التيارات الفكرية والاصلاحية في مصر وأثرها في نشوء جماعة الإخوان المسلمين

أ.م.د. علي خيري مطرود
جامعة واسط/ كلية التربية

م.م. كتاب غالي الجبوري
جامعة واسط/كلية التربية

Abstract

The idea of the Muslim Brotherhood was flexible and developed within the historical circumstances it created. It came in response to internal and external challenges which necessitated the return to the principles of Islam. This is a matter for Sheikh Al Banna to embark on a pivotal concept concerning the nature of dealing with the ruling authority.

Keywords : Muslim Brotherhood,Hassan Al Banna, Brotherhood thought, Brotherhood and politics

الكلمات الدالة: الاخوان المسلمون, حسن البنا, الجامعة الاسلامية, الأصولية الاسلامية, الجامع الأزهر

The currents of thought and reform in Egypt and its impact on the emergence of the Muslim Brotherhoo

المقدمــة

تبلورت حركة الاندفاع الإسلامي والقومي في مصر منذ الغزو الفرنسي الذي اجتاح البلاد في عام ١٧٩٨علي يد نابليون بونابرت[١] (Napoleon Bonaparte) ذلك الغزو الذي حمل في طياته مؤثرات ثقافية وحضارية, فضلاً عن السياسية والاقتصادية ولدت بمجملها نوع من الصدمة التي هزت مشاعر المجتمع المصري نتيجة للإحساس بالفارق الحضاري الذي حمله الفرنسيون وهم ينادون بمبادئ الثورة الفرنسيــة في الحرية, والعدل والمساواة[٢], تلك المفاهيم التي لامست مشاعر المصرين وادهشتهم في الوقت ذاته كونها صادرة من غزاة أجانب من حيث الدين والهويـة.

١- المحور الأول : الإطار التاريخي لنشوء النزعة الإصلاحية في مصر

يعزو العديد من الباحثين سَبق المصريين لباقي البلدان العربية في مجال الفكر والفن والسياسة الى الغزو الفرنسي الذي أيقظ روح الحماس وألهب المشاعر الوطنية والاسلامية في نفوس المصرين, فأُثيرت اسئلة وطُرِحت مفاهيم جديدة من قبيل الاصلاح والتجديد والنظم الدستورية , وشكل الدولة , وحق المواطنة , وقد عزز ذلك الاتجاه الوالي العثماني الطَموح محمد علي باشا بوصفه واحداً من أشهر ولاة مصر على الاطلاق حزماً وقوة بل وتطلعا الى بناء دولة قوية خارج حدود مصر, بل خارج حدود القارة الافريقية حتى نازع الدولة العثمانية سلطانها[٣], وطَرَح رؤية تجديدية في التعليم والصناعة والبناء وارسى أسس الدولة الحديثة مقتبساً من الاوربيين افكارهم وادارته, فأَرسل المئات من الطلبة للدراسة في اوروبا بمختلف الاختصاصات حتى اصبحت مصر مركز استقطاب للدارسين والعاملين ومقراً للعلماء والشعراء بعد أن استعاد الأزهر مكانته العلمية والإرشادية[٤], الأمر الذي أزعج السلطان العثماني محمود الثاني عام ١٨٣٢[٥] فبادر بالتواطئي مع الدول الاوربية للوقوف بوجه تطلّعات المصريين وتحجيم نفوذ دولتهم[٦] , وقد أفرزت تلك السياسة الاصلاحية لمحمدعلي في واحد من جوانبها المهمة نخبة فكرية اصلاحية من أولئك الذين دَرَسوا في الغرب ثم عادو الى بلادهم ليمارســوا دورهم الفكـــري والتنويــري في مصر أمثال رفاعة الطهطاوي[٧] خريج المدارس الفرنسية وأحد مشايخ الأزهر الذي ترك بصمات واضحة في تاريخ الفكر والتحديث في مصر, سواء من خلال الجامع الأزهر وتعديل مناهجه, أو من خلال التيار الاصلاحي الذي تبناه وسار على نهجه تلامذته من بعده , واضحت الجمعيات والمؤسسات الفكرية والأدبية تعمل جنباً الى جنب مع مؤسسات الدولة , وبرزت فئات اجتماعية من الطبقة الوسطى سعت لتعليم ابنائها العلوم العصرية بغية الحصول

على وظائف مدنية لدى الدولة أو للتعين في سلك المؤسسة العسكرية, وتمحور التعليم في الجامع الأزهر حول الدراسات الدينية بأبعادها الاسلامية التقليدية, مقابل انتشار التعليم الأهلي والمدارس ذات التوجه التغريبي سواء لدى الارساليات التبشيرية, أو المدارس الحكومية, التي ازدادت اعدادها مع بدايات القرن العشرين(٨).

ثم أخذت الأنظمة السياسية الحديثة التي خضعت لمتغيرات حركة التاريخ تعمل على تصفية مؤسسات المجتمع التقليدية, ليس لإحلال المؤسسات الأهلية الجديدة محلها , ولكن لإسباغ السيطرة المركزية للدولة الحديثة وذلك للقضاء على الوجود الذاتي لمؤسسات تعتمد على قيم وأعراف وصلات اجتماعية راسخة , لتُنشأ بدلاً عنها مؤسسات حديثة تعمل تحت هيمنة وسيادة الجهاز القابض على إدارة الدولة(٩) , ولما كانت الثقافة الغربية الأكثر تقدمية على الصعيد المادي والواقعي فأن التعلق بأهداب ذلك التقدم جعل مبررات وأسباب الأخذ بها والتعامل معها أكثر واقعية وقبول لدى النخبة الحاكمة.

في الوقت نفسه فإن الثقافة الغربية باختلافها وانعدام بُعدها الروحي الذي ترك الفرد الأوربي مطلقاً الى نفسه وعقله وادراكه المحدود من دون أي وازع ديني أو اخلاقي, جعل إمكانية إعادة استنساخها في بيئة تشكل الغالبية الاسلامية القاعدة الاساسية لها أمراً غير ممكناً, لاسيما من قبل تيارات مدنية أو مؤسسات مجتمعيه مدعومة من الغرب, ولذلك فان أجهزة الدولة الحديثة بصياغاتها المركزية الشمولية أخذت على عاتقها نشر التغريب الثقافي والمؤسساتي وعملت على دفعه بقوة؛ لأنه شكل الدعامة الاساسية في استمرار وجودها على رأس السلطة ووجدت فيه الصياغة الثقافية والتنظيمية الانسب لمواجهة التيارات الاصولية ذات المنطلقات الشرعية المستندة الى أصول الدين كأساس لوضع القوانين وكونها الضابط العام للمؤسسات التنفيذية (١٠).

لقد شعرت المؤسسة الدينية بكل فئاتها ومريديها بأزمة حقيقية في تاريخها الحديث بصورة عامة, وفي مصر بصورة خاصة تَمثلت بإزاحة الفكر الاسلامي عن دائرة الحكم وعن تدبير شؤون الدولة(١١), بل وحتى عن قيادة وتنظيم الواقع الاجتماعي والاقتصادي, وإذا كان الاتفاق حاصلاً في أن الأزمة لاشك في وجودها فإن الاختلاف يكمن في تشخيصها وفي عوامل ظهورها وطبيعتها , سواء كانت الاسباب داخلية تعود الى طبيعة البنية الفكرية للذهنية الاسلامية تاريخياً , أو كانت خارجية اجتاحت الذات الاسلامية ولأسباب موضوعية أخرى(١٢).

ولعل الباحث في طبيعة الأزمة الفكرية يستطيع أن يشخص بوضوح أساس الأزمة في جوهرها الحقيقي حيث يكمن في مسألة الخلافة الاسلامية وتداعياتها عبرَ مراحل وأنظمة الحُكم المتعددة , وكيف تحولت الى مُلك عضوض جعل الكفة تميل لصالح الفئة التي تملك زمام الحكم وهي التي وجهت مسار البحث الاسلامي في إطاره الفكري والتشريعي , وماترتب على ذلك من مظاهر التأثير الخارجي جعلها تأخذ أبعاداً ومديات جديدة نتجت عنها تفرعات فكرية ومذهبية غذّتها الانتماءات القومية حيناً والسياسية حيناً آخر فتحت أبواب التدخل الخارجي على مصراعيه لإذكاء جذوة الخلاف وتعميق الشرخ عمودياً في بُعده التاريخي وأفقياً في ميدانه الجغرافي للمجتمع الاسلامي(١٣)على أن هناك من يرى الأزمة الفكرية أزمة داخلية تكمن في انحسار النزعة العقلانية المُشرعة للاجتهاد , بعد أن اصبح الحكم مطلقاً ولايخضع لضوابط العدالة الاسلامية بقدر مايخضع لأرباب الاجتهادات السلطوية , ويستدل اصحاب هذا الرأي بأن الخلافات والفُرق والمذاهب الدينية إنما ظهرت قبل الاستعمار, وبالتالي فإن العامل الداخلي كان أسبق من التأثير الخارجي المتمثل بسقوط الخلافة وظهور

الاستعمار والتدخل الاجنبي , وإن حالة التخلف والتقهقر تعود الى مسألة التخّلي عن قيم الاسلام وروحه في العدالة الاجتماعية والجهاد والاجتهاد المستند الى حقائق التشريع , وهو الأمر الذي قاد الى بروز الاصولية الاسلامية التي شغلت حيزاً واسعاً من الفكر الاسلامي المعاصر(١٤).

الأصولية الاسلامية

بَرَز مفهوم الأصولية أكثر وضوحاً مع بدايات القرن العشرين إذ وصفت به تيارات الاسلام السياسي الراديكالي المعارضة(١٥), في حين يُعيد البعض الأصولية الى منطلقات مسيحيه بروتستانتية التوجه كونها مثلت ثورة على الواقع ومحاولة لإعادة تفسير الدين وفق النصوص الأصلية بشكل حرفي(١٦), ولذلك فإن الأصولية في الغرب أصبحت مرادفة لمسميات التخلف والجمود التي تدور في فلك الماضي ,أما الفكر الاسلامي فلم تكن الأصولية ذات حضور معروف في أدبيات اللغة العربية باستثناء تلك المعاني التي تدل على أصول الدين وأصول الفقه, والتي تعني البحث عن الأساس الشرعي للقضايا المستجدة , وليست مذهباً فكرياً أو تربوياً مخصصا(١٧) .

وإذا كانت الأصولية الاسلامية وُلدت كرد فعل على ظرف سياسي واجتماعي محدد فإنها بكل تأكيد تندرج في إطار الرجوع الى الذات الباحثة عن هويتها الاسلامية في مواجهة موجة التغريب التي كرست الهيمنة الطويلة والمستمرة للأنظمة السياسية الخاضعة بشكل أو بآخر لإرادة المستعمر , سواء كان هذا الاستعمار بصورة مباشرة أو غير مباشرة , لكنه وَلَد حالة من التراجع الاقتصادي والثقافي عزز دور السلطة وبقاءها في الوقت الذي أبقت حالة (التجهيل) الفكري المتعمد تزداد في اوساط المجتمع المسلم(١٨).

وبموازاة الدعوات الأصولية كانت هناك موجه من الأفكار الوافدة التي تحمل شعارات جديدة وطارئه على المجتمع العربي والاسلامي تتعلق بالديمقراطية أسلوباً للحكم , والعلمانية فلسفة للفصل بين الدين والسلطة ومايرتبط بهما من مفاهيم فضفاضة لايمكن تحديدها باطار ضابط ومقنن, وبما أن تلك المفاهيم تخضع لتفسيرات وتأويلات دعاتها كل حسب المعتقد والغاية التي يتبناها فإن المفكرين المسلمين الذين تبنّوا الرأي الداعي الى الأقتباس من الحضارة الاوربية رأوا أن الديمقراطية إنما هي أداة اسلامية تستند الى مبدأ البيعة الاختيارية للحاكم وهو مبدأ اسلامي أصيل(١٩) , فيما يرى آخرون أن واحدة من تطبيقات العلمانية هي عملية الفصل بين الدين كمنهج تشريعي عبادي وبين السياسة بوصفها أداة لتلبية متطلبات وحاجات المجتمع من خلال بناء المؤسسات العامة للدولة, وهو الاتجاه الذي رفضه دعاة النظرية الإسلامية الأصولية كون السياسة جزء من المشروع الإسلامي المتكامل(٢٠).

وفي خضم الصراع الفكري والحضاري هذا كان لابد من طرح عدة أسئلة تُشكل محاور الصراع في جوانبه الفلسفية والفكرية والحضارية وهي كلها تتعلق في إطار آليات تَشكُل فكر النهضة وبوادر اليقظة في الفكر الإسلامي الحديث , ومن بين الأسئلة التي بقيت مثار جدل بين مفكري التيارات الاسلامية هي هل يجب تقليد الغرب واتباع منهجهم في الفكر, والعقل, والسلوك؟ أم العكس بالتصدي لأفكارهم وثقافتهم وهو الأمر الذي يعني الدوران في فلك الأصولية والسلفية ومحاربة الحداثة والتقدم العلمي الذي هو السمة الأبرز للحضارة الغربية الوافدة (٢١) وإذا كان تشخيص الأزمة الفكرية في جانب أساسي منه يكمن في التخلف الموروث وتراكماته السلبية, يوجب إجراء مراجعة اصلاحية وتصحيحية لتنقية الاسلام من الشوائب, والبدع التي راجت واصبحت قيماً سائده تشكل عاملاً داخلياً ضاغطاً يجب مواجهته , فإن التحدي الخارجي بقيمه ومفاهيمه الطارئة شكل هو الآخر بعداً جديداً يُضاف الى التحدي الداخلي , الأمر الذي يستدعي مواجهة التحديين بنفس الجرأة والقوة مع استحضار الوعي الكامل بالتأخر, واعتماد العقل في اجتهادات مواجهته بالتنوير الفكري الذي يستوعب المتغيرات الزمنية والتقدم العلمي في جوانبه المادية والفكرية(٢٢).

لقد أظهر مشروع النهضة العربية والاسلامية مصر وكأنها رائد الاصلاح الفكري بما حملته متغيرات القرن العشرين وما أفرزته تراكمات الحرب العالمية الأولى من استحواذ الاحتلال البريطاني على أجزاء واسعة من الوطن العربي لتحل محل السلطات العثمانية بما تحمل من رؤية استعمارية لتغيير الواقع العربي والمصري بمايتلائم واستمرار مشروعها الاستعماري الرامي الى استغلال خيرات وامكانات مصر السياسية والاقتصادية , وهو الأمر الذي جعل مطالب الإصلاح والتجديد تأخذ ابعاداً مختلفة تداخل فيها ماهو اسلامي محض وماهو وطني محلي يهدف للخلاص من التبعية الأجنبية بكل ماتنطوي عليه من آثار ونتائج .

تبلورت الحركات التجديدية الاصلاحية في ثلاث اتجاهات رئيسية: تمثلت الأولى بالاتجاه السلفي ومايتصل به من تيارات فكرية ودعوية ترفض جملة وتفصيلا المشروع الغربي بكل جوانبه الفكرية والحضارية ومايترتب عليها من نتائج التقدم العلمي والصناعي, أما الاتجاه الثاني الذي يميل الى التغريب والحداثة فهو يناقض تماماً الاتجاه السلفي[٢٣] , وهو ماخلق حالة من الاضطراب الفكري في المحصلة النهائية إذ يرى الاتجاه الأول أن سبب أزمة المسلمين وتَخلفهم هو نتيجة لبُعدهم عن روح الاسلام ومضامينه الصحيحة, فيما الاتجاه التغريبي يعتقد أن الاسلام هو السبب فمادامت البنية الاجتماعية والدينية القديمة هي المسؤولة عما نحن فيه الآن دون أن تستطيع تقديم حلولا ناضجة طيلة المدة السابقة فلابد من تحطيم تلك البنية فكرياً , وعزل الدين كعبادة وطقوس بين الفرد وربه عن واقع الحياة الاجتماعية التـــي تُمثلها الدولة بمؤسساتها المختلفة[٢٤], ويبدو أن هؤلاء تأثرو مباشرة بنموذج النجاح الغربي الذي تحقق فـي إطار تطبيق العلمانية حين تمردت السلطة التنفيذية على الكنيسة في اوروبا حتـــى اصبحت متحرره من قيود الدين ومحددات الضبط الشرعية.

وبما أن الغرب لم يتمكن من التقدم العلمي والتكنلوجي إلا بعد أن تخلص من هيمنة سلطان الدين على العقل واصبح مُتاح أمامه تحكيم العقل في كل أمور الحياة فذلك يعني أن الحضارة الغربية هي حضارة عقل ونتاج تفكير وهي وليدة فلسفة التنوير[٢٥] المتحررة من كل سلطان إلا سلطان العقل , وإن أراد المسلمون والعرب التعلق بأسباب التطور فعليهم الركون الى استخدام العقل بعيداً عن الإطار الديني[٢٦] ويتضح أن هذا الاتجاه يتبنى المنهج الغربي كمفاهيم وادوات وآليات للتطور ووسائل لأحداث التغيير في المجتمع.

ومن بين هذين الاتجاهين برز تيار توفيقي(اصلاحي) رفض الانغلاق في أتون الماضي بحجة الحفاظ على الهوية والثقافة, في الوقت نفسه رفض الانفتاح والتقليد الأعمى للثقافة الغربية وآثر الاستفادة من التطور العلمي ومن امكانات العقل التي تنسجم وقيم الاسلام ومبادئه التي لاترفض الرقي والتقدم سواء على صعيد بناء الدولة أو على صعيد بناء الفرد بما يضمن له تحقيق العدالة الاجتماعية ويُعد الشيخ محمد عبده[٢٧] من رواد ذلك الاتجاه الاصلاحي الذي حاول أن يطرح رؤية فكرية تجمع بين الحفاظ على روح الاسلام والهوية الوطنية وبين ضرورات الحضارة التي شكلت واقعاً مادياً ملموساً خلق فجوة واسعة بين حالة الجمود التي عاشها المجتمع الاسلامي وبين المجتمعات الغربية لاسيما بعد الثورة الصناعية التي شكلت نقلة نوعية على صعيد الفكر وابتكارات العقل البشري في ضوء النتائج المترتبة على تلك الابداعات الفكرية التي تصب في إطار خلق مجتمع متجانس ينعم بنوع من الرفاهية والعدالة الاجتماعية[٢٨] .

وبالرغم من أن التيار الاصلاحي هذا يرى أن سوء الواقع وفساد الأوضاع في العالم الاسلامي يعود الى فساد الأفراد والحكام وليس الى المنطلقات الفكرية الأساسية في التراث الاسلامي فانه يؤكد في الوقت نفسه بأن الحضارة الغربية هي

حضارة انسانية عالمية اقتبست مبادئها من الاحتكاك الحضاري بالمسلمين وأن هذا التلاقح من شأنه أن يؤدي الى الأخصاب الذي هو قانون من قوانين التطور مع الحفاظ على خصوصيات الأمم وتراث الشعوب[٢٩], وكون البلدان الاسلامية كانت تعيش حالة من التشرذم والاختلاف فقد تعالت أصوات الدعاة والمصلحين الى ضرورة إيجاد نوع من التوافق الاسلامي وتوحيد الجهود تحت مسمى عام وهادف فكان شعار الجامعة الاسلامية .

المحور الثاني: تيار الجامعة الاسلامية

شغلت أطروحة الجامعة الاسلامية فكر الكثير من الباحثين والمفكرين المسلمين من العرب وغيرهم ولم تتوقف تلك القضية عند حدود البحث في إطارها الفكري بل أثارت هواجس السياسيين على امتداد الساحة الاسلامية وراح الزعماء والسلاطين يتلقفون الفكرة كلُ من منظوره فالسلطان عبد الحميد الثاني[٣٠] كونه خليفة المسلمين كانت فكرة الجامعة الاسلامية ستضفي بعداً جديداً لشرعية حكمه , لاسيما في إطار صراعه المرير مع الدول الأوربية الساعية الى الاجهاز على دولته واقتسام اسلابها تحت شعار التطور والتقدمية الأوربية , وضد محاولات الاستقلال الانفصالية سواء العربية منها أو في الجانب الاوربي الذي غذته الدول الاستعمارية بشكل وآخر[٣١], ومن ثمّ فإن فكرة الجامعة الإسلامية بدلالاتها الشمولية وُضفت لأبعاد سياسية تداخل فيها مفهوم الخلافة الشرعية مع مفهوم السلطة , فقد ارتبطت الفكرة أساسا بالمصلح جمال الدين الأفغاني[٣٢] الذي دعا الى ضرورة الإصلاح الديني من منطلق العقلانية الاسلامية كونه أدرك أن لاسبيل لأنتصار الشرق – مع بقاء الدولة العثمانية أو بدونها– في صراعه مع الغرب, إلا من خلال التسلح بالعقل على أن تجديد الصلات الحضارية مع الغرب يجب أن يكون من خلال الحفاظ على جوهر التشريع الاسلامي وضوابط الحكم الاسلامية والاقتباس من الحضارة الغربية ماياناسب البيئة الاجتماعية لشعوب الشرق, وفي ذلك السياق رأى الأفغاني أن الحفاظ على الدولة العثمانية ضرورة لازمة "حتى وإن اختلفنا معها في الجزئيات المتعلقة بالحكم والسلطة لأن منطلق الضرورة يحتم تقويتها بوصفها المتصدية الأقدَر على مواجهة العدو الرئيسي المُتمثل بالاستعمار الأوربي الذي يجتاح بلداننا فكريا وعمليا"[٣٣].

وانطلاقاً من تلك الرؤية فأن انصار ذلك التيار لم يساندوا حركات التحرر والاستقلال القومية والتيارات العروبية المطالبة بالاستقلال القومي عن الدولة العثمانية؛ لأنهم كانوا يرون المشكلة أكبر من الصراع الداخلي إذ أن الاستعمار الاوربي يتربص بالفريقين الذين سيُضعف أحدهما الآخر, ومن ثمّ يسهل الانقضاض عليهما من الخارج وقد عبر عن هذه الحقيقة الشيخ محمد عبده في تصوره عن أهلية عرب الجزيرة للاستقلال عن الدولة العثمانية " **أن العرب أهل لذلك ولكن الترك لا يمكنهم التنازل عن سلطانهم حتى ولو بالقتال وأن الغرب سيُشجع على تعميق ذلك الصراع بين العرب والاتراك, وهما مادة الاسلام وكيانه القائم حتى اذا ضعف الفريقين انقض عليهما كإسلام ودولة**" [٣٤].

وقد عبرت مجلة العروة الوثقى[٣٥] التي صدرت في باريس عن تلك الرؤية حينما كتبت أنه "لاجنسية للمسلمين إلا في دينهم" وأن المسلمين "لا يعّتدّون برابطة الشعوب وعصبيات الاجناس وإنما ينظرون الى جامعة الدين"[٣٦], ولما كانت مصر رائدة التوجه القومي في العالم العربي منذ الطروحات الأولى التي رفعها محمد علي وأشرنا اليها في محاولته بناء دولة عربية منفصلة عن الدولة العثمانية , فإن تيار الجامعة الاسلامية واجه رفضاً وتحفظاً من قبل دعاة القومية وشُنت حملات تشويه واسعة ضد محمد عبده وجمال الدين الافغاني واتهمتهم بتنفيذ افكار الماسونية[٣٧], وبالتعاون مع الغرب والتأثر بالحضارة الغربية لاسيما بعد التقارب بين محمد عبده واللورد كرومر (gromer)المندوب البريطاني في مصر وتقربه من الانكليز في محاولة منه لتقوية موقفه أمام سلطة الخديوي وحكومته في التأثير على موقف الأزهر[٣٨], وكان محمد عبده طُرد من التدريس بدار العلوم لأنه أصر على تدريس طلابه مواد حديثة في التاريخ حينما قرأ عليهم تاريخ

المدن الاوربية ومقدمة أبن خلدون الاجتماعية , وهي المواد التي مكنته من استخدام مفاهيم الثورة والانقلاب التي هيأت المناخ الفكري والبُنية الأساسية لتشكيل حزب سياسي من قيادات الثورة العرابية[٣٩].

لذلك اضطر التيار الاسلامي الداعي للجامعة الاسلامية الى مهادنة التيار الوطني والقومي والجنوح الى مبدأ الموافقة على أخذ الحدود الجغرافية والتنظيمات المحلية للبلدان العربية بعين الاعتبار, واتضح ذلك بشكل جَلي في رفع الحزب الوطني[٤٠] لشعار(مصر للمصرين) ضمن أطروحات الحزب الذي وُلد من رحم الجامعة الاسلامية , ولكنه كان في إطار أضيق كونه اعتمد الجغرافية المصرية منطلقاً له , وكان جمال الدين الافغاني من دعاته المؤسسين له سراً في مصر , وبالرغم من أن هذا الشعار قزَّم القضية الاسلامية والعروبية أمام السلطات العثمانية والاوربية , فأن مسوغات ذلك التحول في الفكر الاسلامي لدى تيار الجامعة كان ينطلق من اعتبارات عملية جعلته يطلب وحدة السياسة والتضامن الاسلامي بدلاً من وحدة الدولة لأن ذلك لايمكن تحقيقه في مثل تلك المرحلة[٤١].

لقد عبرت هذه الطروحات والمفاهيم في مجملها عن حصول تطور على صعيد النُخب الفكرية وعلى صعيد التطورات الاجتماعية صاحبها بالضرورة تحولات ثقافية وسياسية واجتماعية, أفرزت نخبة متصديه لديها الرغبة في التغير نحو نظام اجتماعي يعتمد اسس العقلانية والتحرر من قيود الماضي , ويلبي حاجات قواعد مجتمعيه واسعة كانت تعيش على الهامش في ظل تَحَكم الأوتوقراطية الدينية واغلاقها لباب الاجتهاد لمدة طويلة[٤٢], وهو الأمر الذي جعل المنهج الغربي يُطرح كواحد من الأنماط والآليات للتطور وإحداث التغير لأنه يعتمد العقل محوراً للتفكير وفق مبادئ ترسمها متطلبات الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي بما يضمن تحقيق نهضة شاملة في العالم الاسلامي.

وإذا كان العقل بالمعنى العام هو مَلَكَة مشتركة لدى جميع البشر فإنما التمايز يكمن في النعت أي العقل الغربي أو الاسلامي, فيصبح العقل الاسلامي كونه يتعاطى مع النص القرآني واستنباط أحكامه ومقاصده التي يريدها الله تعالى , وهو بذلك يستند الى قاعدة انطلاق وشروع سقفها القرآن والسُنة , وهذه المتابعة أدت الى تطور مفهوم الاجتهاد[٤٣], وفي غمرة الصراع الفكري كان من الطبيعي أن ينتقل في أُطره العامة ونتائجه الى خارج النخبة الدينية أو الفكرية المهيمنة طوال مئات السنين التي ارادت اختصار البناء التشريعي والعمل المؤسساتي للدولة الاسلامية في نسق تفسيرها الديني , ومع نهاية الحرب العالمية الاولى وظهور الاطماع الاستعمارية بتجلياتها الحديثة فكراً وسياسة واقتصاد كان لابد من حصول تحول في الاجتهاد الكلاسيكي الذي يدور في إطار النص الى مرحلة نقد العقل الاسلامي , وانقسمت النخبة التي يقع على عاتقها مسؤولية مراجعة هذا التحول الى فريقين الاول يعتقد بأن الاصلاح يجب أن يكون فكري محض " لا يجرح الوعي الإيماني أو يعامله بفجاجه وعلى العلماء أن يكونوا وسطاء ذو مصداقية بين تنامي الوعي الإيماني ومتطلبات المعرفة العلمية الحديثة"[٤٤].

فيما يرى فريق آخر أن الاصلاح يجب أن يكون شاملاً وعاماً على مستوى الفكر والتطبيق والتشريع والتنفيذ ؛لأن الاسلام ليس طقوس عبادية ولا عادات اجتماعية بل هو دستور الهي نابع من حاجات المجتمع بكل اختلافاته, وهو مايميز الشريعة الاسلامية عن غيرها من الشرائع الوضعية فهي تدعوا المجتمعات والأمم الى اعتناق الإسلام لابطريق القوة والاستعمار, بل بنشر العدالة واستيعاب المستجدات الزمنية عن طريق الاجتهاد العقلي الاسلامي حتى وإن تفاوتت الاجتهادات بين مجتمع وآخر وفقيه وآخر طالما أنها تدور في إطار المذاهب الاسلامية المعروفة[٤٥].

الى هذا الاتجاه الثاني الذي يُعد وليد القرن العشرين كان الشيخ حسن البنا يميل في أفكاره وتوجهاته الاصلاحية وهو يعيش حالة الحكم الثنائي بين احتلال بريطاني يفرض مساراً واقعاً بقوة السلاح مع كل مبررات الحماية والمساعدة التي يُسوقها البريطانيون , وبين حكم اسلامي عثماني في طريقه الى الزوال وهو رغم سلبياته وبعده عن حياة المجتمع المصري إلا أن صفة الاسلام التي تضفي طابعاً من التلاقي الروحي جعلت دائرة القبول والرضا به أوسع من دائرة القبول بالحكم المصري الواقع تحت السيطرة المباشرة للاستعمار الاجنبي.

يرى البعض أن فكرة الاسلام السياسي ظهرت كنتاج للصراع بين مفاهيم الوطنية بما تحمل من مضامين الى جانب مفاهيم حب الوطن , والدفاع عنه والاخلاص له, ورفض كل مظاهر الاستغلال الأجنبي لثرواته وشعبه , وبين مفهوم القومية[٤٦] الذي يتجاوز حدود الوطنية المحلية الى كل ماهو عام يشترك منتموه لرابطة أعلى هي القومية العربية أو الصفة الاسلامية العابرة للوطنية الجغرافية كون الاسلام أوسع من الحدود والأجناس[٤٧], وعليه فإن تسيس المفهوم الاسلامي لصالح البُعد الوطني والقومي حتى وإن كان في دلالاته الشمولية فإنه بذلك يُحجم عالمية الرسالة الاسلامية ويقوي سيطرة جهة أو مجتمع أو فئة معينه تّدعي لنفسها القيادة الإسلامية مما قد يحرم مجتمعات أو قوميات أُخرى من الاندماج الوظيفي واستحقاقات الانتماء الاسلامي بأبعاده السياسية والاقتصادية , وهو الأمر الذي يشكل عزوفاً عن استيعاب أمم جديدة الى دائرة الاسلام وخاصة من اوروبا التي تشهد ثورة علمية وتكنلوجية أكبر وأسبق من كل دول العالم الاسلامي[٤٨], ومن ثمّ فإن هذا التفكير الانتقائي لايبعد أن يكون قصير الرؤيا ويسعى الى توظيف النصوص الدينية لتتماهى مع المفاهيم الوطنية والقومية وهو مايُعرف بالإسلام السياسي.

ويرى أحد الباحثين أن جمال الدين الأفغاني الذي بقي ثمان سنوات في مصر (١٨٧١-١٨٧٩) شكل الدافع الاول للحركة الوطنية المصرية, إذ أنه كان وراء الدفع باتجاه الثورة العرابيه[٤٩] وهي من آثار نشاط الأفغاني التي وجدت أرضا خصبة بين أوساط الشباب المصري, وأن الاصلاحات السياسية والفكرية التي نادى بها انتظمت على نحو خاص في أفكار وأعمال تلميذه الشيخ محمد عبده[٥٠].

أظهرت آثار المقارنة العملية بين التعليم في الأزهر والتعليم في الجامعات الاوربية مدى عقم الأساليب المتبعة في الأزهر وقصور مناهجها في إطار الوجدان والتقليد للسلف وابتعادها عن هموم ومتطلبات الحياة الحديثة بكل تجلياتها سواء على صعيد السلطة أو المجتمع, وكان تهيأ للشيخ محمد عبده أن ينتقل الى اوروبا منفياً ويعيش في باريس, وهو الامر الذي جعله يطّلع مباشرة على مدنية اوروبا ونهضتها الجديدة بعد أن كان يقرأ عنها من دون أن يراها على حد قوله , وكشفت له رحلته تلك عن مدى حالة التخلف في البلدان الاسلامية وظل يقارن خلال رحلاته المتكررة الى مناطق اوربية بين أسباب ونتائج الاختلاف وراح يحاول بعد عودته الى مصر وترأسه للمنصب الافتائي في الجامع الأزهر , وعمله في المحاكم الشرعية ومجلس شورى القوانين أن يقوم بحركة اصلاحية واسعة وجريئة على المستوى الفكري والعملي مؤكداً " مامن مرة ازور فيها اوروبا إلا يتجدد عندي الأمل في تغير حال المسلمين الى خير منها"[٥١] .

لقد شغلت افكار محمد عبده وطروحاته الاصلاحية وخاصة ماتعلق منها بالعلاقة بين الدين والدولة والدين والعقل اهتماماً واسعاً من الباحثين والنُقاد, وخضعت لتأويلات ودراسات نقدية عديدة , غير أنها شكلت خطاً ومساراً جديداً لما يمكن أن نسميه (المرحلة الانتقالية) بين الفكر الكلاسيكي القديم بكل تياراته السلفية, والاصولية الاسلامية, وبين مرحلة جديدة تنطلق من كون الاسلام دينا يناسب كل الاجيال والمجتمعات وفي كل الأزمان ويلائم جميع العصور والثقافات.

وأن تلك الحركة الانتقالية تركز على فكرة ضرورة تحرير فهم الدين من بنود التقليد الجامد[٥٠], والقيام بالإصلاحات التي تواكب روح العصر بما يجعل الاسلام منسجماً مع متطلبات الحياة وتعقيداتها العملية والمادية بل منسجماً مع ذاته كونه صالح لكل الأزمنة والأجيال[٥٢].

المحور الثالث: الدور الفكري للجامع الأزهر

لا يمكن لباحث في الفكر الأصولي للحركات الاسلامية التي نشأت في مصر أن يحيط بكل ملابسات نشؤها وتكوينها الأيديولوجي من دون أن يتطرق الى دور الأزهر[٥٣] بوصفه مؤسسة علمية وفكرية فاعلة من خلال المئات من العلماء والخريجين والدارسين فيه ليس من مصر فحسب بل من كل بلدان العالم الاسلامي.

بالرغم من أن الأزهر يمارس العمل الارشادي والفقهي دون السياسي, لذلك جرت محاولات جادة من قبل الشيخ محمد عبده لإصلاح مؤسسة الأزهر؛ لأنه كان يعتقد إذا صلُح الأزهر صلُح حال المسلمين وركز على قضيتين اساسيتين فيه :الإدارة والتعليم فوسع مناهجه لتشمل اختصاصات حديثة وجديدة على الطراز الاوروبي , وكان مدركاً أن إعطاء طابع جديد للفكر الاسلامي سيكون أكثر أثراً من خلال الأزهر لما له من الأهمية والمكانة في نفوس المسلمين[٥٤], وفي الجوانب الادارية وضع محمد عبده خطة لتأليف مجلس الإدارة من أكابر العلماء ومن المذاهب الأربعة[٥٥], وكانت مصر تعتمد المذهب الحنفي مذهباً رسمياً للدولة منذ عهد محمد علي باشا , وحَدد للعلماء رواتب وأُعطيات وجعل لهم ملابس خاصة ونظم إدارة الأوقاف ووسع دائرة القبول للدارسين في الجامع فضلا عن اهتمامه بحركة التأليف والنشر[٥٦].

على أن هناك قضية شكلت جوهر الدعوات الاصلاحية والتجديدية وهي مسألة الترابط الوثيق بين العمل الوطني في إطار السعي نحو الخلاص من هيمنة الاحتلال الأجنبي الذي حاول أن يتدخل في تهميش دور الأزهر وزعامته الدينية من حياة المجتمع المصري وبين مطاليب الاصلاح والتجديد الفكري في دائرة التحديث الاسلامي, وهو الدور الذي مارسه جمال الدين الأفغاني ومن بعده محمد عبده في سياق ممارسة أدوار سياسية وتفاوضية سواء بتكليف من السلطات الحاكمة في مصر ممثلة بالخديوي وحكومته , أو من خلال الشعور بالمسؤولية الدينية والاخلاقية تجاه بلادهم[٥٧] وكان محمد عبده منذ مغادرته الى سوريا في أعقاب الثورة العرابية ثم لحوقه بأستاذه في باريس التي أقام فيها نحو عشرة أشهر مضطلعاً بمثل هذا الدور, إذ زار لندن عدة مرات ليفاوض كبار الساسة البريطانيين في أمور تتعلق بمصر والسودان[٥٨] , وطبيعة العلاقة التي يجب أن تكون بين البلدين , فهو يرى إمكانية العمل مع البريطانيين كسلطة أمر واقع لتحقيق نوع من الاستقلال السياسي لمصر وبلدان العالم الاسلامي[٥٩] , وكانت مجلة العروة الوثقى لسان حالهم في طرح افكاره ومنهاجه في ضرورة الامتثال لأحكام الشريعة والتذكير بعظمة ووحدة الدولة العربية الاسلامية التي يمكنها النهوض من جديد بعد أن تتجاوز فساد الانظمة الحاكمة " **التي اطلقت أيدي الأجانب في شؤونها وهم بالتالي يوجهون الحكومات الاسلامية نحو مصلحتهم**"[٦٠], وهو لم يجد غضاضة من التقارب مع البريطانيين عندما شعر بأن الخديوي منزعجاً من استغلاله لمنصبه الديني في تبني وجهات نظر سياسية هي خارج نطاق عمل الأزهر من وجهة نظره.

إن التوجهات الفكرية والمسارات العملية للشيخ محمد عبده كونت أساساً وقاعدة لكل الممارسات السياسية اللاحقة التي تبناها الاسلاميون في مصر من ذوي النزعة الدينية خاصة الشيخ حسن البنا حينما أظهر نوع من التقارب مع الأنكليز

في مرحلة من المراحل, وعززها بتعضيد العلاقة مع القصر والحكومة المصرية بوصفهم أمراء بالاستيلاء[٦١] للحفاظ على المصلحة العليا للدعوة من جهة وللمجتمع من جهة ثانية حتى وإن كان هناك اختلاف في المتبنَيات الدينية[٦٢].

وقد شكلت تلك المماحكات والتناقضات مجالا لتداول مفهوم السياسة, كونها لاتقتصر على جانب من جوانب الحياة للمجتمعات الانسانية, وإنما تدخل في كل شيء مادامت هي فناً لإدارة شؤون المجتمع وحاجة ضرورية من حاجات أفراده , فأنه يتعين عليها العناية بأسباب التعاون ووسائله, وهي بالتالي مطلب اساسي من متطلبات الاجماع البشري لأن الانسان لايمكن أن يعيش بدون إدارة[٦٣] , وإذا كان الشيخ محمد عبده استمد منهجه الفكري في التعامل السياسي من أستاذه الأفغاني فان هذا الأخير تناول المشكلة الاسلامية في جانبها السياسي مُغلباً أسلوب الطابع الثوري بمهاجمته الحكام والسلاطين ونقد سياستهم بعنف وشده , ولم يكن قد وضع خطة منهجية قادرة على صياغة دور لمجتمع كامل ضاغط , بل ركز على ضرورة خلق قيادة اسلامية حاكمة وعلى دور النخبة في البلدان الاسلامية كوسط للتغير , بينما كان محمد عبده أكثر إدراكاً للمشكلة الاسلامية اجتماعياً وسياسياً فهو يرى أن الاصلاح يبدأ من الفرد أولا , بتعليمه عقيدة قادرة على تلبية متطلبات حياته في الدنيا والآخرة , وتبلــورت رؤيته تلك بشكل أكثر وضوحاً في دعوة الشيخ حسن البنا الذي استطاع أن يُترجم فكـرة الوظيفـــة الاجتماعيـــة للدين بالقدر الذي تمَكن معه من تحريك الركود الذي ساد المجتمع الإسلامي[٦٤].

على أن تشخيص الجانب السياسي في اطروحات الشيخ محمد عبده وحتى جمال الدين الافغاني من قبله يَتأتى من خلال تقيم دعواتهم الاصلاحية ومناهجهم السلوكية في إطارها العملي الداعي للتغيير , وليس من خلال التنظير فقط , فالشيخ محمد عبده يُعلن في مقولته الشهيرة " أعوذ بالله من السياسية ومن لفظ ساس ويسوس" وأن " السياسة مادخلت بيتاً إلا افسدته"[٦٥] وهو ما يعده البعض تناقضاً في النظرة الشمولية للإسلام في فكر الشيخ فيما يبرر انصاره القول هذا بأنه ليس إساءة للنظرة الشمولية , ولكنه رد فعل لحصر الفكر الاسلامي في الجانب السياسي على حساب جوانب أخرى.

وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى وحصول مصر على استقلالها الشكلي عام ١٩٢٢ برز مفهوم الوطنية بشكل كبير من خلال تبني حزب الوفد للمشروع المصري, وهو التوجه الذي شكل امتدادا لمشروع الحزب الوطني صاحب شعار مصر للمصرين , كما ظهرت عدة أحزاب مصرية وطنية وقومية التوجه شكلت مساراً رأسياً تصاعدياً في تاريخ مصر[٦٦] وحَيَدت التيار الاسلامي وابعدته عن المشهد السياسي لمدة من الزمن , بعد أن تمكنت الحكومات المصرية المتعاقبة من ملامسة حاجات ورغبات المجتمع في زيادة فرص التعليم المجاني وقوانين التسليف الزراعي , وتطور الوسائل الصحية وإيجاد السكن والمأوى للمحرومين والمشردين , مما جعل الدولة في نظر الغالبية الساحقة من المجتمع المصري تُمثل دور الحامي والمعيل , وهي الوظائف التي كان يمارسها رجال الدين المحسوبين على التيار الاسلامي من خلال أعمالهم الخيرية في المدارس الأهلية ومؤسسات التكافل الاجتماعي التي يدعمها الأزهر أو رجال الدين الذين كانوا يديرون الالاف من المؤسسات الوقفية بمعزل عن سيطرة الدولة[٦٧].

ونتيجة لتطور الصحافة ووسائل الاعلام المقروءة والمسموعة شهدت الساحة المصرية ظهور العشرات من المجلات والصحف ذات التوجهات الفكرية والادبية والسياسية التي تروج للتقدمية والحداثة وفق منظور رأسمالي جديد[٦٨] تتبناه السلطات البريطانية وتدعمه الحكومات المصرية وفق مصالح (براغماتية) للطبقة الحاكمة التي وصلت الى سدة الحكم تحت جناح الحكم الوطني بعد تصريح ٢٨ شباط , وساندتها البرجوازية المصرية الناشئة الأمر الذي خلق نوع من التآزر والتعاون على مستوى البرلمان المصري أو في إطار الساحة السياسية المتنافسة الباحثة عن السلطة والمال[٦٩] , وبطبيعة الحال فقد قطعت التطورات السياسية ومارافقها من متغيرات فكرية واقتصادية شوطاً بعيداً في إطار تكريس سيطرة الدولة وبناء المؤسسات الرسمية الخاضعة لمعايير جديدة تحددها مصلحة الدولة وتلتزم بحدودها الجغرافية وفي إطار واقعها

الدولي المعترف به رسمياً , وهذا الواقع يحدد ويقنن الى حد كبير شمولية الدعوات الاصلاحية في منطلقاتها الاسلامية العابرة للحدود , كما أنه يجعل طروحاتها الفكرية غير منسجمة مع الواقع الجديد الباحث عن مصلحة المجتمع في إطار الدولة وتحريم التدخل بالمجتمع الآخر رغم هويته العربية أو الاسلامية بوصفه شأناً داخلياً , وقدد عززت السلطات الاستعمارية وشرائع الأمم المتحدة[٧٠] هذا النسق السياسي الجديد بما يحول دون أية وحدة قومية أو عربية ويعزز من هيمنة وسيطرة الدول الاستعمارية.

وعلى صعيد الواقع الاجتماعي فقَدَ المجتمع المصري بأغلبيته العامة الأمل في الأحزاب السياسة التي فشلت في إحداث التغيرات المطلوبة ومن بينها حزب الوفد الذي فشل هو الآخر في تحقيق الاصلاح حينما تبنى مناصرة الطبقات العامة من العمال والفلاحين بوصفه رائد الحركة الوطنية التي قدمت له الدعم الكامل حتى تمكن من الوصول التي السلطة, وعلى الرغم من استمرار التأييد الشعبي له إلا أنه انخرط في العمل السياسي الذي جعله يدخل في صراعات تنافسية بعيدة عن هموم المواطن وحاجاته الاساسية[٧١], وفي تلك الظروف السائدة كان المناخ مهيأ لظهور جماعة الاخوان المسلمين بوصفها واجهة دعويه اصلاحية منطلقة من واقع المجتمع لتطرح افكارها المطالبة بالإصلاحات المنشودة بعدما عجزت عنها القوى السياسية الأخرى وكان فشل تلك الأحزاب الوطنية والليبرالية في تحقيق مطالب الاستقلال الكامل وجلاء الاحتلال أدى الى تفكك هذا الاتجاه وتراجع جذوته في المدة التي اعقبت ثورة ١٩١٩ التي كانت بمثابة المجرى الرئيسي الذي التقت فيه روافد الحركة الوطنية بكل اتجاهاتها الدينية والعلمانية فخلال تلك المرحلة نما التيار القومي الليبرالي على حساب التيار الاسلامي , إلا أنه بعد انتهاء أحداث الثورة وتربع الملك فؤاد على العرش وسعيه الحثيث لبسط سيطرته على المشهد السياسي جعل الاتجاه الاسلامي يعود الى الواجهة مرة أخرى عن طريق الاخوان المسلمين.

الهوامش

(١) ولد نابليون بونابرت في جزيرة كورسيكا في ١٥ آب ١٧٦٩ بعد انضمامها بعام واحد الى فرنسا من أسرة فقيرة نبيلة الأصل, وتّعلم في مدينته المرحلة الابتدائية ثم انتقل الى معهد بايرن التابع للهندسة العسكرية عام ١٧٧٨ ليدرس العلوم العسكرية وتخرج برتبة ملازم ثان في صنف المدفعية , اشتهر خلال أحداث الثورة الفرنسية وبرع في اداء المهمات الموكلة اليه في قمع المظاهرات وحماية قصر التويلري, مماجعل الأنظار تتجه نحوه , أرسل على رأس الحملة التي غزت مصر وبقي سنتان ليعود بعدها الى بلادة ويتولى الحكم هناك قنصلاً ثم امبراطوراً , انتهت حياته السياسية ومغامراته العسكرية عام ١٨١٤ بعد هزيمته في معركة واترلوا : للمزيد ينظر البير سوبول , تاريخ الثورة الفرنسية , ترجمة جورج كورسي , منشورات عويدات , بيروت , ١٩٨٨ , ص٤٧٨ ؛ محمد اسد الله صفا , نابليون بونابرت , دار النفائس للطباعة , بيروت , ١٩٨٨ , ص١٤.

(٢) حول مبادئ الثورة الفرنسية : ينظر , A , Cobboan, A history of modern France ,٢ vol, London, ١٩٧٣,p٣٧ , كارلتون هيز , التاريخ الأوربي الحديث من الثورة الفرنسية حتى الحرب العالمية الأولى ١٧٨٩-١٩١٤ , ترجمة جعفر خياط , مطبعة الحرية , بغداد , ١٩٨٥, ص٧٧.

(٣) حول الصراع بين محمد علي باشا والدولة العثمانية : ينظر , كمال الدسوقي, الدولة العثمانية والمسألة الشرقية , القاهرة , ١٩٧٦ , ص٨٠ ؛ هدى علي بلال , الصراع العثماني المصري على بلاد الشام والموقف الدولي منه ١٨٣٠-١٨٤١ , بحث منشور في مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، مج ١٠ ، العدد ٤, جامعة الموصل , ٢٠١١, ص٢٤٧.

(٤) حول دور محمد علي واصلاحاته في مصر : ينظر , عبد الرحمن الرافعي , عصر محمد علي , مطبعة دار المعارف , القاهرة , ٢٠٠١.

(٥) ولد محمود الثاني أبن السلطان عبد الحميد في سنة ١٧٨٤ في اسطنبول وتولى عرش الدولة العثمانية سنة ١٨٠٨ بعد عزل أخيه وأظهر شدة وحزماً في حكمة وأعدم قاتلي السلطان سليم الثالث , وشن عددا من الحروب في مناطق مختلفة مُنّي خلالها بالهزائم المتكررة وخاصة في الجبهة البلقانية وفي الجبهة المصرية مع واليه محمدعلي باشا , في عهده تم القضاء غلى سلطة الجيش الانكشاري وأحل محله الجيش الجديد وفي عهده احتلت فرنسا الجزائر سنة ١٨٣٠ ولم يفعل شيئاً , ويذكر أنه مات حنقاً بسبب خسارته للحرب الثانية ضد محمد علي عام ١٨٣٩ , للمزيد ينظر: عزتلو يوسف بك آصاف , تاريخ سلاطين بني عثمان , تقديم محمد زينهم محمد عرب , ط١ , مكتبة مدبولي , القاهرة , ١٩٩٥ , ص١١٦

(٦) انتهت طموحات محمد علي الاقليمية ومحاولاته في تكوين دولة عربية واسعة بفرض معاهدة لندن عليه عام ١٨٤٠ من قبل الدول الاوربية واختزال حكمة على مصر فقط : للمزيد ينظر , Peter Mansfild, The Middle East- Apolitical and Economic Survey London, ١٩٧٣, p.٢١٥.

(٧) ولد رفاعة رافع الطهطاوي سنة ١٨٠١ بمدينة طهطا في محافظة سوهاج المصرية واليها ينتسب , ويقول أن نسبه الأساس يعود الى الإمام علي عليه السلام , تلقّى علومه الأولى في الجامع الأزهر وأظهر قدره ونبوغ علمي فتم ارساله ضمن بعثة دراسية من قبل محمدعلي باشا الى باريس وهناك أتقن الفرنسية بطلاقة , وأصدر كتابه الأول "تلخيص الابريز في أخبار باريز" , تأثر بالمنهج الغربي وحاول بعد عودته الى مصر العمل على تحديث التعليم والدعوة الى اصلاح الأزهر والمؤسسة الدينية والنهوض بالواقع الاسلامي من خلال حركة تجديد شاملة, وانشأ مدرسة الالسن(اللغات) وترجم العديد من الكتب فضلا عن التأليف , يعد من رواد الاصلاح في مصر , توفي سنة ١٨٧٣: للمزيد ينظر, عبد الكريم حسين الشباني , رفاعه رافع الطهطاوي ؛اتجاهات التحديث عند المفكر العربي رفاعه رافع الطهطاوي , رسالة ماجستير غير منشوره , المعهد العالي للدراسات السياسية والدولية , بغداد ١٩٩٠, ص١٧.

(٨) سنية قراعة , تاريخ الأزهر في الف عام , مكتب الصحافة الدولي للطباعة والنشر , القاهرة , ١٩٦٨, ص٥٧.

(٩) ابراهيم البيومي غانم , الاوقاف والمجتمع والسياسة في مصر, مدارات للأبحاث والنشر , القاهرة , ٢٠١٥ , ص٩.

(١٠) المصدر نفسه , ص١٠.

(١١) لم تكن مصر تُحكم وفق الشريعة الاسلامية فالقوانين الوضعية هي السائدة طوال المدة التي حكمت فيها اسرة محمدعلي , بيد أن ظاهر الحكم كان اسلامياً سيما وإن سلاطين مصر يتبعون اسميا للدولة العثمانية المُمثل الرسمي للمسلمين في المحافل الدولية , ولذلك تفاقمت أزمة الحكم بعد تحول السلطان المصري الى ملك مترافقاً ذلك الاجراء مع إلغاء الخلافة العثمانية في تركيا , وتراجع دور الأزهر الديني وصعود التيارات المدنية ذات النزعة التغريبية.

(١٢) علي بودرباله , منهج التغير الاجتماعي في الفكر الاسلامي , ط١ , دار قرطبة , المحمدية , الجزائر , ٢٠٠٥ , ص٩ ؛ ولعل الأسباب الأخرى تكمن في حالة الرفاهية والاستقرار التي سادت أيام العباسيين وجعلت الذهنية الاسلامية تتجه الى الرخاء والاستكانة فبرعت في مجال الفلسفة وعلم الكلام والفصاحة والشعر دون الاهتمام بالقوانين والنُظم , ثم اصطدمت بالهجوم المغولي وموجات الاستعمار اللاحقة التي لم تترك للفكر العربي والاسلامي الفرصة لإلتقاط أنفاسه

وظل يترنح تحت هول الصدمة التي لم يجد في مواجهتها سوى اجترار الماضي والبُعد الحضاري الذي بدا هو الآخر يخبوا أمام التقدم العلمي والتكنلوجي للحضارة الغربية .

(١٣) عبد الحميد احمد ابو سليمان , أزمة العقل المسلم , ط١ , المعهد العالمي للفكر الاسلامي , فرجينيا , ١٩٩١ , ص٢٧.

(١٤)علي بو درباله , المصدر السابق , ص١٠.

(١٥) مثل حركة الشبان المسلمين , وانصار الشريعة ومن ثم حركة الاخوان المسلمين التي جاءت بعدهم من حيث التأسيس.

(١٦) روجيه غارودي , الاصوليات المعاصرة اسبابها ومظاهرها , ترجمة خليل احمد خليل , ط١, دار عام الفين , باريس , ٢٠٠٠ , ص١٣-١٤.

(١٧) علي عظم ورنا عبد الرحيم , الحركة الاصولية الاسلامية المعاصرة(النشأة والمنهج) , مجلة آداب الكوفة , مج١ , العدد ٣٢, جامعة الكوفة , ٢٠١٧, ص٢٧٤.

(١٨) المصدر نفسه , ص٢٧٩.

(١٩) فتحي غانم , أزمة الاسلام مع السياسة , دار اخبار اليوم , القاهرة , ١٩٩٨, ص٤٢.

(٢٠) عبد الله سلوم السامرائي , الاسلام والقومية الاسلام والاممية , ط١ , بغداد , ١٩٨٥ , ص٩٨.

(٢١) علي بو درباله , المصدر السابق , ص٢٥.

(٢٢) صلاح الصاوي , التطرف الديني – الرأي والرأي الآخر , الافاق الدولية للإعلام , ط١ , بيروت , ١٩٩٣ , ص١٣.

(٢٣) عبد الحميد أحمد أبو سليمان , المصدر السابق , ص٢٧ ؛ عبد الرزاق عبد , طه حسين – العقل والدين(بحث في مشكلة المجتمع), ط١ , مركز الانماء الحضاري , حلب , ١٩٩٥ , ص٥٣.

(٢٣) هاني المرعشي , العقل والدين , المكتب العلمي للنشر والتوزيع , الاسكندرية , ٢٠٠١ , ص٣٠ .

(٢٥) تعد فلسفة الانوار نقلة نوعية في التطور الفكري للإنسان وهي تعتمد العقل معياراً لدراسة الكون والمجتمع والدولة وبدأ عصر الأنوار في انكلترا منذ القرن الثامن عشر وانتقل الى بقية البلدان الاوربية : للمزيد , ينظر, ف . فولغين , فلسفة الانوار, ترجمة هنريت عبودي, دار الطليعة للطباعة والنشر , د. م , ٢٠٠٦ .

(٢٦) علي بودرباله, المصدر السابق, ص٣١.

(٢٧) محمد عبده واحد من أشهر العلماء المجددين في مصر ولد سنة ١٨٤٩في محلة نصر , ودرس في الجامع الاحمدي ثم أنتقل لتلقي علومه الأولى في الجامع الأزهر ثم ظهرت ميولة الوطنية والاصلاحية من خلال تأييده لثورة احمد عرابي ومساندتها ضد السطات الحاكمة الأمر الذي أدى الى إبعاده من بلاده الى سوريا ثم فرنسا وشكل مع جمال الدين الافغاني تياراً اصلاحياً في إطار الدعوة للجامعة الاسلامية , تولى مناصب عديدة في الأزهر ومؤسسات الدولة المصرية , ألف العديد من الكتب أبرزها شرح نهج البلاغة , دعا الى الاصلاح في البنية الفكرية والدينية ومراجعة الموروث الاسلامي , توفي سنة ١٩٠٥ , للمزيد ينظر , نور غريب صكبان الفتلاوي , محمد عبده حياته ودوره الفكري والاصلاحي , رسالة

ماجستير غير منشورة , كلية التربية , جامعة بابل , ٢٠١٦ ؛ صلاح زكي احمد , اعلام النهضة العربية الاسلامية في العصر الحديث , مركز الحضارة العربية , القاهرة , ٢٠٠١ , ص١٨٣.

(٢٨) محمد اركون, من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي , ترجمة هاشم صالح , دار الساقي, بيروت, ١٩٩١, ص٢١.

(٢٩) علي بودرباله , المصدر السابق, ص٣٧.

(٣٠) تولى السلطان عبد الحميد الثاني عرش الدولة العثمانية خلفاً لأخيه للسلطان مراد الخامس عام ١٨٧٦, وأقر إنعقاد البرلمان العثماني ليعود بعد سنة الى تعطيله في محاولة منه لتعزيز السلطة المركزية وتقوية الدولة التي نخرها الفساد والتدخل الأجنبي وأستطاع بذكائه أن يمُد في عمر الدولة العثمانية المتهالكة حتى وُصف عهده بالاستبداد , أُطيح به في انقلاب عام ١٩٠٩ على يد جماعة الاتحاد والترقي , من مواقفه المأثورة رفضة التنازل عن فلسطين وطرد الوفد اليهودي رغم العروض المالية الكبيرة , توفي سنة ١٩١٨: للمزيد ينظر, انور الجندي , السلطان عبد الحميد والخلافة الاسلامية, دار ابن زيدون , بيروت , ١٤٠٧هـ, ص٩٦ ؛ السلطان عبد الحميد , مذكراتي السياسية ١٨٩١-١٩٠٨, منشورات مؤسسة الرسالة , بيروت , ١٩٧٧.

(٣١) عبد الحميد احمد سليمان , المصدر السابق , ص٣٢. تعرض السلطان عبد الحميد لانتقادات واسعة كون حكمه استبدادي ومتخلف , في حين تمسك هو بمبدأ الخلافة الاسلامية لأنقاذ دولته من الانهيار أمام دعوات الاصلاح والتقدمية : للمزيد ينظر , موفق بني المرجه , صحوة الرجل المريض , مؤسسة صقر الخليج للطباعة والنشر , الكويت , ١٩٨٤ , ص٦٤.

(٣٢) ولد جمال الدين الافغاني في قرية أسد آباد في ايران سنة ١٨٣٩واليها ينسبه البعض فيسمى جمال الدين الأسدابادي وخاصة الكّتاب الفرس , انتقل الى افغانستان والهند وزار البلدان الاسلامية المختلفة , ودرس مختلف العلوم الدينية والفلسفية , ثم انتقل الى النجف الأشرف وكربلاء وأمضى فيهما أربع سنوات للدراسة ثم غادر مضطرا سنة ١٨٥٤, اشترك في حكومة محمد أعظم خان سنة ١٨٦٢ في افغانستان , أمضى حياته داعية وعالماً مصلحاً وسائحاً لم يتزوج قط , اشتهر بمقولته لوالده الذي طلب منه البقاء مع عائلته, (إنني كصقر محلق يرى فضاء هذا العالم الفسيح ضيقا لطيرانه, وإنني لأتعجب منكم إذ تريدون أن تحبسوني في هذا القفص الضيق الصغير) ,هاجم شاه ايران واستبداه فطرده من البلاد توجه الى مصر وفرنسا ثم عاد بدعوة من السلطان العثماني الى اسطنبول ولكنهما اختلفا بعد مُده , مات في ظروف غامضه سنة ١٨٩٧: للمزيد ينظر, معد صابر رجب التكريتي , جمال الدين الافغاني وأثره في الفكر السياسي العراقي , اطروحة دكتوراه غير منشورة , كلية الآداب , جامعة بغداد , ١٩٩٠ , ص١٢؛ محمد عماره , جمال الدين الافغاني موقظ الشرق وفيلسوف الاسلام , دار الشروق , القاهرة , ١٩٨٨ ؛ احمد امين , زعماء الاصلاح في العصر الحديث , دار الكتاب العربي , بيروت, د.ت , ص٥٩.

(٣٣) محمد عماره , الجامعة الاسلامية والفكرة القومية , دار الشرق ,ط٢ , القاهرة , ١٩٩٤ , ص٣٥-٥٥.

(٣٤) مقتبس في : الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده , دراسة وتحقيق محمد عماره , ج١ , بيروت , ١٩٧٢ , ص٧٣٥.

(٣٥) هذه المجلة أصدرها في باريس السيد جمال الدين الافغاني لغرض طرح وجهات النظر الاسلامية التي تبلورت لديه وآمن بها خلال رحلاته الطويلة في العالم الاسلامي وعكّس من خلالها افكاره ورؤاه في اصلاح الواقع الاسلامي وشاركه فيها تلميذه محمد عبده , كان أول عدد صدر منها بتاريخ ١٣ مارس ١٨٨٤وحظيت المجلة باهتمام واسع ووزعت في العديد من البلدان الاسلامية غير أنها واجهت نقداً ومنعاً من بعض الحكام بسبب مواقفها السياسية ودعواتها الاصلاحية : للمزيد ينظر العدد الأول من المجلة لسنة ١٨٨٤.

(٣٦) مقتبس في : محمد عماره , الجامعة الاسلامية , المصدر السابق , ص٥٥ ؛ مجلة العروة الوثقى , العدد ١٤, السنة ١٨٨٤, ص٢١.

(٣٧) طرحت الأفكار الماسونية في بداية نشؤها على أنها افكار تدعوا الى الاصلاح والتحرر من الاستبداد والسيطرة الأجنبية وهو الإطار الذي جعل العديد من العلماء والمثقفين ودعاة الاصلاح يؤيدونها , غير أن طقوسها وأسرارها المُريبة جعلت حالة الغموض والريبة تكتنف الكثير من مخططاتها واهدافها وتبين لاحقاً أنها حركة عالمية ذات اهداف تخريبية موجهه بالأساس نحو العالم الاسلامي لتجزئته والحيلولة دون توحد اقطاره تحت أية رابطه أو اتحاد, , ويعود تاريخ تأسيس أول محفل ماسوني الى عام ١٧١٧ الذي تأسس في لندن من رجالات اليهود وانتقلت بعد ذلك الماسونية الى دول العالم المختلفة , وتُتَهم بأنها تروج للفكر اليهودي الصهيوني وأنها تتخذ من نجمة داوود شعاراً لها ويضم نظامها الداخلي ثلاث طبقات كهونتيه موزعه على ثلاثة وثلاثين درجه ذات طقوس تراتبية غريبة: للمزيد ينظر , جورجي زيدان , تاريخ الماسونية العام منذ نشأتها الى هذا اليوم ,مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة , القاهرة , ٢٠١٢؛ محمد علي الزعبي , الماسونية في العراء , ط١ , بيروت , ١٩٧٢ .

(٣٨) تشارلز آدمز , الاسلام والتجديد في مصر , ترجمة عباس محمود , المركز القومي للترجمة , القاهرة , ٢٠١٥ , ص٩٤.

(٣٩) صلاح زكي احمد , المصدر السابق , ص٧٢.

(٤٠) الحزب الوطني تأسس منذ عام ١٩٠٧ على يد الزعيم الوطني المصري حسين كامل ولعب دوراً واضحاً في الحياة السياسية خلال الحرب العالمية الأولى ومابعدها , ويُعد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده من مؤيدي هذا الحزب وداعميه تألَّف منهاجه من عدة مواد، أهمها استقلال مصر، وإيجاد دستور يكفل الرقابة البرلمانية على الحكومة، ونشر التعليم، وبث الشعور الوطني. وبعد وفاة مصطفى كامل عام ١٩٠٨، خلفه في رئاسة الحزب محمد فريد، وقد اتجه نشاط الحزب إلى تنظيم المظاهرات للمطالبة بالجلاء والدستور: للمزيد ينظر , عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة , ج٢ , دار الهدى للنشر والتوزيع , بيروت , د.ت , ص٥٦٧ ؛ محمد عماره , الجامعة الاسلامية , المصدر السابق , ص٢٧

(٤١) محمد عماره , الجامعة الاسلامية, المصدر السابق ,ص٥٦.

(٤٢) ظهرت محاولات ودعوات عديدة تتبنى الفكر التجديدي خلال القرن التاسع عشر في اصقاع مختلفة من العالم الاسلامي مثل الحركة البابية في ايران والآلوسية في العراق والمهدية في السودان فضلاً عن التيارات القومية المختلفة , ولكن لم يكتب لها النجاح لأنها كانت اقليمية في طرحها وذات اتجاه فلسفي أو طائفي محدد ولم يكن التجاوب معها بالشكل المطلوب كما أنها لم تطرح رؤية متكاملة لعملية الاصلاح غير أنها اتفقت على ضرورة التغيير تحت أي مسمى : للمزيد ينظر , على المحافظة , الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩١٤- الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية, الاهلية للنشر والتوزيع , بيروت , ١٩٨٧, ص٩٥.

(٤٣) محمد اركون , المصدر السابق , ص١٨.

(٤٤) مقتبس في : محمد اركون , المصدر السابق , ص٢٣.

(٤٥) علال الفاسي , دفاع عن الشريعة , تقديم دريسا تراوري , دار الكتاب اللبناني , بيروت , ٢٠١١ , ص٢٧-٢٨.

(٤٦) يعتقد وجيه كوثراني أن التعبير عن القومية إنما هو في نهاية الأمر تعبير جماعة من الناس عن رغبات ومصالح يرون أنها تتفق مع مصالح ورغبات جماعة من مواطنيهم أكبر عدداً , وبالتالي فجذور القومية تنبع من أرض الواقع لأنها الحكم الفصل في الحكم على ظهور القومية في فترة دون أخرى , وعندما لاتوجد ظروف لنشأة الفكرة القومية ونموها ومن ثم نجاحها فمن العبث البحث عنها في جذور وبدايات في الأفكار المعلنة , بينما يرى قسطنطين زريق أن الحركة القومية لاتنمو وتنجح إلا في مجتمع قد بلغ نوعاً معيناً من التطور والانسجام ولن تتأصل جذور القومية العربية إلا على هذا الأساس : للمزيد ينظر, وجيه كوثراني , تاريخ التأريخ ـ اتجاهات مدارس مناهج , المركز العربي للأبحاث , بيروت , ٢٠١٢, ص١٢٨ ؛ قسطنطين زريق , نحن والتاريخ – مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ , ط٢ , دار العلم للملاين , بيروت , ١٩٦٣ , ص٥٢.

(٤٧) عبد الله سلوم السامرائي , المصدر السابق , ص١٠٩

(٤٨) هاني المرعشي , المصدر السابق , ص٢٦؛ روجيه غارودي , المصدر السابق , ص٧٤

(٤٩) اندلعت الثورة العرابية كرد فعل لسياسة التمييز التي مارسها الاتراك ضد الضباط المصرين وتردي الأوضاع العامة وتواطئ الخديوي مع الدول الأجنبية وخاصة بريطانيا لذلك طالب الجيش بعدة اجراءات وشكل وزارة برئاسة محمود سامي البارودي استمرت حتى وقوع الاحتلال البريطاني سنة ١٨٨٢ , الأمر الذي أدى الى اعتقال احمد عرابي , ورغم هزيمة الثوار وفشل الثورة باعتقال قائدها ونفيه خارج البلاد إلا أنها شكلت نقطة انطلاق وطنية ظل يتغنى بها الشعب المصري وتحول احمد عرابي الى زعيم وطني : للمزيد من التفاصيل ينظر , عبد الرحمن الرافعي , احمد عرابي الزعيم الثائر , دار ومطابع الشعب , القاهرة , ١٩٦٨.

(٥٠) تشارلز آدمز , المصدر السابق, ص٩.

(٥١) نقلاً عن: تشارلز آدمز , المصدر نفسه , ص٦٤.

(٥٢) المقصود بالجمود هو وقف الاجتهاد منذ القرن الرابع الهجري والوقوف عند آراء ائمة المذاهب الأربعة الكبار وعدم الخروج عن رأي هؤلاء لدى المذاهب السنية الأربعة, وهو الاجراء المماثل لمايعرف التقليد لدى الشيعة الذي يوقف كل الآراء على رأي المجتهد وإن كانت وتيرة الاجتهاد لم تتوقف لدى الشيعة عند أحد معين إلا أنها محصورة في نطاق رجل الدين فقط .

(٥٣) تشارلز آدمز , المصدر السابق , ص٦٨؛ هاني المرعشي , المصدر السابق , ص٢٣.

(٥٤) الأزهر , هو أشهر جامع في مصر يعود تاريخه الى حقبة الدولة الفاطمية أسسه المعز لدين أول الخلفاء الفاطميين سنة ٩٧٢م , وكان الغرض من أنشاءه نشر المذهب الأسماعيلي , ثم تحول إلى جامعه دينية تدرس الفقة وعلوم اللغة والدين وتخرج منه العديد من العلماء, وجاءت تسميته تيمناً باسم فاطمة الزهراء عليها السلام بنت النبي الأكرم صلى الله علية واله وسلم , وكان مقصدا للأمراء والقادة في حقب مختلفة من تاريخ مصر , ومازال الأزهر يشكل مرجعية دينية في مصر والعالم الإسلامي : للمزيد انظر , سنية قراعة , تاريخ الأزهر في ألف عام , مكتب الصحافة الدولي للطباعة والنشر , القاهرة , ١٩٦٨.

(٥٥) زكريا سليمان بيومي , التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين , دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده , الهيأة العامة المصرية للكتاب , القاهرة , ١٩٨٣, ص٧٠.

(٥٦) لم يعترف الأزهر بالمذهب الجعفري مذهباً رسمياً إلا في عام ١٩٥٩ في عهد الشيخ محمود شلتوت الذي تولى مشيخة الأزهر عام ١٩٥٨ وكان من مناصري التقارب الاسلامي حين أفتى باعتماد المذهب الجعفري مذهباً خامساً يجوز

التعبد فيه , وكانت عدة مناظرات وحوارات قد سبقت تلك الخطوة بين علماء شيعة ونظرائهم من الأزهر افضت بالنهاية الى تأسيس دار التقارب بين المذاب للمزيد : ينظر نص الوثيقة في الملحق رقم (١) ؛ عبد الحسين شرف الدين , المراجعات , ط٣ , دار المعارف , بيروت , ٢٠٠٣؛ حسن سلهب , الشيخ محمود شلتوت قراءة في تجربة الاصلاح والوحدة الاسلامية, مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي , بيروت , ٢٠٠٨ , ص١٤٩.

(٥٦) إبراهيم البيومي , المصدر السابق , ص٩٨ ؛ زكريا سليمان بيومي , المصدر السابق , ص٧٢.

(٥٧) تشارلز آدمز , المصدر السابق , ص٥٤.

(٥٨) خضعت السودان للحكم العثماني منذ عام ١٨٢١ حتى ١٨٨٢ حينما ثار محمد المهدي ضد الجيش المصري العثماني وسيطر على الخرطوم وقتل الحاكم الأنكليزي غوردون لتتدخل بريطانيا وترسل حملة لاحتلال السودان أسفرت عن اتفاقية عام ١٨٩٩ لحكم السودان ثنائياً بين مصر وبريطانيا, وبعد ذلك بقيت إقليما في إطار الدولة المصرية حتى استقلت عام ١٩٥٦: للمزيد ينظر , منى حسين عبيد الشمالي، حزب الأمة ودوره في الحياة السياسية السودانية من عام (١٩٤٥وحتى عام ١٩٨٩) ، رسالة ماجستير كليه البنات، جامعة بغداد، بغداد ، ٢٠٠٠ , ص٢١؛ جميل بيضون وآخرون , تاريخ العرب الحديث , دار الامل للنشر والتوزيع , اربد , ١٩٩١, ص١٢٥.

(٥٩) رشيد رضا , تاريخ الأستاذ الأمام محمد عبدة , ج١ , القاهرة ,١٩٥٣ , ص٥٧.

(٦٠) مجلة العروة الوثقى(باريس) , العدد١٠ , في ٣ حزيران١٨٨٤, ص٥٥.

(٦١) أمارة الاستيلاء مصطلح سياسي يعود الى العصر العباسي بعد أن أصبح الخليفة مضطر لتفويض صلاحياته لمن يفرض سلطة الأمر الواقع وخصوصاً حينما ضعف دور الخليفة واستولى البويهيون ومن بعدهم السلاجقة على تصريف أمور الدولة , وهو مايُعرف لدى الفقهاء بإمارة الاستيلاء أي فرض أمر واقع , للمزيد من التفاصيل ينظر: غسان كاظم غياض , البيعة في إمارة الاستيلاء عند التنظيمات الجهادية التكفيرية (دراسة مقارنة في نظام البيعة والفكر الإسلامي السياسي) مجلة أوروك , مج٩ , العدد٤ , جامعة المثنى , ٢٠١٦, ص٣٦١ .

(٦٢) ينظر الفصل الثاني من الاطروحة.

(٦٣) غاستون بوتول , فن السياسة نصوص مختاره , جمع وتعريب احمد عبد الكريم , الاهالي للطباعة والنشر , دمشق , ١٩٩٨ , ص١٥.

(٦٤) عصام حسين الجامع , التربية السياسية والوعي القومي – دراسة في الفكر السياسي عند عبد الحميد الزهراوي , شبكة المعارف , بيروت , ٢٠١٠ , ص١٠٩ ؛ زكريا سليمان بيومي , المصدر السابق , ص٩٠.

(٦٥) نقلاً عن : زكريا سليمان بيومي , المصدر السابق , ص٦٩.

(٦٦) عبد العظيم رمضان , تطور الحركة الوطنية في مصر , المصدر السابق, ص٢٨.

(٦٧) ابراهيم البيومي , المصدر السابق , ص٦١.

(٦٨) من هذه الصحف صحيفة الحساب , روح العصر , التطور , الفجر الجديد , وغيرها : للمزيد ينظر , رفعت السعيد , الصحافة اليسارية في مصر ١٩٢٥-١٩٤٨, مكتبة مدبولي , القاهرة , ١٩٧٧,ص١٤.

(٦٩) منى حسين عبيد الشمالي, المصدر السابق , ص٣٧.

(٧٠) كرست قوانين الأمم المتحدة حالة التجزئة والقطرية من خلال ترسيم الحدود والاعتراف بسيادة الدول المستقلة حديثاً بغض النظر عن انتمائها القومي أو الرابط الديني لشعوبها وعزلها عن مجالها الطبيعي والتاريخي والقومي , وهو الأمر الذي وإن بدا للبعض أمراً منطقيا من باب تقرير المصير , إلا أنه في الوقت ذاته خلق حدود وموانع سياسية وجغرافية تحول دون تحقيق الوحدة بين الامم والشعوب المتماثلة قومياً أو المنسجمة دينياً , وكان ذلك من أبرز عوامل التشظي والتشتت للدول العربية والاسلامية مما جعل محاولات الوحدة مثل الوحدة العربية أو
الجامعة الاسلامية تصّدم بالنظم التي كرست القطرية من أجل الاستمرار بالسلطة على حساب المصلحة العليا للشعوب الاسلامية والعربية .

(٧١) شاكر ضيدان جابر , سياسة الملك فاروق تجاه الاخوان المسلمين ١٩٣٧ـ ١٩٥٢ , مجلة آداب ذي قار , جامعة ذي قار , ٢٠١٤ , ص٢١٩.

المصـــــادر

١. ابراهيم البيومي غانم , الاوقاف والمجتمع والسياسة في مصر , ط١ , مدارات للأبحاث والنشر , القاهرة , ٢٠١٥
٢. احمد امين , زعماء الاصلاح في العصر الحديث , دار الكتاب العربي , بيروت, د.ت.
٣. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده , دراسة وتحقيق محمد عماره , ج١ , بيروت , ١٩٧٢.
٤. انور الجندي , السلطان عبد الحميد والخلافة الاسلامية, دار ابن زيدون , بيروت , ١٩٨٧.
٥. البير سوبول , تاريخ الثورة الفرنسية , ترجمة جورج كورسي , منشورات عويدات , بيروت , ١٩٨٨
٦. تشارلز آدمز , الاسلام والتجديد في مصر , ترجمة عباس محمود , المركز القومي للترجمة , القاهرة , ٢٠١٥.
٧. جميل بيضون وآخرون , تاريخ العرب الحديث , دار الامل للنشر والتوزيع , اربد , ١٩٩١.
٨. جورجي زيدان , تاريخ الماسونية العام منذ نشأتها الى هذا اليوم ,مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة , القاهرة , ٢٠١٢
٩. حسن سلهب , الشيخ محمود شلتوت قراءة في تجربة الاصلاح والوحدة الاسلامية , مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي , بيروت , ٢٠٠٨.
١٠. رشيد رضا , تاريخ الأستاذ الأمام محمد عبدة , ج١ , القاهرة ,١٩٥٣.
١١. رفعت السعيد , الصحافة اليسارية في مصر ١٩٢٥–١٩٤٨, مكتبة مدبولي , القاهرة , ١٩٧٧
١٢. روجيه غارودي , الاصوليات المعاصرة اسبابها ومظاهرها , ترجمة خليل احمد خليل , ط١, دار عام الفين , باريس , ٢٠٠٠.
١٣. زكريا سليمان بيومي , التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين , دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده , الهيأة العامة المصرية للكتاب , القاهرة , ١٩٨٣
١٤. السلطان عبد الحميد , مذكراتي السياسية ١٨٩١–١٩٠٨, منشورات مؤسسة الرسالة , بيروت , ١٩٧٧.
١٥. سنية قراعة , تاريخ الأزهر في الف عام , مكتب الصحافة الدولي للطباعة والنشر , القاهرة , ١٩٦٨
١٦. شاكر ضيدان جابر , سياسة الملك فاروق تجاه الاخوان المسلمين ١٩٣٧ـ ١٩٥٢ , مجلة آداب ذي قار , جامعة ذي قار , ٢٠١٤.
١٧. صلاح الصاوي , التطرف الديني – الرأي والرأي الآخر , الافاق الدولية للإعلام , ط١ , بيروت , ١٩٩٣
١٨. صلاح زكي احمد , اعلام النهضة العربية الاسلامية في العصر الحديث , مركز الحضارة العربية , القاهرة , ٢٠٠١.
١٩. عبد الحسين شرف الدين , المراجعات , ط٣ , دار المعارف , بيروت , ٢٠٠٣

٢٠. عبد الحميد احمد ابو سليمان , أزمة العقل المسلم , ط١ , المعهد العالمي للفكر الاسلامي , فرجينيا , ١٩٩١
٢١. عبد الرحمن الرافعي , احمد عرابي الزعيم الثائر , دار ومطابع الشعب , القاهرة , ١٩٦٨.
٢٢. عبد الرحمن الرافعي , عصر محمد علي , مطبعة دار المعارف , القاهرة , ٢٠٠١.
٢٣. عبد الرزاق عبد , طه حسين – العقل والدين(بحث في مشكلة المجتمع) , ط١ , مركز الانماء الحضاري , حلب , ١٩٩٥.
٢٤. عبد الكريم حسين الشباني , رفاعه رافع الطهطاوي ؛اتجاهات التحديث عند المفكر العربي رفاعه رافع الطهطاوي , رسالة ماجستير غير منشوره , المعهد العالي للدراسات السياسية والدولية , بغداد ١٩٩٠
٢٥. عبد الله سلوم السامرائي , الاسلام والقومية الاسلام والاممية , ط١ , بغداد , ١٩٨٥.
٢٦. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة , ج٢ , دار الهدى للنشر والتوزيع , بيروت , د.ت
٢٧. عزتلو يوسف بك آصاف , تاريخ سلاطين بني عثمان , تقديم محمد زينهم محمد عرب , ط١ , مكتبة مدبولي , القاهرة , ١٩٩٥ .
٢٨. عصام حسين الجامع , التربية السياسية والوعي القومي – دراسة في الفكر السياسي عند عبد الحميد الزهراوي , شبكة المعارف , بيروت , ٢٠١٠.
٢٩. علال الفاسي , دفاع عن الشريعة , تقديم دريسا تراوري , دار الكتاب اللبناني , بيروت , ٢٠١١
٣٠. على المحافظة , الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩١٤- الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية, الاهلية للنشر والتوزيع , بيروت , ١٩٨٧.
٣١. علي بودرباله , منهج التغير الاجتماعي في الفكر الاسلامي , ط١ , دار قرطبة , المحمدية , الجزائر , ٢٠٠٥
٣٢. غاستون بوتول , فن السياسة نصوص مختاره , جمع وتعريب احمد عبد الكريم , الاهالي للطباعة والنشر , دمشق , ١٩٩٨.
٣٣. غسان كاظم غياض , البيعة في إمارة الاستيلاء عند التنظيمات الجهادية التكفيرية (دراسة مقارنة في نظام البيعة والفكر الإسلامي السياسي) مجلة أوروك , مج٩ , العدد٤ , جامعة المثنى , ٢٠١٦.
٣٤. ف . فولغين , فلسفة الانوار , ترجمة هنريت عبودي , دار الطليعة للطباعة والنشر , د. م , ٢٠٠٦
٣٥. فتحي غانم , أزمة الاسلام مع السياسة , دار اخبار اليوم , القاهرة , ١٩٩٨.
٣٦. قسطنطين زريق , نحن والتاريخ – مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ , ط٢ , دار العلم للملاين , بيروت , ١٩٦٣.
٣٧. كارلتون هيز , التاريخ الأوربي الحديث من الثورة الفرنسية حتى الحرب العالمية الأولى ١٧٨٩-١٩١٤ , ترجمة جعفر خياط , مطبعة الحرية , بغداد , ١٩٨٥
٣٨. كمال الدسوقي , الدولة العثمانية والمسألة الشرقية , القاهرة , ١٩٧٦
٣٩. محمد اركون, من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي , ترجمة هاشم صالح , دار الساقي, بيروت, ١٩٩١.
٤٠. محمد اسد الله صفا , نابليون بونابرت , دار النفائس للطباعة , بيروت , ١٩٨٨.
٤١. محمد علي الزعبي , الماسونية في العراء , ط١ , بيروت , ١٩٧٢ .

٤٢. محمد عماره , الجامعة الاسلامية والفكرة القومية , دار الشرق ,ط٢ , القاهرة , ١٩٩٤.
٤٣. محمد عماره , جمال الدين الافغاني موقظ الشرق وفيلسوف الاسلام , دار الشروق , القاهرة , ١٩٨٨.
٤٤.معد صابر رجب التكريتي , جمال الدين الافغاني وأثره في الفكر السياسي العراقي , اطروحة دكتوراه غير منشورة , كلية الآداب , جامعة بغداد , ١٩٩٠
٤٥.منى حسين عبيد الشمالي، حزب الأمة ودوره في الحياة السياسية السودانية من عام (١٩٤٥وحتى عام ١٩٨٩) ، رسالة ماجستير كليه البنات، جامعة بغداد، بغداد ، ٢٠٠٠ .
٤٦.موفق بني المرجه , صحوة الرجل المريض , مؤسسة صقر الخليج للطباعة والنشر , الكويت , ١٩٨٤.
٤٧.نور غريب صكبان الفتلاوي , محمد عبده حياته ودوره الفكري والاصلاحي , رسالة ماجستير غير منشورة , كلية التربية , جامعة بابل , ٢٠١٦
٤٨. هاني المرعشي , العقل والدين , المكتب العلمي للنشر والتوزيع , الاسكندرية , ٢٠٠١.
٤٩.هدى علي بلال , الصراع العثماني المصري على بلاد الشام والموقف الدولي منه ١٨٣٠-١٨٤١ , بحث منشور في مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، مج ١٠ ، العدد ٤, جامعة الموصل , ٢٠١١
٥٠.وجيه كوثراني , تاريخ التأريخ ـ اتجاهات مدارس مناهج , المركز العربي للأبحاث , بيروت , ٢٠١٢,
٥١.علي عظم ورنا عبد الرحيم , الحركة الاصولية الاسلامية المعاصرة(النشأة والمنهج) , مجلة آداب, الكوفة , مج١ , العدد ٣٢, جامعة الكوفة , ٢٠١٧
٥٢.مجلة العروة الوثقى , العدد ١٤, السنة ١٨٨٤.
٥٣.مجلة العروة الوثقى(باريس) , العدد١٠ , في ٣ حزيران١٨٨٤.