تجديد الخطاب الحضاري في مصر ومشروع النهضة

الأستاذ الدكتور. عصمت حسين سيد نصار

أستاذ الفلسفة

وكيل كلية الآداب . جامعة بني سويف

لشئون التعليم والطلاب

- ليسانس الآداب من قسم الفلسفة . كلية الآداب . جامعة القاهرة ،عام 1982
- ماجستير في الفلسفة الإسلامية المعاصرة بجامعة أسيوط فرع سوهاج . عام 1991
- دكتوراه في الفلسفة الإسلامية و الفكر العربي الحديث جامعة الزقازيق فرع بنها . عام 1995
- تعمل حاليًا وكيل كلية الآداب . جامعة بني سويف لشئون التعليم والطلاب . عام 2011

المستخلص:

يدور متن البحث حول ضبط مصطلح التجديد مع استعراض المفاهيم المتباينة التي انتجتها الاتجاهات الفكرية الحديثة والمعاصرة، ثم تطرق البحث إلى غاية الخطاب التجديدي واسس المشروع الحضاري والعلل المباشرة لإخفاقه في الوصول إلى غايته ، واخيرا سبل استئناف الخطاب وإعادة بنـاء المشروع على أسس تجمع بين ثوابت الهوية ومتطلبات الواقع المعايش.

الكلمات الدالة: *الخطاب الديني ، المشروع الحضاري ، الاتجاه المحافظ الرجعي ، الاتجاه التغريبي، الاتجاه المحافظ المستنير ، الاتجاه العلماني الليبرالي.*

رقم تصنيف ديوي: ١٨٩.٠٩٢

Abstract:

The core of this article argues controlling the renewal terminology in addition to surveying the different concepts which the modern and contemporary intellectual concepts produced. The research also investigates the purpose of renewal discourse, the bases of cultural project, and the direct causes which lead to its inability to reach to its purpose. Eventually, it deals with the ways through which we can resume discourse, rebuild the project on bases that adds identity constants to the demands of real life.

Descriptors:

Cultural project, the conservative reactionary trend, the westernizing trend, the conservative enlightened trend, the secular liberal trend.

Dewey Class. Num.: 189.092

الاستشهاد المرجعي:

نصار، عصمت (٢٠١٢). تجديد الخطاب الحضاري في مصر ومشروع النهضة . ــ حولية كلية الآداب . جامعة بني سويف . ــ مج١ (٢٠١٢) . ــ ص ص ١٥ : ٦٧.

أولاً :- مراجعات منهجية:-

مازالت الكتابات المعاصرة المعنية بالفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر مختلفة فيما بينها حول مفهوم التجديد ومقوماته وأبعاده واتجاهاته وقضاياه ، فنجد بعضها يؤكد على أن خطاب التجديد الذي انطلق من مصر لا يمكن رده كله إلى العقلانية الغربية ولا الليبرالية الملحدة ولا إلى الوضعية المادية فحسب ، بل هو مزيج من وعي الذات المصرية بتخلفها ومدي تقدم الآخر المتمثل في قوى الاحتلال الغربي، الأمر الذي أثر في بنية الخطاب الحضاري الذي أنتجه المجددون في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ويستثني منهم أصحاب الخطاب الديني الذين شيدوا أنساقهم الإصلاحية عقب اصطدامهم بالأخر المحتل المتمثل في الحملة الفرنسية والاحتلال الانجليزي ، الذي حمل معه جذور العلمانية لغرسها في بنية الثقافة الإسلامية، ويؤكد أنصار هذا الرأي أن الخطاب الديني المصري الحديث ، قد جنح بعض الشيء عن أصول منطلقاته الدينية ، ويبدوا ذلك في استحسان " **رفاعة الطهطاوي** (١٨٠١ -١٨٧٣م)" و"**عبد الله النديم** ١٨٤٥ - ١٨٩٦" و"**محمد عبده** ١٨٤٩ - ١٩٠٥ " لبعض مظاهر المدنية الفرنسية "الاعتزاز بالوطنية القومية_ الحياة البرلمانية_ القوانين الوضعية"، مع تأكيدهم على إمكانية التوفيق والتأليف بين الأصول الشرعية والأسس المدنية، وحرية المرأة.

وينظر أنصار هذا الاتجاه إلى(**عبد العزيز جاوييش** ١٨٧٦ - ١٩٢٩_ **أمين الرافعي** ١٨٨٦ - ١٩٢٧ _ **مصطفى صادق الرافعي** ١٨٨٠ - ١٩٣٧) والأخوان المسلمون (**حسن البنا** ١٩٠٦ -١٩٤٩ ، **سيد قطب** ١٩٠٣ -١٩٦٦ ،عبد القادر عودة ١٩٠٦ -١٩٥٤) باعتبارهم الممثل الأول للفكر السلفي الذي اضطلع لتجديد الفكر الديني والتمسك بالهوية الإسلامية،وعلى النقيض من ذلك يعتبر أنصار هذا الاتجاه أن رفاعة الطهطاوي **وأحمد لطفي السيد** ١٨٧٢ - ١٩٦٣ ومدرسة الجريدة **وطه حسين** ١٨٨٩ - ١٩٧٣ **وعلى عبد الرازق** ١٨٨٨ -١٩٦٦ خير ممثل للاتجاه التغريبي الذي دعي إلى فصل الدين عن

الدولة وجعل الوطنية المصرية هي الحجر الأساس لتجديد الخطاب الحضاري ، ويعتقد العديد من الكتاب أن هذا التيار الأخير هو الذي كانت له الغلبة في إعادة بناء العقلية المصرية على أسس علمانية[١].

وتفرق العديد من الكتابات المعاصرة بين مصطلح تجديد الخطاب الإسلامي وتجديد الفكر الديني ، وتؤكد إن المصطلح الأول يعبر عن الاتجاه السلفي السني الذي عمد إلى إحياء الثابت من العقيدة والاعتماد على الموروث الفقهي في الاجتهاد والتعويل على النقل في معالجة مشكلات الواقع وذلك لأن الإسلام يصلح لكل العصور واستخدام القوة لتطبيق الشرع والتأكيد على مبدأ حاكميه الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعزوف تماماً عن لجاجة علم الكلام وأباطيل الفلسفة والبدع الغربية .

أما المصطلح الثاني " تجديد الفكر الديني" فيمكن إدراجه في باب التجديد البدعي الذي يمثله محمد عبده ومدرسته ويبدوا ذلك في تقديمهم العقل على ظاهر النص وتأويل الآيات والأحاديث في تفسيراتهم واقتباس العديد من النظم الغربية الغربية عن الإسلام[٢]، ويعد (محمد البهي ١٩٠٥ - ١٩٨٢ [٣]_محمد محمد حسين ١٩١٢ - ١٩٨٢[٤]_ أنور الجندي ١٩١٧ - ٢٠٠٢[٥] _ أبو الحسن على الحسني الندوي ١٩١٣ - ١٩٩٩[٦]_ محمود شاكر ١٩٠٩ - ١٩٩٧ [٧]_ محمد جلال كشك ١٩٢٩ - ١٩٩٣[٨]) خير ممثل لهذه الرؤية وتلك القراءة وهذا الحكم ، ذلك الذي جانب الصواب في مواضع كثيرة في تحليلاته ونقضاته ويبدوا ذلك في: -

- ❖ جعله الحملة الفرنسية بمثابة اللحظة الحاسمة بين طور التخلف وتأسيس خطاب النهضة، الأمر الذي تدحضه الواقعات التاريخية ،فلم تكن مصر في عزلة حضارية ولا شاغرة من العلوم العصرية والعقلية ،بل كانت بذور النهضة راسخة في بنية ثقافة النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ولاسيما في الحلقات العلمية التي كان يعقدها التجار المصريون في منازلهم [٩] نذكر منها: -

❖ مجلس حسن بن إبراهيم الجبرتي ت١٧٧٤ وكان مجلساً علمياً تدرس فيه علوم الطب والفلك والحساب والهندسة_ مجلس احمد بن محمد الشرايبي ت ١٧٥٩م وكان بمثابة مكتبة عامة يطالع فيها طلاب العلم خزانة الكتب التي أعدها صاحب المجلس _ مجلس الحكيم الهندي وقد أسسه الشيخ حسام الدين الهندي ت ١٧٨٢ م وكان يعقد في دار تلميذه الشيخ احمد الدمنهوري وهو من أهم المجالس التي تناولت العلوم العقلية في هذه الآونة، وذلك لإلمام صاحبه بالطب والحساب والفلك والهندسة والمنطق والفلسفة _ مجلس الزبداني وقد أسسه الشيخ محمد الزبداني عام ١٨٤٧م وهو من أهم المجالس التي كانت تجمع بين العلماء المستشرقين الأوربيين وبين العلماء المصريين، وكان قاصرا على مناقشة القضايا العلمية الدقيقة، والأمور الحرفية الخاصة ببعض الصنائع اليدوية والمسائل الطبية، وقد نقل المستشرقون المترددون على هذا المجلس العديد من طرائق صاحبه في تسيير طواحين الهواء، ورفع المياه، والرسم على البلاط، وزخرفة المباني إلي أوروبا _ مجلس أحمد باشا كور في الفترة الممتدة من عام ١٧٤٨:١٧٥٠م وكان من أهم المجالس العلمية التي ناقشت خطة تجديد وتحديث المناهج الأزهرية وإدراج العلوم العصرية فيها".

❖ كما تشهد بذالك المؤلفات العلمية والعقدية التي ظهرت في هذه الآونة منها: "كتاب سلم المنارة في تقويم السبعة كواكب السيارة لـ رضوان أفندي الفلكي ت ١٧٠٠م _ كتاب خلاصة المنطق لـ عبد السلام بن عمر المراديني ت ١٨٤٣م _ كتاب الصواعق و الرعود للـــــرد على ابـن سعود لـ عبد الله بن داود الزبيري ت ١٨١٠م _ كتاب الفصل في الخطاب في رد ضلالة ابن عبد الوهاب لـ أحمد بن علي البصري القباني ت نحو ١٨٠٥م _ كتــاب كنــز الدرر في أحوال منازل القمر لـ يوسف بن عبد الله الكلارجي ت ١٧٤٠م _ كتاب نزهة النفس بتقويم الشمس لـ رمضان بن صالح الخوانكي ت ١٧٤٥م _ كتاب منتهى التصريح بمضمون القول الصريح في علم التشريح لـ أحمد الدمنهوري ت ١٧٧٨م _ كتاب الطبيب لـ إبراهيم الزمزمي ت ١٨٨١م".

❖ كما كان من الأصوب _ لأنصار هذا الرأي _ القول بأن اللحظة الفاصلة لبدأ خطاب التجديد ومشروع النهضة في مصر قد تمثلت في السلطة الداعمة للخطاب الإصلاحي وتفعيل المشروع الحضاري، وقد حدث ذلك على يد محمد على وابنه إبراهيم وحفيده إسماعيل _ مع تسليمنا بأن دوافعهم لم تكن وطنية أو تنويرية خالصة _ ثم تولت الطبقة الوسطي المصرية تفعيل مشروع النهضة في النصف الأول من القرن العشرين بدعم من الرأي العام التابع ، أضف إلى ذلك أن الأثر الثقافي والسياسي الذي نسب إلى الحملة الفرنسية لا يمكن التعويل عليه في صياغة خطاب النهضة المصرية ، وقد برهنت على ذلك الكثير من الدراسات المعاصرة [١٠].

❖ ويؤخذ على هاتيك القراءة أيضا التقسيم غير الدقيق للمفكرين المصريين فعلى سبيل المثال: - لم يكن عبد العزيز جاويش من دعاة الوحدة الإسلامية على المنحى الوهابي ، بل كان متأثراً بدعوة جمال الدين الأفغاني للجامعة الإسلامية التي لا تتعارض مع مبدأ الوطنية" **اتحاد الأقطار الإسلامية في عصبة أمم**" ،كما أن اتهام خطاب الطهطاوي ومحمد عبده بأنه لم ينطلق من رغبتهما في تجديد الفكر الديني يحتاج إلى مراجعة ، و اتهام لطفي السيد ومدرسة الجريدة بأنهم رأس الاتجاه العلماني يعد من المغالطات الشائعة فلم يعترض لطفي السيد على ثابت من الثوابت العقدية ، بل صرح في غير موضع من كتاباته بأن مبدأ الشورى في الإسلام أكثر واقعية وحرية من الدساتير الوضعية ، وكان اعتراضه الوحيد هو خلط الفكر الديني بالفكر السياسي ورفضه "الدولة الدينية" وذلك لأنها مخالفة للأصول الإسلامية ، فليس في الإسلام سلطة كهنوتية ثيوقراطية[١١].

❖ أما كتابات **قاسم أمين** ١٨٦٥ - ١٩٠٨ وطه حسين وعلى عبد الرازق و**إسماعيل مظهر** ١٨٩١ - ١٩٦٢ و**ذكي نجيب محمود** ١٩٠٥ - ١٩٩٣ الجانحة لم تخرجهم من الاتجاه المحافظ المستنير فلم يصرح أحدهم بالكفر أو

بإنكار أصل من أصول الدين ، بل كانت اجتراءاتهم في سياقات يرد معظمها أما إلى جهل بعضهم بحقيقتها الشرعية أو مسايرتهم لكتابات غلاة المستشرقين.

وإذا ما تناولنا رواد النهضة المصرية الحديثة ، سوف نجد أن معظمهم ينتمي إلى الاتجاه المحافظ المستنير، إما الاتجاه "التغريبي والاتجاه الجامد الرجعي" فكان غريبين عن البنية الثقافية المصرية، فقد قاد الأول سلامة موسي ١٨٨٧ -١٩٥٨ **ومحمود عزمي** ١٨٨٩ - ١٩٥٤ **وحسين فوزي** (السند باد) ١٩٠٠ -١٩٨٨ وعزيز مرهم **وإسماعيل أحمد أدهم** ١٩١١ -١٩٤٠ ، وقد تأثر جميعهم بالاتجاه العلماني الإلحادي الأوروبي من جهة وبكتابات فرح أنطوان ١٨٧٤ - ١٩٢٢ **وشبلي شميل** ١٨٥٣ - ١٩١٧ **وشاهين مكاريوس** ١٨٥٣_١٩١٠م وفرنسيس مراش ١٨٣٦ - ١٨٧٣ ، وغيرهم من المهاجرين الشوام المناهضين لسلطة الكنيسة الكاثوليكية من جهة آخري. وكان يمثل الاتجاه الجامد الرجعي الشيخ **مصطفى صبري** ١٨٦٩ - ١٩٥٤ والشيخ **عيسى منون** ١٨٨٩ - ١٩٥٦ **ومحب الدين الخطيب** ١٨٨٦ - ١٩٦٩ وجميعهم قد تأثر بالاتجاه الوهابي المغاير بطبيعة الحال لوسطية الأزهريين[١٢].

وإذا نظرنا لتصنيف أصحاب القراءة السابقة لاتجاهات الفكر المصري الحديث سوف نجده أيضا لا يخلوا من الاضطراب فخطاب **حسن العطار** ١٧٦٦ - ١٨٣٤ورفاعة الطهطاوي **وعلى مبارك** ١٨٣٣ -١٨٩٣ ومحمد عبده وتلاميذه كان يعبر عن الاتجاه المحافظ المستنير الذي جمع بين الأصالة والمعاصرة والعقل والنقل والدين والعلم ، وذلك تلبية لاحتياجات الواقع، ولم يكن مناهضاً لأصحاب الخطاب الديني الذي كان يمثلهم عبد العزيز جاويش **ومحمد رشيد رضا** ١٨٦٥ -١٩٣٥ ، فكلاهما قد تتلمذ على مدرسة **جمال الدين الأفغاني** ١٨٣٨ - ١٨٧٩ ومحمد عبده، ولم يرفض المدنية الغربية ولا العلوم العصرية، بل جاءت مواطن الخلاف نتيجة للمساجلات السياسية أو المواقف الحزبية أو التباين في قراءة الواقع ، أما الأسس المنهجية فكانت راسخة في العقل الجمعي الذي شكل هذا الاتجاه.

أما الاتجاه الذي وصف بالعلمانية الليبرالية وكان يمثله قاسم أمين ولطفي السيد ومدرسة الجريدة فهو أيضا لم يخرج عن القاعدة التوفيقية التي تجمع بين الأصول الشرعية ومناهج المدنية الحديثة _ كما اشرنا _ ويبدوا ذلك في اضطلاع هذا الاتجاه بالدفاع عن الثوابت العقدية ضد هجمات المستشرقين ، وتأكيده على أن الدين الإسلامي هو القاعدة الأساسية للتقدم والنهوض بالأمة.

ويتراء لنا أن كتابات **محمد البهي وأنور الجندي** وما تبعها من الدراسات المعاصرة لم تقرأ خطاب التجديد في مصر مكتملاً بل راحت تبحث عن موقف هذا أو ذاك من قضية الوطنية والقومية والرابطة الإسلامية وطبيعة العلاقة بين الدين والدولة وقضية السفور والحجاب ولم تناقش باقي قضايا النهضة والتجديد ، الأمر الذي انعكس بطبيعة الحال على تصنيفهم السابق .

والحق أن المفكرين المصريين الذين أخذوا على عاتقهم تجديد الخطاب الديني وتحديث المشروع الحضاري لم يختلفوا فيما بينهم ألا على القضايا الفرعية أما الاتجاهات الجانحة التي يمثلها الاتجاه الجامد الرافض للآخر والمكتفي بتقديس الموروث، وكذا الاتجاه التغريبي الكافر بالتراث والمتشيع للغرب والمتنازل عن كل مشخصاته_ كما اشرنا_ فكلاهما غريب عن الثقافة المصرية ولم يسهم بقدر كبير في خطاب النهضة أضف إلى ذلك أن معظم الآراء التي جنحت عن الاتجاه المحافظ المستنير والتي وردت في كتابات لطفي السيد أو طه حسين أو إسماعيل مظهر أو **محمد حسين هيكل** ١٨٨٨ - ١٩٥٦أو على عبد الرازق لم تقذف بهم إلى معسكر الجامدين أو حظيرة المستغربين، وذلك لأن مواضع الخلاف كانت تحركها رحى السياسة أو فهم تحولات الواقع .

والجدير بالإشارة في هذا السياق أن هناك بعض الكتابات المبكرة المعنية بدراسة حركة تجديد الفكر الإسلامي قد حاولت قراءة الخطابات المطروحة في ضوء البنية الثقافية التي انطلقت منها والسلطات المختلفة المؤثرة عليها ، وذلك بنظرة موضوعية تستند في حكمها وتقيمها على تحليل الرؤى في ضوء مقاصد المجددين باعتبارهم مجتهدين يصيبون ويخطئون ويجنحون ويشطحون ، ومن أهم هذه الدراسات: -

- **كتاب تجديد التفكير الديني في الإسلام لمحمد إقبال** ١٨٧٦ - ١٩٣٨: - الذي اتخذ من تحليل العلاقة بين الثابت والمتغير والنظر والعمل والخطاب والمشروع في كتابات المصلحين معياراً للحكم على أصالة وجدة وطرافة إسهاماتهم في ميدان تجديد الفكر الديني، وذلك بمنآي عن التعصب العرقي والمذهبي وبغض النظر عن الانطلاقات والبواعث التي أثرت في بنية الخطابات في بيئتها الثقافية١٣

- **كتاب زعماء الإصلاح لأحمد أمين** ١٨٨٦ - ١٩٥٤: الذي صرح في مقدمته أن معيار اختياره للأعلام الذين تناولهم : - هو أخلاصهم في حمل رسالة التجديد مع اعترافه بتباينهم بحسب البيئة والثقافة والمزاج " **فكل منهم قد أبلى بلاء حسناً ،ولاقى من العناء ما لا يتحمله أولو العزم...فمنهم من اتهم بالتفرنج والخروج على التقاليد .... والإلحاد**"غير أن آرائهم الإصلاحية ما زالت حية في بيئاتهم تجدد وتحدث وتطور بقدر الأثر الذي تركته في الأجيال المتتابعة١٤.

- **كتاب عباس محمود العقاد**١٨٨٩ - ١٩٦٤: - قائد المفكرين في القرن العشرين، الذي صرح في مقدمته بأن معيار حكمة على خطابات المجددين هو أصالة المقاصد والغايات وليس الوسائل والمنطلقات وتحليل المفاهيم التي انطلقت منها الأفكار والرؤى والمشروعات ١٥.

* * * *

وإذا ما انتقلنا إلى فريقاً آخر من المحللين لخطاب التجديد في مصر فسوف نجده ينسب مقومات النهضة المصرية وأسسها وبنية الخطاب إلى الأثر الغربي مؤكداً على أن رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وطه حسين وعلى عبد الرازق **وإسماعيل مظهر 1891–1962** يمثلون الاتجاه التنويري الليبرالي الغربي المناهض للفكر الديني السلفي الإظلامي ،وأن المحافل الماسونية كان لها الفضل الأكبر في توجيه العقل الجمعي المصري للتخلص من قيود الأفكار الموروثة ، وأن الحملة الفرنسية والفلسفات الوضعية هي التي نقلت مصر من طور الجمود والتخلف إلى طور الاستنارة والمدنية ، ويمثل هذا الفريق (**هاملتون جيب** ١٨٩٥ - ١٩٧١_ **طاهر خميري _ ألبرت حوراني** ١٩١٥ - ١٩٩٣[١٦] _ **لويس عوض** ١٩١٥ - ١٩٩٠[١٧] _ عفاف لطفي السيد_ جابر عصفور [١٨]_ منذر معاليقي _ عزت قرني[١٩]) وغيرهم من الذين حاولوا طمس خصوصية الخطاب المصري، وجعله مجرد توكيلات فكرية للفكر الغربي، إذ وصف بعضهم عبد العزيز جاوييش بأنه من رواد الاتجاه الاشتراكي وراق للبعض الآخر تشبيه منصور فهمي ١٨٨٦_ ١٩٥٩م وعلى عبد الرازق وطه حسين بفلاسفة عصر التنوير الثائرين على سلطة الكنيسة، غير أن منذر معاليقي ينكر أثر الحملة الفرنسية في الخطاب النهضوي المصري ويصفها بأنها احتلال عسكري لم يعمل إلا لصالح النظرة التوسعية الفرنسية، ويؤكد في الوقت نفسه أن مبادئ الثورة الفرنسية هي التي جذبت قادة الفكر في مصر إلى اقتفاء أثر المدنية الأوروبية في كل الميادين، ودفعتهم إلى محاولة التأليف بين الفكر السياسي الفرنسي والأصول الإسلامية ، وذلك لتمرير خطاب التجديد [٢٠]، ويري ز.أ. ليفين أن البعد الديني في فكر الليبراليين المتأثرين بالثورة الفرنسية لم يغب في مشروعاتهم لإصلاح التعليم والثقافة والحياة الاجتماعية والسياسية[٢١].

وذهبت **عفاف لطفي السيد** إلى أن التبعية للغرب لم تظهر ألا في الربع الثاني من القرن العشرين، ومن ثم لا يمكننا الفصل التام بين الخطاب الديني الإصلاحي الذي أسسه محمد عبده وخطاب لطفي السيد ومدرسته وذلك لأنهم لم يرفضوا الدين كعامل أساسي من عوامل النهضة، أما الدعوة لقيام دولة دينية ثيوقراطية أو دولة علمانية على النهج الإلحادي فلم يكن له وجود مؤثر في الخطاب أو المشروع المصري[٢٢]، وقد أقرها على ذلك **موفق زريق** الذي أكد أن الاتجاه التوفيقي هو الذي حمل لواء التجديد محاولاً أثبات أن الإسلام لا يتعارض مع العلم والمدنية الأوروبية المتمثلة في المناهج وليس في النظريات الإلحادية، وعليه فهو لا يفصل بين خطاب الطهطاوي ومحمد عبده **ومحمد فريد وجدي** ١٨٧٨ _١٩٥٤م، غير انه يرى أن عملية التوفيق لم تحقق الأهداف المرجوة ، ومن ثم أنحرف هذا الخطاب نحو الراديكالية الإسلامية على يد رشيد رضا وحسن البنا وإلى العلمانية الليبرالية على يد لطفي السيد[٢٣].

في حين فصل **جولد تسيهر** ١٨٥٠_١٩٢١م **وتشارلز أدمس** ١٨٨٢ - ١٩٦٨[٢٤] وأنور عبد الملك [٢٥]، بين خطاب الطهطاوي وخطاب محمد عبده ، فالأول _ في رأيهم_ يعد ثمرة من ثمار الاتصال المباشر بالغرب، إما الثاني فهو أقرب إلى منحى الإصلاح الديني وتجديد الفكر العقدي منه إلى المشروع النهضوي الحضاري، وعلى الرغم من ذلك نجد تشارلز أدمس ينسب إلى مدرسة محمد عبده جل الاتجاهات والخطابات النضهوية الحديثة مثل خطاب رشيد رضا **ومصطفى المراغي** ١٨٨١ - ١٩٤٥ **ومصطفى عبد الرازق** ١٨٨٥ - ١٩٤٧ في الإصلاح الديني، وخطاب قاسم أمين في تجديد الفكر الاجتماعي، ولطفي السيد وعلى عبد الرازق في تجديد الفكر السياسي ، وعبد العزيز جاويش في تجديد الفكر التربوي[٢٦].

في حين يرى **أنور عبد الملك** أن هذا التقسيم غير دقيق، وذلك لأن معظم قائدي الحركة الليبرالية الأولى كانوا من أبناء الطبقة الوسطى المصرية ومن خريجي الأزهر، شأنهم في ذلك شأن رواد تجديد الخطاب الديني وعلى رأسهم محمد عبده الذي لا يمكن فصل خطابه عن الدعوة للتحديث وتطوير التعليم وإصلاح حال اللغة

العربية ونقض العادات والتقاليد الاجتماعية الفاسدة، وتوجيه الرأي العام لضرورة إقامة حياة برلمانية ودستورية لنهضة الأمة، ومن ثم يصبح الفصل بين الخطابين " الليبرالي والديني " من حيث المضمون يعتمد على منابت الأفكار وغلبتها وتطور السياق التاريخي وذلك لأن كليهما كان يهدف لتطبيق مشروع نهضوي واحد يجمع بين الأصالة والمعاصرة، في مواجهة أوربا الغازية[٢٧].

ويتراءى لي أن علة هذا التخبط في التقييم وتحديد الاتجاهات الفكرية يرجع إلى اهتمام أصحاب هذه الكتابات بالكشف عن طبيعة العلاقة بين المفكرين المصريين والفكر الأوروبي، وأهمال قراءة النسق العام للخطابات المطروحة والبنية الثقافية التي شكلتها، وراق لهم عقد المقارنات بين الأفكار الجزئية المتضمنة في خطابات المفكرين المصريين وبين الأفكار السياسية والاجتماعية الأوروبية، واستندوا على ذلك في تحديد الاتجاهات وتحليل النزعات.

وفاتهم أن قوة الوازع الديني عند حسن العطار والطهطاوي ومحمد عبده ومصطفى عبد الرازق ومحمد فريد وجدي و**عبد المتعال الصعيدي** ١٨٩٤ - ١٩٦٦ كانت الموجه الأول للخطاب النهضوي المصري ،فقد فطن جميعهم إلى أن تجديد الفكر الديني بالقدر الذي يتيح التعلم من الآخر والاستفادة من الأغيار هو القاعدة الرئيسة لهذا الخطاب، أما التبعية والتقليد والتغريب والفناء في الآخر فلن يوصلهم إلى المدنية التي كانوا يرمون إليها، أضف إلى ذلك أن معظم الأفكار التي طرحها قادة الفكر في النصف الأول من القرن العشرين لم تكن ضد الثابت العقدي ، بل كانت تناهض سلطة الفكر الموروث سياسياً كان أو اجتماعياً الأمر الذي يثبت أن حركة التجديد والتنوير في مصر كانت مغايره تماماً لحركة التنوير الأوروبية _ كما اشرنا سلفاً_ .

* * * *

وعليه فأنه من الخطأ رد خطاب التجديد ومشروع النهضة العربية الإسلامية الذي انطلق من مصر منذ أخريات القرن الثامن عشر الميلادي إلى أسس ومقومات وآليات أجنبية ، ويرجع ذلك الحكم إلى الدلالات السياقية التي عبرت عن مفهوم التجديد في كتابات رواده الأوائل وعلى رأسهم الشيخ حسن الجبرتي ، والشيخ حسن العطار ومريديه والشيخ رفاعة الطهطاوي وتلاميذه ومحمد عبده ومدرسته، فجميعهم عبر عن أصالة خطاب التجديد المصري ، وأكد أنه نتاج وعي قادة الرأي بالواقع المعيش، وهموم المجتمع المصري وطموحاته وغاية التطوير والتحديث ،وآلياته ومعايير نقض الموروث والوافد لانتخاب الأفضل لدرء المفاسد وجلب المصالح.

ذلك بالإضافة إلى إن بنية الخطاب التجديدي والمشروع الحضاري المصري قد انطلقت من حرص قادة الرأي في القرنين التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين من رغبتهم الصادقة في تجديد الفكر الإسلامي وفتح باب الاجتهاد والفصل بين الثابت العقدي والفكر الموروث وتجديد اللغة العربية وتحديث ميادين إبداعاتها ونقض الراكد من أساليبها واستبعاد الوحشي من مفرداتها وتطوير نهوج دراستها، فسوف ندرك بوضوح أن مثل هذه الأفكار التي انطلقت من طور التنظير إلى ميدان التنفيذ قد اصطبغت بالطابع المصري وعبرت عن نضج رواد الإصلاح من أبنائها.

وإذا ما تناولنا بالتحليل مضمون خطاب التجديد في مصر وبنيته الإصلاحية فسوف نجده أصدق ما يكون في مناقشته لقضايا المجتمع المصري: (قضية حرية المرآة والتعليم والعمل والمشاركة في الحياة السياسية _ قضايا الزواج والطلاق _ قضية تعدد الزوجات). ونقض العادات والتقاليد المرزولة. ومد جسور المعرفة تجاه الأغيار،واقتباس المناهج دون النظريات ،لتوظيفها في مشروع النهضة عن طريق الترجمة والتعريب، وتحديث لغة الحوار مع الأخر ، وذلك بالاستناد على الوقائع التاريخية والأدلة العلمية ومنطق التناظر والتساجل. وتغليب مصلحة مصر على دونها في الدعوة إلى حرية الفكر والصحافة،والحرية السياسية، والحياة البرلمانية الدستورية ، ومناقشة قضية إعادة بناء

العقلية المصرية ، وتربية الرأي العام التابع وتوجيه العقل الجمعي للمشاركة الإيجابية في مشروع النهضة ، والتأليف بين دوائر الهوية (الهوية الوطنية_ الهوية الدينية_ الهوية القومية)، ورفع شعار مصر للمصريين ، والدين لله والوطن للجميع. وإحباط محاولات المستشرقين السياسيين لإشعال نيران الفتنة الطائفية في الثقافة المصرية، والحيلولة بين غلاة الفكر الشيعي، والنزعات الجانحة مثل (البابية _ البهائية_ القديانية) والتغلغل في بنية المشروع الإصلاحي.

ولا يعني ذلك إنكار دور المؤثرات الأجنبية في بناء خطاب التجديد في مصر وبنية مشروعة الحضاري بل الذي نريد توضيحه في هذا السياق أن المفكرين المصريين لم ينتحلوا خطابات الأغيار ولم يقلدوا مشروعات الأجانب بل ابتضعوا المعارف العلمية والمناهج الحديثة والأساليب المتطورة من جل الثقافات التي اتصلوا بها سواء عن طريق حركة التجارة أو البعثات العلمية أو حركة الترجمة.

ثم اعملوا فيها النقد و وظفوا النافع منها لخدمه مشروعهم الحضاري بعد صبغته بالصبغة المصرية أي أن قادة الفكر المصري قد استطاعوا منذ البداية وضع الأسس والخطوط الرئيسة لخطابهم ومشروعهم ، ويبدوا ذلك جلياً في ربطهم بين النظر والعمل ، وفصلهم بين الثابت والمتغير ، وتجنبهم الصدام مع السلطات المهيمنة على صناعة القرار والعمل على توجيهها لخدمة مشروعهم ، وتقديمهم تحديد الغايات على البحث عن الوسائل ، وانتخابهم مناهج التطبيق ، ذلك فضلاً عن براعتهم في صياغة لغة الخطاب وموضوعيتهم وواقعيتهم في مناقشة القضايا والتغلب على المشكلات.

كما لا يمكننا أيضا تجاهل الدور الذي لعبته الخبرات الوافدة إلى مصر تلك التي وظفها محمد على لخدمة مشروعة الحضاري (مثل الأرمن _ السانسيمونيين _الايطاليين _الفرنسيين) الذين استعان بهم في تشييد المدارس العسكرية والمطابع والتخطيط للإصلاح الزراعي وتأسيس الحياة العلمية في مصر ، وكذا المهاجرين الشوام، الذين شغلوا الوظائف الإدارية في معظم الدواوين ، بجانب الطليعة الأولي من

المثقفين المصريين الذين تتلمذوا على يد رفاعة الطهطاوي وعلى مبارك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ونجحوا في أثراء الحياة الثقافية المصرية بتشييدهم المسارح وإنشاء الصحف التنويرية التي لعبت دوراً بارزاً في تربية وإيقاظ الرأي العام المصري.

ونعتقد أن كتابات **أمين الخولي** ١٨٩٥ - ١٩٦٦ **وعبد المتعال الصعيدي** عن التجديد والمجددين في الإسلام ومؤلفات وتحقيقات _ شيخ المحللين للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر **محمد عمارة** _ قد عبرت أصدق التعبير عن طبيعة الخطاب المصري ومشروعة الحضاري ، ويبدوا ذلك في قراءة الأخير المتأنية لدعوة حسن العطار لابتضاع المعارف الغربية والكشف عن ما بها من منافع ونقد الموروث لتخليصه من معوقات التقدم وفتح باب الاجتهاد واستنفار طاقات الأنا لتستيقظ من ثباتها وتحي مجدها التليد[٢٨]، وتحليلاته النقدية لخطاب الطهطاوي وقاسم أمين[٢٩] ومحمد عبده الذي انطلق من الدعوة الشرعية للتجديد وفتح باب الاجتهاد مصداقاً لقولة صلي الله عليه وسلم " أن الله يبعث لهذه الأمة ،على رأس كل مائة سنه من يجدد لها دينها[٣٠]"، لتخليص الفكر الديني السائد في الأمة من البدع والخرافات والجمود والتقليد والتعصب، بمنهج قويم يعصم أصحابه من تبديد الثابت أو التقليد الأعمى للفكر الوافد وذلك لأن التجديد لا يعني التغيير أو التحديث أو التطوير فحسب ، بل هو نقد دقيق للوقوف على الثابت الصحيح الذي لا يمكن تبديله أو تغييره ، ثم تحديد المتغير المراد تحديثه بما لا يتعارض مع جوهر الثابت ، ويحقق المصلحة ويجلب المنفعة[٣١].

وقد حرص **محمد عمارة** على تقديم تقييم موضوعي لأثر الحملة الفرنسية على الرعيل الأول من قادة اليقظة المصرية وبين أن إقبال رفاعة الطهطاوي وعلى مبارك وقاسم أمين على النموذج الأوروبي لم يكن تقليد العميان أو رغبة في تغريب الثقافة المصرية ، بل هو رد فعل مباشر على جمود المنابر العلمية الدينية المتمثلة في الأزهر ورغبة منهم في ذات الوقت بالتعرف على العوامل التي أدت إلى تقدم الغرب[٣٢].

وقد سار محمد عماره على نهج أمين الخولي [٣٣] وعبد المتعال الصعيدي [٣٤] في تحديده لمفهوم التجديد الذي لا يعني القطيعة مع المشخصات الموروثة التي تثبت أصالة الهوية وتميز السمات، ولا يناقض الأصولية الإسلامية بالمعنى الصحيح، وذلك لأنها لا تعادي العقل والرأي والتأويل ولا العلم ولا آليات التقدم، كما أنه لا يناقض العلمانية في معناها الاصطلاحي أي السلطة المنكرة الأكليروس وذلك لأن الإسلام ليس له كهنة أو سدنة من جهة ، ولا يعادي المدنية من جهة آخري[٣٥].

وقد ذهب إلى مثل ذلك **يوسف القرضاوي** في تعريفة للتجديد بأنه نقيض التبديد والتشدد في تقديس الموروث والمألوف ، فهو لا يعني التخلص من القديم ، أو محاولة هدمه ، وإنما الاحتفاظ به ، وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسينات عليه . ولولا هذا ما سمي تجديد ا؛ لأن التجديد إنما يكون لشيء قديم، فالتجديد يقتضي جملة أمور" الاحتفاظ بجوهر القديم، وإبراز طابعه وخصائصه_ ترميم ما بلي منه،وتقوية ما ضعف من أركانه_ إدخال تحسينات عليه لا تغير من صفته، ولا تبدل من طبيعته[٣٦].

أضف إلى ذلك كله أن خطاب التجديد المصري كانت له سمات تميزه عن جل الحركات الإصلاحية والثورات النهضوية المعاصرة له ، ويبدوا ذلك في تعويله على سياسة التطوير والتغيير والتحديث التدريجي في شتى الميادين ، والابتعاد عن التحولات الفجائية والثورات الراديكالية كما كان الحال في الحركة الوهابية "١٧٤٤" _ التي عنيت بتجديد الفكر الديني وتخليص الثوابت العقدية من البدع والخرافات _ شأن حركة الصنعاني ١٧٥٠ والشوكاني "١٧٩٠" في اليمن، والدعوة السنوسية ١٨٣٠ في ليبيا التي اصطبغت بالمسحة الصوفية الإصلاحية في المغرب العربي _ وحركة أبي الثناء شهاب الدين محمود الألوسي" ١٨٥٠" في العراق[٣٧]. والخطاب الإصلاحي التركي المتسم بالمسحة الغربية في الجمعية التورانية، وحزب الاتحاد والترقي "١٨٣٩".والحركة

المهدية في السودان"١٨٨١" _ وهي حركة دينية صوفية سياسية وكانت ترمي إلى أقامة عدالة اجتماعية عن طريق الجهاد المسلح ضد الاستبداد العثماني والاحتلال الانجليزي_ والحركات الإصلاحية في الهند علمانية كانت أو صوفية أو جهادية راديكالية ، فجلها يمكن وصفة بالطابع الإصلاحي الديني الموجه في التجديد والتطوير والتحديث في حين كان خطاب التجديد المصري أبعد ما يكون عن القولبة الأيدلوجية.

ذلك فضلاً عن تميزه بالتنوع في الرؤى من جهة ، وخلوه من التعصب المذهبي والعرقي من جهة ثانية ، وتواصل رواده في منهجية التطبيق والحرص على الصالح العام والاعتماد على الذات المبدعة في النقد والتقويم والانتقاء ، وذلك في الفترة الممتدة من ١٨٣٠: ١٩٣٠ م من جهة ثالثة، فقد أنطلق خطاب التجديد في مصر من وعي قادة الفكر الإسلامي المصري بالواقع المعيش _ كما أشرنا _ ومن ثم كان لزاماً عليهم الإجابة عن السؤال المطروح لماذا تخلفنا وتقدم غيرنا؟.

فالتجديد عند الاتجاهات المحافظة الجامدة التي تطلق على خطابها **السلفية المعاصرة** يحمل دلالات خاصة لوجهتها الإصلاحية فهو عندهم "حراسة الدين بنفي كل دخيل يمس أصوله أو فروعه بالتبديد، والتأويل الفاسد ، والانتحال الباطل ومن ثم يعتبرون أي محاولة للتوفيق بين المنقول والمعقول والثابت والمتغير والأصيل والمستحدث ضرب من البدع والخروج عن أصل الشرع الذي لا يحتاج إلى آليات الأغيار للتطبيق وإصلاح الواقع في كل زمان ومكان. ففي إتباع السلف هداية للخلف وإصلاح ما فسد ،فالاجتهاد الصحيح هو الذي لا يخالف الإجماع وإلا أصبح إضافة بدعية،أن التطوير الشرعي هو الذي يطرأ على الإعراض والوسائل دون المساس بأصل الدين ،مثل تطوير أسلوب الدعوة ولغة الخطاب فحسب ، وأن ابتضاع المعارف الغربية مرهون بقدرة المسلمين على أسلمتها أي إخضاعها للثوابت الشرعية وسنة السلف أما دون ذلك فيعد تغريب وتبديد للدين [٣٨].والأحياء هو بعث ما كان عليه السلف وغرسه ثانية في ثقافة العصر[٣٩].

أما التجديد عند المفكرين المصريين فكان يعني المزج بين الأصالة والمعاصرة، حفاظاً على الثابت من العقيدة والانفتاح على كل الثقافات لانتقاء النافع من المتغيرات، وكان الاجتهاد عندهم يعول على العقل وفهم مقاصد الشرع والفصل التام بين أصل الدين واجتهادات الفقهاء والعلماء السابقين وإجماعهم.

وسوف نحاول في السطور التالية إثبات ما تقدم وذلك بتوضيح مفهوم التجديد في كتابات رواده ومناهجهم في مناقشة أهم القضايا التي تناولوها

ثانيا: مفهوم التجديد في خطابات رواده:-

لقد ورد مصطلح التجديد في كتابات المفكرين المصريين المحدثين بدلالات لغوية عديدة منها "الإصلاح _ النهضة_ اليقظة_ الإحياء_ البعث_ الصحوة_ الاجتهاد" وقد صاحب هذه الدلالات الكثير من المعاني التي حددت وجهة أصحاب الخطابات ونوازعهم [٤٠].

وقد استخدم الكتاب في القرن التاسع عشر مصطلح التجديد بدلالتة اللغوية أي أصلاح الشيء بالقدر الذي يعيده إلى صورته الأولى قبل إصابته بالبلى والعطب ، ويجعله في الوقت ذاته ملائماً للواقع المعيش وثقافة العصر ،ويفرق حسن العطار بين التجديد والتقليد ،فالتجديد عنده عمل عقلي يمكن صاحبه من نقد الموضوع المراد تجديده فيقف على صحيحه وثوابته ويستبعد الفاسد من عوارضه ويستحدث عوضاً عنها ما يتلاءم مع الأصل ويصبح نافعاً ملائماً للعصر، أما التقليد فهو المسايرة للغير فحسب، دون فحص أو تحليل أو الإتيان بدليل أو حجة تبرر إتباعه واقتفاءه، ولا يفرق العطار بين تقليد الموروث وتقليد المستحدث ، فكلاهما مذموم، فليس كل الموروث نافع وليس كل المستحدث ضار ، ومن ثم ينبغي على المجدد الاجتهاد في فحص هذا وذاك[٤١].

وإلى مثل ذلك ذهب **الطهطاوي** فجمع بين التجديد والاجتهاد، فالمجتهد عنده هو المحكم عقلة للوقوف على حكم أو رأي في مسألة احتمالية أو ظنية الدلالة، ويقابل الطهطاوي بين المقلد والمجتهد ويرى أن الأخير لا يخرج عن الشرع في اجتهاده المغاير لرأي السلف، ويستند في ذلك على الآراء الجديدة التي استحدثها العلماء وكانت مغايره لآراء الصحابة والتابعين، والمجتهد المجدد _ عنده _ هو المؤصل للقواعد والجامع للأدلة والمقرر للبراهين والموضح للمقاصد، وعليه لا يخلو عصر من العصور من المجتهدين الذين يجددون الدين، ويفرق الطهطاوي بين المجدد والمستحدث ، فالأول يحافظ على الأصول ويحيها، والثاني لا يعبأ بالموروث فغايته التغيير تبعاً لاستحسان عقلة، وعليه يؤكد الطهطاوي أن المجتهد المجدد لا يحل حراماً أو يحرم حلالاً حتى لو كان حاكم أو سلطان" أولي الأمر"، ويجوز له الاجتهاد في المكروه والمباح فحسب تبعاً لقاعدة "درء المفاسد وجلب المصالح"، فإن أصاب فله أجران وإن اخطأ فله أجر، كما أكد الطهطاوي على ضرورة الجمع بين العقل والنقل والعلم و الشرع والنظر والعمل في التجديد[٤٢].

وقد صار على نفس المنحى الأستاذ الأمام **محمد عبده** ويبدوا ذلك في حديثه عن شروط الاجتهاد إذ أكد على أن الخطأ في الاجتهاد لا يخرج صاحبه من زمرة المؤمنين، ويرجع ذلك لحسن مقصده في التأويل "فمن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم تحجب عصمته فهو معرض للخطأ ولكن خطئوه عند الله واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ومقصده من تمحيص نظره أن يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين"[٤٣] " القرآن لا بد أن يؤخذ من أقرب وجوهه ، وإياك والتعمق في التأويل الذي يجر إلى البعد عن معانيه الصحيحة" ،" فهم كتاب الله يأتي بمعرفة ذوق اللغة" [٤٤].

ويمكننا تلخيص مفهوم التجديد عنده في مبدئيين أساسيين قد وضعهما لمنهجه في الإصلاح ، **فأولهما** : - تحرير العقل من قيد التقليد، وتنقية الأذهان من الفكر الموروث الذي لا أساس له في الأصول الشرعية وهذا لن يتأتى إلا بالتربية الصحيحة

بمنأى عن التعصب والعوائد السيئة ، والحث على طلب العلم، وترغيب القلوب في أرضاء الخالق وترهيبها مما يغضبه[٤٥] ، ومن أقواله "أن أهم ما يجب التصريح به بيان ما انتشر بين العامة مما يحسبونه ديناً ، وهو عند الله ليس بدين"[٤٦].

وثانيهما :- الرجوع بالدين إلى نقاءه وسذاجته الأولي _ أي قبل الفتن وظهور البدع وانقسام الأمة الإسلامية إلى شيع وأحزاب_ وذلك لاستنباط الأحكام من القرآن وصحيح السنة، لتيسير عمل المجتهدين للوقوف على مقاصد الشرع.

وعليه يصبح التجديد هو العمل على إزالة ما طرأ على الأصول والكليات والقسمات الأساسية في الشريعة الإسلامية مما يتعارض مع روحها ومقاصدها للكشف عن نقاء هذه الأصول وإعادتها بالتعقل والاجتهاد لتفعل فعلها في مستحدثات الأمور، وما جد ويستجد في واقع الحياة . ففيه عودة لحقيقة الذات واستلهام لعوامل الثبات وقسماته، مع إضافات حديثة تعمد إلى تطوير مضمون الخطاب الإسلامي في إطار الأصول والثوابت، بحيث يتم للحضارة ذلك الاتساق الذي يجعل حاضرها الامتداد المنظور للقسمات الأصلية والثوابت الجوهرية في بنائها التليد[٤٧].

فالتقليد عند **محمد عبده** ومدرسته ضرباً من الاسترقاق ، سواء التقليد للقدماء أو للأغيار المحدثين، فقد حرر الإسلام معتنقيه من تلك التبعية الجاهلة لأنها أداة انحطاط وإتباع من غير رؤية ولا فهم ، وفيه إبطال لوظيفة العقل، كما أكد رواد هذه المدرسة على أن درء الخلاف المتوهم بين العقل والنقل، والدين والعلم، مرهون بقدرة المجددين على تقويم الفكر الديني السائد وذلك عن طريق إصلاح التعليم في المدارس الأولية والأزهر بعد تحديث مناهجه بالإضافة إلى استحداث مدارس عالية تجمع برامجها بين العلوم اللغوية والشرعية والنظرية والتطبيقية[٤٨].

ويعرف محمد رشيد رضا التجديد عند محمد عبده ومدرسته بأنه: - الجمع بين التجديد الديني والدنيوي بالنظر والعمل "خطاب ومشروع "[٤٩].

وقد عبرت كتابات **قاسم أمين** عن آليات التجديد وجوهر الخطاب الإصلاحي، عن الفارق بين تقليد الجامدين وتجديد المجتهدين، فالسير على سنن القدماء في عوائدهم وأفكارهم وفتاواهم ليس من سنة السلف الصالح، وذلك لأن صحابة النبي قد وقفوا على أصل الشرع وأحكامه الكلية، واستوعبوا مقاصده، فتمكنوا من الاجتهاد في الفروع والجزئيات التي تعينهم على تدبير شئون دنياهم وعصرهم الأمر الذي يسقط معه زعم الجامدين على القديم بأنهم حملة راية السلف ، بل الأصوب القول بأن المجددين المجتهدين خير ممثل للسلف الصالح من علماء الإسلام، ومن أقواله في ذلك" أن القواعد الكلية التي تحدد أعمالنا بحدود يجب الانتهاء إليها على حسب ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة فهي التي لا تقبل التغيير والتبديل، أما الأحكام المبنية على ما يجري من العوائد والمعاملات فهي قابلة التغيير على حسب الأحوال والأزمان، وكل ما تطلبه الشريعة فيها،هو ألا يخل هذا التغيير بأصل من أصولها العامة" [٥٠] ،ويخلص قاسم أمين إلى أن جوهر الإسلام يحمل كل المقومات التي تؤهله للعالمية، أي لحكم العالم في شتى الميادين وكل العصور ،غير أن الجمود الذي يصيب معتنقيه من حين إلى آخر هو الذي يعوق ذلك ، ويصور الإسلام في عيون الأغيار على صورة مبدلة لطبيعته التي تحس على الاستنارة والتجديد والإصلاح، ويوضح قاسم أمين أن المحافظة على الأصول الإسلامية في المشروع الحضاري الحديث لا تعني أبدا التمسك بسنن القدماء في العصور الإسلامية الماضية، فنظمهم السياسية وعوائدهم الاجتماعية واجتهاداتهم الفقهية ،وفنونهم وعلومهم كلها خاضعة للنقد والانتقاء والاستبعاد والتغيير والتحديث ،وذلك تبعا للواقع المعيش في كل عصر[٥١].

وانتهى قادة الفكر المصري في القرن التاسع عشر إلى أن التجديد هو القدرة على الانتقاء والتقويم، فالمجدد هو المصلح الواعي، والحكيم الفطن، والمجاهد الذي لا يكل عن فك القيود المعطلة للأفكار الحرة التي تسعى لانتقاء النافع والمعين على نهوض مجتمعه وتقدمه، كما رفض العطار ومدرسته ومحمد عبده وتلاميذه ربط التجديد بالتبعية والفناء في الآخر، ورأوا أن أبقاء المجدد على المشخصات والثوابت التي تكون صلب الهوية، لا يعني التسليم الأعمى بصحتها دون فحص ونقد للكشف عن

جوهرها وتخليصها مما أعاق فاعليتها ، كما رأوا أن المحدث الذي ينبهر بالغريب والعجيب في ثقافة الأغيار ، ويدعوا لنقله دون درس ونقد لبنيته وأوضاعه وخلفياته وأثاره _ لا يمكن وصفة بالمجدد بل هو عين المقلد _ فالتقليد هو التقليد للعتيق كان أو للمستحدث الوافد[٥٢].

ويمكننا أن نجمل مفهوم التجديد عند ممثلي الاتجاه المحافظ المستنير في قول محمد رشيد رضا "نحن نحتاج إلى التجديد لترتقي به مصالحنا الاقتصادية والعسكرية والسياسية ، وننمي به ثرواتنا الزراعية والصناعية والتجارية، ونكون به أمة عزيزة، ودولة قوية، مع حفظ مقومات أمتنا من دين وثقافة وتشريع ولغة، وحفظ مشخصاتها القومية من زى وعادات حسنة وآداب، نحن في حاجة إلى التجديد الجامع بين الطريف و التليد، إلى مجددين في العمران، كمحمد على الكبير، وفي العلم والحكمة كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده"[٥٣].

وإذا ما انتقلنا إلى مفهوم التجديد في النصف الأول من القرن العشرين سنجد أن تلاميذ محمد عبده من أمثال أحمد لطفي السيد ومصطفى لطفي المنفلوطي ١٨٧٦-١٩٢٤ ومصطفى المراغي ومصطفى عبد الرازق قد نجحوا في ترسيخ مفهوم التجديد في الرأي العام التابع وذلك عن طريق المجالس العلمية والمنابر الثقافية ذلك فضلاً عن المدارس الحديثة.

فذهب **لطفي السيد** إلى أن التجديد لا يخلوا من التقليد وشتان بين تقليد الجاهل وتقليد العالم المحص ففي الأول تبعية وتنازل عن الذات لصالح الأغيار،أما تقليد العالم فيستند على النقض والفحص والانتقاء فلا يمكننا في رأيه أن لا نسير على درب أسلافنا في الثابت من العقيدة والأصيل من القيم والنفيس من الآداب والصالح من العوائد، كما انه من الخطأ أن لا نقلد ما أثبتت التجربة صلاحه ونفعه من المناهج والنظريات العلمية الحديثة ، وإذا كان في التقليد مسخٌ لمشخصات الذات فعلينا أصلاح ذلك بهضم الوافد من القديم والجديد وصبغته بالصبغة المصرية المعبرة

عن هويتنا ، وتعمل على قضاء حاجياتنا وتصلح من شأننا ، ومن أقواله في ذلك" الواقع أن التقليد معنى متفاوت الأقدار ، فالاعتدال فيه فضيلة لازمة للرقي، والإفراط في تناوله ضرر وسخرية، كالإفراط في غيره من المعاني، وإنهم ليظلمون معنى التقليد، إذا أطلقوه على جزئه الرزيل دون جزئه الفاضل، وهو التقليد بعد التدبر وظهور المنفعة منه، أو وجه الجمال فيه ... أن خطة سلوك الأمة دائرة مع منفعتها حيثما دارت"[٥٤].

والجدير في هذا السياق توضيح أن **أحمد لطفي السيد** قد سار على نهج أستاذه محمد عبده في اعتبار الدين الإسلامي هو المقدمة الأولى التي يجب على المجددين الانطلاق منها في دعوتهم للإصلاح والتقدم ، فها هو يؤكد في غير موضع من كتابته أن الإسلام ليس طقوس جامدة أو عادات موروثة ، بل هو دستور حياة ،لا يمكن الخروج على مبادئه لأن فيها صلاح الأمة ،غير أنه يفرق بين جوهر الدين وأصول الشريعة من جهة والفكر الديني وأراء الفقهاء من جهة آخري مبيناً أن الثابت والصحيح وحده هو الخليق بالإتباع والتقليد أما المتغير من الأفكار والعلوم والآراء فجدير بالتطوير والتغيير ، ويقول في ذلك " أن القرآن الكريم بهذا الاسم الكريم تنطق ملايين الشفاه، وله تهتز ملايين القلوب، وهذه الشفاه ،وتلك القلوب تنطق وله تهتز منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنا .هذا الكتاب الكريم الذي أحكمت آياته ،ثم فصلت من لدن حكيم خبير، لم تصل إليه يد عدو مقاتل، أو محب جاهل، بل بقى بين دفة المصاحف طاهرا نقيا، بريئا من كل اختلاف واضطراب . فهو إمام المتقين ،ومستودع الدين، وإليه المرجع، إذا اشتد الأمر ، وعظم الخطب، وسئمت النفوس من التخبط والضلال، ولا يزال لشعاع نوره نفوذ ، بين تلك الحجب التي أقاموها دونه، ولابد أن يبلغ ضياؤه بأيدي أنصاره وأعين أوليائه ليهتدوا به، ويحمدوا سره . لكن إذا غلبت عليهم ظلم البدع ، وران على قلوبهم ما كسبوا من تحزب الشيع، فهؤلاء في عمى عن نوره، وقلوبهم في أكنة أن يفقهوه"[٥٥].

وقد أخذ لطفي السيد على أدعياء السلفية المتطعين في الدين خلطهم أمور السياسة بالعقيدة فاستباحوا نهب ثروات مصر باسم الجامعة العثمانية، واستبداد

الأتراك بالمصريين باسم طاعة ولي الأمر وتكفير دعاة الوطنية المصرية باسم الوحدة الإسلامية فأوضح أن مبادئ الشرعية قامت على العدالة والأنصاف والحرية ولم تحرم حب الوطن والاعتزاز بالهوية القومية وعليه فكل ما خالف ذلك ليس من أصول الدين والخروج عليه واجب فالحق أحق أن يتبع ، أما انتحال النظم السياسية الغربية الحديثة لا يتعارض مع أصل الشرع مدام لا يحلل حراما ولا يحرم حلالا،وأن تطبيق الشريعة الإسلامية في ميدان الاجتماع والسياسة مرهون بتجديد الفكر الإسلامي وفقه الحدود و المعاملات [٥٦].

ويقابل **المنفلوطي** بين دعاة التغريب وطلاب التجديد ، ويصف الفريق الأول بالمقلدين في انتحالهم مظاهر المدنية الغربية دون مناهجها وعلومها ، وترويجهم لمذاهبها في السياسة والقومية والوطنية، ظناً منهم بأن تنازلهم عن مشخصاتهم وهويتهم وارتداءهم لباس الغرب سيمحوا جهلهم ويلحقهم بركاب التقدم والمدنية، ويرى أن شر هؤلاء لا يقل خطراً على الأمة الإسلامية من أولئك المتظاهرين بالتدين فيطلقون اللحى ويرقعون الثياب ويمسكون بالمسابح ويطلقون الفتاوى ويكفرون ويبدعون ، وهم اجهل الناس بعلوم الشرع والتفسير والتأويل ويرمون حضارة الغرب بالمجون والفجور دون علماً منهم بأصول المدنية الحديثة وآدابها، اعتقاداً منهم بأن هلاكهم في حضارة الأغيار وأن خلودهم في أحياء الموروث عن الأجداد[٥٧].

أما المجددون فهم أنصار الفضيلة لا يفرطون في مشخصاتهم والأصيل من تراثهم ولا يجمدون على الموروث ولا يفتنون بالمستحدث من حضارة الغرب بل يتخذون من النقد غربالا لانتخاب النافع من القديم والحديث ويصنعون به آليات للتقدم والرقي والتحضر يعبر عن هويتهم ، وفي ذلك يقول :" لا مانع من أن يعرب لنا المعربون المفيد النافع من مؤلفات علماء الغرب، والجيد الممتع من أدب كتابهم وشعرائهم، على أن ننظر إليه نظرة الباحث المنتقد لا الضعيف المستسلم، فلا نأخذ كل قضية مسلمة، ولا نطرب لكل معنى أدبي طرباً متدافعاً، ولا مانع من أن ينقل إلينا الناقلون شيئا من عادات الغربيين ومصطلحاتهم في مدنيتهم، على أن ننظر إليه نظر من يريد التبسيط في العلم

بشئون العالم، والتوسع في التجربة والاختبار، لا على أن نتقلدها وننتحلها ونتخذها قاعدتنا في استحسان ما نستحسن من شؤوننا ، واستهجان ما نستهجن من عاداتنا."[٥٨]

وانتهى المنفلوطي إلى أن مصطلح التجديد لن يصل إلى غايته من التقويم والتوجيه إلا بتربية النشء على القيم الإسلامية " إن أراد المصلحون لأنفسهم نجاحاً، وللإسلام صلاحاً، فليبدءوا عملهم بتهذيب العقائد الدينية، وتربية النشء الحديث تربية إسلامية لا تربية مادية، أي أنهم يدخلون إلى الإصلاح من باب الدين لا من باب الفلسفة... والإسلام وإن كان دين العقل والفطرة والتهذيب والإصلاح ، إلا أن الخطر كل الخطر على المسلمين أن يكون في نظرهم تابع للعقل، وأن يكون العقل هو الحكم بينهم وبينه"[٥٩].

وينزع المنفلوطي إلى أن عمل المجدد ليس بالأمر اليسير في أمة ألفة الجمود وسكنت إلى ما اعتادت عليه من عوائد موروثة فلطالما اتهم المجددون بالمروق والإلحاد والتجديف والخيانة شأن كل الأنبياء وأصحاب الرأي مثل الغزالي وابن رشد فجميعهم حمل على عاتقة رسالة الإصلاح وأن اختلفت سبلهم وطرائقهم ، فطريق الإصلاح محفوف بالمخاطر لا يقوى عليها إلا أولوا العزم من المجتهدين والمجددين، فهم مثل المطببين الذين لا يقعدهم عن عملهم صراخ المرضي أو سبهم لهم [٦٠].

كما أوضح أنه من الوهم الاعتقاد بأن التجديد بضاعة تشترى أو لباس يرتدى بل هو أسس ومقومات وآليات يضعها قادة الرأي فيسيرون عليها في خطبهم ويطبقونها في مشروعاتهم " أن لم تتول الأمة أصلاح شأنها بنفسها لا تصلحها أمه أخري مهما حسنت نيتها ونبل مقصدها ، والصلاح أن لم ينبت في تربة الأمة نفسها ويزهر في جوها ويأتلف مع مزاج أفرادها وطبيعتهم لا ينفعها ولا يجدي عليها" [٦١]

وينطلق مصطفي المراغي نحو التجديد من أسفه على حال الأزهريين الذين أغلقوا باب الاجتهاد بحجة الحفاظ على القديم الذي لا يصلح سواه في كل الدروب ، فلغة وعلم وكتب وأراء القدماء في اعتقادهم _ شأن الثوابت العقدية_ صالحة لكل زمان ومكان ، ويقول في ذلك : " إنهم استكانوا في القرون الأخيرة إلى الراحة وظنوا أن لا مطمع لهم في الاجتهاد فأقفلوا أبوابه ورضوا بالتقليد وعكفوا على كتب لا يوجد فيها روح العلم وابتعدوا عن الناس ، وجهلوا طرق التفكير الحديث وجهلوا ما جد في الحياة من علم وما جد فيها من مذاهب وآراء فأعرض الناس عنهم ونقموا هم على الناس ، فلم يوأدوا الواجب الديني الذي خصصوا أنفسهم له وأصبح الإسلام بلا حملة ولا دعاه بالمعنى الذي يتطلبه الدين"[٦٢].

وقد أسف كذلك على المتنكرين لأصولهم ومشخصاتهم ولغتهم وثوابتهم العقدية بحجة أن هذه الأمور موروثة لا يجدي إحياءها ولا المحافظة عليها ، بل يجب حلول المدنية الغربية عوضاً عنها ذلك لأنها الأصلح لزماننا ، ومج كذلك بعض التفاسير القرآنية التي تنزع إلى ربط المعارف الحديثة بالدلالات القرآنية مبينا أن هاتيك المعارف والعلوم من المتغيرات أما المعاني القرآنية فهي من الثوابت التي لا يمكن تبديلها أو الحكم عليها بالخطأ ، فالقرآن ليس كتاب علم بل دستور هداية ويقول في ذلك "خير لنا أن نفعل ذلك وندع العلماء يقررون معارفهم ويستدلون عليها ، ويحملون نتيجة خطئهم إذا تغيرت معارفهم وأثبت العلم نقيضها، نعم ، إن في الكتاب الكريم آيات لا تُفهم حق الفهم إلا بمعارف فلكية وطبيعية ، ولكن تلك لم تسق لتقرر تلك المعارف وإنما نزلت للهداية والعبرة فليس القرآن الكريم كتاب حساب وفلك وطبيعة وإنما هو كتاب هداية وتنظيم لعلاقة الإنسان بربة وعلاقة أفراد الناس بعضهم ببعض"[٦٣]

وقد سار على نهجه **أمين الخولي**[٦٤] وعبد المتعال الصعيدي [٦٥]ومحمود شلتوت ١٨٩٣ -١٩٦٣، فوحدو بين مفهوم التجديد والاجتهاد والتطور ، وبرروا ذلك بأن دلالات هذه المصطلحات واحدة من حيث الغاية فهي تسعى إلى التغيير والتقويم والتحديث الذي لا يتعارض مع الأصول والثوابت التي بنيت عليها حضارة المسلمين

وكلها يناهض الجمود والتخلف والتقليد والتبعية تلك التي لا تنتج سوى مسوخ لا هوية لها ، يسهل اختراقها وتغريبها، ويقول **أمين الخولي** في ذلك: " أن التجديد الذي يقرر القدماء أطراده في حياة الدين، ووقوعه في كل نقلة من انتقالات الحياة ،التي تمثلوها بالقرون ومائة السنة، إنما هو التطور مآلا ، وهو بهذا مصداق للناموس، الذي تخضع له الكائنات جميعا، ماديها و معنويها"[٦٦]

ويرد عبد المتعال الصعيدي ومحمود شلتوت كل أشكال التعصب الملي سواء مع المغايرين للمسلمين في الملة أو في المذهب ، ومن ثم لا يجدا حرجاً في الدعوة للتوفيق بين المذاهب والفرق الإسلامية ويدرجون أرائهم الإصلاحية في قوائم المجددين في الدين، ومن أقوال الصعيدي في ذلك : " لا محل لهذا التعصب في باب التجديد والمجددين،لأن فكرة التجديد أسمى من أن ينظر فيها إليه، وأكبر من أن يكون له أدني أثر فيها، لأن المجدد يجب أن يتعالى على ذلك التعصب الممقوت ، فلا يصح أن يكون لمذهبه في الدين أثر غايته من التجديد ولا فيما يرمي إلية من النهوض بالدين[٦٧] " وقد أضاعوا بهذه النكسة الأخيرة تجديداً من أهم تجديدات الإسلام ، وهو التسامح في الرأي، وعدم اتخاذه سببا في العداوة عند الاختلاف، لأن فيه التعنت والجمود ، وفي ذلك تضيع للحقيقة، ولا يصل المختلفون إلى الصواب[٦٨].

ويضيف الصعيدي إن الإسلام منع معتنقيه من معادات أهل الكتاب و الذميين ، والإنقاص من حقوقهم في بلاد المسلمين فلهم ما لهم وعليهم ما عليهم في حقوق المواطنة واستشهد في ذلك بما كان من أمر خلفاء المسلمين في الدولة العباسية من الاستعانة باليهود والأقباط في بناء الدولة الإسلامية في شتي ميادين التجديد والتحديث والإصلاح.

ويعيب الشيخ شلتوت على منكري الحاكمية الإسلامية و جهلهم بدلالت المصطلح مبيناً أن الإسلام دين ودولة ، فالدين وضع شروط العدالة والإنصاف والحدود والعقوبات، ومبدأ الشورى الذي يجعل السلطة في يد الأمة لانتخاب الحاكم وعزله وتقويم أولو الأمر ، ووضع كذلك المبادئ السياسة العامة مع الأغيار ، أما دون ذلك

من آليات تنفيذ هذه المبادئ فهو متروك لأهل الحل والعقد من المجتهدين فليس في الإسلام سلطة دينية أكليروسية بالمعنى المسيحي[٦٩] ، فالحاكم ونظام الحكومة وشيخ الإسلام والمفتي ونظام الدواوين والقوانين الوضعية التعزيريه يخضع جميعها إلى التقويم والتبديل وفق قاعدتي درء الفاسد وجلب المصالح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب تغيير المكان والزمان، ويربط شلتوت بين المجدد والمجتهد ، ويؤكد أن حرية الاجتهاد حق أصيل لا فرق فيه بين رجل وأمراءه وحاكم ومحكوم ، ولا يشترط في المجتهد سوى الإحاطة والدربة والدراية ، بالأمور الشرعية من جهة وموضوع الاجتهاد من جهة آخري ، ويجوز للمجتهد الخروج على الإجماع إذا ما ثبتت أدلته وذلك قياساً على نسخ الإجماع بالإجماع من عصر إلى عصر، فالإجماع هو نتاج العقل الجمعي للمجتهدين في زمن ما [٧٠]. ويقول في ذلك:" كان في تقرير حق الاجتهاد الفردي والجماعي ما فتح لأهل البحث والاستنباط من علماء الشريعة الإسلامية، أوسع الأبواب لتخير القانون الذي تنظم به شئون المجتمعات الإسلامية على اختلاف ظروفها ، غير مقيدين فيما يختارون إلا بشيء واحد : وهو عدم المخالفة لأصل من أصول التشريع القطعية ، مع تحري وجود المصلحة، وسبيل العدل، وكان ذلك أساساً لدوام الشريعة الإسلامية، وصلاحيتها لكل زمان ومكان" [٧١] " كل ما نرجوه لهذه الأمة هو أن لا يسوء ظنها بالحديث وأن لا تحتقر القديم ، فأن مجدها المأمول يقوم على الأخذ بالحديث واحترام القديم"[٧٢] .

ولا تختلف وجهة مصطفى عبد الرازق في التجديد عن هذا المنحى إذ بين أن التجديد نقيض التبديد والتقليد وأن طلب علوم الغرب لا يعني التغريب، وأن نقض الموروث يحيه، ويبرز أصالة ما فيه،وأن الدعوة لفتح باب الاجتهاد لا تعني الشطط والترويج للإلحاد وأن الغاية من تحرير المرأة وتعليمها هو أصلاح المجتمع لا تبرجها وسفورها وفجورها، وأن الدين والعلم والعقل من دعائم المدنية التي لا غني للمصلحين والمجددين عن الأخذ بها مجتمعة . ومن أقواله: " نحب أن يفهم الناس مذاهبنا الجديدة ويقتنعوا بصحتها فيحملهم التشبع بفائدتها على مفارقة قديمهم وفي أنفسهم حسرة

عليه ، نحن نحب أن نجد صلابة من الأمة في تقاليدها التليدة التي نريد أن نزلزلها ، ذلك بأننا نسعى إلى جعل امتنا تأخذ الجديد بقوة ومن لا يعز قديمة فلن يعز الجديد[٧٣]" ، " أن الذين يفكون العقول من أغلالها إنما يمهدون لها السبيل إلى الحق ، والدين من أسمى الحقائق في هذا الوجود[٧٤]"لا تستعد الأشياء الدينية لقبول التجديد إلا حينما تقوى وتمتد حركة الرقي حتى تكون عامة يلين لها ما جعله الزمان صلباً[٧٥]".

وحزر **محمد فريد وجدي** من تغلغل افتين في بنية المجتمع المصري :

أو لهما اليأس من الإصلاح ومن اللحاق بالمدنية الغربية .

وثانيهما الافتتان بمظاهر الحضارة الغربية والتنازل عن المشخصات الذاتية من دين ولغة وقيم وأخلاق بحجة أنها لم تفلح في إنهاض المسلمين ،ووضح أن مقاطعة المدنية الغربية حفاظاً على القديم والهوية ليس هو الحل الناجع والدواء الشافي من حمى الاستغراب أو طاعون الجمود ، فهناك العديد من الأمم الشرقية _ مثل اليابان التي حافظت على مشخصاتها الثقافية التليده في الوقت الذي آخذت فيه بأصول العلوم والمدنية الحديثة ويقول:" يرى كثير من أنصار النهضة الجديدة أن مساوتنا للغرب لا تأتي إلا بتقليده تقليد أطلقوه ولم يضعوا له حد. وغفلوا عن أن للأمم أمزجة مختلفة كما للأفراد ، وان بين الغربيين والشرقيين من التباين في القابليات ووجوه الاستفادة ما لا يمكن لأحدهما أن يأخذ معه عن الآخر شيئاً إلا بعد قلب كيانه وسكبه على صورة تناسبه وتلاءم طبيعته الخاصة ... لا أنكر أن أمامنا أموراً رئيسية يجب أخذها عن الغرب بطريق التقليد . ولكن أقول انه لا يتأتي أخذها إلا بعد إعطائها شكلاً شرقياً يناسب المزاج الشرقي ويتفق مع الطبيعة الشرقية"[٧٦]"لست من أعداء المدنية الأوروبية ولا من الواهمين في تقديرها قدرها . بل أنا ممن يعتقد أنها أفخم مظهر من مظاهر الرقي الإنساني في عالمي الصناعة والعلم الطبيعي...والناس بإزاء هذا البدع الفخيم أحد ثلاث رجال" (المقلد المفتون) و (المعادي اليائس) و (الفطن الأريب المدرك لحركة التاريخ وسنة الحضارة والواثق بأن لكل مدنية مقومات وأسس إذا تمكنت أمة منها لحقت بركب التقدم والمدنية، دون التنازل عن مشخصات ذاتها) ".

هؤلاء الأحياء لا يحقرون مدنية الغرب ولا يهمون فيها.بل هم أكثر المتحمسين لها..يدعون إلى الأصول الأولية التي هي دعائم كل مدنية" أنهم المجددون المجتهدون المحافظون على مشخصات الأمة "والميالون بفطرتهم للتوفيق بين علمهم وعملهم وبين عواطفهم وأسلوب حياتهم" [٧٧]

ويمكنا أن نلاحظ من تعريفات التجديد السابقة لرواد الإصلاح في مصر عدة أمور :

أولها: حرص جميعهم على تحديد الدلالة الاصطلاحية للتجديد وإبراز الفرق بينها وبين التقليد بكل معانيه .

ثانيها: ربطهم بين عمل المجدد وعمل المجتهد وعدم فصلهم بين ميدان الاجتهاد في الدين والتجديد والإصلاح في قضايا الحياة المختلفة .

ثالثها: تعويلهم على علم مقاصد الشريعة في خطابهم الإصلاحي ومشروعهم الحضاري.

رابعها : وجود تواصل وتوافق بين دلالات الخطابات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ، وذلك على الرغم من وجود بعض التباين والاختلاف في الرؤى والأحكام .

خامسها: أن الدعوة للتجديد انطلقت من حاجة عملية ترمي إلى الإجابة عن السؤال المطروح لماذا تخلفنا وتقدم غيرنا؟

سادسها: أن معظم الذين اضطلعوا بصياغة خطاب التجديد كان لديهم وعيا بالدور الإصلاحي الذي يقومون به، وقد أنعكس ذلك الوعي بوضوح في معقولية التصورات وواقعية الحلول بالمشاكل التي تصدوا لها.

سابعها : أن هذه التعريفات مجتمعه قد نجحت في تشكيل ما نطلق عليه بنية خطاب الاتجاه المحافظ المستتير الذي يمكن تلخيص أصولة في ما يلي:

- أن الدين الإسلامي ملة وحضارة لا صراع فيه بين العقل والنقل ، ولا صدام بين الشرع والعلم ودستور يكفل للفكر حريته وللوحي قدسيته.

- أن التأويل العقلي هو المنهج الذي يجب على علماء المسلمين انتهاجه في فهم النص وفي التصدي لمشكلات المجتمع اقتفاء لخطى أبي حنيفة والشافعي.

- أن علة تأخر المسلمين تكمن في انصرافهم عن جوهر الملة المحمدية إلى أمور السياسة التي أضافت إليها ما ليس فيها من جهة وما يتعارض معها من جهة أخرى، وأن خير سبيل لإصلاح ما فسد هو تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى

- أن الدين هو نقطة الانطلاقة للإصلاح والتغيير باعتباره عقيدة الأمة وفكر الجمهور الراسخ المكين الذي لا تبدده شطحات الصفوة ولا جمود العامة.

- رفض السلطة الدينية واعتبار نظام الخلافة نظاماً مدنياً يشرف على تطبيق الشريعة وتنفيذ الحدود ، ومن ثم فالخليفة يعزل ويقوم(هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله أسم ولا رسم، لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطان على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً، ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط في الأرض ولا في السماء، بل الأيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله سوى الله وحده، يرفع كل رق إلا العبودية لله وحده، وليس للمسلم مهما علا كعبة في الإسلام حق على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد، فالمسلمون يتناصحون، ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير وهم المراقبون عليها يردونها إلى السبيل السوي إذا

انحرفت عنه، وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار ولا يجوز لها ولا لأحد من الناس أن يتتبع عورة أحد ولا يسوغ لقوى ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد ولا يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله صلي الله عليه وسلم)و(أن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على القائد وتقرير الأحكام وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي ، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه في طريق نظرة) (الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي..هو _ على هذا _ لا يخصه الدين في فهم الكتاب والعلم بالإحكام بمزية ولا يرفع به إلى منزلة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء إنما يتفاضلون بصفاء العقل ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإذا فارق الكتاب والسنة في عملة وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيها، فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدني من جميع الوجوه).

- أن سائر تيارات الفكر _ باستثناء الشيعة الأمامية_ مجمعة على أن "الدولة_ الخلافة_ الإمامة" هي من الفروع وليست من أصول الدين وأركانه ، وعليه فيجب تصنيفها تحت أحكام وأوصاف الفكر " الصواب والخطأ" و"النفع والضرر" وليس تحت أحكام وأوصاف "الكفر والإيمان".

ويستندون في ذلك إلى ما جاء عند الشهرستاني في كتابة (نهاية الإقدام في علم الكلام) وعضد الدين الإيجي في كتابه (شرح المواقف) وحجة الإسلام الغزالي في كتابة (الاقتصاد في الاعتقاد) وابن تيمية في كتابه (منهاج السنة) أن الإمامة ليست من أركان الإسلام الخمسة ولا من أركان الإيمان الستة، وهي الإيمان بالله والكتب والرسل واليوم الأخر والقدر .

- و حسبي أن أبين أن رفض أنصار هذا الاتجاه للثيوقراطية الدينية المسيحية لا يعني تخليهم عن الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الأول للتشريع كما أن رغبتهم في اقتفاء أثر الأوروبيين في وضع الدساتير وإقامة الحياة البرلمانية ، لا تعني عندهم تطبيق القوانين العلمانية التي تتعارض مع الحدود الشرعية ،بل أن علة انتحالهم القوانين الحديثة ترجع إلى جمود فقه الحدود والمدارس والمحاكم الشرعية .

أن الفكر الإسلامي يقوم على أربع ركائز هي (تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، وأن النظر العقلي لا يتعارض مع الإيمان ، بل هو سبيله ، وأن الخلاف في الآراء الشرعية والفقهية لا يفضي أبداً للتكفير ، والأخذ بالسنن الطبيعية وبالقوانين العلمية).

- الفصل التام بين الدين والفلسفة والعلم باعتبار أن كلاً منهم له موضوعه ومنهجه ، فالفلسفة باعتبارها نتاجا عقلياً خالصاً تقبل النقض والنقد والتعديل والإضافة والانتقاء تبعاً للنزعات والمذاهب الفكرية والميول الفردية والاتجاهات السياسية والاجتماعية والمعطيات الحضارية ويتسم أهلها بالتوقد الذهني والتمرد على المألوف والرغبة في التجديد والتغيير أو التبرير.

- وعلى النقيض من ذلك نجد الوحي كلام الله المنزه عن أي نقد أوشك أو هوي ، ونجد معظم المؤمنين به مطمئنين إلى صحته، كارهين الخوض في مسلماته ومناقشة معتقداته لا يتورعون عن خوض المعارك وإزهاق الأرواح دفاعاً عنه.

وعلى هذا النحو تمضي العلاقة بين العلم والدين ، فأولهما يركن إلى الذهن والحس والتجربة بينما يركن الثاني إلى الوجدان والشعور ويؤثر العواطف على العقل ، كما أن الأول يعشق كل جديد وشيعته الشك والنقد والنقض ، بينما الدين يستمد قوته من سنن النبي وصحابته باعتبارها حقائق وثوابت يقينية دون البدع التي لا تؤمن لها عاقبة.

الأمر الذي يبين تهافت محاولات التوحيد بين أنساقهم (الفلسفة ، العلم، الدين) من جهة، ومدى الخسارة التي يلقاها الأضعف منها إذا حدث صدام من جهة أخرى ويؤكد أنصار هذا الاتجاه على أمرين:

أولهما : أن خصومة الدين للفلسفة لا تعنى مناهضته للعقل ، بل يكمن النزاع بينهما في النظريات الفلسفية الميتافيزيقية التي تتعرض له تعرضاً مباشراً بالشك والنقد أو تتعارض مع مسلماته وحقائقه ، وعلى هذا النحو تبدوا علاقته بالعلم ، فالدين الإسلامي على وجه أخص لا يتعارض مع النتائج العلمية ولا يقحم ذاته في إشكاليات العلم، ولم يناهض رجاله رجال العلم قط إلا إذا حاول هؤلاء نقضه عن طريق التشكيك في ثوابته ، ودون ذلك فالدين يسلم بالسنن الكونية ، ويجل الحقائق العلمية ولا يقيدها إلا إذا انحرفت تطبيقاتها عن المقاصد الخيرة للكون .

وثانيهما: أن حقيقة تعارض الدين والعلم والفلسفة لا تكمن في طبائعهم فحسب، بل إن الصراع الدائم بينهم يرجع في المقام الأول إلى سياسة القائمين عليهم، ولما كانت الحضارة الإنسانية لا غنى لها عن أحدهم ، فإن أي محاولة لسيطرة واحد من(الدين والعلم والفلسفة) على الآخر لا تؤدي إلا لإضعاف هذه الحضارة والقضاء عليها.(فأنت ترى معي أن الإسلام والمسيحية بريئان من اضطهاد الرأي ومناهضة العلم وأن إثم ذلك واقع حقاً على السياسة التي تدخلت بين الدين والعلم أو بين العوام والحكماء).

- التجديد لا يعني الفناء في الأخر وطمس هويتنا الحضارية المتميزة ولا تعني الأصالة تقديس كل قديم ولا العودة إلى الماضي كي نعيش في نظمه وقوالبه بل التجديد والأصالة في الانتقاء من هذا وذاك بعد نقده ونقض الفاسد منه واستبعاده .

ويبين أنصار هذا الاتجاه أن تتلمذنا على أوربا ليس من البدع، فقد تتلمذ عليها أساطين الحضارة الإسلامية علماء كانوا أو فلاسفة ثم تتلمذت أوربا بدورها على نتاج الحضارات الشرقية بعامة والإسلامية بخاصة وقت نهضتها الحديثة ، الأمر الذي يؤكد أن اقتفاءنا نحن المصريين لسنة أوربا في التقدم ليس من المخالف للملة في شيء من جهة ولا مغايراً لقانون تتابع الحضارات وقوانين التطور من جهة أخري ، لو لم يكن للمرحوم محمد على من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المد المديدة والسنين العديدة لكفاه ذلك، فلقد أذهب عنها داء الوحشية والانفراد وآنسها بوصال أبناء الممالك الأخرى والبلاد لنشر المنافع العمومية واكتساب السبق في ميدان التقدمية.

أن السبيل لإحصاء تراثنا العربي الإسلامي مرهون بإصلاح حال اللغة العربية وتخليصها من جمودها وتحرير أساليبها من قيود الحواشي والوحشي والغريب من الألفاظ وإضافة ما ينقصها من ألفاظ الحضارة إليها حتى تتسنى لها مواكبة المدنية الحديثة، ثم تحقيق الجيد من كتب الأقدمين تحقيقاً علمياً وإعادة نشره في ثوب سلس العبارة واضح الأفكار.

أن للمسلمين مناهج وأبحاثا خاصة بهم قد نبتت في كنف القرآن والسنة وتتمثل في المنهج الاستقرائي والقياس الأصولي والجدلي والنقدي المقارن ذلك ما استخدمه الأصوليون _ أصول الفقه وأصول الدين وأصول الحديث_.

أن ينابيع الفلسفة الإسلامية الخالصة يمكن التماسها في (علم أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف السني) ، وذلك باعتبارها علوما إسلامية محضة من نتاج القريحة الإسلامية التي لم تتأثر بالفلسفات الأخرى عند وضعها لها.

أن الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم، شأنها في ذلك شأن الفلسفة اليونانية، بيد أنها تميزت عن سابقتها بنزعتها العملية من جهة وطرافة مناهجها من جهة ثانية وأصالة نتائجها من جهة ثالثة.

أن فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وغيرهم من فلاسفة المشرق والمغرب لا تخلو من الأصالة والإضافة والابتكار وإنها غرة التراث العقلي الفلسفي الإسلامي ، وأن القول بأنها مجرد محاكاة باهته للثقافات الأخرى _ ولاسيما الفلسفة اليونانية_ زعم يعيبه التعصب ويفتقر إلى الدليل ويعبر عن جهل أصحابه بحقيقة هذا التراث وانه من اليسير الوقوف على مواطن الطرافة في أبحاثهم الفلسفية والعلمية والتعرف عليها خلال محاولاتهم تعريف الفلسفة والتوفيق بين الحكمة والشريعة والتدليل على وجود الله وكذا في ردودهم على الملاحده والزنادقة وأصحاب الديانات الأخرى، ذلك فضلاً عن موقفهم النقدي والنقضي من بعضهم البعض(المتكلمين والفقهاء والصوفية) من جهة وفلاسفة اليونان من جهة أخرى (والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره مهما يكن من شأنها فهي أحداث طارئة عليه صادفته شيئا قائماً بنفسه ، فاتصلت به، لم تخلقه من عدم وكان بينها تمازج أو تدافع ، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً)،الأمر الذي يبرر دعوة أنصار هذا الاتجاه إلى إعادة أدراج العلوم الفلسفية في المناهج الدراسية وبعث علم الكلام لمناقشة أراء المجترئين والملحدين مناقشة عقلية وتحديث علم التساجل والتناظر وتطوير خطاب الدعوة ، اعتقاداً منهم أن دراسة العلوم الفلسفية تؤهل العقل للإبداع والابتكار وتعوده على قبول منطق الأخر ، كما أن علم الكلام هو الأداة الناجعة للرد على المتشككين والملحدين ، فمصادرة الكتب أو تكفير أراء المجترئين لن يحد منهم بل يظهر المؤمنين في صورة السلطة المستبدة المعادية للتفكير الحر ، كما أن التهديد بحد الردة وقتل الجامحين يشوه صورة الإسلام ، فمعظم أراء المجدفين ناتجه عن جهل منهم بالأصول الشرعية ، ومن ثم يجب مناقشتهم ومجادلتهم بالحسنة وإقناعهم عن طريق العقل بفساد أرائهم ، أما المعارض منهم فأمره إلى الله شريطة ألا يتعمد أفساد المجتمع بغريب أرائه أو تبديل الدين واتهامه بما ليس فيه، فمثل هؤلاء يستوجب عليهم العقاب،لازدرائهم دين الأمة.

أن الفرد جزء من كل ، وأن واجب الجزء أن يعمل من أجل الكل ساعياً لتقوية شعور المحبة والتعاطف والتعاون بين أفراد المجتمع، وأن علاج أمراضنا الاجتماعية يجب أن يقوم على أصلاح أخلاقي يبث بين الطبقات انسجاماً ويخلص القلوب من أدران الحقد ومن وهج الأنانية(يجب أن يقوم بناء المجتمع على السماحة والسلام،أي على الشعور بأننا جميعاً أسرة واحدة متآزرة فأصلها واحد ومصيرها واحد).

أن آفاتنا الاجتماعية ترجع في المقام الأول إلى : ابتعادنا عن القيم الإسلامية الأصيلة التي جبلنا عليها وأن أية محاولة لإعادة بناء الأخلاق والتربية على أسس علمانية محاكية لتقاليد الغرب سوف تؤدي حتماً إلى بوار المجتمع وفك عضده وضياع شبيبته وايجاد ميدان فسيحا للعنف بين افراده ، ويؤكد_ أنصار هذا الاتجاه_ أن الوازع الديني هو علة وجود الضمير في الفرد الذي يتحكم في سلوكه، وأن أثر الالتزام العقائدي في المجتمع أقوى من الإلزام العرفي (أو أخلاقيات المهنة).

أن إهمال التربية الأخلاقية القائمة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتسامح مع الاغيار وأقامه العدل وطلب الحق سوف يؤدي إلى فساد المجتمع وظهور الجماعات الماجنة والعنف الموجه، كما أن غيبة التضامن الاجتماعي الذي حس عليه الإسلام سوف يؤدي إلى اتساع الهوة بين الطبقات ويحرض المعدمين على السطو على حقوق الأغنياء، ويحرض على ثورة الجياع.

أن إهمال متابعة البرامج الدراسية وتوجيهها لخدمة المجتمع سوف يؤدي إلى تعدد الولاءات في المجتمع الواحد ،ومن ثم يجب توحيد البرامج التعليمية في المرحلة الابتدائية والإعدادية وذلك لترسيخ القيم الروحية والمبادئ الدينية ومشخصات الهوية في عقل النشء ووجدانه، والحد من المدارس الدينية الخالصة التي تفصل بين المسلم وغيره في ميدان التعلم ،وكذا مراقبة المدارس الأجنبية حتى لا تعمد إلى تزييف وعي الشبيبة.

أن الإسلام تتجلى محاسنه في تكريمه للمرأة والاعتراف بما لها من مقام إذ يقرر مساواة المرأة بالرجل في جميع الأمور الجوهرية كالتعليم واختيار زوجها والعمل ، وأن الهدف الأول من تعليمها هو حمايتها من الجهل والبدع والخرافات التي لها عظيم الأثر على سلوكها ، وبالتالي على تربية أبنائها، وليس تقليدها للأجنبيات في لباسهن وأخلاقهن باسم الحرية المدنية.

أن الزواج يجب أن يقوم على علاقة ألفة ومودة لا على الرغبة الجنسية (زواج المتعة) ويحذر_ أنصار هذا الاتجاه_ من خطورة زواج الفتيات قبل اكتمالهن بدنياً وعقلياً وكذا حرمانهن من حق اختيار الزوج ومن ختانهن الذي لا يستند إلى نص شرعي كما بينوا مدى الضرر الذي يقع على بنيان الأسرة من التفرقة في التربية بين الجنسيين من الأبناء ومن الطلاق بغير علة أو تعدد الزوجات بلا ضرورة، مؤكدين أن مثل هذه الأفعال يرفضها الإسلام تماماً.

وجوب النظر إلى عملية التناسل على أنها إحدى الثروات القومية المهمة التي ينبغي رعايتها دون إفراط أو تفريط.

أن الولاء لمصر عقيدة يجب على كل المصريين الإيمان بها ، وان الانتماء إليها منهاج يجب التعبير عنه بالعمل لصوالحها، وأن شعار مصر للمصريين شعار يجب أن يحفر على القلوب قبل كتابته على الرايات (فالآن سانح للوطني الحقيقي أن يملأ قلبه بحب وطنه لأنه صار عضواً من أعضائه .. فصفة الوطنية لا تستدعى فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة على الوطن ، بل يجب عليه أيضاً أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه ، فإذا لم يوف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه). ويؤكد أنصار هذا الاتجاه أن هذا الانتماء المنشود لن يتحقق في ظل تعصب مليّ أو اضطهاد فكري أو تصارع طبقي أو ظلم اجتماعي أو تسلط سياسي فالحرية والعدالة صنوان يجب أن تختم بهما شريعتنا الوطنية.

أن الإسلام قد حرر العقل من قيود وأتاح له أن يتنسم أريج الفكر خالصاً من كل خلط صافياً من كل كدر، فالتحرر الفكري_ كما رسمه الإسلام _ هو التعبير الواقعي الصادر عن الاعتراف بالعقل ووضعه في موضعه بين الملكات الإنسانية، وان الملة المحمدية قد حاربت آفات العقل وعلى رأسها التقليد الذي يفضي إلى جموده وعقم الفكر واندثار الحضارات وليس أدل على ذلك من القرآن وآياته التي تحث على التفكير والتأمل والعلوم الإسلامية ، وعلى رأسها علم أصول الفقه الذي عنى بوضع وإيراد الدليل العقلي بجانب الدليل النقلي على الأحكام، ذلك فضلاً عن إعلائها من مكانة العلم والعلماء وجعلها فريضة على كل مسلم ومقاماً رفيعاً مساوياً لمقام المجاهدين والشهداء.

(جاء القرآن بدين الفطرة في كل شيء فطابقت قواعد أحكامه وأصول أدابة وشرائعه مقتضيات الفطرة البشرية حتى لقد كان من أمهات أصوله فيما هو خاضع لتأثير المؤثرات، وعرضه لتعاقب التطورات، أن يكون العرف في كل امة مقياس تقديرها. ومن هنا كان لابد أن تختلف المسائل الفرعية باختلاف الأزمنة، والأمكنة، والعرف الخاص في الشعوب والأقوام المختلفة. وبذلك طابق القرآن مطالب العقل غير متنكر لما فطرت عليه طبيعته، ولا متجاهل مبلغ سلطانه وآثاره في الحياة الاجتماعية بجميع شعبها).

ويؤكد أنصار هذا الاتجاه على أن حرية البوح والفكر التي أقرها الإسلام ودعا إليها لا تعني التطاول عليه أو التشكك في صلب عقيدته أو نقضها من قبل بعض المسلمين ما دام شرط الإيمان هو الحرية (أعقل كي أؤمن) (ولا أكراه في الدين) ويفرقون كذلك بين حق غير المسلمين في التشكك وحق المسلمين في الرد عليهم.

أن الحياة النيابية والدستورية وكذلك الأحزاب السياسية إلى غير ذلك من نظم الوعي المدنية الغربية سوف تظل غير ذات قيمة في ظل جهل الرأي العام وغيبة الوعي وضعف نواب الأمة، وان الحكومة الإسلامية تتعارض تماماً مع الحكومة (الثيوقراطيه) المسيحية لأن السلطة السياسية في الإسلام قائمة على اعتبارات دنيوية

وليس لها سند سماوي ، ولأن الأمة هي التي تنصب الحاكم فهي بالتالي مصدر كل سلطة، وأن اقتباس بعض النظم الأوروبية التي لا تتعارض مع مبدأ الشورى الإسلامي أمر مباح ولا غضاضة فيه.

وان الحرية المنشودة ليست ضرباً من الرفاهية أو تقليداً للبدع الغربية ، بل هي حق كفله الله لعبادة شأنها في ذلك شأن الحياة لا يمكن التنازل عنها إلا بالانتحار ولا يسلبها عنوة ألا مستبد قاتل ولا يغفل عنها إلا الحمقى والجهلاء أولئك الذين لا يدركون معنى الحياة٧٨.

أن للفنون رسالة تربوية ، وأثر طيباً على النفس لا ينبغي علينا إنكاره أو الحط منه أو تحريمه دون سبب شرعي ، بل الواجب علينا تثقيفها وتهذيبها لتؤدي هذه الرسالة على خير وجه، وذلك لتنقيتها من كل مظاهر الانحطاط التي تحيد عن الآداب العامة (جاء ذكر كثير من الفنون الجميلة في القرآن الكريم، كالبناء والنحت والتصوير والغناء وغيرها من الفنون الجميلة ، فلم يخرج فيها عما جاء به من رفع الإصر والحرج عن الناس، ولم ينظر إليها بعين أهل الزهد والتقشف ، بل نظر إليها في ذاتها حتى لا يغلو في أمرها، ولا يحيد عن الأساس الذي قام عليه تشريعه، فذكر ازدهار تلك الفنون في بعض ما أنزل من الشرائع، وأقام فيها من الملك وحكي هذا في أسلوب ينوه بعظمتها ويشيد بذكرها ، ويدل على مقدار ما وصلت إليه من الروعة ، وما بلغته من الجمال حتى كانت آية في الإبداع ومعجزة من معجزات الفن ومفخرة باقية على الدهر.... وما كان للديانات السماوية أن تقف من الفنون الجميلة غير هذا الموقف ، لأن لها فائدتها من تهذيب الطباع ، وإصلاح الأذواق، وترويق النفوس، فلا يمكن أن ينكر فضلها دين من الأديان ولا يصلح أن تنكر فائدتها شريعة من الشرائع) .

وأن الإسلام لم يحرم الفنون (الموسيقى والغناء و النحت والتصوير) إلا لعلل تولدت بفعل سلوك جانح عن غايتها الروحية ،إذا استحالت الفنون إلى معبودات من دون الله عند الوثنيين ووسائط مادية عند المشركين، فالتصوير والنحت لا وجه لتحريمهما إلا مخافة الشرك ودون ذلك فهما حلال، كما أنه ليس هناك وجه لتحريم الموسيقى والغناء والمعازف إلا إذا كان مصاحبة للفواحش وأثارت الشهوات، أو الإسراف عن أداء العبادات ، وينسحب ذلك على فن التمثيل ، فليس هناك ما يحرمه في أصل الشرع ، ففيه تبسيطاً وتربية وتوجيها للعقول ، ومخاطبة للمشاعر ،وإذا لم يخرج عن ذلك فهو حلال ليس فيه أي وجه من وجوه التحريم، وانتهى أنصار هذا الاتجاه إلى أن الفنون شأنها شأن جميع الأفعال والسلوك يحكم عليها بمقاصدها وبالآثار المترتبة عليها٧٩.

* * * *

وإذا ما انتقلنا من مضمون خطاب التجديد إلى جوهر المشروع الحضاري المصري ومقوماته وآلياته سوف يتضح لنا أن أنصار الاتجاه المحافظ المستنير هم الذين أخذوا على عاتقهم مهمة تفعيل خطابهم ويبدوا ذلك في تحديدهم الغايات قبل الوسائل ، وتعيينهم الثوابت والمتغيرات ،وتقديمهم النقد والانتقاء على التقليد بكل أشكاله، وموازنتهم بين تصورات العقل القائد ومتطلبات العقل الجمعي ، وحرصهم على تربية الرأي العام على الجمع بين النظر والعمل ،وترتيب الولاءات من الخاص إلى العام(الوطن _ القومية _ الدين) ،وتوضيح أن حب الوطن والحرص على الدفاع عن مصالحة لا يتعارض مع الولاء القومي، والاعتزاز بالهوية ، والتمسك في الوقت نفسه بالأصول الشرعية ، والقيم الروحية ،والاعتماد على القوى الفاعلة للذات في الإصلاح.

فقد صرح أنصار هذا الاتجاه بأن غايتهم من التجديد و الإصلاح هي التقدم ويقول الطهطاوي في ذلك " تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسا ومعنى، وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد ،وكمال التربية،وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة، واستجماع الكمالات المدنية،والترقي في الرفاهية "ويضيف محمد عبده أن التمدن لا يعني تحصيل

المعارف العلمية والعقلية والأدبية والصنائع والفنون فحسب، بل التمسك أيضاً بالمبادئ والقيم الدينية والروحية ،وغرسها في وجدان المجتمع، فبالعلم والأخلاق والتربية القويمة تتقدم الأمم، ويقول محمد أمين فكري (١٨٥٦ -١٨٩٩م) "أن معرفة أحوال الأمم والحضارة والعمران والتمدن أدعى إلى إقتداء آثارهم، طلباً للإصلاح ورغبة في النجاح" ، ويقول الشيخ على يوسف (١٨٦٣_ ١٩١٣) " أن هيكل العمران وجسم المدنية مركب من أربعة أجزاء يصلح بصلاحها ويفسد بفسادها وهي العلم والأمن ووفرة المال ودوران الأعمال" .

وإذا ما نظرنا إلى مقومات المشروع وآلياته سوف نجدها متسقة تماماً مع مضمون الخطاب الذي فصلنا مضمونة وإبعاده ، ومن أهم هذه المقومات :-

- توجيه قادة الفكر للسلطات القائمة والمهيمنة على الرأي العام وإقناعهم بالخطاب، وأهمية تطبيقه في المشروع الحضاري.وقد نجح حسن العطار وتلاميذه في ذلك عن طريق استمالة إبراهيم بن محمد على لمشروعهم في العمران.

- مد الجسور وفتح القنوات للاتصال المباشر بالحضارة الغربية لانتقاء من معارفها وعلومها ونظمها ما يتناسب مع البنية الثقافية المصرية.وقد تحقق ذلك عن طريق البعثات العلمية والترجمة والمدارس الأجنبية في مصر والمجالس والمنتديات التي كانت تجمع بين المستشرقين وقادة الرأي من المصريين.

- إصلاح الأوضاع السياسية ،وذلك عن طريق وضع دستور حديث يكفل للشعب حريته ،ويدفع الحاكم للعمل من أجل صوالحة . وقد تحقق ذلك عن طريق تأسيسهم للحياة النيابية وإنشاءهم الأحزاب،وتوعيتهم الجمهور بقيمة الحرية والعدالة والمساواة والاستقلال ومقاومة الاستبداد والاحتلال.

- إصلاح أساليب اللغة العربية وآدابها لاستيعاب المعارف الحديثة والانتقال من طور الشروح والحواشي إلى ميدان الابتكار والإبداع والتأليف، وذلك عن طريق المجامع العلمية "المجمع البكري" ثم "مجمع اللغة العربية" وإحياء المناهج اللغوية في النحت والتعريب والاشتقاق.وإثراء الحياة الثقافية بالجمعيات والصالونات الأدبية التي اضطلعت بإحياء نفائس التراث واستحداث العديد من الفنون الأدبية ، وتطوير المناهج النقدية.

- إصلاح التعليم وذلك عن طريق إنشاء مدارس حديثة للعلوم النظرية والتطبيقية، وتقويم مناهج الأزهر لتجديد الخطاب الديني وفتح باب الاجتهاد،والحفاظ على وسطية الإسلام ،والتقريب بين المذاهب،ومج الجماعات المتطعة في الدين ، والعزوف عن الغلو وبهرج الطرق الصوفية، ووضع خطة عامة للقضاء على الأمية، وتطوير الكتاتيب ومدارس الإرساليات ، ثم إنشاء الجامعات، ووضع لائحة لتنظيم دور التعليم ومراقبة المدارس الأجنبية.

- تربية الرأي العام ، وتثقيف الطبقة الوسطى المصرية، وإعدادها لحمل راية الإصلاح، والقيام بتنفيذ المشروع.وذلك عن طريق صحافة الرأي ،والحلقات العلمية، والمجالس التثقيفية في دور الصحف والمنتديات والمقاهي . وقد نجحت هذه الطبقة في المحافظة على الأسس التي وضعها رواد هذا الاتجاه في النصف الأول من القرن العشرين، ويبدوا ذلك في تصديهم للحركات التغريبية ،والجمعيات الإلحادية ،وطعون المستشرقين،والغزو الفكري "الماركسية – الفلسفات المادية ".

- تمصير الحكومة والمشروعات الاقتصادية ، وقد نجحت الطبقة الوسطى المصرية في عصر إسماعيل في امتلاك الأراضي الزراعية والتوسع في التجارة ثم بناء المصانع والبنوك في النصف الأول من القرن العشرين.الأمر الذي مكن هذه الطبقة من تنفيذ الخطاب في جل مرافق الدولة والمحافظة على الطابع الليبرالي في ميدان السياسة والاقتصاد، وصبغته بالصبغة المصرية التي كانت تقدم المنفعة العامة في

مشروعاتها على المنفعة الخاصة ،ويرجع ذلك بطبيعة الحال إلى أن معظم رجالتها كانوا من صغار التجار أو أبناء الفلاحين والعمال.

- تفعيل شعار مصر للمصريين ،وذلك بالقضاء على كل أشكال التعصب المليّ ونشر روح التسامح في المجتمع المصري بين المسلمين والمسيحيين واليهود، والعمل على إذابة الفروق بين طبقات المجتمع ، وإعداد المواطن المصري لسوق العمل عوضاً عن الأجانب، وتشجيع المصنوعات المصرية ، وتغليب سياسة المنافع المتبادلة على علاقة العواطف في السياسة الدولية.وقد انعكس ذلك على علاقة مصر بالأقطار العربية والأقطار الإسلامية، فقد أكد رواد هذا الاتجاه على أن السبيل الأقوم للوحدة العربية هو تدعيم الروابط بين الشعوب عن طريق الثقافة وتوحيد المناهج التعليمية،وتدعيم الروابط الاقتصادية (سوق عربية مشتركة) ورفض فكرة الإمبراطورية العثمانية المستترة وراء شعار الوحدة الإسلامية ،والدعوة إلى إقامة اتحاد للولايات الإسلامية يقوم على التعاون والتعايش السلمي مع الأغيار والدفاع المشترك ضد المعتدين والطامعين.

- تفعيل دور المرأة في المجتمع المصري ،عن طريق تعليمها وإعدادها للمشاركة الايجابية في النهضة ،وذلك بعد تيقنهم من أن حملتهم على العادات والتقاليد الفاسدة ورغبتهم في تقويم الأسرة المصرية لن تتحقق إلا بإزالة حجاب الجهل والتخلف عن المرأة [٨٠].

****

ثالثاً :- أزمة الخطاب وتوقف المشروع:-

لا ريب أن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: لماذا أخفق خطاب التجديد في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين؟هل لخلل في بنيته وفقد مقوماته وضياع آلياته ؟أم لنكوص أعلامه وغياب قادته وتعدد ولاءته؟

فأن من يتأمل التحولات الفجائية السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي صاحبت ثورة يوليو ١٩٥٢ سوف يدرك أن المشروع الذي أرست قواعده الطبقة الوسطى قد تفككت أركانه وذلك بالتغير الفجائي من الليبرالية الرأسمالية إلى الاشتراكية، ولا يعني ذلك أن الفكر الاشتراكي هو السبب الأول بل عدم وعي الرأي العام بطبيعته الأيدلوجية وخلو الثقافة السائدة من خطة إصلاحية تمكن الرأي العام التابع من تطبيق المبادئ المصاحبة لهذه الأيدلوجية ، ويعني ذلك أن الفكر الاشتراكي الذي تبنته ثورة يوليو كان أقرب إلى الاشتراكية الخيالية التي دعا إليها "سان سيمون ١٧٦٠ - ١٨٢٥ ، فرانسوا فوريية ١٧٧٢ -١٨٣٧ " وابعد ما يكون عن الاشتراكية العلمية التي تعتمد على تحليل البنية الثقافية للواقع المعيش للوقوف على آليات تطوره قبل التطبيق " الثورة ،التأميم، إصلاح آليات الإنتاج وتوزيع الثروة" والتي دعا إليها " فريدرك أنجلز ١٨٢٠ - ١٨٩٥"و "كارل ماركس ١٨١٨ - ١٨٨٣"[٨١]، وكان من الأفضل تبني العقل القائد للثورة مذهب الاشتراكية الديمقراطية التي نادت به الكانطية الجديدة عام ١٩٥١ القائمة على التحول التدريجي من الرأسمالية إلى الاشتراكية عن طريق تربية الرأي العام وإعادة بناء الثقافة السائدة في المجتمع[٨٢].

فإذا نظرنا إلى مضمون ما أطلق عليه الاشتراكية العربية في الدستور المؤقت المصري عام ١٩٦٤ - سوف نجده يشتمل على قيم ومبادئ عامة " تحالف قوى الشعب_ التضامن الاجتماعي_ تكافئ الفرص_ الاشتراكية التنموية_ الشعب يملك وينتج ويراقب _ كفل كل إشكال الحريات للمواطنين_ مجانية التعليم والتأمينات والرعاية الصحية[٨٣]" -، الأمر الذي حال بين تجديد الخطاب ومواصلة تطبيق المشروع.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ،بل تحول النظام السياسي والاقتصادي ثانية إلى ما يطلق عليه الفوضوية الليبرالية عقب ثورة التصحيح ١٩٧١والانفتاح الاقتصادي ١٩٧٤ تلك التي لم تراعي أصول الفكر الليبرالي الرأسمالي القائم على حرية الفرد في الاقتصاد والإنتاج والتعليم والفكر والعقيدة والانتخاب وتسند للدولة حق المراقبة

والحفاظ على الأمن والدفاع عن المجتمع، كما أنها لم تراع الإصلاحات التي وضعها الساسة الأمريكيون على النظام الليبرالي في العقد الرابع من القرن العشرين "التي تخول للدولة حق التدخل في السوق لخلق توازن بين الأجور والأسعار،وبين أجهزة الإنتاج والتوزيع والتعليم، وتجريم الاجتراء على المقدسات والأديان ، والأخلاق العامة ، وحماية الأقليات، ومحاربة التعصب في كل صوره، ورعاية العطالة والمعدمين والمعاقين، ثم نمت هذه الفوضى في ظل هشاشة الأحزاب ،واضمحلال الحياة النيابية،وفساد الحكومات في الفترة الممتدة من ١٩٨٢ إلى الآن[٨٤].

فإذا ما حاولنا البحث عن مضمون خطاب التجديد ومقومات وآليات المشروع الحضاري منذ النصف الثاني من القرن العشرين فلن نجد لها آثر يذكر،ويبدوا ذلك في:

١. الفصام بين السلطة وقادة الرأي ،والرأي العام القائد والتابع ،الأمر الذي حال بين المفكرين ومواصلة التطبيق وانعدام الصلة ،بين الخطاب والمشروع "النظر والعمل".

٢. تزييف الوعي وغيبة العقل الجمعي ،وتشتت ولاءات المفكرين والكتاب ،وتحول خطابات التجديد إلى تعصب في تقليد القديم أو تشيع في التغريب وتقليد الحديث.فأضحت المنابر الثقافية أبواقا تروج للنزعات والنظريات والمذاهب والجماعات الاوروبيه المختلفه دون أدنى نقد أو تمحيص.وباتت الحياة الثقافية في مصر مجرد سوق لا ضابط له لشتى الأيدلوجيات ،وذلك في ظل العولمة الثقافية،والحداثة الفلسفية.

٣. ضعف دور الاتجاه المحافظ المستنير المصاحب لتفكيك الطبقة الوسطى،ثم تلاشيها في منتصف العقد الثامن من القرن العشرين ، وذلك في ظل تدخل الدولة في صياغة خطابات المفكرين، وقمع الحريات ، وتعملق الأقزام من الجانحين والماجنين ، وظهور سماسرة الفكر، وفساد المؤسسات التعليمية وغيبة الهوية الثقافية والقيم الروحية في المناهج الدراسية، وتشتت ولاءات الرأي العام " الوطن – الدين – العولمة " وتنكيل أجهزة الأمن بأصحاب الرؤى الإصلاحية ، الأمر الذي

أدى إلى تفشي الإرهاب والتعصب بكل صوره ، والهيمنة الغربية على منابر التثقيف. وقد ترتب على ذلك كله وجود قطيعة معرفية بين الشباب وقادة الفكر الذين أسسوا خطاب التجديد.

٤. عجز الخطاب الديني عن معالجة مشكلات الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي والتربوي والأخلاقي " تفكك الأسرة – العنوسه – الفروق بين الطبقات – البطالة – الإدمان – البلطجة - الاستبداد السياسي – التضخم الاقتصادي – تبديد ثروات البلاد – العشوائية في التخطيط – هشاشة المناهج الدراسية – جمود البرامج التعليمية – تفشي الفساد بكل أشكاله في شتى المرافق والميادين – تسلل الأفكار والمعتقدات الشاذة والماجنة بين الشباب " وذلك في ظل فوضى المفاهيم وتراجع الخطاب الدعوى ، واعتلاء الجهلاء والمسيسين والعملاء لمنابر التوجيه والاجتهاد ،وتقوقع معظم الأزهريين ويأسهم من الإصلاح ، وانصراف بعضهم لتصريف شئونه الخاصة بالخارج واستسلام البعض الأخر للسلطة السياسية السائدة.

٥. تعمد بعض المؤرخين تشويه الأسس التي قام عليها خطاب التجديد ،ومشروع النهضة ،ويبدوا ذلك في الكتابات المشوشة التي وصفت قادة الرأي من رواد النهضة في القرن التاسع عشر بالعمالة للغرب والجنوح عن أصول الشريعة تارة والتخلف والرجعية تارة أخري ،الأمر الذي ضلل الشباب وافقدهم الثقة في مواصلة السير ويأسهم من الاعتماد على نقد الذات في أعادة البناء، وانقسامهم إلى فريقين :

أولهما تمثله جماعات متعصبة جاهلة لم تأخذ من الدين إلا ظاهرة دون المنهج، ويمثل **الفريق الثاني** أشتات من مقلدي الموضات الغربية في الثقافة والفكر والسياسة والأخلاق والاجتماع والعادات والتقاليد.

* * * *

ولا غرو في أن استئناف تجديد الخطاب ، ومواصلة تطبيق المشروع مرهون بقيام ثورة إصلاحية شاملة ، تنطلق من العقل الجمعي الحر الواعي بواقعة ومتطلباته والقادر بطبيعة الحال على إعادة البناء بروح شابة، وسواعد فتيه ، وإرادة فاعلة مؤمنة بأن الاعتماد على الذات هو السبيل الأوحد لتقدم مصر.

الهوامش:

[1]- سيف الدين عبد الفتاح ، حازم ماهر، مدحت ماهر: تجديد الخطاب الديني من الحملة الفرنسية إلى الحملة الأمريكية، دراسة في كتاب "حال تجديد الخطاب الديني في مصر، مكتبة الشروق الدولية،القاهرة، 2006،م 1، ص 73، 74.

[2]- محمد حسنين حسن حسنين :تجديد الدين "مفهومة وضوابطه وآثاره "، كلية المعلمين، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودي، 2007، ص265: 294 ،451: 460.

[3]- محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة،ط1985 □11، ص 153: 326.

[4]- محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر،مكتبة الآداب، القاهرة ،ط2، 1926، ج1 ،ص 30: 348.

[5]- أنور الجندي: اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار منذ ظهورها إلى أوائل الحرب العالمية الأولي، دار الاعتصام، القاهرة، د. ت، ص 53:282.

[6]- أبو الحسن الندوي:الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مطبعة التقدم، القاهرة، ط 3 ،1977،ص 100: 117.

[7]- محمود محمد شاكر :رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، دار الهلال ، القاهرة ، 1987، ص 156: 252.

[8]- محمد جلال كشك: قراءة في فكر التبعية، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1994،ص 97:99.

[9]- نلي حنا : ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية (ق16 م- ق18 م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2004، ص24:26.

[10]- بيتر جران:الجذور الإسلامية للرأسمالية، ترجمة:محروس سليمان،دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، باريس، 1993 ص147 □6 وما بعدها .

وأنظر أيضا:

- الهام محمد على ذهني،مصر في كتابات الرحالة والقناصل الفرنسيين فى القرن الثامن عشر،الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٩٢ .ص ١٥ إلى ٤٦
- عزت حسن أفندي الداراندلي:الحملة الفرنسية على مصر في ضوء مخطوط عثماني، دراسة وترجمة: جمال سعيد عبد الغني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩،ص ١٣٨: ١٤٥
- محمد سعيد العشماوي: مصر والحملة الفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،١٩٩٩، ص٥ وما بعدها.
- محمد عمارة :الحملة الفرنسية في الميزان ، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٨ ص ٦ – ٢٤ ، ص ٣٤ – ٣٦.
- ليلى عنان: الحملة الفرنسية تنوير أم تزوير؟، كتاب الهلال، ع ٥٦٧، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٥٤: ١٩٦.

- هناء فريد :رفض الأخر والرفض المضاد وتحليل خطابي لتاريخ الحملة الفرنسية على مصر، بحث في كتاب "الرفض والاحتجاج في المجتمع المصري في العصر العثماني "،إشراف:رؤوف عباس،القاهرة،٢٠٠٤،ص١٩٩.

[11]- عصمت نصار: فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسي، دار الهداية للطباعة والنشر، القاهرة، ط2 ، 2010، ص 151 وما بعدها.

[12]- عصمت نصار: أوهام الفهم، درا روافد للنشر والتوزيع، القاهرة 2010، ص 70 وما بعدها.

[13]- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني ، ترجمة عباس محمود ، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، ط 2 ، 2000، ص 3: 5.

[14]- أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949، ص 8، 9.

[15]- عباس محمود العقاد: عقائد المفكرين في القرن العشرين، مكتبة الانجلوا المصرية، القاهرة ، ص 7: 9.

[16]- ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة 1798_ 1939،ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر ،بيروت ، لبنان ، ط3، 1977، ص 89 وما بعدها.

[17]- لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث الخلفية التاريخية، دار الهلال ، القاهرة ،ط 3، د. ت، ج1، ص 65: 95.

[18]- جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير ، دار سعاد الصباح ، الكويت، 1994، ص 187: 246.

[19]- عزت قرني : في الفكر المصري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص 13: 28، 33:66.

[20]- منذر معاليقي: معالم النهضة العربية في الفكر العربي الحديث، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان ، 2003، ص 51: 75.

[21]- ز. ا .ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام، ترجمة :بشير السباعي، دار ابن خلدون ، بيروت، ط2، 1997، ص 28، 29

[22]- عفاف لطفي السيد: تجربة مصر الليبرالية ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة، 1981، ص 328

[23]- موفق زريق: نهضة أم تغريب، مكتبة المنارة للنشر، القاهرة ، 1996، ص 87: 98.

[24]- تشارلز أدمس : الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود ، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، مطبعة الاعتماد ، القاهرة، 1935، ص 4: 6.

[25]- أنور عبد الملك: نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة لكتاب، ، القاهرة ، 1983، ص 7: 20،

[26]- تشارلز أدمس، الإسلام والتجديد في مصر ،ص 169وما بعدها

[27]- أنور عبد الملك: نهضة مصر،ص 395: 399.

[28]- محمد عمارة: تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، دار الهلال، القاهرة، 1882، ص 7: 21.

[29]- قاسم أمين: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عماره، دار الشروق، ، القاهرة، 1989،ص 10: 17.

[30]- رواه أبو داوود في السنن.

[31]- محمد عماره: تجديد الفكر الإسلامي محمد عبده ومدرسته، دار الهلال ، القاهرة، 1980، 7: 16.

[32]- محمد عماره: رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث،، دار الشروق ، القاهرة،1988، ص 5: 32. وأنظر أيضا :على مبارك مؤرخ ومهندس العمران،دار الشروق، 1988، ص 5: 13.

[33]- أمين الخولي: التجديد في الدين ، مقال في مجلة الرسالة ،ع 2، 1933، ص 13.

[34]- عصمت نصار: حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي، دار الهداية ، القاهرة، 2004، ص67: 96.

[35]- كامل سعفان:أمين الخولي في مناهج تجديده، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1977، ص66: 71.

[36]- يوسف القرضاوي: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة ، القاهرة ،ط2، 1424هـ ، ص 29: 30.
[37]- على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798_ 1914، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1980،ص 44: 52.
[38]- محمد حسانين حسن حسانين: تجديد الدين "مفهومة وضوابطه وآثاره، ص 17: 33
[39]- محمود عبد الله بكار: التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص25: 30.
[40]- أحمد عرفات القاضي: تجديد الخطاب الديني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008، ص 22: 28.
[41]- حسن العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع،دار الكتب العلمية، بيروت،د.ت، ج2، ص 442: 244.
[42]- رفاعة الطهطاوي: القول السديد في الاجتهاد والتقليد، الأعمال الكاملة : تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، 1981، ج 5، ص 9: 33، 59: 60.
[43]- مصطفي عبد الرازق: محمد عبده ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة، ط2، 1997،ص 72، 115: 120
[44]- محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، دار الفضيلة، القاهرة، 2003، ج، ص 644
[45]- مصطفي عبد الرازق: محمد عبده ، مطبعة ،ص 115: 120.
[46]- محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، دار الفضيلة، القاهرة، 2003، ج، ص 643.
[47]- محمد عمارة:تجديد الفكر الإسلامي، ص 11.
[48]- عصمت نصار : اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية، دار الهداية للطباعة والنشر، القاهرة، 2003، ص 15: 19.
[49]- محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام الشيخ محمد عبده، دار الفضيلة، القاهرة، 2003،ج1 القسم الأول،المقدمة ص س.
[50]- قاسم أمين: الأعمال الكاملة، ص 413.
[51]- المرجع نفسه، ص 84: 96.
[52]- عصمت نصار:أحمد فارس الشدياق "قراءة في صفائح المقاومة"، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص 162.
[53]- محمد رشيد رضا: التجديد والتجدد والمجددون، مجلة المنار ، ع 10 ، يوليو 1931م، ص 771: 776.
33863076
[54]- عصمت نصار: فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى، دار الهداية، القاهرة، 2010، ص 156: 158.
[55]- أحمد لطفي السيد: تقرير مرفوع إلى أعتاب مولانا الملك المعظم فؤاد الأول، عن فهرس القرآن للمصحف الملكي المصري، دار الكتب، القاهرة، 1933، ص 13.
[56]- عصمت نصار: فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى، ص 190: 196، 199: 201، 311: 315.
[57]- مصطفى لطفي المنفلوطي: النظرات، مكتبة مصر للطباعة، القاهرة، 1993، ج1 ،ص 117: 119.
[58]- المرجع نفسه ، ص120.
[59]- المرجع نفسه ج3 ، ص 130:131.
[60]- مصطفى لطفي المنفلوطي: مختارات المنفلوطي، دار الجليل ، بيروت، لبنان، د.ت 120 : 121.

[61]- مصطفى لطفي المنفلوطي: كلمات المنفلوطي، دراسة وتقديم ؛جبرائيل سليمان جبور، دار الأفاق الجديدة ، بيروت، لبنان، 1983، ص 56: 57.
[62]- محمد كرد على: العلامة المراغي شيخ الأزهر، مقالات في كتاب المراغي ذكراه الخمسين،تقديم وتحقيق :حسين مهران،الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1995، ص 23.
[63]- المرجع نفسه ص 34.
[64]- أمين الخولي: المجددون في الإسلام،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992،ج 7، ص 32
[65]- عبد المتعال الصعيدي :المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الربع عشر، مكتبة الآداب ،القاهرة، 1996، ص5: 13.
[66]- أمين الخولي: المجددون في الإسلام،ص 38.
[67]- عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الربع عشر ، ص 14.
[68]- المرجع نفسه : ص 61.
[69]- محمد عمارة: الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، تجديد الدنيا بالدين، كتاب مجلة الأزهر، القاهرة ، 1429هـ ، ص 25: 31، 45: 49.
[70]- محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق القاهرة ، ط 8 ، 2001، ص392: 394، 545: 546.
[71]- المرجع نفسه ، ص 550.
[72]- المرجع نفسه ، ص 550.
[73]- مصطفى عبد الرازق:من أثار مصطفى عبد الرازق،جمعها على عبد الرازق،تقديم طه حسين،دار المعارف،القاهرة، 1957، ص 169
[74]- المرجع نفسه، ص 502
[75]- المرجع نفسه، ص 373.
[76]- محمد فريد وجدي : الإسلام في عصر العلم ، دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان ،ط3، 1967،ص 660
[77]- المرجع نفسه ،ص 714.
[78]- عصمت نصار: الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد،دار نهضة مصر، القاهرة، 2007، ص 143: 151.
[79]- عصمت نصار: حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر عبد المتعال الصعيدي، ص 285: 287.
[80]- سيد حافظ عبد الحميد بدوي: ، فكرة التقدم في الفكر العربي الحديث في القرن التاسع عشر، رسالة للحصول على درجة الماجستير، قسم الفلسفة ، كلية الآداب، جامعة بني سويف ، 2010، ص 10: 37.
[81]-إبراهيم عامر واحمد عبد الرحيم مصطفى وآخرون: موسوعة الهلال الاشتراكية،مطابع دار الهلال، القاهرة، 1968،ص 40.
[82]-حمدي عبد الجواد: دائرة المعارف الاشتراكية، دار الهنا للطباعة، القاهرة ، د ت، ص 25: 31.
[83]- أحمد عطية الله: القاموس السياسي ،دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1968، ص 76.
[84]-سامي خشبة: مصطلحات الفكر الحديث،الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،2006،الجزء الأول،ص 155: 157.