

أَهْمُ الْكِتَابِ النَّبِيِّ
أَثَرْتُمْ فِي فِكْرِهِ لُؤْمَةً
فِي الْقُرْآنِ النَّاسِ عَشْرَ عَشْرٍ وَالْعَشْرِينَ
(الرَّابِعَ عَشْرًا وَالْخَامِسَ عَشْرًا لِلْهَجَرَةِ)

مَجْهُولُ قَضَايَا فِكْرِيَّةٍ

كافة حقوق الطبع محفوظة للنashرين
دار الكلمة- المعهد العالي للفكر الإسلامي
وفق عقدهما ، الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م
بطاقة الفهرسة

بيومي ، زكريا سليمان - عبد الرازق ، صلاح عبد السميع

محور قضايا فكرية وثقافية (٢)

مراجعة وتعليق : أ.د. زكريا سليمان بيومي ،

أ.د. صلاح عبد السميع عبد الرازق

دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ٢٠١٧م

٧٦٠ ص ، ٢٤

رقم الإيداع : ٢٧٠١١ / ٢٠١٦م

الترقيم الدولي : ٤ - ٥٧٨ - ٣١١ - ٩٧٧ - ٩٧٨

دار الكلمة للنشر والتوزيع - القاهرة

القاهرة . محمول : ٠١٠٠٩٧٠٧٤٩٥

E-mail: mmaggour@hotmail.com

E-mail: daralkalema_pdp@hotmail.com

www.facebook.com/DarAlkalema

دار الكلمة
للنشر والتوزيع



المعهد العالمي للفكر الإسلامي
مكتب مصر - مركز الدراسات المعرفية
٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة
International Institute of Islamic Thought
Egypt Office: Center for Epistemological Studies
26 B Al-Gazira Al-Wosta - Zamalek - Cairo
Tel: (2-02) 27359825 Fax: (2-02) 27359520
E-Mail : epistemeg@hotmail.com
epistemeg@yahoo.com

(المجلد الثاني)

أهم الكتب التي اُثرت في فكر الأمة

في القرنين التاسع عشر والعشرين
(الرابع عشر والخامس عشر للهجرة)

محتوى القضايا الفكرية

إشراف
أ.د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان
أ.د. رفعت العوضي أ.د. عبد الرحمن النقيب

مراجعة
أ.د. زكريا سليمان بيومي
أ.د. صلاح عبد السمیع عبد الرزاق



دار الكتب
للنشر والتوزيع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحور الثاني قضايا فكرية وثقافية

مقدمة المحور أ.د. زكريا سليمان بيومي

على الرغم من اختلاف التيارين الليبرالي واليساري من حيث المنطلقات والوسائل وغير ذلك إلا أنها التقيا على مهاجمة التيار الإسلامي خاصة كجزء من موقفهما من الدين بشكل عام.

وقد أسهم ذلك، مع عوامل أخرى، في تباين آراء مفكري التيار الإسلامي بين دعاة التجديد والمحافظين المتشبهين بالتراث وتفسيراته السلفية، كما أنها في مجموعها بدت في إطار رد الفعل لا الفعل الذي يبدو عليه التعصب أحيانا. من هنا كان اختيار بعض الكتب والمؤلفات التي تعبر عن التيارات المعادية للتيار الإسلامي وكذلك الكتب المعبرة عن التيار الإسلامي والتي صدرت للرد على هذا الهجوم وفي ظل الظروف التي فرضها الاستعمار الغربي أو الاستبداد السياسي كتب كان لها إسهامها في التأثير على التوجه الثقافي للأمة سلبا أو إيجابا.

ومن هذه الكتب كتاب «سلامة موسى» بعنوان «ما هي النهضة» الذي نشر ١٩٣٥م حدد فيه أبعاد النهضة في أوروبا داعيا إلى ضرورة اقتداء المصريين بها وأرجع النهضة في الأساس إلى أسباب اقتصادية متهمًا المجتمع الزراعي المتدين بالتخلف والرجعية ودعا إلى ضرورة عمل المرأة إلى جانب الرجل وغير ذلك من أفكار معادية للدين عامة.

وكتاب لقنسطنطين زريق عن «مطالب المستقبل العربي» الذي صور فيه أن

أسباب التخلف العربي ترجع إلى التراث والموروثات داخليا، وإلى الدور الاستعماري والتسليم بالتبعية الحضارية له أمام قوته خارجيا وأنه لا بد من إعادة الثقة لدى العربي حتى يخرج من هذه المظاهر وعليه ألا يشعر بالدونية وهو يتعامل مع حضارة الغرب، وأن ذلك لن يتم إلا بتطور قوى الإنتاج وصراع الطبقات نحو المجتمع الشيوعي الذي تسوده طبقة البلوليتاريا.

أما كتاب «محنة العقل وأزمة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية» للدكتور برهان غليون فقد تناول فيه أزمة التقدم العربي أمام هيمنة الغرب العسكرية والحضارية ورأى أن المد القومي قد شكل حلا لهذه الأزمة لكن هزيمة ١٩٦٧ أفقدته توازنه.

وشارك هشام شرابي هذا التوجه من خلال كتابه «النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين» حيث طرح الأسباب الكامنة وراء العجز العربي التي رآها في عقم الأيديولوجيات المتحجرة وعجز الأحزاب والقيادات الثورية في إحداث التغيير وأن كلها قد أسهمت في الهروب إلى الماضي واللجوء إلى الغيبيات الدينية. وأصبحت فكرة المعادة للفكر الديني تشكل محورا أساسيا في اتجاه هشام شرابي في كتابه طارحا الحل في النموذج العلماني الذي آمن به لكنه مع ذلك أتاح الفرصة للفكر الديني على ألا يكون الفكر الأوحده على الساحة بل رأى وجوب مشاركة كافة التيارات في إطار علماني يسمح بكل الآراء.

ثم كان اختيار الكتب المعبرة عن وجهة نظر أتباع التيار الإسلامي والتي جاءت في أغلبها كرد فعل لهذا الهجوم أو ما اصطلح على تسميته بالغزو الفكري من الغرب الليبرالي أو الشرق اليساري.

وكانت البداية بكتاب «العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى» لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الذي يعرض أبعاد وعمق الصراع بين أوروبا وتآمرها ضد

العالم الإسلامي بقصد السعي لتحطيم قوى الشرق المعنوية والمادية والروحية. ولهذا فإن محور كتاب العروة الوثقى يدور حول نضال العرب والإسلام لهذه الروح الاستعمارية الباغية. ويركز الكتاب على طرح تجربة الشيخ محمد عبده الإصلاحية وما تعلمه من الأفغاني فيها وتأسيسها لجمعية العروة الوثقى، ودور هذه الجمعية في الإصلاح ومحاربة أساليب الغرب المعادية للإسلام.

وحول ذلك التوجه كان كتاب «نحن والحضارة الغربية» لأبو الأعلى المودودي الذي تناول التيار الفكري الذي كان يجد في الإسلام مادة خصبة لبناء وعى مجتمعي مستقل عن منظومة المعارف الغربية المعادية للحضارة الإسلامية ومحاولة إحياء نموذج إسلامي للتحضر بدلا من التسليم للنموذج الغربي المفروض ويستعرض الكتاب حالة التردّي التي يعيشها العالم الإسلامي والتي برغمها مازالت مبادئه تحمل إنقاذا للبشرية في حين أن حضارة الغرب تحتوى في بعدها المادي على أسباب انتهائها.

ويستكمل كتاب أبو الحسن الندوي «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» هذا الاتجاه حيث يوضح دور الكيان الإسلامي في هداية المجتمع الإنساني وتأثيره في إيجاد التوازن والتعاون الفعال بين الإسلام والغرب في سبيل التفاعل الحضاري القائم على احترام وتقدير خصوصيات الشعوب والمجتمعات ويصور المؤلف مدى النكسة التي أصابت حركة البشرية منذ عجز المسلمون عن قيادة العالم وحلول الجاهلية المادية.

وتبع ذلك كتاب لشكيب أرسلان «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم» وهو عبارة عن مجموعة من المقالات نشرها في مجلة المنار وركز الكاتب فيها على توضيح أسباب تأخر المسلمين في اتخاذ موقف من فساد الأمراء الذين توطن في نفوسهم أن الأمة خلقت لتكون ملكا لهم، ورسخ هذا المعتقد فيهم فقهاء السوء من العلماء

المتزلفين. وذكر المؤلف أن المخرج من ذلك هو وجوب إيمان الأمة بالتغيير إلى الأفضل، وأن يعملوا بكل طاقاتهم من أجل تحقيق حياة دنيوية طيبة رغدة توصل إلى حياة أخروية خالدة. ولخص الكاتب أسباب عجز المسلمين في الجهل وعدم القدرة على التمييز بين الصحيح الذي يصلحهم وغير الصحيح الذي يضرهم، وفساد الأخلاق الذي دب فيهم، وشيوع الجبن في عامة المسلمين الذي أشاعه بينهم أمراؤهم وفقهاؤهم.

وتم اختيار كتاب ذاعت شهرته واتسع تأثيره للدكتور محمد البهي هو كتاب «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» الذي استعرض فيه المؤلف أشكال الاختراق الثقافي الغربي للعالم الإسلامي بعد رحيل الاستعمار السياسي وأسند مهمة الترويج لهذه الأفكار مجموعة ممن ساهم المؤلف بسماسة الغزو الفكري والثقافي من الذين استلبت توجهاتهم لصالح الأطماع الغربية في كافة المجالات الفكرية والأدبية والفنية في محاولات لا تنتهي ولا تحمد من أجل النيل من هوية الأمة الإسلامية.

ويأتي كتاب «الأزمة الفكرية المعاصرة تشخيص ومقترحات علاج» للدكتور طه جابر علواني فقد طرح الكتاب مراحل التعامل مع الثقافة الغربية وهي ثلاث مراحل مرحلة الانبهار التي تركت أثراً سيئاً على المسلمين وإحساسهم بالانهزامية، ودفعت أبناء المسلمين للاندفاع إلى مؤسسات الغرب، والثانية هي مرحلة المراجعة والتفكير، والثالثة هي مرحلة يقظة المسلمين ووعيهم بأزماتهم واستلهاهم خصوصيتهم الحضارية وأبعاد منهجهم. ورأى المؤلف أن على المسلمين تقديم فكرهم السياسي والاقتصادي الجاد كي يكون بديلاً عن الطرح الغربي في هذه وفي كافة المجالات.

وهناك كتاب للمفكر الإسلامي الدكتور محمد عمارة بعنوان «معالم المنهج

الإسلامي ودوره في خدمة قضايا الأمة» الذي يعرض فيه المؤلف أزمة الفكر الإسلامي ومدى العجز عن القيام بالدور الحضاري والريادي المطلوب وكيف أن هذا الفكر قد توارى وحل محله فكر ضار وافد من الحضارة الغربية ومعه فكر متوارث من عصر التراجع والجمود. ورأى أنه من الضروري وجود منهج مستقيم يلتقي حوله المسلمون لصياغة نموذج حضاري إسلامي يسهم في حل الأزمة الفكرية، وعدد المؤلف أهم ما ينبغي أن يحتويه هذا المنهج.

ومن بين التنظيمات التي شاركت في مهاجمة التيار الإسلامي الحركة الماسونية فكان اختيار كتاب «الماسونية والماسونيون في الوطن العربي» الذي أشار إلى تاريخ هذه الحركة السرية وأبعاد ارتباطها باليهود والحركة الصهيونية وقدرتها على التمدد والانتشار في البلاد الاستعمارية وحتى الإسلامية وتسخيرها لصناع القرار في خدمة أهدافها. وذكر أن اتساع دائرة تناوئها والتضخيم من تأثيرها ربما يكون في صالحها للتهويل من هذا الدور وإثارة الخشية من التصدي لها، وربما يحمل في جانب منه ضرورة التنبيه لطبيعة دورها المعادي للديانات السماوية والإسلام على وجه الخصوص، وأنها برغم استفادتها من مراحل الاستعمار إلا أنها تؤدي خدمة له في تسخير الشعوب المسلمة لأطماعه وكلاهما يتبادل دور المستفيد من ذلك.

وعلى ذلك كان الاتجاه لاختيار الكتب التي تحدد أبعاد الإصلاح والتي تمثلت في تجارب المصلحين وأفكارهم، وكان أول هذه الكتب هو «آراء العلامة عبد الحميد باديس» التي جمعت بين الفقه والفلسفة والأصول، بين السلفية والمعاصرة واهتمامه بالمعارف الدنيوية مع العلوم الدينية، أي المعرفة الشاملة التي تسهم في تحضر الإنسان وتهذيبه وترسخ إيمانه وتعصمه من الانحراف والفساد والضلال وتفيده في دنياه وآخرته.

ثم كتاب «وجهة العالم الإسلامي» لمالك بن نبي الذي أرجع فيه ما يعايناه العالم

الإسلامي إلى غياب مشروع إسلامي يستلهم الفهم الإسلامي لدور الإنسان واستخلافه في سبيل التمدن، وعدم استيعاب العقل العربي الحديث لخطورة الهيمنة الاستعمارية في المجال الثقافي والفكري.

ونادى محسن عبد الحميد في كتابه «تجديد الفكر الإسلامي» الذي عاب فيه على المفكرين وضع العقيدة والشريعة الإسلامية في دائرة التراث وليس مصدرا متجددا لحركة حياة. كما ناقش المصطلحات المطروحة من قبل الكتاب المسلمين كالفكر الإسلامي والنظام الإسلامي والتصور الإسلامي، وكلها دارت حول التفسير الروحاني وأفعال العبادة دون طرح لشمولية الفكر الإسلامي.

ويقابل هذا الكتاب كتاب آخر تم اختياره للمفكر الإسلامي محمد إقبال بعنوان «تجديد الفكر الديني في الإسلام» الذي أراد فيه بعد تجوال كثير دعوة العالم الإسلامي إلى إزالة غبار النوم وإعمال العقل ومواكبة العصر وفهم النصوص الدينية تبعا للتطور العلمي وترك التقليد والغموض وفتح باب الاجتهاد وإحياء الثقافة الإسلامية على نحو جديد.

وكتاب آخر يدعو من عنوانه «العودة إلى الذات» لعل شريعتي المفكر الإيراني المعبر عن الشراكة الإسلامية في أزمة الأمة، ويطرح رأيه في التجديد والتغيير بأن تكون منطلقاته إسلامية ومرجعياته كذلك. ويتطرق الكتاب إلى معالجة قضايا الأمة بتحليله للجمود الديني والسياسي والثقافي مرورا بقضايا التبعية والتقليد وانتهاء بأفكار الحداثة والعولمة الغربية. ورأى أن الدين هو السلاح الوحيد الذي نملكه للدفاع عن كياننا والذي يستوجب العودة إلى الذات.

ومن الجناح الهندي من الأمة الإسلامية كان كتاب «الإسلام يتحدى» لوحيد الدين خان والذي أوضح فيه المؤلف كيف أن المعرفة العلمية هي من أهم مداخل الإلحاد المعاصر للنفاذ إلى العقيدة والدين حيث يطرح قضايا حتمية المادة، والعلاقة

بين المادة والحركة وغير ذلك وخلص المؤلف بعد عرض علمي لمعارضي الدين كيف أن الاحترام والسخاء وعظمة الأخلاق والقيم والمشاعر السامية وكل ما يمكن اعتباره نفحات إلهية لا يمكن الحصول عليها عن طريق الإلحاد. لقد التقى هذا المفكر في كتابه مع نفس توجه مالك بن نبي في كتابه «الظاهرة القرآنية».

ثم كتاب «المصطلحات الأربعة» لأبو الأعلى المودودي التي نشر فصولها في مجلته «ترجمان القرآن» الناطقة باللغة الأوردية ثم ترجم إلى اللغة العربية. والمصطلحات الأربعة هي الإله والرب والدين والعبادة، الإله الواحد الأحد والرب الفرد الصمد لا إله إلا هو ولا رب سواه ويجب على الإنسان أن يرضى بذلك وأن غير ذلك سيكون الإيمان منقوصاً أو مشوهاً. ويستعرض الكتاب تطور فكرة الإله عند العرب قبل الإسلام وبعده، وعند غيرهم، وكيف جاء القرآن ليحدد أبعاد هذا البعد ويرسخه في قلوب الناس كافة.

وكان كتاب عباس العقاد «التفكير فريضة إسلامية» من الكتب التي تولت الرد على ضعف ملكة التفكير عند المسلمين المعاصرين واتهامهم بأنهم عالة على غيرهم. فأوضح ما احتوته المصادر الإسلامية من قرآن وسنة على أن التفكير فريضة وليس من باب الرفاهية، وأن عدم العمل بهذه الفريضة يجعل المسلم آثماً غير مكتمل الإيمان ولا يطبق تعاليم دينه.

ومن أواخر الكتب في هذه المرحلة هو كتاب لمحمود محمد شاكر بعنوان «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا» رفض فيه توجه المستشرقين ومن ساييرهم من المسلمين من أمثال طه حسين في الاتجاه نحو الغرب الأوربي مؤكداً أن الثقافة الإسلامية بها من جوانب الإبداع ما يدعو إلى إحيائها والتمسك بها والسعي إلى تجديدها.

ثم كتاب «قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والدين» للشيخ نديم الجسر والذي «كما ذكر المحلل» سلك من خلاله طريقاً سهلاً وميسراً لتأسيس اليقين الإيماني على

هدى وبصيرة، خاصة بالنسبة لأولئك الحيارى الذين بهرتهم قضايا العلم والفلسفة وهم بمعزل عن القيم الإيمانية الهادية في الدين الإسلامي الحنيف.

وكتاب «الرؤية الكونية الحضارية القرآنية» للدكتور عبد الحميد أبو سليمان أراد فيه المؤلف أن يبصر الأمة بمنهج إصلاحى مستمد من رؤية القرآن للكون لغياها عند كثير من المصلحين. وهذه الرؤية ليست إطاراً نظرياً مثالياً فقط ولكنها واقع ملموس أيضاً يجمع بين الثابت والمتغير. وأكد المؤلف أن أزمة الأمة ترجع في المقام الأول إلى انحراف الفكر فيها، وبالتالي فإن غياب الرؤية القرآنية يمثل إشكالا لا للأزمة الإسلامية فقط بل للإنسانية جمعها، ويعد استيضاحها من أهم جوانب الإصلاح التي طرحها هذا المؤلف.

وكتاب بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية شارك فيه مجموعة من الباحثين وقدم له الدكتور طه علواني، وأشرف عليه الدكتور علي جمعة والدكتور سيف الدين عبد الفتاح، واستغرق إعدادة سبع سنوات. وطرح الدكتور سيف في المقدمة إشكالية تحديد المفاهيم ثم تحديد المقاصد التي تتم من أجلها عملية البناء. وحدد بحث الدكتور صلاح إسماعيل عبد الحق توضيح المفاهيم بحكم أنها ضرورة معرفية. وعلق الدكتور سيف على أن التحديد يسير في طريق تقليد الغرب وتنحية المفاهيم الإسلامية بدعوى مثاليتها وعدم قبولها للتطبيق، وبالتالي يقدم الفكر الغربي مفاهيم جاهزة وقابلة للتطبيق يقابلها توقف لاجتهاد المفكرين المسلمين، ويبدو المسلم في شكل الرافض لمفاهيم الغرب دون أن يقدم البديل. وتبادل الباحثون تقديم النظرة التي تسد هذا الفراغ الفكري في هذا المجال.

وكتاب إشكالية التحيز للدكتور عبد الوهاب المسيري والذي جاء في جزأين يعالج ثقافة التحيز التي فرضها الفكر الغربي، وطرح إمكانية اقتراح مصطلحات ومناهج وأدوات وقيم معرفية بديلة تتسم بالاستقلال والحيادية، ويهدف الكتاب

إلى بناء وجهات النظر الإبداعية الراضة لفكر التحيز. حاول المؤلف تقديم تعريفات للتحيز ومجالاته وأنماطه وآلياته، ودراسة نقائص النموذج المعرفي الغربي وأزمته الحضارية، وطرح النموذج البديل الداعي إلى تأسيس علم فقه التحيز الذي يستدعي التراث الحضاري الإسلامي لكل أبناء الأمة. أما الجزء الثاني فشارك فيه مجموعة من الباحثين وصل عددهم إلى الثلاثين تناولوا في أبحاثهم قضية التحيز في كافة العلوم بدءاً بالعلوم الاجتماعية وعلوم الاتصال بالجمهور وعلم النفس لتوضيح أبعاد التحيز في الفكر العربي الحديث.

وكتاب التفكير من الشاهد إلى المشهود لما لك بدري يعكس المراحل التي مرت بها الحركة الإسلامية في السودان من حيث النشأة والعلاقة بالمحتل ثم وجودها السياسي بعد الاستقلال. والكتاب يركز على مسألة العبادة من وجهة نظر علم النفس الحديث وكيف أن التفكير هو محور دراسات علم النفس إلى أن ظهرت المدرسة السلوكية التي أهملت وأهمته بمظاهره الخارجية التي تخضع للتجربة، وبالتالي أهمل الجانب الروحي المرتبط بالدين وبشكل أدى إلى تفريغ الإنسان من محتواه الفكري والعقلي والروحي. ويبيّن الكاتب الحكم المتعددة من تطبيق الشريعة الإسلامية. كما ركز على ذكر آيات القرآن التي تحض على التفكير والتأمل والتدبر وأن التفكير مسألة متصلة بالعبادة وليست مجرد عادة. والكتاب يقدم نظرية للمعرفة النفسية ضمن رؤية كاملة لنظرية إسلامية شاملة.

وكتاب تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل للشيخ محمد الغزالي حاول فيه المؤلف طرح منهجية يمكن من خلالها تصحيح مسار العقل المسلم من مكوناته الحضارية القرآن والسنة والتراث. وبدأ بتوضيح ضرورة وجود مانع منهجي لعصبية الحوار الذي ينحصر في جمع الأدلة لفرض الفكرة وهزيمة الخصوم وهذا يؤدي إلى الدخول في المستقبل بفكر الماضي وبخاصة عصر الانحطاط، وهذا يحتاج

إلى مراجعة للوصول إلى خط حضاري يصل الماضي بالحاضر في صورة إيجابية. وأوضح المؤلف أنه من الخطأ الوقوع في القيد المذهبي أو تقديس الآراء والأشخاص، وأنه لا ينبغي أن يكون الإنسان عبداً لفكرة بعينها يتعصب لها دون وعي بل ينبغي الانفتاح على فكر له أسانيده وهذا ما يعنيه بحرية الفكر. وأوضح كذلك عدم وجود خصومة بين العلم والدين عند المسلمين وأن الإسلام يؤمن بالتعددية الفكرية وهو ما تترجمه تعددية المذاهب وآراء الفقهاء.

وكتاب تشكيل العقل المسلم للدكتور عماد الدين خليل يأتي ضمن خطة المعهد العالمي للفكر الإسلامي لمشروع إسلامية المعرفة ضمن محور معالجة الأزمة الفكرية التي يعاني منها العقل المسلم. فيتناول التحول الذي حدث للعقل المسلم ثم الجانب التطبيقي الذي نتج عن هذا التحول في العصور الإسلامية الأولى، واستخلص برنامج العمل الذي صنع به المسلمون الأوائل حضارتهم، وأنه على ضوء ذلك يمكن إعادة صياغة العقل المسلم.

ثم يأتي كتاب ساطع الحصري بعنوان آراء وأحاديث في الوطنية والقومية لي طرح رؤيا معادية للمنهج الإسلامي حيث دعا إلى تمجيد الوطنية والقومية كرباط محل الرباط الديني الذي ربط الأمة الإسلامية عدة قرون، وليعادي الذين يطرحون إمكانية إعادتها. وقد زاول أسلوباً ضاعطاً إلى جانب فكره من خلال المناصب التي تولاها في سوريا والعراق ثم توليه معهداً علمياً في مصر هو معهد البحوث والدراسات العربية في ظل النظام السياسي الذي دعا إلى القومية العربية ومعاداة الطرح الإسلامي

ونعود إلى كتاب في الفكر الإسلامي بعنوان إصلاح الفكر الإسلامي للدكتور طه جابر علواني الذي يشكل جزءاً من مشروع إسلامية المعرفة الذي يتبناه المعهد. ويحاول الكتاب تحديد مشكلة الأمة على المستوى الاقتصادي والسياسي والديني

والثقافي وحددها في نظام التعليم وحاجته إلى الإصلاح وضرورة اعتماده علي المنهجية الإسلامية. واعتبر المؤلف أن الداء الرئيسي داء فكري وأن العلاج هو إصلاح مناهج الفكر، وحاول طرح منهج لهذا الإصلاح يكون ضمن مشروع إسلامية المعرفة.

ثم يأتي كتاب قضية الحاكمية للأستاذ هشام جعفر ليعرض لحاكمية القرآن بأبعادها التي حددها المؤلف بثماني زوايا بدءا بالبعد التاريخي. ثم طرح أبعادها في التصور الإسرائيلي وتطلع بني إسرائيل للتخفيف. ثم فكرة الحاكمية عند النصاري، ثم فكرة الحاكمية في الإسلام. واستعرض الفارق بين الحاكمية الإلهية وحاكمية الكتاب، ووجه استحقاق القرآن للحاكمية.

oboi.kan.com

الكتاب الأول
ما هي النهضة؟

oboi.kan.com

الكتاب الأول

ما هي النهضة؟ لسلامة موسى

تحليل وعرض: أ.د. السيد أحمد فرج^(١)

التعريف بسلامة موسى: (١٣٠٥ - ١٣٧٧ هـ / ١٨٨٨ - ١٩٥٨ م) في قرية كفر العفي بمحافظة الشرقية، ولد سلامة موسى في يناير سنة ١٨٨٨ م وتلقى تعليمه الأولى بها، ثم التحق بمدرسة الزقازيق الابتدائية، فلما حصل على الشهادة الابتدائية، انتقل إلى القاهرة فالتحق بالمدرسة التوفيقية الثانوية. وفي سنة ١٩٠٧ م سافر إلى باريس، ثم رحل منها في سنة ١٩٠٨ م إلى لندن، وهناك انخرط في جماعة العقلين، وفي الجمعية الفابية وبفلسفتيهما تكون عقله فأمن بالاشتراكية الفابية، كما آمن بقيمة دور العقل في التقدم البشري، وكان أول ثمار هذه المرحلة أن كتب كتاب «مقدمة السوبرمان» بإنجلترا في سنة ١٩٠٩ م الذي نشره جورج زيدان صاحب دار الهلال بالقاهرة في سنة ١٩١٠ م رأى فيه سلامة موسى حتمية تلازم التطور البيولوجي والتطور الاجتماعي، كما رأى أن تطور صفات الإنسان مثل ضخامة الرأس، وصحة البدن، وقدرة الجسم على التكيف مع البيئة، وتحمل الأمراض، والدأب على العمل - وهي صفات يجب أن يحصل عليها الإنسان - تؤهله لكي يكون «سوبرمان» = إنسان أعلى يعتمد على عقله وليس على عواطفه، ويتحول عنده طرب العاطفة إلى طرب الذهن بحيث يجد أن اكتساب حقيقة علمية أجدى له من أية شهوة وأحب. وعند ذلك يمسك الإنسان بيده مفاتيح الطبيعة، فيتسلط بها على الأقدار نفسها - بحسب تعبير سلامة موسى^(٢).

(١) أستاذ الأدب العربي بكلية التربية جامعة المنصورة

(٢) راجع الفصل السادس من كتاب: السوبرمان.

ويعنى سلامة موسى بالإنسان الرجل والمرأة على السواء، إذ إن المرأة إنسان يجب عليها أن تنبذ الحجاب، فلا تُحس به لأن ذلك يؤثر برأيه تأثيراً سلبياً في عقلها وذهنها وأعصابها، وبالتالي في كفاءتها، ويوجز سلامة موسى رأيه في هذه المسألة بقوله: «وخلاصة القول: إن في العالم روحاً جديدة غايتها الانطلاق من قيود التقاليد، وتحسين نسل الإنسان والسير به نحو «السوبرمان» وإزالة جميع العراقيل التي تعيق طريقه إلى التقدم سواء كانت اجتماعية أو دينية»^(١).

كان سلامة موسى قبل أن يسافر إلى أوروبا أيام أن كان تلميذاً بالتوفيقية الثانوية يداوم على قراءة مجلة المقتطف التي كان يصدرها يعقوب صروف. وكانت هذه المجلة تهتم بنشر الفكر المادي، وكان من أهم كتابها المشتغلين بنشره شبلي شميل، فقرأ على صفحات المقتطف خلاصة نظريات: بوخنر، ولامارك، وداروين وغيرهم من الذين فسروا بداية الحياة تفسيراً مادياً بحثاً، أي بدون أن يخلقها خالق، برأيهم والعياذ بالله، بطريقة غير معهودة، ابتداءً من عملية التفاعل الكيميائي الأولى الذي نتج عنه جرثومة الحياة، التي تولد عنها جميع أنواع الأحياء بدءاً من الخلية الأولى في الماء، التي تولد منها خلايا كونت نسيجاً حياً، ثم تولد منه حيوان عضوي توفرت له شروط الحركة، فأمكن له الخروج من الماء إلى اليابسة، بعدها بدأت الأنواع الحيوانية تظهر ثم تتأصل في أنواع، وكلما صمد نوع وتكيف مع البيئة كلما ارتقى، فكان هناك صراعاً بين الرغبة في البقاء الكامنة في الحيوان وعوامل البيئة، في حركة صراع، هو الصراع الذي نشأ عنه ارتقاء الأنواع. وأدى إلى استقلال بعض الأنواع حتى انتهى بظهور الإنسان.

قرأ سلامة موسى الفكر المادي على صفحات المقتطف وفتن به فلما سافر إلى أوروبا وكان في التاسعة عشرة من عمره، وجد نفسه أمام النظريات المادية وجهها لوجه

(١) راجع الفصل ١٢ من السوبرمان.

فقرأ نظرية التطور في أصولها، كما قرأ فلسفة نيتشه وشوبنهاور، وقرأ برناردشو والاشتراكية الفابية، وقرأ ويلز الذي يمزج في كتاباته بين العلم والأدب. وكانت قراءات سلامة موسى بدون مَوْجّه يبين له فيما تتوافق هذه النظريات، وفيما تتناقض وتتضاد، كما لم يكن له القدرة على قبول واحدة منها ودراستها دراسة دقيقة والتمسك بها دون سواها، وانتهى أمره مع هذه النظريات بأن أخذ من كل منها ما راق له بطريقة انتقائية، وكون لنفسه من كل ذلك مذهباً انتقائياً في المعارف والعلوم، يقوم في مجمله على الإيمان بالمادة، ولا شيء غير المادة مع رفض كل ما هو غيبي.

آمن سلامة موسى بنظرية داروين الحيوية، وأفكار نيتشه المفرطة في فرديتها لأنها تعلّي من شأن الإنسان حتى يصير إنساناً أعلى (سوبرمان) وأفكار شوبنهاور، ثم قرأ الماركسية التي تفسر مراحل التاريخ تفسيراً جدلياً مادياً. واحتزن كل هذه الأفكار في داخله ورأى أنه بها يمكنه إعادة بناء العالم، كما يريد.

وعندما عاد سلامة موسى إلى مصر أخذ يزاوج بين قوانين التطور الحيوي التي أصّلها داروين، وبين مثيلتها في الحياة الاجتماعية عند هربرت سبنسر، لأنه كان يعتقد بأن الحياة منصهرة في بوتقة عظمى، ولا تزال تخرج عناصرها ومركباتها على الدوام. ومن ثم فقد آمن بأن الحياة في تطورها المستمر تسير في ثلاث مراحل:

الأولى: تصارع عوامل البقاء والارتقاء. وهي المرحلة الحيوية.

الثانية: المرحلة الاجتماعية، لأن الإنسان يحتاج إلى تبادل المنافع مع الآخرين من بني جنسه.

الثالثة: مرحلة التحرر من الغيبات حيث يعيش الإنسان بملكاته العقلية الخالصة المتمثلة في العقل والنشاط الوجداني، حيث يسير التطور الإنساني من تلقاء نفسه إلى الارتقاء.

هكذا فكر سلامة موسى، وهو في العشرينيات من عمره.

والباحث عن العناصر النفسية والعقلية المكونة لسلامة موسى لن يعييه أن يجدها في كتاباته خاصة في كتاب «تربية سلامة موسى»، وكتاب «هؤلاء علموني»، وكتاب «جورج برناردشو» وهي كتب صدرت في أخريات حياته ومات عنها. وفي هذه الكتب دوّن تاريخه الخاص في إطار فلسفته العامة بحيث تبدأ منذ سفره إلى أوروبا سنة ١٩٠٧ م. وهو تاريخ ميلاده الثقافي، أو بدء وعيه العلمي، ولقد نشر في الكتاب الأول تجاربه منذ أن سافر إلى أوروبا سنة ١٩٠٧ م في الفكر والعمل، وختمها بما أسماه مرحلة النصر لمبادئه وأفكاره ومثله العليا التي عمل لها زهاء نصف قرن، لكي يؤسس مذهبا في العلم والاشتراكية والحرية التي رأى أنها تحققت بإنجاز ثورة يوليو ١٩٥٢ م التي عدها ثمرة كفاحه ونضاله.

وفي الكتاب الثاني والثالث: حدد سلامة موسى منابع اتجاهات العلم والفكر والأدب التي كونت عقله، وتمكنت من تفكيره، وحددت تكوينه الثقافي من خلال داروين = (العلم)، وبرناردشو = (التزاوج بين العلم والأدب)، فعن طريق برناردشو عرف الاشتراكية الفابية، وطبيعة العلاقة بين العلم والأدب والمجتمع، وتأثيرها في حراك المجتمع إلى التقدم، والشيء نفسه عرفه عن طريق ويلز، كما تأثر بإنسانية تولستوي وديستوفسكي، وبجدلية التاريخ عند كارل ماركس، والأدب الاشتراكي الواقعي عند مكسيم جوركي لسان حال الثورة البلشفية، كما تأثر بذرائعية جون ديوي في التربية، وعرف قوة الإنسان في فلسفة نيتشه وشوبنهاور، ومع أن كل هؤلاء عظماء بتقدير حضارة الغرب. فإن سلامة موسى لم يتأثر بعظماء الشرق الذي ولد فيه وقبر، ولهذا فسيظل فكر سلامة موسى منقوصا.

وعندما عاد سلامة موسى إلى مصر سنة ١٩١٣ أصدر كتابا عن الاشتراكية، كان أول ما كتب فيها باللغة العربية، وفي كتابه عن الاشتراكية نقل ما فهمه عن الاشتراكية الفابية بإنجلترا، وهي الاشتراكية التي دعا إليها الإنجليز في نهاية

القرن ١٩ التاسع عشر وهى دعوة إلى الديمقراطية، وتحقيق العدالة الاجتماعية بضمان حقوق العمال في حدود إطار القانون، مع الدعوة إلى تثقيف العمال بالثقافة الاشتراكية، والمطالبة بتأميم المرافق العامة، كما ضمّن في هذا الكتاب نفسه البرنامج العملي الذي يجب أن يقوم عليه النضال الاشتراكي في مصر.

وفى العام التالي ١٩١٤م أصدر مجلة «المستقبل» وهى مجلة ثقافية أسبوعية صدر منها ١٦ ستة عشر عددا ثم توقفت عن الصدور.

وفى سنة ١٩١٨ بدأ يعمل من أجل تكوين حزب اشتراكي، ولكن لم يتم إنشاؤه إلا فى سنة ١٩٢٠م كان هو المسئول الفكري عنه والمنظر له، وواضع برنامجه، ولكن الحكومة ألغته بعد فترة قصيرة، وحتى ذلك الحين لم يكن سلامة موسى قد تعمق في الماركسية، ودرسها دراسة جيدة، ولكنه مع ذلك - حاول تبسيط النظرية الماركسية - وكتب عن ثلاثة من المفكرين الاشتراكيين هم: روبرت أوين، وبرودون، وكارل ماركس، ثم أخذ يحلل النظام السياسي الموجود بمصر، ويقترح أهمية التحول إلى النظام الاشتراكي.

وفى هذا الكتاب لم يقبل سلامة موسى رأى هربرت سبنسر الذي يرى فناء بعض الأنواع وبقاء البعض الآخر، وفسر حركة المجتمع بحتمية الوعي الإنساني الذي أطلق عليه الاستنباط، إذ إن الإنسان يستنبط من مراحل الحياة السابقة - بوعيه الإنساني، ما يفيد في المراحل اللاحقة، وهكذا دائما. وفى الكتاب نفسه طالب سلامة موسى بإلغاء دعائم المجتمع الرأسمالي التالية:

- ١- إلغاء الملكية الفردية إذ رآها استغلال فرد لمجتمعه.
- ٢- يجوز للفرد أن يمتلك أدواته ما لم يستغل العمال فيها.
- ٣- أن يعطى كل فرد في المجتمع بحسب حاجته وعمله.

٤- إلغاء المواريث الشرعية، لأن ما يؤخذ عن طريق الميراث يضاد تكافؤ الفرص.

ولكي يحقق سلامة موسى أهدافه الاشتراكية طالب بنشر الوعي الاشتراكي، وتحريض العمال على النضال من أجل تحقيق الاشتراكية.

وتعد الفترة من سنة ١٩٢٢م إلى سنة ١٩٢٩م من أخصب فترات حياة سلامة موسى الفكرية، فقد رأس تحرير مجلة الهلال وتولى مسئولية مطبوعات دار الهلال السنوية، وفي هذه الفترة كان قد درس الماركسية وتعمق فيها فكتب مقال التفسير المادي للتاريخ.

وكتاب: اليوم والغد سنة ١٩٢٧م وفيه بلور مرتكزات فكره الرئيسية حول ثلاثة منطلقات هي:

- ١- ضرورة البعث القومي باستخلاص مصريتنا من برائن الشوائب المجلوبة.
- ٢- تحرير المرأة المصرية، ومنحها فرصة أعمال الرجل سواء بسواء.
- ٣- الكفاح ضد سيطرة رأس المال الإمبريالي، بإنشاء النواة الصناعية لسوقنا القومي المستقل.

وضم كتاب «اليوم والغد» مقالات كان نشرها في عامي ١٩٢٥، ١٩٢٦ وفيه بلغ مشروعه الفكري غاية ما يصبو إليه من إرادة مفارقة العرب والإسلام، وكل ما هو شرقي، ودعا إلى المادية المطلقة بالتعامل مباشرة مع الطبيعة ونبت ما عداها «فقد اخترعت لنا الطبيعة بحسب قوله العقل للتمييز، والحكم على غرائزنا، ومعرفة النافع والضار في أحوال معاشنا»^(١).

وفي هذا الكتاب دنا إلى الاصطباغ بالصبغة الأوربية البحتة وقال: «ولما لا

(١) راجع اليوم والغد، سلامة موسى، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٢٨، ص ٢٥.

نصطبغ بالثقافة والحضارة الأوربيتين في أحوال معاشنا، ونخلع عنا كل ما تقمصناه من ثياب الإسلام. إن هذا هو مذهبي الذي عملت له طول حياتي سرا وجهرا، فأنا نافر من الشرق (الإسلام) مؤمن بالغرب، وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النزعات التي اتسمت بها أوربا في العصر الحديث، وأن أجعل قرائي يولون وجوههم نحو الغرب، ويتصلون من الشرق»^(١). إنني أدعو إلى التنصل من آسيا (يعنى بالشرق وآسيا الإسلام)، والانضمام إلى أوربا، والإيمان بحضارتها وثقافتها^(٢)، وأطالب بوجوب فصل الدين عن الدولة، وإلغاء التعليم الديني، وأن نندمج مع الإنجليز (المحتلين) فهم أرقى أمة في العالم صحة وعقلا وخلقاً»^(٣).

ولاشك أن هذه الدعاوى جعلت الغيورين على الدين واللغة العربية وثقافتها يهاجمونه في حياته كما فعل الأستاذ أحمد حسن الزيات في مجلة الرسالة، وبعد مماته كما فعل الدكتور محمد عمارة، الذي اتهمه بالمجتهد المخطئ، ومصطنع العمالة الحضارية^(٤).

ولا بأس من أن يدعو سلامة موسى إلى ثقافة علمية، فذلك مقبول ولكن غير المقبول أن يصر على مهاجمة الدين الإسلامي. واللغة العربية على أساس أنهما يوجهان للتخلف، هل اجتهد سلامة موسى فأخطأ، أم أنه كان داعية لاتباع الغرب. والحقيقة أنه لم يكن مجتهدا مخطئا، بل كتب ما كتب بوعي كامل، وتاريخ العرب والإسلام يؤكد أن النهضة العلمية التي قامت بأيدي المسلمين هي أعظم

(١) راجع مقدمة اليوم والغد.

(٢) اليوم والغد، ص ٢٠٤.

(٣) اليوم والغد، ص ٣٧ - ٣٨.

(٤) راجع كتاب الدكتور محمد عمارة: سلامة موسى - اجتهد خاطئ أم عمالة حضارية؟! دار الصحوة ودار الوفاء: الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥.

وثبات التاريخ العلمي. وأن النهضة الأوربية قامت دعائمها على ما أخذته منها. لقد كانت ثقافة الإسلام والعربية هي الثقافة العلمية التجريبية التي أثمرت الحضارة الصناعية والتجارية، وتقدمت بالبشرية في كل توجهات العلم فضلاً عن صيانتها لتمثل القيم العليا الدينية، والأخلاق النبيلة، التي تفتقدها حضارة الغرب اليوم.

وفي نوفمبر ١٩٢٩ أصدر سلامة موسى مجلتي الأولى شهرية هي «المجلة الجديدة» والأخرى أسبوعية هي «المصري» ولكن توقف إصدارهما بعد قليل بسبب قلة المال، وفي سنة ١٩٣٠ أنشأ «المجمع المصري للثقافة العلمية» ولكن الحكومة أقصته عنه.

وفي سنة ١٩٣٥ أسس جمعية «المصري للمصري» هدفت إلى مقاطعة البضائع الأجنبية ودعت إلى أن يكون التعامل التجاري مع المصريين. وساعد على رواج الفكرة أن طلعت حرب أنشأت شركة بيع المصنوعات المصرية - شركة من شركات بنك مصر - في شارع فؤاد، وقد نالت جمعية «المصري للمصري» قبول نخبة من المصريين فانضموا إليها أمثال: فتحي رضوان، ونور الدين طراف، وأحمد حسين، وعلى أمين، ومصطفى أمين، والشيخ أمين الخولي، والأمير عباس حليم.

وأعاد إصدار «المجلة الجديدة» بموافقة عبد الفتاح يحيى باشا رئيس الوزراء، وظل يصدرها إلى سنة ١٩٤٢ م بجانب كتابة مقالات كان ينشرها في صحيفة البلاغ الوفدية التي كانت أفسحت له المجال بدءاً من سنة ١٩٣١ م.

وفي سنة ١٩٣٦ م أصدر كتاب «الدنيا بعد ثلاثين سنة» وفيه تنبأ بقيام النظام الاشتراكي بمصر بعد ثلاثين سنة، أي في سنة ١٩٦٦ م، وأن المجتمع المصري سيصبح مجتمعاً اشتراكياً، وأن الدولة ستؤمم عصب الإنتاج، وسيكون الحكم لمصلحة الشعب، ولكن من أسف فقد جاءت الاشتراكية ثم أدبرت وقتلت الديمقراطية وقبرتها، ولم تقم بعد من مرقدها.

وفي سنة ١٩٤٦م أصدر سلامة موسى مجلة الشؤون الاجتماعية، وكان رئيساً لتحريرها، كما شارك طه حسين في إصدار مجلة الكاتب المصري التي كان يملكها بعض اليهود بمصر، وهم أصحاب شركة ماتوسيان للدخان، وفيها كتب فصولا عن سيرته الذاتية نشرت فيما بعد ضمن كتاب: تربية سلامة موسى.

وفي هذه الفترة نشر سلامة موسى كتاب «البلاغة العصرية واللغة العربية» هاجم فيه اللغة العربية، ولم يكن هذا الهجوم على اللغة العربية هو الأول، فقد هاجمها كما هاجم الأدب العربي من قبل في كتاب «اليوم والغد» مع أنه كان معاصرا لنهضة أدبية يمثلها في مجال النشر: المنفلوطي ومصطفى صادق الرافعي، وزكى مبارك، وأحمد حسن الزيات وغيرهم، وفي مجال الشعر: شوقي وحافظ ومطران وشكري والعقاد وجماعة أبوللو. اتهم سلامة موسى اللغة العربية وآدابها بالجمود، وبالعجز عن أن تعبر عن متطلبات العصر. وقد ناقض بذلك نفسه بنفسه بما كتبه في كتاب «النهضة الأوربية.. ما هي النهضة» الذي أكد فيه أن تعلم الأوربيين اللغة العربية، كان أهم دعائم النهضة الأوربية في مجالات العلم والأدب، وكل مجالات التقدم المدني.

في هذه الأثناء كان سلامة موسى يشارك كثيرا من المستشرقين الغربيين في حملتهم على اللغة العربية في العالم العربي، لأن اللغة العربية تربط العربي بالإسلام لأنها لغة القرآن، وعلى سبيل المثال فقد كان المستشرق «ليوطي» يقول: «إن اللغة العربية تربط من يتكلمها بالإسلام، لأن تعلمها يكون من القرآن، في حين أن من مصلحتنا جعله يتطور من خارج دائرة الإسلام»^(١) وكان سلامة موسى يقول بخبث عن إرث العربية: «إنه تراث لغوي يحمل عقيدة اجتماعية (يقصد الإسلام)

(١) راجع د. محمد عابد الجابري: يقظة الوعي العربي في المغرب ضمن كتاب: الوعي القومي في المغرب العربي، ص ٤٤، بيروت ١٩٨٦م.

يجب أن نحاربها، فالعربية ليست لغة الحضارة، إنها ليست لغة الديمقراطية والأوتومبيل والتليفون، بل لغة القرآن وتقاليد العرب».

لقد هاجم سلامة موسى اللغة العربية بضراوة، وزعم أنها لا تقدر على أن تواكب تطور العلوم العصرية، فكان زعمه ميلا عن الحق إن لم يكن سقوطا، هو نفسه سبق فقال في كتاب «ما هي النهضة»: إن العربية استطاعت على مدى ألف سنة أن تستوعب المصطلح العلمي في شتى المعارف والعلوم. وأقر بأن النابيين من علماء أوربا في القرون الوسطى كانوا ينصحون مواطنيهم بتعلم العربية إذا أرادوا التقدم. ولقد رد عليه الأستاذ أحمد حسن الزيات بمجلة الرسالة فنقض كل كلامه. ثم رد عليه الدكتور محمد عمارة بكتاب: «سلامة موسى اجتهد خاطئ أم عمالة حضارية؟!» في سنة ١٩٩٥ بعد موته بأربعة عقود.

كان سلامة موسى بجانب ما تقدم يكتب في صحيفة «أخبار اليوم» التي أسسها الأخوان على ومصطفى أمين سنة ١٩٤٤ ثم شارك في تحريرها.

وبعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، ألف كتاب «حربة العقل في مصر» طالب فيه بإلغاء قانون المطبوعات، كما طالب بتأميم قناة السويس. وفي هذه المرحلة من حياته الفكرية كان يرى أن عصر الاشتراكية قد أذن بحلوله بمصر، وأن الاشتراكية ستنتصر حتما على الإمبريالية، بل كان يؤكد على أن الاشتراكية سوف تسود العالم.

وكان سلامة موسى يربط بين فكره الثوري، وحركة السياسة بمصر، لأنه كان يرى أن فكر المفكر الثائر مقدمة لعمل السياسي الثائر، وكان يطبق ذلك في سلوكه وفي كتاباته - خاصة بعد صدور صحيفة «الأخبار» اليومية التي كان يكتب فيها ويشرف على تحرير الصفحة العلمية فيها، ويكتب يومية يوم الأحد من كل أسبوع.

وفي سنة ١٩٥٢م أخذ ينقد نفسه في فكره الثوري في المرحلة السابقة، يوم أن

كان اشتراكيا فابيا، قبل أن يهتدي إلى الماركسية. قال: «علينا ألا ننسى أن هذه الاشتراكية الفابية التدرجية قد أخرت التفكير الاشتراكي الثوري، ومازلت أذكر أنى طيلة انتمائي إلى الجمعية الفابية سواء وأنا أقيم في لندن، أو بعد ذلك في مصر لم أكن أسمع عن اسم ماركس إلا قليلا جدا، ولم أكن أعرف أن الاشتراكيين في أوروبا يهدفون إلى الثورة لا إلى الإصلاح، بل إنهم كانوا يعدون الإصلاح عائقا للثورة وهذا صحيح». وهو ما جعل سلامة موسى يتحول إلى داعية للاشتراكية العلمية، وإلى أن يكون داعية لسياسة الاتحاد السوفيتي، ويرى أنها «الضمان الوحيد للسلم في العالم» على حد قوله في كتابه «تربية سلامة موسى».

لكن ينبغي أن يفهم بأن ماركسية سلامة موسى لم تكن تطابق فهم الماركسيين الماديين الأقحاح، فقد اختلطت في رأسه بالأفكار الطوباوية وغيرها التي تتضاد أكثر مما تتوافق، غير أن أحدا لا يمكنه أن يتجاهل دعوته لأهمية إنهاض المجتمع، وإيمانه بالتطور الاجتماعي ضرورة للتقدم الدائم للحياة.

وأخيرا رحل سلامة موسى عن الدنيا - وهو قابض على معتقداته في ٤ أغسطس سنة ١٩٥٨ وكان لا يزال على حبه للماركسية، وللاتحاد السوفيتي الذي هوى، وهوت معه الماركسية، وبقيت روسيا رأسمالية.

هل كان سلامة موسى أدبيا ناقداً؟:

من خلال قراءة كتب سلامة موسى خاصة «تربية سلامة موسى» يستبين أن تكوينه المعرفي كان علميا ماديا، فقد شب على قراءة مجلة المقتطف ومقالات فرح أنطون، ومباحث شبلي شميل حول نظرية «التطور» لداروين، ونظرية «السوبرمان» لنيتشه، والتطور الاجتماعي لهربرت سبنسر وغيرهم من الأعلام الغربيين، وكان سلامة موسى يتلقى هذه النظريات العلمية، بطريقة غير منهجية، فهو لم يتعلمها عن أساتذة وعلماء داخل غرف دراسية ومعامل علمية، بل كانت قراءة من أوراق صارت

تكويننا ذهنيا عشوائيا، ومن هنا فقد تولد عنده ثقافة ذهنية انتقائية غير متخصصة.

وكان بجانب مجلة المقتطف: مجلة المقطم، التي كان يصدرها بمصر طائفة من المارونيين الشوام الذين جاءوا إلى مصر، واستظلوا بظل اللورد كرومر، ومجلة الجامعة التي كان يصدرها فرح أنطون، ومجلة البيان التي كان يصدرها عبد الرحمن البرقوقي، وكانت هذه المجلة على النقيض من مجلات الجامعة والمقتطف والمقطم، فبينما كانت هذه المجلات تعنى بنشر كل جديد، كانت مجلة البيان تهتم بالقديم، فكان تأثير تلك الأخيرة فيه يكاد يكون معدوما، إذا قيس بالأثر الذي تركته فيه مجلات: المقتطف والجامعة والمقطم التي كانت تنقل كل جديد من الأفكار الأوربية، وكل الأفكار المتولدة عنها في مقالات المثقفين العرب الموالين للثقافة الوافدة من الغرب، قال سلامة موسى: «إن شبلي شميل (المقتطف) وفرح أنطون (الجامعة) هما اللذان صاغا لي حياتي الأدبية والعلمية». لكن مع ذلك فقد كان تأثير الفترة التي قضاها سلامة موسى بأوروبا، وكان في مستقبل الشباب، هو التأثير الأكبر في تكوينه العقلي. ففي السنوات الأربع التي قضاها في الغرب توفر له الاطلاع على أسس الحضارة الأوربية. وأكثر من ذلك فقد عايشها واستمرأها، وبالتالي بغضت إليه التراث العربي والمناصرين له، لأنه - كما زعم - لم يجمع بين الفهم العلمي والتمثل الواعي العميق كما هو الحال في الآداب الأوربية، وأدبيات العلوم الأوربية. وهكذا ظلم سلامة موسى الإرث الأدبي والعلمي العربي. ألم يقرأ الجاحظ صاحب موسوعي: العلم بكتاب «الحيوان» والبلاغة والأدب بكتاب «البيان والتبيين» وهذا على سبيل المثال لا الحصر؟! الذي زاوج فيه المؤلف العربي بين العلم والأدب.

لكن هذا الجنوح عن القول الصحيح من سلامة موسى لم يمنعه من أن يقول كلاما معقولا ومقبولا في مجموع كتبه ومختاراته. ففي «المختارات» سنة ١٩٢٦ نادى باحترام الأسلاف، على ألا يشغلنا احترامهم عن الاهتمام بالحاضر فقال: «يجب إلى

جانب احترامنا لأسلافنا أن نؤمن بأنفسنا أيضا.. يجب ألا ننسى تاريخنا، ولكن يجب ألا يستغرق هذا التاريخ كل همومنا، ويجب أن نحترم التقاليد الماثورة، ولكن ليس إلى الحد الذي يجعلنا نعيش فيه، يجب أن نفهم مستقبلنا بمقدار ما نفهم من نزعات حاضرنا وتطوراته» وللسبب نفسه رأى أن يكون الأدب نافعا للحياة، بعيدا عن الزخارف اللفظية، ولكي يتحقق ذلك يجب أن يرتبط الأديب بالحياة، وأن يتعمق فيها من جميع نواحيها وفي ذلك يقول في كتاب «في الحياة والأدب» «لأن الأدب وصف للحياة ونقدها ولذلك فالقاعدة الوحيدة للأدب هي أن يطابق الحياة المثلى ويصورها، ولهذا يحتاج الأديب لكي يبلغ هذه الغاية أن يدرس كل ما يتصل بالحياة من أنظمة اجتماعية واكتشافات علمية».

مؤلفات سلامة موسى:

- ١- «مقدمة السوبرمان» - دار الهلال سنة ١٩١٠م، تم نقح ونشر ضمن كتاب «اليوم والغد» في سنة ١٩٢٧م، المطبعة العصرية.
- ٢- نشوء فكرة الله - نشر سنة ١٩١٢م.
- ٣- الاشتراكية الفابية سنة ١٩١٣م.
- ٤- أشهر الخطب - مختارات من أدب الخطابة في أوروبا والعالم العربي - دار الهلال سنة ١٩٢٤م.
- ٥- الحب في التاريخ - أشهر قصص الحب في التاريخ - دار الهلال سنة ١٩٢٥م.
- ٦- أحلام الفلاسفة - دار الهلال سنة ١٩٢٦م.
- ٧- مختارات سلامة موسى. ضم مقالاته من سنة ١٩٠٩ إلى سنة ١٩٢٦م، الطبعة الأولى، ثم ضم إليه المقالات التي كتبها من سنة ١٩٢٦م إلى سنة ١٩٥٨م.

- ٨- حرية الفكر وأبطالها في التاريخ - الطبعة الأولى - دار الهلال سنة ١٩٢٧ م.
- ٩- أسرار النفس في العقل الباطن. عرض لاتجاهات علم النفس عن فرويد، وأدلر، ويونج، وريفرز - دار الهلال سنة ١٩٢٧ م.
- ١٠- تاريخ الفنون وأشهر الصور - دار الهلال سنة ١٩٢٧ م.
- ١١- اليوم والغد - المطبعة العصرية سنة ١٩٢٧ م.
- ١٢- نظرية التطور وأصل الأنواع - المطبعة العصرية سنة ١٩٢٨ م.
- ١٣- قصص مختلفة - مترجمة صدر سنة ١٩٣٠ م.
- ١٤- الدنيا بعد ثلاثين عاما، نوفمبر سنة ١٩٣٠ م.
- ١٥- ضبط التناسل سنة ١٩٣٠ بالاشتراك مع أحد الأطباء.
- ١٦- في الحياة والأدب سنة ١٩٣٠ م.
- ١٧- جيوبنا وجيوب الأجانب - مرتكزات جمعية المصري للمصري سنة ١٩٣٠ م.
- ١٨- غاندي والحركة الهندية سنة ١٩٣٤ م.
- ١٩- النهضة الأوربية (ما هي النهضة) - الطبعة الأولى سنة ١٩٣٥ م.
- ٢٠- مصر أصل الحضارة سنة ١٩٣٥ م.
- ٢١- الأدب الإنجليزي الحديث أو التجديد في الأدب الإنجليزي سنة ١٩٣٦ م.
- ٢٢- الشخصية الناجحة (علم نفس) سنة ١٩٤٢ م عن المطبعة العصرية.
- ٢٣- حياتنا بعد الخمسين - المطبعة العصرية سنة ١٩٤٤ م.
- ٢٤- حرية العقل في مصر - دار الفجر سنة ١٩٤٥ م.

- ٢٥ - البلاغة العصرية واللغة العربية - المطبعة العصرية سنة ١٩٤٥ م.
- ٢٦ - التثقيف الذاتي (يبين تثقيف سلامة موسى خارج جدران الجامعة) لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٦ م.
- ٢٧ - عقلي وعقلك - مكتبة الخانجي سنة ١٩٤٧ م.
- ٢٨ - تربية سلامة موسى - دار الكاتب المصري ١٩٤٧ م ثم نشرته مكتبة الخانجي في طبعة مزيده سنة ١٩٥٨ م وهى الترجمة الذاتية لسلامة موسى.
- ٢٩ - فن الحب والحياة، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م، ثم أضيف إليه فصول ونشر في سلسلة كتاب اليوم.
- ٣٠ - طريق المجد (للشباب) المطبعة العصرية سنة ١٩٤٩ م.
- ٣١ - محاولات في علم النفس سنة ١٩٥٣ م.
- ٣٢ - هؤلاء علموني - الخانجي سنة ١٩٥٣ م. وسلسلة اقرأ - طبعة ثانية.
- ٣٣ - الثورات - دار العلم للملايين - بيروت سنة ١٩٥٤ م.
- ٣٤ - الأدب للشعب. الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٦ م.
- ٣٥ - دراسات سيكولوجية - المكتب التجاري بيروت سنة ١٩٥٦ م.
- ٣٦ - برناردشو - مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٧ م.
- ٣٧ - أحاديث إلى الشباب - مجموعة مقالات - مكتبة مصر سنة ١٩٥٧ م.
- ٣٨ - مشاعل الطريق للشباب نشر سنة ١٩٥٩ م.
- ٣٩ - مقالات ممنوعة - دار العلم للملايين سنة ١٩٥٩ م.
- ٤٠ - الإنسان قمة التطور - الشركة العربية للنشر والتوزيع سنة ١٩٦١ م.

٤١ - الصحافة حرفة ورسالة - دار سلامة موسى للنشر والتوزيع
سنة ١٩٦٣ م.

٤٢ - معجم الأفكار - تحليل للاتجاهات الفكرية في تاريخ الإنسانية - لم يتم.

٤٣ - افتتاحوا لي الباب - قصص مصرية نشرت بصحيفة الأخبار، وصدرت
عن دار سلامة موسى للنشر والتوزيع سنة ١٩٦٢ م.

كتاب: «ما هي النهضة»:

نشر هذا الكتاب لأول مرة في سنة ١٩٣٥ بعنوان «النهضة الأوروبية». وكان ملحقاً «للمجلة الجديدة» في عددها الصادر في مارس سنة ١٩٣٥. وقصده أن يقدم دراسة مركزة للنهضة الأوروبية وكيف قامت وتقدمت وحققت النهضة التي تسود العالم الآن، لكي يتمثلها المصريون ويحذون حذوها، ولكن الذين تولوا نشر الكتاب في طبعته الثانية سنة ١٩٦٢ رأوا أن يكون العنوان فيه شمول وعموم فغيروه إلى: ما هي النهضة؟ خاصة وأن بالكتاب مباحث تبين فضل العرب في عصور ازدهارهم على أوروبا في العصور الوسطى. ثم صدرت طبعة ثالثة لهذا الكتاب في سنة ١٩٩٣ عن الهيئة المصرية العامة للكتاب - سلسلة التنوير - والمواجهة.

وفي هذا الكتاب رأى سلامة موسى أن النهضة الأوروبية التي بدأت في إيطاليا باسم الحركة الإنسانية، كانت ذات مرجعية بشرية لا دينية، حاكت تراث الإغريق والرومان، حيث إن أعمالهم كانت أعمالاً بشرية، وليست وحياً غيبياً، وبذلك استطاع الإنسانيون - بحسب سلامة موسى - أن يؤسسوا لحضارة أوروبية مادية بلغت أرقى تطورها بعد أربعة قرون، لتسود العالم كله، على أساس بشرى مادي خالص.

والكتاب ليس أبواباً وفصولاً، ولكنه مباحث مختصرة لكل مبحث عنوان يلخصه.

في المقدمة يشرح المؤلف معنى النهضة، ويرى أنها تعنى الثراء والقوة والثقافة والصحة والشباب، كما تعنى أن نعمل من أجل ذلك، وأن نعيش اتجاهاتها نحو المستقبل دونما التفات إلى تقاليد الأسلاف، إلا في حال واحدة هي استنباط الأفكار التي تدفع إلى الأمام. وضرب المؤلف مثلا بالفرعونيين (أسياتيك وخوفو) اللذين قبرا دعائم النهضة في قبور، هي الأهرامات، وهى وإن ناطحت السماء فهي قبور أولا وأخيرا لن تمثل نهضة، وهذا ما لم يفعله الفرعون (نيخاو) الذي صنع سفنا تدور حول أفريقيا في حركة للتجارة، واستنباط المعرفة، والعمل من أجل التقدم.

وكما حدث للفراغة الذين كانوا يمجدون الماضي، حدث في أوروبا فيما بين سنة ٥٠٠م وبين سنة ١٠٠٠م فقد استولى الرهبان على الثقافة، وكان كل همهم البحث في جغرافيا العالم الآخر، وكأنهم يدعون المسيحيين إلى العمل من أجل الموت بدلا من أن يهيئوا لهم سبل الحياة السعيدة، لأنهم كانوا يبحثون في العقائد ويتركون الحقائق التي تعنى القوة والذكاء، ولكن بعد سقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك العثمانيين سنة ١٤٥٣م بدءوا يتساءلون: هل تؤخذ المعارف الصادقة من الكتب القديمة، أم تؤخذ من الطبيعة؟ وانتهوا إلى حقيقة الحقائق، وهى أن المعارف تؤخذ من الطبيعة، كما فطنوا إلى أن دراسة تراث القدماء نافعة، ولكن دراسة الطبيعة أنفع. هذا ما أراد سلامة موسى أن يبنى عليه أركان النهضة، بمعنى ألا نهتم بقبور الماضي لأن الرقى والتقدم يعنى الانطلاق بحيوية جديدة تجدد الفهم بمعاني الحياة والاجتماع والرقى. هذا ما أراد أن يقوله في المقدمة قبل البدء في مباحث الكتاب على الوجه التالي بالعناوين التالية:

١ - القرون الوسطى:

يحدد المؤلف القرون الوسطى من سنة ٤٧٦م إلى سقوط الإمبراطورية الرومانية الشرقية بأيدي الأتراك العثمانيين سنة ١٤٥٣م، وفي هذه الألف من

السنين حل بأوروبا التخلف والركود قبل أن تبدأ بوادر النهضة في القرن الخامس عشر، في هذه الألف من السنين كانت أوروبا تعيش نظام الإقطاع ورقيق الأرض، إذ عم فيها الفوضى والظلم والفاقة، وتناقص عدد السكان بسبب الحروب المستمرة والأمراض. ولم تنقذ المسيحية أوروبا، بل كانت بسبب جمود الرهبان سبب تخلفها.

٢ - انحطاط الثقافة في القرون الوسطى:

ولأن سلامة موسى كان يؤمن بالثقافة الماركسية، فقد أرجع انحطاط الثقافة في أوروبا في ذلك الزمان إلى السبب الاقتصادي، ورأى أن الكساد المالي وعدم وجود المال مع الناس، كان السبب في عدم وجود الكتب وبالتالي كان سببا في انعدام العلم والأدب، وكساد التجارة، وتخلف الصناعة، وضمور العقل، بل ضمور الشخصية الإنسانية ذاتها، ويضاف إلى ما سبق فقد كانت أوروبا تعتمد في اقتصادها الضعيف على موارد الزراعة، وثقافة الزراعة ثقافة ركود، بخلاف ثقافة الصناعة والتجارة التي تفتح أبواب العالم فتتقدم علوم الفلك والملاحة والكيمياء والطبيعات.

إذن كانت ثقافة الزراعة التي تؤدي إلى ركود العقل سببا للتخلف بجانب الثقافة الدينية المسيحية، فقد أدت المسيحية في أوروبا إلى أن يهجر الناس النزعة العلمية الصناعية، وكل ما يخدم الإنسان من علوم تنفعه في حياته على الأرض، إذ إن الكنيسة شغلت الناس بالتفكير في عالم ما بعد الموت، وظل الحال على ذلك حتى جاء الإنسانيون الذين نقلوا الناس من الثقافة الدينية البحتة إلى الثقافة البشرية المادية. «ولهذا كانت النهضة قائمة على حركة بشرية، أي النظر إلى هذه الدنيا على أنها الغاية التي ليس وراءها غاية، تتقدم بعلوم بشرية لا تمت إلى الغيب بأدنى صلة».

ومن هنا يوجه سلامة موسى خطابه للشباب فيؤكد لهم أن النهضة الأوروبية التي أخرجت أوروبا من ظلمات القرون الوسطى لا تعنى شيئا آخر غير ترك الغيبات، والتمسك بالمحسوس، ثم يشير سلامة موسى إلى أن النهضة الأوروبية

سارت في ثلاث حركات كلها بشرية هي:

١ - الحركة البشرية الأولى في إيطاليا - قبل أن تنتقل إلى كل أنحاء أوروبا. وقد اغتذت هذه الحركة بدرس الإغريق والرومان، فأخرجت الفنون الجميلة من قيودها الدينية، فقد رأوا في علماء الإغريق والرومان وفنانهم بشرا مثلهم من حيث تناول الفنون والعلوم والصناعات، ونشدان الاستمتاع بالدين. فكانت حركتهم في سبيل النهضة دفعا لا تقليدا. كذلك اتجهوا إلى العلم الذي أنجزه العلماء العرب، فأخذوا عنه الطريقة التجريبية في تناول العلم، وطلب الفائدة العملية منه.

٢ - الحركة البشرية الثانية: وقد ظهرت في فرنسا ثم عمت أوروبا، وكانت ثورة الذهن والعقل الأوربي على يد: جان جاك روسو، وفرانسوا فولتير، وديدرو، وهولباخ، ودالمبير، وكل العلماء الموسوعيين الذين نشدوا الإفادة من كل العلوم وأعلنوا من شأن الحرية والمساواة، وحقوق الإنسان.

٣ - الحركة البشرية الثالثة: وقد بدأت بداروين صاحب نظرية أصل الأنواع، التي أصبح الإنسان بها مركز السيادة للعالم.

هذه الثورات البشرية الثلاث تعنى بتقرير سلامة موسى: أن ليس للإنسان في هذا الكون ما يعتمد عليه سوى عقله.

٣ - فضل العرب على العالم في القرون الوسطى:

أراد سلامة موسى في هذا المبحث أن يبين فضل العرب على النهضة الأوروبية إذ كان العرب يملكون ناصية العلم التجريبي، فكان الأوروبيون من محبي العلم يرحلون إليهم بمدن الأندلس وصقلية لكي يتعلموا منهم مناهج العلم التجريبي، وكان النابهون من الأوروبيين من أمثال روجر بيكون يحرصونهم على الرحيل إلى العلماء العرب، وأخذ الطرق التجريبية في العلم عنهم. فلقد كان العرب أرقى

الأمم في العالم بدون استثناء، وكانوا يملكون علوم الأرقام والحساب والجبر، والفلك والهندسة وصناعة الورق والطريقة العلمية التجريبية في تناول العلوم. وإن الحضارة الحديثة نهضت على دعائم العلم التجريبي الذي وضع العرب أسسه. لكن سلامة موسى لم يعطِ هذا المبحث حقه من التفصيل، فقد رآه مجرد جسر يعبر عليه لكي يصل إلى أفكار أخرى يوليها الأهمية الأكبر.

٤ - بذور الحركة البشرية الأولى:

لماذا سماها: الحركة البشرية؟ لأن منابعها كانت بشرية. ولأن الناهضين بها اعتمدوا على المراجع البشرية فقط. لدرجة أنهم وهم يتعاملون مع آلهة اليونان والرومان تعاملوا معها بحسب قدراتها النسبية المحددة التي لا تقدر على تغيير نوااميس الطبيعة، كما يفعل الله - بتعبير سلامة موسى - في الأديان السماوية، ومن ثم فهو يأسف لفقدان هذا المعنى في التراث العربي الإسلامي. ولهذا فعلماء النهضة الأوروبية لم يحفلوا بعقيدة المسلمين، بل كان الذي أهمهم ما عندهم من حركة علمية راقية تقوم على العلم التجريبي التي بها «أصبحت التجربة طريقة جديدة للاقتراب من الحقائق وبحثها».

ورأى سلامة موسى أن الحركة البشرية جرأت علماء النهضة على دراسة العلوم البشرية تقريراً لمصير الذهن البشري، وكان أول ثمرات هذه الحركة البشرية ثورة القس «مارتن لوثر» على الكنيسة الكاثوليكية، فكانت ثورة الحرية الدينية، وإعلان حرية الضمير، وإحياء نفوس المسيحيين، وتقريراً لمصير النفس الإنسانية «ولولا حرية الضمير هذه، لما أمكن العلماء أن يكتشفوا ما اكتشفوه من حقائق علمية».

٥ - التفسير الاقتصادي للنهضة الأوروبية:

لما ظهرت نظرية التفسير الاقتصادي للتاريخ، أصبح العلماء الماديون خاصة الذين يؤمنون بنظرية الجدال الماركسي ومنهم سلامة موسى يبحثون عن تأثير

العوامل الاقتصادية في سير الأحداث، لأن العلاقات الاقتصادية بين طبقات الشعب هي الأساس الذي يبنى عليه سائر ما في النظام الاقتصادي ذلك لأن الحالة الاقتصادية برأي الماركسيين هي التي تقرر سائر الحالات في المجتمع. ولذلك فإن حركة الأمم وانتشارها في الأرض لا يكون إلا لأسباب اقتصادية، التي هي في الأساس صفة المجتمع التجاري الصناعي المتمدن، بعكس المجتمع الزراعي المتوقع على نفسه الذي تقل فيه الأبحاث العلمية، ويخبو العلم، لأنه يسلم فقط للعقائد الدينية. ولذلك يقترن التخلف بالوسط الريفي القائم على الزراعة اليدوية. هكذا كان حال أوروبا على التخلف إلى أن بدأت الهجرة من الريف إلى المدن، وتكونت المدن الكبرى، فإذا كان القرن الخامس عشر فإننا نجد المدن عامرة بالصناعات وبها كليات ومدارس ومتاجر ومصانع ومراكز للحكم، وكان انتقال الناس من الريف إلى المدن دافعا إلى البحث والتنقيب، والدرس العلمي، الذي واكب ظهور الصناعة والتجارة وازدهارها، ثم جاءت حاجة أوروبا إلى الامتداد بالملاحة إلى القارات الأخرى، عند ذلك أصبح الأوروبيون يحددون مكان وجودهم في التاريخ، وامتدادهم في الجغرافيا، بفضل الثروة والتقدم العلمي.

٦ - رجل العلم أم رجل الأدب؟

أراد سلامة موسى بهذا المبحث أن يؤكد على أن رجل العلم مقدم على رجل الأدب في حاجة الإنسان، قال: «كان هناك في عنفوان عصر النهضة اتجاهان يتصارعان، أحدهما يعنى بالآداب والآخر يعنى بالعلم، وكان يمثل الأول القس المستنير «أرازموس» الهولندي (١٤٦٦ - ١٥٣٦ م)، والثاني يمثل «ليوناردو دافنشي» (١٤٥٢ - ١٥٩٠ م).

مهد أرازموس لثورة مارتن لوتر على الكنيسة الكاثوليكية، لأنه ألف في فضائح الأديرة، وجهل القسس وتعصبهم، فكان مع لوتر يمثلان دعوة حقيقية إلى

الديمقراطية الدينية. أما دافنشي فقد كان رجلاً موسوعياً يرسم وينحت ويخترع، حاول اختراع الطائرة، وتشريح الجسم الإنساني، وقسم المملكة الحيوانية إلى فقاريات وغير فقاريات، واهتدى إلى حركة الأرض قبل «كوبرنيكوس».

وبعد أن عرض سلامة موسى فضل رجل الأدب «أرازموس» وفضل رجل العلم «دافنشي» سأل أي الرجلين نختار؟ وأجاب: رجل العلم لأنه أكثر أهمية.

٧ - من موضوعية ليكون إلى مادية هوبز:

رأى سلامة موسى أن للنهضة طريقاً يجب أن تسلكه وهو ترك القديم، والتمسك بطرق البحث الجديدة، التي استقلت عن الدين، وأخذت بالتجربة، ومن هنا كانت النهضة تعنى ثورة العلم، وثورة التجربة.

كان روجر بيكون هو الذي مهد للعلم التجريبي الذي بدأ عملياً في عصر النهضة مع أنه مات في سنة ١٢٩٤م أي قبل عصر النهضة، ولكنه خدم النهضة بدعوته إلى جمع المعارف من الطبيعة لا من الكتب، وكان يقول: إذا فكرنا في موضوع فلا يجب أن نأتمن ذهننا، ولا نثق بالنتيجة التي نصل إليها إلا بعد أن نمتحن هذه النتيجة بالتجربة، لنرى هل هناك فرق بين قياس الذهن وقياس اليد، وكان يطالب الأوروبيين بتعلم العربية ليتيسر لهم قراءة كتب العرب العلمية التي تفسر الطرق التجريبية.

ومهد روجر بيكون لفرانسيس بيكون الذي ألف في سنة ١٦٠٥م أبحاثاً دعا فيها إلى ضرورة التجريب باعتباره أساس المعرفة بالاعتماد على الطبيعة لا الكتب، واقترح إنشاء جامعة تجمع العلماء للبحث العلمي، على أن تزود بالآلات وأجهزة وأفران للتجارب.

ولم يكن بيكون الأول وبيكون الثاني عالِمين بالمعنى الدقيق، ولكنهما كانا داعمين

إلى نهج العلم التجريبي، وقد تبلور هذا المنهج عند «هوبز ١٥٨٨ - ١٦٧٩ م» الذي قصر موضوع الفلسفة على المادة وحركتها، لأنه رأى أن مقصود العلم الصناعة، وأن مقصود الصناعة الثراء والرفاهية البشرية، وتحسين حظ الإنسان من الحياة لأنه لا قيمة للعلم أو المعرفة إذا لم ينتفع بها الإنسان في رقي حياته البشرية.

٨ - داعية الشك الفلسفي:

دعا ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م) إلى الشك المنهجي، ومعناه ألا نسلم بشيء إلا بعد أن نعالجه كما لو كان نظرية من نظريات إقليدس. وديكارت فيلسوف عقلي، وإن كان منهجه يحظر الخطأ، فإنه لا يوصل إلى اليقين الذي لا نصل إليه إلا عن طريق التجريب، وهو منهج مغاير لمنهج فرانسيس بيكون الذي يقول: انفض وشاهد بعينيك، وافحص سائر حواسك، ثم جرب بيدك، وحضارة أوروبا قائمة على المنهج التجريبي، أي التفكير بالعقل واليد، وكان من أخطاء ديكارت أنه فصل بين العقل والمادة، أو الروح والجسم، حتى جاء «سبينوزا ١٦٣٢ - ١٦٧٧ م» فقال إن العقل والمادة هما خاصة من خواص المادة والجسم، فوحد بين المادة والعقل.

٩ - أثر الأدب العربي في الآداب الأوروبية:

في هذا المبحث رأى سلامة موسى أن العرب كان لهم فضل على العلم الأوربي بمنهجهم التجريبي الذي صار بذرة المنهج العلمي الأوربي الحديث. كذلك كان للأدب العربي تأثير في الأدب العربي خاصة في الشعر الغنائي الأوربي الذي ظهر أول ما ظهر في جنوب فرنسا متأثراً بفن التوشيح الأندلسي في القرن الحادي عشر. كذلك ذكر سلامة موسى أثر الأدب العربي خاصة ألف ليلة وليلة في النشر الأوربي. وفي الحقيقة لم يكن سلامة موسى موفقاً - في هذا المبحث. وكانت معلوماته منقوصة، فقد عرف الأوربيون ألف ليلة وليلة منذ وقت مبكر وقلدها الإيطالي «جيوفاني بوكاتشو G. Boccaccio» فألف على غرارها حكايات الليالي العشر

Dicamerone وأخذ «دانتى Dante» من الروايات الشعبية لقصة الإسراء والمعراج وأخرويات ابن عربي، أسس الكوميديا الإلهية La Divina Commedia، وقبس «سرفانتس» الأسباني رواية دون كيخوته «من قصص الفروسية العربية، وظهرت مدرسة الأسلوب الحلو الجديد Dolce stil novo تقليدا للغزليين العرب بصقلية، وغير هؤلاء كثير ممن لم يذكرهم سلامة موسى. وعموما فقد كان الأدب العربي خيرة النزعات الأدبية الجديدة في أوروبا، «فقد نقل إليه روح الشرق، فكان أثره في بواعث الأدب الأوربي وغاياته أكثر مما كان في أساليبه وأشكاله الظاهرة».

١٠ - العرب أصل النهضة العلمية:

أنشأ العرب الجامعات في الأندلس في طليطلة وقرطبة وإشبيلية، وفي هذه الجامعات كان العرب يُدرسون علوم الكيمياء والطب والفلك والبصريات والجبر ونبغوا فيها، وهذه العلوم هي أصل النهضة الأوربية التي قامت على العلم التجريبي. وفي هذا المبحث يبرز سلامة موسى لليهود دورا في هذه النهضة العلمية التي أسسها العلماء العرب، فيزعم أن اليهود ساعدوا على نشرها في أنحاء أوروبا عن طريق الترجمة ولعله لا يعلم شيئا عن حركة الترجمة في بلاط الفونسو العاشر الملقب بالحكيم الذي جمع عشرات من العلماء العرب ليعلموا عشرات من علماء أوروبا اللغة العربية لينقلوا العلم العربي وكل الفنون العربية إلى اللغات الأوربية.

١١ - الحركة البشرية الثانية:

إن فضل هذه الحركة على أوروبا يرجع إلى الحركة الإنسانية في إيطاليا في أواخر القرن الخامس عشر، وقد بدأت فنية ثم انتهت علمية بأبحاث «جاليليو»، فكانت النهضة الإيطالية خيرة نهضة إصلاحية دينية على يد «مارتن لوتر» في ألمانيا، ونهضة علمية بحثية على يد «فرنسيس بيكون» ثم «نيوتن» بإنجلترا. وعضد هذه النهضة ما

حدث بفرنسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر بيد «روسو» و«فولتير» و«ديدرو» والموسوعيين وهم الذين مهدوا للثورة الفرنسية. ولولا هذه الحركة البشرية الثانية لبقى الاستبداد السياسي مسلطا على أوروبا، وكذلك ما يتبعه من استبداد ذهني في الآداب والفنون والعلوم.

ويسلم سلامة موسى بأن النهضة الإيطالية في القرن الخامس عشر، والنهضة الفرنسية = (قمة التنوير) في القرن الثامن عشر كانت تنزعان نزعة بشرية بحثة، قامتا على الذهن البشري، وسلطان الإنسان بعقله فقط، الذي ليس فوقه سلطان غيبي.

الحركة البشرية الثالثة:

تبدأ هذه الحركة من منتصف القرن التاسع عشر بظهور كتاب داروين «أصل الأنواع» سنة ١٨٥٩ الذي جعل التفكير في أصل الإنسان وحاله ومصيره تفكيراً بشرياً ينزع نحو العلم، وليس نحو الدين. كانت هذه الحركة ثورة في علم الأحياء تعالج الجسم البشري، والذهن البشري، إذ إن نظرية «داروين» جعلت الإنسان ينظر إلى حقيقة أصله ومصيره - بعيداً عن قدرة خارجية - برأي سلامة موسى.

وبعد أن عرض سلامة موسى الحركات البشرية الثلاث التي قامت عليها النهضة الأوروبية نصح الدارسين ألا يتجاهلوا ما بين هذه الحركات البشرية الثلاث من تجانس، إذ «إنها جميعاً تتسم بسمة البشرية» وهي القاعدة التي بنى عليها سلامة موسى فكرته عن النهضة، فلكي يحرز الإنسان التقدم برأيه، يجب أن يكون تفكيره قائماً على أسس بشرية، وليس على أسس دينية أو غيبية، وكان هذا المسلك من سلامة موسى من أكبر زلاته وسقطاته، إذ غيَّب دور الدين ونَبَذَهُ، وتجاهل ما جاء به الدين من وجوب الإيمان بالله وبالغيب، ووجوب أعمال العقل والفكر واليد في البحث والتجريب والانتفاع بما في الأرض والسماء. والإسلام يوجب على المسلم أن يتعلم ويفكر ويبحث، وينمى مواهبه العقلية والتجريبية، ويفيد من كل ما في

الكون، وهو ما كان عليه العلماء العرب في القرون الوسطى في البحث والتجريب، وتحسين أحوال الناس في معاشهم أولاً ثم في معادهم.

١٢ - اللغة والنهضة:

كان من أسباب النهضة - مما ذكر سلامة موسى - الاستقلال في البحث العلمي، بفصل التفكير الديني عن العلوم والفنون والآداب، فقد استقل «مكيافيلي» بالسياسة بفصلها عن الكنيسة، واستقل «جاليليو» بالعلم وفصله عن الكنيسة، واستقل «مارتن لوتر» باللغة - ففصل اللغة الألمانية عن لغة الكنيسة اللاتينية - بترجمة الكتاب المقدس إلى الألمانية، وبذلك حول المسيحية إلى ديانة قومية باللغة القومية، وتبعه كل بلدان أوروبا.

إن صور الاستقلال عن الكنيسة في اللغة والعلم والسياسة، دفع النفس الإنسانية إلى الاستقلال عن الدين وفصله عن الدولة. وهذا المبحث في هذا الكتاب كان غاية من غايات سلامة موسى إلى النهضة - كما زعم مع أنه كان يحس بأنه يصدم المجتمع الإسلامي الذي يعيش فيه، فقال: «وقد يسوء هذا بعض الناس، ولكننا نقرر الحقائق التي تبدو لنا كما نقرأها في تاريخ النهضة الأوروبية».

١٣ - كلماتنا العربية الأوروبية:

في هذا المبحث يهدف سلامة موسى إلى إقناع قرائه بإهمال اللغة العربية، واستخدام اللغة الإنجليزية بدلا منها. فيقول: «أريد أن أبين للقراء خاصة أعضاء مجمع اللغة العربية أن لغتنا العربية، تحتوى المئات من المفردات الأوروبية، كما أن اللغات الأوروبية تحتوى مئات الكلمات العربية، وهذا يمهد لتعاون الوحدة البشرية. وإن تبادل اللغات الكلمات يدل على أن الثقافات تتلاقح وتتخاصب، وتساعد على التفاهم الإنساني. ولذلك فلا ضير علينا من الأخذ بالكلمات الأوروبية للمخترعات والمكتشفات» إذ إن اللغة العربية صارت عاجزة عن اللحاق بركب الحضارة الحديثة.

١٤ - قبل خمسمائة سنة:

أراد سلامة موسى أن يبين كيف يثمر الصدام الحضاري حضارة جديدة، ويمثل لهذا الإثثار الحضاري بفتح السلطان العثماني محمد الفاتح للقسطنطينية، فقد نتج عن هذا الفتح كسبا عظيما للإنسانية الأوروبية، فقد أيقظ أوروبا من سياستها، كما كان سببا في التفكير في اكتشاف أمريكا. ويفسر سلامة موسى ذلك «بأن الأتراك العثمانيين عندما حلوا بأوروبا الشرقية، ترك كثير من السكان الأصليين بلادهم، ورحلوا إلى روما وباريس وعلموا أهلها اللغة الإغريقية، فعرفوا عن طريقها علوم الإغريق وآدابهم، فأخصبت أذهانهم بثقافة بشرية لا دينية بمعارف تعتمد على عقول البشر وقرائحهم، وليس على العقيدة الدينية، ومع أن هذه المعارف لم تكن كبيرة كتلك التي أخذوها عن العرب بالأندلس وصقلية، إلا أنها علمتهم منهج التفكير الحر، الذي هو ثمرة من ثمار اكتساح الأتراك للرومان الشرقيين، أما نتائجها بعيدة الأثر فقد تمثلت في:

١- تحرير الفكر، وسيادة النظرية العلمية بأوروبا.

٢- اكتشاف أمريكا ونزوح الأوروبيين إليها.

«ومن هذا الوقت إلى الآن والأوروبيون يتقدمون العالم».

ثم قال: «وبعد قرون سقط الأتراك في هاوية التخلف إلى أن جاء مصطفى كمال أتاتورك العظيم في أوائل القرن العشرين فنهض بالشعب التركي، وأعادته إلى النهضة، هذا بزعم سلامة موسى الذي وصف «أتاتورك بالعظيم» وما وصفه بهذا الوصف إلا لأنه حال بين الشعب التركي المسلم وبين الإسلام وألغى الحرف العربي من اللغة، وأعلن العلمانية مادة أصلية في الدستور التركي.

وهكذا خرج سلامة موسى عن حيده العلمية، وغلبت عليه مذهبيته العلمانية

الشاملة التي تعادى الدين. ولو عاش سلامة موسى إلى اليوم لرأى في تركيا ما لم يره يوم كتب كتابه «ما هي النهضة» فقد عادت تركيا إلى الإسلام وجعلت منه منارة للعلم الذي يضئ المستقبل، مثلهم مثل كل المسلمين الذين يعيشون اليوم في صحوة دينية علمية يلتمسون من كتاب الله ما يحضهم على العلم التجريبي في كل توجهاته. كما يلتمسون منه المثل العليا للأخلاق النبيلة في الوقت نفسه.

١٥ - طبيعة الحضارة الأوربية:

يقول سلامة موسى: «إن الحضارة الأوربية هي الغالبة، ولها السيادة اليوم على العالم، لا يمكن لأمة من أمم الأرض أن تخالفها، ويقول سلامة موسى: ولا أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوربية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة الموضوعية للكون وتلك فرية من سلامة موسى، الذي يرى أن شرط التقدم الحضاري أن يكون علمانيا، ينبذ الدين ويتجاهله، دليل تهافت قوله أن المسلمين نهضوا لأكثر من ألف عام، وقد قامت نهضتهم على التمسك بتعاليم الإسلام، وما يأمر به من البر والإحسان والتقوى والأخلاق النبيلة، والحض على التعلم والبحث والتجريب والكشف واستثمار كل ما سخر للإنسان في الكون.

١٦ - الثقافة تؤدي إلى الحضارة:

الثقافة تسبق الحضارة وتؤدي إليها، لأن الثقافة هي الفكر، والحضارة هي المادة، وقاعدة الثقافة هي اللغة، ويعنى سلامة موسى باللغة: اللغة العصرية الراقية كاللغة الإنجليزية التي تقبل التطور وتستوعب الفنون والعلوم واصطناع الألفاظ الجديدة (ص ٩٨). ويزعم سلامة موسى وهو يتكلم عن اللغة العصرية الراقية أن اللغة العربية المعاصرة في حاضرها ليست مستعدة لأن تكون لغة علوم وفنون، واصطناع الألفاظ الحضارية الجديدة. وتلك فرية أخرى افترهاها، فقد أصدر مجمع اللغة العربية معاجم في مصطلحات كل العلوم والفنون، وأثبت بالدليل القطعي أن

العربية قادرة على أن تواكب الحضارة في الحاضر والمستقبل، كما واكبتها في الماضي.

١٧ - إني أخاف على وطني:

يختتم سلامة موسى كتاب: «ما هي النهضة» بطرح الأسئلة التالية:

هل يمكن أن نحيا أحرارا لا نقتيد بقيود الماضي في مجتمع لا تعمل فيه المرأة بجانب الرجل؟

ويجب بضرورة عمل المرأة مع الرجل جنبا إلى جنب في كل الأعمال. ثم يقول: وإذا فاضلنا بين العلم والأدب فماذا نختار؟، ويجب: علينا أن نقول العلم، لأنه وسيلة التقدم والتمدن والقوة، وإذا كان لابد من الأدب فليكن أدب الكفاح والرسالة، ثم يقول: وماذا يحتاج القراء العرب؟، ويجب: يحتاجون إلى التنوير لعقولهم الشرقية لكي تتغير الدنيا أمامهم، وليقرأوا كتب العلم بدءا من داروين ثم الذين أتوا من بعده، وإلا ظلوا في جمودهم، بل يصابون بتعفن الذهن.

ويضيف سلامة موسى: إننا محتاجون إلى كليات لتدريس العلوم، وتحرير الفكر من قيوده، وترجمة مئات الكتب في العلوم لأنني أخاف على وطني.

إن سلامة موسى وضع في هذا الكتاب أسس النهضة الأوربية. وهو يطالب بتطبيقها كلها بمصر كما هي، وهي رؤية قريبة من رؤية طه حسين في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» وإن كان عرض سلامة موسى أكثر وضوحا وبطريقة مباشرة، ليس فيها مراوغة طه حسين، ولكن سلامة موسى مثله كمثل كل أصحاب هذا التيار، لم يعملوا حسابا لخصائص الحضارات، فيما عدا العلم المادي التجريبي، فلا خلاف بين الحضارات الإنسانية من أقدمها إلى منتهىها حول التعامل مع الكون والانتفاع به واستثمار كنوزه، سواء كانت في باطن الأرض، أو على سطحها أو في أعماق البحار، أو في الأجواء. ولكن الحضارات قد لا تتلاقى في منازع البشر وأخذهم بالأخلاق والمثل العليا. ومن ثم فمن يقر سلامة موسى إذا أصر على تنوير العرب والمسلمين بفكر

هوبز الإنجليزي الذي نادى بمادية العلم وله في السياسة كتاب «Leviathan التين» وهو عقد اجتماعي يسمح للحاكم المستبد (ملك إنجلترا) بأن يسحق شعبه إذا أخلوا بالعقد الاجتماعي بينهم وبين الملك. وكذلك كيف نقبل أخلاق روسو، وفولتير، وديدرو، وهولباخ، وداروين، وماركس، ونيتشة، وقد زعموا أنهم أنزلوا الله من عليائه، ووضعوا مكانه العقل، والطبيعة إلها، إن علينا أن نأخذ من هؤلاء ما ينفعنا، ونترك ما لا ينفعنا، فلا نحذو حذوهم، حذو النعل بالنعل. لقد تمرد علماء الغرب وفلاسفته على الكنيسة ودعوا إلى الاستقلال عنها في كل أمور العلم والسياسة والاجتماع والآداب والفنون، لأنهم كما قالوا إن الكنيسة جعلت أوروبا تعيش لمدة ألف سنة في ظلام طويل. ولكن الأمر يختلف في أمرنا مع ديننا الإسلام الذي يدعو إلى العدل في الحكم، والعدالة الاجتماعية في تقسيم الأعمال والأرزاق، وكما يؤمن الفرد من الجوع والخوف، ويحضه على التعلم والبحث والتجريب والاكتشاف وإعمال العقل فيما ينفع ويحقق الثروة والقوة، وينهض بالصناعة والزراعة والتجارة، وكل ما ينفع الإنسان في معاشه ومعاده. ويوازن بين ما للدين وما للعقل في الإنسان في نفسه أي في روحه وبدنه. والله المستعان.

الكتاب الثاني
مطالب المستقبل العربي:
هموم وتساؤلات

obeyikan.com

الكتاب الثاني

مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات

دكتور/ قسطنطين زريق

تحليل وعرض أ.د/ سليمان الخطيب^(١)

سيرته ومؤلفاته:

ولد قسطنطين زريق في مدينة دمشق بتاريخ ١٨ نيسان ١٩٠٩، لعائلة أرثوذكسية عُرفت بتعاطيها الأعمال التجارية، وكانت تقطن حي القيمرية، وهو من أشهر أحياء دمشق القديمة، ومن أهم مواطن التجار الدمشقيين. وكان والده قيصر قد هاجر إلى كولومبيا ثم عاد قبل الحرب العالمية الأولى وتزوج وأنجب أربعة أولاد كان قسطنطين أكبرهم، ثم نزح الأب قيصر مجددًا إلى كولومبيا في عام ١٩٢٣ وتوفي بعد عام واحد وهو في المهجر.

أمضى قسطنطين طفولته وصباه في دمشق، وكانت عائلته قد انتقلت إلى دار للسكن تحيط بالكاتدرائية والمدارس الأرثوذكسية، وتجاور الأحياء الإسلامية. وقد خلفت أجواء التسامح والتعاون التي سادت بين أبناء الديانتين أثرًا بالغًا في نفسية زريق وشخصيته.

أتم زريق دراسته الابتدائية والثانوية في مدارس الطائفة الأرثوذكسية. وعلى الرغم من الارتباط الطائفي لهذه المدارس، إلا أنها ضمت عددًا لا بأس به من التلامذة المسلمين، وعرفت برفعة مستواها خصوصًا في العلوم العربية.

التحق زريق بالجامعة الأمريكية في بيروت، وبدأ تخصصه بالرياضيات، إلا أنه

(١) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة المنيا (توفي إلى رحمة الله في

يوليو ٢٠١٠م)

تحول إلى التاريخ بعد وقت قصير بتشجيع من بعض أساتذته الدينيين. وكان قد شغل حينذاك كرسي التاريخ العربي، فُرُش زريق لإتمام دراسته التخصصية في الولايات المتحدة في هذا الموضوع، إعداداً له لتولي هذا الكرسي. وبعد أن تخرج زريق بدرجة البكالوريوس في الآداب بامتياز عام ١٩٢٨، سافر إلى الولايات المتحدة حيث نال الماجستير من جامعة شيكاغو في عام ١٩٢٨ والدكتوراه من جامعة برنستون في عام ١٩٣٠.

توزعت الوظائف التي احتلها زريق في حياته العملية بين التدريس الجامعي والعمل الأكاديمي الإداري والمناصب الدبلوماسية. فلقد عُيِّن بعد تخرجه مباشرة أستاذاً مساعداً في التاريخ بالجامعة الأمريكية في بيروت، ورُقِّي إلى أستاذ مشارك في العام ١٩٤٢، وعمل زريق بعد الحرب العالمية الثانية ولفترة ثلاثة أعوام (١٩٤٥ - ١٩٤٧) في السلك الخارجي السوري حيث خدم كمستشار أول، ثم كوزير مفوض في المفوضية السورية بواشنطن، وكان خلال ذلك عضواً مناصباً في مجلس الأمن.

عاد زريق بعد تجربته القصيرة في الميدان الدبلوماسي إلى الحياة الأكاديمية، حيث التحق بالجامعة الأمريكية من جديد وعُيِّن أستاذاً للتاريخ، ونائباً لرئيس الجامعة. وفي العام ١٩٤٩ أصبح رئيساً للجامعة السورية، وبقي في هذا المنصب حتى العام ١٩٥٢. وأعيد تعيينه في ذلك العام نائباً لرئيس الجامعة الأمريكية، وعميداً للكليات إلى أن أصبح رئيساً للجامعة بالوكالة بين الأعوام (١٩٥٤ - ١٩٥٧). وحصل في عام ١٩٥٦ على لقب أستاذ ممتاز للتاريخ، وعلى لقب أستاذ شرف في عام ١٩٧٦، كما أنه خدم كأستاذ زائر في جامعة كولومبيا عام (١٩٦٥)، وجامعة جورج تاون (١٩٧٧)، وجامعة يوتا (١٩٧٧).

إلى جانب وظائفه الرسمية المتعددة، نشط زريق في العديد من المنظمات الثقافية الإقليمية والعالمية، واحتل مناصب رفيعة في العديد منها: عضو مراسل في مجمع

اللغة العربية في دمشق، وعضو مؤازر في المجمع العلمي العراقي، وعضو فخري في الجمعية التاريخية الأمريكية، وكان عضواً في المجلس التنفيذي لليونسكو (١٩٥٠-١٩٥٤)، وعضواً في المجلس الإداري للهيئة الدولية للجامعات (١٩٥٥-١٩٦٥)، ورئيساً لجمعية أصدقاء الكتاب في لبنان (١٩٦٠-١٩٦٥)، ورئيساً لمجلس أمناء مؤسسة الدراسات الفلسطينية منذ أن أسست هذه المؤسسة في عام ١٩٦٣. وهو منذ عام ١٩٧٩ من أعضاء مجلس أمناء جامعة قطر.

كما شملت نشاطات زريق الثقافية المميزة عضويته في الهيئة الدولية لكتابة التاريخ العلمي والحضاري للإنسانية، التي رعتها منظمة اليونسكو (١٩٥٠-١٩٦٨)، ورئاسته للجنة الخبراء التي قامت بتقديم المشورة للحكومة الكويتية حول إنشاء جامعة الكويت. وتقديرًا لنشاطاته فقد قامت الحكومة السورية بتقليده وسام الاستحقاق (درجة ممتازة)، وقلدته الحكومة اللبنانية وسام المعارف (درجة أولى) ووسام الأرز الوطني (درجة كوماندو) ومنحته جامعة ميشغان دكتوراه فخرية في الآداب.

أتقن زريق اللغتين العربية والإنجليزية وكتب بهما، وأجاد الفرنسية وألم بالألمانية. إلا أن الحيز الأكبر من كتاباته كان بالعربية، وهي اللغة التي يبدو أنه كان يفضل دوماً الكتابة بها. وهذه إحدى ميزات المفكر قسطنطين زريق، فعلى الرغم من أنه قضى جميع مراحل دراسته الجامعية في مؤسسات أجنبية، إلا أنه اختار أن يخاطب باستمرار القارئ العربي، وأن يتوجه في كتاباته إليه، وأن تكون المواضيع التي يختار الكتابة بها ذات صلة مباشرة بالأوضاع السائدة في الوطن العربي وبمستقبله.

يُعتبر زريق من أبرز المفكرين القوميين، هذا التيار الذي بدأ ينمو منذ بداية القرن العشرين، بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية، حيث التف حول زريق مجموعة من القوميين الذي عُرفوا بجماعة الكتاب الأحمر.

كما وتبنى قسطنطين زريق في كتاباته عددًا من المفاهيم الأساسية التي أمدته في مجموعها بإطار ذهني أضفى على إنتاجه طابعًا مميزًا. وأهم هذه المفاهيم ثلاثة: الحضارة والعقلانية والقومية. وقد اعتمد زريق أول هذه المفاهيم الثلاثة منطلقًا لمعالجة كافة قضايا المجتمع العربي، التي تطرق إليها واعتبره (الحيز الذي تنبثق منه وتنظم فيه مختلف القضايا القومية والإنسانية). وأمد مفهوم الحضارة فكر زريق ببعده الشمولي وأتاح له النظر إلى نواحي المجتمع المختلفة كوحدة مترابطة متفاعلة، حيث يعسر فهم ناحية منه دون الرجوع إلى النواحي الأخرى.

كما استطاع زريق أيضًا باعتياده لمفهوم الحضارة أن يبلور أفكاره ضمن إطار إنساني وعالمي، وأن يخرج من مزالق القوقعة الذاتية التي طغت على العديد من مسارات الفكر العربي الحديث، فمفهوم الحضارة هو معيار للمقارنة بين المجتمعات، وقياس مدى تقدمها ورفقها وللحكم على الأمور، وللدلالة على وحدة العنصر البشري ووحدة مصيره في الماضي والحاضر.

وأما بالنسبة إلى العقلانية فلقد احتل هذا المفهوم في فكر زريق مكانة رئيسة وشكل الواسطة التي أراد زريق لها أن تكون معبر العرب إلى الثقافة الحديثة، واعتمد في هذا المجال تعريفًا للعقلانية يتألف من عنصرين هما العلم والخلق... وأخيرًا حاز مفهوم القومية على الجانب الأكبر من اهتمامات زريق. فلقد نظر زريق إلى المسألة القومية على أنها مسألة الحياة العربية، وعمل جاهدًا على بلورة الشعور والتربية القوميين. ومع أنه لم يقدم في كتاباته على تطوير فلسفة قومية متكاملة، إلا أنه نجح في إثارة هذه القضايا ولفت أنظار المفكرين العرب الآخرين إلى ضرورة التصدي لها ومعالجتها ولعل من أهم مساهماتها في هذا المجال الكيفية التي عالج بها قضية فلسطين والتي اعتبرها محك النهضة العربية. فلقد استطاع زريق من خلال كتاباته المتعددة في القضية الفلسطينية أن يثري الفكر العربي ويحفزه على اعتماد

منطلقات جديدة في النظر إلى قضايا القومية.

في شهر أيار من عام ٢٠٠٠ توفي قسطنطين زريق مخلِّفاً وراءه قائمة من الكتب والأبحاث:

- الوعي القومي (١٩٣٩).
- معنى النكبة (١٩٤٨).
- أي غد (١٩٥٧).
- نحن والتاريخ (١٩٦٣).
- هذا العصر المتفجر (١٩٦٣).
- في معركة الحضارة (١٩٦٤).
- معنى النكبة مجدداً (١٩٦٧).
- نحن والمستقبل (١٩٧٧).
- مطالب المستقبل العربي (١٩٨٣).
- من بعيد ومن قريب (مقالات وخطب - ١٩٩٤).
- كراسي الكتاب الأحمر.

وقد جمعت هذه المؤلفات تحت عنوان (الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق) وصدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية في أربعة مجلدات في بيروت عام ١٩٩٤، وله الكثير من المقالات التي نشرت في العديد من المجلات.

وفي الصفحات المقبلة نعرض لكتابه «مطالب المستقبل العربي» هموم وتساؤلات، وهو يدرج ضمن المشروعات الفكرية التي تهتم بمصير المجتمع العربي، ومن ثم يصبح من الأهمية بمكان التعرف على محتوى هذا المؤلف، حتى لا

نخرج عن الإطار العام لهذه المؤلفات التي يتم عرضها في سياق رصد أهم المؤلفات التي تشكل تأثيراً ما على مصير الأمة.

وفي البداية يؤكد زريق على كون المجتمع العربي يحيا في أزمة، وهو يحاول تحليل هذه الأزمة واستقصاء أسبابها واستخلاص عبرها، وإلى معالجة هذه الأزمة التي حلت بنا وجثمت على صدورنا، والواقع أن هذا الواجب هو في مقدمات الأولويات المفروضة على المفكرين - كما يرى زريق - وهو خليق بأن يستثير جهودهم ويستنفّر همهم من أجل سلامة الحاضر وضمان المستقبل.

وهو يعرض لعدد من الفرضيات المتعلقة بمحتوى هذا الكتاب، ونقصد موضوع الأزمة التي تكاد تعصف بكيان المجتمع العربي، وأهم هذه الفرضيات:

١ - مسألة التخلف العربي، هذا التخلف، هو مصدر العجز العربي الذي يبدو واضحاً على كافة المستويات.

٢ - هذا التخلف له أسبابه الداخلية والخارجية، وهو يرى أن أوضاعنا الداخلية ناشئة عن موروثاتنا عن عهود الانحطاط، حيث ورثت الشعوب العربية عن هذه العهود - كما يقول زريق - الجهل المستشري والتمسك بالعصبيات الضيقة، والاستسلام للتحكم الطاغوي أو للقدر المجهول، والتهالك على إرضاء الشهوات والمصالح الخاصة، والحقيقة أن هذه المصطلحات - من وجهة نظر إسلامية - لا يمكن أن تمر دون أن نقف عندها في إطار القراءة المنطلقة من هوية المجتمع الإسلامي، فعبارة مثل «التحكم الطاغوي» أو «القدر المجهول» من العبارات المسيطرة على الخطاب العلماني والقومي والحداثي العربي، والذي يتعامل مع ركيزة التسليم بالقدر والإيمان بقضاء الله تعالى وصدق التوكل عليه سبحانه، كسلوك يعطل قدرات الإنسان العقلية والاجتماعية، وهذا الطرح يجهل أن التسليم بالغيب يدفع الإنسان إلى مزيد من العمل والنشاط والفعالية التي يفرضها الإسلام،

حيث يرتبط الإيمان بالعمل في كافة الآيات الداعية إلى ذلك، وقد تناسى هذا الخطاب القومي ما أحرزه وحققه الحدث الحضاري الإسلامي على كافة المستويات، حين اعتمد هذه الأسس وتلك المرتكزات في صياغة الحضارة الإسلامية، ولكن التأثير بالمذاهب القومية في إطارها الغربي، أصاب كافة المروجين للمشروع الغربي بخاصية الخضوع والانبهار الأجوف، فوقعوا جميعاً فيما اتهموا به العقل المسلم الذي لم يحسنوا ويستوعبوا مشروعه الحضاري.

وفيا يتعلق بالأسباب الخارجية فإنها تتعلق بقوة هذه المؤثرات التي تقتحم ميادين البلدان المتخلفة بسبب تفوقها العسكري والاقتصادي والسياسي، واتجهت الدول المتخلفة إلى الشكوى من الغرب المتآمر والتحذير من شروره وضرورة الثورة عليه، ولم تحاول العقول المثقفة في هذه البلاد بيان وتحليل أسباب ما آلت إليه الشعوب العربية المتخلفة والتخلص مما وصلت إليه.

وزريق هنا يسلم بالتآمر الخارجي، ولكنه يعزي ما نحن فيه إلى الشعوب العربية وسياستها التي خضعت للهزيمة، ف وقعت في أسر التبعية الحضارية.

وهو يرى أن البعض يمكن أن ينظر إلى وضع قضية التخلف في مكانها المركزي وتوجيه الاهتمام بها، قد يكون له عند البعض أثر سيئ فيؤدي إلى تشييط العزائم ونشر روح التشاؤم واليأس والاستسلام للامبالاة والتخاذل، والاندفاع وراء الرغبات الفردية والمغانم الشخصية.

وفي مقدمة الهموم التي يجب أن تشغل الفكر العربي، إعادة الثقة إلى النفوس وتحويل التراخي والارتياح واليأس إلى قلق حقيقي يثير الشعور والفكر ويحفز إلى الاستكشاف والمجاهدة والصمود والبذل، وباختصار البحث عن كيفية تحويل العجز إلى قدرة. ونحن نتساءل من أين يستقي المواطن العربي هذه القوة وإعادة الثقة وقوة الإرادة لواقعنا المتخلف؟ كيف يتسنى له ذلك في غياب المرجعية

الإسلامية التي أثبتت التجربة فشل أي مشروع سياسي يغفل هوية المجتمع العربي عبر الإسلام وركائزه. وهو يصيغ أهمية استدعاء الهوية، في عبارات مبهمه، دائماً ما تسيطر على الاتجاهات الفكرية التغريبية ومنها الاتجاه القومي، فيرى: أن معرفة الذات، فهي لا تقل عن معرفة الغير شأنًا، بل لعلها تفوقها وتتقدم عليها، وهي تركز على النقد الذاتي الصريح.

ومعرفة الغير والذات، تظل قاصرة، ما لم تغلغل إلى النفس وتوقظ الضمير، في سبيل التطوع وتحقيق ما ينبغي أن يكون وتجاوز ما هو كائن.

والشعوب العربية - كما يرى زريق - تراجع في هذا المضمار، بدلاً من أن تتقدم، وتخسر بالتالي من مقومات التحرر والنماء، ونحن نرى أن هذه القيم لا يمكن تحقيقها في غياب المسؤولية الأخلاقية الإسلامية التي تحدد مسار وسلوك الإنسان العربي وليس مجرد شعارات بلا مضمون، كما يروج القوميون العرب.

وفي إطار العوامل الخارجية يرى - زريق - استحالة العزلة مما يحدث في العالم، لأن كافة المشاكل غدت مرتبطة بما يجري على الساحة العالمية، أردنا أم لم نرد، فليس لنا خيار في ذلك.

والحقيقة الغائبة في ساحة الأفكار في العالم العربي، ولدى معظم المثقفين والمفكرين العرب والمسلمين، أن قضية التأثير والتأثر والتعامل مع المحيط الدولي والعالمي، تعد هذه القضية مما يشغل العقل العربي المعاصر، حيث أن الأفكار وآلية انتقالها من مجتمع إلى آخر، ليست مرفوضة، ولكنها مشروطة، فلا يعني على الإطلاق أن تتعامل مع المحيط العالمي وأنت مستلب الهوية والانتماء، فلا ضير من التفاعل الحضاري مع الآخر، ولكن المرفوض الخضوع والإحساس بالدونية أمام الغرب، حتى في مراحل تراجعنا الحضاري، فالمطلوب أن نتفاعل ولا نستلب، نتعامل ولا نخضع، ولن يتم ذلك إلا في استحضار الذات ومرتكزاتها، فمواجهة

تحديات المرحلة وتقدير الآخر لك، لن يتم إلا من خلال الخصوصية الحضارية التي توضح معالم الذات، وتنطلق لكسر حصار التخلف الذي يحيط بالمجتمع العربي الإسلامي. ولن يتم ذلك عن طريق تطور قوى الإنتاج وصراع الطبقات نحو المجتمع الشيوعي الذي تسيطر عليه طبقة البروليتاريا.

وهناك نظرية «شبنجلر» حول حتمية الدورة الحضارية، ومنها استقى نظريته حول «سقوط الغرب».

أما نظرية «أرنولد توينبي» فهي تفسر التاريخ وفق نظرية «التحدي والاستجابة» والتي تعتمد على اختيار الإنسان ومسؤوليته.

وأهم ما خلص إليه زريق بعض عرضه المختصر لفلسفات التاريخ، أن أهم التحديات التي تواجه الحضارات كافة في هذه الحضارة وليست خارجة عنها، وهذا يعني أن مشكلات الإنسان تحاصره من داخل ذاته وليس من خارجه أو من حوله، وقد عدد «زريق» أهم التحديات التي تواجه الإنسان المعاصر، ومن أهمها:

١ - خطر الحرب الماحقة.

٢ - خطر الحرب الباردة والحروب الموضعية.

٣ - أخطار التسليح والتسليح الاقتصادية والاجتماعية.

٤ - الخطر الخلقي الذي ينمي روح الضغينة والحقد في عصر لم يعد للإنسان فيه من ضمان للتقدم والبقاء إلا تعاطف الشعوب وتلاحمها في سبيل وحدة المصير.

ويرى «زريق» أن تقدم الحياة المعاصرة، قد أفضى إلى مجموعة من الأخطار من أهمها:

أ- التفجر السكاني. ب- تناقص الموارد الطبيعية.

ج- خطر التلوث البيئي. د- تضائل الريف وتضخم المدن.

هـ- تزايد الانحراف والعنف والإجرام.

أما الخطر الخامس الذي يواجه البشرية، فيلخصه «زريق» في خطر اتساع الفوارق في المجتمع البشري واحتدامها، حيث كانت هذه الفوارق من أهم أسباب النزاعات والحروب، والاضطراب والتشتيت، والتطورات الحديثة كانت باتجاه تقليص جوانب الخير وتضخيم جوانب الشر.

والتطورات الحديثة لم تستطع أن تزيل الفوارق البشرية وآثارها السيئة، بل على العكس، ضخمت هذه الفوارق، ونفخت فيها أنفاساً جديدة جعلتها تتسع شقة وتزداد احتداماً.

الإنسانية ومواجهة الأخطار والتحديات:

يرى «زريق» أن العلم هو أعظم القدرات التي يمتلكها الإنسان المعاصر، وأهم ما يميز العلم المعاصر «تراكميته» و«شموليته»، ويشيد «زريق» بأهمية العلم بوصفه أعظم القدرات التي يتمتع بها إنسان اليوم، وما أروع العلم نظاماً وأسلوباً وإنتاجاً، وما أشد أثره في تكوين الحاضر وصنع المستقبل، ومن أهم مشكلات العلم المعاصر، إمكانية استخدامه في الخير أو في الشر.

والإنسانية في ظل هذا الموقف تنقسم إلى قسمين: الأول: يرى أن الأخطار تفوق القدرات ضخامة، وأن الأوضاع الإنسانية سائرة إلى المزيد من الترويح إذا لم يسرع الإنسان المعاصر إلى ضبطها والتغلب عليها. والثاني: يتخذ موقفاً تفاؤلياً مستنداً إما إلى القدرة العلمية والتقنية الزاخرة الكفيلة في نظره بمعالجة المشكلات الحاضرة والمقبلة.

بعد الحديث عن تحديات الواقع المعاصر وكيفية الرد والوقوف على تبعاتها يرى «زريق» أن العالم الجديد الذي يتولد يتطلب إنساناً من نوع جديد، والتغيرات النوعية التي تحيط بنا تفرض قيام تغير نوعي في داخلنا، وستظل الحضارة الإنسانية

في اضطراب، وسيظل مصيرها مجهولاً ومحفوفاً بالأخطار ما لم يحدث هذا التغير النوعي الإنساني.

مطالب المستقبل العربي:

برزت في الآونة الأخيرة عوامل متعددة للاهتمام بالدراسات المستقبلية، وذلك لعدة أسباب من أهمها التغير المتسارع في الأوضاع البشرية، نتيجة للتقدم التكنولوجي، بالإضافة إلى آمال الإنسان المعاصر في تحقيق التوازن على المستويين العلمي والإنساني، بالإضافة إلى تعقد المشكلات الإنسانية وتشابكها.

والفكر المستقبلي في واقعنا العربي مازال متعثراً بطيئاً متفرقاً. والواجب على النخب المثقفة أن تؤدي واجبها تجاه التفكير المستقبلي الذي نطمح إليه ونسعى إلى صنعه.

ولكن ما هي أهم مطالب المستقبل العربي؟ يرى «زريق» أن المستقبل وتحقيق التقدم منوط بجهود الإنسان، انطلاقاً من كون الإنسان هو محور الفعالية في حركة التقدم وصناعة المستقبل الواعد والمجدي في التفكير المستقبلي أن تقتصر على المستقبل القريب وأن نمضي في متابعة عملية الاستطلاع وتطوير أدواتها ووسائلها وفقاً للتطورات المستجدة، والتفكير المستقبلي ليس وليد الموضوعية وحدها، وإنما يتأثر بالعوامل الذاتية المتعلقة بالإرادة والطموح لتحقيق الإبداع الحضاري.

وهذا القلق حول مدى تطورنا النهضوي وقيمه خليق بأن يظل في مقدمة الهموم التي تشغلنا وتستدعي منا النظر المتجرد الناقد والتحري الدءوب ولا بد أن نعترف - كما يرى «زريق» - أن هناك العديد من الدراسات والخطط في جعبة العديد من أهل الفكر والعلم، وواجبنا تدعيم هذه الدراسات ونوفر لها وسائلها، ونحكم تنظيمها وتنسيقها بغية تفعيلها على كافة الأصعدة والمستويات.

ويعترف «زريق» بنقص الإمكانيات اللازمة للنهوض ووضع الخطط المستقبلية

وذلك على مستوى المؤسسات العلمية المختلفة، في الوقت الذي تهدر فيه الإمكانيات على جوانب أقل نفعا وأكثر ضررا بواقع المجتمع العربي وآماله وطموحاته، وفي هذا السياق يشير «زريق» إلى خطورة الفجوة القائمة في مجتمعنا العربي بين صاحب القرار وصاحب الرأي، ومواجهة هذا التحدي لا يتم إلا بمزيد من الحرية بين الطرفين وفي إطار الانتماء القومي الذي ينتمي إليه «زريق» حيث التعلق بالمصير القومي المشترك هو أقوى الحوافر وأمنها لسلامة الأمة ونهوضها.

وهو هنا يغفل مفهوم الرابطة الإسلامية بين شعوب المنطقة، كعامل أثبت التاريخ فشل أي توجه منشود في غيبته الذاتية الحضارية للمجتمع العربي من خلال المرتكزات الإسلامية، ولسنا هنا في حاجة إلى بيان ما يوجه من نقد إلى الخيار القومي، ويكفي في هذا الصدد فشل المجتمع العربي في تحقيق وحدة عربية واضحة وفعالة، حيث أن هذه الرابطة العربية قد بذلت جهودا كبيرة في سبيل التحقيق، وخير دليل على ذلك، الواقع المتردي الذي تحياه المجتمعات العربية.

وإذا كان «زريق» يقر ويؤكد على أهمية البعد الفردي والإنساني في المعادلة الحضارية، في سبيل تحقيق المطالب العلمية والمادية للمجتمع، فإنه يغفل المرجعية الدينية التي تنطلق من خلالها هذه المحاور والفعاليات، والتاريخ في هذا الصدد خير دليل.

وحول الدور المنوط بالجامعات العربية، يؤكد «زريق» على أهمية استمرار هذه المؤسسات، ومسؤولية العلماء والأساتذة في أن تحقق الجامعات دورها المنشود، في إطار التطوير والدعم المستمر لتحقيق رسالتها في حماية مصير وواقع المجتمع العربي.

كما يؤكد «زريق» على أهمية التراث في واقعنا الفكري والثقافي وذلك عن طريق توظيف واستثمار القدرات والقيم المستمدة من هذا التراث، وذلك من خلال القراءة الواعية لهذا التراث. كما يشير إلى أهمية القيم الأخلاقية في سبيل تحقيق الخير المنشود.

أهمية التاريخ:

لاشك أن التاريخ والوعي التاريخي، يعدان تعبيراً عن الوعي بالماضي للتعرف على الأسس والمرتكزات التي ساهمت في صياغة وبلورة الكيان الحضاري لأمتنا، والرؤية الواعية للتاريخ تكسبنا معرفة بأصالتنا الحضارية، حيث ننتقل إلى المستقبل ونحن على بينة من جذورنا وثقافتنا.

وفي هذا الصدد يرى «زريق» أن تطور الوعي بالمعرفة التاريخية في هذا العصر، حدث لعدة أسباب من أهمها: التغير المتسارع في جميع الأوضاع البشرية السياسية والحربية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، يضاف إلى ذلك يقظة الشعوب التي كانت إلى عهد قريب سادرة وخاضعة للتحكم الأجنبي، فنهضت للتحرك من قيودها، وتعرفت على هويتها وسعت إلى تحقيقها، بالإضافة إلى كون المعرفة التاريخية جزء لا يتجزأ من الوعي الإنساني في الإطار المعرفي والفكري.

ويرى أنه من الضروري النظر إلى التاريخ من منظور حضاري، لأن هذا المنهج يساعد الإنسان على الإحاطة بنواحي الحياة على تعددها واختلافها.

ومن أهم الإشكاليات التي يثيرها الوعي بالتاريخ:

- المهمة العلمية الخالصة التي جاهد لاكتشافها وصيانتها.
- تنوع المادة التاريخية وتعدد مصادرها الزمانية والمكانية.
- الاختصاص الجزئي والثقافة التاريخية الواسعة.
- الموضوعية والذاتية.
- علاقة الماضي بالحاضر والمستقبل.

ومستقبل التاريخ والوعي به، مرتبط بمستقبل الكيان الإنساني عامة الذي يعاني أزمات وانكسارات وصراعات واضحة، وهذه الأزمات التي تبدو مستعصية

تتطلب إنساناً جديرًا بها وقادرًا عليها.

فكرة التقدم:

يقرر «زريق» بأن هذه الفكرة حديثة المنشأ بالنسبة إلى تاريخ الإنسانية المجيد، ولكنه يرى أن هناك معالم رئيسية تربط بهذه الفكرة، وهو يعددها كالآتي:

عصر النهضة في الغرب، انتهاج العلم سبيلاً إلى المعرفة والخير الإنساني، فعصر التنوير الذي برزت فيه فكرة التقدم بوضوح، ثم فلسفة «أوجست كونت» حول «الفلسفة الوضعية»، ثم «أصل الأنواع» لـ «تشارلز داروين» وما أحدثه هذا المؤلف من مشكلات ومناقشات لدى قطاعات متعددة من العلماء والفلاسفة، والأخير يرتبط بالفلسفة الماركسية والتي تحولت من النظر إلى التطبيق وتمثلها أنظمة ودول وكيانات سياسية.

ثم تحدث عن الآثار الناجحة للحربين العالميتين الأولى والثانية، وتطور السلاح النووي، وانحسار الاستعمار ونشوب الحروب التحررية، والاضطراب الاجتماعي والخلقي، كل هذه المظاهر أثارت في الغرب شعوراً بالشك والارتباك في وجهة المسار البشري، ومن ثم حول مفهوم «التقدم».

وعلى المستوى العربي يرى «زريق» أن المشكلات التي تواجهنا تتفاقم يوماً بعد يوم، وأن الفجوة التي تفصلنا عن الشعوب المتقدمة تتسع بدلاً من أن تضيق، والأمر منوط بقدرة الإنسان وإرادته في مواجهة هذه الفجوة.

ثم يعرض «زريق» لثلاث محاولات حديثة لدراسة الحضارة، من خلال «اوزوالد شبنجلر» وكتابه الشهير «تدهور الحضارة الغربية» والثاني «أرنولد توينبي» من خلال موسوعته «دراسة التاريخ» ثم «بيتريم سوروكين» في كتابه «الديناميات الاجتماعية والحضارية» Social and Cultural Dynamics.

وهو يرى أن مشكلاتنا - بعد دراسة هذه النماذج هي مشكلات حضارية لا

سياسية ولا دفاعية ولا اقتصادية، فقدرة الشعوب - في حقيقتها - قدرة حضارية، وكذلك عجزنا وتخلفنا.

أزمة النهوض الحضاري:

يُعدُّ «زريق» الأزمة العالمية الحالية، أزمة حضارية في مجموعها، وهي أشد خطورة من سابقتها، وذلك لغلبة عنصر الشر على عنصر الخير فيها. وعلينا أن ننظر إلى هذه الأزمة في إطارها العالمي والإنساني الشامل.

ويعدد «زريق» مجموعة من الشروط الواجب اتخاذها لمواجهة تحديات الأزمة المعاصرة.

- إن التبدل المنشود، لا بد أن يأتي جذرياً ونوعياً.
- إن التبدل المنشود يجب أن يهتدي بالعقل خاضعاً لأحكامه، وهو من أهم المطالب المرجوة.
- إن العقلانية المطلوبة لا تأتي ولا نحصد نتائجها الإيجابية إلا من خلال جهاد مريب ومستمر.
- الحرية هي ضمان حيوي لتفعيل دور العقل.
- ضرورة ترقّي الإنسان في سلم الفضائل، ودور الفضائل هنا أنها تحافظ على مكتسبات الإنسانية الحضارية.
- ويرى - زريق - أن معركة البناء القومي ومعركة النهوض الحضاري معركتان متصلتان متلازمتان، وهو يعتقد بأهمية القيم في حركة التاريخ للمجتمع العربي، وفي هذا الصدد يطرح «زريق» بعض الحقائق حول أزمة العصر.

- ١- إن المشكلات تمثل معاً أزمة حضارية تكتنف الحياة المعاصرة بكلّيتها.
- ٢- إن المشكلات الإنسانية ذات طبيعة جذرية وتتضمن أخطاراً رهيبية على

أمن الإنسان.

٣- إنها تفتح أمام الإنسانية أخطارًا ضخمة من جهة، وفرصًا جلية من جهة.
وزريق ينهي كتابه بعرض هام لسمات وخصائص الحضارة الإسلامية في
الوقت الذي يطرح فيه البعد القومي لمواجهة أزمتنا المعاصرة، وهذا الطرح يعتبر
من أهم التناقضات التي طرحها «زريق» وقد أشرنا إلى ذلك في ثنايا العرض.

الكتاب الثالث
اغتيال العقل محنة الثقافة العربية
بين السلفية والتبعية

oboi.kan.com

الكتاب الثالث

اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية

أ.د. برهان غليون

تحليل وعرض أ.د. محمد السيد الجليلند^(١)

نبذة مختصرة عن المؤلف:

هو المفكر العربي برهان غليون، أستاذ علم الاجتماع السياسي، ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون بباريس.

ولد في حمص عام ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م بسوريا، وتلقى تعليمه في حمص ودمشق، حيث درس الآداب والاجتماع في دمشق، ثم واصل دراساته العليا في باريس، فحصل على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع السياسي ١٣٩٣هـ - ١٩٧٤م، وعُين أستاذاً لعلم الاجتماع السياسي بجامعة الجزائر في الفترة (١٣٩٤ - ١٣٩٨هـ / ١٩٧٥ - ١٩٧٨م).

حصل غليون على الدكتوراة الثانية في الفلسفة والعلوم الإنسانية من جامعة باريس الأولى (السوربون) عام ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، وعُين أستاذاً لعلم الاجتماع بجامعة السوربون منذ عام ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ثم أستاذاً للحضارة والمجتمع العربي أيضاً في الجامعة نفسها عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، فريئساً منتخباً بقسم الدراسات الشرقية المعاصرة في العام نفسه.

وبالإضافة إلى مناصبه الأكاديمية فقد تولى برهان غليون أيضاً منصب مستشار باليونسكو، كما أنه عضو الهيئة الاستشارية لمجلة (المغرب) والصادرة عن معهد العلوم السياسية ورئاسة مجلس الوزراء الفرنسية.

(١) أستاذ الفلسفة والعقيدة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

ومنذ عام ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م تولى غليون رئاسة مركز دراسات الشرق المعاصر بجامعة السوربون بباريس، وهو أيضاً مدير أبحاث بمتدى العالم الثالث، وعضو في الجمعية الدولية لعلم الاجتماع، وعضو الرابطة الفرنسية للدراسات العربية، وهيئة تحرير مجلة الشعوب المتوسطة بباريس، علاوة على عضويته لمجلة (روافد متوسطة) بباريس، وأيضاً هو عضو في هيئة تحرير الدراسات الشرقية بباريس.

وبعيداً عن المناصب فإن غليون يُعدُّ أحد أعلام الفكر العربي المعاصر، ومن أشد المهتمين بقضايا الإنسان وحقوقه، والمجتمعات العربية، والعقل العربي، والديمقراطية، وعلاقة الدين بالدولة والنهضة والحداثة من خلال الإطار الاجتماعي السياسي.

إضافة إلى أنه من أكثر المثقفين العرب دفاعاً عن الرؤى والقضايا العربية في الغرب، مع إسهامه الفعّال في تنشيط الحوار الفكري العربي الغربي الأوروبي والأمريكي، كما أنه يدعو إلى ضرورة العودة إلى الحداثة الإسلامية، وعدم الاعتماد على الدعم الخارجي لحل الصراع العربي الإسرائيلي، ويبين أن الاندماج الاقتصادي الإقليمي هو السبيل لدخول العرب شركاء أقوىاء في عملية السلام.

وقد شارك غليون في العديد من الندوات والمؤتمرات على المستوى العربي والدولي، ومن أهمها: مؤتمر التنمية الاقتصادية للشرق الأوسط وشمال إفريقيا في ١٤ / ١١ / ١٩٩٦م، والمؤتمرات القومية العربية منذ عام ١٩٩٩م حتى الآن، وملتقى الفكر والحوار بالمغرب بمدينة الرباط في ٣٠ / ١٠ / ١٩٨٨م.

كما شارك بندوة (التغيير الديمقراطي في البلاد العربية) بالقاهرة، والتي نظمها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، والمنعقدة في جمادى الأولى ١٤٢٨هـ - أواخر مايو ٢٠٠٧م.

هذا وقد قدّم برهان غليون العديد من المؤلفات والدراسات والتحليلات السياسية والاجتماعية المنشورة في الجرائد العربية ومجلاتها، علاوة على مثيلاتها الإنجليزية والفرنسية، والتي يدور أغلبها في فلك قضايا الحداثة في العالم العربي، والديمقراطية، والنهضة، وتقييم الواقع السياسي العربي، ومعاداة الغرب للإسلام، وظاهرة الطائفية في العالم العربي، محاولاً من خلال ذلك تشخيص واقع الأمة العربية وتحليل أسباب أزمتها.

ومن أهم مؤلفات غليون: (بيان من أجل الديمقراطية والنهضة)، و(المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات)، و(نقد السياسة: الدولة والدين)، و(المحنة العربية، الدولة ضد الأمة)، و(النظام السياسي في الإسلام)، و(نظام الطائفية من الدولة إلى القبلية)، وغيرها من الكتب والمقالات التي تتناول مسائل في علم الاجتماع السياسي. علاوة على كتابه: (اغتيال العقل - محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية) موضوع الدراسة.

سبب تأليف الكتاب وبنيته الإجمالية:

(اغتيال العقل) هو ثاني كتاب ألفه برهان غليون، حيث جاء بعد كتابه (بيان من أجل الديمقراطية)، وقد أصدره في الثمانينيات، وتحديداً في مطلع عام ١٩٨٦م، ويَقْصِدُ غليون باغتيال العقل؛ مجموع المحاولات التي تسعى إلى استبعاد عناصر الخبرة الروحية والعقلية المعاصرة عن النظرية والممارسة، مما خفض مستوى العقل وجعله مجرد إيديولوجيا، والوعي إلى حسٍّ أعمى، والحضارة إلى مجرد تقنية؛ أي تجيير الثقافة التي هي مجال الوعي والحرية الأول للسياسة اليومية، وجعلها أداة لإحراز مواقع اجتماعية وإلغاء استقلالها النسبي، ومن ثم إلغاء شروط التفكير الحر والوعي الإيجابي، وقَطَعَ الطريق على كل تغيير وعلى كل نهضة. فجعل غليون الهدف الأساسي من (اغتيال العقل) نقد نمط التحديث والحداثة العربية، وقد طوره فيما

بعد بفكرة: أن الحداثة أو ما يسمى بالحداثة العربية هي نوع من الحداثة الرثة، التي لا يمكن إلا أن تثير الإحباط والضعف والعنف أيضًا.

يقول غليون: فليس هدفنا من هذا الكتاب تقديم نظرية في النهضة الحضارية عامة، ولا في نهضة العرب خاصة، فمثل هذه النظرية تستدعي مسبقاً إعادة فحص المفاهيم والإشكاليات والمسائل التي لا بُدَّ منها لصياغة هذه النظرية، وليست فلسفة النهضة الكامنة أو المتضمنة في الجدال الراهن بين التيارات الإيديولوجية العربية القائمة هي نظرية حقيقية في النهضة بقدر ما تبدو لنا غطاء إيديولوجياً وإنسانياً لصراع اجتماعي يتخذ من الثقافة العربية موقعاً ممتازاً ومتميزاً. ولهذا أيضًا تركّز النقاش وما يزال على دور هذه الثقافة ومكانتها في هذه النهضة بأكثر مما تركّز على شروط النهضة ذاتها. وهدفنا الأساسي أن ندرس مكانة الثقافة ودورها ووظيفتها في هذا الصراع كخطوة أساسية لفهم علاقاتها بمسائل المجتمع والتاريخ الأخرى، كالنهضة أو الهوية أو التحديث أو العقلانية. ولعل هذه الدراسة للثقافة تساعد على حسم الموقف في هذا المجال الدائر منذ أكثر من قرن، والذي لن ينتهي في نظرنا قبل أن ينجح العرب في الدخول مجددًا كذات فاعلة ومؤثرة في التاريخ بعدما أبعادوا عنه.

وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة عامة في أزمة التقدم العربي، وخاتمة في تحرير العقل، بينها أربعة أقسام رئيسية: القسم الأول: زمن الفتنة (أو الوعي المنقسم)، القسم الثاني: زمن النكسة (في التجاوز الحضاري وأصل الانقسام)، القسم الثالث: زمن الغربة (في انحلال المدنية العربية وإشكاليات العودة إلى الأصول)، القسم الرابع: زمن الوعي (في الوعي الذاتي ونظرية النهضة والإبداع التاريخي).

البنية التفصيلية للكتاب:

قدم غليون لكتابه بمقدمة تكلم فيها عن أزمة التقدم العربي، وقد انطلق من مسلّمة تُقرُّ بوجود أزمة في الواقع العربي لبحث في جذور هذه الأزمة، والتي يعود

ببدايتها إلى صعود الهيمنة الأوروبية والغربية عامة في العالم أجمع، وما انتهى إليه ذلك الصعود من غلبة عسكرية وحضارية بداية من القرن الثامن عشر، أدت بدورها إلى تحلل الدولة الإسلامية ونخر الأسس الثابتة والتقليدية للهيمنة الداخلية والسلطة الاجتماعية، وأفقدت نظمها القائمة: الاقتصادية والعقلية فاعليتها وتأثيرها.

وفي إطار البحث عن توازنات جديدة وبحافز مقاومة خطر التحلل والتلاشي حدد غليون ثلاث محاولات أنجزتها الجماعة العربية من أجل صيانة مكانتها في الساحة الدولية كجماعة مستقلة قادرة على الاستمرار والبقاء، وقادرة على الاعتماد على نفسها مادياً وسياسياً وثقافياً، ثم نقدتها جميعاً، أولى هذه المحاولات كانت محاولة محمد علي التصنيعية التوحيدية، تلتها مرحلة اليقظة العربية، التي انتهت بنشوء النظام القومي العربي، والذي تُوج ببرزو جامعة الدول العربية ١٩٤٥ ونجاح ثورة الضباط الأحرار في مصر سنة ١٩٥٢، وانتهى بهزيمة سنة ١٩٦٧، فعاد المجتمع العربي إلى أزمة مفتوحة ما زالت مستمرة إلى اليوم. ويقصد غليون بهذه الأزمة المفتوحة: انهيار التوازنات الاجتماعية والإقليمية التي خلقها وضمها النظام القومي، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية، الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية على مصراعيه، وهو ما يعني انحلال روابط التضامن الداخلي والإقليمي، وانقلاب القوى دون ضابط وتنافرهما، وذبول القيم والمبادئ القومية، والجنوح نحو سياسات الانكفاء على الذات، وخدمة المصالح الأنانية، أي زوال العام وصعود الخاص إلى مقدمة المسرح الاجتماعي.

ويرى غليون أن انحباس كل تقدم اجتماعي وسياسي هو أكبر دليل على أن الأزمة تتجاوز السطح إلى العمق وإن السبب الرئيسي لاستمرار هذا الانحباس هو غياب الوعي الموضوعي بأبعاد المشكلة الاجتماعية والتاريخية، وغياب الرؤية الواضحة والتصور السليم والتفسير المقنع الذي يخلق إرادة الفعل ويفتح أفق

العمل، ومن ثم يرى غليون أن الرد المطلوب هو التفكير من جديد بهذه الأزمة التاريخية ودراسة الردود التي قدمت منذ أكثر من قرن ومراجعة نقائصها، والانطلاق من الصراعات والمشكلات الكبرى التي تضعنا فيها هذه الأزمة.

القسم الأول: زمن الفتنة (أو الوعي المنقسم):

طرح غليون في هذا القسم مسألة النهضة والثقافة النهضة، وأبان أن النقاش حول الأزمة التي يمر بها المجتمع العربي يكاد يتركز في موضوع الثقافة، تلك التي تلخص تجربة المجتمع ووعيه بذاته وبمحيطه، وتشكل نافذة يطل منها الباحث على كل نواحي الحياة العلمية والسياسية والاقتصادية والروحية للمجتمع، وقد أمكن غليون أن يقول بأن الاهتمام بها (الثقافة) لذاتها بقي ضعيفاً في العالم العربي، وأنها قد اعتبرت بشكل عام أقل قيمة في إحداث التغيير الاجتماعي من عوامل أخرى، ولم تصبح مسألة متميزة للبحث إلا مع تفجر مسألة الهوية؛ فأصبحت علاقة الثقافة بالنهضة حكرًا على المتحدثين بالتغيير والثورة، وأصبحت علاقتها بالهوية حكرًا على المنادين بالمحافظة والتمايز والاستقلال، ومن ثم أصبحت المشكلة الأساسية للثقافة العربية هي الصراع أو التناقض بين الأصالة والمعاصرة، والذي تطور ودخل ميادين مختلفة، وأصبح له أصداء وانعكاسات في الدين والفلسفة والأدب والفن والسياسة والاقتصاد.

وفي علاقة الثقافة بالنهضة فإن هناك موقفين أساسيين، ينطلق الأول، ويقصد به موقف الحداثة، من الإيمان بعالمية الحضارة، ويرى أن تأخر العرب كامن في تمسكهم بثقافتهم والقيم النابعة منها، وأن انحطاطهم عائد إلى عوامل ذاتية متعلقة ببنية المجتمع والثقافة التقليدية من دين وأعراف وطرائق تفكير وغيرها، وأنه لا بد لكي يتقدم العرب من إزالة هذه العوائق وتغييرها أو تفكيكها.

أما الموقف الثاني، ويقصد به الأصالة، فينطلق من الإيمان بأن الحضارة الراهنة

هي حضارة غربية محضة، وأن تعميمها أو سيطرتها لا تحمل في ذاتها إلا مصادرة تاريخ الشعوب الأخرى وقتل ثقافتها وإزالتها من الوجود، ويرى أن تأخر العالم العربي راجع بالأساس إلى ما تعرض له من غزو أجنبي غربي، سواء أكان غزوًا فكريًا أم سياسيًا اقتصاديًا، وراجع إلى تخليه عن ثقافته وتحريفها، ومن ثم فإن خطة التقدم تتركز على إحياء الثقافة العربية الإسلامية، وتطهيرها مما علق بها، وهو ما يسميه غليون بالنظرية التراثية في مقابل النظرية الحداثية في الموقف الأول.

ومن ثم يستعرض غليون الصراع الدائر بين النظريتين، واختلاف كل منهما فيما يتعلق بموضوع الثقافة والهوية والنهضة، ليصل إلى لب موضوع الكتاب وهدفه الأساسي، وهو إبراز الأسباب الكامنة وراء رفض كل طرف للآخر، والتي ليست بالضرورة تكون واعية لدى الفريقين، ولا تتعلق بالضرورة أيضًا بالاهتمام بالنهضة أو بالاهتمام بالهوية، ليس على اعتبار هذه الأسباب عللاً أولى، وإنما كمحصلة لصيرورة ثقافية اجتماعية تاريخية.

ومن هنا يظهر السؤال الجوهرى في نظر غليون: كيف نشأ هذا التعارض والانشقاق في الوعي العربى؟ وما هو مغزاه التاريخي ومضمونه الاجتماعي؟ ولماذا لم ينجح المجتمع العربى فى تجاوزه؟ أى فى إنتاج وعى متسق ومستقل بذاته، ينقل الثقافة العربية ذاتها من دائرة الصراع الأيديولوجى المفقّر إلى دائرة الإبداع المثرى، ومن التقليد الأعمى للماضى والحاضر - على حد تعبير غليون - إلى خلق المستقبل أى إلى التجديد.

العقل السجالي:

نبّه غليون قبل دخوله فى الموضوع الأساسى إلى بعض الأخطاء المنهجية التى تمنع المفكرين عادة من الرؤية الموضوعية وتحرفهم عن الهدف المطلوب، وكان من ذلك العقل السجالي، وهو الذى يتخذ موضوع شروط النهضة وأسبابها ذريعة

لوصف ممارسات أو أعمال لا علاقة لها بها، بالتخلف أو التقدم، والهدف من ذلك هو تأكيد مواقف محددة وتثبيتها، وهذا هو مصدر نشوء ما أسماه غليون بالمنهج السجالي، والذي من خصائصه حجب المسائل الحقيقية أو تضييع جوهرها، والقفز عليها عن طريق الخلط بين قضايا ومطالب ليست واحدة، ولا تصدر واحدها عن الأخرى، أو استبدالها بقضايا جانبية تبعد النقاش عن هدفه العلمي وتحرفه عن مقاصده الأساسية، وقد طُبّق ذلك على الأطراف الأيديولوجية والاجتماعية المتصارعة، وأمكنه القول بأن هذا المنهج السجالي بقدر ما يمنع الفكر من فهم الواقع وفهم الممارسة الاجتماعية فهماً موضوعياً وسليماً يساعده على التحكم بهما والسيطرة عليهما، فإنه يفرض عليه العيش في نزاع ذاتي دائم لا مخرج منه، ويحبس عليه في دائرة الجدل المجهض والمسدود، وتصبح وظيفة السجال الأيديولوجي الأساسية هي إعادة إنتاج هذا الشقاق الشامل في الوعي والمجتمع، وترجمته في الفكر أو عكسه عكساً أميناً بحيث يعطي لكل فريق من المتخاصمين الصورة العدوانية والهمجية التي يرغب في امتلاكها عن الآخر، كي يستطيع - بحسب تعبير غليون - شعورياً وعقلياً الاستمرار في الحرب الباردة أو الساخنة.

وهذا المنهج السجالي - كما يوضح غليون - يقوم على أربعة عناصر رئيسية، الأول: الاختلاط بالمنهجي، والثاني: العقلية السكولستكية، أو انفصال الفكر عن الواقع، والثالث: ابتسار الواقع أو تجزيئه، والرابع: الهرب من المسؤولية الفكرية، والتقلب الدائم.

وفي رأي غليون أن شرط المراجعة الجدية هو أن تبرز الأسباب الموضوعية، المعقولة والملموسة للإخفاق، وتحدد ملامح الممارسة الممكنة البديلة والمطلوبة؛ فإنه ليس من مصلحة أحد، ولا من مصلحة «التقدم» أن يستمر الجدل على أسس سجالية خاطئة مبنية على أحادية النظرة، والتحامل على الغير والاقتراسات الناقصة

أو المشوهة.

منهج النقد الموضوعي:

كما أن هناك أخطاء منهجية يجب معالجتها، فهناك أيضًا شروط منهجية لا بد منها في كل مراجعة نقدية، وذلك هو ما قصده غليون في منهج النقد الموضوعي في مقابلة المنهج السجالي السابق، والذي تكمن أول مبادئه في تحديد المسائل المطروحة بشكل دقيق وعزلها أو تمييزها بعضها عن البعض الآخر، وعن المسائل الجزئية التي تتداخل معها. وما ذلك إلا لأن هذا التحديد له أهمية خاصة في موضوع النقاش حول الحداثة والتقليد، لأن الأمر يتعلق بدراسة أفكار وتوجهات وقيم ومواقف كلية تمس في الوقت نفسه شئون العقل والثقافة والدين والسياسة والتاريخ والمجتمع والاقتصاد، من حيث إنها تقوم بتعيين الأسس والمبادئ التي يقوم عليها أو يجب أن يقوم عليها البناء الاجتماعي.

وفي نظر غليون فإن هذا النقاش ينطوي على عدة مسائل مستقلة ومتميزة، تشكل الإجابة عليها قاعدة للمراجعة النظرية، من أهمها ثلاث أساسية: الأولى: مسألة الثقافة العربية بما فيها من تراث وقيم حية ونظم خاصة، وعلاقتها بمسألة النهضة أو الهوية أو السلطة أو التنمية، والثانية: مسألة السلطة السياسية والدولة وشرعيتها وبنيتها الاستبدادية المطلقة أو الديمقراطية التعددية، وطابعها القومي أو الإمبراطوري، وسيادتها المدنية الشعبية أو الدينية، والثالثة: مسألة النهضة الحضارية والتقدم التاريخي.

ومن مبادئ المنهج الموضوعي كذلك الالتزام بأصول المناظرة العلمية، تلك التي تحترم الواقع والتاريخ، وتقتضي الاعتراف أولاً باستقلال الموضوع عن الفكر وقيامه بذاته، ومن خلال ذلك - كما يوضح غليون - يقوم البحث العلمي، بدلاً من المفاضلة المتبعة بين قيم الحداثة وقيم الأصالة، على دراسة ظاهرة التحديث

وشروطها الاجتماعية، ومظاهرها الثقافية والسياسية والعلمية والتقنية، والكشف عن قوانينها العامة، وعن العوامل التي تدفع إليها والعوائق التي تقف أو يمكن أن تقف في وجهها، والمصالح التي ترتبط بها وتلك التي تهددها، وردود فعل الأفراد والجماعات عليها ووعيهم الخاص بها، ومطابقة هذا الوعي أو مخالفته لواقعها.

أما الشرط الثالث من شروط النظرة الموضوعية أو المنهج الموضوعي، فيكمن في وضوح القصد، وأصل ذلك أن التفكير لا يحصل إلا بقصد، وترجمة ذلك بالنسبة إلى موضوع الواقع العربي أن التغيير الذي تطالب به كل الأطراف لا يمكن أن يتحقق إلا بقدر صدق الرغبة ووضوح مقصده. ويبقى الشرط الرابع من شروط المنهج الموضوعي، والذي يتمثل في مغالبة الأهواء، ويقصد به الشروط النفسية والثقافية والبيئية وأوهام العصر التي تتحكم بكل علاقة بين الذات المفكرة وموضوع التفكير، وبغض النظر عن وعي الباحث بها أم عدمه.

القسم الثاني: زمن النكسة (في التجاوز الحضاري وأصل الانقسام):

من أول وأبرز ما تناوله غليون في هذا القسم كان موضوع الثقافة والمجتمع، وقد قدّم فيه عدة تعريفات للثقافة في العصور الحديثة تتسم بالضيق والشمول، ووضح أنها تشترك كلها في نقطة واحدة هي تحويلها الثقافة إلى مجموعة من المعارف والاعتقادات والقيم والأخلاق والعادات التي يكتسبها الفرد من جراء انتمائه إلى جماعة من الجماعات، كما أوضح أن هذه التعريفات مفيدة كي تُظهر ما يميز مجتمعًا عن مجتمع آخر ويفسر سلوكه المتميز، وأكد أن هناك ارتباطًا كبيرًا بين توسع مفهوم الثقافة ودائرة الظواهر التي تغطيها، وبين تعظيم الدور الذي يُنَاط إليها في حياة المجتمع.

ويميز غليون بين نظرتين في تحديد موضوع الثقافة يمزج الموقف العربي السائد بينهما؛ ترى النظرة الأولى في الثقافة مجموعة قواعد، تتمثل في نظام القيم والمعايير الذي ينظم حياة الجماعة ويتحكم بسلوك أفرادها وبسلوكها الجماعي واستمراريتها،

وتعني القاعدة الأساسية التي تقوم بضبط المجتمع لبيئته وتاريخه، وتصبح بالتالي مصدر المدنية وعلتها. وترى النظرة الثانية في الثقافة جملة منتوجات ومواضيع استهلاك، وتتمثل في الإنتاج الفكري للهيئة المثقفة من علماء وأدباء وفنانين، والذي يشكل مرآة، صادقة أو كاذبة، لحياة المجتمع بكل ما تعنيه كلمة مرآة من سلبية، وتعني المتعة التي يحصل عليها الإنسان من الثقافة واستهلاك الإنتاج الثقافي.

ثم راح غليون يفسر النتائج المترتبة على البحث في الثقافة انطلاقاً من كلا النظرتين، ويوضح كيف أن النظرة الأولى تلغي كل استقلال ذاتي وقوامية متميزة للثقافة، وتحولها إلى عدد لا متناهٍ من الرؤى والتيارات والأفكار، وأن النظرة الثانية تلحق زمايتها بزمانية الواقع المادي وتحرمها من كل ديناميكية خاصة وذاتية لتطورها. ومن بعد ذلك يصل غليون في علاقة الثقافة بالمجتمع إلى أن الثقافة ليست كتلة جامدة، ولا ماهية ثابتة، ولا عقلية متحجرة، وإنما علاقة توتر مستمرة، وثمره هذا التوتر الدائم بين الوعي والواقع، والذات والموضوع، والحاضر والمستقبل، والحلم والإمكان. وبقدر ما تنجح ثقافة ما في إعطاء حلول إيجابية لهذا التوتر دون التضحية بطرفيه، أي دون إلغائه، وهو مصدر وجودها، تؤسس للمجتمع كمجتمع مدني، وتضفي عليه الاستقرار والتقدم. وتموت الثقافة أو تذبل متى ما تعمق الانفصام بين الوعي والواقع، وزالت إمكانية تجاوز التوتر بينهما أو تحويلهما.

كما يصل في تعريف الثقافة إلى أنها: «جملة الأنماط (القيم والقواعد والأعراف والتقاليد والخطط.. الخ) التي تبذل وتنظم لدى جماعة ما حقل الدلالات (الروحية والعقلية والحسية)، وتتحدد بالتالي لدى هذه الجماعة أسلوب استخدامها لإمكاناتها (البشرية والمادية)، ونوعية استملاكها لبيئتها». ويوضح غليون بأن نجاح الثقافة وتطورها يكون بقدر فاعليتها في تحقيق الاستخدام الأمثل لإمكانات الجماعة، وهو ما ينعكس في قدرتها على التحكم بنفسها، أي بصراعاتها الذاتية

وبيئتها الخارجية، وفي تمكنها من السيطرة على مصيرها. كما أن غنى الثقافة وقدرتها على التكيف مع الأوضاع الجديدة الطارئة مرتبطان بتنوع مصادرها الأساسية وثرواتها من الدلالات القائمة والمخزونة، أي من تراثها الماضي والراهن.. والثقافة بهذا المعنى مصدر المدنية.

وفيما يخص النسق الاجتماعي، فإن للثقافة ثلاث وظائف أساسية: الأولى: معرفية، وهي التي تحدد مكانة العلم وسبل الوصول إلى المعارف اليقينية وإنتاجها. والثانية: معيارية أو أخلاقية، وهي التي تُعَيِّن معنى الخير ومعنى الشر، وتخلق شعورًا أخلاقيًا أو ضميرًا يقوم لدى كل فرد بتنظيم المعايير المقبولة لسلوكه من ذاته. والوظيفة الثالثة: رمزية، وهي التي تحدد معنى الجميل والقبيح، أي معنى الممتع والمنفّر، وجملة المعايير التي تساهم في إحداث المتعة الفنية أو تقضي عليها. وبتحديداتها لهذه الوظائف تقوم الثقافة بتكوين العقل، أي جملة الطرائق والمعايير التي تحكم رؤية الإنسان للواقع وتنظمها، وتحدد كيفية استيعابه لهذا الواقع.

جدل الثقافة والسلطة:

يهتم بهذه الجدلية علم اجتماع الثقافات، الذي يدرس شروط التحول والتغيير الثقافي ومضاعفاته على التوازنات السياسية والاقتصادية للمجتمع، وهو الذي يبين معنى التغيير الثقافي وأثره على التراتب الاجتماعي. وفيها يوضح غليون أن المنظومات الثقافية المعرفية والاعتقادية والرمزية تخفي مواقع اجتماعية - سياسية وتكرسها في الوقت نفسه بقدر ما هي انعكاس لها، وبقدر ما يجسد النمط الثقافي طريقه في الحياة يحمل انتشاره أو انحساره قيمًا إضافية تتعلق بترتيب المواقع الاجتماعية، أو قيمًا سياسية بالمعنى الواسع لكلمة السياسة. وأن النمط الثقافي السائد في حقبة محددة ولدى جماعة محددة يعكس طبيعة ودرجة الاستقرار الاجتماعي واحتمالات تطوره أيضًا، وهو يجسد إذن آلية توحيد الجماعة، ويمثل

مستوى تطور التركيبة الاجتماعية.

وفي هذا الإطار يميز غليون بين نمطين من الثقافة: الثقافة الشعبية، وتعني أشكال التعبير الخاصة بأوسع جمهور، والثقافة العليا المجسدة في العلوم والآداب والفنون التي تقوم بإنتاجها، وإلى حد كبير باستهلاكها، نخبة مثقفة ومتعلمة، أو خضعت للتعليم والتدريب المنظم والمنهجي. وإنه بقدر ما تتركز الثقافة الشعبية على تحقيق التماهي المباشر أو انتهاء الفرد إلى الجماعة، تعمل الثقافة العليا على تنظيم كل ما له علاقة بدائرة السلطة بالمعنى الواسع للكلمة. وقد وضع غليون أولاً أن العلاقة بين هذين النمطين تنظم وتحدد أشكال الهيمنة لكل نمط على الآخر داخل إطار نسق ثقافي هو بالضرورة نسق تبايني، كما أوضح أنه من الصعب إزالة التمايز بين الثقافتين، كما أنه من المستحيل تحويل الثقافة الشعبية إلى ثقافة قائدة، والعكس كذلك بالنسبة للثقافة العليا.

وإن هذا التمايز لا يعني غياب أية علاقة بين الثقافتين، أو بين الأنماط الثقافية المتعددة، وإنما يعني أن الثقافة القومية الحية والمبدعة هي تلك التي تقوم وحدتها على توتر خلّاق، هو في الواقع مصدر حركتها ونشاطها. ثم يفصح غليون ويوضح أن تحليل هذه العلاقة الجدلية التي تميز الوحدات المتعضية هو الذي يسمح لنا بالكشف عن طبيعة الاندماج الثقافي أو القطيعة داخل الثقافة الواحدة. كما يبين كيف أن هناك تفاعلاً دائماً وتنازلاً مستمراً بين الأنماط الثقافية أو الثقافات الفرعية على احتلال موقع السيادة في المجتمع، والتظاهر من أجل ذلك بالتطابق مع الثقافة الشعبية عامة، أو مع الثقافة الرسمية العليا.

ويوضح غليون أن هذا التمييز بين ثقافة شعبية وثقافة عليا يتقاطع مع التمييز الآخر السائد، كما في العالم الثالث بشكل خاص، بين الثقافة الحديثة والثقافة التقليدية، أو بين النمطين: الحديث والقديم؛ فإن بين التقليدي والشعبي علاقة

خاصة اليوم في ثقافتنا، كتلك العلاقة الاستثنائية القائمة بين الحديث والنخبوي. ويبين غليون في هذا السياق أن القطيعة المتزايدة بين الحديث والقديم لا تؤدي فقط إلى زوال الوحدة الثقافية أو الثقافة القومية وتفككها، ولكنها تدفع أيضًا إلى انحطاط كلا النمطين الثقافيين وتحولهما معًا إلى دلالات رمزية بسيطة تشير إلى هوية جماعية، وتعمل كمحرضات للشعور العدائي، فتصبح الثقافة في ذاتها منبعًا إضافيًا للنزاع الاجتماعي والحرب.

جدل الثقافة والحضارة:

يصرح غليون بأن الاعتقاد بأن لكل شعب ثقافته الخاصة المتميزة التي تعكس روح الشعب وتراثه وتاريخه، ساد في منتصف هذا القرن، وذلك بعد التأكيد الأول في القرن التاسع عشر على الثقافة كسمة من سمات الشعوب المتحضرة وكرجمة لهذه الحضارة، وهذه الرؤية الجديدة قد ساهمت في تحرير العقل من عوائق التمحور حول الذات، وفي تخلص الشعوب النامية من خطأ قياس تاريخها وشخصيتها على تاريخ وشخصية الشعوب الأوروبية التي أصبحت تعتبر تجسيدًا في نمط حياتها للحضارة. إلا أن هذه التعددية لم تخرج عن إطار التباهي اللفظي والشكلي، الذي فشل في إزالة نزعة عميقة لدى الشعوب النامية إلى استصغار ثقافتها وتعظيم الثقافة الغربية.

ويؤكد غليون على أن الثقافات القومية المختلفة في عصرنا الراهن لم تعد تعيش في زجاجة مغلقة، وأنها تتصارع فيما بينها للوصول إلى موقع الثقافة العالمية، ويقصد بذلك الثقافة التي تصبح مصدر القيم الإنسانية الأساسية ومرجعها وكفيلها؛ فذلك الموقع هو الذي يعطي لقيمتها مصداقية راسخة، ويؤكد بالتالي مصداقية وتفوق الشعوب التي تتماهى معها، وهو الذي يجعلها منبع القيم والمعارف والعلوم التي تنهل منها الثقافات الأخرى الخاضعة وتقيس نفسها عليها.

وفي سبيل أن تصبح الثقافة عالمية وتعمل كمنبع لقيم إنسانية عامة يصرح

غليون بأنه لا بد لها أن تنكر طابعها القومي أو المحلي والشروط الاجتماعية والتاريخية التي ظهرت فيها، فهي حينذاك ثقافة حية، تنظر إلى الإنسان كإنسان وتخطبه كنموذج للإنسانية جمعاء، وبذلك تكون هذه الثقافة حاملة للحضارة والمدنية، وتكون هي الشرط الأول لنشوء الحضارة، الأمر الذي حكم فيه غليون على أن الثقافات التي لا تتمتع بنظرة إنسانية عالمية، ولا تتصارع مع غيرها، لا تتبادل شيئاً ولا تطمح إلى معرفة الثقافات المحيطة بها، إنها تعيش خارج التاريخ العام، وتحكم على نفسها بالتقهقر والموت البطيء.

وفي سياق متصل يصرح غليون بأن هناك علاقة جدلية بين السيطرة العسكرية - السياسية والسيطرة الثقافية، أو تحول الثقافة إلى ثقافة حضارة ومن ثم ثقافة عالمية، ويوضح ذلك بأنه بقدر ما تنجح ثقافة في توسيع رقعتها الجغرافية وتعطي لنفسها إمكانيات استيعاب وهضم الخبرات، أو التراث العلمي والتقني والروحي التي تصادفها، تصبح أقدر على احتضان الحضارة والتماهي معها، وتحوز على قدرات أكبر للظهور بمظهر العالمية واحتلال موقع الثقافة المرجع، الأمر الذي يمكنها معه إعادة تفسير التاريخ والعالم من زاوية قيمها ومبادئها ومواقفها الخاصة.

بعد ذلك يبين غليون أن أحد مصادر الفهم الخاطئ للثقافة هو الخلط الدارج بينها وبين الحضارة، ثم يميز غليون بين الحضارة والثقافة، أو الصيرورة الحضارية التي هي مستقلة كلياً عن الصيرورة الثقافية، ليثبت في النهاية أن كل ثقافة مضطرة إذا أرادت البقاء إلى تمثل نظام الحضارة العلمي والتقني، وإعادة استنباته في دائرة نشاطها قبل أن تنجح في تجاوزه أو الإضافة عليه.

صراع الثقافات أو حدود المدنية الغربية:

احتلت الثقافة الغربية الآن مصاف الثقافة السائدة التي تشكل مصدرًا للحضارة، بمعنى أنها باتت تعطي للقيم الإنسانية تجسيدات جديدة أو الراهنة،

وأطرها المادية أو العقلية، فأصبحت بذلك مقياساً لغيرها ولإنجازات بقية الحضارات، ومن الطبيعي إذن أن يُدخل هذا الصعود للثقافة الغربية إلى هذا الموقع أنماطاً فكرية وسلوكية جديدة لم تزل آثارها مستمرة حتى اليوم في كل مناحي الحياة في البلاد الأخرى التابعة، وإن دخول هذه الأنماط يشكل من كل الوجوه ثورة حقيقة في الرؤية والمفاهيم والمبادئ والأهداف الكبرى للجماعة البشرية.

وبذلك باتت الحضارة الغربية تشكل تحدياً مستمراً وشاملاً لكل الشعوب الأخرى، علمياً وعسكرياً وسياسياً وتقنياً وصناعياً واجتماعياً وروحياً معاً، ومع توسع هذه الغلبة وتوسع دائرتها يزداد إيمان الشعوب الضعيفة بعجزها وفقر ثقافتها، ويترسخ لديها النزوع إلى الاقتداء وتقليد الغالب، في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، وذلك لدى الخاصة والعامة على السواء، بل إن فقدان هذه الشعوب لثقتها بثقافتها يتجاوز الاقتداء إلى الشك في القدرة الذاتية على تحقيق هذا الاقتداء، ويؤدي إلى الاستسلام لفكرة القبول بحتمية التخلف التاريخي والعنف والبربرية، وهنا يؤكد غليون على أن فقدان الثقة بالثقافة القومية وابتعاد الناس عنها لا صلة له بنقص مفترض في هذه الثقافة، ويقول في ذلك: إن ازدهار ونمو الثقافة الغربية وتحولها إلى ثقافة عالمية، ليس هو علة نشوء الحضارة الغربية، بل نتيجة لها. وبالمثل إن تراجع حضارة العرب وغيرهم من الشعوب لم يكن بسبب تأخر أو لإصلاحية ثقافتهم القومية، بقدر ما إن تأخر هذه الثقافات وضعفها الراهن هو ثمرة الانكماش والعزلة التي أصابتها، بسبب تدهور دورها في الحضارة وزوال الغلبة لديها.

ويوضح غليون أن ما يميز الهيمنة الثقافية الراهنة هي أنها تطلب حل جميع الثقافات الأخرى واستبدالها بثقافة واحدة شكلاً ومضموناً، وتقوم بإبعاد الثقافات المحلية عن ميادين العمل والإنتاج، فتحولها إلى ثقافات عامية، وظيفتها الأساسية تأكيد هوية مقفرة أو الإشارة إليها. وأما عن الطريقة التي تتحقق من خلالها الهيمنة

الثقافية وحل الثقافات الأخرى المحلية، فتكمن في تعميق التناقضات والنزاعات مستحيلة الحل في داخلها، وأول هذه التناقضات وأهمها تلك الناشئة بين الثقافة العليا المحلية والثقافة الشعبية، بين الثقافة السلطة، والثقافة الهوية.

نقد السلفية: من الهوية إلى الذاتية:

يتعرض غليون هنا إلى مسألة المدنية، ويقصد بها ما يطرأ على العلاقات الاجتماعية داخل مجتمع محدد من تطور ينقلها من علاقات مبنية أساساً على القهر والعنف والقوة إلى علاقات قائمة على استلهاً مبادئ وقيم وقواعد إنسانية مشتركة ومجمع عليها، ثم يقول بأن هذا هو أصل الاستقرار الاجتماعي وازدهار الحضارة. ثم يفصل العلاقة بين الحضارة والمدنية ليصل إلى أن المدنية هي ثمرة الثقافة وليست نتيجة تلقائية لها، وهي نتيجة التفاعل والتطابق بين الثقافة المحلية والحضارة العالمية، بين الهوية الذاتية والمعاصرة الموضوعية.

ويقول غليون بأن أهم ما أدى إليه تحول الغرب إلى مركز للحضارة، هو إحداث نوعين من القطيعة في حياة الشعوب الأخرى: قطيعة مع الماضي، أي مع الثقافة المحلية وقيمها، ومنه نشأت مشكلة الهوية والذاتية. وقطيعة ثانية مع الحاضر، أي مع الحضارة. وتتجسد القطيعة الأولى في محو الشخصية المحلية وزرع البلبلة والتناقض في رؤية الجماعة لنفسها واستمرارية وجودها، وتتجسد الثانية في تهميش الجماعة بالنسبة للعصر وتحويلها إلى مناطق ثانوية لا قدرة لها على التحكم بمصيرها المادي أو السياسي أو الإنساني. وتلتقي هاتان الحركتان في مسألة واحدة هي نزع هذه الجماعات من التاريخ وإبطالها، وهذا الانتزاع من التاريخ الذي هو جوهر عملية الصعود الغربي وفرض الهيمنة العالمية الجديدة، ما زال حتى اليوم مصدر الانحلال الدائم للأطر الاجتماعية في هذه المجتمعات، وسبب الأزمة العميقة التي تعيشها على جميع المستويات، ونتيجته الطبيعية هي دفعها إلى البربرية،

بسبب ما يثيره لديها من شك متزايد في صلاحية نظمها ومصادقية وجودها.

ويخلص غليون مما قدمه في هذا السياق إلى بلورة عدة نتائج أساسية، من أهمها:

١- أن الحداثة أو التطلع إلى تقليد الغرب ليست كما يقول التراثيون والنظرية الأصولية ثمرة للغزو المادي أو الفكري الغربي، أو لتأمر بعض المثقفين المحليين مع الأجنبي، إنما هي النتيجة المباشرة لفقدان الثقافة العربية تدريجيًا تحكمها بالواقع وبسلوك الناس والجماعات، وذلك بقدر ما أصبح هذا الواقع يُحدّد من قبل ثقافة أخرى، هي ثقافة الحضارة التي تخلقه.

٢- إن نزوع الجماعات التي بقيت بمعزل عن التجديدات الحضارية الكبرى إلى مطابقة نماذج حياتها المادية والروحية مع النموذج الحضاري السائد، هو نزوع أساسي وجوهري تبرره رغبتها في البقاء على مستوى الحضارة والاندراج في التاريخ والحفاظ على المدنية.

٣- إن الاستمرار في المباهاة بقوة الثقافة العربية القديمة وعظمتها، وعدم الاعتراف بالآزمة الحقيقية والعميقة التي تمر بها، لا يعني النجاح في تأكيد موقعها وتثبيت أقدامها أمام الغزو الفكري الأجنبي، بل هو الطريق الرئيسي لتوسيع مجال هذا الغزو والتمكين له.

٤- إن الميل إلى الحداثة والتحديث لا ينبع من ترك الثقافة المحلية أو هجر التراث أو عدم إحيائه، ولا من التخلي عن الهوية، بل إن تحويل الثقافة المحلية إلى تراث هو مصدر تفاقم الميل إلى الحداثة، وزيادة التطلع إلى الاندراج في الثقافة العالمية الصاعدة كمنبع للقيم الفعلية وإطارٍ لتحقيق إنسانية الإنسان.

٥- إن هناك صراعًا دائمًا داخل كل جماعة بين النزوع إلى الحداثة، بما تعنيه من مطابقة كاملة بين بنياتها الخاصة وبنيات المجتمعات المركزية المبدعة في الحضارة، وبالتالي من رغبة في التماهي معها، وبين النزوع إلى المدنية بما تتطلبه من الاحتفاظ

بالذاتية وتطوير للثقافة المحلية وتمايز في الهوية.

القسم الثالث: زمن الغربية (في انحلال المدنية العربية وإشكاليات العودة إلى الأصول):

بدأ غليون الحديث في هذا القسم عن «سبل التمدن الغربي»، وقد افتتحه بإعادة تحديد مفهوم العقل أو النظام العقلي، والذي أصبح رمزاً للمشاركة العالمية والاندماج في الحضارة والتاريخ، في مقابل الدين الذي أصبح رمزاً للهوية ومحور الصراع من أجل تأكيد الذاتية القومية في المجتمع العربي. ولم يرتض غليون تعريفات العقل الشائعة، وقصد به جملة المفاهيم الراسخة والمترابطة، أو تنظيم هذه المفاهيم وترتيبها حسب أولويات ومراتب، يحاول المجتمع من خلالها وبها استيعاب الواقع الموضوعي وتمثله، أي في الوقت نفسه تنظيمه.

وقد توصل غليون إلى أن العقل خلاصة تجربة اجتماعية وإنسانية شاملة في الوقت نفسه، وهو بهذا المعنى نظام مركب ومكتسب، ومرتبط بثقافة تعكس الشروط الاجتماعية والتاريخية التي أنتجتها والإشكاليات التي صاغتها، ومطل بالضرورة على ما أسماه بمبادئ التفكير العقلي الواحدة أو المشتركة في كل الحضارات. ومن ثم فظهور حضارة جديدة أو تطور الحضارة يقود إلى تبدل في مفهوم العقلانية، أي في الارتباط بين مبادئ عمل العقل الإنسانية، والخبرة الثقافية الخاصة بالجماعة التي كانت وراء هذا التطور، وبقدر ما تنجح هذه الحضارة في أن تكون سائدة، أن تظهر العقلانية التي تحملها كنموذج للعقلانية الحقة، وأن تضيف على مفهوم العقل أو نظامه السابق صورة العقل الضعيف أو البدائي أو المتأخر.

وقبل أن يبين غليون كيف حاول الوعي العربي الحديث أن يعقل الواقع، يدخل إلى ذلك الواقع الذي يسميه البعض الحضارة، والبعض الآخر التقدم، والبعض الثالث الحداثة، فيوضح ما حملته المرحلة التاريخية الماضية من تعديلات في نظرتنا للوجود والعالم وأنفسنا معاً، وما أصبح يشكل اليوم مقياس المدنية والتقدم.

وفي ذلك أوضح غليون أن الحداثة كمظهر للحضارة الجديدة غزت الواقع والعقل العربي معاً، ثم بين كيف تغيّرت مفاهيمنا الدينية والثقافية ورؤيتنا العامة للكون والطبيعة، ويّين أيضاً كيف مسّ هذا التغيير مفهومنا عن أنفسنا ونظرتنا إلى دورنا ومكاننا كبشر، وكمجتمعات متميزة في الطبيعة والتاريخ، ووضّح كيف ظهرت صورة جديدة للعقلانية تعد أحد مظاهر تطور الوعي الدهري الإنساني والفردى، وكيف تطور مفهوم العلم الذي يستند في استخراج موضوعاته ومعارفه على تقنيات تجريبية أساسها الكشف عن العلاقات والقوانين، وليس على الرجوع إلى العلة الأولى، وكيف تغيرت مفاهيمنا عن الحياة والموت، وإضافة إلى تغير عالم الإنسان الروحي والنفسي وضح غليون كيف تغير عالم الإنسان الاجتماعى أيضاً، وكيف تغيرت رؤيته لطبيعة هذا الاجتماع ومعناه وأهدافه. ووضح كذلك كيف تغيرت مفاهيمنا الحقوقية والقانونية والأخلاقية، ومفاهيمنا عن المرأة والطفل والرجل..

تأهيل التمدن: النهضة المستحيلة:

يحاول غليون هنا أن يبين كيف حاول الفكر العربى أن يجيب عن هذا التحدي التاريخى الذى اسمه الحداثة: كيف فهمه وما هي الوسائل النظرية التى سعى من خلالها إلى استيعابه، فيقول بأن مراجعة العقل العربى لنفسه وللمفاهيم الكبرى التى تكونه كانت هذا التغيير، أو هذا الحدث الكبير الذى اسمه الحداثة الحضارة، ولذلك كان سؤاله الأول الذى حكم كل الأجوبة الأخرى التى حاول أن يقدمها لفهم الواقع الجديد هو عن مصدر هذه الحداثة وأصلها وجوهرها، يقول غليون: فكان سؤالاً فى التاريخ أجاب عليه - كما فسر غليون - من خارج التاريخ، وبصورة لا تاريخية أيضاً!

فئنوّه غليون فى البدء على أن فهم التاريخ هو الشرط الأول لفهم عملية إعادة الانخراط فيه والعودة إليه بالنسبة لجماعة شعرت بأنها مستبعدة منه ومطرودة من

جناحه، والباعث عليه تفسير ما جرى واستنتاج العبرة من هذا الانقلاب الكوني، والكشف عن قوانينه، وعلى هذا كان السؤال عن أسباب التمدن ومعرفة قوانينه.

وهنا جاءت فكرة التقدم، وأصبح بالإمكان تفسير هذا الانقلاب الذي دفع أوربا إلى القمة، وأهبط العرب والمسلمين إلى القاع، تلك الفكرة التي التقى في تأييدها والأخذ بها تيارات التراث والحداثة، وقبلها السلفيون والعصريون، والإسلاميون والعلمانيون، ليصبح التقدم مطلباً عاماً، تقوم من أجله الثورات وتبرر به الحكومات إجراءاتها السياسية والاقتصادية، وليصبح الأخذ بالثقافة الغربية أو بالتراث وسيلة لإحراز التقدم أو النهضة، وتصبح قيمة كل منهما كامنة في قدرتها على بعث هذا التقدم والحث عليه، لا في ما تعبر عنه قيم اجتماعية أو إنسانية مستقلة، أو مكاسب علمية أو معرفية.

وهنا يتساءل غليون: إذا كان التقدم حتمياً وكان هدف كل اجتماع بشري فلماذا تأخر العرب والمسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ وفي معرض الإجابة يوضح غليون المقصود بالتقدم، وكيف أنه يعني إجراء تنظيمات سياسية واقتصادية اجتماعية وفكرية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا، كما يوضح غليون أن مشكلة التقدم ليست في هذا المنظور إلا تحقيق الارتفاع من درجة المدنية الدنيا إلى الدرجة العليا، وهذا الارتفاع العام للمجتمع، وتحوله من حالة متأخرة إلى حالة متقدمة، هو ما أطلق عليه الوعي العربي اسم النهضة.

فالنهضة إذن نظرية الصعود من درجة إلى أعلى، أو هي إيصال العرب إلى مستوى الحضارة الكونية، ولا بد لها إذن أن تظهر العوامل الأساسية في بناء هذه الحضارة أي في اقتنائها. ويبين غليون هنا أن النهضة كنظرية تصيغ إستراتيجية العمل الجماعي، وتشير إلى معايير للاختيار بين الجوهر والعرض في الحداثة، وبين الصالح والطالح منها، فتعزل بذلك الحضارة أو ما هو حقيقي فيها عن الثقافة

الغربية ذاتها، أو عما بقي من الثقافة الغربية القديمة فيها، وما لا يتماشى مع الثقافة العربية أو مع جوهر هذه الثقافة، فهي إذن محاولة لعقلنة الحداثة، وبذلك فإنها تحدد أولوية التغيير والتحول، وتمثل الإبداعات الجديدة.

وقد استعرض غليون بعد ذلك إشكالية النهضة، مستشهدًا بكتابات عبد الرحمن الكواكبي والأفغاني والطهطاوي ورفيق العظم وقاسم أمين وغيرهم، حين أكدوا على فكرة العلم كمصدر للحضارة، ثم وضح غليون كيف أن نظرية النهضة قد انتقلت تدريجيًا وعفويًا من فكرة تأكيد العلم كمصدر للحضارة إلى فكرة أن التراث والدين والتقاليد هي مصدر الانحطاط، وضرب المثل على ذلك بسلامة موسى، وطه حسين الذي قال: «علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قائلين في ذلك من حسنات وسيئات».

وقد جاء دور الحديث عن الحداثة، فتناول غليون مفهومها من خلال الكشف عن الأزمة العميقة التي تعيشها في العالم العربي، والتحديات التي تواجهها من قبل القوى المحيطة، وذكر بدءًا أن الوعي الحديث لم يجد تفسيرًا لعدم الانطلاق نحو العصرية إلا في التراث، فأصبحت النهضة ثورة على التراث، وأصبح إقصاء التراث عن التاريخ وإبعاده عن مناحي النشاط الاجتماعية والفردية، هو أساس التقدم وشرطه معًا، وهذا الإقصاء - كما يذكر غليون - هو الذي أخذ اسم الحداثة التي حلت محل تعبير النهضة. فقد كانت النهضة تعني استيعاب الحضارة ضمن التراث، أي نهضة للذات التراثية نفسها، أما الحداثة فهي تفترض بالأساس أن هذه الذات تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة، والمبررة للحفاظ على التقاليد.

وبين غليون كيف قادت الحداثة إلى الماركسية، وكيف كانت هي الدافع الرئيسي لتبني أوساط واسعة من النخبة العربية الماركسية، وما زالت المحرك الأساسي لها أيضًا، واستدل على ذلك ببقاء الماركسية العربية تعيش في مناخ الثورة

على التقاليد، والدين خصوصاً. كما بين غليون موقف المثقفين والشعوب عمومًا من الحداثة، وقد سار في رحلة طويلة انتهت بفشل المجتمع في استيعاب هذه الحداثة وما أدخلته من أفكار وقيم، وأدت به إلى القول بأن النظم الحديثة العلمية والمادية التي أخذها العالم العربي واستنبتها في تربته لا تنتج نفس القيم ولا تؤدي نفس الوظائف التي خلقت من أجلها وكانت منتظرة منها، وهنا تظهر المشكلة في تبيان لماذا كانت الحداثة العربية عقيمة؟ وقد أمارت اللثام عنها في عناوين مهمة من قبيل: حجاب العقل، عدو الفضيلة، الزمن الموحش.

القسم الرابع: زمن الوعي (في الوعي الذاتي ونظرية النهضة والإبداع التاريخي):

يبدأ غليون هذا القسم الأخير من الكتاب بما عنوانه: من الحداثة إلى النهضة: جدل الذاتية والعالمية، وفيه ومن خلال دراسة بنية العقل العربي والصورة التي رسمها للحداثة يستنتج ما يلي:

- ١- أن نشوء الحداثة مستقل عن الوعي بها وعن الأيديولوجية التي أطلقت على نفسها هذا الاسم، واستشهد على ذلك بأمثلة من قبيل نهضة محمد علي الذاتية.
- ٢- أن أيديولوجية الحداثة قد نشأت لتساعد المجتمع على عقلنة هذه الحركة، وقد وضح غليون من خلال ذلك أن أيديولوجية الحداثة لا تعني الحداثة، وأن الدفاع عن قيم الثقافة الغربية العصرية لا يعني التمسك بضرورة هذه القيم، بل يمكن أن تعني الدعوة لنظام يتنافى كلياً مع تحقيق مثل هذه القيم.
- ٣- أن كل جماعة كي تقوم وتستمر تحتاج، بالإضافة إلى العلم والتقنية، إلى أطر مرجعية روحية ورمزية وأخلاقية، تكون مصدر تواصلها وإلهامها، توحد مشاعرها، وتتحكم برودود أفعالها وتشرط رؤيتها العامة وتوجهاتها العميقة. وهنا يصرح غليون بأن لكل أمة سنداً تاريخياً وإنسانياً، ولا تستطيع أمة أن تؤسس وجودها على بطولات قام بها غيرها دون أن تخاطر بأن تنهاى كلياً مع هذا الغير.

وليس من الممكن لا الآن ولا في المستقبل أن تبني الجماعة نفسها أو تبني اجتماعها على تبني أطر مرجعية لجماعة أخرى، طالما أن من المستحيل أن تتمثل تاريخ هذه الجماعة الأخرى وتعيش وقائعه. وكل محاولات بناء النهضة العربية على مرجعية أجنبية لا بد أن تبوء بالفشل. يقول غليون: وهذا ما يعطي قيمة للتراث ويمكن من نشوء بذور الذاتية في كل مجتمع أو يكون قاعدتها الأولى.

٤- يخطئ أنصار الحداثة عندما يعتقدون أن إجهاضها راجع إلى مقاومة البنى الثقافية التقليدية، وأن القضاء على هذه المقاومة يعني فتح الطريق أمام تعميم الحضارة وتطويرها، بل العكس هو الصحيح، فإن انتشار الحضارة لا يتحقق خارج إطار الزمان والمكان.

٥- يخطئ أنصار الحداثة عندما يعتقدون أن نزعة المقاومة هذه مرتبطة بوجود التيار الأصولي ونابعة منه.

٦- إن دراسة الفكر العربي الراهن تعني بالدرجة الأولى دراسة الفكرة والنظرية القائدة للتحويلات الاجتماعية، أي الطروحات والمسبقات والأفكار التي تتصدى للقيام بهذه التحويلات، ويوضح غليون هنا أن علينا أن نكف عن استخدام تأويل التراث كسلاح أيديولوجي أو سياسي، وهو الاستخدام الانتهازي والمصلحي المباشر، وأن ندرسه في ذاته، أي كثقافة وأنماط حلول مقدمة في كل عصر لمسائل محددة طرحها العصر، وأن نكشف عن معناه في عصره ذاته.

٧- أن الحداثة ليست قيماً أو مؤسسات نقبلها أو نرفضها كما نشاء، بل هي عملية مستمرة عندنا منذ قرنين، ومستمرة بالرغم منا، وليس المطروح على العرب الاختيار بينها وبين غيرها، وإنما المطروح هو رؤية وتحليل المشاكل التي تثيرها هذه الحداثة.

٨- أن أصل التخلف واللامعاصرة واللافاعلية لا ينبع من استمرار وجود وتأثير التراث علينا وعزله لنا عن غيرنا، وإنما من بقاء هذه الحداثة نفسها غريبة

ومغربة، وأداة تفكيك وتقسيم، وهنا يرى غليون أن الأصل في أزمة الهوية هو إخفاق الحداثة في تحقيق النهضة أو المعاصرة أو الفاعلية، بقدر ما بقيت هذه الحداثة نفيًا للذات.

من إحياء التراث إلى نقد العقل:

يؤكد غليون هنا على أنه ينبغي أن ندرك وأن نقبل فكرة أن التراث لا يتضمن حلولاً جاهزة ولا كلية ولا جزئية للعصر، وأن الحلول إنما تصوغها الجماعات في كل حقبة من التفكير في المشاكل التي تواجهها ولا تستمدّها من التراث أو الغير، وبمعنى ما فإنه إذا فقدت الجماعة كفافها من أجل إيجاد حلول جديدة لمشاكلها فقدت الحاجة إلى التراث والمرجع، وأفقدت التراث قيمته أيضًا.

ويعني غليون بأن علينا أن ندرك أن مسألة النهضة ليست معلقة على مسألة العقل ولا التراث ولا الثقافة، فإن لها شروطًا تاريخية واقتصادية واجتماعية متعددة، فلا تستطيع أمة أن تحقق نهضتها متى ما أرادت ذلك، وكيفما أرادت ذلك، وإنما لا بد أن تتوفر لها ظروف عالمية وعوامل داخلية كثيرة. وكما أن التراث لم يكن سببًا في تخلف العرب وتأخرهم، فهو ليس سببًا في تقدمهم، وما كان عاملاً من عوامل النهضة التاريخية الماضية ليس بالضرورة عاملاً في النهضة المقبلة.

ويصل غليون إلى أن المشكلة تكمن في الحداثة الثقافية ذاتها، الحداثة التي تعني العقل الذي وجهنا إلى أخذ ما أخذناه ونأخذه من هذه الحضارة، أو إلى ما اعتبرناه حتى الآن أساسًا لخروجنا من الوضعية الدونية التي وضعنا فيها صعود الغرب إلى مركز العالمية. وهكذا ينبغي - كما يعبر غليون - الخروج من نقد التراث إلى نقد العقل، عقل الحداثة وفكرها، حتى نفهم لماذا تحولت الثقافة إلى تراث، وكادت أن تتحول إلى ركام، غير قادرة على تحقيق وظائفها الأساسية في المجتمع، ولماذا أصبحت هي نفسها عقبة أمام المعاصرة وأمام الحضارة، وعندئذ سيكون سؤالنا:

لماذا أخفق العقل الحديث، عقلنا الحي، في تحقيق النهضة الثقافية؟ وتكون إذن المحاسبة للعقل (نظام تفكيرنا الراهن ونظرياتنا وإستراتيجياتنا التي تحدد غايات وأهدافاً جماعية في الثقافة والاجتماع معاً) لا للتراث.

الإبداع الثقافي:

ينتقد غليون هنا نظرية التكيف، والتي عنى بها تكيف تراثنا وثقافتنا، وحياتنا العربية عموماً، مع معطيات العصر، أي جعلها مماثلة لها، أو قريبة في مظاهرها أولاً، وفي وظائفها إذا أمكن ذلك ثانياً، من حياة المجتمعات العصرية. وذلك في مقابل نظرية الإبداع، تلك التي تعني أن لكل مشكلة جديدة حلاً جديداً، وأن الثقافة قادرة على تقديم هذه الحلول، وأن هذه الحلول ليست موجودة مسبقاً لا في التراث ولا في الحداثة أو العصر، وإنما لا بد من اختراعها حسب المعطيات والظروف الجديدة.

فالإبداع هنا يعني أن المستقبل ليس قائماً في الماضي، أي فيما تم إنجازه في الشرق القديم أو في الغرب الحديث، وإنما فيما ينطوي عليه العقل وتنطوي عليه الثقافة من قدرات وإمكانات إبداعية.

والتكيف يعني اختصاراً القبول بالوضع القائم، والاعتراف بشرعيته، والنظر إليه كأمر طبيعي ونهائي، وبالتالي الخضوع له ومحاولة التأقلم معه والحصول على شيء ما منه، وهذا هو منحى سياستنا الراهنة ومصدر التراجع والتقهر معاً. أما الإبداع فإنه يعبر عن رفض لشروط هذا التكيف وللوظائف الثانوية التي تناط بالمجتمعات النامية ولتحويلها في مجال الاقتصاد، كما في مجال السياسة والثقافة، إلى مورد للمواد الأولية المادية والبشرية، وإلى بياق في لعبة الصراع، كما يعبر غليون.

إبداع المبدع:

لبناء الثقافة المبدعة ينبغي فهم قوانين التغيير الثقافي، وهو ما يتعرض إليه هنا غليون، فيوضح أن بناء الثقافة يستدعي أن نغير نظرتنا إلى مفهومها، وأن نميز بين

الصراع السياسي - الأيديولوجي، وبين الحوار الفكري، فلا نجعل الثقافة أيديولوجية أو نجعل من الأيديولوجية السياسية ثقافة، فنلغي كل إمكانية للحوار العقلي الموضوعي.

ويوضح غليون أن بناء الثقافة يستدعي أن نكف عن تقليصها إلى وظيفة واحدة من وظائفها، ونمثل بها ونمسخها، ونفقر منابعها العقلية والروحية، ثم يلخص غليون هذه الوظائف بـ:

١- تمكين الفرد، بغض النظر عن موقعه الاجتماعي، من الاستفادة من المعلومات والمعارف الموجودة في بيئته وعصره لتحسين شروط حياته، ورفع قدرته على التحكم بوجوده. وإن نظام التعليم والعلم هو الذي يحقق هذه الوظيفة ويعبر عنها.

٢- تمكين الفرد والجماعة من التبادل والتواصل فيما بينهم.

٣- تمكين الأفراد من الإبداع، أي من رفض الامتثال، والبحث عند الضرورة، أو بشكل دائم عن حلول أصلية وجديدة للمسائل الطارئة.

٤- تمكين الأفراد من التماهي مع الجماعة، أي من تحقيق ذاتيتهم، وتعني الذاتية القدرة على بناء علاقات إيجابية مع الآخرين ومن خلاهم، مع الواقع والتاريخ والحضارة.

وينوه غليون إلى أن هذه الوظائف لا تتطور إلا إذا تطورت البنيات الاجتماعية التي أدت إلى وجودها والتي تتطابق معها. ثم يتطرق غليون بعد ذلك إلى العلاقة الثلاثية بين الوعي والواقع والثقافة، والتي من خلالها يمكن فهم آلية التجديد الثقافي.

وفي خاتمة الكتاب يتعرض غليون إلى تحرير العقل، ويوضح كيف أن مصير النهضة ليس معلقاً بإحياء التراث لوحده، ولا باستيعاب الحضارة لوحدها، وإنما بالاحتفاظ بهذا التناقض الحي بينهما، أي بهما معاً. بل إنه يعني - كما يقول غليون -

أن القدرة على الإبداع والابتكار والنهضة، مرتبطة بالسماح لهذا التناقض أن يستمر.

الآثار الثقافية للكتاب:

لا ريب أن مشروع برهان غليون (اغتيال العقل) يندرج ضمن حركة المراجعة النقدية التي شهدتها الفكر العربي المعاصر، فجاءت هذه الدراسة مسكونة بالأسئلة نفسها التي أرقت سائر المفكرين العرب، من قبيل: كيف حصل التعارض بين الأصالة والمعاصرة، أو بين المدنية العربية والحضارة الغربية الحديثة؟ وما أسس الانقسام في الوعي العربي الحديث؟ وما هي الحداثة وما علاقتها بالنهضة؟ وما هي الهوية وما علاقتها بالذاتية؟ وما علاقة النهضة بالهوية؟ وهل يقتضي الاحتفاظ بالهوية الانسحاب من العالم؟ وما معنى النهضة؟ ولماذا كان هناك تحديث ولم تكن هناك نهضة في العالم العربي؟ ولماذا فشلت كل محاولات امتلاك الحضارة الحديثة سواء أكان ذلك من أفق سلفي أم حداثي؟ وكيف السبيل إلى بلورة وعي متصلح مع ذاته؟ أي كيف نفهم العقل والعقلانية؟

وهكذا تنتظم جميع هذه الأسئلة في معنى واحد هو العودة إلى جذور الأزمة العربية، فما طبيعتها؟ وما حدودها الزمنية؟ وما مداها الحضاري؟

ومن ثم يمكن من خلال هذه الدراسة وعي الذات، وفهم القاعدة الروحية والعقلية التي ينطلق منها الوعي العربي الراهن ويتأسس عليها، بما فيه من وعي نظري وفلسفي، ومن وعي فردي وشعبي، ويكفي أن الوعي الذاتي بداية كل وعي ومبدأ كل ممارسة.. فصد الحداثة المضيق، والسلفية المفرقة، والتوفيقية السحرية، يطمح هذا الكتاب إلى أن يفتح للذاتية العربية باباً تطل منه على التاريخ وتبدعه في نفس الوقت الذي تؤسس فيه نفسها كذات مبدعة.

وهكذا فإن هذه الدراسة تأتي لتسد باباً مهماً وعظيماً في محيط الدراسات الفكرية العربية المعاصرة، وبالأخص في أزمة العقل العربي ومحنة الثقافة العربية.

الكتاب الرابع
قراءة في كتاب هشام شرابي
النقد الحضاري للمجتمع العربي
في نهاية القرن العشرين

oboi.kan.com

الكتاب الرابع

النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين

المؤلف : أ.د. هشام شرابي

تحليل وعرض د. حنان محمد عبد المجيد إبراهيم

تمهيد:

هشام شرابي ناقد اجتماعي وأستاذ أكاديمي تخصص في تاريخ الفكر الأوروبي، له عدة مؤلفات في الفلسفة والاجتماع والسياسة والأدب، (*) ساهم في إنشاء عدد من المؤسسات المعنية بالشئون العربية والفلسطينية لكونه فلسطينيًا يؤمن بالفكر القومي، حيث ولد بيافا عام ١٩٢٧ وعاش طفولته الأولى بين يافا وعكا، انضم شرابي إلى الحزب القومي الاشتراكي السوري في مرحلة مبكرة من حياته قبل تخرجه من الجامعة الأمريكية ببيروت عام ١٩٤٧، لكنه سرعان ما تخطى عن العمل الحزبي بعد إعدام مؤسس الحزب «انطوان سعادة» الذي كان بمثابة أب روحي له، وقد شكلت هذه الحادثة المأساة الأولى في حياته، ولم يمر وقت طويل حتى واجه شرابي المأساة الكبرى متمثلة في نكبة فلسطين، وبعد قيام الكيان الإسرائيلي اختار الغربية في أمريكا حيث هاجر إليها عام ١٩٥٠ وهناك أكمل دراسته العليا وحصل على الدكتوراه في التاريخ الحضاري من جامعة شيكاغو عام ١٩٥٩، مما أهله للقيام بالتدريس بجامعة جورج تاون أستاذًا لتاريخ الفكر الأوروبي.

(*) لهشام شرابي عدد من المؤلفات باللغتين العربية والإنجليزية أهمها: «المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل وأمريكا» و«المثقفون العرب والغرب» و«مقدمات لدراسة المجتمع العربي» و«الجمهر والرماد.. مذكرات مثقف عربي» و«البنية البطركية بحث في المجتمع العربي المعاصر» و«النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين» و«النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي».

منذ أن باشر شرابي عمله الأكاديمي بأمريكا أثر التزام الصمت تجاه القضايا السياسية ونأى بنفسه عن النشاطات السياسية، وخلال هذه المرحلة لم يكن يكتب إلا لأغراض أكاديمية بحثية، ولم يتحول عن هذا المسار إلا بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ التي أحدثت انقلاباً حاداً في مساره الفكري والسياسي، إذ بدأ يتحول عن الفكر الليبرالي ويتجه نحو الفكر اليساري فأعاد قراءة ماركس وفرويد بنظرة جديدة انعكست على مجمل أفكاره الاجتماعية والفلسفية والسياسية، كما انعكست على ممارسته حيث بدأ ينشط في مجال العمل السياسي الفلسطيني، مما جعله يفضل العودة إلى بيروت عام ١٩٧٠ حيث عمل في مركز الدراسات والتخطيط الفلسطيني، ونشر أول مؤلفاته السياسية: «المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل وأمريكا»، وخلال هذه الفترة طغت السياسة على نشاطه الفكري حتى قيام الحرب الأهلية في بيروت عام ١٩٧٥، الأمر الذي اضطره للعودة مرة ثانية إلى أمريكا ليوصل عمله في جامعة جورج تاون لكنه لم يعد مرة أخرى إلى صمته الأول بل واصل اهتمامه بالنشاط السياسي الداعم للمقاومة الفلسطينية (*).

اتسم هشام شرابي بتقلبه الأيديولوجي الشديد والمتعاقب وتأرجحه بين المذاهب الفكرية المتعارضة، حيث تأثر تأثراً كبيراً في مطلع شبابه بـ «أنطوان سعادة» وأسرته شخصيته الكارزمية وتعلق بأفكاره القومية العروبية، ومن ثم كان يجب أن ينعت نفسه بالمتقف العربي، وظل شرابي يعلن التزامه بالفكر القومي حتى أخريات حياته، وبالرغم من ذلك كانت كتاباته الأولى تجسيدا واضحا للفكر الليبرالي الداعي إلى التنافس الحر والديمقراطية والرأسمالية، إلا أنه تخلى عن هذا الفكر

(*) أسس هشام شرابي مركزاً للدراسات العربية المعاصرة في جامعة جورج تاون، وفي عام ١٩٧٩ أنشأ المؤسسة الثقافية للعرب الأمريكيين، ثم أنشأ مركز التحليل السياسي عن فلسطين في العاصمة واشنطن عام ١٩٩٠، كما أنشأ مؤسسة خيرية أطلق عليها «صندوق القدس» بغرض توفير المنح الدراسية للطلاب والدارسين الفلسطينيين.

وانقلب عليه بعد مراجعة جعلته يقرأ ماركس من جديد ويتجه نحو الفكر الماركسي الجديد، وتطورت أفكاره بعد ذلك ليتبنى الفكر البنيوي والتفكيكي متأثراً بتصورات مفكري ما بعد الحداثة أمثال ميشيل فوكو وجاك دريدا ورولان بارت وجوليا كريستيفا وغيرهم، وقد كان لهذا الثقل الفكري الحاد أثره الواضح على إنتاجه الفكري مما وسمه في بعض الأحيان بالتناقض وعدم التناسق والغموض في بعض جوانبه. لكنه رغم ذلك اعتُبر واحداً من جيل الرواد الذين صاغوا الخطاب الثقافي العربي النقدي المعاصر، ومن ثم تأثر به بعض المثقفين العرب حيث نقل إليهم الرؤى المختلفة للفكر الغربي وتحليله لأزمة المجتمعات العربية ونقده للحياة الاجتماعية العربية، ولذلك ذهب بعض المحللين أنه كان الشارح الأكبر أو أستاذ الجيل بالنسبة لعدد غير قليل من المثقفين العرب المعاصرين^(١).

سيطرت على أفكار شرابي عدة قضايا مركزية ملحة كان يعيد عرضها في معظم كتاباته، عكست هذه القضايا ملامح التجربة الذاتية لشرابي كفلسطيني فقد وطنه وكره الاستعمار والتبعية، ومغترب نبذه الوطن العربي البديل ومهاجر منعه الهاجس القومي العروبي من أن يكون أمريكياً خالصاً، لذلك ظهرت قضية الاستعمار والعلاقة بين العرب والغرب كقضية محورية في كتابات شرابي، وتمسك بنقد النظام الأبوي والدفاع عن العقلانية والحرية كوسائل نقد تعمل على تجاوز الواقع المتخلف إلى واقع أفضل واعتمد على مفهوم الأبوية كمفهوم مركزي في بناء منهجه التحليلي النقدي، كما شكلت قضية اللغة وأثرها في الحياة الاجتماعية قضية محورية ربطها بمفهوم السلطة الأبوية، ومن جهة أخرى أبدى شرابي اهتماماً خاصاً بقضية تحرير المرأة كقضية سياسية تعني المجتمع برمته.

(١) عادل بن زيد الطريفي: أستاذ كليتون في ذكرى رحيل هشام شرابي، (مقال) جريدة الرياض،

<http://www.alriyadh.com/file417.html?&page=132006/1/18>

النقد الحضاري ومناهضة الفكر الديني:

في مؤلفه «النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين» سعى هشام شرابي إلى صياغة منهج تحليلي نقدي يتناول المجتمع التاريخي والاجتماعي العربي، حيث ذهب إلى أن المنهج الحضاري النقدي الحديث يُمكنه من الوصول إلى آليات لمعالجة أسباب الأزمة الاجتماعية والفكرية والسياسية التي يعانيها المجتمع العربي على حد قوله، وبذلك تركز كتابه حول قضية مركزية شغلت اهتمامه تتمحور حول البحث عن الأسباب الكامنة وراء العجز العربي عن إحداث التغير المطلوب، وأسس شرابي بحثه النقدي على فرضية نظرية فحواها أن (عقم الأيديولوجيات المتحجرة وعجز الأحزاب والقيادات الثورية عن إحداث التغير أدى إلى الهروب نحو الماضي واللجوء إلى الغيبات الدينية للتحرر من الوضع الراهن وآلامه).

ولعل هذه الفرضية التي تعبر عن رؤية شديدة التعميم تكشف عن توجهات شرابي العلمانية المعارضة للفكر الديني بوجه عام، الأمر الذي يتضح في حرصه على التأكيد أن حركة النقد الحضاري التي يتبناها تهدف إلى استعادة العقلانية وتناقض أيديولوجية الفكر الثوري القديم كما تناقض ما أسماه الفكر الأصولي النامي، وهو يصرح بأن حركة النقد الحضاري ذات نزعة علمانية ترمي إلى فصل ما هو اجتماعي وسياسي محسوس عما هو روحي وسمائي ومجرد، وبهذا أعرب شرابي بوضوح عن تبنيه للرؤية العلمانية الغربية محاولاً فرضها على المجتمعات العربية الإسلامية متجاهلاً الخصوصية التي يتميز بها الإسلام كدين يحدد نظرة الإنسان للحياة والكون والوجود كما يحدد علاقته بذاته وبالخالق وبالمجتمع مما يجعله ديناً يتصل بشئون الدنيا وينظم العلاقات الإنسانية، وهذا يعني أن فصل الاجتماعي عن الروحي والسمائي يتعارض مع جوهر الإسلام ومبادئه ومقاصده.

انطلاقاً من فكرة النقد الحضاري الحديث، ألح شرابي على مناهضة الفكر الديني

رافضاً أن يكون تغيير الواقع العربي مرتكزاً على رؤية دينية، حيث رأى أن الوعي النقدي الحديث لا يمكن أن يرتكز على قاعدة واحدة أو أن ينبثق من فكر واحد أو نظرية واحدة، وذهب إلى ضرورة أن ينبع الوعي النقدي من أطراف وحركات فكرية متعددة ذات أبعاد مختلفة، لكنه عارض فكرة الخلاص الاجتماعي عن طريق العودة إلى التراث أو الدين، مقررًا أن هذه الفكرة في صميمها فكرة سلطوية فوقية وقمعية، وإذا نجحت فإنها تقوم على شكل من أشكال الفكر الأبوي المسيطر.

ويبدو أن شرابي بعد أن أتاح الفرصة لمختلف النظريات والقواعد الفكرية للمشاركة في تشكيل مرتكزات أساسية للوعي النقدي، عاد فاستثنى القاعدة الدينية كواحدة من هذه المرتكزات القادرة على خلق الفكر النقدي الصحيح الذي لا يقوم حسبها يذهب إلا على الحرية والمساواة والديمقراطية والانفتاح الفكري والتعددية الفكرية، ونبذ الشمولية والفوقية الأبوية السلطوية، وربما يشير ذلك إلى اعتقاد شرابي في تعارض الفكر الديني مع قيم الحرية والمساواة والانفتاح الفكري، وهذا ما نلمسه في ادعائه أن السلطة الأبوية لا تتمثل فقط في السلطة السياسية، ولكنها تتمثل أيضًا فيما أسماه السلطة الدينية والتيار الأصولي، وبهذا برر شرابي دعوته لنبد الدين كمرتكز للخلاص الاجتماعي استنادًا إلى افتراضات شديدة التعميم تعوزوها الأدلة العلمية والواقعية.

يظهر ذلك بجلاء في قول شرابي: «إن المتدينين القائلين بالحل الديني للأزمة الحاضرة لا يملكون بمجرد هذا الادعاء حق تمثيل المؤسسة الدينية أو حق التكلم باسم الحقيقة الدينية، فالدين الإسلامي ليس حكرًا على فئة من المسلمين تملك فيه حق التفسير والتأويل دون فئة أخرى من المسلمين... الدين ملك كل مسلم آمن بالله ورسوله.. من هنا يجب اعتبار الحركات الدينية الأصولية حركات سياسية تسعى باسم الدين إلى التوصل إلى أهداف سياسية...»، وإذا ما تأملنا هذا النص،

فأول ما يلفت الانتباه أنه يستخدم أسلوباً مراوِغاً ويميل إلى التعميم الشديد، فهو لا يوضح بدقة ملامح الحركات التي يسميها «الدينية الأصولية»، ولا يميز بين تيارات الفكر الديني برغم اختلافها، وبغض النظر عن هذا التعميم الذي ربما يكون مقصوداً ويكشف عن توجه معادي للفكرة الدينية بوجه عام، فما يثير الانتباه أنه عرض لنصف الحقيقة حين اكتفى بالقول إن التفسير والتأويل ليس حكرًا على فئة من المسلمين دون أخرى، وسكت عما يجب قوله من وجود ضوابط للاجتهاد والتفكير يجب أن يلتزم بها كل من يقوم بمسئولية التأويل، وهنا تكمن خطورة موقفه إذ يبدو قوله صحيحًا في ظاهره، إذا ما أقررنا بأن الإسلام ليس فيه كهنوت يجعل العلم حكرًا على فئة تتحكم في مصائر العباد، لكن ذلك لا يعني أن يكون التأويل مشاعًا بين عامة المسلمين دون أن يخضع للضوابط الفقهية بحجة أن الدين ملك كل مسلم آمن بالله ورسوله، فهذا يخالف مبدأ الاختصاص الذي أقره القرآن في قول الله تعالى: ﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٤٣]، وعلى ذلك يمكن اعتبار قول شرابي مضللًا إلى حد كبير، خصوصًا أنه يفترض أن القائلين بالعودة إلى الدين كملاذ ومركز للخلاص الاجتماعي يدعون احتكار الإسلام، دون أن يقدم حجة تثبت قوله.

علاوة على ذلك فإن حكمه على أنصار الحل الديني بأنهم مجرد حركات سياسية تسعى لتحقيق أهداف سياسية، لا يبرر استثنائهم من حقهم في أن يشكلوا مرتكزًا للخلاص الاجتماعي في إطار مبدأ التعددية الفكرية الذي ينادي به شرابي نفسه، فمن المفترض أنه في إطار التعددية والانفتاح الفكري يحق لكل الاتجاهات الفكرية أن تتقدم الساحة الاجتماعية والسياسية، كما يحق للحركة النقدية التي يتبناها شرابي أن تجابه الحركة الدينية بالحجة والمنطق من كل المنطلقات، أما قول شرابي إن (من واجب المجابهة النقدية الصحيحة أن تتجنب معالجة الحركات

الأصولية من المنطلق الديني الذي يعتمد المفاهيم اللاهوتية والمقولات الدينية، وأن تصر على المنطق الفعلي التحليل وعلى السياسة الواقعية المحسوسة) فهو أمر يتناقض مع ما يؤمن به من الحرية الفكرية وحق الاختلاف الفكري، وهكذا يبدو إصراره على تجنب الجدل حول النصوص المقدسة ومناداته بالامتناع عن محاولات التوفيق بين الحقائق الدينية وبين اكتشافات العلم الحديث بحجة أن ذلك لن يؤدي بحركة النقد الحديث إلا إلى الاستسلام، بمثابة اعتراف صريح بضعف موقفه النقدي وعدم قدرته على مواجهة الفكر الديني.

التحرر اللغوي والانتقال من النظام الأبوي إلى نظام الحداثة:

من أهم ما طرحه شرابي في هذا المؤلف فكرته القائلة أن المجتمعات العربية في حاجة إلى تغيير جذري للانتقال الشامل من النظام الأبوي بنمطيه: النظام الأبوي المحافظ والنظام الأبوي المستحدث إلى نظام الحداثة، وهنا يشدد شرابي على أن هذا الانتقال يجب أن يكون على جميع الأصعدة (السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية)، لكنه عبر عن اعتقاده أن هذه العملية غاية في التعقيد، وبذلك صاغ شرابي رؤيته حول النظام الأبوي كإطار نظري نقدي يسهم في تشخيص الواقع العربي، لكنه لم يتمكن من استخدام هذا الإطار النظري لاقتراح آليات محددة لإحداث التغيير الجذري المنشود، وعلى الرغم من استخدامه (النقد الحضاري) كأداة منهجية تُسلط الضوء على الواقع وتحاول تلمّس العوامل والأسباب الظاهرة والكامنة لحالة التخلف العربي، إلا أنه لم يحدد سبل الممارسة الملائمة لقيادة حركة اجتماعية تغييرية، حيث زعم أنه لا يمكن مجابهة الواقع العربي من داخله، أو من خلال إطاره الفكري والسياسي ومن خلال لغته التقليدية، فالمجابهة في تصوره (لا تحدث إلا بالخروج عن الأطر الأبوية وباستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة، وبذلك يمكن خلخلة الفكر المهيمن وإقامة أسس وعي جديد).

قام شرابي بتوظيف مفهوم النظام الأبوي أو البطركي - وهو مفهوم يستند إلى مرجعية غربية في الأساس - لفهم وتحليل العلاقات الاجتماعية وأنماط الممارسات السياسية والبنية الثقافية في المجتمعات العربية، معتبراً أن هذا المفهوم قادرٌ على تفسير مكان من التخلف والعجز العربي، وتأسيساً على هذا النموذج النظري تعامل شرابي مع المجتمعات العربية المختلفة بوصفها مجتمعاً واحداً، ورغم أنه حدد تعريفاً إجرائياً لمفهوم الأبوية استمد أهم عناصره من خبراته الأسرية وتجاربه الحياتية المباشرة، إلا أنه توصل إلى نتائج نظرية غاية في التعميم، فجاء تفسيره للواقع العربي مشابهاً للتصور الاستشراقي الاستعلائي الذي وسم المجتمعات غير الغربية بالجمود والتحجر وعدم القدرة على التغيير من الداخل لتبرير الهيمنة الاستعمارية على المجتمعات الشرقية، ومن الغريب أن يتبنى شرابي هذه الرؤية الاستشراقية التي قادت إلى أحكام غير دقيقة، خصوصاً فيما يخص اللغة العربية الفصحى التي وسمها بالتحجر، كما حكم على الفكر العربي بالجمود والعقول العربية بالتسلط، ومن ثم انتهى إلى أن الواقع العربي أبوي خائق يرفض كل تغيير في اللغة والفكر، حيث يعتقد أن اللغة والفكر انعكاسٌ للواقع الثقافي الاجتماعي النفسي، وهنا يبدو شرابي شديد التحامل على اللغة العربية الفصحى حيث يطلق عليها «اللغة الأبوية الفصحى» ويلقي عليها مسؤولية تخلف المجتمعات العربية، ويتهمها بالهيمنة وغُلّ الفكر وشل التعبير الذاتي، ويزعم أنها لغة ترفض أن تكون أداة طيعة للوعي الذاتي لأنها كما يقول تصر على الكلام من خلال الفرد الناطق أو الكاتب لا بذاته، وهي غير قادرة على استيعاب المعرفة العلمية والتعبير عنها بتفاصيلها الدقيقة.

واستناداً إلى هذه الادعاءات رأى هشام شرابي أن الانعتاق الفكري يرتبط عضوياً بالتححر اللغوي، وبهذه المقولة مهد ل طرح رؤيته حول ضرورة إيجاد ما أسماه «لغة الحداثة الجديدة غير المألوفة» لاستخدامها في الكتابة النقدية، حيث يعتقد أن

اللغة النقدية الجديدة تقدم مفاهيم جديدة تعجز اللغة التقليدية عن تقديمها من خلال ترجمة المقولات والمفاهيم الفكرية الأجنبية وإدماجها في النص النقدي، وقد أكد شرابي على أهمية التحرر اللغوي في الكتابة النقدية، كما دعا إلى التحرر من شكل القراءة التقليدية التي تحددها التقنية الأبوية وثقافتها المهيمنة، وذهب إلى أن المطلوب من القارئ في إطار الفكر النقدي الحديث أن يتثقف تثقيفًا جديدًا في القراءة ليصبح قادرًا على القراءة النقدية الواعية، وأن يتجاوز أسلوب القراءة السمعية الساكنة ليدخل في القراءة المشاركة الفاعلة التي تثبت قاعدة الحوار الديموقراطي، وبذلك يتحول النص من خطاب مغلق مُمل من فوق لا قدر لأحد على تفسيره (إلا أصحاب المعرفة والعلم) ليصبح نافذة مفتوحة على فضاء الفكر الواسع. وهكذا رأى شرابي أن ترجمة المفاهيم الغربية ونقل المقولات الفكرية الأجنبية تمهد لعملية التحرر اللغوي والانعتاق الفكري، ومن ثم تفضي إلى التحرر من النظام الأبوي المهيمن.

مثل هذا التصور يحمل في طياته بعض التناقضات، فلا يختلف اثنان على أن نقل المعرفة والأفكار دون إبداع وخلق تعيق التحرر الفكري وتعمق التبعية الفكرية والاستلاب الثقافي، وربما تنبه شرابي إلى هذه النقطة وحاول الخروج من هذا المأزق فبادر بالسؤال: «ألا نبقى إذا قنعنا بالترجمة الحرفية، حيث نحن، تحت هيمنة فكر آخر؟» وكان من المفترض أن يجيب على هذا السؤال بالإيجاب لكنه انتهى إلى النفي، مدعيًا أن التحرر مما أسماه الفكر الأبوي والدخول في وعي فكري آخر - يقصد الفكر الغربي - هو سبيل التحرر الفكري، وأن شرط قيام فكرٍ عربي مستقل هو إرجاع الفكر إلى أصوله الخارجية، وأن عملية الخروج من الفكر الأبوي لا يتم إلا من خلال لغة أجنبية نتقنها إتقانًا تامًا ومن ثم بواسطة لغة عربية حديثة نضع أسسها الجديدة، وهذه اللغة الحديثة في رأيه بإمكانها إطلاق الوعي الذاتي واستيعاب الفكر الحديث.

ومن الواضح أن شرابي صاغ تصوره النقدي حول الفصحى بالاعتباس من مقولات غربية ترتبط بالفكر البنيوي، وهذا ما يكشف عنه استخدامه لمفهوم «الفرد الناطق» في نقده للفصحى مما يجعلها في رأيه تمنع الوعي الذاتي للقارئ، وبالتالي ترفض استيعاب الفكر الحديث، وهو كلام بادي التأثير بنظرية (موت المؤلف) البنيوية التي طرحها «رولان بارت» والتي جعلت النص مكتفياً بذاته معزولاً عن قائله وجعلته ملكاً لوعي القارئ ومستباحاً للوعي العام الذاتي لدى كل قارئ ناقد، وهو ما ينسحب على كل نص حتى لو كان مقدساً، ومن ثم يمهد لرفض فكرة وجود معنى نهائي أو مقدس لأي نص بما في ذلك القرآن الكريم والسنة النبوية.

الخطاب النقدي الحضاري في مقابل الخطاب الديني:

طبقاً لهشام شرابي، يعد المقال النقدي الحضاري هو الخطاب السائد في الغرب، بينما يهيمن الخطاب الأصولي الديني في المجتمع العربي، ويعتقد شرابي أنه بعد سقوط النظام الليبرالي - خاصة في مصر - وانحيار الخطاب القومي الوحدوي أحدث فراغاً أيديولوجياً ملأه المقال الأصولي الديني، وهو المقال الوحيد الذي بات قادراً على فرض نفسه بلجوه إلى الشرعية الدينية والشعارات الإسلامية نفسها التي تعتمد عليها السلطة أساساً لشرعيتها، ويزعم شرابي أن ثمة حركة يصفها بالأصولية الإسلامية تمكنت من تحريك القطاعات الشعبية الواسعة ومن جذب جزء من القطاعات المثقفة التي تنازلت عن انتماءاتها الحزبية السابقة، حيث استخدمت الإسلام كوسيلة عملية لاختراق الحواجز التي تقيمها السلطة السياسية لحماية نظامها وتبرير قمعها للأحزاب السياسية، وفي المقابل وقفت الحركة النقدية الحديثة لتجابه قمع السلطة السياسية، كما تجابه أيضاً عداء الحركة الأصولية والقطاعات الجماهيرية الواسعة السائرة في ركابها من خلال ما أسماه بالخطاب الثوري.

بذلك صنف شرابي الخطابات أو المقالات الموجهة للقارئ العربي إلى صنفين

متقابلين: الصنف الأول يتمثل في خطابات تقليدية لا ثورية مهيمنة يصدر بعضها عن السلطة السياسية وبعضها الآخر يصدر عن حركة دينية أصولية، ويتمثل الصنف الثاني في الخطاب الثوري النقدي الحديث، وعلى هذا الأساس قرر شرابي أن قدرة الحركة الأصولية على جذب الجماهير وبعض المثقفين ترجع إلى استخدامها المقال الأبوي التقليدي الذي يعد أقرب إلى الوعي العام وثقافته التقليدية من المقال النقدي الحديث، وطبقاً لتصوير شرابي يتميز المقال الأبوي التقليدي بخصائص محافظة تجعله يركز اهتمامه على الكلمة (الرمز) لا على المعنى، أي يركز على الدال لا على المدلول، ومن ثم يثير العاطفة ويخدر الشعور ولا يتطلب مجهوداً فكرياً كالذي يتطلبه الوعي الذاتي، وهذا في رأي شرابي يناسب مستوى القراءة الناعسة (اللاواعية) التقليدية التي تتقنها الجماهير العربية، ويعبر عن عقلية ثقافية تقليدية منبثقة من أرضية اجتماعية محددة تضم نظاماً فكرياً يرفض التغيير ولا يقبل إلا ما ينسجم مع قيمه وأهدافه ومعانيه.

بذلك ألقى شرابي باللائمة على النظام الاجتماعي العربي، وحمل العقلية الثقافية العربية مسؤولية فشل الخطاب العلماني في التأثير على الجماهير العريضة في المجتمعات العربية، فالخطأ ليس في الخطاب العلماني ذاته بل في العقلية العربية اللاواعية التي تميل إلى الخمول والاستدلال العاطفي، والثقافة العربية تتسم بالتحجر وعدم قبول التغيير، لذلك جذبها الخطاب الأصولي الديني، ولم تستجب للخطاب النقدي الحديث... هكذا طرح شرابي القضية، لكنه عاد فألقى بالمسؤولية على المثقفين الذين تخلوا عن الثورة خصوصاً بعد هزيمة حرب ١٩٦٧، ومن ثم ادعى أن فشل «الثورة» إضافة إلى فشل الموقف النقدي العلماني أدى إلى ثلاثة أنواع من المواقف: الأول موقف اليأس والتخلي عن السياسة، والثاني موقف الشك إزاء الفكر العلماني والتوجه نحو التراث والدين، أما الموقف الثالث فهو موقف

الانتهازية والمصلحة الذاتية والتخلي عن السياسة والتراث معًا.

هنا يسقط شرابي في مغالطة تاريخية كبيرة حين ادعى أن التوجه نحو الدين كان رد فعل لفشل الثورة، وخلافًا لهذا الادعاء تؤكد الوقائع التاريخية أن التوجه الديني هو الذي قاد الثورة العربية في بواكيرها، حيث نشأت في أحضان اليقظة الإسلامية وتبلورت بجهود رجال الإحياء الديني أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وعبد القادر الجزائري وعبد الحميد بن باديس وغيرهم من قادة الإصلاح الثوري، وهؤلاء جميعًا قدموا خطابًا ثوريًا نقديًا إسلاميًا يعتمد على مرجعية قرآنية عارضت الفكر العلماني الغربي الداعم للقوى الاستعمارية، وهذا ما يؤكد خطأ التصور الذي طرحه شرابي الذي قدم حركة الإحياء الديني بوصفها انعكاسًا لمواقف يائسة ومتهربة.

وبرغم هذه المغالطة التاريخية التي أسس عليها شرابي تحليله لظاهرة تراجع الخطاب العلماني أمام تنامي الإحياء الإسلامي، إلا أنه استدل منها أن الخطاب العلماني لم ينهر كليًا، بل ظل كامنًا في صميم البنية الاجتماعية وما لبث أن ظهر بأشكال سياسية وفكرية غير متوقعة، حيث بدأ الخطاب العلماني الجديد في الصعود مرة أخرى مع مطلع الثمانينيات في شكل جديد، وأخذ يتبلور في أعماق الوعي الاجتماعي، ومن هنا انبثق الخطاب الثوري الجديد على شكل خطاب نقدي حضاري يرفض الشرعيات المطلقة ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشاملة ويصر على الاختلاف السياسي والتعددية الفكرية وحقوق الإنسان والحريات الديمقراطية وقضية المرأة، ويذهب شرابي أنه خطاب جذري لا يقبل اللاهوتيات الساذجة بما فيها الماركسية الأرثوذكسية التقليدية، ويعتبره تعبيرًا خلاقًا يتعامل مع إيجابيات الواقع السياسي والاجتماعي ويحلل إمكاناته واتجاهاته في ظروفه المحددة من خلال قيم وأهداف عملية قابلة للتحقيق.

هنا يمكن أن نثير تساؤلاً مهماً، إذا كان الخطاب النقدي الحضاري يتميز بهذه الفاعلية الاجتماعية والسياسية التي يصفها شرابي، فلماذا لم يتقدم الساحة الثقافية بعد أن أوشك أن يكمل جيلاً كاملاً طبقاً لتقديرات شرابي نفسه التي أرخت لبدء صعود هذا الخطاب منذ مطلع ثمانينيات القرن العشرين؟ لكن المشهد العربي ينطق بخلاف ما بشر به شرابي من تصاعد الخطاب العلماني في الثمانينيات، إذ شهدت هذه الفترة نموّاً للحركة الثورية الإسلامية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، كما شهدت تنامي خطابٍ ثوري جديد، ولم يكن ماركسياً أو ليبرالياً، ولم يكن بنوياً ولا تفكيكياً، بل كان خطاباً إسلامياً لا ينطلق من مجرد شعارات ونظريات مجردة، وقد كان هذا الخطاب الأكثر تأثيراً على المستوى الجماهيري، حيث قدم مواقف عملية سعت لمجابهة الهيمنة الغربية من أجل استعادة الوعي الإسلامي في المجتمعات العربية.

معرفة الذات من خلال الآخر والخلص من الثقافة الغربية المهيمنة:

أراد شرابي أن يتحرر من الخطاب الغربي العولمي، ويبدو أنه قد صدمه النظام الرأسمالي العالمي وثقافته المهيمنة فاتجه نحو نقد النمط الأكاديمي الغربي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وحاول تحليل النمط الغربي باستخدام الوعي العلماني الجديد؛ من خلال قراءة نقدية لعدد من النصوص العلمية الغربية في التاريخ والأنثروبولوجي وعلم الاجتماع وعلم النفس، واختار مجموعة من الدراسات لعدد من المفكرين الغربيين هم: أندرية سرفيه، ورفائيل بتاي، وكارلتون كون، وكليفورد جيرتز، وجوستاف فون جرونباوم، وبرنارد لويس.

ارتكزت قراءته النقدية لأعمال هؤلاء المفكرين على فكرة أراد أن يؤكد عليها، مضمونها أن المعرفة التاريخية والاجتماعية والثقافية... إلخ التي اكتسبها العرب عن أنفسهم في العصر الحديث، إنما هي بمعظمها معرفة أوروبية أو غربية الأصل، نقلت إليهم بواسطة العلوم الاجتماعية والإنسانية التي أنتجها عصر التنوير

الأوروبي وصاغتها المدارس الفكرية المختلفة في القرن التاسع عشر، وبالتالي فالمعرفة التي يملكها العرب المعاصرون عن أنفسهم ليست معرفة ذاتية بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هي معرفة وساطية منقولة عن الغرب، ولهذا تعاني هذه المعرفة من الأزمة الفكرية ذاتها التي يعانيها الفكر الغربي.

حاول شرابي أن يبرهن على صدق مقاله حول «معرفة الذات الوساطية المنقولة» من خلال عرضه المختصر لعدد من مقولات المستشرقين والمفكرين الغربيين، وانتقد الصورة الذهنية المغلوطة عن العرب المنقولة عن الفكر الغربي، وأراد تأكيد أن المنظور العلمي الغربي إزاء معرفة الآخر اللاغربي لم يكن موضوعياً بدرجة كبيرة، وإنما عبر عن اتجاهات ومعتقدات ومصالح خفية لا شعورية، لكنه أثر بدرجة كبيرة على معرفتنا لذاتنا ومعرفتنا لتاريخنا ومجتمعنا في القرن العشرين حيث استندت العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم الثالث كلها في العصر الحديث على النظرة العلمية الغربية، وهذا ما يفسر الرفض المطلق للغرب عند الأصوليين وإصرارهم على العودة إلى الدين والتراث لاستعادة الهوية الأصلية من خلال معرفة تراثية مستقلة عن كل الأطر والمفاهيم الأجنبية.

يبدو، حقيقة، أن شرابي قدم صورة صادقة لمشكلة واقعية غاية في الأهمية؛ مشكلة العلاقة مع الغرب وهي مشكلة معقدة ومركبة، لكنه اختزلها بشكل كبير، ثم انتهى إلى أن التوجه نحو العودة إلى الدين والتراث جاء كرد فعل للتحيز الغربي وتزييف التاريخ العربي، والأهم من ذلك أنه انتقد المنظور التراثي الأصولي بوصفه عاجزاً عن نقد المنظور العلمي الغربي (النمط السائد في المدارس ومعاهد الوطن العربي) وعاجزاً عن التخلص من هيمنته، وذهب إلى أن الحركة النقدية الحديثة التي حاولت تجاوز الاتجاهين الغربي والأصولي وإقامة موقف فكري مستقل يرمي إلى النقد العلماني الجديد هي الحركة البديلة التي باستطاعتها القيام بهذه المهمة.

قدم شرابي الحركة النقدية الحديثة بوصفها حركة ذات خطٍّ فكريٍّ واحد ينسجم في أسلوبه النقدي، رغم اختلاف اتجاهاتها الكبرى، حيث قسمها إلى خمسة اتجاهات: الماركسي، والفرويدي، والبنوي، والتفكيكي، والنسائي، ويعتقد أنها تتحد في الهدف الفكري والسياسي، وتقف في خندق واحد إزاء السلطة المهيمنة كما تعمل على التخلص من سيطرة نماذج الفكر الديني الأصولي ونماذج الفكر الأبوي والأبوي الحديث في آن واحد، ويصف شرابي هذه الحركة بأنها ذات موقف فكري مستقل، ودافع عنها باعتبارها الحركة الوحيدة التي تقف في وجه المعرفة المنقولة أو المستوردة، لكنه من ناحية أخرى، يقر بأنها (حركة النقاد العرب الطليعيين الذين تأثروا بالحركة النقدية في الغرب)، كما أنه في معرض نقده لهذه الحركة يشير إلى أنها اعتمدت في أسلوبها ومنهجها ومفاهيمها على المعرفة الغربية حيث يقول: (شئنا أم أبينا هذا الفكر العلماني الناقد يستمد مفاهيمه ومصطلحاته وأبعاده من التجربة الأوروبية للحدثة بمفهومها الشامل)، وبهذا يتناقض شرابي في وصفه لخصائص الحركة النقدية العربية تناقضاً يشكك في صدق حكمه على هذه الحركة.

الملفت للنظر أن شرابي جمع مقولات مجتزئة لمفكرين عرب يمثلون النموذج النقدي الحديث - حسب رؤيته - ومعظمهم من خريجي الجامعات والمعاهد الغربية مثل أدونيس، وعبد الله العروي وعابد الجابري، وهشام جعيط، ومحمد أركون، وطيب تيزيني، ومصطفى صفوان، وعبد الكبير الخطيبي، ونوال السعداوي، وفاطمة المريني، وخالدة سعيد، وبعد أن ألقى الضوء على بعض المقولات الفكرية المتناثرة لهؤلاء المفكرين كان عليه أن يستخلص الملامح العامة التي تجمع بينهم، بما ثبت أنهم يشكلون حركة فكرية موحدة لها مشروعاها المحدد على مستوى الفكر والواقع، لكنه لم يستطع فعل ذلك، حيث انتهى إلى توجيه النقد لهم جميعاً موضعاً أنهم (حاولوا تفكيك اللغة المهيمنة وأسلوبها التعبيري، غير أن ذلك غير كاف

لصياغة الخطاب العلماني النقدي القادر على مجابهة الخطاب الأبوي المهيمن وتجاوزه.. فمجرد نقد الفكر المسيطر لا يؤدي إلى مشروع النقد الجذري، بل أن ما يتطلبه هذا المشروع إحداث تغيير أساسي في اتجاهات هذا الفكر والموضوعات والإشكالات التي يتناولها ويركز عليه)، وبهذا نجد أن شرابي يناقض نفسه مرة أخرى حيث يؤيد انتقاده السابق أن ما أنتجه النقاد العرب لا يرقى إلى مستوى الحركة لكونهم لا يمتلكون مشروعاً نقدياً متكاملًا يهدف إلى تغيير الفكر المسيطر.

الحداثة بين عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع:

أقر شرابي بفشل الحركة العلمانية الحديثة في محاولاتها اختراق الفكر السائد في المجتمعات العربية، واعترف ضمناً بفشل الحركة النقدية العلمانية الجديدة في التأثير على الوعي الجماهيري، غير أنه أصر على أن النموذج النقدي العلماني الحديث هو الأمل لإحداث التغيير في المجتمعات العربية، وقد طرح شرابي بوضوح منطلقات التغيير نحو المجتمع الحر الحديث في اتجاهين يراهما مترابطين: الاتجاه العقلاني، والاتجاه العلماني، حيث حدد المطلب الأساسي لعملية التغيير في عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع، وهذا هو معنى الحداثة في رأيه، فالحديث هو الجديد والطلائعي، غير أن الحديث ليس هروباً من الحاضر بل تأكيداً له، فالإبداع والخلق لا يحدثان إلا في اللحظة الحاضرة، والحاضر هو أرض المستقبل وهدفه.

هنا يجب أن نتوقف عند موقف شرابي من التراث، فهو يصرح بضرورة الحفاظ على التراث، لكن إلى أي حد يلتزم بالمحافظة على التراث؟ يقول شرابي: (إن التراث الذي ينبغي دراسته والحفاظ على إنجازاته هو التراث الذي صنعه الأجيال الثلاثة أو الأربعة الماضية)، وبهذا يستبعد العودة إلى التراث الإسلامي باعتباره تراثاً عتيقاً يعود بنا مئات السنين إلى الوراء، وهذا في رأيه لن يؤدي إلا إلى الشلل وتعثر العمل الفعلي وهيمنة الخطابات الغيبية، ثم يصف الذين لجأوا إلى التراث والدين بمن

فقدوا الأمل بالحاضر والمستقبل فتخلوا عن ثقتهم بالتاريخ والتغيير.

وطبقاً لشرابي، فإن التغيير مشروطٌ بتفكيك البنية الاجتماعية والسياسية من الداخل، بمعنى تفكيك النظام الأبوي وتعريته أيديولوجيًا وتفتيته سياسيًا من الداخل والخارج، وهذا يستلزم في رأيه تفكيك الفكر الذكوري، وإعادة النظر في معنى الفرد والإنسان لا كمفردات تعني رجلًا أو ذكرًا بل كمفاهيم إنسانية تدل على طبيعة الرجل وعلى طبيعة المرأة، على عقل الرجل وعلى عقل المرأة، على مكانة الرجل وعلى مكانة المرأة، بحيث يتم تجاوز الانفصام المعنوي والفكري والحياتي وما يلحق به من انفصامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع، ويعتبر شرابي أن هذه الخطوة تمكن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي تابع عاجز إلى مجتمع حر حديث.

النقد الحضاري للمجتمع العربي في الميزان:

جُلّ ما أراد هشام شرابي تأكيده في كتابه «النقد الحضاري للمجتمع العربي» أن الخطاب العربي في كل مستوياته واتجاهاته الغالبة هو خطاب أبوي مهيمن صارم وقمعي أحياناً، ولا يقبل التغيير، ولذلك يجب مجابهته من خلال قراءة تفكيكية، وبهذا الأسلوب فقط يمكن التصدي للموضوعات المحرمة في المجتمع، وأولها بالطبع القضايا الدينية، وإنزالها من السماء إلى الأرض على حد قوله، ويبدو شرابي في هذا المؤلف متردداً في التصريح بفكرة رفع القداسة عن النصوص المقدسة وهي الفكرة التي يصرح بها صديقه «أدونيس» بوضوح في كتابه «النص القرآني وآفاق الكتابة»^(*)، لكن شرابي حرص أن يكون أكثر تحفظاً، لكنه حاول إسقاط النقد على

(*) يقول أدونيس: (منذ أن أصبح الوحي موجوداً في لغة، ومنذ أن تحول إلى نص مكتوب، صار بوصفه كتابة هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة)، ومن الواضح أن هذه الفكرة مأخوذة عن نظرية «موت المؤلف» التي يتبناها شرابي أيضاً. انظر أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٣، ص ٤٥.

النصوص المقدسة بانتقاده للغة العربية الفصحى - وهي لغة القرآن - بوصفها لغة تسلط وهيمنة.

ومع أنه بدا متأثرًا بالأفكار والنظريات الغربية وتمسك بترجمة المفاهيم الغربية في إطار ما أسماه تحديث اللغة والدخول في وعي فكري بديل للفكر الأبوي التقليدي، إلا أنه كرر الدعوة إلى التخلص من الهيمنة الفكرية الغربية، وبرغم انتقاده للخطاب الغربي لكونه يتسم بالهيمنة؛ هيمنة الرجل على المرأة وهيمنة الغربي على اللاغربي، إلا أنه لم ينجح في التخلص من سيطرة وهيمنة الفكر الغربي المادي، وربما استطاع أن يعيد النظر في بعض القضايا التي كانت تمثل لديه مسلمات وبدييات، إلا أنه لم ينته من مراجعاته إلى التحرر من التصورات الغربية كليًا، فظل أسيرًا لشعوره بالتناقض الفكري الذي وقع فيه كغيره من المثقفين العلمانيين، إذ كيف يقف خارج الخطاب الغربي العولمي ويلتزم في الوقت نفسه بالرؤى الغربية العلمانية؟! لذلك بدا وكأنه أمام مأزقٍ حادٍ، ورغم أنه اختار أن يدافع عما أسماه «الحدائث المستقلة» في مقابل ما يدعو إليه الغرب من «التحديث التابع»، وبرغم ما بذله من جهد لصياغة خطابه النقدي في مجابهة الغرب وتحدي السلفية. إلا أنه لم ينجح إلى حد كبير في الوصول إلى منهج تحليلي نقدي ملائم لتناول المجتمعات العربية تاريخيًا واجتماعيًا، وربما يرجع ذلك إلى اعتماده على منهج غربي وآليات غربية لا تتفق مع خصوصية المجتمعات العربية الإسلامية، مما جعله يخطئ في تفسيره للأسباب الكامنة وراء العجز العربي عن إحداث التغيير، ويخطئ في نظراته لحركات الإحياء الإسلامي التي اعتبرها هروبًا نحو الماضي أو لجوءًا إلى الغيبات الدينية.

استقى شرابي بعض الأفكار المطروحة في هذا الكتاب من التحليل النفسي الفرويدي، وبعضه الآخر من تصورات ماركسية، بالإضافة إلى بعض المفاهيم البنيوية والتفكيكية، مما بدا واضحًا في صياغة نموذج التحليل (النظام الأبوي)

الذي استخدمه في تحليل البنية الاجتماعية والسياسية العربية، وقد نختلف مع شرابي حول النتائج التحليلية التي انتهى إليها بخصوص الواقع العربي، لكن يُحسب له أنه بحث أسباب التخلف المجتمعي في ثنايا المجتمع ذاته، ولفت الانتباه إلى عناصر الإصلاح الثقافي والاجتماعي والسياسي والحضاري باعتبارها عناصر متكاملة وفاعلة في عملية التغيير، بينما يؤخذ عليه أنه اعتمد في كثير من الأحيان على مقولات شديدة التعميم دون الاستدلال بأدلة واقعية أو تاريخية مما أوقعه في كثير من التناقضات عند بناء أحكامه، خصوصاً فيما يتعلق بالفكر الديني الذي يبدو أنه بنى تصوره له على أساس من تصورات عامة متحيزة، أعجزته عن التمييز بين مختلف تيارات الفكر الإسلامي، وقاده ذلك إلى نتائج نظرية تتصف بالعمومية الشديدة ولا تستند إلى معطيات ملموسة حيث اعتمد القوالب الجاهزة والمقولات العامة، مما أفقد رؤيته التحليلية البعد التجريبي القائم على الملاحظة، فانعكس ذلك على عدم انسجام بعض مواقفه مع تحليلاته، ومن أبرز الأمثلة على ذلك أن موقفه من اللغة العربية الفصحى ووصفه لها بأنها لغة أبوية تسلطية ترسخ الانقسامات الاجتماعية يتناقض مع كونه مفكراً قومياً يفترض أن يعتز بكل مكونات الثقافة العربية وعلى رأسها اللغة بوصفها وعاء الثقافة وصنو الحضارة.

oboi.kan.com

الكتاب الخامس
العروة الوثقى
والثورة التحريرية الكبرى

oboi.kan.com

الكتاب الخامس

العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى

تأليف جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده
تحليل وعرض أ.د. سليمان الخطيب

العروة الوثقى «هي الصحيفة الأسبوعية التي أصدرها الأفغاني في باريس سنة ١٨٨٤م ليزلزل بها عرش الاستعمار ويستنهض الشرق، وقد أودى الأفغاني وشُرد واستشهد في سبيل أعز ما يمكن للجنس البشري أن يفخر به من حرية وعدل الإسلام.

ودون الدخول في الحديث عن الدور الذي قام به الأفغاني ومن بعده تلميذه والسائر على دربه «الشيخ محمد عبده»، يجدر بنا الدخول مباشرة في محتوى الكتاب. ويستهل الناشر كتاب «الأفغاني» بالحديث عن مؤامرات الاستعمار الغربي تجاه المسلمين من خلال اقتباسه لبعض الفقرات حول هذه القضية من كتاب «الإسلام على مفترق الطرق» للمستشرق «ليو بولد فابس» الذي أشهر إسلامه وعُرف «بمحمد أسد»، حيث يخلص إلى أن الحكومات النصرانية نفسها هي التي تقيم العقبات من كل وجه، حيال كل سعي إلى الإصلاح والنهضة في بلاد الإسلام.

وقد جاء في هذا الكتاب «أن الاصطدام العنيف الأول بين أوروبا المتحدة من جانب، وبين الإسلام من الجانب الآخر، أي الحروب الصليبية، يتفق مع بزوغ فجر المدينة الأوروبية، ومن هنا تكوّنت العقدة الكبرى في روح تلك المدينة».

«وقد ولدت أثناء الحروب الصليبية فكرة المدينة الغربية، وأصبحت هدفاً واحداً تسعى إليه جميع الشعوب الأوروبية على السواء، وكانت تلك المدينة الغربية عداوة للإسلام».

ولقد رسم الغرب مناهجه الاستعمارية على أسس علمية دقيقة، أسس تجردت من الأخلاق تجردها من الشرف، وبعدت عن الإنسانية بعدها عن كل نبيل رفيع في الحياة.

أسس استهدفت غايتين:

الأولى: تحطيم قوى الشرق المعنوية والمادية والروحية، تحطيمًا يحيل هذه الأمم إلى قطع بدائي، مسلوب الرأي، مزلزل العقيدة، مهدر الحقوق. فالقومية تعصب أحق؟ والوطنية، تطرف ضار؟ والكرامة، زهو وحشي؟ والشعور الفطري، كراهية الأجانب؟

والثانية: أن تتحول بلاد الشرق إلى إقطاعيات زراعية، ومناجم للمواد الأولية، لتمد الغرب بحاجياته، ليقوى ويغتر، وتزداد قبضته تحكمًا وقسوة.

ورسمت برامج التعليم، ووضعت مناهج الاقتصاد، ودارت عجلة الحياة بكامل ألوانها لتؤدي إلى الهدف المنشود.

ومحور هذا الكتاب «العروة الوثقى» إنما يدور حول نضال العرب والإسلام التاريخي لهذه الروح الاستعمارية الباغية.

ولقد أبتلي العرب، وأبتلي المسلمون بهذه الروح بلاءً تاريخيًا، فبلادهم هي مفاتيح الشرق بأسره، هي البرزخ الذي تعبر منه أوربا، إلى أعماق القارتين الملونتين، القارتين اللتين يسيل لعاب الاستعمار حول كنوزهما وموادهما.

ولهذا كان الثقل الأوربي الاستعماري على تلك المنطقة أعظم ثقل استعماري في التاريخ، ومن ثم شهدت تلك المنطقة أروع ضروب النضال والجهاد في سبيل الحرية والحياة.

فصراعنا الملتهم مع الاستعمار، هو صراع في سبيل المثل العليا كافة، في سبيل الفضائل والأخلاق التي بعث الأنبياء من أجلها، ودعا إليها الأحرار، وقامت

عظمة بني الإنسان على إحساسه بها، وتناديه إليها، وجهاده في سبيلها.

وقد حفظت لنا مقالات «العروة الوثقى» جهاد هذين الإمامين الثائرين.

ويتحدث ناشر الكتاب عن تجربة «محمد علي» حول إقامة دولة مصرية على غرار الدول الأوربية، ولكنه فشل في رأي الإصلاحيين حين قيّموا تجربته نحو التحديث.

أمّا حول الشيخ «محمد عبده» فهو مصلح جريء، حاول الهدم والبناء في أقدس هيكل عند البشر، فيما يعتبره الناس ديناً.

أرسل صيحته في الأزهر تدوي بين شيوخ، إن لم يكونوا يومئذ هيئة كبار علماء، فلعلهم لم يكونوا دون هؤلاء جموداً.

ولم يبال الأستاذ ما لقي من الأذى، وقد لقي من الأذى كثيراً.

وتتلخص دعوة الشيخ إلى الإصلاح الديني في أمور ثلاثة:

أولاً: تحرير الفكر من قيد التقليد حتى لا يخضع العقل لسلطان غير سلطان البرهان.

ثانياً: اعتبار الدين صديقاً للعلم ولا موضع لتصادمهما، وهما حاجتان من مستلزمات البشر لا تغني إحداهما عن الأخرى.

ثالثاً: فهم الدين على طريقة السلف الصالح، قبل ظهور الخلاف.

ولا يسع المؤرخ حين يترجم للشيخ أن يغفل الإشارة إلى ما بلغه الرجل في حياته من عز وجاه وحرمة موفورة، كان للشيخ خصوم يكرهونه ويكيدون له، ويضعون له العقبات في سبيل إصلاحه، ولكن أحداً لم يكن يستطيع أن يغض من جلال الشيخ أو ينكر عليه منزلته الرفيعة في النفوس.

وفي حديث الشيخ عن «الأفغاني» يقول: وبينما الناس على هذا، لا كاتب

ينبهم، ولا خطيب يعظهم إذ عرض أمر قلما يلتفت إليه، وإن كان ممّا رجحت به السنة الإلهية في كل زمان.

جاء إلى هذه الديار في سنة ١٢٨٦ هـ رجل غريب بصير في الدين، عارف بأحوال الأمم، واسع الاطلاع جم المعارف، جرى القلب، وهو المعروف بالسيد جمال الدين الأفغاني.

وكان له بالغ الأثر في اشتعال الحركة الوطنية بمصر سنة ١٨٨٢ م، ونشوب ثورة عرابي باشا وضرب الإسكندرية بالقنابل.

وكان «جمال الدين» عالماً فيلسوفاً كاتباً ذا اتصال ثقافي بالتيارات الفكرية العالمية، فكان يبدو دائماً صاحباً لعقلية عصرية متقبلاً لجميع مناحي الفكر في زمنه إلى أوسع ما يكون.

وكان الأفغاني أول من أدرك ما تنطوي عليه سياسة التوسّع الغربيّ من تهديد لاستقلال دول الإسلام، فحاول تعبئة الجماهير روحياً، وأكثر من مراجعة ملوك الإسلام وأمرائهم.

وقد كان للأفغاني قبل قدومه إلى مصر أثراً ضخماً في المشرق الإسلامي، فقد جاءه مُجدداً لرسالات الشرق الكبرى، وأمجاده العريقة، ومدنيته التليدة.

ويقول عنه الدكتور «عثمان أمين» في كتابه عن الأفغاني: استطاع الرجل بخطبه الملتهبة أن ينفث في النفوس نزوعاً إلى الحرية، ورغبة في العدالة، وكان لكلامه أثر عميق، وتنبيه المحكومين إلى حقوقهم قبل الحاكمين، فاتجه الناس إلى نقد أصحاب السلطان، وأخذت تتضاءل عقيدة سيادة الحاكم وحقه المطلق في التصرف في شؤون الرعية.

ومن أهم ما شغل عقل ونفس «الأفغاني» مشروعه للجامعة الإسلامية التي

ترمي إلى اتحاد جميع الشعوب التي تعيش في كنف الإسلام، لكي يتيسر لها التخلص من سيطرة الأجنبي، ويجب على العالم الإسلامي أن يتحد في حلف دفاعي كبير ليستطيع بذلك أن يصون نفسه من الفناء، وللوصول إلى هذه الغاية، إنَّما يجب عليه أن يأخذ بأسباب التقدم في الغرب وأن يكتنه أسرار تفوقه وقدرته.

وكان «الأفغاني» حرباً مشتعلة لا تهدأ على الاستعمار الأوربي بشتى صورته وألوانه، وكان يعتبر الاستعمار البريطاني رأس الأفعى، وخصم الإسلام وقد نادى بقلمه ولسانه بأنَّ كل إصلاح إلى زوال ما لم ينبعث من أعماق الجماهير، وكان يقول: «ولن تنبث شرارة الإصلاح في وسط هذا الظلام الحالك إلا إذا تعلم الشعب وعرف حقوقه، ودافع عنها، ومتى عرف الشعب هذه الحقوق وجد نفسه مضطراً إلى المطالبة بها والمحافظة عليها إذا نالها».

أهداف العروة الوثقى:

أسس «الأفغاني» مع «محمد عبده» في باريس جمعية العروة الوثقى، وهي جمعية إسلامية عالمية هدفها إعادة عز الإسلام ومجده، والعمل على تطهير عقائده مما شابها، وتحرير العالم الإسلامي من ذل الاستعمار وعبوديته.

وكانت جميع الأفكار في الجريدة التي صدرت باسم «العروة الوثقى» لجمال الدين، أمّا الأسلوب والعبارة فكانا للإمام محمد عبده.

وأهم أهداف الجمعية التي تم حصرها في العدد الأوّل منها:

١- تضع الجمعية نفسها في خدمة الشرقيين عامة، فتبين لهم الواجبات التي يجب عليها القيام بها، والتي كان التفريط فيها سبباً في تدهورهم وتوضيح الطرق التي يجب إتباعها لتدارك الأخطاء الماضية وتجنب الصعاب والأخطار في المستقبل.

٢- البحث عن الأسباب والعلل التي أدت إلى ضعفهم وفي طليعتها تفريطهم في تعاليم دينهم.

- ٣- كشف الغطاء عن الشُّبه التي شغلت أوهام المترفين.
- ٤- إحياء الأمل في النفوس، وبيان أن طريق النهوض ليست بالصعوبة المتوهمة التي توجب فتور الهمة أو خور العزيمة.
- ٥- الرد على التُّهم التي توجه للشرقيين عامة والمسلمين بصفة خاصة، وتفنيد مقولات الغربيين حول الإسلام.
- ٦- ستحاول الجريدة إطلاع الشرقيين على الأحداث العالمية وأسرارها ليحيطوا علماً بما يدبره السياسيون الأوروبيون، وما يبتونه لهم، ولكي يعلموا في أي عالم يعيشون حتى لا يقعوا في شرك الدعاية المغرضة.
- ٧- ستعمل الجريدة على تقوية الصلات بين الأمم الإسلامية، وبيان المنافع المشتركة بينها، وعلى مناصرة كل سياسة خارجية من شأنها ألا توقع حيفاً بالشرقيين.
- وقامت العروة الوثقى برسالتها، فكانت منارة للشرقيين عامة، ونبراساً لكل مجاهد حر، يناضل في سبيل الحرية والحياة، وأعلنت إنجلترا الحرب على العروة الوثقى، بعد أن أدركت الخطر الكامن وراء سطور تلك الجريدة.
- وعجزت بريطانيا عن مواجهة ثورة الأفغاني، وهجومه الرهيب على الاستعمار والمستعمرين، فعرضت عليه عرش السودان، فرد عليهم بقوله: «إنَّ السودان ليس ملكاً لبريطانيا حتى تتصرف في عرشه».
- وقضت عليها بريطانيا بعد صدورها ولم تتم عامها الأول، حيث استطاعت خلال الثمانية أشهر التي صدرت فيها أن تغير نظرة الحياة في الشعوب الشرقية كافة، وأن تطلق شعاعاً من أشعة الحرية ظل يتقد ويتعاضم حتى جنبنا ثمراته حرية واستقلالاً في ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، التي أطاحت بالرجعية والاستعمار في مصر

والشرق العربي بأسره.

إنَّ الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتماها على نفوس المسلمين عموماً. إنَّ مصر تعتبر عندهم من الأراضي المقدسة ولها في قلوبهم منزلة لا يحلها سواها نظراً لموقعها من الممالك الإسلامية ولأنَّها باب الحرمين الشريفين فإن كان هذا الباب أميناً كانت خواطر المسلمين مطمئنة على تلك البقاع وإلا اضطرت أفكارهم وكانوا في ريب من سلامة ركن عظيم من أركان الديانة الإسلامية، إنَّ الخطر الذي ألم بمصر نغرت له أحشاء المسلمين، وتكلمت به قلوبهم ولن تزال آلامه تستفزهم ما دام الجرح نَعَّاراً^(١). وما هذا بغريب على المسلمين فإنَّ رابطتهم المليَّة أقوى من روابط الجنسية واللغة ما دام القرآن يتلى بينهم وفي آياته ما لا يذهب على أفهام قارئه فلن يستطيع الدهر أن يذهبهم.

إنَّ الفجيعة بمصر حرَّكت أشجاناً كانت كامنة وجددت أحزاناً لم تكن في الحسبان وسرى الألم في أرواح المسلمين سريان الاعتقاد في مداركهم من تذكّار الماضي ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء ولا نأمل أن يصير التنفس زفيراً بل نفيراً عاماً بل يكون صاخة تمزق مسامع من أصمّه الطمع.

إنَّ الرزايا الأخيرة التي حلت بأهم مواقع الشرق جددت الروابط وقاربت بين الأقطار المتباعدة بحدودها المتصلة بجامعة الاعتقاد بين ساكنيها فأيقظ أفكار العقلاء وحولت أنظارهم لما سيكون من عاقبة أمرهم مع ملاحظة العلل التي أدت بهم إلى ما هم فيه فتقاربوا في النظر وتواصلوا في طلب الحق وعمدوا إلى مُعالجة الحق وعلل الضعف راجين أن يسترجعوا بعض ما فقدوا من القوَّة، ومؤملين أن تمهد لهم الحوادث سبيلاً حسناً يسلكونه لوقاية الدين والشرف، وأنَّ في الحاضر منها لنهزة تغتنم، وإليها بسطوا أكفهم، ولا يخالونها تفوتهم، ولئن فاتت فكهم في الغيب

(١) جُرْح نَعَّار : ينزف بشدَّة كالذَّبَّيح.

من مثلها وإلى الله عاقبة الأمور.

وفي ظل هذه التحديات يتحدث الأفغاني عن الدور الهام الذي قامت وتقوم به النخب الفكرية والسياسية في سبيل النهوض وتحقيق الاستقلال، وفي هذا الصدد يقول الأفغاني: تألفت عصابات خير من أولئك العقلاء لهذا المقصد الجليل في عدة أقطار خصوصاً البلاد الهندية والمصرية وطفقوا يتحسسون أسباب النجاح من كل وجه ويوحدون كلمة الحق في كل صقع لا يُنون في السعي ولا يقصرون في الجهد ولو أفضى بهم ذلك إلى أقصى ما يشفق منه حي على حياته.

ولما كانت بدايتهم تستدعي مساعدة من يضارعهم في مثل حالهم رأوا أن يعقدوا الروابط الأكيدة مع الذين يتلملمون من مصابهم ويحبون العدالة العامة ويحامون عنها من أهالي أوربا، وكتبوا على أنفسهم النظر في أمر السلطة العامة الإسلامية وفروض القائم بها، وبما أن مكة المكرمة مبعث الدين ومناط اليقين، وفيها مواسم الحجيج العام في كل عام يجتمع إليه الشرقي والغربي ويتآخى في مواقعها الطاهرة الجليل والحقير والغني والفقير كانت أفضل مدينة تتوارد إليها أفكارهم ثم تَنَبَّث إلى سائر الجهات والله يهدي من يشاء إلى سواء السبيل.

ولما كان نيل الغاية على وجه أبعد من الخطر وأقرب إلى الظفر يستدعي أن يكون للداعي في كل قلب سليم نفثة حق ودعوة صدق طلبوا عدة طرق لنشر أفكارهم بين من خفي عنه شأنهم من إخوانهم، واختاروا أن يكون لهم في هذه الأيام جريدة بأشرف لسان عندهم، وهو اللسان العربي، وأن تكون في مدينة حرة كمدينة باريس ليتمكنوا بواسطتها من بث آرائهم وتوصيل أصواتهم إلى الأقطار القاصية، تنبيهاً للغافل وتذكيراً للذاهل، فرغبوا إلى السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني أن يُنشئ تلك الجريدة بحيث تتبع مشربهم وتذهب مذهبهم فلبى رغبتهم، بل نادى حقاً واجباً عليه لدينه ووطنه، كلّف الشيخ محمد عبده أن يكون رئيس

تحريرها فكان ما حمل الأول على الإجابة، حمل الثاني على الامتثال، وعلى الله الاتكال في جميع الأحوال.

وعن منهج الجريدة:

سيأتي في خدمة الشرقيين على ما في الإمكان من بيان الواجبات التي كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف وتوضيح الطرق التي يجب أن يسلكوها لتدارك ما فات والاحتراس من غوائل ما هو آت.

وتكشف الغطاء ما استطاعت عن الشبه التي شغلت أوهام المترفين، ولبست عليهم مسالك الرشد، وتزيح الوسائس التي أخذت بعقول المنعمين حتى أورثتهم اليأس من مداواة علائهم وشفاء أدوائهم وظنّوا أنّ زمان التدارك قد فات وأنّ العناية بلغت حدّها.

وأنّ الظهور في مظهر القوة لدفع الكوارث إنّما يلزم له التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم وهي ما تمسكت به أعز دولة أوروبية وأمنعها، ولا ضرورة في إيجاد المنعة إلى اجتماع الوسائط وسلوك الممالك التي جمعها وسلکہا بعض الدول الغربية الأخرى ولا ملجأ للشرق في بدايته أن يقف موقف الأوروبي في نهايته بل ليس له أن يطلب ذلك، وفيما مضى أصدق شاهد على أنّ من طلبه فقد أوقر في نفسه وقرأ أعجزها وأعوزها.

وتنبه بأنّ التكافؤ في القوى الذاتية والمكتسبة هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية فإن فقد التكافؤ لم تكن الرابطة إلّا وسيلة القوي لابتلاع الضعيف، وتجعل إهاب الوداد المرقش بألوان الملاطفة المديح بأشكال المجاملة شفافاً ينمّ عما وراءه وتنقب عن المسالك الدقيقة التي يسري بها الطامعون في دياجر الغفلات.

ثم إنّ المسلمين اختصوا من بين سائر أرباب الأديان بالتأثر والأسف عندما يسمعون بانفصال بقعة إسلامية عن حكم إسلامي بدون التفات إلى جنسها وقبيلها.

ولو أن حاكمًا صغيرًا بين قوم مسلمين من أي جنس كان تبع الأوامر الإلهية، وثابر على رعايتها، وأخذ الدهماء بحدودها وضرب بسهمه مع المحكومين في الخضوع لها، وتجاوى عن الاختصاص بمزايا الفخفخة الباطلة لأمكنه أن يحوز بسطة في الملك وعظمة في السلطان، وأن ينال الغاية من رفعة الشأن في الأقطار المعمورة بأرباب هذا الدين، ولا يتجشم في ذلك أتعابًا، ولا يحتاج إلى بذل النفقات ولا تكثير الجيوش، ولا مظاهرة الدول العظيمة ولا مداخله أعوان التمدن وأنصار الحرية ويستغني عن كل هذا بالسير على نهج الخلفاء الراشدين، والرجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الإسلامية القويمة ومن سيره هذا تنبعث القوة وتجدد لوازم المنعة؛ أكرر عليك القول بأن السبب هو الدين الإسلامي لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلى الآخرة فقط، ولكن مع ذلك أتى بما فيه مصلحة العباد في دنياهم وما يكسبهم السعادة في الدنيا، والنعيم في الآخرة وهو المعبر عنه في الاصطلاح الشرعي بسعادة الدارين، وجاء بالمساواة في أحكامه بين الأجناس المتباينة والأمم المختلفة.

ولا شك أن ماضي الأمة يمثل جزءًا جوهريًا للشخصية المسلمة وهويتها، ومن ثم هو ذاكرة الأمة والتحامها بعقيدتها وهويتها، ومن ثم لا يمكن الحديث عن الحاضر مع إغفال ماضي الأمة والله تعالى يقول: ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيِّمِ اللَّهِ﴾ [إبراهيم: ٥].. وتاريخ الأمة، من خلال ماضيها يمثل العبرة والعظة لذوي الألباب، وفي هذا الصدد يستشهد الأفغاني بقوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢].

ثم يقول: أرأيت أمة من الأمم لم تكن شيئًا مذكورًا، ثم انشق عنها عمامة العدم فإذا هي بحمية كل واحد منها كون بديع النظام قوي الأركان شديد البنيان عليها سياج من شدة البأس ويحيطها سور من منعة الهمم، تحمد في ساحتها عاصفات النوازل، وتنحل بأيدي مديريها عقد المشاكل، نمت فيها أفنان العزة بعد ما ثبتت

أصولها، ورسخت جذورها، وامتد لها السلطان على البعيد عنها، والداني إليها، ونفذت منها الشوكة، وعلت لها الكلمة، وكملت القوة فاستعلت آدابها على الآداب، وسادت أخلاقها وعاداتها على ما كان من ذلك لسابقيها ومعاصريها وأحسّت مشاعر سواها من الأمم بأن لا سعادة إلّا في انتهاج منهجها، وورود شريعته، وصارت وهي قليلة العدد كثيرة الساحات، كأنّها للعالم روح مدبر وهو لها بدن عامل.

نعم رأيت كثيرًا من الأمم لم تكن ثم كانت وارتفعت ثم انحطت وقويت ثم ضعفت وعزت ثم ذلت وصحت ثم مرضت ولكن أليس لكل علة دواء. بلى.

هل من صيحة تقزع قلوب الآحاد المتفرقة من أمة عظيمة تتباعد أنحائها، وتتنائى أطرافها وتتباين عاداتها وطبائعها. هل من نبأ تجمع أهوائها المتفرقة وتوحد آرائها المتخالفة بعدما تراكم جهل وران غبن وخيل للعقول، أن كل قريب بعيد، وكل سهل وعر، أيم الله إنّه لشيء عسير يعي في علاجه النطاسي ويحار فيه الحكيم البصير.

ثم يتحدث الأفغاني عن المقلدين للثقافات والحضارات الأخرى، وأن تقليد الآخر والخضوع لمذاهبه وحضارته ينذر بعواقب وخيمة، حيث يصبح هؤلاء بمثابة الوسائل والأدوات التي يتخذها الاستعمار لاختراق المجتمع الإسلامي والقضاء على هويته، وفي هذا الصدد يرى الأفغاني أنّه قد علمتنا التجارب ونطقنا مواضي الحوادث بأنّ المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها، وتكون مداركهم مهابط الوسوس ومخازن الدسائس، بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلّدهم، واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤماً على أبناء أمتهم يذلونهم ويحتقرون أمرهم، ويستهيئون بجميع أعمالهم وإن جلت وإن بقي في بعض رجال الأمة بقيّة من الشمم أو نزوع إلى معالي الهمم انصبوا عليه وأرغموا من أنفه حتى يمحي أثر الشهامة وتحمد حرارة الغيرة ويصير

أولئك المقلدون طلائع جيوش الغالبين، وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ويفتحون الأبواب ثم يشتون أقدامهم ويمكنون سلطتهم، ذلك بأنهم لا يعلمون فضلاً لغيرهم، ولا يظنون أن قوة تغالب قواهم.

ثم يحدثنا الأفغاني عن انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك، حيث يستشهد بالآية الكريمة ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

والمسلمون بحكم شريعتهم ونصوصها الصريحة مطالبون عند الله بالمحافظة على ما يدخل في ولايتهم من البلدان وكلهم مأمور بذلك لا فرق بين قريبهم وبعيدهم ولا بين المتحدين في الجنس ولا المختلفين فيه، وهو فرض عين على كل واحد إن لم يقيم قوم بالحماية عن حوزتهم كان على الجميع أعظم الآثام، ومن فروضهم في سبيل الله الحماية وحفظ الولاية، بذل الأموال والأرواح وارتكاب كل صعب، واقتحام كل خطب، ولا يباح لهم المسالمة مع من يغالبهم في حال من الأحوال حتى ينالوا الولاية خاصة لهم من دون غيرهم، وبالغت الشريعة في طلب السيادة منهم على من يخالفهم إلى حد لو عجز المسلم عن التملص من سلطة غيره، لوجبت عليه الهجرة من دار حربه. وهذه قواعد مثبتة في الشريعة الإسلامية يعرفها أهل الحق، ولا يغير منها تأويلات أهل الأهواء وأعوان الشهوات في كل زمان.

وعن أهمية مبدأ الأخوة يرى المؤلف:

أنَّ للأخوة وسائر نسب القرابة صورة عند العقل ولا أثر لها في الاغتصاب والالتحام لولا ما تبعث عليه الضرورات، وتُلجئ إليه الحاجات، عن تعاون الأنسباء والعصبة على نيل المنافع، وتضافرهم على دفع المضار، وبعد كروار الأيام على المضافة والمناصرة تأخذ النسبة من القلب مأخذاً يصرفه في آثارها بقيّة الأجل، ويكون انبساط النفس لعون القريب، وغضاضة القلب لما يصيبه من ضيم أو نكبة جارياً مجرى الوجدانيات الطبيعية كالإحساس بالجوع والعطش والري والشبع، بل

اشتبه أمره على بعض الناظرين فعده طبعياً.

فلو أهملت صلة النسب بعد ثبوتها والعلم بها، ولم تدع ضرورات الحياة في وقت من الأوقات إلى ما يمكن تلك الصلة ويؤكددها، أو وجد صاحب النسب من يُظاهاه في غير نسبة، أو أُلجأته ضرورة إلى ذلك، ذهب أثر تلك الرابطة النسبية، ولم يبق منها إلا صورة في العقل تجري مجرى المحفوظات من الروايات والمنقولات.

بعد تدبر هذه الأصول البينة فيها بعين الحكمة يظهر لك السبب في سكون المسلمين إلى ما هم فيه مع شدتهم في دينهم، والعلّة في تباطؤهم عن نصرة إخوانهم، وهم أثبت الناس في عقائدهم، فإنّه لم يبق من جامعة بين المسلمين في الأغلب إلا العقيدة الدينية مجردة عما يتبعها من الأعمال، وانقطع التعارف بينهم وهجر بعضهم بعضاً هجرًا غير جميل.

كانت الملة كجسم عظيم قوي البنية صحيح المزاج، فنزل به من العوارض ما أضعف الالتئام بين أجزائه، فتداعت للتناثر والانحلال، وكاد كل جزء يكون على حدة وتضمحل هيئة الجسم.

وكان من الواجب على العلماء قيامًا بحق الوراثة التي شرفوا بها على لسان الشارع أن ينهضوا لإحياء الرابطة الدينية ويتداركوا الاختلاف الذي وقع في الملك بتمكين الاتفاق الذي يدعو إليه الدين، ويجعلوا معاهد هذا الاتفاق في مساجدهم ومدارسهم حتى يكون كل مسجد وكل مدرسة مهبطاً لروح حياة الوحدة ويصير كل واحد منها كحلقة في سلسلة واحدة إذا اهتز أحد أطرافها اضطرب لهزته الطرف الآخر.

ويتساءل المؤلف عمّا يحدث عندما تضعف العلاقة بين أفراد الأمة:

وكلما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة بضعف التعصب فيهم استرخت الأعصاب، ورثت الأطناب، ورقّت الأوتار، وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال كما

يتداعى بناء البنية البدنية إلى الفناء، بعد هذا يموت الروح الكلي، وتبطل هيئة الأمة وإن بقيت آحادها، فما هي إلا كالأجزاء المتناثرة، إمّا أن تتصل بأبدان أخرى بحكم ضرورة الكون، وإمّا أن تبقى في قبضة الموت إلى أن ينفخ فيها روح النشأة الأخرى.

وعن موقف المسلمين من الطوائف المختلفة في المجتمع الإسلامي:

أمّا أهل الدين الإسلامي فمنهم طوائف شطت في تعصبها في الأجيال الماضية إلا أنه لم يصل بهم الإفراط إلى حد يقصدون فيه الإبادة وإخلاء الأرض من مخالفيهم في دينهم، وما عهد ذلك في تاريخ المسلمين بعد ما تجاوزوا حدود جزيرة العرب، ولنا الدليل الأقوم على ما نقول، وهو وجود الملل المختلفة في ديارهم إلى الآن حافظة لعقائدها وعوائدها من يوم تسلطوا عليها وهم في عنفوان القوة، وهي في وهن الضعف، نعم كان للمسلمين ولع بتوسيع الممالك وامتداد الفتوحات وكانت لهم شدة على من يعارضهم في سلطانهم، إلا إنهم كانوا مع ذلك يحفظون حرمة الأديان، ويرعون حقّ الذمة، ويعرفون لمن خضع لهم من الملل المختلفة حقّه، ويدفعون عنه غائلة العدوان.

ويوجه نصائحه للأمة المتخاذلة:

فيا أيّها الأمة المرحومة هذه حياتكم فاحفظوها، ودمائكم فلا تريقوها، وأرواحكم فلا تزهقوها، وسعادتكم فلا تبيعوها بثمن دون الموت. هذه هي روابطكم الدينية، لا تغرنكم الوسوس ولا تستهوينكم الترهات، ولا تدهشكم زخارف الباطل، ارفعوا غطاء الوهم عن باصرة الفهم، واعتصموا بحبال الرابطة الدينية التي هي أحكم رابطة اجتمع فيها العربي بالتركي، والفارسي بالهندي، والمصري بالمغربي، وقامت لهم مقام الرابطة النسبية حتّى إنّ الرجل منهم ليألم لما يصيب أخاه من عاديّات الدهر وإن تنأت دياره، وتقاصت أقطاره.

عليك أن تنظر في حقائق الصفات الفاضلة لتحكم بما ينشأ عنها من الأثر الذي

بيّناه: التعقل والتروي وانطلاق الفكر من قيود الأوهام والعفة والسخاء والقناعة والدمائة «لين الجانب» والوقار والتواضع وعظم الهمة والصبر والحلم والشجاعة والإيثار «تقديم الغير بالمنفعة على النفس» والنجدة والسماحة والصدق والوفاء والأمانة وسلامة الصدر من الحقد والحسد والعفو والرفق والمروءة والحمية وحب العدالة والشفقة.

ألا ترى لو عمّت هذه الصفات الجليلة أمة من الأمم أو غلبت في أفرادها فلا يكون بينها سوى الاتحاد والائتام التام؟ هل يوجد مثار للخلاف والتنافر بين عاقلين حرّين صادقين وفيين كريمين شجاعين رفيقين صابرين حلّيمين متواضعين وقورين عفيفين رحيمين. أما والله لو نفخت نسمة من أرواح هذه الفضائل على أرض قوم وكانت موأناً لأحيتها، أو قفر لأنبتها أو جذباً لأمطرتها من غيث الرحمة ما يسبغ نعمة الله عليها، ولأقامت لها من الوحدة سياجاً لا يُخرق، وحرزاً منيعاً لا يهتك.

ولكن ما الذي يحدث عندما يقصر أهل العلم في أداء واجباتهم تجاه الأمة؟

إذا أهمل خدّمة الدين وظائفهم أو تهاونوا في تأدية أعمالها ضعف اليقين في النفوس، وذهلت العقول عن مقتضيات العقائد الدينية، وأظلمت البصائر بالغفلة وتحكمت الشهوات البهيمية، وتسلمت الحاجات المعاشية، ومال ميزان الاختيار مع الهوى، فحشدت إلى الأنفس أوفاد الرذائل، فيحق على الناس كلمة العذاب، ويحل بهم من الشقاء ما أشرنا إليه سابقاً.

ولا ريب أنّ الراسخين في العلم من أهل الدين الإسلامي يعلمون أن ما أصيب به المسلمون في هذه الأزمان الأخيرة، إنّما هو ممّا امتحنهم الله به جزاء على بعض ما فرطوا، وليس للناس على الله حجة فالرجاء في همهم وغيرتهم الدينية وحميتهم المالية أن يوجهوا العناية إلى رتق الفتق قبل اتساعه، ومداواة العلة قبل استحكامها، فيذكروا أبناء الملة بأحكام الله، ويحكموا بينهم روابط الأخوة والألفة

كما أمر الله في كتابه وعلى لسان نبيه.

وعن الوحدة الإسلامية وأهميتها لحفظ كيان الأمة والتعبير عن كيانه وقوتها ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦].

حث القرآن على الفضائل وعقائل الصفات، فأودع في أفكارهم جراثيم الحق وبذر في نفوسهم بذور الفضل، فهم بأصول دينهم أنور عقلاً وأنبه ذهنًا وأشد استعدادًا لنيل الكمالات الإنسانية، وأقرب إلى الاستقامة في الأخلاق، وربما يرون لأنفسهم من الاختصاص بالشرف، وما وعدوا به على لسان كتابهم الصادق من إظهار شأنهم على شئون العالم أجمع ولو كره المبطلون، لا يرغبون بسلطة لغيرهم عليهم، ولا يحوم بفكر واحد منهم أن يخضع لذي سطوة من سواهم، وإن بلغت من الشدة أو اللين ما بلغت. لما بينهم من الإخاء المؤزر بمناطق العقائد، يحسب كل واحد منهم أن سقوط طائفة من بني ملته تحت سلطة الأجانب سقوط لنفسه. ذلك إحساس يشعر به وجدانه ولا يجد عنه مسليًا، وبما ساخ (غاص ورسب) في نفوسهم من جذور المعارف التي أرشدهم إليها دينهم، ونالوا منها النصيب الأعلى في عنفوان دولتهم، يعدون أنفسهم أولى الناس بالعلم وأجدرهم بالفضل.

ذلك شأنهم الأول وهذا وصفهم الآن، ولكنهم مع هذا كله وقفوا في سيرهم بل تأخروا عن غيرهم في المعارف والصنائع بعد أن كانوا فيها أساتذة العالم، وأخذت ممالكهم تنقص أطرافها وتمزق حواشيها.

ثم يحدثنا عن الشرور الناتجة عن التهالك على المتاع الدنيوي:

ألا قاتل الله الحرص على الدنيا والتهالك على الخبائث، ما أشد ضررها وما أسوأ أثرهما، نبذوا كلام الله خلف ظهورهم وجحدوا فرضًا من أعظم فروضه، فاختلفوا والعدو على أبوابهم. وكان من الواجب عليهم أن يتحدوا في الكلمة

الجامعة، حتى يدفعوا غارة الأبعاد عنهم، ثم لهم أن يعودوا لشئونهم، ماذا أفادتهم المغالاة في الطمع والمنافسة في السفساف؟ أفادتهم حسرة دائمة في الحياة، وشقاء أبدياً بعد الممات، وسوء ذكر لن تمحوه الأيام.

الاتفاق والتضافر على تعزيز الولاية الإسلامية، من أشد أركان الديانة المحمدية، والاعتقاد به من أوليات العقائد عند المسلمين، لا يحتاجون فيه إلى أستاذ يعلم، ولا كتاب يثبت، ولا رسائل تنشر. إنَّ رعاة المسلمين فضلاً عما هم تتصاعد زفرائهم، وتفيض أعينهم من الدمع حزناً وبكاء على ما أصاب ملتهم من تفرق الآراء، وتضارب الأهواء، ولولا وجود الغواة من الأمراء، ذوي المطامع في السلطة بينهم، لاجتمع شرفهم بغربهم، وشمالهم بجنوبهم، ولبى جميعهم نداء واحداً، إنَّ المسلمين لا يحتاجون في صيانة حقوقهم، إلّا إلى تنبيه أفكارهم لمعرفة ما به يكون الدفاع، واتفاق آرائهم على القيام به عند لزومه وارتباط قلوبهم الناشيء عن إحساس بما يطرأ على الملة من الأخطار.

ثم يرى الله لا سيادة للأمة إلا من خلال وحدتها:

«المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً» ..

أمران خطيران تحمل عليهما الضرورة تارة، ويهدي إليهما الدين تارة أخرى، وقد تفيدهما التربية وممارسة الآداب، وكل منهما يطلب الآخر ويستصحبه بل يستلزمه، وبهما نمو الأمم وعظمتها وارتفاعها واعتلاؤها، وهما الميل إلى وحدة تجمع، والكلف بسيادة لا توضع. وإذا أراد الله بشعب أن يوجد ويلقى بوانيه (يثبت ويقيم) إلى أجل مسمى أودع أصوله هذين الوصفين الجليلين، فأنشأ خلقاً سوياً، ثم استبقى له حياته بقدر ما مكن فيه من الصفتين إلى منتهى أجله.

إنَّ المخلصين في إيمانهم الواثقين بوعد الله في نصر من ينصر الله، الثابت في قوله: ﴿إِنْ نَصْرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: ٧] لا يتخلفون عن بذل أموالهم

وبيع أرواحهم والحق داع والله حاكم، والضرورة قاضية فأين المفر. المبصر بنور الله يعلم أنه لا سبيل لنصر الله وتعزيز دينه إلا بالوفاق وتعاون المخلصين من المؤمنين. هل يسوغ لنا أن نرى أعلامنا منكسة، وأملاكنا ممزقة، والقرعة تضرب بين الغرباء على ما بقي في أيدينا ثم لا نبدي حركة، ولا نجتمع على كلمة، وندعي مع هذا أننا مؤمنون بالله وبما جاء به محمد. واخجلتاه لو خطر هذا ببالنا ولا أظنه يخطر ببال مسلم يجري على لسانه شاهد الإسلام.

ويحاول المؤلف بعث الأمل في نفوس المسلمين بعد أن اعترأها الوهن والقنوط، فيقول: إن المسلمين لا يسمح لهم يقينهم بالله وبما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام أن يقنطوا من رحمة ربهم في إعادة مجدهم مع كثرة عددهم، ولا يسوغ لهم إيمانهم أن يرضخوا للذل، ويرضوا للضيم، ويتقاعدوا عن إعلاء كلمتهم وهم إلى الآن محفوظون مما ابتلى به كثير من الأمم، فإن لهم ملوكًا عظامًا، ولا يزال في أيديهم ملك عظيم على بساط الأرض، وأن من الحق أن نقول: أن أبواب رحمة الله مفتحة لديهم وما عليهم سوى أن يلجوها، وأن روح الله نافحة عليهم وما يلزمهم سوى أن يستنشقوها والفرص دائمًا تمد أيديها إليهم تطلب إنهاضهم وتنبه غافلهم وتوقظ نائمهم، وليس عليهم في استرجاع مكانتهم الأولى والصعود إلى مقامهم الأول إلا أن يجمعوا كلمتهم ويتعاونوا على ما يقصدون من إعزاز ملتهم، وذلك أيسر ما يكون عليهم، بعد تمكن الجامعة الدينية بينهم، فأى موجب لليأس وأي داع للقنوط وبين أيديهم كتاب الله الناطق بأن اليأس من أوصاف الضالين، وهل توجد واسطة بين الرشد والغي (فماذا بعد الحق إلا الضلال) هل يكون للقائطين فيهم من عذر؟ أيرضون بالعبودية للأجانب بعد تلك السيادة العليا، ماذا يبتغون من الحياة إن كانت في ذل وإهانة وفقر وفاقة وشقاء دائم بيد عدو غاشم؟.

وعن سلطة الأمة وسلطة الحاكم المستبد يرى الكتاب، أن الحاكم إذا كان

جاهلاً سيء الطبع، سافل المهمة، شرهاً جبائياً ضعيف الرأي، أحمق الجنان، خسيس النفس، معوج الطبيعة، أسقط الأمة بتصرفه إلى مهاوي الخسران، وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر، وجار في سلطته عن جادة العدل، وفتح أبواباً للعدوان، فيتغلب القوي على حقوق الضعيف، ويختل النظام، وتفسد الأخلاق وتخفّض الكلمة، ويغلب اليأس، فتمتد إليها أنظار الطامعين وتضرب الدول الفاتحة بمخالبها في أحشاء الأمة.

ونختم المقالات التي اخترناها - على سبيل المثال لا الحصر - من جريدة «العروة الوثقى» بمقال عن «أسباب حفظ الملك» كنداء للمسلمين أن ينطلقوا إلى المستقبل ولن يحدث ذلك إلا عن طريق الحفاظ على كيان الأمة وخططها في سبيل التواصل ككيان له ذاتيته وخصوصيته الثقافية.

«أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، فإنّهم لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور» .

أهلك الله شعوباً وأباد قبائل، ودمر بلاداً، ولا يزال عدل الله يُبدّل قومًا بقوم ويأتي لكل حين أناس آخريّن، حكيم سبقت رحمته غضبه، جعل لكل عمل جزاء، وعين بحكمته لكل حادث سبباً ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ وليست أفعاله جزافاً، ولا يصدر عنه شيء عبثاً، أمر الله عباده السير في الأرض (فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ) ليريهم قضاءه الحق وحكمه العدل، فيمن سلف ومن خلف، فيطيعوا أوامره، ويقفوا عند حدود شرائعه، ويفوزوا بخير الدنيا وسعادة الآخرة.

من كان له قلب يعقل وعين تبصر، وعقل يفقه، وتتبع حوادث العالم وتدبر كيفية انقلاب الأمم، وخاض في تواريخ الأجيال الماضية، واعتبر بما قص الله علينا في كتابه المنزل، يحكم حكماً لا يخالطه ريب، بأنّه ما حاق السوء بأمة وما نزلت بها نازلة البلاء، وما مسها الضر في شيء إلا وكانت هي الظالمة لنفسها، بما تجاوزت حدود الله،

وانتهكت حرماته، ونبتت أوامره العادلة، وانحرفت عن شرائع الحق، وحرفت الكلم عن مواضعه، وأولت من كلامه تعالى على حب الأهواء والشهوات.

فمن سار في الأرض، وتتبع تواريخ الأمم، وكان بصير القلب، علم أنه ما ينهدم بناء ملك، ولا انقلب عرش مجد، إلا لشقاق واختلاف، أو ثقة بمن لا يوثق به، وتحلل العنصر الأجنبي، أو استبداد في الرأي، واستنكاف عن المشورة، وإهمال في إعداد القوة، والدفاع عن الحوزة، أو تفويض الأعمال لمن لا يحسن أدائها، ووضع الأشياء في غير مواضعها، فيكون جور في الحكم، واختلال في النظم، وفي كل ذلك حيد عن سنن الله، فيحصل غضبه بالخاطئين، وهو أحكم الحاكمين.

ويطلق الأفغاني ومحمد عبده صيحتهما الواجبة للأمة، مذكرين بوعد الله للذين آمنوا وجاهدوا في سبيله:

على العلماء أن يزيلوا اللبس بتذكير وعد الله ووعد الحق في قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً) هذه وظيفة العلماء الراسخين وما هم بقليل بين المسلمين، ولا نظنهم يتهاونون فيما فوض الله إليهم، ووكل إلى ذمتهم، وهم أمناء الدين وحملة الشرع، ورافعو لواء الإسلام، وأوصياء الله على المؤمنين، أعانهم الله على خير أعمالهم، ونفع بهم المؤمنين بإرشادهم.

ويذكران الأمة بالسنن الكونية والتاريخية التي يجب على كل مسلم أن يأخذ بها ويتنبه إليها من أجل معرفة مواطن أقدامها تجاه ما يعترها ويواجهها من تحديات:

جعل الله بقاء الأمم ونمائها في التحلي بالفضائل التي أشرنا إليها، وجعل هلاكها ودمارها في التخلي عنها، سنة ثابتة لا تختلف باختلاف الأمم، ولا تتبدل بتبدل الأجيال، كسنته تعالى في الخلق والإيجاد، وتقدير الأرزاق وتحديد الآجال، علينا أن نرجع إلى قلوبنا، ونمتحن مداركنا، نسبر أخلاقنا، ونلاحظ مسالك سيرنا،

لنعلم هل نحن على سيرة الذين سبقونا بالإيمان، هل نحن نفتفي أثر السلف الصالح، هل غيّر الله ما بنا قبل أن نغير ما بأنفسنا، وخالف فينا حكمه، وبدل في أمرنا سنته، حاشاه وتعالى عما يصفون، بل صدقنا الله وعده، حتّى إذا فشلنا وتنازعنا في الأمر وعصيناه من بعد ما أرى أسلافنا ما يحبون، وأعجبنا كثرتنا فلم تغن عنا شيئاً، فبدل عزّنا بالذل، وسُمّونا بالانحطاط، وغنّائنا بالفقر، وسيادتنا بالعبودية، نبذنا أوامر الله ظهرياً، وتخاذلنا عن نصره، فجازانا بسوء أعمالنا، ولم يبق لنا سبيل إلى النجاة سوى التوبة والإنابة إليه، كيف لا نلوم أنفسنا ونحن نرى الأجانب عنا يغتصبون ديارنا، ويستذلوننا أهلها، ويسفكون دماء الأبرياء من إخواننا، ولا نرى في أحد منا حراكاً.

وأخيراً نرى أنّ «العروة الوثقى» تمثل إضافة حقيقية لجهود العقل المسلم في الفكر الإسلامي الحديث، في وقت تكالب فيه الاستعمار الغربي على بلاد العرب والمسلمين، وسعى إلى إزاحة كل ما يمسّ الإسلام إلى خارج الكيانات السياسية والحضارية، وذلك لأنّهم يعرفون قدر هذا الدين وما يمكن أن يقوم به في تغيير خارطة الكيانات الحديثة، ولذلك راحوا ينسجون المؤامرات والدسائس في سبيل تحقيق ذلك، وعاونهم في ذلك مجموعة من المثقفين والمفكرين الذين تخلّوا عن ذاتيتهم الحضارية، مع الترويج للنموذج الغربي الاستعماري، الذي أعده البعض أكبر سبّة في جبين الإنسانية.

جاء الأفغاني ومحمد عبده ليشعلا فتيل الثورة والتغيير في العالم الإسلامي، رغم كافة التحديات والمؤامرات، ورغم حالة التردّي التي تحيّاها الأمة المسلمة، بعد ركّام هائل من عفن القرون الخوالي.

وكانت العروة الوثقى بمثابة شعاع يضيء للأمة طريق ثورتها نحو استعادة الكيان المفقود والعودة بالمسلمين إلى مقاومة كل دعاوى الاستعمار والهيمنة

والقضاء على هويتنا الإسلامية.

إذاً فنحن أمام وثيقة دامغة، تشهد باستمرارية عطاء الفكر الإسلامي رغم كافة التحديات، وأن الأمة ماضية في طريقها نحو الشهود الحضاري الذي نسعى إليه جميعاً.

الكتاب السادس
نحن والحضارة الغربية

oboi.kan.com

الكتاب السادس

نحن والحضارة الغربية

تأليف أبو الأعلى المودودي

تحليل وعرض أ.د. سليمان الخطيب

لا شك أن تجربة الحضارة الغربية، تعد درسًا خطيرًا لفهم مصائر الشعوب والحضارات، وهي جد مفيدة لبناء الفكر الإسلامي، لأنَّها صادفت أعظم ما تصادفه عبقرية الإنسان من نجاح، وأخطر ما باءت من إخفاق، وإدراك الأحداث من كلا الوجهين ضرورة ملحة للعالم الإسلامي في وقفته الحالية، إذ هو يحاول ما وسعته المحاولة أن يفهم مشكلاته فهمًا واقعيًا، وأن يُقَوِّم أسباب نهضته كما يقوم أسباب فوضاه تقويًا موضوعيًا.

وقد شغلت الحضارة الغربية - كإشكالية فرضت نفسها - شغلت العقل المسلم، بعد قرون من تراجع الحضارة الإسلامية، وخاصة في زمن الاستعمار الغربي، الذي لم يكتف باستحلال المكان والجغرافيا والخيرات والمواد الخام، وإنَّما حاول أن يفرض سيطرته وهيمنته الثقافية والمذهبية على مسار الواقع العربي والإسلامي، ومثَّل نمط الحضارة الغربية حالة داخلية تركت آثارًا غائرة في واقعنا المعاصر، ما نزال نجني حصادها المرير حتى الآن.

واستطاع الغرب من خلال فصائل التغريب والعلمانية في واقعنا أن يفرض على المهزمين في الحقل الثقافي والفكري، عناصر الخلل بين أوروبا والعالم الإسلامي، وتمثلها ضمن معادلة الغلبة والضعف، أي جاء النتاج الفكري يتحدد ضمن مجال الإشكالية التي صاغها الغرب، هزيمة العالم الإسلامي، وانتصار أوروبا الحديثة، لذا كان صدى وإعادة إنتاج - من وقع المغلوب الذي

يعترف للغالب بغلبته - للرؤية التي صاغها الغرب لتاريخنا بصفته الغالب الذي ملك حق تسمية المغلوب.

وعلى النقيض من تيار التغريب ومن إطاره من خلال المرجعية الغربية، تبلور تيار فكري، كان يجد في الإسلام، وفي جزء كبير من الميراث الفكري، مادة خصبة لبناء وعي مجتمعي مستقل عن منظومة المعارف الغربية وللتصدي لاختراقاتها الخارجية، والتي لم تفتأ تضرب الإسلام والنموذج الحضاري الإسلامي، وترى فيه سبباً للتأخر والتخلف لتحديث بذلك ثغرات في خصوصية الأمة وميراثها الحضاري، بقصد إحداث الخلل ثم الانقضاض على هذه البيئة الحضارية، وذلك من أجل خلق البديل الغربي للنهضة.

ولم يسلم تيار الفكر الإسلامي الحديث، بهزيمة الإسلام والعرب أمام أوروبا، ولم يصادق على النتائج التي أحدثتها حملتها سياسياً وفكرياً، بل أكد على التواصل بين هذه الذات وماضيها الحضاري وهويتها العقيدية كمحور للفعالية نحو المستقبل، ويصبح من الضروري العودة إليه في مرحلة التخلف للتصدي للمسألة المركزية المتجسدة في الهيمنة الغربية، وخاصة على المستوى الفكري.

ومثّل كتاب «نحن والحضارة الغربية» للمفكر والعالم «أبو الأعلى المودودي» إضافة إلى المكتبة الإسلامية المعاصرة يُعدّ إسهاماً حقيقياً في موقف المفكر المسلم المعاصر، من قضية الإسلام والغرب، حيث تمثل هذه القضية مفصلاً هاماً من مفاصل الجهود الإسلامية حول هذه الإشكالية التي لم تحسم حتى هذه اللحظة.

وفي بداية الكتاب يحدثنا «المودودي» عن أحوال الأمة الإسلامية، حيث يؤكد على انحدار المسلمين أخلاقياً وعلمياً وحضارياً، يقول المودودي: انحدر

المسلمون أخلاقياً وعلمياً وحضارياً؛ وما زالوا في انسياقهم وراء المدينة الغربية المادية حتى صار كثير منهم يتباهى بالرطانة الفرنسية وأكثر منهم بالرطانة الإنكليزية، وراحت الثقافة الغربية تنخر عقولهم حتى أضحوا يمجّدون كل ما هو غربي ويسخرون من دين الإنسانية والعدل والصلاح، وكأن حال لسانهم يقول: إن هي إلاّ حياتنا الدنيا.

وفي هذا الصدد يفرق - في إطار الغلبة الاستعمارية - بين نوعين من الحكم والسيادة:

إنّ الحكم والسيادة، والغلبة والاستيلاء، نوعان: أحدهما الغلبة المعنوية والخلقية، والآخر المادية والسياسية. فأما الغلبة من النوع الأول فهي أن تتقدم أمة من حيث قواها الفكرية والعلمية تقدماً يجعل سائر الأمم تؤمن بأفكارها، فتتغلب نظراتها على الأذهان وتستولي منازعها ومعتقداتها على المشاعر وتنطبع بطباعها العقلية. فتكون (الحضارة) حضارتها و(العلوم) علومها و(التحقيق) ما تقوم به هذه و(الحق) ما هو عندها حق و(الباطل) ما تحكم هي عليه أنّه باطل. وأما الغلبة من النوع الآخر فهي أن تصبح أمة من شدة الصولة والبأس باعتبار القوى المادية بحيث تعود الأمم الأخرى لا تستطيع أن تحتفظ باستقلالها السياسي إزاءها. فتستبد هذه بجميع وسائل الثروة عند تلك الأمم وتسيطر على تدبير شئونها كاملة أو إلى حد ما. وكذلك الهزيمة والخنوع نوعان: أحدهما الهزيمة الفكرية والأخرى السياسية. وقس بيان هذين على ما سبق من بيان نوع الغلبة.

ثمّ إنّ لما كانت الغلبة نتيجة القوة، والهزيمة عاقبة الضعف فإنّ الأمم المتخلفة من الوجهتين المعنوية والمادية كلما تهبط في دركات الضعف والفتور تكون أصلح للعبودية وأكثر استعداداً للخنوع، وتصبح الأمم القوية

بالاعتبارين المادي والمعنوي حاکمة على عقولها وأجسامها معاً.

إنَّ الغلبة والاستيلاء المعنوي يقوم بنيانه في الحقيقة على الاجتهاد والتحقيق العلمي، فكل أمة تسبق غيرها إليه تتولى قيادة العالم وزعامة الأمم، وتستولي أفكارها هي على العقول. وأمّا الأمة التي تتخلف في هذا الطريق فلا تجد مناصباً من إتباع الغير وتقليده، إذ لا تبقى في أفكارها ومعتقداتها من القوة والأصالة ما يكسبها السيطرة على الأذهان، فيجرفها تيار الأفكار القوية والمعتقدات الراسخة التي تتقدم بها الأمة الباحثة المجتهدة، وهي تكون في وجهه كغشاء السيل، لا تستطيع أن تدافعه أو تثبت أمامه.

وبعد أن يقدم هذا التحليل لما آل إليه حال الأمة الإسلامية في خضوعها للاستعمار، يقدم لنا إطلالة على تطور النزعة المادية في تاريخ الغرب.

وكان الصراع في بدء أمره بين دعاة حرية الفكر وبين الزعماء الدينيين، ولكن هؤلاء الزعماء لما كانوا يجاربون أنصار الحرية الفكرية باسم الدين لم يلبث أن تحول هذا الصراع إلى حرب بين حرية الفكر والنصرانية، ثم جعل الدين في نفسه - أيا كان - خصيم هذه الحركة وندها المحارب. وأصبح التفكير على الطريقة العلمية المنسقة شيئاً مضاداً لطريق الفكر الديني ومختلفاً عنه.

وفي القرن التاسع عشر بلغت المادية منتهاها. إذ جاء كل من فوغت (Vogt) وبوخنر (Bochner) وزولبي (Czalbi) وكومت (Comte) ومولشات (Molshotte) ومن لف لفهم من الحكماء الفلاسفة يطل وجود كل شيء ما خلا المادة وخصائصها. وقام مل (Mill) بإشاعة المذهب التجريبي (Empiricism) والمذهب النفعي (Utilitarianism) في الأخلاق. وعرض سبنسر (Spencer) بكل قوة وشدة النظرية القائلة بحدوث هذا الكون بدون خالق، وبظهور هذه الحياة من تلقاء نفسها. وجاءت موجة الاكتشافات العلمية في مختلف العلوم والفنون

كعلوم الحياة (Biology) والعصويات (Physiology) والحيوان (Zoology) وطبقات الأرض (Geology) وتقدم العلوم التجريبية وتكاثر الوسائل المادية، جاء بكل ذلك يؤكد ويثبت في نفوس الناس أن هذا الكون قد حدث من نفسه ليس له خالق، وهو سائر في طريقه على قوانين معلومة وليس له خالق، وهو سائر في طريقه على قوانين معلومة وليس من ورائه مدبر، وقد بقي يتدرج في منازل الرقي بدون أن يكون لذات فوق الطبيعة أثر يعرف في هذه الآلة المتحركة بنفسها.

ثم كان لنظرية دارون (Darwin) في الارتقاء أوفر النصيب في تدعيم هذا المذهب المادي وإحلاله محل النظرية العلمية المنظمة القائمة على الأدلة والبراهين.

ويعد الحق وطهارة الأخلاق والنزاهة والأمانة والبر والحياء والتقوى والنظافة، ونظريتها على نقيض من نظرية الإسلام، وطريقها واسع في الجهة المعاكسة لطريق الإسلام. فكل ما يبني عليه الإسلام نظام الأخلاق الإنسانية والتمدن، تكاد هذه الحضارة تأتي عليه من القواعد. كما أن الأسس التي ترفع هذه الحضارة عليها قواعد السلوك الفردي والنظام الاجتماعي لا يمكن أن يقوم عليها بنيان الإسلام ولو ساعة من الدهر.

ومن سوء المصادفات أن القرن الذي بلغت فيه هذه الحضارة الجديدة أوج كمالها من المادية والذهرية والإلحاد كان هو القرن الذي ابتليت فيه ممالك الإسلام من لدن مراكز إلى الشرق الأقصى بغلبة أمم الغرب في الحكم والسياسة. فكان هجوم الغرب على الشعوب المسلمة في ميدان القلم والسيوف معاً. وأصبح محالاً للعقول التي راعتها غلبة الغرب والسياسة وبهتها أن لا تتأثر بروعة الفلسفة والعلوم الغربية وببريق المدنية التي نشأت في أحضانها.

إنَّ المسلمين ليست فيهم السيرة الإسلامية ولا الخلق الإسلامي ولا الفكر الإسلامي، ولا شيء من الحماسة الإسلامية. إنَّ الروح الإسلامية الخالصة لا توجد في مساجدهم ولا في مدارسهم ولا في زواياهم ولم يبق من علاقة بين الإسلام والحياة العملية، وليس القانون الإسلامي بنافذ في حياتهم الفردية ولا في حياتهم الجماعية.

وليس هناك شعبة ممن شعب الحضارة والتمدن يكون بتدبير أمرها قائماً على الطراز الإسلامي الصحيح. ففي هذه الظروف ليس الاحتكاك في الحقيقة بين الإسلام والحضارة الغربية، بل هو بين حضارة المسلمين الخادمة الجامدة المتخلفة وحضارة نابضة بالحركة والحياة، شرق في جنباتها ضياء العلم وتدفعها حرارة العمل.

وكل ما يمكن أن يكون من نتائج هذا الاصطدام بين جانبيين غير متساويين من حيث القوة والحيوية فهو ظاهر للعيان، وهو أنَّ للمسلمين لا يزالون يرجعون على أعقابهم في هذا المضمار ولا تزال حضارتهم تنهزم، وهم يتدرجون إلى أن يذوبوا في الحضارة الغربية تماماً ويفتقدوا شخصيتهم المستقلة، وقد غلب قلوبهم وأذهانهم النزوع إلى الغرب في كل شيء، فلا تزال أذهانهم تنطبع بطابع الغرب، ولا تزال قواهم الفكرية والنظرية تتمرن على حسب المبادئ الغربية، ولا تزال تصوراتهم وأخلاقهم واقتصادهم واجتماعهم وسياستهم، لا يزال يتلون كل ذلك بلون الغرب، ولا يزال نشوؤهم الجديد ينشأ على تصور أنَّ القانون الحقيقي للحياة هو الذي قد نزل إليهم من الغرب، فهذه الهزيمة هي في الحق هزيمة المسلمين، ولكنها لسوء الحظ تعتبر خطأ هزيمة الدين الإسلامي نفسه.

ثم يحدثننا المؤلف عن طبيعة ما حل بالعالم المعاصر، على المستويين الغربي والإسلامي، وبصورها كنكبة حلت بالإنسان:

سواء هذا الشرق أو الغرب، وهذه الأمة المسلمة أو غيرها من الأمم، فقد حلت بها جميعاً نكبة واحدة، هي أنَّه قد استولت عليها حضارة نشأت في أحضان

المادية الخالصة. هذه الحضارة قد أسست حكمتها النظرية والعملية على قواعد خاطئة. وقد جرت فلسفتها وعلومها وأخلاقها واقتصادها واجتماعها وسياساتها وقانونها وبالجمله كل ما يتصل بها، قد جرى كل ذلك من نقطة انطلاق منحرفة وبقي يخطو ويرتقي في وجهة غير صحيحة، حتى انتهى إلى مرحلة ترى منها نهاية هذه الحضارة - وهي الهلاك - قريباً.

ومن طريق الاستدلال أن شرف المسلمين وكرامتهم وشوكتهم القومية متوقفة تماماً على الغنى المالي، والغنى المالي يتوقف على الأخذ بأسباب الرفاهية والرقي الاقتصادي، ومدار كل هذا على جواز الربا. ويبدو أن القوم لم يعلموا إلى الآن أنه أي شيء يتوقف عليه في الحقيقة الشرف القومي والقوة والعزة. إن الثروة وحدها ليست الأمر الذي يضمن لأمة من الأمم القوة والعزة والشرف. ولئن أصبح كل فرد من أفرادكم يملك الملايين من الجنيهات ولم تكن فيكم قوة السيرة والخلق، فثقوا بأنكم لن تكونوا على شيء من الكرامة والشرف في العالم. وإن كانت فيكم - بخلاف ذلك - السيرة الإسلامية، وكنتم أهل صدق وأمانة، نزهاء في الطمع والخوف، راسخين في مبادئكم وأمناء في معاملتكم، تظنون الحق حقاً والواجب واجباً وتراعون الفرق بين الحلال والحرام في كل حال، وكانت فيكم من القوة الأخلاقية أن لا تعدلوا عن سبيل الحق طمعاً في ربح أو خوفاً من نقصان، ولا يكون من الممكن اشتراء إيمانكم بأية قيمة مهما غلت، إن كان فيكم كل هذا وقعت مهابتكم في قلوب الأمم ورسخ عزكم في نفوس العالم وكان كلامكم أرجح وأوزن من كل ما يملك أصحاب الملايين من الثروة.

وهو يفرق - في هذا الصدد - بين طبيعة المرض الحضاري عند الغرب وعند المسلمين:

هذا بالنسبة إلى أمم الغرب. وأمّا الأمم المسلمة فتختلف حالها عن حال الأمم الغربية فالمرض عندها غير المرض، وأسباب المرض أيضاً مختلفة، إلا أن علاج

مرضها هو العلاج الموصوف لأمم الغرب. وذلك هو الرجوع إلى ذلك المعلم وتلك الهداية التي قد أنزلها الله تعالى بصورة كتابه الأخير على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد ﷺ.

ولأنَّ العقل المسلم المعاصر يعاني من أزمة واضحة وخاصة في مجال المناهج التي يستخدمها العلماء والدعاة في مجال التبليغ وعرض الإسلام، وفي هذا الصدد يرى الإمام المودودي أنَّ الأسلوب الذي قد اختاره علماءنا اليوم لبيان تعاليم الإسلام وقوانينه إنما ينفر البقية المتحلية بالتعليم الجديد عن الإسلام بدل أن يجذبها إليه، وإذا استمع المرء إلى مواعظهم أو اطلع على كتاباتهم فكثيراً ما يدعو الله أن لا يكون إيقاعهم الناشز هذا قد بلغ مسامع غير مسلم أو مسلم منحرف. إنَّهم قد ضربوا حولهم جواً عتيقاً قد مرَّ عليه قرن على الأقل. فهم يعيشون ذلك الجوَّ الماضي ويفكرون فيه ويتكلمون بحسب أحواله.

ويحدثنا عن فشل الغرب في منع تناول الخمر، رغم كل الوسائل التي اتخذت في سبيل ذلك، ومقارناً هذا الجانب بموقف الإسلام - ومن خلال التوجيهات الشرعية - حيث استطاع الإسلام أن يحرم وينهي هذه المشكلة في زمن قياسي حين ارتبط المسلم بتوجيهات الوحي المنزل:

فالإكثار من شرب هذه الأجناس الرديئة من الخمر أودى بصحة أهل أميركا وكثر فيهم الأمراض والأسقام.. وأما الذين تعدت إليهم آفات الخمر من طريق غير مباشر فأهلكتهم أو جعلتهم في حكم الأموات، فلم يعلم عددهم إلا الله.

كذلك كثرت الجرائم، ولا سيما جرائم الصبية والفتيان كثرة فاحشة. وشهد القضاة الأميركيون أنه: «لم تعهد في تاريخ بلادنا هذه الكثرة الكاثرة من الصبيان المقبوض عليهم».

إنَّ العقل والمنطق يقوم حكمهما الفصيل النهائي على التجارب والشواهد وحدها وشهادة التجربة عندهما مما لا يمكن أن يكذب أو يرد، فبين يديك الآن تجربتان اثنتان: تجربة أجريت في أميركا في العهد القريب وأخرى جرت في العرب في صدر الإسلام، والفرق بينهما ظاهر لكل ذي عينين، فلك أن توازن بينهما وتقارن، ثم تستخلص من ذلك ما قدر الله لك من العبرة.

وإن تدبرت أسباب هذا الفرق العظيم بين التجربتين، تبينت أموراً هي كالأصول الكلية الثابتة لا في الخمر وحدها بل في جميع مسائل القانون والأخلاق. ومن بركات هذا التشريع الرباني أَنَّهُ يضع بين أيدينا مقياساً ثابتاً للمدينة والأخلاق لا يتزلزل. فلا يكون في قوانيننا الخلقية والمدينة أثر للتلون، ولا يمكن عندنا أن يصبح حرام الأمس حلالاً اليوم ثم يعود حراماً غداً، وإنَّما الحرام في الإسلام حرام إلى أبد الآباد والحلال حلال إلى يوم المعاد. وقد أسلمنا زمام مركبنا إلى حاذق تام البراعة واطمأننا إلى أَنَّهُ سيجريه على الطريق المستقيم ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧].

ومن ذلك كله يتضح ويثبت أن بعث الحاسة الخلقية في الإنسان وتنشئة الضمير المحاسب فيه ثم تزويد هذا الضمير من القوة بما يتغلب به على النفس الأمارة، كل ذلك ليس من مقدور العلم والحكمة ولا هو في طوق العقل والمنطق، بل هو ممَّا لا يحققه إلاَّ الإيمان وحده.

والحقيقة أنَّ هناك فرقاً أساسياً عظيماً بين الإسلام والقوانين الوضعية في تنظيم السلوك الإنساني، فالقوانين الوضعية تعتمد تماماً على الرأي الإنساني، وهي مضطرة بطبيعة الحال إلى مراجعة الخاصة والعامة في كلياتها وأصولها بل في كل فرع منها، وشأن الرأي الإنساني - سواء كان للخاصة أم العامة - أَنَّهُ لا يزال يتأثر في كل آن

بالعواطف والنزعات الإنسانية والأسباب والعوامل الخارجية وأحكام العلم والعقل القابلة للتغير - مما لا يلزم أن يكون صواباً في كل حال، وهذا التأثير يؤدي إلى التغير في الأفكار والآراء، وبهذا التغير تتبدل بالضرورة مقاييس الخير والشر والصحيح والخطأ والجائز والمحظور والحرام والحلال، واضطراب هذه المقاييس يكره القانون على أن يميل معها حيث مالت، وبذلك لا يتحقق للأخلاق المدنية مقياس ثابت مستحكم غير قابل للتغير، بل يتحكم تلون الطبع الإنساني في القانون وتلون القانون في الحياة الإنسانية.

ثم يصور لنا المصير الذي ينتظر الحضارة الغربية، وذلك من خلال قانون الدورة التاريخية الذي يعد سنة من سنن الله تعالى:

لشد ما تندهش العقول لما ترى من هذا الرقي العجيب الذي حازته أمم الغرب في ميادين السياسة والتجارة والصناعة والحرف والعلوم والفنون. وإنَّه ليخيل إليها أن رقي هذه الأمم الغربية أبدي سرمدي، وأنَّه قد قضى الأمر بدوام غلبتها واستيلائها على العالم، وأنَّها قد اختصت - دون غيرها - بالحكم على البسيط الأرضي والسيطرة على عناصر الكون، وأنَّ قوتها قد بلغت من الشدة والرسوخ أن لا يمكن استئصالها.

لا تزال أحداث هذا العالم تجري وتتحرك فيما يشبه حركة دورية. فالولادة والموت والشباب والشيخوخة والقوة والضعف والربيع والخريف والنضارة والذبول، كل أولئك وجوه مختلفة لتلك الحركة الدورية.

تلك سنة الله فيما خلق، وهذه السنة كما هي جارية في سائر الموجودات، هي جارية أيضاً في الإنسان، سواء في حالته الفردية أو في حالته الجماعية القومية ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢].

وإنَّ سنة الله هذه نراها تتكرر اليوم أمامنا، فوبال الأعمال السيئة التي ذاقته الأمم السالفة قد أحاق اليوم بالأمم الغربية، وذلك أنَّه قد أُنذرت هذه الأمم بكل وجه ممكن للإنذار. فأفات الحرب العالمية ومشكلات الاقتصاد وازدياد التعطل وانتشار الأمراض الفتاكة وتبدد النظام العائلي، كل أولئك آيات بينات، لو تأملوها لعلموا أنَّ كل ذلك ثمرة ظلمهم وعتوهم واتباعهم للشهوات وإعراضهم عن الحق.

ويشير المودودي أيضًا إلى الفساد الأخلاقي والاجتماعي الذي تعيشه هذه

الحضارة:

فمن القواعد الكلية التي أثبتها القرآن أنَّ الله تعالى ليس بظالم، حتى يهلك أمة بلا سبب وهي تعمل صالحًا (وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقَرْىَ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ) هود / ١١٧، وليس المراد بهذا الإهلاك والتدمير أن تقلب طبقات البلاد ويورد العمران الإنساني حياض الموت فحسب، بل من صور الإفناء والتدمير أيضًا أن يشتت أمر الأمم وتكسر قوتهم الاجتماعية وتضرب عليهم الذلة والعبودية والخزي. وبحسب هذه القاعدة القرآنية لا يصيب أمة ما أي نوع من أنواع الدمار والخراب إلا إذا تركت منهج الخير والصلاح، وأخذت تسلك مناهج الشر والفساد والعتو والعصيان، وبذلك ظلمت نفسها بنفسها. وإنَّ الله تعالى حيث ما ذكر في كتابه أمة أصيبت بعذاب وهلاك قد ذكر بجانب ذلك جريماتها أيضًا إثباتًا لتلك القاعدة، حتى يتبين للناس أنَّ وبال أعمالهم السيئة هو الذي يفسد دنياهم وآخرتهم ﴿فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ فَمِنْهُمْ مَن أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَن أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَن خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَن أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٠].

والأمر الآخر الذي يستخرج من هذه القاعدة هو أنَّه لا يكون باعث الهلاك والدمار هو الفساد الفردي بل هو الشر والفساد الاجتماعي القومي.

لأجل ذلك يبين للمسلمين مرة بعد أخرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو خصيصة القومية التي يجب أن تتحقق في كل رجل منهم وامرأة.

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١].

﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١١٢].

﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الحج: ٤١].

ثم ينتقل بنا المؤلف إلى الحديث عن عبادة العقل في الغرب، والآثار السيئة التي ترتبت على هذا المنحى المعرفي:

إنَّ التأثير الذي يؤثره التعليم الغربي والحضارة الجديدة في الأفكار الدينية لشبابنا الذين يكونون ناقصين في التعليم والتربية الإسلامية أو غير ناضجين، قد يقدره المرء مما يصدر عن أمثال هؤلاء من الكتابات والخطب بين حين وآخر.

إنَّ هؤلاء المتجددين الذين أبدوا آراءهم في الشئون الدينية فإنَّ السامع يتبين من كلامهم أنَّهم يتكلمون بلا تفكير أو شعور. فلا المقدمات من كلامهم تصح ولا هم يرتبونها على الأسلوب المنطقي ولا هم يحاولون الاستنتاج السليم.

إن من لم تطمئن نفسه إلى المبادئ والأحكام، والقوانين التي يقوم عليها دين من الأديان، ولم يشهد قلبه بصدقها وقصر عقله عن إدراك علتها ومصلحتها، وكان

يظن أن بعضها أو أكثرها موضع النقد والاعتراض، فأمامه طريقتان اثنان يختار بينهما: إمّا أن يترك ذلك الدين، ليكون له الحق في أن ينقد كل ما يشاء من ضوابطه وأحكامه بحرية، وإمّا أن يجتنب المظاهرة عليه، إذا هو أحب البقاء في دائرته على رغم عدم طمأنينته إليه. وبدل أن يلبس لبوس المجتهد وينحى على ضوابطه وقوانينه بمعول الهدم والتخريب يجب أن يقف منه موقف الطالب للعلم ويجتهد لحلّ ما يناججه من الشكوك والشبهات في بابه.

أمّا العقل والمنطق فلا يستسيغ إلاّ هذين المذهبين من مذاهب سلوك المرء وكل رجل عاقل إذا رأى نفسه في مثل هذه الحال لا بد أن يختار أحد هذين المذهبين لا غير. وإذا كان يزعم أحد أن مشعل الدين كان يمكن أن يضيء في ظلام العصر الماضي ولكنه لا يمكن أن يضيء في عصر النور هذا، فإنّه ليخيل إلينا أنّ التاريخ يعيد نفسه.

والأشياء التي يسمونها اليوم «العلوم الجديدة» و«الاكتشافات العصرية» لعهد السالفين، وإنّ هذه الأساليب المبتكرة للعمل والتفكير أيضًا ستبلى وتندرس لا محالة مع مرور الزمن.

وهناك من أدعياء المعاصرة والعقلانية من بني جلدتنا من يحاول أن يطبق منهجية التجريب والتعديل - كما في العلوم الكونية والطبيعية - على الدين والحياة الروحية:

إنّ التهيب من العلوم الجديدة والاكتشافات العصرية والنظر إلى الدين بقصد الإصلاح والترميم، إنّما هو مذهب من قد رسب في نفوسهم أنّ كل جديد هو العلم والاكتشاف، ومن اللازم لمسايرة العصر أن يتقبله المرء أو يؤمن به وإن كان مجرد قياس أو نظرية وكان القوم لم يمتحنوه على محك النقد الصحيح ببصيرة علمية نافذة. وهؤلاء هم الذين قد أولعوا بابتداع الأساليب المبتكرة للعمل والتفكير وإن

كانوا لا يعرفون كيف تبتدع تلك الأساليب وأي الأساليب تكون رشيدة معقولة وأيّها تكون سخيصة صبيانية. وكذلك أضحى الادّعاء بسبوغ نعمة «حرية الفكر والخيال» من خصيصة أهل النظر السطحي، ولكنهم لا يعلمون أن مجرد حرية الفكر والشعور فتنة وحالة خطيرة إن لم يصبحها علم واسع محكم ونظرة بالغة عميقة وذهن متوازن صحيح الفكر وكل هذا مما لا تجود به الفطرة للناس بالسخاء الذي يفرضونه في هذه الأيام.

ويقارن المؤلف بين تجربة الحضارة الإسلامية في التعامل مع الوافد الثقافي والفلسفي في عصر الترجمة، وبين تجربتنا المعاصرة في التعامل مع الآخر:

إنّ حضارة المسلمين على كل ما يوجد فيهم من انحلال العقائد وفساد الأعمال كانت تقوم على تلك الدعائم والأركان التي رفعها الإسلام. ومع أنّ استيراد الأفكار اليونانية والفارسية في المجتمع المسلم نشر كثيرًا من الضلال إلّا أنّ هذه الأفكار الطارئة لم تنجح إلى حد أن تقلب وجهة نظر المسلمين وتجعل تركيب عقليتهم شيئًا متنافيًا مع الإسلام ولم يبلغ من تأثيرها فيما لديهم من قوى العقل والفكر والتمييز أن يتركوا النظر بنظرة المسلم والتفكير بذهن المسلم.

وكذلك إنّ ارتقاء المدنية والحضارة، وإن انحرف كثيرًا عن السبل التي خططها الإسلام، بتأثير المؤثرات الخارجية، إلّا أنّ المبادئ التي رفعت عليها قواعد هذه الحضارة والمدنية بقيت موجودة في أساسها، ولم تحل محلها مبادئ الحضارة والمدنية الأخرى المعارضة.

وفسد كذلك نظام التعليم الراجح بين المسلمين كثيرًا ولكنه كان للعلوم الدينية فيه مكان ملحوظ أبدًا. ولم يكن أي فرد متعلم من المسلمين يكون غير عارف بالعلم الأساسي الابتدائي - على الأقل - للعقائد الإسلامية.

وبعد هذه الجولة التي قدمها «المودودي» في تحليل حقيقة الغرب وحضارته، والتي أبرز من خلالها سيطرة النزعة المادية على مسار هذه الحضارة، يُذكّر المسلم المعاصر بأهمية العودة إلى تفضيل الجانب الإيماني على سلوك الأمة، وأهمية ذلك على مصير الواقع الإسلامي المعاصر، ويبرز ذلك من خلال أهمية الطاعة لأوامر الشرع كبرهان على تغلغل الناحية الإيمانية في الشخصية المسلمة:

إنَّ التنظيم الاجتماعي مهما كان نوعه ومهما كانت أغراضه وأهدافه يفتقر أبدًا لقيامه وثباته ولنجاحه وتوفيقه إلى أمرين اثنين: أولهما أن تكون المبادئ التي شكلت عليها الجماعة راسخة في نفوس الجماعة كلها وفي ذهن كل فرد من أفرادها، ويكون كل فرد من الجماعة حريصًا عليها ومؤثرًا لها على كل شيء آخر. والآخر أن تتأصل في الجماعة ملكة الطاعة والسمع فتطيع الجماعة من انتخبته أميرًا عليها وتتبع أحكامه وتلتزم ما يقرره لها من قانون أو ضابط ولا تتعداه أبدًا. فهذان شرطان لا بد منهما لنجاح كل نظام. وكل نظام سواء أكان عسكريًا أم سياسيًا أو عمرانيًا أم دينيًا لا يمكن أن يقوم بدون هذين الشرطين ولا أن يبقى ويستمر، ولا أن يبلغ غايته بدونهما. إنَّ الذين لا يستعملون عقولهم وأفهامهم ولا يميزون بأنفسهم بين الصحيح والزائف، بل يقلدون غيرهم تقليدًا أعمى، يحكم عليهم القرآن الكريم بأنَّهم (صم بكم عمي فهم لا يعقلون). ويشبههم بالأنعام بل يجعلهم أحط منها لأنَّ الأنعام غير ذوات العقل، وهؤلاء ذوو عقول ولكنهم لا يستعملونها (أولئك كالأنعام بل هم أضل. أولئك هم الغافلون).

وهذه الحقيقة قد جاء القرآن الكريم صريحًا في بابها فهو يقول إنَّه إذا أتى الإنسان المؤمن أمرٌ من عند الله تعالى فلا يكون له أن يؤمن به أو لا يؤمن كما يشاء ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ويختتم الإمام «المودودي» مؤلفه بالتأكيد على شمول المذهبية الإسلامية للحياة بشقيها - الإيمان والعمل - حتى يستطيع الإنسان المسلم أن يعود ليمسك بمشعل الحضارة من جديد في ظل الكيانات المعاصرة:

إنَّ الدين الإسلامي ليس بعقيدة فحسب، ولا هو مجموعة لعدد من الأعمال والطقوس الدينية ليس إلّا. بل هو برنامج تفصيلي لحياة الإنسان الكاملة، ليست العقائد والعبادات ومبادئ الحياة العملية وضوابطها فيه أشياء مختلفة منفصلة بعضها عن بعض، بل تتلاحم هذه كلها فيه وتؤلف مجموعة لا تقبل التجزئة، ويكون بين أجزائها كمثل الارتباط الذي يكون بين أعضاء الجسم الحي.

والكتاب محاولة للمودودي في تحليل حقيقة ومصير الحضارة الغربية، وقد صيغ الكتاب بأسلوب يغلب عليه الطابع الدعوي والإنشائي وكان من الممكن أن يكون على قدر من المنهجية الفكرية الأكثر وعياً بالعديد من القضايا والمشكلات التي أغفلها محتوى هذا المؤلف، وهذا لا يمنع التأكيد على كونه يؤدي فائدة لقطاع عريض من القراء المسلمين الذين لا يستطيعون سبر أغوار العمل العلمي المتعمق في دراسة ظاهرة ما.

الكتاب السابع
ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟

oboi.kan.com

الكتاب السابع

ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟

المؤلف : أبو الحسن الندوي

تحليل وعرض أ.د. سليمان الخطيب

الندوي ونبذة عن حياته :

بدأ السيد أبو الحسن الندوي، تعلّم القرآن الكريم في البيت تعاونه أمّه، ثمّ تعلّم اللغتين الأوردية والفارسيّة، ثمّ بدأ وهو في الثانية عشرة من عمره بتعلّم الإنجليزية والعربية معاً، وبدأ تعلّم العربية على الشيخ خليل محمد البياني، وتوفّر سنتين كاملتين على دراسة الأدب العربي، وقرأ كثيراً من كتب الأدب وشغف بها على خلاف العادة في الهند، لأنّهم يزهدون في الأدب العربي، وقرأ كثيراً لأصحاب الأساليب ونوابغ المنشئين في القديم والحديث واطّلع على مصادر الأدب العربي القديمة.

ثمّ التحق بجامعة لكهنؤو، وهي جامعة تدرس العلوم المدنية باللغة الإنجليزية، وفيها قسم لآداب اللغة العربية، التحق به السيد أبو الحسن وكان يومئذ أصغر، طلاب الجامعة سنّاً، وضاق بدروس القواعد أوّلاً، فأضرّه ذلك قليلاً، ثمّ سار في تعلّمه ممتازاً فائقاً سابقاً، ثمّ أتمّ دراسته الأدبيّة، ثمّ درس علوم الحديث، ومكث في دار العلوم مدّة شهور، وحضر دروس العالم الكبير المجاهد، الشيخ حسين أحمد المدني في الحديث.

وسافر إلى لاهور، وقرأ التفسير على المصلح الكبير، والداعية العظيم الشيخ أحمد علي المفسّر المشهور (ولاهور مدينة العلم والثقافة، ومركز النشر والصحافة في الهند غير المنقسمة يومئذ)، وانتهز أبو الحسن هذه الفرصة الثمينة، فقابل كبار المعلّمين والأساتذة، ومشاهير الأدباء والشعراء وقادة الفكر، أجدرهم بالذكر

شاعر الإسلام، الدكتور محمد إقبال فحضر بعض مجالسه، وأنس به الشاعر العظيم، رغم حداثة سنّه وعدم شهرته.

ثم عُيِّنَ مُدَرِّسًا في دار العلوم لندوة العلماء هناك ومكث فيها عشر سنوات، يدرس علومًا مُتَّخِلَفَةً، واشتغل بجوار ذلك بالكتابة في مجلّة «الضياء» العربيّة، التي تصدرها ندوة العلماء، ورئيس تحريرها الأستاذ مسعود الندوي.

وتلقّى التربية الروحيّة من العارف الجليل، المربّي الكبير عبد القادر الراي بوري، واستفاد من صحبته ومجالسته.

ورأس أبو الحسن تحرير مجلّة الندوة العلميّة التي كانت تصدرها بالأورديّة وكانت لسان حال الندوة، وكلفته الجامعة الإسلاميّة في «عليكرة» بوضع منهاج لطلبة (الليسانس) في التعليم الديني، فألّف في ذلك كتابًا سمّاه «إسلاميّات»، وقبلت الجامعة هذا الكتاب وكافأت صاحبه عليه، ودُعي لإلقاء محاضرات في الجامعة الإسلاميّة بدلهي في سنة ١٣٦١هـ - ١٩٤٢م، فألقى محاضرة في موضوع الدين والمدنيّة، كانت موضع الاستحسان، ونُشرت فكان لها تأثير واسع النطاق.

وألّف في هذه الفترة كتبًا لطلبة المدارس العربيّة في الهند، وقد قررت دار العلوم في الهند، وبعض الجامعات تدريسه، ومنها كتاب «قصص النبيين» للأطفال في ثلاثة أجزاء، وغير ذلك من الكتب، وأصدر مجلّة «التعمير»، وأسس جمعيّة التبشير بالإسلام بين الهندوس، وأصدرت هذه الجمعيّة عدّة رسائل وبحوث عن الملة الغرّاء بالإنجليزيّة، وأسس «المجتمع العلمي في لكهنؤو في آخر ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م» وله نشاط وإنتاج في اللغة الإنجليزيّة والهنديّة والأورديّة والعربيّة ومطبوعات قيّمة.

وألّف كتاب «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين سنة ١٣٦٤هـ (١٩٤٥م) وهو في الثانية والثلاثين من عمره، وقد تأخّر طبعه وظهوره، وهو يزيد مواده،

ويتناوله بالتنقيح والتهذيب، إلى أن صدرت له الطبعة الأولى في مصر عام ١٣٦٩ هـ (١٩٥٠ م).

وقد انتخب أميناً عاماً لندوة العلماء على إثر وفاة أخيه الأكبر الدكتور السيد عبد العلي الحسيني سنة ١٣٨٠ هـ (١٩٦٢ م)، واختير عضواً مُراسلاً في المجمع العملي العربي بدمشق سنة (١٩٥٧ م)، ودُعي لإلقاء محاضرات كأستاذ زائر في جامعة دمشق سنة ١٣٧٥ هـ (١٩٥٦ م)، واختير عضواً لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة سنة ١٣٨٠ هـ (١٩٦١ م)، وعضواً في المجلس الاستشاري الأعلى للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وانتخب رئيساً لهيئة التعليم الديني في الولاية الشمالية في الهند سنة ١٩٥٩ م.

السؤال الذي يفرض نفسه حين طرح موضوع هذا الكتاب، هو مدى حقيقة وواقعية هذا الطرح..

ما شأن العالم الإنساني وخاصة الغربي، بتخلف المسلمين أو انحطاطهم كما يرى المؤلف.

بصيغة أخرى.. هل للإسلام هذا الثقل العالمي والتأثير الحضاري الذي يجعل من دورية الحضارة الإسلامية في ذلك الإشعاع العالمي الذي شغل حيناً كبيراً في شهادة المصادر العلمية وكتابات وجهود العقل الغربي والعالمي.

كذلك التأثير الفعال الذي أحدثه العقل المسلم على مسيرة الحضارة الغربية، وخاصة في الإطار العلمي والثقافي وذلك باعتراف أساطين الفكر الغربي الذين اعترفوا بفضل المسلمين وقدموه لعصر الإحياء في الغرب من خلال الحواضر الإسلامية المختلفة، بعد ألف عام أو يزيد من سيطرة رجال الدين على مرحلة العصور الوسطى في الغرب، أورثت الغرب حقبة من التخلف والتردي الحضاري، حيث نشأ الصراع بين العلم والدين في الغرب، بسبب مصادرة السلطة الدينية

للعقل وحربها للعلم والعلماء، حيث أدّى ذلك إلى طرح العلمانيّة كبديل لعقل متأزم ولتجربة حضاريّة لم يستطع الغرب أن يتقدّم من خلالها، إلّا بفضل إسهامات الحضارة الإسلاميّة والعقل المسلم، وخاصّة في ميدان العلوم الطبيعيّة والكونيّة.

وتصل الحضارة الإسلاميّة إلى حقبة السقوط، عندما تمكّنت من أوصالها العديد من عوامل الانكسارات والأمراض فانطبق عليها ما ينطبق على كافّة الحضارات الإنسانيّة من مراحل الخلل والتحلل ومن ثمّ السقوط.

هذه الحقبة الحديثة التي انزوت فيها شمس الحضارة الإسلاميّة ما تأثيرها على مسار الحضارة الإنسانيّة؟ وما الذي أصاب المجتمع الإنساني من جرّاء هذا السقوط؟ هل وجود الكيان الإسلاميّ وهو يمارس دوره في هداية الإنسانيّة، له تأثيره على إيجاد التوازن والتعاون الفعّال بين الإسلام والغرب في سبيل التفاعل الحضاريّ القائم على احترام وتقدير خصوصيّات الشعوب والمجتمعات.

ويبدأ المؤلّف مؤلّفه، حيث يرسم صورة صغيرة سريعة - ولكنّها واضحة - لهذا العالم قبل أن تُشرق عليه أنوار الإسلام الأولى، يرسم الصورة لهذا العالم شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، من الهند والصين إلى فارس والروم، صورة المجتمع وصورة الضمير في هذه الدنيا العريضة، في الجماعات التي تظّلّها الديانات الوثنيّة كالهندوكيّة والبوذيّة والزرادشتيّة وما إليها.

إنّه يصف العالم تسيطر عليه روح الجاهليّة، ويتعفن ضميره، وتأسن روحه، وتحلّ فيه القيم والمقاييس، ويسوده الظلم والعبوديّة، وتجتاحه موجة من الترف الفاجر والحرمان الناعس، وتغشاها غاشية من الكُفر والضلال والظلام، على الرغم من الديانات السماويّة، التي كانت قد أدركها التحريف، وسرى فيها الضعف، وفقدت سيطرتها على النفوس، واستحالت جامدة لا حياة فيها ولا روح، وبخاصّة المسيحيّة.

فإذا فرغ المؤلف من رسم صورة العالم بجاهليّته هذه، بدأ من دور الإسلام في حياة البشريّة.

ثمّ تجيء الفترة التي فقد الإسلام فيها الزمام، بسبب انحطاط المسلمين، وتخلّاهم عن القيادة التي يفرضها عليهم هذا الدين، والوصاية التي يكلفهم بها على البشريّة، والتبعات التي ينوطها بهم في كلّ اتجاه.

وهنا يستعرض المؤلف أسباب هذا الانحطاط الروحيّة والماديّة، ويصف ما حلّ بالمسلمين أنفسهم عندما تخلّوا عن مبادئ دينهم، ونكصوا عن تبعاتهم، وما نزل بالعالم كلّ من فقدان لهذه القيادة الراشدة.

ومن خلال هذا الاستعراض، يحسّ القارئ، بمدى الحاجة البشريّة الملحة إلى تغيير القيادة الإنسانيّة، وردّها إلى الهدى الذي انبثق ليخرج النّاس من الظلمات إلى النور.

كذلك يثور في نفس المسلم بصفة خاصّة روح الندم، على ما فرط، وروح الاعتزاز بما وهب، وروح الاستشراف إلى الذي ضيّع.

ولعلّه ممّا يلفت النظر تعبير المؤلف دائماً عن النكسة التي حاقت بالبشريّة كلّها منذ أن عجز المسلمون عن القيادة بكلمة الجاهليّة، ولقد درجنا على أن نتلقّف التاريخ من أيدي أوروبّا كما نتلقّف كلّ شيء آخر بأخطائه تلك.

ويبدأ الندوي مؤلّفه بالإشارة إلى أنّ انحطاط المسلمين وزوال دولتهم وركود ريجهم - وهم حَمَلَة رسالة الأنبياء، وهم للعالم البشري كالعافية للجسم الإنسانيّ - انحطاط شعب أو عنصر أو قوميّة، فما أهون خطّبه وما أخفّ وقعه، ولكنّه انحطاط رسالة هي للمجتمع البشري كالروح، وانهايار دعامة قام عليها نظام الدين والدنيا.

وما آلت إليه أوضاع العالم، وماذا صارت إليه الأمم بعد ما تولت وأسست دولة

واسعة على أنقاض الدولة الإسلامية؟ وما أثر هذا التحوّل العظيم في قيادة الأمم وزعامة العالم في الدين والأخلاق والسياسة والحياة العامة، وفي مصير الإنسانية؟

ويعرض في بداية مؤلفه بعد أن يطرح التساؤل السابق إلى نظرتيه في الأديان السابقة للإسلام، حيث يرى أنّ الديانات العظمى أصبحت فريسة العابثين والمتلاعبين، ولعبة المحرفين والمنافقين، حتّى فقدت روحها وشكلها، فلو بعث أصحابها الأوّلون لم يعرفوها، وأصبحت مهود الحضارة والثقافة والحكم والسياسة مسرح الفوضى والانحلال والاختلال وسوء النظام، وعسف الحكّام، ولم تحمل للعالم رسالة ولا للأمم دعوة، وأفلست في معنوياتها، ونضب معين حياتها، لا تملك مشرعاً صافياً من الدين المنزل، ولا نظاماً ثابتاً من الحكم البشري.

وفي إطار الحديث عن هذه الديانات بدأ التعرّض للمسيحية، وعرض أيضاً للحرب الأهلية الدينية في الدول الرومية، ثمّ عرض لمصر في عصر الإمبراطورية الرومية من الناحيتين الدينية والاقتصادية، حيث اجتمع لمصر من الاضطهاد الديني، والاستبداد السياسي والاستغلال الاقتصادي ما شغلها بنفسها، وكدر عليها صفو حياتها، وألهاها عن كلّ مكرمة.

وتحدّث عن ديانة الحبشة التي خلعت على نفسها لباساً من علمٍ ومصطلحات نصرانية.

ثمّ المزج بين النصرانية الوليدة والوثنية الشائبة، عند الأمم الأوربية الشمالية الغربية، ولم تكن رسالة في الدين.

ثمّ يعرض لليهودية، وانتهى في رصده لتاريخهم إلى ما كانوا عليه في القرنين السادس والسابع من تدهور خلقيّ، وانحطاط نفسيّ، وفساد اجتماعيّ، ولذلك عزلوا بذلك عن إمامة الأمم وقيادة العالم.

ثمّ تحدّث - في حديثه عن النصرانية - عن المشكلات والصراعات التي

حدثت بينهم وبين اليهود.

وعرض الندوي للتعهد الديني في إيران، ولم يغفل أن بلاد فارس كانت الحقل القديم لنشاط كبار الهدّامين الذين عرفهم العالم.

وتحدّث عن تقديسهم لملوّكهم (الأكاسرة)، حيث يدّعون أنّه يجري في عروقهم دم إلهي، وكان الفرس ينظرون إليهم كألهة.

وأبرز التفاوت الصارخ بين الطبقات عندهم وتأثيرها في سلوكهم وحياتهم، ومن ثمّ أصبح المجوس أو الفرس لا فرق بينهم وبين اللادينيين والإباحيين في الأخلاق والأعمال.

وتحدّث الندوي عن ديانات الصين مثل لاوتسو، وديانة كونفوشيوس ثمّ البوذية، وعن الهند من النواحي الدينيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة، وبين ما عندهم من وثنيّة مُتطرّفة وشهوة جنسيّة جامحة، ونظام الطبقات الجائر الذي تميّزت فيه طبقة البراهمة على الطبقات الأخرى، وتحدّث عن طبقة المنبوذين أو الأشقياء، حيث تمّ معاملتهم بصورة أخطّ من البهائم وأذلّ من الكلاب، واحتقارهم المرأة.

وأصبحت هذه البلاد مسرحاً للجهل الفاضح والوثنيّة الوضيعة والقسوة الهمجيّة والجور الاجتماعيّ الفاسد.

وأعقب ذلك الحديث عن العرب وعصر الجاهليّة، ولم يقف عند الوثنيّة والتعددية الدينيّة، ولكنه أشار إلى تميّز العرب في هذا العصر بأخلاق ومواهب تفرّدوا بها، كالفساحة وقوّة البيان وحبّ الحرية، والأنفة والفروسيّة والحماسة وغيرها.

وشرح لوثنيّة الجاهليّة وأصنام العرب والآلهة عندهم.

ثمّ عرض للوجود اليهوديّ والنصرانيّ في بلاد العرب، وتحدّث عن المرأة في المُجتمع الجاهليّ، والعصبيّة القبليّة والدمويّة في العرب.

كيف واجه النبي ﷺ الواقع الجاهلي:

بُعِثَ الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام والعالم مُصاب بزلزالٍ شديد هزّه هزّاً عنيفاً، ونظر إلى العالم بعين الأنبياء فرأى إنساناً قد هانت عليه إنسانيّته.

رأى معاقرة الخمر إلى حد الإدمان، والخلاعة والفجور إلى حد الاستهتار، وتعاطي الربا إلى حد الاغتصاب واستلاب الأموال، ورأى الطمع وشهوة المال إلى حد الجشع والنهم، ورأى القسوة والظلم إلى حدّ الوأد وقتل الأولاد.

رأى أحباراً ورهباناً أصبحوا أرباباً من دون الله، يأكلون أموال الناس بالباطل، ويصدّون عن سبيل الله، ورأى الأمم قطعاناً من الغنم ليس لها راع، والسياسة كجمل هائج حبله على غاربه.

صور من فساد الجاهليّة:

رصد المؤلّف كافّة صور الحياة الفاسدة التي تسترعي اهتمام المصلح وتشغل باله، فلو كان رجل من عامّة رجال الإصلاح لتوفّر على إصلاح كل ناحية من نواحيها، وكل داء من أدواء المجتمع الإنسانيّ، وكل عيب من عيوب الجيل الحاضر يتطلّب إصلاحه، حياة كاملة، وقد يستغرق أعمار طائفة من المصلحين ولا يزول.

ولم يكن الرسول رجلاً إقليمياً أو زعيماً وطنياً، وكان مجال العمل في بلاد العرب فسيحاً إذ كان الرسول ﷺ، رجلاً إقليمياً، وسار في قومه سيرة القادة السياسيين والزعماء الوطنيين، كان له أن يعقد للأمم العربيّة لواء تنضمّ إليه قريش والقبائل العربيّة، ويكوّن إمارة عربيّة قويّة موحّدة يكون رئيسها.

ولم يبعث عليه الصلاة والسلام لينسخ باطلاً باطلاً، ويبدّل عدواناً بعدوان، ويحرّم شيئاً في مكان ويحلّه في مكان آخر، ويبدّل أثره أمّه بأثرة أمّة أخرى، لم يبعث زعيماً وطنياً أو قائداً سياسياً، وإنّما أرسل إلى الناس كافّة بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، إنّما أرسل ليُخرج الناس جميعاً من عبادة العباد إلى عبادة الله

وحده، ويخرج الناس جميعاً من ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحلّ لهم الطيبات، ويحرّم عليهم الخبائث، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم.

ثورة الجاهلية بعد سماع نبي الرسالة:

ويرى المؤلف أنّ القرآن الكريم قد أشار إلى هذه المسألة في قوله تعالى: ﴿وَأَنطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَىٰ آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ﴾ [ص: ٦].

وثبت الرسول ﷺ على دعوته ثبوتاً كثبوت الراسيات، لا يثنيه أذى، ولا يلويه كيد، ولا يلتفت إلى إغراء، يقول لعمّه: «يا عمّ لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري ما تركت هذا الأمر حتى يُظهره الله أو أهلك دونه ما تركته».

لقد ثبت المسلمون الأولون على البلاء والمحن، فقال تعالى: ﴿الْمَ أَحْسِبَ النَّاسَ أَن يَتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [٤] وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴿[العنكبوت: ١-٣]، وما قد زادهم تحدي قريش من البلاء والاضطهاد في الدين إلاّ متانة في عقيدتهم وثباتاً على رسالتهم.

هذا والرسول عليه الصلاة والسلام يغذي أرواحهم بالقرآن، ويربي نفوسهم بالإيمان، ويخضعهم أمام ربّ العالمين خمس مرّات في اليوم عن طهارة بدن وخشوع قلب، وخضوع جسم، وحضور عقل، فيزدادون كلّ يوم سمّو روح ونقاء قلب ونظافة خلق وتحرير من سلطان الماديّات ومقاومة للشهوات وتقرب إلى الحقّ سبحانه، ويأخذهم بالصبر على الأذى والصفح الجميل وقهر النفس.

ويعرّج بنا الندوي إلى مرحلة تأسيس دولة المدينة، حيث ارتبطت هذه التجربة بآصرة العقيدة بين الأنصار والمهاجرين، وزالت كافّة الفروق بين الجميع في سبيل تثبيت دعائم الدولة الإسلامية الوليدة.

وكانت لحظات حاسمة في تاريخ المجتمعات والحضارات، حيث حدث هذا الانقلاب الذي أحدثته الدعوة الجديدة في نفوس أهل الجزيرة من الصحابة الكرام والذين التفوا حول الرسول الكريم، حيث حققوا هذا الحدث الفريد في تاريخ الإنسانية.

أوضاع المجتمعات الأخرى:

ويرصد لنا المؤلف الأوضاع في بلاد مترامنة مع هذا الحدث، فتحدث عن تعددية ووثنية المجتمع اليوناني، حيث انعدمت العناية الإلهية عند اليونان.

ثم يتحدث الندوي عن بعض الأخلاقيات والقيم التي أحدثتها الرسالة الإسلامية كترية النفس والضمير وخشية الله ﷻ، والثبات أمام المطامع والشهوات، والأنفة وعزة النفس، والاستهانة بزخرف الدنيا والمظاهر الجوفاء، والشجاعة النادرة والاستهانة بالحياة.

وفي إطار المجتمع الإسلامي، حارب الإسلام العصبية بكافة أشكالها، حيث اعتبرها من بقايا الجاهلية، وبيّن الإسلام حدود المسؤولية في الفرد والأسرة والدولة، وعلاقة الرجل بالمرأة، وأصبح المسلمون أعواناً على الحق، وأمرهم شورى بينهم، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وانتشرت فضيلة الحب في الله وفي رسوله، وضرب المؤلف العديد من المواقف التي تبرز هذا الحب في إطار المجتمع الوليد.

وبهذا الإيمان العميق والتوجيهات النبوية الكريمة، وبفضل القرآن المعجز الذي لا تنقضي عجائبه، بعث رسول الله ﷺ في الإنسانية المحترضة حياة جديدة.

ثم لا يلبث العالم المتمدّن أن يرى من هؤلاء ودعوتهم ورسالتهم، كتلة لم يشاهد التاريخ البشري مثلاً في التوازن والعطاء الإنساني، كتلة هي في غنى عن العالم، وليس العالم في غنى عنها، وضعت مدينتها وأسست حكومتها.

نظام الدولة الوليدة:

ظهر المسلمون وترعّموا العالم، وعزلوا الأمم المريضة من زعامة الإنسانية، التي استغلّتها وأساءت عملها، وساروا بالإنسانية سيرًا حثيثًا مُتَزَنًا عادلاً، وقد توفّرت فيهم الصفات التي تؤهلهم لقيادة الأمم، وتضمن سعادتها وفلاحها في ظلّهم وتحت قيادتهم.

- لقد كانوا أصحاب كتاب منزل وشريعة إلهية، لا يشترعون من عند أنفسهم.
- ولم يتولّوا القيادة والحكم بغير تربية خلقية وتزكية نفس، بخلاف غالب الأمم والأفراد، ورجال الحكومة في الماضي والحاضر، ونصب أعينهم قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [القصص: ٨٣].

- لم يخرجوا إلى الدنيا ليؤسسوا إمبراطورية، ولكن ليقيموا حضارة تركز على العدل والسلام واحترام الإنسانية، أو كما قال ربعي بن عامر: «الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، وفي هذا السياق يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

في ظلّ هؤلاء وتحت حكمهم استطاعت الأمم والشعوب - حتّى المضطهدة منها - أن تنال نصيبها من الدين والعلم والتهديب.

- موازنة الإسلام بين الجوانب الروحية والمادية.

وقد امتاز أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، بأنهم كانوا جامعين للأخلاق المُنْبَثقة عن العقيدة، وجمعوا بين القوّة والسياسة، وكانت تتمثل فيهم الإنسانية بجميع

نواحيها، وبذلك ساروا بالإنسانية إلى غايتها المثلى الروحية والخلقية والمادية.

ووقف بنا المؤلف عند الخلافة الراشدة وحقيقتها، ودورها العظيم في الحفاظ على الكيان السياسي للدولة الإسلامية، حيث بين ما فعلوه في سبيل التأسيس من ناحية والخروج إلى العالمين من ناحية أخرى.

وحول مبدأ الاستخلاف حث الإسلام ألا نسرف في تقدير الحياة الأرضية، والأناغالي في قيمتها مُغلاة الحضارة الغربية الحاضرة، والحياة الإنسانية لها قيمتها الكبرى، ولكنها واسطة وآلة لحياة أخرى خالدة، وهذا يعني ببساطة أن الإسلام يحث على حياة تتأسس على مادية مرتبطة بالجوانب الروحية، وروحية تؤسس مجتمع لا يغفل عمارة الكون والحياة.

وحول العطاء الإسلامي للبشرية:

- أصبح الناس لا يجدون عائقاً عن الإسلام، يواجهون صعوبة وعنتاً في سبيل قبول الإسلام، بأرواحهم وأنفسهم، ونفساً مطمئنة واثقة في الحياة بعد الموت.

- صارت طباع الناس يعقولهم تتأثر بالإسلام وبتوجيهاته.

- الدور الحيوي الذي قدّمه الإسلام للحضارة الأوربية في مطالع عصر النهضة، حيث كانت البواكير الأولى لعصر الإحياء في الغرب، بفضل الإضافات العظيمة التي قدّمها علماء الإسلام في كافة ميادين العلم والمعرفة.

وفي هذا الصدد قدّم لعديد من الشهادات لبعض العلماء والمصلحين للإشادة بهذا الدين، وما أحدثه من تغيير وتقدّم على مستوى الحضارات.

ثم تحدّث عن حقيقة الجهاد وأصوله وضوابطه والغرض من تشريعه للدفاع عن الكيان السياسي للدولة الإسلامية، ثم تحدّث عن مبدأ الاجتهاد الذي يبرز قدرة الشريعة الإسلامية كتاباً وسنة.

ثمّ عدد بعض صور التخلّي عن المبادئ الإسلاميّة، مثل:

- فصل الدين عن السياسة، حيث يزال هذا الجانب من أخطر التحديات التي واجهت الأمة الإسلاميّة وتواجهها حتّى الآن.

- انغماس الحكّام في حياة الترف والشهوات، حيث كان ذلك السلوك مقدّمة لتحلل الكيان الحضاري الإسلامي.

وقدّم هؤلاء صورة سيئة لحقيقة الإسلام وقيمه التي قدّمت منظورًا مُتكاملًا لحياة الحاكم وللأصول السياسيّة الإسلاميّة بين الحاكم والرعيّة، والتي تنكّب عنها هؤلاء، فكان الحصاد المرير الذي نحياه الآن.

- انتشار الضلالات والبدع في العالم الإسلاميّ، مثال الطرق الصوفيّة، وتقليد الغرب وانتشار الأفكار العلمانيّة والتغريبية.

وتحدّث المؤلّف عن الدور العظيم الذي قام به القائد المجاهد الناصر «صلاح الدين الأيوبي» بعد أن سرت في أوصال الأمة روح الجهاد من جديد بعد أن دحر الصليبيّين وانتصر عليهم.

- ثمّ فقر القيادة بعد صلاح الدين، تحوّل مسار الكيان الإسلاميّ إلى دويلات تتصارع فيما بينها، ومن ثمّ انهار صرح القوّة الإسلاميّة، وجاء التتار والمغول، وما أحدثوه من تمزيق الأمة وتفكيك أوصالها.

دور الخلافة العثمانيّة:

في ذلك الحين ظهر العثمانيّون على مسرح التاريخ وفتح محمد الثاني بن مراد، وكانت القسطنطينيّة العظمى عاصمة الدول البيزنطية المنيعة سنة ٨٥٧هـ (١٤٥٣م) فتجدد رجاء الإسلام وانبعث الأمل في نفوس المسلمين، وكان الترك على رأسهم آل عثمان موضعًا للثقة في قيادة الأمم الإسلاميّة وفي استرداد قوّة المسلمين ومكانتهم في العالم، وكان فتحهم للقسطنطينيّة التي استعصت على

المسلمين ثمانية قرون دليلاً على كفاءتهم وقوتهم، وبلوغهم درجة الاجتهاد في صناعة الحرب، وحسن قيادتهم العسكرية وتفوقهم على الأمم المعاصرة في آلات الحرب، واستخدامهم لمهّمتهم قوّة العلم والعمل، وكلّ ذلك ما لا غنى للأمة عنه.

وقد تميّز العثمانيون بالرغبة في النهوض والتحمّس والطموح، اتّصفوا بروح الجهاد، والتمتع بالقوة الحربيّة، التي يقدرّون بها، على بسط سيطرة الإسلام الماديّة والروحيّة، ويردون بها غاشية الأمم المناوئة وعاديتها، ويتبوءون بها قيادة العالم.

ولكن يرصد بعض الجوانب الموضوعيّة، حيث يرى انحطاط العثمانيين في الأخلاق وجمودهم في العلم وصناعة الحرب.

كما يرصد للجمود العلمي، حيث لم يعنوا باكتساب العلوم الحديثة، بل منعوا الأفكار الجديدة عن أن تدخل في منطقتهم، وقد تغلّب الجمود على نظامهم التعليمي. ولم يكن الجمود العلمي والكلال الفكري مُقتصرين على البلاد العثمانية وأوساطها العلميّة والدينية فحسب، بل كان العالم الإسلاميّ من شرقه إلى غربه مُصاباً بالجذب العلميّ، وشبه الشلل الفكريّ، وأخذ الإعياء والفتور واستولى عليه النعاس.

ويرصد لنهضة أوربا وسيرها الحثيث في علوم الطبيعيات، ويرصد للعديد من العلماء في الميادين العلميّة، ثمّ يتحدّث عن تخلف المسلمين في مرافق الحياة المدنيّة ووسائلها العلميّة، ولم يكن انحطاط المسلمين في العلوم النظرية والحكميّة والمدنيّة فحسب، بل كان هذا الانحطاط عامّاً شاملاً، حتّى تخلفوا عن أوربا في صناعة الحرب.

ويرصد المؤلّف نقطة هامّة نُسجلها معاً، وهي أنّ الخلافة العُثمانيّة قد تركت فراغاً كبيراً في واقع الأمة الإسلاميّة، حيث كانت حصناً منيعاً للإسلام.

طبيعة الحضارة الغربية وتاريخها:

يعرض الندوي للحضارة الغربية من حيث طبيعتها ووضعها وروحها وفلسفة حياة هذه الأمم وكيف نشأت.

ويبرز الارتباط التاريخي والفكري بين الغرب المعاصر وجذوره عند اليونان، حيث خلفت الحضارة اليونانية حضارة الغرب الحديثة، في الجوانب السياسية والدينية والفكرية والاجتماعية.

وفي هذا الصدد يعرض لخصائص الحضارة اليونانية وخاصة في الإطار الفكري والفلسفي، حيث رصد لبعض السمات التي تميز اليونان، فيرى أنها تكمن في:

١- الإيمان بالمحسوس.

٢- الفوضى الدينية والتعددية الوثنية.

٣- عبادة الحياة الدنيا.

٤- النزعة الوطنية.

ويختزل هذه السمات في صفة «المادية» التي وسمت هذه الحضارة. والحقيقة أن هناك خطأ منهجياً ينبغي أن نتداركه، أن قياس الماضي اليوناني على الواقع الحديث لا يجوز من الناحية الموضوعية، وخاصة في المجال الديني.

ثم يعرض لخصائص الحضارة الرومانية بعد أن انتقل زمامها إليهم، حيث أقر المؤلف بعدم اختلافهم عن اليونان، ثم وقف عند الانحطاط الخُلقي لدى الرومان، ثم عرض لاعتناق الرومان للمسيحية، حيث يردد ما قاله أحد المؤرخين: «دخلت الوثنية والشرك في النصرانية بتأثير المنافقين الذين تقلدوا وظائف خطيرة، ومناصب عالية من الدولة الرومية بتظاهرهم بالنصرانية، ولم يكونوا يتخلقون بأمر الدين، وكذلك كان قسطنطين، فقد قضى عمره في الظلم والفجور، ولم يتقيّد بأوامر

الكنيسة الدينية إلا قليلاً في آخر عمره (٣٣٧م).

ثمَّ يتحدّث عن حركة الرهبنة والرهبان في العصور الوسطى الأوربيّة، وسيطرة رجال الكنيسة على مسار الحياة الغربيّة لأكثر من ألف عام، وكانت تجربة الغرب مع الدين تجربة لا يمكن للإنسان أن يرقى من خلالها.

ولم تستطع روحانيّة الرهبنة أن تقضي على ماديّة الغرب، وأبرز اضطهاد الكنيسة للعلم، والصراع الذي احتدم بين العلم والدين. ورصد للمظاهر الماديّة في الغرب وأهم رموزها الذين نظروا للفكر الماديّ، وشبه المؤلف التتابع الواضح بين ماديّة الغرب واليونان. وأصبحت الماديّة شعار الحضارة الغربيّة، ولم تستثمر انتصاراتها في الميادين العلميّة من أجل إسعاد البشرية بل في شقائها.

ثمَّ يعرض لنموذج من أهمّ النماذج الماديّة الغربيّة، وهي الفلسفة الماركسيّة التي اعتبرت الجانب الاقتصاديّ هو العامل الجوهريّ في حركة التاريخ، عبر شعارات الماديّة والصراع الطبقي بين الطبقتين الرأسماليّة وطبقة العمّال والبؤساء، مع التأكيد على غياب العامل الديني والقيم الأخلاقيّة في هذه الفلسفة، حيث انزوت بعد ذلك في مهاوي التحلل والسقوط في إطار منظومة المذاهب الغربيّة.

ثمَّ عرض لفكرة القوميّة في الإطار الغربيّ، بعد انكسار الكنيسة اللاتينيّة حيث تسبب ذلك في ظهور العصبيّة والقوميّة في الإطار الغربيّ، وأبرز انتقال الأفكار القوميّة إلى العالم الإسلاميّ، وخاصّة في بلاد فارس وتركيا، ثمَّ ظهور فكرة القوميّة العربيّة وفشلها حتّى الآن في قيادة الأُمّة في غياب الإسلام.

وأبرز مفاسد الحكومات الأوربيّة، عندما دشّن الغرب رياح الاستعمار للشعوب الضعيفة وحصاد هذا الصراع العنيف.

وأبرز المؤلف بعد ذلك الانتصارات الأوربيّة في الميادين التقيّة والعلميّة حيث

استطاعت في غياب التنمية في الشعوب المُستعمَرة، أن تخضع هذه الشعوب لإرادتها وتبعيتها.

وأشار المؤلّف إلى الفارق بين استخدام التقنية في الغرب، وفي المنظور الإسلاميّ، حيث إنّ الإسلام يضع وظيفة أخلاقيّة وقيميّة لاستخدام التقنية، وهو ما يغيب تمامًا عن المنظر الغربي الذي استخدمها في البطش والاستعمار، وذلك لعدم تعادل القوّة والأخلاق في الغرب.

ثمّ لخصّ ما وصل إليه الغرب في عهد الاستعمار الأوروبيّ، مثل بطلان الحاسّة الدينيّة التي كانت من أهمّ الأسباب في أزمة الحضارة الغربيّة التي نظرت إلى حركة الحياة من خلال رؤية أحاديّة الجانب، وهي الجوانب، والحضارة من حيث العوامل الماديّة والروحيّة تتصل ولا تنفصل، ولا يمكن تصوّر الحياة البشريّة في غياب العامل الديني الذي شكّل جوهر الحضارات على مدار التاريخ.

وفي الجزء الأخير من الكتاب يعرض المؤلّف للدور المُنتظر للإسلام، كبديل عن حضارة الصراع.

فعرض لمحاولات النهضة في العالم الإسلاميّ، في الوقت الذي تسيطر رياح الجاهليّة على الحياة الحديثة - كما يرى المؤلّف - ثمّ استيلاء الفلسفة الأوربيّة على العالم، ولكنّه تحدّث في هذا السياق على تبعيّة العالم الإسلاميّ للغرب في مُعظم المجالات، ثمّ يرى أنّ الإسلام بما يحمل من قيم الحقّ والعدل والمساواة هو الملاذ الأخير للإنسانيّة، ثمّ بيّن قيمة الرسالة الإسلاميّة للبشريّة.

واختتم كتابه بأهميّة العنصر العربيّ في حمل هذه الرسالة إلى البشريّة، وهو يُؤاخذ على ذلك حيث إنّ القيم الإسلاميّة لا يتمكّن من حملها وتبليغها إلى الآخر إلاّ من يملك المقوّمات الحقيقيّة التي تمكّنه من قيادة الأُمّة ومواجهة كافّة

التحديات، وليست المسألة خاصّة بالعالم العربيّ كما يرى المؤلّف.
والكتاب جدير بالقراءة، حيث يمثّل - رغم الفترة الزمنيّة التي ألّف فيها -
إضافة حقيقية إلى المكتبة الإسلاميّة الواعية والمسؤوليّة، في وقت أحوج ما تكون فيه
الأمة من العودة إلى حمل مشعل الحضارة من جديد.

الكتاب الثامن
لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟!

oboi.kan.com

الكتاب الثامن

لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟!

لأمير البيان شكيب أرسلان

تحليل وعرض أ. د. السيد أحمد فرج

أولاً: التعريف بأمير البيان شكيب أرسلان:

شكيب أرسلان: شاعر ونثر، وكاتب صحافي، وسياسي عربي، اشتهر بالمطالبة بوحدة العرب والمسلمين، وعرف بالأمير لأنه سليل بيت إمارة. وكان له قدم سبق في مجالات: اللغة والأدب والصحافة، فقد كتب في أشهر الصحف التي عاصرها مثل: الفتح، والمؤيد، والأهرام، والشورى، والرسالة، والشباب، والمشرق، والعرفان، ومجلة المنار، ومجلة المجمع العلمي العربي.

ظل شكيب أرسلان يدعو إلى وحدة العرب والمسلمين إلى يوم وفاته في سنة ١٩٤٦ م. ولد شكيب - ومعنى الاسم بالفارسية «الصابر» في يوم الاثنين أول ليلة من رمضان سنة ١٢٨٦ هـ - ٢٥ من ديسمبر ١٨٦٩ بقرية الشويفات من منطقة الشوف على عشرة أميال من مدينة بيروت. وكان ترتيب ميلاده الثاني بين إخوته، أبناء حمود، بن حسن، بن يونس، بن فخر الدين، بن حيدر، بن سليمان الذي يمضى النسب به إلى أرسلان الذي مات في سنة ١٧١ هـ الذي كان من نسل الملك المنذر بن ماء السماء اللخمي ملك الحيرة في العصر الجاهلي فلما جاء الإسلام كان جده عون مجاهدًا في جيش خالد بن الوليد ﷺ بالشام. وكانت أم شكيب سيدة شركسية فاضلة^(١). وتوفي شكيب أرسلان في التاسع من ديسمبر سنة ١٩٤٦ م.

عاش شكيب أرسلان قرابة الثلث الأخير من القرن ١٩ وقرابة النصف الأول

(١) د. سامي الدهان: شكيب أرسلان حياته وآثاره، ص ٦٠، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٦، ط ٢.

من القرن العشرين، وكانت هذه الفترة فترة غليان سياسي بالعالم العربي والإسلامي، إذ كانت أغلب بلاده تحت الاحتلال الإنجليزي والفرنسي، وما نجا من الاحتلال منها، وقع تحت ظلم الحكام العثمانيين الذين كانت لهم السيادة على بعض أجزائه. وفي هذه الفترة قامت حربان عظيميان، وفيها أقتطعت فلسطين أعز أرض على العرب والمسلمين، ومنحت للعصابات الصهيونية، عاش شكيب هذه الفترة متأثراً بأحداثها ومؤثراً فيها.

في الخامسة من عمره أحضر له والده في البيت معلمين يدرسون له مبادئ القراءة والكتابة والحساب ويحفظونه ما تيسر حفظه من القرآن الكريم، وفي سنة ١٨٧٩ م التحق بمدرسة الحكمة المارونية ببيروت وكان لها شهرة كبيرة في تعليم اللغة العربية، ولقد تأثر فيها بالشيخ عبد الله البستاني اللغوي المعروف، ولما زار الشيخ محمد عبده - وكان في منفاه ببيروت - هذه المدرسة التقى شكيب وأعجب بذكائه وتفوقه، خاصة في مادة اللغة العربية.

وفي سنة ١٨٨٧ م انتقل شكيب إلى المدرسة السلطانية ببيروت، وفيها تلقى دروس الفقه والتوحيد على الشيخ محمد عبده. وفي سنة ١٨٩٠ م حل شكيب بمصر زائراً لأول مرة، وكان مشوقاً إليها فهي في عقله وقلبه بلد الثورة العربية. وفي هذه الأثناء التقى الشيخ محمد عبده وكان قد عاد من منفاه، وزار صحيفة المؤيد وتوثقت علاقته بالشيخ على يوسف، كما زار صحيفة الأهرام، وتوثقت علاقته بالصحيفتين وصار من كتابهما.

وفي آخر سنة ١٨٩٠ م سافر إلى الأستانة وقابل جمال الدين الأفغاني، وكان مشوقاً للقاءه، وفي سنة ١٨٩٢ م سافر إلى فرنسا والتقى بالشاعر أحمد شوقي وتصادقا، فكانا يلتقيان يومياً في مقهى «داركور Dharcourt».

ولما عاد من فرنسا عُيِّن مديراً للشويفات مدة سنتين، ثم عين بوظيفة قائم مقام مقاطعة الشوف مدة ثلاث سنوات.

وفي سنة ١٩٠٩م اختير عضواً بمجلس المبعوثان بتركيا نائباً عن إقليم حوران السوري تقديرًا من الدولة العثمانية، بسبب تأييده للتعاون العربي التركي، وموالاته للخلافة العثمانية.

وفي سنة ١٩١١م احتلت إيطاليا ليبيا، فغضب لذلك ودعا العرب والترك لتخليص ليبيا من الاحتلال الإيطالي، وحضر إلى مصر والتقى بصديقه الشيخ محمد رشيد رضا، وظل بمصر أربعين يوماً كتب فيها أربعين مقالاً كانت افتتاحيات صحيفة المؤيد لأربعين عددًا.

وفي سنة ١٩١٢م اختير مفتشاً لبعثات الهلال الأحمر المصري، وفي سنة ١٩١٤م سافر إلى المدينة المنورة ليؤسس مدرسة بها.

وكان شكيب أرسلان حتى ذلك الوقت عثماني الهوى لأنه كان «يرى في الخلافة العثمانية عز الإسلام وقوة العرب»^(١) ولكن بعد أن أسرف الحكام الأتراك في ظلم العرب، وزاد شر نوايا إنجلترا وفرنسا بتقسيم العالم العربي واحتلاله كله، بعد أن كانوا قد احتلوا بعضه، نفّض يديه من كل من الأتراك والمحتلين الغربيين، وترأى له أن الغرب يروم هدم الأمتين العثمانية والعربية، فقد كان الغرب يرى في الأولى سبباً للعالم الإسلامي، وفي الثانية مادة للإسلام.

ولما تعلمت تركيا، وقطعت أواصر ارتباطها بالإسلام والعروبة بفعل كمال أتاتورك، قطع شكيب علاقته نهائياً بتركيا، وتفرغ بكل جهده لنصرة القضايا العربية، والدعوة إلى الوحدة العربية^(٢)، وهو ما جعله في سنة ١٩٢٢م ضمن الوفد السوري الفلسطيني للدفاع عن حقوق العرب أمام عصبة الأمم المتحدة، فأدهش

(١) شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام، الشيخ أحمد الشرباصي، وزارة الثقافة والإنشاء القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٣، ص ٣٣.

(٢) السيد رشيد رضا وإخاء أربعين سنة، شكيب أرسلان، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٩٣٧م، ص ١٦١.

مندوبي الأمم بما حمل من الوثائق المهمة التي تؤكد الحقوق العربية^(١).

وفي سنة ١٩٢٤م أسس هيئة الشعائر الإسلامية ببرلين، وهى هيئة تهتم بأمور المسلمين المقيمين بأوروبا، وفي سنة ١٩٢٥م أخذ يكتب مقالات تحت عنوان: أزفت ساعة الاتحاد أيها العرب. ثم أخذ ييث نشاطه في المحافل الدولية في أنحاء أوروبا لخدمة القضايا العربية، فكان أول داعية عربي للوحدة العربية والجامعة العربية. ولكن المصائب أخذت تلتف حوله في سنة ١٩٢٦م فقد أصبح مطارداً من تركيا لأنه كان يدعو إلى الوحدة العربية والجامعة العربية، وصار مطارداً من فرنسا لأنه كان يدافع عن سوريا، وفي مصر طارده الملك فؤاد لغلبة ظنه أنه كان يدعو سراً للخديوي عباس حلمي الثاني للعودة لعرش مصر، وانتهى به المقام منفياً بسويسرا حيث ظل يجاهد بالكلمة داعياً إلى تحرير البلاد العربية والإسلامية وكان قد اتخذ له بيتاً خاصاً يطل على بحيرة ليمان، كان مقصد كل عربي يزور سويسرا^(٢).

وفي سنة ١٩٢٩م ذهب إلى الأراضي المقدسة ليؤدى فريضة الحج، وهناك التقى بالملك عبد العزيز آل سعود، وألف كتاب: «الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف».

وسافر شكيب إلى أسبانيا سنة ١٩٣٠ فأصدر كتاب: الحلل السندسية في الآثار والأخبار الأندلسية «وفي السنة نفسها أصدر مجلة «الأمة العربية» بالفرنسية في جنيف للدفاع عن قضايا العرب.

وفي سنة ١٩٣٧م سمحت له فرنسا لأول مرة - من بعد نفيه - بزيارة سوريا. وفي سنة ١٩٣٩م أذن له المسئولون بمصر بزيارتها، ف قضى بها أربعة أشهر، ثم عاد إلى أوروبا ليواصل كفاحه، وظل على هذه الحال، إلى أن عاد قبيل وفاته إلى الشويفات

(١) د. محمد رجب البيومي: موسوعة أعلام الفكر الإسلامي، ص ٥٠٧.

(٢) د. محمد رجب البيومي، السابق، ص ٥٠٦.

ليموت ويدفن بها في التاسع من ديسمبر سنة ١٩٤٦ م.

صفات شكيب أرسلان البدنية والخلقية:

كان شكيب أرسلان يميل إلى الطول في القامة - حنطي اللون، وكان أميل إلى امتلاء الجسم، وكان في صوته خشونة، وكان يتميز بصفاء القلب، ونقاء الضمير، وكان يحب أصدقاءه ويقدرهم ويكتب في مناقبهم كما فعل مع شوقي أمير الشعراء ورشيد رضا، كما كان وفيًا لشيخه وفي مقدمتهم الشيخ عبد الله البستاني والشيخ محمد عبده. وكان حريصًا على الوقت لا يضيعه، وكان مكثراً في الكتابة - خاصة كتاباته الصحافية التي لو جمعت لكانت تاريخاً للأمة العربية والإسلامية في مجالات: السياسة، والاقتصاد السياسي، والوحدة العربية.

ولقد وُصف الأمير شكيب أرسلان بأنه زعيم عربي كبير عمل للوحدة العربية، ونادى بالجامعة الإسلامية، وجاهد في سبيلها من بداية العقد الثاني من القرن العشرين، كما كان خير محام عن العروبة والإسلام، كما كان كاتباً مجلياً وقف قلمه للدفاع عن الوطن العربي والدين الإسلامي. ولأنه كان وحدوياً بالفطرة فقد نال تقدير المؤسسات السياسية والحكومية التي عملت للوحدة العربية والرابطة الإسلامية منذ خمسينات القرن العشرين خاصة في مصر التي كرمت حكومتها ذكرى جهاده الإسلامي والعروبي، فقررت جهاده مقررًا دراسيًا على طلاب معهد الدراسات العربية العالية بالجامعة العربية في سنة ١٩٥٨ م وقام بتدريس المقرر الكاتب المفكر د. محمد سامي الدهان.

وكان شكيب يتميز بقوة الحفظ، ويؤكد ذلك ويشته أنه كان قد فقد مجموعة من قصائده المدونة في الأوراق، وبحث عنها فلم يجدها فأملأها عن ظهر قلب، ولم ينس بيتاً واحداً منها^(١).

(١) ارجع إلى كتابه شوقي أو صداقة أربعين عاماً، ص ٣٣.

وكان شكيب يتحدث في نقاشه أو حوارهِ في بعض الأحيان، مما كان يقلب عليه من كان يخالفهم الرأي، وكان في بعض الوقت يسارع إلى إبداء الرأي أو الرد فيقع في الخطأ أو القصور^(١)..

ورسالة: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، لم تسلم من قصور نتج عن التسرع، فمع أنها صحيحة ممتازة في مضمونها، فإن ترتيب الأفكار فيها وسردها لم يكن جيداً جداً، فقد اعتمد على ذاكرته في كتابتها، ومع أن ذاكرته كانت قوية حديدية، ومع أنه عاش تجارب قضايا العرب والمسلمين في حاضرهم، فإن ذلك ليس بكاف لإنجاز رسالة كهذه تحياها الأمة، مما جعل الرسالة على طولها (١٦٧ صفحة) تبدو أقرب إلى خطبة طويلة، أو مقال طويل فيها من الحماسة والتحميس، أكثر مما فيها من البحث العلمي الدقيق.

وكان شكيب أرسلان يلقب بكاتب الإسلام لدفاعه المستمر عن الإسلام، وبكاتب العروبة لدفاعه الدائم عن العرب والعروبة.

ويعد شكيب أرسلان مفكراً من مفكري مدرسة المنار، وعضواً عاملاً بها تدور أفكاره في دائرتها مثل:

- ١- الحث على تعليم البنين والبنات وتربيتهم تربية صحيحة.
- ٢- الترغيب في تحصيل العلوم والفنون العصرية.
- ٣- التنشيط في مجالات الأمم المتقدمة في العلوم النافعة.
- ٤- الترغيب في طروق أبواب الكسب والاقتصاد.
- ٥- شرح الدخائل التي مازجت عقائد الأمة والأخلاق الرديئة التي أفسدتها، والتعاليم الخادعة التي ألبست الغي بالرشد، والتأويلات الباطلة التي شبهت الحق

(١) أرسلان: رشيد رضا أو أخوة أربعين عاماً، ص ٦٥١، ٦٧٤.

بالباطل. (راجع افتتاحية العدد الأول من مجلة المنار).

وقد دارت أفكار شكيب وكتابات في إطار هذه المجالات.

أهم مؤلفات شكيب أرسلان:

- ١ - باكورة وجدان (شعر).
- ٢ - الدرة اليتيمة (تحقيق وتعليق).
- ٣ - رواية آخر بنى سراج (ترجمة).
- ٤ - المختار من رسائل الصابي (تحقيق وتعليق).
- ٥ - بيان إلى الأمة العربية (عن حزب اللامركزية).
- ٦ - أعمال الوفد السوري الفلسطيني في الأمم المتحدة.
- ٧ - حاضر العالم الإسلامي - تعليقات على كتاب الباحث الأمريكي: لوثرروب ستودارد - لو جُمعت في كتاب مستقل لكانت كتاباً مستقلاً مهماً في بابه.
- ٨ - أناطول فرانس في مبادله.
- ٩ - لائحتي إلى مسيو جوفينيل.
- ١٠ - محنة الأمة العربية بالفرنسية.
- ١١ - لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟.
- ١٢ - الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف.
- ١٣ - الوحدة العربية.
- ١٤ - محاسن المساعي في مناقب الإمام الأوزاعي (تحقيق).
- ١٥ - ديوان شكيب أرسلان.
- ١٦ - تاريخ غزوات العرب في فرنسا وإيطاليا.

- ١٧ - النهضة العربية في العصر الحاضر.
 - ١٨ - شوقي أو صداقة أربعين سنة.
 - ١٩ - رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة.
 - ٢٠ - تاريخ ابن خلدون (تحقيق).
 - ٢١ - الحلل السندسية في الأخبار الأندلسية.
 - ٢٢ - شروط الاتحاد بين أهل الجهاد.
 - ٢٣ - رسالة رحلة ألمانيا.
 - ٢٤ - رسالة عن ضرب الفرنسيين لدمشق.
 - ٢٥ - مقالات شكيب أرسلان.
- عدا مئات المقالات الصحفية التي لم تجمع في كتب، وغير كثير من الكتب التي لا تزال مخطوطة مثل:
- ١ - ما لم يرد في متون اللغة.
 - ٢ - حياة شكيب أرسلان بقلمه.
 - ٣ - طرابلس وبرقة (احتلال إيطاليا لليبيا).
 - ٤ - مدينة الغرب.
 - ٥ - تاريخ لبنان.
 - ٦ - الحلة السنية في الرحلة البوسنية.
- كتاب: (رسالة) لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟:**
- قال شكيب أرسلان في حواشيه على كتاب حاضر العالم الإسلامي وهو يشير إلى هذه الرسالة: «ولقد رأيت أن أنقل أيضًا إلى هذه الحواشي جملة أوردتها في

رسالة: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟^(١).

ويؤخذ من كلامه شيئان أولهما: أنه أطلق بنفسه على: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ رسالة. والثاني: أن ما كتبه فيها كان من الأمور التي تشغله في كل كتاباته. وهو ما يؤكد أهمية هذه الرسالة التي بلغ عدد صفحاتها في طبعتها عن دار البشير ١٦٧ صفحة.

أسباب تأليف: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم.

أشار رشيد رضا في الجزء الخامس من المجلد الحادي والثلاثين من مجلة المنار الصادر في ٢٩ من رجب سنة ١٣٤٩هـ - ٢٠ / ١٢ / ١٩٣٠، ص ٣٥٤. إلى أن أحد قراء المنار، وهو الشيخ محمد بسيوني عمران (إمام مسجد بجزيرة جاوة (إندونيسيا) قرأ ما جاء في مجلة المنار، وكذا تفسير المنار عن بيان لهذا الموضوع، كما قرأ مقالات الشيخ محمد عبده في كتاب الإسلام والنصرانية - في الموضوع نفسه، وإنما غرضه أن يكتب في ذلك أمير البيان شكيب أرسلان بقلمه المؤثر، المعبر عن معارفه الواسعة، وآرائه الناضجة، لتجديد التأثير في أنفس المسلمين بما يناسب حالهم الآن.

قال الشيخ رشيد رضا: اقترحت هذا الاقتراح على أخي الأمير شكيب أحثه على كتابته في المنار.. فأرجأ الجواب عنه لكثرة الشواغل إلى أن عاد من رحلته الأخيرة من أسبانيا، وقد أثرت في نفسه حضارة العرب الغاربة، وحضارة الغرب الواقعة، فكتب البلاغ منفعلا بهذه المؤثرات^(٢).

وكان الجواب مقالات مطولة في الأجزاء: الخامس والسادس والسابع من المجلد الحادي والثلاثين من المنار. ولما أراد أن يجعلها في كتاب أو رسالة مستقلة

(١) حاشية حاضر العالم الإسلامي ١ / ١٠٦، ١٢٧ الطبعة الثانية.

(٢) راجع مقدمة الرسالة للشيخ رشيد رضا.

أضاف إليها من الأفكار القريبة مما كتبه، وكانت مخترنة في داخله، كتلك التي كتبها في تعليقات كتاب «حاضر العالم الإسلامي» وحواشيه.

إذن فلم تكن الأفكار التي نثرها شكيب في: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ بالأفكار الجديدة عليه. فهي تتضمن أمورًا عايشها، وكان الناس يضعون فيه ثقتهم ليعين لهم أسباب ما صار إليه المسلمون من ضعف وانحطاط، في ذات الوقت الذي ارتقت فيه أمم الغرب، خاصة وإن الموضوع كان من الموضوعات التي تشغله، وجاهد وناضل من أجلها، ونفى عن وطنه بسببها، فالسؤال كان يلح عليه في داخله من قبل أن يُسأل فيه.

كان شكيب أرسلان لا يرى سبب تخلف المسلمين في قهر المحتلين لهم ولأرضهم، بقدر ما هو بسبب تخليهم عن جوهر دينهم، وفساد أخلاقهم وأخلاق أمرائهم.

ولقد كان تركيز شكيب في الأغلب على فساد الأمراء الذين توطن في نفوسهم أن الأمة خلقت لتكون ملكا لهم، وقد رسخ هذا المعتقد فيهم فقهاء السوء من العلماء المتزلفين.

قال شكيب: «وجاء العلماء المتزلفون لأولئك الأمراء المتقلبين في نعمائهم الضارين بالملاعق في حلوائهم وأفتوا لهم بجواز قتل الناصح بحجة أن الناصح شق عصا الطاعة، وخرج على الجماعة» (ص ٤٣) وأحدث الفتنة، ولم يكتف هؤلاء العلماء بذلك، بل دعوا إلى الجمود وترك العمل بالعلوم والفنون العصرية لأنها من عمل الكفار. وبدلاً من أن يوقظوا الناس، ويزيلوا حجب الظلام عن أعينهم، أضلّوهم وأغرقوهم في الظلمات».

قدم الشيخ رشيد رضا للكتاب بتقديم غاية في الإيجاز بيّن فيه وجوب إيمان

الأمة بالتغيير إلى الأفضل، وأن يعملوا بكل طاقاتهم من أجل تحقيق حياة دنيوية طيبة رغدة، تُوصل إلى حياة أخروية خالدة، وبين كذلك في المقدمة أن تقدم المسلمين رهن بالعمل بما جاء في القرآن الكريم، والسير على هداه من الحث على العمل والنظر والبحث والتجريب من أجل التقدم في كل مجالات الحياة الدنيا. ذاكرًا الآيات الكريمة التي تبين ذلك.

الكتاب يبدأ بعبارات تقريرية.

يبدأ كتاب (رسالة) لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ بعبارات تقريرية، وكأن الكاتب يريد أن يقول إن الأمر لا يحتاج إلى مقدمات إذ هو أمر بات. يقول شكيب: «إن الانحطاط والضعف اللذين عليهما المسلمون شيء عام في المشرق والمغرب» أي في جميع بلاد المسلمين، ولعله أراد بهذه البداية أن يقدم بيان حال المسلمين منذ ألف عام إذ كان المسلمون هم المصدر المقدم للعالم، والسيد المرحوب المطاع بين الأمم شرقًا وغربًا وبضدها تتبين الأشياء.

وبعد التقرير السابق يقدم أسباب ارتقاء المسلمين في ماضيهم الزاهر في مجالات: القوة العسكرية، والاقتصادية والعلمية، وفي مجالات الثقافة والفنون والصناعات والتجارة، وغير ذلك - فيوجزه فيما يلي:

١ - التمسك بالدين والعمل بما جاء في القرآن الكريم، فالعمل بأوامر القرآن ونواهيه أنشأ العرب وكل من دخلوا الإسلام من الأمم نشأة جديدة، فقد كان القرآن في إحدى يديهم وفي اليد الأخرى القوة المادية، وبهما تعاملوا مع الكون، فسخره الله تعالى لهم. ولأن الإسلام ارتقى بهم، ورفعهم وأعزهم، تقدموا وارتقوا وسادوا ومجدوا، فكأن شكيب بذلك يدعوهم قبل طلب النهضة إلى العودة إلى القرآن وفهمه الفهم الصحيح، ثم العمل به.

سبب تقدم الغرب اليوم وتغلب المسلمين:

لقد ارتقى الأوروبيون بحبهم لأوطانهم، وحب الذود عنها، والموت في سبيل نصرتها وبذل الغالي والنفيس في سبيل رفعتها، في ذات الوقت الذي استكانت فيه الأمة الإسلامية لواقعها، ولما أرادت أن تعيد استقلالها ظنت أنه يمكن أن يعود بالدعاء بطلب النصر من الله دونما تضحية أو فداء بالمال والنفس، فهي تطلب من الله النصر بغير شروط، قال الله تعالى: ﴿وَلْيَنْصُرَكَ اللَّهُ مِنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠]، وقال تعالى: ﴿إِنْ نَصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: ٧]، وقال تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]. ولقد ظن المسلمون أن الله ناصرهم بالصلاة والزكاة والصيام، وبالدعاء بدون بذل المال والنفس، وليس الأمر كذلك، فإن عزائم الدين لا تنحصر في العبادات وكفى.

وإذا كان بذل المال والتضحية بالنفس أهم أسباب الرقي، وإذا كان عدمهما من أسباب الانحطاط، فإن هناك أسباباً أخرى يجب تحقيقها في مقدمتها التحلي بالأخلاق الكريمة، والتضامن والتكافل فيما بين المسلمين على أعدائهم، وأن يقاطعوا كل من يقف منهم موقفاً عدائياً، والتعاون فيما بينهم في الحرب على المحتلين في مصر والجزائر وتونس والمغرب وليبيا وكل أرض عربية وإسلامية. ويحثهم شكيب على ذلك، وينعى الذين يتكاسلون عن نصره إخوانهم ويقول فيهم: «لقد تكاسلوا عن نصره دينهم وأوطانهم، ومالاً وقوى الاحتلال على ابن ملتهم، بل قاتلوا في صفوفهم في الحرب العالمية الثانية، لأنهم وعدوهم كذباً بالاستقلال، ولولا هذا التبرع بالخيانة، والتسرع في مظاهرة الأجنبي على ابن الملة لما استأسد الأجنبي، وصار يتحكم في المسلمين» لقد كان المسلم في الماضي في الحرب على الأعداء يتقدم للموت قائلاً:

تأخرت أستبقى الحياة فلم أجد لنفسي حياة مثل أن أتقدما

وفي عصرنا الحاضر: بينما يموت الفرنسي لأجل حياة فرنسا، والألماني لأجل حياة ألمانيا، والإنجليزي في سبيل حياة إنجلترا، ويجد كل واحد منهم الموت على نفسه واجباً لا يمكن أن يتأخر عن أدائه» يتكاسل المسلمون عن نصره دينهم وأوطانهم. فالأوروبيون يموتون في سبيل أوطانهم، والمسلمون يتسابقون على خيانة أوطانهم، والخيانة ليست محصورة في العوام والجهلاء الذين لا يدرون ما الكتاب، ولكن أيضاً في الخواص من الأمراء وفي الفقهاء الذين يخونون الدين والوطن، تزلفاً للأمراء. «إن هؤلاء الفقهاء خانوا الأمة وساعدهم خنوع الأمة، ولو كانوا يخشون الأمة ما تجاسروا على الاتجار بدينها، بعد أن تاجروا بدينها» إن الإسلام يُهدم بأيدي أبنائه، من المسلمين فصدق فيهم قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧] إن هؤلاء وهؤلاء «أبوا إلا أن يكونوا مطايا للأجانب على حساب أوطانهم، وتراهم مع ذلك وافرير ناعمي البال، متمتعين بالهناء وصفاء العيش، وهم يأكلون مما باعوا من تراث المسلمين».

أراد شكيب أن يقول: إن سبب تأخر المسلمين هم الذين صنعوه بأيديهم صنعه الأمراء، وأيدهم الفقهاء، وسكتت عنه الأمة الخانعة، لكن شكيب لم يفقد الأمل في صحوة إسلامية كتلك التي في فلسطين، وفي جهاد الأفغان ضد الإنجليز (في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته)، ويؤكد على أن النوايا إذا حسنت، واقرن الإيمان بالعمل صلحت هذه الأمة.

الموازنة بين المسلمين والنصارى (الأوروبيين) في البذل:

لكي يبرز شكيب أرسلان هذه الموازنة، وازن بين حالين، الأولى إيجابية يؤديها الأجانب على أحسن وجه، والثانية سلبية يعايشها المسلمون على أسوأ ما يكون.

أما الأولى فتتلخص في موقف الكنيسة الكاثوليكية في الإيقاع بين العرب والبربر في المغرب وكلهم مسلمون، ثم محاولة تنصير البربر، فدبرت الكنيسة

الكاثوليكية لهذا الأمر المال اللازم وأقامت أبنية الكنائس، واستجاب لها كل الذين يدينون بالكاثوليكية وقدموا المال الوفير من أجل مهمة التنصير، فهل لو سُئل أغنياء المسلمين أن يبذلوا المال لبناء المساجد والدعوة إلى الإسلام أتراهم يستجيبون؟ الإجابة: لا. وبينما يبذل الكاثوليكي والبروتستانتي القناطير المقنطرة من المال ويحميها بطائراته ودباباته، يتكاسل المسلمون عن التبرع من أموالهم أو التصديق بأقل القليل، وهذا الذي يفعلون من أسباب تأخرهم.

ويضيف شكيب ذكر شر وقع بالأمة فوق ما تقدم، وهو أن علماني الأمة الإسلامية قنعوا بأقاويل المستشرقين الغربيين الذين بثوا فيهم أن سبب تخلف المسلمين «إنما جاء عن اختلاط الدين بالدنيا، وعن عمل المسلمين بشرع سماوي وقالوا بزعمهم: إذا أرادت الأمم الإسلامية الرقى وجب عليها أن تنبذ الشريعة الإسلامية التي أصبحت لا تصلح لعصرنا»^(١).

وبعد أن يكتب شكيب تقريراً وصفيًا لما عليه المسلمون في حياتهم الراهنة، يطرح سؤالاً هو: ما أهم أسباب تأخر المسلمين؟! ويجب عليه بما يلي:

السبب الأول: الجهل وعدم القدرة على التمييز بين الصحيح الذي يصلحهم، وغير الصحيح الذي يضرهم، وفي الغالب يوقعهم الجهل في تقبل ما يضرهم على أنه مما ينفعهم.

السبب الثاني: فساد الأخلاق الذي دبَّ فيهم، مع أهمية الأخلاق في تكوين الأمم وتقوية المعارف بها، وهذا الفساد غالب في أمرائهم وفقهائهم، فالأمراء ينظرون إلى رعاياهم وكأنهم أقنانهم^(٢)، أما الفقهاء الذين يجب عليهم التحلي بالورع والنصح للأمراء، تركوا الوعظ والنصح، وأخذوا يتزلفون إلى الحكام لنيل

(١) حاشية شكيب على كتاب: حاضر العالم الإسلامي ٣ / ٣٤٣.

(٢) القنُّ: العبد، وقد حُكي في جمعه أقنانٌ وأقنَّة الأخيرة نادرة.

نعمائهم. (ص ٧٦).

السبب الثالث: شيوع الجبن في عامة المسلمين، أشاعه فيهم أمراؤهم وفقهاؤهم وأقنعوهم بأنه الحكمة، حتى قال الشاعر فيهم:

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة الطبع اللئيم

السبب الرابع: استكانة المسلمين، وإصابتهم بالقنوط واليأس، بعد أن فشوا فيهم أن الغرب يملك الوسائل التي لا قبل لهم بها، ونسوا أن هذه الوسائل من صنع الرجال الذين يحركون المواد الصماء، ولا تحركهم المادة الصماء.

السبب الخامس: أنهم لا يملكون وسائل العلم الحديث والتقنية والمعرفة التي توصل إليه، كما لا يملكون الإرادة على تملكها، فضلا عن تحاذلهم وتفرقهم شيعا، وإفراطهم في حب الدنيا، وجمودهم على القديم، وعدم تجاوزهم مع الجديد من العلوم والفنون، فتداعت عليهم الأمم، كما تتداعى الأكلة على قصعتها.

السبب السادس: ضياع الهوية القومية بتقليد الغرب في قشور حضارتهم وترك اللباب، وليتهم أخذوا العبرة من اليابان فقد أخذوا عن الغرب تقدمه المادي، وحافظوا في الوقت نفسه على هويتهم وقوميتهم، كل مواطن في الغرب، وفي اليابان وفي الصين «متمسك بدينه وعقيدته وتقاليده فرح بما لديه، أما المسلم المسكين فيطلب منه لكي يرقى أن يتخلص من دينه وعقيدته ويترك قرآنه وتعاليمه» ألا ساء ما يطلبون.

السبب السابع: ضياع أمر المسلمين بين خطر المسلمين الجامدين الذين لا يفهمون غير أن الإسلام جاء لفرض النقاب على النساء وتقصير الثوب للرجال وتكفير مخالفينهم، وتركوا الحض على الأخذ بالعلم الحديث والفنون العصرية، وخطر العلمانيين الجاحدين الذين يرفضون العمل بالدين جملة، وخطورة النوع الأول أنه مصمم على أن الإسلام جاء للآخرة دون الدنيا. وخطورة الثاني تكمن في سوء

طويته، لأنه لا يريد أن يكون الإسلام طريق التقدم والتمدن، فالمسلم الجامد جر على المسلمين المصائب لأنه لا يتحمس إلى اشتغال المسلمين بالعلوم الكونية فصاروا فيها عيالا على غيرهم وهم أعداؤهم، والعلماني الجاحد يريد أن يرتقي المسلمون أمام أرجل الغرب الذي لا يمن على المسلمين إلا بمخلفات مدنيته أو حضارته.

ويرى شكيب أن هؤلاء الجامدين، وهؤلاء الجاحدين أشر فتنة على الإسلام والمسلمين.

بعد أن بين شكيب أهم أسباب الانحطاط، أراد أن يبعث الهمم من مرقدها، وكأنه يقدم الدواء لأمته الذي به تتعافى وتحيا الحياة الفضلى بين الأمم. ويبدأ بتنبئهم إلى مكاييد الغرب ومن لف لفيفه من العلمانيين في بلاد المسلمين. فيقول: إن علماء الغرب يرددون مقولة أن العرب لم يكونوا يوما ما أهل تقدم ومدنية، بل مقلدين لمدنيات أمم سبقتهم، وهذا غير صحيح فاحذروه، لأن مدنية الإسلام إنما نبعت من القرآن وتعاليمه وتوجيهاته، وتفجرت من عقيدة التوحيد، والأمم تتقدم بالتمسك بالدين وتعاليمه، وبالأخلاق النابعة منه.

والذي دفع شكيب إلى تبيان ذلك حملات المبشرين والمستشرقين على الإسلام وزعمهم أنه سبب تخلف المسلمين وانحطاطهم ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥] ومع أن الأديان - غير الإسلام - لا يمكن وحدها أن تكون معيارا للرقى المدني، فإن الإسلام وحده كان سبب تمدن المسلمين، فالقرآن وصحيح السنة يحثان المسلمين على العمل والنظر والتجريب والاستقراء لكل أحوال الكون. أما لماذا انحط المسلمون؟! وبينهم القرآن يتلى، فلا أنهم تركوا تعاليمه في النظر والعمل، واستخدام العقل الاستخدام الصحيح، واكتفوا من الإسلام بالاسم.

القرآن باعث المسلمين على الترقى بالعلم:

رأى شكيب أن وسائل العلاج في التمسك بالدين والأخلاق، وحب الوطن، وتملك المال والعلوم والفنون التي تعين على التقدم والمدنية، وإن الباعث على ذكر ما جاء به القرآن الكريم من حث على العمل والعلم. قال تعالى ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ يَبْنِتُ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، والآيات التي يحض بها القرآن على تملك العلم تقتضى أن المراد بالعلم: علم الكون. ولذلك جاء ذكر آيات العلم في القرآن أضعاف أضعاف ما ذكر من آيات العبادات.

وثمة كلمة يوجهها لشكيب للعلمانيين في بلاد المسلمين الذين يقولون كذباً بأن النهضة ينبغي أن تكون قومية لا دينية. نقول لهؤلاء: لا بد لنا من تربية دينية قبل كل شيء، قبل التربية العلمية والوطنية فهي التي تجعل المواطن المسلم يؤمن بأن العلم ضرورة دينية قبل أن يكون ضرورة علمية أو وطنية. بل يؤمن بأنها ضرورة تجمع كل الضرورات في آن واحد. وتكون الثمار في أن المواطن عندما يتطلع إلى نهضة تكون نهضته دينية وطنية علمية ضاربة الجذور في التاريخ والأرض والثقافة القومية، والأخلاق والعادات الموروثة - والدين يجمعها جميعاً.

النصح للمسلمين:

وفي آخر الرسالة يوجه شكيب أرسلا النصح للمسلمين إذا أرادوا النهضة والتقدم في كل العلوم والفنون، فيما يلي:

١- أن تعود إليهم الثقة بالنفس، لأن فقدانها مرض يورث العجز عن اللحاق بركب الحضارة والمدنية المعاصرة.

٢- أن ينفض المسلمون عن أنفسهم غبار الخمول، وأن يبدأوا العمل بإرادة قوية لكي يبلغوا أعلى درجات التقدم والرقى العلمي والمعرفي، ويكونوا مثل طلعت حرب باشا، في رجاحة العقل وبعد الهمة، وحب الوطن. والإرادة القوية

وحسن استخدام المال. فيها غير طلعت حرب وجه مصر، وطالت أعماله العظيمة بعض بلاد المسلمين خارج مصر مثل شركة الملاحة البحرية لنقل الحجاج، ومشروعاته في إصلاحات طرق الحجاز، وإدارة الكهرباء، وتوزيع المياه.

إن المسلمين ينهضون بمثل ما نهض به غيرهم:

في خلاصة الرسالة رأى شكيب أرسلان أن على المسلمين واجب التمسك بدينهم، ثم يأخذوا بالأسباب التي أخذ بها غيرهم من الأمم المتقدمة، وتتلخص في: الجهاد بالنفس والمال، والعمل بمقتضى العقل السليم، والإرادة الواعية. والمسلمون إذا صدقوا وأرادوا التقدم بما حرضهم عليه القرآن أمكنهم أن يتفوقوا على الأوربيين، فهم حينئذ سيتملكون النهضة المادية مثلهم، وهم في ذلك يملكون كتاب الله يهديهم إلى الصراط المستقيم.

إن الأمم التي تقدمت تقدمت على أيدي رجال، والمسلمون رجال، ولكن يعوزهم في حاضرهم عزائم الرجال أصحاب الهمم والعمل، وقوة الإرادة التي يملكوها أسلافهم العظام.

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾

[العنكبوت: ٦٩].

كتبه شكيب أرسلان بلوزان في ١١ / ١١ / ١٩٣٠: وللرسالة مستدرك:

لهذه الرسالة مستدرك في كتاب أبى الحسن الندوي: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين». وهو يرى أن المسلمين بالرغم مما هم فيه من علة وضعف هم الأمة المؤهلة لقيادة سير البشرية، ومراقبة أعمالها وقيادتها إلى الفضيلة. فمع أن العالم الإسلامي الآن قانع بالقليل، لكنه مستعد للهداية إن وجدت إلى القلوب سبيلاً، فإذا أراد أن يستعيد أمجاده فعليه أن يعيد قراءة إرثه الديني والعلمي، ويأخذ بعلوم

العصر مع التشبع بروح الإسلام، فإن حقائق الدين موصولة بكل العلوم النافعة التي تقيم مدنية العصر الحديث.

وعلى الأمة الإسلامية أن تستقل بشئونها في مجالات التعليم والتربية ولا تُصَادِم غيرها من الأمم بغير ضرورة، وعليها أن تعزم على الانتفاع بشروات أرضها من محاصيل ومعادن وطاقة. ولقد حباها الله تعالى أعظم موقع في مركز الأرض، وأعظم أنهار الدنيا، ولو أنها ملكت قرارها لصارت أعظم أمم الأرض وأقواها وأغناها، وإن مصر على وجه الخصوص غنية بعلومها ممن بزوا علماء الدنيا المعاصرين في علوم الطبيعة وفي مجالات الفضاء، والكيمياء الحيوية وغيرها من العلوم التي عليها قوام الحياة، ولو تحقق لهم على أرضهم المناخ الصحي لحققوا أعظم الإنجازات العلمية، ولحققوا التقدم المطلوب.

oboi.kan.com

الكتاب التاسع
الفكر الإسلامي الحديث
وصلته بالاستعمار الغربي

oboi.kan.com

الكتاب التاسع

الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي

المؤلف أ.د. محمد البهي

تحليل وعرض أ.د. سليمان الخطيب

يُدرّج موضوع هذا الكتاب في إطار الجهود الفكرية الإسلامية المعاصرة، التي تسعى لمواجهة مُشكلات الأمة الإسلامية خلال حقبة الاستعمار وحتى الآن، حيث يسيطر الصراع على طبيعة العلاقات بين المجتمعات وخاصة العالمين الإسلامي والغربي.

ومن أخطر ما ابتليت به المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بعد رحيل الاستعمار العسكري، ما يمكن أن نطلق عليه الاختراق الثقافي لمجتمعاتنا، ويتم ذلك من خلال الترويج لثقافة وفلسفات الغرب والتي تسعى في تصميم ودأب في غاية العدوانية إقصاء واستبعاد الوجود الإسلامي من خارطة الكيانات والمعاصرة.

ويحمل لواء هذه المهمة مجموعة لا يستهان بها من سماسرة الغزو الفكري والثقافي، والذين استلبت توجهاتهم لصالح الأطماع الغربية في كافة المجالات الفكرية والأدبية والفنية في محاولات لا تنتهي ولا تخمد من أجل النيل من هوية الأمة الإسلامية، عبر رياح التآمر والتعاون مع دوائر الهيمنة الغربية التي لا نستطيع استبعاد الأيدي الصهيونية أن تكون رافداً من روافدها.

والكتاب الذي نحن بصددده، يسعى جاهداً للتفتيش عن المرجعية الفكرية والمذهبية التي تشكّل حجر الزاوية في منطلقات العلمانيين والمتغربين العرب، فيبحث عن جذور هذه التبعية الفكرية والأيديولوجية لهذا الفريق المدافع عن ثقافة الغرب؛ ثقافة الهزيمة والتبعية.

والكتاب مواجهة مباشرة لتيارات فكرية مستترة، وراء عناوين خادعة، وهي في جوهرها محاولات عنيفة لفصل المسلمين عن دينهم، ووضعهم في مجالات التبعية لغيرهم، هم وما تحت أيديهم من ثروات طبيعية، وما لهم من طاقات بشرية. وما إن باشر النفوذ الغربي سلطته في رقعة الشرق الإسلامي، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حتى ابتداءً يعمل على تحلّف المسلمين وتحقيق أطماعه على مختلف الأصعدة، وكان إفساد الإسلام والتراث الإسلامي إذن، غرض أول للمستعمر الغربي.

وقد نشأ في التفكير الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر - اتجاهاً:

- أحدهما للمألة الاستعمار الغربي، في تقريب الإسلام من المسيحية أو في تبديله إلى توجيه ديني يرضى عنه المستعمر.

- والثاني لمقاومة هذا التقريب أو هذا التبديل، مع الدعوة إلى احتفاظ المسلمين بإسلامهم كما يصوّره القرآن والسنة، والسعي إلى الاستقلال، وعدم انصهار المسلمين في غيرهم.

جاء القرن العشرون، واستمرت الثنائية في اتجاه التفكير الإسلامي، ولكن أحد الاتجاهين عُرف باسم «التجديد»، بينما عُرف الاتجاه الآخر باسم «الاتجاه الإصلاحية» أو اتجاه تجديد المفاهيم الدينية.

واتجاه التجديد، سار في طريق مقدمة الاستعمار الغربي - ولكن عن غير قصد مباشر - على نحو ما سار الاتجاه المعاون له في النصف الأخير من القرن الماضي، فحركة التجديد تعتبر تقليدًا للدراسات الإسلامية في تفكير المستشرقين الغربيين، ثم أُضيف إلى هذا التقليد فيما بعد، ترديد الفكر الإلحادي المادي الغربي، وهو

التفكير الوضعي الماركسي.

أمّا محاولة تجديد المفاهيم الدينية، منذ بداية القرن العشرين، فقد باشرها في مصر تلاميذ الشيخ «محمد عبده» في مصر و«محمد إقبال» في الباكستان.

وهكذا - كما يرى المؤلّف - أنّ الاستعمار الغربي له صلة وثيقة بالفكر الإسلامي منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتّى الآن.

ونحن لا نوافق المؤلّف إطلاقه «الفكر الإسلامي على الاتجاهات الفكرية العلمانية والتغريبية التي ظهرت في العالم الإسلامي، حتّى نستطيع التمييز بين الفكر الإسلامي المنطلق من المرجعية الإسلامية قرآنًا وسنةً، وبين فكر آخر تبلور في مجتمعاتنا ينهل من معين الوافد الفكري والثقافي الغربي.

الإطار التاريخي: الاستعمار الغربي يتسلل إلى العالم الإسلامي:

منذ بداية القرن السابع عشر الميلادي إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تمكّن الاستعمار الغربي المسيحي من السيطرة التامة على المسلمين في وسط آسيا وشرقيها، واتّخذ له نقطة ارتكاز رئيسية في أفريقية، كما تمكّن من مدّ نفوذه إلى قلب العالم الإسلامي، ومركزه الرسمي في منطقة الشرق الأدنى، وبذلك طوّق العالم الإسلامي من الشرق والغرب، وسلّط ألامه ودسائسه على بقيّة التجمّعات الإسلامية الأخرى بين هذين الطرفين، فوهنت هذه التجمّعات، وانحلّ عقدها، وسقط بعضها إثر بعض تحت نفوذ المستعمر الغربي، وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى أصبح العالم الإسلامي كلّ تحت نفوذ هذا المستعمر.

وجميع المسلمين على سطح المعمورة، تجمعهم رابطة واحدة، بها يديرون أعمالهم، ويوجهون أفكارهم إلى الوجهة التي يتغونها، وهذه الرابطة تشبه السبب المتين الذي تتصل به أشياء تتحرك بحركته وتسكن بسكونه.

ويعرض المؤلّف لمقالات المُستشرق «هانوتو» في موقفه من المسلمين والعالم

الإسلامي فيرى: أنَّ ما لدى المسلمين من معرفة وثقافة هي بعض بقايا تمدن البيزنطيين (يونان الشرق) وليست ثقافة أصيلة ابتدعوها.

وإنَّ رسالة فرنسا بين المسلمين الذين خضعوا لسطوتها هي: «ملح المدنية وروحها» التي يحملها شعب آري مسيحي جمهوري إلى شعب إسلامي سامي الأصل، له تقاليد وعادات تغاير عادات وتقاليد المسيحيين الآريين.

كما أنَّ المسلمين الذين وقعوا تحت سيطرة النفوذ الفرنسي ليسوا منقطعي الصلة عن بقيّة المسلمين في الخارج، بل تربط بعضهم بعضاً رابطة قويّة، وديار المسلمين التي تحتلّها فرنسا، يعتبرها المسلمون القاطنون فيها والخارجون عنها «دار حرب» وليست «دار إسلام»، ولذا فالخطر موجود في الداخل والخارج.

ويرى «هانوتو» أنَّه يجب على المسلمين أن ينتقلوا إلى الحضارة الأوربيّة الآرية المسيحية، ويجب على شعوب أوروبا المسيحية الآرية أن تتعاون فيما بينها على دفع الخطر الإسلامي الكامن ضمن الوحدة الإسلامية، الفكرية والروحية والغائية.

الصورة الأولى: قيام بعض مفكري المسلمين بحركة تقدّمية في الإسلام، تبغي تقرير سلطة المستعمر وتثبيت ولايته على المسلمين من الوجهة الإسلامية، أو بعبارة أخرى تبغي عدم تحديه ومعارضته، سواء في مُباشرة سلطته على المسلمين، أو في إدخاله ما يسمّيه بنظم الإصلاح الحديثة بينهم.

الصورة الثانية: قيام بعض الغربيين الآريين المسيحيين بإبراز الخلافات المذهبية، وتأكيد الفجوات والثغرات، بين طوائف المسلمين من الوجهة الشعبية أو الجغرافية أو نظام الحكم... مع شرح كثير من مبادئ الإسلام شرحاً يشوهها وينحرف بها عن أهدافها الأصلية، وذلك كله بالإضافة إلى تمجيد القيم المسيحية، والحضارة الغربية، والنظام السياسي والسلوك الفردي للشعوب الغربية.

وفي مقابل هاتين الصورتين: برز اتجاه إسلامي فكري آخر هو حركة المقاومة للاستعمار الغربي، سواء في مظهره السياسي أو فيما يستنبطه ويخفيه من الهجوم على الإسلام وإضعاف المسلمين، وهذا اتجاه يعتبر فعلاً مباشراً لتوجيه الاستعمار الغربي للتفكير الإسلامي في صورتيه السابقتين.

ثمَّ يرصد لنا المؤلف بعض رموز الاتجاه الفكري المروج للمفاهيم الغربية من أمثال السير «سيد أحمد خان» الذي جاءت توجهاته كأثر لتوجيه الاستعمار الغربي، مثل القاديانية والأحمدية في الهند.

وقدم دعوته باسم الإصلاح والتقدمية تعتبر مقدمة وتمهيداً لنشأة القاديانية، حيث تفرعت عنها (الأحمدية) في الهند.

وحول نشأة هذا الاتجاه يرى المؤلف، أنه حين استقرت أقدام الإنجليز في الهند وألقوا به عصاهم، وأحسوا أنَّ المسلمين ما داموا على دينهم، وما دام القرآن يُتلى بينهم، فمن المُحال أن يخضعوا لسلطة أجنبي، فنجحوا في تجنيد واستمالة مجموعة من المسؤولين وأصحاب الرأي في سبيل إضعاف العقيدة الإسلامية عن طريق تشويه وتحريف الآيات القرآنية، مُضافاً إلى ذلك الشتائم والسباب لصاحب الشريعة.

وكان (أحمد خان) يحوم حول الإنجليز لينال الفائدة من القرب منهم، فعرض نفسه عليهم، وخطا بعض خطوات خلع دينه، والتدين بالمذهب الإنجليزي، وبدأ الأمر بكتابه «تبيان الكلام» سنة ١٨٦٢ م وفسر فيه الإنجيل، وأثبت في هذا الكتاب - من وجهة نظره - أنَّ التوراة والإنجيل ليسا مُحَرَّفَين ولا مبدلين لينال بذلك الزلفى عندهم.

وظهر بمظهر الطبيعيين الدهريين ونادى بألا وجود إلاَّ للطبيعة العمياء وليس لهذا الكون إله حكيم، وأنَّ جميع الأنبياء كانوا طبيعيين كانوا لا يعتقدون بالإله الذي جاءت به الشرائع، ولقَّب نفسه بالطبيعي، فأخذوا في تعزيزه وتكريمه، وساعدوه

على بناء مدرسة في عليكرة، وسمّوها مدرسة «المحمودية» لتكون فخاً يصيدون به أبناء المؤمنين ليربّوهم على أفكار هذا الرجل (أحمد خان).

وكتب «أحمد خان» تفسيراً للقرآن الكريم، فحرّف الكلم عن مواضعه، وبدّل ما أنزل الله، وهو يرى أنّ قوّة أوربا المادية تكمن في رفضها للأديان، والبديل هو التمسك بمسالك الطبيعة والافتتان بالعلم الطبيعي أو بالطبيعة كما يقال يؤدي إلى النيل من القيم الروحية والمثالية.

وقد ربط (الأفغاني) بين إلحاد السيد (أحمد خان) ومذهبه الدهري أو الطبيعي، مع بقاء انتسابه إلى الإسلام، ونعته بالإلحاد.

ومن تحريفات (أحمد خان) أن جعل النبوة غاية تحصل وتكتسب عن طريق الرياضة النفسية، فهي غاية إنسانية طبيعية، وطريقها طريق إنساني غير خارق للعادة. وكان للسيد (أحمد خان) نفوذ سياسي تربوي، يقترن بنزعته التجديدية الدينية، أثّرت بدورها فيما بعد في خلق المذهب القادياني، وقد أحسّ الإنجليز من خلال نشاط ودعوة (أحمد خان) وأثر تعاليمه في خلق جماعة بين المسلمين تشكك في القيم الإسلامية، وبذلك استطاع أن يستبعد مشكلة الاستعمار الأجنبي عن أن تكون موضوعاً للجماهير.

في هذا السياق ظهرت القاديانية التي أسسها (ميرزا غلام أحمد) الذي توفي سنة ١٩٠٨م، ومن مؤلفاته (براهين الأحمديّة) حيث ادّعى فيه أنّه المهدي، ويرى أنّه حلّ فيه عيسى ومحمد علي السواء، فهو نبي.

والجهاد عندهم لا يتجاوز الدعوة السلمية، في محاولة لتقريب الشقة بين الإسلام والمسيحية، ومن ثم أعلنوا إبطال عقيدة الجهاد، ومن ثم أوقفوا الآيات الخاصة بالجهاد.

ثمَّ يستشهد المؤلّف برأي الإمام (أبو الحسن الندوي) في فضح تعاليم القاديانية وبيان ضلالها وفساد تعاليمها التي تسيء الظنّ بالإسلام وتعاليمه.

وتطوّرت القاديانية إلى (الأحمدية) وترجمت القرآن إلى الإنجليزية سنة ١٩٢٠م وهم ينظرون إلى مؤسس المذهب (ميرزا غلام أحمد) على أنّه مُصلح ديني فقط، بينما تنظر إليه القاديانية على أنّه نبيّ مرسل.

المستشرقون.. والاستعمار:

دون الدخول في مُقدمات حول الاستشراق والمُستشرقين، فإنّ جهود الاستشراق تنطوي على نزعتين رئيسيتين:

النزعة الأولى: تمكين الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية، والترويج للمشروع الحضاري الغربي.

النزعة الثانية: الروح الصليبية في دراسة الإسلام، والتي ارتدت مسوح البحث العلمي، والنزعة الإنسانية.

والنزعة الأولى المتعلقة بالاستعمار الغربي تتجلّى في:

إضعاف القيم الإسلامية... وتمجيد القيم الغربية المسيحية.

ولسنا في حاجة إلى ضرب مئات النماذج التي تبرز جهود الاستشراق في هذا الجانب والتي يمكن تلخيصها في جانبين: تشويه المفاهيم والمبادئ الإسلامية، والثاني فيما يتعلّق بحياة المسلمين وصلاتهم وعلاقاتهم، بأنفسهم وبالشعوب الإسلامية، وأهم ما ينشرونه في هذا الميدان إعلاء النعرات الشعبوية والنزعة القومية، وتأليب الطائفية، وزرع الصراع بين الحكومات والشعوب الإسلامية، وطالبوا بتطوير الإسلام، وأنّ هناك تعددية إسلامية وليس إسلامًا واحدًا، والحيلولة دون الحديث أو حدوث الوحدة الإسلامية.

وأهم الأفكار الاستعمارية التي تبناها الاستشراق: إبعاد الإسلام عن مجال

العلاقات بين الأفراد، ورفض فكرة الجهاد ومحاولة إلغائها، ودعوة المسلم إلى الخضوع والولاء لغير المسلم، الإسلام يخضع لعنصر الزمن، والإسلام كدين يتعدد بتعدد شعوبه وأجناسه، والإسلام دين فردي لا علاقة له بالآخرين أو بالجماعة، مقولة فصل الدين عن الدولة.

وفي المقابل الترويج لقيم الحضارة الغربية، إعلاء البعد المادي، الإيمان بكل محسوس، رفض الغيبيات، الإيمان المطلق بالعقل، عبادة العلم، الإيمان بالتطور المستمر، نسبية القيم الأخلاقية.

ومن خلال هذه المنهجية الاستشراقية ذات الطابع الاستعماري انطلق الفكر العربي المتغرب، حيث تبنى هذه المفاهيم وتلك المبادئ ومحاولة نشرها كبديل للإسلام الحق.

مقاومة الأفكار المروجة للغرب:

تعددت أشكال وصور مقاومة الاستعمار الغربي، بوجهيه العسكري والفكري، وفي الإطار الفكري، انبرى تيار اليقظة الإسلامية، يسبر أغوار الاتجاهات المناوئة فاضحاً توجهاتها وأساليبها التي تسعى لإقصاء الإسلام واستبعاده في إطار خارطة الكيانات المعاصرة.

وكان لا بُدَّ لهذا الاتجاه أن ينقد الاتجاه الآخر المُقابل له، وينقد عناصره الفكرية سواء من الوجهة المنطقية الإنسانية، أم من الوجهة الإسلامية، وفي الوقت الذي يقوم فيه بالنقد كان لزاماً عليه كذلك أن يعرض خطة عملية لمقاومته، ومقاومة الداعين له والمساعدين على الدعوة إليه.

ولذلك نرى هذا الازدواج في الدعوة إلى مقاومته، نرى نقداً نظرياً ومنهجياً عملياً، وبعبارة أخرى نرى: سياسة، ودينًا.

أمَّا النقد النظري، فيعرض لمثالب العناصر الفكرية أو المذهبية التي تعين

الاستعمار في استعمار.. فنرى: نقدًا لحركة السيد أحمد خان، ونقدًا آخر للقاديانية، ونقدًا ثالثًا للاستشراق الغربي الذي ألبس ثوب العلم، ونرى الناقدين لهذه العناصر يضعون منهجًا فكريًا آخر لتقوية المسلمين في مُعارضتهم للاستعمار، وفي صلتهم بالإسلام وفهمهم لمبادئه، فهما يمكنهم من السير في الحياة القائمة.

فالأفغاني قد رد في كتابه «الرد على الدهريين» على السيد أحمد خان، ناقدًا اتجاه الطبيعي نقدًا يتسم بالمنهجية والعمق.

وفي الوقت نفسه يدعو - الأفغاني - المسلمين جميعًا إلى العودة إلى القرآن الكريم، وبند الخصومة المذهبية، والرجوع إلى حال المسلمين الأول، قبل انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة وقتما منع العباسيون باسم الخلافة، دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه، كما كان الراشدون عليه السلام.

ونرى «محمد إقبال» يهاجم القاديانية هجومًا عنيفًا من الوجهة الإسلامية والوطنية، وفي الوقت نفسه يكتب كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام Re-Construction of Religious thought in Islam» ويوضح فيه محاولته لتقرير (علم الكلام) الإسلامي في صورة حديثة، كما يوضح مزايا التعاليم الإسلامية في خلق جماعة حيّة قويّة، ويطلب إلى المسلمين أن يفهموا الإسلام في ضوء الحياة المعاصرة. وأن يسعوا في تكييفها وطبعها بطابع إسلامي بدلًا من وقوفهم عند حد مفاهيم عصر الركود للمبادئ الإسلامية، تلك المفاهيم التي لم يعد التمسك بها الآن ذا أثر إيجابي في حياة المسلم الحاضرة.

ونرى الشيخ «محمد عبده» يهاجم الاستشراق، ثم يضطره هذا الهجوم إلى الكتابة عن مزايا الإسلام بالنسبة للمسيحية، وفي ذات الوقت يضع منهجه التربوي لفهم إسلام القرآن والسنة الصحيحة بدلًا من إسلام المتكلمين، وإسلام أرباب الكتب المتأخرة التي كانت تعيش في عزلة عن الحياة العامة، وهذه الحياة العامة

نفسها، كان طابعها الانقسام إلى شيع، والتعصب والتقليد الضار، والضعف السياسي والاقتصادي..

وبذل الشيخ جهداً كبيراً لإثبات كون الأمة الإسلامية لها شخصيتها ولها هدفها في الحياة، ولذلك نراه يدعو إلى الأخذ بمنهج القرآن والرجوع إلى عهد صدر الإسلام لفهم التغير الذي أحدثه القرآن الكريم في صدور ونفوس الكتيبة المؤمنة التي حملت لواء الإسلام بقيادة النبي ﷺ.

ونادى بوجوب مساهمة الأغنياء في تعليم الأمة، في محاولاته لتصحيح مسار التعليم الأزهري، وأبرز المسلكيات الخاطئة في المجتمع المصري وإعادة توزيع ثرواته على الأمة، وتركيزه على الجانب التربوي والتوجيه العام ومُحاربة الحزبية المذهبية التقليدية، وإحياء كتب التراث، حتى وصل به الأمر إلى تقدير المستشرقين له ولجهوده الرائدة.

اتجاه الفكر الإسلامي منذ بداية القرن العشرين:

منذ بداية القرن التاسع عشر... بعد وفاة «جمال الدين الأفغاني» وبعد الجهود الإصلاحية التي قام بها الشيخ «محمد عبده»، وبعد أن ظهر الاتجاه السياسي للزعيم «مصطفى كامل»، اتجه الفكر الإسلامي المقاوم للاستعمار الغربي هنا في رقعة الشرق الأدنى إلى شعبتين:

الشعبة الأولى: اتجهت إلى التعبئة الروحية والإصلاح، عن طريق عرض الإسلام عرضاً واضحاً، والعمل على جعله أساساً في التربية الوطنية، وسبيل ذلك إصلاح الأزهر، وإحياء الكتب القديمة.. وقد مثلت المدرسة «السلفية» التي قادتها مجلة «المنار» هذه الشعبة بعد وفاة الشيخ محمد عبده.

والشعبة الثانية: اتجهت إلى تعبئة الحماس القومي في الجيل الناشئ عن طريق: الصحافة، والاجتماعات العامة، ثم عن طريق تخريج مجموعة تتمتع بالحرية العلمية

على النظام الغربي، وهو هدف الاستعمار، وما نزال نُعاني من رواسب هذا النظام حتى الآن.

يقول المستشرق الإنجليزي «جب» في تحديد هذين الاتجاهين:

أن النتائج التي أعقبت نشاط الشيخ عبده اتجهت بعده إلى اتجاهين متقابلين: فمن جانب نشأ مُحيط (مدنيّ) في التفكير، صُوّر على أن «التجديد»، وهو يقوم على الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية، ولكنه متأثر بالأفكار الغربية.. والمثل التقدمي لهذا التجديد يميل إلى «العلمانية» التي تهدف إلى فصل الدين عن الدولة، والاستعاضة بالنظام الغربي (للقانون) عن الشريعة الإسلامية.

وقد طبقت مبادئ (العلمانية) في تركيا بعد إلغاء الخلافة العثمانية في سنة ١٩٢٤م، وما قامت به تركيا العلمانية من خطوات في سبيل تقويض الإسلام في تركيا والقضاء على مفهوم الوحدة الإسلامية، ليس هنا مجاله، حيث يضيق المقام. وفي المقابل ظهر التيار السلفي الذي يتخذ من المرجعية الإسلامية كتاباً وسنة، كأساس للانطلاق نحو تحقيق النهضة الإسلامية.

نموذج تجديدي علماني:

دون الدخول في تفاصيل سيرة «طه حسين» وحياته وأهدافه، فيقول في «مستقبل الثقافة في مصر»: «إن مصر قد أنشأت الجامعة لترفع بالشباب المصري عن ذلك التعليم الآلي الذي فرضته الظروف، ولترقى بهم إلى تعليم حر مستقل، يهيئهم أو يهيئ بعضهم على الأقل ليكونوا علماء أحراراً مستقلين».

ويرى أن ما سلكه الغرب، يجب أن تسلكه مصر في طريقها التجديدي، ومن ذلك تعليم اللغتين اللاتينية واليونانية في الجامعة.. ويصل الإحساس بالهزيمة أمام الغرب، حين يعتبر أن السبيل إلى النهضة ليس له إلا طريق واحد: أن نسير سير

الأوربيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أندادًا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرّها، حلوها ومَرّها، ما يحب منها وما يكره وما يُحمد منها وما يعاب...
ويصل الإحساس بالضالة الحضارية والفكرية مداه حتّى يقول فإذا كُنّا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي، الذي لا يكون إلّا بالاستقلال العلمي والأدبي والفنيّ، فنحن نريد وسائله بالطبع...

وسائله: أن نتعلّم كما يتعلّم الأوربيّ، ولنشعر كما يشعر الأوربي ولنحكم كما يحكم الأوربيّ، ثمّ لنعمل كما يعمل الأوربيّ، ونصرف الحياة كما يصرفها.
والأساس الذي قامت عليه فكرة (التجديد) على هذا النحو عند صاحب «مستقبل الثقافة في مصر» هو أنّ العقلية المصرية عقلية أوربية، أو قريبة قُربًا شديدًا من الأوربية، ولها اتّصال وثيق بالعقلية اليونانية، وبعيدة كلّ البُعد عن العقلية الشرقية».

وقد وصل الأمر بـ «طه حسين» إلى رفضه للدين كرابطة لتحقيق الوحدة السياسية، أو كقوام لتكوين الدول.

ومن خلال هذا الطرح الذي قدّمه «طه حسين» تشكّل العديد من النُخب الفكرية التي شعرت بالهزيمة الحضارية أمام الغرب، فتبرأت من تراثها، وتخلّت عن هويّتها وبحثت عن تقنين الهزيمة ونحسب أنّها تمثّل الفكر الحرّ.

ثمّ يعرض المؤلّف لبعض القضايا التي تناولها الاستشراق، يضيق المجال هنا لعرضها بالتفصيل، ومنها محاولة وصف الوحي المنزّل وربطه بالعنصر البشري ورفضه خصوصية التنزيل، ونسبه إلى النبي ﷺ، وهي فكرة تهدف إلى تخليّ المسلم عن إيمانه وعقيدته.

والقضية الأخرى هي قضية «الشعر الجاهلي حيث يدّعي الاستشراق أنّ

الشعر الجاهلي لا يمثل حياة العرب قبل الإسلام، ولا يمثل حقيقتهم، وذلك من خلال الادعاء الذي يطرح التساؤل: استحالة ظهور القرآن في أمة جاهلية همجية؟ ويقصدون الحقبة الجاهلية.

وبناء على ذلك تكون قصة إسماعيل بن إبراهيم الذي يُنسب إليه العدنانيون قصة خيالية، وكذلك ما يروى من حديث نبوي: «أَنَّ أَوَّلَ مَنْ تَكَلَّمَ بِالْعَرَبِيَّةِ وَنَسِيَ لُغَةَ أَبِيهِ (وهي اللغة العبرية أو الكلدانية) إسماعيل بن إبراهيم» حديث موضوع.

وَمُنْطَلَقَ هَذَا كُلُّهُ أَنَّ الْقُرْآنَ لَيْسَ وَحِيًّا لِرِسَالَةِ اللَّهِ، إِذْ لَوْ كَانَ وَحِيًّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَكَانَ لِلنَّاسِ جَمِيعًا، ثُمَّ إِنَّ الْعَرَبَ أَنْفُسَهُمْ لَمْ يَكُونُوا فِي جَهْلٍ، وَلَمْ يَكُونُوا عَلَى ضَلَالٍ، حَتَّى يَحْتَاجُوا لِرِسَالَةِ جَدِيدَةٍ تَدْعُو إِلَى الْهُدَايَةِ.

وتبدو الفجوة واسعة بين قسوة الهجوم على (الأزهر) ورقة الحديث عن (الكنيسة) القبطية في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر».

ذلك هو وضع وحال منهجية المجددين في الواقع العربي المعاصر، لمسنا من خلالها بوضوح المرجعية الاستشراقية والثقافة الغربية لتوجهات الخطاب التجديدي العلماني.

ثمَّ يعرض المؤلف لقضية من أخطر القضايا التي واجهت العقل الإسلامي المعاصر ولم ينتهِ الجدل حولها حتى الآن، وهي قضية علاقة الدين بالدولة، وهي تعبير واضح عن مُصطلح العلمانية.

ومن أهم المؤلفات التي دافعت عن الموقف الغربي تجاه قضية العلمانية، موقف الشيخ «علي عبد الرازق» في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، وهو يُدرج ضمن المؤلفات التي تسعى لتشويه وتكذيب الارتباط الوثيق بين العقيدة والشرعية، بين الإيمان والواقع، هذا الموقف الذي يخص تجربة الإنسان الأوربي مع الدين، ولكنه

غريب تمامًا عن الحقائق الإسلامية.

وفي عرضه لهذه الدعوى، يستعير كتابات المستشرقين ما لهم من آراء في هذا الجانب تواضعوا عليها عند النظر إلى الإسلام.

وختلاصة هذا الكتاب، أنَّ الإسلام «دين» فقط، وأنَّ ما يدعو إليه من «وحدة» بين المؤمنين به هو وحدة دينية... لا وحدة في (الحكومة) أو في (الدولة) أو في الترابط السياسي والعلاقات العامة.

وقد لخص «عبد الرازق» قضيته في القول: «إنَّ الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هبَّ حولها رغبة ورهبة ومن عزَّ وقوة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومركز الدولة، وإنَّما تلك خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنَّما تركها ليرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة».

وفي فقرة أخرى يؤكِّد «أنَّ رد الإسلام إلى دائرة الروح، ورد الحياة الاجتماعية والسياسية بعد تحريرها عن الدين، إلى دائرة العلم الوضعي هما السبيل إلى التقدم، وإلى مُسابقة الأمم في طرق الرقي».

وهذا الوجه للحركة التغريبية الذي يتخطى في خطورته ونتائجه السياسية والاجتماعية كلَّ الحدود، وينطوي على قلب شامل للصورة التاريخية التي تبلورت في الحضارة الإسلامية، حيث أراد أصحاب هذه النزعة جعل الإسلام مجرد دين فحسب بالمعنى الغربي الحديث لهذه الكلمة، أي باعتباره منظومة روحية من العقائد، التي تدور حول القضايا الكلامية أو العقائدية المجردة، حول الله والإنسان والوجود الأول والآخر.

والحقيقة أنَّ فصل الدين عن الدولة، ليس مجرد بديل «غربي» عن الخلافة، بل محاولة مقصودة للحيلولة دون عودة هذه الخلافة في يوم من الأيام، إذ لا يكفي «نفي» الخليفة عن الزمن، وإنَّما المُهمُّ القضاء على ما يجدد شرعيَّته في التاريخ.

وهنا لا بُدَّ من التأكيد على أنَّ عملية استبعاد المنهج الإسلامي عن واقع الحياة واعتباره منهجاً روحياً فقط، صفة لازمة لكلِّ دُعاة التغريب في الواقع الإسلامي الحديث، يؤكِّد ذلك المنطق الداخليُّ للاتجاهات التغريبية على اختلاف فصائلها واتجاهاتها والحقيقة أنَّ السلطة الحاكمة في الإسلام فريضة شرعية، فوق كونها ضرورة اجتماعية، وذلك أنه لما كان المجتمع الإنسانيَّ ظاهرة حتمية كذلك كانت السلطة، وهي مُلازمة له، ومتواكبة معه، فالمجتمع الإسلامي محكوم بشريعة مُنظمة لكيانه بأسره، تسري في أوصاله، تبين له العقيدة، وتنظم له السلوك، وتقيم له قواعد الأخلاق، وتضع له أصول الحكم وتفصل له دقائق التقنين.

الدين خرافة:

عرض المؤلِّف لمسألتين يرددهما الاستشراق وأتباعه من العلمانيين والمتغربين العرب، وهما «بشرية القرآن» و«الإسلام دين لا دولة».

وهما فكرتان ينصب أثرهما السلبيُّ على الإسلام وحده، دون المسيحية أو اليهودية، وهذه هي ظاهرة الاتجاه الاستشراقي في تفكير الغربيين.

ومن المفاهيم التي سيطرت على هذا الاتجاه، البُعد المادي من خلال الفكر الوضعي البشري، والذي تبلور بوضوح في الفلسفة الماركسية، وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية يتصارع في عنف مع «الديمقراطية» الغربية من جانب، والأديان جميعاً من جانب آخر.

وقد عرض المؤلِّف لمسألتين هامتين بخصوص هذا الاتجاه:

- خرافة الميتافيزيقا: وتتضمَّن خرافة الدين، وإنكار قيمته في التوجيه، وهي

وليدة الفكر المادي السابق على ظهور الشيوعية.

- والثانية: «الدين مخدر» وتتضمن مطاردة الدين وإبعاده عن مجال الإنسان والجماعة، «والدين مخدر» هو شعار الشيوعية أو الماركسية.

وفي تناوله «لخرافة الميتافيزيقا» يعرض لكتاب زكي نجيب محمود، بالعنوان السابق، ويلخص مضمون الكتاب في العبارة الآتية: «الغاية الرئيسية من هذا الكتاب هي: بيان أن العبارات الميتافيزيقية خلو من المعاني، مع تحديد الميتافيزيقا بأنه البحث في أشياء لا تقع تحت الحس، لا فعلاً ولا إمكاناً، لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تدرك بحاسة من الحواس».

فالميتافيزيقا في لغة الكتاب، هي كل معرفة وراء الطبيعة، وهي كلام فارغ لا يحمل أي معنى، وهكذا يكون لفظ (الله) فارغاً ولا مدلول له وهو خرافة.

لقد حاربوا التثليث، وعقيدة ألوهية عيسى، والاعتقاد بعصمة البابا، وبسلطانه الزمني، ولم ينقدوا «الإيمان» في أصله، بل نقدوا الطارئ عليه، مما لا يستقيم مع العقل الإنساني الواضح، ولكن هنا في مصر والشرق الإسلامي، عندما ارتضى «المجددون» لأنفسهم أن يكونوا مرددين لمفكري الغرب، ردّدوا هجوماً على دين ليس ثمة داع لمهاجمته، وهو الإسلام، لأنهم قرأوا ما يشبه الهجوم على المسيحية باسم النقد العلمي أو العقلي.

وفيما يتعلّق بكون «الدين مخدر»: يرى المؤلّف أنّه قد مضت على التفكير الأوروبي منذ القرن الرابع عشر إلى الآن مراحل شهدت فيها العقلية الأوربية صراعاً فكرياً، واتجاهات عقلية مختلفة، تدور حول تبرير مصادر المعرفة التي عرفتھا البشرية في تاريخها حتّى الوقت الحاضر، وهي الدين والعقل والحس أو الواقع.

وكان «الدين» أو «النص» سائداً طوال القرون الوسطى في توجيه الإنسان،

سواء في سلوكه وتنظيم جماعته، أو في فهمه للطبيعة، وكان يقصد بالدين «المسيحية» وكان يُراد من المسيحية، الكثرة، وكانت الكثرة تعبّر عن «البابوية»، والفلاسفة الذين ناصروا الدين والوحي، اعتبروا أنّ الألوهية هي المرجع الأخير للوجود وللمعرفة على السواء.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ظهر عصر «التنوير»، وهو عصر له طابعه الخاص، حيث يسيطر عليه استخدام العقل، والشجاعة والجرأة في تناول القضايا المصيرية، وغلبة المصالح والمنافع الفردية وسيطرة النزعة الإنسانية كبديل عن الخصوصيات المذهبية والعقل كبديل عن الدين.

وأطلق على هذا العصر، عصر سيادة العقل، ووصف بالخصومة الجذرية مع الدين، وفي هذا الإطار يعدد المؤلف نماذج من الفلاسفة الذين مثلوا هذا الاتجاه في محيط الثقافة الغربية، حتى يصل إلى الفلسفة الماركسية التي تمثل عنفوان المادية في الثقافة الغربية والتي تؤمن بالبعد المادي الاقتصادي كمحرك للتاريخ، وأنّ الصراع الطبقي هو الذي يحكم الحراك الاجتماعي والاقتصادي في المجتمعات، وأنّ سيطرة وانتصار طبقة العمال (البروليتاريا) على طبقة الرأسماليين، هو النتيجة المتوقعة لهذا الصراع.

إنّ الماركسية صراع فكري بين الله والعقل من جانب، والمادة من جانب آخر، هو صراع بين قيمة الإنسان والحياة الإنسانية وبين ما عدا الإنسان والحياة الإنسانية من العالم المحسوس، وقيمة الحياة الحسية.

وتصف الماركسية الدين بأنّه مخدّر، لأنّه يدعو إلى تأليه غير المحدود وفي الوجود، وهي تقف عند المحدود الذي هو الحسّ، والدين مخدّر لأنّه يقف في طرف مقابل لما تؤمن به.

إنَّها تدعو إلى عبادة الدولة، وذلك عن طريق الفلسفة، فهي «وثنية» باسم الفكر، وتؤمن بنسبية القيم الأخلاقية، وترفض كونها مُطلقة لأنَّ إطلاقها سوف يقدِّسها، وهي لا تقدِّس إلَّا الحسَّ والمادة.

والفلسفة الماركسيَّة، فوق أنَّها جملة من المتناقضات، دعوى إلى انتكاس البشرية، وليس إلى تقدُّم الإنسانية، هي عود بالإنسان إلى الرقِّ، وعود بالفكر والإيمان إلى «الجبر» وعود بالإنسانية إلى «الوثنية» وبالأخلاق والقيم إلى الانطلاق في «الحيوانية».

ونحن لا نستطيع وضع مُقارنة بين تعاليم الماركسيَّة والمبادئ الإسلاميَّة، لأنَّ كلَّ ما جاءت به تتصادم مع الفطرة الإنسانية، كما أنَّ هذه التعاليم لا ترقى إلى المُقارنة مع المبادئ الإسلاميَّة، التي تعلو فوق الزمان والمكان وتحمل من الإمكانيات ما تواجه به كافَّة التحديات والمُتغيِّرات وتطرح سؤالاً جوهرياً: ألم تسقط المنظومة الماركسيَّة في قمامة التاريخ المذهبي والفلسفي، لأنَّها كانت تحمل في تعاليمها عوامل تناقضها ومن ثمَّ كان سقوطها المدوِّي، وبقي الإسلام - بالرغم من كلِّ المؤامرات - يتحدَّى ويغيِّر ويضيف إلى حضارة الصراع، قيم الحق والخير والعدل.

وعن حقيقة الإصلاح الديني في الإسلام:

يرى المؤلِّف أنَّ هذا الجانب يمثِّل محاولة ردِّ الاعتبار للقيم الدينية، ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك، وهو يعني محاولة السير بالمبادئ الإسلاميَّة من نقطة الركود التي وقفت عندها في حياة المسلمين إلى حياة المسلم المعاصر، حتَّى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردد بين أمسه وحاضره، لينطلق نحو المستقبل.

والكشف عن القيم الذاتية للإسلام، هو الأمانة التي اتَّخذناها طابعاً لقضيَّة «الإصلاح الديني»، والهدف من هذا الكشف هو استبعاد صور التحريف والتأويل المُتعمِّس والمغرض، وبيان أوجه التآمر على الوحي.

وهذا يعني أن «الإصلاح الديني، تفكير ومنهج، يقوم على نقد بناء، ويخلص إلى اعتبار قيمة واحدة، هي قيمة الإسلام في التوحيد الإنساني».

وقد اعتمد المؤلف على تناول شخصيتين، تعرضنا لهما من قبل، وهما الشيخ «محمد عبده» والمفكر الفيلسوف «محمد إقبال» وكلاهما عاش في القرن التاسع عشر، وكلاهما حفظ القرآن الكريم، ووقف على حياة الشرق. وكان «محمد عبده» يعي من الثقافة الإسلامية، بقدر ما كان الثاني يعي من الثقافة الغربية ودفع الشيخ «محمد عبده» - عن طريق «الأفغاني» إلى مواجهة الاستعمار الغربي، وما صحبه من صليبية الغرب في تشويه الإسلام وتحريفه.

وواجه إقبال الفكر المادي الغربي، وما قام عليه من إلحاد، وتأثير ذلك على وضع وتفكير المسلم المعاصر.

واضطر كلاهما إلى أن يكشف عن (قيمة) الإسلام في دفع المؤمنين به إلى الحياة والعمل فيها، وقيمته في نظرتهم وتصويره للحياة الإنسانية في مواجهة الصليبية الغربية تارة، أو في مواجهة الفكر المادي الغربي الإلحادي تارة أخرى.

محمد عبده، ومحمد إقبال، كلاهما قام إذن بمحاولة فكرية إسلامية، أو بحركة إصلاحية في تعديل ما شوهه التغريب من المفاهيم الإسلامية، وكلاهما دفع إذن إلى هذه المحاولة تحت ضغط عامل خارجي - محمد عبده - تحت ضغط الاستعمار وسلطته - وإقبال - تحت ضغط الفكر المادي الطبيعي وسيادته في أوروبا، وانتشار الدعوة إليه في الهند، خاصة في ذلك الوقت، من خلال دعوة «أحمد خان».

إلا أن محاولة «محمد عبده» تعتبر قريبة من منطق الثقافة الإسلامية، بينما محاولة «إقبال» تعتبر قريبة من منطق التفكير الغربي، وليس معنى ذلك أن أحدهما أقرب إلى روح الإسلام والثاني إلى روح الغرب، ولكن معناه أن طريقة التفكير يغلب عليها الطابع الغربي في الجدل، وفي تحديد الألفاظ والعبارات، وإثارة السؤال والإجابة

عنه عند أحدهما، بينما طابع التفكير في الشرق، واستخدام أسلوب اللغة، وأسلوب المناقشة فيه يسيطر عليه عند الآخر.

وتنتهي بنا إضافات المؤلف إلى عرض رؤية استشرافية تسعى إلى بيان نتائج الحصاد الذي جناه الإسلام من جرّاء هذا الصراع المحتدم بين الفكر الإسلامي الأصيل والفكر الغربي الدخيل، حيث توصل إلى أنّ الإسلام فوق الزمان والمكان، ثمّ قام بإطلالة على دور الأزهر وحركة التطوير التي سعى إليها البعض في إطار اللحاق بالواقع المعاصر.

ثمّ قدّم لنا في نهاية الكتاب جهداً علمياً يتمثل في رصده للعديد من المستشرقين ومؤلفاتهم من خلال منهجية تصنيفية وموضوعية، يمكن أن يستفيد منها الباحث المسلم المعاصر.

بعد هذا العرض تبرز أهمية تناول مشكلات العلاقة بين الإسلام والغرب، على مختلف الأصعدة، وخاصة فيما يتعلق بالصراع الفكري والحراك الثقافي ولعلّه من نافلة القول التأكيد على الوجه الفكري والمذهبي للاستعمار الذي يسعى إلى إقصائه واستبعاد الدور الإسلامي في الواقع المعاصر، وحاول الكتاب إبراز المرجعية الغربية والاستشراقية لكثير من رموز الفكر التغريبي والعلماني في واقعنا الإسلامي، والكتاب يعدّ من المحاولات المبكرة التي وقفت عند هذه القضية وأبرزتها للساحة الفكرية، حيث ركّز على العديد من القضايا الرئيسية التي تهدف إلى النيل من المفاهيم الإسلامية والمجتمعات الإسلامية.

وهذه النوعية من المؤلفات لها أهميتها للقارئ المسلم، حيث تدرج هذه الجهود في إطار صراع الأفكار في واقعنا المعاصر، الذي أكّدت طبيعة المرحلة أنّه حجر الزاوية في سعينا نحو تبوؤ مشعل الحضارة من جديد.

الكتاب العاشر
الأزمة الفكرية المعاصرة
تشخيص ومقترحات علاج

oboi.kan.com

الكتاب العاشر

الأزمة الفكرية المعاصرة تشخيص ومقترحات علاج

تأليف أ.د. طه جابر العلواني

تحليل: أ.د. مصطفى رجب

يُرجع الدكتور العلواني - في هذا المؤلف - جذور الأزمة الفكرية المعاصرة إلى أواسط القرن الثامن عشر الميلادي، حين بدأ الفكر الغربي يتفوق بصورة كبيرة على الفكر الإسلامي، وبدأ أن العالم الإسلامي المترهل يقف عاجزاً منذ تلك الفترة وحتى الآن أمام تقدم وغزو الفكر الغربي والمنهج الغربي والثقافة الغربية والعلم الغربي، فمنذ أن بدأ الغربيون ينشئون مدارسهم داخل الكنائس في المدن الإسلامية الكبيرة، والفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية تتقهقر وتضمحل أمام هذا الغزو.

حتى العلوم الأصولية والشرعية لم تسلم من التغيير نتيجة التأثير الأوروبي، وخضعت جميعها للتطور الغربي والطرائق الغربية في توصيل المعرفة وبناء فلسفتها ومعالجة قضاياها وبذلك أوشكت الشخصية الإسلامية على الاختفاء.

وقد توقف الدكتور العلواني أمام قضيتين أساسيتين في هذا السياق:

القضية الأولى: قضية الغزو الثقافي:

فهو يرى أن هناك فريقين من المثقفين: فريقاً ينكر وقوع هذا الغزو، ويتهم الذين يقولون به بأنهم ضد حضارة العصر، ويقولون أن عامل الحواجز الجغرافية والحدود السياسية والقومية قد اندحر وتقهقر أمام ثورة الاتصال والمواصلات في عصرنا الذي نعيشه، وانتقلت ثقافة الشعوب إلى الشعوب الأخرى كالهواء، الأمر الذي لا تستطيع أي حضارة الانغلاق أو الاحتماء من ثقافات وحضارات لا تريدها، يعني هذا كله أن كلمة غزو تصبح لا معنى لها وغير صحيحة عند هؤلاء.

أما الفريق الثاني: فيقول بهذا الغزو ويقرّه، ويعتقد أن الثقافات والأفكار مثل الجيوش يمكن الاستسلام أمامها أو حصارها في حدودها الإقليمية، فإن حدث وتعدت هذه الأفكار وتلك الثقافات حدودها أصبح تمددها عدواناً وغزواً تجب مقاومته.

ويرى الدكتور العلواني أن تعاملنا مع الفكر والثقافة والمعرفة الغربية قد مر بثلاث مراحل هي:

المرحلة الأولى:

الانبهار المباشر مع الصدمة الأولى التي فقد المسلمون فيها ثقتهم بفكرهم الإسلامي وخيل إليهم أن فكرهم الإسلامي متخلف ورجعي، ولا يستطيع بناء حضارة، وأصبح الإنسان المسلم منهزماً نفسياً، ومهياً لاستقبال البديل الغربي، وفي الوقت نفسه بدأت البعثات التعليمية للطلاب المسلمين تجوب البلاد الغربية، وبدأ أبناء المسلمين يذهبون إلى الجامعات والمعاهد الغربية ليأخذوا من الغرب الثقافة والفكر والعلم، ويعودون إلى بلادهم أناساً آخرين، ومن هنا بدأت المؤسسات العلمية في بلادنا تؤسس على النمط الغربي، ليس في بنائها فقط، بل في مناهجها وبرامجها ووسائلها والنتيجة قبول المسلم الملتزم أن الإسلام لا ينافي العلم ولا يناقض الحضارة ولا نستطيع أن نلوم الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني إذا نظرنا نظرة فاحصة لفترة وجودهما. وهما اللذان أعلنوا بقوة أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان.

المرحلة الثانية:

وهي فترة الاستقرار والمراجعة في نفس الوقت، بعد أن أفاق المسلمون من انبهارهم وبدأوا يفكرون ويراجعون مواقفهم، ويبحثون عن نقطة التقاء بين الفكر الغربي والإسلام، بدوافع مختلفة بعضها لتحقيق أهداف غربية وبعضها لدوافع

إسلامية خالصة، وبدأت مؤلفات هؤلاء تظهر مواجهة مع الفكر الغربي وكان الهدف من هذه المرحلة أن نقول إن لدينا ما لدى الغرب.

المرحلة الثالثة:

وهي المرحلة التي استيقظ فيها المسلمون، وازداد وعيهم بأزماتهم، وبدأوا يبحثون عن ذاتهم ويؤكدون على خصائص التصور الإسلامي ومزاياه وتفوقه ثقافاً وعقيدة وعلماً ونظماً ومنهج حياة.

وهنا بدأ تحدّد من نوع جديد: فإما أن يثبت المسلمون أن الإسلام قادر على استئناف حياة إسلامية، وتقديم بدائل إسلامية خالصة، وإما أن تبدأ الأمة مرحلة جديدة من التيه والتخبط.

حاجتنا إلى الفكر:

ويرى الدكتور العلواني أن علينا الآن أن نقدم للعالم فكراً سياسياً إسلامياً، وفكراً اقتصادياً يكون بديلاً جاداً للأفكار الاقتصادية الغربية، بل علينا أيضاً أن نقدم أفكاراً اجتماعية وتشريعية وتربوية وإنسانية، وفلسفية ومنهجية وثقافية إسلامية، على أن تكون هذه البدائل ناجحة متفوقة، وذلك كله من خلال مؤسسات ونظم ووسائل تجسد تلك الأفكار وتقوم عليها الحضارة الإسلامية في صورتها المتطورة على أسس إسلامية ثابتة.

والذي يؤكد عليه المؤلف كثيراً في هذا القسم من كتابه أنه من الواجب أن تستعيد الأمة شخصيتها الثقافية المميزة وعقليتها الإسلامية ونفسيها المطمئنة حتى يكون هناك أمل في نهضة حقيقية أو بناء حضاري.

ومعنى الفكر وحقيقته في اللغة يشير إلى التأمل والتروي وإعمال العقل، فقد وردت هذه الكلمة (مادة فكر: ف.ك.ر.) في القرآن الكريم في عشرين موضعاً بصيغة الماضي أو المضارع مثل: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾ [المدثر: ١٨] ﴿لَعَلَّهُمْ

يَتَفَكَّرُونَ ﴿[الأعراف: ١٧٦] ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠] وهي تدل على حدث وذات وكأن الله سبحانه يريد أن يقول لنا أنه لا يمكن أن يتجرد الفكر من المفكر، وينبغي أن يبنى على هذا الفكر منهج الحياة.

هذا هو معنى الفكر في اللغة، كما حلله المؤلف أما الفكر اصطلاحاً عنده فهو اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواء أكان قلباً أم روحاً أم ذهنًا بالنظر والتدبر، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومّة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء.

منهجية الفكر:

ويرى الدكتور العلواني أننا لكي نقدم فكرنا للناس ولأنفسنا فلا بد أن نحدد معالمة ومنهجه وهذا جانب مهم، وهناك جانب آخر لا بد منه وهو أن هناك قضايا ومعضلات لا بد أن نركز في حلها على الكتاب والسنة لأنهما يوفران لنا التصور الصحيح عن الكون والحياة والإنسان لبناء العقيدة السليمة وإيجاد الإنسان الصالح.

وهناك - إلى جانب ذلك - بعض القضايا التي نستخدم فيها منهج الحس والتجربة والعقل في كل ما يتعلق باكتشاف العلاقات وتنظيمها، وتنظيم وسائل الاستفادة منها، ثم إخضاعها لحاكمية الله سبحانه وتعالى.

ويعرض الدكتور العلواني لمفهوم المعرفة كما هو متداول في «اليونسكو» والمؤسسات الثقافية: فالمعرفة - طبقاً لما هو شائع في أدبيات تلك المؤسسات تعني «كل معلوم خضع للحس والتجربة» أما في الإسلام فهي «كل معلوم دل عليه الوحي والحس والتجربة».

بعض المعضلات الفكرية:

ويتوقف الدكتور العلواني بعقلانية نقدية محللة أمام تلك المعضلات التي كان

لها أسوأ الأثر في بناء الفرد المسلم عقلياً وثقافياً ونفسياً وتربوياً وأسوأ الآثار في كيان الأمة وفرقتها وجعلتها شيعاً، وأهم تلك المعضلات في رأيه:

١- معضلة العقل والنقل:

وهي قضية حديثة ظهرت على السطح بعد عصر التجربة، ظهرت لتشتت شمل الأمة، الصراع المفتعل بين النص والعقل، لم يكن في صدر الإسلام هذا الصراع بل كان النص والعقل يسيران معاً جنباً إلى جنب خاضعين لحاكمية الله المطلقة، انقسمت الأمة إلى فريقين فريق تمسك بالنص ورفض العقل، وفريق قدم العقل في مواجهة النص.

٢- معضلة السببية:

اقتضت سنة الله في الأرض أنه لا شيء يحدث في الكون دون أسباب لذا صور القرآن الإنسان الذي يريد أن يصل إلى نتائج دون مقدمات فقال: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ شَيْءٌ إِلَّا كَبْسِطُ كَفْتِهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ [الرعد: ١٤] تريد أن تشرب فاذهب إلى الماء واغرف واشرب، ولا تجلس تُسَبِّح وتنتظر الماء ليأتيك حيث تجلس.. فلن يصل مهما كانت درجة تقواك.

لقد ذهب البعض إلى أن القول بوجود سبب فيه معنى الشرك، كيف؟ قالوا لأن السبب هو المؤثر، وإذا قلنا بوجود مؤثر غير الله سبحانه فقد أصبح ذلك شركاً.. فماذا تقولون؟ قالوا: نقول بأن العلة والسبب الوحيد في الكون هو الله سبحانه وتعالى. لقد أصبح الإنسان المسلم شخصية قلقة مهزوزة، مرة تعتبر السبب وتأخذ به، ومرة تلغي السبب، مرة تنتظر حصول الشيء بدون أسباب، ومرة تتوصل إلى النتيجة بأسباب غير الأسباب الموصلة إليها.

٣- معضلات أخرى: قضية التأويل:

وخاصة تأويل المتشابهات والنصوص وتلك المتعلقة بصفات الخالق البارئ

سبحانه وتعالى.

قضية الجبر والاختيار:

يقول الرسول ﷺ: «اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت ولا راد لما قضيت» لقد كان هذا الحديث يتردد على ألسنة المسلمين صباح مساء في عهد معاوية وكان هو الذي روج له وكأنه يقول إن كل ما حدث من الأمويين ضد شرعية الحكم المستقرة، إنما حدث بأمر من الله تعالى، مما دفع الحسن البصري إلى أن يكتب إلى الخليفة عبد الملك بن مروان يعاتبه فيه على إشاعة هذا النوع من الأفكار، ويقول له إنكم ترسلون شرطتكم يهينون الناس ويظلمون الناس وتقولون هذا بقدر ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨] إذن كان لهذا الأمر خلفية سياسية مما تسبب في تمزيق الأمة إلى فريقين، ولكن عند تحليل القضية تصبح أمامنا قضية أخرى بعيدة عن المأزق الذي تناقش فيه.

قضية التقليد والاجتهاد:

لقد وصف الجاحظ أمة المسلمين في القرن الثالث بقول: أمة قد أصبحت تحمل عقلية العوام ونفسية العبيد وطبيعة القطيع.. في هذا الوقت كانت الأمة تسود الأرض لكنها كانت تمر بمأزق.. حكامها يريدون أن يفعلوا ما يشاءون ويريدون أن يستعينوا بطائفة من علماء الدنيا أو علماء السوء، لقد وصل الأمر في القرن الرابع الهجري إلى أسوأ من ذلك لدرجة أن أبا الحسن الكرخي - وهو من علماء الحنفية - قال: «كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فاعلم أنه مؤول أو منسوخ» فأصبح الأصل هو المذهب الحنفي والفرع هو الكتاب والسنة كانت هذه القضية في غاية الخطورة.

صور من الأزمة الفكرية:

يقول الإمام الماوردي - رحمه الله وغفر له: «تجوز إمامة الجور وتمضي أحكامها» وتجوز إمامة إمام الجبر يعني المتغلب بالقوة «ويقول» وتنعقد الإمامة ببيعة اثنين

قياسًا على عقد النكاح» أي من يتزوج حرمة كمن يحكم أمة.!!

ويرى الدكتور العلواني أن هذا الفكر الذي لا يستند إلى شيء من كتاب الله تجب معالجته بدقة وبسرعة، والمطلوب دراسات تحليلية نقدية تعيد طرح هذه القضايا وسد الثغرات التي نتجت عنها.

على طريق العلاج:

وبعد هذا التشخيص الدقيق لأدواء الأمة ومعضلات الفكر الإسلامي ينتقل المؤلف بنا إلى طريق العلاج فهو يرى أن المسلمين محتاجون إلى وضع مناهج للفكر السليم، بعيدًا عن الشخصية الفكرية الغربية أو سيطرتها، ولا بد أن نحدد القضايا المشتركة، والقضايا ذات الطبيعة الخاصة، فمثلاً جميع العلوم المتعلقة بالمادة وظواهرها وخصائصها قضايا مشتركة، لأن الحقائق المادية مثل الدليل التجريبي المحسوس والحياة لا تختلف والتجارب لا تختلف من الممكن أن يقوم بها هذا الإنسان أو ذاك، على الرغم من تمايز غاياتنا كمسلمين ومقاصدنا عن غايات ومقاصد الآخرين. لكن هناك أمور من خصائص أمة بذاتها فمثلاً في الغرب يحدث صراع بين الحكم والمعارضة بين الكونجرس والنواب من أجل دعم قرار معين، أما بالنسبة لنا كمسلمين فالشورى عندنا هي عملية حوار وتعاون من أجل الوصول إلى الحق والصواب والأفضل.

لكن هناك قضايا أخرى أساسية خطيرة جداً، في نظر العلواني وهي تلك التي يسميها الغرب بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، فهذه بيت الداء، هذه العلوم الإنسانية الاجتماعية موضوعها وهدفها الإنسان، فكل مذهب أو حضارة أو ثقافة أو دين فكرته الكلية عن الكون والحياة والإنسان، فكرته الكلية عن الإنسان وغاية وجوده وطبيعة هذا الوجود. والأخلاق التي يجب أن تسود، إننا كمسلمين حينما ندرس الهندسة، أو الطب لا نجد مشكلة في التوفيق بين الفكر الطبي أو الهندسي

وبين الوسائل، لكننا جميعاً ندرس الفلسفة الغربية التي انحرفت كثيراً لابد أن تكون لنا شخصيتنا.

وفي هذا الصدد يقول الدكتور العلواني:

«إنني أشمئز حين أسمع أو أقرأ عن الفنون الغربية التي اعتمدت العُري، واعتبرت أن قيم الجمال كلها تتعلق بالرجل العاري والمرأة العارية، لذا نقول أنه يجب علينا أن يكون لنا فلسفتنا المحلية.

نحن نريد أن يتحول القرآن الكريم إلى مصدر ثقافة ومعرفة كما هو مصدر للحكم الشرعي، نحن نريد ولكن لدينا قضايا أخرى القرآن الكريم تناولها ووجه إليها لذا يجب علينا أن:

١- نعيد قراءة القرآن الكريم وما صح من السنة النبوية المطهرة ونقوم بعملية تصنيفها وتوزيعها على قضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية لنكتشف توجيهاً وأحكاماً.

٢- نطلع على كل محاولاتنا الذاتية في مجالات وقضايا هذه العلوم الإنسانية والاجتماعية.

٣- ندرس التراث المعاصر، هذا الذي يسمى بالتراث الغربي الذي أسهمت فيه كل البشرية، وإذا كانوا هم قد استفادوا من كتب أسلافنا كثيراً، فلا بد لنا نحن أن ندرسها دراسة ناقدة فاحصة. وهنا يثمن المؤلف جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في هذه القضية بمحاولته وضع مشاريع وتحويلها إلى أوراق عمل أما الوسائل التي يستخدمها فهي: الندوات واستفتاء العلماء والباحثين وتشجيع طلبة الدراسات العليا ونشر الأبحاث والدراسات وتبني بعض الدراسات الجادة وإعداد مشروعات علمية يشترك فيها مجموعة من الأساتذة وإيجاد نوع من (العصف) الفكري من أجل بلورة هذه القضايا.

أما المناقشة التي جاءت في ختام المحاضرة - التي هي أصل هذا الكتاب - فقد تضمنت ما عرضه الحضور من أسئلة كان قد أجاب عنها الدكتور العلواني بالفعل في سياق المحاضرة، أما عن السؤال الذي طرحه أحدهم عن أسلمة الفكر فقد نفى د./ طه أنه قال: أسلمة الفكر... لكنه عرض اصطلاح مناهج الفكر... وأنا اعتقد أن الفكر الإسلامي موجود وصالح لكل زمان ومكان.. وليس فيه انحراف أو عدم موثقة.. والسبب في الانحراف الفكري لدى المسلمين هم أنفسهم.. عندما اهتز كيانهم أمام الهجمة الأوربية الشرسة التي تسرت لها أسباب الانتشار عن طريق:

- ١ - ضعف المسلمين وتقهرهم أمام الفكر الغرب.
- ٢ - سيطرة الأعلام العميل الذي لا شك أنه مهد للغزو الثقافي الغربي.
- ٣ - جمود العقل الإسلامي وتخلفه.

oboi.kan.com

الكتاب الحادي عشر
معالم المنهج الإسلامي
ودوره في خدمة قضايا الأمة

oboi.kan.com

الكتاب الحادي عشر

معالم المنهج الإسلامي ودوره في خدمة قضايا الأمة

أ.د. محمد عمارة

دار السلام ، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م

بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي

تحليل وعرض أ.د. زكي عثمان^(١)

أولاً: التعريف بالمؤلف:

هو الأستاذ الدكتور/ محمد عمارة مفكر إسلامي ومؤلف ومحقق للعديد من الدراسات العلمية. ولد بإحدى قرى مركز قلين، كفر الشيخ في ٨ ديسمبر ١٩٣١م، حفظ القرآن الكريم وجوّده وبدأت تتفتح وتنمو اهتماماته وهو صغير، وكان أول مقال نشرته له صحيفة (مصر الفتاة) بعنوان (جهاد من فلسطين)، درس بالأزهر الشريف تسع سنوات حتى نهاية المرحلة الثانوية، ثم درس في كلية دار العلوم - جامعة القاهرة - ومنها نال درجة الليسانس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية عام ١٩٦٥م ناقش الماجستير عن (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) عام ١٩٧٠م، ثم الدكتوراة عن (الإسلام وفلسفة الحكم) عام ١٩٧٥م، وهو الآن متفرغ للعمل الفكري.

الإنتاج العلمي:

لقد أثرى الدكتور/ عمارة المكتبة العربية والإسلامية بالعديد من المؤلفات والكتب والتي وصلت إلى مائتي مؤلف تقريباً، فقد حقق لأبرز أعلام اليقظة الفكرية الإسلامية الحديثة، جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن

(١) أستاذ بكلية الدراسات الإسلامية جامعة الأزهر

الكواكبي، وألف العديد من الكتب والدراسات عن أعلام التجديد الإسلامي مثل: الدكتور/ عبد الرزاق السنهوري، والشيخ/ محمد الغزالي، وخير الدين التونسي، وسيد قطب، وحسن البنا، وعن أعلام الصحابة: علي بن أبي طالب، كما كتب عن تيارات الفكر الإسلامي القديمة والحديثة، وعن أعلام التراث مثل: غيلان الدمشقي، والحسن البصري.

ومن أبرز مؤلفاته في الفكر الحديث: (الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديل الأمريكي) و(الغرب والإسلام أين الخطأ وأين الصواب؟) و(مقالات الغلو الديني واللا ديني) و(الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية) و(مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية) و(أزمة الفكر الإسلامي الحديث) و(الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية) و(التفسير الماركسي للإسلام) و(الإسلام والمستقبل) وغيرها.

ومن أهم مؤلفاته أيضاً: الكتاب الذي هو موضوع هذه الورقة (معالم المنهج الإسلامي) والذي يقع في (٢٧٦) صفحة من الحجم المتوسط وهو طبعة دار السلام، القاهرة، الثانية - ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

بيان أهمية موضوع الكتاب:

إن أهمية الحديث عن المنهج الإسلامي ومعالمه تأتي من الإحساس الشديد بوجود أزمة في الفكر الإسلامي اليوم جعلته عاجزاً عن القيام بدوره الحضاري والريادي المطلوب، إن أحداً لا ينكر أن الفكر الإسلامي قد خلع عن عرشه، وانحسر ظله عن أغلب مملكته - إن ضعفاً أو قسراً - وبخاصة في الساحة الأغلب من دوائر الحكم والدولة، وتنظيم وقيادة الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والمعرفي للمجتمع الإسلامي، وأيضاً في مساحة كبيرة من تصورات الجمهور وممارساتهم، ولقد حل محله في هذه المساحات فكر غريب عن الصبغة والمعايير

والضوابط الإسلامية، وهذا الفكر الغريب منه «الوافد الضار» من فكر الحضارة الغربية، ومنه «الموروث المتخلف» من فكر عصر التراجع والجمود»، ولا شك أن هذه الأزمة الفكرية لها جذورها التاريخية القريبة أو البعيدة لكن أبرز مظاهر هذه الأزمة هو ما تشهده الساحة الفكرية الإسلامية من تضارب في الآراء حول كثير من القضايا العصرية والمتجددة دون أن تخلص هذه الآراء إلى مرجح يرجح بينها وهذا إن دل فإنما يدل على افتقاد المنهج الصحيح في التفكير.

إن الحديث عن معالم المنهج الإسلامي في التفكير هو حديث عن أصل الداء، ووضع النقط على الحروف في هذا الموضوع الهام هو معالجة للداء من جذوره، إن دراسة المنهج الإسلامي وتوضيح معالمه ستوفر الكثير والكثير في بيان وكشف الغموض حول كثير من القضايا المطروحة على الساحة المعاصرة، والتي يعتمد أعداء الإسلام إثارتها في محاولة لتشكيك المسلمين في عقيدتهم ودينهم أو على الأقل التشكيك في صلاحية الحل الإسلامي لقضايا العصر خاصة في ظل التطور والتجدد المستمرين وما لم يكن المسلمون على وعي تام بدينهم، وبقطة دائمة لما يخطط لهم أعداؤهم فستسقط الراية من أيديهم، ويفشلون في الدفاع عن دينهم.

ومن ناحية أخرى فإن دراسة معالم المنهج الإسلامي ستوجد جواً من الوحدة والتقارب في الرؤية الفكرية للأمة، ومعلوم ما للانقسامات والصراعات الفكرية التي تشهدها الأمة اليوم من أثر سيئ على نهضتها ويقظتها.

من هنا تأتي أهمية المنهج (فالمنهج هو الطريق، وقد بين المؤلف أن المنهج المطروح لا يمثل المنهج البديل أو الذي يغني عن المناهج الجزئية والمتخصصة في علوم الإسلام وحضارته، وإنما هو (منهج فكر الحياة الإسلامية، الرباني المصدر، الإنساني الموضوع، الذي يمثل معيار «الإسلامية» للحياة، بما فيها من علوم وآداب وفنون، وهو وإن لم تكن مهمته إبداع وبلورة وصياغة قوانين النظر الخاصة بكل

علم من علوم الإسلام والمسلمين إلا أنه يطمح إلى أن يكون المدخل إلى صياغة هذه المناهج المتعددة والمتميزة.

ولأسباب عديدة يركز الكتاب الذي بين أيدينا على خلافة الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه بوصفها حقبة تاريخية وبيئة واقعية يستخلص منها معالم تطبيقات هذا المنهج.

ثالثاً: عرض تحليلي مختصر لأهم القضايا التي عالجها الكتاب:

الكتاب يتكون من مقدمة وتمهيد عن أزمة ومأزق الفكر الإسلامي والأمة الإسلامية ثم أربعة أجزاء: الجزء الأول بعنوان: الله والإنسان والعلم (البدء.. والمسيرة.. والمصير)، والجزء الثاني: الوسطية الإسلامية، والجزء الثالث: التربية الجمالية، والجزء الرابع: الجهاد في سبيل الله يتبع ذلك الفهارس وفيها: (فهرس الآيات القرآنية - كشاف الأحاديث - الكشاف الموضوعي - فهرس المصادر - فهرس المحتويات).

في المقدمة ينوه المؤلف بالخطوات التي اتبعت في إصدار الكتاب حيث عقد المعهد العالمي للفكر الإسلامي ندوتين لمناقشة الأفكار التي جاءت في الكتاب، وشارك في الندوتين أكثر من ثلاثين عالماً، وبعد مناقشات عديدة، ومواقف متعددة تراوحت بين القبول والرفض والتحفظ صدر الكتاب في هذه الصورة التي بين أيدينا، فالكتاب إذن لا يمثل مضموناً فكرياً واجتهاداً ومعرفة وثقافة تتضح بها بعض معالم المنهج الإسلامي فحسب، بل إنه في منهج إعداده وكتابته يمثل نموذجاً فريداً لما يجب إتباعه في تناول القضايا الهامة بالبحث والدراسة خاصة في ظل الاختلاف والتشردم الذي تعاني منه الأمة اليوم.

وفي التمهيد تحدث المؤلف عن الأزمة الفكرية الحالية وأهمية معالجة قضايا المنهج انطلاقاً من الإحساس بها، وقد سبقت الإشارة إلى هذه النقطة عند الحديث

عن أهمية موضوع الكتاب.

١ - الجزء الأول: الله والإنسان والعمل (البدء والمسيرة والمصير):

في هذا الجزء يتحدث المؤلف عن: وحدانية الخالق المعبود، والإنسان الخليفة، وكون تحكمه الأسباب المخلوقة، وسبل الوعي والمعرفة.

أ - وحدانية الخالق المعبود:

إفراد الله سبحانه وتعالى بالخلق والعناية والرعاية والإنعام، وتنزيهه عن الشريك والمثيل والشبيه هذا هو فحوى التوحيد في التصور الإسلامي، وهو (يعني تحرير الإنسان من العبودية لغير الله، من الطواغيت والأشياء والأغيار والقوى المادية والأساطير والأوهام، ففيه جوهر التحرير، وقمة التحرير الذي يفك كل قيود الإنسان عندما يخص بعبوديته الذات الإلهية التي جلّت في التصور عن المادة، واستهدفت شرائعها - أيضاً - تحرير هذا الإنسان وإسقاط الإصر والأغلال التي كانت تقيد عقله وتعجز خطاه).

وبهذا يتميز التصور الإسلامي عن التحريف الذي أصاب عقيدة التوحيد في المسيحية، سواء منه ذلك الذي أتاها من (الغنوصية الباطنية «الشرقية» أو من «المادية الوثنية» الرومانية - الإغريقية).

ومن فوائد التصور الإسلامي للذات الإلهية أنه يقدم للإنسان (السند الأول والأعظم والدائم الذي يعصمه من الضعف والتسليم والاستسلام لقوى الغرائز والشهوات المنبعثة من داخله، ولقوى المادة والاستبداد المحيطة به، إن هذا السند العاصم والملجأ الكافل والمدد المعين هو الإيمان بالله الواحد، قوة فوق كل القوى، بل خالقة قاهرة لكل ما في الكون من قوى، وهنا، وبهذا المعنى يصبح التوحيد في الألوهية، وتصبح شهادة «لا إله إلا الله» ونداء «الله أكبر» الطاقة العظمى والدائمة الفعل في تحرير الإنسان، وإطلاق طاقاته الفاعلة من أسر قيود الغرائز والشهوات

والأشياء والأغيار والطواغيت).

إن المؤلف هنا يبعث في النفوس المعاني التربوية التي تجعل من التوحيد طاقة خلاقة، وقوة فاعلة وليس مجرد كلمات تلو كها الألسنة أو ادعاءات يدعيها المرء حين يقول: «أنا موحد» أو «أنا مؤمن» ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلُوبُنَا لَمْ تُوْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٤] فالموحد توحيداً حقيقياً (هو الإنسان الذي لا يقبل الدنية في دينه أو دنياه، إنه نموذج من فتية أهل الكهف.. نموذج المغيرة بن شعبه.. نموذج المؤمن الذي يصل به الإسلام في مراتب العزة إلى الحد الذي تحدث عنه القرآن الكريم فقال: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]... إنه نموذج الإنسان الرباني الذي إذا أقسم على الله - تعالى - أبره الله ووفى بمقتضى قسمه).

ب - الإنسان: الخليفة:

يتجلى تميز المنهج الإسلامي في النظرة إلى الإنسان في أنه يقدم الموقف «الوسط - العدل - الحق» بين المذاهب والفلسفات التي تقدم الإنسان في صورة الحقير الفاني وتلك التي تؤله الإنسان، ويتلخص المنهج الإسلامي هنا في (أن الله هو الخالق الواحد، والإنسان هو الخليفة الذي اصطفاه لعمارة هذا الكون، فهو ليس الحقير الذي يكمن خلاصه في «الفناء والإمحاء»، لأنه سيد في الكون، سخر الله له ظواهره وقواه، لكنه ليس سيد هذا الكون، وإنما سيد فيه، وسيادته في هذا الكون هي «نعمة» أنعم بها عليه سيد هذا الوجود، تكريماً له، وتمكيناً من القيام بمهام الاستخلاف في عمارة هذا الكون وترقيته وفقاً لبنود عهد الاستخلاف) ص ٣٦، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقال ﷺ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] وقال سبحانه: ﴿ءَأْمِنُوا بِاللَّهِ

وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُتَسَخِّلِينَ فِيهِ فَأَلْزَمَهُمُ الْإِيمَانُ أَنْفُسَهُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿٧﴾ [الحديد: ٧].

وكل مسعى لهذا الخليفة في إطار عهد الاستخلاف ونطاقه هو عبادة قال

تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

جـ - كون تحكمه الأسباب المخلوقة:

يلخص المؤلف المنظور الإسلامي للكون (فهذا العالم - الذي هو خلق الله - بسبب من أنه خلق الله الواحد الحكيم، المنزه في خلقه عن العبث - قد حكمته وتحكمه، في كل صغيرة وكبيرة، السنن والقوانين، التي هي الأخرى مخلوقة لله، أودعها وركبها في ذات الطبيعة وظواهرها وقواها).

وهذه السنن المخلوقة التي تحكم الكون قد جعلها الله خلقاً مبثوثاً في أجزاء هذا الوجود فتاريخ كل شيء في هذا الوجود قد حكمته السنن والقوانين، قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجْدَلَ سُنَّةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: ٢٣].

وحتى التغيير والتبديل تحكمه السنن والقوانين، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا يُقَوِّمُ حَتَّى يُغْيِرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] وقال ﷺ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغْيِرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٥٣].

(ولهذه الحقيقة الموضوعية، التي ألح ويلح القرآن الكريم بها على العقل المسلم، لم يعرف المنهج الإسلامي غموضاً يجعل المسلم متردداً في الإيمان بحقيقة وجود العلية والسببية الحاكمة في هذا الوجود المادي منه والإنساني).

ويعمد المؤلف إلى حل معضلة من المعضلات التي واجهت الفكر الإسلامي وشغلت جزءاً كبيراً من تراثه وهو الخلاف الشهير حول العلية والسببية بين منكري السببية ويمثلهم (الإمام الغزالي «٤٥٠ - ٥٥٠ هـ / ١٠٨٥ - ١١١١ م») وأنصار السببية ويمثلهم (الإمام ابن رشد الحفيد «٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م»)،

وقد خلص المؤلف إلى أن الخلاف بينهما لفظي وأن الجميع يقرر الحقيقة السابقة (فليس هناك - في الإسلام - من ينكر الأسباب - تركبها وعملها - وأيضاً ليس هناك من ينكر أنها مخلوقة للخالق الواحد المفارق لمادتها وعالمها، والقادر على خرق «عادة عملها والارتباط بينها وبين مسبباتها» عندما يريد - سبحانه - إقامة الأعلام المعجزة، والآيات البينات المتحدية والشاهدة على الإعجاز)، ويبين المؤلف السبب الكامن وراء توهم الخلاف فيقول: (عندما كان يشتد حذر المفكر من الفكر المنكر للسببية، يكون تركيز عبارته على إبراز السببية وارتباط الأسباب بالمسببات، وعندما يكون المحذور وموطن الحذر هو الفكر الذي يجعل عمل الأسباب ذاتياً ومستقلاً عن مسبب الأسباب يكون التركيز في عبارة المفكر على إبراز حقيقة العمل إلى سبب الأسباب، وليس إلى هذه الأسباب)

ويتضح من هذا العرض تميز المنهج الإسلامي في نظريته إلى الكون عن كلتا النظريتين المادية (التي تثبت الأسباب وتنكر أنها مخلوقة) والغنوصية الباطنية (التي تنفي الأسباب).

د - سبل الوعي والمعرفة:

وهنا أيضاً وبخلاف كلتا النزعتين الغنوصية الباطنية (التي لا تعترف بالعقل ولا بالحواس سبيلاً للمعرفة) والمادية (التي لا تعتمد على غير الحواس سبيلاً للمعرفة) يتميز المنظور الإسلام (فإن تعدد وتنوع وشمول سبل الوعي والمعرفة أمر محتوم، تقتضيه شمولية الإسلام وشموله كل ميادين المعرفة وجميع عوالم الحياة، الأولى منها والآخرة، الظاهر منها والباطن، الواقعي منها والمثالي، المادي منها والمعنوي، الدنيوي منها والديني، العقلي منها والنقلي، الإلهي منها والبشري، فبسبب من اشتراط الإيمان الإسلامي «إيمان المؤمن بكل هذه العوالم وميادينها، كان لابد للمنهج الإسلامي من أن يحشد للوعي والمعرفة كل السبل والأدوات التي تحقق وتضمن هذا الشمول)،

ومن مظاهر تميز المنهج الإسلامي في هذا الصدد ما يلي:

• استنفار العقل المسلم كي يعمل في تحصيل الوعي والمعرفة سبل وأدوات النظر، والتدبر، والتعقل، والبيّنة، والبرهان، والجدل.. الخ.

• المنهج الإسلامي يعيب على الذين يقفون في المعرفة عند الظن، قال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَظُنُّ لَا يُغْنِي عَنْهُ الْحَقُّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨] ومع ذلك فهو يجعل الشك مرحلة لا بد منها للوصول إلى اليقين، وقد جاء عن الصحابة الكرام أنهم سألوا النبي ﷺ فقالوا: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال: وقد وجدتموه؟ قالوا: نعم، قال: (ذلك صريح الإيمان، ذلك محض الإيمان) (١).

• كل وسائل الوعي والمعرفة أدوات إنسانية وبالتالي فهي لا تقارن بالعلم المطلق الكلي، قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦].

• عالم الغيب يقف فيه المسلم عند حدود السمعيات العقلية وبذلك لا يتعارض العقل مع النقل في المنهج الإسلامي.

(ولهذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي، كان تجاور «النقل» مع العقل في سبله للوعي وتحصيل المعرفة، وهذا التجاور ليس تجاور السكون والانفصال بين سبيلين مستقلان في الوظائف والموضوعات وميادين الأعمال، وإنما هو تجاور الزمالة والمؤاخاة والائتلاف والتآزر والتساند والاجتماع، على النحو الذي جعل منها - بالوسطية الجامعة - سبيلاً واحداً، يجمع ويؤلف ما يمكن ويجب جمعه من خصائصها، الأمر الذي جعل العقلية الإسلامية متدينة، والنقل الإسلامي عقلانياً).

وهذا الشمول والتنوع في سبل الوعي والمعرفة في المنهج الإسلامي جعل هذا المنهج يتسع لتجاور في ساحته المناهج المختلفة (التجريبي والاستنباطي والتاريخي

(١) رواه مسلم والإمام أحمد.

والسمعي) على حين وقفت الحضارة الغربية عند المنهج التجريبي والحسي.

الجزء الثاني: الوسطية الإسلامية:

هذا الجزء يحتل الجزء الأعظم من الكتاب إذ يشمل الصفحات من ص ٧١ حتى ص ١٧٥ وفيه يتحدث المؤلف عن الوسطية الجامعة ثم يضرب بعد ذلك أمثلة من التطبيقات الهامة لها.

الوسطية الجامعة:

(يرى المؤلف أن الوسطية بالنسبة للمنهج الإسلامي - وحضارته - هي عدسته اللّامة لأشعة ضوئه، وزاوية رؤيته كمنهج، وزاوية الرؤية به أيضاً) وذلك لأنها (تمثل الفطرة الإنسانية قبل أن تعرض لها وتعدو عليها عوارض وعاديات الآفات... إنها صبغة الله، أراد سبحانه وتعالى لها أن تكون صبغة أمة الإسلام، وأخص خصوصيات منهج هذا الدين فقال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] إنها الحق بين باطلين، والعدل بين ظلمين، والاعتدال بين طرفين، والموقف العادل الجامع لأطراف الحق والعدل والاعتدال، الرفض للغلو - إفراطاً أو تفريطاً - ص ٧٣، وفي ضوء هذا المضمون الإسلامي لمصطلح الوسطية نقرأ الكثير من الآيات القرآنية منها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧] وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩].

وفي ضوء هذا المضمون نقرأ أيضاً أحاديث الرسول ﷺ: «إن هذا الدين متين، فأوغلوا فيه برفق»^(١)، وعن عائشة - رضي الله عنها - : «ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين في الإسلام إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس

(١) رواه الإمام أحمد.

منه»^(١).

إن الامتياز العظيم للوسطية الجامعة أنها تمثل بالنسبة للحضارة الإسلامية (طوق النجاة من تمزق وانشطارية وثنائية) «المتقابلات المتناقضة» على النحو الذي حدث في حضارات أخرى وفي الحضارة الغربية على وجه التحديد).

وفيا يلي عرض لبعض هذه الثنائيات وبيان موقف الإسلام منها:

الفكر والمادة:

(في المسيرة الفلسفية للحضارة الغربية، منذ الفيلسوف اليوناني «ديموقريطس» (القرن الخامس ق.م) وحتى عصرنا الراهن، انقسمت فلسفتها وفلاسفتها إلى «مادية» و«مثالية»، و«ماديين» و«مثاليين»، وذلك بسبب الاختلاف حول علاقة «الفكر» بـ «المادة»، وأيهما له الأولوية في الوجود والأهمية في التأثير... أما في الإطار الإسلامي فالوسطية الإسلامية الجامعة قد أقامت التصور الإسلامي علاقة ورابطة بين «الفكر» و«المادة» - الواقع» عصمته من تلك الثنائية وانشقاقها).

ويشهد للعلاقة بين الفكر والواقع نزول القرآن الكريم منجماً، على امتداد عمر سنوات البعثة الثلاثة والعشرين، فبالنسبة للأصول والثوابت فقد نزلت من السماء استجابة للواقع، دون أن يفرزها هذا الواقع أو يعكسها، أما الفروع فقد جاءت ثمرة لتفاعل الأصول التي هي وضع إلهي مع الواقع المعيش في بوتقة العقل المسلم؛ فبين «الفكر» و«الواقع» في المتغيرات الدنيوية «حوار» و«تفاعل» و«خلق» و«إبداع» مواكب لتغيرات الواقع واجتهادات الفكر التي تبحث لمتغيراته عن أحكامها المستنبطة من الأصول، وعن قوانينها التي تحكم هذه الحركة الواقعية التي هي سنة من سنن الله في هذا الوجود) ص ٨٠.

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود ومالك وأحمد.

الجبر والاختيار:

قضية الجبر والاختيار هي إحدى القضايا المعضلة التي شاركت بقدر كبير في تمزيق الأمة فنشأ على أثر الاختلاف فيها فرق كثيرة من أشهرها الجبرية (التي ترى أن الإنسان مجبر بإطلاق) والقدرية (التي تنفي القدر وترى أن لا قدر والأمر أنف، ومن ثم تثبت للإنسان الحرية المطلقة).

وسبب الخلاف فيما أرى هو غياب المنهج الإسلامي الصحيح، وفقدان النظرة الشمولية الجامعة (فالإسلام، الذي جعل الوسطية الجامعة أخص خصائص منهجه، قد نبعت وتنبع فلسفته في حرية الإنسان واختياره من وسطية مكانة هذا الإنسان في هذا الوجود، فلا هو سيد هذا الوجود حتى تكون حريته مطلقة فيه، ولا هو الحقير المتلاشي الذي لا خلاص له إلا بالفناء في الكل أو المطلق، حتى يكون الجبر المطلق هو قدره في هذا الميدان، وإنما هو الخليفة، الذي استخلفه الله لحمل أمانة الحرية والاختيار، حتى تكليفه بتبعات حملها، وحتى يكون حسابه وجزاؤه على ما قدمت يده عدلاً لا ثقاً بذات العدل سبحانه وتعالى، فلا بد لذلك من أن يكون حراً مختاراً، لكنها حرية واختيار الخليفة، المحكوم بالنظام الأعظم الذي خلقه خالق هذا الوجود؛ فهي الحرية الوسط، والاختيار الوسط بين «مطلق الجبر» و«مطلق الاختيار».

وفي ضوء هذه الوسطية نستطيع أن نجمع بين الآيات القرآنية التي تتحدث عن إرادة الحتم والجبر والقسر، وتلك التي تتحدث عن الإرادة الإلهية التي جعل الله معها التخيير والتفويض لخليفته الإنسان (فإرادته تعالى أن تأتي السماء والأرض خوفاً وكرهاً، هي مثال لإرادة الحتم والجبر والقسر، بينما إرادته لنا ومنا الإيمان والطاعة ومجانبة الكفر والفسوق والعصيان هي مثال للإرادة التي معها تخيير وتفويض وتمكين: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وفي

هذا التخيير والتفويض والتمكين يتجلى ميدان الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان، فهي حرية حقيقية، وهو اختيار حقيقي، لكنها مخلوقان ومرادان لفاطر السموات والأرض ومن فيهما وما فهميا، كما أن الأسباب في الطبيعة وظواهرها، هي الأخرى مخلوقة لخالق الأسباب والمسببات سبحانه وتعالى).

اكتمال الدين وتجديده:

يقول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَأَخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

ويقول الرسول الكريم ﷺ: «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»^(١) في المنهج الإسلامي ووسطيته ليس هناك تناقض بين اكتمال الدين بتمام الوحي وختام النبوة، وبين التجديد الدائم أبداً لهذا الدين الذي اكتمل بختم الوحي وتمام القرآن الكريم.

ففي الإسلام أصول (ثوابت)، وفروع (متغيرات) والاتفاق قائم على امتناع الاجتهاد في الأصول، وأن الاجتهاد والتجديد مجالهما الفروع، (فليس «التجديد» إذن نقيضاً لـ «اكتمال الدين وثباته»، بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة، والأمور المستحدثة، والضمان لبقاء الأصول صالحة دائماً لكل زمان ومكان).

النص والاجتهاد:

لقد شاع ويشيع في الفكر الإسلامي ادعاء التناقض بين «النص» و«الاجتهاد»، وذاعت مقولة «إنه لا اجتهاد مع النص» بتعميم وإطلاق، تعميم في فهم معنى «النص»، وتعميم في الغاية من الاجتهاد مع وجود النص، حتى لقد أصبحنا وكأننا أمام تناقض كامل وحاد، فوجود «النص» يمنع ويلغي وجود «الاجتهاد»، ووجود «الاجتهاد» لا يتأتى إلا إذا انعدمت «النصوص» وعند التأمل نجد أن النص قد

(١) رواه أبو داود.

يكون (ظني الدلالة أو ظني الثبوت أو ظني الدلالة والثبوت) وهذه الأحوال الثلاثة لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فيها ومعها وأما الحالة الرابعة وهي أن يكون النص (قطعي الدلالة والثبوت) فيرى المؤلف (أن وجود هذا النص لا يغني عن الاجتهاد أيضاً، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد «طبيعة» و«حدود» الاجتهاد اللازم مع هذا النص) فالاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا مناص منه.. والاجتهاد في المقارنة والمنازلة بين هذا النص ونظائره أمر لا خلاف فيه، وكذلك الاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص، وكل هذا يعني التلازم الضروري بين هذا النص والاجتهاد).

بعد أن يقرر المؤلف هذه الحقيقة «وهي محدودية الاجتهاد مع النص قطعي الدلالة والثبوت، يعود فيقسم النصوص قطعية الدلالة والثبوت إلى قسمين:

- فمنها ما يتعلق بالأصول والثوابت (والاجتهاد في هذه النصوص ومعها - مع قيامه ووجوده ولزومه - لا يجوز أن يتعدى حدوده حدود الفهم والاستنباط والتفريع والترجيح والتحرير، ومحظور عليه التغيير أو التجاوز أو الاستبدال).
- ومنها ما يتعلق بفروع المتغيرات الدنيوية وهذه تدور مع عللها وغاياتها ومقاصدها وجوداً وعدمًا وينبئ المؤلف هنا إلى أن الاجتهاد مع هذه النصوص القطعية الدلالة والثبوت المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية (ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعاً دائماً ومؤبداً، فهو ليس اجتهاداً يتجاوز النص فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفاً دائماً أبدياً) ص ٩٥، لأنه تجاوز للحكم لعدم توفر شروط تحققه فإذا توافرت الشروط عاد الحكم مرة أخرى، وفي كلتا الحالتين يظل النص قائماً (نتلوه وتعبد بتلاوته؛ لأن عمله وإعماله قائم أبداً).

ومن الأمثلة الواضحة لهذا التصور الدقيق لمنهج الإسلام في هذه القضية:

- إيقاف سيدنا عمر بن الخطاب لسهم المؤلفة قلوبهم رغم وضوح النص القرآني في ذلك عندما تخلفت شروط إعمال حكم هذا النص.
- موقف سيدنا عمر بن الخطاب من إعمال حكم حد السرقة في عام الرمادة وذلك عندما تخلفت الشروط الاجتماعية العامة لإقامة حد السرقة بسبب المجاعة.
- القصة الشهيرة للاجتهاد العمري مع الأرض المفتوحة بمصر والشام وسواد العراق حيث تركها عمر لأصحابها وفرض عليها الخراج رغم أن السنة النبوية تقضي بتوزيع أربعة أخماسها على الفاتحين، وذلك للمصلحة التي رآها عمر في كون هذه الأرض تمثل مصدر ثروة للدولة الإسلامية ويمكن استغلال مواردها للصرف على المصالح العامة للأمة.
- اجتهاد سيدنا عمر في النصح بعدم زواج المسلم بالكتائية (اكتفى بالنصح دون أن يحرم) وذلك مخافة أن يدع المسلمون المسلمات إلى الكتائيات، ومخافة نفوذهن على الولاة وأصحاب السلطان في الدولة، ومخافة تأثيرهن على عقائد الأبناء خاصة بعد كثرة الكتائيات بسبب الفتح.
- إسقاط الجزية عن نصارى بني تغلب في عهد سيدنا عمر بن الخطاب، وفرض ضريبة عليهم بدلاً منها وذلك لأنهم نفروا من دفع الجزية، وألحوا إلى أن فرضها عليهم سيغير من ولائهم الذي محضوه للدولة العربية.
- اجتهاد سيدنا عمر في وضع سعر لبعض السلع رغم رفض النبي ﷺ للتسعير.

إذن، (فالنصوص - بنظر الشريعة الإسلامية والمنهج الإسلامي - إذا وردت

فيما هو معقول، يستقل العقل إدراكه من شئون عالم الشهادة، وتعلقت بما له حكمة وعلة غائية من الأحكام، وخرجت عن نطاق الثوابت فإن أحكامها تدور مع هذه العلل وجودًا وعدمًا، فالأحكام هنا لا تتراد لذاتها، وإنما للمصالح التي شرعت لتحقيقها، بل إن النصوص نفسها ليست مرادة لذاتها، وإنما لمصالح العباد التي ما جاءت الشريعة إلا لتحقيقها) ومن هنا نعلم أن (الذين يمنعون - بإطلاق - الاجتهاد مع وجود النص، لا يقصدون - كما يحسبون - النصوص، وإنما هم يقصدون «أحكامًا فرعية» فقدت شروط إعمالها، أما قداسة النصوص الإلهية - بمعناها الاصطلاحي - فلا خلاف عليها بين المسلمين).

الدين والدولة:

التناقض والتضاد بين «الدين» و«الدولة» سمة ملحوظة، ومَعْلَم بارز في المسيرة التاريخية للحضارة الغربية، فلما جاءت النهضة الأوروبية الحديثة، لم يكن هناك أمام فلاسفتها ومفكريها إلا أن يجعلوها «علمانية» تفصل الدين عن الدولة باعتبارهما نقيضين لا يجتمعان، ومن العجيب أن نجد المتغربين في عالم الإسلام (يقدمون التناقض بين الدين والدولة، والدعوة للفصل بينهما، كمسلمة من المسلمات، وكمشترك إنساني عام، وليس كخصوصية غربية).

(وليست هكذا طبيعة الإسلام الذي أقام منهجه وقيم بين «الدين» و«الدولة» العلاقات التي «ميزت» فلم «توحد» ولم «تفصل» بين «المقدس» وبين «البشري»، وبين «الثابت» و«المتغير» على النحو الذي جعله «دينًا ودولة»، دون أن تكون «الدولة» «دينًا» خالصًا، ومقدسًا، وثابتًا - كما هو الحال في أصول الدين - وأيضًا دون أن تنقطع العلاقات بين «الدين» و«الدولة»؛ تلك العلاقات التي هي علاقات «الفروع - المتغيرة - المتطورة» بـ «الأصول، والأركان، والمقاصد، والفلسفات» إنها العلاقات التي تنفي تناقض «الدين» مع «الدولة» ص ١١٧ وتتمثل أهم ملامح

هذه العلاقات في الآتي:

• أن الإسلام لم يجعل «الدولة» أصلاً من أصوله الاعتقادية، ولا ركناً من أركانه، ولا شعيرة من شعائر عباداته الثوابت، حتى تكون هناك مظنة «ثباتها» على نحو ما لهذه الأصول والأركان والشعائر من ثبات، وتلك قضية اجتمع عليها علماء الإسلام إذا استثنينا «الباطنية - الإمامية».

• رأس الدولة في الإسلام بشر مجتهد يصيب ويخطئ وليس معصوماً، ومن هنا كان دور الشورى لتصحيح الأخطاء.

• ورعايا الدولة الإسلامية أيضاً كذلك، ومن ثم فهي تشمل المسلمين وغيرهم.

• الدولة - في منهج الإسلام - دولة مدنية (أي غير دينية) ولكنها في نفس الوقت إسلامية وذلك لأن القرآن الكريم قد فرض على المسلمين من الفرائض والواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام، ويحققوا إسلاميتها.

• الأمة الإسلامية هي مصدر الدولة، تختار رئيسها وأجهزتها الحاكمة بواسطة «أهل الاختيار» الذين يتحددون ويتعينون وفق المصلحة وأعراف الزمان والمكان.

• وأخيراً فإن تجربة المسيرة الحضارية والتاريخية لأمتنا مع هذا المنهج الإسلامي هي شاهد صدق وعدل على مدى وفاء هذا المنهج بانتفاء خطر الكهانة ومخاطر احتكار السلطة للكهنة في ظل دولة الإسلام، فعلى امتداد التاريخ الإسلامي الذي سادت فيه حاكمية الشرعية ومشروعيتها لم يشهد هذا التاريخ «حكومة الفقهاء» بالمعنى الذي عرفه الغرب «حكومة رجال الدين».

الشورى البشرية والشرعة الإلهية:

في المنهج الإسلامي، ليس هناك «تناقض» ولا «خلط» بين موضوعات الشورى البشرية وحدودها ونطاقها، وبين الموضوعات التي هي شريعة إلهية تجسد حاكمية الله المهيمنة على الإنسان والواقع الذي يعيش فيه.

إن القرآن الكريم يؤكد أن للحاكمية الإلهية السيادة العليا والمرجعية العظمى في حياة الإنسان: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴾ [٦٤] فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٤، ٦٥].

ومع ذلك فقد جعل الله تعالى الشورى فريضة إلهية، فهي أمر من الله حتى لرسوله الكريم ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وهي كذلك فريضة في نطاق الأسرة كلبنة في صرح المجتمع الإنساني ﴿ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَشَاوِرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ [البقرة: ٢٣٣] بل هي واحدة من أمهات صفات المؤمنين ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [٢٨] وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ ﴾ [الشورى: ٣٨، ٣٩].

فالشورى الإسلامية هي (التجسيد لإرادة الأمة الحرة، المحكومة بإطار حاكمية الله، وهي مظهر سلطة الأمة وسلطانها فيما لم تقض وتفصل فيه الحاكمية الإلهية، هذه الحاكمية التي تمثلت وتمثل في مبادئ الشريعة وحدودها ومقاصدها، والتي هي - في شئون الدنيا - بمثابة «الأطر - الثوابت» التي تحفظ على شورى الأمة صبغتها الإسلامية، والتزامها حدود الحلال والحرام، فهي ليست نقيضاً للشورى، وإنما هي الكافلة لها أن تظل ثمراتها إسلامية).

الرجل والمرأة:

(إن المساواة بين المرأة والرجل في الإنسانية هي حقيقة موضوعية تدركها كل العقول وكل الحواس، وإن المساواة بينهما في التكاليف، حقوقًا وواجبات، وفي الحساب والجزاء، وفي ما يلزم للنهوض بالتكاليف من عقل وقدرات، منحها الله لكل منهما وركبها فيه، هي مما أجمع عليها ويجمع الناظرون في فكر الإسلام.

لكن هذه المساواة التي قررها الإسلام بين المرأة والرجل، والتي جعلت منهما عضوين في بدن واحد، هو بدن الإنسان المسلم، وقد اعترفت بالواقع الطبيعي المتمثل في تميز المرأة بالأنوثة، وتميز الرجل بالذكورة، وبما لهذا الامتياز من حكمة استهدفت تكاملهما كما يتكامل الشقان المكونان للشيء الواحد، فتجتمع لهما المساواة، والتكامل في ذات الوقت، مميزة تساويهما عن تساوي «الأنداد»! فكما تتساوى أعضاء البدن الواحد، في عضويته، مع تميز كل منهما عن الآخر، كذلك الحال في علاقة المرأة بالرجل: المساواة، مع التميز، دونما تناقض بينهما).

لقد حرر الإسلام المرأة من القيود الاجتماعية والاقتصادية والعرفية وغيرها، وشهد التاريخ الإسلامي العديد من المواقف التي تشهد بالإنصاف لهن ومن ذلك: مشاركتهن في بيعتي العقبة الأولى والثانية وفي بيعة الرضوان، وفي الغزوات الكبرى (بدر وأحد وغيرهما) فمنهن المداويات، ومنهن المقاتلات، ومنهن المربيات، فهذه خديجة بنت خويلد وعائشة بنت أبي بكر وغيرهما من أمهات المؤمنين بالإضافة إلى نساء أخريات مثل أم عمارة بطة يوم أحد ويوم اليمامة وزوجة الشهيد وأم الشهداء، وأيضا أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية الخطيبة المجاهدة وغيرهن كثير، ولو استعرضنا حديث القرآن عن النساء ووصاياهم بالأمومة وكذلك وصايا النبي ﷺ بهن لطلال بنا المقام.

(إن الرسالة الخاتمة قد تركت آفاق الميادين التي تستطيع المرأة إجادتها أعمها

لتطور ما لديها من طاقات وقدرات، تركت هذه الآفاق مفتوحة، منبهة فقط، على ضرورة الاتساق بين الطبيعة وما تؤهل له من أعمال، استهدافاً للحفاظ على فلسفة «التكامل» بين المرأة والرجل، واتقاء لخطر الندية المنافي لحكمة الله من خلق الإنسان ذكراً أو أنثى) ص ١٤٠.

وذلك بالطبع يخالف (فلسفة التحرير التي اعتمدت «تمثال الندية» والتي جعلت صورة المرأة المتحررة - في المجتمعات التي طبقت تلك الفلسفة - هي صورة «المسترجلة الإمبرطية» أو «الغانية الرومانسية» أو «إعلان السلعة وسلعة الإعلان الرأسمالية»، إن منهج الإسلام في هذا المقام يقول لنا: نعم لتحرير المرأة لكن ليس هذا هو نموذج التحرير).

الفرد والطبقة والأمة:

(الإسلام دين الجماعة، أي الأمة، تلك خصيصة من خصائص المنهج الإسلامي، وكون الأمة هي الجماعة الأساسية في المنظور الإسلامي لا يعني الإجحاف بحقوق «الفرد»، ولا الإنكار لوجود «الطبقة» - بالمعنى الاجتماعي - في إطار «الأمة»، وإنما هي العلاقات التي أقامتها الوسطية الإسلامية الجماعة بين «الفرد» و«الطبقة» و«الأمة على نحو متميز وفريد») ص ١٤٤ ولذلك فإن (تحقيق الفروض الاجتماعية لا يغني عن ضرورة الفروض العينية، لأن مكانة الأمة والجماعة في التصور الإسلامي لا تلغي دور الفرد ومكانته، فالمسؤولية والتكليف والحساب والجزاء فردي، ولا تزر وازرة وزر أخرى في التكاليف الفردية لكن البلوى الاجتماعية إذا عمت طالت من لا يد له فيها؛ ولذلك دعانا الله إلى اتقاء الفتنة، التي لا تصيب الذين ظلموا دون سواهم ﴿وَأَتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً ۖ وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: ٢٥] إن النهوض بالمسؤوليات والتكاليف الفردية هو السبيل إلى إقامة التكاليف الاجتماعية، كما أن إقامة التكاليف الاجتماعية

هو الذي يهين للفرد الوفاء بحقوق تكاليفه العينية، وهذا الترابط بينهما هو التعبير عن ارتباط الفرد بالأمة في منهج الإسلام).

ومن ناحية أخرى (إن المنهج الإسلامي لا ينكر وجود «الطبقة» ولا التمايز الطبقي في إطار الأمة وفي داخلها، فالتفاوت الاجتماعي بنظر الإسلام حقيقة من حقائق الواقع، نابعة من تفاوت الحوافز والقدرات والجهد المبذول والذكاء الذي يستخرج الثمرات، والإسلام لا يقفز على حقائق الواقع ولا يتجاهلها ولا يعادياها، ولكنه يهذبها ويضبطها كي تظل في إطار «المشروع» ونطاق «العدل» - الذي لا يعني المساواة التامة وإنما يعني «التوازن» بين فرقاء متفاوتين، التوازن - الوسط - العدل، الذي ينكر الظلم، ويقترّب بالتفاوت إلى حيث درجة التوازن ولحظة العدل التي يكون فيها التفاوت مؤسساً على ما هو ضروري ومشروع وطبيعي من العوامل والأسباب، ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [النحل: ٧١]..).

والإسلام يدعو هذه الطبقات إلى التساند والتكافل ولعل هذا هو المعنى الأدق لقوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلَخِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف: ٣٢].

(هنا تنشأ وتصح العلاقات بين الفرد والطبقة والأمة، وتظل الوسطية الإسلامية الجامعة هي المعيار الذي يرشد هذه العلاقات، ويضمن لها البقاء في درجة التوازن ولحظة العدل).

الوطنية والقومية والجامعية الإسلامية:

الإسلام هو جامعتنا الأولى، وله الانتهاء الأول والأعلى في حياة المسلم ولكنه ليس الجامعة الوحيدة فهناك ولاء المسلم لوأبيه ولقومه، ووجه لوطنه، وانتمائه

للغته، وهذا كله في الإسلام أمر جائز بل وحقيقة واقعة ولكنه (مشروط بانتفاء التعارض والتناقض بين مضامين هذه الرموز وبين المضمون الأعم والأشمل - الإلهي - الذي يعنيه رباط الإسلام وجامعته بالنسبة لكل من دان بهذا الدين).

(لقد علمنا رسول الله ﷺ أن نميز بين الولاء الحق والحب العادل للقوم وبين العصبية الظالمة في هذا الانتماء، فالأول مقبول، لا لأن الإسلام لا يعارضه فحسب، إنما لأنه حلقة في سلسلته، وخطوة على طريق جامعته الكبرى، ولبنة في بنائه الأعظم، فلقد نهى رسول الله ﷺ عن عصبية الجاهلية الممزقة للشمل، والمؤسسة على العرق والدم، وعندما سئل: أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ فأجاب ﷺ: «لا، ولكن من العصبية أن ينصر الرجل قومه على الظلم»^(١)).

(إن مطلق العصبية للأهل والقوم هي «غريزة» من الغرائز المركبة في الإنسان، وإن موقف الإسلام من هذه الغريزة - العصبية القومية - هو موقفه من الغرائز بإطلاق، إنه لا يطلق لها العنان، وينهى عن أن يعيش الإنسان بها وحدها، أو كما هي عليه من غير تهذيب، لأن هذا هو شأن الحيوان، لا الإنسان السوي، كما أراد الله أن يكون، كذلك لا يدعو الإسلام إلى تجاهل هذه الغرائز، ولا إلى قهرها - ورفضه للرهبانية مثال على ذلك - وإنما هو يدعو إلى تهذيبها وتوظيفها لخدمة التوازن والوسطية المحققة لمقاصد الإسلام من هذا الإنسان كخليفة عن الله).

وفي ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نفهم قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

(إن المسلمين أمة واحدة، خرجت من بين دفتي كتاب واحد، وما أوطانها

(١) رواه ابن ماجه، والإمام أحمد.

وشعوبها وقبائلها وقومياتها إلا آيات وسور في هذا الكتاب).

الجزء الثالث: من معالم المنهج الإسلامي (التربية الجمالية):

يتناول المؤلف في هذا الجزء معلمًا هامًا من معالم المنهج الإسلامي وهو «التربية الجمالية» ليوضح موقف الإسلام من الجمال وقد كان التركيز على هذه النقطة بالذات لأن هناك الكثير من الناس يحسبون أن هناك خصومة بين الإسلام والجمال، ومن ثم فقد عمد المؤلف إلى إبراز موقف الإسلام من الجمال وذلك من خلال ثلاث نقاط نتناولها فيما يلي:

١- المسلم والجمال:

(إن الجمال الذي يظن بعض من الناس مخاصمة الإسلام إياه هو - إذا تأملناه - بعض من آيات الله سبحانه وتعالى، التي أبدعها في هذا الكون، وأودعها فيه، إنه بعض من صنع الله وإبداعه سبحانه، سَوَّاهُ وَسَخَّرَهُ لِلْإِنْسَانِ، طالبًا من الإنسان أن ينظر فيه، ويستجلي أسرارهِ، ويستقبل تأثيراته، ويستمتع بمتاعهِ ويعتبر بعبرته ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ ۚ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٩٩].

وفي هذا السياق أيضًا يأتي حديث القرآن الكريم عن الزينة في النجوم والأنعام وما يستخرج من البحار ومن باطن الأرض، والإنسان مأمور بالنظر في هذه الآيات للاستدلال على وجود الله، وعلى كمال قدرته وبديع صنعته، (وما تعطيل النظر في آيات الجمال هذه - باصطناع الخصومة بين الإسلام وجماليات الحياة - إلا تعطيل للدليل على وجود الصانع المبدع لهذه الآيات).

ويرصد لنا المؤلف لقطات من حياة النبي ﷺ - بصفته المثل الأعلى - تعكس

النموذج الأرقى في الإحساس بالجمال:

(يروى ابن عباس فيقول: (كان رسول الله ﷺ يتفأل، ولا يتطير، ويعجبه الاسم الحسن) ^(١)).

وفي مأكله ومشربه - ﷺ على بساطتهما - كان طالباً للجمال والاستمتاع، (كان يحب العسل والحلواء) ^(٢)، و(كان أحب الشراب إليه الحلو البارد) ^(٣).

ويتحدث عنه خادمه أنس بن مالك ﷺ فيقول: «ما شمت عنبراً قط ولا مسكاً ولا شيئاً أطيب من ريح رسول الله ﷺ، ولا مسست قط ديباجاً ولا حريراً ألين مساً من كف رسول الله ﷺ، كان أزهر اللون، كأن عرقه اللؤلؤ» ^(٤).

تلك هي سنة رسول الله ﷺ في التربية الجمالية وهذا هو منهج النبوة بإزاء جماليات الدنيا وزينة الكون وطيبات الوجود الذي ينفي بل يستنكر ذلك التجهم الذي يفعله الخصام بين المسلمين وطيبات الحياة).

٢ - جماليات السماع:

إذا كان هذا هو موقف الإسلام الواضح من الجمال فإن مسألة «جماليات السماع» أي «الغناء والموسيقى وأدواتها» قد مثلت إشكالية كبرى دار حولها خلاف كبير في تاريخ الفكر الإسلامي، ولحل هذه المعضلة يعتمد المؤلف إلى تقسيم المآثورات الواردة في الموضوع إلى ثلاثة أقسام:

أ - شواهد مادية تعلن عن إباحة الغناء.

ب - أحد عشر مأثوراً تفيد منع الغناء والنهي عنه.

ج - تفسير عدد من مفسري القرآن الكريم للمراد «باللهو» في الآية القرآنية

(١) رواه الإمام أحمد.

(٢) رواه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والدارمي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٣) رواه الترمذي والإمام أحمد.

(٤) رواه مسلم والإمام أحمد.

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهَوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [لقمان: ٦] على أنه هو الغناء، وبعد مناقشة للأقسام الثلاثة يخلص المؤلف إلى أن منهج الإسلام في هذا هو المنهج الوسط المعتدل، فالغناء والموسيقى هي (بعض من ألوان الجمال، الذي خلقه الله، ومعيار الحل والحرمة فيه هو «وظيفته» التي يوظف فيها، فإن أسهم في ترقية السلوك الإنساني، وأعان على تذوق نعم الله والكشف عن آيات الجمال في إبداعه كان خيرًا، وإلا فهو منكر بلا خلاف).

٣ - جماليات الصور:

يعرض المؤلف هنا لموقف القرآن الكريم من الصور «التماثيل» فيثبت أن القرآن الكريم لم يتخذ من التصوير للأحياء موقفًا معاديًا بإطلاق وتعميم، بل لقد أناط الأمر بالمقاصد والغايات والنتائج والثمرات، (فإذا كانت الصور والتماثيل وسائل للشرك بالله، وسبلاً ينحرف البعض بتعظيمها عن عقيدة التوحيد، كان الرفض لها والتحريم لصنعها هو موقف القرآن، أما إذا كانت لمجرد الزينة والتجميل والجمال، ولإبراز براعة الإنسان وقدرته، ولتجميل الحياة، وتنمية الحس الجمالي عند الإنسان، وكذلك إذا كانت لتخليد القيم والمعاني والمآثر الطيبة والجميلة... الخ، فإنها عندئذ تصبح من الطيبات المباحة، بل المقصودة المرغوبة، باعتبارها من نعم الله على الإنسان).

وبعد استعراض لما جاء في السنة النبوية عن الصور والتماثيل يخلص المؤلف إلى أن السنة النبوية (لا تحرم الصور والتماثيل على التعميم والإطلاق.. وإنما التحريم فيها، كالتحريم في القرآن، خاص ورهن ومشروط بالمواطن التي تصبح فيها الصور والتماثيل شركًا للشرك، وحبلاً للوثنية، وسبلاً لتعظيم غير الله.. أما إذا كانت للمنفعة وتجميل الحياة وزينتها المشروعة، وتخليد القيم الفاضلة وتركيتها، وتنمية مشاعر الجمال الإنسانية.. فإن موقف السنة النبوية يصبح معها لا ضدها؛ لأنها بذلك تنقل من الأمور الضارة إلى حيث تصبح واحدة من نعم الله على الإنسان).

وأما عن السبب في انحياز الفقهاء إلى تحريم التماثيل فيرى المؤلف أن ذلك يرجع إلى أن هذه الفنون في تاريخنا الحضاري سرعان ما غلبت عليها علل المجون والتخنت وانحرافات الفُسَّاق، وأيضًا بسبب غلو التصور الفلسفي (ذي الجذور الغنوصية - الباطنية) في استخدام هذه الفنون مع ما شاع لديهم من تصورات «اللول» و«الفناء» و«وحدة الوجود».

(ومع ذلك فلم يخلُ تاريخ الفقه من مواقف فكرية بل وممارسات عملية إيجابية تجاه هذه الفنون، ومن أبرز هؤلاء الفقهاء الفقيه الأصولي الإمام القرافي الذي لم يكتف بمجرد الإفتاء بإباحة هذه الفنون بل اشتغل بفن النحت والتصوير).

ويختتم المؤلف هذا الجزء الهام بقوله: (ومع هذه المهمة الإسلامية للتربية الجمالية، وللنوع الجميلة في حياة الإنسان المسلم، فإن للمنهج الإسلامي رسالة يطلب من هذه الفنون أن تنهض بدورها في أدائها.. رسالة الإسهام في حفظ الفكر ونشر الدعوة بواسطة هذه الفنون.. إنها سلاح فعال في البلاغ إلى الناس.. ومن الممكن - بل الواجب - أن تكون كفنون القول - أداة البلاغ المبين برسالة الإسلام..).

الجزء الرابع: من معالم المنهج الإسلامي: الجهاد في سبيل الله:

هذا هو أصغر أجزاء الكتاب إذ لا تتعدى صفحاته الأربع وفيه يؤكد المؤلف على أن الجهاد هو سبيل التطبيق لمنهج الإسلام.. (فالإسلام ليس «نحلة فكرية»، ولا مجرد «مذهب نظري»، وإنما هو دين يحقق للإنسان الانتماء الفعال والفعل المنتمي.. هو عقيدة وشرعية، يكتمل عندما يتحول إلى حياة معيشة وبناء قائم وحضارة متميزة في الممارسة والتطبيق)، والجهاد بمفهومه الواسع هو الفريضة الاجتماعية الكفائية - التي فرضها الله على طلائع هذه الأمة.. أن تبذل الوسع وتستفرغ الجهد «ميدان العمل» لتجسد وتطبق ثمرات الجهد الذي استفرغته «والوسع الذي بذلته في «ميدان الفكر»، وليتجسد «الاجتهاد» و«الجهاد»، ولهذه

الحكمة كان الجهاد ذروة سنام الإسلام وكانت رهبانية هذه الأمة «الجهاد».

رابعاً: بعض الملاحظات العامة:

هذه بعض الملاحظات البسيطة التي أرجو أن تنال اهتمام المؤلف، وهي ليست قدحاً في شيء مما جاء في الكتاب قدر ما هي تقدير لأهمية الكتاب، وحرص على إخراجها بأفضل صورة ليكون أكثر نفعاً إن شاء الله، كما أنها ليست استدراكاً على المؤلف بقدر ما هي من باب التناصح الذي علمنا إياه الإسلام.

أولاً: استخدم المؤلف في تخريج الأحاديث أسلوب التخريج الناقص، وقد اقتصر فيه أيضاً على مجرد ذكر المخرج فيقول مثلاً: «رواه البخاري أو مسلم أو أبو داود.. وهكذا» دون أن يذكر أين يوجد الحديث؟ ولا درجته من الصحة أو الضعف؟.

ثانياً: بعض الاستشهادات أرى أنها جاءت في غير موضعها فمثلاً عند الحديث عن نماذج من الاجتهاد مع وجود النص قطعي الدلالة استشهد المؤلف بمسألة «الصوافي» وهي الأرض التي استصفتها الدولة الإسلامية لبيت مال المسلمين، والتي كانت مملوكة لأعداء الفتح الإسلامي في البلاد التي فتحت عنوة وفر عنها أهلها أو قتلوا، واجتهاد سيدنا عمر باستصفاء هذه الأرض لبيت المال، وذلك رغم اعتراف المؤلف بأنها كانت «واقعةً جديداً».

وأيضاً في نفس الموضوع عند الحديث عن الطلاق بلفظ الثلاث لم يذكر المؤلف الدليل على كون السنة النبوية هي إمضاؤه طلقة واحدة سوى أنه ادعى إجماع الصحابة على ذلك دون ذكر سند هذا الإجماع أو تخريجه.

وأيضاً في نفس الموضوع ذكر اجتهاد سيدنا أبي بكر في التسوية بين الناس في العطاء واجتهاد سيدنا عمر في توزيع العطاء رغم عدم وجود نص صريح في هذه المسألة.

ومن هذا القبيل أيضًا استشهاد المؤلف عند الحديث عن الأدلة على إباحة التماثيل بالحديث الذي ذكر فيه النبي ﷺ سوقًا في الجنة كل بضاعتها الصور، فالمنهج الإسلامي هنا يقضي بأن إباحتها في الجنة ليس دليلًا على إباحتها في الدنيا.

ثالثًا: بعض الاستشهادات تحتاج إلى تعليق يوضح المراد منها ويجمع بينها وبين غيرها من النصوص خاصة أن هذه الاستشهادات قد تفهم على غير وجهها الصحيح ومن ذلك ما استشهد به المؤلف عن الحديث عن موقف النبي ﷺ من الجمال من أنه ﷺ أهديت إليه جبة من ديباج منسوج فيه الذهب، فلبسها ﷺ.. الخ، فهذا الحديث يحتاج إلى توضيح في ظل حديث تحريم الذهب والحرير على الرجال.

ومثل ذلك أيضًا حديث السيدة سبيعة بنت الحارث الأسلمية التي أمرها النبي ﷺ أن تترين للخطّاب..، فما المقصود بالزينة هنا، وما حدود هذا التزين؟ وما موقع هذا الحديث من الآيات التي تأمر بالحجاب وتنهي عن إبداء الزينة للأجانب؟ رابعًا: حديث المؤلف عن جماليات السماع فإنه - رغم اتفاقي معه في النتيجة التي توصل إليها - إلا أن لي عليه ملاحظتين:

أ- أجهل المؤلف في النصوص التي تفيد الحظر بينما فصل في النصوص التي تفيد الإباحة.

ب- العدد الذي ذكره المؤلف للمأثورات التي تفيد الحظر (أحد عشر حديثًا) يبدو أنه غير دقيق خاصة وأنه لم يذكر منها سوى خمسة أحاديث، وحكم على مجملها بالضعف مستشهدًا بكلام ابن حزم، ومعلوم أن من أهم الأحاديث التي تمثل إشكالًا هنا حديث: «يأتي على أمتي زمان يستحلون الحر والحرير والمعازف» والحديث أخرجه البخاري، ومع ذلك فقد تجاهله المؤلف.

خامسًا: يحاول المؤلف الرد على الذين يخافون من «إسلامية الدولة» أن تكون

بأباً لاحتكار الفقهاء وعلماء الدين للسلطة، ذكر المؤلف رأي ابن خلدون في أن أهل العلم الديني - ككل المتبحرين في الفكر النظري - هم أبعد الناس عن إجادة أعمال الدولة - السلطة التنفيذية - لحاجتها إلى العقلية العملية - وقد استطرد المؤلف مع ابن خلدون في تقرير هذا الرأي، وأتساءل: إذا لم يكن رأس الدولة عالماً بالدين فكيف سيطبق أوامر الدين «ومن جهل شيئاً عاداه»؟

وهل كان أبو بكر وعمر بن الخطاب وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز إلا أعلم الناس بالدين؟ وهم الذين قادوا أعظم عصور الدولة الإسلامية!!؟

خامساً: تقويم نهائي لدور الكتاب في خدمة قضايا الأمة: أرى أن الكتاب قد تطرق إلى عدة قضايا هامة وحل كثيراً من العضلات التي كانت عالقة في الفكر الإسلامي، كما عالج قضية معالم المنهج الإسلامي معالجة قيمة تميزت بالنظرة الشمولية التي تنظر إلى القضية من شتى جوانبها وتحاول الجمع بين النصوص دون أن تعطل شيئاً منها، كما تميزت رؤية المؤلف بالعمق وعدم السطحية، وعدم الاستسلام للأراء الموروثة أو الأفكار الوافدة، كما تجل من خلال الكتاب أيضاً أن الرؤية الإسلامية الصحيحة هي التي تجمع بين العقل والنقل وبين الدنيا والآخرة وبين عالم الغيب وعالم الشهادة، دون أن تقع في التناقض والتضاد وهذا هو الذي ميز المنهج الإسلامي عن أي منهج آخر، بل هو ميزة هذه الأمة في كل زمان ومكان قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

لقد أبرز الكتاب معالم المنهج الإسلامي واضحة، وفند الكثير من الشبهات التي كانت تحاول النيل من عظمة هذا المنهج، ولكن الكتاب الذي بين أيدينا أثبت كماله وشموله وصلاحيته لكل زمان ومكان، وصدق الله تعالى إذ يقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].

oboi.kan.com

الكتاب الثاني رحمه الله
الماسونية والماسونيون في الوطن العربي

oboi.kan.com

الكتاب الثاني عشر

الماسونية والماسونيون في الوطن العربي

المؤلف أ.د. حسين عمر حمادة

دمشق: دار قتيبة، د.، ت

تحليل وعرض أ.د. زكريا سليمان بيومي^(١)

يعد هذا الكتاب من أهم الكتب التي تناولت بشكل أكاديمي - لا دعائي - هذه الحركة بقصد إبراز تأثيرها الفعال في الجانبين السياسي والثقافي في الوطن العربي. وقد أشار المؤلف منذ الإهداء في الصفحة الأولى من كتابه إلى تأثيرها الفعال على المسرحين المحلي والعالمي وأن ذلك يستوجب عدم اعتبارها قضية هامشية. ويبدو أنه قد تأثر في هذا بالموجة التي اجتاحت المثقفين العرب حولها خلال فترة صدور الكتاب وبخاصة التيار العروبي والتيار الإسلامي، كما أنه قد أكد تأثيره وارتباطه ببعض الكتاب الذين تناولوها والذين أثاروا انتباهه إليها مثل سيف الدين البستاني ومحمد علي الزغبى وهما من الذين أحاطوا هذه الحركة بهالة ضخمة من القدرة والسرية وأرادوا إثارة الانتباه إليها للترويج لها أو تلافي دورها أيضاً.

ويلاحظ أن مثل هذا الكتاب قد صدر في إحدى دور النشر السورية وهي دار قتيبة في أواخر الثمانينات وهي فترة التزايد على ريادة التيار العربي القومي بعد الشرخ الذي حدث لهذا التيار في أعقاب توقيع مصر لمعاهدة سلام مع إسرائيل، وكذلك النمو النسبي للتيار الإسلامي العربي وبخاصة السعودي السلفي الذي نما خلال هذه الحقبة.

وتضمن عنوان الكتاب «الوطن العربي» يشير إلى غلبة التيار العربي، كما أن

(١) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر والباحث في القضايا الإسلامية

نشر فتوى في الفصل الأخير من أحد فقهاء السعودية السلفيين بتحريم الانتماء إليها واعتبار ذلك سبيلاً للكفر والخروج من الإسلام دون أن يوضح أية مواقف فقهية أخرى في بقية الوطن العربي يشير إلى وجود التيار السلفي الإسلامي، ولعل هذا هو ما دعاه إلى أن يشير إلى وجود أبعاد لهذه الحركة «الماسونية» في السعودية.

والمؤلف «حسين عمر حمادة» فلسطيني الأصل والمولد حيث ولد بحيفا سنة ١٩٤٤م، ثم خرج منها مع من طرد من أرض فلسطين سنة ١٩٤٨م حيث استقر المقام بأسرته في دمشق. وهناك تلقى تعليمه حتى حصل على درجة الماجستير في التربية، ثم تنقل بين البلاد العربية حيث حصل على بعض الدبلومات من الأزهر في مصر ثم من تونس وغيرها. ثم حصل على درجة الدكتوراه من الجامعة الإسلامية في باكستان سنة ١٩٩٣م - أي بعد تأليفه لهذا الكتاب -. وقد أهله علمه لأن يصبح عضواً في الجمعية الإسلامية العالمية لنشر التراث الإسلامي بالقاهرة وعضواً في اتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين والجمعية الفلسطينية للتاريخ والآثار والجمعية السورية لتاريخ العلوم.

ومن الواضح أن جذور المؤلف الفلسطينية وطرده من بلاده على يد العصابة الصهيونية، وكذلك تأثره بالبستاني والزعبي، وبالتيار العروبي في دمشق التي تلقى فيها تعليمه الأول، كان لكل هذا تأثيره على توجهه في التأليف، فقد تركز أغلب ما ألف على الحركتين الصهيونية والماسونية، وحاول أن يشير إلى مدى الارتباط بينهما أو حتى كونهما حركة واحدة فمن هذه المؤلفات:

- استئصال الماسونية والصهيونية - تحقيق لأبحاث المستشرق السوفيتي فالير إيميليانوف، في ٢٥ حلقة جمعها ونشرها في دمشق سنة ١٩٨٠م.
- شهادات روتارية - الروتاري والروتاريون وحتمة انهيار الحركات الدولية الهدامة - دمشق ١٩٨٠م.

- محمد عزة دروزة - صفحات من حياته وجهاده ومؤلفاته، بيروت ١٩٨٢ م.
- شهادات يهود بين برج المراقبة الأمريكي وقاعة الملكوت التوراتي - قتيبة، دمشق ١٩٩٠ م.
- الأدبيات الماسونية - قتيبة - دمشق، ١٩٩٥ م.

على أن المؤلف ربما قد طغى عليه توجيهه إلى أن يبتعد في أبحاثه عن مدى انتماء الزغبى إلى الماسونية، وكذلك عن مدى انتماء «مي زيادة» وصالونها الأدبي في مصر إلى هذه الحركة أيضًا، وربما يكون ذلك راجعًا إلى الإعجاب والتأثر بالأول وانتماء الثانية إلى أرض فلسطين وتساويها معه في الطرد من الأرض المغتصبة، وهو احتمال يتساوى مع عدم تطرقه إلى الماسونية في البلاد السعودية.

أما عن الكتاب «الماسونية والماسونيون في الوطن العربي» فيقع في ٣٣٤ صفحة من القطع المتوسط تحتوي على إهداء ومقدمة وعشرة فصول وقائمة بالمصادر والملاحق، وتحتل قضية التعريف بالماسونية بشكل نظري حوالي ٥٥ صفحة، ثم تتلوها مساحة عن توضيح أبعاد الصلة بين الماسونية والسياسة والحركة الصهيونية وبعض القوى الأوروبية المتحالفة معها حوالي ٤٣ صفحة. وتقع هذه الجوانب في فصول ثلاث هي بداية فصول الكتاب.

ويعتبر الفصل الرابع هو أكبر فصول الكتاب مساحة حيث يقع في ٧٢ صفحة ويتناول الماسونية في سوريا منذ نشأتها ومدى ارتباطها بالبعد الوطني ومدى تبعية المحافل السورية لغيرها من المحافل الأجنبية.

وفي حجم أقل نسبيًا تناول الماسونية في لبنان في الفصل الخامس حيث بلغ ٢١ صفحة، ثم في العراق والخليج في حدود ١٠ صفحات، ثم أفرد فصلاً عن الماسونية في مصر زاد على أربعين صفحة ثم فصولاً محدودة عن الماسونية في فلسطين والأردن.

ويقع الجزء الخاص بالمراجع والملاحق في ٣٤ صفحة تحتل فيها المراجع العربية الجانب الأساسي حيث بلغت ٩٠ مرجعاً، وتعود أغلب هذه المراجع إلى فترات الاحتلال الأوروبي للوطن العربي سواء في سوريا ولبنان أو في مصر. أما ما نشر عن الماسونية بعد الاستقلال فيحتل نصيباً قليلاً من المراجع وهو جزء يخضع لأبعاد التيارات السياسية في العالم العربي. ومما لاشك فيه أن استناد الكتاب إلى الكتب القديمة قد أضفى عليه قدرًا من المصداقية إلى جانب اللقاءات الشخصية التي أجراها المؤلف.

أما المراجع الأجنبية فهي خمسة فقط وهي في مجملها تقارير استعان بها الباحث في الجزء النظري عن الماسونية دون أن توجد إشارة إلى موضوع الكتاب الرئيسي.

ويتناول الكتاب منذ المقدمة الرؤية المسبقة للباحث في تناوله للماسونية، فعلى الرغم من إعرابه عن رغبته في أن يكون الكتاب مصدرًا رئيسيًا وأمينًا ودقيقًا عن الماسونية إلا أنه سارع بالإعراب عن رؤيته في ذكره أنه وضع خطة مسبقة لهذا الكتاب. كما أن المؤلف قد ذكر استناده إلى عدد هائل من المراجع والمصادر والوثائق لمحاولة توضيح أبعاد ما تناوله الكتاب إلا أنه قد ذكر في نفس الوقت أن أغلب المراجع والمعلومات المتداولة فيها موجهة من قبل الحركة الماسونية.

ولعل الكتاب هنا قد يلتقي مع غيره من الكتب حول الماسونية في أن أغلبها قد أخذ معلوماته ممن يريدون الترويج لها أو إثارة الإعجاب مع التهويل من شأنها والتخويف من دورها، أو من الذين ضاقوا بها وابتعدوا عنها إجبارًا أو اختيارًا فوجهوا إليها انتقاداتهم، وقد ذكر الباحث أن هناك اقتباسات مجتزأة قد أساءت لكتابات سبقتها عن نفس الموضوع.

ويربط المؤلف في المقدمة بين الحركة الماسونية وبين الوجود الاستعماري بشكل عام والوجود الاستيطاني الصهيوني لأرض فلسطين العربية، كما يربط بالتالي بين

نشاط الحركة الماسونية وبين دورها السياسي الذي تحاول أن تخفيه وأن دورها ليس قاصراً على النشاط الاجتماعي وحده، وأنها لهذا تجند الكثير من صنّاع القرار السياسي والمروّجين له من رجال القوات المسلحة والإعلاميين وأصحاب رأس المال ومؤسسات الدعاية والمؤسسات المالية المصرفية، وفي نفس الوقت السعي لتسطيح عقول أعدائها بنشر وسائل اللهو والعبث وغير ذلك من وسائل.

وأرجع الباحث عدم السماح للكتابة بحرية عن هذه الحركة في الوطن العربي إلى وجود رقابة وانعدام الحرية وربما لانغماس أصحاب القرار فيها، وأن هامش الحرية في الغرب قد سمح لكثير من كتابه التنبيه إلى خطورة هذه الحركة من خلال إلقاء الضوء على فضائحتها ورداءة وسائلها.

تناول الفصل الأول من الكتاب تعريف الماسونية من أنها رابطة أخوية تعود إلى القرون الوسطى، ثم نظمت بشكل أوسع في القرن الثامن عشر وأنها ليست جمعية سرية فقط بل مغلقة وأن تنظيماتها وأعضائها معروفون، وذكر أن المنتمين إليها يبلغون الآن (وقت نشر الكتاب) ستة ملايين منهم أربعة ملايين داخل الولايات المتحدة وحدها وقرابة ٧٥٠ ألف في إنجلترا، وأن نشاطها ممنوع في البلاد الاشتراكية، وأن بعض بلدان أوروبا قد حاولوا منعها إبان الحقبة النازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا وخلال حكم الملك فرانك في أسبانيا. كما ذكر أنه رغم وجود ما يزيد على ٦٠ ألف دراسة عنها إلا أنها مازالت مجهولة وغير معروفة للكثيرين في بعض جوانبها على الأقل.

واستعرض الكتاب في نفس الفصل النظريات المتعددة حول نشأة هذه الحركة ومدى ارتباطها بحركة البنائين الأحرار، ومع أنه لم يصل إلى ما يشبه الحسم في ذلك إلا أن دور اليهود في تأسيسها هو أمر ثابت تاريخياً. ولكي لا يترك المؤلف الأمر على حيرته في قضية النشأة أنهى الفصل برأي الموسوعة البريطانية من أنها تعود إلى القرن

الرابع عشر على يد عمال البناء البريطانيين، وأنها انتقلت بعد تنظيمها في القرن الثامن عشر إلى بلدان في غرب أوروبا ومستعمرات بريطانيا في أمريكا وأن فروعها مستقلة عن بعضها تربطها المراسلات، وأن القاسم المشترك لها هو شعارها الرئيسي المتمثل في هيكل سليمان.

ثم يتعرض الكتاب إلى تاريخ الماسونية الحديث من أنه يرجع إلى منتصف القرن السابع عشر في إنجلترا وأن عضويتها كانت قاصرة على الأغنياء وأصحاب المصالح واليهود دون عامة البسطاء، واستند في هذا إلى ما ذكره جورج زيدان في كتابه عن تاريخ الماسونية العام الذي طبع في مصر في أواخر القرن التاسع عشر.

ويعود المؤلف ليذكر أن البعض من الماسون وهو إدريس راغب قد أرّخ لها من أنها مرت بثلاثة أطوار وهو زمن المحفل الأول الممجد ويرجع إلى سنتين بعد خروج بني إسرائيل من مصر، أي في التاريخ القديم. والثاني وهو زمن المحفل المقدس ويعود إلى زمن النبي سليمان عليه السلام وفي موطن مقدس يرتبط بتقديم النبي إبراهيم عليه السلام ابنه إسحاق قرباناً إلى الله ويرتبط بمعجزات للنبي داود وابنه سليمان عليهما السلام. والثالث وهو المحفل الأكبر الملوكي في أورشليم الذي شيد بعد خلاص إسرائيل من أسر بابل والذي امتد إلى العصر الروماني. ومن الواضح أن بعض الماسون يروجون للجذور التاريخية التي تعود إلى جذور في العصور القديمة لهذه الحركة وليس كما يذكر البعض عن جذورها اللاحقة.

وينتقل الكتاب إلى مرحلة أخرى للحركة الماسونية من حيث انتقالها من العملية والوضوح إلى الرمزية والسرية سعيًا لضم أعضاء جدد إليها من غير البنائين من أصحاب المهن الأخرى، وأن ذلك جاء في مطلع القرن الثامن عشر (١٧٠٣ م). ويذكر أنه قد تبع ذلك عدم إتباع دين البلد الذي يؤسس فيه المحفل كما كان متبعًا بل اعتناق منهج الماسونية الذي وصفوه بالأخلاقي وترك المعتقدات والآراء

الخاصة، وأنها بهذا قد أعطت الماسونية صفة اللادينية والعلمانية والعدمية بشكل يسّر لليهود السيطرة عليهم.

وأشار إلى ضم المحفل الإنجليزي لمحافل أخرى في فرنسا وأمريكا، ثم أشار إلى نجاح الثورة الفرنسية من خلال الماسوني نابليون في نشر المبادئ الماسونية في كل من البرتغال وإيطاليا وأسبانيا، وأدى ذلك إلى تسلل اليهود إلى المراكز الحساسة في هذه البلدان وكذلك ثرواتها حتى وصل اليهود إلى مراكز رئاسة الوزراء.

وعلق الكتاب على ما ذكره البعض من الماسون إلى كونها دين يتفق عليه الجميع يتضمن سحق المسيحية وسحق تعاليم الدين - أي دين - بأنها محاولة لإيجاد ديانة جديدة تخرص على عدم البوح بها خوفاً من إثارة المؤسسات الدينية ضدها كما ورد عند ستيفن نايت في كتابه عن الحركة الماسونية، وإن كان المؤلف لم يرجع إلى الكتاب مباشرة بل رجع إلى تعليق أوردته جريدة الجزيرة السعودية.

أما عن المحتوى الفكري للماسونية الذي انتهى به الفصل الأول فهو تارة يرتبط بالليبرالية الإنجليزية وتارة يرتبط بفكر الطبقة الوسطى كما هو في فرنسا ثم عادت وتخلصت منه بعد نجاح الثورة وتحولها إلى الرأسمالية، وتارة أخرى يرتبط بالإقطاع والأرستقراطية في النمسا.

وبشكل عام يذكر المؤلف عن علاقة اليهود بالماسونية أنها غير محدودة فكان اليهود ممنوعين من دخولها في القرن الثامن عشر في بريطانيا رغم أنهم من مؤسسيها وكذلك في ألمانيا في القرن التاسع عشر، لكنهم كانوا من المؤسسين لها في الولايات المتحدة الأمريكية، وأنه بعد ذلك اجتذبت هذه الجمعية مجموعة اليهود في كل مكان.

وينتقل الفصل الثاني لمعالجة جانب آخر من الحركة الماسونية وهو فرقها وطرقها، فيقسم الفرق إلى ثلاث ماسونية عامة وماسونية ملوكية وماسونية كونية. فالماسونية العامة التي توصف بالرمزية لها ٣٣ درجة رمزية حيث تكثر هذه الفرق

من الرموز في درجاتها وتعاليمها وتقبل في عضويتها المتدينين وإن كانت فرنسا قد قبلت اللادينيين.

أما الماسونية الملوكية فتعتقد بما ورد في التوراة وإعادة بناء هيكل سليمان وهي مختلفة عن الأولى ويوجد عدد من أنصارها في سوريا وأغلبية في فلسطين، وتتركز على احترام الدين اليهودي والعمل على تجديد المملكة اليهودية في فلسطين باسم الوطن القومي لليهود.

أما الماسونية الكونية فهي غير معروفة وأنصارها قليلون منفصلون من اليهود وهمهم العودة إلى روما مملكة أجدادهم، ووسائلهم نشر الإباحية وتقصّد نشر النسر الروماني على العالم ومحفلها الوحيد في نيويورك وما زالت هذه الفرقة مجهولة.

وبعد الحديث عن الفرق الماسونية ينتقل الكتاب إلى توضيح الفرق الماسونية وهي ثمان طرق الطريقة الأسكتلندية القديمة والطريقة الأسكتلندية المعتدلة وطريقة يورك والطريقة الفرنسية الحديثة والطريقة السويدية والطريقة الممفيسية والطريقة السورية العربية والطريقة الأورشليمية.

وتناول الكتاب الطريقة الأولى بشيء من التفصيل في أكثر من صفحتين في حين لم تنل بقية الطرق سوى توضيح محدود في نصف صفحة.

والطريقة الأسكتلندية القديمة نشأت في فرنسا وارتبطت تعاليمها ودرجاتها بالمادية العلمانية ولها ٣٣ درجة وتعود لما قبل القرن الثامن عشر، وكان لهذه الطريقة تأثير على كثير من شرائح المجتمع الفرنسي قبل الثورة الفرنسية فأثرت على أحداثها ورجالها.

ثم أتبع الكتاب ذلك بتقسيم المحافل الماسونية في العالم إلى قسمين كبيرين المحافل الإنجليزية ولها فروعها في أمريكا وهولندا والسويد والدانمارك. ويحظر على

أتباعها الدخول في الأمور الدينية والسياسية، ثم المحافل الفرنسية التي تتبعها الدول الكاثوليكية وتتركز في محفل الشرق الأعظم، ويسمح لأتباعها بتناول الدين والسياسة ويكون للماسون فيها من خلال كونها جمعية اجتماعية أن تؤثر في أي قرار للجمهورية وتكون كذلك مؤثرة وزعيمة لأحزاب السياسة بحيث تنقاد لها وأن قدرتها على التغيير تتخفى تحت شعارات الإخاء والعدل والمساواة.

أما عن درجات الماسونية فقد عدّدها في ٣٣ درجة، وأعقب ذلك بتوضيح السلم الخاص بألقابها وكيفية تولي كل طبقة أو وظيفة وكيفية تعرف بعضهم على بعض في العلاقات الاجتماعية.

والملاحظ أن المراجع الأجنبية أو التقارير التي استند إليها الكتاب جاءت كلها في الفصل الأول في حين استند الفصل الثاني على مراجع عربية عن الماسونية، ولعل في ذلك دلالة على أن البحث في أغلبه موجه من قبل الباحث حيث يبحث عما يريد أكثر من بحثه عن البعد الأكاديمي للبحث وإن كان هذا لا يعيبه فقد يكون له عذره في ندرة المراجع حول هذه القضايا.

ويتركز الفصل الثالث على الصلة بين الماسونية واليهودية حيث ذكر أن الماسونية لا تتصل فقط باليهودية كديانة بل هي بدعة يهودية ابتدعوها لتحقيق أغراضهم التي تمثلها الحركة الصهيونية، وأن الشعارات المعلنة للحركة الماسونية الحرية والإخاء والمساواة هي شعارات لخداع السذج من الناس تسخر لخدمة أغراض من ابتدع هذه الحركة، وليس القصد هو تحقيق غرض الصهيونية في الدولة اليهودية بل السيطرة من خلال الماسونية على العالم وإقامة الجمهورية العالمية، وأن اليهودية والماسونية يعملان لتسيد إسرائيل للعالم.

ودلل الكتاب على ارتباط اليهودية بالماسونية من خلال ما ورد عند كثير من الكتّاب اليهود مثل الحاخام الأكبر إسحاق وايز، ووزير العدل الفرنسي في

منتصف القرن التاسع عشر غريميو وعديد من الكتب والدوريات اليهودية.

ثم ذكر كيف أن الماسون العرب في مصر وسوريا ولبنان وغيرها قد حاولوا عدم التوافق مع إقامة الصهاينة لوطن قومي في فلسطين لكن اليهود حاولوا أن يدفعوهم إلى التعصب القومي في بلدانهم وانفردوا بالتخطيط لأغراضهم.

ثم استطرد الكتاب في توضيح الصلة بين الشرائع والقوانين والطقوس الماسونية والعقائد اليهودية. كما ربط بين إحراق المسجد الأقصى في شهر أغسطس ومحاولات إسرائيل والماسون خارجها إعادة بناء الهيكل الثالث للملك والنبي سليمان واعتبار هذا الشهر مناسبة سنوية حتى يتحقق لهم ذلك.

وأوضح الكتاب نجاح الماسونية في تجنيد السياسيين أو مساعدتهم للوصول إلى مواطن صنع القرار في العالم مثل رئيس البرتغال مجالياس ليما، وخمسة عشر رئيسًا للولايات المتحدة وكذلك في البلدان العربية منذ الربع الأول من القرن العشرين حيث سيطرت على مجالس التشريع والمسائل الاقتصادية والمالية والأهم توجيه التربية والتعليم.

وأفرد جانبًا من تأثير الماسون في فرنسا وكيف أنهم كانوا وراء تجنيد القائمين عليها في تركيا بدءًا بالجيش، وكذلك السيطرة على الأمور في إيطاليا ومحاولات الماسون القيام بانقلاب عسكري يسهم في إحكام السيطرة عليها على غرار فرنسا التي أصبحت علاقتها بقصر الإليزيه الحاكم مسألة معلنة وواضحة ومؤكدة.

أما في بريطانيا فقد بلغت الماسونية من السيطرة والانتساع بحيث أصبح فيها ٧٥٠ ألف ماسوني وثمانية آلاف محفل تضم أهم رجال السياسة والاقتصاد بحيث يتحكمون في توجيه أغلب صنّاع القرار فيها.

وينتقل الفصل الرابع إلى الماسونية العربية بدءًا بسوريا التي أفرد لها أكبر فصوله

حجماً حيث ذكر أن الماسونية دخلت فيها من خلال انتماء ولايتها في القرن التاسع عشر بدءاً بمخلص باشا وراشد باشا، وأن ذلك قد شجع الكثير من وجهائها على الدخول في محفلها منذ تأسيسه، وكان من أشهرهم الأمير عبد القادر الجزائري الذي استوطن دمشق ومفتي سوريا محمود أفندي الحمزاوي والشيخ سليم العطار وغيرهم، ويشير الكتاب إلى الارتباط بين الأمير عبد القادر في المغرب وبين دخول الماسونية في سوريا وأنه هو الذي شجع الوالي راشد باشا على إيجاد محفل ماسوني في دمشق. كما استطرّد في شرح تحول الأمير عبد القادر من النضال في الجزائر إلى الارتباط بعهد ماسوني بعدم التصدي لمشروعات فرنسا في الشام أو غيرها، ثم الترويج للماسونية، وأنه قد حاول أن يصبح أميراً على الشام ليستقل بها وأن فرنسا كانت ستعيّنه على ذلك بعد أن أصبح صديقاً لها، وذكر أن المحفل السوري كان تابعاً لمحفل المشرق الإيطالي.

وانتقل المؤلف إلى الحديث عن موقف العرب واليهود من الدولة العثمانية بعد إعلان دستور الاتحاد والترقي حيث اعتبر السلطان عبد الحميد أن انعقاد مؤتمر للصهيونية حول اختيار فلسطين كوطن قومي، ومساندة الأوربيين لهم نكبة على عرب فلسطين والعرب عموماً، وأن مساندة رجال الاتحاد والترقي لهذا التوجيه جاء نتيجة اشتراكهم في المحافل الماسونية في سالونيك وغيرها. وأن اليهود استخدموا هؤلاء من خلال حُضهم على الثورة على الخلافة العثمانية والسلطان عبد الحميد وتغليب الفكرة القومية الطورانية على الرابطة الدينية العثمانية. كما تعرض للدور الماسوني في قيام الثورة العربية في الحجاز وكذلك في سوريا وفي نفس الوقت محاولة لجمها ومحاصرتها عن التوسع في المطالب العربية حول التوحيد وحول فلسطين. وعرض قوائم بأسماء أعضاء محافل سوريا ومساعدتها في إحداث الشقاق بين توجهات الماسون السوريين وعدم قدرتهم على التوحيد مع محافل عربية أخرى

كلبنان. ثم أفرد جانبًا للحديث عن الماسونية في لبنان وكيف نمت في ظل الاحتلال الفرنسي وكذلك كيف تفرقت في توجهاتها.

وخصص الفصل السادس للحديث عن الماسونية في العراق والخليج العربي التي اقتصر الحديث عنها في صفحتين قصيرتين شملت البحرين والكويت.

وأوضح الكتاب في فصلين كاملين السابع والثامن أبعاد الماسونية في مصر منذ نشأتها إبان الحملة الفرنسية عليها ١٧٩٨ م، ثم كيف اتسعت ونمت على يد محمد علي وطوال حكمه ثم حكم أبنائه. وذكر تعدد هذه المحافل من فروع للمحفل الإيطالي وكذلك الإنجليزي إلى جانب الفرنسي طبعًا، ثم بعد ذلك المحافل المصرية التابعة لهذه المحافل والمحافل أمريكية كذلك. وأشار ضمناً إلى تأثير هذه المحافل على الكثير من الأحداث السياسية في مصر كعصر إسماعيل والثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي. وتابعتها حتى عهد ثورة يوليو وتوجس نظامها من هذه المحافل ومحاوله حلها لشكها في صلتها بإسرائيل ١٩٦٤ م.

واحتوى الفصل الثامن على توضيح تاريخ الماسونية في فلسطين الذي بدأ في ١٨٧٣ م تحت محفل شرق كندا. ثم كان طموح الماسون الصهاينة في التسلل إلى فلسطين بعد نجاح الثورة الفرنسية ودخول نابليون مصر وتوجهه نحو فلسطين، لكن ذلك لم يتحقق بعد إخفاق نابليون.

وظل الماسون اليهود يخططون من خلال زيادة المحافل الفلسطينية وتبعتها للمحافل الإنجليزية بعد احتلال الإنجليز لمصر، لكن جهود الصهاينة اتجهت إلى جعل محافلها في فلسطين تابعة للإنجليز مباشرة. كما كان الماسون الصهاينة قد استطاعوا أن يستخدموا المحافل في مصر لتأييد عودة اليهود إلى فلسطين والتمهيد لاندماجهم مع العرب في وطن واحد.

وتناول الفصل نفسه دور الماسونية في الأردن بادئاً بقبول الملك حسين وبهجت التلهوني رئيس ديوانه مرتبة ماسونية كبرى ١٩٥٧م للملك وانتساب رئيس ديوانه إليها. ثم استطرد في ذكر العديد من الأسماء العامة في الأردن ودرجتها في الماسونية وجداول الأعمال في اجتماعات محافلها.

ثم أوضح نص بيان ماسوني أردني صدر ١٩٦٤م يشير إلى أن الحركة الماسونية حركة خيرة خادمة للدين وأن اشتراك العرب في الحركة الماسونية هو وسيلة لتصدي هذه المحافل للمحافل الصهيونية التي تضلل الرأي العام. وأشار إلى رأي بعض المعارضين لإقامة محافل عربية بحكم أنها مضللة، وأن بياناتها حين تقدم لنفسها بآيات قرآنية إنما تضلل الناس وأن من حق الناس مناقشة دورها وبياناتها والتعرف عليها. ثم نشر الفتوى الدينية التي صدرت في الأردن والتي لم تكن حاسمة في موقفها، ثم عقّب علي ذلك بفتوى المفتي العام في الأردن والتي تقضي بأن من يدخل هذه المحافل هو مرتد كافر وعليه أن يتوب ويرجع إلى الإسلام.

وجاء الفصل العاشر والأخير ليوضح الدور الخاص بمقاطعة الماسونية ممثلاً في بيان لجان المقاطعة بحكم ثبوت تبعية هذه المحافل لإسرائيل في كل أنحاء العالم، واعتبار الحركة الماسونية حركة صهيونية، ويدعو إلى خطر تواجدها في الدول العربية وإغلاق المقام منها وعدم التعامل مع هذه المحافل في أي ركن في العالم.

وتبع ذلك ورود حكم الشيخ عبد الله بن حميد في ١٩٧٨م في أن الماسونية منظمة يهودية صهيونية تهدف إلى هدم الإسلام واعتبارها لذلك من أخطر المنظمات الهدامة على الإسلام والمسلمين، وأن من ينضم إليها وهو عارف بحقيقتها كافر بالإسلام مجانب لأهله.

والكتاب في عمومه يعتبر متميزاً عن غيره مما صدر من كتب عن هذه الحركة بحكم التزامه بالمنهج الأكاديمي في الغالب أكثر من الأسلوب الدعوى أو

الإعلامي الذي صدر عن نفس الموضوع.

كما أنه جاء نتيجة لعلو المد السلفي المرتاب من الغرب والحركة الصهيونية والذي قصد به تنبيه المسلمين، والكتاب أسهم في هذه الحقة التي صدر فيها في دعم التيار الإسلامي المتشدد، وتناول قضية كانت مبهمة أو غائبة عن عموم المثقفين المسلمين لتضيف برهاناً جديداً عن دعم فكرة المؤامرة التي يحكيها الغرب المسيحي والمدعوم من اليهود ضد كل ما هو مسلم مما ساعد على تكوين رصيد ثقافي مسلم معادي للغرب غير قابل لشكل التعاون معه.

والغريب في الأمر أن مثل هذه الأفكار عن الماسونية وعن يهود الدونمة وعن الكتب الأخرى التي تشكل تأمر الغرب المسيحي واليهودي على الإسلام قد جاءت في أعقاب ابتعاث الكثير من الطلاب المسلمين لجامعات الغرب وأخذ الكثير من البلاد البترولية بوسائله.

كما أن هذا التيار الفكري وتنوعاته الثقافية التي تدعمه جاءت في فترة شهدت ضعف المد القومي العربي في أعقاب هزيمة ١٩٦٧م والتي أفسحت المجال للمد الإسلامي لكي يملأ الفراغ الفكري العربي، وجاء مدعوماً بكثرة المكتبات ووسائل الثقافة التي لم تكن مفتوحة على الغرب أو على الكثير من التيارات الفكرية الأخرى بغية إعلاء المد الإسلامي السلفي على حساب الغياب القومي الذي كان يتزعمه جمال عبد الناصر في مصر وحزب البعث العربي في كل من سوريا والعراق.

ولهذا شكّل الكتاب أداة فاعلة في دعم حيثيات التيار السلفي الإسلامي الذي زاد من حجم الكراهية للغرب وللحركة الصهيونية.

ومن هنا فإنه يعد إضافة فكرية وثقافية للمكتبة العربية وبخاصة أنه قد تناول قضية مازالت غامضة لدى كثير من المثقفين والأكاديميين العرب.

الكتاب الثالث عشر
ابن باديس
الشيخ العلامة عبد الحميد بن باديس

oboi.kan.com

الكتاب الثالث عشر

ابن باديس الشيخ العلامة عبد الحميد بن باديس

تأليف أ.د. عمار الطالبي

تحليل وعرض أ.د. سليمان الخطيب

الميلاد والنشأة:

هو عبد الحميد بن محمد المصطفى بن المكي بن محمد كحول بن الحاج علي النوري بن محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن بركات بن عبد الرحمان بن باديس الصنهاجي. ولد بمدينة قسنطينة يوم الأربعاء ١١ ربيع الثاني ١٣٠٧ هـ الموافق لـ ٤ من ديسمبر ١٨٨٩ م.

كان عبد الحميد الابن الأكبر لوالديه، فأمه هي: السيدة زهيرة بنت محمد بن عبد الجليل بن جلول من أسرة مشهورة بقسنطينة لمدة أربعة قرون على الأقل، وعائلة «ابن جلول من قبيلة «بني معاف» المشهورة في جبال الأوراس، انتقل أحد أفرادها إلى قسنطينة في عهد الأتراك العثمانيين وهناك تزوج أميرة تركية هي جدة الأسرة (ابن جلول) ولنسبها العريق تزوجها والده محمد بن مصطفى بن باديس (متوفى ١٩٥١ م) الذي شغل منصب مندوب مالي وعضو في المجلس الأعلى وباش آغا شرفياً، ومستشار بلدي بمدينة قسنطينة ووشحت فرنسا صدره، وقد احتل مكانة مرموقة بين جماعة الأشراف وكان من ذوي الفضل والخلق الحميد ومن حفظة القرآن الكريم، ويعود إليه الفضل في إنقاذ سكان منطقة واد الزناتي من الإبادة الجماعية سنة ١٩٤٥ م على إثر حوادث ٨ مايو المشهورة، وقد اشتغل بالإضافة إلى ذلك بالفلاحة والتجارة، وأثرى فيهما.

أما إخوته الستة: الزبير المدعو المولود، العربي، سليم، عبد المليك، محمود وعبد

الحق، والأختين نفيسة والبتول، فقد كانوا جميعاً يحسنون اللغة الفرنسية باستثناء الأختين، وكان أخوه الزبير محامياً وناشراً صحفياً في صحيفة «صدى الأهالي» Indigène L'Echo ما بين ١٩٣٣ - ١٩٣٤ م. كما تتلمذ الأستاذ عبد الحق على يد أخيه الشيخ عبد الحميد بالجامع الأخضر وحصل على الشهادة الأهلية في شهر جوان سنة ١٩٤٠ م على يد الشيخ مبارك الميلي بعد وفاة الشيخ ابن باديس بحوالي شهرين.

ومن أسلاف عبد الحميد المتأخرين جده لأبيه: الشيخ «المكي بن باديس» الذي كان قاضياً مشهوراً بمدينة قسنطينة وعضواً في المجلس العام وفي اللجنة البلدية، وقد احتل مقاماً محترماً لدى السكان بعد المساعدات المالية التي قدمها لهم خاصة أثناء المجاعة التي حلت بالبلاد فيما بين ١٨٦٢ - ١٨٦٨ م ودُعي إلى الاستشارة في الجزائر وباريس.

أما من قبلهم من الأسلاف الذين تنتمي إليهم الأسرة الباديسية فكان منهم العلماء والأمراء والسلاطين، ويكفي أن نشير إلى أنهم ينتمون إلى أسرة عريقة في النسب، وابن باديس ينتمي إلى بيت عريق في العلم والسؤدد ينتهي نسبه في سلسلة كعمود الصبح إلى بني باديس الذين جدهم الأعلى هو مناد بن مكنس الذي ظهرت علامات شرفه وسيطرته في وسط قبيلته في حدود القرن الرابع الهجري، وأصل هذه القبيلة كما يقول المستشرقون من ملكانة أو تلكانة وهي فرع من أمجاد القبيلة الصنهاجية العظيمة «البربرية» المشهورة في الجزائر والمغرب الإسلامي. ومن رجالات هذه الأسرة المشهورين في التاريخ الذين كان الشيخ عبد الحميد بن باديس يفتخر بهم كثيراً «المعز لدين الله بن باديس» (حكم: ٤٠٦-٤٥٤ هـ/ ١٠١٦-١٠٦٢ م) الذي قاوم البدعة ودحرها، ونصر السنة وأظهرها، وأعلن مذهب أهل السنة والجماعة مذهباً للدولة، مؤسس الدولة الصنهاجية وابن الأمير «باديس بن منصور» والى إفريقيا والمغرب الأوسط (حكم: ٣٧٣-٣٨٦ هـ/ ٩٨٤-٩٩٦ م)

سليل الأمير «بلكين بن زيري بن مناد المُكَنَّى بأبي الفتوح والملقب سيف العزيز بالله الذي تولى الإمارة (٣٦١-٣٧٣ هـ / ٩٧١-٩٨٤ م) إبان حكم الفاطميين.

وفي العهد العثماني برزت عدة شخصيات من بينها قاضي قسطنطينة الشهير أبو العباس حميدة بن باديس (توفي سنة ٩٦٩ هـ / ١٥٦١ م) قال عنه شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون: «هو من بيتات قسطنطينة وأشرافها وممن له الرياسة والقضاء والإمامة بجامع قصبته، وخلف سلف صالحين علماء حازوا قصب السبق في الدراية والمعرفة والولاية، وناهيك بهم من دار صلاح وعلم وعمل». وأبو زكريا يحيى بن باديس بن الفقيه القاضي أو العباس «كان حيًّا ذا خلق حسن، كثير التواضع، سالم الصدر من نفاق أهل عصره، كثير القراءة لدلائل الخيرات ذا تلاوة لكتاب الله».

وأبو الحسن علي بن باديس الذي اشتهر في مجال الأدب الصوفي بقسطنطينة إبان القرن العاشر الهجري، السادس عشر الميلادي.

والشيخ المفتي بركات بن باديس دفين مسجد سيدي قموش بقسطنطينة في الفترة نفسها. والشيخ أحمد بن باديس الذي كان إمامًا بقسطنطينة أيام «الشيخ عبد الكريم الفكون» خلال القرن الحادي عشر الهجري، السابع عشر الميلادي.

من هذه الأسرة العريقة انحدر عبد الحميد بن باديس، وكان والده بارًّا به يحبه حبًّا جمًّا ويعطف عليه ويتوسم فيه النباهة وهو الذي سهر على تربيته وتوجيهه التوجيه الذي يتلاءم مع فطرته ومع تطلعات العائلة، كما كان الابن من جهته يجلب أباه ويقدره ويبره. والحق أن «عبد الحميد» يعترف هو نفسه في آخر حياته بفضل والده عليه منذ أن بصر النور وذلك في حفل ختم تفسير القرآن سنة ١٩٣٨ م، أمام حشد كبير من المدعوين ثم نشر في مجلة «الشهاب»، فيقول: «إن الفضل يرجع أولاً إلى والدي الذي ربّاني تربية صالحة ووجهني وجهة صالحة، ورضي لي العلم طريقة

أتبعها ومشرّباً أردّه، وقاتني وأعاشني وبراني كالسهم وحماني من المكاره صغيراً وكبيراً، وكفاني كلف الحياة... فلاأشكرنه بلساني ولسانكم ما وسعني الشكر. ولأكل ما عجزت عنه من ذلك لله الذي لا يضيع أجر المحسنين».

المجتمع الجزائري في عصر ابن باديس:

إن البربر شعوب متعددة القبائل، تنتهي في رأي النسابة إلى جذرين أصليين: (البرانس) و(البر)، وينتهي البرانس والبرتر معاً إلى (مازيغ ابن كنعان، من نسل حام بن نوح عليه السلام)، ويذكر ابن خلدون أنهم -البربر- من بني برّ بن قيس بن عيلان، وهي قبيلة مضرية، فهم إذن ساميون عرب، وكان دينهم دين المجوسية.

ومع وصول قوافل العرب الفاتحين في القرن الأول الهجري، بدأ المغاربة يدخلون في دين الله أفواجاً، وكان لهؤلاء الفاتحين الأوائل، أمثال عقبة بن نافع وأبي المهاجر دينار، دور عظيم في نشر الإسلام في تلك الربوع، (كما ترك موسى بن نصير سبعة عشر فقيهاً بالمغرب، وأرسل عمر بن عبد العزيز عليه السلام بعثة إلى المغرب تضم عشرة من فقهاء التابعين).

وقد ثبت الأمازيغ على عقيدة الإسلام بعد فترة قصيرة من الزمن، فما كاد ينتهي القرن الأول إلا وهم ثابتون على عقيدة الإسلام.

وما الجهود التي قدمها (البربر) في فتح الأندلس بقيادة طارق بن زياد البربري، إلا دليل على وجود مد إسلامي قوي بينهم. وامتزج العرب والبربر مع مرّ القرون، وتكوّن منهم جنس، أمّه الجزائر وأبوه الإسلام، كما يحلو للإمام ابن باديس أن يصفهم، إذ يقول: (إن أبناء يعرب وأبناء مازيغ، وحدّ بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرناً، ثم دأبت تلك القرون تمزج بينهم في الشدة والرخاء، حتى كوّنت منهم منذ أحقاب بعيدة عنصراً مسلماً جزائرياً، أمّه الجزائر وأبوه الإسلام).

وقد أقبل البربر على دين الله، وتشرّبوا وأشربوا حُبّه، وثقّفوا بثقافته، وتحصّنوا

بعقيدته، فأصبحوا ركنًا من أركانه يزودون عنه باللسان والقلم والسيف.

واليوم لا يمكن التمييز بين هاتين الطائفتين أبدًا، فلا طرائق المعيشة ولا اللغة يمكن أن يستخلص منها أساس لمثل هذا التمييز، ناهيك عن عقيدة التوحيد التي ألفت بين قلوبهم.

ولقد اتضحت آيات اتحادهم جلية، وبرهن الشعب الجزائري في أحلك الأوقات أنه شعب واحد، لا يرضى بغير الإسلام دينًا، فهبّ منذ وطئت أقدام المستعمر بلاده يقاوم ويحارب جحافل الغزاة.

أثار الإمام عبد الحميد بن باديس:

ترك الشيخ العلامة عبد الحميد بن باديس آثارًا كثيرة كانت حصيلة نضاله الذي دام أزيد من عشرين عامًا، والملاحظ أن الشيخ ابن باديس لم يركّز كثيرًا على الكتابة والتأليف، فقد كان يرى حين تصدر للتفسير مثلاً: (أن في تفسيره بالكتابة مشغلة عن العمل المقدم، لذلك أثر البدء بتفسيره درسًا تسمعه الجماهير)، وكان - رحمه الله - مشغولًا مع ذلك بإنقاذ جيل وُلد وترعرع في أحضان الاستعمار، وتربية أمة حوربت في دينها ومقدساتها، ومكافحة أمية طغت على أفراد الأمة. وكان الإمام ابن باديس يؤمن بأن بناء الإنسان أصعب، ولكنه أجدى للأمة، من تأليف الكتب، وأن غرس الفكرة البناءة في صدر الإنسان، إيقاد لشمعة تنير الدجى للسالكين فمعظم أعماله لم يخلفها في شكل مصنفات، فلقد تركها متناثرة في مختلف الجرائد والمجلات إلا القليل منها، والله الحمد أن سخر له أحبابًا جمعوا تلك الأعمال ونشرت، هي:

١ - رسالة جواب عن سوء مقال: هي عبارة عن رسالة نافعة صغيرة في الذب عن النبي ﷺ لا تزيد عن سبع عشرة صفحة، ألفها ردًا على أحمد بن عليوة المستغامي صاحب الطريقة العليوية، الذي تجرأ على مقام النبوة الكريم ففاه بجمل المستغامي

سَخِيفَةُ الْمُعْنَى فِي آيَاتِ بِاللَّسَانِ الْعَامِّيِّ الْوَاردِ فِي السُّؤَالِ الَّتِي نَشَرَهَا فِي دِيَوَانِهِ الْمَطْبُوعِ فِي تُونِسَ عَامَ ١٩٢٠ م، الْمَشْحُونِ بِالِدَعْوَةِ إِلَى مَبْدَأِ الْحُلُولِ وَحُدَّةِ الْوُجُودِ. تَحْتَوِي عَلَى مَقْدَمَةٍ وَأَرْبَعَةِ فُصُولٍ وَخَاتَمَةٍ، حَشَدَ فِيهَا ابْنُ بَادِيسَ خَيْرَ الْأَدْلَةِ، مِنْ الْكِتَابِ الْكَرِيمِ وَالسَّنَةِ الصَّحِيحَةِ وَأَثَارِ السَّلَفِ، بِأَسْلُوبٍ عِلْمِيٍّ وَلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ. فَرَّغَ مِنْ تَحْرِيرِهَا صَبِيحَةَ الثَّلَاثَاءِ ٢٧ ذِي الْحِجَّةِ عَامَ ١٣٤٠ هـ الْمَوْافِقَ لِعَامِ ١٩٢٢ م، طَبَعَهَا وَنَشَرَهَا فِي نَفْسِ الْعَامِ، وَأَرْسَلَ بِهَا إِلَى كِبَارِ مُشَافِحِهِ بِتُونِسَ وَإِلَى أَفْضَلِ الْعُلَمَاءِ وَالْمُفْتِينَ بِالْجَزَائِرِ وَالْمَغْرِبِ وَمِصْرَ، فَاطَّلَعُوا عَلَيْهَا وَقَرَّظُوهَا وَأَرْسَلُوا إِلَيْهِ بِتَقْرِيزِهِمْ تَبَاعًا، نَشَرَهَا فِي الْجُزْءِ الْأَخِيرِ مِنَ الرِّسَالَةِ بِأَسْمَاءِ الْعُلَمَاءِ الْمَقَرِّظِينَ مَعَ بَيَانِ وَظَائِفِهِمْ وَبِلَدَانِهِمْ. وَاعْتَبَرُوهَا مِنَ الْعَمَلِ الْمَبْرُورِ وَالصَّنِيعِ الْمَشْكُورِ، وَضَلَّلُوا مِنْ فَاهِ بَتَلِكِ الْآيَاتِ، لِمَا حَوَتْهُ مِنْ تَرَاهَاتٍ!

٢ - الْعَوَاصِمُ مِنَ الْقَوَاصِمِ: حَقَّقَ الْإِمَامُ ابْنُ بَادِيسَ كِتَابَ «الْعَوَاصِمُ مِنَ الْقَوَاصِمِ» لِلْقَاضِي أَبِي بَكْرِ بْنِ الْعَرَبِيِّ إِمَامَ مِنْ أُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ، وَيَعْتَبِرُهُ فُقَهَاءُ مَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ أَحَدَ أَكْثَمَتِهِمُ الْمُقْتَدَى بِأَحْكَامِهِمْ، وَهُوَ مِنْ شُيُوخِ الْقَاضِي عِيَاضِ مُؤَلِّفِ كِتَابِ «الشِّفَا فِي التَّعْرِيفِ بِحَقُوقِ الْمُصْطَفَى»، وَمِنْ شُيُوخِ ابْنِ رَشْدِ الْعَالَمِ الْفَقِيهِ وَالِدِ أَبِي الْوَلِيدِ الْفِيلَسُوفِ.. وَكَتَابَهُ (الْعَوَاصِمُ مِنَ الْقَوَاصِمِ) مِنْ خَيْرَةِ كُتُبِهِ، أَلْفَهُ سَنَةَ ٥٣٦ هـ وَهُوَ فِي دَوْرِ النُّضُوجِ الْكَامِلِ، بَعْدَ أَنْ امْتَلَأَتْ الْأَمْصَارُ بِمُؤَلَّفَاتِهِ وَبِتَلَامِيذِهِ الَّذِينَ صَارُوا فِي عَصْرِهِمْ أُمَّةً يَهْتَدَى بِهِمْ. وَهَذَا الْكِتَابُ فِي جَزَائِرِ مَتَوَسَّطِي الْحِجْمِ، قَدَمَهَا الْإِمَامُ ابْنُ بَادِيسَ وَطَبَعَهَا سَنَةَ ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م بِالْمَطْبَعَةِ الْجَزَائِرِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي مَدِينَةِ قَسَنْطِينَةِ.

٣ - تَفْسِيرُ ابْنِ بَادِيسَ: كِتَابُ جَامِعٍ لِدُرُوسِ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ الَّتِي ظَلَّ يَلْقِيهَا عَلَى طَلَبَتِهِ وَالْعَامَّةِ لِمُدَّةِ خَمْسَةِ وَعِشْرِينَ عَامًا، بَدَأَ فِي رَبِيعِ سَنَةِ ١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م، وَخَتَمَهُ فِي ١٣ مِنْ رَبِيعِ الثَّانِي ١٣٥٧ هـ الْمَوْافِقَ لـ ١٢ جَوَانِ ١٩٣٨ م، وَقَدْ

بين فيه الإمام ابن باديس مختلف نواحي القيم الإسلامية الواجب إتباعها، مركزاً على مقاصد القرآن الكريم التي يمكن تلخيصها فيما يلي: أولاً: الناحية العقيدية التي تتناول الجانب الإيماني بالله والرسول والملائكة واليوم الآخر. ثانياً: الناحية الأخلاقية التي يدعو القرآن إلى التلبس بها لتهديب النفوس وتزكيتها. ثالثاً: الناحية الحياتية العملية، وهي التي تتناول الأحكام التي تنظم علاقة الفرد بربه وبنفسه وبغيره من الأفراد وبمجتمعه ككل. ولكنه لم يكتب منه إلا قليلاً، فلم يكن الشيخ يكتب من التفسير ما يلقيه، ولم تكن آلات التسجيل شائعة الاستعمال، متيسرة الوجود، ولم يتح له من يسجل ما يقول، ولكن الله أبى أن يضيّع فضله وعمله، فألهمه كتابة مجالس معدودة من تلك الدروس كان ينشرها فواتح لأعداد مجلة «الشهاب»، ويسمّيها (مجالس التذكير)، وقد تسنى للأستاذين: محمد الصالح وتوفيق محمد نشره نقلاً عن (مجالس التذكير) الذي طبعه أحمد بوشمال بعد وفاة الإمام ابن باديس بثمان سنوات ونشره سنة ١٩٤٨ م.

٤ - مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير: طبعته وزارة الشؤون الدينية بالجزائر، سنة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م. وعلى غرار ما نشر له في تفسيره، تضمن الكتاب تمهيداً وتصديراً للعلامة الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، قدم بها العدد الخاص بختم تفسير القرآن من مجلة «الشهاب» سنة ١٩٣٨ م، ومقالات افتتاحية كتبها الإمام ابن باديس بمجلة الشهاب حول الذكر والتذكير وأفضل الأذكار قدمها بين يدي دروس تفسيره التي سماها مجالس التذكير.

٥ - مجالس التذكير من حديث البشير النذير: طبعته وزارة الشؤون الدينية بالجزائر، سنة ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م. تضمن الأحاديث النبوية المشروحة وغيرها من الآثار المتعلقة بالسنة وصاحبها ﷺ، التي نشرت في مجلة «الشهاب»، وفي غيرها من جرائد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.. بالإضافة إلى درس ختم موطأ الإمام

مالك ومناسبة الاحتفال بختم شرحه الذي أقيم أواسط ربيع الثاني عام ١٣٥٨ هـ (جوان ١٩٣٩ م) أي بعد عام على ختمه لتفسير القرآن العظيم.

٦ - العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية: هي عبارة عن عدة دروس دينية، مما كان يلقيه الإمام ابن باديس على تلامذته في الجامع الأخضر بمدينة قسنطينة في أصول العقائد الإسلامية وأدلتها من القرآن والسنة النبوية على الطريقة السلفية، وقد جمعها وعلق عليها تلميذه البار الأستاذ محمد الصالح رمضان الذي تلقاها عن الإمام ابن باديس إملاءً مباشرة في حلق دراسية مسجدية في الفترة ما بين ١٦ رجب ١٣٥٣ هـ/ أكتوبر ١٩٣٤ م و ٢٥ صفر ١٣٥٤ هـ/ مايو ١٩٣٥ م، بنسبة حصّة واحدة في الأسبوع لا تتجاوز الثلاثين دقيقة، ولأهمية تلك الدروس ثم نشرها في كتاب سنة ١٩٦٣ م ثم أعيد طبعها مرتين عامي ١٩٦٦ م و ١٩٩٠ م، كما نشرها الشيخ محمد الحسن فضلاء سنة ١٩٨٤ م.

٧- مبادئ الأصول: هي رسالة في علم الأصول من إملاء الإمام ابن باديس على طلبته، عبارة عن مقدّمة للمصنّفات المفصّلة وإقليد للمطوّلات، يمتاز بأسلوب سهل وبسيط، بعيد عن التعقيد اللفظي، مع رقة الفهم، ودقّة في العبارة، مخالف للعديد من الرسائل والمختصرات من علم الأصول التي تحاول أن تؤدي معاني كثيرة في عبارة مُقتضبة، الأمر الذي لا يعين على فهمها إلاّ بصعوبة بالغة.

٨ - رجال السلف ونساؤه: هي مجموعة من المقالات - ثلاثة عشر (١٣) مقالاً - ترجم فيها الإمام ابن باديس لبعض الشخصيات البارزة من الصحابة والصحابيات رضوان الله عليهم، وما لهم من صفات اكتسبوها من الإسلام، وما كان من أعمالهم في سبيله، نشر تلك التراجم في مجلة (الشهاب)، جمعها ونشرها الأستاذان محمد الصالح رمضان وتوفيق محمد شاهين سنة ١٩٦٦ م.

٩ - تراجم أعلام: رسالة تشمل عشرين (٢٠) مقالا، تتناول في مجموعها

بعض الشخصيات الإصلاحية ممن عاصروا الإمام ابن باديس أو سبقوه بقليل منهم «عبد العزيز جاويز»، «رمضان حمود»، «عمر المختار»، «الشيخ عبد العزيز الثعالبي»، والشاعران «شوقي» و«حافظ».

تفكير الإمام المصلح عبد الحميد بن باديس:

ودون الخوض في حقيقة تفكير ابن باديس: أهو تفكير ذو طابع ديني أم هو تفكير سياسي، أم تفكير فلسفي....؟

أيا كانت الإجابة فالمعروف عن ابن باديس أنه عالم ديني، ومصلح اجتماعي ومفكر سياسي، وأستاذ مرب، وكاتب مجيد، وصحافي قدير.

ومن الكتاب من يعتبره إلى جانب ذلك فيلسوفاً، ومنهم من لا يريد أن ينسبه إلى الفلسفة باعتبار الفلسفة بناءً فكرياً نظرياً، نتائجه ظنية احتمالية، ولأن البحث الفلسفي ينطلق من تصورات مجردة، ويقوم على الجدل العقلي الذي ليست له غاية نفعية يستفيد منها عموم الناس، وفلسفة بهذا المفهوم لا تنسجم مع طبيعة ابن باديس، ولا مع تفكيره العملي.

ولهذا لا نستطيع أن نصفه ضمن قائمة الفلاسفة الذين كرسوا حياتهم وأبحاثهم للخوض في المسائل الفلسفية التجريدية، التي لا تنزل إلى واقع الناس، ولا تعالج مشكلاتهم ولا نستطيع كذلك أن نجرده من التفكير الفلسفي الذي يتناسب مع روحه الدينية واتجاهه الوطني، وبرنامجه الإصلاحي، وانشغالاته السياسية والاجتماعية.

- الجانب الفلسفي في تفكير ابن باديس.

- السمات المميزة لتفكير ابن باديس.

- ابن باديس الفقيه المجتهد.

- التفكير التربوي للإمام عبد الحميد بن باديس.

- نظرة ابن باديس إلى الإنسان.

- المعرفة والعلم في نظر ابن باديس.

- ابن باديس وتعليم المرأة.

- العمل الجماعي في نظر ابن باديس.

الجانب الفلسفي في تفكير ابن باديس:

ومن هنا يمكننا القول إن الفلسفة التي نستطيع أن ننسبها إلى ابن باديس ليست الفلسفة التي ينجح فيها العقل إلى التصورات المجردة، والتأملات الحاملة، والمسائل النظرية البحتة، التي لا تتصل بواقع مجتمعه ولا تسهم في حل مشكلات واقع هذا المجتمع، وإنما الفلسفة التي نستطيع أن ننسبها إليه، ونجعلها جانباً من تفكيره هي الفلسفة العملية، التي يستطيع أن يترجمها الإنسان إلى واقع الحياة، ويعيش حقائقه؛ الفلسفة التي يتطابق فيها القول مع الفعل، والاعتقاد مع السلوك، ويتكامل فيها التصور النظري مع الممارسات العملية، الفلسفة التي تبحث في الحقائق التي يعيشها الإنسان، ويكون منطلقها واقع المجتمع، وأساسها روح الإسلام وأصوله، وغايتها تحرير المجتمع من كل أشكال الظلم والتخلف والتسيب، والتي تستهدف في مناهجها إعادة تشكيل الشخصية الجزائية، التي أصابها الوهم، نتيجة ظروف الانحطاط، وسياسة الاستعمار.

إن الفلسفة التي تطبع تفكير ابن باديس فلسفة واقعية تنبع من تفكير إنسان واع، مرتبط بوطنه، وملتزم بحقائق دينه، مستوعب أسباب معاناة بلاده، متطلع إلى معاشة عصره، فلسفة تلح على تمتين الصلة بين الفكر والعمل، والمزاوجة بين النظرية والتطبيق، هذه بعض سمات التفكير الباديسي، سمات تمتاز فيها الجوانب الدينية والسياسية، والأخلاقية والعلمية والوجدانية والعقلية، ولكن السمة البارزة

في هذا التفكير هي السمة الدينية المطعمة بالنزعة العقلية، باعتبار العقل «ميزة الإنسان وأداة عمله» كما يقول ابن باديس، والعقل من ناحية أخرى هو القوى الروحية التي بها يكون التفكير والنظر.

وتجدر الإشارة إلى الطابع المميز لتفكير ابن باديس تجسده آراؤه وأفكاره ومواقفه، التي صار عليها في حياته، وبنى على أساسها مشاريعه الإصلاحية، وشكل منها منهجاً اعتمده في معالجة أوضاع مجتمعه وبرنامجه التعليمي، وهي كما نرى فلسفة عملية أكثر منها نظرية، تعالج الأمور التي استحوذت على تفكير الإنسان بمنطق الواقعية، لأنها فلسفة تستمد روحها من روح الإسلام وأصوله، وتجعل هدفها تجسيد هذه الأصول وتقريبها من الناس، والاستفادة منها، وتصحيح المفاهيم، والاعتقادات، وتهذيب السلوك الفردي والاجتماعي، ودفع الناس إلى الإسهام في تغيير واقعهم، وتحسين ظروفهم، ليكونوا أهلاً للاستخلاف الذي استخلفه الله في أرضه.

السمات المميزة لتفكير ابن باديس:

إن المتتبع لأراء ابن باديس في الدين والسياسة والأخلاق والعلم والتربية، وفي القضايا الوطنية والثقافية التي ترك لنا فيها آثاراً مكتوبة يجد أنها آراء نابغة من فكر إنسان ملتزم بحقائق دينه وتاريخ أمته، ونهج سلفه، ومتفاعل مع واقع مجتمعه وحقائق عصره، ومتفتح على أفكار غيره، حريص على بعث يقظة فكرية وسياسية في نفوس الأجيال، تعيد للأمة عزتها وللعروبة والإسلام مجدهما، وللوطن كرامته وحرية، وتبعث في الشباب روح العزم على التغيير وإرادة البناء لتخليص الوطن من المحن التي أصابته.

إن القراءة المتمعنة في هذه الآراء تقودنا إلى استخلاص السمات المميزة للتفكير الباديسي، تلك السمات التي تبين لنا أن تفكير ابن باديس تفكير عقلائي متفتح من

جهة، وسلفي ملتزم من جهة ثانية، والسلفية عنده لا تعني تقليدًا أعمى للأوائل ولا تقديسًا للماضي من حيث هو ماضٍ، وإنما تعني إتباعا للنهج الذي رسمه الإسلام، وسار عليه رسول الإسلام ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم النهج الذي اتبعه الأئمة المجتهدون الذين فهموا حقائق الإسلام، واستلهموها في اجتهاداتهم وأحكامهم، وفي معالجة الأمور التي طرأت على مجتمعاتهم.

السلفية عنده لا تفرض معاشة العصر، والتفتح على علومه، والاستفادة من كل ما يُمكن المجتمع من مساهمة الركب الحضاري كما لا ترفض الرجوع إلى العقل في معالجة الأمور دون أن يكون في ذلك ما يمس جوهر العقيدة ويتضارب مع حقائق الإسلام، وفي هذا الصدد يذكر ابن باديس أنه كان في فترة الدراسة متبرمًا من أساليب المفسرين وإدخالهم التأويلات الجدلية في كلام الله... ضيق الصدر من اختلافهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن، وكانت على ذهنه بقية غشاوة من التقاليد... ثم يقول: وذكرت يومًا للشيخ النخلي ما أجده في نفسي من التبرم والقلق، فقال لي: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة، وهذه الأحوال المختلفة، وهذه الآراء المضطربة يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح. يقول ابن باديس بعد ذلك: فوالله لقد فتح بهذه الكلمة القليلة عن ذهني آفاقًا واسعة لا عهد له بها، هكذا زالت الحيرة التي كان فيها ابن باديس بعد أن اهتدى إلى طريق اليقين الذي فتح عينيه على الطريق الذي ينبغي أن يتبعه المفكر، وهو أن يعتمد عقله دليله في الاهتداء إلى التمييز بين الآراء الصحيحة والآراء السقيمة.

هذا التزاوج في تفكير ابن باديس بين التفتح العقلي على الحياة المعاصرة والالتزام بالأصول الدينية الصحيحة هو تزاوج مستمد من تفكير إسلامي كما أسلفنا. لأن التفكير الإسلامي الأصيل يقوم على التوازن والتكامل بين الجوانب العقلية التي وظيفتها التدبر والتأمل والاستدلال، وبين الجوانب الروحية الوجدانية

التي وظيفتها الإيمان والامثال والالتزام، إذ البحث العقلي واجب الإنسان المسلم، وقد شرح ابن رشد هذا التواءم بين العقل والدين، أو بين الحكمة والشريعة في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» وأوضح أن ما يؤدي إليه البحث العقلي لا يخالف ما قرره الشرع يقول: «إذا كانت الشريعة حقًا، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» وكل ما في الأمر أنه يجب على المفكر الذي يتصدى إلى البحث في العقائد وأمور الدين... أن يستوفي شروط البحث من ذكاء الفطرة، والعدالة الشرعية... وأن يكون فيما يتعلق بظاهرة الدين الذي يحتاج إلى تأويل من أهل التأويل وصياغة البرهان.

وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: «المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح». هذا هو النهج الذي استلهمه ابن باديس في بناء اتجاهه الفلسفي، ومن هنا نتبين أن تفكير ابن باديس كما يصفه محمد الميلي كان تفكيرًا أصيلًا، يجمع إلى العقلانية المتحررة الإيمان بالقيم الإسلامية.

وقد يبدو هذا الاتجاه غريبًا بالنظر إلى ثقافته التقليدية وقراءاته الدينية، والبيئة العائلية المحافظة التي نشأ فيها، لولا أن هناك عوامل أسهمت في بروز هذا الاتجاه، وقد أشار الأستاذ محمد الميلي إلى بعضها وهي كما يلي:

١ - معاشة ابن باديس الأوساط المحتكة بالتيار الثقافي الغربي، مما جعله يلاحظ عن كثب العوامل التي كانت سببًا في تفوق الغرب وتقدمه، ولعل هذا هو الذي جعله لا يتردد في الدعوة إلى الأخذ بأسباب التقدم وطلب المعرفة بأية لغة، ومن أي مصدر.

٢ - التأثير المزدوج في ثقافته والذي يرجع إلى دراسته في تونس: تأثير التيار العصري التاريخي ممثلًا في (الشيخ البشير صفر)، أحد مشايخه، وتأثير التيار الإسلامي التقليدي الإصلاحي ممثلًا في (الشيخ محمد النخلي)، الذي كان له الفضل

في توجيه عقله فيما يقرأ، وزوال الغشاوة التي كانت على ذهنه من التقليد.

٣- الآثار التي تركتها أفكار الأفغاني وشكيب أرسلان والكواكبي، وغيرهم ممن كان لهم فضل في بعث اليقظة الفكرية في الشرق العربي، التي انتقلت آثارها بشكل غير مباشر إلى المغرب العربي، وأثرت في علمائه، وفي اتجاهات الإصلاح عندنا.

ابن باديس الفقيه المجتهد:

مما عرف به ابن باديس أنه فقيه أصولي مجتهد، جامع لشروط الإمامة والفتوى، عالم بمذاهب أهل السنة والجماعة، عارف بمقتضيات الحياة، متطلع في المذهب المالكي، وفي معرفة أحوال مجتمعه، إذ لم يكن فقيهاً تقليدياً يكتفي بالتعامل مع ظاهر النصوص، إنما كان يعمل فكره ويمتهد في تحليل القضايا التي تعرض لحياة الناس وفق الظروف التي يعيشونها.

وله عدة آراء اجتهادية في الدين تتمثل في:

أولاً: رأيه في تجنس المسلم بالجنسية الفرنسية: تنص الفتوى بتكفير كل مسلم جزائري أو تونسي أو مغربي يتنازل عن قانون الأحوال الشخصية الإسلامية باختياره، ويتجنس بالجنسية الفرنسية للتمتع بالحقوق المدنية، قال ابن باديس: «ما أكثر ما سألنا عن هذه المسألة، وطلب منا الجواب في الصحف، ومن السائلين رئيس المتجنسين الأستاذ التركي (الذي لم يجد من يُفْتِه في تونس) وكاتبنا برسالتين، فأدينا الواجب بهذه الفتوى:

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد وآله: التجنس بجنسية غير إسلامية يقتضي رفض أحكام الشريعة الإسلامية ومن رفض حكماً واحداً من أحكام الإسلام عُدَّ مرتدّاً عن الإسلام بالإجماع، فالمتجنس مرتد بالإجماع، والمتجنس - بحكم القانون الفرنسي - يجري تجنسه على نسله، فيكون قد جنى عليه

بإخراجه من حظيرة الإسلام، وتلك الجناية من شر الظلم وأقبحه، وإثمها متجدد عليه ما بقي له نسل في الدنيا، خارجاً عن شريعة الإسلام بسبب جنايته... والعلم عند الله...» خادم العلم وأهله «عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء» - البصائر عدد ٩٥ بتاريخ ١٤ / ١ / ١٩٣٨، جمادى الثاني ١٣٥٦ هـ.

ثانياً: رأيه في تزوج المسلم الجزائري بالفرنسية: بالرغم من أن الإسلام يبيح الزواج بالكتائية فقد أفتى ابن باديس بحرمة زواج الجزائري المسلم بالفرنسية، وعلل ذلك بكون النتيجة التي تؤدي إليها هذا الزواج هي الخروج عن حظيرة الإسلام لأن القانون الفرنسي يقضي بأن أبناءه منها يتبعون جنسية أمهم في خروج نسله عن حظيرة الإسلام. فإن كان راضياً بذلك فهو مرتد عن الإسلام، جان على أبنائه، ظالم لهم، وإن كان غير راض لهم بذلك وإنما غلبته شهوته على الزواج فهو آثم بجنايته عليهم، وظلمه لهم، لا يخلصه من إثمه هذا إلا إنقاذهم مما أوقعهم فيه.. - البصائر عدد ٩٥ بتاريخ ١٤ / ١ / ١٩٣٨، جمادى الثاني ١٣٥٦ هـ.

ثالثاً: رأيه في دفن أبناء المتجنسين في مقابر المسلمين: سأل أحد أهالي (ميشلي) من القبائل الكبرى عن أبناء المتجنسين بالجنسية الفرنسية هل يجوز دفنهم في مقابر المسلمين؟ فكان جواب ابن باديس كما يلي: بعد الحمد لله والصلاة والتسليم على النبي وآله: قال: «فابن المطورني، أي (المتجنس) إذا كان مكلفاً، ولم يُعلم منه إنكار ما صنع أبوه والبراءة منه، فهو مثل أبيه لا يصلى عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين، وإن كان صغيراً فهو مسلم على فطرة الإسلام، يدفن معنا ونصلي عليه» كتبه خادم العلم وأهله: عبد الحميد بن باديس - البصائر عدد ٧٩ بتاريخ ٢٠ / ٨ / ١٩٣٧، جمادى الثاني ١٣٥٦ هـ.

رابعاً: رأيه في جواز مسح المرأة على شعرها عند الاغتسال: أفتى ابن باديس بالاكْتفاء بالمسح على رءوسهن في الغسل، كما يكتفي بالمسح على الخفين والجباير في

الوضوء، تسهيلات عليهن، ودفعاً للكلفة والخسارة، والدين يسر.

خامساً: رأيه في بعض حالات طلاق الثلاث: وله عدة فتاوى حسب الحالات لأنه كان أعلم العلماء لجأ إليه العديد من الناس لحل مشاكلهم في هذا الأمر.

نظرة ابن باديس للإنسان:

الإنسان الذي جعله ابن باديس محور خطته التربوية وغايتها، ليس الإنسان المطلق الذي اهتمت به الفلسفة القديمة، الإنسان المجرد عن الزمان والمكان، الذي لا نستطيع أن نجد نماذج منه في حياتنا، ولا الإنسان الذي اهتمت به بعض التيارات الفكرية الحديثة التي تقول بحريته المطلقة وبأنه سيد نفسه وتنكر وجود قيم ثابتة تحرك سلوك الإنسان، وليس الإنسان الذي طمست حقيقته المذاهب الفلسفية المادية التي تنكر أهمية الجانب الوجداني في الإنسان، والقيم الروحية التي تحركه، إنما الإنسان الذي اهتم به ابن باديس وجعله أساس نشاطه هو الإنسان الذي يعيش في واقعنا، ويتفاعل مع أحداث عصرنا، الإنسان الذي استخلفه الله في هذه الأرض ومكنه من استثمار قدراته، لتحقيق الازدهار العمراني، والتقدم الحضاري، الذي يعود عليه وعلى أمتة بالخير والسعادة.

فنظرة ابن باديس إلى الإنسان نظرة واقعية لا تجزئ حقيقة الإنسان، ولا تختصرها في بعد واحد من الأبعاد المكونة لهذه الحقيقة، بل تشمل جميع ما يكون به الإنسان إنساناً مثل الفكر والروح والدوافع (الغرائز) والاعتقادات التي تحصل عن طريق العلم وإعمال الفكر، وكذلك الأعمال التي هي عنوان معبر عن حقيقة الإنسان، والتي تترجم ما عنده من أفكار وعقائد ومشاعر، والتي بها يتشكل وجوده الإنساني وتتحقق إنسانيته، لأن الإنسان - في نظر ابن باديس - كل متكامل فكراً وغريزةً وعقيدةً وعملاً، ويوضح هذا المعنى فيقول: «إن الإنسان إنما هو إنسان بفكره وغرائزه وعقائده وأعماله المودعة كلها في جزئة المحسوس الفاني (وهو

الجسد) وفي جزئه المعقول الباقي (وهو الروح) وبهذه الأصول الأربعة ينهض الإنسان أو يسقط».

المعرفة والعلم في نظر ابن باديس:

المعرفة التي اهتم بها ابن باديس ودعا إلى تلقينها للناس باعتبارها مادة التربية وأداة التشقيف والتهذيب هي المعرفة التي ترسخ الإيمان وتعصم الاعتقادات من الانحراف، والأخلاق من الفساد، والفكر من الضلال، وتفيد الإنسان في حياته الدينية والدنيوية.

وقد يتصور البعض أن المعرفة التي انشغل بها ابن باديس واعتبر تعليمها واجباً دينياً، وضرورة اجتماعية هي المعرفة المتعلقة بالعلوم الشرعية، وما يخدم هذه العلوم ويعين على فهمها، وما عدا ذلك فلا يندرج ضمن اهتماماته، شأنه في ذلك شأن الفقهاء التقليديين الذين يحدسون المعارف الواجب تعليمها في الفقه والعقائد والأصول، والحقيقة غير ذلك، فهو يعتبر إهمال العلوم المتعلقة بالحياة سبباً من أسباب تأخرنا وانحطاطنا، لذلك كان يعيب على العلماء الذين أهملوا هذه العلوم التي أوصلت أوربا إلى ما هي عليه.

ابن باديس وتعليم المرأة:

الاتجاه الذي كان سائداً في عصر ابن باديس لم يكن يشجع تعليم البنت ولم يكن يتيح لها فرص التشقيف التي تؤهلها لوظيفتها الاجتماعية التي تنتظرها، بل كثيراً ما كانت الفرص التعليمية المتاحة خاصة بالبنين، ومقصورة عليهم في أغلب الحالات.

وهذا الأمر كان يقلق ابن باديس، لذلك أبدى اهتمامه بموضوع تعليم المرأة، لأنها شقيقة الرجل وتشكل نصف المجتمع، وهي الركن الركين الذي يقوم عليه بناء الأسرة، فإهمال تربيتها، وتركها جاهلة هو هدم لهذا الركن، وتفكيك لبنية

الأسرة، وإضعاف لقدرتها على الاضطلاع بمسئوليتها التربوية والاجتماعية. وكان موقف ابن باديس أن وجه جهوده الإصلاحية والتربوية لمواجهة الآراء المتطرفة التي حاولت سلخ المرأة المسلمة من مقوماتها وتجريدها من خصوصياتها. وهاجم بشدة الآراء الجامدة التي حاولت إبقاء المرأة متاعاً مهماً، ونبه العلماء وأولياء أمور البنات إلى أهمية تعليم البنت، ضمن الإطار الحضاري الإسلامي، لأن البنت المتعلمة تستطيع أن تبني أسرة منسجمة ومتماسكة، كما تستطيع أن تطور نفسها، وتحفظ كرامتها، وتضطلع بوظيفتها التربوية داخل الأسرة، وفي المجتمع اضطلاعاً كاملاً.

وقد بين في رده على دعاة تحرير المرأة أن التحرير الحقيقي الذي يجب أن نسعى إليه هو تحريرها من الجهل، فقال: «وإذا أردتم إصلاحها الحقيقي فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها قبل أن ترفعوا حجاب الستر عن وجهها، فإن حجاب الجهل هو الذي أخرها، وأما حجاب الستر فإنه ما ضرها في زمان تقدمها، فقد بلغت بنات بغداد وبنات قرطبة وبنات بجاية مكانة عالية ما ضرها في العلم وهنّ متحجبات» الشهاب، ج: ١٠، م ٥ نوفمبر ١٩٢٩.

العمل الجماعي في نظر ابن باديس:

إن ما وصلت إليه أوضاع الأمة الجزائرية من تدهور وتردي في ظل الاستعمار الفرنسي الغاشم، لم يترك للإمام ابن باديس من خيار سوى الانطلاق في دعوته، ولو بصفة فردية. فقد اتخذ من الجامع الأخضر معهداً لنشاطه العلمي والتعليمي والتربوي، معتقداً بأن العلم هو وحده الإمام المتبع في الحياة، في الأقوال والأفعال والمعتقدات، ورغم الجهود الفردية المتواصلة التي كان يقوم بها ابن باديس في تلك الفترة، إلا أنه كان يؤمن بوجوب العمل الجماعي، وإنشاء حركة منظمة تتولى انتشال هذه الأمة من وهدة الجهل والتنصير والفرنسة.

وقد انسابت أشعة الفجر الجديد من تلك اللقاءات المباركة، التي جمعتها بالأستاذ محمد البشير الإبراهيمي في المدينة المنورة، في موسم الحج سنة ١٩١٣م، حين وضع البذور الأولى للنهضة، التي ما لبثت أن أيقظت الأصوات بعد سكوتها.. وحركت الهمم بعد سكوتها، يصف لنا الشيخ الإبراهيمي تلك اللقاءات المباركة التي جمعتها بالشيخ ابن باديس، فيقول: (وكانت تلك الأسفار المتواصلة كلها، تدابير للوسائل التي تنهض بها الجزائر، ووضع البرامج المفصلة لتلك النهضات الشاملة، التي كانت كلها صوراً ذهنية تراءى في مخيلتنا، وصحبها من حسن النية وتوفيق الله ما حققها في الخارج بعد بضع عشرة سنة).

وأشهد الله على أن تلك الليالي من عام ١٩١٣ ميلادية، هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي لم تبرز للوجود إلا في عام ١٩٣١م). فتطابقت أفكار الرجلين على وجوب إنشاء حركة إصلاحية في الجزائر، فرسما لها منهاجاً بحكمة ومهارة. وعلى الرغم من الحصار الذي فرضه المستعمر على معاهد التعليم الإسلامي والكتاتيب القرآنية، إلا أن هذه الروح الجديدة والنشاط الهادئة، جعلتها تستمر في أداء رسالتها ومواصلة عطائها.

يصف لنا الأستاذ مالك بن نبي -رحمه الله، تلك اليقظة فيقول: «لقد بدأت معجزة البعث تتدفق من كلمات ابن باديس، فكانت ساعة اليقظة، وبدأ الشعب الجزائري المخدر يتحرك، ويا لها من يقظة جميلة مباركة».

ولم تنقطع نداءات ابن باديس لجمع الطاقات وتوحيد الصفوف، وتكاتف الجهود، معتمداً في ذلك على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ اللذين هما الأساس لكل نهضة تتطلع لها الأمة، وفي هذا يقول: «إنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم بالله ورسوله إذا كانت لهم قوة، وإنما تكون لهم قوة إذا كانت لهم جماعة منظمة، تفكر وتدبر، وتشاور وتتآزر، وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة، متساندة في العمل

عن فكرة وعزيمة».

ورغم ما للأعمال الفردية من منافع ومزايا، إلا أنه لا ينهض بالأمم والشعوب من العمل إلا ما كان منه منظماً، تتضافر فيه الجهود وتتآزر. وبعد عشر سنوات من شروعه في التعليم وظهور نتائج ذلك في النشء العلمي الذي كوّنهُ، حاول ابن باديس أن يعلن الدعوة العامة إلى الإسلام الخالص والعلم الصحيح.

ففي سنة ١٩٢٤م، تدارس مع الأستاذ البشير الإبراهيمي فكرة تأسيس جمعية تكون نواة للعمل الجماعي، تحت اسم: (الإخاء العلمي) تجمع شمل العلماء والطلبة، وتوجّه جهودهم، وتقارب بين مناحيهم في التعليم والتفكير، وتكون صلة تعارف بينهم، ومزيلة لأسباب التناكر والجفاء...). ثم حدثت حوادث عطّلت المشروع الذي كان لابد له من زمن أوسع، حتى يتخمر وتأنس إليه النفوس التي ألقت التفرقة.. بعدها انصرف ابن باديس إلى تأسيس الصحافة الإصلاحية، فكانت (المنتقد) ثم (الشهاب) (التي كان لها في سنتها الثانية والثالثة دعوة إلى مثل تلك الجمعية، وكان كُتّاب) الشهاب (إذ ذاك قد كتبوا في ذلك الموضوع، وكانت تلك الأفكار والأقوال تمهيداً للعمل).

وتمهيداً لجمع شمل العلماء في الجزائر تحت لواء التنظيم المنشود، بادر ابن باديس إلى تأسيس: جمعية التربية والتعليم الإسلامية بقسنطينة.

المرحلة الأولى:

بعد رجوع ابن باديس إلى الجزائر من رحلته العلمية ورحلته إلى الحجاز ركز جهوده كلها على التربية والتعليم، وقد بدأ بداية بسيطة في مسجد «سيدي قموش» وفي «الجامع الكبير» في قسنطينة. كان النهار كله للأطفال والشباب، يعلمهم العربية وأمور دينهم، وفي المساء تفسير القرآن للكهول والشيخوخ، وتقاطر عليه الناس يستفيدون من علمه. منعته فرنسا من دروس «الجامع الكبير» فانتقل إلى «الجامع

الأخضر» وقد استعان بوجاهة والده لدى الحكومة فأذنت له بالتدريس، وربما ظنت فرنسا أنه شيخ مثل بقية الشيوخ لا خطر، منه أو أنها سكنت عنه احتراماً لوالده.

كانت هذه السنوات تأسيساً وإرهاصاً لنشوء جمعية العلماء، وفي هذه الفترة كانت المشاورة مستمرة مع الشيخ الإبراهيمي وكان اللقاء كل أسبوعين. يقول الإبراهيمي: «فتزن أعمالنا بالقسط، ونزن آثارها في الشعب بالعدل، ونبني على ذلك أمرنا ونضع على الورق برامجنا للمستقبل بميزان لا يخل أبداً».

بعد أن أحس ابن باديس بصلاية الأرض تحت قدميه بدأ بالهجوم على الطرق الصوفية الذين ارتضوا لأنفسهم ما ارتضته لهم فرنسا، وأصدر جريدة (المنتقد) عام ١٩٢٥م. واسمها يدل على ما يهدف إليه الشيخ، وتنبهت الإدارة الفرنسية إلى خطر هذا المصلح الذي يهاجم أعوانها فأصدرت قراراً بتعطيل الجريدة بعد أن صدر منها ثمانية عشر عدداً، ولكن الشيخ كان قد بدأ مشروعه وسار فيه شوطاً وقد فات الأوان على فرنسا أن تحاصره أو توقف عمله.

في هذه المرحلة كان الشيخ حذراً في التعامل مع فرنسا ويتكلم بلهجة واقعية ويطالب بمطالب بسيطة، فهو يطالب فرنسا بتطبيق دستورها وألا تكيل بمكيالين. يقول في المقال الافتتاحي في العدد الأول من جريدة المنتقد: «نحن قوم مسلمون جزائريون في نطاق مستعمرات الجمهورية الفرنسية، فلأننا مسلمون نعمل على المحافظة على تقاليد ديننا، وإن الحكومة التي تتجاهل دين الشعب تسيء في سياسته، ولا نعني بهذا أننا نخلط بين الدين والسياسة في جميع شئوننا وإنما نعني اعتبار الدين قواماً لنا وملجأً شرعياً لسلوكنا، ولأننا جزائريون نعمل للامعة وترويجهم في العلم والعمل المفيد، ولأننا مستعمرة نسعى لربط أواصر المودة بيننا وبين الأمة الفرنسية ونحن ندعو فرنسا إلى ما تقتضيه مبادئها الثلاثة: الحرية، المساواة، الأخوة» (محمد الميلي: ابن باديس وعروبة الجزائر/ ١٦١).

فالخطاب واضح: الجزائر تابعة لفرنسا إدارياً وتمد لها يد الصداقة لتنفيذ منها في النهضة الاقتصادية والسياسية، ولكن الجزائر مسلمة، وهذه هويتها ويقول تعليقاً على قانون ١٨٦٥: «قضى قانون ١٨٦٥ اعتبارنا فرنسيين ولكنه نفذ تنفيذاً جائراً يفرض علينا جميع الواجبات دون حقوقها».

المرحلة الثانية:

بعد إقبال جريدة (المنتقد) أصدر الشيخ جريدة (الشهاب) التي احتفظ بها حتى وفاته وكانت أسبوعية ثم تحولت إلى شهرية وكان يصدرها أحياناً بدروسه في التفسير، وأصدر صحفاً أخرى مثل: الشريعة، السنة المحمدية، الصراط، ولم تعمر طويلاً؛ فقد أوقفها الإدارة الفرنسية، وبدأت نبرة الانتقاد للطرق الصوفية، وعملاء فرنسا تعلو وبعد تأسيس جمعية العلماء وحتى لا يخرج الجمعية كان إذا أراد مهاجمة الاستعمار الفرنسي يقول: اتركوا لي هذا الأمر شخصياً وكان ذلك على صفحات (الشهاب).

من أبرز أعمال هذه المرحلة تأسيس جمعية العلماء الجزائريين التي تكللت بالنجاح وتأتي في قمة عطاء ابن باديس والإبراهيمي وغيرهما من العلماء كالشيخ العقبي والتبسي. كان ذلك في عام ١٩٣١م بعد مرور قرن على الاحتلال الفرنسي لهذا القطر العربي الإسلامي، وبعد أن ظنت فرنسا أنها ألحقت الجزائر بها سياسياً وثقافياً إلى غير رجعة، وكتب الكاردينال (لافيجري) في احتفالات سنة ١٩٣٠: «إن عهد الهلال في الجزائر قد غبر»، وإذا بها تفاجأ بعمل كبير كان له أكبر الأثر في أجيال قاومت فرنسا وحفظت للجزائر دينها ولغتها.

كتب الإبراهيمي عن تأسيس الجمعية: «دعونا فقهاء الوطن كلهم، وكانت الدعوة صادرة باسم الأمة كلها، وليس فيها اسمي ولا اسم ابن باديس، لأن أولئك الفقهاء كانوا يخافوننا لما سبق من الحملات الصادرة على جمودهم، فاستجابوا جميعاً

للدعوة واجتمعوا في يومها المقرر، ودام اجتماعنا في «نادي الترقى» بالجزائر أربعة أيام، وانتخب ابن باديس رئيسًا وجاء دور العمل^(١).

كان هذا الاجتماع بعد تمهيد طويل ونتيجة تشاور واتصالات وإقناع وبعد أن نفخ ابن باديس في المسلمين روح الاجتماع والشورى، يقول: «ما أصيب المسلمون في أعظم ما أصيبوا به إلا بإهمالهم أمر الاجتماع ونظامه، فعلى أهل العلم - وهم المسؤولون عن المسلمين بما لهم من إرث النبوة فيهم - أن يقوموا بما أرشدت إليه الآية ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ﴾ [النور: ٦٢].

وحتى ينجح هذا المشروع الكبير فإن الشيخ أراد أن يسير به بحذر وتؤدة وجنبه الألغام فكان من دستور الجمعية أنه لا يسوغ لها بأي حال من الأحوال أن تخوض في الأمور السياسية، ومن أهدافها: محاربة الآفات الاجتماعية كالخمر والميسر، وكل ما يجرمه الشرع وينكره العقل. وكان هذا ستارًا رقيقًا، أما المضمون والواقع فإن الجمعية خاضت في السياسة بطريقة أخرى عندما أنشأت المدارس العربية في مدن الجزائر وقراها، وعندما نادى بالأخوة الإسلامية وحقوق الإنسان ومناهضة الظلم والاستعباد، نعم، لم يبدأ الشيخ بالعمل السياسي الذي هو عند البعض خطب ومظاهرات لا تجدي مع هذا الاستعمار وإنما خطته محاصرة هذا الاستعمار وتقويض أهدافه شيئًا فشيئًا.

كانت مبادئ الجمعية واضحة: القرآن هو كتاب الإسلام، السنة القولية والفعلية تفسير وبيان للقرآن، التوحيد أساس الدين، وأما إنجازات الجمعية فكثيرة جدًا ومن أهمها: إحياء المفاهيم الإسلامية، وإنشاء المدارس، ونشر العلم وإحياء

(١) محمود قاسم: ابن باديس / ٢٣.

اللغة العربية. وظل الشيخ يعتبرها غير سياسية، فعندما هاجمت جريدة (الطان) الفرنسية جمعية العلماء بأنها تثير الناس ردّ عليهم: «ثم ما شأن جمعية العلماء في هذا الأمر وهي جمعية دينية تهذيبية بحثة، بعيدة كل البعد عن السياسة؟»^(١).

وقد فطن أحد الكتاب الفرنسيين لخطورة ابن باديس وجمعيته رغم إعلانها أنها غير سياسية فكتب محذراً: «هل يمكن أن نقول: إن جمعية العلماء ملية (وطنية جزائرية) نعم، ولكن هذه الملية لا تظهر مباشرة، فالعلماء يحملونها في صدورهم، إن سياستهم تنحصر في المراقبة بحصن الثقافة والدين وهكذا يتدخلون في كل شيء».

المرحلة الثالثة:

بعد قيام الجمعية وتقوية نفوذها بدأت لهجة الشيخ في معارضة فرنسا تزداد حدة، ففي سنة ١٩٣٣ م كتب إلى الوالي الفرنسي متهمًا إياه بالتدخل في الشؤون الدينية لمسلمي الجزائر على نحو مخالف للدين وللقانون الفرنسي، ثم يوجه الشيخ نداء إلى الأمة أن لا تتبع السياسة العتيقة، سياسة المطالبة والانتظار تجاه دولة تخلف وعودها، ويدعو إلى سياسة المقاومة السلمية مثل مقاطعة الانتخابات وحدد يوماً للبدء بحركة المقاومة، وقد ثار المستعمرون الفرنسيون على نداء ابن باديس فكتب يرد عليهم: «لم يسؤني ما علقتم به من عبارات الحقد والتحرش، وأريد أن أحقق لكم أن تحرشكم لا يخيف صغاراً من تلامذتنا فمن باب أولى ألا يكون له أدنى تأثير في كبارنا، ومن المؤسف أنكم لا تدركون تطورات الأمم وتقلبات الأيام»^(٢).

في سنة ١٩٣٧ يطلب الشيخ من أهالي قسنطينة عدم المشاركة بالاحتفال المئوي لاحتلال مدينتهم فيمثلون لأمره جميعاً، لقد انتقل الشيخ إلى مركز القيادة وحاولت فرنسا الالتفاف على هذه المبادرات وهذه اليقظة فأصدرت قانون (بلوم-فيوليت)

(١) محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، وزارة الثقافة، الجزائر، ٢٠٠٧، ص ١٨٦.

(٢) محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس - الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف المصرية، القاهرة، ص ٧٣.

الذي فرحت به الأحزاب السياسية لآمالهم في الاندماج مع فرنسا والمساواة في الحقوق السياسية، ولكن فرنسا أخلفت مواعيدها في هذه المرة أيضًا ويكتب الشيخ: «إن فرنسا تعد وتخلف، والجزائر تخدع وتطمع، وأما نحن فقد أخذ اليأس بتلابيب كثير منا، كلا والله لا تسلمنا المماطلة إلى الضجر، وإنما يدفعنا اليأس إلى المغامرة والتضحية، وكذب رأي السياسة وساء فألها»^(١) وهذه العبارة الأخيرة تدل على ما في ذهن الشيخ وما يخطط له من محاربة الاستعمار. ويهاجم دعاة الاندماج مرة ثانية فيقول: «ثم إن هذه الأمة الجزائرية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصبح فرنسا، ولا تستطيع أن تصبح فرنسا، لو أرادت».

وهكذا انتقل ابن باديس في آخر حياته لمرحلة المقاومة السياسية ثم المقاومة بالقوة، ولكنه لم يدرك هذه الأخيرة. لقد بدأ إصلاحه «سهلاً ليناً وانتهى صارماً متمنعاً على نحو لم يفتن له المستعمر أول الأمر. إنه الرجل السهل الممتنع الذي بدأ ينحت في الصخر تحت خريز الماء الهادئ حتى أتى على الصخر وأزاله من طريق الأمة»^(٢).

- منهجية ابن باديس في تعليم المرأة:

الأسرة هي المدرسة الأولى: يمكن القول أن البيت هو المدرسة الأولى والمصنع الأساسي لتكوين الرجال ومن ثم كانت الأسرة الخلية الأولى في بناء المجتمع، وكانت المرأة العمود الفقري في بناء صرح هذه الأسرة لقيامها بوظيفتها الطبيعية وهي العملية التربوية، تسهر على تربية الأولاد، تعلمهم الفضيلة وتجنبهم الرذيلة، وتنمو على يديها قدراتهم الشعورية والعقلية، وعن طريقها يخطون أولى خطواتهم إلى العالم الخارجي، ويشكلون من مفهومها للحياة مفهومهم البسيط لظواهرها،

(١) الملي: ابن باديس / ١٨٠.

(٢) محمود قاسم: ابن باديس / ٤٩ - ٦٤.

ولهذا فإن أثر الأسرة الصالحة عظيم على الأمة ولا تفوز أمة بأسباب الارتقاء إلا إذا كان ذلك قد شمل أسرها، ومن ثم كانت العناية بالأمة تنطلق من العناية بالأسرة ومن خدم الأسرة فقد خدم أمته. مما يبرز أهمية التربية والتعليم في تكوين المرأة، ومن ثم دور المرأة المتعلمة في عملية النهوض بالمجتمع تربوياً وتعليمياً. وكان ابن باديس انطلاقاً من هذه القناعات قد ركز في مشروعه التربوي على تربية المرأة وتعليمها، لتكون بذلك قادرة على النهوض بدورها الأسري والاجتماعي، وكان عمله في هذا الإطار مزدوجاً عملياً ونظرياً.

١ - إسهاماته في الميدان العملي: وقد اضطلع بهذه المهمة في الميدان بتخصيصه درساً يوم الجمعة من كل أسبوع يلتقي فيه بالنساء اقتداءً بالرسول الأعظم (محمد عليه الصلاة والسلام)، يعظهن ويعلمهن، وكان قد أقبل على هذه الخطوة بجرأة كبيرة، فقد استشار بعض أصحابه في الموضوع فأشاروا عليه بخطورته، ومع ذلك أقدم عليه متوكلاً على الله، مستعيناً به، وكان لذلك أثره المبارك على المجتمع، كما سعى في هذا الإطار إلى تأسيس قسم في مدرسة التربية والتعليم التي كان يرأسها وأسقط على البنات دون البنين الرسوم المدرسية، تشجيعاً لهن على الالتحاق بالمدرسة «لتكون منهن بإذن الله المرأة المسلمة المتعلمة».

وقد تطلع في هذا المجال إلى أبعد من هذا، ففكر في إرسال بعثة طلابية من البنات إلى سورية، وراسل في هذا الشأن في أواخر الثلاثينات مدرسة (دوحة الأدب للبنات) بالشام يعرض على إدارتها رغبته في إرسال بعثة طلابية من البنات للتعليم بها، واتصل بأوليائهن لهذا الغرض واستطاع أن يقنعهن بالفكرة وهم بإنجازها لولا اندلاع الحرب العالمية الثانية التي حالت بينه وبين تنفيذ هذه الأمنية.

وتمضي الأيام ويثور الشعب الجزائري ويجاهد ويضحي وينتصر، وتكون سورية الشقيقة البلد العربي الوحيد، الذي استقبل في مدارسه وجامعاته، أول بعثة

طلابية من البنات الجزائريات تذهب إلى الشرق في تاريخ الجزائر، وتحقق بذلك - بمشيئة الله - أمنية الإمام الفقيه. ولعل هذه واحدة من إكرام الله عباده الصالحين المصلحين، بتحقيق بعض آمانيهم في خدمة الصالح العام بعد رحيلهم من عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

٢ - إسهاماته في الحقل النظري: قام الشيخ نظرياً بدعوته العامة إلى تربية المرأة وتعليمها، كما خصص لذلك في مجلته (الشهاب) ركنًا بعنوان (رجال السلف ونسأوه) أوقفه على الترجمة لبعض الصحابة والتابعين، تحدث فيه عن بعض الصالحات من نساء السلف الصالح، وأوضح ما أتاحته المعرفة من القيام بدورهن التربوي الأسري يقدم عن طريقتهن النموذج الأمثل للقدوة الصالحة، وأحسب أن العنوان بمزاوجته بين النساء والرجال يحتوي على دلالة موحية لما يهدف إليه الكاتب من وراء هذه السلسلة من التراجم والسير التي نشرها تحت هذا العنوان. وقد زواج فيه بين الرجال والنساء، من خيرة الرجال والنساء، إنهم أعلام من الصحابة والتابعين، وبذلك كانوا نماذج أسوة واقتداء. وفي هذه الدلالة الدينية من وجوه الإيحاء ما يصور ما يجب أن تكون عليه صور هذه المشاركة المزاوجة بين الجنسين، مما قد يزيد في عملية الإقناع بالفكرة التي يدعو إليها الكاتب بشأن تربية المرأة وتعليمها.

دعوة شجاعة في مجتمع محافظ: ويظهر أن الكاتب كان يشعر بصعوبة هذه المهمة التي يضطلع بالدعوة إليها في مجتمع محافظ، لذلك عمد للاستعانة في دعوته هذه ببعض النصوص القرآنية والأحاديث الدينية، كما استعان ببعض البراهين المنطقية والدلائل التاريخية لحمل الناس على الاقتناع بأفكاره والاستجابة لدعوته، وقد اتصل شخصيًا بأولياء البنات في هذا الشأن وحاول إقناعهم بإرسال بناتهم إلى (مدرسة التربية والتعليم) وقد نجح بعض النجاح، فالتحق بالمدرسة كوكبة من

البنات، كما التحق بمدرسة (دار الحديث) بتلمسان، و(مدرسة الشبيبة الإسلامية الجزائرية) بالعاصمة مثل ذلك.

مشروعية تعليم المرأة: ويستدل الإمام من التاريخ الإسلامي ومن سيرة الرسول ﷺ على مشروعية تعليم المرأة، فقد كان بعض نساء المسلمين في صدر الإسلام يُحسَنُ الكتابة، ومن بعضهن، بعض أمهات المؤمنين: (عائشة وحفصة) عليهما رضوان الله، ومنهن (الشفاء القرشية) -رضي الله عنها-، وقد أمرها الرسول عليه الصلاة والسلام أن تعلم (حفصة) رقية النملة كما علمتها الكتابة «لا تعلمين هذه - حفصة - رقية النملة كما علمتها الكتابة».

ويقف في هذا الباب عند الأثر الشائع في بعض الأوساط والذي يشير إلى منع المرأة من الكتابة وهذا نصه «لا تنزلوهن الغرف ولا تعلموهن الكتابة، وعلموهن الغزل وسورة النور» فيؤكد على ضعفه ويحذر منه وكان (مصطفى بن الخوج) قد وقف أيضًا هذا الموقف من هذا الحديث، كما وقف منه كذلك بعض الدارسين.

ويود الشيخ أن يزيد موضوع تعليم المرأة تأكيدًا فيستدل على ذلك بالحديث الشريف الذي رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه «قالت النساء للنبي ﷺ غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يومًا من نفسك. فوعدهن يومًا لقيهن فيه فوعظهن وأمرهن فكان فيما قال لهن: ما منكن امرأة تقدم ثلاثة من ولدها إلا كان لها حجابًا من النار، فقالت امرأة: واثنين فقال: واثنين» رواه البخاري.

وانطلاقًا من هذا الإيمان واقتداء بسيرة معلم الإنسانية الأول محمد عليه الصلاة والسلام، أولى الكاتب عناية كبيرة بتعليم المرأة، لا اعتقاده أن التخلف الملاحظ في رجالنا إنما مرده إلى «جهل الأمهات وقلة تدينهن». وذلك بسبب «عدم التربية الإسلامية في البيوت»، وليس هناك من علاج ناجع أحسن من «أن نُكوِّن أمهات دينيات ولا سبيل لذلك إلا بتعليم البنات تعليمًا دينيًا وتربيتهن تربية إسلامية».

تعليم المرأة على أساس دينها: ويظل الإمام يلح على هذه الفكرة، فيؤكد مرة أخرى على تعليم المرأة تعليمًا يقوم على أساس دينها وقوميتها «علينا أن ننشر العلم بالقلم في أبنائنا وبناتنا، في رجالنا ونسائنا على أساس ديننا وقوميتنا» وكان يركز في دعوته هذه إلى تعليم المرأة على ناحيتين اثنتين: الناحية الدينية والناحية الاجتماعية بما يحفظ عليها شخصيتها في إطار طبيعتها النسوية ويساعدها على القيام بوظيفتها الاجتماعية الإنسانية، وهي حسن رعاية الأسرة وتربية الأولاد تربية صالحة لتكوّن منهم رجالاً صالحين «فعلياً أن نعلمها كل ما تحتاج إليه للقيام بوظيفتها وتربيتها على الأخلاق النسوية التي تكون بها المرأة امرأة لا نصف رجل ونصف امرأة، فالتى تلد لنا رجالاً يطير خير من التى تطير بنفسها». وكان أعلام الإصلاح يشاركونه الرأي في توجهه، هذه الوجهة السليمة في تعليم البنت تعليمًا دينيًا.

ويرى الشيخ أن هذا التعليم الديني للبنت بما يقوم عليه من تعليم العربية والإسلام، عظيم الأثر على الأمة لأن المرأة النابتة في تربة هذا التعليم تنشأ على حب دينها وأمتها، فينتقل منها ذلك إلى الناشئة فيشب عناصرها على ذلك الحب وذلك الولاء للدين وللوطن وللأمة، فلا ينكرون أصلهم ولا يتنكرون لقومهم، فعلياً أن نربي المرأة على ذلك «لتلد أولاداً منا ولنا، يحفظون أمانة الأجيال الماضية للأجيال الآتية، ولا ينكرون أصلهم وإن أنكرهم العالم بأسره، ولا يتنكرون لأمتهم ولو تنكر لهم الناس أجمعون».

ويحذر الكاتب بالمقابل من مخاطر التعليم الأجنبي، تلك التي لا تتوقف عواقبها الوخيمة على المرأة فحسب، وإنما تتجاوزها إلى الذرية وإلى المجتمع. وذلك بما تنقله المعلمة بذلك التعليم إلى عقول ونفوس الناشئة من سموم المسخ والنسخ تلك التي سرعان ما تتحول إلى نكران وتنكر للذات وللملة وللأرومة.

ويبلغ الأمر بالكاتب أمام هذا المصير الخطير، أن أصبح يفضل أن تبقى البنت

جاهلة على أن تتعلم ذلك النوع من التعليم الذي حاول أن يمسحها ويؤدي بالنشء إلى تلك النهاية المؤسفة وذلك العقوق النكير. «فالجاهلة التي تلد أبناء للأمة يعرفونها مثل أمهاتنا - عليهن الرحمة - خير من العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها».

ابن باديس والتربية:

لقد اتخذ ابن باديس التربية وسيلة للإصلاح الثقافي والاجتماعي والسياسي وهو يرى أن الإصلاح الاجتماعي يقوم على أساس أن الأخلاق تنبع من الداخل، وأن الوسيلة هي تطهير القلوب، وتغيير النفوس، والعناية الشرعية كلها متوجهة إلى إصلاح النفوس يستدل على ذلك بقوله تعالى «قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها» وهو يرى إن صلاح المسلمين بصلاح علمائهم، لأنهم بمثابة القلب للأمة، ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم.

وأهداف التربية عند «ابن باديس» تشتق من المجتمع، أي من فلسفته ونظريته للحياة، وهدف التربية يقوم على أسس دينية وأخلاقية أو جمالية ذوقية أو اجتماعية أو مادية.

ومن أهداف التربية عنده كمال الحياة الفردية والاجتماعية، وهو هدف فردي - اجتماعي، وهو يرقى إلى بناء الشخصية البشرية في شمولها وكليتها ووحدتها، من حيث طرق الفكر والشعور والعمل.

ومن أهدافه العليا في التربية خدمة الإنسانية، ولأن فكر ابن باديس يمتاز بالواقعية يرى أن تفعيل هذه الخدمة يكون عن طريق الإسلام أولا، وبخدمة الوطن ثانيا، وغرض التربية الوطنية عنده هو المحافظة على الشخصية الإسلامية العربية بكل مقوماتها.

ومن وجوه النقد التي يوجهها إلى طرق التدريس في المغرب الإسلامي الاقتصار على دراسة الفروع الفقهية دون الرجوع إلى الأصول ودون الاعتماد على

الاستدلال والتعليل والقياس، ويعتبر هذا بعداً عن القرآن وهجرًا له.

ومما ذكره «ابن باديس» وذكر به أهمية تعليم المرأة ودور العلماء في ذلك، ثم موافقه إزاء مقاومة الاستعمار للتعليم، حيث التركيز على تعليم الدين والعربية لترسيخ مبدأ الهوية العربية والإسلامية.

وقد عرض العديد من القضايا الإسلامية والمسائل الشرعية في إطار منهجه في تفسير القرآن الكريم، فعلى سبيل المثال:

شعيرة التذكير، حيث عرف حقيقته، وحاجة العباد إليه، وبين كون النبي ﷺ، قد سار على هدى وسنة إخوانه من الأنبياء والمرسلين، في القيام بتذكير العباد متمثلاً أمر ربّه - تعالى - له بقوله ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ ﴿٦٦﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٦٧﴾ [الغاشية: ٢٢، ٢١].

وفي مجال الذكر، فقد قام بتعريفه وحقيقته ومحله، وإطلاقاته، وأقسامه القلبي بالتفكير، بالاعتقاد بالاستحضار، اللساني بالثناء والدعاء، بالإرشاد والتعليم، وذكر الجوارح بالعمل، بالانكفاف، ثم تناوله للسيرة النبوية في الذكر، وكيفية السلوك عليها، وحذر من الغفلة عن هذه الشعيرة كما لها قيمة في تقوية الصلة بالله ﷻ.

وفي مجال الهداية بين نوعها، وبماذا تكون الهداية، ولمن تكون الهداية، وإلى ماذا تكون الهداية، وبين ما يعود على المرء إذا ما أنعم الله تعالى على عبده في الهداية، والإخراج من حالات الحيرة إلى حالة الاطمئنان، وختم حديثه عن الهداية بتأكيدهِ على أن الإسلام هو السبيل الجامع العام، وأن الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله لازم دائم.

وحول سبيل السعادة والنجاة: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ

أَتَّبَعْنِي وَسُبِّحَنَ اللَّهُ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾ [يوسف: ١٠٨] وبين أن لا نجاة من المهالك ولا وصول للمسلمين إلى السعادة في دنياهم وأخراهم ومغفرة خالقهم ورضوانه، إلا باقتفاء آثار النبي ﷺ والسير في سبيله.

وتحقيق السعادة يتم بالدعوة إلى الله تعالى، وعلى كل مسلم أن يكون داعياً إلى الله، وضرورة التفرقة بين الصادقين والكاذبين.

وقام بتفسير آية الليل والنهار حيث يؤكد على أن الله تعالى في سور القرآن، وعالم الأكوان، آيات بينات دالة على وجوده، وقدرته وإرادته وعلمه وحكمته، ونعم سابغات موجبة لحمده وشكره وعبادته.

ثم تناول إرادة الدنيا وإرادة الآخرة ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾ (١٨) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا [الإسراء: ١٨، ١٩].

وتناول أصول الهداية في ثمانى عشرة آية، وعقيدة التوحيد: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾ [الإسراء: ٢٢].

وهذا هو أساس الدين كله، وهو الأصل الذي لا تكون النجاة، ولا تتقبل الأعمال إلا به، وكانت أفضل كلمة قالها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام هي كلمة «لا إله إلا الله» وهى كلمته الصريحة فيه.

وحول «بر الوالدين»: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا نَهْرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، فسر الآيات الخاصة ببر الوالدين، والأثر الاجتماعي السلوكي على استقرار المجتمع في ظل التماسك الأسري وصلة الرحمة بالوالدين.

وتناول الآيات الخاصة بصلاح النفوس وإصلاحها، ثم إيتاء الحقوق لأربابها حيث تناول حقوق القريب ﴿وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾.

تناول حق المسكين وابن السبيل، والإنفاق في غير وجه شرعي: ﴿وَلَا تُبْذَرْ تَبَذُّرًا﴾ [الإسراء: ٢٦]، وفسر إخوان الشياطين.

وتناول العدل في الإنفاق، وقد اعتبر تفاوت الأرزاق من حكمة الخلاق. وفسر الآيات الخاصة بحفظ النسل وحفظ الفرج وعدم العدوان، وذلك من أجل حفظ النفوس، ثم حفظ الأموال باحترام الملكية: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الإسراء: ٣٤].

العلم والأخلاق:

والعلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان ينبغي عليهما كمال الإنسان، ووقف عند الآيات الخاصة بمكانة العلم والعلماء في الإسلام والوسائل التي تحقق ذلك، ويرى «ابن باديس» أن العلم هو وحده الإمام المتبع في الحياة والأقوال والأفعال والاعتقادات.

وفيما يتعلق بالأخلاق الإسلامية، فقد رصد الآيات الدالة على الفضائل الخلقية وأهميتها في الإسلام ودورها في حفظ المجتمع وتماسكه.

ونحن بدورنا نؤكد على ما يميز الأخلاق الإسلامية في كونها تعتمد على الدين والمرجعية الدينية للأخلاق الإسلامية، من أهم ما يميز الأخلاق الإسلامية في مقابل الأخلاق الفلسفية الغربية ذات المرجعية الغربية، والتي تسيطر عليها النسبية ومن ثم التغير والتبدل مما يضيف من أثرها على النفوس في المجتمعات الغربية.

وفي مجال حقوق الإنسان التي تتشرف بها المؤسسات الدولية وقف «ابن باديس» عند تكريم الإسلام للإنسان، قبل أن يعرف الغرب مصطلح «حقوق

الإنسان» بمئات السنين وفي المجلد الثاني مؤلف من جزأين اثنين، نشرت فيها المقالات الاجتماعية والتربوية والأخلاقية والدينية والسياسية التي كتبها الأستاذ، ونشرت في الصحف التي كانت تصدرها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وقد كان لتلك المقالات والبيانات الأثر الفعال في نهضة الجزائر وفي تنوير الأذهان والتنبيه إلى الشأن العام.

ومن خلال رصدنا لبعض القضايا في هذا الجزء، نذكر تفسيره لقضية النبوة، حيث شرح ملك النبوة، كمجمع للحق والخير ومظهر الجمال والقوة، وقد فرق «ابن باديس» بين النبوة والملك، وتناول الآيات والآثار التي تناولت موضوع النبوة بالتفسير.

ثم وقف عند قضية «الوحي والحياة» بعد الموت، والفرار إلى الله، وخلاصة تفسير المعوذتين، وتفسير آيات الزينة والستر، وعلاقة الراعي بالرعية، واتحاد المؤمنين وتعاونهم، وأهمية التمسك بسنة الرسول ﷺ، وفسر ما يتعلق بنبوة خاتم الأنبياء والمرسلين صلى الله عليه وآله وسلم.

ومن أهم ما فسر «ابن باديس» حرص النبي ﷺ على تعلم المسلمين للغات غيرهم لحماية الدعوة الإسلامية.

وتناول أهمية مجالس العلم وضرورة الإقبال عليها.

ثم تناول في عجالة العديد من الآثار والأخبار التي يضيق المقال برصدها وذكرها كالترغيب في الذكر وحكم طلب العلم وتعلم القرآن وغير ذلك من الآثار والأخبار في هذا الإطار.

ثم يتناول «ابن باديس» قضية الإصلاح والثورة ضد البدع، يتناول فيه بالتحليل شخصية الإنسان الذي يجهل ما يتحدث عنه، ومن يتكلم بما لا يعلم.

وتحدث عن «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» من خلال تأسيسها وما واجهته من صعوبات وعقوبات، وسعيه المستمر في إصلاحها وتجاوز مشكلاتها،

حيث بيّن ماذا كان يدبر للاستيلاء على الجمعية، وتحدث عن أوضاع الأمة الإسلامية وما بلغته من سوء في الخلق وفساد في العقيدة وجمود في الفكر وقعود عن العمل وانحلال في الوحدة وتعاكس في الوجهة وافتراق في السير، حتى خارت النفوس وفترت العزائم وماتت الهمم، واستولى القنوت واليأس على معظم أفراد الأمة، وتجددت التحديات والمصائب التي تحيط بنا.

ثم يؤكد على أن كل ذلك لم يؤثر على كل المسلمين، بل بقيت مجموعة من العقول والنفوس لم تضعف ولم تلين وقاومت مسيرة الأمة من خلال التمسك بالشرع القويم.

وقارن بين التصوف السني والتصوف الطرقي، حيث أبرز سلبيات الطرق الصوفية وأخطارها، وكذلك نقد غلو الصوفية في شطحاتهم.

ثم تناول واقع التربية والتعليم في الجزائر والجهود التي بذلتها جمعية العلماء المسلمين بالجزائر في تأسيس المدارس والمؤسسات التعليمية وتطويرها والحفاظ عليها، وبين دور المساجد في الحفاظ على هوية التربية والتعليم الإسلامية في وجه التحديات الاستعمارية.

ومن آثاره التي وقف عندها قسم السياسة من حيث المبادئ والغايات والشعارات، وتناول مطالب الجزائر من فرنسا لتأكيد حقوق الجزائر، وتحدث عن قضايا الوحدة العربية والمشكلة الفلسطينية.

وفي الجزء الأخير من آثار «ابن باديس» يتناول المقالات التالية: التاريخ، العرب في القرآن، التراجم، القصص الديني والتاريخي، الرحلات، تطور جريدة الشهاب، الصلاة على النبي، الفقه والفتاوى.

«ابن باديس ومنهجه الفكري والإصلاحي»:

إن صفات ابن باديس تندرج من التواضع والرفق بالناس والتسامح معهم

والتفاؤل لهم والاعتماد على الخالق، وإلى الصرامة في الحق والشجاعة التي لا تقف عند حد، هذا بالإضافة إلى قدرة منهجية وفكرية ودعوية مكنته من تصحيح مسار المجتمع الجزائري المسلم نحو الحرية والاستقلال في ظل التمسك بالهوية الإسلامية ولم يقف تأثير «ابن باديس» على المجتمع الجزائري، بل انتشرت جهوده الفكرية والإصلاحية وسارت في مسار المجتمع الإسلامي المعاصر، حتى غدت آثار «ابن باديس» علامة فارقة في إطار الجهود التي بذلت على مستوى الأمة الإسلامية في واقعنا الحديث والمعاصر.

وقد فطن «ابن باديس» أن تدهور أحوال المسلمين في جميع مظاهر الحياة والعمران أساسه الاستبداد، ويرجع ذلك إلى ضعف الروح الدينية لدى الجميع ملوكًا ورعايا، وهنا يركز على الدور الحيوي الذي يجب أن يضطلع به علماء الدين في حماية مسيرة الأمة.

ولم يغفل «ابن باديس» الدور الاستعماري في تخريب الأمة حيث يرى أن هذا الحجم من الفساد المستشري والذي عمّ بلاد المسلمين بسبب استبداد ملوكهم، ليس شيئًا يقارن بالفساد الذي ينخر في كيان الأمة المسلمة إذا ولي أمرها من لم يكن من جنسها ولا دينها في شيء.

ولم يكن «ابن باديس» مصلحًا فحسب، بل كان مجاهدًا سياسيًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فلقد وضع للمجتمع الجزائري دستور المستقبل، عندما برهن على عدم مشروعية الحكم الفرنسي في الجزائر.

ويثني الشيخ «البشير الإبراهيمي» على جهود «ابن باديس» في فهم القرآن الكريم وأثر ذلك على مسيرة المجتمع الإسلامي، حيث يرى أن الشيخ «محمد عبده» قد قام بدور عظيم في تيسير فهم القرآن الكريم، وانتهت إمامة التفسير بعده في العالم الإسلامي إلى منشئ النهضة الإصلاحية العلمية بالجزائر، بل الشمال الأفريقي، «عبد الحميد بن باديس».

الكتاب الرابع عشر
وجهة العالم الإسلامي

oboi.kan.com

الكتاب الرابع ع
وجهة العالم الإسلامي
تأليف مالك بن نبي
تحليل وعرض: أ.د. سليمان الخطيب

إطلالة على سيرة مالك بن نبي:

ولد عام ١٩٠٥م في مدينة قسنطينة في الجزائر لأبوين فقيرين، حيث كان والده يشغل منصب حاجب بالإدارة الحكومية في تبسة، وكانت والدته تعمل خياطة لكي توفر ما يلزم لسد رمق العائلة.

دخل كتاباً قرآنياً ليتعلم فيه، مقابل مبلغ شهري وتردد على الكتاب أربع سنوات، ولم ينقطع عن الثقافة الإسلامية بعد دخوله إحدى المدارس الفرنسية. وفي مدينة «تبسة» بدأت آفاقه تتفتح، حيث كان جمهور التبسيين ينقسم إلى تيارين:

- ١- جماعة يمكنون في المسجد بعد صلاة العشاء لسماع دروس الإمام.
 - ٢- وآخرون يقصدون المقاهي الأهلية حيث القصاصون يقصون بعض حكايات ألف ليلة وليلة، وبني هلال... إلخ.
- وفي تبسة أقام حتى سنة ١٩١٨، حيث أنهى دراسة إعدادية تؤهله لدخول المرحلة الثانوية، ولما كان قد نجح بتفوق فلقد أعطي منحة لإكمال دراسته في قسنطينة.

وكانت دراسته في قسنطينة في اتجاهين، عند الأستاذ مارتن في المدرسة الفرنسية، وعند الشيخ عبد المجيد في الصباح في الجامع الكبير، حيث يدرس العربية.

والتحق بالصف الأول بالمرحلة الثانوية، وقد تعرف على بعض تلامذة الشيخ عبد الحميد بن باديس، ف شعر أنهم وإياه يتمون إلى الخط الفكري عينه، وفي هذه الحقبة الدراسية، كان يذهب لقضاء العطلة الصيفية عند والديه في «تبسة».

زار مرسيليا وليون عام (١٩٢٤ / ١٩٢٥) ومر على باريس، فلم يجد عملاً مناسباً فعاد إلى الجزائر.

بعد عودته إلى «تبسة» كان يتردد على نادٍ كان يديره الشيخ العربي التبسي، وفي منطقة «آفلو» تم تعيينه كاتباً في المحاكم، وكان يطلع في آفلو على جريدة الشهاب التي يصدرها ابن باديس. وعاد إلى قسنطينة عام ١٩٢٨، وتعرف لأول مرة على ابن باديس.

لم يستطع العثور على عمل مناسب بالجزائر وسافر إلى فرنسا في شهر سبتمبر ١٩٣٠، وانضم في مدينة ليون إلى «الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين» وكان حدثاً هاماً انضمام أحد الطلاب المسلمين إلى هذه الوحدة.

لم يوفق بدخول معهد الدراسات الشرقية، لأن الدخول إلى المعهد كما يقول مالك بالنسبة لمسلم جزائري، لا يخضع لمقياس علمي وإنما لمقياس سياسي، وبعدها دخل مدرسة اللاسلكي لدراسة هندسة الكهرباء.

في عام ١٩٣١ هداه الله إلى زوجته الفرنسية، وهناك بدأت لقاءاته مع كثير من زملاء الدراسة والعمل للإصلاح، وكان أبرزهم حمودة بن الساعي، وفي باريس تعرف على المستشرق ماسينيون، وقابل غاندي الذي زار باريس عام ١٩٣٢، وتعرف على فريد زين الدين نائب مدير الخارجية المصري خلال فترة الوحدة بين مصر وسوريا، وتعرف على أفكار شكيب أرسلان الإصلاحية.

عاد إلى الجزائر في صيف ١٩٣٢، فوجد موجة الإصلاح تشمل كل أرجائها، وفجع بوفاة والدته صيف ١٩٣٤.

وتزوج من جزائرية لأن زوجته الفرنسية لا تنجب، وفشلت محاولات سفر عديدة له إلى جده ومصر وأفغانستان وإيطاليا، وتعرف على الشيخ عبد الله دراز خلال بعثة أزهرية، وقابل في باريس أعضاء الوفد الجزائري، ومنهما الشيخان عبد الحميد بن باديس، والشيخ البشير الإبراهيمي وغيرهما.

في سنة ١٩٣٨ / ١٩٣٩ أسس بمدينة مرسيليا مدرسة للأمين في سن متقدم، ثم قصد مدينة «تبسة» بالجزائر، وضاعت به سبل العيش بالجزائر عقب بداية الحرب العالمية الثانية، فعاد إلى فرنسا عام ١٩٣٩ ووصل إلى القاهرة حوالي سنة ١٩٥٦.

بعد هذا التاريخ انقطعت علاقته مع فرنسا ولم يزرها قط، وبقيت له علاقة بالمراسلة مع زوجته الفرنسية، فلقد بقي وفيًا لها ويرسل لها بعض المساعدات المالية، وفي القاهرة اتصل بالرئيس عبد الناصر، وخصصت له الحكومة المصرية مرتبًا شهريًا، مما ساعده على التفرغ للعمل الفكري.

وبقي في مصر حتى عام ١٩٦٣ بعد استقلال الجزائر، ورجع إلى الجزائر ليصبح مديرًا للتعليم العالي حتى عام ١٩٦٧، وأتقن العربية في القاهرة وبدأ يحاضر ويكتب بها، وكان بيته في مصر بمثابة مدرسة ثقافية يقصدها الطلبة من عرب ومسلمين، يستمعون إلى أفكاره حول سبل الإصلاح، وكيفية مواجهة الاستعمار.

وكان مالك أحد مستشاري المؤتمر الإسلامي، وفيها كانت أغنى مراحل عطائه الفكري، وفي أواخر الخمسينيات تزوج ثانية من قريبة له، لأن زوجته خديجة بقيت في فرنسا.

في عام ١٩٦٣ عاد إلى الجزائر وعمل مديرًا للتعليم العالي، واستقال من منصبه سنة ١٩٦٧ ليتفرغ للعمل الفكري والإصلاح، إلى أن توفاه الله تعالى في ٣١ / ١٠ / ١٩٧٣ م.

وكان مالك غزيراً في إنتاجه الفكري، وبعض مؤلفاته وضعت ككتب، وبعضها مجموعة في محاضرات نسقت في كتب، ومعظم كتبه وضعت بالفرنسية ومعظم كتبه ترجمت ولم تطبع أصولها الفرنسية، ومن أبرز من ترجموا له كان الأستاذ عبد الصبور شاهين، والأستاذ عمر مسقاوي.

أهم مؤلفاته:

الظاهرة القرآنية - شروط النهضة - وجهة العالم الإسلامي - بين الرشاد والته - الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج - الصراع الفكري في البلاد المستعمرة - المسلم في عالم الاقتصاد - مشكلة الاقتصاد - مشكلة الثقافة - ميلاد مجتمع - إنتاج المستشرقين - آفاق جزائرية - تأملات - في مهب المعركة - دور المسلم ورسالاته - مذكرات شاهد القرن (الطفل - الطالب).

وقد اتجه منذ نشأته نحو تحليل الأحداث التي كانت تحيط به، وقد أعطته ثقافته المنهجية قدرة على إبراز مشكلة العالم المتخلف باعتبارها قضية حضارة أولاً وقبل كل شيء، فوضع كتبه جميعها تحت عنوان «مشكلات الحضارة».

إن العودة إلى نتاج الفكر الإسلامي المعاصر، ليس مرغوباً فيه لذاته، بقدر ما نتوخى منه الوقوف على القدر الذي ساهم به هذا الفكر أو ذلك في فهم الواقع الحضاري الإسلامي، واستيعاب وجهته من خلال المرجعية الإسلامية التي صاغت وبلورت الموقف الإسلامي من المسألة الحضارية، وعليه نستطيع من خلال هذه القراءة المتأنية لفكرنا أن نساهم في معرفة طبيعة التكوين الذي انطلق من خلال فكر أصحاب هذا النتاج، حيث يمكننا هذا الإسهام من مواجهة إشكاليات المسلم الفكرية والحضارية.

ومحاولة بلورة موقف مالك بن نبي من قضية الحضارة أمر نستهدف من ورائه إثراء جهودنا الفكرية المعاصرة، من خلال تواصل وامتداد الفكر الحضاري

الإسلامي، منذ بدأ ابن خلدون إثارة قضية العمران البشري في واقع الثقافة الإسلامية، ومنطلقاً من رصد الواقع الحضاري للإسلام، وهو ما يشترك فيه ومفكرنا بن نبي.

وفي إطار كتابه «وجهة العالم الإسلامي» فإننا لو حاولنا استخدام الرؤية التحليلية للذات العربية الإسلامية في أزمتها الحاضرة، نجد أن الإخفاق الذي منيت به المجتمعات الإسلامية يرجع إلى غياب مشروع إسلامي، يستلهم الفهم الإسلامي لدور الإنسان واستخلافه في سبيل التمدن، بالإضافة إلى عدم استيعاب العقل العربي الحديث لخطورة الهيمنة الاستعمارية في المجال الثقافي والفكري، حيث يترك ذلك كله آثاراً واضحة في الممارسة الحضارية بين شعوب تستلب هويتها في كل لحظة، وتوجهات مذهبية وإيديولوجية تفقد ذاتيتها التاريخية، وخصوصيتها الحضارية، عندما تخضع إرادتها لخصوصية المشروع الحضاري الغربي الذي يعاني أزمة واضحة في بيئته الخاصة، ومحصلة هذه التبعية الحضارية، الارتهان التاريخي لتطور الغرب وسياساته ونظمه، وإمعان في ترسيخ التخلف الحضاري وتنميته، عبر تثبيت استلاب الإنسان العربي المسلم لصالح الاختراق الغربي.

لقد حاول مالك في مؤلفاته أن يقدم التبرير التاريخي والنقدي لوجهة الحضارة الإسلامية، ويعتبر أن هذه الصناعة هي التي تكشف عن أصول فلسفته حول الحضارة، من خلال التعرف على القوانين التي تحكم الاطراد الحضاري، وهنا ينبثق في رأيه مواجهة إشكالية التخلف الحضاري عند المسلم المعاصر، من خلال التعرف على السنن والقوانين التي تحكم الحركة التاريخية، ومن ثم يمكن استيعاب منحنيات التقدم والسقوط في المسار الحضاري الإسلامي.

ولم يقف بن نبي عند منحنيات الانكسار في تاريخنا الحضاري، وإنما راح يحلل أهم الاتجاهات الفكرية ذات الطابع الإصلاحية والتي ظهرت في الواقع الإسلامي

الحديث والمعاصر، حيث قارن بين الاتجاهين الإصلاحية والحدائي الذي يروج للنمط الحضاري الغربي، ثم يبين الأسباب الداخلية والخارجية لفوضى العالم الإسلامي الحديث، كذلك لا يغفل قراءة الواقع الغربي، حيث يصل من خلال هذه القراءة وتلك التحليلات إلى تحديد وجهة العالم الإسلامي ويرى بعض المحللين أنك حين تقرأ هذا الكتاب تشعر أنك لست تقرأ كتاباً، ولكنك تعيش مأساة أمة، وتعيش معها خلال عشرة قرون أو أكثر، وتمر بعقد قصتها خلال هذه القرون.

إن منهج بن نبي لا يقوم على سرد التفاصيل والحوادث، بل على تحليل عميق لمراحل التاريخ وسير المدنية وتطورها، وهو يقسم تاريخ المجتمع الإسلامي إلى ثلاث مراحل:

أولاهما: مرحلة الإسلام الأولى في دفعته الإيمانية الحية، وهى أقوى هذه المراحل في حيويتها وقوتها الدافعة وخصبها، وتنتهي في معركة صفية.

وثانيهما: مرحلة المدنية الإسلامية وهى مرحلة التفكير والازدهار الحضاري، وتنتهي بسقوط دولة الموحدين.

وثالثهما: مرحلة الجمود والانحطاط، ويصف كل مرحلة من هذه المراحل وصفاً وتحليلاً عميقاً، ويخص المرحلة الأخيرة بالعناية لأنها المرحلة التي لا نزال نعيش في نتائجها وآثارها، ولأنها تمثل في نظره مرحلة القابلية للاستعمار.

ويرى بن نبي أن دراسة التاريخ ذات جوانب متعددة، فإذا تناولناه بالقياس إلى الفرد، وكان دراسة نفسية، والحضارة تعد مظهرًا من مظاهر الحياة والفكر الجماعي، ومن هذا الجانب يعتبر التاريخ دراسة اجتماعية، حيث يتم التركيز على خصائصه الأخلاقية والصناعية المتوفرة في رفعة تلك الحضارة. ولا يعنى التركيز على البناء الحضاري اعتبار المجتمع معزولاً، بل إن تطوره مشروط ببعض الصلات الضرورية مع بقية المجموعة الإنسانية.

وقد أخذت تزداد اتضاحاً يوماً بعد يوم أهمية دراسة الحضارة كوحدة للدراسات التاريخية، وفي هذا الصدد يرى بن نبي أن المشكلة التي استقطبت تفكيره واهتمامه منذ أكثر من ربع قرن وحتى الآن هي مشكلة الحضارة، لأن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارية، فقضية الحضارة هي القضية الكبرى في هذا العصر، بل في كل عصر، إنها الحيز الذي تنبثق منه وتنظم فيه مختلف القضايا القومية والإنسانية. وقد تطورت بظهور ابن خلدون فلسفة التاريخ عند المسلمين، فانتقلت من التفسير البطولي إلى التفسير الحضاري، وقد أفاد من جهود المؤرخين السابقين، وخصوصاً بعد أن تحركت فكرة التاريخ من الاعتماد على المنقول، وتعلقت بآفاق من التعدد الثقافي في الحضارات الإنسانية، بالإضافة للتعليل العقلي للمادة التاريخية.

ولذلك يرى بن نبي خلف الأسباب القرية أسباب بعيدة، تخلع على تفسير التاريخ طابعاً ميتافيزيقياً أو كونياً، أي كان ذلك.

وهذا يعني أن مالكا يطرح جانبين: الجانب الميتافيزيقي أو الكوني، وهو جانب ذو هدف عام وذو غاية، والجانب التاريخي الاجتماعي، وهو جانب مرتبط بسلسلة الأسباب.

والحضارة من هذا الجانب تتمثل أمامنا كأنها مجموعة عددية تتابع في وحدات متشابهة، ولكنها غير متماثلة، وهكذا تتجلى لأفهامنا حقيقة جوهرية في التاريخ هي: «دورة الحضارة» وكل دورة محددة بشروط نفسية زمنية خاصة بمجتمع معين، فهي «حضارة بهذه الشروط» وتستمر حركة الحضارة وتنمو، فإذا ما توقفت دورتها، بدأت تتحول إلى ظروف مختلفة، فهذا هو القانون الذي خُط على مر السنين خلال التاريخ ذلك الطريق الصاعد، الذي منحته البشرية في بطاء وروية، وبذلك تمتزج غاية التاريخ بغاية الإنسان.

ويضيف مالك أن ما سبق يبين أن الإنسان عليه أن يعرف العوامل التي تحدد وضعه في مرحلة معينة من مراحل تطوره، ليمكننا نستخلص منها السياسة التي تنطبق على تلك المرحلة، ويرى أنه غنى عن البيان أن ظروف الحياة تعبر عن الحالة العامة في بيئة معينة، وبذلك تكون تلك الظروف مرحلة من مراحل الحضارة.

ويرى بن نبي أن ابن خلدون وحده، هو أول من استنبط فكرة «الدورة» في نظريته عن الأجيال الثلاثة، فقد رد نطاق الحضارة إلى حدود العصبية الأسرية، وهذه النظرية تدفعنا إلى تأكيد الجانب الانتقالي في الحضارة، أي أننا لا نرى فيها سوى تعاقب ظواهر عضوية، لكل منها بالضرورة في مجالها المعين بداية ونهاية.

ويعترض بن نبي على حتمية ابن خلدون في سقوط الحضارات، فإذا كان يقبل بدوره الحضارة على طريقة ابن خلدون - كنقطة البداية والصعود إلى القمة أو الأوج ثم الأفول، فإنه لا يسلم بأنه مكتوب أبدًا على حضارة خفت ضياؤها، وسدر أبنائها في ليل طويل ألا تقوم لها بعد ذلك قائمة، لأن نهضة الحضارة من كبوتها واستمرار حركتها في التاريخ رهن بشروط نفسية - زمنية معينة إذا ما توافرت وتكاملت انطلقت الحضارة لتساهم بأكبر قدر من الفاعلية في المحيط البشرى.

وتأتى أهمية هذه النظرة من أنها تتيح لنا الوقوف على عوامل التدهور والانحطاط أي على قوى الجمود داخل الحضارة، إلى جانب شرائط النمو والتقدم، فهي تتيح لنا أن نجمع كلاً لا تتجزأ مراحلها، ويضيف مالك - أن التعارض الداخلي بين أسباب الحياة والموت في أية عملية «بيولوجية» هو الذي يؤدي بالكائن إلى قمة نموه ثم إلى نهاية تحلله، أما في المجال الاجتماعي فإن هذه الحتمية محدودة بل مشروطة، لأن اتجاه التطور وأجله يخضعان لعوامل نفسية زمنية، يمكن للمجتمع المنظم أن يعمل في نطاقها حين يعدل حياته، ويسعى نحو غاياته في صورة متجانسة منسجمة.

وكتناج لهذه الرؤية ينتقد بن نبي مسلك بعض الباحثين حين ينظرون إلى

ظاهرة الحضارة منفصلة عن ظاهرة الانحطاط وإن العالم الإسلامي لفي مسيس الحاجة إلى هذه النقطة، وإلى أفكار واضحة تهدى سعيه نحو النهضة، ولهذا فإن ما يهمننا في المقام الأول أن نتأمل الأسباب البعيدة التي حتمت تقهقره وانحطاطه.

وانطلاقاً من هذه النقطة المتعلقة بأهمية التحليل النقدي لتاريخنا الإسلامي حيث يرى بن نبي أن العالم الإسلامي لفي مسيس الحاجة في هذه النقطة إلى أفكار واضحة تهدى سعيه نحو النهضة، وذلك لن يتم إلا بتأمل الأسباب البعيدة التي حتمت تقهقره وانحطاطه.

ويرى بن نبي أن أول انفصال في تاريخ أمتنا ظهر في معركة صفين عام ٣٨هـ ما بين الزماني والروحي، حتى حسم معاوية رضي الله عنه، وفقد العالم الإسلامي منذ ذلك الحين توازنه الأول، ولكن بقى الفرد المسلم متمسكاً في قرارة نفسه بعقيدته التي نبض بها قلبه المؤمن، ويرى أنه بالرغم من ذلك فنحن ندين لتلك الحضارة التي وصفها بالمنحرفة التي ازدهرت في دمشق في ظل الأمويين باكتشاف النظام المئوي، وتطبيق المنهج التجريبي في الطب، واستخدام فكرة الزمن الرياضية، وهذه هي المعالم الأولى للفكر الصناعي - أي - نهضة الغرب العلمية.

ويستمر بن نبي في موقفه من الأمويين، حيث رأى أن الحضارة الإسلامية في هذه الحقبة صورة مشوهة عن البناء الأصلي الذي شاده القرآن والذي قام على أساس من التوازن بين العقل والروح.

وبالرغم من ذلك يرى بن نبي أن العالم الإسلامي لم يقو على البقاء إبان تلك الأزمنة الأولى في تاريخه وبعدها، إلا بفضل ما تبقى فيه من دفعة قرآنية حية قوية، وكان سر تماسكه رجال من أمثال عقبة بن نافع، عمر بن عبد العزيز، والإمام مالك رضي الله عنه عنهم أجمعين، وذلك لأن فضائل الإسلام العظيمة قد تجسدت فيهم بصورة أو بأخرى.

وفى إطار هذه الرؤية يكشف بن نبي عن أهمية الفضائل الخلقية كقوة جوهرية في تكوين الحضارات، والبناء الاجتماعي ينهار، لأنه لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، لأن الروح والروح وحدها، هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة وانحطت، لأنه من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوى بتأثير جاذبية الأرض.

وهذا يعنى تأكيد بن نبي على أهمية وجوهية الجانب الروحي في تأسيس الحضارات والمجتمعات، بالإضافة إلى حماية المكتسبات التي حققها المجتمع إبان مسيرته التاريخية، فالوقوف عند العلم والعقل والفن لا يكفى لصياغة المعادلة الحضارية ومن ثم تماسك المجتمع وانطلاقه نحو مزيد التواصل والاستمرارية الفعالة، ثم يبرز بن نبي النتيجة المترتبة على غياب البعد الروحي القيمي، فيرى أنه عندما يبلغ مجتمع ما هذه المرحلة، أي عندما تكف الرياح التي منحتة الدفعة الأولى، تكون نهاية دوره وهجرة حضارته إلى بقعة أخرى، تبدأ فيها دورة جديدة، طبقاً لترتيب عضوي تاريخي جديد.

وفى نفس السياق يقر بن نبي على أن غياب الجانب الروحي، يترتب عليه عدم فاعلية العقل، حيث يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم وإرادته للعمل عندما يفقد المهمة «وقوة الإيمان».

ولكن مالك قد فاته ما أنجزته الحضارة الغربية في المجالات العملية والعلمية ووسائل المعاش، وذلك بالرغم من غياب البعد الروحي في الممارسة الغربية، وكان الأولى بمالك أن يبرز نتائج غياب العامل الروحي من خلال محاور حضارية أخرى، وخاصة في المجالات الاجتماعية والسلوكية، حيث ينتشر التحلل الأسرى وغياب القيم الأخلاقية وما نتج عن ذلك من انتشار المخدرات والمسكرات وشيوع الرذيلة، هذا بالإضافة إلى عنصرية الغرب ومركزيته في النظر للشعوب الأخرى،

وهذا هو الوجه الذي غيبه مالك في الفقرات السابقة، بالرغم من إبرازه في مواضع أخرى من مؤلفاته.

ويطلق مالك على الجانب الروحي كعامل محفز للفعل الحضاري الناجز الدفعة القرآنية الحية، حيث يرى في وهنها توقف العالم الإسلامي، كما يتوقف المحرك عندما يستنفد آخر قطرة من الوقود.

متى وكيف انقلبت القيم الإسلامية في تاريخنا:

لقد أخضع بن نبي تاريخ الأمة الإسلامية، لمنهج خاص حلل من خلاله مراحل الإنجاز التي حققه المجتمع الإسلامي وكذلك مراحل التدهور ومواطن الانكسار التي أصابت تطور الأمة الحضاري والتاريخي.

وفي هذا السياق يرى بن نبي أن الانقلاب لم يكن فجائياً، إذ هو في النهاية البعيدة للانفصال الذي حدث في صفين فأحل السلطة العصبية محل الحكومة الديمقراطية الخلافية، فخلق بذلك هوة بين الدولة والضمير الشعبي، وكان ذلك الانفصال يحتوي في داخله جميع أنواع التمزق، والمناقضات السياسية المقبلة في قلب العالم الإسلامي.

لقد تحلل التركيب الأساسي نفسه فتحللت معه الحياة الاجتماعية، وأخلت مكانها للحياة البدائية. ويؤرخ بن نبي لهذه الظاهرة في التاريخ الإسلامي في سقوط دولة الموحدين الذي كان في حقيقته سقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها.

وجميع الأعراض التي ظهرت في السياسة أو في صورة العمران، لم تكن إلا تعبيراً عن حالة مرضية يعانيتها إنسان ما بعد الموحدين، الذي خلف إنسان الحضارة الإسلامية والتي كان يحمل في كيانه جميع الجراثيم التي سينتج عنها في فترات متفرقة، جميع مشاكل المجتمع الإسلامي منذ ذلك الحين.

ويرى بن نبي ضرورة تصفية هذه الوراثة السلبية التي أسقطته منذ ستة قرون،

وما دام متقاعساً عن تجديد كيان الإنسان طبقاً للتعاليم الإسلامية الحقّة، ومناهج العلم الحديثة، فإن سعيه إلى توازن جديد لحياته وتركيب جديد لتاريخه سيكون باطلاً عديم الجدوى.

حركة الإصلاح في الواقع الإسلامي الحديث:

حين ترك الاستعمار الدول المستعمرة، فقد تم ذلك من خلال الإطار الجغرافي والعسكري، واستطاع أن يخلف فضيل غير قليل من رموز الدول التي رحل عنها، تروج للمشروع الغربي، حيث استخدم الغرب في ذلك كافة الأدوات والوسائل التي مكنته من ذلك، وأصبح التغريب حالة داخلية في المجتمعات التي منحها استقلالاً مزيفاً، ترك مجموعة من المتغربين الذي سيطروا على معظم المؤسسات والمراكز ذات التأثير السياسي والثقافي والاجتماعي، وباختصار صاحبة القرار المسيطر المهيمن على مصير المجتمع وحركة التاريخ. ومن ثم نجح في ربط الدول المستعمرة بثقافة الآخر ونمطه الحضاري.

وكانعكاس لواقع التبعية الإرغامية التي فرضها الغرب على المجتمعات الإسلامية، ظهرت عدة اتجاهات فكرية وإصلاحية تسعى إلى تجاوز مرحلة التبعية وواقع التروّي الحضاري إلى مرحلة التمسك بالهوية لعودة المجتمع إلى تبوء مقعده الحضاري من جديد.

ويحتزل بن نبي ما ظهر من تيارات في العالم الإسلامي الحديث في تيارين: تيار الإصلاح الذي ارتبط بالضمير المسلم، وتيار التجديد وهو أقل عمقاً، وأكثر سطحية، وهو يمثل مطامح طائفة اجتماعية جديدة تخرجت في المدرسة الغربية، ومن أمثلتها الحركة الجامعية التي قامت في «عليكرة» بالهند والتي تزعمها السيد أحمد خان المصلح الإسلامي المشهور ١٨١٧ - ١٨٩٨، وقد تعرضت للعديد من أوجه النقد.

ويرى بن نبي أن التيار الأول هو تيار الإصلاح الذي خط طريقه في الضمير المسلم منذ عصر ابن تيمية، وهو لم يكن «عالمًا كسائر الشيوخ ولا متصوفًا كالغزالي، ولكن كان مجاهدًا يدعو إلى التجديد الروحي والاجتماعي في العالم الإسلامي، وهذا التيار هو الذي أدى إلى إنشاء التوجه الوهابي الذي استمر مع المملكة السعودية.

ويشير بن نبي إلى «الأفغاني» حيث يعتبره نموذجًا لمفكر فريد عُده عصره فاتحة عهد الثقافة والعلم في العالم الإسلامي الحديث، ثم يتحدث عن تأثيره على عديد من شباب المجتمع الإسلامي، حيث كان من بينها قادة حركة الإصلاح في العالم الإسلامي.

وكان هدفه الأول: أن يقوض دعائم نظم الحكم الموجودة آنذاك، كما يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس الأخوة الإسلامية التي تمزقت في صفين، وبددتها النظم الاستعمارية نهائيًا، وكان هدفه الثاني: أن يكافح «المذهب الطبيعي» أو «المذهب المادي» الذي كان يفتقد أنه كامن في تعاليم «أحمد خان» التي كان ينشرها في جامعة «عليكرة».

ودون الدخول في تفاصيل يشير بن نبي إلى نموذج مماثل من مصر وهو «طه حسين» وذلك من خلال موقفه من قضية الشعر الجاهلي سنة ١٩٢٦.

ويرى بن نبي أن «المؤاخاة» الفعلية، هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي، مجتمع المهاجرين والأنصار، وعده بن نبي باعث الحركة الإصلاحية ورائدها.

ثم يرى أن «الأفغاني» قد نظر إلى المأساة الإسلامية من الزاوية السياسية بينما نظر إليها «محمد عبده» كمشكلة اجتماعية، ومن أهم المسائل التي تعرض بن نبي فيما يتعلق بالمدرسة الإصلاحية، منهج الإصلاحيين في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، حيث لاحظ بن نبي سيطرة منهجية علم الكلام التقليدي على مناهج

الإصلاحيين، وهو يرى أن علم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس، إلا في ميدان العقيدة، والمسلم، حتى مسلم ما بعد الموحدين، لم يتخل مطلقاً عن عقيدته، ولكن هذه العقيدة تجردت من فعاليتها، لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جاذبية فردية وتحلل المسلم من وسطه الاجتماعي، وفي هذا الصدد يرى بن نبي، أن المشكلة ليست في أن يتعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فعاليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي كذلك يرى بن نبي إمكانية التغيير الحضاري الفعال من خلال مناهج المتصوفة، وخاصة التصوف الذي قاد إلى دروشة المرابطين وشعوزتهم، هذا الطريق لا يمكن أن يقدم لنا الأساس الضروري للإصلاح، لجهودنا إلى النهضة ما بعد محمد عبده: بدأ الفكر الإسلامي ينشط في الحقل الفصيح الذي مهدته له حركة الإصلاح لكن هذا الحقل الذي ظل قروناً طويلة ومن خلال مقارنة التقليد السائدة، ينبغي أن تنقي الثقافة الإسلامية من تلك المقدسات الوهمية التي تسمى تقاليد ولقد قام بتلك المهمة على خير وجه الشيخ عبد الحميد فاستطاع أن يخلص الجزائر من تلك التقاليد الزائفة التي كانت تتجسد في الطريقة «المرابطية» ولكن فرداً واحداً يعجز عن القيام بتلك المهمة وحده.

ويستمر بن نبي في نقد وتحليل العديد من الممارسات السلبية كانتشار الجدل الذي يعده من أضر الأمور على كيان الأمة، ومرض الحرفية التي تفقد الإنسان حاسة تقدير الأمور على وجهها الصحيح، وهو أمر لازم لكل جهد إيجابي من أجل البناء، ثم يتحدث عن الجمود وانعدام الفاعلية حيث تحولت الحقائق الحية التي شكلت فيما مضى وجه الحضارة الإسلامية إلى حقائق خامدة في جمل راتقة وعلم غزير.

ولم تعد ثقافتنا المعاصرة تعبيراً عن اهتمامه بالعمل، بل عن مجرد الشهوة إلى الكلام، كذلك والامتداح السلبي للماضي ومن ثم أصبحت ثقافتنا توصف بالأثرية، لا يتجه العمل الفكري فيها إلى أمام بل ينتكس إلى وراء.

ويختتم بن نبي كلامه حول المدرسة الإصلاحية بقوله أن كل محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلام يجب أن تقوم أولاً وقبل كل شيء على أساس سيادة الفقه الخالص «على «الواقع السائد» ولا شك أن هذا يقتضى رجوعاً إلى الإسلام الخالص عن طريق تنقية النصوص القرآنية من غواشيها الكلامية والفقهية والفلسفية.

الحركة الحديثة في العالم الإسلامي:

لقد تواكب الاتجاه الحداثي - مختلف فصائله - مع المرحلة الاستعمارية حيث سعى الاستعمار الغربي - بكافة الأساليب والطرق - من فرض ثقافته وأفكاره على الشعوب المستعمرة، وقد أفسحت الإدارة الاستعمارية المجال للترويج للثقافة الغربية، فقد شجعت الإدارة الاستعمارية فصائل التحديث وفق المنهجية الغربية، فوقفت وراءها وشجعته وحمت دعائها من ردود الفعل الشعبية والتي تجلت خاصة في حملة التغريبيين على القواعد الإسلامية والمعطيات الدينية، ليس بقصد إصلاحها، وإنما بقصد نبذها من أجل إحلال الثقافة الغربية محلها.

ويرى مالك أن الحركة الحديثة - ذات التوجه الغربي - لا تعدو أن تكون على مستوى يتخبط فيه مجتمع فقد توازنه التقليدي، إذ هي مكونة في جوهرها من عناصر خالية من المعنى مأخوذة عن المدرسة الاستعمارية، وفي هذا الصدد فإن بن نبي يؤكد على أن الأوروبي لم يفتد إلى الشرق كمدنى، بل كمستعمر، والمدرسة الاستعمارية لم تكن تهتم بنشر عناصر الثقافة الأوروبية، بقدر ما تحرص على توزيع نفاياتها، التي تحيل «المستعمر» عبداً للاقتصاد الأوروبي.

وحول تجربة الطالب العربي حين ذهب لتلقى العلم في أوروبا، يرى مالك أن الطالب المسلم لم يجرب حياة أوروبا، بل اكتفى بقراءتها، أي أنه تعلمها دون أن يتذوقها، فإذا أضفنا إلى ذلك أنه ما زال يجهل تاريخ حضارتها، أدركنا أنه لن يستطيع أن يعرف كيف تكونت، وكيف أنها في طريق التحلل والزوال، لما اشتملت

عليه من ألوان التناقض، وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية، ولأن ثقافتها لم تعد ثقافة حضارة، فقد استمالت بتأثير الاستعمار والعنصرية، «ثقافة إمبراطورية».

ويقف بنى نبي عن النمط الاستهلاكي لمنتجات الغرب الذي تروج له الحركة الحديثة، فيرى بن نبي أن هذا الاستعداد في العالم الإسلامي لجمع منتجات مستعارة، يدلنا على ما تتسم به الحركة الحديثة من طابع بدائي، إذ ليست الحضارة تكديسًا للمنتجات، بل هي بناء وهندسة.

وحول سلبية الوقوف عند ظواهر الأشياء، يرى بن نبي أن هناك ناسًا يتصدرون الحياة العامة، فيتناولون الأشياء لمجرد التفاحش والتشديق بها، ولا لدفعها ناشطة إلى مجال العمل، فكلامهم على هذا ليس إلا ضربًا من الكلام، مجردًا من أية طاقة اجتماعية أو قوة أخلاقية، على الرغم من أن هذه القوة هي الفيصل الوحيد في المواقف الفعالة الأخلاقية والمادية. ويستمر في نقد الحركة الحديثة، حيث يرى أن فكرة النهضة قد انعدمت عندهم، فلم تكن مسألة تجديد العالم الإسلامي وبعثه، وإنما كان هدفهم انشاله من فوضاه السياسة الراهنة، وهذه فكرة مستعارة لا ترى في الواقع مشكلة الفرد المسلم، بل ترى مشكلة النظم الأوروبية.

وحول المرجعية الفكرية للحركة الحديثة، يرى بن نبي أنها بغير نظرية محددة، لا في أهدافها، ولا في وسائلها، والأمر بعد هذا لا يعدو أن يكون غرامًا بالمستحدثات، فسيلها الوحيد هو أن تجعل من المسلم «زبونًا» مقلدًا دون أصالة، لحضارة غريبة تفتح أبواب متاجرها أكثر من أن تفتح أبواب مدارسها، مخافة أن يتعلم التلاميذ وسائل استخدام مواهبهم في تحقيق مآربهم.

وفي المجال الفكري يرى بن نبي أن الحركة الحديثة لم تأت بعناصر ثقافية جديدة لعدم اتصالها الواقعي بالحضارة الحديثة، ولانفصالها الفعلي عن ماضي ما بعد الموحدين، فإنها قد جبلت من الغرب تيارًا من الأفكار صالحًا للمناقشة، وإليه

يرجع الفضل في أنه وضع على بساط البحث جميع المقاييس التقليدية.

العوامل الداخلية لأزمة المسلم المعاصر:

لقد حاول الاستعمار الجديد للعالم الإسلامي، تفريغ المسلم من دائرة الوعي بذاتيته وحضارته، ثم الاتجاه به في محاولات مذهبية وإيديولوجية مضطربة ومتناقضة، يؤكدها واقع التردّي الحضاري الذي تحياه الأمة، وذلك ضمن البدائل الغربية في سبيل النهوض الحضاري.

وفي هذا الصدد يرى بن نبي أن العالم الإسلامي اليوم خليط من بقايا موروثه عن عصر ما بعد الموحدين، وأجلاّب ثقافية حديثة جاء بها تيار الإصلاح، وتيار الحركة الحديثة، وهو خليط لم يصدر عن توجيه واع، أو تخطيط علمي، وإنما هو مجموعة من رواسب قديمة لم تصف من طابع القدم، ومستحدثات لم تتم تنقيتها، هذا التلّيق لعناصر من عصور مختلفة، ومن ثقافات متباينة، دون أدنى رباط طبيعي أو منطقي يربط بينها.

فكيف يرى بن نبي وجهة المسلم المعاصر خلال هذه المرحلة؟ يرى بن نبي، أن شكل النهضة الإسلامية الراهن هو خليط من الأذواق، ومن المحاولات، ومن التذبذب، ومن مواقف التدين أيضاً، فهي في الواقع قد اختارت الطريق الذي يقضى لها ما تريد من «أشياء» و«حاجات» دون أن تبحث عن «الأفكار» و«الوسائل».

ويرى أن محاولات النهوض تمت دون توجيه منهجي، وقد ثار العالم الإسلامي الحديث، لكن ثورته كانت في ظرف مغلق، هذا العجز العضوي تذكّيه دائماً ضروب من الشلل، أصابت النواحي الخلقية والاجتماعية والعقلية جميعاً، وأخطر هذه النواحي هو الشلل الأخلاقي، ومصدر هذا البلاء معروف أن ما هو مسلم به أن «الإسلام دين كامل» بيد أن هذه القضية قد أدت في ضمير ما بعد الموحدين إلى قضية أخرى هي: «ونحن مسلمون»؛ فنتج: «إذا نحن كاملون».

ويرى مالك أن واقع المجتمع الإسلامي - أي السبب الداخلي - يظل ذا سطوة وتفوق، بل إن الفكر في البلاد الإسلامية التي تحررت من الوصاية الاستعمارية لم تكتمل بعد شخصيته، ولم يظفر بعد، بحق في السيطرة على وجوه الحياة وقيمه الاجتماعية، وباعتباره وسيلة للعمل وأساساً جوهرياً للنشاط. إن الأسباب الداخلية التي تنتج عن القابلية للاستعمار هي الأسباب ذات الشوكة والغلب، ولكي نتخلص من الاستعمار، يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار.

وفيما يتعلق بالعوامل الخارجية لأزمة المسلم المعاصر:

يرى بن نبي أن الاستعمار بصورته هذه يعتبر عنصراً جوهرياً في فوضى العالم الإسلامي، فهو لا يتدخل فقط بمقتضى العلاقة المباشرة بين الحاكم والمحكوم، بين المستعمر والمستعمر وإنما يتدخل أيضاً بصورة خفية في علاقات المسلمين بعضهم ببعض. وباستطاعتنا أن نعقد مقابلة مباشرة بين القابلية للاستعمار والاستعمار، باعتبارهما عوامل شلل وتعجيز.

وفيما يتعلق بأزمة الغرب:

يرى مالك أن ثمة دوافع اتجهت به إلى تناول الحضارة الغربية، فهو يرى أن المسلم الحديث ما زال يجهل التاريخ الحضاري للغرب، لذلك لا يستطيع أن يعرف كيف تكونت الحضارة الغربية، وكيف أنها في طريق التحلل، لما اشتملت عليه من ألوان التناقض، ضروب التعارض مع القوانين الإنسانية.

وهذا الإشعاع العالمي الشامل الذي تتمتع به ثقافة الغرب هو الذي يجعل من فوضاه الحالية مشكلة عالمية، ينبغي أن نحللها، وأن نتفهمها في صلاتها بالمشكلة الإنسانية بعامة وبالتالي بالمشكلة الإسلامية.

ومن أهم الظواهر السائدة في مسار الغرب، ظاهرة تخلف الضمير في نموه عن العلم وعن حركة الفكر، فما الضمير إلا تلخيص نفسي للتاريخ، وخلاصة لأحداث

الماضي منعكسة على ذات الإنسان، فهو بلورة للعادات والاستعداد والأذواق. لقد أصبح الرقم سلطاناً في المجتمع الفني الآلي بأوروبا، وصار الإحصاء لا معقب لحكمه، فليس للضمير الإنساني، ولا للفطرة الإنسانية، دخل في الحياة الجديدة، والماكينات هي التي تحرر وتحسب، بل وتسخر الإنسان للانخراط في حركة أجهزتها.

لقد كشفت الأزمة التي يمر بها الغرب عن السرطان الأخلاقي الذي يلتهم الحضارة، ويدلل على أن النهضة الفنية وحدها عاجزة برسومها ومعادلاتها عن حل المشكلة الإنسانية.

ويصف مالك النظام الذي خلق الفوضى في أوروبا بأنه ذو صبغتين، فهو علمي واستعماري، في آن، فإذا ما كان في أوروبا فكر بمنطق العلم أما إذا ما انساح في العالم فإنه يفكر بعقلية الاستعمار.

فأوروبا التي كان عليها أن تهدي سعى الإنسانية، قد اتخذت من مشاغل الحضارة «فتيلاً» يحرق بدلاً من أن يضيء، وفي ضوء ما أشعلت من نار أشاعت وجهها في المستعمرات حتى جاءت على أرضها هي، أوروبا هذه رأينا الفوضى تنتشر فيها، نفس الفوضى التي أشاعتها في بقية أجزاء الأرض، ونفس الضلال، بل إنها قد تجرعت نفس الكأس المحتوم كأس الاستسلام لقوى الشر الأسطورية.

وحول عنصرية ومركزية الغرب، يرى بن نبي أن الاستعمار قد انقلب في الضمير الأوروبي إلى قومية عمياء آلت بعد تصفيتها وتقطيرها وتكريرها إلى أسطورة «الجنس المختار» التي ستتخذ فيما بعد ذريعة إلى بلوغ قمة البربرية، وبذلك أدى إلى قيام الاستعمار على أساس احتقار الأجناس إلى نشوء «جنس أسمى» بين سائر الأجناس البشرية.

ويستمر بن نبي في الحديث عن أزمة الغرب، حيث عرض لسيطرة النزعة الآلية والمادية على إنسان الغرب، وأثر النزعة الآلية - المادية على القيم الأخلاقية.

والعالم الإسلامي لا يمكن أن يعيش في عزلة، بينما العالم يتجه في سعيه إلى التوحد، فليس المراد أن يقطع علاقاته بحضارة، تمثل ولا شك إحدى التجارب الإنسانية الكبرى، بل المهم أن ينظم هذه العلاقات معها.

وحول الطرق الجديدة لوجهة العالم الإسلامي:

في موقفه من المؤسسات السياسية والمنظمات الحكومية والاتفاقات والمعاهدات، يرى بن نبي أن المعيشة اللائقة هي الشرط الجوهري لتكوين الوعي الشعبي، والإيمان القومي، وبدون هذا الوعي وذلك الإيمان لا تساوى الاتفاقات السياسية.

وفي نقده لسياسة الجامعة العربية فإنه يعتقد أنها تستطيع أن تسترد هيبتها، إذا ما اهتمت بالمشكلات الاجتماعية والاقتصادية، ورسمت خطة تستهدف تحسين مستوى المعيشة، فيجب أن نحرر شعوبنا من خوفها الاقتصادي، وأن نؤمن لها حقها في التعليم، وأن نعنى بصحتها، وهذا هو الطريق الوحيد إلى النهضة الحقة، والوسيلة لتأمين وجودنا.

وفي هذا الصدد فهو يسخر مما يسمى «السياسة العليا» ويطلق على هذا النوع من الممارسة لفظة «البوليتيكا»، والمقصود به السياسة غير الهادفة، والتي تعتمد على فوضوية القرار وغياب الخطط الغير فعالة.

وهو يعتبر هذه الممارسات من قبيل التردّي المزمّن الذي حمل الخلفاء والأباطرة والأمرء العرب، على فرض نظام صارم على الشعب، لا ينطوي على أدنى اهتمام بالتربية، أو بالتقدم الاجتماعي.

والداء الدفين وراء هذه الممارسات، داء «القابلية للاستعمار»، ونحن ندرك الآن شيئاً فشيئاً، أن واجبنا هو أن نبذل جهوداً كبيرة في جميع الميادين، وأن نقوم

بكثير من الواجبات لكي نصل إلى حقوقنا التي تصبح حينئذ مشروعة.

وفيا يتعلق بعلاقة المسلمين بغيرهم يرى مالك أنها يجب أن تقوم على الوعي، فالمسلم لكي يقوم بدور فعال في حركة التطور العالمي ينبغي أن يعرف العالم وأن يعرف نفسه، وأن يعرف الآخرين بنفسه، فيشرع في تقويم قيمه الذاتية، إلى جانب تقويمه لما تملكه البشرية من قيم، والحق أن من العسير الشروع في عمل كهذا، في عالم لا يخضع لأي مقياس.

الخلاصة والأثر:

لاشك أن الصفحات السابقة لـ «وجهة العالم الإسلامي» حاول بن نبي أن يقدم التبرير التاريخي والنقدي لوجهة المجتمعات الإسلامية، كما حاول إبراز أهم القوانين التي تحكم مسار الحضارات من حيث التقدم أم من حيث السقوط. وحاول بن نبي في هذا الكتاب قراءة وتحليل أهم الاتجاهات الفكرية في واقعنا الإسلامي المعاصر، فاخترها على الاتجاهين الإصلاحي السلفي، والحدائي التغريبي.

وحاول بن نبي أن يبين ويفسر الأسباب الداخلية والخارجية لفوضى العالم الإسلامي الحديث، ولذلك يعد مالك من أهم المفكرين المسلمين الذين قرأوا الواقع الحضاري الغربي وفق منهجية تحليلية تتسم بالعمق والواقعية حيث عايش هذا المجتمع، ولم يكتف بالقراءة النظرية لهذا الواقع.

ومنهج بن نبي في قراءة التاريخ - وخاصة الإسلامي - لم يكتف برصد الظاهرة أو الواقعة التاريخية، وإنما قام بتحليلها وإخضاعها للمرجعية الإسلامية، وقد قسم تاريخ الأمة الإسلامية إلى ثلاث مراحل:

١ - مرحلة الإسلام الأولى أو ما أطلق عليه «الدفعة القرآنية الحية» وهى التي

صاغت وصنعت الجيل الفريد الذي التف حول النبي ﷺ.

٢- مرحلة المدنية الإسلامية، وهى مرحلة الازدهار الحضاري، وتنتهي بسقوط دولة الموحدين.

٣- مرحلة الجمود والانحطاط، وهى المرحلة التي لا نزال نعيش في نتائجها وآثارها، وهى المرحلة التي تمثل القابلية للاستعمار وتعتبر «دورة الحضارة» من أهم المفاصل التي تقوم فلسفة الحضارات بدراستها لما لها من خطورة في فهم الواقع التاريخي المقارن ودور ذلك في فهم الحراك التاريخي ومن ثم الحضاري، ودورة الحضارة في فكر بن نبي ترتبط بشروط نفسية وزمانية، ثم تأكيده على كون «ابن خلدون» من أهم الرموز الفكرية والعلمية التي أثارت موضوع الدورة الحضارية عند تحليله لواقع الدولة الإسلامية. وفي تناوله لأزمة الغرب يرى أن الوقوف عند العلم والعقل والفن لا يكفي لصياغة المعادلة الحضارية.

ويرى مالك أن النتائج المترتبة على غياب البعد الروحي يعمل بنهاية دورة حضارية، لما للعامل الديني من أهمية في المسار التاريخي. ويؤرخ لسقوط دولة الموحدين الذي كان في حقيقة الأمر صورة لسقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها.

ثم يتناول بن نبي المذهب المادي في الغرب، الذي عجز عن مواجهة أزمة الغرب الاجتماعية والأخلاقية، سواء على مستوى الداخل أم الخارج. ووقف بن نبي عند مدرسة محمد عبده كرمز فعال للمدرسة الإصلاحية في الواقع الإسلامي المعاصر، وفي هذا الصدد فقد قام بنقد محاور سلبية في واقعنا، كالتقليد والجمود والحرفية.

ويرى بن نبي أن الأحاديث النظرية تسيطر على ثقافتنا المعاصرة، وغياب المنهج العملي في واقعنا السياسي والاقتصادي والثقافي.. إلخ وهو يعتبر في حديثه عن وجهة العالم الإسلامي، أن المجتمع الإسلامي أضحى خليطاً من بقايا موروثه من عصر ما بعد الموحدين، ثم تأثيرات الفكر الغربي على جهودنا الفكرية.

الكتاب الخامس عشر
تجديد الفكر الإسلامي

oboi.kan.com

الكتاب الخامس عشر
تجديد الفكر الإسلامي
أ.د. محسن عبد الحميد
تحليل وعرض أ.د. مصطفى رجب

ولد الدكتور محسن عبد الحميد - كما تقول موسوعة ويكيديا - في مدينة كركوك سنة ١٩٣٧ م، ودرس الابتدائية والمتوسطة في مدينة السليمانية، والإعدادية في مدينة كركوك. وتخرج في قسم اللغة العربية من دار المعلمين العالية (كلية التربية حالياً) في بغداد عام ١٩٥٩ م. وحصل على درجة الماجستير عام ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٨ م، ودرجة الدكتوراه في عام ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م، من كلية الآداب في جامعة القاهرة في تفسير القرآن الكريم على رسالته الموسومة (الأسوسي مفسراً) عمل مدرساً للغة العربية في ثانوية كركوك لمدة عشر سنوات. ثم عمل أستاذاً في كلية الدراسات الإسلامية التي أغلقها النظام السابق عام ١٩٧٥ م. وتدرج في عدة مناصب وظيفية منها أستاذ مادة التفسير والعقيدة والفكر الإسلامي والحديث في جامعة بغداد. وأوفد إلى المغرب للتدريس في جامعاتها بين عامي ١٩٨٢ و ١٩٨٥ م. كما عمل أستاذاً زائراً في جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية لأربع سنوات ١٩٨١ و ١٩٨٥ م. وقد شارك في تطوير مناهج التربية الدينية في وزارة التعليم العالي ووزارة الأوقاف والشؤون الدينية. العراقية، وقد حضر عدة مؤتمرات فكرية وعلمية عالمية في العراق والبلاد العربية والإسلامية وفي أوروبا. كما ناقش أكثر من مائة وخمسين رسالة ماجستير ودكتوراه في جامعات العراق وخارجه. وأشرف على أكثر من أربعين رسالة ماجستير ودكتوراه. وقد كان عضواً في مجلس الحكم الانتقالي الذي شكل عام ٢٠٠٣ بعد سقوط نظام صدام حسين حيث كان ممثلاً فيه عن الحزب الإسلامي العراقي

وأهل السنة. وقد ساهم محسن عبد الحميد مع جمع من علماء العراق في التوقيع على وثيقة مكة عام ٢٠٠٦م، وهي وثيقة أُنقِص فيها على وقف الأعمال الطائفية في العراق ونالت تأييد ورضا معظم علماء المسلمين. ونشر مئات المقالات في الثقافة الإسلامية في عدد من الجرائد والمجلات العراقية والعربية والعالمية.

ومن مؤلفاته:

- ١ - العلم ليس كافراً.
- ٢ - حركة الإسلام ومفكرو الغرب.
- ٣ - الوجودية وواجهات الصهيونية.
- ٤ - مع رسول الله.
- ٥ - زي المرأة وأثره في المجتمع.
- ٦ - حول قضية التراث.
- ٧ - النظام الروحي في الإسلام ومقومات شريعته.
- ٨ - اللغة العربية بين شعوبنا.
- ٩ - المنهج الشمولي في فهم الإسلام.
- ١٠ - من المنظومة الغربية إلى المنظومة الإسلامية.
- ١١ - منهج الشاب المسلم في أسرته.
- ١٢ - أسرتك أيها المسلم.
- ١٣ - موقف اليهود من الإسلام والمسلمين.
- ١٤ - المرأة في ظل الحضارة الغربية.
- ١٥ - منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام.

١٦ - الإسلام والتنمية الاجتماعية.

ولكن كتابه (تجديد الفكر الإسلامي) يعد من أهم كتبه لأنه يمثل اجتهادًا علميًا مدققًا، وجهدًا صادقًا حقيقيًا في محاولة تشخيص واقع ومشكلات الفكر الإسلامي المعاصر.

ويتكون هذا الكتاب من باين يضمن ثمانية فصول تعطي كل جوانب موضوع الفكر الإسلامي والقضايا المتصلة بتجديده.

ففي الفصل الأول من الباب الأول وعنوانه «تمهيد في مناهج دراسة الفكر الإسلامي» أوضح د. محسن عبد الحميد كيف واجهت التيارات الفكرية المعاصرة من منطلقاتها الفكرية «الأيديولوجية» الفكر الإسلامي رافضة أن تضع التاريخ في مداه الزماني والمكاني. ومن هنا فهو يرى أن دراسة تلك المناهج تدفعنا إلى دراسة الإسلام وتاريخه وتراثه، من حيث الحقائق المجردة، ومن خلال أوضاعنا المعاصرة كي ندخل في حوار علمي بناء على معارضي الإسلام.

ونقطة البداية الصحيحة في نظر المؤلف هي أن نحدد في البداية معنى المصطلح الملتبس «التراث» الذي تشير دلالاته اللغوية تلك التركة من الممتلكات التي يخلفها السابقون لمن بعدهم. ويشير معناه الاصطلاحي إلى ما خلفته الأمة أي أنه الإنتاج الحضاري الذي ينحدر من خصائص أمة من الأمم المتفاعلة مع البيئة التي نشأت فيها بكل ما تحتوي عليه من تجارب وأحداث.

من هذا المفهوم فإن المذاهب الفكرية المعاصرة قد عدت الإسلام عقيدة وشرعية جزءًا من التراث العربي، ولنأخذ على سبيل المثال المنهج الماركسي الذي كثرت كتاباته في هذا المجال، وهي في مجملها تعد الإسلام تراثًا بهذا المعنى الاصطلاحي وقد طغت هذه النظرة على بعض الكتاب المسلمين الذين وضع من كتاباتهم أنهم لا يفرقون بين ما هو إسلام خالص وبين ما هو تراث، إن أصحاب المنهج الماركسي - وتابعيهم -

ينظرون إلى الإسلام كما ينظرون إلى أية ثقافة بشرية تعبر عن مرحلتها. إن التحليل الماركسي يهدف إلى المعنى الثوري في كل تراث روحي قومي، وهم يخللون التراث بالمعنى الذي يفهمون، ونحن لا يمكن أن نتوقع في كتابات الماركسيين غير هذا. لأنهم حتماً سوف يخرجون الوحي الإلهي من حساباتهم.

أما أصحاب المنهج القومي الماركسي العلماني فإنهم ينظرون إلى الإسلام على أنه مرحلة حاسمة في حياة العرب، لأنهم كانوا متحفزين إلى التجرد والوحدة وبما أن «محمدًا» كان يحمل في زعمهم آلام قومه فقد عبر عن هذا النزوع بالثورة الإسلامية التي وجدت العرب في أمة واحدة، أما المنهج «الليبرالي» العلماني فهو لا يرسم خطأ واضحاً بين ما هو إسلام وما هو فكر وتراث، وهؤلاء لا ينكرون الوحي الإلهي غير أنهم لا يأخذون منه إلا الإيمان وبعض السلوكيات.

إذن فلا بد أمام خطورة التيارات المادية أو العلمانية وعلى الإسلام ومستقبله أن يدرس الإسلاميون سواء كانوا مؤرخين أم مفكرين قضية الإسلام والتراث بوضوح وموضوعية.

وفي الفصل الثاني (مصطلحات إسلامية معاصرة) درس الأستاذ محسن عبد الحميد قضية المصطلحات في إطار منظومة حضارتنا الإسلامية، وضعاً وتعريفاً وتنوعاً فمثلاً مصطلح «العقيدة الإسلامية» أو «العقائد الإسلامية» لم يكن موجوداً في عهد رسول الله وأصحابه، ووجد نتيجة الصراع الفكري بين أصول الإسلام وبين مبادئ الحضارات والأديان التي واجهته وكذلك بعض المصطلحات مثل «علم التوحيد» أو «علم الكلام» وبعد تطور الزمان وتغير الأحوال ظهرت الحاجة إلى مصطلحات أخرى تعبر عن أوضاع الصراع الحضاري المعاصر بين منظومة الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية.

وقد ناقش المؤلف عدة مصطلحات فكرية جديدة ظهرت في العصر الحديث

في الوسط الثقافي الإسلامي كالفكر الإسلامي، والنظام الإسلامي، والتصور الإسلامي، وقد قصد المفكرون الإسلاميون بتلك المصطلحات التعبير عن وجود الله والوحدانية والقدر وأفعال العباد والنبوة والروحانيات واليوم الآخر... إلخ. غير أنه بمرور الزمن بدأ الملاحظة يلتقون على تلك المصطلحات ويستفيدون من عدم وضوحها.

ويعد الفصل الثالث (مفهوم الفكر الإسلامي وحجته ومصادره وأصالته) من أهم فصول الكتاب، لأن المؤلف يرى ويؤكد أن الفكر الإسلامي يعني كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث النبي ﷺ إلى اليوم في المعارف الكونية والعالم والإنسان. وهذا التعريف يخرج كل فكر لا يعتمد على الكتاب السنة ومفاهيم الإسلام. وأي فكر غير إسلامي إذا اهتدى بهداية الإسلام تقل إمكانية الخطأ فيه لسببين:

الأول: أن الإسلام يضع الحقائق الإلهية الكاملة أمام الفعل في المجالات التي ليس له أن يلجها وإلا ضل وتاه.

الثاني: أن حركة الفكر الإنساني تحتاج إلى محور ثابت من حقائق الأنفس والآفاق والقيم المنبثقة منها وهذا المحور الثابت لن تجده إلا في الوحي.

حجية الفكر الإسلامي:

ليس هناك كتاب سماوي أو غير سماوي طلب من الإنسان أن يحرك طاقته الفكرية وشجعه على استعمالها كالقرآن الكريم في المئات من الآيات بصورة متنوعة، وتدفع إلى التفكير العميق في مصير الكون والحياة والإنسان:

قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤] أيضًا: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ الآية [آل عمران: ١٩١] ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى

أَلَيْلٍ كَيْفَ خُلِقَتْ... ﴿[الغاشية: ١٧]﴾ إلى آخر الآيات التي يحتج بها الفكر الإسلامي في وجه الفكر المغاير. أيضا السنة ومنها إقرار رسول الله ﷺ الصحابة على اجتهاداتهم. ومنها آراء صلاة العصر أو تأجيلها لحين الوصول إلى نبي قريظة أيضا عندما سأل الرسول معاذ كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ فقال أقضي بكتاب الله قال وإذا لم تجد في كتاب الله، قال: بسنة رسول الله: قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله قال: أجتهد ولا آلو.. فقال رسول الله في فرح الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى الله ورسوله».

وقد ناقش الفقيه الأندلسي الكبير ابن حزم رحمه الله تعالى، حجج الذين أبطلوا العقل... فقال - على سبيل التمثيل -:

[واحتج من أبطلوا حجة العقل: بأنه قد يرى الإنسان يعتقد بشيء ويجادل عنه، ولا يشك في أنه حق. ثم يلوح له غير ذلك، فلو كانت حجج العقول صادقة لما تغيرت أدلتها.. يقول ابن حزم: إننا لم نقل إن كل معتقد لمذهب فهو محق فيه. ولا قلنا إن كل ما استدل به مستدل على مذهبه فهو حق. ولو قلنا ذلك لفارقنا حكم العقول، ولكن قلنا إن من الاستدلال ما يؤدي إلى ما مذهب صحيح إذا كان الاستدلال مرتباً ترتيباً قوياً وقد يقع الاستدلال إذا كان فاسداً على مذهب فاسد. وذلك إذا خولف به طريق الاستدلال الصحيح.

مصادر الفكر الإسلامي كما يراها محسن عبد الحميد:
الأول: القرآن والسنة:

لو تأملنا القرآن الكريم لوجدناه يفتح المجال واسعا أمام حركة العقل، ويتضح هذا في الذي يقدمه القرآن من بعض النصوص الغير قاطعة في مسألة ما، وهذا الأسلوب القرآني وبجانبه السنة، دفع بعض علماء الإسلام إلى إعمال فكرهم في مجالين:

١ - في مجال الاجتهاد في تفسير النصوص الغير قاطعة في بعض القضايا.

٢- في مجال القضايا والمسائل التي لم يتطرقا إليها البتة.

ففي مجال العقائد الإسلامية التي عرضها القرآن والسنة، قام الفكر الإسلامي بمحاولة فك البراهين القرآنية اليقينية، وبنائها على براهين عقلية، ولم يخف على هذه العقلية الإسلامية المحاولات المنحرفة التي حاولت جر الإسلام كي يوافق الفلسفات الأجنبية.

الثاني: الحضارات الأجنبية:

حث الإسلام أتباعه على استعمال العقل والبحث والنظر في المعرفة الإنسانية ومعرفة التاريخ والاعتبار بالأمم، ومن هذا المبدأ انطلق المسلمون إلى الأخذ بأسباب الحضارة الإنسانية والاستفادة منها في بناء حياتهم وتطوير مجتمعاتهم. والاستفادة من المعارف المفيدة التي نقلوها وطوروها. غير أن الإسلام بطبيعته يرفض الأفكار الفاسدة، ولقد كانت نتائج دخول بعض جوانب من الثقافات الأجنبية خطيرة جداً على الإسلام ومجتمعه، ومع ذلك فلا يمكننا أن ندعي نهائياً انتفاء أي تأثير إيجابي لتلك الثقافات أصالته: حاولت الدوائر الاستشرافية خلال أكثر من قرن أن تثبت أن الفكر الإسلامي في مظاهره المتنوعة، اقتبس من الثقافات الأجنبية.

لقد سلكت تلك الدوائر في سبيل الوصول إلى أهدافها مسلكين:

الأول: تشويه معالم الثقافة الإسلامية الثاني: محاولة توسيع دائرة الفكر الإسلامي حتى تشمل الفلسفات الغربية.

على أنه لم يمض زمن طويل حتى ظهرت الحقائق الفكرية. ومنها إثبات أن الفقه الإسلامي بني على أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة. وأن حركة التصوف الإسلامي كانت ثمرة طبيعية للمبادئ الأخلاقية. وأن الفلسفة الإسلامية مصادرها الطبيعية هي الأصول الإسلامية.

وفي الفصل الرابع وعنوانه (تطور الفكر الإسلامي) تتبع المؤلف بدء الفكر

الإسلامي حركته منذ حياة رسول الله ﷺ في الاتجاهات جميعها، التي أراد الإسلام أن يضع الناس عليها ومن هذه الاتجاهات: اتجاه العقيدة والفلسفة: لم يفكر الأوائل في الإسلام بجزئيات وماهية العقيدة بسبب الاكتفاء بصورة العقائد القرآنية ولأنه لم تكن قد ظهرت أمور تدفعهم على الخوض في تلك الجزئيات، ولكن احتكاك المجتمع الإسلامي بعد ذلك بثقافات مختلفة، قد دفع الفكر الإسلامي إلى خوض الحديث عن جزئيات العقائد الإسلامية. وقد ظهرت في داخل المجتمع المسلم عدة اتجاهات منها ظهور فرقة القدرية كنتيجة لدعوة الأمويين لنظرية الجبر. بما دعا البعض إلى النداء بحرية الإرادة الإنسانية. وعلى صعيد الثقافات الدخيلة فقد كان لها تأثير مباشر في ظهور تنزيه الله ونفي الصفات عند الجعد بن درهم ثم الجهم بن صفوان الذي نشأ بسمرقند.

أما وقفة الإمام أحمد في محنة خلق القرآن فلقد هيأت السبيل أمام بلورة الاتجاه العقلي الكلامي لدى متكلمي أهل الحديث.

لقد قام أصحاب النظر العقلي من أمثال معبد الجهني، وعمر المقصوص والجعد بن درهم وغيرهم، بدور عظيم في مواجهة خطر الثقافات الدخيلة لكن لم يمنع هذا وقوع هؤلاء أنفسهم في أخطاء منهجية وموضوعية.

منها: ١- أن جعل العقل المعتمد الأساس في المعرفة وتأويل العقائد الإسلامية في كل كلية وجزئية بموجبه لم يكن صائبا في كل حين.

٢- اعتقد هؤلاء - في ضوء منهجهم - أنهم على حق لا ريب فيه، فضلوا خصومهم الإسلاميين، ولا ننسى أن المعتزلة قد أدوا دورا عقائديا عظيما في الدفاع عن مبادئ الإسلام أمام المانوية البراهمة والفلسفات المنحرفة كالصائبة والغنوصية وغيرها وكذلك في إثبات إعجاز القرآن رغم الأخطاء التي وقعوا فيها، غير أن محاولات أبو الحسن الأشعري التصحيحية لا تخفى على أحد وكان انطلاق

الأشاعرة من مبدأ أن العقل له دور عظيم في تفسير وتحليل النصوص في إطار القواعد اللغوية الصحيحة وأن العقل لا يصطدم مع النقل.

وفي رأي محسن عبد الحميد أن مفكري المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث كان لهم أثر كبير في التخطيط العقلي للرد على التيار المشائي من خلال مناقشات وردود عقلية بلغت الغاية في الدقة والموضوعية بحيث استطاعوا دحر تلك الفلسفات الوثنية اليونانية وغيرها، ولقد كان لمفكر إسلامي بارز دور كبير في إنهاء ذلك الصراع هو حجة الإسلام الإمام الغزالي رحمه الله تعالى لقد استطاع الغزالي وغيره أن يثبتوا أن ما سميت بمقدمات منطقية، لم تكن صحيحة، بل كانت مضطربة لأنها لم تكن إلا أقوال رجال واجتهادات مرحلة فكرية معينة، كانت تتصف بالانحرافات العقدية والوثنية، ولن ننسى أيضا دور ابن تيمية: لقد كانت هذه من مراجعته لتلك الأفكار والتيارات والفلسفات الصوفية لقد كان هدفه من حركته الجهادية هذه تنقية عقائد الإسلام ومبادئه من كل دخيل فيها مهما كان جلياً ودقيقاً.

وخلاصة القول: أن الفكر الإسلامي الصحيح والسليم هو القائم على أساس أن الرسول اعتمد في حياته مبادئ نابع معظمها من الأسس التربوية السلمية، والتي بنيت على التوحيد الخالص وإتباع الشريعة في إطار الفهم اللغوي والتخلق بأخلاق الرسول في العبادة والسلوك والحركة، والابتعاد عن الرهينة والمظاهر الكاذبة.

وفي الفصل الخامس حاول المؤلف تقويم الفكر الإسلامي في ضوء عدة اعتبارات:

الأولى: أن الفكر الإسلامي هو عبارة عن محاولة فهم وهضم تلك التغيرات والصراعات في ضوء أصول الإسلام وقواعده ومقاصده، غير أن هذه المحاولات لا يمكن أن تكون صالحة لكل عصر في تفاصيلها، والصحيح أن يقوم الفكر الجديد في العصر المتأخر بعملية تواصل عميق مع الفكر الذي تقدمه ويقوم بموازنة دقيقة

تعبّر عن المتغيرات الجديدة.

الثانية: لقد ظهرت قضايا جديدة وفلسفات متباينة ومناهج كثيرة تستدعي أن نعيد النظر في ميراثنا المعرفي الذي نتج عن مواقف المفكرين المسلمين في العصور الماضية، إن الفلسفة الإسلامية التي يحتاجها عصرنا هي تلك التي تلحق الهزيمة الفكرية بالفلسفات المادية الحديثة، وتنقذ الجيل المسلم من الاضطراب والقلق والخيبة وتشعره بأصالته.

الثالثة: إن المذاهب الفقهية والأصولية الكبيرة تضع أمام الفقيه اليوم عدة حلول للقضية الواحدة أحياناً، بحيث تعطي الأرضية القوية والمادة الخصبة للفقيه الواعي المستنير لإصدار الحكم العصري المناسب للقضية المعينة. بمعنى أن أي اجتهاد فقهي اليوم لا يمكن أن يبدأ من الفراغ، بل لابد للمجتهد أن يعرف آراء ونظريات الفقه الإسلامي.

الرابعة: تحريم الرهبانية والعيش خارج حركة الزمان، لأنها كانت من أهم أسباب شلل الإنسان المسلم وسقوطه الحضاري في القرون الأخيرة

وقد جاء الباب الثاني كله - بفصوله الثلاثة - مكرساً لدراسة واقع الفكر الإسلامي الحديث، فتم تخصيص الفصل الأول لاستعراض بواكير حركة النهضة الإسلامية المعاصرة وبداية التجديد فمثلاً:

تجديد العقيدة:

حيث رانت على جوانب من أصول العقائد الإسلامية، وفروعها، أفكار خرافية وتصورات منحرفة واتجاهات بدعية خطيرة ومظاهر متنوعة كانت تعبّر عن الشرك الجلي والخفي. لقد كانت الحركة الوهابية حركة تنقية، وإنقاذ للعقائد الإسلامية من الاتجاهات الخرافية وتعقيدات علم الكلام، وقد أعادت الروح والحرارة إلى آراء ابن تيمية وابن القيم واجتهادها في العصور الحديثة التي استفادت

منها فوائد عظيمة. وتسخير علم المادة لبناء الحضارة الإسلامية الحديثة، غير أن ظروف حياة البداوة في الجزيرة العربية وعدم احتكاك الشيخ محمد بن عبد الوهاب بمراكز الثقافة الإسلامية المختلفة يومئذ وانحصار ثقافته بالجانب النقلي وحده من الثقافة الإسلامية وتأخر وصول أخبار التغير الذي كان يهز الحياة في أوروبا إلى العالم الإسلامي، جعلت من حركته ذات بعد واحد هو البعد العقدي الذي هو من المؤكد من صلب الإسلام، ولا ريب أن انتقال مجتمع الجزيرة، بعد ذلك - من حياة البداوة إلى حياة الحضارة سيكتب النصر النهائي لهذا الاتجاه الإسلامي الأصولي العصري المستنير الذي يوجه فكره نحو إيجاد حلول حضارية إسلامية لمشاكل الاقتصاد والاجتماع والسياسة والتربية والتعليم.

التجديد الشامل:

أبرز من ظهر على مسرح الكفاح والنضال عن الأمة والجهاد في سبيل تجديد أمر الإسلام والمسلمين كله هو جمال الدين الأفغاني الذي فضح الاستعمار ومؤامراته واحتلاله لبلاد الإسلام، بل وقضى حياته في الدعوة إلى توحيد صفوف الأمة الإسلامية الممزقة، ودفعها إلى طريق التغير والبناء: بمعالجة الجهل والانحراف والعودة الصادقة إلى الكتاب والسنة ومحاربة التقليد والتعصب المذهبي والاستفادة من مواطن القوة الحضارية العلمية والعمرانية ورفض الاستبداد السياسي ونادى لصد الهجوم الفكري الشامل، وقد كان تأثير الأفغاني عظيمًا في كل مكان حل فيه، ولهذا كون مدرسة فكرية ضخمة تخرج فيها المفكرون والسياسيون.

تجديد الذات:

محمد إقبال فيلسوف الإسلام وشاعره الكبير، دعا في بلاد الهند وما يجاورها إلى تجديد فهم عقيدة التوحيد، لأنها الإكسير الذي يحيل التراب ذهبًا وهو الدواء الذي يمت الخوف والشك ويحيى الأمل والعمل، ودعا إقبال المسلمين إلى فلسفة الذات وهي تعني عنده الشعور بالشخصية المستقلة، وهي قرينة الحرية المنضبطة، ومذهب

إقبال في هذا المجال مذهب إنساني، وخص الأمة الإسلامية بالحديث عن الذات لأنها هي التي يتمثل فيها الشعور بالذات في أجلى مظاهره.

وبقدر ما يدعو إقبال إلى الأخذ بأسباب التقدم العلمي والنظام يرفض المنطلقات المادية والقيمية للحضارة الغربية. وقد أحدث إقبال تجديدًا كبيرًا في حياة المسلمين في الهند، ووضعهم على طريق الإسلام، وشرح لهم حقائقه، وملأ قلوبهم بالإيمان والحماس لقضيتهم.

تجديد شمولي حركي:

انطلق الإمام الشهيد حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) من الدراسة الشاملة للمنهج الأصولي الإسلامي، لاسيما في مدرسة «جمال الدين» «ومحمد عبده» «ومحمد رشيد رضا» لكي يرسم للجيل الجديد بدقة ووضوح المذهبية الإسلامية بتفاصيلها الشاملة التي تستوعب نواحي الحياة كلها. ففي مجال العقائد دعا إلى الاقتداء بصحابة رسول الله، وعد الاختلاف حولها من أسباب تمزيق الصف الإسلامي. ومعرفة الله تبارك وتعالى وتوحيده وتنزيهه أسمى عقائد الإسلام، أيضًا من المسائل المهمة التي تعرض لها الإمام أن الدعاء إذا قرن بالتوسل إلى الله بأحد من خلقه فهو فرعي في كيفية الدعاء وليس من مسائل العقيدة.

أيضا في الأصل السابع يقول: لكل مسلم لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام الفرعية أن يتبع إمامًا من أئمة الدين» أيضًا في الأصل الثامن يقول: «الخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سببًا للتفرق في الدين... ولكل مجتهد أجره ولا مانع من التحقيق العلمي النزيه، وفي مجال الحكم والسياسة، دعا إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في نواحي الحياة كافة.

لقد امتاز الفكر الإسلامي الحديث بعدة خصائص نجملها فيما يلي:

١- اتفاق الجميع على أن الفهم الصحيح لمسائل العقيدة الإسلامية لا بد أن

يستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية.

- ٢- الكل متفقون من الأفغاني ومن جاء بعده على أن تيارات الفكر الإسلامي القديم كانت اجتهادية، جابهت الصراع الفكري في زمانها.
- ٣- الجميع متفقون على أن الفقه الإسلامي فقه متجدد دائماً.
- ٤- الكل ينطلقون في بيان مذهبية الإسلام في الكون والحياة والإنسان انطلاقاً موحداً، قائماً على أساس الفهم للقرآن الكريم والسنة.
- ٥- الاتفاق الكامل على أن المسلمين لابد لهم في هذا العصر أن يهتموا بفهم السنة الإلهية في الكون.
- ٦- محاربة مظاهر البدع المتنوعة والفعالية الخرافية والتواكليه.
- ٧- عدم الاكتفاء بدراسة الشريعة الإسلامية دراسة مجزأة، وإنما الانتقال إلى دراسة المفاهيم الكلية في النظم العامة في الشريعة الإسلامية.
- ٨- اتفاق الكل على أن حل المشكلات الإنسانية الاجتماعية أصبح ضرورة حضارية.
- ٩- جميع المجددين والمفكرين الإسلاميين حددوا موقفهم من القوى الاستعمارية.
- ١٠- تحويل الفكر والأمانى، إلى حركة إيمانية قوية تعيد صياغة الإنسان المسلم.

مفهوم السلفية والفكر الإسلامي الحديث:

ظهر السلف بعد عصر الصحابة وكان المعنى اللغوي هو المقصود وهو الاقتداء بالسلف الصالح، لكن لفظ السلفية من حيث هو المصطلح محدود لم يظهر إلا في فترة متأخرة، وهي تدعو إلى اتباع السلف الصالح، ولكن ابن تيمية دعا إلى عدم تقليد الرجال مهما كانت مكانتهم في الإسلام ودعا إلى إتباع الدليل في ضوء

الضوابط العقلية والعقلية، وابن تيمية سلفي أصيل ومعظم المجددين والمفكرين الإسلاميين كانوا سلفيين فكيف يمكن لباحث يطلب الحق لذاته أن يصف حركة إسلامية حضارية شاملة معاصرة تخطط للحاضر والمستقبل بمصطلح السلفية» وفي رأي المؤلف أن تلك التسمية خطأ من وجهين:

- ١ - لغة: لأن الفكر الإسلامي الحديث منطلق من القواعد الأصولية المعروفة عند علماء الإسلام، لا يرى نفسه ملزماً بإتباع السلف في كل شيء.
- ٢ - اصطلاحاً: لأن السلفية كان اصطلاحاً محدوداً استعمل في أزمان معينة، استجابة لتحدي الانحرافات والبدع، واليوم انتفت الحاجة لاستعمال هذا المصطلح. ولأن كلام المفكرين اليوم يعتمد على البرهان القرآني وتوسيع مدلولاته بالمنطق العقلي الحديث.

إذن العلاقة بين السلف والخلف شيء من حيث هم جميعاً أمة واحدة مستمرة وأمر تصحيح مناهج المصطلحات التي كانت حصيلة الصراعات الفكرية الماضية شيء آخر.

وقد خصص المؤلف الفصل الثاني من الباب الثاني للتأصيل لمفهوم التجديد الحضاري، فهو يرى أنه لا بد لأي حضارة إذا أرادت أن تحتفظ بشخصيتها وخصوصيتها، لا بد لها من التجديد المستمر مثلها مثل خلايا جسد الإنسان، والمذهبية الإسلامية تشكل حجر الأساس في بناء الحضارة الإسلامية:

- أ - المذهبية الإسلامية: أن المادة الكونية ليست شرّاً في حد ذاتها، إذ هي مخلوقة لغايات حكيمة منها أداء الإنسان لدورة الحضارة فيها، ويدعو إلى استعمال العقل، وأن العقلانية ليست ثابتة بل متغيرة، وأن هذا النظام لا ينتج بالصدفة إذن لا مناص عقلاً من القول بالخلق.

ب-الله: خالق الكون له صفات الكمال كلها، وهو غني كامل والمخلوقات فقيرة ناقصة محتاجة إليه ومن صفاته الوحدانية التي تثبتها وحدة القانون الكوني، ويثبتها العقل وأنه لا يحتاج إلى شريك.

ج-النبوة: الإنسان أفضل مخلوقات الله، ومن هنا لم يشأ أن يترك أفضل مخلوقاته من دون رعاية أو لطف أو عناية، أعطاه العقل لكي يدبر أمره وأرسل إليه الرسل البشر لتنظيم حياته. وأرسل النبي الخاتم لكي يصحح المفاهيم التي قد تكون اعترتها الشبهات ويجمع الرسائل في رسالة واحدة خاتمة.

هـ-اليوم الآخر: أن المسؤولية الأخروية إنما تكون أمام الله وحده لأنه تعالى وحده يسأل الناس ويحاسبهم على أعمالهم، وهذا ويتميز الإنسان على الحيوان بما خلق الله فيه من الجانب الروحي والقدرة على السمو والارتقاء به، ومن أجل أن يقوم الإنسان بالأمانة الكبرى، سخر الله له الكون وقوانينه، أنه يستطيع أن يقوم بهذا العمل الحضاري على الأرض، لأنه من اختصاص عقله، ويدعو الله الإنسان إلى أن يتخذ من دلائل الأنفس، والآفاق طريقاً إلى الخالق العظيم، كي يتصل به ويعبده وفي عبادته له لا لغيره السعادة الكبرى.

- تقويم المذهبية الإسلامية:

ليس لنا مذهبية حضارية وصلت إلينا قديماً أو حديثاً مبنية على عقيدة التوحيد غير مذهبية الإسلام الحضارية، ومع هذا ينبغي لنا أن نعترف بأن افتقارنا الكامل الآن إلى أية نظرية في الكون هو المصدر الأخير لكل الكوارث وألوان الشقاء التي يدج بها العصر الحاضر، إن المذهبية الإسلامية وضعت الإنسان أمام مصيره الأخروي، ونظمت له حياة يحكمها نظام أخلاقي وحياة الأنبياء وخاصة النبي الخاتم تشهد بذلك. إذن يستطيع أي منصف خالي من الهوى أن يقر بأنه لا توجد مذهبية شاملة متكاملة روحانية عقلانية واقعية إنسانية، متكاملة متوازنة كمذهبية

الإسلام في الكون والخالق والعالم والإنسان.

وفي الفصل الثالث تناول المؤلف قضايا تنتظر التجديد، إذ لابد للأمة (في رأي المؤلف) إذا سقطت حضاريًا - إذا أرادت أن تنهض من كبوتها - أن تستخرج دقائق الماضي وتقوم بعملية نقد للذات، وتشخيص الأمراض وتحديد العلاج.

لابد من شرح معالم الإسلام عقيدة وشريعة ونظامًا أخلاقيًا ساميًا، ونماذج بشرية رفيعة، من خلال دعوة الداعين ووعظ الواعظين وكتابات المفكرين وشعر الشعراء وأدب الأدباء.

أيضًا بالكتابة عن تاريخنا وحضارتنا ومنجزاتها العلمية والإنسانية لذا يجب أن نقوم بعملية فرز تاريخي دون تقديس للقديم.

نحو عقلانية إسلامية جديدة: لقد انطلق المسلمون من القرآن الكريم في تبني الموقف العقلاني الصارم وانتهوا إلى تحكيمه في فهم عقيدتهم

وقد سبق توضيح دور العقل في الفصول المختلفة السابقة وخاصة في بداية التجديد والتجديد الحضاري وقد تم إثبات أن العقل قام بالدور الرئيسي في فهم النصوص القرآنية والقضايا التي سكّت عنها القرآن وكذلك السنة وقد قامت حركات التجديد من جمال الدين الأفغاني حتى الإمام حسن البنا على إعمال العقل كأساس لفهم الكتاب والسنة ووضح - في نهاية المطاف - أن المؤلف يرى أن إعمال العقل أساس لأي فكر حضاري متقدم.

الكتاب السادس عشر
قراءة في كتاب
على شريعتي العودة إلى الذات

oboi.kan.com

الكتاب السادس عشر

قراءة في كتاب على شريعتي العودة إلى الذات
تحليل وعرض

د. حنان محمد عبد المجيد إبراهيم

تمهيد:

المفكر الإيراني «علي شريعتي» أحد أبرز المفكرين الذين ساهموا في نهضة الفكر الإسلامي وتجديده في العصر الحديث، فقد كان واحدًا من أهم المجددين الذين قادوا حركة الإصلاح الديني في القرن العشرين رغم أنه لم يكن يعمل في مجال الدعوة الإسلامية بل كان باحثًا أكاديميًا متخصصًا في علم الاجتماع، درس علم الاجتماع الغربي على أيدي أساتذة فرنسيين، لكنه اختار الإسلام كعقيدة تحدد توجهاته الفلسفية والعلمية، وتوجهه نضاله السياسي، وقبل الإسلام بوصفه أيديولوجية تربي المجاهدين^(١).

كتب شريعتي نحو مائة وعشرين عملاً فلسفيًا وأدبيًا، كلها تتخذ من جذوة الإسلام القبس الذي يضيء الطريق أمام جماهير الشباب، لذلك دفعت كتاباته جيلًا كاملاً من الشباب إلى الانخراط في صفوف الحركة الإسلامية في إيران^(٢) وكانت أعماله خير عون على إشعال الثورة الفكرية التي واكبت تمامًا الثورة السياسية الإيرانية وامتزجت بها^(٣) وقد أثرت تجربته الفكرية في كثير من المثقفين العرب

(١) Shariati, Ali: Idiology, (In) Seyyed Hossein Nasr and Others: (Editors), Expectation of the Millennium Shiism in History, State University of New York Press, New York, ١٩٨٩, P. ٢٠٩

(٢) شريعتي، علي: العودة إلى الذات، ترجمة «إبراهيم الدسوقي شتا» الزهراء للإعلام العربي، ط ١، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٢.

(٣) شتا، إبراهيم الدسوقي: الثورة الإيرانية، الجذور - الأيديولوجية، بيروت، الوطن العربي، ١٩٧٩، ص ٧.

الباحثين عن الإصلاح والتغيير انطلاقاً من مفاهيم الإسلام واعتبارات الفكر الإنساني العالمي،^(١) وانتشرت أفكاره حول الثورة ودور المسلم الثقافي، والإسلام من منظور علم الاجتماع الديني في العديد من المجتمعات الإسلامية، فعُرف شريعتي بين الشباب المسلم كإحيائي ديني تقدمي معاصر حيث كانت مجمل أعماله تعرض صورة صافية للإسلام وتدعو إلى إيقاظ الوعي بحقيقة الإسلام بين الجماهير.

كان لشريعتي إسهام كبير في علم الاجتماع الإسلامي، حيث أمضى حياته كلها في التعليم والبحث والتدريس في مجالات ثلاثة: علم الاجتماع وفلسفة التاريخ والإسلام، وتطورت اتجاهاته الفكرية خلال رحلة إنسانية حافلة بالتجارب والخبرات والمعارف العلمية والدينية المتنوعة، حيث تربى في بيئة دينية مستنيرة، فقد كان والده الداعية الإسلامي محمد تقي شريعتي واحداً من العلماء المناضلين الذين قاموا بنشاط واسع في تنقية أصول التشيع مما علق بها عبر القرون من خرافات، مما أتاح لشريعتي في طفولته وصباه الاطلاع على التراث الفقهي والفلسفي الإسلامي السني والشيوعي، كما تأثر بأفكار رواد النهضة الإسلامية الحديثة، وعلى رأسهم السيد جمال الدين الذي رآه أعظم مصلحي القرن في العالم، كما رأى في إقبال والكواكبي ومحمد عبده وابن إبراهيم رجالاً عظماء هزوا الشرق في السنوات المائة الأخيرة،^(٢) وكان للفيلسوف السني «محمد إقبال» - على وجه الخصوص - أثر بالغ على فكر ومنهج شريعتي، حيث ساهمت أفكاره في تطوير بعض القضايا التي شغلت اهتمام شريعتي، فكان إقبال ملهماً لرؤيته الخاصة بفلسفة الإسلام حول الكون والإنسان،^(٣) وعلى ذلك كان شريعتي منفتحاً على الفكر الإسلامي السني،

(١) كوثراني، وجيه: هكذا تكلم علي شريعتي، وهكذا تكلم عنه فاضل رسول، علاقة شهيدين في المنفى، (مقال)، مجلة منير الحوار، بيروت، دار الكوثر، العدد (١٤)، صيف ١٩٨٩، ص ١٤٧.

(٢) Shariati, Ali: A Manifestation of self reconstruction and reformation (Muhammad Iqbal), <http://www.shariati.com/igbal.ht>. ٢٠٠٠/٠٦/٢٥, P ٥

.Ibid: P ٢ (٣)

وكان من مؤيدي فكرة التقريب بين المذاهب ^(١).

فضلاً عن ذلك كان علي شريعتي منفتحاً على الثقافة الغربية واستطاع من خلال دراسته في فرنسا الحصول على زاد معرفي واسع حول المدارس الأوروبية في الفلسفة والتاريخ والاجتماع، لكنه لم يستسلم للتفكير الغربي، وقد ساعدته على ذلك دراسته لعدد من الفلسفات والديانات ومدارس الفكر الاجتماعي من منظور إسلامي واسع، وبذلك نجح في الغوص في العلوم الاجتماعية الغربية دون أن يغرق فيها، ورجع إلى الوسط الإسلامي بمجموعة من المعارف العلمية الرائعة، فلم يكن متعصباً رجعيًا يعارض كل جديد، ولم يكن من أولئك الذين ادعوا الثقافة الغربية وقلدوا الغرب دون وعي ^(٢)، غير أنه تأثر، دون شك، بأسلوب ومنهج بعض المفكرين الليبراليين مثل (مونتسكيو وفولتير وروسو). رغم اختلافه عنهم في كثير من الرؤى ^(٣).

ورغم رحلته القصيرة في الحياة التي امتدت من عام ١٩٣٣ حتى عام ١٩٧٧، إلا أن سيرته الذاتية تكشف عن رحلة متصلة في مجال الدعوة إلى الإصلاح الديني والاجتماعي، حيث حرص دائماً على تأكيد الاتجاه الثوري كمبدأ وأسلوب عمل يناسب الروح الإسلامية الأصيلة، بوصف الإسلام ديناً ثورياً كفاحياً يرفض الجمود والجهل والتخلف. ^(٤)

العودة إلى الذات.. عودة إلى الجذور الإسلامية:

تبدو أهمية كتاب شريعتي «العودة إلى الذات» من عدة نواحٍ، أهمها أنه يحمل

(١) زيدان، محمد: علي شريعتي بين دين الملوك ودين العامة (مقال).

<http://www.islamonline.net/Arabic/famous/٢٠٠٤/٠٥/١>.

(٢) A Brief Biography of Dr. Ali Shariati ,

<http://www.shariati.com/biography>, P. ٣.

(٣) انظر شريعتي، علي: العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(٤) A Brief Biography of Dr. Ali Shariati, Op. Cit ,p ٤.

أهم الأفكار والرؤى التي طرحها شريعتي حول منهج وفكر التغيير القائم على أساس من المرجعية الإسلامية، حيث يثير في هذا المؤلّف قضية الدور الاجتماعي للدين وفاعليته الواقعية وغاياته التغييرية، وفي سياق هذه النظرة الأيديولوجية الثورية للدين جاءت دعوته إلى العودة إلى الذات الإسلامية، ولم تكن العودة إلى الذات تعني لدى شريعتي ارتداداً إلى الماضي أو إتباعاً للسلف، بل انسلاخاً من التبعية والتقليد، واستعادة للقدرات الذاتية من أجل مواجهة مشكلات الجمود والتخلف التي تواجه المجتمعات الإسلامية، ومن هنا بدت أهمية فكرة العودة إلى الذات التي لخصت رؤيته الكلية في الاجتماع والسياسة وكشفت عن خصائص فكره المتميز لكونه لم يكن فكراً طائفيّاً يخص التشيع والشيعة فقط، ولم يكن فكراً محليّاً ينحصر في القضايا الإيرانية فحسب، بل كان فكراً عالمياً يهتم مفكري العالم الإسلامي والعالم الثالث ويحمل هموم الإنسانية كلها.

وتتجسد الأهمية العلمية للأطروحات التي يعرضها هذا الكتاب في ارتباطها الوثيق ببيئتها المكانية والزمانية حيث قدم معالجات تحليلية تسعى لفهم العوامل الداخلية والخارجية المؤدية إلى تخلف المجتمعات الإسلامية، بدءاً من تحليله لمظاهر الجمود الديني والسياسي والثقافي، مروراً بقضايا التبعية والتقليد، وانتهاءً بأفكار الحداثة والعولمة الغربية، أما ما يميز هذه المعالجات أنها لم تعرض مقولات متناثرة لقضايا متنوعة، بل قدمت مقولات مترابطة لقضايا متشابكة تتعلق جميعها بفكرة محورية عبر عنها عنوان الكتاب «العودة إلى الذات»، وتبقى الأهمية الكبرى لهذا الكتاب فيما طرحه من إشكاليات مازالت تثير حولها كثيراً من المناقشات العلمية والنقدية، وتستدعي أفكاراً جديدة لدى المفكرين المعاصرين قد تتقاطع مع أفكار شريعتي أو تتقارب منها أو تخالفها أحياناً، ولكنها على أية حال تبلور مزيداً من التراكم المعرفي، مما يعني أن أفكاره مازالت نابضة بالحياة حتى وقتنا الحاضر.

تحمل فكرة العودة إلى الذات في طياتها نظرية متكاملة وضعها علي شريعتي تقوم على فكرة مؤداها أن الدين هو السلاح الوحيد الذي نملكه ويمكن أن يدافع عن كياننا ووجودنا وسط الخضم الهائل من التيارات الفكرية والصراعات العالمية والتحديات العصرية، فالعودة إلى الذات تعني العودة إلى الإسلام الصافي بثقافته وفكره ومعتقداته وأسلوب حياته، وبذلك يمكن القول إن العودة إلى الذات بمثابة شعار ثوري ونظرية مناقضة للنظرية الغربية التي تدعي أن تحضر الأمم لا يتحقق إلا باستهلاك حضارة الغرب، وأن من يرفضها يظل وحشيًا بدائيًا، وهذا ما ينفيه شريعتي من خلال دعوته إلى إعادة اكتشاف الثقافة الإسلامية وبناء الذات الثورية.

تبلورت أفكار شريعتي حول قضية العودة إلى الذات من منطلق الخصوصية الثقافية التي تتراكم عبر أجيال متعاقبة ومراحل تاريخية متتالية تصنع كيان المجتمع وتنعكس في ذاته الكلية أي هويته الثقافية والاجتماعية، وقد اهتم شريعتي اهتمامًا كبيرًا بالعامل التاريخي بوصفه عاملاً حاسماً يعكس الخصوصية المجتمعية، الأمر الذي يقضي بنسبية القضايا السياسية والاجتماعية، وعلى هذا بنى شريعتي اعتقاده أن ما يصدق على عصر ما ومجتمع ما أو يؤدي إلى نتائج بناء وتقديمية في مجتمع ما قد يكون في زمام آخر ومجتمع آخر بلا معنى أو نتيجة وأحياناً يكون ذا نتائج مخربة وجالبة للانحطاط، ولهذا رفض فكرة نقل الثقافة والأفكار من مجتمع ما إلى مجتمعات ذات تاريخ مختلف، خصوصاً إذا كانت الأفكار ترتبط بالميادين الاجتماعية والسياسية، فالفكرة أو الأطروحة، على ما يذهب شريعتي، تختلف في الميادين الفلسفية والعلمية عنها في الميادين الاجتماعية والسياسية، حيث تُطرح حقيقة الكلمة في ميدان الفلسفة والعلم وتوزن بمعايير علمية ومنطقية وتجريبية وبعد ذلك تُطلق بشأنها الأحكام، أما فيما يخص المجتمع والسياسة فثمة موازين أخرى، حيث تتدخل الخصوصية الجغرافية والزمنية للمعنى، ومن ثم تؤثر (جغرافيا الكلمة) في

الحكم على الفكرة، ويرى شريعتي أن انتزاع القضايا الاجتماعية والدينية من بيئتها الاجتماعية ووجودها الزماني وضمير المرحلة التي ظهرت فيها روحها يجعلنا نعجز عن إدراك مفهومها الواقعي.

من هذا المنطلق تمسك شريعتي بقول عالم الاجتماع الفرنسي جورفيتش: (إنه لا يوجد شيء اسمه المجتمع بل توجد مجتمعات)، ويرى شريعتي أن لكل مجتمع شخصية اجتماعية مرتبطة بتاريخه وبيئته الطبيعية وجنسه العرقي وشكل بيئته الاجتماعية، ولهذا يعد التاريخ عوناً في معرفة المجتمع... لكن التاريخ الثقافي - كما يعتقد شريعتي - ينقسم إلى تيارين: تيار تاريخي منقطع وتيار تاريخي متصل، ولما كانت الظاهرة التاريخية بالنسبة لعالم الاجتماع تمثل واقعاً اجتماعياً موجوداً، لذلك فإنه يهتم بالتاريخ المتصل؛ يهتم بقضايا تاريخية ذات حدوث على مر الزمان ومسيرة العصور والحادثات منذ بداية ظهورها حتى الآن، ولا يهتم بالقضية التاريخية المدومة، أي تلك التي ليس لها وجود في المجتمع الحاضر، وقد استند شريعتي على هذه الفكرة عندما قرر ضرورة العودة إلى الجذور الإسلامية أو الذات الإسلامية التي تمثل للمجتمعات الإسلامية تاريخها المتصل الحي الذي قطع كل صلة بينها وبين تاريخها المنقطع السابق على ظهور الإسلام.

يدور كتاب العودة إلى الذات في مجمله حول فكرة «العودة إلى الذات الإسلامية» وفي هذا الإطار يطرح شريعتي مجموعة من المفاهيم مثل: «الذات المسوخة»، و«الذات الثورية»، و«بناء الذات»، و«إخلاء الذات» وهو مفهوم استعاره من الفيلسوف الوجودي «هايدجر»، و«الوعي المستقل»، و«جغرافيا الكلمة»، و«المتشبهين»، و«الاستحمار» وهو مفهوم صاغه استناداً إلى النص القرآني، وغيرها من المفاهيم التي استخدمها شريعتي في إطار تشخيصه لمظاهر الانحطاط التي تعيشها المجتمعات الإسلامية، وتوصيف عوامل التخلف، وطرح الحلول

الواقعية لمواجهة التحديات التي تواجه الأمة من خلال إطار نظري إسلامي يقدم صيغة حضارية تؤسس لتنمية مستقلة تتماشى مع الظروف العصرية وتقوى على التصدي للضغوط الدولية.

ومن الجدير بالذكر أن شريعتي لم يكن أول من طرح قضية العودة إلى الذات، فقد كانت هذه القضية مثار اهتمام كثير من مفكري آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية المعادين للاستعمار، حيث رفعوا جميعًا شعار العودة إلى الذات في سياق حركات التحرر الوطني، وكان شعارًا مشتركًا بين المفكرين الدينيين وغير الدينيين خصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية، على أساس من الاعتقاد بأنه من حق كل مجتمع أن يكون المفكر فيه مرتكزًا على تاريخه وثقافته، وعليه أن يلعب دوره كمفكر ويقوم برسالته على أساس تاريخ السواد الأعظم من أمته وثقافته ولغته، وهذا هو الشعار الذي رفعه كثير من مفكري العالم الثالث أمثال «عمر أوزجان» و«إيما سيزار» و«فرانتز فانون» و«يوجين يونسكو» وغيرهم، وقد استعان شريعتي في عرضه لقضية العودة إلى الذات ببعض أفكار فرانتز فانون وإيما سيزار وغيرهما من مفكري العالم الثالث، وإن خالفهم في الرؤية الكلية خصوصًا فيما يتعلق بدور الدين في المجتمع.

من هذا المنطلق بحث شريعتي عن نقطة التقاء بين الفكر المتدين والفكر العلماني من خلال قضية العودة إلى الذات، بوصفها هدفًا مشتركًا تحتمه المسؤولية الاجتماعية، لكنه ظل حريصًا على أن تظهر عنده هذه القضية متمسكة بروح الإسلام السياسية والثورية، حيث آمن أن تلك الروح هي التي صنعت تاريخ الأمة وثقافتها وروحها ووجدانها وروابطها الاجتماعية، وبهذا أخذت قضية العودة إلى الذات لديه مسارًا مختلفًا عما طرحه المفكرون التقدميون العلمانيون، حيث انطلقت من الإسلام وارتكزت على حركة النهضة الإسلامية، وفي هذا السياق استعان

شريعتي بآراء المفكر الإيراني (جلال آل أحمد)^(*) حول العودة إلى الجذور، وتأثر بدعوته إلى إعادة اكتشاف الإسلام وقام بإحياء أفكاره حول هذه القضايا.

وتأكيدًا لالتزامه بالروح الإسلامية رفض شريعتي فكرة العودة إلى الجذور العرقية فكتب يقول: (منذ الحرب العالمية الثانية بدأ مثقفون كثيرون في العالم الثالث -سواء الدينيين منهم أو غيرهم- يوضحون أن على شعوبهم العودة إلى جذورها واكتشاف تاريخها وثقافتها ولغتها من جديد، وربما وصل بعضهم إلى الاستنتاج أن علينا -نحن الإيرانيين- العودة إلى جذورنا العرقية، وهو استنتاج أعارضه بشدة، لأنني ضد العرقية والفاشية والرجعية، ولأن الثقافة الإسلامية قطعنا كالمقص قطعًا كاملاً عن ماضينا ما قبل الإسلامي... الشعب لا يمتلك أية ذكرى عن ماضيه القديم، ولا يريد أن يتعلم ثقافات ما قبل الإسلامية، من هنا لا تعني العودة إلى جذورنا إعادة اكتشاف إيران ما قبل الإسلام، بل الرجوع إلى جذورنا الإسلامية الشيعية)، ومن هنا يتبين أن العودة إلى الذات عند شريعتي لم تكن سوى عودة إلى الجذور الإسلامية.

الاستعمار الثقافي وفكرة العالمية بين إخلاء الذات والذات المسوخة:

إلى أي ذات نعود؟ سؤال طرحه شريعتي بعدما رفض العودة إلى الجذور العرقية وتمسك بالجذور الثقافية الإسلامية، لكنه تنبه إلى أن الغرب الاستعماري قد مسح ماضي الشرق الإسلامي، وصوره في صورة سوداء منحطة ومقرزة وقبيحة، ومن هنا استبعد فكرة العودة إلى تلك الذات المسوخة التي علمنا إياها الغرب فذلك في رأيه عبادة للتقاليد وعبادة للقديم ورجعية ومن ثم سمى شريعتي العودة إلى هذا النموذج الثقافي المشوه بـ«الاستعمار».

من ناحية أخرى دافع شريعتي عن مبدأ الخصوصية الثقافية مؤكدًا على أهمية

(*) جلال آل أحمد: مفكر إيراني بدأ يساريًا ثم انتهى إلى تبني الأفكار الإسلامية (١٩٢٣-١٩٦٩).

التنوع الثقافي وداحضاً أفكار «العولمة» التي شاعت في عصره تحت مسمى «الإنسانية» أو «العالمية»، حيث أدرك أن الإيمان بثقافة الغرب يلغي الإيمان بالذات، ومن هنا رأى في دعوى العالمية إخلاءً للذات، ويقصد بـ «إخلاء الذات» محو الهوية الثقافية أو ما يسميه شخصية «الأنا» الإنسانية التي تمثل الوجود الحقيقي والواقعي والبشري عند الإنسان؛ ذلك الوجود الذي تصنعه الثقافة وتخلقه عبر التاريخ، لذلك رفض شريعتي فكرة العالمية وفقاً للنظرة الغربية التي تفترض حتمية المصير للمجتمعات الإنسانية كافة، وتدعي أن ثمة مساراً واحداً لتحضر الأمم يفضي إلى قبول أدوات الغرب وأنماطه وقيمه، حيث يعتقد أن فكرة توحيد الحضارة والثقافة والتاريخ في الدنيا من فعل الاستعمار، والهدف من ذلك أن تمحى كل المواهب البشرية والتجارب المتنوعة والفنون المتنوعة والأذواق المتنوعة، وأن تمحى كل الثقافات بحيث تصبح الأمم جميعها مهما كان أصلها وتاريخها وحضارتها في صورة متشابهة.. في حين يحرص الغرب على أن يكون هو منتج الفكر والاقتصاد، كما يحرص على أن تظل شعوب العالم عامل استهلاك لمنتجات الغرب، ومن ثم تسمى متحضرة.

لذلك رفض شريعتي التصنيف الاستعماري للمجتمعات الإنسانية الذي يوحى لكل الشعوب أن ثقافتهم المحلية وشخصيتهم المحلية غير ذات مفهوم وأنهم لا يستطيعون بناء حضارة أو صناعة أو ثقافة، ومن هذا المنطلق ذهب شريعتي إلى أن الإنسانية أو العالمية كذبة يراد بها محو الشخصية الثقافية الحقيقية للجميع، حتى تمحى في إنسانية وهمية كاذبة لا وجود لها، فالإنسانية تعني اشتراك كل الأمم في معنى واحد وفي حقيقة واحدة، أي اشتراك الإنسان خاوي الوفاض المفرغ من ذاته مع الإنسان الرأسمالي، وحيث أن تكون العلاقة بين الشرق والغرب علاقة السيد بالتابع، علاقة أحد طرفيها مفلس وعامل وأداة والطرف الآخر غني ورأسمالي، ومن هنا يصبح الغربي فقط من له وجود، بينما تذوب شخصية الشرقي في نظام وهمي عابد

للشعر وكاذب وخيالي يمحو شخصيته الأصلية وأصالته الذاتية.

من أجل ذلك انتقد شريعتي العلاقة بين الشرق والغرب في ظل الرؤية الغربية لمفهوم «العالمية» لأنها في الحقيقة ليست إلا رباطاً كاذباً لا وجود له وإن وجدت علاقة فهي عداوة، وهذا لا يعني رفض شريعتي المطلق لفكرة العالمية أو الإنسانية، فهو يرى أن العالمية ينبغي أن تكون أمراً مطروحاً بعد أن تعبر الأمم مرحلة الإمبريالية والاستعمار. ثم تعبر مرحلة القومية ثم مرحلة المساواة الطبقيّة لتصل إلى الإنسانية، أما إذا بدأنا بالإنسانية فقد ابتعدنا عنها إلى الأبد، ومن هنا يذهب إلى أن العالمية والإنسانية إذا طُرحت في ظل العالم الواقعي: عالم المستعمر والمستعمر والمستغل الحاكم الذي يملك والمحكوم المفلس والغربي والشرقي والرأسمالي والعامل والإقطاعي والأجير... فسوف تكون خدعة وسفسة مغرضة لصالح أقلية رأسمالية قابضة ولضرر غالبية مفلسة عاجزة، وهذا ما يؤكد الواقع العالمي، حيث رفعت أوروبا شعار العالمية والإنسانية ثم قامت بقتل ثلثي البشر ومسحهم والقضاء على إنسانيتهم والتضحية بهم في سبيل مصالحها المادية، وادعت أنها قامت بكل ذلك باسم الإنسانية.

ويرى شريعتي أن الغرب استغل فكرة العالمية حتى يتمكن من محو الهويات الثقافية وإنكارها، وهذا ما نفذه في مواجهة الثقافات الإفريقية، بينما اتبع مع العالم الإسلامي أسلوباً آخر اعتمد على «مسح الذات»، وهذا المسح - كما يذهب شريعتي - كان أسوأ من الإنكار أو محو الهوية، لأنه استهدف مسح الماضي الحضاري الإسلامي في أذهان المسلمين حتى تبدو الذات الإسلامية في أعينهم منحطة ومنفرة، ومن ثم يضيقون بكل ما ينتسبون إليه فيفرون من ماضيهم وثقافتهم بوصفها رجعية ويتظاهرون بالتفرنج باسم الحداثة والتقدمية، وبذلك تنتقل المجتمعات إلى العصرية أو الحداثة بين يوم وليلة حينما تهرب من تلك «الذات

الممسوخة»، لكن ذلك لا يمكنها من إقامة الحضارة، هذا ما يذهب إليه شريعتي حين يقول: (...إن العصرية أو الرقي يحدثان بسرعة وكثرة عن طريق الصادرات التقليدية والطبيعية والواردات الحديثة الصناعية ورؤية الأفلام المبدلجة المسوخة.. والسلع الاستهلاكية الحديثة)، أما الحضارة فإنها خلافًا لذلك تحتاج إلى وقت طويل حتى تزدهر، وطبقًا لشريعتي ليست الحضارة سلعة يمكن استيرادها من بلد ما، بل هي مزرعة ينبغي أن تبذر بذورها في المدينة ثم تظهر وتنمو، ذلك لأن الحضارة هي درجة التكامل في القدرة على التفكير واتساع الرؤية وعمق الروح والنضج الاجتماعي وخلق الوعي الإنساني والإحساس بالمسؤولية ومعدل الثروة الثقافية والقفزات الفكرية والعقدية واستقلال الشخصية واستعداد الخلق والقدرة على الاستغناء والنقد والاختيار وتحديد حق المرء في المشاركة في صنع تغيير المصير.

ينتهي شريعتي إلى أن العصرية لعبة والحضارة صناعة، ولعبة العصرية يحركها الاستعمار الاقتصادي والسيطرة البرجوازية، حيث تداس كل القوميات والمذاهب والتواريخ والأصالات والاستقلال والشخصيات والثقافات في آسيا وإفريقيا وتفنى حتى تستطيع البرجوازية أن تبيع بضائع الغرب. إن رغبة الإمبريالية الغربية في تغيير الذوق العام والترويج لبضائع الغرب تعتمد على فصل المجتمع عن تاريخه وتقاليد وفنونه وثقافته، ولهذا يقوم الاستعمار بتحويل الشعوب إلى مستهلكين مستأنسين وذلك بتحويلهم إلى «متشبهين» Assimele، أي متحولين إلى النمط الغربي أو ما يسمى (العصرية). وهنا يستشعر شريعتي مأساة الحداثة الغربية بما تفرضه من مخاطر تهدد كيان الأمة من جراء لعبة العصرية، فيطلق صيحة تحذير بقوله: (إن وجود المتشبهين الاستهلاكيين - أي العوام العصريين - مأساة لكنها أكثر مدعاة للضحك منها للألم، لكن جعل الخواص متشبهين أي جعل صفوفتنا المثقفة من المتشبهين مأساة أكثر مدعاة للألم منها إلى الضحك، فالنوع الأول يعد

ميتة المجتمع، أما النوع الثاني فهم مخه، ودفع المخ إلى الاغتراب يؤدي إلى الموت والمسخ)، وبهذا التمثيل البليغ عبر شريعتي عن واقع الأمة المأساوي بدقة بعد أن تغلغل الداء في كيانها كله من الرأس إلى أخمص القدم، حيث أُصيبت كل مكوناتها بالاغتراب؛ فالعوام والخواص، البسطاء والمفكرون، الجماهير والقادة، كلهم أصبحوا تابعين متشبهين بالغرب، إنه الاستعمار الجديد يسلب الأمة شخصيتها وعقلها بعد أن سلبها الاستعمار القديم أرضها وخيرها.

إعادة اكتشاف الإسلام ومسئولية الفكر المستنير:

العودة إلى الذات شعاراً طرحه شريعتي كتجربة ثقافية مضادة للاستعمار كما أنها مضادة لما أسماه «الاستعمار»، حيث انتهى إلى أن العودة إلى الذات المسوخة يفضي إلى ظاهرة الاستعمار الجديد، في حين أن الهروب من الذات المسوخة إلى العصرية لا ينتج سوى المتشبهين من العوام المستهلكين للمنتجات الأوروبية، والمتشبهين من المفكرين أو سمسارة الرأسمالية، وهذه مصيبة كبرى حسبما يقول شريعتي؛ لأن المفكرين هم قادة الفكر وفي أيديهم توجيه الروح والثقافة والإيمان في المجتمع. ومن هنا يثير شريعتي قضية خطيرة تدور حول مسؤولية النخبة المثقفة المستنيرة، حيث يعتقد أن الفكر المستنير لا ينبغي أن يكون عبداً للموضة، وعليه في الوقت نفسه أن يخرج من منزلق الاستعمار الذي يعده أصلاً لكل مصائب الشرق، لذلك حرص شريعتي على تأكيد القضية التي طالما ذهب إليها رواد النهضة الإسلامية الحديثة بقوله: (... لا شك أنه في مجتمعنا الجانحون إلى القديم والجانحون إلى الجديد سواء بسواء قد تقولوا).

لكن شريعتي لم يتوقف عند نقل ما ذهب إليه الرواد بل دقق في أبعاد القضية محاولاً أن يصل إلى وسائل تُخرج المجتمعات الإسلامية مما آلت إليه من تدهور، فبدأ بوصف صور الجمود الذي تمثل في شقين عصري ورجعي (...العصري والرجعي

المتجمد كلاهما صب في قوالب تقليدية وموروثة ومحصورة في رؤية مغلقة ومظلمة... والعصرية والسلفية قالبان مفروضان يستوعب فيهما المتعلم والعامي عن غير وعي في ظروف خارجة عن إرادته... لكن الفكر وبسبب وعيه يختار لنفسه، ولأنه يعرف شخصيته والعناصر التي تصنع شخصيته لا يستوعب ولا يتقوّل بقلب ما عن غير وعي)، وعلى هذا انتهى إلى إدانة صريحة لرجال الفكر الذين تقوّلوا في المذاهب الغربية فصاروا اشتراكيين أو فاشيين أو وجوديين أو ماركسيين أو راديكاليين ثم انهمكوا في العمل في المجتمع، وحملهم مسئولية ما أصاب المجتمعات الإسلامية من تخلف، ومن ثم عبر عن قناعته بأن السبب الأصلي لكل المصائب ليس الاستبداد وليس الاستعمار وليس الاستغلال، فكل هذه نتائج لسببين هما الاستعمار القديم والاستعمار الجديد، مما يعني أن الخلاص لن يتحقق إلا بزوال ظاهرة الاستعمار.

من هنا يمكن القول إن فكرة العودة إلى الذات عند شريعتي تحمل نقدًا ذاتيًا داخليًا يدين القابلية للاستعمار، ويدين كل العوامل الداخلية المؤدية إلى تكريس الاستعمار بوصفها مسئولة عن العلاقة غير المتوازنة بين الغرب والشرق الإسلامي، وبالتالي يعتقد أن ثمة مسئولية تقع على عاتق المفكرين المستنيرين لاستعادة الاستقلال من خلال استعادة (الوعي المستقل) أولاً، حيث يرى أنه لا يمكن أن تصل أي جماعة من الجماعات إلى وعيها إلا على أساس من تاريخها وتناقضاتها ومشكلاتها، وهذا الوعي يطلق شرارة في كل المجتمع... هذه الشرارة هي الوعي المقترن بالعشق والإيمان، وذلك الوعي يُحدث في المجتمع قوة معنوية تفعل فعل سحر مثير للدهشة، فتقضي على كل الأشياء التي كان قد اشتد رسوخها في علاقاته الاجتماعية عبر ألف سنة بل عبر آلاف السنين... هذا الوعي ينقل المجتمع من الموت إلى الحياة ومن السكون إلى الحركة، وبهذا يؤمن شريعتي أن الوعي المستقل

ينهي حالة التقولب والتشبه والاستحمار والتبعية، ومن ثم يعيد للمجتمع وجوده ويحول دون جموده.

ولما كان شريعتي يؤمن بأن الإنسان هو صانع نفسه ومجتمعه وتاريخه وعالمه، ويؤمن بأن ذلك يشكل رسالة إنسانية تاريخية، حملها الأنبياء على عواتقهم في الماضي، فإنه بعد خاتمية عصر الوحي صار من الضروري أن يحملها المفكرون، وعلى ذلك أعطي شريعتي اهتماماً خاصاً لدور الوعي في التغيير، مؤكداً دور المفكرين بوصفهم قادة التغيير في المجتمع، ومع إيمانه بأهمية الاستقلال المعنوي والاستقلال الاقتصادي كأساسين جوهريين للتخلص من التخلف الاجتماعي، وإقراره بأن ثمة علاقة تبادلية بين الوعي والاستقلال المادي والاجتماعي والاقتصادي، رأى شريعتي أن حركة التغيير في المجتمع يجب أن تقوم على أساس مشترك وهدف موحد بين جميع مفكريها، لذلك ذهب إلى أنه: ما لم يوقظ قلب الأمة، وما لم يجد ضمير الأمة وعياً اجتماعياً، فكل مدرسة وكل حركة سوف تبقى عقيمة ومجردة.

نستخلص مما سبق أن العودة إلى الذات، كما كشفت عنها رؤية شريعتي، لا تحتاج إلى مخلص منتظر بل تحتاج إلى أمة تستعيد وعيها بإرادتها لكي تستعيد كيانها، والمثير هنا أن شريعتي لم يكن مؤمناً بدور القائد الكارزمي الملهم الذي يمكنه قيادة حشود الجماهير من أجل التغيير، على الرغم من رسوخ هذه الفكرة في الفكر الشيوعي، لكنه تخلّى عنها وطرح مفهوماً آخر بديلاً هو (المفكر المستنير) الذي يمكنه أن يتقدم الحركة الثورية ضمن قيادة مشتركة موحدة من جميع المفكرين، إذ رأى أن المفكر الأكثر وعياً هو المفكر السياسي، لذا أدخل صفة (مستنير) ليؤكد على أهمية الوعي كسمة أساسية للمفكر الثوري، وبهذا ربط شريعتي بين الوعي المستقل والعودة إلى الذات الإسلامية، حيث تساءل إلى أي إسلام وأي مذهب نعود؟ موضعاً ضرورة أن يُطرح الإسلام بعيداً عن صورته المكررة وتقاليده اللاواعية

العنفوية التي تمثل أكبر عوامل الانحطاط، وطبقاً لشريعتي ينبغي أن يُطرح الإسلام في صورة إسلام باعث للوعي تقدمي ومعتزض؛ ينبغي أن يُطرح كأيدولوجية باعثة للوعي وقائمة بالتنوير... وذلك من أجل العودة إلى الذات والبدء من الذات.

المشروع الحضاري الإسلامي بين بناء الذات الثورية والرؤية الكونية التوحيدية:

ترسم أطروحة العودة إلى الذات الأبعاد الأساسية للمشروع الحضاري الإسلامي من خلال العودة إلى المصادر الثقافية الإسلامية، وقد طرح شريعتي تصورًا مرحليًا لتحقيق هذا الهدف، حيث تتحقق العودة إلى الذات في المرحلة الأولى على مستويين، الأول فردي ويتعلق ببناء الذات الثورية بمعنى تربية الذات ثوريًا، والثاني يتعلق بالمستوى الثقافي ويتمثل في تصحيح مفاهيم الدين في المجتمع على أساس الرؤية الكونية التوحيدية، أما المرحلة الثانية: فتتمثل في العمل على قيام إسلام عالمي أممي لا تكونه قومية أو نعرات مذهبية، بأن يكون الإسلام الرسالي هو الجنسية وهو الوطن، ولكي يتحقق ذلك رأى شريعتي ضرورة إسكات الخلافات المذهبية تمامًا، ومن هنا حملت فكرة العودة إلى الذات دعوة إلى تجديد المذهب الشيعي من أجل التواصل مع الشعوب الإسلامية، كما حملت فكرة التقارب المذهبي بين المسلمين بهدف تغيير واقع العالم الإسلامي كله.

ووفقاً لهذه الرؤية حدد شريعتي الملامح الأساسية للمشروع الحضاري الإسلامي القائم برأيه على فكرة بعث الروح الإسلامية الثورية، هذه الروح التي توارت خلف القوالب الفكرية التي انحرفت بالحركة الاجتماعية فأسفرت في النهاية عن الاستعمار الجديد الذي شدد قبضة العبودية الاستعمارية على الأمة. ولهذا بحث شريعتي عن الذات في الإسلام معللاً ذلك بأن (الإسلام بسبب روحه السياسية الثورية الخاصة وبسبب أنه هو الذي يصنع تاريخ الأمة وثقافتها وروحها ووحدتها وروابطها الاجتماعية وبسبب أنه ذو حياة وحركة يستطيع إيجاد الرباط

الثقافي المباشر للذات).

ولكنه حذر من أن يُطرح الإسلام في صورته المكررة وتقاليده اللاواعية العفوية لأنها في رأيه أكبر عوامل الانحطاط، وفي الوقت نفسه رفض مبدأ نفى الدين بدعوى تخلص المجتمع من انحطاطه مؤكداً أهمية إرساء دور الدين في المجتمع خصوصاً مع اقتناعه بأن المجتمع الإيراني مجتمع ديني في الأساس، وهذا ما ينطبق على المجتمعات الإسلامية الأخرى في الغالب، من أجل ذلك ذهب شريعتي إلى أنه ينبغي أن يُطرح الإسلام في صورة باعث للوعي وأن يُطرح بوصفه أيديولوجية قائمة بالتنوير. وقد كان شريعتي شديد الثقة في إمكانية أن يتحول الإسلام التقليدي السائد بين الناس بوصفه سنة اجتماعية إلى عقيدة منتخبة بصورة واعية حين يصبح أيديولوجية ثورية تقود حركة المجتمع نحو التغيير، حيث يتحول الدين إلى عامل حاسم للتقدم الإنساني، ومن هنا ذهب إلى أن الوعي الأيديولوجي هو الذي يحدث (الحركة) والحركة هي التي تصنع المجتمع الجديد، مجتمعاً حياً ومتحرراً كجسد، وصاحب هدف، وهنا فحسب تكون الحضارة قد ظهرت، وأفراد البشر الذين بلغوا هذه المرحلة هم متحضرون بالمعنى الحقيقي للكلمة، ولو كان الشكل الظاهري للمدن والمنازل والملابس والزينة لم يتغير بعد، فالأرضية مهيأة لتنضج كل آثار الحضارة المتقدمة والثقافة الفياضة ومظاهرها، إنها تحتاج إلى زمن فحسب ولن يكون زمناً طويلاً.

هكذا بدت قضية (بناء الذات الثورية) وربطها بالمشروع الإسلامي بوصفها أطروحة متناقضة مع الأطروحات الماركسية التي ادعت أن الدين أفيون الشعوب، حيث كذب شريعتي هذه المقولة استناداً إلى بعض الشواهد الواقعية التي تثبت أن الدين كان مادة محرّكة في الحركات المضادة للاستعمار في الدول الإسلامية أو حتى في الشرقيين الأوسط والأقصى، ومن هنا جاءت انتقادات شريعتي للماركسية شديدة

وقوية بقدر انتقاداته للرأسمالية والإمبريالية الغربية، وإن لم يكن نقد الماركسية عنده يمثل هدفاً في حد ذاته، ولكنه جاء من باب البرهان على فشل أساليب مفكري العالم الثالث الذين تبنا الفكر الماركسي في الميادين الاجتماعية والأيدولوجية، ويبدو أن شريعتي قد أرقه تحول كثير من مفكري العالم الثالث إلى التوجه الماركسي خلال عقد الستينيات، فأراد أن يعلنها صريحة أن البديل للرأسمالية لا ينبغي أن يكون الماركسية، خصوصاً بعد ما حققته الرأسمالية من انتصارٍ على الماركسية الكلاسيكية التي تهاوت نتيجة لتعقل الرأسمالية ودهائها ووعيتها ومن ثم تكوين التكنوقراطية والبيروقراطية كطبقة حاكمة في الغرب، وبهذا سقطت النبوءة الماركسية حول حركة التاريخ على أساس الجدلية المادية التي وعدت بالانفجار الطبقي الحاسم والثورة ضد الرأسمالية على أساسٍ من الحتمية التاريخية والأصول العلمية للاشتراكية، وقد أوضح شريعتي أن الأطروحة الماركسية حول الاقتصاد بوصفه يمثل البنية التحتية للمجتمع قد تهاوت، وهذا ما أكدته الشواهد في المجتمعات التي ابتليت بالاستعمار، حيث شكل الاستعمار هذه البنية التحتية وليس الاقتصاد الذي مثل بنية فوقية وُجهت بواسطة الاستعمار، وبهذا دلل شريعتي على اهتزاز أسس المادية التاريخية، كما دلل على اهتزاز الأسس العلمية للمادية بما أحدثه ظهور نظرية النسبية لأينشتاين وقانون (عدم الحسم) لهايزنبرج في الفيزياء الحديثة.

واستناداً إلى الانتقادات التي وجهها شريعتي إلى الماركسية والرأسمالية في آن واحد، شدد على أهمية الإبداع والأصالة في مقابل التقليد الأعمى الذي رصد بعض مظاهره في المجتمع الإيراني تلك المظاهر التي ثمة من رأى فيها تعبيراً عن عصريّة المجتمع، ولكنها في رأي شريعتي تعكس تطابق موقف السلفي والعصري اللذين يختلفان في المظهر ويتفقان في التقليد، ونقطة الخلاف الأساسية بينهما تكمن في أن الأول مقلد غير واعٍ بينما الثاني مقلد واعٍ ومفكر، وبهذا ربط شريعتي بين الأصالة

والوعي كأداتين مهمتين في بناء الذات الثورية بغية بناء الحضارة والثقافة.

من الجدير بالملاحظة أن نظرة شريعتي للدين كعامل مؤثر وقوي في بناء الحضارة تختلف كثيرًا عن الرؤية الأصولية الجامدة للدين وربما تصطدم بها كليًا، حيث تنظر هذه الرؤية إلى الدين كعاملٍ مطلق وإيجابي في التقدم بشكل عام، لكن شريعتي يفصل بين دور الدين التقليدي السلبي الذي يعمق الركود والتخلف، وبين دور الدين عندما يتحول إلى عقيدة فكرية ثورية تحفز على التقدم والرقى، بمعنى أنه لكي يصبح الدين عاملاً تقدمياً ينبغي أن يُطرح كأيدولوجية علمية تعبر عن التكنيك الذي يحدد الأهداف والمطالب الإنسانية والطبقية والأساليب والطرق التي توجه التاريخ من مسيرته الطبيعية أو المنحرفة إلى ناحية محددة، وهنا يؤدي الدين دوره الإيجابي في التغيير الحضاري نحو الأفضل ويتحول إلى عامل حاسم في مسيرة التقدم الإنساني العالمي.

ولئن كان شريعتي يعتقد أن الأديان المسيطرة على التاريخ كانت دائماً وبلا استثناء أدوات في أيدي الطبقة الحاكمة وكان دور الدين هو التبرير الفكري والعقدي للنظام الحاكم وللوضع الموجود وللتضاد الطبقي وتطبيع الوضع الاجتماعي لكل فرد ولكل جماعة ولكل طبقة في سلسلة مراتب المجتمع، وتصوير هذه التناقضات الاجتماعية بوصفها إرادة إلهية، فإنه رغم ذلك رفض الحكم العام على الدين بوصفه يعوق التقدم ويعمق الجمود، مشيراً إلى ضرورة أن نحدد في البداية عن أي دين نتحدث، وحينذاك نحكم بشأن دوره الاجتماعي واتجاهه ورسالته الطبقية... فالرؤية الكونية الفلسفية والدينية المسيطرة دائماً تعكس النظام الاجتماعي وأشكال الحياة المادية الموجودة عند البشر.

معنى ذلك أن شريعتي رأى أن الرؤية الكونية للدين هي التي تحدد دوره في مجرى التاريخ سواء كان إيجابياً أم سلبياً، ومع اعتقاده أن الرؤية الكونية التي

طرحتها الأديان الحاكمة على مر التاريخ كانت تبرر الظلم القائم في المجتمع الطبقي بوصفه حقاً وحكماً إلهياً من أجل إخضاع الجماهير، فقد استنتج أن ذلك ساعد على تأكيد ودعم التضاد الداخلي والتناقض داخل المجتمع، ولهذا ظهرت حركات أنكرت الدين، ولهذا السبب كان محكوماً على هذه الأديان بالفناء والانهيار لارتباطها بالنظم القائمة على الاستبداد السياسي والطبقية والتفرقة العنصرية والقواعد الميتافيزيقية، أما الإسلام فبإعلانه للتوحيد ونفي الشرك واعتقاده بالأصل الواحد لكل البشر فيصل إلى هدم هذه النظم، بمعنى أكثر وضوحاً فالوحدانية بوصفها رؤية كونية تفسر الكون والوجود والإنسان، قد أوضحت حقيقة الإنسان المخلوق الوحيد الذي يملك أربع خصائص ممتازة يملكها الله وهي: الوعي، والإرادة (الحرية والاختيار والقدرة على الاختيار)، والمثل، والخلاقية أو الإبداع، وهذه الخصائص منحت الإنسان القدرة على السيطرة على الطبيعة، وجعلته مسؤولاً أمام الإرادة الواعية الخلاقية المطلعة والمافوق إنسانية، علاوة على ذلك فإن الرؤية التوحيدية التي يطرحها الإسلام بإنكارها للشرك الإلهي ألغت كل الحدود العرقية وامتيازات الدم والعرق والتناقضات الطبقيّة والتفرقات الأسرية وبالتالي ألغت الامتيازات في الحقوق، وبذلك أنكرت الشرك الاجتماعي بكل صورته.

إن هذه الرؤية الكونية التوحيدية أكدت وحدة التاريخ، ففي هذه الرؤية الكونية كل ظاهرة وحركة تابعة للنظام والحركة الكليين المعتدلين والمنطقيين والعلميين المسيطرين على الوجود بأكمله، فليس التاريخ مجموعة من الحركات المنفصلة والأحداث التصادفية التي لا علة لها ولا هدف، ولكنه مسيرة الحركة المنطقية والعلمية للنوع الإنساني تحقق على أساس قوانين مسلم بها ومعينة وعلمية هي الخطة المثالية للتكامل البشري في الوجود، وهذه الرؤية الكونية التوحيدية هي الأساس في بناء الذات الإسلامية الثورية التي تحقق وتبعث المشروع الحضاري الإسلامي.

العودة إلى الذات في الميزان:

ترتكز أطروحة العودة إلى الذات على مرجعية إسلامية لا تسعى إلى استعادة المكونات التراثية التقليدية ولا تعتمد على المفاهيم الموجودة في المصنفات التراثية، ولكنها تؤمن بصياغة رؤية اجتماعية حديثة من منظور إسلامي تستمد مفرداتها ومصطلحاتها من القرآن الكريم والحديث النبوي، وفي الوقت نفسه تنفتح على مختلف الثقافات بلا حرج، فشريعتي حين رفض تقليد نظريات علماء الاجتماع الغربيين وأحكامهم واستخدامها في تحليل الواقع الموجود في المجتمعات الإسلامية لم ير مانعاً من دراسة النظريات الغربية ليس بهدف تقليد الأوروبيين بل لتعلم أسلوب عملهم، ومن ثم اختار شريعتي ألا ينحى المناهج العلمية الاجتماعية الحديثة جانباً عند دراسة الدين والاجتماع من منظور إسلامي، ولكنه شدد على ضرورة الالتزام بالرؤية الكونية التوحيدية في تفسير الكون والوجود والإنسان.

ولعل من أهم ما قدمته أطروحة العودة إلى الذات فكرة الخصوصية المجتمعية بوصفها فكرة حية يمكننا استدعاؤها اليوم كفكرة مضادة لأفكار العولمة الغربية التي تدعي وجود مجتمع دولي وثقافة عالمية واحدة من أجل الهيمنة على المجتمعات الإسلامية، ولكن تظل هناك بعض الأفكار الإشكالية التي طُرحت في سياق عرضه لأطروحته، مثل رغبته الطموحة في أن يتبنى المفكرون العلمانيون في المجتمع الإسلامي فكرة العودة إلى الذات الإسلامية من منطلق المسؤولية الاجتماعية، وهي رغبة تكاد تكون مستحيلة التحقق إلا إذا تخلّى المفكر العلماني عن توجهاته وفي هذه الحال يكون قد تحول إلى مفكر ديني.

ومن جانب آخر فإن قضية حتمية التاريخ التي ساقها شريعتي في سبيل عرضه للأسباب الداعية إلى العودة إلى الذات تشير إشكالية أخرى، حيث تحدث عن الحتمية التاريخية بوصفها قدرًا بمعنى وجود قوانين علمية محددة وثابتة في التاريخ

كما في الطبيعة، فذهب إلى أن (الإنسان وليد التاريخ... فالشخصية الإنسانية لكل فرد هي مجموعة الخصائص التي استمدتها من تاريخه..)، وهذا ما قد يبدو متعارضاً إلى حد ما مع ما قاله في موضع آخر من أن (الإنسان هو الذي يستطيع -بقدر نضجه وتصميمه- أن يفرض إرادته على إرادة التاريخ)، ورغم تأكيد أنه لا يعني بحتمية التاريخ أي نوع من الجبرية، إلا أن الفكرة كانت تحتاج إلى توضيح أكثر دقة حتى لا تثير اللبس لدى بعض المتلقين.

وفي النهاية يُذكر لشريعتي أنه لم يطرح العودة إلى الذات كمبدأ للانغلاق على الذات، بل كوسيلة لاستعادة الذات، وربما رأى بعض النقاد أن موقفه اتسم بنزعة توفيقية أوقعته في تناقضات كبيرة خصوصاً مع عدم ترده في استعارة بعض المصطلحات التي استخدمها علماء الاجتماع الغربيين، كاستخدامه لبعض المفاهيم الماركسية برغم انتقاده لها مثل (البناء التحتي والفوقي، والصراع الطبقي، والاغتراب وغيرها)، ولهذا اتهم باقتباس الأفكار الماركسية والترويج لها، صحيح أنه أفرغها من المضمون الماركسية وأعاد صياغتها بمعانٍ جديدة تتفق مع رؤيته الإسلامية وتتناقض مع الرؤية الماركسية، إلا أن ذلك أثار لبساً لدى بعض النقاد الذين ذهبوا إلى أن ذلك أدى به إلى الإخفاق فلم يفلح تماماً في عودته إلى الذات، والواقع أن الحكم على شريعتي بالإخفاق ليس صحيحاً إلى حد كبير، حيث تمثل تجربة العودة إلى الذات محاولة رائدة في توظيف المناهج الحديثة في دراسة علم الاجتماع الإسلامي مع الالتزام بالمرجعية الإسلامية، وهذا ما يعد نجاحاً في حد ذاته، علاوة على ذلك فإن شريعتي تمكن من خلال رؤيته التحليلية للواقع الإسلامي من توليد مصطلحات وأفكار جديدة استخدمها باقتدار لبناء نظريته حول العودة إلى الذات التي تميزت بالوضوح والترابط.

oboi.kan.com

الكتاب السابع عشر
كتاب تجديد
الفكر الديني في الإسلام

oboi.kan.com

الكتاب السابع عشر

كتاب تجديد الفكر الديني في الإسلام

المؤلف: الدكتور: محمد إقبال

ترجمة: عباس محمود

راجع مقدمته والفصل الأول منه: المرحوم عبد العزيز المراغي

وراجع بقية الكتاب: الدكتور مهدي علام

دار الهداية - الطبعة الثانية - سنة ٢٠٠٠م.

تحليل وعرض أ.د. زكي عثمان

نبذة عن المؤلف:

من الشخصيات التي لاقت اهتماماً عظيماً، وكتب عنها كتابات كثيرة في العصر الحديث «محمد إقبال» فهو المناضل بالكلمة والرأي والجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله، وفي سبيل الدعوة الإسلامية، وهو صاحب أكبر مدرسة شعرية في الهند يقول الشيخ أبو الحسن الندوي: لا أعرف شخصية ولا مدرسة فكرية في العصر الحديث تناولها الكتاب والمؤلفون والباحثون مثلما تناولوا هذا الشاعر العظيم، وجاء في مقال في مهرجان إقبال المثوي - الذي انعقد في مدينة «لاهور» وتحت إشراف حكومة باكستان «إن عدد ما صدر عن إقبال من الكتب والرسائل في لغات العالم قد بلغ ألفين، ما بين كتاب ورسالة، هذا عدا ما نُشر عنه من بحوث ومقالات».

المولد والنشأة:

هو إقبال ابن الشيخ نور محمد، كان أبوه يكنى بالشيخ تنهو (أي الشيخ ذي الحلقة بالأنف) ولد في سيالكوت - إحدى مدن البنجاب الغربية في الثالث من ذي القعدة ١٢٩٤ هـ الموافق ٩ نوفمبر ١٨٧٧م وهو المولود الثاني من الذكور.

وأصل إقبال يعود إلى أسرة برهمية، حيث كان أسلافه ينتمون إلى جماعة محترمة

من الياندبت في كشمير، واعتنق الإسلام أحد أجداده في عهد السلطان زين العابدين بادشاه (١٤٢١ - ١٤٧٣ م).

أما عن أبيه فهو الشيخ نور محمد، كان يعمل بالتجارة ويخالط جماعة من الصوفية ورجال العلم والمعرفة، وهو ما جعله عارفاً بدقائق الطريقة وعلوم العقيدة والسنة، وله علم واسع في مسائل الحكمة والفلسفة والأدب، وكان لذلك عظيم الأثر في حياة شاعر الإسلام محمد إقبال. أما أمه فهي امرأة يملأ قلبها الورع والتقوى، قال عنها يوم موتها: «عندما آتي إلى تراب مرقدك سوف أصبح: من ذا الذي يذكرني في الدعاء في منتصف الليل». وتوفي أبوه في السابع عشر من أغسطس ١٩٣٠ بعد أن شارف المائة، وتوفيت أمه قبل أبيه بست عشرة سنة في ١٩١٤ م.

رحلته في طلب العلم:

بدأ محمد إقبال تعليمه في سن مبكرة على يد أبيه، ثم التحق بأحد مكاتب التعليم في سيالكوت، وفي السنة الرابعة من تعليمه رأى أبوه أن يتفرغ للعلم الديني، ولكن أحد أصدقاء والده - وهو الأستاذ مير حسن - لم يوافق، وقال: «هذا الصبي ليس لتعليم المساجد وسيبقى في المدرسة» وانتقل إقبال إلى الثانوية؛ حيث كان أستاذه مير حسن يدرس الآداب العربية والفارسية، وكان قد كرس حياته للدراسات الإسلامية. وبدأ إقبال في كتابة الشعر في هذه المرحلة المبكرة، وشجعه على ذلك أستاذه مير حسن، فكان ينظم الشعر في بداية حياته بالبنجابية، ولكن السيد مير حسن وجهه إلى النظم بلغة الأردو، وكان إقبال يرسل قصائده إلى ميرزا داغ دهلوي - الشاعر البارز في الشعر الأردو - حتى يبدي رأيه فيها، وينصحه بشأنها وينقحها، ولم يمضِ إلا فترة بسيطة حتى قرر داغ دهلوي أن أشعار إقبال في غنى تام عن التنقيح، وأتم إقبال دراسته الأولية في سيالكوت، ثم بدأ دراسته الجامعية باجتياز الامتحان العام الأول بجامعة البنجاب ١٨٩١ م، التي تخرج فيها وحصل منها على إجازة

الآداب ١٨٩٧م، ثم حصل على درجة الماجستير ١٨٩٩م، وحصل على تقديرات مرموقة في امتحان اللغة العربية في جامعة البنجاب.

وتلقى إقبال دراساته الفلسفية في هذه الكلية على يد الأستاذ الكبير توماس آرنولد، وكان أستاذًا في الفلسفة الحديثة، وحجة في الآداب العربية والعلوم الإسلامية وأستاذها في جامعة لندن.

وبعد أن حصل إقبال على الماجستير عُين معيدًا للعربية في الكلية الشرقية لجامعة البنجاب، وحاضر حوالي أربع سنوات في التاريخ والتربية الوطنية والاقتصاد والسياسة، وصنف كتابًا في «علم الاقتصاد» ولم يصرف التدريس محمد إقبال عن الشعر، بل ظل صوته يدوي في محافل الأدب وجلسات الشعر، والتي يسمونها في شبه القارة «مشاعرة».

وكانت أول قصيدة له بعنوان: «إنه يتيم» وألقاها في الحفل السنوي للجماعة «حماية الإسلام» في لاهور، وقد استقبلت القصيدة استقبالًا حسنًا ومست شغف القلوب، الأمر الذي دعاه إلى أن ينشد في العام التالي وفي الحفل السنوي لنفس الجماعة قصيدته «خطاب يتيم إلى هلال العيد» ويشير الأستاذ أبو الحسن الندوي - وهو ممن عاصروا شاعرنا - إلى أسباب الإعجاب بشعر إقبال فيقول: «وهي ترجع في الغالب إلى موافقة الهوى والتعبير عن النفس وهذا عن إعجاب الناس بشعره، أما عن أسباب إعجابه هو شعر إقبال فيقول: «إن أعظم ما حملني على الإعجاب هو الطموح والحب والإيمان، وقد تجلى هذا المزيج الجميل في شعره، وفي رسالته أعظم ما تجلى في شعر معاصر» سافر إقبال إلى لندن في الثاني من سبتمبر ١٩٠٥؛ ليكمل تعليمه وليستزيد من العلم فاتجه إلى كمبريدج والتحق بجامعتها؛ حيث درس الفلسفة على يد أستاذ الفلسفة مك تكرت، وحصل على درجة في فلسفة الأخلاق وتأثر بأستاذه مك تأثرًا واضحًا.

رحلاته إلى العالم الغربي والعربي

غادر إقبال لندن إلى القارة الأوروبية وزار عددًا من بلدانها، وكان في كل أسفاره يعمل على نشر الإسلام، وأثر بشعره وأسلوبه في كثير من الأوروبيين ومنهم موسوليني؛ حيث وجه له دعوة عقب مشاركته في مؤتمرات المائدة المستديرة في لندن عامي (١٩٣٠م - ١٩٣١م) وكان منظم الزيارة الدكتور سكاربا، حيث كان معجبًا بفكر إقبال وإيمانه بالإنسان وقدراته، وذهب بالفعل إلى إيطاليا والتقى بموسوليني وألقى محاضرة، في روما يبين فيها الفرق بين مذهب كل من الحضارة الغربية والشيوعية والحضارة الإسلامية، ووضح فيها أسباب تخلف المسلمين، وأن من أهم أسباب هذا التخلف هو البعد عن الدين، وذكر الناس بماضي المسلمين وحضارتهم العريقة، ثم زار إقبال أسبانيا في عام ١٩٣٢م بعد أن حضر مؤتمر الدائرة المستديرة الثالث، وحرص على مشاهدة المعالم الإسلامية هناك فيقف أمام جامع قرطبة وقفه مؤمن شاعر وألقى فيه شعرا.

والقصيدة التي ألقاها هناك يضعها بعض الباحثين بين روائع الأدب العالمي، وألقى شاعر الإسلام في مدريد محاضرة بعنوان: «العالم الفكري للإسلام وأسبانيا». وزار إقبال أفغانستان على إثر دعوة وجهها له نادر شاه - ملك أفغانستان ومر في إحدى رحلاته على مصر، وقابل بعض شبابها وأعجب بشاب مصري، ويقول: إن الشاب فرح جدًا عندما علم أن إقبال مسلم ويقرأ القرآن، وقيل: إن إقبال لبس الطربوش بسبب المحادثة التي دارت بينه وبين هذا الشاب، ويذكر الأستاذ أبو الحسن الندوي أنه زار فلسطين في سنة ١٩٣١، ونجده يتمنى أن يحط الرحال ويظل في بلد القدس وأرض مهبط الرسالات، ومن أقواله في افتتاح المؤتمر الإسلامي عام ١٩٣٠ «على كل مسلم عندما يولد ويسمع كلمة لا إله إلا الله أن يقطع على نفسه العهد على إنقاذ الأقصى». وفي ألمانيا نال الدكتوراه على بحث له بعنوان:

«تطور الغيبيات في فارس». وعقب عودته من ألمانيا التحق بمدرسة لندن للعلوم السياسية، وحصل منها على إجازة الحقوق بامتياز.

عودته إلى وطنه:

عاد إقبال إلى شبه القارة في شهر يوليو ١٩٠٨ م بعد أن قضى مدة في أوروبا ما بين دراسات علمية وزيارات لدول عربية وإسلامية، وأفادته هذه المدة في التدريب على منهج البحث والإمام بالفلسفة الغربية - ومكث في لاهور، وقدم طلب لتسجيله محامياً لدى القضاء الرئيسي، وتم تسجيله بالفعل، ولكن في مايو ١٩٠٩ عُيِّنَ أستاذًا للفلسفة في كلية لاهور، ولم توافق المحكمة في أول الأمر على أن يتولى منصبين في الحكومة، ولكنها في نوفمبر ١٩٠٩ م وافقت على تعيينه، وصدر قرار تحت عنوان: «الموافقة على تعيين محام في المحكمة كأستاذ مؤقت في كلية الحكومة، وكان ذلك استثناءً لإقبال، وهذا يصور لنا مدى أهمية إقبال ومكانته في البلاد، واستمرت هذه الثنائية حوالي عامين ونصف استقال بعدها من العمل بالتدريس؛ ليكون أكثر تفرغاً للمحاماة وممارسة القانون؛ وذلك نتيجة لحبه الشديد لمهنة المحاماة والدفاع عن الحقوق، ولم يعتزل إقبال التدريس نهائياً؛ حيث كان يتابع المؤتمرات والاجتماعات التي كانت تعقدها الجامعة؛ حيث كان له دور واضح في إصلاح حالة التعليم في بلده في هذا الوقت.

مرضه واعتزاله المحاماة:

اجتمع المرض على إقبال في السنوات الأخيرة من عمره، فقد ضعف بصره لدرجة أنه لم يستطع التعرف على أصدقائه بسهولة، وكان يعاني من آلام وأزمات شديدة في الحلق؛ مما أدى إلى التهاب حلقه، وأدى بالتالي إلى خفوت صوته، مما اضطره إلى اعتزال مهنة المحاماة، وفكر في أن يقصد فيينا طلباً للعلاج إلا أن حالاته المادية لم تسمح بذلك، وتدخل صديقه رأس مسعود؛ حيث اقترح على يهوبال الإسلامية أن تمنحه راتباً شهرياً من أجل أطفاله الذين ما زالوا صغاراً وحدث ذلك

بالفعل واستمر الراتب حتى بعد وفاة إقبال.

وكان من أولاده: ابنه آفتاب إقبال المحامي ورزق به من زواجه الأول، وابنه أجاويد - القاضي بمحكمة لاهور العليا، وابنته منيرة باتو وتزوجت في باكستان، وهما من زوجته الثالثة؛ حيث تزوج إقبال ثلاث زوجات ماتت إحداهن هي وابنتها بعد الولادة.

وفي أثناء مرضه هذا واعتزاله المحاماة ماتت زوجته الثالثة في مايو ١٩٣٥ ثم مات صديقه العزيز رأس مسعود، ومن العجيب أن إقبال وسط هذه المحن والكرب لم يتوقف عن ممارسة نشاطه السياسي، بل ولم يتوقف عن الإبداع وكتابة الشعر.

وفاته وأثاره العلمية:

وفي ٢١ من إبريل ١٩٣٨ فاضت روح إقبال الطاهرة إلى بارئها، وترك ثروة ضخمة من علمه (رحمه الله) قلما تركها أحد مات في مثل سنه ومن آثاره عشرون كتاباً في مجال الاقتصاد والسياسة والتربية والفلسفة والفكر وترك أيضاً بعض الكتابات المتفرقة وبعض الرسائل التي كان يبعث بها إلى أصدقائه أو أمراء الدول، ذلك إلى جانب روائعه من الشعر والتي استحق أن يسمى بسببها (شاعر الإسلام).

فكرة تأليف الكتاب

لقد جاب الدكتور / محمد إقبال كثيراً من الأقطار فتألم لركود العالم الإسلامي، ووقوع كثير من بلدانه تحت يد الاستعمار، وتقدم العالم الغربي في كثير من المجالات، فأراد دعوة العالم الإسلامي إلى إزالة غبار النوم، وإعمال العقل، ومواكبة العصر، وفهم النصوص الدينية تبعاً للتطور العلمي، وترك التقليد والجمود وفتح باب الاجتهاد، وتجديد الفكر الإسلامي وبناء الفلسفة الإسلامية بناءً جديداً، وإحياء الثقافة الإسلامية علي نحو جديد، محاولاً النهوض بالأمة فكرياً لكي تلحق بركب التطور العلمي الحاصل علي مستوي العالم، حيث كانت الأمة

الإسلامية قديماً تضيء بنور العلم، وكانت أوروبا ما تزال ترزخ تحت جنح الظلام، هذا كله دفعه إلى تأليف هذا الكتاب.

تعريف بالكتاب:

اشتمل كتابه علي مقدمة وستة فصول، وفهرس للموضوعات، ويبلغ عدد صفحاته (٢٣٤) من القطع الكبير. ولقد اشتمل كتابه علي عدة نقاط رئيسة، والتي من شأنها إحياء الفكر وبث روح الثقافة الإسلامية من جديد، وقيام أمة تربط بين أوصالها المحبة، والود، والإيمان، والشعور بالآخر، منها:

١ - إصلاح الفرد عن طريق تعميق الروابط وتقوية الشعور الديني، والحث علي الفكر.

٢ - العمل علي القيام بالرياضة الدينية لكل أفراد الأمة.

٣ - وجوب تناول القرآن الكريم وتفسيره بطريقة عصرية، من أجل الرقي والتقدم.

أولاً : المقدمة: فقد تحدث فيها عن أن القرآن الكريم يعني بالعمل أكثر مما يعني بالرأي، ومع ذلك فقد زكي التفكير الواقعي، وحث علي الرياضة النفسية، وأن المذاهب الصوفية الصحيحة، قد عملت عملاً طيباً في تكييف الرياضة الدينية، وتوجيه خطاها.

وبين كذلك أن هذه الموضوعات عبارة عن عدة محاضرات ألقاها في عدة مدن هي مدراس، وحيدر أباد، وعليكرة، وأنه قد درس الطبعيات القديمة ونقد أسسها، وبين أن هناك ترابط بين الدين والعلم، وأن التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده، وكلما تقدمت المعرفة أمكن الوصول لحقائق قد تكون غير التي بأيدينا، ومع ذلك يجب مراقبة التقدم العلمي والأخذ بأحسنه، ونقد وتمحيص ما عداه^(١).

(١) راجع مقدمة الكتاب: ص ٤

ثانياً: الفصل الأول: المعرفة والرياضة الدينية:

فقد اشتمل هذا الفصل علي نقاط جمّة من شأنها إذا أخذ بها أن تعيد بناء الشخصية الإسلامية وفق قواعد صحيحة، وثقافة واقعية، وهمّة وروح دينية نقية، فقد تحدث فيه عن الدين، وقال: بأنه يهتم بالفرد والجماعة معاً، وأن الفكر عنصر^(١) جوهري من عناصره، وأن الدين ليس أمراً جزئياً، ليس فكراً مجرد فحسب، ولا شعوراً مجرداً، ولا عملاً مجرداً، بل هو تعبير عن الإنسان كله،^(٢) وقال: إن الدين في حاجة إلي استخدام المنهج العقلي، ونقل عن الأستاذ هويتهه قوله «إن عصور الإيمان هي عصور النظر العقلي»^(٣)

بل التماس الأسس العقلية للإسلام فقد بدأ بالرسول صلي الله عليه وسلم نفسه فقد كان يدعو ربه قائلاً: «اللهم اهدني لما اختلفت فيه من الحق بإذنك» ومدح أصحاب النظر العقلي من المتصوفة وغيرهم فقال: «لقد قدموا فصلاً قيماً في تاريخنا الثقافي، وأن الفلسفة اليونانية قد وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام»^(٤) وأن الفكر قادر علي أن يصل في حركته العميقة إلي لا نهائي سار فيه، وهو من حيث طبيعته ليس قطاراً معطلاً بل هو متحرك فعال يتكشف إذ يحين الوقت عما فيه من لا نهائية^(٥).

وأن الهدف الرئيسي للقرآن الكريم أن يوقظ في نفس الإنسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق، وبين الكون من علاقات متعددة،^(٦) ويؤكد علي روحانية النفس

(١) راجع مقدمة الكتاب: ص ٤.

(٢) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني: ص ٩.

(٣) المرجع نفسه: ص ٨.

(٤) المرجع نفسه: ص ١٠.

(٥) المرجع نفسه: ص ١٤.

(٦) المرجع نفسه: ص ١٧.

وتقبلها حياة إسلامية نقية، وأنها قادرة علي تغيير توجهاتها وتصحيح مسارها وفقاً للمبادئ الإسلامية، بل إنه يربط بين المثال والواقع ويرمي إلى إنشاء قواعد وأسس لنظام واقعي للحياة^(١).

ولقد كشف القرآن الكريم عن كثير من حقائق هذا الكون ودعي الإنسان إلى التفكير فيها والبحث عن مجاهله، ولقد أكثر من الشواهد القرآنية في ذلك منها قوله تعالى ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

ولقد دعا إلى العمل الدؤوب لأن الإنسان إذا لم ينهض إلى العمل ولم يبعث ما في أعماقه من غني وكف عن الشعور بباعث من نفسه إلى حياة أرقى، أصبحت روحه جامدة جمود الحجر، وهوي إلى حضيض المادة الميتة، وأن وجود الإنسان وتقدمه الروحي يتوقفان علي إحكام العلاقات بينه وبين الحقيقة التي يواجهها، وهذه العلاقات تنشئها المعرفة^(٢).

بل إن القرآن الكريم يدرّبنا علي النظر العقلي في عالم المجردات، ويبصرنا بحقيقة التغير العظيمة، التي لا يتسنى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها حضارة قوية الدعائم، علي عكس الثقافات الأخرى، التي تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثم اتجهت إلى العالم الخارجي فأمدّها هذا المسلك بالفخر النظري المجرد من القوة^(٣)، وبين أن الرياضة الدينية تعد مصدراً من مصادر العلم الإلهي، بل إن القرآن الكريم يسلم بالتجربة، وأنه لا غني عنها في حياة الإنسان الروحية، وأن مجال الرياضة سبيلها القلب، وهو مجال حقيقي واقعي ككل ضرب من ضروب التجربة، وأن حقائقها تتساوي مع غيرها في قدرتها علي التوصيل إلى المعرفة عن طريق التأمل.

(١) المرجع نفسه: ص ١٨.

(٢) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني: ص: ٢١.

(٣) المرجع نفسه: ص ٢٣.

ويجوز نقد الرياضة الدينية حيث قال: وتناول الرياضة الدينية بالنقد والتمحيص ليس فيه شيء من عدم الاحترام لها، فنبى الإسلام كان أول من تناول بالنظر النقدي الظواهر الروحانية، وقد أورد البخاري وغيره من رواة الحديث وصفاً مستفيضاً لملاحظة النبي صلى الله عليه وسلم لابن صياد»^(١).

ولقد تكلم عن الخصائص الجوهرية للرياضة الدينية منها أنها تصل إلى النفس مباشرة، وأنها كلية لا تقبل التحليل، وأنها موضوعية، ولا يمكن أن يطلع عليها أحد ولا تنقل إليه.^(٢)

وعلى هذا فإن الرياضة الدينية هي في جوهرها حالة من حالات الشعور، لها ناحية فكرية لا يمكن كشف محتوياتها للغير إلا في صورة حكم، بل إن البراهين العقلية والعملية تؤدي في النهاية إلى حقيقة تماثل نفس الحقيقة التي كشفت عنها الرياضة الدينية^(٣).

ثالثاً: الفصل الثاني: البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية.

تتضمن هذا الفصل كثير من الموضوعات التي عالجها كاتبنا الجليل ومن أهم تلك الموضوعات، موضوع الغائية، أي أن الكون وما فيه من مخلوقات تهدف إلى الوصول إلى غائية، ولقد ناقش المتكلمون قديماً فكرة الغائية المترتب عليها تعليل أفعال الله تعالى، ولكن الدكتور إقبال: ناقش الموضوع من حيث إن الكل يهدف إلى الوصول إلى غاية، وهي الحقيقة القصوى، وقال هي لحمة التجربة الشعورية وسداها^(٤) وهي تفهم بالنظر إلى المستقبل، والواقع أن الغايات تؤلف دفعة الحياة إلى أمام، وقال: هناك مطالب وغايات جديدة وموازن مثالية، لتقدير القيم تتكون

(١) المرجع نفسه: ص ٢٥.

(٢) المرجع نفسه: ص ٣٠.

(٣) المرجع نفسه: ص ٣٨.

(٤) المرجع السابق: ص ٦٧.

بالتدرج، كلما نمت الحياة، وامتد بساطها^(١).

رابعاً: الفصل الثالث: الألوهية ومعنى الصلاة.

تناول في هذا الفصل عدة موضوعات وقام بعرضها عرضاً كلامياً، داعياً لاستخدام العقل في كثير من العضلات التي يصعب الإجابة عليها، لأن إعماله يؤدي إلى التقدم والرفي، ولقد أجاب عن كثير من المشكلات التي تناولها، جواباً عقلياً، هادفاً إلى إثراء الفكر بنواحي ثقافية جديدة، ومن تلك الموضوعات ما يلي: -

١ - موضوع الذات الإلهية.

٢ - نشأة العالم وعلاقته بالله تعالى، وبيان فكرة الزمان.

٣ - موضوع النفس الإنسانية.

٤ - خلق آدم عليه السلام، وهبوطه إلى الأرض.

٥ - الصلاة وحقيقتها، وآثارها.

١ - موضوع الذات الإلهية، بين تأكيد القرآن الكريم علي وحدانية الذات

مستشهداً بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ (٢) لَمْ يَكِدْ وَلَمْ

يُولَدْ ۝ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝﴾ [سورة الإخلاص] ونفي عن الذات الإلهية

كونها عنصراً كونياً عديم الصورة، وأنها لا نهائية في الكيف والكم والقوة

والامتداد^(٢)، وأما تصوير القرآن الكريم لها من الوجهة العقلية ممثلة في الخلق

والعلم والقدرة والقدم.

٢ - نشأة العالم وعلاقته بالله تعالى، وبيان فكرة الزمان ولقد تناول هذه القضية،

وأدرج سؤال عند الحديث عنها فقال: ما الطريقة التي تبدأ بها قوة الله الخالقة في

(١) المرجع نفسه: ص ٦٩.

(٢) المرجع نفسه: ص ٨١.

الخلق؟ وتناول عدة آراء في الرد علي هذا السؤال، منها رأي الأشاعرة، وقال: أنهم قالوا بنظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، وأن الجوهر الفرد له من صفات السلب والوجوب ما لا يحصي عدده، وهي توجد في أزواج متقابلة كالحياة والموت، والحركة والسكون، ولا يكاد يكون لها مدة زمنية.

ثم قام ببيان أوجه القصور في هذه النظرية، ومع ذلك قال: إنها أقرب إلي روح القرآن الكريم علي ما فيها من قصور،^(١) ثم لفت أنظار علماء الإسلام في هذه الأيام إلي أن يعيدوا بناء هذه النظرية العقلية، وأن يحكموا الصلات بينها وبين العلم الحديث الذي يظهر لنا أنه متجه في الاتجاه نفسه، ثم عرج إلي الحديث إلي فكرة الزمان، وقال: إن هذا الموضوع كان دائماً يسترعي أنظار المفكرين والمتصوفة من المسلمين، ويظهر أن بعض هذا راجع إلي القرآن الكريم يصرح بأن اختلاف الليل والنهار من آيات الله الكبرى، وبعضه إلي أن الرسول صلي الله عليه وسلم أشار إلي أن الدهر أي الزمن هو الله تعالى، ثم بدأ بذكر رأي ابن عربي وهو من كبار الصوفية فقال: يذهب ابن عربي إلي أن الدهر اسم من أسماء الله تعالى، وأن الرازي قال بعض من هذا القول، في تفسيره.

ثم قال: إن نظرية الأشاعرة في الزمان هي أول محاولة فكرية لفهم الزمان فهماً فلسفياً، فالزمان عندهم يتركب من آتات مفردة، ثم علق عليها فقال إن جهود الأشاعرة في بناء النظرية شأنه شأن جهد المحدثين، كان قاصراً كل القصور من ناحية التحليل السيכולوجي، فعجزوا عجزاً تاماً عن إدراك الناحية الذاتية للزمان، ثم ذكر رأي كلا من نيوتن - الملا جلال الدين الدواني - العراقي الشاعر الصوفي - وفخر الدين الرازي - وبين أن النظر الموضوعي في هذا الشأن لا يعيننا إلا بعض الشيء علي فهم طبيعة الزمان، ولكن السبيل الصحيح لفهمها إنما يكون بتحليل

(١) المرجع السابق: ص ٨٧.

تجربتنا الشعورية تحليلًا سيكولوجيًا دقيقًا، إذ أن التجربة وحدها هي التي تظهر حقيقة الزمان^(١).

٣- موضوع النفس الإنسانية: - واستعقَابًا للموضوع السابق وما فيه من معضلات كلامية، ترتب عليها الحديث عن النفس لأن القول بالجوهر وما يلحقه من أعراض بناء على قول الأشاعرة، أن العرض هو العلة الحقيقية لبقاء الجوهر من حيث هو جوهر، فالجوهر يصبح متحيزًا، أو بالأحرى يبدو متحيزًا عندما تلحق به صفة الوجود، ثم قال الدكتور / محمد إقبال وإذا نظرنا إليه باعتباره مظهرًا من مظاهر القدرة الإلهية فإنه أساسًا يكون روحياً، فالنفس هي العملية البحتة، والبدن ليس إلا هذه العملية وقد باتت مرئية ومن ثم أصبح قابلاً للقياس والتقدير^(٢)، ونقل عن ابن الرومي قوله:

أفاد جسمي وجوده من الروح ولم تفد الروح وجودها من البدن
لقد سكرت الكأس من الروح ولم تسكر الروح من الكأس

ولقد أعلي من شأن النفس كثيرًا فقال: إن ما هو حقيقي علي وجه الدقة إنما هو الذي يشعر بحقيقة نفسه شعورًا مباشرًا، ودرجة الحقيقة تتفاوت بتفاوت الشعور بالذاتية، وطبيعة الذات لها القدرة على الاستجابة إلى الذوات الأخرى، وأنها متمركزة حول نفسها، ولها دائرة من الفردية خاصة بها، وهذا وحده الذي يؤلف حقيقتها بوصفها ذاتًا^(٣).

ثم قسم نواحي النفس إلى قسمين: ١ - نفس عالمة. ٢ - نفس عاملة.
والنفس العالمة تحيا في مدة بحتة، أي في صورة من غير تعاقب، وحياة النفس

(١) المرجع السابق: ص ٩٤.

(٢) المرجع نفسه: ص ٨٨.

(٣) المرجع نفسه: ص ٨٩.

تتألف من حركتها من العلم إلى العمل، وانتقالها من البداهة إلى التعقل، ومن هذه الحركة ينشأ الزمان الذري، وهكذا فإن طبيعة تجربتنا الشعورية، وهي نقطة البدء لكل معرفة، تهدينا إلى التصور الذي يوفق بين تقابل دوام الزمان لو اعتبرناه كلاً متكاملًا، أي سرمديا، وبين تغير الزمان لو اعتبرناه مركبًا من أجزاء متناهية^(١).

٤ - قصة هبوط آدم عليه السلام: قال: إن القرآن الكريم حور القصة ليجعل لها معني جديدًا مختلفًا عن معناها السابق وطريقة القرآن الكريم في تحوير القصص ليعث فيها معاني جديدة يلائم بينها وبين روح التقدم في الزمن، ولكن دارسي الإسلام من المسلمين وغير المسلمين علي السواء كادوا يهملونه علي الدوام، وهدف القرآن الكريم قلما يكون العرض التاريخي، بل يكاد يهدف إلي أن يجعل لها مغزى عامًا أو مضمونًا فلسفيًا، ويحقق قصده هذا بحذف أسماء الأشخاص والأماكن التي من شأنها أن تحدد معني القصة بصبغها حادثة تاريخية معينة، وكذلك بحذف التفصيلات التي تبدو خاصة بنوع آخر من الشعور^(٢).

ثم قام بعرض مقارنات بين القصة القرآنية في هذا الشأن، وبين أقوال غيره في ذلك فقال: إذا بحثنا عن صورة القصة كما جاءت عند الساميين فإنه من المرجح جدًا أنها نشأت عن رغبة الإنسان البدائي في أن يفسر لنفسه تعاسته البالغة وسوء حاله في بيئة غير مواتية له، تفيض بالمرض والموت، وتعوقه من كل ناحية في استبقاء حياته، وكانت نظرتة إلي الحياة نظرة متشائمة، وكذلك هناك خلاف بين الرواية القرآنية والرواية التوراتية، وفيه إشارة إلي أن الغرض منها ليس السرد التاريخي، كما هو الحال في كتاب العهد القديم، إنما تحدث عنها باعتبار الإنسان كائنًا حيًا من حيث هو خليفة الله في الأرض، ثم قدم نظرية جديدة لذلك فقال: «إنني أميل إلي

(١) المرجع نفسه: ص ٩٤.

(٢) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني. ص ١٠٠.

اعتبار الجنة التي جاء ذكرها في القرآن الكريم تصويرًا لحالة بدائية يكاد يكون الإنسان فيها مقطوع الصلة بالبيئة التي يعيش فيها، ومن ثم فإنه لا يحس بلدغة المطالب البشرية التي تحدد نشأتها، دون سواها من العوامل بداية الثقافة الإنسانية، وعليه يبين ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية، إلى الشعور بأن له نفسًا حرة قادرة علي الشك والعصيان، وليس يعني الهبوط أي فساد أخلاقي، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط، إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس، ولا يعتبر القرآن الكريم أن الأرض ساحة للعذاب، سجت فيه إنسانية شريرة العنصر بسب ارتكابها خطيئة أصلية، فالمعصية الأولى للإنسان كانت أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار، ولهذا تاب الله عليه»^(١).

وبعد ذلك كله يقول: لقد بينت لكم كيف يمكن تأييد فكرة الإسلام عن الله تعالي تأييدًا مستمدًا من الفلسفة، ولكن مطامح الدين تسمو علي مطامح الفلسفة، فالدين لا يقنع بمجرد الإدراك، بل يبحث عن علم أوثق وعن اتصال أكد بموضوع علمه، والعبادة أو الصلاة التي تحتتم بالهداية الروحانية هي الوسيلة لتحقيق هذا الإتحاد^(٢).

٥- الصلاة حقيقتها وأثارها: قال د/ إقبال: إن الكلام عن الصلاة من الناحية السيكلوجية يدل علي أنها غريزية في أصلها فالصلاة التي تستهدف المعرفة تشبه التأمل، بل هي تزيد عليه، وهي كالتأمل في أنها فعل من أفعال التمثل، وهو في الصلاة يحصل علي قوة لا يعرفها التفكير المجرد، والصلاة هي وسيلة للهداية الروحانية وفعل حيوي تكشف به فجأة شهيتنا التي تشبه جزيرة صغيرة مكانها الأكبر الخضم للحياة^(٣)، والباعث للإنسان علي الصلاة نتيجة ضرورية لحقيقة هي أن

(١) المرجع السابق: ص ١٠٣.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٠٧.

(٣) المرجع نفسه: ١٠٩.

النفس الإنسانية التجريبية لا تستطيع أن تعثر على ندها، «أي رفيقها الأعظم» إلا في عالم مثالي^(١)، ثم بين أن الصلاة هي الطريق لمعرفة الله تعالى والوصول إليه فقال: إن الصلاة يجب أن ينظر إليها علي أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلي لمن يتأمل في الطبيعة، ثم قال: والحق أن كل طلب للمعرفة هو في جوهره صورة من صور الصلاة، فالتأمل في الطبيعة تأملًا علميًا هو نوع من الصوفي الباحث عن العرفان يؤدي صلاته، وأن الغرض الحقيقي للصلاة يتحقق على خير وجه عندما تكون الصلاة جماعة فروح كل صلاة روح اجتماعية، وأن الاجتماع ينمي قوى الإدراك عند الرجل العادي ويعمق شعوره، ويحرك إرادته في درجة لا يعرفها في عزلته ووحدته، والصلاة هي تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه في سكون العالم المخيف وهي فعل فريد من أفعال الاستكشاف تؤكد به الذات الباحثة وجودها في نفس اللحظة التي تنكر فيها ذاتها، فتبين قدر نفسها ومبررات وجودها بوصفها عاملًا محررًا في حياة الكون، وصور العبادة في الإسلام ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معا^(٢). ص ١١١ وأن اختيار قبلة واحدة لصلاة المسلمين أريد به أن يكفل وحدة الشعور للجماعة وهيئتها تخلق على العموم الإحساس بالمساواة الاجتماعية، وتقوي أواصره، بقدر القضاء على الشعور بالطبقات أو تفوق جنس من المتعبدين على جنس آخر، وأن تحقيق الوحدة للبشر حقيقة من حقائق الحياة^(٣). ص ١١٢.

تلك هي المفاهيم التي قدمها الدكتور / إقبال في حديثه عن الموضوعات سالفة الذكر، وناقشها بناحية عصرية متمشية من روح الدين في صياغة فلسفية، ثم قال: غن المهمة الملقة على عاتق المسلم العصري مهمة ضخمة إذ عليه أن يفكر تفكيرًا جديدًا في نظام الإسلام كله، دون أن يقطع ما بينه وبين الماضي قطعًا تامًا، وأن تتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال، وفي روح من الاستقلال والبعد عن

(١) المرجع نفسه ١٠٨

(٢) المرجع السابق: ص ١١١.

(٣) المرجع نفسه: ص ١١٢.

الهوى، وأن نقدر تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة، ولو أدي بنا ذلك إلى مخالفة المتقدمين^(١). ص ١١٦.

الفصل الرابع: روح الثقافة الإسلامية:

تحدث في هذا الفصل عن عدة نقاط رئيسة منها: -

١ - مصادر المعرفة في الفكر الإسلامي.

٢ - جهود العلماء المسلمين في إثراء الحياة الفكرية في العالم.

١ - أما عن مصادر الفكر الذي ذكرها الدكتور إقبال في هذا الموضوع فمتعددة ومتنوعة، منها الرياضة الدينية سواء عند النبي، أو الصوفي فمقام الشهود عند الصوفي الذي نتج عن رياضته الدينية، جعلته لا يرجع عنه وهي غاية تقصد لذاتها أما عند النبي فهو يريد أن يري رياضته تتحول إلى قوي عالمية حية، وعليه فقد صرح بها كمصدر للمعرفة فقال: إن رياضة الباطن تعد مصدراً من مصادر العلم^(٢) كذلك يعد الأنفس والآفاق من مصادر المعرفة، حيث قال: «والحق أن القرن الكريم يعد الأنفس والآفاق مصادر للمعرفة، فالذات الإلهية ترينا آياتها في أنفسنا وفي العالم الخارجي علي سواء، ولهذا وجب علي الإنسان أن يحكم علي كفاية كل ناحية من نواحي التجربة في إفادة العلم^(٣)، وعلي المسلم كذلك أن يعتبر بهذه الآيات الكونية ولا يمر بها أصم وأعمى، مستشهدا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٢].

- كذلك يُعد العقل من مصادر المعرفة: فقال: أما العقل الاستدلالي هو وحده الذي يجعل الإنسان سيداً لبيئته بل إن المذاهب القديمة كانت من عمل التفكير

(١) المرجع نفسه: ص ١١٦.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٥١

(٣) المرجع السابق: ص ١٥٠.

المجرد^(١).

- كذلك يؤكد ابن حزم في كتابه «التقريب في حدود المنطق» أن الحس أصل من أصول العلم، بينما يبين ابن تيمية في كتابه «نقد المنطق» أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة لليقين^(٢).

- التاريخ أو بتعبير القرآن عنه بأيام الله، هو أحد مصادر المعرفة الإنسانية، فإن القرآن الكريم دأب الإشارة إلى الأمم الخالية داعياً إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وحاضرهم^(٣).

ولقد وضع قواعد لقبول الرواية التاريخية، كما في قوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، وأول قاعدة من قواعد النقد التاريخي التي تقرر أن أخلاق الراوي عامل هام في قبول روايته، وهذا المنهج قد تم تطبيقه علي رواية الأحاديث، بل لقد أدي ذلك إلي ظهور مؤرخين من أمثال ابن إسحاق الطبري والمسعودي، علي أن التاريخ من حيث هو فن يؤجج خيال القارئ، ولا تتأتى كتابة التاريخ إلا لمن له خبرة أوسع ونضج أتم في التفكير العلمي^(٤).

٢- أما عن جهود العلماء المسلمين في إثراء الحياة الفكرية فكان لهم الفضل الأكبر علي العالم كله في شتي المجالات، فهم المؤسسون المنهج التجريبي حيث استقي روجر بيكون أصول علمه من الجامعات الإسلامية في الأندلس، ولقد تأثر بعلماء الإسلام مثل ابن الهيثم وابن حزم، بل كان يصرح بقوله: اللغة العربية وعلوم العرب هي الطريق الوحيد للمعرفة الحققة^(٥)، ولقد كان العلم أهم ما جادت به

(١) المرجع نفسه: ص ١٤٩.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٥٣.

(٣) المرجع نفسه: ص ١٦٥.

(٤) المرجع نفسه: ص ١٦٦.

(٥) المرجع السابق: ص ١٥٤.

الحضارة العربية والإسلامية علي العلم الحديث، وكان لهم فضل كبير في جميع العلوم مثل الرياضيات، وظهور علم الجبر، وكذلك لهم إسهامات جديدة في علم الحيوان، والنبات، والطب، والفلك وعلم النجوم، والبصريات وغيرها من العلوم.

الفصل الخامس: مبدأ الحركة في بناء الإسلام:

الموضوعات الأساسية لهذا الفصل هي

- ١ - احترام الإنسان وتقدير ذاته ومكانته .
- ٢ - وجوب الحاجة إلي تعاليم الإسلام.
- ٣ - الاجتهاد هو الأساس لبناء الحركة الإسلامية .
- ٤ - الأفكار والمذاهب إنما تحيا بأهلها.

أولاً: يقول الدكتور / إقبال: فالإسلام باعتباره نظاماً عاطفياً يقول بوحدة الكلمة، ويدرك قيمة الفرد، من حيث هو فرد، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساساً لوحدة الإنسان، فقرابة الدم أصلها مادي مرتبط بالأرض، ولا يتيسر التماس أساس نفساني بحث لوحدة الإنسان إلا إذا أدركنا الحياة الإنسانية جميعاً روحية في أصلها ومنشئها ومثل هذا ينشئ روابط جديدة من الولاء، ويسر للإنسان أن يحرر نفسه من أسر الروابط المادية، وفي هذا القول يمكن التماس دعوة قوية إلي اتحاد المسلمين وإن كانت غير معلنة، مستخدماً التعريض دون التصريح، ومن ثم فقد كان العالم العربي وغيره يعيش في حالة من الهمجية وتقطع الأوصال، فقد كانت كل قبيلة وكل طائفة تغير علي جارتها، ولا يعرفون لهم نظاماً ولا ضابطاً، ولا قانوناً، ومن ثم فقد بات العالم مفتقراً إلي ثقافة جديدة تحل محل ثقافة العرش ونظم الوحدة، ثقافة تجمع وتوحد البشرية كلها، لا فرقة ولا تميز ولا عنصرية، الكل سواء بسواء، لا فضل لأحدهم علي الآخر إلا بالتقوى والعمل الصالح، إذا كانت الحاجة ماسة إلي الدين الإسلامي ذو الخصائص الجمّة، والحلول الميسرة الصالحة لكل زمان ومكان، خصائص تحيي الروح والجسد معاً، الفرد والجماعة، ومن ثم فقد وجد الإسلام

أرضاً خصباً أينما حل، وكان التوحيد أساساً لوحدة العالم كله، ثم بعد ذلك أعلنها ولكن من خلال قصائد الشاعر التركي «ضيا» حيث قال: هاكم ملخصاً لإحدى قصائده «لكي يكون الإسلام وحدة سياسية قوية حقاً، يجب أولاً أن تصبح البلاد الإسلامية دولة مستقلة، ثم تخضع جميعاً لسلطان خليفة واحد، وعلي الخليفة أن ينظم بيته هو، وأن يقيم القواعد لدولة عصرية صالحة، فالضعيف لا يلقي في العالم الدولي رحمة من أحد، والقوي وحده هو الذي يستحق الاحترام»^(١).

ثانياً: دعا إلى الاجتهاد، وعدم إغلاق هذا الباب في أي عصر من العصور لأنه أحد الوسائل الدالة على التقدم، متلمساً له أصل في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، حيث قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] وحديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، عندما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن في قوله: «أجتهد فيه برأيي» ثم ذكر أنواع الاجتهاد لدى المذاهب الفقهية، والأسباب الداعية إلى عدم استعمال الاجتهاد الكامل في التشريع «المطلق» بصورة واسعة، منها القضايا الكلامية التي انتشرت إبان الدولة العباسية، مثل قضية خلق القرآن، والتصوف التزهدي كان عاملاً رئيساً في عدم استعمال الاجتهاد، حيث انصرف العباد إلى إحياء الروح فقط، وتخريب بغداد كان علي رأس هذه الأمور، وبهذا أصبحت دولة الإسلام على وجه العموم في قبضة رجال مقاربين (من أواسط الأذكياء) ولم يجد جمهور المسلمين من غير المفكرين من هو خير من هؤلاء ليقودهم، فرأوا أن خير ضمان لهم هو إتباع المذاهب في تسليم أعمى^(٢).

ومع هذا كله كان يظهر من ينادي بوجوب استخدام الاجتهاد وأنه صار من أهله، مثل الإمام ابن تيمية، والسيوطي، وبعض الحركات مثل الحركة الوهابية التي

(١) المرجع السابق: ص ١٨٨.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٧٨.

يلاحظ فيها روح التحرر مع التمسك بالقديم علي طريقتها الخاصة بها^(١)، وأن من فضائل الاجتهاد يؤدي إلى التفكير العصري في كل زمان ومكان، ويؤدي إلى تمحيص ما نسميه مادياً أو طبيعياً تمحيصاً أظهر، حيث إن المادي يكون متأصلاً فيما هو روحاني، فليس ثمة دنيا دنسة، وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هي مجال تحقق الروح وجودها فيه، فالكل أرض طهور، ولقد صور النبي صلى الله عليه وسلم هذا المعنى في قوله: «جعلت لنا الأرض كلها مسجداً»^(٢)، وإن من قال أن باب الاجتهاد قد أغلق، إنما هو محض اختلاق، أوحى به تبلور التفكير التشريعي من جهة، كما أوحى به الكسل العقلي من جهة أخرى، ولقد كتب الشركس في ذلك فقال: إن الذين يتمسكون بهذا الاختلاق إن كانوا يرون أن الاجتهاد كان أسهل علي العلماء السابقين في حين أن صعباً كثيرة تزداد في سبيل من جاء بعدهم من العلماء فهذا قول هراء، بل إن الأمر أيسر للعلماء اللاحقين فتفاسير القرآن وشروح الحديث قد تعددت إلي حد يجعل بين يدي من يريد الاجتهاد اليوم من المادة أكثر مما يحتاج^(٣) وبعد هذا كله قال: إن بالإمكان تفسير أصول الشريعة الإسلامية ومبادئها تفسيراً جديداً، وإن روح الإسلام رحبة فسيحة، وأن التفكير الإسلامي يمتاز بالمرونة.

ثالثاً: الأفكار والمذاهب إنما تحيا بأهلها: تلك إحدى القضايا الهامة التي ذكرت في هذا الكتاب، والتي من شأنها العمل بها، إذ بالهمة العالية تحيا الأمم، وليس بركود أبنائها، فيجب علي كل فرد من أفراد الأمة أن يحمل همها علي عاتقه ولا يؤتي الإسلام من قبله، فكل فرد في الأمة عليه مسؤوليات تجاه الآخرين، وإذا قصر فيها هدم ركن من أركان الأمة، وخير شاهد علي ذلك في صدر الإسلام غزوة أحد، حين ترك الرماة مواقعهم، أتت الهزيمة من قبلهم، فعلي كل فرد من أفراد الأمة

(١) المرجع السابق: ص ١٨١.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٨٣.

(٣) المرجع نفسه: ص ٢١١، ٢١٢.

الإسلامية أن يتعايش مع هذه الفكرة، وهي أنه مرابط علي ثغر من ثغور الإسلام فلا يؤتي الإسلام من قبله، وإذا حدث ذلك أمكن الحفاظ علي الأمة كلها وحدث فيها الترابط والإخاء، والشعور بالقوة والاتحاد، وحمل الفرد هم الجماعة، وصاروا كالجسد الواحد، منطبقاً عليها حديث رسول الله ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، يشد بعضه بعضاً» وكذلك يشهد الواقع بذلك حيث نجد الحركات التي انتشرت في العالم إنما بفضل أصحابها، حيث نجد الحركة الوهابية، والحركة السنوسية، والمذهب البروتستانتية في أوروبا، بل إن الأديان الوضعية التي قامت في كثير من البلدان قامت علي أكتاف أفراد معدودين، مثل الزرادشتية، والمناوية، والبوذية.

الفصل السادس: هل الدين أمر ممكن. تناول في هذا الموضوع عدة نقاط رئيسة منها:

قضية الدين والعلم الحديث بشتى صوره، واختلف طرق كل منهما، وأثر كل منهما علي الآخر، حيث قال: يمكن تقسيم الحياة الدينية إلي أطوار ثلاث، طور الإيمان، وطور الفكر، وطور الاستكشاف، والحياة الدينية تبدو في الطور الأول صورة من نظام يجب علي الفرد أو الأمة بتمامها أن تخضع لأمره خضوعاً مطلقاً، ومن غير تحكيم العقل في تفهم مراميه البعيدة، أو غايته القصوى، وهذا الاتجاه له نتائج عظيمة في التاريخ الاجتماعي والسياسي ولكنه ليس كبير الأثر في نماء الفرد من الناحية الروحية وفي امتداد أفقه، وفي الطور الثاني يأتي إعمال العقل والبحث في الكون يؤدي إلي زيادة الإيمان في النفوس، وفي الطور الثالث يحل علم النفس محل الميتافيزيقا، وتزيد الحياة الدين في طموح الإنسان إلي الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى، وبذلك يصبح الدين مسألة تمثيل شخصي يكسب الفرد شخصية حرة، لها القدرة عن الكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره هو، ومن خلال ذلك يدل علي أن العلم يقوم بتوجيه الحياة الدينية إلي مسارها الصحيح للكشف عن حقائق الأمور الدينية، دون تجاوز لحدوده والحفاظ علي قيمه، واحترام شرائعه، إذ

بالعلم والدين يصل المرء إلى أعلى درجات السعادة الروحية، وأن الجُمود والاعتماد على القديم ضار في الدين، كما هو ضار في نواحٍ أخرى حيث يقضي علي حرية الذات المبدعة، ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحي^(١)، ثم يقول: «إن الدين الذي هو في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب، أو كهنوتًا أو شعيرة من الشعائر، هو وحده القادر علي إعداد الإنسان العصري إعدادًا خلقيًا يؤهله لتحمل التبعة العظمي التي لا بد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث^(٢)».

بعض الملاحظات :

علي الرغم مما امتاز به إقبال وما لاقى من اهتمام كبير هو وكتبه، إلا أن كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام» توجد حوله بعض الملاحظات، وهذا شأن كل عمل بشري، يعتريه النقصان منها: -

١ - ترك شاعرنا الجليل التسمية والحمد والثناء علي الله تعالى، في مقدمة كتابه وجاءت مجردة من ذلك، وهذا مما يجعلني أقول أن هذا الكتاب قد ألفه كاتبنا وقت أن كان في بلاد الغرب وكان متأثرًا بهم، وكذلك يجدر بنا الإشارة إلي أن من أراد القراءة لعالمنا الجليل أن يفرق بين ما كتبه في بلاد الغرب وبين ما كتبه في موطنه الأصلي الهند «باكستان»، حيث في بلاد الغرب موطن دراسته يكون إما متأثرًا بأفكار أساتذته، وإما بالضغوط الجاثمة عليه من قبلهم، والدليل علي ذلك ما سبق، وتركه مدح النبي صلي اله عليه وسلم، في كثير من مواطن كتابه، فعند ذكره يقول عنه: «قال النبي كذلك...»^(٣) أو قال نبي الإسلام، تارك الصلاة والسلام عليه أما إذا عاد إلي بلاده شعر بالقوة والحرية الفكرية، ويظهر عندها معدنه الإسلامي الأصيل فيكتب من واقع أفكاره هو، وعقيدته الخالصة، وهذا مما يقع فيه كثير ممن

(١) المرجع السابق، ص ٢١٦.

(٢) المرجع نفسه: ص ٢٢٢.

(٣) المرجع نفسه: ص.

درس بالغرب، وابتلي بأفكارهم.

ومما يؤكد ذلك كثرة نقله عن الكتاب الغربيين مثل برجسون، برادلي، وليم جيمس، بركلي، مادحا بعضهم، مثل قوله: «قال الأستاذ هويتهد» وغيرهم.

٢- تأثره الواضح والشديد بالفلسفة باعتباره متخصصا في ذلك، ومعالجته الموضوعات معالجة فلسفية، ومتناولا كثيرا من قضاياها، مثل الذات الإلهية وقضية الزمان والمكان، والجواهر الفرد، والنفس، معتبرا أن العقل وأفكاره أساسيان لحل جميع المعضلات، ويظهر ذلك جليا في محاولته تفسير القرآن الكريم تفسيراً فلسفياً^(١).

٣- نادي بفكرة التجديد ولكنه لم يضع قواعد وضوابط لهذا التجديد ولا المنهج المستخدم في ذلك.

٤- مدحه الديانة النصرانية، حيث قال: «الديانتين العظيمتين» وهذه ليست عادة عند الكثير.

- عند حديثه عن الحديث النبوي باعتباره مصدراً ثانياً من مصادر التشريع الإسلامي، بدأ حديثه بقول المستشرق «جولد زيهر» عن الحديث النبوي، وحكمه على الأحاديث النبوية بقوله «وانتهى من بحثه هذا إلى أن الأحاديث في جملتها لا يوثق بصحتها» وترك أقوال العلماء المسلمين، وضع جهودهم في الحفاظ على الأحاديث النبوية، بل ويعد الحديث وعلومه من أكثر العلوم الإسلامية التي لاقت اهتماماً كبيراً من العلماء قديماً وحديثاً.

(١) راجع هذا الباب ص / ٩٣ - ٩٥ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٧.

الكتاب الثامن عشر
الإسلام يتحدى

oboi.kan.com

الكتاب الثالث عشر
الإسلام يتحدى
تأليف وحيد الدين خان
تحليل وعرض أ.د. سليمان الخطيب

إنَّ من أهم المشكلات الجوهرية التي يعاني منها المجتمع الإسلامي في أزمتة الحالية هي مشكلة الأفكار، حيث يثبت الصراع المُحتمد بين الشرق والغرب أنَّ فقر المجتمع الحقيقي ليس فيما يملك من أشياء، وإنَّما ما يملك من أفكار.

وأخصَّ صفات عصرنا هي أن ينتج من الأفكار بقدر ما ينتج من الأشياء وليس من الضروري أن تتطلب من الأفكار المنتجة أن تكون نافعة دائماً كالأشياء، فإنَّ المجتمعات التي تصدر إلينا أشياء الحضارة ترى في الأفكار سلعة ينبغي أن تتغيَّر كلَّ يوم، كما تتغير طرز الأشياء، ولذلك يقف مثقفونا مبهورين أمام موجات الفكر الواردة من الخارج، ماذا يأخذون؟ وماذا يدعون؟ بل قل: ماذا يترجمون من أجل قراءته؟ ولا شيء أكثر من هذا.. يكفيهم أن يستطيعوا مُلاحقة الأفكار، دون أن يكون عليهم أن يواجهوها أو ينقدوها، فهم إلى أن يصوغوا نقداً مُعيَّناً لأحد الاتجاهات الجديدة نسبياً يكون الوقت قد فات، وتقام بمرور الزمن ما ينقدون، وغطت عليه أفكار أخرى أشدَّ لمعاناً، وأكثر جاذبية وإشعاعاً.

وسوق الأفكار أخطر أسواق المنتجات، وأكثرها تقبُّلاً للتزييف والإفساد، ومن ثمَّ حفلت أسواقنا بما هو أشدَّ فتكاً من السموم يتخلل كلَّ خلية، وينخر في كلِّ بناء، أفكار ترتدي أثواباً، أو تحمل شعارات، أو ترفع مشاعل، ليس الثوب فيها أو الشعار أو المشعل إلاَّ قناعاً يستر الزيف الخطر.

وهناك قلة نصبت أقلامها للذود عن المستقبل، والدفاع ضد التيار المخرب،

متحمّلة في ذلك عنت الفساد وسلطاته، ومتحدّية في المجتمع مراكز استيراد الأفكار، وعناصر اللامبالاة، وهؤلاء القلّة لا تكاد - والحمد لله - تخلو منهم أرض الإسلام، يكتبون بكلّ لغة، ويحاربون في كلّ معركة، إيماناً منهم بوحدة المقاتلين أمام الخطر الزاحف.

وحول سيرته: ومن هؤلاء القلّة، مؤلّف «الإسلام يتحدّى» الذي يدخل اسمه لأوّل مرّة حقّ اللغة العربية، بنشر هذا الكتاب، وإن كان اسمه رنين مدوّ في شبه القارّة الهنديّة، باعتباره ثالث اثنين، يتولّون قضيّة الإسلام المعاصر في وجه الزحف الفكري: أبو الأعلى المودودي، وأبو الحسن الندوي، ووحيد الدين خان.

والحقّ أنّ علماء باكستان والهند المسلمين قد أتيح لهم أن يتّصلوا اتّصالاً مباشرًا بمصادر المعرفة الحديثة حتّى أصبحوا من أعلامها، وهم في هذا يضارعون أكثر علمائنا العرب اتّصالاً بثقافة الغرب، مع فارق جوهريّ وهو أنّ الأوّلين الذين نُشير إليهم لم يغرقوا أنفسهم في المعرفة الأكاديمية لتستولي من بعد على عقولهم وأقلامهم، وليصبحوا مجرد ناشرين، أو مفسّرين، أو حتّى معلّقين، على ما يقدّمون من فكر الغرب وعلومه.

وليس من السهل أن نقول إنّهم جميعًا يمثلون طريقة واحدة في الأداء، برغم أنّ هدفهم واحد، فإنّ لكلّ منهم أداءه الخاصّ، وطريقته الفدّة التي عرفته بها الجماهير المسلمة.

وحسبنا أن نقرأ هذا الكتاب الجديد، لنذكر أنّه يمثل عقلاً، وثقافة ومنهجًا، يختلف بها مؤلّفه عن جميع من عرفنا من الكتاب المعاصرين.

وفي هذا الصدد يقول المؤلّف في أحد الدوريّات الأسبوعيّة في عدد ٧ من فبراير ١٩٦٩م موضّحًا الدور الذي يحاول أن يقوم به، قال: «إنّ المشكلات التي يواجهها الإسلام في هذا العصر، منها ما هو علميّ، يوجّه إليه بلغة العلم

ومصطلحاته، ولذلك كان لزاماً أن نضع إجاباتنا في مواجهة هذه الحملات المسعورة بنفس المصطلحات العقلية والعلمية التي يستخدمها المعارضون للدين، ولا زال هذا الميدان، منذ أمد طويل مجالاً لنشاطي واهتمامي، حتى كان آخر ما كتبت: «الإسلام يتحدى».

ويرى «خان» أن مناهج «علم الكلام التقليدي لا تصلح للقيام بما نهدف إلى تحقيقه، فقد كانت محاولات السابقين للبرهنة على وجود الله، وإثبات الرسالة، وما يتصل بها من حقائقه ميتافيزيكية - وقد وقفت عند جهود علماء الكلام، باستخدام الأقيسة المنطقية، التي لم تعد مفهومة للشباب الإسلامي، الذي يعيش في هذا العصر ظروفًا تتغير من يوم لآخر، وتطالعه ثقافات ذات جدلية ماهرة، ومناهج علمية تجريبية لم يعد العقل يقنع بدونها.

ومن هنا لابدّ من تغيير المناهج الكلامية، لإشباع رغبات متجددة في اليقين، تريد أن تؤسس موقفها على أرض من المعرفة الجديدة التي اخترقت الآفاق، وقاست أبعاد النجوم، وتغلغلت في أسرار المادة حتى حطمتها واستخرجت منها طاقات لا حدود لها.

ويعتبر المؤلف أن المشتغل بالعمل الديني، لابدّ وأن يتجاوز القضايا المتقدمة التي قال بها الأوّلون، دون أن يحاول مزج القديم بالجديد، وأكثر ما تتجلى هذه المعرفة التقليدية في علم التوحيد أو الكلام أو مباحث العقيدة.

والمعرفة العلمية من أهم المداخل التي يستخدمها الإلحاد المعاصر للنفاذ إلى العقيدة والدين حيث يطرح قضايا حتمية المادة، والعلاقة بين المادة والحركة، والاحتمالات الرياضية لتأثير الصدفة في نشأة الكون وامتداده، وحتمية التطور وحقيقة الوجود.

لقد وعى المؤلف بحاجة المسلمين إلى وضع مدخل علمي للإيمان، ولذلك سوف نجده يعرض (قضية معارضي الدين) بكلّ حيّدة وأمانة، حتّى لا يتّهم من أوّل لحظة بمخالفة المنهج العلمي.

إنّ الاحترام والسّخاء وعظمة الأخلاق، والقيم والمشاعر السامية، وكلّ ما يمكن اعتباره نفحات إلهيّة، لا يمكن الحصول عليها من طريق الإلحاد، فالإلحاد نوع من الأنانية حيث يجلس (الإنسان) على كرسي (الله).

- سوف تقضى هذه الحضارة بدون العقيدة والدين.

- سوف يتحوّل النظام إلى فوضى.

- سوف ينعدم التوازن وضبط النفس والتمسك.

- سوف يتفشّى الشرّ في كلّ مكان.

- إنّها لحاجة ملحة أن نقوي من صلتنا وعلاقتنا بالله.

مقارنة بمالك بن نبي:

يرى مراجع الكتاب أنّ منهج الكتاب تكاد تكون طبق الأصل من كتاب «الظاهرة القرآنية» لمالك بن نبي - المفكر الإسلامي الجزائري - والذي قام بترجمته، وهي ملاحظة غريبة في المنهج، لا تنصرف إلى مادّة الكتّابين، لأنّ المؤلّفين مختلفان في عقليّتهما وثقافتهما، وطريقة معالجتهما لهذه القضايا الدقيقة، حتّى إنّني أكاد أقطع بأنّ المحاولتين من حيث المصادر والمادّة والأسلوب متباعدتان تمامًا، إحداهما عن الأخرى، بعد ما بين الجزائر والهند، ولم يحدث أن التقى الرجلان في صعيد واحد، وتفسير هذا التوافق ينحصر في توارّد الأفكار على مشكلة واحدة.

بيد أنّ ذلك لا يمنع من الإقرار بأنّ كلا الكتّابين صادر عن نفس الإحساس بضرورة وضع منهج جديد للإقناع الديني، وكلاهما توافرت فيه المنهجية الحديثة،

وموضوعهما مشترك كذلك، والروح الكامنة في مضمونهما روح ناثرة مؤمنة.

ويرى «وحيد الدين خان» أنَّ العصر الحديث يسمَّى «عصر الإلحاد» لإنكاره الدين، وهذا الإلحاد ليس محض ادّعاء، بل يرى أصحاب نظريّته أنّها طريقة بحث ودراسة، اهتدى إليها الإنسان، بعد التطوّر الحديث في ميادين العلم المختلفة، وهذه «الدراسة التطوريّة» لا تهدف إلى إثبات نظريّة ما أو إنكارها، وإنّما هي منهج خالص في البحث، أثبتت لأصحابه أنّ الدين باطل.

ويرى المؤلّف أنّ مهمّته لا تنتهي عند إثبات صدق نبوّة رسول الإسلام، بل علينا أن نضطلع بالبحث عن الوحي والإلهام، ونثبت أنّ الوحي ينزل على أناس معينين، من بينهم نبي الإسلام.

ويرفض المؤلّف المنهج الذي يحاول المطابقة بين ما وصل إليه الغرب من تطوّر علميٍّ، ومطابقة ذلك على القرآن الكريم، ويرى أنّ هذه الطريقة هي التي تتبعها شعوب الحضارات المقهورة تجاه الحضارات القاهرة، وأيّة نظريّة تقدّم على هذا النحو، يمكنها أن تكون تابعة، ولكنّها لا يمكن أن تكون رائدة.

وأوضح مثال لهذا المنهج التعسّفي التلفيقي يرى «خان» أنّ جماعة من علمائنا الذين قبلوا «نظرية النشوء والارتقاء» لأنّ علماء الغرب أعلنوا امتناعهم الكامل بصدقها، بعد دراساتهم ومشاهداتهم.. واضطروا بناء على هذا، إلى تفسير جديد للإسلام في ضوء النظرية الجديدة، وحين احتاجوا إلى لباس جديد قاموا بتفصيل ثوب الإسلام مرّة أخرى، ولكنّه ثوب مشوّه المعالم، لا أثر فيه من روح الإسلام التي ضاعت مع الأجزاء المقطّعة في عملية التلفيق الجديدة.

والطريقة التي يتبعها الكتاب للدفاع عن الدين ذات وجهين: فكريّة وتجريبيّة، أو فلسفيّة وعملية، إن صحّ التعبير، وقد راعى المؤلّف الطريقة التجريبيّة أو العلميّة، حيث تعاني المكتبة الإسلاميّة من فقر شديد حول هذا الجانب العلمي التجريبي.

ولقد وردت كلمة «الدين» كثيرًا في هذا الكتاب، وليس لأحد أن يُغالط في هذا الموضوع، فإنَّ الكتاب يدور حول موضوع عام، ولذلك كان لاستعمال الكلمة العامة أهميته، أمَّا ذهن المؤلف فإنَّه لا يقصد بالكلمة شيئًا وهميًا، وإنَّما يعني الدين المعتمد عند الله تعالى الآن، وهو دين الإسلام.

والمؤلف في هذا المؤلف الهام يهدف إلى إثبات أحقيَّة الدين أمام الفكر المادي الجديد، وهذا الإثبات يتخذ لنفسه أسلوبين:

أولهما: أن نستدلَّ بأنَّ الدين ليس ماديًّا بل فوق المادَّة، وبناء على ذلك ليس للعلوم الماديَّة أن تعترض طريق الدين، وقد أصبح هذا الاستدلال في غاية القوَّة، حيث إنَّ العلماء قد اعترفوا في هذا القرن: «بأنَّ العلوم الماديَّة لا تُعطي إلَّا علمًا جزئيًّا عن الحقائق». ومغزاه أنَّه بناء على اعتراف هذه العلوم نفسها، هناك حقائق أخرى، لا تستطيع العلوم الماديَّة الوصول إليها، ومنها حقائق الدين.

ويرى المؤلف أنَّه لا بُدَّ من إتباع نفس أساليب الاستدلال العلميَّة التي يستغلُّها الملحدون، حتَّى يمكن إثبات أحقيَّة الدين.

قضية معارضي الدين:

يرى المؤلف أنَّ أضواء العلم الحديث قد كشفت عن حقائق الدين، ولم تنجح من أيَّة ناحية في الإساءة إليه، بل إنَّ جميع ما وصل أو سيصل إليه العلم الحديث هو بمثابة تصديق لما أسماه الإسلام: «بالحقيقة الأخيرة»، قبل أربعة عشر قرنًا من الزمان: ﴿سَتَرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

وكيف صاغ علماء الغرب هذه المنهجية العلمية في الاستدلال على رفض الدين؟ يرى المعارضون للدين أنَّ التطور الذي بلغ به الإنسان اليوم، أعلى مستوى من

الإنسانية، وهو نفي للدين من تلقاء نفسه، وذلك بسبب أن الأفكار المتطورة الحديثة تؤكد أن «الحقيقة» ليست إلا ما يمكن فحصه وتجربته علمياً، وقد قام الدين على «حقيقة» لا سبيل إلى مشاهدتها وفحصها علمياً.

لقد قامت قضية معارضي الدين على أسس ثلاثة:

الأساس الأول: وذلك من خلال هذا الانقلاب البيولوجي الذي قام به «نيوتن» الذي عرضه على الدنيا، فكرة تثبت أن الكون مرتبط بقوانين ثابتة، تتحرك في نطاقها الأجرام السماوية، ثم جاء بعده آخرون فأعطوا هذه الفكرة مجاًلاً علمياً أوسع، حتى قيل إن كل ما يحدث في الكون من الأرض إلى السماء خاضع لقانون معلوم، سمّوه «قانون الطبيعة».

وقال «هكسلي»: إذا كانت الحوادث تصدر عن قوانين طبيعية فلا ينبغي أن ننسبها إلى أسباب فوق الطبيعة.

الأساس الثاني: وهو من خلال علماء النفس حين توصلوا إلى نتائج تثبت أن الدين نتاج اللاشعور الإنساني، وليس انكشافاً لواقع خارجي، فليس الإله - في نظرهم - سوى انعكاس للشخصية الإنسانية على شاشة الكون. وما عقيدة الدنيا والآخرة إلا صورة مثالية للأمانى الإنسانية، وما الوحي والإلهام إلا إظهار غير عادي لأساطير الأطفال المكبوتة.

والأساس الثالث: لقضية معارضي الدين هو «التاريخ» يقولون: إن القضايا الدينية وجدت لأسباب تاريخية أطاحت بالإنسان، فلم يكن في استطاعته أن يفلت من السهول والأعاصير والطوفانات والزلازل والأمراض، فأوجد «قوى فرضية» يستغيثها لتنقذه من البلايا النازلة، وهكذا ظهرت الحاجة إلى شيء يجتمع الناس حوله، ولا يتفرقون، فاستغل اسم «الإله» الذي تفوق قوته قوة الإنسان، ويهرع الجميع إلى رضاه.

لقد اخترع الإنسان قوّة ما وراء الطبيعة لتحمل عبء الدين، جاء بالسحر، ثمّ بالعمليّات الروحيّة، ثمّ العقيدة الإلهيّة، حتّى اخترع فكرة (الإله الواحد)، وقد وصل الدين بهذه التطورات إلى آخر مراحل حياته. ولا شكّ أنّ هذه العقائد كانت في وقت ما جزءاً مفرداً من حضارتنا، بيد أنّ هذه الأجزاء قد فقدت اليوم ضرورتها، ومدى إفادتها للمجتمع الحاضر المتطوّر.

وفي هذا الصدد يقول البيان الشيوعي - وهو أهمّ مؤلّفات «كارل ماركس» Communist Manifesto «إنّ الدستور والأخلاق والدين كلّها خدعة البورجوازيّة، وهي تتستر وراءها من أجل مطامعها».

نقد قضيّة معارض الدين:

دون الدخول في الكثير من التفاصيل، يعرض المؤلّف لعدد من حجج المنكرين: - حقيقة الطبيعة: يرى أصحاب هذا الدليل أنّ الحوادث تحدث طبقاً لقانون الطبيعة، فلا حاجة لأن نفترض لهذه الحوادث إلهاً مجهولاً.

ويرى بعض العلماء أنّ الطبيعة لا تُفسّر شيئاً من الكون، وإنّما هي نفسها بحاجة إلى تفسير. والاستدلال بقانون الانتخاب الطبيعي يفسّر عمليّة (بقاء الأصلح)، ولكن لا يستطيع أن يفسّر حدوث هذا الأصلح.

ومن أخطاء الفكر الحديث أنّ يستنبط من حادث عادي دليلاً غير عاديّ، فهذا الدليل لا وزن له من الناحية المنطقيّة وذلك لأنّ القيم تتغيّر ذاتيّاً بتغيّر الأوضاع ومن الخطأ الظنّ بأنّها لا توجد إلّا عند أصحاب الفكر الحديث.

- الاستدلال بالتاريخ والاجتماع: وخطأ هؤلاء الأساسي أنّهم لا يدرسون الدين من وجه صحيح، ولهذا يبدو لهم الدين شيئاً غريباً، ومثال ذلك أن ترى شيئاً مربّعاً من زاوية مُنحرفة فيترأى لك مثلنا، إنّ الخطأ الذي يقعون فيه، هو أنّهم يتناولون الدين على أنّه مُشكلة موضوعيّة Objective problem.

والدين يختلف عن ذلك كل الاختلاف، فليس من الممكن البحث عن حقائقه، كما يبحث عن تطوّرات فنون العمارة والنسيج والحياكة والسيّارات، لأنّ الدين علم على حقيقة يقبلها المجتمع أو يرفضها أو يقبلها في شكل ناقص، ويبقى الدين في جميع هذه الأحوال حقيقة واحدة في ذاتها، وإنّما يختلف في أشكاله المقبولة، ولهذا لا يمكن أن نفهم حقائق (الدين) بمجرد فهرسة مماثلة لجميع الأشكال الموجودة في المجتمعات باسم الدين.

وعلماء الاجتماع والإنسان قد توصّلوا بعد أبحاثهم الفنيّة الدقيقة إلى أنّ نظريّة (الإله) شكل ارتقائي لفكرة تعدد الآلهة، غير أنّ هذا الارتقاء ضلّ طريقه واتجه إلى طريق غريبة، وحير العلماء كما شوّش أمره على نفسه بارتقائه الباطل من فكرة تعدد الآلهة إلى فكرة الإله الواحد.

وفكرة (ماركس) هي أكثر نظريّات هذه المجموعة عبثاً، فهي تقول: إنّ الأحوال الاجتماعية هي التي تقوم ببناء الإنسان وتكملها، ومن ثمّ كان العصر الذي وجد فيه الدين عصر الإقطاع والرأسماليّة، وهو عصر الانتهازيين والصوص، كما أنّ الأفكار الدينية والأخلاقيّة التي تولّدت في هذا العصر تحمل نفس الطابع الانتهازي الاستعماريّ.

والحقيقة أنّ الفكرة الماركسيّة تنفي بشدّة إرادة الإنسان، وهي تحيل الأحداث إلى تأثير عوامل الزمن الاقتصاديّة، ومعنى ذلك أنّ الإنسان لا شخصيّة له، فهو يصاغ في مجتمعه كما تصاغ المادة في المصنع، فهو ينطلق طبقاً لوضعه الاقتصاديّ، وإذا كانت هذه القضية صحيحة، فكيف تمكّن ماركس - وليد النظام الرأسمالي - من أن يفكر ضد العوامل الاقتصاديّة الرائجة في عصره.

ولو صحّ أنّ الدين وليد عصر مخصوص فكيف لم تكن الماركسيّة وليدة النظام الاقتصادي لعصرها؟ وإذا لم نقبل هذا الوضع فيما يتعلّق بالماركسيّة فكيف نقبله

بالنسبة إلى الدين؟ الحق أن هذه الفكرة عبث مثير لا يحمل على ظهره أي دليل علمي أو عقلي.

ويخلص المؤلف في نقده لمعارضى الدين حيث يعتبر أن قضية العصر الحاضر لا تعدو أن تكون سفسطة علمية Scientific sophism فهم يعالجون قضاياهم في ضوء العلم الحديث، غير أن هذه المعالجة لا تُجدي نفعاً لأنها قائمة على العلم المحض وحسب، على حين لا بُدَّ من اعتبار أشياء أخرى، ومثال ذلك: أن نشرع في دراسة علمية لأشياء علمية ناقصة، فسوف تؤدي هذه الطريقة العلمية إلى نتائج غير علمية، ناقصة، باطلة.

طريقة الاستدلال العلمي:

يرى المؤلف أن قضية العصر الحاضر هي قضية الاستدلال عن طريق ما أحرزه الإنسان في ميادين العلم، بحيث لم تعد تقف أمامها دعوى الدين وعقائده، هذه الطريقة الجديدة، هي معرفة الحقيقة بالتجربة والمُشاهدة، على حين تتصل عقائد الدين بعالم ما وراء حواسنا، ولا يمكن إخضاعها للتجربة، فالدين كله مبني على قياس واستقراء، وهذا هو ما يجعله باطلاً، لأنه ليس له أساس علمي.

والحق أن التجربة لا تعد حقيقة علمية لمجرد أنها شوهدت، كما أن القياس ليس باطلاً لمجرد أنه قياس، فإمكان الصحة والبطالان موجود فيهما على السواء.

ويرى أحد العلماء أن الوقائع المحسوسة هي أجزاء من حقائق الكون، غير أن هذه الحقائق التي ندركها بالحواس قد تكون جزئية، وغير مُرتبطة بالأخرى، فلو طالعناها مجردة عن أخواتها فقدت معناها مُطلقاً، فإذا ما درسناها في ضوء الحقائق الكثيرة ممّا علمناه مُباشرة أو بلا مُباشرة، فإننا سندرك حقيقتها.

فنظرية التطور العضوي - على سبيل المثال - والتي أجمع العلماء على صحتها، هل لاحظها أحدهم أو جرّبها في معمله؟ والجواب: لا؛ فذلك ضرب من

المُستحيل، إنَّ مزعومة الارتقاء معقدة، وهي تتعلّق بماضي بعيد جدًّا، حتّى إنَّه لا سؤال عن تجربتها وملاحظتها.

وفيا يتعلّق بمشكلة تعيين حقائق الأمور، يرى المؤلّف أنّه لا ينبغي القول بأنّ الدين هو «الإيمان بالغيب» وبأنّ العلم هو الإيمان بالملاحظة العلميّة، فالدين والعلم كلاهما يعتمد على الإيمان بالغيب، غير أنّ دائرة الدين الحقيقيّة هي دائرة «تعيين حقائق الأمور» نهائيًّا وأصليًّا، أمّا العلم فيقتصر بحثه على المظاهر الأوليّة والخارجيّة، فحين يدخل العلم ميدان تعيين حقائق الأمور تعيينًا حقيقيًّا ونهائيًّا - وهو ميدان الدين الحقيقي، فإنه يتبع نفس طريق الإيمان بالغيب، الذي يتّهم به الدين.

ويصل المؤلّف إلى نتيجة هامّة فيما يتعلّق بقضيّة الاستدلال على صحّة النظريّات العلميّة، أنّه من الممكن تمامًا أن يكون سائر النظريّات العلميّة باطلاً، ذلك أنّ النظريّات التي نعتبرها اليوم (حقيقة) ليست إلّا «قياسًا على وسائلنا المحدودة للملاحظة» ولا تزال قضيّة الحقيقة في عالم العلم «قضيّة عمليّة نفعيّة Pragmatic affair» وبالرغم من أنّ القضيّة تشهد بوجود الإله، يعرض المؤلّف لمسألة التشكيك في الوجود.

التشكيك في الوجود:

هناك مجموعة من المفكرين «تشكك» في مجرّد وجود مثل هذه القوّة، وتعتقد هذه الجماعة أنّه لا وجود للإنسان، ولا للكون، وإنّ الوجود عبارة عن عدم محض، ولا شيء غير ذلك، فلو سلّمنا بهذه الفكرة لالتبس علينا أمر الإله دون شكّ، ولكننا حين نؤمن بأنّ الكون موجود نضطر تلقائيًّا أن نؤمن بالإله، أو بالقوّة الخالقة - كما نسمّيها - فليس بمعقول أن نؤمن بالوجود من العدم المحض، ذلك قياس باطل.

وهذه هي الفكرة الوحيدة التي ترى وجود الإله مشكوكًا فيه بكلّ ما تتضمن من السفسطة والجهالة وانعدام الواقعيّة، وهي فكرة لا معنى لها في ذاتها، وليست

مفهومة لدى جمهور الناس كما أنّها لم تحظ بقبول في دُنيا العلم.

الوجود والخلق:

ثمَّ يرى «خان» أنّه إذا آمنا بوجود الكون فلا بد أن نؤمن بإله هذا الكون منطقياً، إذ لا معنى لأن نؤمن بال مخلوق ونرفض وجود خالقه، ونحن لا نعلم شيئاً جاء إلى الوجود من العدم، دون أن يخلق، فكلّ شيء مهما بلغ حجمه، عظم أو صغر، وراءه علّة، فكيف بنا نؤمن بأنّ كوناً عظيماً - مثل كوننا - جاء إلى الوجود ذاتياً، دون خالق.

وإذا كان لا مناص من افتراض أزليّة هذا الخالق، فلماذا لا نؤمن بأزليّة هذا الكون وهذا الكلام لا معنى له لأننا لم نعثر على صفات للكون آية كانت تثبت أنّه خالق نفسه.

وإذا كان ثمة حقيقة تقول بأنّ العمليّات الكيماويّة والطبيعيّة جارية، وأنّ الحياة قائمة فيثبت لدينا قطعاً أنّ الكون ليس أزليّ، إذا لو كان الكون أزليّاً لكان من اللازم أن يفقد طاقته منذ زمن بعيد، بناء على هذا القانون، ولما بقي في الكون بصيص من الحياة.

وبذلك أثبتت البحوث العلميّة - دون قصد - أنّ لهذا الكون بداية، فأثبتت تلقائياً وجود الإله، لأنّ كلّ شيء ذي بداية لا يمكن أن يتبدى بذاته، ولا بد أن يحتاج إلى المُحرّك الأوّل - الخالق - الإله.

وفي هذا الصدد يستعرض المؤلّف العديد من الشواهد الطبيعيّة التي تثبت أنّ الكون لم يكن موجوداً منذ الأزل، وأنّ له عُمرًا محدودًا، وخاصة من خلال «علم الفلك»، وفي هذا الصدد يخلص إلى أنّ هذا النظام الذي يوجد في العوالم الكبرى، نجده في صورته الكاملة - في أصغر عالم عرفناه، فالذرة - على سبيل المثال - هي أصغر عالم، وأنّها قد تناهت في صغرها حتّى لا يمكن أن نشاهدها بالمنظار الذي

يكبر الأشياء ملايين المرات، فهي - بناء على هذا - ليست شيئاً، بل إنها «لا شيء» بالنسبة إلى أدنى ما يستطيع البصر الإنساني أن يراه.

والإلكترون - الذي هو الجزيء السلبي في الذرة - يدور حول البروتون - الذي هو الجزيء الإيجابي فيها - وهذه الجزيئات التي لا حقيقة لها أكثر من نقط وهمية سابحة في الشعاع، تدور حول مركزها، بنفس النظام الذي تتبعه الأرض في مدارها حول الشمس، بحيث لا يمكن تصوّر وجود الإلكترون في مكان محدود لسرعة دورانه، وإنّما هو يتخيّل فقط موجوداً على طول مداره في وقت واحد، ذلك لأنّه يدور حول مداره بلايين المرات في الثانية الواحدة.

وهذا النظام الذريّ يستحيل قيامه بنفسه، ولا طريق إلى مُشاهدته، ولا يمكن تفسير عمله داخل الذرة بغير العلم، أما وقد تبنّا العلم فعلاً، فلماذا لا نأخذ منه دليلاً على وجود منظمّ قائم على هذا التنظيم؟
إنّه يستحيل قيام هذا التنظيم في الذرة دون منظمّ قائم عليه.

والحقّ أنّه لو قدر أن تنكشف للإنسان جميع العلوم الكونية، ثمّ يجلس سكّان المعمورة، وقد هيئت لكلّ فرد منهم جميع الوسائل، في أكمل صورها، فإنّ هؤلاء جميعاً لن يستطيعوا تدوينها أبداً، أليس هذا هو مصداق قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جَنَّا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩].

وفيا يتعلّق بالقائلين بالصدفة، فإنّ جميع علومنا تجهل أية صدفة أنتجت هذا الكون العظيم، فنحن نعرف بعض الصدف، وما ينشأ عنها من آثار، فعندما تهبّ الرياح تصل «حبوب اللقاح» من وردة حمراء إلى بيضاء فتأتي بوردة صفراء، هذه

صدفة لا تفسر قضيتنا إلا تفسيراً جزئياً استثنائياً فإن وجود الورد في الأرض بهذا التسلسل، ثم ارتباطها المدهش مع نظام الكون، لا يمكن تفسيره بهبة رياح صدفة، إنها تأتي بوردة صفراء، ولكنها لا تأتي بالوردة نفسها؟ إن الحقيقة الجزئية الاستثنائية التي توجد في مصطلح «قانون الصدفة» باطلة كل البطلان، إذا ما أردنا تفسير الكون بها.

ويختتم المؤلف عرضه للاستدلال العلمي عن طريق الظواهر الكونية والفلكية، مُستشهداً بعالم طبيعة أمريكي، حيث يقول: لو كان يمكن للكون أن يخلق نفسه، فإن معنى ذلك أن يتمتع بأوصاف الخالق، وفي هذه الحال سنضطر أن نؤمن بأن الكون هو الإله.. وهكذا ننتهي إلى التسليم بوجود (الإله) ولكن إلهنا هذا سوف يكون عجباً، إلهاً غيبياً ومادياً في آن واحد؟ أنني أفضل أن أؤمن بذلك الإله الذي خلق العالم المادي، وهو ليس بجزء من هذا الكون، بل هو حاكمه ومدبره بدلاً من أن أتبنى مثل هذه الخزعبلات.

وفيما يتعلق بالحياة الآخرة: يتساءل المنكرون.. هل هناك إمكان لهذه الآخرة؟ إن بداية الكون والإنسان مستحيلة والحقيقة التي تناولناها في الصفحات السابقة، أن أبدية الكون والإنسان مستحيلة، والإنسان يموت، وأن الكون سينتهي طبقاً لقانون «الطاقة المتاحة».

وفيما يتعلق بمسألة الموت.. يتساءل المؤلف.. لماذا الموت؟ هناك ما يقرب من مائتي إجابة عن هذا السؤال الخطير منها: (فقدان الجسم لفاعليته) و(انتهاء عملية الأجزاء التركيبية) و(تجمد الأنسجة العصبية) و(حلول المواد الزلائية القليلة الحركة، محل الكثيرة الحركة) و(ضعف الأنسجة الرابطة) و(انتشار سموم «بكتريا» الأمعاء في الجسم) وما إلى ذلك من الإجابات التي تتردد كثيراً حول ظاهرة الموت.

لقد أخفقت تماماً تلك البحوث التي استهدفت أن تجعل من الموت أمراً غير

يقيني، يمكن ألا يقع، فبقي الاحتمال، الذي أكدته الأزمات، وهو أن يموت الإنسان في أي عمر، وفي أي زمن، ولم نستطع العثور على أي إمكان يمنع الموت، رغم جميع الجهود.

وفيا يتعلّق بالحياة بعد الموت، والكلام موجّه لمُنكري البعث. فلو كان الإنسان يفنى بفناء الجسم، لكان لازماً أن يتأثر على الأقل بفناء الخلايا وتغيّرها الكامل، ولكننا نعرف جيّداً أنّ هذا لا يحدث، وهذا الواقع يؤكّد أنّ «الإنسان» أو «الحياة الإنسانيّة» شيء آخر غير الجسم، وهي باقية رغم تغيّر الجسم وفنائه، وهو كنهر مستمر فيه سفر الخلايا بصفة دائمة؟ وهذا هو الأمر الذي دعا عالماً أن يصف الإنسان بشيء مستقلّ بذاته، وبقا غير متغيّر، رغم التغيرات المتسلسلة.

ضرورة الآخرة:

لا شك أنّ الحياة الآخرة ذات هدف عظيم، هو المجازاة على أعمال الدنيا، خيراً كانت أو شراً، وهذا الجزء من نظريّة الآخرة يكاد يتضح جليّاً حين نعلم أنّ أعمال كل إنسان تحفظ وتسجّل بصفة دائمة، وبغير توقّف.

والأفكار تخطر على بالنا، وسرعان ما ننساها، ويبدو لنا أنّها انتهت فلم يعد لها وجود، ولكنّا بعد فترة طويلة، نراها رؤى خلال النوم، أو نذهب نتكلّم عنها في حالات الهستيريا أو الجنون، دون أن ندري شيئاً ممّا نقول.

وهذه الوقائع تثبت قطعياً أنّ العقل أو الحافظة ليست تلك التي نشعر ونحسّ بها فحسب، وإنّما هناك أطراف أخرى من هذه الحافظة لا نشعر بها، وهي ذات وجود مستقلّ، وذات كيان قائم بنفسه.

وهذا الواقع يؤكّد بكلّ صراحة إمكان وجود سجلّ كامل لأعمال الإنسان في حياته عندما يبدأ حياته الأخرى، فإنّ وجوده نفسه سوف يشهد على الأعمال والنيات التي عاشها. ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ. وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ

أَلْوَرِيدُ ﴿ق: ١٦﴾.

وفيما يتعلق بمسألة القول، حيث إنَّ نظرية الآخرة تقول بأنَّ الإنسان مسئول عن (أقواله) فجميع ما نلفظه من كلام، حسناً كان أو قبيحاً، حمداً أو سخطاً، وسواء استعملنا اللسان في إبلاغ رسالة الحق أو استعملناه في إبلاغ رسالة الشيطان، كل ذلك يحفظ في سجلِّ كامل: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨].

إنَّ علماءنا لم ينجحوا في اختراع آلة تفرِّق بين أصوات الزمن القديم، ولولا ذلك لكنَّا قد سمعنا تأريخ كلِّ عصر وزمان بأصواته، وبناء على هذا يثبت إمكان سماع الأصوات القديمة في المستقبل، فيما لو نجحنا في اختراع الآلة المطلوبة، ومن ثمَّ لا تبقى نظرية الآخرة بعيدة عن القياس، وهي القائلة بأنَّ كلَّ ما ينطق به الإنسان يسجَّل، وهو محاسب عليه يوم الحساب، وهو ما يصدق قول الله سبحانه: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾.

وفيما يتعلق بالعمل والحركة، فإنَّ جميع تحركات الإنسان تسجَّل على شاشة الكون، حيث لا يسع الإنسان الهروب منها، سواء كان في الظلام أم في النور. ثمَّ يشير المؤلِّف إل أهم الجوانب التي تشكِّل حاجات أساسية للنفس الإنسانية منها الجانب النفسي والضرورة الأخلاقية ومشكلة السلوك والضرورة الكونية.

ويتساءل المؤلِّف: هل هناك شهادة تجريبية تثبت الحياة بعد الموت؟.

إنَّ أول دليل على الحياة بعد الموت هو حياتنا الأولى في حد ذاتها، فإن الذين ينكرون الحياة الثانية يقرون بداهة الحياة الأولى، والحياة تلك التي ظهرت مرة واحدة كيف تعجز عن إعادة نفسها مرة ثانية، هذه التجربة التي نعيشها اليوم كيف يستحيل حدوثها ثانية؟ إنه لا شيء سوى عداء للمنطق والعقل الإنساني من أن نُسلم بوقوع حادث في الحال ونُنكره في المستقبل.

وفي إطار الجانب النفسي فإنّ البحوث الجديدة في علم النفس تؤكد بصفة قاطعة أنّ الوجود الإنساني لا تنحصر حقيقته في ذلك الجسم المادي الذي يخضع دومًا لعمليات التحطّم والاحتكاك والفناء، بل هو شيء آخر، غير هذا كلّ، وهو لا يفنى، بل يبقى مستقلًا، ولا يزول.

وفيا يتعلّق بإثبات الرسالة، أي الوحي، فإنّه من العقائد الهامّة في الدين، بعد الإيمان بالله، عقيدة الإيمان بالرسالة أو الوحي، ومعناها: أنّ الله تعالى ينزل كلامه على إنسان يختاره من بين النّاس، ليخبر النّاس بما يرضي الله تعالى. والله تعالى - لحكمة يعلمها - يرسل رسائله بوسائل خافية خفيّة إلى الإنسان المختار للرسالة، بعد أن يودع فيه صلاحية التقاطها وفهمها، فليس هناك من تصادم في الحقيقة، بين مشاهدتنا وتجاربنا العلميّة، فهو واقع من الوقائع الكثيرة، التي نشاهدها ونجرّبها في أمكنة وطرق مختلفة، فالوحي إمكان وجدناه في شكل الواقع بعد التجربة.

ثمّ يعرض المؤلّف لبعض المحاور المتعلّقة بالرسالة والوحي، كضرورة الرسالة ومقياس الرسالة من خلال مناقشة كون محمد ﷺ نبيًا حقًا، وفي هذا الصدد يخلص إلى قول أحد علماء الغرب: «لقد ادّعى محمد لنفسه في آخر حياته نفس ما ادّعاه في بداية رسالته، وإني لأجدني مدفوعًا إلى الاعتقاد بأنّ كلًّا من الفلسفة العليا والمسيحية الصادقة سوف تضطّران يومًا ما، إلى التسليم بأنّه كان نبيًا... نبيًا صادقًا من عند الله.

وفيا يتعلّق بالقرآن، يعرض المؤلّف لمسألة إبراز كون القرآن الكريم هو الوحي المنزل من عند الله تعالى.

وفي الحديث: «ما من الأنبياء نبي إلّا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنّما كان الذي أوتيت وحيا أوحاه الله إليّ، فأرجو أنّي أكثرهم يوم القيامة» البخاري - الاعتصام.

وقد عرض المؤلف للخصائص التي تبرهن على أن القرآن من عند الله، فيعرض أولاً للإعجاز الذي تحدّى به الحقبة الجاهليّة، يقول تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣]، وهناك العديد من الاعترافات التي لا تحصى من الاعترافات التي أدلى بها أرباب الشعر والأدب والفكر، في شأن القرآن الكريم، سطرت في صفحات التاريخ القديم.

ثمّ يعرض المؤلف للخاصية الثانية، وهي نبوءات القرآن التي ثبتت صحتها فيما بعد بطرق عديدة، كالإخبار بغلبة الروم على الفرس في المدة التي حددها القرآن الكريم.

أمّا الخاصية الثالثة فتعلّق بالقرآن والكشوف الحديثة، وقد حاول المؤلف هنا إيراد بعض الأمثلة التي تدلّ صراحة على أن القرآن الكريم يحيط بالحقائق التي لم نعرف إلاّ في عصرنا هذا، والأمثلة على ذلك عديدة ومتنوعة منها ما يتعلّق بعلم الفلك والظواهر الطبيعيّة ونشأة الأرض وغيرها وفي الجزء الخاص بموقف الدين من مشكلات الحضارة: يعرض المؤلف لعدد من المسائل الهامة مثل قضية التشريع، حيث يرجع إلى علماء القانون في تأكيدهم على أن جميع الدساتير الرائجة في هذا العصر، تفقد أية أسس علميّة أو نظريّة تميز بقاءها، ويقول بعضهم مؤكّداً على ذلك: إن القانون لم يكشف عن نفسه بعد، والسبب في ذلك فهو عدم توصل علماء التشريع إلى أساس صحيح يمكن جمعها في هيكل الدستور يستحيل وضعها في ميزان واحد.

وينتهي المؤلف إلى تأكيد علماء التشريع في نهاية الأمر حول مصدر التشريع بأنّ هو (الله) وحده، خالق الأرض وخالق حضارة الإنسان ومعيشتة، ولا يمكن قبول إنسان حاكماً ومشرّعاً للإنسان، ولا يتمتع بهذا الحقّ إلاّ خالق الإنسان وحاكمه

الطبيعي: الله.

ويقوم المؤلّف بالحديث عن العناصر الأساسيّة للتشريع، حيث يصل في تحليلاته إلى أنّ الشرع الإلهي هو الذي يمنحنا جميع العناصر الأساسيّة الضرورية، حيث يضع جوانب أساسيّة ذرية ثمّ يترك الباقي مفتوحاً للاجتهادات المختلفة، بحسب الزمان والمكان.

كما عرض المؤلّف لتحديد مفهوم الجريمة، حيث لم ير حلاً لهذه المشكلة إلّا في قانون الله، إنّ قانونه يبين رضا حاكم الكون، فإنّ كون أي قانون، قانون الله حمل معه أولويّة تنفيذه، ولا يحتاج بعد ذلك دليلاً آخرًا، وهكذا يسدّ القانون الإلهي فجوة عميقة، فتمكّن بعدها من إحالة أيّ عمل إلى دائرة القانون.

وفيا يتعلّق بعلاقة القانون بالأخلاق، فلا يستطيع القانون أن يستقلّ بذاته في أيّ وقت من الأوقات، بل لا بدّ له أن يقترن بالأخلاق، فقرارات البرلمانات لن تخلق في الجماهير شعورًا بشناعة فعل ما، إلّا إذا كانت مُعتمدة من القانون الإلهي، وراسخة في مُعتقدات المُجتمع.

وفيا يتعلّق بعلاقة القانون والفرد، حيث يرى أنّ الحاكم في هذه العلاقة هو الله سبحانه وحده، والمحكومين هم سائر أفراد المُجتمع دون أدنى تمييز.

وكذلك علاقة القانون بالعدل، وهو ما يبحث عند خبراء القانون من قرون طويلة، وهو موجود في القانون الإلهي في أتمّ الصور وأكملها وفيها يخصّ المرأة، ركّز على دور الدين في تحريم كلّ مظاهر وظواهر الانحراف والتحلل، وهو أسوأ ما ابتليت به المُجتمعات المعاصرة.

وتحدث عن مبدأ القصاص، وفصل ما يتعلّق به، وخاصة مسألة الدية، وبين الفوائد التي جنتها المُجتمعات من تطبيق هذا القانون.

ويخلص المؤلّف أن في الدين جواباً محدداً لكل الأسئلة التي توارقنا في كفاحنا الحضاري، حيث يضع لنا الأساس النظري للقانون ويعطينا الدين كل ما نحتاج إليه بناء الحضارة، في حين لا يمنحنا الإلحاد والكفر شيئاً ما سوى الضياع والفاقة، فهو عقيم لا يجدي نفعاً.

وينتهي المؤلّف في كتابه «الإسلام يتحدى» بقوله: لقد أصبحت الحياة غير مرغوب فيها عند الإنسان المعاصر، رغم التقدم الماديّ الهائل، وكلّ هذا أو ذاك يرجع إلى حرمان الإنسان من نعمة الإيمان بالله، لقد حرّمنا أنفسنا من المنبع والأساس الذي هبّاه الله لنا.

فالإلحاد نوع من الأنانية، حيث يجلس الإنسان على كرسي الله، ولسوف تقضى هذه الحضارة بدون العقيدة والدين، وسوف يتحوّل النظام إلى فوضى، وسوف ينعدم التوازن وضبط النفس، وسوف يتفشّى الشرّ في كل مكان، إنّها حاجة ملّحة أن نقوي من صلتنا وعلاقتنا بالله.

ولسنا في حاجة إلى التأكيد على أهميّة هذا الكتاب وخاصّة في عصر العلم المادي الذي لا يعترف إلاّ بالمحسوس والمادي المباشر، حيث استطاع المؤلّف - ومن خلال منهجيّة متميزة وقدرات علميّة رائدة - أن يثبت أن لن تقوم للإنسان المعاصر قائمة في غياب الدين، وفي سبيل ذلك استخدم لغة العلم التي هي أهمّ ما يغترّ به الإنسان المعاصر، واستطاع من خلالها الاستدلال على حاجة الإنسان للإيمان والدين لمواجهة حضارة الصراع.

والكتاب لسنا في حاجة إلى التأكيد على أنّه يحتلّ مساحة كبيرة في المكتبة الإسلاميّة المعاصرة، حيث تعددت طبعاته وانتشرت ترجماته وذلك لقيّمته الأدبيّة والدينيّة والفكريّة.

الكتاب التاسع عشر
أبو الأعلى المودودي وكتابه:
المصطلحات الأربعة

oboi.kan.com

الكتاب التاسع عشر

أبو الأعلى المودودي وكتابه: المصطلحات الأربعة

تحليل وعرض: أ.د السيد أحمد فرج

ولد الإمام أبو الأعلى المودودي في سنة ١٣٢١هـ / ١٩٠٣م في مدينة (أورانج آباد) من ولاية حيدر آباد الدكن الإسلامية في بيت معروف بالعلم والورع، يرجع نسبه إلى قطب الدين مودود، من (هرات) بأفغانستان القريبة من حدود إيران، وكان أحد فروع هذه الأسرة المودودية قد هاجر إلى الهند في القرن السادس الهجري، وكان شيخ هذا الفرع يسمى أبو الأعلى المودودي، وهو الاسم نفسه الذي سمي به السيد أحمد حسن ابنه المترجم له باسم جده: أبو الأعلى المودودي.

كان والد الإمام المودودي السيد أحمد حسن ذا ثقافة إنجليزية، لأنه درس في مدرسة العلوم بمدينة (على كره) التي تعرف اليوم بالجامعة الإسلامية بعلى كره ويغلب عليها تدريس الثقافة الإنجليزية - الاستعمارية. ولما كان السيد أحمد حسن من بين المسلمين الذين يحاربون تلك الثقافة بالهند، فقد منع أولاده من الالتحاق بها.

تلقى الإمام المودودي علومه الابتدائية الأولى على والده، فدرس اللغة العربية والقرآن والحديث والفقه واللغة الفارسية، وحفظ موطأ الإمام مالك. وبجانب تلقى هذه العلوم الإسلامية واللغوية، أخذ عن أبيه التربية الحسنة في الأخلاق والعادات، يقول أبو الأعلى عن تلك التربية: «إن والدي شملني بالتربية الصحيحة، والتوجيه السديد، بلغة راقية، وكنت إذا أوردت على لساني كلمة دارجة منعني من استعمالها، وطلب مني عدم تكرارها، وكان يلقي على قصص الأنبياء، وأحداث تاريخ الإسلام، والوقائع الشهيرة من تاريخ الهند. كما كان يلقي على الحكايات التي تتضمن دروساً وعبراً، ولا أزال أشعر بفائدة تلك التربية إلى اليوم. وكان والدي

يرحمه الله يهتم بصفة خاصة أن يعلمني في الصغر اللغة العربية، فتأتى لي أن أترجم بعض الكتب العربية إلى اللغة الأوردية بأسلوب نال إعجاب الجميع»^(١).

والتحق أبو الأعلى بالمدرسة الثانوية في مدينة (أورانج آباد) وكانت سنه إذ ذاك إحدى عشرة سنة في سنة ١٩١٤ م، وتخرج منها في سنة ١٩١٧ م بتفوق أثار إعجاب أساتذته، ولما توفي والده في عام ١٩١٧ م وكان في الرابعة عشرة من عمره انتقل أبو الأعلى إلى مدينة (دهلي) فكانت إقامته بها إقامة ميمونة، إذ فتحت عليه آفاقاً جديدة من الثقافة والمعارف، خاصة في الفترة التي تمتد من سنة ١٩٢١ إلى سنة ١٩٢٨ م، فتعمق في دراسة العلوم الإسلامية، وكانت مدينة (دهلي) عامرة بنخبة ممتازة من العلماء الذين مهروا في العلوم الإسلامية والعربية، فقرأ كتب الحديث خاصة الموطأ للإمام مالك. والجامع للإمام الترمذي على المحدث الشيخ إشفاق الرحمن الكاندهلوي، وقرأ التفسير والفقه والمنطق على الشيخ شريف خان، ودرس علوم المعاني والبلاغة والأدب العربي على الشيخ عبد السلام نيازي. كما تعلم اللغة الإنجليزية في (دهلي) وعن طريق دراسته للغة الإنجليزية عرف الأدب الإنجليزي، والتاريخ والفلسفة، والعلوم الاجتماعية في الغرب.

وبجانب تلقيه هذه العلوم التي نبغ فيها، عمل بجريدة (الجمعية) أربع سنوات متتالية من سنة ١٨٢٤ - ١٩٢٨ م وكان يكتب بأسلوب اتسم بالوضوح والموضوعية، كما أنه نشر في الفترة نفسها في حلقات متسلسلة كتابين نالا قبولاً في الأوساط العلمية هما: «مصدر قوة المسلم»، و«الجهاد في الإسلام». وكان مدفوعاً في ذلك بضرورة مواجهة الاحتلال الإنجليزي لبلاده (الهند) وقلقه على الخلافة الإسلامية التي تكاد تسقط، وسقوط فلسطين في أيدي الاحتلال الإنجليزي. هو نفسه يتحدث عن هذه الفترة بقوله: «لما بلغت سن الرشد وجدت بلدي: القارة

(١) خليل أحمد الحامدي: مجلة الأمة القطرية، العدد ٩، رمضان ١٤٠١هـ، ص ٥٤.

الهندية تعيش حركة ثورية عظيمة، فقد نهض المسلمون بعد الحرب الكونية الأولى للحفاظ على الخلافة الإسلامية، والدفاع عن الأماكن الإسلامية المقدسة، وإنقاذها من أيدي المحتلين، وكان هذا الشعور دينياً محضاً حرك الأمة الإسلامية بأسرها.. وكان المسلمون في الهند يغلب عليهم نزعة الحفاظ على الخلافة الإسلامية، على ما كانت تعاني الخلافة من العلات، وخوف الزوال والانهيار، لأنها كانت على رغم ذلك أملاً وحيداً لبقاء الوحدة الإسلامية. كما أن جميع الأماكن المقدسة باتت مهددة من قبل المحتلين، فاندفعت إلى أن أساهم في حركة الخلافة الإسلامية^(١).

ولكن أبا الأعلى المودودي أصيب بنخبة أمل، لأنه وجد الزعامة في تركيا تنتقل إلى أيدي الأتراك الذين تعلموا في الغرب، وصاروا ينزعون منزع القومية التركية المطبوعة بالفكرة العلمانية. وسار على النهج نفسه بعض الزعماء العرب فاتخذوا القومية العربية، وعاضدوا الإنجليز في الحرب، وبالتالي مكنوهم من السيطرة على البلاد العربية، ومنها الأماكن المقدسة.

وفي ذلك الوقت كانت القاديانية الموالية للإنجليز تنشر أفكارها الهدامة، وفي مقدمتها تحريم الجهاد الإسلامي في مواجهة الإنجليز الذين يحتلون الهند، فكانت الدوافع قد اتحدت لكي يصدر كتاب «الجهاد في الإسلام» وهو سفر كبير يبلغ خمسمائة صفحة من القطع الكبير، وقد قصد به أن يبين أن الإسلام بعث إلى الدنيا ليبقى، ويبقى المسلمون يعيشون في ظله أعزة، كما بين فيه أن القرآن هو الشاهد والهداية والدعوة، يشهد على العالم بصدق الإسلام وكونه دين الحق، والعدل والأمانة والصدق، وأنه دين الإدارة المدنية. وإعلاء كلمة الله في الأرض.

وفي سنة ١٩٢٩م ترك أبو الأعلى المودودي (دهلي) وغادرها إلى (حيدر آباد الدكن) كما ترك الصحافة وقرر ألا يدخل عالمها مرة ثانية في المستقبل إلا ليجعلها

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٥٦.

طوع قلمه، ووسيلة يخدم بها الإسلام. وفي الفترة من سنة ١٩٢٩م إلى سنة ١٩٣٢م اشتغل بأعمال صغيرة يتعيش منها، وأخذ يقضى أغلب وقته في التحصيل العلمي. يقول عن تلك المرحلة «أفرغت العديد من خزانات الكتب في ذهني استعداداً للمهمة الجديدة، مهمة الدعوة إلى الإسلام، في عصر يفرض على الداعية أن يتزود بزيادة علمية شامل. وفي سنة ١٩٣٣م تولى إدارة مجلة «ترجمان القرآن» وكانت رسالة هذه المجلة أشبه بمجلة المنار التي كان يصدرها بمصر الشيخ محمد رشيد رضا - وكان المودودي في إدارة المجلة وتحريرها أشبه بالشيخ رشيد، فهو الذي كان يكتب الافتتاحيات والمقالات، والمناقشات، والردود على أسئلة القراء، وهو الذي يذهب بموادها إلى المطبعة ويراجعها - أما هدف المجلة فقد كان مثل هدف مجلة المنار: إعلاء كلمة الله، ونقد الأفكار المنحرفة عن الإسلام، وعرض المبادئ التي جاء بها كتاب الله، وسنة رسوله في كل مجالات: العلم، والسياسة، والاقتصاد، والمدينة، والاجتماع، وتطبيق المبادئ الإسلامية على ظروف العصر الحاضر، ودعوة الأمة الإسلامية إلى حياة جديدة يعلوها: التمسك بصراط الله المستقيم، وأن يجعل المسلمون قلوبهم وأذهانهم خاضعة لله تعالى، وأن يأخذوا كتاب الله القرآن الكريم بقوة ليكونوا سادة العالم، وتكون حضارتهم سيدة الحضارات وإمامها.

مرت أيام حالكة على الإمام المودودي كان أحوج ما يكون فيها إلى المال، وكان الشيخ مناظر الأحسن الكيلاني يعلم ما آلت إليه حال المودودي فتوسط لدى رئيس حيدر آباد الدكن السيد أكبر حيدري ليعينه أستاذاً في الكلية العثمانية مقابل راتب شهري مرموق، لكن الإمام المودودي رفض العرض لكي يبقى متفرغاً لشئون مجلة (ترجمان القرآن). وفي هذه الفترة من سنة ١٩٣٣م إلى سنة ١٩٤١م أصدر:

١- الحضارة الإسلامية أصولها ومبادئها.

٢- نحن والحضارة الغربية.

- ٣- الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة.
- ٤- مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة.
- ٥- في محكمة العقل.
- ٦- الرسول والرسالة.
- ٧- حقوق الزوجين.
- ٨- مبادئ الإسلام.
- ٩- أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة.
- ١٠- الحجاب.
- ١١- الإسلام كما جاء به الرسول ﷺ.
- ١٢- نظرة الإسلام السياسية.
- ١٣- نظرة فاحصة على العبادات الإسلامية.
- ١٤- موجز تاريخ تجديد الدين.
- ١٥- المصطلحات الأربعة في القرآن.
- ١٦- الإسلام والجاهلية.
- ١٧- منهج جديد للتعليم والتربية.
- ١٨- معضلات الإنسان الاقتصادية وحلها في الإسلام.

ودارت مؤلفات هذه الفترة حول نقد الانحرافات التي تغلغلت في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وشرحها بالنقد والفحص وإبراز عيوبها ومضارها الخلقية والاجتماعية، وانتقد في الوقت نفسه دعاة الجمود والتقليد في المذاهب الفقهية، وانتقد أذعياء الاجتهاد المطلق، بدون شروطه الشرعية. كما انتقد المنكرين لحجية

السنة، وكذا المتساهلين فيها، وانتقد كذلك دعاة التحرر من الدين.

وفى ذات الوقت شرح نظام الحياة في الإسلام، كما جاء في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ بأسلوب قائم على الاستدلال العقلي، كما بين عقيدة الإسلام في نظريته نحو الكون والإنسان، وعرف بماهية المبادئ الأساسية للإسلام في المدينة والاجتماع والاقتصاد والسياسة، ونظام التربية والتعليم الذي يتواءم مع الفرد المسلم والجماعة المسلمة. وأكد منهجه في كل ذلك بقوله: «لم أقصد إصدار بحوث علمية في المواضيع الإسلامية فقط، بل استهدفت من ذلك أن يؤمن الإنسان العصري بالإسلام، بالشعور والقناعة، لا بالقشور والعاطفة»^(١).

ويلخص المودودي مخططه في عبارة موجزة فيقول: «المخطط الذي أريده يتلخص في أمرين رئيسيين: تبين أوجه النظام الإسلامي بأسلوب علمي، وإعداد الرجال الذين يصلحون لقيادة المسلمين فكرياً وعلمياً»^(٢).

تأسيس الجماعة الإسلامية:

في الرابع والعشرين من أغسطس سنة ١٩٤١م اجتمع أبو الأعلى المودودي، وطائفة من تلاميذه ليدرسوا فكرة تأسيس جماعة إسلامية تستمد مبادئها من النظام الإسلامي، وفي الاجتماع الأول للجماعة وضعوا القانون الأساسي لها الذي يتضمن أهداف الجماعة وعقيدها، وتتلخص هذه المبادئ فيما يلي:

١ - أن يكون غاية الدين، كسب مرضاة الله، والمقصود بإقامة دين الله أن يكون كاملاً، سواء فيما يرجع إلى الحياة الفردية، أو الجماعية في العبادات والاقتصاد والاجتماع والمدنية والسياسة، إذ لا يوجد في الإسلام ما ليس ضرورياً، فالإسلام كله ضروري. وعلى هذا يكون هدف المؤمن إقامة الدين ابتغاء مرضاة الله التي لا

(١) خليل أحمد الحامدي: أبو الأعلى المودودي، مجلة الأمة، العدد العاشر، شوال ١٤٠١هـ، ص ٧٥.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٧٦.

تحصل إلا بالبذل في سبيل إقامة الدين.

٢- عقيدة الجماعة فيما تحمله كلمة «الشهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله» أي الاعتقاد بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره في الملك. وأن يجعل رضي الله مقياس ما يحبه وسخط الله مقياس ما لا يحبه ﷺ، وأن يجعل ابتغاء مرضاة الله مناط حياته. وأن يهتدي بهدى الله في أخلاقه ومعاملاته، وكل حياته بكل توجهاتها، وغاياتها. وأن يؤمن بأن محمدًا ﷺ خاتم الرسل والأنبياء. وأنه أرسل رحمة للعالمين وأنه ﷺ الهداية في الحياة العملية، والمثال الذي يحتذى، والقُدوة التي يقتدي بها، ولكي يؤمن المسلم بهذا يجب عليه أن يقبل ما ثبت عنه ﷺ من تعاليم وهدى، في قول أو فعل أو تقرير.

٣- وأن يتخذ كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ مصدرين في كل شأن من شئون الحياة^(١).

٤- وأن يفرغ من قلبه كل نوع من أنواع العصبية الشخصية أو العنصرية، أو الطائفية، وألا يتخذ إنساناً سوى رسول الله ﷺ مقياساً للحق.

وفي أغسطس سنة ١٩٤٧ م انقسمت الهند إلى دولتين (الهند وباكستان) ولم تكن الدولة الثالثة بنجلاديش قد قامت، وكان على رأس القائمين على الدولة الجديدة حزب الرابطة الإسلامية بقيادة القائد محمد علي جناح، الذي دعا لجنة من العلماء لإعداد خطة الحكم الإسلامي، كان من بينها أبو الأعلى المودودي، لكن إنشاء باكستان دولة إسلامية مستقلة عن الهند لم يتح للمودودي أن ينفذ كل المبادئ الإسلامية والتعاليم الدينية التي تأسست عليها جماعته، وهنا فقد جعل مجال دعوته على صفحات ترجمان القرآن، وهذا ما لم يطب للقائمين على الحكومة، فحاولوا

(١) ارجع إلى خليل أحمد الحمادي: المودودي، مجلة الأمة، العدد الحادي عشر، ذو القعدة سنة ١٤٠١ هـ، ص ٣٦ - ٣٩.

التصدي لدعوته، ولكنه ما فتئ أن وسع دائرة الدعوة لتشمل محطات الإذاعة، إذ جاهر بضرورة سرعة التطبيق العملي للشريعة الإسلامية. فقبض عليه في شهر أكتوبر ١٩٤٨م أي بعد إعلان دولة باكستان الإسلامية بسنة وشهرين، ولكن الشعب الباكستاني ناصره، وطالب بالإفراج عنه، فاضطرت الحكومة إلى إطلاق سراحه بعد عشرين شهرًا قضاها في السجن في يونيو ١٩٥٠م، ولكنه بعد خروجه من السجن لم يمثل لأوامر الحكومة، بل أعد مشروعًا لتنفيذ الحكم بالشريعة الإسلامية، فقبض عليه ثانية وصدر الحكم بإعدامه في سنة ١٩٥٣م، ولكن العالم الإسلامي استنكر الحكم، فخفف إلى السجن مدى الحياة، ولكن الساعين إلى الحق طلبوا من الحكومة إلغاء الحكم فاستجابت الحكومة وأطلق سراحه في سنة ١٩٥٤م، وفي السنوات التالية استمر المد والجذر بين الحكومة والجماعة الإسلامية حتى فرضت الحكومة الحظر على الجماعة، وأمرت بسجن المودودي مع بعض من رجال الجماعة، ولكن المحكمة العليا أصدرت حكمها بإطلاق المودودي، ورفع الحظر عن الجماعة فكان ذلك انتصارًا لمبادئه^(١).

وظل المودودي على هذا الحال بين حظر ومنع وعمل في التأليف والدعوة إلى الله. وكان أكثر ما يشغله قضية کشمير المسلمة وضمها إلى باكستان، ولم يقو جسده الضعيف على تحمل كل هذه المشاق، مع ما كان يعانيه من المرض، فاضطر إلى الاستقالة من رئاسة الجماعة، وعكف على التأليف العلمي متفرغًا له لكي ينهي التفسير القرآني «تفهيم القرآن الكريم» وبقي على هذا إلى أن توفي رحمه الله في سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

تجديد المودودي في التفكير الديني:

في موسوعة أعلام الفكر الإسلامي - بين الدكتور محمد رجب البيومي منهج

(١) د. محمد رجب البيومي: موسوعة أعلام الفكر الإسلامي، ص ١٠٨.

العلامة المودودي في تجديد التفكير الديني، فقد كان السابقون عليه في العصر الحديث أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد فريد وجدي يقفون موقف الدفاع أمام هجوم المستشرقين وأذئابهم من مواليتهم المحللين، لكن المودودي لم يقف موقف الدفاع فقط، بل تعداه إلى الهجوم على الحضارة الأوروبية، وقد نظر فوجد أن البهارج الخادعة التي يتغنى بها هؤلاء تنحصر في ثلاث: العلمانية والقومية والديمقراطية. فأفرد لكل نظام من هذه النظم الغربية بحثاً يظهر عوارها، معتمداً على القرآن الكريم ومعتضداً به^(١).

كان المودودي يهاجم العلمانية لأنها نظام ينبذ الدين ويتجاهله، وترفض أن يكون له دور ما في تقويم حياة الناس وتسييرها. وهذا يناقض ما نزل به القرآن الكريم، فليس بمعقول أن ينزل الله تعالى في كتابه العزيز أحكاماً ويفرضها عليهم نظاماً كونياً عاماً تقوم عليه حياة الفرد والجماعة ثم يرفض ويتنحى عنه، وإن الناس لو نحوا الدين عن حياتهم لاستولت عليهم أهواؤهم، وأعمتهم الأنانية، ولن يصلحهم إلا الرجوع إلى الدين القيم الذي فرضه الله تعالى عليهم. وفي ذلك يقول المودودي: «لا يسلم المسلم لغير الله بأنه مالك الملك، ومصدر السلطة العليا، ولا يعترف لأحد غير الله بحقه في الأمر والنهي بناء على سلطته الذاتية. وكذلك لا يؤمن بغير الله شارعاً ومقنناً، ويرفض كل طاعة لا تتبع طاعة الله، ولا تلتزم بأحكامه»^(٢).

٢- مشكلة القومية، وهي نبت أوربي بحت، دخل الهند مع الاحتلال البريطاني لها في سنة ١٨٥٧م، وعندما هب الشعب الهندي بكل طوائفه ليحرر أرضه من الاحتلال البريطاني انقسم الناس في شبه القارة الهندية إلى معسكرين: الأول موال

(١) المرجع السابق، ص ١٠٨ - ١١٠.

(٢) مجلة الأمة، العدد ١١، ص ٢٧.

لحزب المؤتمر الوطني الهندي بزعامه غاندي، ونهرو وجماعة من المسلمين، وكان هذا المعسكر ينادى بوحدة الشعب الهندي بجميع أجناسه وطوائفه ومذاهبه تحت القومية الهندية، والثاني كان موالياً لحزب الرابطة المسلمة بقيادة محمد علي جناح، الذي كان يطالب بإنشاء باكستان في المناطق التي يعيش فيها المسلمون. وكان المودودي يرفض فكرة القومية الهندية، وقال في ذلك: «إن هذه الفكرة هي اتخاذ القومية إلهًا يعبد، ويحطم أمام عتباته كل العقائد والقيم، وألف كتابين ينقض فيهما فكرة القومية هما: «الكفاح السياسي الحاضر والمسلمين» في جزئين، و«مشكلة القومية» دعمًا لفكرة إنشاء دولة باكستان المسلمة، وكان الشاعر الحكيم محمد إقبال يؤيده قائلاً شعراً: «إن إله القومية أصبح أكبر الآلهة الحديثة. ولباس هذا الإله كفن الدين»^(١).

إن المودودي رفض القومية وهاجمها، لأنه كان يريد إقامة دولة باكستان على أساس شريعة الإسلام، وليس على أساس القومية.

٣ - الديمقراطية: وهى الكلمة اليونانية التي معناها أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، هاجمها المودودي على أساس أن ذلك لم يتحقق أبداً، لأن الحزب الذي يصل إلى السلطة، ويكون في الغالب حزب الأغلبية يضع السلطة في يده، ولا يصبر على رأى الأمة، وهذا يخالف ما شرع الله تعالى في الحكم وإقامة العدل بين الناس.

المودودي والقاديانية:

عندما احتل الإنجليز الهند، فكروا في صنع جماعة من بين المسلمين تقوم بالتشكيك في القيم الإسلامية، فتفرق الكلمة وتبعدهم عن التفكير في مواجهة الاحتلال، على أن يكون فكر هذه الجماعة مذهباً وعقيدة، لتكون أكثر تأثيراً في المسلمين، وعند ذلك سيجد الاحتلال أعواناً له من بين المسلمين أنفسهم على

(١) مجلة الأمة، العدد ١١، ص ٢٩.

المسلمين، واختاروا لذلك ميرزا غلام أحمد القادياني، وساعدته السلطات الإنجليزية بالهند على تسجيل مذهبه رسمياً في سنة ١٩٠٠م، وادعى غلام أحمد أولاً أنه المهدي، ثم زعم أن عيسى ومحمد عليهما السلام حلا فيه، فهو نبي واستلزم هذا الادعاء إنكار ختم النبوة برسالة محمد ﷺ الذي قال تعالى فيها: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿[الأحزاب: ٤٠].

كما أن القادياني أعلن إبطال الجهاد في سبيل الله، وكان ذلك أهم أهداف الإنجليز من تأسيس هذه الجماعة، التي نادى بمنع الجهاد في مواجهة الإنجليز المحتلين، وطالبت بوجوب طاعتهم^(١).

كان على المودودي أن يتصدى لهذه الجماعة الضالة المضلة بتفنيد آرائها ونقضها، وتبيين أنها من صنع الإنجليز، وأن هدفها تمزيق شمل المسلمين، وإضعاف جهادهم ضد المحتلين، ووقف محمد إقبال وأبو الحسن الندوي يؤيدانه رحمهم الله جميعاً.

كيف يطبق النظام الإسلامي في باكستان برأي المودودي؟

كان تطبيق النظام الإسلامي في باكستان شغل المودودي الشاغل، وكان يرى أن ذلك يبدأ من الحكومة، إذ إن الحكومة المؤمنة بالله، المستقيمة السلوك هي التي تستطيع أن تطبقه، بتكريس وسائل الإعلام، وجميع أجهزة التعليم في نشر الوعي الإسلامي بين عامة المسلمين، وإصلاح حالتهم الخلقية، ثم تضع نظاماً للتربية والتعليم، يكون من عامة الأفراد عنصراً صالحاً للمجتمع الإسلامي، بأن تركز الحكومة على تدريس الإسلام في جميع مراحل التعليم، مع تبصير الناشئة بما هو

(١) راجع د. محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٤٥ - ٤٦، ط ٨ مكتبة وهبة.

الإيمان، والأخلاق. وإذا عمق أساس الإيمان قبل كل شيء، ثم أقيم على ذلك الأساس نظام الأخلاق بكامله، ونظام الاجتماع، ونظام الاقتصاد، ونظام السياسة والقانون مع التزام كل المؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية بهذه الأسس، لأصبح تطبيق النظام الإسلامي كما جاء في كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ ميسورًا، أما تطبيق منهج النظام الإسلامي فيشرع أولاً بغرس الإيمان في قلوب الناس، ثم يأخذ في تقويم سلوكهم بكل ما يمكن من الأساليب والوسائل التي تخلق رأياً عاماً قوياً لتنمية المعروف، وإنكار المنكر الذي يضيق مجال العمل السيئ، ويسهل مجال العمل الحسن. ثم يحاسب المسلم بعمله بعد ذلك^(١).

المودودي وتفهم القرآن:

سمى المودودي كتابه في تفسير القرآن (تفهم القرآن)، واستهدف من وراء ذلك أمرين ذكرهما في المقدمة هما: تعريف القارئ بالأشياء التي تساعد على فهم معاني القرآن التي ستظل تعاود كررتها في ذهنه، والإجابة على الأسئلة التي تثور عادة في ذهنه أثناء تناوله للقرآن.

ثم ينبه في المقدمة إلى أن القرآن الكريم لا يحوي معلومات وأفكاراً وتصورات ومناقشات حول قضايا وأفكار معينة معدة في قالب أدبي، كما أن القرآن الكريم يقر عقائد، ويسدى تعاليم أخلاقية، ويشرع تشريعات ويدعو الناس للإسلام، وينذر الكافرين، ويعطى دروساً وعبراً من حوادث تاريخية، ويرهب ويرغب، وينذر ويبشر. وهو ليس كأى كتاب من كتب البشر. وكل من الإنسان والعالم (الكون) مذكور فيه بلغة تغاير لغة العلوم ومصطلحاتها.

كذلك يرى أن القرآن يتبع طريقة في حل المشاكل التعليمية والثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، كما يتناول مبادئ التشريع وأصوله بأسلوب يخالف

(١) راجع حوار معه بمجلة الأزهر عدد جمادى الأولى ١٣٩٩ هـ - إبريل ١٩٧٩ م، ص ٧٩٠ - ٨٠٤.

منهاج كتب الاجتماع والقانون، كما أن القرآن يلقي الأخلاق بطريقة ليس لها نظير من قبل ومن بعد.

ومن الضروري لفهم القرآن أن نعلم أولاً أنه كلام الله تعالى، كما ينبغي أن يعرف الإنسان طريقته في شرح الأشياء، بأسلوبه المعجز، وأن يضع أمام ذهنه أسباب النزول، وفيما أنزلت آياته، ويعلم أن منزله عز شأنه على نبيه ﷺ، هو خالق هذا الكون ومالكه وحاكمه، وأنه هو الذي خلق الإنسان وأودعه قدرات العلم والفهم والتمييز بين الخطأ والصواب، والخير والشر، وحباه حرية الاختيار والإرادة، وحرية العمل، وأعطاه علم اكتشاف ما يحيط به واستغلاله، وأنه تعالى هو الذي منحه الاستقلال الذاتي، وجعله خليفة له في الأرض، وأرشده ليعيش فيها وفق هديه.

وأن يعلم أن موضوع القرآن هو الإنسان، الذي هداه الله تعالى هداية البيان إلى أنماط الحياة التي تقوده إلى النجاح في الدنيا والآخرة، أو تقوده إلى دار البوار. والقرآن يناقش الإنسان في كل ذلك مناقشة عقلية محكمة.

وليعلم قارئ القرآن أنه نزل بالمبادئ العامة التي اختارها منزله تعالى للبشر، ولكن الله عز شأنه أرسل مع القرآن رسوله محمداً ﷺ ليبينه للناس، فوظيفة القرآن الأساسية أن يقدم قواعد كلية عقلية وخلقية واضحة لتكون معالم الطريق الإسلامي، ثم تتحدد رسالة الرسول ﷺ لبيان للناس التعاليم، ويشرح لهم المبادئ بممارستها في الواقع العملي.

والإنسان لا يستطيع أن يسبر غور القرآن الكريم، ما لم يطبق رسالته تطبيقاً عملياً، لأنه كتاب مبعوث لدعوة الناس لأن يبدؤوا حركة إيمانية في ميدان الحياة.

ولكي يفهم الإنسان القرآن حق فهمه لابد أن يفهم الصراع بين الإيمان والكفر، بين الإسلام، وبين الباطل، فالإنسان يستطيع أن يفهم القرآن فقط متى

تبنى رسالته وعمل من كل شيء وفق هدايته، وتعاليمه التي تخص كل أنماط الحياة الإنسانية (راجع مقدمة المودودي لفهم القرآن، تعريب د. أحمد إدريس، دار القلم، ١٣٩٨هـ)

أهم مؤلفات الإمام المودودي:

- ١- تفسير سورة النور. ٢- الحجاب.
- ٣- الربا. ٤- الجاهلية والإسلام.
- ٥- مبادئ الإسلام. ٦- الدين القيم.
- ٧- نظرية الإسلام السياسية. ٨- معضلات الاقتصاد وحلها.
- ٩- نحو دستور إسلامي. ١٠- المسألة القاديانية.
- ١١- دور الطلبة في المستقبل. ١٢- منهج الانقلاب الإسلامي.
- ١٣- المصطلحات الأربعة في القرآن.
- ١٤- نظرية الإسلام الخلقية.
- ١٥- نظام الحياة في الإسلام.
- ١٦- الأسس الخلقية للحركة الإسلامية.
- ١٧- المسلمون ومعضلات السياسة المعاصرة.
- ١٨- واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم.

المصطلحات الأربعة في القرآن لأبي الأعلى المودودي:

تعريب: محمد كاظم سباق الناشر: دار القلم الكويت - ط ٥ / ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
كتب أبو الأعلى المودودي هذه الرسالة في سنة ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م، وهي السنة التي تأسست فيها «الجماعة الإسلامية» بالهند، وقد كتبها المودودي ميثاقاً

يوضح به دعوة الجماعة وتحديد موقفها من جميع الأحزاب والجمعيات التي كانت قائمة في الهند آنذاك.

نشر المودودي فصول هذه الرسالة تباعاً في مجلته الشهرية «ترجمان القرآن» ثم جمعها ونشرها في رسالة سماها «المصطلحات الأربعة في القرآن».

كتب المودودي «المصطلحات الأربعة في القرآن» باللغة الأردية، وكانت أول ترجمة لها بالعربية، تلك التي قام بها الأستاذ محمد كاظم سباق.

قدم المودودي للرسالة فذكر أن المصطلحات الأربعة في القرآن هي «الإله، والرب، والدين، والعبادة» وبين أن هذه الكلمات الأربع هي أساس المصطلح القرآني وقوامه، فجماع ما يدعو إليه القرآن الكريم هو أن الله تعالى، هو الإله الواحد الأحد، والرب الفرد الصمد، لا إله إلا هو، ولا رب سواه، «فيجب على الإنسان أن يرضى به إلهًا، وأن يتخذة دون سواه ربًا، ويكفر بالوهية غيره، وربوبية من سواه، وأن يعبد وحده، ولا يعبد أحدًا غيره».

قال تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغَىٰ رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤]. وقال عز من قائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [آل عمران: ٥١].

إن من يقرأ القرآن ويتبع آياته يحس أن كل ما نزل به القرآن الكريم يدور حول هذه المصطلحات الأربعة وهي:

«أن الله هو الرب والإله.

وأنه لا رب ولا إله إلا هو

وإياه ينبغي أن يعبد الإنسان

وله وحده ينبغي أن يخلص الدين» (المقدمة، ولا بد لمن أراد أن يدرس القرآن ويسبر غوره أن يتفهم المعاني الصحيحة لهذه المصطلحات الأربعة. فيعرف معاني:

الإله، والرب، والعبادة، والدين، وحقيقة التوحيد. كما يفهم ماهية الشرك. فإذا كان الإنسان لا يعرف المعنى الصحيح لهذه المصطلحات الأربعة، أو كان مفهومها غامضاً في ذهنه، أو معرفته بمعانيها منقوصة، «فلا شك أنه يلتبس عليه كل ما جاء به القرآن من الهدى والرشاد، وتبقى عقيدته وأعماله كلها منقوصة، مع كونه مؤمناً بالقرآن» ومؤمناً بالإسلام.

كيف فهم العرب الذين نزل فيهم القرآن هذه المصطلحات الأربعة؟:

لما نزل القرآن في العرب، كان يعرف كل منهم ما معنى «الإله» وما المراد بـ«الرب» ويحيطون علماً بجميع المعاني التي تطلق عليهما، وكذلك كانت كلمتا «العبادة» و«الدين» فكانوا يعرفون المنهاج العلمي الذي يطلق عليه اسم «العبادة» وما مغزى «الدين». ومن ثم فلم يخطئوا في فهم هذه الدعوة التي جاء بها القرآن، وما إن قرعت كلماتها أسماعهم حتى تبينوا أي نوع من التغيير في نظام حياتهم جاءت هذه الدعوة تطالبهم به.

ولكن بمرور العصور أخذت معاني هذه المصطلحات الأربعة تضيق عما كانت تتسع له وتحيط به من قبل، وتنحصر في معان ضيقة محدودة، وذلك لسببين:

الأول: نضوب معين العربية الخالصة خاصة في العصور المتأخرة لدى المسلمين.

الثاني: أن الذين ولدوا في المجتمع الإسلامي ونشأوا فيه لم يكن قد بقى لهم من معاني كلمات الإله والرب والعبادة والدين ما كان معروفاً في المجتمع العربي وقت نزول القرآن، فكانت النتيجة أن تعذر على الناس أن يدركوا المقصد الحقيقي من دعوة القرآن وتعاليمه، بل لقد غابت عنهم روحه السامية وفكرته المركزية لما غشى هذه المصطلحات الأربعة الأساسية من حُجب الجهل، فكان ذلك من أكبر الأسباب التي تطرق لأجلها الوهن والضعف إلى عقائدهم وأعمالهم على قبولهم دين الإسلام، وكونهم في عداد المسلمين» ومن ثم فقد أراد المودودي أن يفصل

معاني المصطلحات الأربعة، لبيان غرض القرآن الحقيقي منها وتعاليمه الأساسية، مؤيداً كل ما أتى به من تفصيل بالقرآن الكريم، ومستنداً إلى معاجم اللغة العربية، خاصة التي تضمنت كلام اللغويين قريبي العهد بوقت نزول القرآن الكريم.

١ - الإله: يبدأ الكلام في هذا المصطلح (الإله) بالتحقيق اللغوي للكلمة من معاجم اللغة، وكتب التفسير، ويخرج بمعانٍ أهمها: الإله بمعنى المعبود، والتأله أي العبادة، ويؤكد على أن أول ما ينشأ في ذهن الإنسان من الحافر على العبادة والتأله ما يلي:

١ - احتياج العابد وافتقاره إلى المعبود، وإيمانه بأنه القادر على أن يسد حاجته، وأن ينصره، وأن يسكن من روعه في حال القلق والاضطراب.

٢ - أن يعتقد بعلوه، وغلبته في القوة ويعترف بذلك.

٣ - أن يؤمن بأن المعبود وقوته من وراء حجاب الغيب، مع اشتغال معنى الرفعة والعلو.

٤ - أن يتجه العابد في شوق إلى من هو قادر على أن يقضى حاجته، ويأويه إذا نابته النوائب، ويجبره في النوازل.

تصور الإله عند العرب قبل الإسلام:

أولاً: يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾ [مريم: ٨١]. ويقول تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُهُمْ إِلَّا تَتَنَبَّيْ﴾ [هود: ١٠١].

ويقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢١﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢٢﴾ إِنَّهُمْ كَافِرُونَ ﴿٢٣﴾ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ

مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ ﴿[النحل: ٢٠ - ٢٢].

ويقول تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ مَا يَتَّبِعُ
الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا
يَخْرُصُونَ﴾ [يونس: ٦٦].

١ - لقد اتخذ أهل الجاهلية لأنفسهم آلهة ظناً منهم أنهم سيكونون حماهم في
النوائب والشدائد.

٢ - أن آلهتهم لم يكونوا من الجن أو الملائكة أو الأصنام فحسب، بل كانوا
أفراداً من البشر قد ماتوا. لقوله تعالى: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾
[النحل: ٢١].

٣ - أنهم كما يزعمون أن آلهتهم هذه يسمعون دعاءهم، ويقدرّون على نصرهم.
فكان الداعي قد رأى في المدعو ولياً سميعاً بصيراً، مع أنه قد ثوى في قبره، ولم
يعدله أي نوع من السلطة على عالم الأسباب، وسواء كان المدعو وثناً أو جنّاً أو ملكاً
أو بشراً مات، وكان يعتقد حكمه نافذاً، فهو لا يقدر على التصرف تصرفاً غيبياً
خارجاً عن قوانين الطبيعة.

وهذا التصور «غير التصور الذي لأجله يدعو الإنسان الإله ويستغيثه،
ويتضرع إليه، لكونه مالكا للسلطة المهيمنة على قوانين الطبيعة، والقوانين الخارجة
عن دائرة نفوذ قوانين الطبيعة».

ثانياً: يقول تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا
نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي
مَنْ هُوَ كَذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣].

ويقول تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعُونَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَنْتُمُوتُ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَنَهُ، وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨].

فهم يعتقدون بوجود إله قاهر، كانوا يعبرون عنه بكلمة (الله)، وكانت عقيدتهم في سائر الآلهة - سوى الله القاهر - أن لهم شيئاً من التدخل والنفوذ لدى الإله الأعلى، وأن مطالبهم يمكن أن تتحقق باستشفاعهم لدى الإله الأعلى القاهر فوق عباده «ولمثل هذه الظنون كانوا يتخذونهم آلهة مع الله تعالى».

ثالثاً: يقول تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِنِّي فَارְهَبُون﴾ [النحل: ٥١].

ويقول تعالى: ﴿إِن نَقُولُ إِلَّا أَعْرَضَكَ بَعْضُ إِلَهَتِنَا يَسُوءُ قَالِ إِنِّي أَشْهَدُ بِاللَّهِ وَأَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [هود: ٥٤].

فإن أهل الجاهلية كانوا يخافون من غضب آلهتهم عليهم، فتصيبهم النوائب، والنقص في الأموال.

رابعاً: يقول تعالى: ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُحْبَنَهُمْ أَرْكَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَنَهُ، عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١].

ويقول تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ، هَوْنَهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٣].

ويقول تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٢١].

والإله ههنا غير الذي سبق ذكره في تصورهم صاحب سلطة مهيمنة، فهو إما واحد من البشر - حبر أو راهب أو نبي وهو ما اتخذته اليهود والنصارى إلهًا - أو الإنسان نفسه الذي اتخذ هواه إلهه، أو اتخذ إله يشرك الله تعالى في الألوهية.

وفي جميع ما تقدم ذكره من معاني كلمة (الإله). فإن الذي يتخذ كائنًا ما وليًا له، معتقدًا أنه مستجيب لدعائه، وقادر على أن ينفعه ويضره، بالمعاني الخارجة عن نطاق السنن الطبيعية ظنًا منه أن له نوعًا من أنواع السلطة على نظام هذا العالم، فهو يتخذ إلهه بمعنى من المعاني التي سبق تبيينها.

استدلال القرآن على إنكار الألوهية غير الله:

يؤكد القرآن على أن الذي يملك جميع السلطات والصلاحيات في السماوات والأرض هو الله تعالى وحده، فالخلق مختص به، والنعمة كلها بيده، والأمر له وحده، والقوة والحول في قبضته، وكل ما في السماوات والأرض قانت له ومطيع لأمره، ولا سلطة لأحد سواه، ولا ينفذ فيهما الحكم لأحد غيره، ومن ثم لا إله إلا هو» والآيات الدالة على ذلك في كل سور القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَى يَكُونُ لَهُ، وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾﴾ [الأنعام: ١٠١، ١٠٢].

ويقول تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَفَتُنْفِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَنْزَلْنَا مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤﴾ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَفِلُونَ ﴿٥﴾﴾ [الأحقاف: ٤، ٥].

ومن الآيات التي استدلل بها القرآن الكريم على وحدة الألوهية نجد فكرة رئيسية واحدة هي: أن كلاً من الألوهية والسلطة تستلزم كل منهما الأخرى، والذي

لا سلطة له لا يمكن أن يكون إلهًا. والأسلوب الذي يستدل به القرآن الكريم على أن الإله الواحد القاهر هو وحده عز شأنه صاحب القوة والسلطة والحوّل فيما يلي:

١- إن القوى التي تتولى أمر الخلق والتدبير في هذا الكون، هي التي تسيّر الكون، وتقضى كل أموره كبيرة كانت أو صغيرة، بحركة السماوات والأرض، وتحريك السيارات، وتصريف الرياح، وإنزال الأمطار، بل بتدبير نظام هذا الكون بأسره.

٢- والقوة التي تتولى أمر الخلق كلية غير قابلة للتجزئة، فكل سلطات تدبير الخلق، والموت والحياة، والرزق بيد الله سبحانه وتعالى.

٣- وإذا كانت القوة كلها بيد الله الواحد، فالإلهية خالصة له دون غيره، ولا شريك له فيها، وليس في وسع أحد غيره عز شأنه أن يتصدى لأمر من أمور حكمه وتدبيره.

٤- وإذا علمنا أنه هو الله ﷻ القائم بتدبير نظام هذا الكون وتسييره، ولم يكن له في ذلك شريك، فإن ما يتطلبه العقل: ألا يكون الحكم والأمر والتشريع إلا بيده، وألا يكون أحد شريكًا له في الملك والحكم، ولا ينبغي أن يُعتقد أمر كائن ما من دون الله تجب طاعته والإذعان له بغير سلطان من عند الله، ومن يعتقد غير ذلك فإنه يأتي من الشرك بمثل ما يأتي به الذي يدعو غير الله ويسأله، وكذلك الذي يدعى أنه مالك الملك المسيطر القاهر، والحاكم المطلق بالمعاني السياسية، لأن ذلك كله من الله.

يقول عز شأنه: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦].

والملك لله عز شأنه وحده في الدنيا والآخرة يقول تعالى ذكره: ﴿يَوْمَ هُمْ بَرْزُؤُنَا لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦].

الملك لله الذي غلبت سلطته جميع الخلق، وأحسن ما يفسر هذه الآية ما رواه الإمام أحمد بن حنبل في المسند، عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قرأ هذه الآية ذات يوم على المنبر ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَعَلَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧] رسول الله ﷺ يقول: هكذا بيده ويحركها يقبل بها ويدبر، يمجّد الرب نفسه: أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا العزيز، أنا الكريم، فرجف برسول الله ﷺ المنبر حتى قلنا: ليخرن به.

وهذا الحديث صححه الشيخ أحمد محمد شاكر - وأخرجه البخاري ومسلم وأبو داود، واللفظ هنا للإمام أحمد بن حنبل.

٢ - الرب:

يبدأ الكلام عن الرب بالتحقيق اللغوي للكلمة، فأصل مادة كلمة الرب الأساسي التربية، والتنشئة والإنماء. يقال: رب الولد: ربا حتى أدرك. ورب يرب: الزيادة والإضافة والإتمام، وربّ النعمة: أي زاد في الإحسان. ومن معانيها: الجمع والحشد والتهيئة، والتعهد والاستصلاح والرعاية والكفالة. والعلاء والسيادة، والرئاسة وتنفيذ الأمر والتصرف، والتملك.

وخلاصة القول فإن كلمة «الرب» مشتملة على المعاني التالية:

- ١- المربي الكفيل بقضاء الحاجات، والقائم بأمر التربية والتنشئة.
- ٢- الكفيل والرقيب، والمتكفل بالتعهد بإصلاح الحال.
- ٣- السيد الرئيس الذي يكون في قومه كالقطب يجتمعون حوله.
- ٤- السيد المطاع والرئيس، وصاحب السلطة النافذ الحكم، والمالك لصلاحيات التصرف.

٥- الملك والسيد.

استعمال كلمة «الرب» في القرآن:

جاءت كلمة «الرب» في القرآن بجميع المعاني التي ذكرت.

المعنى الأول: قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَتَجَّهُمُ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَتَأَيَّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَّعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [يوسف: ٢٣].

المعنى الثاني: قال تعالى: ﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغَى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

المعنى الثالث: قال تعالى: ﴿ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [هود: ٣٤]، ﴿ قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ ﴾ [سبأ: ٢٦]. ﴿ وَمَلَيْنَ دَابَّةً فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْأَكْتَبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ [الأنعام: ٣٨].

المعنى الرابع: قال تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْكَبًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا إِلَّا إِلَهُهُ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١] أي الذين تتخذهم الأمم والطوائف هداة ومرشدين يذعنون لأمرهم ونهيهم على الإطلاق.

المعنى الخامس: قال تعالى: ﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (٢) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴾ [قريش: ٣-٤].

وبعد أن تجلت معاني كلمة «الرب» في آيات القرآن الكريم، أراد المؤلف أن يبين تصورات الأمم الضالة في باب الربوبية، ولماذا نقضها القرآن وهدمها، والمؤلف يتناول أحوال هذه الأمم الضالة، أمة أمة كما ذكرها القرآن ونقضها، على

الوجه التالي:

أولاً: أمة نوح ﷺ :

ولم يكونوا منكرين بوجود الله تعالى، فقد تلا عليهم نوح قوله تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠]. وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ تَرَوُا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: ١٥ - ١٧] فلم ينكر أحد منهم وجود الله، ولم يقل: ليس الله بربنا، أو ليس بخالق الأرض والسماء، ولا بخالقنا نحن، أو ليس هو الذي يقوم بتدبير الأمر في السموات والأرض ولكنهم قالوا: «إن هناك آلهة أخرى تتعلق بها حاجتنا، ونؤمن بهم آلهة لنا مع الله، ولم يكونوا يقولون بأن الله تعالى وحده حقيق بأن يكون له الحكم والسلطة القاهرة في أمور الأخلاق والاجتماع والمدنية والسياسة، وسائر شئون الحياة الإنسانية، بل اتخذوا رؤساءهم وأحبارهم أرباباً من دون الله في جميع تلك الشئون».

ثانياً: قوم عاد:

كان قوم عاد كقوم نوح، فلم تكن تنكر وجود الله وكونه إلهًا، بل كانت تؤمن بربوبية الله تعالى بالمعاني التي كان يؤمن بها قوم نوح ﷺ، كما كانت تؤمن بوجود آلهة أخرى تتعلق بها حاجاتهم. قال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَهِ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ٦٥]. قال تعالى: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَيْنَا سِمَا تَعِدُنَا إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الأعراف: ٧٠].

ثالثاً: قوم صالح:

كان ضلالهم كضلال قومي نوح وهود من حيث عدم الإنكار بوجود الله تعالى، أو الكفر به إلهًا وربًا، ولكنهم آمنوا كذلك بآلهة أخرى مع الله تعالى اعتقدوا أنهم يسمعون دعاءهم، ويكشفون الضر عنهم، ويقضون حاجاتهم، وكانوا يأبون

إلا إتباع رؤسائهم وأخبارهم في حياتهم الخلقية، والمدنية. قال تعالى: ﴿وَالْإِنَّمُودُ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: ٦١]. وقال تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾ (١٦١) الَّذِينَ يَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَصْلِحُونَ ﴿[الشعراء: ١٥٢، ١٥١].

قال تعالى: ﴿قَالُوا يَصْلِحْ فَدَكُنْتَ فِيْنَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَبُذُّنَا وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ [هود: ٦٢].

رابعاً: قوم إبراهيم ونمرود:

ولم يكن نمرود ينكر وجود الله، أو ينكر أنه تعالى مدبر الكون ولكن كانت ربوبية نمرود من النوع الثالث والرابع والخامس، فيما ذكر المودودي، أي أن يكون القطب الرئيسي الذي يجتمع الناس حوله، ويكون فيهم السيد المطاع صاحب السلطة النافذ الحكم، والملك المتصرف في شئونهم. فجاء إبراهيم عليه السلام يخاطبهم بقوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨١] فهم لا ينكرون وجود خالق الكون، ولكنهم يشركون معه آلهة أخرى، فكان يخاطبهم بقوله تعالى: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٦].

أما أمر نمرود فقد قصه القرآن في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَيْبِهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

لم يكن النمرود يدعى الربوبية بمعنى أنه خالق الكون ومدبره، ولكن بمعنى

أنه مالك تلك المملكة التي كان يحكمها، وأن سلطته المركزية أساس لاجتماعهم حوله، وأمره قانون حياتهم، وتدل كلمات (أتاه الله الملك) دلالة صريحة على ذلك». كذلك اجتمعت له ربوبية صاحب العرش في مملكته في دائرة السياسة والأحكام المدنية. فيحكم بالقتل على من يشاء وبالحياة على من يشاء. وفي ذات الوقت كان يعترف بأن لا سلطان له على ملكوت السماوات والأرض وشروق الشمس وغروبها، ومن ثم سكت عندما قال إبراهيم ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ وبين القرآن ذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

لقد أثر نمرود أن يظلم الخلق ويظلم نفسه بالإصرار على ملكيته المستبدة، فلم يؤتته الله تعالى نوراً من هدايته.

خامساً: قوم لوط عليه السلام :

كانوا مثل سابقيهم من الأمم غير منكرين لوجود الله تعالى، لكنهم كانوا يريدون أن يكونوا مطلقي الحرية يتبعون ما يشاءون من أهوائهم ورغباتهم المنحرفة، قال تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿١٢٨﴾ أَيْنَكُمْ لَتَأْتُوا الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُوا فِي نَكَايِكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [العنكبوت: ٢٨، ٢٩] فهم يؤمنون بالله تعالى ولا ينكرون إلهيته تعالى وربوبيته، ولكن جريمتهم أن جعلوا أهواءهم أرباباً يتبعونها في شئونهم الخلقية والمدنية والاجتماعية.

سادساً: قوم شعيب عليه السلام :

وهم أهل مدين، وأصحاب الأيكة، الذين بعث إليهم شعيب عليه السلام، وكانوا من ذرية إبراهيم عليه السلام، وكانوا يؤمنون بالله تعالى، وبكونه إلهًا وربًا، ثم أخذوا بالفساد في عقائدهم، والانحلال في أعمالهم، وصاروا يعتقدون الألوهية والربوبية في آلهة أخرى مع الله تعالى، ثم إنهم كانوا يعتقدون أن ربوبية الله تعالى لا تتدخل في شئون الحياة الإنسانية من الأخلاق والاجتماع والاقتصاد والمدنية والسياسة، ومن هنا رأوا لأنفسهم حرية التصرف فيما يشاءون، يقول تعالى فيهم: ﴿بَقِيتَ اللَّهُ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ (٨٦) قَالُوا يَشْعَبُ أَصْلَوْنَا تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ ﴿٨٧﴾ [هود: ٨٦، ٨٧] وإتباعهم أهواءهم دليل على ضلالهم الحقيقي في باب الربوبية والإلهية.

سابعاً: فرعون وآله:

يشيع في فهم الناس أن فرعون لم ينكر وجود الله تعالى فحسب، بل كان يدعى الألوهية لنفسه، ولكن الحقيقة هي أن فرعون لم يكن يختلف ضلاله في باب الألوهية والربوبية عن ضلال نمرود، لكن الفرق بين ضلال النمرود وضلال فرعون، أن في زمن حكم فرعون نشأ تعصب وطني شديد سببه الرغبة في إخراج اليهود من مصر، فكان فرعون وملاؤه لأسباب سياسية يمتنعون من الاعتراف جهراً بالوهمية الله خالق الكون ومدبره وربوبيته، وإن كانت قلوبهم تعترف بالله، والدليل على إيمان المصريين في زمن فرعون بالوهمية الله وربوبيته، أن فرعون لما أراد قتل موسى عليه السلام وقف أمير من حاشيته فقال قول الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ

كَذَّابٌ ﴿٢٩﴾ يَفْخَرُ بِكُمْ أَلَمْ تَكُنْ فِي الْأَرْضِ مِمَّنْ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ إِن جَاءَنَا قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ﴿٣٠﴾ [غافر: ٢٨، ٢٩].

وهذا دليل على أن أثر الإسلام من رسالة يوسف عليه السلام كان باقياً في الأمة المصرية، وأن الأمة المصرية لم تكن تجحد بالوهية الله وربوبيته جحوداً باتاً، ولكنها كانت تشرك بالله تعالى في صفتي الألوهية والربوبية، وتجعل له فيها أنداداً كفرعون.

«ولأن فرعون قال لقومه: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤] و﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨] جعلت الناس يتخيلون أنه كان ينكر وجود الله تعالى، ويزعم لنفسه أنه الإله الواحد، ولكن الواقع الحق أنه لم يكن يدعى ذلك إلا بدافع من العصبية القومية» في مواجهة قومية بني إسرائيل الذين تمكن لهم نفوذ في أرض مصر استمر عدة قرون.

وبيّن المودودي حقيقة النزاع بين موسى عليه السلام وفرعون، كما يبين بأي معاني كلمة «الرب» كان فرعون يدعى لنفسه الألوهية والربوبية، مستمداً دليله من القرآن.

١- إن الذين كانوا يلحون من ملأ فرعون على حسم دعوة موسى عليه السلام واستئصالها من مصر يخاطبون فرعون ويسألونه ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَنْذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقْبِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧].

وتدل الآية على أن فرعون لو كان يدعى لنفسه الربوبية فيما فوق العالم الطبيعي، أو يدعى أنه هو الغالب المتصرف في نظام الأسباب المدبر لهذا الكون، وأنه لا رب سواه في السماوات والأرض، لما عبد الهة أخرى أبداً.

٢- ويرى المودودي أن ظن فرعون في نفسه لا يزال مثله في الأسر المالكة في البلدان المتخلفة، كما كان في الحبشة إذ كان زعم الألوهية يتبع العرش في تنقله من

ملك إلى ملك.

٣- وهذه الألوهية التي ورثت عن فرعون، إلوهية سياسية، فقد كان فرعون رب مصر، أي مالکها وما فيها من الثروات، وله فيها الحاکمية المطلقة بقانونه المطلق، وهذا ما بينه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَكْفُمُ إِلَٰهَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الزخرف: ٥١].

وتلك هي دعوى ربوبية نمرود نفسها ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمَسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

٤- أما دعوة الأنبياء عليهم السلام، فهي في الحقيقة: أنه لا إله ولا رب بجميع معاني كلمة الرب، إلا الله رب العالمين الخالق للكون ومدبر أمره، وأمر ما فيه، ومن فيه.

اليهود والنصارى:

وهؤلاء لا مجال للظن فيهم أن يكونوا منكرين لوجود الله، أو لا يعتقدون باللوحيته تعالى وربوبيته، ولكنهم ضلوا. قال تعالى: ﴿قُلْ يٰٓأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧]. فهو ضلال جاء من غلوهم في دينهم. يقول تعالى فيهم: ﴿مَا كَانَ لِشِرَارِ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩، ٨٠]. فقد غالوا في الأنبياء والملائكة فجعلوهم أنداداً لله. ولما زاد

الغلو فيهم اتخذوهم أرباباً من دون الله. يقول تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا إِلَّا إِلَهُهُ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١]. ويقول تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا ﴾ [النساء: ٥١].

و «الجبب» كلمة جامعة لكل أنواع الأوهام والخرافات، وكل الأشياء الخارجة عن القوانين الطبيعية. والمراد «الطاغوت»: كل فرد أو طائفة أو مؤسسة أو إدارة تتمرد على الله وتدعى لنفسها الألوهية والربوبية، فهم يعبدون الأحرار والرهبان وشيوخ الصوفية، والجبابرة والظالمين الذين بغوا على الله تعالى جهرة.

المشركون العرب:

وهم الذين خاطبهم خاتم الأنبياء والمرسلين، فما كان ضلالهم في باب الألوهية والربوبية، وهؤلاء كانوا يؤمنون بوجود الله تعالى، وبأنه خالق الكون ومالكه ومدبره وربّه الأعلى، وبأن الآلهة التي عبدوها إنما اتخذوها لتقربهم من الله تعالى، يقول تعالى: ﴿ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ ﴾ [الزمر: ٣]. ولم يكونوا يعتقدون أن هذه الآلهة من الأصنام تهديهم في شؤون حياتهم، يقول ﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَأَلْكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [يونس: ٣٥]. ولكنهم اتخذوا لله شركاء. يقول تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [الشورى: ٢١] وهم قوم جعلوهم سادة عليهم، بل جعلوهم شركاء مع الله في

الألوهية والربوبية، بأن سلموا بحقهم في أن يشرعوا لهم ما يشاءون من النظم والقوانين لشئونهم المدنية والاجتماعية، وأمورهم الخلقية والدينية».

إذن فقد كان ضلال الأمم السابقة على الإسلام أنها قد قسمت المعاني الخمسة لكلمة «الرب» إلى قسمين:

١ - وهم الذين كانوا يؤمنون بأن الله تعالى هو ربهم الأعلى إلا أنهم كانوا يشركون معه في الربوبية الملائكة والجن والقوى الغيبية والنجوم والسيارات والأولياء والأخبار والرهبان والأنبياء.

٢ - الذين اتخذوا هواهم رباً - أي أن النفوس الإنسانية وحدها رباً من دون الله، وهم يستسلمون لتلك النفوس في شئون الأخلاق والمدنية والسياسة، مع أنهم يؤمنون بأن الله تعالى هو الرب.

ولأجل ذلك جاءت دعوة محمد ﷺ تبين أن الرب بجميع معاني الكلمة هو الله الواحد الأحد الفرد الصمد، وأن هذا الكون مرتبط بمن خلق وهو الذي يحكمه وحده، وهو وحده عز شأنه الذي يملك كل السلطة والصلاحيات لتدبير نظامه وإدارته، ولا قسيم له في ملكه وملكوته، فإنه وحده الرب الذي يملك الطبيعة الكونية وما فوقها وما وراءها، وهو الرب في شئون المدنية والسياسة والأخلاق، وهو وحده المعبود لا معبود سواه، المتكفل باستجابة الدعاء، وقضاء الحاجات، وهو الملك مالك الملك، مشرع التشريع، الأمر الناهي في أمور خلقه، كل ذلك هو حقيقة الأمر في الألوهية والربوبية، يقول تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ رَبِّهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ بَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝﴾ [الأعراف: ٥٤].

ويقول تعالى: ﴿فَاقْصِرْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ

لَخَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ الدِّينَ الْقَيِّمَ وَلَئِكَ أَكْثَرُ النَّكَاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿[الروم: ٣٠].
ويقول تعالى: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ
وَمَا رَبُّكَ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١٢٣].

فالآيات تبين أن الربوبية هي الحاكمة والملكية، وهي كفيلة حفظ نظام الكون،
وتحفظ بنیان الحياة الاجتماعية على الوجه الصحيح للأفراد والجماعات والأمة وجميع
الخلق.

وبهذا يكون الله تعالى مالك الملك وسيده وحاكمه ومديره «ولذلك فإن من
يظن أن أمراً من أمور الربوبية راجع إلى غير الله تعالى، فإنه يضاد الحقيقة، ويبغى
على الحق، ويلقى بيده في التهلكة والخسران».

٣ - العبادة:

العبادة والعبودية في اللغة العربية هي الخضوع والتذلل، واستسلام المرء
وانقياده لغيره، وكل خضوع ليس فوقه خضوع فهو عبادة، طاعة للمعبود أو غير
طاعة.

وكل خاتمة لله، خضوع لا يستحقه إلا المنعم بأعلى أجناس النعم كالحياة
والسمع والبصر والفهم والإدراك، وغير ذلك من النعم. فلذلك لا يستحق العبادة
إلا الله تعالى.

والعبادة: تصور العبدية والعبودية، مع الاعتراف بعلو شأن المعبود وشكره
والامتنان على آلائه في أداء شعائر العبادة له، مع الخضوع للمعبود بحسه وقلبه.

استعمال كلمة العبادة في القرآن:

١ - جاء استعمال كلمة العبادة في القرآن بمعنى العبودية والإطاعة في قوله
تعالى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَى أَنْ عَبْدَتْ بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ [الشعراء: ٢٢]. قال الطبري في
تفسيره ١٩ / ٣٣ أي اتخذتهم عبيداً لك.

ويقول تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿٤٥﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ ﴿٤٦﴾ فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِكَ وَقَوْمُهُمَا لَنَا عِدَدُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المؤمنون: ٤٥ - ٤٧]. قال الإمام الطبري في التفسير ١٩/١٨ يعنى مطيعون لهم متذللون يأتزمون لأمرهم ويدينون لهم.

٢- وجاء استعمالها أيضا بمعنى طاعة الطاغوت والتعبد له، سواء كان الطاغوت المعبود إنساناً أو شيطاناً أو وثناً، أو كائناً من كان وما كان من شيء (تفسير الطبري ٣ / ١٣) يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فسيروا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [النحل: ٣٦].

«ويدخل في معنى الطاغوت في اصطلاح القرآن، كل سلطة وكل إمامة أو قيادة تبغي على الله وتتمرد، ثم تنفذ حكماً في أرضه، وتحمل عباده على طاعته بالإكراه أو بالإغراء. ومن يستسلم يكون ذلك منه بدون شك عبادة للطاغوت».

٣- العبادة بمعنى الطاعة للشيطان في قوله تعالى ﴿﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنَىٰ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾﴾ [يس: ٦٠] والمعنى ليس تأليهم للشيطان في الحياة الدنيا، لأن أحداً لا يفعل ذلك، بل المقصود من الآية الكريمة إطاعتهم لأمره وإتباعهم لحكمه.

٤- وتأتى العبادة بمعنى الطاعة للأئمة والهداة الذين يضلون العامة فيطيعونهم ويقلدونهم تقليداً أعمى، في قوله تعالى: ﴿﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٣٧﴾﴾ قَالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ ﴿٣٨﴾ قَالُوا بَلْ لَّمْ تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٣٩﴾ وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ بَلْ كُنْتُمْ قَوْمًا طَاغِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [الصافات: ٢٧ - ٣٠].

٥- وقد يكون معنى العبادة: اتخاذ العلماء والأخبار أرباباً من دون الله،

والإيمان بأنهم مالكو الأمر والنهي في قوله تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْكَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا إِلَّا إِلَهُ الْأَوْسُ بُحْنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١].

العبادة بمعنى التآله:

وفيها أمران:

أولهما: أن يركع أمام مرقد شيخ أو يقبل ضريحه ويطوف به، يأتي بذلك شفاعته وزلفى مع أنه لا يعتقد فيه إلهًا أعلى مستقلاً بذاته، بل يعتقد فيه شريكاً للإله الأعلى، ووسيطاً له في تدبير أمر هذا العالم.

والثاني: أن يعده غوثاً له، «يدعوه في حاجته، ويستغيث به في ضره وآفته، ويعوذ به عند نزول الأهوال، ونقص الأنفس والأموال. يقول تعالى: ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَفْلُونَ ﴾ (٥) وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ ﴾ [الأحقاف: ٥، ٦] فالمراد بالعبادة ههنا الدعاء والاستغاثة.

إذن فالعبادة لغير الله قد تكون بمعنى العبودية والإطاعة والمراد بالمعبود فيها إما الشيطان، وإما الطاغوت من طواغيت الناس، وقد تكون بمعنى الطاعة فحسب، أو بمعنى التآله فحسب.

يقول تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٤]. وقال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصَرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَصْرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٩٧].

ويقوم القرآن الكريم البرهان على كون جميع المعبودات من دون الله تعالى، أعجز من أن ينفعوا العباد أو يضرروهم، ولهذا فإن القرآن يدعو جميع الإنس والجن

لعبادة الله تعالى. يقول تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦]. وقوله تعالى: ﴿قُلِ اتَّعَبُدُونِ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [المائدة: ٧٦].

والمعنى الكامل للعبادة هو التأله، وحيثما ذكرت كلمة العبادة في القرآن، فإن المراد بها عبادة الله تعالى بمعانيها الثلاثة: العبودية والإطاعة والتأله يقول تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠]. ويقول تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]. إن القرآن يعرض دعوته بأكملها، ولذلك كانت دعوة القرآن إلى أن تكون العبادة بأكملها أي بمعنى: العبودية والإطاعة والتأله لله تعالى.

٤- الدين:

- ١- تستعمل كلمة الدين في اللغة بمعنى القهر والسلطة والحكم والأمر، والإكراه على الطاعة، واستخدام القوة القاهرة، وجعل الفرد عبداً مطيعاً.
- ٢- وقد تكون بمعنى: الإطاعة والعبودية، والتسخير في خدمة أحد.
- ٣- وتأتى بمعنى الشرع والقانون، والطريقة والمذهب، والملة.
- ٤- وبمعنى الجزاء والمكافأة، والقضاء، والحساب.
- ٥- والديان بمعنى القاضي والحاكم.

استعمال كلمة الدين في القرآن:

يأتي استعمالها في القرآن بمعانٍ أربعة أساسية - قد يتفرع عنها معانٍ - هي:

- ١- القهر والغلبة من ذي سلطة عليا.
 - ٢- الإطاعة والتعبد والعبودية، من قبل خاضع لذي السلطة.
 - ٣- الحدود والقوانين والطريقة التي تتبع.
 - ٤- المحاسبة والقضاء والجزاء والعقاب.
- ولقد أطلق القرآن الكريم كلمة (الدين) بمعانيها الأول والثاني والثالث والرابع كل معنى بمفرده. ولكن غلب الاستعمال القرآني لكلمة (الدين) وأراد بها النظام الكامل بمعانيه الأربعة في آن واحد».

الدين بالمعنى الأول والثاني في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (٦٤) هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿[غافر: ٦٤، ٦٥]. وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ٨٢].

فقد وردت كلمة (الدين) بمعنى السلطة العليا التي يجب الإذعان لها وقبول إطاعتها، والمراد بأن يكون الدين خالصا لله، ألا يسلم المرء لأحد من دون الله بالحاكمة والحكم والأمر. ويخلص العبادة لله، فلا تعبد لغير الله تعالى.

الدين بالمعنى الثالث:

في قوله تعالى: ﴿مَاتَعْبُدُون مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠] (الدين) ههنا هو الشرع والنظام الفكري والعملي الذي يتقيد به الإنسان ويلتزم به.

الدين بالمعنى الرابع:

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا تَوَدُّونَ لَصَادِقٌ ۝ وَإِنَّ الدِّينَ لَوُفْعٌ ۝ ﴾ [الذاريات: ٥، ٦]. ويقول تعالى: ﴿ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ۝ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا ۖ وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ ۝ ﴾ [الانفطار: ١٨، ١٩].

الدين: المصطلح الجامع الشامل:

ورد ذكر (الدين) في القرآن الكريم معنى جامعاً شاملاً، يراد به نظام للحياة، يذعن فيه المرء لسلطة عليا، ويقبل طاعته وإتباعه، ويلتزم في حياته بما حد من حدود وقواعد وتعاليم، ويرجو في طاعته العزة والترقي في الدرجات وحسن الجزاء، ويخشى في عصيانه الذلة والخزي، وسوء العاقبة.

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ۝ ﴾ [غافر: ٢٦].

والآية بينت معنى الدين، وأضافت إليه معنى الدولة، ونظام المدنية، فإن فرعون كان يخشى من ضياع دينه، وزوال دولته، ونظام الحياة القائم على حاكمية الفراغة. وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۖ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۚ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ۝ ﴾ [آل عمران: ١٩].

﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ۚ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۝ ﴾ [آل عمران: ٨٥].

﴿ وَقَنِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنَّ انْتِهَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝ ﴾ [الأنفال: ٣٩].

المراد بالدين في هذه الآيات هو نظام الحياة الكامل الشامل، لنواصيها

الاعتقادية، والفكرية، والخلقية، والعملية. ولقد أرسل محمد ﷺ بالدين الحق الإسلام، ذلك النظام الصحيح للحياة الإنسانية، وغايته أن يظهره الله تعالى على سائر النظم الحياتية، حتى يخلص الله تعالى الإطاعة والعبودية. قال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾﴾ [سورة النصر].

هذا خطاب من الله تعالى لنبيه ﷺ - ثم للمسلمين من بعده - يقول فيه عز من قائل لقد انتصر الإسلام الدين الحق، النظام الكامل الشامل للعقيدة والفكر، والخلق والتعليم والمدنية، والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وكل مجالات التنمية - فلا تظن يا محمد أن ذلك الذي تم على يديك من كسبك ومن سعيك، فيدركك العجب به، وإنما الذي أنجزه ومن به عليك هو الله تعالى المنزه عن النقص والعيب، والمنفرد بصفة الكمال. فسبح بحمده واشكره على توفيقه إياك في تلك المهمة العظيمة. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كتب أبو الأعلى المودودي هذا الكتاب في سنة ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م وكان مسلمو الهند حينذاك يتطلعون إلى الاستقلال بدولة إسلامية تجمعهم (وهي الدولة التي عرفت فيما بعد باكستان) فكان كتاب المودودي هذا بياناً لمعاني المصطلحات الأربعة كما جاءت في القرآن، في مواجهة الهندوكية ديانة الأغلبية الهندية، وديانات أخرى كديانة السيخ وغير ذلك من ديانات تؤمن بألهة غير الله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي يتأله المسلمون.

الكتاب العشرون
كتاب التفكير فريضة إسلامية

oboi.kan.com

الكتاب العشرون
كتاب التفكير فريضة إسلامية
تأليف: عباس محمود العقاد
تحليل وعرض أ.د. السيد أحمد فرج

أولاً: التعريف بمؤلف الكتاب:

هو عباس محمود العقاد المولود بمدينة أسوان بأقصى صعيد مصر من أب ترجع أصوله إلى أسرة كانت تتاجر في العقادة بمدينة المحلة الكبرى، وأم تنحدر من أصول كردية في سنة ١٤٠٣هـ / ١٨٨٩م، وتوفي بالقاهرة في سنة ١٣٨٣هـ / ١٢ مارس ١٩٦٤م ولكنه دفن بأسوان بحسب وصيته.

لم يكتب العقاد سيرته الذاتية في كتاب مستقل، ولكن الباحث عنها لا يخطئ أن يجدها مثورة في كتبه خاصة: «أنا»، و«حياة قلم»، و«رجال عرفتهم»، و«في بيتي»، و«ساعات بين الكتب»، و«عالم السدود والقيود»، و«سارة»، وكتاباتة عن مي زيادة وصالونها الأدبي، ودواوين شعره خاصة الخمسة الأخيرة منها: «وحي الأربعين»، و«هدية الكروان»، و«عابر سبيل»، و«أعاصير مغرب». وقد صدرت في المدة من سنة ١٩٣٣ - ١٩٥٠م وهي ناطقة بتفصيلات عن علاقته بالمرأة التي لم يفصح عنها.

كان أبوه موظفًا صغيرًا بمدينة أسوان، وكان رجلاً متدينًا متعبداً لا يتكاسل أبداً عن أداء فرض من فروض دينه، مات وكان عباس في صباه، في عمر الحلم والتطلع إلى المستقبل الذي يوده الصبي الحالم فتعهدته أمه، وكانت امرأة متدينة متعبدة تتصف بالصلاح والتقوى، والحزم في المسالك واتخاذ القرار، وكانت هذه صفات موروثه ورثتها عن أصلها الكردي. وزادها صلابة موت العائل وقلة الزاد. فكانت دائماً مضطرة للاقتصاد في الإنفاق، والانطواء والعزلة، والقسوة في معاملة

الأبناء، وقد ورث عنها العقاد أغلب هذه الصفات إن لم تكن كلها.

التحق العقاد بمدرسة أسوان الابتدائية، فنال إجازتها في سنة ١٩٠٣م، وفي هذه المدرسة كانت أولى المؤثرات فيه من قبل مدرسي اللغة العربية والتاريخ، وبسبب زيارة للشيخ محمد عبده للمدرسة فقد أطلع مدرس اللغة العربية الشيخ محمد عبده على كراسة التعبير للعقاد فأعجب بها وتنبأ له بمستقبل عظيم في مجال الكتابة، وبسبب هذا الإعجاب صار الشيخ محمد عبده مثله الأعلى، منذ ذلك اليوم حتى آخر أيام عمره.

كانت طفولة العقاد معبأة بالآمال والأمنيات، فقد حلم بأن يكون جنديًا يحرر البلاد من الاحتلال الإنجليزي، كما رجا أن يتفوق في علوم الزراعة والحيوان ليغني المجتمع الفقير الذي نشأ به.

وتميز العقاد وهو لا يزال في سن صغيرة عن سائر أقرانه - بأنه كان منها في القراءة في شتى الكتب باللغة العربية، وباللغة الإنجليزية التي كانت كتبها موفرة في أسوان من متروكات السياح الأوروبيين الذين كانوا يأتون إليها في فصل الشتاء. وتلك هي العادة التي اكتسبها العقاد عندما استوطن القاهرة، فقد كان يحرص على القراءة كما كان يحرص على أن يقضى شهرًا بأسوان من كل عام يتقوى به على برد الشتاء.

وفي سنة ١٩٠٤م وكان الفتى في الخامسة عشرة من عمره وفد إلى القاهرة، وكان وافيًا زاده الغربية والوحدة، فلم يكن يعرف أحدًا، ولا مسلًا من مسالك الحياة، ولولا أن طرده الحاجة والأمل في النجاة من فقره بأسوان ما تركها، فقد كانت أحب بقاع الأرض إلى قلبه.

وفي القاهرة بدأ ينظر إلى مشاهير رجال العصر من أمثال عبد الله النديم والشيخ محمد عبده، واستقر في نفسه الإعجاب بمحمد عبده ووقاره. وتمنى لو صار كاتبًا مشهورًا مثله: قال: «منذ فهمت شيئًا يُسمى المستقبل لم أعرف لي أملًا

في الحياة غير صناعة القلم.. ولم أتصور صناعة القلم إلا في صناعة الصحافة وظل العقاد حتى آخر حياته يعتز بمهنته «كاتبًا صحافيًا».

ولكن العقاد - في القاهرة سنة ١٩٠٤م وجد كل الطرق وعرة، وكل المسالك مسدودة، وأخيرًا وجد عملاً يغنيه من جوع بوظيفة كاتب بالقسم المالي بمديرية الشرقية براتب شهري خمسة جنيهات، فسكن بمدينة الزقازيق، ولكنه كان يذهب إلى القاهرة من حين لآخر لكي يشاهد مسرح الشيخ سلامة حجازي، ولكي يشتري بعض الكتب القديمة من حي الأزهر.

وكان أول ضوء ينكشف له وظيفه محرر بصحيفة الدستور سنة ١٩٠٩م التي كان يصدرها محمد فريد وجدي، الذي كان منتميًا للحزب الوطني، على شرط ألا يكون ملتزمًا بحب الحزب الوطني، أو داعية لزعيمه مصطفى كامل إذ إن العقاد كان متحمسًا للديمقراطية الليبرالية التي يروج لها سعد زغلول، تلميذ محمد عبده مبغضًا لفكرة الجامعة الإسلامية التي كان يروج لها مصطفى كامل.

ومع رضا العقاد بهذا العمل وموضوعية محمد فريد، إلا أن مقدمات اشتعال الحرب العالمية الأولى وما تبعها من ضائقة مالية وعجز الصحف عن استمرار الصدور وانتشار البطالة جعل العقاد يعود إلى مسقط رأسه أسوان. وهناك عكف على قراءة كل ما وقعت عليه عيناه من كتب الفلسفة المادية، خاصة مذهب النشوء والارتقاء الذي كان له أكبر تأثير في مكونات عقله، بل كانت شديدة التأثير في كتاباته، ولا تستثنى كتاباته الإسلامية من هذا التأثير.

وفي أسوان ألف أول كتبه «خلاصة اليومية» في سنة ١٩١٢ الذي تولد من فكرة اليأس الذي يعيشه، وأرسل به إلى صديق لكي ينشره بالقاهرة، فلقى الكتاب نجاحًا لم يكن العقاد يتوقعه، فأحيا في نفسه الأمل وعاد إلى القاهرة في السنة نفسها، فألحقه الأديب محمد المويلحي الذي كان يعمل مديرًا بديوان الأوقاف بقلم

السكرتارية، واستمر في هذا العمل إلى سنة ١٩١٤ م، وكان في نفس الوقت ي كاتب بعض الصحف مثل صحيفة «المؤيد» ومجلة «البيان» ولم تطارده الرقابة على الصحف بل سعى الإنجليز إلى ضمه إلى «جوقة» المتعاونين معهم ضد سياسة الخديوي وعينوه رقيباً على الصحف. ولم يستمر في هذا العمل طويلاً، لأنه لم يوافق طبيعة العقاد المتمردة. ولما اشتعلت الحرب العالمية الأولى عاد إلى أسوان ليعمل ناظرًا للمدرسة أهلية ثم تركها وعاد إلى القاهرة، وعمل بالتدريس في عدة مدارس أهلية، وفي هذه الآونة تعرف على المازني وعبد الرحمن شكري، ولقد جمعهم العمل بالتدريس وتوافقهم على ضرورة التجديد في الأدب، خاصة الشعر.

وشهدت سنة ١٩١٨ م آخر عهده بمهنة التدريس، وبعد مغالبة لوظائف صغيرة غير مستقرة بمديريات (محافظات): أسوان وقنا والشرقية والفيوم - والتدريس في مدارس ابتدائية بأسوان والقاهرة، تفرغ العقاد للسياسة والصحافة، والكتابة في الأدب ونقده حتى آخر يوم في حياته.

فبعد ثورة ١٩١٩ وبعث دستور سنة ١٩٢٣ م وتطبيق سعد زغلول النظام الديمقراطي رأى العقاد في نفسه جزءاً من هذا النظام، فساهم في الثورة، وشارك في كتابة منشورات (جماعة اليد السوداء السرية) ودافع عن سياسة سعد زغلول وأفكاره، ولقبه بالكاتب الجبار

وفي ظل حكومة الوفد بزعامة سعد حطفي العقاد بعضوية مجلس النواب عن حزب الوفد ابتداء من سنة ١٩٢٦ وفي سنة ١٩٣٠ م أشيع أن الملك فؤاد سيقيل الوزارة ويعطل الدستور، فوقف العقاد بالمجلس وقال قولته المشهورة: «إن الأمة على استعداد لأن تسحق أكبر رأس في البلد يخون الدستور ولا يصونه» (د. شوقي ضيف: كتاب معي ص ٩٣، ٩٧) فحكم عليه بالسجن تسعة أشهر (من ٣١ / ٩ / ١٩٣٠ إلى ٨ / ٧ / ١٩٣١ م) ولما قضى سجنه ذهب إلى ضريح سعد زغلول وأنشد قصيدة

منها:

و كنت جنين السجن تسعة أشهر عداقي فيها أنا في ساحة الخلد أولد
وصحبي لا اختلاف عليهما سيعهد في كل ما كان يعهد

وفي سنة ١٩٣٢ حدث تحول سياسي كبير في حياة العقاد، فقد أيد النحاس زعيم الوفد سياسة توفيق نسيم، لأنه كان يرى أنها حكومة انتقالية يتولى بعدها الوفد حكم البلاد، ولكن العقاد رفض هذا التصرف من النحاس فترك العقاد الحزب، ومن أول يوم ترك فيه الحزب صار عدو حزب الوفد الأول، بعد أن كان كاتبه الأول. وبعد خمس سنوات انشق عن الوفد بعض رجاله الكبار مثل أحمد ماهر والنقراشي وإبراهيم عبد الهادي، وكَوَّنُوا حزب الهيئة السعدية، وقد تولوا جميعاً رئاسة وزارات كانت موالية للإنجليز، ومع ذلك انضم إليهم العقاد، ودافع عن سياستهم، وسياسة الإنجليز ضد سياسة الألمان.

كان العقاد منذ أن خرج من سجنه قد أخذ على عاتقه كما كان يؤكد دائماً أن يحارب الحكم الاستبدادي، وكان يرى مثاله في مصر في حكم إسماعيل صدقي، ومثاله في الغرب (هتلر) وفي كل حكم شمولي بصفة عامة مثل: الشيوعية والفاشية والنازية، وكان يوازن بين الحكومات الديمقراطية، والحكومات الشمولية فيقول: «البيئة الديمقراطية كالأرض الآمنة القريرة، والبيئة الدكتاتورية كالمحجر الصحي الذي لا يعيش فيه بغير رقابة وتضييق»^(١).

وفي أثناء الحرب العالمية الثانية سَخَّرَ قلمه في مقاومة هتلر، وعرفت الاستخبارات الألمانية ذلك ومن ثم لما جاءت القوات الألمانية إلى أرض العلمين بمصر وظن أنهم سيتصرفون فر إلى الجنوب، ولم يعد إلا بعد هزيمة الألمان على

(١) العقاد: هتلر في الميزان ص ١٩١، القاهرة سنة ١٩٤٠ م.

أرض الكنانة في العلمين، ونهاية الحرب العالمية الثانية.

وكما كافح النازية، كافح الشيوعية التي كان يراها شرًا أكثر من شر الاستعمار لأن الشيوعية بحسب قوله «استعمار وشر يضاف لشر الاستعمار، لأنها تفقد ضحاياها القدرة على المقاومة»^(١).

وزار العقاد فلسطين في سنة ١٩٤٥ وكانت في أخطر أحوالها وأشرها، ولكنه لم يكتب شيئًا جادًا يخدم القضية مثله مثل نخب المفكرين المصريين كطه حسين، وأحمد لطفي السيد وغيرهما. ولما قامت حركة ضباط الجيش المصري في يوليو ١٩٥٢م وقف منها موقفًا حياديًا، فلم يضادها ولم يؤيدها، وكان في الثالثة والستين من عمره، وهى سن لا يُعذر فيها إنسان من جانب الله، فأخذ العقاد يكتب في الإسلاميات يصالح ربه، ولسان حاله يقول: «عرفت الإيمان بعد تفكير طويل» وظل على هذه الحال مع التزامه بالكتابة أسبوعيًا لصحيفة الأخبار، وحضور جلسات مجمع اللغة العربية الأسبوعية، إلى أن توفي في ١٢ من مارس سنة ١٩٦٤م بعد معاناة مرض كان يعاوده في الأمعاء الغليظة.

شخصية العقاد:

كان عباس العقاد طويل القامة، ذا وجه أبيض، يعلوه (طربوش) لم أره بدونه - قصير لكى لا يزيد من طول قامته. وعينين سوداوين واسعتين ثاقبتين، وتخفيان انفعالاته الغاضبة أحيانًا أو التي تشي عن سرور ورضا أحيانًا أخرى، فقد كان سريع الانفعال عالي الرضا والغضب، ولكنه كان حريصًا على ألا يظهر ضعفه في كل أحواله سواء كان معنويًا أو بدنيًا، مع جسده قد تعاورته الأسقام وتعهدهته العلل التي نتجت عن معاناته المعيشية الأولى من سوء التغذية في أيام فقره، فقد تعرض لغزو السل إلى صدره وحساسية من البرد في حنجرته، وألم الأمعاء والكبد، الذي كان سببه

(١) العقاد: لا شيوعية ولا استعمار ص ٢٠٢ - ٢٠٣، كتاب الهلال سنة ١٩٥٧م.

كبت غيظه من الزمان، ومتقلبات الدهر الذي كان يتظاهر بتحديه فقال:

إيه يا دهر هات ما شئت وانظر ما عزمات الرجال كيف تكون
تعسفت في بلائك إلا هان بالصبر منك ما لا يهون

العقاد القارئ النهم، والمنشئ المبدع:

لا يكاد العقاد القارئ يختلف في إخلاصه للقراءة، عن العقاد المنشئ المبدع المخلص للكتابة، فكلاهما عنده معاناة وحرفة، ولا تقل حرفة القراءة عنده، عن حرفة الإنشاء، وهو في العمل في كل من الحرفتين مستعبد لنفسه لا يرحمها. قرأ كتب السابقين من علماء المسلمين في كل مجالات المعرفة. كما عكف على دواوين الشعر العربي، ولكن العقاد مثله كمثل كل أصحاب الحرف كان يفضل نوعاً من القراءة على نوع، وإن قرأهم جميعاً. الشيء نفسه يمكن تطبيقه في قراءته باللغة الإنجليزية التي كان يتقنها ويحل الكاتبتين بها. ولقد سهل العقاد على الباحثين المنقبين عما يستهويه في القراءة، فقال إنه «كان يفضل قراءة كتب فلسفة الدين والتاريخ الطبيعي (أصل الأنواع والنشوء والارتقاء) والتراجم والشعر، وأن المقياس الذي يقيس به جهده هو النهم إلى المعرفة، وأن يعطى الأدب والفن حقه، وبدءاً من ستينات عمره كان يؤكد على إيمانه بالله والقضاء والقدر، وأن قيمة العمل في بواعثه لا في غايته وأن أساس كل عمل النظام - وكان يؤكد ذلك بقوله: «غناك في نفسك، وقيمتك في عملك وإن بواعثك أخرى بالعناية من غاياتك، ولا تنتظر من الناس كثيراً، والحياة مغالبة، فإما أن تكون جديراً بأن تحياها أو تموت»^(١).

لكن العقاد لم يقل كل شيء، بل أخفى أشياء منها: إعجابه الشديد بالفكر

(١) للاستزادة ارجع إلى ترجمة طاهر الطناحي للعقاد، مقدمة كتاب حياة قلم من ص ٧ إلى ٨، نشر دار الهلال سنة ١٩٦٤م وعلى شلش: سيرة العقاد المبعثرة - مجلة فصول، المجلد ٩، العدد ١، ٢، في أكتوبر ١٩٩٠، ص ٨٠ - ٨٤، وعبد الحي دياب: العقاد ناقدًا، ص ١٧٠ وما بعدها، مطبعة الشعب سنة ١٣٩٠م - ١٩٧٠م.

الغربي والإنجليزي منه على وجه الخصوص، ولقد أثر فيه هذا الإعجاب تأثيراً شديداً خاصة في كتابة العبقریات، والدراسات الإنسانية، سواء كانت دينية أو اجتماعية، وكان تأثير توماس كارليل طاغياً عليه في الاتجاه الأول بكتابة الأبطال. الذي عرف في الأوساط الثقافية المصرية منذ سنة ١٩٣٠ بترجمة محمد السباعي، أما الكاتب الإنجليزي الثاني الذي سحر العقاد، فقد كان هربرت سبنسر. قال العقاد كان يعقوب صنوع صاحب المقتطف يسمى بحوثي: «البحوث السبنسرية في الفلسفة والتقدم، وكان يصف حججي بأنها حجج سبنسرية Spencerian argument وطريقتي في الاستدلال بطريقة سبنسر في تحقيقاته»^(١).

مسالك العقاد في الكتابة:

لو قيل: إن العقاد كانت تستعبده نفسه، وما يعتمل فيها وبواعثه لما ضل القائل الحقيقة. وعن هذه المقولة يستبين ما يدور فكر العقاد في فلكه سواء كان في فنون الشعر والأدب - والنقد، أو في الكتابة عن الشخصيات، أو فيما أطلق عليه العقاد: فلسفة الدين، وتاريخ الإنسانية.

أولاً: في مجال الأدب شعراً ونثراً والشعر عنده مقدم على النثر ويفضله لأنه أكرم محتداً منه. وأقدر على الاكتفاء بالفطرة

وفي مجال الأدب لا يفصل العقاد بين المبدع وفنه، ويرى أنه لا بد أن تتوفر في المبدع: الفكرة ودلالات المعاني، قبل تحليل الصياغة، أي أن المعنى يقدم على المبنى - مع صدق النفس. وإن الذي دفعه إلى ذلك حال زمانه الذي كان يهتم المبدع فيه بأناقة اللفظ وصقل العبارة، ولهذا ذهب هذا المذهب، ليؤكد أن الشعر قيمة نفسية إنسانية لا قيمة لسانية فحسب»^(٢). وكان يرى أن المعنى الجيد يتضمن الطبع

(١) العقاد: رجال عرفتهم ص ١٢٥ - الهلال سنة ١٩٦٣ م.

(٢) محمد فتوح أحمد - قضية الشعر عند العقاد - مجلة فصول أكتوبر سنة ١٩٩٠، ص ٨٩ - ٩٠.

الحسن، الصدق، وشخصانية المبدع، وكل ذلك هو جوهر موضوع الإدراك والشعور عنده.

وكان العقاد متأثراً في ذلك بناقدين اشتهرا في حياته هما: «سانت بيف» و«تين» وكان الأول يركز على وجوب أن يكون للنقد غاية موضوعية تتصل بالعمل الأدبي، بمواجهة الإنسان المبدع نفسه.

وكان الثاني على يركز أهمية القوانين التي تتحكم في عملية الخلق الأدبي وهى: الجنس، والبيئة، والعصر، ويرى أنها ضرورة تلزم المبدع بقيمتها وقيمتها. ويضيف العقاد إلى ما قرره هذان الناقدان، كشوف فرويد في علم النفس، وتأثيرها في المبدع، ومن ثم في العمل الإبداعي.

وكان العقاد يطبق كل ذلك على أحب شعراء العربية إليه (ابن الرومي).

كما دعا إلى الوحدة العضوية للقصيدة في كتاب «الديوان» الذي ألفه مع المازني وهاجم فيه الشعراء المعاصرين من الجيل السابق له خاصة شوقي الذي توجه أدباء العرب وشعراؤهم، أميراً للشعر العربي - بحضور سعد زغلول سنة ١٩٢٦ م.

ولم يكن العقاد محققاً في نقده - فالمسألة كانت شخصية بالدرجة الأولى، فقد كان العقاد يرى أنه أولى منه بإمارة الشعر العربي الحديث. وكانت هذه الرؤية من أكبر زلات العقاد، الذي لم يكن مطبوعاً في الشعر، كما هي الحال عند شوقي. ولقد تحدث عن هذه الرؤية العقادية لشعر شوقي عالم بالشعر وفنونه هو شوقي ضيف فقال: «إن هذه الرؤية تقوم على ما استقر في نفس العقاد من أن فكرة القصيدة العربية ووحدتها العضوية، كانت محور نقد العقاد، وهو نقد يرد لاختلاف المنهجين عند كل من شوقي والعقاد في تأليف القصيدة. فشوقي متبع للنقد القديم القائم

على وحدة البيت، مثل كل فحول الشعر العربي من قبله»^(١).

ثانياً: العبقریات:

كانت دوافع العقاد لكتابة العبقریات دوافع شخصية نفسية تتصل اتصالاً مباشراً بشخصية العقاد نفسه. فقد عاش العقاد أكثر من نصف عمره حياة قلقه عانى فيها من الفقر والترحال من جنوب مصر إلى شمالها، وكان يعاود الترحال كلما حزبه أمر، وعاش تقلبات السياسة، واضطرابات المجتمع المصري في ظل الاحتلال، وتحولاته الثقافية والفكرية، وظل يكافح كل ذلك، وهو يسبح ضد التيارات في كل المتغيرات والتحويلات. مع ما كان يعانيه من أمراض فتاكة في الصدر والأمعاء والكبد، إلى أن صار شيئاً، وبعد أن عبر كل هذه العوائق الكأداء، والمسالك الوعرة، أي حتى أصبح عباس محمود العقاد ملء السمع والبصر بدأ يكتب العبقریات عن عباقرة تمثل فيهم نفسه، الذي يؤكد ذلك أن أول كتابات العقاد في العبقریات صدر في سنة ١٩٤٢م وكان العقاد في الثالثة والخمسين وكان قد صار من نخبة المشاهير في مصر، فأخذ يكتب عن العباقرة ليؤكد أنه جدير بأن يكون منهم، كان ذلك أهم دوافع العقاد في كتابة العبقریات، وهو ما فهمه طه حسين عندما علق على ما كتبه العقاد في أبي العلاء المعري فقال: «إن العقاد أراد أن يعطينا صورة من أبي العلاء فأعطانا صورة من العقاد»^(٢) كانت كل الشخصيات التي كتب العقاد عنها مرآة كان العقاد يحب أن يرى فيها نفسه. ومن ثم فقد جعل مركز البطولة فيها وبؤرة العبقرية إنسية، حتى وهو يكتب عن الأنبياء والصحابة. ولقد أراد أن يوجههم بحسب معطيات قوانين العبقرية الإنسية. فهم جميعاً بمعتقد

(١) شوقي ضيف: في النقد الأدبي ص ١٦٠، دار المعارف، الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٦م، وأيضاً كتاب معي لشوقي ضيف، ص ٧٦، ٨٩، سلسلة اقرأ.

(٢) طه حسين: فصول في الأدب والنقد، ص ٢٤.

متصلون بحقيقة الكون، وباطن الحياة^(١).

والعقاد في العبقريات مقلد ومجود، أما كونه مقلدًا فقد تولد ذلك من إعجابه بكتاب الأبطال لتوماس كارليل الذي ترجمه محمد السباعي في سنة ١٩٣٠ وكان كارليل يرى في البطولة: العروة الوثقى التي تعقد ما بين الرجل العظيم وسائر الناس، وكان من بين أبطال كارليل محمد ﷺ في صورة إنسان عظيم عبقرى، لا في صورة نبي يوحى إليه، أما كونه مجودًا فلأنه استطاع أن يقف على ذروة عالية كتلك التي وقف عليها من انتفع بهم، وقبس منهم.

ويضاف إلى ما تقدم إيمان العقاد بأهمية الفرد العظيم، في دفع المجتمع الديمقراطي إلى التقدم خاصة أن العقاد - منذ أواخر ثلاثينات القرن العشرين - رأى أن المجتمعات الديمقراطية باتت مهددة بأخطار الشيوعية الماركسية اللينينية في روسيا، والفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا، فتمثل دور العباقرة في إنقاذ الشعوب من هذه المذاهب الهدامة. خاصة وقد كان يؤمن بقيم الفردية التي خطط لها، وطبقها على نفسه منذ سنة ١٩٢٢، وعبر عنها في كتاب «فصول» بقوله: «لابد أن يتمتع كل إنسان بثمرة تفوقه في المعارف أو المواهب العقلية على سواء»^(٢).

ثالثاً: إسلاميات العقاد وكتاب: التفكير فريضة إسلامية:

كانت إسلاميات العقاد من أهم كتاباته التي قربته من القراء. ولقد فصلنا بينها وبين المادة التي كتبت في التعريف بالعقاد لاتصالها المباشر بالكتاب المعين للدراسة. وترتبط كتابات العقاد في الإسلاميات بأزمة العصر الذي عاش فيه وتعاطاه، فقد عاصر تحولات الفكر في مصر ابتداء من كتابات الشيخ محمد عبده الإصلاحية، وتحولات السياسة التي كان فاعلها الحقيقي - في نظر العقاد سعد زغلول، وكان

(١) شوقي ضيف: مع العقاد ص ٨٦ - ٨٨، دار المعارف - اقرأ.

(٢) العقاد: الفصول ص ١٦١.

يحب الرجلين ثم تيارات الاستنارة عند لطفي السيد، وتحرير المرأة الذي وضع أسسه محمد عبده ثم رفع رايته قاسم أمين. وكانت هذه التيارات تموج في الداخل، ثم كانت هناك تيارات أكثر عنفاً وصخباً تهب على البلاد من الغرب مثل النظريات العلمية والفلسفية، والتاريخ الطبيعي - خاصة نظرية دارون في أصل الأنواع والنشوء والارتقاء.

وكانت من ثمار تيارات القرن التاسع عشر - الذي ولد العقاد في عقده قبل الأخير، الذي كان يُعرف بقرن الإلحاد الموجه من الثقافتين الألمانية والإنجليزية إذ أتت الثقافة الأولى بكتابات لودنيج فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢ م) وكارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣ م)، وسيجموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩ م) وأتت الثانية بتشارلز داروين صاحب نظرية أصل الأنواع والنشوء والارتقاء، وكانت سيطرة هذا الأخيرة قوية في العقاد كما كان تأثير علم النفس فيه مؤثراً في كتاباته.

ولقد عمل هؤلاء على إسقاط فكرة الله، في رغبات بشرية، في شكل تأليه فكرة جماعية الدولة - كما هو الحال في الماركسية والاشتراكية القومية (النازية) - والفاشية - أو تأليه فكرة الفردية الليبرالية الرأسمالية، مضافاً إليها النزعة النفسية.

تركت هذه النزعات تأثيراً قوياً في العقاد، سواء في تركيبته العقلية، أو في توجهاته الأخلاقية والسياسية والثقافية، وإن فُتن بدرجة عالية بالمدرسة الفردية الليبرالية الديمقراطية الرأسمالية، وبالنزعات النفسية والفلسفة الوجودية، ولكن في مرحلة متأخرة وجد هذه التوجهات تصدم معتقدات متراكمة في أعماقه. فكان يحاول أن يأخذ جانب الأمان فيقف بجانبها، ويجعل من موروثة الديني، وفهمه للنصوص الدينية الإسلامية حائط صد يصد عنه تأثير هذه التيارات المؤثرة، فكان يتبجح، وإن ظلت بعض شوائبها عالقة في كل من عقله وقلبه، خاصة من تأثير نظرية دارون، وتحليلات فرويد النفسية.

اصطدم العقاد العنيد صاحب المزاج الناري بكل هذه التيارات والتحولات فتركت في نفسه تأثيرات مهمة أخذ العقاد يغالبها طويلاً، ولم يقو على مواجهتها إلا بكتابة إسلامياته.

وإذا كان العقاد قد شهد أزمة الاعتقاد في هذا العصر من خلال هذه التيارات والتحولات، فقد أحس هو نفسه بأنه جزء منها لا ينفصل عنها ولا ينفك منها. وأنه أراد أن يخلص مجتمعه المسلم منها، كما وجد في الكتابة خلاصه هو نفسه، ربما يفسر ذلك أن كتاباته الإسلامية كانت فيما بعد الخمسين من عمره، إذ إنه لم يكتبها إلا بعد أن أتاه الإيمان اليقيني في هذا الوقت من رحلة حياة اعتورها شك، وهو إيمان في رأيه يعلو على الإيمان الذي ورثه من أبويه اللذين لم يفرطاً في فرض من فروض الدين طول حياتهما، كما كان يحلو له أن يفتخر بهما كلما تذكرهما فينبئ به محدثه.

والعقاد بكتاباته الإسلامية يحاول أن ينقي العصر من أزمته العقدية والفكرية، وفي الوقت نفسه يدفع عن نفسه كل العلائق غير الإيمانية بعد أن انتهى إلى حتمية إيمان الإنسان بالله والقضاء والقدر، خاصة إنسان القرن العشرين الذي عاش العقد ثلثيه، وليس إنسان القرن الثامن عشر وإنسان القرن التاسع عشر. ولقد غالى العقاد في هذا التصور، عندما جزم بأن الإنسان المسلم هو الجدير بأن يكون إنسان القرن العشرين. (العقاد: القرن العشرون ما كان وما سيكون) لأن من رأيه أن حقائق الوحي والإيمان تستمد يقينها من واردات العقل وهى أعظم ما تكون في العقل المسلم الذي عرف صاحبه أن كتابه العزيز القرآن بين له أهمية معطيات العقل من وجوب التفكير، وحق الإرادة والاختيار، وتدبير الأمور وإحكامها، مع البحث الكوني وقراءة ما في الكون، إلى آخر المعطيات العقلية، كما بينها القرآن الكريم، ولهذا فإن إسلامياته تعد إسهاماً حقيقياً في تنوير الأذهان، وتثقيف العقول بزد

فكرى يعبد الطريق أمام العقل ليأخذ مكانه اللائق في مسيرة الحياة^(١).

والعقاد يبنى أبحاثه في كتاباته الإسلامية على صحيح النقل، ومدرك العقل، ليحفظ لكل من النقل والعقل حقه من التفكير الصحيح الذي يؤدي إلى تقدم الأمة الإسلامية، ومواجهة الصورة التي شوهها الفكر المادي الذي تعاطاه العقاد في شبابه سواء القادم من الغرب، أو من نتاج من لف لفيته من مفكري الشرق من أمثال شبلي شميل وفرح أنطوان وغيرهما. وكان العقاد فيما قدمه في هذا المجال قوى الحجة العقلية ووضحها، مع قوة المنطق ووضوحه، واستنارة الخطاب وموضوعيته.

وكتاب: التفكير فريضة إسلامية من أهم ما كتب العقاد في إسلامياته، بل يعد أهمها لأنه انتشر بين الناس وكان تأثيره فيهم أقوى من غيره من مؤلفات العقاد نفسه في الباب نفسه. ولعله اكتسب هذه الميزة من عنوانه التي دلت على ذكاء المؤلف.

والكتاب مرتبط بمعتقد العقاد. وهو أن في الإسلام الحل العقابي الذي لو عمل به المسلم لنجا في دنياه ودينه. فالقرآن الكريم يبين للمسلم كل وسائل التقدم المادي وشروطه. ولو أن المسلم فكر في وسائل التقدم وبواعثه لصار إنسان القرن العشرين الذي يحقق التقدم المدني في كل جوانب المدنية المادية، وفي الوقت نفسه يحفظ كل طاقاته الروحية، وهذا ما أراد العقاد أن يقوله في كل كتاباته الإسلامية وفي مقدمتها كتاب (التفكير فريضة إسلامية).

الكتاب من منشورات المؤتمر الإسلامي، مما يعنى أن جهات رسمية عنت بطبعه ونشره بين المسلمين، وطبعته دار القلم في طبعته الأولى التي لم تذكر تاريخ طبعه أو رقم إيداعه بدار الكتب، ولم تشر الطبعة إلا أن جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤتمر الإسلامي، كل ما أذكره عن تاريخ طبعه ونشره أنني اقتنيت هذا الكتاب في

(١) حمدي زقزوق: موسوعة أعلام الفكر الإسلامي، ص ٥٩٧، وزارة الأوقاف سنة ٢٠٠٤م.

بداية عقد الستينات، وكان العقد قد تجاوز السبعين من عمره.

لم يكتب العقد مقدمة للكتاب ولم يمهد له، وكتبه في اثني عشر مبحثاً - أطلق عليه في خاتمة الكتاب القصيرة فصول. وهى للمباحث أقرب، لأنها تفتقد الصلة والارتباط فيما بينها في حالات كثيرة، والعقاد يقدم لكل مبحث في سطور قليلة قبل أن يعرض مادة المبحث. وهو يقدم للمبحث الأول: (فريضة التفكير في كتاب الإسلام) = القرآن الكريم يقول: إن من مزايا القرآن الكثيرة، مزية التنويه بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة، وأمر التبعة والتكليف، وهذه المزايا تأتي عرضاً في الكتب المقدسة الأخرى التي لا تهتم بقيمة العقل، بل تدرى به وتحذر منه في بعض الأحيان، لأنها ترى فيه مظنة الزلل.

وفي هذا الكتاب (التفكير فريضة إسلامية) أراد العقد أن يثبت أن قانون المواءمة الفطري، وثق بين عقيدة المسلم وكل معطيات الحياة. بدءاً بموهبة القدرة على التفكير الصحيح التي بسط القرآن الكريم الكلام فيها، وكذا أعمال العقل في مجالات علوم المنطق والفلسفة، والعلم والفنون الجميلة، حتى المعجزات التي يصدقها القلب ولا يدركها العقل. والأعراف وغيرها.

وفي مبحثه الأول: التفكير فريضة إسلامية:

يبين العقد أن القرآن الكريم أكثر من ذكر التنويه بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة، وأمر التبعة والتكليف، وهذا ما لم تنتبه إليه كتب الأديان الأخرى التي قد تدرى بمقام العقل لأنه بمنطقها مظنة الزلل، والعقل الذي يأتي ذكره في القرآن في مقام التعظيم يأتي بمعانٍ كثيرة لا بمعنى واحد، كما هو في لغات الحضارة الغربية في كلمة العقل «Mind» التي تأت بمعنى واحد هو الاحتراس والتنبيه إلى الاحتراس من الغفلة، لأن الحضارة الغربية لم تدرك ما أدركه الإسلام من أهمية العقل وخصائصه المتمثلة في الوازع، والإدراك، والتأمل الصادق، والحكم الصحيح

والرشاد، وكل ما يتسع له الذهن الإنساني من خاصة أو وظيفة، ويورد العقاد الشواهد على ذلك من آيات الذكر الحكيم الموزعة في مناسباتها في أكثر سور القرآن الكريم في سور مكية ومدنية في أكثر من خمسين آية لمادة عقل ومشتقاتها (المعجم المفهرس) غير مواد النُّهى والألباب، وكل ما يدل على العقل وتوجهاته في اللغة، وتعليقات العقاد بعد ذكر الآيات غاية في الإيجاز كأن يقول: «فالقرآن في هذه الآيات يخاطب العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل الحكيم، والعقل الرشيد، الذي يهتم بالذكر والنظر والبصر، والتدبر، والاجتهاد، والذكر والعلم. ولا يذكر العقل عرضاً مقتضباً، بل يذكره مقصوداً مفصلاً على نحو لا نظير له في كتاب من كتب الأديان الأخرى.

إن العقاد لم يقف فهمه لخصائص العقل عند حد، فقد ركز العقاد على العقل الذي يقوم به الإدراك والفهم والوعي. وبذلك يجد المسلم الوسيلة الحسنة إلى الإيمان الصحيح وما يتبعه من واجبات تترتب على هذا الإيمان بما يصلح الدنيا والدين، وبكل ما يناط بالإنسان الذي هو مركز الكون، وهو يفكر في إنشاء علاقات إيجابية بناءة مع كل ما يحيط به من مخلوقات.

ولقد اهتم العقاد في هذا المبحث (الفصل) بالغايات أكثر من اهتمامه بالبواعث والوسائل، وانتهى إلى أن يقرر بأن القرآن الكريم لم ينوه بالعقل على اختلاف خصائصه وتنوع مقاصده من قبيل التكرار المعاد، بل لأن جوهر الدين الإسلامي يستلزم أن يكون للفرد حرية تامة، وإرادة قوية، وهو يسعى إلى عمله، وجعل ضمن هذه الحرية وهذه الإرادة أن يتولى الإنسان هداية نفسه بفهمه وعقله. فلا يبطل فيه عمل العقل أن الله بكل شيء محيط، وأن خلق الله للعقل، لا يسلب الإنسان القدرة على التفكير، والحرية فيه، ولا يسلبه تبعة الضلال أو التقصير، وبذلك يتناسق جوهر الإسلام ووصاياه، ويحاسب الإنسان بعمله، كما يهديه إليه عقله».

المبحث الثاني: الموانع والأعذار:

ويقصد العقاد بالموانع والأعذار، ما يعطل العمل العقلي، وهى موانع عديدة يختصرها في: عبادة الأسلاف، والإتباع الأعمى لهم، أو الاقتداء بأصحاب السلطة الكهنوتية، ويرى أن الإنسان العاقل قادر على إزالة هذه العوائق إذا حَكَّم عقله، وجعله مرجعه، لأن الإسلام يفرض على الإنسان العاقل أن يقاوم بعقله هذه الموانع بأن يستمد من عقله التفكير السديد والحجة القوية التي تعينه على مقاومتها، فواجب العقل أن يتمسك بالحق، حيث تدعو الحاجة إلى هذا الحق، ولقد بين القرآن الكريم خطورة إتباع الأسلاف، والكهان، والسلطان الجائر، وبين الفساد الناتج عن إتباعهم.

ويوازن العقاد في هذا المبحث بين خطورة إتباع الأسلاف والكهان على العقل من جهة وخطورة إتباع الحاكم المستبد من جهة أخرى. فيرى أن هذا الإتباع الأخير أقل خطورة، «لأن الحاكم المستبد يتسلط على الضمير من خارجه ولا يستهويه من باطنه، كما يستهويه حب الأسلاف ورؤساء الدين، ولأن الاستبداد قهر للعقل بغير إرادته» بعكس إتباع العقل للأسلاف والكهان فهما قهر للعقل بإرادته.

ولكن العقاد - مع ذلك - يؤكد على أن الدين الإسلامي يدعو إلى بر الوالدين بغير ضلال، مع الأخذ بنصح أهل الذكر من الصادقين، كما يحض على طاعة ولاية الأمور فيما لا معصية فيه للخالق. على ألا يكون ذلك على مستوى كل فرد فحسب، بل على مستوى كل الأمة، لأن كل ما يكلف به كل فرد، تكلف به الأمة، فالكل متكافلون متضامنون بتحكيم العقل، سواء صدر الفعل من الفرد، أم من المجتمع.

وصفوة القول في هذا المبحث: «أن الإسلام لا يعذر العقل الذي ينزل عن حق الإنسان رهبة للقوة، أو استسلاما للخديعة، ولا حدود لذلك إلا حدود الطاقة البشرية».

المبحث الثالث: المنطق:

مع أن العقاد وضع لهذا المبحث عنوان «المنطق» إلا أن الكلام فيه دار حول المنطق والجدل. وذكر أن منشأهما يوناني، وأن فلاسفة اليونان أكبروا المنطق وكان يحزنهم أن يقال إن الجدل يوازى المنطق في رفعة، ذلك لأن المنطق بحث عن الحقيقة، وأن الجدل بحث عن المصلحة. عند كل طلابهما. وذكر العقاد أن الجدل كان من صناعة اليهود الذين غالوا فيه حتى كاد أن يصير حرفة عندهم. وعند فرقة الفريسيين منهم على وجه الخصوص، وهم يتحاورون مع السيد المسيح. ثم اشتهر الجدل بين البيزنطيين فيما عرف بالجدل البيزنطي. ولا يزال اليهود عليه في ثلاثة وجوه: إغراء الناس بالقشور دون الجواهر من حقائق الأمور، وإثارة البغضاء بين الأمم، وإشاعة الخلاف في الآراء والأفكار بين الجماعات.

ويذكر العقاد أن آفات الجدل وعدم الفهم في المنطق الصحيح دخلت بلاد المسلمين على أيدي أناس جهلوا أصول العربية، وعجزوا عن فهم معاني القرآن الكريم، فكان ذلك سبباً في الخلط والغلط.

ولذلك طلب أهل الحيلة من المسلمين ترك الاشتغال بالجدل وكان على رأسهم الإمام الأوزاعي. ولكن العقاد لم يوافقهم بل اتبع رأى الإمام الغزالي في موقفه من المنطق، فقد كان يرى أن العالم الحق هو «غير المقلد المحيط بعلم النظر الذي يحسن إيراد البرهان وإجراء القياس»، وكان الإمام الغزالي يرى أن أكثر المنطق صواب، وإنما ينشأ خطأ المناطق في التطبيق، ويستشهد بشاهد مطول جداً في ثلاث صفحات من كلام الغزالي ويعلق عليها بعبارة موجزة فيقول: «العقل عند الغزالي، هو العقل في شرعة الإسلام، إذ على العاقل أن ينظر ليبصر لأن من لم يبصر يبقى على العمى والضلال».

وما كان أغنى العقاد عن هذا الحشو الذي لم يكن يهدف به إلا تطويل متن

الكتاب، ولكنه يضيف إلى الشاهد الطويل جدًا المنقول من الإمام الغزالي، شاهداً طويلاً آخر عن ابن تيمية، عن المنطق والجدل. وكما وافق العقاد الغزالي في منطقته، وافق ابن تيمية الذي كان يرى «المنطق سليقة في العقل الإنساني» وبين أن تصدى ابن تيمية للمناطق لم يكن رفضاً للمنطق، ولكن إبطاءً لدعوى المناطق الذي يضعون الحدود في غير مواضعها، سواء كانوا من المناطق اليونانيين، أو ممن سلك سبيلهم تقليداً من الإسلاميين، ومن ثم فقد كان ابن تيمية يؤكد على أن المنطق مقيد بالعقل، وليس العقل مقيداً بالمنطق. وفي كل الأحوال فقد كان يتهم المناطق بعدم الثبات على الفكرة والرأي، كما هو حال أهل الإثبات، المتبعون للقرآن والحديث. وهذا رأى حمده العقاد لابن تيمية في مسلكه من تحريم المنطق الذي يقصد به اللغو والجدل على غير جدوى.

في هذا المبحث نقل العقاد عن الغزالي وابن تيمية وغيرهما كلاماً في صفحات مطولة، كادت تشعر قارئ الكتاب بجنوح عن أصل موضوعه، لكنه يذكر في عبارة وجيزة، أنه أراد حقيقة واحدة هي «وجوب التعويل على العقل، أو تفويض الإنسان حق التعويل على عقله. ولكن هل يغفر للعقاد وهو من هو أن يكتب مبحثاً من أطول مباحث الكتاب في ٣٠ صفحة ثم ينهيه بتعليق في أسطر قليلة العدد؟! لا تعدو أن تكون تقريراً يوصله إلى نتيجة بحثه في المنطق لا تحليلاً للموضوع قبل الوصول إلى الغاية.

المبحث الرابع: الفلسفة:

ويعنى العقاد بالفلسفة، الدراسات الفكرية الفرضية فيما وراء الطبيعة، غير الوضعية التي تقررت بالتجارب المحسوسة، ويرى أن هذا النوع من التفكير لم يشغل أصحاب الحضارات القديمة الكبرى مثل مصر والهند وفارس والصين وبلاد ما بين النهرين، والإمبراطورية الرومانية، وشاعت الفلسفة بين اليونانيين

لأنهم بحثوا في المعرفة من أجل المعرفة، لا من أجل المنفعة وهو ما كان الحال عليه في الحضارات الكبرى.

ومع أن الأوربيين يفتخرون بأن منشأ الفلسفة كان في قارتهم، وإنها مما ميز عقلهم عن العقل الشرقي، فإن العقاد ينبري ليرد عليهم، ويقول لهم إن الأوربيين ليسوا رافعي شأن العقل فقد حجروا على الفلسفة قرونًا طويلة، ونسوها حتى ذكّرهم بها ابن رشد. وذكّرهم بفساد الحكم اليوناني الذي اضطهد الفلاسفة، فحكم على سقراط بالموت، وباع أفلاطون في سوق الرقيق، وأرغم أرسطو على الفرار والنجاة بنفسه من أثينا، بعد أن رماه كاهن وثني بأنه يلحد بألهة اليونان. كما قتل فيثاغورس. وهذا ما لم يحدث في ظل الإسلام.

قال العقاد: ولو قيل إن الحلاج والسهروردي المقتول حكم عليهما بالموت، فقد حدث ذلك لأسباب سياسية، لا بسبب الفكر والتفكير، ولقد اشتغل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم بالفلسفة، واشتغل المعتزلة بعلم الكلام، وكان هؤلاء جميعًا في أقصى الطرف الآخر من علماء السنة والحكام، ولم يتعرض لهم أحد بأذى، ذلك لأن حكم الإسلام فيهما، هو حكم الكتاب العزيز والسنة، وليس فيهما كلمة واحدة تحجر على التفكير، ما لم تكن فيه موبقة تفسد حياة المسلمين.

ولقد اشتغل فلاسفة المسلمين بالفلسفة وبلغوا فيها أقصى مدى في رأى العقل، ولكنها لم تخرجهم من حظيرة الدين لأنهم فسروا آراءهم فيما وراء الطبيعة على وجه يرضاه المؤمنون بالله والنبوات. ويمثل العقاد بأمثلة من نقول مطولة للفارابي وابن سينا وابن رشد ليدلل على صحة مسلكهم في الفلسفة، وما ذهبوا إليه فيها.

ويخلص رأى العقاد في هذا المبحث بخلاصة في موقف الإسلام من الفلسفة، وأن الإسلام لا يضيق بها، لأنها تفكير في حقائق الأشياء لأن التفكير من فرائض الإسلام المتواترة، ولعل العقاد أراد بهذه العبارة الموجزة أن يوصل هذا المبحث

بموضوع الكتاب العام (التفكير فريضة إسلامية) دون أن يفكر فيمن يصدقه، وفيمن لا يصدقه!.

المبحث الخامس: العلم:

إذا كان العقد قد كتب مبحث الفلسفة على استحياء، من وراء ستر، فقد كتب مبحث «العلم» وهو في عنفوان قوته ويقظته، وهو يبين مقاصد الإسلام من العلم وموقفه منه. ويبدأ بتعريف العلم فيقول: «هو جملة المعارف التي يدركها الإنسان بالنظر في ملكوت السماوات والأرض وما خلق من شيء في هذا الكون ذي حياة، أو غير ذي حياة».

والعقد مسبوق في هذا المبحث بمبحث «العلم والدين» للدكتور على مصطفى مشرفة من كتاب العلم والحياة الذي أكد فيه أن العلم ليس بضاعة أوربية، فقد سبق العرب الأوربيين في مجالات البحث العلمي التجريبي الاستقرائي، فقد علمهم القرآن الكريم منطق المشاهدة والبرهان الحسي، والتفكير المنظم المبني على النظر في الموجودات، وفي الظواهر الطبيعية المحيطة بنا، والتزام مشرفة بإيراد الآيات التي تبصر بالظواهر الطبيعية، والحث على النظر فيها، باستخدام الحواس والعقل معا جعله أهدي سبيلا، وساعده علمه وتدينه.

ولكن العقد الذي بدأ حديثه - مثلما فعل على مصطفى مشرفة زاد فتفلسف فيما لا يوجب التفلسف. فقال: «فالعلم في الإسلام يتناول كل موجود، وكل ما يوجد، فهو علم أعم من العلم الذي يراد لأداء الفرائض والشعائر، لأنه عبادة أعم من عبادة الصلاة والصيام إذ كان خير عباد الله أن يهتدي الإنسان إلى سر الله في خلقه، وأن يعرف حقائق الوجود في نفسه ومن حوله» فجاء بمعقولين أحدهما في غير موضعه.

إن ما يجب أن يصحح أن العبادات فروض فرضت فرض عين على كل مسلم

آمن بالإسلام، سواء كان من العلماء أو غير العلماء، وإن كانت مسئولية العلماء أكبر لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]. والأخذ بالعلم فرض كفاية على المجتمع، فرض عين على الذين يعلمون، فإن فعلوا نجوا ونجا معهم المسلمون، وإن لم يفعلوا أثموا جميعاً وهلكوا، وفي كل الأحوال لا يقدم فرض كفاية على فرض عين.

لكن العقداد غفر الله له كان له اعتقاد آمن به إيماناً ذاتياً هو «أن العبادات ليست بالعقل والحواس فقط ولكنها معرفة بالحقيقة الكونية، تعرف بواسطة الوعي الكوني Cosmis Consectruneess وهى ملكة وجدانية أشبه بالإدراك المعرفي الصوفي^(١).

إن الإسلام الذي نؤمن به عقيدة وشريعة نأخذه من الكتاب والسنة من أصول وثوابت، وتوجهات وتعاليم واجتهاد غير محدود، وليس بالإدراك المعرفي الصوفي الذي عرفه العقداد وتذوقه.

ثم يعود العقداد فيحذر الآخذين بالعلم من الوقوع في شرك عدم التمييز بين ما هو فرض علمي قد يصير صواباً، وفرض قد يصير إلى خطأ، هذا من جهة ومن جهة أخرى بين ما هو حقيقة علمية ثابتة، ويستدل على ذلك بنقول مطولة مثل الذي نقله عن هبة الله الشهرستاني في كتاب الهيئة والإسلام ليؤكد أن بعض الفروض العلمية لا تثبت برهاناً يقينياً يفيد اليقين. كما نقل أيضاً نقولاً عن طنطاوي جوهرى الذي خلط التفسير بكل ما عاصره من إنجازات العلوم والصناعات، دون أن تكون له دراية بالعلوم والصناعات فملاً التفسير - بحسن نية - بكل الشناعات التي لا صلة لها بالعلم والتفسير.

(١) ارجع إلى كتاب العقداد: الله ص ٢٥.

ولنا تعليق نختم به هذا الفصل. من قول الدكتور مشرفة: «وثمة أشياء تخرج عن دائرة النظريات العلمية، وهى أمور قيمة مثل حب الفضيلة والدفاع عنها، وحب الخير والتعلق به وبغض الشر ومحاربتة، والإيمان بالعدل والرحمة، لأن هذه الأمور صادرة عن عقيدة صادقة أساسها الدين، لا الحقائق العلمية.

ومع هذا فإن طلب العلم ذاته مبنى على قيمة روحية هي حب الحق. وعلى علماء الدين ورجال العلم أن يتعاونوا وأن يتناصروا في خدمة الحق، وفي خدمة الفضيلة، فإن في تعاونهم وتناصرهم تتحقق رفاهية البشر وسعادتهم^(١).

المبحث السادس: الفن الجميل:

يبدأ المبحث باستنكار الأنصاب والتماثيل التي كانت تقام لتعبد، فهي ليست فنا جميلا، لأن الفن الجميل يقاس بنظرة الدين إلى الحياة.

والإسلام قد انفرد من بين الأديان بقبول نعمة الحياة وشكرها. والإسلام يطلب الجمال والزينة. فضلا عن أنه لم يرد في القرآن الكريم نهياً عن عمل من أعمال الفن الجميل. وينقل العقاد نصوصاً مطولة عن الشيخ عبد العزيز جاويش وعن الشيخ محمد عبده ليدلل على أن الصور والتماثيل ليست محرمة، ولو كانت لمجرد الزينة واللهو المباح.

ويروى أن فن السماع غير محرم إلا إذا كان ممتزجاً بالخلاعة مثيراً للشهوات وينطبق الشيء نفسه على فن الشعر، من غير الغاوين من الشعراء.

ويقاس على الفنون المتقدم ذكرها، ما استحدث من الفنون في العصر الحديث مثل فن التمثيل المسرحي السينمائي - لكن العقاد كان يعلم جيداً أن الممثلات في الغالب لا يسترن من الجسد إلا أقله، فماذا يقول في ذلك - وهو يعلم أن من القواعد الشرعية الأصولية أن للوسائل أحكام الغايات والمقاصد والأصول

(١) فصل الدين والحياة، ص ٦٧ - ٦٨، من كتاب مشرفة: العلم والحياة.

الشرعية لا تقبل أن يظهر من جسد المرأة إلا الوجه والكفان. يقول العقاد: إن الدين الذي يعلم من يدين به أن يحب الحياة، وأن يحتكم إلى فكره فلا خوف منه على هذا الفن، أو على سواه من فنون الحياة والجمال.

ومع أن العقاد حاول تأكيد صحة أقاويله في هذا المبحث. إلا أنه كان واهن الحجة الرأي غير مقنع.

المبحث السابع: المعجزة:

يرى العلماء الماديون أن الفلك يدور دوراً ذاتياً، ومن هذا الدوران الذاتي يتولد نظام حركي وتنشأ في هذا النظام حياة. ولقد أوقعهم ذلك في خطأ الاعتقاد بأن الكون لا يحركه إله، إذ كان الفرض السائد في القرن التاسع عشر عدم فناء المادة، ولكن في القرن العشرين ثبت عدم صحة هذا الفرض، وثبت أن أجزاء المادة ذوات خاصية موجبة شأنها في ذلك شأن الضوء، فالجواهر الصغيرة التي تتألف منها المادة ليست بالشيء الذي يملأ الحيز الذي يشغله، بل هي أشبه شيء بحركة الأمواج على سطح البحار وعلى ذلك قال مشرفة: والقرآن يأمرنا بالنظر في الظواهر الطبيعية المحيطة بنا، ويحضنا على استخدام العقل والحواس لبحثها ومعرفة خصائصها. قال تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [الحج: ٤٦]

فالمعجزة في كون الله سخر الكون وحركه بناموس خاص، وعلى الناس أن يستخدموا العقل والحواس ليفسروا حركة الظواهر الطبيعية حولهم، في هذا الكون.

والمعجزة في رأى العقاد معجزة الله في خلقه، والقرآن يحض العقل الإنساني على النظر فيها، ولا يقصد بها خوارق العادات التي هي معجزات مقصورة على الأنبياء عليهم السلام. ويريد العقاد أن يقول للمسلم إنه لا وجود للخوارق، والإيمان بعدم وجود الخوارق هو الموصل إلى الإيمان بالغيب، وأنه غير مستحيل عن

طريق العقل، ومن ثم فإن عقل الإنسان مستعد لفهم كل أنواع المعرفة، عدا عالم الغيب لأنه فوق عقل الإنسان، وهو ههنا يلتقي بمشرفة، فالإسلام يضع المعجزة بهذا المفهوم في موضعها من العقيدة، ومن التفكير الذي يفرضه الإسلام باستخدام العقل والحواس لبحثها ومعرفة خصائصها.

ويختتم العقاد هذا الفصل بأهمية التوفيق بين الإيمان والعقل، وليس ما فوق العقل مع أنه لا يضاد العقل، وما يعز على العقل أن يدركه من الغيب يدركه بالإيمان.

المبحث الثامن: إمام الأديان :

يبدأ العقاد هذا المبحث بتقرير عجز المنتمين للأديان السابقة على الإسلام، عن ذكر سبب عقلي لتفضيلهم دينهم، وتلك فرضية ملازمة لتفكير من لا يعرف، لكن ذلك لا ينطبق على المسلم لأن دينه دين التفكير بعكس الأديان الأخرى، والمسلم يحتكم بتفكيره إلى العقل، لأنه هو مرجعه الأول والوحيد، وبه يوقن أن الإسلام هو أصلح الأديان وخاتمتها.

ويستدل العقاد على خطأ العبرانيين في عدم استخدام العقل استخداماً صحيحاً بأدلة من الكتاب المقدس (التوراة) وذلك على كلامه بأن ذكر الإصحاحات الطوال من أجل أن يستخلص منها منهج الإنسان أمام الأديان التي تنكر ما عداها، وليس من أجل الجدل الديني كما أراد في الوقت نفسه أن يبين منهج الإسلام الذي يعلم المسلم أن يقبل جميع الرسالات السابقة، ولا يرفض منها شيئاً لغير سبب يفقهه ويطبق الحجة عليه ذلك أن الإله الذي يعبد المسلم (أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد) وهو رب العالمين، والنبوة التي يدين بها المسلم هي خاتم النبوات، ونبوة الهداية التي ترشد العقل، والإنسان المسلم في هذه العقيدة مخلوق مكلف ينجو بعمله لا بواسطة أحد، يحمل وزر نفسه، لا وزر غيره.

المبحث التاسع: الاجتهاد في الدين:

ويبدأ بذكر مصادر التشريع الإسلامي - وفي مقدمتها الكتاب والسنة والإجماع. ثم يؤكد على أهمية الاجتهاد في فهم النص، لأن المسلم بعدما تلقى النص وجب عليه التفكير والتدبر والاحتكام إلى العقل والبصيرة فيما لم يرد فيه نص، والتفكير - كما يراه العقاد - أي الاجتهاد أصل من أصول الدين للقادر عليه، أما التقليد فيكون لمن لا يقدر على التفكير العقلي الراجح.

ولكي يؤكد العقاد على حتمية الاجتهاد والتفكير، يقول: التفكير فرض استطاعة «بل هو فريضة منصوص عليها، مطلوبة لذاتها لما يتوقف عليها من فهم الفرائض الأخرى» وأكد على أن الرسول ﷺ كان يجتهد مع أن القرآن كان ينزل عليه ليعلم أصحابه فضيلة الاجتهاد، وكان عمر بن الخطاب في مقدمة المجتهدين من الصحابة - ثم صار الاجتهاد باباً واسعاً عند فقهاء المسلمين فرأينا القياس، والاستحسان والمصالح المرسلة، والرأي الصحيح.

لكن العقاد رأى أن السياسة تدخلت فأبطلت الاجتهاد، وكان بعض حكام المسلمين وراء غلق باب الاجتهاد، منذ القرن السابع للهجرة، فران على العالم الإسلامي غاشية الجمود فانقطع الوصل بين الناس والعلم، فعجزوا عن فهم حقيقة الحياة، ومن ثم فقد نبه العقاد للخطورة الناجمة عن ذلك. «لأن العجز عن الاجتهاد، والعجز عن الحياة مقترنان، وأن المسلمين يحتفظون بمكانتهم بين أمم العالم، ما احتفظوا بفريضة التفكير» والاجتهاد.

المبحث العاشر: التصوف:

ويقدم العقاد التصوف في الإسلام، على نظيره في الديانات الأخرى، ويؤصل لمصطلح التصوف في الغرب المسيحي، والشرق الإسلامي، ويخلص إلى أن تصوف الإسلام: صفاء القلب لله، القائم على الحب، لا على الطمع في الثواب أو الخوف من

العقاب - كما كان حال رابعة العدوية، ومحبي الدين بن عربي، ويستدل بقول الأخير شعراً:

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

ولا يذكر البيتين قبله - وهما مما أنكرهما علماء المسلمين وفقهائهم. يقول فيهما وهو غير معذور:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان وديسر لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن

والتصوف برأي العقاد نوعان: الأول: نوع العقل والمعرفة. والثاني: نوع القلب والرياضة. ويرى أن خير من يمثل النوع الأول الغزالي الذي لا يضارعه أحد في قوة التفكير، وابن عربي الذي لا يقاربه أحد في التوغل في موضوعات الحكمة الإلهية، وهذا النوع من التصوف هو أقرب أنواعها إلى الإسلام في رأى العقاد ولكن العقاد ناقض نفسه إذ يقول: «إن الإسلام ينكر مذهب الحلول (الحلاج) كما ينكر المذهب القائل بوحدة الوجود وهو عين مذهب ابن عربي الذي أثنى عليه قبل. لأنهما يسقطان التكاليف بسبب تأثير تسرب إليهم من ديانات وثنية، بعكس الإمام الجنيد الذي لم يسقطهما.

ومع أن العقاد يرى أن التصوف «ليس بواجب، وليس هو بممنوع» لكنه أراد أن يضيف في كتابه ملكة روحية إلى الملكات العقلية، أو أراد أن يظهر لقارئه أنه فارس كل الميادين «فهوى».

والعقاد - مع تكلفه وتلفيقه في هذا المبحث، قد خرج بهذا البحث عن موضوع الكتاب: التفكير فريضة إسلامية، وهو أهم ملكات العقل التي تضاد الوجد الصوفي، وهو ما ضل عنه العقاد في هذا المبحث وغوى.

المبحث الحادي عشر: المذاهب الاجتماعية والفكرية:

يقدم لهذا المبحث بمقولة إن الإسلام يقيم قواعد الإصلاح الاجتماعي على أسس قوية، وهو ما تفتقده الأديان الأخرى، والإسلام على غير ذلك فقد تمسك بمسائل الاجتماع والفكر لأنها واقع لا يمكن تجاهل مبادئه وغاياته. وكان هذا التقديم بمثابة مدخل للكلام في أهم المذاهب الاجتماعية المعاصرة وهي: الديمقراطية والاشتراكية - والعالمية - والوجودية. ومذهب التطور. وههنا يقرر العقاد «ما الذي يمنع المسلم أن يعمل للديمقراطية أو الاشتراكية، أو الوحدة العالمية». وما الذي يمنعه من أن يقبل مذهب التطور، أو الوجودية في صورتها المثلى، والعبارة الأخيرة تبدو عبارة تبريرية، لأنه يرى أن جوهر الإسلام يتضمن هذه المذاهب، وليس هناك تهافت فوق هذا التهافت من مفكر كبير ولو كان العقاد نفسه. أكان العقاد متأثراً بديمقراطية إنجلترا وفرنسا التي استعبدت شعوب أفريقيا وآسيا. أم ديمقراطية تزعم أنها نهاية التاريخ مثل الديمقراطية الأمريكية التي أبادت شعوباً في أفريقيا وآسيا. بعد أن أبادت سكان أمريكا الأصليين.

وأي اشتراكية يؤيدها العقاد ويختارها للمسلم أهى الاشتراكية الماركسية أم الاشتراكية الوطنية الألمانية (النازية) أم الناصرية الشمولية.. الخ. وإن ما يعجب منه المرء أن يعترف العقاد بأن دين الإسلام يستوعب كل هذه المذاهب الفكرية والاجتماعية دون أن تستوعبه هذه المذاهب.

إذن فما دام الأمر - كما أقر به العقاد، فلماذا نلجأ إلى هذه المذاهب؟ وعندنا الإسلام؟!

أما الدعوة إلى العالمية، فيزعم أنها دعوة الإيوان بالوحدة العالمية وهي دعوة كان يدعو إليها الفكر الغربي في أوائل القرن العشرين ليثبت بها أركان احتلاله للأوطان. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]،

وهذا حكم الله فيهم. ألم يعلم أن الله خالق البشر جعل فيهم المدافعة أصلاً من أصول الحياة البشرية. قال تعالى: ﴿وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١] هذا مع الإيمان بأن الله تعالى خلق الناس من نفس واحدة هي آدم ومن آدم جعل الله تعالى وشيجة الرحم التي تربط بين البشر، ولكن ليس بمعنى الوحدة العالمية.

أما نظرية التطور (أصل الأنواع) فقد وجهها العقاد إلى غير وجهتها فتطور خلق الإنسان ذُكر في القرآن ويجب ألا نخرج عليه. أما أن يقول العقاد: «ويكاد مذهب التطور أن ينوب عن المذاهب في التمثيل لاستعداد المسلم للنظر في تلك المذاهب على عمومها فهو كلام غال غير مقبول؛ لأن هذه النظرية كانت مجرد فرضيات لم تثبت صحتها حتى عند الداروينيين أنفسهم.

أما الوجودية التي استقامت فكرتها في الاعتزاز بحق الفرد مع شخصية العقاد نفسه، وما كان يؤمن به متمثلاً في شخصه هو نفسه، ويراه من حق العقل في الإسلام. فقد أودت بأهلها إلى حال فوضى في الحرية.

ويختتم العقاد هذا الفصل عن علة يوجب بها ربط الدين بهذه المذاهب - فيما يشبه الخيال الطوباوي، دليل ذلك أن العقاد كان يشترط لقيام هذه المذاهب في عقل المسلم: «أن ترعى هذه المذاهب للدين حرمة في المسائل الباقية، هكذا قال العقاد وكأن الأمر بيده، مع أن المعلوم أن هذه المذاهب لدى دعائها تنبذ الدين وتتجاهله».

المبحث الثاني عشر: العرف والعادات:

قال العقاد: تسربت عادات وأعراف من شعوب دخلت الإسلام، وأخذ الإسلام منها بما لم يكن له مساس بالعقائد والعبادات الإسلامية، وعمل بها المسلمون، ولكن لما دبَّ الضعف في المسلمين أنكروا هذه العادات والأعراف، ومنها ما أحرزته الشعوب في مجال الصناعات والتقدم العلمي لأن الأخذ بها تسليم

للغالب بالسيادة، ثم امتزج هذا الإحساس بالجمود والخمول، فتخرج المسلمون من محاكاة الغالبين في أسباب القوة.

ولكن المسلمين ريثما تجددت الثقة في نفوسهم - في عصر النهضة - وهى ثقة مستمدة من حصانة دينهم، ثبتوا الأقدام على منهج الإصلاح، وفي مصر كان الخلاف على أشده بين الخديوي وأئمة الإصلاح وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده، الذي أثبت أن المسلم في مرحلة من مراحل حياته كان يتخرج من دون داع، ويخلط بين موروثة الأعراف وسنن العقيدة، مع أنه تعلم من كتابه النهى على الجامدين الذين يستعبدون عقولهم بعبادات أسلافهم.

ويخلص العقاد بهذا المبحث - وهو آخر مباحث الكتاب - إلى أنه «ليس من روح الإسلام أن يجمد المؤمن على عادة موروثة، وليس من روحه أن يرفض عادة جديدة إذا كانت صالحة، لأن يعتصم من روح الإسلام بحصانة تعينه من سحر الغلبة فلا تهوله بروعتها، وتلك مفخرة الإسلام».

خاتمة:

ختم العقاد مباحثه بخاتمة موجزة بين فيها أنه كتب هذه الفصول جواباً عن تساؤلات بعض الناشئة: هل يتفق الفكر والدين. وهل يستطيع المسلم المعاصر أن يقيم عقيدة الإسلام على أساس من التفكير؟ والجواب: نعم يتفق الفكر والدين بل إن عقل الإنسان يرى في الإسلام الدين الأحق بالإيمان به في هذا العصر. ومن هنا يحق للمسلم أن يعلم أن التفكير الصحيح يوجب الإسلام، وأن الإسلام يوجب التفكير، هذا هو الإسلام: بنية حية تذود عن عقيدتها، فتذود عن كيائها أو تموت دونها.

خلاصة القول:

هل كان عباس محمود العقاد الذي ألف كتاب التفكير فريضة إسلامية في اثني عشر فصلاً (أو مبحثاً) في ٢٢٤ صفحة من القطع المتوسط. يروم إعادة هيكلة نظم

الاجتماع Social Re- engineering داخل الحضارة الإسلامية الغاربة فيما يمكن أن يعرف في مجالات التفكير بإعادة تنظيم البنى الفكرية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية. والقيام بعملية تجديد تربوي أخلاقي إحيائي لجماعة المسلمين؟ ربما أراد ذلك لكن وسائل التفكير التي حاول العقاد أن يقنع بها قارئه مستمدة من الغرب. الذي كان العقاد محباً لحضارته - خاصة في النظم الديمقراطية التي ترفع من شأن الفردية - وكذا النزعة العلمية التي أصلها تشارلز داروين. وكل ما هبت رياحه من الغرب وكل ذلك يؤخذ منه ويرد - كما يؤخذ من كلام العقاد ويرد.

إن هناك مفكرين غربيين ومنظرين لا يخفون انزعاجهم من ديمقراطيتهم التي يريدون أن يفرضوها على العالم بالقوة - كما قال فرانسيس فوكوياما المنظر الأمريكي في كتابه «نهاية التاريخ وخاتم البشر» قال المفكر الألماني مراد هوفمان: «لا نستطيع أبداً أن نتفق مع ما تنبأ به فرانسيس فوكوياما، بأن نهاية التاريخ تلوح من خلال سيادة الحضارة الغربية، في صورة سيطرة نظام حكمها الديمقراطي الحر، وما يحمله من قيم على العالم كافة.

وكلام مراد هوفمان يفهم منه أن كلام المنظرين في الغرب، يُعنى به ما يجب أن يفهمه الآخرون عن ظاهرة الغرب، لأن الغربيين يفهمون ما يبتنون لأنفسهم ولغيرهم.

لقد عاش العقاد أكثر سنين الغرب دموية في حرين عالميتين - وكانت ثانيتهما بين معسكرين الأول ديمقراطي / اشتراكي: إنجلترا وفرنسا وأمريكا وروسيا، ضد المعسكر الثاني الذي سُمى نفسه الاشتراكي القومي، وسماه خصومه بالنازي، وكان العقاد مدافعاً بقلمه عن المعسكر الأول لأن فيه إنجلترا وفرنسا مركزا الفكر الديمقراطي الليبرالي، بمعتقده - ضد النازي والنازية، هذا مع العلم بأنه كان

ضمن هذا المعسكر النازي منظره هيدجر أشهر وجوديَّ أوربا إذ كان منظرًا للتطهير العرقي لهتلر في سياسة قتل البشر. واشتهر بكتابه: الوجود والزمان.

وفي هذه الحرب نفسها، استخدمت الولايات المتحدة التي انتقلت إليها راية الديمقراطية الغربية القنابل النووية القادرة على إبادة البشر وتدمير الأخضر واليابس.

ولقد أقامت كل من الدول الديمقراطية الاشتراكية معسكرات الإبادة والتطهير العرقي ولم تمنعهم الديمقراطية، أو الاشتراكية الماركسية أو الاشتراكية القومية من إبادة البشر.

لقد قال العقاد في كتاب (التفكير فريضة إسلامية) أن الإسلام يستوعب هذه المذاهب ولا تستوعبه هذه المذاهب. إذا فلماذا لا نتمسك بالإسلام ونبرز جواهره ودوره كما حاول الإمام الغزالي في كتابه «جواهر القرآن ودرره»

ومن جهة أخرى كان العقاد في مواضع كثيرة يعوزه الدليل فيلجأ إلى التلفيق، أو نقل شواهد مطولة في صفحات عديدة، وعلى سبيل المثال فهو في مبحث العلم في (ست عشرة صفحة) كان منهم عشر صفحات كاملة منقولة من كتاب هبة الله الشهرستاني من كتاب: الهيئة والإسلام وعدد صفحات مثلها من تفسير طنطاوي جوهرى ولم يقتصر ذلك على هذا الفصل فقط، فقد تكرر في الفصول الأخرى. وكان الذي اخترناه على سبيل المثال لا الحصر، وكان في إمكان العقاد أن ينقل شواهد فقط ثم يحلل أفكاره والأفكار التي يستشهد بها، ولكن العقاد - وإن أمسك بالأوابد عندما ينتهي إلى الحكم، أو يمسك بعض الأفكار كان قصير النفس، فكان يلجأ اضطرارًا للنقل المطول الذي يبدو حشوًا في أغلب الأحيان.

ولكن مع ذلك - فقد وضع العقاد بين أيدينا وتحت أعيننا أفكارًا مهمة قابلة للتفكير والبحث والإضافة في داخل العقل الإنساني، خاصة عقل الإنسان المسلم.

الكتاب الحادي والعشرون
رسالة في الطريق إلى ثقافتنا

oboi.kan.com

الكتاب الحادي والعشرون
رسالة في الطريق إلى ثقافتنا
تأليف الأستاذ: محمود محمد شاكر
تحليل وعرض أ.د. السيد أحمد فرج

أولاً: التعريف بالمؤلف:

ولد محمود محمد شاكر بمدينة الإسكندرية في العاشر من المحرم سنة ١٣٢٧ هـ - أول فبراير سنة ١٩٠٩ م، وكان والده الشيخ محمد شاكر بن أحمد بن عبد القادر ينتمي إلى قرية أبى علياء من محافظة جرجا (سوهاج) وكان يوم رزق بمحمود شيخاً لعلماء الإسكندرية، وفي العام نفسه الذي ولد فيه محمود انتقل الشيخ محمد شاكر إلى القاهرة وكيلاً لمشيخة الأزهر الشريف.

نشأ محمود محمد شاكر في بيئة أزهريّة إذ تلقى أبوه ثم أبناؤه من بعده تعليمًا أزهريًا، ولكن محمود خالف ما اعتادته الأسرة وألفته فاختر التعليم المدني، وكان هذا الاختيار أول مخالقاته التي ستتكرر في سيرة حياته، تلقى أول مراحل تعليمه بمدرسة الوالدة (أم عباس) وفي سنة ١٩١٦ م انتقل إلى مدرسة القريّة بدرب الجمايز، وكانت هذه المدرسة تهتم بتعليم اللغة الإنجليزية فحفظ دروسها، ومهر فيها، فكان مجيداً لها منذ صغره، مما أتاح له قراءة الكتب والمجلات بالإنجليزية خاصة التي تهتم بمباحث اللغة العربية وآدابها، وبالدراسات الإسلامية.

كانت ثورة ١٩١٩ م - وكان في العاشرة من عمره - أول محرك لوعيه، إذ كانت دار الشيخ محمد شاكر تموج بشوار سمع منهم ورأى، وأعانت فطرته بضرب من التميز فعقل بعضه الذي رجّ نفسه رجاً لم ييح بكنهه، وبفطرة الصبي وافق بعضه ورفض بعضه، ورضى وسخط، وكان ذلك الإحساس بداية انطلاقه في مجتمع يفور

بالمتناقضات والصراع في ميادين: الدين والعلم والأدب والفن، والسياسة، فخاض محنة زمانه في أول نشأته بنفس غصة مجرحة بالتجارب، بل خاض تجربة رفض واغتراب^(١).

وفي سنة ١٩٢١م التحق بالمدرسة الخديوية الثانوية بحي السيد زينب - ومع أنه كان محبا للغة والأدب، فقد دخل قسم الرياضيات الذي كان في ذلك الزمان لا يبيح للطالب الالتحاق بكلية الآداب فمثل ذلك المخالفة الثانية في سيرته التي تميزت بالمخالفات.

ولما أراد الالتحاق بكلية الآداب رفضت الجامعة لأن تخصصه في الثانوية في الرياضيات لم يكن يؤهله لدخول كلية الآداب - آنذاك - فكان طه حسين هو المنقذ، فقد كان على صلة طيبة بأسرته، وكان يعرف عن طريق والده أن محموداً - وهو طالب بالثانوي - أنجز قراءة معجم لسان العرب قراءة متأنية، وقرأ كتاب الأغاني للأصفهاني عدة مرات، وحفظ ديوان المتنبي، كما قرأ كتب الفقه وأصوله، وكتب الحديث والتفسير والتاريخ، وأنبأ طه حسين بذلك أحمد لطفي السيد رئيس الجامعة آنذاك، فاستثناه وألحقه بكلية الآداب - قسم اللغة العربية كما أراد وأحب - ولم يبح محمود شاكر بسر هذا التحول إلا في سنة ١٩٦٥ م فقال: «إن الذي دفعه لهذا التحول اكتشافه لأهمية الكلمة في تاريخ أمتنا العربية قديماً، وأنه لا بد أن يكون لها الدور الأكبر في حاضرها ومستقبلها» هكذا قال.

لكن الأمر لم يستقم له في الجامعة، ففي الفرقة الثانية من الدراسة الجامعية اختلف مع طه حسين أستاذه الذي كان يدرس له قضية «نحل الشعر الجاهلي» وكان طه حسين يكرر كلام المستشرق مرجليوث، فواجه طه حسين بهذه الحقيقة واختلفا وترك الجامعة، فقد زعزعت هذه الحادثة ثقته بالدراسة الجامعية فهجرها

(١) ارجع إلى مجلة الدوحة القطرية العدد ٦٠ في ديسمبر ١٩٨٠، ص ٣٠.

بدون عودة.

ومع أن المستشرق الإيطالي (جويدو نالينو Guido Nallino) اصطحب طه حسين إلى منزل الشيخ محمد شاعر ليحملاً محمود على العودة إلى دراسته الجامعية، إلا أن أحداً لم يشنه عن عزمه.

كان هجره للدراسة مخالفة وصدمة شديدة، لكنها صقلته، وزادت من صلابته وعناده، فهاجر إلى المملكة العربية السعودية في سنة ١٩٢٨ م وكان في التاسعة عشرة من عمره، واستقر في جدة، وطلب منه الملك عبد العزيز أن يؤسس مدرسة ابتدائية ففعل، وعمل مديراً لها لمدة سنة واحدة، ثم استدعاه والده الشيخ محمد شاعر فعاد إلى القاهرة في سنة ١٩٢٩ م فدلّت هذه الواقعة والوقائع التي سبقتها على أنه شخصية قلقة عنيدة، من نسيج وحده، تميل إلى التفرد في السلوك والتفكير، كل ذلك في رجل واحد.

كان محمود شاعر كثير القراءة، قليل الكتابة، وكانت تمر عليه السنون دون أن يخط حرفاً واحداً، قال في ذلك: «ليس حسناً أن يعزل كاتب قلمه، ولكن هكذا قدر لي أن أفعل، فنحيته عن أنامي لكي أفرغ للقراءة والتفكير، حتى تصرم على ذلك أكثر من ثلاث عشرة سنة»^(١) وقبل هذا التاريخ قال: «دارت بي الأيام وفارقت مصر سنة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م ثم عدت إليها وقد فتر ما بيني وبين الكتب زمناً طال وامتد»^(٢).

بعد عودته من جدة تفرغ لقراءة دواوين الشعر العربي قراءة متأنية، وحفظ أشهر ما فيها، حتى صارت درايته بالشعر العربي دربة وملكة وموهبة - كونت مذهبه في «التذوق الشامل الكامل» هو نفسه يتحدث عن هذه الفترة التي أعقبت

(١) مجلة الرسالة العدد ١٠٨٩، نوفمبر سنة ١٩٦٤، ص ٦.

(٢) مقدمة تحقيق: طبقات فحول الشعراء، السفر الأول ص ١٠.

هجره للدراسة الجامعية من ١٩٢٦م إلى ١٩٣٦م عشر سنوات كاملة، فيقول كانت خلاصاً من «حياة أدبية بدأت أحس إحساساً مبهمًا أنها حياة فاسدة، فلم أجد لنفسي خلاصاً إلا أن أرفض متخوفاً شيئاً فشيئاً أكثر المناهج الأدبية والسياسية والاجتماعية»^(١).

وهكذا تتابعت حلقات سلسلة رفضه ومخالفاته، قال في حوار: «إنه اعتزل الكتابة من سنة ١٩٥٢م إلى سنة ١٩٦٤م، وكان قبلها اعتزل المجتمع، فقال عن عزلته: «عشت أكثر من أربعين سنة وأنا أجاهد هذه الحياة التي أحاطت بي منذ ولدت وأبيت أن أقبلها على علاقتها، لأنني منذ بدأت أعقل ما أنا فيه، رأيتني أنشأ في قطيع يساق إلى المجزرة، وهو فرح بها نشوان، رأيت مجتمعا يتمزق، وهو ينشق عن كل تاريخه الماضي»^(٢)، فهو ههنا رافض للواقع السياسي، كما هو رافض للواقع العلمي والأدبي والاجتماعي.

لكن محمود شاكر الذي صدمته تيارات الفكر والسياسة والعلم والأدب في عصره، لم يستكن لها، ولكنه أخضع نفسه لمراجعة شاقة لكل ما كان آمن به، أو لم يؤمن، وأخذ ينقب في إرث العرب العظيم، لا ليقلده، ولكن ليعرفه المعرفة الكاملة، فكان يقرأ الكتاب على أنه إبانة عن خبايا كاتبه - قال في ذلك: «وشيئاً فشيئاً انفتح لي الباب على مصراعيه فرأيت عجباً، وعثرت على فيض غزير من مساجلات صامته خفية كالهمس، ومساجلات ناطقة جهيرة الصوت، غير أنها جميعها إبانة صادقة عن الأنفس والعقول»

بدأت شهرة محمود شاكر بكتابه عن المتنبي، الذي تدخل القدر في تأليفه، فقد كان العالم العربي بصدد الاحتفال بألفية المتنبي، فطلب منه فؤاد صروف صاحب

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا - الخانجي ص ٦.

(٢) مجلة الدوحة القطرية، العدد ٦٠ في ديسمبر سنة ١٩٨٠، ص ٣٠.

جريدة المقتطف أن يكتب مقالاً مسهباً عن المتنبي، فلما انصرف إلى الكتابة، وجد أن المسألة أكبر من مقال تكتب لصحيفة أو مجلة، وكان ثمار جهده كتابه المتنبي في جزئين، نشرته مجلة المقتطف، فملاً العدد كله الصادر في السادس من شوال سنة ١٣٥٤ هـ الأول من يناير ١٩٣٦ م اكتشف فيه المتنبي من جديد، فقد توصل من خلال شعره إلى نتائج في حياة المتنبي وعقله وتفكيره، لم يُتوصل إليها من قبله، وسمى مذهبه في هذه الدراسة «مذهب التذوق الشامل الكامل».

محمود شاكر ومذهب التذوق الشامل الكامل:

بين محمود شاكر طريقته في التحقيق، حتى لا يقدم على شرحها غيره فيفضل، فلخصها على الوجه التالي:

- ١- يعلن رفضه لعمل السابقين - خاصة إذا كانوا من المستشرقين، لأنهم لا يقدرون على فهم مرامي الكلمة العربية.
- ٢- يقرأ النص قراءة متأنية ويعايشه كأنه منشؤه، ثم يبذل جهده في معرفته وتذوقه وشرحه.
- ٣- لا يذكر من المراجع إلا ما لا غنى عنه، ويكره أن يحشد عند كل مكان مراجع لا يقتنع بها القارئ أو لا ينتفع بها.
- ٤- أن يشرح المفردات التي تخفى على القارئ، لا يهمه إن كان يخالف السابقين أو اللاحقين أو يوافقهم.
- ٥- يحرص على إلحاق - في آخر الكتاب - معجم خاص من الكلمات غير المثبتة في المعاجم.
- ٦- كان لا يكتفي بقراءة النص في المخطوطة، ولكن يتابعه في كل كتب اللغة والأدب، فإن كان ثمة قصور عاجله وبين ذلك بقوله: «وزدت من الأخبار على

أصل كتاب الطبقات سبعة وعشرين خبراً، وتسعة أخبار على المخطوطة فهي جميعاً ستة وثلاثون خبراً، وأرجو أن أكون قد أصبت الحق».

٧- وكان يعيد قراءة الكتاب بعد نشره، فإذا كان ثمة قصور عاجله وأعاد طبعه قال في ذلك: «طبع كتاب: طبقات فحول الشعراء، وكنت أتوهم يومئذ أن الذي نقلته مطابق كل المطابقة لما في المخطوطة التي غاب عني أصلها، فلما جاءت مصورة المخطوطة، وقابلتها بما طبعته في سنة ١٩٥٢ م تبين لي أن نفسي غرتني غروراً كبيراً، وأنى وقعت عند نسخها في أخطاء قبيحة لغراري يومئذ وجهلي، وقد صححت هذه الأخطاء التي وقعت في نسخي القديم، بما بذلته في مراجعة الكتاب على دواوين الشعر والأدب.

خلافاً محمود شاكر مع معاصريه:

كانت خلافاً محمود شاكر مع معاصريه يدفعها أمران: أحدهما: أخلاقي كخلافه مع طه حسين، والثاني: عقدي كخلافه مع لويس عوض.

- اختلف مع طه حسين أو خالفه في مسألتين:

الأولى: قضية الشعر الجاهلي، والثانية: كتاب المتنبي، وفي القضيتين رأى محمود شاكر أن طه حسين مطبوع على السطو على أعمال غيره، قال محمود شاكر: «طغى طه حسين على متن مرجليوث، ولم يذكر طه حسين ولو مرة واحدة مرجليوث، والقضية ههنا - قضية السطو على أقوال الناس وآرائهم، ثم ادعاء تملكها، ثم الاستعلاء بهذا الملك المغصوب، والاستطالة به على الناس، وكأن ظهور سطوه فضيلة ترفع من قدره وتنوّه به في المجامع، أما أنا فلم أزل أعد هذا المسلك احتقاراً للناس، وازدراء لعقولهم وإنزالهم منزلة من لا يبصر ولا يسمع ولا يعقل ولا يحس»^(١).

(١) حديث معه أجرته عائدة الشريف بمجلة الدوحة، العدد ٦٠ في ديسمبر سنة ١٩٨٠، ص ٣١.

أما المسألة الثانية ففي كتابه «المتنبى» وقد اتهم محمود شاكر طه حسين بسرقة كتاب المتنبى، وجعل من مادته متنًا لشرحه في كتاب (طه حسين = مع المتنبى) مع أن طه حسين حاول أن يضاد بعض ما جاء في كتاب المتنبى لمحمود شاكر في مسائل مثل: نسب المتنبى - والبيئات التي ارتحل إليها وتنقل فيها، وأثرت فيه، كما أن طه حسين حاول أن يلبس دراسته ثوب المدارس النقدية التي درسها في فرنسا عند «تين» و«سان بيف» وهى مناهج تهتم بالأجناس والتاريخ والبيئة الاجتماعية وتأثير كل ذلك في شعر الشاعر، لكي تبدو مبالغة لدراسة محمود شاكر، ولكن ذلك إن خفى على الأغرار لا يخفى على الذين يستنطقون النص، فيعرفون بواطنه وظواهره، مثل محمود شاكر الذي فيه، كما في المتنبى: من قوة النفس، وحدة الطبع، ورهافة الحس، وسرعة التأثير، وتجليات تنتقل بها عاطفته كلها في ساعات من ساعات حياته، فلا تثبت أن تستثير كل قوة فيه، فتجتمع كل قواه حين ذلك ماضيه من قلبه إلى لسانه»^(١) ومحمود شاكر في هذا النص امتزج بالشاعر فصارا واحدًا كاتبًا ومكتوبًا عنه.

- خلافه مع لويس عوض:

كان خلافه مع لويس عوض عقديًا محضًا تمتد جذوره من قبل ميلاد لويس عوض، فقد بدأ الفتى محمود شاكر منذ صباه في المدرسة الأولية يغالب صراعًا في نفسه، إذ كان دنلوب القس المبشر الإنجليزي قائمًا على التعليم بمصر، وكان يريد أن يجعل العقل العربي المسلم أسيرًا للعقل الأوربي، يؤمن بوارداته لا غير، فبدا له الصراع ناشبًا بين حضارة العرب والمسلمين ودينهم ولغتهم وثقافتهم، وبين حضارة دنلوب التي يمثل لويس عوض حلقة من حلقاتها، وهو ما دار حوله مقالات محمود شاكر في مجلة الرسالة الأسبوعية في سنتي ١٩٦٤، ١٩٦٥ قبل أن

(١) محمود شاكر: المتنبى ١ / ٢٠١.

تنشر في كتاب بعنوان «أباطيل وأسفار» قال الأستاذ محمود شاعر في تصديده حملة لويس عوض على الإسلام: «لم أتردد قط في الإبانة عن صريح تحليلي لما ينطوي عليه «أجاكس عوض» من ذم العرب وشعر العرب بلا حياء، وأن يقدم إقدام المستهين الذي لا يبالي فيفسر القرآن بسوء أدبه، ونذالة تصوره للمعاني، وأن يعتمد بالمر الحبيث المستقذر ليجعل إسرائ رسول الله ﷺ ومعراجه أسطورة مقتبسة من أساطير البذاء اليوناني الذي يتعبد له»^(١).

ولكأن الأستاذ محمود شاعر تأكد وأيقن أن المبشرين والمستشرقين هم الذين زجوا بلويس عوض في هاوية الاعتداء على الدين الإسلامي وآدابه وثقافته، فقال: «ومن وراء هؤلاء السفهاء، شياطين قد ترهبوا، ولبسوا المسوح في أديرة التبشير والاستعمار»^(٢) وفي خضم هذا الصراع الصليبي / الإسلامي «لم يبق لنا إلا إحدى اثنتين إما أن نستبسل فتكون لنا غلبة أهل الحق، على أهل الباطل، وإما أن نفشل ونتنازع فيما بيننا فتذهب ريحنا»^(٣).

الخلاف ههنا ليس خلافاً شخصياً في رأى أو قضية فكرية، لكنه صراع بين حضارتين: حضارة الإسلام التي يمثلها محمود شاعر، وحضارة الغرب الصليبي التي يدين لها لويس عوض بالولاء الكامل.

صفات محمود شاعر:

كان في شكله وصورته يمثل أهل جنوب الصعيد - غليظ الأنف والشفنتين أميل إلى السمرة في لون بشرته، يبدو منه تحد ظاهر لشخصية مؤثرة، كانت داره وجهة كبار الكتاب من مصر، ومن الوافدين عليها من الدول العربية - وكان من روادها من

(١) الرسالة، العدد ١١١٧، في ١٠ / ٦ / ١٩٦٥، ص ٨.

(٢) الرسالة العدد ١١١٨، في ١٧ / ٦ / ١٩٦٥، ص ٦.

(٣) الرسالة العدد ١١٢٠، في ١ / ٧ / ١٩٦٥، ص ٦.

الصفوة المصرية: يحيى حقي، وزكى نجيب محمود، وعبد الرحمن صدقي.

كان محمود شاكر حاد المزاج، عنيداً صلب الرأي، لا يتهاون مع من يخالفه الرأي ولو كان من صفوة الحاضرين في ندوته، يرد على مخالفه الرأي بألفاظ خشنة، قد تتجاوز حدود أدب الاختلاف.

وكان يميل إلى العزلة، والاعترا ب النفسى عن الناس، قال في بعض ردوده على لويس عوض ما يؤكد ميله إلى اعتزال الناس: «حين أتناول أمراً من أمور الأدب والعلم أو السياسة أو غيرها، أراه خروجاً عن ما أدبني به طول اعتزال الناس، من ترك المبالاة بما تتلا غط به جماهير من الخلق تعد خطأ من المثقفين وليسوا منهم»^(١).

ومع أن الأستاذ محمود محمد شاكر لم يحصل على شهادة جامعية، إلا أنه بجهدده قد حصل على جائزة الملك فيصل في الأدب عن كتاب «المتنبى» وحصل على عضوية مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وكان دائماً يوجه إلى أعلام الثقافة واللغة والأدب والنقد وما يشير إلى أنه السابق المجلى - وكان طلاب الدراسات العليا يفدون إليه من كل فج ليتذودوا من إخاذه.

ومع ذلك فقد كانت الكتابة عنده معاناة حرفة، قال يصف تهيؤه للكتابة: «حين أتهيأ للكتابة يخيّل إلى أن الموضوع قد استقر في نفسي واستوى، واستتبت لي مذاهبه... فإذا أخذت مكاني وأمسكت القلم وبدأت أكتب فكأنى قد انحدرت من سماء مرقبتي، وأفضيت إلى سوادها وأجدني وقعت على حواشي حرجة مظلمة الجوانب (والحرجة الشجر الملتف المجتمع لا يقدر أحد أن ينفذ فيها)^(٢) شبهه أحد ناشري كتبه (رضوان دعبول) بأن بيانه جاحظي ناصع قوى التأثير (مقدمة رسالة إلى ثقافتنا ص ٥ - مؤسسة الرسالة سنة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م وبالع مال ك بن نبى

(١) الرسالة العدد ١١٠٢ في ٢٥ / ٢ / ١٩٦٥، ص ٧.

(٢) الرسالة العدد ١١٢٢، في ١٥ / ٧ / ١٩٦٥، ص ٢.

الكاتب الجزائري الذي كان يكتب في الغالب بالفرنسية فقال: «لو وجد الجاحظ الآن لترك مكانه عن طيب خاطر لمحمود شاكر»^(١).

ولكن الشاعر محمود حسن إسماعيل كان أصدق من وصف محمود شاكر فقال:

وأراك أنت بكل لج موجهها والهادر المشبوب في شلالها والجازر
وأراك أنت عليهمها وكليمها الشبهات في استدلالها

مؤلفات محمود شاكر:

- ١- المتنبي في سنة ١٩٣٦ م.
- ٢- القوس العذراء في سنة ١٩٥٢ م.
- ٣- طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي - قراءة وشرح الطبعة الأولى - دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٢ م. والطبعة الثانية المزيّدة والمنقحة عن دار المدني سنة ١٩٥٢ م.
- ٤- أباطيل وأسفار، نشرها أولاً في مقالات في مجلة الرسالة الأسبوعية في سنتي ١٩٦٤، ١٩٦٥ ثم نشرت في كتاب سنة ١٩٦٥ م.
- ٥- نمط صعب ونمط مخيف سنة ١٩٦٩ م.
- ٦- برنامج طبقات فحول الشعراء سنة ١٩٨٠.
- ٧- رسالة في الطريق إلى ثقافتنا سنة ١٩٨٧ - ثم طبعة مؤسسة الرسالة في سنة ١٩٩٢ م.
- ٨- مقدمة كتاب: حياة مصطفى صادق الرافعي لمحمد سعيد العريان.
- ٩- مقدمة كتاب: الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي.

(١) مجلة الدوحة، العدد ٦٠، في ديسمبر ١٩٨٠ م، ص ٢٨.

وتحقيقاته:

- ١- فضل العطاء على العسر لأبي هلال العسكري.
 - ٢- إمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع لمتقى الدين المقرئ.
 - ٣- المكافأة وحسن العقبى لابن الداية.
 - ٤- تفسير الطبري ١٦ جزءاً منه.
 - ٥- جمهرة نسب قریش وأخبارها للزبير بن بكار.
 - ٦- تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار للإمام الطبري.
 - ٧- كتاب دلائل الإعجاز وكتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني.
- وتوفي محمود شاكر في ١٤١٨ م عن ثمانية وثمانين عاماً ميلادياً.

ثانياً: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا (نشر مؤسسة الرسالة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م):

يبدأ الرسالة بحمد الله تعالى والصلاة على محمد ﷺ وبحديث رسول الله ﷺ: (ألا لا يمتنع رجلاً هيبة الناس أن يقول بحق إذا علمه) ولعله يقصد بهذا التقديم أن المفكر المسلم منبعه الإسلام ومصبه، أو هكذا يجب أن يكون، فالإسلام قاعدة التفكير ومنطلقه، وغايته في الوقت نفسه، كما أنه أراد أن يقول: إنه عزم على أن ينطق بالحق إذا علمه ولن تمنعه هيبة الناس الذين يصدون عن الحق، ولأن «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا» كانت من آخر ما كتب فقد أراد أن يؤكد فيها أنه لم يخطئ فيما كتب قاصداً عامداً فيما مضى فيما قال أو كتب، وتلك زيادة ثقة بالنفس لا تجدها إلا في أمثال محمود محمد شاكر.

ولأنه كتب «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا» فإنه لم يكتبها في فصول أو مباحث، بل كتبها في فقرات ٢٤ أربع وعشرين، في صلب متن واحد في ١٥٣ صفحة، وهذا

أكمل لوصولها وأمتن.

في الفقرة ١ : مدخل الرسالة وبدء الرحلة. ينبه إلى أن عمره التفكيرى بدأ وهو في السابعة عشرة من عمره في سنة ١٩٢٦ م، وأخذ من النضوج إلى أن تم نضوجه في سنة ١٩٣٦ م وهى سنوات عشر بدأت يوم حصوله على الشهادة الثانوية، وتأهله لدخول الجامعة، مع أنها كانت سنوات قلق وشكوك، وخوف من عذاب الله انتهت بالإيمان بما يعتقد ويستقر عليه، لقد نجا من أزمته ووجد الخلاص «في رفض أكثر المناهج الأدبية والسياسية والاجتماعية والدينية التي كانت تغطي يومئذ بمصر كالسيل الجارف يهدم السدود، ويقوض كل قائم في نفسه وفي فطرته، وكان عليه أن يبدأ من جديد منفرداً رحلة طويلة يعيد فيها قراءة الإرث العربى كله، خاصة الشعر قراءة متأنية عند كل لفظ، وكل معنى، ويتذوقها بعقله وقلبه كأنه يطلب خبيئاً قد أخفاه الشاعر عفواً أو سهواً تحت نظم كلماته ومعانيه دون قصد منه أو تعمد أو إرادة وهو ما أطلق عليه: التذوق الشامل الكامل وصار له مذهباً، ولكن ليس بمعنى مذهب التذوق الذي يجرى على ألسنة الكتاب بتذوق الجمال والفن، بل تذوق شامل كامل ومعرفة فطرية ببذل الطاقة في القراءة والمراجعة والاستقصاء، وسليقة فطرية وسجية لإدراك حقيقة البيان. ولكي يحقق مراده فقد رجع إلى إرث الآباء والأجداد في كل العلوم والفنون يقرأه «على أنه إبانة منهم عن خبايا أنفسهم بلغتهم» (ص ٩) بفيض غزير من مساجلات صامته خفية كالهمس، ومساجلات ناطقة جهيرة الصوت، غير أن جميعها إبانة صادقة عن هذه الأنفس والعقول».

ومنهج التذوق الشامل، منهج متطور نام ينمو مع محمود شاكر بقدر مداومة بذل الطاقة في القراءة والمراجعة والاستقصاء لإدراك حقيقة البيان.

كيف استقبل كتابه عن المتبنى؟ :

كان المنهج الذي سلكه نابغاً من صميم المناهج الخفية التي سن آباؤنا طرقها، ووطئوها، وما كان عليه إلا تبين دروبها ومسالكها مهتدياً بدلالات اللسان العربى،

وكان على ثقة من أن الذي يملك القدرة على استيعاب هذه الدلالات، واستشفاف خفاياها، يكون قد ملك المنهج الأدبي لدراسة إرث هذه اللغة، وهو المنهج نفسه الذي انتهى إليه شاكر في تذوق الكلام كله شعراً ونثراً وأخباراً تروى، وعلماً يكتب أو يستخرج.

فهو منهج يعنى القدرة المعرفية على استنباط الدفائن من مكامن الكلمات، ومعرفة أخفى أسرارها وأغمض سرائرها.

ويُحدِّث الأستاذ محمود محمد شاكر بأن منهج التذوق الشامل قد استوى له في سنة ١٩٣٥م فكان أول عمل طبق فيه منهجه في تذوق الكلام هو «كتاب المتبنى» ولكن بقى هذا المنهج مطموسا لا يدرى به أحد، فريداً لا يأخذ به أحد، إلى أن كانت سنة ١٩٧٧م عند إعادة نشره، مع أن السنين لم تنسه منهجه في الكتابة: «بحثاً أو نقداً أو تعبيراً عن ذات نفسه، أو تعليقاً على أصول الكتب القديمة التي نشرها وخرجت للناس» وهو المنهج نفسه الذي طبقه في كتابه «أباطيل وأسما» وفي برنامج كتاب «طبقات فحول الشعراء» لابن سلام الجمحي، وفي قراءته لكتاب «جهمرة أنساب قریش للزبير بن بكار وتعليقه عليه، وقراءته وتعليقاته «لتفسير الطبري»، و«زائفة الشماخ».

شظا المنهج في نظرية التذوق الشامل لمحمود شاكر:

إن شطري المنهج في تطرية شاكر - المادة والتطبيق - ويراها مكتملين منذ أولية هذه الأمة العربية المسلمة صاحبة اللسان العربي والدين الإسلامي في كل علم وفن، إذ هما من خصائص أمتنا لا يشاركها فيها أمة سبقت كال يونان مثلاً، ولا لحقت كالأمم الأوروبية اليوم، لأن ذلك في اللسان العربي دون سواه من الألسنة وفي الإسلام دون غيره من الأديان، شق طريقه منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، وعبد الله بن عباس وغيرهم، ثم أخذت الدائرة تتسع عند من

يلونهم ثم الذين يلونهم وهكذا في كل فن وعلم، فصار نهجاً إسلامياً عربياً مكتملاً مستقيماً حتى وصل القرن الحادي عشر الهجري، سواء كان ذلك في العلوم الطبيعية والرياضية البحتة، أو في آداب اللسان العربي وعلوم الدين. ههنا يشير الأستاذ محمود شاكر إلى ما قبل المنهج فهو مهم غاية الأهمية.. بل هو شرط ملزم لأنه يبرئ جمع المادة والتطبيق جميعاً من الغفلة والإغفال والتسرع، وإعمال الهوى في نفس المنظر النازل في أرض المنهج، فلا بد أن يكون قد أوتى حظاً وافراً من البصر الناقد، من طريق معرفة اللغة العربية وتأثير ثقافتها في مجتمعه، كما يجب أن يكون مالكاً لنفسه متحكماً في أهوائه، قادراً على ضبطها.

العاصم من الزيغ والزلل:

يرى الأستاذ محمود شاكر أن الدين رأس الثقافة، أو ما كان في معناه وهو أصل الأخلاق، وشاكر مسبوق في هذا القول بما جاء على لسان كتاب مدرسة المنار، وكان أبوه محمد شاكر من تلاميذها، وكان الشيخ رشيد رضا يؤكد على أن الدين ضابط كل شيء، وأكد عليه شكيب أرسلان في رسالة: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟!، لكن بينما أكد رشيد رضا، وشكيب أرسلان على أن الدين المقصود هو الإسلام لا دين غيره، رأى محمود شاكر أن المعنى بالدين، أي دين، أو ما كان في معنى الدين هو الذي «يكبح جموح النفس الإنسانية، ويججزها عن أن تزيغ عن الفطرة السوية العادلة».

فكأنه أراد أن يقول لخصومه الجدليين: لست متعصباً مثلكم ولكني إنساني أكثر منكم. ولأن محمود شاكر انحرف إلى ما أسماه: ما كان في معنى الدين أي دين - رأى أن يطبق ذلك في ثقافة كل لغة، لا في ثقافة اللغة العربية وحدها، فوقع في تناقض ما أسماه الأصل الأخلاقي في كل ثقافة، ذلك لأن مفعول الدين الإسلامي في المثقف المسلم غيره في المثقف الذي ينتمي لدين آخر غير دين الإسلام، أو ثقافة

أخرى غير الثقافة الإسلامية ذات الغايات النفعية البحتة.

وتلك زلة لمحمود شاعر، فلم تكن الأمة العربية قبل الإسلام كحالتها بعد أن دخلت في الإسلام، ولم تكن قبله شيئاً. وفي هذه الزلة تناقض، ذلك لأن محمود شاعر قرر قبل في رسالته أن شطري منهج التذوق الشامل اكتملا للأمة العربية الإسلامية منفردة به وحدها، منذ أولية هذه الأمة خصيصاً لها لأنها صاحبة اللسان العربي والدين الإسلامي.

نشأة الفرق بين محمود شاعر والمناهج الأدبية والنقدية المعروفة:

أرّخ محمود شاعر لبداية هذه الفرق، بدخول الفساد في الثقافة العربية، بالتصادم الصامت مع الثقافة الأوروبية الحديثة، وهو صدام غير الذي حدث في الحروب الصليبية التي استمرت قائمة قرنين كاملين (١٠٩٦م - ١٢٩١م) وانتهت بإخفاق الصليبيين، بعد أن تركت فيهم بصيصاً من اليقظة والتنبه إلى حضارة الإسلام المتكاملة، ثم زادت اليقظة فيهم بسقوط القسطنطينية في مايو ١٤٣٥م يوم دخلها محمد الفاتح وحوّلها إلى أرض إسلامية ومن يومها كما قال محمود شاعر: «بدأت معركة غير معركة الحرب، معركة المعرفة والعلم الذي هباً للمسلمين ما هباً من أسباب الظفر والغلبة، استبان لعقلائهم أن قوة الحضارة الإسلامية هو العلم، علم الدنيا وعلم الآخرة، فهما اللذان مكننا لهذه الحضارة الإسلامية أن تمتلك القوة الهائلة المتكاملة، ومن أجلهما قامت في أوروبا ثورة دينية (مارتن لوتر) وثورة مدنية (ميكافيلي) في القرن ١٦ الذي كان مؤذناً ببعث يقظة أوروبية مسيحية.

وبينما حدثت هذه اليقظة الهائلة الشاملة في أوروبا، انخفضت بالمسلمين الغفلة الهائلة الشاملة ودار الصراع في مراحل هي:

الأولى: تتمثل في صراع الغضب لهزيمة المسيحية والقضاء عليها بالشام، ثم

دخول القسطنطينية في ديار الإسلام.

الثانية: تتمثل في يقظة شاملة قامت على الإصرار على تحصيل العلم، وعلى إصلاح الخلل بالحياة الأوربية، وكان المدد من العلم المسطور في كتب المسلمين. «ومن يومئذ نشأت طبقة جديدة ممن عرفوا بالمستشرقين» جعلوا الاستشراق صناعة تخدم الاستعمار الغربي، وتكون طليعة له تمده بكل المعلومات التي تعينه على احتلال أرض المسلمين. «وصارت أوروبا قوة تمدها فتوح العلم الجديد بما يزيدها بأسًا وصرامة».

كانت يقظة الأوربيين لا تعرف الأخلاق فقد زحفت أساطيلهم إلى العالم الجديد فأبادوا سكانه من الهنود الحمر، واتجهوا إلى أفريقيا ليسترقوا أبناءها عبيدًا يُستغلون في إعمار الأرض الجديدة، ومع أساطيلهم رافقهم مستشرقون ومبشرون يجيدون التكلم بالسنة شعوب المسلمين من عرب وترك وفرس، واشتروا المخطوطات العربية أو سرقوها - في كل علم وفن، ووضعوها تحت يد كل دارس مستشرق في أي بلد أوربي، وأنشأوا مجلات الدراسات الاستشراقية، ودوائر المعارف الإسلامية «وصار الاستشراق في أوروبا كلها هيئة واحدة ذات نظر مشترك واحد إلى حضارة الإسلام»

وسار الاستشراق في اتجاهين:

أولهما: طلب معرفة وعلم، يتعلم من المسلمين ليفيد منهم كما فعل «بيكون». والثاني: ديني ليحول بين الأوربيين المسيحيين وانبهارهم بالإسلام كما فعل «توما الأكويني» وأدى هذا وذاك إلى زحف شامل اخترق قلب دار الإسلام يضم من أشتات الناس ما بين تاجر وصانع، ومغامر ومدرس، وسائح ومبشر، وجندي وسياسي، وراهب وطالب معرفة، وأفاق وصفاق ومتكسب. .

وكان نتاج المستشرقين في كل العلوم الإسلامية، والآداب العربية لهدف واحد

هو: «تصوير الثقافة العربية الإسلامية، وحضارتها بصورة مقنعة للعقل الأوربي»

فصوروا العرب والمسلمين «قوم بُدأة جهال لا علم لهم، جياع في صحراء مجدبة، جاءهم رجل من أنفسهم فادعى أنه نبي مرسل، ولفق لهم ديناً من اليهودية والنصرانية فصدقوه بجهلهم واتبعوه، ولم يلبث هؤلاء الجياع أن عاثوا بدينهم هذا فساداً في الأرض يفتحونها بسيوفهم، وقامت لهم بعد ذلك ثقافة وحضارة كلها مسلوقة من ثقافات الأمم السابقة كالفرس والهند واليونان، حتى لغتهم مسلوقة وعالة على العبرية والسريانية والآرامية والفارسية والحبشية» هكذا قالوا كذباً.

إن هذا التصور للإسلام وأهله وثقافته مستمد من فزع الأوربيين الدائم من منافس قوى - هو الإسلام - يمثل خطراً على المسيحية الأوربية، ولقد تواصل هذا الإحساس والفزع حتى صار الإسلام في مخيلة الغرب نقيض الحضارة الغربية، بتنميطات تصف المسلمين بالبلادة والقسوة والانحطاط.

«والاستشراق لا يذم» والعبارة لمحمود شاكر، لأنه أدى ما عليه لبنى جلده أحسن أداء وأتمه» أما من الوجهة الأخلاقية في أهداف الاستشراق، فإن هذا العمل وهدفه هو: «آفة خبيثة كافية وحدها في إسقاط عمل الاستشراق كله إلى حضيض الفساد والإفساد، ويقذف به منبوذاً خارج حدود كل ما يمكن أن يوصف بوجه ما أنه عمل علمي خالص». وشرط اللغة والثقافة والإيمان بهما غير موجود عند المستشرق ممتنع عليه، ومن ثم فلا منهج عنده يركن إليه» وعند ذلك يستطرد فيشرح مصطلح الثقافة فيكاد يخرج عن السياق، ثم يعود فيقول: إن المستشرق يعمل بمسلك الغاية تسوغ الوسيلة Il Fine Signeficail Mezzo على هدى مكيافيللي Machiavelli في كتاب الأمير Il Principe ثم صارت ملكاً مستحسناً في الحضارة الأوربية»

ثم أراد محمود شاكر أن ينبه إلى أن إرادة اليقظة العربية الإسلامية لم تمت، فبعد

قرنين من سقوط القسطنطينية انبعث رجال عظام أحسوا بالخطر، فأرادوا إنقاذ دار الإسلام من الوسن والغفلة عن إرث أسلافهم العظام من هؤلاء: عبد القادر البغدادي، صاحب «خزانة الأدب» (١٠٣٠ هـ / ١٠٩٣ م - ١٢٢٠ - ١٢٨١) في مصر - ومحمد بن عبد الوهاب التميمي النجدي (سنة ١١١٥ - ١٢٠٦ هـ / ١٧٠٣ - ١٧٩٢) في جزيرة العرب، ومحمد بن عبد الرازق الحسيني الزبيدي صاحب تاج العروس (١١٤٥ هـ - ١٢٠٥ هـ / ١٧٣٢ - ١٧٩٠ م) بمصر، ومحمد علي الشوكاني (١١٧٣ - ١٢٥٠ هـ / ١٧٦٠ - ١٨٣٤ م) في اليمن.

وهم أعلام نهضة بدأت من الثلث الأول من القرن الحادي عشر الهجري، إلى منتصف القرن الثالث عشر الهجري - وبين أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. أقام هؤلاء قواعد نهضة متكاملة أعادت إلى الأمة قدرتها على تذوق اللغة والشعر والأدب وعلوم العربية، وبعث الإرث اللغوي والديني، والعودة إلى عقيدة التوحيد الصافية.

وكان خامس هؤلاء حسن بن إبراهيم الجبرتي العقيلي بمصر (١١١٠ - ١١٨٨ هـ / ١٦٩٨ - ١٧٧٤ م) وكان كما أرخ له ابنه عبد الرحمن الجبرتي «قد ولى وجهه شطر العلوم الطبيعية والتطبيقية والصناعات المدنية كلها، وكان يحضر إليه طلاب من الإفرنج ليأخذوا عنه علم الهندسة، وكان الجبرتي على خلق الإسلام، فلم يضمن على الإفرنج بشيء من علمه».

كانت اليقظة الأوربية مواكبة لبعث يقظة مستجدة في العالم الإسلامي. «هما يقظتان كانتا في زمن واحد إحداهما إسلامية عربية من طبيعتها الرفق المذهب، والأخرى أوربية من طبيعتها العدوان الفاجر» فذهب المستشرقون يجذرون من اليقظة الإسلامية، قبل أن يتم إتمامها ويستفحل أمرها» ومن أسف فقد وجدوا لهم ثرائين يتشدقون بأوهام عرفت بمسميات «الأصالة والمعاصرة» و«القديم والجديد»،

و«الثقافة العالمية» و«القضية الهزلية = قضية موقفنا من الغرب الأوروبي ثم الأمريكي».

وتوالت الضربات على الإسلام وأهله:

وتوالت الضربات على الإسلام وأهله، وكانت أولها من قبل إنجلترا بإنشاء شركة الهند الشرقية، وكان في ظاهرها التجارة وفي باطنها تكمن نار جهنمية، فقد كانت أول أخطر جهاز استعماري في سنة (١٠٠٩هـ - ١٢٧٥هـ / ١٦٠٠ - ١٨٥٨م) ولم يكن يعنى لفظ شركة إلا جيش قوى مسلح بأقوى الأسلحة مهمته النهب والسلب، وقطع الطريق. ثم يمم الأوروبيون وجوههم إلى جزيرة العرب لكي يحجزوا دعوة ابن عبد الوهاب، فلا تخرج خارج نجد. ثم قيض الله لفرنسا قائداً قوياً يحمل روح الصليبية والميكافيلية، مغامراً فاجراً هو «نابليون بونابرت (١٧٦٩ - ١٨٢١ م) أصاخ سمعه لنذير الاستشراق وإرشاده فجاء ليدهم اليقظة العربية الإسلامية في مصر - والشام. ولكن باءت حملته بالفشل والخسران، فقد فقد في حروبه في مصر والشام آلافاً من جنوده، وعشرات من قواده وعلمائه المستشرقين وعلى رأسهم الداهية «فانتور» مستشاره في شئون العالم الإسلامي - وكان قد قضى يجوب العالم الإسلامي أربعين سنة قبل الحملة فعرف كل أسرار.

دمر نابليون ومن خلفه - (كليبر - ومينو) القاهرة تدميراً كاملاً شاملاً، وكانت يومئذ مدينة زاهرة من أجمل مدن العالم بعمارتها وفنونها وعلومها دمرها هذا البربري المبغض للإسلام وحضارته، ومن أسف كان هذا التدمير في عين من زعموا أنهم رواد حياتنا الأدبية الفاسدة رسالة حضارية جاء بها «رسول الحضارة الغربية الذي جاء ليخرج الشرق من ظلمات الجهل إلى عصر التنوير» هكذا زعم أذناب الاستعمار والاستشراق من العلمانيين العرب، مع أن غاية نابليون القصوى ومن صاحبه من المستشرقين كانت تجريد دار الإسلام في القاهرة من أسباب اليقظة.

الغرب جعل من الاستشراق عملاً قصدياً تحميه ثقافة العلم الحديث القوى. والضمير النفعي اللاأخلاقي، لقد اصطنع الغرب من قوته في العلم، وضعف أخلاقه قاعدة تتعامل بها ثقافة السيطرة الغربية مع المسلم على أنه إنسان هامشي، وعلى أنه سيظل في مكانة منحطة في نظر الإنسان الغربي، ومع ذلك فقد اكتسب لنفسه أعواناً من الخونة من بين أهل دار الإسلام، استأجرهم ليوسع بهم دائرة بث الأفكار السوداء في نفوس المسلمين وعقولهم.

كان لنابليون طريقة شيطانية في قتل اليقظة، إذ كان يختار طلعة كل شمس خمسة أو ستة من خيرة طلاب الأزهر - لأنهم كانوا طلائع اليقظة فيأمر بقتلهم وحمل رؤوسهم على أعواد ويطاف بها في الشوارع، وكان الذي يوجهه إلى ذلك ويحدد الضحايا بأسمائهم المستشرق الداهية مستشاره: «فانتور» ولم يكن «فانتور» هذا رجلاً عادياً. قال عنه عبد الرحمن الجبرتي: كان متبحراً في العلوم الإسلامية والعربية - يعرف اللغات: التركية والرومية والإيطالية والفرنسية.

خطة التغريب:

كان نابليون يعي أهمية تغريب الشرق الإسلامي بدءاً من مصر، فقد أرسل إلى كليبر عقب رحيله من مصر رسالة قال له فيها: «اجتهد في جمع ٥٠٠ أو ٦٠٠ شاباً من المماليك، ورحلهم إلى فرنسا، فإذا لم تجد عدداً كافياً من المماليك فاستعض عنهم برهائن من العربان ومشايخ البلدان، فإذا ما وصل هؤلاء إلى فرنسا، يحجزون مدة سنة أو سنتين يشاهدون فيها عظمة الأمة الفرنسية ويعتادون على تقاليدنا ولغتنا، ولما يعودون إلى مصر يكون لنا منهم حزب يضم إلى غيرهم.

«كنت قد طلبت مراراً جوقة تمثيلية، لأنها ضرورية في تغيير تقاليد البلاد»^(١).

جذور قضيتنا كامنة في نذر الاستشراق، في انقضااض الصليبي الفاجر نابليون

(١) أحمد حافظ عوض: فتح مصر الحديث سنة ١٩٢٥.

على مصر لوأد اليقظة العربية الإسلامية، وقتلها في مهدها، مستغلاً نصارى الشام ومصر (المعلم يعقوب) وسفلة بلاد المغرب - خاصة اليهود منهم - كان يستأجرهم لبث أفكاره.

وبعد رحيل جيش الاحتلال الفرنسي، وتولية محمد علي لم يغفل الاستشراق الذي أرشد محمد علي بأن يظفر بالمشايخ الكبار، وأن يعزل الأزهر ومشايخه عن قيادة الأمة، بتمكين بعض الأزهر وشيوخه وطلاب العلم فيه من قلب محمد علي «ثم وجه الاستشراق محمد علي لوأد اليقظة الدينية في الجزيرة العربية فحارب محمد بن عبد الوهاب من سنة ١٢٢٦هـ إلى ١٢٣٥هـ، ثم نجح الاستشراق في سنة ١٢٤٢هـ - ١٨٢٦م في إرسال شباب مصر ليتعلموا بفرنسا ويتغربوا بها بإشراف المستشرق «جومار» وكان على رأس هؤلاء رفاعة الطهطاوي وكان في الثالثة والعشرين فلم يكن له حظ وافر من الثقافة المتكاملة، وعاد من فرنسا ليخرج مصر وأهلها من الظلمات إلى النور، وكان إنشاء مدرسة الألسن من صنع الاستشراق، إذ لم يكن في وسع رفاعة وحده أن يعلم ١٥٠ طالباً العلوم والفنون، فأحضر له صناع الاستشراق من تولى تعليمهم، وتثقيفهم على الطريقة الأوروبية.

وهنا يشير محمود شاكر إلى قضية غاية في الأهمية وهي أن مدرسة الألسن كانت أول عملية بتر من مركز الثقافة المتكاملة التي كان الأزهر قائماً عليها، على قرون متطاولة، فتحقق بذلك أكبر وأد للثقافة المتكاملة التي تخرج بها: البغدادي والزيدي والجبرتي الكبير، والجبرتي الابن وغيرهم. ثم أخذت الهوة تتسع من زمن محمد علي إلى الآن، وانتصرت ثقافة دار المسيحية الشمالية بلا قرن يكافئها، وإنما هو الخضوع والاستكانة» وهكذا انشطر التعليم في الأمة: أما مناهج الأزهر - في عزله - فقد أخذت تضعف وتذوى وهي على بنائها القديم، أما مناهج المدارس المدنية فأخذت تنمو نمواً قائماً على القشور التي تضر ولا تغنى فتيلاً، لأنها تكسب أبناءها تنكراً

وإعراضاً، بل احتقاراً للثقافة المتكاملة التي حيت بها أمتهم، وصار ميلهم للعالم الذي أتت منه.

ولما احتلت مصر في ١٥ / ٩ / ١٨٨٢ وقضى الأمر بتعيين القسيس المبشر المتعصب دنلوب أميناً عاماً لنظارة المعارف على عهد كرومر، عمل الرجلان على تفرغ كامل لطلاب المدارس من ماضي الأمة المرتبط بالعربية والإسلام، وأخذوا يوجهانهم إلى الفرعونية التي بادت ثقافتها، وملاً عقولهم بقشور العلوم والفنون والآداب التي لا تقدم أدنى فائدة».

وفي كتاب: «مصر الحديثة Modern Egypt» الذي ألفه اللورد كرومر، أوصى حكومته بأن تبتعث بعض الشباب من أبناء الأعيان (مثل أحمد لطفي السيد) والناهين من غير أبناء الأعيان (مثل سعد زغلول وطه حسين) في بعثات إلى أوروبا ليربوا تربية أوربية، ويتثقفوا ثقافة أوربية، فإذا تشبعوا بهما عادوا ليتمكن لهم في حكم مصر على الطريقة الأوربية، فينشروا التربية والثقافة على الطريقة الأوربية، وقد فعلوا.

كلمة ختامية:

لقد بلغ الأستاذ محمود محمد شاكر «الرسالة في الطريق إلى ثقافتنا» هذا في ظاهر القول، ولكنه في الحقيقة أراد أن يقول لأمته: إن الأمة الإسلامية ذات تركيب حضاري متكامل، وأن المسلمين قادرون على مقاومة الثقافة الغربية، وإعادة بعث نهضتهم وثقافتهم الكاملة، وليس مجرد التطلع إلى اللحاق بمدينة الغرب وثقافته.

الكتاب الثاني والعشرون
كتاب «قصة الإيمان»
بين الفلسفة والعلم والقرآن»

oboi.kan.com

الكتاب الثاني والعشرون

كتاب «قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن»

للشيخ نديم الجسر

تحليل وعرض أ.د. أحمد فؤاد باشا

* الشيخ نديم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣ (١٩٦٩)، ط ٢ (١٩٦٣)، ط ١ (١٩٦١).

* الشيخ نديم حسين الجسر (١٨٩٧ - ١٩٨٠)، مفتي طرابلس التي ولد بها لأسرة مصرية الأصل، تلقى علومه الأولى على يد والده الشيخ حسين الجسر، وبعد وفاة والده كفله شقيقه الشيخ محمد الجسر الذي كان يعتبر من أبرز رجال السياسة في طرابلس. أنهى دراسته في حمص، ثم أكملها في بيروت لدراسة الحقوق، وبعدها التحق بالعمل في سلك القضاء وتولى عدة مناصب منها مستشار بمحكمة الاستئناف، عضو بمجلس العدل والقضاء الشرعي، وبه قام بتنظيم دائرة الأوقاف الإسلامية، انتخب نائباً عن مدينة طرابلس بمجلس النواب اللبناني عام ١٩٥٧م وانتخب مفتياً لشمال لبنان، وعضواً في مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.

والشيخ نديم الجسر له عديد من المؤلفات المتنوعة ما بين المخطوطات والكتب، وله آراء نقدية في النشر والشعر، ودور الأدب في المجتمع والحياة بشكل عام (*).

(*) من مؤلفاته: حديث ليلة (مخطوطة كتبها عام ١٩٢٦م) - شرح قانون الجزاء - الموجز في الفلسفة العربية - فلسفة الحرية في الإسلام - أرجوزة في علم المواريث - الإسلام في العالم المعاصر - القرآن والسنة في التربية الإسلامية - شبابنا المثقف أمام الإيمان والتدين - ركائز التفكير الإسلامي - قانون السببية عند الغزالي - ألفية الجسر في علم أصول الفقه.

لكن يبقى كتابه الأهم «قصة الإيمان» واحداً من أهم الكتب التي أثرت في أجيال القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، من حيث إنه يسلك طريقاً سهلاً وميسراً إلى تأسيس اليقين الإيماني على هدى وبصيرة، خاصة بالنسبة لأولئك الحيارى الذين بهرتهم قضايا العلم والفلسفة وهم بمعزل عن القيم الإيمانية الهادية في الدين الإسلامي الحنيف.

ويقول الدكتور زكي نجيب محمود في تقريره هذا الكتاب: «...هكذا يكون اعتصار الثقافة الطويلة العريضة العميقة التي يتآخى في ثناياها ورع الإيمان ومنطق العقل، نعم هكذا يكون اعتصار الثقافة الواسعة الزاخرة في صفحات كتاب لست أشك لحظة في أنه قد أصبح ركناً من أركان إنتاجنا الفكري في هذا العصر، لأنه قد بلور في صياغة فنية رائعة وجهة أنظارنا جميعاً، وأعني بها حسن الربط بين عقيدة نعتز بها وعقل ليس لنا من مجارة أحكامه».

مضمون الكتاب والقدر الذي يمثله من حيث تأثيره:

هذا الكتاب قال عنه الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق، وقت أن كان عميداً لكلية أصول الدين في رسالة وجهها إلى المؤلف: «أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ نديم الجسر مفتي طرابلس - لبنان - السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد، فإن كتابكم «قصة الإيمان» يتمثل فيه أسلوب الأديب، ومنطق الفيلسوف، ووجدان المؤمن فمن أجل ذلك قررنا منذ بدء العام الدراسي ١٩٦٤ - ١٩٦٥ م أن يكون فيه امتحان القبول للدراسات العليا شعبة العقيدة والفلسفة وشعبة الدعوة والإرشاد لعام ١٩٦٥ - ١٩٦٦ م. وأعلننا ذلك للطلبة في أول إبريل ١٩٦٥ م حتى يتاح لهم الوقت الكافي للاستعداد. وإنه ليسعدنا أن نعرف سيادتكم بذلك تقديرًا للعلم وأهله والله يجزيكم عن الدين خير الجزاء. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

وقال عنه الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله -: «قضيت مع هذا الكتاب بضعة أيام

كانت سياحة عقلية عميقة الأثر بعيدة المدى، عدت بعدها إلى نفسي وأنا فوار القلب واللب بمشاعر اليقين ولوامع المعرفة. ثم أحسست بأن هذا الكتاب ليس تراثاً فكرياً خاصاً قدر ما هو جهد خالص لنصرة الحق وإعلاء كلمة الله فقررت أن أشرك معي في الاطلاع عليه علماء المساجد في القاهرة كي يستبينوا ما رسم من مناهج اليقين وطرائق الوصول إلى الله جل جلاله...».

وقال عنه غبطة البطريك تيودسيوس السادس: «بتلهف كنا نتابع تلاوة السفر النفيس الذي خطته براعتكم الفياضة، وسبرتم فيه أغوار المعرفة، لتلقطوا منها كل درة يتيمة، وحجة دامغة، لإزالة الشك باليقين، والإلحاد بالإيمان، والإتيان بما لم يستطعه إلا القليلون من المتمسكين بعروة الإيمان الوثقى، والراسخون في العلم».

أما قصة الكتاب المثيرة فيرونها المؤلف على لسان «حيران بن الأضعف البنجابي» الذي ترجع جذوره البعيدة في الأصل إلى مصر، فهو من آل المائي الذين نزح بعضهم من مصر إلى ديار الشام، وبعضهم إلى الحجاز. ومن الحجاز ساقط الأقدار جدّ أبيه إلى الهند واستقر فيها.. وتلخص الدكتورة بنت الشاطي في مقال لها بجريدة الأهرام القاهرة بتاريخ ٢٧ / ٧ / ١٩٦٢م مضمون هذه القصة التي تبدأ من حيث يبدأ الصراع الموهوم بين العلم والدين، فتقول: «شاب تربى تربية دينية، وأمضى طفولته الناعمة وصباه الطري، في حضانة والد شيخ تقي، ثم التحق بجامعة أمرها موكل إلى نفر من المشايخ الجامدين. وهناك تطلعت نفسه إلى المعرفة فبدأ يسألهم عن سر الوجود وكنه الخلق، فلا يجيبونه بغير الزجر والصد والوعيد، ولما يئس منهم مضى يلتمس الجواب عن أسئلته في كتب الفلاسفة، فلم تزده إلا حيرة وضلالاً. وبلغت المحنة ذروتها فطرد من الجامعة كيلا يعكر صفو المشايخ وراء أسوار جمودهم، ولا يسمم عقول زملائه الطلاب، بلوثة الشك والإلحاد التفلسف. وقال له أبوه ناصحاً: «لقد كابدت قبلك با بني كرب الشك ووطأة

الحيرة، ثم كانت نجاتي منها بكلمة سمعتها من شيخي العالم الفقيه الفيلسوف: أبي النور الموزون السمرقندي: «إن الفلسفة بحر على خلاف البحور، يجد راكبه الخطر والزيع في سواحله وشطآنه، والأمانة والإيمان في لججه وأعماقه». فدعُ عنك يا بني هذه القراءات الناقصة المشوشة البتراء، فإنها شديدة الخطر على عقلك وإيمانك، تجعلهما على طرفي نقيض».

وشد «حيران» رحالة يلتمس الشيخ «أبا النور» في سمرقند، وكان قد اعتزل الناس في شيخوخته، منقطعاً إلى الله متفرغاً للزهد والتعب، واحتال «حيران» حتى اقتحم على الشيخ عزلته، ومن ثم بدأت رحلته معه يخوض به بحار الفلسفة ومجاهل العلم، ويخلق به في آفاق الدين على معارج من الفكر الطليق والإقناع الحر، حتى أوصله بعد جهد ومشقة إلى منطقة الإيمان، هناك حيث تنجلي الشبهات وتنجاب الشكوك، ويتجلى نور الحقيقة ساطعاً، فيمحق ظلمات الزيع والحيرة والضلال..

في هذه الرحلة الشاقة المجهدة، وعلى طول المسرى في متاهات الوجود وغيابات الكون التماساً للهدى، كان الفتى حيران يسأل ويجادل، والشيخ «أبو النور» يصغي ويحيب، لم يحاول مرة أن يزجر سائله أو ينهره، ولا أبدى بادرة ملل أو ضجر، مما ينفض الفتى من شكوك أرهقت عقله، وعصفت بسلامه النفسي.

وفي هدأة الليل، كان الحوار بينهما يمتد حتى مطلع الفجر ليعود فيستأنف إذا ولى النهار وبرفق ومثابرة واحتمال، أخذ الدليل بيد فتاه ليسير مع الباحثين عن الله من قديم الآباء، ثم حلق به مصعداً إلى قمة «تلاقي العباقة» حيث يلتقي عظام الفلاسفة، وأفذاذ العلماء، وأكابر المشايخ عند مشارق الإيمان بأن الحق واحد، وإن تعددت سبل البحث عنه وطرق الدليل عليه، ولا تختلف عليه العقول عن قوم يتفكرون ويعلمون، ويوقنون، ويؤمنون، كما وصفهم القرآن الكريم.

١ - وكان مما قاله الشيخ المعلم لمريده الفتى: «وارحمته لكم يا شباب هذا

الجيل.. أنتم المخضرمون بين مدرسة الإيمان من طريق النقل، ومدرسة الإدراك من طريق العقل..... قشورًا من الدين، وقشورًا من الفلسفة، فيقوم في عقولكم، أن الإيمان والفلسفة لا يجتمعان، وأن العقل والدين لا يأتلفان، وأن الفلسفة سبيل الإلحاد.. وما هي كذلك يا ولدي، بل هي سبيل للإيمان بالله من طريق العقل الذي بُني عليه الإيمان كله...».

٢- قال الشيخ المعلم لمريده الفتى: «الفلسفة تريد أن تعرف يا حيران حقيقة كل شيء وكنهه، وأصله وغايته، ولا تكتفي بالظواهر، بل تريد النفوذ إلى البواطن، ولا تكتفي بهذا العالم المحسوس، بل تريد أن تعرف ما وراءه، وما كان قبله، وتريد أن تعرف من الذي خلقه، ومن أي شيء خلقه، ومتى خلقه، وتريد أن تعرف ما هو هذا الخالق، وما ذاته، وما حقيقة صفاته، وما هو هذا الإنسان وما حقيقته، وما هو عقله، وكيف يتم إدراكه، وما مبلغ هذا الإدراك من الصحة، وما هو الخير، وما هو الجمال، ولم يكن الخير خيراً، والجميل جميلاً، إلى غير ذلك من الأسئلة التي لا تنتهي، سعيًا وراء معرفة المبادئ الأولى لكل شيء، ولذلك قالوا في تعريف الفلسفة: إنها النظر في حقيقة الأشياء، وقالوا: إنها علم المبادئ الأولى، وقالوا غير ذلك، أما أنا، فإني أعرفها لك بأنها «محاولة العقل إدراك كنه جميع المبادئ الأولى».

والفرق بين العلم والفلسفة. أن العلم يكتفي بدرس ظواهر هذا الكون، ونظمه ونواميسه أما الفلسفة فتبحث في أصل الكون، وعلمته، وحقيقته، ومن البحث في الكون وعلمته تكونت (فلسفة الوجود)، ومن البحث في العقل وكنهه وقدرته تكونت (فلسفة المعرفة)، ومن البحث في كنه الخير والشر والجمال والقبح تكونت (فلسفة القيم).. والمسألة الميتافيزيقية لا يمكن درسها إلا على ضوء مبحث المعرفة. فمبحث المعرفة إذن يكون خادماً لمبحث الوجود، ووسيلة لإدراك الحق في المسألة الميتافيزيقية التي هي جوهر الفلسفة في البحث عن الله».

٣- وقال الشيخ المعلم لمريده الفتى عن فلاسفة الإغريق الذين وصفهم بأنهم مفكرون يبحثون عن الإله الحق: «نعم إنهم كافرون بآلهة اليونان، وأما الإله الحق فإنهم يبحثون عنه فمنهم من يهتدي إليه، ومنهم من يعجز عقله عن تصوره، ومنهم يقوده العجز إلى الضلال وسوف ترى [يا حيران] أن آراءهم، فيها ومضات من نور الحق، في ظلمة حالكة من الإبهام والغموض والتناقض والشك والفسطة».

٤- وقال الشيخ المعلم لمريده الفتى عن الفلاسفة المسلمين: «إنهم من أعظم المؤمنين بالله، ومن أصدقهم برهاناً على وجود الله، وكيف لا يكونون كذلك، وهم قد جمعوا إلى إيمان الوحي الصادق، إيمان العقل السليم، نوراً على نور، فلو لم يكن لدينا دليل على صدق إيمان الرازي إلا قوله: إن وجود العقل في بعض الكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصنعة يدل على وجود خالق أحسن كل شيء خلقه، لكفانا.

٥- وعندما سأل الفتى المريد شيخه المعلم عن الفلسفة: هل تكون الفلسفة التي هي البحث عن الحق، في حنايا قصة من نسج الخيال- يقصد قصة حي بن يقظان؟ أجاب الشيخ بقوله: «ليس في قصة حي بن يقظان من الخيال إلا اسم البطل والمسرح، يا حيران. ولو أبدلت كلمة «حي بن يقظان» بكلمة «العقل»، واعتبرت أن الجزيرة النائية هي أرضنا التي نعيش عليها، لانقلبت القصة تاريخاً صحيحاً. ليس فيه أثر للخيال، إلا حيث يتخلل «العقل» (البطل) عن دوره... لقد أراد ابن طفيل أن يبين في قصته الحقائق الآتية:

أ- المراتب التي يتدرج بها العقل، في سلم المعرفة، من المحسوسات الجزئية إلى الأفكار الكلية.

ب- إن عقل الإنسان قادر من غير تعليم ولا إرشاد، على إدراك وجود الله بآثاره في مخلوقاته، وإقامة الأدلة الصادقة على ذلك.

ج- إن هذا العقل قد يعتريه الكلال والعجز في مسالك الأدلة عندما يريد

تصور الأزلية المطلقة، والعدم المطلق، واللانهاية، والزمان، والقدم، والحدوث، وما شاكل ذلك.

د- إن العقل سواء ترجح لديه «قدم العالم أو حدوثه» فإن اللازم من كل واحد من الاعتقادين شيء واحد، وهو وجود الله.

ه- إن الإنسان قادر -بعقله- على إدراك أسس الفضائل، وأصول الأخلاق العملية، والاجتماعية، والتحلي بها، وإخضاع الشهوات الجسدية لحكم العقل، من غير إهمال لحق الجسد، أو تفريط فيه.

و- إن ما تأمر به الشريعة الإسلامية وما يدركه العقل السليم بنفسه من الحق والخير والجمال، يلتقيان عند نقطة واحدة بلا خلاف.

ز- إن الحكمة -كل الحكمة- هي فيما سلكه الشرع من مخاطبة الناس على قدر عقولهم دون مكاشفتهم بحقائق الحكمة وأسرارها -وإن الخير كل الخير للناس، هو في التزام حدود الشرع، وترك التعمق.

ولما لاحظ الشيخ آيات البشر على وجه حيران قال له: الآن بدأت تبشير الفجر يا حيران.. فجر إيمانك بأن الفلسفة والدين لا يتناقضان عند أهل العقول السليمة.

٦- ويقول الشيخ عن الزمن: «إن الزمان لم يكن له وجود، ولا يمكن تصور وجوده، قبل خلق العالم.. هل الزمان شيء سوى الفكرة التي نتصورها من تعاقب الحوادث في العالم؟ وإذا لم يكن عالم ولا حوادث تتعاقب، فكيف نتصور الزمان؟ وهذا ما أدركه الغزالي، وأدركه من بعده عمانوئيل كانت.. فهل أخذ الثاني عن الأول، أم هو الحق الذي تتلاقى عليه العقول السليمة يا حيران؟».

٧- ويقول الفتى «حيران» -أسمعني يا مولاي بعض ما يقوله ابن رشد في

طريقة الاستدلال التي يراها أبسط وأسهل وأكثر يقيناً في الدلالة على الله. فيجيب الشيخ المعلم، نقلاً عن كتاب ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة» قوله: «الطريق التي نبّه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من بابها، إذا أُسْتُقِرَّ الكتاب العزيز، وجدتها تنحصر في جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجله، ولنُسَمِّ هذا (طريق العناية). والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجهاد، والإدراكات الحسية، والعقل، ولنسم هذه (دليل الاختراع) فأما الطريقة الأولى فتبنى على أصليين: أحدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان. والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك، مريد إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (يعني بالمصادفة). فأما كونها موافقة لوجود الإنسان، فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضاً وهو الأرض، وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له، والنبات والجهاد، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء] وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء البدن، وأعضاء أعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده. وبالجملة فمعرفة منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات.

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات كله، ووجود السماوات.. وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات. ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله، حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء، لم يعرف حقيقة الاختراع، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴿١٨٥﴾ [الأعراف: ١٨٥]..».

ثم يقول ابن رشد: «وتبين أن هاتين الطريقتين (يقصد دلالة العناية ودلالة الاختراع) هما بأعيانها طريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور، وإنما الاختلاف بين المعرفتين، في التفصيل: إن الجمهور يقتصرون، من معرفة العناية والاختراع، على ما هو مُدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يُدرك من هذه الأشياء بالحس، ما يُدرك بالبرهان...»

٨- عرض الشيخ المعلم لآراء ومذاهب العديد من الفلاسفة القدامى والمحدثين في المشكلات الفلسفية الكبرى المتعلقة بالخلق والوجود والمكان والزمان والمادة والتطور وغيرها. وشمل العرض عشرة من العباقر هم: بيكون وديكارت وباسكال ومالبرانش وسيدنوزال ولوك وليبنز وهيوم وكانت وبرجسون، موضحاً، مدى تلاقيهم مع فلاسفة المسلمين، ثم خَصَّ دارون والدارونية بحديث خاص يوضح الفرق بين التحول والتطور، وذكر ما قاله الشيخ حسين الجسر مؤلف «الرسالة الحميدية» التي رد فيها على أصحاب المواقف المخالفة للدين، وضمنها آراء جديدة في مذهب النشوء والارتقاء الذي ظهر في عصره، خاصة وأنه كان على اطلاع واسع بحقائق العلوم الطبيعية واستعان حسين الجسر في عرض آرائه بآيات من القرآن الكريم ليبرهن على أن دين الإسلام لا يتصادم، ولا يمكن أن يتصادم، مع العلم، إذا تأيد هذا العلم بالدليل القاطع، ويصرح الجسر (الأب) بأنه لا فرق، في نظر الدين، بين أن يكون إيجاد الله للعالم بطريق «الخلق الدفعي» أو «الخلق المتمهل» أو بطريق النشوء والارتقاء، فالخلق على كل حال، تم بإرادة الله وقدرته وحكمته، وليس أحد المذهبيين بأدل على الله من الآخر، فالجسر هنا لم يسدّ على العلم الباب، باسم الدين، بل تركه مفتوحاً عندما أكد القول مراراً أن مذهب النشوء والارتقاء، عند ثبوته ثبوتاً قطعياً، لا يناقض الدين في شيء، ويمكن الأخذ به،

وتأويل النصوص الدالة بظواهرها على مذهب الخلق.

وإلى هذا السمو في التفكير أشار المستشرق «تشارلز آدمز» في كتابه «الإسلام والتجديد» بقوله: «بينما كان المؤلف السنّي فيما مضى من الزمان لا يعبأ بالآراء العلمية، وكان يرى أن يقاومها بحدّ السيف فإن الشيخ حسين الجسر لم ير هذا الرأي، وإنما ذهب إلى أنه قد انقضى الوقت الذي يستطيع فيه المسلمون أن يغفلوا ما يوجّه إلى عقيدتهم، فأخذ يدلّ على أن الإنسانية الحقّة، والخلق الكريم، والعقل السليم، تتجلى بأسماء مظاهرها في عقائد الإسلام وأحكامه، وانبرى للردّ على ما أثاره علماء الغرب من شبهات كثيرة تقدم على أساس فلسفي أو مادي، وتعرض في هذا السياق لمذهب دارون.

٩- في ليلة الامتحان سأل الشيخ الموزون لتلميذه الحيران: هل أدركت ما هو الغرض الذي كنت أرمي إليه، في كل ما قررت لك، وما هي الغاية العظمى التي أريد أن أصل بك إليها؟ فأجاب «حيران»: نعم أدركت يا مولاي الغرض الذي كنت ترمي إليه أكابر الفلاسفة، وتلاقوا عليه، لا يتنافى أبداً مع الدين الحق، في إثبات وجود الله، بل يؤيد هذا الإثبات بالنظر العقلي الخالص، الذي تتلاقى فيه عقول الأكابر من رجال الدين مع عقول الأكابر من الفلاسفة، على أدلة واحدة، لتتخذ من فرط إجلالي لهؤلاء الفلاسفة، وسيلة لإيصالي إلى الإيمان بالله عن طريق الأدلة والبراهين التي اعتمدها بالنظر العقلي الخالص، البعيد عن كل ميل مع الدين، بعد أن رأيت أنني منصرف عن هذه الأدلة والبراهين نفسها إذا سمعتها من أفواه رجال الدين، ولتريني أن الدين الحق لا يتصادم ولا يتنافى مع حقائق العلم التي قام على صحتها البرهان العقلي القاطع، لأن الدين الحق، يجعل للعقل الكلمة الفاصلة العليا، في معرفة الحق؟ وهذه هي الغاية العظمى التي أردت أن تصل بي إليها.

وفي ليلة الامتحان قال الشيخ الموزون لتلميذه الحيران، بعد أن ذكر له قضايا

حسابية بسيطة جدًا يقوم عليها البرهان العقلي القاطع، ومع ذلك كلَّ العقل عن تصورها، حتى بعد الحساب: «ذلك لأن عقولنا خلقت عاجزة عن تصور كثير من الأشياء، ولكنها تستطيع أن تحكم بوجودها من طريق «البرهان العقلي القاطع» فالتصور يا حيران غير «التعقل» فقد تستطيع تعقل شيء ولا تستطيع أن تتصوره لأن التعقل يعتمد على بديهيات أولية يأخذ العقل في ترتيبها وتركيبها واستنباط بعضها من بعض، وبناء بعضها على بعض فيصل إلى حكم عقلي قاطع قد لا يستطيع تصوره.. والعلم الحديث -اليوم- يقر هذه الحقيقة التي ذكرتها لك عن الفرق بين إمكان تصور الشيء وإمكان تعقله، فلا يبالي بعجز العقل عن التصور، ويعتمد على التعقل وحده، لأن الحقائق العلمية أصبحت في مجالاتها وكمياتها وأعدادها فوق «التصور». ولكنهم يحسبونها ويعرفونها ويحكمون عليها عن طريق التعقل... هل فهمت الآن يا حيران معنى قول العلماء والفلاسفة أن الخلق من العدم ممكن تعقله، ولو كان العقل يستبعده أو يكل عن تصوره؟.

يقول حيران: «حقًا إن الفلسفة بحر على خلاف البحور، يجد راكبه الخطر والزيف في سواحله وشطآنه، والأمانة والإيمان في لججه وأعماقه»، كما يقول مولاي، وحقًا إنها، كما يقول «باكون»: القليل منها يبعد عن الله أما الكثير منها فيرد إلى الله.

١٠ - تقول الدكتورة بنت الشاطي في مقالها الذي أشرت آنفًا: «ثم تمهل الشيخ برهة في» ليلة الامتحان» حتى إذا اطمأن إلى أن فتاه حيران قد اجتاز مرحلة الشك والحيرة، وظفر بإيمان العقل، مضى يتلو عليه من «كلمات ربي» آيات بينات، يخشع لها العقل الحرّ المستنير، مثلما يخشع لها الوجدان المؤمن المطمئن، وكانت خاتمة المطاف وصية الشيخ إلى فتاه، تلقى نظرة شاملة على أشواط الرحلة المثيرة، فإذا الحق بين، والضلال بين، وإذا كل ما أجهد الإنسانية من صراع بين العلم والدين، إنما كان مصدره في الحقيقة: جمود شيوخ يعيشون في عزلة عن العلم والحياة وراء أسوار صماء

تحجب عنهم الآفاق الرحبة الحافلة بآيات للقدرة يهدي إليها العقل البشري الحر، ويكشف عنها العلم في دأب وإصرار، ولا يدركها إلا الذين ينطلقون أحراراً مستجيبين لدعاء السماء ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣] وغرور متفلسفين ومتعالين، يتشددون بكلمات خاوية هاذية، طنانة جوفاء، عن تضاد بين العلم والدين، وحظهم من أولهما قشور، ومن الآخر هباء. أما الراسخون في العلم، فيوقنون أن الإيمان حق وضرورة. وأما فقهاء الدين، أحرار الفكر والعقل، فيؤمنون أن الاطلاع على أسرار العلم فريضة، وضرورة لكمال الدين ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]...

وَتَنبَهْ بنت الشاطي هنا إلى ملحظ جليل وخطير، «فالأستاذ الشيخ الجسر، حين حشد الأدلة العقلية للإيمان، وتتبع الشواهد العلمية، رياضية وطبيعية، المؤدية له، لم يغب عنه أن وعي هذه الأدلة إنما يحتاج أول ما يحتاج إلى شغف بالحق، وإلى فكر متحرر من أغلال التعصب، ومن الخضوع لسيطرة الوهم الشائع بأن العلم والدين ضدان لا يجتمعان وحيث تتبع فضيلة ما في القرآن الكريم من آيات محكمة، مطابقة لأحدث ما وصل إليه العلم لم يخطر بباله لحظة أن يدعو إلى القولة الساذجة بأن القرآن الكريم جمع كل نظريات العلوم، بل حرص الشيخ على أن يحرر فتاه من التأثير بتلك البدعة الساذجة وكان في نفسه منها شيء جعله يقول لشيخه: إني سمعت من بعض العلماء أن القرآن لم يترك شيئاً من العلوم إلا أشار إليها فكان الجواب صريحاً: كلا يا حيران كلا فالقرآن ليس بدائرة معارف علمية، ولا من مقاصده إرشاد الناس إلى العلوم الكونية من باب التعليم، ولكن ما ورد فيه من الآيات، إنما ورد بقصد التنبيه إلى ما في خلق العالم من آثار الإرادة والقدرة والعلم والحكمة، والإتقان والاعتزان، الدالة على وجود الله النافية للتكوين بالمصادفة، ولم يقصد به تقرير العلوم الكونية.. فإذا جمعت هذه الآيات المحكمات، مع ما أيدها من

حقائق العلم على صعيد واحد، ظهر الحق الذي يستحيل على الشك أن ينازع فيه اليقين وإلى هذا قصد الشيخ، حين جمع أدلة القرآن وأدلة الفلاسفة مع شواهد العلم، على صعيد واحد، لتظهر الصورة الشاملة للحق بكل جلالها وجمالها.

وخلاصة القول، إن كتاب «قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والدين» حظي بتقريظ العشرات من العلماء والأدباء ورجال الفكر بالعالمين العربي والإسلامي، وذلك لما كان له من أثر واضح في التكوين الثقافي الصحيح لأبناء الأمة، وهو جدير بأن يعاد طبعه ونشره وإشهاره، لما له من دور توجيهي متميز لشبابنا العربي والإسلامي، ولكل الحائرين على طريق الإيمان الخالص لله تعالى، بل إن ترجمته إلى اللغات المنتشرة في عصرنا تسهم كثيرًا في مكافحة اللادينية المتزايدة في حضارة العصر المادية.

oboi.kan.com

الكتاب الثالث والعشرون
الرؤية الكونية الحضارية
القرآنية: المنطلق الأساس
للإصلاح الإنساني

oboi.kan.com

الكتاب الثالث والعشرون

الرؤية الكونية الحضارية القرآنية:

المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني^(١)

تأليف أ. د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان

تحليل وعرض أ. د / محمد قاسم المنسي

أستاذ الشريعة الإسلامية كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

مقدمة:

عرّف الفقهاء الرؤية بإبصار هلال رمضان لأول ليلة منه، وفي الحديث الشريف: «صوموا لرؤيته...» لكن الدراسات الإستراتيجية الحديثة اعتبرت الرؤية الطموحات المنظمة المأمولة لما يأتي، والتي لا يمكن تحقيقها - غالباً - لفقدان مواردها.

لكن الرؤية القرآنية لا تمثل طموحاً مأمولاً إنما تعني العلم والتبصر بالأمور بدرجة تقارب اليقين وتقطع الشك. وعلى نحو من ذلك يريد الباحث الكريم الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان أن يبصر الأمة بمنطق الإصلاح الإنساني بالتصور القرآني الذي غاب عنها كثيراً في متاهات الموروث؛ رغم وضوحه وقرب مناله.

إن الرؤية القرآنية للكون والكائن والمكون رؤية عالمية تجمع بين المثالية والواقعية وتراعي الثابت والمتغير وتحمل من مبادئ التوحيد والعدل والحرية والمسئولية والسلام والإعمار والكمال والجمال ما يجعل البشرية على درجة سواء، فلا تمايز ولا تفاوت إلا بما وهب الله الناس ابتلاءً واختباراً، لا علواً واستكباراً، قال

(١) الكتاب طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام بالقاهرة ط (١) ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م

تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤٢﴾ اسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۚ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ۚ﴾ [فاطر: ٤٣، ٤٢].

إن إعطاء البشر تصورًا قرآنيًا حضاريًا أمر جد عسير، لكنه يسير على من يسره الله عليه، وهو ما قدمه أ. د / عبد الحميد أبو سليمان في كتابه الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، والذي نقف أمامه بالتحليل والنقد والله المستعان من خلال ما يلي: -

أولاً: خلاصة الدراسة.

ثانيًا: رؤية تحليلية نقدية للدراسة.

أولاً: ملخص البحث :

بدأ الباحث الكريم والمفكر الجليل كتابه بمقدمه تبين سر الدراسة وبعثها حيث اهتم القديم المتجه نحو السياسات الإسلامية والنظريات الفكرية التي شغلت الباحث وحاول الكشف عنها بكافة أبعادها السياسية والاقتصادية وعن المنهجية الضابطة لتلك النظريات والعلاقات منذ كان طالبًا - بجامعة القاهرة كلية التجارة - قسم العلوم السياسية عام ١٩٦٠ م.

وأطروحته للماجستير عن السياسة البريطانية في عدن (اليمن) والمحميات بين عامي ١٧٩٩ م حتى عام ١٩٦١ م.

إن تتبع الفكر الإسلامي في مسيرته يفجر مفاجأة للغيورين على الأمة مؤداها أن أزمة الأمة وسر تأخرها انحراف مناهج الفكر فيها، الأمر الذي دفع الباحث وغيره إلى إنشاء جمعية علمية تعنى بإصلاح الفكر كانت نواة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في بداية الثمانينات، ومن تعهده الجامعة العالمية بماليزيا باعتبار العملية

التعليمية والتربوية الوسيلة المثلى لتقويم الانحراف، وترشيد المنهج وذلك بتكوين أجيال جديدة تحمل بين ضلوعها همّ الأمة بوعي وإدراك.

وقد وقف الباحث في المقدمة أمام التجربة الماليزية بشيء من التفصيل لبيان الأثر. إنها إذن رحلة حياة - صورها الباحث في مقدمته - من مكة إلى القاهرة إلى أمريكا ثم المملكة العربية السعودية ثم ماليزيا ثم التفرغ للتأليف بعد طول انتقال فلا بد أن تخط الرحال ويسكن المقام والمؤمن كالغيث حينما حل نفع !!!

إن غياب الرؤية القرآنية يمثل إشكالاً للإنسانية قبل أن يكون قصوراً في الأمة الإسلامية، إذ كيف بها لا تبين كنهها وتصل إلى حقيقتها مع امتلاك كتابها وسنة نبيّها !!!.

إن جهد المتدبر وتعب المتأمل - في كتاب الله المجيد - لا يضيع هباء ولا يذهب سدى، وقد يسر الله قرآنه للذكر فقال ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر: ١٧] هذا ما قرره الباحث في مقدمته حيث مثلت مؤلفاته وتجاربه العملية رصيذاً علمياً ومعرفياً معيناً على الكشف عن الرؤية الكونية الحضارية القرآنية كأساس للإصلاح الإنساني، والله تعالى الموفق إلى المزيد من التأملات والدراسات عن الرؤية الكونية الحضارية القرآنية وأبعادها المتعددة لتقوم الأمة وتنهض وتأخذ دورها الريادي في تحقيق العدل والإخاء والسلام

وتحت عنوان: «الرؤية الكونية القرآنية الحضارية» يرى الباحث أن لكل منظومة حضارية رؤية تناسبها، وهذه الرؤية تفعل بمنهجية تفكيرية تمثل جوهر الرؤية وطبيعة المنظومة، ويوم تكون الرؤية غامضة والمنهجية والممارسات متناقضة تكون المشكلة المعوقة لتلك الحضارة عن بلوغ أهدافها وغاياتها بل والسبب في تخلفها وخفوقها لما يحدث من تضارب واضطراب بين القيم والأدوات أو بين

الغايات والوسائل.

ويرى الباحث أنه بقدر ما تتمتع به الرؤية الكونية ومنهجيتها الفكرية بمبادئها، من سلامة المنطلقات ووضوح الغايات وتناسق البناء تصبح تلك الرؤية ومنهجية فكرها مصدر قوة الدفع أو سلامة القصد وصمود البناء الاجتماعي للأمة وبلوغ نجاحاتها وإبداعاتها الإنسانية والحضارية.

من هنا تأتي أهمية التصور السليم للرؤية الكونية الحضارية ووجوب بيانه قبل الحديث عن المبادئ ومنهجية التفكير بعامه، إذ الرؤية بمثابة التربة الصالحة التي يتفرع عنها وينبت فيها كل إصلاح إنساني قائم على المبادئ والقيم.

إن فائدة الرؤية تحديد غاية الإنسان وهدفه وعلاقته بالذات والآخر والعالم والكون، ومعرفة مآله، وبمقدار أهمية وضوح الرؤية وسهولة إدراكها تؤدي هدفها في بناء الوعي والتصور (المنهجية) وخطورة غائمية الرؤية في إبعاد الأمة عن أهدافها وغاياتها ومن ثم أدائها وحركتها ووجودها.

إن المتأمل في حال الأمة يرى ضعفاً في الاهتمام العلمي بالرؤية الكلية الكونية الإسلامية وهو ما يمكن أن نطلق عليه «رؤية العالم» وبين هالات الافتخار بالماضي والانبهار بالحاضر تضيع القدرة على إثبات الذات بالقدرة على البناء والابتكار.

إن الحال يفرض ضرورة أن يفيق المثقفون المسلمون لينهضوا بدورهم للتخلص من دواعي القصور والتخلف والتدهور الذي أصاب الأمة وهمش دورها، فملف الرؤية أولوية ملحة تفرض نفسها على النظر والعمل العلمي المعاصر، وقبل أن نسأل عن قيم الأمة ومبادئها الخاصة نسأل لماذا غُيِّبَت رؤية الأمة ومنظومتها الحضارية؟ ولماذا شوْهت وهمشت وتم السكوت على ذلك؟! وكيف تم ذلك التشويه؟.

يقول الباحث: إن الكشف عن السبب والكيفية لما حدث يستوجب الكشف عن إنجازات العهد النبوي والخلافة الراشدة للوقوف على الرؤية الكلية التي تميزت الأمة بها وأبهرت العالم وما زالت تبهره!! إن الفارق كبير بين رؤية الأمة الآن وبين رؤيتها صدر الإسلام، فالرؤية الآن مفاجئة تظهر أمة سلبية مهمشة مستهلكة لا تعبر عن نفسها إلا بدعاوى الأجداد والأحلام والأوهام التي تزيد الأمة أعباء أخرى، إنها أعباء الخطاب الذي يلغي الذات ولا يكشف عن الذات!!

إنها رؤية سلبية في مكوناتها ونتائجها.. تختلف عن الرؤية الإيجابية الحضارية الإيمانية الممثلة للفطرة المستقيمة، قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: ٣٠]، وقال ﷺ: «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة...» الحديث، وقال ﷺ: «لأبصت ابن معبد: ... استفتت نفسك؛ البر ما اطمأن إليه القلب واطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس».

لقد هبت رياح الضبابية والدخن فأخفت الرؤية الكلية التي كان عليها الأصحاب وغلبت ثقافة الأعراب وطبيعة الصراع، وكان من أخطر ما أخفى مع الرؤية الحضارية دور المؤسسات التضامنية الإسلامية (كالأسرة والأخوة والجوار والدولة والأمة والمواطنة).

إن سيطرة السياسي على الديني وتوظيف المصالح الاستبدادية عمق غياب الرؤية الحضارية ناهيك عن الموروث في الجزيرة العربية من انعزال جغرافي وميول ولائي، وقد عاجلت آيات سورة الأنفال وسورة التوبة قصور الرؤية الحضارية عند الأعراب، وضرورة معالجة ذلك القصور بهدى الرسالة وحركة الرسول ﷺ وهو ما يسمى (المنهج).

لقد بدأ غبش الرؤية منذ عهد بني أمية - كما يقول الباحث - وظهور الملك العضوض الذي أزاح رؤية الأصحاب وغلب ثقافة الأعراب فكان التشويه التام عندما وصلت الرؤية إلى الأمم الأخرى، بله الواقع الداخلي المليء بالخلل.

لقد انتشرت الأمراض الخطيرة في الأمة وعمت الخرافة والشعوذة واختلط الخطاب وانهارت المؤسسات واستشري التفكك بكل أنواعه مما أدى إلى تدهور الأمة وإلهاؤها بسفسطات عقدية وغيبية لاهوتية وهمية فاستنزفت الطاقات وضعف الإمكانات في الترف الفكري عن الشأن الحيائي والدور الحضاري، وكان من مظاهر ذلك جدل التعارض بين العقل والنقل والانشغال بالغنوصيات والإسرائيليات... الخ ما ورثت الأمة.

وكان ثلاثة الأثافي في تشويه الفكر وانحراف المنهج والصراع الطائفي المذهبي، فأضحت الأمة سنة وشيعة، ومالكية وشافعية وحنفية... إلخ، والحق أنه لا يمكن أن يتعارض نقل صريح مع عقل صحيح، وما أن تسلم المدخلات حتى تسلم المخرجات.. وبصحة المقدمات تصح النتائج.

إن رؤية الوحي القرآنية تعبر عن الفكرة - في أسمى صورها - الإصلاحية المعمرة النافعة المبدعة المعطاءة بلا حدود في إطار الذات الكاملة السوية المستخلقة المؤتمنة المختارة الراشدة العالمة.

إن الفطرة والسنن والواقع الكوني في حقائق موضوعية لا يمكن تخلفها أو تنافرها، وما يحدث في الحياة، إنما هو تعدد الوقائع بتغير الزمان والمكان والوسائل والمطالب.

الرؤية الإسلامية بين الأصحاب والأعراب:

يركز الباحث الكريم تحت هذا العنوان على التأكيد أن الرؤية المسلمة لو غلبت لصانت الأمة من الانحراف والتلبيس والتهميش وهذه الرؤية هي رؤية

الأصحاب، أما رؤية الأعراب بطبيعتها القبلية الأنانية التسلطية فشوهت الرؤية وتوهت الأمة.

لقد كانت رؤية الأصحاب قائمة على رؤية القرآن الكريم التي تنطلق من الاستخلاف إلى الإعمار والاكتشاف في إطار من الإبداع والامتناع حتى يأتي وعد الله قال تعالى: ﴿ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُوا رَبَّ عَلَيْهِمْ أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا ﴾... [يونس: ٢٤].

وفي إطار بناء الرؤية القرآنية - كما يرى الباحث - حافظ النبي ﷺ على ألا ينازع القرآن بشيء ولو من كلامه وهديه ﷺ... فرؤية القرآن لا زمانية ولا مكانية... وتأمل تخرج عمر الفاروق من انتشار الأصحاب في الأمصار وكلهم سمع وتعلم من رسول الله ﷺ.

وإذا ما انتقلنا إلى سير العلماء نجد انحصار جهدهم في فقه الأفراد وأمور الذكر (العبادات) إلا ما كان من رسائل النصح الموجهة للحكام نحو العدل والحكم وهي قليلة.

لقد كان التشيع السياسي والاعتزال الفكري والانحصار الفقهي أسباباً حقيقية وراء غياب الرؤية القرآنية الحضارية إلى جانب التسلط السياسي وادعاء القداسة لأرباب السياسة.

ولو تأملنا كيف خاطب النبي ﷺ أصحابه وكرمهم وأعزهم وقدر ومواهبهم لأدركنا الفارق الكبير الذي كانت عليه الأمة وما آلت إليه حالها بعد ذلك من انكسار وخوف وسلبية قضت على الذات وطمست الذوات من أجل الأنا الاستبدادية....

ما الرؤية الكونية القرآنية الحضارية؟

إنها رؤية توحيدية غائية أخلاقية إيمارية خيرية حضارية علمية سننية تسخيرية تهدف إلى إقامة الفطرة وترشيد الحركة وتحقيق الذات بأبعادها الفردية والجماعية في وسطية واعتدال واعتراف بالأخر مهما كان. قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧].

وقال تعالى: ﴿قُلْ يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: ١٠٨] ^(١).

وتحت عنوان: الأنا والآخر في الرؤية القرآنية الكونية يؤكد الكاتب والمفكر الكريم أهمية عالمية الرؤية والرسالة الموجهة إلى كل ذكر وأنثى أبيض وأسود مؤمن وغير مؤمن نحو تأصيل الانتفاء الإنساني البعيد عن العرقية أو الثقافية أو الحضارية القومية، فالإنسان والإنسانية - في منظور الرؤية القرآنية الكونية - كائن وكيان واحد سواسية في الحقوق والواجبات الإنسانية قال تعالى: ﴿يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١]، وقال تعالى: ﴿يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ...﴾ [الحجرات: ١٣].

فمهما تمايز الناس واختلفوا في أجناسهم وألوانهم وقدراتهم وطاقاتهم، فإن ذلك لا يعد سبيلاً للتسلط أو الاستعلاء ولكن سبيلاً للتكامل والاكتفاء قال تعالى: ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢] والتعاون والإخاء... والتسامح والتناصح، والعدل والرفق والتنوع والتوافق، وآيات الكتاب في ذلك أكثر من أن

(١) اهتم الكاتب ببيان مفردات هذا التعريف في نحو عشرين صفحة راجع ص: ٥٥-٧٠.

تحصي^(١)... وأحاديث النبي (ص) خير دليل وسبيل.

وإذا كان حق الآخر غير المؤمن علي نحو ما قرر الكتاب وسنن خير العباد فما ظنك بحق المسلم علي أخيه، ولاء وولاية ونصحًا ومودة وتراحمًا وتكافلًا وبرًا ورحمة^(٢).

إن الرؤية القرآنية الكونية هي رؤية سلمية تحقق السلام العالمي والأمان العلمي في ظل الإخاء والنماء والهداية والرشاد للعالمين دون عصبية أو قبلية أو خوارق أو عوائق تحول دون التواصل والتراحم والتكامل والتفاعل. فلا تسلط ولا استعلاء ولا طغيان أو عدوان، ولا دمار ولا انهيار ولا فساد ولا إفساد فالكل واحد يؤكد وحدة الإنسان. وشتان بين شريعة الغاب وشريعة رب الأرباب قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ...﴾ [الإسراء: ٧٠].

إن الإسلام قارب النجاة ومورد الحياة ليس عنصرية حيوانية ظلامية عدوانية استعلائية وليس أسطورية خيالية إذلالية رهبانية.. وليس مادية عدمية عبثية صراعية.. بل واقعية حياتية روحية متوازنة سوية.

مبادئ الرؤية الكونية القرآنية:

إن إدراك كليات الرؤية القرآنية بأبعادها توقف المتدبر أمام مبادئها ومفاهيمها وقيمها التي تمثل المنطلق الأساسي لتلك الرؤية، إذ القيم والمبادئ والمفاهيم أدوات ضبط المنهج وتقويم الذات وتقييم السلوك. وإرشاد الحركة وتحقيق المقصد وتطوير الوسائل ومراعاة المتغيرات في الأحوال والظروف والإمكانات والتحديات،

(١) انظر في الكتاب العزيز آيات: (المتحنة / ٩٠٧) (البقرة: ١٩٤) (النساء: ٩٣) (المائدة: ٨)

(النساء: ٥٨، ١٣٥) (النحل: ٩٠) راجع الكتاب ص: ٧٦ - ٨٠.

(٢) انظر الكتاب: ٨٠ - ٨٢.

وسقف المعرفة الممتدة المتوسعة.

وأول هذه المبادئ ومفتاح النظام الكوني للوجود، التوحيد: محور الفطرة وفهم الذات مبتدأ ومآلاً، وسقف المنطق وفهم أبعاد الحياة والوجود والخلود، ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ...﴾ [الأنعام: ١٠٢] وقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وقال تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ...﴾ [المؤمنون: ٩١] إن التوحيد جوهر الفطرة.. وطبيعة الصنعة وحتمية القدرة، وترجمة السببية والتكاملية والغائية والأخلاقية.

وثاني هذه المبادئ: الاستخلاف: المجسد لفطرة الإنسان وقدرته علي توفير حاجاته وتلبية خياراته المميزة له عن سائر الكائنات في اتخاذ القرارات وتحمل المسئوليات.

وثالثهما: العدل والاعتدال: وهما لب التفاعل الإنساني في مختلف أفعاله وتصرفاته المادية والمعنوية. وكما كان العدل لب الفعل فالاعتدال دليله فلا إسراف ولا إتراف.

قال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١] وقال (ص): ثلاث مهلكات وثلاث منجيات: فالثلاث المهلكات: شح مطاع وهوى متبع وإعجاب المرء بنفسه، وقال: ثلاث منجيات: خشية الله في السر والعلانية، والقصد في الفقر والغني والعدل في الغضب والرضا.

رابعها: الحرية: التي هي قدرة إنسانية وطبيعة فطرية وترجمة استخلافية، وسبحان من مكن الإنسان وجعله مختاراً حراً يطيع ويعصي ويصيب ويخطئ ليكون البلاء والجزاء والمسئولية الاجتماعية وهي خامس المبادئ.

وسادسها: الغائية بمعنى لزومية المبادئ وبديهية النظام وتكاملية الخلق، ووحدانية الخالق في صفاته وأسمائه جل وعز: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وما أشأم الحياة إن لم تسلم إلى ثمرة حقيقية وراحة أبدية وجنة علوية عند رب البرية قال تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ...﴾ [يونس: ٢٦].

وسابعها: الأخلاقية السامية الخيرة التي ترشد السلوك وتسمو بالغايات وتحقق الذات، وما النفس اللوامة إلا انعكاس لهذه الأخلاقية.

وثامنها: الشورى المحققة للتوأمة بين الفرد والجماعة، الفرد بذاته والجماعة وأدائها قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨]. فالشورى ضابطة لجموح الفرد وطغيان الأناني في إرادة إنسانية سوية، ناضجة متوافقة ضامنة لبقاء الحضارات وحرية الاختيارات لذا كانت الحرية والشورى تاسع تلك المبادئ.

وعاشرها: الشمولية العلمية السننية: إن المنهج العلمي الموضوعي الشمولي المنضبط بالفطرة السوية والرؤية السننية والنظرة الواقعية أبرز مصادر المعرفة الإسلامية بوسائلها الإرادية.

والحادي عشر: العالمية بمعنى المرحلية الإنسانية المتلاحمة المتراكمة المتداخلة من البدء وحتى النضج والاكتمال ثم الفناء والزوال، دون عنصرية أو خرافية، فالإسلام للعالمين جميعاً دون هيمنة أو استغلال كما تفعل الأمم المتعالية باسم العولة.

فالعالمية تقتضي التواصل والتصالح والإخاء والتكافل والتحاور والتجاوز.

وثاني عشر: السلام المؤكد لوحدة التنوع، ومقتضى العدل بين الناس جميعاً مهما زاد تقسيم العالم وتفصيل العوالم.

وثالث عشر: الإصلاح والإعمار المحققان للبقاء وحصول النماء وثمار الاستخلاف في توازن لا جور فيه ولا ظلم، بل عمل ودأب حتى قيام الساعة، قال تعالى: ﴿وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ﴾ [القصاص: ٧٧]، وقال ﷺ: «إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل».

ورابع عشر: الجمال بين الحقيقة والخيال: فكما كان الله جميلاً حبيباً لخلقه الجمال وكما أنه بديع السماوات والأرض طلب من الإنسان أن يترك الجمال عليها بمزيد من الجهد، فالجمال متعة إبداعية وفطرة إنسانية وحقيقة كونية، ورغبة نفسية فقد كان النبي ﷺ يُروِّح عن نفسه وعن زوجاته، والله تعالى يجب أن يرى أثر نعمته على عبده في توازن واعتدال والله جميل يحب الجمال!! تحت عنوان:

الرؤية القرآنية الكونية الأساس والمنطلق والدافع للإصلاح والإعمار:

يؤكد أهمية العودة إلى مبتدأ العهد النبوي والراشد والغاية التي تحققت والأثر الذي ترك، ولا تتأثر بمادية الحضارة الغربية الحديثة رغم تطورها فهي قد تخلت عن دينها ورأت أنه قد استنفذ أغراضه، وما علينا إلا أن نؤمن بالفارق الكبير بين رؤية القرآن الحضارية، ورؤية الحضارة الغربية القائمة على العنصرية السلطوية، وغياب الوعي الأخلاقي، الذي لا يعمل بقيمة إلا بمقدار ما تؤكد عنصريته وظلمه ونوازه الأمانة بالسوء، فالغرب لا يؤمن إلا بقانون «الحق للقوة»، وسوف تزول ويرث الأرض عباد الله الصالحين.

إن حضارة الغرب وإن قامت على العلمية والسننية إلا أنها إلى بوار بسبب غياب الفطرة الإنسانية وتغليب النزعة الطينية الحيوانية، وما علينا إلا أن نقوم بدورنا الإصلاحي، والمهمة الإصلاحية مهمة المفكرين والمصلحين.

وتحت عنوان: الرؤية الكونية الحضارية والمفاهيم الإنسانية الأخلاقية، يقدم

الباحث مقارنة بين ما زخر به التراث وما تجردت منه الحياة المعاصرة من تفاوت كبير بين القيم والمفاهيم الأخلاقية التي سادت ثم غابت بسيطرة فكر التفوق والسلبية واللامبالاة.

وذلك أثر طبيعي لغياب الرؤية الكونية الحضارية وتشوه صورتها، والأمر يحتاج إعادة الرؤية وغرس المفاهيم في مراحلنا التربوية ومؤسساتنا العلمية، لنصنع حياة إيجابية جديدة.

إن وضوح الرؤية ضرورة لتفعيل المبادئ والمفاهيم الحضارية، وبدلاً من سيادة السلطان والنفوذ المادي والنفعي، تسود الرؤية الحضارية الإيمانية القائمة على الخيرية الروحية والموضوعية العلمية السننية التي تعد الأساس والقاعدة لانطلاق الأمة من عقالها وقيودها.

إن وراء الرؤية الحضارية والمفاهيم الإنسانية إنجاز وارتقاء مثله جيل الأصحاب بإبداع وإمتاع مازلنا نشهد آثاره وإدراجه ولن تعود للأمة عافيتها إلا باستلهاهم التجربة واستيعاب المسيرة، بعيداً عن ثقافة الأعراب وموروثات الإسرائيليات والخضوع للخرافات والوثنيات أو التوهّمات والعنصريّات المشوهات.

لقد حان وقت اعتماد المرجعية القرآنية والسيرة النبوية لإزالة الجمود والتكلس والركود واستعادة الدافعية بالطرق العلمية المنهجية وبالرؤية الكونية القرآنية التي توجه الأسرة والمدرسة والمعهد والجامعة نحو الصلاح والإصلاح للأجيال المسلمة.

وبدلاً من أن يكون التعليم عمليات استهلاكية يتحول إلى وسائل حركية إبداعية إنتاجية كشفية وبإصلاح المعلم يكون صلاح المتعلم، وبصلاح الفكر يعلو الذكر.

لقد آن الأوان - كما يقول الكاتب - لأن نأخذ أنفسنا بالجدية اللائقة بها، لنبني مجتمع الأمة بمنظور الرؤية القرآنية الحضارية، وهو ممكن متى تضافرت جهود المفكرين والمثقفين والمصلحين التربويين ومن جد وجد ومن زرع حصد ومن سار على الدرب وصل.

وأخيراً يختتم الباحث عرضه ببيان كيفية بناء العلوم الاجتماعية الإسلامية وتحقق الرؤية الإسلامية باعتبار ذلك وجهاً لإسلامية المعرفة الباحثة عن علاج لحوار الطرشان بين علماء التراث وعلماء الاجتماع.

ويبدأ محاولته بتحديد ماهية العلوم التراثية الإسلامية ودورها المدرسي، ثم بيان طبيعة العلوم الاجتماعية المعاصرة وأهميتها حديثاً مع قيامها على عالم المادة ولو كانت الأمة في مكانتها اللائقة لغيرت مسيرة البشرية بنور الوحي.

ويقرر الباحث الكريم ما يعتزم المعهد العالمي عمله في مجال التأليف والتدريب الأكاديمي للنهوض بالعلوم الاجتماعية الإسلامية، فقدم خطة المعهد لذلك وأجزائه المرحلية المنهجية.^(١)

وفي كلمة أخيرة يُذَكِّر الباحث الكريم الأساتذة والجامعين والكتاب والمفكرين بترجمة أفكارهم وآرائهم إلى ممارسات حياتية وآليات عملية تخدم الحياة الاجتماعية بجوانبها المختلفة، وإلا أصبح النتاج الفكري فذلكات وإنشائيات لا أثر لها ولا ثمر.

لقد كانت الدراسة محاولة جادة في إصلاح الفكر وتفعيل العمل، ودعوة جادة لكل مفكر ومصلح ومختص للقيام بالدور الذي تحتاجه الأمة، لذا ختمها الباحث بملاحق ثلاثة جمع فيها محاولات الإصلاح، ومقالة عن توضيح الأساس الفعلي

(١) انظر الكتاب ص: ٢٠٢ - ٢٠٦.

للإيمان وما يستتبعه من كليات ترسى اليقين في رؤيته وتصوره وفي الملحق الأخير قائمة بأبرز المؤلفات الخاصة بالمؤلف المعينة على استكمال جوانب الفائدة من البحث.

ثانياً: الرؤية التحليلية النقدية:-

إن الرؤية التحليلية النقدية لهذا البحث القيم تقف على مجموعة من الميزات الجمة والتي أبرزها:

[١] سعة الاطلاع وعمق الفكرة لدى الكاتب الكريم في طرحه لموضوعه وانشغاله بالتأكيد على تصوره لأهمية الرؤية القرآنية الحضارية الغائبة عن واقعنا وحركتنا.

[٢] الجمع بين النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والآثار التاريخية والقدرة على المزج بينها لتأكيد النظر بصريح العمل وقد كان ذلك ماثلاً في أكثر من موضع بالكتاب.

[٣] ما اتسم به الكاتب من قدرة تحليلية لأحداث الأمة التاريخية ومسارها الفكري وواقعها السياسي بشكله الاستبدادي، والذي أسهم بفاعلية في تغييب الرؤية الحضارية القرآنية وتشويه صورة المنهجية القرآنية، وتنحية الاهتمام بالشأن العام عن فكر وعمل العلماء كي تسلم الساحة من رافض أو معارض.

[٤] التنازل الدقيق لآثار الرؤية السلبية التي ورثتها الأمة بفعل الاستبداد وسيادة الأعراب على الرؤية الإيجابية التي تكونت في العهد النبوي والخلافة الراشدة ومثلت رؤية الأصحاب التي بهرت العقول وفتحت القلوب لهذا الدين، قبل أن ينحدر التصور بداية من ملك بني أمية ومن بعدهم...

[٥] التأكيد على أسباب الانحراف الفكري والإلهاء العلمي بالمنطق الصوري والسفسطات العقيدية والغيبة الوهمية، وانتشار أمراض الشعوذة والخرافة، واختلاط الخطاب وانهيار المؤسسات وغلبة الصراعات المذهبية والكلامية التي

أذهبت ريح الأمة وشغلته عن غايتها وهدفها في هداية البشرية بالرؤية القرآنية، وهذا ما أكدّه الباحث في معرض حديثه عن سر غياب الرؤية القرآنية الكونية الحضارية، باشتعال نار الخلافات ومنها تعارض العقل مع النقل... الخ.

[٦] براعة الكاتب والمفكر الجليل في إبراز الرؤية الكونية الكلية من خلال القرآن الكريم وهو ما قام به في سياق إجابته عن ماهية الرؤية ص: ٥٤ من الكتاب.

[٧] مساهمة الباحث في حل إشكالية الصراع التي ولدتها الفلسفات الأرضية النفعية، وذلك عندما تناول الرؤية القرآنية للأنا والآخر، وكيف احتوت الرسالة الإسلامية الخاتمة من المبادئ الإنسانية ما يزيل الصراع ويصنع الوفاق بين بني الإنسان بمعاني السلام والوئام.

[٨] لقد أجاد الكاتب وأفاد في طرحه وعرضه لمبادئ الرؤية الكونية القرآنية والتي تشمل التوحيد والإصلاح والاستخلاف والعدل والعالمية والسلام والجمال والذي يجمع بين الحلال والكمال.

[٩] لقد كان الباحث موقفاً في قدرته على الطرح الذي يجمع بين النظرية والتطبيق ليأخذ بالأمة نحو النهوض من الركود والجمود، فله الأجر الجزيل والثواب العظيم.

لكن لما كانت الأعمال البشرية لا تخلو من هنات وهفوات فقد رأت الرؤية النقدية لهذا البحث أن تقف على عدة أمور لو توفرت للبحث لكان أجدى وأنفع ومن ذلك ما يلي: -

أولاً: فقدان البحث للتبويب والتنسيق العلمي، ليخرج في فصول أو مباحث أفضل من خروجه في عناوين متوالية يمكن تقديم بعضها على البعض بالصورة الحالية.

ثانيا: التركيز على أن الحقب التاريخية بعد عهد النبوة وصدر الخلافة الراشدة (على أبي بكر وعمر) لم تحمل للمسلمين غير الأزمات والكوارث السياسية والفكرية والاجتماعية، مع أن مظاهر الحضارة الإسلامية في غالبها الأعم لم يظهر إلا في تلك الحقب، وفارق كبير بين سلوك الساسة وسلوك الأمة، فالأمة كانت رغم الاستبداد السياسي لها من العافية ما يعينها على الريادة والسيادة. وسنة التداول تنفي وتبدد، ولا يبقى إلا الأصلح والأصوب، كما أن التنوع المذهبي - بعيداً عن الشيعة - داخل المذاهب السنية كان تنوعاً مقبولاً يحقق السعة والرحمة لا المشقة والأزمة، وليس المتشددون المغضوبون كل من على الساحة.

ثالثا: غلبة التحليل على التقرير غيّب كثيراً من الأفكار ونقاط الاعتبار في البحث ويبدو أن الروح النقدية الثائرة - التي يتحلّى بها الباحث الكريم - تفرض عليه آلامه وأوجاعه فلا يكاد يقرر حقيقة حتى ينهض بتحليل الأفكار والشواهد مع الإكثار منها، الأمر الذي يشتت القارئ ولا يعينه على استنباط الفكرة المباشرة.

رابعا: الاستغراق في الاستدلال والغوص في التصورات الفلسفية العقلية أدى إلى الإبهام - في كثير من الأحيان - وحال دون الإفهام، ومع وضوح الفكرة أحيانا - إذا بالكاتب الكريم يأخذ القارئ في غمار الفكر ليخرج من فكرته إلى فكرة أخرى، نأمل هامش (١) ص ١٥٣ والممتد إلى ص ١٥٩.

خامسا: الإلحاح الدائم على الأفكار أحدث نوعاً من التكرار في كثير من الحوارات الفكري الخاص بالمبادئ المترجمة للرؤية القرآنية في تصور الباحث، راجع الكتاب ص ١١٥ - حتى ص ١٧٨ لترى أن الباحث في سبيل تأكيده على ترابط المبادئ يكرر أفكاره كثيراً في إملال، وقد كانت الإشارة تكفي عن العبارة.

وأخيراً يحسب للباحث الكريم تصوره الفكري وعرضه المنهجي واعتماده منهجية الاستقراء والتدبر في مسألة قلما تجد من يتصدر لها ويتبّه إليها، ودراسته

بحق إضافة نوعية في بيان دور الرؤية القرآنية ومبادئها الإصلاحية في توجيه الأمة حديثاً نحو النهوض بدورها بكافة المتخصصين فيها من مفكرين وجامعيين وتربويين ومثقفين، ونفع الله به وأمد في عمره وأجزل له العطاء والجزاء.

الكتاب الرابع والعشرون
كتاب «بناء المفاهيم»

oboi.kan.com

الكتاب الرابع والعشرون

كتاب «بناء المفاهيم : دراسة معرفية ونماذج تطبيقية»

المعهد العالي للفكر الإسلامي

جزآن، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٨، ٧٢٦ ص.

تحليل وعرض د. حسان عبد الله حسان

يتضمن الكتاب مشروعاً علمياً معرفياً حول مسألة «بناء المفاهيم» ينطلق من إدراك لخطورتها المعرفية في بناء التصورات الأساسية للعقل المسلم، ومن الوعي الشامل لما أصابها في نظامنا المعرفي الإسلامي حال الاتصال بالمشروع الغربي.

المبررات المعرفية لمشروع «بناء المفاهيم»:

ينبه العلواني على مخاطر الإصابات المعرفية في ميدان المفاهيم، ويعتبر أن أول ما تصاب به الأمم في أطوار تراجعها الفكري والمعرفي والثقافي يكون في مفاهيمها، وأول ما يتأثر بعمليات الصراع الفكري والثقافي مفاهيمها كذلك، وأهم الأمراض التي تعترى المفاهيم الميوعة ثم الغموض، فالميوعة تنشأ عن تساهل الأمة في مفاهيمها، فقد تستعير اسماً أو مصطلحاً من نسق معرفي آخر بطريق القياس القائم على توهم التماثل والتشابه، لتداوله مع مفاهيم كمفهوم مرادف أو مساو أو بديل أو مترجم. ويضيف العلواني بأن الأمة قد تتناسى خصوصيتها المعرفية وتخلط بين ما هو مشترك إنساني، كالعقليات والطبيعات والتجريبات وما هو من الخصوصيات المالية، فتساهل باستعارة المفاهيم من غيرها حتى تفقد خصوصيتها المالية والشرعية والمنهاجية المتعلقة بها. فتدخل مفاهيمها دائرة الغموض والارتباط فتتعدد الكلمات التي تستعمل للتعبير عن مضامين ومعان واحدة في ظاهر الأمر، وما هي بواحدة على الإطلاق.

ويرى العلواني أن أزمة الفكرية المعاصرة تُردّ إلى الاحتكاك غير المنضبط أو المبرمج بالغرب الأوروبي وإزالة سائر الحواجز بين العقل المسلم وبين مفاهيم الغرب الأوروبي بأنواعها المختلفة، مما جعل هذه المفاهيم تسيطر على العقل المسلم طاردة من أمامها بقايا مفاهيمها الإسلامية لينصرف إلى الحجاج والتخاصم والخلاف والتشتت والصراع، وإقامة الكيانات المتصارعة، والمعارك الوهمية.

وقد استغرق العمل في مشروع بناء المفاهيم حوالي سبع سنوات (١٩٨٨ - ١٩٩٥) عكف عليه مجموعة من الباحثين والأكاديميين المهتمين بالشأن المعرفي الإسلامي وهم: إبراهيم البيومي غانم، أسامة محمد القفاش، السيد عمر، صلاح إسماعيل عبد الحق، نصر محمد عارف، هشام جعفر، بإشراف، على جمعة، وسيف الدين عبد الفتاح. وقد خرج النتاج العلمي في مجلدين يحتويان على مجموعة مميزة من الدراسات والبحوث.

وينقسم هذا المشروع إلى محورين معرفيين أساسيين: أولهما: يركز على الأبعاد النظرية والفلسفية الكامنة خلف عملية بناء المفاهيم وتفكيكها. وثانيهما: تطبيقي يتناول نماذج متعددة من المفاهيم ويقوم بإعادة بنائها بعد تفكيكها.

بناء المفاهيم: مقدمات أساسية:

في مقدمته المعنونة «مقدمة أساسية حول عملية بناء المفاهيم» يرى سيف الدين عبد الفتاح أن عملية بناء المفاهيم غاية في التشابك ولم تعد تقتصر على مجرد بناء «مفاهيم إسلامية أصيلة»، فذلك لم يعد كافياً لحل إشكالات المفاهيم التي تشيع في حياتنا العلمية والثقافية والحضارية. ويقدم في هذا الصدد «عشر قواعد» أساسية ترتبط بالشروع في عملية بناء المفاهيم، وهي:

أولاً: تحديد المفاهيم وإلى أي تصنيف ينتمي «نسب المفهوم».

ثانياً: تحديد المقاصد التي من أجلها تتم عملية البناء.

ثالثاً: البحث عن هوية المفهوم من حيث (مرجعياته - ومصدريته) بما يفيد في النظر إلى سيرة المفهوم ذاته وتطوره.

رابعاً: في ضوء الخطوات الثلاث السابقة (الإسناد - المقاصد - الهوية) يتم البحث في الوضعية الراهنة للمفهوم «ما آل إليه المفهوم من تعامل».

خامساً: تشكل العناصر الأربعة السابقة (الإسناد - المقاصد - الهوية المآل) مستلزمات أساسية لاتخاذ المواقف تجاه المفهوم: تجاه «اللفظ - المعنى»، «اللفظ والمعنى».

سادساً: بناء على الموقف الواعي من المفهوم تتم عمليات «المراجعة»، «النقد».

سابعاً: في ضوء الموقف المفاهيمي وعناصر المراجعة للمفهوم وحيثيات النقد، تبدأ خطوة مهمة في تحديد إعادة البناء وفق إجراءات وقواعد محددة.

ثامناً: تقدير «المصلحة» في الموقف من المفهوم (الرفض أو القبول) أو (التحفظ).

تاسعاً: إنشاء علم ضمن أصول الفقه الحضاري خاص بالمفاهيم تحدد (وسائل البناء، وكيفيته، وما إلى ذلك مما تتطلبه تلك العملية).

عاشراً: تحديد سلم الأولويات المفاهيمي وتصاعده وتراثه.

توضيح المفاهيم ضرورة معرفية:

يشدد صلاح إسماعيل عبد الحق في دراسته حول «توضيح المفاهيم ضرورة معرفية» على مسألة تعريف المفاهيم وتوضيحها لأنها تشكل النسق المعرفي لأية حضارة في حقولها المعرفية المختلفة ويرى أن المفهوم بمعناه المنطقي هو مجموعة من الصفات والخصائص التي تحدد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديداً يكفي لتمييزها عن الموضوعات الأخرى. وإذا كان المفهوم يمثل معنى أو معانٍ مجردة،

فإننا نعبر عنه برمز لغوي واحد يسمى لفظاً أو مصطلحاً؛ مثل «العلم»، أو نعبر عنه بتعبير مثل «العلم الإلهي». وفي حالة المفاهيم الضيقة المحددة نضع اللفظ بإزاء المعنى ويتج مصطلحاً يتفق عليه أهل علم معين أو جماعة فكرية معينة.

ومن المشكلات التي يشير إليها حول «المصطلح» عندما نضع لفظاً واحداً بإزاء معانٍ كثيرة مع اختفاء القرائن، وأيضاً من مشاكل المفهوم ما يمكن تسميته بـ«الحراك المفهومي» والتي مؤداها أن بعض المفاهيم تتبادل المراكز بحيث يصبح المفهوم الفرعي مفهوماً أصلياً يحتل مركز الاهتمام. ومن هنا تظهر مشكلة المفاهيم وارتباطها بالمعنى وهو ما يتطلب بدوره توضيح معرفي للمفاهيم إزاء المعنى المراد منها. لاسيما في ضوء تغيير المعنى أو تحريفه.

ويشير صلاح عبد الحق إلى مجموعة من القواعد الدلالية التي تحكم التعامل الصحيح والدقيق مع المفاهيم منها:

- ١- معرفة المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للألفاظ التي تعبر عنه المفاهيم.
- ٢- معرفة السيرة الدلالية للمفهوم والتمييز بين الدلالات الأصلية التي تجلب لأول مرة، والدلالات التاريخية التي اكتسبها عبر تطوره.
- ٣- تحليل البنية الدلالية للمفاهيم والتمييز بين العناصر الأساسية والعناصر الفرعية في هذه البنية.
- ٤- في حالة ترجمة المفاهيم يجب على المترجم معرفة الدلالات الأصلية والتاريخية للمفهوم الذي ينقله إلى اللغة العربية مثلاً، ويجب أن يكون على وعي بأصول العربية حتى يختار مقابلاً دقيقاً للمفهوم الأجنبي.
- ٥- الاعتراف بالخصوصية الحضارية والسمات اللغوية والمنطقية التي تصاغ فيها المفاهيم.

أما سيف الدين عبد الفتاح فيرى أن من الضرورات المنهجية لبناء المفاهيم أنها تقع في قلب عملية «التقليد للغرب» والتي تهدف إلى تنحية المفاهيم الإسلامية الأصلية جانباً، وإحداث عملية تشويش على مستوى الفضاء الفكري، بدعوى مثالية المفاهيم الإسلامية وعدم قابليتها للتحقيق والتحقق في الواقع المعاش من ناحية ومروراً بالقول بعدم وضوح هذه المفاهيم من ناحية أخرى. هذا وفي الوقت نفسه يقدم الفكر الغربي البديل الفكري الجاهز دائماً في دائرة المفاهيم، مع غياب الاجتهاد الإسلامي في بناء المفاهيم الأمر الذي يؤدي إلى اتخاذ الباحثين الإسلاميين أحد موقفين:

الأول: الاستجداء لمشابهة المفاهيم الإسلامية أو قياسها على المفاهيم الغربية، والثاني موقف الرافض الذي لا حيلة له في إبراز البديل في دائرة المفاهيم الإسلامية. وفي ضوء الرؤية النقدية التي يقدمها سيف الدين عبد الفتاح حول التصورات الوضعية وطرائقها المنهجية يؤكد على ضرورة التعرض لمجموعة من المجالات الوضعية (البشرية) سواء أكانت من خارج التراث أم من داخله في بناء المفاهيم الإسلامية، وي طرح في هذا الجانب محاولات أربع:

الأولى: التي تحاول الاعتماد على البناء الإجرائي من خلال المؤشرات للمفاهيم الإسلامية.

الثانية: التي اختطت مخصوصاً أسمته «التجديد اللغوي»، وذلك ضمن محاولة أكثر اتساعاً تهتم بقضية التراث والتجديد.

الثالثة: ملء الفراغ في دائرة المفاهيم مما سُمى «بمنطقة العفو» ولكن على غير حدودها وشروطها.

الرابعة: محاولة التعلق بشكلية المفاهيم دون أن ترتبط بالحركة والسلوك وفق مقتضاها، وهي محاولة أطلق عليها «التحليل».

ويختتم الدراسة بالحديث عن أهم خصائص المفاهيم الإسلامية من حيث طبيعتها، ومنها: أن المفاهيم الإسلامية تستمد من مصدر ثابت (لا يتغير ولا يتبدل). ومن مصدر مستقل متميز عن المتكلمين كافة فلا يتدخل فيه البشر، ومستقل - أيضًا - عن الخبرة التاريخية أو الخبرة المعاشة. ومصدرها يتصف بالعموم في مخاطبة المكلفين، وتتصف المفاهيم الإسلامية كذلك بالشمول والكلية.

ويلفت إبراهيم البيومي غانم النظر إلى «السياق التاريخي والمفاهيم» حيث يؤكد على علاقة التأثير والتأثر بين المفهوم من ناحية وبين الواقع أو السياق التاريخي الذي يظهر فيه من ناحية أخرى.

وقد ناقشت الدراسة عددًا من المفاهيم وعلاقتها بالسياق التاريخي مثل مفاهيم: الرخاء، الحرية، المساواة، ومفاهيم الدولة ونظام الحكم والقانون، والدين والعلم والتمدن. وذلك في ضوء خبرة المجتمع المصري في الفترة الممتدة من بدايات القرن التاسع عشر حتى نهايات القرن العشرين.

وطرحت الدراسة مجموعة من المحددات العامة التي رأت ضرورة أخذها في الحسبان عند البحث في العلاقة بين المفاهيم وسياقها التاريخي وأهم هذه المحددات هي:

١ - نشأة الدولة «القومية» الحديثة، ذات المؤسسات والتنظيمات الجديدة المستمدة من تجربة النموذج الأوروبي، على النحو الذي أظهرته تجربة «محمد علي» ومشروعه الذي ارتكز على مؤسسة الجيش.

٢ - تطور العلاقة بين الدولة العثمانية وولاياتها من ناحية والدول الاستعمارية الغربية من ناحية أخرى وخاصة في المجالين السياسي والاقتصادي.

٣ - اختلال الميزان الحضاري لصالح الغرب، واستمرار هذا الاختلال في التزايد على مدى القرنين ١٩، ٢٠.

٤ - نشأة العلوم الاجتماعية بالمعنى الحديث لها في بلادنا في ركاب الغزو الحضاري (العسكري، والسياسي، والثقافي، والاقتصادي).

وعن علاقة الترجمة بالمفاهيم يبحث أسامة القفاش في دراسته «فن الترجمة وبناء المفاهيم» عن هذه العلاقة في جزأين من الدراسة الأول يتناول فيه الكلام عن المترجمين في التاريخ، وأهم المترجمين في صدر الإسلام ودورهم في النقل في إطار هذه اللحظة التاريخية وتطويرهم للعلوم والمناهج من خلال لغتهم الخاصة المجملة بالأصل التوحيدي. أما الجزء الثاني من الدراسة فتحدث فيه الباحث عن آليات الترجمة والنقل والتعريب، والأصول المشتبهة والمختلفة، وكيفية انتقال الكلمات والمفاهيم عبر اللغات ومدى تأثير قيمتها الدلالية بهذا الانتقال، وكيف نبحت عن المقابل في لغتنا؟ وهل ننقله أم نخترعه؟

ويخلص الباحث إلى أن عملية الترجمة ونقل المفاهيم أفرزت العديد من الظواهر الخطرة (والتي ينقلها عن نصر عارف) وهي:

١ - استبدال المفهوم الإسلامي بمفهوم آخر غريب في المبنى والمعنى.

٢ - تلبيس المفاهيم الإسلامية بإخراجها عن معانيها الإسلامية وإعطائها مضامين ومعان نابعة من الخبرة الأوروبية على الرغم من أن هذه المعاني لم تكن لها أي جذور في التراث الإسلامي، وأنها غريبة عنه تمامًا.

٣ - غرس وإحلال مفاهيم أوروبية غريبة تمامًا عن الخبرة واللغة العربية.

٤ - طمس المفاهيم الإسلامية وإخراجها عن معانيها الأصلية من ناحية وإخراجها من ساحة البحث العلمي على أساس أنها مفاهيم لا علمية، رغم أنها مفاهيم محورية في البناء المعرفي الإسلامي.

ويرسم فريق البحث في مشروع بناء المفاهيم خريطة معرفية لمسألة غاية في

الأهمية المنهجية لبناء المفهوم وهي عملية تقويض وتشغيل المفهوم في الرؤية التي يجرها هشام جعفر تحت عنوان «بناء المفهوم بين التقويض والتشغيل».

يشير هشام جعفر أن فريق البحث استقر على خطوات عشر لبناء المفهوم: المفهوم في اللغة العربية، والمفهوم في اللغة والأدبيات غير العربية، وسيرة المفهوم تطوراً وتاريخاً ومآلاً، وترجمة المفهوم ونقله إلى العربية، والبديل الخاص بالمفهوم، ومنظومة المفاهيم المرتبطة بالواقع وموقع المفهوم في خريطة المفاهيم، وكيفية تشغيل المفهوم في النسق المعرفي بالإضافة إلى الواقع العملي، ومستويات المفهوم، وخبرة بناء المفهوم، وقائمة ببلوغرافية بأهم المراجع.

أما مكونات عملية التشغيل فكما يراها الفريق البحثي تتضمن ثلاث عمليات أساسية تتساند فيما بينها تسانداً كبيراً يسمح بأن تكون جزءاً من عملية واحدة وهي: العملية الأولى: يطلق عليها عملية التفكيك، أي تفكيك المفاهيم والتعامل معها برؤية نقدية لا التلقي المطلق.

والعملية الثانية: عملية التقويض التي تعد بالأساس استخلاصاً مفاهيمياً، وتنقيتها من العمليات المتداخلة للتليس والتشويه وطمس الدلالات التي أدت إلى تشويه مجمل البناء المفاهيمي.

والعملية الثالثة: هي عملية التشغيل في حد ذاتها من حيث المداخل والمحددات والآليات والأدوات.

نماذج مفاهيمية تطبيقية:

في هذا القسم من الدراسة قدم الفريق البحثي وفق الأسس والقواعد والخطوات التي تم تدشينها في الجانب النظري مجموعة من النماذج المفاهيمية التطبيقية، ويذكر سيف الدين عبد الفتاح أنهم في هذا القسم تحركوا صوب «مفاهيم مظلة» تظل كافة العلوم ولا يختص بها علم معين على أهميتها القصوى في

الضبط والتفعيل والتشغيل في البناء وإعادة البناء. وأهم هذه المفاهيم: المعرفة - الفكر - الحضارة والثقافة والمدنية - العلم - التجديد، ثم تحرك الفريق نحو أحد المفاهيم التي ارتبطت بالمجال القانوني والفقهية، بل والسياسة الشرعية وهو مفهوم الشرعية.

ثم انتقل العمل البحثي إلى دراسة كتب اهتمت بهذه القضايا المفاهيمية ضمن منهج معين ومداخل مختلفة مثل كتاب «ساكس» الذي حرره مجموعة من المؤلفين، ومؤلف «الكتاب والقرآن» لمحمد شحرورة.

- مفهوم المعرفة:

حاول صلاح إسماعيل عبد الحق في تقديم «مفهوم المعرفة» رصدًا دقيقًا وموضوعيًا لبنية مفهوم المعرفة في الفكر الغربي ثم قدم للتصور الإسلامي للمعرفة مع عقد مقارنة بين التصورين حول نفس المفهوم. أما الخطوات العلمية التي اتبعها فكانت كالتالي:

- ١- تمهيد عن علاقة مفهوم المعرفة بالوجود الإنساني وأبعاده.
- ٢- المعرفة لغة واصطلاحًا (من خلال المعاجم العربية وغيرها).
- ٣- التحليل المنطقي للمعرفة.
- ٤- مجال نظرية المعرفة (معجمي واصطلاحي)
- ٥- إمكان المعرفة ونزعاتها الأساسية
- ٦- مصادر المعرفة في الفكر الغربي (المذهب العقلي / التجريبي / الحدسي البراجماتي).
- ٧- تعقيب على التصور الغربي للمعرفة.
- ٨- المعرفة في التصور الإسلامي (رفض النزعة الشكية - التوحيد مبدأ المعرفة

- مصادر المعرفة في التصور الإسلامي (الوجود والوحي).

٩- خصائص / سمات المعرفة في التصور الإسلامي (عدم الفصل بين المعرفة والعمل. تكامل المعرفة بمصادرها ووسائلها).

واختتم صلاح إسماعيل عبد الحق دراسته بالنتيجة التالية: أن التصور الغربي للمعرفة يعتبر الوجود مصدرًا وحيدًا للمعرفة على حين يقول التصور الإسلامي بمصدرين هما الوحي والوجود وعلى حين يرى التصور الغربي أن غاية المعرفة هي قهر الطبيعة والسيطرة عليها انطلاقًا من مقولة ببيكون «المعرفة قوة» نجد أن غاية المعرفة في التصور الإسلامي هي التقرب إلى الله وعبادته والإفادة من الطبيعة بالقدر الملائم؛ وعلى حين يرى التصور الغربي أن المعرفة محدودة طالما أن الطبيعة محدودة وهي المصدر الوحيد للمعرفة. نجد أن المعرفة في التصور الإسلامي لا حدود لها. إذ إن آيات الله في خلقه تظل تتجلى وفقًا لمشيئته سبحانه وتعالى.

وبينما يذهب التصور الغربي إلى أن المعرفة العلمية هي النموذج الوحيد للمعرفة، ينظر التصور الإسلامي إلى هذه المعرفة على أنها خط واحد من المعرفة، ومن ثم فلا هي خيرها ولا هي كلها؛ وعلى حين يرى التصور الغربي أن المعرفة شيء والعمل شيء آخر، نجد أن التصور الإسلامي لا يفصل بين المعرفة والعمل ويلزم عن هذا تنافر عناصر المعرفة في التصور الأول واكتناهاها، وانسجامها في التصور الثاني، والنظرة الشاملة إلى المعرفة في التصور الغربي تجعل من الإنسان سيدًا للكون حيث يشغل مركزه، فإن فكرة الاستخلاف تقابل هذه الفكرة في التصور الإسلامي.

- مفهوم الفكر:

اهتم على جمعة في تناوله «مفهوم الفكر» بالبحث المعجمي والقرآني وبعض التفاسير القرآنية، ثم انتقل إلى البحث في المعاجم الإنجليزية والفرنسية (اللاتينية) وعند الفلاسفة، وتوصل عن طريق هذا البحث إلى وجود علاقة وثيقة بين الفكر

واللغة؛ لأن الفكر يبحث في اللغة عن صورة تعبر عنه، واللغة تبحث في الفكر عن فعل عقلي معادل لها. ومن العبث فصل الأفكار عن الألفاظ المعبرة عنها فصلاً تاماً؛ لأن الفكر واللغة يسيران جنباً إلى جنب.

ثم تناولت الدراسة موضوع «اللفظ في حياتنا الثقافية» من خلال تحليل بعض الفصول الأدبية واختارت إحدى القضايا التي ارتبط بها «مفهوم الفكر» وهي «حرية الفكر» وتصورات هذه القضية على صفحات الصحف والكتب التي تُدوِّلت في القرنين الماضيين. وقد خلصت الدراسة إلى تعريف الفكر الإسلامي بأنه الذي يدور حول أساس الدين، والدين هو المحور الذي جعل مادته في البحث والنقاش، ويستند «منهج الفكر» الإسلامي على الكتاب والسنة وفهم مقاصدهما والعلم بدقائقهما ومعرفة مراميها معرفة سليمة.

— الحضارة، الثقافة، المدنية:

قدم نصر محمد عارف في دراسته «الحضارة - الثقافة - المدنية» دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم «محاولة جادة لاستقصاء جذور «مفهوم الحضارة» وما أصابه من تشويه وطمس للدلالات بصورة أدت إلى تحويل المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية تفتقد الماهية والمصادقات، بحيث أصبح المفهوم يطلق على أشياء وعمليات ونظم وأنساق وأفكار متعارضة مختلفة ليس في مقاصدها ونتائجها وغاياتها فحسب، وإنما في عناصرها - أيضاً - ومكوناتها، مما اقترب بهذا المفهوم إلى مثل مفاهيم الحداثة والتقدم والرقى. ومن أبرز المفاهيم التي التصقت بمفهوم الحضارة مفهومي الثقافة والمدنية وذلك عبر ترجمة إلى اللغة العربية.

لذا جاءت دراسة نصر عارف في محاولة - كما ذكرنا - لإزالة اللبس والتشويه والإخفاء للدلالات الحقيقية للمفهوم، وذلك عبر عدة خطوات علمية تطبيقية سارت كالتالي:

١- البحث عن دلالات المفهوم في لغته الأصلية التي صُكَّ منها ومُحِّل بدلالاتها ومعانيها ومن ثم تم الوصول إلى تجريد للمفهوم يعبر عن حقيقته وجوهره وماهيته بعيدًا عن أي التباس بخبرات أو دلالات لحقت به في تطوره.

٢- تتبع تطور المفهوم في بيئته الأصلية وكيف تم سحبه من معانيه اللغوية إلى معانٍ اصطلاحية معينة، وهل هناك اتساق بين الاثنين أم أن المفهوم تجاوز تمامًا الدلالات اللغوية ومُحِّل بدلالات أخرى

٣- والتركيز على واقعة الترجمة واختيار مقابل عربي لهذا المفهوم، وهل تمت ترجمة للمعاني والدلالات أم للفظ في معناه الظاهر فقط، وذلك من خلال تجريد دلالات اللفظ في لغته الأصلية وتجريد الدلالات العربية للفظ والمقابلة بينها في صورتها المجردة بعيدًا عن التعريفات والمصادقات.

٤- تتبع تطور المفهوم في الفكر العربي التالي لترجمته ومدى التغيير الذي لحق باللفظ، وهل ظل اللفظ العربي محافظًا على دلالات المفهوم الأجنبي أم الدلالات الأصلية له في اللغة العربية أم أحدث مزيجًا منهما؟

٥- العودة للدلالات العربية الأصلية للمفهوم العربي الذي وضع كمقابل للمفهوم الأجنبي، وتوضيح المعاني والدلالات الحقيقية له ومقارنتها بالدلالات المعاصرة لهذا المفهوم التي هي دلالات المفهوم الأجنبي نفسها، وذلك تمهيدًا لإعادة تعريف المفهوم العربي، أو تنقيته مما لحقه من ظلال المفهوم الأجنبي، وصولًا إلى المعاني والدلالات الأصلية للمفهوم العربي.

ويشير نصر عارف إلى مجموعة من الأبعاد التي يمكن من خلالها إطلاق لفظ «الحضارة» طالما تحققت - بعيدًا عن إخفاء أي قيمة حسنة أو سيئة - وهي:

١- وجود نسق عقيدي يحدد طبيعة العلاقة مع عالم الغيب ومفهوم الإله سلبيًا

أو إيجاباً.

٢- وجود بناء فكري سلوكي في المجتمع بشكل نمط القيم السائدة والأخلاقيات العامة والأعراف.

٣- وجود نمط مادي يشمل المبتكرات والآلات والمؤسسات ونظم العمارة والفنون وجميع الأبعاد المادية في الحياة.

٤- تحديد نمط العلاقة مع الكون ومسخراته وعالم أشيائه وقواعد التعامل مع هذه المسخرات وقيمها.

تحديد نمط العلاقة مع الآخر، أي المجتمعات الإنسانية الأخرى وأسس التعامل معها وقواعده، وأسلوب إقناعها بهذا النموذج والهدف من هذا الإقناع.

- مفهوم التجديد:

يشير سيف الدين عبد الفتاح في دراسته «مفهوم التجديد» ومحاولته لبناء هذا المفهوم إلى أهمية دراسة هذا المفهوم والتي تتحدد في جانبين أساسيين، الأول: جانب الضرورة العلمية، حيث يتراكم النتاج العلمي بصدد قضية التجديد باعتباره من أهم مسائل الرأي دون محاولة لفحص هذا التراكم الذي اختلطت فيه التوجهات العلمية بالانطباعات الذاتية، والثاني: جانب الضرورة العملية، حيث يواجه هذا المفهوم في الفضاء الفكري الإسلامي أزمة حقيقية ما بين غموض يحيط به حين طرحه والخلط بينه وبين مفاهيم أخرى متعددة، بالإضافة إلى وجود كم هائل من المفاهيم تستعصي على الحصر في تعلقها بفكرة التجديد سواء ارتبطت بها موضحة أو مبينة أو خلطت بينها دون تمييز؛ وذلك مثل: الأصالة - الجديد - القديم - المعاصرة - العصرية - العلمانية - التحديث - التقدم ...

أما الطريقة والمنهجية التي سارت بها دراسة سيف الدين عبد الفتاح فكانت

عبر الخطوات التالية:

١- نقد وتصنيف الدراسات السابقة، والتي رأى أنها تصنف في اتجاهين أساسيين: الأول، اتجاه التجدد الذاتي والتواصل مع الأصول (اتجاه التأصيل)، والثاني: اتجاه التغريب.

٢- وفي هذه الخطوة حاول تقديم منظومة المفاهيم النظرية المتعلقة بالتجديد وذلك في ضوء الرؤية الإسلامية، من خلال ربط مفهوم التجديد الحضاري بمفهوم الاجتهاد.

٣- بناء مفهوم التجديد في ضوء منظومة المفاهيم الحركية المتعلقة بالتجديد في ضوء الرؤية الإسلامية، وذلك باستخدام المفهوم الإسلامي للتجديد كمعيار يمكن من خلاله ضبط العديد من المفاهيم التي قد تختلط بهذا المفهوم معنى ودلالة مثل (النهضة - التخلف - التقدم - التنمية والتحديث - البعث - الصحوة - اليقظة - التطور...).

٤- وفي الخطوة الرابعة: اتبعت الدراسة طرق البحث المعجمي في اللغة العربية، ثم المرجعية القرآنية، والسنة النبوية. ثم أتبعته بالمقارنة بين التجديد في المفهوم الغربي والمفهوم الإسلامي.

وخلصت الدراسة إلى أن مفهوم التجديد في كل من النسق المعرفي الإسلامي، والنسق المعرفي الغربي يشكل ما يمكن أن نطلق عليه (المفهوم - المنظومة)، إذ إن النظر لمفهوم التجديد تحكم في منظومة كاملة من المفاهيم ترتبط به أو تتداعي له، أو تختلف به كما أن محورية هذا المفهوم في كلا النسقين المعرفيين (الغربي والإسلامي) جعل من اختلال المفهوم الأساسي للتجديد سواء في «اللفظ» أم في «المعنى» يتبعه بالضرورة اختلال المفاهيم الفرعية التابعة له (الاجتهاد - التغيير - التراث التنمية - التحديث...).

ومن هنا تميز بناء هذا المفهوم ومنهجية عمارته عن مجموعة المفاهيم الأخرى التي لا تقع على نفس المستوى، فكان من الضروري التعرض لأهمية مفهوم التجديد لاعتبارات القدرة العلمية والأساسية في موضوع التجديد.

ويخلص سيف الدين عبد الفتاح إلى مجموعة من القواعد الأساسية التي تفرضها الرؤية الإسلامية لعملية التجديد:

١- ضرورة بيان المفاهيم الشرعية الواردة قرآنًا وسنة من حيث دلالاتها وحدودها ومقاصدها (الإحياء - التجديد - الإصلاح - التغيير) حتى لا تختلط بالترجمة العربية لبعض الكلمات الغربية المتشابهة معها.

٢- ضرورة التمييز بين تلك المفاهيم الشرعية وما يختلط بها من مفاهيم؛ مثل: (البدعة والإحداث في الشريعة).

٣- تنقية المفهوم مما يختلط به من مفاهيم غربية معاصرة وبيان وجه الافتراق بينهما؛ مثل: (التحديث - التنمية - التقدم...)

٤- مراجعة الكثير من المفاهيم المعاصرة والتي انتشرت في الواقع الإسلامي والتحرر في استخدامها؛ مثل: (النهضة - والصحو - واليقظة - والبعث...)

مفهوم الشرعية:

يؤكد سيف الدين عبد الفتاح على أن «مفهوم الشرعية» من أهم المفاهيم والأفكار داخل المنظومة ذات التأثير في الحياة الثقافية والفكرية، خاصة أنه برز كترجمة لكلمة Legitimacy وبرز في الاستخدام العربي كصفة للأفعال والأشياء مثل: السياسة الشرعية والمقاصد الشرعية. ويشير إلى الغرض من دراسة هذا المفهوم وهو: توضيح حركته وتطوره؛ إذ يعد مفهومًا جوهريًا من منظومة المفاهيم، والذي وُوجه شأنه شأن المفاهيم الأخرى لكثير من عناصر التلييس إذ احتل معنى هذا المفهوم بطرق ومناهج مختلفة سواء بالتضييق منه أو تهميشه، أو باحتلال

مضمونه كلية، أو غرض الطرف عن مصادره الأساسية ومرجعيته.

وقد تم معالجة هذا المفهوم من قِبَل الباحث في الخطوات التالية:

١ - مفهوم الشرعية في الرؤية الغربية: وفي هذه الخطوة تم استعراض معناه في القواميس والموسوعات الغربية، وبيان نشأة وتطور المفهوم في الخبرة الغربية أساساً بالإضافة إلى بسط القول في اتجاهات التعريف بالمفهوم، وتم في هذا الإطار رصد ثلاثة اتجاهات: الأول قانوني، والثاني ديني والثالث اجتماعي سياسي.

٢ - مفهوم الشرعية في اللغة العربية: وتم عقد هذه الخطوة في خطوات ثلاث:

١-٢ - معالجة المفهوم بين المعاجم القديمة والحديثة لبيان التطور الحادث في الاستخدام.

٢-٢ - معالجة المفهوم في موسوعتين: الأولى موسوعة معن زيادة، والثانية الموسوعة السياسية، وقد تم اختيار هاتين الموسوعتين؛ لأن كلاً منهما يشير إلى نهجين مختلفين في إحلال لفظة الشرعية، فالأول قطع الصلة بين المعاني الأصلية والمفاهيم المستحدثة، بينما الثاني انطلق مباشرة للتعامل مع المفهوم وكأنه مفهوم أجنبي من حيث اللفظ والمصادر.

٢-٣ - ملاحظات عامة واستنتاجات، وفي هذا الجزء تم إبداء عدد من الملاحظات على التعامل المعجمي والموسوعي مع لفظ الشرعية.

٣ - مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية (النسق القياسي للشرعية): وتم بناء هذا النسق اعتماداً على تسكين الشرعية في النسق المفاهيمي الإسلامي. فمفهوم الشرعية لا يمكن البحث فيه كمفردة منبثة الصلة عن نسق المفاهيم الإسلامية الأخرى: كالطاعة، والحاكمية، والرضا، والولاء، والمصلحة الشرعية.

أ- فالشرعية في الرؤية الإسلامية مفهوم متكامل الجوانب، فهي شرعية دينية،

والشرعية في جانبها السياسي والقانوني مشمولة في تلك الشرعية الدينية، كما أن الرؤية الإسلامية لم تعرف الفصل بين الشرعية السياسية، والشرعية القانونية.

ب- وفي هذا الإطار الذي يربط بين الشرعية والشرع، يبقى التعرض لوصف السياسة الإسلامية بالسياسة الشرعية أمر جدير بالاهتمام في إطار مفهوم الشرعية. وأن إضفاء وصف الشرعية على كلمة السياسة هو تأكيد لمفهوم السياسة الإسلامية المتصفة بالعدل، باعتباره فريضة تتواءم من خلالها روح الشريعة ولا تخالفها.

ج- كما تم دراسة الشرعية بين الحاكمة والعلمانية، فكل المفهومين له تأثير مباشر في بناء المفهوم من وجهة بيان مسألة تأسيس الشرعية.

د- كما أن مفهوم الشرعية غير منفك عن مفهوم الطاعة، والرضا، والولاء، والتغلب والخروج.

هـ- تسهم المنهجية المقارنة في إبراز التميز والخصوصية لنسق الشرعية الإسلامية في إنجاز الدولة الشرعية، وهو ما يعني أنها تتميز عن مختلف الأنساق والنماذج التي قدمتها خبرات تاريخية مغايرة، خاصة الخبرة الغربية مثل: الدولة الدينية، ودولة القانون، الدولة المدنية، الدولة الأيديولوجية.

و- الشرعية: كلية الشرعية ومستوياتها: في هذه الخطوة تم تشغيل المفهوم من خلال التفاعل بين عناصر الإطار التحليلي المنهجي، من حيث بناء النسق القياسي للمفهوم في إطار الرؤية الإسلامية، ونقد أسس التناول العلمي من مسألة الشرعية سواء على المستوى النظري أو تحليل الواقع المعاصر، وهذا وذاك في تكاملهما يسهمان في تبين العطاء الذي يقدمه المفهوم الأساسي، وما يحققه من استجابات تجيب على معظم قضايا الواقع المعاصر وأزماته.

وتم في هذه الخطوة التمييز بين مستويات الشرعية وعناصرها، وفقاً لتقسيم

عناصر الرابطة السياسية (شرعية السلطة والنظام السياسي - شرعية العلماء - شرعية الرعية)... والتميز بين عوارض تؤدي إلى نقصان الشرعية، وبين أخرى ناقضة لها بالإضافة إلى التمييز بين توجهين في التحليل بصدد الشرعية، توجه التدرج وتوجه التجزؤ.

ز- فقه الإنكار والشرعية: وهذه الخطوة استمرار للخطوة السابقة من حيث ارتباط فقه الخروج، الذي لا يعني بحال الاقتصار على شكل واحد هو الخروج بالسيف، وقضية الشرعية.

ح- مميزات تأسيس الشرعية في ضوء النسق الإسلامي، وهو خطوة أخرى في سبيل تشغيل المفهوم، حيث يمكن في إطار النسق القياسي للشرعية في الرؤية الإسلامية ترشيد كثير من العمليات التحليلية الخاصة بالوصف والتفسير، وذلك حين تناول الواقع المعاصر بالدراسة والتحليل.

٤- وفي الخاتمة تم بيان مداخل التلبس في قضية الشرعية التي من أهمها القول بأن الشرعي في مقابل الوضعي، ولم يقف الأمر عند حد التلبس، ولكن كان مدخل التضيق من معانية وحصرها في إطار شرعية السلطة السياسية من المداخل التي أدت إلى تهميش مفهوم الشرعية وفعاليته في الواقع والحركة.

تقويض المفاهيم الغربية:

تعامل الفريق البحثي في مشروع بناء المفاهيم في هذا الصدد مع كتاب «قاموس التنمية» وهو ثمرة مجموعة متنوعة من المفكرين في مجالات شتى، فمنهم الفيلسوف ومنهم عالم الاجتماع ومنهم الأنثروبولوجي ومنهم المهندس ومنهم عالم اللغة، وبعضهم يصف نفسه بأنه مثقف بلا حرفة محددة، وهم ينتمون لجنسيات عديدة. والشيء الأساسي الذي يجمعهم هو محاولتهم استكشاف قاموس مصطلحات التنمية، وتحليل الخطاب التنموي بتحليل مفرداته الشائعة من خلال استكشاف

البعد التاريخي خلف كل مصطلح، وتمحيص القيم الدلالية التي يحملها كل مصطلح في محاولة لكشف البعد المعرفي الكامن خلف المفاهيم الاقتصادية.

ولقد اختار الفريق البحثي ثلاثة من المفاهيم التي عالجها هؤلاء الكتاب لبيان المنهج الذي اتبعوه في تقويض المفهوم، والآليات المستخدمة في هذه الصدد، وكانت هذه المفاهيم على التوالي: التنمية لستيف، وعالم واحد لفولجانج ساكس، ومفهوم الفقر لمجيد رحمان. وقد تم اختيار هؤلاء الثلاثة؛ لأنهم ينتمون لثقافات مختلفة، فالأول مكسيكي كاثوليكي التوجه، والثاني ألماني ينتمي لحركات البيئة في ألمانيا، أما الأخير فهو مسلم. وقد اتبع كل منهم مجموعة من الخطوات في سبيل تقويض المفهوم، وهذه الخطوات قد تزيد أو تنقص إلا أنه يلاحظ وجود قدر مشترك بين الثلاثة:

أ- مفهوم التنمية لستيف: الخطوات العملية لمعالجة مفهوم التنمية:

١- وضع المفهوم في سياقه الزمني والمكاني، أي وضع المفهوم في إطاره التاريخي الذي يرتبط ببعد سياسي للكلمة.

٢- ثم يبحث منظومة المفاهيم التابعة للمفهوم الأصلي وتطورها دلاليًا، وفي هذه الخطوة هناك عدد من الخطوات الجزئية: فهناك أولاً: الأصل اللغوي للمفهوم والبعد الدلالي التاريخي، والبعد الاجتماعي الدلالي، وأخيراً كيفية تسييس المفهوم.

٣- الخطوة التالية هي بحث العلاقة بين المفهوم والشعار، حيث يتساءل عن أن هذا المفهوم علمي أم لا.

٤- رؤية المفهوم في إطار المفهوم المقابل، فمفهوم التنمية لا يرى إلا في مقابل مفهوم الندرة، وتتم هذه العملية في ثلاثة أبعاد: لغويًا وسياسيًا وتاريخيًا.

٥- ثم تأتي الخطوة التالية وهي خطوة رفض المفهوم بعد أن تم تقويضه وهو يقوم بذلك من خلال رفض الإطار العام: أي رفض المنظومة لا رفض المفهوم، فالإطار العام محكوم بقيم حاكمة ونموذج معرفي يفصل المفهوم كما يريد. رفض

المفهوم يعني رفض الإطار العام والقيم الحاكمة التي يستند إليهما، بالإضافة إلى رفض ما يطرحه من إجراءات متعددة.

بـ مفهوم عالم واحد ساكس: الخطوات العملية لمعالجة مفهوم التنمية:

١- يبدأ ساكس تقويض المفهوم من خلال رؤية المفهوم أولاً في سياقه الثقافي والزمني والمكاني.

٢- ثم يدرس المفهوم في إطار تاريخيته، أي من خلال دراسة تطور المفهوم في السياق الحضاري الغربي.

٣- الخطوة الثالثة هي بعث البعد الآني للمفهوم، أي دراسة المفهوم في إطاره السياسي.

٤- بحث منظومة المفاهيم التي تتعلق بهذا المفهوم، أي دراسة الإطار العام للمفهوم.

٥- رؤية المفهوم في إطار المفهوم المقابل.

٦- دراسة التطور الدلالي للمفهوم زمنياً ومكانياً أي كيف تم إيجاد المفهوم وتحوله من كلمة يمكن ألا يكون لها أي معنى مفهوم.

٧- ثم أخيراً كيف تحول المفهوم إلى شعار.

والخلاصة إن عملية تقويض المفهوم عند ساكس تبدأ برؤية الكلمة في سياقها الثقافي وتنتهي عنده إلى تحول المفهوم إلى شعار.

جـ مفهوم الفقر عند مجيد رحمان:

١- وتختلف خطواته عن سابقه حيث يبدأ أولاً بدراسة الأثر النفسي للكلمة.

٢- نقل المفهوم من سياقه ومحاولة إضفاء أبعاد جديدة عليه، أو استعادة القيم القديمة التي كانت ترتبط به.

٣- الخطوة التالية هي رؤية لغوية مقارنة للكلمة في لغات وثقافات مختلفة.

٤- ثم ينتقل للرؤية الثقافية للكلمة أو المفهوم.

٥- الأبعاد الإدراكية للمفهوم، أي كيف تم إدراك هذا المفهوم.

ويرى أن هذا الإدراك يتحدد من خلال أربعة مستويات:

- المستوى المادي.

- المستوى الموضوعي.

- المستوى الذاتي.

- المستوى الزماني والمكاني.

٦- ثم ينتقل مجيد إلى خطوة أخرى وهي صيرورة المفهوم أو رؤية المفهوم في إطاره السياسي والتاريخي، أي الحركة التاريخية للمفهوم، أي كيف ارتبط المفهوم بمنظومته المفاهيمية، أو بعبارة أخرى كيف تم تأسيس المفهوم.

٧- الخطوة التالية هي نقد المفهوم من خلال استعادة القيم القديمة وخاصة البعد الروحي.

والخلاصة: إن رفض هذه المفاهيم الثلاثة يعبر عن نظرة حضارية هي بالنسبة لنا تلك الرؤية النقدية للمفاهيم الغربية.

العبث بالمفاهيم:

أما دراسة السيد عمر «العبث بالمفاهيم: دراسة نقدية في «الكتاب والقرآن» لمحمد شحرور»، فقد أعدها الباحث كما يذكر في شكل تمرين عملي على كيفية معالجة الباحث لأي حقل ألغام مفاهيمي، وتضمنت ثلاثة فصول، الفصل الأول: صور اقتراب لرعاية جمى المفاهيم الإسلامية، وتضمن خطوط عامة للاسترشاد في التعامل مع الألغام المفاهيمية وفي عملية بناء المفاهيم مثل دواعي العبث بالمفاهيم

وآلياته: دواعي القصور المفاهيمي، وأبرز آليات العبث بالمفاهيم، ضوابط الاستقامة المفاهيمية ومصادرها مثل: رعاية الفطرة الذاتية، اجتناب موارد الران المفاهيمي، مراعاة فقه الفرقان الدلالي في التعامل مع المفاهيم.

وفي الفصل الثاني تطرق الباحث إلى وصف «صورة نموذج للعبث بالمفاهيم» في الكتاب الذي أقام عليه دراسته «الكتاب والقرآن» مثل مفاهيم: الذكر - الفرقان - القرآن والسبع المثاني - اللوح المحفوظ، الكتاب المكنون، الإمام المبين، الحديث، وغيرهما من التضمينات التي ذكرت في المؤلف الخاضع للنقد «الكتاب والقرآن» والبحث.

أما الفصل الثالث، فقد خصصه الباحث لـ «أساليب العبث بالمفاهيم» في المؤلف المذكور. وتم فيه رصد مجموعة من المواضع التي استخدمت فيها هذه الأساليب التي توصلت إليها الدراسة، ومنها: آلية زخرف القول، آلية سبى حرائر اللغة، آلية زقوم أبى جهل، آلية الكر بالمفاهيم، آلية نفى الآخر.

الكتاب الخامس والعشرون
إشكالية التحيز

oboi.kan.com

الكتاب الخامس والعشرون

إشكالية التحيز

د. عبد الوهاب المسيري

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نقابة المهندسين (مصر) ١٩٩٥ ج أول

تحليل وعرض د. حسان عبد الله حسان

تتطلب عملية التأسيس الحضاري الإسلامي نقد القراءات الاستلابية للفكر الغربي ونموذجه المعرفي وتمثلاته الأساسية وعناصره المكونة والمتعددة في المفاهيم والتصورات، ومن قبلها في البناء المعرفي وخلفياته الفلسفية. حيث إن الارتهان الحاصل لدى قطاع من المثقفين المسلمين إلى الفكر الغربي وثقافته ونموذجه المعرفي، أو القطيعة الكاملة والرفض الكامل - دون التأمل والتشريح الفكري - في القطاع المقابل لهذه الفئة المستلبة فكريًا، إن كلا القطاعين لا يؤسسان لمنظور حضاري متكامل وعلمي نحو الحضارة الغربية وتصوراتها الأساسية؛ لذا فإن العالم الإسلامي في حاجة إلى قراءات معرفية أكثر منهجية وعلمية لتناول الفكر الغربي ومعالجة نظراته ونظرياته وتصوراته الفلسفية والحضارية في ضوء السياقات الفكرية والاجتماعية والخصوصيات البيئية والنفسية.

وهنا يأتي هذا المشروع الحضاري بالأساس الذي يقوم على معالجة إحدى القضايا الأساسية في المشروع الحضاري الغربي وهي قضية (التحيز)، تلك التي لم يلتفت إليها كلا القطاعين السابقين (التغريبي / المستلب / أو الرافض) - أسس لهذه الرؤية التي لا نبالغ إذا أضفنا عليها - الحضارية، عبد الوهاب المسيري الذي قدم للمشروع الإسلامي في العشرين عامًا الأخيرة إضافة معرفية حضارية وذلك بإسهاماته المتعددة والمتفردة.

عبد الوهاب المسيري ومشروع التحيز:

لا يخفى المسيري تحيزاته الحضارية كدوافع أساسية في تأسيس مشروع (التحيز في الفكر الغربي) فيذكر في مقدمة الجزء الأول والتي افتتحت بدراسته التي حملت عنوان (فقه التحيز) «... لذلك أحسست بضرورة أن نبدأ من نقطة ما وتساءلت: لماذا لا نضع أسس علم جديد له آلياته ومناهجه ومرجعياته يتعامل مع قضية التحيز، ويفتح باب الاجتهاد بخصوصها؟ فالجميع لديه الإحساس بأن هوية الأمة - سواء كانت قومية أو دينية - مهددة بسبب تبنيها للنماذج ورؤى الآخر، دون إدراك عميق للتضمنينات المعرفية لهذه النماذج.

وقد جمعت أوراق وأبحاث ودراسات هذا الكتاب في الفترة الممتدة من عام ١٩٨٧ وحتى عام ١٩٩٢ حيث انعقاد المؤتمر الذي حمل نفس العنوان (إشكالية التحيز) برعاية المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين المصرية في الفترة من ١٩ - ٢١ فبراير ١٩٩٢.

ويوضح المسيري أهداف الكتاب والتي حددها في هدفين رئيسيين - وهي أيضًا أهداف المشروع الحضاري الذي تبناه ودعا إليه -

الأول: هو محاولة اكتشاف بعض التحيزات (أساسًا الغربية) الكامنة في مصطلحاتنا ومناهجنا وأدواتنا البحثية وقيمنا المعرفية أو اقتراح مصطلحات ومناهج وأدوات وقيم معرفية بديلة تتسم بقسط أكبر من الاستقلال وربما الحيادية.

الثاني: لا يهدف الكتاب إلى تقديم ثمرة فكرة وحسب، وإنما يرمى إلى - وربما بالدرجة الأولى إلى تأكيد لطبيعة الثورة الإبداعية لرفض التحيز، وإلى تعريف القارئ بالعملية التي يتم من خلالها التعرف على التحيز وتجاوزه. وهذا لا يمكن إنجازه دون أن يرى القارئ بنفسه عملية الانتقال من النموذج المرفوض (المتحيز) إلى النموذج الجديد (المستقبل).

تناول المسيري في دراسته (فقه التحيز) عدة عناصر اعتبرها تأسيساً لمشروعه الفكري حول هذا الموضوع منها، تحديد المقصود بالتحيز حيث أكد أن لكل نموذج بعده المعرفي أي جملة المعتقدات والمسلمات والإجابات عن الأسئلة الكلية والنهائية والتي تشكل الجذور الكامنة والعميقة لهذا النموذج والتي تزوده - أيضاً - ببعده الغائي، وجوهر نظامه القيمي الحاكم الذي يحدد النموذج وضوابط السلوك. هذا البعد المعرفي هو الذي يحتوي على تحيزات النموذج وبعد طرحه لأنماط التحيز السبعة مشيراً إلى بعض التطبيقات في النموذج المعرفي الغربي يصل إلى تنظير يبدو جامعاً لتحيزات النموذج المعرفي المادي يتضمن التحيزات التالية:

- ١- التحيز الطبيعي المادي على حساب الإنساني وغير المادي وهو تحيز ضد الطبيعة البشرية لصالح الطبيعة المادية وطبيعة الأشياء.
- ٢- تحيز للعام على حساب الخاص. والافتراض السائد أنه كلما تم تجريد الظواهر من خصوصيتها وارتفع المستوى التعميمي، ازدادنا علمية ودقة.
- ٣- تحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس على حساب غير المحسوس واللا محدود وما لا يقاس والكيفي.
- ٤- تحيز للبسيط والواحد والمتجانس على حساب المركب والتعدد وغير المتجانس.
- ٥- تحيز للموضوعي على حساب الذاتي.
- ٦- التحيز في المصطلح، فالمصطلح الأمثل هو المصطلح العام - الدقيق - الوصفي - الكمي الذي ينبذ المجاز.
- ٧- التحيز للدقة البالغة (التي تصل إلى لغة الجبر والرياضة) وهو تحيز للنموذج الطبيعي غير الإنساني.

٨- التحيز ضد الغائية والخصوصية المادية والانقطاع، والتحيز للاغائية والعمومية والواحدية والمادية والاستمرارية واللغة الرياضية.

ويطرح المسيري بعد أشكال التحيز وأنماطه آليات تجاوز التحيز، ومنها: إدراك حتمية التحيز وضرورة النقد الكلي، وتوضيح نقائص النموذج المعرفي الغربي ودراسة أزمته الحضارية، ونماذج الانحراف فيه، ثم رصد وتحليل الفكر الغربي الاحتجاجي أو المضاد، ونسبية الغرب وإبراز خصوصية حضارته وظروفها التاريخية والثقافية لها، أما الآلية الرابعة فهي الانفتاح على العالم.

أما النموذج البديل فكما يراه المسيري، لابد أن يكون نابغاً من التراث، وينطلق من الإنسان ومن المقولات غير المادية، وهذا النموذج البديل - أيضاً - نموذج توليدي لا تراكمي، يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر، لا يختزل أو يصفى الثنائيات، يفرض الواحدية السببية.

ويختتم المسيري دعوته لتأسيس هذا العلم (فقه التحيز) بالتأكيد على أن هذا الفقه (فقه التحيز) (رغم توجهه الإسلامي الواضح) هو فقه لكل أبناء هذه الأمة بأديانهم واتجاهاتهم أي لكل من يدافع عن هويتنا الحضارية ويرى أنها تستحق الحفاظ عليها. فالإسلام بالنسبة للمسلمين عقيدة يؤمنون بها، وهو بالنسبة لكل من ينتمي لهذه المنطقة النواة الأساسية للحضارة التي ينتمون إليها.

معاور الكتاب:

من المصطلح إلى العلوم الطبيعية مروراً بالأدب والنقد والفن والعمارة

تم تصنيف بحوث الكتاب في أربعة محاور رئيسة شكلت الأعمدة الأساسية لمشروع (فقه التحيز)، الأول يدور حول مشكلة المصطلح ويتضمن ثماني دراسات حول التحيز في المصطلح وأبعاده في الفكر العربي وتقديم رؤية مغايرة ودعوة لفتح باب الاجتهاد. أما المحور الثاني: الأدب والنقد، تضمن التحيز في مناهج الأدب

واللغة وأشكاله وطرق مقاومته وعرض نماذج لبعض الكتابات الإسلامية التي حملت التحيز إلى الواقع الإسلامي. المحور الثالث: الفن والعمارة واحتوى على دراسات اهتمت بالتأثيرات المتعددة للفكر الغربي في ميدان الفن والعمارة. والجذور التاريخية لهذا التأثير وأهم المفاهيم التي نقلت، ثم طرح لتصور إسلامي لدراسة العمارة الإسلامية.

وفي المحور الرابع، ناقشت الدراسات ما يتصل بالتحيز في (العلوم الطبيعية)، والعقائد والمذاهب الفلسفية التي تقف خلف صياغة القوانين الطبيعية في الفكر الغربي سواء كان ذلك في العلوم الطبيعية أم العلوم الرياضية أو المفاهيم الطبية أو التكنولوجيا.

المحور الأول: مشكلة المصطلح:

يناقش هذا المحور قضية «التحيز في المصطلح»، البحث الأول لعلی جمعة بعنوان «كلمة في التحيز» يطرح فيه معنى التحيز من وجهة نظر علم «أصول الفقه» فيذهب إلى أن التحيز له وجهان، أحدهما: حسي ويعنى أن يحصر الشخص نفسه في حيز ومكان مسور بسور، وأما الثاني فيأتي بمعنى المناصرة والتبني، وإشكالية التحيز التي قدمها على جمعة تتحدد في:

١- الارتباط بين التحيز وبين مسألة العدل والهوى، فالتحيز يكون ممدوحاً ما وافق العدل، ويكون مذموماً إذا وافق الهوى الذي هو نقيض العدل.

٢- منشأ التحيز وأساسه هو وجهة النظر الكلية عن الإنسان والكون والحياة أي الرؤية الكلية أو التصورات الأساسية أو ما نسميه «العقيدة»، فالعلم عند العربي المسلم يعني الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل، وهو غير مفهوم العلم بمعناه في الفكر الغربي Science الذي يحصره في الجانب التجريبي الحسي.

٣- اللغة عامل حاسم في التحيز وتقوم بدور فعال في ضبط المصطلح والمفاهيم

المختلفة، مثل مفهوم الإرهاب - التخلف - التعصب فإنها ترتبط بالإطار المرجعي لها.

أما محمد عمارة فيؤكد في بحثه «الخصوصية الحضارية للمصطلحات» على خطورة استخدام المصطلحات دون وعي عميق لخصوصيتها الحضارية من ناحية وأبعادها المعرفية والثقافية من ناحية أخرى. حيث إن المصطلح عبارة عن «وعاء» يوضع فيه «مضمون» ما، وبحسبانه «أداة» تحمل (رسالة: المعنى). وهذا التصور للمضامين موجود على امتداد الحضارات المختلفة والأنساق الفكرية المتعددة والعقائد والمذاهب. ومن ثم فهناك مشاحة في الاصطلاح والمصطلحات التي تعد أدوات فكرية بالأساس من زاوية (المضامين)؛ بل إن الحضارة الواحدة قد تحمل مفاهيم متعددة المضامين والمعاني.

ويحذر عمارة من إغفال البعد الحضاري والثقافي للمفاهيم والتي تعبر بشكل واضح عن التمايز بين الحضارات، وهو ما يسميه بأنه باب واسع للخلط والتشويه المعرفي، وهو ما يجعل من القاموس - المعرب مثلاً - والذي لا ينبه على تمايز مضامين المصطلح الواحد في الحضارات المتميزة أداة لتزييف الوعي لأبناء الحضارة المتلقية لهذا القاموس، وأداة تبعية وإلحاق لهم بالحضارة التي أحل هذا القاموس مفاهيمها.

ويضرب محمد عمارة مثلاً بأحد عشر مصطلحاً يبحث في أسسها المعرفية وأبعادها الحضارية، مبرزاً التمايز الحضاري لها عن حضارتنا ووعينا الإسلامي وهذه المصطلحات هي: الشارع، الزارع، الآبق، الإقطاع، الاحتكار، اليسار، الصراع، الدين، التوحيد - عقلي وعقلاني، مذهب إنساني.

ويأتي البحث الثالث في محور المصطلح بعنوان (التحيز في المصطلح) لأحمد صدقي الدجاني والذي يشير إلى ارتباط قضية المصطلح بالعلاقة بين (الأنا والآخر) والموقف من الآخر وبالدوائر الحضارية وإشكالية تفاعل الحضارات، ومشكلة

الصراع مع الاستعمار الغربي والصهيوني في العالم الإسلامي.

ومن المصطلحات التي يستشهد بها مصطلح «التقدم» والذي يشير في الغرب إلى التقدم التقني والتكنولوجي. وقد عبر مصطلح التقدم الغربي عن الجوانب الاجتماعية والتاريخية التي نشأ فيها في المجتمع الغربي. وكان وثيق الصلة بمفهوم التطور عند «داروين»، وبمفهوم التغير الذي ينصب على عالم الظواهر الفيزيائية وكلا المفهومين «عار عن مضمون أخلاقي»؛ بينما التقدم الذي هو مظهر من مظاهر التغير مرتبط بقيمة ومعيار أخلاقي، وهو مفهوم ذاتي يعني ما هو مرغوب فيه، أو ما هو الأفضل والأصلح أو ما هو مثال يرجى تحقيقه، وهو من ثم مفهوم نسبي. يمكن أن يكون اجتماعياً أو أخلاقياً أو دينياً أو اقتصادياً أو طبيعياً.

ويضيف الدجاني - أيضاً - أن نسبة مفهوم التقدم واقتترانه في الغرب بتقدم العلم التقني جعلت له مفهوماً ينصرف إلى غزارة الإنتاج الاقتصادي والمادي... ولكن مفهوم التقدم يجب أن ينحصر في الكشف العلمي أو التقني وإنما هو مفهوم شامل ينطلق العلم فيه من الإيمان. ويتكامل فيه الإبداع مع التحرر والقدرة العلمية التقنية مع قدرة البحث والنظر، والإبداع الخلقي مع الإبداع الجمالي.

ويتوقف الدجاني قليلاً عند ما أسماه مقاومة أجدادنا التحيز في المصطلح، عندما نحتوا مصطلحاتهم الخاصة وتمسكوا بها، «فصلاح الدين» عندما أبرم هدنة الرملة مع «قلب الأسد» وضع مصطلحاً لذلك هو «الموادعة»، وهناك باب حول «المهادنات» للقلقشندی في كتابه «صبح الأعشى في كتابة الإنشا» حدد فيه مدلول كل مصطلح ومتى يستخدم فهناك الهدنة والمهادنة، وهناك الموادعة، والمسألة، والمقاضاة والمواصفة. وأول الخطوات نحو التخلص من التحيز هو الامتناع عن استخدام مصطلحات الآخر.

ويذكر عبد الوهاب المسيري في بحثه المعنون «هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة

في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول» أن هناك دال وهذا الدال يدل على المدلول، والربط بين الدال والمدلول ليس أمراً حتمياً ولا آلياً، بل هناك مستويات للارتباط على متصل طرفه لغة الجبر المصمتة التي يعني الدال فيها مدلولاً واحداً بعينه متطابق معه، والطرف الآخر للمتصل لغة الحلم حيث قد لا يعنى الدال أي مدلول مادي أو أي مدلول على الإطلاق... لأنه حلم.

ويفصل بين الدال والمدلول مساحة، داخل الزمان والمكان، من قدرات الإنسان وأحلامه، سواء كان هو المرسل أم المستقبل، ولذا يختار الإنسان دائماً من الدوال، ومن المدلولات ما يمكنه استيعابه والتعامل معه، ومن هنا تبدأ أهمية المصطلح ويبدأ معها التحيز، الذي لا يهم إن كان واعياً أم غير واع. وعندما تصبح العلوم الإنسانية العربية عقلها في أذنيها، تنقل آخر ما تسمع به بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك، وتصبح الكارثة أعم وأشمل.

ويرصد المسيري عدداً من أشكال التحيز على هذا النحو منها:

١ - ارتباط الدال بسياقه الحضاري الذي نشأ فيه ومحدودية حقله الدلالي، ومن ثم قصوره عن الإخبار بمدلوله حين ينقل من حضارة إلى حضارة أخرى. فكلمة «أسرة» في سياق غربي علماني لا تعنى نفس المدلول لنفس الكلمة «أسرة» في سياق عربي إسلامي إذ تختلف درجة التماسك ودفع العلاقات ومستوى المسؤوليات وحتى الوظائف واستمراريتها بالنسبة لعضو الأسرة.

٢ - المصطلح المستورد من حضارة لأخرى يحمل وجهة نظر صاحبه. حيث يضع نفسه في المركز ويرتب الأشياء حوله وفقاً لرؤيته، مثال ذلك «عصر النهضة» فهو نهضة الإنسان الغربي فقط عندما خرج من أوروبا ليكتشف العالم من حوله. في حين أن الأمر بالنسبة لباقي العالم كان مختلفاً فقد كان هناك حضارات أخرى في هذه البلاد المكتشفة.

٣- والتحيز - أيضاً - يبرز عند نقل كلمات مختلطة الدلالة من لغاتها.

٤- يبقى شكل من التحيز هو المصطلح الغائب... فعلم التاريخ الغربي يشير إلى «رجل أوروبا المريض» إشارة إلى الدولة العثمانية، وينسبنا رجلاً آخر هو «رجل أوروبا النهم المفترس» الذي أباد سكان أمريكا الأصليين ومن بعدهم أستراليا ونيوزيلندا ثم أفريقيا.

أما عبده الراجحي فيشير في بحثه «النظريات اللغوية المعاصرة وموقفها من العربية» إلى أن التحيز لغوياً يعني الانضمام من ناحية ما، وأنه على هذا له مفهوم أحدهما أنه ميل للناحية الأخرى، والآخر أنه خروج على الاستواء. وهو يرى أن هذين المفهومين ينسحبان إلى الدراسات اللغوية والمداخل النظرية للغة. ويؤكد أن اللغة هي الثقافة ومن ثم فإن التحيز في اختيار نموذج معين للنظر اللغوي هو اختيار لنموذج ثقافي ورفض لآخر. ويتضح هذا من خلال نقده لتحيز كثير من البنائين العرب «للبنائية». وهذا هو المظهر الأساسي للتحيز الذي يطرحه الراجحي، وذلك عندما تحيز اللغويون العرب إلى «البنائية» متجاهلين ما هو أكثر ملائمة مثل التحويلية «التوليدية»، ويؤكد على أن الإصرار على محاكاة العلوم الطبيعية أو العلم التجريبي هو أحد أهم مظاهر التحيز. أما بخصوص تجاوز التحيز فيرى الراجحي أن أول خطواته هو إعادة النظر في البنائية، كذلك إعادة قراءة التراث قراءة دقيقة ومراجعة موقفنا منه وهو ما يفتح أمامنا آفاقاً جديدة.

وتحت عنوان «اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية» يكشف محمد أكرم سعد الدين التحيز في اللغة (التي هي أداة التفكير والوعي) ويعتبره أهم مداخل فهم التحيز في الفكر العربي الحديث الذي أهمل تحليل اللغة وفلسفتها واستعان بالمناهج اللغوية الغربية مما جعله يقصر عن فهم آليات لغته واعتدى بذلك على ذاته بنفسه. ويحاول هذا البحث كشف مجموعة من التحيزات في الدراسات

اللغوية التي تستخدم المنهج الغربي في تحليل اللغة العربية موضحاً أن هناك ثلاثة قطاعات من أنواع التحيز الذي يمارسه العقل العربي الحديث ضد لغته العربية، وهي: التحيز المراءوغ، التحيز التبعية، والتحيز الساذج.

أما فؤاد السعيد فيهتم في بحثه «التحيزات المعرفية في الرؤية الغربية الحديثة للعالم» بإبراز وهم النموذج الغربي باعتباره النموذج الأرقى، وإطاره المعرفي في ذلك هو إطار دراسات رؤية العالم، ويركز - أيضاً - على تحديد مظاهر التحيز في الموقف المعرفي الغربي من عدد من القضايا مثل: الموقف من الوجود الذي هو في منظوره الغربي قاصر على معرفة العالم المحسوس فقط بالاعتماد على الحس والعقل كأداتين وحيدتين للمعرفة مما يؤدي إلى سيادة الحتمية.

ويؤكد الباحث أن معرفة العالم الظاهري فقط بالطريقة الغربية تعني اختفاء الميتافيزيقا، ومن ثم نشأت الدنيوية والاكتفاء بالعلل المادية فقط، وما استتبعه من اغتراب الإنسان عن ما حوله وتحول علاقته بالطبيعة وبكل ما حوله إلى صراع ومن ثم يعمد الإنسان إلى تفتيت كل شيء وزيادة التخصص الدقيق لإحكام السيطرة على العالم.

المحور الثاني: الأدب والنقد:

يناقش هذا المحور للتحيز قضايا الأدب والنقد، في المفاهيم والمنهج والنقد وأشكال المقاومة ونماذج من الكتابات المتحيزة.

يكتب شكري عياد عن «التحيز في منهج الأدب المقارن»، ويتساءل عن مفهومي أساسيين حاول الفكر الغربي ترويجهما وهما: الموضوعية والعالمية في الأدب المقارن. ومع تأكيده على التحيز باعتباره جزءاً من الطبيعة البشرية، إلا أنه يربط ذلك بقدرة الأديب واتساع أفقه وفهمه للآخرين.

وبعد أن يستطرد في تاريخ الأدب المقارن ونشأته وتطوره يؤكد على أن خلاص

مناهج الأدب المقارن من التحيز يرتبط بالتخلص من السيطرة القومية والرؤية الذاتية والاعتبارات السياسية. حينئذ يمكن أن يتخلص الأدب المقارن من التحيز.

وترى أمينة رشيد في بحثها المعنون «الأدب المقارن اليوم: من الأزمة إلى أفق جديدة» أن هناك عنصرين أساسيين يرتبطان بإشكالية الأدب المقارن وأزمته المعاصرة وهما: أزمة المنهج، ومفهوم العالمية، وهذا الأخير «العالمية» ينبغي على الأدب المقارن أن يكتشف ويكشف ما يغلفه من وعي زائف يخلط بين العالمية والمركزية الأوروبية. وهذا المفهوم يحتاج إلى تحليل لكشف آليات هيمنته وتحيزه: كيف نشأ وانتشر؟ وكيف فرض من خلال ممارسة الهيمنة السياسية للعولم والمراكز الكبيرة للعالم العربي؟

ويدور بحث «ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي» لسعد عبد الرحمن حول مناهج النقد الأدبي في الغرب وتحيزها في جوهرها للأنساق التي نشأت فيها واستمرت من خلالها. وهذا يعني أن تلك المناهج بوصفها نظريات أو مقاربات أو أدوات بحثية تحليلية للأدب. تحمل مضامين ثقافية تجعلها متلائمة مع بيئتها الحضارية الغربية. وأن الناقد غير الغربي - أي الناقد الذي نشأ في بيئة عربية إسلامية - مضطر إن أراد هو تطبيق أي من تلك المناهج على أدب أنتجته ثقافته العربية الإسلامية، إلى سلوك أحد طريقتين:

١- أن يطبق تلك المناهج كما هي، ومن ثم يتبنى خلفياتها الفكرية والثقافية.

٢- أن يحدث تغييراً جوهرياً في المنهج الغربي الذي يطبقه.

وعن «أشكال مقاومة التحيز في أدب العالم الثالث» ترى فريال جبوري غزول أن التحيز ضد العالم الثالث فكرياً ومنهجياً أمر لا جدال فيه، ثم تعرج إلى قراءة في أعمال بعض أدباء العالم الثالث، لتوضح آليات المقاومة لهذا التحيز في أدب العالم الثالث. وهي تشير إلى أن التحيز باعتباره رؤية عنصرية لدى الغرب عن العالم

الثالث ومجتمعاته وحضارته. وهذه الرؤية أساسها الاستعلاء وإهدار خصوصيات المجتمعات الحضارية، فالتحيز على هذا النحو يكاد يكون مساوياً للرؤية غير المنصفة أو الظالمة أو المتسلطة بغير حق.

ويطرح منهج البحث مظاهر التحيز إلى الذات ضد الآخر المتحيز بدوره إلى ذاته، فيقدم نماذج من أشكال مقاومة التحيز في العالم الثالث وآلياته (نموذج من الأدب النيجيري وآخر سوداني وثالث مغربي) مع إبراز الآليات الدفاعية للتصدي للرؤية والتحيز الغربي ضد العالم الثالث، وذلك على مستوى الشخصيات والوقائع والنموذج الحضاري المطروح في الرواية.

وتصنيف فريال غزول أن هناك نماذج استطاعت معالجة التحيز، وهناك صور مختلفة للعالم الثالث يرسمها أدباؤه، نابعة من رؤيتهم لأنفسهم وإحساسهم بذاتهم متحررين من التحيز الغربي، كما يطرحون رؤية للغرب ليست متحيزة لصالحه ضد أنفسهم. وأن استمرار هذا الاتجاه في أدب العالم الثالث سيؤدي حتماً على حد قولها إلى الخلاص من مأزق التحيز.

ويطرح عصام بهي في بحثه «مستقبل الثقافة في مصر وقضية التحيز» ملاحظتين يرى ضرورتهما للكشف عن آليات التحيز في «تراثنا»:

الملاحظة الأولى: أن كشف هذه الآليات هو جزء من عملية أكبر، هي عملية «اكتشاف الطريق»، بمعنى عدم الوقوف عند حدود كشف التحيز وآلياته في تراثنا، حتى لا نقع فيما وقع فيه غيرنا من كشف تحيز الآخر بالتحيز.

والملاحظة الثانية: هي كشف التحيز في ضوء السياقات الفكرية والثقافية التي نشأ فيها في عالمنا العربي الإسلامي سواء الإرادي منه أم غير الإرادي.

ويقدم البحث نموذجاً لهذا التحيز في إطاره التاريخي من خلال كتاب «مستقبل

الثقافة في مصر» لطف حسين ويخلص إلى عدد من المظاهر منها:

١ - النظرة الانتقائية للتاريخ، فقد أسقط طه حسين من حسابه ثمانية قرون هي عمر الإسلام في مصر، في سبيل إثبات فكرته بانتفاء العقل المصري إلى عقل البحر المتوسط وحضارته، وهي فكرة ليست علمية لأن أحداً لا يعرف عقلاً للبحر المتوسط.

٢ - إهدار الخصوصية لصالح المركزية الأوروبية، فطه حسين سلب العرب والمسلمين أخص خصوصياتهم من أدب وفن وسياسة بل وفقه في سبيل إثبات مقولته بانتفاء العقل المصري إلى العقل الأوروبي.

٣ - من أخطر مظاهر التحيز عند طه حسين هو القناعة الفكرية بمفهوم «التقدم» على النمط الغربي واعتباره هو النمط الأوحـد.

٤ - أسقط طه حسين وحدتي «الدين واللغة» وهو ما يعني سقوط الثقافة في الأمة.

ويرى عصام بهي أن هناك مجموعة من العقبات لم يتطرق إليها طه حسين في تبنيه للفكرة الغربية ولم يحاول الإجابة عليها مثل قضايا: «التسامح» الغربي لآسيا فيما يتعلق بالعلوم والفنون والصناعة، فالغرب لن يسمح لأي أحد إتقانها وإنتاجها، وقضية «النظم الغربية» حيث إن ما يصلح من النظم في بيئة ما قد لا يصلح - بتفاصيله - في بيئة أخرى؛ لأن النظام في أي بيئة جزء من الشخصية الوطنية أو القومية لهذه الأمة.

والبحت الأخير في محور الأدب والنقد لأحمد حماد بعنوان «أزمة الهوية في الأدب العبري». يؤكد هذا البحث على أن الأدب العبري بالأساس هو «أدب مجند» حيث ربط نفسه بالسياسة منذ ظهور الفكرة الصهيونية وطوع نفسه لخدمتها، ومن

مظاهر هذا التحيز أو التجنيد، تأصيل إدعاء «الكوارث» التي تعرض لها اليهود في أوروبا في الأدب العبري الحديث والمعاصر وهو الاتجاه الأكثر شيوعاً انطلاقاً نحو توثيق الهوية اليهودية المفقودة.

ويقوم أحمد حماد بتحليل مجموعة من النماذج القصصية التي يبرز فيها مجموعة من التحولات الخاصة بالشخصية اليهودية وتاريخية وجودها وخصائصها مثل: الاغتراب والعزلة، الهجرة إلى الماضي وازدواج الهوية، الإسرائيلي التائه بدلاً من اليهودي التائه.

ويخلص إلى أن الأدب العبري كي يتخلص من تحيزه عليه التخلص من سيطرة الأيديولوجيا الصهيونية عليه وأن يدع كل أديب ذاته تلقى ما بداخلها من إبداع دون التأثير بالرؤية السياسية أو الإحساس الأيديولوجي المتحيز.

المحور الثالث : الفن والعمارة:

يهتم هذا المحور بإبراز جوانب التحيز فيما يحيط بالإنسان من فنون وعمارة بدءاً من الصورة وانتهاءً بملامح المكان والمعمار الذي نعيش فيه. والبحث الأول في هذا المحور هو - نذير العظمة «إشكالية الصورة بين الفقه والفن» ويهدف إلى إلقاء الضوء على الموقف الفقهي من الصورة وممارستها عند الفنان المسلم من منظور تاريخي دينامي، فالصورة - كما يراها العظمة - هي إرث سام عريق وجد سبيله إلى فنونا بدون افتعال ووجد فناننا فيه ما يخرج منه إشكاليه الفقه حول الصورة المطابقة. وأن فنون النحت والرسم والتصوير في خبرات المسلمين تستبدل المحاكاة الإغريقية المطابقة بالترميز المشرقي وتحمل محل التشخيص في الهيئة تجريد الصورة وترميزها، الذي يقوى على حمل فكرة التوحيد.

ويشير العظمة إلى التحيز الموجود داخل النسق الإسلامي في أطروحات بعض المدارس، وهو يأخذ شكل التحيز للهوي وليس للنص (القرآن والسنة) أو التحيز

لنص دون آخر أي للجزئي لا للكلي ثم أخيراً تحيز في تعريف الفن مما يجعل دائرة الإدراك قاصرة محدودة، أما التحيز الثاني فهو تحيز خارج النسق الإسلامي وهو تحيز الدراسات الاستشرافية في رؤيتها للعلاقة بين الإسلام والفن، فهي تقرأ مسألة الفن في الرؤية الإسلامية قراءة متحيزة سلفاً تستنتج أن الإسلام معاد للصورة وأنه دين زهد في الدنيا.

ويطرح الباحث مجموعة من الطرق لمواجهة هذا التحيز في نظر الباحث للعلاقة بين الدين والفن وتتمثل في: تحديد الهدف من الفن بداية، وتأكيد اتصال الفن بالجمال والخير والحق وارتباطه بالإنسان وغاياته وقيمه. فلا مصداقية لمقولة الفن للفن، والتفاعل مع هذا الهدف في ضوء الضوابط الإسلامية في شكل إبداعي يرتبط بالتوحيد حيث يتم اللجوء للتجريد والتسامي مثل الصورة الرمز والرمز الصورة والأشكال الهندسية والبنائية وفي الخط. وأخيراً فإن التفاعل المستمر بين الفقه والفن هو الذي يكفل حرية الإبداع والفنان ويضمن إسهام الفن في معالجة قضايا المجتمع.

أما عمر النجدي فيتناول في بحثه «البعد الخامس: ظاهرة كونية قابلة للقياس» يعد الاتساع «البعد الخامس» الذي يقع بين مدركات العقل ومحسوسات الأفئدة وتطبيقها في مجال التشكيل، ويحاول البحث تقديم تأصيل لهذا الفن «البعد الخامس» من منظور الإسلام استناداً إلى النص القرآني «وإننا لموسوعون»، «وسع كرسيه السموات والأرض»، «وسع كل شيء علماً» ويوضح الباحث أن التحيز يأخذ شكل التركيز على بعدي الطول والعرض وإهمال البعد الثالث «العمق»، أو باعتبار الحركة هي البعد الرابع يهمل البعد الخامس «الفراغ» أو «الاتساع» أما عن أشكال الخروج من هذا التحيز فتتمثل في التأمل وإدراك القيم التي يمكن تجسيدها فنياً كالاتساع النموي والاجتهاد والتأمل في القرآن الكريم، والانتقال من الشيء المفرد

إلى الاتساع في الفراغ العام.

ويكتب بيتر واتكنز (بحث مترجم) «عنف الصورة: نظرات في لغة السينما الراهنة» ويتناول أحد أبرز أشكال التحيز في شكل الأعمال الدرامية والتلفزيونية ويركز فيها على «العنف» كلغة عامة ومهيمنة على تلك الأعمال، ويطلق بيتر على هذه المشكلة أهم المشكلات التي تواجهها حيث تم اختصار وسيط تعبيري خلاق مركب (الصور المتحركة والناطقة) إلى مجرد مجموعة وحدات ترددية سلطوية لا تتغير، وصارت تلك اللغة الشكل المستخدم في تلفزيونات العالم وتقريباً في كل السينما التجارية.

وعن العمارة الداخلية يكتب محمد مهيب «ال جذور التاريخية وتأكيد الانتماء»، يستعرض فيه الملامح التحيزية للعمارة في مصر عبر العصور الإسلامية المختلفة منذ بناء الفسطاط ثم العهد الطولوني، والخلافة الفاطمية ثم العصر المملوكي وحتى بداية الدولة العثمانية، وما يهدف التأكيد عليه هو أن التاريخ المصري قد شهد أنماطاً مختلفة للعمارة الداخلية والأثاث ربما كان أبرزها وأكثرها استمراراً هو النمط المملوكي وأن التحيز يجب أن يكون للتراث المتحفي والتراث الحي هو التراث الإسلامي الذي ينحاز الباحث فيه للنمط المملوكي، أما نمط الإنتاج الذي يختاره وينحاز له فهو النمط الحرفي الذي يعتمد على الخراط والقص والحفر والحشوات.

وإذا كان الباحث يقبل استغلال الآلات الحديثة لتحسين الأداء فإنه يرفض الآلية والتنميط التي تفقد كل قطعة تميزها مؤكداً على أهمية التفاعل مع العمارة الداخلية ليصبح الأثاث ذو النمط التراثي جزءاً من الحياة اليومية المكمل للسياق الحضاري.

أما سهير حجازي فتتناول التأثيرات الغربية في العمارة الإسلامية وذلك في بحثها «دراسة التحيز في التصميم المعماري» ونرى أن العمارة كمظهر هام من مظاهر

المجتمع وركن أساسي فيه تأثرت غيرها بتيار التغريب، مما أفقدها جزءاً كبيراً في مضمونها وبالتالي تشكيلها المتميز الحضاري.

ومن مظاهر هذا التأثير التغريبي ما عرف بـ«الطراز الدولي» في العمارة بدعوى توحيد طريقة التفكير المعماري وأسلوب حل المشاكل المعمارية والتخطيطية، وقد تسابق المعماريون في شتى بلاد العالم لتبني «الطراز الدولي» وتطبيقه وذلك انبهاراً بأهدافه وأسس من ناحية، وانبهاراً بحضارة المجتمعات الغربية من ناحية أخرى.

كما رصدت الباحثة عدة آثار للتحيز الغربي على العمارة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وترى أن مواجهتها إنما يكون عن طريق تكوين إدراكي للعلاقة بين التشريع والفقه الإسلاميين وبين العمارة والوعي بنظرة الإسلام للعمارة والتصميم كأدوات معبرة عن الآداب والحضارة الإسلامية في الواقع. وتبرز الدراسة توجهات الإسلام الاجتماعية في العمارة وتصميم المسكن وأبعادها الأخلاقية والثقافية والشرعية والاقتصادية.

ويذهب راسم بدران في «العمارة والتحيز» إلى تأكيد المعنى اللغوي وهو حاز الشيء أي تملكه والانحياز يدل على كل ما يصرف المواقف إلى جهة محددة أو ما يوجه الآراء وجهة دون غيرها من الجهات. ومعالجة التحيز في العمارة يبحث - كما يرى الباحث - في صميم المعطى الثقافي الذي يخضع على الفن هويته الكلية، وهنالك ثلاثة أشكال يمكن للانحياز أن يتخذها ناجمة عن العلاقة بين الجزئي والكلي، الأول: أن يكون المنتج المعماري محققاً للكلي فقط، وفي هذه الحالة يكون مجرد تكرار لا قيمة له، وأما الشكل الثاني: فيتحقق في المنتج المعماري عندما لا يظهر فيه أثر إلا للجزئي أو الفردي لأنه في هذه الحالة يكون فاقداً للهوية والنسبة، والشكل الثالث هو الذي يستعير صاحبه أفكاره المعمارية من حضارات أخرى غير الحضارة التي ينتمي إليها. وهو الانحياز السائد اليوم في العالم العربي والإسلامي.

ويكشف البحث عن التحيزات الكامنة في العمارة المعاصرة التي تتسم بالذرية والفردية في مقابل العمارة الإسلامية التي ترتبط بالتآزر الاجتماعي وتعتد بالكتل البشرية وتجعل مكان العبادة هو المركز وتدرك التطور التكنولوجي وتستوعبه لكن لا تخضع له وتتعامل بحرية مع الخامات والبيئة دون تحيز مسبق.

ويوضح عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم في بحثه «من الخوض المرصود إلى ميدان الراجستان: مواجهة مع مفاهيم التحيز في الفراغ المعماري». أن هناك عدة مستويات يجب النظر إليها في قضية التحيز في العمارة وهي: أولاً، علاقة المعماري بترائه أي الرؤية، ثم كيفية توصيل هذه الرؤية للناس أي الخطاب المعماري، ثم الإطار الذي يتم من خلاله أي مدى المؤسسة، ثم ربط العمل ذاته بالجماعة أي النفع، وأخيراً آليات التعامل مع العملية الإنتاجية أي التطبيق.

ويرى الباحث أن التحيز للرؤية الإسلامية في العمارة يعني التواصل مع الكون الحي والاستغراق الذهني في تأمله مما يثير أحكاماً في التعامل كما في حالة الزخارف والارتباط بنفع وواقع الناس والاهتمام بالمنشآت التي تخدمهم مع الاحتفاظ بالعنصر الجمالي، وكذلك التعامل مع البيئة بحرية دون مقاييس صلبة مسبقة مع الربط بين النموذج المعرفي والواقع وصبغ العمل المعماري بالفلسفة الكامنة وراءه وليس كعمل نهائي. وقدم الباحث مشروعاً معبراً عن الفلسفة الإسلامية في تصميم حديقة أطفال وفقاً للدرس المعماري الإسلامي المصري الأصيل.

وعن المنهج والعمارة الإسلامية يؤكد محمد عبد الستار عثمان في بداية بحثه «نحو منهج إسلامي لدراسة المدينة الإسلامية»، على أن دراسة المدينة الإسلامية في العصر الحديث ارتبطت بحركة الاستشراق وتطور اتجاهاتها ومفاهيمها التي تحكم المدينة الغربية، ثم طرح طريقاً للخروج من التحيز يعتمد على المنهج الوظيفي الذي يقوم على عدة أسس أهمها: تحديد علاقة الإسلام بالمدينة ونظرة الإسلام إلى المدينة

وتطورها مع تطور الحضارة الإسلامية، وأثر الأحكام الفقهية على التخطيط المعماري للمدينة، وأهمية هذه الأحكام في تحديد وظيفة بعض الوحدات والعناصر. وهو ما استعرضه البحث من خلال تطبيقات الأحكام الإسلامية على شكل بناء المدينة الإسلامية.

المحور الرابع: العلوم الطبيعية:

يهتم هذا المحور بإبراز التحيزات الكامنة في مناهج ونظريات ومفاهيم العلوم الطبيعية الغربية، ويناقش أهم ملامح هذا التحيز وجوانبه التي تقف خلف الصياغات المختلفة للقوانين العلمية والرياضية.

والدراسة الأولى تحمل عنوان «عقائد فلسفية خلف صياغة القوانين الطبيعية» لمحجوب عبيد طه، وتقوم هذه الدراسة على التحقق من افتراض أساسي هو أن البحث العلمي - على مستوى التفاعلات الأساسية - كان دائماً مقترناً بفرضيات فلسفية، لا تقتضيها بالضرورة التجارب العملية. حيث إن البحث العلمي مجهود إنساني ذو امتداد فكري وحضاري يسهم ليس فقط في العلوم الطبيعية بل - أيضاً - في مجال الفكر الإنساني الذي يطمح في التعمق في فهم الحياة وتنظيمها.

وهذا يعني أن المجهود المبذول نحو تحصيل العلوم الطبيعية منذ التخطيط الأول لإجراء التجارب العملية حتى صياغة القوانين العامة والنظريات الأساسية: هو مجهود بشري عليه سمات العاملين، وبصفة خاصة يعكس بوضوح مواقف عقدية وإضافات فكرية وظلالاً فلسفية ليست ضرورية لاستيعابه ورعايته وتطويره. ومن المهم أن يؤخذ هذا المفهوم في الاعتبار عند الاطلاع على الكتابات العلمية وعند تدريب الناشئة في كافة مجالات العلوم الطبيعية.

ومن ناحية أخرى يرى أحمد فؤاد باشا في بحثه «إشكالية التحيز في تاريخ العلم والتقنية» أن اكتشاف التحيز في الأنساق الفكرية المتحيزة التي تتخذ من العلم

ومنهج رداءً خادعاً لكي تبدو وكأنها نتاج منطقي للمعرفة العلمية. إنها يكون عن طريق البحث في تكويناتها المعرفية استناداً على ما لدينا من أدوات ووسائل ومناهج يعول عليها في اختبار المعرفة والتحقق من صدقها. وقد ناقش أحمد فؤاد باشا عدة نظريات تفسر ما يذهب إليه مثل: نظرية التراكم المعرفي، ونظرية الرؤية المعرفية ونظرية النموذج القياسي Paradigm وغيرها من النظريات التي تؤكد التصورات الأساسية الكامنة خلف القوانين العلمية والتتائج المعرفية، وهو ما يدحض الصفات التي أطلقها المستشرقون على العلم مثل الموضوعية والحيادية والمنهجية والتي استخدمت كوسيلة لإخفاء التحيز والذاتية.

وفي العلوم الرياضية نجد بحث «الانحياز الحضاري الغربي في النماذج الرياضية» لممدوح عبد الحميد فهمي والذي يوضح فيه أن النماذج الرياضية هي منهج للبحث في علوم كثيرة كالهندسة والاقتصاد والفيزياء والإدارة، وهذه النماذج قد طورت في الغرب، لذا نلاحظ أنها جاءت محملة بكل أثقال الرؤية الحضارية الغربية، ونظرتها للإنسان وللعلم ووظائفه والتي أهمها أنه وسيلة للسيطرة على الأرض، وتسخير مواردها، وغزو الكون، وتحقيق هيمنة الإنسان، وهذه التصورات - أو بالأحرى التحيزات - تنتقل إلينا عبر المتغربين - الذين تعلموا هذه المناهج في مؤسسات غربية - والذين يتم توظيفهم في المؤسسات البحثية المحلية المؤسسة التي تقوم هي الأخرى على رؤى غربية. وبهذا تكون حوافز ومعايير جودة الأبحاث الممول الغربي. ومن ثم تكون هذه الأبحاث غايتها نفع الممول الغربي أو مجرد إلهاء الباحث العربي عما ينفع مجتمعه ويصلحه.

وفي موضوع الذكاء الصناعي يحتوي هذا المحور على بحثين مهمين الأول بعنوان «الذكاء الصناعي بين الآلي والإنسان» لأسامة القفاش وصالح الشهابي، ويوضح هذا البحث مكان التحيز الغربي للذكاء الصناعي ضد الذكاء البشري.

وكيف أن هذا الترويج الوحشي للكمبيوتر في كل مجال إنما يدفعه رغبة استثمارية في تعظيم الربح بأية وسيلة. وهو ما يبينه البحث الثاني المتعلق بنفس الموضوع «محاولة استكشافية في طبيعة الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي بمساعدة المنظور القرآني». والذي قارن فيه بين نوعي الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي من حيث الطبيعة الإبداعية والقدرة الخلاقية والسمات والخصائص المركبة والتي جاءت لصالح الذكاء البشري، في مقابل الرؤية الاختزالية التي يقدمها الفكر الغربي حول الذكاء الاصطناعي وحول «التحيز في المفاهيم الطبية» يقدم كل من أسامة القفاش وصالح الشهابي نقداً لأهم المقولات الطبية في الغرب ما يتصل منها: بالتداوي ومعايير المرض والشفاء، وصحة المرأة، وهو ما يختلف في مضامينه عن التصور الإسلامي.

ويدعو الباحثان في سبيل مواجهة التحيز في المفاهيم الطبية أن تكون أول خطوة في هذا الميدان هو تعريف الدراسة في كليات الطب، وثاني خطوة هي استعادة الطبيب الحكيم الإنسان الذي يتعاطف مع روح مريضه ويشعر بآلامه.

أما محمد عماد فضل وفي سياق متصل فيقدم بحثاً بعنوان «العلوم الطبية والتحيز للنموذج الغربي» وأوضح بعض ملامح هذا التحيز فيما يتعلق بتصنيف الأمراض كما وضعتها الهيئات والمؤسسات الغربية بطريقة تعسفية ومفرطة في العمومية لاسيما «الأمراض النفسية والعصبية» والتي لا تنطبق على كثير من الأمراض في مجتمعاتنا.

ويتناول حامد إبراهيم الموصللي «تأملات في التكنولوجيا والتنمية» مظاهر التحيز الغربي الذي يكمن في اعتباره ثقافة الغربي وحدها هي العالمية وينكر القواسم المشتركة والجهود السابقة، ويوضح الموصللي كيف أن التكنولوجيا هي قدرة توليدية إبداعية لتعديل طرق الإنتاج وتحسين وسائل التعامل مع البيئة وينتقد الفهم الأحادي للتكنولوجيا والذي يفقدها ارتباطها العضوي بقيم وثقافة البيئة

الحضارية المنتجة لها.

وهو بذلك ينتقد النموذج الغربي في تصديره وغزوه التكنولوجي للعالم، ويصفه بأنه نموذج غير مرغوب فيه لإسرافه في الموارد وقمعه لإبداعات الشعوب ومصادرتها لصالح مؤسساته العملاقة ثم هو يوضح بالأمثلة أنه تاريخيًا، نموذج غير قابل للتكرار.

المجلد الثاني

إشكالية التحيز، م المؤلف: مجموعة من الباحثين، ١٩٩٢،

نشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ٤٤٧ص، وثقابة المهندسين المصرية

يحتوى المجلد الثاني من «إشكالية التحيز» على ما يقرب من (٣٠) بحثًا ودراسة علمية تتناول إشكالية التحيز من جوانب متعددة، في العلوم الاجتماعية: وعلوم الاتصال الجماهيري وعلم النفس، والتحيز كما رآه المفكرون العرب في العصر الحديث. وجاءت محاور هذا المحور استكمالًا للمجلد الأول من هذا الكتاب، فشملت المحور الخامس المعنون بـ «العلوم الاجتماعية» (١٤ بحثًا)، والمحور السادس علم النفس والاتصال الجماهيري (٩ بحوث)، (المحور السابع: إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث (٨ بحوث). ومن أبرز المشاركين في المجلد الثاني: طارق البشرى، نادية مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح، طه جابر العلواني، عبد الوهاب المسيري، سعيد إسماعيل على، رفيق حبيب، هبة رؤوف عزت وآخرون.

المحور الخامس: العلوم الاجتماعية:

يتضمن هذا المحور بحوثًا تهتم بإدراك التحيز في ميدان العلوم الاجتماعية منها ما يتعلق بالتحيز في النظرية الاجتماعية الغربية على المستوى النظري وعلى مستوى الممارسة العلمية الإمبريقية، ومرورًا بالتحيز في مجال التنمية سواء على مستوى فلسفة التنمية أو ربطها بالفلسفة أو تبنيها لخصوصية حضارية وثقافية معينة أو تأسيسها على مفاهيم في حاجة لمراجعة أو نقد. وصولًا إلى التحيز في التحليل السياسي سواء على

المستوى الكلي أوفى مجالات التأريخ السياسي أو الاجتماع السياسي، أو على مستوى المفاهيم الشائعة في عملية التحليل ذاتها. ويختتم هذا المحور ببحث حول الاستنارة كأبرز قضايا الفكر العربي وإشكاليات الفكر العربي المعاصر.

ويدرس محمود الذواودي في بحثه «ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدونى» مصادر وأسباب التحيز بالإضافة إلى إشكاله ومصادره وكيفية معالجة هذا التحيز وذلك من خلال المنهج المقارن بين الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي وبين الأسس التي يستند إليها الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون.

ومن أهم الأسباب التي تراها الدراسة تقف وراء عملية التحيز ما يلي:

العوامل الشخصية، تلك التي ترتبط بشخصية الباحث نفسه ووجدانه وميوله واهتماماته ومصالحه والذي ينتقل إلى ميدان البحث والدراسة.

العوامل المدرسية والأيدولوجية، وتتعلق بانتماء الباحثين إلى مدارس فكرية تفرض توجهات أيدولوجية في النظرة والرؤية الكلية للبحث والممارسة العلمية.

طبيعة العلوم الاجتماعية ذاتها، لأنها بالأساس قضايا اجتماعية تختلف من مجتمع إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى، ومن حضارة إلى حضارة أخرى.

التعميم للنظريات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية. حيث تنقل كمسلمات من نظام معرفي إلى نظام معرفي آخر دون الاعتبار للخصوصيات الثقافية والحضارية التي نشأت فيها تلك النظريات أو المفاهيم.

كما يشير محمود الذواودي إلى أن أبرز ملامح التحيز في العلوم الاجتماعية يأتي من كون هذه العلوم حصرت اهتمامها في دراسة الوقائع الملموسة والمحسوسة فقط. ومن ثم أهملت باقي الظواهر الميتافيزيقية والدينية في ظل هيمنة الوضعية والتجربة

على الممارسات والنظريات في ميدان العلوم الاجتماعية.

وتقترح الدراسة الحالية طرق لمعالجة إشكالية التحيز في ميدان العلوم الاجتماعية وهي:

تحقيق التكاملية المعرفية، والتي تعنى بإنشاء منظور متكامل يجمع بين المساهمات المعرفية لفروع العلوم الاجتماعية والإنسانية.

إصلاح علوم الإنسان والمجتمع عن طريق: النقد الذاتي الذي يقوم به المتخصصون في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وإصلاح الرؤية العامة للعلم، بأن يكف عن استخدام المعطيات الكمية كمقياس حصري في تفسير الظواهر الإنسانية المختلفة.

تنويع التراث الثقافي لهذه العلوم بإدخال التراث الفكري والمعرفي للحضارات المختلفة والتي تمثل زادًا معرفيًا غزيرًا يمس الإنسان كفرد أو كائن اجتماعي.

ضرورة معرفة الظروف التاريخية والاجتماعية والأسس المعرفية الغربية المعاصرة أما نبيل مرقص في بحثه «ممارسات البحث الاجتماعي بين الهندسة الاستعمالية القسرية والحوار الثقافي الإنساني الخلاق» يقدم خلاصة تجربة بحثية قام بها مع أعضاء فريق بحثي من معهد التخطيط القومي لدراسة تجربة أهالي منطقة شعبية في معالجة إحدى المشكلات بالجهود الذاتية دون تدخل الحكومة.

في هذه التجربة البحثية تصارع منهجان لكل منهما خلفياته ومرتكزاته الأيديولوجية، الأول يطلق عليه الباحث منهج الهندسة الاستعمالية القسرية الذي اعتمد بالأساس على منهج التحليل الكمي الخارجي للظاهرة الاجتماعية الحية، أما المنهج الثاني، فهو ما يطلق عليه الباحث منهج الحوار الإنساني والثقافي الخلاق، وهو منهج كيني لتحليل الظاهرة الاجتماعية وقام الباحث بعرض كل من المنهجين

والإمكانيات التي يتيحها كل منهما في دراسة الظاهرة الاجتماعية، ويلاحظ أن الملامح الرئيسية للمنهج الأول هي مظاهر التحيز، واللامح الرئيسية للمنهج الثاني هي معالجة التحيز ومظاهره أو على الأقل تجاوزه. وذلك من خلال عدة محاور للدراسة هي الموقف من الظاهرة الاجتماعية وإدراك طبيعتها والقواعد الحاسمة لها، وموقف الباحث من صياغاته وقوابله الجاهزة ودرجة استعداده لتغييرها ومدى التزامه بقضية مجتمعه أو اعتبارها قضية بحثية فحسب، وإدراك القضايا أو مجرد اختزالها في جوانب معينة، ودرجة أصالة المفاهيم الكلية والتحليلية المستخدمة ومدى ملاءمتها للظاهرة المدروسة. وكذلك هدف الباحث ومدى توظيف نتائجه في خدمة قضايا ومشكلات المجتمع.

ويدور بحث عادل حسين «التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية: تراثنا هو المنطلق للتنمية» حول معالجة أحد المفاهيم الأساسية في ميدان العلوم الاجتماعية وهو مفهوم «التنمية» في إدراك للتحيز الغربي في تقديم هذا المفهوم شكلاً ومضموناً، مقارنة مع الرؤية الإسلامية لهذا المفهوم.

ويرى عادل حسين أنه لا يوجد ما يسمى بالعلوم العالمية وإنما مدارس غربية للعلوم، وهذا أهم ملمح للتحيز الغربي الذي يريد أن يفرض توجهاته العلمية بصيغة عالمية، وفي ميدان العلوم الاجتماعية حاولت المدارس الغربية دمج العلوم الاجتماعية مع العلوم الطبيعية وهو ما ترتب عليه الدعوة إلى عالمية هذه العلوم ونفي الخصوصية عنها؛ بل ونفي جميع الرؤى العلمية التي تقوم على دعوات مخالفة.

ثم يقدم أحد أبرز الاختلافات بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي في مفهوم «التنمية»، ففي الفكر الغربي هو اقتصادي - اجتماعي، حيث إن الفطرة الإنسانية في الفكر الغربي مجبولة على تقديم المنفعة الذاتية أيا كان المستوى المادي الذي حققته في معيشتها، أما مفهوم «التنمية» في التصور الإسلامي فهو اجتماعي - اقتصادي.

فالتصور الإسلامي يقوم على أن المال هو مال الله والحياة الدنيا معبراً للآخر.

ويؤكد عادل حسين على ضرورة الممارسة النظرية المستقلة للتخلص من التحيز وأول هذه الممارسة هو عدم اللجوء إلى «التلفيقية» أي استخدام المفاهيم الغربية نفسها مع تغيير المصطلحات الدالة عليها، أو محاولة متعنتة في إثبات أن لكل مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا يبرز الأخذ به، وثاني هذه الشروط هو الانطلاق من التراث ويقصد به مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية العقدية، ويتضمن ما هو مكتوب أو ما هو غير ذلك.

ويصل جلال معوض في دراسته المعنونة «المادية الأمريكية وعلاقة المتغير الاقتصادي بالتطور السياسي» إلى نتيجة مهمة وهي أن الاتجاه المادي الأمريكي للظاهرة الإنمائية يعد أكثر الاتجاهات الإنمائية انتشاراً في الولايات المتحدة، وأنه يجب التعامل بحذر بالغ لهذا النوع من المفاهيم الإنمائية التي تعتمد تلك النظرية المادية وإخضاعها للنقد؛ لأن هذه المفاهيم في مجملتها تعكس من ناحية درجة كبيرة من القصور في فهم طبيعة العملية الإنمائية باعتبارها عملية تغيير مجتمعي (Societal) شامل متعدد الأبعاد وهي أبعاد ترتبط فيما بينها بعلاقة تفاعلية أساسها التأثير المتبادل وليست علاقة حتمية لازمة بين التنمية الاقتصادية والتنمية السياسية كمتغير تابع.

ويضيف جلال معوض أن هذه المفاهيم الإنمائية الأمريكية تنطوي على دلالات قيمية - أيديولوجية خطيرة من حيث التحيز للنموذج السياسي والاقتصادي الأمريكي والتبشير بمثالية هذا النموذج وبحيث لن تكون هناك تنمية في بلدان العالم الثالث إلا بمحاكاة هذا النموذج والسير على دربه. وبعبارة أخرى فإن هذه المفاهيم تستخدم من قبل السياسة الأمريكية في غزوها الفكري للبلدان العربية والبلدان النامية ذات التقاليد الحضارية كالبلدان الآسيوية بغرض إزاحة

القيم الثقافية التراثية وغرس القيم وأساليب الحياة الأمريكية محلها كركيزة لتنمية «زائفة - مشوهة» على النمط الأمريكي أو ما يمكن وصفه بالتأمرك (Americanization).

ويشير نصر محمد عارف في دراسته «نظريات التنمية السياسية: نموذج للتحيز في العلوم السياسية» إلى أن جوهر مفهوم التحيز هو التمركز أو التمرکز حول «الذات» والانغلاق فيها ورؤية «الآخر» من خلالها وقياسه عليها، مما يعني نفى «الآخر» نفياً كاملاً خارج إطار التاريخ أو الوجود أو العلم؟ والسعي نحو استبدال ماهيته أو هويته وإحلالها بمحتوى يتفق ومعطيات «الذات» وأهدافها، وذلك بالقضاء على تفرده وخصوصيته وإعادة إدماجه في النسق الذي ترى «الذات» المتحيزة أنه الأمثل طبقاً لمنظورها للإنسان والكون والحياة أو نسقها الفكري وعقيدتها ومثلها العليا.

ويحدد عارف بعض جوانب التحيز في النموذج المجتمعي الغربي فيما يلي:
الانطلاق من نظرة عرقية تبسّطية تختزل الإنسانية في عرقين «نحن»، و«هم».
إسقاط الخبرة الأوروبية على العالم غير الأوروبي (مثل: تقسيم التاريخ إلى قديم ووسط وحديث، مفهوم الدولة، التطور الحظي للمجتمعات البشرية عبر مراحل متصاعدة - إسقاط المثل والغايات الأوروبية على النماذج البشرية الأخرى).

قياس النماذج البشرية الأخرى بمعايير النموذج الأوروبي:

ثم يقترح نصر عارف منهجاً لمعالجة التحيز في نظريات التنمية السياسية يقوم على «التحيد» وذلك من خلال أربعة مسالك:

الأول: تناول الظاهرة في ضوء أبعادها العقدية (البحث عن عالم غيب الظاهرة) وذلك لأنه - كما يرى عارف - أن لكل ظاهرة أو نظرية اجتماعية أو سياسية لابد أن يكون لها عالم غيب تنطلق منه.

الثاني: تناول الظاهرة في ضوء جذورها التاريخية، وذلك لمعرفة أصولها وجذورها وتطوراتها ومراحلها.

الثالث: تناول الظاهرة في ضوء بيئتها المكانية ونمطها المجتمعي.

الرابع: تناول الظاهرة في أبعادها المتكاملة، وذلك من خلال تجميع شتات الظاهرة وأبعادها وعدم الاختصار على بعد منها ابتداء دون مبرر حقيقي، من خلال البعدين الرئيسين للظاهرة (النوعي والكمي).

وعن «التحيز في كتابة التاريخ» يتناول طارق البشرى تلك العلاقة الجدلية بين الباحث ومادته التاريخية في ميدان كتابة التاريخ، ومما أشار فيه من ظواهر التحيز في تاريخنا الإسلامي تحيز بعض المؤرخين في تبني موقف المعتزلة ضد ابن حنبل لما يرونه فيه من عقلانية ورشد. ويرى البشرى أنه لكي يتجنب الباحث التحيز في التاريخ عليه: إدراك خريطة الزمان المدروس ومكان كل فعل وحدث أو قول وأثره فيه، وعدم التوحد مع المادة المدروسة، وأن يتعد الباحث عن مادته بين الحين والحين ليكون أقدر على استبعاد الثريات التي لا تفيد في إدراك الوظائف المتبادلة، وكذلك استبعاد ما لا يفيد من الجوانب السلوكية الفردية.

وفي نفس الاتجاه لإدراك التحيز في علم التاريخ جاءت دراسة نادية مصطفى «الدولة العثمانية: أبعاد التحيز في دراسات النظام الدولي وفي دراسات التاريخ الإسلامي» التي تؤكد في البداية على أهمية وضرة دراسة إشكالية التحيز وذلك لعدد من المبررات منها:

- أن عملية استكشاف أنماط التحيزات ومناقشتها ضرورة علمية وفكرية.
- ضرورة تحديد المعايير التي على ضوءها يمكن اكتشاف نمط التحيز.
- إدراك أن عملية التحيز عملية جماعية حراكية وليست عملية فردية.

ومما رصدته الدراسة من مظاهر التحيز (من خلال إسقاط خبرة دراسة الدولة العثمانية في مجال دراسة النظام الدولي) ما يتصل بالمصادر من حيث البحث عن أسباب إهمال المصادر دراسة التاريخ العثماني، وتقديم الرؤى القومية والجزئية والمحلية التي اعتمدها المؤرخون الغربيون في مقابل إهمال الرؤية والنظرة الكلية الشاملة عن التفاعلات الإسلامية العثمانية.

أما الصورة الثالثة التي ترصدها نادية مصطفى في مجال التحيز في المصادر فتظهر في شكل غياب الدراسات الغربية في مجال التقييم النقدي التراكمي للبحوث وليس في مجال التاريخ العثماني فحسب ولكن في مجال الدراسات الإسلامية بصفة عامة.

وفي ميدان التحليل السياسي تأتي دراسة سيف الدين عبد الفتاح «مقدمات أساسية حول التحيز في التحليل السياسي منظور معرفي وتطبيقي» وترى الدراسة أن نموذج التحيز بكل مكوناته ومستوياته، وعلى تنوع أشكاله، هو ذلك السياق السلبي الذي يحدث الركام لا التراكم، وهو في أحسن الأحوال شذرات متفرقة تحدث حالة من الشرذمة البحثية والفسيفساء العلمية التي لا تملك منطقاً علمياً أو رؤية بحثية، وغالباً ما تفتقد أصول المنهج وقواعد المنهجية.

والمحاور الرئيسية التي تناولتها الدراسة هي: المفاهيم الحضارية الأساسية مدخل للهوية والالتزام ومدخل للتبعية والهيمنة، الأساطير المنهجية: منظور معرفي ورؤية حضارية، التحيز في التحليل السياسي (التحيز المشتق): المجالات والمستويات، العلم بين نموذجين، نموذج الالتزام ونموذج التحيز، ثم مثلت الدراسة للتحيز السياسي من خلال تناول أزمة الخليج الثانية والتي أفرزت كما يشير سيف عبد الفتاح مجموعة من التحيزات في كل العوالم (عالم الأفكار والأشياء والأشخاص والأحداث).

ثم دعت الدراسة في النهاية إلى تأسيس «علم التحيز» لمعالجة «تحيز العلم».

ورأت أن ذلك العلم - علم التحيز - هو واحد من أهم العلوم الذي يرد الاعتبار لمجموعة من العلوم التي أهملت في البحث والتراكم فيها وضرورة ربطها بحياتنا العلمية والبحثية، وهذا العلم يعالج بالأساس مسائل معرفية أهمها تاريخ العلم ونظرية المعرفة وفلسفة العلم وكذلك علم اجتماع المعرفة هذه العلوم وفق تكامل بينها وتفاعل بين مجالاتها وموضوعاتها وارتباط بين قواعدها ومعاييرها، والواقع الأكاديمي. كل ذلك إنما يمثل عناصر مهمة وضرورية للرؤية النقدية التي يجب أن تسود ضمن موقف واع من الناحية المنهجية.

ويضيف سيف عبد الفتاح - أيضًا - بأن «علم التحيز» يجب أن يأخذ في الاعتبار تاريخ الأفكار والمفاهيم والفلسفة الكامنة خلفها، ونظرية المعرفة ضمن تكاملها مع النظريات الأخرى مثل: نظرية القيم والنظرة إلى الوجود والكون، وعلم اجتماع المعارف. والذي تتأكد فيه حقيقة أساسية مفادها أن المعارف لا تولد أو تنمو إلا ضمن وسط اجتماعي متشابك. وعملية صناعة الأفكار والعلم هي قضايا في غاية الأهمية ينبغي أن تكون ضمن اهتمامات علم التحيز.

وتشير هبة رؤوف عزت في بحثها الموسوم «الأسرة والدولة: الماضي الغربي أم المستقبل الإسلامي» إلى التحيز في وحدات التحليل في علم السياسة من خلال بيان الأسباب التي أدت إلى إقصاء الأسرة كأحد وحدات المجتمع من الدراسات السياسية. فالأسرة في العلوم الاجتماعية الغربية تدخل في مجال اهتمام علمي الأنثروبولوجيا والاجتماع. بينما لا تدخل الأسرة في مجال اهتمام علم السياسة، فهي في تصنيف العلوم «وحدة اجتماعية» ولا تدخل بشكل أصيل في الدراسة السياسية. فالوحدة الأساسية في الدراسات السياسية والكامنة حتى وراء دراسة سلوك الفرد، والفاعلة في العلاقات الدولية، هي الدولة حيث أصبحت بؤرة التركيز والاهتمام ومحور التنظير السياسي.

وترد هبة رؤوف اهتمام العلم الغربي بدراسة الدولة واستبعاد الأسرة من الدراسة السياسية إلى طبيعة هذا العلم الذي تسود فيه الفلسفة الوضعية وعلمنة العلوم والمعارف التي تحول بموجبها العلم من توجيه المجتمع وضبط حركته إلى مثالية التطورات الاجتماعية ورصدها. فالعلم الغربي يحصر نفسه فيما هو كائن معرضاً عما يجب أن يكون. ومن ثم فإن العلوم الاجتماعية المعاصرة. كما ترى صاحبة البحث - بحاجة إلى مراجعة وإعادة صياغة لتكون ذات بعد حضاري يحمل مسئولية رصد الواقع وتقويمه، والريادة في تغييره، وهو ما يستلزم إعادة بناء «علم العمران» يجمع العلوم المتفرقة المهتمة بدراسة الإنسان.

وتختتم الباحثة بالتأكيد على دور «أولى الأمر» من علماء الأمة، ومن ورائهم كامل الأمة في ظل محاولات فرض الهيمنة المعرفية والواقعية للمعسكر الغربي، أن يدركوا أن الاختيار في هذه المرحلة المهمة من تاريخنا الحضاري ليس كما يظن البعض، اختياراً بين مستقبل غربي... ومستقبل إسلامي، وإنما هو في جوهره اختيار بين ماضي غربي ومستقبل إسلامي.

وفي دراسته «ملامح للتحيز في التعامل مع مفهوم الحاكمية» يسعى هشام جعفر إلى التعرض لبعض ملامح التحيز مع أحد المفاهيم الإسلامية المحورية وهو مفهوم «الحاكمية» باعتبار أن القضية - كما يؤكد الباحث - ليست الانفكاك من أسر التحيز في الأنساق المعرفية والوسائل والمناهج البحثية الغربية، ولكن تظل المشكلة في تحديد ملامح الاجتهاد البديل القادر على التعامل المنهاجي المنضبط الذي يحقق الاستقامة العلمية.

ومن المظاهر التي رصدها للتحيز في تناول مفهوم «الحاكمية»، عدم الاستقصاء الكامل لدلالات المفهوم في الأصول (القرآن والسنة)، والخلط بين الحكم بالمعنى السياسي أي نظام الحكم وبين الحكم بما أنزل الله، والمظهر الثالث هو الربط بين

المفهوم (الحاكمية) وبين بعض الظروف والملازمات التاريخية (واقعة التحكيم بين على ومعاوية) أو فكر بعض المفكرين الإسلاميين (المودودي وقطب) أو فكر بعض الجماعات الإسلامية (التكفير والهجرة والجهاد). وأخيراً ربط الحاكمية بفكر بعض الجماعات الإسلامية يعد محاولة مقصودة أو غير مقصودة لدى البعض الآخر لإيجاد قطعة نفسية وشعورية تحول دون الاعتراف به ومن ثم رفضه.

ومن ثم دارت الدراسة حول بيان المعاني المختلفة والمتعددة لمفهوم الحاكمية، فبالإضافة إلى المعنى اللغوي أضافت الدراسة تسعة وجوه لهذا المفهوم:

الأول: الحكم بمعنى التحليل والتحريم في أمر العبادة والدين (الحاكمية التشريعية).

الثاني: الحكم بمعنى القضاء والقدر (الحاكمية التكوينية).

الثالث: الحكم بمعنى النبوة وسنة الأنبياء.

الرابع: الحكم بمعنى القرآن وتفسيره.

الخامس: الحكم بمعنى الفهم والعلم والفقه.

السادس: الحكم بالمعنى السياسي.

السابع: الحكم بمعنى القضاء والفصل في الخصومات والاختلافات بين الناس.

الثامن: الحكم بمعنى الإتيان والمنع من الفساد.

التاسع: الإبانة والوضوح.

ولا يرى عصام أنس في مقالته «التحيز في الاجتهاد» ذم التحيز على إطلاقه طالما أنه يراعي الضوابط المقررة، بل منه مستحب، ومنه لا مفر، ولكنه يؤكد على التحيز للحق، والبحث عن الموضوعية والبعد عن المصادرة، والترحيب بالمحاورة، والرغبة في المشورة، وتجنب التعصب. ويتمثل ذلك كله في الاجتهاد الذي يكون في

الظنيات ويكون لصاحبه أجر إن لم يكن مصيباً، لأنه مصيب في قصده التحيز المطلق للحق حيث أصابه.

ويتطرق طه جابر العلواني في بحثه «حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي» إلى مفهوم شاع في الأدبيات الإسلامية المعاصرة التي حاولت تحقيق تقارب مفاهيمي مع الكتابات والتيارات الدنيوية لملاسات سياسية وفكرية فقبلت مفهوم المواطنة وحاولت إيجاد تخرجات له تلافياً لإشكاليات مفهوم أهل الذمة. وهي محاولة يجدها الباحث تحيز لمفهوم لا يصلح إلا في إطار الرؤية الدنيوية مما يجعل استخدامه في الإطار المعرفي الإسلامي يقترب بمشكلات منهجية عديدة، ويوضح الكاتب أسباب تحفظه وضرورة الحذر من تبني مفاهيم محملة برصيد علماني فكري وتاريخي عند توصيف الفرد غير المسلم في المجتمع المسلم مبيناً كفاية المفاهيم الإسلامية وقدرتها على مواجهة الاتهامات التي تتعرض لها، دون حاجة لطمسها أو تعديلها لصالح نسق مخالف ومغاير من المعتقدات والمفاهيم.

والدراسة الأخيرة في هذا المحور بعنوان «ملاحظات أولية حول الاستنارة والحداثة وما بعد الحداثة» لعمر وحمزاوي وهدفت إلى إبداء بعض الملاحظات النقدية حول الاستنارة وإطارها المعرفي وتحيزاته ونقده والمحاولات الغربية لتخطيه في عصرنا وآثار ذلك علينا. وتتسم هذه الدراسة بمحاولتها ربط الأفكار التي ظهرت في الغرب والتطورات التي حدثت في هذه الأفكار بالإطار التاريخي والاجتماعي الذي تمت فيه.

ويشير عمرو حمزاوي إلى التحيز الأساسي في الحداثة الغربية وهي: تقديم الغرب بإطاره التاريخي والمعرفي على أنه الإطار العالمي والصالح في كل زمان ومكان لدراسة وفهم الجوانب المختلفة لحياة المجتمعات البشرية المتعددة والمختلفة والتنبؤ بمسارات تطورها بصرف النظر عن خصوصيتها.

المحور السادس : علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري:

يهتم هذا المحور بإدراك التحيز في ميدان علم النفس وعلوم الاتصال الجماهيري وهو ما يقع - أيضًا - ضمن اهتمام العلوم الاجتماعية، والتي تضمنها المحور السابق. ويتضمن هذا المحور قضايا التحيز في علم النفس والتعليم والمقررات الدراسية، وتصنيف المكتبات والمعلومات والأرقام، وقياسات الرأي العام.

يُعد هذا المحور استكمالاً للمحور السابق عن العلوم الاجتماعية إذ يضم مجموعة أبحاث تدور حول التحيز في علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري.

يبدأ هذا المحور ببحثين عن التحيز في علم النفس أولهما لقدري حفني بعنوان «قضية التحيز في علم النفس: ملامح من سيرة ذاتية» الذي يعرض فيه ملامح سيرته الذاتية في إدراك الفارق بين التحيز والذاتية، والموضوعية والحياد، حيث يرى أن ما يتميز به الباحث في السلوك الإنساني أنه يعد جزءاً من موضوع بحثه بحكم كونه إنساناً مما جعل التقاليد العملية في علم النفس تؤكد على أهمية حياد الباحث وابتعاده عن «خطيئة التحيز» سواء تم ذلك بوعي الباحث بتحيزاته وإدراكه التام لها لكي يتخلص منها (كما في مدرسة التحليل النفسي) أو بإحكام التدريب على الفنيات الإحصائية الصارمة (التي يذهب أنصار المدرسة السلوكية إلى أنها ضمانة للموضوعية). ويعرض الكتاب لتجربته الذاتية في التعامل مع موضوع رسالة للدكتوراه عن الشخصية الإسرائيلية، والذي كانت ثمرة إدراكه لوهم المقولة التي ترى إمكانية الفصل بين الأولويات الوطنية والأولويات العلمية، حيث يخلص إلى أن الانحياز يعنى اتخاذ موقف مسبق لا مفر منه ولا مناص تجاه موضوعات الدراسة، تحكم اختيار الباحث لها وتعامله معها. لكنه يفرق بين أن يكون هذا الموقف موضوعياً صحيحاً وأن يكون ذاتياً خاطئاً، فالذاتية هي المذمومة لأنها تعني ألا يرى المرء إلا أفكاره هو وأن يراها على أنها وقائع خارجية، أما التحيز فلا مفر

منه، المهم هو التزام الموضوعية لا إدعاء الحياد البارد غير الممكن في العلوم الإنسانية والذي لن يثمر إلا دراسة موضوعات تافهة ولن يؤدي إلا إلى الذاتية لغياب إدراك التحيز وضبطه بالموضوعية أو إلى أن يقوم الباحث بخدمة سياق فكري وحضاري معاد له (دون أن يدري) لجهله بأهمية الإطار الحاكم والنموذج.

ويذهب د. رفيق حبيب في بحثه «العلوم الاجتماعية بين التحديث والتغريب: نموذج علم النفس» إلى أن أي علم يتحيز إلى مجموعة من القيم التي نبع منها، خاصة العلم الاجتماعي، متحيز بالضرورة لوظيفة اجتماعية وجد من أجل تحقيقها، وهو ما يعتبر تحيزاً في اختيار الموضوع، وتحيزاً في السعي لاكتشاف حقائق دون أخرى تأثراً بتحيز عنصري أو تحيز لطبقة اجتماعية، فهناك حتمية للتحيز أما الحياد التام فهو أقرب للوهم منه للحقيقة.

ويذهب الكاتب إلى أن التحيز في أي علم يظهر جلياً بدراسة تاريخية، وتطبيق ذلك على علم النفس يتضح وجود تحيز منذ النشأة التي ارتبطت بالعلوم الفسيولوجية والبيولوجية والفيزيائية، مما جعله يؤكد على الحتمية المادية الميكانيكية. وهكذا اختصر الإنسان إلى آلة عقلية واختصرت وظيفته إلى منتج ومبدع صناعي استهلاكي، وتم التأكيد على إمكانية تعديل السلوك وتنميط الأفراد وأهمية الفردية وروح المنافسة مما أدى إلى توظيف الإنسان واستغلاله. فاستخدم مفهوم الذكاء ومقاييسه لخلق نوع من التصنيف النفسي البيولوجي اتضح بعد ذلك خطؤه وأهمية الدور الذي تلعبه البيئة والظروف الاجتماعية.

ويحدد الكاتب عدة اقتراحات لتجاوز التحيز هي: تحديد الموقف من الآخر والإفادة من خبرته بندية ونظرة نقدية. ومحاولة التوصل إلى خصوصية في المنهج والمفاهيم تعكس الخصوصية الحضارية، وتطوير هذه المفاهيم والمناهج من خلال استخدام جدل نقدي مستمر لها، واستعادة القلق العلمي الذي يعد شرطاً للشورة

العلمية والسعي لوضع تصور علمي يطرح أيديولوجية بديلة ورؤية حضارية متميزة.

وتتضمن مجموعة الأبحاث حول التعليم ثلاثة أبحاث، أولها بحث سعيد إسماعيل «إشكالية التحيز في التعليم» الذي يطرح بشكل عام إشكالية التحيز في التعليم، فيؤكد بدوره أن التعليم لا يمكن أن يكون محايداً لأنه ببساطة عملية التكوين والتنشئة التي يمر بها الإنسان ليحمل فلسفة المجتمع وأيديولوجيته، فهي عملية إعادة إنتاج للقيم والمفاهيم ونقلها إلى مستوى الواقع المعاش، ويذهب الكاتب إلى أن النظام المعرفي الغربي يعتبر الإنسان - محور العملية التعليمية - عقل وجسم أو عقل ومادة، ثم يرد العقل للمادة فيجعل العقل سلوكاً ذا طابع معين وليس كياناً غيبياً يختلف في الجسم الحي الفعال، مما يجعل القيم والغايات جزءاً من طبيعة العالم الخارجي، وهو ما ينتهي بجعل العقل جزءاً من الطبيعة ويؤدي إلى تشيؤ الإنسان، ورصده ودراسته باختيارات ومقاييس ومؤشرات تشابهت في أحيان كثيرة مع تلك التي تطبق على الحيوانات.

ويرى الكاتب أن التعليم كإطار للتنشئة وأداة لها أضحي يرتبط بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ليست الداخلية فحسب بل الدولية كذلك، وهو ما يجعله وسيلة النسق المهيمن لفرض عقيدته ورؤيته للعالم، أي تجنيده وتدجينه.

وتحيز النظام التعليمي ليس تحيزاً في المفاهيم والأطر المعرفية فحسب بل كذلك في نوعية الخبرة والمعرفة التي يوصلها في الطالب كي يتم توظيفه في نظام تقسيم عمل اقتصادي وتقسيم عمل اجتماعي وعلاقات قوة معينة، فالتربية إذاً لا تخدم إلا القوى المستفيدة من عملية التنمية المشوهة بالداخل والخارج وتكرس إدراكاً زائفاً للذات والآخر.

أما كيفية تجاوز هذا التحيز للآخر في النظام التعليمي واسترداد ارتباطه بالذات

فلسفة وتاريخًا وواقعيًا ومستقبلاً فيبدأ في نظره بالوعي بالتمايز الحضاري، ثم تحويل الدين إلى فلسفة حاكمة مستبطنة لا مجرد شكلية، ومنهج لا شعارات. ويركز الكاتب كذلك على أهمية المنظور الإسلامي لطبيعة الإنسان وفطرته كمتعلم، ويؤكد على أهمية اللغة باعتبارها وعاء للثقافة خاصة لغة القرآن، ويشير إلى أهمية إعداد المعلم وفقاً للنموذج المطلوب لتحقيق الهدف والغاية، وضرورة رفع شأن التفكير والعقل مؤكداً أن التجربة التي تتضمن كل هذه العناصر كفيلة بتجاوز أزمة النظام التعليمي ومشيرًا إلى تجربة المدارس الإسلامية في هذه الصدد.

أما بحث هدى عبد السميع حجازي بعنوان «التحيز في المقررات الدراسية» فيتعرض للتحيز في المناهج الدراسية تحديداً، فتوضح الكاتبة أن التراث الثقافي في الواقع المعاصر أصبح يستقبل زيادات معرفية وتكنولوجية متراكمة وبسرعة فائقة مما جعل من المستحيل نقل هذا التراث كله أثناء عملية التنشئة، ومن ثم بات على المؤسسات التعليمية أن تختار. فمشكلة المناهج التعليمية هي مشكلة اختيار عدد من المواد الملائمة ثم تحديد محتواها في المراحل التعليمية المختلفة، ولذا لا يمكن أن تتصف الكتب المدرسية بالحياد والموضوعية ولا بد من وجود نموذج كامل يتم من خلال قيمه وفلسفته تحديد أهداف المقرر وعناصره. وتلاحظ الكاتبة أن هذا النموذج ليس ثابتاً بل يطرأ عليه التعديل والتطوير وفقاً للمناخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

وتدرس الباحثة محتوى مقرر «تاريخ التربية اليهودية» كمثال للتحيز في أحد المقررات الجامعية المعتمدة في الولايات المتحدة، حيث تبين التحيز في إبراز عناصر التجانس وإخفاء عناصر التفتت في النظام التعليمي اليهودي العبراني مثلاً، وكذلك إهمال مدى تأثير البيئة التعليمية غير اليهودية وتجاهل تآكل هذا النظام التعليمي والإقبال على التعليم العلماني في الدول المضيفة للجماعات اليهودية.

وتصنف هدى حجازي أشكال التحيز في المقررات الدراسية إلى تحيز حتمي ناتج عن عملية اختيار حتمية لإطار معرفي ونموذج ما فهو تحيز مستبطن، وفي المقابل يوجد تحيز واع كما في عمليات الدعاية والتعبئة الأيديولوجية، وهناك تحيز واضح وآخر كامن بسيط وآخر مركب، وتحيز فاضح وآخر تم تخفيف حدته بتنبيه القارئ له، وهناك أخيراً تحيز داخل التحيز أي تبني رؤية معينة دون غيرها داخل نموذج معرفي مستعار، أو التركيز على مفكر بعينه دون غيره، وعلى جزء من أفكاره دون غيرها.

وترى الكاتبة أن طريقة الخروج من هذه التحيزات الغربية تكمن في تحديد وبشكل واضح حدود المشترك الإنساني وحدود التحيز والاختلاف الحضاري، أي حدود العام وحدود الخاص في القيم والتوجهات، وبذا يتمكن كل مقرر دراسي من طرح أسئلته الخاصة التي يمكن أن يجمع بينها سؤال عالمي إنساني شامل أو عدة أسئلة ذات توجه واحد.

ويتناول بحث هاني محيي الدين عطية «التحيز في الأنظمة الغربية لتصنيف المكتبات» ويؤكد على أن التحيز لفلسفة وعادات وتقاليد اجتماعية وتاريخية أمر لا مفر منه. وبيان تحيزات فكرة ما هو في حد ذاته تأكيد على تحيز الباحث لفكرة مضادة تؤمن بوجهة نظر أخرى. ويوضح الباحث مدى الارتباط بين تصنيف العلوم وفلسفة العلوم والتي تقوم على الإجابة على عدة أسئلة هي: ماذا؟ كيف؟ متى؟ أين؟ من؟ ولماذا؟ مشيراً إلى أن الإطار المعرفي الغربي يجيب عن الأربعة الأولى فقط لطبيعته المادية الوضعية.

ويستعرض الباحث مظاهر التحيز في أشهر تصنيفين في أنظمة المكتبات الغربية تصنيف ديوى العشري الذي يفترض أن العقل له ثلاث خصائص هي الذاكرة والتخيل والمنطق، وتأثر عند نشأته بالإنتاج الفكري المتاح في مكتبات المشرق

الأمريكي، وتصنيف مكتبة الكونجرس لم تكن له فلسفة حقيقية سوى الاعتبار العملية في توسع محتمل في حجم المحتوى الفكري للمكتبة واعتبارات تفاعل النظام مع موظفي المكتبة وعادات مرتادي المكتبة، ويوضح انحياز كلا التصنيفين بشكل عام لنشأتهما الكنسية حيث كان آباء المهنة من اللاهوتيين، مؤكداً أن عملية تصنيف العلوم ليست ذلك العمل المتواضع من ترتيب الكتب على أرفف المكتبة بل هو فلسفة عميقة، قوامها العقيدة والعادات والتقاليد.

ويدلل الباحث على التحيز في تصنيفي ديوى ومكتبة الكونجرس باستعراض أنواع هذا التحيز: أولها التحيز المنهجي أي كيفية تناول الموضوعات داخل التصنيف حيث تعطي الفلسفة اليونانية مساحة رقمية أوسع بينما توضح باقي الفلسفات بما فيها الإسلامية في حيز ضيق، وكذلك المساحة التي تشغلها الديانة المسيحية في الديانات، والآداب الغربية في الأدب وهكذا.

أما النوع الثاني من التحيز فهو التحيز اللفظي أي المفاهيم المفاتيح التي تمثل العناوين التي تندرج تحتها الموضوعات حيث إن غالبيتها مفاهيم مسيحية لا تعبر عن المضمون الإسلامي كمفاهيم الخلاص والحرطقة والقديسين وهكذا. وثالث أنواع التحيزات فهو التحيز الديني الذي يتجلى في تسمية الإسلام بالمحمدية. أو ورود الفرق بمعنى الأديان المشتقة من الإسلام وهو تشويه لحقيقة وجوهر الإسلام.

ويرى الباحث في ختام بحثه أن الخروج من هذا التحيز لا يكون إلا بخطة نظرية إسلامية للتصنيف تنطلق من العقيدة والفكر والفلسفة الإسلامية وتستوعب العلوم الإسلامية الجديدة الناتجة عن عملية الأسلمة كالاقتصاد الإسلامي وعلم الإنسان الإسلامي والاجتماع الإسلامي وغيرها.

وإذا كان تصنيف العلوم هو أحد مظاهر التحيز في المكتبة الغربية فإن التحيز يمتد كذلك ليشمل محتوى هذه المكتبة أو الوحدة الأولية للأدبيات الغربية ألا وهي

المعلومة سواء كانت معلومة كمية إحصائية أو مقولة نظرية.

ثم يتناول عبد الوهاب المسيري «الحقائق الصلبة والنموذج المعوج: دراسة في التحيز المعلوماتي» حالة التحيز في المقولة النظرية أو المعلومة في حين يبرز مقال «الأرقام تطحن العالم» التحيز في الرقم الذي يفترض حياداً وموضوعية.

يحلل المسيري مقولة أو اصطلاح محدد هو «الهولوكوست» أي المحرقة أو الإبادة الجماعية لليهود، فيبين سلسلة التحيزات المعرفية التاريخية المرتبطة بهذه المقولة، أولها أن الإبادة النازية لليهود أوروبا ليست واقعة استثنائية في تاريخ الحضارة الغربية بل هي لصيقة بهذه الحضارة ذات التجربة الإمبريالية. وثانيها التلاعب بالمستوى التعميمي والتخصيصي، فلم يكن اليهود وحدهم هم ضحايا الإبادة النازية، ولا كانوا كل اليهود هم الضحايا بل يهود أوروبا فحسب. ويوضح المسيري -أيضاً- آليات كشف مثل هذه التحيزات في المقولات أو الاصطلاح، وأهمها إرجاع الحدث لسياقه الحضاري وتحليله وفهمه في إطاره، فاللحظة النازية في الحضارة الغربية لم تكن نزوة وانحرافاً وإنما لحظة عبر فيها النموذج عن نفسه بدرجة عالية من التبلور، كذلك من المهم دراسة الأيديولوجيات الفرعية كجزء من نموذج معرفي كلي، وبذا يتضح أنه من المفارقات أن الأيديولوجية الصهيونية ما هي إلا تعبير عن نفس النموذج المعرفي الإمبريالي باعتداده للقوة وتأسيسه على القومية وتقديسه للدولة.

ويتضح من خلال كشف التحيزات أهمية مراعاة آليات تزييف الوعي لتجاهل النتائج المدمرة للتأثير. والمثال الواضح على ذلك هو إطلاق لفظ المسلم على يهود الإبادة لتجاوز بشاعة الأذى النازي وهي حقيقة يتم تجاهلها في جل المصادر الغربية عن الموضوع، مما يبين أن النموذج المعلوماتي الغربي له تحيزاته الواضحة التي تستبعد المعلومات الصلبة إن تناقضت مع النموذج المعرفي، مما يؤكد أن تراكم

المعلومات لا يتم بطريقة بريئة، وإنما من خلال نموذج معلوماتي متحيز، وليس صلباً بل معوجاً، وهو الذي يقرر ماذا يستحق الرصد والتسجيل وما لا يستحق، وما هو المركزي وما هو الهامشي.

أما التحيز في المعلومة الكمية أي الإحصاءات فيتناولها مقال «وراء الحقائق: الأرقام تطحن العالم» الذي ينفي كون الأرقام حقائق لا تقبل النقاش، ويؤكد سهولة وإمكانية لي عنق الحقائق لخدمة ودعم وجهة نظر معينة. ويركز المقال على بيان التحيز في إحصاءات الناتج القومي الإجمالي، ويذهب إلى أهمية استخدام آليات مثل السلاسل الزمنية والمقارنة، مؤكداً على خصوصية الإطار التفسيري والدلالي للناتج القومي الإجمالي، وغلبة النظرة المادية في تحديد عناصره، وعدم تضمنه للاعتبارات الاجتماعية والبيئية والنفسية، وتجاهله للاقتصاد غير الرسمي الخارج عن سيطرة الدولة، وهو ما يؤكد وجوب تحجيم سلطة الرقم الكمي لعجزه عن التعبير عن الظاهرة الإنسانية المركبة.

وفي مجال الاتصال الجماهيري يدرس بحث محمد شومان المعنون «التحيز والموضوعية في قياسات الرأي العام» هذه القضية، معتمداً على منهج نقدي لا يرفض جملة استطلاعات الرأي العام على المستويين النظري والعملي (أي من حيث هي منظومة من الأفكار والمسلّمات النظرية والممارسات العملية) بل يدعو إلى تحليل بنيتها النظرية والعملية دون انفصام بينهما في ضوء نشأتها التاريخية وما تتضمنه من قيم وآليات تحمل جوانب واحتمالات شتى للتحيز والموضوعية مما يسلم بالتالي إلى معرفة نسبية توفرها استطلاعات الرأي العام.

ويناقش الباحث التحيز في النموذج النظري الغربي لعملية قياس الرأي العام في ضوء متغيرين: السياق التاريخي والنتائج والخبرات العملية التي حكمت مسار النموذج النظري وارتباطه بالأساس بالخبرة الأمريكية التي نشأ في ظلها، وهي

الخبرة التي توضح تطويع وتوظيف النظام السياسي لاستطلاعات الرأي العام لا التزامه بها وطاعتها. أما المتغير الثاني فهو المفاهيم والنظريات الأساسية الخاصة بماهية الرأي العام وعمليات تكوينه وتغييره.

ويوضح البحث جوانب القصور والتحيز في تقنيات استطلاع الرأي العام من اختيار الموضوع، ومروراً بتحديد عينة الجمهور المستهدف، ثم صياغة استمارة جمع البيانات وأخيراً تصنيف البيانات وتحليلها. ويؤكد الباحث على تحيز المقولة التي تنفي وجود رأي عام في البلدان التي لا تأخذ بالليبرالية أو تعتبره غير مؤثر، مؤكداً على أن للرأي العام في بلد من البلدان مقوماته المنبثقة عن تاريخه وتقاليد و ظروفه البيئية وتراثه الثقافي ومناخه النفسي وأوضاعه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتجاربه الذاتية، ويرى أنه من المهم بلورة مقاييس وآليات لقياس الرأي العام تركز على دوره المجتمعي وتتلافى التحيزات السائدة فيه.

ويستكمل حسام السيد في ورقته «التحيز في الاتصال الجماهيري والخروج من الدائرة» والتي يختتم بها المحور بيان ارتباط الاتصال الجماهيري في أي مجتمع بأهداف هذا المجتمع العامة وقيمة محاولاً الإجابة عن تساؤلات مثل: هل الإطار النظري المعرفي للاتصال ونماذجه الموجودة الآن يتناسب مع أهداف التطبيق في المجتمعات العربية؟ وهل يحقق بآلياته الحالية أهدافه؟ وهل هناك اعتبار يؤخذ للفارق بين المجتمعات الغربية والمجتمعات العربية من ناحية أنساق المعرفة وآليات العمل والقيم بل وحتى التكنولوجيا وهي العوامل المؤثرة في صياغة نماذج الاتصال؟

ويحاول البحث الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال التعرف على ماهية النموذج الغربي من حيث خصائصه الأساسية المتمثلة في سيطرة الطبيعة المادية وتحويل الظواهر الإنسانية لبيانات قابلة للضبط والقياس والسيطرة الغالبة للصفوة أو النخبة السياسية والاقتصادية والثقافية على أجهزة الاتصال الجماهيري.

وينتقل البحث بعد ذلك لبيان التحيز في آليات العمل الاتصالي من حيث عدم ملائمة هذه الآليات لتحقيق الأهداف ويتعارض الرموز المستخدمة مع دلالاتها في البيئة الحضارية في دول العالم الثالث. ويؤكد الباحث في الجزء الأخير من بحثه تميز بيئة الاتصال في العالم العربي وطبيعة البناء الاجتماعي ودور قادة الرأي ووجود وسائل حضارية كخطبة الجمعة، وأهمية إدراك فعاليتها وتأثيرها في توجيه الاتصال، ويؤكد على أهمية التخلص من خلل الرؤية وإتباع الغرب إذ إن التخلص من التحيز وتجاوزه يستلزم تغيير مناهج وطرق وأدوات العملية الاتصالية ليس بالاهتمام بالشكليات بل بجوهر الرؤية الحضارية لتصبح فلسفة تحكم العملية الاتصالية برمتها لا مجرد دعاوى أو إدعاءات أو شكليات.

المحور السابع: إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث:

يعتمد هذا المحور على بحوث ودراسات تحليلية لإدراك التحيز في فكر بعض المفكرين العرب في العصر الحديث مثل: أنور عبد الملك، جلال أمين، عبد الوهاب المسيري، طارق البشري، منير شفيق وغيرهم في محاولة لإدراك الصورة الذهنية لهؤلاء المفكرين عن إشكالية التحيز وكيفية التعامل معها ومعالجتها.

الدراسة الأولى لفؤاد سعيد بعنوان «تحيزات غربية في قضايا نهضتنا الحضارية: ورقة مستخلصة من أعمال الدكتور أنور عبد الملك». وقد حاولت هذه الدراسة رصد وتحليل ما يتعلق بقضية التحيزات المعرفية الغربية «في كتابات أنور عبد الملك ومحاولة صياغة «البديل المعرفي». ودارت الدراسة حول محورين رئيسين: أولاً، التحيزات الغربية في معرفة الشرق (العالم الثالث والشرق) و(الاستغراب)، وثانياً: التحيزات الغربية حول مفهوم التنمية (تنمية أم نهضة حضارية، الإبداع الفكري الذاتي، الثقافة والتنمية، تفسير المعجزة اليابانية وإشكالية التحيز فيه).

وانطلقت دراسة إبراهيم البيومي غانم «إشكالية التحيز في فكر أربعة مفكرين

مصريين: د. جلال أمين، د. عبد الوهاب المسيري، أ. طارق البشري، د. سيد دسوقي، من الاعتقاد بأن إدراك التحيز في أي مستوى من مستويات الظاهرة أو الكامنة - الإيجابية أو السلبية - من شأنه أن يسهم بدرجات متفاوتة في تقدم المناهج والتائج والمقولات النظرية المرتبطة بالعلوم الاجتماعية الغربية التي تضفي على نفسها صفات الموضوعية والعلمية.

وقد توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج حول إدراك المفكر المصري لمسألة التحيز منها: أن المفكر المصري الذي أدرك التحيز المضاد لأمتة وحضارته - سواء في العهد الليبرالي الملكي، أو في العقدين الأخيرين - قد أدركه من خلال ممارسة «النقد» المنهجي لعملية التغريب والعلمنة، والأخذ عن أوروبا، وكان هذا النقد يعني الرجوع إلى «الإسلام» بشكل أو بآخر، والاعتراف بمرجعيتة العليا، وباعتباره مصدرًا مطلقًا وموحدًا للمعرفة، فقد اكتشف مفكرنا عدم وجود مصدر مطلق يمكن الرجوع والاحتكام إليه في البناء المعرفي الغربي، ومن ثم تأكد لديهم عدم إمكانية تصحيح التحيز - الذي اكتشفوه عن طريق ممارسة النقد - من داخل المنظومة المعرفية العلمانية، وصار الإسلام بالنسبة لهم بمثابة «النواة الصلبة» أو «المرجعية المطلقة» التي لا بد من التشبث بها مثل كل شيء، على أن يأتي الاجتهاد وإعمال العقل بعد ذلك وضمن هذا الإطار.

رغم وجود اختلافات - نوعية وكمية - بين المفكرين الذين تحدثت عنهم الدراسة، ورغم تعدد المصطلحات والمفاهيم التي ينتقدها أو يقترحها كل منهم: مثل مفاهيم «الوافد» و«الموروث»، و«الاستقلال الحضاري» عند طارق البشري، ومفهوم «التراث» عند جلال أمين، ومفهوم «النموذج المعرفي» و«الإسلام القائد» و«التحيز» عند عبد الوهاب المسيري، ومفهوم «التنمية» و«الهندسة الاجتماعية» عند سيد دسوقي - نقول رغم أن نظرة شاملة إلى تجاربهم في إدراك التحيز، والعودة

إلى الإسلام توضح لنا أن لهم همًا مشتركًا، وقضية مركزية واحدة: هي قضية «إحياء المشروع الحضاري الإسلامي»، وإعادة بنائه على كافة المستويات المعرفية والمنهجية والعلمية والعملية، أما تلك المصطلحات والمفاهيم المتعددة التي يركز عليها كل منهم، فهي برغم اختلافها وتباين مجالاتها - ليست إلا تنويعات على هذا الأصل المشترك والهم الواحد.

من الناحية النظرية، نجد أن مفكرينا - المشار إليهم آنفًا - يفهمون الإسلام باعتباره منهجًا شاملاً لكل جوانب الحياة، ويسلمون - جميعهم - بأن الإسلام هو «وضع إلهي سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والصلاح في المآل - طبقًا لتعريف علماء الأصول للدين - أي أنهم يرفضون المفهوم العلماني للدين - وخاصة المفهوم الدوركايمي له، وما يرتبه ذلك من نتائج بالنسبة لعلاقة الدين بالدنيا، وبالنسبة لدوره في المجتمع.

من الناحية المنهجية، يسعى مفكروننا إلى تجديد بناء عقلية «العالم» طبقًا للمفهوم الإسلامي لكلمة «عالم»، وذلك عوضًا عن «عقلية المثقف» أو «المفكر» بالمعنى الذي حددته خبرة التاريخ الحضاري والاجتماعي الغربي، إن «العالم» في الرؤية الإسلامية هو من ورثة الأنبياء «العلماء ورثة الأنبياء»، والورثة هنا هي وراثته العلم الشرعي بالمعنى الواسع الذي يشمل علوم الدين وعلوم الدنيا، ولذلك فإن قيام العالم بمهمته في أي مجال تتطلب مبدئيًا أن تتأسس معرفته انطلاقًا من توحيد مصادر معرفته وعلمه حول «الوحي» كإطار مرجعي أعلى له حجية مطلقة، وتدور مهمة العالم في مجتمع أمته حول عدة محاور أهمها «النقل»، وذلك للحفاظ على استمرارية الميراث الأصولي من القرآن والسنة، و«النقد» الذي يؤدي إما إلى التثبيت للمستجدات أو إلى دحضها، ومن ثم إلى إثراء التراكم العلمي وإنائه، ومهمة العالم على هذا النحو تسرى على الشؤون الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية

وكافة شؤون الحياة.

أما من المنظور الحضاري، فقد أصبح لدى مفكرينا وعي عميق بالانتماء للحضارة الإسلامية، والشعور بواجب السعي من أجل تجديدها، وبث عناصر القوة في أوصالها، ومن أهم النتائج المترتبة على ذلك: عدم القبول بالحللول الوسط مع فكرة الانتماء للحضارة الغربية تحت أي ادعاء - مثل العصرية أو الحداثة أو التقدم - إذ هي تقوم على نظام للقيم مختلف ومناقض - في كثير من جوانبه وأساسياته - لنظام القيم الإسلامية، ومن تلك النتائج أيضًا أن مفكرينا قد حسموا مشكلة الهوية، ولم تعد تشكل أزمة بالنسبة لهم، كما لم تعد علاقات التدرج والترابط بين كل من الهوية (كدال على الاتجاه من العام إلى الخاص)، والانتماء (كدال على الاتجاه العكسي من الخاص إلى العام) موضعًا لأي لبس أو غموض.

وتخلص الدراسة إلى أن المفكرين موضع البحث رغم إيمانهم العميق بالإسلام، واعتزازهم بالتراث الحضاري لأمتنا، إلا أنهم لا يقبلون أن يكونوا مجرد نقلة لهذا التراث - ولو بعد تنقيته - بل إنهم، إضافة إلى ذلك، يحاولون القيام بالمهام الأصلية «للعالم» المسلم بمفهومه الواسع الذي أشرنا هنا بإيجاز.

ويشير حسام الدين السيد في دراسته المعنونة بـ «التحيز للتفسيرات المادية: ورقة مستخلصة من كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري» أن المسيري بدأ دراسة التحيز للتفسيرات المادية مع بداية دراساته في الصهيونية (باعتبارها نموذجًا ماديًا داروينيًا في التفسير) ولكن يتعمق هذا الاتجاه ويصبح موضوعًا أساسيًا في كتابه عن الحضارة الأمريكية الذي يسمى «الفردوس الأرضي» عام ١٩٧٩ ثم يتحول الموضوع الأساسي إلى نموذج تفسيري في كتاب «الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة ١٩٨٨»، وتدور موسوعة المفاهيم والمصطلحات اليهودية والصهيونية: نحو نموذج تفسيري جديد حول الظاهرة

اليهودية، ولكنها في واقع الأمر هي دراسة تطبيقية يحاول فيها أن يبين قصور النماذج التفسيرية المادية، أما في دراسته غير المنشورة «في الإبداع العربي» فهي تختتم بمحاولة لتوصيف النموذجين: المادي والمادي الروحي.

ولنفس الباحث الدراسة التالية «إدراك التحيز في المفاهيم الاقتصادية: ورقة مستخلصة من كتابات الدكتور جلال أمين» ومن المقولات التي أوردتها الدراسة لجلال أمين والتي تعبر بوضوح إدراكه للتحيز الغربي ما يذكره بأنه من المؤسف أن الاقتصاديين في محاولتهم البحث عن شروط التنمية الاقتصادية قد تجاهلوا هذا العامل تجاهلاً تاماً وركزوا بدلاً منه على مظاهره السطحية وآثاره، كارتفاع معدلات الادخار والاستثمار...».

أما هبة رؤوف عزت في دراستها «واقع نقل التكنولوجيا والتحيز ضد الذات: ورقة مستخلصة من كتابات الدكتور سيد دسوقي» فقد مضت في رصد مقولات سيد دسوقي حول (نقل التكنولوجيا وعالم الغيب)، (الفرق بين العلوم الكونية والعلوم الإنسانية) (مسارات العلوم الإنسانية) منهج البحث في الحضارة الإسلامية واختلافه عن المنهج الغربي)، (التقليد والفجوة العلمية والتكنولوجية) (توظيف المعونات الأجنبية).

وقدمت نادية رفعت دراسة بعنوان «عصر النهضة والتحيز في كتابة التاريخ: ورقة مستخلصة من كتابات الأستاذ منير شفيق» توضح فيها رؤية منير شفيق حول تقويم عصر النهضة من خلال محاور عدة هي: النظرة الأحادية للتاريخ، البعد عن التوازن والعقل، عوامل القوة وعوامل الضعف، ثم تشير إلى رؤيته في العلاقة بين الحضارات وملامح النسق الحضاري الإسلامي الذي يقوم على: العقل، التوازن، الحق والعدل.

وعن «إشكالية التحيز في مناقشة قضايا الشريعة عند طارق البشري» تناول

هذا الموضوع هبة رؤوف من عدة جوانب كما ظهرت في كتابات البشرى وهي: القراءة المتأملّة لصدر الإسلام لأنه ليس فقط مرحلة تاريخية، العلاقة بين المثال المطلق والتطبيق النسبي، أسباب غياب الشريعة عن حياة الناس، الغزو التشريعي الغربي وتغلّله ودور الاستعمار العسكري والسياسي فيه.

ولنفس الباحثة تأتي الدراسة الأخيرة حول «التحيز في دراسات المرأة: ورقة مستخلصة من كتابات الدكتورة منى أبو الفضل» والتي تضمنت تفنيدها للإطار المعرفي الغربي من خلال تحليل النظرية الاجتماعية والتي رأت منى أبو الفضل ضرورة مراجعتها للتحليل والنقد. ومن مظاهر التحيز التي رصدتها منى أبو الفضل في الدراسات النسائية: الخلط بين الإسلام والتقاليد، استبعاد إمكانات الإسلام في التغيير، التبسيط المحل لعملية التنشئة في المجتمعات الإسلامية.

الكتاب السادس والعشرون
التفكير من الشاهد إلى المشهود

oboi.kan.com

الكتاب السادس والعشرون

التفكير من الشاهد إلى المشهود

مالك بدري

سلسلة أبحاث علمية (٣) ط ٤، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. ١٠٦ صفحة.

تحليل وعرض د. عبد الناصر العسائي

السيرة الذاتية للمؤلف:

ولد البروفيسور مالك بابكر بالسودان في الأول من يناير عام ١٩٣٢م، ينحدر بدري من أسرة سودانية عريقة؛ فقد أسس والده الشيخ بابكر بدري أول مدرسة حديثة للبنات في ١٩٠٧، وقد حملت هذه المهمة آل بدري على الارتباط بالمؤسسة الاستعمارية البريطانية قبل الاستقلال في ١٩٥٦، ثم استمر ارتباط هذه الأسرة ثقافياً وفكرياً بالمؤسسات الغربية، إلا أن مالك بدري قد أفلت من هذه الارتباطات الفكري والثقافية واختار في وقت مبكر من عمره الالتحاق بالحركة الإسلامية الحديثة بعد إيمانه بالفكر الإسلامي الجديد عند مدرسة الإخوان المسلمين، وقد دفع انتماء مالك بدري المبكر للجماعة أن يطلق بعض الإخوان عليه مازحاً وصف «مؤمن آل بدري». ونال بكالوريوس الآداب بدرجة ممتاز من الجامعة الأمريكية في بيروت (لبنان) عام ١٩٥٦م، وقد مثلت فترة بيروت لحظة حاسمة لبدري؛ فقد تعرف عن طريق الطالب السوداني آنذاك «علي شبيكة» بالإخوان المسلمين في الجامعة الأمريكية، وهذه المجموعة تولت مسؤولية العمل الإسلامي بوجه من الوجوه في بلدانها، ومنهم الدكتور إسحاق الفرحان الداعية الإسلامي المعروف الذي تولى رئاسة الجامعة الأردنية، وكان وزيراً للتربية والأوقاف في الأردن.

عد البروفيسور مالك بدري من ألمع الشخصيات الإخوانية بالسودان، وقد

رشح لقيادة الجماعة أكثر من مرة في تاريخه الدعوي.. وأصبح بدري بثقافته العالية وروحانيته الفياضة مدرسة مميزة في التربية داخل جماعة الإخوان المسلمين السودانية، لم يثنه عن ذلك الاعتقال في فترة الرئيس جعفر النميري، ولا خلافه مع الدكتور حسن الترابي. وقد دفعت هيمنة حسن الترابي الكثيفة -بتوجهاته الفكرية والحركية على الجماعة بحلول العام ١٩٦٩م- بدري للاستقالة من المكتب التنفيذي بل ومن الجماعة كلها، وقد أنشأ بدري مع آخرين حركة صغيرة للإخوان ورشح الدكتور الحبر يوسف نور الدائم أميراً عليها. بعد عشرات السنين من تأسيس هذه الجماعة عاد بدري مرة أخرى إلى أحضان التصوف.

أما تطوره العلمي فقد حصل مالك بدري على الماجستير في جامعة ليستر عام ١٩٥٨م وكذا الدكتوراه في عام ١٩٦١م بإنجلترا، إضافة إلى شهادة التخصص في علم النفس السريري عام ١٩٦٧م، وقد قدم المؤلف بحثاً علمية بعد نيله درجة الدكتوراه وذلك بشعبة الأمراض النفسية والعصبية بمستشفى ميدلسيكس بلندن، وله خبرة طويلة في مجال تدريس علم النفس والبحوث والعلاج النفسي، وقد شغل عدة مناصب وهي:

أستاذ مساعد في الجامعة الأمريكية في بيروت من عام ١٩٦٢ إلى ١٩٦٤م -
أستاذ زائر ورئيس لقسم علم النفس بالجامعة الأردنية عام ١٩٦٥م -أستاذ مشارك في قسم علم النفس والتربية ومدير لوحدة التوجيه والإرشاد النفسي في جامعة أم درمان الإسلامية من عام ١٩٦٧ إلى ١٩٧١م -أستاذ في قسم علم النفس ومدير العيادة النفسية في جامعة الرياض (الملك سعود حالياً) من عام ١٩٧١ إلى ١٩٧٣م ومرة أخرى من عام ١٩٧٤ إلى ١٩٧٧م -أخصائي التربية وعلم النفس في منظمة اليونسكو في مؤسسة التربية العملية في بحر دار بأثيوبيا من عام ١٩٧٣ إلى ١٩٧٤م -عميد كلية التربية في جامعة الخرطوم ورئيس قسم علم النفس

التطبيقي من عام ١٩٧٧ إلى ١٩٨٠ م - أستاذ في قسم علم النفس وأخصائي العلاج النفسي في العيادة الطبية لجامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض من عام ١٩٨١ إلى ١٩٨٢ م ومن عام ١٩٨٤ إلى ١٩٨٥ م - عميد كلية التربية ومدير جامعة جوبا بالإنابة من عام ١٩٨٣ إلى ١٩٨٤ م - أستاذ علم النفس وعلم النفس الإسلامي في جامعة الخرطوم من ١٩٨٥ إلى ١٩٩٢ م - أستاذ في قسم علم النفس في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا من ١٩٩٢ إلى ١٩٩٤ م - أستاذ علم النفس والحضارة الإسلامية في المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية التابع للجامعة الإسلامية في ماليزيا من ١٩٩٤ إلى ٢٠٠٣ م - عميد المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية التابع للجامعة الإسلامية في ماليزيا من ٢٠٠٣ إلى ٢٠٠٤ م - أستاذ علم النفس وعلم النفس الإسلامي وكبير مستشاري مركز علم النفس التطبيقي في الجامعة الإسلامية في ماليزيا من ٢٠٠٤ م حتى الآن. - مؤسس الجمعية النفسية السودانية رئيسها الفخري ومؤسس الرابطة العالمية لعلماء النفس المسلمين وانتخب أول رئيس لها عام ١٩٩٧.

وقد نشر الدكتور بدري عددا من الكتب والبحوث باللغتين العربية والإنجليزية ومن ضمن ما نشر بالإنجليزية «الإسلام وعلم النفس التحليلي» و«الإسلام وإدمان الكحول» وأهم مؤلفاته «نكبة الإيدز».

المؤلف وعصره:

عاش مالك بدري أهم فترة في تاريخ الأمة الإسلامية، حيث عاصر ولادة حركات التحرر في العالم الإسلامي والتي بدأت في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين، ثم عاش فترة التحولات الكبرى في تاريخ الأمة، حيث أخذت التحولات أشكالا عدة؛ منها ما تبني الفكر الاشتراكي ومنها ما تبني الفكر الليبرالي ولم تتبن أي محاولة الفكر الإسلامي باعتباره المنقذ الوحيد النابع من جذور الأمة،

ومن هنا فقد تأثر مالك بدري بفكر الإخوان المسلمين الذي كان موجوداً بالجامعة الأمريكية ببيروت استشعاراً منه بأنه هو الحل الوحيد لأزمة الأمة، ومنذ تلك اللحظة أصبحت الفكرة الإسلامية هي مدار حياته العلمية، ومع تعرضه للفكر الغربي بتوجهاته العلمانية، إلا أنه كان يدرك تمامًا كيف يستفيد مما تقدمه التوجهات العلمانية ويصبغه بصبغة إسلامية، ومن هنا استفاد بتخصّصه الدقيق في علم النفس الحديث وعمل على طرح العديد من الحلول للمشاكل التي يعاني منها الغرب وبين كيف يمكن للتوجه الإسلامي أن يخرج الإنسانية من أزمتها لو تبنت الفكرة الإسلامية وعادت إلى الفطرة السليمة.

لقد ظهر تأثير المفكر مالك بدري الإسلامي في قيامه بإنشاء الرابطة العالمية لعلماء النفس المسلمين التي أخذت الصبغة العالمية المحايدة غير المتأثرة بأي فكرة قومية، لا يوجهها سوى الفكرة الإسلامية، إيماناً منه بأن دمج المؤسسات ذات الصبغة الإسلامية في المؤسسات العلمانية ينتج عنه ذوبان الفكرة الإسلامية، وذلك لأن الفكرة العلمانية تنطلق من مقولات معادية للإسلام، وبالتالي فإن الحل الوحيد؛ من وجهة نظره؛ تمثل في إنشاء مؤسسات علمية ذات طابع إسلامي تعلن عن نفسها باعتبارها البديل للمؤسسات العلمانية، وأن هذا البديل هو أنسب البدائل، طالما أن البدائل الاقتصادية والسياسية والعسكرية قد تمت محاصرتها وتسيّدت العلمانية عليها، وأن العمل ضمن هذه البدائل يعد إهداراً للوقت والجهد والمال، ومن هنا كانت إسهاماته الفكرية تعتبر من أول اللبّات التي مهدت الطريق لفكر مدرسة إسلامية المعرفة، والذي ظل متبنيه منذ اللحظات البارزة في حياته العلمية؛ ومازال مستمراً نصيراً قوياً للفكرة مضيفاً إليها معدلاً فيها ساعياً لتقويتها لكي تصمد في وجه الهجمات العلمانية الشرسة التي تستهدف اقتلاعها.

لم يكتف مالك بدري بحركته العلمية العالمية، ولكنه أراد أن يفعل هذه

الأفكار العلمية إلى واقع منذ بداياته، إيماناً منه بأن النظرة والممارسة هما صنوان لا يجب التفريق بينهما، حيث تتعدل الفكرة بالممارسة وتتطور الممارسة من خلال الفكرة، ومن هنا اهتم بشغل منصب هام في جماعة الإخوان المسلمين بالسودان، وهو في ذلك يختلف عن العديد من المفكرين الإسلاميين الذين يرون أن الفكر لا يجب أن يتقيد بالممارسة لأن هذه العلاقة قد تكون بمثابة قيود على حرية فكرهم، ولكن المفكر مالك بدري يرى أن الفكرة المجردة التي لا تجد لها تطبيقاً في الواقع سينظر إليها باعتبارها نوعاً من المثاليات وأن الفترة النبوية كانت تدمج الوحي بالواقع لبيان حتمية ربط الفكرة بالواقع.

وأخيراً، يعد مالك بدري من الرعيل الأول الذي نذر حياته لنشر الفكرة الإسلامية الصحيحة غير المتأثرة بالتشوهات التي شابتها طوال فترة التاريخ الإسلامي وغير مقتبسٍ للمبادئ العلمانية المسيطرة على معظم المؤسسات العلمية المعاصرة.

المعالجة التحليلية للكتاب:

رغم أن الكتاب يعتبر صغير الحجم مقارنة بغيره من الكتب، إلا أنه قد ضم مقدمة وعددًا من الأفكار الهامة وهي التفكير من وجهة نظر علم النفس الحديث، وما بين التفكير والتفكر، وما بين التفكير والتأمل الارتقائي، وبعض الأساليب القرآنية في الحض على التفكير، والتفكر عبادة حرة طليقة، والتفكير في الغيبات وحدوده، والفروق الفردية في درجات التفكير، التفكير كان هو محور دراسات علم النفس إلى أن ظهرت المدرسة السلوكية التي أغفلته واهتمت بمظاهره الخارجية والتي هي عبارة عن مشيرات واستجابات يمكن إخضاعها للتجربة، وكذلك تم اختزال سلوك الإنسان كفعل منعكس شرطي، وبهذا أهمل التفاعل بين العوامل النفسية والجسمية والاجتماعية والحضارية والروحية لإنتاج السلوك الإنساني وأهمل بوجه خاص

الجانب الروحي باعتباره منبثقاً عن الدين، وبالتالي تم تفريغ الإنسان من محتواه العقلي والفكري والروحي والشعوري. ونتيجة لفشل هذه المدرسة، بدأ الاهتمام بالعمليات المعرفية والتفكير واعتبر الدماغ هو أداة التفكير، وظهرت مشكلة صلة العقل بالجسم، ثم تطورت النظرة التي اعتبرت اللغة المحرك الدافع للتفكير وهي التي تحدد وسائل التفكير، وهنا كانت الحكمة من اختيار اللغة العربية أداة لنقل وحى الله وقرآنه، وبالنسبة لعلم النفس المعرفي، فإنه يتناول ما يفكر فيه الإنسان، وبالتالي فيما يشكل تصورات وعقائده وقيمه ويوجه تصرفاته الخارجية.

أما الفكرة الثانية وهي تحت عنوان «ما بين التفكير والتفكر» فقد ذكر فيها أن العلماء المسلمين أوضحوا دور التفكير في توجيه السلوك، فتحدثوا عن الخواطر والأفكار التي تتحول إلى شهوة ودافع والذين يتحولون إلى عادة، وقالوا إن تغيير الخواطر أسهل من تغيير الأفكار، وتغيير الأفكار أسهل من تغيير الدوافع، وتغيير الدوافع أسهل من اقتلاع العادات، وبالتالي فإصلاح الخواطر أسهل من إصلاح العادات، ومن هنا كان صلاح القلوب هو عله الصلاح والإحسان، ولذلك فإن علاج أمراض القلوب هو الأهم، ومن آليات علاج القلوب العلاج بالضد كممارسة رياضة النفس والتي تبدأ بكثرة الذكر والتأمل في آلاء الله، وبالتالي فإن ذلك يحل محل الخواطر السيئة والوساوس الشيطانية في النفس، ولقد ألمح الإمام الغزالي إلى ذلك حينما قال «إذا حصل العلم في القلب تغير حال القلب، وإذا تغير القلب تغيرت أعمال الجوارح» فالعمل تابع الحال والحال تابع العلم والعلم تابع الفكر، فالتفكير يستفيد من كل الأساليب المعرفية المستخدمة في التفكير، لكن يختلف عن التفكير في أنه يعبر بتصورات ومفاهيمه من الدنيا إلى الآخرة ومن المخلوقات إلى خالقها جل وعلا، وهذا هو الفارق بين التفكير والتفكر. ويؤكد الإمام الغزالي على أن التفكير هو إحضار معرفتين في القلب يستثير منهما معرفة ثالثة، فالتفكير يبدأ بالمعارف عن طريق الحس

والتخير ثم مرحلة التفكير والأحاسيس ثم ينتقل إلى الإحساس بالخالق المبدع ثم ينتقل إلى مرحلة الشهود والبصيرة، فهذه المراحل هي الانتقال من المشاهدة المحسوسة إلى المرحلة الرابعة وهي الشهود والبصيرة.

أما الفكرة الثالثة والتي هي تحت عنوان «ما بين التفكير والتأمل الارتقائي» فقد ذكر فيها أن الحكم التي تقف وراء تطبيق شريعة الإسلام لا حصر لها، فكلما تقدم العلم وقف على كثير منها فيما يتعلق بالدنيا؛ ناهيك عن تلك المتعة المتعلقة بالآخرة، فالعلاقة اليقينية بين العوامل النفسية والأعراض الجسمية ظهرت في كثير من الدراسات التي أثبتت العلاقة بين النشاط المعرفي والانفعالي والحالة الجسمية للإنسان، ومن هذا المنطلق ربط الأطباء المعالجون بين المعتقدات الدينية والقدرة الجسمية على الشفاء من مرض ما، وهذا ما يسمى بالتأمل الارتقائي الذي يعتمد على الاسترخاء وتركيز الذهن في موضوع التأمل وترديد معاني بإيقاع متكرر، وهذا الأسلوب العلاجي يتشابه مع التفكير في آيات الله عند المسلمين والتسبيح والصلاة وغيرها من الشعائر الإسلامية، بل إن المسلم يزيد من فوائد هذه الممارسات أضعافاً بسبب صحة عقيدته وبساطتها ونفاذ بصيرته ووضوح رؤيته الدينية.

أما الفكرة الرابعة فقد جاءت تحت عنوان «بعض الأساليب القرآنية في الخوض على التفكير» فقد ذكر فيها أن القرآن يستجيش القلوب في جو روحاني فيذكرها بآلاء الله ونعمه، فيكون بالتفكير والعبرة (النحل: ٦٦، ٦٥) وتارة بالتهديد والوعيد لأصحاب القلوب القاسية (سبا: ٩) وتارة في صورة الثناء الودود على أولي الألباب (آل عمران: ١٩١، ١٩٠) وتارة باستجاشة الناحية الجمالية الفطرية (فاطر ٢٧، ٢٨). كل ذلك يتعلق فيما يتعلق بالمخلوقات، كذلك فالقرآن يحض الإنسان على التفكير في نفسه، حيث ذكرت بعض الآيات تفسير خلق الإنسان (المؤمنون: ١٤، ١٢) أما غلاظ القلوب، فإن القرآن يوجه لهم أسئلة استنكارية (يس: ٧٧) وكذلك

يقسم الله في قرآنه بالنفس (القيامة ١ - ٤) و(الشمس ٧ - ١٠).

أما الفكرة الخامسة فقد جاءت تحت عنوان «التفكير عبادة حرة طليقة» وذكر فيها أن القرآن يحض على التفكير المتحرر من قيد الزمان والمكان ابتداء من بداية الخلق (العنكبوت: ٢٠) وكذلك التفكير في الحاضر وتدبر مصائر الأمم السابقة (الروم: ٩) والتدبر في الدنيا والتفكير في الآخرة (البقرة: ٢٢٠، ٢١٩) وكذلك النظر في مخلوقات الله الطبيعية (البقرة: ١٦٤).

أما الفكرة السادسة فقد جاءت تحت عنوان «التفكير في الغيبات وحدوده» وذكر فيها أن هناك قيداً واحداً على التفكير في الغيبات هو التفكير في ذات الله تعالى (الشورى: ١١) (الأنعام: ١٠٣) أما صفات الله تعالى فالؤمن يدرك جمال وكمال هذه الصفات ليستدل بها على الذات، أما الأمور الغيبية مثل الموت والبرزخ والآخرة فإن التفكير فيها عبادة وذلك انطلاقاً من الشواهد الدنيوية الموجودة، فيمكن ربط الحياة باليقظة والموت بالنوم وهكذا، وكذلك هناك تشابه بين نعيم الدنيا والآخرة (البقرة: ٢٥) وهكذا وصف القرآن هذه الغيبات وصورها بشكل يجعلها حاضرة ومشاهدة أمامنا (سورة التكويد كاملة)

أما الفكرة السابعة فقد جاءت تحت عنوان «الفروق الفردية في درجات التفكير» وذكر فيها أن هناك ثمانية أبعاد ومتغيرات متداخلة موجودة تتضافر في تكوين الفروق وهي:

- أ- عمق الإيمان، فالعمق في التفكير يرتبط بدرجة الإيمان ارتباطاً موجباً.
- ب- القدرة على التركيز الذهني، وهذا مرتبط بخصائص المؤمن وسماة شخصيته وقدرته الفطرية.
- ج - الحالة الانفعالية والعقلية، حيث يحتاج التفكير إلى الطمأنينة والهدوء النفسي والصحة الجسمية والنفسية.

د- العوامل البيئية، حيث تؤثر العوامل البيئية بما تمثله من انشغال الفرد في أنشطة الحياة اليومية عاملاً هاماً في درجة التفكير.

هـ- درجة معرفة المؤمن بالشئ الذي يتفكر فيه، فتخصص المؤمن يجعله يختلف عن غيره في تخصص آخر في التفكير.

و- القدوة الصالحة وأثر الصحبة، وهذا واضح في درجة التفكير.

ز- ماهية الأشياء، حيث تؤثر درجة تجريد الأشياء في عمق التفكير.

ح- درجة ألفة المتفكر على الأشياء، فدرجة الألفة تؤثر سلبياً على درجة التفكير.

أما الفكرة الثامنة فقد جاءت تحت عنوان «التفكير في سنن الكون بين العلم التجريبي والدين» وذكر فيها أن مشكلة العبور من الظواهر الكونية إلى خالقها تمثل الفرق الأساسي بين العلم التجريبي الإسلامي وغير الإسلامي، فكلاهما يشترك في مرحلة المعارف الحسية ثم التوصل إلى التجريد وتكوين المفاهيم، وهنا يقف العلم التجريدي غير الإسلامي، أما العلم الإسلامي فإنه يربط هذا التجريد وهذه المفاهيم بدقيق صنع الله، وقد عرض القرآن نماذج للقوانين والنواميس التي تنسق الكون (الأنعام: ٩٦، ٩٥) و(يس: ٣٨ - ٤٠) فهذه القوانين والنواميس هي حجر الزاوية التي يقوم عليها المنهج العلمي التجريبي الإسلامي، ولذلك قدم علماء المسلمين الأسس التي قامت عليها النهضة الأوربية الحديثة.

إسهامات الكتاب في فكر مدرسة إسلامية:

نظر المؤلف في بداية مؤلفه إلى التفكير نظرة إسلامية أصيلة، حيث لم يعتبره نشاطاً عقلياً مشتركاً بين جميع الأجناس، وإنما جعله عبادة، وهو في هذا أدخله ضمن منظومة العبادات الإسلامية التي يعرف المسلمون أنها إما أن تكون فرض عين أو على الأقل فرض كفاية، وقد لمس في هذا وجدان المسلمين الذين ينبغي عليهم المسارعة في

ممارسة عبادة التفكير، وطالما أنها عبادة، فإن هذه العبادة لا تتم بصورة عشوائية ذاتية، وإنما يجب أن يكون لها طقوس مشتركة منزلة من عند الله، وفي هذا حث للعقل المسلم للعمل الجاد لوضع منهج للتفكير منضبط بضوابط الشريعة.

بالنسبة للفكرة الأولى، فقد بين فيها المؤلف التفكير من وجهة نظر المدرسة السلوكية، والتي تنظر إلى التفكير باعتباره استجابة لمثير آني ولا ترتبط بالأبعاد الأخرى للشخصية الإنسانية، وبالتالي فإن السلوكيات الصادرة عن المثير الواحد هي واحدة عند جميع أفراد الجنس البشري، وهذا في ذاته يعد تفسيرًا خاطئًا للسلوك الإنساني الذي يتفاوت في النوع والدرجة من شخص لآخر ومن مجتمع لآخر، وبالتالي لجأ علم النفس إلى التفسير المعرفي لتحقيق نوع من الربط بين معارف الإنسان وسلوكياته، معتبرًا اللغة أهم مكون معرفي لتحديد هذا السلوك، وقد استفاد المؤلف من هذا التوظيف، حيث فسر أهمية نزول الوحي باللغة العربية وكيف أن اللغة العربية قد لعبت دورًا محوريًا في بناء التصورات والمعتقدات والقيم الإسلامية.

أما الفكرة الثانية فقد بين فيها المؤلف كيف أن علماء المسلمين قد استطاعوا تتبع مراحل تكون السلوك الإنساني من خاطرة وفكرة إلى شهوة ودافع إلى عادة، وأشار إلى أن تغيير الفكرة أو الخاطرة أسهل من تغيير الشهوة أو الدافع وأن تغيير الشهوة أو الدافع أسهل من اقتلاع العادة، ولفت النظر إلى توجيه الإسلام لذلك، حيث رأى الإسلام أن صلاح القلوب هو أصل كل صلاح باعتبار القلوب هي مصدر الفكر والخواطر، ثم انطلق المؤلف من هذه النقطة لتقديم علاجات نفسية لأمراض القلوب استمدتها من القرآن والسنة، ثم قدم بعد ذلك تفريقًا بين التفكير الذي يراه أنه ذات جذور إسلامية حيث يعبر بالتصورات من عالم الدنيا إلى خالق الكون سبحانه وتعالى وبين التفكير الذي ينطلق من المحسوس ويدور في فلكه، وهو مرحلة أولية من مراحل التفكير وقاصرة عن البلوغ بالإنسان إلى مرحلة

الشهود والبصيرة، والمؤلف في هذا الطرح يخرج الفكرة الإسلامية عن أي تأثيرات علمانية حديثة حيث ربط البعد العقلي والروحي والوجداني والمعرفي بالبعد الغيبي وبالله سبحانه وتعالى، وهذه نقطة تجعل علم النفس الإسلامي متميزاً في مقولاته ومنطلقاته ومقدماته، وبالتالي في نتائجه، عن علم النفس السائد في المدارس الغربية الذي زاد الوضع النفسي للإنسان الغربي سوءاً، ومن هذه النقطة تكتسب فكرة الإسلامية عالميتها، ولا تظل قاصرة على قومية بعينها أو جنس بعينه.

أما الفكرة الثالثة فقد تعرض فيها لربط علماء النفس المعاصرين بين المعتقدات الدينية والقدرة الجسمية على الشفاء من مرض ما، وقد سموا هذه الظاهرة بالتأمل الارتقائي، وقد ربط المؤلف بين هذه الطريقة العلاجية وبين التفكير عند المسلمين، وبين أن هذه الطريقة أكثر فائدة عند المسلمين بسبب بساطة وصحة عقيدتهم ووضوح الرؤية الدينية عندهم، هذا الربط بين التأمل الارتقائي في المنظور الغربي والتفكير في المنظور الإسلامي أراد المؤلف من ورائه بيان أن تفضيل العلماء لما هو غريب وغير مألوف لدى الناس هو الذي يميزهم عنهم، وهذا ما يسمى بالنظرة المدرسية للعلم، أما الإسلام فلا يرى لمثل هذا التعقيد ضرورة، طالما أن ما يقدمه يمكن أن يحقق مصالح الناس بصرف النظر عن بساطته أو تعقيدته، وبالتالي فإن طرح هذا الربط يحث علماء المسلمين في شتى المجالات على السعي لاكتشاف ما تتضمنه مصادر الوحي من آليات وإمكانات تعمل على حل جميع المشاكل التي تواجه الإنسانية في حياتها الدنيا وتعبر بها إلى بر الأمان في الآخرة.

أما الفكرة الرابعة فقد ذكر فيها بعض الأساليب القرآنية التي تحض على التفكير، وذكر بعض الآيات الدالة على ذلك، وفي هذا دعوة للباحثين في المجال لعمل حصر لجميع الأساليب القرآنية التي تقوم بهذه الوظيفة، وحصر جميع الآيات التي تندرج تحت كل أسلوب، وبيان ما تتمتع به كل مجموعة من آيات تتعلق

بأسلوب معين، وبيان الفرق بين المعالجات القرآنية والمعالجات الغربية التي تستخدم أسلوب التأمل الارتقائي، وكذلك يمثل طرح هذه الفكرة دعوة لأصحاب التخصصات الأخرى لنهج مثل هذا الأسلوب لصياغة علوم إسلامية.

ثم كانت الفكرة الخامسة التي تحدث فيها عن ما يميز التفكير وهو أنه عبادة حرة طليقة، فكونه عبادة يجعله منضبطاً وكونها حرة طليقة يتيح لها تناول عدد لا محدود من القضايا، وحتى تلك المتعلقة بذات الله يمكن التفكير فيها انطلاقاً من إعجاز السمعيات التي لا تستطيع العقول البشرية مجتمعة مجاراتها، وطالما أن العقول تقف عاجزة أمامها؛ رغم كونها معقولة؛ فإن ذلك لزم الالتزام بما جاء فيها منهجاً وفكراً فيما يتعلق بذات الله، أما انطلاق التفكير في الزمان والمكان والظواهر فلا حدود له، هذا التفكير هو ما يتيح للأمة الإسلامية أن تحقق سبقاً منتظماً لو التزمت به لأنه ينطلق من الوحي وعلى هديه يسير، وطالما أن الوحي واحد وأنه لا تعارض بين قضاياها، فإن هذا في ذاته كافياً لتحقيق القفزة الحضارية الإسلامية والتي تحققت في عصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين.

جاء في الفكرة السادسة حدود التفكير في الغيبات التي حددها الوحي، ومن هنا فإن المؤلف يريد أن يصيغ معالم للمنهج الإسلامي الذي يمكننا من تناول الظواهر الغيبية، والتي تعتبر مكوناً أساسياً في الظاهرة الإنسانية، حيث الامتداد الطبيعي للحياة الدنيا هو الحياة في الآخرة، وهنا إشارة إلى البعد النفسي الذي يمثله الإيمان بالآخرة بالنسبة للإنسان المسلم، فما بعد الحياة معروف سلفاً للمسلم وليس مجهولاً كما هو بالنسبة للعلمانيين، وهذا يحقق الأمان النفسي للمسلم الذي قد يعاني من أمراض لا شفاء منها على سبيل المثال، فتطمئن نفسه على أن الصبر على تحمل هذه الأمراض لا ثواب له إلا الجنة والتي جاء ذكر أوصافها في القرآن الكريم بشكل يجعل المسلم كأنه يراها رأي العين.

بالنسبة للفكرة السابعة فقد تناول فيها الفروق الفردية المرتبطة بالتفكير وأرجعها إلى البعد العقائدي أولاً، باعتباره أهم الأبعاد التي تعمق التفكير لدى الأفراد، وصاغ معادلة لذلك، متأثراً بطريقة التفكير الغربية، ثم ذكر بعد العامل العقائدي العوامل الأخرى التي تنبني عليه وهي العامل الذهني والبيئي والمعرفي والاجتماعي، هذه العوامل مجتمعة هي التي تميز التفكير لدى فرد عنه لدى آخر، وهنا تبرز الصبغة الإسلامية حيث اعتبر أن عمق الإيمان هو الذي يؤدي إلى عمق التفكير وبالتالي يمكننا أن نستنتج أنه كلما كثرت ممارسة التفكير وفقاً للضوابط الإسلامية كلما تعمق الإيمان، فالعلاقة بين الظاهرتين علاقة متضافرة متداخلة لا وجود لإحداها دون الأخرى، هذه المعالجة تجعل علم النفس بجميع فروعه يندرج تحت المعارف الإسلامية، وليس كما هو سائد الآن لدى العديد من علماء النفس المعاصرين الذين يخضعون الظاهرة الإسلامية للدراسة النفسية، وبالتالي فهم يستخدمون المعايير الوضعية لقياس ما هو مطلق، ويعتبرون الإسلام جزءاً من الظاهرة النفسية.

انتقل في الفكرة الثامنة إلى مناقشة نقاط التلاقي ونقطة الافتراق بين العلم التجريبي والدين عند التفكير في السنن الكونية، فبين أنهما ينطلقان من مرحلة المعارف الحسية ثم التوصل إلى التجريد وتكوين المفاهيم، وهنا يقف العلم التجريدي بينما يستمر العلم الإسلامي في ربط هذه المفاهيم بقدرة الله، هذا التجاوز هو الذي يمكن الفكر الإنساني من إيجاد إجابات نهائية للأسئلة الكبرى التي مازال العقل البشري الوضعي لا يجد لها إجابات، وذلك يرجع إلى عدم اعترافه بأن نقطة البداية التي ينطلق منها هي نقطة خاطئة، وذلك لقولها أن الظواهر التي لا يدركها الإنسان ليست موجودة، وبالتالي فإن ما يتوصل إليه يظل غير كاف ويزيد الأسئلة الكلية غموضاً، أما التجاوز الإسلامي فهو ينطلق من مسلمة أن البشر عاجزون

عن إدراك كل شيء، وبالتالي عليهم الاعتراف بهذا العجز وتسليم الوقوف على إجابات الأسئلة الكبرى للسنن الإلهية والتي تمكنهم من تفسير ما يقومون بدراسته وتحديد لهم آليات الاستفادة من هذه الظواهر الكونية.

الخاتمة:

يمثل هذا الكتاب لبنة أساسية في بناء معرفة نفسية ذات مقدمات ومنطلقات إسلامية يمكن للكثيرين الانطلاق منها بهدف صياغة نظرية إسلامية كاملة تتوافق مع العصر الراهن الذي تعيشه الأمة الآن.

الكتاب السابع والعشرون
تراثنا الفكري في
ميزان الشرع والعقل

oboi.kan.com

الكتاب السابع والعشرون

تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل

الشيخ/ محمد الغزالي

د. حسان عبد الله حسان

الكاتب: السيرة الفكرية:

محمد الغزالي غنى عن التعريف فهو أحد شيوخ الدعوة الإسلامية الحديثة ومن فقهاؤها يحمل تاريخاً يزيد عن نصف قرن من العمل الإسلامي وهو أحد معالم الحركة الإسلامية في مصر وشارك في بنائها الفكري والفقهية وأسهم بشكل بارز في رسم سياستها، تحرر مبكراً من سيطرة الأفكار الجامدة والمعتقدات الفاسدة والأيديولوجيات التي تنحي الموضوعية جانباً، فقرأ في كل الاتجاهات الإسلامية التراثية والمعاصرة وكذلك المذاهب الوضعية - كما تدل على ذلك مؤلفاته - فكان باحثاً دقيقاً ومصلحاً ثائراً وفقياً مجدداً، وجاءت مؤلفاته تمثل معالم الإحياء الإسلامي المنشود ذات رؤية خاصة تجمع ولا تفرق تتسم بالتطور والمستقبلية اللذين يحتاجهما الفكر الإسلامي المعاصر وتحذر من المزالق التي يمكن أن تقع فيها الدعوة الإسلامية وأعاد قراءة «النص» في ضوء احتياجات الأمة - في وقت ازدهر فيه الفكر العلماني - فكتب «الإسلام والأوضاع الاقتصادية» و«الإسلام والمناهج الاشتراكية» وفي محنة الحركة الإسلامية كتب «الإسلام والاستبداد السياسي»، ثم كتب حين اهتمت الحركة الإسلامية بالتطرف «من معالم الحق»، «كيف نفهم الإسلام؟» وكتب حين انتشرت وسائل الإعلام المرئية والمقروءة، وكانت تبث فسادها في العالم الإسلامي «الغزو الثقافي يمتد في فراغنا».

إن هذا العالم المجدد لعبت عوامل نشأته دوراً كبيراً في تشكيله الفكري فقد

ولد في يوم ٢٢/٩/١٩١٧ في قرية نكلا العنب من إيتاي البارود بمحافظة البحيرة بمصر ونشأ في أسرة محافظة يغلب عليها العمل بالتجارة وكان والده من حفظة القرآن الكريم وقد نشأ الابن على ذلك حيث حفظ القرآن الكريم وعمره عشر سنوات وتلقى تعليمه في كتاب القرية، ثم التحق بالمعهد الديني بالإسكندرية حيث أكمل المرحلتين الابتدائية والثانوية ثم انتقل إلى القاهرة حيث درس بكلية أصول الدين سنة ١٩٢٧ وحصل على الشهادة العالمية سنة ١٩٤١ ثم تخصص في الدعوة والإرشاد حيث نال شهادة الماجستير سنة ١٩٤٣ وقد تزوج وهو طالب بكلية أصول الدين ورزق بتسعة من الأولاد.

ومن أهم مشايخه الذين تأثر بهم فترة الدراسة: الشيخ عبد العزيز بلال والشيخ إبراهيم الغرباوي، والشيخ عبد العظيم الزرقاوي وغيرهم. وبعد تخرجه عمل إمامًا وخطيبًا في مسجد العتبة الخضراء ثم تدرج في الوظائف حيث صار مفتشًا في المساجد ثم واعظًا بالأزهر الشريف ثم وكيلًا لقسم المساجد ثم مديرًا للمساجد ثم مديرًا للتدريب فمديرًا للدعوة والإرشاد.

كما أثر فيه فكريًا انضمامه لجماعة الإخوان المسلمين ولقائه بالإمام حسن البنا في فترة باكورة من حياته ومن عمر الجماعة نفسها، إلا أنه لم يقع في كهف العمل التنظيمي وأبعاده الإيديولوجية وفضل الحرية الفكرية التي وضحت في كتاباته ومنهجه الفكري، وقد قضى في معتقل الطور سنة ١٩٤٩ حوالي سنة، وقضى في سجن طره عام ١٩٦٥ فترة من الزمن وفي سنة ١٩٧١ أعير إلى المملكة العربية السعودية كأستاذ في جامعة أم القرى بمكة المكرمة وفي سنة ١٩٨١ عُين وكيلًا للوزارة كما تولى رئاسة المجلس العلمي لجامعة الأمير عبد القادر الجزائري الإسلامية بالجزائر لمدة خمس سنوات. ألف ما يزيد على خمسين مؤلفًا في شتى مجالات الإصلاح ومختلف ميادين، وقد توفي شيخنا في الرياض يوم ٩/٢/١٩٩٦

ونقل إلى المدينة المنورة حيث دفن في مقابر البقيع.

الغزالي.. والبحث عن سر تأخر العرب والمسلمين:

من القضايا التي شغلت عقل وقلم محمد الغزالي تشخيص أسباب تأخر العالم الإسلامي وعوامل تخلفه وفي مؤلفه القيم «سر تأخر العرب والمسلمين» أشار إلى مجموعة من العوامل والأسباب التي أدت إلى تأخر الأمة الإسلامية ومن أهم ما أشار إليه، سقوط الخلافة الإسلامية والذي أدى إلى تفكك الأمة الإسلامية على أكثر من سبعين قومية أو سبعين جنسية سياسية بلغة هيئة الأمم ولغة (جوازات السفر) على السواء، والخلافة الإسلامية لم تلق حتفها في حادثة تصادم -كما يقول- ولم تفقد حياتها عقب اغتيال مفاجئ؛ كلا بل كان نظام الخلافة يترنح ترنح السكران الفاقد الوعي، وكانت الأدوية الفتاكة تسرح في جسد الأمة كلها وتهدهدها هدهدًا، ومن ثم فإن السلطان عبد المجيد بعدما وقع في قبضة الإنجليز لم يفعلوا به شيئًا، لقد تركوه لقومه أو لعملائهم الذين زهدوا في الخلافة وآثروا الارتداد!! وهكذا تلاشت الدولة الإسلامية الكبرى بعد أن غرقت في دوامة أخطائها قبل أن تنالها سيوف الأعداء.

كما واجه المفاهيم المغلوطة التي التصقت خطأ بالإسلام ودعا إلى تصحيحها مثل ما يتعلق بالمرأة ودورها الاجتماعي ونشاطها الثقافي والذي أكد عليهما من خلال رؤية شرعية وعقلية، في الوقت الذي أصدر البعض فتاوى بتحريم ذهاب النساء إلى المسجد والقول بأن صوتها عورة وما إلى ذلك من الفتاوى والآراء المغلقة. لقد وقف الغزالي أمام هذه المفاهيم الخاطئة التي حاول بعض الجاهلين تغيير المسلمين بها وجعلها من يقين الأحكام الفقهية في الإسلام، وساق العديد من الأدلة ومن السيرة النبوية التي تؤكد فساد ما ذهب إليه هؤلاء في دعواهم.

ويستطرد -أيضًا- إلى عوامل أخرى كإحياء العصبية الجاهلية وتدخل

الأهواء، والاضمحلال العلمي، والفقر الثقافي الذي أصاب العالم الإسلامي داخليًا، وهو في ذلك يؤكد على الأسباب والعوامل الداخلية ويراها أكثر أثرًا في زيادة وتعميق هوة التأخر والتخلف.

ومن ناحية أخرى يعيب على المسلمين الذين يتوقعون داخل أنفسهم إلى درجة الجمود الذي يؤدي في النهاية إلى الموت، فلم نكلف أنفسنا معرفة الآخر ومعرفة ثقافته ومكوناته العقلية، ويرى «أننا لم نكن أوفياء لرسالتنا ولا جادين في تعرف العقبات التي تعترضها، ولا طبائع الأجناس التي تقاومها».

الغزالي والتجديد والاجتهاد:

من أعمق القضايا التي شغلت الساحة الفكرية في العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة هي قضية الاجتهاد والتجديد، والتي صاحبها رؤى مختلفة اتسعت من الإفراط إلى التفريط، لذلك كانت هذه القضية مما انشغل به الغزالي في تحديدها ووضع العلاج المناسب لها، فالتيار العلماني رأى في الخروج على الدين تجديدًا، والبعض الآخر رأى في التقليد ولو الأعمى عين يقين الإسلام، بينما رأى الغزالي وسطية الإسلام في عقيدته وأحكامه، فيكتب «كيف نفهم الإسلام؟» يوضح فيه عناصر التجديد والاجتهاد وشروط المجتهد وفيما لا يجتهد، فكتب يقول: «إن الاجتهاد لتعرف أحكام الله في فروع العبادات حق وقد باشرته الأمة الإسلامية بأسلوب بلغت الحرية فيه حد السرف وعندي أن القول بوقف الاجتهاد في هذا النوع سائغ لأمر تستحق النظر والوزن: الأول، أن ثمرات هذا الاجتهاد لن تأتي بجديد فوق ما وصل إليه الأولون، فإن نشاطهم القديم كاد يستنفذ جميع الاحتمالات الممكنة، ووجهات النظر المحترمة، الثاني: أن ما يجوز استدراكه على المجتهدين القدامى لا جدوى منه، نعم قد يكون حكمًا جديدًا لم يدركوه، وصحيحًا لا غبار عليه، ولكن ما قيمته إذا كان غيره يغني عنه، وهو - خطأ كان أم صوابًا -

موضع قبول من الله» .

والموقف - كما يذكر - على العكس تمامًا بالنسبة للاجتهاد في أبواب المعاملات، فإن القول بانتهاء عهده جريمة، والزعم بأن الأولين بلغوا حده الأقصى زعم بأن الحياة توقفت، وأقصيتها تناهت، ونشاطها العمراني انشل، وهذا زعم لا يقوم إلا في أذهان البله.

ويؤكد أن إغلاق الاجتهاد في أبواب المعاملات مظهر ودليل على حالة الضعف والتأخر في العالم الإسلامي ويرى «أن جمود الفقه نتيجة ولدها هذا التفاوت أي أن انغلاق باب الاجتهاد جاء حركة سلبية لضعف الحياة العلمية واضطرابها. بإزاء الفساد السياسي، وليس حركة إيجابية قام بها علماء لهم وعى أو أسستها مجامع متعاونة تفقه طبيعة الإسلام وحاجات العصور، وأحوال أهله في حاضر أمرهم ومستقبله ثم تصدر قرارها بعد ذلك على بصر تام وفي حرية مطلقة» .

الغزالي والتراث والثقافة الإسلامية:

من جوانب الإصلاح التي عنى بها الغزالي ما يتعلق بثقافتنا الإسلامية وتراثنا الإسلامي، حيث وجه النقد إلى المسلم المعاصر الذي فقد إكسير الحياة للأمة، والذي أدى إلى اضمحلال العقل الإسلامي وضعف الدراسات الدينية، ثم اضمحلال اللغة العربية وانكماشها أمام التقدم الحضاري وقلة المجيدين لها، وكثرة اللاحنين فيها دون أدنى حياء، وهذا الضعف الذي أصاب ثقافتنا أدى إلى تعثر وتقهقر نهضتنا الإسلامية.

وعن التراث يتحدث الشيخ الغزالي معلقًا: إن التراث بطبيعته هو الحياة والأحياء، فإذا مر الزمن على الحياة والأحياء أصبح تراثًا، فيه الخير والشر، فالأهم عادة تشبث بمجموعها من تراثها تحيا به على نحو ما... إن خطورة التراث أن يبقى جديدًا في العصور الحاضرة، وهل التراث الذي يبقى جديدًا في العصور الحاضرة

يحمد كله أو يذم كله؟ لا عصمة للميراث ولكن العصمة للحقائق إذا كانت حقائق، والهباء لا قيمة له وإن طال عليه الزمن» (، كيف نتعامل مع التراث؟ سيمينار بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة).

فالميراث - كما يراه الغزالي - ليس خيراً كله كي نحافظ عليه ونتمثله وليس شراً كله كي نرفضه ونستبعده، ولكن العبرة بالصالح منه، فيقول: «.. ونحن معنا العقل الذي نستطيع أن نقدر به ونميز الخبيث من الطيب، إن عندنا فعلاً في تراثنا أشياء عندما نتعرض لها يجب أن نخجل من عرضها ولا ننسب إلي أعدائنا أنهم أدخلوها، فما دخل الإسرائيليين في قصة الغرائق ونحن الذين خلقناها، وعندما أرى أنه حتى الآن «القرطبي» الذي يطبع ويوزع على الناس يقول: إنه في القرآن أغلاط أصلها نحوية قومها العرب بألسنتهم، وهذا موجود إلي الآن فأى تراث هذا الذي نحفظ به ولا نريد أن نصححه ونصوبه».

الغزالي وقضايا المرأة:

من أبرز القضايا التي تعرض لها الغزالي في مؤلفاته، قضية المرأة ويبدو ذلك لأمرين: الأول - إنها كانت - وما زالت - هدفاً لغزو هويتنا الثقافية، الثاني - أن هناك سوء فهم كبير لدى بعض الإسلاميين أنفسهم عن التصور الحقيقي والفعلي لمكانة المرأة في الإسلام والمجتمع الإسلامي، لذلك تعرض في أكثر من مؤلف لمكانة المرأة في الإسلام، وتطور هذه المكانة في العصر الحاضر.

الغزالي.. وشروط النهضة:

لم يقتصر اهتمام الغزالي في البحث عن أسباب التأخر والتراجع الحضاري، أو تشخيص العلل والداء الذي أصاب أمتنا، ولكنه اهتم - أيضاً - بوضع شروط للنهضة الإسلامية والإحياء الإسلامي، وقد ساعده في ذلك ثقافته الواسعة وإلمامه بالتاريخ القديم والمعاصر على السواء، وحسن فهمه وتقديره لعوامل الصعود

والهبوط الحضاري.

وفي مؤلفه «الطريق من هنا» والذي كتبه في الثمانينات يؤكد على أن الدولة الأُمينة على الرسالة الإسلامية عليها واجبات ثقيلة نحو الأمة التي تقوم على شئونها، ونحو الأجيال الناشئة التي تقوم على تربيتها ومن هذه الواجبات، تحديد علوم الدين، العناية بالتربية، تدريب جماهير المسلمين الفقيرة على الشؤون المدنية، الوحدة الإسلامية.

الكتاب: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل:

الطبعة التي تخضع للتناول هي الطبعة الثالثة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٩٦، ٢١٨ صفحة، بينما طبع خلال الفترة من ١٩٩١ وحتى ١٩٩٦ أربع مرات في دار الشروق الدولية. ويتضمن الكتاب عدة موضوعات منها: إسلامية المعرفة أو المعرفة الإسلامية، لمحة عن الابتداع، حقائق في التربية، الوحي الأعلى، على هامش التفسير، على هامش السنة الوحي الأعلى.

كيف تتعامل مع التراث؟:

يأتي هذا الكتاب في ضوء السلسلة الفكرية التي بدأها محمد الغزالي والتي تعتنى بطرح لمعالم منهج فكري يمكن من خلاله أن نتعامل مع مصادرنا الشرعية والفكرية المكونة لنسقنا الفكري وشخصيتنا الحضارية، هذه المصادر التي اعتنى بها: القرآن، والسنة، ثم في الطرح الذي بين أيدينا «التراث» ويقصده على معنيين، الأول: ذلك التراث الذي ارتبط مباشرة بالمسائل الشرعية مثل التراث الفقهي والمسائل والأحكام الفقهية، والثاني: التراث الذي أدى فيه «العقل» البشري المسلم الدور الأساس في تأسيسه وتكوينه مثل التراث الفلسفي والآراء والأفكار الفلسفية. وقد أراد محمد الغزالي في هذا الكتاب الاحتكام في ميزان الحكم على موروثنا الثقافي على أساسين عظيمين في الإسلام وفي تكويننا الحضاري وهما:

الشرع والعقل.

وقد نبه في أكثر من موضوع في إنتاجه الفكري إلى قضية المنهج أو المنهجية في تعاملنا مع مصادرنا الفكرية وحذر من المناهج المغلوطة في هذا التعامل لاسيما ما يتعلق بـ«الانتقائية» في قراءة التراث ويذكر في ذلك «أن المشكلة الفكرية اليوم هي أننا نحمل تخلفنا - أيضًا - لمواردنا الثقافية، فنفسر ميراثنا الثقافي من خلال واقع التخلف الذي نعيش فيه، فنصير نلجأ إلى لون من التفسير المتخلف - أيضًا - كنوع من التسويغ للواقع الذي نحن عليه، فننتقي بعض النصوص، ونعتمد على بعضها الآخر، وما إلى ذلك دون النظر إلى صحتها من حيث السند، أو إلى الأبعاد المطلوب إدراكها، واستشعار المسؤولية تجاهها، هذا لأنها توافق الحالة التي نحن فيها، وكأن هذه النصوص بدل أن تكون دافعًا للتغيير، أصبحت مانعًا منه، تُقرأ بمنهج مغلوط يُكرس تخلف الأمة وسقوطها».

الكتاب: دواعي ودوافع:

في ضوء هذه الإشكالية الفكرية-السابقة- يطرح محمد الغزالي معالجته في كتاب «تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل» والتي تنطلق من طرح منهجية يمكن من خلالها تصحيح المسار للعقل المسلم في نظريته وتصوره وطريقة تعامله مع مكوناته الحضارية: القرآن، والسنة، والتراث.

يوضح محمد الغزالي في «المقدمة» دواعي ودوافع تأليفه هذا الكتاب، وأبرزها كما نستنتج من قراءته هو تكوين مانع منهجي لأولئك المولعين بقضايا الخلاف صغراها وكبراهما والذين يحشدون أفكارهم ومشاعرهم للانتصار فيها، والفرح بخذلان مخالفهم، دون النظر إلى قواعد تجمع أو عقائد توحد، ويظل التراث في هذا الخلاف اللاعب الرئيسي - إن جاز القول - عند الأطراف المتخالفة، كل يبحث عما يؤيد وجهة نظره ويدحض بها الآراء الأخرى. ويحدد بدقة غاية هذا المؤلف بقوله

«إن هذا المؤلف «محاسبة نفسية» لموقفنا في الحاضر والماضي، ولن يصلح لنا مستقبل إلا إذا وفقنا في هذا الحساب، ووضعنا أيدينا على أسباب العوج... وكل محاولة لاقتحام المستقبل بفكر عصور الانحطاط لن تزيدنا إلا خبالاً». ويضيف - أيضاً - أن هذا الكتاب تدور فكرته حول «المسار الفكري في تراثنا» من أجل «المراجعة والتحقيق».

«المراجعة» أو «المحاسبة» التي يحددها المؤلف هي مراجعة حضارية بالأساس وفكرية وعقلية في المضمون وهو ما افتقدته الأمة المسلمة في عصور التراجع سواء على مستوى الأفراد أو الأفكار أو المؤسسات أو الدول رغم أن مسألة المراجعة والمحاسبة شرعية بالأساس «وحاسبوا أنفسكم» سواء كانت تلك «النفس» «فردية» أو «جماعية» أو «حضارية». ومن المؤكد أن من يفتقد هذه «المراجعة والمحاسبة» يفتقد معها «البصيرة الحضارية» التي تمكنه من تصويب أخطائه ومراجعتها، وترشيد حركته وفكره ومنهجه. خط «المراجعة والمحاسبة» هو بالأساس خط حضاري يصل الماضي بالحاضر في صورة إيجابية، والحاضر بالمستقبل في صورة تكاملية تتسم بالتوازن والواقعية:

منهج الكتاب والكاتب:

يمكن ملاحظة بعض من جوانب «منهج الكتاب والكاتب» فيما نشير إليه كما يلي:

أ- التحرر الفكري من القيود المعروفة التي أصابت العقل المسلم وأحدثت له أزمة فكرية مثل القيد المذهبي، والتقديس لغير الوحي (الآراء والأشخاص)، والأحادية الفكرية، ويذكر محمد الغزالي في ذلك قوله «إن عقلي مفتوح لما يقوله هذا أو ذاك، لست عبد فكرة ثابتة أتعصب لها دون وعي، بل أنا ما عشت طالب حق... وكل معرفة ألقاها أبحث عن نسبها وأصالتها، في ضوء فكر حر؛ ونقد

منصف، وقد ظهر ذلك فيما طرحه من أفكار في الكتاب - موضع الدراسة - ونقد للأفكار الأحادية وتقديس «البشرى»، والتعصب المذهبي والفقهية.

وقد استطاع الغزالي أن يتحرر من أسر السابقين واللاحقين فأعطى لنفسه حرية فكر غابت عند كثيرين، ولم يخش أن يتهم بالإفراط أو التفريط، فقط خشي ما رآه صواباً بعقله وقلبه ألا يعلنه، وكان يذكر دائماً أن من خصائص هذه الأمة «أن فيها مجددين ينفون تحريف المحرفين وانتحال المفسدين وتأويل الجاهلين وأن التراث لا بد منه، ولكن التعامل معه يحتاج إلى عقل يعرف قيمة التراث ويصونه ويبعد عنه الشوائب لكي يبقى خالصاً».

ب- حاكمية الغائية القرآنية الكونية، يؤمن الغزالي بالجمع بين القراءتين - وهى القراءة التي قدمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في بداية الثمانينات - قراءة الوحي (القرآن) وقراءة الوجود (أو الكون)، ويرى أن الرشد العقلي الحضاري إنما يكمن في تحقيق هذه القراءة بتوازن وانسجام، وفي الوقت نفسه ينعى على المسلمين غياب هذه الرؤية للقراءة القرآنية والكونية، ويتساءل «هل يشعر المسلمون بأن لهم رسالة كبرى تزحم البر والبحر وتشغل الإنس والجن؟ ما أحالهم يشعرون! إنهم يعيشون في زوايا متواضعة متقاصرة من الأرض، ينظرون إلى التقدم الحضاري بعيون ناعسة، وينظر العالم كله إليهم نظرة استهانة!... إنني أجزم بأن فلسفة الكون في القرآن الكريم بعيدة جداً عن أفهام قرائه، وأن جمهرة المسلمين لا تسمع من هدير الآيات شيئاً طائلاً».

وفي ضوء هذه الرؤية الحضارية لقراءة «الوحي والوجود» تختفي الإشكاليات الفكرية التي تظهر في الرؤية الأحادية أو المجتزئة، أو كما يذكر الغزالي فيما يتعلق بإشكالية (الدين والعلم) في الفكر الغربي قوله «العلم عندنا يستحيل أن يخاصم الدين أو يخاصمه الدين، وقضية النزاع بين العلم والدين لا صلة لها بالدين الصحيح،

قد يقع النزاع بين العلم والدين في البوذية أو البرهمية أو عقائد اقتبست منهما، أو متدينين انتسبوا إلى الله وأبوا السير على طريقه المرسوم، فغضب عليهم لما كذبوا عليه.. أما العقل السليم فهو الأداة الوحيدة لفهم الوحي، والكون على السواء.

ج- أصالة «التعددية» في الفكر الإسلامي، يقوم الكتاب-موضع الدراسة- على مُقَوِّم «التعددية» كأصل فكري ومنهجي: في الفكر الإسلامي، عُبر به في أشكال عدة: تعدد المذاهب، تعدد الآراء الفقهية، تعدد الأئمة والفقهاء، وذلك تحت مظلة شرعية وفكرية هي «الاجتهاد» والذي يقوم أساساً على «الاختلاف» و«التعدد» والذي هو - أيضاً - ضد «الأحادية» و«الواحدية».

إسلامية المعرفة أو المعرفة الإسلامية:

يوضح محمد الغزالي تحت هذا العنوان طبيعة العلم وطبيعة مصدره وأبعاده التي يرتبط بها في منحى لتأصيل غائية «إسلامية المعرفة» -هذا المشروع الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ نهاية السبعينات-، فيذكر تعقيباً على آية سورة البقرة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾ [البقرة: ٣١] «أن العلم الذي اختص به آدم يتصل بالأرض والحياة على ظهرها واستثارها واتصال عمرانها، واستكشاف قواها وأسرارها، ولن تكون الأرض وحدها مهاد الحياة البشرية فالأرض إحدى بنات الشمس، والمعيشة فوق ترابها مرتبطة بكواكب شتى في السماء، فلا بد أن تتسع المعرفة الآدمية لتشمل علوم الكون والحياة «بهذه النظرة الشاملة لمفهوم «العلم» والتي تناقض الفهم «السائد» لدى عقول بعض «المتدينين»! يعالج فهم هؤلاء النفر من المسلمين الذين قصروا مفهوم «العلم» على «العلم الشرعي» وهذا تفسير في إطار واقع التخلف الذي تعيشه الأمة الإسلامية. ويتعد عن المقصود العمراني والاستخلاف الذي أكدّه الوحي في أكثر من موضع.

أما مصدر هذا العلم الذي علا به آدم على الملائكة هو «الكون» إن العلم

بالكون هو صميم الإنسانية، والجهل به لا يعوض عنه شيء! ثم يصنف دلالات «العلم» الذي أشار إليه القرآن، الأول، دلالة على الله، والثاني، ارتباط الحياة الإنسانية ضروراتها ومرفقاتها بهذا الكون، والثالث، حماية الحقوق والحقائق.

ثم يعرج الغزالي على إشكالية أخرى تتصل بمفهوم «العلم» وهى «العلم الديني والعلم المدني» ويقارن بينهما من حيث الطبيعة والوظيفة، فالأول: محدد، أساسه الاتباع، والآخر مطلق أساسه الاختراع والابتداع، فالصلاة مثلاً والطهارة اللازمة لها لا يتطلب تعليمها إلا ساعة من نهار، وعلى المسلم بعد هذه المعرفة تكرار ما أمر به سائر عمره ليفيد من هذا التكرار أدب النفس وسكينة الروح، وتماسك الجماعة وإقامة أمة متعارفة على منهاج وهدف.

أما علوم الدنيا فهي متجددة، وقد لوحظ في نصف قرن الأخير أن المعارف الإنسانية زادت بما يساوى أو يفوق ما حققته الإنسانية طوال القرون الماضية، ودارسو العلوم الكونية ومتابعو التطور الحضاري يحسون هذه الحقيقة. وهو ما سعى الغزالي إلى حث المسلمين على تدبره والعناية به وهو الإقدام على علوم الدنيا وعدم الزهد فيها.

تجديد الإسلام: كيف؟

اهتمت الدعوات الفكرية التي ظهرت عقب سقوط الخلافة الإسلامية في بداية القرن العشرين بطرح سؤال «التجديد» في الفكر الإسلامي، وذلك في مقابل حالة «الجمود» و«التقليد» التي سادت العقل «النظري» و«العملي» الإسلامي، وظهر ذلك عند «محمد عبده» في ثورته على «الجمود والتقليد» وعند على شريعتي في مشروعه «العودة إلى الذات»، ومالك بن نبي في «شروط النهضة» وعبد الحميد بن باديس في مشروعه التربوي التجديدي، كما ظهرت كتابات متعددة تحمل اسم «التجديد» سواء تتعلق بالخطاب الإسلامي في شكله أو مضمونه، أو تتصل بعلوم

الدين والشرع، أو ترتبط بتجديد المنهج الفكري.

وضمن هذه الخريطة الفكرية للتجديد يطرح الغزالي تساؤله حول الكيفية التي يمكن من خلالها تجديد فهم الإسلام، وتجديد طرحه، وتجديد منهج التعامل وآلياته مع المصادر والأصول. ويذكر أنه قبل الإجابة - لابد من تقرير عدة أمور: أولها، أن دار الإسلام لم تنصف الوحي الذي شرفت به ولم تحسن القيام عليه، ثانيها: أن العالم بعيداً عن ديار الوحي وفي غياب تعاليمه لم يقف مكتوف الأيدي، بل خط لنفسه مناهج من عنده اختلط فيها الصالح والطالح، ثالثها: أنه منذ سقوط بيزنطة، وافتتاح المسلمين للقسطنطينية، اكتشف الأوروبيون أمريكا، واستولوا على الأنديز، وبدأ عصر الإحياء، ووقعت طفرة علمية لم تعرف الدنيا شبيهاً لها منذ بدء الخليقة، كما استقرت نظم اجتماعية وسياسية كثر الحديث فيها عن حقوق الإنسان وكرامات الشعوب، وخلال هذا التحول كان الوجود الإسلامي يتقلص ويتراجع حتى أمسى أطلاً بالية مع مرور القرن الرابع عشر للهجرة.

المسلمون «الخلائق الحائرة» والتعاليم العشرة:

يصف الغزالي المسلمين في حالتهم الحاضرة بـ«الخلائق الحائرة» وهذه الحيرة كما نفهمها حيرة في المنهج لذا طرح ما أسماه «تعاليم عشرة» مشيراً إلى تكاملها مع ما طرحه حسن البنا في رسالته «التعاليم» «الأصول العشرين» تحت ركن «الفهم» والتي تضمنت عملاً منهجياً فكرياً أصيلاً لحل أزمة «المنهج» عند المسلمين في فهم الإسلام، راسماً فيها طريقاً فكرياً للنظر إلى العقائد، والفقه، والمذاهب، والوحدة الإسلامية، والنظم السياسية، ومصادر التشريع، في تصور وسطي جامع للأمة وحضاري مؤسسي للنهضة.

ويؤكد الغزالي في طرحه لهذه التعاليم العشرة «أن تجديد الإسلام ليس نشاطاً في ميدان واحد بل في ميادين شتى، وليس صموداً أمام عدو واحد، بل أعداء كثيرين،

لعل أشدهم بأسًا يكمن في داخل بلادنا». وهذه المبادئ تأتي لترشيد مسيرة الإصلاح:

١ - النساء شقائق الرجال وطلب العلم فريضة على الجنسين كليهما، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وللنساء - في حدود الآداب الإسلامية - حق المشاركة في بناء المجتمع وحمايته.

٢ - الأسرة أساس الكيان الخلقي والاجتماعي للأمة، والمحضن الطبيعي للأجيال الناشئة، وعلى الآباء والأمهات واجبات مشتركة لتهيئة الجو الصالح بينهما، والرجل هو رب الأسرة، ومسئوليته محدودة بما شرع الله لأفرادها جميعًا.

٣ - للإنسان حقوق مادية وأدبية تناسب تكريم الله له، ومنزلته الرفيعة على ظهر الأرض، وقد شرح الإسلام هذه الحقوق ودعا إلى احترامها.

٤ - الحكام - ملوكًا كانوا أم رؤساء - أجراء لدى شعوبهم، يرعون مصالحها الدينية والدنيوية، ووجودهم مستمد من هذه الرعاية المفروضة ومن رضا السواد الأعظم بها، وليس لأحد أن يفرض نفسه على الأمة كرهًا، أو يسوس أمورها استبدادًا.

٥ - الشورى أساس الحكم، ولكل شعب أن يختار أسلوب تحقيقها وأشرف الأساليب ما تمحض لله، وابتعد عن الرياء والمكاثرة والغش وحب الدنيا.

٦ - الملكية الخاصة مصونة بشروطها وحقوقها التي قررها الإسلام، والأمة جسد واحد، لا يهمل منها عضو، ولا تزدرى فيها طائفة، والأخوة العامة هي القانون الذي يتنظم الجماعة كلها فردًا فردًا، وتخضع له شئونها المادية والأدبية.

٧ - أسرة الدول الإسلامية مسئولة عن الدعوة الإسلامية، وذود المفترقات عنها، ودفع الأذى عن أتباعها حيث كانوا، وعليها أن تبذل الجهود لإحياء الخلافة

في الشكل اللائق بمكانتها الدينية.

٨- اختلاف الدين ليس مصدر خصومة واستعداد، وإنما تنشب الحروب إذا وقع عدوان أو حدثت فتنة أو ظلمت فئات من الناس.

٩- علاقة المسلمين بالأسرة الدولية تحكمها مواثيق الإخاء الإنساني المجرد، والمسلمون دعاة لدينهم بالحجة والإقناع فحسب: ولا يضمرون شرًا لعبادة الله.

١٠- يسهم المسلمون مع الأمم الأخرى - على اختلاف دينها ومذاهبها - في كل ما يرقى ماديًا ومعنويًا بالجنس البشري، وذلك من منطلق الفطرة الإسلامية والقيم التي توارثوها عن كبير الأنبياء، محمد عليه الصلاة والسلام.

خطة لدراسة الغرب:

النظرة العامة للإصلاح المعرفي في العالم الإسلامي تشير بما لا يدع مجالاً للشك إلى أن الفكر الإصلاحي الإسلامي مهما اختلفت روافده فإنه يصب في معين واحد نظرًا لاشتقاقه من مصادر معرفية واحدة. والشاهد من هذه المعقولة هو ما لاحظناه من تشابه في تحدى الغرب عند على شريعتي ومحمد الغزالي وفي نظريتهما له، حيث أكد شريعتي في مشروعه «العودة إلى الذات» على ضرورة دراسة الغرب وطرح خطة منهجية لهذه الدراسة. وهنا يواصل الغزالي نفس هذه الخطة تحت عنوان «خطورة الجهل بالآخر».

ويؤكد الغزالي في هذا الصدد «أنه من الأخطاء التاريخية التي أساءت إلينا طويلاً جهلنا بغيرنا، وقصورنا عن إدراك أحوالهم العامة، وقد يكون هذا الغير خصمًا ضاعنًا أو عدوًا مزعجًا... لقد كانت دراستنا للآخرين صفرًا، مع أن الآخرين كانت تغلي مجالهم ولا زالوا يفكرون في النيل منا والإتيان على ديننا من القواعد» ثم يقترح تكوين جهاز «ذي نشاط مزدوج»: النشاط الأول: يضع فيه

خطة لدراسة الغرب ويقوم على الأسس الآتية:

(أ) سبر الارتقاء الثقافي والإحاطة بالآماد التي بلغها غيرنا حتى نعرف من نخاطب؟ وماذا نقول؟

(ب) إدراك المستوى العمراني والصناعي والحضاري الذي يسود العالم من حولنا، فإن من الهزل أن تعرض الإسلام أمم متخلفة، ينظر إليها غيرها شزراً، ولا تستطيع أن تساند حقها بدعائم مادية أو علمية.

(ج) دراسة التيارات السياسية والقوى العسكرية التي حظى بها غير المسلمين، وتقدير ما نقدمه للأديان والمذاهب الأخرى من دعم، ووضع ذلك تحت أنظار المسئولين.

نقد الدرس التفسيري:

انتقد الغزالي الدرس التفسيري للقرآن على مستويين، الأول: يتعلق بطريقة تدريس تفسير القرآن الكريم في الأزهر والتي رآها تختلط فيها أدوار الغايات والأهداف والوسائل وتبدل، حيث تحولت وسائل وآليات التفسير (اللغة، الفقه) إلى غايات للتفسير ذاته فأصبحت هدفاً في العملية التعليمية ومع تأكيده على أن الوسائل البلاغية والأحكام الفقهية جزء من السياق المحكم للتربية القرآنية، إلا أنه أكد على عدم جواز أن تتحول الوسائل إلى غايات.

والمستوى الثاني: يتصل بأنماط التفسير واتجاهاتها مثل التفسير الصوفي والكلامي، والفقهية، والأثري، وقد سجل مآخذها عليها جميعاً وما تتضمنه من روايات سقيمة تم أدجلتها لخدمة اتجاه التفسير وأهدافه الفكرية. ثم طرح محمد الغزالي فكرة «التفسير الموضوعي» وأشار فيه إلى ضرورة إيجاد فهم جيد للآية أو لجملة الآيات التي تتناول قضية واحدة، هذا في ظل تعاون أنماط التفسير المختلفة بما يساعد على تقديم رؤية واضحة محددة المعنى.

ومن الإسهامات الباكورة في تقعيد التفسير الموضوعي كانت إسهامات محمد الغزالي، والتي طرح فيها قواعد لهذا النوع من التفسير - الذي لم يكن معهودًا قبله - ورأى أن التفسير الموضوعي على نوعين جديدين: أولهما تتبع قضية ما في القرآن كله، وشرحها على ضوء الوحي النازل خلال ربع قرن تقريبًا، والآخر النظر المتعمق في السورة الواحدة لمعرفة المحور الذي تدور عليه، والخیوط الحقيقية التي تجعل أولها تمهيدًا لآخرها، وآخرها تصديقًا لأولها (مثل ما قدمه محمد عبد الله دراز من تفسير لسورة البقرة في كتابه النبأ العظيم).

كما دعا - أيضًا - الشيخ الغزالي إلى تنقية كتب التفسير مما أسماه «القمامات الفكرية» تلك الروايات التي تنال من هيبة القرآن ذاته ولا تزال تحفل بها كتب السنة والتفاسير واقترح أن يقوم الأزهر بتأسيس لجأًا علمية لهذا الغرض.

الاستبداد الفقهي:

لم تظهر في العالم الإسلامي «محاكم التفتيش» التي كانت موجودة في أوروبا وتحكم باسم الدين، ولكن في فترة التراجع الحضاري تكونت اتجاهات وتيارات فكرية أرادت تأسيس هذه الظاهرة في العالم الإسلامي باسم «الاستبداد الفقهي» والذي يردده محمد الغزالي إلى عاملين رئيسيين، الأول: نقص في العلم والمعرفة لدى تلك الطائفة، والعامل الثاني: تقديس فكرة «الأحادية» حيث إن هؤلاء لا يعرفون إلا رأيًا واحدًا ووجهة واحدة، أخذوا على شيخ واحد أو انحصروا في مدرسة واحدة، ولم يتيحوا لأنفسهم أن يسمعوها رأيًا آخر، أو يناقشوا وجهة مخالفة أو يحيلوا أنظارهم في أفكار المدارس الأخرى.

ومن هنا فإنه يؤكد - أيضًا - أن الخلاف الفقهي ليس معصية، فإذا استوفى شرائطه العلمية والخلقية لا يسمى معصية أبدًا، بل كل مجتهد مأجور بإجماع الأمة. وقد ظهرت المذاهب الفقهية والفكرية في إطار «الاجتهاد» كأصل تشريعي ومع

ذلك، فإن المذاهب على ما لها من اعتبار وتقدير لدى جمهور الأمة ليست حجة في دين الله، وإنما الحجة ما تستند إليه من أدلة شرعية منقولة أو معقولة.

وهذه الرؤية يجب تأملها لاسيما عند أتباع المذاهب المقلدين للأمة سواء بدراية أو من غير دراية بما يتيح لهم الإطلاع على المذاهب الأخرى، واختلاف العلماء، ليعرفوا معها قيمة «التعدد» و«الاختلاف»، و«التسامح» الفكري باعتبارها أصولاً شرعية وعقلية في الإسلام

السند والمتن:

من المسائل التي شهدت سجلاً فكرياً في المشهد الفكري الإسلامي مسألة «السنة» وشروط وطبيعة الأحاديث المقبولة والمردودة، وقد شغلت هذه المسألة محمد الغزالي ومثّل جانباً في ذلك المشهد منذ بداية التسعينات بعد صدور كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»، وكان ذلك استجابة فكرية وإصلاحية لما انتشر في الساحة الإسلامية آنذاك - ولا يزال - من التعلق والاعتقاد بصحة كل ما جاء في كتب الحديث، بل والغلو في مكانة السنة نفسها وعلاقتها بالقرآن.

وتتلخص رؤية محمد الغزالي فيما يتصل بالسند والمتن في الحديث فيما أورده من الشروط الخمسة (التي اشترطها علماء السنة) لقبول الحديث ثلاثة منها في السند، واثنان في المتن وهي:

- ١ - لا بد في السند من راوٍ واعٍ يضبط ما يسمع ويحكيه بعدئذ طبق الأصل.
- ٢ - ومع هذا الوعي الذكي لا بد من خُلُقٍ متين وضمير يتقى الله ويرفض أي تحريف.
- ٣ - وهاتان الصفتان يجب أن يطردا في سلسلة الرواة، فإذا اختلتا في راوٍ أو اضطربت إحدهما فإن الحديث يسقط عن درجة الصحة.

أما في المتن فلا بد من النظر إلى نص الحديث نفسه:

١- فيجب ألا يكون شاذًا.

٢- وألا تكون به علة قاذحة.

و يضيف الغزالي مع هذه الشروط التي أشار إليها علماء السنة في المتن، ضرورة العلم بالقرآن الكريم. والإحاطة بدلالاته القريبة والبعيدة، وعلمًا آخر بشتى المرويات المنقولة لإمكان الموازنة والترجيح بين بعضهما البعض الآخر. والواقع أن عمل الفقهاء كما يذكر الغزالي - متمم لعمل المحدثين. ومن هنا فإنه يدعو إلى مراجعة عامة لعمل الفقهاء والمحدثين حيث إن هذا التراث الذي خلفوه جدير بالنظر الدقيق، وذو أثر كبير على المستقبل الفكري للأمة الإسلامية.

oboi.kan.com

الكتاب الثامن والعشرون
حول تشكيل العقل المسلم

oboi.kan.com

الكتاب الثامن والعشرون

حول تشكيل العقل المسلم

المؤلف : أ.د. عماد الدين خليل

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٥، ١٩٩٢م، ١٨٠ص

تحليل وعرض د. حسان عبد الله حسان

الكاتب: السيرة الذاتية والتكوين العلمي:

من مواليد الموصل - العراق عام ١٩٣٩، حصل على درجة الليسانس من قسم التاريخ بكلية التربية جامعة بغداد في عام ١٩٦٢، ثم أكمل دراسته في التاريخ وحصل على درجة الماجستير في التاريخ الإسلامي كلية الآداب، جامعة الموصل عام ١٩٦٥، ثم درجة الدكتوراه في نفس التخصص من جامعة عين شمس بمصر في عام ١٩٨٦. ويعمل في قسم التاريخ بكلية الآداب - جامعة الموصل.

يدور الإنتاج الفكري للكاتب في عدة محاور: أولاً المحور التاريخي، ومن الدراسات في هذا الجانب «ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، ١٩٧٠»، «عماد الدين زنكي ١٩٧١»، «دراسة في السيرة ١٩٧٤»، «في التاريخ الإسلامي: فصول في المنهج والتحليل، ١٩٨١»، «حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، ١٩٨١»، و«التفسير الإسلامي للتاريخ ١٩٨٥». ثانياً: محور الدراسات الإسلامية، ومن إنتاجه في هذا الجانب «مقال في العدل الاجتماعي، ١٩٧٨»، و«مع القرآن في عالمه الرحيب، ١٩٧٨»، و«آفاق قرآنية، ١٩٧٩»، و«العلم في مواجهة المادية، ١٩٨٣»، مدخل إلى موقف القرآن من العلم الحديث ١٩٨٢»، و«في الرؤية الإسلامية، ١٩٨٨»، و«حوار في المعمار الكوني، ١٩٨٧»، و«حول إعادة تشكيل العقل المسلم ١٩٨٣» وهو الكتاب موضع الدراسة الحالية. ثالثاً: محور الدراسات الأدبية والإبداعية، واهتم فيه الكاتب

بطرح قضايا تتعلق بمفهوم الأدب والفن من المنظور الإسلامي، ونقد الرؤية الغربية ومن كتاباته في هذا المجال «في النقد الإسلامي المعاصر ١٩٧٢»، و«الطبيعة في الفن الغربي والإسلامي ١٩٧٧»، و«مدخل إلى الأدب الإسلامي ١٩٨٧». هذا بالإضافة إلى مجموعة من المسرحيات ودواوين الشعر.

(٢) مداخل منهجية: معرفية ونقدية:

القارئ للإنتاج الفكري لعماد الدين خليل لابد أن يتوقف أمام المعالم الرئيسية لفكره ليرسم صورة عقلية عن غاية هذا الإنتاج الفكري ومنهجيته إذ لا يمكن الوقوف أمام فكره بصورة جزئية، وذلك لأن عماد الدين خليل له مشروع فكري تأصل في كتاباته، والبحث عنه لا ينبغي أن يكون بقراءة كتاب واحد أو اثنين أو التعامل مع إنتاجه بصورة جزئية أو منفردة. وفي قراءة استطلاعية لفكر الكاتب يمكن ملاحظة عدة أمور:

أولاً: ذلك التأثير التربوي الواضح في سنوات دراسته الجامعية الأولى في طريقة كتاباته ومضمونها - حيث إنه تخرج من كلية التربية - والتي أفرزت له حساً وجدانياً في تشخيص داء القضية التاريخية محور اهتمامه الأساسي من ناحية، والعناية بالمجتمع المسلم وخصائصه النفسية والتربوية من ناحية أخرى.

ثانياً: رغم أن الكاتب تناول بالدراسة الأحداث والوقائع التاريخية إلا أننا لا يمكن أن نعتبره مؤرخاً يبحث في الحادثة وتاريخ وقوعها ونتائجها. ذلك أن طبيعة تناوله لهذه الأحداث والوقائع تختلف جذرياً عن تناول المؤرخ. إذ اهتم بما يعرف بـ«فلسفة التاريخ» ومثل «التاريخ» عنده «قضية» و«إشكالية» هي بالأساس «قضية أو إشكالية الوعي»، لذا نجده يبحث دائماً عن «المبادئ» و«القيم» و«الرؤية» حتى وصل إلى الارتباط بمشروع إسلامية المعرفة الذي فرغ فيه جزءاً من إبداعاته الفكرية في هذا المجال.

ثالثاً: إن أعمال الكاتب تمثل مداخل منهجية لما كتب فيه حيث قدم - كما سنتناول فيما يلي - «منهج لدراسة الحضارة الإسلامية»، «مدخل إلى إسلامية المعرفة»، «مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ»، «نقد الاستسلام لمصادرنا التاريخية»، «الفن والانبثاق الإسلامي» «التفسير الإسلامي للتاريخ»، «تبويب الآيات العلمية في القرآن»، وهكذا فقد حاول تقديم مداخل منهجية معرفية نقدية لقضايا فكرية، وبالتأكيد لو أنه ركز كل كتاباته في «الشأن التاريخي» لتراكم لدينا بحوث ودراسات كانت تمثل تأسيساً لمنهج جديد في علم التاريخ وفلسفته. وسوف نشير هنا إلى مدخلين أساسيين من هذه المداخل المنهجية عند الكاتب:

الأول: مدخل منهجي لدراسة الحضارة الإسلامية

يقدم الكاتب أفكاره المنهجية حول دراسة الحضارة الإسلامية مبيناً الضرورة العلمية لذلك وهي الحاجة إلى منهج أكثر سلامة لدراسة وتدريس الحضارة الإسلامية والذي أصبح ضرورة من الضرورات في ضوء محاولة تقديم البديل أو المشروع الحضاري الإسلامي قبالة الفراغ الذي أحدثه سقوط جل النظم والأفكار والتجارب الوضعية، الشمولية والمحدودة على السواء.

أما نظريته للحضارة فتتسم بـ«الكلية» أو «الشمولية» من حيث إن الحضارة كل لا يتجزأ ويرى أنه إذا حدث أن تأخرت بعض حلقاتها عن الفعل أو التنفيذ، فمعنى هذا أن هناك أولويات وضرورات، اقتضت تقديم مطالب أخرى عليها، في انتظار اليوم الذي يتيح لها فرصة تحقيقها وهذا هو الذي حدث بالنسبة للحضارة الإسلامية في أواسط العصر الأموي وطيلة العصور التالية فإنه ما لبثت حضارة الإسلام أن استكملت مقوماتها في القرنين الثالث والرابع الهجريين، بعد أن كانت في الفترة السابقة تبذل جهوداً لاستكمال أسباب النمو والانطلاق أيضاً.

ويضيف أن الحضارة الإسلامية قدمت مجموعة من التحولات الأساسية يمكن

إيجازها في المحاور التالية ، أولاً: محور التوحيد في مواجهة الشرك والتعدد. ثانياً: الوحدة في مواجهة التجزؤ. ثالثاً: الدولة في مواجهة القبيلة. رابعاً: التشريع في مواجهة العرف، خامساً: المؤسسة في مواجهة التقاليد. سادساً: الأمة في مواجهة العشيرة. سابعاً: الإصلاح والإعمار في مواجهة التخريب والإفساد. ثامناً: المنهج في مواجهة الفوضى والخرافة والظنون والأهواء. تاسعاً: المعرفة في مواجهة الجهل والأمية. عاشراً: التوازن والتناغم والثنائيات في مواجهة التناقض والنفي والاضطراع.

وبنفس هذه الرؤية الكلية العقدية في نظرتة للحضارة الإسلامية أشار الكاتب - أيضاً - إلى العوامل التي أدت إلى انهيار الحضارة الإسلامية بنفس هذا النهج وهذا المنطلق حيث رأى أن أهم العوامل التي أدت لهذا الانهيار هي العوامل الداخلية والتي تتمثل في: انحسار الجهاد، وتضاؤل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغياب مفهوم التوحيد، وتسلسل الشرك والصنمية، والاستبداد السياسي، والفصل بين القيادتين الفكرية والسياسية، وطغيان القبلية والإقليمية والعرقية على مفهوم الأمة، والظلم الاجتماعي، والتمزق المذهبي، والغلو والتشدد، وغياب العلم وانتشار الجهل، وفوضى التعامل مع خبرات «الآخر»، وتضاؤل القدرة على توظيف المكان والزمان.

وفي ضوء هذه الرؤية المنهجية وبغرض تجاوز المنهج التفكيكي في دراسة حضارة الإسلام، يقدم منهجاً وسياقاً لدراسة الحضارة الإسلامية في المرحلة الجامعية موزعاً على أربع سنوات:

السنة الأولى: أصول الحضارة الإسلامية، التأسيسات الإسلامية للفعل الحضاري في القرآن الكريم والسنة، والتطبيقات التاريخية لعصري الرسالة والراشدين.

السنة الثانية: نمو الحضارة الإسلامية، المعطيات والوظائف والخصائص.

السنة الثالثة: تدهور وانحلال الحضارة الإسلامية، العوامل الداخلية والخارجية.

السنة الرابعة: واقع الحضارة الإسلامية ومستقبلها، قبالة تحديات التكنولوجيا والتقدم الغربي، ومقومات المشروع الحضاري البديل.

الثاني: مدخل منهاجي لعلم التاريخ في ضوء مشروع إسلامية المعرفة

ارتبط الكاتب بمشروع إسلامية المعرفة منذ فترة مبكرة من حياته، ويعرف «إسلامية المعرفة» أو «أسلمة المعرفة» بأنها ممارسة النشاط المعرفي كشفًا وتجميعًا وتوصيلًا ونشرًا من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان، كما أن لفظ «إسلامية» قد يمتد خارج دائرة الدين الإسلامي لكي تحتضن وتمس كل ما يتحرك في دائرة الإيمان الأصيل بوحداية الله.

كما يرى أن هذه «الإسلامية» لا تنسحب فقط على ما يسمى بالعلوم الصرفة (المحضة) والتطبيقية في التعامل مع الوجود، وإنما تمتد بالضرورة إلى ما يعرف بدائرة العلوم الإنسانية؛ بل إنها أشد ضرورة لأنها المعنية بترتيب وضع الإنسان في العالم وتنظيم حياته بما يجعله قديرًا على تحقيق مهمته في العالم. إن «إسلامية المعرفة» لا تعني الدعوة لتحقيق الوفاق بين معطيات العلوم الإنسانية وبين المطالب الدينية على مستوى التطبيق، وإنما تعني قبل هذا وبعده، احتواء كافة الأنشطة المعرفية الإنسانية على المستويين النظري والتطبيقي معًا، كما أن إسلامية المعرفة ضرورة على أكثر من مستوى: العقدي، والإنساني، والحضاري، والعلمي.

وفي ضوء نقده للمناهج الغربية في دراسة التاريخ الإسلامي، وارتباطه بمشروع البديل الحضاري - إسلامية المعرفة - من ناحية أخرى، يطرح عدة

ضوابط منهجية لتقعيد منهج لدراسة التاريخ الإسلامي:

أولاً: فهم التاريخ الإسلامي من خلال وحدة الحركة وكسر القشرة الخارجية للأحداث والتبدلات.

ثانياً: التحقق برؤية شمولية تلم التفاصيل والجزئيات كي تستمد منها المؤشرات الأكثر امتداداً لمعطيات التاريخ الإسلامي.

ثالثاً: تحقيق التوازن المطلوب بين الجوانب السياسية والعسكرية والجوانب العقدية والاجتماعية والحضارية.

رابعاً: تسليط الضوء على العلاقة الأصلية المتبادلة بين الإسلام وبين وقائع التاريخ الإسلامي في آفاقها كافة.

خامساً: متابعة الظواهر التاريخية الكبرى عمودياً كي لا تتعرض للتشتت والتقطيع، ولكي تتاح فرصة السيطرة على أبعادها وصوريتها وصولاً إلى ملامحها الأساسية وسماتها المتفردة.

كما قدم عماد الدين خليل في ضوء هذه الرؤية المنهجية محاولة رائدة في مجال كشف آيات القرآن الكريم تكشيفاً موضوعياً. حاول فيها أن يحصر كل الآيات التي تتحدث عن موضوع علمي مساو، جمعها مع بعضها في إطار موضوعي. وأطلق على هذه المحاولة «محاولة لتبويب الآيات العلمية في القرآن الكريم».

ويذكر أن ليس كل ما طرحه القرآن في واحد من حقول العلم أريد به أن يكون (إعجازاً) للأجيال التالية، ولم يكن معروفاً في عصر النزول. فثمة صنفان من الآيات نطالعهما: صنف جاء على سبيل الإخبار ولفت الأنظار إلى خليقة الله وإبداعه في الكون والعالم والنفس، وهو يعرض لظواهر موجودة ومعروفة في عصرها، كما هي معروفة في كل عصر، وصنف آخر تضمن إشارات لحقائق وسنن

ونواميس (علمية) ما كانت معروفة في عصرها، وتولى العلم بمرور الزمن الكشف عنها، وهى التي تسمى عادة بالإعجاز العلمي في القرآن. ويؤكد أن ما طرحه القرآن لا يمثل كشفًا بكل الحقائق، فالقرآن ليس كتابًا علميًا، وقد سعى الكاتب في هذه المحاولة إلى إيراد كافة الآيات والمقاطع سواء تلك التي تنتمي إلى هذا الصنف أو ذاك. فحصر آيات لموضوعات مثل: الفلك، الجغرافيا، النبات، الحيوان، خلق الإنسان، الطب وعلم النفس.

(٣) الكتاب: أقسامه، منطلقاته، وأهدافه:

الطبعة الأولى للكتاب كانت ضمن كتاب الأمة عام ١٩٨٣، والتي يشرف عليها عمر عبيد حسنة، والتي صدر لها في هذه الطبعة واحتفظت بها الطبعة التي بين أيدينا -أيضًا- وهى الطبعة الخامسة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٢، ويقع في ١٨٠ صفحة.

ويرتبط هذا الكتاب من الناحية المعرفية بمشروع عماد الدين خليل الذي يهتم بالمنهج وبالمداخل المعرفية المنهجية لإصلاح الفكر الإسلامي ومن ثم يشير إلى التناسق والانسجام المنهجي مع النتائج الفكرية الأخرى للمؤلف، أو كما يذكر عمر عبيد حسنة في تقديمه للكتاب «أن كتابات عماد الدين خليل يمكن أن تصنف جميعًا ضمن إطار صياغة العقل المسلم... حيث قدم تجربة رائدة في محاولة لتطبيق المنهج الإسلامي في كتابه التاريخ والسيرة، والمنهج الذي يقوم على التوازن بين الذات والموضوع، ويسعى إلى إحياء الموقف التاريخي، ويستهدف النظرة الكلية للأحداث والحركات والأشياء».

كما يأتي هذا الكتاب - أيضًا - ضمن الخريطة المعرفية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ومشروع إسلامية المعرفة وتحديدًا في إطار محور معالجة الفكر الإسلامي وإصلاح الأزمة الفكرية التي يعاني منها العقل المسلم والتي تمثل محورًا أساسيًا

لعمل المعهد وأهدافه، والتي أصدر المعهد فيها «أزمة العقل المسلم» لعبد الحميد أبو سليمان و«معالم المنهج الإسلامي» لمحمد عمارة وطه جابر العلوانى «إصلاح الفكر الإسلامي وغيرهما. تأتى هذه الدراسة إذن ضمن هذا الخيط الناظم لمعالجة القصور في «الفكر» و«العقل» المسلم باعتباره يمثل في المرحلة الآنية الأولوية الفكرية والمنهجية للعمل الإصلاحي الإسلامي.

يعالج الكتاب في فصله الأول النقلات، أو التحولات الأساسية التي نفذها الإسلام، أو منحها بعبارة أدق، عقول أتباعه في المجالات التصورية، والإعتقادية، والمعرفية والمنهجية. ويسعى في الفصل الثاني لتقديم عرض موجز لأبعاد التحقق التاريخي الذي نفذه العقل المسلم المصنوع على عين الله وتوجيهه رسوله (ﷺ)، أما الفصلان الأخيران فيؤشران على أن الملامح والسمات الخاصة للتوجه الحضاري لهذا العقل، وللحضارة التي صنعها والتي يطلب منه أن يصنعها على اختلاف الأمكنة وتغاير الزمان، وفي «الخاتمة» يخلص إلى أن حل المعضلة يمكن أن يتحقق من جديد، وببرنامج العمل نفسه الذي صنع حضارة الإسلام المتألقة في عصور الفاعلية والعطاء، ليس بالانفصال عن العصر ولكن بالعمل في صميم العصر كما يوحي عنوان «الخاتمة» «نحو تكنولوجيا إسلامية».

يرى عمر عبيد حسنة - في تقديمه - أن الدعوة إلى «إعادة صياغة العقل المسلم» التي يطرحها الكتاب أو الوصول إلى العقل المرتب لمسلم اليوم هي دعوة مزدوجة في حقيقة الأمر أو ذات بعدين رئيسيين: الأول، تصحيح التصورات، وذلك بالقدرة على رؤية الخطوط الإسلامية، والمسارات الإسلامية متواصلة متكاملة لا يصطدم بعضها بالآخر لتأخذ بعدها بضبط وربط... والقدرة على تكوين العقلية التي تمتلك أبجديات الثقافة الإسلامية فتحسن القراءة الإسلامية التي تستطيع من خلالها أن تفسر الظواهر الاجتماعية تفسيراً إسلامياً، وتصدر عن تصور

شامل للكون والحياة والإنسان، ولا يقع فريسة للتفسيرات غير الإسلامية، كما أنها لا تبقى مشوشة غير قادرة على التوازن والاعتدال.

الثاني، تحليل العقل من التركيز على النظرة الجزئية، لأن التركيز عليها يؤدي إلى آفات عقلية ليس أقلها العجز والانحسار كما يؤدي إلى تضخيم دور بعض الفروع والجزئيات الأمر الذي يقتل الإبداع، ويصيب قدرة العطاء عند الإنسان، ويوقع في التقليد ويحرم صاحبه من الاستفادة من جهود الآخرين سواء أكان ذلك بالتعامل مع التراث أم بالقدرة على استلهام الكتاب والسنة لمواجهة حاجات العصر المتجددة.

ويذكر الكاتب أنه يحاول في هذا الكتاب متابعة الخطوط العريضة لأصول التشكيل العقلي الذي نفذه الإسلام فمنح أتباعه تلك القدرات الفذة على الفعل والعطاء والإبداع. وذلك لمعالجة ما أصاب العقل المسلم - عبر القرون الأخيرة - من تخلف وجمود أديا إلى فقد الإنسان المسلم القدرة على الفاعلية، والاستجابة بالتالي لتحديات الحضارة الغربية التي يصوغها وينميها العقل الغربي، لذا أصبح من الضروري أن نشمر جميعاً عن ساعد الجدل للبحث عن الصيغ والمفاهيم التي تتجاوز بنا هذه الحالة وتعيدنا مرة أخرى إلى مركز الفعل والشهادة على صيرورة العالم ومعطياته الحضارية.

وتأتى محاولة الكاتب في سياقين أساسيين، يتمثل أولهما في تشخيص الأدواء المعاصرة التي تحاصر العقل المسلم وتشل فاعليته، وثانيهما البحث عن «الأصول» الإسلامية التي حررت عقول المنتمين أول مرة، ومنحتها المنهج والفاعلية وهى تمتلك القدرة في كل لحظة على أداء الدور نفسه.

(٤) عوائق التقدم ورهان «التحصين الذاتي»:

يقف الكاتب على أهم العوائق التي أعاق تقدم المسلمين في القرون الأخيرة

وهو وجود أكثر من خلل في الدوائر أو المجالات الآتية، التصورات الاعتقادية، التعامل المعرفي، منهج العمل. ويраهن في هذا الكتاب على ما أطلق عليه «التحصين الذاتي» للخروج من هذه الأزمات، فلو نظرنا إلى ما فعله نموذجان شرقيان إزاء تحدى الحضارة الغربية وهما الصين واليابان، لوجدنا أنهما بحصانتها الذاتية إزاء تفوق هذه الحضارة من جهة، وبانتزاع أسرار التقنية واعتمادها من جهة أخرى، دونما أي قدر من التنازل عن الذات، قدرت هاتان الأمتان أن تطويا معظم المسافة بينهما وبين التفوق الغربي. ويتساءل عن أحوالنا ورهان الخروج من الأزمة، أو لا يكون التحصين العقدي والاستمداد من الجذور هو الضمان الوحيد لحماية الذات؟ وهذه الدعوة لا تمثل انفصلاً عن العصر، كما أنها لا تمثل ثمرة «لردة الفعل».

(٥) ماذا يعنى انتمائي للإسلام؟

يوضح الكاتب أبعاد الاعتقاد بالإسلام وآثاره وكيف أنه أحدث نقلة كبيرة في التصورات الأساسية للإنسان «إن الانتماء إلى الإسلام يعنى الموافقة المبدئية على الدخول في عمل مبرمج مرسوم.. والإيمان بالله يعنى التحقق بالقناعات الكافية بجدوى هذا العمل.. أما التقوى فهي تلك الطاقة الفذة التي تشعل مصباح الضمير فيظل متألقاً متوهجاً حتى يغيب الإنسان في التراب ما دام يشعر في كل عصب وجارحة وخلية أن الله يرقبه وهو يمارس هذا العمل أو ذاك... ويجيء الإحسان لكي يضع الإنسان المسلم المؤمن المتقي.. في القمة.. في المصاف الأعلى حيث الإحسان.. الإبداع الكامل في كل ما يقدمه الإنسان.. إنه ها هنا يقف أمام الله سبحانه.. وإن نداء كريماً من نبيه (ﷺ) ينفخ فيه اللحظة تلو اللحظة إن الله يحب منه إذا عمل عملاً أن يتقنه».

ويضيف -أيضاً- حول حجم النتائج المتمخضة عن هذه العودة.. إن الإنسان بمجرد انتماؤه الجاد إلى هذا الدين، يضع نفسه وقدراته في سياق واحد، وتوجه

واحد، ومجرى واحد مع خلائق الله كافة، وسننه المذخورة في الطبيعة، ونواميسه العاملة في الكون.. إنه سيتجاوز مواقع الارتطام التي تفتت الطاقة وتضعف فاعليتها.. إلى الانسجام والتناغم مع السنن والنواميس، سوف يضيف إليها ويأخذ منها.. ومن هذا الشد المتبادل من هذا الوفاق.. من هذا الأخذ والعطاء على الدرب الواحد، بالقانون الواحد، صوب الهدف الواحد.. يتحول الإنسان المؤمن إلى (طاقة) فذة في ميدان الفعل والإنجاز.. قدرة مذهلة في مجال العطاء والإبداع.. شعلة متوهجة يمتد إشعاعها إلى أعماق الذات فيضيئها ويدفعها، وإلى آفاق العلم فتبين ملامح الطريق.. ليس ثمة تفتت في الطاقة، ولا غموض في الطريق، ولا ضياع للأهداف.

(٦) النقلة التصورية الاعتقادية:

أولى هذه التحولات، وأكثرها أهمية، لأنها بمثابة القاعدة التي أنبت عليها سائر التحولات: النقلة التصورية - الاعتقادية.

فإنه ما من خطوة في تاريخ البشرية حررت العقل، وكرمته، ووضعت في موقعه الصحيح كهذه الخطوة: تحويل التوجه الإنساني من التعدد إلى الوحدة، ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن عشق الحجارة والأصنام والتماثيل والأوثان إلى محبة الحق الذي لا تلمسه الأيدي ولا تراه العيون.. كسر للحاجز المادي باتجاه الغيب، وتمكين للعقل من التحقق بقناعات تعلو على معطيات الحس القريب.

لقد تحدث القرآن الكريم عن هذه النقطة فقال: إنها خروج بالناس ﴿مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧].. التحول الكامل من الأسود إلى الأبيض، والانتقال من النقيض إلى النقيض.. وقال أيضًا بأن الإسلام جاء لتحرير بني آدم: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].. ونادى أكثر من مرة بأن الدين الجديد هو (الصراط المستقيم) وما وراءه فليس سوى التيه،

والاعوجاج، والضياح، والهوى، والضلال.. ولن يقدر عقل مهما أوتي من فطنة على أن يعمل ويبدع ويعطي وهو يتخبط في التيه ويكبل بالأغلال.

لقد طرحت هذه العقيدة، أو بينت بعبارة أدق، على حشد من القيم التصورية، كالربانية والشمولية والتوازن والثبات والتوحيد والحركية والإيجابية والواقعية.. تلثم وتتداخل وتتكامل لكي تشكل نسقاً عقيدياً، ما بلغت عشر معشاره أية عقيدة أخرى في العالم، وضعية كانت أم دينية.. ولن تبلغه أبداً. وكما أن هذا «النسق» المحكم يمثل تطابقاً باهراً مع معطيات الفطرة البشرية في أصولها النقية الحرة.. فإنه يمثل في الوقت نفسه تطابقاً مذهلاً مع معطيات العقل المحضة، وتطلعاته وآفاقه.

(٧) النقلة المعرفية:

النتلة الأخرى التي يشير إليها الكاتب ضمن النقلات المتعددة للعقيدة الإسلامية، هو التحول المعرفي.. عمل في صميم العقل من أجل تشكيله بالصيغة التي تمكنه من التعامل مع الكون والعالم والوجود، بالحجم نفسه، والطموح نفسه، الذي جاء الإسلام لكي يمنحهما الإنسان. منذ الضربة الأولى في كتاب الله.. الكلمة الأولى.. نلتقي بحركة التحول المعرفي هذه: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ١-٥].

إن نداءات القرآن المنبثقة من فعل القراءة والتفكير، والتعقل والتفقه والتدبر.. إلى آخره.. منبثة في نسيج كتاب الله.. لم تخفت نبرتها أبداً هناك في العصر المكّي أو هنا في العصر المدني.. لكأنها معجونة بالخيط الإلهي الذي نسج آياته البيانات.. ليس عبثاً أن تكون كلمة (اقرأ) هي الكلمة الأولى في كتاب الله.. وليس عبثاً أن تتكرر مرتين في آيات ثلاث.. وليس عبثاً - كذلك - أن ترد كلمة (علم) ثلاث مرات وأن يشار بالحرف إلى القلم: الأداة التي يتعلم بها الإنسان.. وبعدها، وعبر المدى الزمني لتنزل القرآن، ينهمر السيل ويتعالى النداء المرة تلو المرة: اقرأ، تفكر، اعقل، تدبر،

تفقه، انظر، تبصر.. إلى آخره.. ويجد العقل المسلم نفسه ملزماً، بمنطق الإيمان نفسه، بأن يتحول، أن يتشكل من جديد لكي يتلاءم مع التوجه (المعرفي) الذي أراده الدين الجديد. لقد كان القرآن الكريم يتعامل مع خامّة لم تكن قد حظيت من «المعرفة» إلا بالقسط اليسير.. مع جيل من الناس لم يبعد - بعد - عن تقاليد الجاهلية، وقيمها، وطفولتها الفكرية.. لكنه قدر، بقوة الإيمان المعجون بالدعوة الجديدة، على أن يعلمهم فعلاً.. وذلك بأن يعيد تشكيل عقولهم لكي تكون قادرة على استيعاب المضامين الجديدة، مدركة للأبعاد الشاسعة التي جاء هذا الدين لكي يتحرك الإنسان صوب آفاقها الرحبة.. وما كان ذلك ليتحقق لولا إشعال فتيلة التشوق المعرفي للمسلم، ودفعه على البحث والتساؤل والجدل.

(٨) النقلة المنهجية:

أما النقلة الثالثة، فلم تكن لتقل عنهما خطراً بحال من الأحوال.. وهى ترتبط بشكل ما، بالنقلتين السابقتين، وتنبت عنهما في الوقت نفسه.. إنها النقلة المنهجية.. ونحن نعرف اليوم، كم يؤدي «المنهج» دوراً خطيراً في حركة الإنسان الفكرية.. والحضارة عموماً.. ونعرف أنه دون «منهج» فليس ثمة طريق يوصل إلى الأهداف مهما بذل من جهد وقدم من عطاء.. والنقلة المنهجية التي أتيح للعقل المسلم أن يتحقق بها، أن يتشكل وفق مقولاتها ومعطياتها.. امتدت باتجاهات ثلاثة: السببية، القانون التاريخي، منهج البحث الحسي (التجريبي).

إن إحدى طرائق القرآن المنبثة عبر سوره ومقاطععه من أقصاها إلى أقصاها، هي: التأكيد على ضرورة اعتماد هذه الرؤية السببية للظواهر والأشياء من أجل الوصول إلى معجزة الخلق ووحدانية الخالق سبحانه.. إذ بدون هذه القدرة على الربط بين الأسباب والمسببات فإن العقل المؤمن لن يكون قادراً على التحقق بالقناعات الكافية، ولن يكون بمقدور آيات الله المنبثة في الطبيعة والعالم والوجود

أن تحدث فينا هزة الإيمان العميق المتمخض دومًا عن اكتشاف الارتباط المحتوم بين معجزة الخلق وبين الخالق.. كما إن «المنهج» الجديد الذي يطرحه القرآن الكريم يؤكد، أكثر من مرة، على أن «التاريخ» لا يكتسب أهميته الإيجابية إلا بأن يُتخذ ميدانًا للدراسة والاختبار، تُستخلص منه القيم والقوانين التي لا تستقيم أية برمجة للحاضر والمستقبل إلا على هداها، وليس الأسلوب الفني في العرض سوى جسر تحمل عليه العروض والنتائج النهائية لأية ممارسة في حقول التاريخ.

ويرى الكاتب أن الكسب المعرفي للعقل المسلم في ميدان المنهج التجريبي لا يعدله كسب آخر، «لا الكشف عن السببية ولا القانونية التاريخية، يعدل الكسب المعرفي القيم الذي أحرزه العقل المسلم خصوصًا، والعقل البشري عمومًا، والذي تمثل بمنهج البحث الحسي - التجريبي الذي كشف النقاب عنه، ونظمه، وأكده، كتاب الله. لقد دعا القرآن الناس إلى التبصر بحقيقة وجودهم، وارتباطاتهم الكونية عن طريق «النظر الحسي» إلى ما حولهم، ابتداء من مواقع أقدامهم وانتهاء بأفاق النفس والكون، وأعطى للحواس مسؤوليتها الكبيرة عن كل خطوة يخطوها الإنسان المسلم في مجال البحث والنظر والتأمل والمعرفة والتجريب».

(٩) أبعاد التحقق التاريخي:

يصل بنا الكاتب هنا بعد هذا الطواف العقلي إلى ما أسماه بالنتيجة المحتومة التي تمخضت عن هذه التحولات الحاسمة عقيدياً ومعرفياً ومنهجياً والتي شكلت عقلاً جديداً قادراً على الاستيعاب والفعل والإضافة والإبداع. وهكذا، فإن النقلة أو التحول الحضاري الكبير الذي نفذه المسلمون، وتحققوا به عبر قرون التألق والعطاء، إنما جاء ثمرة «للعقلية» التي صاغها الإسلام ومكنها بتحولاته الخطيرة تلك من أن تؤدي دورها الشامل في تكون وإغناء الحضارة الإسلامية.

وهكذا فإن قيام الدين الجديد بتشكيل عقل إسلامي فعال، بالمواصفات التي

تحدثنا عنها، ومن خلال تحولات جذرية على المستويات كافة، العقيدية والمعرفية والمنهجية.. كان بمثابة إرهاب لمولد طاقة حضارية فذة، كان لابد أن «تلد» عطاءها المتواصل بعد أن نضج الجنين في رحم تهيأت له شروط الميلاد الميسور كافة.. واليوم فإنه ليس بمقدور قوة في الأرض أن تبعث المسلمين من جديد للفعل الحضاري ما لم تنهياً الشروط والمواصفات نفسها... ما لم تتحقق بالتحولات الحاسمة ذاتها: عقيدياً ومعرفياً ومنهجياً.

(١٠) الفعل الحضاري الإسلامي:

لقد امتد «الفعل الحضاري الإسلامي» لكي يغطي اتجاهات ثلاثة، تضافرت في نهاية الأمر لكي تعزز الوجود الحضاري الإسلامي وتغنيه من جهة، ولكي ترفد مجرى الحضارات البشرية بالعطاء المتنوع الواحد من جهة أخرى.. فأما أولى هذه الاتجاهات فتتمثل باحترام الحضارة الإسلامية للتراث الحضاري البشري الذي سبقها وعاصرها.. ولم يكن العقل الإسلامي الجديد بالذي يتشنج في دائرة الذات، وينقف على حدود الأنا.. بل لقد علمته العقيدة التي أعادت تشكيله تقاليد الانفتاح المرن على كل حضارة، أو إنجاز ما دام أنه قد يتضمن جانباً من الحكمة التي يتحرق العقل بحثاً عنها.. ولقد أصبحت هذه التقاليد بالنسبة إليه ممارسات يومية، وعادات سائدة، امتدت لكي تغطي مسيرته الطويلة.

(١١) الاستيعاب الحضاري:

يؤكد الكاتب على أصالة الإيمان الإسلامي بمبدأ التنوعية والتواصل والتعددية والإنسانية الحضارية وذلك أن الحضارة الإسلامية وهى في طور التشكل كان العقل المسلم يمارس عملية بناء الذات الحضارية، مستفيداً إلى أقصى حد، من خبرات الآخرين. كل الحضارات البشرية، سواء انبثقت عن رؤية دينية، أم موقف وضعي.. صاغها المؤمنون أم صنعها الكفار.. كانت تجد في حضارة الإسلام صدرًا رحبًا. كل الحضارات العالمية: يونانية، ورومانية، وبيزنطية، وهلينية، وفارسية،

وهندية، وتركية وصينية.. وتراث الجماعات والشعوب التي عاشت في المنطقة: آرامية، ونبطية، وقبطية، وفينيقية.. إلى آخره... كانت - جميعاً - بمثابة حقول مفتوحة جال في أطرافها العقل الإسلامي، فأخذ ورفض، وانتقى ومحص واختبر، وعزل واستبعد وفصل.. وعرف، وهو يتجول عبر هذه الحقول الشاسعة، ما الذي ينسجم ونسغه الصاعد ويزيده دمًا وحياة، وما الذي يحمل جراثيم المرض والهزال، والدم الأزرق الفاسد، فكان يعرف جيدًا كيف يرفض هذا ويأخذ ذلك.

إن هذا الموقف الحضاري المتبصر، المرن، الموزون.. حقق مردوده الإيجابي الفعال ليس على مستوى الحضارة الإسلامية فحسب، ولكن عبر نطاق الحضارات جميعًا.. العناصر الطيبة الصالحة في هذه الحضارات بعبارة أدق.. وهو خلال هذا كله إنما كان يؤدي وظيفة لم تؤدها من قبل حضارة أخرى بهذه السعة والعمق: حماية التراث الحضاري البشري، وتمكينه من البقاء في مواجهة تحديات السقوط والنسيان والفناء.

(١٢) الإبداع بعد الانتقاء:

لكن العقل المسلم لم يقف عند هذا الحد.. كانت هنالك وظيفة أخرى تنتظره، وتعد بمثابة النتيجة المحتومة لشروط قد توفرت سلفًا، ولقد أحسن تنفيذها حقًا: الإضافة والتجديد والإغناء وإعادة التركيب لمعطيات حضارية كانت بأمس الحاجة للتغيير والتبديل وتوسيع نطاق البناء، بعد إذ لم تعد صالحة تمامًا لحاجات العصر الجديد، ومطالب الإنسان المؤمن الجديد. إن كثيرًا من القيم الحضارية القديمة كانت يومها قد أصبحت أمرًا «رجعيًا» وكانت حركة الإسلام «التقدمية» تقضي بضرورة تغييرها واستبدالها بعناصر جديدة أكثر صلاحية وانسجامًا مع إيقاع الحياة التي صاغها الإسلام.

ليس هذا فحسب، بل إن العقل الإسلامي المتحضر قدر على أن يكتشف ويبتكر

عناصر وقيماً حضارية جديدة بالكلية، وأن يقدمها للعالم ثماراً يانعة لجهده الخاص، فليس كل ما صنعه المسلمون هو حماية التراث الحضاري القديم، وإعادة شرحه وتفسيره، وإضافة بعض الشروح والهوامش عليه.. وكأن ذلك التراث هو الطريق الوحيد لكل إبداع حضاري، وكأنه حتمية مقفلة لن يستطيع عقل أن يشذ على مواضعها، ويخرج عن حدودها المرسومة. لقد أبدع العقل الإسلامي، ابتداءً، قيماً جديدة، وابتكر واكتشف الكثير والكثير من المعطيات والنظم الحضارية التي كانت بمثابة الأسس التي بنت عليها فيما بعد حضارات أخرى في مشارق الأرض ومغاربها.

ثم قام الكاتب بسرد إبداعات وإضافات الحضارة الإسلامية في الميادين التطبيقية المختلفة مستشهداً بكتابات «المنصفين من المستشرقين» مثل: لويس يونغ «العرب وأوروبا»، جي إي. جرونباوم «الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية»، دي لاسي أوليري «الفكر العربي ومركزه في التاريخ»، جوستاف لوبون «أثر العرب في حضارة أوروبا»، وغيرهم ممن تعاملوا بموضوعية مع إسهامات الحضارة الإسلامية وإبداعها الحضاري.

(١٣) الهيكل الحضاري للرؤية الإسلامية:

في نظرة هندسية معرفية من الكاتب يرى أن الهيكل الحضاري للرؤية الإسلامية يمكن أن يتمثل بمثلث متساوي الأضلاع، محكم الزوايا، أو بمعادلة ذات ثلاثة أطراف، أو بعمارة مؤلفة من أدوار ثلاثة، يقوم أحدها على الآخر، ويتناظر معه بتطابق هندسي معماري مرسوم: الأرضية، والإنسان، وبرنامج العمل.

• التسخير للأرض:

إن كتلة العالم والطبيعة، وفق المنظور الإسلامي، قد سخرت للإنسان تسخيراً، وقد حدد الله سبحانه أبعادها وقوانينها وأحجامها بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في العالم، وقدرته على التعامل العمراني مع الطبيعة تعاملًا إيجابيًا

فاعلاً.. ولتصور كيف سيكون الحال، على مستوى القدرة على التحضر، لو كانت الشمس أو القمر، على سبيل المثال، أقرب قليلاً أو أبعد قليلاً عن موقعهما المرسوم.. ولو كانت الجاذبية أخف قليلاً أو أثقل قليلاً عن موقعهما المرسوم.. ولو كانت الجاذبية أخف قليلاً أو أثقل قليلاً عن شدها المحسوب، ولو كانت مكونات الغلاف الغازي غير ما هي عليه من دقة معجزة في النسب المحددة.. ولو كانت مياه البحار والمحيطات خالية من الملح، والأجواء راكدة الرياح، ومحور الأرض عمودياً، وشكلها غير بيضاوي.. إلخ.

• الإنسان:

يربط الكاتب بين مكانة الإنسان على الأرض التي أرادها الله له وتلك الإمكانيات العقلية التي منحت له كي يتوافق وينسجم مع القيام بهذا الدور فخلافة الإنسان عن الله في الأرض، ومنحه القدرة على التعلم والفعل والاستيعاب، وتكريمه الأقصى بسجود الملائكة له.. مجابهته بإبليس وبدء «الصراع» بين الطرفين، و«الهبوط» الزمني «الموقوت» إلى الأرض، كأول تجربة من تجارب هذا الصراع... «تعليق» الدور البشري في العالم على تلقى «الهدى» من الله وحده، وتحديد المصير الذي سيؤول إليه موقف الإنسان «الحر» إزاء هذا الهدى في الأرض والسماء.

لقد أراد الله للإنسان أن يكون خليفته في الأرض، فمنحه القدرة العقلية على التعلم، والقدرة الجسدية على التنفيذ والعمل والإبداع، والإرادة «الحرّة» لاختيار أسلوب الحياة التي يقوده إليها فكره ودوافعه النفسية والجسدية.. ولكي لا يحس الإنسان «بالدونية» ولا تدور في خاطره أية فكرة عن «سلبية» دوره في العالم، رُفعت مكانته إلى أعلى مصاف، وأمر الملائكة أن يسجدوا له.. وتلك هي أسس تقود ولا ريب إلى تصور دور الإنسان في العالم كقوة فاعلة، مفكرة، مريدة، منفذة، مستقلة، مفضلة.. الأمور التي لا بد منها لأي إبداع حضاري على الأرض.

• الدين:

أما الحد الثالث للهيكل الحضاري في الرؤية الإسلامية فيتمثل ببرنامج العمل، أو «الدين» بعبارة أخرى.. والدين في المنظور الإسلامي هو «منهاج شامل» للحياة يتحرك «الإنسان» على «أرضية العالم» وفق مقولاته وتوجهاته وخطته وأهدافه، ويمارس «استخلافه» الحضاري للطبيعة التي «سُخرت» له وفق تعاليمه ومعطياته.. ودونه يضيع الإنسان، ويفقد القدرة على أداء وظيفته المرسومة أي - بعبارة أخرى - يفقد إمكانية تنفيذ دوره المرسوم في طريق الرقي الصعب الطويل... وهكذا تلقي آدم منذ لحظة هبوطه الأولى «كلمات» من ربه لتكون بمثابة الهادي والدليل.

إن الدين، وفق هذه الرؤية، يبدو برنامجاً حضارياً.. وهو يكمل وينظر ويناسب طرفي المسألة الآخرين: الأرضية والإنسان. وما دامت الحياة الدنيا تعني - في المنظور الديني عموماً - تجربة اختبار وابتلاء، فمعنى هذا أنها تتطلب منا عملاً دائماً وإبداعاً متواصلاً.. ولكن أي عمل وإبداع يتوجبان على الإنسان في الفرصة التي ستنتهي إلى «أجلها المسمى»؟ إنه ليس ارتجالياً كيفياً، ولا مواقف جزئية مفككة، كما أنه ليس فوضى لا يحدها نظام ولا يسلكها هدف.. إنما العمل والإبداع اللذان ينبثقان عن تخطيط مرسوم، وينطلقان من مواقف كلية شاملة، ويصدران عن نظام مبرمج إلى غاية ديانامية لا حدود لها أبداً تلك هي «عبادة الله» والتوجه إليه والتلقي عنه وحده.

(١٤) الملامح الأساسية للفعل الحضاري الإسلامي:

يستخلص الكاتب من قراءته المنهجية والتاريخية للحضارة الإسلامية جملة من الإسهامات المعرفية الحضارية والمنهجية تميز بها الفعل الحضاري الإسلامي منها:

- روح العمل والإبداع.
- مجابهة التخريب والفساد.
- التوازن بين الثنائيات وتوحيدها.

- التناغم والوفاق مع الطبيعة والعالم والكون.
- الميزة التحررية «على المستوى المادي والمعنوي».
- الإنجاز الحضاري ليس هدفًا نهائيًا وإنما وسيلة لتهيئة الحياة لعبادة الله وتوفير مناخ الاستخلاف.

(١٥) نحو تكنولوجيا إسلامية:

يطرح الكاتب في نهاية هذه الرحلة العقلية رؤيته للخروج من الأزمة والتي يراها في طريق مفتاحين أساسيين هما التغيير الذاتي، قيام مجتمع إسلامي تكنولوجي:

• التغيير الذاتي:

يقصد بالتغيير الذاتي تلك العملية الشاملة التي تغطي الطاقات البشرية كافة: عقلية وروحية وأخلاقية وسلوكية وجسدية.. وأي تجزئ في الرؤية، أو الموقف، يقتل المحاولة في المهد.. ولكننا بتأكيدنا على التشكل، أو التغيير العقلي، إنما نعتمد ضرورة منهجية تضع في الاعتبار، دومًا، سلمًا للأولويات، فتبدأ بالأهم فالأهم فالأقل أهمية.. ولما كان التركيز في عملية التغيير قد انصب في معظمه على الجوانب الأخرى، بعيدًا عن العقل، ولما كانت عملية إعادة التشكل العقلي ضرورة قصوى وشرطًا حاسمًا لاستكمال عملية التغيير، كان وقوفنا عندها طويلًا في هذا البحث.. بل كان هذا البحث بمثابة عرض وتحليل لهذه المعضلة بالذات.

وإذا كان «التغيير» ينصب على الذات المسلمة في إطارها الفردي بالدرجة الأولى، لكي ينسحب - من ثم - على الجماعة فيمكن لها في الأرض فإن «الإعداد» ينصب على الجماعة المسلمة بالدرجة الأولى لكي يحمي - من ثم - الذات المؤمنة من الحصار والتضييق في العالم.. والقرآن الكريم يقولها بصراحة، وبالتعبير ونفسه. ﴿

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ
وَالْآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴿٦٠﴾ [الأنفال: ٦٠].

ويضيف بأن هذا الإعداد لن يتحقق المطلوب إذ لم تستنفر طاقات الإنسان المسلم كافة، ويعاد تشكيل عقله، كما أراد له الإسلام أن يكون، ليتمكن من أداء دوره في هذه المهمة الكبيرة، معتمداً على العلم الحديث أداة للتحقق بسياج القوة التي ترهب الأعداء وتمكن للأمة الإسلامية في الأرض.

• قيام مجتمع إسلامي تكنولوجي:

إن الدعوة لقيام مجتمع إسلامي «تكنولوجي»، وبدء عصر «تكنولوجيا إسلامية»، إنما هو استمرار طبيعي لموقف الإسلام المفتوح من معطيات العلم في آفاقه، واستكمالاً للدعوة إلى إعادة تشكيل العقل الإسلامي من أجل أن يكون أكثر قدرة على استيعاب المتغيرات وتطوير الحياة الإسلامية وحمايتها - في الوقت نفسه - من التفكك والعدوان.

إن «التكنولوجيا الإسلامية»، التي ترتبط - بطبيعة الحال - بخلفيتها الإيمانية، تعد «ضرورة» ملحة ليس فقط على مستوى الجماعة الإسلامية نفسها، ولكن على مستوى البشرية عامة.. لأنها ستعرف كيف تتحرك، وتنضبط على هدى القيم الدينية والإنسانية القادمة من عند الله، فتكون حقاً في خدمة «الإنسان» الذي عانى الكثير من تكنولوجيا الكفر، والعرقية، والأثنية، والعصيان.

إن على العقل المسلم الجديد أن يأخذ بتلايب الطاقة التي كشف عنها النقاب، والقوانين العلمية التي تُحيل الطاقة إلى حركة وفعل وتطبيق وإبداع.. أن يمسك برقبة الزمن فيضيفه إلى المادة لتحقيق اللحاق بمسيرة الخصم، والسبق عليه، ما دامت قيم هذا الدين تؤكد بإلحاح على فكرة الزمن، وعلى أن المؤمن الحق هو الذي يعرف كيف «يسارع» وكيف «يسبق».

oboi.kan.com

الكتاب التاسع والعشرون
آراء وأحاديث في الوطنية والقومية

oboi.kan.com

الكتاب التاسع والعشرون آراء وأحاديث في الوطنية والقومية

المؤلف «أبو خلدون» ساطع الحصري

الطبعة الثانية ١٩٥٤

تحليل وعرض أ. د. زكريا سليمان بيومي
أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر

السيرة الذاتية للمؤلف:

المؤلف هو ساطع الحصري الذي أطلق عليه أبو خلدون، وهو مفكر سوري من أبرز دعاة القومية العربية. اسمه ساطع بن محمد هلال الحصري، ولد في صنعاء في شعبان سنة ١٢٩٦ هـ - ١٨٧٩ م لأب سوري كان يعمل في اليمن. تعلم في المدارس التركية وتخرج فيها وتقلد وظائف تناسبها كان منها توليه منصب مدير دار المعلمين في إستانبول، ثم عين محافظاً لبعض ولايات البلقان من قبل جماعة الاتحاد والترقي التي وصلت إلى حكم الدولة العثمانية وكان معبراً عن تيارهم الداعي إلى الطورانية أو القومية التركية، ونشر العديد من المقالات في مجلة «تورك أو جاني»، ثم تحول إلى الدعوة إلى القومية العربية وشغل مناصب في عهد السلطان عبد الحميد بعد أن تقرب منه وابتعد عن رجالات الاتحاد والترقي، ثم رحل إلى دمشق سنة ١٩١٩ م. تقلد ساطع منصب وزير التعليم في دمشق لفترة وجيزة بدا خلالها مهاجمته لعلماء الدين حيث كان علمانياً لا يرى للدين موقعاً في مناهج التعليم وهو أمر أثار عليه بعض المعلمين في بغداد حين ذهب إليها في صحبة الملك فيصل بن الحسين الذي عينه في مناصب عدة ومكنه من التعليم. ومن موقعه في التعليم دعا إلى فكرة القومية العربية وكبح جماح كافة الذين عارضوه فيها أو حول أفكاره العلمانية الأخرى حتى قامت ثورة رشيد عالي الكيلاني ١٩٤١ م حيث نفاه الإنجليز

إلى بلده حلب. ولكنه هرب منها إلى دمشق ١٩٤٤م وعمل كمستشار تربوي مركزا على الفكر القومي، وظل هكذا حتى دعتة الحكومة العسكرية في مصر بعد ١٩٥٢م ليدعم توجهها القومي من خلال توليه إدارة معهد أقامته لتولى دعم الفكر القومي العربي وهو معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٥٣م.

والملاحظ أن الحصري قد تأثر بالبيئة الحلبية التي سادتها دعاوى القومية ومعارضة فكرة الجامعة الإسلامية منذ أواخر القرن التاسع عشر التي تخرج منها نجيب عازوري ورزق الله حسون وغيرهم. كما أنه كان بتوجهه تابعا لدعاة القومية من الساسة الذين تبناها ففي تركيا عمل مع رجال الاتحاد والترقي، ثم مع فيصل بن الحسين في دمشق وتنقل معه إلى العراق، ثم مع العسكريين من دعاة القومية في مصر.

وتنحصر كل كتاباته في الدفاع عن الفكرة القومية العربية والترويج لها، فكتب كتابا بعنوان «حول الفكرة العربية»، وآخر بعنوان «آراء وأحاديث القومية العربية»، ثم «ودفاع عن العروبة»، والعروبة أولا، إلى جانب الكتاب الذي نعرض له وهو «آراء وأحاديث في الوطنية والقومية» وهو عبارة عن محاضرات ومقالات ألقاها في بغداد ثم جمعها لتكون هذا الكتاب سنة ١٩٤٤م، وطبع على نفقة السيد محمد ناجي الخضري وفي زمن حكم دعاة القومية الذين التفوا حول فيصل بن الحسين.

والكتاب يقع في ١٤٥ صفحة من القطع المتوسط، ومحتوياته ليست في شكل فصول ولكن في شكل موضوعات كلها حول القومية أو مقالات للرد على دعاة الإقليمية كطه حسين وتوفيق الحكيم، والإسلامية كالشيخ المراغي.

استهل الكاتب موضوعاته بمحاولة لتعريف الوطن بأنه قطعة أرض يعيش عليها المواطن وأن الوطنية شعور بارتباط باطني حولها. والقومية هي الأمة أي مجموعة بشرية يرتبط الإنسان بها، ولا يجد خلافا كبيرا بين الوطنية والقومية لأن

الوطنية هو حسب المواطنين الذين يعيشون في الوطن وأن القومية وحب الأمة يتضمن حب الأرض التي تعيش عليها تلك الأمة، ولهذا يتقارب مفهوم الوطنية والقومية تقارباً كبيراً.

والرغبة في الإحاطة بمفهوم كل منهما يفرض ملاحظة علاقة كل منهما بمفهوم الدولة باعتبارها هيئة سياسية يعيش عليها البشر، أي أن مفهومها يرتبط بمفهوم الوطن والأمة وإن اختلف بين أمة وأمة.

وذكر أن الأمة التي تؤلف دولة واحدة مستقلة ولها علم وحكومة تنطبق فيها الوطنية على القومية تماماً. أما إذا كانت الأمة تؤلف دولاً عديدة كل واحدة منها مستقلة بذاتها فيكون لكل وطنية مستقلة، والقومية تتجاوز حدود الدولة وتسعى إلى ربطها جميعاً برباط معنوي، ولا يبدو هناك انسجام مع الوطنيات وتنزع إلى تكوين وطنية عامة جديدة تسمو فوق الوطنيات الخاصة.

والقومية هنا تولد فكرة وطن معنوي مثالي أوسع وأعظم وأعلى من الأوطان الراهنة وتصبوا النفوس إلى تحقيق هذا الوطن المرقوب وتسعى إخراجهم من عالم الفكر إلى عالم الحقيقة. وهنا تصطدم القومية بالوطنية حيث تعلو مصلحة الأمة على مصلحة الوطن.

أما إذا كانت الأمة محرومة من دولة خاصة بها وتابعة لدولة أجنبية عنها فالقومية تعارض ذلك وتولد في نفوس المواطنين نزوعاً إلى الاستقلال عن الدولة المذكورة والانفصال عن أمة الدولة الحاكمة ويكونون دولة خاصة بهم، وهنا يحدث صدام بين الوطنية التي تفرضها الدولة الحاكمة والقومية.

وقد تكون الأمة مجزأة بين عدة دول أجنبية عنها، وتفرض الدول الحاكمة على جزء من الأمة وطنية خاصة، وهنا تعارض روح الأمة هذا التجزئ وتدعو لمقاومة الدول الحاكمة والاتحاد فيما بينهما لتكوين دولة قوية قومية جديدة.

ووصل إلى القول بأن القومية أصبحت من أهم العوامل التي تؤثر في تطور الدول، وأعطى أمثلة على ذلك من التاريخ الأوروبي وغيره.

واستطرد في سرد الارتباط المعنوي الذي يربط الإنسان ووطنه وأهله ويكون تعلقه بهم ذا جذور عميقة لحد الشكل المرضى، وأن حب الأهل هو حب الأمة، وهى في مجموعها عوامل فكرية ومعنوية أكثر منها حسية ومادية. وبالتالي يقوم حب الأمة على مقومات منها الاعتقاد بوحدة الأصل والمنشأ والاشتراك في اللغة والتاريخ والتشابه في العواطف والعوائد والتماثل في ذكريات الماضي ونزعات الحال وآمال المستقبل.

وانتقل المؤلف إلى تناول موضوع «عوامل القومية»، وبدأه بقوله أن ظاهرة القومية قد برزت في القرن التاسع عشر بعد أن أفاقت الأمم من سباتها وأخذت تسعى إلى الاستقلال من حكم السلطنات وتكونت قوميات عديدة تنازلت فيما بينها وظهرت بها مشكلات الأقليات وغير ذلك.

وردًا على تساؤل عن عناصر تكون الأمم وتميزها عن بعضها أجاب بأنه لا توجد إجابة واحدة لاختلاف ذلك وفق المنظور الفكري لمن يتعرض للإجابة.

وطرح هو تساؤل عن عناصر تكوين القومية وتأليف الأمم بأنها تتعلق في البداية بوحدة الأصل والمنشأ، فيظن الناس أن كل أمة تنحدر من أصل واحد وأن أفرادها بمثابة الأشقاء من صلب أم وأب واحد، وهو ما يبدو في تكرارهم لمصطلحات مثل أجدادنا وآبائنا وإخواننا. لكن هذا الزعم غير صحيح لأنه لا توجد جماعة بشرية ترتبط بأب وأم واحد أو خالصة الدم، وأن الأمم تكونت من تداخل عشرات الأعراق والأجناس في مختلف أدوار التاريخ وبالتالي فوحدة الدم والأصل من الأوهام التي استولت على العقول ولا يسند لها دليل. وضرب مثلاً بالفرنسيين مؤكداً أنهم ينحدرون من أكثر من ستين عرقاً أو جنساً وأن رباطهم هو

رابط معنوي لا مادي. وشبه الرابط بالنهر المتعدد المصادر في المياه وأنها في النهاية تجرى في مجرى واحد فالإنجليزي المثقف لا يرتبط كثيرًا بشكسبير من حيث الأصل والنسب وإنما يفاخر به باعتباره من أجداده أكثر من أجداده الحقيقيين.

وخلص إلى أن العرب لا يستطيع أحدهم أن يقطع بصلة قري من سعد بن أبي وقاص أو ابن الهيثم أو أبو العلاء وإنما يعتبرهم من أجداده المعنويين. وبالتالي فالمهم في القرابة ليست صلة دم بل هو الاعتقاد فيها والنشوء عليها، والقرابة هنا قرابة معنوية أكثر منها مادية.

أما عن كيفية تولد هذه القرابة فهي في اللغة والتاريخ، فاللغة هي أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد بغيره لأنها واسطة التفاهم بين الأفراد وآلة التفكير. ولأن اللغة تختلف بين قوم وقوم فمن الطبيعي أن نجد الأفراد الذين يشتركون في اللغة يتقاربون أكثر من غيرهم ويؤلفون أمة متميزة، والأمة يتميز بعضها على بعض بلغتها فحياة الأمم تقوم على اللغات، فاللغة هي محور القومية وعمودها الفقري.

أما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها، فتشعر الأمة بذاتها وتكون شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص. وحينما تستولي أمة على أخرى تتعمد إهمال تاريخها، وأن حركة اليقظة للشعوب بعد التحرر هو استعادة هذا التاريخ، ولهذا فإن اللغة والتاريخ تمثلان العوامل المهمة في الأمم.

وهناك عوامل أخرى ومنها الدين الذي يولد نوعاً من الوحدة في شعور الأفراد الذين ينتمون إليه، ويثير في نفوسهم بعض العواطف، والدين هنا يعتبر من أهم الروابط الاجتماعية ويؤثر في السياسة والتاريخ. والدين لا يجرى على وتيرة واحدة في تأثيره على القوميات بل هناك دين قومي ودين عالمي والدين الذي يختص بقوم بعينهم يؤثر في حياتها السياسية ولا ينفصل عنها كاللغة والتاريخ كالديانة الإسرائيلية والديانات الوثنية السابقة.

أما الديانات التي تدعو العالم كله فتضيق بالقوميات كالديانة المسيحية والديانة الإسلامية. والتاريخ يشير إلى هذه الديانات لم تحقق نجاحًا طويلاً في دمج القوميات كالمسيحية والإسلام. فهناك فارق بين النظرية والتطبيق حيث لم تستطع هذه الديانات أن توحد القوميات وهي في أشد سلطتها وسيطرتها.

والديانات نفسها تتفرق إلى مذاهب تجد من خلالها القوميات منفذاً للمحافظة على كيانه، والديانات هنا تعتمد على اللغات في كتابها المقدس وعباداتها ودور العبادة. فللدين علاقة قوية باللغة يسهم في صنع تطور الأمم التاريخي من خلالها. ثم هناك العامل الآخر وهو الاتصال الجغرافي وهو ضروري لضمان وحدة الأمة حتى لو كانت موحدة في اللغة والتاريخ. إلى جانب عامل آخر وهو رغبة الناس في الاتحاد والتلاقي.

وعلق في نهاية هذه المقلة على تأثير الدين في تكوين القوميات ضارباً المثل بالعلاقة بين المسيحيين والمسلمين في العالم العربي وأن ذلك تأثر بالحروب الصليبية، وذكر أن هذه الحروب جاءت قبل ظهور العامل القومي، وأن وحدة اللغة جعلت العالم العربي قومية واحدة.

وبين الوطنية والأمية، أي القومية، ألقى محاضرة ذكر فيها بداية أن الوطنية من أقوى النزعات الاجتماعية المتأصلة في النفوس البشرية. وخصوم الوطنية وأعداؤها أصحاب الميول والنزعات الفكرية التي تعاديا وأولها الأنانية وحب الذات في حين تستوجب الوطنية إثارة الوطن على الذات، وإلى جانب ذلك النزعات الفلسفية التي تعتبر الوطنية من النزعات البالية، وأن البعض في الغرب يفضلون عليها العالمية أي حب العالم على حساب حب الوطن. وقال أن الوقت سيحين للعالمية وتصبح فيه الإنسانية بمثابة القومية المشتركة بين جميع أنواع البشر وستزول النزعة الوطنية.

وانتقد المؤلف هذه الفكرة وقال إنها تدعو الإنسان إلى الاستكانة والسلبية، والوطنية نزعة فعلية وواقعية تدعو الإنسان للقيام بأعمال سريعة وبالتالي فإن الاتجاه إلى العالمية على حساب الوطنية هو تغليب للاستكانة على الحركة السريعة. وضرب مثلاً بنزعة ألمانيا نحو العالمية ثم هزيمتها في الحرب، وأشار إلى أن الأجدد هو التعاون بين الأمم داخل نطاق الوطنية والقومية، فلتبقي كل أمة متمسكة بوطنيتها وتحترم الأمم الأخرى، كما ذكر أن الوطنية لم تكدهم تخلص من ألمانيا حتى واجهت نزعة معادية أخرى تمثلت في الأهمية الشيوعية التي دعت «يا عمال العالم اتحدوا» لمحاربة الرأسمالية. وقال إن هذا الصراع قد تطلب ثورة أو حرباً يعلوا فوق النزعة الوطنية.

وذكر أن الوطنية هي وسيلة من وسائل حكم الرأسمالية وأن الذين انخدعوا بها هم الصعاليك فقط. كما أن الأهمية الشيوعية لا تنبذ الوطنية كلية ولكنها طالبت عمال العالم بالثورة وتخطى حدود القوميات والوطنيات. فقد جعلت الصراع بين العامل أياً كان موطنه ضد الرأسمالي أياً كان موطنه فهو صراع داخل الأوطان. ومن هنا تفكك الأوطان وتحلل الروابط الوطنية الحالية، وتحل علاقة الطبقات بدلاً من علاقة الأوطان حتى تنتصر الشيوعية وتسيطر العمال. وقال إن الوطنية ظلت تحارب هذا العدو أو العائق الأهمي الشيوعي حتى حققت انتصاراً في بعض البلدان حتى في روسيا السوفيتية. كما قال أن الدعوة للاشتراكية أو الشيوعية لا تلق منه معارضة إنما الذي يعارضه هو عدم المزج بين الفكرة والدعوة الأهمية، وعلى ذلك ينبغي تحاشي الدعوة للأهمية في البلاد العربية بل ينبغي أن يظل الوطن فوق كل شيء وقبل كل شيء.

وتحت عنوان «بين الوحدة الإسلامية والوحدة العربية» طرح العديد من الأسئلة التي عرضت على تفصيل الوحدة الإسلامية على الوحدة العربية. وبدأ بالرد بتساؤل «هل الوحدة الإسلامية من الآمال المعقولة التي يمكن تحقيقها بشكل أسهل من الوحدة العربية؟، وهل هناك تنافس بين الودعتن؟».

وأجاب بأن الوحدة بين العرب وحدة سياسية تجمعها وحدة اللغة في حين أن الوحدة بين المسلمين تفتقد إلى ذلك، ثم عدد الدول الإسلامية في الشرق والغرب وقال أن العالم العربي هو قلب هذه الأمة، وأنه يستحيل قيام وحدة إسلامية قبل الوحدة العربية.

وذكر كذلك أن التشبه بين الوحدة الإسلامية والماسونية والاشتراكية ليس في موضعه فكل من هذه الأفكار لم تشكل وحدة سياسية، كما أن الشيوعية كانت عبارة عن نمو لروسيا القيصرية. وانتقل إلى القول بأن الأديان العالمية لم تحقق وحدة بين شعوب مختلفة في اللغات إلا في العصور الوسطى ولمدة محدودة وقصيرة فالمسيحية لم تستطع أن تجمع الكاثوليك والأرثوذكس في وحدة سياسية، كما أن الوحدة في العالم الإسلامي لم تقو على الصمود أمام تقلبات الأحداث مدة طويلة، والخلافة العباسية لم تستطع المحافظة على وحدة المسلمين حتى وهى في أوج قوتها وأصبحت سلطتها في بعض القطار معنوية، وأشار إلى أن الدين الإسلامي انتشر على يد التجار والمتصوفة بعد أن ضعفت قوته السياسية، وأن الوحدة السياسية بين مسلمي العالم لم تتحقق في وقت من الأوقات.

ووصف المؤلف تأييد الإنجليز للوحدة العربية بأنهم عقلانيون وأنه لا ينبغي أن نصدق بأن دعم فكرة القومية العربية دسياسة أجنبية، وقال إن وحدة العرب مسألة طبيعة لم يوجد لها موجد بل اعتمدت على وحدة اللغة وتاريخ الأمة والاتصال الجغرافي، وأن الإنجليز لم يكونوا هم الذين أوجدوا الوحدة العربية إلا إذا تصورنا أنهم الذين أوجدوا اللغة العربية وأوجدوا تاريخ الأمة العربية وكونوا جغرافيتها.

وجاء بعد ذلك خطبة ألقاها على الكشافة العرب بعنوان «بين الماضي والمستقبل» تناول فيها الصلة الوثيقة بين الماضي والحاضر وأن الماضي يسهم في صنع الحاضر والمستقبل وخاصة إذا حافظت الأمم على لغاتها التي يحافظون من خلالها

علي التاريخ، وذكر أن الاستعمار يركز علي إبعاد الأمة عن تاريخها وأنه كلما استطاع ذلك كلما سيطر على هذه الأمم.

ثم تحدث عن القوى المعنوية التي يمكن استقاؤها من التاريخ ضارباً المثل بدور خالد بن الوليد كمحارب، ثم بأجدادنا في الطب، فذكر أننا ندرس ذلك كي نستلهم القوى المعنوية وليس اقتفاء نفس الأسلوب. وخصص جانباً من الكتاب بعنوان «مصر العروبة» وجه عبره كتاباً مفتوحاً إلى الدكتور طه حسين. وبدأ بمناقشة قضية عروبة مصر وميل أبنائها إلى الفرعونية فذكر أن الدعوة للعربية لا تتطلب التنازل عن الثقافة الإقليمية، وقال دفاعاً عن عروبة مصر أن مصر تباعدت عن ديانة الفراعنة دون أن تخرب أبا الهول، وتخلت عن لغتها القديمة دون أن تهدم الأهرام، والاهتمام بالآثار لم يولد رغبة في العودة إلى ديانة الفراعنة أو لغتهم فهل هدم الأهرام ضروري لتحقيق الوحدة العربية؟

وبعد أن ناقش قضية تجديد العقل العربي والتوجه الثقافي نحو أوروبا انتقل إلى سرد الظروف التاريخية التي دعت المصريين للابتعاد عن فكرة الوحدة العربية والتي كان من أهمها الاهتمام بقضية الخلافة الإسلامية، ثم فهم التيار الليبرالي المسيطر فيها على أن الاتجاه للعرب هو اتجاه نحو البداوة.

وقال إن اهتمام بعض مفكري مصر بالرابطة الشرقية هو اتجاه ضمني تجاه الوحدة العربية، وتناول قضية العلم وكيف أنه يشكل تنمية للشعور نحو الوطن ونحو القومية وأنه ضروري لنمو هذا التيار.

وحول هذا البعد وجه المؤلف رسالة إلى الأستاذ توفيق الحكيم حول التضاد بين العلم والوطنية بأن هذا منطق غير صحيح فهل من يحب الوطن ويحب العلم يكون قد جمع بين الضدين. وناقش الحكيم في منظوره من أن الوطن هو الأناية وأن العلم هو البصر المنزه لحقيقة الأشياء. وقال إن الوطنية قوة اجتماعية حقيقية فعالة

ليس إلى إنكارها من سبيل وتدخل في حقائق الأشياء.

وانتقل المؤلف إلى الرد على الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر عند ما نشر أنه لا رأى له في الوحدة العربية ولا يشتغل بها وليس من أنصارها ولا من أعدائها. ورد بالقول بأن الذي يقول قولاً مثل هذا يكون بعيداً عن العرب والعربية فما بالكم لو كان شيخ الأزهر الذي حافظ وما زال على لغة العرب، ثم أبدى تعجبه من الأسباب التي ساقها الشيخ المراغي لتبرير رأيه والتي ذكر فيها أن الدين الإسلامي لم يذهب إلى العصبية الجنسية ولم يفرق بين العربي وغير العربي وجعل الأمة الإسلامية وحدة لا فرق بين أجناسها، ورد على هذه المسألة بسؤال عن أن رفض الإسلام للعصبية الجنسية هل يكون بالانزواء الإقليمي؟ وهل ينبغي التفريق بين المصري والشامي والعراقي؟ وهل لم يجعل الدين الأمة العربية لا فرق بين أبنائها كجزء من الأمة الإسلامية؟

إن مقتضيات الدين التي تدعو علماء المسلمين للاشتغال بالوحدة الإسلامية تدعوهم كذلك لتوحيد الأمة العربية، والسعي لتوحيد شعوب إسلامية تتكلم بلغات عدة يسبقه الدعوة للوحدة بين المتحدثين بلغة واحدة وخاصة أنها لغة القرآن.

والكتاب في عموم موضوعات متفرقة تشكل قضية القومية العربية فيه المحور الرئيسي حيث تعرض لعلاقتها بالوطنية كفكرة ثم بالوحدة الإسلامية، وفي الوقت الذي لم يد فيه موقفه الرفض للوحدة الإسلامية إلا أنه استبعد حدوثها لعدم توافق ذلك مع العقل وذلك لارتكابه على وحدة اللغة ووحدة التاريخ كمقومات أساسية لقيام فكرة الوحدة.

كما أنه قد ركز في دعوته لتحقيق الوحدة العربية على مفهوم الوحدة السياسية دون التطرق إلى وسائل الوحدة المتعددة مثل الوحدة الاقتصادية وإمكانية حدوث التعاون بين العرب أو المسلمين أو السعي لتحقيق وحدة في نظم التعليم

أو التوجهات الثقافية.

ومن الواضح أنه في تركيزه على مفهوم الوحدة السياسية بين العرب كان متأثراً بوجود الاستعمار في العالم العربي وأن هذا الإطار الوجداني بين العرب يشكل جبهة للوقوف المشترك أمام الوجود الاستعماري. كما أنه تأثر إلى حد بعيد بتوجهات فيصل بن الحسين والعائلة الهاشمية في دعوتها للعروبة سواء في فترة حكمه في الشام أو في العراق، ثم انتقل إلى مصر بعد تبنى النظام العسكري فيها لفكرة الوحدة أو القومية العربية كسبيل لمقاومة الاستعمار وترأسه معهد يشتغل بتخريج كوادر تدعو إلى هذا الاتجاه كما أراد له مؤسسه، وكان المؤلف (ساطع الحصري) من أكثر المفكرين المناسبين لترأس هذا المعهد الذي يجمع طلاباً من كافة الأقطار العربية لدعم هذا التيار.

oboi.kan.com

الكتاب الثلاثون
إصلاح الفكر الإسلامي

oboi.kan.com

الكتاب الثلاثون

إصلاح الفكر الإسلامي

مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر

أ.د. طه جابر العلواني

المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، طه ، ٢٠٠٩ ، ١٨٩ ص

تحليل وعرض د. حسان عبد الله حسان

السيرة الذاتية للمؤلف والتكوين العلمي والإنتاج الفكري:

ولد طه جابر العلواني في محافظة الأنبار بالعراق عام ١٩٣٥، وقد حصل على شهادتي المدرسة الابتدائية والمدرسة الآصفية الدينية في الفترة من ١٩٤٨ - ١٩٥٢، ثم انتقل بعد ذلك إلى القاهرة وحصل على شهادة الثانوية الأزهرية عام ١٩٥٣، كما حصل على درجة الليسانس من كلية الشريعة والقانون عام ١٩٥٩، ثم درجة الماجستير عام ١٩٦٨، والدكتوراه عام ١٩٧٣ في تخصص «أصول الفقه» بجامعة الأزهر.

نلاحظ من هذه السيرة الذاتية للمؤلف في الفترة الأولى من حياته أنها مثلت الأساس العلمي لتكوينه الفكري في الفترة التالية من حياته، وأن الدرس الديني «المحض» وبالتحديد «الدرس الفقهي» الأزهرى المصرى قد لعب دوراً مهماً في هذا التكوين الفكري حيث شكلت دراسته في كلية «الشريعة والقانون» -والتي قضى بها ما يقرب من عشرين عاماً- أساساً فكرياً فقهياً لعقل المؤلف، وقد ظهر هذا التأثير واضحاً فيما أنتجه بعد ذلك وفيما طرحه من أفكار ساهمت في المشهد الفكري الإسلامي المعاصر، وفيما شغله من مناصب علمية في فترات من حياته.

ومن أبرز إنتاجه الفكري في الميدان الفقهي كتاب: المحصول في علم أصول

الفقه لفخر الدين الرازي: تحقيق ودراسة، الاجتهاد والتقليد والإسلام، أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، في فقه الأقليات المسلمة، مقاصد الشريعة، نحو التجديد والاجتهاد جزآن. أما المناصب العلمية التي شغلها في إطار الدرس الفقهي فهي: عضوية «المجمع الفقهي الدولي بجدة» منظمة المؤتمر الإسلامي، ورئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية ١٩٨٨ - ٢٠٠٥، وأستاذ كرسي الإمام الشافعي للفقه وأصوله والفقه المقارن بجامعة قرطبة، فيرجينيا من عام ١٩٩٧، وأستاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود في الفترة من ١٩٧٥ - ١٩٨٤.

أما المرحلة الفكرية الثانية من حياة طه جابر العلواني فيهتم بالشأن المؤسسي وذلك بالمشاركة في تأسيس «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» عام ١٩٨١ وقد تولى رئاسة المعهد في الفترة من ١٩٨٦ - ١٩٩٦. وهنا يبدأ التحول الفكري الثاني للمؤلف حيث انشغل بالتنظير لمشروع «إسلامية المعرفة» الذي تأسس من أجله المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وأصبح من أبرز منظريه وحاول تسخير كل إمكانياته الدراسية والبحثية في خدمة هذا المشروع الذي ساهم به المعهد في المشروع الإصلاحي للأمة.

وفي ضوء هذا التحول الفكري والتنظيري اهتم بدرس «إسلامية المعرفة» فكتب: ابن تيمية وإسلامية المعرفة، لماذا إسلامية المعرفة؟، وإسلامية المعرفة فكريًا ومشروعًا، وتساؤلات حول إسلامية المعرفة، ومنهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، والجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، وإسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، ومقدمة في إسلامية المعرفة. هذه الكتابات وغيرها مما كتبه منظرًا للمشروع «إسلامية المعرفة» للمعهد كانت تمثل المرحلة التبشيرية بالفكرة والتي حاولت إرساء عديد من القواعد والمفاهيم الخاصة

بهذا المشروع وتحديد الإطار العام الذي يعمل من خلاله. كذلك محاولة رده على بعض الشبهات التي أحاطت بالفكرة في نشأتها (شبهات من حيث المبدأ والمنطلق، ومن حيث المنهج والتطبيق). وقد شغلت كتابات طه العلواني حيزًا أساسيًا لكل من أراد أن يطالع أو يتعرف على ماهية مشروع «إسلامية المعرفة»، بالإضافة إلى الكتابات الأولى للمؤسس الأول إسماعيل راجي الفاروقي.

وفي المرحلة الفكرية الثالثة حاول تقديم طروحاته الفكرية والتنظيرية في مشروع «إسلامية المعرفة» ضمن تحولات الفكر الإسلامي لا باعتبارها مشروعًا منفصلًا أو موازيًا، ولكن باعتبارها جزءًا من المشروع الإصلاحي للأمة، وهنا ظهرت عناوين لإنتاجه الفكري تحمل عنوان «الفكر الإسلامي» وموضوعاته التي طرحت في المشهد الإصلاحي خلال القرن الأخير متضمنة معالم المشروع الإصلاحي لـ «إسلامية المعرفة».

ومن بين ما كتبه طه العلواني في هذه المرحلة: «الأزمة الفكرية ومناهج التغيير في الواقع العربي»، و«العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية»، و«المشهد الثقافي العربي»، و«المقاصد الشرعية العليا الحاكمة: التوحيد، التزكية، العمران»، و«منهجية التعامل مع القرآن»، و«الفكر الإسلامي في مواجهة العولمة»، و«حول مقولة الإسلام والغرب»، و«خواطر في الأزمة الفكرية» و«المأزق الحضاري للأمة الإسلامية»، و«الأزمة الفكرية المعاصرة.. تشخيص ومقترحات علاج»، «إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات.. ورقة عمل»، و«إصلاح الفكر الإسلامي مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر» وهو الكتاب موضع الدراسة الحالية.

كما كان هناك - أيضًا - حورًا بارزًا للإنتاج الفكري للمؤلف وهو ما يتصل بـ «الدرس القرآني» حيث شغل جانبًا في إسهاماته الفكرية والعلمية في محاولة منه

لتحديد معالم لمنهجية التكامل مع القرآن الكريم ويصف طه العلواني هذا التوجه الفكري نحو تأسيس للمشروع القرآني له بأنه «مشروع لا بد له من جهود بحثية متنوعة ومتضافرة؛ ليؤتى ثماره وينقذ العلم وتراث الإنسانية من الأزمات التي دخلت إليهم نتيجة اقتصار البشرية على التمازج مع الطبيعة وحدها، وتجاهل خالق الطبيعة والإنسان وموجدهما».

وتشير رانيا شعبان - باحثة في الدراسات الإسلامية في بحث لها بعنوان «المشروع القرآني للدكتور طه جابر العلواني» بأن هناك سؤالين أساسيين مثلاً العمود الفقري لهذا المشروع وهما: كيف نستحضر حاكمية القرآن؟ وكيف يتعاطى النسبي (الإنسان) مع المطلق (القرآن)، هذا بالطبع داخل المشروع المعرفي الإسلامي وليس في المشروع السياسي الذي ارتبطت كلمة «الحاكمة» به.

وتضيف - أيضاً - بأن العلواني - تبنى الخط النقدي للعلوم الإسلامية التي بنيت حول الخطاب القرآني باعتبار أن المنهجية التي تأسست عليها تلك العلوم والمعارف متعارضة مع منهجية القرآن فعانت من الفصام بين الاعتقاد النظري بأن الخطاب القرآني خطاب إلهي معجز ومهيمن على ما سواه، وبين الاستحضار الفعلي لهذا الاعتقاد عند التعاطي معه.

فالمطلوب كما يرى العلواني في هذا المشروع القرآني - كما يسميه - بناء منهجية للتعامل مع القرآن مستمدة من القرآن ذاته - فللقرآن منهجه ومنطقه - ومن ثم يمكن استخلاص منهجية معرفية قرآنية كونية تستوعب الكون وحركة الإنسان فيه.

ومن كتابات العلواني في محور الاهتمام القرآني: «لسان القرآن والأمة القطب»، «نحو موقف قرآني من النسخ»، «الوحدة القرآنية البنائية للقرآن المجيد»، «أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها»، «الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون»، «معالم في المنهج القرآني».

ثم عرج العلواني -أيضاً- نحو موضوع الوحدة الإسلامية لاسيما البحث في عوامل التفرق والتمزق التي قامت بسبب الخلافات السياسية ثم بلورت ذلك فقهياً ومذهبياً لدرجة تصور معها البعض إن الخلاف الفقهي أو المذهبي بين المسلمين هو السبب في التطاحن الذي دار بينهم ويظهر بين فينة وأخرى فكتب «أدب الاختلاف في الإسلام» والذي طبع في كتاب الأمة عام ١٩٨٦ ثم أعاد المعهد العالمي للفكر الإسلامي طبعه مرة أخرى عام ١٩٩٢ وقد وصل عام ٢٠٠٠ إلى الطبعة السادسة للمعهد بالإضافة إلى ترجمته إلى ثلاث لغات. وقد طرح فيه العلواني منهجاً لإدارة الخلاف بين المسلمين مستمد من القرآن والسنة والسيرة النبوية بغرض رأب الصدع وتحقيق وعى الأمة بضرورة وحدتها، ويشغل حالياً عضوية اللجنة التنفيذية لمجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية بطهران وساهم في العديد من المؤتمرات التي انعقدت لهذا الغرض.

(٢) الكتاب وتطوره الموضوعاتي :

هذا الكتاب هو عبارة عن تطوير لورقة العمل التي نشرت تحت عنوان «إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات» سلسلة إسلامية المعرفة (٩) نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٩١، ٩٨ ص، والذي تناول فيه عرض لمبررات إسلامية المعرفة ودوافع عرض هذه القضية، في رد بالتأكيد على الهجوم والنقد الذي تعرض له مشروع «إسلامية المعرفة» من قبل بعض الأقلام والكتاب، والمحتوى الذي غلب على هذا الكتاب يتعلق بالمخاطبين في الواقع الإسلامي وأنماط وتصنيفات معرفية وثقافية لهم.

ثم تطورت هذه الورقة وأضيف إليها موضوعات تتصل بـ المشروع الإسلامي وعوائق الإصلاح، ومظاهر التأزم الفكري في الأمة، وطرح رؤية ومعالم كبرى (عامة) لمشروع إصلاح مناهج الفكر، وقد صدر الكتاب تحت عنوانه الحالي

«إصلاح الفكر الإسلامي» مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر «في سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة الكتاب» (١٢) ١٩٩٨. طبع مؤسسة الأعراف - قم - إيران، ١٨٩ ص. ثم أعاد المعهد العالمي للفكر الإسلامي طبع الكتاب دون المقدمة التي كتبها المؤلف في طبعته الأولى والتي استبدلت بتصدير للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بتقديم لكل من عمر عبيد حسنه وعبد المجيد النجار، وبنفس عدد صفحات الكتاب في طبعته الأولى، ١٨٩ ص.

(٣) الكتاب: الخطاب الثالث لمشروع إسلامية المعرفة

يمكن اعتبار هذا الكتاب هو الخطاب الثالث الذي يتناول «إسلامية المعرفة» للأمة، والكتاب الأول هو ما كتبه إسماعيل الفاروقي - الرئيس الأول للمعهد العالمي للفكر الإسلامي - وقد صدر مترجماً تحت عنوان «أسلمة المعرفة.. المبادئ العامة وخطة العمل»، عام ١٩٨٤ - الكويت، وهو الخطاب الأول الذي عبر عن مشروع إسلامية المعرفة» في نسختها الأولى والتي من أجلها تأسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكان إسهاماً مباشراً من المؤلف وثمره للحلقة النقاشية حول «أسلمة المعرفة» تحت رعاية «الجامعة الإسلامية» في إسلام آباد والمعهد، في مدينة إسلام آباد عام ١٩٨٢.

وقد تناول هذا الكتاب عدة عناصر أهمها: تحديد مشكلة الأمة على المستوى السياسي والاقتصادي والديني والثقافي وأسباب هذه المشكلة والتي حددها في «نظام التعليم» القائم في بلدان العالم الإسلامي، ثم طرح الواجب المطلوب وهو إصلاح «نظام التعليم» من خلال معالجة جوانب القصور ثم باعتماده على المنهجية الإسلامية وقدم في الجزء الرابع من الكتاب ما أسماه المؤلف خطة العمل أو الخطوات الضرورية المؤدية إلى «أسلمة المعرفة».

وفي عام ١٩٨٦ ظهر كتاب «أسلمة المعرفة المبادئ العامة - خطة العمل -

الإنجازات - المؤلف / إسماعيل الفاروقي، عبد الحميد أبو سليمان. وما قدمه هذا الكتاب يمكن أن نطلق عليه «الخطاب الثاني لإسلامية المعرفة» والإضافات المهمة في هذا الكتاب هو ما طرح تحت عنوان: إيضاحات لأبد منها، الإسلامية، وإسلامية المعرفة، وأولويات عمل الأمة في إنجاز خطة إسلامية المعرفة. وهذه الإيضاحات لم تذكر في كتاب الفاروقي رغم ضرورتها آنذاك.

ويُعد الكتاب الذي بين أيدينا «إصلاح الفكر الإسلامي مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر» لطفه جابر العلواني الخطاب الثالث لمشروع «إسلامية المعرفة» والتي تأسس من أجلها - كما أشرنا المعهد العالمي للفكر الإسلامي - وقد شغل طه جابر العلواني رئاسة المعهد في الفترة من ١٩٨٦ - ١٩٩٦.

وقد تضمن هذا الكتاب محاولة لتشخيص الداء الذي تعاني منه «الأمة» والذي خلص إلى أنه داء فكري، والعلاج يتمثل في إصلاح مناهج الفكر من خلال إسلامية المعرفة وهو البرنامج أو المحاولة التي حاول العلواني تقديمها في هذا الكتاب. أو كما وصفه عبد المجيد النجار في تقديمه بأن هذا الكتاب «وضع خطة عملية لتنفيذ الإصلاح الفكري، متوخياً المسالك المتاحة، ومتحسباً للعراقيل المعطلة للإصلاح».

ويتكون الكتاب من خمسة فصول، الفصل الأول يتناول أزمة الخطاب الإسلامي المعاصر: دوافع الأزمة وعقلية التأزيم، الفصل الثاني يتضمن إسهامات المؤلف في إصلاح مناهج الفكر الإسلامي، الفصل الرابع يقدم المؤلف فيه المعالم الكبرى لمشروع إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة، أما الفصل الخامس فيأتي تحت عنوان «الخطاب والمخاطب» في معالجة لمواصفات الخطاب المطلوب وشروطه وأقسامه.

(٤) الأزمة الحضارية:

يؤكد طه العلواني في تصوره للأزمة الحضارية على البعد الفكري أو «الأزمة الفكرية» التي تعاني منها الأمة منذ عصور التراجع الحضاري، حيث تتواجد القيم التي تعهد الله بحفظها في الكتاب والسنة، فقط فقدنا المنهج الفكري للتعامل مع مصدر هذه القيم والواقع الذي نعيشه «أو بتعبير آخر: ليست المشكلة التي يعاني منها العقل المسلم، مشكلة قيم، أو أزمة قيم، وإنما المشكلة كل المشكلة في العجز مع التعامل مع القيم... فالانحسار الحضاري الذي نعاني منه هو أزمة فكر أولاً وقبل كل شيء، لأن النسق الفكري للحضارة الإسلامية وإسلامية المعارف، قد توقف عند حدود العقول السابقة».

وبناء على هذا التصور الفكري للأزمة - وهو التصور الذي قام من أجله المعهد العالمي للفكر الإسلامي - والذي يؤكد على الجانب الفكري للأزمة الحضارية جاء نهج الإصلاح المقترح كما يشير إليه المؤلف وهو «إصلاح المناهج العقلية، وتنقية الموارد الثقافية في ضوء الكتاب والسنة للاعتقاد أن ذلك يشكل الرحم والمحضن الذي تتشكل في داخله الأجنة الحضارية القادرة على استئناف الحياة الإسلامية وبناء الحضارة الإسلامية».

وهذا النهج يتطابق مع الهدف الثالث الذي يعمل له المعهد وهو: إصلاح مناهج الفكر الإسلامي لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

(٥) معالجة الأزمة لا مظاهرها:

يرى المؤلف أن حركات التجديد والإصلاح انشغلت بمعالجة مظاهر الأزمة وانعكاساتها المباشرة، أما جذورها ومنابعها فلم تأخذ حظها من البحث والدراسة ثم المعالجة، حيث اهتمت حركات التجديد بمجالين أساسيين هما: حفظ العقيدة،

وتعبئة الأمة للمواجهة السياسية. وهنا لابد من إدراك القصور الذي لحق بالمشروع الإسلامي ووجه هذا القصور تحديدًا هو أن البعد الفكري في هذا التجديد لم يأخذ الاهتمام الذي يستحقه، وذلك في نفس الوقت من أسباب عجزه عن بلوغ الهدف واستمرار الأمراض الفكرية الفتاكة في الساحة مثل تحكم عقلية التقليد الجماعي، والغفلة عن السنن، والتغافل عن عالمية الإسلام أو إساءة فهمها.

(٦) لماذا الكتاب؟

- يحدد العلواني دوافعه ودواعي تأليفه للكتاب ومنها:
- العناية بالبعد الفكري وإسلامية المعرفة، والتي لم تحظ بالاهتمام المطلوب، ولم تبلغ مستوى الانشغال بها في حياة المسلمين على الرغم من أهميتها، وبيان ودراسة مواطن الخلل وتقويم خطوات العمل.
- حاجة المشروع الحضاري الإسلامي المنشود إلى خطاب إسلامي معاصر يضع قضية إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة موضوعها الملائم.
- مراعاة احتياجات المخاطب ودراستها لتحقيق عالمية وحضارية الخطاب الإسلامي.

ولقد مثلت هذه الدوافع والدواعي المحاور الأساسية للكتاب من التأكيد على محور إسلامية المعرفة، وطرح أفكار حول قضية إصلاح مناهج الفكر، وعرض لمستويات وأنماط المخاطبين والخطاب الذي ينبغي أن يقدم لهم ومعاله الأساسية.

(٧) وظائف «إسلامية المعرفة» نظرة تجديدية:

يقدم العلواني «إسلامية المعرفة» في ضوء نظرة تجديدية في الدور والمكانة والوظائف، فهي التي تؤكد على حقيقة التجديد والتي تقوم على إعادة تشكيل العقل المسلم ووصل ما انقطع بينه وبين كتاب الله، باعتباره المصدر المنشئ الوحيد مع الكون للفكر والمعرفة والعقيدة والشرعية والمنهاج. وكذلك وصل ما انقطع بينه

وبين سنة رسول الله ﷺ مع سائر معطيات عصر التنزيل والنبوة.

ومن هنا كانت إسلامية المعرفة قاعدة من أهم قواعد تجديد الدين، وإعادة بناء الأمة القطب، وإنتاج المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر؛ إذ أن إسلامية المعرفة تمثل البعد الغائب عن مشاريع التجديد - على حد قول المؤلف - أو البعد الذي لم ينل من عناية مشاريع التجديد والإصلاح ما يستحقه.

ويشير المؤلف - أيضًا - إلى مهمة مزدوجة تحاول أن تقوم بها إسلامية المعرفة، فهي تعمل على القضاء على حالة هجر المسلمين للقرآن الكريم، وإيجاد الوعي لدى الأمة المسلمة بخصائصه المنهجية والمعرفية، لتتعلم كيف تقرأه على مستوى عصرها، وكيف تجمع بين قراءته وقراءة الكون لتحافظ على نفسها وكيانها من عمليات التذويب التي تمارسها المركزية الغربية.

إن الدعوة التي تقوم على افتراض افتقاد البعد الفكري في مشاريع التجديد والإصلاح - والتي يتبناها المؤلف - والتي ربما تكون صادقة إذا كان المقصود بها حركات الإصلاح السياسي؛ بل حتى هذه أيضًا قدمت إصلاحًا معرفيًا فيما يتصل بالنظام السياسي المعاصر وتقديم أطروحات معرفية وفكرية تجادل بها النظم السياسية المعاصرة، أما الأغلب من حركات التجديد ومشاريعه النهضوية - وهذا المسمى يحتاج إلى ضبط مصطلحي - فإنها قدمت عناية واهتمامًا ملحوظًا فيما يتعلق بالجانب الفكري والمعرفي نذكر مثلاً: محمد عبده، على شريعتي، مرتضى مطهري، محمد حسين النائيني، محمد إقبال، مصطفى صبري، مصطفى الغلاييني، مصطفى عبد الرزاق، محمد حسين الطباطبائي، ومحمد باقر الصدر، وكذلك جهود عبد الحميد بن باديس التربوية، ومالك بن نبي، وغيرهم الكثير ممن مثل الإصلاح المعرفي بُعدًا أساسيًا في مشاريعهم الإصلاحية.

لا شك أن دعوى المؤلف بغياب «الإصلاح الفكري» تحتاج إلى دراسة وتأمل

من جانب الباحثين في عناصر المشروع الإصلاحي الذي قدمته الأمة على مستوى الأفراد، والجماعات، بل والمذاهب الفقهية والفرق الإسلامية التي طورت نفسها وأفكارها للتعايش مع الجسد الإسلامي وكلها اعتمدت على «الإصلاح الفكري» وشكل لديها قاعدة ملهمة لإرساء قواعدها الوجودية المعاصرة. بل إن أكبر الحركات الإسلامية - الإخوان المسلمون - والتي بدأ نشاطها (بمواجهة الاستعمار وامتد إلى الصراع السياسي مع النظم الحاكمة) برنامجهما الأساسي فكري تربوي يهدف إلى إصلاح فكر الأمة كما يظهر من رسائل حسن البنا.

إن القصور الذي يمكن أن نراه هو عدم القدرة على اللقاء بالنظام السياسي - الذي انفصل عن الأمة منذ عهد الفتنة الكبرى - ليوظف كل هذه الإرادات الفكرية والمعرفية في مشروع نهضة متكامل ، والقصور - أيضاً - في الحالة المعاصرة يتمثل في ذلك الانفصال بين إرادة جموع الأمة وبين الأنظمة السياسية التي تشكلت وفق رؤى الاستعمار وارتبطت به حتى اليوم.

(٨) عقلية التأزيم وتوالد الأزمة:

ينتقل المؤلف إلى متابعة ما يترتب على الأزمة الفكرية والتي وصفها بالداء الخطير، والمرض الذي يشتد خطره أحياناً فتصبح أعصى على الحل، إلى حد أنها تحيل الحلول نفسها إلى أزومات جديدة تضيفها إلى رصيدها، ثم يرصد عدداً من الظواهر المرضية التي أصابت العقل الإسلامي نتيجة ما أصابه من الجمود والتقليد ومن هذه الظواهر:

- توهم رعاية السنة: ومضمون هذه الظاهرة المرضية يتمثل في سيادة الجدل في الشكليات والحرفيات المتعلقة بتلك الجهود التي ساهمت في تغييب المقاصد الأساسية للسنة، وتفاقم ظاهرة التناصر للمذهب، وتجاوز مصالح المجتمع، وتعزيز نزعات التقليد، ومحاربة محاولات الاجتهاد.

- توهم الدفاع عن العقيدة: في حين نشأ علم الكلام ليكون حلاً وجزءاً من عملية الإصلاح الفكري والعقدي، والدفاع عن العقيدة الإسلامية وتثبيت قواعدها، إلا أنه من خلال «عقلية التأزيم» - التي أشار إليها المؤلف - تحول إلى جزء من الأزمة الفكرية التي تعاني منها الأمة، وذلك بانحراف هذا العلم ومنهجه بتوجيه اهتمام الفاعلين في المجتمع إلى كثير من القضايا التي شاركت بنصيب وافر في تكريس أزمة الأمة الفكرية وتبديد الكثير من طاقاتها، وتحجيم خطابها والحد من تأثيره، مثل قضية «خلق القرآن» و«الفعل الإنساني» و«العقل والنقل» وغيرها.

- توهم العناية بالفقه: وأبرز مظاهرها تحول آراء وأقوال الفقهاء لتكون شريعة بجانب الشريعة، ويصبح الفقه البشري - الذي هو اجتهادات العلماء - هو الشريعة ويكون شريعة ذلك الكم الهائل من الأقوال والفتاوى والشروح والتعليقات والحواشي، والتذييلات والآراء الشخصية والأمور الافتراضية والواقعية سواء تعلقت بوقائع خاصة أم عامة، ليتحول كل ذلك الإنتاج البشري إلى شرع لازم في كل زمان ومكان.

وهذا هو ما أحدثته عقلية التأزيم والتقليد التي حولت حركة الفقه المتجددة من حركة عقلية فاقهة تدور مع الحوادث والنوازل وفقه الواقع لتقديم الحلول لمشكلاته إلى قيد يمنع العقل المسلم ويحد من حركته.

- توهم إعادة الاتصال بين النظرية والتطبيق: ويقصد به المؤلف حالة «التصوف» والتي دخلت إلى أبواب الانحراف وأصبح دعوة للعزلة - بعد أن كان دعوة للتواصل بين النظر والواقع - والانصراف نحو القضايا الفردية، وإهمال القضايا الجماعية وقضايا الأمة، والإغراق في نوع آخر من الشكليات والسلبيات فأضاف للأزمة ذات أبعاد جديدة، وللعقل المسلم شواغل من نوع آخر.

ونضيف - أيضاً - لما قدمه المؤلف من تأزيات عقلية وآثارها في الفكر

الإسلامي وفي أزمة الأمة على السواء، أزمة التكفير والتي لاقت رواجاً كبيراً في ظل ازدهار دولة النفط العربية والخوف على المصالح المادية الدنيوية القريبة، فظهرت اتجاهات للتكفير للمخالفين في المذهب تارة وفي الفكر تارة أخرى، وكذلك استدعاء فتاوى تكفيرية من التاريخ الإسلامي واستحضارها إلى الواقع المعاصر دون النظر إلى سياقات هذه الفتاوى وواقعها الاجتماعي. وقد تحولت هذه الأزمة «أزمة التكفير» إلى ظاهرة حذر من آثارها يوسف القرضاوي في رسالته «ظاهرة الغلو في التكفير» محذراً إلى أبعادها ومخاطرها العقيدية والاجتماعية والفكرية.

(٩) المعالم الكبرى لمشروع إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة:

يحدد المؤلف الغاية النهائية للمشروع بالسعي إلى «إعداد وتقديم الأسس الفكرية والمنهجية اللازمة لحركة الأمة لبناء «المنظومة الفكرية البديلة» التي تغذى حركة الأمة بالزاد الفكري الذي تفتقر إليه وتعمل على إعادة تكوين العقل المسلم، وتشكيل بنيته وفقاً للتصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان، مستمداً من القرآن والسنة والتدبر لسنن الكون وقوانين الوجود».

(١٠) المبادئ العامة للمشروع:

وهذه المبادئ هي التي حُددت في الخطوات الأولى من قيام مشروع إسلامية المعرفة وهي:

- التوحيد: باعتباره المبدأ الأول للإسلام وأهم القيم الحاكمة.
- وحدة الخلق: لأن وحدانية الخالق تستلزم بالضرورة العقلية وحدة خلقه.
- وحدة الحقيقة: فلا تعارض ولا تفاوت بين حقائق الوحي وحقائق الواقع.
- وحدة الإنسانية: الناس خلق واحد لا يتفاضلون إلا بالتقوى.
- تكامل الوحي والعقل: فلا تناقض ولا تعارض بين معطيات الكتاب المسطور والكتاب المنشور.

- الشمولية في المنهج والوسائل: لأن الإسلام دين يشمل جميع جوانب الحياة.

(١١) هدف المشروع:

يشير العلواني إلى الهدف العام لمشروع إسلامية المعرفة وإصلاح مناهج الفكر بأنه «إيجاد العقل المسلم المستنير القادر على ممارسة دوره في الاجتهاد، والتجديد وال عمران الإنساني لتأهيل المسلم لدور الاستخلاف، والقيام بحق التسخير، والوصول إلى هدف التمكين والقيام بحق الأمانة، ولهذا الهدف سبيلان، انطلاقاً من القرآن ومنهجية المعرفة، ومن السنة باعتبارها تحمل منهجية تنزيل قيم القرآن في واقع معين، ومن الكون باعتباره المصدر الآخر للمعرفة مع الوحي. ومن هذا الهدف الغائي يتفرع هدفان: الأول، إعادة بناء منظومة الفكر لدى المسلمين والتي أطلق عليها من قبل «المنظومة البديلة». الهدف الثاني، بناء النسق المعرفي والثقافي الإسلامي الشامل انطلاقاً مما ذكر في الهدف الغائي.

(١٢) المحاور الخمسة الأساسية للمشروع:

المحور الأول: الفكر

ويرى المؤلف في هذا المحور أننا إذا أدركنا معنى الفكر وحقيقته فإن أماننا مهتمين: الأولى تحديد معالم الفكر الإسلامي ومناهجه، والثانية معالجة قضايا الفكر الإسلامي ومعضلاته بالاعتماد على المنهجية المعرفية القرآنية التي تجمع بين قراءة الوحي وقراءة الوجود، أو منهج الجمع بين القراءتين.

المحور الثاني: المنهج

يعرف المؤلف في هذا المحور «إسلامية المعرفة» في ضوء نظرة منهجية، بأنها «منهج معرفي محدد المعالم واضح القسّمات ويمثل بديلاً للمادية والوضعية المتجاهلة لله والغيب من ناحية كما يمثل بديلاً عن اللاهوتية والكهنوتية المستلبة للإنسان والطبيعة من ناحية أخرى.

كما يشير - أيضاً - إلى قواعد الإنتاج المعرفي في إطار ومنظور إسلامية المعرفة

والتي ينبغي أن تُرسى على عدة دعائم هي:

- إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية القائمة على مقومات وخصائص التصور الإسلامي السليم.
- إعادة فحص وتشكيل وبناء قواعد المنهجية الإسلامية على ضوء «المنهجية المعرفية القرآنية».
- بناء منهج للتعامل مع القرآن من خلال هذه الرؤية المنهجية وباعتباره مصدرًا للمنهج والشرعة والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمراني.
- بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية - أيضًا - من خلال تلك الرؤية المنهجية. وباعتبار أن السنة كذلك مصدر لبيان المنهج والشرعة والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمراني.
- إعادة دراسة تراثنا الإسلامي وفهمه وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية تخرجنا من الدوائر الثلاث التي تحكم أساليب تعاملنا معه وهي: الرفض المطلق، القبول المطلق، التلفيق الانتقائي العشوائي.
- بناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر.

المحور الثالث: العلم والمعرفة:

في ضوء النزاع والجدل حول مفهوم «العلم» يرى المؤلف أن «إسلامية المعرفة» تستطيع أن تنهى ذلك النزاع وهذا الجدل في العقل الإسلامي وذلك من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الوجود، فأسلمة المعرفة تعنى أسلمة العلوم التطبيقية والقواعد العلمية، بفهم التماثل بين سنن هذه العلوم وقوانينها وسنن الوجود وقوانينه، وتوجيه هذه العلوم الوجهة الإسلامية، وتوظيفها لتحقيق المقاصد الإلهية.

المحور الرابع: الثقافة والحضارة:

بعد مناقشته لمفهومي الثقافة والحضارة يصل المؤلف إلى نتيجة مؤداها: أنه لا يمكن منطقيًا أن تكون هناك حضارة واحدة، تتعدد روافدها إلا إذا كانت هذه الحضارة هي أفضل نموذج بشري، مما يجعل جميع الشعوب تتخلى عن موروثها ونماذجها وتبناه كلية. كذلك فإن تنافس أو صراع الحضارات أمر منطقي تفرضه طبيعة الوجود البشري ومعطيته.

المحور الخامس: التراث الإسلامي والإنساني:

في هذا الصدد يشير العلواني إلى أن التراث ليس فكرًا متجاوزًا للزمان والمكان، وإنما هو فكر نسبي مقيد بمحددات الزمان والمكان الذي وجد فيه، ولكنه كأى فكر إنساني، نسبي في الزمان والمكان والإنسان وفي ضوء هذا التحديد المفاهيمي والتصوري يرى أنه لا عصمة للتراث حتى وإن كان معتمدًا أو منطلقًا من الوحي إذ أنه لا يعدو - أي التراث - أن يكون أفكارًا ومعالجات وتفسيرات لواقع متغير، يجب أن نبحث عن تحقيق أهداف محددة من وراء فهمه، وإعادة اكتشافه.

(١٣) الخطاب والمخاطب:

يسعى المؤلف في هذا القسم الأخير من الكتاب إلى تصنيف أنماط المخاطبين في الواقع الإسلامي، وذلك بغرض وضع إطار محدد للخطاب الذي ينبغي أن يوجه إليهم انطلاقًا مما أشار إليه - المؤلف - في مدخل الكتاب بأنه «من أهم شروط تحقيق الفاعلية والتأثير في أي نشاط إسلامي فهم المسلم المخاطب لمحتوى الخطاب الموجه إليه وطبيعته فهمًا دقيقًا. بمعنى وضوح فكرة الخطاب لديه بمنطلقاتها وأهدافها، وتفهمه لمدى قابليتها للتنفيذ».

ثم يطرح - المؤلف - تصنيفًا يرى أنه يمثل القسط الكبير من الجمهور المخاطب في الواقع الإسلامي وهم:

- الرسميون.

- اللادينون.
 - أعضاء الحركات الإسلامية.
 - خريجو الجامعات والمدارس الدينية.
 - أصحاب التسطيح.
 - أصحاب التوفيق والتلفيق.
 - العوام.
 - الطالب الجامعي.
 - الإطار الأكاديمي «الباحث والأستاذ الجامعي».
- ويتحدد برنامج «الخطاب والمخاطب» الذي قدمه المؤلف في قسمين الأول يتعلق بالمخاطب ويتضمن: مواصفاته، أسباب بزوغه، موقفه من القضية «إسلامية المعرفة»، علامات التواصل معه، والقسم الثاني: يتعلق بالخطاب ويتضمن شكل الخطاب، وأهداف الخطاب.
- (١٤) عقبات ومعوقات:**

يختتم المؤلف هذا الكتاب بالتحذير من جملة من الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها العاملون في الحقل الإسلامي والتي تؤثر بالسلب على الحركة الذاتية والجماعية معاً حيث اعتبرها «عقبات ومعوقات» ومن هذه الأخطاء:

- ١- التوقف عن الإنجاز وعدم مواصلة العمل قبل إيجاد الوعي الضروري لدى الأمة بالقضية، وبناء مجموعة كافية من الكوادر لإنجاز المراحل الضرورية، وتوفير المادة اللازمة لمساق دراسي ناجح على مستوى الجامعات والمعاهد ودور العلم، ومواد موازية لقنوات الإعلام الأخرى باعتبارها وسيلة توصيل مهمة، وإعداد المحاضرين من جامعات ومعاهد ومراكز وجمعيات علمية تبني القضية وتحتضنها، وتعمل على إنجاحها.

٢- التوقف عن التقويم والمراجعة والنقد الذاتي المستمر لمسيرتنا علمياً وعملياً، بشكل يضمن التصحيح والتسديد المستمرين.

٣- الأحادية واعتبار أن ما نقدمه - وحده - هو العلاج الشافي لكل أمراض الأمة وسائر أزماتها، وتجاهل الجوانب الأخرى.

٤- التحزب والتكتل والاستجابة لعملية الاستقطاب، وهو خطأ يمكن أن يجهض القضية كلها، ويعزلها عن سائر فصائل الأمة.

٥- اختلاف الأطروحات في مجال مبادئ القضية ومقاصدها من جانب القائمين عليها، وهو أمر يجب الوعي به وبحقيقته وحدوده. ذلك لأن الأطروحات المتنوعة في هذه المجالات، قد تعني عدم وضوح الفكرة بالشكل الكافي لدى أصحابها. وإذا كان تنوع الخطط قد ينشأ عن تنوع تخصصات القائمين على القضية وأجهزتها إلى حد ما، فإن اختلاف المبادئ والمقاصد لا ينبغي أن يقع مهما اختلفت ثقافات المتناولين لهذه القضية والعاملين لها، أو تنوعت طرائق تناولهم لجوانبها. فعلينا أن نرسي بعض التقاليد في هذا المجال ليكون بيننا على الدوام حوار مستمر في هذه القضايا، يساعد على بلورة الأفكار وتوحيد التصورات مع بناء الرؤية الواحدة في المبادئ والمقاصد، كما أن علينا - على الدوام - أن نذكر أنفسنا بأن قواعد قضيتنا هي: - أن نجعل الوحي والوجود مصدرين أساسيين للفكر والثقافة والمعرفة والحضارة.

- أن ننظر في التراث الإسلامي وفي التراث الإنساني المعاصر، وفي المجالات الاجتماعية والإنسانية، نظرة ناقدة فاحصة لتمييز الإيجابي من السلبي، والنافع من الضار، والمتفق مع التصور الإسلامي والمنهجية المعرفية القرآنية، والمناقض لهما، وجمع الإيجابي والنافع وفق منهجية سليمة، وتوضيح الغامض، وتصحيح الخاطئ، لتكون هذه الخصلة هي المحتوى الثقافي والفني، الذي يمكن أن يشكل عقلية الأمة ونفسيته بالشكل الإسلامي المطلوب، الذي يحقق النهضة ويحدث العمران.

الكتاب الواحد والثلاثون
قضية الحاكمة

oboi.kan.com

الكتاب الواحد والثلاثون

قضية الحاكمية

أ. هشام جعفر

تحليل وعرض أ.د/ بكر زكي عوض

مستشار الوزارة لشئون الدعوة

إن قضية الحاكمية من القضايا التي عرفتھا البشرية عبر تاريخھا ، فمنھم من أحسن استخدامھا ومنھم من أساء استخدامھا، ومنھم من أكسبھا بعداً دينياً ليجعلھا أمراً مقدساً ومنھم من زعم ذلك من خلال تأليهه لنفسه أو من تأليه الناس له... الخ.

وقد جاء هذا العمل العلمي «حاكمية القرآن» معالجاً قضايا ثمانية بأسلوب علمي رصين، إن قضية الحاكمية من القضايا التي عرفتھا البشرية عبر تاريخھا، فمنھم من أحسن استخدامھا ومنھم من أساء استخدامھا، ومنھم من أكسبھا بعداً دينياً ليجعلھا أمراً مقدساً جمع الكاتب فيه بين الأصالة في التأريخ والمعاصرة في الأسلوب وهذه القضايا هي:

- ١- البعد التاريخي لقضية الحاكمية.
- ٢- الحاكمية الإلهية في التصور الإسرائيلي.
- ٣- تطلع بني إسرائيل إلى التخفيف.
- ٤- الحاكمية الإلهية في النصرانية.
- ٥- الحاكمية الإلهية والرسالة الخاتمة.
- ٦- الفرق بين الحاكمية الإلهية وحاكمية الكتاب.

٧-الحاكمية كمفهوم تحريضي.

٨-وجه استحقاق القرآن للحاكمية.

وهذه النقاط تتطلب إيضاحاً مختصراً في ضوء الآتي:

١- البعد التاريخي لقضية الحاكمية:

أشار المؤلف إلى صعوبة تحديد المفاهيم في بعض الأحيان وبخاصة المصطلحات واسعة الدلالة مثل مصطلح «الحاكمية الإلهية» ومفهوم «الدين» والعبادة... وأشار إلى الخلط في الفهم عند الربط بين الجذر اللغوي وبعض أنواع الاستعمال مما يشكل وعياً كاذباً.

ومفهوم «الحاكمية الإلهية» خلال العقود القليلة الماضية جرى تداوله بأشكال مختلفة من مدارس فكرية متنوعة... فبعضهم تناوله مكتفياً بتحليله ثم تركيبه ليكتشف معناه، وبعضهم تناوله باعتباره من أهم مقاصد الشريعة، يمكن أن نعتبره أصلاً نفرع عليه أحكاماً وفروعاً، ويرى الكاتب أن «الاضطراب والارتباط في تناول هذا المفهوم من مختلف المدارس ظل سائداً في هذه الدراسات حتى الآن»^(١). ويرى أن ملاحظة بعض الأمور قد تعين على فهم المصطلح بشيء من الدقة، ومن هذا:

أ - العهد بالإمامة إلى إبراهيم عليه السلام مشروطة بالعدل وانتفاء الظلم، وفيه إشارة إلى تكريم الله لبعض خلقه بجعلهم أئمة ورسلاً (الأنعام: ٩٠).

ب - فهم الاصطفاء الإلهي لمن شاء من خلقه، ومراتب هذا الاصطفاء ولازم هذا الاصطفاء والآثار المترتبة عليه (آل عمران: ٣٣).

ج - في إطار التدرج التاريخي عرف الناس نوعين من الحكم:

١ - الحكم على أساس ديني، وهو ما صدر عن الكهنة ورجال الدين.

٢ - الحكم على أساس من القانون وهو عمل بشري، وإن كان الحاكم المدني يرى نفسه خليفة الله في الأرض وهو الكاهن الأكبر في المملكة، وكان يجمع بين السلطتين: الدينية والسياسية، لأنه - أي الحاكم - اختيار إلهي - وهذه فلسفة الرومان قديمًا.

وفي عهد ملوك الأكاديين: - كانوا يرون أنفسهم راعين لحق الله في رعاية شئون البشر.

وفي دولة الحثيين: كان أساس التولي: القوة والسلطان لا الدين والاصطفاء، ولم ير الحاكم نفسه إلهًا ولا ظلاً لله ولكنه في رعاية الله مزود بمدد منه، وكل ما يراه في داخله من خواطر ورؤى منامية وتفاؤل وتشاؤم تعبر عن صلته بالآلهة.

د - كما تناول المؤلف العبرانيين من الناحية التاريخية بدءًا من تزوجهم من العراق مرورًا بأرض فلسطين إقامة في أرض مصر، وقد مر نظام الحكم عندهم بمرحلتين:

الأولى: ما قبل النبوة والرسالة.

الثانية: ما بعد النبوة والرسالة.

وقد بدت الحاكمية الإلهية في بني إسرائيل كأوضح ما تكون في زمن موسى عليه السلام وذكر شواهد كثيرة لهذا من القرآن. [البقرة: ٦٠، الأعراف: ١٧١] كما ذكر بعض نصوص العهد القديم، وانتقلت الحاكمية من كونها عن الله في زمن موسى، إلى كونها حاكمية استخلاف في النبوة كداود وسليمان عليهما السلام، وظهر ذلك في زمن طالوت، وبهذا قويت عقيدة الحاكمية الإلهية عند بني إسرائيل «فهنالك كتاب سماوي أنزل وألواح أنزلت مكتوبة نصًا - زعموا أن الله خطها بإصبعه - كما تناول شيئًا من تاريخ بني إسرائيل بعد سليمان عليه السلام -».

٢- الحاكمية الإلهية في التصور الإسرائيلي:

حدد المؤلف الحاكمية في المبادئ التالية:

المبدأ الأول: اختيار الله لبني إسرائيل شعباً واختياره لهم رسلاً، واختياره لهم وحيًا.

المبدأ الثاني: بهذا المفهوم زعموا أنهم أبناء الله وأحباؤه، ولهذا أعطاهم كل ما يشتهون حال الطاعة وعقاب صارم حال المعصية.

وقد أخطأ المؤلف حين زعم أن التوراة تسمى بالعهد سواء قلنا العهد القديم أو الجديد، وهذا غير صحيح لأن التقسيم من صنع النصارى وليس من صنع اليهود، كما أن اليهود لا يقرون بالعهد الجديد ولا يسلمون بنبوة المسيح عليه السلام.

٣- تطلع بني إسرائيل إلى التخفيف:

ومع هذه العلاقة التي تصورها بنو إسرائيل إلا أنهم كانوا دائمي المطالبة بتخفيف التشريع كما ورد في سورة الأعراف ١٥٥ - ١٥٧ - وهو ما قام به السبعون المختارون ولكن الله لم يشأ أن يستجيب لهذا الشعب الذي تمرد ورفض كل صور الالتزام.

٤- الحاكمية الإلهية في النصرانية:

لم يكن بنو إسرائيل بالقدر الذي يستقيم معه أمر العيش أو انسجام الكون، بل كانوا مضرب المثل في سوء التصرف والصنيع، ولهذا أرسل الله إليهم عيسى عليه السلام ليهدي خراف بني إسرائيل الضالة، وليحل لهم بعض الذي حرم عليهم، معلناً أنه ما جاء لينسخ بل ليكمل، وذكر المؤلف بعض النصوص الدالة على الإكمال.

وقد ركز المسيح عليه السلام على تصحيح كثير مما أخطأ اليهود فهمه، لأنهم ركزوا على ظاهر النص دون روحه، ولهذا دخل مع اليهود في جدل كبير، سواء ما تعلق بالحدود أو ما تعلق بالعقائد أو الأخلاق، «وهنا لابد من ملاحظة بعض الأمور المهمة، منها:

- ١- أن السيد المسيح كان يؤكد على سيادة التوراة وعدم جواز النسخ فيها.
 - ٢- حاول أن يقدم تصورًا للتركيز على روح النص دون ظاهره.
 - ٣- عاب على أتباع موسى تأويلهم النص على أساس من ممالئة السلطة.
 - ٤- أكد المسيح أن الأمور بيد الله ولهذا قال للحاكم الروماني الذي أخبره بقدرته على صلبه أو إطلاقه، فكان رد المسيح «ليس لك سلطة تجاهي البتة ما لم تكن أعطيتها من أعلى».
 - ٥- وكما حاول المسيح أن يصحح المفاهيم لدى بني إسرائيل فإنه حرص على أن يرد القوانين الرومانية من طرف خفي.
- وقد عاد المؤلف مرة ثانية للحديث عن داود وسليمان وقيام الحكم عندهما على أساس من الاستخلاف، بحيث إذا أخطأ أحدهما في حكمه أو لم يوفق إلى الصواب جرى تصحيحه على الفور، وضرب مثلاً لذلك بقصة «نبأ الخصم مع داود عليه السلام».

الحاكمية الإلهية والرسالة الخاتمة:

وردت نصوص عدة تصرح بحاكمية الله للأمر: الأنعام ٥٧، المائدة ٤٧، الشورى ١٠ المائدة ٤٧، النساء ٦٥، وهي حاكمية تشريع لا حاكمية أفراد، وسلطان الرسول ﷺ سلطان نبوي وليس سلطاناً إلهياً، وعندما زعم أبو سفيان أن ملك رسول الله قد اتسع قال له العباس بل هي النبوة.

والرسول ﷺ كان يؤكد على نبوته وبشريته وينفي كل مظهر يشتم منه رائحة النبوة ولهذا أنكر على المرتعد منه رعدته وعلى راغب السجود له سجوده وعلى مدعي كسوف الشمس لوفاة إبراهيم قوله، مصرحاً ﷺ بأنهما - الشمس والقمر - من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته...

وهو في كل هذا متبع للصفات الواردة بحقه في القرآن سواء ما يتعلق بدعوة

إبراهيم أو ما وصف به ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢].

وبهذا كان الرسول يوصي من تبعه بالالتزام بأدب النبوة وحذر من تحولها إلى ملك عضوض.

وبهذا يكون في الإسلام نبوة وخلافة على منهاج النبوة أما الحاكمة فقد آلت إلى كتاب الله، والذي خصه الله بخصائص لم يخص بها كتاباً سبقه... فالحاكمة الإلهية قد انتهت عند بني إسرائيل وآلت إلى أنبياء خلفاء ثم ملوك في بني إسرائيل أنفسهم...

أما في الرسالة الخاتمة فقد بدأت بنبوة قائمة على التربية والتعليم والتزكية وتلاوة الآيات ومورست فيها متطلبات العمران والشهود الحضاري ولكن من منطلقات النبوة والخلافة، وآلت الحاكمة فيها إلى كتاب الله الذي يعتبر المصدر الوحيد المنشئ للأحكام والذي هو تبيان لكل شيء، فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها... ص ٢٤ بتصرف والدليل على ذلك قول الحق سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَفْكُرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢].

الفرق بين الحاكمة الإلهية وحاكمة الكتاب:

في الحاكمة الإلهية المزعومة السلطان لطائفة معينة دون سائر الطوائف ترى نفسها تستمد سلطانها مباشرة من الله، فتحلل وتحرم وتمنع وتمنع بتصرف إلهي مزعوم، سواء أكان هذا السلطان منشؤه منسوب إلى الوحي أو كان ناتج استغلال

العقل ﴿ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ، فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾ [الزخرف: ٥٤].

وأما حاكمية القرآن فإنها تعطي الفرصة لكل منتسب إلى هذا الدين أن يستمد منه القواعد العامة التي يستقيم بها أمر المعاش والمعاد لنفسه وللآخرين، غير زاعم القداسة أو مدعيًا العصمة - إذا ما استثنينا رسول الله ﷺ وبهذا يمكن للمسلم أن يضع من القواعد والضوابط ما ينسجم به أمر الوجود، وبخاصة أن القرآن لم يقف في قواعده العامة عند حد الإنسان المسلم بل شمل البشرية جمعاء، كما أنه لم يقتصر على الإنسان بل دعا إلى رعاية الحيوان والنبات والجماد فضلاً عن توظيفه للأجرام السماوية توظيفاً يخدم التشريع الإسلامي، فبين القمر والتكاليف الشرعية كثير من الربط، وبخاصة ركن الصوم والزكاة والحج، فضلاً عن عدة النساء الشرعية، والأشهر الحرم والمناسبات المعتبرة وبين الشمس والإسلام رباط قوي من حيث عدد السنين والحساب وحركة الصلاة المرتبطة بحركة الأرض أمام الشمس.

وبهذا ينسجم الكون كله في إطار القواعد العامة المستمدة من النص القرآني وبهذا أمر المسلمون حال التنازع أن يردوا المختلف فيه إلى كتاب الله ﴿ فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩] والرد إلى الله يكون بالعودة إلى كتابه والرد إلى الرسول يكون بالرجوع إليه حال حياته والرجوع إلى سنته بعد وفاته...

وقد وسعت القواعد العامة في النص القرآني الزمان والمكان والأشخاص، وصلحت من حيث التطبيق لكل زمان ومكان، وبخاصة القواعد التي لا يستقيم أمر البشر إلا بها كالشورى والعدل والمساواة والحرية، مع ترك كيفية التطبيق لكل جماعة حسب ظروفها.

كما أن القواعد العامة تساعد على تجدد الأحكام وتمكن من الاستنباط منها مع تجدد النوازل ولا تكسب أحداً سلطاناً على غيره إلا سلطان العلم دون سلطان التأليه.

وهذا الاستنباط حق مكفول لكل من توفرت له القدرة على المستنبط لا إلى المستنبط منه، وقد طبق ذلك في عصر النبوة ولم يتجاوز الرسول ﷺ حال الإعلان عن نفسه عن كونه ﴿بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٣].

الحاكمية كمفهوم تحريضي:

تحدث المؤلف عن لمحة تاريخية تتعلق بحركات التحرير المعاصرة، وكونها ذات منزع إسلامي في البدء ترتب عليه بذل النفس والنفيس لتحرير الأمة الإسلامية من المستعمر، فكان التحرير وخرج المستعمر وفوجئت حركات العمل الإسلامي أن الآمال المنعقدة على طرد المستعمر قد باءت بالفشل وآلت الآمال إلى أضغاث أحلام، فقد تولى مقاليد الحكم في بلاد الإسلام طائفة دعت نفسها بالوطنيين، وانقلبت بعد فترة من الزمن على المتدينين، وتنكرت لكل الجماعات التي ناصرتها وقت التحرير، فإذا بخلفاء التيار الديني يجمعون أمرهم ويحرصون على استرداد حقهم المسلوب - كما يزعمون - «واعتبرت هذه الحركات أن أهداف الأمة قد أحبطت هذه المرة على أيدي أناس من أبناء البلاد فكان لابد من محاولة إعادة الفاعلية إلى الأمة من جديد...

وفي ظل تلك الأوضاع كان الدعاة يحاولون أن يستخدموا كل أسلحتهم التحريضية والبنائية وحرصوا على تشويه صورة الأنظمة القائمة لأنها «أنظمة جاهلية مغتصبة لسلطة لا تستحقها، فتلك السلطة هي سلطة إلهية، لأن هذه الجماعات لم تستطع أن تقول إنها أولى بالسلطة من المتسلطين، فكان لابد من إيجاد قيمة عليها يمكن أن تتحرك الجماهير باتجاهها فكان طرح مفهوم «الجاهلية» و«الحاكمية» لتحقيق غايات أبعد.

وخير مثال على هذا ما كان في باكستان، حيث لعب المسلمون دورًا في تحرير البلاد «شبه القارة الهندية» من الاستعمار البريطاني، ثم فوجئوا بالسلطة الوطنية

أسوأ حال في المعاملة من سلطة الاستعمار، فكان السعي إلى استقلال باكستان عن الهند، وقد كان، وإذا بالحكومة الجديدة تعلن أنها قومية ولم تقل إسلامية، وبهذا بدأ لون من الصراع جديد وصف فيه نظام الحكم بأنه جاهلي وأنه لا حكم إلا لله...

وفي مصر أشار المؤلف إلى جهود الإخوان المسلمين ودورهم في حركات التحرير المتعددة، والجهود التي بذلوها والدماء التي أريقَت من أجل التحرير حتى كانت ثورة ١٩٥٢م والتي أسهم فيها الإخوان المسلمون بدور كبير.

وبعد سنتين من الثورة زج بقيادات الإخوان في السجون، فأعدم منهم من أعدم وذاق الموان من بقى على قيد الحياة، وبدأت قيادات فكرية في إصدار كتب تنتقد الوضع السياسي ونظام الحكم وتصف ولاية الأمر ونظام الحكم بأنه جاهلي.

بدأ ذلك يظهر في كتابات عبد القادر عودة وسيد قطب، وهما متأثران بفكر المودودي الذي جعل حكم الله في مقابل حكم البشر، وبذلك فهم هذا المفهوم لدى الآخرين بذات الشكل الذي كانت عليه فكرة الحاكمية الإلهية في عهد موسى، والتي فهم منها أن الله قد أقام مملكة خاصة وضع لها قوانينها وكتبها بنفسه وهذه القوانين والسياسات جزء من الدين والإيمان والعقيدة لا يتجزأ...

لقد تحول مفهوم الحاكمية الإلهية بتلك الجهود والشروح التي بذلت من كتاب بعض الحركات الإسلامية إلى قرين للتوحيد، بحيث صارت تسقط عليه كل عناصر التوحيد أو مقومات العقيدة من ولاء وبراء وتربط بها بشكل وثيق، وبذلك ساد نوع من سوء الفهم واضطراب الرؤية في داخل المجتمعات الإسلامية... ومن هنا تصبح عملية إعادة ترتيب الأوراق وتصحيح الأوضاع في هذا المجال أمراً ضرورياً:

وفي ص ٣٢ وجه المؤلف نقداً إلى العمل العلمي الذي قام به السيد/ هشام جعفر، والذي تناول الحاكمية الإلهية بالبيان، وبين أن السلطة نوعان: دينية ودنيوية، وأن الدينية لم تكن إلا لرسول الله ﷺ والدنيوية له ولمن خلفه من هذه الأمة على

أمرها، ووجه النقد أن لغة العصر لم تكن واردة وقت نزول النص، وأن الإعلان عن سلطتين منفصلتين لا أصل له في القرآن أو السنة، وأن لغة العصر لا يتأتى إسقاطها على فترة الوحي، وبهذا لا يتأتى وصف النبوة بأنها سلطة دينية، كما لا يتأتى وصف الخلافة بأنها سلطة دنيوية بل ولاية أو خلافة على منهاج النبوة.

ورسول الله ﷺ لم يأذن أن تكون الحاكمة باسم الله من بعده، ولا أن يعطي عهد باسم الله أو اسم رسوله، وإنما يعطي العهد باسم ولي الأمر واسم أصحابه، وعلة ذلك أن نقض العهد - وإن كان محرماً - من قبل ولي الأمر أهون من نقض العهد الموقع باسم الله، وفي الحديث: «إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم أن تحسبوا ذممكم وذمم أصحابكم أهون عند الله، فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا».

وبهذا التوجيه النبوي كانت توقع كل العهود والعقود، مفتوحة بهذه الصيغة «هذا ما عاهد عليه فلان ابن فلان...» ويذكر اسم الذين وقعوا معه المعاهدة ويشهد على هذا أصحابه الأبرار الأطهار.

شبهة حول صلاحية القرآن للحاكمية والعالمية: ص ٣٤ .

أثار الباحث بعض الشبه التي وردت بحق النص القرآني، ومنها كيف يمكن استيعابه للبشرية جمعاء مع أنهم أمم شتى وأجناس مختلفة، والقرآن قد نزل بلغة العرب من ناحية كما ركز في الخطاب على ما تعارف عليه العرب من ناحية ثانية.

وقد أكد المؤلف على إشكالية العالمية وبين أن توليد الإقناع بها يتطلب وضع المفاهيم الآتية في الاعتبار: -

١ - أن القرآن وإن نزل بلغة العرب إلا أن معانيه مطلقة تشمل العرب وغير العرب.

٢- أن ربط أسباب النزول بوقائع عربية من ناحية وضرب المثل من واقع عربي لا يعني الخصوص بل نفس الخطاب قد ورد في آيات أخرى بما يخرج عن محيطه العربي، فكما أمر بالنظر إلى الإبل كيف خلقت وإلى الجبال كيف نصبت، أشار إلى النظر في السماء كيف رفعت، والأرض كيف سطحت، وهي صيغ خطاب مطلقة غير مقيدة، فضلاً عن الأمر بالنظر في النفس، والسماء، والأمر بالسير في الأرض.

٣- أن بالقرآن من الهيمنة على الزمان والمكان والأحداث ما ليس لغيره، فقد أتى بحقائق الزمان الماضي ووصف الواقع وقت التنزيل ورسم المستقبل في قواعد عامة لا ينقضها الزمن ولا تقبلها أمة وترفضها أخرى كالعدل والشورى والمساواة، والحرية والتدين... الخ.

٤- لم يشير المؤلف إلى أن القرآن قد استوعب الوحي السابق للرسول، وقبل أصول رسالة موسى وعيسى ولم يشترط التبرؤ منهما كقيد لقبول اعتناق الإسلام، كما غاب عنه الإكثار من صيغة العموم في الخطاب للبشرية جمعاء.

قيود لا بد منها لعالمية الخطاب القرآني الإسلامي:

أولاً: لا بد من ختم النبوة حتى لا تتابع ويكون النسخ والمعارضة والاختلاف.

ثانياً: لا بد من تحرير النص القرآني من خصوصية بيئة النزول.

ثالثاً: لا بد من نسخ الشرائع القومية أو الطائفية.

رابعاً: لا بد من أن تكون المفردات المحدودة ذات معان غير محدودة.

ويؤكد المؤلف أن هذه الأسس موجودة في القرآن الكريم، مما يكسبه العالمية كما أشار إلى تدرج الخطاب من الفرد إلى الأسرة إلى القبيلة إلى العالمية، وذكر شواهد لهذا من خلال خطاب آدم، فخطاب آدم وزوجه فخطاب العشيرة، ثم صيغ الخطاب العامة.

وقد نقل عن الشافعي الوضع العقدي للبشرية حال الدعوة والذي قسمه إلى:

١- أتباع ديانات سماوية حرفوا وبدلوا.

٢- أتباع ديانات وضعية تجلت الإلوهية فيها بصور شتى...

وبين الأحكام العامة التي نزلت في العهد المدني تصف الرسالة المحمدية بأنها «دين الحق ليظهره على الدين كله» التوبة ٣٣، الصف ٢٩، الفتح ٢٨.

ومما يؤخذ على المؤلف أنه قطع بأن الخطاب الإلهي تدرج من الحالة العائلية إلى الاصطفاء القومي إلى حالة الأمية إلى حالة الخطاب العالمي والذي اتسم بشريعة التخفيف ورحمة العالمين ونسخ شرائع الإصر والأغلال...

«وبالتالي فإن مفهوم الحاكمية لا يمكن أن نعود فيه إلى ما كان عليه في شريعة من قبلنا فالمفهوم السائد «للحاكمية» في عصرنا هذا وفي إطار الخلفية التي ذكرناها يمثل عملية إسقاط للمفاهيم التي شاعت بعد سيطرة الفكر الغربي والفكر المتعلق بالسلطة والشرعية والمشروعية والدولة القومية على آيات قرآنية كريمة انتزعت من سياقها ولم يجر تدبرها في إطار «الوحدة البنائية للقرآن الكريم» وفي إطار دلالة عالمية الخطاب وختم النبوة وحاكمية الكتاب... حيث تبدو المسؤولية الإنسانية في القراءة والفهم والتطبيق والتنزيل على الواقع واضحة، وفي الحاكمية الإلهية المطلقة يبدو الإنسان هناك مجرد متسلق عليه أن يأخذ كل ما يعطي بقوة، فإذا تردد أو تأخر نتق الجبل فوقه كأنه ظلله أو أجبر على القبول بأي وسيلة أخرى. ص ٣٩.

لو تمكن فكرنا الإسلامي من اكتشاف هذه الآفاق فإنه - إن شاء الله - لن يكون فكراً سكونياً يدور في حلقات الواقع التاريخي، ويعجز عن حل مشكلاته التي تتعلق بعضها بمفاهيم التشريع ومعاني السلطة والمجتمع وعلاقة النص القرآني بالمتغيرات الاجتماعية والتاريخية ومفاهيم الإطلاق في القرآن ومفاهيم التغيير

والجماعة والأمة والتقليد والاتباع والتجديد والتجدد. ص ٤٠.

الآثار الإيجابية لهذا العمل العلمي:

لقد أثر الكتاب حميداً حين فصل بين أناس ادعوا الحق الإلهي من خلال فهمهم للكتاب والسنة وزعمهم القدرة على إقامة مملكة الله في الأرض، وحاكموا المستجدات التي لا يحكمها نص واضح الدلالة قطعي الثبوت إلى نصوص صرفوها عن ظاهرها أو أولوها ليصلوا إلى أهدافهم، ومن يقف على فكر هذا الاتجاه يدرك أن الأخذ بظواهر النصوص كان سمتهم أحياناً وصرفها عن ظاهرها كان سمتهم أحياناً أخرى، واستدعاء السنة وفق النتائج والأحكام المسبقة كان يتم حيناً وترك السنة أو الإعراض عن بعضها أو تأويلها بما لا يتفق مع المراد كان يتم كذلك...

إن حاكمية القرآن تعني قيام طائفة من العلماء المستنيرين به برد كل جديد إليه وتحكيم الوقائع عليه والاجتهاد في جعله مسيراً لروح العصر وإقامة الدليل على أنه كلمة الله الأخيرة إلى البشرية جمعاء -.

كما أن الاحتكام إلى النص القرآني يحد من غلواء التكفير وإصدار أحكام بإهدار الدماء وبخاصة دم الحكام وولاة الأمر، لأن صيانة النفس في النص القرآني مفروضة وإهدار الدم مقيد بقيود تحول دون العجلة في الإهدار، كما أن القواعد التي وضعها العلماء كضوابط لفهم النص تمكن من وسم الإسلام بأنه دين السلام.

إن صيغ العموم في النص القرآني تكسبه العالمية وإذا كانت بعض النصوص قد خاطبت المسلمين أو المؤمنين فإن كثيراً من النصوص قد ورد يخاطب «بني آدم» «يا أيها الناس» «للعالمين نذيراً» «رحمة للعالمين».

لقد تم الاحتكام إلى القرآن في حياة الرسول ﷺ كما احتكم إليه أبو بكر في وجه عمر بن الخطاب الذي أنكر - بباعث العاطفة - وفاة الرسول ﷺ، كما احتكم إليه حال الخلاف بشأن قتال مانعي الزكاة ومثل ذلك كثير في تاريخ المسلمين -.

oboi.kan.com

المحتويات

المحور الثاني: قضايا فكرية:

م	اسم الكتاب	المؤلف	تحليل وعرض	الصفحة
١-	مقدمة المحور	أ.د. زكريا سليمان بيومي		٥
٢-	ما هي النهضة؟	أ. سلامة موسى	أ.د. السيد أحمد فرج	١٩
٣-	مطالب المستقبل العربي	أ.د. قنسطنتين زريق	أ.د. سليمان الخطيب	٥١
٤-	اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية	أ.د. برهان غليون	أ.د. محمد الجلند	٦٩
٥-	النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين	د. هشام شرابي	د. حنان محمد عبد المجيد إبراهيم	٩٩
٦-	العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى	الشيخ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده	أ.د. سليمان الخطيب	١٢١
٧-	نحن والحضارة الغربية	أ. أبو الأعلى المودودي	أ.د. سليمان الخطيب	١٤٥

م	اسم الكتاب	المؤلف	تحليل وعرض	الصفحة
٨-	ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟	أ. أبو الحسن الندوي	أ.د. سليمان الخطيب	١٦٣
٩-	لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟	أ. شبيب أرسلان	أ.د. السيد أحمد فرج	١٨٣
١٠-	الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي	أ.د. محمد البهي	أ.د. سليمان الخطيب	٢٠٥
١١-	الأزمة الفكرية المعاصرة	أ.د. طه جابر العلواني	أ.د. مصطفى رجب	٢٢٧
١٢-	معالم المنهج الإسلامي	أ.د. محمد عمارة	أ.د. زكي عثمان	٢٣٩
١٣-	الماسونية والماسونيون في الوطن العربي	أ.د. حسين عمر حمادة	أ.د. زكريا سليمان بيومي	٢٧١
١٤-	ابن باديس	أ.د. عمار الطالبي	أ.د. سليمان الخطيب	٢٨٧
١٥-	وجهة العالم الإسلامي	مالك بن نبي	أ.د. سليمان الخطيب	٣٢٥
١٦-	تجديد الفكر الإسلامي	أ.د. محسن عبد الحميد	أ.د. مصطفى رجب	٣٤٩

م	اسم الكتاب	المؤلف	تحليل وعرض	الصفحة
١٧-	العودة إلى الذات	على شريعتي	د. حنان محمد عبد المجيد	٣٦٧
١٨-	تجديد الفكر الديني في الإسلام	محمد إقبال	أ.د. زكى عثمان	٣٩١
١٩-	الإسلام يتحدى	وحيد الدين خان	أ.د. سليمان الخطيب	٤١٧
٢٠-	المصطلحات الأربعة	أبو الأعلى المودودي	أ.د. السيد أحمد فرج	٤٣٩
٢١-	التفكير فريضة إسلامية	عباس محمود العقاد	أ.د. السيد أحمد فرج	٤٧٩
٢٢-	رسالة في الطريق إلى ثقافتنا	محمود محمد شاكر	أ.د. السيد أحمد فرج	٥١٣
٢٣-	قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن	نديم الجسر	أ.د. أحمد فؤاد باشا	٥٣٧
٢٤-	الرؤية الكونية الحضارية القرآنية	أ.د. عبد الحميد أبو سليمان	أ.د. محمد قاسم المنسي	٥٥٣
٢٥-	بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية	مجموعة باحثين	د. حسان عبد الله حسان	٥٧٣

م	اسم الكتاب	المؤلف	تحليل وعرض	الصفحة
٢٦-	إشكالية التحيز - جزءان	أ.د. عبد الوهاب المسيري	د. حسان عبد الله حسان	٥٩٧
٢٧-	التفكر من الشاهد إلى المشهود	مالك بدري	د. عبد الناصر العسائي	٦٤٧
٢٨-	تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل	الشيخ / محمد الغزالي	د. حسان عبد الله حسان	٦٦٣
٢٩-	حول تشكيل العقل المسلم	أ.د. عماد الدين خليل	د. حسان عبد الله حسان	٦٨٥
٣٠-	آراء وأحاديث في الوطنية والقومية	ساطع الحصري	أ.د. زكريا سليمان	٧٠٩
٣١-	إصلاح الفكر الإسلامي	أ.د. طه جابر العلواني	د. حسان عبد الله حسان	٧٢٣
٣٢-	قضية الحاكمية	أ. هشام جعفر	أ.د. بكر زكي عوض	٧٤٣
