

التفكير الاجتماعي

في الفكر الإسلامي الحديث

حنان محمد عبد المجيد

مكتبة
مؤمن قريش

www.muhammadquraysh.com

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



حنان محمد عبد المجيد

- من مواليد القاهرة عام ١٩٦٣ .
- حصلت على ماجستير علم الاجتماع من جامعة عين شمس عام ١٩٩٥ .
- حصلت على الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة عين شمس عام ٢٠٠٥ .
- تعمل مديراً تنفيذياً لوحدة ضمان الجودة بكلية الإعلام بجامعة القاهرة، ومحاضراً لطلبة دبلوم التنمية الاجتماعية بجامعة عين شمس .
- شاركت في عدة دراسات ميدانية مع العديد من الجهات البحثية، ولها مجموعة من البحوث والمقالات في مجال علم الاجتماع الإسلامي .
- شاركت في العديد من المؤتمرات والملتقيات العلمية .

التغيّر الاجتماعي
في الفكر الإسلامي الحديث

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

الطبعة الأولى 1432هـ/ 2011م



التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث

تأليف: حنان محمد عبد المجيد إبراهيم

موضوع الكتاب 1 - النظريات الاجتماعية 2 - سوسيولوجيا المجتمع الإسلامي
3 - دراسات اجتماعية 4 - المشروع الحضاري الإسلامي

ردمك (ISBN): 978-1-56564-349-9

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي،
ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله
بأي شكل أو واسطة من وسائل نقل المعلومات، سواء أكانت
إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو
التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية

The International Institute of Islamic Thought

P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172, USA

Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922

www.iiit.org / iiit@iiit.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تمهر
بالضربية عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها

مكتب التوزيع في العالم العربي

بيروت - لبنان

هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183

www.iiit.org / info@iiit.org

الإهداء

إلى أولئك المفكرين الأفذاذ الذين أذكوا بعلمهم
قيساً من نور في ظلمة عصرٍ تكالبت فيه الأمم
على أمتنا الإسلامية فكانوا حقاً ورثة النبوة
أحيوا الأمة واستنهضوا الشعوب من غفلتها
إلى أولئك الذين كافحوا من أجل التغيير في
الشرق الإسلامي محافظين على هويتنا الإسلامية
بروحٍ عصريةٍ جديدةٍ
إلى أولئك المفكرين المجددين جميعاً
أهدي هذه الدراسة

شكر وتقدير

أود أن أخص بالشكر الجزيل أستاذي الفاضل العالم الجليل الدكتور علي محمود أبو ليلة على رعايته وتوجيهاته القيمة والسديدة. كما أشكر زوجي الدكتور عبد الناصر عوض على تشجيعه وتضحيته ومساندته لي، وكذا أفراد أسرتي جميعهم وأخص بالذكر هنا أختي الدكتورة ليلي عبد المجيد، وأخي الأستاذ عبد المجيد إبراهيم، وأخي الدكتور محمد عويس على تشجيعهم ومساندتهم لي أثناء إنجاز هذا العمل. كما لا يفوتني أن أشكر العالمين الجليلين المستشار طارق البشري والدكتور سيف عبد الفتاح على توجيهاتهم القيّمة. أسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل وينفع به ويجعله في ميزان حسناتي، إنه سميع مجيب.

المحتويات

11	تقديم
17	مقدمة
29	الفصل الأول: قضية الدراسة ومتغيراتها الأساسية
32	حول مفهوم التغير الاجتماعي
37	ملامح التغير الاجتماعي في المرجعية الغربية
57	الدين أحد متغيرات التغير الاجتماعي: خلاف بين مرجعيتين
77	الفصل الثاني: التغير الاجتماعي على خلفية المصادر الإسلامية الأساسية
78	الإطار المرجعي للدراسة
99	فرضيات المدخل التحليلي ومستوياته
122	أسلوب التحليل وأدواته
127	الفصل الثالث: التغير الاجتماعي عند أصحاب التيار التجديدي العقلي
131	طبيعة السياق الإسلامي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر
140	رواد التجديد الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين
159	مفهوم التغير الاجتماعي ومرجعيته
185	آليات التغير الاجتماعي
209	أهداف التغير الاجتماعي
217	استنتاجات
223	الفصل الرابع: مفهوم التغير الاجتماعي لدى تيار التغيير الثوري الحركي
226	السياق الاجتماعي والفكري للشيخ حسن البنا
233	فكر حركة الإخوان المسلمين ونظرتها إلى المجتمع

246	وجهة نظر الشيخ حسن البنا في التغير الاجتماعي
287	استنتاجات
289	الفصل الخامس: مفهوم التغير الاجتماعي لدى التيار التحرري الإسلامي
292	طبيعة التيار التحرري الإسلامي ومقولاته الرئيسية
328	السياق الاجتماعي والفكري للعقاد
347	وجهة نظر عباس العقاد في التغير الاجتماعي
398	استنتاجات
403	الفصل السادس: مفهوم التغير الاجتماعي في التيار الشيعي الحديث
405	طبيعة الفكر الشيعي الإمامي ومقولاته الرئيسة
421	التغير الاجتماعي في الفكر الشيعي الحديث
443	المفكر علي شريعتي نموذجاً للفكر الشيعي الحديث
460	نظرية علي شريعتي في التغير الاجتماعي
505	استنتاجات
509	الفصل السابع: التغير الاجتماعي على خلفية الفكر الإسلامي الحديث "خاتمة"
510	حتمية التغير الاجتماعي
514	طبيعة التغير الاجتماعي
519	آليات التغير الاجتماعي
533	التغير الاجتماعي بين التمكين والانهايار الحضاري
538	كفاءة المنظور الإسلامي في دراسة التغير الاجتماعي
547	المراجع

تقديم

يعدّ التغير الاجتماعي عنصراً محورياً في بناء المجتمع، إذ يشير وقوعه إلى قدر الحيوية التي تحكم تفاعلاته. لذلك كان التركيز على أهمية التغير الاجتماعي متوازياً مع قدر الفهم الذي تحقق للمجتمع. وإذا تأملنا تطور النظرية الاجتماعية الغربية فإننا ندرك أنه بقدر واقعيتها وعلميتها في دراسة المجتمع، يكون تركيزها على التغير الاجتماعي وسعيها لفهمه. وتأكيداً لذلك فإن الذي يتأمل فلسفة أفلاطون، يجد أن جمهوريته الفاضلة مجتمع ساكن بلا تغير، لأن الفكر الفلسفي الإغريقي حينئذٍ حاول تطوير صورة مثالية عن المجتمع، بينما عجز عن تأمل واقعه. وحينما وقعت تغيرات واقعية في الواقع الأوروبي ابتداءً من القرن الرابع عشر وحتى السادس عشر، والذي بدأ مع إنهيار الكنيسة الكاثوليكية بفعل حركة الإصلاح الديني، لم تكن العقلية الغربية جاهزة لتطوير نظرية تتولى تجريد التغيرات التي وقعت.

في هذا الإطار يمكن النظر إلى النظريات التطورية التي قدمها الفكر الاجتماعي الغربي والتي ظهرت مع نهاية عصر التنوير، باعتبارها محاولات لفهم التغير الاجتماعي من مدخل زمني لا اجتماعي. حيث شكلت نمطاً من التنظير الذي سعى إلى تحديد المراحل التي قطعها التطور الإنساني ابتداءً من حالة المشايعة البدائية، وحتى عصر الصناعة. في هذه المرحلة ظهرت نظرية فيكو وكوندرسيه وباخوفن وماكلينان غير أن هذه النظريات برغم إدعائها معالجة مراحل التغير أو التطور الاجتماعي، إلا أنها عالجت المراحل التي تحرك عبرها المجتمع باعتبارها لوحات ساكنة، إذ لم يعالج هذا النمط من التنظير التغير الحادث داخل بنية كل مرحلة، كما لم يعالج المتغيرات المسؤولة عن نقل كل مرحلة إلى المرحلة التالية. وبذلك يمكن القول بأن

التنظير الغربي قد فشل حتى منتصف القرن الثامن عشر في تطوير نظرية علمية ذات كفاءة لفهم التغيير الاجتماعي.

غير أنه مع نهاية القرن الثامن عشر بدأت تحدث تغيرات واقعية، جذرية وشاملة، فقد وقعت الثورة الفرنسية بفعل ضغوط فلسفات وشعارات التنوير، ووقعت الثورة الصناعية بفعل تراكم ثروات البرجوازية التجارية من ناحية، وتراكم المعرفة العلمية وتحولها إلى تكنولوجيات من ناحية ثانية، واتساع الأسواق وسيطرة أوروبا على خامات الشرق من خلال حركة الاستعمار من ناحية ثالثة. وفي هذا الإطار يمكن النظر إلى معالجات التغيير التي ظهرت على خريطة النظرية الكلاسيكية الغربية على أنها محاولات متباينة لفهم التغيرات الاجتماعية الواقعية ذات الطبيعة الشاملة. إذ ذهبت نظريات هذه المرحلة مذاهب شتى ومتباينة في إدراكها للتغيير الاجتماعي الذي حدث. فقد رأى أوغست كونت أن ثمة تحول قد حدث في الواقع الإنساني من المرحلة الدينية إلى الميتافيزيقية إلى المرحلة الوضعية، حيث يتحكم العلم في ضبط التفاعل الاجتماعي. وإستناداً إلى ذلك قسم أوغست كونت مباحث علم الاجتماع -الذي أسند إليه دراسة المجتمع وقيادته- إلى مبحثين هما "الإستاتيكا الاجتماعية" أي المبحث المهتم بدراسة النظم والأبنية الاجتماعية المستقرة و"الديناميكا الاجتماعية" أي المبحث المهتم بدراسة التطور والتغيير الاجتماعي. وفي إتجاه آخر ذهب كارل ماركس إلى اعتماد التغيير الاجتماعي المستند إلى تغير أدوات الإنتاج، والمتحقق من خلال صراع القوى الاجتماعية الذي يشكل قاعدة التفاعل الاجتماعي. وتجاهل أن المجتمع بحاجة إلى الاستقرار قدر حاجته إلى التغيير، حتى يتمكن من أداء العمليات اللازمة لزوماً حتمياً لبنائه، كعملية التنشئة الاجتماعية مثلاً، واستيعاب المجتمع لمنظوماته القيمية المتدفقة على مساحته من مراحل التاريخ المتتابعة، على حين أكد إميل دوركايم على نمط محدود للتغيير الاجتماعي انتقل عبره المجتمع من مجتمع التضامن الآلي إلى مجتمع التضامن العضوي. بينما أكد ماكس فيبر على متغير الدين باعتباره المتغير الذي يقود عملية التغيير الاجتماعي، وأخيراً جاء فلوريديو باريتو ليؤكد أن الصفوة هي المؤسسة للتغيير

الاجتماعي وأن ثمة تطابق بين دورة الصفوة ودورة التغير الاجتماعي.

وبرغم ذلك لا نستطيع القول بأن التنظير الغربي قد وصل إلى نظرية متكاملة عن التغير الاجتماعي، وأن قصارى ما وصل إليه يتمثل في معالجة بعض عمليات التغير الاجتماعي. وهو الأمر الذي دفع عالم الاجتماع الشهير "تالكوت بارسونز" في محاضراته لدرجة الأستاذية بعنوان "بعض اعتبارات حول نظرية التغير الاجتماعي عام 1961" إلى التأكيد على أننا قد توصلنا إلى نظرية عن الاستقرار والتوازن الاجتماعي، وأن الأرض أصبحت ممهدة لإستنبات نظرية عن التغير الاجتماعي. وهو ما يعني أن التنظير الغربي ظل عاجزاً حتى منتصف القرن العشرين تقريباً عن تطوير نظرية شاملة وعمامة عن التنظير الاجتماعي.

على خلاف ذلك كانت الرؤية الإسلامية للتغير الاجتماعي، كاملة ومكتملة منذ البداية. وإذا كان تالكوت بارسونز قد رأى في الفعل الاجتماعي النواة الصلبة لكل التفاعل والوجود الاجتماعي، فإن الرؤية الإسلامية رأت في "الفطرة الإنسانية" الوحدة النواة للوجود الاجتماعي، ففيها شفرات الخير والشر كما فيها شفرات الاستقرار والتغير. فالله خلق الفطرة بشفراتها الغنية، وجعل الإنسان، خليفته في أرضه لاستنفار عناصر الفطرة التي تلائم حالة الاجتماع، وبالرغم من أن الله قد خلق الكون، إلا أنه ترك للإنسان بفعله الارادي تغيير المجتمع أو فرض استقراره بما يوافق فطرته. فالفطرة هنا هي المرجعية، والفعل الارادي والعقل الإنساني هما أدوات الإنسان في تغيير الواقع الاجتماعي. لذلك رأت النظرية الإسلامية أن الإنسان -استناداً إلى فطرته- هو فاعل التغيير تصديقا لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11] فأصلاح الذات وإصلاح الفطرة وتوجيهه بوصلتها، في اتجاه الخير واتجاه ما هو إيجابي هو المدخل الإسلامي للإصلاح والتغيير الاجتماعي، وهو ما يشكل المقولة الأولى في النظرية الإسلامية لإحداث التغير.

وتتصاعد هذه المقولة إلى مقولة أعم، هي مقولة "النواة الصلبة" الجماعة

المسلمة التي عاشت في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم واستوعبت الفكرة والعقيدة الإسلامية وجسدتها في سلوكها فغيرت من حياتها وحياة قومها. واتجهت بطاقة التغيير إلى ساحات بعيدة من بقاع الأرض، أساسها الفطرة الخيرة السليمة المتسقة في حركتها مع قانون الوجود. وتتصاعد النواة الصلبة لتسلم طاقة التغيير إلى حالة العقيدة، حينما يدب الوهن في تجذرها في نفوس البشر، أو حينما يضيف إليها البشر ما ليس منها، أو حينما ينفصل البشر عن العقيدة. إمّا بسبب الادراك الجامد لها، وإمّا بسبب عطب أصاب فطرتهم. قد يبدأ التغيير هنا بشكل تلقائي في البداية غير أنه يتحول إلى إرادي حينما يدفع التغيير باتجاه سلامة العقيدة وصلاح واقع البشر. مجسداً بذلك حديث الرسول ﷺ الذي رواه أبو داود وغيره: "إن الله يبعث على رأس كل مائة عام لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها". وأحسب أن عالم الاجتماع العربي الشامخ عبد الرحمن بن خلدون قد التقط بعبقريته الفذة مضمون "حديث" التغيير والتجديد، فجعل عمر الدولة ثلاثة أجيال، مائة سنة حتى يدب فيها الوهن لتبدأ من جديد.

ذلك يعني أن فهم التغيير في المجتمع يستوجب إدراكه عبر أربعة طبقات، الأولى أن الله خلق هذا الكون تعبيراً عن إرادته التي تنبثق عنها سببية التغيير باتجاه الأفضل والإيجابي إذا فسدت الفطرة أو فسد المجتمع. تجسداً لقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء: 16]، وقوله تعالى ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَبُرُّ مُعْتَدِلَةٌ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾ [الحج: 45]، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ * كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَءَانَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [غافر: 82]. فالتغيير السلبي باتجاه التدمير والفساد بسبب الفساد والظلم وادعاء القوة. لتنظيف الأرض وتمهيدها ليحل محل ما سبق مجتمع جديد. وفي نطاق الطبقة الثانية فبذور التغيير شفرات في بنية الفطرة نفسها، لتنشأ سببية أقل شمولاً، لكونها مقصورة على نطاق الدائرة الإنسانية وليست الالهية. لذلك أمرنا الله بتزكية النفس وتزكية الفطرة والتأكيد على الجانب الخير فيها وتوسيع مساحته، والفطرة هي قاعدة الإنسان المستخلف

من الله، والمدفوع بفطرتة واستخلاقه إلى أن يعمر الأرض، وفي العمران تجديد وتغيير. وفي الطبقة الثالثة توجد النواة الصلبة، التي تستند إلى طاقة الإيمان كآلية من آليات التغيير لتحسين وجه الأرض ونشر الخير والعدل، أو كآلية تحافظ بها على أمر دينها حينما تدلهم الفتن. حيث تحتفظ بعقيدها أو بذرتها لكي تزرعها من جديد، في تربة ترى أنها صالحة وحاضنة، ليتحقق التغيير إلى الأفضل وإلى الخير. ثم تأتي الطبقة الرابعة، حيث امتلاك البنية العقدية نفسها، بمنطقها وطاقاتها الإيمانية، القادرة على التصحيح الذاتي. وحينما تنضج الظروف الملائمة للتغيير تستدعي العقيدة وجماعتها أو نواتها الصلبة لتقوم بفعل التغيير. هذه الطبقات الأربع تشكل جوهر نظرية التغيير من منظور إسلامي. نظرية كاملة متماسكة تعبر عن إرادة الله، وتستند إلى الفعل الإنساني وتشكل مدخل لفهم حركة المجتمع والقوانين الضابطة لايقاع هذه الحركة.

لقد تبلورت هذه الخواطر خلال قراءتي للإنجاز المتميز -الذي قدمته الدكتورة حنان عبد المجيد- الذي توفرت له ظروفه التي جسدت تميزه. باحثة هادئة ومتميزة تمتلك طاقة عقلية وتحليلية رفيعة المستوى، إضافة إلى ما لديها من صفاء ديني وطاقة إيمانية يسرت لها أن تتناول قضية التغيير في الفكر الإسلامي بمنطق صاحب الرسالة. وحينما يصبح البحث العلمي رسالة تكتسب بالنقاء والطهارة التي تجعل مكانة العالم وريثة لمكانة الأنبياء، فإن الناتج لا بد أن يكون متميزاً، هذا إلى جانب دين ذي بنية عقدية منطقية وإيمانية لا تفرض على العقل الإنساني قيوداً، بل تتيح له مساحات واسعة من التأمل الذي يزكي ذاته ويرتقي بها، طالما أن التأمل في اتجاه الخير واتجاه ما هو إيجابي. ويتصل الظرف الآخر باحثة شابة تمتلك قدرة وعافية علمية يسرت لها أن تعمل بصبر ودأب حتى تمكنت من إنجاز هذا العمل، الذي تقاطعت هذه الظروف الأربعة على ساحته لتحقيق تميزه.

وإذا كان شرف لي أن زاملت الدكتورة حنان عبد المجيد أثناء بنائها لهذا الإنجاز -الذي يعدّ إضافة حقيقية للمكتبة الاجتماعية، والذي ينبغي أن يقرأه كل باحث جاد- فإنني وجدت نفسي في نهاية هذه الرحلة العلمية أتعلم منها،

لكونها من ناحية سبقتني في التعرف على مجال البحث العلمي من منطلقات إسلامية، ولأنها تمتلك قدرة الشباب التي تمكنها من التجاوز والقفز فوق المنطق المعتاد للتفكير وهي قدرات لا تتوفر للعجائز. ومن الطبيعي أن يجسد ذلك منطق التغيير الذي يستهدف بناء الحياة. لا أقول ذلك تواضعاً بل أقوله إقراراً لحقيقة تدفعنا إلى الإقرار بها مواطن الحق في فطرتنا. دعواتنا للدكتورة الفاضلة حنان عبد المجيد بكل الصحة والعافية، ومزيد من العطاء والإنجاز الذي نستمتع به ونتعلم منه.

والله الموفق أولاً وأخيراً،

د. علي ليلة

كلية الآداب - جامعة عين شمس

مقدمة

لعل من أهم ما اتسم به العصر الحديث هو سرعة التغيرات المتلاحقة التي طالت شتى مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بشكل عام. وقد تميز هذا العصر ببراء فكري واسع، إذ ظهرت تيارات فكرية متنوعة شكلت مذاهب ونزعات مختلفة في الفكر العربي والإسلامي، كانت تتصارع فيما بينها، ولم تكن ظروف العصر تسمح لتيار أن يطغى على آخر، وقد عبر ذلك عن أحد جوانب الواقع المضطرب الذي ساد المجتمعات الإسلامية، إذ وُصف الشرق في هذا الموقف الحرج بأنه (في مفترق الطرق في كل شأن من شؤون الحياة، في اللغة، وفي الأدب، وفي نظام الأسرة، وفي نظام المجتمع، وفي السياسة، وفي الاقتصاد...) (1).

وبهذا يمكن القول، إن العصر الحديث في مجتمعات الشرق الإسلامي شهد مرحلة تحول اجتماعي واقتصادي وسياسي انعكست آثارها على الحركة الفكرية، فبات من ضرورات هذه المرحلة إنشاء مشروع حضاري من أجل التغيير، يهدف إلى تمكين الأمة من مواجهة الانهيار الحضاري والعمل على إعادة التوازن بين الشرق والغرب، ويسعى إلى الحفاظ على هوية الأمة الإسلامية. ولذلك ظهرت تيارات فكرية إسلامية كان همها الأساسي وضع القواعد العامة لهذا المشروع الحضاري، ومن هنا شكلت قضية التغيير الاجتماعي مبحثاً ملحاً فرض نفسه على كتابات رواد الفكر الإسلامي في

(1) أمين، أحمد. المجددون بين أمس واليوم (مقال)، مجلة الهلال، العدد (42) نوفمبر 1933، (في الخطيب، محمد كمال (إعداد وتقديم)، الإصلاح والنهضة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، القسم 2، 1992، ص 214.

سياق تتصارع فيه مختلف القوى والاتجاهات، ويناضل كل اتجاه للدفاع عن حقه في الوجود. وعلى ذلك شغلت قضية التغيير الاجتماعي المصلحين والمفكرين في العالم الإسلامي منذ بداية اليقظة الإسلامية الحديثة، وكان من الصعب على الحركة الفكرية التي ظهرت في العصر الحديث أن تتغلب على قرون طويلة من التخلف بقفزة واحدة، ولكنها بلا شك استطاعت أن تحرك هذا الجمود وتكشف جوانب ضعف الأمة، واستطاعت كذلك أن ترسم خطوطاً في سبيل التغيير الاجتماعي، مما يحتاج إلى حركة فكرية معاصرة تكمل المسيرة وتتطلع نحو المستقبل بخطوات ذاتية نابعة من هويتنا الإسلامية بروح عصرية جديدة.

لذلك حاولت هذه الدراسة -قدر المستطاع- أن تكشف عن التصور الإسلامي الحديث لقضية التغيير الاجتماعي من خلال رؤية تحليلية نقدية، ولا أدعي أن الدراسة تحيط بمجمل التصور الإسلامي في هذا المجال، ولكنها في الواقع تشكل جهداً علمياً موضوعياً يعرض لأبرز تيارات الفكر الإسلامي التي ساهمت في بلورة نظرة إسلامية حديثة تتعلق بقضية التغيير الاجتماعي.

واستناداً إلى ما تقدم تحددت أهم مبررات الدراسة فيما يلي:

1. مع مطلع القرن الحادي والعشرين بدأت معالم مرحلة عالمية جديدة تتكشف وتتجلى، حيث تراوحت الدعوة إلى العولمة ما بين الترويج لفكرة المجتمع العالمي القائم على فكر إنساني شامل متكامل فيه الثقافات والحضارات المختلفة، وبين ادعاءات الصراع الحضاري التي تفترض صراعات مستقبلية ستحدث نتيجة الفجوة التي تفصل الحضارات الإنسانية، على أساس أن العولمة تتجه إلى تصعيد الهوية الحضارية نتيجة الاختلافات الحضارية التي يصعب معها المصالحة وتجاوز التهديدات التي تواجه الغرب، والتي تأتي -طبقاً لقول صاموئيل هانتنغتن Samuel Huntington ومؤيديه- من الأصولية الدينية (الإسلامية خصوصاً)⁽²⁾. وطبقاً

Borgatta, Edgar F., ed. *Encyclopedia of Sociology*. Volume 4. New York: (2) Macmillan Reference USA, 2000, p. 2940.

لهذه التحولات العالمية تنبع أهمية هذه الدراسة، فقد حظيت التصورات الغربية فيما يتعلق بالتغير الاجتماعي باهتمام محوري في إطار النظرية السوسيولوجية، بينما لم تحظ التصورات الإسلامية بمثل هذا الاهتمام، مما يستدعي دراسة التغير الاجتماعي من وجهة النظر الإسلامية، حتى يمكن إبراز ما يستطيع الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث أن يقدمه في ظل المتغيرات العالمية المتلاحقة.

2. تنبع أهمية الدراسة من الرغبة في تقديم تصور إسلامي لقضايا التغير الاجتماعي يستند إلى التحليل العلمي، حيث ظل إسهام الباحثين العرب في مجال علم الاجتماع الإسلامي محدوداً لفترة طويلة، في حين سبقهم إلى هذا المجال بعض الباحثين الغربيين وقلة من الباحثين في العالم الإسلامي. والملاحظ أن كثيراً من الدراسات السوسيولوجية المتعلقة بقضايا الفكر الإسلامي لا تستند إلى إطار معرفي إسلامي دقيق، ولذلك افتقر بعضها إلى الموضوعية، وجاء بعضها متحيزاً وقاصراً⁽³⁾. بينما نحتاج إلى تحليل علمي دقيق يكشف عن طبيعة المفاهيم الاجتماعية التي يضمها التصور النظري الإسلامي في العصر الحديث، بدلاً من ترك هذه المهمة لمفكري الغرب لإبرازه بشكل غير منطقي وغير علمي.

3. إن توافر قدر كبير من إبداعات الفكر الإسلامي الحديث فيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية، يستدعي بذل المزيد من الجهد العلمي لجمع هذا التراث الفكري وتحليله وتقويمه بطرق منهجية موضوعية، مما قد يساعد في بناء نظرية اجتماعية ذات منطلقات فكرية إسلامية تقف إلى جانب النظرية الغربية، وتتفاعل معها وصولاً إلى فكر إنساني تسهم فيه كل الحضارات الإنسانية.

4. تحتاج قضايا الفكر الاجتماعي الإسلامي إلى اهتمام أكبر من الباحثين

(3) الحسيني، السيد. فيبر والإسلام (عرض نقدي) المؤلف تيرنر، (في) محمد الجوهري: الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، العدد2، القاهرة: دار المعارف، ط8، أكتوبر 1987م، ص307

في علم الاجتماع، حتى تدرس بشكل علمي دقيق، وحتى لا تترك لتصورات متطرفة لبعض الكُتاب غير المتخصصين، بالإضافة إلى أن إسهامات علم الاجتماع في هذا المجال أقل بكثير من إسهامات غيرها من التخصصات الأخرى مثل التاريخ والفلسفة وعلم السياسية، وهي النظم العلمية التي قدمت دراسات متميزة لبعض قضايا الفكر الاجتماعي الإسلامي.

5. بعض الدراسات التي تناولت التغيير الاجتماعي الإسلامي استندت إلى المفاهيم الغربية في التفسير والتحليل، ولذلك كان من الضروري إعادة النظر في الإطار المرجعي الذي تقوم عليه الدراسات في مجال علم الاجتماع الإسلامي، من أجل استكشاف بعض الفرضيات الاجتماعية المتصلة بالتغيير من المصادر المختلفة للفكر الإسلامي الحديث.

6. وأخيراً تستند هذه الدراسة إلى ما كشفت عنه نتائج بعض الدراسات العربية والغربية، التي أوضحت كفاءة التصور الإسلامي في إحداث التغيير الاجتماعي نحو الأفضل. وهذا يبرر الاهتمام بدراسة مفهوم التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث بهدف إثراء البناء المعرفي للنظرية السوسيولوجية. حيث يؤكد بعض علماء الاجتماع ضرورة استيعاب كل النظريات الاجتماعية دون استثناء وإعمال العقل فيها ومناقشتها ونقدها، والانفتاح الفكري على الاتجاهات جميعاً، فالانغلاق على فكر واحد يشكل خطراً على علم الاجتماع⁽⁴⁾.

وتنطلق الدراسة من مفهومين أساسيين:

أ- مفهوم الفكر الاجتماعي الإسلامي Islamic Social Thought

ب- مفهوم العصر الحديث The Modern Age

فحينما نشير إلى مصطلح الفكر نقصد تلك الأفكار والتصورات والرؤى

(4) نعيم، سمير. النظرية في علم الاجتماع: دراسة نقدية، القاهرة: دار المعارف، ط2،

1979م، ص254

والقضايا والمواقف والآراء التي تشكل موضوعاً للتفكير البشري،⁽⁵⁾ ولذلك نعني بالفكر الاجتماعي الإسلامي النتاج العقلي البشري الذي يخضع للنقد والمراجعة، إذ يوصف الفكر الإسلامي عموماً بأنه: كل ما أنتجه فكر المسلمين منذ مبعث الرسول وإلى اليوم من المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى، والعالم، والإنسان، ويعبر عن اجتهادات العقل الإنساني في تفسير المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكاً، وعلى ذلك، لكي يسمى الفكر إسلامياً، يجب أن ينطلق من ضوابط الإسلام وقواعده وهي الوحي الإلهي (القرآن الكريم والسنة النبوية)⁽⁶⁾.

ويعني ذلك أن الفكر الإسلامي يتميز بعدة خصائص يمكن تحديدها فيما يلي:

1. أن الفكر الإسلامي لا يتولد عن طريق تصورات وضعية أو إدراك عقلي مطلق.
2. هو نتاج عقلي اجتهادي قائم على الاستنباط والاستدلال وفق القواعد العامة للتفكير الإسلامي.
3. يستند في أحكامه وأفكاره ورؤاه إلى مصادر أساسية ثابتة (القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع).
4. يشمل المعارف الكونية والمعارف الإنسانية والمعارف العامة.
5. يشترط في الفكر الإسلامي أن يكون واقعياً، متحركاً، متجدداً، هادفاً إلى خير الإنسانية، يؤدي إلى غاية نفعية دنيوية ودينية.
6. ويمثل الفكر الاجتماعي الإسلامي أحد فروع الفكر الإسلامي، ونعني بالفكر الاجتماعي التفكير بشأن مشكلات المجتمع بواسطة فرد أو بضعة

(5) أبو زيد، محمود. المختصر في تاريخ الفكر الاجتماعي، القاهرة: دار الغريب للطباعة والنشر، 1998م، ص10

(6) عبد الحميد، محسن. تجديد الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1985م، ص18

أشخاص هنا وهناك في التاريخ الإنساني أو في الحاضر⁽⁷⁾، أو مجمل فكر الإنسان بشأن علاقاته والتزاماته تجاه رفاقه⁽⁸⁾ وبذلك يشمل الفكر الاجتماعي الإسلامي كل الأفكار والتصورات المتعلقة بمشكلات المجتمع، والقضايا الاجتماعية التي تلتزم بالملاحم العامة للفكر الإسلامي.

وعلى ضوء ما سبق تتبنى هذه الدراسة تعريفاً للفكر الاجتماعي الإسلامي بأنه:

(مجموعة الأفكار والتصورات التراكمية التي عبر عنها المفكرون الاجتماعيون المسلمون بشأن العلاقات التبادلية بين الجوانب الدينية والاجتماعية، المرتبطة بالسياق المجتمعي والتاريخي في إطار مرحلة زمنية محددة في العصر الحديث، وتستند هذه الأفكار إلى المصادر الإسلامية الأساسية والثانوية، وتقوم على أسلوب التفكير الاستنباطي والاستقرائي اعتماداً على أسس المدخل الإسلامي).

أما مفهوم العصر الحديث فالمقصود به في هذه الدراسة العصر الحديث في العالم الإسلامي. ولما كان مصطلح العصر في اللغة يشير إلى معانٍ مختلفة من بينها الزمن الذي ينسب إلى ملك أو دولة أو إلى تطورات طبيعية أو اجتماعية⁽⁹⁾، فقد اتفق على تحديد بداية كل عصر من الناحية التاريخية، إما بقيام حركة إصلاح وتجديد واسعة، أو بتأسيس دولة كبيرة وقوية، أو بانبعث حضارة جديدة، أو حتى بانتهاء حضارة قديمة.

فالحداثة تعني ابتداء الشيء وأوله، وبذلك تكون الحداثة ضد القدم⁽¹⁰⁾، ولا تعني بالضرورة التقدم نحو وضع أفضل. ومن هنا نشأ الاختلاف بين

(7) Bogardur, Emory Stephen. *The Development of Social Thought*. E.S.B: 1960, p. 3

(8) Fairchild, Henry Pratt, ed. *Dictionary of Sociology and Related Sciences*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1974, p. 294

(9) أنيس، إبراهيم وآخرون. المعجم الوسيط، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ط3، 1985م، ج2، ص166

(10) المرجع السابق، ص166

المؤرخين في تحديد بدء العصر الحديث، حيث ظهرت ثلاثة آراء أساسية تطرح كل منها بداية مختلفة للعصر الحديث، وكل رأي من هذه الآراء له أنصاره ومؤيدوه.

الرأي الأول: يؤرخ لبداية العصر الحديث مع فتح المسلمين للقسطنطينية سنة 857هـ (1453م)، حيث تطور العالم الإسلامي بموجب الفتح العثماني، كما بدأ عهد جديد في تاريخ أمم أوروبا الشرقية⁽¹¹⁾، وبسقوط القسطنطينية انهارت الدولة الرومانية القديمة، وبدأ في الغرب تاريخ جديد لعصر جديد، ولذلك يرى المؤرخون أنه أساس التاريخ الحديث للشرق العربي والغرب الأوروبي أيضاً⁽¹²⁾.

أما الرأي الثاني: فيعتمد في تحديد بدء العصر الحديث على ما أحدثته آثار الحملة الفرنسية على مصر سنة (1798-1801م)، حيث رأى المؤرخون أن اتصال الحضارة الغربية بالمسلمين خلال الحملة الفرنسية شكل المقدمات الأساسية لبناء الدولة الحديثة في مصر، التي بدأت فعلياً بعد أن تولى محمد علي باشا حكم مصر (1805)، وما أحدثه ذلك من إدخال أساليب جديدة في طرق الحياة والاتجاهات والأفكار، ومن ثم اعتبرت بمثابة الأساس لقيام بقضة عربية شاملة عمت أرجاء الوطن العربي في القرن التاسع عشر⁽¹³⁾. وبناء على ذلك، هناك من يعتبر الفترة من أواخر القرن الثامن عشر وحتى أواخر الثلاثينيات -وربما الأربعينيات- من القرن العشرين، مرحلة انبثاق الحياة الحديثة في العالم العربي والإسلامي، ولذلك أطلق بعضهم على هذه الفترة (عصر النهضة)⁽¹⁴⁾.

(11) غربال، شفيق. "مقدمة" مؤنس، حسين. الشرق الإسلامي في العصر الحديث، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط2، 1938م، ص د.

(12) المرجع السابق، ص د.

(13) إسماعيل، حلمي محروس. تاريخ العرب الحديث من الغزو العثماني إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1997م، ص95، 128.

(14) من أبرز الذين قالوا بذلك نذكر على سبيل المثال: ألبرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة: 1798-1939)، وعلي المحافظ (الاتجاهات الفكرية عند العرب =

الرأي الثالث: يؤرخ لبدء العصر الحديث في تاريخ الشرق الإسلامي بوصول الشعوب الشرقية إلى دور اليقظة، باعتباره خروجاً من العصر (الوسيط) وبداية للعصر الحديث⁽¹⁵⁾. وبذلك يقترن العصر الحديث، في رأي بعض المؤرخين، ببدء ظهور بوادر الإصلاح الديني الذي كانت طلائعه في المشرق، من الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، ثم اتجاه التجديد في الهند، ثم حركة الإصلاح الديني في مصر على يد جمال الدين الأفغاني، وما تفرع عنها في الأقطار الإسلامية الأخرى شرقاً وغرباً⁽¹⁶⁾.

وبذلك يرتبط العصر الحديث للأمة الإسلامية، في رأي أحمد شلبي، بالنهضة الفكرية الإسلامية الحديثة التي بدأت مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادي⁽¹⁷⁾.

وفي ضوء ما سبق، يمكن تحديد العصر الحديث في العالم الإسلامي ببداية القرن التاسع عشر استناداً إلى بعض المقدمات التي مهدت للتحويل إلى عصر جديد أهمها:

❖ الحركة الوهابية في الجزيرة العربية بقيادة محمد بن عبد الوهاب (1703-1792م).

❖ الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801م)، وما حققته من كسر للجمود والعزلة التي فرضت على الأمة الإسلامية.

❖ قيام الدولة الحديثة في مصر على يد محمد علي (1805).

= في عصر النهضة: 1798-1914)، وكذلك محمد كامل الخطيب (الإصلاح والنهضة).

(15) انظر: مؤنس، حسين. الشرق الإسلامي في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 10
(*) العصر الوسيط، كما يعرفه حسين مؤنس، هو عصر المماليك في مصر والسلاجقة في العراق ثم الأتراك العثمانيين الذين تسلموا الشرق والدولة الإسلامية.

(16) الخولي، أمين. المجددون في الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة قضايا إسلامية (2)، 2000م، ص 27

(17) شلبي، أحمد. الفكر الإسلامي: منابعه وآثاره، القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1962م، ص 183.

ويمكن تقسيم العصر الحديث إلى أربع مراحل فكرية متعاقبة:

المرحلة الأولى: من 1805م مع بدء تأسيس الدولة الحديثة في مصر حيث ظهر الاقتباس من الغرب.

المرحلة الثانية: بدأت مع مطلع السبعينيات من القرن التاسع عشر، وشهدت حدثاً من أهم الأحداث التاريخية التي أثرت في العالم الإسلامي تمثل في مؤتمر برلين 1878، حيث بدأت الدول الأوروبية فعلياً تتقاسم ممتلكات الدولة العثمانية، وبدأ التوسع الاستعماري الأوروبي للعالم الإسلامي، وتزامن ذلك مع بدء تبلور (اليقظة الإسلامية الفكرية) التي أسسها الأفغاني خلال فترة إقامته بمصر من (1869-1879م).

المرحلة الثالثة: بدأت بانهيار الخلافة الإسلامية العثمانية رسمياً عام 1924م، والتي كانت نتيجة مباشرة لهزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى وبذلك وصل المنحنى الإسلامي إلى أقصى نقاط الهبوط، وبالرغم من ذلك تزامن هذا الهبوط مع تنامي النهضة الفكرية الإسلامية، حيث شكلت تيارات الفكر الإسلامي أبرز الاتجاهات الفكرية وأهمها في هذه المرحلة، واستطاعت اجتذاب بعض المفكرين من التيارات الأخرى.

المرحلة الرابعة: مرحلة الاستقلال السياسي للعالم الإسلامي التي بدأت في أوائل الخمسينيات واستمرت إلى أوائل السبعينيات من القرن العشرين، وهذه المرحلة شهدت تراجعاً نسبياً للنهضة الفكرية، حيث فقدت الساحة الفكرية الإسلامية خلال هذه الفترة أعلاماً أفذاذاً مبدعين، تركوا فراغاً فكرياً، ولم يخلفهم فيه أحد حتى الآن.

وبناءً على ما تقدم تم صياغة الهدف الرئيسي للدراسة في:

تحديد تصور الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث للتغير الاجتماعي بما يتضمنه من مفاهيم وفروض، وذلك من خلال تحليل اجتهادات وإبداعات بعض المفكرين الاجتماعيين المسلمين الذين عبروا عن أهم تيارات الفكر الإسلامي في العصر الحديث والتي تحددت في أربعة تيارات:

1. التيار التجديدي العقلي.

2. تيار التغيير الثوري الحركي.

3. التيار التحرري الإسلامي.

4. التيار الشيعي الحديث.

وفي هذا الإطار سعت الدراسة إلى عدة أهداف أساسية:

1. تفسير التغيير الاجتماعي طبقاً للتصور النصي الوارد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

2. تحديد تصورات تيارات الفكر الإسلامي الحديث للتغيير الاجتماعي، ويتضمن ذلك عدداً من المتغيرات:

أ- دراسة مكانة التغيير الاجتماعي، وهل هو حالة استثنائية طارئة، أم سنة من سنن الوجود وقانون يساعد على تنظيم حركة وتفاعل المجتمع، وامتداد للقوانين التي تنظم حركة الكون.

ب- تحديد منطلقات التغيير الاجتماعي، هل بدايتها في الفرد أم المجتمع، أم الفرد والمجتمع معاً، حسب حالة الظروف ونسبية الأحوال.

ج - التعرف على المنهج والأساليب، أي الآليات التي تتولى إحداث التغيير الاجتماعي في المجتمع المسلم، ثم تأمل مدى فاعلية هذه الآليات في إحداث التغيير الاجتماعي مقارنة بما قدمته النظرية الغربية. وهل يُنظر إلى التغيير كحركة تلقائية محكومة بإرادة الخالق من خارج المجتمع، أم إنها حركة ضمن آليات وتفاعلات المجتمع، أم أنه لابد من تدخل البشر لإثارة التغيير أو تحديد اتجاهه .

د - دراسة أنماط ومتغيرات التغيير الاجتماعي وضوابطه كما ظهرت في الفكر الاجتماعي الإسلامي بمختلف تياراته، والنظر في مدى كفاءة هذه المتغيرات ومحاولة إبراز البعد النسبي لها.

3. تحليل موقف تيارات الفكر الإسلامي الحديث من غاية التغيير الاجتماعي، وهل يوجد تفاعل بين المتغيرات المتجددة بهدف الحفاظ على

التوازن والاستقرار الدائم للمجتمع أم السعي إلى دفع المجتمع إلى نموذج اجتماعي معين، وهل طرح هذا النموذج في المصادر الأساسية للإسلام أم أن حركة التغير هي التي تجسده؟

ويتضمن البحث سبعة فصول بالإضافة إلى المقدمة، حيث يعرض الفصل الأول قضية الدراسة ومتغيراتها الأساسية. ويتناول الفصل الثاني التغير الاجتماعي على خلفية المصادر الأساسية الإسلامية... مدخل نظري، ويعرض الإطار المرجعي للدراسة وفرضيات ومستويات المدخل التحليلي، وأسلوب التحليل وأدواته. أما الفصل الثالث فيتناول مفهوم التغير الاجتماعي عند أصحاب التيار التجديدي العقلي، ويشير إلى طبيعة السياق الإسلامي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ثم يستعرض في إيجاز أهم رواد التجديد الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وبحث مفهوم التغير الاجتماعي لدى ثلاثة من أهم رواد النهضة الإسلامية الحديثة، وهم: السيد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا. ويدور الفصل الرابع حول مفهوم التغير الاجتماعي لدى تيار التغيير الثوري الحركي، ويتناول فكر الإخوان المسلمين حول المجتمع، ويتطرق إلى العوامل الاجتماعية والسياسية التي أثرت في تشكيل فكر مؤسس الحركة الشيخ حسن البنا، ورؤيته الخاصة حول مفهوم التغير الاجتماعي. ويتناول الفصل الخامس مفهوم التغير الاجتماعي لدى التيار التحرري الإسلامي "عباس محمود العقاد نموذجاً". ويستعرض العوامل الاجتماعية والسياسية التي مهدت لظهور التيار التحرري، كما يستعرض أهم الملامح المميزة لفكر هذا التيار، ورؤيته العامة لقضية التغير الاجتماعي، ويركز على رؤية المفكر عباس محمود العقاد كواحد من أهم رواد هذا التيار. ثم يتناول الفصل السادس التيار الشيعي الإمامي الحديث، ويدور حول الفكر الشيعي الإثني عشري وتطور الرؤية الشيعية حول قضية التغير الاجتماعي. ثم يتناول مفهوم التغير الاجتماعي لدى المفكر علي شريعتي كنموذج للفكر الشيعي الحديث. وأخيراً يناقش الفصل السابع أهم نتائج الدراسة، ويتضمن عرضاً لأهم تصورات الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث حول مجموعة من المحاور الرئيسية هي: حتمية التغير

الاجتماعي، طبيعة التغيير الاجتماعي، آليات التغيير الاجتماعي، وأخيراً التغيير الاجتماعي بين التمكين والأنهيار الحضاري، وفي النهاية تقدم الدراسة نظرة نقدية لكفاءة المنظور الإسلامي في دراسة التغيير الاجتماعي.

وختاماً، فإن هذه الدراسة لا تمثل سوى خطوة في طريق البحث السوسولوجي القائم على مرجعية إسلامية، والله نسأل أن يوفقنا دوماً إلى معالجة قضايا المجتمع والأمة برؤية إسلامية علمية موضوعية، وأن يرشدنا إلى سبيل العلم النافع.

الفصل الأول

قضية الدراسة ومتغيراتها الأساسية

تمهيد

تميز علم الاجتماع منذ نشأته وخلال مراحل نموه وتطوره بظهور نظريات سوسولوجية مختلفة تتصارع فيما بينها، وقدمت هذه النظريات بعض التفسيرات المتضاربة إلى حد ما⁽¹⁾. وبالرغم من المحاولات التي بذلت من أجل الوصول إلى التقاء بين هذه النظريات العديدة، إلا أنه من الملاحظ أن الساحة في علم الاجتماع المعاصر مازالت ممتلئة بالنظريات التي تمتلك تصورات مختلفة للواقع، يصل اختلافها أحياناً إلى حدّ التناقض⁽²⁾. وعلى الرغم من ذلك، فإن الخلاف بين رواد النظرية الاجتماعية لا يتعلق بالمتغيرات المشكلة للواقع الاجتماعي، ولكن في طبيعة ترتيب هذه المتغيرات بالنظر إلى بعضها بعضاً، وأيضاً في طبيعة العلاقات القائمة بينها. وبذلك تختلف غالبية النظريات حول المتغيرات ذات الأولوية، فبينما تؤكد الماركسية على المتغيرات الاقتصادية، تؤكد نظرية إميل دوركايم على المتغيرات الاجتماعية، على حين ينظر فيبر إلى متغير الدين والثقافة كمتغير له الأولوية، بينما يؤكد باريتو على فاعلية دورة الصفوة كمتغير أساسي⁽³⁾.

ويعني ذلك وجود مجموعة من المحاور الخلافية بين التصورات النظرية التي نشأت في الغرب. وكانت أبرز محاور الاختلاف بين النماذج النظرية

(1) تيماشيف، نيقولا. نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة وآخرون، القاهرة: دار المعارف، ط8، 1983م، ص 25، 28.

(2) ليلة، علي. النظرية الاجتماعية المعاصرة: دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع 'الأنساق الكلاسيكية'، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1991م، ص 30-31.

(3) المرجع السابق، ص 87-88.

المختلفة تتعلق بظاهرة التغير الاجتماعي. حيث بدت الصعوبة في دراسة التغير الاجتماعي من كون المجتمعات الإنسانية لا تسير على وتيرة واحدة في تغييرها، فلكل مجتمع ظروفه الخاصة التي تميزه عن غيره من المجتمعات، تلك الظروف المتعلقة بنظامه الاجتماعي وثقافته بوجه عام، فاختلاف الثقافة يعني اختلاف أوجه التغير لدى كل مجتمع، الأمر الذي أدى إلى تعدد مداخل التغير⁽⁴⁾.

وظاهرة التغير الاجتماعي حظيت باهتمام واسع في التراث السوسولوجي الحديث والمعاصر، حيث قُدمت نماذج نظرية عديدة لفهم التغير الاجتماعي. واختلفت هذه النماذج النظرية فيما بينها حول مسائل تتعلق بطبيعة التغير الاجتماعي، ثم مدى التغير، ومصادره وآثاره، ثم طبيعة التفاعلات التي يثيرها فعل ورد فعل التغير. وترجع هذه الاختلافات لعدة أسباب، إما لاختفاء المعرفة الإمبريقية المتعلقة بالتغير الاجتماعي، أو نتيجة لتعرض النموذج النظري لطراز معين من الواقع ثم تعميم هذه الرؤية على واقع مباين، أو انطلاقاً من مواقف أيديولوجية معينة والادعاء بأنها تمثل مواقف علمية موضوعية، وذلك كله خلق مجموعة من الصعاب أو المعوقات أمام فهم التغير الاجتماعي⁽⁵⁾.

ولاشك أن الأفكار الكبرى التي عبر عنها كبار علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر، عبرت عن الأيديولوجيات الثلاث الكبرى التي ظهرت في هذا العصر، وهي الليبرالية والراديكالية ثم الاتجاه المحافظ، تلك التي تأثرت إلى حد كبير بالثورة الصناعية والثورة الديمقراطية، ولذلك يقال إن هذه الأيديولوجيات الثلاث والعوامل التي بلورتها شكلت الأفكار الأساسية في علم الاجتماع بشكل عام⁽⁶⁾. ولكن يبدو أن هذا التباين الأيديولوجي أدى إلى

(4) الدقس، محمد. التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، عمان: دار مجدلاوي للنشر، ط2، 1996م، ص45.

(5) ليلة، علي. كفاءة الاتجاه الوظيفي في دراسة التغير الاجتماعي، (في) محمد الجوهري وآخرون: التغير الاجتماعي، قطر: دار قطري بن فجاعة، ط2، 1986م، ص70.

(6) غيث، عاطف. تاريخ النظرية في علم الاجتماع واتجاهاتها المعاصرة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1985م، ص182.

مواقف نظرية متطرفة في فهم التغيير الاجتماعي، فإذا افترضنا أن التغيير يحدث واقعياً وفقاً لمنطق المتصل Continuum فقد وقعت التصورات التي قدمتها نماذج النظرية الاجتماعية على الأطراف دون منطقة الوسط، الأمر الذي حال دون التقائها، بل أدى إلى تناقضات واضحة بينها .

ولذلك صنفت نظريات التغيير الاجتماعي الكبرى طبقاً لتوجهاتها الأيديولوجية إلى اتجاهين كبيرين: الاتجاه الأول الذي يتبع المادة بالفكر، ويرى في الأفكار علة التغيير الاجتماعي، أي أن وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، والاتجاه الثاني الذي يتبع الفكر بالمادة ويرى أن التغيير الاجتماعي إنما يخضع لعوامل "موضوعية" موجودة خارج الوعي بوجود الأشياء ذاتها، وعلى ذلك فإن وعي الناس إنما يتحدد بوجودهم الاجتماعي⁽⁷⁾. ولكن برغم هذا التناقض الأيديولوجي، يعتقد "رايت ميلز" أن هذين الاتجاهين قد جاءا إلينا من عصر التنوير، ويشتركان معاً في كثير من الفروض والقيم. ففي كل منهما، اعتبرت العقلانية المتزايدة بمثابة الشرط الأساسي للحرية المتزايدة، فالمفهوم المتحرر عن تحقيق التقدم بواسطة العقل والإيمان في العلم كشيء خير لم تشبه شائبة⁽⁸⁾.

واستخلاصاً مما سبق، يمكن القول إن الإقرار بتشعب المواقف النظرية الغربية حول التغيير الاجتماعي إلى اتجاهات فكرية مختلفة، لا ينفي التسليم بأنها نتاج لظروف وأوضاع اجتماعية اقتصادية واحدة، ويجمعها خلفية مرجعية واحدة، ولذلك يوجد بينها قواسم مشتركة، رغم احتفاظ كل اتجاه ببعض المميزات الفارقة والأفكار المميزة. وإذا كانت المواقف النظرية الغربية حول قضية التغيير الاجتماعي قد لاقت اهتماماً كبيراً من الباحثين السوسيولوجيين، ونوقشت الأفكار الغربية بمختلف اتجاهاتها باستفاضة وعمق في عديد من

(7) الزغبى، محمد أحمد. التغيير الاجتماعي بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي، بيروت: دار الطليعة، ط3، 1982م، ص40.

(8) ميلز، رايت. الخيال العلمي الاجتماعي، ترجمة "عبد الباسط عبد المعطي" و"عادل الهواري"، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1987م، ص293.

الدراسات، فإن هذه الدراسة تقدم قضية التغيير الاجتماعي من موقع آخر يتعلق بالتصورات الإسلامية التي قدمها المفكرون المسلمون من منطلق فكري إسلامي حديث. وهذا الفصل يحاول أن يثير المتغيرات الأساسية لقضية البحث التي تدور حول مفهوم التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي في العصر الحديث. وقد يكون من المفيد فهم التصور الإسلامي للتغيير الاجتماعي من خلال ما طرحته مختلف التيارات الإسلامية الحديثة، ليس بهدف الوصول إلى رؤية فلسفية مثالية بعيدة عن متغيرات الواقع، بل بهدف أساسي يتمثل في الوصول إلى إطار نظري إسلامي يتفاعل مع الواقع الإنساني المعاصر، ويسعى إلى دعم حركة التجديد الفكري الإسلامي بهدف تجديد الحياة الاجتماعية الإسلامية ودفعتها إلى الأمام.

لذلك يناقش هذا الفصل أولاً مفهوم التغيير الاجتماعي، ثم يستعرض ثانياً ملامح التغيير الاجتماعي في المرجعية الغربية، وأخيراً يتناول الدين كأحد متغيرات التغيير الاجتماعي في إطار الخلاف بين المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية، ويخرج من مجمل القضايا المطروحة بالعناصر الأساسية التي تسعى إليها الدراسة، وهي عناصر تتصل في الأساس برؤية الفكر الإسلامي الحديث أو نظريته في التغيير الاجتماعي.

أولاً: حول مفهوم التغيير الاجتماعي Social Change

يثير تعريف التغيير⁽⁹⁾ في المصطلح السوسولوجي مشكلة كبيرة، منذ بداية الاهتمام بظاهرة التغيير الاجتماعي كإحدى القضايا المركزية في علم الاجتماع الكلاسيكي في القرن التاسع عشر وحتى عصرنا الحالي. وتعكس مشكلة التعريف تعقد ظاهرة التغيير الاجتماعي إلى حد كبير، فضلاً عن اختلاف الأطر الأيديولوجية لأصحاب التعريفات المتعددة. في بعض الأحيان تستعمل كلمة التغيير Change كمرادف للتنمية Development والتقدم أو الارتقاء Progress

(9) التغيير في المعنى اللغوي يشير إلى التحول وينطوي على الاختلاف، ويقال غيرت الشيء أي جعلته على غير ما كان عليه أو أصلح من شأنه أو بدله.
انظر: المعجم الوسيط، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ط3، 1985، ج2، ص 692.

وعلى أي حال وجد علماء الاجتماع أنه من المفيد الاحتفاظ بالفروق بين هذه الكلمات، وكل هذه المصطلحات يتضمنها مصطلح التغيير الذي يشير إلى الاختلاف الذي يحدث بمرور الوقت⁽¹¹⁾. ويمكن أن نضيف إلى هذه المفاهيم، مفهوم النمو Growth ومفهوم الإصلاح Reform اللذين يشيران أيضاً إلى معنى التغيير. وعموماً يعرف جاي سونسون Swanson التغيير بأنه اختلاف في البناء يحدث بمرور الوقت ويبدأ بواسطة عوامل خارج ذلك البناء⁽¹²⁾. ومشكلة هذا التعريف أنه يغفل العوامل الداخلية التي تؤثر في البناء على عملية التغيير الاجتماعي.

أما روجرز Rogers فيعرف التغيير الاجتماعي بأنه عملية يحدث بواسطتها تبديل في تركيب النظام الاجتماعي ووظيفته⁽¹³⁾. ويوضح ذلك أن التغيير الذي يحدث تحولاً في شكل الهيكل أو النسق يؤثر في وظائفه أيضاً.

وقد قدم أدوار ويلسون Edwar O. Wilson تعريفاً للتغيير الاجتماعي في إطار ما يعرف بالرؤية التطورية الحديثة والتي تؤكد على فكرة التكيف ولكنها تتعد عن تحديد العملية في إطار الأصول الوراثية. حيث يصف التغيير الاجتماعي بأنه العملية التي تتم منذ ملايين السنين كتشكيل للبشر بصورة فردية أو اجتماعية من خلال استراتيجيات البقاء التكيفية. ومعنى ذلك أن التغيير في المجتمع يمكن أن يتم بطرق إيجابية (تكيفية) أو سلبية (غير تكيفية)، وهذه الاختيارات سوف تقرر مصير كل مجتمع: إما رفاهية وإما عمل إيجابي، وإما

(*) يستخدم مصطلح "عملية" للإشارة إلى اختلافات ضمن بناء (مركب كيميائي، الشخصية، نظام المعيشة، الجماعة، مجموعة العادات) التي تظهر بمرور الوقت والتي تبدأ بواسطة عوامل موجودة ضمن ذلك البناء، وقد يستخدم مصطلح التنمية والوظيفة بنفس المعنى.

(10) Swanson, Guy E. *Social Change*. London: Scott, Foresman, and Co., 1971, p. 2.

(11) Ibid., p2.

(12) Ibid., p3.

(13) Rogers, Everett. *Communication Strategies for Family Planning*. New York: The Free Press, 1973, p. 7.

تبيد وعجز قد يكون جيداً لبعض أفراد المجتمع، ولكن نتائجه النهائية لا تحقق الهدف للمجتمع كافة⁽¹⁴⁾. وأهم ما يميز هذا التعريف أنه يتعد عن معنى التغيير الخطي أو المسار الواحد للتطور التقدمي. ويوضح أن الاتجاهات السوسولوجية الحديثة تتجه نحو توسيع مفهوم التغيير الاجتماعي في إشارة إلى اختلاف أشكال التحولات التي تحدث في المجتمعات المختلفة، ولذلك تم الربط بين عملية التغيير الاجتماعي والتغيير الثقافي من جانب، مع التمييز بين أنماط التغيير من حيث السرعة والمستوى والاتجاه من جانب آخر.

وفي هذا السياق عرف جون أريك John Eric عملية التغيير الاجتماعي والثقافي بأنها مجموعة التغيرات الاجتماعية والثقافية التي قد تكون بطيئة أو سريعة، تطويرية أو ثورية. وعلى ذلك فإن التغيير الاجتماعي ببساطة هو العملية التي يصبح معها أي إدراك مختلف، فعندما تنمو التغيرات في نظام متصل Connected خارج المراحل السابقة للتغيير، تُدعى هذه العملية تطوراً. وفي التطور تظهر التغيرات التطورية في سلسلة متصلة بسبب بعض القوى الكامنة التي كانت موجودة أصلاً في بعض النواحي منذ البداية، ويستمر ظهور التغيير ضمن سلسلة التغيرات. أما إذا تضمن التغيير ظهور التحولات بشكل تدريجي فإن ذلك يعرف بالتنمية⁽¹⁵⁾. ويعتقد أريك أن التغيير والتطور هنا لا يدخلان ضمن المفاهيم التقييمية لكي يدللا على مجرد عملية الاختلاف المناسب أو الملائم، فقد يبدو التطور في بعض الحالات تقدماً وفي حالات أخرى ارتدادياً. على أن كلا المفهومين مهم في تعريف التقدم، إذا كانت النتيجة التي تظهر خلال التغيير أو التطور نحو الأحسن، وبذلك يظهر مفهوم التقدم فقط كمفهوم تقييمي وذاتي⁽¹⁶⁾.

ظهرت بعض التعريفات لمفهوم التغيير الاجتماعي، حاولت التمييز بين ما يعرف بالتحولات الجزئية والتحولات الكلية التي تطرأ على البناء الاجتماعي-

Marshall, Gordon, ed. *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 49 (14)

Nordskog, John Eric. *Social Change*. New York: McGraw-Hill, 1980, p. 1 (15)

Ibid., p1. (16)

الثقافي في المجتمع. وقد رفض بيرسي كوهن Percy S. Cohen تلك المحاولات، موضحاً أنه لا يوجد نسق اجتماعي يتغير كلياً، حتى أن معظم التغيرات الراديكالية -الثورات- ليست تغيرات كلية لجميع سمات البناء الاجتماعي⁽¹⁷⁾. وعلى ذلك ميز كوهن في مفهوم التغير الاجتماعي بين التغيرات الثانوية Minor Change وبين التغيرات الأساسية Fundamental Change التي تحدث في النسق الاجتماعي، أي التغيرات التي تحدث في الملامح الجوهرية للبناء الاجتماعي، وبذلك وصف كل التغيرات الاجتماعية بأنها جزئية، فقط بعضها أكثر أو أقل من الأخرى في التأثير⁽¹⁸⁾.

ومن هذا المنطلق نفسه عرف سالفادور جينر Salvador Giner التغير الاجتماعي بأنه الاختلاف الملاحظ بين الحالة السابقة والتالية لمنطقة محددة من الواقع الاجتماعي، أو بالأحرى ما يحدث بين مرحلتين بمرور الوقت، وتبدو التغيرات الأكثر أهمية على المستوى السوسولوجي في التحولات المهمة المتصلة بالسلوك الاجتماعي والتعديلات في أنماط الأنساق الاجتماعية، أما التغيرات الثانوية في حياة الجماعات والمجتمعات فلا تمثل اتجاهات حقيقية، وقد تختفي دون تأثيرات أخرى⁽¹⁹⁾.

أما مصطلح التغير الاجتماعي في نطاق الفكر الإسلامي، فيستخدم وفقاً للمعنى القرآني لكلمة التغيير والتي جاءت على وجهين: الأول تغيير صورة الشيء دون ذاته، والثاني تبديله بغيره، على نحو ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]⁽²⁰⁾. ومن الشائع في الفكر الإسلامي استخدام مصطلح (الإصلاح) للتعبير عن مفهوم التغير الاجتماعي في اتجاه إيجابي، بعكس (الإفساد) أي العمل بما لا يرضاه الله ويضر الناس⁽²¹⁾. حيث يشير

(17) Cohen, Percy S. *Modern Social Theory*. London: Heinemann, 1978, p. 176.

(18) Ibid., p178.

(19) Giner, Salvador. *Sociology*. London: Martin Robertson & Co., 1982, p. 26

(20) الزين، سميح عاطف. مجمع البيان الحديث: تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط2، 1984م، ص645

(21) الأندلسي، أبو يحيى محمد بن صمداح النجيبى. مختصر تفسير الطبري، مكة المكرمة: مركز الحرمين التجاري، 1409هـ، ص4.

الإفساد في المعنى القرآني إلى أحد جوانب التغيير الاجتماعي السلبي ويعبر عن تفكك العلاقات الاجتماعية⁽²²⁾ بينما يستخدم مصطلح (التزكية) للتعبير عن المحافظة على الخصائص الطيبة وتنميتها⁽²³⁾. ولذلك تستخدم كلمة التزكية كمرادف لكلمة تنمية، لأن الزكاة تعني النمو الحاصل على بركة الله في الأمور الدنيوية والأخروية⁽²⁴⁾.

وبهذا تشير عملية الإصلاح الاجتماعي في الفكر الإسلامي إلى تغيير أو تبديل العناصر الفاسدة السائدة في المجتمع، مع الإبقاء على جوانب الصلاح في المجتمع، ثم يعقبا عملية أخرى هي تنمية هذه الجوانب ودعمها. وبذلك تدخل عمليتا الإصلاح والتنمية في إطار التغيير الاجتماعي للتأكيد على التغيرات الوظيفية والبنائية بصورة إيجابية.

في ضوء ما سبق عرضه يمكن تعريف التغيير الاجتماعي بأنه:

(تحولات ظاهرة وجوهرية في البناء الاجتماعي-الثقافي تحدث بين مرحلتين على مدى زمني محدد في شكل سلسلة متصلة من العمليات المستمرة، وتلاحظ هذه التحولات بصورة جزئية في عدد من المتغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والبيئية والقانونية. وتتأثر هذه التحولات بعدد من العوامل الداخلية والخارجية المتفاعلة، وتتخذ شكلاً تطورياً أو تنموياً أو ثورياً، وقد تكون إيجابية أو سلبية).

وبتأمل التعريفات السابقة نجد أنها تجمع على عدة عناصر للتغيير الاجتماعي:

(22) ذكر ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَأْمَرَ اللَّهِ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ [البقرة: 27] أن المراد به صلة الأرحام والقرابات.

انظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. تفسير القرآن العظيم، بيروت: مؤسسة الريان، 2، مج 1، 1996، ص 92.

(23) عمر، إبراهيم. فلسفة التنمية: رؤية إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية (4)، 2، الخرطوم، 1992م، ص 46.

(24) انظر: الزين، سميح عاطف. مجمع البيان الحديث، مرجع سابق، ص 389.

1. أنها تحولات ظاهرة وجوهرية في البناء الاجتماعي الثقافي.
2. تشكل سلسلة متصلة من العمليات المستمرة.
3. تتم هذه التحولات في إطار مدى زمني محدد (قصير المدى، متوسط المدى، طويل المدى).
4. تظهر هذه التحولات جزئياً في عدد من الأنساق (الاجتماعية والثقافية والبيئية والاقتصادية والسياسية والقانونية).
5. تلاحظ هذه التحولات على مستوى الفرد والجماعة والمجتمع.
6. تتأثر هذه التحولات بعوامل داخلية وأخرى خارجية تؤثر في بعضها بعضاً.
7. تتنوع أنماط التغير داخل البناء الواحد، فهناك تحولات تطويرية (إيجابية أو سلبية) وتعديلات تنموية متدرجة وموجهة، وتحولات راديكالية (قانونية أو ثورية).

ثانياً: ملامح التغير الاجتماعي في المرجعية الغربية

شكلت قضية التغير الاجتماعي أحد أهم المشكلات السوسولوجية الأساسية في منتصف القرن التاسع عشر، وظهرت المحاولات المبكرة في التحليل الاجتماعي بدافع توضيح موجتين عظيمتين من التغيير اكتسحتا أوروبا: التصنيع، والتوسع في الديمقراطية وحقوق الإنسان في أعقاب الثورتين الفرنسية والأميركية، وبرزت ثلاث نظريات أساسية في تراث علم الاجتماع: النظرية الأولى لأوغست كونت August Conte حول الديناميكية الاجتماعية، والنظرية الثانية لهيربرت سبنسر Herbert Spencer التي عرض فيها فكرة التغير التطوري، وأخيراً قدم كارل ماركس Karl Marx نظريته التي أكدت على التغيرات الاجتماعية الثورية⁽²⁵⁾.

وقد ميز ريتشارد ابيلباوم Richard P. Appelbaum بين أربعة مداخل واسعة ومميزة لنظريات التغير الاجتماعي:

Marshall, Gordon, ed. *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. 1994, p. 48. (25)

1. النظريات التطورية Evolutionary Theories التي تميزت بفرضيات التغيير المتراكم الهادئ وغالباً في نماذج خطية ودائماً في اتجاه زيادة وتعقيد وتكيف.

2. نظرية التوازن Equilibrium Theory وتميزت بواسطة مفهوم التوازن homeostasis وتركز على الشروط التي تميل نحو الاستقرار كنتيجة للتغيير.

3. نظرية الصراع Conflict Theory وتميزت بفرضية أن التغيير مستوطن في كل النظم الاجتماعية، وتركز على الشروط التي تميل نحو عدم الاستقرار كنتيجة للتغيير.

4. نظريات الارتفاع والسقوط Rise and Fall Theories وتميزت بفرضية أن المجتمعات والثقافات، أو الحضارات تنمو وتراجع، لأن كل المجتمعات لا تتحرك في نفس الاتجاه⁽²⁶⁾.

ورأى أنطوني غيدنز Athony Giddens أن من بين النظريات المختلفة التي تناولت التغيير الاجتماعي مدخلين فقط من المحتمل أنهما كانا الأكثر تأثيراً من غيرهما في فهم الميكانيزمات العامة للتغيير الاجتماعي خلال التاريخ الإنساني، هذان المدخلان مرتبطان بمذهب المادية التاريخية وبمذهب التطور الاجتماعي⁽²⁷⁾.

وتعد المادية التاريخية أساساً نظرية في التغيير الاجتماعي، حيث قدم ماركس تحليلاً علمياً دقيقاً لطبيعة التفاعلات التي تقع في إطار النظام الرأسمالي، هذا إلى جانب تقديم نظرية فعالة للتغيير الاجتماعي القريب والبعيد المدى⁽²⁸⁾. وقد أكد ماركس الوجود الكلي للصراع وعلاقته المنظمة لكل الأبنية الاجتماعية، "بدون صراع لا تقدم": هذا هو القانون الذي اتبعته الحضارة حتى يومنا هذا -كما يعتقد ماركس- وقد قام منظرو الصراع

Appelbaum, Richard P. *Theories of Social Change*. Chicago: Markham, 1970, (26) p. 9.

Giddens, Anthony. *Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1990, p. 633 (27)

(28) ليلة، علي. المادية التاريخية وجدل التغيير الاجتماعي، (في) محمد الجوهري وآخرون، التغيير الاجتماعي، مرجع سابق، ص13.

الآخرون بمحاكاة ماركس لإثبات وجود الصراع في كل مكان في جميع الأوقات⁽²⁹⁾. وقد وُجه لهذه الرؤية انتقادات حادة من قبل بعض المفكرين السوسيولوجيين، وعرض ماكس فيبر رؤية بديلة، حيث اجتهد في رسم إمكانيات حل الصراع، وأنكر قدرته الدافعة نحو التغيير، ورأى أن الصراع يمكن أن يتطور تطوراً جدلياً دينامياً، بمعنى أن وجوده لا يحول دون بقاء المجتمع واستمراره، فتغيره تماماً أمر لا يحدث إلا في حالات استثنائية⁽³⁰⁾.

ويصف نيولا تيماشيف النظرية الماركسية بأنها نظرية تطويرية سبقت أفكار هربرت سبنسر التطورية بخمسة عشر عاماً⁽³¹⁾. وعلى الرغم من أن التفسير الماركسي للتغيير الاجتماعي يشارك النظرية التطورية افتراضها أن النماذج الرئيسية للتغيير تتم من خلال التفاعل مع البيئة المادية، إلا أن ماركس لا يستعمل مفهوم التكيف Adaptation الذي رآه ميكانيكياً جداً، فالبشر يرتبطون بشكل نشيط بالعامل المادي، ويريدون أن يسيطروا عليه ويجعلونه تابعاً لهم طبقاً لأهدافهم، وهم لا يقومون بمجرد تكيف أو تلاؤم مع بيئتهم. فطبقاً لكارل ماركس التغيير الاجتماعي لا يحدث فقط كعملية تطوير بطيء، ولكن يحدث في شكل تحولات ثورية، حيث أن فترات التعديل التاريخي في قوى الإنتاج والمؤسسات الأخرى تتبدل بأشكال التغيير الثوري الأكثر إثارة، وغالباً ما يشار إلى ذلك بالتفسير الجدلي للتغيير، فالتغيرات الأهم تحدث خلال التوترات والاشتباكات والكفاح، والتغيرات التي تحدث في البناء التحتي (قوى الإنتاج) تبدأ توتراً في المؤسسات الأخرى في البناء العلوي، والتوتر الأكثر حدة يصبح الأكثر ضغطاً نحو تحول المجتمع⁽³²⁾.

هكذا يفترض ماركس أن التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج عادة ما يقود إلى الصراع ومن ثم إلى تغيير التنظيم الاجتماعي لخلق علاقات إنتاج

Appelbaum, Richard P. *Theories of Social Change*. 1970, p. 9. (29)

(30) عبد المعطي، عبد الباسط. اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، الكويت: عالم المعرفة، أغسطس 1981م، ص 133.

(31) تيماشيف، نيولا. نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، مرجع سابق، ص 87.

Giddens, Anthony. *Sociology*. 1990, p. 635. (32)

جديدة تلائم قوى الإنتاج المنتصرة⁽³³⁾. وبذلك يبدو أن أهم ما يميز التحليل الماركسي أنه يخضع التفاعل الاجتماعي بين مكونات النظام الرأسمالي، أو بين العمليات البنائية الأساسية لهذا النظام لقوانين حتمية تتجاوز الإرادة والاختيار الفردي، مما يعني ضرورة أن يسلم كل نظام حالي إلى نظام آخر يليه بشكل حتمي، بحيث يحدث الأمر نفسه دائماً سواء اعتقد البشر أم لم يعتقدوا في ذلك، سواء كانوا على وعي أو عدم وعي به. ومن ثم ينظر ماركس إلى الحركة الاجتماعية على أنها إحدى عمليات التاريخ التي تحكمها قوانين ليست مستقلة عن الإرادة والوعي والذكاء البشري فحسب، بل تفرض حتميتها عليها أيضاً⁽³⁴⁾.

ومن هنا يمكن القول أن النزعة التاريخية لدى ماركس تميل لأن تقضي على الذات، أي على الفاعلين كباحثين عن تغيير وضعهم من أجل زيادة حريتهم⁽³⁵⁾. ويعتقد آلان تورين أن نفي الإرادة الإنسانية في التغيير تنطبق على الفكر التاريخي عموماً سواء لدى ماركس أو هيغل أو أوجست كونت، فهو لا يقبل فكرة الإنسان كصانع لتاريخه إلا ليلغياها مباشرة، لأن التاريخ هو تاريخ العقل أو مسيرة للوصول إلى شفافية الطبيعة⁽³⁶⁾. ويبدو أن مذهب التطور الاجتماعي يتفق مع أصحاب النزعة التاريخية في عدم الاعتراف بأن التغيير الاجتماعي مرهون بالإرادة الإنسانية. حيث كان هربرت سبنسر يبتغي من علم الاجتماع أن يوضح ضرورة عدم تدخل الناس في العمليات الطبيعية التي تجري في المجتمع، فقد كان يؤمن بالحرية غريزة موروثه، وكان يؤمن بأن الطبيعة أذكى من الإنسان وهي تعرف إلى أين هي ذاهبة، كما تقرر للإنسان مستقبلاً أفضل⁽³⁷⁾.

(33) ليلة، علي. المادية التاريخية وجدل التغيير الاجتماعي، مرجع سابق، ص 25.

(34) المرجع السابق، ص 67.

(35) تورين، آلان. نقد الحدائث، ترجمة أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص 114.

(36) المرجع السابق، ص 114.

(37) تيماشيف، نيقولا. نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، مرجع سابق، ص 75-76.

لذلك قدم مذهب التطور الاجتماعي تفسيراً للتغير الاجتماعي يقوم على افتراض إمكانية المشابهة بين العمليات المتضمنة في النمو البيولوجي للنوع وبين تطور المجتمعات الإنسانية، إذ ينتقل اتجاه التطور البيولوجي من البسيط إلى الأكثر تعقيداً، من خلال التكيف مع البيئة، حيث الكائنات الحية الأكثر تعقيداً لها قدرة أعظم على التكيف، وتعيش في بيئاتها أكثر من الكائنات البسيطة. وطبقاً لعلماء النظريات التطورية، توجد متوازيات مباشرة بين التطوير البيولوجي وتعاقب المجتمعات الإنسانية في التاريخ. فالمجتمع الأكثر تعقيداً يكون أعظم المجتمعات في (قيمة البقاء) بالمقارنة بالأنماط البسيطة⁽³⁸⁾.

الدارونية الاجتماعية Social Darwinism شكلت النظرية المبكرة للتطور الاجتماعي في القرن التاسع عشر، وارتبطت بفكرة التقدم، واستخدمت لتبرير سيادة البيض على السود، بناء على تبريرات علمية للتمييز العنصري، كما استخدمت لدعم الهيمنة الغربية. وفي نهاية العشرينيات كُذبت الدارونية الاجتماعية نهائياً وهبط المذهب التطوري ككل، ولكنها عادت مرة أخرى للظهور، حيث مرت النظرية التطورية في علم الاجتماع بشيء من الإحياء، بعد إدخال بعض التعديلات، فأكدت التطورية الحديثة على التطور المتعدد الخطى Multilinear بدلاً من التطور الخطى Unilinear، وبذلك اعترفت بأن هناك خطوطاً مختلفة من التطوير تقود من نمط مجتمع إلى آخر. لكن التطوريين المعاصرين مازالوا يرون الآلية الرئيسية للتغير في التكيف المتزايد مع البيئة. وعلى أي حال، لم يعد التطوريون المعاصرون يميزون الزيادة في القدرة على التكيف كتقدم progress⁽³⁹⁾. ولكن فكرة التطور (سواء اتخذت خطأ مستقيماً حتمياً، أو سارت في خطوط مختلفة)، تتضمن النمو التلقائي، أي لا دخل للإنسان في التغير الحادث في المجتمع.

وقد تولد عن المذهب التطوري إيجاباً أو سلباً، اتجاه آخر مثلته المدرسة الانتشارية، فالمدرستان كما يؤكد مالنوفسكي ليستا متناقضتين وإنما تدخلان

Giddens, Anthony. *Sociology*. 1990, p. 634.

(38)

Ibid., p. 634.

(39)

إلى الثقافة من زوايا مختلفة. غير أن أهم ما يفرق بين الاتجاه الانتشاري والنظرية التطورية، أن الاتجاه الانتشاري لا يدرك الواقع الإنساني ككل عضوي متماسك، ولا يرى ذلك الانتقال أو التطور الكلي للثقافة، بل يراه دائماً مجزأً إلى سمات أو مجموعات السمات التي ليس بينها أي رابطة⁽⁴⁰⁾. وعلى ذلك أكدت النظرية الانتشارية حول التغيير الاجتماعي على حقيقة أن المجتمعات منفصلة ومختلفة، ومن ثم فكل مجتمع قادر على توليد الثقافة المتميزة التي تكون متاحة للتبني بواسطة مجتمعات أخرى في اتصالها مع غيرها. وقد ساهم ماركس في دعم هذا الاتجاه حينما قدم رؤيته حول صعود الإمبريالية، ولاحظ أنه نتيجة التنافس الإمبريالي فإن المجتمعات التي تفشل في منافسة الإمبريالية تتعرض للهبوط⁽⁴¹⁾.

عموماً ركزت المدرسة الانتشارية على العلاقات بين المجتمعات كمصدر للتغيير الاجتماعي الداخلي⁽⁴²⁾. إلا أن هذا الاتجاه قد تعرض لنفس النقد الموجه للمدرسة التطورية، حيث يؤخذ عليهما تناولهما المجتمع الإنساني بكامله كوحدة للدراسة، ووقوعهما في خطأ منهجي تمثل في انتقاء المعطيات الواقعية التي تؤيد فروضهما النظرية، بما عزلها -كنموذج نظري- عن الواقع⁽⁴³⁾.

لذلك ظهر الاتجاه الوظيفي بعد ذلك، ليقدم فهماً للتغيير الاجتماعي يحاول فيه التخلي عن التبع التطوري أو الانتشاري لنظام أو سمة معينة، وحتى للمجتمع الإنساني من خلال التاريخ، واستبدل ذلك بالدراسة المقارنة بين النماذج المجتمعية المختلفة وهو ما قام به أميل دوركايم⁽⁴⁴⁾ وماكس فيبر.

(40) ليلة، علي. كفاءة الاتجاه الوظيفي في دراسة التغيير الاجتماعي، مرجع سابق، ص 75

(41) Swanson, Guy E. *Social Change*. 1971, p. 39.

(42) Ibid., p. 39.

(43) ليلة، علي. كفاءة الاتجاه الوظيفي في دراسة التغيير الاجتماعي، مرجع سابق، ص 76.

(44) يرى بوتومور أن تصور دوركايم العام لتصنيف المجتمعات يركز على إطار تطوري حيث اهتم في كتابه (تقسيم العمل في المجتمع) بعملية التطور ابتداءً من المجتمعات البدائية حتى المجتمعات الحديثة.

ونتج عن ذلك نشأة عدد كبير من الثنائيات المجتمعية في نظرية علم الاجتماع⁽⁴⁵⁾. إلا أن المدخل الوظيفي الذي اعتبر أكثر الاتجاهات رواجاً في علم الاجتماع خلال النصف الأول من القرن العشرين في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، لم يتمكن من التخلي نهائياً عن الفكر التطوري والانتشاري. ومن هنا يُنظر إلى البنائية الوظيفية على أنها ليست سوى صياغة حديثة لمسلمات قديمة، حيث اعتمدت بصفة أساسية على فكرة النسق العضوي التي اعتمدت عليها النظريات العضوية⁽⁴⁶⁾. ويبدو ذلك واضحاً في الرؤية التطورية التي قدمها بارسونز Talcott Parsons التي شكلت إحدى النظريات المؤثرة في علم الاجتماع المعاصر، حيث أشار إلى نموذج التغيير التطوري على المستوى الحضاري العام، وعدّ التطور الاجتماعي امتداداً للتطور البيولوجي، بالرغم من أن الميكانيزمات الفعلية للتطور مختلفة⁽⁴⁷⁾. ويعتقد بارسونز أن التطور يتم من خلال عوامل شاملة أطلق عليها العموميات التطورية Evolutionary Universals ويشير إلى الاتصال باعتباره أساسياً في كل ثقافة إنسانية، حيث اللغة تشكل قاعدة الاتصال، وبهذا تعد الأولى والأكثر أهمية في العموميات التطورية، وعلاوة على اللغة هناك أيضاً الدين والقراءة والتكنولوجية، وتشكل العناصر الأربعة ما يعرف بالعموميات التطورية التي تعد سمات ضرورية في أي مجتمع إنساني، وبدونها لا يمكن أن تبدأ عملية التطور الاجتماعي⁽⁴⁸⁾.

على ذلك يدعى بارسونز أن التطور الاجتماعي يمكن أن يحلل كعملية اختلاف أو تباين تقدمي للمؤسسات الاجتماعية، بينما المجتمعات تتحرك من البسيط إلى الأكثر تعقيداً، وتعرض الأشكال السابقة للمجتمع فقط مستوى منخفضاً جداً من التباين، ويمكن تمييزها بواسطة ما يسميه نظام الرموز

(45) ليلة، علي. كفاءة الاتجاه الوظيفي في دراسة التغير الاجتماعي، مرجع سابق، ص 80

(46) نعيم، سمير. النظرية في علم الاجتماع: دراسة نقدية، القاهرة: دار المعارف، ط2،

1979م، ص 195-196

Giddens, Anthony. *Sociology*. 1990, p. 636. (47)

Ibid., p. 636. (48)

الأساسي Constitutive Symbolism الذي يعني وجود مجموعة رموز دينية مناسبة إلى حد كبير، تنفيذ في كل مظاهر الحياة الاجتماعية بشكل حقيقي⁽⁴⁹⁾. وعلى هذا الأساس قسم بارسونز مراحل التطور الاجتماعي في التاريخ الإنساني إلى ثلاث مراحل، تبدأ المرحلة الأولى بالمجتمعات البدائية، ثم تتقدم المجتمعات البدائية في المرحلة الثانية حتى تصل إلى أعلى مستوياتها التي يطلق عليها (المجتمعات المتوسطة) ويمثلها الحضارات التقليدية (مصر القديمة والصين وروما). أما المرحلة الثالثة من التطور فتتمثل في (المجتمعات الصناعية) الحديثة التي تمثل أعلى نقطة في مخطط بارسونز التطوري، إذ تتميز عن الأنماط السابقة بوضوح الأنساق الاقتصادية والسياسية المنفصلة عن بعضها، وكذلك انفصال كلا النسقين عن النسق القانوني والنسق الديني، كما تتميز بالوحدة الإقليمية واتساع الديمقراطية. وكل ذلك يعطى المجتمعات الصناعية (قيمة البقاء المتفوق) The Superior Survival Value، تلك التي ولدت بواسطة مؤسسات المجتمعات الصناعية وتؤكدت بواسطة انتشار التصنيع حول العالم، مما يؤدي إلى الاختفاء الكامل للأنماط السابقة للمجتمع^{(50)*}.

يكشف هذا العرض الموجز للرؤية التطورية عند تالكوت بارسونز عن تأثيره البالغ برؤية ماكس فيبر للتغير الاجتماعي، حيث اعتمد فيبر في تصنيفه للمجتمعات وكذلك في تصوره لمرحل التطور التاريخي للمجتمعات الغربية على تصنيفه للفعل الاجتماعي، على أساس التمييز بين أربعة نماذج للفعل الاجتماعي: الفعل العقلاني المرتبط بهدف ما، والفعل العقلاني المرتبط بقيمة ما، ثم الفعل الوجداني، وأخيراً الفعل التقليدي الذي تملبه العادات والتقاليد والمعتقدات⁽⁵¹⁾. وبناء على هذا افترض فيبر أن نموذج الرأسمالية الغربية

Ibid., p. 636. (49)

Ibid., p. 637. (50)

(*) من الملاحظ أن بارسونز حينما قسم مراحل التطور في التاريخ الإنساني، تجاهل الحضارة الإسلامية، وعلى ذلك انتقل من الحضارات القديمة إلى الحضارة الغربية الحديثة متجاوزاً بذلك ما قدمته الحضارة الإسلامية من تطور في شتى المجالات. ويعد ذلك نموذجاً للتحييز الأيديولوجي، وبعداً عن الموضوعية العلمية.

(51) نعيم، سمير. النظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 120-123.

الحديثة يمثل النموذج المثالي، فهو أنسب شيء للإنسان ويرتبط بالعقلانية ويمثل قمة التطور الإنساني⁽⁵²⁾.

وقد يبدو موقف ماكس فيبر من قضية التغير الاجتماعي مختلفاً عن موقف كارل ماركس، وإن جمعهما اتفاق حول الطابع القهري للنظام الاجتماعي، ولكنهما اختلفا حول حدود هذا القهر، حيث رأى ماركس أن القهر محدود بحدود الطبقة البروليتارية، في حين رأى فيبر أن القهر يتسع ليشمل المجتمع بأكمله. وكان موقف ماركس في مواجهة قهر النظام الاجتماعي يستهدف تغيير النمط الحضاري للمجتمع تغييراً راديكالياً وشاملاً حينما قدم المجتمع الشيوعي باعتباره المجتمع الذي ينبغي أن يحل محل المجتمع الرأسمالي المتختم بالتناقضات، بينما كانت القضية الأساسية بالنسبة لفيبر هي كيف نواجه هذا النظام الذي تؤدي الديمقراطية دوراً أساسياً في إطاره لحماية البشر من بطش أسلوب الحياة البيروقراطية الذي يهدد بمحاصرة أرواحهم. وبذلك كان النقد الفيبري من داخل المؤسسة الاجتماعية المستقرة، مما يعني أن التغير موجه إلى بعض جوانب النظام القائم دون حاجة إلى تغييره كلياً أو تأسيس تحوله⁽⁵³⁾.

وتبدو النقطة المحورية في رؤية فيبر للتغير الاجتماعي والتي أكسبتها أهمية خاصة، في اهتمامه بعرض قضية التغير من خلال علاقتها بالقيم الدينية. حيث أكد على دور القيم الدينية كوسيلة إرادية في إحداث التغير الاجتماعي⁽⁵⁴⁾. واهتم فيبر بأنساق الأفكار الدينية باعتبارها عناصر فارقة في التطور الاجتماعي، وعَدَّ النسق الديني متغيراً مستقلاً بدأ مع نشأة الوجود الاجتماعي ذاته. ومن ثم فله تطوره المستقل الذي لا يجعل منه انعكاساً لعوامل مادية بقدر ما يكون هذا التطور مجرد تفرع جديد لأصل قديم⁽⁵⁵⁾. ومن هنا قدم

(52) المرجع السابق، ص 116

(53) ليلة، علي (مقدمة)، زولتان تار. النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع: الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية، دراسة وترجمة "علي ليلة"، القاهرة: ب. ن، 1992م، ص 16-17.

(54) ليلة، علي. النظرية الاجتماعية المعاصرة، مرجع سابق، ص 403.

(55) المرجع السابق، ص 403-404.

ماكس فيبر في كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) فكرته عن صعود الرأسمالية الغربية باعتباره ناتجاً عن الروح الرأسمالية، ورد فيبر الإصلاح Reformation إلى ما أحدثته مثل هذه التغيرات الأخلاقية في المجتمع حيث رأى في الكالفينية الشعبية التعبير الأكمل للخلق البروتستانتية⁽⁵⁶⁾.

على أن كيث روبرتز Keith Roberts لاحظ أن فيبر قد عدل اقتراحه السابق بأن الاعتقادات الكالفينية أدت إلى صعود الرأسمالية الغربية ونمو البرجوازية بشكل مباشر من خلال ما سببته من قابلية الحراك الاجتماعي، حين أقر بأن العديد من الناس الذين ارتفعت ثروتهم خلال حركة الإصلاح الديني قد انضموا إلى الكالفينية نتيجة لتأكيد جون كالفين John Calvin على الفردية ورفضه إيدان الربا كشر أساسي، وربما جذب ذلك بشكل متصاعد الناس من فئات اجتماعية مختلفة. وبذلك أكد فيبر أن الحراك الاجتماعي المتصاعد والمعتقدات الكالفينية كليهما دعم الآخر بشكل متبادل⁽⁵⁷⁾. ويعني ذلك إيمان فيبر بأن الواقع الاجتماعي والفكر يتفاعلان بشكل متبادل في عملية التغير الاجتماعي، مما يشكك في اعتباره الدين متغيراً مستقلاً.

وربما يشير ذلك أيضاً إلى مسألة مهمة، فبالرغم من أن رؤية فيبر شكلت نقيضاً لتصورات كارل ماركس إلا أنها تأسست على فكرة مشتركة، تتمثل في أن المصالح الشخصية الاقتصادية تشكل قوى دافعة للسلوك الاجتماعي، وهي الفكرة التي قادت ماركس إلى اعتقاد مخالف لاعتقاد فيبر، لأنه اقتنع بأن المصالح الشخصية الاقتصادية للأغنياء هي التي طورت الرؤية الدينية التي بررت الواقع وكرست الأشكال الحالية لعدم المساواة والظلم⁽⁵⁸⁾. وبذلك افترض ماركس أن الأنساق الدينية عموماً لا يمكنها دفع حركة التغير الاجتماعي. بينما يفترض فيبر أن بعض الأنساق الدينية لديها تلك القدرة التي تفقدها أنساق دينية أخرى.

Weber, Max. "Luther's Conception of the Calling," in Robin Gill Ed. *Theology and sociology: A Reader*, New York: Paulist Press, 1990, p. 27. (56)

Roberts, Keith A. *Religion in Sociological Perspective*. California: Wadsworth, 1990, p. 226. (57)

Ibid., p227. (58)

ويعتقد "آلان تورين" أن فيبر كان يقصد إظهار كيفية قيام الأديان الكبرى المختلفة بتحييد أو عرقلة العلمنة والترشيد الحديثين⁽⁵⁹⁾. وعلى هذا الأساس بنى فيبر نظريته للإسلام بصورة تقترب إلى حد كبير مع رؤية ماركس للدين. فالإسلام في نظر فيبر دين توافق وتكيف أكثر من كونه دين تحول وتغيير. وقد رأى فيبر أن الإسلام قبل الهجرة إلى المدينة كان مفهوماً توحيدياً نقياً يمكن أن ينتج زهداً دنيوياً، ولكن الإسلام اختلف عن هذه الأخلاق التحويلية، بفعل قوتين اجتماعيتين: الأولى (المحاربون البدو) الذين حولوا الإسلام إلى دين شهواني يقوم على التكيف والامتثال، والثانية (الطرق الصوفية) التي خلقت عاطفة أخروية وأخلاقاً تقوم على رفض العالم^{(60)*}. ومن هنا اعتقد فيبر أن الإسلام كان معوقاً للتغيير الاجتماعي، بينما ساعدت البروتستانتية على التغيير نحو النموذج الرأسمالي الحديث.

وقد ارتبط النموذج الرأسمالي الحديث في رؤية فيبر بالعلمانية، فالتقدم والحضارة التي أصبحت ممكنة بالتقدم العلمي، تعنى أنه لم تعد هنالك حدود طبيعية أو غير ممكنة لحياة الفرد. والعلمنة طبقاً لفيبر هي النتاج الاجتماعي للرأسمالية والبروتستانتية. ومن جهة أخرى رأى فيبر أن العلمانية أدخلت تغييراً نظامياً على الدين وتركته للاختيار الشخصي الخالص⁽⁶¹⁾. وبذلك استندت معالجة فيبر للعلمانية إلى فكرة أو تصور عدم خلود الله. ومن هنا جاء تحليله للوعي الحديث مشتتاً على ثلاثة جوانب مهمة في تطور العلمانية هي الرشد والتمزق والصراع بين وجهات النظر الجزئية للعالم⁽⁶²⁾.

(59) تورين، آلان. نقد الحدائفة، مرجع سابق، ص 47.

(60) تيرنز، براين. علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، بيروت: دار القلم، ط 1، 1987م، ص 194-195.

(*) هذه النظرة السطحية للإسلام التي عرضها ماكس فيبر شكلت الأساس للنظرة السوسيولوجية الغربية للإسلام، جيلاً بعد جيل، إلا أنها تعرضت للنقد في نهاية السبعينيات من القرن العشرين.

(61) المرجع السابق، ص 214، 217.

(62) المرجع السابق، ص 214.

وهكذا يمكن القول إن نظرية فيبر قد مهدت لظهور نظريات التحديث⁽⁶³⁾ التي ادعت انتشار النموذج العلماني الغربي كنموذج حتمي للتغير الاجتماعي العالمي. حيث صاغ مجموعة من علماء الاجتماع الغربيين نظريات التحديث من خلال قبولهم للإطار العام لعلم الاجتماع الديني عند فيبر. وسميت النظريات التحديثية بالنظريات التطورية المحدثه، لأنها حاولت تجنب الانتقادات التي وجهت للنظريات التطورية الكلاسيكية⁽⁶⁴⁾. وانتشرت هذه النظريات بشكل كبير في الولايات المتحدة الأمريكية خلال فترة الخمسينيات من القرن العشرين، وكانت تهتم بعوامل التخلف ومعوقات التنمية التي تركز على طبيعة البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع المتخلف.

وغالبا ما يتطابق مصطلح التحديث Modernization مع مصطلح التغريب Westernization⁽⁶⁵⁾. حيث قام المفكرون الأوروبيون والأمريكيون بالتوحيد بين مصطلحي التحديث والحداثة بشكل عام، وكأن القطيعة مع الماضي وتشكيل نخبة رأسمالية خالصة هي الشروط الضرورية والمركزية لتشكيل مجتمع حديث⁽⁶⁶⁾. فقد ذهب ايزنشتات إلى أن التحديث من الناحية التاريخية هو عملية التحول نحو تلك الأنماط من الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تطورت في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، كما رأى بارسونز وليرنر وياول أن التنمية ستحدث في العالم الثالث عن طريق نقل الأفكار والقيم من الغرب، وعن طريق التصنيع

(63) هناك من يرى أن نظريات التحديث قامت على كتابات كارل ماركس ودوركايم وفرديناند توينيس وتالكوت بارسونز.

انظر: عارف، نصر محمد. نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، المعهد العالمي الإسلامي، سلسلة رسائل جامعية(6)، القاهرة: دار القارئ العربي، 1993م، ص163.

(64) الدقس، محمد. التغير الاجتماعي، مرجع سابق، ص 178.

(65) السمالوطي، نبيل، الدين والتنمية في علم الاجتماع، الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، ط1، 1992، ص23.

(66) تورين، آلان. نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 51.

الذي سيزيح العقبات الثقافية التقليدية، وبذلك يجعل العالم الثالث حديثاً أي غريباً في طبيعته⁽⁶⁷⁾.

وعلى أساس تلك الأفكار قام بعض الباحثين الغربيين بتشخيص حالة التخلف السائدة في المجتمعات الإسلامية، وقدموا مفهوم التحديث كمرادف لمفهوم التنمية. وذلك من خلال تقديم مجموعة من الثنائيات والنماذج التصورية المتقابلة التي اعتبرت أن التغيير الاجتماعي يتجه باستمرار من نموذج إلى آخر (من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي، ومن العائلية إلى التعاقدية، ومن المحلية إلى الانفتاح على العالم، ومن النموذج المقدس إلى النموذج العلماني، ومن المجتمع الشعبي إلى المدنية)⁽⁶⁸⁾. وفي هذا الإطار قُدمت مجموعة من النظريات التي أكدت على فكرة عالمية العلمانية، ورسمت خطأً حتمياً للتغيير العالمي ينتهي إلى صورة المجتمع الصناعي الغربي. وتعد نظرية "بيتر برجر" التحديثية من أبرز النظريات التي ظهرت في هذا المجال، حيث استند في الأساس إلى أفكار ماكس فيبر، وجمع برجر بين مفهوم دوركايم للمقدس وفكرة ماركس عن الاغتراب في نظرية عامة عن العلمانية، كما قدم "الأسدير ماكنترى" نظريته التي ربط فيها بين التحضر والتصنيع، باعتبارهما عمليتين أنتجتا العلمانية. أما "ديفيد ماكيلاند" فقد أجرى عدة بحوث انتهت إلى استنتاجات تؤيد نظرية فيبر عن الأخلاق البروتستانتية ودوافع الإنجاز، ودافع عن قيم الديمقراطية والليبرالية والعلمانية الغربية، وبذلك قدم نظرية مماثلة لنظرية دانيال ليرنر عن التحديث⁽⁶⁹⁾.

وتعرض نظرية ليرنر نموذجاً لثنائية (التحديث-التقليد) باعتبار أن سمات التحديث عملياً تنطبق على النموذج الغربي الأمريكي⁽⁷⁰⁾، واستخدم ليرنر

(67) عارف، نصر محمد. نظريات التنمية السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 238-239.

(68) عودة، محمود. أساليب الاتصال والتغيير الاجتماعي، دراسة ميدانية في قرّة مصرية، القاهرة: سلسلة عالم الاجتماع المعاصر، ط2، الكتاب3، 1981م، ص 147-148.

(69) انظر: تيرنر، براين. علم الاجتماع والإسلام، مرجع سابق، ص 217-227.

(70) المرجع السابق، ص 222.

مفهوم التحديث للتعبير عن الدرجة العالية من تقبل الأفكار الحديثة والتكنولوجية. والمجتمع العصري Modern Society في رأيه، أكثر ميلاً إلى التجديد، وأكثر تطوراً وتقدمية، وأكثر منطقية حيث يزن كل شيء بموازين مادية⁽⁷¹⁾. ولا يوجد في النموذج الذي قدمه ليرنر مكاناً للالتزامات العاطفية للرموز الدينية أو الوطنية، تلك التي يلصقها بالمجتمعات التقليدية. والإنسان العلماني في المجتمع الحراكي -على حد تعبيره- هو شخص نشط وعملي بعكس التقليدي الذي يرى عالمه شيئاً منتهياً ولا يمكن تغييره⁽⁷²⁾. وقد حاول ليرنر اختبار صدق ثنائته التحديثية من خلال تطبيقها على حالة التغيير الكمالية في تركيا، ساعياً إلى تأكيد أن العلمانية ظاهرة عالمية وليست ظاهرة غربية فقط. وانتهى إلى استنتاج أن العلمانية هي الشرط الضروري للتطوير في أي مكان⁽⁷³⁾. ويكشف هذا الاستنتاج الذي قدمه ليرنر عن أهمية وخطورة نظريته التي ارتبطت بشكل مباشر بتفسير التغيير الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي يؤكد تأثير أفكار ماكس فيبر على صياغة نظريات التحديث، إذ ربط فيبر مصير المجتمعات الإسلامية بمسيرة التقدم الغربي، حين افترض أن المكون الثقافي والاجتماعي الجوهرية في المجتمعات الإسلامية (وهو الإسلام) غير قادر على توجيه ودفع حركة التغيير الاجتماعي باعتباره ديناً محافظاً، ومن ثم تحتاج تلك المجتمعات إلى تبني النموذج الرأسمالي الغربي المثالي -من وجهة نظره- في سعيها نحو التغيير الاجتماعي.

والواقع أن نظريات التحديث مثلت النماذج الأكثر شيوعاً في تحليل التغيير الاجتماعي خلال عقد الستينيات من القرن العشرين، حيث ركز هذا الاتجاه على تأثير الاتصال والاحتكاك الثقافي في التغيير الاجتماعي⁽⁷⁴⁾. وتبنى عدد من الباحثين في البلدان الإسلامية هذا الاتجاه، على أساس أن المجتمعات الإسلامية لم تعد قادرة على العزلة أو إنكار التغيير. ومن ثم ظهرت مجموعة

(71) عودة، محمود. أساليب الاتصال والتغير الاجتماعي، مرجع سابق، ص 148.

(72) تيرنر، براين. علم الاجتماع والإسلام، مرجع سابق، ص 224.

(73) المرجع السابق، ص 227، 220.

(74) السمالوطي، نبيل. الدين والتنمية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 28.

من الدراسات السوسولوجية والأنثروبولوجية ركزت على عملية التغيير الاجتماعي استناداً إلى هذه النماذج الثنائية التحديثية⁽⁷⁵⁾، دون الأخذ في الاعتبار أهمية الخلفية الثقافية السائدة أو الإطار التاريخي والاجتماعي لهذه المجتمعات. لذلك تعرضت هذه الرؤية التحديثية حول التغيير الاجتماعي لكثير من الانتقادات والهجوم، حيث شهدت الساحة الفكرية في عقد السبعينيات اتجاهات متزايدة لإعادة فحص وتقويم المسلمات التي قامت عليها نظريات التحديث، وظهرت هذه الانتقادات بشكل واسع داخل الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، علاوة على ظهور موجة قوية من الانتقادات الحادة المناهضة لنظريات التحديث داخل المجتمعات الإسلامية ودول العالم الثالث، كشفت عنها بعض الدراسات التنموية التي أجريت في العالم الثالث⁽⁷⁶⁾.

ويمكن القول إن الحركة النقدية في علم الاجتماع التي بدأت تتنامي في نهاية الستينيات ومطلع السبعينيات قد ساعدت على دحض الاتجاهات التحديثية. حيث كانت أعمال هربرت ماركيز ورايت ميلز وألفن جولدنر وتوماس بوتومور وغيرهم تعبيراً عن التفاعل الفكري مع الحركة الاجتماعية الطلابية التي تصاعدت عام 1968، وكذلك مع ثورة الأقلية الزنجية في أمريكا⁽⁷⁷⁾. وبهذا شكلت الحركة النقدية رد فعل للتغيرات العنيفة والصراعات البنائية والفكرية التي شهدتها المجتمعات الغربية منذ نهاية الستينيات ومن ثم ساهمت في وضع النظرية السوسولوجية عموماً أمام مأزق حرج⁽⁷⁸⁾. إذ قادت حركة واسعة من النقد الاجتماعي بدأت بنقد نظريات علم الاجتماع التقليدي، ومن أهم هذه الانتقادات ما وجهه "رايت ميلز" للتوجهات الرئيسية في علم

(75) قدم نصر عارف في دراسته (نظريات التنمية السياسية المعاصرة) رؤية نقدية للدراسات والكتابات العربية التي تبنت مفهوم التحديث السائد في المنظور العلمي الغربي باعتباره من المسلمات العلمية المقبولة.

انظر: عارف، نصر محمد. نظريات التنمية السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 56-68.

(76) السمالوطي، نبيل. الدين والتنمية، مرجع السابق، ص 28-29.

(77) زايد، أحمد، علم الاجتماع: الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية. القاهرة: دار المعارف، ط 1، 1981م، ص 242، 256.

(78) المرجع السابق، ص 369.

الاجتماع (الليبرالية والماركسية)، مشيراً إلى أنها قد انهارت بالفعل على أرض الواقع كتفسيرات ملائمة للعالم ولأنفسنا، فالأفكار الخاصة بالحرية والعقل قد أصبحت موضع نظر ومسألة يدور حولها الجدل، حيث تزايد العقلانية والرشد قد لا يؤخذ به كأمر يؤدي إلى تزايد الحرية⁽⁷⁹⁾.

وقد نظر بعض النقاد إلى نظريات علم الاجتماع التقليدية على أنها ليست سوى تبرير أيديولوجي للنظام الإمبريالي، واعتبروا أن النظريات السوسولوجية التي قسمت العالم إلى مجتمعات متحضرة (الحضارة الغربية) وأخرى بدائية تعيش طور الهمجية، لم تكن سوى تبرير للتوسع الاستعماري⁽⁸⁰⁾. كما أنها شكلت تدعيماً باسم العلم للوضع القائم، ولذلك أثيرت تساؤلات حول الدور السياسي لعلم الاجتماع واستخدام البحوث الاجتماعية لخدمة القوى الاجتماعية المسيطرة. وقد تضمنت الانتقادات التي وجهها مفكرو الاتجاه الراديكالي إلى المجتمع الغربي إشارات واضحة تهاجم نظريات التحديث. يبدو ذلك واضحاً فيما قدمه جون ركس إلى النظامين الرأسمالي والشيوعي من انتقادات، حيث شكك في كونهما نظامين مثاليين، وذهب إلى إنهما بدأ في الانهيار. ولذلك دعا إلى تحالف حركات التحرير في العالم الثالث في مواجهة ما أسماه بربرية العالم الرأسمالي. ومن ثم دعا إلى ضرورة المحافظة على بعض القيم التقليدية التي يمكنها أن تمنح لهذا العالم خطوطاً أخرى للتقدم والتطور أفضل من تلك التي تقدمها النظم المتقدمة⁽⁸¹⁾.

(79) ميلز، رايت. الخيال العلمي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 295.

(80) هناك من يرى أن تزامن ظهور النظريات السوسولوجية مع ظهور التوسع الاقتصادي والجغرافي الغربي لم يكن وليد الصدفة، فالعالم الغربي كان في حاجة إلى عملية الترويج للاحتلال الذي لم يكن يساير الفكر الليبرالي. ولذا صيغت النظريات السوسولوجية لتبرير التوسع الاستعماري والرد على بعض الأوساط التقدمية التي لم تكن مقتنعة تماماً بشرعية السيطرة الإمبريالية.

(81) لاحظ أحمد زايد أن جون ركس بدأ يتحول تحولاً كبيراً بعد عام 1973 نحو الاتجاه الراديكالي النقدي. (انظر: زايد، أحمد. علم الاجتماع، مرجع سابق، ص393) وربما يشير ذلك إلى أن نمو الحركة النقدية وما تلاها من مراجعات لنظريات التحديث لم يكن رد فعل للتغيرات في المجتمعات الغربية فقط، حيث مثلت حركات التحرر من =

عموماً ووجه النقد لفكرة الحدائنة باعتبارها تمثل بنية ثقافية وموضوعية ارتبطت بأوضاع تاريخية معينة شهدها العالم الأوروبي، ومن ثم فإن عزلها ونقلها بعيداً عن تربتها الغربية لن يتم أو يستقر دون وسيط أيديولوجي، يقوم على النفي والإثبات. نفى ثقافة الذات وإحلال ثقافة الغير محلها. ولذا فإن عملية التحديث تستلزم حدوث تغيرات جوهرية في قيم المجتمعات الوافدة إليها الحدائنة وفي نظمها ومؤسساتها حيث أن الخبرة الأوروبية هي معيار الحدائنة ومقياس لها. وعلى هذا الأساس تم نقد مفهومي التقليدية والحدائنة بوصفهما اصطلاحين مبهمين لا يمكن استخدامهما، فلا يمكن التحديد بصورة مطلقة ما هو تقليدي وما هو حديث، بناء على أسس معيارية ثابتة مستقلة عن التجارب الواقعية غير منحازة لأي منها⁽⁸²⁾.

علاوة على ذلك ظهرت اعتراضات عديدة حول صدق النموذج التنموي الغربي وأبدى بعض المفكرين الغربيين عدم قبولهم للفكرة التي تزعم أن النمو الاقتصادي والوفرة الاقتصادية تقود إلى الديمقراطية والسعادة، ومن هنا تم رفض فكرة التقدم التي قُدمت لتثبت أن النمو الاقتصادي والحرية السياسية والسعادة الشخصية تسير معاً خطوة بخطوة⁽⁸³⁾. وقد انتقدت نظريات التحديث بوصفها أفكاراً تعبر عن نزعة عنصرية، تتجاهل نماذج التنمية غير الغربية وتركز على التاريخ الغربي كنموذج عالمي للتنمية⁽⁸⁴⁾، من ذلك أيضاً ما ذهب إليه "آلان تورين" من أن النزعة الحدائنة معادية للنزعة الإنسانية لأنها تعرف جيداً أن فكرة الإنسان قد ارتبطت بفكرة النفس التي تفرض فكرة الله، لأن استبعاد كل وحي وكل مبدأ أخلاقي يخلق فراغاً يتم ملؤه بفكرة المجتمع أي بفكرة

= الاستعمار وما شهدته العالم الثالث من تغيرات وأحداث، عوامل أثارت العديد من التساؤلات حول صدق النماذج المثالية التي صاغها الفكر الغربي. وربما تكون نتائج حرب 1973 وما أحدثته من أزمة للطاقة في العالم الغربي، قد كشفت عن المبالغة غير العلمية في تضخيم دور التكنولوجيا كعامل حاسم في التغير الاجتماعي. فقد بدت مسألة تأثير الصناعة والآلة على تقدم المجتمع الإنساني سطحية إلى حد ما.

(82) عارف، نصر. نظريات التنمية السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 241-242.

(83) تورين، آلان. نقد الحدائنة، مرجع سابق، ص 471-472.

(84) تيرنر، براين. علم الاجتماع والإسلام، مرجع سابق: ص 242.

النفعية الاجتماعية وبذلك يتحول الإنسان إلى مواطن ويصبح البر تضامناً والضمير احتراماً للقانون ويحل الإداريون ورجال القانون محل الأنبياء⁽⁸⁵⁾.

لذلك انتقد تورين المفهوم الكلاسيكي للحدثة الذي يطابق بينها وبين العقلنة والعلمنة، رغم دفاعه عن العقلانية وتمسكه بالعلمانية، ولكنه رأى أن التراث التاريخي اختزل الحدثة في العقلنة، واعتقد أنه من الممكن إنقاذ فكرة الحدثة من الشكل اللفظ الذي أعطاه لها الغرب إذا ما طرحت كنتيجة للحوار بين العقل والذات. ومن هنا اقترح إعادة تعريف الحدثة كعلاقة يسودها التوتر بين العقل والذات، بين العقلنة وتحقيق الذات، بين روح النهضة وروح الإصلاح، بين العلم والحرية⁽⁸⁶⁾.

من جهة أخرى، شكك "براين تيرنر" في صدق نظريات التحديث التي ساوت بين التحديث والعلمانية وقررت أن كليهما أمر عالمي، حيث لاحظ عدم تجانس العلمانية حتى في الغرب، وميز بين ثلاثة نماذج علمانية: النموذج البريطاني للتحضر، والحالة الأميركية في الهجرة والإحياء الديني وعلمنة المحتوى اللاهوتي، وأخيراً العلمانية في أوروبا الشرقية التي شكلت نمطاً ثالثاً فرضته الأنظمة الشيوعية على المجتمعات⁽⁸⁷⁾. ومع تزايد الانتقادات الحادة التي وجهت لنظريات التحديث، وما أثير من تساؤلات حول جدوى إمكانية تحقيق مفاهيم مثل العالمية والحتمية الأحادية والتجزئية أو التصنيفية، اتضح أن النموذج المعرفي القائم لم يعد ملائماً، وأن هناك نموذجاً جديداً في

(85) تورين، آلان. نقد الحدثة، مرجع سابق.

(*) في هذا السياق قدم آلان تورين مفهوم الحدثة الكاملة بقصد التخلص من الرؤية التطورية التي سيطرت على فكرة الحدثة، ورأى ضرورة استبدال مفهوم الفاعلية التاريخية بمفهوم التطور التاريخي الذي أهمل قيمة الفاعل وساعد على نفي الذات، ولذا دافع عن فكرة الحركة الاجتماعية الديمقراطية التي تتعارض تماماً مع فكرة الصراع الطبقي، على أساس أن فكرة الحركة الاجتماعية تستدعي حرية الذات ضد قوانين التاريخ المزيفة، ومن هنا رفض فكرة نهاية التاريخ.

لمزيد من التفاصيل المرجع السابق، ص 469-471.

(86) المرجع السابق، ص 23-25.

(87) تيرنر، براين. علم الاجتماع والإسلام، مرجع سابق، ص 243.

طور التشكيل للتغلب على إشكاليات النموذج السابق، ويقوم على أطروحات ثلاث هي: الثقافية والفعل الاجتماعي وعلم الاجتماع التاريخي، ومن ثم يؤسس لنوع جديد من المقارنة، وأطلق على هذا النموذج الجديد "ما بعد الحداثة" كمشروع فلسفي عام يتضمن العلم والفن والأدب والعمارة... إلخ⁽⁸⁸⁾.

ويدعى هذا المشروع الجديد أن عصر الحداثة Modernity قد انتهى، وظهرت مزاعم عديدة تقول أن الإنسانية على حافة عصر جديد (ما بعد التصنيع) Post industrial، أو عصر (ما بعد الحداثة) Post modern وكانت أعمال فوكو Foucault التي ظهرت عام 1977، وغيرها من نظريات ما بعد الحداثة تؤكد هذه المزاعم، وتجادل بأن العصر الحديث قد أفسح الطريق للتعاقب وتبرز الاختلافات ما بين نظريات الحداثة التي تميزت بالصرامة والخطية والتركيز على العالمية، وبين نظريات ما بعد الحداثة التي تتميز، على حد قولهم، بالقابلية للتكيف، والمرونة وتعدد الاتجاهات والتركيز على الاختلافات⁽⁸⁹⁾.

وقد رأى بعض المحللين أن ما بعد الحداثة هي رفض كلي للحداثة ورفض لمذهبية التقدم وقبول للتغيير والتعدد والنسبية⁽⁹⁰⁾. على أن بعض منظري ما بعد الحداثة أكدوا على تأثير تكنولوجيا الإنتاج الحديث (خصوصاً الأتوماتيكية المرنة بمساعدة الكمبيوتر)، فيما اعتبروه تغييراً وانتقالاً من عصر إلى عصر. في حين رأى بعض المعارضين لفكرة (ما بعد الحداثة) أنها استخدمت بغرض محدد للإشارة إلى الخصائص المثيرة في الفترة الحاضرة، دون إشارة واضحة إلى ما يمكن قبوله كمظهر للانتقال الأساسي من عصر إلى عصر⁽⁹¹⁾، الأمر الذي يثير تساؤلات عديدة حول قدرة نظريات ما بعد الحداثة

(88) عارف، نصر محمد. نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية الغربية "مقاربة إبستمولوجية"، فيرجينيا: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، 1998، ص 273-274.

(89) Borgatta, Edgar F., ed. *Encyclopedia of Sociology*. 2000, p. 2648.

(90) عارف، نصر محمد. نظريات السياسة المقارنة، مرجع سابق، ص 279.

(91) Borgatta, Edgar F., ed. *Encyclopedia of Sociology*. 2000, p. 2648.

على تفسير التغير الاجتماعي، خصوصاً في ظل الغموض والتناقض الذي يتسم به مفهوم ما بعد الحداثة حتى الآن، والذي يتضح من استخدام المصطلح ليشير أحياناً إلى نظم وأفكار تعبر في حقيقتها عن ما قبل الحداثة⁽⁹²⁾. وهناك من يعتقد أن الأفكار التي يمكن أن نسميها (ما بعد الحداثة) ليس لها مبدأ مركزي يمكن الكشف عنه، فهي تجمع اتجاهات مختلفة ويبدو أنها تهيم في كل واد⁽⁹³⁾.

وبغض النظر عن النقد الموجه إلى أفكار ما بعد الحداثة، يمكن القول إن ظهور مثل هذه الأفكار يؤكد فشل نظريات التحديث، حيث يعد الانتشار الملحوظ لمفهوم ما بعد الحداثة دلالة على نمو وتزايد حالة عدم الرضا بما وصلت إليه الحداثة، حيث رأى أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة أنه يمكن التغلب على الحداثة والذهاب وراءها وتجاوزها وليس العودة إلى ما قبلها، وهكذا سعت ما بعد الحداثة إلى تفكيك الرؤية الكونية التي قدمتها الحداثة، ورأت إعادة بنائها من خلال مراجعة للأصول والمفاهيم التي قامت عليها. ومن ثم اعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن ما بعد الحداثة، حركة تضع نهاية للنظام الفلسفي والثقافي المسيطر للحداثة⁽⁹⁴⁾.

على ذلك يمكن اعتبار الأفكار التي طرحها مفكرو ما بعد الحداثة تعبيراً عن الأزمة العالمية التي برزت بحدة في القرن الماضي، حيث كشفت هذه الأفكار أن القرن العشرين المسمى قرن التقدم قد نُظر إليه، في أوروبا على الأقل، على أنه قرن الأزمة، وفي كثير من الأحيان قرن الانحطاط أو الكارثة⁽⁹⁵⁾. مما يعني أن المتغيرات العالمية المعاصرة تدعو إلى استكشاف رؤى نظرية جديدة تساعد في تقديم فهم أفضل للواقع الاجتماعي، وتسعى إلى تجاوز نسق الأفكار التقليدية من أجل الارتقاء بالواقع المعاصر.

(92) عارف، نصر محمد. نظريات السياسة المقارنة، مرجع سابق، ص 275

(93) تورين، آلان. نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 134.

(94) عارف، نصر محمد. نظريات السياسة المقارنة، مرجع سابق، ص 274.

(95) تورين، آلان. نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 139

ثالثاً: الدين أحد متغيرات التغيير الاجتماعي: خلاف بين مرجعيتين

قللت نظريات التحديث عموماً من الدور الاجتماعي للدين، إلا أن منظري التحديث انقسموا فيما بينهم حول العلاقة بين الدين والتحديث إلى فريقين: الأول يشترط زوال الدين كأساس للتقدم، مثلما افترض دونالد يوجين سميث Donal Eugene Smith أن الدين عموماً يشكل عقبة في اتجاه التحديث⁽⁹⁶⁾. والثاني يرى أن التحديث ربما لا يتطلب اختفاء الدين بالضرورة، إلا أنه يؤكد على ضرورة تطوير الأديان بشكل عصري -بمعنى تضيق دائرة الدين في الحدود الروحانية دون التعرض للجوانب الدنيوية- حتى لا يشكل عقبة أمام التحديث، وعلى هذا الأساس ادعى ماكنترى أن الدين الأميركي بقي في مجتمع صناعي فقط في مقابل أن يصبح علمانياً^{(97)*}. ويعني ذلك أن مفكري التحديث أرادوا التقليل من دور الدين كرابط اجتماعي، وحصروا دوره في حدود الضمير الفردي لكل إنسان.

ويبدو أن البحث حول الجدوى الاجتماعية للدين كانت تتم في إطار الاعتقاد السائد في الغرب بأن التحديث على الطريقة الغربية حتمي وعالمي، وأن مجتمعات العالم بمختلف ثقافات لا يمكنها إلا التكيف مع عناصر الثقافة الغربية الحديثة، ولكن الواقع لم يكن بهذه البساطة التي صورها فكر التحديث. لذلك ذهب "آلان تورين" إلى أن القرن العشرين سادته سلسلة متتابعة من أشكال التحديث الغربية والمفروضة أكثر فأكثر بواسطة سلطة إما وطنية وإما أجنبية؛ وهي أشكال من التحديث تتزايد في إراديتها وتقل في

Saeed, Javid. *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt, and Turkey*. London: Praeger, 1994, pp. 20. (96)

(97) تيرنر، براين. *علم الاجتماع والإسلام*، مرجع سابق، ص 221.
(*) ظهرت فكرة تطور الدين كذلك عند تالكوت بارسونز الذي عالج العلمانية كجزء من التعقيد المتزايد والمتنوع لمجتمع الصناعي الحديث. إلا أن بارسونز وروبرت بيلا Robert Bella، كلاهما أصرا على أن المؤسسات في العالم الغربي تطورت تحت تأثير الأخلاق المسيحية والرؤية العالمية للمسيحية. واعتقدا أن التدين سوف يستمر بشكل كبير في التأثير على السلوك العام، ولكن معظم تأثير الدين سوف يكون في الضمير.

انظر: Roberts, Keith A. *Religion in Sociological Perspective*. 1990, p. 307

عقلانيتها، لدرجة أن هذا القرن الذي استهل بالنزعة العلمية يبدو أنه قد انتهى بعودة الأديان، وبالرد ذي الصلف الساذج من قبل الغرب الذي تزعمه الولايات المتحدة، بأن التاريخ قد "انتهى" وأن النموذج العقلاني قد حقق انتصاراً كلياً على المستوى الاقتصادي وأيضاً على المستوى السياسي⁽⁹⁸⁾.

والحقيقة أن نظريات التحديث قد ثبت فشلها فعلياً في عقد الثمانينيات بعد ما شهد العالم تغيرات كبيرة صاحبت ظاهرة الانبعاث الديني. وخصوصاً أن نظريات التحديث فشلت في تفسير استمرار المعتقدات والرموز الدينية في الحياة العامة في أوروبا وأميركا، وعجزت عن تفسير بقاء الدين -النظامي والشعبي- في أوروبا الشرقية وآسيا⁽⁹⁹⁾. وبذلك لم يعد لها مكان في ظل حركة الانبعاث الديني التي بدأت تتصاعد منذ منتصف السبعينيات، أو ما أطلق عليه "تسييس الدين" حيث انتشرت فكرة عدم انفصال الدوائر الدينية والسياسية، وكانت أكثر تأكيداً في الولايات المتحدة الأميركية، كما ظهرت بشكل واضح وبقوة في المجتمعات الإسلامية، وكذلك في أوروبا الشرقية (في بولندا على وجه الخصوص). أما أوروبا الغربية فكانت أكثر هدوءاً. وبالرغم من ذلك لاحظ رولاند روبرتسون Roland Robertson أن فرنسا وأسبانيا لم تخلُ من مشكلات تتعلق بالدولة والكنيسة. وعلاوة على ذلك رأى روبرتسون في ظهور (ظاهرة الخضر) Green Phenomenon في أوروبا الغربية تحدياً للدولة العلمانية الحديثة -وإن لم يكن دينياً- إلا أنه تضمن اهتماماً كبيراً بمسائل الوجود الإنساني⁽¹⁰⁰⁾.

هكذا شكلت مظاهر الانبعاث الديني تحدياً حقيقياً للعلمانية، وعلى الرغم من أن ظاهرة الانبعاث الديني -أو ما سمي بالأصولية الدينية- لم تكن شأنًا إسلامياً خاصاً، إلا أن أحداث الثورة الإسلامية الإيرانية، في عام 1979،

(98) تورين، آلان. نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 407، 408.

(99) تيرنر، براين. علم الاجتماع والإسلام، مرجع سابق، ص 220.

(100) Robertson, Roland. "Globalization, Politics, and Religion," in Beckford, James A. and Thomas Luckmann, eds. *The Changing Face of Religion*. London: Sage, 1989, pp. 14-15.

كانت الأكثر تأثيراً. حيث فرضت التغير في التصورات الأيديولوجية الخاصة بالمراقبين الغربيين، وكانت بمثابة ضوء تحذيري لبعضهم⁽¹⁰¹⁾. ولذلك شكلت قضية تسييس الدين قلقاً أساسياً للوسوسولوجيين على نطاق عالمي، الأمر الذي دفعهم إلى مناقشة هذه القضية، واضطر بعض الباحثين الغربيين إلى الاعتراف بعدم إمكانية إهمال الخصائص الداخلية لكل مجتمع⁽¹⁰²⁾. وهو الأمر الذي حاولت نظريات التحديث تجاهله بادعاء عالمية العلمانية. وأدى ذلك إلى قيام العديد من المفكرين الغربيين بإعادة النظر في الدور الاجتماعي للدين.

على أي حال، ظهرت وجهات نظر متعددة حول الدور الاجتماعي للدين، فرأى بعض المفكرين أن الأفكار والقيم الدينية قد تكون تقديمه، ولكنها في ذاتها لا تضمن أن مجتمعاً معيناً سوف يتقدم للأمام أو يتطور، ورأت بعض التحليلات أن وصف بعض الأنظمة الدينية بسمة التقدمية، يعتمد على الناس المشاركين في تلك القيم التي يترجمونها بشكل أو بآخر في عصر تاريخي معين، وعلى ذلك رأوا أن القضية ترتبط بوجود بيئة ثقافية متسامحة تفسر تلك القيم والأفكار الدينية⁽¹⁰³⁾. وهناك من يعتقد أن الدين قد يشكل عقبة للتقدم عندما يسييس أو يصبح مادة سياسية. كذلك فإن المؤسسة الدينية إذا ما حاولت ضبط وظائف المجتمع، يحدث نفس الشيء، ويقال إن التجربة الغربية تثبت هذا الأمر. عموماً فإن هؤلاء لا يرون في العلمانية شرطاً ضرورياً للتنمية، ولكنهم يرون أنها ذات مكانة هامة في عملية التنمية⁽¹⁰⁴⁾.

والخلاف حول دور الدين الاجتماعي لا ينفي أن تأثير الدين في المجتمعات البشرية بما بلغه من العمق والحضور، قد جعل المتخصصين في

Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. (101) Chicago: Open Court, 1993, p. 395.

Robertson, Roland. "Globalization, Politics, and Religion," in Beckford, James (102) A. and Thomas Luckmann, eds. *The Changing Face of Religion*. 1989, p. 10.

Saeed, Javid. *Islam and Modernization*. 1994, p. 26. (103)

Ibid., pp. 43-44 (104)

العلوم الاجتماعية المعنية بالدين يكادون يجمعون على الإقرار بأن للدين -بصرف النظر عن حقيقته في نظرهم- قيمة وظيفية كبيرة. وعلى ذلك اعترف معظم علماء الاجتماع بجدواه الاجتماعية⁽¹⁰⁵⁾. وبشكل عام هناك اتفاق على أن للدين تأثيراً عميقاً على الحضارة الإنسانية. فالتقدم الإنساني حيثما حدث يدين بدين ثقيل إلى الوحي الديني الذي زوده بالأفكار الدينية. ويعتقد صموئيل كوهين Samuel S. Cohen أن الدين كان المحور الذي دارت فيه الحضارة، فلقد بنى الإمبراطوريات، وهو أيضاً الذي دمرها، في نقاوته يكون حاملاً لشعلة وطلیعة التقدم، وعندما وضع في خدمة التعصب كان الدين سوط الإنسانية وعقبة العلم⁽¹⁰⁶⁾.

وفي إطار الاهتمام العلمي المتزايد بدراسة الأبعاد الاجتماعية للدين ظهرت حركة فكرية جديدة تسعى إلى استكشاف دور الدين في عملية التغير الاجتماعي، وواكب ذلك اهتمام واسع بالدراسة السوسولوجية للإسلام، خصوصاً فيما يتعلق بقضية التغير الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، ومراجعة العلاقة بين الدين والدولة. وقد تنامت هذه الحركة في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين حتى أصبح علماء الاجتماع يعتبرون العالم الإسلامي داخلاً ضمن دائرة اهتمامهم بشكل كبير. ومن المؤكد أن الاهتمام السوسولوجي بالعالم الإسلامي لم يكن وليد العقود الأخيرة من القرن العشرين، فقد كان لعلماء الاجتماع المبكرين اهتمام واضح بدراسة العادات والتقاليد القديمة في العالم الإسلامي الحديث، إلا أنهم كانوا يستقون معرفتهم عن الإسلام من المستشرقين، وكانت الدراسات التي تتناول الشعوب الإسلامية تدور عادة حول موضوعات مثل السحر وطقوس الزواج وما شابه ذلك⁽¹⁰⁷⁾. على أن بداية الاهتمام الحقيقي بالدراسة العلمية للإسلام جاءت في

(105) الأطاسي، سيد حسين. صعوبات تحديد الدين، (في) صالح البكاري، "تعريب": أبعاد الدين الاجتماعية، تونس: الدار التونسية للنشر، 1993م، ص8.

(106) Saeed, Javaid. *Islam and Modernization*. 1994, p. 26.

(107) شاخت وبوزان. تراث الإسلام، ترجمة "محمد زهير السهموري"، الكويت: عالم المعرفة، القسم الأول أغسطس 1978م، ص87.

بداية الستينيات، حين أخذت أعداد متزايدة من المتخصصين تعالج المسألة من الزاوية السوسيولوجية*⁽¹⁰⁸⁾. ومنذ منتصف الستينيات بدأت قلة من العلماء الغربيين في تقديم محاولات جادة في الدراسات الإسلامية تناولت الإسلام بمنهج يختلف عن المنهج الاستشراقي التقليدي**⁽¹⁰⁹⁾ ولكن الاتجاه السائد في الدراسات الغربية للعالم غير الأوروبي عموماً، ظل يقدم ذات المقولات القديمة تحت مسميات جديدة، فبرغم تبديل أسلوب الخطاب في التعامل مع الظواهر موضوع الدراسة، إلا أن الانتقال من الدراسات الاستشراقية إلى الدراسات الأنثروبولوجية ثم الدراسات السوسيولوجية لم يكن انتقالاً في أساس الدراسة ومناهجها ومفاهيمها وأهدافها إلى حد كبير⁽¹¹⁰⁾.

وبالرغم من كل ذلك فإن الإسهامات السوسيولوجية التي اهتمت بالإسلام ظلت محدودة حتى منتصف السبعينيات، كما يتضح من قول براين تيرنر: إن فحص ومراجعة ما تناوله علم الاجتماع الديني خلال الخمسين سنة الماضية يكشف أن معظم علماء الاجتماع قد انعدم اهتمامهم بالإسلام، أو افتقروا إلى ما يمكن الإسهام به في الدراسات الإسلامية، وقد لاحظ تيرنر أن معظم أساتذة علم الاجتماع الديني كانوا يتجنبون عن قصد أو بدون قصد عملية تحليل الإسلام⁽¹¹¹⁾.

ولهذا ظلت معظم الدراسات الإسلامية حتى فترة قريبة، تنتمي إلى

(*) عقد أول مؤتمر للدراسات الإسلامية باتجاه سوسيولوجي عام 1961.

(108) المرجع السابق، ص 96

(**) على سبيل المثال عالـج ويلفريد سميث موضوع الشريعة أو القانون الإسلامي في خطوة هامة تهدف إلى إدراك العنصر المبهـم لديه في البناء المفاهيمي الذي شكله المسلمون للعالم الإسلامي وللعناصر التاريخية والدينامية في التركيب التدريجي للمفاهيم الإسلامية وحاول استكشاف المهمة الفكرية التي قام بها المسلمون لاستنباط كل ما هو ديني أو إنساني أو حركي.

Smith, Wilfred Cantwell. *On Understanding Islam: Selected Studies*. New York: (109) Mouton, 1981, p. 87.

(110) انظر: عارف، نصر محمد. نظريات التنمية السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 184.

(111) تيرنر، براين. علم الاجتماع والإسلام، مرجع سابق، ص 14.

الدراسات الشرقية Orientalism، حيث درست المجتمعات الإسلامية في إطار ما يعرف بالمجتمعات الشرقية، وفي أغلب الأحيان كان ينظر إلى التاريخ والحضارات غير الغربية بشكل عام، ومن وجهة نظر التاريخ الأوروبي، وعموماً كانت العلاقات السياسية غير المتوازنة بين البلدان الغربية والبلدان الإسلامية، تؤثر على الطريقة التي يحكم بها الغرب على المجتمعات الإسلامية وعلى الإسلام.

ولذلك ظهرت بعض النظريات التي طرحها الغرب حول الإسلام في صورة ليست علمية دقيقة⁽¹¹²⁾، مما ساعد على ترسيخ تصورات خاطئة عن الإسلام والثقافة الإسلامية، تلك التي تشكلت من خلال تطوير التقليد العلمي للدراسات الشرقية، حيث تولى علماء الشرقيات اختيار وترجمة ما انتزعه من مصادره الأصلية ثم قاموا بترتيب وتأكيده وتنسيق الأفكار من خلال تصورات اشتقوها من خبراتهم وثقافة عصرهم⁽¹¹³⁾.

وقد انعكست هذه التصورات الخاطئة في أعمال علماء الاجتماع الكلاسيكية والحديثة، ومن ثم ظهر تحليل التغيير الاجتماعي في العالم الإسلامي أكثر ارتباطاً بواقع المجتمعات الغربية وبالصورة الفكرية الشائعة لديهم. وقد تكون المشكلة في الحقيقة - كما يرى عبد الحليم عويس - أنه بعد حقبة من التخلف والجمود الفكري، والتوقف عن الاجتهاد، يبدأ المسلمون

Waardenburg, Jacques. "Islamic Studies and the History of Religions: An (112) Evolution," in Nanji, Azim. *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1997, p. 183.

(113) يرى ألبرت حوراني أن أعمال جولديسيهر Goldziher ذات موقع مركزي في التأريخ الإسلامي، حيث تظهر في كتاباته الأفكار المهيمنة في عصره، وأيضاً التقاليد اليهودية التي ينتمي إليها، بشكل واضح، وقد خلقت هذه الكتابات نوعاً من التقليدية التي احتفظت بقوتها حتى اليوم. حيث يعود إليها المؤرخون وعلماء الإسلاميات حتى الآن. بينما تشكل أعمال هيملتون جيب H.A.R Gibb المصدر الثاني الأكثر أهمية على مستوى الدراسات الإسلامية. لمزيد من التفاصيل:

- Hourani, Albert. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 1

المعاصرون في التعرف على التراث الإسلامي وأعلامه، من خلال فكر الآخرين، أو من خلال مناهج الآخرين المعرفية بشكل أعم⁽¹¹⁴⁾. أقر بعض الباحثين الغربيين بحقيقة تشويه صورة الإسلام من خلال التبشير المسيحي والمبشرين الذين نسبوا نجاحات الأمم الأوروبية إلى الدين المسيحي، مثلما نسبوا إخفاق العالم الإسلامي إلى الإسلام. وهكذا تم تصوير المسيحية على أنها ملائمة للتقدم بطبيعتها، وقرن الإسلام بالركود الثقافي والتخلف⁽¹¹⁵⁾.

وبالإضافة إلى هذا التشويه المقصود، كان هناك تجاهل متعمد لبعض قضايا الفكر الإسلامي، إذ ذهب برنارد لويس إلى أن مناقشة الإسلام كعامل في السياسة ظلت تخضع للتأبوهات المحرمة في العالم الغربي حتى آخر 1978، ثم جذب هذا النقاش قليلاً من الاهتمام في العالم الغربي، حيث اتجه بعض علماء الاجتماع إلى رؤية المجتمعات الأخرى في صورتها الخاصة⁽¹¹⁶⁾. وقد اعتبر لويس أن هذه المقاومة الملحوظة لنسب الأهمية السياسية للإسلام تنبع من تكبر ثقافي عميق يستند إلى افتراض أن الليبرالية الغربية تمثل نموذجاً للتقدم والتنوير وأنها المعيار الذي يجب أن يقاس به الآخرون⁽¹¹⁷⁾.

ونظراً لكل هذه الظروف، فإن ما شهده علم الاجتماع في العقود الأخيرة من اهتمام متزايد بدراسة المجتمعات الإسلامية والثقافة الإسلامية، أصبح يستدعي إعادة النظر في التحليل السوسيولوجي الكلاسيكي للإسلام، وخصوصاً نظرية فيبر حول الإسلام التي شكلت رؤية مركزية ونموذجاً للبحث المعاصر في علم الاجتماع الديني⁽¹¹⁸⁾. وقد أدت هذه الحركة إلى مراجعة

(114) عويس، عبد الحليم. التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، الدوحة: كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1996م، ص22.

(115) شاخت وبوزان، مرجع سابق، ص84.

(116) Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. (116) 1993, p. 397.

Ibid., p. 398. (117)

(118) هناك من يرى أن المداخل السوسيولوجية لتحليل الدين مازالت تتأثر بقوة بأفكار ثلاثة من علماء الاجتماع الكلاسيكيين: ماركس، وفيبر، ودوركايم. بالرغم من أنهم =

بعض التصورات الخاصة، الأمر الذي انتهى ببعض الباحثين إلى الاعتراف بأنه من التضليل القول بأن الإسلام سبب في التخلف أو أنه مسؤول عن السلوك السياسي غير الديمقراطي، فليس هناك من وجهة النظر العلمية ما يبرر وجود علاقة سببية أو تأثير بين الإسلام ومجتمع معين. فالمجتمعات الإسلامية مختلفة. ولكل منها قواعده وبنائوه الاجتماعي المختلف. وما يطبق في المجتمعات الإسلامية لا يمكن أن نطلق عليه إسلاماً، ولكن معايير وقيم ونماذج صاغها الزعماء وفهمت بالإشارة إلى نص القرآن والحديث⁽¹¹⁹⁾.

وقد التقت تلك الرؤية التفسيرية الجديدة في الغرب بأفكار بعض المفكرين في العالم الإسلامي من مؤيدي اتجاه التأسيس الإسلامي للمعرفة، أو ما يُعرف بمدرسة (إسلامية المعرفة)، حيث طوروا رؤية إسلامية لبعض القضايا الاجتماعية، انطلقت بشكل أساسي من الاعتقاد بأن واحدة من المشكلات السائدة في الواقع الإسلامي المعاصر تنبع من تبني أفكار غير إسلامية تصادم الفهم والحس الإسلامي إلى حد كبير، وتتعارض مع الروح الإسلامية. ومن ثم أرجعوا إخفاق التجارب التنموية في المجتمعات الإسلامية إلى غياب الرؤية والممارسة الإسلامية. وهي الفكرة التي سبق إليها المفكر النمساوي ليوبولد فايس (محمد أسد)، حيث شغلته مشكلة التخلف السائد في العالم الإسلامي رغم الإمكانيات المثلى التي تقدمها التعاليم الإسلامية، وانتهى من بحثه إلى وجود سبب واحد فقط للانحلال الاجتماعي والثقافي بين المسلمين، وهو الابتعاد شيئاً فشيئاً عن روح التعاليم الإسلامية⁽¹²⁰⁾.

وعلى ذلك رأى أصحاب اتجاه التأسيس الإسلامي للمعرفة ضرورة البدء في تشكيل نظرية إسلامية تعكس فلسفة التنمية الإسلامية. كما رأوا ضرورة

= لم يكونوا دينيين، ورغم اعتقادهم أن أهمية الدين ستتناقص في الأزمنة الحديثة. واعتقادهم بأن الدين مجرد وهم. - Giddens, Anthony. *Sociology*. 1990, p. 457
Waardenburg, Jacques. "Islamic Studies and the History of Religions: An Evolution," in Nanji, Azim. *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change*. 1997, pp. 205-206.

(120) زقزوق، محمد حمدي. الإسلام في الفكر الغربي: عرض ومناقشة، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط1، 1979م، ص94.

مراجعة النظريات الغربية الخاصة بالتغير الاجتماعي لكونها غير صالحة لتفسير واقع التغير في المجتمعات الإسلامية. فالأفكار والنظريات حينما تنفصل عن إطارها التاريخي والعقلي يتعاضم خطر نقلها ومحاولة تطبيقها في بيئة غير بيئتها⁽¹²¹⁾. ومن هنا بدأ اهتمام هؤلاء المفكرين ينصب حول بحث دور التفسيرات الحالية والمفاهيم والممارسات التي تنسب إلى الإسلام وعلاقتها بالتخلف وحالة الركود القائمة في المجتمعات الإسلامية⁽¹²²⁾. كما انصب اهتمامهم على تأكيد دور الأفكار الدينية السائدة في المجتمعات الإسلامية، لما تكتسبه من إلحاح وأسبقية في دراسة هذه المجتمعات، على أساس أن الإسلام يكمل رمز الحياة ويؤثر بقوة وبشكل مباشر في كل سمات الحياة، ولهذا السبب فإن تفسير الأوضاع الخاصة بالبلدان الإسلامية المعاصرة لا بد أن يتم من خلال هذه الأفكار الدينية السائدة، حيث الدين المتغير الأكثر أهمية في تفسير الظواهر الاجتماعية في البلدان الإسلامية⁽¹²³⁾.

مع تنامي هذا الاتجاه الذي سعى إلى إيجاد بديل إسلامي للنظريات السوسيولوجية الغربية، ثار جدل حول مصطلح علم الاجتماع الإسلامي، وحول استخدام المنظور الإسلامي كمدخل علمي منهجي في تحليل الظواهر الاجتماعية، وأخيراً حول إمكانية تقديم نظرية اجتماعية إسلامية. وقد دافع أصحاب اتجاه التأصيل الإسلامي للمعرفة عن رؤيتهم بالقول إن الفكر الإسلامي في بواكيره أدى إلى إنشاء نظرية اجتماعية (خلدونية) بما انطوت عليه من عناصر تجديدية عديدة، ليس في عرضها للنظم والظواهر الاجتماعية من منطلق تحليلي واقعي في المجتمعات الإسلامية فحسب، وإنما من خلال الوصول إلى مبادئ عامة تحكم هذه الظواهر وتفسرها من خلال المنهج القرآني⁽¹²⁴⁾. حيث يعتمد

(121) القريشي، علي. التغير الاجتماعي عند مالك بن نبي: منظور تربوي لقضايا التغير في المجتمع المسلم، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1989م، ص 159.

(122) Saeed, Javid. *Islam and Modernization*. 1994, p. 45.

(123) Ibid., p. 56.

(124) إسماعيل، زكي محمد. نحو علم الاجتماع الإسلامي، الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، 1981م، ص 28.

نسيج (المقدمة) على ألفاظ ومصطلحات واستشهادات وأفكار ومضامين نابغة من مصادر الإسلام الأساسية، ومن الفكر المعتمد والموثق في التراث الإسلامي⁽¹²⁵⁾.

وعلى ذلك رأى بعض المفكرين الإسلاميين أن الرؤية الكونية (World View) الإسلامية مطلوبة لكي تصبح المجتمعات الإسلامية تقدمية. ولذا اقترحوا ضرورة تجديد الفكر الديني كمنطلق لتطوير وتنمية المجتمعات الإسلامية⁽¹²⁶⁾. حيث تعتمد عملية التجديد على مجموعة من القواعد الأساسية التي تبدأ بإعادة بيان المفاهيم الشرعية الواردة في القرآن والسنة من حيث دلالاتها وحدودها ومقاصدها، والتمييز بين تلك المفاهيم الشرعية وبين ما يختلط بها من مفاهيم مبتدعة، ثم تنقية المفاهيم مما يختلط بها من مفاهيم غريبة معاصرة وبيان وجه الافتراق بينها، بالإضافة إلى مراجعة كثير من المفاهيم المعاصرة الشائع استخدامها في الواقع الإسلامي مثل النهضة والصحو واليقظة والبعث وغيرها⁽¹²⁷⁾. وبهذا ارتبطت عملية التجديد الديني في الرؤية الإسلامية بعملية أخرى هي تأصيل المفاهيم، بمعنى العودة إلى الأصول الإسلامية الصافية للمفهوم. وشكلت هذه العملية بعداً منهجياً مهماً في صياغة الرؤية السوسولوجية الإسلامية المعاصرة.

وقد تعرضت الرؤية السوسولوجية الإسلامية لبعض الانتقادات، حيث رأى بعض المعارضين أن كل المعرفة الإسلامية تأسست على فرضيات خارجة عن كل ضبط أو نقد ابستمولوجي، ومن ثم فإن التراث الإسلامي كله -من وجهة نظرهم- يمثل تأويلاً سلبياً للإسلام لا يصح أن يكون منطلقاً للتفكير⁽¹²⁸⁾. وبرغم ذلك نجحت الرؤية السوسولوجية الإسلامية في فرض وجودها، ليس

(125) عويس، عبد الحليم. التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، مرجع سابق، ص 77.

(126) Saeed, Javaid. *Islam and Modernization*. 1994, p. 70.

(127) إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. في النظرية السياسية من منظور إسلامي (منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1998م، ص 17.

(128) أركون، محمد. الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة "هاشم صالح"، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 2، 1996م، ص 65-66.

على نطاق محلي فقط، بل تجاوزت ذلك إلى نطاق عالمي، مما أدى إلى ظهور اتجاه غربي يسعى إلى تشكيل فهم وتحليل سوسيولوجي للاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي يدخل في نطاق علم الاجتماع الإسلامي كفرع من فروع علم الاجتماع العام⁽¹²⁹⁾.

وينظر هذا الاتجاه إلى الرؤية السوسيولوجية الإسلامية بوصفها إحياء للمشروع الاجتماعي الإسلامي الذي يشكل تطوراً حديثاً. الأمر الذي يتطلب النظر إليه بحذر شديد، من وجهة نظر بعض الغربيين⁽¹³⁰⁾. بينما ينظر بعضهم الآخر إلى المدخل الإسلامي Islamist Approach الذي يستخدم الإسلام كقاعدة تنظيمية للدراسة ببعض سوء الظن⁽¹³¹⁾. ولكن على الرغم من ذلك، يبدو المشروع الاجتماعي المنبثق من المصادر الإسلامية والقائم على المدخل العلمي الإسلامي ضرورياً، في ظل التطورات العالمية المعاصرة. مما يتطلب جهوداً بحثية تستهدف استكشاف وتطوير نماذج نظرية من واقع التراث وخصوصية مرحلة التطور، على أن يتم اختبار مدى استجابة الواقع لهذه النماذج، وكذلك اختبار قدرة هذه الرؤى على تشكيل نظرية متكاملة تستطيع فهم الواقع، وتمتلك الآليات القادرة على تطويره.

وهناك من يرى أننا اليوم في حاجة إلى المعرفة التي تمكننا من العبور إلى المستقبل بشكل صحيح، مستصحبين تجارب الماضي في الخطأ والصواب، وفي النجاح والفشل، ذلك أن العاجز عن استيعاب التراث، واستشراف الماضي، سوف يعيش متخاذلاً وعاجزاً عن تحقيق العبرة التي تقود إلى العبور

(129) عرضت دائرة المعارف السوسيولوجية، في أحدث إصداراتها لعام 2000، مصطلح "Sociology of Islam"، وتم تبرير إدخال هذا المصطلح على أساس أن الإسلام ثاني أكبر ديانة في العالم، حيث يقدر عدد المسلمين بنحو 1,2 بليون نسمة عام 1988، أي بنسبة 20% من سكان العالم، وبذلك يشكل العالم الإسلامي جزءاً مهماً من الإنسانية لا يمكن تجاهله.

انظر: Borgatta, Edgar F., ed. *Encyclopedia of Sociology*. 2000, p. 2937

Ibid: p2939. (130)

Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. (131) 1993, p. 398.

السليم واستشراف المستقبل⁽¹³²⁾. والواقع أن تراث الفكر الإسلامي زاخر بعدد من الفرضيات التي يمكن أن تشكل تصوراً متكاملًا للتغير الاجتماعي، وهو تصور يختلف عن النظريات الغربية. إذ يتميز المنهج التغييري الإسلامي بأنه ليس منهجاً وضعياً، ولذا يمتاز بتأسيسه على الشمول والترابط والتوازن في وحدة متناسقة لا تستطيع أن تفصل جزءاً عن جزء، وعلى هذا يبدو منهج التغير الإسلامي منهجاً شاملاً لتحريك طاقات الإنسان كافة⁽¹³³⁾.

وينبع التميز في الرؤية الإسلامية حول التغير الاجتماعي مما تمتلكه الرؤية الإسلامية الكلية من سمات خاصة تميزها عن سواها. أولى هذه السمات: عدم تمييز الإسلام بين الدنيوي والروحي، فالإنان ملتحمان. وليس هناك -من وجهة النظر الإسلامية- ضرورة تفصل الحقيقة إلى مجالين للوجود، مجال (طبيعي) ومجال (فوق طبيعي)، فكل ما هو كائن وما يحدث أو ما يمكن أن يكون أو ما يمكن أن يحدث هو نتيجة الفعل الإلهي الخلاق، وبناء على ذلك فإن هذا كله ليس فحسب طبيعياً وإنما أيضاً يمثل ماهية متكاملة للفهم الإنساني. وبعض وجوه هذه الحقيقة المركبة يمكن ملاحظتها، ولهذا تسمى (عالم الشهادة)، في حين أن وجوهاً أخرى تقع خارج نطاق الملاحظة، وبناء على ذلك تسمى (عالم الغيب). ولا يوجد حدود جامدة ونهائية بين عالم الشهادة وعالم الغيب مادامت تعاليم القرآن تهدف إلى التعمق المتواصل للوعي الإنساني وإلى التوسع الدائب لخبراته الروحية⁽¹³⁴⁾.

أما السمة الثانية التي تميز المنظومة الإسلامية فتتعلق بمفهوم الإسلام الجامع للثوابت والمتغيرات⁽¹³⁵⁾. فأوامر التغير المؤقت *commands of temporal change* تجسد بعض القيم المأخوذة من القرآن الكريم، ذلك الكتاب الذي

(132) عويس، عبد الحلیم. التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، مرجع سابق، ص 21.
(133) إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. في النظرية السياسية من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص 286.

(134) زقروق، محمد حمدي. الإسلام في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 97-98.
(135) الجندي، أنور. نحو بناء منهج البدائل الإسلامية، القاهرة: دار الاعتصام، 1989م، ص 209

يمثل المصدر الأبدي حيث الأشياء والأحداث تعدل في عالم التغير من أجل أهداف التطور والإبداع، ولكن القيم يجب أن تدرك بدون تعديل نظراً لطبيعتها الأبدية. وبسبب هذه الرؤية التكاملية قدم الإسلام ثورة اجتماعية، وبسبب تلك التعاليم أصبح المجتمع الإسلامي دينامياً وأصبحت الحياة رحلة للاكتشاف والتجديد تحقيقاً لمقاصد الله التي حددها القرآن الكريم⁽¹³⁶⁾. حيث تطمح الرؤية الإسلامية في كليتها في إطار منهجية التغير والاستخلاف إلى أن تضبط عملية هداية الإنسان وأن تنظمها منهجاً واتجاهاً وغاية⁽¹³⁷⁾.

بذلك استطاع الفكر الإسلامي أن يقدم رؤية خاصة في تفسير القضايا الكونية والاجتماعية، مما ظهر في التراث الفقهي والفلسفي الواسع الذي ضم نماذج فكرية متنوعة حول قضية التغير الاجتماعي، لكنها في الحقيقة تنطلق كلها من مبدأ محوري: أن التغير من حيث هو قانون اجتماعي أقر به القرآن الكريم، وأن التغير طبقاً للقرآن ليس أمراً عرضياً طارئاً، وإنما هو صفة الوجود والحياة⁽¹³⁸⁾، وأنه وفقاً للرؤية الإسلامية لا يمكن أن تؤدي عناصر الفعل التاريخي (الزمان-المكان-الإنسان) فعاليتها في عملية التغير إلا برابط بينها جميعاً، يشكل مقوماً أساسياً للعلاقات الاجتماعية ألا وهو الاستخلاف⁽¹³⁹⁾.

وعلى أساس هذا المبدأ انطلقت حركات التجديد الإسلامي قديماً وحديثاً، وعليه جاءت الدعوة التجديدية التي نادى بها الفيلسوف "محمد إقبال"، حيث رأى أن الإسلام بوصفه حركة ثقافية، يرفض اعتبار الكون مساراً ثابتاً، بل يراه متحركاً متغيراً، ولكن الوجود -كما يقول إقبال- ليس تغييراً صرفاً فحسب، ولكنه ينطوي أيضاً على عناصر تنزع إلى البقاء على

Abdul Hakim, Khalifa. *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs to Practical Life*. Lahore: The Institute of Islamic Culture, 1953. pp. 282- 284.

(137) إسماعيل. في النظرية السياسية من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص 287.

(138) عبد الحميد، محسن. منهج التغير الاجتماعي في الإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1973، ص 17-18.

(139) إسماعيل. في النظرية السياسية من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص 289.

القديم، وأنه في أي تغير اجتماعي لا يمكن أن يغيب عن النظر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل. ومن هنا كان لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه، من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة⁽¹⁴⁰⁾.

والواقع إن ما ذهب إليه إقبال يتفق مع وجهة النظر التي تبناها جميع رجال الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، في كل العصور، ومن هنا كان الفكر الإسلامي فكراً فاعلاً متفاعلاً. حيث استطاع الفقهاء أن يسلطوا المعطى الديني في الواقع نفسه، ورأوا هذا الواقع نفسه، وهو الواقع الفعلي داخل المعطى الديني، فاستطاعوا بذلك إخراج الواقعة السلوكية من النص. وهو ما يسمونه بتقيق المناطق، كما استطاعوا إيجاد هذه الواقعة السلوكية في الفعل الخارجي، وهو ما يسمونه بتحقيق المناطق، أي أن التفسير أساساً موصل بين النص والواقعة الفعلية الحاضرة، حيث يبدأ التفسير من الواقع إلى النص ومن النص إلى الواقع؛ من الواقع إلى النص حتى يمكن إيجاد أساس نظري للمشكلة الواقعة، ومن النص إلى الواقع حتى يمكن توجيه الواقع على أساس نظري فعال⁽¹⁴¹⁾. ويعني ذلك أن إدراك الواقع المتغير يتم في سياق حركة متكاملة بين الواقع والنص وبين النص والواقع وليست حركة جدلية.

وإذا استعرضنا تاريخ الفكر الفقهي في الإسلام نرى حرية الحركة الفكرية في عقلية الفقهاء واضحة جلية بحيث يمكن القول إن جانباً كبيراً من هذا التراث الفقهي الضخم إنما يمثل القانون العقلي المناسب لظروفه ولا يأخذ قطعاً طابع القداسة أو الثبات⁽¹⁴²⁾. وقد تميز الفقه الإسلامي بالمرونة والتنوع والتجديد منذ تأسس الاجتهاد الفقهي في عصر النبوة ووضعت أصوله العامة وقواعده الكلية، ثم تلى ذلك بناء المذاهب الفقهية بعد وفاة الرسول حتى

(140) إقبال، محمد. تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، بيروت: دار آسيا للطباعة والنشر، 1985م، ص 191، 168، 193.

(141) حنفي، حسن. في فكرنا المعاصر، القاهرة: دار الفكر العربي، 1987م، ص 89.

(142) عبد الحميد، محسن. منهج التفسير الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 138.

انتهت في منتصف القرن الرابع الهجري، عندما ادعى البعض أن باب الاجتهاد قد أغلق⁽¹⁴³⁾.

وقد استمر الاجتهاد الفقهي بشكل أحد البواعث القوية للتغير الاجتماعي في المجتمعات التي دخلها الإسلام خلال قرون عدة، وكان دافعاً لنمو الثقافة الإسلامية وانتشارها. كما كانت حركات وجهود الإحياء الديني والإصلاح على مدار التاريخ استجابة لمتطلبات فرضها الواقع وألح عليها. فعندما كان الخوارج يكفرون من لم يعمل بما أمر الله، وكان المعتزلة يقولون بفسقه، ظهر أبو حنيفة ليقود تيار أهل الرأي وسعة القلب والعقل في مواجهة الفرق المتناحرة. وعندما لاحت بوادر الانحلال في الخلافة العباسية، وظهر الترف والإفساد في المجتمع المسلم، ظهر أحمد بن حنبل ليصحح المسيرة⁽¹⁴⁴⁾. وعندما ظهرت الدعوة الباطنية الإسماعيلية، قاد ابن حزم مذهب الظاهرية داعياً إلى الاجتهاد وإلى إعمال العقل⁽¹⁴⁵⁾. وعندما اشتدت الحروب الصليبية على الشرق واشتدت اعتداءات التتار، قام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ليحاربا التقليد. وكان ذلك في عصر مضطرب يموج بالفتن والصراعات، حيث كان المجتمع الإسلامي يتسم بالجمود الفكري والتعصب المذهبي والشطط الفلسفي، وينتشر فيه البدع والخرافات، فنهى ابن تيمية عن التقليد وأوصى بالاجتهاد والتجديد⁽¹⁴⁶⁾.

وهكذا ساهم الفقهاء من خلال الاجتهاد في إثراء الفكر الإسلامي بتصوراتهم حول التغير الاجتماعي، حيث ارتبطت حركات التجديد الفقهي في التاريخ الإسلامي دائماً بالأزمة المجتمعية، ومن ثم كانت في مضمونها دعوة

(143) شلبي، محمد مصطفى. في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والمعقود فيه، بيروت: دار النهضة العربية، 1969م، ص 49-50.

(144) هويدي، فهمي. حتى لا تكون فتنة، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1989م، ص 99.

(145) العقاد، عباس محمود. التفكير فريضة إسلامية، القاهرة: دار القلم، ط 1، ب. ت، ص 153.

(146) أبو زهرة، محمد. ابن تيمية (حياته وعصره وآراؤه الفقهية)، القاهرة: دار الفكر العربي، 1991م، ص 125-126.

إلى تغيير الواقع. إلا أن التقليد الفقهي جعل اتباع المذاهب المختلفة يتقيدون بكل تفاصيل الحياة التي تبنها الفقهاء كعقيدة إيمانية، وبذلك لم يسمحوا بأي تعديل للأحكام القديمة، وأغلقوا باب التكيف مع الظروف المتغيرة وحاربوا مفهوم الاجتهاد، مما أدى إلى ركود ثقافي واجتماعي وسياسي، ومن ثم خلق هذا التقليد المذهبي شكلاً مشابهاً بالسلطة الكنسية التي كانت قائمة في أوروبا في العصور المظلمة، وبذلك عانى المجتمع المسلم من الأمراض نفسها التي كانت تعانيها المجتمعات الأوروبية في القرون الوسطى⁽¹⁴⁷⁾.

وعلى ذلك كان التوقف عن الاجتهاد سبباً في انتشار البدع والجمود الفكري والعقلي والاجتماعي، وضياع الاستقلال العلمي والسياسي. الأمر الذي أدى إلى ضعف المجتمع الإسلامي وقعد به عن المسيرة والنهوض⁽¹⁴⁸⁾. وكان لهذا الجمود الفكري أثر في ضعف الحضارة الإسلامية وتعرضها لعدة انتكاسات أهمها الغزو الصليبي للمشرق، ثم الغزو المغولي الذي أدى إلى مزيد من الضعف والتقهقر للحضارة الإسلامية. إلى جانب ذلك فإن الحكم العثماني الذي استمر أربعة قرون -بدءاً من النصف الأول من القرن السادس عشر جعل أتباع المذاهب المختلفة يتقيدون بكل تفاصيل الحياة التي تبنها الفقهاء كعقيدة إيمانية، وحتى الحرب العالمية الأولى- كان له آثار سلبية واضحة ساهمت في تخلف المجتمع المسلم⁽¹⁴⁹⁾.

وفي ظل هذا الجمود الذي أصاب المجتمعات الإسلامية كان من السهل أن يهيمن الغرب على الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية، وهكذا وقعت البلدان الإسلامية في قبضة الاستعمار الأوروبي في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي. إلا أن ذلك -كما يرى بعض المؤرخين- كان له أثره في دفع حركة

Abdul Hakim, Khalifa. *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs to Practical Life*. 1953, p. 287.

(148) سابق، السيد. فقه السنة، بيروت: دار الكتاب العربي، ط8، المجلد الأول، 1987م، ص 15.

(149) الشيخ، رأفت غنيمي. تاريخ العرب الحديث والمعاصر، القاهرة: دار الثقافة للنشر، 1986م، ص 109.

اليقظة الإسلامية التي ظهرت على مسرح الأحداث بدءاً من القرن الثامن عشر الميلادي، حيث قامت هذه الحركات لكي تعيد للإسلام مكانته الأولى، وبدأت هذه اليقظة بدعوة التوحيد التي انطلقت من الجزيرة العربية بقيادة الإمام محمد بن عبد الوهاب (1703-1792)⁽¹⁵⁰⁾. حيث شكلت هذه الحركة نهضة أخلاقية شاملة، ووثبة روحية جريئة، ودعوة إلى دين الحق والإصلاح، كما شكلت صوتاً قوياً راعداً أيقظ المجتمع الإسلامي كله، فكانت بدء يقظة كاملة في العالم الإسلامي تعمل على سيادة مبادئ الإسلام الصحيحة والقضاء على البدع وأوضاع الحياة الفاسدة⁽¹⁵¹⁾. ومن ثم مهدت الحركة الوهابية لحركات أخرى مثل الحركة السنوسية في شمال أفريقيا والحركة المهديّة في السودان، إلى أن جاءت دعوة الجامعة الإسلامية التي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في مصر⁽¹⁵²⁾.

وقد شهدت هذه المرحلة أيضاً ظهور تيار فكري يصور التغيير الاجتماعي بوصفه قطيعة وثورة على الموروث الديني، تقليداً ومحاكاة للفكر الغربي، وتم تصوير التقدم بوصفه مخاصمة مع التاريخ القديم تمشياً مع الفهم الغربي، حيث يمثل القديم في تاريخ أوروبا العصور المظلمة في القرون الوسطى، وهذا على العكس بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، حيث يشكل التاريخ الإسلامي تقدماً حضارياً في كافة المجالات⁽¹⁵³⁾.

وقد عارض رواد اليقظة الإسلامية في العصر الحديث هذا التيار، ورأوا أن إشكالية القطيعة مع التراث الديني قضية مفتعلة. ويتضح ذلك فيما ذكرته بعض الدراسات من اهتمام رواد اليقظة الإسلامية بإبراز دور القرآن في تحرير الإنسانية من الكهانة والوساطة الدينية بين الخالق والمخلوق، حيث حرر

(150) المرجع السابق، ص 110.

(151) الروشد، عبد الله سعد. الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التاريخ، القاهرة: رابطة الأدب الحديث، ج 2، 1984م، ص 311-315.

(152) الشيخ، رأفت غنيمي. تاريخ العرب، مرجع سابق ص 111.

(153) مصطفى حلمي. قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، الإسكندرية: دار الدعوة، ط 1، 1991م، ص 214.

الخطاب القرآني العقل الإنساني، وترتب على ذلك ترشيد الإنسان، فجعله يدخل مرحلة جديدة يعول فيها على عقله في كل ما يستجد من حاجاته، وعلى تقويم سلوكه وانحرافاته وضلاله متى دعت الظروف إلى ذلك، لقد أصبح باستطاعة الإنسان أن يستثمر طاقته العقلية في سبيل التقدم إلى حيث يستطيع أن يبلغ من الكمال⁽¹⁵⁴⁾.

وقد اتفق كل مفكري العصر الحديث المجددين على أهمية تحرير العقل وإصلاح الفكر في دفع حركة الإصلاح الاجتماعي والتقدم الحضاري للأمم، ورأى الشيخ "الطاهر ابن عاشور" أن الميل الطبيعي نحو التمدن لا يكفي لإنجاح الاجتماع البشري وإنما يجب إصلاح التفكير من نواحي مختلفة عدها الشيخ من أصول نجاح الفرد والجماعة في المجتمع. وهذا يتطلب تحصيل المعارف الصالحة التي تنشأ عن تلاقي العقول ونقاؤها. فالحضارة والتمدن تنتج عن حركة العقل⁽¹⁵⁵⁾. ومن الملاحظ أن هذه الفكرة التي أكد عليها ابن عاشور قد ترددت في كتابات كل مفكري العصر الحديث بدءاً من جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد إقبال، وعباس العقاد، ومالك بن نبي، وعلى شريعتي وغيرهم من المفكرين المجددين. وبهذا الطرح تغلب مفكرو العصر الحديث على إشكالية علمنة المجتمع كشرط لتقدمه. وأكدوا أن السبيل إلى تقدم المجتمعات الإسلامية هو الوعي والفقہ بحقيقة الاجتماعي، والتي يمكن أن تسهم في دراسة الواقع واستكشاف جوانب موقف الإسلام، ذلك الموقف الذي ينكر العلمانية كما ينكر نقيضها⁽¹⁵⁶⁾. وهذا ما يدعو إلى القول إن الفكر الإسلامي في العصر الحديث قد ربط بين إحياء المجتمع المسلم وكل عناصر التغيير الاجتماعي وبين الإحياء الإسلامي وتجديد الفكر الديني، ومن هذا المنطلق حدد مفكرو العصر الحديث بمختلف تياراتهم مجموعة من

(154) الكتاني، محمد. جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط2، 1992م، ص 381-382.

(155) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط2، 1985م، ص 53.

(156) عمارة، محمد. التراث في ضوء العقل، بيروت: دار الوحدة، ط2، 1980م، ص 183.

المتغيرات النظرية التي تُصور التغير الاجتماعي في المجتمع المعاصر، وذلك من خلال تقديم المبادئ الأساسية (الافتراضات) التي استخلصها بعض المفكرين الإسلاميين، فيما يتعلق بالجوانب الدينامية في بناء المجتمع الإسلامي، بالاعتماد على الإطار المرجعي الإسلامي المستمد من المصدرين الأساسيين (القرآن الكريم والسنة النبوية) بصورة جوهرية، مما يعني إعادة الحوار أو التفاعل بين الواقع والنص.

ومما يلاحظ أن قادة الفكر الإسلامي الحديث تعرضوا جميعاً للفكر الأوروبي، وتأثروا ببعض المقولات التي طرحها المفكرون الغربيون، بل قبلوا ببعض آراء الفلاسفة الغربيين، إلا أن ذلك لا يعني أنهم حصلوا على إطار مرجعي معد في أوروبا لفهم العالم الحديث، وهو الزعم الذي قال به "تشارلز آدمز"، ووافق عليه "براين تيرنر" مشيراً إلى أن تأكيد رواد الإصلاح الإسلامي على النشاط والإيجابية والعقل كان استعارة وتطويراً للمفاهيم الأوروبية في نهاية القرن التاسع عشر⁽¹⁵⁷⁾. وهذا الزعم غير صحيح، لأن تحليل الأفكار والمفاهيم التي قدمها رواد الإصلاح حول التغير الاجتماعي والإصلاح والمسؤولية الإنسانية والعقل والحرية... إلى آخره، تختلف في مضمونها عن المفاهيم الغربية اختلافاً عميقاً، ولا تنتسب بأي مقاييس علمية إلى إطار مرجعي أوروبي.

استخلاصاً مما سبق، تسعى هذه الدراسة إلى تناول عدة قضايا أساسية بالبحث والتحليل والتقويم النقدي، وهي القضايا التي نعرض لها فيما يلي:

1. دراسة مفهوم التغير الاجتماعي وفقاً لاتجاهات تيارات الفكر الإسلامي الحديث.
2. دراسة أنماط ومتغيرات التغير الاجتماعي وضوابطه كما ظهرت في إسهامات بعض المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث، حتى تتمكن من تحديد المقولات التي شكلت إطاراً لاتفاقهم فيما يتعلق بالتغير الاجتماعي، مع تمييز جوانب الاختلاف بينهم.

(157) تيرنر، براين. علم الاجتماع والإسلام، مرجع سابق، ص 207.

3. تحديد متغيرات التغيير الاجتماعي التي ترجع بشكل مباشر إلى مصادر الفكر الإسلامي الأساسية (القرآن الكريم والسنة النبوية)، وتلك التي يرجع مصدرها إلى واقع المجتمع الإسلامي، وانعكست في التفسيرات النظرية وتأويلات المفكرين المسلمين من ذوي التوجهات الاجتماعية.
4. استخلاص مجموعة من المقولات التي تشكل في مجموعها تصور الفكر الإسلامي الحديث أو نظريته في التغيير الاجتماعي، تلك التي لاقت إجماعاً من مختلف تيارات الفكر الإسلامي، مع إبراز الاختلافات الأساسية بين الرؤية النظرية الإسلامية وبين الرؤية النظرية الغربية فيما يتعلق بظاهرة التغيير الاجتماعي.

واستناداً إلى ما سبق تطرح الدراسة التساؤلات الرئيسية التالية:

1. ما التصور النصي للتغيير الاجتماعي كما طرحته المصادر الإسلامية الأساسية (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة)؟
2. ما مفهوم التغيير الاجتماعي في ضوء ما طرحته تيارات الفكر الاجتماعي الإسلامي في العصر الحديث؟
3. ما أنماط التغيير الاجتماعي كما يتصورها الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث؟ وما هو النمط الغالب؟
4. ما عوامل ومتغيرات التغيير الاجتماعي كما يبرزها الفكر الإسلامي الحديث؟
5. ما التطورات التي لحقت بمفهوم التغيير الاجتماعي من جوانبه المختلفة؟ وهل هذه التطورات ترجع إلى الواقع أم إلى إعادة قراءة النصوص وإعادة تأويلها في ظل واقع جديد أو عصر جديد؟
6. ما القضايا الأساسية التي تشكل بناء التصور الإسلامي الحديث للتغيير الاجتماعي من حيث طبيعته وامتداداته واتجاهاته وغاياته؟ وما القضايا التي تشكل موضع اتفاق كل التيارات، وتلك التي يدور حولها بعض الاختلاف؟
7. ما طبيعة تصور الفكر الإسلامي الحديث لمفهوم التغيير الاجتماعي مقارناً بالتصور الفكري الغربي له؟

الفصل الثاني

التغير الاجتماعي على خلفية المصادر الإسلامية الأساسية مدخل نظري

تمهيد:

تناول هذه الدراسة مفهوم التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي في العصر الحديث، مما يتطلب تشكيل رؤية مرجعية مستمدة مباشرة من المصادر الأساسية للفكر الإسلامي (القرآن الكريم والسنة النبوية). فقد اهتم القرآن اهتماماً عظيماً بقضية التغير الاجتماعي في إطار اهتمامه بتفسير حركة التاريخ الإنساني، وعرضه لسنن قيام الحضارات وسقوطها. وبينت نصوص القرآن والسنة النبوية المنهاج السليم للتجديد الحضاري والتحول الاجتماعي المنشود بهدف النهوض بالمجتمع. ولذا شكلت نصوص الوحي الإلهي مرشداً للأسس العامة والسبل المشروعة لإقامة حضارة إنسانية رشيدة على أساس الغاية التي حددها الله للإنسان حين استخلفه في الأرض واستعمره فيها.

وإذا كانت كل نهضة حضارية لا تنبعث إلا بالفكرة الدينية كما يرى مالك بن نبي، وإذا كان تطور الإنسانية هو ما يحدث من نمو في مشاعرها الدينية المسجلة في واقع الأحداث الاجتماعية، مما يجعل الحضارة تجسداً للفكرة الدينية⁽¹⁾، فيمكننا القول، بالإضافة إلى ذلك ووفقاً لما ورد في القرآن الكريم، إن كل انتكاسة حضارية أو سقوط مجتمعي إنما يرجع إلى تخلي المجتمع عن المنهج النظري والعملية الذي جاء به الوحي الإلهي، كما يرجع

(1) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية. ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1985م، ص56.

إلى تعطيل سنن الله وابتعاده عن الفطرة الإنسانية في توجيه العلاقات الاجتماعية وتنظيم شؤون الحياة والمجتمع.

والسؤال المطروح في هذا الفصل هو: ما الملامح الأساسية للمنهج الإسلامي في تناول قضية التغيير الاجتماعي؟ وكيف يمكن تحديد نموذج للتغيير الاجتماعي ينبثق من المرجعية النصية (القرآن والسنة) بصورة مباشرة؟ وعليه يمكن تحليل الرؤى النظرية لتيارات الفكر الإسلامي المختلفة، والكشف عن مدى التزامها بالإطار المرجعي الإسلامي. مع الأخذ في الاعتبار أن هذه التيارات تأثرت بظروف الواقع الاجتماعي المحيط، كما تأثرت بروح العصر الذي ظهرت فيه، مما انعكس على تأويلها للنصوص التي استعانت بها في تفسيرها لظاهرة التغيير الاجتماعي.

أولاً: الإطار المرجعي للدراسة

1. يتميز الفكر الإسلامي بأسلوب خاص يعتمد على المنهج القرآني المرتبط بالغايات والأهداف الإسلامية الأساسية التي حددها القرآن، ومن ثم فالبحث في الفكر الاجتماعي الإسلامي قد يواجه ببعض الإشكاليات المنهجية عند استخدام المداخل الغربية في تحليل والظواهر الاجتماعية التي يتناولها الفكر الإسلامي وتفسيرها. ولذلك فإن أحد أوجه القصور في دراسات بعض الباحثين للفكر الإسلامي -سواء من الغربيين أو المسلمين- يبدو في عدم الاعتراف بوجود منظومة فكرية إسلامية أو عالم فكري مصطلحي إسلامي. وبعض الدراسات التي أسست نظريات حول بعض القضايا الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الإسلامية، تجاهلت عمل النص في التاريخ، أي تجاهلت أن مصادر الفكر الإسلامي: قرآن وسنة وإجماع، وأن الإجماع شرع من الشرع، وهو عبارة عن التجربة التاريخية للجماعة والتي يتواصل فيها الديني والسياسي والاجتماعي⁽²⁾. هذه المغالطة بجلاء عند "هاملتون جيب"

(2) السيد، رضوان. الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي وكذلك الاجتماعي العربي الإسلامي، بيروت: دار اقرأ، ط2، 1986م، ص14-15

وأتباعه، الذين لا يعترفون بوجود نسق فكري إسلامي أو بنية مفاهيمية إسلامية، حيث رأى "جيب" أن التعريفات والتعبيرات القرآنية التي تشكل منطلق الفكر الإسلامي، ليست في ذاتها منظومة منهجية، بل هي إثبات لفظي مباشر لبعض المواقف المباشرة والأفكار التي تدرك إدراكاً حدسياً، وقد آل أمر هذه المواقف والإثباتات إلى أن تستقر في القرآن وتتحلى بسلطة قصوى حتى غدت تحقق وظيفة القواعد الرئيسية التي ينطلق منها الفكر الديني لدى المسلمين بوجه عام⁽³⁾.

ويوضح ذلك تجاهل جيب للخصائص المميزة للنصوص القرآنية التي لا تمثل كلها إثباتاً لفظياً مباشراً، بل تتسم بقدر كبير من المرونة والقدرة على التفاعل مع الواقع، مما مكن المفكرين والعلماء من بناء منظومة منهجية من خلال معطيات النص القرآني. فقد أتاح النص القرآني للعلماء أن يستخدموا الاستدلال، فاستخدم فقهاء الحنفية القياس، واستعان بعضهم بالاستقراء، أو الاستدلال العلمي القائم على التحقق التجريبي الذي أسس لمنهج البحث في العلوم الطبيعية بعد ذلك. هذا إلى جانب إقرار بعض العلماء بالتأويل كمنهج عقلي، بمعنى صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان موافقاً للكتاب والسنة، وحدد الفقهاء عدة شروط للتأويل حتى يكون ملتزماً ومقبولاً، بما يتفق مع القاعدة الفقهية (عدم تعارض الشرع والعقل)⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

2. وعلى ذلك، فإن الفكر الإسلامي يعتمد على عدة مصادر للمعرفة، المصدر الأول هو الوحي (الكتاب والسنة) أما المصدر الثاني فهو الوجود، وعندما يتناول الفكر الإسلامي قضايا الوجود والكون والعلاقات الإنسانية، والقواعد الأساسية في السلوك والأخلاق وغيرها من القضايا الإنسانية

(3) جيب، هاملتون. بنية الفكر الديني في الإسلام، تعريب وتصدير عادل عوا، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، بدون تاريخ، ص60.

(4) عبد القادر، محمد أحمد: الفكر الإسلامي بين الاعتدال والغلو، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1994م، ص 211-214.

(5) العلواني، طه جابر. ابن تيمية وإسلامية المعرفة، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1994م، ص 29-31.

والاجتماعية، لا ينطلق من الفرض العقلي المجرد، بل يستند أولاً إلى الوحي، ثم إذا تعلق الأمر بقضايا عامة لم يتناولها النص، فهي قضايا اجتهادية، ولكن يتم الاعتماد على قواعد الشرع العامة وتوجيهاته وغاياته ومقاصده عند استخدام مناهج الحس والتجربة والعقل⁽⁶⁾. ومعنى ذلك أن المنظور الإسلامي يعتمد على تعدد وشمول سبل الوعي والمعرفة، وذلك أمر تقتضيه الشمولية الإسلامية، وشموله لكل ميادين المعرفة وجميع عوالم الحياة، الأولى منها والآخرة... الظاهر منها والباطن... الواقع منها والمثال... المادي منها والمعنوي... الدنيوي منها والديني... العقلي منها والنقلي... الإلهي منها والبشري⁽⁷⁾.

والحقيقة أن القرآن الكريم يعد المصدر المقياس لكل تفكير يراد وصفه بالإسلامي*⁽⁸⁾. فالفكر الإسلامي بثتي تياراته ومختلف فروعه، يستند على مدخل أساس يتحدد في المنهجية المعرفية (القائمة على القرآن الكريم)، حيث تعنى المنهجية الضوابط اللازمة للفكر الإنساني، والتي تستقي من إطار مرجعي يحدد طرق إنتاج الأفكار وتوليدها واختبارها، وتخرج المنهجية العقل الإنساني من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم، القائم على التأملات والخواطر الانتقائية إلى إطار مرجعي يرجع إليه من خلال منهج يمثل خلاصة لقوانين وسنن تم رصدها وملاحظتها، ثم تحولت إلى نظريات وقواعد ليصبح النسق الناظم لها إطاراً مرجعياً يضبط حركتها فلا تتضارب ولا تضاد ولا تتنافى ولا ينقض بعضها بعضاً⁽⁹⁾.

(6) العلواني، طه جابر. ابن تيمية وإسلامية المعرفة، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1994م، ص29-31.

(7) عمارة، محمد. معالم المنهج الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1991م، ص53.

(*) اتفق جميع الفقهاء والأئمة في كل العصور على اعتبار القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الصحابة المصادر الأساسية للفقهاء الإسلامي.

(8) رمزي، عبد القادر هاشم. النظرية الإسلامية في فلسفة الدراسات الاجتماعية والتربوية، الدوحة: دار الثقافة، ط1، 1984م، ص36-39.

(9) العلواني، طه جابر. ابن تيمية وإسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص64، 63.

3. ولهذا يتسم الفكر الإسلامي بلامح محددة تابعة من الملامح الأساسية للمنهج الإسلامي العام التي يجب أن تؤخذ عند تحليل الفكر الإسلامي الحديث في تناوله لقضية التغيير الاجتماعي معياراً لمدى التزامه بالإطار المرجعي الإسلامي. والواقع أن هذا المنهج الإسلامي العام يستمد قواعده من المنهج القرآني في التنزيل، ومن الأسلوب القرآني في الاستدلال والجدل والحوار العقلي. ولذلك تجدر الإشارة إلى أهم ملامح المنهج القرآني باعتباره المدخل الملائم لتحليل الفكر الإسلامي الحديث ونقده. وفيما يلي عرضٌ لذلك.

1- منهج التنزيل القرآني وارتباطه بتغيير الواقع

نزل القرآن الكريم مصدقاً لما سبق من الكتب السماوية، ومهيماً عليها، وجعله الله خاتمها وأشملها، فإن نسخ حكماً فيها كان منسوخاً، وإن أقره كان محكماً⁽¹⁰⁾. وقد نقل إلينا القرآن بطريق التواتر. وهذا النقل المتواتر يفيد القطع بعدم تحريف نصوص القرآن أو تبديلها*⁽¹¹⁾.

وتأتى السنة النبوية مكملية للتشريع القرآني، ومفسرة له، وهي المصدر الثاني للتشريع، وتعنى السنة النبوية ما روى عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، ومن هنا يدخل في السنة ما يكون للتشريع وهو الغالب، وما قد لا يكون للتشريع وهو قليل⁽¹²⁾. وقد قسمت السنة النبوية إلى ثلاثة أبواب: سنة

(10) حمزة، محمد. دراسات الأحكام والنسخ في القرآن الكريم، دمشق: دار قبة، ط1، ب. ت، ص88.

(*) يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَاطِطُونَ﴾ [الحجر: 9]. وقد أقر بهذا معظم المستشرقين، ويشير ف. م انجر M.F Unger إلى أن القرآن الكريم وصل إلينا دون تحريف، ولم يطرأ عليه أي تغيير على الإطلاق في النسخ المتداولة في البلاد الإسلامية الواسعة، مما يعد أكبر حجة على صحة النص الموجود معنا.

Unger, M. F. *Unger's Bible Dictionary*. Chicago: Moody Press, 1970, p. 144.

(11) مهران، محمد بيومي. دراسات تاريخية من القرآن الكريم، بيروت: دار النهضة العربية، بيروت، ص7.

(12) القرضاوي، يوسف. السنة مصدر للمعرفة والحضارة، الدوحة: مركز بحوث السنة والسيرة، جامعة قطر، 1995م، ص59

آتاه بها جبريل عليه السلام، وهي تدخل في إطار التشريع، والثانية سنة أباح الله له أن يسنها وأمره باستعمال رأيه فيها، فله أن يترخص فيها لمن شاء على حسب العلة والعدر، وتدخل في إطار التشريع الخاص لظرف طارئ أو لحالة معينة، والثالثة تشمل ما سنه الرسول ﷺ لنا تأديباً، فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة في ذلك، وإن نحن تركناه، فلا جناح علينا إن شاء الله⁽¹³⁾.

وكما هو مقرر في علم أصول الفقه، على اختلاف المذاهب، فإن السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، بعد القرآن الكريم، وهي مصدر للمعرفة الدينية والمعرفة الإنسانية والاجتماعية⁽¹⁴⁾. ذلك فإن الجزء الأكبر من السنة النبوية يدخل في نطاق الوحي وينطبق عليه نهج التنزيل القرآني نفسه. وكما كان نزول القرآن الكريم منجماً، أي مفرقاً حسب الوقائع والأحداث والمناسبات⁽¹⁵⁾. السنة كذلك تتعلق بمواقف وأحداث، فكانت أفعال النبي ﷺ الدنيوية والدينية واجبة الاقتداء والاتباع.

ويمكن تحديد ثلاثة ملامح أساسية لمنهج التنزيل القرآني:

أ - التدرج والمرحلية في نزول الوحي

ارتبط التدرج في التنزيل بعاملين:

الأول يرتبط بخصوصية الوقائع التي نزلت فيها الأحكام. فكان الوحي ينزل بالحكم الحق ولا يتبع الهوى*. ومن ثم فقد أبقّت الشريعة الإسلامية على بعض الممارسات القائمة بعد تنقيتها من بدع أهل الشرك ورواسب الجاهلية التي شوحتها وخرجت بها عن الأصل الحنفي. ومن هنا لم تكن أحكام الشريعة ومبادئ الدين متغيرة تبعا لمتغيرات المجتمع. فمن الضوابط

(13) المرجع السابق، ص 21-29.

(14) المرجع السابق، ص 7.

(15) يحيى، ياسين محمد. المجتمع الإسلامي في ضوء فقه الكتاب والسنة، الإسكندرية:

منشأة المعارف، 1984م، ص 14.

(*) ﴿...فَأَنحُكُم بِينَ النَّارِ وَالْحَيِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: 26].

الشرعية أن التغيير في الوقائع الاجتماعية المخالفة للشرعية لا اعتبار له، ولو عم الناس جميعاً وصار عرفاً ثابتاً، فالشرعية حاکمة على الواقع في كل صورته وليست محكومة به⁽¹⁶⁾.

والمبادئ الإسلامية رغم ثباتها، كانت هي المحرك للتغيير الاجتماعي، بما يزيل الفساد ويصحح أوضاع المجتمع، وما أسباب النزول إلا الظروف التي أثارته المشكلات الاجتماعية، وأدت إلى رفعها إلى الرسول للفصل في شأنها. غير أن كثيراً من الآيات نزلت لأحكام لم يقدم أصحاب كتب أسباب النزول عنها أخباراً، من ذلك وضع الفقراء في المجتمع الجاهلي المادي الذي لا يشعر بالمسؤولية إزاء الفقراء والمرضى والضعفاء. وهذا الوضع كان سبباً في نزول آيات كثيرة دعت إلى العطف على الفقراء وتقديم الصدقات لهم، ثم فرضت للفقير حقاً معلوماً في مال الغنى، حتى أصبحت الزكاة أحد الأركان التي بُني عليها الإسلام⁽¹⁷⁾.

أما العامل الثاني الذي اعتمد عليه التدرج في التنزيل القرآني، فقد كان يتعلق بمرحلة التشريع، فكانت العبادات سابقة زمنياً للأحكام. حيث نظم التشريع أولاً العلاقة بين الفرد وربّه، متمثلاً في الصلاة، ثم نظمت العلاقات بين الأفراد بعضهم ببعض⁽¹⁸⁾. وذلك للاعتبارات الاجتماعية التي أولاهها الوحي أهمية قصوى. حيث يميل المجتمع نحو المحافظة على تراث الماضي الثقافي ويتمسك بالأعراف والتقاليد، مما يفرض أسلوب التدرج في التغيير الاجتماعي. ولهذا اقتضى تطور التشريع القرآني في بناء المجتمع الإسلامي أن تفرض الزكاة بعد الصلاة، ولكون الزكاة عبادة تستهدف تماسك المجتمع وتقوية الدعائم والروابط بين الأفراد، جاء التكليف بها بعد الهجرة⁽¹⁹⁾ جاء

(16) منسي، محمد قاسم. "تغير الظروف وأثره في اختلاف أحكام الشريعة"، رسالة دكتوراة "غير منشورة"، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1989م، ص513.

(17) مجمع البحوث الإسلامية. التوجيه الاجتماعي في الإسلام، القاهرة: المتحدون العرب للتجارة، 1972م، ص167.

(18) انظر: البهي، محمد. منهج القرآن في تطوير المجتمع، القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1995م، ص12.

(19) المرجع السابق، ص25.

الصوم مقترناً بالزكاة أو بعدها بقليل، حيث استهدف تصفية النفوس من الحقد وتزكيتها وتطهيرها من الأنانية والمادية، من خلال تحمل الحرمان من المتع المادية⁽²⁰⁾. ولذلك كان التلازم بين الصوم والزكاة، يهدف إلى تغيير الإنسان الفرد تغييراً نفسياً من خلال الصوم، حتى يتم تقبل الزكاة بسهولة حيث تستهدف الزكاة تغيير الإنسان وتحويله إلى عضو مسؤول في المجتمع.

ومن هنا كان تغيير الفرد مقترناً بتغيير المجتمع، وعلى ذلك شكلت فريضة الزكاة أحد الوسائل التنظيمية التنموية للمجتمع، ومن ثم كان هذا التنظيم مرتبطاً بقيام المجتمع المسلم أولاً، ولذلك تأخرت الزكاة إلى ما بعد الهجرة. أما عبادة الحج فقد تأخرت حتى أصبح المسلمون (الأنصار والمهاجرون) قوة ملحوظة بالمدينة، تستطيع أن تشق ش طريقها إلى مكة لأداء الفريضة. ومن ثم جاء حكم أدائها مشروطاً بالاستطاعة -المادية والصحية- وتدرج التشريع في التكليف بالحج في ثلاث سور مدنية، ولم يأت مرة واحدة⁽²¹⁾.

وكما نزل التشريع في العبادات متدرجاً نظراً للظروف الاجتماعية القائمة، فإن تشريع أحكام المعاملات جاء أيضاً متدرجاً، ومتأخراً عن العبادات في المرحلة المدنية، وإن تقدمت بعض إشارات وتلميحات في المرحلة المكية تعد مقدمات لما جاء من أحكام بعد ذلك في سور مدنية. حيث اكتفى التشريع في العهد المكي بإثارة نوازع الكراهية والنفور من الأمور التي ستحرمها الشريعة في المرحلة المدنية⁽²²⁾.

وإذا كان التدرج في التشريع قد انتهى باكتمال نزول الوحي، فقد ظل التدرج في التطبيق قائماً، حتى يكون التغيير مرحلياً موافقاً للفترة الإنسانية. يقول ابن تيمية: (إن الله جعل دينه ثلاث درجات: إسلام ثم إيمان ثم إحسان) . . . ولما بعث الرسول ﷺ معاذاً إلى اليمن قال له: «إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأني

(20) المرجع السابق، ص 25.

(21) المرجع السابق، ص 28.

(22) منسي، محمد قاسم. تغير الظروف، مرجع سابق، ص 97.

رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك فخذ منهم، وتوق كرائم أموالهم" . . . رواه البخاري ومسلم⁽²³⁾. ويشير ذلك إلى اعتماد المنهج الإسلامي على التدرج والمرحلية كمبدأ ثابت في عملية التغير الاجتماعي في كل زمان ومكان.

ب - النسخ أو تبديل الأحكام*

النسخ هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي⁽²⁴⁾، بمعنى تبديل الحكم وتغييره، أي رفع الحكم بالنص بعد أن يكون ثباتاً. ويرى ابن حزم أن النسخ بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر أو ما علق بوقت ما، فإذا خرج ذلك الوقت أو أدى ذلك الفعل، فليس ذلك نسخاً، والمنسوخ عمل مأمور به في وقت ما، وقد سبق علم الله أنه سبحانه سيحيلنا عنه إلى غيره في وقت آخر⁽²⁵⁾.

على أن النسخ في القرآن الكريم اختص فقط بالأحكام، في الأمر والنهي، والحدود والعقوبات وفي أحكام الدنيا. ولا يكون النسخ في صفات الله ولا في الأخبار^{(26)**} وقد ذكر السيوطي أن النسخ شرع لحكم عديدة

(23) ابن تيمية، تقي الدين أحمد. مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، دار الرحمة، المجلد العشرون، ب. ت، ص7.

(*) جاء ذكر النسخ في القرآن الكريم بلفظه في سورة البقرة: 6، في حين تم ذكر النسخ بمعنى (المحو) في آيتين، الرعد: 39، النحل: 101.

(24) حمزة، محمد. دراسات الأحكام والنسخ، مرجع سابق، ص13.

(25) المرجع السابق، ص51-54.

(26) المحاسبي، الحارث بن أسد. العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، بيروت: دار الكندي، ط3، 1982م، ص356-360.

(**) اختلف العلماء في عدد الآيات المنسوخة في القرآن الكريم، فقد حصرهم السيوطي في عشرين آية، بينما حصر محمد حمزة تسع آيات فقط. ومن بين الآيات المختلف عليها الآية الخامسة في سورة التوبة، المعروفة بآية السيف، وقد رأى الإمام الرازي أن =

منها التيسير على الأمة ومراعاة مصالحها، وتذكيرها بالنعمة، نعمة رفع المشقة بما هو الغالب في النسخ من التخفيف، وتهذيب النفوس إذا كان الحكم الثاني أشق⁽²⁷⁾. وعموماً يمثل النسخ أحكاماً خاصة ترتبط بظروف محددة، ولكن أكثر الأحكام التي جاءت في القرآن والسنة النبوية تتصف بالعموم والثبات. وهي الأحكام التي وردت في الآيات المحكمات التي توصف بأم الكتاب*، وهي محكمات أي بينات واضحات الدلالة لا التباس فيها على أحد، وذلك خلاف المتشابهات التي تحتمل دلالتها موافقة المحكم وقد تحتمل شيئاً آخر من حيث اللفظ أو التركيب أو من حيث المراد. ومن بين المتشابهات الآيات المنسوخة⁽²⁸⁾.

وهكذا يؤسس النسخ قاعدة شرعية تتلخص في أن التدابير التي تتطلبها مصالح الناس في زمن ما إذا لم تحقق الغرض منها في زمن آخر بسبب تغير الظروف، فإنه لا مانع شرعاً من استحداث تدابير جديدة تلائم الظروف الجديدة، على أن تكون موافقة لمقاصد الشريعة في تحقيق مصالح الناس، سواء بجلب المصلحة أو دفع المفسدة⁽²⁹⁾. وعلى ذلك يتأسس المنهج القرآني في تبديل الأحكام على عدم التعارض أو التناقض مع أصول ومبادئ الشريعة الثابتة.

ج - الاستثناء والأحكام المعلقة

أجمع جمهور العلماء على أن نزول الآيات في أسباب خاصة، لا يعنى

= هذه الآية نسخت كل الآيات التي تبدأ بقوله تعالى (فأعرض). ولكن كثيراً من العلماء عارضوا ذلك الرأي، ورأوا أن آية السيف لا تنسخ العفو والصفح لأنه خلق إسلامي رفيع لا يجوز نسخه. لمزيد من التفاصيل - المرجع السابق، ص 85 ومحمد حمزة. دراسات الأحكام والنسخ، مرجع سابق، ص 87.

(27) السيوطي، جلال الدين البابي الحلبي. الإتيان في علوم القرآن، ج 2، بدون ناشر، 1978م، ص 70-85.

(*) ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: 7].

(28) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. مرجع سابق، ج 1، ص 450.

(29) منسي، محمد قاسم. تغير الظروف، مرجع سابق، ص 516.

خصوصية التنزيل على الواقعة ذاتها فقط. فالآيات التي نزلت في أسباب خاصة (مثل آيات اللعان والقذف والظهار والسرقة وغيرها) اتفق العلماء على تعديتها إلى غير أسبابها بدلالة النص نفسه⁽³⁰⁾. ويعنى ذلك أن نزول الآيات لأسباب خاصة لا يدخل ضمن الاستثناءات التي حددها الشرع*.

وقد وجد "الاستثناء" أو الأحكام الاستثنائية في حياة الرسول ﷺ وهي نوعان:

النوع الأول اختص به الرسول ﷺ وحده، فهي أمور لا تطبق على أحد غيره، سواء بالإباحة أو التحريم أو الفرض^{(31)**}. والنوع الثاني من الاستثناءات يخضع للقاعدة الشرعية: الضرورات تبيح المحظورات، وحددت الشريعة لهذه الضرورات ضوابط معينة لكي تكون موافقة لمقاصد الشريعة في حالات خاصة مثل الجوع والسفر والإكراه والدفاع الشرعي عن النفس⁽³²⁾. وقد كان لهذه الاستثناءات دور في تيسير أحكام الشريعة في واقع متغير

(30) الأمدي، على بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام، ج2، مكتبة ومطبعة صبيح، القاهرة، 1968م، ص85.

(*) اتفق المفسرون على وجود آيات كانت تنزل في أكثر من حدث، وأكثر من مرة تذكيراً من الله لعباده. مثل الآية الكريمة ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: 126] وقد نزلت على النبي يوم أحد، وقد روى البخاري عن أبي هريرة أن الرسول ﷺ حينما وقف أمام عمه حمزة بعد أن استشهد ومُثل به، فقال لأمثلي بسبعين منهم مكانك، فنزل جبريل فتلا عليه ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ...﴾ [النحل: 126]، ويقال إنها انزلت مرة أخرى يوم فتح مكة فيما روى الترمذي والحاكم عن ابن عباس، وقيل إنها نزلت ثلاث مرات. انظر: الأندلسي، أبو يحيى محمد بن صمادح النجيب: تفسير الطبري "مختصر"، مذيلاً بكتاب لباب العقول في أسباب النزول للسيوطي، مكتبة مصر، القاهرة، 1409هـ، ص538.

(31) منسى، محمد قاسم. تغير الظروف، مرجع سابق، ص63.

(**) المثال على ذلك إباحة الزواج بأكثر من أربع، والزواج بدون صداق، وهي أمور لا تجوز لأحد غيره، وكذلك تحريم الزكاة عليه وعلى آل البيت، وألا يورث بعد وفاته. ومن الفروض التي اختص بها الرسول فرض التهجد وقيام الليل. انظر: المرجع السابق، ص63-64.

(32) المرجع السابق، ص120-122.

معرض لظروف طارئة تستلزم التجاوز عن بعض الأحكام لبعض الوقت دون تعدٍ أو تطاول أو إسقاط لمبادئ الشريعة وأصولها عن قصد أو إنكار.

أما الأحكام المعلقة، فهي أحكام يتوقف العمل بها إلى أن توجد الأسباب والظروف المشابهة لوقت نزول الحكم، وتحقق المصالح المنوطة به، مثل حكم الزكاة للمؤلفة قلوبهم، وأحكام الرق والتسري، فليس هذا من باب إلغاء النص، بل تأجيل العمل به⁽³³⁾.

ويمكن القول إن التدرج في التنزيل بالإضافة للنسخ والأحكام المعلقة والاستثناءات، كلها تشكل آليات للتغير الاجتماعي. حيث تهدف إلى تحقيق المصالح ورفع المفاسد، ومن ثم تلائم سنة التغير الاجتماعي وتتوافق مع الخصوصية الاجتماعية في كل زمان ومكان. وعلى ذلك جاء منهج التنزيل القرآني موافقاً لمقاصد الشرع.

2 - أسلوب الوحي وتأسيس المنهج العلمي

يقدم القرآن الكريم نصوصاً تدخل في مسائل الإيمان التي ينبغي أن يلتزم بها المسلم. ولكن الوحي لا يناقض العقل، فقد اعتمد النص القرآني على أسلوب معجز متفرد، يتضح في الفروق العميقة بين أداء القرآن وإقناعه وبين أسلوب الفلاسفات والمنطق السفسطائي⁽³⁴⁾. فلا ينبع منهاج القرآن إلا من اليقين، أما المنطق الفلسفي اليوناني فهو يقوم على المنطق الصوري الذي لا يهتم إلا بصورة القياس من غير بيان صحته أو فساده⁽³⁵⁾. ولهذا استطاع الفكر الإسلامي أن يستعين بقواعد المنهج القرآني، في صياغة قواعد المنهج العلمي التي ساهمت في تطوير المعرفة العلمية في العلوم الطبيعية والإنسانية. حيث أشار القرآن الكريم إلى كثير من قواعد المنهج التي كانت بلا شك المرتكزات

(33) المرجع السابق، ص65.

(34) الجندي، أنور. نحو بناء منهج البدائل الإسلامية، القاهرة: دار الاعتصام، 1989م، ص71.

(35) ابن تيمية، تقي الدين أحمد. الرد على المنطقيين، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي النروال، لاهور. إدارة ترجمان السنة، 1976، ص252.

الرئيسة للعلماء المسلمين الذين تكلموا بعد ذلك في هذا الموضوع⁽³⁶⁾.

ويتضح هذا المنهج القرآني في الأسلوب الذي اتبعه الوحي في بيان العقيدة إذ لم يكن بياناً إخبارياً من كل الوجوه، بل فيه الأدلة المنتجة يقيناً، وفيه الحث على النظر، وتوجيه العقول إلى الكون... فما في القرآن ليس خبراً مجرداً، بل هو دليل عقلي مستقيم للمتأمل والمستبصر⁽³⁷⁾. وكما يقول السيوطي: (يشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة تقسيم وتحذير تبني من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به، ولكن أوردته على عادات العرب، دون دقائق طرق المتكلمين، ذلك لأن الله لم يرسل رسولاً إلا بلسان قومه)⁽³⁸⁾. لكن البراهين والأدلة القرآنية تختلف عن البرهان المنطقي عند اليونان، فكما يقول ابن تيمية: (الأدلة القرآنية ليست كأدلة القياسية الكلية التي يخصها باسم "البرهان" أهل المنطق*، والتي لا تدل إلا على أمر كلي، بل هي أدلة جزئية واقعية سماها الله آيات، والآيات هي الدلائل على الخالق...)⁽³⁹⁾.

(36) عطية، جمال الدين. علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، "سمنار منشور"، الدوحة: جامعة قطر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1988م، ص4-6.

(37) أبو زهرة، محمد. ابن تيمية: حياته وعصره وآرؤه الفقهية، مرجع سابق، ص212.

(38) السيوطي، جلال الدين. الإقتان، مرجع سابق، ص172.

(*) عارض بن تيمية أهل المنطق في تفسير (الحكمة والموعظة والجدل) الواردة في الآية الكريمة (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن...). فرفض قولهم إنها تماثل القياس (البرهاني والخطابي والجدلي) كما أرادته فلاسفة اليونان، حيث قالوا إن البرهان ما كانت مواده يقينية وهي التي يجب قبولها، أما الخطاب فمواده هي المشهورات التي تصلح لخطاب الجمهور سواء كانت علمية أو ظنية، والجدل هو الذي مواده ما يسلمها المجادل سواء كانت علمية أو ظنية، مشهورة أو غير مشهورة، وبناءً على ذلك رتبوا الأساليب الثلاثة فجعلوا أعظمهم البرهاني ثم الخطابي ثم الجدلي. في حين رأى ابن تيمية، خلافاً لذلك، أن المجادلة تكون بعلم كما أن الحكمة بعلم. راجع: بن تيمية، تقي الدين أحمد. الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص468، 439.

(39) ابن تيمية، تقي الدين أحمد. درء تعارض العقل والنقل، إعداد محمد السيد الجليند، تقريب التراث، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1988م، ص191.

وبذلك يعتمد الاستدلال في القرآن على الآيات التي تؤكد ضرورة التلازم المطلوب بين الدليل ومدلوله. وبذلك تختلف عن الدليل الظني، فالآية أو البرهان لا تكون إلا يقيناً⁽⁴⁰⁾. ولهذا سمي القياس القرآني القائم على الاستدلال بالآيات (قياس الأولى)، وهو وسيلة الأنبياء جميعاً في الاستدلال على وجود الله بذكر آياته، والأنبياء لم يستعملوا (قياس شمول) تستوي أفرادها، ولا قياس تمثيل محض، فإن الرب تعالى لا مثل له⁽⁴¹⁾.

وقد استخدم القرآن الكريم القياس من خلال الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، والأول يسمى قياس الطرد، والثاني قياس العكس⁽⁴²⁾. وجعل القرآن القياس مكملاً للاستقراء، والاستقراء في القرآن يشمل كل ما يقع في الكون وفي داخل النفس، وأيضاً في مجرى التاريخ، حيث يطالب القرآن باستقراء الواقع وجزئياته، ولا يكتفي بالاستقراء عند حد الملاحظة وتحليل الظواهر فقط، بل لا بد من مرحلة القياس وهي ما عبر عنها القرآن الكريم بقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]. والاعتبار هنا هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس في القرآن الكريم⁽⁴³⁾.

وعلى ذلك يمثل القياس في القرآن هدف العملية الاستقرائية التي تبدأ بالملاحظة والتجربة ثم التعميم. ولذلك فالاستقراء ليس تفكيراً قائماً بذاته، لأنه ليس إلا وسيلة تمهد للتفكير القياسي العقلي مثل استنباط القاعدة العامة عن طريق ملاحظة الأمور الجزئية⁽⁴⁴⁾. وقد استخدم القرآن الكريم وسائل أخرى مثل (الجدل العقلي)* الذي يعد أداة منهجية اعتمدها القرآن، مع تأكيده

(40) المرجع السابق، ص 191.

(41) ابن تيمية. الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 150.

(42) ابن تيمية. مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مرجع سابق، المجلد العشرون، ص 504-505.

(43) إسماعيل، فاطمة إسماعيل محمد. القرآن والنظر العقلي، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 2، 2000م، ص 129.

(44) المرجع السابق، ص 129.

(*) استخدم القرآن الكريم الجدل بمعنى المحاوراة والمحاورة والمراجعة والمفاوضة في سبيل المنازعة لإلزام الخصم.

أن الوحي وسيلة للعلم*، والتنبيه إلى محدودية العقل البشري في إدراك كل حقائق الحياة والكون. إلا أن القرآن أعطى للعقل قيمة كبيرة كأداة معرفية. وليس مصدراً للمعرفة، فنفي بذلك ما ادعاه بعض السابقين من أن (العقل معرفة نظمها الله ووضعها في عباده يزيد ويتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار)⁽⁴⁵⁾. وهو التصور الذي يتفق إلى حد كبير مع ما قاله العلمانيون الذين رفضوا فكرة تكامل الوحي والعقل، باعتبار ذلك (افتراضاً خطيراً يحرم العلم من أداة مهمة وهى العقل حينما يقال إن العقل رغم كل مكانته وإمكاناته يظل محدوداً جزئياً يعتمد على الاستقراء وتراكمات المعرفة والخبرة لإدراك مسيرته)⁽⁴⁶⁾.

لكن القرآن يؤكد على تكامل الوحي والعقل، موضحاً عدم قدرة العقل على إدراك الحقيقة كلها بشكل مطلق إلا من خلال الوحي. وبناء على ذلك حدد القرآن قواعد وضوابط الجدل العقلي، وهي القواعد التي استخدمها القرآن في حوارهِ مع المخالفين. والتي تحددت في عدة شروط: أن يكون بالتي هي أحسن، أي يكون بأحسن الأدلة، وقيل بالإصغاء إلى شبههم والرفق بهم في دحضها، وأن يكون الجدل بالحجة البالغة، أي بالأدلة الظاهرة والقاطعة⁽⁴⁷⁾.

وثمة توجيه قرآني لاستخدام منهج الجدل العلمي أداة للوعي لا تتناقض

-
- = انظر: ابن نجم ابن الحنبلي، ناصح الدين عبد الرحمن. كتاب استخراج الجدل من القرآن، تحقيق "زاهر عواض الألمي"، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1980م، ص8.
- (*) يتضح ذلك في قول الله تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 5]. وفي قوله: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ [النساء: 113]. كما يؤكد القرآن أن العقل ليس مصدراً للمعرفة ﴿وَمَا نَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا...﴾ [لقمان: 34].
- (45) المحاسبي، الحارث بن أسد. العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، بيروت: دار الكندي، ط3، 1982م، ص205.
- (46) علي، حيدر إبراهيم. ملاحظات في علم الاجتماع الديني، (في) عبد الباسط عبد المعطي. ندوة الدين في المجتمع العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990م، ص49.
- (47) ابن نجم ابن الحنبلي. كتاب استخراج الجدل من القرآن، مرجع سابق، ص52-53.

مع الوحي، فالجدل العلمي يشكل أداة للنظر والفطنة وحب الاستطلاع، مما يفيد في تأسيس الإيمان بالعقيدة على الاقتناع العميق وجدانياً وعقلياً، حيث الارتباط بين حصول اليقين القلبي والاقتناع العقلي هو أساس العقيدة. وفي ذلك يقول ابن حزم الأندلسي: (الاستدلال العقلي هو الذي يفيد اليقين متى سلمت مقدماته وانتهت في نتائجها إلى الحس السليم أو الضرورة المفيدة للتيقن، بخلاف الدليل النقلية، فإنه لا يمكن أن يفيد اليقين وحده). فالقرآن الكريم حض على المجادلة بالحق، وأمر بطلب البرهان، وبذل صبح أن طلب الحجة هو سبيل الله عز وجل⁽⁴⁸⁾.

استناداً إلى ما تقدم يمكن القول إن هناك عدة إمكانيات يمكن أن يوفرها الوحي للمعرفة الاجتماعية تتمثل في توثيق المصادر المعرفية لعلم الاجتماع، وفي تصحيح أخطاء متنافيزيقا علم الاجتماع، وأخيراً في صياغة القوانين الاجتماعية⁽⁴⁹⁾. ولذا فإن هناك من يرى أن ما يميز علم الاجتماع الإسلامي عن غيره هو أساسه المنهجي وليس أساسه الموضوعي الذي يركز على موضوع معين يرتبط بالإسلام بشكل من الأشكال⁽⁵⁰⁾. وبهذا يجعل الفكر الاجتماعي الإسلامي فكراً حياً، وليس فكراً مجرداً، فهو فكر فاعل متفاعل مبنى على علم يقيني يأتي من خلال الوحي، وفي الوقت نفسه يرتبط بالخبرات العملية لواقع الأمة .

ويعني ذلك أن المدخل الإسلامي في دراسة التغيير الاجتماعي يعتمد على قاعدتين:

القاعدة الأولى: تتمثل فيما قدمه القرآن الكريم من نماذج تاريخية واقعية (ليست نظرية مجردة) شكلت خلاصة التجربة التاريخية الإنسانية في عصور

(48) الكتاني، محمد. جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط1، 1991م، ص 390، 389.

(49) أمزيان، محمد محمد. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل جامعية، ط2، 1992م، ص266.

(50) المرجع السابق، ص323.

مختلفة*، وهذه النماذج عرضت أشكالاً مختلفة للنهوض والسقوط الحضاري، وبينت علل وعوامل التغيير الاجتماعي المختلفة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية. مما جعلها بمثابة شواهد يمكن الاستدلال بها على القوانين والسنن التي تحكم حركة التاريخ وترسم اتجاه التغيير الاجتماعي.

والقاعدة الأخرى: تتعلق بالدراسة الواقعية والصحيحة للظروف الاجتماعية للمجتمعات المختلفة، مما يساعد في تطور معايير اجتماعية إسلامية لتغيير المجتمع وإصلاحه. فالقرآن الكريم يدعو إلى دراسة النماذج الواقعية القائمة التي لم يرد ذكرها عن طريق الوحي، حيث يتأكد هذا التوجيه القرآني في قول الله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ هَذَا بَيِّنٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 137-138].

وعلى ذلك فإن المدخل الإسلامي لا يهمل علاقة الفكر بالواقع، ولا ينظر إلى الفكر كمجموعة من القضايا العقلية المجردة، ولكنه يضع في اعتباره أن الإبداعات الفكرية قد تحمل في طياتها كثيراً من تجارب أصحابها وخبراتهم، تلك التي اكتسبها خلال مشاركتهم في الحياة والمجتمع. وبذلك لا يجرد الأفكار من صلتها بالواقع الاجتماعي والتاريخي التي ظهرت في سياقه. وعلاوة على ذلك يمكن ربط المنهج الإسلامي في التغيير بالمنهج الإسلامي العام الذي تحدده عدة ملامح أساسية، أولاً: التسليم لله بالألوهية (التوحيد) وهو أحد الأسس التي يجب مراعاتها في جميع مجالات الحياة، ثانياً: العمل على أساس التدرج، وهو نهج يقوم على سد الضرورات ثم يعقب ذلك بالقيام بالتحسينات، ثالثاً: التسليم بالمسلمات القطعية المنزلة من عند الله، وبعد ذلك يسمح بالدليل الظني في غير الآيات المحكمات، رابعاً: تقديم

(*) قدم القرآن نموذج القهر والاستبداد السياسي ممثلاً في فرعون وجنوده، وفي الملك النمرود الذي حاج إبراهيم في ربه. كما قدم نموذج العدل السياسي ممثلاً في ذي القرنين، وسليمان عليه السلام، وكذلك قدم نموذج الحكم الشوري ممثلاً في مملكة سبأ في عهد الملكة بلقيس، وقدم نموذج الاستغلال والظلم الاقتصادي ممثلاً في قارون وأهل مدين. علاوة على تقديم عديد من نماذج الفساد والظلم الاجتماعي والترف والفسوق وغيرها من العلل الاجتماعية الأخرى التي انتشرت في المجتمعات البائدة.

الكليات وترك الفروع والجزئيات للعقل المسلم⁽⁵¹⁾.

ولذا يمكن الرجوع إلى المصادر الأساسية للفكر الإسلامي (القرآن الكريم والسنة النبوية) باعتباره إطاراً مرجعياً، ودليل عمل يوضح مدى الالتزام بالمنهج التحليلي لحركة التاريخ وفق معايير الوحي، كما يوضح مدى الالتزام بالمفاهيم الإسلامية من حيث المعنى والمضمون، إلى جانب ذلك يعدّ هذا الإطار المرجعي معياراً للحكم على الأفكار التي طرحها المفكرون الإسلاميون، ومدى توافقها مع مقاصد الشرع التي اعتمدها الوحي.

3 - مقاصد الشرع وعلاقتها بمداخل فهم التغيير الاجتماعي من منظور إسلامي

لما كانت مقاصد القرآن ترمي إلى أمرين أساسيين: الأول كشف زيف ما جاء في الفكر البشري القديم من انحرافات نشأت في الناس وخرجت بهم من مفهوم الإسلام الذي هو دين البشرية منذ نوح عليه السلام إلى محمد ﷺ، والآخر تقديم منهج كامل للإنسان في علاقته بالله تبارك وتعالى، وفي علاقته بالمجتمع⁽⁵²⁾، فقد تحددت مقاصد الشريعة في خمسة أمور هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وهي الأمور التي لو اختل منها واحد لاختلت لأجله الحياة، لذلك عدّ العلماء هذه الأمور مما تدعو الحياة إلى حفظها، وقد شرع الله لحفظ هذه الضروريات أو الكليات الخمس أحكاماً لوجودها وأخرى للمحافظة عليها⁽⁵³⁾.

ويعرف الشيخ الطاهر ابن عاشور مقاصد الشريعة العامة بأنها: (المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا ما في الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها،

(51) عمر، إبراهيم أحمد. فلسفة التنمية رؤية إسلامية، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية (4)، ط2، 1992م، ص38-39.

(52) الجندي، أنور. نحو بناء منهج البدائل الإسلامية: مرجع سابق، ص71.

(53) العالم، يوسف حامد. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991م، ص80.

ويدخل في هذا أيضاً معان من الحُكْم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها⁽⁵⁴⁾، ويقول ابن عاشور (إن إصلاح التفكير من أهم ما قصده الشريعة الإسلامية في إقامة نظام اجتماعي، وبهذا نفهم وجه اهتمام القرآن باستدعاء العقول والنظر والعلم والاعتبار...⁽⁵⁵⁾) وبهذا كان التوجيه القرآني نحو المراجعة الدائمة والتقويم المستمر والإفادة من التجربة ينعكس على جوانب الحياة الفردية والاجتماعية كافة، حيث يحقق الانسجام والتوافق بين السنن الكونية والطبيعية وبين السنن الاجتماعية الإنسانية، ومن هذا المنطلق يمكننا فهم قضية التغيير الاجتماعي من خلال ربطها بمقاصد الشريعة. حيث يرتبط الفقه المقاصدي بمصالح الفرد والجماعة معاً، وهذا ما بينه ابن عاشور في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) حين أشار إلى أن الشريعة الإسلامية عندما اهتمت بإصلاح الفرد - باعتبار هذا الإصلاح أحد مقاصد الشرع - كانت تقصد من هذا تحقيق مقصد أصلي، ألا وهو أن تكون الأمة الإسلامية قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال. فالمقصد العام من التشريع حسب ابن عاشور يتمثل في حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات في العالم الذي يعيش فيه⁽⁵⁶⁾.

ومعنى ذلك أن التغيير طبقاً للرؤية الإسلامية هدفه الحفاظ على نظام الأمة، ومن ثم تنوعت مداخل التغيير ووسائله، وإن سعت إلى هدف واحد ألا وهو تحقيق مقاصد الشريعة، وقد عرض القرآن الكريم مدخلين أساسيين للتغيير: المدخل الأول إصلاحي ويتعلق بإصلاح العقيدة، والمدخل الآخر ثوري تحريري يتعلق بتغيير النظم والعلاقات الاجتماعية. واستطاع الإسلام أن يوفق بين المدخلين برغم ما قد يبدو من تعارض ظاهري بينهما، فقد ظهر

(54) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1978م، ص 52.

(55) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط 2، 1985م، ص 62.

(56) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 63، 128.

الإسلام في عصر تتصارع فيه العقائد والأفكار والمبادئ، كما تتصادم فيه الجماعات والطوائف الاجتماعية المتباينة، وبدأ نشر الدعوة في عالم يموج بصراعات دولية عنيفة بين القوى السياسية والعرقية المختلفة. وكان من الطبيعي أن يواجه الإسلام بثنتي ألوان المقاومة، كما كان عليه أن يخوض صراعاً داخلياً وخارجياً شديداً. ولكن المسيرة الإسلامية ظلت تحافظ على المنهج القرآني، في خضم تصارع القوى والأفكار حولها. فالتزمت بمبدأ: لا إكراه في الدين*، مع تمسكها بمبدأ الجهاد لإزالة أشكال الظلم والاستبداد والعبودية كافة ومناصرة المستضعفين والمقهورين**.

ويمكن استعراض أهم ملامح هذين المدخلين فيما يلي:

أ - المدخل الإصلاحي

من المتفق عليه أن الرسول ﷺ لم يأت بعقيدة دينية جديدة، بل أكد القرآن أن الإسلام هو المهمة التي قام بها الرسل جميعاً منذ أقدم عصور التاريخ الإنساني، ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾ [الشورى: 13]. ولذلك كانت أولى مقاصد القرآن تتمثل في "تصحيح العقيدة"، أى تصحيح ما استقر بين الناس من تأويل وانحراف في التطبيق عن الأصول، والانحرافات الخاصة بالمعتقدات والطقوس الدينية، والتي ارتبطت بالضرورة بالواقع الاجتماعي، حيث ظهرت هذه الانحرافات لخدمة الأغراض الشخصية أو الإبقاء على أوضاع تفيد مصالح فئات قليلة على حساب الغالبية المستضعفة من البشر⁽⁵⁷⁾. واعتمد في إصلاح العقيدة على الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، اتباعاً لقول الله ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: 125].

(*) ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256].

(**) ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقِيمُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: 75].

(57) البهي، محمد. الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر: مشكلات الحكم والتوجيه، القاهرة: مكتبة وهبة، ط 3، 1982م، ص 81-83.

ب - المدخل الثوري التحريري

يشكل تصحيح العقيدة الخطوة التمهيدية الضرورية لإحداث ثورة تحريرية، تصلح المجتمع وترفع عن البشرية كل أشكال القهر المادي والفكري. ولذا كان القرآن الكريم هو النداء الرباني الذي حرر العقول والأفكار من أغلال العبودية التي كانوا يرسفون فيها، ووضع عنهم إصرهم الذي كانوا يرزحون تحته (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم)⁽⁵⁸⁾. وكانت الوسيلة الأولى لهذه الثورة الفكرية تتمثل في بناء شريعة جديدة تختلف عن الشرائع التي جاءت بها الرسائل السابقة*. وعلى ذلك جاء القرآن الكريم متفقاً مع الديانات السماوية السابقة في التوحيد، متفرداً عليها في الأحكام السلوكية والعبادات والمعاملات⁽⁵⁹⁾. ولذلك سمي الله تبارك وتعالى القرآن "فرقانا" لأنه يفرق بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والغي والرشاد، والحلال والحرام⁽⁶⁰⁾. وبذلك شكل الإسلام ثورة اجتماعية فاصلة بين عهدين، عهد الجاهلية وعهد الإسلام، وحدد القرآن خصائص هذه الثورة في التدرج والتجدد والعالمية والشمول. فقد ربط القرآن الكريم بين تدرج النزول وبين عالمية الرسالة المحمدية كما يتبين من قول الله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1]**.

ولما كانت مقاصد الشريعة تقوم على مبدأين أساسيين: الأول التيسير عند التطبيق كما جاء في قول الله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، والآخر رفع الضرر، عملاً بقول الرسول ﷺ (لا ضرر ولا ضرار)⁽⁶¹⁾. لذلك رأى ابن تيمية أن الأصوليين عندما حصروا المصالح

(58) المودودي، أبو الأعلى. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، دمشق: دار الفكر، 1989، ص 30.

(*) ﴿...لِكَلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48].

(59) انظر: ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، المجلد 3، ص 92-93.

(60) المرجع السابق، ص 408.

(**) يقول ابن كثير إن كلمة "نزل" جاءت بالتشديد لتفيد التكرار والتكثر بمعنى نزول القرآن منجماً.

(61) رواه مالك في الموطأ مرسلًا: عن عمرو بن يحيى، عن أبيه عن النبي ﷺ، =

الكلية في الضروريات الخمس، لم ينتبهوا إلى نوع آخر من المصالح، وهو ما عبر عنه بحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وهو ما بنى عليه بعض المحدثين قولهم إن العدل وحقوق الفرد وحرية تدخل ضمن المقاصد الضرورية للشريعة⁽⁶²⁾.

وعلى ذلك ترتبط مقاصد الشريعة بالمصالح، حيث حدد الإمام الغزالي المصلحة بأنها كل ما يتضمن حفظ الأصول الخمسة، وعلى ذلك فكل ما يفوت هذه الأصول يعد مفسدة ودفعها مصلحة⁽⁶³⁾. ولذلك كانت مقاصد الشريعة أصولاً ثابتة لا تتغير، بينما المصالح متغيرة بحسب الواقع. ولا يعني ذلك أن الشريعة متغيرة. والمتفق عليه أن الأحكام ثابتة، بمعنى ثبات الحكم في أصل المشروعية، فما كان واجباً يظل واجباً، وما كان حراماً يظل حراماً، ولا يتعارض ذلك مع تغير الحكم، أي انتقاله من وصف لآخر، طبقاً للمصلحة المترتبة عليه، حيث يتم ذلك الانتقال في إطار ضوابط محددة، أما التغير بمعنى التعديل في أصل الحكم فهو مرفوض شكلاً وموضوعاً، لما يترتب عليه من إهدار للشريعة واندثارها⁽⁶⁴⁾.

وبذلك يتفق مبدأ اختلاف المصالح مع سنة التغير الاجتماعي التي لا تتعارض مع ثبات مقاصد الشريعة. فالحياة لا تتغير من جميع الوجوه، والشريعة الإسلامية قامت على أساس الحقيقة المتمثلة في وجود ثوابت ومتغيرات في الحياة، ومن ثم جاءت بأحكام مفصلة في الجوانب الثابتة، وهي أحكام لا تخضع لمبدأ التغيير والتبديل على الإطلاق. بينما لم يتعرض القرآن الكريم، في الغالب، في أحكامه للتفاصيل والجزئيات، وجاءت معظمها في صورة أحكام مجملية -قوانين عامة ومبادئ كلية- يمكن تحكيمها

= والإمام أحمد في «مسنده» وابن ماجة في «سننه»، وذكره النووي في الأربعين وحسنه، وقال الحاكم صحيح الإسناد.

(62) الحسن، اسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م، ص60-61.

(63) المرجع السابق، ص46.

(64) منسي، محمد قاسم، تغير الظروف، مرجع سابق، ص49.

في كل ما تعرض للناس في شؤون حياتهم⁽⁶⁵⁾. وبذلك كانت الأحكام في القرآن تراعى جوانب التغيير والثبات في الحياة الإنسانية.

ثانياً: فرضيات المدخل التحليلي ومستوياته:

تستخدم الدراسة المدخل التحليلي لفهم التصورات النظرية المتعلقة بالتغيير الاجتماعي التي طرحتها أهم التيارات الفكرية الإسلامية في العصر الحديث، ويستند البحث إلى المرجعية النصية (القرآن الكريم والسنة النبوية) لإجراء عملية التحليل في إطار عدد من المحاور والعناصر المحددة، ولذلك يجب توضيح عناصر الرؤية التصورية الإسلامية لقضية التغيير الاجتماعي، بالإضافة إلى عرض محاور التحليل، وفيما يلي استعراض لذلك.

1 - عناصر الرؤية التصورية الإسلامية لقضية التغيير الاجتماعي

لما كان الإسلام خاتم الرسالات وتمامها، فقد أمر الله عباده بالخضوع التام لأحكامه وشرائعه في كل شعب الحياة، ونهي عن اتباع بعض تعاليمه ونبذ بعضها الآخر ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي آلِئِلهِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ [البقرة: 208]. ولذلك وضعت النصوص الإسلامية (القرآن والسنة) نماذج مختلفة تبين المنهاج السليم في جوانب الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية كافة، وتقدم أطراً عملية ترسي دعائم مجتمع مسلم رشيد متطور. وكذلك ضمت منظومة الأفكار الإسلامية مجموعة من المفاهيم الأساسية المفسرة لظاهرة التغيير الاجتماعي، مثلت مرجعية نصية لتفسير الحقائق التاريخية المتعلقة بأنماط التغيير الحضاري، وتوضح الأسباب والعلل وراء قيام الحضارات وازدهارها، كما تبين الأسباب والعوامل المؤدية إلى سقوط الحضارات وانهارها. وعلاوة على ذلك تحدد الأسس والخصائص العامة للتغيير الاجتماعي والإصلاح المنشود، الذي يؤكد على مسؤولية الفرد والجماعة في بناء الحضارة ونهوض الأمة. وتستند هذه الدراسة إلى المرجعية

(65) الباحثنى، مصطفى محمد. منهج القرآن في تقرير الأحكام. طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع، ط 1، 1984م، ص 215.

النصبة في تحليل التصورات النظرية التي قدمتها التيارات الفكرية موضوع التحليل والمرتبطة بالتغير الاجتماعي. وفيما يلي استعراض مختصر لأبرز ملامح النموذج التغييري المعروض في المرجعية النصية (القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة).

أ - حتمية التغير الاجتماعي

ينظر القرآن الكريم إلى التغير الاجتماعي بمختلف اتجاهاته بوصفه سنة إلهية، حيث تسير المجتمعات البشرية في حركة ذات وجهة معينة مشروطة بالالتزام بمنهج الله وتحقيق عهد الاستخلاف الذي أخذه الله على الإنسان⁽⁶⁶⁾. ومعنى ذلك أن اتجاه التغير الحضاري ارتفاعاً وسقوطاً يتحدد طبقاً لمجموعة من السنن والقوانين التي تحكم اتجاه التغير الاجتماعي. ويشير القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [آل عمران: 137]. ومعنى أن التغير سنة ثابتة، أنه ليس أمراً عرضياً أو طارئاً أو استثنائياً في تاريخ المجتمعات البشرية، إنما هو قانون حتمي عام للحياة الإنسانية ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: 23].

وعلى ذلك يعبر التغير في المجتمعات الإنسانية عن حركة متواصلة متفاعلة، تصل الماضي بالحاضر والمستقبل، وقد بين القرآن ذلك في قول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التنكبوت: 19-20]. وقد رأى ابن كثير في تلك الآية إرشاداً إلى الاعتبار بما في الآفاق من الآيات المشاهدة من خلق الله: السموات والكواكب والأرض والجبال والأودية والبحار والأنهار والأشجار والشمار، كل ذلك دال على حدوثها في أنفسهم⁽⁶⁷⁾. وفي ذلك إشارة إلى (دورة الحياة)

(66) عارف، نصر محمد. نظريات التنمية السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص222.

(67) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، المجلد3، ص537.

لكل ما قدره الله على الأرض، وهو نظام ينطبق على كل الأشياء مثلما ينطبق كذلك على الأمم والمجتمعات، تصديقاً لقول الله: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ رِزْقًا وَبَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [الأنعام: 165]. وقد اقتضت حكمة الله من هذا النظام الدوري القائم على التعاقب تحقيق التجدد الدائم في كل مجالات الحياة وأشكالها. وطبقاً لهذا النظام تتعاقب الأمم، كلما أهلك الله حضارة أنشأ غيرها، فلا تنطفئ المدنية من الأرض، ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَبْلِكَ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ [الأنبياء: 11].

ولعل ذلك يتفق مع الغاية من الاستخلاف. فالحياة ليست حركة لا علة لها ولا هدف منها. وشعور الإنسان بوجود الهدف والغاية من وجوده كله من حوله، وارتقاؤه في سلم الإنسانية ينبع نحو شعوره هذا وسعته ودقة تصوره لوجود الناموس وارتباط الأحداث والأشياء بهذا الناموس، ثم يرتبط هذا كله بإرادة عليا خالقة مدبرة لا تخلق الناس عبثاً ولا تتركهم سدى. وذلك معنى قول الله تعالى: ﴿إِنِّي خَسِبُ الْإِنْسَانَ أَنْ يُبْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: 36] (68).

ولما كان الارتقاء هدفاً وغاية للتطور في الحياة الإنسانية، قضى الله سبحانه وتعالى أن تخلف المجتمعات الإنسانية بعضها بعضاً خلال حركة دائمة وتغير مستمر، وهي حركة لا تسير تلقائياً بل تتم بإرادة إنسانية ترسم اتجاه التاريخ فتقوم حضارات وتنهار أخرى في دورات متتابعة يقودها الإنسان ويوجهها. وتكون المحصلة النهائية تغييراً في المعالم المادية والعلاقات الإنسانية، في إطار السنن الثابتة الحاكمة للتطور. وعلى ذلك لا يقر القرآن التطور المطلق، ويؤكد أن الحضارة الإنسانية مهما علت وتقدمت فإنها سائرة لا محالة إلى الانهيار والدمار. ﴿وَإِنْ مِنْ قَرْبَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ أَلْقِيَتِمْ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [الاسراء: 58].

ولذا نجد أن الآيات التي تتحدث عن تعاقب الحضارات الإنسانية، تؤكد

(68) قطب، سيد. في ظلال القرآن، بيروت: دار الشروق، ط 13، ج 6، 1987م، ص 3774.

أن ازدهار الحضارة مادياً وعلمياً لا يضمن بقاءها واستمرارها إذا جانبت منهج الله. فالله يمهل المجتمعات المتقدمة التي لا تتبع هداه ولا تسير وفق سنته، فيستدرجهم وبطيل بقاءهم على ما هم فيه من غي وضلال، ثم إذا حان وقت هلاكهم أهلكتهم. ﴿فَنَقَطُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: 53].

ب - آليات التغيير الاجتماعي

يسير التغيير الاجتماعي بفعل آليات محددة لا تتوقف عن العمل. ومن أهم الآليات التي ركز عليها القرآن الكريم "التداول"، وذلك في قول الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: 140]. وقد قضى الله أن يكون التداول بين الناس في القوة والرياسة كما يكون في المال، فتعاقب السلطة وتداول المال وإعادة توزيع الثروة بين الناس يضمن إعادة التوازن للنظام الاجتماعي والاقتصادي كلما اختلت جوانب التنظيم باحتكار السلطة والمال، وهي آلية دائمة لكسر الجمود وإعادة الحركة إلى المجتمع درءاً لشيوع المفاسد المدمرة للحياة الإنسانية*.

أما الآلية الثانية فهي "التدافع" بين الأمم والحضارات. حيث عبر القرآن عن الصراع والتنافس بكلمة الدفع**، في قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ

(*) لذلك جعل الله الحُكم في أموال الفيء -وهي الأموال التي تأتي من البلدان التي تفتح دون قتال- أن تصرف في ستة وجوه: (فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل) وأوضح القرآن السبب في تحديد هذه المصارف لمال الفيء في قوله تعالى: ﴿...كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7]. أي لكيلا يبقى المال مأكلة يتغلب عليها الأغنياء ويتصرفون فيها بمحض الشهوات والآراء.

انظر: ابن كثير. تفسير سورة الحشر: 7، المجلد 4، مرجع سابق، ص 429.

(**) الدفع في المعنى اللغوي تنحية وإزالة الشيء بقوة، ويقال دفع عنه الأذى والشر، كما يقال دفع القول أي رده بالحجة، والاندفاع أي المضي، ومنها الدفاع الشرعي بمعنى الإباحة القانونية لاستخدام القدر اللازم من القوة لدرء خطر الأعداء.

انظر: مجمع اللغة العربية. المعجم الوجيز. القاهرة: وزارة التربية والتعليم، 2003م،

ص 230.

النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿البقرة: 251﴾. ويذكر ابن كثير في تفسير هذه الآية أن الله ذو من على العالمين ورحمة بهم، يدفع عنهم ببعضهم بعضاً، وله الحكم والحكمة والحجة على خلقه في جميع أفعاله وأقواله⁽⁶⁹⁾. ثم يذكر في موقع آخر أنه لولا أن الله يدفع بقوم عن قوم ويكف شرور أناس عن غيرهم بما يخلقه ويقدره من الأسباب لفسدت الأرض⁽⁷⁰⁾. ويوضح ذلك أن الدفع تعبير عن المواجهة بين الخير والشر، وقد شرع الله سبحانه وتعالى دفع الشر بهدف الإصلاح. فالحياة كلها كانت تفسد لولا أنه من طبيعة الناس أن تتعارض مصالحهم واتجاهاتهم الظاهرة لتنتقل الطاقات كلها تتزاحم وتتغالب وتتدافع، فتتنفض عنها الكسل والخمول وتظل أبداً يقظة عاملة، مستنبطة لذخائر الأرض، مستخدمة قواها وأسرارها الدفينة وفي النهاية يكون الصلاح والخير والنماء. فيجعل الله حصيلة الصراع والتنافس والتدافع في يد القوة الخيرة البانية، ومن هنا كانت الفئة القليلة المؤمنة الواثقة بالله تغلب في النهاية وتنتصر⁽⁷¹⁾.

وقد حرص القرآن على تأكيد أن الحكمة من إباحة الدفع تهدف إلى نفع البشرية، كما حرص أيضاً على توضيح أن هذا الهدف النبيل ينبغي أن يتحقق بأفضل السبل والوسائل، فالإسلام لا يقر مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: 96]، ويوضح القرآن أن الإحسان إلى من يسئ إليك يستجلب خاطره فتعود عداوته صداقة وبغضه محبة⁽⁷²⁾. ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34]. ويعني ذلك أن مواجهة الأذى بالإحسان جدير بتحقيق التصالح بين الفئتين المتصارعتين، بما في ذلك من المشقة على

(69) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، تفسير سورة البقرة، 251، مج3، مرجع سابق، ص396.

(70) المرجع السابق، تفسير سورة الحج: 40، المجلد 3، ص301.

(71) قطب، سيد. في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج1، ص271.

(72) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، تفسير سورة المؤمنون: 96، مج3،

النفوس، فذلك يحتاج إلى قدر كبير من مجاهدة النفس بالصبر وبطاعة الله* .

وهكذا يمكن القول إن التداول والتدافع يشكلان قاعدة ضابطة تنظم الأمور على الأرض بأن يجعل الله فرقاً وجماعات من البشر يعلو شأنهم وينالون غلبة وسطوة وقوة إلى قدر محدد حتى إذا ما تجاوزت إحداها حدودها كسرت شوكتها، أما إذا جعلت الغلبة والسيطرة على الأرض لقوم أو حزب على الدوام فلا محالة من انتشار الفساد في ملك الله⁽⁷³⁾. وبذلك تكون الحكمة منهما حفظ التوازن الاجتماعي وتمكين الفئات المستضعفة ودرء الفساد، وذلك كله بهدف عمارة الأرض وتطور الحضارة الإنسانية.

ج - طبيعة التغير الاجتماعي

يشير القرآن الكريم إلى التغير بوصفه عملية متدرجة تتم خلال مراحل متتالية. حيث تبدأ الحضارة الإنسانية في النمو والازدهار وتستمر في سيرها حتى يأذن الله بهلاكها، ولا يأتي هلاك الحضارة فجأة بدون مقدمات. وهذا ما أكده القرآن في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَفْلَكْتَهُم لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ [الكهف: 59]. ولذلك قدر الله لكل مجتمع أجلاً محدداً في كتابه المحفوظ، وتلك سنة لا تتغير. وخلال حركة التاريخ تتوالى الأمم أمة بعد أمة وقرناً بعد قرن وجيلاً بعد جيل وخلفاً بعد سلف⁽⁷⁴⁾. وذلك معنى قول الله تعالى: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَهْلَهَا وَمَا يَسْتَجِرُّونَ﴾ [المؤمنون: 43]، وفي ذلك إخبار بأن هلاك الحضارة وخراب العمران، لا يأتي فجأة بل يسبقه مقدمات موضوعية وأسباب واقعية نابعة من المجتمع نفسه، تتفاعل على مدار الزمن حتى يلحق الدمار ببناء المجتمع.

(*) يذكر ابن كثير قول عمر رضي الله عنه: ما عاقبت من عصى الله فيك بمثل أن تطيع الله فيه، ويعقب ابن كثير على ذلك قائلاً: وما يقبل هذه الوصية ويعمل بها إلا من صبر على ذلك فإنه يشق على النفوس.

انظر: ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، مج 4، ص 127.

(73) المودودي، أبو الأعلى. تفهيم القرآن، تعريب: أحمد إدريس، بيروت: دار الشروق، ج 1، 1988م، ص 164.

(74) انظر: ابن كثير. مرجع سابق، مج 3، ص 326.

ويتم التغيير من خلال مجموعة من التحولات ترتبط بالاعتقاد والممارسات الإنسانية، وتؤدي حتماً إلى انهيار الحضارة، وهذه التحولات جمعها القرآن في آية واحدة ورتبها في ثلاثة تحولات متعاقبة:

التحول الأول: عقائدي عبر عنه القرآن في قول الله: ﴿الَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [البقرة: 27]، ويظهر في الفسوق بعد الإيمان، أي العصيان وتعدي حدود الله التي أقرها وفرضها. ولذا يعدّ نقضاً للعهد الذي وثقته وصدقته البشرية جمعاء حين خلق الله آدم عليه السلام، وهو عهد الخضوع لله وحده وطاعته وعبادته دون سواه.

والتحول الثاني: اجتماعي يتمثل في تفكك العلاقات الاجتماعية وفسادها، يكشف عنه قول الله: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ [البقرة: 27]. والمقصود كافة الصور والحالات التي تتخذ فيها العلاقات الإنسانية شكلاً يخالف الاستقامة والمشروعية، ويندرج تحت هذا المعنى فساد المعاملات الإنسانية وخراب نظام الأخلاق والمجتمع والتحضر. من أجل هذا يمقت القرآن الكريم انتهاك العلاقات، بل ويمقت مجرد إساءة استخدامها لما في ذلك من مسببات الفوضى والاضطراب والصراع والفساد.

ثم يأتي التحول الثالث: ويتمثل في فساد أنساق المجتمع كافة، الثقافية والسياسية والاقتصادية والبيئية وغيرها، وقد عبرت الآية الكريمة عن ذلك بالقول: ﴿وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: 27]. ويعد هذا الفساد نتيجة حتمية لقطع أو فساد ما بين العبد والرب من روابط وكذا ما بين الإنسان وأخيه من وشائج⁽⁷⁵⁾. ويلاحظ أن القرآن الكريم استخدم صيغة الجمع، مما يشير إلى أن أسباب الفساد جماعية وليست فردية، وكذلك تكون مظاهره. ومن هنا تكون ملامح التحولات شاملة وعامة في المجتمع كله، يؤيد ذلك قول الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: 25].

وكما يأتي التغيير الذاتي في المجتمع تدريجياً ومرحلياً، كذلك يكون

(75) انظر: المودودي، أبو الأعلى. تفهيم القرآن، مرجع سابق، ص 56-57.

التغيير الإلهي تدريجياً ومرحلياً، وتسبقه مقدمات قد تختلف من مجتمع إلى آخر. وقد عرض القرآن لبعضها مشيراً إلى أنها قد تأتي على صورة زيادة في النعمة وعلواً في الشأن مع تعاظم المعاصي واجتراء على الحرمات. ﴿فَلَمَّا سَأَوْا مَا دُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ [الأنعام: 44]. وهذا ما أسماه القرآن بالاستدراج. وأشار إليه الرسول ﷺ بقوله: (إذا رأيت الله تبارك وتعالى يعطي العبد ما يشاء وهو مقيم على معاصيه فإنما ذلك استدراج منه له)⁽⁷⁶⁾ وفي هذه المرحلة يعفو الله عن كثير من الأفعال الفاسدة التي تنتشر في المجتمع من إسراف وظلم وإعراض وغيرها**، ويتجاوز عن كثير من الأعمال قبل أن تأتي مرحلة النذُر. وفي هذه المرحلة يتعرض المجتمع للبلاء والعذاب ﴿لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الرؤم: 41]. وبذلك تبدو مظاهر الفقر والمرض وكثير من الكوارث التي تحل بالمجتمع كإشارة تحذيرية، لعلها تكون عبرة للعقلاء ودعاة الإصلاح ليدعوا الناس إلى الصلاح والتوبة والعودة إلى منهج الله***.

وقد يأتي ابتلاء الله للمجتمع في هذه المرحلة على شكل نوبات من الشدة والمرض والفقر، ثم يقلبها الله رخاءً وعافيةً وغنى****. وبين القرآن أن النعمة قد تكون من أسباب الغفلة عن سنن الله في التغيير، فيزعم بعض الناس أن عطاء الله لهم لكرامتهم ومعزتهم عنده فيقولون: ﴿نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ﴾ [سبأ: 35]. ويرد عليهم القرآن نافياً زعمهم هذا بقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنَ سَارِعٍ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون:

(76) انظر: ابن كثير. تفسير سورة الزخرف، مرجع سابق، مج4، ص164.

(*) أخرجه أحمد في «المسند» عن عقبه بن عامر رضي الله عنه.

(**) ﴿وَمَا أَدْبَاكُمْ مِنْ مَّصِيكَةٍ فِيمَا كُتِبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: 30].

(***) عرض القرآن لما ألم بقوم فرعون من نذر وإنذارات كالمجاعات والأمراض والكوارث الطبيعية كالطوفان والجراد، ووصفها القرآن بالآيات المفصلات لأنها كانت علامات متتابعة اختبرهم بها الله ليعتبروا ولكنهم تمردوا وعاندوا الحق وأصروا على الباطل.

﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقِصَ مِنَ الشَّرَايِطِ لَعَلَّهُمْ يَدْخَرُونَ﴾ [الأعراف: 130].

(****) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَعُونَ﴾

[الأعراف: 94].

[55-56] ويؤكد النبي ﷺ ذلك بقوله: (إن الله يعطي الدنيا من يحب ومن لا يحب، ولا يعطي الدين إلا لمن أحب...⁽⁷⁷⁾). حيث يُعتبر العطاء الديني عموماً من باب الابتلاء، ولذا يعدُّ الكفر بهذا العطاء والجحود بأنعم الله من الظلم الذي يؤدي إلى الانهيار الحضاري، إذ يكون جزاء الكفر بنعم الله عليهم أن يذيقهم شيئاً من نعمته بسلب النعم ويذاقتهم الجوع والخوف⁽⁷⁸⁾. وبعد أن تنتهي المراحل السابقة بما تشمله من تقلبات وتحولات اجتماعية متباينة، وبعد أن يتأكد عدم إدراك أفراد المجتمع لحقيقة الأحداث والظواهر من حولهم، تكون الحجة قد تمت عليهم، فتأتي سنة الله بهلاك الحضارة هلاك استئصال. وهنا تدور دورة التاريخ بسنة التداول أو الاستبدال الحضاري. مجتمع يسقط وآخر يرتفع، وحضارة تنهار تخلفها

وترثها حضارة ناشئة ناهضة يمكن لها لله في الأرض^{**}. وقد بين الرسول ﷺ أن هلاك الأمم لا يحدث إلا بعد أن يصبح الفساد ظاهرة اجتماعية عامة تخرج عن نطاق السلوك الفردي، فيلحق بكل النظم الاجتماعية ويشمل مجالات الحياة الاجتماعية كافة. حيث يشير الرسول الكريم إلى أن هلاك الأمة يشمل المجتمع بأكمله حينما يكثُر الخبث^{***}. ومعنى ذلك أن ما

(77) انظر: ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، تفسير سورة المؤمنون، مج3، ص 329. (*) أخرجه أحمد في مسنده عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وأورد أبو حامد الغزالي في «إحياء علوم الدين» في باب طول الأمل قول الرسول ﷺ: (... ألا إن الله تعالى يعطي الدنيا من يحب ويغض، وإذا أحب عبداً أعطاه الإيمان) في حديث طويل برواية ابن أبي الدنيا عن علي كرم الله وجهه.

﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [التحل: 112].

(78) عطية، زينب. أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم: كشف موضوعي، المنصورة: دار الرفاء، ج 1، مج 2، ط 1، 1995، ص 1629.

(**) حذر الرسول ﷺ أصحابه من أن تستهويهم مظاهر الترف إذا مكن لهم الله في الأرض قائلاً: (فوالله ما أفقر أخشى عليكم ولكن أخشى عليكم أن تبسط الدنيا عليكم كما بسطت على من كان قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها وتهلككم كما أهلكتهم). رواه البخاري ومسلم.

(***) روى البخاري عن أم المؤمنين زينب بنت جحش أنها قالت: استيقظ الرسول ﷺ من =

يقع على المجتمع من بلاء هو نتاج للمعتقدات والممارسات الإنسانية الفاسدة، وفي المقابل يكون التغيير والإصلاح مرتبطاً بأفعال البشر وبالإرادة الإنسانية.

د - التغيير الاجتماعي في القرآن الكريم بين التمكين والانهيار الحضاري

يعرض القرآن الكريم للتغيير الاجتماعي في نموذجين ثنائيين متقابلين، فيقدم صور الانهيار الحضاري (التخلف) في مقابل التمكين الحضاري (التقدم). ويكشف القرآن أن التقدم المادي والازدهار الحضاري لا يقتصر على الأمة المؤمنة، ولا يتعلق بالكفر أو الإيمان. وتلك حقيقة تؤيدها المشاهد التاريخية، كما تؤكدتها الوقائع المعاصرة. فهناك مجتمعات أسست حضارات مادية متقدمة تعتمد على العلم والمال والقوة ولا تستند إلى المنهج الإلهي. والرسول ﷺ يشير إلى ذلك بقوله: (الدنيا عرض حاضر يأكل منها البر والفاجر...)⁽⁷⁹⁾. ويشهد القرآن الكريم على قيام ممالك وحضارات بنيت على الحق وأخرى بنيت على الباطل. وفي ذلك حكمة قدرها الله ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّن تَشَاءُ﴾ [آل عمران: 26]. فالملك شامل لكل ملك حقاً أو باطلاً، عدلاً أو جوراً. ولكن الملك يكون بالنسبة إلى من هو أهله نعمة من الله سبحانه وبالنسبة إلى غير أهله نقمة وهو على كل حال منسوب إلى الله وفتنة يمتحن بها عباده⁽⁸⁰⁾.

ومن مظاهر التمكين المادية في الأرض الرخاء وبسط الرزق وتزيين

= النوم محمراً وجهه يقول لا إله إلا الله، ويل للعرب من شر قد اقترب، فُتِحَ من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه، وعقد سفیان تسعين أو مائة، قيل: أنهلك وفينا الصالحون؟ قال نعم إذا كثر الخبث. رواه البخاري.
انظر: العسقلاني، أحمد بن حجر. فتح الباري في شرح صحيح البخاري، كتاب الفتن، دار إحياء الكتب العربية، مج4، ص233.
(79) أخرجه الإمام الشافعي في مسنده عن عمر رضي الله عنه. انظر: مسند الإمام الشافعي، ص23.

(80) عطية، زينب. أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم، مرجع سابق، مج1، ص42.

الأرض*، وكلها مرتبطة بمشيئة الله وعلمه** . ولا تتعلق برضى الله أو غضبه، إنما هو الابتلاء ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: 7]. ولذا بين القرآن الكريم أن الله قد قضى بالتمكين في الأرض لطائفتين مختلفتين: الأولى من الذين حق عليهم الهلاك بعد التمكين لظلمهم وفسادهم. وهؤلاء قال عنهم القرآن الكريم: ﴿فَلَمَّا سَوَّأْنَا مَا دُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلُغُونَ﴾ [الأنعام: 44]. وقد قضى الله أن يعطى هؤلاء ما يطلبونه من مظاهر التقدم، برغم تعطيلهم لأحكامه وإنكارهم لقدرته ومشيئته. وبذلك قرر القرآن قاعدة ثابتة: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْمَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾ [الإسراء: 18]. أما الطائفة الثانية فهم المؤمنون الذين أخلصوا لله فكان تقدمهم ورفيقهم يسير حسب المنهج الإلهي وهؤلاء ذكرهم القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عِقَابُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: 41]***.

ومعنى ذلك أن كل واحد من الفريقين الذين أرادوا الدنيا والذين أرادوا الآخرة يمدهم الله من عطائه فلم يكن عطاء الله محظوراً، أي لا يمنعه أحد ولا يردده راد. ﴿كَلَّا نُمَدِّدُ هُنَّوَلَاءَ وَهُنَّوَلَاءَ مِنْ عَطَائِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاؤُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: 20]⁽⁸¹⁾. والعبرة في ذلك أن التقدم الحضاري والرقى متاح أمام المجتمعات الإنسانية كافة المؤمنة والكافرة، عند أخذ الأسباب، وبذل الجهد من أجل الحصول على الشيء ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ

(*) عرض القرآن الكريم لعدد من مظاهر التمكين كالمال والقوة والعلم. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَلْمَ أَنْتَ اللَّهُ فَذَّاهَكَ مِنْ قَبْلِهِ. مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً﴾ [القصص: 78] وقوله: ﴿وَكَلَّا أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ بَنِي قَارَانَ هُمْ أَحْسَنُ أُمَّتًا وَرَبِّكَ﴾ [مریم: 74].

(**) ﴿لَهُمْ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ۗ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الشورى: 12].

(***) قدم القرآن بعض الأمثلة للمؤمنين الذين مكن لهم الله في الأرض ومن هؤلاء يوسف عليه السلام ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ [يوسف: 56]، وذي القرنين ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: 83].

(81) انظر: ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، مج 3، ص 49.

أَعْمَلَهُمْ فِيهَا وَهَرَّ فِيهَا لَا يُبْخُونَ ﴿١٥﴾ [هود: 15]. وقد ورد في القرآن الكريم كثير من النصوص الدالة على وضع الأسباب لمقاصدها مثل قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60] وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْآلَتِبِ﴾ [البقرة: 179]. ودعا الرسول ﷺ إلى ذلك بقوله: (المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز)⁽⁸²⁾*

وهكذا تتساوى المجتمعات المادية والمجتمعات الإنسانية التوحيدية في مظاهر التقدم والعمران البشرى متى امتلكت القدرات اللازمة لتأسيس المدنية والحضارة، غير أن الفارق بينهما يبدو في مسار التغيير الاجتماعي، فالمحور الذي يتحرك حوله المجتمع التوحيدي يظل دائماً في إطار الوحي الإلهي، ويستند إلى ثلاثة أبعاد متوازية -روحية وعقلية ومادية- ولهذا يتعلق التغيير بالإصلاح، ويرتبط الإصلاح بالإيمان تصديقاً لقول الله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 55]. وحقيقة الإيمان التي يتحقق بها وعد الله للمؤمنين بالاستخلاف تستغرق النشاط الإنساني كله في صورة عمل ونشاط وبناء وتوفير الأسباب وإعداد العدة والأخذ بالوسائل والتهيؤ لحمل أمانة الاستخلاف في الأرض بالإصلاح والعدل والاستعلاء على شهوات الأرض بعمارة هذه الأرض والانتفاع بكل ما أودعها الله من ثروة ومن رصيد ومن طاقة مع التوجه بكل نشاط فيها إلى الله ليكون جديراً بالاستخلاف والتمكين والأمن⁽⁸³⁾.

أما المجتمعات المادية فتعطل الجوانب الروحية وتتجاهل الاحتياجات الضرورية للنفس الإنسانية، وتكتفي بالجوانب المادية، بادعاء أن الاعتقاد

(82) دراز، محمد عبد الله. المختار من كنوز السنة النبوية، الدوحة: وزارة الأوقاف، 1996م، ص222.

(*) حديث صحيح أخرجه مسلم، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستهانة.
(83) انظر: قطب، سيد. في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج4، ص2529.

بالجوانب الروحية والأمور الغيبية يتناقض مع التفكير العقلاني. وذلك خلافاً للمنهج القرآني الذي يعتبر الدنيا دار اختبار لا دار قرار. وإنما خلق الله السموات والأرض وما بينهما لنفع الناس ولم يخلقهم عبثاً، ليختبر عباده أيهم أحسن عملاً*، ولا يكون العمل حسناً حتى يكون خالصاً لله عز وجل على منهج الله وشريعته⁽⁸⁴⁾. فإذا فقد العمل هذه الشروط حبط وبطل، وخرج عن حدود المنطق السليم ويؤيد ذلك قول الرسول ﷺ: (الدنيا دار من لا دار له، ومال من لا مال له، ولها يجمع من لا عقل له)⁽⁸⁵⁾***.

ووفقاً لذلك ينعكس الاختلاف بين المجتمعات التوحيدية والمجتمعات المادية على شكل العلاقات الاجتماعية وعلى النظم القائمة وعلى مختلف أوجه التفاعلات بين الأفراد والجماعات. ويبدو ذلك واضحاً في سياسات التطوير التي تتبعها المجتمعات المادية، والتي تستند إلى فلسفات مادية تعجز عن إدراك الغاية المثلى لإعمار الأرض، فتسفر التحولات الاجتماعية عن مظاهر التفكك والانحيار الأخلاقي وتفرضي نتائجها إلى مشكلات وأزمات اجتماعية حادة تهدد بانحيار التوازن في البناء الاجتماعي، ومن ثم ينتج الضرر من حيث يعتقدون أنه خير ونفع ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: 11]***.

والقرآن الكريم يسجل ذلك الوضع المتأزم في الحضارة المادية مستخدماً مصطلحين متقابلين يعبران عن نتائج عملية التغير الاجتماعي، وهما مصطلحا

(*) ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ بِإِكْمٍ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [مُود: 7].

(84) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، مج 2، ص 571.

(85) المرجع السابق، مج 3، ص 49.

(**) أخرجه أحمد في «مسنده» عن عائشة رضي الله عنها، كما أخرجه البيهقي، وإسنادهما جيد.

(***)) ورد عن الصحابي الجليل سلمان الفارسي أنه قال في تفسير هذه الآية: ما جاء هؤلاء. وقال ابن جرير يحتمل أن سلمان رضي الله عنه أراد بهذا أن الذين يأتون بهذه الصفة أعظم فساداً من الذين كانوا في زمن النبي عليه الصلاة والسلام. انظر: ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، مج 1، ص 71.

(الإصلاح) و (الفساد). والفساد في التصوير القرآني يأتي نتيجة طبيعية لمجموعة من الآفات الاجتماعية التي تقترن بالتحويلات الاجتماعية الجارية على أساس استبدال المنهج المادي والأحكام البشرية بالمنهج الإلهي وأحكام الوحي**. وكلما اتسعت الفجوة بين المنهجين، تزايدت حدة هذه الآفات والأمراض الاجتماعية. ثم يبين القرآن أن ظهور الفساد ينتج عن تلك الأمراض الاجتماعية وممارسات البشر الخاطئة ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الرؤم: 41].

ويكشف الرسول ﷺ عن خطورة تلك الآفات الاجتماعية التي تؤدي إلى خراب العمران وانهيار الأمة وتسلط الآخرين عليها، فيقول: (يامعشر المهاجرين خمس إذا ابتليتم بهن وأعوذ بالله أن تدركوهن. لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان إلا أخذوا بالسنين وشدة المؤونة وجور السلطان عليهم، ولم يمتنعوا زكاة أموالهم إلا منعوا القطر من السماء ولولا البهائم لم يمطروا، ولم ينقضوا عهد الله وعهد رسوله إلا سلب عليهم عدواً من غيرهم، فأخذوا بعض ما في أيديهم، وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله ويتخبروا مما أنزل الله إلا جعل الله بأسهم بينهم)⁽⁸⁶⁾. وهكذا يوضح الرسول ﷺ أن المجتمع لا يصلح إذا سمحت

(**) الفساد في لغة القرآن هو خروج الشيء عن الاعتدال والاستقامة قليلاً أو كثيراً، ويزاده الإصلاح، وقد وصف القرآن المفسدين بأنهم سفهاء ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 13]. والسفيه هو الجاهل ضعيف الرأي قليل المعرفة بمواضع المنافع والمضار. ولذلك يضل الذين يستبدلون المنهج البشري بالمنهج الإلهي. ﴿...وَمَن يَبَدِّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ صَدَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [البقرة: 108]

انظر: الزين، سميح عاطف. مجمع البيان الحديث: تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط2، 1984م، ص662
- الأندلسي، أبو يحيى محمد بن صمادح النجيب. تفسير الطبري "مختصر"، مرجع سابق، ص4.

(86) رواه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب العقوبات، ج2، ص254، ورواه البيهقي والحاكم من حديث بريدة وقال صحيح على شرط مسلم.

الجماعة بالتفريط في العقائد والأخلاق والواجبات الدينية والاجتماعية التي تضمن استقامة الأمة وترباطها.

ويعرض القرآن الكريم، في مواضع متفرقة، صوراً متنوعة للآفات الاجتماعية التي تؤدي إلى هلاك المجتمع باعتبارها تشكل أهم علل السقوط الحضاري وأسبابه. ومن أهم تلك الأسباب الواردة في القرآن:

الإعراض

أي عدم شكر النعمة بالصد عن سبيل الله، أو استعمال العلم في غير الحق، أو الإهمال وعدم الأخذ بالأسباب. وقد يحمل الإعراض هذه المعاني كلها، والإعراض من أسباب سلب رخاء المعيشة وزوال الرفاهية*.

بطر المعيشة

أي الاغترار وعدم القيام بحق النعمة وصرافها إلى غير وجهها⁽⁸⁷⁾. وقد قال الله تعالى مخبراً عن الحضارات البائدة أنها طغت وأشرت وكفرت نعمة الله فأخذهم العذاب بظلمهم، فذثرت ديارهم أي رجعت خراباً ليس فيها أحد. ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا فَنَلَّكَ مَسَكِنُهُمْ لَمَّا تَشْكَنُ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [القصص: 58]⁽⁸⁸⁾.

(*) فسر ابن كثير قول الله: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ فَاعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ﴾ [سبأ: 15-16]. إن أهل سبأ كانوا يجدون في كتبهم أن سبب خراب سد مأرب هو الجرد فكانوا يرصدون عنده السنائير مدة من الزمن، فلما جاء القدر غلبت الفأر السنائير ونقت السد، فجاءت السيول فانهار البناء فأدركهم الغرق والهلاك. ويقال إن حضارة سبأ قامت على مدينة زاهرة ومعرفة بعلوم الهندسة وعلوم العمران ومعارف غزيرة بشؤون الحياة. وكان إعراضهم باستعمالهم العلم في غير الحق. انظر: ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، سبأ: 15-16، المجلد 3، ص 698 - محمد هسيور. سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها. المنصورة: دار الوفاء، 1997م، ص 233.

(87) الزين، سميح عاطف. مرجع سابق، ص 131.

(88) انظر: ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، مج 3، ص 521.

التترف

وهو سلوك يتعلق بالصفوة المتسلطة من الطبقات العليا. والمترفون هم أولو النعمة والحشمة والثروة والرياسة، وقيل هم جبايرتهم وقادتهم ورؤوسهم في الشر⁽⁸⁹⁾. وهم الطبقة التي تنشر الفسق حتى يعم في المجتمع ويتحول من سلوك فردي إلى مرض اجتماعي. وحينما لا يواجه هذا التترف بمقاومة من غالبية أفراد المجتمع، صار المجتمع كله مسؤولاً عن هذا التترف وعمه الله بعقاب. ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا مَرَّفِينَا فَهَلْ نَقْتُلُ فِيهَا قَوْلًا نَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: 16].

الظلم الاجتماعي

وما يرتبط بذلك من التفاوت الطبقي ومظاهر الحرمان واستغلال المستضعفين واضطهاد للفقراء والطغيان أي منع حق الفقراء⁽⁹⁰⁾. وقد كان استفحال التفاوت الطبقي عاملاً رئيسياً لخراب العمران في الحضارة المصرية القديمة، وكان حكم الله بزوال هذا التقسيم الطبقي المتعسف، في ثورة كبرى شكلت حداً فاصلاً بين عصرين من عصور الإنسانية، فانتصر الله للمستضعفين وأورثهم الأرض وجعل لهم ملكاً وحكماً*. وتؤكد آيات القرآن في أكثر من موضع أن الثورات الاجتماعية الكبرى التي تزعمها الأنبياء جميعاً كانت تقابل دائماً بمقاومة شديدة من السادة والشرفاء بحجة رفضهم للمساواة الاجتماعية بين الناس. ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ﴾ [البقرة: 13]. وبذلك ترتبط قضية الكفر في أحد جوانبها بأسباب اجتماعية واقتصادية، تنطلق من مبدأ الدفاع عن الامتيازات المكتسبة في ظل نظام اجتماعي طبقي ظالم. ولذا كان من الطبيعي أن يكون أتباع الرسل أكثرهم من

(89) المرجع السابق، مج3، ص708.

(90) عطية، زينب. أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم، مرجع سابق، مج1، ص2498.

(*) ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ﴾ [القصص: 4].
﴿وَرِيدٌ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: 5].

المستضعفين في الأرض، ومن الفئات مهضومة الحقوق*.

وبالرغم من هذه الحقيقة التي قررها القرآن، إلا أنه من الثابت أن حركات الإصلاح والتغيير تتعرض دائماً لشتى أنواع المقاومة من السادة والعامّة على السواء، فالسادة أو الخاصة يجهرون بالكفر ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرِيْبَةٍ مِّنْ نَّذِيْرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ [سَبَأ: 34]. وكذلك العامة الجهلاء يتخذون مواقف رافضة بحجة أنهم مستضعفون***. وهم في الواقع يشكلون الغالبية المستضعفة، ولو أنهم بادروا إلى إتباع الرسل ودعاة الإصلاح، لانتهى الأمر إلى الإصلاح دون أن يكون مصير المجتمع الهلاك***. ولكنهم يستجيبون للضلالة، ويكونون أعواناً للطغاة في بغيهم وأتباعاً لهم، فيلحقوا بهم ويلاقوا ما لاقوه، ويوضح ذلك قول الله: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأَصَلُّونَا السَّبِيْلًا﴾ [الأحزاب: 67]. مما يعنى أن المسؤولية في الفساد الاجتماعي مشتركة بين شرائح المجتمع كافة، يتحملها الخاصة والعامّة الذين يستند موقفهم عادة إلى التمسك بالتقاليد والأعراف ونحو ذلك من العادات الاجتماعية البعيدة عن روح الدين الحق.

ويوضح القرآن الكريم أن الهلاك يكون على ثلاثة أوجه متدرجة، الوجه

(*) أتى النبي رجل فقال: إلام تدعو؟ قال: أدعو إلى كذا وكذا، قال أشهد أنك رسول الله، قال ﷺ: وما علمك بذلك؟ فقال: إنه لم يبعث نبي إلا اتبعه أراذل الناس ومساكينهم. وهكذا قال هرقل لأبي سفيان حين سأله عن تلك المسائل قال فيها: وسألتك أضعفاء الناس اتبعه أم أشرافهم؟ فزعمت بل ضعفاؤهم، وهم أتباع الرسل. (أورده ابن كثير في تفسير القرآن العظيم من قول ابن أبي حاتم عن سفيان بن عاصم عن أبي رزين. انظر: ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، مج 3، ص 708.

(**) سجل القرآن ضعف حججهم وظلمهم لأنفسهم وإجرامهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْهُمُ الْمَلِكِيَّةَ ظَالِمِيْنَ أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُتَضَمِّنِينَ فِي آلِهِمْ﴾ [النساء: 97]، وقال الذين استكبروا للذين استضعفوا نحن صدقناك عن الهدى بعد إذ جاءك بل كثر تجرّمين﴾ [سَبَأ: 32].

(***) استخدم القرآن لفظ الهلاك بثلاثة معان: افتقاد الشيء عن الشخص وهو عند غيره موجود كقوله تعالى: ﴿هَلَاكَ عَنِّي سُلَيْمِيَّةٌ﴾ [الحاقة: 29]، وهلاك الشيء باستحالة وفساد كقوله: ﴿وَبُهْلِكَ الْحَرْتِ وَالسَّلْتِ﴾ [البقرة: 205]، والثالث هلاك الفناء كقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88] وقوله: ﴿وَكَمْ مِّنْ قَرِيْبٍ أَهْلَكَهَا﴾ [الأعراف: 4].

انظر: سميح عاطف. مرجع سابق، ص 896-897.

الأول يظهر في انتشار الفساد المقترن بقلّة النماء وشيوع الكساد، والثاني يأتي بصورة فقدان المكانة وزوال التقدم وزوال النعم وخراب العمران، أما الثالث فيكون بزوال الحضارة وفنائها وانتهاء أجل الأمة. وهذا حال الأمم البائدة التي كفرت بأنعم الله فأفناها الله عن آخرها. ويقول ابن كثير أن المجتمعات الإنسانية لم تعرف هلاك الاستئصال بعد أن أنزل الله التوراة، فلم يهلك الله أمة من الأمم عن آخرها بعذاب يبعثه عليهم، بل أمر المؤمنين بعد ذلك بقتال المشركين، وذلك معنى قوله: (ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما أهلكنا القرون الأولى)⁽⁹¹⁾. وربما يشير ذلك إلى تجاوز الحضارة الإنسانية لمرحلة متقدمة لم تشهدها الحضارات القديمة، حيث بلغت قدراً من التطور يجعل بمقدور الجماعة المؤمنة تحمل أعباء التكليف بالجهاد، ولذلك قضت مشيئة الله أن تتعلق عملية التغيير بالمسؤولية البشرية الجماعية.

مما سبق يمكن استنتاج أن عملية الإصلاح، طبقاً للمنهج القرآني، تتطلب تعديل كل من الجانب العقائدي والجانب الاجتماعي. ويبدو ذلك واضحاً في قول الرسول ﷺ: (كلكم راع ومسؤول عن رعيته، الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل في أهله راع وهو مسؤول عن رعيته والمرأة في بيت زوجها راعية...)⁽⁹²⁾. وفي هذا الحديث من الفقه أن الأمة على شبيهة الشجرة، وصلاح كل أصل منها سبب لصلاح من بعده، فالإمام راع لجميع الأمة وهو مسؤول عن رعيته، هذه المسؤولية تتناول كل ما يقتضى السؤال عنه من أمر دينه ودينه، والرعية مسؤولة عن إمامها، عن كل ما يتعلق بهم من أمره من دين ودنيا⁽⁹³⁾.

(91) انظر: ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، مج3، ص746.

(92) حديث متفق عليه عن عبد الله بن عمر، رواه البخاري في الصحيح عن أبي اليمان، وأخرجه مسلم عن الزهري.

(93) ابن هبيرة، يحيى بن محمد. الإفصاح عن معاني الصحاح. تحقيق: محمد محيي الدين الأصفر، وكاظم طليب حمزة، الدوحة: وزارة الأوقاف القطرية، ج3، ط1، 1998م، ص274.

هـ - الوسائل العملية للتغير الاجتماعي كما جاءت في الكتاب والسنة

باستعراض نماذج الحضارات البائدة الواردة في القرآن الكريم، ويتأمل أسباب ازدهارها وعلل اندثارها، يبدو التغير الاجتماعي بما يفضى إليه من فساد أو إصلاح نتاجاً طبيعياً لمعتقدات الجماعة الإنسانية وممارساتها، ومن ثم يقع على عاتق الإنسان في الأساس. والقرآن الكريم لا يكتفي باستعراض علل هلاك الأمم وعوامل انهيار الحضارات فقط، بل يرشد إلى سبل المحافظة على منجزات الحضارة ومظاهر التحضر والمدنية، كما يوجه إلى وسائل الإصلاح. ومن ذلك ما جاء على لسان هود عليه السلام: ﴿وَيَقَوْمٍ أَسْتَفْهَرُوا رَبَّكُمُ ثُمَّ تَوَبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾ [هود: 52].

ويستدل من هذه الآية على أهمية القوة المادية في بناء الحضارة، ولذا دعا الإسلام إلى التمسك بها* كما أن في الآية توجيه إلى ضرورة دعم القوة المادية بالقوة المعنوية كأساس جوهري للإصلاح، مما يتطلب طاعة الله والسير على منهجه في شتى مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية**. وعلاوة على ذلك تشير الآية إشارة واضحة إلى المسؤولية الكاملة للإنسان في عملية التغير الاجتماعي. وهي حقيقة أكدها القرآن كثيراً، مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: 44]. وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]. وفي الحديث القدسي فيما يرويه النبي ﷺ عن رب العزة: (يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا - إلى أن قال في آخره- يا عبادي، إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه)⁽⁹⁴⁾.

(*) ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60].

(**) لذلك تكرر اقتران الإصلاح بالإيمان، في كثير من آيات القرآن مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ [يونس: 9].

(94) انظر: ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، تفسير سورة يونس، مج 2،

وعلى ذلك حدد القرآن الكريم أسس منهج التغيير الاجتماعي الإصلاحي في عدة خطوات: الخطوة الأولى الاعتقاد في قدرة الله والتمسك بمنهجه وطريقه، ثم الإقرار بالمسؤولية الإنسانية في توجيه حركة التاريخ وقيادة التحولات الاجتماعية في كل زمان ومكان. وهذا ما تلخصه الآية الكريمة ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾ [النساء: 79]. واتباع المنهج الإلهي في التغيير والإصلاح يستلزم وسائل عملية يرشد إليها القرآن الكريم، ويمكن استعراضها فيما يلي:

الوسيلة الأولى:

استخدام العقل والاستعانة بالأساليب العلمية، حيث يؤكد القرآن على أهمية البحث في الكون والنفس وسائر الموجودات الطبيعية. ﴿سَأْتِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]. ويدعو الله عز وجل إلى الاستعانة بالعلم في الوصول إلى الحقيقة ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [سبأ: 6]. ولذا يصف القرآن كل من يخرج عن منهج الله بأنهم فاقدو العقل والحواس ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: 10]. وفي الحديث النبوي: (تعلموا العلم فإن تعلمه لله خشية وطلبه عبادة... وهو الأنيس في الوحشة والسلاح على الأعداء... يرفع الله به أقواماً فيجعلهم في الخير قادة تقتص آثارهم ويقتدى بفعالهم)⁽⁹⁵⁾.

الوسيلة الثانية:

التجديد الدائم وعدم الميل إلى المحافظة. ولما كانت طبيعة المجتمعات الإنسانية تميل في كثير من الأحيان إلى المحافظة، حتى إن الحركات الثورية تبدأ عادة بالتجديد ثم تنتهي إلى المحافظة، لذلك جعل القرآن الكريم التجديد قاعدة مستمرة يجب أن يلتزم بها البشر. فنهى عن تبني الأفكار القديمة دون

(95) رواه ابن عبد البر النمري في كتاب العلم من رواية موسى بن محمد ابن عطاء القرشي، (في) الترغيب والترهيب. ج 1، ص 41؛ وأخرجه مسلم عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه.

تعقل. ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]. كما حذر من التقليد الأعمى ومجاراة الناس بدون منطق سليم. ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَتْ آبَاءُؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170]. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)⁽⁹⁶⁾. والتجديد المقصود هو تغيير للمفاهيم المترسبة في أذهان الناس عن الدين، ورسم الصورة الصحيحة الواضحة ثم هو بعد ذلك تعديل لأوضاع الناس وسلوكهم حسبما يقتضيه الإسلام. وبذلك يشير الحديث إلى تجديد العقيدة والسلوك الفردي والاجتماعي والمبادئ والأوضاع الاجتماعية، مما يعنى العودة إلى منهج الله من خلال التغيير الذاتي⁽⁹⁷⁾. وفي التوجيه النبوي يطرح الرسول ﷺ ثلاث طرق للإصلاح، وذلك في قوله: (ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن: إخلاص العمل لله، والنصيحة لأولي الأمر، ولزوم الجماعة)⁽⁹⁸⁾. وقد جعل الرسول الكريم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد الوسائل الإصلاحية الدائمة والضابطة لحركة المجتمع. ولذا يقول الرسول ﷺ: (يا أيها الناس مروا بالمعروف وانهاوا عن المنكر قبل أن تدعوا الله فلا يستجيب لكم، وقبل أن تستغفروا فلا يغفر لكم... إن الأحبار من اليهود والرهبان من النصارى لما تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لعنهم الله على لسان أنبيائهم وعمهم البلاء)⁽⁹⁹⁾.

وقد جمع القرآن الكريم عناصر الإصلاح الاجتماعي في آية واحدة قيل إنها أجمع آية في القرآن*. وتضمنت ثلاثة أوامر وثلاثة نواه تشكل في مجملها

(96) أخرجه أبو داود والحاكم والطبراني والبيهقي.

(97) المنتدى الإسلامي: التجديد في الإسلام، لندن: كتاب المنتدى الإسلامي، ط2، 1990م، ج1، ص42.

(98) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ج5 ص183، وصححه الحافظ ابن حجر.

(99) أخرجه أحمد والبيهقي من حديث عائشة رضي الله عنها، ورواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحه.

(*) ذكر ابن كثير أن الشعبي روى عن شتير بن شكل قوله: سمعت ابن مسعود يقول إن أجمع آية في القرآن في سورة النحل ﴿إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرٍ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِنِّي ذِي الْقُرْبَىٰ وَسَتُنَّ عَنِّي أَلْفَحْشَاءَ وَالنَّكِرَ وَالْبَنِيَّ يُعْطِكُمْ لَمَّا كُنْتُمْ تَدْكُرُونَ﴾ [النحل: 90] انظر: ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، مج2، تفسير سورة النحل: 90، ص759.

أساس المعاملات الاجتماعية وتحدد قواعد العلاقات الإنسانية في مجالات الحياة كافة. حيث يأمر الله بالقسط والموازنة، والإحسان أو الفضل وهو أعظم درجة من العدل، كما يأمر بصلة الأرحام وتوثيق الروابط الأسرية، ثم ينهى عن المحرمات والمنكرات الظاهرة والباطنة، كما ينهى عن العدوان على الناس⁽¹⁰⁰⁾. وتلك بلا شك الأسس العامة التي يجب أن تقوم عليها فلسفة الإصلاح والتغيير في المجتمع المسلم.

وطبقاً للمبادئ التي أقرها القرآن الكريم يتم التغيير الاجتماعي في إطار عدة ضوابط أهمها:

* أن يؤدي إلى الأمن والسلام الاجتماعي، فإذا أنتج التطور الحضاري تهديداً للسلام العالمي فلا يدخل في نطاق الارتقاء طبقاً للرؤية القرآنية. حيث جعل الله الأمن من شروط التمكين للمؤمنين في الأرض. ﴿وَلِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلِيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 55]. وعلى ذلك لا يقاس التقدم الاجتماعي بالنمو الاقتصادي والتكنولوجي كمؤشر حاسم، بل يقاس بما يتحقق من أمن اجتماعي وسلام بين الشعوب.

* أن يكون التغيير الاجتماعي متوازناً، يراعى الجوانب المادية والروحية دون أن يطغى جانب على آخر، وعلى ذلك يشترط في التغيير أن يكون شاملاً دون تجزئته، وأن يكون في مستوياته وأنظمه وأنساقه جميعها متفقاً مع المنهج الإلهي*.

* يشترط في التغيير الاجتماعي أن يتم في إطار نظرة إنسانية للشعوب، تقوم على العدل بين البشر باختلاف أنواعهم وأجناسهم. وتلك القاعدة شكلت أهم ركائز الإصلاح الاجتماعي الإسلامي**.

(100) المرجع السابق، ص 758-759.

(*) ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: 85].

(**) يقول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَبَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَنَكَّمُ﴾ [الحجرات: 13]. وروى عن الرسول ﷺ قوله: (ليس لعربي على عجمي فضل ولا لأسود على أحمر فضل ولا لأحمر على أسود فضل إلا بتقوى الله). رواه الطبراني في الكبير.

2 - محاور التحليل وعناصره

حددت الدراسة ثلاثة محاور لتحليل الأطر الفكرية لبعض المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث كما يلي:

1. مدى التزام كل تيار بالتعبير عن روح الإسلام طبقاً لتأويله الخاص للنصوص القرآنية المتعلقة بالتغير الاجتماعي.
2. مدى تأثير الواقع الاجتماعي والسياسي الذي أحاط بكل مفكر في تشكيل تصوراتهِ الخاصة حول التغير الاجتماعي.
3. مدى تأثير كل مفكر بروح العصر وانعكاس ذلك على رؤيته الكلية للتغير الاجتماعي.

وعلى ذلك تم تحديد عناصر التحليل كالآتي:

1. تحليل الملامح العامة لكل تيار من التيارات التي ركزت عليها الدراسة.
2. تحديد الملامح الشخصية والفكرية للمفكرين الذين وقع عليهم الاختيار كنماذج تعبر عن فكر التيارات الأربعة (التيار التجديدي العقلي، تيار التغير الثوري، التيار التحرري الإسلامي، التيار الشيعي الحديث).
3. الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية التي أثرت في رؤية مفكري التيارات الأربعة.
4. أهم القضايا التي نالت اهتمام مفكري التيارات الأربعة.
5. موقف الفكر الإسلامي الحديث من الغرب، ورؤيته للاتجاهات العصرية.
6. تفسير مفهوم التغير الاجتماعي من حيث أبعاده ومتغيراته وأنماطه وأساليبه، كما تظهر في رؤية كل تيار، وكما عبر عنها مفكرو التيارات الأربعة.

= انظر: الخطيب، محمد خليل. خطب المصطفى ﷺ، القاهرة: دار الاعتصام، 1983م، ص108.

ثالثاً : أسلوب التحليل وأدواته

تعد هذه الدراسة من الدراسات التحليلية التي تسعى إلى التعرف على الوثائق الفكرية الخاصة بتيارات الفكر الإسلامي في العصر الحديث، وتحليل هذه الوثائق وتفسيرها، والمقارنة بين الأطروحات التي قدمتها التيارات الفكرية الإسلامية المختلفة، بهدف الوصول إلى القضايا الأساسية التي تشكل بناء التصور الإسلامي لمفهوم التغيير الاجتماعي. ولذلك استعانت الباحثة بأسلوب البحث المكتبي والوثائقي.

وفي إطار ذلك تم تقسيم مصادر الوثائق التي سيتم تحليلها إلى قسمين هما:

1 - مصادر أولية:

وتشمل المصادر الأولية العناصر الآتية:

- المذكرات والسير الذاتية -إن وجدت- للمفكرين الإسلاميين الذين شملتهم الدراسة للحصول على الأبعاد الخاصة بشخصية كل مفكر والتعرف على الظروف الاجتماعية والسياسية السائدة في عصره.
- كتابات المفكرين الإسلاميين التي تعبر عن تصوراتهم حول قضية التغيير الاجتماعي.

2 - مصادر ثانوية:

وتنقسم المصادر الثانوية إلى نوعين:

- الكتابات العربية التي كتبها باحثون ومفكرون، سواء ممن عاصروا المفكرين الإسلاميين أو ممن جاءوا بعدهم، والتي تناولت شخصيات المفكرين الإسلاميين أو حللت أعمالهم المختلفة، أو تلك التي ناقشت الفكر الإسلامي بوجه عام.
- الكتابات الغربية التي كتبها باحثون ومفكرون غربيون وتناولت أعمال المفكرين الإسلاميين -موضوع البحث- أو تلك التي حاولت تحليل الفكر الاجتماعي الإسلامي وتصوراته.

وقد ركزت الدراسة على مجموعة من المفكرين هم المفكرون الأبرز في التاريخ الحديث، أو هم رؤوس التيارات الإسلامية في العصر الحديث، علاوة على أنه لا جدوى من البحث بشكل حصري، لذلك تم اختيار ستة مفكرين هم: السيد جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده، الشيخ رشيد رضا، الشيخ حسن البنا، المفكر عباس محمود العقاد، والمفكر علي شريعتي.

وقد وقع الاختيار على هؤلاء المفكرين كممثلين للتيارات الرئيسية التي شهدتها الساحة الفكرية خلال قرن من الزمان يبدأ من منتصف السبعينيات في القرن التاسع عشر وحتى منتصف السبعينيات من القرن العشرين تقريباً. وحرصت الباحثة عند الاختيار أن يكون كل مفكر ممثلاً للتيار الفكري الذي ينتمي إليه بدرجة كبيرة، مع مراعاة الشروط التالية:

1. أن تكون الفترة التي عاشها المفكر قد أتاحت له تقديم أعمال كافية بالقدر الذي يسمح بتشكيل تصور متكامل حول قضية التغير الاجتماعي، بحيث يعطى مجالاً أوسع للتحليل.
2. أن يكون للمفكر تأثير واضح في تشكيل التيار أو المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها.
3. أن يكون لأفكاره تأثير بارز على الواقع الاجتماعي والسياسي، وأن تكون له بصمة مميزة على حركة الإصلاح والتجديد الفكري.
4. أن تكون أعماله قد حظيت باهتمام عدد كبير من الباحثين والمحللين في مختلف المذاهب الفكرية، مما يتيح قدراً أوسع من الرؤى النقدية لأفكاره وتصوراتاه حول قضية التغير الاجتماعي.

رابعاً: المحددات الزمنية للدراسة

تتناول هذه الدراسة بشكل أساس مفهوم التغير الاجتماعي في الفكر الاجتماعي الإسلامي في العصر الحديث، وقد تم تحديد الفترة الزمنية للدراسة، بدءاً من السبعينيات في القرن التاسع عشر وحتى منتصف السبعينيات في القرن العشرين. وذلك نظراً لعدة اعتبارات يمكن توضيحها فيما يلي:

1. إن العصر الحديث في العالم الإسلامي قد شهد تحولات اجتماعية وثقافية وسياسية حادة، بعد أكثر من ثلاثة قرون من الجمود. وكان أبرز مظاهر هذه التحولات يتمثل في ما أحدثته الحملة الفرنسية على مصر، وما تلاها من تحول في نظام الحكم على يد محمد علي باشا، مما شكل اختراقاً عظيماً لحالة الركود التي خضعت لها الأمم الشرقية جراء الفتح العثماني الذي حال دون اتصال الأمة الإسلامية بالحضارات الأجنبية عموماً. والحضارة الأوروبية الناهضة خصوصاً⁽¹⁰¹⁾. وعلى ذلك كان تشكيل الدولة الحديثة على النمط الأوروبي في عهد محمد علي أحد المظاهر البارزة ضمن مجموعة من التحولات الاجتماعية والثقافية التي شكلت تغييراً فاصلاً في واقع المجتمع التقليدي في مصر والعالم الإسلامي كله الذي لم يدخل عليه أي تغيير جذري خلال فترة الحكم العثماني الذي دام زهاء ثلاثة قرون متوالية⁽¹⁰²⁾.

2. إن أهم التغيرات العالمية التي يمكن ملاحظتها في العصر الحديث تتمثل في اتساع الفجوة الحضارية بين الشرق والغرب. حيث تفوقت أوروبا على العالم الإسلامي الذي وقف مكانه في حين مضت أوروبا في سبيلها قدماً نحو النهضة⁽¹⁰³⁾. مما أعطى انطباعاً في أوساط النخبة المثقفة بأن تحديث الشرق ينبغي أن يقوم على مركب ثقافي وحضاري جديد مصدره أوروبا، ومن ثم كان للمبعوثين المصريين الذين عادوا من إيطاليا وفرنسا دوراً مهماً في نقل عدد من مظاهر الثقافة الغربية إلى الشرق⁽¹⁰⁴⁾. وكان لهذا الواقع التغريبي، في الحقيقة، تأثير كبير في بدء اليقظة الإسلامية التي عبرت عن رد الفعل تجاه هذا التغريب، وعلى ذلك تبدو المرحلة الأولى من العصر الحديث مرحلة فاصلة من جميع الأوجه.

(101) غربال، شفيق. 'مقدمة' حسين مؤنس. الشرق الإسلامي في العصر الحديث، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط2، 1938م، د-هـ.

(102) المرجع السابق، ص32.

(103) المرجع السابق، ص32.

(104) علي، سعيد إسماعيل. تاريخ الفكر التربوي في مصر الحديثة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، 1989م، ص60-61.

3. إن هذه الفترة التاريخية كانت من أهم فترات التاريخ العربي الحديث، وأغناها بالأحداث المتباينة، حيث أحدثت مظاهر الضعف والفساد والانحلال التي أصابت الأمة الإسلامية ردود فعل قوية عند المفكرين العرب، وكانت أقوى الحركات الفكرية عندهم وأكثرها أصالة هي الحركات الدينية. فكانت الدعوة الوهابية أول رد فعل ديني على مفاصد المجتمع في العصر الحديث، وشكلت مصدر إلهام للحركات والدعوات الإسلامية في القرن التاسع عشر، فقامت ثورة شريعة الله وسيد أحمد ضد الحكم المغولي في الهند، وظهرت الدعوة السنوسية في شمال أفريقيا، والحركة المهدية في السودان⁽¹⁰⁵⁾. ومن ثم مهدت تلك الحركات لنشأة اليقظة الفكرية المتمثلة في تيار الجامعة الإسلامية، وهو التيار الذي قاده جمال الدين الأفغاني وهو التيار الذي يعدّ البداية الحقيقية لتطور الفكر الإسلامي الحديث.

4. إن العصر الحديث ظهرت فيه حركة فكرية فارقة، ارتبطت بتحول مظاهر الكفاح الإسلامي الذي استمر لقرون طويلة، منذ سقوط بغداد على يد التتار عام 656هـ، بهدف مقاومة الاعتداء الخارجي من أجل البقاء والسلامة الذاتية، لا بهدف نشر الدعوة كما كان في عهد الرعيل الأول من المسلمين. حتى جاء جمال الدين الأفغاني فدعا إلى الكفاح من أجل مقاومة الاعتداء الخارجي والضعف الداخلي وهو الأمر الذي لم يسبقه إليه أحد سوى شيخ الإسلام ابن تيمية زعيم المقاومة الخارجية والداخلية، وبذلك كانت حركة اليقظة الإسلامية الحديثة بعد الأفغاني حركة سياسية أكثر منها دينية، مع أنها قامت على الإسلام واستندت إليه في خطواتها وغايتها⁽¹⁰⁶⁾.

(105) المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، 1798-1914 (الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية)، بيروت، الأهلية للنشر، ط2، 1978م، ص37-39.

(106) انظر: البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1985م، ص51-52.

5. إن تطور حركة اليقظة الإسلامية في العصر الحديث أدى إلى تغيير الملامح الفكرية في الشرق الإسلامي. حيث اتجهت الحركة الفكرية الإسلامية الحديثة إلى التجديد اللغوي، بالخروج من القوالب اللغوية التقليدية إلى استخدام أسلوب بسيط وسهل، ربما بهدف جعل الفكر في متناول الجماهير العريضة. ومن ناحية أخرى اتجهت هذه الحركة إلى الانفتاح على الفكر الغربي الحديث، بعد أن كانت الحركة الإسلامية المبكرة ذات نزعة سلفية فحسب، فصارت تيارات الفكر الإسلامي المختلفة تتحاور مع التصورات النظرية الغربية وتتفاعل مع الفكر العالمي. ومن ثم تميز الفكر الإسلامي في العصر الحديث بتطوير مصادره الفكرية والمعرفية اعتماداً على تجديد التراث من جهة، والانفتاح على العلوم العصرية من جهة أخرى، مما يزيد من أهمية دراسة هذا الفكر.

6. ولئن كانت اليقظة الإسلامية قد بدأت بالبحث عن الذات، محاولة تجاوز الواقع بما فيه من الضعف الداخلي والتخلف الحضاري الذي كرسه العثمانيون، ومواجهة للخطر الاستعماري الخارجي، ومن ثم بلورت فكر الأمة الساعي لتغيير واقعها كي تواجه أعداءها وتستأنف مسيرة أسلافها الحضارية⁽¹⁰⁷⁾، فالملاحظ أنها نجحت في تجاوز عصر الجمود الفكري، وقادت حركة الكفاح بهدف البقاء، وحافظت على العقيدة والهوية الثقافية للأمة، حتى استطاعت أن تدفع الأمة نحو التحرر من الاستعمار العسكري، إلا أنها عجزت عن تحقيق الهدف الأساسي المتمثل في التحدي الحضاري لتجاوز الواقع وتغيير المجتمع الإسلامي إلى صورة أفضل.

وكل هذا يستدعي دراسة وتحليل الأطروحات التي توالى، خلال قرن من الزمان، بواسطة عدد من المفكرين في مختلف التيارات الإسلامية، لعلنا نستوضح العوامل التي حالت دون تحول هذه الأطروحات النظرية إلى حركة تنمية مؤثرة تقود عملية التغيير الاجتماعي وتنقل الأمة إلى عصر جديد.

(107) عمارة، محمد. تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، القاهرة: كتاب الهلال، دار الهلال، أغسطس 1982م، ص 18-21.

الفصل الثالث

التغير الاجتماعي عند أصحاب التيار التجديدي العقلي

تمهيد:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(9) المرجع السابق، ص98.

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

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

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

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

(10) عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص 444.

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

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

أولاً: طبيعة السياق الإسلامي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

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

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

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

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

(12) شريف، محمد بدیع وآخرون. دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة. القاهرة:

جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية، ب. ت، ص 532.

(13) أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،

1965م، ص 7-8.

(14) شريف، محمد بدیع وآخرون. دراسات تاريخية، مرجع سابق، ص 259.

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

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

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

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

(16) البشري، طارق. في المسألة الإسلامية المعاصرة: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1996م، ص 6.

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

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

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

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

(*) امتد تأثير الحركة الوهابية في إفريقيا فتأسست مملكة وهاية على نهر النيجر ساعدت على انتشار الإسلام في إفريقيا، وفي شمال إفريقيا تزعم السنوسي نشر المذهب الوهابي وقاد الكفاح المسلح لتكوين دولة في ليبيا، وفي الهند انتشرت الدعوة الوهابية في القرن التاسع عشر على يد السيد أحمد المدرس الوهابي، كما انتشرت في إندونيسيا وقاد الوهابيون الحرب ضد الاستعمار الهولندي.

انظر: شمتز، باول. الإسلام قوة الغد العالمية، ترجمة محمد شامة، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1974م، ص117-119.

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

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

على أي حال، كانت الحملة الفرنسية بمثابة ضوء كاشف للأطماع التوسعية الغربية، بيد أن الأمة لم تكن تمتلك وعياً كافياً في تلك الآونة لتواجه مثل هذه الأطماع. مما سمح للتدخل الأجنبي أن يتوغل في المجتمعات الإسلامية ويفرض هيمنته عليها. وقد ظهر ذلك بوضوح في المشروع التغييري الذي قاده محمد علي (1805-1848) في مصر لبناء مجتمع حديث، حيث وضع برنامجاً للنهضة يميل إلى الغرب. استعان فيه بالخبرات الفنية الغربية وأرسل البعثات لأوروبا، وأنشأ المدارس الحديثة وأعاد تنظيم المنشآت الحكومية والمؤسسة العسكرية على طراز غربي، واقتبس بعض مظاهر النظام السياسي الغربي، فأسس أول هيئة نيابية سنة 1829⁽²¹⁾. وأدخل العديد من التحولات على الحياة الاجتماعية والاقتصادية مما أتاح الفرصة لكسر جمود البناء الاجتماعي. ولكن هذا المشروع لم يثمر النتائج المرجوة منه، وانتهى إلى وقوع مصر فريسة للاحتلال البريطاني سنة 1882.

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

(20) جارودي، روجيه. الإسلام دين المستقبل. ترجمة عبد المجيد بارودي، بيروت: دار الإيمان للطباعة والنشر، 1983م، ص 181.

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

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

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

(22) البشري، طارق. الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، مرجع سابق، ص 7-8.

(23) المرجع السابق، ص 9

(24) شريف، محمد بديع وآخرون. دراسات تاريخية، مرجع سابق، ص 33.

وفرضت عليه قيود شديد وغزو ثقافي سعى إلى القضاء على هويته الإسلامية⁽²⁵⁾.

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

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

(25) الحاجري، محمد طه. جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، 1968م، ص 17-19.

(26) أمين، أحمد. يوم الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1952م، ص 149.

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

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

وفي ظل الازدواجية في الحياة الاجتماعية والسياسية، ظهر اتجاه فكري

(27) لمزيد من التفاصيل:

- أبو الفضل، محمد عبد الفتاح. تأملات في ثورات مصر: الثورة العربية، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ج5، 1999م، ص37-38.

- حراذ، السيد رجب. مدخل التاريخ المصري الحديث. القاهرة: دار النهضة العربية، 1970م، ص381.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تفجرت الدعوة إلى النهضة الدينية وانبعثت حركتها في معظم البلدان الإسلامية، وظهر جيل من المفكرين حمل لواء الفكر الإسلامي الحديث. تشكلت أفكارهم في مناخ فكري شديد التوتر، وتبلورت رؤاهم في سياق سياسي واجتماعي سريع التحول، فجاءت تصوراتهم حول التغيير الاجتماعي تجسيدا لأزمة الأمة، تعرض الواقع وتطرح مشكلات العصر الحديث وقضاياها، فعبرت بصدق عن روح هذا العصر وإن ظلت متمسك بالأسس والمبادئ الإسلامية. وكان رواد الفكر الإسلامي الحديث دعاة مجددین بارزين بحثوا مختلف القضايا من وجهات نظر مختلفة. وشكلوا مجموعة من المفكرين المصلحين الذين يؤمنون بالتححر والتقدم⁽³²⁾.

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

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

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

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

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

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

= عبد الوهاب، بسام. معجم الأعلام. دمشق: الجفان والجابي للطباعة والنشر، 1986م، ص 721

العقاد، عباس محمود. على الأثير، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص 27-30

المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1914م): الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، بيروت: الأهلية للنشر، 2، 1978م، ص 72.

(33) شمتز، باول. الإسلام قوة الغد العالمية، مرجع سابق، ص 108.

(34) البيه، محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبة، 1985م، ص 48.

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

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

(35) أمين، أحمد. زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص 63.

(*) تزامن وجود الأفغاني في مصر مع وصول بعثة كيف سنة 1875م لفحص مالية مصر، واقتراحها إنشاء مصلحة للرقابة على ماليتها يخضع لها الخديوي، وعلى أثر ذلك أنشئ صندوق الدين سنة 1876، وتولى الرقابة المالية على مصر مراقبان أحدهما إنجليزي والآخر فرنسي، ثم أنشئت وزارة مختلطة برئاسة نوبار باشا، تضم وزيران أحدهما إنجليزي للمالية، والثاني فرنسي للأشغال. - انظر: بلنت، الفريد سكاون. التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر، القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، 1981م، ص 95-100.

(36) شمتز، باول. الإسلام قوة الغد العالمية، مرجع سابق، ص 109.

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

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

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

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

(38) الخراساني، محمد واعظ زادة. التجديد في الفكر الإسلامي عند الإمامية في إيران والعراق، "بحث"، المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: مايو 2001، القاهرة: وزارة الأوقاف، 2002م، ص 710-714.

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

(40) انظر: حول ذلك:

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

- المغربي، عبد القادر. جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، مرجع سابق، ص 60.

(41) مصطفى، هالة. الإسلام السياسي في مصر- من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ط 1، 1992م، ص 37.

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

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

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

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

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

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

(46) المرجع السابق، ص 111-112.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(49) عبد الفناح. تأملات في ثورات مصر: الثورة العرابية، مرجع سابق، ص 175-177.

(50) شريف، وآخرون. دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة. مرجع سابق، ص 81.

(51) عبد الفناح. تأملات في ثورات مصر: الثورة العرابية، مرجع سابق، ص 177.

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

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

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

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

كان المغربي يعتقد أن في وحدة العرب وقوتهم قوة للإسلام في مختلف الأقطار الإسلامية. ولاسيما إذا عرف رجال الجامعة كيف يخلصون في العمل ويتفوقون في الاتجاه. ويطبّقون أعمالهم وقرارات جامعتهم على نوااميس مدنية هذا العصر ويفرغون مساعيهم في قوالب عقلية أهلهم، ودهاء ساسته⁽⁵⁴⁾. وبذلك كان تأييده للجامعة العربية يعكس إيمانه بقوة الترابط بين العربية والإسلام.

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

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

(54) المغربي، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، مرجع سابق، ص56.
(*) شكيب أرسلان من جبل الدروز بسوريا، وكان من أبرز أعلام مدرسة المنار. كان عضواً في البرلمان العثماني من عام 1913-1918م، عاش منفياً عن بلاده يدعم الحركات المختلفة من القومية العربية.

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

Ibid: p. 160.

(55)

(**) محمد عبده بن حسن خير الله، ولد في قرية "حصّة شبسير" بمحافظة الغربية، وعاش طفولته وصباه في قرية "محلة نصر" بمحافظة البحيرة. تلقى تعليمه بالأزهر الشريف، شارك في الثورة العربية، وبعد الاحتلال البريطاني نفته السلطات إلى بيروت، وفي عام 1887م عاد إلى مصر، وعمل على إصلاح الأزهر، وتولى منصب مفتي الديار المصرية عام 1899م.

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

عاش محمد عبده ظروفاً اجتماعية وسياسية متردية، تمثلت في ضعف الملوك وتدخل الأجانب وجمود المجتمع وركوده⁽⁵⁸⁾. غير أنه عاصر أيضاً حركة التغيير السرية في المجتمع المصري التي كانت تندفع بقوة في عهد الخديوي إسماعيل، حيث ظهرت سلسلة من القوانين الجديدة وأنشئت

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

(*) يقول محمد عبده عن نفسه: (كنت منشغلاً بطلب العلوم، فبينما أنا حول الرياض أحوم، إذ عثرت بآثار العلوم الحقيقية، فشغفت لها حباً، وكلما سألت أجابوني بأن الاشتغال بها حرام، فتعجبت شدة العجب... وتفكرت في سبب ذلك فأريت أن من جهل شيئاً عاده... وبينما أنا كذلك إذ أشرقت شمس الحقائق... بوجود حضرة الحكيم الكامل أستاذنا السيد جمال الدين الأفغاني... فرجوناه في شيء من ذلك فأجاب والحمد لله، فلنا بذلك طرائف التحف).

انظر: رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده في رسالة الواردات، القاهرة: مطبعة المنار، ط1، 1931م، ص190.

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

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

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

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

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

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

(60) البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 98.

(61) العقاد، عباس. عبقرى الإصلاح والتعليم، مرجع سابق، ص 238-240.

(62) المرسي، كمال الدين عبد الغني. الإمام محمد عبده وأثره في تجديد الفقه الإسلامي،

الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ط 1، 2001م، ص 172.

(63) العقاد. عبقرى الإصلاح والتعليم، مرجع سابق، ص 240، 259.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

= تعتبر امتداداً لخط الطهطاوي ومحمد عبده، حيث رأت تلك المدرسة ضرورة المواءمة بين الأساليب العصرية الغربية والمتطلبات المحلية وكان ذلك يعني تبني الدعوة من أجل حكومة علمانية تعمل في إطار إسلام عصري؛
راجع: مصطفى، هالة. الإسلام السياسي في مصر، مرجع سابق، ص 60.

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

(69) العقاد. عبقرى الإصلاح والتعليم، مرجع سابق، ص 257.

(70) الجندي، عبد الحليم. الإمام محمد عبده، القاهرة: دار المعارف، ط 2، 1987م، ص 163-170.

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

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

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

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

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

(73) المرجع السابق، ص83.

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

الشرعية أداة عملية صالحة للحكم⁽⁷⁵⁾.

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

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

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

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

(76) Ibid: pp. 186-187.

(77) عمارة، محمد. *تيارات اليقظة الإسلامية*، مرجع سابق، ص 134.

(78) عمارة، محمد. *مسلمون ثوار*، مرجع سابق، ص 455.

واعتماده على المصادر الأساسية للتفكير الإسلامي⁽⁷⁹⁾.

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

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

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

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

(81) المرجع السابق، ص64.

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

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

العامّة لمدرسة محمد عبده، وإن خالفه في بعض الجزئيات والتفاصيل. وهذا أمر طبيعي، إذ أن التغيرات والتحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة الضخمة التي عاصرها رشيد رضا بعد قيام الحرب العالميّة الأولى وما تلاها من أحداث* شكّلت عاملاً أساسياً دفعه لإعادة النظر في بعض التصورات، وجعله يضيف بعض المفاهيم التي تناولها الشيخ محمد عبده ويعدّلها كمفهوم التغير الاجتماعيّ.

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

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

(*) من أهم الأحداث التي عاصرها رشيد رضا، انتهاء الخلافة العثمانيّة وبداية الحكم العلماني الكمالي في تركيا، وقيام دولة آل سعود تحت راية الوهابيّة، وقيام الثورة البلشفيّة الشيوعيّة في روسيا، بالإضافة للتحوّلات الاقتصاديّة والسياسيّة التي عمت العالم الغربي والإسلامي بعد الحرب العالميّة الأولى.

(**) ولد الكواكبي في حلب من أسرة شريفة النسب، ودرس في مدرسة الكواكبيّة -نسبة لأسرته العريقة- علوم الدين والفقه والتفسير والحديث، وأجاد الفارسيّة والتركيّة.

انظر: شريف، وآخرون. دراسات تاريخيّة في النهضة العربيّة الحديثيّة، مرجع سابق، ص 55.

(84) أمين، أحمد. يوم الإسلام، مرجع سابق، ص 140.

(85) المرجع السابق، ص 55-56.

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

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

(86) العقاد، عباس محمود. عبد الرحمن الكواكبي: الرحالة، بيروت: دار الكتاب العربي، 1969م، ص 64-65.

(87) المرجع السابق، ص 161-162.

(*) عبد القادر بن محيي الدين بن مصطفى الحسني الجزائري ولد في قرية القيظنة من أعمال وهران عام 1807م، من أسرة تنتسب إلى آل البيت، وأخذ عن علمائها كما درس على بعض المحدثين في دمشق، وبرع في علوم الشريعة. انظر: الحاجري. جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر، مرجع سابق، ص 31.

(88) شريف، وآخرون. دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، مرجع سابق، ص 44-46.

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

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

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

(90) الحاجري. جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر، مرجع سابق، ص 85-95.

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

لئن درج الأفلاك بالغيهب الأبقى وضلت حلوم بعد أن طرقت طرقاً

فقد وضع الصبح الذي بان عندما أنيط جمال الدين بالعروة الوثقى

وقد زار الإمام محمد عبده تونس سنة 1884م بعد أن عطلت الجريدة وأقام بها أربعين يوماً، يحف به رجال الإصلاح ودعاة التجديد. انظر: المرجع السابق، ص 114.

(91) رمضان، محمد الصالح وفضيل، عبد الفادر. إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس، الجزائر: دار الأمة، 1998م، ص 20-21.

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

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

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

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

(*) تركت زيارة الإمام محمد عبده للجزائر عام 1903م آثاراً بارزة في المثقفين الجزائريين، وأثارت محاضراته وأحاديثه التي تضمنت مبادئ دعوته كوامن أفكارهم. انظر: الحاجري.

جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر، مرجع سابق، ص 115.

(93) رمضان. إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس، مرجع سابق، ص 22-23.

(**) عبد الحميد بن باديس تلقى العلم على يد الشيخ الطاهر بن عاشور في الجامعة الزيتونية بتونس، وتشبع بأراء الإمام محمد عبده الإصلاحية التي قامت على ضرورة جعل التعليم والتربية وسيلة للخلاص من الاستعمار. ومن هنا نشأت جمعية العلماء المسلمين التي رأسها ابن باديس وشاركه رفاقه "الطيب بن محمد العقبي" و"البشير الإبراهيم" و"أحمد توفيق المدني". الحاجري. جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر، مرجع سابق، ص 117-118.

(94) ابن نبي، مالك. "مقدمة" عمار الطالبي: آثار ابن باديس، الجزائر: دار مكتبة الشركة الجزائرية، ط 1، مج 1، 1968م، ص 11.

(95) المرجع السابق، ص 54.

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

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

ثالثاً: مفهوم التغيير الاجتماعي ومرجعياته

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

وقد ظهر اهتمام جمال الدين الأفغاني بقضية الحتمية في تأكيده أن التغيير سنة الله في الأرض، وأن الله لا يخلف وعده ووعيد⁽⁹⁸⁾، ثم قوله إن الله

(96) الزبيري، محمد العربي. الغزو الثقافي في الجزائر (1962-1982)، الجزائر: المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986م، ص 123.

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

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

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

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

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

(99) المرجع السابق، ص 60.

(100) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، مرجع سابق، ص 192.

(101) عبده، محمد. الإسلام دين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 119.

(102) راجع: رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، مرجع سابق، ج 6، ص 138.

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

(103) راجع: رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، مرجع سابق، ج 6، ص 139.

الاستعداد لفهمها. أما خصوص الموعدة للمتقين فذلك لأنهم هم الذين يهتدون ويتعظون بما ينطبق عليها من الوقائع فيستقيمون على الطريقة⁽¹⁰⁴⁾.

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

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

(104) المرجع السابق، ج 2، ص 134.

(105) المرجع السابق، ج 6، ص 140.

(106) المرجع السابق، ج 6، ص 144.

(107) المرجع السابق، ج 6، ص 147-148.

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

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

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

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

(109) المرجع السابق، ج9، ص20.

(110) المرجع السابق، ج9، ص23.

(111) المرجع السابق، ج9، ص576.

(112) المرجع السابق، ج9، ص576.

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

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

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

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

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

(114) عبده، محمد. الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق وتعليق عاطف العراقي، القاهرة: سينا للنشر، 1987م، ص 105-107.

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

(115) عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج1، مرجع سابق، ص 318-319.

(116) عبده، محمد. الإسلام دين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 108.

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

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

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

(*) اعتبر محمد عبده موت الأمة كناية عن تخلفها، وعرض لهذه الفكرة خلال تفسيره لقول الله ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ [البقرة: 243]. فرأى أن موتهم يعني تغلب العدو عليهم وخضوعهم لغيرهم، وحياتهم تعني عودة الاستقلال لهم.

(117) رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، بيروت: دار المعرفة، ج 1، ط 2، ب.ت، ص 458-459.

(118) المرجع السابق، ص 460.

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

(119) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، مرجع سابق، ص 14.

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

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

وقد تعرض الإمام محمد عبده لبعض الانتقادات لمحاولته إثبات عدم

(120) راجع: رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، ج4، مرجع سابق، ص251-259.
 (*) فسر الإمام الآيات 49 وما بعدها من سورة البقرة، مبيناً أنها تتضمن مبدأ تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي، معتبراً أن قول الله ﴿وَالْمَقْبَلَةُ لِلْمُنْتَقِبِ﴾ يعبر عن بقاء الأصلح. وكذلك رأى أن في قوله تعالى "فأما الزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض" ما يؤيد السنة التي يعبر عنها علماء الاجتماع بالانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح. راجع: عبد الرحيم، عبد الغفار. الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير، القاهرة: دار الأنصار، 1980م، ص 173، 306.

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

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

(123) المرجع السابق، ج4، ص492-498.

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

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

(124) محمود، عبد الحليم. الإسلام والعقل، القاهرة: دار المعارف، 1980م، ص228.
 (*) من الملاحظ أن إيمان محمد عبده بالتطور يرتبط بتأثره بابن خلدون الذي حدد لتعاقب الحضارة أربعة أطوار: طور البداوة، وطور التحضر، ثم طور الترف، وأخيراً طور التدهور والسقوط.

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

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

(126) المرجع السابق، ج1، ص243.

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

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

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

(127) المرجع السابق، ج 1، ص 284.

(128) المرجع السابق، ص 284.

(129) المرجع السابق، ص 288.

(130) محمد عبده. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص 146-147.

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

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

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

(131) المرجع السابق، ص 148.

(132) محمود، عبد الحليم. الإسلام والعقل، مرجع سابق، ص 228-229.

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

Ibid: p. 272.

(134)

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

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

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

1 - التغير الاجتماعي ودور الفرد في إصلاح المجتمع

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

(135) زاهر، (محمد عبده: جهوده السياسية وآراؤه الفلسفية)، مرجع سابق، ص 290.
(136) انظر: زايد، أحمد وعلام، اعتماد. التغير الاجتماعي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992م، ص 47.

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

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

(*) يشير الأفغاني إلى الآيات التالية: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105]، ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: 8]، ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: 47].

(137) عمارة. الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، ص 59.

(138) المرجع السابق، ص 59.

(139) عمارة. الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، ص 256-257.

(140) راجع: رضا. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص 189-200.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(143) عمارة، محمد. تيارات البقظة الإسلامية الحديثة، مرجع سابق، ص 156.

(144) الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين، ترجمة "الشيخ محمد عبده"، القاهرة: مطبعة الرحمانية، دت، ص 63.

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

(146) المرجع السابق، ص، 121-122.

آحاد من أمائلها جدوا وجاهدوا، وبما بذلوا من نفائسهم وأنفسهم فازوا بتأصيل المجد لشعوبهم وبني جنسهم.. (147).

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

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

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

(147) المرجع السابق، ص 134.

(148) المرجع السابق، ص 135.

(149) راجع: رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، ج 2، مرجع سابق، ص 475.

(150) المرجع السابق، ج 10، ص 38.

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

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

2 - علاقة العلم بالتغيير الاجتماعي

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

(151) رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، ج2، المرجع السابق، ج10، ص38.

(152) المرجع سابق، ج2، ص475.

(153) مصطفى، هالة. الإسلام السياسي في مصر. . . مرجع سابق، ص39.

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

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

(154) حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 144، 145.

(155) مصطفى، الإسلام السياسي في مصر...، مرجع سابق، ص 39، 40.

(156) الأفغاني، جمال الدين وعبد، محمد. مجموعة العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 105.

(157) المغربي، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، مرجع سابق، ص 98.

(158) الأفغاني، جمال الدين وعبد، محمد. العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 57.

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

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

(159) المرجع السابق، ص 57-58.

(160) المغربي، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، مرجع سابق، ص 102.

(161) عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 118.

(162) رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، ج 2، مرجع سابق، ص 75.

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

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

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

(163) العقاد، عباس محمود. عبقرى الإصلاح والتعليم، مرجع سابق، ص 262.

(164) المرجع السابق، ص 263.

(165) المرجع السابق، المقدمة، ص 1.

(*) على سبيل المثال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالنُّبُوَّةِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 169]، اتخذ الإمام محمد عبده من هذه الآية وسيلة لمهاجمة البدع والمنكرات التي يأتيها بعض الناس باسم الدين مثل زيارة القبور وإقامة الموالد.

(166) أبو حمدان، سمير. الإمام محمد عبده: جدلية العقل والنهضة، مرجع سابق، ص 64-65.

(167) عبد الرحيم، عبد الغفار. الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير، مرجع سابق، ص 186.

(168) المرجع السابق، ص 297.

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

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

(169) البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 143.

(*) في تفسيره لقول الله ﴿وَإِنَّهُمْ أَكْثَرُ مِنْ نَفْسِهِمْ﴾، تعرض لإحدى المشكلات الاجتماعية التي واكبت التحولات السريعة في المجتمع بعد الانفتاح على الغرب، مثل إدمان الخمر والقمار (اليانصيب) وذكر في هذا السياق مستدركا: (ولكن لدينا من أهل الذكاء والفطنة وأدعياء العلم والمدنية من استعبدهم سلطان اللذة قصر فهم عن النظر والبحث في المضرات... وصارت تعد من علامات المتفرنجين الذين يسمون المتمدينين، وسرت عدواهم إلى غيرهم من المقلدين...). راجع: عبد الرحيم. الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص 311.

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

(171) زاهر، (محمد عبده: جهوده السياسية وآراؤه الفلسفية)، مرجع سابق، ص 301

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

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

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

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

(173) زاهر، (محمد عبده: جهوده السياسية وآراؤه الفلسفية)، مرجع سابق، ص 303.

(174) البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 160.

(175) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده في رسالة الواردات، مرجع سابق، ص 189.

(176) العقاد، عباس محمود. عبقرى الإصلاح والتعليم، مرجع سابق، ص 261.

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

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

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

(177) عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام، مرجع سابق، ج3، ص649-650.

(178) المرجع السابق، ص744-745.

بوازيه توجه إلى الأصول الدينية والتراثية للمسلمين. حتى يمكن أن نقف في مواجهة التحدي الثقافي والحضاري الغربي⁽¹⁷⁹⁾.

3 - دور الإرادة الإنسانية في التغيير الاجتماعي

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

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

(179) أبو حمدان، سمير. الشيخ رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل، مرجع سابق، ص 74.

(180) عمارة، محمد. مسلمون ثوار، مرجع سابق، ص 413.

(181) حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 128.

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

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

(182) انظر: عبده، محمد. الإسلام دين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 48-50.

(183) المرجع السابق، ص 49.

(184) انظر: رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، ج 1، مرجع سابق، ص 281.

الاستعداد الإنساني تابعة له دون العكس⁽¹⁸⁵⁾.

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

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

(185) المرجع السابق، ج1، ص6.

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

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

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

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

(190) المرجع السابق، ص192-193.

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

رابعاً: آليات التغيير الاجتماعي

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

(191) المرجع السابق، ص 195.

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

(192) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، ج 2، مرجع سابق، ص 197.

(193) المرجع السابق، ص 198.

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

1 - التجديد والاجتهاد العقلي

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

واعتبر الإمام محمد عبده التجديد وسيلة لتحرير الفكر من التقليد

(194) عمارة، محمد. جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 324.

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

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

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

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

(196) المرجع السابق، ص318

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

(198) المرجع السابق، ص424.

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

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

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

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

(201) المرجع السابق، ص 141.

(*). يعتقد الباحث "عبد العاطي محمد" أن كلمة التجديد عند محمد عبده يُقصد بها استخدامه لأدوات ومقاييس عصرية وعقلانية لإحداث مظاهر التغيير في جوانب التفكير الإسلامي. إلا أن ذلك يخالف تأكيد محمد عبده نفسه على فهم الدين على طريقة السلف، واعتماده على منهج السلف في التجديد.
انظر: عبد العاطي محمد، مرجع سابق، ص 109.

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

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

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

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

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

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

(205) المرجع السابق، ص116.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 - التعليم كوسيلة للتغير الاجتماعي

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

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

(216) المرجع السابق. ص 108.

(217) الأفغاني، جمال الدين. مجموعة العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 54.

(218) المرجع السابق، ص 56، 59.

(219) المرجع السابق، ص 61.

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

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

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

راجع: البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 109

- الجندي، عبد الحليم. الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص 64-67

- عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام، مرجع سابق، ص 57، 327، ج 1؛ ص 215، ج 3.

(220) المرجع السابق، ص 157.

(221) البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 104.

(222) عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام، ج 3، مرجع سابق، ص 47.

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

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

3 - تضامن الأمة عبر مرحلة التغير الاجتماعي

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

(223) بيومي. التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين، مرجع سابق، ص 110.

(224) عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام، مرجع سابق، ص 161.

(225) البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 105.

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

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

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

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

انظر: عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام، ج 2، مرجع سابق، ص 318-320.

(226) الأفغاني، جمال الدين. مجموعة العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 157.

(227) المرجع السابق، ص 160.

(228) المرجع السابق، ص 73.

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

(230) عمارة، محمد. مسلمون ثوار، مرجع سابق، ص 382.

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

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

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

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

(231) حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 116

(232) الأفغاني، جمال الدين. مجموعة العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 345.

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

(234) حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 148.

(235) المرجع السابق، ص 118.

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

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

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

(237) حوراني، ألبرت. *الفكر العربي في عصر النهضة*، مرجع سابق، ص 111.

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

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

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

= رضا واقعياً بشكل كاف لأنه رأى أن الوصول إلى الدولة الإسلامية على أساس الرؤية التي عرضها، هدف طويل المدى، واكتفى في هذه الأثناء بقبول "خلافة الضرورة". انظر: Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. 1989, pp. 57-58 (239) راجع: البشري، طارق. *بين الإسلام والعروبة*، الكويت، دار القلم، القسم 1، 1988م، ص 35-43.

(*) وجه الأفغاني نداه للإيرانيين والأفغان كي يتقدموا نحو وحدة الصف، ودعاهما إلى نبذ الخلاف المذهبي، وجعل الائتلاف مذهباً لكل المسلمين، وكان يرى إمكانية جمع كلمة المسلمين بغض النظر عن اختلاف المذهب أو التفارق في الفروع، وبذلك تتحقق الجامعة الإسلامية الحققة.

انظر: الأفغاني، جمال الدين. *مجموعة العروة الوثقى*، مرجع سابق، ص 167-168. (240) الفيومي، محمد إبراهيم. *في مناهج تجديد الفكر الإسلامي (التقريب بين المذاهب)*، دار الفكر العربي، ط 1، القاهرة، 2001م، ص 165.

(241) رضا، محمد رشيد. *محاورات المصلح والمقلد*، مرجع سابق، ص 83.

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

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

4 - الثورة والحركة الدينية آلية للتغيير الاجتماعي

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

(242) المرجع السابق، ص 107.

(243) عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام، مرجع سابق، ج 3، ص 133.

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

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

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

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

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

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

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

Ibid., p. 16. (248)

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

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

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

(249) الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص 82، 88.

(250) عمارة، محمد. مسلمون فوار، مرجع سابق، ص 404.

(251) المرجع السابق، ص 404.

(252) المغربي، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، مرجع سابق، ص 98.

(253) المرجع السابق، ص 98.

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

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

(254) المرجع السابق، ص 102

(255) المرجع السابق، ص 103.

(256) المرجع السابق، ص 101.

(257) البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 81.

(258) المرجع السابق، ص 53.

(259) الأفغاني، جمال الدين. مجموعة العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 106.

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

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

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

(260) المرجع السابق، ص 175.

(261) المرجع السابق، ص 75.

(262) أمين، أحمد. يوم الإسلام، مرجع سابق، ص 140.

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

(264) عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، مرجع سابق، ج 3، ص 46.

(265) المرجع السابق، ج 3، ص 49.

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

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

(266) البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 93.

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

انظر: بلنت. التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر، مرجع سابق، ص 368.

(267) الجندي. الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص 42.

(268) عمارة، محمد. تيارات اليقظة الإسلامية، مرجع سابق، ص 140.

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

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

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

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

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

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

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

Mouton, 1985, p. 147.

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

أما محمد عبده الإصلاحى فقد ركز على جوانب الفساد الاجتماعى، واعتنى بقضية الازدواج التى حدثت فى الحياة الاجتماعية، وظهر ذلك جلياً فى اهتمامه بإصلاح مجالى القانون والتعليم⁽²⁷⁴⁾، وبهذا أسس مدرسة فكرية ودينية وعلمية وتربوية اتجه أتباعها إلى مقاومة الاستعمار الغربى، ولم تقل وزناً فى تحقيق هذا الهدف عن أتباع المدرسة التى التزمت النشاط القومى السياسى⁽²⁷⁵⁾.

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

(274) البشرى، طارق. فى المسألة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 14-16.

(275) البهى، محمد. الفكر الإسلامى الحديث، مرجع سابق، ص 95.

(276) المرجع السابق، ص 23.

(277) المرجع السابق، ص 23.

خامساً: أهداف التغيير الاجتماعي

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

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

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

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

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

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

(279) الأفغاني، جمال الدين وعده، محمد. مجموعة العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 120.

(280) المرجع السابق، ص 125-126.

(281) المرجع السابق، ص 170.

(282) المرجع السابق، ص 171.

(283) الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص 67.

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

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

(284) الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد. مجموعة العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 62.

(285) حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 144

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

راجع: الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص 872.

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

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

استقى فكرة المدنية من مصدرها الإسلامي الأصلي.

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

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

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

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

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

Ibid., p. 16. (288)

Ibid., p. 17. (289)

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

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

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

(291) المرجع السابق، ص 166.

(292) الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص 36.

(293) المرجع السابق، ص 37.

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

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

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

(294) البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 63.

(295) عمارة، محمد. الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، الخاطرات، مرجع سابق، ص 327.

(296) عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 3، مرجع سابق، ص 331.

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

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

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

لمزيد من التفاصيل: - رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، ج 1، مرجع سابق، ص 270.

- عبده، محمد. الإسلام دين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 119

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

(298) عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص 60.

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

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

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

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

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

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

(303) Ibid., p. 50.

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

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

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

(305) أبو حمدان، سمير. الإمام محمد عبده: جدلية العقل والنهضة، بيروت دار الكتاب اللبنانى، 1992م، ص 61.

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

انظر: مصطفى، هالة. الإسلام السياسى في مصر، مرجع سابق، ص 54، 47.

- عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص 170.

الرؤية الإسلامية من أمثال علي عبد الرازق وطه حسين⁽³⁰⁶⁾.

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

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

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

(307) محمود، عبد القادر، مرجع سابق، ص 365-366.

(308) عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص 486-487.

(309) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص 154-156.

(*) من هنا جاءت انتقاداته لدعاة الحركة الوهابية، لأنهم -كما يتصور- فئة زعمت أنها نفضت غبار التقليد، ولكنها كانت أخرج صدراً من المقلدين، وإن أنكرت كثيراً من البدع، فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدنية السليمة أجراء. انظر: عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص 314.

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

سادساً: استنتاجات

1. تأسست نظرة جمال الدين الأفغاني للتغيير على أنه سنة من سنن الله في الأرض. وحقيقة تتصف بالاستمرارية، واتفق معه الإمام محمد عبده في تلك الرؤية، باعتبار أن التغيير الاجتماعي هو الأصل الرابع من أصول الإسلام الذي يتضمن الاعتبار بسنن الله في الأمم والأقوان. وقد أوضح محمد عبده أن التغيير يسير وفق مجموعة من السنن التي تختلف حسب اتجاه التغيير، وهذه السنن تتصف بالعمومية وتنطبق على كل المجتمعات وهي ثابتة لا تتبدل، كما أنها ليست تلقائية، بل ترتبط بالإرادة الإنسانية التي يشكلها ويحركها العلم. ولهذا ركز على التربية والتعليم كآليات للتغيير الاجتماعي، حيث تشكل إرادة التغيير من خلال التنشئة، ومن ثم انتهى إلى اعتبار التغيير الاجتماعي عملية موجهة ومستمرة ومتابعة. أما الشيخ رشيد رضا فقد اهتم بالبحث في مصادر هذه السنن التي تحكم التغيير الاجتماعي، وبذلك أكمل رؤية الأفغاني ومحمد عبده من خلال استنباط سبعة أصول حاكمة للتغيير من القرآن الكريم.

2. شكلت فكرة تغير المجتمع، من خلال تغيير ما بالأنفس، قضية محورية لدى التيار التجديدي العقلي. وقد تطورت هذه الفكرة بدءاً من الأفغاني الذي رأى أن التغيير يبدأ من الأفراد ويمتد أثره إلى الأمة كلها، باعتبار أن الإصلاح الفردي شرط أساسي للتغيير، وأن المجد الشخصي يؤدي إلى مجد الأمة، وهي الفكرة التي طورها محمد عبده، بالتركيز على دور المجددين الذين يملكون إرادة التغيير، ويشكلون نخبة من القادة المبدعين والمثقفين، ويمثلون قوة نشطة وفاعلة للنهوض بالمجتمع. وقد أضفى

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل الرابع

مفهوم التغيير الاجتماعي

لدى تيار التغيير الثوري الحركي

الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين

تمهيد:

تأسس تيار التغيير الثوري على مشارف ثلاثينيات القرن العشرين على يد الشيخ حسن البنا الذي يعدّ رائداً للحركة الإسلامية التجديدية المعاصرة⁽¹⁾. وقد مثلت جماعة "الإخوان المسلمين" كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، حيث قامت بدور مهم في تجديد الإسلام في هذا القرن⁽²⁾. وقادت حركة الإحياء الإسلامي ضد الهجمة الاستعمارية الحديثة التي تجسدت في صورة الاحتلال الأوروبي للبلاد العربية والإسلامية وما زاملها من انتصار للتيار التغريبي في عالم الفكر والثقافة، وقد قاد ذلك إلى استثارة روح المقاومة الإسلامية التي ظهرت في صورة تنظيمية ثورية تمثلت في جماعة الإخوان المسلمين التي أصبحت أوسع تنظيمات الإصلاح الإسلامي انتشاراً بعالمي العروبة والإسلام في العصر الحديث⁽³⁾.

والواقع أن هذا التيار الثوري الذي تمثل في جماعة «الإخوان المسلمين» كان ولا يزال يعبر عن أكبر الجماعات الإسلامية السنية في العالم العربي حتى

(1) رزق، جابر. الدولة والسياسة في فكر حسن البنا، المنصورة، الوفاء للطباعة والنشر، 1985م، ص55.

(2) ابن محسن، حسين. الطريق إلى جماعة المسلمين، المنصورة، الوفاء للطباعة والنشر، 1990م، ص349.

(3) عمارة، محمد. التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الواحة، ط1، 1980م، ص177.

اليوم وأكثر الجماعات الإسلامية انتشاراً وتأثيراً في الحياة السياسية والاجتماعية في العديد من الساحات العربية على اختلاف أنظمتها السياسية وتنوعها⁽⁴⁾. فبرغم أن الحركة نشأت في مصر إلا أن تأثيرها الروحي والسياسي كان واضحاً في كل البلاد العربية تقريباً، كما أثرت في بعض البلدان الإسلامية⁽⁵⁾. حيث ظهرت منظمات مماثلة لها في بلدان أخرى، وإن لم تكن قد ارتبطت معها بصورة تنظيمية إلا أنها على الأقل كانت تستلهم فكر الجماعة⁽⁶⁾.

وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت لبعض ممارسات حركة الإخوان المسلمين، إلا أن دعوتها في مضمونها عبرت عن حركة إسلامية تدعو إلى الرجوع إلى الإسلام والأخذ بشعائره، وكما يقول أحمد أمين: (كانت تعاليمهم كما في قانونهم، العمل على تكون جيل جديد يفهم الإسلام فهماً صحيحاً ويعمل بتعاليمه ويوجه النهضة إليه، حتى تكون مظاهر حياة الأمة كلها مستمدة من روحه، ومرتكزة على أصوله. وقد نجحت في نشر تعاليمها، لأنها وُجدت في زمن ضل فيه الشباب وحاد واحتاج إلى زعيم يرشده)⁽⁷⁾. يضاف إلى ذلك أن ظهور الحركة في مناخ سريع التغير وشديد الضغط على كل مستويات الحياة، وتقديماً لغة عالية التأثير للأيدولوجية التي ناشدت بشكل

(4) المقالح، محمد محمد. جماعة الإخوان المسلمين: الخلفية العقائدية للموقف من الحاكم، ورقة عمل، ندوة "الأصوليات الدينية وحوار الحضارات": المركز العام للدراسات والبحوث والإصدار، اليمن، الإسلاميون في اليمن، 12-16 يونيو 2002م، ج2، ص 294.

(5) انظر: القرضاوي، يوسف. الإخوان المسلمون: 70 عاماً في الدعوة والتربية والجهاد، القاهرة: مكتبة وهبة، 1999م، ص29-30

- رزق. الدولة والسياسة في فكر حسن البنا، مرجع سابق، ص11-12
- دكمجيان، ريتشارد هيرير. الأصولية في العالم العربي، ترجمة عبد الوارث سعيد، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1992، ص119.

(6) Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, 1982, p. 175.

(7) أمين، أحمد. يوم الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة الإسلامية، 1952م، ص154-155.

واسع جداً وبأسلوب سياسي قاعدة اجتماعية واعية⁽⁸⁾. كان سبباً في انتشار الحركة على نطاق واسع.

ويبدو أن نجاح تيار الإخوان الثوري، وما حققه من انتشار واسع، كان نتيجة لتمييزه المنهجي عن تيارات الفكر الإسلامي السابقة، حيث خرج بالحركة الإسلامية من نطاق الفكر إلى نطاق العمل المتواصل، وإن ظلت تنتج أفكاراً، ولكنه لم يعد يشكل كل الحركة، فالحركة وفقاً للرؤية التي طرحها حسن البنا أصبحت عملاً على مستويات عدة: عمل فكري تنويري، وعمل شعبي محتسب، وعمل جماعي منظم. وكل هذا يستهدف تجديد الإسلام⁽⁹⁾. حيث حدد حسن البنا الأسس التي قام عليها تيار التغيير الثوري بقوله إن دعوة الإخوان المسلمين بدأت خالصة لوجه الله مقتفية أثر الرسول الأعظم ﷺ . . . متخذة القرآن منهاجها . . .) و (يعتقد الإخوان المسلمون أن الطريق الوحيد للإصلاح هو أن تعود مصر إلى تعاليم الإسلام فتطبقها تطبيقاً سليماً، وأن تقتبس من كل فكرة قديمة أو حديثة، شرقية أو غربية ما لا يتنافى مع هذه التعاليم ويكون فيه الخير للأمة)⁽¹⁰⁾.

خلاصة القول إن حركة الإخوان المسلمين نشأت حركة دينية اجتماعية، حددت هدفها في التغيير الاجتماعي الشامل اعتماداً على الأسلوب الثوري الجهادي والمنهج الحركي التنظيمي، واستناداً إلى مرجعية إسلامية في مواجهة الحركة الوطنية القومية التي جسدت فكر التيار العلماني واستلهمت أيديولوجيتها من الفلسفات المادية. ويتناول هذا الفصل أولاً السياق الاجتماعي والفكري للشيخ حسن البنا مؤسس حركة "الإخوان المسلمين"، ورائد تيار التغيير الثوري الحركي، وأبرز من عبّر عن فكر هذا التيار في

(8) Humphreys, R. Stephen. "The Contemporary Resurgence in the Context of Modern Islam," in Hillal, Ali E, ed. *Islamic Resurgence in the Arab World*. 1982, p. 77.

(9) القرضاوي، يوسف. الإخوان المسلمون: 70 عاماً في الدعوة، مرجع سابق، ص 31-32.

(10) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1986م، ص 162، 299.

العصر الحديث. كما يستعرض فكر حركة الإخوان المسلمين ونظرتها إلى المجتمع، ثم يناقش وجهة نظر الشيخ حسن البنا في التغيير الاجتماعي، وما طرحه من تصورات حول الإحياء الإسلامي والنهضة الإسلامية وغيرها من القضايا التي قدمت معاً رؤية متكاملة لمختلف أبعاد مفهوم التغيير الاجتماعي في تصور البنا.

أولاً: السياق الاجتماعي والفكري للشيخ حسن البنا

تميز الشيخ حسن البنا* بملامح الشخصية الأسرة "الكارزمية" التي يشهد بها معظم معاصريه من أتباعه وخصومه على حدٍ سواء⁽¹¹⁾. وقد عُرف عنه انصافه ببلاغة الخطباء وحنكة السياسيين، وتميزت شخصيته بالعقل المستنير والفهم المشرق الواسع والزهد والقناعة والتواضع⁽¹²⁾. ولم يكن حسن البنا مفكراً إسلامياً فحسب، ولكنه كان زعيماً إسلامياً شعبياً، أسس دعوة وكون حركة وأنشأ جماعة⁽¹³⁾. وقد رأى عمر التلمساني أن الشيخ حسن البنا كان داعية مختلفاً عمّن سواه، حيث قرن القول بالعمل، وأن أسلوبه العملي في

(*) هو حسن عبد الرحمن البنا، ولد بمدينة المحمودية بمحافظة البحيرة في مصر عام 1906م، كان أبوه عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتي من العلماء المشتغلين بعلوم السنة، وقد تلقى حسن البنا علومه الأولية في مدرسة الإرشاد الدينية، ثم درس بدار المعلمين بدمنهور. أتم البنا حفظ القرآن الكريم قبل سن الرابعة عشرة من عمره، اطلع البنا على كتب التفسير والفقه والحديث وحفظ متوناً في اللغة والفقه والتوحيد والمنطق. ثم انتسب إلى دار العلوم عام 1923م، وتخرج منها عام 1927م، وعمل مدرساً بالإسماعيلية، حيث بدأ في تشكيل أول نواة للإخوان المسلمين في مارس 1928م، ثم انتقل بالجماعة إلى القاهرة عام 1932م. لقي الشيخ حسن البنا ربه شهيداً عام 1949م. لمزيد من التفاصيل:

- البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 13-17.

- أبو فارس، محمد عبد القادر. الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا. طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، ط2، 2001م، ص 14-16.

(11) دكمجيان. الأصولية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 119.

(12) الندوي، أبو الحسن. "مقدمة" مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 7.

(13) رزق. الدولة والسياسة في فكر حسن البنا، مرجع سابق، ص 7.

مجال الدعوة الإسلامية لم يسبقه أو يصل إليه أحد من الدعاة في القرون الأخيرة⁽¹⁴⁾.

ويُنظر إلى حسن البنّا على أنه مجسد الإحيائية الإسلامية السنية في القرن العشرين، حيث كان تجسيداً فريداً للروحاني الصوفي، والعالم المسلم، والقائد الحركي، الذي يمتلك قدرة نادرة على تحريك تأييد الجماهير من خلال ترجمة المبادئ العقيدية إلى عمل اجتماعي⁽¹⁵⁾. وربما ساعد البنّا على امتلاك مثل هذه القدرة القيادية العالية مجموعة من العوامل، فبالإضافة لما تميزت به شخصيته من ملامح القيادة الأسرة، كان البنّا -كما يشهد الشيخ مصطفى المراغي- رجلاً غيوراً على دينه يفهم الوسط الذي يعيش فيه ويعرف مواضع الداء في جسم الأمة الإسلامية ويفقه الإسلام، بالإضافة لاتصاله بالناس اتصالاً وثيقاً على اختلاف طبقاتهم، كما أنه شغل نفسه بالإصلاح الديني والاجتماعي على طريقة السلف⁽¹⁶⁾.

وعلى الرغم من استغراقه في التعبد والتصوف خلال سنوات صباه -ما بين الرابعة عشرة والسابعة عشرة- فإن ذلك لم يشغله عن المشاركة في الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار، حيث شارك في مظاهرات واضطرابات الطلاب في ثورة 1919⁽¹⁷⁾. وكذلك كان البنّا مستوعباً لقضايا عصره في العالم العربي والإسلامي وكان مطلعاً على الأحداث العالمية⁽¹⁸⁾. وكما مهدت النشأة الدينية والتربية الصوفية لتشكيل ملامح شخصية البنّا، ورسخت الجذور الأولى في تكوينه العقلي، كانت مرحلة انتقاله إلى القاهرة والتحاقه بكلية دار العلوم (1923-1927) عاملاً جوهرياً في بلورة تكوينه الفكري والروحي. حيث كانت تلك الفترة تموج بكثير من الأحداث السياسية والثقافية والاجتماعية التي أثرت

(14) التلمساني، عمر. الملهم الموهوب أستاذ الجيل "حسن أحمد عبد الرحمن البنّا". القاهرة: دار الأنصار، ب ت، ص 12.

(15) دكمجان. الأصولية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 120.

(16) مورو، محمد. هكذا تكلم حسن البنّا، القاهرة: دار الروضة للنشر، 2000م، ص 48.

(17) البنّا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 28-32.

(18) أبو فارس. الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنّا، مرجع سابق، ص 14.

تأثيراً بالغاً على المجتمع، كما أثرت كثيراً على تفكير البنا وشعوره، مما جعله يعتزم السير في طريق الإصلاح الاجتماعي⁽¹⁹⁾.

حينما انتقل الشيخ حسن البنا إلى القاهرة، كان المجتمع المصري والعالم الإسلامي كله يعيش مرحلة تحول تاريخية بدأت منذ سقوط الخلافة الإسلامية رسمياً سنة 1924. وكان معنى هذا أن المنحنى الإسلامي قد هبط بشدة بعد أن فقدت الأمة آخر أشكال الوحدة. وكان لهذا أثره الكبير على المسلمين كما ونوعاً. وكانت معظم بلدان العالم الإسلامي قد باتت خاضعة للاستعمار وتعرض لعملية اختراق سياسي واقتصادي وثقافي تستهدف القضاء على ثوابت الإسلام وملامح الحضارة الإسلامية⁽²⁰⁾. وهكذا تزامن انتقاله إلى العاصمة مع ما شهدته المجتمع المصري من تحولات اجتماعية وسياسية عميقة وقوية. وكان أول ما لمح به البنا من تلك التحولات، مظاهر التحلل الفكري والتحلل الأخلاقي الذي لم يعهده في الريف -على حد قوله- ومن ثم صدمته هذه المظاهر، مثلما اصطدم بقوة التيار العلماني في مواجهة الدين والتقاليد الاجتماعية المستمدة منه⁽²¹⁾.

ويكشف اصطدام حسن البنا بمثل هذه التغيرات عن حدة التناقضات التي أصابت المجتمع المصري في تلك الفترة، حيث ظهرت في الاختلافات الثقافية والتباين الشديد بين قطاعات المجتمع، كما عبرت عن شدة احتدام الصراع بين التيار العلماني المبشر بقيم الحضارة الغربية وبين التيار الديني صاحب الجذور العميقة في المجتمع المصري. وعلى ذلك لا يمكن اعتبار ما استعرضه البنا من المشكلات الاجتماعية الأكثر خطورة في نظره، تمثل وجهة نظره الشخصية كريفى متدين فقط، حسبما يفترض ريتشارد ميتشل⁽²²⁾. ولكنها شكلت في الواقع نظرة موضوعية لملامح التحول الاجتماعي السريع الذي

(19) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 65.

(20) مورو، محمد، هكذا تكلم حسن البنا، القاهرة: دار الروضة للنشر، 2000م، ص 87-88.

(21) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 56-57.

(22) Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. London: Oxford University Press, 1969, p. 20.

طراً على المجتمع المصري نتيجة الغزو الثقافي الغربي الذي وصفه البنا بالعينيف المسلح المجهز بكل الأسلحة الفتاكة من المال والجاه والمظهر والمتعة والقوة ووسائل الدعاية*(23). فخلال تلك المرحلة كان التيار العلماني قد تحول من مجرد أفكار ومبادئ ينادي بها أشخاص مبهورون بقيم الحضارة الغربية إلى تيار جارف له من أسباب القوة والسيادة ما جعله يهيمن على الصفة الحاكمة ويسيطر على النظام الاجتماعي والسياسي.

ويبدو أن الشيخ البنا قد أدرك خطورة هذا التحول، فأشار إلى ذلك بقوله: (من الحق أن نعترف بأن موجة جارفة وتياراً شديداً دفاقاً قد طغى على العقول والأفكار في غفلة من الزمن وفي غرور من أمم الإسلام وانغماس منهم في الترف والنعيم، فقامت مبادئ ودعوات، وظهرت نظم وفلسفات وتأسست حضارات ومدنيات، ونافست هذه كلها فكرة الإسلام في نفوس أبنائها وغزت أممه في عقر دارها... بل احتلت قلوبهم وعقولهم ومشاعرهم... ونشأ في كل الأمم الإسلامية جيل مخضرم إلى غير الإسلام أقرب، تصدر في تصرف أمورها واحتل مكان الزعامة الفكرية والروحية والسياسية والتنفيذية فيها)(24).

وقد أثر هذا الفهم العميق لحقيقة السيطرة والنفوذ العلماني سياسياً واجتماعياً في تشكيل فكر حسن البنا ومنهجه، حيث أصبح التمسك بأدبيات التيار الإصلاحية العقلية القائم على الجهد الفكري المحض، غير فعال في تلك المرحلة، مما دعاه إلى الجمع بين الفكر والحركة معاً. ولذلك ترجم أفكاره إلى رؤية عملية من خلال تأسيسه لحركة الإخوان المسلمين التي شكل صعودها دليلاً على فشل التوسع الأوروبي الإمبريالي والفكري في القضاء على

(*) يقول ريتشارد ميتشل: (تزامن وصول البنا إلى القاهرة مع فترة الغليان الفكري والسياسي التي ميزت العشرينيات، وباستعراضه للمواقف بعيني ريفي متدين.. استطاع البنا أن يميز المشكلات الأكثر خطورة من وجهة نظره...).

(23) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص58.

(24) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، "الإخوان المسلمون تحت راية القرآن"، القاهرة:

دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992م، ص189.

الأصولية* التي ظهرت في صيغة جديدة، أو كما يقول جون أوبرت John Obert: "أصبحت دعوة المنظمات القديمة ذات تأثير محدود، في حين خلقت الأصولية الجديدة جمعيات شعبية قامت على التقيد الكامل بالقرآن والسنة، وكانت أشهرها "الإخوان المسلمين" التي تأسست على مثالية أصولية نمت بدافع تحدي التحديث العلماني الذي واجه القيم الإسلامية"⁽²⁵⁾.

ومن هنا يمكن القول إن التصدي للتيار العلماني والغزو الثقافي الغربي شكل واحداً من المرتكزات المحورية في تفكير الشيخ حسن البنا، وأصبح المفهوم الرئيسي والمحوري في كتاباته هو مفهوم "النهضة" باعتبارها وسيلة الإحياء الإسلامي، ومن ثم تضمنت دعوته ضرورة تغيير الأوضاع القائمة التي لا تتفق مع النهضة وتمثل خروجاً عليها في كثير من جوانبها السياسية والاجتماعية والحضارية⁽²⁶⁾. وانطلاقاً من تلك الرؤية جعل البنا أعظم آماله العامة أن يكون مرشداً معلماً ومصلحاً⁽²⁷⁾. وسرعان ما تحولت تلك الآمال إلى عمل فكري وتنظيمي من خلال تأسيس حركة «الإخوان المسلمين» التي قادها وصاغ أيديولوجيتها وحده خلال عقدين كاملين (1928-1948). وبهذا تشكلت رؤيته الخاصة للعمل الإسلامي الناجح على أساس اعتقاده بأن الأمر يتطلب عملاً من نوع آخر، أقوى من الكتابة والخطابة وإثارة المشاعر⁽²⁸⁾. ولذلك نمت حركة الإخوان المسلمين كحركة إحيائية إسلامية فاعلة تسعى إلى تحقيق التغيير الاجتماعي الشامل.

(*) هناك تحفظ على استخدام مصطلح "الأصولية" الذي شاع بين الباحثين الغربيين، ونقله عنهم بعض المفكرين العرب، ويفضل استخدام مصطلح "السلفية" لوصف الحركات الدينية الحديثة في العالم الإسلامي.

Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, 1982, (25) p. 174.

(26) غانم، إبراهيم البيومي: (الفكر السياسي للإمام حسن البنا "دراسة للتفاعل بين الفكر والحركة في الواقع السياسي المصري")، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1990م، ص 245.

(27) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 65.

(28) رزق. الدولة والسياسة في فكر حسن البنا، مرجع سابق، ص 23.

ويذهب آلان تيلور أن البيئة المصرية كانت المكان الأكثر منطقية لنشأة مثل هذه الحركة، حيث كان الاحتلال البريطاني معبراً عن العناصر الأساسية للمواجهة الشديدة بين الإمبريالية الغربية والإسلام لدى عديد من المسلمين، إذ شكلت مصر أكبر الدول الإسلامية المتحدثة بالعربية، بالإضافة لوجود أكبر جامعة إسلامية (الأزهر) تضم طلاباً من مختلف البلدان الإسلامية بها، وهذا الوضع الخاص جعل هذا البلد انعكاساً كونياً لأكثر الأشياء المهمة التي تحدث في العالم الإسلامي، واعتبر تيلور أن هذه الأسباب عجلت بصعود الحركة الإسلامية أو الأصولية الجديدة، كما يطلق عليها، ورأى أن من بين الأسباب التي ساعدت على هذا الصعود، سيطرة القيادة القومية العلمانية على الكفاح الوطني من أجل الاستقلال، حيث كان المحتوى الإسلامي في الأحزاب السياسية نادراً بل تأثرت معظمها بالنماذج القومية الغربية⁽²⁹⁾.

واتفق ريتشارد ميتشل -إلى حد كبير- مع ما ذهب إليه تيلور إذ فسّر ظهور الإخوان المسلمين بأنه رد فعل للأزمة الاجتماعية والسياسية التي واجهت الأمة إثر التطورات الحديثة وما صاحب ذلك من تمزق الأمة في حياتها المحلية والشخصية بين النموذج الغربي والنموذج الإسلامي خلال فترة العشرينيات في مصر⁽³⁰⁾. إلا أن ميتشل قد وصف الحركة بأنها استجابة مرضية تعاني من الخوف من كل غريب أو أجنبي ومن العلمنة والتغريب والتحديث⁽³¹⁾. وقد اعتمدت بعض الدراسات الحديثة على تلك الرؤية في تفسير ظاهرة تنامي الحركات الإسلامية وعلى رأسها حركة الإخوان المسلمين، فذهب هارولد باركلي إلى أن الضغط الاجتماعي في مصر خلال القرن العشرين مزق جذور عريقة وقديمة وراسخة، وعرض التراث للمناقشة، مما خلف حالة من اللا معيارية Anomie، واللا هدف Aimlessness، وفقدان

Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988. (29)

Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. 1969, pp. 21-24. (30)

Ibid., p. 331. (31)

الهوية، وكان هذا محرّضاً رئيسياً على ظهور منظمات سياسية مسلمة محافظة من أهمها الإخوان المسلمين⁽³²⁾.

أما عبد العظيم رمضان فقد ادعى أن الحركة نشأت رد فعل لوهم أو تصور أن الانفتاح على الحضارة الغربية هو موجة من الإلحاد والإباحية تستنفر لمقاومتها كل جهود المعسكر الإسلامي، وهو ما يختلف -في رأيه- عن حركة "العروة الوثقى" التي نشأت رد فعل لخطر حقيقي تمثل في الغزو الاستعماري الأوروبي للعالم الإسلامي، كما نبعت من حاجة أساسية للمجتمع تصل بتحريه الوطني وتحريه العقائدي من البدع وتحريه الفكري من الجمود والتأخر⁽³³⁾. وفي مواجهة تلك الرؤية ظهر موقف آخر يستند إلى الواقع التاريخي، باعتبار أن حركة الإخوان المسلمين نشأت في ظروف الاحتلال البريطاني لمصر، وقامت بمواجهة الخطر نفسه الذي نشأت من أجله حركة "العروة الوثقى"، بل أن الظروف السياسية والاجتماعية التي أحاطت بنشأة الإخوان جعلت قضية التحرر العقائدي والفكري أكثر إلحاحاً، إذ هيمنت النخبة العلمانية في تلك الفترة على الحركة الفكرية والاجتماعية والسياسية مما شكل خطراً حقيقياً على المنظومة الثقافية الإسلامية، وربما يتضح هذا المعنى فيما ذكره "محمد عمارة" من أن العلمانية على النقيض من فلسفة الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وأن الاستعمار الأوروبي الحديث للعالم الإسلامي لم يقف عند مقاصد احتلال الأرض، وإنما جعل من احتلال العقل السبيل لتأييد وتأييد الاحتلال ونهب الثروات، ولذلك كان الإسلام عدوها الأول، لأنها قد رأت فيه الطاقة المحركة للأمة نحو التحرر الوطني والتمايز الثقافي والحضاري⁽³⁴⁾.

Barclay, Harold B. "Egypt: Struggling with Secularization," in Caldarala, Carlo. (32) *Religions and Societies: Asia and the Middle East*. Berlin: Mouton Publishers, 1982, p. 138.

(33) رمضان، عبد العظيم. تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة 1927-1947، بيروت، الوطن العربي، 1973م، ص 297.

(34) عمارة، محمد. الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 2003م، ص 7-8.

وبناء على ما تقدم، يمكن القول إن السياق الاجتماعي والفكري الذي ظهر فيه الشيخ حسن البنا ساعد على تكوين حركة الإخوان المسلمين كحركة جماهيرية إحيائية تتميز بروح إصلاحية، وتلتزم بعقيدة ثورية، وتتبنى مشروعاً نهضوياً لتغيير البناء الاجتماعي يعتمد على العودة إلى تعاليم الإسلام وأحكامه.

ثانياً: فكر حركة الإخوان المسلمين ونظرتها إلى المجتمع

كانت حركة الإخوان المسلمين في سنواتها المبكرة إحدى الجماعات القليلة التي دافعت عن التحول الاجتماعي الفعال والإصلاحات الاجتماعية-الاقتصادية الكبيرة⁽³⁵⁾. فقد أراد البنا لحركة الإخوان المسلمين أن تكون إسلامية إيجابية فاعلة، محررة للأمة، معبرة عن الإسلام كل الإسلام، وكان هذا المعنى واضحاً في عقل البنا منذ قام بتأسيس دعوته⁽³⁶⁾. وبذلك صاغ حسن البنا رؤيته التي شكلت فكر حركة الإخوان المسلمين، مستعيناً بمصادر مختلفة، فاتخذ من القرآن الكريم والسنة النبوية إطاراً مرجعياً أساسياً في تأصيله النظري لهذا الفكر، إلا أنه اجتهد في حدود معطيات الواقع، واستفاد أيضاً من دروس وجهود حركات الإصلاح التي سبقت⁽³⁷⁾. لكن القرآن الكريم كان المصدر الأساسي لفكر حسن البنا، إذ رأى أن القرآن (كتاب هداية وإرشاد وتوجيه اجتماعي إلى أمهات المناهج الاجتماعية، التي إذا سلكها الناس سعدوا في دنياهم وفازوا في آخرتهم)⁽³⁸⁾. ولهذا اعتبر القرآن الكريم مقياساً يحدد غاية الدعوة ومقاصدها وأساليبها ووسائلها⁽³⁹⁾. كما كانت

Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, 1982, (35) p.176.

(36) القرضاوي، يوسف. الإخوان المسلمون: 70 عاماً في الدعوة، مرجع سابق، ص 27.

(37) غانم. (الفكر السياسي للإمام حسن البنا...)، مرجع سابق، ص 248.

(38) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، جمع وتحقيق عصام تليمة، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2002م، ص 104.

(39) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام الشهيد، "إلى أي شيء ندعو الناس"، مرجع سابق، ص 33.

المفاهيم التي استخدمها في رسائله وكتاباته مستمدة مباشرة من القرآن الكريم. بالإضافة إلى ذلك تأثر البنا بأفكار الرواد الأوائل للنهضة الإسلامية الحديثة. ولذلك رأى "إسحاق الحسيني" أن حركة الإخوان المسلمين ظاهرة لها أصولها في التاريخ الإسلامي، فهي تشبه إلى حد كبير الحركة الوهابية والحركة السنوسية⁽⁴⁰⁾. وقد اهتم بعض الباحثين بتوضيح أوجه الشبه بين فكر البنا ودعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب⁽⁴¹⁾. في حين حاول ريتشارد ميتشل إبراز العناصر المختلفة التي ميزت حركة الإخوان التي أسسها البنا عن الحركة الوهابية. ولكنه رأى أن أهداف الإخوان قد انسجمت بشكل عام مع أهداف الحركات الإصلاحية السابقة⁽⁴²⁾. ومن جانب آخر، اتفقت معظم الآراء حول تأثير فكر حسن البنا بدعوة السيد "رشيد رضا"، حيث نشأ البنا في أحضان مدرسة المنار، لذا اعتبره بعضهم الوريث الروحي لرشيد رضا*، ورأوا أن حركة الإخوان المسلمين تمثل تطوراً للسلفية وتجديداً للنزعة المحافظة في الإصلاح الإسلامي⁽⁴³⁾. لذلك رأت "كريمان المغربي" أن حسن البنا أضاف أفكاراً ومواقف أملت ظروف العصر الذي عاشه وطبيعة الحركة التي قادها،

(40) ابن علي، حسين بن محسن. الطريق إلى جماعة المسلمين، المنصورة، الوفاء للطباعة والنشر، 1990م، ص 338.

(41) خلف الله، أحمد ربيع عبد الحميد: (الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين)، رسالة ماجستير، (منشورة)، القاهرة، مكتبة وهبة، ط 1، 1984م، ص 79.

(42) Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. 1969, p. 321.

(*) يعتقد "عبد العظيم رمضان أن" أفكار الإخوان المسلمين تكاد تكون منسوخة من مدرسة المنار، وكذلك انتهى "رفعت السعيد" إلى أن الإخوان المسلمين أشد سلفية من رشيد رضا.

لمزيد من التفاصيل:

- رمضان، عبد العظيم. تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة 1927-1947، بيروت: الوطن العربي، 1973م، ص 297.

- السعيد، رفعت. التأسلم السياسي وروافده (الإخوان المسلمين)، القاهرة: كتاب الأهالي، 2002م، ص 45.

(43) Heper, Metin and Raphael Israeli. *Islam and Politics in the Modern Middle East*. London: Croom Helm, 1984, p. 13.

مما جعله ينزل بها من مجال الفكر البحث إلى ميدان العمل التنظيمي⁽⁴⁴⁾.

وبالرغم من الآراء السابقة يمكن القول إن اتفاق البنا مع بعض الدعوات الإصلاحية السابقة في كثير من القضايا والأفكار، لا ينفي كونه مجدداً يمتلك رؤية متميزة. ومن الملاحظ أن رؤيته حول التغيير الاجتماعي تأثرت إلى حد كبير بأفكار الإمام "محمد عبده"، وهو الأمر الذي أغفله كثير من الذين قاموا بالتأصيل لفكر البنا، بل هناك من أنكر أية صلة بين فكر البنا وفكر الإمام محمد عبده، باعتباره ينتمي إلى تيار يتعد عما نادى به مدرسة "محمد عبده" من ضرورة الاجتهاد والتوفيق مع القيم الغربية⁽⁴⁵⁾ وخلافاً لهذا الرأي، يمكن الاستدلال بكثير من كتابات البنا وأفكاره التي تؤكد تأثره بأفكار الإمام محمد عبده، فقد كان حسن البنا يبدي إعجابه الشديد بآراء محمد عبده، ويصفه بلقب "حكيم الإسلام الأستاذ الإمام"⁽⁴⁶⁾. ويبدو تأثر البنا بآراء الإمام محمد عبده واضحاً في تفسيره لبعض آيات القرآن الكريم، حيث كان يميل إلى ترجيح أقواله على غيرها من اجتهادات المفسرين الآخرين⁽⁴⁷⁾. أضف إلى ذلك اقتباسه كثيراً من آراء محمد عبده حول التغيير والإصلاح والتطور الاجتماعي⁽⁴⁸⁾. ومما لاشك فيه أن حركة الإخوان المسلمين قد تأثرت كثيراً بفكر التيار الإصلاحي العقلي، وبالرغم من ذلك شكلت تياراً جديداً متميزاً

(44) المغربي، كاريمان. الإخوان المسلمون من حسن البنا إلى سيد قطب، القاهرة: ك المغربي، 1977م، ص19.

(*) قسمت "هالة مصطفى" اتجاهات التفكير السياسي الديني إلى ثلاث اتجاهات: الأول أسمته الاتجاه التقليدي (الأزهر)، والثاني أطلقت عليه اتجاه المدرسة الإصلاحية التحديثية التي رفع لواءها تلامذة محمد عبده -حسب قولها- وهي المدرسة التي وضعت الأسس لعلمنة المجتمع الإسلامي، والثالث هو اتجاه مدرسة المنار الذي وصفته بالانحياز الإصلاحي المحافظ، ورأت أنه ابتعد عما نادى به مدرسة محمد عبده من ضرورة الاجتهاد والتوفيق مع القيم الغربية.

(45) راجع: مصطفى، هالة. الإسلام السياسي في مصر، مرجع سابق، ص88-89.

(46) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص339.

(47) المرجع السابق، ص 137، 142، 362، 402.

(48) حول تشابه رؤية البنا مع رؤية الإمام محمد عبده حول قضية التطور، يمكن مراجعة المرجع السابق، ص196-197.

في خصائصه ومنهجه إلى حد كبير. وفي هذا السياق رأى ريشارد ميتشل أن الإخوان المسلمين أدركوا بوضوح موقعهم على خط الحركات الإصلاحية الحديثة، وقدموا صورة مفيدة للمصلحين السابقين، كما طرحوا تصوراً دقيقاً تماماً لدورهم في التطورات الحديثة في المجتمع، وعلى ذلك انتهى إلى أن حركة الإخوان مثلت الامتداد العملي للحركات السابقة⁽⁴⁹⁾.

وعلى ذلك قدم ميتشل حركة الإخوان المسلمين حلقة في سلسلة الحركات الإصلاحية، إلا أنه لم ينكر تميزها بطابع خاص يختلف عن التيارات الإسلامية السابقة، وهي الفكرة التي طالما أكدها الإخوان أنفسهم⁽⁵⁰⁾. كما شدد عليها البناء منذ البدايات الأولى لنشأة الجماعة، ولذلك كان البناء يكرر دائماً أنه لا يريد أن تكون دعوة الإخوان المسلمين محصورة في نفر من المسلمين، ولا ناحية من نواحي الإصلاح الإسلامي، ولكنه حاول جاهداً أن تكون دعوة عامة قوامها العلم والتربية والجهاد، وهي أركان الدعوة الإسلامية الحديثة، ولذلك كان يؤكد أن الإخوان المسلمين ليسوا حزباً سياسياً ولا جمعية خيرية إصلاحية وليسوا فرقة رياضية، ولكنهم فكرة وعقيدة، ونظام ومنهج، لا يحدده موضع ولا يقيد جنس، ولا يقف دونه حاجز جغرافي⁽⁵¹⁾. كما حدد غاية الإخوان الأساسية وهدفها الأسمى في الإصلاح الشامل الكامل الذي تتعاون عليه قوى الأمة جميعاً وتتجه نحوه الأمة جميعاً ويتناول كل الأوضاع القائمة بالتغيير والتبديل⁽⁵²⁾.

وربما لهذا الموقف الذي أعلنه البناء في مناسبات عديدة، استنتج "ميتشل" أن الإخوان رغم اعتقادهم في عظمة رجال الإصلاح السابقين، إلا أنهم رأوا

(49) Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. 1969, p. 321.

(50) انظر: حول هذه الفكرة: «الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين»، رسالة ماجستير، (منشورة)، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1984م، ص80؛ القرضاوي، يوسف. الإخوان المسلمون: 70 عاماً في الدعوة والتربية والجهاد، مرجع سابق، ص 24.

(51) البتاء، حسن. مجموعة رسائل الإمام الشهيد، رسالة " تحت راية القرآن "، مرجع سابق، ص197.

(52) المرجع السابق، "رسالة المؤتمر السادس"، ص 205.

أن إصلاحاتهم لم تكن ملائمة، بسبب فشلهم في الوصول إلى رؤية كلية للإسلام. ثم يعلق ميتشل: (كان الأفغاني يشاهد المشاكل ويحذر منها، وكان محمد عبده يعلم ويفكر.. ورشيد رضا يكتب ويسجل. وحسبما يضعهم البناء، فقد كانوا جميعاً مصلحين دينيين وأخلاقيين فحسب)⁽⁵³⁾. وعلى ذلك انتهى ميتشل* إلى أنهم (كانوا يفتقدون الرؤية الإسلامية التي ميزت الإخوان)⁽⁵⁴⁾. ولكن يبدو أن تقدير ميتشل لهؤلاء الرواد لم يكن يتفق كلياً مع وجهة نظر حسن البنا حولهم، إذ انتقد البنا حركة النهضة الحديثة في عصره لافتقادها الغايات والمناهج والزعامة والبرامج، وهي القواعد التي اعتبرها أساساً لأي نهضة سليمة، وفي الوقت نفسه أشاد بالدور الذي قدمه رواد النهضة الإسلامية حيث يقول: (على هذه القواعد بنى مصطفى كامل وجمال الدين والشيخ محمد عبده نهضة مصر، ولو سارت في طريقها هذا ولم تنحرف عنه لوصلت إلى بغيتها أو على الأقل لتقدمت ولم تتقهقر...)⁽⁵⁵⁾. كما يقول: (يظهر أن النهضة في فجرها كانت خيراً وأقوم سبيلاً... كان جمال الدين ومحمد عبده والكواكبي يسرون بالناس دينياً وخلقياً إلى ناحية مثمرة هي تصحيح العقائد وتقويم الأفكار في ناحية جمعياتنا الإسلامية...)⁽⁵⁶⁾.

يكشف ذلك عن إعجاب البنا بفكر رواد النهضة، كما يكشف عن تأثره بالمنهج الذي اتبعوه في سبيل النهضة، وإن تمايز عنهم في بعض الجوانب

Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. 1969, p. 321. (53)

(* استنتج "ميتشل" أن البنا كان ينظر إلى الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا بوصفهم مجرد مصلحين دينيين وأخلاقيين، وهولم ينسب ذلك القول إلى البنا مباشرة، إلا أن "رفعت السعيد" أورد هذا النص في مؤلفه "التأسلم السياسي وروافده" كما جاء في كتاب ميتشل بما فيه تعليق ميتشل الأخير، ووضع بين قوسين، ونسبه إلى حسن البنا، ووثق النص نسبة إلى كتاب البنا (مذكرات الدعوة والداعية) ليدلل بذلك على ما اعتبره استعلاء من البنا على الجميع. انظر: السعيد، رفعت. التأسلم السياسي وروافده، مرجع سابق، ص 47.

Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. 1969, p. 321. (54)

(55) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 158.

(56) المرجع السابق، ص 159.

الفكرية والمنهجية، مما يدخل في نطاق التجديد الذي استلزمه تغير الظروف واختلاف الأوضاع بمقتضى التباين التاريخي والمرحلي. وبهذا يتفق البناء مع تيار العروة الوثقى ومدرسة المنار في أسس التجديد، حيث تبين التزامه بمنهج الإصلاح الديني. وبذلك أفاد من تجارب رواد النهضة الإسلامية الحديثة، وأخذ خير ما عندهم وأمكنه أن يتفادى ما وقعوا فيه من أخطاء، ولذا استطاع أن يدمج بين وسيلتين جرى على إحداهما الأفغاني وارتضى الأخرى محمد عبده، وهما الإصلاح عن طريق الحكم، والإصلاح عن طريق التربية⁽⁵⁷⁾.

وقد كان "التجديد" عند الشيخ حسن البنا يمثل أحد المحاور المهمة التي قامت عليها العقيدة الفكرية للإخوان المسلمين. إذ نظر البناء إلى التجديد برؤية واسعة تضم الجوانب الفكرية والعملية معاً، وكان يهدف إلى تجديد الأمة الإسلامية وإحيائها في شتى المجالات، ويشير "آلان تايلور Taylor" إلى أن اهتمام البناء المركزي تحدد في تحليل أسباب انحدار الإسلام في مصر وغيرها من البلدان، وسعى للوصول إلى علاج فعلي شامل بهدف إلى استبدال الدولة المضطربة القائمة بنظام إسلامي تجديدي، حيث اعتقد كغيره من المفكرين السلفيين أن الخطوة الحيوية في هذا الأمر أن يحلل مجمل القضايا المتعلقة بكيفية التعامل مع تحديات العالم المعاصر، في إطار شمولية الإسلام. ومن هنا أشار إلى ضرورة استئناف فتح باب الاجتهاد⁽⁵⁸⁾.

وعلى ذلك شكلت جهوده في مجال الإحياء الديني والإصلاح الاجتماعي منهجاً جديداً للحركة الإسلامية في مجال التجديد، فإذا كانت الحركة السلفية لم تتجاوز مبدأ التجديد نظرياً فإن حسن البنا نشط فعلياً ليؤكد فكرة التجديد⁽⁵⁹⁾. وبالرغم من ذلك وجهت انتقادات لفكر البناء بأنه رجعي (متمسك

(57) جاكسون، روبر. حسن البناء الرجل القرآني، ترجمة أنور الجندي، القاهرة: دار العالم العربي، 1999م، ص 8-9.

(58) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, p. 55.

(59) Ibid., p. 55.

بالدعوة إلى العودة إلى عصر الخلفاء الراشدين والالتزام بحرفية هذه الدعوة... وأنه أراد أن يخلف وراء ظهره ثلاثة عشر قرناً من التفسيرات والممارسات الدينية حتى نعود إلى الأصول⁽⁶⁰⁾. واتفق "دكمجيان" مع الرأي السابق فوصف حركة الإخوان المسلمين بالأصولية الراديكالية، مشيراً إلى أنها تصدت لمنهج السلفية المعتدلة في الأخذ من الغرب ودعت إلى أصولية جذرية ضيقة لتكون أساساً لنظام إسلامي جديد⁽⁶¹⁾. وعلى هذا النحو تم وصف فكر البنا بالأصولية*، بمعنى رفضه لأي اجتهاد في الفكر أو تطوير أو تجديد. وهذا في الواقع يناقض فكر البنا الداعي إلى التجديد والذي يتضح من قوله إن: (أساس التعاليم الإسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم... ويجب أن نستقي النظم الإسلامية من هذا المعين الصافي... وأن نفهم الإسلام كما كان يفهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح... وأن نقف عند هذه الحدود الربانية النبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا الله به، ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه)⁽⁶²⁾. وبهذا يتفق البنا مع الشيخ محمد عبده في أسس التجديد، حيث تبين التزامه بمنهج السلف الاجتهادي، دون التقيّد بالنصوص التي تخالف روح العصر.

وقد كشف "ولفريد كانتول سميث Wilfred Smith" عدم صحة الحكم على الإخوان المسلمين بأنهم حركة رجعية، ورأى أن هذه الحركة قامت بعمل

(60) مصطفى، هالة. الإسلام السياسي في مصر، مرجع سابق، ص 88.

(61) دكمجيان. الأصولية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 41.

(*) أوضح عمارة أن ما يسميه الفكر الغربي (الأصولية) يعبر عن السلفية الأرثوذكسية وتعني الوقوف عند الأصول على النحو الراض لأبي اجتهاد في الفكر أو تطوير له أو تجديد، كما كان التجديد والاجتهاد ثورة تأتي على هذه الأصولية من القواعد والأسس ولكن منحج الإسلام لم يعرف التقابل والتضاد بين اكتمال الدين والسلفية وبين الاجتهاد فيه والتجديد له، حيث أن مجال التجديد هو الفروع وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان، على أن تكون متسقة مع مقاصد الأصول التي اكتملت بتمام نزول الوحي. راجع: عمارة، محمد. معالم المنهج الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1991م، ص 93-94.

(62) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "المؤتمر الخامس"، مرجع سابق، ص 120.

يستحق الثناء والتقدير حيث سعت إلى إنشاء مجتمع حديث على أساس العدالة الإنسانية المستمدة من أفضل القيم المحفوظة في التراث⁽⁶³⁾. وكذلك انتقد "برينجان ليا Brynjan Lia" النظرة الشائعة التي قدمها "ريتشارد ميتشل" حول الإخوان، وهي النظرة التي صورتها جماعة دينية تقليدية محافظة تقاوم التغيير. ورأى أن الإخوان كانوا يحرصون على إبعاد أنفسهم من صورة الرجعية الدينية. كما وصف تنظيم الجماعة بأنه تنظيم عصري، أما أسلوب البنا في تربية الكوادر فاعتبره أكثر منهجية⁽⁶⁴⁾. ويمكن عرض أهم ملامح التجديد عند حسن البنا فيما يلي:

1 - تجديد لغة الخطاب الديني

رفض البنا لغة الخطاب الديني التقليدية التي لا تخدم أهداف الدعوة موضعاً (أن لكل عصر طريقة في الكتابة تتناسب مع أسلوب أهله في الفهم وطرقهم في الدراسة. ولا بد من هذا التجدد تبعاً لتجدد عقول الناس وتغير طرق البحث والتفكير والاستنباط...)⁽⁶⁵⁾. وقد كان أسلوب حسن البنا في كتاباته ورسائله تطبيقاً عملياً لتجديد لغة الخطاب*. فلم يكن يعتمد على أسلوب الخطابة التقليدي المثير للمشاعر والعواطف، بل رأى أن يكون أسلوبه متفقاً مع ملامح العصر الذي يعيشه، معتمداً على التصوير المنطقي والأسلوب العلمي، بالإضافة إلى رسم الطرق العملية المنتجة أمام الناس لتحقيق ما يريدون ولتذليل العقبات التي تواجههم في الطرق⁽⁶⁶⁾. لذلك كان البنا يوصي

(63) Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. 1957, p. 156.

(64) Lia, Brynjan. "The Society of the Muslim Brothers," in *Egypt: the Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*. UK: Garnet Publishing, Ltd., 1998, pp. 279 - 280.

(65) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 63.
(*) يصف "عمر التلمساني" لغة الخطاب عند البنا قائلاً: (لم تكن كتاباته ولا خطبه محلاة بالفنعة اللفظية أو البلاغية من استعارة وكناية وتشبيه وما إلى هذه المحسنات البلاغية. ينطلق كالمسهم فيصل إلى غايته، صادق القول، واضح الحجج قوي البرهان). انظر: التلمساني، عمر. الملهم الموهوب أستاذ الجيل، مرجع سابق، ص 24.

(66) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "دعوتنا في طور جديد"، مرجع سابق، ص 225.

أتباعه بقوله: (كونوا عمليين لا جدليين، فإذا هدى الله قوماً ألهمهم العمل، وما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل)⁽⁶⁷⁾. وعلى هذا استخدم البنا لغة الإحصاء لتأكيد أهداف الحركة وأولوياتها التي حددها في إصلاح التعليم ومحاربة الفقر والجهل والمرض والجريمة وتكوين مجتمع نموذجي يستحق أن ينتسب إلى شريعة الإسلام⁽⁶⁸⁾.

2 - تجديد الفقه والتفسير

أدرك الشيخ حسن البنا أن العصر الحديث قد وجدت فيه معاملات حديثة لا نجد لها أحكاماً في أمهات كتب الفقه مثل حكم أعمال البنوك والمصارف وبيع الكمبيالات وما إلى ذلك مما لم يكن عند المتقدمين، ورأى أن ذلك يستدعي أن تتم معالجة مثل هذه المسائل على ضوء القواعد الكلية التي وصفها الأئمة⁽⁶⁹⁾. وعلى جانب آخر عاب البنا على بعض المحدثين الإفاضة في أحكام لا وجود لها الآن كالتمثيل بمسائل الرق والتمثيل بوزن الدراهم وما إلى ذلك. ومن هنا نادى بضرورة فتح باب الاجتهاد، وحدد قواعد هذا الاجتهاد بالاعتماد على جهود السلف مع تأكيده على استخدام طريقة جديدة في الاجتهاد يصفها بأنها غير مألوفة في الكتب الدينية، فهي مبتكرة في أوضاعها ونظمها، إلا أنها ليست جديدة في أصول الأحكام وقواعدها لأنها ثابتة لا تتغير ولا تبدل⁽⁷⁰⁾. وعلى ذلك لم يهمل البنا التراث الفقهي كلياً، بل استعان به واستفاد منه، وانطلاقاً من هذه القواعد كان منهجه في تفسير القرآن الكريم امتداداً للمنهج الذي اتبعه الإمام محمد عبده وتلاميذه، حيث وصف المنهج الذي اتبعه في التفسير بأنه مدني عصري إرشادي اجتماعي سياسي، وبذلك يتفق مع منهج الإمام في تفسير المنار، إلا أنه زاد عليه أنه "سلفي أثري"⁽⁷¹⁾، أي يستعين

(67) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة 'بين الأمس واليوم'، ص 111.

(68) المرجع السابق، ص 107-108.

(69) البنا، حسن، نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 65.

(70) المرجع السابق، ص 65.

(71) المرجع السابق، ص 239.

ببعض كتب التفسير القديمة للوقوف على معاني الألفاظ والاستهداء ببعض التفسيرات، وهذا لا ينفي أنه في مواضع كثيرة كان ينتهي إلى تأويل جديد يناسب العصر الحديث* (72).

ومن أبرز عناصر التجديد في التفسير عند البنا، أنه حرص أن يكون التفسير موضوعياً وواقعياً، حيث يختار من الآيات موضوعات يحتاج إليها المجتمع وتفرض نفسها على عقول الناس، ثم يقوم بإسقاط كل النماذج التي تناولها على الواقع المعيش، وعلاوة على ذلك، كان يستخرج الأحكام الفقهية الموجودة بالآية، ثم يستخرج منها الدروس والعبر⁽⁷³⁾. ومن بين مظاهر التجديد التي ظهرت في تفسيره أيضاً، استعانه بالعلوم العصرية، حيث اطلع على كتابات وأفكار بعض الغربيين ووظفها في خدمة الفكرة الإسلامية⁽⁷⁴⁾.

3 - تجديد المفاهيم الإسلامية

تمثلت أبرز جهود حسن البنا التجديدية في تجديد "المفاهيم الإسلامية"، وفي هذا الإطار أكد البنا على الجوانب الاجتماعية والسياسية للإسلام. بالإضافة إلى تأكيده على الأبعاد العملية للمفاهيم الإسلامية. فقد رأى البنا أن المهمة التي ألقاها الله على عاتق المسلمين ذات شقين، فردي واجتماعي، أما الشق الفردي فيشمل إقامة العبادات وأن يفعلوا الخير ما استطاعوا، وأما الشق الاجتماعي فهو حق الإنسانية، بأن فرض على المسلمين الجهاد بنشر الدعوة وتعميمها بين الناس بالحجة والبرهان، مما يستوجب أن يكون

(*) رأى دكمجيان أن الأصوليين وجدوا أنه من الضروري كي يمكن بعث الروح الإسلامية من جديد أن يعملوا بجهد للوصول إلى تفسير جديد للاجتهاد الإسلامي دون ما استهداء بالآراء الفقهية في نطاق الفكر الأصولي. ولم يوضح دكمجيان إلى ما استند إليه للوصول إلى هذا الاستنتاج، ويبدو تناقض دكمجيان في كونه صنف الإخوان ضمن الأصوليين، على الرغم من عدم إنكار حسن البنا للآراء الفقهية، واستهوائه بها أحياناً. راجع: دكمجيان. الأصولية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 46.

(72) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 340.

(73) المرجع السابق، ص 52-57.

(74) المرجع السابق، ص 58-59.

المسلمون صفاً واحداً، وأن يكونوا هم جيش الخلاص الذي ينقذ الإنسانية⁽⁷⁵⁾.

وفي إطار ذلك أكد البنا أن الإسلام دين ودولة، ونظام مجتمع ومنهج حياة. وبذلك جدد النظرة الشمولية للإسلام في زمن برز فيه مفهوم الإسلام مجرداً من جانبه السياسي والاجتماعي، حيث حاول العلمانيون أن يفرضوا مفهوماً جزئياً للإسلام يقوم على العبادات والمظاهر الدينية المختلفة فحسب⁽⁷⁶⁾. ومن هنا جاء اهتمام حسن البنا بإحياء مفهوم "شمولية الإسلام" على وجه الخصوص⁽⁷⁷⁾. ليواجه به النظرة الجزئية التي حاول بعضهم فرضها على المجتمع المسلم. ولئن كان السيد رشيد رضا قد سبق إلى إحياء هذا المفهوم نظرياً، فإن حسن البنا جده عملياً*. ومن هنا وصف دعوة الإخوان

(75) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة* إلى أي شيء ندعو الناس"، مرجع سابق، ص42.

(76) أمين، جمعة. منهج الإمام البنا: الثابت والمتغيرات، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2000م، ص31-33.

(77) انظر: الواعي، توفيق يوسف. الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين، القاهرة: مكتبة المنار الإسلامية، ط1، 2001م، ص20-21.

(*) يذهب "عبد العظيم رمضان" أن مفهوم شمولية الإسلام أحد الأسس الأيديولوجية التي نقلها البنا عن مدرسة المنار، حيث دافع رشيد رضا عن هذا المعنى، وأخذ يقيم الحجة على أن الإسلام نظاماً دينياً لا يتنافر مع الظروف القائمة، وأن الشريعة أداة عملية صالحة للحكم. وربما يوحي قوله بأن رشيد رضا ابتدع فكرة شمولية الإسلام. والحقيقة أن هذا المفهوم يشكل منهجاً إسلامياً أصيلاً مستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد أشار إليه "ضياء الدين الريس" في كتابه النظريات السياسية الإسلامية، كما أشار إليه "محمد عمارة موضحاً أن (. . .) الشريعة الإسلامية هي المنهاج الإلهي لرعاية وتديير الاجتماع الإنساني في مختلف دوائر هذا الاجتماع: الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقيمية. . .).

لمزيد من التفاصيل: رمضان، عبد العظيم. تطور الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص287

- قميحة، جابر. الإمام الشهيد حسن البنا بين السهام السوداء وعطاء الرسائل، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1988م، ص54-56.

- عمارة، محمد. الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2003م، ص7.

المسلمين بأنها "إسلامية" مشدداً على المعنى الشامل للإسلام (ديناً قيماً فيه النظام الشامل والقانون المحكم والدستور الكامل لسعادة الأمم ورفاهيتها وصلاحها في الحياة وبعد الحياة)⁽⁷⁸⁾.

يَبِّنُ البنا أن مفهوم شمولية الإسلام من أهم ثوابت الدعوة، وحرص في كل خطبه ورسائله على تأكيد هذا المعنى⁽⁷⁹⁾. حيث يقول: (فهم بعض الناس خطأ أن الإسلام مقصور على ضروب من العبادات أو أوضاع من الروحانية... ولكننا نفهم الإسلام على غير هذا الوجه فهماً فسيحاً واسعاً ينتظم شؤون الدنيا والآخرة)⁽⁸⁰⁾. وبذلك كان لهذا المفهوم أهمية خاصة في رؤيته، حيث أسس عليه قواعد النهضة وشروطها، ومنهج التغيير الاجتماعي الشامل الذي يبدأ من الفرد، ثم المجتمع، فالأمة، ثم يتسع ليشمل التغيير العالمي الشامل⁽⁸¹⁾.

وقد اعتبر بعض منتقدي الإخوان، أن استعانة البنا بمفهوم شمولية الإسلام، جاء مبرراً لتطور أيديولوجية الحركة خلال مراحل عملها التي كانت قاصرة على البعد الوعظي والأخلاقي في بداية تأسيس الجماعة، ثم تحولت لتستوعب أفكاراً سياسية⁽⁸²⁾.

وهو ما اعتبره بعضهم بداية قيام الحركات الإسلامية الحديثة بما يُعرف بـ "تسييس الإسلام"، أو "أسلمة السياسة"^{(83)*}. في حين رأى آخرون أن

(78) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 143.

(79) قميحة، جابر، الإمام الشهيد حسن البنا بين السهام السوداء وعطاء الرسائل، مرجع سابق، ص 55.

(80) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "دعوتنا"، مرجع سابق، ص 18.

(81) المرجع السابق، رسالة "إلى الشباب"، ص 177-178.

(82) انظر: حول هذا المعنى: هالة. الإسلام السياسي في مصر، مرجع سابق، ص 75؛ رمضان، عبد العظيم. جماعات التكفير في مصر: الأصول التاريخية والفكرية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م، ص 27؛ متولي، محمد. الإخوان المسلمون والعمل السياسي: دراسة تاريخية، القاهرة: الفجر للطباعة، 1989م، ص 31.

(83) لمزيد من التفاصيل انظر:

- Lia, Brynjan. The Society of the Muslim Brothers in Egypt: the Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942. 1998, p. 3

- السعيد، رفعت. التأسلم السياسي وروافده، مرجع سابق، ص 13-27.

(*). رد حسن البنا على القائلين بأن جماعة الإخوان المسلمين قد خالفت خطتها وانحرفت =

السياسة كانت تلازم دعوة الإخوان إلى الدين منذ بداية تكوين الجماعة، حيث بدأت حركة اجتماعية متمتزة puritan بغرض الخلاص من المجتمع الغربي والأجنبي والمفاسد، والوعظ للعودة إلى الأخلاق الإسلامية، خلافاً للجمعيات الإسلامية الخيرية، فكان للإخوان منذ البداية لوناً سياسياً واجتماعياً محدداً⁽⁸⁴⁾. فلم يكن الهدف السياسي والاجتماعي غائباً عن إدراك البنا منذ تأسيس الجماعة، حيث كانت الدوافع الأساسية لدى البنا وأصحابه تتمحور حول رغبتهم في معرفة السبيل إلى خدمة الوطن والدين والأمة^{(85)*}. ولذلك بدأ اهتمام البنا بالسياسة مع بدء تأسيس الحركة، إلا أن الإخوان لم ينخرطوا في التنافس الحزبي والصراع من أجل الوصول إلى الحكم في المرحلة الأولى من نشاط الجماعة⁽⁸⁶⁾.

ذلك يعني أن التطوير لم يكن في أيديولوجيا الحركة ولكنه ارتبط بالمنهج العملي للتغيير الذي اتبعه البنا للانتقال من المستوى النظري والفكري إلى

= عن طريقها وسلكت في السياسة قائلاً: (إن الجماعة لم تخالف خطتها وإنما انتقلت خطوة ثانية في طريقها الإسلامية وخطتها المحمدية ومنهاجها القرآني، فالسياسة جزء من الدين) ومن هنا دعا الإخوان إلى الجهاد العملي بعد الدعوة القولية، وطلب منهم أن يتجهزوا لهذا الجهاد وأن يكونوا على استعداد لتحمل تبعاته وتكاليفه. انظر: البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 165.

(84) Ibrahim, Ibrahim. "Islamic Revival in Egypt and Greater Syria," in Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, 1982, pp. 160-161.

(85) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 83-84. (*) يذكر البنا أن رفاقه أتوا إليه وصرحوا بأنهم لا يستطيعون أن يدركوا الطريق للعمل كما يدرك، أو يتعرفوا السبيل إلى خدمة الوطن والدين والأمة كما يعرف، ومن ثم كانت البيعة لله بينهم على عدة أسس من بينها: (أن نكون لدعوة الإسلام جنداً وفيها حياة الوطن وعزة الأمة). وقد ذكر "توفيق يوسف الواعي" عدة أدلة نصية من إصدارات الجماعة وصحفها تؤكد اهتمام الإخوان بالقضايا العامة للمجتمع، وتناقش ممارسات الحكومات والسياسات المختلفة.

انظر: المرجع السابق، ص 84.

- الواعي، توفيق يوسف. الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين، مرجع سابق، ص 31-34.

(86) المرجع السابق، ص 34.

المستوى العملي التطبيقي، بما يتضمنه ذلك من تدرج وتخطيط مرحلي قصده البناء وأدركه بدقة. ومن هنا قدم حسن البنّا مشروعاً اجتماعياً واقتصادياً إسلامياً للنهضة الشاملة. وقد برزت أهم عناصر هذا المشروع في تصميم البناء على محو جانباً من انحطاط المجتمع العربي المنهار، وخصوصاً الانتهازية الاجتماعية التي اختلطت مع الفساد الفردي. وقد أرادت حركة الإخوان المسلمين العودة إلى قواعد المجتمع ذات المقاييس الأخلاقية المقبولة في إطار رؤية تجديدية، والسير قدماً نحو برنامج عملي يطبق أهدافاً شعبية من خلال جماعة منظمة فعالة لإعداد أنصار يتمسكون بالمثل العليا⁽⁸⁷⁾.

وخلاصة القول إن اهتمام البناء بتجديد المفاهيم الإسلامية كان يهدف أساساً إلى إبراز "شمولية الإسلام"، والخروج بتلك المفاهيم من إطار الفكر النظري المجرد إلى نطاق النموذج العملي النهضوي الذي يسعى إلى معالجة مشكلات المجتمع معالجة واقعية، وتغيير الأوضاع تغييراً شاملاً. ولذلك تميزت العقيدة الفكرية التي آمن بها الشيخ حسن البنّا بأنها لم تكن صيفاً فلسفية بحتة، ولكنها منظومة فكرية تنبثق من المصادر الإسلامية الأساسية، وهي في الوقت نفسه تضم أفكاراً تستند إلى خبرات الواقع الخاصة بالامة الإسلامية في العصر الحديث.

ثالثاً: وجهة نظر الشيخ البنّا في التغيير الاجتماعي

كان من نتيجة الفهم العام الشامل للإسلام عند الشيخ حسن البنّا أن شملت أفكاره كل نواحي الإصلاح في الأمة الإسلامية، وهكذا طرح البناء قضية التغيير الاجتماعي في إطار شمولية الإسلام، وعكست وجهة نظره في التغيير صورة متكاملة لجوانب الظاهرة كافة، فتناول قوانين التغيير الاجتماعي، وناقش طبيعة التغيير وأنماطه المختلفة، كما اهتم بآليات التغيير وشغله البحث حول متطلبات التغيير وسبل التجديد، ووسائل التغيير الاجتماعي، وقبل ذلك كله كان البناء قد حدد بدقة أهداف التغيير الاجتماعي التي يجب أن يسعى

Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. 1957, p. 156.

(87)

إليها المجتمع المسلم. وحرص البنا على مناقشة مجمل هذه القضايا استناداً إلى رؤية قرآنية واضحة، ويمكن استعراض أفكار الشيخ حسن البنا التي قدمها حول التغيير الاجتماعي فيما يلي:

1 - قوانين التغيير الاجتماعي

استناداً إلى مبدأ شمولية الإسلام، قدم حسن البنا رؤية إسلامية لمفهوم التغيير الاجتماعي الشامل لجوانب الحياة كافة. وقد تشكلت تلك الرؤية اعتماداً على مجموعة من القوانين والسنن التي تحكم عملية التغيير وتحدد مسارها وغايتها ووسائلها. والملاحظ أن تصورات البنا حول سنن التغيير تتفق مع رؤية الإمام محمد عبده والسيد رشيد رضا، ذلك لأنه استخلص تلك السنن بالرجوع إلى المصادر نفسها التي رجع إليها الشيخان، بالاعتماد على النص القرآني لتأكيد حتمية هذه السنن، وكذلك بالاعتماد على دراسة حركة التاريخ وتاريخ الحضارات البائدة لتصوير ملامح هذه السنن والقوانين. وعلى ذلك حدد البنا أربعة قوانين أساسية تحكم في عملية التغيير الاجتماعي هي:

أ - قانون القوة الروحية الدافعة

رأى حسن البنا أن (الدوافع النفسية والإلهامات الروحية هي مدد الدعوات وغذاؤها، وعليها يتوقف انتصارها ونماؤها... إن من وراء المظاهر جميعاً في كل دعوة روحاً دافعة، وقوة باطنة تسيروها وتهيمن عليها وتدفع إليها، ومحال أن تنهض أمة بغير هذه اليقظة الحقيقية في النفوس والأرواح والمشاعر)⁽⁸⁸⁾. ومن هنا أكد البنا أن من أهم قوانين التغيير الاجتماعي "القوة الروحية الدافعة". وهذه القوة الدافعة تنبع عن العقيدة الراسخة التي تقذف في قلوب أصحابها ثلاثة مشاعر: الإيمان بعظمة الرسالة، والاعتزاز باعتناقها، والأمل في تأييد الله إياها. وبهذه الأركان الثلاثة تتحدد الأهداف في هذه

(88) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام الشهيد، رسالة "دعوتنا في طور جديد"، مرجع سابق، ص232.

الحياة⁽⁸⁹⁾. ولتأييد رؤيته ذكر البنا أن هذا ما فعله رسول الله ﷺ، فقد ركز دعوته في نفوس الرعيل الأول، ودعاهم إلى الإيمان والعمل ثم جمع قلوبهم على الحب والإخاء، فاجتمعت قوة العقيدة إلى قوة الوحدة وصارت جماعتهم هي الجماعة النموذجية التي لا بد أن تظهر كلمتها وتنتصر دعوتها. وإن ناوأها أهل الأرض جميعاً⁽⁹⁰⁾.

ب - قانون التغيير الذاتي

ذهب حسن البنا إلى أن (الأخلاق والمعاني الخلقية العملية هي في الواقع أساس الصلاح والحياة الطيبة وغرسها في الأفراد والأمم. فإذا أرادت أمة أن تكون صالحة قوية، فلتبدأ بالقلوب تصلحها ثم تصلح أخلاقها. . . ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم")⁽⁹¹⁾. وعلى ذلك رأى البنا أن سنن التغيير الاجتماعي تحتم تغيير الأنفس أولاً، (فصلاح النفوس هو صلاح الأمة، وتغيير النفوس هو تغيير الأمة)⁽⁹²⁾. وتلك سنة ثابتة لا تتبدل، (هذا هو قانون الله تبارك وتعالى وسنته في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً)⁽⁹³⁾. وصلاح الأنفس كما يفهمه البنا ليس إصلاحاً حسيماً فحسب، ولكنه إصلاح معنوي أيضاً، ولذلك يقول البنا: (نريد الإصلاح المعنوي أيضاً فنحاسب أنفسنا حساباً عسيراً، ونقف منها موقف الطبيب من مريضه. . .)⁽⁹⁴⁾. وذلك يعني تغييراً ذاتياً يقوم على محاسبة النفس ومحاسبة الآخرين، وقد رأى البنا أن هذا التغيير الذاتي (هو محور الارتكاز في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو المقياس الذي يزن الله به الأمم. . . ولو أخذنا بقاعدة الأمر

(89) المرجع السابق، ص234-235.

(90) المرجع السابق، ص240.

(91) البنا، حسن. حديث الثلاثاء للإمام حسن البنا، تسجيل أحمد عيسى عاشور، القاهرة: مكتبة القرآن، 1985م، ص331.

(92) المرجع السابق، ص332.

(93) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "إلى أي شيء ندعو الناس"، مرجع سابق، ص45.

(94) البنا، حسن. حديث الثلاثاء، مرجع سابق، ص345.

بالمعروف والنهي عن المنكر، لاستطعنا أن نعالج أمراضنا)⁽⁹⁵⁾.

ج - قانون التدافع الإنساني (الصراع)

اعتقد حسن البنا أن التغيير أو النهضة لا تحدث دون مواجهة وتدافع وصراع، فالأمة إذا أرادت أن تنجح في نهضتها يجب أن تعد نفسها لكفاح عنيف وصراع قوي شديد. وعلى ذلك يقول: (شاءت لنا الظروف أن ننشأ في هذا الجيل الذي تتزاحم الأمم فيه بالمناكب وتتنازع للبقاء أشد التنازع، وتكون الغلبة دائماً للقوي السابق)⁽⁹⁶⁾. ويوضح ذلك إيمان البنا بالفكرة التطورية القائلة بأن البقاء للأقوى، ومن ثم ارتبط التغيير عنده بالصراع بين الحق والباطل، وبين النافع والضار. فالصراع الذي يعنيه البنا ليس صراعاً اجتماعياً فحسب، ولكنه صراع سياسي ثقافي واقتصادي أيضاً. أو بالأحرى صراع حضاري متعدد الأبعاد. حيث يقرر البنا (إن الأمة التي تحيط بها ظروف كظروفنا، وتهض لمهمة كمهمتنا، وتواجه واجبات كتلك التي نواجهها لا ينفعها أن تسلى بالمسكنات أو تتعلل بالآمال والأمان، وإنما عليها أن تعد نفسها لكفاح طويل عنيف وصراع قوى شديد: بين الحق والباطل وبين النافع والضار وبين صاحب الحق وغاصبه... إن عليها أن تعلم أن الجهاد من الجهد، والجهد هو التعب والعناء)⁽⁹⁷⁾.

د - قانون التداول والاستبدال الحضاري

يقر حسن البنا بسقوط الحضارات وانهارها، عندما تتكاثر الأمراض والعلل الاجتماعية، ومن هنا ينشأ قانون (الاستبدال) أو الاستخلاف. وفي ذلك يقول: (... إن مثل الأمم في قوتها وضعفها وشبابها وشيخوختها وصحتها وسقمها مثل الأفراد سواء بسواء. فالفرد بينما تراه قوياً معافى

(95) المرجع السابق، ص345.

(96) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "هل نحن قوم عمليون"، مرجع سابق، ص68.

(97) المرجع السابق، ص69.

صحيحاً سليماً، إذا بك تراه وقد انتابته العلل وأحاطت به الأسقام... ولا يزال يشكو ويئن حتى تتداركه رحمة الله تبارك وتعالى بطبيب ماهر... يحسن تشخيصها ويخلص في علاجه، فإذا بك بعد حين ترى هذا المريض وقد عادت إليه قوته ورجعت له صحته⁽⁹⁸⁾.

وبهذا التمثيل العضوي للمجتمع، رأى البنا أن علاج ضعف الأمة ممكن، إلا أنه حذر من الاستهانة بحالة الضعف والاستكانة لها والتي قد تؤدي إلى انهيار الحضارة، والإبادة الكلية لآثارها من الوجود⁽⁹⁹⁾. وقد يؤدي هذا الانهيار إلى شكل جديد من الاستخلاف الحضاري، أو يؤدي إلى استرقاق الأمة واستعمار الوطن⁽¹⁰⁰⁾. وهنا تخضع عملية التغير لقانون التداول. ومن ثم يوضح البنا أن قانون التداول يسرى على جميع الأمم المؤمنة والكافرة على السواء. طالما توفرت الشروط والعوامل المختلفة التي تؤدي إلى تحلل الأمة، ومن أهمها -في نظره- الخلافات السياسية، والخلافات الدينية والمذهبية، والعوامل الاجتماعية مثل الانغماس في ألوان الترف وإهمال العلوم العملية والمعارف الكونية، وإهمال النظر في التطور الاجتماعي للأمم من غيرهم^{(101)*}.

يتبين من استعراض قوانين التغير الاجتماعي التي ركز عليها البنا، أن رؤيته للتغير الاجتماعي تقوم على افتراض التطور كفكرة محورية تفسر التغير في حركة دورية ما بين النهضة والانهيار. ولكنه برغم ذلك لم يكن يعتقد أن حركة التاريخ تسير في دائرة مغلقة، حيث كانت له رؤية تقدمية تصور نهاية

(98) المرجع السابق، رسالة "دعوتنا"، ص 27.

(99) المرجع السابق، ص 28.

(100) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 226.

(101) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "بين أمس واليوم"، مرجع سابق، ص 96-98.

(* يشير البنا إلى تلك العوامل وغيرها باعتبارها الأسباب التي أدت إلى تحلل الدولة الإسلامية، ومكنت الاستعمار الغربي من هزيمة الأمة.

المرجع السابق، ص 98-105.

الصراع، وتنتهي إلى وصول البشرية إلى غاية التقدم الإنساني من خلال سيادة المبادئ الإسلامية.

2 - طبيعة التغيير الاجتماعي وأنماطه

تميز مفهوم التغيير الاجتماعي في تصور الشيخ حسن البنا برؤية تفسيرية تقوم على مستويين. وتتضمن الإشارة إلى نمطين من أنماط التغيير الاجتماعي: النمط الأول يتمثل في (الدورة الحضارية) باعتباره نمطاً للتغيير الاجتماعي يتم على مستوى الأمة أو المجتمع، واستخدام البنا ثنائية (النهضة- الانحطاط) في تحليله لهذا النمط باعتباره طورين تمر بهما حياة الأمة وفق سنن اجتماعية تحدد مسار وعوامل التغيير الاجتماعي. أما النمط الآخر فيتمثل في (التغيير التقدمي)، وهذا النمط استخدمه البنا عند تفسيره للتغيير العالمي. فالتغيير على مستوى الحضارة الإنسانية منذ بدء الخليقة يحدث بصورة ارتقائية حتمية تنتهي بوصول الإنسانية إلى أسمى درجات الحضارة، حيث يتحقق ذلك حينما تسود الحضارة الإسلامية العالم، وهي المرحلة الأخيرة لتطور المجتمعات البشرية في رأيه. ووفقاً لتلك الرؤية طرح البنا تصوره لطبيعة التغيير الاجتماعي.

في سياق رؤيته لمظاهر تخلف الأمة، وفي إطار اهتمامه بالبحث عن كيفية الانتقال من حالة الانحطاط إلى التقدم، ناقش الشيخ حسن البنا مفهوم الدورة الحضارية، واستخدم مصطلح "النهضة" للتعبير عن التغيير الاجتماعي. ويعد اختيار البنا لهذا المصطلح متنسقاً مع تصورات النظرية حول سنن التغيير الاجتماعي التي ساقها من القرآن الكريم، وحاول تأكيدها استناداً إلى الوقائع التاريخية، وكذلك عكس هذا المصطلح ملامح المنهج الذي خطه لدفع مشروعه التغييرية وفق حركة إسلامية جماهيرية شاملة.

ولئن كان رواد التجديد والإصلاح الإسلامي جميعهم قد اتفقوا في صياغة رؤاهم على مسلمة واحدة تقضى بأن تغيير المجتمع يبدأ من تغيير الأنفس، فإن البنا بدأ من هذه المسلمة نفسها ليؤسس مشروعه التغييرية. إلا أن جهود البنا كانت تتميز عما سبقها بربط الفكر بالواقع، ولذلك كانت النهضة عنده

تعنى أولاً "ثورة على النفس"، إذ ذهب إلى أنه (محال أن تنهض أمة بغير اليقظة في النفوس والأرواح والمشاعر: إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)⁽¹⁰²⁾. (فتحن نريد أول ما نريد يقظة الروح وحياة القلوب، صحوة حقيقية في الوجدان والمشاعر...)⁽¹⁰³⁾. وهكذا يشكل تغيير الأنفس نقطة البدء في عملية التغيير الاجتماعي، وهذا ما عبر عنه البنا بلفظي (اليقظة) و(الصحوة)، مما يدل على اهتمامه بالبناء الأخلاقي والنسق الفكري السائد في المجتمع، حيث رأى أن انهيارهما أحد أسباب تخلف الأمة، وذهب البنا إلى أن سبب ضعف الأمم وذلة الشعوب، وهن نفوسها وضعف قلوبها وخلاء أفئدتها من الأخلاق الفاضلة وصفات الرجولة الصحيحة، وإن كثر عددها وزادت خيراتها⁽¹⁰⁴⁾. وبذلك ركز البنا بشكل أساسي على العوامل الثقافية في تفسير التغيير الاجتماعي، ولكنه برغم ذلك لم يعتمد على التفسير الأحادي لعوامل التغيير. فقد قدم مجموعة من العوامل السياسية والدينية والاجتماعية الداخلية، بالإضافة لبعض العوامل الخارجية التي اعتبرها أسباباً لانكسار المجتمع الإسلامي⁽¹⁰⁵⁾

ويبدو أن حسن البنا قد أدرك أن إعادة صياغة الأفراد لا تكفي وحدها لدفع عملية التغيير، طالما أن سلوك الإنسان وأفكاره ترتبط بالتقاليد والعادات الراسخة التي تفرض على الفرد من الخارج. ولذا اهتم بمسألة التغيير الفردي مدخلاً للتغيير الاجتماعي، ولكنه في الوقت نفسه حرص على الدعوة إلى تعديل الأوضاع الاجتماعية، حيث رأى أن (الدعوة في حقيقة أمرها ليست إلا خروجاً عن المألوفات وتغييراً للعادات والأوضاع)⁽¹⁰⁶⁾. وبذلك أولى الإصلاح الفردي اهتماماً بالغاً إلى جانب اهتمامه بإصلاح البناء الاجتماعي، فنأدى بإصلاح شامل كامل تتعاون عليه قوى الأمة جميعاً وتتجه نحوه الأمة

(102) المرجع السابق، ص 232.

(103) المرجع السابق، ص 233.

(104) المرجع السابق، رسالة "إلى أي شيء ندعو الناس"، ص 45.

(105) المرجع السابق، رسالة "بين الأمس واليوم"، ص 97-98.

(106) المرجع السابق، ص 108.

جميعاً ويتناول كل الأوضاع القائمة بالتغيير والتبديل⁽¹⁰⁷⁾.

ومن ثم طرح رؤية واسعة لمجالات التغيير تشمل مختلف النظم في المجتمع، تبدأ من تغيير نظام الفرد في سلوكه الخاص، ثم نظام الأسرة، فالنظام الثقافي والتعليمي، والنظام القضائي، ونظام العلاقات الدولية، حتى تنتهي إلى تغيير نظام الحكم⁽¹⁰⁸⁾. وهكذا أدرك حسن البنّا أسباب انهيار المجتمع، ولكنه لم يتوقف عند تشخيص أزمة الأمة فقط، بل حاول تقديم تصوره الخاص لحل تلك الأزمة. وبذلك انتقل إلى صياغة مفهوم النهضة، وفي هذا الإطار عالج مجموعة من القضايا مثل شروط النهضة ومستوياتها، وأولويات التغيير والقوى الدافعة إلى التغيير الاجتماعي، وفيما يلي عرض لتلك القضايا.

- مفهوم النهضة

استخدم حسن البنّا ثنائية (النهضة-الانحطاط) كعمليتين للتغيير الاجتماعي تقودان المجتمع إما للقوة والتقدم وإما للضعف والتخلف، «فكل أمة بين طورين لا ثالث لهما، يخلف كل منهما الآخر متى توفرت دواعيه وأسبابه، وهذان الطوران هما طور القوة وطور الضعف»⁽¹⁰⁹⁾. واعتبر البنّا أن تطور الأمم يقرر سنة من سنن الله في حياة الأمم⁽¹¹⁰⁾. وبذلك يتفق البنّا كثيراً مع ابن خلدون في رؤيته حول الحضارة باعتبارها غاية العمران الذي إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم، ثم تأخذ الحضارة في الانحطاط بعد ذلك⁽¹¹¹⁾. وتلك الفكرة نجدها واضحة عند الإمام محمد عبده، مما يشير إلى أنه يشكل استمراراً للخط الفكري نفسه، وقد كان أمراً منطقياً أن تعبر رؤية البنّا عن صياغة جديدة للفكرة نفسها، إذ أن الجميع استندوا إلى إطار مرجعي واحد هو القرآن الكريم*.

(107) المرجع السابق، رسالة "المؤتمر السادس"، ص 205.

(108) المرجع السابق، رسالة "الإخوان المسلمون تحت راية القرآن"، ص 191-192.

(109) البنّا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 222.

(110) المرجع السابق، ص 214.

(111) ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، مرجع سابق، ص 334-336.

(* يشير البنّا إلى آيات قرآنية لتأكيد الفكرة، من ذلك قول الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ =

وفي هذا الصدد يقرر البنا (إن مثل الأمم في قوتها وضعفها وشبابها وشيخوختها وصحتها وسقمها مثل الأفراد سواء بسواء، فالفرد بينما تراه قوياً معافى صحيحاً سليماً، إذا بك تراه وقد انتابته العليل وأحاطت به الأسقام وهدت بنيته القوية الأمراض والآلام ولا يزال يشكو ويشن حتى تتداركه رحمة الله بطبيب ماهر... يخلص في علاجه، فإذا بك بعد حين ترى هذا المريض وقد عادت إليه قوته، وربما كان بعد هذا العلاج خيراً منه قبله... قل مثل ذلك في الأمم تماماً)⁽¹¹²⁾. وطبقاً لتلك الرؤية تناول البنا مفهوم النهضة للإشارة إلى التغيير الاجتماعي القائم على الصراع الحضاري بين الأمم. مما يتطلب حركة ثورية تدفع التغيير وتمتلك القوى التي تقود إلى الفوز في هذا الصراع، وهو ما اعتبره البنا أحد شروط النهضة.

- شروط النهضة

حدد البنا قوتين لا بد منهما، واعتبرهما شرطاً ضرورياً لنجاح النهضة هما: القوة الروحية التي تعنى الإيمان القوى المتين المرتكز على قواعد ثابتة، والقوة المادية التي يتشكل بها هذا الإيمان، فيعرب للناس عن وجوده، ويبرهن للخصوم عن قوته وثباته⁽¹¹³⁾. ورأى البنا أن الاعتماد على إحدى القوتين فقط لا يكفي، فمن الناس من ينصرف إلى القوة الروحية ويراهن كل شيء، ومنهم من ينصرف إلى المادة وحدها، ويرى أنه لا حاجة إلى ما سواها، وكلا النظرتين ترى النهضة من جانب واحد، والمصلح إنما ينظر إليها من كل ناحية^{(114)*}.

= تَدْعُوا الْحِكْمَةَ وَكَمَا يَأْتِيكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلاَّ إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ [البقرة: 214].

(112) البنا، حسن: مجموعة رسائل الإمام، رسالة "دعوتنا"، مرجع سابق، ص 27.

(113) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 199.

(114) المرجع السابق، ص 199.

(*) كان البنا كثيراً ما ينتقد دعاة التغريب ممن يعجبون ويتغنون بأداب وفنون الغرب. هؤلاء المفتونون برقي أوروبا والحضارة الغربية الذين ظنوا أن العلم والقوة المادية فقط شكلت عوامل التقدم، واعتبروا الالتزام الديني والدعوة إلى تحكيم الشريعة معبراً عن الرجعية والتخلف. وقد رد البنا على هؤلاء قائلاً: (إن أساتذتهم من العلماء الغربيين قد أعلنوا =

وعلى ذلك حذر البنا من الانقياد نحو التبعية للغرب عند تحديد أركان النهضة، بالتركيز على القوة المادية وإغفال القوة الروحية، ورأى أنه إن صح في الأمم الغربية أن النهضة... لم تقم إلا على تحطيم الدين والتخلص من السلطة البابوية، وفصل الدين عن سياسة الدولة عامة فصلاً تاماً، فلا يصح ذلك أبداً في الأمم الإسلامية لاختلاف طبيعة التعاليم الإسلامية عن طبيعة تعاليم أي دين آخر. فالقواعد الأساسية للإسلام تساير العصور وتدعو إلى الترقى، وتعضد العلم وتحمى العلماء⁽¹¹⁵⁾. ومن هنا اعتبر البنا أن أحد شروط النهضة الأساسية يتحدد في الاعتماد على القواعد والتعاليم الدينية. أما الشرط الثاني للنهضة فيتمثل في التخلي عن اليأس والتحلي بالصبر والأمل. حيث اعتبر اليأس سنة من سنن الانحطاط الذي يعد نقيضاً للنهضة، ورأى القنوط داءً اجتماعياً يكرس التخلف والانهيال الاجتماعي⁽¹¹⁶⁾. ولذا قدم تصوراً متكاملًا لما أسماه (اليقظة الروحية).

ويتميز هذا التصور بكونه مدخلاً عملياً يتم في ثلاثة مستويات، المستوى الأول: اليقظة على مستوى الفرد، وهنا يطرح الشيخ البنا أربعة أسس لهذه اليقظة يجب أن تنمو في الفرد المسلم وتمثل في وجدان شاعر يتذوق الجمال والقبح، وإدراك صحيح يتصور الصواب والخطأ، وإرادة حازمة لا تضعف ولا تلين أمام الحق، وأخيراً تتمثل في جسم سليم يقوم بأعباء الواجبات الإنسانية ليصبح أداة صالحة لتحقيق الإرادة الصالحة. وحدد البنا عدة وسائل عملية للوصول إلى هذه الأسس، منها العبادات الإسلامية التي ترقى بالوجدان، والتعليم وسعة العلم الذي يوسع الإدراك، ثم التخلق بأخلاق الإسلام التي

= عجزهم واعترفوا بالقصور)، ولكي يدلل البنا على صدق قضيته، يعرض العبرة من التاريخ الحديث، مشيراً إلى هزيمة فرنسا أمام ألمانيا في أيام قلائل في الحرب العالمية الثانية، موضحاً أنه مهما امتلكت الأمة من قوة مادية ومن تقدم علمي فإنه يسهل تدميرها والانتصار عليها طالما سيطرت عليها روح المملذات وسادها الفسق والترف. انظر: المرجع السابق، ص 366، 402.

(115) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "نحو النور"، مرجع سابق، ص 287-288.

(116) المرجع السابق، رسالة "دعوتنا في طور جديد"، ص 235.

تقوى الإرادة، والالتزام بنظام الإسلام في الطعام والشراب والنوم الذي يحفظ على الفرد بدنه من الأمراض. وفي هذا السياق لا يفوت البنا التأكيد على أن الفرد المسلم يعنى (الرجل والمرأة)، فهذه الأسس يضعها الإسلام للصنفين فهما في الناحية الفردية سواء⁽¹¹⁷⁾. والمستوى الثاني: اليقظة على مستوى الأسرة، حيث رأى البنا أن الإصلاح الفردي سيكون له أثره في الأسرة، فإذا صلح الرجل وصلحت المرأة، وهما عماد الأسرة، استطاعا أن يكونا بيتاً نموذجياً وفق القواعد التي وضعها الإسلام⁽¹¹⁸⁾. أما المستوى الثالث فاليقظة على مستوى الأمة، واليقظة على مستوى الأمة محصلة منطقية للإصلاح الأسرى نظراً لكون الأسرة نواة للمجتمع. ومن هنا ذهب البنا إلى إنه إذا صلحت الأسرة صلح المجتمع. وإنما الأسرة أمة مصغرة والأمة أسرة كبيرة⁽¹¹⁹⁾.

وعلى ذلك نبه إلى أن إصلاح المجتمع يجب أن يبدأ من الفرد المسلم، والبيت المسلم، والشعب المسلم. وقبل ذلك يجب أن تسود الفكرة الإسلامية حتى تؤثر في كل هذه الأوضاع وتصبغها بصبغة الإسلام⁽¹²⁰⁾. على هذا النحو تكشف النظرة السابقة عن التزام البنا بفكرة محورية تتعلق بنسق الدين، حيث تشكل القيم الدينية ضوابط تحكم حركة التغيير الاجتماعي وتحدد مساره دائماً.

- أولويات التغيير الاجتماعي في إطار النهضة

عندما ناقش حسن البنا أولويات التغيير في إطار النهضة، رصد مظاهر الضعف وأعراضه في حياة الأمم الشرقية التي تشعبت في مختلف أنساق المجتمع، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والنفسية. وركز على مجموعة من المظاهر التي أصابت البناء الاجتماعي بالضعف والتخلف، واعتبرها من أهم أولويات التغيير. ويبدأ البنا أولاً باستعراض مظاهر الضعف

(117) المرجع السابق، ص 236.

(118) المرجع السابق، ص 236.

(119) المرجع السابق، ص 236.

(120) المرجع السابق، ص 237.

في النسق السياسي مشيراً إلى الاستعمار والصراعات الحزبية، ثم يتناول النسق الاقتصادي ويركز على انتشار الربا بين طبقات المجتمع، ثم استيلاء الشركات الأجنبية على مواد البلاد وخيراتها، وينتقل إلى النسق الثقافي موضعاً إصابة الأمة بالفوضى والمروق والإلحاد وهدم العقائد وتحطيم المثل العليا. أما فيما يتعلق بالنسق الاجتماعي، فقد ركز على إصابة المجتمع بالإباحية في عاداتها وأخلاقها والتحلل من الفضائل والتقليد الغربي في مناحي الحياة، وبالقوانين الوضعية غير العادلة وبفوضى في سياسة التعليم والتربية⁽¹²¹⁾. ورأى البنا أن مظاهر الضعف والتخلف تكفي لإبادة المجتمع⁽¹²²⁾. مما جعله يؤكد أن ضعف المجتمع وتخلفه أمر لا يحتمل الاستهانة به، والاستكانة إليه، فالأمة حين تأخذ في الضعف ويدب إليها ديب السقم الاجتماعي، لاتزال تضعف حتى تتجدد أو تبيد⁽¹²³⁾. وعلى ذلك يصبح خيار التجديد والتغيير مصيرياً، والمجتمع الذي لا يختار سبيل التجدد يكون قد اختار سبيل الإبادة.

- القوى الدافعة للتغيير

كان الشيخ حسن البنا يؤمن بقدرة الجماهير ودورهم الفاعل في تحقيق التغيير الاجتماعي. كما كان يؤمن بأن دور القيادة الرئيس والجوهري شرط مهم لتحقيق النهضة. ولذلك أكد على قوة العلاقة بين القائد المصلح، وبين الأمة من أجل إحراز النجاح في عملية التغيير. وفيما يتعلق بالقيادة بوصفها قوة دافعة للتغيير، رأى البنا أن سبيل التجدد يحتم وجود المصلحين والقادة، ووصفهم بمصاييح الهدى وشموس النهضات. ويعتقد البنا أن ظهور المصلحين المجاهدين في سبيل إحياء الأمم شرط لتحقيق الإصلاح الاجتماعي والسياسي، وهو ما تقرره سنة إلهية في بناء الأمم⁽¹²⁴⁾.

(121) المرجع السابق، رسالة "دعوتنا"، ص 28.

(122) المرجع السابق، ص 28.

(123) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 223.

(124) المرجع السابق، ص 223.

وحول دور القائد في تقدم المجتمع، رأى البنا أن أهم وظيفة للقائد أن يخطط سبل الإصلاح الاجتماعي والسياسي، ويحدث في أمته وبها ثورة فكرية عملية تدفع الإنسانية إلى الأمام عدة مراحل⁽¹²⁵⁾. وحدد الشيخ البنا عدة مقاييس اعتبرها خصائص جوهرية ينبغي أن تتوفر للقائد المصلح، حيث جعل الموهبة والقوة والعلم والإيمان والإرادة مقاييس للقائد الناجح⁽¹²⁶⁾. وطبقاً لذلك جعل معايير اختيار المصلح الإسلامي أن يكون فقيهاً مرشداً، ولا يتصور البنا أن يكون الفقه شرطاً أوحد لاختيار المصلح، فليس كل فقيه يمكن أن يصبح قائداً. والمصلح الإسلامي إن رضي لنفسه أن يكون فقيهاً مرشداً وترك أهل التنفيذ يشرعون للأمة ما لم يأذن به الله، فإن النتيجة الطبيعية أن صوت هذا المصلح سيكون صرخة في واد ونفخة في رماد⁽¹²⁷⁾. وعلى ذلك رأى البنا أن الموهبة تمثل المعيار الثاني بعد الفقه، ولذلك رفض توريث القيادة، حيث رأى أن (الزعامة في ساعة الخطر أسمى من الموارث والتقاليد وفق العرف والعادات، إنها المواهب وكفى)⁽¹²⁸⁾. واستخلص البنا عدة مهام ترسم دور القائد المصلح أهمها: التخطيط الاجتماعي والسياسي، وإعداد الأمة فكرياً وعملياً للنهوض بالمجتمع⁽¹²⁹⁾. وبهذا كشفت رؤية البنا عن أدوار غير تقليدية لرجال الإصلاح، حيث أبرزت العلاقة بين القائد وأفراد المجتمع. الذين اعتبرهم قوة فاعلة مجاهدة وليسوا قطعياً يحركه القائد.

واهتم البنا بتأكيد دور الجماهير في النهضة، فهم، في رأيه، شركاء في التغيير، ومن هنا حملهم المسؤولية عن فساد النظام الاجتماعي كما حملها للحكام، لذلك رأى أن على الجماهير مسؤولية مواجهة هذا الفساد، وهذا يتطلب منها (تحطيم هذا الوضع الفاسد وأن تستبدل به نظاماً اجتماعياً خيراً منه)⁽¹³⁰⁾. وانطلاقاً من هذه القاعدة حدد وظائف الأمة وواجباتها في النهضة:

(125) المرجع السابق، ص 196.

(126) المرجع السابق، ص 228.

(127) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "بين الأمس واليوم"، ص 136.

(128) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 228.

(129) المرجع السابق، ص 197.

(130) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "المؤتمر السادس"، ص 211-212.

أولاً أن تستذكر دائماً مثلها الأعلى وتجعله القائد في نهضتها. وثانياً أن تتعرف الأمة خطواتها ومدى نجاحها، وأن تجعل النصر سبيلاً إلى نصر آخر، وما تزال الأمة بخير مادامت مجاهدة. وثالثاً أن تحتل التضحيات وتصبّر على المشاق في كفاحها ونضالها⁽¹³¹⁾.

والملاحظ أن الشيخ البنا كان حريصاً على تأكيد أن عناصر الأمة كافة، رجالاً ونساءً، شركاء في عملية النهضة. حيث أشار إلى أن المرأة يقع عليها ما يقع على الرجل من واجبات، وإن اختلفت مهمة كل منهما والدور المكلف به، لذلك اعتبر البنا أن الأصل الخامس من أصول الإصلاح الاجتماعي الشامل يتحدد في (النهوض بالرجل والمرأة جميعاً وإعلان التكامل والمساواة بينهما وتحديد مهمة كل منهما تحديداً دقيقاً)⁽¹³²⁾. وبهذا تجاوز النظرة التقليدية للمرأة التي تنظر إلى المرأة على أنها عنصر مستهدف في عملية التغيير، وتسعى إلى تحسين أوضاعها، أو المطالبة لها ببعض الحقوق. وانطلق من رؤية إسلامية تضع المرأة داخل حركة التغيير عنصراً فاعلاً في بناء المجتمع ورقه* بوصفها إحدى القوى الدافعة للنهضة.

أما القوة الثانية التي اهتم بها حسن البنا فقد تمثلت في قطاع الشباب. حيث أدرك أن الشباب يمثلون دعامة أساسية للنهضة، ولذا كان يقدر أهمية إقبال الشباب على أفكاره الإصلاحية معتبراً أن ذلك توفيق كبير للدعوة⁽¹³³⁾. فقد أيقن أن التجارب أثبتت عجز أولى أمر المسلمين عن أداء مهمة الجهاد من أجل الإسلام، ولذلك قرر أن هذه المهمة يتولاها النشء الجديد الذي يجب أن يربى على استقلال النفس والقلب واستقلال الفكر والعقل واستقلال

(131) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 200-201.

(132) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة 'بين أمس واليوم'، ص 93-94.

(*) من هذا المنطلق كان للمرأة دور فاعل في حركة الإخوان المسلمين، حيث تكونت فرقة للأخوات المسلمات غايتها نشر تعاليم الإسلام وبث آدابه ومبادئه في نفس الفتاة المسلمة والأسرة المسلمة.

انظر: البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 176.

(133) المرجع السابق، ص 131.

الجهاد والعمل⁽¹³⁴⁾. وآمن البنا بقدرة الشباب على إنجاز حركة التغيير المنشود لامتلاكه الخصائص المؤدية إلى تحقيق ذلك. وعبر عن ذلك بقوله: (إنما تنجح الفكرة إذا قوى الإيمان بها، وتوفر الإخلاص في سبيلها وازدادت الحماسة لها، ووجد الاستعداد الذي يحمل على التضحية والعمل لتحقيقها. وتكاد تكون هذه الأركان الأربعة: الإيمان والإخلاص والحماسة والعمل من خصائص الشباب)⁽¹³⁵⁾.

خلاصة ما سبق أن الشيخ حسن البنا اهتم بالقوى الاجتماعية الدافعة للتغيير، وركز على قطاعين فاعلين مؤثرين في عملية التغيير هما الشباب والمرأة. ومن هنا طالب البنا جماهير الأمة جميعاً أن يحملوا عبء الجهاد مهما كانت ظروفهم، وكان يحرضهم على (النفير العام)⁽¹³⁶⁾. مقررأ أن (بناة الأمم ودعاة الحق ودعائم الإصلاح لا بد أن يجاهدوا ولا بد أن يستعدوا لكفاح طويل لا نهاية له، فإن حاجات الأمم أطول من أعمارها مهما طال، وعليهم ألا يقصروا أو ينوا في أداء المهمة)⁽¹³⁷⁾. وعلى ذلك نظر البنا إلى التغيير الاجتماعي على أنه حركة تدفعها القوى الاجتماعية المختلفة، مما يستلزم تكامل الأدوار وتكاتف الجهود والاستعداد لتحمل مسؤولية التغيير. وبذلك يشكل التغيير الاجتماعي نتاجاً لتلك القوى عندما يتنامى داخلها الإيمان والإخلاص والحماس والعمل، مما يعنى أن الوعي بأهمية التغيير، ونمو الإرادة الإنسانية من الشروط الأساسية لإحداث التغيير الاجتماعي.

وعند مناقشته لقضية التغيير العالمي تعرض الشيخ حسن البنا لنمط التغيير التقدمي، على أساس أن التغيير العالمي يتخذ مساراً تطورياً تقدماً، وبذلك ربط حركة التاريخ الإنساني بفكرة التطور. ويتضح ذلك في قوله: (تسير البشرية قدماً نحو الكمال الذي كتبه الله لها يوم شاء أن يستخلف الإنسان في

(134) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، "الإخوان المسلمون تحت راية القرآن"، مرجع سابق، ص 197.

(135) المرجع السابق، رسالة 'إلى الشباب'، ص 183.

(136) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 303.

(137) المرجع السابق، ص 304.

الكون، وسخر له ما في السموات وما في الأرض جميعاً، والبشرية في محاولتها هذه أحياناً تستوحى الشعر والخيال... وأحياناً تستوحى الفكر والعقل فيرشدها إلى تجارب في تكوين الأمم وتربية الشعوب كثيراً ما تكون طويلة المدى وكثيراً ما تنزع بها المعاكسات العاطفية نحوها إلى جهة خطأ فتصبح عقيمة النتائج فاسدة الآثار⁽¹³⁸⁾.

يكشف ما سبق عن تصور البنا للتغير الاجتماعي العالمي الذي يتجه نحو التطور الارتقائي، ولكنه في الواقع لا يتصور أن يتخذ التطور مساراً خطياً تصاعدياً. إذ رأى في هذا الشكل من التطور الإنساني إشارة إلى نهضة الإنسانية التي يقودها الأدباء والعلماء والساسة ورجال الاجتماع ورجال الإصلاح الفكري. لذلك يقول البنا: (تسمع عن الشعراء وقادة العواطف وتسمع عن أساطين العلم... وتسمع عن زعماء الأمم في السياسة والاجتماع والثورات الفكرية والعلمية، وتسمع عن زعماء الأمم وبناء الدول، فتصف أولئك جميعاً بالزعماء وترى منهم رؤوساً تنهض بالإنسانية نحو الكمال)⁽¹³⁹⁾. وهكذا عبر البنا عن رؤيته التطورية التي اختلفت، بلا شك، عن مذهب الدارونية القائل بحصول التحول الارتقائي، وفي الوقت نفسه اقتربت من مذهب بعض المفكرين المسلمين القدامى الذين ذهبوا إلى قبول فكرة التطور، ورأى بعضهم أن التطور قانون الوجود قاطبة، مع رفضهم فكرة التحول⁽¹⁴⁰⁾.

وعلى ذلك ربط البنا بين التطور الإنساني وقضية الإرادة الإنسانية، كما ربطه بالتخطيط المسبق والغاية المستهدفة من التقدم والكمال الإنساني. ومن هنا كان اعتراف البنا بتطور العقل البشري، على أساس أنه في نشوئه وتكوينه مشابهاً لنمو الفرد الواحد في أطوار وأدوار. (فهو ينشأ ضعيفاً لا يكاد يدرك ما حوله ثم تتسع أمامه آفاق الإدراك وحدوده فلا يزال يتعلم حتى يبلغ أقصى

(138) المرجع السابق، ص 196.

(139) المرجع السابق، ص 197.

(140) انظر: عزام، محفوظ على حسن. (نظرية التطور عند مفكري الإسلام: دراسة مقارنة)،

رسالة دكتوراة "غير منشورة"، دار العلوم، جامعة القاهرة، 1982م، ص 132-135.

قوته... (141). غير أنه لا ينسب هذا التطور إلى الطبيعة، ولا يتصور حدوث تحول بيولوجي في تركيب العقل البشري، ولكنه يعتقد أن (العقل الإنساني في نشأته وأدوار حياته وأطوار نموه دائم الرقي والاكتمال بحسب ما يكتسبه من المعارف المتجددة والتجارب المتكررة المتعددة) (142).

وهنا يبدو حسن البنا متأثراً بأفكار الإمام محمد عبده حول التطور الإنساني، وتبدو كلماته حول تطور العقل صياغة جديدة لما قاله الإمام في "رسالة التوحيد"*. حيث رسم البنا ثلاثة أطوار للعقل البشري هي: (طور الخرافة) والبساطة والتسليم المطلق للغيب المجهول والقوى الخفية فهو ينسب إليها كل شيء ويفسر بها كل شيء. و (طور الجهود المادية) والتنكر لهذا الغيب المجهول، ومحاولة تفسير مظاهر الكون جميعاً تفسيراً مادياً صرفاً وفق قوانين تجريبية اهتدى إليها الإنسان بطول تجاربه ودوام بحثه وتفكيره، وكثيراً ما طغى هذا التفكير على العقل الإنساني في هذه العصور الحديثة. ثم (طور الكمال) وهو ما جاء به الإسلام ليفصل بين الطورين السابقين، من خلال وصفه العالم الغيبي المجهول وصفاً يقربه إلى الأذهان ولا يتنافى مع بديهيات العقول. وهو مع هذا يقرر فضل هذا العالم المادي وما فيه من خير للناس ويدعو إلى النظر السليم في ملكوت السموات والأرض. وهذا اللون من ألوان التفكير هو أكمل مراحل العقل البشري وأكثرها انطباقاً على واقع الحياة

(141) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 359.

(142) المرجع السابق، ص 360.

(*) يقول الإمام محمد عبده: (وكما جرت سنته وهو رب العالمين بالتدرج في تربية الأشخاص من خارج بطن أمه لا يعلم شيئاً إلى راشد في عقله، كامل في نشأته يمزق الحجب بفكره ويواصل أسرار الكون بنظره، كذلك لم تختلف سنته ولم يضطرب هديه في تربية الأم، فلم يكن من شأن الإنسان في جملته ونوعه أن يكون في مرتبة واحدة من العلم وقبول الخطاب من يوم خلقه الله إلى يوم يبلغ به الكمال منتهاه، بل سبق القضاء بأن يكون شأن جملته في النمو قائماً على ما قررته الفطرة الإلهية في شأن أفراده).

انظر: عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص 145.

ومنطق الكون، وذلك هو الجمع بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل⁽¹⁴³⁾. ونظراً لإيمان حسن البنا بفكرة "الدورة الحضارية"، فقد رأى أن هذا التطور لا يسير في اتجاه خطي مستقيم، بل يسير في صورة متذبذبة⁽¹⁴⁴⁾. وفي هذا السياق جاء تفسيره لانتصار الحضارة الغربية بمبادئها المادية، في صراعها الاجتماعي والثقافي على الحضارة الإسلامية.

3 - آليات التغيير الاجتماعي

حاول الشيخ البنا أن يستخلص الخطوات المنهجية السليمة في التعامل مع القوانين الحاكمة للتغيير الاجتماعي بهدف الاستفادة منها في تحديد أسس النهضة الإسلامية. حيث يقول: (لا تصادموا نواميس الكون فإنها غالبية، ولكن غالبوها واستخدموها وحولوا تيارها واستعينوا ببعضها على بعض، وترقبوا ساعة النصر...)⁽¹⁴⁵⁾. مما يوضح ثقة البنا في القدرة الإنسانية، وتأكيد على إمكانية التحكم في مسار التغيير واتجاهه. وبذلك طرح عدة عناصر اعتبرها أهم القواعد المنهجية للعمل الحركي الدافع لعملية التغيير من أجل التقدم.

أولى هذه القواعد التي طرحها الشيخ البنا هي تحديد سبل التجديد، واستعان البنا بقوانين التغيير الاجتماعي في تحديد تلك السبل التي شكلت شروطاً للنهضة في تصوره، حيث عبر عن قضية التغيير والتجدد كسنة من سنن الله في تربية الأمم وبنائها⁽¹⁴⁶⁾*. وانطلق من تلك القاعدة ليحدد أربع خطوات رئيسة هي سبل التجدد والنهضة، مؤكداً أن (الأمّة تقوى إذا حددت غايتها وعرفت مثلها الأعلى، ورسمت منهاجها، وصممت على الوصول إلى

(143) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، 'دعوتنا في طور جديد'، مرجع سابق، ص 227-228.

(144) المرجع السابق، ص 228.

(145) المرجع السابق، رسالة 'المؤتمر الخامس'، ص 127.

(146) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 222-223.

(*) لدعم رؤيته حول فكرة التداول ذكر البنا قول الله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: 214].

الغاية وتنفيذ المنهاج ومحاكاة المثل مهما كلفها ذلك من تضحيات)⁽¹⁴⁷⁾.

وعلى ذلك حدد حسن البنا سبل النهضة في عدة خطوات: الخطوة الأولى (تحديد الغاية)، إذ رأى أن القرآن الكريم حدد غايات الحياة ومقاصد الناس فيها، فبين أن قوماً همهم من الحياة الأكل والمتعة، وآخرين شأنهم في الحياة إيقاد الفتن وإحياء الشرور والمفاسد. وتلك مقاصد نزه الله المؤمنين عنها، فكانت غايتهم هداية البشر على الحق وإرشاد الناس جميعاً إلى الخير وإنارة العالم كله بشمس الإسلام⁽¹⁴⁸⁾. وبما أن الغاية هي التي تدفع إلى الطريق، حسبما أشار البنا، لذلك استنتج أن من أسباب تخلف الأمة غموض الغاية واضطرابها⁽¹⁴⁹⁾. وطبقاً لسنن التغيير، رأى البنا ضرورة كشف هذا الغموض بتحديد الغاية العليا لمشروع النهضة الإسلامية بقوله: (دعوت قومي إلى أن يختاروا... فيقيموا دعائم حياتنا الاجتماعية في كل مظاهرها على قواعد الإسلام الحنيف، وبذلك يسلم مجتمعنا من هذا القلق والاضطراب والبلبلة التي شملت كل شيء والتي وقفت بها عن كل تقدم...)⁽¹⁵⁰⁾.

وعلى ذلك حذر البنا من اندفاع الشعوب الشرقية الإسلامية في تيار التقليد، فترفع نهضاتها بتلك النظم البالية التي أثبتت التجربة فسادها وعدم صلاحيتها⁽¹⁵¹⁾. مؤكداً أن غاية التغيير يجب أن تنبثق من أحكام القرآن الكريم إذ (جاء الإسلام الحنيف نظاماً اجتماعياً كاملاً يقوم على مخاطبة الفطرة الإنسانية واستثارة ما فيها من قوى روحية تمثل عقائد ثابتة، وخلائق فاضلة وأفكاراً عالية وأعمالاً نافعة تنظم ملكات الفرد، وحياة الأسرة وطبقات الأمة وواجبات الدولة وعوامل الاتصال والأخوة بين العالمين)⁽¹⁵²⁾. ووفقاً لذلك

(147) المرجع السابق، ص 224.

(148) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "إلى أي شيء ندعو الناس"، مرجع سابق، ص 34.

(149) المرجع السابق، ص 35.

(150) المرجع السابق، رسالة "مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي"، ص 304.

(151) حسن البنا. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 200.

(152) حسن البنا. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "إلى أي شيء ندعو الناس"، مرجع سابق، ص 53.

حدد البنا مهمتين للإسلام في الوجود: الأولى صياغة الأفراد صياغة إنسانية جديدة، أساسها الصلة بالله، وإبراز خصائص الإنسان العليا والسمو ببدنه وعقله ووجدانه، والأخرى صياغة المجتمعات البشرية صياغة إنسانية عالمية جديدة بتأليف بناء متماسك قائم ومجتمع موحد فاضل⁽¹⁵³⁾. ورأى أن غاية التغيير والنهضة يجب أن تتفق مع تلك المهمة الإسلامية التي تعنى بصياغة الأفراد والمجتمعات. وذلك يعنى أنه نظر إلى التغيير الاجتماعي من منظور تنموي لا يقف عند حدود مواجهة الثالوث التقليدي (الفقر والجهل والمرض) فحسب، ولكنه يصبو إلى غاية عليا تتجاوز ذلك إلى بناء الإنسان ونشر قيم الإنسانية حيث يقول: (مشكلة الدنيا اليوم ليست مشكلة مادية بقدر ما هي مشكلة روحية. ليست مشكلة الفقر أو المرض والجهل بقدر ما هي مشكلة الظلم والطمع والقوة وفقدان العدالة والرحمة والإنصاف)⁽¹⁵⁴⁾. وبذلك حدد البنا أهدافاً فرعية للإصلاح ولتحقيق الغاية الكلية، من أبرزها إصلاح مظهر الاجتماع وتنظيم التعليم والدعوة إلى الوحدة الإسلامية القائمة على الإنسانية⁽¹⁵⁵⁾.

أما الخطوة الثانية في سبيل التجديد فتمثلت في (تحديد المثل الأعلى)، واعتبر البنا أن تحديد المثل الأعلى يشكل أحد الأركان الثلاثة للنهضة بوصفه أساس القوة الروحية⁽¹⁵⁶⁾. وينظر البنا إلى المثل الأعلى من جهتين: الأولى من خلال رؤية تاريخية، والأخرى من خلال رؤية واقعية ترتبط باختيار قادة النهضة، وفي هذا الإطار رأى البنا ضرورة الاسترشاد بالعبارة التاريخية، والاسترشاد بنماذج الأمم الناهضة التي اقتدت بمثل عليا يجب الاهتداء بها، وفي سياق رؤيته لحركة التاريخ يقول البنا: (حدثنا التاريخ أن الصبر والثبات والحكمة والأناة وصلت بهذه النهضات الضعيفة النشأة القليلة الوسائل إلى

(153) المرجع السابق، رسالة "إلى أي شيء ندعو الناس"، ص 48.

(154) البنا، حسن. حديث الثلاثاء، مرجع سابق، ص 459.

(155) البنا، حسن. خطب الجمعة للإمام الشهيد حسن البنا، بنها: دار الحكمة، ج 1،

1999م، ص 47.

(156) المرجع السابق، ص 10.

ذروة ما يرجو القائمون بها من توفيق ونجاح⁽¹⁵⁷⁾.

وحينما استعرض البنا أهم مشكلات المجتمع الحديث، رأى أن أبرزها غياب المثل العليا، حيث يقول: (لقد اختفت المثل العليا تمام الاختفاء، وغابت عن الأنظار والقلوب تلك الأهداف الجميلة التي نادى بها هؤلاء الناس ساعة العسرة. وجندوا باسمها قوى الأمم ضد الظلم والطغيان... ولم تعد لهؤلاء الساسة الزعماء فلسفة راقية يقودون بتوجيهها العالم إلا فلسفة المصالح المادية والمطامع الاستعمارية...⁽¹⁵⁸⁾). وقد بين البنا أن اختيار الرجال الذين يعتقدون مثلاً علياً رفيعة أحد المتطلبات الأساسية لقيادة الأمة نحو التقدم وتوجيه حركة التغيير سياسياً واجتماعياً، وهؤلاء الرجال، كما يرى، هم "أهل الحل والعقد" الذين يمثلون الأمة ويعبرون عن رأيها، وهم الذين يجب أن يُستشاروا في قضايا الأمة ويبتون فيها. واستناداً إلى أقوال الفقهاء حدد البنا ثلاث فئات اعتبرهم يمثلون أهل الحل والعقد وهم: الفقهاء المجتهدون الذين يُعتمد على أقوالهم في الفُتيا واستنباط الأحكام، وأهل الخبرة في الشؤون العامة، والقادة والرؤساء كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات⁽¹⁵⁹⁾.

وتتمثل الخطوة الثالثة في رسم المنهاج (التخطيط) فقد رسم الشيخ حسن البناً منهاجاً إسلامياً يعتمد على رصد الواقع الاجتماعي والسياسي ويحدد مراحل العمل من أجل تغيير هذا الواقع. مؤمناً بضرورة التدرج في تنفيذ عملية التغيير. وفي ذلك يقول البنا: (أنت إذا راجعت تاريخ النهضة في الأمم المختلفة شرقية أو غربية، قديماً أو حديثاً، رأيت أن القائمين بكل نهضة موفقة نجحت وأثمرت كان لهم منهاج محدد عليه يعملون، وهدف محدد إليه يقصدون... وضعه الداعون إلى النهوض وعملوا على تحقيقه ما امتد بهم

(157) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "إلى أي شيء ندعو الناس"، مرجع سابق، ص 48-51.

(158) البنا، حسن. مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، مرجع سابق، ص 299.

(159) المرجع السابق، ص 328.

الأجل وأمكنهم العمل⁽¹⁶⁰⁾. وعلى ذلك حدد البنا عنصرين مهمين يجب توافرها في هذا المنهاج هما: "التواصل" و"التتابع". فتواصل الجهود عبر الأجيال وتتابع البناء خلال مراحل زمنية يعد عاملاً مهماً في نجاح جهود النهضة⁽¹⁶¹⁾. ونظر البنا إلى تحديد المنهاج باعتباره قانوناً للتغيير، حيث يعتقد أن (كل انقلاب تاريخي وكل نهضة في أمة تسير طبق هذا القانون... حتى النهضات الدينية التي يرأسها الأنبياء، إلا أن هذه النهضات يرسم منهاجها الحق تبارك وتعالى ويهدى الرسول ومن ورائه قومه ويرشدهم إلى خطوات المنهج خطوة خطوة، كل خطوة في وقتها المناسب، ويؤيدها في كل ذلك بنصره... فتكون النهضة موفقة لا محالة...)⁽¹⁶²⁾.

على هذا الأساس تبلورت فكرة التخطيط المرحلي عند البنا حيث يقول: (وأما التدرج والاعتماد على التربية ووضوح الخطوات في طريق الإخوان المسلمين، فذلك أنهم اعتقدوا أن كل دعوة لا بد لها من مراحل ثلاث: مرحلة الدعاية والتعريف والتبشير بالفكرة وإيصالها إلى الجماهير من طبقات الشعب، ثم مرحلة التكوين وتخير الأنصار وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف بين هؤلاء المدعوين، ثم بعد ذلك كله مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج. وكثيراً ما تسير هذه المراحل جنباً إلى جنب نظراً لوحدة الارتباط وقوته بينها جميعاً، فالداعي يدعو وهو في الوقت نفسه يتخير ويربى، وهو في الوقت عينه يعمل وينفذ كذلك)⁽¹⁶³⁾. ذلك يعني أن المراحل عند البنا قد تتداخل زمنياً، وأن التخطيط يتم متزامناً مع التنفيذ، إلا أن البنا قد أولى مسألة الزمن أهمية خاصة، فاختيار التوقيت المناسب لكل مرحلة والاستفادة من الفرص السانحة أحد مقومات المنهاج الناجح، وعلى ذلك اتخذ البنا من مقولة "الزمن جزء من العلاج" قاعدة يتوارثها الإخوان. حيث يقول: (الزمن جزء من علاج الفرد

(160) المرجع السابق، رسالة "هل نحن قوم عمليون"، ص 88.

(161) المرجع السابق، ص 88.

(162) المرجع السابق، ص 89.

(163) المرجع السابق، رسالة "المؤتمر الخامس"، ص 125-126.

والنفس والبدن والمجتمع... وفي كل ناحية من نواحي الحياة⁽¹⁶⁴⁾. ولتأكيد هذه الفكرة يستعير البنا قول الإمام محمد عبده (الفرص لا نخلقها ولكن لا نضيعها)، موضحاً أن الفرص والظروف بيد الله تعالى، يوجهها كيف يشاء⁽¹⁶⁵⁾. وتأسيساً على القاعدة السابقة رفض البنا دعوة بعض المتحمسين المتعجلين باختصار بعض الخطوات للوصول إلى الغاية النهائية سريعاً قائلاً: (فمن أراد منكم أن يستعجل ثمرة قبل نضجها... فليست معه في ذلك بحال)⁽¹⁶⁶⁾.

وأخيراً حدد الشيخ حسن البنا الخطوة الرابعة في (الإعداد والعُدّة)، فقد ذهب إلى أن تحقيق المنهاج يحتاج إلى إعداد وعُدّة، ومن ثم حدد عُدّة الإخوان المسلمين الأولى في "الإيمان"، حيث خاطب أتباعه قائلاً إن الإيمان (هو السلاح الذي سنحمله لنغزوا به العالم من جديد)⁽¹⁶⁷⁾. أما العُدّة الثانية فقد حددها في "الجهاد"، ويقول في ذلك: (إن الذين فتحوا أقطار الدنيا، ومكن الله لهم في الأرض من أسلافنا لم يكونوا أكثر عدداً ولا أعظم عُدّة؛ ولكنهم مؤمنون مجاهدون)⁽¹⁶⁸⁾. والإعداد الذي نادى به البنا يهدف إلى إكساب الأمة القوة المعنوية، والقوة المادية. وعُدّة الأمة لامتلاك القوة المعنوية كما يرى البنا، تتطلب من الأمة أن (تحتمل التضحيات وتصبر على المشاق في كفاحها ونضالها وأن تستروح روح النصر بالصلاة)⁽¹⁶⁹⁾. وإذا ما امتلكت الأمة القوة المعنوية أمكنها الإعداد للقوة المادية التي تعد الركن الثالث من أركان النهضة. حيث يعتقد البنا أنه (إذا قويت روح الأمة وأخلاقها، تبع ذلك حتماً دوام التفكير في وسائل القوة المادية، وتلا ذلك

(164) البنا، حسن. حديث الثلاثاء، مرجع سابق، ص 380.

(165) المرجع السابق، ص 380.

(166) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "المؤتمر الخامس"، مرجع سابق، ص 127.

(167) المرجع السابق، رسالة "الإخوان المسلمون تحت راية القرآن"، ص 193.

(168) المرجع السابق، ص 195.

(169) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 201.

التفكير في القوة نفسها، وإلى هذا يشير القرآن في نظامه الحكيم الذي وضع لحياة الأمم ونهوضها: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11] إلى جانب قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60] (170).

وعلى ذلك، أولى البنا إعداد الفرد وتربيته عناية جيدة، فاهتمت جماعة الإخوان بإعداد الفرد روحياً وخلقياً وعقلياً ودينياً واجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً⁽¹⁷¹⁾. وكان اهتمامه البالغ بعملية الإعداد واضحاً في رسالته "المنهج الثقافي" والتي استهدفت إعداد الإخوان إعداداً يؤهلهم لأن يكونوا دعاة منتجين يحملون أعباء الدعوة، وتوجيه الإخوان ثقافياً وإكمال النقص العلمي، وتقوية المواهب والاستعدادات الفطرية في نواحي الإنتاج المختلفة اللازمة للنهوض⁽¹⁷²⁾. وقد اتبع البنا عدة وسائل لإعداد الإخوان المسلمين وتعبئتهم، موضحاً أن تلك الخطوة تمثل المرحلة الثانية من مراحل عمل الجماعة بعد الدعوة الفكرية ونشرها بين الجماهير من طبقات الشعب، أما الخطوة الثالثة فكانت الخطوة التنفيذية العملية والتي قصد بها البنا "الجهاد"⁽¹⁷³⁾. وظهرت وسائل الإعداد في هذه الخطوة على ثلاث صور عملية أنشأها البنا وهي: الكتابات وفرق الكشفة ودرس التعاليم* في الكتابات أو في أندية الإخوان المسلمين، وشكلت تلك النظم وسائل عملية لتقوية

(170) المرجع السابق، ص 199.

(171) محمود، علي عبد الحلیم. في فقه الإصلاح والتجديد عند الإمام حسن البنا " ركن الإخلاص في مجالات العمل الإسلامي"، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1، 1994م، ص 15.

(172) المرجع السابق، ص 54.

(173) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "المؤتمر الخامس"، مرجع سابق، ص 126-128.

(*) أراد البنا من إنشاء الكتابات تقوية الصف بالتعارف ونماذج النفوس والأرواح ومقاومة العادات والمألوفات، أما فرق الكشفة فأراد بها تقوية الصف بتنمية الأبدان بالرياضة والتعود على الطاعة والنظام والإعداد على الجندية، كما أراد من درس التعاليم تقوية الصف بتنمية أفكار الإخوان وعقولهم بدراسة جامعة لأهم ما يلزم المسلم معرفته لدينه ودنياه. انظر: المرجع السابق، ص 126.

وإعداد الفرد المسلم في الجوانب الاجتماعية والبدنية والثقافية⁽¹⁷⁴⁾. ويبدو واضحاً أن البنا قد ركز اهتمامه على هذه الجوانب الثلاثة لكي يتمكن من تحقيق هدفه الرئيس - الذي كان يتطلع إليه، وهو تأهيل الرجال ليكونوا قادرين على تحمل أعباء مشروع النهضة الإسلامية من أجل تغيير النظام الاجتماعي على أسس إسلامية. كما يتضح أن السبل التي حددها البنا لإعداد الإخوان ارتبطت بالعمل الحركي التنظيمي من أجل التغيير.

لا يكتفي الشيخ حسن البنا بتوضيح الخطوات والشروط اللازمة لدفع حركة التغيير، إنما شغلته أيضاً قضية أخرى ذات أهمية بالغة في دفع حركة التغيير الاجتماعي، وتلك هي (قضية متطلبات التغيير)، فقد كان البنا يؤمن بأن نجاح العمل الحركي التنظيمي الساعي إلى التغيير يحتاج إلى متطلبات محددة تحرك التغيير وتدفعه إلى الأمام. ومن ثم حدد ثلاثة شروط أساسية للتغيير هي: استقلالية التفكير والوحدة وتأخى العلم والدين، إذ آمن البنا بأهمية تحقيق هذه الشروط، كما أدرك أنها لن تتحقق تلقائياً، بل بجهد المصلحين ودعاة النهضة. مما يؤكد إيمانه بأهمية المسؤولية الفردية في التغيير. كما يوضح مدى إدراكه للمسؤولية الاجتماعية للأمة من أجل النهضة. وفيما يلي عرض لرؤية البنا حول هذه الشروط الثلاثة:

الشرط الأول للتغيير الاجتماعي كما حدده حسن البنا تمثل في (استقلالية التفكير)، إذ رأى البنا ضرورة اليقظة الروحية العملية سبيلاً لنهضة لأمة، مؤكداً أن ذلك لا يكفي وحده لما تصبو إليه الأمة، إنما يحتاج الأمر إلى أن تسود الفكرة الإسلامية حتى تؤثر في كل أوضاع المجتمع وتصبغها بصبغة الإسلام. وعلى الأمة إذا أرادت النهضة أن تفكر تفكيراً استقلالياً يعتمد على أساس الإسلام الحنيف، وألا تنقيد بنظريات الغرب واتجاهاته في كل شيء، وعليها أن تتميز بمقوماتها ومشخصات حياتها باعتبارها أمة عظيمة⁽¹⁷⁵⁾. ومن هنا جعل البنا أحد واجبات الإخوان المجاهدين أن يعملوا على إعادة الكيان

(174) المرجع السابق، ص 126.

(175) المرجع السابق، رسالة 'دعوتنا في طور جديد'، ص 237.

الدولي للأمم الإسلامية، بتحرير أوطانها وإحياء مجدها وتقريب ثقافتها وجمع كلمتها، حتى يؤدي ذلك إلى إعادة الخلافة المفقودة والوحدة المنشودة⁽¹⁷⁶⁾. وبهذا ربط البنا بين الاستقلال الفكري والاستقلال السياسي، واعتبرهما الأساس الذي تقوم عليه وحدة الأمة.

أما الشرط الثاني من شروط التغيير من وجهة نظر حسن البنا فيتمثل في (الوحدة الإسلامية)، حيث شكلت قضية الوحدة الإسلامية في تصوره قاعدة أساسية للإصلاح، فالحضارة الإسلامية قامت على الوحدة، ولذلك يجب أن تتمسك بها أساساً للنهضة، واستند البنا إلى قول الرسول ﷺ: (لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)، وعليه حدد وسائل الإصلاح وخطواته، مستلهماً الطرق والوسائل التي استخدمها الرسول وصحابته لبناء الحضارة الإسلامية ونشرها. ومن هنا ناشد أتباعه بقوله: (نود أن تتوحد وجهة الأنظار والهمم حتى يكون العمل أجدى والإنتاج أعظم وأكبر)⁽¹⁷⁷⁾.

تضمنت فكرة البنا عن الوحدة الإسلامية بعدين: الأول يتعلق بالوحدة الدينية، والآخر بالوحدة السياسية. وقد نادى حسن البنا بضرورة الوحدة الدينية، إلا أنه كان يقر الخلاف الفقهي في فروع الدين، نظراً لاختلاف العقول في قوة الاستنباط أو ضعفه، وكذلك بسبب سعة العلم وضيقه، واختلاف البيئات حتى أن التطبيق ليمتد باختلاف كل بيئة⁽¹⁷⁸⁾. ولكنه رفض التعصب والتحيز للآراء والأفكار التي لا تجتمع عليها القلوب، ولا تنبني معها الوحدة المنشودة التي لا تتحقق بدونها غاية⁽¹⁷⁹⁾. وعلى ذلك يصرح أن (منهاج الإخوان أمام مخالفيهم في المسائل الفرعية في دين الله... أنهم يجيزون الخلاف ويكرهون التعصب للرأي ويحاولون الوصول إلى الحق ويحملون الناس على ذلك بلطف ووسائل اللين والحب)⁽¹⁸⁰⁾.

(176) المرجع السابق، رسالة "دعوتنا"، ص 25.

(177) المرجع السابق، ص 25.

(178) المرجع السابق، ص 25-26.

(179) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 71.

(180) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "دعوتنا"، مرجع السابق، ص 27.

وقد شكل مفهوم الوحدة الإسلامية أحد أركان عقيدة الإخوان التي سجلها الشيخ البنا بقوله: (اعتقد أن المسلمين جميعاً أمة واحدة تربطها العقيدة الإسلامية، وأن الإسلام يأمر أبناءه بالإحسان إلى الناس جميعاً، وأتعهد بأن أبذل جهدي في توثيق رابطة الإخاء بين المسلمين وإزالة الجفاء والاختلاف بين طوائفهم وفرقهم)⁽¹⁸¹⁾*. ودعا البنا إلى نبذ المسائل الخلافية بين المسلمين، وسعى إلى جمع المسلمين وتوحيدهم طبقاً لقناعته بأن "اجتماع الآراء على خلاف الأولى أفضل من افتراقها وتشتيت الكلمة على ما هو أفضل"⁽¹⁸²⁾. وفي سبيل تحقيق الوحدة الإسلامية أراد البنا تطوير فكرة "الجامعة الإسلامية" التي دعا إليها جمال الدين الأفغاني، وذلك بتكوين "عصبة الأمم الإسلامية" التي تتطلب أولاً التعاون الثقافي والاجتماعي والاقتصادي بين الشعوب الإسلامية، ثم يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المؤتمرات، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى إذا تم ذلك نتج عنه الاجتماع على الإمام⁽¹⁸³⁾. ومن ثم تتحقق الوحدة

(181) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 197.

(*) ترجم البنا هذه الأفكار إلى واقع عملي من خلال المساهمة في تكوين جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية، والتقى بالإمام الشيعي الإيراني "نواب صفوي" عام 1945م بالقاهرة. ثم التقى المرجع الشيعي "آية الله الكاشاني أثناء الحج عام 1948م من أجل إزالة الخلاف بين الشيعة والسنة. وهناك عدد من الروايات تذكر أن البنا أقام علاقة قوية مع الشيعة الزيدية في اليمن في فترة مبكرة من تأسيس الجماعة، من خلال صلته بالسيد محمد زبارة أمير القصر السعيد، وهناك من يذكر أن الصلة بين الإخوان وعناصر من اليمن، نشأت عام 1939 خلال المؤتمر البرلماني العالمي لقضية فلسطين، وأوفد الإخوان مع أبناء الإمام يحيى سكرتيراً لهم من الإخوان. انظر: الورداني، صالح. عقائد السنة وعقائد الشيعة. القاهرة: مديبولي الصغير، ط 1، 1995م، ص 220.

- قاسم، عبد الكريم. نشأة وتطور الحركة الأصولية في اليمن، (في ندوة الأصوليات الدينية وحوار الحضارات، مرجع سابق، ص 12.

(182) المرجع السابق، ص 123.

(183) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "المؤتمر الخامس"، مرجع سابق، ص 145.

الإسلامية في إطار الخلافة التي اعتبرها رمزاً للوحدة الإسلامية⁽¹⁸⁴⁾.

وحدد البنا الشرط الثالث للتغيير في (تآخي العلم والدين)، فقد كان يؤمن بأن أفعل الوسائل في إصلاح الأمم هي الدين، وعارض أي طريق آخر للإصلاح قائلاً: (رأى قوم أن يصلحوا من أخلاق الأمم عن طريق العلم والثقافة، ورأى آخرون أن يصلحوه عن طريق الأدب والفن، ورأى غيرهم أن يكون هذا الإصلاح عن طريق أساليب السياسة، وسلك غير هؤلاء طريق الرياضة. كل أولئك أصابوا في تحديد معاني هذه الألفاظ أو أخطأوا وسددوا أو تباعدوا... إن دين الإسلام جمع محاسن كل هذه الوسائل وبعد عن مساوئها)⁽¹⁸⁵⁾.

وعلى ذلك قرر البنا أن الإسلام يحرر العقل، ويحث على النظر في الكون ويرفع قدر العلم والعلماء ويرحب بالصالح النافع من كل شيء، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها⁽¹⁸⁶⁾. ولما كان البنا يؤمن بأن العلم لا يناقض الدين، (بل أن معرفة الكون هي الوسيلة الصحيحة لمعرفة الله في نظر الإسلام... والعلم الطبيعي لا يناقض الدين، ولكن الذي يناقض الدين هو ترك هذا العلم)⁽¹⁸⁷⁾. فقد احتج على الذين تصوروا أن العلم يناقض الدين بقول "هربرت سبنسر": (العلم يناقض الخرافات ولكن لا يناقض الدين نفسه)⁽¹⁸⁸⁾. ومن ثم يقرر البنا بأنه (لن تصطدم حقيقة علمية صحيحة بقاعدة شرعية ثابتة، ويؤول الظني منهما ليتفق مع القطعي، فإن كان ظنيين فالنظر الشرعي أولى بالإتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار)⁽¹⁸⁹⁾. وينتهي البنا في هذه القضية إلى أن الإسلام قد (ربط بين القلب المؤمن والعقل المفكر وآخى بذلك بين الدين والعلم، ووفق بين الإنسان والطبيعة وبين الفرد والبيئة)⁽¹⁹⁰⁾. مشيراً

(184) المرجع السابق، ص 144.

(185) المرجع السابق، رسالة "هل نحن قوم عمليون"، ص 73.

(186) المرجع السابق، رسالة "التعاليم"، ص 358.

(187) البنا، حسن، نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 386.

(188) المرجع السابق، ص 386.

(189) البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام، رسالة "التعاليم"، مرجع سابق، ص 359.

(190) البنا، حسن، نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 387.

إلى موافقة القرآن الكريم للعقل والمنطق وغازرة ما فيه من العلم والمعرفة، وصحة ما أشار إليه من نظم الحياة وقواعد الاجتماع⁽¹⁹¹⁾.

وبهذا اتفقت رؤية البنا مع تصور الإمام محمد عبده حول العلاقة بين الشرع والعقل، حيث نظر إلى العقل باعتباره أحد وسائل هداية الإنسان بالإضافة للوجدان والإلهام الفطري والحواس والمشاعر، كما أن الدين والإرشاد الإلهي أيضاً وسيلة لهداية الإنسان⁽¹⁹²⁾. ومن هنا يذهب البنا إلى أنه (كما تحتاج الأمة الناهضة إلى القوة تحتاج إلى العلم الذي يؤازر القوة ويوجهها أفضل توجيه... والإسلام يجعل العلم فريضة كالقوة تماماً، ولم يفرق القرآن بين علم الدنيا وعلم الدين، بل أوصى بهما جميعاً)⁽¹⁹³⁾. واستناداً إلى كل هذا وافقت رؤية الشيخ البنا دعوة الإمام محمد عبده إلى اقتباس العلم الغربي التطبيقي، مشدداً على أهمية الانتقاء فيما لا يخالف الشرع حيث يقول: (إن لكل عصر وجهين: جميل وقبيح، ومن الغبن أن نترك جمال العصر "العلم العملي" لقبحه "التحلل والإلحاد والإباحية... إلخ"، ومن الخطأ أن نتهاون في قبحه لجماله، بل نقف موقف الناقد البصير الذي يأخذ الطيب وينفي الخبيث)⁽¹⁹⁴⁾.

يتضح مما سبق أن مناقشة حسن البنا لآليات التغيير الاجتماعي دارت حول مجموعة من القضايا المهمة التي كشفت عن القواعد المنهجية اللازمة لحركة التغيير الاجتماعي، وعن الشروط الضرورية لنجاح هذه الحركة، وعلى أساس تلك الشروط والقواعد طرح البنا رؤيته حول (وسائل التغيير الاجتماعي)، واعتمد البنا على وسيلتين للتغيير الاجتماعي، هما التربية والثورة، باعتبار أن التربية هي الوسيلة الأولى للإصلاح وعلاج النفس الإنسانية. حيث رأى أن

(191) المرجع السابق، ص 164.

(192) المرجع السابق، ص 147.

(193) البنا، حسن، مقال بعنوان "إلى الأمة الناهضة"، نقلاً عن "إبراهيم البيومي غانم"، مرجع سابق، ص 188.

(194) البنا، حسن، حديث مع "فريد وجدي"، مجلة الفتح، 8 أغسطس 1929م، المرجع السابق، ص 189.

(الإسلام عالج مشاكل المجتمعات فجعل الوقاية مما يؤدي إليها أولاً، واستئصال ما عساه أن يحدث ثانياً، والدواء الأول في كل علاج صلاح النفوس والتضامن الاجتماعي بين بنى الإنسان)⁽¹⁹⁵⁾. أما الثورة فهي الوسيلة الثانية التي تلي مرحلياً التربية، وقد كان البناء يؤمن أن (الدعوة في حقيقة أمرها ليست إلا خروجاً عن المألوفات وتغييراً للعادات والأوضاع، ومن هنا رأى ضرورة تنوع وسائل الدعوة، فمنها السلبي ومنها الإيجابي، ومنها ما فيه لين ومنها ما فيه شدة، ومنها ما يخالف العادات والمألوفات)⁽¹⁹⁶⁾. وبذلك زاوج البناء بين التربية والثورة الاجتماعية وعدّهما وسيلتين متكاملتين للتغيير لا غنى عنهما من أجل نهضة الأمة.

أ - التربية وسيلة للتغيير الاجتماعي

ناقش الشيخ حسن البنا قضية الحياة وماهية الإنسان في إطار رؤية دينية تكرم الإنسانية، وترقى بغاية الإنسان في الوجود⁽¹⁹⁷⁾. فالإنسان كما يصفه البناء لطيفة ربانية ونفخة قدسية وروح من أمر الله فضله على كثير من خلقه وحمله الأمانة وسخر له ما في السماوات وما في الأرض جميعاً⁽¹⁹⁸⁾. واعتبر البناء أن بناء الإنسان هو أساس بناء الأمم، حيث آمن أن الأمم المجاهدة التي تواجه نهضة جديدة وتسعى نحو التغيير (في ميسس حاجة إلى بناء النفوس وتشديد الأخلاق وطبع أبنائها على خلق الرجولة الصحيحة...)⁽¹⁹⁹⁾. ومن ثم أوضح أن الإسلام عنى بعلاج النفس الإنسانية عناية تامة لأنها مصدر النظم ومادة التفكير والتصور والتشكل... ولهذا كانت طبيعة الإسلام تسير العصور والأمم، وتتسع لكل الأغراض والمطالب، ولهذا أيضاً كان الإسلام لا يأبى

(195) البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام، رسالة "دعوتنا في طور جديد"، مرجع سابق، ص 237.

(196) المرجع السابق، رسالة "بين أمس واليوم"، ص 108.

(197) البنا، حسن. خطب الجمعة للإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص 2.

(198) المرجع السابق، ص 1.

(199) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "هل نحن قوم عمليون"، مرجع سابق، ص 68.

أبدأ الاستفادة من كل نظام صالح لا يتعارض مع قواعده الكلية وأصوله العامة⁽²⁰⁰⁾.

ذلك يعنى أن الشيخ البنا كان يؤمن بأن الإنسان هو صانع الحضارة ومؤسس النظام الاجتماعي، وعليه فإن الإنسان الذي أُعطي حق الاختيار في تشكيل عالمه، يجب أن يُعد لتحمل تلك المسؤولية. إذ يشير البنا إلى أن (أعظم مظاهر القوة في الإنسان أن يتغلب على ما يحيط به، وأن يُخضع الصعاب لإرادته، وإذا وصلت الأمة إلى هذا الحد فلم تتأثر بالحوادث ولم تبال بالعقبات كان عندها من المناعة الطبيعية ما يحول بينها وبين تسرب الوهن إليها، كانت خليفة بأن ترث الأرض وتسود الدنيا وتحسن الخلافة في الكون)*⁽²⁰¹⁾.

وكان البنا يؤمن بأن امتلاك الأمة لهذه القوة يتطلب إعداداً وتربية⁽²⁰²⁾. ولذلك ذهب إلى أن التربية العملية يجب أن تكون قرينة الدروس النظرية وتطبيقاً لها في برامج التعليم، وأن التربية السليمة الصحيحة الواعية هي التي تجلّى روعة هذا الدين في واقع الحياة⁽²⁰³⁾. ومن أجل ذلك رأى أن أحد أهداف الإخوان المسلمين (تكوين جيل جديد من المؤمنين بتعاليم الإسلام الصحيح، يعمل على صبغ الأمة بالصبغة الإسلامية الكاملة في كل مظاهر حياتها... وأن وسيلتهم في ذلك تنحصر في تغيير العرف العام وتربية أنصار الدعوة على هذه التعاليم حتى يكونوا قدوة لغيرهم في التمسك بها والحرص

(200) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "بين أمس واليوم"، مرجع سابق، ص 121.

(*) يشير البنا إلى التدريبات الربانية التي تنشئ في الأمة هذه المناعة وتطبعها بطابع القوة الحقيقية، وتلك التربية الإلهية المتمثلة في "الابتلاء" أو الاختبار الذي يبتلى به الله الناس، ويستشهد بقول الله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصِ مَنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّادِقِينَ﴾ [البقرة: 155].

(201) المرجع السابق، ص 203.

(202) المرجع السابق، ص 203.

(203) التلمساني. الملهم الموهوب أستاذ الجيل، مرجع سابق، ص 50.

عليها)⁽²⁰⁴⁾. وبهذا اعتبر البنا الإخوان مدرسة لتربية الكوادر التي تحمل مسؤولية التربية الاجتماعية التي ترمى إلى غاية أسمى هي "تربية الأمة" على النفس الفاضلة والخلق النبيل السام، وإيقاظ ذلك الشعور الحي الذي يسوق الأمم إلى الزود عن كرامتها والجدد في استرداد مجدها وتحمل كل عنت ومشقة في سبيل الوصول إلى الغاية⁽²⁰⁵⁾. ورأى أن الشباب المثقف مكلف بالإسهام في هذه المسؤولية، ولذا دعاهم إلى المشاركة قائلاً: (إنكم دعاة تربية وعماد انتصاركم إفهام هذا الشعب وإقناعه وإيقاظ شعوره من كل نواحيه على قواعد الإسلام وتعاليم الإسلام ومبادئ الإسلام)⁽²⁰⁶⁾.

ولئن كان الشيخ حسن البنا قد ركز على الجانب الاجتماعي للتربية، فإنه لم يهمل التربية السياسية، فقد آمن بضرورة توعية الجماهير بحقوقها السياسية وإعداد الشعب نظرياً وعملياً ليتمكن من المشاركة في نهضة الأمة وإصلاح المجتمع. وعبر البنا عن هذه الغاية قائلاً: (يجب أن تكون دعامة النهضة (التربية) فتربي الأمة أولاً وتفهم حقوقها تماماً وتتعلم الوسائل التي تنال بها هذه الحقوق، وتربي على الإيمان بها ويبث في نفسها هذا الإيمان بقوة أو بعبارة أخرى تدرس منهاج نهضتها درساً نظرياً وعملياً وروحياً)⁽²⁰⁷⁾.

وعلى هذا تتجه التربية عند البنا نحو أفراد المجتمع جميعاً بكل شرائحهم وانتماءاتهم، حيث يقول: (... يجب أن تعد البلاد التي تود النهضة مدرسة، طلبتها كل المواطنين وأساتذتها الزعماء وأهل العلم، وعلومها الحقوق والواجبات العامة أو الغاية والوسيلة، فليكن حجر الزاوية إصلاح خلق الأمة فلا نهوض لأمة بغير خلق)⁽²⁰⁸⁾. وهكذا حدد البنا أهداف التربية في عدة

(204) البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام، رسالة "المؤتمر الخامس"، مرجع سابق، ص 134.

(205) المرجع السابق، رسالة "هل نحن قوم عمليون"، ص 70.

(206) البنا، حسن، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 267.

(207) البنا، حسن، مقال بعنوان "في سبيل النهوض"، نقلاً عن "فريد عبد الخالق"، الإخوان المسلمون في ميزان الحق، القاهرة: دار الصحوة للنشر، ط 1، 1987م، ص 187.

(208) المرجع السابق، ص 187.

محاوَر فردية واجتماعية وسياسية، ركزت على مجموعة من القيم هي العدل والمساواة والأخوة والتعاون، حيث ارتبط المنهج التربوي عنده بالتربية الإسلامية، مستمداً عناصرها من القرآن الكريم والسنة النبوية⁽²⁰⁹⁾. واعتبر البناء التربوية وسيلة أساسية في عملية التغيير سواء على المستوى الفردي أو الأسري أو على مستوى المجتمع كله. وقدم تصوراً تفصيلياً لبرنامج إعادة التربية والإصلاح على أسس إسلامية بدءاً من المنزل ثم المدرسة ثم البيئة الاجتماعية⁽²¹⁰⁾. وظل المنهج التربوي قاعدة لدعوة الإخوان المسلمين طوال عشر سنوات حتى قرر البناء الانتقال من مرحلة الدعوة الكلامية إلى مرحلة دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال⁽²¹¹⁾. حيث بدأت ملامح المشروع الثوري الجهادي تبرز وسيلة للتغيير التزمّت بها الجماعة في نشاطها وممارساتها.

ب - الثورة وسيلة للتغيير الاجتماعي

أكد الشيخ حسن البنا على مبدأ (الثورة) مستمداً عناصرها من مرجعية قرآنية معبراً عن ذلك بقوله: (إن الإسلام في غايته ووسيلته ثورة كبرى تتضاءل دونها نظرياً وعملياً وتاريخياً آثار الثورة الفرنسية والثورة الروسية)⁽²¹²⁾. وبذلك التقى البناء مع السيد جمال الدين الأفغاني في تأكيده على الثورة، ولئن كان الأفغاني قد ركز على الأبعاد السياسية للثورة، فإن البناء قد نظر إلى الثورة على أنّه مفهوم شامل يعتمد على ثلاثة أركان: العلم، والتربية، والجهاد⁽²¹³⁾. ولذلك صاغ دعوته صيغة جهادية تغييرية تقوم على ربط الفكر بالعمل، حيث يقول: (. . . قد جعل الله الجهاد فريضة وجعله ذروة سنام الإسلام . . . فقال

(209) لمزيد من التفاصيل: عبد الحافظ، محمد مصطفى محمد: (فلسفة المنهج التربوي بين حسن البنا وأبي الأعلى المودودي)، ماجستير (غير منشورة)، الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1996م، ص399-405.

(210) خلف الله، أحمد ربيع عبد الحميد. الفكر التربوي، مرجع سابق، ص79-122.

(211) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص162-164.

(212) البنا، حسن. نقلاً عن إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للبنا، مرجع سابق، ص245.

(213) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص78.

تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ [الحَجَّ: 78] (214).

وتأسيساً على ذلك كانت الثورة عند البنا شكلاً من أشكال الجهاد. حيث أولى الجهاد اهتماماً بالغاً، وحرص على توضيح مراتبه، فرأى أن العاطفة الحية القوية التي تصبو إلى عز الإسلام ومجده أحد مراتب الجهاد، والاهتمام بأمر المسلمين جهاداً، كما أن التنازل عن بعض الوقت والمال من أجل خير الإسلام وأبنائه جهاداً، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة أحد مراتب الجهاد، أما أعلى مراتب الجهاد فهي القتال لاستعادة مجد الإسلام. وبين هذا وذاك رأى البنا أن "إصلاح شؤون الخلق" و"إقامة العدل" و"كلمة حق عند سلطان جائر" تعد كلها من مراتب الجهاد. فإذا لم يوفق المسلم إلى شيء من ذلك كله، فإن الجهاد كما يقول البنا: إن تحب المجاهدين من كل قلبك وتنصح لهم بمحض رأيك⁽²¹⁵⁾. وبهذه الرؤية الشاملة للجهاد جعل البنا لكل مسلم غيور على الإسلام حظاً في الجهاد، كل مكلف بقدر استطاعته. ومن هنا يسر البنا مهمة انتشار الدعوة التي قادها وجعلها حركة جماهيرية فاعلة، وبذلك تجاوز الخلاف الفكري بين أصحاب الدعوة والتربية دون الكفاح السياسي، وبين أنصار النضال السياسي الحركي دون العمل التربوي. حيث أسس مشروعاً ينطلق من تكامل الجهود التربوية والجهاد السياسي السلمي⁽²¹⁶⁾.

وبالرغم من أن رؤية البنا للجهاد قائمة على فقه صحيح للجهاد ومكانته في العبادات الإسلامية، مثلما أثبت "علي عبد الحلیم محمود"⁽²¹⁷⁾. إلا أنها أثار جدلاً واسعاً، حيث ثارت تساؤلات عديدة حول الأهداف السياسية لحركة الإخوان، واتهمت الجماعة بأنها انحرفت عن أهدافها الدينية والاجتماعية إلى أغراض سياسية ترمي إلى الوصول إلى الحكم وقلب النظام

(214) البنا، حسن. حديث الثلاثاء، مرجع سابق، ص220.

(215) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة 'هل نحن قوم عمليون'، مرجع سابق، ص 81-82.

(216) ابن علي، حسين بن محسن. الطريق إلى جماعة المسلمين، مرجع سابق، ص316.

(217) محمود، علي عبد الحلیم، في فقه الإصلاح والتجديد، مرجع سابق، ص166-171.

القائم بالقوة⁽²¹⁸⁾. كما رأى بعض منتقدي الحركة أن تأكيد البنا على مبدأ الجهاد قد جعل من الإخوان المسلمين "حركة فاشية"، ومن ثم اتجهت إلى إحداث تحول جذري في المجتمع⁽²¹⁹⁾. بينما عارض آخرون هذا الرأي، فرأى "ميتشل هادسون" أن ذلك موضع شك من وجهة النظر الأكاديمية، فالإخوان لم يكونوا قوميين متعصبين يقدسون عنصراً أو أمة، وذلك خلافاً لأسلوب موسوليني وهتلر⁽²²⁰⁾.

والحق أن البنا قد أقر القوة شعاراً للإخوان المسلمين باعتبارها شعاراً للإسلام في كل نظمه وتشريعاته⁽²²¹⁾. إلا أنه استبعد استخدام القوة وسيلة مثلى للتغيير، مقررراً أن (الإخوان المسلمين أعمق فكراً وأبعد نظراً من أن تستهويهم سطحية الأعمال والفكر، فلا يغوصوا إلى أعماقها ولا يزنوا نتائجها وما يقصد منها وما يراد، فهم يعلمون أن أول درجة من درجات القوة، قوة العقيدة والإيمان، ويولي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدها قوة الساعد والسلاح. ولا يصح أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر لها هذه المعاني جميعاً)⁽²²²⁾. وكان البنا يؤمن بأن لاستخدام القوة شروطاً حددها الإسلام، بالإضافة إلى أن القوة لا تكون أول العلاج، ومن ثم رأى أن من الواجب أن يوازن الإنسان بين نتائج استخدام القوة النافعة ونتائجها الضارة وما يحيط بهذا الاستخدام من ظروف⁽²²³⁾. واستناداً لتلك الرؤية عارض البنا الثورة الجماهيرية غير المنظمة، واعتبرها أعنف مظاهر القوة، موضحاً أن الإخوان لا يفكرون فيها ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها⁽²²⁴⁾. وانتقد البنا (الثورة الهوجاء

(218) العروسي، محمود كامل. أشهر قضايا الاغتيالات السياسية، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1989م، ص405.

(219) انظر: دكمجيان. الأصولية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 41، 60.

- رمضان، عبد العظيم. تطور الحركة الوطنية في مصر، مرجع سابق، ص 297-302.

(220) Hodson, Michael C. "Islam and Political development," in Esposito, John L., ed. (220) *Islam and Development*. New York: Syracuse University Press, 1980, p. 11.

(221) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة المؤتمر الخامس، مرجع سابق، ص135.

(222) المرجع السابق، ص135.

(223) المرجع السابق، ص135.

(224) المرجع السابق، ص136.

التي لا غاية لها، ولا ضابط ولا نظام ولا حدود ولا تعقيب إلا الهلاك والدمار والخسارة البالغة)⁽²²⁵⁾.

ذلك يعني أن المنهج الثوري عند حسن البنا لا يقر العنف والانقلاب السياسي كوسيلة من وسائل التغيير، ولكنه يعتمد على وسائل النضال السياسي السلمي، ويبدو ذلك في توجيهه لأتباعه بقوله: (أيها الإخوان لستم جمعية خيرية، ولا حزباً سياسياً، ولا هيئة موضوعة لأغراض محددة المقاصد. ولكنكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة فيحيه بالقرآن، ونور جديد يشرق فيبدد ظلام المادة بمعرفة الله...)⁽²²⁶⁾. (فلستم طلاب حكم ولكنكم طلاب منهاج وإصلاح ومبدأ...)⁽²²⁷⁾. وبذلك حدد منهجه الثوري في إطار الكفاح السلمي. وعلى هذا الأساس حدد البنا عدة قواعد للمعارضة السياسية التي يجب أن تتبناها حركة الإخوان المسلمين تتضمن الآتي:

- ❖ ألا تكون الخصومة بينهم وبين الناس خصومة أشخاص ولا ذوات، بل خصومة عقائد ومناهج.
 - ❖ عدم التهكم بخصومة حكومة من الحكومات الإسلامية أو هيئة من الهيئات العامة.
 - ❖ أن تكون المعارضة من باب النصيحة لا التشهير والفضيحة وأن تبنى على السلم والحب لا على التصادم والحرب⁽²²⁸⁾.
- وبذلك تأكد التزام البنا بمنهج السلف من أهل السنة، القائم على عدم مشروعية الخروج على السلطة. ورفض استخدام العنف والقوة في التغيير*.

(225) المرجع السابق، رسالة "مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي"، ص 301.

(226) المرجع السابق، رسالة "بين الأمس واليوم"، ص 110.

(227) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 266.

(228) المرجع السابق، ص 266.

(*) عارض البنا في رسالة "المؤتمر الخامس" أسلوب العنف الذي اتبعه أعضاء حزب مصر الفتاة من تحطيم الحانات ومحلات الخمور. وكذلك أنكر جريمة اغتيال النقراشي -رئيس وزراء مصر- الذي اتهم فيها أحد المنتسبين للإخوان، وأصدر بياناً يتبرأ من تلك الجريمة، تحت عنوان ليسوا إخواناً وليسوا مسلمين، وشجب الإرهاب والعنف، =

وقد كشف "توفيق الواعي" أن وصف البنا للإخوان بأنها دعوة سنية يعني أنه لا يخرج عن منهج أهل السنة في مسألة المقاومة المسلحة، ومن المعلوم أن منهج أهل السنة يمثل مدرسة الصبر، مما يعني أن وسائل التغيير عند البنا تتحدد في إطار (النضال الدستوري)⁽²²⁹⁾. وتمثل هذا النضال في عقد المؤتمرات الشعبية التي استهدفت شرح الحقوق القومية والسياسية للمواطنين، وتنظيم المظاهرات السلمية أمام قصر عابدين، وتنظيم الإضرابات، وإصدار البيانات إلى الشعب والحكومات للمطالبة بالإصلاح والتغيير⁽²³⁰⁾.

مما سبق يمكن القول إن حسن البنا قد حدد ضوابط للثورة الإسلامية، تعتمد على فكرة الجهاد والنضال السلمي. ومن هنا وصفت حركة الإخوان المسلمين بأنها كانت التعبير العصري الأول للمعارضة المنظمة فيما بين عامي 1930 و1940⁽²³¹⁾. حيث دعا البنا إلى النضال والكفاح، مؤكداً على أهمية هذا الجهد من أجل نهضة الأمة حيث يقول: (إن الأمة التي تحيط بها ظروف كظروفنا وتنهض لمهمة وتواجه واجبات كتلك التي نواجهها، لا ينفعها أن تتسلى بالمسكنات أو تتعطل بالآمال... وإنما عليها أن نعلم أن الجهاد من الجهد والجهد من التعب والعناء)⁽²³²⁾. وخلاصة القول أن مفهوم التغيير الاجتماعي عند البنا حمل أبعاداً ثورية تتجلى في قوله: (نحن نريد نفوساً متأججة وأرواحاً طموحة متطلعة متوثبة تتخيل مثلاً علياً وأهدافاً سامية لتسمو نحوها...)⁽²³³⁾. وهذا ما أعطى معنى الثورة عند البنا ملامح خاصة وخصائص متفردة.

= مشيراً إلى التزام الإخوان بالوسائل الإسلامية في الدعوة والتي سجلها القرآن الكريم في قوله تعالى: (ادعو إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة).
انظر: نص البيان (في) العروسي. أشهر قضايا الاغتيالات السياسية، مرجع سابق، ص 499.
(229) الواعي. الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين، مرجع سابق، ص 311.
(230) لمزيد من التفاصيل: أبو فارس، محمد عبد القادر. الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا، طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، 2001م، ص 95-101.
(231) Hodson, Michael C. "Islam and Political development," in John L. Esposito, ed. (231) *Islam and Development*. 1980, p. 20.
(232) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "هل نحن قوم عمليون"، مرجع سابق، ص 69.
(233) المرجع السابق، رسالة "دعوتنا في طور جديد"، ص 233.

4 - أهداف التغيير الاجتماعي

كان الشيخ حسن البنا يرى أن قضية التغيير العالمي يجب النظر إليها في إطار شمولية الإسلام والوحدة الإنسانية. وذلك لأنه آمن بأن النداء الذي يتكرر في القرآن (يا أيها الناس) لطيفة اجتماعية تشير إلى أن هذه المساواة تنتظم الناس جميعاً، فهي بمثابة إعلان للوحدة الإنسانية⁽²³⁴⁾. وبرغم إقراره بتلك الوحدة الإنسانية، فقد كانت نظرتة للعلاقة بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية تركز على الصراع الاجتماعي الثقافي بين الغرب والإسلام. وقد أشار البنا إلى استفادة الأمم الأوروبية من اتصالها بالإسلام خلال الحروب الصليبية، مما أكسبها شعوراً بالتوحد السياسي إلى جانب إفادتها من ذلك باليقظة الذهنية والعقلية واكتسابها علوماً ومعارف أسست عليها نهضتها العلمية التي سارت جنباً إلى جنب مع نشأة الدولة القوية في الغرب. حيث تشكلت الحضارة الغربية على أسس مادية بحتة⁽²³⁵⁾. ومن هنا ذهب البنا إلى أن طغيان النظرة المادية وجعلها المقياس في كل شيء وإقصاء الدين عن مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية، جعل الحضارة الغربية تناقض الأصول التي قررها الإسلام وجعلها أساساً لحضارته التي جمعت بين الروحانية والمادية جميعاً⁽²³⁶⁾.

وبهذا انتهى البنا إلى جوهر الصراع بين الحضارتين الغربية والإسلامية. واعتراف بانتصار الحضارة الغربية بمبادئها المادية، إلا أنه كان متفائلاً بأن الوقت قد حان لتراجع تلك الحضارة، نظراً لعجزها عن تأمين المجتمع الإنساني وفشلها في إسعاد الناس، رغم ما فتحت عليهم من حقائق العلم والمعرفة وما وفرتة لهم من أسباب الغنى والثراء⁽²³⁷⁾. ومن هنا توقع انهيار

(234) البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص470.

(235) القرضاوي، يوسف. الإخوان المسلمون: 70 عاماً في الدعوة، مرجع سابق، ص138-139.

(236) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "بين أمس واليوم"، ص 103.

(237) المرجع السابق، ص104.

الحضارة الغربية نتيجة العدوان الإمبريالي الذي أدى إلى تنبيه المشاعر القومية لدى الشعوب المستعمرة، بالإضافة إلى الطغيان الاجتماعي الذي أثر في انتعاش الفكرة الإسلامية⁽²³⁸⁾. وعلى ذلك رأى البنا أن المدنية الغربية التي أخضعت العالم كله بنتائج العلم تفلس الآن، فأصولها السياسية تقوضها الدكتاتورية، وأصولها الاقتصادية تجتاحها الأزمات، وأصولها الاجتماعية تقضى عليها المبادئ الشاذة والثورات المندلعة في كل مكان⁽²³⁹⁾.

هكذا فسر البنا الحركات الثورية في أوروبا الحديثة باعتبارها مقدمة لانهايار الحضارة الغربية. وربما أوحى مجريات الأحداث في الفترة التي عاشها البنا بهذه المؤشرات، حيث عاصر الحرب العالمية الأولى والثانية، وعاش مجموعة من الأزمات السياسية والاقتصادية التي ضربت العالم كله. ولكن هناك من انتقد البنا ورأى في آرائه السابقة دليلاً على قسوته في نقده للحضارة الغربية وكأنه لم يعترف لها بحسنة ولا مزية⁽²⁴⁰⁾. والحق أن البنا لم ينكر محاسن الحضارة الغربية ولم يفتن بها في الوقت نفسه، كما أنه أقر بمشروعية اقتباس كل ما هو حسن عن الغرب، على أن يكون نقلاً نقدياً فاحصاً*. مما يعنى أنه لم يكن يرى أن الصراع بين الغرب والإسلام يقضى بفناء كل عناصر الحضارة الغربية، ولكنه يصرح بالقول: (أنا من أولئك الذين ينادون بوجود التوفيق بين القديم والحديث، وانتخاب الصالح من كل منهما، وإحياء حضارة الشرق وآدابه، وأن نأخذ من الغرب أسباب قوته المادية من علم وصناعة. فأحب شيء إلى نفسي التجديد المعتدل النافع بشرط

(238) المرجع السابق، ص 106.

(239) المرجع السابق، رسالة 'نحو النور'، ص 275.

(240) انظر: يوسف القرضاوي. الإخوان المسلمون: 70 عاماً من الدعوة، مرجع سابق، ص 141

(*) كتب حسن البنا لأحد تلامذته من المبعوثين إلى أوروبا يقول: (كن مع القوم بصيراً ومنصفاً خبيراً، لا تستهويك محاسنهم فتنسى مساوئهم ولا تؤلمك مساوئهم فتنسى محاسنهم، بل ادرسهم دراسة الفاحص المدقق... فما كان حسناً فأهده إلى أمتك وقومك... وما كان غير ذلك فألقه إليهم ولا تقم له وزناً...).

انظر: البنا، حسن. نظرات في كتاب الله، مرجع سابق، ص 13.

أن نحفظ على الشرق إيمانه وعاطفته، ونجنبه جحود الغرب وماديته... (241). واعتبر البنا الحفاظ على النسق الديني شرطاً لفوز الحضارة الإسلامية في صراعها مع الحضارة الغربية. ورأى أن الأصول النظرية والعلمية للنظام الاجتماعي القرآني الذي قامت عليه الدولة الإسلامية في الماضي قد تأسست على هذه القاعدة التي جعلت الحضارة الإسلامية تتغلب على الحضارات الأخرى وأن تصبغها بصبغة إسلامية، ولم يمنعها ذلك أن تأخذ النافع من هذه الحضارات جميعاً من غير أن يؤثر ذلك في وحدتها الاجتماعية والسياسية (242).

وعلى ذلك فإن فكرة التقدم الإنساني تعد أحد الأهداف الرئيسة التي حددها البنا للتغيير الاجتماعي، وهي في تصور البنا تشترط العودة إلى تعاليم الإسلام وتطبيقها تطبيقاً سليماً. إلى جانب الاقتباس من كل فكرة قديمة أو حديثة، شرقية أو غربية، بما لا يتنافى مع التعاليم الإسلامية (243). وعلى ذلك تكشف آراء الشيخ حسن البنا عن مشروع تغيير واسع النطاق. فلم يكن يدعو إلى نهضة المجتمع المصري فحسب، ولا إلى نهضة الأمة الإسلامية فقط، بل كان يتطلع إلى تغيير عالمي ينفذ الإنسانية كلها من حالة الانحطاط المتمثلة في المدنية العصرية الزائفة أحادية الرؤية التي تأسست على التقدم المادي فقط. ولذلك كان يأمل في انتقال الإنسانية إلى مدينة الإسلام التي اعتبرها المنقذ للعالم الحائر المضطرب. وقد عبر عن ذلك بقوله: (إن العالم كله حائر مضطرب، وكل ما فيه من النظم قد عجز عن علاجه ولا دواء له إلا الإسلام... (244). ولذلك نادى البنا بإقامة دعائم الحياة الاجتماعية في كل مظاهرها على قواعد الإسلام، موضحاً أن الإسلام (جاء للناس فكرة سامية تحدد الأهداف العليا وتضع القواعد الأساسية، وتتناول المسائل الكلية، ولا تتورط في الجزئيات، وتدع ذلك للحوادث الاجتماعية والتطورات الحيوية أن

(241) المرجع السابق، ص 13.

(242) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، "بين أمس واليوم"، مرجع سابق، ص 95-96.

(243) البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 299.

(244) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، رسالة "إلى الشباب"، مرجع سابق، ص 176.

تفعل فعلها وتتسع لها جميعاً ولا تصطدم بشيء منها... وليست في الدنيا
شريعة تقبل التطور وتساير مقتضيات التقدم وتمتع بمعاني المرونة والسلاسة
والسعة كشرعية الإسلام⁽²⁴⁵⁾.

انطلاقاً مما سبق، كان مشروع التغيير في رؤية البنا يمثل مشروعاً حضارياً
إسلامياً عالمياً، فلم يكن مجرد استجابة للتحدي الخارجي القوي الذي يواجه
الأمة الإسلامية، ولم يقتصر على البحث عن حلول للخروج من الأزمة
السياسية والاجتماعية التي عانت منها المجتمعات الإسلامية، ولكنه مشروع
واسع النطاق يسعى إلى الخروج من الأزمة العالمية التي تهدد البشرية كلها
شرقاً وغرباً.

ولئن كان المشروع التغييري الذي قدمه البنا يكشف عن عدم معاداته
للحضارة الغربية، إلا أنه يؤكد عدم انسجامه معها إلى حد كبير. حيث يذهب
إلى أن الإسلام لا يعادى غير المسلمين، غير أنه كان يأمل أن يُظهر الله
دينه ويجمع الناس عليه. ويمكن القول أن رؤية البنا حول التغيير الحضاري
العالمي وثقته في أن يقود الإسلام البشرية كلها، تأسست على يقين بحتمية
نجاح هذا المشروع، استناداً إلى قول الله تعالى: (هو الذي أرسل رسوله
بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله)⁽²⁴⁶⁾. وبذلك اعتبر البنا أن نهضة
الأمة الإسلامية هدف مرحلي يمهد لهدف أسمى يتمثل في تغيير العالم ونهضة
الإنسانية، ولذا حدد مهمة الإخوان المسلمين في الوقوف في وجه الموجة
الطاغية من المادية وحضارة المتعة والشهوات التي حرمت العالم من أنوار
هداية القرآن، وأخرت تقدمه مئات السنين⁽²⁴⁷⁾. وعن هذا الهدف يقول البنا:
(أما العالمية أو الإنسانية فهي هدفنا الأسمى وغايتنا العظمى وختام الحلقات
في سلسلة الإصلاح، والدنيا صائرة إلى ذلك لا محالة.. وهي خطوات إن

(245) المرجع السابق، رسالة 'مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي'، ص 305.

(246) الخطيب، محمد عبد الله. الإمام حسن البنا: داعية... مجاهداً... شهيداً، القاهرة:
دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1999م، ص 40.

(247) البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام، 'الإخوان المسلمون تحت راية الإسلام'، مرجع
سابق، ص 191.

أبطأ بها الزمن فلا بد أن تكون... (248). وهكذا اعتبر البنا أن انتصار الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، السبيل إلى تقدم العالم وإنقاذ الإنسانية من الانحطاط الغربي.

رابعاً: استنتاجات

1. أسس الشيخ حسن البنا تيار التغيير الثوري الحركي بهدف التغيير الاجتماعي الشامل اعتماداً على الأسلوب الثوري والمنهج الحركي. وكان للتحويلات الاجتماعية والسياسية التي شهدتها المجتمع المصري أثر كبير في تشكيل فكر البنا ومنهجه العملي.
2. صاغ حسن البنا العقيدة الفكرية للإخوان المسلمين على أنها حركة جماهيرية للنهضة، تعتمد على القوى الاجتماعية المختلفة في دفع التغيير الاجتماعي، ووضع فكر الإخوان على أساس تجاوز مبدأ التجديد النظري والفكري، ليؤكد مبدأ التجديد العملي الفاعل سعياً إلى إقامة مجتمع إسلامي حديث، يستمد أسسه وأصوله من قواعد الشريعة الإسلامية بما يتفق مع روح العصر الحديث، ومقتضيات التقدم الإنساني.
3. قدم الشيخ حسن البنا رؤية إسلامية متكاملة لمفهوم التغيير الاجتماعي الشامل، استناداً إلى مجموعة من السنن والقوانين الحاكمة للتغيير التي تحدد اتجاهه ومساره ووسائله، وحدد غاية التغيير الاجتماعي في إقامة دعائم الحياة الاجتماعية على أسس إسلامية، ورأى أن التغيير الاجتماعي يشترط الالتزام بضوابط أخلاقية، ومن ثم يستلزم مثلاً علياً.
4. اعتمد الشيخ حسن البنا على وسيلتين للتغيير الاجتماعي هما: التربية والثورة. واعتبر التربية علاجاً للنفس الإنسانية، ومقدمة أساسية لبناء الأمم التي تتطلب بناء الإنسان أولاً، أما الثورة فكانت التعبير العصري عن الجهاد الإسلامي بكل أبعاده ومراتبه، ومن هنا أقر البنا القوة وسيلة للتغيير، ولكنه رفض العنف والإرهاب، مفضلاً وسائل النضال السياسي

(248) المرجع السابق، رسالة "دعوتنا في طور جديد"، ص 231.

السلمي والمعارضة السياسية السلمية، كما أكد على مبدأ التخطيط والتدرج المرحلي في تنفيذ عملية التغيير، ورأى أن أهم عناصر التخطيط تقوم على تواصل الجهود عبر الأجيال وتتابع البناء خلال مراحل زمنية متوالية.

5. ناقش البنا مفهوم التغيير الاجتماعي من خلال نمطين للتغيير: الأول نمط الدورة الحضارية التي تتم في إطار ثنائية (النهضة-الانحطاط)، وحدد ثلاثة مستويات للنهضة شملت الفرد والأسرة والمجتمع. وفي سياق عرضه لأصول النهضة وشروطها، اهتم البنا بتوضيح القوى الدافعة للتغيير، موضحاً أهمية القيادة ودورها الجوهرية في تحقيق التغيير الاجتماعي، ومن جانب آخر ألقى الضوء على مسؤولية القوى الاجتماعية المختلفة ودورها الحيوي في نجاح عملية التغيير المنشود. والثاني نمط التغيير التطور التقدمي. حيث استخدم فكرة التطور في رسم مشروعه الإسلامي للتغيير الحضاري العالمي الذي يقوم على الصراع الثقافي والاجتماعي بين الغرب والإسلام. وذهب إلى حتمية انهيار الحضارة الغربية وانتقال الإنسانية إلى مدينة الإسلام. موضحاً أن تلك هي الغاية العظمى لحركة التغيير العالمي.

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 تلقى 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.

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 متوقفاً، 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 متوقفاً فتمثل في رد الفعل الذي ظهر في شكل موجة قوية قادها مجموعة من المفكرين الذين تعلموا على الطريقة الأوروبية ودرسوا الفلسفة المادية وتأثروا إلى حد 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 شكّل 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 الرئيسية، 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 نعد أفكار عباس العقاد حول التغيير الاجتماعي ذات أهمية كبيرة، ولذلك يطرح هذا الفصل عرضاً تحليلياً لتصور العقاد النظري لمفهوم التغيير 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

أسس رواد 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، نشعر 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، ص 41.

(7) المرجع السابق، ص 44.

وقد شكلت مثل هذه الأفكار التي ردها 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 بناءً.

ومن الملاحظ أن معالم التيار التحرري الإسلامي لم تتضح بجلاء منذ بداياته الأولى، ولم يكن من السهل تقديم مفكره 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، وتحويلهم الكبير على دور العقل

(8) ابن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 54-55.

(9) المرجع السابق، ص 80.

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 يعتربها 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، ط 1، 1925م، ص 25.

(11) أحمد، رفعت سيد. الدين والدولة والثورة، القاهرة: كتاب الهلال، فبراير 1985م، ص 39 - 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 بناءً 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، ص 89، 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، ص 89.

(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 طويلاً. لمزيد من التفاصيل:

Ibid., p. 63

Ibid., p. 63.

(14)

(***) 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 فكرة 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 نظرتة 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 يعيننا، 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 العربية، 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 وتروجه لفكرة مؤداها أنه إن لم يكن من الحكم الأجنبي بد فالإنجليز خير الحاكمين⁽²¹⁾. وعارضه بالقول: (إن الأمة

(18) المنوفي، محمد ابراهيم: "التغير الثقافي في أدب عباس محمود العقاد: أصوله ووسائله التربوية"، رسالة دكتوراة "غير منشورة"، قسم أصول التربية، كلية التربية، جامعة طنطا، 1991، ص 111.

(19) رضوان، فتحي. عصر ورجال، مرجع سابق، ص 177.

(20) النقاش، رجاء. عباس العقاد بين اليمين واليسار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1، 1996م، ص 36.

(21) رضوان، فتحي. عصر ورجال، مرجع سابق، ص 125، 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 ما لا يصلح. ورأى نفسه أمام مدينة غربية معقدة ملتوية منها السم النافع 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. الديمقراطية في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، 1952م، ص 43

- هيكل، محمد حسين. الحكومة الإسلامية، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1975م، ص 59.

(23) أمين، أحمد. المجلدون في الإسلام، مرجع سابق، ص 785.

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 أنه 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 الجودود 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، ص36.

(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 يتوقع 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 التأسيس 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 أزال 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، ص 64.

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 لاحظته "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 للمتعبين 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

Adms, Charles C: Op.cit, p. 248.

(29)

(*) 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 رده بعد ذلك معظم من كتبوا عن مدرسة محمد عبده الفكرية.

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

المادي البحث 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 ومفكره أمثال "رينان" و"هانوتو" وكانت ردوده تدل على أنه نذ 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، وقيموا حواراً بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، إلا أنهم لم يتوقفوا عند حدود ما أنجزه الإمام وتلاميذه الأوائل، وإنما تخطوا ذلك وتطلعوا لأهداف وأساليب جديدة أملت عليها 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، ص 347.

(32) العقاد، محمود عباس. عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص 257-258.

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 دافعاً لبعضهم لإعادة النظر في الموقف الإصلاحية 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 نحفظ بلغتنا وديننا وأدابنا إلا إذا قاتلنا من يريدون قاتلنا بالسيف الذي يقاتلوننا به، ألا وهو سيف العلم⁽³⁶⁾. ومن ثم استدعى المشروع التغييرية التقدمية 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 لفتح 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، ص 187.

(34) المرجع السابق، ص 188-189.

(35) هيكل، محمد حسين. حياة محمد، مرجع سابق، ص 343.

(36) علي، محمد كرد. غرائب الغرب، مرجع سابق، ص 179.

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 أنه

(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 حجتيين 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، ص 45

- أحمد، زكي. مقاربات في الفكر والمنهج بين محمد إقبال ومالك بن نبي، مجلة منبر الحوار، السنة 8، العدد 28 ربيع 1993م، ص 89.

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

(39) أحمد، رفعت سيد. الدين والدولة والثورة، مرجع سابق، ص 27-39.

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) كلٌّ حسب مواهبه وثقافته الخاصة⁽⁴¹⁾. واتفق مع هذا التصور فاتيكيتيس 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 فاتيكيتيس القائل إن هجوم الليبراليين على التقاليد قد أثار قلق عام بعد فترة قصيرة، مما جعل هؤلاء الليبراليين يتراجعون سريعاً عن مواقفهم الليبرالية العلمانية السابقة، وقدموا دراساتهم التي بجلت الأجداد في المجتمعات الإسلامية الأولى كاعتذار عن الهجمات العقلانية العلمانية السابقة على الدين وتراثه الثقافي.

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

(42)

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 بأنها 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 تجلّى 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 وطمأننة 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، ص 321-322.

(44) كريم، سامح. إسلاميات، مرجع سابق، ص 23.

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 اللامتيمي 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 لا بد 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 نزال في حاجة إلى أن ننقل من حياة الغرب العقلية كل ما نستطيع نقله، لكنني أصبحت أخالفهم في أمر الحياة الروحية وأرى ما في الغرب منها غير صالح لأن نقله. فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب وثقافتنا الروحية غير ثقافته... لا مفر إذاً من أن نلتمس في تاريخنا وفي ثقافتنا وفي أطوار ماضينا هذه الحياة الروحية نحى بها ما فتر من أذهاننا... إن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويشمر...). 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 بنذ 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 التغيير الاجتماعي في تصورهم، لا تمثل اللحاق بالمدينة الغربية، بل تتجاوزها إلى الاستقلال الحضاري.

2 - رؤية التيار التحرري لقضية التغيير الاجتماعي

تركزت اهتمامات رواد التيار التحرري الإسلامي في محاور ثلاثة هي:

(48) شميتز، بول. الإسلام قوة الغد العالمية، مرجع سابق، ص 142-143.

(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 التغيير 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 التغيير الاجتماعي في الفكر التحرري الإسلامي فيما يلي:

أ - العلاقة بين الدين والدولة وأسس التغيير 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، ص 284.

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 ولاية 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 أحسنتم فأعينوني، وإن أسأت فقوموني... 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 إذا 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 أوجبه 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، ص 65.

(56) العقاد، محمود عباس. الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله، مرجع سابق، ص 26.

(57) المنوفي. «التغير الثقافي في أدب عباس العقاد»، مرجع سابق، ص 90-92.

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

(59) علي، محمد كرد. الإسلام والحضارة العربية، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1934م، ج 1، ص 146.

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 ديمقراطياً يمتاز عن كل نماذج الديمقراطية 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⁾.

بناءً 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، مج 6، ص 107-108.

- هيكل، محمد حسين. الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 33-34.

(61) المرجع السابق، ص 52.

(62) انظر: ابن نبي، مالك. تأملات، دمشق: دار الفكر، ط 1، 1991م، ص 73.

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

(64) ابن نبي، مالك. تأملات، مرجع سابق، ص 80، 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 فيّ 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 التغيير الاجتماعي

أبدا رواد التيار التحرري إعجابهم الشديد بالحضارة الإسلامية في عصورها المزدهرة، بما اشتملت عليه من ألوان العلوم والفن والعمارة، كما أعجبهم 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، ص 65.

(66) هيكل، محمد حسين. الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 36-37.

(67) أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 5.

(68) العقاد، عباس محمود. التفكير فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 20.

(69) ابن نبي، مالك. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي، القاهرة: مكتبة عمار، 1970م، ص 58.

(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 كشافاً من كشوف الثورة الفرنسية وما بعدها. إنما جرى عليه حكم النبي قبل 14 قرناً وشرعه لأُمَّته^{(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، ص 308.

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

(73) العقاد، عباس محمود. عبقرية محمد، القاهرة: دار نهضة مصر، 1977م، ص 89.

(*) 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 قرونًا، فخلعت بذلك ربة 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، رثيف. الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، بيروت: دار المكشوف، 1943م، ص 129

- هيكل، محمد حسين. الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 94

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 يريدونها 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 تجديد في الباطل، وغير ذلك هو التعمية المادية التي تسول للإنسان أن يلغي حرته أمام الأضداد والنقائص⁽⁷⁵⁾.

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

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

(*) الليبراليون في أغلب الأحيان كانوا منسقين 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 الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ...﴾ [الأحزاب: 72] بقوله أن الأمانة هي التكليف وقبول الأوامر والنواهي بشرطها وهو أنه إن قام بذلك أئيب 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 أنها 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 الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ [الأحزاب: 72]: قيل المراد بالأمانة (الطاعة التي نعم الطبيعية والاختيارية)، ويعرضها (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 فبرأ 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 وهيغل، 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 أمر طبيعي، بل هو وحده الطبيعي، فالجماعة الإنسانية -على أساس إقامتها- لا يمكن أن تنهض إلى الكمال الواجب عليها إلا إذا كفلت للفرد حرته 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 الديمقراطية في التصور الغربي. وعلى الرغم من اتفاق مفكري التيار التحرري الإسلامي مع الرؤية الغربية التي تذهب إلى أن الديمقراطية لا بد 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 الديمقراطية 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 الديمقراطية القائمة على احترام حقوق الإنسان. فطبقاً لعباس العقاد لم تقم الديمقراطية قديماً وحديثاً 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، ص 197-199.

- هيكل، محمد حسين. الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 59-67.

(81) المرجع السابق، ص 67.

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

(83) العقاد، عباس محمود. الديمقراطية في الإسلام، مرجع سابق، ص 21.

قيمة سياسية أو اجتماعية لأنها القيمة التي منحها الله في القرآن في قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، فهذا التكريم يكون -أكثر الحقوق أو الضمانات- الشرط الأساسي للتعبير اللازم في نفس الفرد، طبقاً للشعور الديمقراطي سواء بالنسبة للأنثى أم بالنسبة للآخرين⁽⁸⁴⁾.

ويتفق العقاد وابن نبي على أن الإسلام جمع مزايا الديمقراطية السياسية والديموقراطية الاجتماعية في آن واحد، فيرى العقاد أن الديمقراطية 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 يتم 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 الديمقراطية في ضمير شعب قبل أن ينص عليها أي دستور⁽⁸⁶⁾. وعلى ذلك انتقد مالك الديمقراطية 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 تضعف في نفسه دوافع العبودية والاستعباد، لأن كل تغيير حقيقي في المجتمع لا يتصور دون تغيير ملائم في النفوس⁽⁸⁷⁾.

وهذا يعني عجز الديمقراطية 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. الديمقراطية 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 والضببط الفردي أساساً ليبرالية، 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 المليون بالتواطؤ مع الساسة وتسخير الصحف والكتاب والخطباء⁽⁸⁹⁾. ولهذا 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 تضع 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 نادى 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، ص 22.

(90) ابن نبي، مالك. تأملات، مرجع سابق، ص 83.

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

(92) ابن نبي، مالك. "مقدمة" عمار الطالبي. آثار بن باديس، مج 1، مرجع سابق، ص 11.

أشار إلى أن تاريخ الإنسانية يشهد بأن الحرية هي حافز الإنسانية كلها إلى التقدم خطوات فسيحة نحو الحضارة المثلى، فلم تكن مدينة 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 دعوا إلى معرفة الذات، وإلى نقد الذات، أو ما يمكن وصفه بفكرة التحرر من الداخل. وهذا التحرر كما ذهب "كرد علي" يتطلب النقد الذاتي* اللازم لإقامة دعائم النهضة الإسلامية الحديثة، 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 أن 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.

(*) أبدا 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، ص 27-34.

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

العلة مزدوجة، فكلما شعرنا ببدء 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 أنها آلية للتغيير الاجتماعي، حين ذكر أن أهم القوى الدافعة للتقدم تتمثل في القيم الديمقراطية 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 حررنا 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.

ج - مفهوم التقدم في إطار التغير 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 للتغير والتقدم⁽¹⁰⁴⁾.

(101) المرجع السابق، ص 72-73.

(102) المرجع السابق، ص 74.

(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 تمثل في جهود الأجيال المتعاقبة في خطواتها المتصلة في سبيل الرقي والتقدم، فهو يقول: (تلاعب 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 تمثيلها*⁽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 تهيأ 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 بصفقتها (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 أنه وسيلة للتقدم لا بد أن تفضي إلى الكمال⁽¹¹²⁾.

وقد رأى حسين هيكل أن فكرة التحرك بالحضارة الإنسانية نحو التقدم والكمال، فكرة نابذة 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، ص 140.

(111) العقاد، عباس محمود. الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، دار الكتاب العربي، ب.ت، ص 220.

(112) العقاد، عباس محمود. عقائد المفكرين في القرن العشرين، القاهرة: مكتبة الأنجلو، ب.ت، ص 16.

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 نسيمات 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 والتهيه، دمشق: دار الفكر، 1985م، ص 2.

هذه الثورة أدت إلى تشكيل حضارة مزدهرة أعلنت 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 الوثام 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، ص 546.
- العقاد، عباس محمود. حقائق الإسلام وأباطير خصومه، القاهرة: دار القلم، 1962م، ص 128-139.

(116) أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 5.
(117) هيكل، محمد حسين. الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 131.
(118) المرجع السابق، ص 135.
(119) علي، محمد كرد. الإسلام والحضارة العربية، مرجع سابق، ص 11-12.
(120) ابن نبي، مالك. شروط النهضة، مرجع سابق، ص 20.
(121) صعب، حسن. الإسلام وتحديات العصر، بيروت: دار العلم للملايين، ط 6، 1983م، ص 27.

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 الحققة 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 اعتر 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 الكتاب، 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 1935 استقال من حزب الوفد وهجر السياسة الحزبية، وانسحب من العمل الصحفي الثابت وتفرغ للعمل الأدبي 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 بيوغرافية نقدية)، عباس العقاد، القاهرة: دار الكتاب المصري، ط1، 1983، مجلد1، ص 2-24، ص 1097
- العطار، أحمد عبد الغفور. العقاد، جدة: تهامة للنشر، ط1، 1985م، ص 13.

(122) العقاد، عامر. لمحات من حياة العقاد، القاهرة: دار الشعب، ط2، ب.ت، ص 29.

(123) العقاد، عامر. العقاد: معاركه في السياسة والأدب، القاهرة: دار الشعب، ب.ت، ص 133.

(**) كان العقاد شديد التدين بفطرته ونشأته، وقد شهد له من رفاقه 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 يستطيع 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 السنة، 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، ص 51

- العقاد، عباس محمود. فاطمة الزهراء والفاطميون، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، 2003م، ص 3

(*) 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 غالبية 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 الملحددين بالمنطق والعقل والبرهان. فقد كتب مكرم عبيد مقالاً بجريدة الجهاد بتاريخ 1/10/1935 يصف العقاد بأنه (مسلوب العقيدة ولا يؤمن بالله، ملحد 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، ص 54، 82

- الجندي، أنور. الصحافة السياسية، بدون ناشر، 1962م، ص 503.

(124) العقاد، عباس محمود. أنا، مرجع سابق، ص 99.

(125) قميحة، جابر المتولى: «منهج العقاد في التراجم الأدبية»، رسالة دكتوراة 'غير منشورة'، كلية دار العلوم، قسم الدراسات الإسلامية، جامعة القاهرة، 1979م، ص 68.

(126) أمين، عثمان. نظرات في فكر العقاد، القاهرة: مكتبة مصر، 1966م، ص 13.

العمل، وأدت إلى محصول فكري 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 الوسوس 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، ويسمىها 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 بالتححر 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 تطوراً 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 لينتهي 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 وتطوره، 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 معاركة السياسة.

انظر: العقاد، عباس محمود. حياة قلم، "المقدمة": طاهر الطناحي، القاهرة: دار المعارف، 1983م، ص 10.

(131) المرجع السابق، ص 9-13.

(132) قميحة، جابر المتولى. «منهج العقاد في التراجم الأدبية»، مرجع سابق، ص 64.

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

انظر: المرجع السابق، ص 83.

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 تغطي على أفكار الناشئة... لأنه كان عصرًا 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 تفتح 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 أصدقاء المغامرة الكبيرة للحركة المهديّة، حيث لجأ إلى أسوان الهاربون من تلك الحركة، وبين وقائع ملحمة بناء خزان أسوان، ولاحظ وهو طفل السياح الذين حولوا أسوان إلى بلدة أوروبية في الشتاء، ورأى طائفة من المدنيين

(133) العقاد، محمود عباس. ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، 1953م، ص 58.

(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، ص 3-5.

(**) 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 نشأتها الأولى...).

(135) المرجع السابق، ص 26.

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

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

(137) العقاد، محمود عباس. حياة قلم، مرجع سابق، ص 42.
(*) يرى العقاد أن نشأته في أسوان بعيداً عن العاصمة ساهمت في تميزه باستقلال الرأي وقدرته على التأمل الفلسفي، وأتاح له فرصة التدبر والتفكير مستقلاً عن طغيان جماعات الرأي الصاخبة. فكان يقلب وجوه النظر في كل ما يسمع أو يبصر من الشؤون 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، ص 32، 34.

(138) العقاد، محمود عباس. عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص 171-172.

السلف ومواجهة الأحرار، 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 بملكية 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، ص 31.

(140) العقاد، محمود عباس. علي الأثير، مرجع سابق، ص 95.

(*) 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، ص 296.

(141) العقاد، عباس. أنا، مرجع سابق، ص 16.

(142) العقاد، عامر. لمحات من حياة العقاد، مرجع سابق، ص 152.

(143) العقاد، عباس. ابن رشد، مرجع سابق، ص 58.

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 رجعيًا جامدًا يعيش في الأيام الماضية، ولا طويلاً 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 ينفي أن الفكر الغربي شكل أحد المكونات الثقافية التي ألهمت فكره، فقد تأثر العقاد بالفكر الألماني، حسبما يشير هيلتون جيب، ويظهر ذلك في إعجابه بكانط ومناقشاته لشوبنهاور ونيثشة⁽¹⁴⁶⁾. وقد رأى "تشارلز آدمز" أن أهم عامل أثر في أدب العقاد هو الأدب الإنجليزي*. غير أنه يشير في الوقت نفسه إلى أن العقاد كان من أولئك الكتاب الذين يعتقدون أن الشرق يستطيع الأخذ من ذخائر العلوم والآداب الغربية دون أن يتخلى عن الطابع الإسلامي العربي الذي يطبع مدينة الشرق وثقافته⁽¹⁴⁷⁾. ومن هنا كانت نظرة العقاد للمذاهب الفكرية الغربية تتسم بالافتح 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، ص 45-47.

(145) العقاد، عباس محمود. عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص 62.

(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، ص 202.

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

(148) الملطايوي، حسن. فلسفة التقدم عند العقاد: فلسفة التاريخ - مشروع النهضة، القاهرة: العربي للنشر، ط 1، 1996م، ص 215.

وكان العقاد على الأرجح يستند إلى المصادر الإسلامية الرئيسة - القرآن الكريم والسنة النبوية - مقياساً وحكماً يحدد موازين القبول والرفض للفكر الغربي أو الفكر العربي. وهذا ما جعله يرفض بعض المذاهب كلياً، مثل رفضه للشيوعية، لاعتقاده أنها تنافي الدين، وفي أحيان أخرى كان يرفض بعض الاتجاهات داخل المذهب الواحد مثلما كان موقفه من الفلسفة الوجودية، حيث قبل بعض اتجاهاتها المتدنية 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 أرغم المسلمون على تعلم

(149) العقاد، عباس. عقائد المفكرين في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 130-132.
(* 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 يُجاز بعده، ولكن في الوسع شرح مقال له في رسالة أو كتاب. انظر: العطار، أحمد عبد الغفور. العقاد، مرجع سابق، ص 52.

(150) عبد الحافظ، صلاح. منهج العقاد الفكري في أدبه الديني، ج 1، دار المعارف، 1993م، ص 5-8.

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 يبلغ 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، ص 15، 19.

(152) المرجع السابق، ص 21-22.

(*) هذا ما لاحظته "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، ص 12.

Nuseibeh, Hazem Zaki. *The Ideas of Arab Nationalism*. New York: Cornell (153) 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 أثر 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

Ibid., p. 1 88.

(154)

(*) 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 اسماء "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، ص 12-43.

(155) قميحة، جابر المتولى. «منهج العقاد في التراجم الأدبية»، مرجع سابق، ص 170.

(156) المرجع السابق، ص 70.

(**) 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، ص 5، 21.

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

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 شجعت 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: معاركة في السياسة والأدب، مرجع سابق، ص29.

(160) العقاد، عباس محمود. حياة قلم، مرجع سابق، ص44.

(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 أكدته العقاد باعتراؤه أنه مدين 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 منحيتها 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، ص 66.

(163) العقاد، عباس محمود. حياة قلم، مرجع سابق، ص 32.

(164) العقاد، عباس محمود. على الأثير، القاهرة: دار الفكر العربي، ب. ت، ص 31.

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

(165)

العقاد أن فيما يكتبه وفيما يعالج من أدب وسياسة قسماً 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 ملامته 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 التغيير 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 اكترائه للقليل والقال. واطلعت على معظم ما كتب في شؤون الدين والدنيا، ولكنني 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 ممثلهم 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.

اشترك 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 والسياسة طغت 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، ص 11.

(169) عبد الحافظ، صلاح. منهج العقاد الفكري، مرجع سابق، ص 80-81.

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 وكتاباتهما 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، ص 98.

(171) المرجع السابق، ص 95.

(172) عبد الحافظ، صلاح. منهج العقاد الفكري، مرجع سابق، ص 80-81.

(173) أمين، عثمان. نظرات في فكر العقاد، مرجع سابق، ص 14.

(174) العالم محمود أمين. الجذور المعرفية والفلسفية للأدب العربي الحديث والمعاصر،

المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، سبتمبر

1988م، ص 77.

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⁾. وتعني أيضاً أن يهتدي الإنسان إلى الوجود بنفسه، وأن يكون موجوداً بالنسبة إلى نفسه، وان يسبر غور وجدانه ويستجمع نقائضه في وحدة شاملة تمضي إلى اتجاه متناسق لا تنازع فيه⁽¹⁷⁷⁾. وهذا هو جوهر الحرية والحقيقة في تصور العقاد، وهو التصور الذي استند عليه في صياغة فلسفته الوجودانية، 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، ص 134
(177) العقاد، عباس محمود. أفيون الشعوب المذاهب الهدامة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ب. ت، ص 100.

(178) أمين، عثمان. نظرات في فكر العقاد، مرجع سابق، ص 41.

(179) العقاد، عباس محمود. عقائد المفكرين في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 5-8.

(180) العقاد عباس محمود. الفلسفة القرآنية، القاهرة: دار الهلال، 1970م، ص 7.

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، ص 7-10.

(182) العقاد، عباس محمود. عبقرية محمد، مرجع سابق، ص 6.

(*) 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 الأزهرين.

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 الأحاد 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، ص 152

- كريم، سامح. قمم وأفكار إسلامية، القاهرة: دار الوفاء للنشر، 1984م، ص 38.

(183) العقاد، عباس محمود. ما يقال عن الإسلام، مرجع سابق، ص 7.

(184) العالم. الجذور المعرفية والفلسفية للأدب العربي، مرجع سابق، ص 79-80.

(185) المرجع السابق، ص 78.

العربي الإسلامي مساعدة جديّة 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 التغيير الاجتماعي

يبدو العقاد في تقدير بعض المفكرين الغربيين إما رجعيّاً 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 التغيير 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 المبني على فكرة الإحياء الإسلامي والإبداع العصري في آن واحد. والحق إن للعقاد رؤية في التغيير الاجتماعي لا يمكن وصفها بالرجعية أو المحافظة.

فقد كان العقاد تقديمياً، ينظر إلى التغيير نظرة كلية شاملة، فلا يهتم بالتغيرات الجزئية بقدر اهتمامه بالتغيرات التاريخية طويلة المدى، فهو لا يؤمن بعث 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 لا بد 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 تصويره لمعنى التغيير 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 التغيير 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 التغيير الاجتماعي كما طرحها العقاد.

1 - التجديد الفكري مدخل لحدوث التغيير 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) الملتاوي، حسن، مرجع سابق، ص 67.

(190) أمين، عثمان. نظرات في فكر العقاد، مرجع سابق، ص 48.

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 وِعراً 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 السكّن 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 الشريون 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⁾. وُفهم من كلام العقاد أن التجديد عنده إبداع وخلق واجتهاد وتقدم ذاتي، وليس تقليداً ومحاكاة ونقلًا 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 والمقلدين، 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، ص 90.

(192) المرجع السابق، ص 91-92.

(193) المرجع السابق، ص 92.

(194) المرجع السابق، ص 92.

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 للمملكات 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 فلغى أفكارنا بعاداتنا أو أن نخلق 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، ص 790.

(196) العقاد، عباس محمود. على الأثير، مرجع سابق، ص 93.

(197) المرجع السابق، ص 70.

(198) المرجع السابق، ص 70.

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 كشف العلم الحديث ومذاهب التفكير العصرية، فاضطربت الأفكار وشاعت الشكوك ونزع كثيرون إلى إنكار الدين. وخيل إلى الناس أن التحدث عن الدين مسألة قد لحقت بأثار 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 أدياء 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، ص 173-175.

(201) العقاد، عباس محمود. ما يقال عن الإسلام، مرجع سابق، ص 190-195.

(202) العقاد، عباس محمود. التفكير فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 89.

(*) 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 يتناولها 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... بحث 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 تتول 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، ص 105.

(203) العقاد، عباس محمود. عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص 178.

(204) المرجع السابق، ص 187.

(205) العقاد، عباس محمود. الفلسفة القرآنية، مرجع سابق، ص 16.

(206) العقاد، عباس محمود. عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص 183.

ويذهب العقاد إلى أن (الفجوة الواسعة بين حقائق الإسلام والتفسيرات المادية تلوح للناظر من اللوحة الأولى. وكأنما قضي على الفلسفة المادية أن تبثلى بكل حجة من قبل الإسلام على أوفائها. 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⁾. وانتهى العقاد إلى القول: (إن الدين ينبغي أن يطلق للمذاهب الفكرية مجالها في المسائل المتجددة، وإن المذاهب الفكرية ينبغي أن ترعى للدين حرمة 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 يعتقد. 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، ص 333.

(208) العقاد، عباس محمود. التفكير فريضة إسلامية: مرجع سابق، ص 199.

(209) المرجع السابق، ص 206.

(* يقول العقاد: (إنني أوافق الاشتراكيين في كل ما يؤدي إلى تحسين أحوال الفقراء والأجراء، وأخالفهم في كل ما يؤدي إلى حرمان الفرد من حريته الفكرية والشخصية). كما يقول أيضاً: (إن دين المسلم لا يمنعه أن يتخذ من مذاهب الديمقراطية 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، ص 136.

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 لعلّة أو مجموعة من علل سابقة عليها⁽²¹⁰⁾. ورأى العقاد أن هذه الحتمية قد حلت محل الجبرية القديمة. فالفائلون 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، ص 201.

(210) انظر: عاطف غيث. قاموس علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 128.

(211) العقاد، عباس محمود. الفلسفة القرآنية، مرجع سابق، ص 147.

(*) 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، ص 147.

(213) مذكور، إبراهيم. المعجم الفلسفي، مقدمة، القاهرة: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1979م، ص 80، 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: ﴿كُونُوا قَوْمِينَ بِالْأَقْسَطِ﴾ [النساء: 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 تخصصها، 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، ص 149-150.

(215) المرجع السابق، ص 163-164.

(216) المرجع السابق، ص 18-19.

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 التغيير 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 لا بد أن ترجع إلى أسباب كثيرة ولا تنحصر في سبب واحد بالغاً ما بلغ من الشعب 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 التغيير الاجتماعي

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

(217) المرجع السابق، ص 21.

(*) 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، ص 52.

(218) المرجع السابق، ص 22.

(219) المنوفي، محمد إبراهيم. «التغيير الثقافي في أدب العقاد»، مرجع سابق، ص 339

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 حذقة 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، ص 133.

(221) المرجع السابق، ص 133.

(222) المرجع السابق، ص 133، 135.

المصلحين أو الأفضاذ ضرورة تفتضيها 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 مسافاتهما 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 يؤكد قول العقاد: (كل رسالة في عالم الفكر أو الروح هي رسالة تؤكد 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، ص 77.
(224) العقاد، عباس محمود. عبقرية المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث، مرجع سابق، ص 134.

(225) المرجع السابق، ص 136.

(226) فؤاد، نعمات. الجمال والحرية والشخصية في أدب العقاد، مرجع سابق، ص 77.

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 التغيير 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 التغيير 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 تبنا 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، ص 46.

(228) العقاد، عباس محمود. حياة قلم، مرجع سابق، ص 83، 82.

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

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

(230) العقاد، عباس محمود، حياة قلم، مرجع سابق، ص 100.

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 عفوياً 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 أطواراً (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 وقبول 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، فلا بد أن يتناول الكائن الفرد المسمى بالإنسان وأن يتناول النوع الإنساني في مجموعه)⁽²³⁵⁾. وكل تطور إنساني في رأي 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 اتجاهات، ولكن هذا لا يمنع حرية الفرد ولا يحول دونها. وعلى ذلك تبدو الحقيقة البينة في تاريخ الإنسان باعتبارها تاريخ الفرد في اضطلاع 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 يزداد 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 اتجاهات 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، ص 212.

(236) المرجع السابق، ص 215، 216.

(237) محمود. الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، مرجع سابق، ص 394.

(238) العقاد، عباس محمود. الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ص 218.

ولما كان العقاد صاحب رؤية تقدمية تقتزن 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 لتألف 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 بشروورها 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، كما لا 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) الملطاي، حسن. فلسفة التقدم عند العقاد، مرجع سابق، ص 56.

(241) القط، خالد عباس. «الله والإنسان في تراث العقاد»، مرجع سابق، ص 64-67.

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 نبني هذه الأطوار جميعاً سلباً 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 وهي 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، ص 133.

(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، ص 24.

(**) يشير العقاد إلى قبائل الهونتوت 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، ص 26.

(244) المرجع السابق، ص 25.

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 تطويرية 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 مرتفاه 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 الترقى 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 محاولات 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، ص 27

(246) المرجع السابق، ص 28.

(247) المرجع السابق، ص 35.

(248) المرجع السابق، ص 7.

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، ص 188.

(250) المرجع السابق، ص 179.

(251) المرجع السابق، ص 292.

(252) العقاد، عباس محمود. إبراهيم أبو الأنبياء، مرجع سابق، ص 6

(253) المرجع السابق، ص 7.

(254) العقاد، عباس محمود. الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، مرجع السابق، ص 292-293.

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، فهناك تشبك 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 (غير بعيد أن تسمع الصيحة مرة أخرى في جانب من جوانب الكرة الأرضية، وغير بعيد أن يملئها الشرق في هذه المرة عل نحو جديد، فقد يتسع لها عالم الفكر والعلم أو عالم الحكم والسultan)⁽²⁵⁶⁾.

4 - آليات التغيير الاجتماعي

تناول العقاد مراحل التغيير 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 التغيير 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 التغيير الاجتماعي تبدأ بتربية الأمم على التمييز والاختيار. أما الخطوة الأولى في سبيل الاختيار الصحيح فهي تمييز الفاضل من المفضول والراجح من المرجوح، ثم تأتي 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، ص 220.

(256) العقاد، عباس محمود. أثر العرب في الحضارة الأوربية، مرجع سابق، ص 134.

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 التغيير 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 والتبعية. فهو بأمانة التكليف قابل للصعود إلى قمة الخليفة. 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 يده غير محاسب بما جناه سواه)⁽²⁵⁹⁾. ويعني ذلك أن الإنسان ذلك المخلوق المكلف المسؤول عن الإصلاح هو نفسه المسؤول عن الفساد. وتلك حقيقة تؤكد 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 نقرب 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 تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: 30]. وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ يَأْتِ اللَّهَ لَمْ يَكُ مَغْرِبًا نِعْمَةٌ أَنْعَمَهَا عَلَيَّ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغِيرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: 53]. وقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ﴾ [المدثر: 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 يعني بالضمائر والنفوس ويقرن إلى ذلك على الدوام عنايته بمرافق الدنيا ومصالح الأجسام⁽²⁶³⁾. ومن هنا يرى أن التغيير 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 موضعاً 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 وبيراً 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، ص 88.

(262) العقاد، عباس محمود. على الأثير، مرجع سابق، ص 157.

(263) العقاد، عباس محمود. حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص 194.

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

الطبيقي. 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 غيرها، 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 مجازاة نظام رأس المال على علته، 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 والأخبار 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، ص 195-198.

(265) العقاد، عباس محمود. الفلسفة القرآنية، مرجع سابق، ص 194.

(266) المرجع السابق، ص 195-196.

(267) العقاد، عباس محمود. الإسلام دعوة عالمية، القاهرة: دار الهلال، 1970م، ص 21.

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 لعلّة واضحة من علل الضرورات والشبهات. وأن هذه الضرورات والشبهات مرجعها كلها إلى حق السيادة

(268) العقاد، عباس محمود. ما يقال عن الإسلام، مرجع سابق، ص 107-108.

(*) استعرض العقاد أهم مبادئ الدستور البريطاني كنموذج لأقدم دولة ديمقراطية في أوروبا، ثم قارن بينه وبين مبادئ الدستور الإسلامي، موضحاً ما يتضمنه من أصول ديمقراطية 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 لتحديث 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 بالضيم 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 المتبريرون، ولا يستوي عند العقاد أن يرتد

(269) المرجع السابق، ص 107.

(270) الفيومي، محمد إبراهيم. في مناهج تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 342.

(271) حول معنى الثورة انظر: غيث، محمد عاطف. قاموس علم الاجتماع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م، ص 387.

(272) العقاد، عباس محمود. حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص 138.

(273) انظر: غيث، محمد عاطف. قاموس علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 388.

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 والعصية 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 والعصية 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 ارتفعت 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 نيّطت 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، ص 209

(275) المرجع السابق، ص 210.

(276) العقاد، عباس محمود. حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص 139.

(277) المرجع السابق، ص 138.

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 يمدّه بالحجة التي تعينه عليها حيث لا حجة له بين يديها، فهو يكلفه ويعينه وهو يثبته ويضع في يده السلاح الذي يشحذ فيه ثورته، فهو نصير معين يلقي العبء ويعطى المدد الذي يعينه عليه⁽²⁸⁰⁾. من هنا يفرض العقاد إطلاق العنان للتمسك بالعادات إقتداءً بالأباء 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 أبت له فكره وقدرته على الاستقلال بالنظر ولم تجعله كآلة 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 كعقود للإصلاح، ذلك لأن التقاليد في

(278) العقاد، عباس محمود. التفكير فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 22-24.

(279) المرجع السابق، ص 24.

(280) المرجع السابق، ص 25-26.

(281) العقاد، عباس محمود. على الأثير، مرجع سابق، ص 70.

(282) المرجع السابق، ص 31.

جميع الأمم قوة عظيمة السلطان راسخة الجذور... وتزداد سلطاناً بما يضاف إليها من العوامل الاجتماعية والدينية الكثيرة⁽²⁸³⁾. وخطر التقاليد أنها تنجح بالأمة إلى الركود بعد التقدم، والاستكانة إلى الضعف بعد القوة، وليس من شأن الضعيف أن يخترع وابتدع... 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 ويستهو به من باطنه حب السلف، والخطورة هنا تكمن في كون المشكلة مشكلة عقل أو ضمير لا مشكلة مكان يمكن أن ينفسه 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 التمكّن والقدرة، شريطة ألا يؤدي ذلك إلى فتنة تعصف باستقرار المجتمع. ويقول العقاد في ذلك: (الإسلام يأمر

(283) المرجع السابق، ص 90.

(284) المرجع السابق، ص 90-91.

(285) العقاد، عباس محمود. التفكير فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 30.

(286) العقاد، عباس محمود. الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ص 225.

(287) العقاد، عباس محمود. التفكير فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 30-31.

(288) المرجع السابق، ص 33.

بطاعة ولاة الأمر، ولكن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا خير في فتنة يضررها 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 تحقيقها؟ 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 مبدأً 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 يعيث 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 محرصاً للعقل على الرفض والإنكار⁽²⁹¹⁾. وربما يبدو موقف العقاد من الثورة السياسية أكثر وضوحاً إذا وقفنا على تصورهِ 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 حرته ومسؤوليته، ولا ينفرد فيه بالمنافع والأضرار. وعلى ذلك تعد المسؤولية والتبعية، في رأى العقاد، المقياس الصحيح للحرية، والتبعية 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 الديمقراطية 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 الأمرين بالمعروف والناهين عن المنكر. وهي

(291) العقاد، عباس محمود. التفكير فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 30-31.

(292) أمين، عثمان. نظرات في فكر العقاد، مرجع سابق، ص 55.

(293) العقاد، عباس محمود. الديمقراطية في الإسلام، مرجع سابق، ص 43، 47.

(294) المرجع السابق، ص 65.

الجماعة التي سماها الفقهاء بأولى الحل والعقد). وعلى ذلك فالثورة عند العقد 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 العقد أهم العوامل والأسباب التي تحكم عملية التغيير الاجتماعي وفيما يلي استعراض لتصور العقد حول أهم عوامل التغيير:

أ - الإنسان كأحد عوامل التغيير الاجتماعي

نظر العقد إلى الإنسان باعتباره أحد عوامل التغيير الاجتماعي، وكما يقول: (ومع اعتقاد المسلم أن سنة الله غالبية 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 العقد بدور الإنسان في كل بقعة من الأرض، في الأمم المتخلفة -أو النامية تأديباً- 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 العقد الجماهير المسؤولية كاملة في التغيير الاجتماعي والسياسي. وهو ينظر إلى هذه القضية من خلال قول رسول الله ﷺ: " كما تكونوا يولّ عليكم *". ويستنبط العقد من هذا القول مجموعة من القواعد في أصول السياسة والأخلاق والاجتماع. ورأى أن مقولة الرسول ﷺ ينطوي فيها أن الأمم

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

(296) العقد، عباس محمود. الديمقراطية في الإسلام، مرجع سابق، ص51.

(297) الملتاوي، حسن. فلسفة التقدم عند العقد، مرجع سابق، ص50.

(*) الحديث رواه الديلمي في مسند الفردوس عن أبي بكر، ورواه البيهقي عن أبي إسحاق السبيعي مرسلاً، وضعفه الحافظ ابن حجر العسقلاني والشيخ الألباني، ولكن الحديث في معناه يتفق مع قول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَيِّ بِعَضِّ الظَّالِمِينَ بَعْضًا يَمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: 129].

مسئولة 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 التغيير 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، ص 77-78.

(299) المرجع السابق، ص 78.

(300) العقاد، عباس محمود. الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ص 225.

(301) المرجع السابق، ص 226.

(*) 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 أنه 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 التغيير الاجتماعي

رأى العقاد أن التغيير 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 التغيير

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

(302) العقاد، عباس محمود. عمقية عمر، القاهرة: دار نهضة مصر، ب. ت، ص 6.

(303) العقاد، عباس محمود. الفلسفة القرآنية، مرجع سابق، ص 42.

(304) المرجع السابق، ص 40-41.

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

(305) المرجع السابق، ص 39.

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 التغيير الاجتماعي: التغيير الناشئ نتيجة إبداع داخلي، التغيير الناتج عن الاتصال بين المجتمعات المختلفة، وما يحدث من وراء هذا الاتصال من إشعاع قد ينتج عنه تكامل بين عناصر قديمة وأخرى حديثة. فيظهر التغيير الاجتماعي بالتوفيق بين القديم والحديث.

ولتوضيح فكرته أكد العقاد أن التغيير الحضاري الحقيقي لا بد أن يلامس الجوهر ويؤثر في الروح والضمير، أي يحدث انقلاباً خطيراً في عالم الروح وسائر الوجدان. وهذا الأثر لا تحدته 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 كالتيكنولوجيا، ولذا فهي لا تشكل عاملاً من عوامل التغيير. 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، ص 28

(307) المرجع السابق، ص 179.

(308) المرجع السابق، ص 176.

(309) المرجع السابق، ص 176.

ذلك بالأثر الذي تركته الحضارة العربية في الحياة الاجتماعية الأوروبية، 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 غالبية 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، ص 113.

(311) المرجع السابق، ص 138-139.

(312) المرجع السابق، ص 126.

(*) يضرب العقاد مثلاً لذلك بقوله: كان العدوان الأوربي وقهره للشرق دافعاً للبحث عن علل الوقائع المائلة أمامهم على وجهها المعقول. وكان ذلك أول تدريب للذهن على حسن التعليل وفهم طبائع الأشياء... فنهت 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، ص 157،

والمساوي، 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 غالبية 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، ص 135.

(314) المرجع السابق، ص 135-136.

(315) المرجع السابق، ص 137.

وما ينجم عنه من فساد أخلاقي واضطراب في الأعراف والعادات الاجتماعية يشكل سمة لمرحلة التحول من الجمود إلى التغيير. والتي عادةً ما تقترون بعملية هدم للقديم المتخلف وبناء مجتمع جديد متقدم. فعصر الجمود يخلف وراءه كثيراً من الأنقاض المعطلة والأركان المتداعية، ولا بد من هدم قبل كل بناء ولا بد من غبار وسقوط حول كل مهدوم، فإذا تكشف الغبار واتضحت القواعد الباقية، والقواعد التي يرتفع البناء الجديد على أساسها، فقد تراءى 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 التغيير 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 التغيير 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 أوروبا 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 التغيير من خلال ظهور عناصر وسمات ثقافية واجتماعية متميزة من ثقافات

(316) المرجع السابق، ص 164.

(317) المرجع السابق، ص 125-129.

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 تسيير 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 بدءاً 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 أوروبا 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 التغيير 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 التغيير الاجتماعي

ربط العقاد بين وسائل التغيير 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، ص 157.

(322) العقاد، عباس محمود. على الأثير، مرجع سابق، ص 94.

(323) العقاد، عباس محمود. أفيون الشعوب: المذاهب الهدامة، مرجع سابق، ص 63.

(324) المرجع السابق، ص 34.

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 ضمناً إلى النظرية الماركسية، ولذلك يؤكد أن المذاهب التي تدعو إلى التغيير بهدم كل ما بنته الإنسانية في غابر عصرها 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 للتغيير 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 التغيير 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 نظرنا إلى دواء يعالج به داء المجتمع، فمن الخطأ الجسم 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، ص 31.

(326) المرجع السابق، ص 55.

(327) العقاد، عباس محمود. على الأثير، مرجع سابق، ص 154-156.

(328) العقاد، عباس محمود. الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ص 368.

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، وثانيها: 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، وأخيراً: 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 - الديمقراطية الاجتماعية

تمثل الديمقراطية الاجتماعية أحد الوسائل الهامة لتحقيق التغيير الاجتماعي، في رأى العقاد، ويشرح العقاد معنى الديمقراطية 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، ص 158.

(330) العقاد، عباس محمود. الإسلام في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 75-76.

(331) العقاد، عباس محمود. أثر العرب في الحضارة الأوروبية، مرجع سابق، ص 161.

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 فبقلمه 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 الفردية، 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 التغيير الاجتماعي شأنًا 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. الديمقراطية في الإسلام، مرجع سابق، ص 95.

(333) العقاد، عباس محمود. الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ص 324-327.

(334) المرجع السابق، ص 327.

(335) العقاد، عباس محمود. الديمقراطية في الإسلام، مرجع سابق، ص 43.

(336) المرجع السابق، ص 96.

(337) المرجع السابق، ص 96.

ويعتقد العقاد أن (المجتمع الذي يؤمر كل فرد فيه بهديته والاستماع لمن يهديه غنى بالديموقراطية الاجتماعية عن كل نظام من نظم الديموقراطية السياسية. لأن الأمة كلها في ذلك المجتمع حاکمة ومحكومة، أمرة 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 صورته- 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، ص 97.

(339) العقاد، عباس. الفلسفة القرآنية، مرجع سابق، ص 38.

(340) العقاد، عباس. أفيون الشعوب: المذاهب الهدامة، مرجع سابق، ص 72.

(341) المرجع السابق، ص 73-79.

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 التغيير الاجتماعي

حدد العقاد غاية التغيير 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 جماعته 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 الطبقيّة (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، ص 340.
(343) العقاد، عباس محمود. الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ص 410-

(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 التغيير الاجتماعي داخل نطاق المجتمع الواح، بل يذهب أبعد من ذلك ليقدم تصوره لما يجب أن تتجه إليه أهداف التغيير 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 تصوره 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 فلا بد 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 للتهديب والازدياد في نمو فضائل الإنسان⁽³⁴⁷⁾. ومعنى ذلك أن الصراع الحضاري وسيلة للتقدم، ولا بد أن يفضى إلى تقارب

(344) المرجع السابق، ص 324 - 327.

(345) القط، خالد عباس. «الله والإنسان في تراث العقاد»، مرجع سابق، ص 232.

(346) العقاد، عباس محمود. الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، مرجع سابق، ص 293-

295.

(347) المرجع السابق، ص 296 - 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 سيلاقي 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 يتم 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 توحى إلى الإنسان أنه (كل) 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، ص 164.

(349) العقاد، عباس محمود. الشبوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ص 359.

(350) العقاد، عباس محمود. الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبل، مرجع سابق،

(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 عداً 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 تأثير 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 زكي 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، ص 29-32.

(352) العقاد، عباس محمود. ما يقال عن الإسلام، مرجع سابق، ص 212.

(353) المرجع السابق، ص 211.

(354) العقاد، عباس محمود. ابن رشد، مرجع سابق، ص 52-55.

(355) الملتاوي، 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 يتحررها 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 يبني 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 التغيير، كيفما كان تغير الفهم

(*) رواه الترمذي وابن ماجه والقاضي في مسند الشهاب، ثلاثهم 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 البخاري والنسائي..

(356) العقاد، عباس محمود. التفكير فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 88، 87.

(357) العقاد، عباس محمود. الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ص 334.

(358) المرجع السابق، ص 358.

والشعور في هذه الأمور⁽³⁵⁹⁾. ونظراً لما تحظى به قضية الحرية من أهمية محورية في رؤية العقاد، لذلك نظر إليها على أنها أساس لتقدم الإنسان ومقياس لرفيه. 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-

(360) العقاد، عباس محمود. الديمقراطية 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 والتبعية 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 بجريسته (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولا تسألون عما كانوا يفعلون)⁽³⁶⁵⁾. والقرآن الكريم يقرر التبعية الفردية وينوط بها كل تكليف من تكاليف الدين، وكل فضيلة من فضائل الأخلاق ف (كل نفس بما كسبت 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 بالتبعية. والتقوى هي ميزان الأفضلية بين الناس وهذا هو القسطاط الذي ينشئ للإنسانية حقوق المساواة بين أبنائها. ويرى العقاد أن المساواة قبل أن تكون مطلب إنساني، كانت شريعة إلهية. ولكنها لم

(363) المرجع السابق، ص 217

(364) العقاد، عباس محمود. حياة قلم، مرجع سابق، ص 193.

(365) العقاد، عباس محمود. مطلع النور: أو طوابع البعثة المحمدية، بيروت: المكتبة العصرية، ب. ت، ص 109.

(366) العقاد، عباس محمود. الإنسان في القرآن، مرجع سابق، ص 35.

(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 تنفي قيام الأشياء والأحياء. فلا بد 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، فإن الإنسانية الجامعة لا وجود لها قبل أن يوجد الإنسان المسؤول، وحين توجد الإنسانية الواحدة يتساوى الإنسان، ويصبح أفضل الناس عند الله

(368) المرجع السابق، ص 55.

(369) العقاد، عباس محمود. الديمقراطية في الإسلام، مرجع سابق، ص 44-46.

(370) العقاد، عباس محمود. الإسلام دعوة عالمية، مرجع سابق، ص 250-252.

اتقاهم وأصلحهم وأسبغهم 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، ونقدم 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 الأوروبية 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 تعطي 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، ص 54.

(372) العقاد، عباس محمود. مطلع النور، مرجع سابق، ص 103.

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 تغييرات في البناء الطبقي داخل المجتمع، وأثره في تقوية الطبقة الوسطى وتحولها 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 التغيير 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 التغيير 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 الطبقيّة، 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 التغييرات 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 الجدول ويسعى به إلى أفضل الصور وأكملها)⁽³⁷³⁾، ولكن العقاد يرفض مذهب الحتمية، ولا يعبر عن فكرة الصراع على أساس قانون الجدول.

تتلخص رؤية العقاد حول التقدم في أن الديمقراطية 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 الديمقراطية قد حلت معضلة الصراع التاريخي من خلال قيمة المساواة، وبذلك أوقفت نظرية فوكوياما التاريخ عن الحركة، حيث افترضت أن الديمقراطية 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. التغيير الاجتماعي، القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1992م، ص 48.

(374) المرجع السابق، ص 49.

تواصل حضاري دائم. وكل حضارات العالم دائرة ومدينة، مبدعة وناقلة في عملية التغيير 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 وتعتبر عن أسس العقيدة الإسلامية السمحة.

الفصل السادس

مفهوم التغير الاجتماعي في التيار الشيعي الحديث

المفكر علي شريعتي نموذجاً

تمهيد:

يتميز الفكر الإسلامي بتعدد اتجاهاته وتياراته، سواء أكانت هذه التيارات تنتمي إلى المدرسة السنية أم إلى المدرسة الشيعية. لذلك تتطلب الإحاطة بالفكر الإسلامي الاجتماعي في شموله واتساعه عدم اقتصار النظر على إبداعات الفكر السني فقط، بل يستلزم الأمر الاطلاع على إبداعات الفكر الشيعي أيضاً، ذلك أن الفكر الشيعي قد تميز في كل دوراته التاريخية القديمة والحديثة والمعاصرة بإبداعاته المبتكرة، وتجديداته المتطورة، وإسهاماته في إحياء الفكر الإسلامي وتجديده⁽¹⁾.

ومن المعروف أن الفكر الشيعي الجعفري يضم تراثاً واسعاً من الآراء والأفكار والكتابات في الفقه وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، وله إسهامات جادة ومهمة في مباحث الفكر الاجتماعي والسياسي قديماً وحديثاً. لذلك كان من المهم دراسة الرؤية الشيعية الإمامية حول قضية التغير الاجتماعي، وقد تم اختيار المدرسة الفكرية الإمامية لبعض الاعتبارات تتلخص في عدة نقاط: أولاً، إن مذهب الإمامية الاثني عشرية* أحد المذاهب الإسلامية المعتمدة

(1) الميلاد، زكي. الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، بيروت: دار الصفوة، ط1، 1992م، ص175.

(*) تأسس المذهب الجعفري على يد الإمام جعفر الصادق في منتصف القرن الثاني الهجري. الخراساني، محمد واعظ زادة. التجديد في الفكر الإسلامي عند الإمامية في إيران والعراق (بحث)، المؤتمر الثالث للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، 2002م، ص702-705.

والسائدة في عدد من البلدان العربية والإسلامية الكبرى، وهو مذهب متسع مترامي الأطراف⁽²⁾، إذ تعد الشيعة الاثنا عشرية، أكثر الفرق الشيعية عدداً في العالم اليوم، رغم أنهم يشكلون أقلية في العالم الإسلامي⁽³⁾. ثانياً، إن مؤسس المذهب الجعفري، الإمام "جعفر الصادق"، يعد أحد شيوخ الإسلام المبجلين، وقد كان له مقام في الفقه مشهود ومقام في الحديث مذكور، حتى أن كبار شيوخ المذهب السني قد أخذوا عنه العلم⁽⁴⁾. ثالثاً، إن للشيعة الجعفرية موقفاً بارزاً متميزاً من قضية التغيير الاجتماعي خلال عصور مختلفة، بدءاً من عصر الخلفاء الراشدين وحتى العصر الحديث والمعاصر. وقد ظهر هذا الموقف في كثير من معتقدات الشيعة مثل عقيدة الانتظار، كما انعكس على كثير من الممارسات السياسية للطائفة الشيعية مثل الثورة والمعارضة السرية.

ويمكن القول إن الظروف الاجتماعية والسياسية التي واكبت نشأة التشيع أثرت في تصور الشيعة الإمامية لمفهوم التغيير الاجتماعي، وطبعته برؤية تفاعلية ظهرت بوضوح لدى مفكري الشيعة في العصر الحديث، نظراً لتطور الحركة الفكرية الشيعية تطوراً كبيراً متصاعداً. لذلك يركز هذا الفصل على طبيعة الفكر الشيعي الجعفري، ويتناول أهم المقولات الفكرية لمذهب الإمامية الاثني عشرية، ثم يستعرض الرؤية الشيعية حول مفهوم التغيير الاجتماعي، وتطور مفهوم التغيير عند مفكري الشيعة في العصر الحديث، ثم يقدم المفكر علي شريعتي نموذجاً للتيار الشيعي في العصر الحديث، بوصفه أحد علماء الاجتماع البارزين الذين مثلوا التيار الإصلاحية في الفكر الشيعي الحديث،

(2) أبو زهرة، محمد. الميراث عند الجعفرية (مع ترجمة السيد الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق عليه السلام)، بيروت: دار الرائد العربي، 1970م، ص 7-8.

(3) Pipes, Daniel. "Islam in Iraq's Public Life," in Pullapilly, Cyriac K., ed. *Islam in the Contemporary World*. Indiana: Crossroads Books, 1981, p. 308.

(*) يُذكر أن الإمام مالكا والإمام أبا حنيفة أخذوا عنه العلم، ويروي أبو حنيفة عن الإمام جعفر كثيراً كما يدل على ذلك تراثه الفقهي. وقد قال عنه الإمام مالك: (كان من العلماء الزهاد الذين يخشون الله) وقال فيه أبو حنيفة: (ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد الصادق).

(4) أبو زهرة، محمد. الميراث عند الجعفرية، مرجع سابق، ص 10، 33، 35.

وأخيراً يناقش نظريته في التغيير الاجتماعي. وفيما يلي عرض لذلك.

أولاً: طبيعة الفكر الشيعي الإمامي ومقولاته الرئيسية

المدرسة الشيعية الفكرية هي أول مدرسة فكرية في تاريخ الإسلام. وكان لأئمة آل البيت تأثير غير يسير في تنشيط الحركة الفكرية والعلمية والحياة العقلية التي واكبت الحضارة الإسلامية، وكانت المدرسة العلوية في آخر القرن الأول ونصف القرن الثاني الهجري من أكبر مصادر المعرفة، وقد أخذ عنهم علماء السنة، ومنهم سفيان الثوري، وأبو حنيفة، والإمام مالك وغيرهم. وتميزت هذه المدرسة بطابع خاص اتسم بالاستقلال وعدم الخضوع للدولة، ومارس أئمة أهل البيت دوراً إيجابياً في حماية العقيدة ونشر رسالة الإسلام⁽⁵⁾. علاوة على اشتغالهم بالفلسفة وعلم الكلام، واتجاههم إلى دراسة الكون والنفس الإنسانية والحياة^{**}. وبذلك مهدت إسهامات الأئمة

(*) ظهرت أول مدرسة فكرية في تاريخ الإسلام على يد الإمام "محمد بن الحنفية" الابن الثالث للإمام علي كرم الله وجهه، وهي المدرسة التي قامت لمواجهة فكرة الجبر التي روج لها بنو أمية ضد العلويين و ضد جمهور المسلمين وعُرفت باسم "المكتب"، وهي التي مهدت لنشأة علم الكلام. وينظر أهل السنة إلى الإمام محمد بن الحنفية بوصفه عالماً من أهل البيت، بل أكبر علمائه، سار على السنة ولم يخرج عليها، وعاون في تهدئة الفتنة الكبرى، في حين ينظر إليه الشيعة بوصفه ملهم حركة (المختارية) وأستاذ "مختار بن عبيد الثقفي" الذي ثار على الأمويين إنتقاماً لمقتل الحسين، لكن الشيخ "محمد أبو زهرة" يذكر أن الإمام ابن الحنفية كان قد تبرأ من أفكار ابن عبيد حول (القدرية) التي تقول بنفي القدر وأن الله سبحانه وتعالى تتغير إرادته تبعاً لتغير علمه.

(5) لمزيد من التفاصيل انظر:

- النشار، علي سامي. الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط8، ج1، 1981م، ص211، 232.

- حلمي، مصطفى. قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، الإسكندرية: دار الدعوة، ط1، 1991، ص122.

- القزويني، علاء الدين. الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1985، ص46، 273.

- أبو زهرة، محمد. الميراث عند الجعفرية، مرجع سابق، ص24.

(**) ذكر الشيخ أبو زهرة أن الإمام الصادق لم يكتف بالدراسات الإسلامية وعلوم القرآن والسنة والعقيدة بل اتجه إلى دراسة الكون وأسراره وخاض مع الفلاسفة وعنى بدراسة =

العلمية والفكرية لإبداعات مفكري الشيعة في الفلسفة والسياسة والاجتماع. فكان للمدرسة الفكرية الشيعية تأثير عظيم في النهضة الفكرية الإسلامية في عصورها المزدهرة*.

وكان من الطبيعي أن تؤثر الظروف السياسية والاجتماعية التي أحاطت بالتشيع على المدرسة الفكرية الشيعية. فكان من نتيجة الضغوط التي تعرض لها أئمة أهل البيت من قبل الحكام في العصر الأموي والعباسي واضطهادهم واستشهاد عدد كبير منهم في حروب دامية، أن لجأ بعضهم للاختفاء، وكان من الطبيعي أن يُنظر إلى الفكر الشيعي باعتباره علماً غير صحيح، وأن يعيش التعليم الشيعي أزماناً صعبة خلال الألف عام الأولى من التاريخ الإسلامي. حيث مثل التعليم الشيعي، في نظر النظم الحاكمة السنية، ديناً غير صحيح⁽⁶⁾. وقد أدى ذلك إلى ظهور الطائفة الشيعية كأقدم الفرق السياسية في الإسلام إذ شكلت السياسة جوهرها أساسياً في الفكر الشيعي، وكان مجال الاجتهاد في السياسة أوسع من الاجتهاد في العبادات⁽⁷⁾. ويعتقد "محمد باقر الصدر" أن التشيع ولد في أحضان الإسلام بوصفه أطروحة مواصلة الإمام علي لقيادة النبي الفكرية وقيادته السياسية للدعوة على السواء. فلم يكن بالإمكان بحكم الظروف التي ولد فيها التشيع أن يفصل الجانب الروحي عن الجانب السياسي في أطروحة التشيع، تبعاً لعدم انفصال أحدهما عن الآخر في

= النفس الإنسانية؛ انظر: أبو زهرة، محمد. . الإمام الصادق: حياته وعصره... آراؤه وفقه، القاهرة، دار الفكر العربي، ب.ت، ص 101-102.

(*) يعتقد "العقاد" أنه ليس من المصادفة أن فلاسفة المشرق كانوا من الشيعة بتفكيرهم، كما كان منهم أناس متشيعون بنشاطهم وميراثهم من بيوتهم. فكان الكندي والفارابي وابن سينا من الشيعة، وكان إخوان الصفاء كذلك من الشيعة. ويقول أحمد أمين إن: (الحضارة العظيمة والفلسفة العميقة التي أُنعت في العهد الفاطمي والشيعي كانت نتاج التشيع). انظر: العقاد، عباس محمود: فاطمة الزهراء والفاطميون، مرجع سابق، ص 89 - أمين، أحمد. المهدي والمهدوية، القاهرة: دار المعارف، 1951م، ص 38.

(6) متحده، روي. بردة النبي: الدين والسياسة في إيران، ترجمة رضوان السيد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003م، ص 108.

(7) الشناوي، فهمي. الفكر السياسي عند الشيعة، بيروت: مؤسسة الفكر الإسلامي للثقافة والإعلام، 1991م، ص 13.

الإسلام⁽⁸⁾. وبذلك لم يوجد أبداً تشيعاً روحياً منفصلاً عن الجانب الاجتماعي، لأن التشيع كان تعبيراً عن إيمان شيعة علي رضي الله عنه بقيادته للدعوة فكرياً واجتماعياً⁽⁹⁾.

يكشف ذلك مدى تأثير العوامل الاجتماعية المتعلقة بالظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي وغيرها من المظالم الاجتماعية على انتشار الحركة الشيعية. وهناك من يرى أن التشيع لعلي بن أبي طالب وأولاده كان ينمو ويسري في جميع الأمة خفياً وظاهراً، فكلما ظلم بنو أمية واستبدوا بالحكم واستأثروا به، كان ذلك خدمة منهم لأهل البيت وترويحاً لأمرهم وعطفاً للقلوب عليهم⁽¹⁰⁾. وقد ساعد هذا التعاطف الشعبي في تطور التشيع إلى مذهب فكري محدد المعالم، يقدم نموذجاً إسلامياً ثورياً، ويشكل مدرسة فكرية ذات كيان خاص متميز طرحت كثيراً من القضايا والمفاهيم الإسلامية في السياسة والاجتماع. فجاءت الدعوة إلى التشيع بوصفها صيغة لمواصلة قيادة الإسلام، ويات التشيع -في نظر دعاة- لا يعني إلا ممارسة عملية التغيير التي بدأها الرسول ﷺ لتكميل بناء الأمة على أساس الإسلام⁽¹¹⁾. وقد أثر ذلك في تشكيل ملامح الفكر الشيعي الجعفري، مما انعكس على مقولاته الأساسية، وفيما يلي توضيح لذلك.

1 - الملامح العامة للفكر الشيعي الجعفري

يتسم الفكر الشيعي بعدة ملامح عامة ميزته بقدر كبير من الخصوصية، وطبعته بأسلوب خاص، وقد ساهم في تشكيل هذه الملامح مجموعة من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية، وكان لحرص فقهاء الشيعة ومفكرهم على تأكيد خصوصية مذهبهم بما يميزه عن المذاهب السنية تأثير كبير في

(8) الصدر، محمد باقر. التشيع ظاهرة طبيعية في إطار الدعوة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1977م، ص 90.

(9) المرجع السابق، ص 92.

(10) القزويني، علاء الدين أمير. الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية، مرجع سابق، ص 76.

(11) الصدر، محمد باقر. التشيع ظاهرة طبيعية، مرجع سابق، ص 93.

تشكيل هذه الملامح. لذلك فإن استعراض أهم ملامح الفكر الشيعي من الأمور اللازمة لتوضيح طبيعة هذا الفكر وخصائصه، وفيما يلي عرض لذلك:

أ - ارتباط الفكر الشيعي بالباطنية

بدا أول ملمح من ملامح الفكر الشيعي في العصور الإسلامية الأولى بما يُعرف بالعلم المستور أو (الباطنية)*. وهذا الملمح ارتبط بالفكر الشيعي في بواكيره، ولم ينتج فقط من ظروف الاضطهاد والتخفي أو من اصطناعهم للتقية، بل ارتبط أيضاً بعقيدة (عصمة الإمام)، والقول بأنه وحده القادر على التأويل الصحيح والإحاطة ببواطن التأويل. فكان وجود علم مستور يتعلمه الناس من الإمام دون غيره هو عقيدة لا محيد عنها لمن يقولون بالإمامية⁽¹²⁾. وقد اعتمد أهل الفكر والبحث من الشيعة على الدراسات المستورة أو المكتومة استناداً إلى عقيدة التقية، وكان لذلك علاقة واضحة باتجاهات التغيير والتجديد عند هؤلاء المفكرين، فقد ذهب العقاد إلى أن ظهور الدراسات الباطنية في القرن الثالث الهجري ارتبطت على الأكثر بالشيعة، وإن لم يكن كلها منتسباً إلى الفكر الشيعي، إذ شكلت التقية عقيدة يؤمن بها حينئذ أهل الفكر من أنصار التجديد والتغيير، على مختلف انتماءاتهم المذهبية.

وقد رأى العقاد أن هذا القرن كان كل مذهب فيه باطنياً على نحو من الأنحاء. وأوشك أن يتساوى في هذا أهل السنة وأهل التصوف وطلاب

(*) لهذا السبب اتهم بعض أهل السنة الشيعة بحشو الحديث بغرائب وشواذ وإسرائيليات، كما نسبوا إلى الفكر الشيعي كثيراً من المغالطات التاريخية والفلسفية والعقائدية التي لا يقول بها الشيعة، بل ينكرونها، إلا أنه كثيراً ما ينظر إلى تكذيبهم لتلك المغالطات أو إلى تصحيحهم لبعضها باعتباره من باب (التقية) التي تعد أحد عقائد الشيعة. وقد عرفت طائفة الشيعة الإسماعيلية بالفرقة (الباطنية) لاعتمادها على الدراسات المستورة، ومن أهمها علوم التنجيم.

انظر حول ذلك: - النشار، علي سامي. الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 286.

- الميلاد، زكي. الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، مرجع سابق، ص 176.

- العقاد، عباس. فاطمة الزهراء والفاطميون، مرجع سابق، ص 82.

(12) العقاد، عباس محمود. فاطمة الزهراء والفاطميون، مرجع سابق، ص 115.

الفلسفة⁽¹³⁾*. وانتهى العقاد في تفسير ظاهرة الدراسات المستورة إلى أن أنصار السلطان القائم كانوا من المحافظين الذين يبغضون التغيير ويحافظون على القديم، بينما أنصار البحث والاستطلاع أقرب إلى التجديد والتغيير، وكانوا مظنة لتهم من أنصار القديم، فكان من الطبيعي الذي لا غرابة فيه أن يصطنعوا التقية ويظهروا للناس غير ما يبطنون⁽¹⁴⁾. وعلى ذلك ارتبطت الدراسات الباطنية بالفكر الشيعي لأنه كان فكراً ثورياً يدعو إلى التغيير والتجديد.

ب - البناء الاصطلاحي المميز والمصادر الخاصة

تميز الفكر الشيعي ببناء اصطلاحي خاص يبرز خصوصية المذهب الشيعي، ويحمل الروح العامة للعقائد الفكرية الإمامية، وقد حرص مفكرو الشيعة على أن يكون لهم مصطلحاتهم الخاصة ومسمياتهم المختلفة عن أهل السنة**، بهدف المحافظة على نقاء الفكر الشيعي وحمايته من الانحلال أو الذوبان وضياح الهوية المميزة. وقد اعتمد الشيعة في صياغة البناء المفاهيمي الخاص بهم على مصادر خاصة تختلف عن مصادر أهل السنة. وبالرغم من

(13) المرجع السابق، ص 97.

(*) يقول العقاد: الإمام الغزالي وهو من أقطاب أهل السنة ومبغضي الفلسفة، كان يؤلف للعامة غير ما يؤلف للخاصة، وكان من كتبه ما يضمن به على غير أهل العلم، والإمام ابن عربي المتصوف كان يدين بالسرية ويرى أنها تمام العلم والمعرفة، وأبو العلاء المعري الشاعر الحكيم كان يخفي ما يعلم عن أناس يلعن بعضهم بعضاً ويتهم بعضهم بعضاً بالكفر والمروق من الدين، وإخوان الصفاء كانوا يتذاكرون العلم بينهم ويظهرون منه حيناً ما طاب لهم أن يظهروه.

انظر: المرجع السابق، ص 95.

(14) المرجع السابق، ص 81.

(**) رفض فقهاء الشيعة الأوائل استخدام مصطلح (الاجتهاد)، رغم قبولهم لمنهج العقل في الاستنباط، ويرجع ذلك لارتباط المصطلح بالفقه السني حيث استعملت هذه الكلمة لأول مرة كقاعدة قررتها بعض مدارس الفقه السني وعلى رأسها مدرسة أبي حنيفة، وهي القاعدة القائلة بأن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب أو السنة رجع إلى الاجتهاد..

اتفاقهم مع السنة على اعتبار القرآن الكريم مصدراً أساسياً ومرجعاً متفق عليه، إلا أن الفكر الشيعي كان له مصادره الخاصة المميزة، إذ تحددت المصادر الفقهية عند الشيعة الإمامية في أربعة مصادر هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل⁽¹⁵⁾. وقد أضاف الشيعة المجددون إلى هذه المصادر الأولية بعض المصادر الثانوية وتشمل آراء الفقهاء وآراء المفكرين الإسلاميين الملتزمين⁽¹⁶⁾.

ومن المؤكد أن السنة النبوية* لها عند الشيعة مكانة كبيرة وهي مصدر أساسي للشريعة وللحياة، على عكس ما يتصور بعض الناس، وينقل الشيعة بعض الأحاديث عن رواة من أهل السنة يصفونهم بالثقة⁽¹⁷⁾. وهناك مقدار كبير من الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة، غير أن هذه الأحاديث تفترق في

(15) أبو زهرة، محمد. محاضرات في أصول الفقه الجعفري، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1956م، ص28.

(16) الفقيه، محمد جواد. الفكر الإسلامي، بيروت: دار الأضواء، ط1، 1993م، ص15.
(* يقول الشيخ "محمد أبو زهرة": إن الشيعة أول من دون الحديث عن النبي، وينسب إلى الإمام علي كرم الله وجهه هذه المهمة. ويذهب "علي السالوس" إلى أن الشيعة يعتقدون أن أقوال الأئمة المعصومين كأقوال الرسول، فهي تعتبر عندهم من السنة أيضاً، ولا بد من الرجوع إلى الأئمة في الأخذ بأحكام الله الشرعية، وأنهم المرجع الأصلي بعد النبي لأحكام الله المنزلة. ويستند الشيعة في ذلك إلى القول المروي عن النبي ع: (إني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً، الثقلين، وأحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، إلا أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض). وهذا الحديث أورده الإمام أحمد بن حنبل في مسنده وعلق عليه بالقول (غريب حسن)، ويروي بعض أهل السنة الحديث نفسه بصيغة أخرى: (إني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً، كتاب الله وستي).
لمزيد من التفاصيل:

- أبو زهرة، محمد. محاضرات في أصول الفقه الجعفري، مرجع سابق، ص161.
- السالوس، علي أحمد. عقيدة الإمامة عند الشيعة الإناعشرية: دراسة في ضوء الكتاب والسنة، القاهرة: دار الاعتصام، ط2، 1992م، ص116.
- المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، بيروت: دائر الغدير للطباعة والنشر، 1973م، ص99-100.

(17) الحلو، محمد علي. عقائد الإمامية برواية الصحاح السنة، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2000م، ص14.

الأسانيد التي تؤيدها⁽¹⁸⁾. حيث يختلف الشيعة مع أهل السنة في طرق الإسناد ومصادر الحديث النبوي⁽¹⁹⁾. وكما يأخذ فقهاء السنة الإجماع دليلاً شرعياً متفقاً عليه، يأخذ شيوخ المذهب الجعفري بالدليل نفسه، إلا أن المراد بالإجماع عند الشيعة يختلف عن إجماع أهل السنة، إذ يعني الإجماع عندهم اتفاق جماعة يكون الإمام المعصوم من جملتهم، فلا يعتبر الإجماع حجة إلا إجماع الشيعة ولا قيمة له إذا لم يكن ثمة معصوم وهو الإمام⁽²⁰⁾. وبهذا يمكن القول إن الشيعة خالفوا أهل السنة في مصادر الفكر إلى حد بعيد، مما أثر على المنظومة الفكرية الشيعية وأضفى عليها طابعاً خاصاً، وهناك من يذكر أن المذهب الشيعي حوى مسائل عقائدية وفقهية تخالف المذاهب السنية. حتى أضحت الفروق الفقهية والكلامية بين الشيعة والسنة واضحة وضوح الفوارق السياسية بينهم⁽²¹⁾. وبذلك صار الإسلام الشيعي ينطوي بطبيعته على اتجاه يخالف أهل السنة مخالفة صريحة في مسائل عقائدية وفقهية علاوة على الخلاف حول القضايا السياسية والاجتماعية*.

ج - الاجتهاد العقلي والإعلاء من قيمة العقل

رغم اعتقاد الشيعة الإثنا عشرية بعصمة الأئمة، وإيمانهم بالعلم الباطن،

(18) جولدتسيهر، أغناس. العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريع في الدين الإسلامي، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط2، 1959م، ص 228.

(19) متحدة، روي. بردة النبي، مرجع سابق، ص 243.

(20) أبو زهرة، محمد. محاضرات في الفقه الجعفري، مرجع سابق، ص 29.

(21) متحدة، روي. بردة النبي، مرجع سابق، ص 109.

(*) يذهب المستشرق جولدتسيهر إلى أنه ليس هناك فروق تفصل ما بين مذاهب أهل السنة والشيعة فيما عدا عدة شكليات في أبواب العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية، وكلها شكليات متناهية في الدقة، قلما تمس المسائل الجوهرية، وقد لاحظ جولدتسيهر أن منهج الشيعة في العبادات يقترب كثيراً من مذهب الشافعية فيها. ويعتقد الشيخ محمد أبو زهرة أن فقه الإمام جعفر الصادق قريب من فقه المذاهب الأربعة في الجملة غير بعيد.

انظر: جولدتسيهر، أغناس. العقيدة والشريعة في الإسلام، مرجع سابق، ص 225، 234.

- أبو زهرة، محمد. الميراث عند الشيعة الجعفرية، مرجع سابق، ص 45.

فقد اتسم الفكر الشيعي بالحرية الفكرية والاجتهاد العقلي، إذ اعتمد فقهاء المذهب الجعفري، منذ بداية القرن السادس، (العقل) مصدراً متفقاً عليه، وقد كان له جذور في المذهب، حتى أصبح العقل مدار الاجتهاد والاستنباط عند فقهاء الإمامية*⁽²²⁾.. ومن الثابت أن مسألة الدراسة العقلية كانت في طليعة المسائل التي اشتغل بها الشيعة الإماميون، ومن أفواههم تلقى أساطين الفلسفة الإسلامية كلامهم في العقل والنفس. وكانت الدراسات المنطقية وسائر الدراسات العقلية من شواغل الشيعة الإمامية ولم يكن إيمانهم بالإمامة مما يصرف العقل عن التوسع في علم من العلوم، وهذه الحقيقة تخالف ما ذهب إليه بعض المستشرقين الذين ظنوا أن إيمان طوائف الشيعة بالإمام قيد من حق العقل في البحث والفهم بمقدار ما أطلقت من سلطان الإمام ووكلت إليه من حق القيادة⁽²³⁾. فقد زعم المستشرق "جولدتسيهر" أن الاعتقاد بعصمة الأئمة جعل الشيعة ينكرون كل العوامل التي تؤثر في الهيئة الاجتماعية وتعمل على رقيها، حتى يولوا أئمتهم تلك السلطات الشخصية الواسعة، وبذلك لم ينتفعوا بعناصر التيسير والإباحة التي تشتمل عليها الأنظمة الحرة التي نشأت عند أهل السنة، ومن ثم تشبعت التعاليم الشيعية بالروح الاستبدادية المطلقة. وخالفه في هذا الرأي المستشرق (كارادى فو) الذي ذهب إلى أن التضاد بين التشيع والإسلام السني يمثل نزاعاً بين فكر حر طليق وسنة ضيقة جامدة⁽²⁴⁾. ويمكن القول إن تصوير المستشرقين للفجوة بين الفكر الشيعي والفكر السني يتسم

(*) هناك اعتقاد خاطيء يذهب إلى أن الشيعة يحددون مصادر العلم ويقفلون أبوابه عند الأئمة المعصومين الذين ورثوا العلم الروحي عن النبي أصلاً. باعتبار أن العلم الحقيقي هو العلم المتوارث لا تبديل فيه ولا تغيير، لذا كان العصر الأول الذي أخذ فيه الإمام علي العلم عن النبي هو العصر الذي تم فيه استفاد العلم ونقله إلى الأئمة. ولذلك ظن بعض أهل السنة أن الشيعة لا يأخذون بالإجماع أو القياس، وأنهم يعتقدون أن الأحكام لا تنال بالاجتهاد والرأي وإنما تنال من قبل الإمام المعصوم.

انظر: - جدعان، فهمي. أسس التقدم، مرجع سابق، ص 28

- الكتاني، محمد. مرجع سابق، ص 652.

(22) الخراساني، محمد واعظ زادة. مرجع سابق، ص 704-705.

(23) العقاد، عباس محمود. التفكير فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص 60.

(24) جولدتسيهر. العقيدة والشريعة في الإسلام، مرجع سابق، ص 230، 231.

بالمبالغة الشديدة، إذ يعتبرونهما نقيضين، حتى إذا ما وُصف أحدهما بالفكر الحر فلا بد أن وُصف الآخر بالاستبداد الفكري، والواقع أن الفكر الشيوعي والفكر السني كلاهما ضم تيارات بعضها رفع من قيمة الحرية الفكرية وبعضها الآخر مال إلى الجمود وتقييد الفكر.

والواقع أن الفكر الشيوعي المعتدل اُسم بالنشاط العقلي، إلا أنه بسبب ما تعرضت له حركة الاجتهاد الشيوعي منذ ولادته من عزل سياسي عن المجالات الاجتماعية للفقهاء الإسلاميين، أصيب الفكر الشيوعي بالجمود وانعكس ذلك على الحركة العلمية فغلب على علومهم التجريد النظري والافتراض المنطقي دون الاهتمام بحركة الواقع واحتياجاته الموضوعية، وبات العقل الاجتهادي الشيوعي ينظر إلى الشريعة من زاويتها الفردية باعتباره المجال الممكن لتطبيق الشريعة عليه⁽²⁵⁾. وربما عبر ذلك عن مأزق فكري خطير استدعى الخروج منه إعادة الفكر الشيوعي إلى المنحى الحضاري الشامل لأبعاد الحياة مما تطلب تحويل الفكرة النظرية المجردة إلى فكرة متفاعلة مع المجتمع، وفاعلة في مجال الواقع الاجتماعي والسياسي، قادرة على دفع التغيير الاجتماعي والسياسي وتحريكه واستنهاضه، وهذا ما حاولت حركة التجديد الفكري القيام به في العصر الحديث، من خلال إعادة تشكيل البناء الفكري وتطوير المفاهيم الشيعية وفتح باب الاجتهاد الفقهي والعلمي في مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية. وكان من ثمرات هذا التطور الفكري إقرار مفكري الشيعة بأن الأفكار والنظريات المتعلقة بالواقع الإنساني والاجتماعي كلها تقع في دائرة الدين الإسلامي، وعلى ضوء الأسس والمقررات الفكرية التي يقررها الإسلام⁽²⁶⁾.

على ضوء ما سبق، يمكن القول إن الظروف السياسية والاجتماعية التي أحاطت بالتشيع قد حالت دون نجاح الشيعة في تحقيق ثورة سياسية واجتماعية، إلا أنها هيأت الظروف لمفكري الشيعة لإبداع مذهب عقلي ثوري

(25) الميلاد، زكي. الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، مرجع سابق، ص 179، 180

(26) الفقيه محمد، جواد. الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 89.

قادهم إلى صياغة نظرية في التغير الاجتماعي تبرز الأسس الدينية للتغير، وتعتبر عن المسار التقدمي للحضارة الإنسانية.

2 - المقولات الأساسية للفكر الشيعي

تعرض الفكر الشيعي الجعفري لمحاولات قاسية استهدفت إقصاءه وتهميشه من واقع الحياة الاجتماعية والفكرية، نظراً للملابسات التاريخية والسياسية الشديدة التي أحاطت به⁽²⁷⁾. وهذا ما يدعو -في رأي حسن حنفي- إلى ضرورة إعادة النظر فيما كُتب عن الشيعة الإمامية في كتبنا القديمة في علم الأصول، وفي كتب الفرق التي كتبها أهل السنة. فكثير مما كتب عن الشيعة مثل القول بالتجسيم أو تأليه الأئمة أو ادعائهم للنبوة أو القول بالعصمة والتقبة والرجعة تجب مراجعته ووضعه في سياقه التاريخي⁽²⁸⁾. ويتطلب ذلك الاطلاع على المقولات الأساسية للفكر الشيعي من مصادره الأصلية، مما يتيح إمكانية الحكم الصحيح عليه، ما له وما عليه. بالإضافة هم إلى أهمية هذه المقولات في توضيح موقف الشيعة من قضية التغير الاجتماعي، إذ ساهمت مجمل هذه المقولات إلى حد كبير في تشكيل عناصر النظرية الشيعية في التغير الاجتماعي. وفيما يلي استعراض لأهم مقولات الفكر الشيعي الإمامي.

أ - عقيدة الإمامة وفكرة الانتظار

تمثل عقيدة الإمامة أهم عقائد الشيعة الإمامية، ويعتبرها الشيعة أحد مباحث علم الكلام التي استحدثها الشيعة، وتأثر بهم أهل السنة في مصطلحات هذا العلم وموضوعاته، رغم اختلاف الفريقين حول مفهوم الإمامة⁽²⁹⁾. وقد بدأ الخلاف حول الإمامة كخلاف سياسي بين المسلمين، ثم

(27) الميلاد، زكي. الفكر الإسلامي بين التأصيل التجديد، مرجع سابق، ص176.

(28) حنفي، حسن. موسوعة الدين والثورة في مصر (الدين والنضال الوطني)، الكتاب3، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988م، ص315-316.

(29) القزويني، علاء الدين أمير. الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإنسانية، القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 1986م، ص59.

انتهى إلى خلاف نظري يرتبط عند الشيعة بأصول الاعتقاد. وتعد عقيدة الإمامة من أعظم الأصول الإيمانية عند الشيعة، إذ يرى الشيعة أن الولاية واجبة، ووجوبها أنها ركن أصيل في الإسلام وهي من الفرائض أو من أوجبها لأنها تدل على باقي الفرائض وتصونها وتمنع عنها ما يدخل فيها من زيف أو بدع⁽³⁰⁾. وبذلك يعتبرونها أصلاً من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها⁽³¹⁾. ويعتقد الشيعة في عصمة الإمام من جميع الرذائل والفواحش ومن السهو والخطأ، ومع ذلك يؤكدون أنهم لا يعتقدون في الأئمة ما يعتقد الغلاة والحلوليون، بل يعتقدون أنهم بشر لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وأنهم عباد مكرمون اختصهم الله تعالى بكرامته وحباهم بولايته⁽³²⁾.

وقد عارض فقهاء السنة عقيدة الإمامة عند الشيعة الاثنا عشرية*، على اعتبار أنها ظهرت نتيجة للاضطهاد والقتل المتتابع لأئمة آل البيت مما حمل العلويين على الاختفاء فقامت حول الاختفاء دعاوي غير معقولة من عصمة الأئمة ونحو ذلك⁽³³⁾. وارتبطت مسألة الإمامة بعقيدة الانتظار والاعتقاد بخروج المهدي، ويرغم أن هذه العقيدة لم تكن شيعية خالصة، حيث وجدت عند غيرهم، كما وجدت عند عامة أهل السنة**، إلا أن أهل السنة يختلفون

(30) الشناوي، فهمي. الفكر السياسي عند الشيعة، مرجع سابق، ص 122.

(31) السالوس، علي أحمد. عقيدة الإمامة عند الشيعة، مرجع سابق، ص 28.

(32) المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، مرجع سابق، ص 102

(*) يقول الفقهاء أن عقيدة الإمامة لا تستند إلى شيء من القرآن الكريم بل هي استدلالات تبنى على روايات متصلة بأسباب النزول، وتأويلات انفردوا بها ولم يصح شيء من هذا ولا ذاك بما يمكن أن يكون دليلاً يؤيد مذهبهم.

انظر: السالوس، علي أحمد. عقيدة الإمامة عند الشيعة، مرجع سابق، ص 103.

(33) أمين، أحمد. المهدي والمهدوية، مرجع سابق، ص 96

(**) أحصى ابن حجر الأحاديث المروية في المهدي، فوجدها نحو الخمسين، وقال إنها لم تثبت صحتها عنده، وقد أشار " أحمد أمين " إلى فكرة ظهور المهدي عند أهل السنة، ورأى أنها فكرة استخدمتها الفرق السياسية المتنافسة لكسب التأييد لها، فزعم الكيسانيون بقيادة المختار بن أبي عبيد أن محمد بن الحنفية هو المهدي، كما اخترع الأمويون مهدياً لهم اسمه (السفنياني). أما حديث المهدي صاحب الرايات السود فقد وضعه العباسيون لكسب التأييد والمناصرة لحركتهم ولذلك سمي الخليفة العباسي ابنه الأول بالمهدي. =

عن الشيعة في أمر المهدي. فإيمان أهل السنة بعقيدة المهدي لم يكن بالقوة نفسها التي وجدت عند الشيعة. ولذلك كانت عقيدتهم في المهدي أقل خطراً لأنهم يعتقدون أنه من أشراط الساعة كالمسيح والدجال⁽³⁴⁾. أما الشيعة فيعتقدون أن المهدي هو الإمام الغائب*.

لذلك تعد المهدي عقيدة قوية لديهم، إذ شكل اختفاء إمامهم القائد نقطة تحول في التاريخ الشيعي الجعفري، جعلهم يتركون المجال المختلط والخطر الكامن في سياسية الخلافة في أواخر القرن الثالث الهجري⁽³⁵⁾، وابتداءً من هذا التاريخ تخلى الشيعة عن العمل السياسي العلني، ولكن الوجود المأساوي الفاجع للشيعة وما أصابهم من كوارث قد ولد في النهاية لديهم ثورة مستمرة على العالم من حولهم، وأملاً لا يحول بقدم زمان يعود الحق فيه إلى نصابه، وبذلك مثلت عقيدة الانتظار صورة لما يمكن أن يرجى أن يكون عليه المستقبل، فعكست تفاؤلاً وأملاً⁽³⁶⁾. ونتيجة للعجز عن تحقيق الثورة ورفع المظالم وتحقيق العدالة الاجتماعية تحولت تلك الرؤية التفاؤلية، على المستوى الشعبي، تدريجياً إلى يوتوبيا مهديّة أصبحت قابلة لأن تمتزج بها دائماً خرافات وأقاويص أخرى ساذجة وغريبة⁽³⁷⁾، وأدى ذلك إلى جمود الجماعة الشيعية وانسحابها من الواقع إلى الحلم والأمل الموعود.

= ومن المعروف أن المهدي عند أهل السنة منعت في الحديث المروي عن الرسول ﷺ باسم (محمد بن عبد الله)، بينما المهدي عند الشيعة الإثنا عشرية اسمه محمد بن الحسن. انظر: المرجع السابق، ص 10، 40، 43.

(34) المرجع السابق، ص 101.

(*) حول الشيعة الإثنا عشرية ولاءهم من إمام مرثي إلى إمام مُغيب في مرحلة حاسمة من مراحل التاريخ الإسلامي، وكان ذلك أدعى إلى خلق رغبة بين المسلمين من غير الشيعة في التسامح مع الإثنا عشرية تفوق رغبتهم في التسامح مع معظم فرق الشيعة الأخرى.

انظر: متحدة، روي. الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول، ترجمة أشرف الكيلاني، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003م، ص 18.

(35) المرجع السابق، ص 18.

(36) جدعان، فهمي. أسس التقدم، مرجع سابق، ص 38.

(37) جولدسبير، أغناص. العقيدة والشريعة، مرجع سابق، ص 218.

أما على مستوى الفكر، فقد استند مفكرو الشيعة إلى هذه العقيدة من أجل تطوير نظرية في التغيير الاجتماعي تتجه نحو التفاؤل وتميل إلى التطور والتقدم. فحرص علماء المذهب الجعفري على تأكيد أن عقيدة الانتظار تمثل بشارة نبوية وعقيدة إيمانية، وأنها ليست مجرد حلم دفع إليه انتشار الظلم والجور⁽³⁸⁾. ومن هنا رأى بعض مفكري الشيعة قديماً وحديثاً أن يحولوا عقيدة الانتظار من مبرر للجُمود والاستسلام للواقع إلى قاعدة تؤسس لنظرة تطورية للتاريخ، فكان إيمانهم بعودة المهدي المصلح المنقذ دافعاً لإزكاء روح المقاومة المستمرة من أجل التغيير والإصلاح، ومن ثم رأوا أن المهدي لا يسقط تكليفاً ولا يؤجل عملاً⁽³⁹⁾. وعلى هذا الوجه، لم يكن ثمة تناقض بين عقيدة الانتظار عند الشيعة وبين تأكيد الفكر الشيعي على قيمة الإرادة الإنسانية ودور الإنسان في التغيير، وتلك المعاني أبرزتها بعض المقولات الشيعة الأخرى كعقيدة التقية وعقيدة البداء.

ب - عقيدة التقية*

يروى الشيعة عن الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه قوله: (التقية ديني ودين آبائي) وقوله: (من لا تقية له لا دين له). وبهذا اتخذها الشيعة شعاراً لآل البيت، ولكنهم حددوا لها أحكاماً من حيث وجوبها وعدم وجوبها، فهي ليست بواجبة على كل حال⁽⁴⁰⁾. واستدل الشيعة الاثنا عشرية على تشريع التقية

(38) المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، مرجع سابق، ص 106-107.

(39) انظر: المرجع السابق، ص 109.

(*) يذهب محمد جواد إلى أن التقية (تكلم عنها علماء الأصول من السنة والشيعة بعنوان تزامم المهم والأهم، واتفقوا على أن الأهم مقدم على المهم، ارتكاباً لأقل الضررين وتقديماً للراجح والمرجوح، وأهل السنة استدلوا بالحديث (لا ضرر ولا ضرار)، وحديث (رفع عن أمي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والطيرة والحسد والوسوسة في الخلق) واستدل الشيعة على عقيدة التقية من قول الله تعالى: ﴿لَا يَجِدُ الْمُؤْمِنُونَ الْكُفْرَةَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَنَبَّأُوا مِنْهُمْ تَنْبَأً﴾ [آل عمران: 28]. انظر: المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، مرجع سابق، ص 114.

(40) المرجع السابق، ص 114.

بالكتاب والسنة، ويعنون بها أن تقول أو تفعل غير ما تعتقد لتدفع الضرر عن نفسك أو مالك أو لتحفظ بكرامتك⁽⁴¹⁾.

والحق أن عقيدة التقية استخدمها الشيعة وسيلة دفاعية للحفاظ على الكيان الشيعي من التحلل والانحلال، ولكنهم استخدموها أيضاً بوصفها إحدى وسائل العمل السياسي السري المناهض للسلطة، وبذلك ساهمت في تحديد شكل وأسلوب حركات التغيير التي قادها بعض أئمة آل البيت في الخفاء. وبذلك شكلت عقيدة التقية الأساس لتحويل المعارضة الشيعية إلى حركة مقاومة سرية.

ج - عقيدة البداء*

يؤمن الشيعة بعقيدة البداء بمعنى أن الله تعالى يبذل أمراً بعد أن يظهره، ولا يعني فقهاء الشيعة بذلك أن الله يتبدل عزمه في العمل ندامة على ما سبق منه، فذلك محال عليه تعالى لأنه من الجهل والنقص، ولكنهم يقولون بقول الإمام الصادق: (من زعم أن الله تعالى بدا له في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم)، وقوله: (من زعم أن الله بدا له في شيء ولم يعلمه أمس فأبرأ منه)⁽⁴²⁾. وعلى هذا النحو، يفهم الشيعة البداء بمعنى تعليق أمر على آخر، وحصول المشروط عند تحقق شرطه، مثل ما ورد في أخبار النبي والأئمة بأن مضاعفة الأرزاق وتأخير الأعمار عن آجالها مشروطة بالدعاء وصلة الأرحام. وعلى العكس فإن نقص ذلك مشروطة بقطيعة ما أمر من أن يوصل وهو الرحم⁽⁴³⁾. وهذا ما يتفق عليه أهل السنة مع الشيعة في معنى

(41) انظر: مغنية، محمد جواد. الشيعة في الميزان، بيروت: دار الشروق، دت، ص 49.
(* البداء يعني ظهور الشيء بعد خفائه، كما لو بدا للإنسان رأي جديد في شيء، وكان قد عزم على عمله من قبل، ثم تجلت مصلحة قد غفل عنها لجهله بها وعد إحاطته بأسبابها، ثم بدا له أن يستأنف العمل على حسب ما ظهر له من الصلاح والرضا. وهذا غير جائز على الله تعالى، فلا نقض في إرادته ولا تبدل في عزمه ولا فراغ عن الأمور بعد خلقه. انظر: محمد علي الحلو. عقائد الإمامية برواية الصحاح الستة، مرجع سابق، ص 182.

(42) المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، مرجع سابق، ص 70.

(43) الحلو، محمد علي. عقائد الإمامية برواية الصحاح الستة، مرجع سابق، ص 182.

البداء* . ويعتمد الشيعة الإمامية في إثبات معنى البداء على قول الله تعالى : ﴿يَمَحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 39] ، وبذلك يقترب معنى البداء من معنى النسخ الذي يقول به أهل السنة⁽⁴⁴⁾ . ومن هنا يقولون إن البداء يقع في القضاء غير المحتوم أما المحتوم فلا يتخلف⁽⁴⁵⁾ . ويتفقون مع أهل السنة في عدم جواز النسخ أو البداء في الطبيعيات لأنه يستلزم الجهل وتجدد العلم لله ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً⁽⁴⁶⁾ .

وقد اتخذ علماء الشيعة من عقيدة البداء سنداً لتأكيد أهمية الإرادة الإنسانية في التغيير ، وذلك بنفيهم أن القدر كله محتوم ، ولذلك يتخذ الشيعة الإثنا عشرية موقفاً وسطاً بين الجبر المحض والتفويض المطلق ، وعلى هذا الأساس قالوا بتطور الحياة الإنسانية ، وجعلوا التطور مشروطاً بأفعال البشر وبالإرادة الإنسانية ، إذ يعتقدون أن (أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ، ونحن أسبابها الطبيعية ، وهي تحت قدرتنا واختيارنا ، ومن جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى وداخله في سلطانه لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه ، فلم يجبرنا على أفعالنا . . . ولم يفوض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه ، بل له الخلق والحكم والأمر)⁽⁴⁷⁾ .

(*) جاء في مسند أحمد أن رسول الله ﷺ قال: لا يرد القدر إلا الدعاء ، ولا يزيد في العمر إلا البر وأن العبد ليحرم الرزق بالذنب يصيبه . كما جاء في صحيح البخاري عن أنس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال: (من سره أن يبسط له رزقه أو ينسأ له في أثره فليصل رحمه).

انظر: - ابن حنبل ، أحمد . المسند ، ج16 ، القاهرة: دار الحديث ، ط1 ، 1995 ، ص 229

- البخاري ، محمد بن إسماعيل . صحيح البخاري ، ج2 ، دار إحياء الكتب العربية ، ب.ت ، ص6 .

(44) المظفر ، محمد رضا . عقائد الإمامية ، مرجع سابق ، مرجع سابق ، ص70 .

(45) الحلو ، محمد علي . عقائد الإمامية برواية الصحاح الستة ، مرجع سابق ، ص183 .

(46) مغنية ، محمد جواد . الشيعة في الميزان ، مرجع سابق ، ص52 .

(47) المظفر ، محمد رضا . عقائد الإمامية ، مرجع سابق ، مرجع سابق ، ص68 .

تحدث علماء الشيعة ومتكلمو المذهب الاثنا عشري عن حرية الإرادة الإنسانية من خلال بحثهم في مسألة القضاء والقدر، ومن المعلوم أن حرية الإرادة الإنسانية تتضمن القول بحرية الفكر التي تعد جزءاً من معركة الإسلام لتحرير المحتوى الداخلي للإنسان، فكما حرر الإسلام الإنسان من عبودية الشهوات، كذلك حرر الوعي الإنساني من عبودية التقليد، وبهذا وذاك أصبح الإنسان حراً في تفكيره وحرراً في إرادته⁽⁴⁸⁾. وعلى هذا رفض الشيعة مبدأ الجبر، كما رفضوا مبدأ التفويض المطلق عملاً بقول الإمام الصادق (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين)⁽⁴⁹⁾. وبهذا خالف الشيعة المعتزلة في قضية التفويض* رغم قولهم بحرية الإرادة الإنسانية، فهم يؤسسون قولهم بحرية الإرادة الإنسانية على عقيدة تتوسط قول الجبريين والقدرية، فلا يقولون بالجبر المطلق مثلما قال (الجهمية)، ولا يقولون بالتفويض كقول (المعتزلة). وهم بذلك يتفقون مع أعلام السنة كل الاتفاق ويصرحون بأن للإنسان جزءاً اختيارياً، فهو ليس بالجبر المحض ولا بالخالق لأفعال نفسه⁽⁵⁰⁾.

وطبقاً لمبدأ حرية الإرادة الإنسانية، أسس مفكرو الشيعة تصوراتهم عن التغيير الاجتماعي بوصفه عملية إرادية واعية، ولذلك أعطى أئمة آل البيت المشروعية لحركات التغيير الثوري، بل وقاد بعضهم مثل هذه الحركات في العهد الأموي والعباسي، باعتبارها وسيلة لإعادة المجتمع الإسلامي إلى

(48) القزويني، علاء الدين أمير. الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 181
 (49) احتضن بعض الشيعة المذهب المعتزلي، على الرغم من خلاف الإمام جعفر الصادق مع واصل بن عطاء. ولكنهم قالوا أن الإمام جعفر لم ينكر على واصل القول بالعدل، وعلى ذلك فهو يوافق على رأيه في القدر وحرية الإرادة الإنسانية. ويعترض بعض السنة على هذا القول وينسبون إلى الإمام جعفر الصادق كتاباً في الرد على القدرية. انظر: النشار، علي سامي. الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 245، 393-394.
 (*) يرى المعتزلة أن الله تعالى قد فوض الأفعال إلى المخلوقين ورفع قدرته وقضائه وتقديره عنها.

انظر: المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، مرجع سابق، ص 67.

(50) المرجع السابق، ص 41-42.

مساره الذي حدده القرآن: مجتمع العدل والمساواة⁽⁵¹⁾.

ثانياً: التغيير الاجتماعي في الفكر الشيعي الحديث

امتاز الفكر الشيعي بالتوفيق بين المعقول والمنقول، مما ساهم في خلق الروح المتجددة في الاجتهاد وتطوير مسائلهم الفقهية مع الزمان والمكان بما لا يتنافى مع روح الشريعة الإسلامية الخالدة⁽⁵²⁾. ولذلك يقول الشيخ "محمد أبو زهرة": إن الشيعة الإمامية فتحوا باب الاجتهاد ولم يغلقوه، بل فتحه لهم أئمتهم ومنعوه من إغلاقه، ولهذا يروون عنهم روايات تنهى عن التقليد، وما دام النهي عن التقليد ثابتاً عندهم فإن إغلاق باب الاجتهاد ممنوع⁽⁵³⁾. وبذلك ظهر لدى الشيعة ميل إلى التغيير الدائم للواقع، ارتبط بالنزعة العقلية التي أقرها فقهاء المذهب الجعفري*، ومن ثم رفعوا من مقام المجتهد بوصفه نائباً للإمام في حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، وله ما للإمام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس... فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعاً في الفتية فقط، بل له الولاية العامة، فيرجع إليه في الحكم والفصل والقضاء⁽⁵⁴⁾. ثم إنهم قالوا بوجود الاقتداء بالمجتهد الحي دون الميت، والحكمة في ذلك هي لفرض مطابقة الفتوى والحلول لظروف العصر والإطار العام الذي يحيط به. وبالتالي تحديد فاعلية الرأي الاجتهادي إدراكاً للواقع المعاش^{(55)**}. وعلى هذا النحو، يسائر الاجتهاد عند الشيعة سنن الحياة وتطورها، وينتهي

(51) القزويني، علاء الدين أمير. الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية، مرجع سابق، ص 96.

(52) المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، مرجع سابق، ص 37.

(53) القزويني، علاء الدين أمير. الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية، مرجع سابق، ص 45.

(*) يذهب محمد واعظ زادة أن مدرسة آل البيت الفقهية برفضها للقياس واعتمادها على العقل في فهم الكتاب والسنة وفي تبيين العقيدة، كانت كالواسطة بين مدرسة أهل الرأي وعلى رأسها الإمام أبو حنيفة، ومدرسة أهل الحديث وعلى رأسها الإمام مالك. انظر: زادة، محمد واعظ. مرجع سابق، ص 702.

(54) المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، مرجع سابق، ص 56.

(55) القزويني، علاء الدين أمير. الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية، مرجع سابق، ص 40.

(***) يتعارض ذلك مع ما يقوله "فهمي جدعان" عن الشيعة أنهم (من أجل حل كل مشكلة أو صعوبة ينبغي عليهم الرجوع إلى الأحكام الموروثة لدى الأئمة، ومن ثم لا يوجد =

عن الجمود والتقليد ويدفع إلى التغيير المستمر من خلال الربط بين العقيدة والحياة الاجتماعية والسياسية الحاضرة. وفيما يلي استعراض لوجهة نظر الشيعة حول قضية التغيير الاجتماعي.

1 - الموقف التاريخي للشيعة من التغيير والثورة

طرح الشيعة معنى التشيع بوصفه حركة للتغيير الاجتماعي، واعتبروا أن المواقف الثورية التي قادها أئمة آل البيت تأكيداً للجانب التغييرى الإصلاحي للتشيع. وذهبوا إلى أن أسباب المعارضة والثورات الشيعية في العهد الأموي والعباسي لم تكن تتعلق بالمظالم التي أصابت الشيعة فقط، بل تتعلق أيضاً بما وصلت إليه الحالة الاجتماعية من فقر وفاقة عمت الأمة كلها، وبهذا كانت هذه الثورات صادرة عن وعي للواقع وإحساس بانحطاطه وقسوته، واحتجاج عليه، ومحاولة لتطويره وتغييره⁽⁵⁶⁾. وقد ظهر هذا الوعي بصورة واضحة في خطبة الإمام الحسين رضي الله عنه لأصحابه بقوله: (أما بعد فقد نزل من الأمر بنا ما ترون، وأن الدنيا قد تغيرت وتكرت، وأدبر معروفها، ولم يبق منها إلا صباغة الإناء وخسيس عيش كالمرعى الوبيل، ألا ترون إلى الحق لا يعمل به، وإلى الباطل لا يتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله، فإني لا أدري الموت إلا سعادة والحياة مع الظالمين إلا برماً)⁽⁵⁷⁾.

والواقع إن هذه الكلمات تكشف عن المنهج التغييرى الذي اتبعه الإمام الحسين بهدف إصلاح المجتمع الذي انحرف عن الخط القويم الذي رسمه الإسلام للأمة. ولهذا يقول في خطبة أخرى: (. . . من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله ﷺ يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغير ما عليه بفعل ولا بقول كان حقاً على الله أن

= فرق في النهاية من حيث الجوهر والمنهج بين الشيعة وبين السنيين السلفيين الذين يعتدون بأئمة السلف إلى زمن الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم.

انظر: جدعان، فهمي. أسس التقدم، مرجع سابق، ص 38.

(56) القزويني، علاء الدين. الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية، مرجع سابق، ص 96.

(57) المرجع السابق، ص 84.

يدخله مدخله. إلا وأن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود واستأثروا بالفيء وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله... (58). وبهذا فاضت ثورة الحسين بالأبعاد الاجتماعية والسياسية مثلما تفيض بالأبعاد الدينية، فكان خروجه يمثل حركة للتغيير الاجتماعي أيدته عليها جماهير الأمة، كما أيدته القيادة العلمية والدينية آنذاك*. ولهذا تعد ثورة الحسين واستشهاده في كربلاء بداية لمرحلة تاريخية في المجتمعات الإسلامية شيعة وسنة، حيث التقت السنة مع الشيعة لمقاومة الظلم والطغيان، من أجل الدفاع عن الشرعية الإسلامية⁽⁵⁹⁾. وكانت الجماهير الإسلامية تعضد كل حركة ثورية قام بها أئمة آل البيت، كما كان كبار فقهاء المذاهب السنية يساندونها**.

وهكذا توالى الحركات الثورية ضد الحكم الأموي، وكانت جماعة

(58) المرجع السابق، ص 85.

(*) يرى "سباهتش عمر" أن خروج أغلبية سكان الحجاز مع عبد الله بن الزبير على يزيد بن معاوية بعد مقتل الإمام الحسين يعد مؤشراً على اتساع الفجوة بين القيادة العلمية والسياسية، والفصام بينهما، مما يعتبر أشد العوامل تأثيراً في ضعف المجتمع الإسلامي وتدهوره وتمزقه فيما بعد.

انظر: علي، سباهتش. التحولات السياسية في عهد معاوية بن أبي سفيان: دراسة لطبيعية العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 20، السنة (5)، هيرندون، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع 2000، ص 107.

(59) حنفي، حسن. الدين والنضال الوطني، مرجع سابق، ص 316-317.

(**) أيد الإمام أبو حنيفة ثورة الإمام زيد بن علي بن الحسين، وأتى بوجوب الخروج معه، وقال عنه عند خروجه (ضاهى خروجه خروج رسول الله يوم بدر). كما عضد ثورة (النفس الزكية) في العهد العباسي، وكان معروف عنه ميله إلى العلويين ويعمل على مساعدتهم، وكثيراً ما تعرض لذلك في درسه، وكان ذلك سبباً في محتته حيث عرض عليه منصب القضاء فرفض وامتنع ومات في السجن. أما الإمام الشافعي فقد كان لدفاعه عن أئمة آل البيت أن اتهم بالشيعة ومبايعة أحد الأئمة الزيديين في اليمن.

انظر: شلبي، محمد مصطفى. المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، بيروت: دار النهضة العربية، 1969م، ص 178، 192.

- أبو زهرة، محمد. الميراث عند الجعفرية، مرجع سابق، ص 27.

التوابين (61-64هـ) أول حركة قامت لمناهضة السلطة الحاكمة، وقادها سليمان بن جرد الخزاعي⁽⁶⁰⁾. ثم قامت حركة المختار بن عبيد الثقفي التي خرجت للثأر للحسين، وسميت بالحركة (الكيسانية) ودعت لخلافة "محمد بن الحنفية"⁽⁶¹⁾. وقد عبرت هذه الثورات المبكرة عن تضامن حماسي لمناصرة آل البيت، ولكنها في الواقع لم تكن تحمل مضموناً اجتماعياً وسياسياً واضحاً، وذلك بخلاف الثورات التي قادها أئمة آل البيت أنفسهم، والتي حملت دعوة تغييرية تأسست على أسباب ودوافع اجتماعية ودينية محددة. فكانت ثورة الإمام "زيد بن زين العابدين بن علي بن الحسين" -وهو من علماء آل البيت- عام 121هـ بالكوفة، واشترك فيها ابنه يحيى، وقامت لمناهضة حكم هشام بن عبد الملك الأموي⁽⁶²⁾. ولم تكن ثورة الإمام زيد دفاعاً عن حق الأسرة العلوية في الحكم، بل تعلقت بدوافع دينية وأسباب سياسية واجتماعية، إذ كان الإمام زيد ممن جوز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، ورأى أن الإمامة شورى فيما بين الخلق، وأثبت إمامة الشيخين أبي بكر وعمر حقاً باختيار الأمة⁽⁶³⁾.

وعموماً اتسمت معارضة الأئمة بصبغة دينية حتى غلبت عليها الدوافع الدينية⁽⁶⁴⁾. وقد بلغت الثورات التي قادها أئمة آل البيت اثنتي عشرة ثورة، بدأت بثورة الإمام زيد وانتهت بثورة محمد بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين عام 219، في عهد الخليفة العباسي المعتصم⁽⁶⁵⁾. ولم تكن المعارضة الشيعية كلها ذات طابع ثوري مسلح، ولكنها أخذت صورة المعارضة السلمية في بعض الأحيان، حيث اهتم بعض الأئمة بإنشاء حركة علمية إصلاحية تؤمن بالتغيير من القاعدة وليس من القمة.

(60) الموسوي، السيد عبد الرسول. الشيعة في التاريخ، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000، ص 79.

(61) أبو زهرة، محمد. الميراث عند الجعفرية، مرجع سابق، ص 24.

(62) الموسوي، السيد عبد الرسول. الشيعة في التاريخ، مرجع سابق، ص 107.

(63) السالوس، علي أحمد. عقيدة الإمامة عند الشيعة الإثنا عشرية، مرجع سابق، ص 25.

(64) جولدتسيهر، أغناص. العقيدة والشريعة في الإسلام، مرجع سابق، ص 195.

(65) الموسوي، السيد عبد الرسول. الشيعة في التاريخ، مرجع سابق، ص 80-86.

وقد تزعم الإمام جعفر الصادق إمام المذهب الاثني عشري حركة المعارضة السلمية، ورفض أن يبايع بعض الخلفاء العباسيين⁽⁶⁶⁾. وقاد حركة إصلاحية علمية. فلم تشغل السياسة العملية حيزاً كبيراً من تفكيره، مثله في ذلك مثل أبيه الإمام محمد الباقر. وكانت الأحوال في عصره تجره إلى السياسة جراً شديداً، ولكنه استعصم ولم يسر إلى تيارها العملي، ولقد بلغ أبو عبد الله جعفر الصادق أشده والدولة الأموية قد شاخت وأذنت بزوال، وأخذت الشعوب الإسلامية تتملل من عبء أحكامه وتترجم بها، وحركات الشيعة تشتد وتقوى وتخرج من السر إلى الإعلان، وكان الإمام جعفر يدرك ذلك، ولكنه آوى إلى ركن العلم⁽⁶⁷⁾.

ولا يعني ذلك أن الإمام جعفر الصادق قد اعتزل الحياة الاجتماعية، وانقطع عن الدنيا، ولكنه رفض الخروج المسلح ضد السلطة وأعلن المعارضة السلمية. وكان يؤمن بأن تسلم السلطة وحده لا يكفي، ولا يمكن من تحقيق عملية تغيير إسلامية، ما لم تكن هذه السلطة مدعومة بقواعد شعبية واعية تعي أهداف تلك السلطة وتؤمن بنظريتها في الحكم⁽⁶⁸⁾. وبذلك أراد الإمام جعفر الصادق أن يجعل من العلم والفكر أساساً لتغيير الواقع الاجتماعي وإزالة الانحراف والطغيان، وأراد من شيعته أن يكونوا دعاة صامتين يدعون الناس إلى هذه الخصال بأعمالهم قبل أقوالهم، فكان يقول لهم: (مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يقرب أجلاً ولم يبعد أرزاقاً)⁽⁶⁹⁾. وإيماناً بهذا المبدأ اتجهت أعماله نحو نشر المعارف والعلوم، وكان يرى أن لا ثورة مع الجهل ولا خضوع مع العلم⁽⁷⁰⁾. وعلى هذا النحو كان الإمام جعفر الصادق صاحب رؤية إصلاحية تتجه نحو تغيير الواقع الاجتماعي بوسائل تربوية سلمية.

(66) القزويني، علاء الدين أمير. الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية، مرجع سابق، ص 88.

(67) أبو زهرة محمد. الميراث عند الجعفرية، مرجع سابق، ص 36-37.

(68) انظر: الصدر، محمد باقر. النشيع ظاهرة طبيعية، مرجع سابق، ص 93.

(69) القزويني، علاء الدين أمير. الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية، مرجع سابق، ص 87.

(70) المرجع السابق، ص 88.

استناداً إلى ما سبق يمكن القول إن تطور المذهب الشيعي قاد إلى حركة ثورية تحمل برنامجاً محدداً في التغيير الاجتماعي يرتبط بالقواعد الإسلامية في الحكم وطبيعة العلاقات الاجتماعية التي يجب أن تسود في المجتمع المسلم. وهذا ما أكدته المواقف التاريخية لأئمة آل البيت والتزامهم بالدعوة إلى التغيير الاجتماعي قولاً وعملاً.

2 - التجديد الفكري مدخل لإحداث التغيير الاجتماعي

ظل الفكر الشيعي لقرون طويلة يغلب عليه الجمود، ولم تبدأ حركة التجديد الفكري الشيعي إلا بعد اعتناق (الصفويين) للمذهب الشيعي، وفتح إيران وفرض المذهب الاثني عشري هناك في أوائل القرن السادس عشر الميلادي⁽⁷¹⁾. وتطلب ذلك إعادة تنظيم علم التشريع الشيعي وعلوم العقيدة والفلسفة، ولإنجاز هذا بدأ الصفويون في تكوين قاعدة علمية استجلبوا لها العلماء من العراق والشام. ودعا ذلك إلى ضرورة الاعتماد على الاجتهاد والتفسير العقلي⁽⁷²⁾. ومنذ هذا التاريخ قامت حركة التجديد الفقهي الشيعي بالاعتماد على الاجتهاد العقلي، وظهرت مجموعة من كبار المجتهدين في إيران والعراق.

وفي مقابل حركة التجديد الفكري التي بدأت تنمو، ظهرت حركة أخرى تقليدية عُرفت بالحركة الإخبارية، رفضت الاجتهاد مطلقاً باعتباره بدعة، وأعلنت أنه لا يجوز لأحد أن يقلد غير الإمام المعصوم*. وقد وقف العلماء

(71) Pipes, Daniel. "Islam in Iraq's Public Life," in Pullapilly, Cyriac K., ed. *Islam in the Contemporary World*. 1981, p. 308.

(72) منح الصفويون العلماء منزلة وثروة كبيرة، وفي المقابل سمح العلماء للحاكم الدنيوي بتمديد سلطته لكي تضمن السلطة النظام والهدوء. وأعلن العلماء أن الصفويين أحفاد للإمام السابع "موسى الكاظم"، وبذلك حكم الشاه إسماعيل الصفوي بصفته نائباً عن الإمام المخفي، وقدم نفسه ووريثه في العرش على أنه ظل الله على الأرض، وبذلك تمكنوا من مواجهة ما توقعاه من فرض الشريعة بواسطة العلماء.

- Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. New York: Routledge, 1989, p. 1 43.

(*) قامت الحركة الإخبارية في أوائل القرن الحادي عشر الهجري على يد الميرزا محمد =

المجتهدون لهذه الحركة وعدوها خطراً على الساحة الفقهية، وطالت المعارضة بين الفريقين حتى ظهر العالم المجتهد "أغا محمد باقر البهبهاني" المشهور (وحيد البهبهاني) في القرن الثاني عشر، فألف كتباً ورسائل في إبطال طريقة الإخبارية⁽⁷³⁾، وطرح رؤيته حول (المجتهد الحي) أي ممارس الاجتهاد، وهي الفكرة التي توجب على كل مؤمن أن يختار مجتهداً يحاكيه، وعرفت هذه المدرسة بالأصولية. وقد أسس الأصوليون حججهم على مسلمة مضمونها: بما أن المجتهدين اشتقوا سلطتهم من الإمام المخفي فلهم الحق في تفسير الشريعة⁽⁷⁴⁾. وبذلك أعطت فكرة المجتهد الحي أساساً للقوة في أيدي المجتهدين، مما أكسبهم الأساس لجعل القرارات السياسية ترتبط بالمبادئ الإسلامية بشكل مستقل عن السلطة الحاكمة، ونشأ عن ذلك الاستقلال الذي مارسه علماء الشيعة عن السلطة، وبرز ذلك بشكل واضح في تاريخ إيران الحديث⁽⁷⁵⁾. وفتح ذلك المجال للتجديد الفقهي من جانب، والتجديد في حقل السياسة والاجتماع والقانون من جانب آخر⁽⁷⁶⁾.

وهكذا جاء العصر الحديث بثورة عارمة في الفكر الشيعي الجعفري، حيث تشكلت حركة عقلية مارست دوراً بارزاً في اكتشاف الأفكار والمفاهيم القرآنية في مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق والعلوم الاجتماعية كافة. الأمر الذي مكن مفكري الشيعة من تقديم رؤية نظرية حول التغيير الاجتماعي تنطلق من فهمهم للتجديد بوصفه (عرض جديد للإسلام في عصر العلم بما يناسب الحضارة الجديدة والحياة المستجدة، مع الاحتفاظ بأصول الإسلام

= أمين الأسترآبادي. وقامت على فكرة التقرير أو بمعنى آخر (الحديث)، وهو ما سمي بالتقليد، وقويت هذه الحركة في العراق حيث تشكلت قاعدة لعلماء الشيعة هناك، وكانت أكثر تمسكاً بحرفية النص على نحو متزايد.

انظر: Ibid: p. 146

(73) زادة، محمد واعظ. مرجع سابق، ص 708.

(74) Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. 1989, p. 146.

(75) Ibid., p. 146.

(76) زادة، محمد واعظ. مرجع سابق، ص 705.

ومسايرة نصوص الكتاب والسنة⁽⁷⁷⁾. كما تنطلق من إقرارهم أن الاجتهاد يعني (إبقاء الروح الإسلامية الفعالة المواكبة للتحوّل والموفرة للقدرة على الخلود، ونفي الجمود الممتد، وتعميق الاستفادة الأكبر من تعاليم الإسلام، وضمان الوصول الأقرب إلى واقعه، وتقديم الحلول الأنجح للحياة الإنسانية والأجوبة القاطعة للأسئلة الحادثة المتجددة)⁽⁷⁸⁾.

وقد أقر علماء الشيعة الكبار بالتغير الاجتماعي باعتباره سنة إلهية تدعو إلى التجديد الفكري والعملي، فأكد المجدد الشيعي "محمد تقي المدرسي" أن لآراء السابقين الفقهية قيمة نسبية، فلا يمكن قبولها بصفة مطلقة لأسباب أهمها تطور الزمان، وحاجتنا إلى تطبيقات مناسبة للعصر الذي نعيشه خصوصاً في المسائل الحياتية⁽⁷⁹⁾. وشكل التجديد في الفكر الشيعي أحد عناصر الإحياء الإسلامي في الشرق، حيث جاء التجديد في الفكر السياسي والاجتماعي عند الشيعة الإمامية متزامناً مع التجديد في الفكر السني. مما عبر عن وحدة المبدأ ووحدة المصير*. وهناك من يشير إلى دور السيد "جمال الدين الأفغاني" في حركة التجديد الفكري الشيعي في العصر الحديث، إذ التقى به أكثر المصلحين الشيعة في القرن الرابع عشر الهجري أثناء إقامته في إيران، ومنهم السيد محمد الطباطبائي، ومن بينهم أيضاً بعض رجال الفكر والصحافة الذين

(77) المرجع السابق، ص 702.

(78) الميلاد، زكي. الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، مرجع سابق، ص 182.

(79) المرجع السابق، ص 189.

(*) مع اتساع دائرة التجديد الفكري الحديث عند الشيعة، صار التجديد الفقهي أكثر ارتباطاً بالتجديد الاجتماعي والسياسي، مما أوجد بعض التقارب بين معنى الاجتهاد عند الشيعة ومعناه عند أهل السنة. حيث قسم "محمد تقي الحكيم" الاجتهاد إلى قسمين: اجتهاد عقلي، ويراد به ما كانت الطريقة أو الحجية الثابتة لمصادره عقلية محضة غير قابلة لجعل الشارع، ويتوقف على خبرة بالقواعد الفلسفية والمنطقية، واجتهاد شرعي، ويراد به كل ما احتاج إلى مراقبة أي إمضاء لطريقته أو حجته من قبل الشارع، ويدخل ضمن هذا القسم (الإجماع والقياس والاستصلاح والاستحسان والعرف والاستصحاب وغيرها من مباحث الحجج والأصول العلمية مما يكشف عن الحكم الشرعي المجمعول من قبل الشارع عند عدم اكتشافه).

انظر: القزويني. الفكر التربوي عند الشيعة، مرجع سابق، ص 46-47.

أيدوا الحكم الدستوري في إيران⁽⁸⁰⁾. وبذلك ساهمت أفكار الأفغاني في إحداث ثورة في الفكر الشيعي، فانطلق علماء الشيعة في حركة الإحياء الديني مستهدفين تشكيل قاعدة شعبية واعية تتطلع إلى التغيير والنهضة الإسلامية، وهو الهدف الذي طالما سعى إليه الأفغاني.

وقد ظهر الانبعاث الإسلامي الشيعي في إيران في سياق سلسلة الاضطرابات الثورية التي بدأت بالمعارضة الشعبية على التنازلات التي قدمها شاه ناصر الدين للبريطانيين في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، ولعب رجال الدين دوراً رئيسياً في كل الحركات التي قامت لكي تكبح قوة العرش الملكي، وبهذا أصبحت جزءاً دائماً من سياسة المعارضة في إيران⁽⁸¹⁾. ومن هنا يمكن القول إن الحركة الفكرية التي قادها رجال الدين لم تنفصل عن حركة التغيير الاجتماعي والسياسي التي خاضتها الجماهير الشعبية، واستطاع علماء الدين الوقوف أمام إرهاب الدولة بالتفاف الجماهير حولهم، وبالتالي أصبحوا مهيين أكثر من غيرهم لقيادة الثورة، وقد عبر الإمام الخميني عن ذلك بقوله: (قاد الإمام الشعب ثم قاد الشعب رجال الدين)⁽⁸²⁾.

ويرى "آلان تايلور" أن السبب الذي جعل رجال الدين في إيران أكثر

(80) يُذكر أن الأفغاني كان له دور كبير في الإحياء الشيعي، فقد شجع علماء الشيعة في إيران على القيام بثورة التنبك التي هاجمت المعاهدة الاستعمارية التي عقدها الشاه ناصر الدين الذي قُتل بيد أحد تلاميذ الأفغاني عام 1313 هـ، وهذه الحركة شكلت أول مرحلة من مراحل التغيير في تاريخ إيران الحديث، إذ أعقبها كفاح طويل من علماء الدين الشيعة لإقامة الدستور وهدم نظام الاستبداد في إيران والعراق، فكانت بمثابة الخطوة الأولى للتجديد السياسي والثقافي والفقهي الحديث عند الشيعة الإمامية. وكان من أبرز تلاميذ الأفغاني "السيد جلال الدين الحسيني الكاشاني" الذي التقى بجمال الدين في بندر عباس، وتلقى على يده العلم وظل على اتصال به بالرسائل والمكاتبات. وأصدر جريدة (حبل المتين) التي أثرت كثيراً في استقرار الحكم الدستوري في إيران. ومن تلاميذه أيضاً "هادي نجم آبادي" الذي كان يدعو إلى تحرير الفكر وإلى إقامة العدل والحكم الدستوري. انظر: زادة، محمد واعظ، مرجع سابق، ص 713-714.

(81) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, p. 63.

(82) حنفي، حسن. الدين والنضال الوطني، مرجع سابق، ص 325.

اشتراكاً في الشؤون العامة وأقل سلبية من العلماء في البلدان السنية، إنما يرجع إلى طبيعة الإسلام الشيعي الذي لا يتسامح في أي شيء يوحى بالفوضى أو اللاشريعة السياسية⁽⁸³⁾. ويشير ذلك إلى ما أثمر عنه التجديد الفكري الشيعي من إحياء النزعة الثورية التي ارتبطت بالتشيع من بدء نشأته التاريخية. ولذلك برزت أهم التطورات التي لحقت بالفكر الشيعي الحديث على الجانب السياسي، إذ صيغت نظرية النيابة العامة والإجازة المشروطة للملوك بالحكم؛ هذه النظرية التي طرحها علماء الدين الشيعة، وكانت المحرك لثورة الدستور في إيران عام 1906⁽⁸⁴⁾. ومثلت نظرية النيابة العامة بديلاً للصيغة القديمة التي كان الملوك يحصلون بموجبها على الشرعية من إجازة العلماء (نواب الإمام المهدي العامين) ويحكمون بصورة مطلقة. ومن خلال الحركة الدستورية أعطى العلماء للشعب دوراً كبيراً في التشريع والحكم من خلال مجلس الشورى، وعدم حصر العملية بالفقهاء، مع تأكيدهم على وجود هيئة من العلماء للمحافظة على شرعية القوانين التي يصدرها المجلس⁽⁸⁵⁾.

وقد عبرت نظرية النيابة العامة عن النمو المطرد لحركة التجديد الفكري في العصر الحديث، ويعتقد "أحمد الكاتب" أنها شكلت تراجعاً للفكر الإمامي ونظرية الإمامة والغيبة، ومن ثم مهدت لتطور آخر قاده الإمام الخميني، تمثل في نظرية (ولاية الفقيه). وعلى أساسها أجاز العلماء إقامة الدولة دون اشتراط العصمة أو النص أو السلالة العلوية الحسينية في الإمام المعاصر، وهو ما أدى إلى نهضة الشيعة في العصر الحديث، ومن ثم قيامهم بتأسيس الجمهورية

(83) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, p. 63.

(84) قامت ثورة الدستور ضد الشاه محمد علي الذي رفض الانصياع للحركة الديمقراطية الإسلامية، وقادها الملا محمد كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني من مراجع النجف والشيخ البهبهاني والشيخ محمد الطباطبائي من علماء طهران. وأدت إلى خلع الشاه عن العرش عام 1909، وإقامة مجلس الشورى الإيراني.

انظر: الميلاد، زكي. الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، مرجع سابق، ص 191.

(85) الكاتب، أحمد. تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، لندن: دار الشورى للدراسات والإعلام، ط1، 1997، ص 414.

الإسلامية في إيران*⁽⁸⁶⁾. وبذلك تخلى الفكر الشيعي الحديث عملياً عن نظرية الانتظار. وهناك من ذهب إلى أن ما ذهب إليه الشيعة في الفكر السياسي الحديث هو نفسه ما قاله السنة ولكن بتوسع ومن زمن أبعد وبتفاصيل أدق⁽⁸⁷⁾. كما ذهب "حسن حنفي" أن فكر الخميني أقرب إلى فكر أهل السنة، فالأئمة لديه هم فقهاء الأمة وأمناء الرسل⁽⁸⁸⁾.

ولما كان الإمام الخميني لا يمكنه إسقاط عقيدة الانتظار على المستوى النظري، نظراً لأنها تمثل جزءاً جوهرياً من العقائد الشيعية، فقد أقام حجته لإثبات نظرية ولاية الفقيه على أساس رفضه قبول نظرية الانتظار كشرط للحركات التغييرية والثورية، وخاطب الخميني الملتزمين بنظرية الانتظار قائلاً: لا تقولوا ندع إقامة الحدود والدفاع عن الثغور وجمع حقوق الفقراء حتى ظهور الحجة (الإمام المهدي) فهلا تركتم الصلاة بانتظار الحجة؟!⁽⁸⁹⁾ وقد انتشرت أفكار الخميني وكان لها كثير من الأنصار. ومن هؤلاء الشيخ "حسين المنتظري" الذي رأى أنه (مع عدم التمكن من الإمام المعصوم، فإن الإمامة

*) قدم الخميني نظريته حول ولاية الفقيه في عام 1969 في سلسلة من المحاضرات طُبعت ووزعت سراً في أوساط الطلبة، وقد رفض الخميني النصوص المثبطة التي جاء بها أصحاب نظرية الانتظار التي كانت تحرم الثورة والخروج مع أي ثائر حتى لو كان من أهل البيت سوى الإمام المهدي المنتظر، واستعان بالعقل في عملية التنظير لوجوب إقامة الدولة في (عصر الغيبة) مستخدماً نفس أدلة وجوب الإمامة الفلسفية التي استخدمها الأولون في إثباته عدم جواز انتظار الإمام المهدي الغائب. وتركز نظرية ولاية الفقيه على أن الولاية فرضاً وواجبة وأنها ركن أساسي، لأن ولاية الله أوجب من ولاية الناس، ومن ثم قسم الخميني الولاية ونسبها أولاً إلى الله ثم الرسول ثم للولي المعصوم (الإمام) ثم الفقيه وهو غير معصوم، ولكن يشترط فيه العلم والعدالة والتقوى والبصيرة والتدبير والشجاعة.

انظر: - متحدة، روي. بردة النبي، مرجع سابق، ص 287

- الكاتب، أحمد. تطور الفكر السياسي الشيعي، مرجع سابق، ص 441

- الشناوي، فهمي. الفكر السياسي عند الشيعة، مرجع سابق، ص 122-124.

(86) الكاتب، أحمد. تطور الفكر السياسي الشيعي، مرجع السابق، ص 441.

(87) الشناوي، فهمي. الفكر السياسي عند الشيعة، مرجع سابق، ص 234.

(88) حنفي، حسن. الحركات الدينية المعاصرة، مرجع سابق، ص 22.

(89) الكاتب، أحمد. تطور الفكر السياسي الشيعي، مرجع سابق، ص 417.

وأحكامها لا تعطل بل تصل النوبة إلى الإمام المنتخب من قبل الأمة، ويجب الإقدام على اختياره وانتخابه بشرائطه⁽⁹⁰⁾.

وكان من أثر ذلك التطور الفكري أن ظهرت تفسيرات شيعية حديثة تؤكد عدم تناقض مبدأ الشورى مع فكرة الإمامة، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن القرآن الكريم به إشارات واضحة لصحة مبدأ الشورى، وكذلك وصية الرسول ﷺ لعلي بن أبي طالب وأولاده تثبت بنصوص ثابتة لدى الشيعة، ومن هنا قالوا أن تعيين الإمام بالنص لا يعني الحجر على الشورى، إنما هو يحافظ على الدين الذي ورثه من الرسول ويعبر عن صورته الحقيقية، وهذه مهمته الأساسية التي لا ينازعه فيها أحد، أما ما يتعلق بشئون الناس وإدارة المجتمع فمجال الاجتهاد فيها مفتوح والشورى فيها واردة⁽⁹¹⁾. ولهذا يقول الميرزا النائيني: (إن أصل الحكومة الإسلامية شورية، وحق من حقوق عامة الناس، وإن الحكم العادل المثالي لا يوجد وهو كالعنقاء أو أعز من الكبريت الأحمر، وكذلك الأئمة المعصومين غير موجودين...)، كما يقول: (رأى الأكثرية من المرجحات لدى التعارض وهو الحل الوحيد لحفظ النظام لدى اختلاف الآراء، وقد التزم الإمام علي بن أبي طالب في قضية التحكيم برأى الأكثرية)⁽⁹²⁾.

والواقع أن مثل هذه الأقوال لها دلالتها التي تكشف عن اختلاف التفسيرات الشيعية الحديثة عن الرؤية الشيعية التقليدية التي صرحت بوجود طاعة الأئمة المعصومين، ورفضت الأخذ بالشورى في اختيار الخليفة، كما رفضت فكرة أن تكون الأمة رقيباً على الحاكم إن استقام أطاعته وإن انحرف عزلته، فالشيعة التقليديون يسخرون من ذلك ويرون في ذلك قلباً للأوضاع، حيث تصبح الرعية هي الإمام ويصبح الإمام هو المأموم⁽⁹³⁾. أما الفكر الشيعي

(90) المرجع السابق، ص 444.

(91) الورداني، صالح. عقائد السنة وعقائد الشيعة: التقارب والتباعد، القاهرة: مدبولي الصغير، 1995، ص 161.

(92) الكاتب، أحمد. تطور الفكر السياسي الشيعي، مرجع سابق، ص 444-445.

(93) يقول محمد جواد مغنية: (أهل السنة الذين قالوا إن الخليفة يكون بالانتخاب لا =

الحديث فقد عبر عن احترام لمبدأ الشورى، والقبول بفكرة رقابة الشعب على الحكومة، وبهذا شكل التجديد في الفكر السياسي الشيعي قاعدة لصياغة رؤية نظرية جديدة حول التغيير الاجتماعي، تفسر أسباب تخلف الأمة، وتبحث في الوسائل الكفيلة باستنهاض المجتمعات الإسلامية وإحداث التغيير الاجتماعي المناسب لظروف العصر على الأسس والقواعد الإسلامية.

3 - النظرية الشيعية في التغيير الاجتماعي

يطرح أعلام الفكر الشيعي الحديث قضية التغيير انطلاقاً من رؤيتهم لواقع الأمة الإسلامية، ومظاهر تأخر المسلمين، ويتفقون مع العلماء السنة في أن التمسك بالدين الإسلامي لم يكن هو الذي جر على المسلمين هذا التأخر المشين، بل العكس. فليس هناك خلاف بين المسلمين على أن ما أصاب المجتمعات الإسلامية بشتى طوائفها وشل حركة تقدمها وأضعف قوتها إنما يرجع إلى تمرد المسلمين على تعاليم الإسلام واستهانتهم بقوانينه وانتشار الظلم والعدوان فيهم من ملوكهم إلى صعاليكهم، ومن خاصتهم إلى عامتهم⁽⁹⁴⁾.

وعلى ضوء ما سبق، طرحت الرؤية الشيعية الحديثة نظرتها حول التغيير الاجتماعي في إطار مسؤولية الأمة، ودور المسلمين أفراداً وجماعات فيما وصل إليه المجتمع من تخلف وتدهور. وفيما يلي عرض لأهم الجوانب التي ركز عليها أعلام الفكر الشيعي الحديث في تناولهم لقضية التغيير الاجتماعي.

= بالنص يعترفون بأن الأكثرية قد تخطيء وتختار غير الكفاء. لقول الله: ﴿وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: 116]، ولقوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: 103]. لكن بعض السنة قال: إذا انحرف الخليفة عزلناه وأتينا بالأصلح... وأجاب الشيعة عن ذلك بأن وظيفة الإمام أن يقوم المعوج من رعيته، فإذا قومته رعيته انعكست الآية وأصبح محكوماً والرعية الحاكمة. انظر: مغنية، محمد جواد. الشيعة في الميزان، مرجع سابق، ص 16-17.

(94) المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، مرجع سابق، ص 82-83.

أ - الإنسان فاعل أساسي في التغيير الاجتماعي

شكلت قضية المسؤولية الاجتماعية في التغيير نقطة محورية في تصور المفكرين الشيعة، ولذلك يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: (إن المجتمع أو الأمة التي لا تقوم بدورها ولا تتحمل مسؤوليتها لا تنتج إلا جابرة وطغاة وفراعنة، وحينما يعجز المصلح الحقيقي عن الإصلاح لا بد أن يقول قول أمير المؤمنين علي: اللهم إني أسألك أن تستبدلني بخير منهم، وأن تستبدلهم بشر مني... كل الرعية تخاف ظلم رعاتها، وأنا أخاف ظلم رعيتي..)⁽⁹⁵⁾. ومن هنا يكون دور المجتمع في التغيير أحد أهم الأسس لحركة التغيير الاجتماعي بغية الإصلاح والتقدم. وعلى ذلك فسر مفكرو الشيعة انحطاط الأمة وتراجعها عن التقدم بأنه مأزق حضاري يتعاضم خطره كلما تعاقبت العقود. وقد تولدت هذه القناعة لديهم من إيمانهم بأن الكون في حالة حركة أو صيرورة مستمرة، وهذه الحركة تعني سير تدريجي للوجود وتطور للشيء في الدرجات التي تتسع لها إمكاناته⁽⁹⁶⁾، ومن إيمانهم بالدور الفاعل للإنسان في تحديد اتجاه هذه الحركة، حيث الإنسان هو العامل الأساسي في حركة المجتمع بما أوتي من فطرة ومحتوى داخلي وإرادة قادرة على الاختيار وإمكانية على الفعل والتأثير⁽⁹⁷⁾.

ومن هنا كانت القضية المحورية لفهم التغيير في المجتمعات الإسلامية تتركز في السؤال المطروح: لماذا فقد الإنسان المسلم مكانه ودوره الفاعل في حركة التاريخ؟ وما الذي أدى إلى عجز المسلم عن المشاركة في صنع التاريخ وتغيير الواقع الاجتماعي محلياً وعالمياً؟ وقد أجاب الشيخ محمد رضا المظفر عن هذا السؤال حينما ناقش أسباب تخلف الأمة، فارجع تأخر الأمة إلى اختلاف المسلمين وافتراقهم، ورأى أن انشغال المسلمين عن جوهر الدين وعن

(95) موسى، فرح. خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الحركات الإسلامية المعاصرة بين القبض والبسط - نقد وتحليل، بيروت: دار الهادي، 1995، ص230.

(96) عبد الجبار، محمد. المجتمع، مرجع سابق، ص230-234.

(97) المرجع السابق، ص91.

مصالحهم ومصالح مجتمعهم بأمثال النزاع في خلق القرآن والقول بالوعيد والرجعة وأن الجنة والنار مخلوقتان أو سيخلفان، ونحو هذه النزاعات التي أخذت منهم بالخناق وكفر بها بعضهم بعضاً، إنما تدل على انحرافهم عن سنن الجادة المعبدة لهم، إلى حيث الهلاك والفناء. وبذلك تتحمل الأمة مسؤولية انهيار الحضارة الإسلامية حينما صدعت وحدة المجتمع⁽⁹⁸⁾.

واتفق الشيخ "محمد مهدي شمس الدين" مع وجهة النظر السابقة، فذهب إلى أن (أعظم الأخطار التي تهدد أمة من الأمم هو خطر الانقسام والتفريق، إن الروح يتبخر، وتبقى الأشكال وحدها، ويتحول الاندفاع نحو خارج الذات، نحو المجتمعات الأخرى، والطبيعة إلى انكفاء على الذات، وعملية تمزيق لها، وتكون الوحدة شكلية ظاهرية ليس لها واقع)⁽⁹⁹⁾. وانتهى الشيخ شمس الدين إلى أن العالم الإسلامي انحدر هذا الانحدار الخطير حينما لم يعد الإيمان حياً في قلبه ولا مؤثراً في حياته، مما أدى إلى هذا الحطام وإلى هذا التجزؤ الخطير الذي أضعف الأمة ومنعها من مواكبة العصر⁽¹⁰⁰⁾.

وفي تحليله لقضية تخلف الأمة الإسلامية، بدأ الشيخ شمس الدين بتشخيص مشكلة المسلم (الفرد) وما أدى به إلى الخروج من حركة التاريخ، لينتهي إلى مشكلة المجتمع المسلم وما أدى إلى انحطاطه الحضاري، ويقول الشيخ شمس الدين: (إن حركة التاريخ لا تحدث خارج إرادتنا بالرغم منا، وإنما نحن الذين نمهد للتغيرات الكبرى في حياتنا، وهكذا ببساطة غير نفسك تغيير التاريخ، فلنرجع الآن إلى حاضرنا لنرى ماذا ينقصنا ولنرى لماذا حل بنا ما حل)⁽¹⁰¹⁾. وعلى ذلك لا يرى الشيخ شمس الدين الحل بالعودة إلى الماضي، بل بفهم الواقع المعاصر واكتشاف الحاضر. ومن ثم يشخص الشيخ شمس الدين مشكلة المسلم المعاصر على أساس أنها نشأت من حالة

(98) المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، مرجع سابق، ص 83.

(99) شمس الدين، محمد مهدي: بين الجاهلية والإسلام، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1975م، ص 177.

(100) المرجع السابق، ص 277.

(101) موسى، فرح. خيارات الأمة وضرورات الأنظمة، مرجع سابق، ص 266.

الانفصال بين الذات وبين المعتقد. وهذا الانفصال تم على مستوى الفهم والشعور، ولذا فهو لا ينافي بقاء المعرفة العلمية في مستوى العقل والإدراك. ومنذ اللحظة التي تم فيها الانفصال غدا الإنسان المسلم خارج التاريخ تماماً. ولكن التاريخ لم يتوقف، بل تركه في مكانه، وبقي المسلم كتلة خامدة، وكأنه الحمار يحمل أسفاراً. وكما عجز عن صنع التاريخ من خلال ذاته، فهو كذلك عجز عن صنع التاريخ من خلال الآخرين، لأنه لم يتحد بالآخرين، ولم يتحد مع الإسلام، إلا أنه على كل حال لا يزال حاملاً للإسلام، مما عصمه من أن يذوب ويندثر عن طريق الاندماج مع الآخرين⁽¹⁰²⁾.

على هذا النحو، ذهب الشيخ شمس الدين إلى أن أساس التغيير بالنسبة للمسلم إنما يتكون بتكوين عالمة هو، حينما يحقق المسلم الاتحاد الواعي بين ذاته وبين معتقد، وحينئذ يعود إلى التاريخ ويصير قادراً على تكوين عالمة الخاص المتميز، ويصير رسول الإنقاذ للحضارة الإنسانية⁽¹⁰³⁾. وبذلك حدد الشيخ شمس الدين أساسين للتغيير: الأول الاستقلالية والخصوصية الثقافية، والآخر الوعي الديني والوعي الذاتي، ومن هنا تبدو مسألة التغيير متعلقة بشكل أساسي، بالتخلص من التبعية للآخرين، وإعادة الصلة بالإسلام. غير أن الشيخ شمس الدين لم يقصد من ذلك انفصال المسلم عن عالم اليوم، ولكنه يعني في الأساس التأكيد على ضرورة العودة إلى بناء الذات الإسلامية المستقلة، ومن ثم إعادة تشكيل العلاقة مع العالم المعاصر في إطار رسالة الإسلام التغييرية، إذ يؤمن الشيخ مهدي شمس الدين أن الأمة الإسلامية ذات دور تاريخي عالمي يتعدى الأمة نفسها ليشمل البشرية كلها، وأن المسلم مختار من قبل الله لأداء مهمة إصلاح البشرية⁽¹⁰⁴⁾. ويرى الشيخ شمس الدين أن أداء تلك المهمة يعد تطبيقاً لرسالة الإسلام التي لا تشكل مذهباً إصلاحياً يتناول جانباً خاصاً من جوانب الحياة ويهمل سائر الجوانب، وإنما هي عقيدة

(102) المرجع السابق، ص 305-306.

(103) المرجع السابق، ص 370.

(104) شمس الدين، محمد مهدي. بين الجاهلية والإسلام، مرجع سابق، ص 51-52.

ثورية شاملة مستوعبة لجميع مظاهر النشاط الإسلامي⁽¹⁰⁵⁾.

والواقع أن الرؤية السابقة حظيت باتفاق مفكري الشيعة في العصر الحديث، فجاءت رؤيتهم حول التغيير الاجتماعي انطلاقاً من الدعوة إلى ثلاثة أسس تحقق رسالة الإسلام الحضارية الكبرى: (العودة إلى الذات)، و (معرفة الذات)، و (بناء الذات الإسلامية)، لذلك ذهب "محمد باقر الصدر" أنه حين يتمكن المسلم من معرفة ذاته، يمكنه معرفة الأسباب التي تحول دون وصوله إلى هدفه ولا تجعله قادراً على الإحاطة بكل وجوه أزمته، ويعتقد باقر الصدر أن الأمة إذا عثرت على هذه الأسباب ووقفت على حقائق الأمور وأحداث التاريخ، فإنها تفكر حينئذ بما يمكن فعله لإخراج هذا العالم من أزمته المتعددة، والشروع في إيجاد إطار عام لبناء الأمة وتعبئة طاقتها ضد التخلف⁽¹⁰⁶⁾. واتفاقاً مع هذا التصور، رأى الشيخ شمس الدين أن الحضارة الإسلامية ستعود إلى العالم يوم يتغير الإنسان في نفسه، حيث يملك الإنسان المسلم رصيماً داخلياً وثقافة أصيلة يمكنه من خلالها استئناف حياة جديدة. وبهذا الرصيد الداخلي شكل المسلم أساس الحضارة الإسلامية التي تألقت وازدهرت في السابق. ويعتقد الشيخ شمس الدين أن المعجزة الإسلامية حدثت برغم القلة، وبرغم الذلة وبرغم وجود الإعداء من الداخل ومن اليهود والمنافقين. ومن دون أي تغيير نوعي في العناصر الخارجية وفي شروط المعركة، وبذلك كان التغيير في الإنسان الذي حول كل شيء، وقد تم هذا مرافقاً لقاعدة قرآنية تقول: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)⁽¹⁰⁷⁾.

على ذلك رفض الشيخ شمس الدين النظرة المادية للتغيير، وهو الأمر الذي عارضه أيضاً محمد باقر الصدر، إذ رفض افتراض أن التطور السياسي والفلسفي والديني والأدبي والفني إلخ... يستند إلى التطور الاقتصادي، وأن

(105) المرجع السابق، ص 52.

(106) موسى، فرح. خيارات الأمة وضرورات الأنظمة، مرجع سابق، ص 292.

(107) المرجع السابق، ص 279.

الناس يتغيرون ويتطورون بتغير أدوات، الإنتاج⁽¹⁰⁸⁾. وهذا ما تعرض له تفصيلاً العلامة "الطبائبي" في تفسيره لقول الله تعالى: (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير). فذهب إلى أن تلك السنة الإلهية في إيتاء الرزق بالنظر إلى صلاح حال الناس أي أن لصلاح حالهم أثراً في تقدير أرزاقهم، ولا يتنافى ذلك مع ما نشاهده من طغيان بعض الموسرين نماء رزقهم، فذلك يتبع سنة أخرى حاكمة على هذه السنة، هي سنة الابتلاء والامتحان، يتبعها سنة أخرى هي سنة الاستدراج، فسنة الإصلاح بتقدير الرزق سنة ابتدائية يصلح بها حال الإنسان إلا أنه يمتحنه الله بسنة الابتلاء والاستدراج⁽¹⁰⁹⁾.

ذلك يعني أن الرؤية الشيعة للتغير الاجتماعي تعتبر أن إصلاح الإنسان مقدم على الإصلاح الاقتصادي. ولا ترى في التطور عاملاً على تقدم المجتمع، وهذا استناداً إلى الشروط التي حددها الإسلام لمعنى التقدم الإنساني وأوضحها الشيخ محمد مهدي شمس الدين حينما ذهب إلى أن التطور المادي أو ما يسمى الحضارة الغربية لم يبق على شيء من الأخلاق والحرية والعقل، ولا يوجد في هذه الحضارة ما يقوي روحية الإنسان حتى يكون قادراً على إحداث تكامل ما في حياته، ومن ثم يرى أن الحضارة والتقدم في الغرب لم تك خطوة نحو الحرية والعقل⁽¹¹⁰⁾. وهما أساس التقدم الاجتماعي كما توضحها الرؤية القرآنية، لذلك رفض محمد باقر الصدر النظرة المادية لأنها تتجاهل الدور الفاعل للإنسان الذي يعد القوة الأساسية لحركة التاريخ والمجتمع ضمن تركيبة وصيغة متكاملة⁽¹¹¹⁾.

وهذا الدور الفاعل للإنسان في التغيير أبرزه العلامة الطبائبي في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَصْبَحْكُمْ مِنْ مَّصِيبَةٍ فِيمَا كُنْتُمْ آبِدِيكُمْ وَيَعْفُوا﴾

(108) الصدر، محمد باقر. اقتصادنا، بيروت: دار المعارف للمطبوعات، 1999م، ص 21.

(109) انظر: عطية، زينب. أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم، (كشاف موضوعي)،

المنصورة: دار الوفاء، مج 1، ج 1، دار الوفاء، 1995م، ص 46.

(110) موسى، فرح. خيارات الأمة وضرورات الأنظمة، مرجع سابق، ص 258.

(111) الصدر، باقر. اقتصادنا، مرجع سابق، ص 21.

عَنْ كَثِيرٍ ﴿[الشورى: 30]﴾، إذ رأى أن الخطاب هنا اجتماعي موجه إلى المجتمع، والمراد أن المصائب العامة الشاملة التي تصيب المجتمع، كالقحط والغلاء والبلاء والزلازل وغيرها بسبب معاصي المجتمع عامّة، فلو جرى المجتمع الإنساني على ما تقتضيه الفطرة من الاعتقاد والعمل لنزلت عليه الخيرات. وفتحت عليه البركات، ولو أفسدوا أفسد عليهم⁽¹¹²⁾. وهذا ما يتناقض مع الرؤية الغربية التي ترى في مثل هذه المصائب (كوارث طبيعية) لا دخل للإنسان فيها ولا يمكنه ردها أو دفعها. إلا أن الرؤية الشيعية التي أعلنت من قيمة الإنسان ودوره الفاعل في الحياة والكون، تراه مسؤولاً مسؤولية مباشرة عن كل ما يحدث على الأرض حتى الكوارث الطبيعية، وبذلك لا توقف مسؤولية الإنسان في نطاق الفاعلية الاجتماعية فحسب، وإنما تعداها إلى الفاعلية الكونية. وطبقاً لهذا التصور، رأى "علي شريعتي" أن الإنسان له مسؤولية كبرى أمام الله، لأنه صاحب إرادة واختيار، وأن مصير الإنسان يجب أن يصنعه الإنسان بنفسه، والمجتمع الإنساني مسؤول عن تقرير مصيره بنفسه، فمصير المدنيات السابقة هو ما صنعه بأيديهم، ومصير المدينة الحديثة سيكون وفقاً لما نصنعه بأيدينا⁽¹¹³⁾.

يتضح مما سبق أن هناك فكرة محورية اتفق عليها معظم المفكرين الشيعة في العصر الحديث تتمثل في أن الإنسان هو أساس التغيير الاجتماعي، وهو الذي يحدد مساره، وهو الدافع لحركة التاريخ والمؤثر على اتجاهاتها وطبيعتها وحجمها.

ب - المجتمع المعصوم غاية التغيير الاجتماعي

سيطرت فكرة التقدم على الفكر الشيعي في مختلف مراحل تطوره، فظهرت في مقولات فلاسفة الشيعة الأوائل حول التطور ورفي الإنسان نحو الكمال*.

(112) عطية، زينب. أصول العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 1503-1504.

(113) شريعتي، علي. الإنسان في القرآن، ترجمة عباس الترجمان، بيروت: دار الروضة،

1992م، ص 19.

(*) كان إخوان الصفاء ممن قالوا بنظرية التطور، كما آمن جابر بن حيان بتقديم مستمر =

وطبقاً للتصور الشيعي، يحمل القرآن وعداً بسيادة الأرض للمضطهدين، ولئن كان هذا العهد بمكافئة المتواضعين والمعذبين قد رسخ لمفاهيم عودة الإمام المخفي، ووصول المهدي، وإصلاح المجتمع، فإنه كذلك أكد على فكرة أن التاريخ الإسلامي يتحرك نحو هدف ثابت، وأن قوى الظلم في النهاية ستهزم، وهذا ما يعد حافزاً نحو النشاط الجذري⁽¹¹⁴⁾. وهو أيضاً ما أعطى للرؤية الشيعية حول التطور ملامح خاصة، تم على أساسها ربط التغيير الاجتماعي بوجه عام بعملية الاستخلاف الرباني للجماعة البشرية على الأرض، ومن ثم تحدد اتجاه التغيير الاجتماعي وفقاً لمسار خلافة الإنسان على الأرض.

على ضوء ذلك طرح مفكرو الشيعة في العصر الحديث رؤيتهم حول حركة التاريخ في صورة تقدمية، حيث قصدوا بالتقدم أو النمو الحقيقي (أن يحقق الإنسان الخليفة على الأرض في ذاته تلك القيم التي يؤمن بتوحيدها جميعاً في الله عز وجل الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون. فصفات الله وأخلاقه من العدل والعلم والقدرة والرحمة بالمستضعفين والانتقام من الجبارين الذي لا حد له، هي مؤشرات للسلوك في مجتمع الخلافة، وأهداف الإنسان الخليفة... فالخلافة إذأ حركة دائمة نحو قيم الخير والعدل والقوة، وهي حركة لا توقف فيها لأنها متجهة نحو المطلق، وأي هدف آخر للحركة سوى المطلق، سوف يكون هدفاً محدوداً، وبالتالي سوف يجمد الحركة ويوقف عملية النمو في خلافة الإنسان)⁽¹¹⁵⁾.

ومن منطلق رؤية كونية مبنية على التوحيد الكوني أي الإيمان بإرادة واعية قوية خلافة ومنطقية مسيطرة على الوجود، وإيماناً بالرؤية التطورية للإنسان

= للإنسان، أما الكندي والفارابي وابن سينا - وكلهم من الشيعة- فقد دعوا إلى ارتقاء الإنسان من مراتب الحياة البهيمية إلى مراتب الحياة العليا القائمة على فضائل الإنسان الحكيم: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة.

لمزيد من التفاصيل: - جدعان، فهمي. أسس التقدم، مرجع سابق، ص 51-52.
Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. 1989, p. 145. (114)

(115) المصدر، محمد باقر. الأساس الإسلامي لخطى الخلافة والشهادة، (مقال في):

www.Islamic dawa party.org / Sdr 1/ Sdir-1-K., p. 1,2

والحياة، عرض "علي شريعتي" تصويره للإنسان ذلك الكائن الممثل لله وخليفته وشبيهه، والذي يحمل الخصائص الأخلاقية لله وموضع أمانته، وهي الخصائص التي تمنحه السيطرة والقدرة على الطبيعة، كما تجعله مسؤولاً أمام هذه الإرادة الواعية الخلاقة المطلعة والما فوق إنسانية⁽¹¹⁶⁾. ورأى شريعتي أن حركة التاريخ تسير في إطار هذه الرؤية الكونية التوحيدية، فهناك وحدة للتاريخ، وليس التاريخ مجموعة من الحوادث والأحداث التصادفية التي لاعلة لها ولا هدف، ليس مجموعة من الحركات المنفصلة والحلقات المتفسخة التي لا ارتباط بينها، لكنه مسيرة الحركة المنطقية والعلمية للنوع الإنساني تحقق على أساس قوانين مسلم بها ومعينة وعلمية هي الخطة المثالية للتكامل البشري في الوجود. وهذا هو معنى الحتمية التاريخية⁽¹¹⁷⁾.

استناداً إلى الإيمان بوحدة التاريخ، اتفق مفكرو الشيعة في العصر الحديث على التصور الفلسفي الذي يرى الكون بما فيه المجتمع البشري يسير خلال حركته نحو قمة كماله وتطوره⁽¹¹⁸⁾. ومعنى أن الكون لم يتوقف عن حركته بعد، أن النموذج الكامل للمجتمع الإنساني لم يأت بعد، ولا يعني ذلك أن هذا النموذج لا يمكن تحديده ملامحه لأنه لم يأت بعد، فطبقاً للرؤية الشيعية، رسم القرآن ملامح هذا النموذج بدقة، لذلك اتفق المفكرون على أن النوع الإنساني سيبليغ غايته وينال بغيته وهي الكمال بظهور الإسلام بحقيقته في الدنيا وتولييه التام أمر المجتمع الإنساني. وعلى ذلك نفى العلامة الطباطبائي قول الذين صوروا ظهور الإسلام على أنه حلقة من الحلقات التاريخية الماضية، ذلك أن الإسلام إنما هو غاية النوع الإنساني وكماله الذي يتوجه إليه بغريزته سواء شعر بذلك أن لم يشعر⁽¹¹⁹⁾. وهذه الفكرة أكد عليها الشيخ مهدي شمس الدين بقوله إن: (الدعوة الإسلامية تمثل دور الرشد الاجتماعي،

(116) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1986م، ص363.

(117) المرجع السابق، ص366-377.

(118) عبد الجبار، محمد. المجتمع، مرجع سابق، ص 182.

(119) المرجع السابق، ص182.

دور الرسالة الكاملة والشريعة الخالدة⁽¹²⁰⁾. وهي كما يقول: (ما وصلت إليها الإنسانية بحسب ما تقتضيه سنة الله من التدرج في تعليم البشرية حسب سيرها التصاعدي نحو الكمال والتقدم بتربية الله تعالى عن طريق رسله صلوات الله عليهم جميعاً)⁽¹²¹⁾.

وعلى أساس هذه الفكرة تنبأ الشيخ مهدي شمس الدين بانهيار الحضارة الغربية التي أطلق عليها اسم (الجاهلية الحديثة)، ورأى أن الإنجازات المادية العظيمة التي شكلت فضيلة هذه الحضارة، قد تحولت إلى عامل مدمر في الإنسان، حين كيف الإنسان ظاهر حياته وفقاً لهذا التقدم، دون أن يرافق ذلك نمو في المعنى الإنساني عنده، وبذلك أعطت الحضارة الحديثة للإنسان القوة وسلبته الفضيلة وأعطته الراحة وسلبته السعادة⁽¹²²⁾.

أما البديل الحضاري الذي تنبأ به مفكرو الشيعة، فتمثل في إقامة (المجتمع المعصوم) الذي يمثل غاية الوجود الإنساني والذي هو نهاية المطاف بالنسبة للمسيرة الإنسانية وحركتها التاريخية⁽¹²³⁾. ومن المحقق أن هذا المجتمع المعصوم لم يتشكل في مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، حتى فيما يُطلق عليه أهل السنة "عصر الخلافة الراشدة". لأن الشيعة نظروا إلى هذا العصر باعتباره بداية اغتصاب الخلافة الإسلامية من البيت العلوي المتصف بالعصمة في اعتقادهم، ومن ثم رأوا أنه لو أن الظروف تهيأت في هذا العصر وتولى أبناء علي رضي الله عنه الخلافة، لتحققت غاية المسيرة الإنسانية بإقامة المجتمع المعصوم، ولكن هذا لم يحدث حتى الآن. وبذلك مثل المجتمع المعصوم -في تصور الشيعة- التعبير الموضوعي عن إمكانيات التطور التي تستنبطها الحركة الجوهرية للمجتمعات الإنسانية. ويقصد به المجتمع الإنساني العالمي العادل الموحد، مجتمع يتجاوز بعالميته كل الأطر

(120) شمس الدين، محمد مهدي. بين الجاهلية والإسلام، مرجع سابق، ص 2.

(121) المرجع السابق، ص 61.

(122) موسى، فرح. خيارات الأمة وضرورات الأنظمة، موسى. مرجع سابق، ص 261.

(123) عبد الجبار، محمد. المجتمع، مرجع سابق، ص 183

الإنسانية الضيقة كالأسرة والعشيرة والقومية والإقليم، كما يتجاوز بعدالته كل الطموحات الطبقيّة الأضيّق ويحولها إلى طموح بشريّ عام يستهدف تحقيق الخير والرفاهية والعدالة لكلّ البشر⁽¹²⁴⁾. وتبدو فكرة المجتمع الإنسانيّ العالميّ الموحد الموصوف بالكمال لدى مفكريّ الشيعة، قريبة إلى حد كبير من أفكار بعض المفكرين السنة الذين ظهروا في العصر الحديث، مما يعني أن هذا العصر قد شهد تقارباً في الرؤية حول قضية التغير الاجتماعيّ.

ثالثاً: المفكر علي شريعتي نموذجاً للفكر الشيعي الحديث

المفكر الشيعي الإيراني 'علي شريعتي' * أحد المثقفين الأكاديميين الذين ساهموا في نهضة الفكر الإسلاميّ وتجديده في العصر الحديث، وواحد من أهمّ المجددين البارزين للفكر الشيعي الذين قادوا حركة الإصلاح الديني في القرن العشرين من أمثال "آية الله النائيني"، و"آية الله الطالقاني"، و"آية الله الخميني"، والمفكر "مهدي بازرجان" وغيرهم⁽¹²⁵⁾. ذلك على الرغم من تخصصه في علم الاجتماع على أيدي أساتذة فرنسيين. ويُعرف شريعتي نفسه وفكره بقوله: (أنا لست "داعياً دينياً"، ولا أعرض للدين الوراثي ولست ملتزماً بعهد للدعوة إلى الدين، هذا نوع من تفكيري العلمي والتحقيقي الذي توصلت إليه، وأنا أريد أن أقوله، لا فرق بالنسبة لي، سواء كان مورد قبول

(124) المرجع السابق، ص 77.

(* ولد علي شريعتي في مازينان أحد ضواحي مدينة مشهد الإيرانية، عام 1933، حيث أتم دراسته الأساسيّة والثانوية في مشهد، وتخرج من دار المعلمين، ثم أنهى دراسته في كلية الآداب بدرجة ممتاز عام 1960، وحصل على منحة دراسية في فرنسا، ونال درجة الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة السوربون عام 1964، ثم عاد ليحاضر في جامعة مشهد كمتخصص في علم الاجتماع الإسلامي. كان والده محمد تقي شريعتي أحد مؤسسي النهضة الفكرية الإسلامية في إيران وله تفسير (أضواء على مشابهاة القرآن). لمزيد من التفاصيل؛ انظر:

- *A Brief Biography of Dr. Ali Shariati*, www.shariati.com/biography.

- الموسوي، السيد عبد الرسول. الشيعة في التاريخ، مرجع سابق، ص 289.
(125) عزيزي، يوسف. بين شريعتي وأعاجري ومراكز النفوذ الديني، تحديات إمامة (مقال).
www.azaman.com/articles/72007/7/5.

مريدي الدين أو مخالفه، لأنه انطباعي الشخصي⁽¹²⁶⁾. ومن هذا المنطلق العلمي العقلاني، كان عليه أن يختار بين الفرض الغربي وورائته التاريخية. ولكن شريعتي اختار الإسلام عقيدة تحدد توجهاته الفلسفية والعلمية، وتوجه نضاله السياسي، ولذلك يقول: (خلال هذا البحث والتفتيش قبلت أنا الإسلام، ليس إسلام الثقافة التي يصنعها العالم، بل إسلام الأيديولوجية الذي يربي المجاهدين..)⁽¹²⁷⁾.

ترك شريعتي حوالي مائة وعشرين عملاً فلسفياً وأديباً، كلها تتخذ من جذوة الإسلام القبس الذي يضيء الطريق أمام جماهير الشباب، وتؤدي إلى انخراط جيل كامل من الشباب في صفوف الحركة الإسلامية في إيران. وبذلك كان في موته أكثر حياة وأكثر حضوراً⁽¹²⁸⁾. ولذا يعد واحداً من كبار المنظرين للثورة الإيرانية، فكانت أعماله خير عون في إشعال الثورة الفكرية التي واكبت تماماً الثورة السياسية الإيرانية وامتزجت بها⁽¹²⁹⁾. وقد واجه شريعتي كثيراً من المعوقات لنشر كتبه من قبل أهل الخبرة في إيران. وعلى الرغم من ذلك داعت أفكاره بين الشباب ووزعت كتبه خارج إيران*⁽¹³⁰⁾.

وكانت تجربته الفكرية تعني كثيراً من المثقفين العرب الباحثين عن الإصلاح والتغيير إنطلاقاً من مفاهيم الإسلام واعتبارات الفكر الإنساني

(126) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، ترجمة (عباس الترجمان)، بيروت: دار الروضة، ط1، 1992م، ص 37.

(127) Shariati, Ali. 'Idiology,' in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. New York: State University of New York Press, 1989, p. 209.

(128) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 22.

(129) شتا، إبراهيم الدسوقي. الثورة الإيرانية، الجذور - الأيديولوجية، بيروت: الوطن العربي، 1979م، ص 7.

(*) وزعت طبعة كتابه الأول ستون ألف نسخة خارج إيران. وكان ذلك سبباً في إغلاق حسينية الإرشاد، وإلقاء القبض عليه وحرمانه من نشر أفكاره والاتصال بطلابه.

A Brief Biography of Dr. Ali Shariati, P. 3

(130)

العالمي⁽¹³¹⁾. كما اعتبر شريعتي أحد ملهمي الحركة الإسلامية في مصر*⁽¹³²⁾. وقد ترجمت العديد من أعماله في إندونيسيا وماليزيا، وانتشرت أفكاره حول الثورة ودور المسلم الثقافي، والإسلام من منظور علم الاجتماع الديني فُعرف شريعتي بأنه إحيائي ديني تقدمي معاصر. وكانت وجهات نظره أوسع وأكثر جاذبية على المستوى العالمي، حتى أنه تساوى مع سيد قطب والمودودي والبنا وآخرون ممن انتشرت أفكارهم في جنوب آسيا⁽¹³³⁾. فقد كانت مجمل أعماله تعرض صورة صافية للإسلام. حيث آمن بقوة أن الجيل المثقف إذا أدرك حقيقة هذه العقيدة وأصبح على وعي حقيقي فسوف تكون محاولات التغيير الاجتماعي ناجحة⁽¹³⁴⁾.

وكان شريعتي يؤمن بأهمية الإرادة الإنسانية في التغيير، حيث تبلورت هذه الفكرة لديه وأثرت في رؤيته حول التغيير الاجتماعي ومساره وعوامله استناداً إلى عقيدة ثورية تستند إلى الإسلام باعتباره أيديولوجية موجهة لحركة المجتمع. وحاول أن يستلهم من التاريخ الإسلامي المنهج والأسلوب المناسبين للتغيير

(131) كوثراني، وجيه. هكذا تكلم علي شريعتي، وهكذا تكلم عنه فاضل رسول، علاقة شهيدين في المنفى، (مقال)، مجلة منير الحوار، بيروت: دار الكوثر، العدد (14)، صيف 1989م، ص 147.

(*) كسب شريعتي قبولاً واسعاً بشكل خاص في مصر وماليزيا وتونس، ويُعتقد أن السمة الجاذبة للثورة الإيرانية عند أكثر المصريين ظهرت في رفض تلك الثورة للتبعية الثقافية والاقتصادية للغرب، وعلى الرغم من تأثير النشطاء الإسلاميين بالمفكرين السنيين أمثال أبو الأعلى المودودي بصورة أكبر من تأثيرهم بالخميني، إلا أن شريعتي مثل استثناء من بين المفكرين الشيعة، فهجومه على تراث الهيمنة الغربية يمد حبال التواصل، لكن مشكلات شريعتي (الانتظار والاستشهاد والإمامة) شكلت موانع لا اختراق أبعد لأفكاره بين الجماعات الإسلامية في مصر.

(132) Akhavi, Shahrugh. "The Impact of the Iranian Revolution on Egypt," in Esposito, John. *The Iranian Revolution: Its Global Impact*. Miami: Florida International University Press, 1990, P. 153.

(133) Mehden, Von Der. "Malaysia and Indonesia," in Esposito, John L. *The Iranian Revolution: Its Global Impact*. Miami: Florida International University Press, 1990, P.247.

(134) انظر: شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 105-106.

الاجتماعي. فحرص في معظم كتاباته ومحاضراته على تأكيد أن الاتجاه الثوري مبدأ وأسلوب عمل يناسب الروح الإسلامية الأصيلة. باعتبار الإسلام ديناً ثورياً كفاحياً يرفض الجمود والجهل والتخلف⁽¹³⁵⁾.

ومن هنا كان لشريعتي إسهام كبير في علم الاجتماع الإسلامي، حيث أمضى حياته كلها في التعليم والبحث والتدريس في مجالات ثلاثة: علم الاجتماع وفلسفة التاريخ والإسلام، وتطورت اتجاهاته الفكرية خلال رحلة إنسانية حافلة بالتجارب والخبرات والمعارف العلمية والدينية المتنوعة، ولهذا كان من المفيد عند تحليل رؤية شريعتي لقضية التغيير الاجتماعي أن نتعرف أولاً على بعض ملامح سيرته الذاتية، ونستعرض الروافد الفكرية التي أثرت في تشكيل أفكاره. وفيما يلي عرض لهذه الجوانب.

1 - الحياة الشخصية لعلي شريعتي

ينتمي شريعتي إلى طبقة اجتماعية دنيا ذاقت الفقر والضيقة الاقتصادي⁽¹³⁶⁾. إلا أنه تربى في بيئة دينية مستنيرة، حيث كان أبوه واحداً من علماء الدين المناضلين الذين قاموا بنشاط واسع في تنقية أصول التشيع مما علق بها عبر القرون من خرافات، وقام بتوعية الجماهير بالدور الحقيقي للدين في المجتمع⁽¹³⁷⁾. وقد وُصف شريعتي بأنه شابٌ ذو ضمير طاهر ذكي، يقظ القلب، وكان مسلماً حقيقياً يعرف تماماً قيمة كونه مسلماً حقيقياً، عرف تراثه جيداً وحمل معه زاداً غنياً وفياضاً وقيماً من الثقافة الإسلامية وبالتالي لم يتعرض لتلك الصدمة التي يتعرض لها المبعوثون من العالم الثالث المستضعف عندما يتعاملون مع العالم الغني المستكبر⁽¹³⁸⁾.

وقد ساعدته هذه الأشياء على اختيار طريقه العلمي والعملية بوضوح وثقة،

A Brief Biography of Dr. Ali Shariati, p. 4.

(135)

Ibid., p. 1.

(136)

(137) شتا، إبراهيم الدسوقي. مقدمة (العودة إلى الذات)، مرجع سابق، ص 18.

(138) المرجع السابق، ص 11.

ويشرح شريعتي كيف ولماذا اختار طريقه إلى الفكر الإسلامي، موضحاً أنه بعد عودته من فرنسا، كان في مفترق طريقين، إما أن يتحول إلى مفكر من المتشبهين بالغرب، ينقل إلى جماهير أمته ما تعلمه من فنون الغرب وعلومه وآدابه، وبذلك يُقدم للناس على أنه مفكر مستنير عصري، يترجم أعمال سارتر ويبحث في مسرح العبث. وإما أن يبحث في التراث الإسلامي ويبحث عن المتون التاريخية الأصلية ليكشف عن حقيقة مدرسة الانتفاضة وفلسفة الحركة الإسلامية وروحها واتجاهها التحرري المضاد للخلافة والموجود في التشيع⁽¹³⁹⁾. وهذا هو الطريق الذي اختاره شريعتي. فلم يكن يقبل أن يتحول إلى مفكر مشهور في الميادين الحديثة ولم يكن ذلك مما يتفق مع شخصيته واتجاهاته، فقد كان يشعر بمسؤولية اجتماعية فرضتها عليه جذوره الطبقية كإيراني قروي - حسب قوله - فرفض أن يمضي في طريق مضى فيه السالكون، وتعلق بقول عيسى عليه السلام: (امضوا في طريق، السالكون فيه قلائل)⁽¹⁴⁰⁾. وهكذا اختار شريعتي الطريق الصعب، وكان عليه في هذا السياق مواجهة التقليدية والرجعية التي تعوق مسيرة التغيير في المجتمع. فانتقد رجال الدين التقليديين (روحانيين بالفارسية) ورفض استئثارهم في تفسير النصوص الديني، واختلاط الأفكار المنحطة تاريخياً مع التعاليم الدينية المتعالية، انتقد الرجعية والابتعاد عن الاجتهاد والتغافل عن فحوى القرآن والاكْتفاء بالتبرك به، والتعصب الأعمى⁽¹⁴¹⁾.

كل ذلك جعله يصادف كثيراً من المشاكل مع العلماء، منذ بداية نشاطاته في حسينية الإرشاد* عام 1965. فبرغم اتصاله بالعلوم الدينية في عمر مبكر، علاوة على حضوره دروس أبيه الدينية، واعتياده على حديث العلماء، إلا أنه

(139) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 287-288.

(140) المرجع السابق، ص 22.

(141) عزيزي، يوسف. بين شريعتي وأعاجري ومراكز النفوذ الديني مرجع سابق، ص 3.

(*) أسس شريعتي مؤسسة حسينية الإرشاد في طهران عام 1965، بعد أن أوقفته السلطات عن العمل في جامعة مشهد، وقد تابع محاضراته ونشاطه من خلال تلك المؤسسة، وجذب إليه أكثر من ستة آلاف طالب في الموسم الصيفي، بالإضافة لآلاف المواطنين =

اتهم من وجهة نظر رجال الدين بمخالفة بعض العقائد الشيعية⁽¹⁴²⁾. والغريب أنه قد اتهم أيضاً في مؤتمر علماء المسلمين في مكة بأنه من غلاة الشيعة⁽¹⁴³⁾. ورغم هذه الاتهامات المتناقضة عُرف شريعتي بين الشباب المسلم -الشيوعي والسني على حد سواء- بوصفه صاحب رؤية واضحة في منهج التغيير، فهو مجدد شيعي، ولكن منهجه في التجديد ينطبق على المذهبين الشيوعي والسني، فضلاً عن كونه كان منفتحاً على الثقافة الفرنسية وعلى المذهب السني، كما كان من مؤيدي فكرة التقريب بين المذاهب⁽¹⁴⁴⁾.

علاوة على ما سبق، كان شريعتي مناضلاً سياسياً، فقد أسس أثناء بعثته في فرنسا فرع أوروبا لحركة تحرير إيران التي أنشأها بازرجان وطالقاني عام 1960، وقد شارك مشاركة فعالة في دعم الثورة الجزائرية، وسجن في فرنسا ثلاثة أيام خلال المظاهرات التي اندلعت احتجاجاً على مصرع (لوموبا). وبعد عودته إلى إيران تعرض لفترات اعتقال طويلة خلال الفترة من 1973-1977. وبعد رحلة طويلة من النضال السياسي والفكري، توفى شريعتي في لندن في 19 يونيو عام 1977⁽¹⁴⁵⁾*. وبهذا تكشف سيرته الذاتية عن رحلة متصلة في مجال الدعوة إلى الإصلاح الديني والتغيير الاجتماعي، فكانت معظم اهتماماته تدور حول قضايا ومشكلات اعتبرها محل اهتمام الجيل الجديد، قضايا قدمها في إطار المقولات النظرية التي طرحها حول التغيير الاجتماعي، ومشكلات ترتبط بالعلاقة بين الدين والمجتمع، والعلاقة بين

= من ذوي الاتجاهات المختلفة الذين أعجبوا بتعاليمه، ولهذا أغلقت السلطة الحاكمة الحسينية وألقت القبض عليه وعلى العديد من أتباعه.

- *A Brief Biography of Dr. Ali Shariati*, P. 4

Akhavi, Shahrough. "The Pahlavi Era," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. (142) *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, p. 227.

(143) شتا، إبراهيم الدسوقي. الثورة الإيرانية، مرجع سابق، ص 7.

(144) زيدان، محمد. «علي شريعتي بين دين الملوك ودين العامة» (مقال).

www.islamonline.net/Arabic/famous/2004/05/19.

(145) شتا، إبراهيم الدسوقي. مقدمة (العودة إلى الذات)، مرجع سابق، ص 19-20.

(*) جاءت وفاة شريعتي بشكل مفاجئ وغامض، ويقال أنه قتل بواسطة المخابرات الإيرانية السفاك Savak.

الشرق والغرب ودور المثقف في التغيير الاجتماعي، وقد كانت مثل هذه القضايا تتردد كثيراً في كتاباته ومحاضراته. علاوة على قضية العودة إلى الذات التي شكلت محوراً رئيساً في المشروع الإصلاحي الإسلامي الذي طرحه من خلال نظريته عن التغيير الاجتماعي.

2 - الروافد الفكرية لعلي شريعتي

يمكن حصر الروافد الفكرية التي أثرت في تشكيل فكر علي شريعتي في أربعة روافد رئيسة، أولها: التراث الفقهي والفلسفي الإسلامي، حيث تلقى في طفولته وصباه قدراً واسعاً من المعارف الإسلامية على يد والده الداعية الإسلامي محمد تقي شريعتي، وتكشف كتابات شريعتي عن إطلاع واسع في التراث الإسلامي السني والشيوعي، والملاحظ أنه تأثر بشكل عميق بشخصية الرسول ﷺ، وحرص على استخلاص المنهج النبوي في النضال والإصلاح، لذا فإنه يصف النبي محمد ﷺ بنبي الوعي والحرية والقوة، وكذلك رأى في عترة الرسول (علي وزينب والحسين) قدوة في تحقيق العدالة والشجاعة والثورة من أجل الحرية⁽¹⁴⁶⁾. وقد انعكس ذلك في اهتمام شريعتي بإعادة ترجمة الرموز الإسلامية الشيعية كي تصبح عنصراً مكماً من الأيديولوجية السياسية ضد السلطة، ورفع شعار الحسين (الموت أفضل من الحياة ضمن المضطهدين)⁽¹⁴⁷⁾. وبذلك ظهر اقتداؤه بالحسين الشهيد، ورأى في كربلاء مدرسة لبناء الذات الثورية⁽¹⁴⁸⁾.

ومن الشخصيات التراثية التي أثرت في شريعتي، شخصية "أبي ذر الغفاري" الصحابي الجليل، فقد رأى فيه نموذجاً للمناضل الثوري وقدوة يجب أن تتبع. وعلى أساس إيمانه بأن أية عقيدة ثورية تستوجب أبطالاً ثوريين لتزويد الأتباع بشخصيات نموذجية للقيادة، عرّف شريعتي "أبا ذر الغفاري" بأنه اشتراكي ثوري شعر بالمسؤولية الاجتماعية، ومسؤولية تغيير النظام الحاكم

Shariati, Ali. The Philosophy of Supplication, part2. www.shariati.com. (146)

Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, P. 70. (147)

(148) زين الدين، أحمد. مقال (في) www.maaber.50meg.com /2002/1/21

في المجتمع في وقته. فظهر في أعماله نموذجاً للبطل الثوري الذي يجب أن يكون قدوة تُتبع⁽¹⁴⁹⁾. لذلك يستشهد به كثيراً كلما أردنا تصوير ملامح الشخصية الثورية، بهدف تجسيد مواقفه لتكون نموذجاً حياً يمكن تطبيقه على الواقع المعاش. ويكشف انتقاء شريعتي للشخصيات التراثية والمواقف الإسلامية التي رأى أن يقتدي بها، حرصه على البحث عن المنابع الثورية في التراث الإسلامي، يلتمس منها أسس التغيير الاجتماعي ويستوحي منها الوسائل الثورية للتغيير.

أما الرافد الثاني فيتمثل في الفكر الإسلامي الحديث، حيث كان لشريعتي اهتمام بالغ بالفكر الإسلامي الحديث بشتى تياراته، وتأثر ببعض رواد الفكر الإسلامي البارزين. وكان الأسلوب الذي استخدمه السيد جمال الدين ومحمد عبده والكواكبي ونائيني* وطالبوف** وحسن البنا في حركات اليقظة المضادة للاستعمار والاستبداد في الدول الإسلامية يثير إعجاب شريعتي، ورأى تشابهاً بين منهج التغيير الذي اتبعه هؤلاء المفكرين وبين المنهج الذي استخدمه قادة الفكر في الثورة الفرنسية⁽¹⁵⁰⁾. وكل هؤلاء المفكرين أثروا في شريعتي، وتجاوز تأثيرهم مجرد استلهام المنهج والأسلوب فقط إلى استلهام الفكر أيضاً. فقد رأى في السيد جمال الدين أعظم مصلحي القرن في العالم، كما رأى في إقبال والكواكبي ومحمد عبده وابن إبراهيم رجال عظماء هزوا الشرق في السنوات المائة الأخيرة، معتبراً أن إصلاحاتهم حتى الآن أفضل ثورات إصلاحية لأنهم يعتقدون -كما يعتقد بالتأكيد- أن إصلاح الفرد لم يعد إجابة كافية، فلم يعد بالإمكان أن يفكر الشخص ويعيش بالطريقة التي اختارها لنفسه ولا يقبل أي تأثير من جيله أو مجتمعه. ومع ذلك يطور نفسه إلى إنسان حقيقي ونقي في عصر منحرف وفي مجتمع منحط، لأنه لو كان ذلك ممكناً، ستكون

Dabashi, Hamid. "Ali Shariati," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation (149) of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 384

(* نائيني: أحد المراجع الشيعية العظام في العصر الحديث (1265-1355هـ).

(**) طالبوف (طالب زادة): أحد قادة التنوير في إيران الحديثة (1855-1910م).

(150) المرجع السابق، ص 244.

المسؤولية والالتزام الاجتماعي لا يعينان أي شيء⁽¹⁵¹⁾. ومن هنا أثنى شريعتي على الحركة الإصلاحية التي قادها هؤلاء المصلحين والتي التزمت بالإصلاح الاجتماعي والثقافي.

ومن أبرز الشخصيات التي أضافت إلى فكر شريعتي ومنهجه، على وجه الخصوص، شخصية الفيلسوف السني "محمد إقبال" حيث ساهمت أفكاره في تطوير بعض القضايا التي شغلت اهتمام شريعتي، فكان إقبال ملهماً لرؤيته الخاصة بفلسفة الإسلام حول الكون والإنسان⁽¹⁵²⁾. لقد أعجب شريعتي برؤية إقبال التي أعلنت من قدرة الإنسان على تغيير الأوضاع وعدم الخضوع لفكرة القضاء والقدر المحتوم التي تخضع الإنسان وتجعل محاولات التغيير والتعديل للوضع الراهن أمراً مستحيلًا. ويعتقد أن في صوفية إقبال (الصوفية القرآنية)، الإنسان يجب أن يغير العالم، حيث استبدل إقبال القدر المقدس Heavenly Fate الذي لا يعني فيه الإنسان شيئاً، بالقدر الإنساني Human Fate الذي يلعب فيه الإنسان دوراً مهماً*⁽¹⁵³⁾. ومن خلال شخصية إقبال رأى شريعتي نموذجاً لإسلام القرن العشرين فهو رجل يحترم العلم والتقدم التكنولوجي وتقدم العقل البشري، وفوق ذلك كان فيلسوفاً صوفياً كبيراً سلم من المادية، ولذلك اعتبره مصلح المجتمع الإسلامي الذي يفكر في ظروف المجتمع الإنساني الإسلامي⁽¹⁵⁴⁾. لذا اقتبس شريعتي بعض أفكار إقبال ليطور رؤية إسلامية عصرية تستند إلى بناء الذات الثورية منطلقاً أساساً لبناء المجتمع الإسلامي الحديث الذي يتمسك بجذور المجتمع الشرقي، ويؤمن بضرورة الاختيار مقابل الغرب وواقعات حضارة عالم اليوم ونجاحاته⁽¹⁵⁵⁾.

Shariati, Ali. *A Manifestation of Self Reconstruction and Reformation*: (151) Muhammad Iqbal. www.shariati.com/igbal.ht.2000/06/25, p. 5

Ibid., p. 2 (152)

(*) يبدو ذلك متفقاً مع أصول الفكر الشيعي المستمد من فقه الإمام جعفر الصادق الذي يقول بمبدأ (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين).

Ibid., p. 3. (153)

Ibid., p. 4. (154)

(155) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 146.

وقد مثل الواقع الإيراني وأحداثه المختلفة الرافد الثالث في تشكيل فكر شريعتي، وساهم هذا الواقع بكل تناقضاته البنائية والفكرية في التكوين الفكري لشريعتي، مما أثر في نظرتة إلى التغيير، لذلك يجب أن ننظر إلى أفكاره ضمن سياقها الاجتماعي والسياسي، ذلك السياق الذي ظهرت فيه وتطورت، فقد كان المجتمع الإيراني الذي عاش فيه شريعتي ونشر أفكاره الثورية فيه مجتمعاً تقليدياً متشدداً، على الرغم مما فيه من بعض السمات العلمانية الرئيسة للغرب الحديث، إلا أن محاكاة الغرب قد قادت هذا التدرج الاجتماعي الكبير إلى خلق تشويش ثقافي عميق. وقد أدرك شريعتي بصفته عالم اجتماع ذلك وسعي لتحطيم هذا التقليد بشكل دائم⁽¹⁵⁶⁾.

هذا وقد ساعدته آراء المفكر الإيراني (جلال آل أحمد)* في تشخيص الواقع الاجتماعي والسياسي المحيط به، وفي تشكيل رؤية نظرية تعتمد على الوعي بالذات مدخلاً أساساً يمكنه من استيعاب الواقع الاجتماعي، ومن ثم يعطيه القدرة على تغيير هذا الواقع بصورة أفضل. وقد تأثر شريعتي بجلال آل أحمد في دعوته إلى إعادة اكتشاف الإسلام. كما تأثر بدوره البارز في إشاعة حركة النهوض الإسلامي في إيران من خلال نشره لفكرة (أن الإيرانيين عُزلوا بشكل كبير عن تراثهم الخاص وهويتهم الثقافية بسبب التغريب الذي تركز في البلاد على مدى المائة عام السابقة. وصرح آل أحمد أن الإيرانيين سُمموا بقدر كبير من سحر الثقافة الغربية، وفقدوا كل إحساس حقيقي عن ذاتهم. والمخرج الوحيد لهذه المعضلة، كان إعادة اكتشاف الإسلام⁽¹⁵⁷⁾). وقد قام شريعتي في السبعينيات بإحياء أفكار جلال آل أحمد وعالج مسألة العودة إلى

Dabashi, Hamid. "Ali Shariati," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 374.

(* جلال الأحمد: مفكر إيراني بدأ يسارياً ثم انتهى إلى تبني الأفكار الإسلامية (1923-1969). ويعتقد آلان تيلور أن جلال آل أحمد برغم أنه لم يطور أيديولوجية شاملة، إلا أنه خلق التقبل للمذاهب الانتقائية المتطورة التي حاولت الدمج بين الأفكار الثورية الغربية وبين الأصولية الإسلامية الجديدة.

- Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, P. 69. انظر:

. Ibid., p. 69.

(157)

الجدور الخاصة. حيث كتب شريعتي يقول: (منذ الحرب العالمية الثانية بدأ مثقفون كثيرون في العالم الثالث -سواء الدينيون منهم أم غيرهم- يوضحون أن على شعوبهم العودة إلى جذورهم واكتشاف تاريخهم وثقافتهم ولغتهم من جديد، وربما وصل بعضهم إلى الاستنتاج أن علينا نحن الإيرانيين العودة إلى جذورنا العرقية، وهو استنتاج أعارضه بشدة، لأنني ضد العرقية والفاشية والرجعية، ولأن الثقافة الإسلامية قطعنا كالمقص قطعاً كاملاً عن ماضيها ما قبل الإسلامي.. الشعب لا يمتلك أية ذكرى عن ماضيه القديم، ولا يريد أن يتعلم ثقافات ما قبل الإسلامية. من هنا لا تعني العودة إلى جذورنا إعادة اكتشاف إيران ما قبل الإسلام، بل الرجوع إلى جذورنا الإسلامية الشيعية)⁽¹⁵⁸⁾.

ولم تكن دعوة شريعتي للعودة إلى الجذور دعوة رجعية يقصد منها تقليد السلف أو التقيّد الحرفي بالنصوص القديمة. يؤكد ذلك قوله: (عندما كنت طالباً كنت أقرأ الكتب القديمة كثيراً، الكتب التي لا يقرأها حتى المشايخ.. وكانت هذه على شكل مجموعة من الخرافات والموهومات في أساطير الأولين في ذهني. وبعد ذلك ذهبت لأتلمذ على يد "بيرك" وهو عالم اجتماع ديني كبير، وهو الذي وضع علم الاجتماع الإسلامي في العالم، وبالطريقة التي كنت قد تعلمتها في أوروبا، تبذلت جميع هذه الخرافات والموهومات التي قرأتها سابقاً إلى عناصر توعية في ذهني)⁽¹⁵⁹⁾.

لذلك حاول شريعتي الاستفادة من الأدوات والمناهج الحديثة التي تعلمها في الغرب في اكتشاف التشويش الثقافي القائم في المجتمع الإيراني. وفي الوقت نفسه، حاول شريعتي بقوة إعادة تقديم القرآن والتاريخ الإسلامي للشباب لكي يتمكنوا من أن يجدوا حقيقة أنفسهم في كل أبعادهم الإنسانية، ولكي يواجهوا كل القوى الاجتماعية المتدهورة⁽¹⁶⁰⁾. وذلك لاقتناعه الذي

(158) متحدة، روي. الدين والسياسة في إيران، مرجع سابق، ص 377-378.

(159) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 241.

A Brief Biography of Dr. Ali Shariati, P. 4.

(160)

طالما رده في كتاباته المتنوعة. بأن أياً من الإيديولوجيات التي درسها لا يستطيع أن يتفهم بشكل كامل واقع العالم الثالث وخصوصية ظروفه -الذي كان يحب أن يسميه بالعالم الثاني- والعالم الإسلامي بشكل خاص⁽¹⁶¹⁾. ومن أجل ذلك انضم شريعتي مع والده إلى حركة تحرير إيران ذات التوجه الإسلامي الإصلاحية التي أسسها مهدي بازرجان وآية الله طالقاني في نهاية الأربعينيات. ثم انضم مع والده أيضاً إلى كبرى الجماعات المعارضة للشاه التي تكونت من عدد من المثقفين تحت اسم "الاشتراكيون الذين يخشون الله"⁽¹⁶²⁾. وبذلك تأثر شريعتي بالتيار الإسلامي المعتدل التي تبناه طالقاني الذي دعا إلى إعادة القيم الإسلامية في النظم السياسية والاجتماعية، لكنه كان أكثر اهتماماً بالتححرر. وكان هذا التيار يطالب بتطبيق مرن ومعتدل للشريعة الإسلامية ويطالب بنظام ديمقراطي تحرري، ويعارض سيطرة رجال الدين وبذلك ساعد في خلق جسر بين المعتدلين المتحمسين للإصلاح الإسلامي وبين العلمانيين، مما هياً لدعم التفسير التحرري من الإحياء الإسلامي في إيران. وبذلك اختلف مع بعض الأفكار التي طرحها التيار الإسلامي الذي مثلته مدرسة آية الله الخميني⁽¹⁶³⁾.

ويتمثل الرافد الأخير في تيارات الفكر الغربي، فقد استطاع شريعتي من خلال دراسته في فرنسا الحصول على زاد معرفي واسع حول المدارس الأوروبية في الفلسفة والتاريخ والاجتماع، لكنه لم يستسلم للتفكير الغربي. وقد ساعده على ذلك دراسته لعديد من الفلسفات والديانات ومدارس الفكر الاجتماعي من منظور إسلامي واع. وبذلك نجح في الغوص في العلوم الاجتماعية الغربية دون أن يغرق فيها، ورجع إلى الوسط الإسلامي بمجموعة من المعارف العلمية الرائعة، فلم يكن متعصباً رجعيّاً يعارض كل جديد، ولم يكن من أولئك الذين ادعوا الثقافة الغربية وقلدوا الغرب دون وعي⁽¹⁶⁴⁾. غير

(161) زيدان، محمد. «علي شريعتي بين دين الملوك ودين العامة»، مرجع سابق.

(162) المرجع السابق، ص 2.

(163) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, pp. 65-66.

A Brief Biography of Dr. Ali Shariati, P. 3.

(164)

أنه تأثر، دون شك، ببعض أفكار المفكرين الليبراليين مثل (مونتسكيو وفولتير وروسو). ورغم اختلافه عنهم في كثير من الرؤى، إلا أنه استلهم أسلوب العمل الذي اتبعوه من أجل إيقاظ ضمير المجتمع، ومنح العوام الوعي الذاتي، وتفسير وتحليل أيديولوجي وعملي للظروف الاجتماعية القائمة وبيان المثل وخطوط السير ونقل الواقعيات المناسبة والمتناقضة في الحياة الأخلاقية والثقافية والاجتماعية إلى إحساس الناس ووعيهم، واستخراج المنابع المدفونة للطاقات المعنوية والفكرية في تاريخ الأمة وثقافتها، وتعليم الجماهير وتربيتها سياسياً وأيديولوجياً. ورأي شريعتي أن هذا المنهج هو الذي أدى إلى نجاح الثورة الكبرى في فرنسا⁽¹⁶⁵⁾.

وقد كان شريعتي فخوراً بتعلمه على أيدي أبرز علماء الاجتماع الغربيين، حيث يقول: (تتلمذت على علماء عظماء في الإسلاميات، وقضيت في الخارج سنوات تلميذاً على (جوروفيتش) و (آرون) عالمي الاجتماع، والبروفيسير (ماسينيون وجاك برك وبرنشويج وهنري ماسيه) علماء الإسلاميات)⁽¹⁶⁶⁾. وعلى الرغم من ذلك كان جريئاً في معارضة كثير مما طرحه هؤلاء العلماء. فرفض بشدة الصيحة التي جاءت على لسان أستاذه جوروفيتش -الذي اعتبره أعظم نوابغ علم الاجتماع المعاصرين في فرنسا- والتي أطلقها بدعوى الموضوعية العلمية ونادى فيها بعدم استخدام علم الاجتماع كأداة للوصول إلى أهداف سياسية، وعارض كل ميل أيديولوجي بحجة أنه يمسخ علم الاجتماع. مؤكداً رفضه أن يقوم علم الاجتماع بالتنبؤ والحكم وتقييم القضايا والإرشاد والاقتراح وتقديم الخطط⁽¹⁶⁷⁾. وخلافاً لذلك رأى شريعتي أن تلك الموضوعية المفترضة تنفي عن العلم دوره المفروض في المجتمع، ولذلك رفض العلم الحر الخالي من أي نسق اعتقاد، فحسب اعتقاده (العلم لأجل العلم وحده يجعل العالم عديم الجدوى وعديم القيمة باسم الموضوعية، ويفتقر إلى الفعل، نتيجة لذلك، لم يعد العلم يخدم

(165) انظر: شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 244.

(166) المرجع السابق، ص 195.

(167) المرجع السابق، ص 198-199.

الناس والمجتمع). وهذا ما يجعل العلم عقيماً، في رأيه، أو يجعله يُستخدم لخدمة القوة والثراء أو المضللين. ومن ناحية أخرى، رفض شريعتي العلم الذي يخدم نسق الاعتقاد، بمعنى أن يعمل العلم الوسائل لتبرير مفاهيم قبلية متصورة، ويقترح بدلاً من ذلك، على العلماء أن يكونوا أحراراً من أي معتقدات محددة، قبل القيام بأي بحث، وبعد تحقيق النتائج يتقيدون بها⁽¹⁶⁸⁾. وهذه الرؤية الخاصة لشريعتي توضح اتفاهه مع الحركة النقدية في علم الاجتماع، فقد كانت أفكاره المؤيدة للأيديولوجيا تحمل نقداً لأفكار التحديث التي روجت لفكرة نهاية الأيديولوجيا وهي الفكرة التي دافع عنها "ليست" ورفضها "رايت ميلز" وأنكرها جيل الشباب من الطلبة في انتفاضتهم عام 1968⁽¹⁶⁹⁾.

ويمكن القول أن علي شريعتي قد امتلك قدراً كبيراً من الوعي جعله حذراً من تقبل الأفكار الغربية دون فحص أو مراجعة. لذلك صرح بضرورة الحذر من الإقبال على الغرب بعفوية حتى لا نقع في شركه، كما حذر من الابتعاد عن الغرب مطلقاً حتى لا نبتلي بالرجعية فنقع فريسة للغرب بدون وعي منا⁽¹⁷⁰⁾. وتلك القناعة جعلته ينتهي إلى القول: (إننا لا نقلد بل ننتخب ونختار وبذلك نقود الشرق ونرشد به إلى الطريق نفسه الذي أوصل الغرب إلى هذه المرحلة من السلطة والسيادة ونصل به إلى ما وصل إليه الغرب)⁽¹⁷¹⁾.

على هذا الوجه كان الصوت المؤثر لعلي شريعتي يمثل جيلاً جديداً من المفكرين الدينيين الذين سعوا للانفتاح على الثقافات الأخرى، فحرص على الاستعانة بالمصطلحات العلمية السوسولوجية الغربية في عرض الأيديولوجية الإسلامية الثورية التي تبناها وطورها. ويتضح ذلك في الجدل والمناقشات المستفيضة التي أجراها مع علم الاجتماع الماركسي، وانشغاله البالغ بالفكر الوجودي - خصوصاً أفكار جان بول سارتر وهابيدجر - الذي ظهر بوضوح في

(168) Shariati, Ali. *Islamology*. www.shariati.com. 08/06/25, p.21, 22.

(169) أحمد زايد. علم الاجتماع: الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، 216، 285، 382.

(170) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 148.

(171) المرجع السابق، ص 148.

كتابه (الإنسان والإسلام). وكان لاهتمامه الشديد بالفكر الوجودي أنه بحث عن أصول الوجودية في الفكر الإيراني القديم، فرأى أن القاعدة الأساسية للوجودية التي تقول أن الوجود موجود في الإنسان أولاً ثم يخلق بعد ذلك. والإنسان هو الذي يصنع بنفسه صفاته وخصائصه، أي ماهيته هي نفس مقال (ملا صدرا) الفيلسوف الإيراني الذي يعرف أيضاً بـ«صدر المتألهين»⁽¹⁷²⁾.

كذلك حرص على الاستعانة ببعض المقولات النظرية الغربية في كثير من الأحيان لتأكيد فكرة أو قضية يدعو إليها. لهذا لم يكن شريعتي في عرضه لقضية (العودة إلى الذات) يستعين بأفكار جلال آل أحمد وحده، بل استعان أيضاً بأفكار عديد من مفكري العالم الثالث أمثال فرانز فانون، حيث أثرت أفكاره حول التغريب الثقافي على رؤية شريعتي⁽¹⁷³⁾. وأن خالفه في الرؤية الكلية خصوصاً فيما يتعلق بدور الدين في المجتمع⁽¹⁷⁴⁾. وقد ذهب شريعتي إلى أن قضية العودة إلى الذات مثلت قضية مشتركة رفعها المفكرون الدينيون وغير الدينيين تحت شعار واحد: (إن من حق كل مجتمع أن يكون المفكر فيه مرتكزاً على تاريخه وثقافته، وعليه أن يلعب دور المفكر ويقوم برسالته على أساس تاريخ السواد الأعظم وثقافته ولغته. وهذا هو الشعار الذي رفعه عمر أوزجان وإيما سيزار وفرانتز فانون ويوجين يونسكو وغيرهم)⁽¹⁷⁵⁾. ومن هذا المنطلق بحث شريعتي عن نقطة التقاء بين المفكر المتدين والمفكر العلماني من خلال قضية العودة إلى الذات، باعتبارها هدفاً مشتركاً تحتمه المسؤولية الاجتماعية⁽¹⁷⁶⁾. وسعى من وراء ذلك إلى دمج وجهات نظره الإصلاحية مع لغة العالم الثالث المناهض للاستعمار بهدف دعم حركات المقاومة الوطنية. فقد كان مؤازراً لحركات التحرر الوطنية بكل تياراتها⁽¹⁷⁷⁾.

(172) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 242-243.

(173) زيدان، محمد. «علي شريعتي بين دين الملوك ودين العامة»، مرجع سابق، ص 2.

(174) Dabashi, Hamid. "Ali Shariati," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, p. 386.

(175) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 34.

(176) المرجع السابق، ص 35.

(177) زين الدين، أحمد. مرجع سابق، ص 5.

وبذلك التفت أفكار شريعتي مع بعض أفكار المفكرين أصحاب التوجهات النقدية واليسارية في العالم الثالث، فكان في كثير من كتاباته ومحاضراته يستشهد بوجهات نظر الاشتراكيين في العالم الثالث⁽¹⁷⁸⁾. إلا أن ذلك لم يكن يعكس اتفاقاً في الرؤى والأيدولوجيا، فهو مفكر إصلاحى شيعي يختلف عن أولئك الذين رفضوا الأديان. وبدلاً من ذلك أصر على أن هزيمة الإمبريالية الغربية تتطلب استرداد إيران لثقافتها الدينية الإسلامية الأصيلة⁽¹⁷⁹⁾. وهذا التوجه الذي التزم به شريعتي، جعل بعض المحللين ينظرون إليه على أنه واحد من الموجهين للمذهب الانتقائي⁽¹⁸⁰⁾. وذهب آخرون إلى أنه مفكر توفيقى، استخدم بعض المقولات والمفاهيم الغربية وأعاد توظيفها لبناء نظريته التي تؤلف بين التراث والعصر⁽¹⁸¹⁾.

وكان ذلك هو المبرر القوي الذي أسس عليه آلان تايلور انتقاداته لشريعتي، حيث افترض أن معظم المحتوى الأيدولوجي لمذهبه غربي الأصل، وربما يتضمن بعض التناقضات، مما جعله يقرر أن فكر شريعتي - الذي ضمه إلى ما أسماه اتجاه التحديث الإسلامى - قد عجز أن ينشئ مذهبه التركيبي بشكل جوهري ليكون مؤسساً على هيكل مرجعي لحركات الإصلاح المتنوعة*⁽¹⁸²⁾.

واتفق، إلى حد كبير، مع وجهة النظر السابقة (دارويش شايفان) إذ يقول: (أراد شريعتي أن يكون معادياً للماركسية ولكنه مد يده إلى جعبة مصطلحاتها

Esposito, John L. *The Iranian Revolution: Its Global Impact*. 1990, P. 23. (178)

Ibid., pp. 23 - 24 (179)

Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, P. 69 (180)

(181) زين الدين، أحمد. مرجع سابق، ص 2.

(*) من الواضح أن حكم تايلور على الأيدولوجية التي طورها شريعتي، لم يكن علمياً إلى حد كبير بحيث يقف على الأبعاد الجوهرية التي أسس عليها شريعتي أفكاره فتأكيده أن معظم المحتوى الأيدولوجي لمذهبه، غربي الأصل، لا يستند إلى أدلة علمية محددة، كما أن حكمه عليه بالعجز في خلق هيكل مرجعي يمثل انطباعاً شخصياً.

Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, P. 71. (182)

ومقولاتها، فشاعت في متون كتاباته كلمات مثل البنية التحتية والبنية الفوقية والحتمية التاريخية والطبقات المسحوقة والفوارق الطبقيّة وغيرها* . كذلك ذهب "أحمد زين الدين" إلى أن تحديد موقع شريعتي الفكري بوضوح مهمة صعبة أو غير ممكنة، لأنه مفكر (إشكالي)، تقاطعت لديه رؤى متعارضة وثنائيات صعبة فرضها المشهد السياسي والثقافي في فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين⁽¹⁸³⁾. وخلافاً لذلك، يمكن القول إن كتابات شريعتي تكشف بجلاء امتلاكه رؤية واضحة، تنطلق من الإسلام كأيدولوجيا وكإطار مرجعي مكث من مواجهة التيارات الفكرية المختلفة، وأرشده في رحلة البحث عن الذات الثورية. ويؤكد ذلك أنه بعد سنوات دراسته في باريس واطلاعه على أفكار ونظريات مختلف الفلاسفة والكتاب المعاصرين في الغرب، كان حريصاً على إبداع صورة جديدة لعرض الأفكار الإسلامية بهدف توعية الشباب والجماهير المختلفة بالنموذج الإسلامي في التغيير الاجتماعي.

وعلى ذلك، لا يعني اتفاق شريعتي مع بعض مقولات الفكر الغربي الحديث قبوله للبنية الفكرية الغربية، فهو في الواقع لم يكن يلزم نفسه بمجمل الرؤى الفلسفية الغربية. ولذلك تمكن من تكوين رؤية ذاتية خاصة و متميزة، وقد استعان ببعض الأحداث التاريخية المهمة سعياً للوصول إلى استنتاجات تؤيد رؤيته حول الكون والمجتمع⁽¹⁸⁴⁾. وخلال ذلك كله ظل ملتزماً بالأسس الإسلامية، يقيس عليها أفكار الآخرين كي يختار منها ما يتناسب مع روح الإسلام السياسي والثوري. حيث آمن أن ذلك الروح هو الذي صنع تاريخ الأمة وثقافتها ووجدانها وروابطها الاجتماعية⁽¹⁸⁵⁾.

(*) إن القارئ المدقق لكتابات شريعتي يكتشف بوضوح أن استخدام شريعتي لتلك المصطلحات لم يكن مطابقاً للمعنى الماركسي، إنما قام شريعتي باستخدام الكلمة بعد أن أفرغها من المضمون الماركسي وأعاد صياغتها بمعنى جديد يتفق مع رؤيته الإسلامية. فهو حين يتحدث عن البنية التحتية لا يعني الاقتصاد، وحينما يطرح فكرة الحتمية التاريخية لا يقدمها في صورتها الجبرية التي طرحتها بها النظرية الماركسية.

(183) زين الدين، أحمد. مرجع سابق، ص 2.

(184) انظر: شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 189.

(185) المرجع السابق، ص 189-190.

رابعاً: نظرية علي شريعتي في التغيير الاجتماعي

كرس المفكر علي شريعتي جهداً كبيراً لبحث ظاهرة التغيير الاجتماعي، ونستطيع القول إن التغيير الاجتماعي شكل قضية مركزية في معظم كتاباته ومناقشاته لمختلف القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية وحتى الدينية. وكثيراً ما كان يتخذ من القضايا العامة والاهتمامات العالمية مدخلاً لعرض رؤيته حول التغيير الاجتماعي على ثلاثة مستويات، المستوى الإيراني والمستوى الإسلامي والمستوى العالمي. وفيما يلي عرض لأهم مقولات شريعتي النظرية حول التغيير الاجتماعي.

1 - الأبعاد التاريخية للتغيير الاجتماعي

لم يعتمد شريعتي في تفسيره لظاهرة التغيير الاجتماعي على حركة التغيير في تاريخ العالم الحديث فحسب، إنما حاول استجلاء مفهوم التغيير الاجتماعي من خلال الأبعاد التاريخية لنشأة التغيير في النظام الاجتماعي منذ بدء الحياة الإنسانية على الأرض وذلك من خلال استعراضه لقصة الصراع بين هابيل وقابيل في إطار تحليل سوسولوجي يفسر أولى مراحل التفكك للوحدة الإنسانية. ويستخلص الأسس التاريخية لظهور النظام الطبقي وأثر ذلك على تغيير المجتمع البشري. وفي هذا الإطار، أرجع شريعتي الانقسام الذي تولد عن قتل قابيل لأخيه هابيل إلى عامل واحد هو العمل؛ فلم يكن قابيل يختلف عن هابيل في أي شيء آخر، المحيط الذي كان يعيش فيه قابيل لم يكن يختلف عن محيط هابيل، وكانت ظروف كلا الطرفين متساوية، ولكن أحدهما يكون قاتلاً من أجل هواه، والآخر يكون مظهرًا للإنسانية والسلم في سبيل إيمانه⁽¹⁸⁶⁾.

الفارق الوحيد بينهما، في رأي شريعتي، كان في العمل الذي يقوم به كل منهما، قابيل يعمل بالزراعة حيث يمتلك الأرض وأدوات الإنتاج، وهابيل يعمل بالصيد وتربية المواشي، وهو عمل متاح للبشر جميعاً. إذاً فبداية

(186) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 42.

الانقسام البشري نشأت حينما فكر الإنسان في الملكية الفردية. وكان ذلك بداية الصراع الطبقي⁽¹⁸⁷⁾. وهكذا انقسم المجتمع إلى قسمين، أو قطبين متضادين، حيث مثل قابيل دوراً من أدوار التاريخ الإنساني فدخل التاريخ مرحلة التمييز البشري وهو ما يسميه شريعتي (النظام القابيلي)، وهو نظام ذو ثلاثة أوجه متحالفة (السلطة والمال والكهنوت). وقد مثل هذا النظام السيادة في كل أطوار التاريخ البشري والمجتمعات البشرية بعد ذلك⁽¹⁸⁸⁾.

وقد أوحى هذا التفسير التاريخي الذي قدمه شريعتي لأولى مراحل التغيير الاجتماعي على الأرض لبعض الباحثين باختبار مدى تأثير ماركس على أفكار شريعتي، حيث يُعتقد أن شريعتي كان متأثراً بعلم الاجتماع الماركسي في زعمه بخصوص العلاقات بين ملكية وسائل الإنتاج والقوة المنتجة. إلا أن شيرو أخافي Shahrouh Akhavi رأى أن نقطة الاختلاف بين ماركس وشريعتي تتجلى في تصريح شريعتي بأن القوة التي تقرر الملكية، وليس كما يقول ماركس أن الملكية هي التي تشكل القوة. وهذا الاختلاف يوحي بمزيد من الاختلافات الجذرية العميقة بين الاثنين، تتعلق بالإرادة الحرة وحمية التاريخ على وجه الخصوص⁽¹⁸⁹⁾. والواقع أن شريعتي كان يؤمن بالحمية التاريخية، إلا أنه تبنى رؤية خاصة لمعنى الحتمية لا تتفق مع الرؤية الماركسية. فالحمية في رأيه ليست جبراً وليست مطلقة، بل هي تحديد وقدر. بهذا المعنى ربط شريعتي بين مبدأين (الحتمية العلمية للتاريخ والمجتمع) و (إرادة الإنسان). فالحمية ليست مصيراً محتوماً مسبقاً ينفي إرادة الإنسان وحرية المستقلة وقدرته التي يستطيع أن يشكّل بها نفسه ومجتمعه⁽¹⁹⁰⁾. ويقول شريعتي: (إنني أؤمن "بقدر التاريخ" الذي فسّر خطأً بحتمية التاريخ، فإن الحتمية Determinism ليست جبراً سواء في اللفظ والمعنى بل هي تحديد وقدر)⁽¹⁹¹⁾.

(187) المرجع السابق، ص 44.

(188) المرجع السابق، ص 44-45.

Akhavi, Sharhrough. "Ali Shariati" in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. (189) *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 370

(190) شريعتي علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 316.

(191) المرجع السابق، ص 72.

على ذلك يعني شريعتي بالاحتمية وجود قوانين علمية محددة وثابتة في التاريخ، وفي الطبيعة، وكذلك في علم الاجتماع، بمعنى وجود قوانين مسلم بها يستند عليها كل مجتمع. لكنه في الوقت نفسه يعتبر أن تفسير كل مجتمع أو أمر اجتماعي أو تاريخي وتأويلهما على أساس القوانين الكلية والأحوال العامة لعلم التاريخ أو علم الاجتماع نوع من التعميم الخطر ونظرة كلية تؤدي إلى منزلقات بحيث ينظم أكثر من أي عامل آخر من عوامل المعرفة حقيقة مجتمع ما. ويحول المفكر المستنير من مجتهد خلاق يترصد الحقائق المتنوعة والمتغيرة لبيئته وعصره إلى مقلد واضح للعموميات ونمطي يقوم بتكرار ما هو مكرر من أقوال القدماء. وفرض كل ظاهرة جزئية وتطبيقها وقياسها على كل الكليات⁽¹⁹²⁾.

ويعتقد شريعتي أن تأويل أو تطبيق الأصول والمعايير الكلية الموضوعية سلفاً -ولو وضعاً علمياً- على مجتمع ما في حالة جزئية أو قضايا اجتماعية لفترة من التاريخ في مجتمع معين، يستوجب ألا نعتبر أن هناك أوجه نقص على الإطلاق أو بطلاناً فيما نسميه فلسفة التاريخ أو علم الاجتماع، لأننا افترضنا أنها قوانين ثابتة ومعايير حاسمة نقيس بها الحقائق والواقعات، وليس العكس كما هو مفروض. بحيث لا نصل أبداً إلى كشف جديد أو استنباط قانون أو استنتاج دقيق لا ينطبق على تلك القوانين والقوالب⁽¹⁹³⁾. ولذلك ذهب شريعتي إلى أن التاريخ حقيقة طبيعية حية، ولهذا، طبقاً للقوانين العلمية، يكون لديه حركته وتطوره الخاص. ولكن متى يكون سريان التاريخ علمياً في فلسفة التاريخ؟ يحدث ذلك إذا تم اكتشاف القوانين الخاصة بحركة التاريخ بدقة. هنا يمكن أن نتنبأ بقدر أي مجتمع أو المجتمعات الأخرى لثلاثمائة سنة مقبلة، مثلما يحدث في علم الأرصاد الجوية تماماً، لذا إذا اكتشفنا تدفق حركة التاريخ، يمكن أن نستنتج ماذا سيحدث في المستقبل. ولكن شريعتي يعود فيسأل طبقاً لأي القوانين العلمية يمكن أن نتنبأ؟ وأي

(192) المرجع السابق، ص 72.

(193) المرجع السابق، ص 73.

اتجاه نأخذ؟ ويسلم شريعتي أن لكل مدرسة فكرية فلسفة تاريخ خاصة، تجيب على هذا السؤال طبقاً لرؤاها⁽¹⁹⁴⁾.

وعلى هذا يقر شريعتي بمبدأ الحتمية في التغيير الاجتماعي كما يؤمن بفلسفة التاريخ على أساس النسبية. ويرفض فكرة سيطرة عامل واحد على كل الوجود الإنساني. ومن هذا المنطلق رفض الرؤية الماركسية التي اعتبرت أن البنية التحتية لكل المجتمعات وفي مختلف الظروف تمثل في الاقتصاد. فقد رأى شريعتي أن البلاد التي ابتليت بوباء الاستعمار شكل فيها الاستعمار البنية التحتية للمجتمع. بينما شكل الاقتصاد بنية فوقية توجه بواسطة البنية التحتية (الاستعمار)⁽¹⁹⁵⁾. ونتيجة لرفضه اعتبار الاقتصاد بنية تحتية تؤثر فيما فوقها، قرر شريعتي أن الفقر ليس سبباً في الحركة والتمرد ولكن الإحساس بالفقر هو السبب، فشعور الطبقة المحرومة بالنسبة للوضع الطبقي المتناقض في مجتمعها هو الذي يدفعها للحركة⁽¹⁹⁶⁾. ويعني ذلك أن الوعي بالوضع الاقتصادي أحد العوامل الحاسمة في التغيير وليس العامل الاقتصادي نفسه هو المؤثر في الحركة. ويعلل شريعتي رأيه بأن المجتمع الإنساني ليس بناءً بسيطاً بحيث يوضع بناء اقتصادي أسفله (بنية تحتية) ثم تبني من فوقه الأخلاق والدين والفن واللغة... الخ. ولكن مجموع هذه العناصر وغيرها أيضاً تمزج فيما بينها بشكل ما، ثم تبدو في صورة شكل أو جنس أو بيئة اجتماعية، وفي الوقت نفسه تشكل مزاجاً يقتضي ظروفاً خاصة ومتناسبة. بحيث أنه بعد معرفة هذا الجنس أو المزاج فإن كل شيء، أي كل الوجوه والحركات قابلة للمعرفة وقابلة للتحليل وعلى أساس ذلك قابلة للتعديل. بل ويمكن التنبؤ بالمستقبل والحدس بالنسبة له. والتدخل إلى حد كبير وباحتمالات قوية جداً⁽¹⁹⁷⁾.

وبناء على ذلك، رفض شريعتي اعتبار الحتمية الاقتصادية عاملاً جوهرياً

Shariati, Ali. *Islamology*. www.shariati.com.08/06/25, P. 2.

(194)

(195) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 92.

(196) المرجع السابق، ص 101.

(197) المرجع السابق، ص 74.

وحاسماً في مسيرة التاريخ الإنساني. مثلما رفض الحتمية الطبيعية والحتمية الاجتماعية وكل التفسيرات القائمة على علة أحادية جبرية تُخضع الإنسان ولا تعترف له بدوره الفاعل في حركة التاريخ وتطور المجتمعات^{(198)*} وذهب إلى أن الإنسان بالمعنى الفردي وبالمعنى الجماعي ليس على الدوام وعلى الإطلاق وليد بيئته أو ربيبتها، كما أنه ليس مخلوقاً جبرياً خاضعاً للوراثة، ورغم ذلك يعترف شريعتي بدور العوامل الاجتماعية والمادية، إلا أنه يريد أن يوضح أن الإنسان باستطاعته أن يكون صانع نفسه وأن يكون شريكاً في بنية ذاته. وهذا هو الإنسان التكاملية الحيوي الساعي نحو الحرية، الذي يسبق كل العوامل الجبرية والعلمية والمادية. ويتغير من صورة (المعلول) إلى صورة (العله) بقدر نضج إرادته ووعيه الذاتي⁽¹⁹⁹⁾.

ويوضح ذلك أن دور الإنسان في المسيرة التاريخية مشروط بالتكامل الإنساني، ويصبح الإنسان صاحب دور في تغيير نظامه الاجتماعي حينما يمتلك الوعي، وبذلك يعد وعي الإنسان علة في مسيرة التاريخ الجبرية والتطورات الاجتماعية⁽²⁰⁰⁾. فالإنسان علة حرة يستطيع بقدر وعيه العلمي أن يسيطر على حتمية البيئة ويغير نفسه أو مسيرة تاريخه وشكل مجتمعه على الرغم من كل العوامل الحتمية. وإلا فإن الإنسان غير الواعي موجود طبيعي صرف من صنع العوامل والظروف المادية والاجتماعية وغيرها. وهكذا يستطيع الإنسان كعلة مستقلة أن يدخل في سلسلة العلة التاريخية والاجتماعية وينتصر

(198) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 115-116.

(*) اعترض شريعتي على ما أسماه (مدرسة أصالة المجتمع) أي المذهب الاجتماعي الجبري الذي يعطي قدراً أكبر من التأثير للمحيط الاجتماعي والنظام الاجتماعي الحاكم على الإنسان وإن كان يقر بأثر الطبيعة والتاريخ على الإنسان. حيث يفترض أن عوامل الاجتماع هي التي تدعوك إلى اختيار شيء معين وبعض عوامل المحيط الأخرى تحرضك على اختيار شيء آخر، ومن هنا يحصل عند الإنسان (التردد) في الاختيار، وبذلك يكون الإنسان لعبة بيد العوامل الاجتماعية المختلفة. وخلاصة ذلك أنه ليس للفرد وجود، والمجتمع هو الذي يصنع الفرد. انظر: المرجع السابق، ص 115.

(199) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص 88.

(200) المرجع السابق، ص 87.

على المجتمع، ويلجئ قوى المجتمع لصالحه ويغير شكلها بمجرد أن يعرفها. وعلى أساس معرفته العلمية هذه يطرح تكنيك تغييرها والثورة عليها وإصلاحها والعمل على تكاملها كما يهوى. فالوعي الاجتماعي الصحيح هو الذي يصنع المجتمع*(201).

إذاً فالمجتمع لا يتحرك بفعل العامل الديالكتيكي والجبر التاريخي وحده. إذا لم يتوفر عامل الوعي ليس بإمكان التضاد والاستثمار الطبقي والتضاد الطبقي أن يكون عاملاً لحركة المجتمع نحو المرحلة التالية، ويجب أن يصل المجتمع إلى الوعي بهذا التضاد حتى يمكن التضاد من أن يكون عاملاً للوعي، فالتضاد لم يكن سبباً للحركة أبداً إلا إذا أدخل في ذهنية الناس ووصلوا إلى الوعي، عندئذ يكون سبباً للحركة⁽²⁰²⁾. ويمكن أن نستشف مما سبق أن شريعتي يعطي للعامل المادي والعامل الفكري وزناً متساوياً في عملية التغير الاجتماعي، وهما من وجهة نظره لا يمثلان عنصراً مستقلاً وآخر تابع، ولكنهما في الواقع عنصران متكاملان ولكل منهما دوره المؤثر في التغير الاجتماعي. ويمكن أن نستخلص أيضاً أنه لم ينف الحتمية على وجه الإطلاق، إنما رفض الحتمية الجبرية التي تصور الإنسان كما لو كان شخصاً خارج المجتمع لا قدرة له ولا دور في التحولات التي تحدث داخل مجتمعه، في حين يؤكد على الوعي الذاتي للإنسان كأداة لاستيعاب التناقضات البنائية بما يمكنه من امتلاك المبادرة في توجيه التغير الاجتماعي ومن ثم التحكم في مسيرة التاريخ.

(*) يعتقد شريعتي أن الإنسان المفكر بقدر وعيه ومعرفته بالقوانين الموجودة في قلب الواقع العيني لتاريخه ومجتمعه يستطيع أن يسيطر على حتمية العلمية ويستخدمها في سبيل تحقيق مثله. والإنسان الواعي الخلاق ليس قادراً بالمرّة على نقض قانون علمي أو خلق آخر لكنه بإحلال قانون محل آخر والسيطرة على القوى والظواهر العينية، سواء في الطبيعة أو المجتمع أو في الفرد، يجعل الحتمية تحت سيطرته ويغير مسيرها وفق هواه.

(201) المرجع السابق، ص 315-318.

(202) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 230-231.

2 - ماهية التغير الاجتماعي

يدرك شريعتي معنى التغير الاجتماعي في الأساس بوصفه تغير الإنسان نفسياً وثقافياً واجتماعياً، ومن ثم يحدث التحول في المجتمع ويمكن اكتشاف هذا المعنى من خلال المفهوم الذي عرضه للدورة التاريخية، التي تعطي لكل حضارة سمة خاصة ومميزات محددة. ويشير شريعتي إلى الدورة التاريخية بوصفها (فترة اجتماعية تمثل مجموعة زمانية خاصة يكون للإنسان فيها مميزات فكرية ودينية وعلمية وثقافية واجتماعية وحياتية خاصة ومشتركة، ويتخذ الناس فيها نسقاً واحداً؛ أي مميزات تبلور الشخصيات على ضوءها وتتميز بها تلك الفترة)⁽²⁰³⁾. ويوضح شريعتي أن هناك عوامل اجتماعية، اقتصادية أو سياسية، أو حوادث تاريخية كالحرب والعلاقات وأمثال ذلك تؤدي شيئاً فشيئاً إلى تغيير هذه المميزات التي هي معالم فترة فكرية، بعدها يتغير نسق الإنسان الخاص بهذه الفترة وتمحى مميزاته السابقة، ينساها ويتركها ويحصل على مميزات جديدة. وبعد عدة سنوات أو عدة قرون نواجه إنساناً جديداً، فكرة جديدة، مشاعراً جديداً، عواطفاً ومميزات وعلاقات اجتماعية جديدة لم تكن موجودة في الفترة السابقة، وبهذه الصورة نعتقد أن المجتمع في حالة حركة، وأنه انتقل من فترة إلى فترة أخرى⁽²⁰⁴⁾.

وانطلاقاً من هذا المعنى يميز شريعتي بين نمطين من أنماط التغير الاجتماعي، النمط الأول: التغير الجوهرى Fundamental Change، والنمط الآخر: التغير على نطاق ضيق (انتقالي) Transitional Change، أي الحركات الانتقالية. ويرى شريعتي أن كل المجتمعات تشهد كثيراً من التراكمات المنفصلة، تغيرات ذات نطاق ضيق تؤثر على مختلف مظاهر الحياة، لذلك نجد مؤسسة اجتماعية مثل الأسرة تمر بتغيير ذي نطاق ضيق إذا تحولت قاعدة السلطة من العمر/الحكمة إلى الرجولة/الحكمة. على جانب آخر، يؤمن شريعتي أنه في مستوى التغير الجوهرى، كل المجتمعات تواجه مشكلة ارتفاع

(203) المرجع السابق، ص 138.

(204) المرجع السابق، ص 138-139.

وهبوط الحضارة. حيث القوة المحركة للتغيير التاريخي تتشكل من التناقض Contradiction⁽²⁰⁵⁾. ومن هذا المنطلق رفض شريعتي الفكرة التي حاول الغرب أن يفرضها على العالم، أو النظرية القائلة بأن الحضارة واحدة، هي هذا الشكل الذي صنعه الغرب من الحضارة وفرضه على الدنيا قائلاً: إن كل من يريد أن يصير متحضراً عليه أن يستهلك الحضارة التي نصنعها. وإذا أراد أن يرفضها فليظل وحشياً بدائياً. وهذان هما المصيران المحتمومان في رأي الغرب، وعلى كل إنسان أن يختار أحدهما⁽²⁰⁶⁾.

في هذا السياق، طرح شريعتي مسألة المجادلات التي دارت حول تعريف الثقافة في مقابل البربرية، أو حول السؤال المتعلق بمن هو المتمدن ومن هو الحديث، في كتابه (الحضارة والتحديث). حيث أوضح أن النقاش الذي دار حول تلك المسألة على ضوء المذهب الإسلامي يشكل إلى حد كبير قضية مقلقة لأفراد الطبقات المتعلمة في المجتمعات الإسلامية. ممن يتحملون عبء المسؤولية وقيادة الأمة. حيث باتت العصرية Modernity أحد أكثر القضايا التي تواجه الناس في البلاد غير الأوروبية وفي المجتمعات الإسلامية دقة وحيوية. إلا أنه يعتقد أن القضية الأكثر أهمية هي العلاقة بين التحديث المفروض وبين الحضارة الحقيقية⁽²⁰⁷⁾. ومن هنا ذهب شريعتي إلى أن العصرية تمثل ادعاء مرادفاً للتمدن إلا أنها في الحقيقة قضية مختلفة كلية، وظاهرة اجتماعية لا علاقة بينها وبين الحضارة على الإطلاق⁽²⁰⁸⁾. يقول شريعتي: (للأسف العصرية قد فرضت علينا، على الدول غير الأوروبية في زي الحضارة فخلال القرن والنصف الماضية، تولى الغرب مهمة تحديث الناس بالتعصب التبشيري، ووضعت كل الدول غير الأوروبية في اتصال قريب من الحضارة

Akhavi, Shahrugh. "Ali Shariati" in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. (205) *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 371.

(206) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 36-37.

Sharaiti, Ali. *Civilization and Modernization*, "Reflecitons of Humanity." (207) www.shariati.com. P.1.

Ibid., P. 1.

(208)

الغربية، لتتغير إلى دول حديثة تحت ستار تهذيب الأمم أو تمدن الأمم⁽²⁰⁹⁾.

ولكن لماذا ساوى الأوروبيون التحديث بالحضارة؟ بحث شريعتي عن إجابة لهذا السؤال، وخلال مناقشته لتلك القضية طرح صورة لمسار التحولات التي حدثت في شكل المجتمعات الإسلامية ونمطها، وأثر التوسع الرأسمالي على ذلك. وذهب شريعتي إلى أن التطور الصناعي الغربي أدى إلى فائض في إنتاج المنتجات الاستهلاكية بما لا يتسع لاستيعابها في البلدان الأوروبية، ولذلك كان على الرأسمالية خلق أسواق جديدة في الشرق، ولما كان الشرق لا يستهلك مثل هذه المنتجات التي لا يتطلبها نمط حياته كان على الرأسمالية أن تسعى أولاً إلى تصدير الثقافة الأوروبية إلى الشرق لتغيير أنماط الحياة وأنماط الاستهلاك، بهدف إكراه الجميع على استهلاك المنتجات الصناعية الأوروبية.

وقد تولى كبار مفكري الغرب هذا المشروع، وكانت العصرية أفضل طريق لتحويل العالم غير الأوروبي من أي شكل ومن التفكير القديم، ومن قالبهم ومن فكرهم وشخصيتهم، وأصبحت المهمة الوحيدة للأوروبيين هي نشر إغراء التحديث في المجتمعات غير الأوروبية لدفع ساكني الشرق إلى التعاون معهم بإنكار ماضيهم وتدمير ثقافتهم بأنفسهم. وعندما عُرف التحديث بأنه مرادف للحضارة تعاون الناس مع الخطط الأوروبية للتجديد، وجاهد المفكرون غير الأوروبيين كثيراً لتبديل أنماط الحياة وأساليبها في مجتمعاتهم⁽²¹⁰⁾.

لقد غير التحديث من التقاليد وغير أنماط الاستهلاك القديمة، الناس هم الذين صنعوا الطرق القديمة، والماكينات هي التي أنتجت الطرق الجديدة، وذلك لجعل غير الأوروبيين عصريين. وكان على الأوروبيين أولاً أن يتغلبوا على تأثير الدين، فهو الذي يسبب لأي مجتمع الشعور بالتميز الفردي، الدين يطالب بالعقلانية السامية التي تربط كل شخص بشكل ثقافي معين. وإذا حُطم

Ibid., P. 1.

(209)

Ibid., P. 9.

(210)

هذا الفكر وأذل، فإن المرتبط به يشعر أنه محطم ومذل أيضاً⁽²¹¹⁾. ويعتقد شريعتي أن الدين ليس المصدر الوحيد الذي يعطي للمجتمع شخصيته، فالتاريخ والثقافة كذلك تشكل محصلة عقلية وفكرية تطبع المجتمع بخصوصية وشخصية فريدة. ولذلك يجب أن يحطموا جميعاً من أجل حرمان المجتمع من شخصيته. ويجب على الإنسان الشرقي أن يعتقد أنه تعلق بحضارة منحطة ونظام اجتماعي متواضع ليقبل بالحضارة الأوروبية باعتبارها حضارة متفوقة على حضارات العالم الأخرى⁽²¹²⁾. ومن هنا خلق الأوروبيون صراعاً بين "العصري" و"الموضة القديمة" في المجتمعات غير الأوروبية منذ أكثر من مائة عام. ولم يكن هذا الصراع قائماً على الإدراك الواعي، فالتحديث يحدث في الاستهلاك وليس في العقل، والقديم يعني شكل الاستهلاك فقط. وتلك كانت طبيعة المعركة التي انتهت لمصلحة التحديث. ثم قام غير الأوروبيين أنفسهم بالكفاح ليصبحوا عصريين بزعامة المثقفين المغشوشين لأكثر من مائة عام أخرى*⁽²¹³⁾.

هكذا صور شريعتي مسار التغيير العالمي الذي حدث خلال القرنين السابقين من خلال العلاقة غير المتوازنة بين الغرب والشرق، وانتهى إلى رسم صورة لمشكلات التغيير الاجتماعي الذي فرض على مجتمعات العالم الثالث

Ibid., P. 11. (211)

Ibid., P. 12. (212)

(*) يقصد شريعتي بالمثقفين المغشوشين المتغربين المقلدين للثقافة الغربية وهم الذين قال عنهم جان بول سارتر: 'نحن نجلب مجموعة من الشباب الأفريقي أو الآسيوي إلى أمستردام، باريس، لندن... لمدة بضعة شهور، نأخذهم في مكان قريب ليغيروا ملابسهم وزيتهم، نعلمهم سلوك وأساليب اجتماعية بالإضافة إلى بعض جزئيات اللغة، باختصار نحن نفرغهم من قيمهم الثقافية الخاصة وبعد ذلك نعيدهم إلى بلدانهم، وهم بهذا لن يكونوا من نوع الشخص القادر على التعبير عن رأيه بصراحة، لكنهم سيكونون لسان حالنا، نحن نبكي شعارات الإنسانية والمساواة، وهم يرددون صوتنا في أفريقيا وآسيا. ويعلق شريعتي بالقول: هؤلاء هم الذين أقنعوا الناس بنبذ دينهم والتخلص من ثقافتهم المحلية، وأصبحوا مستغربين من الرأس إلى القدم.

Ibid., P. 11. (213)

بفعل عناصر داخلية وخارجية تشابكت مصالحها فاتجهت إلى استغلال الشعوب وقهرها رافعة شعار التقدم والتحديث، ولكنها في الواقع تسببت في تعميق التخلف والانحطاط.

3 - دور الإرادة الإنسانية في تأسيس التغيير الاجتماعي

يعتقد علي شريعتي أن أعظم مشاكل حياة الإنسان اليوم تدور حول حقيقة الإنسان نفسه. إذا لم نفهم ما هو الإنسان، أي إذا لم يكن لدينا اعتقاد راسخ متفق عليه حول حقيقة الإنسان، فإن جميع مساعينا لإصلاح الثقافة، لإصلاح التعليم، التربية، الأخلاق، والعلاقات الاجتماعية، ستكون كلها عبثاً وتافهة⁽²¹⁴⁾. ومن غير الممكن في رأي شريعتي أن نشرع في إصلاح الإنسان والمجتمع قبل أن نصل إلى حقيقة الإنسان، ومن غير الممكن أن ينجح أي من النظم الاجتماعية إلا إذا حددنا أي إنسان نريد أن نصنع من المجتمع الراقي، من الحضارة العظيمة ونظم التعليم والسياسة والاقتصاد المتقدمة جداً⁽²¹⁵⁾.

وقد سبق عرض وجهة نظر شريعتي حول قدرة الإنسان على أن يكون صانع نفسه وأن يكون شريكاً في بنية ذاته. حينما يتغير من صورة (المعلول) إلى صورة (العلة) بقدر نضج إرادته ووعيه الذاتي. وهذه النظرة، في الحقيقة، تبدو قريبة من نظرة أصحاب الاتجاه الفينومينولوجي للإنسان باعتباره يمتلك عنصر المبادأة في الفعل الاجتماعي، ويقف في علاقة جدلية مع الواقع، فهو يعد خالق هذا الواقع ونتاجاً له في الوقت نفسه⁽²¹⁶⁾. حيث انتهى أصحاب الاتجاه الفينومينولوجي من هذه المقولة إلى تأكيد النزعة الفردية ومبدأ النسبية، وبناء على ذلك رأوا أن الواقع والصدق والرشد يتحدد في ضوء المعاني التي يضيفها عليها الفرد في مواقفه وأفعاله⁽²¹⁷⁾. ومن هذه النقطة بالتحديد يبدو

(214) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 96.

(215) المرجع السابق، ص 97.

(216) زايد، أحمد. علم الاجتماع: الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، ص 420.

(217) المرجع السابق، ص 420.

التعارض بين الاتجاه الفينومينولوجي وبين رؤية شريعتي. ذلك لأنه في تصوره لحقيقة الإنسان يعود إلى الرؤية الإسلامية التي صورت فلسفة الخلق في إطار العلاقة ما بين الله والإنسان، والتي تعطي للإنسان قدرة كبيرة على الاختيار والحرية. ويستند شريعتي على تلك الرؤية ليقرر أن الإنسان في نظر الإسلام كائن مسؤول عن مصيره، فالإنسان له مسؤولية كبرى أمام الله لأنه صاحب إرادة واختيار^{(218)*}. وهذا الاختيار المسؤول يتعارض مع النزعة الفردية كما يتعارض مع النزعة المناقضة لها التي تؤمن بأصالة المجتمع .

إن شريعتي هنا يختلف عن منطق القائلين بمبدأ أصالة الفرد أو الفردية، كما يختلف عن القائلين بمبدأ أصالة المجتمع -وخصوصاً الفاشية- التي تجعل الفرد فداءً لشيء اسمه المجتمع، حيث يجري مسخ شخصية الإنسان وإرادته الحرة باسم الصالح العام. في حين يبدو الصالح العام أو المجتمع في النهاية تعبيراً عن مصلحة فئة أو مصلحة القائد الذي يدعي تمثيل الصالح العام باسم المجتمع. وهذا ما يحدث في ظل النظم الاشتراكية أيضاً. ومن جهة أخرى يعارض شريعتي مبدأ الفردية والانطلاق من أولوية الفرد وحقوقه، ويعتقد أن المذهب البرجوازي وبال على الإنسانية كما أثبتت تجربة المجتمعات الغربية⁽²¹⁹⁾. وطبقاً للتصور القرآني يستخلص شريعتي رؤيته حول الطبيعة الإنسانية، حيث يملك الإنسان بعدين: الأول الانحطاط (من حمأ مسنون) والثاني الانطلاق والسمو إلى الله (نفخ الله فيه من روحه)، فالإنسان موجود ذو اتجاهين، موجود ثنوي وكائن ذو بعدين. ويستنتج شريعتي من تلك

(218) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، ص 18-19.

(*) يخلص شريعتي من فلسفة الخلق في الإسلام إلى عدة حقائق، أولاً: أن بني الإنسان كلهم إخوة وليسوا متساوين فقط، فالمساواة إصلاح حقوقي، في حين أن الأخوة تعبير عن الطبيعة المشتركة بين جميع الناس. ثانياً: التساوي بين طبيعة المرأة والرجل، يعني خلافاً لكل الفلاسفة القديمة، أن كلاً من الرجل والمرأة كلاهما من طبيعة واحدة، وتخلقا في وقت واحد وبيد واحدة، فهما متساويات ومتحدان في الطبيعة ومتآخيان. ثالثاً: أن أفضلية الإنسان على الملائكة والعالم هي بفضل العلم ذلك لأنه عُلم الأسماء فسجدت له الملائكة، فالتفوق ليس بالعنصر بل بالعلم.

(219) كوثراني، وجيه. «هكذا تكلم علي شريعتي»، مرجع سابق، ص 149.

الحقيقة أن المأساة الإنسانية التي تتكرر في التاريخ الإنساني، أن كل الحضارات لا تهتم بكلا البعدين، فالمجتمعات إما أن تتجه إلى التمسك والزهد، أو تنشد إلى التراب والتمسك بالدنيا. أما الصورة المثلى التي يجب أن ينشدها المجتمع أن يكون الدين أو الأيديولوجية التي يجب أن يختارها تلبى حاجات الإنسان الجسدية والمادية والروحية⁽²²⁰⁾. فالإنسان ذو البعدين وصاحب المسؤولية يحتاج إلى دين لا يصرفه إلى النزعة الأخروية، ولا إلى النزعة الدنيوية المطلقة، بل يحقق له التعادل والتوازن. أي أنه بحاجة إلى دين ذي بعدين يساعده على تنفيذ مسؤوليته الإنسانية، وهذا هو دين الإسلام⁽²²¹⁾.

بهذا التحليل للطبيعة الإنسانية يصل شريعتي إلى جوهر المشكلة الحضارية المتجذرة في ماضي الإنسانية وفي حاضرها؛ في المجتمعات الدينية القديمة وفي المجتمعات الرأسمالية الحديثة. والحقيقة أن ما وصل إليه شريعتي يعيد إلى الأذهان قضية الإنسان ذي البعد الواحد التي سبق أن طرحها "هربرت ماركيوز" ليكشف بها عن التناقض الداخلي في بناء المجتمع الغربي الرأسمالي، هذا التناقض الذي جعل الإنسان يفقد الرؤية الحقيقية أنه نتاج أيديولوجية معينة، وأصبح يتصور أن حركته هي حركة مطردة على طريق التقدم، ومن ثم عجز عن فحص الأيديولوجية المعاكسة أو البديلة لما هو سائد لديه، وبهذا بات وجوده ذا بعد واحد. وقد دعا ماركيوز الأفراد إلى رفض هذا النظام والعمل على تغييره، وطرح مخططاً من أجل التغيير يركز على فكرة الرفض أو السلب، رفض فكري، ورفض ثوري واقعي يعتمد على العنف الثوري⁽²²²⁾.

وبرغم الاتفاق بين شريعتي وماركيوز في القضية الأساسية، إلا أن شريعتي يقدم مخططاً آخر للتغيير يخالف اقتراح ماركيوز الداعي إلى استخدام العنف الثوري، وإن حمل مخططه نفس الروح الثورية المناهضة للواقع التي دافع

(220) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 20.

(221) المرجع السابق، ص 23.

(222) زايد، أحمد. علم الاجتماع: الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، ص 238.

عنها ماركيزوز، إذ دعا شريعتي الإنسان إلى امتلاك الإرادة -بوصفه منفذاً لأحكام الله- لكي يتمكن من الخلاص من النظرة الدينية التقليدية أو النظرة المادية، التي تجعل من الإنسان كائناً عاجزاً، إما أمام القضاء والقدر وإما أمام الطبيعة والحتمية المادية والتاريخية. ومن هنا رأى شريعتي أن الأفراد إذا أرادوا تغيير الواقع فعليهم أن يثوروا على القيود التي تحول بينهم وبين الحركة، عليهم أن يتحرروا من كل أنواع الجبر التي تأسرهم. وقد حدد شريعتي أربعة أنواع للجبر التي يجب أن يتحرر منها الإنسان، وهي جبر الطبيعة والجبر السوسولوجي وجبر التاريخ وجبر النفس الإنسانية، ويعتبرها (سجون الإنسان الأربعة) لأنها تسلب الإنسان مميزاتة التي أودعها الله فيه، تسلبه الوعي والاختيار والإبداع⁽²²³⁾. وبالرغم من إقرار شريعتي أن الإنسان لم يكن يعيش دائماً على طول التاريخ كما كان يريد ويختار ويصنع، فالإنسان عبر تاريخه كان أسير تلك السجون الأربعة، إلا أنه يعتقد أن الإنسان عندما يكون في حالة صيرورة يستطيع أن يتحرر من أنواع الجبر هذه بالتدرج⁽²²⁴⁾. وهذا ما نجح فيه الإنسان العصري، استطاع أن يتحرر من سجن الطبيعة بالعلم، ويتحرر من سجن التاريخ بالوعي، ويتحرر من سجن المجتمع بالوعي الاجتماعي. ولكن تبقى معضلة الإنسان العصري في عجزه عن التخلص من السجن الرابع، لأنه أصبح أسير سجن نفسه⁽²²⁵⁾.

تلك الرؤية الوجودية يحللها شريعتي في إطار ديني، حين يقرر أن الخروج من هذا السجن الرابع لم يعد ممكناً بواسطة العلم الذي ساعد الإنسان في التحرر من الطبيعة، ولكنه يتحرر من سجن النفس بواسطة الحب، حينما يصل إلى مرحلة الإيثار، عندما يستطيع أن يبني اختياراته على أساس المسؤولية الإنسانية، أن يختار من أجل الهدف والغاية الإنسانية، يختار من قضية إنسانية بالرغم من المصالح والمنافع الذاتية، والحب هو القوة التي تدعو إلى أن يضحى الإنسان بجميع المنافع والمصالح من أجل وجود غيره، من أجل

(223) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 99-104.

(224) المرجع السابق، ص 120.

(225) المرجع السابق، ص 126-127.

وجود الآخرين حتى وإن لم يبق الإنسان. إن الإنسان يتحرر من سجن النفس بواسطة الحب، بواسطة الدين. وهذه مسؤولية الإنسان⁽²²⁶⁾.

على هذا الأساس رأى شريعتي في التحرر الإنساني شرطاً لأي تغيير جوهري في الحياة الإنسانية، وبذلك تصبح عملية التحرر من سجن النفس تعبيراً عن تغيير النفس الإنسانية التي تنتهي إلى تغيير الواقع ولا تتم -في رأيه- إلا من خلال الدين والعودة إلى المسؤولية الإنسانية. وطبقاً لهذا التحليل الذي قدمه شريعتي فإن عناصر التغيير لا تتحد على أساس العلاقة الجدلية بين طرفين هما المجتمع والفرد، وإنما تتحدد على أساس علاقة ثلاثية بين الخالق والمخلوق والواقع الاجتماعي.

ولما كان شريعتي يؤمن بأن الإنسان هو صانع نفسه ومجتمعه وتاريخه وعالمه، ويؤمن بأن ذلك يشكل رسالة إنسانية تاريخية، حملها الأنبياء على عواتقهم في الماضي، فإنه بعد خاتمية عصر الوحي صار من الضروري أن يحملها المفكرون⁽²²⁷⁾. وهؤلاء المفكرون هم (النجوم)، هم آحاد من الناس، آحاد من النوابع، نجوم تسطع في المجتمع، يعرضون فكراً جديداً ونمطاً جديداً في جسد المجتمع، يقدمون رؤية جديدة لعصرهم. وطبقاً لشريعتي هم الذين يبدلون المجتمع من الشكل الفعلي إلى الشكل التالي، وينقلون النسق الحاضر للفكر والشعور والأخلاق والثقافة والعلم والحياة الاجتماعية إلى نسق آخر⁽²²⁸⁾. وعلى ذلك أعطي شريعتي اهتماماً خاصاً لدور الوعي في التغيير، مؤكداً على دور المفكرين بوصفهم قادة التغيير في المجتمع. ومع إيمانه بأهمية الاستقلال المعنوي والاستقلال الاقتصادي أساسيين جوهريين للتخلص من التخلف الاجتماعي، وإقراره بأن ثمة علاقة تبادلية بين الوعي والاستقلال المادي والاجتماعي والاقتصادي، رأى شريعتي أن حركة التغيير في المجتمع يجب أن تقوم على أساس مشترك وهدف موحد بين جميع مفكرها. كما ذهب

(226) المرجع السابق، ص 123-129.

(227) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 155.

(228) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 151-152.

إلى أنه: ما لم يوظف قلب الأمة، وما لم يجد ضمير الأمة وعياً اجتماعياً، فكل مدرسة وكل حركة سوف تبقى عقيمة ومجردة⁽²²⁹⁾.

والمفكرون -حسبما يفهم شريعتي- يختلفون عن طبقة المثقفين الذين يشكلون جماعة متميزة في مقابل الجماهير، فهم المتعلمون (ما فوق العوام)، والذين يشكلون عقل المجتمع، ويصنعون روحه ويحددون الفكرة السائدة في مرحلة تاريخية طويلة⁽²³⁰⁾. وهذا الوصف الذي قدمه شريعتي لطبقة الانتلكتويل بوصفها فئة قليلة (صفوة) تقف في مقابل (الجماهير) يبدو فيه أثر المفهوم الكلاسيكي للصفوة*. كما تبدو فكرته حول (المفكر المستنير) قريبة من فكرة (موسكا) الخاصة بظهور أقلية موجهة داخل الطبقات الدنيا تمارس تأثيراً كبيراً على الجماهير يفوق ذلك الذي تمارسه الطبقة الحاكمة⁽²³¹⁾. غير أن ما تميزت به رؤية شريعتي، محاولة استكشاف الدور الاجتماعي للصفوة المثقفة في تغيير الواقع. ف جاء تركيزه على هذه الصفوة على أساس أنها فئة ضمن المجموعات الصفوية المختلفة داخل المجتمعات النامية، ولكنها تتميز بقدرتها على إدارة الحياة ودفع المجتمع إلى القوة والتقدم والرفاهية وتحسين أوضاع الإنسان. وهذا بالطبع غير كافٍ لتحقيق التغيير الفعلي المنشود. وعلى هذا اختلفت رؤية شريعتي حول القوى الاجتماعية المحركة للتغيير الاجتماعي عن رؤية بعض مفكري اليسار الجديد الذين ظلوا يتعلقون بالطبقة العاملة بالمفهوم الماركسي

(229) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 100.

(230) المرجع السابق، ص 150.

(*) ظهر مفهوم الصفوة عند باريتو معبراً عن فئة قليلة تتميز بالفوق في مجالات الذكاء والطابع والمهارة والقدرة والقوة.. الخ، وعلى أساس تمتعهم بتلك الصفات يشكلون طبقة عليا بإمكانها قيادة المجتمع (سواء من موقع السلطة أم من خارجها). وهذا ما ركز عليه موسكا حينما حدد مهمة الصفوة في التوجيه السياسي للمجتمع (بمعنى التوجيه الإداري والعسكري والديني والاقتصادي والأخلاقي).

لمزيد من التفاصيل انظر: الحسيني، السيد. علم الاجتماع السياسي: المفاهيم والقضايا، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1981م، ص 88-94.

(231) المرجع السابق، ص 95.

على أنها الأداة الفاعلة للقيام بالثورة⁽²³²⁾، كما اختلفت رؤيته أيضاً عن وجهة نظر "رايت ميلز" التي ألفت بالمسؤولية على عاتق المثقف، وأكدت على دور المثقفين الفعّال في تغيير المجتمع⁽²³³⁾. ولكن شريعتي رأى أن المثقف لا يمكنه أن يتحمل على عاتقه عبء التغيير فالعالم يمكنه ألا يكون سياسياً، ويمكن أن يكون فاقداً للوعي الاجتماعي لأنه مشغول بمهامه التخصصية⁽²³⁴⁾.

وبرغم انتقادات شريعتي للمثقفين إلا أنه كان يعول على تحول بعضهم إلى درجة من الوعي، حين يدركون وضعهم ويحملهم إدراكهم الذاتي المسؤولية فيتصدرون بشكل مسؤول لقيادة شعبهم في العمل الاجتماعي الثوري والعلمي⁽²³⁵⁾. وبذلك يمكن للمثقفين أن يحققوا رسالة المفكر المستنير التي هي (حركة الحياة وهداية المجتمع وتغيير الإنسان وتحسين حاله). وهذا ما دعا شريعتي إلى القول بوجود علاقة ثنائية بين المثقف والمفكر، عامة و (خاصة على وجه ما). ولكنه يرى أنه ليس من اللازم أن يكون المفكرون متعلمين أو علماء⁽²³⁶⁾. ويعتقد بضرورة أن يخرج المفكر من وسط الجماهير (.. ما لم يصنع الشعب من بينه أبطالاً وشخصيات جديرة بنفس السمات الشعبية المخلصة والأصيلة والصادقة، أو بالتعبير القرآني العميق (أميين)، وما لم يقدمهم إلى صفوفه الأولى، فإن حضور المتعلمين بالنيابة عنهم لن يستطيع أن يكفلهم أبداً⁽²³⁷⁾.

بناء على ما طرحه شريعتي حول دور المفكرين في عملية التغيير الاجتماعي، يمكن القول أنه قد ركز على بعدين مهمين: البعد الأول يؤكد أن

(232) انظر: زايد، أحمد. علم الاجتماع: الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، ص 286.

(233) المرجع السابق، ص 286.

(234) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 155.

(235) Shariati, Ali. *Civilization and modernization*, P.2

(236) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، ص 155.

(237) المرجع السابق، ص 101.

القوى التي تسعى إلى تغيير الواقع لا تنتمي بالضرورة إلى موقع طبقي محدد، فالمفكر -المحرك للثورة- يمكن أن يخرج من بين العمال أو الفلاحين أو المثقفين، أو من أي فئة من فئات الشعب، يمكن أن يكون متعلماً أو غير متعلم، فقيراً أو غنياً، فليست هذه الخصائص مقياساً للحكم على مدى الالتزام الثوري للفرد. أما السمة الرئيسية التي يجب أن تميز المفكر -طبقاً لتصور شريعتي- أن يكون إنساناً ذا أيديولوجية واعية وبمقتضى حصوله على الأيديولوجية والوعي الطبقي يحصل على الوعي الاجتماعي؛ الوعي الخاص بالحياة لقد كان المفكر في التاريخ عبارة عن جميع الأشخاص الذين يحولهم وعيهم الخاص إلى حركة المجتمع وتوجيه جماهير عصرهم⁽²³⁸⁾.

أما البعد الثاني فيوضح عدم اهتمام شريعتي بدور القائد الكارزمي الملهم الذي يمكنه قيادة حشود الجماهير من أجل التغيير. والمثير أن يتنازل شريعتي عن مفهوم القائد الملهم، وهو مفهوم له جذور في الفكر الشيوعي، لي طرح مفهوم (المفكر المستنير) الذي يمكنه أن يتقدم الحركة الثورية ضمن قيادة مشتركة موحدة من جميع المفكرين. إذ رأى أن المفكر الأكثر وعياً هو المفكر السياسي، لذا أدخل صفة (مستنير) ليؤكد على أهمية الوعي للمفكر الثوري⁽²³⁹⁾. وعلى ضوء تلك المفاهيم التي قدمها شريعتي، طرح رؤيته حول التغيير الاجتماعي، حيث يسلم بأنه حينما ينجح المفكرون بفضل أفكارهم وعقائدهم وطريقة تفكيرهم في عملية التغيير، يعلنون عن بدء فترة جديدة، فيتحولون إلى فئة الانتلكتشوال (intellectuals). وهذا مؤشر على أن الفترة قد تغيرت وأن المجتمع دخل فترة انتقالية تالية، ومن ثم تظهر نجوم جديدة بأفكار جديدة⁽²⁴⁰⁾.

4 - المصادر الداخلية للتغيير الاجتماعي

بحث شريعتي قضية أخرى تتعلق بالتخلف الاجتماعي والثقافي وكيفية

Shariati, Ali. "Idiology," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, p. 398. (238)

(239) المرجع السابق، ص 154.

(240) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 152.

مواجهة حالة الجهل والركود والانحطاط المعنوي والفكري من خلال العودة إلى المصادر الثقافية الفنية الكامنة داخل المجتمع نفسه. ويطرح شريعتي فكرته بقوله: (. . . إن شعباً ما بإمكانه أن يبدل حالة الركود والتخلف وانحطاطه المعنوي والفكري إلى حالة التصنيع والإبداع المعنوي والأخلاقي الاجتماعي. بحيث يتمكن عبر جدارته، أي وعيه الثقافي، ووعيه التاريخي في تبديل موارده الثقافية التي هي في حالة ركود، وتبديل انحطاطه المعنوي والفكري إلى حالة التصنيع والإبداع المعنوي والفكري الاجتماعي⁽²⁴¹⁾. وطبقاً لما طرحه شريعتي فإن عناصر التقدم توجد كامنة داخل المجتمع نفسه، أما وسائل التقدم فتتجدد بالوعي الثقافي-التاريخي الذي يمكن المجتمع من التحول إلى مجتمع عصري أصيل، وفي نفس الوقت خلاق وبناء. وعلى ذلك يتطلع شريعتي إلى تقدم المجتمع في اتجاه العصر الحديث دون أن يفصل عن أصوله الثقافية، وهذا ما يجعله خلاقاً مبدعاً، لا أن يكون تابعاً مقلداً. (ليس أن يكون نسخة من مجتمع راقٍ آخر، بل يكون نفسه ذا تجربة مستقلة، وذا أصول وقواعد وفضائل أصيلة، وذا رسالة جديرة في حركة البشرية العامة نحو أهدافها)⁽²⁴²⁾.

بذلك شخص شريعتي أزمة المجتمعات النامية التي سعت منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى طلب الثقافة الأوروبية، حيث أضحى المثقف في آسيا وأفريقيا على اتصال مباشر بمدارس أوروبا الفلسفية والثقافية والمعنوية، ثم ينقل الثقافة الغربية إلى شعبه، فكانت الشعوب تتصل بأوروبا بهذه الوساطة. ثم انتبه بعض الواعين إلى أنهم أصبحوا أفواهاً فاغرة تتلقف اللقم الثقافية التي ترميها أوروبا أمامهم. ومن ثم تحول المثقفون إلى مجرد (وسائط نقل)* على

(241) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 61.

(242) المرجع السابق، ص 62.

(*) عرض فرانز فانون لهذه القضية في كتابه (معذبو الأرض) فأشار إلى أن (المستعمر المضطهد يباليغ في تماديه. أنه لا يكتفي بأن يلغي الوجود الموضوعي للأمة وللثقافة المضطهدتين، وإنما يبذل جميع الجهود اللازمة من أجل أن يحتمل المستعمر على الاعتراف بتخلف ثقافته التي استحالت إلى تصرفات غريزية وعلى الاعتراف بأن أمته لا وجود لها، ورأينا المثقف يرتمي ارتماءً محموماً على تحصيل ثقافة المستعمر ويستخف بثقافته القومية.

حد تعبير شريعتي. والمشكلة الحقيقية التي نتجت عن هذا الوضع، أن ما نقله المثقفون من محتوى واقعي لرسالتهم لا يمت لمجتمعاتهم بصلة، لا يمت لمصيرهم ولا لآلامهم ومتاعبهم بصلة. وربما كان ذلك المحتوى ذا قيمة ونافعاً وبناءً في محيطه، إلا أنه عندما ينتقل إلى مجتمع آخر يكون بلا معنى وبلا ثمرة ترجى منه⁽²⁴³⁾. وقد استنتج شريعتي من المسار التاريخي لتحديث الشرق والمجتمعات الإسلامية أن ما حدث قد أدى إلى تكريس التخلف والركود في تلك المجتمعات وعلى ذلك فإنه يؤكد أن السبب الرئيسي لتخلف الشرق هو ابتعاده عن مصادره المعنوية والثقافية⁽²⁴⁴⁾. وبهذا ظهرت التحولات التي أدخلها المستعمر الغربي على المجتمعات الشرقية في شكل تشويش ثقافي وتبعية سياسية واقتصادية.

يكشف التشخيص الذي طرحه شريعتي لأزمة المجتمعات النامية اتفاهه إلى حد كبير مع تشخيص منظري التبعية للسياق البنائي للتخلف، حيث اهتموا بالربط بين المكونات البنائية الداخلية والخارجية، ورأوا أن التخلف لم يكن ناتجاً عن ظروف مفروضة من الخارج على المجتمعات المحيطة فقط، بل اعتبروا التخلف انعكاس للتبعية التي تشكلت من مجموعة من الترابطات لعبت فيها الأبعاد الخارجية بدرجات مختلفة دوراً له طابعه الحتمي، وعملت المتغيرات الداخلية بدورها على دعم نمط العلاقات الخارجية⁽²⁴⁵⁾. وهذه الرؤية تبناها شريعتي تماماً، وظهرت في معالجته للمشكلات التي تعاني منها المجتمعات النامية. فذهب إلى أن أساس كل المشاكل والقيود التي تواجه المجتمعات المسلمة والبلدان غير الغربية ترتبط بمسألتين خطيرتين، الأولى: التشبه Assimilation الذي يعني أن يبدأ الشخص في تقليد أساليب شخص ما آخر عمداً أو بدون قصد، فينسى الشخص خلفياته الشخصية والثقافية

= - فانون، فرانتز. معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، القاهرة: دار الجمهورية للطباعة، ط 1، 1990م، ص 224.

(243) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 63.

(244) المرجع السابق، ص 71.

(245) ليلة، علي. العالم الثالث قضايا ومشكلات، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985م، ص 89.

والقومية، أو إذا تذكرهما، يتذكرهما باحتقار، ينكر ذاته بطريقة مفرطة من أجل تحويل هويته، على أمل الحصول على المميزات والعظمة التي يرى فيها الآخر. ويحاول المتشبه أن يخلص نفسه من الروابط -المخجلة في نظره- مع مجتمعه وثقافته الأصلية⁽²⁴⁶⁾. والمسألة الثانية: الاغتراب الثقافي، ويعني عملية النسيان، أو أن يصبح الإنسان غريباً مع نفسه أو غير مبال بذاته، وكذلك يفقد ذاته ويوجه الفهم من خلال شخص أو شيء آخر. وحينما يغترب الإنسان عن ثقافته فذلك يعني أنه ينفصل عن مجموعة التعبيرات العاطفية والدينية والأدبية والتاريخية والفنية والفكرية التي تشكل التقاليد والعادات والآثار التي تراكت خلال التاريخ الطويل للمجتمع. وبذلك يغترب عن الطبائع والمميزات الاجتماعية وأنماط الحياة والعلاقات الاجتماعية والهياكل الاقتصادية للدولة⁽²⁴⁷⁾.

والتشبه والاغتراب الثقافي صورتان عرضهما شريعتي كانعكاس للمشكلة الرئيسية التي يعاني منها العالم الثالث والعالم الإسلامي. تلك المشكلة التي يلخصها في أن المجتمعات الغربية أصبحت قادرة على أن تفرض علينا فلسفتها وطريقتها في التفكير ورغباتها وأفكارها وسلوكها إلى الحد الذي مكنهم من فرض رموزهم الضارية (الابتكارات التكنولوجية) في هذه البلاد التي تستهلك المنتجات والأدوات الجديدة. وتلك البلاد لا يمكن أن تضبط نفسها على السلوك الأوروبي وطرق التفكير الأوروبية أبداً، ومن هنا ظهرت الحضارة الموازيك Mosaic Civilization أو ما أطلق عليه شريعتي المجتمعات الزرافة Camelopard*⁽²⁴⁸⁾. ويعني بها مجتمعات العالم الثالث التي اختلقها الاستعمار الأوروبي بهدف سلب شخصية الشرقي، حتى يتمكن من السيطرة عليه بسهولة، قد أدى ذلك إلى فصل المجتمع عن مصادره الثقافية

Shariati, Al. *Civilization and Modernization*, p.2.

(246)

Ibid., P. 5.

(247)

(*) اختار شريعتي التمثيل بالزرافة للتعبير عن تداخل السمات بالمجتمع، فالزرافة في شكلها

تعد خليطاً يشبه البقر والجمال والنمر معاً. انظر: Ibid: p. 6

(248) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 83-84.

والتاريخية، وانتهى إلى غربة الجيل الحاضر عن مصادره الثقافية، ومن ثم انتهى بالمجتمع إلى التخلف* .

ومن المرجح أن اتجاه شريعتي في تحليل مشكلات العالم الثالث لا يختلف بأي حال عن اتجاهات معظم مفكري العالم الثالث الذين شُغلوا بهذه المشكلات، وإن اختلفوا حول بدائل التغيير الاجتماعي، وليس من المبالغة القول بأن ما كتبه شريعتي وغيره من علماء الاجتماع في المجتمعات النامية قد فرض نفسه وأصبح رؤية جديدة بالتبني، أثرت بوجه عام في الاتجاهات النقدية الحديثة في علم الاجتماع الغربي ولهذا بدأ بعض المفكرين الغربيين يعترفون بالدور الذي مارسه العالم الغربي الرأسمالي ومازال يمارسه في استغلال العالم الثالث وقهره مما أدى إلى تخلفه وأعاق نموه وتقدمه، مما يحتم على شعوب العالم الثالث أن تنهض للثورة على العالم الرأسمالي، وهذا ما دعا إليه "جون ركس" الذي طالب بتغيير العالم أو بعبارة أخرى (تحديث العالم)⁽²⁴⁹⁾.

ولكن ما هي السبل التي حددها شريعتي من أجل الفكاك من الانحطاط والتخلف الذي أصاب المجتمع؟ يعتقد شريعتي أن الانبعاث المستمر للمجتمع أمر محتمل، من خلال العقيدة والممارسة الدائمة للثورة، ولا يعني بالثورة الدائمة ما فهمه تروتسكي Trotsky، أي اشتداد الجماعة الثورية بشكل دوري في المجتمع، وبدلاً من ذلك قدم شريعتي ثلاثة مبادئ دينامية: الاجتهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والهجرة. تلك المبادئ في رأيه هي التي ستحمي الأمة الإسلامية من الهبوط على المدى البعيد لفترة زمنية غير محددة⁽²⁵⁰⁾.

(*) هاجم شريعتي ما أسماه (علم الاجتماع الاستعماري) في أوروبا الذي ساهم في فصل الشرق عن تاريخه ليفقد شخصيته، ويلهث وراء الغرب مفتخراً ومضحياً، ويكون بنفسه مستهلكاً للغرب بحالة جنونية وعطش تام.

انظر: شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 83-85.

(249) زايد، أحمد. علم الاجتماع: الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، ص 406-408.

(250) Akhavi, Shahrugh. "Ali Shariati," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. (250) *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 371.

ومن ناحية أخرى اقترح شريعتي للتخلص من حالة الجهل والتخلف الاجتماعي أن يصل المجتمع إلى حالة من الإبداع الذاتي والانبعث المعنوي والفكري، وعليه أن يسعى ليستغنى عن الإنتاج المعنوي الغربي للوصول إلى الاستقلال الأخلاقي والمعنوي، ولا يتم ذلك إلا من خلال الوعي⁽²⁵¹⁾. ولذلك يقول شريعتي: (إن الشعب الذي لا يتمكن من الناحية الفنية من استثمار مصادره المادية فإنه يبيت جائعاً، وإن كان يمتلك المصادر المادية. كذلك الشعب الذي لا يتمكن من معرفة مصادره الثقافية والمعنوية وطريقة استخراجها، وتنقيتها، وتبديلها إلى طاقة بناءة، يبقى جاهلاً متخلفاً رغم تربعه على أكداًس من المصادر الثقافية والمعنوية!)⁽²⁵²⁾. وهذا ما دعا شريعتي إلى التأكيد على العلاقة بين الاستقلال المعنوي والاستقلال الاقتصادي على أساس أن كليهما موكول بالآخر (علّي أن أكون من ناحية الفكر والوعي ذا شخصية مستقلة أمام الغرب، لأحصل على هذه الشخصية أيضاً في الحياة المادية والاجتماعية والاقتصادية، كما أن عكس ذلك هو الصحيح أيضاً)⁽²⁵³⁾.

5 - استعادة الذات لتأسيس التغيير الاجتماعي

العودة إلى الذات هي سبيل التغيير والخلاص من التخلف، وهي الحل الذي يقدمه شريعتي بالنسبة للمسلم على المستويات كافة: المستوى الفردي ومستوى الأمة والمستوى العالمي. فهي التي تخلص المسلم من التقولب والاستقطاب والاتجاهات المحددة سلفاً^{(254)*}. ويقتبس شريعتي فكرة هايدجر

(251) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 68.

(252) المرجع السابق، ص 67.

(253) المرجع السابق، ص 69.

(254) شتا، إبراهيم الدسوقي. مقدمة العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 22.

(*) عندما طرح شريعتي فكرة العودة إلى الذات، ازدادت عليه ضجة المفكرين المعاصرين، وصوروه رجعيّاً عابداً للتقاليد، وعندما عرفوا أن نيريري وإيما سيزار يعتقدان في ضرورة أن نعود إلى ذاتنا، لم يشك أحد في صحة القضية. فتحوّلت العودة إلى الذات إلى (موضة)، وفسرت بحركة إحياء التراث الشعبي الإيراني (الفنون الشعبية والأمثال =

عن وجود الإنسان كموجود حي في المجتمع الـ (أنا)، والوجود الأصلي أو الحقيقي الذي يتبلور على طول التاريخ، وهو وجود تصنعه الثقافة فهو إبداع الفن وصناعة الحضارة. هذا الوجود الذي يميز الشخص عن غيره. وهو من صنع يد الإنسان، فالإنسان هو صانع هويته الإنسانية وشخصيته الثقافية، وعلى ذلك يرى شريعتي أن شعار العودة إلى الذات يقابله الدعوة الاستعمارية المضادة القائلة بإخلاء الذات⁽²⁵⁵⁾.

واستناداً إلى ذلك رفض شريعتي مفهوم الإنسانية أو العالمية الذي طرحه الغرب، واعتبره كذبة يراد بها محو الشخصية الثقافية الحقيقية للمجتمع، حتى تمحى في إنسانية وهمية كاذبة لا وجود لها. وعلى ذلك قدم شريعتي شعار العودة إلى الذات في مواجهة هذه الصيحة الغربية المضللة⁽²⁵⁶⁾. وبهذا اتفق كلياً مع "فرانتز فانون" في رفضه الادعاء القائل بأن القومية مرحلة قد تجاوزتها الإنسانية، وإن الزمان الحاضر هو زمان التجمعات الكبيرة، بينما ذهب فانون إلى أن (التحرر القومي لا يتعد بنا عن الأمم الأخرى بل إنه هو الذي يجعل الأمة حاضرة على مسرح التاريخ، ففي قلب الوعي القومي إنما ينهض الوعي العالمي وحيًا)⁽²⁵⁷⁾. وبذلك لا تلغي فكرة العودة إلى الذات التواصل الإنساني العالمي، إنما تعيد الوجود الموضوعي للأمة، كما تعيد صورة العلاقات المتوازنة بين الشعوب بلا تبعية أو استغلال*.

= الشعبية والأغاني والأناشيد والطقوس المحلية في العرس والحداد وغيرها) واعتبر شريعتي أن تلك الموضة التي تسربت إلى إيران من الخارج لا علاقة لها بمعرفة الذات الحقيقية التي طرحها حينما نشر مقالاً له بعنوان: "من أين ننطلق". انظر: شريعتي، على. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 229-231.

(255) المرجع السابق، ص 40.

(256) المرجع السابق، ص 48.

(257) فانون، فرانتز. معذبو الأرض، مرجع سابق، ص 223، 234.

(*) يقول شريعتي إنه حسب تعبير الغرب الذي قسم العالم ما بين بشر ومحلين، فالفرق بين الإنسان والمحلي هو الفرق بين الغربي والشرقي، وبذلك تكون العلاقة التي تجمع القسمين في إطار ما يعرف بالعالمية هي علاقة المستعمر والمستعمر، علاقة المنتج والمستهلك، علاقة بين من عليه أن يُتبع ويقلد وبين التابع المقلد. وكل هذه علاقات =

قصد شريعتي بفكرة العودة إلى الذات تحديداً العودة إلى المصادر الثقافية الإسلامية. ومن ثم طرح تصوراً مرحلياً لتحقيق هذا الهدف، المرحلة الأولى: تتعلق بالفرد، وهي مرحلة بناء الذات الثورية، ويعني بها تربية الذات ثورياً، والمرحلة الثانية: وهي لا تنفصل عن المرحلة الأولى. وتتمثل في تصحيح مفاهيم الدين في المجتمع. وهنا يدعو إلى تصحيح التشيع السائد في المجتمع الإيراني (التشيع الصفوي التقليدي)، أما التشيع الصحيح فهو (التشيع العلوي الثوري)، أما المرحلة الثالثة: فتتمثل في العمل على قيام إسلام عالمي أُممي لا تكونه قومية أو نعرات مذهبية، بأن يكون الإسلام الرسالي هو الجنسية وهو الوطن، وينبغي أن تسكت الخلافات المذهبية تماماً⁽²⁵⁸⁾. وعلى ذلك كانت دعوة شريعتي بالعودة إلى الذات في الأساس تمثل دعوة إلى تجديد المذهب الشيعي من أجل التواصل مع الشعوب الإسلامية بهدف تغيير واقع العالم الإسلامي كله.

وقد رسم علي شريعتي عدة خطوات محددة لبناء الذات الثورية، وجعل الخطوة الأولى في طريق بناء الذات هي تقوية الذات حتى لا تسقط فريسة الاغتراب عن الذات. ذلك الاغتراب الذي سببه التقليد الموروث والتقليد العصري الذي أملته علينا القوى الاستعمارية. وعلى ذلك فسر شريعتي "بناء الذات" بأنه النضج المتناسق لأبعاد ثلاثة: المساواة والحرية والإيمان. واقتراح ثلاثة أساليب تربوية متناسقة لتأكيد هذه الأبعاد بشكل متوازن وهذه الأساليب هي العبادة والعمل والنضال الاجتماعي. وتتحقق الوحدة بين المفاهيم الثلاثة من خلال الثورة الفكرية، حينما يخوضها الإنسان بنفسه وبإخلاص وأن يجعل هذه الأصول الثلاثة ملكة فيه ممتزجة بفطرته⁽²⁵⁹⁾.

ورأى شريعتي أن الوصول إلى هذه الدرجة من بناء الذات فكرياً ووجودياً

= كاذبة يراد بها إقامة قطبين عدوين متنافرين لصالح القوى ولضرر الضعيف. وفي إطار هذه العلاقة يعتبر الغربي نفسه عقلاً والشرقي إحساساً وشعوراً.
(258) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 25-26.
(259) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص 91-99.

لا يمكن الوصول إليها عن طريق الكتاب أو عن طريق البحث في النظريات الحديثة، إنما يحتاج ذلك إلى العمل، والعمل لا يقوم بمساعدة الكتاب في هذا المجال فحسب، لكنه يمنع انحراف الإنسان ويحول دونه، فهو مثل الكتاب منبع للوعي وللحصول على حقيقة وتجربة معنوية أخرى، فالكتاب يجعل العمل مصحوباً بالوعي الفكري، أما العمل فيثبت الفكر على أرضية واقعية ويصحح مساره⁽²⁶⁰⁾. ومن ثم نظر إلى النضال السياسي والاجتماعي بوصفه أداة لبناء الذات، حيث يعد النضال الاجتماعي أعظم العوامل التي تكون الوعي الذاتي عند المفكر الثوري، أما النضال السياسي فهو الذي يجعل المفكر عارفاً بـ (نصوص الناس) ورغباتهم واحتياجاتهم وجوانب القوة وجوانب الضعف منهم، ويخلصه من مرحلة التعالي على الناس، ويعلمه أيضاً العمل الأيديولوجي وبهبة الفاعلية، ويعلمه اللغة التي يتفاهم بها مع الجماهير، وهي اللغة التي تعد أداة القيام برسالة المفكر في مجتمعه⁽²⁶¹⁾.

واستخلص علي شريعتي من كل ذلك أن "معجزة الإيمان والوعي" هي التي تجعل أناساً مستعدين أن يموتوا على أساس من إيمانهم. ويأملوا أن تتألق شرارة العشق والوعي في قلب هذا الجمود، وفجأة يذوب الجمود. ومن بين الانحطاط والجهل وعدم الأصالة وعدم المسؤولية يقوم فجأة مجتمع ذو جسد واحد وهدف واحد وحركة واحدة على أساس وعي مقترن بالعشق والقوة⁽²⁶²⁾. وبهذا عبر شريعتي عن قضية العودة إلى الذات انطلاقاً من الإسلام باعتباره مصدراً للوعي، مؤكداً على ضرورة الإصلاح الديني وضرورة الوعي المرتكز على أسس النهضة الإسلامية.

6 - الدين ودوره في إحداث التغيير الاجتماعي

يعتقد شريعتي أن الدين جاء لخدمة الإنسان لا لتسخيره وإذلاله وجعله مخلوقاً مسلوب الإرادة. فهو يتمسك بالدين سلاحاً بيده في صراعه

(260) المرجع السابق، ص 102-115.

(261) المرجع السابق، ص 116.

(262) المرجع السابق، ص 34.

الاجتماعي، وصراعه ضد الطبيعة، وفي كفاحه من أجل صيانة إنسانيته التي تتعرض لعملية مسخ وتشويه متواصلة بسبب انحطاط الثقافة الغربية من جهة، وبسبب المفهوم الرسمي السائد للدين الذي يكبل الإنسان ويقمعه⁽²⁶³⁾. من هذا المنطلق صاغ شريعتي رؤيته لدور الدين في التغيير الاجتماعي، حيث تناول العلاقة بين الدين والمجتمع خلال بحثه عن العوامل التي أسست للانقسام والثنائية في المجتمع الإنساني ومهدت لهما، فأرجع تلك العوامل إلى الفعل البشري الإرادي. حيث كان التحول الأول في التاريخ البشري الذي قسم المجتمعات البشرية إلى قطبين متصارعين، جماعة تكافح ضد الجماعة الأخرى دائماً. ويعتقد شريعتي أن القطب المانع للرقى البشري كان هو القطب المؤسس للانحطاط، لاستغلال الإنسان، للفساد، للجهل، للعبودية، للتسلط، للجمود والركود، للتمييز القومي والعنصري، صانع الخرافات والشعوذات لمصلحة جماعة خاصة⁽²⁶⁴⁾. ومن خلال تلك الثنائية الإنسانية ظهرت ثنائية إلهية تمثلت في ذاتين متضادتين (الخير والشر - النور والظلام) ثم تطورت المجتمعات الإنسانية إلى شرك اجتماعي ثلاثي الأبعاد (سياس-اقتصادي-ديني) حيث تحالفت السلطة والمال والكنهوت لترسيخ النظام الطبقي الاجتماعي الجديد، وعلى ذلك ظهر الشرك الديني ليبرر هذا النظام التعددي، وبذلك شكلت الرؤية الكونية الدينية انعكاساً للنظام الاجتماعي على النظام الإلهي⁽²⁶⁵⁾.

ولعل ما يلفت الانتباه في تصوير شريعتي لمسار التغيير الاجتماعي في المجتمع الإنساني الأول البسيط هو توضيحه للآليات التي حولت المجتمع إلى بناء أكثر تعقيداً، حيث تفاعلت مجموعة من القوى المتحالفة في عمليات مختلفة مما ساعد على نمو التغيرات التي طرأت على الحياة الإنسانية، وهذا يعني أن مجموعة من العوامل كانت وراء التغيير الاجتماعي، وكلما انتقلت المجتمعات إلى صورة أكثر تعقيداً ابتعدت عن الفطرة الإنسانية وظهرت فئات

(263) كوثراني، وجيه. «هكذا تكلم علي شريعتي»، مرجع سابق، ص 149.

(264) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 40.

(265) المرجع السابق، ص 47.

تسيطر على فئات أخرى. ومن ثم ظهرت أشكال من الظلم والتفاوت الطبقي والتحالف الثلاثي بين السلطة والمال والكنهوت. ومن هنا يمكن أن نفهم قول شريعتي: (إن مجتمعاً وضيقاً غير واعٍ، حتى وإن كان له دين متطور راقٍ، فإنه لن يتمكن من الرقي، بل يحط من مستوى دينه الراقى، ويضغظه في قوالبه الملوثة الضيقة ويمسخه، والعكس صحيح)⁽²⁶⁶⁾. ومعنى ذلك أن هذا الشرك الاجتماعي المتمثل في تحالف السلطة والمال والكنهوت دائماً ما يعوق تقدم المجتمع من خلال استغلال الدين.

على هذا الوجه رأى شريعتي أن الواقع الاجتماعي والسياسي قد انعكس على النسق الديني للمجتمع. فقامت الطبقات والجماعات (في الشرك الاجتماعي) بتبرير الاختلاف في الوضع الاجتماعي باختلاف الذات الإنسانية وجذورها العنصرية، وبحث لتبريرها عن أساس وجودي عالمي اعتقادي هو الشرك الديني. ويلخص شريعتي فكرته بالقول: (إن آلهة الأرض هي التي خلقت آلهة السماء)⁽²⁶⁷⁾. وأراد شريعتي إثبات أن الرؤية الكونية للإنسان لها تأثير مباشر في عمله، وفي عقيدته، وفي سلوكه الاجتماعي، وفي حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، لذلك استخدم ثنائية هنري برجسون حول "المجتمع المغلق" و"المجتمع المنفتح"، ليؤكد أن الرؤية الكونية للفرد تتحدد طبقاً لأبعاد مجتمعه المتميزة المعنوية منها والمادية. فالعالم الخارجي في نظر الفرد هو الصورة المنعكسة للمجتمع والطبقة. ومن هنا رأى شريعتي أن العالم الخارجي يكون في نظر الإنسان الذي يعيش في مجتمع مغلق عالماً محدوداً صغيراً راكداً، وعلى العكس يرى الإنسان المتمي إلى مجتمع منفتح العالم واسعاً غير محدود وفي تغيير مستمر⁽²⁶⁸⁾.

بهذا اتفق شريعتي مع سارتر في قوله: كل شخص يعيش وفق معرفته للكون، فالفرق بين الأشخاص هو على أساس رؤيتهم للكون وعلى ضوء ما يفهمونه عن الكون. وفي الوقت نفسه رفض شريعتي الرؤية الكونية لسارتر

(266) المرجع السابق، ص 159.

(267) المرجع السابق، ص 48.

(268) المرجع السابق، ص 27.

لأنها تصور الكون داراً للحمقى، لا شعوراً ولا إدراكاً لها، حيث الإنسان هو العنصر الوحيد الذي توصل إلى الوعي في هذه الدار التافهة التي لا هدف لها ولا غاية⁽²⁶⁹⁾. وبلا شك أن رؤية سارتر تتعارض مع الرؤية التوحيدية للكون التي آمن بها شريعتي ورأى أنها (تنفي التضاد في المجتمع والعنصر البشري وما بين الطبيعة وما وراء الطبيعة والإنسان... وتهدب الإنسان معنى ووعياً وهدفاً. وبذلك تنفي تفاهة العالم وعيته، وخسة الإنسان وكذلك تنفي الإلحاد المادي. وعلى ذلك إذا أردنا أن نتكلم بلغة القرآن، فالتوحيد يهب للإنسان "الحكمة" و"الميزان" و"الإسلام"⁽²⁷⁰⁾.

على هذا النحو أكد شريعتي أهمية الرؤية الكونية للإنسان وللمجتمعات، فكل حضارة تتميز برؤية كونية خاصة تصبغ هذه الحضارة بروح عامة هي سمة الحضارة، وعلى هذا الأساس ميز شريعتي بين المجتمعات طبقاً للرؤية الكونية السائدة في كل مجتمع. موضحاً أن الرؤية المادية للكون تؤدي إلى النتائج نفسها التي تؤدي إليها الرؤية الدينية التقليدية السائدة في العالم. فطبقاً للرؤية المادية فإن العالم تافه لا شيء ولا حد له ولا معنى، وطبقاً للرؤية الدينية التقليدية، فإن الإنسان لعبة بيد مشيئة الإله أو الآلهة تحركه أينما تريد، وذلك نوع من عدم أصالة الإنسان وتؤدي إلى تفاهة الإنسان ونفي ذاته⁽²⁷¹⁾. وعلى ذلك تتساوى الرؤية المادية والرؤية الدينية التقليدية في مقابل الرؤية الدينية التوحيدية، تلك الرؤية التي اعتبرها شريعتي أكثر الرؤى علمية وإنسانية وأفضلها منطقاً ورقياً⁽²⁷²⁾.

بهذا التحليل لطبيعة الرؤية الكونية الدينية في المجتمعات الإنسانية المختلفة يبدو مفهوم شريعتي للإنسان والمجتمع والتاريخ جدلي ودينامي وتطوري، إذ ينظر للإنسانية على أنها مجموعة من الكائنات المتناظرة المتجادلة، وفي إطار هذا التناقض بين القطبين الإنسانيين يقف الإنسان ذو

(269) المرجع سابق، ص 30-31.

(270) المرجع السابق، ص 58.

(271) المرجع السابق، ص 32-37.

(272) المرجع السابق، ص 38.

البعدين المتناقضين بأهدافه الحيوانية المتواضعة من ناحية، ومسعاها للقيم الرفيعة لتجاوز حالته فيتجه نحو الكمال المطلق (الله) من ناحية أخرى. وهذا التذبذب التطوري الدائم في الإنسان يمزقه بين قوتين في اتجاهين معاكسين بسبب طبيعته الثنائية. وعلى ذلك يخضع الإنسان بشكل أكيد لحركة تطورية حتمية ليس لها نهاية في نفسه⁽²⁷³⁾. وبالمثل يخضع المجتمع لهذه الحركة التطورية المستمرة نفسها.

لذلك يعتقد شريعتي أن التغيير الاجتماعي المنشود من أجل تقدم الإنسانية يعتمد على التوحيد الطبقي والإنساني ومقاومة المادية، لإنقاذ الطبيعة من انحطاط المعنى الوجودي ولتوعية الإنسانية بعظمة رسالتها، ليتحمل الإنسان مسؤوليته أمام الطبيعة ومسؤولية تقرير مصيره ومصير بنى نوعه⁽²⁷⁴⁾. ولكي يتحقق ذلك، فيجب أن تسود الرؤية التوحيدية للكون في المجتمعات الإنسانية. وبهذا ينتقل شريعتي من المعنى الاصطلاحي (للتوحيد) كما يُستخدم في علم الكلام لتأكيد وحدانية الله، إلى معنى أكثر شمولاً يشير إلى نوع من الالتزام والمسؤولية الاجتماعية التي تهب المجتمع التوحيد، أي الوحدة والتناغم. حيث قدم شريعتي هذا المنطلق البسيط للتوحيد بأنه إذا كان الله واحداً، فالإنسانية يجب أن تصبح واحدة لتعكس وحدة الله في وحدة البشرية.

يتضح مما سبق أن شريعتي عندما ناقش موقع الدين ضمن عوامل التغيير الاجتماعي، لم يقرر حكماً عاماً يقضي بأن الدين في أيّ صورة من صوره وفي كل الظروف يمكن أن يمثل عاملاً للتغيير الاجتماعي. إذ يعتقد أن الدين (أي دين) نوعان، أحدهما ضد الآخر، حتى الإسلام فهناك (إسلام منحط) يُوجد الرجعية والتخدير، ويبرر الوضع القائم في التاريخ دائماً. كما أن هناك إسلاماً ثورياً كافح بعنف، إسلام له رؤية حقيقية إنسانية وما وراء الإنسانية، كان أول أمنية فلسفية وأول روح لهذه النهضة. وقد تم إبادتها في التاريخ بعد

Irfani, Suroosh. "The Progressive Islamic Movement," in Asghar Khan, (273) Mohammad, ed. *Islam, Politics, and the State: The Pakistan Experience*. New Jersey: Zed Books, 1985, P. 53.

(274) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 48.

ذلك باسم الإسلام نفسه⁽²⁷⁵⁾. وعلى هذا النحو رأى شريعتي أن الدين يمكن أن يكون تارة بمثابة إيديولوجية، وتارة أخرى بمثابة تقاليد اجتماعية Social Customs، وفي الحالة الثانية ينطبق علي الدين التعريف الذي قدمه "دوركايم": (الدين عبارة عن ظهور العقل الجمعي). وهذا بالطبع تعريف الدين التقليدي لا الدين الأيديولوجي. حيث يمثل الدين التقليدي تجسيدا للعقل الجمعي لمجتمع ما، وهو عبارة عن صلة تحقق الاستمرار القومي لمجتمع ما خلال عدة أجيال أو قرون أو عدة فترات⁽²⁷⁶⁾. وفي هذه الحالة يمثل الدين أحد عوامل استمرار الوضع القائم وثباته. ويتحول الدين إلى عامل انحطاط للمجتمع عندما يستخدم أداة لسلب إرادة الإنسان، وهنا يشير شريعتي إلى الجبر القائم على القضاء والقدر الذي ساد في عصور انحطاط الأمة الإسلامية، وكان سبباً في ركود كل أنشطتنا الاجتماعية وشللها⁽²⁷⁷⁾.

لكن ذلك ليس مبرراً لنفي الدين بدعوى تخليص المجتمع من انحطاطه، فطبقاً لشريعتي يجب إعادة فلسفة التوحيد إلى الواقع الاجتماعي والربط بين الدين والحياة بوصفه وسيلة للتغيير في المجتمع⁽²⁷⁸⁾. ويستدعي ذلك أن يتحول الدين إلى عقيدة منتخبة بصورة واعية وفقاً للاحتياجات الموجودة والعينية. حينئذ يصبح الدين أيديولوجية يشعر بها الإنسان الواعي طريقاً لتغيير الوضع القائم الذي ينتقده. ويتحول من كونه سنة اجتماعية إلى أيديولوجية ثورية يمكنها أن تغير صورة المجتمع نحو الأفضل⁽²⁷⁹⁾. بهذه الصورة يتحول الدين إلى عامل حاسم للتقدم الإنساني. ومن هنا ذهب شريعتي إلى أن الوعي الأيديولوجي هو الذي يحدث (الحركة)، والحركة هي التي تصنع المجتمع الجديد، المجتمع الحي المتحرك كجسد وصاحب هدف، وهنا تكون الحضارة قد ظهرت. ويكون أفراد البشر الذين بلغوا هذه المرحلة هم

Shariati, Ali: *Idiology*, P. 390.

(275)

Ibid., p. 391.

(276)

(277) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 102.

(278) المرجع السابق، ص 204.

Shariati, Ali. *Idiology*, p. 392.

(279)

الحضرون بالمعنى الحقيقي للكلمة ولو لم يتغير الشكل الظاهري للمدن والمنازل والملابس والزينة بعد. فالأرضية مهياً لتنضج كل آثار الحضارة المتقدمة والثقافة الفياضة ومظاهرها، إنها تحتاج إلى زمن فحسب ولن يكون زمناً طويلاً⁽²⁸⁰⁾.

يكشف ذلك عمق إيمان شريعتي بالالتزام الأيديولوجي لذا يقول: إن (الإنسان يستطيع عن طريقة أيديولوجية اجتماعية أن يغير نظامه الاجتماعي إلى النظام الذي يريد، يستطيع أن يغير نفسه بالعمل في حقل ذاته إلى الإنسان الذي يريد، ومن هنا فإن بناء الذات واقع عملي عيني شأنه شأن بناء المجتمع وبناء الطبيعة ويزيد عليه أنه رسالة إنسانية)⁽²⁸¹⁾. وبذلك يتبين اقتناع شريعتي بضرورة الإيمان الأيديولوجي الراسخ من أجل تعزيز العمل الثوري ودعم حركات التغيير الاجتماعي. ومن هنا جاء حماسه الشديد لتقديم الإسلام في صورة أيديولوجيا ثورية. فطرح مصطلح "إسلامولوجي" * الذي يشير إلى الإسلام كعقيدة ثورية لعبت دوراً في إحداث التغيير الاجتماعي، ويصور الإسلام فكرة وحركة تاريخية إنسانية فكرية. ومن ثم يعتبره مدرسة فكرية تعد علة تؤثر في رؤية المسلم الاقتصادية والسوسولوجية والفلسفية وحتى الفنية، كما تؤثر في علاقة تلك الأشياء بعضها ببعض⁽²⁸²⁾، وعلاوة على ذلك تخلق الحركة وتبنى القوة الاجتماعية وتعطي الشخص رسالة دينية والتزاماً ومسؤولية⁽²⁸³⁾. وتلك هي الروح الحقيقية للإسلام التي نادى شريعتي بالعودة إليها.

ولما كان شريعتي يؤمن أن الإسلام والتشيع الأصيل، بل كل دين لا

(280) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 151.

(281) علي شريعتي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص 89.

(*) يقصد شريعتي بمصطلح Islamology معرفة الروح الإسلامي وفهم توجهه، فالإسلام ليس ثقافة فحسب ولكن نظام للإيمان ويعتقد شريعتي أن الإسلام عندما تحول إلى معرفة ثقافية مجردة (مجموعة من العلوم الدينية) فقد قدرته وقوته على خلق الحركة والالتزام والمسؤولية والوعي الاجتماعي وبذلك أوقف عن التأثير على مصير المجتمع البشري.
انظر: -Shariati, Ali: *Islamology*, P. 208

Ibid., pp. 6 - 7. (282)

Ibid., p. 12. (283)

يستطيع أن يستعيد نقاوته وأصالته الأولى، إلا حين يستعيد دوره الاجتماعي والروحي والسياسي. ويستعيد فاعليته وواقعيته وأهدافه التغييرية، فهذه الفعالية الاجتماعية هي جوهر كل دين. وبدونها يفقد الدين قيمته، بل يتحول إلى أداة تكرس الظلم والفساد⁽²⁸⁴⁾. لذلك قرر أنه (ينبغي أن يُطرح الإسلام بعيداً عن صورته المكررة والتقاليد اللاوعية العفوية وهي أكبر عوامل الانحطاط. وينبغي أن يطرح في صورة إسلام باعث للوعي، تقدمي ومعترض، وأيديولوجيا باعثة للوعي وقائمة بالتنوير...)*⁽²⁸⁵⁾ وعلى ذلك، ذهب شريعتي أنه: (عن طريق تغيير ما، يتحول الإسلام من صورة تقليد اجتماعي إلى صورة أيديولوجية، من صورة مجموعة من المعارف العلمية تدرس إلى إيمان واع، ومن صورة مجموعة من الشعائر والطقوس والأعمال التي تؤدي لنيل ثواب الآخرة إلى أعظم قوة تهب الإنسان قبل الموت بالمسؤولية والحركة والميل إلى التضحية ويتحول إلى مادة عظيمة تستخرج الوعي والعشق من صميم المجتمع**). وبذلك يتحول الجمود فجأة إلى حركة والجهل إلى وعي، والانحطاط إلى بعث وحركة ونهضة، وبذلك يعود المفكر سواء أكان دينياً أم علمانياً إلى ذاته الواعية الإنسانية القوية، ويقف في مواجهة الاستعمار الغربي، وبقوة الدين يوقظ مجتمعه ويحركه⁽²⁸⁶⁾.

(284) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 51.

(*) لذلك دعا شريعتي إلى التوقف عن التقاليد البعيدة عن روح الإسلام مثل إنشاد الروضة (أي قراءة سير آل البيت ومقاتلهم في المناسبات)، والضرب على الصدور بالسلاسل في ليلة عاشوراء وغيرها من البدع التي التصفت بالتشيع. انظر: المرجع السابق، ص 57.

(285) المرجع السابق، ص 52.

(**) من هنا قدم شريعتي العبادات الإسلامية بصورة أكثر إيجابية، وابتعد عن التفسير الفقهي للعبادات كمناسك وشعائر مجردة ومن ثم بحث عن تفسير حقيقة العبادة بهدف الكشف عن دورها في حياة الفرد والأمة، دورها في تشكيل الإنسان المسلم ودورها في مساعدة المسلمين للخروج من أزمتهم المعاصرة. وعلى سبيل المثال قدم شريعتي (رحلة الحج) بوصفها رحلة مليئة بالحركة والمسؤولية تقود المسلم إلى التأمل وتنتهي به إلى معرفة قيود نظام الحياة العصرية القائم على المادية وتمكنه من استعادة وعيه الذاتي. لمزيد من التفاصيل:

- Shariati, Ali. Hajj. *Pilgrimage*. www.shariati.com/books, 1997- 2003.00/06/25

(286) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 52.

وقد لاحظ شريعتي أن أصحاب السلطة والقوى الرأسمالية لا يهددها خطر أكبر من خطر الأيديولوجية لأنها السبيل إلى التغيير⁽²⁸⁷⁾. ولذلك تقف الأيديولوجيا الدينية الواعية في مواجهة فريقين نقيضين "الرجعيين" و"العصريين"؛ الدينيين التقليديين* والماديين العلميين، وهما كما استنتج شريعتي يتساويان في جبريتهم. ف كلا الفريقين ينتهي إلى نوع من الحتمية الجبرية التي رفضها شريعتي، ولذلك انتقد التفسير الماركسي الذي وضع كل نوع من التقدم أو الثورة على كاهل التطور الحتمي لأدوات الإنتاج و"المسيرة التكاملية للتاريخ على أساس الصراع الجدلي" مما أفضى إلى نوع من التواكل والقدرة والتفويض المادي وجعل المفكرين من المؤمنين بالقضاء والقدرة⁽²⁸⁸⁾. وسعى شريعتي إلى إثبات عدم صدق فكرة الجبر (المادي والديني على السواء)، من خلال أدلة علمية وتاريخية واستناداً إلى تفسيرات قرآنية كذلك. وطبقاً لذلك أسند شريعتي فلسفة تاريخ الإسلام إلى ما أسماه الحتمية العلمية. وهذا في رأيه يتيح إمكانية الاستفادة من علم الأنثروبولوجي وعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة بوصفها علوماً تطبيقية مفيدة لفهم حقيقة التطور التاريخي في الإسلام⁽²⁸⁹⁾.

في هذا السياق طرح شريعتي فكرته حول إمكانية حدوث التغيير الاجتماعي من خلال صعود أيديولوجية إسلامية ثورية. حيث يؤمن أنه منذ فجر التاريخ كانت النبوة تمثل حركات أيديولوجية تأخذ بالمجتمعات الإنسانية

Shariati, Ali. "Idiology," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 398.

(*) انتقد شريعتي رجال الدين التقليديين الذين لا يقفون في المنبر ليحدثوا الناس، ويعتبرون المنبر دون مستواهم. ورأى في ذلك إحدى علل انحطاط الإسلام وضعفه. وصورة للرؤية الدينية المنحطة والمبتذلة. وإذا اعتلى أحدهم المنبر تعسف الدين تعسفاً شديداً ليقف بينه وبين الدولة، وإذا رأوا حرمة الدين تذهب ويفصل بينه وبين الحياة بجرة قلم. لا يتحركون، فهم في رأيه وعاظ السلاطين. انظر: المرجع السابق، ص 204.

(288) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 104.

(289) Akhavi, Shahrough. "Ali Shariati," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 369.

نحو الهداية باسم الدين، وكان جميع زعماء الأديان أميين من بين الجماهير، من الرعاة، من العمال المحرومين، ضحايا النظم المستبدة، لم يكن أي من الأنبياء فليسوفاً، أو فناناً، أو عالماً، أو أديباً. كان الأميون على طول التاريخ مظهراً للأيديولوجيات. والمفكرون الأحرار هم من غير الفلاسفة وغير العلماء، هم الذين يولدون من وسط الجماهير مثل الشرارة التي تنير الأفكار، يخلقون الحركات والحماس في فترات الركود، وينشرون التقليد الجديد، ويغيرون المصير، ويحولون حتمية التاريخ ويحملون عبء خلق وبناء مصيرهم الخاص وبنائه. بينما الفلاسفة والفنانون والعلماء كانوا دائماً من حاشية القوى الحاكمة يبررون موافقها⁽²⁹⁰⁾. ويعتقد شريعتي أن حركات المفكرين الأحرار فيما بعد عصر النبوة، كانت حركات أفراد بسطاء من بين الجماهير استطاعوا بمعجزة الأيديولوجيا أن يقرروا مصيرهم الخاص ويصنعوا المسؤولية الإنسانية الواعية⁽²⁹¹⁾.

استناداً إلى ذلك رأى شريعتي -خلفاً للرؤية الماركسية- أنه في البلاد التي ابتليت بوباء الاستعمار شكل الدين مادة محرّكة في الحركات المضادة للاستعمار، في الدول الإسلامية وحتى في الشرقيين الأوسط والأقصى (البوذيون في الصين وحركة ماكارياوس وحركة الهنادكة في الهند)^{(292)*}.

(290) Shariati, Ali: "Ideology," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 400.

Ibid., p. 401.

(291)

(292) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 92
 (*) لتأكيد رؤيته أعطى شريعتي مثلين لدور الأيديولوجية الدينية في التغيير والتحول التاريخي في حياة الأمم. وعلى خلاف ما يقال عن قيام النهضة الأوروبية على أساس سلب الدين وإنكاره، رأى شريعتي أن ذلك غير صحيح، بل أن تحول دين منحط وزاهد (الكاثوليكية) إلى دين معتزض منتقد وساع ومرتكز على الحياة (البروتستانتية) هي التي أوجدت الحضارة الحديثة، أما المادية ومخالفة الدين فلم تكن موجودتين في عصر النهضة. بالإضافة لذلك يرى أن من أسباب نجاح النهضة الأوروبية الرجوع إلى المصادر الثقافية اليونانية التي ظلت مجهولة في القرون الوسطى. أما المثال الثاني فيرتبط بالتغير الجذري الذي حدث في إيران بعد دخول الإسلام، فالإسلام حينما دخل إيران كان بمثابة أيديولوجية والذين أسلموا من الإيرانيين كانوا على درجة كبيرة من =

وطبقاً لذلك رأى أن العودة إلى الإسلام الحقيقي يكون من خلال القادة. ومن قبل المفكرين التقدميين وليس من قبل العلماء. فعصر النهضة الإسلامية والإصلاح والتنوير يأتي من قبل المفكرين وليس من قبل رجال الدين. المفكرون الذين يدركون تناقضات المجتمع الداخلية. ومن هنا ركز شريعتي معظم اهتمامه في تنبيه المثقفين والشباب المتعلم أن الإسلام عقيدة ثورية، وأعطى الأدلة من علم الاجتماع والتاريخ، وتاريخ الكفاح الثوري في القرن العشرين⁽²⁹³⁾.

استعان شريعتي بما قدمه من تفسير لفكرة الأيديولوجيا الدينية الواعية، في تجديد معنى التشيع. وبدأ يصف هذا النوع من الإسلام كأيديولوجية ثورية قادرة على تعبئة الجماهير للأهداف السياسية، وبذلك بات التشيع في نظره يعبر عن أيديولوجية سياسية⁽²⁹⁴⁾. ومن ثم أعرب عن قناعته بأن المذهب الشيعي شهد فجوة واسعة تفصل بين ماضيه وحاضره. فالمذهب الشيعي الأصلي كان حركة فكرية تقدمية إسلامية، علاوة على كونه قوة اجتماعية نضالية، فكان أكثر الطوائف الإسلامية ثورية وأكثرها التزاماً، إلا أن كل الفرق الشيعية في النهاية اعتقدت في (الغيبة) وفي (منقذ موعود). وهكذا عكس مذهب الانتظار هذه الفجوة بشكل كبير⁽²⁹⁵⁾.

وعلى هذا الأساس أعاد شريعتي تفسير عقيدة الانتظار الشيعية رمزاً للاحتجاج الديني الثوري. ورأى في التفسيرات التقليدية الشائعة صورة خاطئة

= الاعتقاد والالتزام، ولذلك نبذوا الإيرانية والزرادشتية -دين إيران التقليدي- وتركوا التقاليد والعقل الجمعي وانضموا تحت لواء الإسلام بصورة واعية. انظر: شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 86.

- Shariati, Ali: "Idiology," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, p. 393.

Irfani, Suroosh. "The Progressive Islamic Movement," in Asghar Khan, (293) Mohammad, ed. *Islam, Politics, and the State*. 1985, P. 4.

Dabashi, Hamid. "Ali Shariati,". in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 374. (294)

Shariati, Ali. Intizar. "The religion of Protest," in Donahue, John J. ed. and John (295) L. Esposito eds. *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. 1982, P. 297.

لنلك العقيدة قد تناقض كثيراً من المعتقدات الإسلامية والأحكام القرآنية، وبشكل خاص فيما يتعلق بمسؤولية الفرد تجاه المجتمع والتاريخ⁽²⁹⁶⁾. وهذا التفسير الخاطئ الذي ظهر في بداية عصر (الغيبة)* في الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري، جعل للمذهب الشيعي فلسفة سياسية واجتماعية خاصة، هي سبب هبوط الناس، واحتقار الإرادة الإنسانية الحرة، حيث تنفي المسؤولية الاجتماعية، وحرية الفكر الإنساني. وعلى ذلك رأى شريعتي أنه خلال عصر الغيبة ظهر نوع سلبي من التشيع، وسيطرت قوى الشر الثلاثي (الديني والسياسي والاقتصادي) على المجتمع. حيث تم قمع الاجتهاد الفقهي، وغاب الفهم الحقيقي للاعتقادات الشيعية، فظهر معنى معاكس لفكر الانتظار⁽²⁹⁷⁾.

أما التفسير الذي قدمه شريعتي لعقيدة الانتظار فيقوم على أساس تصوير الانتظار حتمية تاريخية وثورة عالمية مفاجئة لمصلحة الحقيقة والعدالة والجماهير المضطهدة. ثورة تلعب فيها الجماهير دوراً، ولا تحدث الثورة بالصلوات، ولكن بالجهاد المقدس الذي يجمع المؤمنين المسؤولين. وهذا التفسير مثلما يذهب شريعتي يمكن أن يقود إلى إعادة النظر بعيداً عن تثبيت العزيمة لأولئك الذين يسحقهم الظلم⁽²⁹⁸⁾. وعلى ضوء هذه الرؤية شكلت عقيدة الانتظار أساساً للمسؤولية الاجتماعية وحق تقرير المصير والثورة ضد أشكال القهر والظلم الاجتماعي كافة. وبذلك لم يكن الإسلام عند شريعتي

Ibid., pp. 297-280.

(296)

(*) ينقد شريعتي ما حدث في المجتمع الشيعي مع بداية عصر الغيبة حيث انتهى عصر التعيين وبدأ عصر الانتخاب، وهنا بدأ عصر التقليد (اتباع الزعيم الديني)، ومع نظام الانتظار ظهر الانتخاب إلى الوجود، هو انتخاب ديمقراطي للقائد، ولكنه ليس ديمقراطية حرة. مع أن المنتخب من قبل الشعب، إلا أنه وكيل عن الإمام ومدرسه الفكرية، هو مسئول عن توجيه الناس بموجب قوانين وفكر الإمام، وليس لتطبيق أفكار ونماذج أولئك الذين صوتوا لصالحه. إلا أن الصفويين أساءوا استخدام المذهب لفرض إرادتهم على الناس واستعبدوا عقول الناس وأجبروهم على دفع الضرائب رغم أنهم لم يعينوا بواسطة الإمام. انظر: Ibid., pp. 299 - 300.

Ibid., p. 299.

(297)

Ibid., p. 303.

(298)

مجرد تكاليف وعبادات تعكس العلاقة الفردية للإنسان تجاه الله. ولكنها تعكس في ذات الوقت المسؤولية الجماعية التي تشكل رسالته الاجتماعية والسياسية.

7 - تأثير الحضارة الغربية على مسار التغيير العالمي

تبدو مشكلة الحضارة الحديثة في سيطرة الرؤية المادية للكون، هذا ما فطن إليه شريعتي، ويلخص المشكلة التي يعيشها العالم اليوم بعد مرور ثلاثمائة عام على النهضة، في انتصار الرؤية المادية للكون على الرؤية الدينية، ولذلك وصلت جميع الفلسفات والمدارس والفنون في القرن العشرين إلى لا شيء، إلى التفاهة والروح السائدة في القرن العشرين؛ روح التفاهة وروح القشور، في الوقت الذي كانت الروح السائدة في القرن التاسع عشر هي الأيديولوجية⁽²⁹⁹⁾. ورأى شريعتي أن النظام السائد في العصر الحديث هو نظام (الرقية الحديثة). فالنظام والمدنية والسلطة والصناعة والثقافة والأخلاق البورجوازية، حررت العلم والفلسفة من قيد الدين وأسقطته في شرك المال. فهي تتنكر لجميع الأهداف والأمانى الدينية السامية والأخلاقية، وتحل الرؤية المادية للكون (بمساعدة الطبقة المثقفة المرتبطة بالسلطة البورجوازية الحاكمة) محل الرؤية الدينية للكون⁽³⁰⁰⁾.

على ذلك ذهب شريعتي إلى أن حماقة الفلسفة البشرية المعاصرة ظهرت في اتجاه الحضارة الأوروبية نحو النزعة الدنيوية إلى درجة أنها حصرت الإنسان والإنسانية في الحياة المادية والعيش المرفه وعلى حد قول (شاندل): أن دنيا اليوم جعلت حياتها وقفاً على توفير وسائل الإنسان. وهذا حسب ما يرى شريعتي هو معنى التكنولوجيا بلا هدف. ومعنى المدنية المجردة من المعنويات⁽³⁰¹⁾. وعلى هذا الأساس رفض شريعتي روح العصر الحديث، والنظام السائد في الغرب والنزعة الدنيوية المتطرفة، لكنه على الرغم من ذلك

(299) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 35.

(300) المرجع السابق، ص 56.

(301) المرجع السابق، ص 21.

كان يقر بأن ذلك الروح وهذا النظام يتميزان بالسطوة والهيمنة على العالم كله. ومن هنا تبرز مشكلة الشرق الإسلامي في إطار الهيمنة الغربية، التي يبلور شريعتي أحد أبعادها حينما يشير إلى أن المثقفين في الشرق في العصر الحديث يحسون بتضاد وتناقض، إذ أنهم من جهة تربطهم علاقة وصلة بتاريخ وتراث ثقافي وديني وظروف اجتماعية خاصة، ومن جهة أخرى تربطهم علاقة بروح القرن العشرين، بحكم العلوم والدراسات التي تأتيهم من الغرب ويتناولوها دون أن يكون لهم يد أو أعمال فكر فيها. وهي بذلك روح غربية سائدة على تقرير مصير الأرض، وهي تفرض وبصورة تلقائية مميزاتها الفكرية والعقائدية وحتى الذوقية والفنية على القوميات غير الغربية⁽³⁰²⁾.

في سياق تلك الهيمنة والتناقض والتضاد رأي شريعتي أن على المثقفين مسؤولية اكتشاف طريق الحل بأنفسهم. وبصفته مثقفاً واعياً أراد أن ينظر إلى العلاقة بين الشرق والغرب نظرة واقعية معتدلة، ترفض الانعزال عن الغرب بقدر ما ترفض الاستسلام له أو الخضوع لسطوته. وعلى ذلك يقول: (إنني لا أرفض تقليد الغرب... بل أعتقد أن ما استهلك حتى الآن باسم التقليد، هو التقليد الكاذب للغرب، وهو نفس التقليد الذي يريده الغرب لنا، وهو بالطبع غير التقليد الذي نختاره نحن لنصل إلى ما وصل إليه الغرب ونسير في الطريق الذي سار عليه للوصول إلى ذلك)⁽³⁰³⁾. هذا التقليد الذي نعته شريعتي بالكاذب وصفه "فرننز فانون" بالتقليد الكاريكاتوري الفاجر، مؤكداً أننا إذا أردنا أن نتقدم الإنسانية درجة، إذا أردنا أن نحمل الإنسانية إلى مستوى مختلف عن المستوى الذي بلغته أوروبا، فعندئذٍ يجب علينا أن نبتكر وأن نكتشف، يجب علينا أن نلبس جلدًا جديدًا، أن ننشئ فكراً جديداً، أن نحاول خلق إنسان جديد⁽³⁰⁴⁾. ويبدو أن ذلك ما قصده شريعتي حين دعا إلى أن يكون تقليدنا للغرب تقليد التلميذ للأستاذ لا تقليد المرید للمراد⁽³⁰⁵⁾. وبهذا

(302) المرجع السابق، ص 140-144.

(303) المرجع السابق، ص 114.

(304) فانون، فرانتز. معذبو الأرض، مرجع سابق، ص 298، 299.

(305) شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 143.

طرح شريعتي القضية بشكل واقعي، مقررأ أنه لا يمكن للشرق الإسلامي أن يستغني عن الغرب أو يغض الطرف عنه بصورة تامة أو ينكر دنيا العصر وحضارة العصر. ورأى في مثل هذه الدعوة (دعوة رجعية) منكراً للوقائع التي فرضها الغرب نفسه علينا، إلا أنه في الوقت نفسه حذر من الاستسلام للغرب. وعارض دعوة (تقي زادة) التي جاء فيها: (نكون فرنجييين من القرن إلى القدم). كما عارض الدعوة السلبية المقابلة القائلة: (علينا أن نترك الغرب وأن نغض الطرف عنه لنبقي في جلودنا ونقيم سوراً حولنا من التعصب ورفض الحياة العصرية)⁽³⁰⁶⁾.

وخلافاً لهذا وذاك، اتفق شريعتي مع الفريق الذي يتمسك بجذور مجتمعه الشرقي، ويرى ضرورة الاختيار في مقابل الغرب وواقعات حضارة عالم اليوم ونجاحاته. وبذلك قرر شريعتي ضرورة أن نبقي بأنفسنا واعين في قواعدنا الثقافية، ولكننا نختار أمام الغرب بوعي واستقلالية -وليس بصورة قسرية- باعتبارنا شخصاً عارفاً متفهماً لاحتياجاته وهو يختار على ضوءها⁽³⁰⁷⁾. وعلاوة على ذلك دعا شريعتي إلى مواجهة الغرب، ومساندة الشعوب للتححرر من الهيمنة الغربية، ولم يكن يعني من ذلك التفوق داخل النفس والكراهية العمياء المتعصبة ضد الغرب، وأساس المواجهة في رأيه المعرفة الصحيحة والعميقة للغرب، فلا بد أن نطلع على تاريخ الغرب وعلى التطور الاجتماعي وتطور الحضارة الأوروبية. وأن نعرف مسيرة الحركة الفكرية في الغرب من عصر النهضة والجذور الاقتصادية والثقافية للطبقة البرجوازية، ومعرفة البروتستانتية عند لوثر وكلفن مع مقارنتها بالإسلام، والدور الذي لعبته في تنمية الحضارة الصناعية في أوروبا، ومعرفة أسس البنية الفكرية والثقافية للغرب المعاصر، ومعرفة الأحداث الاجتماعية والمفكرين السياسيين والاجتماعيين في الغرب والشرق⁽³⁰⁸⁾.

مما سبق نستخلص أن شريعتي كان يدعو إلى علاقة متوازنة مع الغرب

(306) المرجع السابق، ص 143-144.

(307) المرجع السابق، ص 146-148.

(308) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص 127.

قائمة على أساس الوعي بالآخر. فلا يمكن أن نعود إلى جذورنا، دون أن نتعرف على تراثنا ومنابعنا الثقافية علاوة على المعرفة السليمة بالعالم المحيط بنا وبالواقع العالمي المعاصر. وعلى ذلك يمكن القول أن رؤية شريعتي تميزت بالعصرية والواقعية في آن واحد. إلا أن ما طرحه يشكل المعادلة الصعبة التي قد تصطدم بالعديد من المعوقات في ظل الصراع العالمي غير المتوازن والتفوق الغربي في المجال التكنولوجي والمادي، مما يجعل الوعي وحده غير كافٍ لتحقيق ما ينشده شريعتي.

8 - التغير الاجتماعي بين التدرج والثورة

يعتقد شريعتي أن تأثير العوامل المختلفة على اتجاه التغير الاجتماعي يرتبط بالخصوصية التاريخية لكل مجتمع. ويستعير قول عالم الاجتماع الفرنسي "جوروفيتش": (لا يوجد مجتمع، بل توجد مجتمعات). وعلى ذلك يسلم بأن ما يثمر نتائج عظيمة جداً وراقية في مجتمع ما، لا يحمل في ثناياه بالنسبة لمجتمع آخر إلا الخراب والضعف، وتكون نتيجته ضرراً على هذا المجتمع⁽³⁰⁹⁾. ويعني ذلك أن العوامل المؤدية إلى التقدم ليست ثابتة، ولكنها نسبية، وما يصدق على عصر ما ومجتمع ما، أو يؤدي إلى نتائج بناءة وتقدمية، يكون في زمان آخر ومجتمع آخر بلا معنى أو نتيجة وأحياناً ذا نتائج مخربة وجالبة للانحطاط، وعلى ذلك رأى شريعتي أن ما يجري في مجتمع أوروبي نتيجة طبيعية ومنطقية للعامل التاريخي والشروط الاجتماعية في أوروبا، وانتقاله إلى مجتمعات ذات تاريخ مختلف وظروف اجتماعية مختلفة بقدر ما هو خداع في الظاهر ومحدث للحركة وراق في نظر بعض الناس، أمر لا نتيجة منه إلا تضييع أعظم الفرص وأفضل المواهب الإنسانية وإفساد للقيم⁽³¹⁰⁾.

من هذا المنطلق حدد شريعتي رؤيته لأساليب التغير الاجتماعي الملائمة

(309) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 272.

(310) المرجع سابق، ص 292.

للمجتمعات الإسلامية بالاستناد إلى الإسلام بوصفه أيديولوجية موجهة لحركة المجتمع. ومن ثم استلهم من التاريخ الإسلامي المنهج والأسلوب المناسبين للتغيير الاجتماعي. وحرص في معظم كتاباته ومحاضراته على تأكيد الاتجاه الثوري مبدأً وأسلوب عمل يناسب الروح الإسلامية الأصيلة. باعتبار الإسلام ديناً ثورياً كفاحياً يرفض الجمود والجهل والانحطاط. ودعا إلى بناء الذات الثورية من خلال العودة إلى الإسلام عقيدة ومنهجاً وإطاراً عملياً واقعياً. وفيما يلي عرض لتصور شريعتي لأساليب التغيير الملائمة للمجتمعات الإسلامية.

أ - الأسلوب الثوري في التغيير الاجتماعي

إن تأكيد شريعتي القوي على مبدأ الثورة وسيلة للتغيير الاجتماعي، يتطلب توضيح المعنى الجوهرى الذي قصده بمصطلح "الثورة". وفي هذا الإطار يمكن القول أنه كان يعني في المقام الأول (الثورة الكامنة)، بمعنى ثورة الفكر، والرؤى، والمشاعر، ثورة ثقافية وأيديولوجية، ويعتقد أن ذلك يتطابق مع مصطلح (الإصلاح الداخلى) الذي نادى به رواد الإصلاح الإسلامى الذين قادوا أفضل الثورات الإصلاحية في العصر الحديث. مشيراً إلى أن هذا المعنى للثورة يقوم على التصور الإسلامى الصحيح، خلافاً لما تعنيه الثورة في المفهوم الغربى بوصفها انهيار كلي ثم إعادة البناء كلياً⁽³¹¹⁾.

وهذا بالطبع لا يعنى غياب فكرة النضال الثوري، ولا يعد إغفالاً لعملية الصراع فى الرؤية التى قدمها شريعتى حول "الثورة". فمن الواضح أنه كان حريصاً على إبراز النضال والكفاح الجماهيرى فى مواجهة قوى الظلم الاجتماعى وتشجيعه، لذلك يقول: (إن الله وهو يروى لنا قصص الأنبياء، يقسم المجتمعات التى حدثت فيها ثورات الأنبياء إلى طبقة حاكمة ومستغلة من جهة، والناس من جهة أخرى. أما الله فهو يصطف دائماً مع الناس فى هذا الصراع)⁽³¹²⁾. وبذلك يكون شريعتى قد نظر إلى (الإصلاح الداخلى)

Shariati, Ali. *A Manifestation of Self Reconstruction and Reformation (Muham-* (311) *mad Iqbal)*. www.shariati.com/igbal.ht.2000/06/25, P. 5

(312) كوثرانى، وجيه. «هكذا تكلم علي شريعتى»، مرجع سابق، ص 151.

بوصفه مرحلة ضرورية وأساسية تعد الجماهير وتعيئها من أجل تحمل مسؤولية مواجهة مع النظم الاجتماعية والسياسية الفاسدة. ويخاطب كل فرد في المجتمع قائلاً: (أنت المسؤول، أنت فلاح بذرتك: "قد أفلح من زكاها" أي تعهد تلك البذرة بالرعاية. "وقد خاب من دساها" أي أخفاها في باطن التراب. يمثل هذا التفسير للإنسان لا يمكن أن يوجه الإنسان إلى التسليم حينما يسيطر نظام لا إنساني على المجتمع أو تسيطر الأرستقراطية القديمة أو الرأسمالية الجديدة على المجتمع)⁽³¹³⁾.

بهذا المنطق ذهب شريعتي إلى أن قيادة الحركة الثورية الشعبية أمر موقوف على الناس أنفسهم، وما لم يأتوا هم بأنفسهم إلى الميدان، لن يستطيع أحد أن يتعهد القيام بأعمالهم نيابة عنهم⁽³¹⁴⁾. والخلاصة التي انتهى إليها أن الثورة يحركها الجماهير. وعندما ترتقي الجماهير من مرحلة التقليد والتبعية لشخصيات القادة إلى مرحلة من النضج الاجتماعي والسياسي، يكون القادة هم الخاضعون لإرادتهم وخط سيرهم الواعي⁽³¹⁵⁾. إن شريعتي هنا يفرق بين الثورة الحقيقية والثورة الكاذبة، فالثورة الحقيقية تهدف إلى تغيير حقيقي تنتزعه الجماهير بجهداها الواعي، لتظفر في النهاية بالسيادة على المجتمع، وتحقق للإنسان حرته المسلوقة، وتقضي على أشكال القهر والتبعية كافة.

ب - مبدأ الشورى منهج للتغيير الاجتماعي

يؤمن شريعتي أنه طالما أن الإسلام قد سمح للناس بإبداء آرائهم والتصويت في الشؤون الاجتماعية، فإن الشورى تعد المبدأ الأكثر أهمية في حركة المجتمع. ولتأكيد إيمانه بأهمية مبدأ الشورى اضطر إلى إعادة تأويل عقيدة الشيعة في "الإمامة*" في محاولة للوصول إلى تفسير يبرز أبعاداً

(313) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص 90.

(314) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 243.

(315) المرجع السابق، ص 105.

(*) من أجل ذلك أنهم شريعتي من قبل رجال الدين بمخالفة الاعتقاد الشيعي في (الولاية) و(الوصاية) بزعمه أن الشورى هي الطريق الملائم لاختيار القائم من العلماء ومن =

اجتماعية وسياسية لهذه العقيدة تكون أقرب إلى العصرية والعقلانية⁽³¹⁶⁾.

طبقاً لشريعتي، فإن الأمانة كما حددها النبي ﷺ في اثني عشر شخصاً فقط من سلالته، ليقودوا المجتمع، لا تعني التقرير من النبي بأن سلالته هم الذين يقودون المجتمع إلى الأبد، فالإمامة ليست هبة لأحفاده. ومعنى ذلك أن هناك مرحلتين تاريخيتين بعد النبي، مرحلة مؤقتة من اثني عشر زعيماً يوجهون التاريخ الإسلامي لكي يبني مجتمعاً إسلامياً وينظم بوساطة اثني عشر إماماً (معينين) تم اختيارهم من قبل النبي، والمرحلة الثانية لم يحددها النبي. وطالما بقي صامتاً، وطالما أن الدين والمجتمع سيستمران لذا يجب أن نلتزم بالمبدأ الإسلامي (الشورى)*⁽³¹⁷⁾. وبهذا التفسير لعقيدة الإمامة حاول شريعتي تجاوز النزاع التاريخي بين الشيعة والسنة في إطار دعوته للتقريب بين المذاهب بهدف تأسيس وحدة قوية بين المسلمين⁽³¹⁸⁾. لكنه في الوقت نفسه، كان يسعى إلى تحقيق هدف آخر، وهو خلق أدوات سياسية ضرورية -حزب وشعار وقوة شعبية- لإنجاز الغايات الثورية⁽³¹⁹⁾. ولذا كان من الملائم الالتزام بمبدأ الشورى الإسلامية الذي يساعد في إيجاد مثل هذه الأدوات التي

= المجتمع الإسلامي.

- Akhavi, Shahrough. "The Pahlavi Era," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 227.

Shariati, Ali. *Selection and/or election*. www.shariati.com/books/, /1997-2003, P. 1. (316)

(*) يعتقد شريعتي أن العمل بمبدأ الشورى (الانتخاب الخليفة) فور وفاة الرسول ﷺ لم يكن في توقيتته المناسب، ويعتقد أنه لو أمسك علي وأولاده بزمام القيادة لكانت المسيرة التاريخية الإسلامية قد توجهت وجهة أخرى في المجتمع، وبلغت الجماهير وعلوها ونضجها بحيث يقضي تماماً على إحياء الأرستقراطية القومية، والاستبداد، والخلافة الوراثية، ويرى أنه يعد هذه الفترة من القيادة الملتزمة الثورية التي حددها في 250 سنة، كان الناس سيحصلون على جدارة الوصول إلى الحكم المبني على الشورى.

Ibid: p. 2.

انظر:

Shariati, Ali. *Selection and/or election*. www.shariati.com/books/, /1997-2003, P. 2. (317)

Ibid., P. 3.

(318)

Dabashi, Hamid. "Ali Shariati," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 374. (319)

تعمق الحرية والمشاركة الشعبية والديمقراطية، لأنها وسائل ضرورية في الحركة الاجتماعية الثورية⁽³²⁰⁾.

وبالرغم من ذلك يحذر شريعتي من إساءة استخدام مثل هذه الكلمات (الحرية، حكم الجماهير، الديمقراطية... وغيرها) التي قد تعطي معاني تختلف باختلاف ظرفها الزمني والمكاني، فهي تأخذ الشكل والإحساس والاتجاه في المجتمع في الظروف العينية الواقعية للمجتمع. ومن هنا يقول: (إنه في مجتمع متأخر تسيطر عليه تقاليد رجعية ونظام اقتصادي منحط وعلاقات اجتماعية فاقدة للنضج الاجتماعي والوعي الطبقي والقومي والسياسي، يكون شعار الديمقراطية خدعة يستطيع أعداء الشعب في حماها أن ينحرفوا بحركة الشعب ويذهبوا أدراج الرياح بكل الثمار الثورية التي حصلوا عليها في نضال الأمة ضد الاستعمار والاستبداد⁽³²¹⁾).

يتضح مما سبق أن شريعتي حدد أسلوب التغيير في مرحلتين: الأولى التحول التدريجي المرحلي. فهو لا يؤمن بجدوى الحركات الثورية الجذرية منهجاً يحقق التغيير الاجتماعي والسياسي الناجح. والأخرى الأسلوب الديموقراطي بوصفه مرحلة تالية للإصلاح الداخلي، فهو يؤمن بأن الشورى وسيلة تضم الحركة التقدمية للمجتمع، بشرط وجود الوعي الجماهيري اللازم لتحقيق الهدف المنشود.

ج - المنهج العلمي الإسلامي في التغيير الاجتماعي

يقترح شريعتي استخدام الأسلوب والطريقة التي اعتقد أن الرسول ﷺ استعملها لإحداث التغيير الاجتماعي والإصلاح الداخلي بين الناس، وهي طريقة تختلف عن رؤية المحافظين والثوريين والإصلاحيين كما يقول سوروش عرفاني، والطريقة التي اتبعها النبي ﷺ - كما يتصور شريعتي - تحددت في إبقائه على شكل العادة، لكنه غير مضمونها على نحو ثوري، يبقى النبي

(320) انظر: شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 271.

(321) المرجع السابق، ص 271.

الشكل الخارجي للعادة التي لها جذور عميقة في المجتمع والتي أصبح الناس يستعملونها جيلاً بعد جيل، لكنه يغير المحتويات، يغير الروح، واتجاه التطبيق العملي لهذه العادة. ويعتقد شريعتي أن هذا الأسلوب فوري وحاسم وثورى. وهنا يستشهد بإبقاء الرسول على مناسك الحج، ولكنه يعطي للطقوس شكلاً آخر، يغيرها إلى ما هو أكبر وأجمل وأعمق وعلى أساس وحدانية الله، لا على أساس عبادة البشر. ويعتقد إن ذلك مثل قفزة ثورية نحو تغيير الوعي، دون أن يلزم الشعب بالمرور بالم الاستغناء عن طقوس تاريخية، بالأحرى يجعلهم يشعرون بالإحياء وتطهير عاداتهم الخالدة. وهكذا تحول بسهولة من عبادة المعبود إلى عبادة الله الواحد⁽³²²⁾.

بهذه الطريقة رأيتي إمكانية إحداث التغيير العملي في المجتمع المسلم الحديث. وبهذه الطريقة يمكن أن نصل إلى الأهداف الثورية دون تحمل كل نتائج الثورة بالقوة. وبدون معارضة قاعدة القيم الاجتماعية القديمة⁽³²³⁾. ومن هنا يمكن القول أن المنهج الثوري الذي دعا إليه شريعتي، تأسس على التجربة الإسلامية التي اتبعها النبي ﷺ والتي حققت نجاحاً واسعاً في فترة يمكن وصفها بأنها قياسية بالنسبة للتحويلات الكبرى التي شهدتها التاريخ الإنساني كله. مع تمييز هذا المنهج بالتدرج ومراعاة طبيعة المجتمع وخصوصيته. علاوة على ابتعاد هذا المنهج عن العنف الثوري والتحويلات الجذرية المفاجئة التي تنتهي إلى نتائج دامية، في حين تفشل في تحقيق تغيير جوهري في المجتمع.

خامساً: استنتاجات

1. يؤمن الفكر الشيعي بالنظرية التطورية، وهي نظرية تتسم عند الشيعة بملامح خاصة، وتقدم التغيير الاجتماعي في إطار رؤية تفاعلية تعبر عن التقدم الإنساني نحو مجتمع الاستخلاف أو المجتمع المعصوم بوصفه

Irfani, Suroosh. "The Progressive Islamic Movement," in Asghar Khan, (322) Mohammad, ed. *Islam, Politics, and the State*. 1985, P. 50.

Ibid., pp. 51-52.

(323)

تعبيراً عن المجتمع الإسلامي المثالي. وقد وُجّهت العقائد الشيعية الأساسية دوماً لدفع حركة التغيير الاجتماعي. ورغم أن فكرة (المهدوية) التي تمثل أعظم الأصول الإيمانية لدى الشيعة تقوم على أساس انتظار الإمام المصلح، إلا أنها لم تتخذ مبرراً للمجمود، بل استخدمت حافزاً للنشاط الثوري التغيير، وبذلك تم الاستعانة بتلك العقيدة لتأكيد النظرية التطورية التي يؤمن بها الشيعة وإثباتها. ومن الملاحظ أن عقائد الشيعة أكدت على أهمية الإرادة الإنسانية في التغيير، وهذا ما ينفي الادعاء بأن الشيعة ينكرون كل العوامل التي تؤثر في الهيئة الاجتماعية وتعمل على رقيها. بل على العكس من ذلك فالإنسان في التصور الشيعي يمثل العامل الأول والمحرك الأساسي لعملية التقدم الاجتماعي.

2. نظر المفكر الشيعي علي شريعتي إلى التغير الاجتماعي بوصفه مجموعة من التحولات تحدث عبر الزمن، تتعلق أساساً بالإنسان نفسه، وتنتج أشكالاً مختلفة ومتباينة تؤدي إلى تغير البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والنسق الثقافي. ويعتقد أن الواقع الاجتماعي عادةً ما ينعكس على النسق الديني في المجتمع، بهدف تبرير الواقع الاجتماعي والسياسي، وبذلك يكون من نتائج التغير في النظام الاجتماعي اختلاف الرؤية الكونية الدينية للمجتمع. لذلك آمن شريعتي بأن تقدم الإنسانية يرتبط بتغير المجتمعات الإنسانية على أساس رؤية توحيدية (توحيد إلهي وتوحيد طبقي وإنساني). ورأى أن ذلك هو السبيل لإنقاذ البشرية من الانحطاط الحضاري.

3. رأى شريعتي أن الخروج من دائرة التخلف في أي مجتمع يتطلب الوصول إلى حالة من الإبداع والانبعاث المعنوي والفكري للوصول إلى الاستقلال الأخلاقي والمعنوي، ومن ثم الاستقلال الاقتصادي. وهنا يأتي تفسيره للتغير الاجتماعي أقرب إلى تبني فكرة التغير التابع التي سادت بين مفكري العالم الثالث. فعناصر التقدم تكون كاملة في المجتمع نفسه، والمجتمع الراقي لا يمكن أن يكون تابعاً. ولا يفصل شريعتي بين التغير الاجتماعي والتغير الثقافي فهما مترابطان ومتكاملان في تصوره،

والتقدم -طبقاً لشريعتي- يعتمد على المصادر الثقافية الداخلية، ولا يعنى ذلك الانفصال عن العصر على أي حال.

4. نظر شريعتي إلى التغيرات الجزئية باعتبارها تراكمات تؤدي إلى التغيرات الكلية على المدى البعيد. إلا أنه يولى اهتماماً بالغاً لدور الوعي في تأكيد التحولات الجوهرية في المجتمع. تلك التحولات التي تؤثر على المدى البعيد في السمة البارزة لكل حضارة. ومن هنا اهتم شريعتي بقضية المسؤولية الاجتماعية وعدها ضرورة في التغيير الاجتماعي، ومن ثم يعني ذلك ضرورة اختيار أيديولوجية موجهة لحركة المجتمع والتاريخ، إذ أنه يرفض فكرة عبث التاريخ، ويؤمن بأهمية الفعل الإنساني المقصود في عملية التغيير الاجتماعي، ويرى أنه كلما ازداد الوعي الإنساني بالعوامل السوسولوجية والبيئية والطبيعية، تمكن من تغيير وضعه وتغيير مجتمعه.

5. يسلم شريعتي بمبدأ (الحتمية العلمية)، فالتغيير الاجتماعي لا يحدث دون سبب يحركه ويدفعه إلى الأمام، والعلة أو السبب تختلف باختلاف طبيعة كل مجتمع. ومن هنا رأى أن عوامل التغيير ليست جبرية أو مطلقة، حيث يتمكن الإنسان بقدر وعيه ونضجه من التغلب والسيطرة عليها لصالح مجتمعه. فالتاريخ والمجتمع البشري يستندان إلى واقعيات ذات حياة وحركة طبقاً لأصول علمية، وبالمصطلح القرآني: سنن غير قابلة للتبديل والتحويل. لكن الإنسان بقدر اكتشافه لهذه الأصول العلمية، وعن طريق التكنيك (الأيديولوجية والتخطيط الاقتصادي والثقافي والاجتماعي والسياسي)، وعن طريق اختيار قانون بدلاً من قانون آخر، يستطيع أن يغير مسيرها الطبيعي كما يريد، وعلى هذا يركز شريعتي على الإنسان بوصفه علة مستقلة؛ علة أساسية في دفع حركة التغيير الاجتماعي.

6. تبدو رؤية شريعتي حول الدين بأنه أحد عوامل التغيير الاجتماعي أكثر موضوعية من رؤى بعض المفكرين الدينيين الذين ينظرون إلى الدين بشكل عام على أنه عامل إيجابي مطلق في التقدم. أما شريعتي فإنه يفصل بين دور الدين التقليدي السلبي الذي يعمق الركود والتخلف، وبين الدين

كعقيدة فكرية ثورية تحفز على التقدم والرقى. وهنا يكون الدين عاملاً على التغيير إلى الأفضل ويتحول إلى عامل حاسم في مسيرة التقدم الإنساني العالمي.

7. الملاحظ أن شريعتي الذي يعد أحد كبار المنظرين للثورة الإيرانية، حيث شكلت أفكاره الموجه الأساسي لكثير من الشباب الذين انضموا إلى الحركة الإسلامية في إيران، يختلف في رؤيته للثورة وطبيعة النظام الحاكم، وفي كثير من الجزئيات عن الأفكار التي أتى بها النظام الحاكم بعد الثورة الخومينية، فقد كان شريعتي يرى أن الإصلاح الاجتماعي يقوده المفكرون المؤمنون الواعون بمشاركة الجماهير الواعية، وليس من قبل رجال الدين. فهو يدعو إلى نظام حكم إسلامي شورى وليس إلى نظام ثيوقراطي. ويمكن القول إن التغيير الاجتماعي الثورى الذي دعا إليه شريعتي يستند إلى المنهج الإسلامى المعتدل، فلم يكن يحرض على العنف الثورى أو الصراع الدامى، ولا يجذب التغيير الجذرى المفاجئ فى النظام الاجتماعى الذى قد ينتهى إلى تحولات شكلية دون التحول الفعلى فى المحتوى الداخلى للإنسان ولللاقات الاجتماعية ولمجمل عناصر النسق الاجتماعى والاقتصادى. وكل ذلك يحتاج من وجهة نظره إلى تدرج ومراعاة للظروف الواقعية المحيطة بالمجتمع.

الفصل السابع

التغير الاجتماعي على خلفية الفكر الإسلامي الحديث

"خاتمة"

تمهيد:

اتضح من خلال استعراض أفكار أبرز التيارات الفكرية الإسلامية في العصر الحديث أنها ارتبطت ببعض المسلمات المحورية النابعة من المصادر الإسلامية الأساسية (القرآن الكريم والسنة النبوية) التي وجهتها إلى رؤية تفسيرية معينة للتغير الاجتماعي. والحقيقة أنه لا يمكننا القول إن الرؤية النظرية الإسلامية للتغير الاجتماعي توقفت عند استنباط الرؤية القرآنية من خلال تفسير معاني الآيات، فهناك عناصر أخرى أثرت في تشكيل وجهة النظر التي قدمها كل تيار. وقد ارتبطت هذه العناصر، من ناحية، بالواقع الاجتماعي والسياسي الذي فرض نفسه ليعكس بناءً نظرياً جديداً ربما يتجاوز الفكر القديم في تفاصيل كثيرة، ومن ناحية أخرى، ارتبطت بعناصر فكرية وافدة من الغرب، فرضتها ظروف الهيمنة الاستعمارية الأوروبية التي كانت -دون شك- ذات سطورة في فرض الرؤية المادية في تفسير التغير الاجتماعي، ومن ثم وجد المفكرون الإسلاميون أنفسهم في خضم موجات من الصراع السياسي والاجتماعي والثقافي الذي ترك بصمات واضحة على الرؤية الإسلامية الحديثة.

وقد ظهر تأثير الفكر الاجتماعي الغربي بشكل واضح في صورة الجدل الفكري الإسلامي مع الرؤية الغربية، مما اقتضى من المفكرين الإسلاميين طرح أفكار جديدة تتعلق بقضية التغير الاجتماعي ومن ثم حاولوا فهمها طبقاً للمنظور الإسلامي، كما اقتضى الأمر أحياناً استخدام المفاهيم الغربية مع

محاولة تأصيلها إسلامياً للتعبير عن مضمون جديد يتفق مع المرجعية الإسلامية. وبذلك سعت الحركة الفكرية الإسلامية الحديثة خلال صياغتها لرؤية إسلامية جديدة حول التغيير الاجتماعي إلى التفاعل الجدلي النقدي مع الرؤية التفسيرية الغربية بمختلف اتجاهاتها. واستطاع المفكرون الإسلاميون من خلال التأمل الواعي والمواءمة بين التراث والعقل، وبين العقيدة والعلم أن يتخلصوا من تأثير الأفكار المسبقة عن الواقع الإسلامي، فجاءت وجهة النظر الإسلامية الحديثة تمثل، في الواقع، نظرة غير تقليدية، تناقضت مع بعض الأفكار الإسلامية التقليدية، فضلاً عن تناقضها مع الأفكار الغربية الحديثة. لكنها عموماً، حاولت تجديد مناهج التفسير القديمة لكي تتفق مع مقتضيات العصر الحديث. وقد ترتب على ذلك أن تيارات الفكر الإسلامي الحديثة التي تأثرت جميعها بالمصادر الإسلامية الأساسية، خرج كل منها بتفسيرات تعبر عن اتجاه مختلف، نتيجة للعوامل الواقعية والاجتماعية والسياسية والفكرية التي رسمت موقف كل تيار وفقاً لمجموعة من المؤثرات المختلفة.

وقد تناول الفكر الاجتماعي الإسلامي مفهوم التغيير الاجتماعي في سياق عدة قضايا يمكن أن تشكل في مجملها تصوراً إسلامياً عاماً للتغيير الاجتماعي. ويجدر الإشارة هنا إلى أن بعض هذه القضايا جاء ذكرها في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية بصورة محددة، وبعضها الآخر لم يرد ذكره في النصوص، وربما استعان رواد الفكر الإسلامي الحديث بإشارات نصية غير مباشرة وحاولوا تأويلها لتأكيد أوجه النظر الخاصة بهم. وفيما يلي استعراض لعناصر الرؤية الإسلامية الحديثة حول التغيير الاجتماعي.

أولاً: حتمية التغيير الاجتماعي

التغيير الاجتماعي في الرؤية القرآنية يعبر عن أحد مظاهر حركة الحياة الدائمة، وهي حركة حتمية متواصلة لا ينبغي لها أن تتوقف لأنها خاضعة لسنن الله التي لم ولن تتبدل طبقاً لما ورد في القرآن الكريم ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفُتْح: 23]. والقرآن الكريم يحوي نصوصاً عديدة تكشف عن قدرة الله في تغيير وتبديل مظاهر الحياة الإنسانية

والطبيعية ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [التكوير: 19]. لذلك لم تكن قضية حتمية التغيير الاجتماعي من القضايا الخلافية التي يمكن أن تثير تأويلات متباينة بين تيارات الفكر الإسلامي. فقد تبنت التيارات كافة نظرة موحدة تنطلق من فكرة محددة ترى أن التغيير الاجتماعي حالة إنسانية متكررة وليست حالة استثنائية. فالتغيير هو القانون الحتمي الذي ينظم حركة الحياة والكون، وهو كما عبر عنه الشيخ محمد عبده سنة إلهية ترتبط بالطبيعة الإنسانية، ولذلك اعتبره الأصل الرابع من أصول الإسلام، وهو الأصل الذي يتضمن الاعتبار بسنن الله في الخلق.

من هذا المنطلق نجد إجماعاً بين مختلف تيارات الفكر الإسلامي على تصوير الإسلام بأنه ثورة استهدفت تغيير الواقع بجوانبه المختلفة. وفي هذا المقام، رأى السيد جمال الدين الأفغاني أن الإسلام كان حداً فاصلاً بين عصرين، ومن ثم أكد على الدور الفاعل للإسلام في عملية التحول الاجتماعي الواسعة في الجزيرة العربية، وما ترتب عليها من تغيرات واسعة داخل المنطقة العربية وخارجها. أما الشيخ حسن البنا فقد رأى في الإسلام ثورة كبرى من حيث الغاية والوسيلة، في حين اعتبر العقاد الإسلام أول ثورة دينية تعلن حقوقاً عامة للإنسان تهدف إلى الإصلاح الديني والاجتماعي، وغايتها الأولى محاربة عبادة السلف والتقليد الأعمى والاستبداد السياسي. ولا تختلف رؤية على شريعتي عن التصور السابق، حيث يرى أن التغيير الاجتماعي يمثل التعبير الحقيقي عن روح الإسلام، فالإسلام رؤية أيديولوجية لعبت دوراً في التغيير الاجتماعي، باعتباره حركة فكرية تاريخية إنسانية تخلق الحركة وتبنى القوة الاجتماعية وتعطى الشخص رسالة دينية والتزاماً ومسؤولية. الإسلام إذاً عقيدة ثورية، وثورة عالمية من أجل العدالة ولمصلحة الجماهير المضطهدة، حيث يجمع الجهاد المؤمنين حول مبدأ حق تقرير المصير، والثورة ضد أشكال القهر والظلم الاجتماعي كافة. وبذلك يعنى التغيير الاجتماعي هدفاً إسلامياً منشوداً، ولذلك حاول الفكر الاجتماعي الإسلامي إبراز طبيعته ومساراته كما أكد على أهميته من منطلق إيماني في الأساس.

ويرى جميع رواد الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث أن التغيير الاجتماعي في المجتمعات الإنسانية يسير وفق قوانين أو سنن أشار إليها القرآن الكريم وذكر حكمها ودعا إلى استنباطها والاعتبار بها. وحول ذلك المعنى رأى الشيخ محمد عبده أن ارتقاء الأمم أو هلاكها لا يرتبط بكون المجتمع مؤمناً أو كافراً، بل يرتبط بالعلم بسنن التغيير واتباعها والاستفادة منها، فالجهل بقوانين التغيير من أهم أسباب التخلف. ويبدو أن الشيخ محمد عبده أسس رأيه استناداً إلى تأويل بعض آيات الذكر الحكيم التي تحمل هذا المعنى كقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ أَلْمَلِكِ تُوْتِي أَلْمَلِكُ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِيْعُ أَلْمَلِكِ مِمَّن تَشَاءُ وَتُحْيِي مَن تَشَاءُ وَتُمِيتُ مَن تَشَاءُ﴾ [آل عمران: 26]. لكن الشيخ رشيد رضا، ذهب معقّباً على كلام الإمام محمد عبده إلى أن مجرد العلم بالسّنن لا يغنى عن معرفة مصدرها، ومن ثم لا يغنى عن هداية الدين، ولذلك اهتم بالبحث عن مصدر السنن الحاكمة للتغيير الاجتماعي، والكشف عنها في القرآن الكريم.

على أية حال اتفق رشيد رضا مع محمد عبده على أن قوانين التغيير الاجتماعي ثابتة وتتصف بالعمومية وتنطبق على كل المجتمعات الإنسانية (المؤمنة والكافرة) مادامت الشروط والعوامل اللازمة لذلك متوفرة. وقد أوضح الشيخ محمد عبده أن قوانين التغيير الاجتماعي ليست تلقائية أو آلية، بل ترتبط بالإرادة الإنسانية مؤكداً أن انهيار الحضارات لا يكون وليد الصدفة ولا يأتي فجأة دون مقدمات. ومعنى ذلك أن القوانين الحاكمة للتغيير لا تعمل بصورة تلقائية ولكنها مشروطة بالعلم المرتبط بالعمل، وذلك يتفق مع الآية القرآنية الكريمة: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِيَ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُخْشَوْنَ﴾ [هود: 15].

وهذا ما أكده أيضاً الشيخ حسن البنا مسترشداً بآراء محمد عبده ورشيد رضا. فقدم أربعة قوانين أساسية للتغيير الاجتماعي: قانون القوة الروحية الدافعة، وقانون التغيير الذاتي، وقانون التدافع الإنساني أو الصراع وتنازع البقاء، وقانون التداول أو الاستبدال الحضاري. وقام البنا بتطوير رؤية محمد عبده حول معنى الإرادة الإنسانية، حيث آمن بقدرة الإنسان في التغلب على

بعض قوانين التغير بقوانين أخرى، ومن ثم رأى أن بإمكان الناس أن يستعينوا ببعض هذه القوانين على بعض، مما يمكنهم من التحكم في مسار التغير الاجتماعي واتجاهه.

وقد اتفقت تلك الرؤية مع تصور العقاد وشريعتي، اللذين حاولا تقديم تفسير يقوم على براهين علمية حول قوانين التغير، فجاءت رؤيتهما متقاربة إلى حد بعيد، تسعى إلى تفسير مبدأ الحتمية طبقاً لما انتهى إليه التطور العلمي الحديث. وعلى ذلك رفض العقاد الحتمية المطلقة لقوانين التغير على أساس أن التطور العلمي في القرن العشرين قد أجهض الحتمية بظهور نظرية النسبية، ورغم إقراره بأن الكون يجري على نظام محدد فإنه رأى أن ذلك لا يمنع الاختيار، على أساس أن الأسباب ليست هي موجدات الحوادث ولا هي مقدمة عليها بقوة تخصصها دون سائر الموجودات ولكنها مقارنات تصاحبها، ولا تغني عن تقدير المصدر الأول لجميع الأسباب وجميع الكائنات. وبذلك قبل العقاد بمبدأ السببية النسبية، فتلاقت رؤيته مع رؤية شريعتي الذي فضل استخدام مصطلح الحتمية العلمية للتاريخ، مشيراً إلى أن الحتمية التاريخية ليست جبراً وليست مطلقة، وليست قدرأً محتوماً.

وذهب شريعتي إلى أن وجود قوانين علمية محددة وثابتة في التاريخ لا ينفي أن التاريخ لديه حركته وتطوره الخاص. ومن هذا المنطلق رأى أن الخصوصية التاريخية والاجتماعية تجعلنا نسلم بأن العوامل التي قد تثمر نتائج عظيمة جداً وراقية في مجتمع ما، ربما لا تحمل في ثناياها بالنسبة لمجتمع آخر إلا الخراب والضعف، بمعنى أن عوامل التغير الاجتماعي نسبية من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر. ومع ذلك لا يفترض شريعتي قابلية القوانين الاجتماعية للتبديل والتحويل، إنما يذهب إلى مثل ما ذهب إليه حسن البنا في تأكيده على القدرة الإنسانية، موضحاً أنه بقدر ما يكتشف الإنسان هذه القوانين عن طريق العلم يمكنه أن يغير مسارها الطبيعي كما يريد، وأن يوجه مسيرة التاريخ وحركته طبقاً للعبة اختيار الإنسان وجبر التاريخ.

بناءً على ما سبق، يمكن أن نقول إن الرؤية الإسلامية الحديثة انتهت

بشكل عام إلى أن مسار التغيير الاجتماعي لا يرجع إلى الصدفة ولا ينطلق بعفوية، بل يخضع لقوانين وسنن حاكمة. وإن التغيير الاجتماعي لا يمثل حركة تلقائية جبرية، بل عملية تتم في إطار تفاعلات وعوامل مختلفة ترتبط في الأساس بالإرادة الإنسانية والفعل الإنساني الحُر. وعلى ذلك يمكن أن نستنتج أن الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث لا يرى في الجمود أو الركود الاجتماعي تعبيراً عن المحافظة على وحدة المجتمع وتماسكه، فهذا التصور يخالف الرؤية القرآنية التي رجعت إليها تيارات الفكر الاجتماعي الإسلامي كافة. وقد كشفت الدراسة أن الرؤية الإسلامية لا تعبر عن أيديولوجيا محافظة على الإطلاق، تمشياً مع الصور التي عرضها القرآن للمجتمعات الإنسانية في مختلف المراحل التاريخية بوصفها تجمعات بشرية تسير في حركة دائمة وسط عمليات مستمرة من التغيير الاجتماعي.

ثانياً: طبيعة التغيير الاجتماعي

ركزت الرؤية القرآنية على نمط التغيير الدوري للحضارات الإنسانية في المسيرة التاريخية، حيث صورت تطور الحضارات صعوداً وهبوطاً، بصورة متوالية، حضارة تنشأ وتزدهر وأخرى يلحق بها الدمار وتهلك. ووفقاً للتصوير القرآني، فكل حضارة إنسانية ناشئة لها دورة حياة وأجل محدد. ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْجِرُونَ﴾ [الأعراف: 34]. وقد أشرت هذه الفكرة التي ساقها القرآن الكريم في أكثر من آية في التفسير الذي قدمته تيارات الفكر الإسلامي كافة حول طبيعة التغيير الاجتماعي، إذ أوحى لبعضهم بالتمثيل العضوي للمجتمع، لذلك لاقت فكرة التشبيه بين المجتمع والكائن الحي قبولاً واسعاً بين أعلام الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، ومن ثم تم تفسير التغيير الاجتماعي في ضوء مبدأ التطور.

انطلاقاً من هذا ذهب الإمام محمد عبده إلى أن التطور هو الطابع العام الذي يحكم سير الهيئة الاجتماعية في طريقها الطويل، وقدم تفسيراً لظاهرة التغيير الاجتماعي على أساس مبدأ تطور المجتمعات الإنسانية من الهمجية إلى الحضارة. واستفاض الإمام محمد عبده في تأويل النصوص القرآنية بهدف

إثبات فكرة التطور الاجتماعي، وحاول تأكيد مبدأ تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي استناداً إلى قول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَبْعَثُ النَّاسَ فَيَمُوتُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الرعد: 17]. وفي إطار استعراضه لفكرة التطور الدوري للحضارات، توسع الإمام محمد عبده في رؤيته لمراحل التطور في الحضارة الإنسانية العالمية، فخرج عن حدود ما قدمته المصادر الإسلامية، حتى انتهى إلى فكرة أقرب إلى الرؤية الغربية، بقوله إن قمة ما يصل إليه التقدم العالمي هو وصوله إلى طور العقل والتدبر والهداية. ولا يعني ذلك ابتعاد الإمام محمد عبده عن الرؤية القرآنية بشكل كامل، إذ أنه عاد ليفترض أن التطور الإنساني في طوره الأخير لا بد أن ينتهي إلى ارتقاء الإنسانية حسيماً وعقلياً، عندما تتمكن المجتمعات البشرية من الاهتداء بالدين والعقل في آن واحد، وحينئذ ينتهي الصراع الاجتماعي ويتحول إلى إخاء وتكامل عالمي، واعتبر الإمام محمد عبده أن ذلك يمثل منتهى الكمال الإنساني. وإذ تبدو فكرة التكامل الحضاري والترابط الإنساني وزوال الصراع أقرب إلى الحلم منها إلى التنبؤ العلمي الواقعي، إلا أنها تكشف مدى تطلع الإمام محمد عبده إلى إمكانية توجيه التفاعلات الاجتماعية نحو القواعد المثالية التي أقرها القرآن الكريم كأساس لعهد الاستخلاف في الأرض*.

ومن الواضح أن المفكرين الذين أتوا بعد الإمام محمد عبده حاولوا إدخال بعض التعديلات في الرؤية التطورية التي صاغها الإمام، وذلك بتلافي جوانب القصور التي اعترتها. ولذلك كان حرص الشيخ حسن البنا على الاستعانة ببعض الآيات المحكمات، والابتعاد قدر المستطاع عن التأويل المفرط للنصوص القرآنية، ومن ثم كانت رؤيته التطورية ذات طابع متوازن إلى حد كبير. حيث صور مسار التاريخ الإنساني العالمي على أساس التطور الدوري المتذبذب. واعتمد في صياغة رؤيته على النص القرآني، علاوة على رصد بعض ملامح الواقع التاريخي للوجود الإنساني على الأرض، وعلى

(*) أشار القرآن الكريم لعهد الاستخلاف في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ رِوْاقًا وَمِنْ بَيْنِكُمْ أَسْجِدًا لِّرَبِّكُم مَّا تَلْمِزُونَ فِي مَا تَأْتِكُم مِّنْهُنَّ فِي الْأَنْعَامِ: [165].

ضوء ذلك، رسم ثلاث مراحل تطورية تمر بها المجتمعات الإنسانية منذ نشأتها، تتمثل في: طور الخرافة والتسليم المطلق بالغيب، ثم طور الجهود المادية والتنكر المطلق للغيب، ثم طور الإسلام وفيه يجمع الإنسان بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل. وهذه المراحل -في رأيه- لم تكن في الواقع التاريخي تسير في مسار خطي بل في تذبذب مستمر. وعلى أساس هذه الرؤية توقع البنا أن الصراع بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية لا بد أن ينتهي إلى تراجع الحضارة الغربية، نظراً لعجزها عن تأمين المجتمع الإنساني وفشلها في إسعاد الناس رغم إنجازاتها العلمية والمعرفية. وقد دعم حسن البنا فكرته حول سيادة الحضارة الإسلامية -كمرحلة نهائية ومتقدمة من التطور العالمي- بخلفية نصية كقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفَأُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ﴾ [الصف: 8]. وقوله تعالى: ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُسَمَّ تُوْرُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: 32].

وقد ظهرت فكرة التذبذب التطوري الدائم في حركة التاريخ عند المفكر الشيعي علي شريعتي، حيث رجعها إلى الطبيعة الثنائية للإنسان، فالإنسان ذو بُعدين متناقضين، وحينما يرتفع الإنسان عن الطبيعة الحيوانية ويتجاوزها إلى القيم الرفيعة يتجه نحو الكمال المطلق؛ أي إلى الله، وبهذا يتخذ التطور مساراً تقدماً. ولا يعني ذلك إيمان شريعتي بأن التاريخ يعيد نفسه من خلال الدورة التاريخية، بل يعتقد أن الحياة ليست دائرة مغلقة يدور فيها البشر إلى مالا نهاية، ولكنهم يتغيرون دوماً، ومن ثم يحدث تغير حقيقي وجوهري في نهاية كل دورة تاريخية. واستخدم على شريعتي فكرة هبوط الحضارة وارتفاعها في تصنيف درجة التغير الاجتماعي، حيث تمثل نقطة هبوط أو ارتفاع الحضارة المرحلة التي يحدث فيها التغير الجوهري في المجتمع، وعلى ذلك، فالدورة التاريخية ما هي إلا فترة اجتماعية زمنية يكون للإنسان فيها سمات فكرية ودينية وعلمية وثقافية واجتماعية وحياتية خاصة ومشاركة ويتخذ الناس فيها نسقاً واحداً، وحينما يتغير المجتمع ينتقل من هذه السمات المميزة إلى سمات جديدة، وقد يحدث ذلك خلال سنوات أو عدة قرون. وبذلك فرق شريعتي بين التحولات الانتقالية التي تعبر عن تغيرات ضيقة ذات نطاق

محدود، وبين التحولات الجوهرية واسعة النطاق، فالتغيرات الانتقالية قد تؤثر في كل مظاهر الحياة ولكنها لا تتسم بالعمق الذي يصف التغيرات الجوهرية.

وقد جاءت رؤية عباس العقاد متفقة مع وجهة نظر شريعتي إلى حد كبير، فقد قدم سبباً آخر للتطور الدوري المتذبذب للحضارة الإنسانية، حيث رأى أن انهيار الحضارات يمثل أحد أطوار التحول والتوفيق، فالحضارة التي تؤدي رسالتها العالمية وتنتهي منها تنهار وتنحل، لترتفع حضارة أخرى تطلع برسالة جديدة. وعلى ذلك يؤكد أن الدورة الحضارية لا تمثل دورات مغلقة تكرر نفسها باستمرار، ولكنها في الواقع تشكل تراكماً إنسانياً يضاف إلى خبرات الإنسانية السالفة، وبذلك تسير وجهة التاريخ دائماً نحو التقدم، رغم انهيار الحضارات والصراعات الإنسانية.

على أي حال، فبرغم اختلاف البنا وشريعتي والعقاد في الرؤية التفصيلية التي تبدو كل منها متأثرة بالمصادر الإسلامية بدرجات متفاوتة، إلا أنهم يلتقون جميعاً في تقديم رؤية تقدمية غير تشاؤمية، حيث تبنا جميعاً فكرة التطور التقدمي، ولعل فكرة التقدم سيطرت على تيارات الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث كافة ابتداءً من جمال الدين الأفغاني الذي عارض بشدة النظرية التطورية لداروين، إلا أنه أقر بأن التقدم فطرة إنسانية، مؤكداً أن الإسلام دين المدنية. أما الإمام محمد عبده الذي لم يتخذ الموقف المتشدد الذي تمسك به أستاذه الأفغاني من الدارونية، فقد اهتم بالتطور الاجتماعي من الأشكال البسيطة إلى الأشكال الأكثر تعقيداً، وأيد فكرة تقدم الإنسانية نحو الكمال. وعلى الرغم من أن القرآن الكريم لا يقدم نصاً صريحاً يؤكد فكرة التقدم، إلا أنه حوى بعض النصوص التي يمكن تأويلها بهذا المعنى، كقوله تعالى في وصف الحياة الدنيا: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنْ سَّمَاءٍ فَأَخْتَلَطَ بِهِ تَبَأْتُ الْأَرْضِ مِنَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَطَلَّتْ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيْهَا أَنهَاءُ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْرَبْ بِالْأَمْسِ﴾ [يونس: 24]. وهذا ما يجعلنا نقول إن فكرة التقدم لدى رواد الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث لم تكن فكرة وافدة، إنما هي فكرة تمت صياغتها استناداً إلى تأويل بعض النصوص الإسلامية.

وقد ظهرت فكرة التقدم عند الشيخ حسن البنا حينما طرح مشروعه الحضاري العالمي، آملاً أن ينتقل العالم إلى مدينة الإسلام، حيث شكلت العالمية أو الإنسانية الإسلامية الغاية النهائية التي حددها في مشروعه التغييرى. والأمر الملفت للانتباه أن العقاد كان هو الآخر يتبنى فكرة العالمية التي ربما بدت مغايرة في بعض جوانبها عن فكرة البنا، وهنا يمكن أن نلمح تأثير الإمام محمد عبده الذي عبر عن هذه الفكرة بصورة غير مباشرة عندما أعرب عن إيمانه بقدرة الإسلام على تهذيب المدينة الحديثة. وقد ظهر تأثير محمد عبده أيضاً في رؤية العقاد لتطور الجماعات البشرية والتاريخ الإنساني من البساطة إلى التعقيد في مسار تقدمي، حيث يمثل التقدم -في تصوره- وصول الإنسان إلى أعلى درجات الكمال.

ويختلف شريعتي مع التصور السابق، بصورة جزئية، حيث يعتقد أن تطور المجتمع الإنساني من بناء بسيط إلى بناء أكثر تعقيداً لم يكن في صالح التقدم الإنساني، معتبراً أن هذه العملية مثلت انتقال الإنسانية من الفطرة السليمة إلى الشرك الاجتماعي والظلم والتفاوت الطبقي من خلال التحالف الثلاثي بين (السلطة والمال والكهنوت)، وهذا التحالف أعاق تقدم المجتمع دائماً وعمق انحطاطه. ولكن شريعتي برغم ذلك لا يتبنى موقفاً تشاؤمياً، حيث تطلع إلى التوحيد الديني والاجتماعي بوصفه حافزاً على التقدم والرقى الإنساني.

نستخلص مما سبق أن الرؤية الإسلامية عموماً لا يمكن تصنيفها ضمن نظريات التطور الخطي، وبرغم تركيزها على النمط التطوري الدوري للتغير الاجتماعي، إلا أنها لا تتميز بنفس سمات نظريات التطور الدائري. وبذلك تشكل الرؤية الإسلامية نظرة خاصة، لا تؤمن بعبث التاريخ، ولا ترى أن التاريخ حلقة مغلقة تتكرر باستمرار. فالعالم في حالة تغير دائم وتحول مستمر. وتتميز الرؤية التطورية الإسلامية برفضها لفكرة الحتمية المطلقة التي تفرض سبل التغير ومساراته على الإنسانية، دون تدخل الإنسان، فالإنسان طبقاً للنظرة الإسلامية هو العامل الرئيس المحرك للتطور، وهو الذي يحدد اتجاهه وفقاً للإرادة الحرة التي يمتلكها.

ثالثاً: آليات التغيير الاجتماعي

عرض القرآن الكريم للآليات والوسائل التي يمكن أن تحقق التغيير الاجتماعي، وركز على آليتين أساسيتين هما (التداول) و (الدفع). وبإمعان النظر في هاتين الآليتين يتضح أنهما تكشفان عن حقيقة تاريخية ثابتة تشير إلى العلاقة بين التغيير الاجتماعي وبين التنوع البشري والاختلافات البنائية في المجتمعات الإنسانية المختلفة، فالتداول والدفع صورتان للتفاعلات التي يمكن أن تحدث داخل المجتمع الواحد بين الأفراد والجماعات في صورة عمليات اجتماعية كالحراك الاجتماعي والتنافس والصراع وغيرها. كما تحدث بين المجتمعات والحضارات المتنوعة من خلال ثنائية النهوض - الانهيار الحضاري.

وبناء على هذه الحقيقة جاء التصوير القرآني لعملية التغيير الاجتماعي بمختلف اتجاهاته بوصفها نتاجاً للممارسات الإنسانية، لذلك اهتم المفكرون بالبحث عن أدوات التغيير الاجتماعي ووسائله الملائمة في ضوء الدور المحوري للإنسان بصفته المحرك لمسار التغيير. وهذا يتفق مع النص القرآني الذي يشير إلى أن وسائل التغيير الاجتماعي تخضع للإرادة الإنسانية، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11] ومن ثم فإن القوى المادية لا تتحكم في مسار التغيير الاجتماعي أو في طابعه، لأنها في الواقع مجرد أداة يصنعها البشر وفق معتقداتهم وممارساتهم.

وطبقاً لهذه القاعدة يمكن تفسير التغيرات التي تحدث في البناء الاجتماعي في ضوء التغيرات التي تطرأ على معتقدات وممارسات البشر أفراداً وجماعات، على أساس أن الرؤية القرآنية تجعل العقل والعلم على رأس الوسائل الدافعة إلى تغيير الواقع. ومعنى ذلك أن الأداة التي يمكن من خلالها تغيير الواقع لا تتعلق بطبقة معينة، ولا ترتبط بنموذج تاريخي محدد، إذ أنها تتوقف على دور العقل الحر المجدد المبتكر للوسائل المناسبة لظروف كل مجتمع بما يتفق مع خصوصية الزمان والمكان.

من هذا المنطلق يمكن أن نناقش تصور الفكر الاجتماعي الإسلامي

الحديث لآليات التغيير الاجتماعي، على أساس أنها أحد أبرز القضايا التي شغلت المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث، حيث حاول رواد الفكر الإسلامي الحديث جميعهم الإجابة عن التساؤل المهم: من أين يبدأ التغيير في المجتمع؟ وما هي مثيرات التغيير الاجتماعي؟ وفي هذا الإطار اهتمت التيارات المختلفة بالبحث عن المحرك الأساسي لعملية التغيير الاجتماعي، هل يبدأ التغيير من الفرد أم من المجتمع؟ أم يتم من خلال عملية متوازنة بين الاثنين؟ وهل المحرك الأول للتغيير ينبع من داخل البناء الاجتماعي؟ أم يأتي من الخارج؟ أم أن العوامل الخارجية تلعب دور المثير الذي يحفز العناصر الداخلية على الحركة والتغيير؟

وقد اتخذ رواد الفكر الإسلامي الحديث من النص القرآني موجهاً أساسياً في الإجابة عن هذه التساؤلات، حيث اتفقت تيارات الفكر الإسلامي كافة على اعتبار أن تغيير الأنفس شرط أساسي لحدوث التغيير في المجتمع. إلا أن ذلك لا ينفي تأكيدهم على ضرورة التغيير الشامل في حياة المسلمين بصورة متوازنة. فقد كان الأفغاني في مرحلة مبكرة يدعو إلى التغيير العقلي والنفسي والاجتماعي، على أساس أن ذلك يثير الأمة نحو الانطلاق الثوري. ورأى أن الوعي الديني والرجوع إلى أحكام الإسلام يمهد للنهضة، مؤكداً على دور علماء الدين في تنشيط الأمة والجماهير من أجل التغيير والإصلاح، فالجماهير إذا تعرفت على الجوانب الثورية في الإسلام، سوف تندفع إلى تغيير الواقع وإصلاح المجتمع. وعلى هذا ذهب الأفغاني إلى أن التغيير الاجتماعي يبدأ من القاعدة الجماهيرية، معتبراً أن محور التغيير الاجتماعي هو إطلاق سراح العقل والإرادة الإنسانية، وهو الأمر الذي يتحقق من خلال عقيدة التوحيد، ومن ثم اعتبر التوحيد أحد المثيرات العملية للتغيير. من جهة أخرى اعتقد الأفغاني أن الميل الفطري لطلب المجد، يمكن أن يثير الإنسان نحو التغيير، ومن ثم فإن ما يحققه الأحاد من تقدم شخصي يؤسس لتقدم الأمة. وبرغم ذلك فإن الأفغاني يعول على الثورة الجماهيرية في نهاية الأمر، وهو بذلك يؤمن بانطلاق التغيير من الفرد والجماعة في آن واحد.

ومن الواضح أن رؤية الأفغاني كانت شديدة الالتزام بحرفية النص

القرآني، وعبرت عن القضية بشكل مباشر دون الدخول في تفصيل الوسائل العملية المناسبة لإحداث التغيير العقلي والنفسي لأبناء الأمة. لذلك جاءت رؤية الإمام محمد عبده استكمالاً لرؤية أستاذه الأفغاني، إذ ركزت على ثلاثة محاور ينطلق من خلالها التغيير الاجتماعي: الإصلاح الديني والتربية والتعلم والنخبة المثقفة. وكان الإمام محمد عبده يؤمن بأن النخبة المثقفة المبدعة تشكل قوة فاعلة في إثارة إرادة التغيير في الأمة، وهذا ما جعله يضع التعليم في المرتبة الأولى من أولويات التغيير الاجتماعي، ويليه إصلاح النظم الاجتماعية، حيث رأى أن البناء الاجتماعي يتغير إذا تغير أفراد المجتمع نفسياً وثقافياً، أما المتغيرات السياسية والاقتصادية والتكنولوجية فكلها توابع لصلاح الإنسان أو فساده، ومن ثم يصبح المنطلق الحقيقي للتغيير وفقاً على إعادة تشكيل الإرادة الإنسانية من خلال العلم والإدراك؛ أي الوعي والاعتقاد الجازم. وعلى ذلك اعتبر الإمام أن التعليم من أهم مثيرات التغيير الاجتماعي، لأن التطور الإنساني في الشعور والفكر يُكتسب بالتربية والتعليم والخبرة والتجربة.

وقد كان للشيخ رشيد رضا رؤية متطورة حول معنى تغيير ما بالأنفس، لا تنحصر في إصلاح الأخلاق الفردية، بل تنصب على أخلاق الأمة أو المجتمع، وبذلك تفوق القيم الاجتماعية القيم الفردية، حيث يستهدف التغيير خلق روح التضامن والمشاركة وغيرها من أشكال السلوك الجماعي الإيجابي الذي يعكس وعي الفرد بدوره في المجتمع، مما يعد منطلقاً أساسياً للتغيير الاجتماعي. وهذا الاجتهاد الذي قدمه الشيخ رشيد رضا لتفسير شروط التغيير الاجتماعي، فتح المجال أمام من جاء بعده من المفكرين للتركيز أكثر على الأبعاد الاجتماعية في عملية التغيير الاجتماعي.

ويمكن القول بوجه عام إن التيار التجديدي العقلي قد نظر إلى الإنسان بوصفه متغيراً مستقلاً في عملية التغيير الاجتماعي، ولذلك ارتكزت دعوته إلى التغيير الاجتماعي على الإصلاح الديني متمثلاً في بعدين أساسيين: العودة إلى هدى القرآن الكريم وإعمال العقل، وهما بعدان أُلح عليهما القرآن الكريم كثيراً. وقد بنى الشيخ حسن البنا رؤيته على أساس هذين البعدين، فأكد على

ضرورة العلم والتربية بوصفهما مثيراً مهماً في عملية التغيير، مضيفاً إلى ذلك مبدأ الجهاد كمنطلق أساسي للإصلاح الديني والاجتماعي، ولذلك استخدم مصطلح الجهاد للتعبير عن الحركة السياسية والكفاح الشعبي ضد الاستعمار. واعتمد على منهج التغيير الاجتماعي الشامل الذي يبدأ من الفرد، ثم المجتمع، فالأمة، ثم يتسع ليشمل التغيير العالمي الشامل.

ولئن كان الشيخ حسن البنا يرى أن التغيير الفردي يشكل المدخل الأساسي لتغيير المجتمع، إلا إنه يعتقد أن إصلاح الفرد يجب أن يتم بجانب إصلاح البناء الاجتماعي في مرحلة واحدة. فالتغيير يجب أن يشمل الفرد والأسرة والأمة معاً، على أساس أن شروط النهضة تتمثل في تكامل القوة الروحية والقوة المادية. وعلى ذلك كانت رؤية البنا شاملة وتضع في عين الاعتبار الجوانب الثقافية، كما أنها لا تغفل تأثير العوامل الاجتماعية والسياسية، الداخلية والخارجية التي تؤثر في تغيير الواقع الاجتماعي. ومن ثم ناقش التأثير السلبي لبعض العوامل الخارجية التي قد تلعب دوراً في عملية التغيير الاجتماعي بما يكرس الانحطاط. وفي إطار هذه الرؤية الشاملة للتغيير الاجتماعي، قدم البنا صورة للتغيير التنموي المخطط القائم على تقسيم الأدوار بين القيادة والجماهير، فالقيادة -في رأيه- تتشكل من المصلحين الذين يخططون للإصلاح الاجتماعي والسياسي ويساهمون في إعداد الأمة فكرياً وعملياً، أما الجماهير فهم القوة الفاعلة التي تحقق التغيير. ولا يعتقد حسن البنا أن دور الجماهير يتمثل في تحطيم السلطة السياسية، بل يرى أن دورهم الأساسي هو تعديل النظام الاجتماعي.

وقد انطلق العقاد من نفس الفكرة القرآنية التي أكدت أن تغير الفرد هو الأساس في تغير المجتمع، فربط بينها وبين قضية التكليف، وهي قضية طرحها القرآن الكريم، ليبين أن الإنسان مخلوق مكلف قابل للنهوض بنفسه بعد العثرة. ومن هنا رأى العقاد أنه إذا كان الإنسان نفسه هو المفسد في الأرض، فهو أيضاً القادر الوحيد على إصلاح وتغيير ما أفسده، والإنسانية مفوضة في عملية التغيير تفويضاً جماعياً. وعلى ذلك حمل العقاد الجماهير المسؤولية كاملة في التغيير الاجتماعي والسياسي، استناداً إلى قول

الرسول ﷺ: كما تكونوا يولّ عليكم. وبذلك يعتقد العقاد أن الجماهير إذا صلحت، صلحت السلطة وصلح النظام الاجتماعي. وهذا في الواقع يتفق مع تأكيد الشيخ محمد عبده على البدء بإصلاح الجماهير، ومن ثم عول على دور النخبة المثقفة المبدعة في عملية التغيير، وهذه الفكرة تشابهت إلى حد كبير مع تصور العقاد لدور البطل العظيم (العقري) في التغيير.

هكذا ركز العقاد على العوامل الداخلية المثيرة للتغيير الاجتماعي، إلا أنه لم يغفل أهمية المثيرات الخارجية أيضاً، وذلك من خلال مناقشته لفكرة الانبعاث الحضاري الذي يتولد بفعل الاحتكاك والتفاعل بين الحضارات المختلفة. وخلافاً لرؤية الشيخ حسن البنا التي ركزت على الدور السلبي للمثيرات الخارجية، كان للعقاد وجهة نظر حول دور الاتصال بين الشعوب في التوفيق بين القديم والحديث، مما يؤدي إلى التغيير الاجتماعي، وقد أدرك العقاد تماماً أن هذا الإشعاع الحضاري يتم من خلال عمليات مختلفة وربما متعارضة أيضاً كالتعاون والصراع والتكيف، وهنا يظهر تأثير النص القرآني في طرح العقاد لرؤيته حول طبيعة العلاقات بين المجتمعات المختلفة وتأثيرها على التغيير الاجتماعي، حيث عكست وجهة نظره تأثره بمبدأ الدفع الوارد في القرآن الكريم، بالإضافة لاستعانه بتأويل قول الله تعالى: ﴿يَتَأَيَّمُوا أَنَا خَلَقْنَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13] ليعبرهن على إمكانية التضامن والتعاون بين الشعوب المختلفة.

على هذا النحو، يبدو الخلاف بين حسن البنا والعقاد في الرؤية منشأه نظرة كل منهما لمدى التغيير، فالعقاد ناقش التغيرات بعيدة المدى، في حين تناول البنا التغيرات قصيرة المدى التي تقع في نطاق المجتمع المسلم في فترة زمنية محدودة. ولا يعني ذلك أن العقاد لم يكن مهتماً بالتغيرات قصيرة المدى، إذ أنه أشار إليها حين تحدث عن التوترات التي تصيب المجتمع جراء التحولات السريعة. وقد حاول العقاد استكمال رؤيته حول آليات التغيير باستخلاص بعض الاستنتاجات من خلال تحليل طبيعة التحولات الاجتماعية التي أصابت المجتمع في عصره، ومن هنا ذهب إلى أن التغيير الاجتماعي لا يظهر في صورة تعديلات مفاجئة ومستقرة، بل يسرى تدريجياً، ويصاحبه

اضطرابات وتوتر في النظم الاجتماعية خلال مرحلة التحول، مما يحتاج في رأيه إلى حركات إصلاحية تساعد على استيعاب العناصر الحديثة في النظم القديمة، إلا أنه اعتقد بشكل عام أن الصراع والتكامل كلاهما يشكلان عاملاً للتقدم وإن بدت النتائج القريية موحية بعكس ذلك. فكل انتكاسة عالمية تجعل العالم يخرج منها أكثر تقارباً، فالصراع يفضي دائماً إلى التضامن والصدام الحضاري يؤدي إلى وحدة عالمية في النهاية.

تميزت فكرة العقاد حول الانبعاث الحضاري برؤية إنسانية بعيدة عن العنصرية، تؤكد أن عملية الانتشار لا تسير في اتجاه واحد من مركز محدد إلى الخارج، بل تشير إليها كعملية تفاعلية إنسانية غير آلية، تشارك فيها الحضارات الإنسانية جميعها المنتصرة والمهزومة على حد سواء، بحيث تصبح كل الحضارات دائنة ومدينة، مؤثرة ومتأثرة في آن واحد. وبالرغم من هذه الرؤية العميقة المفسرة للتغير الحضاري على أساس الاتصال الحضاري بين المجتمعات، إلا أن ما انتهى إليه العقاد من أن طبيعة التطور العالمي تؤول إلى الوحدة والتضامن العالمي يعد استنتاجاً غير واقعي إلى حد كبير، تكذبه الحقائق التاريخية، ولا تنبأ به الأحداث العالمية المعاصرة، ويبدو أن العقاد بنى نتائجه تحت تأثير الدعوات التي سادت في عهده والتي كانت تروج لفكرة العالمية، دون أن يتنبه إلى الأغراض العنصرية غير الإنسانية الكامنة وراء مثل هذه الصيحة التي بناها بعض المفكرين الغربيين.

وعلى العكس من ذلك كان علي شريعتي أكثر إدراكاً لحقيقة هذه الدعوة، لذلك رفض مبدأ العالمية أو الإنسانية كتطور حتمي في التاريخ الإنساني، وأشار إلى أن منطلقات التغير الاجتماعي لا تنبع إلا من داخل المجتمع، فعناصر التقدم توجد كامنة داخل المجتمع نفسه. وتحول المجتمع إلى مجتمع عصري أصيل يحتاج إلى الوعي الثقافي-التاريخي. وعلى ذلك مثل التقدم في تصور شريعتي بعدين: الإبداع والأصالة. وبناءً على ذلك رأى أن نقل صورة مجتمع راق إلى مجتمع متخلف يعمق التخلف ولا يزيل الانحطاط، ولذلك نادى بالإبداع الذاتي والانبعاث المعنوي والفكري من أجل الاستغناء عن الإنتاج المعنوي الغربي، مؤكداً أن الاستقلال المعنوي مدخل للاستقلال

الاقتصادي، وأن الاثنين بينهما علاقة تبادلية، وأنهما أساس التخلص من التخلف الاجتماعي.

وبهذا تجاوز شريعتي الرؤية التقليدية في تحديد منطلقات التغيير الاجتماعي، كما تجاوز أيضاً فكرة إصلاح الفرد بالمعنى الشائع، وطرح رؤية جديدة في الإصلاح مؤداها أن بناء الذات الثورية هو المنطلق لبناء المجتمع الإسلامي الحديث. وعلى ذلك اعتقد شريعتي أن الوعي الديني يحول الجمود إلى حركة والانحطاط إلى بعث ونهضة، ومن الواضح أن رؤية شريعتي مثلت بعثاً جديداً لأفكار الأفغاني، حيث ذهب إلى أن (الثورة الكامنة) بمعنى ثورة الفكر والرؤى والمشاعر، ضرورة لتعبئة الجماهير لتحمل مسؤولية المواجهة ضد النظم الاجتماعية والسياسية الفاسدة. ورأى أن ذلك يعبر بدقة عن فكرة الإصلاح الداخلي التي نادى بها رجال الإصلاح الإسلامي كافة في العصر الحديث، يكشف ذلك عن محاولة شريعتي تأويل قول الله (حتى يغيروا ما بأنفسهم) بهدف دعم أفكاره الثورية حيث استنهض الجماهير من أجل أن يثوروا على أنفسهم أولاً قبل أن يندفعوا إلى الثورة على الأوضاع السلبية القائمة في المجتمع.

من هذا المنطلق أكد شريعتي أن الرؤية التوحيدية تشكل أهم مثيرات التغيير الاجتماعي، فهي رؤية علمية إنسانية، وفي رأيه أنها أكثر منطقية ورقياً من الرؤية المادية، كما أنها تتميز عن أي رؤية دينية تقليدية تفضي بالضرورة إلى نوع من عدم أصالة الإنسان وتؤدي إلى تفاهته. وعلى ذلك، أوضح شريعتي أن جوهر الدين هو الفاعلية الاجتماعية التي تجعل الإنسان يستعيد دوره الاجتماعي والروحي والسياسي؛ أي يستعيد الدور الإنساني الفاعل في حركة التاريخ وتطور المجتمعات، ويعنى ذلك أن يسبق الإنسان كل العوامل العلمية والمادية ويتغير من صورة المعلول إلى صورة العلة، ولا يحدث ذلك إلا إذا وصل الإنسان إلى حالة من التكامل الإنساني، ويتطلب ذلك امتلاك الوعي. ولذلك رأى شريعتي أن التغيير يقوده المفكرون أو بالتعبير القرآني (الأميون)، فالمفكر ليس بالضرورة متعلماً، ولكن يشترط فيه أن يكون ذا وعي وإدراك، والمفكر الأكثر وعياً هو المفكر الذي يتقدم الحركة الثورية ضمن قيادة مشتركة

تضم المفكرين جميعهم. وبهذا يشكل الوعي أحد مثيرات التغيير الاجتماعي.

وقد نجح شريعتي في استيعاب الرؤية القرآنية حول آليات التغيير الاجتماعي بكل أبعادها، ونجح في التعبير عنها في مقابل الرؤية الغربية (الماركسية والوضعية والوظيفية)، حيث بين أن الرؤية الإسلامية لا تقر بأن العامل الاقتصادي في حد ذاته هو المؤثر في حركة التغيير الاجتماعي، ولكن الوعي بالوضع الاقتصادي هو الذي يدفع إلى التغيير. بالإضافة إلى ذلك أكد أن الرؤية الإسلامية لا تعترف بأسبقية المجتمع على الفرد ولا تقر بقدرة المجتمع على قهر الأفراد دون أن يتمكن الأفراد من تغيير واقعهم الاجتماعي.

استخلاصاً مما سبق عرضه حول منطلقات التغيير الاجتماعي، تبين أن رواد الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث يعتقدون أن مثيرات التغيير الاجتماعي لا تبدأ من الفرد وحده ولا من المجتمع وحده، ولكنها تنشأ في جميع المستويات، كما أنها لا تنبع من الداخل فحسب، بل تأتي أحياناً من الخارج، ويمكن أن نميز بين موقفين مختلفين لرجال الفكر الإسلامي الحديث حول مثيرات التغيير الاجتماعي: الموقف الأول يركز على أن المثيرات بعضها داخلي وبعضها الآخر خارجي، ولكنه ينظر إلى المثيرات الخارجية على أنها مثيرات سلبية دائماً، ويتضح ذلك في قضية الضعف الداخلي والهجوم الخارجي التي عرضها الأفغاني، كما يتضح في رؤية البنا وشريعتي، أما الموقف الثاني فيؤكد أن أساس التغيير (السلبى والإيجابى) يكون من الداخل، ولكنه لا ينفي وجود المثير الخارجي (السلبى والإيجابى أيضاً)، وهذا الموقف يبدو واضحاً في رؤية الإمام محمد عبده والعقاد.

بناء على ما تقدم، يمكن القول إن موقف تيارات الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث من الآليات التي تتولى إحداث التغيير الاجتماعي مختلف ومتميز عن الرؤى الغربية، حيث اعتمد بشكل أساسي على خصوصية النسق المفاهيمي الإسلامي المستمد من المصادر الأساسية. ومن خلال استقراء المقولات الأساسية التي قدمتها التيارات المختلفة، يمكن استنتاج أن الرؤية الإسلامية ركزت على ثلاثة مناهج للتغيير: المنهج الثوري، والمنهج التربوي،

ومنهج التجديد. وعادةً لا يفصل التصور الإسلامي المناهج الثلاثة عن بعضها، بينما يبرز الخلاف بين الآراء المختلفة حول الأولوية المرحلية لكل منهج.

والواقع أن إقرار رواد الفكر الاجتماعي الإسلامي بتعدد عوامل التغيير، بل وبنسبيتها أيضاً، تاريخياً واجتماعياً، أتاح الفرصة لافتراضهم تعدد وسائل التغيير الاجتماعي وتنوعه. فإذا استعرضنا التصور الذي قدمه الأفغاني، باعتباره رائداً للمنهج الثوري، نجده يؤكد على ضرورة النهضة، ويعني بها عدة معانٍ تحمل في مضمونها إشارة إلى الثورة. فقد رأى في الثورة الإسلامية الطريق الوحيد لقهر التخلف. وكانت فكرته حول الجامعة الإسلامية تحمل شعار الثورة على الحكام والاستعمار في آن واحد. ومعنى الثورة عند الأفغاني يميل إلى التغيير الانقلابي، ولكنه في الوقت نفسه يشير إلى الكفاح الجماهيري ضد الظلم السياسي، والمقاومة الشعبية ضد الاستعمار. ومن ناحية أخرى كانت الثورة طبقاً لرؤيته تعبيراً عن الحركة الدينية، على اعتبار أنها وسيلة مهمة تقود إلى الوعي الديني الصحيح، وهي بذلك حركة بناء لا تسعى إلى تقويض البناء الاجتماعي القائم، ولكنها تهدف إلى انبعاث المجتمع الإسلامي الذي يشكل القاعدة الأساسية لعملية التغيير الاجتماعي.

وقد اتضح أن الشيخ محمد عبده لم يكن يختلف مع الأفغاني حول ضرورة الثورة، ولكنه اختلف معه حول الأولويات المرحلية لعملية التغيير، وبذلك أصبح محمد عبده رائداً للمنهج التربوي الإصلاحية، إذ رأى ضرورة تربية الأمة على قواعد الحياة الدستورية والنيابية أولاً، بهدف تشكيل الرأي العام، واعتبر ذلك أحد الأسس الداعمة للثورة، على أساس أن الإصلاح المرحلي المتدرج يعد شرطاً مسبقاً لنجاح الأهداف الثورية. والواقع أن الثورة ظلت في ذهن الأفغاني ومحمد عبده، تعبيراً عن وحدة الجماهير في مواجهة التهديدات الخارجية، ولم تحمل على الإطلاق أي إشارة إلى الصراع الداخلي بين شرائح المجتمع المسلم وطبقاته، لذلك جاءت فكرة الجامعة الإسلامية لتشكل أساساً قوياً للتضامن الاجتماعي الذي يمثل في رأيهما إحدى آليات التغيير الاجتماعي.

وقد تمسك الشيخ حسن البنا بالمنهج الثوري للأفغاني، كما تبنى المنهج التربوي الذي اتخذه محمد عبده. وكان للبنا إسهام واضح في طرح مفهوم الثورة الإسلامية، مما كشف عن الخلاف الجوهرى بين الفهم الإسلامى لمعنى الثورة وبين معناها فى الرؤية الغربية. ذلك لأن معنى الثورة عند البنا كان يتسم بالدقة والوضوح، حيث استخدم مصطلح النهضة للإشارة إلى التقدم الحضارى، موضحاً أن إحدى الآليات الأساسية التى تتطلبها النهضة تتمثل فى الثورة. وتعنى الثورة عند البنا الخروج عن المألوفات وتغيير العادات والأوضاع، وهذا فى رأيه يحتاج إلى أساليب اللين والشدة حسب المواقف المختلفة. ومن هنا أكد البنا على ضرورة (الثورة على النفس) مستخدماً تعبيرات مثل اليقظة والصحة للدلالة على الثورة المعنوية والنفسية. وعدّ البنا التربية الوسيلة الأولى فى الإصلاح الاجتماعى تليها الثورة، وكان يعنى ضمناً التربية الثورية، وهى تتمثل فى اعتقاده وسيلة مهمة لإعداد الجماهير ليتمكنوا من المشاركة السياسية. وكان البنا يسعى إلى خلق الروح الثورية فى نفوس المسلمين، ولذا طرح مبدأ الجهاد فى رؤية شاملة، حيث ذهب إلى أن كل مسلم باستطاعته أن يكون مجاهداً ثائراً مهما قلت قدرته أو زادت، وذلك من خلال إعداده بالقوة الروحية.

على أى حال، استبعد البنا أن يكون استخدام العنف وسيلة مثلى للتغيير، ورفض الثورة الجماهيرية الهوجاء غير المنظمة، ولكنه لم يسقط حق الجماهير فى استخدام القوة بالشروط والضوابط التى حددها الإسلام. وبذلك لم تخرج فكرة الثورة فى مواجهة السلطة عند البنا عملياً عن إطار الكفاح السلمى والمعارضة السياسية، ولكن موقفه من الاستعمار كان على عكس ذلك تماماً، حيث ظهرت فى خطبه ورسائله لغة تحريضية قوية للمقاومة المسلحة ضد الاستعمار. وهكذا كان البنا ملتزماً بمطابقة مفهوم الثورة لمعنى الجهاد، وملتزماً بالضوابط الشرعية المتفق عليها بين فقهاء المذاهب السنية، ولذلك لا يشير إلى الصراع إلا فى مواجهة العناصر الخارجية، ولا يتصور قيام مواجهة أو صراع داخلى بين جماهير الأمة، ولذلك أبقى فكرة التضامن الداخلى أحد الثوابت الأساسية التى لم يتجاوزها مطلقاً.

وباستعراض رؤية علي شريعتي حول الثورة، نجد أنها تتقارب كثيراً مع رؤية البناء، حيث يتحدث عن الثورة الدائمة التي تقوم على ثلاثة مبادئ ديناميكية: الاجتهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والهجرة. واعتبر شريعتي الثورة عمل جماهيري في المقام الأول، تتحقق عندما يصل الناس إلى درجة عالية من النضج الاجتماعي والسياسي، إلا أنه رغم ذلك لم يكن يؤمن بجذوى الحركات الثورية الجذرية المفاجئة منهجاً ناجحاً في التغيير الاجتماعي، علاوة على ذلك، رفض شريعتي معنى الثورة طبقاً للتصور الغربي الذي عبر عن انهيار كلي ثم إعادة البناء كلياً. ودافع عن المنهج الثوري الإسلامي المتوازن الذي لا يهتم بالتعديل الشكلي، بل بالتحول في المعنى والمضمون؛ أي تغيير المحتوى الداخلي، بالأسلوب التدريجي الذي يضمن الوصول إلى الأهداف الثورية دون تحمل نتائج الثورة بالقوة.

وعلى الرغم مما سبق، لا يستبعد شريعتي وجود الصراع الداخلي الذي يمكن أن يشكل إحدى الآليات المحدثة للتغيير الاجتماعي، ومن الواضح هنا تأثير التراث الفكري الشيعي على رؤية شريعتي، لذلك ظهرت لديه فكرة المواجهة بين الناس المستضعفين والطبقة المستغلة، وذهب إلى أن الأنبياء جميعاً قادوا تلك المواجهة بهدف نفي التضاد القائم في المجتمع، وهى نفسها المواجهة التي يجب أن نخوضها اليوم لنفي التضاد، كي تسود الرؤية الدينية التوحيدية التي تهب الإنسان الحكمة والعدالة والسلام. ومعنى ذلك أن الصراع في تصور شريعتي يأخذ شكل الأضداد، ولكنه لا يعبر عن صراع المصالح، ولا يتم خلال الجدل الديالكتيكي، فطبقاً للرؤية الإسلامية لا يمكن تصور اتحاد الضدين، ولا ينتهي الصراع إلا بسيادة الرؤية التوحيدية، وعلى هذا، فالسبيل الوحيد للخروج من التخلف يرتبط بوجود أيديولوجية دينية ثورية، تأخذ بالمجتمعات الإنسانية نحو الهداية وتجعل الجماهير يقررون مصيرهم ويصنعون المسؤولية الإنسانية الواعية، وبذلك تحدث الحركة التي تصنع المجتمع الجديد، وهنا تظهر الحضارة، حيث يتمكن الإنسان من أن يغير نظامه الاجتماعي وأن يغير نفسه.

أما موقف العقاد من الثورة فيبدو في ظاهره مخالفاً للمواقف السابقة، إلا

أنه في الواقع يلتقي معها إلى حد كبير، فالثورة عنده لا تعبر عن التناقض الداخلي بقدر ما تعبر عن حركة مبادئ وعقائد تسري في الأمة لتحديث التغيير، وهى في الأساس ثورة النفس الإنسانية التي تبدأ بالضمير الإنساني ثم بالأفكار ثم تلحق بالعادة والأخلاق والعرف والقانون وتلحق أخيراً بالنظم الاجتماعية والسياسية. وعلى هذا الأساس، اعتبر العقاد العنف الثوري تعبيراً عن انتكاسة حضارية ووثبة همجية، وليس وسيلة للتغيير أو التقدم، والواقع أن العقاد لا يستهجن مبدأ الثورة على إطلاقه، ولكنه يرى أن الدين يهذب الثورة فيرفعها إلى ثورة كونية ترتفع بالحقوق والقيم في نظر الناس إلى أعلى صورة وأكملها. ولذلك اعتقد أن أحد الوسائل المهمة للتغيير الاجتماعي تتمثل في الحركات الدينية، مشيداً بدورها في الدفاع عن المجتمع المسلم وعن وجوده واستقراره، مؤكداً أنها أثرت في تغيير المجتمع الإسلامي تأثيراً كبيراً.

ناقش العقاد قضية جواز الثورة على السلطة السياسية، واستند إلى آراء فقهاء السنة من مدرسة الصبر الذين اشترطوا التمكّن والقدرة عند القيام بالثورة، على ألا تؤدي الثورة إلى فتنة تعصف باستقرار المجتمع، ثم انتهى إلى القول بشرعية مواجهة الاستبداد السياسي بواسطة أهل الحل والعقد، وليس بواسطة الجماهير، فأهل الحل والعقد الذين يتألفون من النخبة الصالحة من علماء الدين ورجال الفكر والسياسة، يشكلون الجهة الرقابية المكلفة بأمانة الإصلاح السياسي. وبذلك استبعد العقاد أن يكون الصراع الداخلي وسيلة للتغيير الاجتماعي، ولكنه استخدم الصراع في مقابل التكيف، وسيلة تتولى إحداث التطور الحضاري، حيث يشكل الصراع والتكيف آليتين أساسيتين في حركة التاريخ الإنساني، بما يفضي إلى التقدم العالمي. ومن المحقق أن العقاد استخدم مصطلح الصراع للتعبير عن معنى تنازع البقاء، وإن لم يقر بمبدأ الصراع الجدلي الذي يمكن أن ينتهي إلى تغيرات جذرية مفاجئة في الأوضاع الاجتماعية والسياسية.

مما سبق يتبين أن المنهج الثوري في الفكر الإسلامي الحديث لا ينفصل عن المنهج التربوي، فهما يتكاملان ويتوازيان أيضاً. ويبدو أن منهج التجديد

يرتبط هو الآخر بفكرة الثورة ارتباطاً وثيقاً. حيث عبر مصطلح الثورة الدائمة الذي استخدمه شريعتي عن فكرة التجديد، وكان الإمام محمد عبده قد أبرز هذه الفكرة حينما دعا إلى المواءمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليم الإسلام واتخاذها وسيلة للتغيير والإصلاح، الأمر الذي يستلزم استشارة إرادة التغيير من خلال التربية والتعليم. ويعني ذلك أن التغيير الاجتماعي حركة ضمن آليات وتفاعلات المجتمع، وأن البشر عليهم استشارة هذه الآليات وتحديد الوسائل اللازمة لعملية التغيير. ولذلك عبرت فكرة التخطيط عند الشيخ حسن البنا عن قدرة البشر على التحكم في مسار التغيير واتجاهه. فرتب البنا أولويات الإصلاح، بحيث تبدأ المرحلة الأولى بتحديد الغاية، وتحديد المثل الأعلى، ثم التخطيط المرحلي وأخيراً الإعداد والعدة المتمثلة في التربية الإسلامية والقوة المادية. واشترط البنا لإتمام هذه العملية التنموية ثلاثة متطلبات: استقلال التفكير والوحدة وتأخي العلم والدين، وعلى ذلك رأى أنه لا فرق بين علم الدين وعلم الدنيا، مما جعله يقبل فكرة الشيخ محمد عبده الداعية إلى اقتباس العلوم التطبيقية من الغرب بشكل انتقائي، بما لا يتعارض مع ثوابت الشرع. وبذلك كانت رؤية البنا تتضمن تصوراً عملياً يحدد خطوات الممارسة الفعلية من أجل التغيير الاجتماعي.

أما رؤية العقاد فكانت أقرب إلى مناقشة القضية التنموية في إطار فلسفي إسلامي، إذ طرح بناءً تصورياً لمستلزمات النمو والتقدم، موضحاً أن العقيدة الصالحة لا تحول بين معتقديها وبين التقدم في الحضارة، وهو ما يثبت للعقيدة الإسلامية. ومن ثم ينطلق العقاد من هذه المسلمة إلى ضرورة التجديد؛ بمعنى التخلي عن الموروثات الجامدة البالية مع عدم التعلق بالمبدعات الحديثة. وبذلك صور التجديد بوصفه إبداعاً واجتهاداً وتقدماً، فهو حركة إصلاحية إحيائية تقوم على التوفيق بين القديم والجديد، حيث يتقبل الإسلام البناء الجديد على قواعده الخالدة. ويترجم ذلك تمسك العقاد باعتبار التكيف أحد آليات التغيير الاجتماعي.

وقد كان العقاد يؤمن بأن وسائل التغيير تختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر، ويبدو أنه كان يرى أن التغيير الاجتماعي في العصر الحديث

يعتمد على وسيلتين أساسيتين: الوسيلة الأولى تتمثل في الديمقراطية الاجتماعية القائمة على المسؤولية الفردية، وحقوق الإنسان، ووجوب الشورى، والتضامن الاجتماعي، والوسيلة الثانية تتمثل في وسائل الاتصال التي تُعد أداة لمقاومة الاستبداد، وإيقاظ الرأي العام، ونقل الثقافة والاحتكاك الحضاري، مما يساعد على وحدة الإنسانية التي تشكل في تصوره أحد مظاهر التقدم العالمي المنشود. ويركز العقاد على ضرورة الاتصال الحضاري المتوازن وعدم الخضوع للتغريب، رافضاً بذلك فكرة سيطرة ثقافة على العالم وإقصاء الثقافات الأخرى. ومن هنا كانت دعوته إلى انتخاب المعرفة الإنسانية الصحيحة وفق مقاييس إسلامية محددة.

ويتفق شريعتي مع العقاد في وجهة نظره المتعلقة بأهمية الممارسة الديمقراطية، مشدداً على ضرورة ممارسة الشورى لتعميق الحرية والمشاركة الشعبية، مما يدعم الحركة الاجتماعية الثورية. ويرى شريعتي أن بناء الذات الثورية فكرياً ووجدانياً من أهم وسائل التغيير في المجتمع. وذلك يتطلب التحرر من نظام العبودية الحديث المتمثل في الرؤية المادية المتسلطة على العالم التي عبرت عن روح العصر الحديث. ولهذا كانت أحد اهتمامات شريعتي الأساسية تتركز في البحث عن سبل ووسائل الخلاص من سطوة هذه الروح المادية، ورأى أن ذلك يبدأ من التمسك بجذور الثقافة الإسلامية مع الاختيار الواعي من الحضارة الحديثة. ومن هذا المنطلق رفض شريعتي المنظور التنموي القائم على التحديث أو بمعنى أدق التغريب، ورأى أن عملية التحديث كرسب التخلف والركود في المجتمعات الشرقية بما رتبته من تشويش ثقافي وتبعية سياسية واقتصادية للغرب، ولم يكن شريعتي يدعو إلى قطيعة مع الغرب، بل يرى ضرورة الانفتاح على العالم، فالابتعاد المطلق في رأيه يؤدي إلى الرجعية، ومن ثم يسهل على الغرب السيطرة على الشعوب الإسلامية. وعلى ذلك اتفق مع العقاد في أهمية الالتزام بالأسس والمقاييس الإسلامية في انتخاب الأفكار التي توافق روح الإسلام السياسية الثورية.

وقد تبين أن تيارات الفكر الإسلامي الحديث كافة اتفقت على أن التجديد يمثل هدفاً تمويماً يساعد في التخلص من حالة التخلف الراهنة في المجتمعات

الإسلامية، واجتهد كل تيار في طرح وسائل التجديد. ولئن أجمع رواد الفكر الاجتماعي الإسلامي على رفض فكرة الانغلاق على الذات والابتعاد عن الحضارة الحديثة، مع التأكيد على ضرورة تحديد ضوابط الانفتاح على الغرب، إلا أنهم انقسموا حول مدى هذا الانفتاح ونطاقه الذي اعتبر أحد وسائل التجديد الحضاري، وقد كان موقف الإمام محمد عبده واضحاً في دفاعه عن التعليم الإسلامي، على أن يكون العلم وفق المناهج الحديثة على أساس التصور الإسلامي العام وتجديد التراث العربي القديم، وبذلك تمسك بوجهة نظر الأفغاني التي أكدت على ضرورة تأصيل العلوم في إطار الثقافة والقيم الإسلامية. أما الشيخ حسن البنا فقد حدد نطاق الانفتاح على الغرب في دائرة العلوم الطبيعية والتطبيقية، ولكن العقاد وشريعتي لم يضعوا حدوداً للاقتباس الفكري في شتى المجالات العلمية والمعرفية في إطار الضوابط والمقاييس الإسلامية. وبهذا طرحت تيارات الفكر الاجتماعي الإسلامي عدداً من الوسائل المختلفة لتحقيق التغير الاجتماعي، والواقع أن اختلاف الرؤية حول وسائل التغير يرجع إلى عدم وجود نص يحدد مثل هذه الوسائل، حيث اقتضت الحكمة الإلهية تحديد قواعد المنهج دون تحديد الوسائل العملية، باعتبار أن الوسائل من الأمور الخاضعة للتوجيه النبوي: أنتم أدرى بأمور دنياكم، وبذلك ترك الشرع الباب مفتوحاً أمام الأمة للاختيار والتجديد في الوسائل بما يتمشى مع ظروف ومتغيرات العصر ولا يتعارض مع القواعد الإسلامية العامة.

رابعاً: التغير الاجتماعي بين التمكين والانهايار الحضاري

أكدت الرؤية القرآنية أن الثنائية الحضارية (التمكين-الانهايار)، أو ما يمكن التعبير عنه بالمجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة، ترتبط بأسباب واقعية تتعلق بالفعل الإنساني، فالتمكين الحضاري لا يتقرر تبعاً لأسس العقيدة الدينية في كل الأحوال، إنما يقوم في الأساس على الأخذ بأسباب الرقي المادي والاجتماعي. وقد حددت النصوص الإسلامية بعض هذه الأسباب وركزت على العلم والمال والقوة، وهي عناصر ضرورية للتقدم والرقي في

المجتمعات الإنسانية، ولا يشترط في الحضارة التي يكتب لها علو في الشأن وازدهار في مظاهر الحياة المختلفة، أن تكون قد التزمت بالمنهج الإلهي، وليس من بين خصائصها المقدره التوازن الروحي والعقلي والمادي. وهذا ما أكدته الرؤية القرآنية التي أوضحت أن مظاهر التقدم المادي قد تنطبق على المجتمعات التوحيدية والمجتمعات المادية على حدٍ سواء.

وطبقاً لصور التمكين الحضاري التي عرضها القرآن فإن مقاييس التمكين تتوقف بشكل جوهري على معايير مادية. وفي هذه الحالة لا يمكن أن نربط بين التمكين والإصلاح الاجتماعي، فكثير من الحضارات المزدهرة عبر التاريخ، اتسمت بآفات اجتماعية عديدة، وغلب عليها الفساد، مما أدى بها إلى السقوط والانحيار في نهاية المطاف. ولما كانت الرؤية القرآنية تؤكد أن التغيير الاجتماعي يرتبط بعملية استخلاف الإنسان في الأرض، لذلك فمن الضروري، طبقاً للمنظور الإسلامي، أن يكون للتغيير الاجتماعي هدف وغاية تتفق مع الغاية التي حددها الله سبحانه وتعالى لعملية الاستخلاف، ألا وهي إعمار الأرض، وتوحيد الله وعبادته*.

ومن هذا المنطلق، ركزت الرؤية الإسلامية حول التقدم على التمييز بين نوعين من التقدم الأول: التقدم المادي وهو تقدم متاح لكافة المجتمعات متى أخذت بالأسباب، والثاني: هو التقدم المتوازن الذي يقاس، طبقاً للمنظور الإسلامي، بعدة معايير تختلف عن المعايير الغربية القائمة على محددات مادية صرفة. حيث يرتبط بمعنى الكمال الإنساني (علمياً وأخلاقياً ودينياً واجتماعياً)، ولهذا ربط رواد الفكر الإسلامي الحديث جميعاً بين الارتقاء الروحي والارتقاء المادي، استناداً إلى ما أكده القرآن الكريم من أن النمو الاقتصادي والرخاء المادي يأتي نتيجة مباشرة لاتباع المنهج الإلهي في شتى مجالات الحياة. تمشياً مع قول الله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَأَتَقُوا لَفَنَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 96]، ﴿قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّن

(*) ﴿وَمِنَ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَافُ أَسْبَابِكُمْ وَالْوَيْحُورُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعَالَمِينَ﴾ [الرؤم: 22].

إِلَهُ غَيْرَهُ هُوَ أَشْأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].

وهذه الفكرة كانت حاضرة دائماً في أذهان رواد الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث، ولذلك يلاحظ أنه عند ترتيب أولويات التغيير طبقاً لتصورات جميع تيارات الفكر الإسلامي وضعت قضية النمو الاقتصادي في مؤخرة هذه الأولويات، بينما ينظر إلى التغيير الاجتماعي-الثقافي باعتباره في قمة الأولويات، ويلي ذلك في الأهمية التغيير السياسي. ومعنى ذلك أن التغيير الاجتماعي الثقافي شكل الغاية والأساس في التصور الإسلامي، إلى الحد الذي قلل فيه الإمام محمد عبده من أهمية العوامل الاقتصادية في الحفاظ على كيان المجتمع من عوامل فنائه، بالإضافة إلى اعتقاده أن الإصلاح الاجتماعي يفرض بالضرورة إلى الإصلاح السياسي والاقتصادي.

والواقع أن تجربة التقدم الغربي كانت ماثلة أمام المفكرين الإسلاميين، حيث ظهرت المؤشرات المادية لهذا التقدم في النمو الاقتصادي والتوسع الصناعي والتقدم التكنولوجي، الأمر الذي قلل من أهميته الشيخ رشيد رضا، مؤكداً أن تقدم الغرب لا يمثل المقياس المنهجي السليم الذي يجب أن نستخدمه للتقدم. واتفق الشيخ حسن البنا مع رشيد رضا في رأيه، إلا أنه اعتبر التقدم المادي الذي حققه الغرب مكسباً إنسانياً يجب المحافظة عليه، مع ضرورة المحافظة على الثوابت الإسلامية التي تمثل مكسباً إنسانياً يضمن التجديد المعتدل. في حين نظر شريعتي إلى الازدهار الاقتصادي الذي حققه الغرب بأنه علامة من علامات الانتكاسة الحضارية، فالغرب الذي تحرر من العلم والفلسفة ومن قيد الدين سقط في شرك المال، ولذلك اتجهت الحضارة الأوروبية نحو نزعة دنيوية فاتته إلى المدنية المجردة من المعنويات.

وقد ناقش رواد الفكر الاجتماعي قضية التقدم، في سياق تشخيصهم لأسباب تخلف المجتمعات الإسلامية، ورأى الأفغاني أن الغاية من عملية التغيير هي التحول إلى المدنية، فالتمدن في رأيه فطرة إنسانية، وعلى ذلك يصبح التخلف الاجتماعي مخالفاً للفطرة، وهذا ما دعاه إلى التنبيه إلى ضرورة

التمييز بين مظاهر المدنية وجوهرها، حيث أكد أن التغيير الجوهرى لا يتحقق بمجرد نقل مظاهر المدنية الحديثة، بل يعتمد على الإبداع الذاتى الخلاق الذى يتناسب مع الأسس الثقافية الإسلامية. والحقيقة أن الأفغانى عندما ناقش مسألة التمدن، كان يسعى إلى إيجاد الحلول المناسبة لتخليص المجتمعات الإسلامية من الانحطاط والارتقاء بها إلى التقدم، ولم يهتم بتقديم تصور عام للتغيير الاجتماعى العالمى، وهو الأمر الذى شغل الإمام محمد عبده بعد ذلك، حيث قدم نموذجاً افتراضياً للتطور التاريخى التقدمى، يسير بالمجتمعات الإنسانية من الهمجية إلى الحضارة، ليصل إلى المجتمع المثالى العالمى الذى يسير على نهج الإسلام. وقد أسس محمد عبده تصوره بناءً على اعتقاده فى وجود علاقة تربط بين ترقى الأديان وترقى الإنسان بافتراض أن العامل الرئيس المحرك للتطور هو الأفكار والمعتقدات. وفسر الإمام محمد عبده أسباب تقدم الغرب وتخلف المسلمين بأنّ التّقدّم يسير حسب سنة المداولة بين الأمم؛ فالدولة تكون للمبطل مرة وللمحق مرة، ولكن العاقبة فى النهاية لصاحب الحق. وعلى أساس هذه الفكرة توقع الشيخ رشيد رضا انهيار التقدم الغربى، وبنى توقعاته استناداً إلى العبرة المأخوذة من القصص القرآنى الذى يؤكد أن التقدم فى المجتمعات المادية يخضع لسنة الاستدراج والإملاء التى يتلوها حتماً الهلاك.

وقد التزم الشيخ حسن البنا بهذه الرؤية القرآنية حينما طابقت بين غاية التغيير الاجتماعى وبين غايات ومقاصد الوحي القرآنى، ولذلك أكد على فكرة الانبعاث الدينى، وغاياته القصوى بعث الأمة الإسلامية النموذجية التى تدين بالإسلام الحق أو ما أسماه (دولة القرآن)، واعتبر ذلك هو المسار الصحيح للنهضة. ولكن البنا لم يرسم طريقاً خطياً للتطور، مثلما فعل محمد عبده، فقد كان يؤمن بوجود فرصة دائمة للتحوّل من خلال ثنائية (النهضة - الانحطاط)، على أساس أن هناك علاقة بين تطور العقل البشرى معرفياً وبين تطور الحياة الإنسانية فى أدوار نحو الرقى والكمال، وانتهى إلى أن تطور الحضارة الإنسانية يتجه حتماً إلى سيادة الحضارة الإسلامية، ولذا كانت إحدى الأهداف الفرعية التى خطط لها فى مشروعه التغييرى تتعلق بتحديد

استراتيجية إسلامية قادرة على مواجهة تحديات العالم المعاصر في إطار شمولية وعالمية الإسلام.

أما العقاد وإن لم يصرح باعتقاده في سيادة الحضارة الإسلامية وأنها الغاية النهائية للتطور العالمي، إلا أنه كان يؤمن بقوة العقيدة الإسلامية، وما يمكنها أن تؤديه من دور في تقارب الشعوب ووحدة الإنسانية، ولذلك كان يتطلع إلى دور فاعل للإسلام في إنقاذ الأمم من التنازع والشقاق وأن يخطو بها نحو التقدم والترقي، في إطار إيمانه بإمكانية نهوض الحضارة الإسلامية على نحو جديد. وعلى ذلك فإن الغاية من التقدم كما كان يأمل العقاد، أن تسفر التحولات العالمية في القرن العشرين عن تحويل العالم إلى مجتمع الحرية والمسؤولية الفردية والمساواة. وعلى هذا يعني التقدم -طبقاً للمقاييس التي حددها العقاد- ازدياد التعاون والاتصال بين الشعوب والتقارب العالمي والمساواة بين البشر. وتركزت غاية التقدم عنده في تحقيق المجتمع المتوازن المنتظم الذي يرفع حقوق الإنسان ويحدد وينظم الواجبات. ولكي يتحقق ذلك حدد العقاد أهدافاً للإصلاح تضمنت تصحيح الأوضاع الطبقيّة والاتجاه نحو التضامن والتكامل الاجتماعي الإنساني وإحياء العقيدة على أسس التوحيد الخالص لله. وعلى ذلك، يرى العقاد أن عملية الإصلاح الاجتماعي لا تحقق الغاية النهائية للتغيير الاجتماعي، ولكنها شرط مهم وجوهري للوصول إلى غاية التغيير العالمي، والإنسانية في حاجة دائمة لحركات الإصلاح التي تحرر النفس الإنسانية وتعيد الموازين إلى طبيعتها السليمة بشكل متجدد، حيث ترفق الإنسانية نحو الاختيار الحر المثالي، ومن ثم يتجه الإنسان نحو طلب الكمال طوعاً واختياراً لا جبراً.

ويظهر التناغم بين العقاد وشريعتي حول هذه النقطة بدرجة كبيرة، حيث دافع شريعتي عن الإنسان لا باعتباره صانع الحضارة فحسب، بل أيضاً صانع نفسه وتاريخه وعالمه، وعلى ذلك رأى أن التغيير في النظام الاجتماعي يحدث بتغيير الإنسان نفسياً وثقافياً واجتماعياً. وعلى ذلك كانت غاية التقدم المثالي، في تصوره، تتجه إلى بعدين: البعد المادي والبعد الروحي، ويعتقد شريعتي أن هذا التوازن قد تحقق من خلال الإسلام الذي حرر الإنسان من جميع

أنواع الجبر الذي عرفها التاريخ الإنساني، فأصبح الإنسان مكلفاً مسؤولاً ذا إرادة وقدرة على الاختيار، وهذا هدف تغيير النفس الإنسانية التي تفضي إلى تغيير الواقع، ولا يتم ذلك إلا من خلال الدين. لذلك رفع شريعتي شعار العودة إلى الذات؛ أي العودة إلى المصادر الثقافية الإسلامية، مشيراً إلى وجود مجتمعات إنسانية مختلفة لا مجتمع إنساني واحد. وبذلك أكد على الخصوصية التاريخية والاجتماعية لكل مجتمع.

يتبين مما سبق أن تصنيف المجتمعات الإنسانية حسب درجة نموها الاقتصادي لم يكن منطقاً مقبولاً لدى جميع رواد الفكر الإسلامي الحديث، رغم إقرارهم بقيمة هذا النمو في إحداث تغييرات كمية مهمة في المجتمع، ذلك لأن التقدم المادي، وفقاً للمنهج الإسلامي، يتعلق بمؤشرات اقتصادية أخرى ترتبط بعدالة التوزيع والمساواة والتكامل والتكافل الاجتماعي، وهذا ما أتفق عليه المفكرون الإسلاميون جميعهم، ويمكن ملاحظة إشارات متكررة حول هذه المبادئ عند البناء والعقاد وشريعتي على وجه الخصوص. واستناداً إلى ذلك، نستنتج أن الفكر الاجتماعي الإسلامي اعتمد على معايير ومؤشرات خاصة غير المؤشرات التي يستخدمها الفكر الغربي في تفسير عوامل النهوض والانهيار للمجتمعات الإنسانية، سواء أكان على مستوى التغيير محدود النطاق أم على مستوى التغيير واسع النطاق، وعندما نحلل تراث الفكر الإسلامي الحديث المتعلق بقضية التغيير الاجتماعي نجد اتفاقاً بين تياراته المختلفة على تعدد العوامل المؤثرة على إحداث التغيير وتداخلها، ونجدهم يلتقون جميعاً على اعتبار الإسلام عاملاً مهماً ومؤثراً في عملية التغيير الاجتماعي بدرجة كبيرة، ليس في نطاق المجتمعات الإسلامية فحسب، بل في حركة التاريخ الإنساني العالمي.

خامساً: كفاءة المنظور الإسلامي في دراسة التغيير الاجتماعي.. نظرة نقدية

باستقراء تاريخ الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث يمكن تحديد ميلاده بظهور تيار (العروة الوثقى) الذي يمكن تسميته "التيار التجديدي العقلي"، ويمكننا القول إن كل التيارات (السنية والشيعية) التي نلت هذا التيار تولدت عنه، وتأثرت به إلى حد كبير. ويبدو ذلك واضحاً في اتفاق التيارات كافة

حول كثير من التصورات، وهو الأمر الذي يمكن عزوه أيضاً إلى استنادهم جميعاً إلى المصادر الإسلامية الأساسية (القرآن الكريم والسنة النبوية)، ولذلك كان هناك اتفاق بين التيارات الفكرية الإسلامية كافة على إدراك الواقع الاجتماعي الإنساني ككل عضوي متماسك، ومن ثم تم تناول قضية التغيير الاجتماعي على أساس استبعاد التغيير الجذري المفاجئ داخل النظام الاجتماعي.

وقد قدمت تيارات الفكر الإسلامي الحديث نماذج مختلفة للتغيير الاجتماعي، وظهرت بعض الاختلافات على المستوى النظري والمنهجي، إلا أن الخلافات بين هذه النماذج لم تصل إلى حد التناقض، وفي كثير من الأحيان تكاملت تصورات التيارات المختلفة لتكشف تناغماً واتساقاً عاماً في الرؤية الكلية لظاهرة التغيير الاجتماعي. حيث تكشف النظرة التحليلية للفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث عن قدرته على طرح رؤية نظرية متكاملة عن التغيير الاجتماعي، إلا أننا يمكن أن نرصد عدداً من المعوقات التي ارتبط بعضها بطبيعة النسق الفكري الإسلامي الحديث، في حين ارتبط بعضها الآخر بالمتغيرات الداخلية والعالمية التي أحاطت بهذا الفكر، والتي تسببت في عدم ظهور نظرية إسلامية حديثة عن التغيير الاجتماعي، نذكر منها ما يلي:

1. إن الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث لم يهتم بالتعمق بشكل كافٍ صفي دراسة عمليات التغيير الاجتماعي الماثلة في الأبنية الاجتماعية المعاصرة، فجاءت إسهاماته في هذا الصدد مجرد ملاحظات عابرة، تفتقد -إلى حد كبير- إلى المعطيات والشواهد العلمية الدقيقة القائمة على المنهج العلمي الذي يمكنه إنجاز نتائج على قدر من المصداقية والدقة. حيث لوحظ أن بعض رواد الفكر الإسلامي الحديث لم يهتموا كثيراً بتشخيص التغيرات التي طرأت على الأبنية الاجتماعية داخل المجتمعات الإسلامية، سواء أكانت التغيرات التي أثرت على شكل البناء الاجتماعي وتركيبه، أم تلك التي دخلت على وظائفه. وكان من المنتظر أن تقدم الرؤية الإسلامية الحديثة تحليلاً لعوامل تلك التحولات ومظاهرها التي أثرت في المجتمع بشكل عام، وربما احتاج الأمر إلى تقديم البدائل الإسلامية الممكنة لاستعادة التوازن داخل الأبنية الاجتماعية، ولتوجيه

حركة المجتمع الوجهة الإسلامية الصحيحة. وعلى ذلك نحتاج الرؤية التي قدمها الفكر الإسلامي الحديث حول التغير الاجتماعي إلى اختبار فروضها على مستوى إمبريقي لتحديد مدى فاعلية هذه الفروض في ظل التحولات العميقة التي حدثت على النطاقين المحلي والعالمي. وهذا من شأنه أن يؤدي إلى نتائج تطبيقية تتصل بالواقع الاجتماعي بكل أحداثه ومشكلاته الراهنة.

2. إن اعتماد التصور الإسلامي على التفسير التطوري لعملية التغير الاجتماعي، قاده إلى افتراض أن مسار التغير الاجتماعي التاريخي يشكل اتجاهاً تصاعدياً تقدماً ينتهي بالحضارة الإنسانية إلى الكمال، وهي فكرة اعتمدت على استنتاجات قائمة على تأويل النص القرآني، إلا أنها ارتبطت إلى حد ما بفكرة التقدم التي ظهرت في الفكر الغربي. وإن اختلفت عنها في كثير من الأبعاد، حيث أسست هذه الفكرة في الغرب لتجسد تفوق الغرب وتبرر سيطرة الأوروبيين على العالم بادعاء أن السيادة للأقوى وأن الحضارة الغربية تسير نحو التقدم المادي المطلق الذي يتيح للغرب السيطرة على الطبيعة كما يخول له السيطرة على شعوب العالم الأخرى، بينما كانت فكرة التقدم الصاعد من وجهة النظر الإسلامية ذات مغزى يشير إلى تفوق الحضارة الإسلامية في الجوانب الإنسانية والأخلاقية. ولكن على الرغم من ذلك فإن تبني بعض المفكرين الإسلاميين لمبدأ التكامل الإنساني التي تضمنته فكرة التقدم، أوقع الرؤية الإسلامية في تناقض مع الحكم القرآني بتداول الحضارات، وكأن الحضارة الإسلامية تمثل استثناءً من تلك القاعدة القرآنية، ثم إن فكرة الوحدة العالمية تتناقض مع الحكمة المقدره من الله تعالى في اختلاف الناس، حيث بين القرآن الكريم أن الاختلاف ضرورة للاختبار، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [المائدة: 48]. كما أكد القرآن أن الخلاف بين الناس سيظل قائماً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ مَخْلَفِينَ﴾ [مُؤد: 118]. وبهذا يمكن القول أن افتراض التقدم العالمي نحو الكمال الإنساني يخالف إلى حد كبير الرؤية القرآنية، كما أنه لا يستند إلى شواهد واقعية يمكن أن تؤيد تحقيقه مستقبلاً.

3. اعتمد رواد الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث في تناولهم لقضية التغيير الاجتماعي على عدة وحدات مختلفة للتحليل، فأحياناً تم تناول المجتمع الإسلامي على أنه وحدة للتحليل، وأحياناً أخرى اعتبرت المجتمعات الشرقية عموماً وحدة للتحليل، وفي بعض المواقف كان يُنظر إلى العالم الإنساني بأكمله وحدة للتحليل، وفي مواقف أخرى قُدمت النماذج التاريخية القديمة وحدة للتحليل. وعلى ذلك اتجهت الرؤية الإسلامية الحديثة إلى دراسة التغيرات واسعة النطاق، كما تعرضت للتغيرات الداخلية محدودة النطاق، ولكنها على الرغم من ذلك لم تقدم تفسيراً دقيقاً للعلاقة بين التحولات العالمية وبين التحولات الداخلية المحدودة. وربما لو أنها أعطت هذه القضية مزيداً من الاهتمام، لساعد ذلك في الكشف عن مظاهر التنوع الإنساني سواء داخل المجتمع الواحد أو على مستوى المجتمعات الإنسانية المختلفة، وارتباطه بالتغيير الاجتماعي، وهي قضية ألمح إليها القرآن الكريم، حيث أشار إلى اختلاف البشرية بوصفه أحد الآيات الدالة على عظمة الله وقدرته*. وهي إشارة تؤكد قيمة الدراسات الواقعية المقارنة للمجتمعات الإنسانية المتنوعة والنماذج الحضارية المختلفة، وهذا ما افتقدته الرؤية الإسلامية الحديثة إلى حد كبير، وربما يعود ذلك إلى عوامل السياق الاجتماعي التي أحاطت بالنخبة الفكرية في العصر الحديث، والتي دفعتهم خلال بحثهم في قضية التغيير، إلى تركيز اهتمامهم في محور محدد يتعلق بالأزمة المجتمعية التي ألمت بالأمة الإسلامية نتيجة السقوط الحضاري والانكسار أمام الغرب، فجاء بحثهم منصباً في الأساس على المعوقات الداخلية والخارجية التي تحول دون تطبيق النموذج المثالي للمجتمع المسلم، دون أن يولوا مسألة التنوع الإنساني اهتماماً كافياً باعتبارها أحد الآليات الدافعة إلى التغيير الاجتماعي.

4. إن ما قدمه رواد الفكر الإسلامي الحديث من تقويم للواقع من خلال تفسير ظاهرة التغيير الاجتماعي على أساس من الوحي، مثل المرحلة الأولى من العمل لتحقيق نهضة إسلامية على المستوى الفكري والعملي، وكان المأمول أن تتقدم الحركة الفكرية الإسلامية إلى مرحلة أخرى تركز على تقديم

رؤية تنمية تعتمد على مجموعة من المحاور، أولها: العمل على استخدام النصوص الإسلامية موجهاً معرفياً لقياس التجارب الإنسانية (التاريخية والحاضرة)، واعتبار النص معياراً للاختيار ودليل عمل يكشف مواطن الخلل، كما يوضح خطوات النجاح، ويعني ذلك تحويل مضمون النص إلى فلسفة عمل، لتطبيق وتجسيد المعطى الإلهي في الواقع وتجسيده. والمحور الثاني يقوم على تجريد الفكرة الإسلامية من حدود الزمان والمكان بهدف الانطلاق إلى الممارسة العملية بما يلائم ظروف العصر الحديث ولا يتعارض مع الضوابط والتكاليف الشرعية. أما المحور الثالث فيعمل على تحديد المقاصد والسبل للمشروع التغييري التنموي الإسلامي من خلال وضع البرامج والخطط للتنمية الشاملة في شتى مجالات الحياة. وقد ظهرت بعض المحاولات التي لم تكتمل بهدف تقديم رؤية تنمية إسلامية بدأ أولى خطواتها الإمام "محمد عبده"، وحاول استكمالها الإمام "حسن البنا"، حيث اعتمدت هذه الرؤية على المنهج التربوي الإسلامي، إلا أن هذه المحاولات لم تلق قدراً كافياً من الاهتمام، وإحفاقاً للحق، فإن التصورات التي قدمت لم تكن تحظى بالدعم العلمي والمادي الذي يختبر مدى فاعليتها التطبيقية، الأمر الذي أعاق - إلى حد كبير - تطور هذه الرؤى إلى نظرية شاملة قادرة على دراسة كل المتغيرات الواقعية في المجتمعات الإسلامية كافة. ولذلك تبدو المشكلة الحقيقية التي تواجه الفكر الاجتماعي الإسلامي، عدم وجود آليات لتواصل الأجيال، مما أعاق تطور هذا الفكر بحيث لم يتمكن الباحثون في العلوم الإنسانية من استكمال ما بدأه الرواد بهدف استثمار طاقة الأمة الروحية والمادية من أجل تشكيل رؤية تنمية إسلامية معاصرة.

5. إن التقويم الغالب للفكر الاجتماعي الإسلامي تم بواسطة اتجاهين متعارضين: الاتجاه الأولى عبر عن النظرة المعارضة للفكر الديني بشكل عام، ونظر إلى الفكر الإسلامي بوصفه فكراً غيبياً غير علمي، وبالتالي قام بتجاهله أو تشويهه في معظم الأحيان، أما الاتجاه الآخر فقد عبر عن أنصار الفكر الديني الذين دافعوا عنه، دون الأخذ في الاعتبار أنه نتاج عقلي بشري يخضع للتقويم والنقد، كما تخضع مقولاته للرفض أو القبول، ومن ثم ظهرت خطورة

الاستخدام الأيديولوجي لتلك المقولات النظرية دون الاحتكام إلى الواقع لمعرفة مدى صدق القضايا والفروض النظرية المطروحة. وقد كانت الرؤية الإسلامية حول التغير الاجتماعي في حاجة إلى نقد موضوعي يساعدها على التخلص من سمة الفكر الدفاعي الذي أعاق محاولات بعض المفكرين لبناء رؤية فكرية بنائية إرتقائية قادرة على استيعاب التجربة التاريخية، وتشخيص الأزمة الحاضرة، مما يجعلها قادرة على استشراق المستقبل على أسس منهجية وقواعد تنظيمية غير عشوائية. وعلى ذلك يمكن القول إن غياب الرؤية النقدية الموضوعية للفكر الإسلامي الحديث كان له تأثير سلبي على نموه، وشكلت عائقاً في سبيل تطور نظرية إسلامية في التغير الاجتماعي.

وبالرغم من ذلك، يمكن القول إن الفكر الاجتماعي الإسلامي كان أكثر كفاءة من بعض الرؤى النظرية الغربية في تفسير التغير الاجتماعي. حيث تميز بمجموعة من العناصر العلمية والموضوعية المهمة التي كشفت عنها الدراسة، ومن أهمها ما يلي:

1 - إن الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث في تأكيده على ضرورة التجديد الفكري الدائم، لا يدعي امتلاك الحقيقة، ولا يطرح رؤيته باعتبارها القول الفصل في قضية التغير الاجتماعي، وقد انعكس ذلك على تعدد تيارات الفكر الاجتماعي الإسلامي بما عرضته من رؤى متنوعة، إلا أنها اتفقت على أسس رئيسة مستمدة من الرؤية القرآنية، مثل اعتمادها على الرؤية التاريخية، علاوة على الاهتمام بالخصوصية الاجتماعية المميزة للمجتمعات المختلفة، وبذلك سعى الفكر الإسلامي إلى طرح رؤية متكاملة، بعكس بعض النظريات الغربية التي تعتمد على أساس واحد إما تاريخي أو واقعي.

2 - إن الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث تميز بتقديم رؤية للتغير الاجتماعي ذات نزعة إنسانية، حيث أوضحت الدراسة قدرة الفكر الإسلامي على المزاجية بين الجانب المادي والجانب الإنساني، وهي نقطة فارقة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي عموماً. حيث ذهب رواد الفكر الاجتماعي الإسلامي إلى أن تقدم الإنسانية هو الغاية الأساسية التي يهدف إليها التغير

الاجتماعي، ونظروا إلى تطور العلم وما يستحدثه من تكنولوجيا على أنّها وسلئل للتقدم الإنساني. وعلى ذلك تختلف الرؤية الإسلامية عن النظريات الغربية التي أنكرت معطيات الوحي الإلهي واعتمدت على الشواهد الحسية فقط، مما أدى إلى ظهور خلل في العلاقة بين الوسائل والغايات الخاصة بالتغير الاجتماعي، حتى صوروا الوسائل -كالعلم والتكنولوجيا- بوصفها غايات، واعتبروها مقياساً لمدى تقدم المجتمع وتطوره، ومن ثم أصبح الإنسان، طبقاً للرؤية الغربية، خاضعاً لتطور العلوم التقنية الحديثة، حتى تحول الإنسان إلى أحد الوسائل اللازمة لإنتاج مزيد من التكنولوجيا، وبذلك قللت الرؤية الغربية قيمة الإنسان، في حين رفعت الرؤية الإسلامية قدره. إذ ينظر الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث إلى الإنسان بأنه علة مستقلة، وعلى ذلك، يرفض ما تذهب إليه النظريات المادية التي تُخضع الإنسان خضوعاً آلياً حتماً لبعض عناصر الطبيعة.

3 - إن الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث في تحليله لعوامل التغير الاجتماعي ينظر إلى الدين على أنّه واحد من أهم المتغيرات المؤثرة في التغير الاجتماعي. ولما كان الفكر الإسلامي يعتمد على رؤية شاملة للإسلام؛ كعقيدة ينبثق عنها نظام كامل للحياة الإنسانية، ومن خلالها يمكن اعتبار العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية عناصر تدخل ضمن الرؤية التفسيرية للإسلام، فلا يصح القول إن الرؤية الإسلامية في تأكيدها على دور الإسلام في التغير الاجتماعي تمثل رؤية أحادية العامل، بل إنها تجاوزت النظرة الضيقة القائمة على التفسير الأحادي لأحداث التاريخ، تلك النظرة التي ركزت في التفسير على علة واحدة وأهملت العوامل الأخرى، ومن هنا قدم الفكر الاجتماعي الإسلامي تفسيراً للتغير الاجتماعي يقوم على نظرة كلية للعوامل والأسباب المؤثرة في حركة التاريخ.

4 - يؤمن الفكر الإسلامي بمنطق الصراع في الحياة الإنسانية، ولكنه لا يتبنى فكرة الصراع القائم على الجدل الديالكتيكي، حيث تتعارض الرؤية الإسلامية مع فكرة التطور الاجتماعي القائم على التفاعل بين المتناقضات على أساس وحدة الأضداد، وتعّد الصراع تعبيراً عن تنازع البقاء، وفي الوقت

نفسه تقر بوجود التضامن والتعاون الإنساني، ومن ثم لا تؤسس تفسيرها للتغير الاجتماعي على أساس عوامل حتمية، إنما تؤمن بوجود مجموعة من العوامل النسبية التي لا تتسم بالحتمية المطلقة، ولكنها تؤثر في طبيعة التغير وتحدد مساره واتجاهه، عندما تتوفر الشروط اللازمة لذلك، وهي شروط مرتبطة بالإيجابية الإنسانية والمسؤولية الاجتماعية التي تسعى إلى التغير وفقاً للقوانين العامة التي تحكم حركة المجتمع والتاريخ.

5 - إن فهم التغير الاجتماعي في النظريات الغربية يقوم على أسس علمانية، ومن ثم يؤمن الفكر الغربي بوجود فصل الدين عن النظام الاجتماعي والسياسي، في حين ينطلق الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث من مبدأ أساس يؤكد أن الكون والحياة والإنسان قيد أوامر الخالق ونواهيته، وعلى ذلك يدور التغير الاجتماعي دائماً في إطار مقاصد الشرع، فهناك ضوابط عامة يجب أن يحافظ عليها المجتمع المسلم في أثناء حركته أو تحوله من وضع إلى آخر، حتى يظل منسجماً مع مبادئ الإسلام في كل أشكاله. وقد كشفت الدراسة أن تيارات الفكر الإسلامي بمختلف اتجاهاتها ظلت تحافظ على الضوابط الشرعية في تصورها لمسار التغير الاجتماعي نحو مجتمع مثالي تسوده القيم الإنسانية الحقيقية بين أفرادها وجماعاته.

6 - تتسم الرؤية الإسلامية الحديثة للتغير الاجتماعي بالثورية الداعية إلى التجديد المستمر وتطوير الواقع الاجتماعي بصورة دائمة، وبذلك لا يمثل الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث فكراً محافظاً. ويتميز التصور الإسلامي للثورة بفهم خاص لمعنى التغيير الثوري، إذ أنه لا يسلم بمبدأ الانقلاب المسلح، ولا يعتقد في جدوى التغيرات الراديكالية المفاجئة، ولذا تمثل الثورة الإسلامية كفاحاً سلمياً في الأساس، ولا تهدف الحركة الثورية إلى هدم النظام الاجتماعي بالعنف، بل تعتمد على التغيير التدريجي المتوازن، والإصلاح المستمر للعناصر الفاسدة في المجتمع.

على ذلك وإجمالاً لكل ما سبق، يمكن القول إن الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث يرفض تفسير الظواهر الاجتماعية عموماً، وظاهرة التغير

الاجتماعي خصوصاً، على أساس التفسير المادي الذي عجز عن إدراك البعد الروحي للإنسان، وفي الوقت نفسه لا يفسر الفكر الإسلامي التغيير الاجتماعي على أساس لاهوتي تقليدي يغيب فيه دور الإنسان، لكنه يركز على أسس الوحي الإسلامي التي تقدر دور الإنسان المحوري في الكون، باعتباره المخلوق المسؤول، المُكلف بعمارة الأرض، ويتشكيل عالمه من خلال الإبداع الحر الذي يسترشد بحقائق الوحي التي تؤكد أن الكون كله مسخر في خدمة الإنسان. ﴿الَّذِينَ تَرَوُا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهَرَ وَبَاطِنًا...﴾ [لقمان: 20]. كما يهتدي بأمر الله حينما يدعو إلى النظر والبحث في سنن التغيير الاجتماعي، والانطلاق نحو التغيير الحضاري من واقع التجربة الإنسانية؛ من أجل النهوض بالحاضر واستشراف معالم المستقبل. حيث يرشدنا القرآن الكريم بقول الله عز وجل: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ﴾ [الرؤم: 41-42].

المراجع

المراجع العربية

- إبراهيم، يوسف عبد المقصود. جهود الإمام محمد رشيد رضا في خدمة السنة، القاهرة: مطبعة دار التأليف، ط1، 1994م.
- ابن الحنبلي، ناصح الدين عبد الرحمن بن نجم. كتاب استخراج الجدل من القرآن، تحقيق "زاهر عواض الألمعي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1980م.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. الرد على المنطقيين، تحقيق "عبد الصمد شرف الدين الكتبي النروال"، لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1976م.
- . درء تعارض العقل والنقل، إعداد محمد السيد الجليند، (تقريب التراث)، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1988م.
- . مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب "عبد الرحمن محمد بن قاسم العاصمي النجدي"، دار الرحمة، المجلد العشرون، د. ت.
- ابن حنبل، أحمد. المسند، القاهرة: دار الحديث، ط1، ج 16، 1995م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون، القاهرة: دار الشعب، د. ت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1978م.
- . أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط2، 1985م.
- ابن علي، حسين بن محسن. الطريق إلى جماعة المسلمين، المنصورة: الوفاء للطباعة والنشر، 1990م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. تفسير القرآن العظيم، بيروت: مؤسسة الريان، ط2، 1996م.

- أبو الفضل، محمد عبد الفتاح. تأملات في ثورات مصر الثورة العربية، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ج5، 1999م.
- أبو حديبة، عبد الوهاب. مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ج2، 1985م.
- أبو حمدان، سمير. الإمام محمد عبده: جدلية العقل والنهضة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1992م.
- الشيخ رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل، القاهرة: دار الكتاب العالمي، 1992م.
- جمال الدين الأفغاني وفلسفة الجامعة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب العالمي، 1992م.
- أبو زهرة، محمد. ابن تيمية (حياته وعصره وآراؤه الفقهية)، القاهرة: دار الفكر العربي، 1991م.
- الإمام الصادق: حياته وعصره... آراءه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- الميراث عند الجعفرية: مع ترجمة السيد الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق عليه السلام، بيروت: دار الرائد العربي، 1970م.
- محاضرات في أصول الفقه الجعفري، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1956م.
- أبو زيد، محمود. المختصر في تاريخ الفكر الاجتماعي، القاهرة: دار الغريب للطباعة والنشر، 1998م.
- أبو فارس، محمد عبد القادر. الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا، طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، 2001م.
- أحمد، رفعت سيد. الدين والدولة والثورة، كتاب الهلال، القاهرة، فبراير 1985م.
- أحمد، زكي: "مقاربات في الفكر والمنهج بين محمد إقبال ومالك بن نبي"، مجلة منبر الحوار، السنة 8، العدد 28 ربيع 1993م.
- أركون، محمد. الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة "هاشم صالح"، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 1996م.
- إسماعيل، حلمي محروس. تاريخ العرب الحديث من الغزو العثماني إلى نهاية

- الحرب العالمية الأولى، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1997م.
- إسماعيل، زكى محمد. نحو علم الاجتماع الإسلامي، الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، 1981م.
- إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. في النظرية السياسية من منظور إسلامي (منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1998م.
- الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده. مجموعة العروة الوثقى، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1983م.
- الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين، ترجمة "الشيخ محمد عبده"، القاهرة: مطبعة الرحمانية، د.ت.
- إقبال، محمد. تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، بيروت: دار آسيا للطباعة والنشر، 1985م.
- الأمدي، على بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة: مكتبة ومطبعة صبيح، ج2، 1968م.
- أمزيان، محمد محمد. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل جامعية، ط2، 1992م.
- أمين الخولي. المعجدون في الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة قضايا إسلامية (2)، 2000م.
- أمين، أحمد. المهدي والمهدوية، القاهرة: دار المعارف، 1951م.
- زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1965م.
- يوم الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1952م.
- أمين، جمعة. منهج الإمام البنا: الثوابت والمتغيرات، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2000م.
- أمين، عثمان. نظرات في فكر العقاد، القاهرة: مكتبة مصر، 1966م.
- الأندلسي، أبو يحيى محمد بن صمادح النجيب. تفسير الطبري "مختصر"، مزيلاً بكتاب لباب القول في أسباب النزول للسيوطي، القاهرة: مكتبة مصر، 1409هـ.
- الباحثني، مصطفى محمد. منهج القرآن في تقرير الأحكام، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع، ط1، 1984م.

- البخاري، محمد بن إسماعيل. فتح الباري في شرح صحيح البخاري: كتاب الفتن، المجلد4، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- البشري، طارق. بين الإسلام والعروبة، الكويت: دار القلم، ط1، القسم الأول، 1988م.
- في المسألة الإسلامية المعاصرة: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1996م.
- ابن نبي، مالك. الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دمشق: دار الفكر، 1985م.
- الظاهرة القرآنية. ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1985م.
- المسلم في عالم الاقتصاد. بيروت: دار الشروق، د.ت.
- إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي، القاهرة: مكتبة عمار، 1970م.
- بين الرشاد والتهيه، دمشق: دار الفكر، 1985م.
- تأملات، دمشق: دار الفكر، ط1، 1991م.
- دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1977م.
- شروط النهضة. ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي، القاهرة: مكتبة دار العروبة، ط2، 1961م.
- مشكلة الثقافة. ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، 1969م.
- ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية. ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ج1، 1985م.
- وجهة العالم الإسلامي. ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، ط2، 1970م.
- بن هبيرة، يحيى بن محمد. الإفصاح عن معاني الصحاح، تحقيق محمد محيي الدين الأصفر & كاظم طليب حمزة، الدوحة: وزارة الأوقاف القطرية، ج3، ط1، 1998م.
- البنا، حسن. حديث الثلاثاء للإمام حسن البنا، تسجيل أحمد عيسى عاشور، القاهرة: مكتبة القرآن، 1985م.
- خطب الجمعة للإمام الشهيد حسن البنا. بنها: دار الحكمة، ج1، 1999م.
- مجموعة رسائل الإمام الشهيد. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992م.

- مذكرات الدعوة والداعية. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1986م.
- نظرات في كتاب الله. جمع وتحقيق عصام تليمة، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 2002م.
- البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1985م.
- الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر: مشكلات الحكم والتوجيه. القاهرة: مكتبة وهبة، ط3، 1982م.
- منهج القرآن في تطوير المجتمع. القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1995م.
- بيرك، جاك. العرب بين الأمل والغد. ترجمة علي سعد، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1959م.
- البيضاوي، ناصر الدين ابن سعيد عبد الله الشيرازي. تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل). بيروت: دار الكتب العلمية، المجلد2، ط1، 1999م.
- بيومي، زكريا سليمان. التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين، دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1985م.
- تار، زولتان. النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع: الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية. دراسة وترجمة علي ليلة، القاهرة: د. ن، 1992م.
- التلمساني، عمر. الملهم الموهوب أستاذ الجيل حسن أحمد عبد الرحمن البنا. القاهرة: دار الأنصار، دت.
- تورين، آلان. نقد الحدائق. ترجمة أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م.
- تيرنر، براين. علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، بيروت: دار القلم، ط1، 1987م.
- تيماشيف، نيقولا. نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها. ترجمة محمود عودة وآخرون، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1983م.
- جارودي، روجيه. الإسلام دين المستقبل، ترجمة عبد المجيد بارودي، بيروت: دار الإيمان للطباعة والنشر، 1983م.
- جاكسون، روبير. حسن البنا الرجل القرآني. ترجمة أنور الجندي، القاهرة: دار العالم العربي، 1999م.

- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث. عمان: دار الشروق، 1988م.
- الجنحاني، الحبيب. دراسات في الفكر العربي الحديث. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990م.
- الجندي، أنور. الصحافة السياسية، دن، 1962م.
- نحو بناء منهج البدائل الإسلامية، القاهرة: دار الاعتصام، 1989م.
- الجندي، عبد الحليم. الإمام محمد عبده. القاهرة: دار المعارف، ط2، 1987م.
- جولدتسيهر، أغناص. العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي. ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط2، 1959م.
- الجوهري، محمد وآخرون. التغير الاجتماعي. قطر: دار قطر بن فجاءة، ط2، 1986م.
- الجوهري، محمد. الأنثروبولوجيا: أسس نظرية وتطبيقات عملية. القاهرة: دار المعارف، 1982م.
- جيب، هاملتون. بنية الفكر الديني في الإسلام. تعريب وتصدير عادل عوا، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، د. ت.
- الحاجري، محمد طه. جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، 1968م.
- حراذ، السيد رجب. مدخل التاريخ المصري الحديث. القاهرة: دار النهضة العربية، 1970م.
- الحسنی، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م.
- حسين، طه. مستقبل الثقافة في مصر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م.
- الحسيني، السيد. علم الاجتماع السياسي: المفاهيم والقضايا. القاهرة: دار المعارف، ط2، 1981م.
- الحسيني، السيد. فيبر والإسلام (عرض نقدي) لمؤلف تيرنر، (في) محمد الجوهري: الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، العدد2، القاهرة: دار المعارف، ط8، أكتوبر، 1987م.

- حلمي، مصطفى. قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي. الإسكندرية: دار الدعوة، ط1، 1991م.
- الحلوة، محمد علي. عقائد الإمامية برواية الصحاح الستة. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، 2000م.
- حمزة، محمد. دراسات الأحكام والنسخ في القرآن الكريم. دمشق: دار قبة، ط1، د.ت.
- حنفي، حسن. في فكرنا المعاصر. القاهرة: دار الفكر العربي، 1987م.
- موسوعة الدين والثورة في مصر (الدين والنضال الوطني). الكتاب (3)، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988م.
- حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة كريم عزقول، بيروت: دارالنهار للنشر، 1968م.
- الخراساني، محمد واعظ زادة. "التجديد في الفكر الإسلامي عند الإمامية في إيران والعراق" (بحث)، المؤتمر الثالث للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، 2002م.
- الخطيب، محمد عبد الله. الإمام حسن البنا: داعية.. مجاهداً.. شهيداً. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1999م.
- الخطيب، محمد كامل. الإصلاح والنهضة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، القسم2، 1992م.
- خلف الله، أحمد ربيع عبد الحميد. "الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين"، رسالة ماجستير، (منشورة)، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1984م.
- خوري، رثيف. الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي. بيروت: دار المكشوف، 1943م.
- دراز، محمد عبد الله. المختار من كنوز السنة النبوية. الدوحة: وزارة الأوقاف، 1996م.
- الدقس، محمد. التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق. عمان: دار مجدلاوي للنشر، ط2، 1996م.
- دكمجيان، ريتشارد هرير. الأصولية في العالم العربي، ترجمة عبد الوارث سعيد، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1992م.
- رزق، جابر. الدولة والسياسة في فكر حسن البنا. المنصورة: الوفاء للطباعة والنشر، 1985م.

- رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده في رسالة الواردات. القاهرة: مطبعة المنار، ط1، 1931م.
- . تفسير المنار. بيروت. دار المعرفة، ج1، ط2، د.ت.
- . محاورات المصلح والمقلد والوحدة الإسلامية. مصر: مطبعة المنار الإسلامية، 1324هـ.
- رضوان، فتحي. عصر ورجال. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ج2، ط1، 2003م.
- رمزي، عبد القادر هاشم. النظرية الإسلامية في فلسفة الدراسات الاجتماعية والتربوية. الدوحة: دار الثقافة، ط1، 1984م.
- رمضان، عبد العظيم. تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة (1927-1947). بيروت: الوطن العربي، 1973م.
- . جماعات التكفير في مصر: الأصول التاريخية والفكرية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م.
- رمضان، محمد الصالح وفضيل عبد القادر. إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس. الجزائر: دار الأمة، 1998م.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان. منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير. الرياض: مؤسسة الرسالة، ط2، 1983م.
- الرويشد، عبد الله سعد. الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التاريخ. القاهرة: رابطة الأدب الحديث، ج2، 1984م.
- زاهر، رفقي علي. "محمد عبده: جهوده السياسية وآراؤه الفلسفية"، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ب.ت.
- زايد، أحمد واعتماد علام. التغير الاجتماعي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992م.
- الزبيري، محمد العربي. الغزو الثقافي في الجزائر (1962-1982). الجزائر: المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986م.
- الزغي، محمد أحمد. التغير الاجتماعي بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي. بيروت: دار الطليعة، ط3، 1982م.
- زفروق، محمد حمدي. الإسلام في الفكر الغربي (عرض ومناقشة). القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط1، 1979م.

- الزين، سميح عاطف. مجمع البيان الحديث: تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط2، 1984م.
- سابق، السيد. فقه السنة. بيروت: دار الكتاب العربي، المجلد الأول، 1987م.
- السالوس، علي أحمد. عقيدة الإمامة عند الشيعة الإثناعشرية: دراسة في ضوء الكتاب والسنة. القاهرة: دار الاعتصام، ط2، 1992م.
- سعد الله، أبو القاسم. تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، ج1، 1985م.
- السعيد، رفعت. التأسلم السياسي وروافده (الإخوان المسلمين). القاهرة: كتاب الأهالي، إبريل 2002م.
- السكوت، حمدي. أعلام الأدب المعاصر في مصر (سلسلة بيوجرافية نقدية). عباس العقاد، القاهرة: دار الكتاب المصري، ط1، المجلد1، 1983م.
- السمالوطي، نبيل. الدين والتنمية في علم الاجتماع. الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، ط1، 1992م.
- السيد، رضوان. الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي وكذلك الاجتماعي. بيروت: دار اقرأ، 1988م.
- السيوطي، جلال الدين. الإتيقان في علوم القرآن. د. ن، ج2، 1978م.
- شاخت وبوزان. تراث الإسلام. ترجمة محمد زهير السهموري. الكويت: عالم المعرفة، القسم الأول، أغسطس 1978م.
- شتا، إبراهيم الدسوقي. الثورة الإيرانية الجذور- الأيديولوجية. بيروت: الوطن العربي، 1979م.
- الشرقاوي، عفت. في التفسير الإسلامي للتأريخ. القاهرة: دار الفردوس للطباعة، د.ت.
- شريعتي، علي. الإنسان في القرآن. ترجمة عباس الترحمان، بيروت: دار الروضة، 1992م.
- العوده إلى الذات. ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1986م.
- شريف، محمد بديع وآخرون. دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، القاهرة، جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية، د.ت.
- الشكعة، مصطفى. الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط3، 1992م.

- شلبي، أحمد. الفكر الإسلامي: منابعه وآثاره. القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1962م.
- شلبي، محمد مصطفى. المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه. بيروت: دار النهضة العربية، 1969م.
- شمتز، بول. الإسلام قوة الغد العالمية. ترجمة محمد شامة، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1974م.
- شمس الدين، محمد مهدي. بين الجاهلية والإسلام. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1975م.
- الشناوي، فهمي. الفكر السياسي عند الشيعة. بيروت: مؤسسة الفكر الإسلامي للثقافة والإعلام، ط1، 1991م.
- الشيخ، رأفت غنيمي. تاريخ العرب الحديث والمعاصر. القاهرة: دار الثقافة للنشر، 1986م.
- الصدر، محمد باقر. اقتصادنا. بيروت: دار المعارف للمطبوعات، 1991م.
- ———. التشيع ظاهرة طبيعية في إطار الدعوة الإسلامية. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1977م.
- ———. دروس في علم الأصول. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1978م.
- صعب، حسن. الإسلام وتحديات العصر. بيروت: دار العلم للملايين، ط6، 1983م.
- الطالب، عمار. آثار بن باديس. الجزائر: دار مكتبة الشركة الجزائرية، المجلد الأول، ط1، 1968م.
- طيبي، بسام. "الثقافة العربية المعاصرة على مفترق الطرق"، شؤون عربية، العدد1، مايو1982م.
- عارف، نصر محمد. نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، القاهرة: المعهد العالمي الإسلامي، سلسلة رسائل جامعية (6)، دار القارئ العربي، 1993م.
- ———. نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية الغربية "مقاربة ابستمولوجية".، فيرجينا: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، 1998م.
- العالم، يوسف حامد. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. فيرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991م.
- العالم، محمود أمين: "الجذور المعرفية والفلسفية للأدب العربي الحديث والمعاصر"، المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر 1988م.

- عبد الجبار، محمد. المجتمع (بحوث في المذهب الاجتماعي القرآني). بيروت: دار الأضواء، 1987م.
- عبد الحافظ، صلاح. منهج العقاد الفكري في أدبه الديني. القاهرة: دار المعارف، ج1، 1993م.
- عبد الحافظ، محمد مصطفى: "فلسفة المنهج التربوي بين حسن البنا وأبي الأعلى المودودي"، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، 1996م.
- عبد الحميد، محسن. تجديد الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1985م.
- منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1973م.
- عبد الخالق، فريد. الإخوان المسلمون في ميزان الحق. القاهرة: دار الصحوة للنشر، ط1، 1987م.
- عبد الرحيم، عبد الغفار. الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير. القاهرة: دار الأنصار، 1980م.
- عبد القادر، محمد أحمد. الفكر الإسلامي بين الاعتدال والغلو. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1994م.
- عبد المعطي، عبد الباسط. اتجاهات نظرية في علم الاجتماع. الكويت: عالم المعرفة، أغسطس 1981م.
- عبد الوهاب، بسام. معجم الأعلام، دمشق: الجفان والجابي للطباعة والنشر، 1986م.
- عبده، محمد. الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق وتعليق "عاطف العراقي"، القاهرة: سينا للنشر، 1987م.
- رسالة التوحيد. تحقيق محمود أبو رية، القاهرة: دار المعارف، ط5، 1977م.
- العروسي، محمود كامل. أشهر قضايا الاغتيالات السياسية. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1989م.
- عزام، محفوظ علي حسن. "نظرية التطور عند مفكرى الإسلام: دراسة مقارنة"، رسالة دكتوراة (غير منشورة)، جامعة القاهرة، دار العلوم، 1982م.
- عطار، أحمد عبد الغفور. العقاد، جدة: تهامة للنشر، ط1، 1985م.
- عطية، جمال الدين. علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، "سمنار منشور"،

- جامعة قطر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدوحة، 1988م.
- عطية، زينب. أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم، (كشاف موضوعي)، السنن الإلهية في الآفاق والأنفس والأمم، المنصورة: دار الوفاء، المجلد 1، ج1، 1995م.
- العقاد، عامر. العقاد: معاركه في السياسة والأدب. القاهرة: دار الشعب، د، ت. —. لمحات من حياة العقاد. القاهرة: دار الشعب، ط2، د.ت.
- العقاد، عباس. إبراهيم أبو الأنبياء، موسوعة عباس محمود العقاد، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، 1953م.
- أثر العرب في الحضارة الأوربية. القاهرة: دار المعارف، 1969م.
- أفيون الشعوب المذاهب الهدامة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
- الإسلام دعوة عالمية، القاهرة: دار الهلال، 1970م.
- الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله، (موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية)، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- الإنسان في القرآن الكريم. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- التفكير فريضة إسلامية. القاهرة: دار القلم، ط1، د.ت.
- الحكم المطلق في القرن العشرين. القاهرة: مطبعة البلاغ الأسبوعي، د.ت.
- الديمقراطية في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، 1952م.
- الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام. القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت.
- الفلسفة القرآنية. القاهرة: دار الهلال، 1970م.
- الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، (موسوعة عباس محمود العقاد)، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، د.ت.
- المرأة في القرآن. القاهرة: دار نهضة مصر، 1977م.
- أنا، القاهرة: دار المعارف، 1982م.
- حقائق الإسلام وأباطيل خصومه. القاهرة: دار القلم، ط2، 1962م.
- حقائق الإسلام وأباطيل خصومه. القاهرة: دار القلم، ط2، 1962م.
- حياة قلم، القاهرة: دار المعارف، 1983م.

- عبد الرحمن الكواكبي: الرحالة. بيروت: دار الكتاب العربي، 1969م.
- عبقرية المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث، (موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية)، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، د.ت.
- عبقرية عمر. القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.
- عبقرية محمد. القاهرة: دار نهضة مصر، 1977م.
- عقائد المفكرين في القرن العشرين. القاهرة: مكتبة الأنجلو، د.ت.
- على الأثير. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- فاطمة الزهراء والفاطميون. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، 3، 2003م.
- ما يقال عن الإسلام، (موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية)، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- مطلع النور أو طوابع البعثة المحمدية. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- العلواني، طه جابر. ابن تيمية وإسلامية المعرفة. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1994م.
- علي، حيدر إبراهيم: "ملاحظات في علم الاجتماع الديني"، (في) عبد الباسط عبد المعطي، ندوة الدين في المجتمع العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990م.
- علي، سباهنش. "التحولات السياسية في عهد معاوية بن أبي سفيان: دراسة لطبيعة العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد20، السنة (5)، هيرندون، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع 2000م.
- علي، سعيد إسماعيل. تاريخ الفكر التربوي في مصر الحديثة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، 1989م.
- علي، محمد كرد. الإسلام والحضارة العربية، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ج1، 1934م.
- القديم والحديث. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1925م.
- تاريخ الحضارة في القرون الوسطى والحديثة. القاهرة: مكتبة المحمودية التجارية، د.ت.
- غرائب الغرب، دمشق: مطبعة المقتبس، 1910م.
- عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، الجزء1، 1979م.

- _____ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، الجزء2، 1980م.
- _____ التراث في ضوء العقل. بيروت: دار الواحة، ط1، 1980م.
- _____ الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية. القاهرة: دار الشروق، ط1، 2003م.
- _____ تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة. القاهرة: كتاب الهلال، دار الهلال، أغسطس 1982م.
- _____ جمال الدين الأفغاني (الأعمال الكاملة)، الكتابات السياسية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، الجزء2، 1981م.
- _____ مسلمون ثوار. القاهرة: دار الشروق، ط3، 1988م.
- _____ معالم المنهج الإسلامي. القاهرة: دار الشروق، ط1، 1991م.
- عمر، إبراهيم أحمد. فلسفة التنمية رؤية إسلامية. فيرجينيا: العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية (4)، ط2، 1992م.
- عودة، محمود. أساليب الاتصال والتغير الاجتماعي، دراسة ميدانية في قرية مصرية. القاهرة: سلسلة عالم الاجتماع المعاصر، ط2، الكتاب3، 1981م.
- عويس، عبد الحليم. التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون. الدوحة: كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1996م.
- غانم، إبراهيم البيومي. الفكر السياسي للإمام حسن البنا "دراسة للتفاعل بين الفكر والحركة في الواقع السياسي المصري"، (رسالة ماجستير غير منشورة)، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1990م.
- غيث محمد، عاطف. تاريخ النظرية في علم الاجتماع واتجاهاتها المعاصرة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1985م.
- _____ قاموس علم الاجتماع. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م.
- فؤاد، نعمات أحمد. الجمال والحرية والشخصية الإنسانية في أدب العقاد. القاهرة: دار المعارف، 1983م.
- فانون، فرانتز. معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، القاهرة: دارالجمهورية للطباعة، ط1، 1990م.
- الفريد سكاون بلنت. التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر. القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، 1981م.
- الفقيه، محمد جواد. الفكر الإسلامي. بيروت: دار الأضواء، ط1، 1993م.

- الفيومي، محمد إبراهيم. في مناهج تجديد الفكر الإسلامي (التقريب بين المذاهب)، القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 2001م.
- القرضاوي، يوسف. الإخوان المسلمون: 70 عاماً في الدعوة والتربية والجهاد. القاهرة: مكتبة وهبة، 1999م.
- ____. السنة مصدر للمعرفة والحضارة. الدوحة: مركز بحوث السنة والسيرة، جامعة قطر، 1995م.
- القريشي، علي. التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي: منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1989م.
- القزويني، علاء الدين. الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإنسانية. القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 1986م.
- ____. الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1985م.
- القط، خالد على عباس. "الله والإنسان في تراث العقاد"، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، 1995م).
- قطب، سيد. في ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق، ط13، ج6، 1987م.
- قميحة، جابر المتولي: "منهج العقاد في التراجم الأدبية"، (رسالة دكتوراة غير منشورة)، كلية دار العلوم، قسم الدراسات الإسلامية، جامعة القاهرة، 1979م.
- ____. الإمام الشهيد حسن البنا بين السهام السوداء وعطاء الرسائل، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1988م.
- الميلاد، زكي. الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد. بيروت: دار الصفوة، ط1، 1992م.
- الكاتب، أحمد. تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، لندن: دار الشورى للدراسات والإعلام، ط1، 1997م.
- الكتاني، محمد. جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط1، 1991م.
- كريم، سامح. إسلاميات، بيروت: دار القلم، ط2، 1977م.
- ____. قمم وأفكار إسلامية. القاهرة: دار الوفاء للنشر، 1984م.
- كوثراني، وجيه: "هكذا تكلم علي شريعتي، وهكذا تكلم عنه فاضل رسول،

- علاقة شهيدين في المنفى"، (مقال)، بيروت، مجلة منبر الحوار، دار الكوثر، العدد 14، 1989م.
- لويس، برنار. لغة السياسة في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتا، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1993م.
- ليلة، علي. العالم الثالث قضايا ومشكلات، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985م.
- النظرية الاجتماعية المعاصرة: دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع "الأنساق الكلاسيكية"، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1991م.
- مؤنس، حسين. الشرق الإسلامي في العصر الحديث، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط2، 1938م.
- مان، ميشيل. موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة "عادل الهواري & سعد عبد العزيز"، الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1994م.
- متحده، روي. الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول، ترجمة "أشرف الكيلاني"، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003م.
- بردة النبي: الدين والسياسة في إيران. ترجمة رضوان السيد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003م.
- متولى، محمد. الإخوان المسلمون والعمل السياسي: دراسة تاريخية، القاهرة: الفجر للطباعة، 1989م.
- مجمع البحوث الإسلامية. التوجيه الاجتماعي في الإسلام، القاهرة: المتحدون العرب للتجارة، 1972م.
- مجموعة من الباحثين: تطور الفكر السياسي، طرابلس: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ط2، 1990م.
- المحاسبي، الحارث بن أسد. العقل وفهم القرآن، تحقيق "حسين القوتيلي"، بيروت، دار الكندي، ط3، 1982م.
- المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914، (الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية)، بيروت: الأهلية للنشر، ط2، 1978م.
- محمد يحيى، ياسين. المجتمع الإسلامي في ضوء فقه الكتاب والسنة، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1984م.

- محمد، فاطمة إسماعيل. القرآن والنظر العقلي. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 2000م.
- محمود، عبد الحليم. الإسلام والعقل، القاهرة: دار المعارف، 1980م.
- محمود، عبد القادر. الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ط2، 1986م.
- محمود، علي عبد الحليم. في فقه الإصلاح والتجديد عند الإمام حسن البنا " ركن الإخلاص في مجالات العمل الإسلامي"، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1، 1994م.
- مذكور، إبراهيم. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1979م.
- المرسي، كمال الدين عبد الغني. الإمام محمد عبده وأثره في تجديد الفقه الإسلامي، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ط1، 2001م.
- مصطفى، هالة. الإسلام السياسي في مصر- من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، ط1، 1992م.
- المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، بيروت: دائر الغدير للطباعة والنشر، 1973م.
- المعجم الوسيط: ج2، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ط3، 1985م.
- المغربي، عبد القادر. جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1987م.
- المغربي، كاريمان. الإخوان المسلمون من حسن البنا إلى سيد قطب، ك المغربي، القاهرة: 1977م.
- مغنية، محمد جواد. الشيعة في الميزان، بيروت: دار الشروق، د.ت.
- مفتي، محمد أحمد والوكيل، سامي صالح. النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية، (دراسة مقارنة)، القاهرة: كتاب الأمة، مؤسسة أخبار اليوم، يوليو 1990م.
- المقالح، محمد محمد: "جماعة الإخوان المسلمين: الخلفية العقائدية للموقف من الحاكم"، ورقة عمل، ندوة "الأصوليات الدينية وحوار الحضارات"، اليمن: المركز العام للدراسات والبحوث والإصدار، ج2، الإسلاميون في اليمن، 12-16 يونيو 2002م.

- الملتاوي، حسن. فلسفة التقدم عند العقاد: فلسفة التاريخ، القاهرة: مشروع النهضة، العربي للنشر، ط1، 1996م.
- المنتدى الإسلامي. التجديد في الإسلام، لندن: كتاب المنتدى الإسلامي، ط2، ج1، 1990م.
- منسي، محمد قاسم: "تغير الظروف وأثره في اختلاف أحكام الشريعة"، رسالة دكتوراة (غير منشورة)، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 1989م.
- المنوفى، محمد إبراهيم: "التغير الثقافي في أدب عباس محمود العقاد: أصوله ووسائله التربوية"، رسالة دكتوراة (غير منشورة)، جامعة طنطا، قسم أصول التربية، كلية التربية، 1991م.
- مهران، محمد بيومي. دراسات تاريخية من القرآن الكريم، بيروت: دار النهضة العربية، 1988م.
- المودودي، أبو الأعلى. تفهيم القرآن، تعريب أحمد إدريس، بيروت: دار الشروق، ج1، 1988م.
- _____. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، دمشق: دار الفكر، 1989م.
- مورو، محمد. هكذا تكلم حسن البنا. القاهرة: دار الروضة للنشر، 2000م.
- الموسوي، السيد عبد الرسول. الشيعة في التاريخ. القاهرة. مكتبة مدبولي، 2000م.
- موسى، فرح. خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين (الحركات الإسلامية المعاصرة بين القبض والبسط): نقد وتحليل. بيروت: دار الهادي، 1995م.
- ميلنز، رايت. الخيال العلمي الاجتماعي، ترجمة عبد الباسط عبد المعطي وعادل الهواري، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1987م.
- النشار، علي سامي. الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط8، ج1، 1981م.
- نعيم، سمير. النظرية في علم الاجتماع: دراسة نقدية، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1979م.
- النقاش، رجاء. عباس العقاد بين اليمين واليسار. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1996م.

- الهاشمي، علال. الإسلام وأيديولوجيا الفكر المعاصر، تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1984م.
- هويدي، فهمي. حتى لا تكون فتنة، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1989م.
- هيكل، محمد حسين. الحكومة الإسلامية، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1975م.
- . حياة محمد. القاهرة: دار المعارف، ط10، 1969م.
- الواعي، توفيق يوسف. الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين. القاهرة: مكتبة المنار الإسلامية، ط1، 2001م.
- الورداني، صالح. عقائد السنة وعقائد الشيعة، القاهرة: مدبولي الصغير، ط1، 1995م.

المراجع الأجنبية

- Abdul Hakim, Khalifa. *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs to Practical Life*. Lahore: The Institute of Islamic Culture, 1953.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. London: Oxford University Press, 1933.
- Al-Sayyid, Afaf Lutfi. *Egypt's Liberal Experiment: 1922-1936*. Los Angeles: University of California Press, 1977.
- Appelbaum, Richard P. *Theories of Social Change*. Chicago: Markham, 1970.
- Arberry, A. J. and Rom Landau, eds. *Islam Today*. London: Faber and Faber, 1943.
- Asghar Khan, Mohammad, ed. *Islam, Politics, and the State: The Pakistan Experience*. New Jersey: Zed Books, 1985.
- Ayoub, Mahmoud M. "Islam Between Ideals and Ideologies: Toward a Theology of Islamic History," in Stowasser, Barbara Freye (Editor). *The Islamic Impulse*. London: Croom Helm, 1987.
- Beckford, James A. and Thomas Luckmann, eds. *The Changing Face of Religion*. London: Sage, 1989.
- Berque, Jacques. *Egypt: Imperialism and Revolution*. Trans. Jean Stewart. London: Faber & Faber, 1972.
- Bogardur, Emory Stephen. *The Development of Social Thought*. E.S.B: 1960.
- Borgatta, Edgar F., ed. *Encyclopedia of Sociology*. Volume 4. New York: Macmillan Reference USA, 2000.
- Caldarala, Carlo. *Religions and Societies: Asia and the Middle East*. Berlin: Mouton, 1982.

- Cave, Sydney. *An Introduction to the Study of Some Living Religions of the East*. New York: Charles Scribner's Sons, 1922.
- Cohen, Percy S. *Modern Social Theory*. London: Heinemann, 1978.
- Commins, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Donahue, John J. ed. and John L. Esposito ed. *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Esposito, John L. *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press, 1987.
- Esposito, John L. *The Iranian Revolution: Its Global Impact*. Miami: Florida International University Press, 1990.
- Esposito, John L., ed. "Religion and Sociopolitical Change," in *Islam and Development*. New York: Syracuse University Press, 1980.
- Fairchild, Henry Pratt, ed. *Dictionary of Sociology and Related Sciences*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1974.
- Gellner, Ernest, ed. *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, and Industrialization: The Southern Shore of the Mediterranean*. Berlin: Mouton Publishers, 1985.
- Gibb, Hamilton A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- Giddens, Anthony. *Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Gill, Robin, ed. *Theology and Sociology: A Reader*. New York: Paulist Press, 1990.
- Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*. New York: Pantheon Books, 1983.
- Giner, Salvador. *Sociology*. London: Martin Robertson & Co., 1982.
- Grunebaum, G. E. Von. *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. New York: Vintage Books, 1962.
- Heper, Metin and Raphael Israeli. *Islam and Politics in the Modern Middle East*. London: Croom Helm, 1984.
- Hillal, Ali E, ed. *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger, 1982.
- Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. New York: Routledge, 1989.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age (1798 -1939)*. London :Oxford University Press, 1962.
- Hourani, Albert. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- John L. Esposito, ed. *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1980.

- Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. University of California Press and Berlin: Mouton, 1985.
- Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Los Angeles: University of California Press, 1966.
- Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. Chicago: Open Court, 1993.
- Lia, Brynjan. *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: the Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*. UK: Garnet Publishing, Ltd., 1998.
- Lichtenstadter, Ilse. *Islam and the Modern Age: An Analysis and an Appraisal*. New York: Bookman Associates, 1960.
- Marshall, Gordon, ed. *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. London: Oxford University Press, 1969.
- Nagel, Tilman. *The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000.
- Nanji, Azim. *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1997.
- Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Life and Thought*. Albany: State University of New York Press, 1981.
- Nordskog, John Eric. *Social Change*. New York: McGraw-Hill, 1980.
- Nuseibeh, Hazem Zaki. *The Ideas of Arab Nationalism*. New York: Cornell University Press, 1956.
- Pullapilly, Cyriac K., ed. *Islam in the Contemporary World*. Indiana: Crossroads Books, 1981.
- Roberts, Keith A. *Religion in Sociological Perspective*. California: Wadsworth, 1990.
- Rogers, Everett. *Communication Strategies for Family Planning*. New York: The Free Press, 1973.
- Saeed, Javaid. *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt, and Turkey*. London: Praeger, 1994.
- Sills, David H, ed. *The International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 9. New York: Macmillan and the Free Press, 1972.

- Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. New Jersey: Princeton University Press, 1957.
- Smith, Wilfred Cantwell. *On Understanding Islam: Selected Studies*. New York: Mouton, 1981.
- Stowasser, Barbara Freyer, ed. *The Islamic Impulse*. London: Croom Helm, 1987.
- Swanson, Guy E. *Social Change*. London: Scott, Foresman, and Co., 1971.
- Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. London: Westview Press, 1988.
- Unger, M. F. *Unger's Bible Dictionary*. Chicago: Moody Press, 1970.
- Vatikiotis, P. J. *The Modern History of Egypt*. London: Cox & Wyman, 1969.
- Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. London: Westview Press, 1982.

مراجع المواقع الإلكترونية

- A Brief Biography of Dr. Ali Shariati. www.shariati.com/biography.
- Iqbal, Muhammad. www.shariati.com/igbal.ht.2000/06/25.
- Sharaiti, Ali. A Manifestation of Self-Reconstruction and Reformation
- Sharaiti, Ali. Civilization and Modernization," *Reflecitons of Humanity*." www.shariati.com.
- Sharaiti, Ali. Hajj (Pilgrimage). www.shariati.com/books,1997-2003.00/06/25 www.shariati.com.
- Sharaiti, Ali. Islamolgoy. www.shariati.com.08/06/25.
- Sharaiti, Ali. Selection and/or election. www.shariati.com/books,1997-2003.
- Sharaiti, Ali. The Philosophy of Supplication, part2. www.shariati.com.
- أحمد زين الدين: مقال. www.maaber.50meg.com/2002/1/21.
- محمد باقر الصدر: مقال الأساس الإسلامي لخطى الخلافة والشهادة www.Islamic.dawa.party.Org/Sdr/1/Sdir-1-K.
- محمد زيدان: علي شريعتي بين دين الملوك ودين العامة مقال www.islamonline.net/Arabic/famous/2004/05/19.
- يوسف عزيزي: بين شريعتي وأغاجري ومراكز النفوذ الديني، تحديات إمامة. www.azaman.com/articles/72007/7/5.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة، أنشئت
في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر
الهجري (1401 هـ - 1981 م)

من أهدافه:

❖ توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تاصيل قضايا
الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع
بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.

❖ استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية
للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم
الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر
الإسلامي.

❖ إصلاح متاهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة
من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه
مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم
الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها،

❖ عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية
المتخصصة.

❖ دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز
البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.

❖ توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا
الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية
والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة،
كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد
من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في
مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought

P.O. Box 669, Herndon, VA 20172, USA

Tel: (1-703) 471 1133 · Fax: (1-703) 471 3922

URL: www.iiit.org · E-mail: iiit@iiit.org



هذا الكتاب

اعتمدت الدراسات الحديثة التي تناولت التغير الاجتماعي الإسلامي على المفاهيم الغربية في التفسير والتحليل، حتى بات من الضروري أن يعاد النظر في الأطر المرجعية التي تقوم عليها الدراسات في هذا المجال.

يقدم هذا الكتاب رؤية تحليلية نقدية لقضية التغير الاجتماعي في التصور الإسلامي الحديث ويفسر التغير الاجتماعي في ضوء نصوص مصادر الوحي - القرآن الكريم والسنة النبوية - وينطلق منها في تحليله لتصورات أبرز تيارات الفكر الإسلامي الحديث في التغير الاجتماعي، حيث يرصد أربعة تيارات مهمة أثرت في الحركة الفكرية الإسلامية الحديثة وهي: التيار التجديدي العقلي، وتيار التغيير الثوري الحركي، والتيار التحرري الإسلامي، والتيار الشيعي الحديث. وفي هذا الإطار يناقش عدداً من المتغيرات الأساسية كمكانة التغير الاجتماعي، وطبيعته ومنطلقاته، والآليات التي تتولى إحداث التغيير، وأنماط ومتغيرات التغيير الاجتماعي وضوابطه، وموقف تيارات الفكر الإسلامي الحديث من غاية التغير الاجتماعي. كما يقدم الكتاب نظرة نقدية لكفاءة المنظور الإسلامي في دراسة التغير الاجتماعي.



١٩٨١م - ١٤٠١هـ
1401AH - 1981AC



مكتبة
مؤهن قريش

مركز الفكر الإسلامي
مكتبة قريش
www.maktabatqaryish.com

ISBN 1-56564-349-6



9 781565 643499