجع سابق، ص139-142.

(27) المرجع السابق، ص142.

استقلالية الفكر الإسلامي، وبذلك ربط بين التراث الفكري الإسلامي وعناصر الثقافة الحديثة، مما ساعده على المواجهة الحضارية دون أن يتقوقع داخل التراث، أو ينسلخ عنه أو يتنكر له، أو ينقاد وراء الاتجاهات الغربية الحديثة دون تقويم أو مراجعة. وبذلك اعتمدت أعمال رواد هذا التيار على أسلوب علمي جديد لم يكن مألوفاً في نطاق الفكر الديني التقليدي، مما مكنهم من مواجهة خطر الغزو الثقافي الغربي بحجة قوية، فقاموا بمراجعة المفاهيم الغربية حول الكون والإنسان والحياة والمجتمع، وكان أهم ما أنجزه هؤلاء الرواد يتمثل في التأصيل الإسلامي لبعض المصطلحات الوافدة التي أصبحت متداولة بين المثقفين آنذاك، علاوة على اهتمامهم بإبراز الرؤية الإسلامية الشاملة للنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ونظراً لأهمية الجهد الذي قدمه هذا التيار الفكري وما تركه من أثر بارز في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، فإن التعرف على طبيعة هذا التيار ومقولاته الرئيسة من الأهمية بمكان، ولذلك تستعرض الصفحات التالية هذه الجوانب المهمة.

1 - السياق الواقعي والفكري للتيار التحرري الإسلامي

اطلع رواد التيار التحرري الإسلامي على الفكر الغربي عن قرب، وكان لتعمقهم في الثقافة الأوروبية دافعاً للتحرر من نفوذها، بالإضافة لتعمقهم في دراسة التراث الفكري الإسلامي وتمسكهم بالأصول الإسلامية الذي مكنهم من طرح رؤية جديدة تسعى لتحديد دور الإسلام في تحرير المجتمعات الإسلامية من رق الاستعمار والتخلف الحضاري. وقد ساهمت مجموعة من الروافد في تشكيل الجذور الفكرية للتيار التحرري الإسلامي، وكان أهمها (تأثير أفكار الإمام محمد عبده)، إذ اتخذ رواد التيار التحرري الإسلامي من أفكار الإمام سنداً أساسياً في دعم مواقفهم، فكانت أفكاره التي أزالت كثيراً من الشبهات حول الخلاف بين الدين والعلم بمثابة درع وقاية للمصلحين الاجتماعيين والسياسيين مكنهم من إقامة جسر فوق الهوة السحيقة بين التعليم التقليدي والتعليم العقلي المستورد من أوروبا[28]. ويمكن القول إن أفكار

(28) الفيومي، محمد إبراهيم. **في مناهج تجديد الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص64.

الشيخ محمد عبده أثرت في معظم مفكري العصر الحديث بشتى تياراته الفكرية، إلا أن تأثيرها في مفكري التيار التحرري الإسلامي كان بارزاً إلى الحد الذي لاحظه "تشارلز آدمز" حين قال: (هناك مجموعة من الكتاب والمفكرين في مصر يظهرون نشاطاً أدبياً ينزع نحو التقدم وقد يصل أحياناً إلى التطرف في الحرية)، وذهب آدمز إلى أن هؤلاء الكتاب جميعاً من ذوي التجارب المهمة في الاتصال بالغرب أدبياً وثقافياً، وقد درس بعضهم في الجامعات الغربية وبعضهم الآخر درس أعمال المفكرين الغربيين، كما درسوا على يد بعض المفكرين الأوروبيين في مصر، إلا أنه بالرغم من هذه الاعتبارات، فإن بعضهم، إن لم يكونوا جميعاً، تأثروا بأفكار الإمام محمد عبده، وإن لم يكن تأثيراً مباشراً، فقد تأثرت روحهم واتجاهاتهم بآرائه حول المشكلات الحديثة[29]*.

ويحق القول هنا أن تأثير الشيخ محمد عبده لم يقتصر على مفكري العصر الحديث في مصر، بل جاوزها إلى معظم بلدان العالم العربي، فمعظم رواد التيار التحرري الإسلامي أقروا بما كان للشيخ من فضل في دفع حركة التجديد الفكري في العالم الإسلامي بأسره، فقد اعترف له محمد حسين هيكل بالسبق في التصدي للمتعصبين الغربيين وأتباعهم من أنصار التغريب، ودحضه لمزاعمهم ضد الإسلام[30]. كما أكد "أحمد أمين" على أهمية الدور الذي لعبه الإمام لإيضاح مزايا الإسلام والرد على الملحدين والتصدي للطابع

---

(29) Adms, Charles C: Op.cit, p. 248.

(*) تناول تشارلز آدمز في كتابه "الإسلام والتحديث في مصر" عدداً من المفكرين الذين تأثروا بأفكار الإمام محمد عبده، فعرض في نظرة سريعة لكل من حسين هيكل والعقاد والمازني ومنصور فهمي، ثم توقف عند مصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق وطه حسين، فأفاض في دراستهم بوصفهم أهم الكُتاب المحدثين من وجهة نظره، وجاء عرض آدمز متحيزاً لأفكار علي عبد الرازق وطه حسين، على وجه الخصوص، معتبراً أنهما الامتداد الحقيقي لمدرسة محمد عبده، مما يظهر رغبته في تأكيد الصلات بين الإمام محمد عبده وبين رموز الفكر العلماني في مصر، وهو الادعاء الذي ردده بعد ذلك معظم من كتبوا عن مدرسة محمد عبده الفكرية.

(30) هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**، مرجع سابق، ص34.

المادي البحت الذي انتقل من الغرب إلى الشرق، وهو الطابع الذي لم يكن يؤمن إلا بالمادة ويعتبر ما ليس مادياً يخضع لأساليب البحث العلمي ليس إلا وهماً بما في ذلك القيم الأخلاقية والدينية والفنية[31]. وكان "العقاد" يعتقد أن ما قام به الإمام يتجاوز الدور التقليدي في الدفاع عن الإسلام من خلال الرد على جماعات المبشرين المحترفين إلى الرد على فلاسفة الغرب ومفكريه أمثال "رينان" و"هانوتو" وكانت ردوده تدل على أنه ندٌ لهم في علم تواريخ الحضارات وخصائص الشعوب وطبائع الأجناس والسلالات، ولكنه يزيد عليهم بالإيمان الثابت والأريحية الإنسانية، وهذا ما أعطى لهذه الردود أهمية وجدوى أثرت على المسلم العصري[32]. ويكشف ذلك عن عمق الأثر الذي تركه فكر الإمام محمد عبده، مما كان له الدور الأكبر في تشكيل فكر جيل جديد من المفكرين الساعين إلى تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث.

ويبدو أن الرافد الثاني الذي ساعد على ظهور التيار التحرري الإسلامي يرتبط بتأثير (الصراع الثقافي بين الشرق والغرب)، فإذا كانت أفكار الإمام محمد عبده قد شكلت ركيزة أساسية لدعاة التحرر في الإسلام ليفتحوا الباب لمناقشة المذاهب الغربية، ويقيموا حواراً بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، إلا أنهم لم يتوقفوا عند حدود ما أنجزه الإمام وتلاميذه الأوائل، وإنما تخطوا ذلك وتطلعوا لأهداف وأساليب جديدة أملتها عليهم ظروف العصر السياسية والاجتماعية التي أثرت في ملامح الحياة الفكرية في النصف الأول من القرن العشرين. ولذلك فإن الرافد الثاني الذي أثر في تشكيل فكر التيار التحرري تمثل في واقع الصراع الحضاري بين الشرق والغرب. ففي تلك المرحلة بدأ رواد التيار التحرري الإسلامي يدركون أن الغربيين بدأوا يدرسون الإسلام (من وجهة النظر العلمية) التي لم تخلوا بالطبع من غرض وإن تخفى الغرض فيها

(31) أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح**، مرجع سابق، ص347.

(32) العقاد، محمود عباس. **عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص257-258.

أحياناً وراء نقاب*[33] ويبدو أن هؤلاء الرواد كانوا على قناعة بأنهم يواجهون صراعاً حضارياً يستخدم فيه الخصوم وسائل حديثة، ينبغي أن نمتلك مثلها كي يصبح الصراع متوازناً، لذا وصف كرد علي تلك الوسائل بأنها تجمع بين لغة التعصب على الشرق وإنكار حقوقه والتلويح صراحة بسياسة المنافع والمصالح من جانب، وبين حسن البيان والبلاغة والعرض العلمي القائم على دراسة الموضوع والإعداد له بالمواد التاريخية والمستندات والوثائق من جانب آخر[34].

وربما كان ذلك دافعا لبعضهم لإعادة النظر في الموقف الإصلاحي الذي تبناه الإمام محمد عبده باعتباره موقفاً سلبياً يكتفي بدحض التصورات التي قدمها الغربيون حول الإسلام بأسلوب تقليدي. فقد أخذ "محمد حسين هيكل" على المدرسة الإصلاحية أنها لم تسلك الطريقة العلمية الحديثة التي زعم أولئك الكتاب والمؤرخون الأوروبيون أنهم يسلكونها لتكون لحجتهم قوتها في وجه خصومهم[35]. ولذلك اختار مفكرو التيار التحرري الإسلامي أن يستخدموا الأساليب العلمية الحديثة في تجديد الفكر الإسلامي، إذ آمنوا بأننا لا نحفظ كياننا ولا نحتفظ بلغتنا وديننا وآدابنا إلا إذا قاتلنا من يريدون قتالنا بالسيف الذي يقاتلوننا به، ألا وهو سيف العلم[36]. ومن ثم استدعى المشروع التغييري التقدمي الذي حدده رواد هذا التيار إعادة البحث في قضايا الفكر الإسلامي من خلال دراسة علمية حديثة مع الالتزام بالقرآن كمصدر مقياس لكل ما ورد في كتب التراث الإسلامي، وهو الأمر الذي اعتبره حسين هيكل (جدير بأن يهدي الإنسانية طريقها إلى الحضارة الجديدة

(*) كشف محمد كرد علي في كتابه "غرائب الغرب" عن الأبعاد السياسية للرحلات العلمية التي يقوم بها علماء الآثار والمستشرقون الأوروبيون لبلاد الشرق، التي أصبحت مقدمة للفتح الاستعماري الغربي، ويقول في ذلك: (اليوم يرسل الغرب رجال العلم يرتادون البلاد أولاً ثم يرسلون مدافعهم وبنادقهم وآلات تدميرهم والأمثلة على ذلك كثيرة).

(33) علي، محمد كرد. **غرائب الغرب**، دمشق: مطبعة المقتبس، 1910م، ص187.

(34) المرجع السابق، ص188-189.

(35) هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**، مرجع سابق، ص343.

(36) علي، محمد كرد. **غرائب الغرب**، مرجع سابق، ص179.

التي تتلمسها)[37]. ومن هنا اتفق التيار التحرري الإسلامي مع التيار التجديدي العقلي في تأكيده على القرآن والسنة كمرجعية أساسية، والاعتماد على الاجتهاد بالمفهوم الواسع وليس بالمفهوم المذهبي، إلا أنه اختلف معه في عدم الالتزام بمنهج السلف في الاجتهاد، إذ أقر رواد التيار التحرري الإسلامي باستخدام المنهج العلمي الحديث*، وعلى ذلك دافعوا عن الاقتباس من الفكر الغربي، بهدف التوفيق بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي.

أما الرافد الثالث الذي ساعد على انتشار هذا التيار فتمثل في (فشل المشروع العلماني التغريبي في المجتمعات الإسلامية)، حيث كان ظهور التيار التحرري الإسلامي في مرحلة الصعود المتنامي للتيار الثوري الحركي متمثلاً في حركة الإخوان المسلمين، وبدء انحصار الفكر العلماني التغريبي وسط مجموعة من المتغيرات العالمية والمحلية. وهناك من يرى أن صعود حركة الإحياء الإسلامي مثلت رد فعل لفشل الفكر الليبرالي في مصر، وبالإضافة إلى ذلك يمكن القول أن الصعود الكبير للإحياء الإسلامي تزامن مع الإخفاقات الكبيرة التي لحقت بالفكر الليبرالي في الغرب[38]. ولذلك رأى رفعت سيد أحمد أن مفكري هذا التيار بما قدموه من أفكار توفيقية، عكسوا طبيعة المرحلة التي عاشوا فيها؛ مرحلة الصراع بين النموذجين العربي-الإسلامي، والغربي[39]. وعلى هذا النحو تم تصوير فكر هذا التيار على أنّه

---

(37) هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**، مرجع سابق، ص 41.

(*) على سبيل المثال دافع العقاد عن استخدام المنطق حتى أنه رأى أن الإمام الغزالي وابن تيمية يمثلان حجتين من حجج المنطق، وأبدى إعجابه بالمنطق الديكارتي، كما استخدم التحليل النفسي في دراسته للشخصيات الإسلامية، وكذلك استخدمه مالك بن نبي الذي وصف بأنه منظر عقلاني، يميل إلى استخدام المنطق، واستخدام المنهجية الرياضية، كما استفاد إلى حد ما من المنهج الديكارتي برغم عدم تسليمه به كلياً.
انظر: العقاد، محمود عباس. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص45
- أحمد، زكي. **مقاربات في الفكر والمنهج بين محمد إقبال ومالك بن نبي**، مجلة منبر الحوار، السنة 8، العدد 28 ربيع 1993م، ص89.

(38) Vatikiotis, P. J. *The Modern History of Egypt*. London: Cox & Wyman, 1969, p. 323.

(39) أحمد، رفعت سيد. **الدين والدولة والثورة**، مرجع سابق، ص27-39.

تعبير عن فكر الأزمة، أو أحد إفرازات الصراع بين التيار الإسلامي والتيار العلماني. وفي هذا السياق رأى "سامح كريم" أن ظهور هذا التيار كان بمثابة رد فعل لصعود التيار الثوري الحركي الإسلامي، الذي لعب دوراً في الدفاع عن الحضارة الإسلامية، وفي الثورة على التبشير وادعاءات الإستشراق على الإسلام، مما ولد تياراً جماهيرياً معادياً للغرب لدى أبسط طبقات الشعب، وظل هذا التيار يتزايد حتى قيام الحرب العالمية الثانية، ولما كان رجال السياسة يفوقون غيرهم في إدراك قوة هذا التيار وقدرته المفاجئة فقد بذلوا كل ما في وسعهم وفق ما تقضي به الظروف للمداهنة وللتوافق، وحاولوا استخدام الدين في خدمة السياسة بوضوح أثناء الحملات الانتخابية وفي فترات الأزمات(40). وفي هذا الجو بدأ دعاة التجديد يشعرون بأن عليهم أن يقدموا براهين أكيدة على إخلاصهم لعقيدتهم، وبذلك ظهرت مؤلفات أدبية تتخذ من الدين ملهماً لها بأقلام كتّاب مصر الحديثة (طه حسين وحسين هيكل والعقاد وأحمد أمين وتوفيق الحكيم) كلٌ حسب مواهبه وثقافته الخاصة(41). واتفق مع هذا التصور فاتيكتيس P.J Vatikiotis معتبراً أن موقف هؤلاء المفكرين عبر عن ميل رومانسي وتخل عملي عن اعتبار القيم الليبرالية للحضارة الغربية أساساً أيديولوجياً لمصر الحديثة*(42).

وربما يبدو التفسير السابق مجرد افتراضات لا تستند إلى أدلة واقعية، فهو في الواقع يدين فكر التيار التحرري الإسلامي بوصفه فكراً انتهازياً مهادناً، وربما شكل ميولاً عاطفية غير علمية. ولكنه في النهاية يتمشى مع فكرة فشل الفكر الليبرالي العلماني، هذا الفشل الذي لم يتكشف في مصر والبلدان الإسلامية فقط، ولكنه بدأ يتضح في العالم الغربي أيضاً. وقد كشف

---

(40) كريم، سامح. **إسلاميات**، بيروت: دار القلم، ط2، 1977م، ص23-24.

(41) المرجع السابق، ص27.

(*) يتفق سامح كريم مع رأي فاتيكتيس القائل إن هجوم الليبراليين على التقاليد قد أثار قلق عام بعد فترة قصيرة، مما جعل هؤلاء الليبراليين يتراجعون سريعاً عن مواقعهم الليبرالية العلمانية السابقة، وقدموا دراساتهم التي بجلت الأجداد في المجتمعات الإسلامية الأولى كاعتذار عن الهجمات العقلانية العلمانية السابقة على الدين وتراثه الثقافي.

(42) Vatikiotis, P. J. *The Modern History of Egypt*. 1969, p. 323.

المستشرق الألماني باول شميتز عن ذلك، حينما فسر عوامل اليقظة الإسلامية عموماً على أساس أنها تمثل رد فعل على هزيمة أوروبا وتفككها على أثر الحربين العالميتين الأولى والثانية، وبذلك صور اليقظة الإسلامية بأنّها انتفاضة للعالم الإسلامي أمام الغرب بعد ما أصاب أوروبا من تفكك وانهيار وخلفه ذلك من انهيار عم منطقة الشرق الإسلامي، مما أدى إلى ظهور حركة جرى الاستعداد للقيام بها منذ عشرات السنين، حركة تدعو إلى إيقاظ الوعي التاريخي وإلى الاستقلال السياسي[43].

والواقع أن باول شميتز عبر عن أحد الأسباب التي ساعدت على تقوية اليقظة الإسلامية، إلا أنها لم تكن سبباً كافياً لجعل رجال الفكر في العالم الإسلامي يفكرون في إحياء الفكر الإسلامي وتجديده بهدف تقديم رؤية إسلامية لتجاوز الانحطاط الحضاري وتغيير الواقع المتخلف. وإذا أردنا الدقة، فإن هزيمة أوروبا العسكرية كانت انعكاساً لهزيمتها الفكرية. وهذا ما تجلى في التناقض الغربي بين الفكر والواقع خلال عقود طويلة كان الفكر الليبرالي الغربي يدعي إيمانه بقيم الحرية والمساواة والعدل، في حين يتجاهل القهر والاستبداد والعنف الذي تمارسه القوى الاستعمارية الأوروبية تجاه الشعوب الواقعة تحت سيطرتها. وقد كشف ذلك عن حدة المأزق الفكري والتاريخي الذي وقع فيه الفكر الغربي، مما أضعف حركة التغريب في العالم الإسلامي، وهي التي روجت للطابع المثالي للغرب، وعلى ذلك يمكن القول أن الأزمة التي واجهها الفكر الغربي والمجتمع الغربي جعلت بعض المفكرين في الشرق يفكرون في استدعاء البديل الإسلامي، وأحياناً باعتباره أفضل مشروع يقدم قيم التحرر والعدالة والمساواة. يبدو ذلك فيما انتهى إليه العقاد من أن السبب في اللياذ بالعقيدة الدينية هو فشل الفلسفة المادية في إقناع العقول وإرضاء النفوس وطمأنة الضمائر بعد اجتياحها العالم زهاء قرن كامل واعتزاز الناس بها في غير طائل[44]. وفي الوقت نفسه بدا لكثير من المفكرين المسلمين أن

(43) شميتز، باول. **الإسلام قوة الغد العالمية**، مرجع سابق، ص321-322.
(44) كريم، سامح. **إسلاميات**، مرجع سابق، ص23.

الفكر الغربي قد عجز عن سد الفراغ الروحي للإنسان الغربي، وهو الأمر الذي أدركه أيضاً بعض مفكري الغرب، ومن ثم كان نزوع بعضهم إلى أفكار فلسفية تدور حول العدم واللامعنى واللامبالاة واللاأدرية، فانتشر التيار الوجودي في الأدب والفلسفة، غداة الحرب العالمية الثانية، وظهرت مؤلفات ألبرتومورافيا وسارتر وكامو وكولن ولسن، وطرحت مفاهيم وجودية جديدة، ولاسيما ما يمت منها بصلة إلى فلسفة العبث وقضايا تمزق الذات اللامنتمي ومشاكل الجوع الجسدي إلى الجنس(45).

هذا الصعود لتلك النزعات في أوروبا، قابله ردة فعل مخالفة في الشرق الإسلامي، تمثلت في تحول بعض المفكرين المسلمين عن إيمانهم الخالص بالفلسفات الغربية، والاتجاه نحو الفكر الإسلامي الذي وجدوا فيه الخلاص من هذا الفراغ الروحي*، ولذلك رأى حسين هيكل إن الغرب قد فشل في تحقيق زعمه القائل بأن العلم سيحل من الحياة الإنسانية محل الإيمان من الحياة الروحية(46). وأدرك بعض المفكرين الخصوصية التاريخية والثقافية التي ميزت المجتمعات الإسلامية، مما دعاهم إلى الاعتراف بأن الفكر الحديث غير كاف لتأسيس حركة النهضة الإسلامية، وقد عبر كرد علي عن ذلك بقوله: (يقول فتية اليوم إنه لا نجاح للأمة إلا بنبذ ذاك القديم مباشرة، والأخذ بهذا الحديث على علاته، وفاتهم أن ما يسوغ في الغرب لا يتم في الشرق، وأن لكل أمة طبيعة ومنازع لابد من مراعاتها(47).

---

(45) الجنحاني، الحبيب. **دراسات في الفكر العربي الحديث**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990م، ص37.

(*) عبر هيكل عن ذلك بقوله: (لقد خيل إلي زمناً كما لا يزال يخيل إلى أصحابي في أننا ما نزال في حاجة إلى أن ننقل من حياة الغرب العقلية كل ما نستطيع نقله، لكني أصبحت أخالفهم في أمر الحياة الروحية وأرى ما في الغرب منها غير صالح لأن أنقله. فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب وثقافتنا الروحية غير ثقافته... لا مفر إذاً من أن نلتمس في تاريخنا وفي ثقافتنا وفي أطواء ماضينا هذه الحياة الروحية نحي بها ما فتر من أذهاننا... إن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر..). انظر: جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص237.

(46) هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**، مرجع سابق، ص33.

(47) علي، محمد كرد. **القديم والحديث**، مرجع سابق، ص24.

وهكذا تكشف لرواد التيار التحرري الإسلامي ضرورة البحث عن عوامل النهضة والتقدم بالرجوع إلى التراث الإسلامي، وأدركوا أن القواعد الإسلامية ومبادئ الإسلام صالحة لدفع حركة التغيير الاجتماعي المنشود، وهذا ما أقرت به بعض الدوائر الغربية بعد أن ظهر لهم أن الإسلام ليس عبادة جوفاء لا أمل فيها، وأنه لم يعد تلك المبادئ التي تعادي التطور، أو أنه الشكل البدائي للحياة الإنسانية البعيدة عن التأثير في مجرى الأمور، كما شاع في فترة انحطاط الفكر الإسلامي، بل إنه أصبح عنصراً يؤثر في الأحداث[48].

وعلى ضوء ذلك، بدأ مفكرو التيار التحرري الإسلامي يتنبهون إلى ضرورة التأمل في رسالة الإسلام، ودور المسلم في القرن العشرين، دفعهم ذلك إلى البحث في أسباب تخلف العالم الإسلامي، وقد انتهى "كرد علي" إلى أن هناك سبباً واحداً فقط للانحلال الاجتماعي والثقافي بين المسلمين، هو ابتعاد المسلمين عن أخلاق الإسلام وتعاليمه، ومن ثم رأى أن الرجاء معقود بأن يكون الدور الجديد الذي تدخل فيه العرب اليوم دور التجدد والنشوء الاجتماعي، وذلك بنبذ كل ما لا يمس أصلاً من أصولنا القديمة وقبول كل جديد فيه النهوض والاعتلاء[49]، في حين تطلع مالك بن نبي إلى دور أوسع نطاقاً للإسلام والمسلمين، فرأى في الإسلام منقذاً للحضارة الإنسانية[50].

وبذلك أجمع مفكرو التيار التحرري الإسلامي على ضرورة تأسيس مشروع حضاري يستهدف إعادة صياغة الذات الإسلامية من خلال رؤية تعتمد على الربط بين الحرية والعقل، وبذلك بدت فكرة التغير الاجتماعي في تصورهم، لا تمثل اللحاق بالمدنية الغربية، بل تتجاوزها إلى الاستقلال الحضاري.

2 - رؤية التيار التحرري لقضية التغير الاجتماعي

تركزت اهتمامات رواد التيار التحرري الإسلامي في محاور ثلاثة هي:

---

(48) شميتز، باول. **الإسلام قوة الغد العالمية**، مرجع سابق، ص142-143.

(49) علي، محمد كرد. **القديم والحديث**، مرجع سابق، ص 41 -46.

(50) ابن نبي، مالك. **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1977م، ص29.

الإسلام والحرية والتقدم، وقاموا بجهود فكرية واسعة لربط تلك المحاور الثلاثة، حيث لعب الإسلام دوراً مركزياً في تحديد العلاقة بين الحرية والتقدم، وهما غايتان تطلعت إليهما الشعوب الإسلامية في إطار نهضتها الحديثة. وقد اتفق مفكرو التيار التحرري الإسلامي مع مختلف تيارات الفكر الإسلامي الأخرى حول أهمية الدين وموقعه البارز في البناء الاجتماعي، فأكدوا على أهمية التوجيه الإسلامي للحياة الاجتماعية والاقتصادية بل والسياسية أيضاً، إلا أن مفكري التيار التحرري الإسلامي كان لهم رؤيتهم الخاصة حول طبيعة الدور الذي يمكن أن يلعبه الدين في تنظيم المجتمع المسلم، ودوره في حركة التغير الاجتماعي، وهذه الرؤية الخاصة عكست توجهاتهم التحررية، إذ اعتمدت على التوفيق بين اعتبار المبادئ الإسلامية أساساً جوهرياً منظماً للمجتمع والدولة وبين الالتزام بالمبادئ التحررية (المساواة والحرية والإخاء). ومن هنا كان من المفيد الكشف عن الرؤية الكلية لقضية التغير الاجتماعي في الفكر التحرري الإسلامي فيما يلي:

أ - العلاقة بين الدين والدولة وأسس التغير السياسي

نظر مفكرو التيار الإسلامي التحرري إلى الإسلام في صورته التاريخية الشاملة، فالإسلام بالإضافة لكونه عقيدة إيمانية تنظم العلاقة بين الخالق والمخلوق، يمثل دعوة ذات مضمون اجتماعي وسياسي، ومن ثم عبر مفكرو التيار التحرري الإسلامي عن قناعتهم بأن الإسلام دين وحضارة أو كما يقول مالك بن نبي: (في ضوء القرآن يبدو الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها)[51]. وقد أكد رواد هذا التيار على أن الدين هو المحور الذي يتحقق في إطاره تقدم الحضارة الإنسانية، إذ أن التفريط في العقيدة يعد من دلائل الانهيار الحضاري، أو كما يقول العقاد: (إن الأمم الإسلامية في عصر الاستعمار لم يكن لها عصمة إلا

(51) ابن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1985م، ص284.

الدين، وأن هذه العصمة هي سر العقيدة الوافية التي تلوذ به حين يخذلها كل عصمة، وهي قيمة حقيقية لا تفرط فيها أمة متى وجدتها ولا يكون التفريط فيها إلا علامة على الوهن والانحلال)[52]. ويتفق حسين هيكل مع الرؤية السابقة ويذهب أبعد من ذلك بقوله: (إن البحث العلمي في الثورة الروحية التي أفاض بها محمد ﷺ على العالم ضياءها جدير بأن يهدي الإنسانية طريقها إلى الحضارة الجديدة التي تتلمسها)[53]. وعلى ضوء هذا عبر رواد التيار التحرري الإسلامي عن تصورهم للعلاقة بين الدين والدولة، ورسموا نموذجاً للدولة الإسلامية الدستورية القائمة على النظام التشريعي والقانوني، بما يتفق إلى حد كبير مع مفهوم الدولة الحديثة، وإن اختلف مع الصورة العلمانية للدولة الغربية الحديثة.

وقد حرص رواد هذا التيار على توضيح أهم القواعد التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، وتتمثل القاعدة الأولى في أن السلطة في الدولة الإسلامية ليست ثيوقراطية، وأن الإسلام أثبت للأمة حقها كمصدر للسلطة، إذ جعل ولاة الأمر يستمدونها من الشعب والأمة عن طريق البيعة. وقد أوضح "حسين هيكل" هذا المبدأ مؤكداً أن الخليفة وكيل عن الأمة، وأن للأمة وهي الأصل أن تراقبه وان تقومه، وان تطيعه في حدود توكيله، مشيراً إلى قول أبي بكر حين بويع بالخلافة: (لقد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني... أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم)[54]. واتفق "العقاد" مع هيكل، مؤكداً أن اعتبار الأمة مصدراً للسيادة في الإسلام لا يتعارض مع القول بأن القرآن والسنة النبوية هما مصدر التشريع، فإن الأمة هي التي تفهم القرآن والسنة وتعمل بهما وتنظر في أحوالها لترى مواضع التطبيق والتعديل وتقر الإمام على ما يأمر به من

(52) العقاد، محمود عباس. **الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله**، مرجع سابق، ص76-77.

(53) هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**، مرجع سابق، ص 546.

(54) هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص36.

الأحكام أو تأباه[55]. فهي إذاً سلطة مسؤولة بموجب الشريعة الإسلامية. ولذلك رفض العقاد المبادئ العلمانية حيث رأى أنه (لم يذهب الإسلام مذهب التفرقة بين ما لله وما لقيصر لأن الأمر في الإسلام كله لله، بل لله الأمر جميعاً، وإنما كانت التفرقة بين ما لله وما لقيصر تفرقة الضرورة التي لا يقبلها المتدين وهو قادر على تطويع قيصر لأمر الله وهذا التطويع هو الذي أوجبته العقيدة الشاملة. . .)[56]. ومن هنا رأى العقاد أن مسألة الفصل بين الدين والدولة في الإسلام ليست هي المشكلة المعروضة للبت فيها بين الشعوب الإسلامية، لأن الإسلام قد جاء بنصوص تنظم حركة الحياة داخل المجتمع[57].

وتوضح القاعدة الثانية أن الإسلام وضع المبادئ الأساسية في الحكم، دون أن يحدد نظاماً مفصلاً للحكومة الإسلامية، وفي إشارة إلى هذه القاعدة بين حسين هيكل أن القواعد الجديدة التي جاء به الإسلام لتنظيم السلوك والمعاملات، كانت مقدمة لتنظيم سياسي لا مفر من استقراره وقد أطمأنت قواعده بالفعل شيئاً فشيئاً، وقد أدت هذه القواعد وعلى رأسها "التوحيد" إلى تقرير قواعد المساواة والإخاء والحرية، التي شكلت أساساً للحكم في العهد الإسلامي الأول[58]. وتأكيداً لهذا المعنى ذهب كرد علي أن الحقيقة التي لا مرية فيها أن معنى الحرية والمساواة والإخاء عند العرب كانت أفضل منها في أوروبا[59].

أما القاعدة الثالثة فتتمثل في أن الشريعة الإسلامية وضعت دستوراً إسلامياً يحدد نظام الحكومة الإسلامية، يمكن لأي مجتمع مسلم أن يحدد في إطارها

---

(55) العقاد، محمود عباس. **الديمقراطية في الإسلام**، مرجع سابق، ص65.

(56) العقاد، محمود عباس. **الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله**، مرجع سابق، ص26.

(57) المنوفي. «التغير الثقافي في أدب عباس العقاد»، مرجع سابق، ص90-92.

(58) هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 32-33.

(59) علي، محمد كرد. **الإسلام والحضارة العربية**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1934م، ج1، ص146.

قواعد وخطط الإصلاح السياسي. وهذا ما اتفق عليه رواد التيار التحرري الإسلامي[60]، ورغم إقرارهم بأن الشريعة الإسلامية ثابتة وغير قابلة للتغيير، إلا أنهم أكدوا أنها تشكل المصدر الأساسي الذي تعتمد عليه الأمة في الاجتهاد لوضع القوانين والقواعد التي تتفق مع وقائع الحياة المتجددة، فالنظام الإسلامي كما يشير "حسين هيكل" لا يقف في سبيل أي تطور تمليه مصلحة الجماعة، مادام متفقاً مع مبادئ الإسلام العامة[61]. ويميل رواد التيار التحرري الإسلامي إلى تأكيد أن الدستور الذي وضعته الشريعة الإسلامية يعد دستوراً ديموقراطياً يمتاز عن كل نماذج الديموقراطية الأخرى[62]. إذ أن نظام الحكم الإسلامي طبقاً للقواعد التي حددها القرآن يقوم على مبدأ الشورى، وهو المبدأ الذي رآه حسين هيكل محققاً للناس حظاً من الحرية والإخاء والمساواة بما يزيد على ما تحققه لهم النظم الديمقراطية الحديثة[63].

بناءاً على هذه القواعد الإسلامية التي حددت طبيعة الحكم في المجتمع المسلم، رأى رواد التيار التحرري أن مفهوم التغيير السياسي يجب أن يقوم على الضوابط التي أقرها الإسلام لممارسة السلطة، كما يجب أن يحترم جميع أشكال الحريات التي قررها الإسلام. فالإسلام كما يقول مالك بن نبي: (قرر الحرية السياسية وحرية العمل وحرية التنقل وحرية التعبير، كما يقرر حدود الحريات الفردية على أساس مهم في التشريع الإسلامي حيث تقدم فيها مصلحة المجتمع على مصلحة الأفراد)[64]. ولهذا كان تأكيد رواد التيار التحرري على أن التغيير السياسي ينطلق من إقرار الإسلام بسيادة الأمة. ومن العهد بين الراعي والرعية المتمثل في البيعة. وطبقاً لهذا رأى العقاد أن للأمة

---

(60) لمزيد من التفاصيل:
- العقاد، محمود عباس. **ما يقال عن الإسلام**، موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية، بيروت: المكتبة العصرية، ب. ت، مج6، ص107-108.
- هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص33-34.

(61) المرجع السابق، ص52.

(62) انظر: ابن نبي، مالك. **تأملات**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1991م، ص73.

(63) هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 90.

(64) ابن نبي، مالك. **تأملات**، مرجع سابق، ص80، 81.

الحق في مواجهة الاستبداد السياسي باعتبارها مصدراً للسيادة[65]. وقد أشار حسين هيكل إلى هذه الفكرة مذكراً الناس بقول عمر بن الخطاب للناس: (من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقومه)، ورد أحد الناس عليه: (والله يا عمر لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بحد السيف)[66]. مما يدل على حق الأمة في التغيير النظام السياسي إذا تعارض مع الأسس الإسلامية القويمة.

ب - الحرية أحد آليات التغير الاجتماعي

أبدا رواد التيار التحرري إعجابهم الشديد بالحضارة الإسلامية في عصورها المزدهرة، بما اشتملت عليه من ألوان العلوم والفن والعمارة، كما أعجبتهم روح الحضارة الإسلامية بمبادئها الإنسانية السامية ومن أبرزها مبدأ "الحرية"[67]. وقد دافع هؤلاء المفكرين عن الحرية كما أقرها الإسلام، فكان "العقاد" يتحرى فيما يكتب ويعمل شيئاً أساسياً لا يحيد عنه بفكره ولا بقوله، وهو الدفاع عن الحرية، ولذلك دافع كثيراً عن العقل الحر، كما رفض التقليد[68]. أما "مالك بن نبي" فقد دعا إلى تجديد الحضارة الإسلامية من خلال التفكير الحر المستقل، وذهب إلى أن (كل فراغ أيديولوجي لا تشغله أفكارنا ينتظر أفكاراً منافية معادية لنا)[69]. واعتبر "حسين هيكل" أن الحرية العقلية والدفاع عن الحرية واجب، وحب الغير واجب، وتضامن الجماعة واجب لأنه الكفيل بحريتنا في أداء واجباتنا وإبراء ذمتنا منها أمام الله وأمام الناس[70]. أما "محمد كرد علي" فقد عول على حرية الرأي كوسيلة لتحقيق حرية الأمة، ولذا يقول: (كل أمة لا يتولى أهل الرأي منها أمرها، تضعف

---

(65) العقاد، عباس محمود. **الديمقراطية في الإسلام**، مرجع سابق، ص65.

(66) هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص36-37.

(67) أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص5.

(68) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص20.

(69) ابن نبي، مالك. **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي**، القاهرة: مكتبة عمار، 1970م، ص58.

(70) هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**،مرجع سابق، ص 45-50.

وتصير في مؤخرة السفينة البشرية مقطورة بغيرها مستعبدة له)[71].

وبهذا أجمع رواد التيار التحرري على قيمة الحرية الفردية بوصفها أحد حقوق الإنسان، ووسيلة لاستقلال تقدم الأمة. وحاولوا التوفيق بين فكرة الحرية في التراث الإسلامي والحرية في الفكر الليبرالي الغربي، يبدو ذلك بوضوح من موقف "هيكل" لإثبات التقارب بين المبادئ الرئيسة للحرية الشخصية التي قررتها الثورة الفرنسية وبين مقررات الإسلام إذ يقول: (إن الإسلام يقرر الحرية للناس كاملة إلا فيما يوجب الشرع عليه الجزاء، وهذه الحرية أعز مبادئ الإسلام منذ نشأته، وإذا كانت أهم صور للحرية المقصودة في شعار الثورة الفرنسية، هي حرية التفكير وحرية الرأي والتعبير، فليس يبالغ من يقول إن هذه الحرية مقررة في الإسلام بأوسع صورها ومعانيها)[72]. أما العقاد فقد نبه إلى أن حرية الفكر التي يحسبها بعض الناس كشفاً من كشوف الثورة الفرنسية وما بعدها. إنما جرى عليه حكم النبي قبل 14 قرناً وشرعه لأمته[73]*.

وبرغم إعجاب رواد التيار التحرري بمبادئ الثورة الفرنسية، وبأسس الليبرالية الغربية، إلا أنهم اختلفوا -إلى حد كبير- مع التصور الغربي لمعنى الحرية، وذلك بسبب تمسكهم بالمفهوم الإسلامي للحرية الذي يختلف مع

---

(71) علي، محمد كرد. **القديم والحديث**، مرجع سابق، ص308.

(72) هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 94.

(73) العقاد، عباس محمود. **عبقرية محمد**، القاهرة: دار نهضة مصر، 1977م، ص89.

(*) رأى "محمد كرد علي" أن الفرنسيين نفعوا الإنسانية نفعاً لا ننكره، ومنه أنهم خففوا من سلطة الملوك ورفعوا غشاوة الجهالة التي ظلت مسدولة على أوروبا قروناً، فخلعت بذلك ربقة الاستعباد وقررت حقوق الإنسان وقواعد الحرية والإخاء والمساواة. أما "حسين هيكل" فقد اعتقد أن هناك تشابه بين أقوال أعلام الثورة الفرنسية أمثال مونتسكيو وروسو حول الحرية، ورأى أن قولهم (إن حد الحرية أنه يباح للمرء عمل كل ما يريد بشرط أن لا يؤذي غيره) يشبه قول الرسول ﷺ: (المسلم من سلم الناس من لسانه ويده).
انظر: علي، محمد كرد. **القديم والحديث**، مرجع سابق، ص 232
- خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، بيروت: دار المكشوف، 1943م، ص129
- هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص94

الفهم الليبرالي للحرية القائم على رفض السلطة التقليدية، ودعم العقل والبرهان العقلي بدلاً من الوحي والإلهام[74]*. في حين أن دعم العلم والعقل في التصور الإسلامي لا يعني مطلقاً الاستغناء عن الوحي. وعلى هذا النحو بدت فكرة الحرية في أفكار رواد التيار التحرري الإسلامي بعيدة عن الرؤية الليبرالية الغربية، وترتبط بمفهوم "التكليف" كما جاء في الكتاب والسنة، وقد عبر "العقاد" عن هذا الارتباط بين الحرية والتكليف بقوله: الحرية حين يخلقها الله للإنسان هي الحرية التي يحتاج إليها للنهوض بالتبعة الملقاه عليه، وفهم الحرية الإنسانية على هذه الصفة هو الفهم الوحيد الذي يقبله العقل. وإلا فما هي الحرية التي يريدها إن لم تكن هذه الحرية كافية لحمل التبعة والمحاسبة عليها؟ أتراها تكون حرية تسمح لكل إنسان أن يصنع ما يشاء بنفسه وبغيره من الناس وسائر الموجودات؟ تلك حرية مستحيلة عقلاً، لأن حرية فرد واحد على هذه الصفة تعطل كل ما عداها من الحريات. فالحرية الإنسانية هي الحرية التي توافق ما عليه المسلم من التكليف. بغير تجديف في الباطل، وغير ذلك هو التعمية المادية التي تسول للإنسان أن يلغي حريته أمام الأضداد والنقائض[75].

يعني ذلك أن أمانة التكليف** تُطابق مفهوم "حرية الإرادة الإنسانية" التي

---

(74) Sills, David H, ed. *The International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 9. New York: Macmillan and the Free Press, 1972, p. 276.

(*) الليبراليون في أغلب الأحيان كانوا منشقين عن الدين، علمانيين، ينزعون إلى الشك في الدين، أو حتى ضد الدين، ولذلك كانت دعوتهم إلى الحرية الدينية تختلف في الأسس والقواعد عن دعوة التيار التحرري الإسلامي للحرية الدينية المستمدة من قول الله تعالى (لا إكراه في الدين). راجع: Ibid: P. 276

(75) محمود، عبد القادر. **الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، ص408.

(**) فسر ابن كثير قول الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ...﴾ [الأحزَاب: 72] بقوله أن الأمانة هي التكليف وقبول الأوامر والنواهي بشرطها وهو أنه إن قام بذلك أثيب وإن تركها عوقب فقبلها الإنسان على ضعفه وجهله وظلمه إلا من وفق الله.

- ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، تفسير سورة الأحزاب: 72، ص684.

تشكل شرطاً للوجود الإنساني، وهذا ما دعا بعض العلماء المعاصرين إلى اعتبار الحرية أحد حقوق الإنسان المقررة في مقاصد الشرع الخمس أو ما يسمى بالضروريات الخمس. ذلك لأن الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد في معاشهم ومعادهم ولا تتحقق هذه المصالح إلا بحماية (العقل والدين والنفس والعرض والمال). ومن هنا قيل أن حقوق الإنسان التي لا تتحقق إنسانية الإنسان إلا بتوفرها هي: حق الحياة، وحق حرية التدين والاختيار، وحق التملك والتصرف، وحق بناء الحياة الاجتماعية والنسل، وحق التفكير والتعبير[76]. وعلى هذا النحو ترتبط الحرية بالتكليف والطاعة بالاختيار والإرادة الإنسانية. وكل ذلك يشير إلى الأمانة التي عرضها الله على الإنسان فحملها. ومن هنا يُنظر إلى الحرية على أنّها مسؤولية عقلية يتحملها الإنسان ويقرر من خلالها الوجبات والحقوق*. وقد شكلت تلك الضوابط قاعدة أساسية تحكم جميع أشكال الحرية التي قررها الإسلام، وهذا ما أكده مالك بن نبي قوله: (لقد قرر الإسلام الحرية السياسية وحرية العمل وحرية التنقل وحرية التعبير، كما قرر الحريات الفردية على أساس مهم في التشريع الإسلامي حيث تقدم فيها مصلحة المجتمع على مصلحة الأفراد)[77].

ويبدو أن تلك الحدود والضوابط التي تحكم الحرية في الإسلام هي التي دعت مفكري التيار التحرري الإسلامي إلى رفض النزعة الفردية الشديدة التي

---

(76) مفتي، محمد أحمد. الوكيل، سامي صالح. **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية، (دراسة مقارنة)**، القاهرة: كتاب الأمة، مؤسسة أخبار اليوم، يوليو 1990م، ص15.

(*) يقول ناصر الدين البيضاوي في تفسير الآية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ...﴾ [الأحزَاب: 72]: قيل المراد بالأمانة (الطاعة التي تعم الطبيعية والاختيارية)، وبعرضها (استدعاؤها الذي يعم طلب الفعل من المختار وإرادة صدوره من غيره)، وبحملها(الخيانة فيها والامتناع عن أدائها منه قولهم حامل الأمانة ومحتملها لمن لا يؤديها فتبرأ ذمته، فيكون الإباء عنه إتياناً بما يتأتى منه والظلم والجهالة الخيانة والتقصير. انظر: البيضاوي، ناصر الدين ابن سعيد عبد الله الشيرازي. **تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1،مجلد2، 1999م، ص254.

(77) ابن نبي، مالك. **تأملات**، مرجع سابق، ص 80، 81.

ظهرت في التصور الاقتصادي الليبرالي الذي أسسه "آدم سميث" (1723-1790)، حيث اعتبر المصلحة الشخصية المحرك الأساسي للحرية الاقتصادية، أو حسب تعبير سميث: يكون من الضروري الحث على إطلاق الرغبات الإنسانية الطبيعية المشتركة بين الأفراد إعمالاً للنظام الطبيعي، ذلك النظام الذي يلتقي في إطاره الصالح الخاص والصالح العام في انسجام واتساق[78]*. وهذا التصور عارضه مفكرو التيار التحرري، لأنه شكل أساس للإباحية التي يتسم بها النظام الرأسمالي والتي قامت على مبدأ آدم سميث "دعه يعمل ودعه يستمر". ولذلك أنكر "مالك بن نبي" محاولات التوفيق بين الرأسمالية والإسلام باعتبارها محاولة لتركيب روح إسلامية على جسم أجنبي يرفضها وترفضه[79].

لذلك رفض رواد التيار التحرري الإسلامي (المذهب الحر) الذي قامت عليه الرأسمالية الغربية المتطرفة في فهم الحرية، وفي المقابل رفضوا الأسس الماركسية المادية التي ألغت الفردية نهائياً. ولذلك دعا "العقاد" و"هيكل"

---

(78) مجموعة من الباحثين: **تطور الفكر السياسي**، طرابلس: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ط2، 1990م، ص192.

(*) هذه النزعة الفردية الشديدة قد تم ضبطها قليلاً في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان في 26 أغسطس 1789 بالتأكيد على أنه (تتحصل الحرية في قدرة إتيان كل ما لا يضر بالغير، ومن ثم فإن ممارسة كل فرد لحقوقه الطبيعية لا يحدها سوى القيود التي تكفل لسائر أعضاء الجماعة التمتع بهذه الحقوق ذاتها). ويتفق ذلك مع ما أضافه كل من روسو وهيجل، حين اشترطا لحرية الإنسان في القيام بفعل ما أن يكون الفعل مسموحاً به أخلاقياً وأن يكون فعلاً رشيداً أو يحقق مصلحة حقيقية للفاعل. إلا أنه بالرغم من هذه الشروط، بدت الأخلاق في المفهوم الليبرالي نسبية وليست مطلقة، ترتبط بالمصالح الفردية وتتعلق بمبدأ النفعية الذي طرحه "جيمس ميل" معتبراً أن الأفعال والترتيبات الاجتماعية تعد صحيحة أو خيرة بقدر ما تنحو إلى جلب السعادة. انظر: المرجع السابق، ص 197

- مان، ميشيل. **موسوعة العلوم الاجتماعية**، ترجمة عادل الهواري وسعد عبد العزيز، الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1994م، ص392

(79) ابن نبي، مالك. **المسلم في عالم الاقتصاد**، بيروت: دار الشروق، ب. ت، ص50-53.

إلى ما يسمى (الاشتراكية الإسلامية)[80]. ورأى هيكل أن (التجاور بين النظم الفردية والنظم الاشتراكية في المجتمع الواحد أمـر طبيعي، بل هو وحده الطبيعي، فالجماعة الإنسانية -على أساس إقامتها- لا يمكن أن تنهض إلى الكمال الواجب عليها إلا إذا كفلت للفرد حريته في النشاط الذاتي وحقه في المتاع العادل بثمرات هذا النشاط، ثم حالت في الوقت نفسه بينه وبين الضغط على نشاط غيره وبينه وبين ما لغيره من حق في ثمرات نشاطه والتمتع بها. بذلك يكفل تضامن الجهود في توجيهها لخير الجميع، والمبادئ الإسلامية في التنظيم الاجتماعي تحقق هذا كله[81].

وبذلك أنكر مفكرو التيار التحرري الإسلامي المبادئ الليبرالية والماركسية التي تصطدم بالشريعة الإسلامية، ومن ذلك ما يرتبط بالجوانب السياسية خصوصاً فيما يتعلق بمفهوم الديموقراطية في التصور الغربي. وعلى الرغم من اتفاق مفكري التيار التحرري الإسلامي مع الرؤية الغربية التي تذهب إلى أن الديموقراطية لابد أن تحترم وتحقق الحريات (حرية التعبير وحرية الرأي والحق في الحياة وفي الملكية وحرية الاجتماع والحرية الدينية)، وهي مقررات لا اختلاف عليها في سياق الأيديولوجية الليبرالية المهيمنة على الديموقراطية الغربية، رغم وجود اختلافات عديدة بين المذاهب الليبرالية، ولكن المذاهب الليبرالية كلها تعارض الحكم السياسي المطلق في كل أشكاله، سواء في النظام الملكي أو العسكري أو الإقطاعي أو الشيوعي[82]. إلا أنهم أقروا بالسبق التاريخي للإسلام في تقرير الديموقراطية القائمة على احترام حقوق الإنسان. فطبقا لعباس العقاد لم تقم الديموقراطية قديمها وحديثها على الحق الإنساني المعترف به لكل إنسان حتى جاء الإسلام[83]. وكان لمالك بن نبي القناعة نفسها بأن (الإسلام يمنح الإنسان قيمة تفوق كل

---

(80) انظر: العقاد، عباس محمد. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص197-199.
- هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص59-67.

(81) المرجع السابق، ص 67.

(82) Marshall, Gordon, ed. *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. 1994, p. 290.

(83) العقاد، عباس محمود. **الديموقراطية في الإسلام**، مرجع سابق، ص21.

قيمة سياسية أو اجتماعية لأنها القيمة التي منحها الله في القرآن في قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: 70]، فهذا التكريم يكون -أكثر الحقوق أو الضمانات- الشرط الأساسي للتعبير اللازم في نفس الفرد، طبقاً للشعور الديموقراطي سواء بالنسبة للأنا أم بالنسبة للآخرين [84].

ويتفق العقاد وابن نبي على أن الإسلام جمع مزايا الديموقراطية السياسية والديموقراطية الاجتماعية في آن واحد، فيرى العقاد أن الديموقراطية الإسلامية تؤكد مبدأ التضامن الاجتماعي، ومن ثم تعد أحد الشروط الضرورية لتحقيق التغيير والإصلاح الاجتماعي، كما تحول دون سيطرة طبقة محددة على مقدرات المجتمع[85]. أما مالك بن نبي فقد ذهب إلى أن التشريع الإسلامي يتمم السمات السياسية للديموقراطية بأخرى متعلقة بالجانب الاقتصادي. فلم تكن بذلك مجرد عملية سياسية؛ عملية تسليم سلطات إلى الجماهير، بل مثلت تكوين شعور وانفعالات ومقاييس ذاتية واجتماعية تشكل في مجموعها الأسس التي تقوم عليها الديموقراطية في ضمير شعب قبل أن ينص عليها أي دستور[86]. وعلى ذلك انتقد مالك الديموقراطية العلمانية، ورأى أنها تمنح الإنسان أولاً الحقوق والضمانات الاجتماعية، ولكنها تتركه عرضة لأمرين، فهو إما أن يكون ضحية مؤامرات لمنافع معينة، ولتكتلات مصالح خاصة ضخمة، وإما أن يجعل الآخرين تحت ثقل دكتاتورية طبقية لأنها لم تُضعف في نفسه دوافع العبودية والاستعباد، لأن كل تغيير حقيقي في المجتمع لا يتصور دون تغيير ملائم في النفوس[87].

وهذا يعني عجز الديموقراطية الغربية عن تحقيق الحرية بشكل مثالي، وهو ما عبر عنه بعض الغربيين بالقول (إنه في الفترة ما بين الإصلاح والثورة الفرنسية استبدل العلم بالدين وجُعل مصدراً للسلطة النهائية، وأخذ العقد منزلة

---

(84) ابن نبي، مالك. **تأملات**، مرجع سابق، ص73.
(85) العقاد، عباس محمود. **الديموقراطية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 95-96.
(86) ابن نبي، مالك. **تأملات**، مرجع سابق، ص84.
(87) المرجع السابق، ص70-71.

المؤسسة القانونية للمجتمع، وأصبحت المبادرة الفردية والضبط الفردي أساساً لليبرالية، وبذلك بدت الليبرالية بطلاً للحرية وخصماً للامتيازات الطبقية، إلا أن الكفاح من أجل الحرية لم يكن لمصلحة كل فرد في المجتمع[88]. وربما كان ذلك مبرراً لبعض الاشتراكيين المتطرفين لاستهزائهم بالحكومة النيابية، ووصفها بأنها حكومة طبقات أو حكومة ماليين، لأن أصوات الناخبين لا تقاوم النفوذ الذي يناله الماليون بالتواطؤ مع الساسة وتسخير الصحف والكتاب والخطباء[89]. ولهذه الأسباب انتقد "مالك بن نبي" الحرية في البلاد الغربية بأنها حرية منقوصة، إذ تحول (المواطن الحر) في البلاد المتطورة إلى عبد مجهول لمصالح كبيرة تتحد ضده، وكم تضيع عليه بهذا السبب المنافع المنتظرة التي يمنحها إياه بصورة نظرية، تصريح حقوق الإنسان ودستور، ، لا يكون لهما أثر ظاهر في حياته[90]. ولذلك آمن رواد التيار التحرري أن مفهوم الحرية طبقاً للمعايير الإسلامية أفضل من الحرية التي نادت بها الليبرالية الغربية.

تأسيساً على كل ما تقدم جاءت رؤية مفكري التيار التحرري للحرية بوصفها غاية للتغير الاجتماعي ووسيلة له في آن واحد، حيث عبروا عن الحرية كأحد العناصر الجوهرية في النظام الإسلامي تتحقق من خلال تطبيق الشورى الإسلامية[91]. وبذلك تبدو الحرية غاية يسعى إليها المجتمع المسلم، وهي أيضاً وسيلة حيث صورها مالك بن نبي كشرط من شروط التقدم، ووسيلة لإحياء الحضارة الإسلامية، وخطوة أولى نحو الإصلاح والنهضة، ففي رأيه أنه (لم يكن القيام بأي عمل في النظام السياسي أو الاجتماعي ممكناً قبل تحرير الضمائر)[92]. وهذا المعنى عبر عنه "حسين هيكل" حين

---

(88) Borgatta, Edgar F., ed. *Encyclopedia of Sociology*. Volume 4. 2000, p. 1567.

(89) العقاد، عباس محمود. **الحكم المطلق في القرن العشرين**، القاهرة: مطبعة البلاغ الأسبوعي، ب. ت، ص22.

(90) ابن نبي، مالك. **تأملات**، مرجع سابق، ص83.

(91) هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص90.

(92) ابن نبي، مالك. "مقدمة" عمار الطالبي. **آثار بن باديس**، مج1، مرجع سابق، ص11.

أشار إلى أن تاريخ الإنسانية يشهد بأن الحرية هي حافز الإنسانية كلها إلى التقدم خطوات فسيحة نحو الحضارة المثلى، فلم تكن مدنية تزدهر ازدهاراً حقيقياً في غير ظلال الحرية العقلية الصحيحة[93].

أما كيف يمكن للحرية أن تصبح آلية للتغير الاجتماعي؟ وكيف تشكل أساساً لتغيير واقع الأمة؟ هذا ما أجاب عليه مفكرو التيار التحرري الإسلامي حين دعـوا إلى معرفة الذات، وإلى نقد الذات، أو ما يمكن وصفه بفكرة التحرر من الداخل. وهذا التحرر كما ذهب "كرد عـلي" يتطلب النقد الذاتي* اللازم لإقامة دعائم النهضة الإسلامية الحـديثة، مما يحتم أن نأخذ بعين الاعتبار كل ما كتب عن الإسلام لأن ذلك حافزاً للنقد الذاتي[94]. واتفق معه "العقاد" مؤكداً أن ما يكتبه المستشرقون عن الإسلام -الصادق منه والزائف- مرآة يمكن للمسلمين أن يروا أنفسهم فيها ليطلعوا على نواقصهم ومميزاتهم. ورأى أننا إذا عرفنا كيف يفهموننا عرفنا كيف يكون موقفهم منا وكيف يكون موقفنا منهم[95].

وبهذا اعتقد مفكرو التيار التحرري الإسلامي أن التحرر الداخلي من التبعية للغرب يعتمد أولاً على مكاشفة النفس، فالتحرر يجب أن ينبع من داخل النفوس لكي نتمكن من تحرير الأمة. وقد أشار مالك بن نبي إلى أنّ التحرر الداخلي وسيلة لتحرر المجتمع ونهضته، حينما تحدث عن (القابلية للاستعمار) التي عبر عنها بقوله: (نحن نريد أن نتعرض لعامل آخر ينبعث من باطن الفرد الذي يقبل على نفسه تلك الصبغة، والسير في تلك الحدود الضيقة التي رسمها الاستعمار وحدد فيها حركاته وأفكاره وحياته...وبذلك تكون

---

(93) هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 134-135.

(*) أبـدا كرد علي اهتماماً كبيراً بنقل أفكار المفكرين الغربيين وتصوراتهم حول الإسلام كلما اتسع المجال لذلك، وقام بالرد عليها بنفسه أو من خلال أقوال بعض الغربيين المنصفين لحقائق الإسلام.

(94) علي محمد، كرد. **تاريخ الحضارة في القرون الوسطى والحديثة**، القاهرة: مكتبة المحمودية التجارية، ب. ت، ص27-34.

(95) العقاد، عباس محمود. **ما يقال عن الإسلام**، مرجع سابق، ص 13

العلة مزدوجة، فكلما شعرنا بداء المعامل الاستعماري الذي يعترينا من الخارج، فإننا نرى في الوقت نفسه معاملاً باطنياً يستجيب للمعامل الخارجي ويحط من كرامتنا بأيدينا)[96].

من ناحية أخرى صور "حسين هيكل" الحرية على أنّها آلية للتغيير الاجتماعي، حين ذكر أن أهم القوى الدافعة للتقدم تتمثل في القيم الديموقراطية التي تؤكد حرية العقيدة وحرية الرأي والمساواة[97]. وبذلك ربط بين الحرية والتقدم، وخصوصاً حرية العقيدة التي شكلت أهم عوامل التقدم العالمي، ولذا ذهب "هيكل" إلى أن الإنسانية المحرومة من حرية الرأي محرومة من أول عناصر الحياة الإنسانية الصحيحة ومن أقوى عنصر يدفع إلى التقدم في سبيل الكمال[98]. واتفق "مالك بن نبي" مع "هيكل" على ارتباط التقدم بالحرية، ولكنه حرص على توضيح أن الحرية بمعناها الغربي لا تشكل دافعاً إلى التقدم، ولذلك انتقد الذين يدعون إلى حرية الأخلاق من أجل التقدم، وهم لا يدركون ما يجرونه على المجتمع من أخطار هائلة، حيث تشكل هذه الحرية بوادر حريق يلتهم المدنية بأسرها[99]. ولذلك أكد بن نبي أن الحل لمشكلة (حرية الأخلاق) يعتمد على الربط بين حرية الاختيار وبين المثل الأعلى المستمد من العنصر الديني[100]. فالمثل الأعلى في رأيه هو أقوى عامل في تقرير خلق الإنسان لأنه يستطيع أن ينبه الإرادة وينظم جميع الغرائز. إلا أننا لو تركنا لكل إنسان إتباع الطريق الذي يبدو له مؤدياً إلى المثل الأعلى، فمن البديهي أن هذه الحرية لا تتفق في النهاية لا مع مصلحة الفرد ولا مع مصلحة الجماعة. ومن ناحية أخرى، فإننا لو حرمنا الفرد من حرية

---

(96) ابن نبي، مالك: **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، القاهرة: مكتبة دار العروبة، ط2، 1961م، ص 206، 207.

(97) هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 124.

(98) المرجع السابق، ص 132-133.

(99) ابن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع**، شبكة العلاقات الاجتماعية، دمشق: دار الفكر، ج1، 1985م، ص53.

(100) المرجع السابق، ص 71.

الاختيار فسنجعل منه آله صماء أو مخلوقاً صناعياً[101]. على هذا الأساس رأى بن نبي ضرورة ربط هذا الاختيار بالعنصر الديني، حتى يصبح المثل الأعلى موضوعياً يتفق مع التقاليد الأخلاقية[102]. مما يعني أن الحرية يجب أن تكون مسؤولة وقائمة على أسس أخلاقية مستمدة من العقيدة الدينية لكي تصبح آلية للتغير الاجتماعي ووسيلة للتقدم.

جـ - مفهوم التقدم في إطار التغيير العصري والأصالة الدينية

كان لرواد التيار التحرري الإسلامي اهتمام خاص بقضية التقدم، وشغلتهم فكرة البحث عن جوهر التغير الاجتماعي بروح عصرية وأصالة دينية في آن واحد، حتى أن مالك بن نبي عندما عرف (المجتمع) اعتبر الحركة والتغيير صفة ملازمة لميلاد المجتمع، وطبقاً لبن نبي: (تكسب الجماعة الإنسانية صفة المجتمع عندما تشرع في الحركة، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها، وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة)[103]. بهذا المعنى تبدأ الخطوة الأولى لتشكيل المجتمع بكسر القيود التي تعوق حركة الجماعة الإنسانية، وتصبح القوى الدافعة إلى قيام الحضارة واستمرارها هي نفس القوى المحركة للتغيير الاجتماعي. والحقيقة أن رواد التيار التحرري الإسلامي قدموا مفهوم التقدم في اتجاه المثل الأعلى كما حدده الدين؛ التقدم المتوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة الذي غاب عن الفكر الغربي في ظل الانفصال بين الليبرالية والماركسية. فذهب مالك بن نبي إلى أن (الفكرة الإسلامية) أكدت فيما مضى صلاحيتها في بناء مجتمع استطاع أن يؤدي نشاطه المشترك بطريقة بالغة التوفيق، فجعلت من الإنسان البدوي العربي إنساناً متحضراً ومحضراً. ومن ثم رأى مالك أنها تصلح في العصر الحاضر لصياغة المثل الأعلى الموجه للتغيير والتقدم[104].

---

(101) المرجع السابق، ص72-73.
(102) المرجع السابق، ص74.
(103) المرجع السابق، ص 16.
(104) المرجع السابق، ص 107.

ولا يعني ما تقدم أن بن نبي قد أنكر دور الحضارة الغربية في تقدم الإنسانية، فالواقع أنه نظر إلى تسلسل الحضارات الإنسانية في إطار الملحمة الإنسانية التي تتمثل في جهود الأجيال المتعاقبة في خطواتها المتصلة في سبيل الرقي والتقدم، فهو ا يقول: (تلعب الشعوب دورها في هذه الملحمة وكل واحد منها يبعث ليكون حلقة في سلسلة الحضارات)[105]. وبالإضافة لذلك رأى مالك أن مجيء أوروبا إلى الشرق قد دفع المسلمين من أجل التخلص من انحطاطهم، بكسر نظامهم الاجتماعي الصارم وبتحريرهم من الاعتقاد في القوى والتخيلات الغامضة[106]. ويتفق "كرد علي" مع "مالك بن نبي" على أهمية الدور الذي لعبته الحضارة الغربية في كسر الجمود الذي أصاب الحضارة الإسلامية، ولكنه رأى أن الحضارة الغربية الحديثة بالنسبة للشرق قد خلطت عملاً صالحاً وآخر سيئاً ومنها من فاحش التعقيد ما يصعب على كل الناس تمثلها*[107].

علاوة على هذه الفكرة اعتقد مالك بن نبي أن الحضارة الغربية بدأت في الهبوط ولا تستطيع أن تعطي المسلمين ما يحتاجونه من القيم الاجتماعية التي يمكن أن تأتي فقط من إعادة المذهب الإسلامي الحقيقي[108]. وانتهى بن نبي في سنوات عمره الأخيرة إلى أن مسار التاريخ يستدرج العالم إلى فشل تجاربه وخيبة أمله في تجاربه العلمية والتكنولوجية من ناحية، ومن ناحية أخرى يستدرجه نحو العالم الإسلامي كماً وكيفاً، مما يهيئ لظهور الإسلام على مسرح التاريخ، ويستوجب من المسلم أن يفكر كيف يسير في اتجاه التاريخ وكيف يستغل الظروف السانحة التي تتهيأ له على المحور الغربي الذي فقد

---

(105) ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص 22.

(106) Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age (1798 -1939)*. 1962, p. 372.

(*) يقول كرد علي: (أخذ الغربيون عن العرب كل ما نفعهم يوم نهضتهم من ضروب المعارف البشرية، وها هم اليوم يعيدون إلينا شيئاً مما تعلموه من أجدادنا وزادوه بعلمهم وبارتقاء الزمن وتداول الأيام، وهذه سنة المدنيات التي درجت عليها الأجناس البشرية).

(107) علي، محمد كرد. **الإسلام والحضارة العربية**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1934م، ص 342، 360.

(108) Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age (1798 -1939)*. 1962, p. 372.

المبررات التقليدية والذي ينتظر مبررات جديدة. وعلى المسلم أن يرفع مستواه إلى مستوى الحضارة أو أعلى منها كي يرفع الحضارة بذلك إلى قداسة الوجود أو إلى ربانية الوجود[109].

بشكل عام، كان مفكرو التيار التحرري الإسلامي يؤمنون بأنّ الفكرة الإسلامية موجه للتغيير الحضاري العالمي، وظهر ذلك في رؤيتهم للتقدم العالمي المستمر نحو الكمال، وقد عبر مالك بن نبي عن إمكانية قيام الثقافة الإسلامية بدورها في الإشعاع الحضاري لتهدي موكب التقدم الروحي والعقلي للإنسانية، وهي كما يقول: قادرة وجديرة بأن تنهض اليوم بدورها بصفتها (ثقافة كبرى) في العالم، ولكن هذا مشروط بمدى إدراك المثقف العربي المسلم مشكلة الثقافة من زاوية عالمية، وبذلك يمكن أن يدرك حقيقة الدور الذي يناط به في حضارة القرن العشرين[110]. وتبدو فكرة "العقاد" حول التقدم متناغمة مع رؤية مالك بن نبي، وقد أراد أن يبرهن على تطور الحضارة الإنسانية من خلال مظاهر التقارب الحضاري العالمي التي برزت في القرن العشرين[111]. ولأنه كان متفائلاً بإمكانية نهوض الحضارة الإسلامية على نحو جديد مثلما رأى ابن نبي، فقد نظر إلى الصراع الحضاري العالمي على أنّه وسيلة للتقدم لابد أن تفضي إلى الكمال[112].

وقد رأى حسين هيكل أن فكرة التحرك بالحضارة الإنسانية نحو التقدم والكمال، فكرة نابعة في الأساس من القرآن الكريم، ولذا يقول إن: (تصوير القرآن للحياة بما فيها من فعالية الخير للشر، إنما يعبر عن التطور نحو

---

(109) ابن نبي، مالك. **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، مرجع سابق، ص 31-35.

(110) ابن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، 1969م، ص140.

(111) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، دار الكتاب العربي، ب. ت، ص220.

(112) العقاد، عباس محمود. **عقائد المفكرين في القرن العشرين**، القاهرة: مكتبة الأنجلو، ب.ت، ص16.

الكمال المنشئ الذي خطا بالكون والإنسانية خطوات واسعة نحو الكمال، هذا فضلاً عن تصوير القرآن للتطور الروحي في الحياة منذ خلق الله الأرض ومن عليها. إنما ينطوي ذلك كله على فكرة التقدم إلى الكمال كخير ما عرف التفكير الفلسفي تصويراً من نوعه)[113]. أما "كرد علي" فقد عبر عن إيمانه بتقدم الحضارة الإنسانية ووصولها إلى الكمال بقوله: (البشر سائرون في طريق النظام والحرية آخذون نحو الكمال ينشئون في حياتهم القومية، على غير نشأة الجاهلية، ويرون السعادة الأبدية في احترام الحقوق الشخصية ولعمومية والقيام على أسباب الحياة المادية والمعنوية... فكأن روح الارتقاء كالنسيم تسري في الهواء والماء وتنزل في أحشاء الكبير، كما تحل في صدر الصغير، ولكنها نسمات محيية لا مميتة، جراثيم نافعة لا ضارة)[114].

وهذه الثقة الشديدة في مستقبل عالمي يسوده التقارب ويعمه التقدم، لم يكن نابعاً من يوتوبيا فكرية صبغت كتابات رواد التيار التحرري الإسلامي، بل استند إلى إيمان عميق بالإسلام عقيدة شاملة وقوة صاعدة لا تهدم شيئاً من كيان المجتمع الذي استفاده بنو الإنسان من أطوار حياتهم الاجتماعية في الحقب الطوال. فالتغير الاجتماعي طبقاً لشريعة الإسلام لا يقوم على هدم مظاهر الحضارة الإنسانية النافعة التي أنتجها البشر في مسيرتهم التاريخية، بل يحافظ على عناصر الثقافة القائمة الدافعة إلى تقدم الإنسانية، ولذلك دافع مفكرو التيار التحرري الإسلامي على الأصالة الدينية لما تقدمه من دعم لمسيرة التقدم والارتقاء والنهضة العالمية الحديثة .

ويتلخص تصور التيار التحرري الإسلامي حول فكرة التقدم في عدة مقولات:

المقولة الأولى: إن الإسلام شكل ثورة روحية كبيرة غيرت كل البناءات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية في المجتمع الجاهلي[115]. وأن

---

(113) هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**، مرجع سابق، ص 44.

(114) علي، محمد كرد. **القديم والحديث**، مرجع سابق، ص 307.

(115) انظر حول ذلك:

- ابن نبي، مالك. **بين الرشاد والتيه**، دمشق: دار الفكر، 1985م، ص2. =

هذه الثورة أدت إلى تشكيل حضارة مزدهرة أعلت من قيمة الحرية والعمل، وهي حرية قلما تتمتع بها أمم أخرى[116]، وأن هذه الحرية التي قامت عليها الدعوة الإسلامية قُضي عليها، عندما أغلق باب الاجتهاد بالرأي في عهد الانحلال[117].

والمقولة الثانية: إن العالم بأسره يتمخض اليوم عن حضارة عالمية عامة تشمل العالم كله في كل أرجائه وأقطاره ولا سبيل لهذه الحضارة أن تقوم وتزدهر إلا أن تظل الحرية العقلية العالم بأسره، وأن يتعاون الناس من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب في ظل هذه الحرية لإقامة هذه الحضارة وتثبيت أركانها ودعائمها[118]. وأن هذا التعاون لن يتم إلا على أساس الحرية المتبادلة والمصلحة المشتركة والعدل الذي لا يتجزأ. فالبشر بعد التقارب في المواصلات والأفكار أحوج ما كانوا إلى التعارف والتعاطف وإنصاف بعضهم بعضاً ليقوم نظامهم على الوئام والسلام[119].

أما المقولة الثالثة: فتتحدد في أن تشكيل الحضارة العالمية يستوجب المشاركة الإسلامية مما يستدعي أن يستعيد المسلم قدرته ودوره في سياق الحضارة العالمية، وما عليه إلا أن يرتفع بفكرته إلى مستوى الأحداث العالمية الإنسانية، وأن يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارة وتهدمها[120]. ويعني ذلك ضرورة إحياء الفكر الإسلامي واستعادة المثل العليا الإسلامية الضابطة لعملية التفاعل والالتقاء الحضاري حتى تبدو عملية التوفيق أقرب إلى التكامل التجديدي الخلاق منه إلى أي موقف آخر[121].

= – هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**، مرجع سابق، ص546.
– العقاد، عباس محمود. **حقائق الإسلام وأباطير خصومه**، القاهرة: دار القلم، 1962م، ص128-139.

(116) أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص5.
(117) هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص131.
(118) المرجع السابق، ص 135.
(119) علي، محمد كرد. **الإسلام والحضارة العربية**، مرجع سابق، ص11-12.
(120) ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص 20.
(121) صعب، حسن. **الإسلام وتحديات العصر**، بيروت: دار العلم للملايين، ط6، 1983م، ص27.

ثانياً: السياق الاجتماعي والفكري للعقاد

كان عباس محمود العقاد* واحداً من دعاة التحرر الذين نادوا بالتوفيق بين الفكر الإسلامي ومقتضيات العصر، انطلاقاً من قناعته بأن عملية التوفيق تشكل أساساً للانطلاق نحو المشروع الحضاري الإنساني الهادف إلى تقدم الأمة، والساعي إلى تحقيق النهضة الإنسانية العالمية. جمع العقاد بين الأدب والشعر والنقد الأدبي، بالإضافة إلى كونه سياسياً بارعاً، وفيلسوفاً مبدعاً صاحب مذهب اجتماعي متميز. وعاش سنوات عمره كلها من أجل خدمة قضايا الإنسانية الحقة في مصر وخارجها[122].

أثرت السمات الشخصية للعقاد في أسلوبه ومنهجه، وفي فلسفته وأدبه، لذا قيل عنه إنه (في فكره وسلوكه رجل واحد لا يتصور منه أن يخرج على القيم الفكرية التي اعتز بها أو القيم الخلقية التي طبع عليها[123]**. ومن أهم

(*) ولد العقاد في مدينة أسوان يوم 28 يونيو 1889، من أسرة متوسطة، وكان أبوه يعمل أميناً للمحفوظات بأسوان. عاش في أسوان وتعلم فيها، تلقى مبادئ القراءة والكتابة في الكُتاب، وحصل على الشهادة الابتدائية من مدرسة أسوان الأميرية سنة 1903، وكان تلميذاً متفوقاً. تنقل للعمل الحكومي بين قنا والزقازيق والفيوم ثم استقال عام 1907 ليعمل في جريدة الدستور. عمل خلال الفترة من 1907-1935 في الصحافة والسياسة، وعمل موظفاً بديوان الأوقاف من عام 1912-1914، وكانت تلك الوظيفة آخر عهده بالعمل الحكومي. وفي نهاية 1935استقال من حزب الوفد وهجر السياسة الحزبية، وانسحب من العمل الصحفي الثابت وتفرغ للعمل الأدبى والفكري. عين عضواً في مجلس الشيوخ عام 1944 حتى 1950، وعضواً بالمجمع اللغوي عام 1940، وعضواً بالمجلس الأعلى للفنون والآداب عام 1960، نشر العقاد 108 كتاباً خلال حياته. توفي العقاد في 13 مارس 1964.

انظر: العقاد، محمود عباس. **أنا**، القاهرة: دار المعارف، 1982م.

- السكوت، حمدي. **أعلام الأدب المعاصر في مصر** (سلسلة بيوجرافية نقدية)، عباس العقاد، القاهرة: دار الكتاب المصري، ط1، 1983، مجلد1، ص 2-24، ص1097

- العطار، أحمد عبد الغفور. **العقاد**، جدة: تهامة للنشر، ط1، 1985م، ص13.

(122) العقاد، عامر. **لمحات من حياة العقاد**، القاهرة: دار الشعب، ط2، ب.ت، ص29.

(123) العقاد، عامر. **العقاد: معاركه في السياسة والأدب**، القاهرة: دار الشعب، ب.ت، ص133.

(**) كان العقاد شديد التدين بفطرته ونشأته، وقد شهد له من رافقوه سنوات طوال بالتدين =

سماته البارزة الثقة الشديدة بالنفس، مما رآه بعض الناس غروراً وتكبراً*[124]. وقد كان لتلك الصفة فضل كبير في خلق شخصيته الإبداعية. فاعتزازه بذاته جعله حريصاً على أن يكون فائقاً مميزاً عمّن سواه. وانعكست هذه الصفة على مناقشاته ومعاركه الأدبية والسياسية، وعلى كثير من آرائه، فكان عنيداً متوهجاً[125]. وبذلك أصبح واحداً من المفكرين المعدودين الذين لا يستطاع الفصل بين أدبهم وفلسفتهم، لأن أدبهم هو أدب الفكرة الواعية في أرفع منازلها[126].

نمت الاتجاهات الفكرية للعقاد وتأكدت عبر مراحل طويلة من الخبرات والقراءات والرياضات النفسية والفكرية التي اكتسبها خلال سنوات

= البعيد عن الزيف والرياء. ويقول العقاد عن نفسه: (ولدت لأبوين من أهل السُنة، أبي على مذهب الشافعي، وأمي على مذهب أبي حنيفة، وفتحت عيني على الدنيا وأنا أراهما يصليان ويستيقظان قبل الفجر لأداء صلاة الصبح حاضراً..).

انظر: عبد الغفور. **العقاد**، مرجع سابق، ص51

- العقاد، عباس محمود. **فاطمة الزهراء والفاطميون**، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، 2003م، ص3

(*) شاع عن العقاد أنه رجل مفرط الكبرياء. ومن أهم صفاته التي أثرت في فكره أنه كان ضعيفاً أمام الألفة أو العادة لا يقدم على التبديل إلا بعد عناء طويل، غير أنه يصرح أن التجديد والمحافظة عنده يلتقيان في معظم الأمور. وقد كان يؤمن بالتفكير المنطقي، ولذا كانت قوة الشك غالبة لديه في كل شيء. وُصف العقاد بالرجعية لأنه ألف في الإسلام وأبطاله. كما وُصف بالإلحاد رغم أنه كتب في شبابه كتاب ضروب الإلحاد يحمل فيه على الملحدين بالمنطق والعقل والبرهان. فقد كتب مكرم عبيد مقالاً بجريدة الجهاد بتاريخ 1/ 10/ 1935 يصف العقاد بأنه (مسلوب العقيدة ولا يؤمن بالله، ملحداً لا ينكر إلحاده، ولا يحفظه لنفسه بل يعلنه للناس...)

انظر: فؤاد، نعمات أحمد. **الجمال والحرية والشخصية الإنسانية في أدب العقاد**، القاهرة: دار المعارف، 1983م، ص 26، 155

- عبد الغفار. **العقاد**، مرجع سابق، ص54، 82

- الجندي، أنور. **الصحافة السياسية**، بدون ناشر، 1962م، ص503.

(124) العقاد، عباس محمود. **أنا**، مرجع سابق، ص99.

(125) قميحة، جابر المتولي: «منهج العقاد في التراجم الأدبية»، رسالة دكتوراة "غير منشورة"، كلية دار العلوم، قسم الدراسات الإسلامية، جامعة القاهرة، 1979م، ص68.

(126) أمين، عثمان. **نظرات في فكر العقاد**، القاهرة: مكتبة مصر، 1966م، ص13.

العمل،وأدّت إلى محصول فكرى كبير مهد للعقاد الطريق حتى انتهى إلى مذهبه الفلسفي الاجتماعي. ويعترف العقاد أنه خلال مراحل العمر تقلب بين العديد من الآراء والمذاهب، وعرضت له كثير من الوساوس والمحن والمراجعات، ويقر بما لذلك كله من أثر في توطيد الرأي ومهدئة الثوائر وتجلية الغبار[127]. وعلى هذا يمكن القول بأن العقاد قد مر بعدة مراحل في تطوره الفكري، وكانت المرحلة الأولى: هي مرحلة النشأة التي قضى جزءاً منها في أسوان، والجزء الآخر في القاهرة، حين انتقل إليها للعمل بالصحافة، وامتدت هذه المرحلة حتى ثورة 1919، ويسميها رجاء النقاش فترة (البحث عن الطريق)، حيث استكمل العقاد فيها تكوينه الفكري الأساسي[128]*.

أما المرحلة الثانية: فكانت مرحلة النشاط السياسي وبدأت بعد ثورة 1919، فلم تكن ثورة 1919 تندلع حتى كان العقاد قد احتل مكانه في الصف الأول، واشترك بكل كيانه في العمل الثوري[129]. وأصبح العقاد مدافعاً عن الثورة وداعياً لها، منادياً بالتحرر والاستقلال السياسي، عاش العقاد خلال تلك الفترة في جهاد وطني عنيف تحت لواء حزب الوفد. وفي تلك الفترة كان حزب الوفد يتمسك بمبادئ الديموقراطية الليبرالية ويطالب بحكومة دستورية، وبرلمان منتخب ووزارات مسؤولة، واحترام للحقوق

---

(127) العقاد، عباس محمود. **عبقرية محمد**، (المقدمة)، القاهرة: دار نهضة مصر، 1977م، ص6.

(128) النقاش. **عباس العقاد بين اليمين واليسار**، مرجع سابق، ص27.

(*) يرى العقاد أن بعض الأعمال الأدبية التي كتبها خلال هذه الفترة تمثل طوراً طبيعياً من أطوار فكره، وشكلت لديه مرحلة الشك واليأس، ويذكر أنه في هذه الفترة كتب قصيدته "ترجمة الشيطان" بعد الإطلاع على طائفة من ملاحم الغرب وأساطيره، وحينما نشرها عام 1921 في ديوانه، ذكر أنه خطر له أن يحذفها من الديوان -لما فيها من شك ويأس- لكنه عدل عن ذلك رغبة منه أن يعلم الذين تعرض لهم هذه الأطوار، أنه ما من حالة يبلغ إليها الشك واليأس إلا ومن بعدها للاطمئنان سبيل.
انظر: السكوت، حمدي. **أعلام الأدب المعاصر في مصر**، مرجع سابق، ص100-110.

(129) النقاش. **عباس العقاد بين اليمين واليسار**، مرجع سابق، ص27.

الفردية، فكان بذلك يعبر عن رؤيته لمصر المستقلة بلغة الفكر الليبرالي الغربي[130]. وظل العقاد على ولائه للوفد حتى استقالته منه في نهاية عام 1936 لينهي مرحلة العمل السياسي الحزبي، ومنذ ذلك الحين أعلن العقاد استقلاله عن جميع الهيئات والأحزاب السياسية، والتزامه بسياسة قومية تقوم على مبادئ القومية والمصالح المصرية فقط*[131].

وأخيراً المرحلة الثالثة: ومثلت مرحلة النضج الفكري، واستمرت قرابة ربع القرن (1940-1964)، وكانت أخصب فترات حياته بالإنتاج الشعري والأدبي والتاريخي والنقدي[132]. وشكلت هذه المرحلة بداية لاتجاه العقاد إلى الكتابات الإسلامية الجادة التي بدأها فعلياً عام 1940**، ومنذ هذا التاريخ بدأ العقاد في تقديم مذهبه التحرري الإسلامي الذي طرح من خلاله رؤية نظرية شاملة تبحث في قضايا الإنسان والكون والوجود وغيرها من القضايا الاجتماعية والسياسية على أسس إسلامية.

وقد أثرت مجموعة من العوامل في تكوين فكر العقاد وتطوّره، حيث كان لعناصر النشأة والبيئة والجو الثقافي والظروف الاجتماعية والسياسية التي سادت في عصره تأثير كبير على أفكاره ونهجه السياسي والأدبي والفلسفي.

---

(130) Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age (1798 -1939)*. 1962, p. 325.

(*) كان العقاد يكتب في جريدة (البلاغ) صوت الثورة مدافعاً عن سياسة سعد زغلول، وأصبحت كتاباته الجريئة سهماً نافذاً يرمى به الوفد خصومه، وكان العقاد يدعو إلى الحرية والاستقلال والدستور باعتبارها قضايا تمثل عقيدة وطنية وفكرة سياسية حرة. وقع الخلاف بين العقاد وبين "مصطفى النحاس"، لسياسته المهادنة للاستعمار، حيث رأى العقاد أن الوفد قد تحول إلى حزب سياسي يسعى للوصول إلى الحكم، وبذلك تحول عن أهدافه التي خاض العقاد من أجلها معاركه السياسية.
انظر: العقاد، عباس محمود. **حياة قلم**، "المقدمة": طاهر الطناحي، القاهرة: دار المعارف، 1983م، ص10.

(131) المرجع السابق، ص 9-13.

(132) قميحة، جابر المتولى. «منهج العقاد في التراجم الأدبية»، مرجع سابق، ص64.

(**) يؤرخ بعض النقاد لبدء اهتمام العقاد بالدراسات الإسلامية بكتابه (عبقرية عمر/ 1942)، بينما يعتبر "جابر قميحة" أن البداية الحقيقية كانت بكتاب (النازية والأديان/ 1940).
انظر: المرجع السابق، ص83

ولعل أولى هذه العوامل قد تمثل في النشأة والبيئة الثقافية، التي أحاطت به في مرحلة تحول اجتماعي شديد الاضطراب، هذا التحول الذي وصفه العقاد بقوله: (العصر الذي نشأنا فيه لا يسمح لمدرسة واحدة أن تطغى على أفكار الناشئة... لأنه كان عصراً مزيجاً مضطرباً بين عصرين ذهب أحدهما ولم يخلفه العصر القادم على رأي واضح مقسوم بين كل فئة من الناشئين وما يوافقها وتوافقه من التفكير الحديث...)[133]. وقد بدأت آفاق العقاد تتفتح على القضايا السياسية والدينية وهو دون الثامنة، حيث كان والده يصحبه معه في جلسات التسامر مع أصدقائه من الشيوخ، وخلال تلك الجلسات عرف الشيخ القاضي "أحمد الجداوي" الذي تعرف من خلاله على السيد جمال الدين الأفغاني، كما أخذ عنه دروس الحكمة والغيرة القومية. ويقول العقاد: (كانت معرفتي به إحدى الدواعي التي حفزتني للمطالعة والإقبال على الكتب والدواوين)[134]. وعلى ذلك كانت بدايات اتصال العقاد بحركات الإصلاح الديني في مرحلة مبكرة، ولعل ذلك كان من المؤثرات التي وجهته نحو الفكر الإسلامي فيما بعد*.

بالإضافة إلى ذلك فإن نشأته في مدينة أسوان كان له أكبر الأثر في اعتزازه بالتراث، كما جعله تواقاً إلى التجديد في آن واحد، حتى أصبح التجديد والمحافظة عنده يلتقيان في معظم الأمور**[135] فقد عاش العقاد بين أصداء المغامرة الكبيرة للحركة المهدية، حيث لجأ إلى أسوان الهاربون من تلك الحركة، وبين وقائع ملحمة بناء خزان أسوان، ولاحظ وهو طفل السياح الذين حولوا أسوان إلى بلدة أوربية في الشتاء، ورأى طائفة من المدنيين

---

(133) العقاد، محمود عباس. **ابن رشد**، القاهرة: دار المعارف، 1953م، ص58.

(134) العقاد، محمود عباس. **أنا**، مرجع سابق، ص 30.

(*) يقول العقاد أن الوراثة وظروف النشأة كانا لهما أثرا فيما قدم من دراسات إسلامية على وجه الخصوص.

انظر: العقاد، محمود عباس. **فاطمة الزهراء والفاطميون**، مرجع سابق، ص3-5.

(**) يصف العقاد مدينة أسوان بأنها (أعرق مدينة بين مدن مصر القديمة بموروثاتها التي لا تبلى. وهي في الوقت نفسه مدينة أوروبية في الشتاء. أو كانت كذلك يوم نشأت بها نشأتي الأولى...).

(135) المرجع السابق، ص26.

والعسكريين الأوربيين الذين جاءوا إلى المدينة وتعامل مع كل هؤلاء عن قرب[136]. وكان ذلك سبباً لعدم انبهاره بالثقافة الأوربية، حيث عايشها في صباه وإن لم يرحل إليها. وكان يرى الأوربيين منبهرين بالتراث المصري القديم، فكان ذلك من دواعي اعتزازه بالتراث. ومن ناحية أخرى كان لنشأته في أسوان فضل في إجادته اللغة الإنجليزية[137]. مما يسر له سبل الإطلاع على الفكر الغربي بطريقة مباشرة، وكان لذلك أثر قوى في تكوينه الفكري والمنهجي*.

وقد اعتمد العقاد بصورة أساسية في تكوينه الفكري على قاعدة فكرية وفلسفية مستمدة من المصادر الإسلامية. واهتم بصياغة المفاهيم التي قدمها على أسس إسلامية. ولا يخفى أن مصادر العقاد في مسائل الفلسفة الإسلامية كانت شاملة لمراجعها الوافية من كتب الفلاسفة والمتكلمين والفرق الإسلامية المختلفة في القديم والحديث. وكذلك مصادره التي اعتمد عليها لدراسة الفلسفة الغربية. وحرص العقاد في كل ذلك أن يستدل على آراء المفكرين حول القضايا الفلسفية والاجتماعية والسياسية من مصادرها الأصلية، واعتبر أن الاعتماد على المصدر الأصلي أداة منهجية تفيد في دقة البحث والتحقيق[138]. وتكشف كتابات العقاد أنه خرج في تجديده عن النهج السلفي، فلم يتقيد بأسلوب السلف ولا بتفكيرهم، ويقول العقاد: (نحن مع العقل في الإسلام حين نذكر أن الإسلام يأمره باستقلال النظر في مواجهة

---

(136) Berque, Jacques. *Egypt: Imperialism and Revolution*. Trans. Jean Stewart. 1972, p. 354.

(137) العقاد، محمود عباس. **حياة قلم**، مرجع سابق، ص42.

(*) يرى العقاد أن نشأته في أسوان بعيداً عن العاصمة ساهمت في تميزه باستقلال الرأي وقدرته على التأمل الفلسفي، وأتاحت له فرصة التدبر والتفكير مستقلاً عن طغيان جماعات الرأي الصاخبة. فكان يقلب وجوه النظر في كل ما يسمع أو يبصر من الشئون العامة بغير تضليل أو تهويل. وقد ساعده ذلك كثيراً حينما انتقل إلى القاهرة فيما بعد، فأعطاه قدرة على مواجهة العصر الذي يموج باختلافات سياسية ومذهبية متصارعة. انظر: المرجع السابق، ص32، 34.

(138) العقاد، محمود عباس. **عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص171-172.

السلف ومواجهة الأحبار، ومواجهة الاستبداد)[139]. وبهذا آمن العقاد بحق الإنسان في البحث والاستقصاء من خلال التجربة الذاتية، ولهذا يقول: (إن الرجل الذي يهتدي بقيادة السلف أو الخلف إنما يهتدي بعيني غيره وأذنيه. وخير له أن ينظر بعيني رأسه ويسمع بأذنيه ثم يتعثر ما شاء حتى يأنس العثار، لأن العثار ثمن غير كثير على نعمة الاستقلال بالحياة)[140].

وبذلك لا ينتمي العقاد إلى المدرسة السلفية*. ولكنه كان أقرب إلى الفلاسفة والمتصوفين المسلمين، فقد قرأ العقاد في سن مبكرة للغزالي وابن عربي وابن رشد وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة المسلمين[141]، وأعجب بالغزالي وابن رشد على السواء، مما اعتبره بعض الناس نوع من التوفيق أو التلفيق[142]. ولكن العقاد كان ينظر إلى الأمر على وجه آخر، فقد كان يرى أن اختلاف الاثنين حول كثير من القضايا الفلسفية ليس سبباً يمنع من وجود قاسم مشترك بينهما، ألا وهو التفكير المنطقي العقلي، والفرق بينهما كما يقول العقاد إن الغزالي الصوفي كان يحس شيئاً وراء ذلك ويضعه في ميزانه عند تفكيره[143]. وكان تأثر العقاد بالإمام الغزالي نابعاً من إعجابه بملكة التجريد التي استطاع بها الغزالي أن ينفذ إلى الجوهر واللباب. وهو ما اعتبره العقاد رياضة وتربية عقلية ودراسة علمية ساعدته على التجرد من ضلال

---

(139) المرجع السابق، ص31.

(140) العقاد، محمود عباس. **على الأثير**، مرجع سابق، ص95.

(*) استنتج الباحث "خالد القط" أن رؤية العقاد تجاه قضية التوحيد تعكس منهجه السلفي السني. وهو استنتاج غير دقيق لأن العقاد يتفق مع رؤية السلف من أهل السنة في قضية التوحيد، مثلما يتفق مع غيرهم في بعض القضايا الأخرى، إلا أنه في جميع الأحوال يعتمد على المنطق العقلي كأداة منهجية في تقييمه لقضايا الفكر، وهو بلا شك منهج فلسفي يختلف عن منهج المدرسة السلفية.

انظر: القط، خالد علي عباس. (الله والإنسان في تراث العقاد)، رسالة ماجستير، "غير منشورة"، الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1995م، ص296.

(141) العقاد، عباس. **أنا**، مرجع سابق، ص16.

(142) العقاد، عامر. **لمحات من حياة العقاد**، مرجع سابق، ص152.

(143) العقاد، عباس. **ابن رشد**، مرجع سابق، ص58.

الأنانية وأباطيل المألوف والمعهود[144].

وعلى هذا كان إعجاب العقاد بالفلاسفة المسلمين إعجاباً بالمنطق والمنهج العلمي في التفكير، غير أنه كان عصرياً يؤمن بقيمة العلم الحديث وقدرته على مواجهة مقتضيات العصر. حتى إنه يشترط في الرجل المثقف أن يكون "ابن عصره"، وألا يكون رجعياً جامداً يعيش في الأيام الماضية، ولا طوبياً حالماً يعيش في الأيام المقبلة[145]. وبذلك استعان العقاد في صياغة مذهبه بإطار مرجعي إسلامي، ولكنه اعتمد في الوقت نفسه على الأسلوب والمنهج العصري.

ومما لاشك فيه أن التزام العقاد بالمصادر الإسلامية إطاراً مرجعياً لا ينفى أن الفكر الغربي شكل أحد المكونات الثقافية التي ألهمت فكره، فقد تأثر العقاد بالفكر الألماني، حسبما يشير هيملتون جيب، ويظهر ذلك في إعجابه بكانط ومناقشاته لشوبنهور ونيتشة[146]. وقد رأى "تشارلز آدمز" أن أهم عامل أثر في أدب العقاد هو الأدب الإنجليزي*. غير أنه يشير في الوقت نفسه إلى أن العقـاد كان من أولئك الكتاب الذين يعتقدون أن الشرق يستطيع الأخذ من ذخائر العلوم والآداب الغربية دون أن يتخلى عن الطابع الإسلامي العربي الذي يطبع مدنية الشرق وثقافته[147]. ومن هنا كانت نظرة العقاد للمذاهب الفكرية الغربية تتسم بالتفتح وسعة الأفق، ولن نجد موقف العقاد في نقده للثقافة الغربية في اتجاهاتها المختلفة إلا كموقفه في نقد الثقافة العربية، من حيث موازين القبول والرفض والتقويم التي تأتي بعد دراسة وإعمال عقل[148].

---

(144) أمين، عثمان. **نظرات في فكر العقاد**، مرجع سابق، ص45-47.

(145) العقاد، عباس محمود. **عبد الرحمن الكواكبي**، مرجع سابق، ص62.

(146) Gibb, Hamilton A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 284.

(*) ذكر العقاد أنه كان إذا كتب بالعربية تمثلت الجملة في ذهنه لأول وهلة إنجليزية ثم يخرجها على الورق عربية، وذلك من طول قراءته للإنجليزية وتشربه بها. انظر: فؤاد، نعمات، مرجع سابق، ص202.

(147) Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. 1933, p. 250.

(148) الملطاوي، حسن. **فلسفة التقدم عند العقاد: فلسفة التاريخ - مشروع النهضة**، القاهرة: العربي للنشر، ط1، 1996م، ص215.

وكان العقاد على الأرجح يستند إلى المصادر الإسلامية الرئيسة -القرآن الكريم والسنة النبوية- مقياساً وحَكماً يحدد موازين القبول والرفض ب للفكر الغربي أو الفكر العربي. وهذا ما جعله يرفض بعض المذاهب كلياً، مثل رفضه للشيوعية، لاعتقاده أنها تنافى الدين، وفي أحيان أخرى كان يرفض بعض الاتجاهات داخل المذهب الواحد مثلما كان موقفه من الفلسفة الوجودية، حيث قبل بعض اتجاهاتها المتدينة ورفض اتجاهاتها الإلحادية[149]. وبذلك يمكن القول إن العقاد لم يكن يعتمد على التصورات الغربية في حكمه، بل كان يُخضع تلك التصورات لمقاييس الثقافة الإسلامية.

على هذا النحو تأثر العقاد ببعض عناصر الثقافة الغربية التي انحصرت، على وجه التحديد، في جانبين هما: الأسلوب والمنهج. وفيما يتعلق بالأسلوب فقد كان واضحاً فيه بعض سمات الأسلوب الغربي الحديث من جانبين: **الجانب الأول** يتعلق بطرق التعبير وطرق عرض الأفكار وتركيب العبارات. لذلك كان أسلوبه متطوراً يتميز بوضوح البيان ودقة المعنى. واتسمت كتاباته بالتناسق الفكري والمنهجي، وبطابعها التحليلي العميق*. وكان في تفسيره للقضايا يستخدم الأدلة الإقناعية كالبراهين والتبرير في أسلوب جدلي قبل أن يصل إلى النتيجة التي يضعها في شكل حقيقة أو قضية أخرى[150]. أما **الجانب الآخر** فيتعلق بلغة المفاهيم والمصطلحات السياسية والاجتماعية المستخدمة في كتاباته. حيث كان العقاد، مثل غيره من مفكري عصره، متأثراً بالمصطلحات الغربية، نتيجة التأثير الهائل للسيطرة الغربية والفكر الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين. إذ أُرغم المسلمون على تعلم

---

(149) العقاد، عباس. **عقائد المفكرين في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص130-132.

(*) لما كان العقاد أديباً فصيح اللسان، بليغاً في العربية، فقد جمع بين مزايا الأسلوب الغربي العصري ومزايا التعبير العربي الرصين. فكان يكتب بأسلوب الإيجاز المكثف المضغوط إلى الحد الذي لا إيجاز بعده، ولكن في الوسع شرح مقال له في رسالة أو كتاب. انظر: العطار، أحمد عبد الغفور. **العقاد**، مرجع سابق، ص52.

(150) عبد الحافظ، صلاح. **منهج العقاد الفكري في أدبه الديني**، ج1، دار المعارف، 1993م، ص5-8.

أساليب سادة العالم الجدد. ومن ثم تأثرت الحركات والتغيرات الحديثة التي انطلقت من أطر إسلامية أو تم التعبير عنها بشكل إسلامي بعوامل خارجية، ومن هنا ظهرت مصطلحات سياسية وحضارية دخيلة على العالم الإسلامي من خلال إعادة صياغة الأفكار والألفاظ، ومن ثم شكلت المصطلحات الحضارية قاسماً مشتركاً بين الثقافة الإسلامية والغربية[151]. إلا أن هذا التشابه اللفظي في المصطلحات لم يلغ الاختلافات العميقة الواضحة في المعنى والمضمون، خصوصاً في لغة السياسة، وهي اختلافات نابعة في الأساس من اختلاف الأسس الدينية[152]*.

والواقع أن العقاد كغيره من مفكري العصر الحديث اضطر إلى استخدام المصطلحات الغربية، ولعل ذلك قد سبب له ولغيره من المفكرين صعوبات جدية، حيث تركزت المهمة الأساسية لبعض مفكري العصر الحديث في الحفاظ على الجوانب المهمة من تراث الماضي ودمجها بتكنيكات ومفاهيم جديدة[153]. وهناك من يعتقد أن الاستعانة بالمصطلح الغربي مع إضفاء أبعاد إسلامية على المفهوم كان سبباً في ظهور بعض التشويش في المفاهيم العلمية والقيمية التي قُدمت في أعمال أساتذة الأدب العربي الحديث ممن يعدون قادة للفكر الاجتماعي والأخلاقي في المجتمع، ومن بينهم العقاد، مما اعتبر نقص

---

(151) لويس، برنار. **لغة السياسة في الإسلام**، ترجمة إبراهيم شتا، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993م، ص15، 19.

(152) المرجع السابق، ص21-22.

(*) هذا ما لاحظه "برنار لويس" وقد أشار إلى مصطلح "الأصولي" وهو مصطلح مسيحي يبدو أنه دخل الاستخدام في السنوات الأولى من القرن العشرين، ويشير إلى كنائس ومنظمات بروتستانتية معينة وعلى الأخص الذين يؤكدون الأصل الإلهي حرفياً والعصمة الكاملة للأناجيل، وهم يختلفون في هذا مع العلماء الليبراليين والعصريين الذين يميلون إلى نظرة نقدية وتاريخية أكثر إلى النص. ولا يوجد بين علماء المسلمين من يملك مدخلاً ليبرالياً إلى القرآن، فكل المسلمين انطلاقاً من وجهة نظرهم في القرآن أصوليون.
انظر: المرجع السابق، ص12.

(153) Nuseibeh, Hazem Zaki. *The Ideas of Arab Nationalism*. New York: Cornell University Press, 1956, pp. 1 87-189.

خطير لدى هؤلاء المفكرين في معرفة مصطلحات العلوم الاجتماعية[154]. والواقع أن هذا لا ينطبق على أعمال العقاد، إذ تميزت أعماله على وجه الخصوص بدقة المفاهيم، وكان العقاد في كل ما كتب في مجال السياسة وعلم الاجتماع والفلسفة حريصاً على تحديد معاني المصطلحات بوضوح*.

ويتضح تأثر العقاد بالمنهج الغربي في ميله ل إلى استخدام المنهج النفسي في الكتابة، خصوصاً في كتابة الشخصيات، وقد كان العقاد يردد أنه آثر المناهج وأحبها إلى نفسه لأنه أوفى المناهج وأقدرها على التصوير والإحاطة[155]. وقد استخدم العقاد أيضاً منهجاً اجتماعياً، حيث اهتم بأثر البيئة الخاصة والهامة وببصمات العصر بتياراته السياسية والاجتماعية والثقافية. كما أبرز دور البيئة الاجتماعية في خلق المزاج النفسي للشخصية[156]. وكذلك استخدم العقاد المنطق كأداة معرفية، لأنه رأى أنه يتوافق مع المنهج الفكري السليم للإسلام دون سواه من أدوات البحث**، وحسب قول العقاد فالمنطق: بحث عن الحقيقة عن طريق النظر المستقيم والتمييز الصحيح[157]. وقد برر

---

(154) Ibid., p. 1 88.

(*) ربما يصدق هذا التقدير على أعمال بعض المفكرين، ولا يصدق على أعمال العقاد، فهو حين يستخدم مصطلح غربي مثل "الديموقراطية"، يهتم بالتفريق بين الديموقراطية الليبرالية والديموقراطية الإسلامية أو ما اسماه "الديموقراطية الإنسانية"، ويحرص على شرح جوانب الاختلاف بين المصطلحين. وهذا يوضح حرص العقاد على تأصيل المفاهيم استناداً إلى أسس إسلامية.
انظر: العقاد، عباس محمود. **الديموقراطية في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، 1952م، ص12-43.

(155) قميحة، جابر المتولى. «منهج العقاد في التراجم الأدبية»، مرجع سابق، ص170.

(156) المرجع السابق، ص70.

(**) كان تبرير العقاد لاستخدام المنطق في دراساته الإسلامية أنه من مزايا القرآن الكثيرة مزية التنويه بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة وأمر التبعة والتكليف...وعلى هذا النحو يتناسق جوهر الإسلام ووصاياه. وتأتي فيه الوصايا المتكررة بالتعقل والتمييز...وإنها لوصية منطقية في دين يفرض المنطق السليم على كل مستمع للخطاب قابل للتعليم.
انظر: العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص5، 21.

(157) العقاد، عامر. **لمحات من حياة العقاد**، مرجع سابق، ص157.

العقاد اعتماده على المنهج العلمي الحديث في الدراسات الإسلامية بأنه أمر يقتضيه العصر، حيث شكل ذلك الوسيلة المثلى لمواجهة المستشرقين والمستغربين المتعصبين الذين تناولوا الإسلام بالبحث مستهدفين الهجوم عليه والتعريض به وتشويه الفكر الإسلامي، وهم يدعون الموضوعية العلمية والمنهج العلمي الحديث[158]. ولذا يمكن القول أن استخدام العقاد للمنهج العلمي كان بمقتضى العصر، كما كان ضرورة فرضتها طبيعة الصراع الثقافي على المفكرين الإسلاميين المجددين في العصر الحديث.

أما الرافد الأكثر أهمية في التأثير على فكر العقاد فقد تمثل في التيار التجديدي العقلي، حيث بدأ العقاد عمله الصحفي في جريدة الدستور فكانت المدرسة الصحفية الأولى له، كما كان لمؤسسها محمد فريد وجدي وهو أحد أقطاب مدرسة المنار، أثر بارز في تشكيل الملامح والأسس الفكرية للعقاد، حيث يصفه العقاد بأنه فريد عصره*[159]. ويقول عنه: (كانت له كتابات ضافية يرد بها على كتاب الغرب وفلاسفته المنكرين لحقوق المسلمين وفضائل الإسلام)[160]. وقد تأثر العقاد بفريد وجدي وإن اختلف معه في بعض الآراء والأفكار، ولكن يبدو أن إعجابه به كان مبدأه "حرية الرأي" التي أتاحها له، وقد كان العقاد عاشقاً للحرية ولم يكن فريد وجدي يفرض عليه رأياً في قضية من القضايا كما يذكر العقاد[161]. وكانت قضية "الجامعة الإسلامية" إحدى أهم القضايا التي اختلف فيها العقاد مع فريد وجدي. فقد كان الأخير شديد

---

(158) انظر: العقاد، عباس محمود. **الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله**، مرجع سابق، ص124.

(*) عمل العقاد في صحيفة الدستور لمدة عامين منذ نشأتها عام 1907، وحتى أغلقت عام 1909. وكان لاسم الصحيفة دلالة عند العقاد شجعته على ترك العمل الحكومي والعمل في الصحافة. ويتضح ذلك من قول العقاد: (اعتقد أن اختيار اسم الصحيفة وحده كان ميزاناً لتراهة هذا الرجل -فريد وجدي- ولحريته الفكرية والدستورية، يغنى عن كثير من الموازين...). العقاد، عباس. **حياة قلم**، مرجع سابق، ص45.

(159) العقاد، عامر. **العقاد: معاركه في السياسة والأدب**، مرجع سابق، ص29.

(160) العقاد، عباس محمود. **حياة قلم**، مرجع سابق، ص 44.

(161) المرجع السابق، ص45.

الإيمان بالجامعة الإسلامية على منهج قريب من منهج الرسميين كما يعتقد العقاد[162]، بينما كان العقاد يؤمن بفكرة الجامعة الإسلامية كما طرحها الأفغاني. وفي ذلك يقول العقاد: (الجامعة الإسلامية عندي هي جامعة جمال الدين، أو جامعة شعوب متيقظة متعاونة لا جامعة ملوك وعروش تساق لخدمة هذا الخليفة أو تخليف ذلك السلطان)[163].

يوضح ذلك التأثير القوي للأفغاني على العقاد، الأمر الذي أكده العقاد باعترافه أنه مَدين للأفغاني بشيء من حريته وتفكيره، حيث يقول: (لم تنهض أمة لدفع الظلم وحماية الحق إلا كانت دعوة جمال الدين في مقدمة البواعث التي حفزتها للنهوض ونفخت فيها روح البأس والشجاعة، ولا نظن أن في مصر أو في بلاد الشرق الإسلامي رجلاً واحداً مشتغلاً بالثقافة في مناحيها المتفرقة إلا وهو مدين بشيء من حريته أو بشيء من تفكيره لهذه القوة السماوية المفرغة في قالب إنسان، وإني لأتحدث بهذا عن معرفة صميمة هي معرفة المرء بنفسه ومعرفته بأبناء جيله)[164]. وهكذا يظهر أثر الأفغاني في تشكيل الأسس الفكرية للعقاد، على خلاف ما ذهب إليه "تشارلز آدمز" حينما استبعد الأثر المباشر للأفغاني ومحمد عبده على فكر العقاد، معللاً ذلك بقلة الصلة المباشرة وروابط المعرفة بينهم[165]. في حين ذكر العقاد أنه اتصل بجمال الدين من ثلاث جهات. فقد حضر دروس الشيخ الجداوي، وهو أحد تلامذة جمال الدين، ورأى الشيخ محمد عبده وهو تلميذ بالمدرسة الابتدائية، وكان الإمام أول من تنبأ له بالاشتغال بالأدب. وكان لتشجيعه أثر قوى في توجيهه إلى الحياة الأدبية. وكان إعجابه بالإمام ما دفعه أن يصبح من أنصار الاستقلال المصري ولم يجعله من أنصار السيادة العثمانية. وهذا الإعجاب هو الذي جعله يناصر سعد زغلول. ومن ثم كانت الجهة الثالثة التي أوصلته بجمال الدين هي علاقته بسعد زغلول وريثه في زعامة الوطنية المصرية. ويقر

---

(162) العقاد، عباس محمود. **أنا**، مرجع سابق، ص66.

(163) العقاد، عباس محمود. **حياة قلم**، مرجع سابق، ص32.

(164) العقاد، عباس محمود. **على الأثير**، القاهرة: دار الفكر العربي، ب. ت، ص31.

(165) Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. 1933, p. 250.

العقاد أن فيما يكتبه وفيما يعالج من أدب وسياسة قبساً مقدوحاً من فكر جمال الدين[166].

ويكشف ما سبق أن الشيخ محمد عبده مثل بالنسبة للعقاد علامة بارزة تركت أثراً في حياته كان من أقوى الآثار على حد تعبير العقاد نفسه، حيث يقول: (الشيخ محمد عبده في اعتقادي أعظم رجل ظهر في مصر وما جاورها منذ خمسة قرون)[167]. وقد رأى العقاد في الإمام محمد عبده مثلاً أعلى له. إذ قدمت أفكار الإمام محمد عبده للعقاد منهجاً عصرياً جديداً من ناحية ملاءمته للحضارة العصرية*، وبذلك يمكن القول إن مدرسة العروة الوثقى كان لها تأثير كبير على أفكار العقاد، حيث شكلت الأساس الذي وجهه نحو التراث الإسلامي منطلقاً لتصوراته حول التغير الاجتماعي وتقدم الإنسانية.

ثالثاً: المذهب الاجتماعي للعقاد

صنف بعض المحللين الغربيين العقاد ضمن المفكرين الليبراليين التحديثيين، وعدّه بعضهم واحداً من المفكرين الذين روجوا لأفكار التغريب، وقد وقع هيملتون جيب في هذا الالتباس بشأن العقاد، فوضعه على رأس القيادة الفكرية من أصحاب الخلفية الأوربية التي ساهمت في نشر عناصر الفكر الغربي، ورغم اعتقاده أن ثمة فجوة كانت تفصل بين العقاد وغالبية المفكرين التحديثيين، إلا أنه رآها تتعلق بالاختلافات السياسية، مشيراً إلى

---

(166) العقاد، عباس محمود. **على الأثير**، مرجع سابق، ص32.

(167) العقاد، عباس محمود. **أنا**، مرجع سابق، ص59.

(*) يقول العقاد موضحاً ذلك: (راقني أن اقتدي به في غيرته على الحق ونجدته للضعيف، وقلة اكتراثه للقيل والقال. واطلعت على معظم ما كتب في شؤون الدين والدنيا، ولكني أعجبت بخلقه فوق إعجابي بعلمه...). بينما يقول عامر العقاد أن عباس العقاد رفض مواقف الإمام العملية من ناحية مهادنة الاستعمار، فقد كان يرفض رفضاً تاماً فكرة مهادنة الإنجليز أو ممثليهم في مصر. ورفض العمل في أي جهة يكون لهم فيها سيطرة مباشرة أو شبه مباشرة.
انظر: المرجع السابق، ص83
- العقاد، عامر. **العقاد: معاركه في السياسة والأدب**، مرجع سابق، ص28.

اشتراك العقاد مع كل التحديثيين المصريين في الأهداف والخصائص[168]*.
والواقع أن العقاد خالف هؤلاء التحديثيين في عديد من القضايا الجوهرية**، ولذلك لا يصح القول إنّ خلاف العقاد مع دعاة التحديث الغربي قد توقف عند بعض القضايا السياسية الفرعية، ولكنه طال الأسس العقائدية والمذهبية في بعض الأحيان. والحقيقة أن العقاد كان مفكراً إسلامياً صاحب آراء بارزة ومتفردة في جميع المسائل التي بسطت للبحث والجدل قديماً وحديثاً، ولذا تميزت أفكاره بطابع خاص في الفهم والتحقيق، وهذا ما انتهت إليه الدراسات التي تناولت أعماله الأدبية والفلسفية بالتحليل والنقد[169]، والملاحظ أنه بالرغم من تنوع إبداعاته في مجالات مختلفة في الأدب والسياسة والفلسفة والدراسات الإسلامية، إلا أن شهرته في الأدب والسياسةطغت على شهرته في الفكر الإسلامي، والغريب أن معظم الذين أرخوا للفكر الإسلامي في العصر الحديث،لم يعطوه حقه بوصفه مفكراً إسلامياً مبدعاً ساهم في حركة التجديد الفكري الإسلامي.

---

(168) Gibb, Hamilton. *Studies on the Civilization of Islam*. 1962, p. 281.

(*) كثيراً ما نجد هذا الالتباس يتكرر عند الباحثين الغربيين الذين تناولوا الفكر العربي الحديث.
على سبيل المثال انظر:
- Vatikiotis, P. J. *The Modern History of Egypt*. 1969, p. 323.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age (1798 -1939)*. 1962, p. 325.

(**) على سبيل المثال، اختلف العقاد مع طه حسين حول بعض القضايا الجوهرية، وبرغم ارتباط العقاد مع طه حسين بصداقة متينة، إلا أن ذلك لم يمنع اختلافهما حول بعض القضايا العقائدية، ومن بين هذه القضايا يمكن الإشارة إلى رفض العقاد لما جاء في كتاب طه حسين (الشعر الجاهلي)، وقد كتب العقاد كتابه (إبراهيم أبو الأنبياء) ليرد على طه حسين، مستخدماً الأدلة العلمية والمنطقية لنفي الافتراضات التي تشكك في وجود إبراهيم عليه السلام وتعتبره صورة من صور الخيال، الأمر الذي يعد تشكيكاً في صدق القصص القرآني.
انظر: العقاد. **إبراهيم أبو الأنبياء**، موسوعة عباس محمود العقاد، بيروت: المكتبة العصرية، ب. ت، ص11.

(169) عبد الحافظ، صلاح. **منهج العقاد الفكري**، مرجع سابق، ص80-81.

ومن الواضح أن المذهب الفكري للعقاد تأسس على قواعد إسلامية ثابتة، وهذا ما جعله يصرح بشعوره أنه بما يكتب يؤدي حصته الصغيرة في الأمانة التي يحملها الإنسان[170]. ولذلك حرص على أن يكون الغالب في قرآته وكتاباته أنهما تتصلان بمسائل شاملة يجمعها برنامج واضح يحيط بتفصيلاتها، وكلها كما يذكر: تدور على مسائل الوجود والعقيدة والعظمة الإنسانية والفنون[171].ويعنى ذلك أن العقاد كان يقرأ ويكتب واضعاً نصب عينيه عدة محاور أساسية يركز عليها ويعتبرها قضايا كبرى جديرة بالاهتمام. وكان العقاد واسع الإطلاع في شتى مجالات المعرفة، ولكنه استطاع أن يسخر هذه المعرفة الموسوعية في مناقشاته وتحليلاته حول هذه القضايا المحورية الكبرى.

وكان العقاد يربط بين أجزاء بحثه وموضوعاته بعضها ببعض برباط عضوي فكري. كما كان صاحب منهج فكري ثابت يشكل وحدة حتى وإن اختلف في مجال البحث وموضوعه، وإن وجدت بعض الاختلافات البسيطة التي يحتملها ويفرضها أحياناً موضوع البحث وطريق العرض[172]. وفي هذا الإطار دارت كتابات العقاد حول مجموعة من المفاهيم المترابطة في منظومة متكاملة عبرت عن رؤية فلسفية اسماها عثمان أمين (الفلسفة الجوانية)[173]. وأطلق عليها محمود أمين العالم (الفلسفة الوجدانية)[174]. والفكرة الأساسية والمحورية في هذه الفلسفة هي "الحرية والحقيقة"؛ حرية تكمن في قوة العقل للتغلب على الحواجز، وعلى ذلك اعتبر البدء بالحرية السياسية هو بداية النهاية الخاطئة. أما الحقيقة فهي الواقع وراء المظهر الخارجي للحياة.

---

(170) العقاد، عباس محمود. **أنا**، مرجع سابق، ص98.

(171) المرجع السابق، ص95.

(172) عبد الحافظ، صلاح. **منهج العقاد الفكري**، مرجع سابق، ص80-81.

(173) أمين، عثمان. **نظرات في فكر العقاد**، مرجع سابق، ص14.

(174) العالم محمود أمين. **الجذور المعرفية والفلسفية للأدب العربي الحديث والمعاصر**، المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سبتمبر 1988م، ص77.

والحقيقة والحرية ينبعثان في الجمال، وبدون حب الجمال لا يوجد حرية[175].

وتنبثق هذه الفكرة من إيمان العقاد بالوجودية، والوجودية عنده تعني أن وجود الإنسان مقدم على ماهيته، أو تعتبر وجوده لذاته أهم من كونه واحداً من نوع متعدد الآحاد[176]. وتعنى أيضاً أن يهتدي الإنسان إلى الوجود بنفسه، وأن يكون موجوداً بالنسبة إلى نفسه، وان يسبر غور وجدانه ويستجمع نقائضه في وحدة شاملة تمضى إلى اتجاه متناسق لا تنازع فيه[177]. وهذا هو جوهر الحرية والحقيقة في تصور العقاد، وهو التصور الذي استند عليه في صياغة فلسفته الوجدانية، وهي الفلسفة التي شكلت أساساً في تحليل جميع القضايا الفكرية التي شغلته. وعلى أساس هذه الرؤية الفلسفية ناقش العقاد أزمة الاعتقاد المعاصر بوصفها إحدى القضايا المركزية في القرن العشرين، فقد كانت مشكلة العقيدة وأزمة الضمير الإنساني في عصره يشكلان الأزمة الشاملة التي تنتهي إليها جميع الأزمات[178]. وتكشف مناقشات العقاد لهذه القضية عن الفكرة الدينية التي أثرت في مذهبه الاجتماعي، ففي كتابه "عقائد المفكرين في القرن العشرين" أكد أن هذا القرن يشهد عودة إلى الاعتقاد، بعد أن شعر أبناء القرن العشرين بخواء النفس من جراء الإنكار والتعطيل الذي شاع في القرن التاسع عشر، وبعد أن فقدت أسباب الإنكار للعقائد قوتها في هذا القرن[179].

ويبدو أن العقيدة في تصور العقاد تلعب دوراً لا يقتصر على مجرد تنظيم الحياة الاجتماعية، بل يشكل بعداً أساسياً وجوهرياً لكل جوانب المسيرة الإنسانية. ومن هنا يؤكد أن (الدين لازمة من لوازم الجماعة البشرية)[180].

---

(175) Gibb, Hamilton. *Studies on the Civilization of Islam*. 1962, p. 282.

(176) العقاد، عباس محمود. **عقائد المفكرين في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص134

(177) العقاد، عباس محمود. **أفيون الشعوب المذاهب الهدامة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ب. ت، ص100.

(178) أمين، عثمان. **نظرات في فكر العقاد**، مرجع سابق، ص41.

(179) العقاد، عباس محمود. **عقائد المفكرين في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص5-8.

(180) العقاد عباس محمود. **الفلسفة القرآنية**، القاهرة: دار الهلال، 1970م، ص7.

فدور الدين لا ينحصر في غاية حفظ النوع الإنساني، وإنما في تقرير مكان الإنسان في الكون والحياة. والعقيدة الصالحة -في رأيه- لازمة لأنها تنهض بالعقل والقريحة، ولا تصد عن سبيل العلم، ولا تحول بين معتقديها وبين التقدم في الحضارة والأطوار الاجتماعية[181]. وهذا ما أراد العقاد أن يثبته للعقيدة الإسلامية. وهو الموضوع الذي شغل اهتمامه بقوة، مما جعله في مجمل دراساته الإسلامية يبدو مستهدفاً استنباط فلسفة قرآنية يستهدى بها في بحثه لمجمل المسائل التي عالجها الفلاسفة قديماً وحديثاً.

ولما كان اهتمام العقاد بمسألة العقيدة يدخل في سياق اهتمامه بأزمة الاعتقاد المعاصر باعتبارها أزمة إنسانية شاملة، لذلك لم يكن العقاد فيما يكتب من دراسات إسلامية يسعى إلى شرح الإسلام أو شرح بعض أحكامه، ولم يكن ليقحم نفسه في مسائل فقهية رأى أنها يجب أن تترك لمن هم ذووها ولهم دراية بها وقدرة عليها[182]*. ولكن دراساته الإسلامية جاءت بمثابة رؤية نظرية في تفسير التغير الاجتماعي والسياسي،** تقوم على أساس إيمانه بالتواصل بين الحاضر والماضي، وكان إيمانه بالتجديد مع التمسك بالجوانب

---

(181) المرجع السابق، ص7-10.

(182) العقاد، عباس محمود. **عبقرية محمد**، مرجع سابق، ص6.

(*) يقول العقاد في مقدمة كتاب "عبقرية محمد" : (ليس الكتاب شرحاً للإسلام أو بعض أحكامه أو دفاعاً عنه أو مجادلة لخصومه. . . فهذه أغراض مستوفاة في مواطن شتى، يكتب فيها من هم ذووها ولهم دراية بها وقدرة عليها. . .).

(**) على سبيل المثال بحث العقاد في كتابه (الفلسفة القرآنية) موضوع محدد هو صلاح العقيدة الإسلامية، وفي كتابه (مطلع النور) كشف عن دور الدعوة المحمدية في تغيير العالم، وكيف مهدت الرسالة الإسلامية لحدوث نهضة حضارية عالمية. وهذا مما يدحض الافتراءات التي وجهت إليه والتي أنكرت أنه أضاف شيئاً للدراسات الإسلامية أو الدراسات النقدية. ومن ثم اعتبرته قطباً من أقطاب الرجعية. غير أن هؤلاء النقاد لم يقدموا دليلاً على صدق قولهم. ويكفي للرد عليهم ما شهد به بعض فقهاء العصر البارزين من فضل للعقاد فيما قدم من دراسات مهمة حول العقيدة الإسلامية.إذ يقول الشيخ "أحمد حسن الباقوري" إن العقاد كان خير لسان للعروبة والإسلام بما كتب من دراسات وأذاع من أحاديث تدفع عن العربية أوهام المبطلين وعن الإسلام شبهة المغرضين. ما رأى الشيخ "محمد الغزالي" أن العقاد خير من كتب عن العقيدة والدين بوعي وإيمان من غير الأزهريين. =

الإيجابية المشرقة من التراث تعبيراً صادقاً عن مذهبه الاجتماعي، حيث اعتقد أن (الإسلام يقيم المجتمع على نظامه ويقرر الحقوق والواجبات بقسطاطه ويحيط بشؤون الدين والدنيا في حياة الآحاد وحياة الجماعات، ويتقبل البناء الجديد على قواعد أساسه الخالد دون أن يضطر المسلم إلى إنكار قاعدة من قواعد العبادات فيه والمعاملات)[183].

وعلى هذا النحو قدم العقاد رؤية للتغير الاجتماعي تربط بين التجديد والمحافظة على التراث، على عكس ما يرى بعض الناس، مما ينفي ما ذهب إليه "محمود العالم" حين قال إن أحد معالم مذهب العقاد الوجداني هو تأكيد القطيعة الأبستمولوجية مع الماضي، وأن المدرسة الوجدانية ظلت عند ثنائية توفيقية قلقة بين القطيعة مع الماضي نظرياً والتمسك به أحياناً في التطبيق[184]. والحقيقة أن إيمان العقاد بضرورة التواصل بين الماضي والحاضر تؤكد أن مذهبه الوجداني لا يتعارض مع فكرة العودة إلى التراث الديني الأصيل كسند ثقافي في مسيرة التقدم الحضاري. أما القطيعة التي دعا إليها العقاد فكانت مع جمود التقاليد وليست قطيعة كلية مع الماضي، قطيعة مع البدع المستحدثة أو ما عبر عنه بالتقليد، وليست قطيعة مع كل إبداع جديد نافع. فهي إذاً قطيعة مع الجمود والقيود التي تحول بيننا وبين الحركة والتقدم. وبذلك ليس هناك تناقض بين النظرية والتطبيق عند العقاد. فالقطيعة عنده مع القيود المعوقة للحركة سواء كانت تنتمي للماضي أو تنتمي للحاضر، وبهذا يصدق قول "العالم" أن جوهر التجديد عند العقاد هي الحرية النابعة من أعماق الذات الإنسانية أي هو التحقق الذاتي الحر فعلاً وتعبيراً[185].

والواقع أن العقاد قد وجد في الحركة المتجددة بين أصالة التراث وحيوية الإبداع ما يعبر عن التحقق الذاتي الحر. وقد ساعدته العودة إلى التراث

= انظر: العقاد، عامر. **لمحات من حياة العقاد**، مرجع سابق، ص152
- كريم، سامح. **قمم وأفكار إسلامية**، القاهرة: دار الوفاء للنشر، 1984م، ص38.

(183) العقاد، عباس محمود. **ما يقال عن الإسلام**، مرجع سابق، ص7.

(184) العالم. **الجذور المعرفية والفلسفية للأدب العربي**، مرجع سابق، ص79-80.

(185) المرجع السابق، ص 78.

العربي الإسلامي مساعدة جدية على أن يحس أنه كائن له جذور، لا كائن هش*. وعلى ذلك كانت النزعة الوجدانية لديه تتجلى في الإيمان بالروح، والسعي إلى الأصالة ومحاولة الفهم والتعاطف العقلي والنفاذ إلى اللب والاحتفال بالتجربة والمعاناة والتعبير الجميل عن الشعور الصادق(186).

رابعاً: وجهة نظر عباس العقاد في التغير الاجتماعي

يبدو العقاد في تقدير بعض المفكرين الغربيين إما رجعياً أو محافظاً، حيث فسر جاك بيرك اقتراحه إعادة الحكم الإسلامي بأنه شكل من أشكال التوق للوجود الشامل، أي الطابع الكلي الشامل في العالم الإسلامي التقليدي، لإنسان ما قبل الغرب، ما قبل الآلة وما قبل التحليل. وهذا في رأى بيرك يشكل خطراً يكمن في التوهم بأن طريق العودة للماضي هو الطريق المؤدي إلى الأصالة الخلقية والصحة الاجتماعية، إلا أن إدارة الظهر للواقع لا يستطيع أن يقود إلا إلى لا شيء(187). وهو بذلك يتهم العقاد بالرجعية التي تعوق حركة المجتمع وتقدمه. أما هيملتون جيب فقد كان أقل تحاملاً على العقاد، إذ ذهب إلى أن إيمان العقاد الراسخ بالإحياء الأدبي يعكس ثورة في الأفكار ووجهات النظر عند الناس، ويمثل ضرورة تمهيدية للإحياء الكامل في حياة الأمة، حيث رأى العقاد مهمة الفكر في توجيه الناس نحو صياغة وإنجاز مساهمتهم القومية في الحضارة. وهذا الموقف في تقدير جيب يجعل العقاد أقرب إلى المحافظين(188). ويبدو أن الرؤية التجديدية للعقاد قد غابت عن بعض المفكرين الغربيين، إما تجاهلاً لتلك الرؤية لاعتمادها على أسس إسلامية، وإما لعدم إدراكهم أبعاد مذهب العقاد في التغير الاجتماعي والتقدم

(*) يرى عامر العقاد أن هذا النوع من الشعور كان مناسباً لطموحه أشد المناسبة حيث كان يشعر بالاعتزاز الشديد بالنفس انظر: عامر العقاد: **العقاد: معاركه في السياسة والأدب**، مرجع سابق، ص7.

(186) أمين، عثمان. **نظرات في فكر العقاد**، مرجع سابق، ص14.

(187) بيرك، جاك. **العرب بين الأمس والغد**، ترجمة على سعد، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1959م، ص410-411.

(188) Gibb, Hamilton. *Studies on the Civilization of Islam*. 1962, p. 282.

الحضاري المبنى على فكرة الإحياء الإسلامي والإبداع العصري في آن واحد.

والحق إن للعقاد رؤية في التغير الاجتماعي لا يمكن وصفها بالرجعية أو المحافظة.

فقد كان العقاد تقدمياً، ينظر إلى التغير نظرة كلية شاملة، فلا يهتم بالتغيرات الجزئية بقدر اهتمامه بالتغيرات التاريخية طويلة المدى، فهو لا يؤمن بعبث التاريخ، بل يؤمن بأن للتاريخ غاية ووجهة. ويذهب العقاد إلى أن غاية التاريخ لن تعرف من نقطة واحدة من الزمن متقطعة عن مساره، كما أن نقطة من المكان لا تدل على ما حولها، وإذاً لابد أن تعرف في سياق الزمن من ابتدائه إلى نهايته. إذا كان له نهاية نعرفها، ولكن لن نستطيع أن نعرف ذلك على سبيل الإحاطة التامة، فلن نحيط إلا بما اقترب منا[189]. وقد حدد العقاد تصوره لمعنى التغير الاجتماعي على أساس رؤيته الفلسفية الخاصة التي يصفها عثمان أمين بأنها كانت متسقة الأجزاء، قوامها الإيمان بالروح والاحتفال بالمثل الأعلى والاعتزاز بكرامة الإنسان والشعور بالحاجة إلى التغيير في المحور والأساس[190]. ومن هنا ذهب العقاد إلى أن التغير الاجتماعي يتجه نحو هدفين هما: المحور، والأساس. ويعنى بالمحور (النفس الإنسانية)، كما يعنى بالأساس (الحرية). وكان العقاد يرى أن التغيير في محور الحياة هو هدف الإصلاح، وأن التغيير في الأساس هو وجهة التطور والتقدم. وتتناول الصفحات التالية مجمل القضايا المتعلقة بمفهوم التغير الاجتماعي كما طرحها العقاد.

1 - التجديد الفكري مدخل لحدوث التغير الاجتماعي

يرى بعض الناس أن التجديد يعني الأخذ بكل بدعة جديدة وهجر كافة التقاليد والسنن الموروثة، ومحاكاة كل اكتشاف عصري واقتباس فنون الحضارة الغربية الحديثة وعلومها. أما العقاد فقد كان يعنى بالتجديد التخلي

(189) الملطاوي، حسن، مرجع سابق، ص 67.

(190) أمين، عثمان. **نظرات في فكر العقاد**، مرجع سابق، ص48.

عن الموروثات الجامدة البالية وعدم التعلق بالمبدعات الحديثة. يقول العقاد: (إن العمل بالتقاليد معناه ملازمة القديم والمحافظة على السنن الموروثة، والعمل بالتقليد معناه الأخذ بشيء جديد أو محاكاة شيء لم يسبق الأخذ به في زمن قديم. . .وقد سلك الشرق سبيلاً وعراً بين المحافظة على التقاليد والنزوع إلى التقليد. وبين التعلق بالموروثات والتعلق بالمبدعات الحديثة في العصر الأخير)[191].

ويرى العقاد أن الركود والاستكانة والضعف الذي ألمّ بالشرق في العصور الوسطى أدى إلى جمود التقاليد، وليس من شأن الضعيف أن يخترع ويبتدع ويقدم على المجهول، ثم قاد السكن إلى التقاليد إلى التوقف عن الاجتهاد. . .وطالت برهة التقاليد على الشرق حتى أحس على الرغم عنه بضرورة التقليد، حين اصطدم بقوة الحضارة الغربية الحديثة. فمضى الشرقيون شوطاً بعيداً في محاكاة الأزياء والنظم الرسمية والنظم الاجتماعية والعلوم والصناعات وهم لا يزالون في أسر التقاليد. . .وظهر اضطراب شديد بين الماضي والحاضر، فظهر الجامدون المفرطون في الجمود والمتطرفون الغالون في التجديد[192]. ويُفهم من كلام العقاد أن التجديد عنده إبداع وخلق واجتهاد وتقدم ذاتي، وليس تقليداً ومحاكاة ونقلاً واقتباساً. (فليس في استطاعة الجامد أن يعمل عملاً نافعاً في عصر الحركة والتقدم، ولا في استطاعة المتطرف أن يلغى الحدود ويحطم القيود ويتغلب على الواقع)[193]. ومن هنا يشير إلى فريقين متناقضين هما: التقليديين والمقلديين، وبين هؤلاء وهؤلاء فريق ثالث يمثله "المجددون"، وهم (فريق الموفقين بين الأخذ بالجديد والمحافظة على التقاليد)[194].

ويعتقد نجيب محفوظ أن (التجديد عند العقاد ليس هو التجديد عند غيره،

---

(191) العقاد، عباس محمود. **على الأثير**، مرجع سابق، ص90.
(192) المرجع السابق، ص91-92.
(193) المرجع السابق، ص92.
(194) المرجع السابق، ص92

فنحن نفهم من التجديد عادة أنه الدعوة لمذهب جديد على حساب مذهب قديم. ولكن العقاد لا يدعو إلى مذهب خاص، وإنما يثور على التقليد والفناء في الغير، ويدعو إلى تحرير العقل والشعور، اعقل بعقلك واشعر بشعورك. ومثل هذا المبدأ يتناقض مع الدعوة إلى مذهب معين، لأن الدعوة إلى مذهب معين هي نوع من التقليد)[195]. والحق أن العقاد لم يكن يدعو إلى تبني مذهب من المذاهب الحديثة، ولكنه كان يعني بالتجديد حركة إصلاحية تعيد دبيب الحياة في أرواح الشعوب كي تنهض للحركة والتقدم في سبيل الاستقلال بالرأي والشعور[196]. ومن هنا تقوم حركة التجديد في تصور العقاد على التوفيق بين الجديد والقديم، إذ يعتقد أن (الثقافة المثلى للملكات الفكرية هي أن نريحها من الاختراع المتجدد في غير ضرورة، وأن نحفظ لها -مع ذلك- ملكة الاختراع عند الضرورة. فتكون لنا عادات وتكون لنا أفكار ولا يقع التناقض بين الأمرين فنلغى أفكارنا بعاداتنا أو أن نختلق لكل يوم عاداته كأننا نعيش يوماً واحداً نكرره على نمط واحد فنخسر ولا نستفيد بهذا التجديد)[197].

وبذلك يبدو التوفيق عند العقاد توازناً بين الإبداع والأصالة، ورغم أنه كان يؤمن بصعوبة هذا التوفيق ويراه مشكلة كبرى، إلا أنه لا يراه مستحيلاً، فالحياة الإنسانية -كما يراها العقاد- لا تصلح بغير اختلاف دائم بين مزاج المحافظة ومزاج التجديد. وربما كان هذان المزاجان قائمين في البنية الواحدة، فضلاً عن اختلاف الأفراد والأحزاب واختلاف الأمم والأجناس[198]. ووفقاً لذلك يرى العقاد أن التجديد توفيق مع العلم الحديث. وليس مع حقائق العلم بالضرورة. كما يؤكد أن التجديد ليس تعطيلاً أو إنكاراً

---

(195) محفوظ، نجيب. **ثلاثة من أدبائنا**، مقال بالمجلة الجديدة، فبراير 1934، (في) محمد كامل الخطيب: **الإصلاح والنهضة**، دمشق: القسم 2، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1992م، ص790.

(196) العقاد، عباس محمود. **على الأثير**، مرجع سابق، ص93.

(197) المرجع السابق، ص70.

(198) المرجع السابق، ص70.

للدين، والعلم ليس نقيضاً للدين. فموقف الإسلام من العلم -كتاباً وسنة- لا يحتاج إلى بيان... فمن الحق أن نعلم أن كتابنا يأمرنا بالبحث والنظر والتعلم والإحاطة بكل معلوم يصدر عن المعقول[199].

وعلى ذلك رأى العقاد أن فكرة التناقض بين العلم والدين فكرة وافدة من الغرب الذي عانى من الصدام بين الدين والعلم منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى أوائل القرن العشرين. فلم تكن الأزمة التي ألمت بالغرب أزمة إصلاح ولا أزمة شعب يعاني مشكلاته الاجتماعية، ولكنها كانت أزمة الدين نفسه، بل أزمة العقيدة الروحانية على اختلاف الأديان في بلاد الحضارة. وظهرت تلك الأزمة في صورة صدام بين العقائد الدينية وبين كشوف العلم الحديث ومذاهب التفكير العصرية، فاضطربت الأفكار وشاعت الشكوك ونزع كثيرون إلى إنكار الدين. وخيل إلى الناس أن التحدث عن الدين مسألة قد لحقت بآثار القرون الغابرة. ثم اقتربت الصدمة من الشرق مع اقتراب العلوم الحديثة والدعوات الاجتماعية المتطرفة. فكان لها أثرها الطبيعي بين المسلمين[200]. وبذلك ظهرت طائفة من أدعياء العصرية المفتونين بالحضارة الغربية -حسب وصف العقاد- وهؤلاء توهموا أن موضوع الدين قد أصبح من الموضوعات المهجورة في عرف أبناء القرن العشرين الذي يسمونه بعصر العلم ويذهبون بالعلم فيه إلى أقصى الطرف المقابل للدين[201].

وإذا كان العقاد قد أثبت عدم تناقض العلم والدين، إلا أنه من ناحية أخرى كان يتحفظ على مسألة التوفيق المفرط بين الدين والعلم، حيث حذر من الإفراط في محاولة التوفيق بين القرآن الكريم وبين العلوم الحديثة في كل جليل ودقيق مما ثبت ثبوت اليقين وما يعرضه أصحابه عرضاً يحتمل المراجعة، بل يحتمل النقض والإلغاء[202]*. وعليه فقد خالف العقاد دعوة عبد

---

(199) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص 89-90.
(200) العقاد، عباس محمود. **عبد الرحمن الكواكبي**، مرجع سابق، ص173-175.
(201) العقاد، عباس محمود. **ما يقال عن الإسلام**، مرجع سابق، ص190-195.
(202) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص89.
(*) رفض العقاد حجة الذين زعموا أن مذهب التطور والارتقاء ثابت من بعض آيات =

الرحمن الكواكبي إلى التوفيق بين الإسلام والعلم الحديث بهذه الطريقة، وهي الدعوة التي مثلت فكرة أساسية في تصور الكواكبي للإصلاح الديني والاجتماعي[203]. كما أنكر النظرة التوفيقية المفرطة التي تفترض أن الحقائق العلمية الحديثة قد ورد ذكرها في القرآن الكريم، وتعتبر ذلك من آيات الإعجاز القرآني. ويؤكد على ضرورة التفرقة بين النظريات العلمية ومقررات العلم الثابتة، موضحاً أن موافقة القرآن للعلم الحديث لا تعني تضمن القرآن لحقائق العلوم الحديثة، ولذا يقول العقاد: (إذا جاز أن نوفق بين حقائق الكتاب وحقائق العلم المقررة، فمن الحسن أن نصطنع الأناة قبل التوفيق بين الكتاب وبين النظريات التي يتناوله البحث ويتطرق إليها الخلاف بين وجهات النظر ومعارض الآراء... وقد يدعو الأمر حتماً إلى التفرقة بين الحقائق والنظريات...)[204].

وقد كان العقاد يعتقد في موافقة القرآن الكريم للعلم، فالقرآن (يجعل التفكير السليم والنظر الصحيح إلى آيات خلقه وسيلة من وسائل الإيمان بالله... يحث المسلم على أن يفكر في عالم النفس كما يفكر في عالم الطبيعة... ولا يرتفع المسلم بفضيلة كما يرتفع بفضيلة العلم)[205]. ولكنه تحفظ على بعض مواقف التوفيق، محذراً من محاولات التوفيق بين العقيدة الإسلامية والفلسفات الجدلية التي تفسد العقيدة ولا تقدم نفعاً كما يقدم العلم، فهي تفسد بساطة العقيدة ولا تحلها وتشغل مكان العلم ولا تئول به إلى عمل مفيد. ويقول العقاد: (إن أضرار الفلسفات الجدلية كانت حقيقة واقعة في كل أمة تسربت إليها، وكان أثرها في الأمة الإسلامية شبيهاً بأثرها بين اليهود والمسيحيين وبين أتباع زرادشت من المتقدمين والمتأخرين)[206].

= القرآن. كما رفض تأويلهم لقول الله: (فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض) على أنه يؤيد مذهب داروين في التطور. حيث رأى العقاد أن الآية تؤيد تنازع البقاء وبقاء الأصلح، ولكن مذهب التطور لا يزال بعد ذلك عرضة لكثير من الشكوك والتصحيحات. انظر: العقاد، **الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص105.

(203) العقاد، عباس محمود. **عبد الرحمن الكواكبي**، مرجع سابق، ص178.

(204) المرجع السابق، ص187.

(205) العقاد، عباس محمود. **الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص16.

(206) العقاد، عباس محمود. **عبد الرحمن الكواكبي**، مرجع سابق، ص183.

ويذهب العقاد إلى أن (الفجوة الواسعة بين حقائق الإسلام والتفسيرات المادية تلوح للناظر من اللمحة الأولى. وكأنما قضي على الفلسفة المادية أن تبتلى بكل حجة من قبل الإسلام على أوفاها. فلا توسط بين حقيقة الإسلام وبين فروض الفلسفة المادية: دعوة عالمية من طرف تقابلها من الطرف الآخر تبعة فردية يستقل بها الإنسان في طويته كأنه وحدة عالم قائم بنفسه)[207]. وعلى الرغم من ذلك لم يعارض العقاد فكرة التوفيق بين الدين والمذاهب الاجتماعية الحديثة، فرأى (إنه مما يناسب رسالة الدين أن يستوعب مذاهب الاجتماع ولا يستوعبه مذهب منها، لأن هذه المذاهب الاجتماعية تأتي وتذهب ويعتريها التعديل والتبديل جيلاً بعد جيل، ولا يعقل أن يتغير يقين الإيمان بحقيقة الوجود كلما تغيرت خطة من خطط العمل في المصالح الاجتماعية مهما يبلغ من صوابها عند العمل بها وإجرائها في مجراها الموقوت)[208]. وانتهي العقاد إلى القول: (إن الدين ينبغي أن يطلق للمذاهب الفكرية مجالها في المسائل المتجددة، وإن المذاهب الفكرية ينبغي أن ترعى للدين حرمته في المسائل الباقية)[209].

وانطلاقاً من هذه القناعة طرح العقاد أفكاراً اتفقت مع بعض التصورات التي عرضها المفكرون في العصر الحديث أحياناً، إلا أنها لم تكن تطابقها كل التطابق، وبصورة عامة تمسك العقاد بالالتزام بحدود الدين، ولم يخرج عما يجوز للمسلم أن يعتقده .وكانت تلك حدود التوفيق لديه. إذ رأى في التوفيق مدخلاً للإصلاح والتغيير الاجتماعي لا يخالف الإسلام*.

---

(207) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، مرجع سابق، ص333.

(208) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**: مرجع سابق، ص199.

(209) المرجع السابق، ص 206.

(*) يقول العقاد: (إنني أوافق الاشتراكيين في كل ما يؤدى إلى تحسين أحوال الفقراء والأجراء، وأخالفهم في كل ما يؤدى إلى حرمان الفرد من حريته الفكرية والشخصية). كما يقول أيضاً: (إن دين المسلم لا يمنعه أن يتخذ من مذاهب الديموقراطية والاشتراكية ما يراه صالحاً. أما الوحدة العالمية، فهي أمل من آماله وغاية من غايات الخلق في اعتقاده، وليس مبلغ الأمر فيها أنها رأى لا يمنعه مانع من دينه).
انظر: العقاد، عباس محمود. **حياة قلم**، مرجع سابق، ص136. =

2 - حتمية التغير الاجتماعي

عالج العقاد العلاقة بين الظواهر والأسباب أو العلة والنتيجة، انطلاقاً من رؤية إسلامية تدور حول قضية (الجبر والحرية). ومن المعلوم أن الظواهر الطبيعية والاجتماعية تحكمها سنن وقوانين، وأن النظرية الحتمية التي تفسر العلاقة بين الظاهر تقوم على تصور العلة والمعلول، حيث يُنظر إلى جميع الحوادث باعتبارها نتيجة لعلة أو مجموعة من علل سابقة عليها[210]. ورأى العقاد أن هذه الحتمية قد حلت محل الجبرية القديمة. فالقائلون بالحتمية يقولون بها لأنهم يؤمنون بالنظم الآلية ولا يؤمنون بإرادة إلهية تتعرض لتلك النظم بالتبديل والتحويل. ولكن الحتمية تتناقض مع القول بالجبرية في كلام علماء الأديان، لأن الجبرية تحصر الإرادة كلها في إله معبود، أما الحتمية فهي على الأقل لا تستلزم وجود إله إلى جانب القوانين التي يفسرون بها حركات الوجود[211]. وقد رفض العقاد الحتمية على أساس أن التطور العلمي في القرن العشرين قد أجهض مذهب الحتمية*[212]. حيث ظهرت النظرية النسبية Relativism التي ترى العلاقة السببية لا تتضمن فكرة الضرورة أو الحتمية، فاختلاف الزمان والمكان جعل من حتميات العلاقة السببية محض خيال[213].

ويبدو العقاد في رفضه لمبدأ الحتمية المطلقة، أقرب إلى قبول مبدأ السببية النسبية. إذ يؤكد أن إخفاق مبدأ الحتمية في تفسير العلاقات بين الظواهر لا

= - العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص201.

(210) انظر: عاطف غيث. **قاموس علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص128.

(211) العقاد، عباس محمود. **الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص147.

(*) يشير العقاد إلى الكشوف الذرية في أوائل القرن العشرين التي كشفت أن حركة الإلكترونات في الذرة لا يحكمها قانون معلوم، وهو الأمر الذي فتح الباب واسعاً للقول بالحرية والاختيار..

(212) المرجع السابق، ص147.

(213) مدكور، إبراهيم. **المعجم الفلسفي**، مقدمة، القاهرة: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1979م، ص80، 204.

يعنى أن الكون يجرى على غير نظام، وإنما معناه أن النظام لا يمنع الاختيار ولا يغلق الباب على الإيمان[214]. وهو بذلك لا يلغي الحتمية كلياً، وإنما يرفض أن توصف جميع الظواهر بالآلية، ويؤكد على حرية الاختيار، مع رفضه لمبدأ المصادفة وقبوله لفكرة وجود قوانين تنظم حركة الوجود. ولما كان العقاد يؤمن برأي أهل السنة المعتدلين في قضية الجبر والاختيار، ويرى أن إرادة الله لا تمنع اختيار الإنسان فيما يقع عليه الجزاء. على أساس أن هناك فرق بين الإرادة على الحسم والقسر والإرادة على الأمر والتكليف، لذلك رأى أن ثمة توافق بين قول الله: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [النِّسَاء: 135]، وقوله تعالى لكل شيء "كن فيكون". فكلا القولين إرادة من الله. وإرادة الأمر تجاب بالطاعة أو العصيان، وإرادة القسر والحتم تنفذ كما قضى بغير خلاف[215].

واستناداً إلى هذه النظرة الإيمانية يفسر العقاد العلاقة بين السبب والنتيجة في وقائع الطبيعة والحياة، فيسلم باقتران الحوادث بالأسباب، ثم يتساءل عن السبب ما هو؟ وماذا يعمل؟ وهل الأسباب العاملة عنصر مستقل في الكون؟ والحوادث المعمولة عنصر آخر يخالفه في الكنه والقوة؟ وهل السببية قوة تنتقل بين الأشياء والحوادث؟ ويجيب العقاد بأن العلاقة بين السبب والنتيجة علاقة تلازم في الحدوث وليس تلازماً عقلياً، كتلازم المقدمة والنتيجة في القضايا العقلية، وأن اقتران السبب بالنتيجة ليس تعليلاً لإيجادها. فالسبب ليس هو موجد الشيء، والسبق عنده لا يستلزم الإيجاد[216]. ولذلك يقول العقاد: (العقل ينتهي في مسألة الأسباب إلى نتيجة واحدة تصح عنده بعد كل نتيجة: وهي أن الأسباب ليست هي موجدات الحوادث ولا هي مقدمة عليها بقوة تخصها، دون سائر الموجودات، ولكنها مقارنات تصاحبها ولا تغنى عن تقدير المصدر الأول لجميع الأسباب وجميع الكائنات وهذا هو حكم القرآن

(214) العقاد، عباس محمود. **الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص149-150.
(215) المرجع السابق، ص163-164.
(216) المرجع السابق، ص18-19.

الكريم. . . وهناك سنة في الطبيعة "سنة الله في الذين خلوا"، "ولن تجد لسنة الله تبديلاً"، ولكن الخلق كله مرجعه إلى إرادة الله أو إلى كلمة الله[217]*.

يعني ذلك أن التغير الاجتماعي بوصفه سنة لا يحدث بفعل الأسباب أو النواميس ثم بفعل الإرادة الإلهية، لأن الناموس لا يملك وحده قدرة الانطباق والتوافق التي تسبب بها ألف حادث على نسق واحد. وإنما تحدث الحوادث كبيرها وصغيرها بأمر الخلق المباشر من إرادة الله[218]. وبذلك نفى العقاد الحتمية عن السنن والقوانين. وخالف مذهب الحتمية في القول بأن حقائق المجتمع يمكن أن تفسرها علة واحدة أو ترجع إلى سبب واحد. وعلى العكس من ذلك يقول العقاد إن: (كل حركة كبيرة مشتركة في تواريخ الأمم لابد أن ترجع إلى أسباب كثيرة ولا تنحصر في سبب واحد بالغاً ما بلغ من التشعب والاتساع. وكل سبب واحد ينتحل لتفسير حركة من هذه الحركات، يقصر في تفسيرها في النهاية، ولا يصلح لتحقيقها في التاريخ ما لم تقترن به أسباب مصاحبة له أو بعيدة عنه في مبادئها وعواقبها)[219].

3 - طبيعة التغير الاجتماعي

تأمل العقاد قول الله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرّعد: 11] بنظرة فلسفية متعمقة، فكان ما انتهى إليه أن سبيل إصلاح الأمم والمجتمعات يبدأ بالإصلاح النفسي. وجوهر الإصلاح تغيير البواعث لا تغير المقادير. بمعنى أن يكون هدف الإصلاح نقل الآداب من محور إلى محور.

---

(217) المرجع السابق، ص21.

(*) يتفق العقاد مع ما ذهب إليه الإمام الغزالي حين رأى أن السبب في اصطلاحنا في العصر الحاضر "ظاهرة" تقترن بالشيء وليست هي علة وجوده. انظر: العقاد، عباس محمود. **ابن رشد**، مرجع سابق، ص52.

(218) المرجع السابق، ص22.

(219) المنوفي، محمد إبراهيم. «التغير الثقافي في أدب العقاد»، مرجع سابق، ص339

فحينما تكون العروض (المظاهر) هي المحور الذي تدور عليه حياة الأمم والآحاد. فإن الإصلاح يستوجب تغيير هذا المحور، حتى يكون الجوهر الصميم هو محور الحياة. وعندما تكون (الأشياء) مقدمة على النفس الإنسانية، فمن أهداف الإصلاح أن تكون النفس الإنسانية مقدمة على الأشياء. وحينما ننقل المحور، فينتقل كل شيء ويتغير اللباب الأصيل من كل خلق[220]. وعلى ذلك يقول العقاد: (إذا أصبح كسب النفس الإنسانية -كسب المحور- هو غاية الحياة فالذي يملك الملايين زاهد كالذي يملك العشرات أو الذي لا يملك شيئاً من الأشياء. . . إذا تغير المحور فمسافة الفرسخ والميل كمسافة الشبر والقيراط، وإذا بقي المحور فالبعيد كالبعيد كالقريب والقريب كالبعيد. . . وتغيير المحور لازم في كل زمن ينحرف فيه الاتجاه عن سوائه. . .)[221]. وبذلك يرى العقاد أن التغيير في حركات الإصلاح الكبرى كان تغييراً في المحور والباعث -النفس الإنسانية- وليس في المقادير والمسافات. وكان العقاد يؤمن بأن (مملكة الضمير في قرارة كل إنسان أبقى من ممالك العروش والتيجان، وبساطة الإيمان أصلح من حذلقة العلماء والحفاظ)[222].

على هذا النحو ينتقل العقاد من النظرة الأخلاقية القيمية السائدة في بعض التصورات التقليدية للإصلاح التي تربط التغيير بضوابط خارجية، إلى نظرة نفسية تسعى إلى إحياء الضمير الإنساني. ومعنى ذلك أن يرتبط التغيير بضوابط داخلية تتعلق بحرية الإنسان وبقدرته على الاختيار السليم. ومثلما تقول نعمات فؤاد فإن العصور التاريخية يصبح لها عند العقاد (مفتاح) هو آفاتها البارزة التي تكون علامة طريق ونقطة تحول. ويبدو أن آفة كل عصر عنده هي انتقال الحضارة من الداخل إلى الخارج أو من النفس إلى الجسد، فتصير إلى أشكال وقشور حيث لا جوهر هناك ولا لباب، وهنا يكون ظهور الرسل أو

---

(220) العقاد، عباس محمود. **عبقرية المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث**، موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ب. ت، ص133.

(221) المرجع السابق، ص133.

(222) المرجع السابق، ص133، 135.

المصلحين أو الأفذاذ ضرورة تقتضيها عصرهم، ونتيجة تسبقها إن لم تكن سبقتها بالفعل ومنذ أمد طويل مقدمات[223].

وتبدو هذه الفكرة واضحة في قول العقاد: (لم يكن الإصلاح في الدعوات الكبرى قط مسألة مقادير ومسافات وإنما كان على الدوام مسألة "محور" ينتقل أو "باعث" يتغير، وعلى الدنيا بعد ذلك أن تعرف في مسافاتها ومقاديرها، حتى يبلغ بها الانحراف غايته فتعود أو يعاد بها إلى محورها الذي انحرفت عنه أو إلى محور جديد[224]. ويعنى ذلك أن الإصلاح حركة متجددة، رسالة يجب أن تنشأ كلما انحرف المجتمع عن الهدف الحقيقي الذي خلقت الإنسانية من أجله، ومع ذلك ينظر العقاد إلى كل دعوة للإصلاح بوصفها رسالة كاملة وافية ولو لم يكن هذا الانتقال إلا إلى حين في حيز محدود، فإنما العبرة بإضافة قيم جديدة إلى حساب الإنسانية، وشأن الإنسانية بعد ذلك وما تستطيع[225].

وهنا يشير العقاد إلى فكرة تواصل جهود الإصلاح وتراكم الخبرات الإنسانية، فحركات الإصلاح ليست تكراراً نمطياً، بل إضافة حضارية تكمل مسيرة الإنسانية، وهذا ما يؤكده قول العقاد: (كل رسالة في عالم الفكر أو الروح هي رسالة توكيد وتقرير أو رسالة توسيع وتحويل، ويندر جداً أن نرى في عالم الفكر والروح رسالة ابتداء لم يسبق لها تمهيد طويل)[226]. وبذلك تشف فكرة التواصل بين دعوات الإصلاح عن معنى (ارتقاء البشرية) من مرحلة إلى أخرى حتى تصل إلى مرحلة التمييز بين الأخلاق والأذواق، حيث يقول العقاد: (إن رجولة الروح والأخلاق هي أرقى ما ترقى إليه الإنسانية في معارج الجمال. . . وإنما ترقى الأمم والأفراد إلى هذه الدرجة الرقيقة حين ترتقي في التمييز بين الأخلاق والأذواق كما تميز بين المحسوسات من المأكول والملبوس. عندئذ يسهل

---

(223) فؤاد، نعمات. **الجمال والحرية والشخصية في أدب العقاد**، مرجع سابق، ص77.

(224) العقاد، عباس محمود. **عبقرية المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث**، مرجع سابق، ص134.

(225) المرجع السابق، ص136.

(226) فؤاد، نعمات. **الجمال والحرية والشخصية في أدب العقاد**، مرجع سابق، ص77.

الإصلاح في الأمة، ويسهل على المصلح أن يصل منها إلى مواضع الإقناع)[227]. ويعنى ذلك أن التغيير كما يؤمن به العقاد لا يكون فرضاً أو جبراً، بل إقناعاً واختياراً، ولا يكون التغير الاجتماعي تلقائياً أو عشوائياً، كما أن حركات التاريخ لا تدور في حلقة مفرغة تكرر نفسها باستمرار.

وانطلاقاً من الرؤية السابقة، أيد العقاد فكرة تطور المجتمعات الإنسانية، واهتم بمذهب النشوء والارتقاء، بل وأيد أيضاً فكرة التطور في الديانات، كما أعطى مصطلح التطور أهمية خاصة في رؤيته النظرية حول التغير الاجتماعي، وسعى إلى استخراج رؤية قرآنية لتفسير التطور في المجتمعات الإنسانية. وكانت فكرة التطور عند العقاد قد مرت بعدة مراحل بدأت بمرحلة الشك التي ألمت به في مقتبل الشباب. وفي تلك الفترة كان قد قرأ في كتب الفلسفة المادية وأكثر من النظر في مذهب النشوء والارتقاء، فلاح له أن أقوال "داروين" أصدق من أقوال خصومه المتعصبين الذين تصدوا للرد عليه باسم الدين. ولذا كتب في مقدمة كتابه "خلاة اليومية" إن (الإنسان حيوان راق ولكنه حيوان)[228]. وبذلك تأثر العقاد بمذهب التطور، قبيل الحرب العالمية الأولى، ولم يكن قد بلغ الخامس والعشرين من عمره، غير أنه يصف تلك الفترة بأنها شكلت نقطة تحول ومحنة عقل وسريرة اعتبرها العقاد محنة أليمة. وكان العقاد قد التقى بـ"شبلي شميل"، وهو من أوائل الذين تبنوا فلسفة النشوء والارتقاء[229]. وربما كان لهذا اللقاء أثر في ارتباط العقاد بفكرة التطور*[230]. ولم تدم مرحلة الشك طويلاً لدى العقاد، إلا أنه ظل يؤيد مذهب التطور، وإن أخذ على نظرية داروين كثيراً من التحفظات والانتقادات. حيث قلل من قيمة مذهب النشوء والارتقاء، وانتقد الذين فتنوا به ممن خيل

---

(227) العقاد، عباس محمود. **على الأثير**، مرجع سابق، ص46.

(228) العقاد، عباس محمود. **حياة قلم**، مرجع سابق، ص83، 82.

(229) العقاد، عامر: **لمحات من حياة العقاد**، مرجع سابق، ص 68، 78.

(*) قبيل الحرب العالمية الأولى كتب العقاد رسالة (مجمع الأحياء) تلخيصاً للآراء في فلسفة النشوء وفلسفة القوة وفلسفة الفطرة التي تمهد بها الرياضة النفسية والاجتماعية.

(230) العقاد، عباس محمود، **حياة قلم**، مرجع سابق، ص100.

إليهم أن هذا المذهب قد حل مشكلة الوجود[231]. إلا أنه ظل يؤمن بفكرة التطور كمبدأ عام تسير عليه حياة البشر وتتأثر به الحضارة الإنسانية.

ومما لاشك فيه أن العقاد قد وافق على مذهب التطور الاجتماعي. ويظهر ذلك في قوله: (. . . ليس في مذهب التطور مبدأ أهم من تنازع البقاء وبقاء الأصلح، وليس النظر في هذين المبدأين محظوراً على من يقرأ في كتابه أن صلاح الدين والدنيا لا يتفق للناس عفواً وأن الفساد لا يدفع عن الناس بغير دافع. . . "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين" . . . وأول ما يعتقده المسلم في مسألة الخلق أن الله خلق الإنسان من سلالة من طين وأنشأه مع سائر أبناء نوعه أطوارا (ما لكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم أطواراً. . .)[232]. ويؤكد العقاد أن القرآن الكريم يخلو مما يوجب بتحريم هذا المذهب إلا أنه لا يؤكد صحة مذهب التطور ولا يجزم ببطلانه. فربما يثبت غداً أن المذهب صحيح كله أو باطل كله أو يثبت أن بعضه صحيح وبعضه باطل وهو أمر يدخل في نطاق العلم فقط. والقرآن يفسح للعقل الإنساني كل طريق من طرق البحث والتأمل[233].

وفي كتابه (الإنسان في القرآن الكريم) يستعرض العقاد بشكل موجز مذهب هربرت سبنسر في التطور العام. ويذكر أن أصحاب هذا المذهب يسلمون بوجود مؤثرات كونية يعجز البحث عن الوصول إلى إدراكها، لذلك يقفون بالمعرفة الإنسانية عند الآثار التي يدركونها ويحجمون عما وراء ذلك من المجهولات التي لا تدرك بالحواس والعقول[234]. ولم يعلق العقاد على أفكار سبنسر وإن ظهر من كلامه استحسان وقبولً لمنطق التطور بوجه عام. فالتطور كما يذهب العقاد يصيب الفرد والمجتمع سواء كان نمواً أو تقدماً أو

---

(231) العقاد، عباس محمود. **أثر العرب في الحضارة الأوروبية**، القاهرة: دار المعارف، 1969م، ص178.

(232) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص 203-204.

(233) العقاد، عباس محمود. **الإنسان في القرآن الكريم**، بيروت: المكتبة العصرية، ب. ت، ص124-125.

(234) المرجع السابق، ص71.

تغيراً أو توفيقاً، ويقول العقاد: (التطور سواء فهم منه أنه نمو أو تقدم أو فهم منه أنه تغير وتوفيق بين الكائن الحي وأحواله كلما تغيرت هذه الأحوال. فإنه إذا حدث على أية صورة من الصور، فلابد أن يتناول الكائن الفرد المسمى بالإنسان وأن يتناول النوع الإنساني في مجموعه)[235]. وكل تطور إنساني في رأى العقاد هو تطور للفرد في طريق الكيان التام والشخصية المستقلة، وكل تطور للنوع فهو إحاطة بالفضائل النوعية في أوسع نطاق يحتويها. نطاق النوع الذي لا تخفيه حواجز اللون والسلالات والطبقات[236].

ويرى عبد القادر محمود أن رؤية العقاد التاريخية والاجتماعية للتطور تنطلق من نظريته في الوجود الإرادي. ولذلك يقرر أن لتطور الجماعات البشرية أهدافاً، وأن للتاريخ الإنساني اتجاهاً، ولكن هذا لا يمنع حرية الفرد ولا يحول دونها. وعلى ذلك تبدو الحقيقة البينة في تاريخ الإنسان باعتبارها تاريخ الفرد في اضطلاعه بالحقوق والواجبات، وكلما توغلنا في القدم رجعنا على التوالي إلى أزمنة تقل فيها حقوقه كما تقل فيها واجباته، وكلما تقدمنا مع الزمن كانت آية التقدم أن الفرد يزداد في تبعاته أي يزاد في حقوقه وواجباته. ويعرف له شأناً في المجتمع مستقلاً به، ما وسعه أن يستقل[237]. ويبدو من رؤية العقاد للتطور أنه يعتقد أن مسار التاريخ الإنساني يأخذ اتجاهاَ تقدمياً. على الرغم من اعتقاده أن الحضارة الإنسانية لا تسير في خط مستقيم بل تتخذ مساراً دورياً. وهنا يشير العقاد إلى انهيار الحضارات باعتبارها أحد أطوار التحول والتوفيق. فمتى انتهت الحضارة من رسالتها العالمية تنهار وتنحل. ويقول العقاد: (نحن نتعلم من التاريخ أن الدولة الحاكمة لا تدوم إلا بمقدار ما يكون لدوامها من رسالة عالمية. . . فدولة الرومان دامت حين كانت لازمة للعالم، وأخذت في الانحلال حين بطلت رسالتها العالمية واستلزم التحول في أطوار الأمم واتساع مجالها رسالة عالمية أخرى على غير ذلك النظام)[238].

---

(235) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، مرجع سابق، ص212.
(236) المرجع السابق، ص215، 216.
(237) محمود. **الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة**، مرجع سابق، ص394.
(238) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، مرجع سابق، ص218.

ولما كان العقاد صاحب رؤية تقدمية تقترن بالتفاؤل، فقد رأى أن عوامل الوفاق وعوامل الشقاق التي تؤثر في مجريات الأحداث بالنسبة للفرد والمجتمع على حد السواء، تنتهي بتطور الحياة الإنسانية نحو مصير وغاية واحدة وهي التقدم، حتى وإن بدت من عوامل الابتلاء ونقمت منها الأمة. ويضرب العقاد مثلاً للدلالة على صحة رأيه بما أصاب الهند من حوب الاستعمار الأوروبي والمحنة التي مر بها الشرق، والتي بقدر ما شكلت محنة، كانت سبباً لتآلف الهند في وطن واحد في مواجهة الاستعمار، وولدت بذلك الهند مولداً جديداً في التاريخ[239]. وعلى هذا الأساس رأى العقاد أننا لو استعرضنا الوقائع أو تاريخ النكسات التي حلت بالعالم بشرورها وبلائها الذي اكتوى به الناس، فسوف نرى أن العالم بعد كل نكسة أو نكبة تقارب ولم يتباعد، وأنه تهيأ بعدها لنكسة جديدة أكبر منها ليخرج منها كذلك أقرب صلة وأدنى إلى وجهة الوحدة العامة والتضامن الوثيق[240]. وعلى هذا فإن الصراع يفضى إلى التضامن، والصدام الحضاري يؤدي إلى الوحدة العالمية، وبهذا لا تشكل عملية انهيار الحضارات مجرد تداول بين الأمم فارغ من المعنى أو الهدف، كمالا تمثل دورات مغلقة تكرر نفسها باستمرار. فالحضارة حين تنهار لا يبدأ المجتمع من نقطة الصفر مرة أخرى، ولكنها تخلف من ورائها خبرة إنسانية تضاف إلى خبرات الإنسانية السالفة، ولذا عارض العقاد فكرة عبث التاريخ أو أن التاريخ مجرد مصادفات. حيث رأى أن للتاريخ وجهة تكشف عن ثلاث غايات: الأولى بالنسبة للنوع الإنساني، والثانية بالنسبة للفرد، والثالثة بالنسبة للجماعات[241]. ووجهة التاريخ دائماً تسير نحو التقدم رغم ما يعترض حركة التاريخ من ابتلاء وانهيار للحضارات وصراعات بين الأمم المختلفة.

كان العقاد يؤمن بفكرة مؤداها أن تطور الحضارة الإنسانية يرتبط بتطور

---

(239) المرجع السابق، ص 219.

(240) الملطاوي، حسن. **فلسفة التقدم عند العقاد**، مرجع سابق، ص56.

(241) القط، خالد عباس. «الله والإنسان في تراث العقاد»، مرجع سابق، ص64-67.

العقائد في المجتمعات الإنسانية المختلفة*. وهو بذلك يتفق إلى حد كبير مع ما ذكره علماء الموازنة بين الأديان من أن الأمم البدائية قد مرت بثلاثة أطوار عامة في اعتقادها بالآلهة والأرباب، وهذه الأطوار هي: دور التعدد "الشرك" Polytheism، ودور التمييز والترجيح "الوحدانية المشوبة" Henotheism، ودور الوحدانية Monotheism[242]. ويتضح قبول العقاد لفكرة تطور الاعتقاد في المجتمعات الإنسانية من تعقيبه على كلام علماء موازنة الأديان. بالقول: (ولا تصل الأمة إلى هذه الوحدانية الناقصة إلا بعد أطوار من الحضارة تشيع فيها المعرفة ويتعذر على العقل قبول الخرافات التي كانت سائغة في عقول الهمج وقبائل الجاهلية. فتصف الله بما هو أقرب إلى صفات الكمال والقداسة من صفات الآلهة المتعددة في أطوارها السابقة، وتقترن العبادة بالتفكير في أسرار الكون وعلاقتها بإرادة الله وحكمته العالية)[243].

ولا يظن العقاد أن هذه المراحل تشكل قاعدة حتمية، بل يرى في وقائع التاريخ ما يخالفها**. ولذلك يرى أن فكرة تطور العقائد لا تعبر عن تطور متعاقب متسلسل يمثل تاريخ الإنسانية بشكل عام. وفي رأيه أنه (من العسير جداً أن نبنى هذه الأطوار جميعاً سلماً متعاقب الدرجات لا تتقدم فيه درجة على درجة ولا يتلاقى فيه نوعان أو أكثر من نوعين من المعبودات)[244].

(*) يعتقد الباحث "خالد عباس القط" أن العقاد لم يكن من المؤيدين لفكرة تطور العقيدة الإلهية، وأنه كان يدرك حق الإدراك أن التوحيد هو جوهر الأديان السماوية، وأن العقيدة الإلهية واحدة وهى التوحيد، أما التطور فيوصف به البشر، ذلك لأن البشرية مرت بأطوار كان لكل طور فيها تشريع إلهي يناسبها في الفروع أما أصول العقائد واحدة في كل دين وفي كل زمن انظر: المرجع السابق، ص133.

(242) العقاد، عباس محمود. **الله -كتاب في نشأة العقيدة الإلهية**، موسوعة عباس محمود العقاد، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ب. ت، ص. 23.

(243) المرجع السابق، ص24.

(**) يشير العقاد إلى قبائل الهوتنتوت الأفريقية التي لم تفارق مرتبة الهمجية حتى اليوم ولا يزال أناس منها يأكلون لحوم البشر، ولكنها تعرف إلهاً واحداً فوق جميع الآلهة يسمى أبا الآباء.

انظر: المرجع السابق، ص26.

(244) المرجع السابق، ص25.

وعندما يتحدث العقاد عن تطور العقائد يقصد الحضارات البدائية التي تدين بعقائد جاهلية من بدع البشر. ولذلك يصف دور الوحدانية في هذه الحضارات بالوحدانية الناقصة. ويؤكد أن (التطور في الديانات محقق لاشك فيه ولكنه لم يكن على سلم واحد متعاقب الدرجات بل كان على سلالم مختلفة تصعد من ناحية وتهبط من أخرى)[245]. وبذلك لا يدعي العقاد أن الأديان السماوية قد خضعت لمراحل تطورية غيرت من جوهرها. فالعقيدة الإلهية السماوية لا تدخل في حساب التطور الذي ناقشه العقاد. فهو يفصل بين (الدين) كأحد عناصر النسق الثقافي الخاضعة للتطور، والذي يتمثل في الديانات الجاهلية التي ابتدعها البشر لحاجة اجتماعية لا يستغني عنها مجتمع من المجتمعات الإنسانية، وبين الدين بوصفه عقيدة إلهية تلقاها الإنسان من خلال الوحي، وهي الديانات الكتابية. حيث يعتبر العقاد الديانات الكتابية أحد أهم وسائل ترقى المجتمعات الإنسانية، أو إنها شكلت سبيل تقدم الحضارة الإنسانية، ويقول في ذلك: (لكن الأديان الكتابية -بعد كل هذا- هي التي بلغت بالتوحيد غاية مرتقاه وعلمت الناس شيئاً فشيئاً عبادة الإله "الأحد" الذي خلق الوجود من العدم ووسعت قدرته كل موجود في السماوات والأرضين، ولم يكن له شريك في الخلق ولا في القضاء)[246].

وعلى ذلك يذهب العقاد إلى أن الترقي في الدين يعبر عن ترقى العقل[247]. ومن هنا رأى أن الإنسان ترقى في العقائد كما ترقى في العلوم والصناعات... وأن محاولات الإنسان في سبيل الدين أشق وأطول من محاولاته في سبيل العلوم والصناعات[248]. وعلى هذا النحو عارض العقاد الفلسفة الوضعية، ورفض مذهب أوغست كونت القائم على قانون المراحل الثلاثة الذي يدعي تطور البشر من أطوار الدين إلى طور الفلسفة إلى طور العلم الوضعي. فالمذاهب الفلسفية كما يقول العقاد نشأت بعد الأديان الكتابية

(245) العقاد، عباس. **الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية**، مرجع السابق، ص27

(246) المرجع السابق، ص28.

(247) المرجع السابق، ص35.

(248) المرجع السابق، ص7.

متأثرة بها على نحو من الأنحاء: فإما للموافقة وإما للمخالفة وإما للمناقشة والتفسير[249]. إلا أن ذلك لا يعنى أن الدين يمثل طوراً سابقاً لطور الفلسفة في سلم التقدم الإنساني. فالإسلام جاء بعد الفلسفة. ولما انتشر الإسلام كان انتشاره في الرقعة التي جمعت كل الفرق والمذاهب الدينية المتصارعة. . . وكانت الفلسفة الإغريقية قد بلغت أوجها في آسيا الغربية ومدرسة الإسكندرية، وترددت أقاويلها ومناقضاتها مابين مصر وسورية والعراق وأطراف البلاد الفارسية. . . وكان ذلك أحد الأسباب التي هيأت لظهور الفرق والمذاهب عند قيام الإسلام[250]. وينتهي العقاد في مناقشته لقضية تطور الديانات إلى أن التوحيد هو أشرف العقائد الإلهية وأجدرها بالإنسان في أرفع حالاته العقلية والخلقية[251]. فالتوحيد علم أصح ونظر أصعب ومقياس لقوانين الطبيعة أدق وأوفى، ومن هنا صدرت كل فكرة عظيمة عن الكون من فيلسوف مؤمن بالوحدانية وإن لم تبلغه دعوة الأنبياء[252].

من هذا المنطلق رأى العقاد أن الإنسان قد ارتفع حين رفع عبادته من الطبيعة إلى ما فوق الطبيعة، حيث كان أقل من الطبيعة فأصبح أعظم منها، وأصبح له أن يواجهها ويقف أمامه، بل على أكتافها، أصبح له كيانه الأدبي في وجهها[253]. وبهذا ربط العقاد بين تطور العقيدة الإنسانية وبين تطور الحضارة وتطور المعرفة الإنسانية. ومن ثم يستخلص من ذلك كله أن التدرج في التغيير سنة الإنسانية، وقد عبر عن ذلك بقوله: (معرفة الإنسان بالحقيقة الكبرى دفعة واحدة هو المحال الذي لا يجوز، وترقيه إليها خطوة بعد خطوة هو السنة التي اتبعها في كل مطلب يعنيه. . . فلم يكن من الجائز أن يتعرف الصناعات والعلوم جزءاً جزءاً في هذه الآماد الطوال، ويتلقى حقيقة الوجود الكبرى كاملة مستوفاة منذ نشأته على هذه الأرض أول نشأة)[254].

---

(249) المرجع السابق، ص188.

(250) المرجع السابق، ص179.

(251) المرجع السابق، ص292.

(252) العقاد، عباس محمود. **إبراهيم أبو الأنبياء**، مرجع سابق، ص6

(253) المرجع السابق، ص7.

(254) العقاد، عباس محمود. **الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية**، مرجع السابق، ص292-293.

وانطلاقاً من هذا رأى العقاد أن التطور الإنساني يتجه نحو التقدم مما يسفر عن التقارب بين الطبقات وبين الأقوام وبين الحضارات، وعلى هذا يقول: (يبدأ الناس تاريخهم منعزلين متباعدين، فإذا أخذ التاريخ في التطور، فهنالك تشتبك العلاقات بينهم مرحلة بعد مرحلة، فتتقارب المسافات وتتقارب المواصلات، وتتقارب المصالح على علم أو على غير علم، فتصبح حياة النوع الواحد في العالم الواحد حقيقة يترجم عنها اضطراب سائر الأجزاء لاضطراب جزء منها في أقصى موقع من مواقع الدنيا الإنسانية بما اشتملت عليه من الأصدقاء والأعداء)[255]. وبهذا رأى العقاد غاية التطور الإنساني في التقارب الحضاري العالمي. ولشدة إيمانه بهذا التقارب عبر عن تفاؤله بإمكانية نهوض الحضارة الإسلامية على نحو جديد (فغير بعيد أن تسمع الصيحة مرة أخرى في جانب من جوانب الكرة الأرضية، وغير بعيد أن يمليها الشرق في هذه المرة عل نحو جديد، فقد يتسع لها عالم الفكر والعلم أو عالم الحكم والسلطان)[256].

4 - آليات التغير الاجتماعي

تناول العقاد مراحل التغير الاجتماعي ووسائله في إطار اهتمامه بالبحث عن الآليات المناسبة لتحقيق التطور في المجتمعات الإنسانية، وفي هذا السياق طرح العقاد رؤيته حول مناهج الإصلاح والأساليب الثورية الملائمة لإحداث التغير الاجتماعي المنشود طبقاً للضوابط الإسلامية. ورأى العقاد ضرورة أن يقوم الإصلاح في المجتمع على إحياء الضمير الفردي وضمير الأمة كي تستجيب لتغيير الواقع بإرادتها وجهدها الذاتي، ولذلك اعتبر العقاد أن المرحلة الأولى من التغير الاجتماعي تبدأ بتربية الأمم على التمييز والاختيار. أما الخطوة الأولى في سبيل الاختيار الصحيح فهي تمييز الفاضل من المفضول والراجح من المرجوح، ثم تأتى الخطوة الثانية وهي الأخذ بالراجح وإن صعب الأخذ به وترك المرجوح وإن تيسر الحصول عليه. وحين ترتفع الأمم إلى تلك

(255) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، مرجع سابق، ص220.
(256) العقاد، عباس محمود. **أثر العرب في الحضارة الأوربية**، مرجع سابق، ص134.

المرتبة، يسهل أن تستجيب للإصلاح. وهذا ما يسميه العقاد "رجولة الإنسانية". وهي درجة التمييز بين الكمال والنقص مع غض النظر عن المكافأة والعقاب. ومن ميز الكمال والنقص طلب الكمال وإن خسر في سبيله[257].

مما سبق يتضح إيمان العقاد بالدور الإنساني المحوري في عملية التغير الاجتماعي، فكما أن التغيير يستهدف الإنسان في المقام الأول، فهو أيضاً لا يتم إلا بالإرادة الإنسانية. وهذا يتسق مع رؤية العقاد لقضية المسؤولية الإنسانية التي استخلصها من القرآن الكريم والسنة النبوية، إذ يصف الإنسان بأنه (مخلوق مكلف)[258]. أو كما يقول العقاد: (ليس مما يدين به المسلم أن يرتد النوع الإنساني إلى ما دون طبيعته، ولكنه مما يؤمن به أن ارتفاع الإنسان وهبوطه منوطان بالتكليف، وقوامه الحرية والتبعة. فهو بأمانة التكليف قابل للصعود إلى قمة الخليقة. وهو بالتكليف قابل للهبوط إلى أسفل سافلين. وهذه هي الأمانة التي رفعته مقام الملائكة، وهبطت به مقاماً إلى زمرة الشياطين. . .ولا يزال في الحالين إنساناً مكلفاً قابلاً للنهوض بنفسه بعد العثرة، قابلاً للتوبة بعد الخطيئة، محاسباً عما جنت يداه غير محاسب بما جناه سواه)[259]. ويعني ذلك أن الإنسان ذلك المخلوق المكلف المسؤول عن الإصلاح هو نفسه المسؤول عن الفساد. وتلك حقيقة تؤكدها أمانة التكليف، إلا أنها عند بعض الناس قد تصطدم بمسألة القدر. ولكن العقاد حاول أن يوفق بين المسألتين، فرأى أن العقل البشري المحدود لا يحيط بالقدرة الإلهية التي ليست لها حدود، ولذلك فإننا نقول أننا نقترب من التوفيق بين القدرة الإلهية والعدل الإلهي ولا نقول أننا نحيط بدلائل هذا التوفيق جميعها[260].

وعلى هذا النحو يفسر العقاد مغزى توارد آيات القرآن الكريم عن القدرة الإلهية وعن حرية الإنسان وعن عدل الله في إجراء قدرته ومحاسبة المخلوق

---

(257) العقاد، عباس محمود. **على الأثير**، مرجع سابق، ص48.

(258) العقاد، عباس محمود. **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، القاهرة: دار القلم، ط2، 1962م، ص76.

(259) المرجع السابق، ص77، 79.

(260) المرجع السابق، ص87.

على حريته، مثل قول الله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: 30]. وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: 53]. وقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدَّثِّر: 38][261]. ويفسر العقاد ذلك بأن التغيير تحكمه مشيئة الله، وأن الإنسان مفوض في عملية التغيير تفويضاً جماعياً. ولا يؤخذ المجتمع بجريرة الآحاد. ولكن يؤخذ بأفعال الجماعة. ومن ثم يعتقد العقاد أنه (يضل عن سبيل الإصلاح من يلقون التبعات في العيوب الاجتماعية على طائفة من الأمة دون طائفة أخرى)[262].

وبهذا التفسير للإرادة الإنسانية يفهم العقاد الإصلاح الاجتماعي بوصفه تحريراً للنفس الإنسانية وإطلاقاً للإرادة الإنسانية. انطلاقاً من القول بأن الإسلام يعنى بالضمائر والنفوس ويقرن إلى ذلك على الدوام عنايته بمرافق الدنيا ومصالح الأجسام[263]. ومن هنا يرى أن التغير الاجتماعي المنشود الذي يحث عليه الإسلام لا يقتصر على إصلاح النفوس. بل يشمل أيضاً جانب الإصلاح الاقتصادي والسياسي. ويشير العقاد إلى الإصلاح الاقتصادي في الإسلام موضحاً أن الإسلام قد وضع قواعد لهذا الإصلاح. ويقول في هذا الشأن: (إصلاح المال أن تتداوله الأيدي: كي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم)، والمحتكرون منبوذون من المجتمع الإسلامي ويبرأ منهم ويلعنهم الله. بالإضافة لذلك يشجع الإسلام على العمل، ويحارب البطالة. فالنبي ﷺ يقول: أفضل الكسب كسب الرجل بيده*. فلا عذر في المجتمع الإسلامي لمن يقعد عن العمل والكسب وهو قادر عليهما. ويركز العقاد على أحد أهم جوانب الإصلاح التي حققها الإسلام حين وضع الحل لمشكلة الفقر بالعمل والسعي في طلب الرزق، أما الزكاة فقد جعلها حلاً لمشكلة التفاوت

---

(261) المرجع السابق، ص88.

(262) العقاد، عباس محمود. **على الأثير**، مرجع سابق، ص157.

(263) العقاد، عباس محمود. **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، مرجع سابق، ص194.

(*) عن ابن عمر قال: سئل رسول الله ﷺ عن أطيب الكسب فقال: "عمل الرجل بيده، وكل بيع مبرور" رواه الإمام أحمد في مسنده.

الطبقي. فالعاطلون كلهم في كفالة المجتمع، والطبقات كلها عاملة منتجة تنحل مشكلتها بتصحيح أوضاعها وتوطيد هذه الأوضاع على نظام عادل في مجتمع سليم[264].

بهذا يستعرض العقاد أهم جوانب الإصلاح الاقتصادي في الإسلام، ولكنه يؤكد أن الإسلام لم يكن خطة اقتصادية تقيد الأمة ببرنامج محدد تخرج على الدين إذا هي خرجت عليه، ولكنه عقيدة إنسانية تقيم للمسلم أصول الحلال والحرام وتدع له الحرية التامة بعد ذلك في اختيار التفاصيل الموقوتة على حسب الأزمة والمصالح والشعوب وعلاقات الأمم والحكومات[265]. والمعنى الذي يقصده العقاد أن الإسلام (يقرر للإنسانية أصولاً لا يتحقق لها صلاح بغيرها، ثم يفوض للعقل الإنساني كل الرأي في اختيار ما يلائمه من تفاصيل الإصلاح. غير مقيد له بفرع من الفروع المتجددة ما دام أميناً على تلك الأصول... وعلى ذلك فبإمكان المسلم أن يواجه الإصلاح الاجتماعي بغير اضطرار إلى مجاراة نظام رأس المال على علاته، أو نظام المادية الاقتصادية على علاتها[266].

وفيما يتعلق بجوانب الإصلاح السياسي، يوضح العقاد قواعد هذا الإصلاح كما أسسها النبي ﷺ حينما أقام أول حكومة إسلامية. فلم تكن حكومة ثيوقراطية يستأثر بها طائفة من الكهان والأحبار ولا تشترك فيها الأمة برأي في اختيار الحاكم وتقرير الأحكام...وبذلك منع الإسلام (الحق الإلهي) الذي ادعاه بعض ملوك أوروبا واتخذوه وسيلة إلى إنكار حق الرعية في الشورى والرقابة على الحكومة[267]. وعلى هذا، عارض العقاد أقوال بعض المستشرقين بأن الشريعة الإسلامية ليس فيها نظرية مستقلة للحكومة، وأن جملة الأوامر الإلهية المتعلقة بالوجهة السياسية للجماعة الإسلامية ليست

---

(264) المرجع السابق، ص195-198.

(265) العقاد، عباس محمود. **الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص194.

(266) المرجع السابق، ص195-196.

(267) العقاد، عباس محمود. **الإسلام دعوة عالمية**، القاهرة: دار الهلال، 1970م، ص21.

قانوناً بالمعنى المفهوم من القانون في العصر الحديث. وقد نفى العقاد تلك الادعاءات موضحاً أن الشريعة الإسلامية وضعت دستوراً إسلامياً يحدد نظام الحكومة الإسلامية، وهو دستور يصلح للتطبيق في العصر الحاضر[268]* وفي إطار هذا الدستور يمكن لأي مجتمع مسلم أن يحدد قواعد وخطط الإصلاح السياسي. وأكد أن قواعد الحكم كلها منصوص عليها في آيات القرآن الحكيم، وهي قواعد تصلح أن ينتظم عليها أمر الجماعة الإنسانية. واستعرض العقاد هذه القواعد كما حددها القرآن الكريم:

- إن الإمام يتولى الحكم بالبيعة.
- إن الإسلام يُوجب على المسلمين أن تكون فيهم أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ومنها "أهل الذكر" الذين يسألون عن أحكام الذكر الحكيم.
- إن السيادة التشريعية موزعة بين الإمام وأهل الذكر وإجماع الأمة أو ما هو في حكم الإجماع.
- إن أحكام الشريعة الإسلامية تنفذ في كل زمن وفي كل مكان ولا يعلق تنفيذها أو يؤجل إلا وفقاً لسيادة التشريع.
- إن الفرد حر مسؤول.
- إن مصلحة الأمة أساس في تطبيق الشريعة وفي وضع الأحكام التي لم تذكر بتفصيلاتها وعوارضها في آيات الكتاب.
- إن المجتمع الإسلامي ينكر احتكار الثروة ويحرم الربح بغير عمل ويقر من ثروة الأمة كلها حصة للعجزة والمحرومين.
- إن الحدود الجنائية لا تعطل أبداً إلا لعلة واضحة من علل الضرورات والشبهات. وأن هذه الضرورات والشبهات مرجعها كلها إلى حق السيادة

---

(268) العقاد، عباس محمود. **ما يقال عن الإسلام**، مرجع سابق، ص107-108.

(*) استعرض العقاد أهم مبادئ الدستور البريطاني كنموذج لأقدم دولة ديموقراطية في أوروبا، ثم قارن بينه وبين مبادئ الدستور الإسلامي، موضحاً ما يتضمنه من أصول ديموقراطية إنسانية صالحة للتطبيق في العصر الحاضر..

المطلق، وهو حق الإمام الراعي وأهل الذكر والرأي المتفق عليه بين جمهور الرعية[269].

على هذا الأساس رأى العقاد أن الإصلاح قرين الثورة، فالإصلاح عنده ثورة على العرف والتقاليد والعادات والاستبداد. وعلى ذلك يرى العقاد أن (الثورة في القرن العشرين ليست مجرد غضب الثوار على الأوضاع القديمة التي تستبد بمجتمعهم، وتعرقل حركته، وتحول دون انطلاقه، وإنما الثورة حركة مبادئ أو حركة عقائد تسرى في الأمة لتحدث التغيير، ولم تعد الثورة كما كانت من قبل حركة مادية تنحصر في حدودها، كما تنحصر أحداث الحريق والغرق وما إليه)[270]. ولا يستخدم العقاد مصطلح "الثورة" للتعبير عن التغيرات الجذرية المفاجئة التي تحدث في الظروف الاجتماعية والسياسية الحادة[271]. ولكن الثورة عنده تعبير عن ثورة النفس الإنسانية التي تبدأ أولى خطوات التغيير بالضمير الإنساني، ثم تلحق بعد ذلك مظاهر التبديل والتغيير بالشؤون الباطنة والظاهرة الأخرى. فتلحق بالعرف والقانون، وتلحق بالنظم الاجتماعية والدساتير الحكومية وتلحق بالحاكمين والمحكومين[272].

وبذلك يختلف مفهوم الثورة عند العقاد عن تصور نيتشة ولوبان وغيرهم ممن يرون أن الثورات تعبر عن عواطف جامحة غير رشيدة تحطم النظم القائمة وتعبر عن سلوك الغوغاء[273]. ولكن العقاد يرى إمكانية حدوث الثورة بلا عنف ولا مقت ولا ضغينة، وهو يؤمن بعدم وجود مبررات سوية لجموح العنف والعصبية التي تقترن بالثورات، ويرى في ذلك مظهراً من مظاهر النكسة الحضارية، فطالما كانت الثورة وسيلة للتغيير والتقدم، فلا معنى لاندفاع المتحضرين كما يندفع الهمج المتبربرون، ولا يستوي عند العقاد أن يرتد

---

(269) المرجع السابق، ص 107.

(270) الفيومي، محمد إبراهيم. **في مناهج تجديد الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص342.

(271) حول معنى الثورة انظر: غيث، محمد عاطف. **قاموس علم الاجتماع**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م، ص387.

(272) العقاد، عباس محمود. **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، مرجع سابق، ص138.

(273) انظر: غيث، محمد عاطف. **قاموس علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص388.

الناس إلى التقهقر والهمجية بدافع التغيير والتقدم. وفي ذلك يقول: إنه في (الثورات والحروب يجاوز عنف الإنسان حدود الباعث عليه والغاية منه ويتلظى الضمير الإنساني بأجيج من المقت والضغينة وبراكين من الحزازة والعصبية لا تفسرها الأسباب الحاضرة التي تجري على الألسنة، بل تفسرها "العقدة النفسية" الكبرى في طوايا النوع البشري من قديمه إلى حديثه)[274].

وإذا كان العقاد يرى في مظاهر العنف والعصبية التي تقترن بالثورات وثبة للهمجية من أغوارها، فقد رأى أن علاج هذه الهمجية في كلمة واحدة هي (الإيمان)، فالدين هو الوسيلة المثلى لترقية الإنسان والفرد ونفس الجماعة العامة[275]. ولذا يعتقد العقاد أن الدين يهذب الثورة، فيرفعها إلى "ثورة كونية" ترتفع بالحقوق والقيم في نظر الإنسان إلى أعلى فأعلى وإلى أكمل فأكمل، فلا تبقى له من علاقة بنوعه أو بالكون الذي يحتويه إلا ارتف عت بمقدار ما ارتفع عنده من حق وقيمة. وهذا ما يميز (ثورة الإسلام)، ومثلما يقول العقاد: (إنها أول ثورات العالم الدينية تعلن حقوق عامة للإنسان، فالإنسان نفسه لم يكن عاماً فيوليه الدين حقوقاً عامة، وإنما ولد هذا الإنسان -العام- يوم آمن الناس بإله يتساوى لديه كل الناس وكل إنسان، يوم نيطت حقوقه بواجباته بغير تفرقة بين قبيل وقبيل. ومن تحصيل حاصل أن يقال أن حقوق الإنسان لم تكن منظورة من ثورة دينية قبل ثورة الدين الذي دعا الناس إلى عبادة رب العالمين)[276].

ووفقاً لما سبق يعد الإسلام في نظر العقاد ثورة كبرى واسعة لا تقاس سعتها بامتداد المكان ولا بكثرة العدد، لأنها أوسع ما تكون إذا نشبت في داخل النفس الإنسانية وكانت القوة الثائرة والقوة المتغلبة فيها مملكة واحدة هي مملكة الضمير[277]. وهكذا استخدم العقاد مصطلح الثورة للتعبير عن الإصلاح الديني، وأصبحت غاية حركة التغيير الثوري هي إزاحة الموانع وكسر الحواجز

---

(274) العقاد، عباس محمود. **ما يقال عن الإسلام**، مرجع سابق، ص209

(275) المرجع السابق، ص210.

(276) العقاد، عباس محمود. **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، مرجع سابق، ص139.

(277) المرجع السابق، ص138.

التي تعوق الإصلاح والتقدم. وبالطبع لا يفوت العقاد أن يحدد هذه الموانع والحواجز التي تقف في وجه حركة التغيير. وأول هذه الموانع التي أشار إليها العقاد "عبادة الأسلاف" التي تسمى (العرف). وثاني الموانع يتمثل في الإقتداء الأعمى بأصحاب السلطة الدينية، أو (التمسك بالتقاليد). أما ثالث هذه الموانع فهو الخوف المهيمن لأصحاب السلطة الدنيوية (الاستبداد). ثلاث موانع تعوق الإصلاح لأنها، كما يرى العقاد، تعطل العقل[278].

وهذه الموانع إنما تقوم وتبقى قائمة ما هان على الإنسان أن يعيش بغير عقل يرجع إليه في أكرم مطالبه "الإنسانية" وهو صلاح الضمير[279]. والإسلام حين يعطى العقل حقه في مقاومة العرف، لا يكتفي بأن يفرض عليه واجب المقاومة، وإنما يمده بالحجة التي تعينه عليها حيث لا حجة له بين يديها، فهو يكلفه ويعينه وهو يثيره ويضع في يده السلاح الذي يشحذه في ثورته، فهو نصير معين يلقى العبء ويعطى المدد الذي يعينه عليه[280]. من هنا يرفض العقاد إطلاق العنان للتمسك بالعادات إقتداءً بالآباء والأجداد، وإن كان يقر بأن من العادات ما تعد حسنة محمودة، ولكن العادة إذا بلغ من تحكمها أن تشل الاختراع وتبطل المراجعة وتسلب الفكر مرونته المتجددة فهي إفلاس لا قصد فيه. وإنما تصبح العادة خيراً محضاً إذا ملكها الإنسان ولم تملكه وإذا أبقت له فكره وقدرته على الاستقلال بالنظر ولم تجعله كالآلة المسخرة التي تنقاد أبداً وتأبى أن تقود نفسها[281]. والإسلام حينما يأمر بالثورة على العرف، إنما يأمر باستقلال النظر في مواجهة السلف. وهكذا يؤمر العقلاء، وغير ذلك من الأوامر إنما يكون للآلات التي تعمل على وتيرة واحدة في أيدي من يحركونها ويديرونها[282].

ويحذر العقاد من خطورة التقاليد كمعوق للإصلاح، ذلك لأن التقاليد في

---

(278) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص22-24.
(279) المرجع السابق، ص24.
(280) المرجع السابق، ص25-26.
(281) العقاد، عباس محمود. **على الأثير**، مرجع سابق، ص70.
(282) المرجع السابق، ص31.

جميع الأمم قوة عظيمة السلطان راسخة الجذور... وتزداد سلطاناً بما يضاف إليها من العوامل الاجتماعية والدينية الكثيرة[283]. وخطر التقاليد أنها تجنح بالأمة إلى الركود بعد التقدم، والاستكانة إلى الضعف بعد القوة، وليس من شأن الضعيف أن يخترع ويبتدع... بل هو في معظم حالاته متهيب لما يجهل، قليل الحركة في مجال العلم والعمل على السواء[284]. وتزداد خطورة التقاليد عندما تكون إقتداءً أعمى بأصحاب السلطة الدينية. ذلك أن خطر التقاليد يتسلط على الضمير ويستهويه من باطنه حب السلف، والخطورة هنا تكمن في كون المشكلة مشكلة عقل أو ضمير لا مشكلة مكان يمكن أن ينفضه الإنسان عنه في مكانه أو يلوذ منه بمكان أمين[285]. وعلى ذلك يرى العقاد أن "استقلال الشخصية الإنسانية" كان ثمرة النجاح لكل ثورة سياسية أو دينية قام بها الناس منذ عرفوا الثورة على الظلم أو عرفوا الثورة لتحطيم قيد من القيود[286]. أما المانع الثالث الذي يعوق الإصلاح ويستوجب الثورة فهو الحكم المستبد. والاستبداد كما يذهب العقاد -خلافاً للعرف والتقاليد- يمثل قهراً لعقل بغير إرادته. يترك له الإرادة طليقة للمقاومة أو الحيلة أو الخضوع، فهو غير الانقياد للضلال إيثاراً له ومحبة للمضلين[287]. والإسلام لا يعذر العقل الذي ينزل عن حق الإنسان رهبة للقوة أو استسلاماً للخديعة، ولا حدود لذلك إلا حدود الطاقة البشرية، ولكنها الطاقة البشرية عامة كما تقوم بها الأمم، ولا ينتهي أمرها بما يكون للفرد من طاقة لا تتعداه[288].

لهذا يؤمن العقاد بالثورة على الاستبداد، ولكنه اتفق مع رأى فقهاء السنة الذين أجازوا الخروج على الحاكم بشرط التمكن والقدرة، شريطة ألا يؤدي ذلك إلى فتنة تعصف باستقرار المجتمع. ويقول العقاد في ذلك: (الإسلام يأمر

---

(283) المرجع السابق، ص90.
(284) المرجع السابق، ص90-91.
(285) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص30.
(286) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، مرجع سابق، ص225.
(287) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص30-31.
(288) المرجع السابق، ص33.

بطاعة ولاة الأمر، ولكن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا خير في فتنة يضرمها العصيان على غير بصيرة ومن لم تكن له قدرة على الطاعة ولم يكن في عصيانه أمان من الفتنة فله في الهجرة متسع يأوي إليه ما استطاع[289]. ويتضح من جملة آراء العقاد السابقة، أنه يتبنى أفكار تيار الصبر. وهو التيار الذي وقف بين تيارين "تيار الخروج" من الخوارج و"تيار القدرية والمرجئة" الذين ناصروا السلطة. ولكن العقاد يصور الخلاف بين تيار الخروج وأنصار السلطة بوصفه خلافاً بين أنصار التغيير وأنصار الواقع أو بين أنصار التجديد وأنصار المحافظة[290]. ولا يصف لنا موقف تيار الصبر من هذا الخلاف. مما يثير تساؤلاً هل كان العقاد يقف بين التجديد والمحافظة؟ أم إنه كان يتفق مع أنصار التجديد في الغاية ويخالفهم في الوسيلة إلى تحققها؟ وقد يبدو سكوت العقاد عن هذه القضية نوع من مهادنة السلطة، وقد يفسر الأمر على أنه تناقض مع إيمانه الشديد بالحرية*. وهذا ما يثير التساؤل حول المبررات التي طرحها في دعوته لضبط الثورة على الاستبداد. وكيف تتفق هذه الدعوة مع مواقفه الفكرية والعملية في مناهضة الاستبداد؟

---

(289) المرجع السابق، ص32.

(290) العقاد، عباس محمود. **الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية**، مرجع السابق، ص179.

(*) كان العقاد شديد الإيمان بالحرية، يراها مقياس كل شيء، فالجمال عنده هو الحرية والفضيلة هي الحرية والنظام قرين الحرية، وكل الأشياء إنما تتفاضل بما لها من حرية. وكان العقاد عدواً لدوداً لكل أشكال الكبت والاستبداد، ووقف في طليعة ثورة 1919، ولم يتخلف عن معركة من معاركه، وظهرت فكرة "الحرية" لدى العقاد مبدأ فكرياً وهدفاً في الحياة. وكانت بداية عمله الصحفي عام 1907 تطبيقاً عملياً لالتزامه بهذا المبدأ الذي ظل يلازمه طوال ط عمره. وانطلاقاً من مبدأ الحرية رفض العقاد العمل في صحيفة اللواء، وقبل استقالته من العمل الحكومي وانتقاله للعمل بجريدة الدستور كتب مقالاً بعنوان "الاستخدام رق القرن العشرين". ووقف مدافعاً عن الدستور سنة 1930، وحينما حاول الملك أن يعبث بدستور 1923، أعلن العقاد رفضه لذلك في مجلس الشيوخ، ودفع ثمن هذا الموقف تسعة أشهر قضاها في السجن. مما يؤكد أن تقديره للحرية لم يكن مجرد شعار أجوف يرفعه، بل مواقف عملية سجلها له التاريخ.
انظر: قميحة، جابر، «منهج العقاد في التراجم الأدبية»، مرجع سابق، ص67-68.
- العقاد، عامر. **العقاد: معاركه في السياسة والأدب**، مرجع سابق، ص7.
- العقاد، عامر. **لمحات من حياة العقاد**، مرجع سابق، ص57.

الملاحظ أن العقاد يهون من خطر الحكم المستبد على الضمير الإنساني بالقياس إلى خطر العرف والتقاليد، ويرى أن الحكم المستبد كثيراً ما يكون حافزاً للضمير إلى المقاومة محرضاً للعقل على الرفض والإنكار[291]. وربما يبدو موقف العقاد من الثورة السياسية أكثر وضوحاً إذا وقفنا على تصوره لمعنى الحرية. إذ يقول: (الواجب أساس الحياة، وإننا نصون الحياة ونحبها لأننا مقيدون بواجبها، ولأننا مختارون فيما نحب وما نكره منها، وما دامت للإنسان حياة فعليه واجب)[292]. فالحرية إذاً كما يفهمها العقاد هي الحرية المسؤولة التي تجمع بين الواجب والحق في إطار حق الاختيار الإنساني، وعلى ذلك فإن مناط الحرية هو المسؤولية الفردية. ومتى كانت المسؤولية الفردية حق للإنسان لا يأخذه من حاكم ولا يُقصد به تيسير الحكم وكفى، فالتعاون بالنصيحة على الخدمة العامة هو حق الإنسان على الإنسان وواجبه لإخوانه في كل مجتمع يعطيه حريته ومسؤوليته، ولا ينفرد فيه بالمنافع والأضرار. وعلى ذلك تعد المسؤولية والتبعة، في رأى العقاد، المقياس الصحيح للحرية، والتبعة هنا فردية واجتماعية. حيث تتكامل المسؤولية الفردية مع المساواة ووجوب الشورى على ولاة الأمور، بالإضافة للتضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات. وعلى هذه الأسس الأربعة تقوم الديموقراطية كما أقرها الإسلام[293].

وطبقاً للعقاد فإن الإصلاح السياسي والاجتماعي ينطلق من إقرار الإسلام بسيادة الأمة. ومن العهد بين الراعي والرعية المتمثل في المبايعة. وعلى هذا يحق للأمة أن تواجه الاستبداد السياسي باعتبارها مصدراً للسيادة[294]. غير أن هذه المهمة لا يُكلف بالقيام بها جميع أفراد المجتمع وإنما (توكل هذه المهمة بطائفة تمتاز بالعلم والقوامة الفكرية، وتلك الجماعة هي جماعة أهل الذكر الداعين إلى الخير الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر. وهي

(291) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص30-31.
(292) أمين، عثمان. **نظرات في فكر العقاد**، مرجع سابق، ص55.
(293) العقاد، عباس محمود. **الديمقراطية في الإسلام**، مرجع سابق، ص43، 47.
(294) المرجع السابق، ص65.

الجماعة التي سماها الفقهاء بأولى الحل والعقد). وعلى ذلك فالثورة عند العقاد يتولاها أهل الحل والعقد ولا مكان فيها للغوغاء والجهلاء. وهى رقابة على ولاة الأمور وأمانة العلم ينهض بها من هو أهل لها[295].

تأسيساً على ما سبق، طرح العقاد أهم العوامل والأسباب التي تحكم عملية التغير الاجتماعي وفيما يلي استعراض لتصور العقاد حول أهم عوامل التغير:

أ - الإنسان كأحد عوامل التغير الاجتماعي

نظر العقاد إلى الإنسان باعتباره أحد عوامل التغير الاجتماعي، وكما يقول: (ومع اعتقاد المسلم أن سنة الله غالبة في كل شيء يعتقد أيضاً أن الإنسان عامل من عوامل سنن الله وأنه ليس بعالة على الكون ولا لغواً فيها "ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإن الله سميع عليم"[296]، ولذا آمن العقاد بدور الإنسان في كل بقعة من الأرض، في الأمم المتخلفة -أو النامية تأدباً- وفي الدول المتقدمة والمسيطرة أيضاً فالذي سيأخذ بيد الإنسان بعد ما وصل إليه هي إرادته، والواقع الذي يعيشه يعطى للتعامل بين الدول أبعاده وأشكاله الممكنة[297]. وعلى ذلك حمل العقاد الجماهير المسؤولية كاملة في التغيير الاجتماعي والسياسي. وهو ينظر إلى هذه القضية من خلال قول رسول الله ﷺ: "كما تكونوا يولّ عليكم"*. ويستنبط العقاد من هذا القول مجموعة من القواعد في أصول السياسة والأخلاق والاجتماع. ورأى أن مقولة الرسول ﷺ ينطوي فيها أن الأمم

---

(295) العقاد، عباس محمود. **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، ص193.

(296) العقاد، عباس محمود. **الديموقراطية في الإسلام**، مرجع سابق، ص51.

(297) الملطاوي، حسن. **فلسفة التقدم عند العقاد**، مرجع سابق، ص50.

(*) الحديث رواه الديلمي في مسند الفردوس عن أبي بكرة، ورواه البيهقي عن أبي إسحاق السبيعي مرسلاً، وضعفه الحافظ ابن حجر العسقلاني والشيخ الألباني، ولكن الحديث في معناه يتفق مع قول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: 129].

مسؤولة عن حكومتها لا يعفيها من تبعة ما تصنع تلك الحكومات عذر الجهل أو عذر الإكراه، لأن الجهل جهلها الذي تعاقب عليه والإكراه ضعفها الذي تلقى جزاءه. وينطوي فيها أن العبرة بأخلاق الأمم لا بالنظم والأشكال التي تعلنها الحكومة، فلا سبيل إلى الاستبداد بأمة تعاف الاستبداد... ولا سبيل إلى حرية أمة تجهل الحرية[298]. وبهذا استنتج العقاد أن شكل النظام الاجتماعي والسياسي يكون نتيجة لحال الأمة ويتغير حسب حال المجتمع، ولذلك يقول: (إن الولاية تبع تابع وليست بأصل أصيل، فلا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وأحرى ألا يغير والى قوم حتى يتغيروا هم قبل ذلك). ولما كان العقاد يرى في قول الرسول ﷺ المشار إليه تعبيراً عن أن الأمة مصدر السلطات، فقد رتب على ذلك أن الأمة تستحق الحكم الذي تصبر عليه ولو لم يكن حكم صلاح واستقلال[299].

وكما أكد العقاد على دور الجماعات والشعوب في حركة التاريخ وفي مسار التغير الاجتماعي واتجاهه. أكد على دور الإنسان الفرد في حركة التغيير، وذلك حين تناول دور البطل "العبقري" في التاريخ. واستند في تأكيده على دور الفرد في التغيير إلى قيمة (الذاتية) و (الاستقلالية الفردية) التي تعد -في رأيه- مقياساً حقيقياً لكفاية المجتمع كله في الصراع بين المجتمعات[300]. وعلى هذا الأساس حاول العقاد الكشف عن دور الفرد العظيم في الحركات الاجتماعية الكبرى. وبحث في أثر البطل العبقري في تقدم الإنسانية، وفي هذا السياق ناقش فضل الفرد العظيم على المجتمع في مقابل ما يراه بعض الناس من فضل المجتمع على العباقرة. ورأى العقاد أنه (مهما قيل أن دور الفرد العظيم يُخلق حين تخلقه الجماعة لقيادة حركة من حركاتها العامة، فإن الثابت أمامنا أن الحركة الاجتماعية تحتاج إلى قيادة فرد

---

(298) العقاد، عباس محمود. **عبقرية محمد**: مرجع سابق، ص77-78.

(299) المرجع السابق، ص78.

(300) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، مرجع سابق، ص225.

(301) المرجع السابق، ص226.

(*) يقول العقاد: فأين -لولا الدعوة المحمدية التي بعثت كوامن العظمة في أمة =

عظيم[301]*. ومن هنا نجد العقاد في تناوله لدور البطل الملهم يركز على البعد النفسي للشخصية، إلا أنه لم يغفل البعد الاجتماعي رغم ذلك. حيث يعتقد أن الحركة الاجتماعية هي التي تبعث كوامن العظمة في المجتمع[302].

وفي تأكيده على دور البطل العظيم في تغيير المجتمع، ركز العقاد على قيمة التفاوت البشري في المزايا والملكات كأحد أسباب تقدم الإنسانية. ويرى أن التفاوت سنة بين الناس في المجتمع الإنساني وليس من الفضيلة إنكارها[303]. فالناس متفاوتون في العلم والفضيلة وفي الرزق وأسباب المعيشة إلا أن ذلك لا يتناقض مع المساواة بين الناس، فلا فضل لجنس على آخر ولا لأمة على أخرى ولا بين أحد وأحد، إلا برعاية الحقوق والواجبات. والقرآن الكريم قد أعطى المساواة حقها وأعطى التفاوت بين الآحاد والطبقات حقه، فلا يمتنع التفاوت ولا يكون سبباً للظلم والإجحاف بالحقوق، بل سبباً لإعطاء كل ذي حق حقه[304]. وهكذا نظر العقاد إلى التفاوت بين البشر في الفضل والجدارة على أنّه أحد عوامل تقدم الأمم، في حين رأى أن التفاوت الطبقي القائم على سوء توزيع الثروة أحد أسباب تخلف الأمم*[305].

ب - التفاعل الحضاري عامل من عوامل التغيّر ر الاجتماعي

رأى العقاد أن التغير الاجتماعي قد يحدث بفعل الانتشار أو الانبعاث الحضاري من خلال احتكاك الحضارات الإنسانية وتفاعلها، وأن هذا الانتشار قد يتم دون إرادة واعية من المجتمع في بعض الأحيان، ومن ثم ينشأ التغير

= العرب- كنا نسمع بابن الخطاب؟ وأي موضع له كان من مواضع هذا التاريخ العالمي الذي يزخر بكبار الأسماء؟.

(302) العقاد، عباس محمود. **عبقرية عمر**، القاهرة: دار نهضة مصر، ب. ت، ص6.

(303) العقاد، عباس محمود. **الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص42.

(304) المرجع السابق، ص40- 41.

(*) يقول العقاد: (وقلما تمتحن أمة بالبلاء في نظامها وقواعد حكمها إلا من قبيل هاتين الآفتين: أموال مخزونة لا تنفق في وجوهها، وفقراء محرومون لا يفتح لهم باب العمل، ولا باب الإحسان، وكلتا الآفتين ممنوعة متقاة في حكومة القرآن. . .).

(305) المرجع السابق، ص39.

الاجتماعي عن عمليات الاتصال المختلفة. يقول العقاد: (الأصالة قدر مشترك بين جميع الحضارات، فكل حضارة أبدعت ونقلت وكانت لها سمة تميزها بين الحضارات العالمية. ولم توجد قط حضارة تفردت بالإبداع أو تفردت بالنقل أو خلت من السمة التي تميزها بين سمات الحضارة[306]. واستناداً إلى ذلك يعتقد العقاد أن (الأمم الشرقية والغربية دائنة ومدينة في تراث الحضارة الإنسانية، فما من أمة لها تاريخ مجيد إلا وقد أعطت كما أخذت من ذلك التراث). ويضيف العقاد إلى ذلك أن انتقال عناصر الحضارة لا يمكن منعه، كما أنها تنتقل رغماً عن طرفي الاحتكاك، الحضارة المؤثرة والحضارة المتأثرة[307]. ويمكن القول إن العقاد يفرق بين نوعين من التغير الاجتماعي: التغير الناشئ نتيجة إبداع داخلي، التغير الناتج عن الاتصال بين المجتمعات المختلفة، وما يحدث من وراء هذا الاتصال من إشعاع قد ينتج عنه تكامل بين عناصر قديمة وأخرى حديثة. فيظهر التغير الاجتماعي بالتوفيق بين القديم والحديث.

ولتوضيح فكرته أكد العقاد أن التغير الحضاري الحقيقي لابد أن يلامس الجوهر ويؤثر في الروح والضمير، أي يحدث انقلاباً خطيراً في عالم الروح وسائر الوجدان. وهذا الأثر لا تحدثه العلوم والصناعات المنقولة التي ليس لها في ذاتها مثل ذلك الأثر[308]. أما الأثر الحقيقي الذي يؤدي دوراً في التغيير فيأتي (من طريق ظواهر المعيشة ومن طريق المذاهب الفكرية)[309]. ويعني ذلك أن التفاعل الاجتماعي والأفكار ذات أثر مباشر في تغيير المجتمع، وهو الأثر الذي تفتقده عناصر الثقافة المادية كالتكنولوجيا، ولذا فهي لا تشكل عاملاً من عوامل التغير. ثم يبين العقاد بعض صور وعمليات الاتصال والتفاعل التي يتم من خلالها الإشعاع الحضاري، كالتعاون والصراع والتكيف، مشيراً إلى أثر عملية التعاون في نقل عناصر الثقافة، ممثلاً على

(306) العقاد، عباس محمود. **أثر العرب في الحضارة الأوربية**، مرجع سابق، ص28

(307) المرجع السابق، ص179.

(308) المرجع السابق، ص176.

(309) المرجع السابق، ص176.

ذلك بالأثر الذي تركته الحضارة العربية في الحياة الاجتماعية الأوربية، ومنه اقتباس الأخيرة كثيراً من مفردات اللغة العربية إلى اللغات الأوروبية عن طريق المعاشرة أو الاتباع في الحرب أو التبادل التجاري[310]. أما عملية الصراع فإنها تدفع إلى حركة التغيير داخل المجتمعات المغلوبة (الحضارة المتأثرة)، حيث يدفع الصدام مع الحضارة المؤثرة إلى إيقاظ الوعي السياسي الذي يسبق الوعي الاجتماعي، ثم تدفع المصلحة القومية بالمجتمع إلى الموازنة بين مساعيها في ميدان السياسة وميدان الاجتماع، بعد أن تستنفد قوتها الكبرى على إثر يقظتها الأولى في تحقيق غايتها الوطنية. ومن هنا قد تنشأ مظاهر التغيير السياسي والاجتماعي كأحد آثار التفاعل الحضاري بين حضارة غالبة وحضارة مغلوبة في عملية الصراع، وهو ما يظهر في توحيد قوى الأمة لمواجهة العدو الخارجي الذي يهدد كيان المجتمع[311].

ويرى العقاد أن عملية الاحتكاك التي تتم خلال الصراع الحضاري تؤدي إلى إيقاظ الوعي، فتؤثر في تنبيه أذهان الأمم المغلوبة إلى حقائق الحياة ولفت أنظارهم إلى الأسباب الصحيحة التي تقترن بها نهضات الشعوب[312]. وبذلك يكشف الصدام بين الحضارات عن العوامل الحقيقية لتخلف المجتمع وتأخره*. ويعتقد العقاد أن عملية التفاعل والاتصال الحضاري تؤثر في إشعاع عناصر ثقافية واجتماعية فيشيع في المجتمع المتأثر طرق التعليم الوافدة، كما تشيع فيه القدوة المعيشية بكثير من مظاهر الحضارة الغالبة، ويكون لشيوعهما معاً فعل سريع في بعض آداب الاجتماع ومقوماته، وتتقابل فيه المحاسن

---

(310) المرجع السابق، ص113.

(311) المرجع السابق، ص138-139.

(312) المرجع السابق، ص126.

(*) يضرب العقاد مثلاً لذلك بقوله: كان العدوان الأوربي وقهره للشرق دافعاً للبحث عن علل الوقائع الماثلة أمامهم على وجهها المعقول. وكان ذلك أول تدريب للذهن على حسن التعليل وفهم طبائع الأشياء... فنبهت الشرقيين إلى فهم الدين وفهم الوطنية وفهم العلاقة بين الفرد وبين الله، والعلاقة بين الفرد والدولة فهماً يتحدى أساطير الجمود ومخلفات الجهالة في عصور الضعف والاضمحلال). انظر: المرجع السابق، ص157، 158.

والمساوئ، على حكم العادة المألوفة في كل تغير سريع[313]. وبعد أن يقع التغير في العناصر الثقافية البارزة مثل (العرف الاجتماعي) تبدأ آثاره ومصاحباته في الظهور في النظم الاجتماعية كالأسرة والعادات الاجتماعية والعلاقات بين الطبقات. وهنا يشير العقاد إلى عمليات التكيف والتوافق مع المتغيرات الوافدة ومحاولة الحفاظ على الجذور الثقافية الأصيلة. ويستشهد بما حدث في المجتمعات الإسلامية بعد دخول مظاهر الحضارة الأوروبية، مما أثر على الأسرة فكسبت الأسرة الشرقية من ناحية، وخسرت من ناحية أخرى بهذا الازدواج العجيب في آداب المعيشة... وهو ما شكل محنة خطيرة سعى المجتمع لاجتيازها، حتى يتاح له الاستقرار على ملتقى مريح بين دواعي الحاضر ودواعي الماضي، ودواعي الحرية الفردية ومطالب المجتمع والأسرة[314].

ولا ينكر العقاد الآثار السلبية للاحتكاك والصدام بين حضارتين إحداهما غالبة والأخرى مغلوبة، فيشير إلى ظهور هذا الاحتكاك في صورة استغلال اقتصادي، وما تمارسه الحضارة الغالبة من احتكار اقتصادي ينزل بالطبقات الاجتماعية كلها في حكم الطبقة العاملة أمام هذا الاستغلال، ويؤجل تقسيم الطبقات من جراء هذا الاتفاق بينها في مواجهة رؤوس الأموال الأجنبية. غير أن الاحتكاك والاتصال يؤدي في الوقت نفسه إلى انتشار التعليم، وارتفاع نسبة التحضر، مما يضاعف من قوة الطبقة المتوسطة. ولذا تصبح تلك الطبقة قوة سياسية ذات صوت مسموع في توجيه السياسة الوطنية، في حين تظل الطبقة الفقيرة عالة على الطبقة المتوسطة في المطالبة بحقوقها. وبذلك يعرض العقاد لمظهرين بارزين في التحول الاجتماعي الناتج عن الاحتكاك الحضاري، وهما انتشار التعليم والحراك الاجتماعي. وهي الصورة التي يرى العقاد انطباقها على المجتمعات الشرقية نتيجة الصدام مع الغرب الاستعماري[315]. ويرى العقاد أن التغير السريع الناتج من الاتصال الحضاري

(313) المرجع السابق، ص135.
(314) المرجع السابق، ص135-136.
(315) المرجع السابق، ص137.

وما ينجم عنه من فساد أخلاقي واضطراب في الأعراف والعادات الاجتماعية يشكل سمة لمرحلة التحول من الجمود إلى التغيير. والتي عادةً ما تقترن بعملية هدم للقديم المتخلف وبناء مجتمع جديد متقدم. فعصر الجمود يخلف وراءه كثيراً من الأنقاض المعطلة والأركان المتداعية، ولابد من هدم قبل كل بناء ولابد من غبار وسقوط حول كل مهدوم، فإذا تكشف الغبار واتضحت القواعد الباقية، والقواعد التي يرتفع البناء الجديد على أساسها، فقد تتراءى للأبصار معالم الثقة والاطمئنان. وليس ببعيد في هذه الحالة أن تنبعث من تلك الأمة المغلوبة حضارة متجددة تؤدي دورها في تقدم الحضارة الإنسانية مرة أخرى[316]. ويعني ذلك أن التغير الاجتماعي الناتج عن الاتصال الحضاري لا يظهر في صورة تعديلات وتغيرات مفاجئة ومستقرة، بل يسرى تدريجياً في شكل تغيرات جزئية يصاحبها اضطراب وتوتر في النظم الاجتماعية تسود في مرحلة التحول. ومن هنا يحتاج التغير إلى حركات إصلاح تساعد على استيعاب العناصر الحديثة في النظم القديمة.

يؤكد العقاد أن الحضارة الغالبة ليست الجانب الوحيد المؤثر في عملية الاتصال الحضاري، فكما تؤثر في الحضارة المغلوبة فإنها تتأثر أيضاً ببعض عناصر هذه الحضارة.

ويشير العقاد هنا إلى أثر الحضارة الإسلامية على أوروبا نتيجة احتكاك الغرب بالمسلمين أثناء الحروب الصليبية. فقد كان لاستقلال الملك المسلم عن سلطان رجال الدين في الشرق أثر قوى حفز ملوك أوربا للتحرر من سلطة الكنيسة. ومن ثم بدأت حركة فصل الدولة عن الكنيسة وتلاها بعد ذلك حركات التحرير ودعوات التغيير في معنى الدولة وعلاقة الرعايا والملوك[317]. ومعنى ذلك أن العقاد لم يكن يؤمن بأن عملية الانتشار تسير في اتجاه واحد من المركز إلى الخارج، مثلما ترى نظرية "الدائرة الثقافية" التي تصور نشأة التغير من خلال ظهور عناصر وسمات ثقافية واجتماعية متميزة من ثقافات

(316) المرجع السابق، ص164.
(317) المرجع السابق، ص125-129.

أساسية تمثل المركز ثم تنتشر هذه العناصر إلى خارج المركز. وحينما تتلاقى تحدث بعض عمليات الانصهار التي تفسر أوجه الاختلاف عن تلك الثقافات الأساسية[318]. ولكنه يعرض رؤية مخالفة لفكرة الدائرة الثقافية التي تفترض تقسيم العالم إلى نصفين، مجتمعات ذات حضارة متقدمة رفيعة (يمثلها الغرب)، ومجتمعات ذات حضارة بدائية ساكنة تمثلها شعوب أمية. أي أنها تحدد مسار الانتشار الحضاري من الغرب إلى الشرق.

وأهم ما يميز رؤية العقاد لفكرة الانتشار الحضاري أنها لا تطرح عملية التغير كعملية آلية تسير في اتجاه واحد. فهي عملية تفاعلية بين المجتمعات المختلفة، وكل الحضارات دائنة ومدينة، مؤثرة ومتأثرة في آن واحد. فالحضارة الإسلامية سمحت ببقاء ما بقي من حضارة الفراعنة والإغريق والفرس والهنود، وليس كل ما انتقل على أيدي الحضارة الإسلامية عربياً محضاً في الأصول والفروع، ولكنها حفظت تراث الإنسانية كلها وزادت عليه ونقلته إلى من تلاها[319]. وطبقاً للعقاد، فإن عملية الانتشار الحضاري لا تتم قسراً في كل الأحوال، ولا تتم فقط من خلال الصراع الحضاري بالقوة والقهر، إنما تحدث من خلال القبول والتوافق، الأمر الذي يتعلق بمدى قابلية مجتمع ما لقبول عناصر جديدة ينشأ عنها تغيرات جوهرية وليست ظاهرية. وعملية الانتشار الحضاري كما يصورها العقاد، ليست نقلاً حرفياً لعناصر ثقافة وافدة، بل تمر بعدة عمليات بدءً من الانتقال والاستعارة إلى التعديل فالتكيف حتى تنتهي بالاستيعاب، ويستلزم ذلك في رأى العقاد نوعاً من استقلال الحس الذي يعتبره ميزان الاعتدال بين التقليد والتقاليد[320].

وبهذا اعتبر العقاد أن الاتصال الحضاري عاملاً مهماً من عوامل التغير الاجتماعي. ورأى أن أثر الاتصال الحضاري لا يقتصر على العناصر

---

(318) حول نظرية الدائرة الثقافية انظر:

- الجوهري، محمد. **الأنثروبولوجيا: أسس نظرية وتطبيقات عملية**، القاهرة: دار المعارف، 1982م، ص328.

(319) العقاد، عباس محمود. **أثر العرب في الحضارة الأوربية**، مرجع سابق، ص33.

(320) العقاد، عباس محمود. **على الأثير**، مرجع سابق، ص93-94.

الثقافية فحسب،بل يتعدّاه إلى جوانب البناء الاجتماعي كافة، فهي تخضع لتأثير الاحتكاك والإشعاع الحضاري. حتى النسق الديني يتأثر بهذا الاحتكاك الحضاري. وفي ذلك يقول العقاد: (لم ينقض جيل أو جيلان بعد احتكاك أوربا بالشرق حتى اتفقت كلمة المسلمين إلى نظرة جديدة إلى الدين. وأجمعوا في أنحاء الأرض على أن البدع والخرافات التي شقى بها أسلافهم وشقوا بها في زمانهم ليست من الدين الإسلامي في شيء. . .)[321]. ويكشف ذلك عن إيمان العقاد بأن الاتصال الحضاري يؤثر على الدين بصورة إيجابية، طالما احتفظ المجتمع بملكة الاستقلال في الحس والرأي، وبذلك فإن التغير الاجتماعي لا يستدعي الثورة على تقاليد المجتمع الغالبة سواء منها تقاليد العقيدة وتقاليد الفنون والآداب[322]. وبذلك يتأكد حرص العقاد على التراث بوصفه عنصراً من عناصر كيان الإنسانية الذي يلزم الحفاظ عليه من أجل المحافظة على الحضارة الإنسانية. (إن تاريخ الإنسانية هو تاريخنا وليس تاريخاً لنوع آخر نعاديه ويعادينا، ومن الحق له علينا أن نتردد طويلاً قبل هدمه وتقويضه)[323].

5 - وسائل التغير الاجتماعي

ربط العقاد بين وسائل التغير الاجتماعي والخصوصية الاجتماعية لكل مجتمع. حيث يحتاج التغيير -كما يرى العقاد- إلى وسائل للتقدم لا تتشابه بين أمة وأمة ولا يتأتى الاعتماد فيها على شيء غير تراث الأمة في ماضيها وتجاربها في حاضرها[324]. ويكشف العقاد زيف الادعاء بإصلاح علل جميع الأمم والمجتمعات بوصفة واحدة. فكما يقول: (إن الأمم تتفاوت في الطبائع وتتفاوت في العلل، وتتباعد في أسباب الشكوى كما تتباعد في أسباب البرء من شكواها. ولا يحدث في وقت من الأوقات أن تشكو كلها علة واحدة،

(321) العقاد، عباس محمود. **أثر العرب في الحضارة الأوروبية**، مرجع سابق، ص157.
(322) العقاد، عباس محمود. **على الأثير**، مرجع سابق، ص94.
(323) العقاد، عباس محمود. **أفيون الشعوب: المذاهب الهدامة**، مرجع سابق، ص63.
(324) المرجع السابق، ص34.

وتصح كلها بعلاج واحد. فقد يكون الشفاء لواحدة منها مرضاً لغيرها، وقد يكون النظام الذي يضمها في فترة من الزمن هو المنفعة كل المنفعة في غير تلك الفترة[325]. ومن الواضح أن العقاد يشير ضمنياً إلى النظرية الماركسية، ولذلك يؤكد أن المذاهب التي تدعو إلى التغيير بهدم كل ما بنته الإنسانية في غابر عصرها ر ليست إلا مذاهب هدامة. فالتغيير لا يتطلب هدم العائلة والوطن والدين، فهي تمثل الدعائم التي قام عليها بناء الحضارة الإنسانية[326].

ويرفض العقاد أن تعول الأمة على القوانين وسيلة للتغير الاجتماعي، ولا ينفي أن القوانين أحد الوسائل اللازمة للإصلاح الاجتماعي، ولكنها ليست كلّ الوسائل اللازمة ولا بأولها على الترتيب، ولا بأولها في وجوب العناية. والمجتمع الذي يعتمد على القوانين وحدها وسيلة لإصلاح العيوب الاجتماعية تفسد فيه القوانين قبل أن تصلح الناس. فتصبح مجالاً للظلم واستغلال السلطة والاحتيال على النصوص والتهرب في التنفيذ، أي تصبح القوانين نفسها مرضاً من أمراض المجتمع يحتاج إلى علاج[327]. وعلى ضوء ذلك ركز العقاد على عدد من الوسائل التي رأى أنها تمثل أهم وسائل التغير الاجتماعي في المجتمع المسلم، ويمكن توضيح ذلك فيما يلي:

أ - الحركات الدينية

رأى العقاد في الدين متغيراً دائماً للإصلاح، ووسيلة فاعلة في التغيير الاجتماعي، فيقول: (وإذا نظرنا إلى الدين نظرتنا إلى دواء يعالج به داء المجتمع، فمن الخطأ الجسيم أن نحسبه قارورة دواء تشرب ثم تلقى بعد فراغها، فإنما هو "نظام صحة" دائم يؤتى فوائده على مدى أعمار المتدينين، وأعمار المتدينين ألوف السنين[328]، ويؤكد العقاد أن ظهور الحركات الدينية

(325) المرجع السابق، ص31.
(326) المرجع السابق، ص55.
(327) العقاد، عباس محمود. **على الأثير**، مرجع سابق، ص154-156.
(328) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، مرجع سابق، ص368.

على اختلافها، كان من قبيل الحركات الطبيعية التي تتصل بطبائع الأمم وبواعث البيئة في حاضرها وماضيها[329]. وقد كانت الحركات الدينية أهم الوسائل التي دافع بها المجتمع المسلم عن وجوده واستقراره في الصراع الحضاري القائم بين الأمم، ويعتقد العقاد أن الأمة الإسلامية حرمت العلم والثروة والسلاح والحرية والمكانة السياسية وهي عدة الأمم في تنازع البقاء، ولم يبق لها في هذه المحنة التي مرت بها في عصر الاستعمار إلا عصمة واحدة: هي عصمة الدين[330].

وعلى ذلك ذهب العقاد إلى أن الحركات الدينية أثرت تأثيراً كبيراً في تغيير المجتمع الإسلامي، ومن ثم يلخص دور الحركات الدينية في عدة نقاط، **أولها**: تخليص الأذهان من أثر الخرافات والأباطيل التي كانت تعوقها عن فهم الحقائق وإدراك العلل والأسباب والاستواء على نهج التفكير الصحيح، و**ثانيها**: الإيمان بالدين إيماناً لا يمنع التقدم ولا يعرقل جهود المصلحين، وتمكين المسلم من أن يرضى ضميره ويزيل الفوارق ما استطاع بين رضى العقل ورضى الضمير، و**أخيرا**ً: عقد مصالحة بين الإسلام وبين الحضارة العلمية، فلم تعد المشكلة بينه وبين الحديث، وإنما المشكلة أن يؤدي رسالته ورسالة الأديان عامة في مكافحة اللوثة المادية التي تلغي مطامح الروح وتود لو جعلت الإنسان حيواناً بغير دين غير دين المعدات والأجسام[331].

ب - الديموقراطية الاجتماعية

تمثل الديموقراطية الاجتماعية أحد الوسائل الهامة لتحقيق التغيير الاجتماعي، في رأى العقاد، ويشرح العقاد معنى الديموقراطية الاجتماعية بوصفها (تعاون الأمة بالفكر والشعور على قضاء حقوق المجتمع وأداء فروضه وواجباته، وأن تكون وظائف المجتمع عملاً لا يتوقف على إرادة الحاكم أو نظام الحكومة، ولا يستأثر به أحد دون أحد ولا طائفة دون طائفة، بل موزع

(329) العقاد، عباس محمود. **أثر العرب في الحضارة الأوروبية**، مرجع سابق، ص158.
(330) العقاد، عباس محمود. **الإسلام في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص75-76.
(331) العقاد، عباس محمود. **أثر العرب في الحضارة الأوروبية**، مرجع سابق، ص161.

بين أبناء الأمة بأسرها كل فيما يستطيع وكما يستطيع)[332]. ولما كان الإسلام نظاماً اجتماعياً إلى جانب عقائده وشعائره الدينية، فهو لا يعفى المسلم من إصلاح السيئات التي يؤمر باجتنابها، إذ هو مطالب بتقويمها إذا استطاع بيده، فإن لم يكن فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات الاجتماعية المفروضة على الجماعة في الإسلام[333]. وما هلكت الدول كما جاء في كتاب الله إلا لأنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه[334].

تقوم الديمقراطية الإسلامية، كم يرى العقاد، على أربعة أسس: المسؤولية الفـردية، وعموم الحقوق وتساويها بين الناس، ووجوب الشورى على ولاة الأمور، والتضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات[335]. وهذه الأسس الأربعة تؤكد مبدأ (التضامن الاجتماعي)، مما يجعل مهمة التغير الاجتماعي شأناً مشتركاً يقع على عاتق الأمة كلها. وبذلك يعد التضامن الاجتماعي أحد شروط التغيير الاجتماعي ووسائله، حيث يقول العقاد: (التعاون بالرأي والعمل والخلق فريضة على كل فرد في الجماعة الإسلامية، يقوم المجتمع بقيامها ويزول بزوالها...)[336]. ومن هذا المنطلق رأى العقاد أنه إذا كان على علماء الأمة الدور الأساس في الإصلاح، تطبيقاً لقول الله: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)، فإن ذلك لا يرفع فريضة التغيير والدعوة إلى الإصلاح عن كل فرد من أفراد الأمة. (فطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة كما جاء في الحديث الشريف، فليس في الإسلام طائفة تستأثر بمهمة من مهام المجتمع كله أو بعضه، ولكنها حقوق أو فروض موزعة على كل قادر، وباب القدرة مفتوح للمجموع)[337].

---

(332) العقاد، عباس محمود. **الديموقراطية في الإسلام**، مرجع سابق، ص95.
(333) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، مرجع سابق، ص324-327.
(334) المرجع السابق، ص327.
(335) العقاد، عباس محمود. **الديموقراطية في الإسلام**، مرجع سابق، ص43.
(336) المرجع السابق، ص96.
(337) المرجع السابق، ص96.

ويعتقد العقاد أن (المجتمع الذي يؤمر كل فرد فيه بهدايته والاستماع لمن يهديه غنى بالديموقراطية الاجتماعية عن كل نظام من نظم الديموقراطية السياسية. لأن الأمة كلها في ذلك المجتمع حاكمة ومحكومة، آمرة ومأمورة، ناهية ومنهية، فلا محل فيها لطغيان أو (استئثار)[338]. وما من جماعة بشرية تتم فيها أمانة الشورى وأمانة الإصلاح، وأمانة التعاون، ثم يعروها انحلال أو يخشى عليها من فساد[339].

ج - وسائل الاتصال

كان العقاد يؤمن بأهمية وسائل الاتصال الجماهيري ودورها في التأثير المتبادل بين الحضارات. ولما كان الاتصال الحضاري -في تصوره- من عوامل التغير الاجتماعي، فقد رأى أن وسائل الاتصال تشكل أحد الوسائل المهمة في التغيير الاجتماعي. وطبقاً للعقاد فإن تاريخ الإنسانية منذ القدم يظهر العلاقة الوثيقة بين الحرية ووسائل الاتصال على اختلافها، (نرى أن كل خطوة في طريق الإذاعة كانت كذلك خطوة في طريق الحرية، كأن الحرية والإذاعة مظهران متلازمان لحركة واحدة من حركات التطور والارتقاء)[340].

ويرى العقاد أن الحرية الدينية والحرية السياسية ظلت مقيدة حتى ظهرت أول وسيلة من وسائل التسجيل والإذاعة وهي الكتابة على الورق. وكلما تطورت وسائل النشر والإذاعة، نعمت الشعوب بنصيب أكبر من الحرية. وكل خطوة في سبيل النشر والإذاعة تقترن بخطوة مثلها في سبيل الحرية ومعرفة حقوق الإنسان. ومن هنا تشكل وسائل الاتصال وسيلة لمقاومة الاستبداد وإيقاظ الرأي العام، كما تعد مدخلاً لدفع حركة التغيير الاجتماعي[341]. وعلى ذلك أبرز العقاد دور وسائل الاتصال في نقل الثقافة وفي الاحتكاك الحضاري، فرأى أن ثورة الاتصال الحديثة جعلتنا نعيش عالماً مشتبك

---

(338) المرجع السابق، ص97.

(339) العقاد، عباس. **الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص38.

(340) العقاد، عباس. **أفيون الشعوب: المذاهب الهدامة**، مرجع سابق، ص72.

(341) المرجع السابق، ص73-79.

الأطراف لا انفراط فيه ولا انعزال، والى ذلك أصبحت وسيلة لوحدة الحضارة الإنسانية[342]. وتلك الوحدة في تصور العقاد تشكل أحد مظاهر التقدم العالمي المنشود.

5 - أهداف التغير الاجتماعي

حدد العقاد غاية التغير الاجتماعي طبقاً للرؤية الإسلامية في تحقيق (المجتمع المتزن المنتظم)، وهو في رأيه المجتمع الذي يراعي حقوق الإنسان كما يحدد الواجبات وينظمها. وفي هذا الإطار انتقد العقاد حركة الإصلاح الأوروبي في عصر النهضة لعجزها عن تحقيق التوازن المطلوب بين الحق والواجب. وتفسير ذلك عنده أنه في عصور الظلام، عم الظلم وجهل الناس حقوقهم، ولم تكن هنالك حقوق إلا الحق الإلهي الذي كان يدعيه مدعيه لإنكار جميع الحقوق. وحينما بدأت الأمم في نهضتها مطالبة بحقوقها المهضومة، لم تأخذ حركة التغيير مساراً صائباً، بل تطرفت في ذلك، حتى أوشك الأمر أن ينتقل جملة واحدة من كفة الواجبات إلى كفة الحقوق. وهذا الأمر حول المجتمع إلى شبح لا ملامح له، واعتبر المسؤول عن كل أحد وعن كل حق. وبذلك ألقى الأفراد التبعة على ذلك الشبح المجهول. ولما كان التغيير المتوازن يستلزم التناسق بين الحق والواجب، فقد رأى العقاد ضرورة أن يتحول المجتمع من شبح مبهم إلى شخص مرسوم تبدو فيه ملامح جماعاته وآحاده معروفة الطاقة معروفة العمل معروفة التبعات[343].

وعلى ضوء ذلك رأى العقاد ضرورة تنظيم حركة المجتمع حتى يكون التغيير الاجتماعي متوازناً، ترجح فيه كفة الإنسانية على كفة الخارجين عليها. وبذلك تكون أهم أهداف التغيير كما حددها العقاد تتمثل في عدة عناصر، **أولاً**: تصحيح الأوضاع الطبقية (مجتمع لبني الإنسان جميعاً لا لطبقة تجور على سائر طبقاته)، **ثانياً**: الاتجاه نحو التضامن والتكامل الاجتماعي الإنساني.

---

(342) الفيومي، محمد إبراهيم. **في مناهج تجديد الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص340.

(343) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، مرجع سابق، ص410-412.

(مجتمع للعالم المتضامن المتكامل لا لمن يتسلط عليه ويسخره في خدمته بقوة المال والسلاح)، **وثالثاً**: إحياء الشعور والخلق والفكر والعقيدة وهي ما سماها العقاد "قوى الحياة الإنسانية" (مجتمع تعمل فيه قوى الحياة الإنسانية من شعور وعاطفة وخلق وفكر وعقيدة وليس بالمجتمع الذي تحكمه الآلات والأدوات. . . وهكذا تصبح سمة المجتمع الحديث أنه مجتمع إنساني في رعاية خالق هذا الإنسان وخالق جميع الأكوان[344].

ولا يكتفي العقاد بتقديم رؤيته حول أهداف التغير الاجتماعي داخل نطاق المجتمع الواح، بل يذهب أبعد من ذلك ليقدم تصوره لما يجب أن تتجه إليه أهداف التغير الحضاري العالمي. حيث يعتقد العقاد أن غاية ترقى الإنسان في معارج الحياة هي السمو إلى عالم الروح، وعلاقة الاقتراب من عالم الروح أن المرء يتبع الأوامر الشرعية فلا يقتل ولا يغضب ولا يسيء إلى أحد من الأحياء لأن شواغل الجسد هي التي تسول له العدوان وتثير فيه البغضاء[345]. والترقي، من وجهة نظر العقاد، إنما هو الانتقال من وجود بغير ذات إلى وجود له ذات: إلى وجود يعلم ذاته ويشعر بوجوده. فالذاتية أعلى ما نتصوره من مراتب الكائنات على الإطلاق .والإنسان إذا بلغ غاية مرتقاه أصبح "ذاتياً" لا يلتبس بذات أخرى من نوعه، وهذا هو المقياس الصادق لترتيب درجات الكمال في جميع الكائنات[346]. وإذا كان الكمال المطلق صفة الخالق وليس بصفة المخلوقات. فهذا يعني أن كل مخلوق محدود وكل محدود فلابد فيه من نقص يحس في صورة من الصور، وهذه النواقص في رأى العقاد وسيلة لتطور الإنسان. وعلى ذلك تصبح الآلام وسيلة الارتقاء بتنازع الأحياء وهي وسيلة للتهذيب والازدياد في نمو فضائل الإنسان[347]. ومعنى ذلك أن الصراع الحضاري وسيلة للتقدم، ولابد أن يفضى إلى تقارب

---

(344) المرجع السابق، ص324 -327.

(345) القط، خالد عباس. «الله والإنسان في تراث العقاد»، مرجع سابق، ص232.

(346) العقاد، عباس محمود. **الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية**، مرجع سابق، ص293-295.

(347) المرجع السابق، ص296-297.

الحضارات. وكان العقاد يرتقب هذا التقارب بحلول القرن الحادي والعشرين، فيقول: (نخال أن القرن الحادي والعشرين قمين أن يتقدم بالضمير الإنساني خطوة أوسع من خطواته بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وإن علم النفس سيلاقى علم الذرة في الشقة الوسطى التي لا تزال حتى اليوم فاصلة بين المادة والروحانية[348].

يستند العقاد في توضيح فكرته السابقة إلى رؤية قرآنية، حيث يقول (... إن المفهوم من سير الهداية الإلهية كما يسرده القرآن الكريم أن حياة النوع الإنساني في تاريخ متصل يتمم بعضه بعضاً، وتنتهي إلى التعارف بين الشعوب والقبائل في إخوة عامة لا فضل فيها لقوم على غيرهم إلا بالعمل الصالح. ولهذا يحرص الإسلام على كيان المجتمع في الشخصية الفردية وفي الأسرة وفي الإيمان بوحدة النوع، ولا يهدم بنية من هذه الأبنية الحية التي تحققت لتعيش بين القوى العاملة في المجتمع ولا تنهدم وتندثر في حقبة بعد حقبة)[349]. ويرى العقاد في شمول العقيدة الإسلامية مزية توحي إلى الإنسان أنه (كلٌ) شامل فيستريح من فصام العقائد التي تشطر السريرة شطرين ثم تعيا بالجمع بين الشطرين على وفاق[350]. وعلى ذلك فليس الإسلام دين أمة واحدة ولا هو دين طبقة واحدة، ولكنه رسالة تشمل بني الإنسان من كل جنس وملة وقبيلة. وتفرد الإسلام بهذه المزية كان سبباً في تحول الشعوب إليه بمحض الرضا والاقتناع، وهذه المزية هي التي ساعدت في صمود العقيد حتى في حالة ضعف الأمة، فلم يزل الإسلام "وحدة إنسانية هائلة" تتخذ مكانها بين هيئات الأمم ولا تزال على أمل وثيق في المزيد[351].

ويتضح من رؤية العقاد السابقة تطلعه إلى دور فاعل للإسلام ينقذ العالم من التنازع والشقاق ويخطو به نحو التقدم والترقي. فالإسلام كما يقول العقاد:

---

(348) العقاد، عباس محمود. **عقائد المفكرين في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص164.
(349) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، مرجع سابق، ص359.
(350) العقاد، عباس محمود. **الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبل**، مرجع سابق، ص22.

(عصمة من كل داء من أدواء هذا الفصام الذي مزق طوية الفرد أو يمزق صورة الوجود كله بين خصومات الفكر وخصومات العقيدة وخصومات المثل العليا في كل قبلة تتجه إليها. فليس في الإسلام عداء بين الروح والجسد، وليس للجسد فيه محنة تمتحنه بالصراع بين الطبقات من متعة الروح أو متعة الجسد[352]. ويخلص العقاد إلى أن التقدم يحتاج إلى تربية النوع البشري وليس هناك أصلح من تربية الدين "لا سيما الدين الذي تهيأت له النفوس بعد التقدم في معارج الحضارة، الدين الإسلامي"[353].

من جهة أخرى، دعا العقاد إلى الانفتاح بين الحضارات والثقافات الإنسانية كوسيلة للتقدم العالمي، إذ يعتقد أن الفكر الإنساني يشكل حلقات متعاقبة. ولذا فقد اهتم بأطوار الفكر وبتطور المذاهب الفلسفية، وفي هذا الإطار قام العقاد بتوضيح تأثر الفلسفات الإسلامية بفلسفات الإغريق[354]. ولم تكن دعوته للانفتاح الحضاري دعوة للتغريب، بل كانت في مضمونها رفضاً لفكرة التغريب. ولذلك كانت دعوته تشمل الانفتاح على حضارات العالم شرقاً وغرباً، الحديث منها والقديم. ومن هذا المنطلق رفض العقاد دعاوى التغريب، ومنها دعوة زكى نجيب محمود التي أطلقها في كتابه (شروق من الغرب) والتي تمنى فيها أن يشرق على بلاده شعاعاً من الغرب لأنه صاحب الحضارة الحديثة ومبعث المعرفة وفيه الإنتاج العلمي والأدبي والفلسفي والنظم الاجتماعية والسياسية. ويرد عليه العقاد بقوله: (إننا نتطلع إلى الشروق من كل مكان حتى من الشرق القديم، وحتى من الجنوب إذا طلع علينا شعاع من الجنوب ولا نتطلع إلى الغرب وحده حين نترقب الشروق)[355].

وقد اعتمد العقاد في رأيه السابق على القول المنسوب إلى الرسول ﷺ:

---

(351) المرجع السابق، ص29-32.

(352) العقاد، عباس محمود. **ما يقال عن الإسلام**، مرجع سابق، ص212.

(353) المرجع السابق، ص211.

(354) العقاد، عباس محمود. **ابن رشد**، مرجع سابق، ص52-55.

(355) الملطاوي، حسن. **فلسفة التقدم عند العقاد**، مرجع سابق، ص 212.

الكلمة ضالة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق بها*. ووجد في ذلك دعوة للانفتاح على الثقافات والحضارات الأخرى؛ دعوة للبحث في آفاق أخرى قد يكون منها الحسن ومنها القبيح. ولكنها دعوة للمؤمن (صاحب العقيدة) الذي يقيس المعرفة بمقياس الإيمان. حيث رأى العقاد أن (كل معرفة صحيحة فهي معرفة قرآنية إسلامية. . .والمعرفة مطلب من مطالب المؤمن بالكتاب لا يعوقه عائق أن يتحراها ويحققها ويهتدي بها حيثما أصابها)[356]. على ذلك رأى العقاد أن الانفتاح الحضاري لا يتعارض مع الالتزام بثوابت الإسلام ونظمه التي أقرها الحكم والتشريع. فهذه النظم قد أودعها الإسلام من دواعي التوفيق ما يلائم الزمن بعد الزمن والبيئة بعد البيئة. ولا يضيق فيها باب الاجتهاد كلما وجب الرجوع إليه في أحوال غير الأحوال التي نشأت فيها الدعوة الإسلامية. وهذه المرونة التي ميزت النظام الإسلامي -كما يرى العقاد- تصلح للحياة العصرية، ولا تستعصي مع الزمن على التجديد[357]. فالمجتمع الإسلامي هو المجتمع الإنساني المتجدد الذي يحق على سنة التقدم بما يحققه من مبادئ الإسلام، وهي مبادئ لا تنتشر وتنطوي في مدى أيام أو مدى أعوام[358].

ولما كان العقاد يستمد المنطلقات التي يبنى عليها مشروعه في التغيير الاجتماعي من الشريعة الإسلامية، ويستلهم من القرآن الكريم أسس التقدم الحضاري، فإنه يشير إلى تنزه الإسلام عن الجمود الذي يجعل حائلاً بين الدين وبين ضمير الإنسان في زمن من الأزمان، ويرى أنه إذا كانت الحقائق تؤكد تغير المؤمنين مع الزمن في الشعور والفهم، فإن القرآن لم يمنعهم أن يتغيروا، ولا هو بمانع أحداً أن يتغير جهده من التغير، كيفما كان تغير الفهم

(*) رواه الترمزي وابن ماجه والقاضعي في مسند الشهاب، ثلاثتهم من طريق إبراهيم بن الفضل عن سعيد المقبري عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ" الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها" والحديث ضعفه بعض الأئمة ومنهم أبو حاتم والبخاري والنسائي. .

(356) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص88، 87.

(357) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، مرجع سابق، ص334.

(358) المرجع السابق، ص 358.

والشعور في هذه الأمور[359]. ونظراً لما تحظى به قضية الحرية من أهمية محورية في رؤيةالعقاد، لذلك نظر إليها على أنّها أساس لتقدم الإنسان ومقياس لرقيه. ولما كانت الحرية في الإسلام ترتبط بالواجب والتبعة، فقد ذهب العقاد إلى أن (الحرية بغير إيمان حركة آلية حيوانية أقرب إلى الفوضى والهياج منها إلى الجهد الصالح والعمل المسدد إلى غايته. فمن الخير أن تذكر الأمم الإسلامية على الدوام أن الحرية عندها إيمان صادق وليست غاية الأمر فيها أنها مصلحة ونظام مستعار)[360].

وعلى ذلك ينظر العقاد إلى الحرية باعتبارها المقياس الحقيقي للتقدم، فقد يقاس التقدم بازدياد العلم أو ازدياد القوة أو ازدياد الفضائل والملكات. ولكن كل هذه الأشياء في نظر العقاد تبدو مطالب جزئية، وكلها تتمثل في المطلب الشامل وهو زيادة استعداد الفرد لحق الحرية وزيادة قدرته على احتمال التبعة[361]. ويعني ذلك أن العلم والقوة والفضائل كلها أشياء تصب في خدمة الهدف الرئيس وهو تحقيق حرية الإنسان. فالحرية هي المقياس الأساس لتقدم الفرد. أما تقدم المجتمع الإنساني فيقاس بازدياد التعاون والاتصال بين الشعوب ولهذا يرى العقاد أن التعاون بين عناصر الإنسانية برمتها، أشمل من القول بارتقاء النظم السياسية، وارتقاء المعاملات التجارية، وارتقاء الأخلاق الاجتماعي، لأن هذه الخصال كلها تتمثل في التقارب بين الأمم والتعاون بينها على وسائل الوحدة والاتصال، وبذلك فإذا لم تعبر النظم الاجتماعية المخلفة عن مظاهر الوحدة الإنسانية فلا تعد متقدمة ولا تعطى مؤشراً على تقدم المجتمع الإنساني[362]. ويرى العقاد (أن المقياس الوحيد لارتقاء الأمة هو مقدار حظ الفرد من الحريات والتبعات. . . وتلك هي وجهة التاريخ المطرد في حالة الإنسان الفرد حيث كان. . . أما وجهته في حالته الإنسانية

---

(359) العقاد، عباس محمود. **المرأة في القرآن**، القاهرة: دار نهضة مصر، 1977م، ص122-132.

(360) العقاد، عباس محمود. **الديموقراطية في الإسلام**، مرجع سابق، ص7.

(361) العقاد، عباس محمود. **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، مرجع سابق، ص217.

(362) المرجع السابق، ص216، 217.

كلها فالاتجاه نحو التقارب بينها مطرد يتعاقب في كل مرحلة من مراحل التاريخ)[363]. على أن الحرية في رأي العقاد ليست مقياساً لتقدم الأمم فحسب، إنما هي مقياس لتقدم الأديان أيضاً، (إنما تقاس الأديان بما تودعه النفوس من القيم والحوافز وبما تزيده من نصيب الإنسان في حرية الضمير أو في حرية التمييز بين الحسن والقبيح[364].

ويذهب العقاد إلى أن للإسلام فضلاً عظيماً في هداية العالم إلى الحرية والتبعة والمسؤولية الفردية. فالدعوة الإسلامية قدمت فكرة المسؤولية الفردية بصورة جديدة كل الجدة. وتعلم الناس لأول مرة في تاريخ البداوة والحضارة (أن ليس للإنسان إلا ما سعى)، وأن جيلاً من الأجيال لا يؤخذ بجريرة أسلافه ولا يؤخذ خلفاؤه بجريرته (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولا تسألون عما كانوا يفعلون)[365]. والقرآن الكريم يقرر التبعة الفردية وينوط بها كل تكليف من تكاليف الدين، وكل فضيلة من فضائل الأخلاق فـ (كل نفس بماكسبت رهينة)، وطبقاً لأحكام القرآن، تشترك كل قوى الذات الإنسانية (النفس-والروح-والعقل) في القيام بالتكليف، وتمييز الإنسان بمنزلة الكائن المسؤول[366]. ويعتقد العقاد أن العقل الذي يزيد عليه الإيمان هو العقل الذي خاطبه القرآن بالتكليف، ولا معنى للتكليف إن لم تكن فيه طاعة وحرية، ولا معنى للحرية من وراء إرادة الخالق وإرادة المخلوق[367].

ومن هنا كانت التقوى هي مقياس التكليف، فأقدر الناس على أمانة التقوى أقدرهم على النهوض بالتبعة. والتقوى هي ميزان الأفضلية بين الناس وهذا هو القسطاط الذي ينشىء للإنسانية حقوق المساواة بين أبنائها. ويرى العقاد أن المساواة قبل أن تكون مطلب إنساني، كانت شريعة إلهية. ولكنها لم

---

(363) المرجع السابق، ص217

(364) العقاد، عباس محمود. **حياة قلم**، مرجع سابق، ص193.

(365) العقاد، عباس محمود. **مطلع النور: أو طوالع البعثة المحمدية**، بيروت: المكتبة العصرية، ب. ت، ص109.

(366) العقاد، عباس محمود. **الإنسان في القرآن**، مرجع سابق، ص35.

(367) المرجع السابق، ص 35.

تنشأ في حضارة من الحضارات قديماً وحديثاً، إلا كان وراءها حيلة أو سياسة أو مراوغة تعليق وتسكين[368]. ولكن الإسلام ربط بين المسؤولية الفردية وبين المساواة بين البشر. فالقرآن صريح في مساواة النسب ومساواة العمل، كما أنه يجعل التقوى ميزان المفاضلة بين الناس، تشمل المسؤوليات جميعاً، لأنها تشمل كل ما يطلب من الإنسان بأنه يتقيه ويسأل عنه إذا وقع فيه[369]. وبهذا أسقط العقاد حجة بعض الناس الذين رأوا في "القدر" مبرراً للجمود والمحافظة، وحولها إلى دافع للحركة والتقدم، حيث يقول: (مسألة القضاء والقدر هي مسألة الحرية الإنسانية في جميع نواحيها، فهي بمثابة مسألة قضائية نفسية علمية وليست بالمسألة الدينية وكفى... ومن ينكر القضاء والقدر كأنه شيء لا يوافق العقل الإنساني ولا يساغ في منطق التفكير أن يقال بأن المخلوقات يجب أن تختلف وأن تتساوى مع ذلك الاختلاف في كل قدر وقضاء. ذلك حكم لا يسوغ في عقل عاقل، لأن اختلاف التقدير لازم مع اختلاف الأقدار... فإذا وجب أن تختلف الأشياء ويختلف الأحياء ويختلف الجزاء، فقد وجب أن يكون الجزاء غير مناقض للعدل في نهاية المطاف... إن العدل بمعنى المساواة الشاملة هو العدم بعينه، لأن المساواة الشاملة تنفى قيام الأشياء والأحياء. فلابد من معنى للعدل الإلهي غير هذا المعنى[370].

وملخص القضية التي يطرحها العقاد أن الحرية هي المقياس الأساس لتقدم الأمم، وهي قضية تتعلق بالمسؤولية الفردية والتكليف، والتكليف معلق بجوانب أخلاقية، حيث التقوى هي مقياس التكليف، وعليها يتأسس معنى المساواة الإنسانية. أما المجتمع المتقدم فهو مجتمع الحرية والمسؤولية الإنسانية. وتلك هي الأسس الجوهرية لتقدم الإنسانية. وحسب ما يذهب إليه العقاد،فإنّ الإنسانية الجامعة لا وجود لها قبل أن يوجد الإنسان المسؤول، وحين توجد الإنسانية الواحدة يتساوى الإنسان، ويصبح أفضل الناس عند الله

(368) المرجع السابق، ص55.

(369) العقاد، عباس محمود. **الديموقراطية في الإسلام**، مرجع سابق، ص44-46

(370) العقاد، عباس محمود. **الإسلام دعوة عالمية**، مرجع سابق، ص250-252.

اتقاهم وأصلحهم وأسبقهم إلى الخيرات[371]. وهذا ما قدمه الإسلام للإنسانية (دعوة إلى توحيد الإنسانية في حقوق واحدة وهداية واحدة وإيمان واحد بإله لا إله غيره، يتساوى الناس بين يديه ولا يتفاوتون بغير الفضل والصلاح)[372].

خامساً: استنتاجات

إن ما أبداه رواد التيار التحرري الإسلامي من إعجاب ببعض مقومات الحضارة الغربية، ونقدهم لبعض خصائصها، يمثل تعبيراً عن إيمانهم بضرورة التواصل الحضاري؛ التواصل بين مكونات الحضارة الحديثة والقيم الإسلامية الأصيلة، فلم يكن هدف الفكر التحرري الإسلامي العودة إلى الجذور الإسلامية هروباً من الفكر الغربي، كما لم يكن محاولة لتطعيم المرجعية الإسلامية ببعض المفاهيم الغربية، ولكنه استهدف الوصول إلى رؤية فكرية حديثة تعبر عن تواصل وتكامل الفكر الإنساني العالمي، بما يفضي إلى حضارة عالمية ليست شرقية ولا غربية، تقوم على فكرة التقدم الإنساني.

قدم العقاد رؤية متكاملة للتغير الاجتماعي في إطار فلسفي إسلامي. يستند إلى مفهوم الحرية بوصفه قضية محورية. وكان لتأثير التيار التجديدي العقلي ومدرسة الإمام محمد عبده دور عميق في تشكيل هذه الرؤية الفكرية. إلا أن عناصر الثقافة الأوربية التي اطلع عليها العقاد لعبت دوراً بارزاً في تشكيل مذهبه المتميز في منهجه وأسلوبه. وقد كان اهتمام العقاد بمسألة العقيدة يرتبط بأزمة الإنسان المعاصر، فسعى لصياغة رؤية اجتماعية ذات أسس إسلامية تعطى للمجتمع المسلم القدرة على مواجهة تحديات العصر، وكانت أهم أهدافه الواضحة في دراساته الإسلامية الكشف عن الذات الإسلامية من خلال البحث عن الإسلام في معناه الصحيح. ويمكن ملاحظة اهتمام العقاد بالجانب الديني وبأهمية العقيدة في إحداث التغيير الاجتماعي، ولكنه بالإضافة لذلك يهتم بالجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ودورها في إحداث التغيير.

---

(371) العقاد، عباس محمود. **الإنسان في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص54.
(372) العقاد، عباس محمود. **مطلع النور**، مرجع سابق، ص103.

وقد ظهر ذلك في استعراضه لدور الاستعمار في دفع حركة التغيير من خلال إيقاظ الوعي السياسي والاجتماعي، وما ترتب على الدور الاقتصادي للمستعمر في إحداث تغيرات في البناء الطبقي داخل المجتمع، وأثره في تقوية الطبقة الوسطى وتحويلها إلى طبق ثورية تدفع التغيير والإصلاح الاجتماعي.

1. اهتم العقاد بقضية التجديد، ورأى أن الاستقلال الفكري ميزان الاعتدال بين التقليد والتقاليد. في حين رفض الثورة على التقاليد الدينية التي تشكل ذخيرة شعورية تعين المسلم على مجابهة الحياة العصرية. وكانت خلاصة فكرة التجديد عند العقاد أن الدين ينبغي أن يطلق للمذاهب الفكرية مجالها في المسائل المتجددة، على أن ترعى المذاهب الفكرية حرمة الدين في المسائل الثابتة.
2. ينطلق مفهوم التغير الاجتماعي عند العقاد من رؤية تقدمية ترفض فكرة عبث التاريخ، وتهتم بالتغيرات التاريخية طويلة المدى أكثر من الاهتمام بالتغيرات الجزئية. ويرى العقاد أن التغيرات الجوهرية هي التي تتجه نحو المحور أو النفس الإنسانية، والأساس ويعنى به "الحرية". وقد تناول العقاد ظاهرة التغير الاجتماعي من خلال ثلاثة مصطلحات أساسية ظهرت في أعماله: الإصلاح والتطور والتقدم. ويعنى الإصلاح الاجتماعي عند العقاد تغيير البواعث أي الإصلاح النفسي في الأساس. ويرى أنه حينما ننقل المحور يسهل إحداث التغيير المنشود في أوجه الحياة كافة. ويشمل الإصلاح الاجتماعي مجمل النظم الاجتماعية، ويتجه نحو تنظيم حركة المجتمع، ويسعى إلى تصحيح الأوضاع الطبقية، وإحياء الشعور والعقيدة والخلق والفكر والاتجاه بالمجتمع نحو التضامن الاجتماعي. ويتطابق مصطلح الإصلاح الديني مع مصطلح الثورة عند العقاد حيث تتجه الثورة نحو كسر الحواجز التي تعوق الإصلاح الاجتماعي، وهي العرف والتقاليد والاستبداد السياسي.
3. يؤمن العقاد بمبدأ التطور وتنازع البقاء، ويرى أن الدين أهم نسق يحفظ للمجتمع كيانه في الصراع بين الحضارات. والتطور عند العقاد يشير إلى عدة معان، فهو قد يشير إلى التقدم، وقد يعني تدهور الحضارة، كذلك

قد يشير إلى التغيرات البنائية في المجتمع التي تحدث بهدف تكيف المجتمع مع المستحدثات والمتغيرات الجديدة على المجتمع. واهتم العقاد بفكرة التطور الإنساني العالمي الذي ينتهي إلى وصول الإنسان إلى أعلى درجات الكمال الإنساني، وهذا معنى التقدم عند العقاد. وبذلك تتفق رؤية العقاد حول التطور إلى حد ما مع آراء هيغل التطورية التي ترى أن التطور (انطلاق نحو الكمال، العقل الكامل، الدولة الكاملة، القيم المطلقة، التطور نحو المطلق الذي يحتمه قانون الجدل ويسعى به إلى أفضل الصور وأكملها)[373]، ولكن العقاد يرفض مذهب الحتمية، ولا يعبر عن فكرة الصراع على أساس قانون الجدل.

تتلخص رؤية العقاد حول التقدم في أن الديموقراطية أو (ديموقراطية الإسلام) هي التي تحل معضلة الصراع وتحرر الإنسان من خلال المساواة الإنسانية، مما يعنى إمكانية نهوض الحضارة الإسلامية وانتهاء أزمة الضمير الإنساني، وبذلك يضى التاريخ إلى مستقبل عالمي يسوده التقارب والوحدة. ويمكن ملاحظة أن نظرية "نهاية التاريخ" التي قدمها فرنسيس فوكوياما في نهاية القرن العشرين تتشابه مع أفكار العقاد إلى حد ما، مع بعض الاختلافات. حيث قدم فوكوياما رؤيته على أساس أن الليبرالية الديموقراطية قد حلت معضلة الصراع التاريخي من خلال قيمة المساواة، وبذلك أوقفت نظرية فوكوياما التاريخ عن الحركة، حيث افترضت أن الديموقراطية حققت للفرد ذاته وكماله وبذلك خلقت إطاراً من المساواة تختفي فيه السيطرة الإمبريالية[374]. وهو ما يفترض العقاد تحقيقه من خلال ديموقراطية الإسلام العالمية.

4. وأخيراً يبدو النضج الفكري والموضوعية البعيدة عن التعصب في تفسير العقاد لعملية الاحتكاك الحضاري باعتبارها عملية تفاعل متبادل وليست إشعاعاً من مركز حضاري متقدم إلى حضارات توصف بالبدائية، فهناك

---

(373) انظر: زايد، أحمد وعلام، اعتماد. **التغير الاجتماعي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1992م، ص48.

(374) المرجع السابق، ص 49.

تواصل حضاري دائم. وكل حضارات العالم دائنة ومدينة، مبدعة وناقلة في عملية التغير الاجتماعي. وتلك الرؤية تبدو نابعة من إيمان العقاد بالاستقلال الذاتي والمساواة بين البشر، واعتقاده أن التفاوت بين الإنسانية هو تفاوت في الفضل وليس تفاوت في القوة أو الثروة وعلى ذلك تكون المسؤولية والتبعة هي مناط الحرية وهي أيضاً ميزان التقدم ومقياس الكمال الإنساني. وهذه الرؤية تستند إلى المبادئ الإسلامية وتعبر عن أسس العقيدة الإسلامية السمحة.

obeikandl.com