

الدكتور برهان زريق

الإصلاح الديني

ودوره في تجديدنا الحضاري

قرآن

الإصلاح الديني ودوره في تجددنا الحضاري

الكتاب: الإصلاح الديني ودوره في تجديدنا الحضاري
الكاتب: د. برهان زريق

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى: 2009

دار حوران

للطباعة والنشر والتوزيع

سورية - دمشق - ص.ب: 32105

تلفاكس: 6713079

د. برهان زريق

الإصلاح الديني

ودوره في تجددنا الحضاري

بحث تمهيدي

وقفزة مع التسمية

ولقد أسمينا موضوعنا بعنوان الإصلاح الديني ودوره في التجديد الحضاري^(١)، وذلك انطلاقاً من التسميات العدة التي شرعت بالظهور على المسرح الثقافي العربي لاسيما بعد واقعة الاتصال بالمدينة الغربية، وما أثرته من توتر ثقافي وعقلي أخذ ينمو باطراد وباستمرار بحثاً عن الذات وتجديداً للهوية ونشداً للفلاح والتقدم.

والواقع أن عالمنا العربي الحديث تجلى في وجوه زمنية ومكانية متعددة ومتنوعة وسمت نمط وطبيعة المشكلات والموضوعات التي طرحت في كل مكان وزمان وقد وجه هذه الإشكاليات والتجليات في مفاهيم عبر عنها بأجهزة مفاهيمية عدة مثل^(٢) تراث - تجديد - قديم - حديث - أصالة - ابتكار - تقليد - تحديث - يقظة - نهضة - تقدم - بعث - انبعاث - تحسين - فوز - صلاح فلاح - ترقى... الخ.

ولعل كلمة تقدم: من الأجهزة المفاهيمية الهامة التي استحوذت على كثير من الاهتمام لاسيما في الحقل السياسي، وقد طفقت العديد من الأنظمة السياسية تسبغ على نفسها هذا الوصف مقابل وصف "الرجعية" الذي أطلقته على الأنظمة المناوئة لها.

هذا وهناك عدة مسوغات دعت إلى إطلاق مفهوم "التقدم"^(٣) من ذلك:

1- هذه الفكرة تعبر في جوهرها عن مفهوم اجتماعي تاريخي ذات صلة بالتطور الاجتماعي الثقافي.

(١) - فليلاحظ القارئ أن التجدد الحضاري هو أحد المبادئ الستة التي يعتقها المؤتمر القومي العربي وقد كثر استعمال هذا المصطلح من قبل رجال الفكر العربي المحدثين أنظر على سبيل المثال: د. رضوان السيد مقال بعنوان: التجدد الفقهي والديني، مجلة الاجتهاد عدد 58 السنة 15 لعام 2003 ص 63.

(٢) - قريب من ذلك د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث بيروت 1979 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص 8 و15

(٣) - د. فهمي جدعان: أسس التقدم، المرجع السابق ص 13.

2- ترتبط الفكرة المذكورة ارتباطاً وثيقاً بمفهومي التطور والتغير، فالتقدم مظهر جزئي من مظاهر التغير، وذلك حين يقبض الوعي على واقعة من الوقائع مدركاً المعنى الخاص الذي يعلق عليه أهمية إنسانية معينة.

3- إن مفهومي التطور والتغير يبدوان كمفهومين علميين موضوعيين، بينما مفهوم التقدم يحمل مفهوماً ذاتياً نسبياً.

4- ظهور هذا المفهوم في الثقافات القديمة كمفهوم ذي طابع ميتافيزيقي أو انفعالي يعكس الرجاء أو الأمل في مرحلة مرغوب فيها، أما العصور الحديثة فقد جعلت منه مفهوماً واقعياً، مدعية لنفسها القدرة على تبريره مؤمنة بواقعيته على الأرض وفي التاريخ وحرمة الإنسان.

5- لقد ولد هذا الطابع الأخلاقي المعياري لمفهوم التقدم عدة مفاهيم من الناحية الاجتماعية والأخلاقية والدينية والاقتصادية⁽¹⁾.

6- الظروف السياسية هي التي حدت إلى استعمال كلمة نهضة، فالعرب كانوا بحاجة إلى النهوض لمقاومة الاحتلال الأوربي، وهذا النهوض بحاجة إلى استجماع القوى والاستعداد والحركة للإنطلاق وتفجير الطاقات القائمة والمتوفرة والموجودة والتي بحاجة إلى إظهار بعد سبات، فنحن هنا أمام طاقات موجودة، لكنها غافلة وكل ما تحتاجه هو التحريك بعد رقاد طال أمده وهناك كتاب على غاية كبيرة من الأهمية ظهر عام 946، وهو الموسوم بعنوان أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر لأنس نصولي، وتبرز أهمية هذا الكتاب بأنه الأول في موضوعه بالإضافة إلى أن معالجته لمادته اتسمت بالأكاديمية والتوثيق العلمي الرصين⁽²⁾.

بيد أن السيادة الفكرية كانت للجهاز المفاهيمي "الإصلاح الديني" الذي حملته ودعت إليه مدرسة الجامعة الإسلامية التي دعا إليها الثائر المفكر جمال الدين الأفغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده.

وليس غريباً أن يكون هذا الجهاز استمد من مفهوم "الإصلاح" الذي يتردد كثيراً في الذكر الحكيم في ذلك قوله تعالى: "وما كان ربك ليهلك القرى وأهلها مصلحون".

(1) - د. فهمي جدعان: أسس التقدم ص 93.

(2) - رضوان زيادة: العرب وتحولات خطابهم ص 54.

وقوله: "يسألونك عن الأنفال، قل الأنفال لله ورسوله فأطيعوا الله ورسوله وأصلحوا ذات بينكم... الأنفال آية / 1 /
وقوله "لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس".

وقوله: "وبعولتھن أحق بردهن في ذلك أن أرادوا إصلاحاً / البقرة آية / 22 /"
وقوله: "إن خفتن شقاقاً بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يردن إصلاحاً" النساء آية 35.

والخلاصة، فمفهوم الإصلاح احتل ثقلًا مصطلحياً بارزاً في التاريخ المعاصر وذلك لمقاومة الفساد وتقويم الإعوجاج السياسي⁽¹⁾، حيث برز في وقت مبكر من القرن العشرين وأطلق على "المصلحين الإسلاميين" **Islamism reformer** المجددين، وكغيره من المفاهيم التي تحيل إلى شيء لم يتحقق بعد، فإن استعماله ظل مضطرباً على عكس مقالاته باللغات الأوربية:

Dir reformation. lo reform the reformation

التي اتخذت معاني دقيقة محددة⁽²⁾

ويفيد القول بأن كلمة "إصلاح" ومشتقاتها قد استعملت منذ القديم في الخطاب الإسلامي⁽³⁾، إلا أن استعمالها كان لغوياً بالأساس، ولم تصبح مفهوماً مركزياً إلا مع الحركة التي بعثها جمال الدين الأفغاني "1838 – 1897" ومحمد عبده "1849- 1905"، حتى أن كلمة "الإصلاح الديني" أصبحت تستعمل في الغالب للإشارة إلى هذه الحركة دون سابقتها "الوهابية..." أو لاحقاتها ("الإخوان المسلمون"...) ⁽⁴⁾.

(1) - د. محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، 996، بيروت ص63

(2) - رابتهارد شولته: هل توجد حداثة إسلامية، مقال منشور في مجلة الإجتهد بيروت ترجمة محمد أحمد الزعبي عدد 54 السنة 14 لعام 2002 ص82 .

(3) - انظر مقال "إصلاح" في دائرة المعارف الإسلامية بقلم د. علي مراد .

(4) - محمد الحداد: نحو تاريخ مقارن لمفهوم الإصلاح، مقال منشور في مجلة الإجتهد - بيروت عدد 55 و56 السنة 15 سنة 2002 ص133 .

من هذا التطور، يمكن الحديث عن انتقال دلالي في وضع الكلمة، إذ أنها انتقلت من حقل الإحالة اللغوية إلى ثقل الإحالة التاريخية " الإحالة إلى حدث معين ".
وإذا دققنا النظر في لحظة الانتقال هذه - وقد مثلها بصفة أولى جمال الدين الأفغاني - سنرى حتماً أن خاصيات هذه اللحظة إقحام مرجعية جديدة على المرجعية القديمة.

ولاشك أن المرجعية القديمة ترتبط بفكرة النبوة باعتبارها توصلنا في التاريخ البشري وإصلاحاً لما فسد من أوضاع البشر والدهر، كما ترتبط بفكرة الإمامة لدى الشيعة والولاية لدى الصوفية وإرسال رجل في كل مائة سنة يجدد الدين لدى السنة، والمرجعية الجديدة التي أقحمها الأفغاني ولم يسبقه إليها أحد فتقع خارج الفضاء الإسلامي⁽¹⁾.

لقد أقحم الأفغاني مرجعية ثانية عندما دعا اتباعه إلى تأسيس حركة إسلامية تضطلع بما اضطلعت به الحركة البروتستانتية في التاريخ المسيحي، وحتى يبرر هذا التأثير بالآخر فقد اتجه إلى أسلوب معروف في الخطاب الإسلامي المعاصر، وهو ربط تجربة "الآخر" بماضي "الأنا" لذلك أشار في "رسالة الرد على الدهريين" إلى أن تلك الحركة المسيحية لم تكن إلا استمداً من الماضي الإسلامي.

1- يقول الأفغاني: لو تأملنا في سبب انقلاب حالة عالم أوروبا من الهمجية إلى المدنية نراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها لوثر، فهذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين، قام بتلك الحركة الدينية، ودعا إليها أمم أوروبا بصبر وعناء، فأصلح بذلك أخلاقهم وقوم اعوجاجهم وطهر عقولهم ونبههم إلى أنهم ولدوا أحراراً فلماذا استعبدتهم المستعبدون؟ ونشأ عن نشوء البروتستانتية مباراة ومسابقة بينها وبين عدوتها الكاثوليكية، فجعل كل فريق يراقب الفريق الآخر، ويرصد أعماله ويحصر عليه حركاته وسكناته مخافة أن يسبقه إلى القوة والعزة والغلبة والإرتقاء إلى معارج المدنية، فكان كل منهما يسعى ويجد ويبدل مبلغ طاقته في استجماع وسائل الرقي والتفوق على نده ومناظره، ومن هذه المنافسة بين الفريقين تولدت المدنية الحديثة التي نراها ونعجب بها. نقله عبد

(1) - محمد الحداد: نحو تاريخ مقارن لمفهوم الإصلاح ص 132.

القادر المغربي في: " جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث " مصر - دار المعارف 1948-ص 95-96.

2- يقول: "... وقد جلبت هذه العقيدة" الإيمان بالرؤساء "على أهل هذا الدين" المسيحية " شقاءً طويلاً وألقت بهم في جهالة عمياء وذلة خرساء زمناً مديداً حتى ظهر فيهم مجددون نفضوا ذلك العقد، وخالفوا فيه ما اشتهر من نصوص الكتاب، وقلدوا في ذلك الدين الإسلامي وسموا مذهبهم الإصلاح ونشروه في ممالك متعددة، فلم يلبث قومهم بعد ذلك أن تكشف عنهم جهالات وحلت أعناقهم ريق ونهضوا من حضيض ذلة إلى ذروة رفعة، فنطقوا بعدما صمتوا، وعلموا بعدما جهلوا، وحكموا بعدما حكموا، وسادوا بعدما سيدوا".

الأفغاني، رسالة الرد على علي الدهريين، ترجمة محمد عبده بمساعدة عارف ابن تراب الأفغاني مصر 1955، ص 82، وراجع في تأكيد ذلك محمد الحداد: تاريخ مقارن لمفهوم الإصلاح ص 34.

وهناك روافد عديدة أولها بدون شك هو كتاب "تاريخ الحضارة في أوروبا" لفرنسوا غيزو، وقد نقله إلى العربية سنة 1877 الأديب حنين نعمت الله خوري بعنوان "التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية"⁽¹⁾.

لقد احتفل الأفغاني ومحمد عبده أيما احتفال بهذه الترجمة كما يبدو ذلك في التقريظ المبالغ فيه المنشور على لسانهما في صحيفة "الأهرام" المصرية⁽²⁾.

لقد كان غيزو (1787-1874) بروتستانتياً شديداً الإعتزاز بانتمائه، وأهم ما يميز كتابه المذكور هو الخلط بين لحظة الإصلاح البروتستانتية ولحظة الحداثة الأوروبية⁽³⁾.

(1) - الإسكندرية مطبعة الأهرام 1877، ص 463. وهو منقول عن الترجمة الإنجليزية لكتاب غيزو (النص الأصلي صدر سنة 1828) وقد استشهد الأفغاني بهذا الكتاب في رسالة الرد على الدهريين.

(2) - "الأهرام" عدد 41، السنة الأولى 1877. نقله رشيد رضا في الجزء الثاني من "تاريخ الأستاذ الإمام" ص 23-24.

(3) - نحو مقارنة أكثر موضوعية حول هذه العلاقة يراجع مثلاً:

H.R. Trevor - Roper, De La Reforme au Lumieres, Trad del. anglais Paris, Gallimard 1972-294.P

"لم يكن الإصلاح حدثاً عارضاً في التاريخ، أو نتيجة حظ حسن أصاب الأشخاص أو مجرد معادلة للتطوير الديني، أو ثمرة نظرية حاملة حول الإنسانية والحقيقة كلا، فقد كان هنالك سبب أقوى من كل هذه الأسباب وهو يعمها كلها، لقد كان الإصلاح خطوة كبرى نحو حرية العقل البشري، حاجة جديدة لإعقال الفكر وللحكم بحرية على الأحداث والأفكار اعتماداً على طاقات الإنسان وحده بعد أن كانت أوروبا تستمد كل ذلك من سلطة القاهرة (الكنيسة)⁽¹⁾.

والواقع فهذه الرؤية التي تربط ربطاً وثيقاً الإصلاح الديني بالحدثة صادفت هوى لدى الأفغاني وعبده باعتبارها تدعم المبادئ التالية:

- أولاً - إن عملية التحديث لا يمكن أن تقع بالتغافل عن الخطاب الديني.
- ثانياً - الإسلام لم يقم على نظام كنسي ولهذا، فإن هذا المطلب يمثل أيضاً عودة إلى أصول الإسلام الأولى.
- ثالثاً - إن تحديث نظام الحكم والإدارة ليس كافياً ما لم يصحبه تحديث في الفكر وهذه بدورها كانت مستندة إلى الدين.

وطبعاً فليس كتاب غيزو هو الذي أقحم هذه الأفكار في حركة الإصلاح الإسلامية، لكن بالنظر إلى ظروف ذلك العصر، مثل الكتاب دعامة كبرى لأفكار قديمة، لأنه سمح للأفغاني وعبده بالدفاع عنها، ليس فقط من داخل المرجعية الإسلامية، ولكن أيضاً من داخل المرجعية الأوروبية، فقد قدم غيزو تاريخاً للحضارة الأوروبية يناسب تماماً ما كان المسلمون يودون رؤيته في هذه الحضارة، لذلك لم يهتموا بدقة هذه القراءة بقدر اغتباطهم بها لأنها تتسجم مع رؤية معينة لتفسير التاريخ وتحديد عوامل تطوره، وإذا دققنا في الأفكار الثلاث المعروضة نجد أن لكل منها طاقة الغائية تدعم موقع المستدل بها، فالأولى تلغي خطاب العلمانيين الذين يدعون إلى الحدثة باسم العلم "حركة الإصلاح الإسلامي اصطدمت بهم في مصر (شبلي شميل مثلاً) وفي الهند أنظر "رسالة الرد على الدهريين"، وفضلاً عن ذلك فهو يلغي الخطاب الإسلامي التقليدي الذي تمثله المؤسسات الدينية القائمة، إذ أصبحت تظلم بنفس دور الكنيسة في الغرب، أي احتكار تمثيل الدين باتجاه محافظ.

4- Fr. Guizot. Histoire de la civilisation en Europe. Hachette 1985. p. 152 -4

إن حركة الإصلاح الإسلامي نشأت خارج هذه المؤسسات أو في صراع معها وكانت بحاجة إلى تدعيم موقعها بأن تحول المشروعية من الماضي إلى المستقبل، فإذا كانت مشروعية المؤسسات الدينية التقليدية تتجسد في عراققتها التاريخية فإن مشروعية الحركة الإصلاحية الناشئة تتجسد في إمكانية أن تقود المسلمين إلى مستقبل تاريخي أفضل وتوفر لهم في التاريخ الأوربي الحديث من أسباب القوة والازدهار، والثالثة تلغي فكرة التحديث عبر الدولة، كما مثلتها تجربة محمد علي في مصر، وهي تجربة لم تقنع أبداً الأفغاني وعبده، فقد كانت تلك التجربة تقدم نفسها على أنها محاكاة لأوروبا وبالتالي على أنها اقتحام لفضاء الحداثة، وهكذا فقد كان على حركة الإصلاح الإسلامي أن تجد من داخل التاريخ الأوربي نفسه ما يثبت بطلان تلك المحاكاة، وبالتالي فترجمة كتاب غيزو كانت الرد على ترجمة مذكرات نابليون بونابرت بأمر من محمد علي⁽¹⁾.

لقد كان هنالك تشابه في الظروف التي أحاطت بالحركتين: البروتستانتية وحركة الإصلاح الديني العربية الحديثة، فقد كان لوثر يقول "أنا أعتقد ببساطة أن إصلاح كنيسة يظل مستحيلاً ما لم تنتزع من جذورها تلك القوانين الكنيسية والفتاوى البابوية والتبولوجيا المدرسية والفلسفة والمنطق كما تمارس حالياً، وما لم تقحم نوعاً آخر من الدراسات فهذه الفكرة ما انفكت تلح علي حتى أنني أدعو الرب كل يوم أن تتحقق سريعاً وأن نعود إلى الإكتفاء بدراسة الكتاب المقدس والآباء القديسين.

وكان الأمام عبده أيضاً مستاءً، من الخلط بين دراسة الدين ودراسة الفلسفة، بين دراسة اللغة ودراسة المنطق، حسب الوضع السائد في الأزهر في عهده، وكما حاول لوثر أن يقدم مشاريع لإصلاح التعليم في مدارس عصره، كذلك أفنى عبده جزءاً من حياته في إصلاح الأزهر، بل إن لوثر وعبده تعرضا إلى الإحباط منذ فترة الشباب وكادا يغادران التعليم الديني لما اصطدما به من عقم وجمود، فقد اتفقا حول إدانة

1- هي التي سجلها رفيق بونابرت الدوق روفيجو (Duc de Rovigo) وقد ترجمت في مصر سنة 1934 راجع في ذلك مقال محمد الحداد تاريخ مقارن لمفهوم الإصلاح، المرجع السابق ص137.

2- Yves congar, Martin Luther: So foi eT so Rhiforme . parf, p. 39.

3- منها ما احتوته رسالته الشهيرة "نداء إلى النبلاء" Appel a la Noblesse

4- محمد الحداد: نحو تاريخ مقارن لمفهوم الإصلاح ص142

الفكر المدرسي وتطلعا إلى تدين حي نشيط، إلى تيولوجيا تكون بمثابة "النخاع الذي يسري في العظام" حسب عبارة لوثر .
وكما تحدى عبده الأزهريين أن يقيموا دليلاً واحداً على التوحيد لا يمكن الإعتراض عليه، كذلك كان لوثر يقول:
" أكاد أقسم أنه ليس هناك عالم واحد في القرون الوسطى قد فهم فصلاً من الإنجيل أو العهد القديم...، بل أيضاً من فلسفة أرسطو" وهذا القول جدير بأن يقارن بالانتقادات اللاذعة التي وجهها الأفغاني وعبده إلى الكلاميين القدامى (انظر مثلاً "الشرح على حاشية الدواني للعقائد العضدية" .
والواقع أن مثل هذه المواقف تعكس اعتقاداً مشتركاً هو أن النصوص المقدسة هي وحدها مصدر المعرفة الدينية وأن لا حاجة إلى غيرها .

البحث الأول

نطاق وحدود الإصلاح والتجديد الدينيين

سنقسم هذا البحث إلى الفروع الآتية:

- المقصود من الإصلاح والتجديد الدينيين
- الإصلاح الديني والإيديولوجيا .
- التوفيقية العربية الحديثة.

الفرع الأول

المقصود من الإصلاح والتجديد الدينيين "طرح المسألة"

يطرح رجال القانون التجديد من زاوية التفسير الإنشائي وما إذا كان تجديداً أم لا، كما يطرحونه من زاوية إنتقاض الشيء من أطرافه، وما إذا كان طرحه بهذه الصورة يعتبراً أمراً جديداً أم لا، وأخيراً في حال الفكر يطرحونه من زاوية دخول الفكر العصر وعدم دخوله^(١). والواقع أن التجديد كان دائماً يطرح كأستجابة على الأسئلة التي يطرحها العصر بتعقيداته المتشابكة، أي كان دائماً بمثابة إجابة طموحة تسعى للإجابة عن هذه الأسئلة من منطلق المواكبة والقدرة على التجديد الذي يعني فتح باب الإبداع مشرعاً على مصراعيه بما يحمل من اجترافات يتفتق عنها الذهن ويخلقها العقل الموار بالأسئلة القلقة التي تتطلب حتماً إجابات سريعة وضرورية.

لكن هل يتطابق المفهوم الحديث للتجديد الذي نطلبه مع ما كان يطرح دائماً خلال التاريخ الإسلامي؟ هل طرح مفكروننا في التراث موضوع التفسير الإنشائي أو التفسير الذي يقتصر على الأطراف دون الجوهر "نأتي الأرض فنقصها من أطرافها". في الحقيقة كان التجديد - وخلال التاريخ الإسلامي - يطرح بمعنى الإحياء أو التطهير، أي "تطهير الدين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة"^(٢). ولقد عرضنا سابقاً لرأي الحركة السلفية في ذلك وهذا

(١) - فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد (بيروت: دار الفارابي)

(٢) - وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ترجمة ظفر الإسلام خان (القاهرة: دار الصحوة، ط / 1986) ص و.

يتطلب "تصفية عقائد المسلمين، مما علق بها من التصور الخرافي والاتجاه البدعي ومظاهر الشرك الجلي والخفي"^(١).

والمراجع للكتب التي أحصت المجددين وعددهم يجدها غالباً ما تؤكد هذا المعنى بوصفه المعيار الرئيسي الذي يحتكم إليه عند تحديد المجددين خلال القرون الإسلامية (التنبؤ بمن يبعثه الله على رأس كل مائة) لجلال الدين السيوطي المتوفى في القرن العاشر الهجري و(بغية المقتدين ومنحة المجددين على تحفة المهتدين) للمراغي الجرجاوي وغيرهما، تؤكد على أن المجدد هو الذي يجدد الدين في نفوس الناس بعد أن تراكمت فيها تصورات خاطئة ومغلوبة عن هذا الدين^(٢)، وإذا كان لفظ "تطهير" هو الأقل استخداماً، وذلك لحساب اللفظة الأكثر شهرة وهي (الإحياء) أي إحياء الدين وعلومه بحسب الغزالي، أو إحياء الدين في النفوس، فإن كلا اللفظين ينتهي إلى المعنى نفسه ويؤدي الوظيفة نفسها، ويحيلان إلى مفهوم الدين متطابق تقريباً، من حيث إن الدين قد اكتمل وأنجز مع الزمن الإسلامي الأول، فإعادة إحياء الدين يعنى تجديده في النفوس، حتى نتمكن من العمل به وفق تصور فهم "السلف" لهذا الدين، ويستمد هذا الطرح وجاهته من التاريخ أولاً، إذ على مسار التاريخ الإسلامي كانت حركات التجديد لا تتعدى هذه الوظيفة، أو هي لا تتطلب أكثر من ذلك فعلياً، ويرتكز أيضاً هذا الطرح بصورة ثانية على أنه ليس هناك تجديد في الإسلام، وإنما في المسلمين حسب عنوان كتاب شهير لعمر فروخ^(٣)، وكل ما يرى غير ذلك يخرج عن ما أقره سلف الأمة، فهناك تيار قد اتجه بمعنى التجديد وتفسيره من غير الوجهة التي عرفها المسلمون على مر العصور لم يقل أحد من أئمة المسلمين من سلف الأمة وخلفها^(٤).

(١) - د. محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي القاهرة: دار الصحوة (د. ت)، ص 75

(٢) - محمد شمس الحق العظيم آبادي (ت 1329هـ) ج 6، ص 263، نقلاً عن: عبد الرحمن الحاج ابراهيم، التجدد من النص إلى الخطاب مجلة التجديد، السنة الثالثة، العدد السادس. أغسطس 1999م، ص 102.

(٣) - عمر فروخ، تجديد في المسلمين لا في الإسلام (بيروت: دارالعلم للملأين، ص د. ت) ❖

(٤) - محمود طحان، مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين (الكويت: مكتبة دار التراث، ط 1984، 2) ص 4

نستطيع أن نقول وبكثير من الثقة أن غالبية التفسيرات المقدمة لمعنى التجديد خلال التاريخ الإسلامي استمرت منذ ظهورها على وتيرة واحدة لدى الأجيال اللاحقة، بحكم عقلية التقليد السكونية التي كانوا مأسورين لها⁽¹⁾، لكن... مع بداية القرن العشرين سيأخذ مفهوم التجديد أبعاداً جديدة، بحيث نستطيع القول إنه تم إنشاء خطاب خاص حوله، وأصبحت تستخدم مترادفات أخرى يطلب منها أن تؤدي الدور الإشكالي الذي يلعبه مفهوم التجديد، فالإجتهد والتطوير كانت مستخدمة داخل الحقل الفكر الإسلامي، أما الحداثة والتحديث فكانت أكثر حضوراً في الخطاب العربي المؤسس على العلاقة الاتصالية مع الغرب، والقائم على اعتبار النموذج الغربي معياراً وحيداً للمحاكاة في تنمية وتقدم الحضارات والنماذج غير الخاضعة للمنظومة الغربية⁽²⁾.

ولكن مفهوم التجديد كأى مفهوم ناشئ التوظيف كان بحاجة إلى فترة زمنية يمتحن خلالها معرفياً في قدرته على تأدية الوظيفة والفرض المناط به، وتاريخياً لإخراجه من اللبوس التاريخي المحاط به وإعادة الاعتبار له كمفهوم مفتاحي بذاته لإعادة قراءة التراث وفق هذه الرؤية باعتبارها الوسيلة الصحية في التعامل مع هذا التراث، ولترك مساحة من الحرية تتيح لنا فهم الدين الإسلامي وفق متطلبات العصر وروحه وبما ينسجم مع معطيات الواقع القائم⁽³⁾.

نستطيع القول إذاً إن مفهوم التجديد نفسه قد خضع خلال القرن العشرين إلى تحولات ساهمت في تبلوره ونضجه، وإن كان هذا المفهوم ما يزال يخضع لسياسة الجذب بين كافة التيارات الأيديولوجية، مما يعيق تطوره معرفياً ويعيد تشغيله في حلقة مفرغة تتراوح بين الإدعاء والاثهام، فخلال هذا القرن الذي يشهد ولادة المصطلح معرفياً وإشكالياً مرّ مصطلح التجديد بمراحل عدة، نستطيع أن نختصرها في مراحل ثلاث تكشف الرحلة التي عاشها هذا المصطلح خلال مسيرته، هذه المسيرة

(1) - عبد الرحمن الحاج ابراهيم، التجديد: من النص إلى الخطاب، [م. س] ص 103.

(2) - رضوان زيادة: التجديد بوصفه سؤال العصر بيروت، مجلة الإجتهد عدد 59 و 60 السنة 2003 ص 133.

(3) - حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم (بيروت: المؤسسة الجامعية،

التي كانت تطرح دوماً أسئلة تتطلب وتلح في الإجابة عليها، مما يبرر تسميتها حل للمراحل الملائمة وغدت مدار السجال وبؤرة الصراع الفكري في تلك الفترة هذه المرجعية تتحدث بالتراث العربي الإسلامي الذي خلفته الحضارة، التجديد وسؤال المشروعية، فسؤال التجديد المطروح هنا له سياقه الخاص المرتبط به والقائم بالضرورة على عدم قدرة الإسلام على التجديد والتطور مما يعني التخلف عنه والارتباط بالنموذج القدوة الذي تمكن من تحقيق مقدمة بناءً على أسس نظامه المعرفي وطبيعة تشكله التاريخي.

لقد تشكلت هذه الرؤية بناءً على مفهوم خاص بالتاريخ والحضارة، لا يرى في التقدم إلا نموذجاً واحداً تشكل وأنجز وكل النماذج التي تطمح إلى تحقيق ذلك عليها اللحاق به طريقاً لا مفر منه ولا فكاك من الارتباط به، وإذا كانت هذه المركزية الغربية ستعرض للنقد والنقض لاحقاً من قبل عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين على رأسهم فوكو وشتراوس ودريدا أو غيرهم، ومن ثم تيار ما بعد الحداثة بأكمله، فإن هذه الرؤية كانت مستحكمة في بداية القرن العشرين لظروف وأسباب شتى يمكن اختصارها في طبيعة المرحلة التاريخية القائمة في تلك الفترة بالذات^(١).

مع كل هذه المعطيات والأفكار المتصارعة سينشأ سؤال التجديد، ولكن هذه المرة عربياً وإسلامياً وليس عن طريق المستشرقين أو الذين تبنا وجهة النظر الغربية، لكنه وللأسباب نفسه الذي نشأ منه سؤال التجديد استشراقياً، وسيبقى محصوراً في خانة رد الفعل بمعنى أنه يطرح سؤال التجديد ليس كضرورة للخروج مما هو واقع وقائم، وإنما كإجابة عن إمكان تحقيقه داخل المنظومة الفكرية التراثية^(٢) ضمن هذه الفترة يمكن أن نجد كتابين هما الأبرز، الأول لمحمد إقبال الذي ظهرت ترجمته العربية الأولى عام 1955 بعنوان (تجديد التفكير الديني في الإسلام)^(٣) والآخر ظهر

(١) - رضوان زيادة: التجديد بوصفه سؤال العصر ص136.

(٢) رضوان زيادة: المرجع السابق ص136.

(٣) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط2، 1968) وواضح أن مترجمه قد اختار لفظ التجديد ترجمة للفظ الإنكليزية (reconstruction).

في نفس العام لعبد المتعال الصعيدي وهو بعنوان المجددون في الإسلام^(١) يؤكد محمد إقبال أن العالم الإسلامي "مزوداً بتفكير عميق نفاذ وتجارب جديدة يكون عليه أن يقدم بشجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره"^(٢)، غير أنه يخطو خطوة أعمق من ذلك في طرح نوع التجديد المراد وآلياته وإن فعل ففي شيء من الخجل، إذ إنه جعل هدفه التأكيد على أن الاجتهاد أي الحق الكامل في التشريع كما يسميه ممكن نظرياً. وقد سلم أهل السنة بذلك غير أنهم أنكروا دائماً تطبيقه العملي منذ أن وضعت المذاهب، وذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد^(٣)، وهكذا يعني مبدأ الحركة في الإسلام وهو الاجتهاد كما يعتبره إقبال ساكناً ويبدو أن إقبال قد حسم رأيه وحزم أمره مع الفريق الأول في ضرورة الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد، غير أنه لم يستطع أن يحسم قراره مع الفريق الثاني وذلك بتجاوز هذا الطرح المأسور لمنظومة فكرية غريبة تمارس مركزيتها باستمرار، واذ بقي يلعب دور المدافع عن قابلية الإسلام للتطور والتمادي بإمكانية الإسلام دوماً وأبداً على التجدد، إنه يعيد ذلك في طرح أسئلة يطرحها هو على نفسه باستمرار "علينا أن ننظر فيما إذا كان تاريخ الشريعة الإسلامية وبنائها يتبين منهما إمكان تفسير أصول الشريعة ومبادئها تفسيراً جديداً، وبعبارة أخرى: هل شريعة الإسلام قابلة للتطور"^(٤)،

(١) عبد العال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر (القاهرة: مكتبة الآداب، [د . ب] .

(٢) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام (م . س) ص 206 .

(٣) المرجع نفسه، ص 171 .

(٤) - المرجع نفسه ص 188، لا بد أن نسجل هنا أن ثنائية الإسلام والتطور التي تحكم الكثير من الكتابات تحوي بصورة مباشرة التهمة والرد عليها معاً، فربط الإسلام بالتطور يعني أننا سنحصل على نسخة مطورة من الإسلام غير ما كانت عليه وفي هذا ما يرفضه الكثيرون غير أنه وضمن الثنائية نفسها ستنهب مقولات أخرى مساراً آخر مختلفاً لتتقي عن الإسلام قدرته على التجدد والتطور وليبقى أسير ماضيه مما يمنعه من الدخول إلى عالم "الحداثة" الذي هو عالم العصر، وإذا كان الرأي الثاني غالباً ما ظهر على ألسنة المستشرقين كأرنست رينان وهانونو وغيرهم، فستنشأ نتيجة لذلك مقولة التجديد في الإسلام كفي "لتهمة وكرد فعل" لتؤكد على قدرة الإسلام على التطور والتجدد كما سنبين ذلك لاحقاً، غير أننا نستطيع القول إن مرحلة المشروعية أو الإمكانية كانت رهينة زمنها وتحولاته الفكرية والتاريخية، مما يستدعي

وعندما نحاول الإجابة على هذه الأسئلة فإننا نراه مضطراً للإستشهاد ببعض مقولات المستشرقين كهورتن وغيره التي تؤكد على أن روح الإسلام رحبة فسيحة، بحيث إنها تكاد لا تعرف الحدود، وأنها قد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة، ثم ينقل عن العالم الهولندي هور غروينه "عندما نقرأ تاريخ تطور الشريعة المحمدية نجد من ناحية أن الفقهاء يجرحون بعضهم بعضاً في أبسط الأمور إلى حد أنهم يترامون بالزندقة، ومن ناحية أخرى نجد هؤلاء الفقهاء أنفسهم، بما لهم من وحدة في القصد فائقة، يحاولون التوفيق فيما بين السلف من خلافات شبيهة بما بينهم من خلاف"⁽¹⁾.

وينتهي إقبال بعد كل ذلك إلى القول، إن كل هذه الآراء التي ينطق بها علماء أوروبا المحدثون تبين لنا في جلاء ووضوح أنه عندما تعود للمسلمين حياة جديدة، فإن حرية الفكر الكامنة في الروح الإسلامية لا بد أن تبرز نفسها إلى الوجود على الرغم من تزمّت الفقهاء، وبعد هذه المقدمة التي يراها ضرورية على الأقل لرد سهام خصومه من المستشرقين نراه يعرض رأيه الذي ينادي به "والرأي عندي هو أن ما نادى به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديراً على ضوء تجاربهم، وعلى صدى ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغايرة، هو رأي له ما يسوغه كل التسوية، كما أن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدرج يقتضي أن يكون لكل جبل الحق في أن يهتدي بما ورثه أسلافه، من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة"⁽²⁾، وهو يرى "أنه لا يمكن أن ننكر أن رجال الحديث قد أدوا أجل خدمة للشريعة الإسلامية بنزوعهم عن التفكير النظري المجرد إلى مراعاة مألأحوال الواقعة من شأن ولو أننا واصلنا دراسة ما كتب عن الحديث وعيننا بتقصي ما تدل عليه الآثار من الروح التي كان يفسر بها النبي رسالته فقد تنجلي هذه الدراسة عن فائدة

القول إن فكرة التجديد نفسها لم تكن دافعاً لتطور داخلي بقدر ما كانت دافعاً لهجوم خارجي إذا صح التعبير، راجع رضوان زيادة: المقال السابق ص 138.

(1) - المرجع نفسه ص 179.

(2) - المرجع نفسه ص 193.

كبرى في فهم قيمة الحياة في مبادئ التشريع التي صرح بها القرآن، وهذا الفهم وحده هو الذي يعيننا عندما نحاول تأويل أصول التشريع تأويلاً جديداً^(١).

وإذا كان ما طرحه لا يتجاوز ما يمكن اعتباره محاولة للملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية ومعطياتها القائمة، فإنه يحاول فيما بعد أن يطرح فلسفة للتجديد تحتاجها الإنسانية بمجملها التي تعيش أزمة روحية عميقة لن تستطيع التخلص منها بغير السير على هدى هذه الفلسفة، فالإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور، تأويل الكون تأويلاً روحياً وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي، ولاشك في أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظاماً مثالية على هذه الأسس ولكن التجربة بينت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها، وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً، في حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال^(٢) "المطلوب إذاً من هذه " الفلسفة التجديدية " المكتوبة بلغة إقبال الصوفية الشعرية إحياء الروح في النفس وإشعال جذوة الإيمان القادرة على تجديد معنى الحياة وإعطائها حياة أخرى إذا أحببنا أن نتابع مع إقبال في زمرة الشعرية^(٣).

إن فهم إقبال هنا للتجديد يتأسس على مفهومه للدين أو الحياة الدينية كما يسميها، إذ يعتبر أنها تنقسم إلى ثلاثة أطوار، هي طور الإيمان وطور الفكر ثم طور الاستكشاف، فالحياة الدينية في الطور الأول تبدو صورة في نظام يجب على الفرد أو الأمة بتمامها أن تخضع لأمره خضوعاً مطلقاً، ومن غير تحكيم العقل في تفهم مراميه البعيدة أو غايته القصوى، وهذا الإتجاه قد تكون له نتائج عظيمة في التاريخ الاجتماعي و السياسي لشعب من الشعوب، لكنه ليس كبير الأثر في نماء الفرد من الناحية الروحية، وفي امتداد أفقه، وبعد هذا الطور الذي يتسم بالتسليم المطلق بنظام ما يأتي في أعقابه تفهم العقل لهذا النظام وللمصدر البعيد لسنده، وفي هذا الطور

(١) - المرجع نفسه ص 199.

(٢) - المرجع نفسه ص 207.

(٣) - رضوان زيادة: المقال السالف الذكر ص 740

الثاني تبحث الحياة الدينية عن أصلها في نوع من الميتافيزيقيا (الإلهيات) هي نظر في الكون، متسق اتساقاً منطقياً ومن فروع البحث عن ذات الله.

أما الطور الثالث الذي هو طور الإستكشاف فيحل علم النفس محل الميتافيزيقيا، وتزيد الحياة الدينية في طموح الإنسان إلى الإتصال المباشر بالحقيقة القصوى، وهنا يصبح الدين مسألة تمثل شخصي للحياة والقدرة ويكتسب الفرد شخصية حرة لا بالتحلل من قيود الشريعة، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره هو^(١).

وإقبال في هذا التقسيم يستبطن أوغست كونت في فلسفته الوضعية التي تقسم مراحل تطور الفكر البشري إلى ثلاث مراحل، تبدأ بالرحلة اللاهوتية فالمرحلة الميتافيزيقية وتنتهي بالمرحلة الوضعية^(٢) وإن كان إقبال يحب أن يضفي عليها نزعتة الروحية الذاتية، إذ المعيار لديه في هذا التصنيف ليس قائماً على الفلسفة أو المنظومة العامة للمفاهيم حول مجموعة المعارف الإنسانية كما لدى كونت^(٣)، وإنما على أساس التطور الروحي الذي يمر به الإنسان والذي ينتهي إلى تمثّل الذات فيه أو إذا استخدمنا مصطلحاً صوفياً مأثوراً عن ابن عربي هو (العالم الأكبر)، فالإنسان يبحث عن ذاته وفيه أنطوى العالم الأكبر^(٤)، فليس غريباً بعد ذلك أن ينتهي في مفهومه للتجديد ونقده للتقليد على أساس ما يعيشه الإنسان من حياة روحية تسمو به، إنه يرى "أن الجمود على القديم ضار في الدين كما هو ضار في أية ناحية أخرى من نواحي النشاط الإنساني" لكن أبرز ما يقضي عليه التقليد هو "حرية الذات المبدعة، ويسد بذلك المنافذ الجديدة للإقدام الروحاني^(٥)، فالدين في النهاية ليس إلا

(١) - المرجع نفسه ص 209

(٢) - بيار ما شيري، كونت: الفلسفة والعلوم، ترجمة د. سامي أدهم (بيروت) المؤسسة الجامعية ط 1 1994 ص 17.

(٣) - المرجع نفسه، ص 21.

(٤) - رضوان زيادة: المرجع السابق ص 141.

(٥) - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام [م. س.] ص 211

"سعي المرء سعياً مقصوداً للوصول إلى الغاية النهائية للقيم، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوة شخصيته الذاتية"^(١).

أما عبد المتعال الصعيدي فقد رغب في كتابة "المجددون في الإسلام" أن يذكر ويعدد المجددين منذ وفاة الرسول (ص) إلى قرننا الحالي وذلك كي يثبت أن "الإسلام يتسع للتجديد في كل زمان"^(٢)، فالكتاب موجه إلى تلك الفئة من الناس التي ترفض التجديد وتنكر إمكانية تحقيقه في الإسلام (فما دام الإسلام غايته النهوض العام بالإنسانية، فوسائل هذا النهوض تسير في طريق الارتقاء ولا تقف عند حد محدود لا لتعداه، وأمرها في هذا يخالف أمر العبادات)^(٣)، فهو لذلك يبحث في تاريخ المجددين في الإسلام، ويدرسه على أنه تاريخ نهوض المسلمين في أمور دنياهم قبل أن يكون تاريخ نهوضهم في أمور آخراتهم، بعد ذلك يبدأ بتعداد المجددين حسب قرونهم بدءاً من أبو بكر الصديق حتى عبد العزيز آل سعود في القرن العشرين، وهو في تعدادها هذا قد خرج عن مؤرخي التجديد القدامى كالسيوطي والمراعي الجرجاوي وغيرهم، مما يدل على أنه وإن لم يكن قد وضع صفات خاصة به للمجدد فإنه أحب أن يخرج عن الطريقة القديمة في تعداد المجددين، ثم ينتهي كتابه بتعداد ما يسميها عوائق التجديد الحديث^(٤)، وإذا أردنا أن نقف قليلاً عندما اعتبره الأسباب المعيقة للتجديد لوجدناها جميعاً تتفق في عدة نقاط أولها أسباب محض سياسية سواءً منها ما تعلق بالسلطة السياسية أو من يمثلها، مما يدل على أن المقصود بالتجديد لدى الصعيدي ليس التجديد الفكري أو الديني وإنما هو الإصلاح السياسي، ودل على ذلك استخدام المصطلح السابق بشكل متكرر وملحوظ بحيث إن توسله بلفظ التجديد لم يكن إلا توأماً مع الكتب التراثية التي نحى منحها، فالتجديد بمفهومه الفكري كان خارج دائرة المفكر فيه بالنسبة له، وغير أن ما يبدو مثيراً هو تأكيدته على شمولية مفهوم الإصلاح، إذ إن تحقيقه كاملاً يفترض نجاحه شاملاً، وهذا المفهوم الكلي للإصلاح يتطابق تقريباً مع ما طرح سابقاً لدى السيوطي وغيره من أن التجديد والمقصود به

(١) - المرجع نفسه، ص 217.

(٢) - عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام [م. س.]، ص 7.

(٣) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) - رضوان زيادة: المرجع السابق ص 143

هنا الإصلاح، لا يتم إلا بتغير الأحوال وتبدل المعاش أي هناك تأكيد دائم على الجانب العملي لمفهوم التجديد ورفض أي تخصيص له أو الأخذ بعين الاعتبار التكامل بين المجالات الاقتصادية والفكرية و الإجتماعية والسياسية، وبالتالي يمكن اختصار التجديد هنا بمفهوم التقدم الحديث، فعند حصول التقدم أي النهضة الشاملة في كافة مجالات الحياة عندها يمكن اعتبار أن التجديد قد تم أو تحقق، وهذا ما يصرح به الصعيدي في خاتمة كتابه عندما ينعي على المسلمين تمسكهم بفكرة المهدي المنتظر، ويطالبهم بأن يضعوا بدلاً عنها فكرة المجدد المنتظر وذلك لينهض بهم في هذا الزمان، ويصير بالناس إلى عهد السلام والوثام^(١).

والخلاصة لقد التمس الصعيدي التجديد في التاريخ ليقراً فيه تاريخ الإسلام على اعتبار أنه كان دائماً تاريخ تجديد، بينما وجدها إقبال في فلسفة القرآن التي تعتق الروح وتحريها، لقد حاول أن يقرأ الإسلام قراءة تجديدية إذ أصبح التعبير يؤكد أن الإسلام بذاته يحث على هذه القراءة ويطلبها غير أن كلاً منهما لم يقف أمام التجديد كضرورة ملحة يتطلبها الواقع المأزوم الذي يعيشه المسلمون وإنما حاولوا بقراءتهم تلك الإجابة عن سؤال هدفه ربط تخلف المسلمين بالإسلام، فأعادوا صياغة السؤال معكوساً عندما اعتبروا أن المسلمين هم سبب تخلف الإسلام حيث لم يستطيعوا قراءته قراءة تكشف ما فيه من تجديد وقدره على النهوض بهم. وفي الحقيقة لقد احتاج التجديد في توطينه في الحقل الإسلامي وتبيئته ضمن هذه البيئة مدةً من الزمن، حتى تأخذ الأسئلة مداها وحقها من التفكير، فأعيد طرح سؤال التجديد هنا كضرورة، لا مفر ولا خلاص بدونها، لقد فكر هؤلاء بالسؤال مجدداً فوجدوه يحمل الكثير من الوجاهة والمصادقية معاً بغض النظر عن مصدره وقائله، فأعادوا طرح سؤال التجديد ولكن هذه المرة ليس من منطق الإمكانية والمشروعية وإنما من زاوية الحاجة إليه والضرورة لوجوده، ويعتبر كتاب (المجددون في الإسلام) لأمين الخولي^(٢) من أبرز الكتب المعبرة عن هذه الأفكار جميعها فالكتاب يقصد من كتابه أمرين اثنين الأول هو أن يدع أصحاب هذا التراث المؤمن بالتجديد يتحدثون، هم أنفسهم، عن التجديد الديني حيث يصفونه ويسلسلون روايته ويعينون أصحاب

(١) - المرجع نفسه ص 589 - وراجع رضوان زيادة: المرجع السابق ص 144

(٢) - أمين الخولي، المجددون في الإسلام (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1952)

التجديد على رؤوس المئات خلال 14 قرناً التي عاشها الإسلام حتى اليوم، وأما الثاني فهو إحياء نص من هذا التراث، وفاءً له وبراً به وعرضاً للون من تفكير أصحابه وتناولهم القضايا الحيوية وتعبيرهم عنها في تلك العصور⁽¹⁾، ويكاد السببان أن يكونا واحداً إذا قرأنا تعليقه لذكر كل منهما، "فأن يتحدث أصحاب القديم عن التجديد، فلم يبق بعد ذلك كما يرى مقال لقائل ولا اعتراضٌ لمعترضٍ ولم تعد فكرة التجديد بدعاً من الأمر يختلف الناس حوله... ولا نضيع الوقت والجهد في تلك المهاترات التي تكثر وتسخر حول كل محاولة جادة لدفع الحياة الدينية أو الحياة الاجتماعية إلى ما لا بد لها منه من سير وتقدم وتطور ووفاء بما يجد دائماً من حاجات الأفراد أو الجماعات"، فهو يحاول الاتكاء على التراث بكل ثقله ليؤسس شرعية لخطابه بداية، ثم لينقل هذه الشرعية إلى الواقع المعاصر وما يتطلبه، وبذلك تكون "حاجتنا" إلى التجديد كحاجة "أسلافنا" إليه، كل ما اختلف في الأمر أنهم سبقونا زمناً فقط وهذا ما يصرح به علناً في تعليقه للسبب الثاني، إذ يرى أنه "إذا ما أسس السلف لفكرة التجديد، وسموا رجاله، حق لنا أن نكمل الفكرة في التجديد ومداه بالنظر في حياة من سموهم هم مجددي المئات، فنتمسك من عمل الحاكمين منهم ومن تفكير المفكرين فيهم ما نرى فيه أضواءً يبعثها الماضي، فيضيء بها طريق المستقبل واتجاه التطور، فتكون الإفادة من هذه الأعمال والأفكار قائمة على أساس متين من اختيار القدماء، وواقع من عمل الذين اعترفوا لهم قديماً بحق التجديد، "إنه يريد إذن أن يستثمر "سلطة السلف" ويوظفها لخياراته وحاجاته المعاصرة غير أن ما يدعونا للتوقف هو إصرار على إخراج ترجمة للمجددين من ثوبها القديم إلى حياتنا العصرية، إنه يصف ترجمته تلك بأنها "تجديدية" مقابل الترجمة التقليدية التي تكتفي برسم عام تخطيطي لحياة المترجم وشخصيته والمراحل الفكرية التي مر بها، في حين أن كتابه هذا يقوم كما يرى "على ترجمة الأفكار والآراء التي تعمل على تصحيح فهمنا للدين وتسدد خطانا للعمل"⁽²⁾، فغاياته من هذا العمل إذا هو أن يشكل دعوة إلى التغيير من هذا الواقع المأزوم وذلك تحت مظلة التجديد فإذا، فإذا وجه أحدهم أصابع الإتهام لهذه الدعوة، أكلناه إلى

(1) - المرجع نفسه، ص 6-7

(2) - المرجع نفسه، ص 8

جدودنا وسلفنا، الذين كانوا أول من سار على هذا الخط، هذا بالضبط هو منطوقه الذي يعيده ويؤكد مراراً، فالهدف إذاً تدعيم فكرة التجديد ثم تحديدها وبيانها، فقد ملك النفس شعور الحياة بالحاجة الماسة الملحة إلى تجديد تطوري يفهم به الإسلام الذي يقرر نفسه البقاء والخلود فهماً حياً يتخلص من كل ما يعرض هذا البقاء للخطر ويعوق الخلود إذا ما صح العزم على هذا الفهم الجديد^(١).

إن تثبيت دعوة التجديد في التربية الإسلامية يبدو أنه بحاجة إلى كل هذه التأكيدات والسندات حتى تظهر على شكل دعوة إسلامية خالصة لاتشوبها شائبة، لذلك فهو يعود مرة أخرى ليقرأ التجديد بدءاً من التراث وانتهاءً إلى الواقع المعاصر: "فالقدمات يعنون بالتجديد إحياء السنة وإماتة البدعة أو إحياء ما اندرس وتراهم ينزعون حيناً منزعاً عملياً حتى يحتفلون بأهمية التجديد في الفقه، فنراهم يرجحون اعتباراً مجدد وعده على اعتبار مجدد آخر وعده، بأنه المفضل فقيه يذود عن الفروع والمفضول المتكلم يذود عن أصول العقائد"^(٢)، ثم يضرب بعد ذلك أمثلة على ذلك، فالسبكي في "طبقات الشافعية" عدّ مجدد المائة الثالثة ابن سريج الفقيه الشافعي لا أبو الحسن الأشمري المتكلم، أما ابن عساكر فعّد الأشعري وذلك لقيامه بنصرة السنة، وكرد على المعتزلة وسائر أصناف المبتدعة والمضللة، وما يؤكد المنزع العملي في التجديد لدى القدمات عدة أمور منها^(٣):

1- أنهم يعدون من المجددين خلفاء إذ يتفقون جميعاً أن عمر بن عبد العزيز هو المجدد الأول على رأس المائة الأولى لا ينافسه أحدٌ ويقررون بواضح العبارة أن "الأصل في حفظ الدين حفظ قانون السياسة، وبث العدل والتناصف الذي به تحقن الدماء ويتمكن من إقامة قوانين الشرع"، وما يدعم ذلك أيضاً أنهم ذهبوا يعدون في كل مائة سنة حكماً مع العلماء، ففي المائة الثانية هارون الرشيد مع الشافعي، والثالثة المقتدر بالله مع ابن سريج والرابعة القادر بالله مع أبي حامد الأسفراييني، والخامسة المستظهر بالله مع الغزالي.

(١) - المرجع نفسه، ص 9

(٢) - المرجع نفسه، ص 11

(٣) - رضوان زيادة: المرجع السابق ص 147

2- اعتبارهم منصب تجديد الدين منصباً اجتماعياً عملياً، يشبه منصب الخلافة الظاهرة والإمامة العظمى، بل إن التجديد ليبلغ من الهمة إلى حد أن يرفعوه في بعضهم إلى مرتبة النبوة، إذ يقولون لو كان بعد النبي (ص) لكان الغزالي وأنه يحصل بثبوت كراماته ببعض مصنفاته وهم يقولون، كما يقول السيوطي في آخر كتابه التنبئة "في هذه الأمة في كل مائة سنة تموت الحكماء والعلماء، ثم يبعث الله على عدد الأنبياء حكماء فيردون الخلق إلى الله وهم بمثابة أنبياء الزمان".

3- إنهم حين يعللون التجديد على رؤوس القرون فيردونه إلى اعتبار اجتماعي من أحداث الحياة في هذه المدد فالمحن الاجتماعية تقتضي التجديد، جبراً لما حصل من الوهن بالمحن، كما يقررون.

4- وما يزيد الإتجاه العملي اعتبارهم "أن المجددين قد يتعدون في القرن الواحد، فيكون كل واحد منهم عاملاً في ميدان من ميادين الحياة العملية والعلمية، فكل واحد ينفع بغير ما ينفع به الآخر".

ويؤكد هذه النقاط الفهم الشمولي للتجديد الذي تحدثنا عنه سابقاً والذي غالباً ما يرتبط بالنهضة ويدل عليها فكأنما التجديد كما يرى الخولي "ثورة اجتماعية دورية، يقوم بها عارف بالحياة متصل بها وعميق الفكرة عنها"⁽¹⁾، غير أنه يعود ليربط التجديد بالتطور، ولكن ليس ليؤكد قابلية الإسلام للتطور كما وجدنا في المرحلة السابقة، وإنما ليلح على ضرورة التجديد في فهم الإسلام إذ وحده الكفيل بخروجنا من مأزقنا المعاصر ودخولنا في سلك التطور والتقدم، فالتجديد الذي هو تطور ليس إعادة قديم كان وإنما هو اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن سواءً أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجوداً أم بطرق الإجتهد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن، فالتطور لا يفهم بسهولة من إحياء ما اندرس، كما يقال في معنى التجديد"⁽²⁾، فهو ينتهي إلى اعتبار أن التجديد هو التطور بعينه وهو سنة من سنن الحياة والكون، لاتصبح الحياة بغيره"، فالتجديد الذي يقرر القدماء إطراده في حياة الدين، ووقوعه في كل نقلة من انتقالات الحياة التي تمثلوها بالقرون ومائة

(1) - المرجع نفسه، ص 17 وراجع رضوان زيادة: المقال السالف ص 148

(2) - المرجع نفسه، ص 32

السنة، إنما هو التطور مآلاً، وهو بهذا مصداق الناموس الذي تخضع له الكائنات جميعاً، مادياً ومعنوياً^(١)، ولكن... ماذا بعد كل ذلك؟ وهل يعني كل حديث في التجديد تجديداً؟ نجيب أنه ليس بالضرورة، إلا أن ذلك يمثل مرحلة لا بد من المرور فيها، وغير أن المشكلة تكمن في البقاء فيها والمراوحة في المكان لفترة قد تطول ثم لا يتمخض عن ذلك شيءٌ ذو بال فالدعوة إلى التجديد إذا لم تترافق مع نتائج عملية تعتبر بمثابة مختبر فعلي للأفكار النظرية تبقى دون الطموح ولا تتعدى مجرد أفكار متناثرة لا يربطها ناظم، مما يحول دون إمكانية التأسيس عليها في الفترة التي تليها، وهذا ما يدخلنا مباشرة في المرحلة الثالثة التي نعيش إرهاباتها وتمخضاتها^(٢).

ويمكن القول إن التجديد تمكن من ترسيخ أقدامه في التربة الثقافية العربية فضلاً عن أنه أصبح بمثابة مناورة يتم اللجوء إليها والاهتداء بنورها لكن السؤال الذي يطرح نفسه وبإلحاح، هل يمكن تجاوز الحديث عن التجديد من سؤال الضرورة إلى سؤال الممارسة والفعل، وبصيغة أخرى هل أنتج هذا الكلام عن التجديد تجديداً، هل انتقلنا من الحديث عن التجديد إلى الكلام في التجديد؟ هذه الأسئلة جميعها تدور حول محور واحد وتستمد مشروعيتها من واقع ما يطرح الآن في الساحة الثقافية العربية والإسلامية والجدل الدائر حول التجديد وعنه وكيفيته وآلياته.

لقد انتهى الجابري من دراسته لبنية العقل العربي بالسؤال عن كيفية ممارسة التجديد؟ ما دام الواقع يفرض طرح التجديد كضرورة لا بد منها، ويوجب الجابري بأنه لا جواب نهائي، فالتجديد والتحديث هما ممارسة هما عملية تاريخية وبالتالي فالسؤال المطروح ليس سؤالاً معرفياً، ليس من الأسئلة التي تجد جوابها في كم أو كيف من المعارف يقدم للسائل إن السؤال المطروح سؤال "عملي" سؤال يجد جوابه التدريجي المتنامي المتجدد داخل الممارسة وليس قبلها ولا فوقها ولا خارجها^(٣)، غير

(١) - المرجع نفسه، ص 38

(٢) - رضوان زيادة: المرجع السابق ص 149

(٣) - د. محمد عايد الجابري، بنية العقل العربي، نقد العقل العربي 2 (بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية، ط 5، 1996) ص 568

أنه يؤكد أن لا سبيل إلى التجديد إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أملاً، مع ضرورة الاستعانة بوسائل عصرنا المنهجية والمعرفية⁽¹⁾. إن التجديد كما نرى ما يزال يراوح في مكانه دون أن يتمكن من الانتقال إلى الحديث عن التجديد كقضايا أو كظاهرة ذات متطلبات عملية وعلمية وإن ذلك ينقلنا وبشكل مباشر إلى الطرح الذي يربط التجديد بالحراك الاجتماعي والسياسي للأمم بحيث يمكن تركيب علاقة جدلية قائمة بين هذين الطرفين فلن نستطيع الوصول إلى التجديد إلا مع دخول العالم العربي الإسلامي في دورة حضارية جديدة تنتقل فيها من حالة الشلل والعطالة واللافاعلية إلى حالة الفعل والإشعاع الحضاري وبدون ذلك لن يتحقق التجديد الفكري وسيبقى رهين مشكلاته الاجتماعية والسياسية غير أنه إذا قبلنا بهذا الطرح مبدئياً، فإن إشكالاً رئيسياً يواجهنا علينا فضه أو على الأقل النظر إليه بجدية كافية فإذا كان التجديد رهين الخروج من التخلف إلى التقدم أو التنمية كم رأينا، فمن يملك مفتاح دخولنا إلى عالم الحداثة إذا جاز التعبير وتغاضينا عن الإصلاح، مادام الفكر يعيش أزمته على الصعد كافة الاجتماعية منها والسياسية والاقتصادية، وهنا ندخل حلقة مفرغة أشبه بالدائرة التي ليس لها أول ولا آخر فالتجديد لن ينجز بغير النهضة، والنهضة غير متحققة بغير تجديد في الصعد كافة، وهكذا يبقى التجديد والنهضة معلقين إلى أجل غير مسمى.

إن نظرية التجديد يجب أن تطرح بسياقاتها المتعددة والمتفرعة بمعنى أن ليس مجرد إنتاج فكري في حقل العلوم الإسلامية وإنما هو نظرية اجتماعية وسياسية

(1) - وهذا ما ينتهي إليه أيضاً جمال الدين العلوي، ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامي، ضمن ندوة نظمتها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية 3-4 إبريل 1987 ونشرت بعنوان (تجديد الفكر الإسلامي) (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1 1989) ص146، ويعبر عن ذلك بقوله " إن إعادة قراءة التراث لن تكون من مقدمات التجديد الفكري ما لم تكن مستوعبة للجهاز المفاهيمي والمنهجي الذي بلوره البحث العلمي المعاصر وما يزال يعمل على تجديده باستمرار ومسألة الإستيعاب هذه فضلاً عن ضرورتها المعرفية يمكن رفعها إلى رتبة الأقدار التاريخية المفروضة، أغنى الأقدار المرتبطة بالتجديد لا الأقدار بإطلاق " والأمر نفسه نجده لدى د. حامد ربيع، التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي (دمشق: دار الجليل، ط1 1982) وإن كان د. ربيع يتحدث عما يمكن تسميته بالتجديد السياسي ضمن منظور التراث العربي والإسلامي.

واقتصادية يجب البحث عن معالمها على صياغتها وبلورتها حتى نتمكن من الدخول إلى ما اسميه "عصر التجديد"⁽¹⁾.

غير أن ما يجب ملاحظته قبل هذا التفاؤل المفرط هو أن هذا التجديد عليه أن يقوم على دعامين أساسيتين - أولهما - التأكيد على أن التجديد ليس حرفة النخبة وإنما هو بمثابة شعور الأمة عليها أن تتحسه وتتطلبه كي تطلبه وتسعى إليه ومن ثم تعمل على تحقيقه

ثانيهما - أن النقد المتجاوز مرحلة أساسية من مراحل هذا التجديد، فنقد ما سبق والتأسيس عليه بغية رسم وفتح ملامح المستقبل ضرورة يفرضها السياق العملي والنظري معاً الذي هو بحاجة إلى مراجعة شاملة مع كل انتقال إلى مرحلة جديدة وما يزيد من أهمية ذلك هو طبيعة التحولات العالمية والتغيرات المعرفية التي تحدث يوماً والتي يتطلب منا قبل التعامل معها النظر إلى ما كنا عليه كي نطمح في المستقبل أن نصل إلى أفضل ما سنكون عليه.

(1) - رضوان زيادة: المرجع السابق ص151

- هل التجديد أداة الأيديولوجيا ؟

يعتقد المفكر الإسلامي الملتزم على شريعتي أن هناك نموذجين أساسيين فقط في صناعة الشخصية المسلمة التنويرية إما على أساس المسلم العالم (طراز ابن سينا) الذي "سيان عنده كيف يقضي حياته، ومن يمنحه المال والجاه، والذي يحمل قضية ذاته ولا يحمل قضية شعبه في قلبه"، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، هناك المسلم الواعي المتطور والملتزم من طراز أبي ذر الغفاري " الذي يمثل إسلام العقيدة والأيديولوجيا الملتزمة بقضايا الناس".

والحق يقال هناك نماذج أخرى للشخصية المسلمة التنويرية تتماوج بين هذين النموذجين، لعبت أدوار تنويرية مهمة في مراحل حياتها المختلفة، تناوباً بين إسلام العلماء وإسلام العامة وإسلام الوعي والعقيدة والأيديولوجيا، ويبدو أن على شريعتي رغم تأثيره بماكس فيبر من جهة وبماركس من جهة ثانية، وبهيجل من جهة ثالثة يغيب عن مذهبه المشروح في كتاب عبد الرزاق الجبران "على شريعتي - تجديد التفكير الديني - بين العودة إلى الذات وبناء الإيديولوجية" الصادر عن دار الأمير في طبعته الأولى 1422 هـ - 2002م⁽¹⁾. يغيب التفاعل الدائم بين المحاولات الدينية الإصلاحية والتنويرية في الشرق والغرب التي تبادلت التأثير والتأثر منذ ألف عام إلى أيامنا هذه. فمن حركات المعتزلة في بداية العصر العباسي إلى حركات القرامطة إلى حركات الباطنية بتفرعاتها الفاطمية إلى حركات الإصلاح الديني في الهند والصين وصولاً إلى

(1) - عبد الرزاق الجبران: على شريعتي وتجديد الفكر الديني: بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجية. دار الأمير، بيروت، 2002 وأنظر مراجعة هذا الكتاب من قبل صفوان حيدر في مقالة الموسوم ب: علي شريعتي وتجديد الفكر الديني منشور في مجلة الاجتهاد بيروت السنة عدد ص 263.

حركات الإصلاح الديني في العالم البروتستنتي وفي العالم الكاثوليكي لاحقاً، وفي العالم الأرثوذكسي حديثاً فإن هذا التفاعل للإصلاح الديني المتعدد الأديان والتوجهات، كان له أثر واضح على المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافة والنفسية والعلمية في أوروبا والشرق الأقصى مروراً بالشرق الأوسط الذي يعتبر جسراً بين شرق آسيا وغرب أوروبا، وذلك هي ثغرة أخرى ثانية لا يتناولها عبد الرزاق الجبران في كتابه، والثغرة الثالثة أو الفجوة الثالثة هي أن الجبران لا يعالج علاقة التشيع الصفوي الإثني عشري بالجذور القديمة للفكرة الإثني عشرية التي تعود لأيام عيسى المسيح عليه السلام (اثنا عشر حوارياً حول السيد المسيح) بل تعود إلى ما قبل ذلك بكثير أي الفكرة اليهودية عن الإثني عشر سبطاً (قبيلة) من قبائل اليهود، بل يعود أيضاً إلى الفكرة الزرادشتية التي تقول بوجود بيت مقدس في السماء يديره اثنا عشر كاهناً يتحكمون بكوكبنا الأرضي بكل ما عليه من حياة وهذه الفكرة الأخيرة هي بيت القصيد للواقع الديني المشهدي الذي يحكم إيران الإسلامية في أيامنا هذه أمل الفجوة الرابعة التي يقفز فوقها الجبران، ففي فصل بعنوان "ولاية المفكر الملتزم وأيديولوجيا الحكم" يعتبر شريعتي على لسان الجبران أن "كل الأنظمة في مختلف أشكالها السياسية، تحمل رؤيتين فلسفتين فقط بما يتعلق بقيادة وحكم المجتمع الأولى: إدارته، والثانية: هدايته" وينسى الجبران الرؤية الثالثة التي هي مزيج من هاتين الرؤيتين: أي إدارة المجتمع وهدايته في الوقت نفسه، وهكذا ينتهي شريعتي إلى أن الحكم إما أن يكون مديراً وحافظاً وحارساً ومرفهاً له أو معلماً وقائداً سياسياً - وبالمعنى اللغوي العربي ملتزماً بقيادة الناس وتربيتهم على أفضل شكل بينما هناك صفة نائبة للحاكم أو لنظام الحكم تجمع بين دور الخادم ودور المصلح ونماذجها موجودة في تاريخ البشرية نذكرها بشكل تسلسلي: فهناك بركليس في التاريخ اليوناني القديم الذي كان خادماً ومصلحاً في آن: وهناك يوليوس قيصر في روما الامبراطورية وهناك عمر بن الخطاب في حكم الخلفاء الراشدين، وهناك عمر بن عبد العزيز في الخلافة الأموية وهناك ابن تومرت في دولة الموحدين وهناك كرومويل البريطاني في بداية عصر الأنوار، وهناك مدحت باشا في العهد العثماني، وهناك أبراهام لنكولن محرر العبيد في الولايات المتحدة الأميركية وهناك سعد زغلول في بداية تاريخ مصر الحديث في عشرينات القرن العشرين وهناك حبيب أبي شهلا في بدايات تاريخ لبنان الحديث، وهناك

شارل ديغول في فرنسا، وهناك فيليب برانت في تاريخ ألمانيا الحديث بعد الحرب العالمية الثانية، وجميع هؤلاء مزجوا في شخصياتهم الدورين: صفة الخادم للشعب وصفة المصلح في آن.

كذلك يصل الجبران إلى القول: "إن شريعتي كان يسعى لإقامة القيم الاجتماعية على أساس رسالة ثورية وفكر تغييري باتجاه تحقيق المثل والقيم وباتجاه تحقيق الكمال لا السعادة"، بينما والحق يقال إن الكمال لله فقط عزوجل، ويقول الجبران: "باتجاه التحسين لا الراحة" بينما المطلوب هو الاثنان معاً ويقول أيضاً "وباتجاه الإصلاح لا الخدمة" بينما المطلوب مزجهما ويقول: "باتجاه الرقي لا الإصلاح" بينما معروف أن الرقي كامن في صلب الإصلاح، ويقول أيضاً "باتجاه الخير لا القوة" بينما المطلوب الخير والقوة معاً، ويقول: "أخيراً" باتجاه الحقيقة لا الأمر الواقع " بينما نعرف جيداً أن الحقيقة متناسب مع كل أمر واقع وليس للحقيقة وجه واحد ولا اتجاه معين واحد .

يتكون كتاب عبد الرازق الجبران "علي شريعتي وتجديد التفكير الديني" من تمهيد في أزمة الوعي الديني، ومدخل في الإصلاح الديني والدورات التاريخية وأربعة فصول تتناول إصلاح المؤسسة الدينية (نحو بروتستانتية إسلامية) ومسألة الايديولوجيا (بين الدين التقليدي والأيديولوجي) وولاية المفكر الملتزم (الجماعة والقائد - الأمة والإمامة) واتجاهات الحكم الأمثل والفرق بين ولاية الفقيه وولاية المفكر الملتزم، هل ينبغي على المفكر الملتزم أن يكون والياً على الناس؟ أما الفصل الأخير فيتناول المنهج والآليات والنتائج في الاتجاه التفسيري متضمناً إشكالية فهم النص القرآني والبناء الرمزي للنص القرآني، يعتبر الجبران أن "وعي المعرفة" هو المنهج وهو الأسس الأساس لتطوير الوعي البشري وذلك مذكور في تمهيد الكتاب وهذا المنهج يمثل "مفتاح الشئيب الباقي" "الوجود والقيم" أما الوجود فيضم العالم وفلسفته، الذات وفلسفتها .

نسأل هنا هل للعالم فلسفة واحدة؟ سؤال نظرحه على الجبران بل على هيغل دولم شريعتي والجبران يبدو واضحاً هذا الكلام التأثير الكبير لعلني شريعتي بمفهوم هيغل عن علاقة "الذات بالعالم"، هذا المفهوم الذي لم يصمد كثيراً أمام المدارس الفكرية المختلفة خصوصاً مدرسة فرانكفورت في القرن العشرين، ويستطرد الجبران

ليقول "المسلمون غيبوا عقلهم فلم يفهموا دينهم ولم يستطيعوا الوقوف على منظومة التفسير للواقع فيما هو كائن والتغيير فيما يجب أن يكون" هذان المصطلحان المأخوذان من الفكر الكلاسيكي اليوناني القديم " ما هو كائن " و " ما يجب أن يكون " اندمجا في فكر ماركس وسواه من أصحاب المشاريع الفلسفية التغييرية، بينما من الأصح اليوم وفي بداية القرن الواحد والعشرين، الانتقال من " ما هو كائن " إلى ما " يمكن أن يكون فكلمة " يجب " و " ينبغي " أن الأوان لحذفها وتحويلها إلى كلمة يمكن لأن الإلزام القطعي في كل ما يجب وينبغي قد أدى إلى كوارث اجتماعية وسياسية وحروب تولدت عنها ثورات حمل قاداتها فكرة الإلزام القسري بالسير في اتجاهات إلزامية لم تؤدي إلا إلى الكوارث التي لحقت بالجنس البشري.

أما النقاط الإحدى عشرة التي يلخص بها الجبران مشروع على شريعتي الفكري فيستوقف بها مايلي: "النقطة الثانية: العودة إلى الإسلام في تفجره الأول وتنقية الفكر الديني عن طريق هذا المنهج الجديد (٤). والسؤال الذي يطرح نفسه اليوم هو التالي: هل التفجير الأول للإسلام قادر اليوم على الإجابة على كل التحديات التي تطرح نفسها علينا في أيامنا هذه؟ أم ينبغي بدلاً من ذلك، العودة إلى فترات الازدهار الإسلامي الثقافي والعلمي أيام عهد المأمون، الخليفة العباسي، وعهد المعتصم، وأيام الازدهار الثقافي والعلمي والفلسفي في الأندلس حيث أدى التنوع والتعدد في الآراء والاجتهادات والثقافات إلى تفجيرات فكرية وثقافية وعلمية لعبت دوراً عالمياً تجاوز أطر الإسلام إلى العالم المسيحي والعالم البوذي واللاوي؟ أما " النقطة العاشرة " فيدعو فيها الجبران إلى " ضرورة أن ينحصر الاجتهاد في صنع الأيديولوجيا " !! بينما والحق يقال إن للاجتهاد أبعاد عدة تتجاوز صنع أيديولوجيا واحدة إلى العلوم والفنون والمهارات الفكرية واليدوية، حتى ولو كانت هذه الأيديولوجيا تنادي " بمكافحة الاستعمار والاستبداد والاستحمااء الديني " فالاجتهاد يمكن أن لا يقتصر على الأقاليم الثلاثة، بل يجوز أن يتضمنها ويحتويها من أجل مزيد من النقد للمساوئ والعيوب التي تعاني منها البلاد الإسلامية والتي منها رواسب التخلف ورواسب البداوة ورواسب العماء والتحيز ورواسب الأحكام المسبقة ورواسب التعصب العائلي والعشائري وصولاً إلى رواسب التعصب العرقي والديني والقومي ورواسب النزوع الرومنسي غير الواقعي لوحدة عربية _ إسلامية قسرية أثبت التاريخ عمقها،

منذ أيام العباسيين وأثبت التاريخ لا واقعتها وعدم جدواها منذ أيام العثمانيين وصولاً إلى الوحدة المصرية السورية 1958؛ والغريب في الأمر قول الجبران على لسان الدكتور "عبد الباقي الهرماسي" "يكاد الإسلاميون يعتبرون الإسلام المناضل حصيلة فكر هؤلاء الثلاثة: محمد باقر الصدر، وسيد قطب، وعلي شريعتي (جميعهم استشهدوا) بينما لايعالج الجبران أنماط أخرى من الإسلام المناضل كإسلام الإمام موسى الصدر التسامحي والذي قضى فيه شهيداً أيضاً وإسلام الكواكبي وإسلام مالك بن نبي إضافة إلى إسلام مفكرين تنويريين كثر نذكر منهم طه حسين وعبدالله العروي والجابري ونصر حامد أبي زيد ومحمد أركون وصادق جلال العظم والطيب تيزيني وسواهم.

وخلاصة القول إن الجهد الكبير الذي بذله عبد الرزاق الجبران في تبويب وتنظيم رسالة المفكر الإيراني الشهيد علي شريعتي وهو جهد نشكره عليه يضيء آفاق ومحتويات فكر شريعتي، لكن الكتاب لا يحتوي نقداً واحداً لهذا الفكر بل إن فيه من الإشادة الدائمة بصوابية أفكار شريعتي ما يجعل الكتاب بوقاً دعائياً لمأساة مفكر إسلامي شيعي أراد أن يلزم المسلمين أجمعين بنهج أبي ذر الغفاري السلوكي والفكري (نهج الزهد بالدنيا ونصرة المستضعفين) متناسياً أن الحقيقة المحمدية لا يمثل فيها أبو ذر الغفاري إلا عنصراً واحداً من عناصرها الغنية والمتعددة الاضاءات، فالحقيقة المحمدية لا يجوز تجييرها لصحابي واحد أو اثنين فقط سواء أكان علي بن أبي طالب عليه السلام أو عمر بن الخطاب رضي الله عنه بل إن الحقيقة المحمدية أكثر تنوعاً وشمولاً، لأنها هذه الحقيقة القرآنية اغتنت بالتاريخ الماقبل إسلامي وتطورت واغتنت مع تطورات هذا التاريخ المتنوع والمتعدد الذي لا يسلك طريقاً واحداً مستقيماً بل سلك مسارات متعددة ومتعاكسة أحياناً في آسيا الوسطى في العالم العربي وفي الأندلس.

تقدير وتقويم

سيوضح لنا من الأبحاث المقبلة (بحث سيكولوجيا التلاقي) أن العنصر الحضاري الغريب يدخل الجسم الحضاري الآخر جاهداً لإدخال الأنساق الأخرى في مجموعته الحضارية، والجسم الحضاري المتلقى لا تهمه المواجهة إذا كان قوياً بل

يستطيع أن يتمثل المجلوبات ويصب عليها عصارتها الهاضمة، وهذا هو عين حضارتنا في العصر الوسيط، أما في العصر الحديث فقد انقلبت الموازين رأساً على عقب، وما كان من حضارتنا إلا أن ترتد على أعقابها، ونجد بعضهم يضعون رؤوسهم في التراث خوفاً من التجديد المبالغ في التلقي والأخذ وأن معيار الأخذ من الأطراف للدكتور السنهوري يتحول إلى اختراق النخاع حتى عند التغريبيين، وإذا بتيار ثالث هو تيار الأمة - وهو على حق - ينادي بمبدأ الاستجابة الخلاقة أي بالأخذ من خلال الذات صوتاً لوجودها ومقوماتها .

الفرع الثالث

التوفيقية العربية الإسلامية الحديثة

تمهيد

يرى الدكتور ألبرت حوراني أن أقرب كتاب ديني فلسفي إلى روح محمد عبده ومنهجه قد صدر بعد أربعين عاماً من وفاته وأن المؤلفات التي صدرت عن تلامذته الأقربين كانت تميل إما باتجاه السلفية والعلمانية^(١)، ولعل الكتاب الذي حافظ على التوازن الدقيق بين الدين والعقل - بعد اختلاله - هو كتاب "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" للشيخ مصطفى عبد الرزاق^(٢)، الذي صدر عام 1944 ومرد الأمر - ولاشك - إلى سبق إنشطار لتوفيقية عبده بين عنصريها واشتداد الصراع بين هذين العنصرين، بفعل الضغط الأوروبي، ثم عودة التوازن بالتقاط الشرق العربي لكيانه المستقل، وبالتالي فما صدور هذا الكتاب إلا مؤشراً من مؤشرات الفترة الجديدة، ودليل البحث عن التوازن المفقود. كانت توفيقية محمد عبده استمراراً لجهود رفاة الطهطاوي (1801-1873) في فكر النهضة الجديدة الأولى منذ عهد محمد علي (1805-1840) ففي تلك الحقبة نشأت أول طبقة متوسطة مصرية عانت عمق الصدام بين الإسلام والحضارة الحديثة وشعرت بضرورة التوفيق لحماية المجتمع الإسلامي من الإنفصام الذي بدأ يتسرب إليه، لكن الصدع بدأ يتزايد وأخذ يتضح أن العامل الإسلامي، وكانت ثورة عرابي 1881/1882 المؤيدة من محمد عبده -

(١) - حوراني، ص 200 و 201 (الترجمة العربية)

(٢) - هو ابن زميل سياسي لمحمد عبده، تلقى دروسه أولاً في الأزهر، ثم في السوريون على يد عالم الاجتماع دركهايم، وبعد سنوات صار أستاذاً للفلسفة في الجامعة المصرية، وعين لفترة قصيرة وزيراً ثم شيخاً للأزهر في 1945، حيث قام بإحدى تلك المحاولات اليائسة لإصلاحه إلى أن توفي في 1947 - حوراني ص 200.

محاولة مبتسرة لإعادة التوازن، ولكنها انتهت بسقوط مصر الناهضة المستقلة تحت الاحتلال المباشر، وإذا كان عبده قد وجد سلامه الذهني والنفسي في توجيه نشاطه نحو الإصلاح التطوري الديني والتربوي المحدود الذي سمحت به سلطات الاحتلال التي كان عميدها كرومر فقد كان من المتعذر على تلامذته أن يحافظوا على موقفه الدقيق المتوازن الذي كان يحرص على وضع الإسلام على قدم المساواة مع الغرب، ومن الطبيعي بمكان أن تتغير الصورة باتجاه نوع من التوازن منذ 1936 عام التحولات الجديدة ذات الطابع التوفيقي حيث تزايد الإهتمام بفكر محمد عبده (كتب عنه أبحاثاً ودراسات كل من عثمان وأمين وعباس محمود العقاد والشيخ مصطفى عبد الرزاق وأحمد أمين)، كما تزايدت الأبحاث الإسلامية الجديدة حول المعتزلة والفلسفة والإسلاميين مشيدة بموقفهم التقدمي التحرري من العقل والتوفيق بينه وبين الدين⁽¹⁾، ولاشك أن عصرنا الحديث يطالعنا بأكثر من مفكر كتب هذا الموضوع، ولكننا - لضيق المجال - سنوجز ونكتفي بإيضاح المفصل والرؤوس.

المطلب الأول

1 - التوفيق في فكر محمد حسين هيكل

يمثل كتابه الإيمان والمعرفة⁽²⁾ قصة معاناة مؤلفه الصراع النفسي بين العلم والإيمان وكيف تطورت هذه المعاناة من خلال المقالات التي كتبها منذ 1926 إلى أن تفرغ لكتابه الإسلامية التوفيقية (حياة محمد، في منزل الوحي، عبقرية الصديق) منذ حوالي 1933 / 1935.

(1) - R.cosport ، le Renouveau Mo tozilité. midedo iv 202-141 حيث يقارن الباحث بين حركة المعتزلة و"المعتزلة الجدد" (مدرسة محمد عبده) - وانظر د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص151.

(2) - تم جمع هذا الكتاب بعد وفاته، وطبعه على يد أحد أقربائه عام 1946.

يرى مفكرنا أن الخصومة تتركز بين رجال العلم ورجال الدين وليس بين جوهر العلم وجوهر الدين^(١)، وهو يرى أن مصدر الإشكال في العلاقة الجديدة بين العلم والدين لا ينبع من موضوع الصلة بين المعارف الإنسانية وأية ديانة خاصة، بل بين روح المنهج العلمي الوضعي الواقعي من ناحية، وبين روح الدين بعامة من ناحية أخرى ويرد هيكل أصداء التبرير التوفيقى القديم القائل إن الحقيقة واحدة (نظرية وحدة الحقيقة) لكن طريق الدين وطريق العقل إليها مختلفان، والتصور مختلف والغايات مختلفة، والميدان لذلك مختلف، فتصوير الخلاف بين الدين والعلم مثله مثل تصوير الخلاف على بيت بين رجلين لأن أحدهما رآه من ناحية والآخر من ناحية أخرى، البيت هو هو، والرجلان هما مختلفان^(٢).

ويستخدم هيكل مفهوم (الكمال) الذي يعد قيمة حركة التطور ليطرحه غاية مشتركة للعلم والدين على اختلاف نوعية الكمال في كل منهما، فإذا كانت الغاية القصوى لدى التوفيقية القديمة ما تحققه الحكمة والشريعة من بلوغ السعادة في الدارين عن طريق معرفة الحق، فإن الدين والعلم يمكن أن يلتقيا حديثاً على غاية تحقيق الكمال الإنساني - من خلال عملية التطور غير المحدود - وإن اختلاف وسائلهما واختلاف نوعية مقاربتهما لهدف الكمال، أما الدين والعلم فلم تكن بينهما خصومة، ولن تكون بينهما خصومة، لأن الدين يقرر المثل الأعلى لقواعد الإيمان التي يجب أن يأخذ الناس بها في حياتهم، والعلم يقرر الواقع في حياة الوجود ويطرس تطور الحياة في سبيل سيرها نحو ما يظنه الكمال، والواجب شيء والواقع شيء آخر، والكمال الذي يدعو الدين إليه كما مقرر القواعد والأركان لا يمكن أن يتغير أو أن يتبدل، والكمال الذي يظن العلم أن الإنسانية تسير نحوه ظني لا يستطيع العلم رسم قواعده لأن العلم يعترف بأن الإنسانية خاضعة في تطورها وأمورها لعوامل معروفة وأخرى ثابتة ولكنها لاتزال غير معروفة وإلى أن يكشف العلم هذه العوامل غير المعروفة، فالكمال العلمي لا يزال ظنياً، وما يزال مبهم الحدود، غير مقرر الأركان^(٣).

(١) - أنور الجندي، معارك أدبية، ص 451.

(٢) - محمد حسين هيكل، الإيمان والمعرفة، ص 35 - 36.

(٣) - المصدر ذاته، ص 9 - 10.

إذن لابد من إضافة مفهوم الكمال الديني الثابت إلى مفهوم الكمال العلمي الواقعي المتطور والظني ليتحقق للإنسانية مثل أعلى يستند إلى واقع متين، واختلاف الطريقتين في طلب الكمال يزيل أسباب التناقض بين الطرفين لأنهما لا يختصمان حول ضرورة الالتزام بنهج واحد، فالدين يقدم الكمال للإنسان من مستوى المثل الأعلى، والعلم يحاول أن يبلغه سعداً من مستوى الواقع المتطور وإمكانية اللقاء مفتوحة أمامهما دون تحديد أو تقييد عندما يتغلب العلم على قصوره ويكتشف المزيد من المجهول وإلى أن يتحقق ذلك اللقاء المستقبلي البعيد لا يلزم أن نحول الخلاف في النهج والموضوع إلى خصام بين الجانبين. ونلاحظ أن هيكل هنا يحاول إعطاء مزيد من الأهمية للكمال الديني وأن يقلل نوعاً ما من يقينية الكمال العلمي لأنه كان يواجه عندئذ تياراً علمانياً عنيداً يقف إلى جانب العلم بكل قواه ورغم أنه كان راغباً في تحقيق الوفاق بين الدين والعلم إلا أنه يبدو مدركاً أن المطابقة التامة مستحيلة، لذلك نراه يترك مجال اللقاء بينهما مفتوحاً مع تطورات المستقبل فالتعارض القائم ليس من النوع الذي يمكن القفز فوقه بسهولة، لذلك نرى توفيقية لا يخلو من التوتر النابع من الصدق مع الذات ومع موضوع البحث، وهو توتر مخلص لا نلمسه دائماً لدى التوفيقية الحجاجية أو الخطابية⁽¹⁾، ويستخدم هيكل فكرة علمية أخرى لدعم قضية التوفيق، وهي فكرة العلاقة المتبادلة بين المادة والقوة، أو الطاقة موحياً ضمناً أن القوة يمكن أن تكون قوة روحية ومعنوية فالمادة والقوة ليستا منفصلتين وإنما من جوهر واحد والمادة تستحيل إلى قوة كما أن القوة تستحيل إلى مادة، وإن العالم وحدة في الوجود والمكان والزمان⁽²⁾.

ويؤكد هيكل على محدودية العلم الوضعي وقصوره وإخفاقه في كشف الكثير من عالم المجهول، وفي تحقيق السعادة للإنسان، أجل لقد واجه محمد عبده تيار الثقة بالعلم، حيث كانت أوروبا لا تزال شديدة الإعتداد بهذا السبيل الجديد للتقدم، وقد أثرت هذه الفكرة على تلامذة عبده أنفسهم في مطلع العشرين كلفي السيد وطه حسين وهيكل ذاته فجعلتهم أميل إلى العلم الجديد وإعلانه لحتمية سقوط الغرب

(1) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 153

(2) - المصدر ذاته، ص 36 - 37

(1918) إلى إيمانية برجسون (+ 1941) التي تجاوزت تطوير دارون المادية بنظرية الدافع الحيوي (elan Vital) والتطور الخلاق بقفزاته المعجزة ذات الطابع الميتافيزيقي إلى الشك في قيمة العلم الوضعي كله ومعاييره وفلسفاته.

بعيد الحرب العظمى الأولى⁽¹⁾ تضافرت هذه الأسباب لتجعل التوفيقية المستجدة - وإن حرصت على الجمع بين الإسلام والحضارة الحديثة - أكثر استخفافاً بالعقل العلمي أيضاً أميل إلى إبراز نواقصه وسقطاته، وأشد حماسة مقابل إبراز فضائل الإسلام والتقليل بالتالي من خطورة الخلل المتأصل في الحياة العربية وفي واقع الانحطاط في التاريخ الإسلامي الراهن⁽²⁾، فالعلم في صورته وبطرائقه الوضعية أقصر من أن يحيط بأسرار الكون وبالغيب العظيم الذي يكتنف الإنسان والإنسانية وإن بلغت ما بلغت من الرقي... فستظل عاجزة أبداً عن كشف سر الوجود، ذلك بأن الإنسانية جزء صغير من الكون، هي جزء في الكم والحيز الذي نشغله وفي الزمان الذي بدأت فيه والذي تنتهي إليه، فمحال عليها أن تحل لغز الولاء، "أما وقد حطم الجمود وقد بلغت المعاول في تحطيمه حتى بلغت ذلك النور الذي كان يضيء ظلمات الغيب والذي اختفى في هذه الهياكل الخربة (ويقصد: المؤسسات الكنسية ونظائرها)" التي كانت معدة في الماضي لتكون المنارة التي يشع منها ويضيء من خلالها فقد صار واجباً أن تقوم منائراً أخرى غير خربة ينبعث من خلالها حياً قوياً نزيهاً عن شبهات المادة وظلالها متصللاً بأسمى أسباب الكون، فتسير الإنسانية على هداه ولا يضل السواد السبيل بارتكاسه في حماة الحيوانات الدنيا التي ارتكس فيها أولئك الجامدون الذين عبدوا المال أكثر من عبادتهم ربهم (رجال الدين) ومحاولات الفلاسفة والعلماء الوضعيين في هذا الباب دليل قاطع على صدق هذا الرأي في نظر أصحابه فدين الطبيعة الذي حاول روسو وضعه، وديانة الإنسانية التي أراد أوجست كونت أبو العلم الواقعي بعثها هي بعض هذه المحاولات، ثم إن الذين يشتغلون بالروحيات والروحانيات في الوقت الحاضر، وإن اشتغلوا بها على طرائق العلم فليس لهم من دافع إلى هذا الاشتغال إلا ما يحيط بهم من ظمناً النفوس

(1) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 154

(2) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 155

بالإيمان، ونفورها في الوقت نفسه من رجال الدين وإيمانهم يؤيد ما سبق في نظر أصحابه دائماً هذا الاتجاه الذي تسير نحوه أوروبا منشأ العلم ومهبطه منذ وضعت الحرب أوزارها والذي تبتغي به أن تجد في الشرق مهبط الوحي ومبعث الديانات هدى في دياجير ظلمة القلوب على ما كان في منتصف التاسع عشر ولما اضطر الناس في أوروبا وبينهم عدد كبير من العلماء يريدون إيماناً كإيمان العجائز⁽¹⁾.

ويتابع هيكل القول: "وفي رأينا إن الإيمان والعلم لا يتناقضان. وإن في درجاته التي تنزل إلى الوهم وإلى الخرافة، فالعلم هو مجهود أفراد الإنسانية المتصل المتتابع ليكشفوا رويداً رويداً عن حقائق الوجود. وهذه الحقائق لا تنتهي، وأنت كلما كشفت منها عن جديد، تبدي لك بعده ما كانت الحقائق التي كشفت عنها تحجبه قبل أن يقع نور العرفان عليها، فأما الإيمان، فما تتصوره نفس الفرد أو الجماعة الإنسانية من أثر هذا الوجود الرحيب فيها، وقد يتغير لاشعور من فرد إلى فرد، ومن جماعة إلى أخرى، فجوانب رهبة الوجود متعددة في غير حد كما وأن جوانب العلم به متعددة إلى غير حد "وما دامت حياة الإنسان محددة. وما دام كل واحد منا يبدأ جهاداً جديداً للوقوف على ما أورثه أسلافه من العلم. وإن الموت له بالمرصاد، ما دام ذلك كله، فسيظل أمام غيب لا يقل عن العلم قوة وجلالاً، ويرى أن عمر الحياة أقصر من أن يصل به إلى الكشف عن هذا الغيب، في النفس الإنسانية ضعف قد لا يعرف الإنسان الجانب الذي يكمن فيه، ثم إذا حدث من الحوادث قد جلى هذا الضعف وأبرزه واضحا صريحا، وليس لدينا من سلطان نتغلب به على هذا الضعف لا أن نعترف به ونذعن له، لا إذعان خضوع واستسلام، ولكن إذعان رضا على مقاومته والعمل والتغلب عليه والاندفاع بذلك في سبيل الأثرة التي لا جدوى لها ولا طائل تحتها⁽²⁾

وهكذا فمحنة هيكل ليس وحيأ دينياً معيناً، أو حجة عقلية محددة، وإنما هو الشعور الإنساني العام أمام المجهول أو "الغيب" أو "السِر" الذي سيبقى محيطاً في النهاية بعقل الإنسان ومصيره مهما بلغ من علم واكتشاف⁽³⁾، يضاف إلى هذا الشعور بالعجز العقلي والعلمي أمام المجهول، العجز أمام الموت والرهبنة بإزائه، وطريق

(1) - المصدر ذاته ص 36 - 39

(2) - المصدر ذاته ص 103 - 105.

(3) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 157.

الخلاص يتلخص في الإيمان إيمان وسلام مع التمسك بواجب شريف في الحياة يجهد الإنسان في تأديته فيكون تعويضاً له وقوة تجاه الشعور بالضعف^(١).

المطلب الثاني

توفيقية مصطفى عبد الرازق: العودة إلى الجذور الإسلامية الخالصة

إذا كان الدكتور هيكل عالج التوفيقية بين الدين والعلم من حيث المبدأ، فالشيخ مصطفى عبد الرازق قد نقل المسألة إلى مستوى التخصيص، فعالجها من زاوية نشوء تيار الرأي في التفكير الإسلامي، وذلك في محاولة منهجية ملتزمة بالحقائق التاريخية لإثبات أن العقل كان له دوره في الإسلام قبل التأثير بالعقل الإغريقي وعلومه، وأن تياراً عقلياً أصيلاً كان ينمو داخل نطاق العلوم الدينية الإسلامية الأصلية قبل أن يتم احتكاكها وتفاعلها بالتيار العقلي الوافد مع العلوم الداخلية.

يقول مفكرنا في مقالة له بعدد حزيران 1931 في مجلة الهلال: إن الاتجاه العلمي الأخير هو انتصار للدين... ولست من القائلين بأن العلم كان يوماً من الأيام يناهض الدين، والعلم والدين اليوم يتماسان والفضل في ذلك يرجع إلى تفكير العلماء على النمط الفلسفي، فأصبح العلم اليوم يسلم بوجود ما ليس قائماً أمام الحس. وذهب عصر البدايات وتغير وضع القواعد العلمية، وأصبح عصرنا عصر يقين واعتقاد بالقوى الخفية، وقد أستطيع القول بأن العلم في الأيام المقبلة "نحو الدين خطوات جريئة لا يبعد أن تثبت إمكان وقوع المعجزة وفي الختام أن العلم يعزز الدين"^(٢).

وهو يرد على بعض المفكرين الأوروبيين المدللين بأن العقل العربي والسامي غير قادر على التفكير الفلسفي الخالص، ويرجع ذلك إلى غلبة النظريات العرقية والعاطفة الدينية، ويرى أن الباحثين الأوروبيين الذين جاؤوا بعدهم كانوا أقرب إلى روح العلم والإنصاف، مما يبشر بإمكانية الانفتاح والتعاون بين الإسلام وأوروبا من

(١) - المصدر ذاته من ص 103 - 104.

(٢) - انظر: أنور الجندي، معارك أدبية، ص 463.

جديد، ونراه يستخدم في ردوده أسلوباً أقل مذهبية، وأكثر اعتدالاً وموضوعية، من أسلوب محمد عبده أيام احتدام المعركة بينه وبين رينان وفرح أنطون وهاناتو⁽¹⁾. وكتابه كله جمعاً متوازناً بين ثقافة عربية أصيلة وثقافة أوروبية منهجية عميقة، وهو تكافؤ ثقافي لا بد منه للمفكر التوفيقى المتزن، ولعل في طراز الشيخ مصطفى عبد الرزاق ما ملأ الحلقة المفقودة التي دعا أحمد أمين إلى ملئها بإيجاد ذلك الجيل الجامع بعمق بين الثقافتين وهي دعوة حمل لواءها في الأصل محمد عبده ذاته لتحقيق الأساس المكين للتوازن المنشود.

وبعد أن يعرض الرزاق لمقالات الغربيين والإسلاميين في الفلسفة الإسلامية يقدم في القسم الثاني من كتابه "منهجنا في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية" وأوسع فصول هذا القسم "الرأي وأطواره"، باعتبار الرأي مصدر النظر العقلي الأصيل في الإسلام، ويبقى الكاتب قريباً من النصوص والإستشهادات التاريخية والفكرية، وخلصاته الإستنتاجية دقيقة وحذرة، ويمكن القول إن جهده الإجتهادي ينحصر في توجيه منهج البحث حيث حوله من الإهتمام بأثر العلوم الأجنبية الدخيلة - كما ساد لدى الغربيين - إلى البدء بدراسة طلائع العلوم الأصلية وما تضمنه من بوادر عقلية ذاتية⁽²⁾.

ويبدو أن غايته من وراء ذلك إثبات وجود معادل عقلي للإيمان داخل المعتقد الإسلامي ذاته ومنذ نشأته، لتترسخ توفيقية العقل والإيمان على أساس إسلامي خالص في دعائيتها العقلية والإيمانية - على حد سواء - لكي لا تظل معتمدة في توازنها واستمرارها على دعامة عقلية خارجية وافدة معرضة للرفض والنفي لدى حدوث أية ردة سلفية إيمانية للعودة إلى صفاء الذات الأصلية⁽³⁾.

(1) - مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، ص8-9-16-27، قارن ذلك يردد محمد عبده على هانا تو وزير خارجية فرنسا آنذاك، وغيره من المختصين بالشؤون الإسلامية من رجال الغرب في: محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدينة، ص29 وما بعدها. د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص159.

(2) - عبد الرزاق، تمهيد ص136، 99.

(3) - د. الأنصاري: المرجع السابق ص160.

إنها الذات الإسلامية في صميمها تتكون من معادل عقلي بالإضافة إلى المعادل الإيماني، وأنه حق الرجوع الخالص إليه يقتضي إبقاء المعادلتين معاً لأنهما أصلان للإسلام المصفي ذاته.

يقول المذكور: "ليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس، ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين، يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها، أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة، يجعلون ذلك همهم ويتحرون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي واضحاً قوياً.

" وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمي، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره مهما يكن من شأنها فهي أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتصلت به لم تخلقه من عدم وكان بينهما تمازج أو تدافع، ولكنها على كل حال لم تمح جوهره محوا... من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي أهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها وأدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً"⁽¹⁾

ويصف ذلك الجو الجدلي، العقلي الديني الذي كان يسود جزيرة العرب قبيل الدعوة ومطلعها وما كان يعتمل في جوها الفكري من تفاعلات أديان يقول المذكور: " وكان هذا الجدل يتناول بالضرورة بشؤون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح ويدعو إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة في تلك الشؤون، وقوي أمر هذا الجدل الديني في ذلك العهد وتولدت نزعة ترمي إلى تلمس دين إبراهيم أبي العرب... وكان يعد العرب للجدل الديني ويحفزهم إليه إما الدفاع عن أديانهم الموروثة

(1) - عبد الرزاق، تمهيد: ص 98 - 101

ضد الأديان الدخيلة عليهم، وإما المهاجمة لهذه الأديان جميعاً من أجل ما يلتمسون من الدين الحنيف، دين إبراهيم، وهو قومي كانت تشرَّب إليه أمة تدب فيها مبادئ الحياة القومية، وكان عندهم نوع من النظر العقلي أهدأ منه وأقل عنفاً وهو علم الطبقة المتميزة وهو علم الحكمة النافعة في الحياة^(١)

وينتقل من هذا الجدل الديني العقلي الذي صورته القرآن الكريم إلى مفهوم "الحكمة" عند العرب فهي "اتقان في العلم والعمل يمتنع معه الزيف والفساد والجور أو هي العلم الكامل النافع.. و.. الحكيم هو العاقل الخبير الماهر، وهو المعنى العبري، وقبل ذلك الأرامي للفظ ح. ك. م. ومن هذا المعنى الأصلي جاء في الاستعمال عند العرب لفظ حاكم بمعنى قاض ووال ولفظ حكيم بمعنى طبيب^(٢).

ولما جاء الإسلام رسخ مفهوم الحكمة الدالة على العلم الذي يتصل بالعمل^(٣)، وهو المفهوم العربي الأصلي للحكمة قبل الإسلام، فنهى عن الجدل في العقيدة الإلهية ولكنه شجع النظر العقلي في المسائل الشرعية العملية المؤدي إلى استنباط الوقائع المتجددة^(٤).

وهذا الأمر يختلف اختلافاً كبيراً عن استنتاج محمد عبده القائل بأن الأصل الأول للإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان، فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكن أن يجور أو يثور عليه^(٥).

والفارق في الآستنتاج هو فارق في المصدر الفكري التاريخي فمحمد عبده هنا يستلهم موقف ابن رشد، بينما ينقل مصطفى عبد الرزاق صورة تاريخية لموقف الإسلام من هذه المسألة في الصدر الأول.

يقول المذكور: " فالمسلمون في الصدر الأول كانوا يرون أن لا سبيل لتقرير العقائد إلا بالوحي، أما العقل فمعزول عن الشرع وأنظاره - كما يقول ابن خلدون في المقدمة... وكانوا يرون أن التناظر والتجادل في الاعتقاد يؤدي إلى الإنسلاخ من الدين،

(١) - المصدر ذاته، ص 104، 112

(٢) - عبد الرزاق، تمهيد ص 106، وانظر دائرة المعارف الإسلامية، لفظ: حكيم

(٣) - المصدر ذاته، ص 119

(٤) - المصدر ذاته، ص 122

(٥) - محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدينة، 119

من أجل ذلك كان المسلمون عند وفاة النبي (ص) على عقيدة واحدة إلا من كان يبطن النفاق. ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد إلا في أيام الصحابة حين ظهرت بدع وشبه اضطروا المسلمون إلى مدافعتها⁽¹⁾، إلا أن نمو التقليد العقلي الخاص بالإسلام - كما يؤرخه عبد الرازق - يأخذ طريقاً آخر هو الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية، وهو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه ونبت في تربته التصوف وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة..⁽²⁾ والباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده، يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق، ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثراً بالعناصر الأجنبية، فهي تمثل لنا هذه التفكير مخلصاً بسيطاً يكاد يكون مسيراً في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها فيسهل بعد ذلك أن يتابع أطواره في ثنايا التاريخ وأن نتقصى فعله وانفعاله فيما يتصل به من أفكار الأمم⁽³⁾.

ثم يطرح مصطفى عبد الرازق بصدده إثباته لأصالة العقل في المعتقد الإسلامي مسألة في غاية الخطورة والأهمية وهي مسألة النهج الذي اتبعه النبي في التطور الإنساني الخالص من حياته قبل نزول الوحي أي قبل أن يبعث الرسالة، فتراه يقول: إن علماء المسلمين من يرى النبي كان على شريعة العقل قبل أن يأتي الوحي⁽³⁾.

ثم يستخلص من ذلك وعلى الذي أسلفناه من قول بعض الأئمة: إن النبي (ص) كان متعبداً قبل الوحي شريعة العقل، فإن ذلك يقتضي أن يكون النبي ظل على هذه

(1) - عبد الرازق، تمهيد ص 122 وتحدّر الملاحظة أن صدر الإسلام لم يكن عنصر نظر عقلي بل كان عصر إيمان وحيوية وفعل كعصور الولادة والانطلاق العفوي في حياة الأمم لذا لم تكن المسألة موقفاً ضد العقل بقدر ما كانت تعبيراً عن طبيعة العصر. د. الأنصاري: الفكر الغربي وصراع الأضداد ص 163.

(2) - عبد الرازق، تمهيد ص 123

(3) - المصدر ذاته، ص 156

الشريعة بعد الوحي إلا ما غيره الشرع الجديد والعقل كان أصلاً من أصول تشريعه فيما لم ينزل به تنزيل^(١).

ونلاحظ أن هذه الإشارة تتضمن فكرة تعبد النبي على شريعة العقل وليس مجرد استخدامه في النظر إلى الوجود ويستنتج المؤلف أن شريعة العقل ظلت سارية بع الوحي فيما لم يتعرض له الشرع، وإنما غدت أصلاً من أصول الإسلام.

غير أنه تقيداً منه بمنهجه يقف عند هذا الحد ولا يثير القضية الكلامية - الفلسفية التي يمكن أن تؤسس على هذه الحقيقة وهي: هل كان التعبد على شرعة العقل جزءاً من الإعداد الإلهي للرسول ليصبح في مستوى تلقي الوحي والقيام بتبعات النبوة - مثلما كان السعي الخلقى الرفيع الذي اتصف به قبل البعثة، وعليه فالعقل اعتبار إلهي وشرط ضروري ما وراثي لبلوغ النبوة وإدراك الحقيقة الكونية أم أن هذا التعبد العقلي كان معاناة بشرية ذاتية أهلته للنبوة فيما بعد بحكم التطور الطبيعي لقوى النفس^(٢)؟ أم أن المسألة قابلة للنظر من الوجهتين معاً^(٣)؟

ويبقى أن مآثرته الرئيسية كانت في مواجهته تركيز المستشرقين على عنصر المؤثرات الأجنبية في درس الحضارة الإسلامية ودعوته إلى التركيز على العناصر الذاتية الأكثر أهمية، في درس هذه الحضارة.

(١) - عبد الرازق، تمهيد ص 156 - والقول باستمرار شرع العقل مع الشرع الإسلامي يستند إلى مبدأ الأستصحاب الفقهي القائل بقبول العناصر المصاحبة لنمو الشرع الإسلامي والسابقة عليه التي أقرها أولم يحظرها - د. الأنصاري: المرجع السابق ص 164.

(٢) - من الملح النادرة ما كتبه توفيق الحكيم عام 1973 " لا يمكن لنبي أن يكون نبياً، إلا أن يشعر من تلقاء نفسه بعظمة الخليفة، ويتحرق شوقاً إلى معرفة سرها، ولا يزال الشوق بقلبه حتى يكشف له الصانع الأعظم عن بعض نوره، ويوحى إليه بنشر هذا النور على الإنسانية... توفيق الحكيم، تحت شمس الفكر، ط 1972، ص 28.

(٣) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 165.

المطلب الثالث

توفيقية محمد يوسف موسى

اتجه المذكور إلى القرآن مباشرة لإثبات إنه المصدر الأول والأقوى للنظر العقلي في الإسلام - وللأسف على وجه التعيين - وهذا المعادل العقلي الأصيل في المعتقد الإسلامي هو الذي تقبل المؤثرات العقلية الوافدة وتفاعل معها ولم يكن نتيجة من نتائجها أو أثراً من آثارها لينتهي بانتهائها ويسقط بسقوطها .

لقد انطلق المذكور من حيث انطلق مصطفى عبد الرازق، مستشهداً بدراسته في تصوير ذلك الجو الفكري الديني الجدلي الذي ساد أواخر الجاهلية ومطلع البعثة النبوية مما يدل على أنه كان للعرب في هذه الفترة من تاريخهم شيء من التفكير فيما يتصل بالألوهية والعالم والبعث والحياة الأخرى، وكان لهذا كثيراً ما كان يثور الجدل في هذه المسائل وخاصة بين أهل النحل المختلفة⁽¹⁾.

ويتابع المذكور القول: والقرآن نفسه بطبيعة تكوينه، واشتماله على كثير من الآيات التي يعارض بعضها بعضاً في بادئ الرأي، يدعو إلى كثير من التفكير من الأنصار ومن الخصوم على السواء، والنتيجة التي يمكن لنا أن نستخلصها من ذلك كله هي أن القرآن نزل في بيئة كانت بحاجة إليه ومستعدة له، وأنه هو بذاته يدفع قارئيه الذين يتدبرونه إلى أنحاء من التفكير الفلسفي، وهذا ما أعد العرب والمسلمين للتفلسف وللفلسفة التراث الأغريقي الذي عرفوه فيما بعد⁽²⁾.

ذلك أنه إذا كانت الفلسفة هي المعرفة الحقة لله والكون السماوي والأرض والإنسان، أو هي نظر العقل في تفكيره الذي يراد به معرفة حقائق الوجود في العالم الأكبر المحيط بالإنسان، والعالم الأصغر الذي هو الإنسان والمبدأ الأول، لذلك كله - نقول إذا كان هذا هو تعريف الفلسفة والغاية التي تهدف إليها - (وبما أن القرآن باعتباره كتاب الدين الذي هو خاتم الأديان. وإن الغاية منه هو هداية البشر كافة

(1) - محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة ص 9-10.

(2) - المصدر ذاته: ص 11-12.

وتعريفهم الحق فيما يختلفون فيه، (إذن) يجب أن يكون قد احتوى أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضرورها وأقسامها^(١).

هكذا فإن الفلسفة لا تبقى مجرد مكملة أو متممة للشريعة كما ذهب المتكلمون والفلاسفة القدماء بل إنها تنبثق بأصولها - وعلى اختلاف ضرورها وأقسامها - من القرآن ذاته، وهي لا تقتصر على الفلسفة الميتافيزيقية والطبيعة، بل إن القرآن كان أيضاً منبعاً لأصول الفلسفة الإنسانية والاجتماعية على تعدد فروعها وتنوعها^(٢).

وإذا كان القرآن قد احتوى أصول الفلسفة، وبذور قضاياها، فهل كانت طريقته في طرح هذه القضايا متصلة أيضاً بالمنهج الفلسفي العقلي^(٣)؟

إن طريقة القرآن في التدليل على هذه الحقائق الفلسفية ونحوها... ترجع إلى ما يسميه الفيلسوف ابن رشد في كتابه "مناهج الأدلة" دليل العناية، وهذا الدليل يرينا مقدار عناية الله الفاتحة البالغة بالعالم الذي خلقه فجعله على نظام عجيب وارتباط تام بين أجزائه، وذلك ما يدركه تماماً علماء الفلك والمتخصصون في علوم الحياة على تنوعها واختلاف فروعها، ومن ثم نصل إلى أن هذا العالم لم يخلق عبثاً، وإنه لا بد من حياة أخرى^(٤).

وإذا كانت الفلسفة لم تزدهر في الصدر الأول من الإسلام، وتمّ النهي عن الجدل العقيدي، فما ذلك إلا لأن الفترة كانت فترة إيمان وعمل وجهاد وتأسيس، فلما انقضى هذا الطور، جاء طور الإستقرار والتأمل والنضج، كان القرآن مصدراً لمتطلبات هذا الدور من بحث وتفكير^(٥).

على أن يكون التأويل العقلي مستنداً إلى علم راسخ بالأصول والفروع، فبالنظر إلى أن القرآن قد حوى آيات محكمات وأخرى متشابهات، وكان لا بد من ردّ المتشابه إلى المحكم، توضيحاً وترسيخاً للعقيدة^(٦)

(١) - المصدر ذاته ص 153.

(٢) - محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة ص 22.

(٣) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 170 0

(٤) - المصدر ذاته، ص 17.

(٥) - المصدر ذاته ص 30-31.

(٦) - ابن رشد فصل المقال، ص 32-36.

فإن هذا التأويل العقلي يصبح واجباً شرعياً، ولهذا السبب نستطيع أن نستخلص هذه الحقيقة التي تعني أن القرآن بطبيعته، بسبب هذه الآيات التي هي جزء هام منه، والتي تتعرض إلى أهم العقائد الدينية فيما يتصل بالله والعالم والإنسان، كان ولا يزال من الضروري أن يثير كثيراً من التفكير الفلسفي، وأن يوصي بكثير من الحلول للمشاكل الفلسفية التي عرضت للمفكرين على توالي العصور في هذه النواحي، هذه الآيات كانت ولا تزال حتى الآن ودائماً، باعثاً للفكر وداعية لاستعمال العقل، وبعبارة أخرى، معنياً للتوجيه الفلسفي وإن لنا، ونحن بصدد استخلاص هذه الحقيقة أن نشير إلى الإمام محمد عبده، إذ يقول: " . . فاعتبار حكم العقل . مع ورود أمثال هذه المتشابهات في النقل، فسح مجالاً للناظرين، خصوصاً ودعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة ولا مشروطة بشرط"^(١).

ويضيف إلى ذلك أن القرآن ترك قصداً تحديد كثير من القضايا المتصلة بالطبيعة وما بعد الطبيعة، واكتفى بالإشارة إليها وهذا كما لاحظ بحق الأستاذ ما سينيون مما يدفع العقل للتفكير الفلسفي - فما هو مجال الفلسفة - لفهم ما يريد القرآن تماماً"^(٢).

هكذا يصح لنا أن نقول بأن القرآن بذلك قد حوى، إلى حد ما، أصول نظرية في المعرفة، وإن كانت في شكل أولي Rudimentaire"^(٣).

واستناداً إلى آيات قرآنية متنوعة في الحث على النظر العقلي يستخرج المبادئ التالية لهذه النظرية:

1- عدم إمكان صدور العالم بالصدفة أو لأسباب طبيعية خالصة، مع "الدعوة القوية إلى جواب الملاحظة وإلى التفكير في الوجود الشاهد للوصول من ذلك بالعقل إلى المجهول، أي إن وسائل هذا الضرب من المعرفة هي الحواس والعقل معاً، والمعرفة التي تكون من ذلك تكون معرفة يقينية لاشك"^(٤).

(١) - محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة ص 38 - 39.

(٢) - المصدر ذاته: ص 48.

(٣) - المصدر ذاته ص 49.

(٤) - محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص 50.

2- وحدة المعرفة ووحدة الحقبقة استناداً إلى وحدة النظام الكوني المستند إلى
الوحدانية الإلهية التي تمنع حدوث التناقض والفساد في ذلك النظام المحكم^(١).

3- وجوب قياس الغائب على المشاهد في المسائل التي يجوز فيها هذا القياس
الذي يسمى بالقياس الأولي^(٢) كالإستدلال على ما في الكون من نظام مشهود على
القدرة الإلهية ومقاصدها الخفية وهذه حلقة الوصول بين العقل والإيمان بالغيب.

4- رفض المعرفة التقليدية غير المحصنة، وعدم أتباع الأقدمين في مآثراتهم
واعتقاداتهم، وهذا اللوم الشديد على التقليد والجمود ما كان عليه الأسلاف، له
قيمه الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة الحقّة على أساس صحيح^(٣).

5- تصل "نظرية المعرفة" القرآنية بالعقل إلى حيث يستطيع الوصول من إدراك
واستشفاف.. ولكن بعد أن يصل القرآن بالإنسان إلى أن يعترف بالله بالدليل العقلي..
نجد فيه الدعوة قويّة إلى الإيمان بما يخبر الرسول عن طريق الوحي مما يقف العقل
وحده أمامه عاجزاً عن إدراكه والتصديق به^(٤).

وهكذا فالقرآن "يعد الناظر فيه لنوع خاص من المعرفة، وراء المعرفة الفلسفية
التي تعتمد على العقل وحده

ونعتقد من الضروري أن يضاف هذا الغرض، بل أن يجعل في المقدمة، للغرض
الذي وجد من أجله علم الكلام، وأن يبحث القرآن بحثاً مستفيضاً من هذه
الناحية"^(٥).

والقرآن طريق للكشف الصوفي الذي يتعدى النظر العقلي والإستدلال البرهاني
وهو ما ركز عليه علم الكلام ووقف عنده، دون أن يصل بهدف البحث عن الحقيقة
إلى الغاية القصوى من المعرفة القرآنية في الكشف اليقيني.

(١) - المصدر ذاته، ص 51 - 52.

(٢) - المصدر ذاته ص 53.

(٣) - محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة ص 54.

(٤) - المصدر ذاته ص 55.

(٥) - المصدر ذاته ص 56 - 57.

يُتضح أن هذه النظرية التي يحاول المؤلف استخراجها من القرآن تتدرج من المشاهدة الحسية، فالقياس العقلي، فالكشف الصوفي، وهو على اهتمامه بالجانب العقلي الفلسفي يعود فيوازن المعرفة العقلية بالإيمان الغيبي، والفلسفة بالتصوف، والبرهان بالكشف، وذلك ليستقيم التوازن التوفيقى المنشود وكى لا تتحول الفلسفة إلى عامل عقلي مستقل ينفصل عن الغيب القرآني ومقتضياته العقيدية^(١).

يبدو أن المؤلف اعتبر الفلاسفة الكلامية هي الفلسفة القرآنية الإسلامية الحقبة ولم يري في منحى الفلاسفة الكلاسيكيين ما يتوافق كلياً مع الفلسفة القرآنية التي استلهمها المتكلمون " كان (القرآن) مصدراً أصيلاً لأكثر ما نعرف من مذاهب المتكلمين ولكن القرآن كان مع هذا حاجزاً حال دون نوع آخر من التفكير التفكير الذي تأثر كثيراً بالعامل الآخر، وهو الفلسفة الإغريقية^(٢).

كما أن القرآن بما جاء به من حلول هي الحق الذي لا ريب فيه لمشاكل الألوهية والعالم وصلة الإنسان بالله - كان له أثر إيجابي في فلسفة المسلمين، إنه حقاً جعل هؤلاء الفلاسفة يغيرون من فلسفة الإغريق كما عرفوها وذلك لتتفق والقرآن في هذه المشاكل^(٣).

ويعبر الكاتب بدوره عن رد فعله ضدّ منزع التأكيد على دور المؤثرات الأجنبية في الفلسفة الإسلامية بقوله: حقيقة نحن نعرف أن الإنسان حيوان مفكر بطبيعته.. فلا ينبغي أن نلتمس لتلفس أمة من الأمم، العرب أو غير العرب أسباباً كلها أجنبي عنها^(٤).

وفي النهاية فالقرآن يجب أن يكون من جديد منطلقاً لدراسة فلسفية عقلية، وصوفية ذوقية، جديدة بأن تؤدي مستقبلاً نحو الغاية القرآنية في المعرفة الحقبة الكاملة، فيما يتعدى جدل المتكلمين^(٥).

(١) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 173.

(٢) - موسى، القرآن والفلسفة، ص 154.

(٣) - المصدر ذاته.

(٤) - المصدر ذاته: ص 153

(٥) - موسى، المصدر ذاته ص 154 - 155.

المطلب الرابع

إبراهيم اللبان وفلسفة التوفيق

يمكن القول إن للعقل دوراً أقوى رسوخاً في الإسلام، من الدور الذي اكتسبه من خلال التفاعل الجزئي مع الهيلينية قديماً، والعقلانية الغربية حديثاً بصورة غير حاسمة.

والفارق كبير بين تقديم "شهادة التاريخ" بشأن افتتاح الإسلام وتسامحه مع المؤثرات العقلية الوافدة وبين تقديم شهادة العقيدة الذاتية في أصولها المبدئية بشأن احتواء العقل واعتماده معادلاً داخلياً لا يكمل الإيمان الديني إلا به، بغض النظر عن الموقف من أية حضارة أخرى ومؤثراتها، سلباً أو إيجاباً، رفضاً أو قبولاً^(١).

والقول بأصالة العقل، من حيث هو، داخل المعتقد الإسلامي، يحتم أكثر من أي اعتبار آخر الانفتاح على مؤثرات العقل ونتاجه لدى الأمم الأخرى، لا لمجرد الرغبة في المعرفة والإطلاع والانفتاح، ولكن قياماً بواجب الشرع إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب حسب تعبير ابن رشد^(٢).

وإذا سلمنا انطلاقاً من الفكر التوفيقي الجديد، بأن المعادل العقلي يمثل ذلك الرسوخ في الإعتقاد الإسلامي فهل بالإمكان إغفال أخطر ظاهرة عقلية في التاريخ الإنساني ؟

هل بالإمكان رفض التفاعل والانفتاح مع الحضارة الأوروبية ليس في مخترعاتها ومنجزاتها المادية فحسب فهذه مسألة مفروغ منها اضطرت للقبول بها أشد العناصر المحافظة من أجل إنقاذ الكيان الإسلامي ذاته ولكن في قيمها وفلسفتها ونظمها الاجتماعية والأخلاقية والتربوية والسياسية^(٣).

هذا ما عالجَه إبراهيم عبد المجيد اللبان^(٤) في كتاب الفلسفة والمجتمع الإسلامي، حيث أشار المذكور إلى أن المصادفة التاريخية المؤسفة تتمثل في أن اللقاء

(١) - د. الأنصاري: المرجع السابق ص 157.

(٢) - ابن رشد، فصل المقال، 22.

(٣) - ابن رشد، فصل المقال، 22.

(٤) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 176.

الجديد بين الكيان الإسلامي والعقل الأوروبي قد تم في ظروف عداء وقهر وريبة وليس في حالة قبول وانفتاح وهذا ما يفتح المجال لمقارنة هامة بين التوفيقية القديمة التي انفتحت على العقل الإغريقي بحرية ذاتية وأناة وفي جو من الثقة بالنفس حضارياً وسياسياً وعقيدياً - وبين التوفيقية الجديدة التي تبلورت بسرعة متسترة تحت عوامل سياسية وعقلية شديدة الضغط، ثم انهارت وتفككت عندما زاد الضغط الخارجي، ثم تماسكت شيئاً فشيئاً مع استعادة شيء من الإستقلال الكياني، ولكن الفرق التاريخي النوعي ما يزال كبيراً بين الظاهرتين: إن النهضة الفكرية الأولى (في العصر العباسي) كانت بوجه الإجمال حركة ذاتية حرة نشأت من الإعجاب بالثقافة الإغريقية والتطلع إلى الأخذ بأكبر نصيب منها، أما التطور الحالي فهو ضرب من الإلزام بنوع خاص من الثقافة لأسباب سياسية لم تعد خافية على أحد، ففي ظل الحرية والإستقلال الذي كان قائماً في عهد الدولة العباسية استطاع المسلمون أن يتمتعوا بحريتهم في اختيار ما اختاروه من عناصر الثقافة اليونانية فوق الاختيار على عناصر ليس بينها وبين الحياة الإسلامية تضارب ذاتي، أما سياسة المحتلّين في الدور الحاضر فقد اتجهت أولاً إلى الشريعة الإسلامية فأبدلتها بالقانون الفرنسي أو الانجليزي، كما ألغت تعليم العقائد والأخلاق الدينية بوجه عام، ولكنها لم تبخل بمقدار ضئيل من العلوم الطبيعية.

أما الفلسفة فلم تدخل الممالك العربية إلا منذ سنوات معدودة، وقد أعطانا هذا الانقلاب مجتمعاً جديداً مخالفاً للمجتمع الإسلامي القديم من وجوه متعددة. أولها أن المجتمع الحالي بوجه عام يعيش دون عقائد كونية أو أخلاقية، فقد كان يستمدّها من دينه، وقد توارى الدين الآن وراء حجاب كثيف من الإهمال وتضاءلت صورته في العقول والأذهان حتى لم يبق منها إلا أشباح ضئيلة ماحلة وكان القانون الإسلامي يوجّه حياة الأفراد ويلبس المجتمع الصورة الدينية الإسلامية، فلما اختفى من القضاء وحلّ محله القانون الوضعي أخذ المجتمع صورة إجتماعية جديدة مخالفة للصورة الإسلامية في كثير من أصولها العامة وتفصيلاتها الدقيقة... فظلت العقائد

الكونية والأخلاق دون عناية، وتخرج جيل لا يهتم بالعقائد أو الأخلاق ولا يكاد يعلم من أمرها شيئاً^(١).

لقد أصبح المسلم يعيش واقعه المتناقض المختلط دون عقيدة مناسبة تتلاءم والواقع الجديد، ودون تفسير إيديولوجي أو تبرير عقلي أو ديني يشمل الأبعاد المختلفة لهذا الواقع، ويقيم صلة معنوية سليمة بين الفرد وبيئته الحضارية، كما كان الأمر في ظل الإسلام قديماً، أو كما هو الأمر في البلدان الأوروبية حديثاً.

إن هذه النظم الجديدة تعيش بالقوة وحدها، وليس لها دعامة من إيمان ديني أو فلسفي، وهذا وضع شاذ مخالف جدّ المخالفة لوضع النظم والشرائع الإسلامية في العهد السابق، ولوضع النظم والشرائع الوضعيّة في الممالك الأوروبية نفسها أما الشرائع والنظم الإسلامية التي كانت تحكم المجتمع الإسلامي قبل الإنقلاب الحديث، فكانت تستند إلى الدين نفسه وكان كل فرد في المجتمع يعرف هذه الحقيقة، ولهذا السبب كانت تقابل بالقبول والإحترام من الحاكم والمحكوم معاً وتتمتع النظم والشرائع في الغرب بمركز مشابه كل الشبه فهي لا تفرض على الناس فرضاً، ولكنها تمثل إيمانهم واقتناعهم ولكنه إيمان نظري لاديني، وبالاجاز فالنظم والشرائع الإسلامية في عهد سلطانها، والنظم والشرائع الغربية في الوقت الحاضر تستند إلى الإيمان الديني والفلسفي، أما النظم والشرائع الحديثة التي جاءت أخيراً إلى العالم الإسلامي فليس وراءها إيمان ديني أو فلسفي، ولكنها فرضت على تلك البلاد فرضاً، وهي في مركزها هذا أشبه شيء بطاغية مرهوب الجانب قد فرض نفسه على الناس فرضاً دون أن يفهموه أو يولوه جانب الإحترام والتقدير، وفقد الإيمان بالنظم حال لا يحسن السكوت عليها^(٢).

وهذا الوضع والنظم الناتجة عنه لا يصطدم في عقول المسيحيين بمبادئ مسيحية مخالفة له، لأن المسيحية... ليس فيها قانون تأسيسي ينظم الدولة و لاشرعية مدنية أو جنائية تنظم حياة الفرد والمجتمع، فلا حرج إذاً على أي مجتمع مسيحي أن يضع لنفسه من النظم مايشاء ويعيش في ظلها وادع النفس، مرتاح الضمير، أما الإسلام فشأنه في هذا غير شأن المسيحية ففيه نظام للدولة، وفيه

(١) - ابراهيم عبد المجيد اللبان ' الفلسفة والمجتمع الإسلامي ط 1، عام 949، ص 978.

(٢) - ابراهيم عبد المجيد اللبان، الفلسفة والمجتمع الإسلامي، ص 186.

قوانين مدنية وجنائية، وهو يطالب معتقيه بشدة وصراحة ألا يهملوا شريعته أو يستبدلوا بها^(١).

ونحن إذن حيال قهر حضاري يشوه الشخصية، ويقول مفكرنا: " ومن ثم كان اقتباس النظم والشرائع الغربية المخالفة للإسلام، يصطدم في نفس المسلم بإيمانه الديني نفسه، وإذا كان قد قدرَ لتلك النظم الجديدة أن تبقى إلى اليوم فيجب ألا نخدع أنفسنا في فهم طبيعة الموقف، فهو موقف صراع انتهى إلى كبت، والكبت ليس حلاً للصراع ولا إنهاء للموقف.

فالطرف المكبوت في كل عملية من عمليات الكبت الفردي أو الاجتماعي قد يتراجع أو يختفي، ولكن ليعود إلى الظهور إذا سنحت له الفرصة.

فإذا كانت الشرائع الإسلامية قد تراجعت أمام القوانين الوضعية التي تؤيدها قوة الدولة فإن هذا لا يعني أنها فقدت قوتها، أو أن ولاء الشعب لها قد انتهى، فهي إنما تتوارى أمام القوة لتتظر فرصة يجيء بها المستقبل فتنب من مكنها، وتدفع بقوة قاهرة إلى القضاء على غريمها ففكرة تأسيس المجتمع " الإسلامي " قد تختفي أحياناً، ولكنها ستظل دائماً آملاً من آمال المسلم وحلماً من أحلامه، وقد لعبت الفكرة دوراً كبيراً في تاريخ العالم الإسلامي، وأبرز معالمها تلك الحركات التي قام بها في الماضي عدد من الزعماء الدينيين الذين اختاروا لأنفسهم اسم المهدي المنتظر وقد ظهرت هذه النزعة أخيراً في مصر والعالم الإسلامي في صورة جمعية دينية معروفة، هي جمعية الإخوان المسلمون^(٢).

ويضع المذكور شرطين لرجوع إلى الإسلام:

1- تحديث الدين وتجديده اجتماعياً وسياسياً.

2- الاستعانة بالفلسفة الأوروبية الحديثة لتحقيق هذا التحديث، وموضع

الأهمية في رأيه الدور الذي يعطيه للفلسفة الحديثة في هذا التجديد بحيث يصل الإصلاح الديني المطلوب إلى مستوى الثورة الفكرية الشاملة^(٣)

(١) - المصدر ذاته: ص 158.

(٢) - المصدر ذاته، ص 185 - 186.

(٣) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 179.

وهو يرى أولاً أن تعم المجتمع حركة تجديد ديني كتلك الحركات التي " تحاول إصلاح المجتمع الغربي عن طريق الدين وتتزعمها الكنيسة وعدد من رجال الفكر والأدب، وقد أخذت هذه الحركات في ممالك أوروبا صورة سياسية فتكونت هناك أحزاب سياسية مسيحية لتحقيق هذا الهدف، وإلى الأحزاب الديمقراطية المسيحية يجب أن يعزى قسط كبير من هزيمة الشيوعية في ممالك أوروبا الغربية.

ولكن المسيحية التي يدعون إليها تختلف عن المسيحية القديمة. والمجتمع المسيحي الذي يحاولون تحقيقه مجتمع يتفق ومرحلة التقدم الفكري والثقافي التي وصل إليها العالم الآن، وبذل دعاة هذه الحركة من دينيين ومفكرين مجهوداً عظيماً في رسم صورة المجتمع المسيحي الحديث فقدموا للناس صورة اجتذبت إليها القبول واستهوت النفوس... ولمثل هذه الدعوة مكانها في العالم العربي الحاضر، فمن الممكن أن ينهض بين المثقفين ثقافة حديثة من يرسم صورة المجتمع الديني المطلوب. ومن الطبيعي أن يدعو إليها ويجمع الأنصار حولها ويكون حزباً سياسياً دينياً تكون مهمته إقناع الشعب بها ومحاولة الحصول على الأكثرية البرلمانية الضرورية لتحقيق برنامجه الديني وما من شك أن مثل هذه الدعوة سيكون لها مدى بعيد وستظفر من النجاح بقدر غير قليل"⁽¹⁾.

إن هذه الدعوة للإصلاح الديني بالنهج السياسي - الاجتماعي، ولكنها تختلف نوعياً عن الإصلاح الديني الذي يدعو إليه تيار تقليدي كالأخوان المسلمين، فهي ترمي إلى تكوين حزب إسلامي ديمقراطي (برلماني) حديث يعتمد فكراً دينياً متجدداً على غرار الأحزاب الديمقراطية المسيحية (الليبرالية التجديدية) في الغرب.

ويجب ألا يغيب عن انتباهنا المغزى التوفيقي الاجتماعي لمثل هذه الدعوة. فهذا الحزب يجمعه بين الإسلام المتطور والصورة الحديثة للحياة السياسية الاجتماعية يمكن أن يقف حائلاً دون تيارين متطرفين على يمين التوفيقية ويسارها وهما: تيار العلمانية الخالصة والماركسية والمادية الوضعية الإلحادية، التي ترفض بقاء المبدأ الإسلامي أساساً للمجتمع"⁽²⁾.

لكن كيف يمكن مواجهة هذا الفراغ الفكري العقيدي؟

(1) - المصدر ذاته: ص 196 - 197.

(2) - د. النصراني: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 180.

لابد من فكرة تعبر عن التمسك بالأصل الراسخ، وعن حاجة إلى الجديد الذي لا غنى عنه، وتعكس بصورة متناسقة وعميقة هاتين الحاجتين الجوهريتين في وحدة عضوية، ولكن ألم تكن هذه الفكرة متداولة في أوساط المصلحين منذ مطلع النهضة الباكورة؟

في الحقيقة لقد طرحت هذه الفكرة لكنها لم تصل إلى العمق الذي يحتمه التوفيق الحقيقي الفعال بين الإسلام والحضارة الحديثة، بل لم تحقق ذلك العمق التاريخي الذي بلغته التوفيقية الإسلامية " وسبب هذا أن النهضة الأخيرة لم تُعن بنقل الفلسفة الكونية والأخلاقية أو دراستها كما فعلت النهضة الأولى (في العصر العباسي) إلا منذ عهد قريب جداً، فلا تزال الفلسفة الآن في العالم العربي في دور النقل والشرح لا أكثر ولا أقل، فليس ثمة ثورات عقلية كالتي آثارتها الفلسفة في الدور العباسي.

"ومهما يكن من شيء ففي المجال متسع لحركة تجديد كوني و أخلاقي، ويبدو ما أعنيه إذا تذكرنا أن حركة التجديد الديني في العصر العباسي قامت على أساس الفلسفة اليونانية، وقد تقلص ظلها منذ أن حل عصر النهضة، ووضع ديكارت أساس فلسفة جديدة، قامت على أساس فلسفة جديدة مستخدماً في تأسيسها أسلوباً جديداً.

فمنطق الموقف بالنسبة لحركة التجديد الديني هو أن ينهض من بين المشتغلين بالفلسفة والدين من يعيد حركة التجديد ولكن على أساس النظريات الفلسفية الحديثة، ولا اعرف أحداً حاول القيام بهذه المهمة في داخل الأزهر أو خارجه⁽¹⁾ وهذا يعني ضمناً - في نظر الكاتب - أن محمد عبده وسواه من التوفيقيين كان عليهم أن يواجهوا القضايا الدينية الإعتقادية الكبرى من جديد على ضوء الفلسفة الحديثة التي استجدت منذ ديكارت، لا أن يكتفوا في دعوتهم إلى الإحياء العقلي الديني بإعادة الحلول التي طرحتها المعتزلة.

ومن ناحية أخرى، ركزت توفيقية النهضة الحديثة جهودها في ميدان الفتوى والتشريع لتجعله ملائماً لحياة العصر، وفاتها أن هذا جانب فرعي لا يستقيم دون معالجة الجذور والأطر العامة والمنطلقات الرئيسية للقضية برمتها ...

(1) - المصدر ذاته، ص 180.

" فالقضية أنه كانت هنالك ثورات فكرية، ولكنها لم تكن فلسفية كما كانت نظائرها في العصر العباسي، ويرجع هذا إلى أن العنصر الإسلامي الذي مسته الثقافة الأوروبية (يعني الإغريقية) في العصر العباسي مساً قوياً، هو الإلهيات فكان طبيعياً أن تنور الثورات وتظهر الانقلابات في ذلك الميدان الفلسفي العميق.

" أما العنصر الذي سطت عليه الثقافة الأوروبية في الدور الحاضر أكثر من سواه فهو الفقه الإسلامي، ومن ثم كان التشريع هو المجال الذي ظهرت فيه محاولات التجديد الديني أكثر من أي مجال آخر.

وربما كان من الجائز أن نمسك عن حديث هذا النوع من الحركات إذا كان هدفنا هو دراسة أثر الفلسفة لتتبع أطوار الفقه وترسم خطى التشريع، ولكننا لا نزال نؤمن بأن أسلوب البحث الصحيح يقضي أن ننظر إلى الموقف نظرة عامة وأن نتتبع الروح الجديدة في جميع مظاهرها ولو بصورة مجمل.

والواقع أن الطور الثقافي الجديد بدأ بضرب من الدهشة والحيرة فقد فاجأت الشعوب العربية - وهي أشد ما تكون اطمئناناً إلى تراثها وثقافتها الدينية - حركة تحطيم وتجديد عنيفة، فلما استفاقت من دهشتها، كان أول ما أخذه بصرها ما أصاب الفقه الإسلامي من تعطيل و إغفال، فظن المفكرون، أو أكثرهم أن المعضلة من الناحية الثقافية ليست إلا معضلة تشريعية وحصرها جهودهم في دراستها واقتراح الحلول لها، وخفي على أكثرهم أن الانقلاب الجديد أوسع من الفقه والتشريع، إذ التعطيل لم يتناول الفقه وحده، ولكنه تناول العقائد والأخلاق الإسلامية أيضاً ثم تمادى فأصاب اللغة والآداب العربية. وكان أولى بهم لو أدركوا هذه الحقيقة وعالجوا المعضلة من جميع وجوهها، ولاتزال الفكرة عالقة ببعض الأذهان إلى اليوم، فلا نعدم من حين إلى آخر من يناادي بإصلاح المذاهب (الفقهية) أو التوفيق بينها، أو غير ذلك من الآراء الضيقة"⁽¹⁾.

والواقع فقد وقف اللبان داخل تراث محمد عبده من حيث المبدأ والمنطق، ولكنه حاول أن يرى نواقصه وأوجه قصوره ليرتفع بالتوفيقية إلى أقصى ما يستطيعه من تجديد وإصلاح، وأقصى ما يحتمه عليها العصر من تطوير وتوير.

(1) - إبراهيم اللبان، الفلسفة والمجتمع الإسلامي: ص 181 - 182.

فالعالم العربي في حاجة إلى تجديد عام، فلا بد من تجديد الدفاع عن العقائد والأخلاق في ضوء الفلسفة الحديثة، كما فعل علماء الدولة العباسية. ولا بد أيضاً من وضع صورة تامة و منهج واضح للتربية الإسلامية في ضوء أصول الفلسفة الحديثة، ولا مفر للمجددين من أن يرسموا الصورة الإسلامية للدولة في ضوء أصول علم النظريات السياسية، فهذا وبهذا وحده يتم التجديد الديني للمجتمع الإسلامي^(١).

وفي نظره إن مهمة الفلسفة الأولى والرئيسية هي نظرية الوجود التي تبحث عن أسباب الكون وفي مقدمتها البحث عن الإله والروح البشرية ومصيرها، وهذا هو الجزء المهم من العقائد في كل الديانات، وتأخذ الفلسفة في بحث نظرية الوجود ألواناً متعددة.

فإذا أخذت اللون المثالي كانت نتائجها العليا صورة تكاد تكون طبق الأصل من العقائد الدينية، ولهذا فإن كبار الفلاسفة المثاليين في أوروبا وأمريكا من المؤمنين بالدين... والفلسفة الأخلاقية إذا أخذت الصورة المثالية انتهت في تحديد صور السلوك والأخلاق الإنسانية وأشكال المؤسسات الإجتماعية والإقتصادية إلى مثل هذه النتائج التي تقررها الديانات السماوية^(٢).

وكما التقى الدين بالفلسفة اليونانية قديماً في توكيد وحدة الحقيقة العليا من خلال تأويل الدين فلسفياً ودعم معتقداته بأدلتها، فالفلسفة المثالية الحديثة تعود لتأخذ صوراً موافقة للدين نفسه، مما يؤهلها معاً استناداً إلى حقيقة وفاقهما مواصلة دورهما الأصلي من خلال حركة تجديد فكري شامل للدين تقوم فيه الفلسفة بدور الداعم والتعزيد لعقائده ونظمه حيث يمكننا في حالتنا السياسية والإجتماعية الراهنة أن نعتمد بعض الإعتماد على الفلسفة المثالية في الشؤون الثقافية وغير الثقافية التي نعتمد فيها على التعاليم الدينية، وهذا ما قامت به فعلاً كثير من الممالك الأوروبية.

والواقع أن الفلسفة الحديثة تستطيع أن تقوم إزاء الدين بعمليتين هامتين:

(١) - المصدر ذاته: ص 182.

(٢) - المصدر ذاته: ص 197 - 199.

فهي تستطيع أن تكون عضداً للعقائد والأخلاق الدينية، وتستطيع في الوقت الذي قامت فيه الصعاب في وجه التعليم والتشريع الديني أن تخلفه، ولو إلى حين فتحمل الناس على العقائد والأخلاق الدينية في صورة فلسفية^(١).

والمطلوب من هذا التجديد هو إقامة "علم كلامي إسلامي" جديد، يقول اللبان: "أما تجديد علم الكلام والأخلاق فالحاجة إليه واضحة لا تحتاج إلى شرح أو إفاضة. "ولكننا مع ذلك لا نرى بدأً من تحديد ما نرمي إليه، وقد يعيننا على ذلك أن نتذكر... أن الأمة العربية في صدر الدولة العباسية لم تغفل عن فائدة الإستعانة بالفلسفة في صلب العقائد الصغية النظرية الدقيقة، ولم تتردد في الإقدام على ذلك. فقد بذل عدد من كبار المفكرين الإسلاميين جهود جبارة في دعم العقائد والأخلاق الإسلامية بالأدلة النظرية المستمدة في صورتها وبعض مادتها من الفلسفة اليونانية، وظل البناء الشامخ الذي شادوه قائماً على أسسه تتكسر حوله العواطف الثائرة، وتأمين في جنبه العقول والأفهام من دبيب الشهوات وهجوم الأباطيل".

وعلى المفكرين العرب المسلمين المعاصرين أن يقتدوا بأبائهم فيتحذوا من الفلسفة الحديثة وسيلة لعرض العقائد والأخلاق الإسلامية في صور تلائم الفكر الحديث، "وهي مهمة لا يستطيع أن يؤديها حق الأداء إلا من برع في الثقافة الإسلامية والفلسفة الحديثة، ومع أنه لم تبد إلى اليوم بوادر الحركة في هذا الميدان، فإنني أعتقد أنه سيتصدى لتلك المهمة الشاقة عاجلاً أم آجلاً من ستوجههم العناية إليها وتمنحهم شرف القيام بها"^(٢).

وهذا يعني من منطلق هذا الكاتب أن ما فات التوفيقيين الرواد في مطلع النهضة الحديثة هو أن التطور الفلسفي والعلمي الجديد في الغرب لا يمكن مواجهته بإحياء العقل المعتزلي المطعم بالعقل اليوناني وعلى سبيل المقارنة فإن رجوع مدرسة شوقي (الكلاسيكية الجديدة) في الأدب إلى كلاسيكية العصر العباسي وإلى عناصر ازدهاره الأدبي، كانت خطوة إحيائية مهمة في وجه عصر الجمود، ولكنها لم تكن كافية

(١) - المصدر ذاته، ص 199.

(٢) - المصدر ذاته، ص 199 - 200.

لتجديد الأدب وتثويره وإقحامه في ساحة العصر، وكان لابد من مدارس أدبية ثورية جديدة تواصل الطريق، وهو ما حدث فعلاً في المجال الأدبي^(١).
والأمر نفسه يقال بالنسبة لإحياء فكر المعتزلة فيجب أن يكون لدينا مدرسة فكرية جديدة تواجه الفلسفة الحديثة.

أضف إلى ذلك اتجاه المدرسة العلمانية (لطفى السيد، طه حسين، عبد الرازق إسماعيل مظهر) إلى مواجهة العقائد الإسلامية مواجهة إنتقادية هجومية سافرة تفتقر إلى مرونة الفكر التوفيقي وحذره واعتداله في مواجهة النقائض والأضداد والمقاربة بينها بصورة تضمن استيعاب الجديد الضروري دون تحطيم أو تشويه ما هو جوهري في القديم المتأصل، ولعل في جهود الجيل التالي من التوفيقيين ممن عرضنا لهم من أمثال هيكل ومصطفى عبد الرازق ومحمد يوسف موسى وإبراهيم اللبان ما يكشف التنبه إلى ضرورة إحداث ثورة التجديد ومواصلتها ضمن الإطار التوفيقي، وبالتصالح مع العقيدة الإسلامية، تصالحاً يحقق التغيير النوعي والتثوير الداخلي الجذري، دون لجوء إلى النقض الكلي الذي يخرج عن مسعى التوفيق وغاياته وروحه وفلسفته^(٢).

ويرى إبراهيم اللبان ضرورة إدخال الفلسفة الحديثة في المناهج التربوية بصورة واسعة وشاملة لتمثل الخلفية التأسيسية للتجديد الديني والإصلاح السياسي، وتكون السبيل لإعادة الإيمان الديني عن طريق النظر الفلسفي الرصين المقنع.
وهو يحذّر من أن نقع في التقليد مرة أخرى بالإكتفاء بنتائج المذاهب الفلسفية وحفظ خلاصاتها، فذلك أمر لا ينتظر من مثله أن يحدث الحركة العقلية والثورة الفكرية الضرورية للتغلب على الجمود الذي عمّ الحياة السياسية والإقتصادية والإجتماعية فنتيجته التقليد، ولاخير في التقليد على الإطلاق.
إننا ندعو إلى يقظة عقلية مغايرة فكرية تدعو إلى التفكير الحر، ونرى في هذا التفكير وحده الأداة الضرورية للنظام المنشود^(٣).

(١) - د. الأنصاري: المرجع السابق ص 187 .

(٢) - د. الأنصاري: المرجع السابق ص 188 .

(٣) - المصدر ذاته، ص 208 .

ويتابع قوله: " لا نريد أن نهزّ الناس هزاً ليستيقظ الجمهور من نومه العميق، ويستفيق الخاصة من سنتها العقلية، ويأخذ الجميع في مواجهة الكون ونظمه الإجتماعية والسياسية والإقتصادية كمعضلة لا تزال معلقة، ثم يندفعوا بروح مجردة من كل تأثير إلى البحث الدائم المتأبر"^(١).

ولكن ألا يؤدي هذا التفكير الحرّ، وهذه " المغامرة " الفكرية إلى تجاوز الإطار الديني كلّهُ، والوقوع في الشكّية وما يتبعها من نتائج فكرية منطقية ؟
يجيب الكاتب على هذا التساؤل بثقة المفكر التوفيقى المؤمن بوحدة الحقيقة حيث تنكشف النواميس الكونية الثابتة ذاتها إن بطريق الوحي أو بطريق العقل: "لأنشكّ في أن التفكير الحرّ المثالي سينتهي إلى اكتشاف هذه النواميس"^(٢).

(١) - المصدر ذاته، ص 208.

(٢) - المصدر ذاته

الفرع الرابع

التوفيقية ومسألة الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي

هل لهذه الأفكار المثالية الإيمانية الوافدة مدخل شرعي داخل نطاق الإسلام لكي تدخل إلى داخله وتلتحم به وتصبح جزءاً منه؟ وهل لما يدعو إليه إبراهيم اللبان من "تجديد ديني عام" و"ثورة فكرية" و"حركة عقلية"^(١)، مبررات إسلامية ذاتية؟ هذه الأسئلة تطرح قضية "الإصلاح الديني" في الإسلام، ومدى فهم التوفيقية الجديدة لهذه الضرورة، ونوع موقفها منها.

تتردد في التراث الإسلامي، الديني - السياسي، فكرة انتظار المهدي الذي سيظهر يوماً ما ليملاًها عدلاً بعد أن ملئت ظلماً، بيد أن ظاهرة المهدي وإن ارتبطت بفكرة الإصلاح والثورة فهي بعيدة عن مفهوم التجديد العقلي والثورة الفكرية، لأنها بطبيعتها فكرة إيمانية إلهامية يعتمد ظهورها حسب المعتقد، على الإرادة الإلهية ويعتمد محتواها ومضمونها على بصيرة المهدي وكراماته الغيبية.

لذا فقد انتشرت هذه الظاهرة في الأطراف الإسلامية البعيدة عن فعل المؤثرات العقلية، إنها تعبر عن تجديد الإيمان لذاته بذاته، أي بفعل إيماني خارق لا بنظر عقلي أو اجتهادي بشري^(٢).

ومن الغريب أننا لا نجد في التاريخ الإسلامي قيام مصلح دنيوي يرجع إلى العقل فيطالب بإصلاح الفاسد والعدالة في توزيع الثروة، وذلك لأن الرأي العام في تلك العصور كان متأثراً بالدين تأثراً كبيراً، فهو لا يخضع لدولة إلا إذا مزجت بالدين، وهذا ما لا حظته ابن خلدون في العرب، إذ قال (إنهم لا يخضعون ولا يقادون إلا لرسالة دينية أو نحوها) وكان كالعرب الأمم الأخرى التي خضعت لحكمهم وأمنت بتقاليدهم^(٣).

(١) - إبراهيم اللبان، الفلسفة والمجتمع الإسلامي

(٢) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 195.

(٣) - أحمد أمّدن، المهدي والمهدوية ص 48 - 49.

وهذا ما أكده المؤرخ برنارد لويس بالقول إن جميع الثورات في تاريخ الإسلام اصطُغت بالصيغة الدينية، وكانت ثورات باسم الإسلام، وضمن نطاقه لا ضده، ولا بقصد الخروج عنه^(١).

هذا يعني أن التجديد لا بد أن يكون دينياً وضمن الإطار العام الشرعي للمعتقد الإسلامي، إذا كان المقصود إصلاح الإسلام لا نقضه أو رفضه، وحتى إذا أريد الفصل بين الجانبين الزمني والروحي في الإسلام، فلا بد من استخراج مبررات وأدلة من صميم المبادئ الإسلامية ذاتها لتحقيق ذلك، كما حاول أن يفعل، على نحو مصغر ومحدود، على عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم، وقد خلقت الرغبة في التجديد أو الإحياء أو الإصلاح في التراث الإسلامي فكرة أخرى، غير المهدوية، وهي الفكرة القائلة إن إماماً مجدداً يخرج في مطلع كل قرن لإحياء الدين استناداً إلى حديث رواه أبو هريرة عن النبي (ص)، قال: (يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)^(٢).

وهذه الفكرة أقرب إلى مفهوم التجديد الديني بمعناه الإصلاحية العقلي ودافعه الإرادي الإنساني، أو كما يقول أحمد أمين و الفرق بين الدعوة إلى التجديد والدعوة إلى المهدية أن الأولى تركز على العقل وعلى تجارب الحياة وعلى الواقع أما الدعوة الثانية فترتكز على عقيدة دينية فقط بإمام منتظر، أن السلطة السماوية هي التي تقربه وهي التي تؤيده^(٣).

ويبدو أن فكرة التجديد أو الإحياء المثوي فكرة قوية التأثير ومستمرة في التقاليد الفكرية الإسلامية، فقد أحد الفقهاء والمؤرخون يبحثون في كل مائة سنة عمن يصلح أن يكون مجدداً، قالوا إنه على رأس المائة الأولى كان عمر بن عبد العزيز، والثانية الشافعي والثالثة ابن سريج أو الأشعري... الخ^(٤).

(١) . B. Lewis: in History, p239

أو كما يطرح المسألة فلهوزن: "فبعد أن حادت الحكومة عن المبادئ التي يجب أن تقوم عليها الحكومة الشيوعية جاء الإسلام التائر فجعل تلك المبادئ أساساً لمحاربة نظام الحكم الذي كان قائماً إذ ذاك" - فلهوزن، تاريخ الدولة العربية ص 472.

(٢) - أحمد أمين، المهدي والمهدوية ص 97.

(٣) - أحمد أمين، المهدي والمهدوية ص 100 - 101 .

(٤) - المصدر ذاته ص 98.

وقد كان لهذه الفكرة أبلغ الأثر في تحويل الإمام الغزالي - في رأس السنة الخامسة - في حياة العزلة والإنقطاع إلى معترك الدعوة والعمل، وإشارته إليها في " المنقذ من الضلال " تكشف مدى ترسخها في وعيه الذاتي، وكيف تملكه الشعور تحت تأثيرها بأنه الإمام المجدد في مآته وعصره^(١).
وفي العصر الحديث سرت الفكرة القائلة إن محمد عبده قد جدّد في رأس المائة الماضية^(٢).

ولكن يجب التنبّه إلى أن هذا الإحياء الديني المتوحي المتواصل - والذي قد يكون سلفياً محافظاً كما قد يكون عقلياً متحرراً - لا يتضمن فكرة التطور أو التقدم بمعناها الإنساني الحديث، أي بمعنى إضافة شيء جديد وجوهري لم يكن موجوداً في الأصل، بالفعل أو بالإمكان، أو بمعنى تحويل القديم وتغييره بحيث ينصهر في الجديد أو يصبح ذاته جديداً، ناهيك بالتفكير في نقيض أي أصل من الأصول.

إن ما يبدو ممكناً في الإصلاح الإسلامي هو الرجوع إلى الأصل - في حالة الإحياء السلفي - أو إعادة تفسير الأصل و تأويله على ضوء جديد، في حدود قانون التأويل وضوابطه، في حالة التجديد العقلي المتحرر^(٣).

غير أنه تجب الإضافة أيضاً بأنه إذا كان الوعي الفكري - الديني في الإسلام لم يتبته لفكرة التقدم الإنساني الحضاري بمضمونها العصري، فليس معنى ذلك أن الحضارة الإسلامية قد خلت منها واقعاً وممارسة^(٤).

(١) - يقول الغزالي في سيرته الذاتية الفكرية: فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية، وأضيف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد قدرها الله سبحانه على رأس هذه المائة، فاستحکم الرجاء، وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس كل مائة. ويسر الله تعالى الحركة إلى نيسابور للقيام بهذه المهن - الغزالي (المنقذ من الضلال) ط اليونسكو ص 49.

(٢) - أحمد أمين، المهدي والمهدوية ص 99.

(٣) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 197.

(٤) - يكتب الدكتور حسين مؤنس: هناك إجماع في عالم العرب على أن الإسلام عقيدة حضارية تطويرية أي أن الإسلام بذاته - بعقيدته وشريعته وأخلاقياته - حافز قوي على التقدم والتطور، وهذا في ذاته حقيقة تثبتتها بيانات التاريخ (انظر: أزمة التطور الحضاري، جامعة الكويت، ص 361)

فالتقدم الحضاري الذي أحدثه الإسلام في القرون الأربعة الأولى - التي تصادمت مع عصر السيادة العربية - ظاهرة ثابتة ومؤكدة ومشاركة المسلم في " عمران " الأرض التي استخلفه الله عليها تحققت بمقدار الثورات السياسية التي حفل بها تاريخه - وأهمها الثورة العباسية السنية المتحالفة بداية ومنطلقاً مع شيعة آل البيت⁽¹⁾، والتي أحدثت وقادت أكبر نهضة حضارية في تاريخ الإسلام - دليل على رغبة المسلمين في تغيير أوضاعهم وتحسينها بإرادتهم، كما أن ظهور المعتزلة والفلاسفة والمتصوفة من الدلائل الهامة على إمكانية حدوث تجديد فكري في الإسلام.

أي أن شهادة التاريخ والممارسة الحضارية تثبت وجود دافع "التقدم" في الإسلام، وإن لم يظهر "الوعي" بهذه الفكرة في صلب الإدراك الديني العام أو لدى المفكرين الإسلاميين القدماء من حيث هي فكرة ملموسة واضحة، والقول بأن هذه الفكرة استوعبت من قبل العديد من المفكرين دون أن تكون رأياً جامعاً. وأياً كان الأمر فالوعي بمفهوم التقدم ظاهرة حديثة من معطيات التطور الأوروبي في مرونته الأخيرة، وليس الجائز إقحامها في فكر الأديان إلا من زاوية الإصلاح الديني الحديث ومضامينه وشروطه حيث يتحتم التمييز بين مفهوم للإحياء الديني يعود للنص النقل

إن بيانات التاريخ تشهد لهذا الحكم، غير أنه لا يمكن العثور على ما يؤكد هذا الحكم من نصوص الدين أو أفكار الثقافة العربية الإسلامية، في نطاق " الوعي " بفكرة التقدم والكاتب لا يسعفنا بالدليل.

(1) - هناك ميل ملحوظ في أوساط الاستشراق واليسار - لربط مفهوم الثورة والتقدم في الإسلام بالطوائف المعارضة للسنة (راجع: p 71 . G runebaum - وأيضاً: د. محمود اسماعيل ، قضايا في التاريخ الإسلامي " فصل الإنشطار في حزب اليسار " ص 163. ولكن يجب التنبيه إلى أن أكبر ثورة ناجحة ومثمرة في الإسلام هي الثورة العباسية السنية التي تحالفت بداية مع شيعة آل البيت ورعت أعظم تجديداً مكن للحضارة الإسلامية بلوغه، فقد كانت ثورة أحدثت في تاريخ الإسلام من الإنعطاف والتحول ما أحدثته الثورتان الفرنسية والروسية في تاريخ الغرب - انظر P 80 . B . Arabs in History.lewis وعليه فإن إهمال هذه الثورة - الأم المخصبة - للبحث في الفروع وفروع الفروع، عن بذور ثورات مجهضة في الأطراف وعلى صعيد الأقليات يعبر في الواقع عن ميول خاصة أكثر مما يعبر عن واقع التاريخ.

ويرفض فكرة التقدم والتطور^(١) وبين مفهوم للتجديد الديني أو للثورة الدينية - من داخل الإطار الديني ذاته - يستوعب النزعة التطورية ويحاول الجمع بينها وبين الأصول، أي بمعنى آخر، يحاول التوفيق بين ظاهرة التطور وظاهرة الثبات في ديمومة حياة الأمة والحضارة بتركيز محور ثابت يسمح بدوران المتغيرات ويتيح تحركها الدينامي، موفراً لعا القاعدة التي تمدّها بالإتساق والالتزان.

وهذا يجعلنا ندقق النظر لنرى كيف يتداخل ويتطابق مفهوم "التجديد والإصلاح" ومفهوم "التوفيق" في الإسلام، وكيف وقفت حركة الرجعة إلى السلف - على اختلاف تياراتها وعصورها - ضدّ منزع التوفيق لأنه يرتبط بالتجديد، وكيف كان التوفيقيون في مختلف العصور أنصاراً لمبدأ الاقتباس الحضاري، ورموزاً لفترات التغيير المتضمن إطلاقاً لطاقت العقل.

وعليه يمكننا القول إن التوفيقية هي مدخل التجديد في الإسلام، وأقصى ما يمكن أن تصل إليه حركة عقلية أو ثورية فكرية ضمن الإطار العام للمعتقد الإسلامي أي إن أرادت البقاء حركة أو ثورة إسلامية^(٢).

فضالما أن ظهور تيار عقلي مستقل تماماً عن النظرة الدينية أو مخالف لها أمر غير وارد في المفهوم الإسلامي الشمولي الجامع المانع^(٣). والأفكار التجديدية أمامها

(١) - يقول الدكتور. عبد الحليم محمود الشيخ الأسبق للأزهر: فكرة التطور يجب أن لا تدخل في المحيط الفكري الديني الإسلامي... إن الإنسان من حيث هو إنسان، لم يتطور عقله من حيث هو عقل... انظر د. عبد الحليم محمود، منهج الإصلاح الإسلامي، ص 31 - 32 ويراجع أيضاً محمد قطب التطور والثبات في حياة البشرية ص 35 وما بعدها، وهو من مفكري الأخوان المسلمين وقد ذهب إلى ان التطور الحضاري الصحيح متضمن في الإسلام - مثلاً وتاريخاً - أما التطور بمفهومه الأوروبي الحديث - فكراً وممارسة - فهو خطة يهودية روج لها اليهود الثلاثة: ماركس، فرويد، دوركهايم، لتعميق الهوة بين المسيحية والعلم. انظر د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 198.

(٢) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 199.

(٣) - انظر تحليلاً مقارناً بين ظاهرة وجود تيارين منفصلين ومستقلين في الغرب، يستطيع الفرد أن ينتمي لأي منهما دون أن يكون "مرتداً" أو "خارجاً": وهما التقليد المسيحي، والتراث اليوناني - الروماني العقلاني وما أضيف من قيم بعد النهضة الأوروبية، وظاهرة وجود تيار شامل وموحد في

سبيل واحد للدخول في التقليد الفكري الإسلامي هو سبيل التكيف والتوافق مع أصول الإسلام، بعد إعادة تفسير هذه الأصول بإحدى الطرق التأويلية والاجتهادية التي يحتملها ذلك التقليد .

إن مفهوم التأويل العقلي الذي حاول ابن رشد تأصيله في الفكر الإسلامي، بما يتضمنه من ضرورة التفريق بين الظاهر والباطن وتحكيم العقل بينهما، بالإضافة إلى مفهوم الرأي الاجتهادي الذي جهد مصطفى عبد الرزاق في تأكيد أصالته وأهميته، يمكن أن يكونا - على صعيد العقيدة والشريعة معاً - أساساً صالحاً للتجديد والتغيير، على أن يتبلور حولهما إجماع إسلامي له وزنه، يقبل بهما من حيث كونهما أداة ومنهجاً في التفكير، ثم يتقبل ما يتوصلان إليه من نتائج ومضامين ومواقف .

ومما يؤكد كون التوفيق سبيل التجديد، أن الأفكار التجديدية تتعرض للمقاومة وترفض عندما يتم طرحها بصورتها الأصلية غير الإسلامية أو المناقضة للإسلام، بينما يحظى أفكار أكثر تجديداً وجرأة منها بالقبول عندما تعاد صياغتها صياغة إسلامية وتوضع في معادلة المركب التوفيقي⁽¹⁾.

ومن منطلق هذه النظرية يصح ما ذهب إليه إبراهيم اللبان من وصف المعتزلة بالمجديدين: علماء الكلام إذن (يعني المعتزلة) طائفة من المجديدين الإسلاميين ظهوروا في وقت الحاجة إليهم فأدوا مهمتهم حق الأداء .

"وقد نجحوا في صدّ تيار الشكّ والقضاء على روح الفوضى الاعتقادية، وتركوا للعالم الإسلامي بناء من العقائد قوياً محكماً عاشت وماتت عليه أجيالهم طيلة هذه القرون .

المجتمع العربي، وهو الإسلام، حيث لم ينشأ بموازاته، نظر لطبيعته، تيار علماني منفصل في:

108 ، P.Smith I slam in Modern H history

(1) - فعلى سبيل المثال أثار كتاب طه حسين "في الشعر الجاهلي" رفضاً لأنه طرح أفكاره من موقع الانتقاد الهجومي السافر للإسلام، بينما استطاع العقاد - كما سنرى - إدخال الداروينية التطورية المادية في الفكر الإسلامي دون كبير عناء عندما أظهر التوافق بينها وبين بعض آيات القرآن - كما استطاع محمد إقبال إدخال أفكار فلسفية غربية كثيرة في النطاق الإسلامي بالنهج التوفيقي التصالحي (انظر: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 480 - 482)

"وقد اقترن بهذا التجديد الإعتقادي ضرب آخر من التجديد الفكري لا يقل عنه خطورة، وهو التجديد النظري في علم الأخلاق... ومهما يكن من أمر فقد أدت الفلسفة وما أثارته من شكوك إلى حركة تجديد تناولت العقائد والأخلاق معاً.

"وقد كان هدف التجديد إرضاء النزعة الشائئة في هذا العصر، وهي نزعة النظر والتفكير الحر التي أثارها الفلسفة، وكان سبيلهم في إرضائهم هو أن يضعوا العقائد والأخلاق في صورة نظرية دقيقة فتم لهم من ذلك ما أرادوا، ووجد الناس في علم الكلام ضرباً من النظر الفلسفي الدقيق فاستساغته روح التفكير الحر الناشطة في ذلك الحين وعكفت عليه من بعد ذلك أجيال المتعلمين"⁽¹⁾.

وهكذا تعود الإصلاحية الجديدة إلى استحياء نموذج التجديد المعتزلي وربط هويتها المعاصرة بترائه وشرعيته وإنجازاته، مع إضافة الدعوة إلى التوافق مع الفلسفة المثالية الحديثة استجابة لنزعة التفكير المعاصر.

وهذا هو الجانب التحرري للمفهوم الإصلاحية التوفيقية، وأقصى ما يبلغه هذا المفهوم من إمكانات التطوير والتغيير.

بيد أن هذه الإصلاحية التوفيقية - بسبب التوتر الخفي الفاعل في باطنها بين عنصرها كما تبين - ما أن تشعر بازدياد قوة التيارات العقلية الوافدة وتحس بضغطها الذي يهدد معادلة التوازن - إجتماعياً وفكرياً - حتى يتحول فيها المؤشر - بغريزة الدفاع عن الذات - إلى ناحية المحافظة والحذر، الأمر الذي يؤدي إلى تضيق مفهومها للإصلاح والتجديد، كي لا تتسرب إلى مركبها الدقيق نسبة أكبر من عناصر النظر العقلي فتخل به.

فمقابل ذلك المفهوم المرن للتجديد الذي طرحه إبراهيم اللبان عام 1949 عندما كانت الأوضاع تتطلب المزيد من التغيير والتطوير، نجد الدكتور محمد البهي عام 1957 - بعد أن بلغت الثورة التوفيقية مداها وبدأت تدخل في صراع واضح ضد هذه التيارات غير التوفيقية من علمانية ومادية وماركسية - نراه يطرح مفهوماً للإصلاح الديني أكثر اهتماماً بالأصول منه بالعناصر الجديدة وأقرب إلى روح المحافظة، وإن احتفظ بالطابع التوفيقية العام الذي يتسامح مع مؤثرات الفلسفة

(1) - إبراهيم اللبان، الفلسفة والمجتمع الإسلامي: ص 171 - 172.

المثالية، بحيث يمكن القول - على سبيل المقارنة والتقريب - إنه إذا كان المفهوم الأول للإصلاح يمثل التراث المعتزلي، فإن المفهوم المحافظ يستلهم التقليد الأشعري.

يجدد الدكتور محمد البهي مفهومه للإصلاح الديني على النحو التالي: "نعني (بالإصلاح الديني) في مجال الإسلام: محاوله رد الاعتبار للقيم الدينية ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك، قصد التخفيف من وزنها في نفوس المسلمين.

"ونعني به كذلك محاولة السير بالمبادئ الإسلامية من نقطة الركود التي وقفت عندها حياة المسلمين، إلى حياة المسلم المعاصر، حتى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردد بين امسه وحاضره عندما يصبح في غده.

"ويخرج عن نطاق... الإصلاح الديني... تلك المحاولات الفكرية التي يدعي القائمون بها أنها إصلاح أو تجديد في الإسلام وهي في الحقيقة أمرها "إخضاع" الإسلام للون معين من التفكير، أجنبي عنه، سواء في هدفه أو فيما يصدر عنه (يقصد: تيار طه حسين وعلي عبد الرازق وزكي نجيب محمود)⁽¹⁾.

"فالكشف عن القيم الذاتية للإسلام هو الأمانة التي اتخذناها طابعاً لما سميناها (الإصلاح الديني) ولا نقصد بهذا الكشف (الدفاع) عن الإسلام لأن هذا الدفاع قد يشترك مع حماس العاطفة الدينية فيؤثر على القيمة الذاتية للإسلام.

" وإنما نبغي فحسب مدلول هذا الكشف " من فصل ما يتصل بالإسلام من تحريف في التأويل أو غموض في التفسير أو ركود في الفهم، والإصلاح الديني في مجال الإسلام - بهذا المعنى ذو صلة وثيقة بالعصر الذي يتم فيه، وبالفكر الذي يقوم بمحاولته، وبظروف الحياة التي عاش فيها هذا المفكر⁽²⁾.

" والإصلاح الديني بالمعنى السابق، كمحاولة فكرية، وفي صلاته هذه يغاير الحركات الدينية الأخرى التي تعتمد " تبسيط " تعاليم الإسلام وتقريبها من العقلية الشعبية، كما يغاير تلك المحاولات التي تسير في دائرة تفسير خاص لتعليم الدين، أو تلتزم منهاج مدرسة خاصة من مدارس الفقه، أو مذاهب الكلام في العقيدة والإصلاح

(1) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 201.

(2) - ولكن يمكن التساؤل هنا: ألن تؤثر روح العصر وطابع المحاولة وظروف المفكر الخاصة في كيفية نظرتة وتفسيره للقيم الذاتية في الإسلام ؟ وهل يمكن أن يتوصل مفكران في ظروف و أوضاع تاريخية مختلفة إلى الكشف عن القيم ذاتها وبالتفسير ذاته لها ؟

الديني، تفكير ومنهج يقوم على نقد وبناء، ويخلص إلى اعتبار قيمة واحدة هي قيمة الإسلام في التوجيه الإنساني^(١).

إن هذا المفهوم ينتقل إلى التركيز على العامل الذاتي في الإسلام ويحصر الإصلاح في عملية الكشف عن قيمه الأصلية، ورد الاعتبار إليها، وتفتيتها دون مذهبية خاصة، مما يعبر عن شموله الاجتماعي، بينما يلتفت المفهوم الآخر، الأكثر مرونة إلى العناصر الحضارية الوافدة، ويدعو إلى استيعابها ضمن دائرة الاعتقاد والأخلاق، ويشدد على ضرورة التجديد بما يوحي أن العامل الأصيل ذاته - وإن أعيد الكشف عنه - لا يفي بكافة الإحتياجات النظرية لمواجهة تحديات العصر.

والفارق بين المفهومين - ضمن الإتجاه الإصلاحى التوفيقي العام - يقدم لنا نموذجاً آخر للتأرجح الذي تعانیه التوفيقيه، بفعل المتغيرات الاجتماعية والفكرية بين عنصرها أو معادليها^(٢).

ويتضح المفهوم المحافظ للإصلاح أكثر فأكثر من خلال التفسير الذي يقدمه محمد البهي لفلسفة الفكر الباكستاني محمد إقبال: "كان إقبال دقيقاً عندما عبر عن حركته الفكرية "إعادة بناء الفكر الديني" في الإسلام دون التغيير ب "الإصلاح الديني" لأن أية محاولة إنسانية تدور في محيط الإسلام لا تتعلق بتعديل مبادئه طالما أن مصدره، وهو القرآن، له صفة الجزم والتأكيد والأبدية.

وأية حركة إصلاحية " في الإسلام، بعد ذلك هي، إذن في دائرة الفكر الإسلامي حوله، وفي دائرة أفهام المسلمين لمبادئه، وأي تطور للإسلام يجب أن يكون بهذا المعنى، أي في دائرة أفهام المسلمين وتفسيرهم لتعاليمه، وليس هناك تطور للإسلام نفسه^(٣).

(١) - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ص 395 - 396.

(٢) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 202.

(٣) - ويقول د. عبد الحليم محمود مفصلاً هذه الفكرة: مجال ما وراء الطبيعة، مجال الأخلاق، مجال التشريع... هذه المجالات ثابتة في الدين، مستمرة لا تقبل تطور، مجال العقيدة لا يقبل التطور، العقيدة هي هي. لا تختلف العقيدة الدينية الإسلامية أيضاً... أما فيما يتعلق بالتشريع فإن كثيراً من الناس يعتقدون أن التشريع الإسلامي متطور، ولكن التشريع مبادئ ووسائل وقد يترك الإسلام بعض الوسائل غير محدّدة، يتركها للزمن، ولكن المبادئ والغايات هي هي " - عبد الحليم محمود، منهج الإصلاح في الإسلام ص 28، وذلك يعني أن التطور مسألة غير مطروحة بشكل أساسي.

لأن الوحي به قد انتهى على عهد الرسول (ص) كما ختمت برسالته الإلهية: ولا يترقب إذن أن يكون هناك إصلاح ديني في الإسلام، على النحو الذي تم صنعه مارتن لوثر في المسيحية.

فعدم التثبيت في رواية الإنجيل، وعدم الالتفات إلى رواية واحدة مؤكدة له، أتاح فتح منافذ عديدة، دخل منها إلى رسالة المسيح عادات وأفهام أصبحت على مر الزمن جزءاً لا يتجزأ من المسيحية، وبالتالي أتاح فرصة لإصلاح لوثر ومن على شاكلته^(١). كما يجدر بالذكر أن التوفيقية الإسلامية الحديثة، أكثر تعاطفاً مع حركة " لوثر " وأكثر تأثراً بها مما يوحى به ملحظ الدكتور البهي.

يذكر عبد القادر المغربي أحد الاصلاحيين السوريين من الذين رافقوا جمال الدين الأفغاني، أن السيد قال له في إحدى محاوراته الفكرية لا بد لنا من حركة دينية... إننا لو تأملنا في سبب انقلاب حالة عالم أوروبا من الهمجية إلى المدنية، ونراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها لوثر وتمت على يده.

فإن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين ولتقاليد لا تمت بصلة إلى عقل أو يقين، قام بتلك الحركة الدينية. " ودعا إليها أمم أوروبا بصبر وعناد والحاح زائدين، فأصلح بذلك أخلاقهم، وقوم اعوجاجهم، ونتج عن نشوء (البروتستانتية) في أوروبا مباراة ومسابقة بينها وبين عدوتها (الكاثوليكية)، فجعل كل فريق يرقب الفريق الآخر ويرصد أعماله مخافة أن يسبقه إلى... الإرتقاء في معارج المدنية.. ومن هذه المنافسة بين الفريقين تولدت المدنية الحديثة التي نراها ونعجب بها"^(٢).

ثم ينطلق الأفغاني من هذا النموذج الأوروبي للحركة الدينية ليحدد الإصلاح، وقد مثل الإصلاح البروتستانتي وثورته ضد التقليد والسلطة الدينية مصدر إحياء للرواد الاصلاحيين المسلمين مطلع النهضة، ورأوا فيه عودة بالمسيحية إلى الصورة الإسلامية للدين بالرجوع إلى الكتاب وتقليص دور " الواسطة " الكهنوتية بين العبد وربّه.

(١) - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص 409 - 410.

(٢) - عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، سلسلة " إقرأ " ص 98-99.

إلا أن مفهوم محمد البهي للإصلاح الإسلامي - على محافظته - فضفاض،
ويسمح بأكثر من تخريج.

فالإسلام ظاهرة دينية حقيقية، والقرآن حمّال وجوه ومعان، وعندما يطالب
المصلح الإسلامي المعاصر بـ "الكشف عن القيم الأصلية في الإسلام، فإنه
سيستوحي تلك القيم التي تتلاءم مع عصره وثقافته وظروفه - كما يشير محمد
البهي ذاته في النص السابق - وسيعرضها بطريقة تبدو معها وكأنها الإسلام الأصلي.
ويكفي أن نلاحظ أن الغزالي كان يحاول العودة إلى ما يعتقد أنه الإسلام
الأصلي أيضاً، وإن ابن رشد كان يردّ عليه من منطلق ما يرى بإخلاص أنه الإسلام
الأصلي أيضاً، وكذا فعل ابن تيمية في سلفيته، ومحمد بن عبد الوهاب في استيحاءه
لتلك السلفية، ومحمد عبده في تجاوز تلك السلفية وحيائه للتراث المعتزلي
والفلسفة، ومحمد إقبال في اقتباسه لمفهوم التجربة العلمية والروحية بالمعنى العصري
بعد صياغته صياغة إسلامية⁽¹⁾.

هذا إذا لم نتابع تلك الظاهرة لدى المذاهب والفرق الدينية الأخرى التي لها
منهاجها الخاص في الإسلام.

أضيف إلى ذلك أن مبدأ "الإجماع" إذا تحقّق وانعقد، يمكن أن يوفرّ المستند
الشرعي لاستيعاب أنواع من المؤثرات وصهرها في بوتقة المعتقد الإسلامي، اعتماداً
على الماثور النبوي (لا تجمع أمّتي على خطأ) دون التقييد بأي تفسير خاص لمفهوم
"الإسلام الأصلي" عدا ما تحتمه ضوابط التفسير والتأويل والإجتهد بالرأي، وهي
ضوابط تختلف نوعيتها أيضاً مرونة أو تشدداً - من مدرسة إلى أخرى - ولكن هل
يعني ذلك أن أي درجة من "التجديد"، يعقد عليها "الإجماع" - يمكن أن تصبح جزءاً
من السنّة في الإسلام؟ وهل يمكن تقبّل الرأي القائل: إن قبول التجديد أو رفضه،

(1) - بعكس تفكير محمد البهي وعبد الحليم محمود، يقول محمد إقبال عن التطور الجذري للعقل:
إن عقل الإنسان أخذ يشبّ عن طوق ما يحيط به من زمان ومكان، وعلية - وهي أخص مقولات
الجوهريّة... إن تصوّرنا للعقل نفسه سبيل التغيير، نتيجة لتقدّم التفكير العلمي - انظر: محمد
إقبال تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عبّاس محمود ' القاهرة 1955، ص 14 - 15.

يتقرر بما يمكن أن نطلق عليه حديثاً " مناخ الرأي " في الأوساط "الدينية" المتعلقة والمؤثرة.

أضف إلى ذلك أن عدم وجود أية هيئة تقيس الإجماع الشامل أو تمثله في عموم الإسلام، يؤدي إلى ظهور عدّة أشكال من الإجماع متأثرة بتقاليد وظروف مختلفة في أنحاء العالم الإسلامي.

لقد استوعب الإسلام قسطاً كبيراً من المؤثرات الخارجية التي كانت غريبة عن دين الصحابة أحياناً بالتنازل للإفكار الحديثة، وأحياناً بالتوافق مع ممارسات الشعوب التي شملها، غير أن هذه التجديدات في المبدأ والممارسة ظلت مقيدة ومعدلة دائماً بقرار الإجماع، كما ظلت عريضة، بين وقت وآخر، للتخلص بفعل موجات من المحافظة الدينية⁽¹⁾، التي كانت في حقيقتها تعبيراً عن تولد إجماع مصاد للإجماع الأخر؟ إذا صحّ ذلك، فإن الإجماع طبقاً للظروف والعوامل الفاعلة في تجديده، وسواء أكان متحرراً يعتمد التأويل والاجتهاد، أم سلفياً يعتمد الظاهر والنقل، هو الذي يقرّر نوعيّة الإصلاح الديني واتجاهه.

وفي حال كون الإصلاح تحرري الإتجاه، فإن تجديده يستند إلى مدى ما تمّ استيعابه وقبوله من مؤثرات جديدة في عملية التوفيق، أمّا إذا كان سلفياً فإنّ قوة ردّته تعتمد على مدى ما يتمّ رفضه من مؤثرات توفيقية سابقة تمازجت بالأصول الإسلاميّة، وهل الردّة مخففة كردّة الأشعري أم متصلبة كردّة ابن تيميّة.

أي إنّ الموقف من مبدأ التوفيق - قبولاً أو رفضاً - هو الذي يكشف عن اتجاه الإصلاح، وما إذا كان تجديدياً أو سلفياً، بمعنى آخر لا بدّ للمصلح الإسلامي أن يقرّر قبل البدء بعملية إصلاحه إن كان سيقبل بمبدأ التوفيق أم سيرفضه، وإلى أيّ درجة من درجات القبول أو الرفض وطبقاً لأيّ ضوابط.

غير أنّه لا بدّ من التنبّه في مسألة الإصلاح الإسلامي إلى أنّ لمبادئ الشورى والإجماع والتأويل والاجتهاد والتوفيق حدوداً يلزم ان نقف عندها في خاتمة المطاف. ففي التحليل النهائي هناك حدّ قاطع في الإسلام لا يمكن تجاوزه وهو نطاق ما أمر الله وما ينهي، ما أحلّ وما حرّم، فالسلطة النهائية - في جوهر العقيدة وأسس

(1) برنار لويس: الإسلام في التاريخ، المرجع السابق، ص226.

الشريعة - لله لا للأمة، للشرع لا للشعب، وذلك بعد أن تستنفد جميع إمكانات "الاجتهاد" الفقهي والفكري واحتمالات "التأويل" العقلي، وهذه المسألة لا بد من التوقف أمامها في إطار المشروعية والمرجعية الإسلامية، إذ يمكن رفعها في وجه أية محاولة لتجاوز الاجتهاد البشري حدوده ونطاقه، يقول عبد القادر عودة، وهو قانوني من مفكري الإخوان:

"لمن الحكم؟ هذا سؤال لا تصعب الإجابة عليه بعد أن علمنا أن الله هو خالق الكون ومالكه، وأنه استعمر البشر واستخلفهم في الأرض وأمرهم أن يتبعوا هداة... فكل ذي منطق سليم لا يستطيع أن يقول بعد أن علم هذا - ألا أن الحكم لله، وأنه جلّ شأنه هو الحاكم في هذا الكون.. وإنّ على البشر أن يتحاكموا إلى ما أنزل ويحكموا به لأنهم.. قد استخلفوا في الأرض استخلاقاً مقيداً بإتباع هدى الله" ثم ينبه إلى محدودية الشورى الإسلامية واقتصارها على ما لم يقطع فيه - القرآن والسنة برأي وانحصارها في التطبيق وشؤونه لا في التشريع. وهذا فارق هام بين الشورى في الإسلام والديمقراطية في الغرب حيث للأمة سلطة التشريع والحكم دون التقيّد بأي مفهوم للسلطة الغيبية العليا⁽¹⁾.

(1) - عبد القادر عودة، المال والحكم في الإسلام، ط3، من 51 وما بعدها.

التوفيقية والنقد التاريخي للدين اختلال التكافؤ

لا شك أن الثورات العلمية الحديثة وما يتأتى عنها من تطورات اجتماعية واقتصادية تكشف بوضوح الاختلال في معادلة الفكر التوفيقية، حيث يتضح أن أحد عنصريها، وهو الجانب العقلي - العلمي - البشري قد تجاوز بكثير هذا التكافؤ ليصبح موقفاً أحادي الجانب تقريباً لا تغطيه سوى غلالة رقيقة في الجانب الديني من مقولة "الاحتفاظ بجوهر الدين" لإبقاء "المظهر" التوفيقية مراعاة لمشاعر الجماهير "المؤمنة"، وهذا ما تعكسه آراء المفكر محمد النويهي موضوع بحثنا الحالي. يقف النويهي، بداية، موقفاً نقدياً من الفكر التوفيقية التقليدي الحجاجي، ويرى أنه قد اعتمد المغالطة في الجدل. ولم يعط أدلة الخصوم حقها من العرض الدقيق والمنافسة الأمية، لذلك فعلينا بادي ذي بدء أن تفهم ما يوجه للدين من نقد، وإن نضعه في كامل اعتبارنا، وأن نردّ عليه من منطلق إيماني مع مراعاة الصدق الفكري والأمانة العلمية دون مغالطة⁽¹⁾.

(1) - ويقدم النويهي مثالا على ذلك منهج العقاد في إسلامياته بالقول: "لعل أقدس الأمثلة لهذه الظاهرة المحزنة، ما فعله مفكرنا الراحل عباس محمود العقاد في كتابه (الله). إنه في سبيل عرضه عن إثبات الحقيقة الإلهية قد ارتكب وأسفاه - من الإدعاء - والاكتفاء بإنصاف الحقائق والتهرب والمواربة ونمط حجج الخصوم، ما يسلب كتابه أي نفع إلا للجهلاء من قرائه، أمّا العارفون بمجمل حقائق التاريخ وعلوم الأحياء، والأنثروبولوجيا، والدراسة المقارنة للأديان، الذين يلتمسون في الكتاب مخلصاً من الشكوك ومنقذاً من الضلال، فإنما يزدهم الكتاب اضطراباً إلى اضطرابهم وأخشى أن ينتهي بعضهم منه إلى الإلحاد القاطع" - انظر: أزمة التطور الحضاري، جامعة الكويت ص 381 - وانظر د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 209.

وهو يلخص حجج المعارضين للدين في ثلاث: فكرية وأخلاقية واقتصادية، أما الفكرية فتستند كما يذكر إلى اعتبار الظاهرة الدينية - كما شاع في الغرب - جزءاً من التطور التاريخي الذي سبق الظاهرة العلمية الحديثة التي أصبحت المعيار والمرجع في الحكم على ما سبقها من ظواهر^(١).

أما الحجة الأخلاقية فمؤدّها أن سلوك رجال الدين تجاه حرية الفكر وتجاه حقوق الإنسان لم يكن سلوكاً مشرفاً يختلف عن سلوك غيرهم من أصحاب العقائد الدنيوية^(٢). كما أن شهادة التاريخ تبين أن المجتمعات الدينية لم تكن أكثر أخلاقية أو اطمئناناً أو بعداً عن الحروب والفتن والصغائر من غيرها.

أما الحجة الاقتصادية، فترى أنّ العامل الاقتصادي هو "السبب الأول لتلك الآفات الاجتماعية.. ولا استمرارها واستفحالها، وإنّ الكثرة الغالبة من رجال الدين.. هم سدنة الأنظمة الاحتكارية والإقطاعية والرأسمالية، يستخدمون دينهم لتبرير الأثرة والامتياز والابتزاز، بدعوى أن الملكية المطلقة غير مجحودة، والنظام الطبقي وتقسيم الطبقة المستأثرة المبتزّة ثمرات النعيم الدنيوي"^(٣)، وهذا الاتهام لا يمكن أن نتخلص منه نحن المسلمين بقولنا (إن لا كهنوتية) في الإسلام، على الرغم من صحة هذا القول عقيدياً ونظرياً، حيث إنه لا يمكن إنكار: "نشوء مثل هذه الطبقة في واقع الحال على مرّ التاريخ الإسلامي... (حيث) لجأت إلى الكبت والمصادرة والاضطهاد وتحريض الحكومة والشعب على مجددي الفكر لطردهم وسجنهم والانتقام منهم"^(٤)، ولنا تفصيل لذلك في بحث رجل الدين "السلطة الدينية".

أمام هذه الحجج، وهذه الإشكالية، كيف يمكن للمؤمنين "المتتورين التقدميين" أن يحتفظوا بجوهر إيمانهم مع استيعابهم وتقبّلهم بشجاعة وأمانه حقائق عصرهم، كلّها دون موارد؟

(١) - د. محمد البهي "الدين وأزمة التطور الحضاري العربي": أزمة التطور الحضاري، جامعة الكويت، 1974، ص 383، ويراجع أيضاً مقال: "نحو ثورة في الفكر الديني" للكاتب ذاته في مجلة الآداب، بيروت، عدد أيار (مايو) 1970.

(٢) - أزمة التطور الحضاري ص 383.

(٣) - أزمة التطور الحضاري ص 383.

(٤) - المصدر نفسه.

يلجأ محمد النوبهي إلى مراحل " التجربة " التاريخية الغربية في المجال الديني حيث يقول إن: الرجال الأذكياء المتعلمين في الغرب المعاصر (استطاعوا) أن يقبلوا التطورات الحضارية الحديثة، وأن يحتفظوا مع هذا بجوهر إيمانهم إحتفاظاً مخلصاً لانفاق فيه^(١).

باتخاذهم موقفاً يتضمّن الخطوات الأربع التالية:

1- التمييز القاطع بين الناطقين باسم الدين وبين الدين ذاته، و اعتبار تفسير أولئك الناطقين للنصوص المقدّسة تفسيراً خاصاً بهم غير ملزم لعامة المؤمنين، والعودة الحرّة إلى الأصول الدينية لدراستها وفهمها على ضوء الحقيقة الأمانة والضمير المخلص.

2- بالإضافة إلى تنقية الدين من "فهم الناطقين باسمه"، يتم تطهير تاريخه وحاضره من مسلكيّاتهم وأخلاقيّاتهم، وعدم اعتبارها نتائج محتومة لا بدّ أن يؤدي لها الإيمان الديني أو من الخصائص اللازمة للدين نفسه^(٢).

3- استئناف النظر في هذه النصوص (المقدّسة) وإعادة تفسير ما يبدو منها معارضاً بمنطوقه الحرّفي للمعرفة الحديثة، أو المعايير الأخلاقيّة الحديثة، أو الحاجات العملية للحضارة الراهنة، وهنا لجأ المفسّرون الجدد إلى التأويل المجازي أو الرمزي، فقد قرروا أن كثيراً ممّا تنطق به النصوص المقدّسة لم يكن يقصد به معناه الحرّفي، إنّما هو استعارات هدفها أن تؤدّي إلى الفهم البشري تعبيراً مجازياً أو رمزياً عن حقائق عليا^(٣)، هي المقصودة بتلك الإستعارات، وليس التعبير اللفظي ذاته.

4- "هذه الخطوة الثالثة قادت في النهاية إلى خطوة أكبر جرأة وأعظم جذريّة، هي اعتقاد متزايد بأن النصوص المقدّسة نفسها، وإن كان مصدرها الوحي الإلهي حقاً قد أوحى بها إلى رجال من البشر محدودين في فهمهم بالحدود البشريّة، وأنّ هؤلاء عبّروا عمّا أوحى إليهم بلغات بشريّة لكّل منها صفاتها اللّغوية الخاصّة بها،

(١) - أزمة التطور الحضاري ص 384.

(٢) - المصدر نفسه.

(٣) - أزمة التطور الحضاري ص 384.

وهذه الصفات قد حدّتها الطبيعة الجوهرية للغة، أو المرحلة الثقافية التي كانت قد بلغتها في زمان الوحي ومكانه.

مغزى هذا أنّ لنا أن نناقش تلك النصوص نفسها دون أن نكون بالضرورة قد نبذنا الإيمان بالوجود الإلهي، كما يفعل الملحدون، أو نبذنا الإيمان بالوحي الإلهي كما يفعل الذين يؤمنون بوجود الله، ولكن يرفضون النبوءات، ممّن يسمون (Deists).

وهكذا يستطيع كثير من المسيحيين في الغرب الحديث أن يخضعوا كلا العهدين القديم والجديد للنقد المسمّى (B iblical Criticism) وأن يبينوا ما فيها من خطأ تاريخي أو علمي، أو تجدد أخلاقي بحدود الزمان والمكان، أو عدم صلاحية للحاجات الحديثة، وهم في الوقت نفسه يعتقدون بإخلاص أنّهم لا يزالون مسيحيين صادقي الإيمان بالله ويسوع.

وهؤلاء ليسوا محصورين - في نظر النويهي - في المفكرين العلمانيين، بل منهم كثيرون من رجال الكنيسة الذين لا تزال الكنيسة تقبلهم أعضاء رسميين فيها، برغم ما يقولون في رفضهم بعض النصوص المقدّسة⁽¹⁾، والحق أنّ مفهوم الوحي لديهم قد تحول وصار أقرب إلى معنى الإلهام (inspiration) منه إلى معناه الديني القاطع (Revelation)⁽²⁾.

وهذه هي الخطوات الأربع التي يرى النويهي أنّ الغرب المسيحي الحديث قد أقدم عليها لحلّ المشكلة وتحقيق الإصلاح الديني، فهل يمكننا اقتفاءها جميعاً؟ يقول النويهي: ما إن نفكر في هذه الخطوات الأربع حتّى يتجلّى لنا أنّ رابعها متعدّرة علينا نحن المسلمين المعاصرين متعدّرة علينا الآن، وفي المستقبل المنطور أما قد يلي المستقبل المتطور، فمن غير المجدي التكهّن به، فاعتقادنا السائد لنا الآن هو أنّ القرآن كلام الله الحرفي، حقاً إنّ كانت في الماضي فتّات من المفكرين في الإسلام قالت بأنّ معنى القرآن هو وحده الموحى به، وإنّ اللفظ من النبي (ص) لكن تلك الفتّات بادت وحكم عليها بالزيف والهرطقة أو بالكفر والإلحاد، واستقرت العقيدة السائدة على أنّ القرآن موحى به لفظاً ومعنى.

(1) - أزمة التطور الحضاري ص 384 - 385.

(2) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 212.

معنى هذا أننا لا نستطيع أن نتناول القرآن بنظير " النقد الكتابي " الذي يخضع له علماء المسيحية كتابهم المقدس بعهديه، ورأيي الشخصي - حسب قوله - إن هذا الموضوع لاجدوى من محاولة إثارته في الآونة الحاضرة، بل تكون محاولة شديدة الضرر، وقد تسبب لقضية التطور الحضاري نكسة أليمة نحن في غنى عنها، وكلنا بذكر ما حدث من فتنة لما حاول مفكرنا الراحل طه حسين أن يطبق شيئاً من هذا النقد على قصة إبراهيم وبناء الكعبة في الطبعة الأولى من " في الشعر الجاهلي"، وليس ظروفنا الراهنة بأنسب لمثل هذه المحاولة مما كانت عليه في سنة 1921، بل قد تكون أقل مناسبة، فلننظر هل في الحلول الثلاثة الأخرى مندوحة لنا عن الخطوة الرابعة؟^(١).

إنّ تفحص هذا النمط من التفكير يكشف لنا عن جانب فهم طبيعة الفكر التوفيقي - في بعض أنماطه - حيث سرعان ما يتحول "التوتر الخفي المضمّر" داخل المعادلة التوفيقية بين عنصرها (الإيماني والعقلاني) إلى تصادم بارز للعيان كما لا يخفى من هذه النصوص.

ومع هذا، يبقى المفكر التوفيقي حريصاً على تجنب المجابهة الفكرية الحاسمة فيلجأ إلى التمييز بين مستويين من التفكير، كما كان الأمر قديماً: "مستوى تفكير الخاصة ومستوى تفكير العامة إن لم يكن لحل الإشكالية، فلأجل تجنبها أو "تأجيلها" فهو يرى على سبيل المثال إن ما يسميه "النقد الكتابي" لنصوص الوحي يمثل - من منظوره - مرحلة "متقدمة" غير أنه يحذّر من الإقدام عليها لتجنب الصدع بين المفكرين والجماهير، حسب قوله^(٢).

(١) - أزمة التطور الحضاري، ص 385.

(٢) - إن كثيرين جداً من رجال الدين المسيحي لا يجدون لزماً عليهم أن يؤمنوا بالولادة العذراء للمسيح كحقيقة مادية حرفية، بل يقولون بأنها كانت ولادة طبيعية نتجت من العملية الزوجية العادية بين مريم ويوسف النجار، وإن ما يقوله "العهد الجديد" عنها ما هو إلا إشارة إلى الوشيجة الروحية الوثقى بين يسوع وبين الله لا بد أن أكرر أن من أعينهم ليسوا مجرد علمانيين، بل هم رجال الكنيسة المعتمدين هذا مع أن عقيدة الولادة العذراء أدخل في صميم الإيمان المسيحي من قصة بناء الكعبة في الإيمان الإسلامي (يشير إلى قضية طه حسين).. وهذا مثال على ما ينبغي على مفكرينا

لذلك نراه يعود إلى الخطوات الثلاث، دون الخطوة الرابعة، فيؤكد على ضرورة الفصل فكرياً وأخلاقياً بين الدين وطبقة رجال الدين، ثم يتوسّع في مسألة التأويل العقلي والمجازي مستنداً إلى منحى ابن رشد في تقديم العقل على النقل عند التعارض^(١).

ثمّ نجده يقرّر بعد أن تحاشى الإشكال النظري الذي آثاره بداية: "مشكلتنا الكبرى ليست في الجانب الفكري المحض من المجابهة بين الدين والحضارة، أين تقع مشكلتنا الكبرى إذن؟ هي في اعتقادي تقع في الميدان العلمي، ميدان تطوير التشريع الإسلامي حتّى يتلاءم مع الحاجات العمليّة الماديّة والاجتماعية لتحضير مجتمعنا المعاصر.

حقاً إنّنا سنضطرّ في هذا الميدان إلى الدخول في معارك فكريّة لا مناصّ منها... لكنّها لن تكون جدلاً بيزنطياً... بل ستكون حاجة عمليّة ماسّة ملحّة لا محيد عنها^(٢). وهنا يعود إلى حيث انتهى مصطفى عبد الرازق، فيشدّد على مبدأ الاجتهاد بالرأي في تطوير التشريع، غير أنه يتجاوزه عندما يستنتج: "أنّ كلّ التشريعات التي تخصّ أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعيّة بين الناس (مجال المعاملات)... لم يقصد بها التمام والإستيفاء ولم يقصد لها الدوام وعدم التغيير"^(٣).

وهذه في الحقيقة خطوة تتجاوز أيضاً ما وصل إليه علي عبد الرازق في "الإسلام وأصول الحكم" عام 1925، حيث حاول إثبات أنّ الخلافة كانت ضرورة مؤقتة واجهت المسلمين في ذلك العهد، وأنها غير ضروريّة وغير ملزمة لجميع المسلمين في كل الأزمان^(٤).

وهو في توصله إلى هذا الاستنتاج لا يأخذ في الاعتبار المبدأ الإسلامي المتعارف عليه، وهو أنّ آيات التشريع من تفصييلة ومجملة تساوي وتوازي - من حيث هي نص

أن يتجنّبوه من معارك كلاميّة نظرية بحتة... انظر: أزمة التطوّر الحضاري، وهامش 385 وانظر د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 213.

(١) - أزمة التطوّر الحضاري، ص 386.

(٢) - المصدر ذاته: ص 387.

(٣) - أزمة التطوّر الحضاري ص 390.

(٤) - د. بدوي: أصول الفكر السياسي، القاهرة دار النهضة العربية.

قرآني - آيات الإيمان والعقيدة، فما هو السبيل - إسلامياً - لاعتبار الأولى زمنية والثانية أزلية؟ أضف إلى ذلك، من ناحية أخرى إن آيات التشريع أقل تقبلاً للتأويل العقلي أو المجازي لأنها تعالج أموراً محددة ملموسة لا تقبل بطبيعتها الانتقال من الظاهر إلى "الباطن" أو التأويل والمجاز⁽¹⁾.

مع الإشارة إلى أننا وفي كثير من سياق رجال القانون الوضعي مع نصوصهم بحيث تعاملنا مع أحكام التشريع كما تعامل رجال القانون الوضعي مع نصوصهم بحيث تدرجت هذه النصوص تدرجاً هرمياً تتوضع المبادئ أو قواعد الأساس في القمة ثم تدرج النصوص إلى الأسفل تدرجاً تنازلياً والكاتب يعترف أن رأيه هذا يبدو تغييراً جذرياً، لكنه حسب قوله: "ليس تغييراً جذرياً للدين نفسه، بل هو تغيير في فهمنا له... ومحاولة لتفهم جوهره الصحيح وروحه الحقّة على خطى "مصلحنا العظيم محمد عبده وتلامذته واتباعه في مدرسة (المنار) حين ميزوا في الدين بين الأصول والفروع... فأما الأصول (يقصد العقيدة والعبادات والأخلاق) فلا يجوز لنا تغييرها، وأما الفروع (كلّ شؤون المعاملات) فمن حقناً عليها من التغيير ما يستلزمه تطور الأحوال"⁽²⁾.

ويخلص الدكتور محمد النويهي إلى أن "هدف الإصلاح المطلوب في الوقت الحاضر هو أن نقنع الناس بوجوب الأخذ بالنظرة العلمانية الخالصة في كلّ ما يختصّ بأمور معاشهم وديناهم... فالإسلام... فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة لا يتنافى مع النظرة العلمانية، بل ليس من المغالاة أن نقرر أن موقفه من أمور ديانا هو موقف علماني صرف"⁽³⁾.

وهكذا يصل هذا النوع من "التنظير" التوفيقى إلى محاولة التوفيق بين الإسلام والعلمانية في مجال المعاملات والشؤون العامة " فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة". وهذه المحاولات إن كانت سائدة أواخر الستينات وأوائل السبعينات في الايديولوجيا القومية واليسارية، فإنها لم تتواصل بشكلها "التوفيقى" في الحقبة التالية؛ حيث سار الإتجاه "الإسلامي" بمعزل عن "الإتجاه العلماني"، وبدا أن المسألة

(1) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 214.

(2) - أزمة التطور الحضاري ص 390.

(3) - المصدر ذاته ص 192 وانظر حيث يميز الحضارة الشيئية من غيرها.

تميل إلى المواجهة منها إلى "التوافق"، وإن لم تخل الساحة من محاولات متجددة - إن يكن محدودة - لإعادة ذلك التوافق العسير، لعل من آخرها وأهمها محاولة حزب الرفاه الإسلامي في تركيا بزعامة نجم الدين أربكان تحقيق الإصلاح الإسلامي من داخل النظام الأتاتوركي العلماني، وهي محاولة - إن نجحت - ستكون لها آثار بعيدة. وإذا كانت تلك المحاولات التوفيقية النظرية المؤدجلة بين التشريع العلماني التي عرضنا لها في هذا الفصل لم تحقق غايتها، فإن التوفيقية العملية "برغماتية" من نوع آخر قد شقت طريقها على الصعيد الواقعي في المجتمعات الإسلامية منذ وقت أكبر واكتسبت نوعاً من "المشروعية" في إطار الأنظمة والمؤسسات القائمة⁽¹⁾.

(1) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 215.

التوفيقية في مجال الشريعة والقانون

انتهى محمد عبده بالتركيز على إصدار "الفتاوى العصرية" للمسلمين في أنحاء العالم والعمل على إصلاح القضاء الشرعي في مصر، وجهد رشيد رضا لوضع قانون شرعي - مدني شامل يحيط بحياة المسلم المعاصر في جميع جوانبها^(١). وانكبّ على عبد الرازق على مسألة الفصل القانوني بين الدين والحكومة في الإسلام وإلى وقتنا الراهن يثير البعض - كما رأينا لدى النويهي - قضايا كلامية مستجدة عديدة، ثم يعود أدراجه إلى مسألة الشريعة العملية ليعتبرها المجال الأنسب والأكثر إلحاحاً للإصلاح، وليحذر من محاولات المس بقضايا العقيدة والإيمان. وهذا يبقى معيار المفكر السلفي أحمد بن تيمية ثابتاً وسارياً بالنسبة إلى جميع مصلحي الإسلام المحدثين، وذلك عندما ميز بين ميدان العبادات (الذي يشمل العقائد) وميدان المعاملات (الذي يشمل التشريع) واعتبر الأول ثابتاً ومطلقاً لا يقبل أي تغيير، واعتبر الثاني وحده قابلاً للتحرّك المرن مع متغيرات الأزمان^(٢). وفي هذه الحقبة موضع البحث جسّدت أعمال المفكر القانوني المجتهد، عبد الرازق السنهوري (1895 - 1972) تلك الطاقة التوفيقية العملية الخصبة والمرنة في التشريع الإسلامي منذ الأصل.

لقد استوعب السنهوري المبادئ النظرية التوفيقية التي طرحها كلٌّ من محمد عبده والسيد رضا وعلي عبد الرازق، وحوّلها إلى تطبيق عملي بالملاءمة المرنة بين القانون الغربي والشرع الإسلامي.

(١) - A rabic Thought P. 235, H ourani

(٢) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 216.

لقد تبين من الثنائية التشريعية - التي رافقت الثنائية الفكرية والحضارية - منذ أواخر القرن الماضي وحتى قبل الحرب الثانية أن تقابل القانون الغربي والشرع الإسلامي تقابل صراع وصدام لحسم المسألة لصالح أحدهما أمر لا جدوى منه وأثبتت " تجربة الأقطار العربية، وخاصة مصر وبلدان الهلال الخصيب، في فترة ما بين الحربين... أن القانون الغربي الخالص، أو القانون الإسلامي الخالص دون إجراء تعديلات عليها، لا يفيان بالفرض المطلوب.

وكما حصل في مختلف الحقول، نشب صراع بين مدرستين فكريتين، مدرسة جديدة رفضت القديمة باعتبارها لا تتناسب الأوضاع العصرية، ومدرسة قديمة شهدت قطيعة مفاجئة مع الماضي فطالبت ببعث كامل للشرع الإسلامي.

وهكذا تتضح الحاجة الماسة إلى أسلوب جديد يأخذ من المدرستين أفضل ما لديهما، وكان السنهوري هو الذي رفع لواء الدعوة إلى أسلوب جديد معتدل يجمع ما بين القانونين الغربي والإسلامي آملاً أن يؤدي الجمع في النهاية إلى تأليف منهج منسجم منهما⁽¹⁾.

وقد أيدته في ذلك النقّاد الذين رأوا أنه يستحيل على المفاهيم القانونية والدستورية الغربية إذا ما غرست في بيئة اجتماعية جديدة، أن تعطي نتائج مشابهة لما أعطته في الغرب.

ومن ناحية أخرى فقد حدث صدام مباشر بين القانون الغربي والشرع الإسلامي في الميادين التي كان فيها الأخير يتمتع بمكانة قوية... لهذا بدأ النقّاد يتساءلون عن إمكانية تحديث الشرع الإسلامي، بحيث لا يعود يتناقض مع القانون الغربي، وقال آخرون بأنه قد يكون بالإمكان تعديل كل من القانونين بحيث يصلان إلى التأليف الكامل بينهما، وإذا كان التفكير يسير في هذه الاتجاهات، طرح السنهوري

(1) - المصدر الرئيسي لدراسة توفيقية السنهوري هو كتابه: مصادر الحق في الفقه الإسلامي (1954) في ستة أجزاء، وهدف الكتاب " وضع الفقه الإسلامي إلى جانب الفقه الغربي فيما هو هامٌ جوهرى، وفيما هو دقيقٌ خفي. وعالج الفقه الإسلامي بأساليب الفقه الغربي - مصادر الحق ج 1 ص 1.

فكرة تطبيق هذا الأسلوب في أثناء إعداد مسودة قانون مدني جديد للعراق (عام 1936) يستند إلى المفاهيم الإسلامية والغربية⁽¹⁾.

وكان العراق ومصر قد سارا في اتجاهين تشريعيين متناقضين منذ مطلع القرن حيث تبني مصر القانون المدني الغربي (الفرنسي) كلياً، بينما تمسك العراق بتشريع المجلة (العثمانية)، ولهذا لم يبذل السنهوري أية محاولة جديدة لصياغة قوانين جديدة كلياً لهذين البلدين، ولم يدع إلى إحداث تغييرات ثورية في أي منهما، وذلك لأنه كان معتدلاً بطبعه وذرائعياً بمنطلقه⁽²⁾، أدرك صعوبة إحداث تغيير جذري⁽³⁾. فحاول أن يضمن قانون كل من البلدين العناصر التي يفتقر إليها... فأدخل عناصر من القانون الغربي في القانون العراقي الذي كان إسلامياً في الأساس، كما أدخل عناصر من القانون الإسلامي في القانون المصري الذي كان مستمداً من القانون الفرنسي وقد تبنت سوريا النموذج المصري المعدل على ضوء التجربة العراقية وأخذت الأردن وليبيا النموذج العراقي المعدل وفق التجربة المصرية.

والواضح أن هذه التجربة مع اختلاف تطبيقها بين بلد عربي وآخر، نجحت أكثر ما نجحت في إدخال الإصلاح التشريعي، وفق أسس علمائية، خاصة في العراق حيث تمثلت في قانونه وبقدر متساوي (مبدأ التكافؤ) عناصر من التشريعين الغربي والإسلامي. ويمكن أن يعزى النجاح الملحوظ الذي احرزه السنهوري إلى أنه بدأ بتطبيق أسلوبه في المواضيع التي تثير أقل معارضة من العناصر المحافظة أو التي لا تثير أية معارضة على الإطلاق.

(1) - جذوري ص 220.

(2) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 218.

(3) - إن النهج التوفيقى، كما تبين لا يتقبل فكرة التغيير الجذري أو التثوير بسبب عدم ميله للحسم القاطع، ثم إنه يرى الإكتفاء بالتطوير التشريعي كحد أقصى للتغيير العلمي لأنه يواجه من خلفه موقفاً محافظاً يرفض التطوير حتى بالنسبة لجزئيات الشريعة وأحكامها التفصيلية. لأن الناس إذا سلموا بمبدأ قبول الدين للتطوير ذهب كل منهم مذنباً يخالف الآخر... ثم لم يقفوا في هذا التطور عند حدّها فكرة ضالّة... والتسليم بها ينتهي إلى الفكر لأن الذي يعتقد أن الشريعة منزلة... لا يعتره شك في صلاحية ما شرع لخير الإنسان في كل زمان ومكان.

وبذلك تجنب عن حكمة الخوض في قضايا مثيرة للجدل يمكن أن تورطه في نزاع مع العلماء، فبدلاً من الحديث النظري عن كيفية تحديث الشرع الإسلامي أو حتى مجرد وضع إطار نظري لأسلوبه في البحث، انتقل مباشرة، وبطريقة عملية إلى تبيان كيفية تحقيق التأليف ما بين التشريعين الإسلامي والغربي، لهذا السبب نجح السنهوري حيث فشل عبد الرازق^(١).

ويمكننا أن نضيف: لقد نجح السنهوري ليس فقط حيث أخفق عبد الرازق، وإنما حيث انكفأ الإصلاح النظري في أضيق حدوده^(٢).

وهكذا يضع باحث آخر - هو الدكتور مجيد خدوري - يده بدوره على الطابع الأحادي الجانب للإصلاح الإسلامي، حيث يتطور التشريع العملي بسرعة ومرونة دون أن يصحبه ويوازيه تطوّر مماثل للفكر النظري الذي تناول قضاياها في صدر الإسلام ما عُرف بـ "علم الكلام" أو "علم العقيدة والتوحيد"^(٣).

ومن ناحية أخرى، طرحت التوفيقية "النظام الإسلامي" الاقتصادي والاجتماعي حلاً وسطاً جامعاً أمام صراع "النظام الرأسمالي" و"النظام الشيوعي"، فإذا كان هذان النظامان يتصارعان حول أولوية "القيمة الفردية" أو "القيمة الجماعية" وحول أفضلية الحرية والمساواة، فإن الإسلام ببساطة ودون افتعال للصراع يجمع ويوفق بتوازن طبيعي بين (الفرد) و(الجماعة) وبين "الحرية" و"المساواة".

وعليه فلا مبرر لأن ينشطر المسلمون بين رأسمالية وشيوعية لأن الإسلام هو "الطريق الوسط" وهو البديل الصالح والحل الجامع بين النظامين النقيضين لا

(١) - خدوري ص 652.

(٢) - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 219.

(٣) - غير أن نقاد هذا المنحنى يطرحون السؤال: هذا الحذف التوفيقية العملي الذي يتجنب المواجهة النظرية إلى أين يمكن أن يصل بالإسلام والحياة العربية؟ ألا يمكن أن تريد المحافظة النظرية على التشريع "التطور" فتجهضه كما حدث أخيراً من مطالبات بالعودة إلى تشريع إعدام "المرتد" وغيره، بينما سبق لمفكر محافظ مثل رشيد رضا الافتاء بتحريم قتل المرتد إذا لم يحرض على فتنة جماعية صريحة وحتى في حالة استمرار التطوير التشريعي، ألا يؤدي بقاء الجانب النظري في حالة سكونية إلى افتراق بين السلوك والإيمان؟ وهو اعتراض يرد عليه الرأي المحافظ بالتذكير: أن المتغير هو المعاملات ولكن العقائد ثابتة لأمجال لتطويرها.

لمواقفه المتوسطة فحسب، بل لأنه منذ ظهوره في التاريخ مثل نظاماً متميزاً في إنسانيته وعدالته وتوازنه من بين الأنظمة البشرية الأخرى.

على هذا النحو من التنظير والتبرير يطرح المفكر القانوني الإسلامي الدكتور معروف الدواليبي⁽¹⁾، هذه الفكرة ويخلص إلى القول: "إن للإسلام... مع كل من المذهبين الماديين المشار إليهما أعلاه في نظريتهما الاقتصادية "لقاءات" في الأسس إلى حد ما، وذلك: في "فردية" المذهب الحر، ولكن من غير استغلال لأحد، ولا طغيان على الجماعة، وفي "جماعية" المذهب الاشتراكي، ولكن على أساس الإعراف بمكان "حيوية الفرد" في الجماعة وبتصرفه الحر المسؤول فيه عن مصلحة الجماعة، ومصلحة الفرد على السواء.

ولذلك فإن الإسلام على كل حال لا يقول بالفردية وحدها، كما لا يقول بالجماعية وحدها، فضلاً عن اختلافه في مفاهيم الفردية والجماعية لدى الإسلام كمذهب "حر وجماعي" في آن واحد، عنها في المذهبين: الحر والاشتراكي... ولذلك فقد بالغ الإسلام في الإعراف "بالفردية" حتى ألقى على الفرد من المسؤولية ما يميزه في كل عمل من أعماله عن الجماعة... وكذلك بالغ في الحرص على الروح "الجماعية" في المجتمع الإنساني حتى جعلها وحدها عنوان السلامة⁽²⁾.

ومن واقع الأزمة المشتركة للنظامين وعجزهما عن تقديم حل أمثل للعالم الثالث، وللعالم الأوسع في مجموعته، واستناداً إلى شهادات من بعض علماء الغرب لصالح النظام الإقتصادي الإسلامي، تتأكد الحاجة إلى استخراج حل إسلامي معاصر للوضع الإقتصادي العالمي: فقد أجاب على ذلك بعض الباحثين من علماء الإقتصاد في الغرب، وهو جاك أوستري في كتابه "الإسلام أمام التطور الإقتصادي" الصادر سنة 1961 في باريس حيث قال فيه صراحة: ليس هناك في الحقيقة طريقة وحيدة وضرورية لابد منها للإنماء الإقتصادي كما تريد أن تقنعنا به المذاهب القصيرة النظر في النظامين الإقتصاديين السائدين.

(1) - الدكتور محمد معروف الدواليبي من كبار أساتذة القانون في سوريا ووزير سابق، من أهم مؤلفاته: المدخل إلى الحقوق الرومانية (1948) - الاجتهاد في الحقوق الإسلامية بالفرنسية (1941) - المدخل إلى السنّة وعلومها - مبادئ الإسلام الدستورية.

(2) - معروف الدواليبي، الإسلام أمام الرأسمالية والماركسية ط 3 ص 18 - 19.

ولذلك أَلح المؤلف في كتابه المذكور... على ضرورة التماس المذهب الثالث في الإسلام نفسه، لأنه ليس فردياً و لا جماعياً ولكنّه يجمع الحسينيين.. وجاهر بأن الإسلام يتمتع بإمكانات هائلة، وإنه إذا ما وجد الطريق الصحيح فإن كثيراً من الصعوبات الاقتصادية التي ظهر للإقتصاديين تعذر التغلب عليها حتّى الآن سوف يحلها الإسلام.. ثم حذرهم (أي المسلمين) بأنهم إن لم يفعلوا ذلك فسوف يجبرون على قبول تغييرات غير سليمة في نظمهم الأساسيّة، وذلك نتيجة لإتباع منهج في الإنماء مفروض عليهم من الخارج، وفي هذه الحالة سيقضي على الإسلام كمهج حضاري مستقل^(١).

هذا "التفاعل الخير"^(٢) الذي نشهده بينهما، حيث أخذ النظام الحرّ يتطعم بقيم جماعية إشتراكية الطابع، وأخذ النظام الشيوعي "ينفتح" على قيم الحرّيّة الفردية ويقلل من تقديسه المفرض للروح الجماعية^(٣).

الأمر الذي يرهص بالحاجة إلى نظام يجمع بين جوهر القيمتين معاً فيما تتطّلع إليه الإنسانية من نظام مستقبلي أفضل.

غير أن هذا الفاعل ما بين المذهبيين الفردي والجماعي لن يستطيع تغيير طبيعتهما المتناقضتين^(٤)، وبما أنّ البشريّة ليست فقط فردية وليست فقط جماعية فإن الإسلام بطبيعته الجامعة هو الجواب الطبيعي لحصيلة التفاعل القائم إذا تقدّم بإيجابية لوضع فلسفة المذهب الثالث على أسس علمية صحيحة تسمو على الفلسفة المادية لكل من المذهبيين الآخرين وتملاً الفراغ^(٥).

ولربّما جاز للفكر التوفيقى، في نطاق تنظيره لهذه المسألة، أن يضيف بأنّ ظاهرة الوفاق الدولي التي نجمت عن ذلك التفاعل بين النظامين ستجد في روح "التوفيق" الإسلامي ما يكملها ويضفي عليها الطابع الروحي الإلهي - الإنساني الذي تفتقده - . فمنذ مطلع القرن كان محمّد عبده يبشّر بأنّ الإسلام في صميمه هو شريعة الوفاق^(٦).

(١) - معروف الدواليبي، الإسلام أمام الرأسمالية والماركسية ط 3 ص 22 - 24.

(٢) - معروف الدواليبي، الإسلام أمام الرأسمالية والماركسية ط 3 ص 24.

(٣) - المصدر ذاته، ص 24، 25.

(٤) - المصدر ذاته ص 26.

(٥) - المصدر ذاته ص 27.

(٦) - محمد عبده، رسالة التوحيد ص 156.

البحث الثاني

أهمية الدين في حياة الشعوب

وسنقسم هذا البحث إلى فرعين حيث نتكلم في الفرع الأول عن أهمية الدين بصورة عامة، ثم نتكلم في الفرع الثاني عن أهمية الدين الإسلامي في الدار العربية

الفرع الأول

نظرة عامة إلى أهمية الدين في حياة الشعوب

الإنسان هو الحيوان المشغول بالمطلق، فهو يبحث عنه منذ أقدم العصور في كل ملكة من ملكات الفكر الكبرى الثلاث، يقول شارل لالو: المطلق في نظر حياة العقل هو الدين، والمطلق نظر في حياة العاطفة هو الحب، والمطلق في نظر الحياة الفاعلة هو الحرية^(١).

فالمسعى القيمي المؤمن بالمطلق يرقى بالفكر الديني فوق العقل وفوق التجربة ويجهد بالحب لتجاوز الإثرة والرتابة، وهو بالحرية يبعد تخوم الحتمية، تخوم الضرورة الطبيعية أو على الأقل تخوم القانون الآلي^(٢)

والقيم الروحية هي قيم مستقلة عن الجسد، وتشتمل على قيم الحقيقي والجميل والعاقل، ويترتب على القيم الحيوية أن تتراجع أمامها وأن يضحى بها في سبيل القيم الروحية، والقيم الدينية- وقوامها المقدس- وموضوعها المطلق هذه القيم تحدث في نفوسنا مشاعر الإيمان والعبادة، وهي تهيمن على سائر القيم لأنها أساسها جميعاً^(٣).

لقد وجد لوسين أن أمهات القيم الإشعاعية أربع هي: قيمة التحديد الطبيعي أي الحقيقة، ثم قيمة التحديد الصحيحة أي الجمال وقيمة التحديد المثالي أي الأخلاق وقيمة الطاقة الروحية أي الحب أو الدين^(٤).

(١) شارل لالو: الفن والأخلاق ترجمة عادل العوا دمشق 965 ص 113

(٢) د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دمشق، طلاس للدراسات والترجمة والنشر. ط 1، 986 ص 375

(٣) د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، المرجع السابق ص 436

(٤) المرجع السابق ص 437

وقيمة الحب، قيمة الدين هي أكثر القيم اتصافاً بالصفة الصحيحة، إنها - كالفضيحة- تتطلع إلى المستقبل، ولكنها لا تستهدف تناول الموضوع، بل إنجابه قاصدين بالإنجاب هو إيقاظ الروح.^(١)

إن القيم الدينية حينما تتجسد -وعلى قدر تجسدها- تبيح للإنسان أن يحيا بوصفه حيواناً سياسياً أي اجتماعياً، وأما المجتمع اللاديني حقاً والمنظم على مستوى العقل -بحسب الطريقة الديكارتية- فهو مجتمع يمتنع تصور، وهو آيل إلى الإجهاض، ذلك أن وظيفة القيم الدينية هي إقامة صلة لا تنفصم بين الإنسان واللّه والمجتمع، إن طريق الإنسان إلى الإنسان تمر في طريق اللّه^(٢)

هذه الأهمية للدين دفعت أبا البقاء للتعريف بالدين بأنه وضع إلهي سائق لذي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قليلة كان أو غالبية^(٣). ويعرفه التهانوني بأنه وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والصلاح في المآل^(٤).

ويرى مالك بن نبي أن القيم الروحية تجعل من النفس الإنسانية هي المحرك الجوهرى للتاريخ والمعروف أن الدين هو مصدر هذه القوى الروحية^(٥). فالدين يتدخل في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الفرد وفي تنظيم الطاقة الحيوية الدافعة في تصرفه، ثم توجيه الطاقة تبعاً لمقتضيات النشاط الإنساني. ويؤكد مالك بن نبي أن الدورة الحضارية تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة أو عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معين: **Ethos** على حد قول كيسر لنج، كما أنها تنتهي حينما تفقد الروح نهائياً الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح، وأن العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز^(٦).

(١) المرجع السابق ص 439

(٢) مارسيل دي كورت: فلسفة العادات الأخلاقية المعاصرة، دار النشر الجامعي البلجيكي، 944 ص 376

(٣) أبو البقاء: الكليات.

(٤) التهانوني: كشف اصطلاحات القنوت.

(٥) مالك بن نبي: شروط النهضة ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين دار الفكر، ط 3،

969 ص 103 و 105

(٦) مالك بن نبي: شروط النهضة ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط 3،

969 ص 105، 103

ويدلل الدكتور وجيه كوثراني بأهمية وفعالية الدين الإسلامي فيقول: الإسلام لا يطرح نفسه قسرياً، بل يسمح بالتنوع من خلال دخوله في صميم معتقدات الناس وشعائرتهم وطقوسهم وعاداتهم وعلاقاتهم في مختلف الظواهر الكونية الكونية الإنسانية الاجتماعية، وهذا ما يسمح فعلاً بوجود طاقة أكبر بكثير من طاقة ما تسمى أحزاب ونقابات وجمعيات تدافع عن هذه الحقوق^(١).

ويبرز جمال الدين الأفغاني أهمية الدين فيقول: الدين قوام الأمم وبه فلاحها، وفيه سعادتها وعليه مدارها^(٢).

ويتابع قوله: وهو الذي أكسب عقول البشر ونفوسهم عقائد وخصالاً كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيمنتها الاجتماعية وأساس محكم لمدينتها، وفي كل منها سائق يحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال والرقى إلى ذرى السعادة، وفي كل واحدة وازع قوي يباعد النفوس عن الشر ويزعها عن مقارفة الفساد ويعيدها عن مقاربة ما يبئدها ويبدها^(٣).

ويؤكد المفكر جمال الدين القاسمي دور الشرائع في حياة الأمم فيقول: الشرائع والأديان هي وثاق الله تعالى في سياسة خلقه وملك أمره، نظام الألفة بين عباده وقدم معاشهم والمنبه على معادهم والرادع لهم عن التباغي والتظالم والمهيب بهم إلى التعاطف والتواصل والباعث لهم على اعتقاد الذخائر من مشكور صنائع العاجل ومحمود ثواب الأهل، فهو سلك النظام الاجتماعي ولن يستحكم أساس للتمدن بدونه، فهو الذي يبعد النفوس عن التدهور في الإثم وعن الاندفاع إلى أنواع العدوان من قتل وسلب^(٤).

والإسلام في نظر محمد فريد وجدي هو روح المدنية الحقيقية وعين أمنية للنفس^(٥) البشرية ونهاية ما ترقى إليه القوة العقلية، وأن كل رقى يحصل في العالم الإنساني ليس هو إلى تقريباً إلى الديانة المحمدية^(١).

(١) د. وجيه كوثراني: مداخلته حول العلاقة بين العروبة والإسلام، مجلة الشؤون العربية العدد 4 لعام 981 ص 242

(٢) الرد على الدهريين الأعمال الكاملة ص 131.

(٣) المرجع السابق ص 141.

(٤) محمد جمال الدين القاسمي: دلائل التوحيد، ط2، القاهرة، 1908 ص 23

(٥) محمد جمال الدين القاسمي: المقتطف المجلد 37 ج 6 ص 189

أما المفكر اللبناني مصطفى الغلايني فيرى: أن محمداً هو ممدن الأمم وأن كتابه هو منار العالم لأن فيه من العلم الوافر والفلسفة والمدهشة والأخلاق الكريمة والتهذيب العالي والأحكام السامية والمدنية الصحيحة ما لا يحيط به الوصف، ولا يقدر على التعبير عنه اللسان^(٢).

وفي هذا الصدد نسمع الإمام الغزالي يعلن: أن الدين أساس والسلطان حارس^(٣). والعبادة في نظر ابن تيمية من السعة بحيث تشمل كافة وجوه النشاط الإنساني، ولا سيما النشاط السياسي، حتى غدا النشاط في مفهوم "الحقيقة الدينية" من أهم فرائض الدين^(٤).

والعقيدة في الإسلام - بما هي منطلق للحقيقة الدينية، قد غدت حقائق نفسية توجه كل تصرف^(٥).

وهكذا رأينا الإمام الشاطبي يعلن: بأن المجتهد الحق يحمل بين جنبيه معاني النبوة، وإن لم يكن نبياً^(٦).

وقريب من ذلك قول الدكتور فتحي الدريني: التشريع السياسي الإسلامي لا يقوم على وازع عقائدي وأخلاق وإنساني^(٧).

والدين الإسلامي لا يفرق بين معاهد العزة في الواقع الوجودي وبين الدين وقيمه العليا^(٨).

(١) محمد فريد وجدي: المدنية والإسلام، القاهرة مطبعة هندية بالمسكى 1912 ص 5

(٢) مصطفى الغلايني: الإسلام وروح مدنية أو الاسلام وكرومر، ط3، بيروت، المطبعة الأهلية 1930 ص 8

(٣) د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 987 ص 130

(٤) السياسة الشرعية للإمام ابن تيمية، ص 77 حيث يقول فالواجب اتخاذ إماره ديناً وقربة تقرب بها إلى الله.

(٥) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي ص 16

(٦) الموافقات ج 1، في المقالات الأولى

(٧) المرجع السابق ص 25

(٨) المرجع السابق ص 32

هكذا كانت خصيصة الشمول بأبعادها المختلفة موضوعاً وإنسانياً وفطرياً وزماناً ومكاناً وما يتفرع عنها من التوازن بين المادة والروح هي المشكلة الإنسانية الأساسية في الإسلام^(١)، فهو يؤصل الفارق بين المادية الظاهرة للعقل وجوهريته التي هي صدى للملكات الباطنة^(٢).

والتشريع السياسي الإسلامي تنهض به قيم عليا موضوعية تكمن وراء صيغة ونصوص وتعتمد على وازع الدين -منطقية العقل- خلقية الإرادة^(٣). لهذا يؤكد الشاطبي أن: تصرفات المكلفين ترجع إلى معنى العبادة وإن كانت منقسمة إلى عبادات ومعاملات^(٤).

أهمية الدين الإسلامي في الدار العربية

وإذا كانت هكذا أهمية الدين في حياة الشعوب فإن الدين بعامة والدين الإسلامي بخاصة له دوره البارز في حياة الأمة العربية.

ففي رحم الحضارة الإسلامية وحضانتها، وتحت شمسها الدافئة تم نمو الأمة العربية، وتبلور نشوؤها وكان الإسلام الدرقة التي صدت عن العروبة ضربات أعدائها، والقلعة التي صانت ذخائر تراثها وكنز ثقافتها، وبإيمان السيف الإسلامي المنبثق من الغمد العربي ذر قرن الإسلام، وانتشرت رسالته في العالم، رسالة مبرأة من الظلم والاستعلاء والشعوبية.

فالإسلام هو مصدر القوة التي أستند إليها شعبنا العربي العظيم في إجتراح تجاربه التاريخية وبناء ثقافته الإنسانية وكان المسجد الجامعة الحضارية التي أبدعت روائع مدنيتها، والحصن الذي تخرج منه جموع المناضلين في وجه أشكال الغزو والاستعمار .

ولقد حفظت أمتنا للإسلام العهد، وأوفت له الأمانة، وأدت له الدين، وتمسكت به في أحلك الظروف تاجاً يزين هويتها ومفرقها، رافضة -خلافاً للعلمانية

(١) المرجع السابق ص 41

(٢) المرجع السابق ص 94

(٣) المرجع السابق ص 98.

(٤) المرجع السابق ص 116.

الكاريكاتورية في تركيا - معاندة، مقاومة أية منظومة حتمية لا تصبو نهج القيم الإسلامية في نواتها النووية.

لقد تجذر الإسلام وترسخ في أعماق الضمير والوجدان الجمعي العربي، وهذا ما حدا بعضهم للقول بأن الإنسان العربي متدين عبر التاريخ، كما حدا الدكتور محمد عمارة لوصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها تتطوي في ثناياها على الإحساس العميق بوجود القوة الخالقة خلافاً للحضارة الغربية التي درست العلوم حقولاً مستقلة عن تلك القوة الخالقة^(١).

هذه العلاقة بالإسلام لم تكن مجرد وضع إلهي، بل امتدت لتصنع دستورنا الخلقى والجمالي والذوقي والمنطقي والعملي^(٢).

هذا الدور الهام للإسلام نجد جذوره تمتد في الوجدان الشعبي حيث التراث الإسلامي هو المخزون النفسي للجماهير العربية^(٣) وهذا ما حدا بعضهم للحديث عن هوية متميزة بالإسلام لهذه الجماهير^(٤) وعن ثقافة عربية شعبية تتجذر، وتتمحور حول قيم الإسلام ومنطقه العام ونظرته إلى الوجود من خلال أهازيج الشعب وقصصه ورموزه وأزجاله.

هكذا كشف الأستاذ الفضل شلق عن السر الكبير وراء التفاف الجماهير العربية حول عبد الناصر لأنها فهمت الوحدة امتداداً للمشروع الحضاري التاريخي الإسلامي التوأم للمشروع العمراني الحضاري العربي.

وعلى هذا الأساس رفض بعضهم الكلام على مقولة التوافق بين العروبة والإسلام لسبب بسيط وهو أنهما يشكلان أفتوماً واحداً، وبذلك فليس بحاجة إلى حل تلفيقي مصطنع وغريب يقتحم ويقحم الحلول على طبائع الأشياء.

(١) الهوية والتراث مجموعة مؤلفين، بيروت، دار الكلمة للنشر عام 1984، ط1، مداخلة د. غمارة.

(٢) مالك بن بني: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، ط3، 969، ص123

(٣) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر ط1، 988، ص7.

(٤) برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي عدد 28 لعام 989 ص28.

وإذا تلمسنا المشروع النقيض للعدو التاريخي- الغرب تأكد لنا أن وكذ هذا المشروع انصب على فك الارتباط بين العروبة والإسلام، هكذا أعلن رولان دوما وزير خارجية فرنسا الأسبق -ومعه مجلة التايمز اللندنية- أن العالم العربي وهم، وأن ما هو أكثر منه وهماً سياسة ديغول التي دلت على أن هذا العالم هو محور سياسة المستقبل^(١).

وعلى الرغم من كل ذلك فقد بقي الضمير العربي متمسكاً متعلقاً حول قطبي وجودنا، العروبة والإسلام، ونحن نسمع عن تكتل علماني هش بالمقارنة مع صلابة وعمق التكتل الجماهيري الذي بقي متجذراً حول الإسلام والعروبة^(٢).
هكذا يتكلم المطران جورج خضر عن حضارة واحدة تملئ حياتنا، ألا وهي الحضارة العربية الإسلامية التي ننتمي إليها^(٣).

وقريب من ذلك قول المفكر أمين نخلة: كأن الإسلام إسلامان واحد بالدين وواحد بالقومية واللغة، وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداءً بمحمد متمسكاً وكلفاً بلغته^(٤).

وإذا علمنا أن الحضاري يؤسس السياسي أدركنا الدور الذي تلعبه الحضارة العربية الإسلامية في أعرق مسألة تمس حياتنا، ألا وهي الظاهرة السياسية وفي ذلك يقول ريمون بولان: الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها العقلية، وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مجموعة من المؤسسات المتكاملة^(٥).

والديانات الكبرى ما زالت بالنسبة للشعوب النامية ذات فاعلية كبرى للتهذيب الاجتماعي والتمدن وبناء اللحم والتماسك الوطني، وإن زوال الدين من هذه الشعوب

^(١) برهان الدجاني: مستقبل الصراع العربي- الإسرائيلي، مجلة المستقبل العربية السنة 5 عدد 165 عام 92.

^(٢) برهان غليون: الإسلام وأزمة السلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي، عدد 128 لعام 1989، ص 5.

^(٣) مجلة الناقد، السنة 3 العدد 2 لعام 1990، ص 18.

^(٤) الحوار القومي الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1989، ص 123.

^(٥) كتابه الأخلاق والسياسة، ترجمة، د. عادل العوا، دمشق دار طلاس 1988، ط 1، ص 301.

يعني زوال الأم الثقافية المرصعة، وتركها دون أية مرجعية، ودون أية أداة للتواصل والتعاون والتماهي وتبادل العواطف والتقدير المادية والروحية⁽¹⁾ فالبعد المتعالي للدين جزء من تكوين الإنسان وما زالت الشرارة الآلهية، وستبقى تفجر طاقات الإنسان من أجل الحق والشرط البشري وتعليق الإنسان وارتقائه وسموه، والقيم الروحية هي الموئل الذي لا ينضب لطاقات الإنسان وقدراته، وهذا ما عبر عنه الراحل جمال عبد الناصر بقوله: إن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان، وعلى منح طاقات لا حدود لها .

وقوله: إن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان في الحياة والحرية، بل إن أساس الثواب والعقاب في الدين فرصة متكافئة لكل إنسان⁽²⁾

هذه الأهمية للدين تبدو واضحة فيما حدث للنظم البربرية الحديثة القائمة على قتل الفرد والأمة، وهكذا فلم يؤد إلغاء الدين في الدول الاشتراكية إلى تزايد قدراته العقلية والعلمية بعد أن تحرر من سيطرة القوى الغيبية أو الخرافية، كما كان يقال، وبعد أن زال عنه الخوف أو الرهبة من القوة الإلهية، وإنما قاد إلى العكس، إلى قتل الروح والخيال والحضارة، وحول النظام السياسي إلى معسكر اعتقال كبير للجسم والروح معاً⁽³⁾

وعلى الرغم من هذه الأهمية للحضارة العربية الإسلامية كناهض ورافعة ودينامو لحياتنا، فقد تحولت إلى إشكالية، وهي التي اعتادت أن تحل لنا كل إشكالية، ونجد أكثر من مطية سياسية تمتطى باسم الإسلام، كما نرى أكثر من نزعة عدائية لإزالته من لوح وجودنا الاجتماعي.

وهذا الخلاف لا يدور حول مسائل بسيطة تتعلق بتأويل الإسلام أو تفسيره، بل يتعدى ذلك إلى مشاكل جذرية وشاقولية وحاسمة تتناول تضاعيف حياتنا الثقافية والعقلية والاجتماعية، لتمتد إلى الاختيار الاجتماعي الأكبر حول أنماط المجتمع والمستقبل، وهذا ما يفسر أن معاركن النظرية والعملية تجد لها ركيزة أو مكاناً في

(1) برهان غليون: الاسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص43.

(2) الميثاق: دار القلم، دار العلم، ط1 971.

(3) برهان غليون: المرجع السابق، ص43.

هذا الصراع حول الإسلام، وهذه المواقف تدفعنا للقول بأن الإسلام والدين عموماً أصبح موضع خلاف وفرقة طائفية، كما تدفع للاعتقاد بأن هذا الانشغال المتزايد من حول الإسلام وبالإسلام هو التعبير عن عودة الإسلام إلى الساحة الاجتماعية⁽¹⁾، وهناك أسباب عدة لهذه المواقف الاستتصالية والطمسية للدين، منها تأثر التفسير القريب التقدمي للدين بميكانيكية المركزية الأوروبية eurobentrisme، وبخاصة أفقها الماركسوي المتضمن أن الدين أفيون الشعوب⁽²⁾.

لقد اختار أصحاب هذا الموقف من التراث الماركسي ما يؤكد وجهة نظر إيديولوجية لامعرفية منهجية جدلية، وإلا كيف نفسر تثنين ماركس للدين بقوله: إن الدين عند الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالم، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية، وهو منطقتهم الذي يتخذ شكلاً شعبياً، وهو موضوع اعتزازهم الروحي، وموقع حماسهم، وهو أداة قصاصهم ومنهجهم الأخلاقي، إنه أفيون الشعوب⁽³⁾. لقد مارس التيار الماركسوي في وطننا العربي منهج "لا تقربوا الصلاة"، وقد غض الطرف عن كل ما فيها النص الفذ ماركس ولم يجدوا فيه إلا عبارة "الدين أفيون الشعوب".

وحسبنا التأكيد على زيف وهشاشة التيار التغريبي الإنغماسي، ذلك الوصف الذي قدمه المفكر العربي الدكتور عصمت سيف الدولة، قال المذكور: وقد بدأ الاستعمار القاهر يفرض نظامه على الحياة العربية، فاستبعد الإسلام نظاماً وتركه للناس عقيدة ومناسك وأحوالاً شخصية، وأقام له حارساً باطشاً من جنده المسلمين، وترك له أن يغير ما بالناس من خلال اضطرارهم إلى الملائمة بين حياتهم اليومية، وبين قواعد النظام المفروض، ثم اطراد تلك الملائمة خلال زمن غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وآداباً يغذيها تيار فكري من المشايخ والأساتذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوروبا من الموفدين وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين، لتبرير استبعاد الإسلام نظاماً والاكتفاء به مناسك وعبادات وירشون

(1) برهان غليون: المرجع السابق، ص85، والكلام لأدونيس.

(2) برهان زريق: حول نظرية عامة تقدمية للدين، مجلة المستقبل العربي عدد 210 لعام 1996، ص62.

(3) رفعت السيد: الاسلام السياسي، فضايا فكرية، الكتاب الثامن 1989، ص15.

الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوروبي، وهذا ما أدى إلى الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء للنظام الإسلامي.

وبهذا التحديد لم تعد العلمانية دعوة، ضد الدين عامة والإسلام خاصة، بل أصبحت ذات مضمون فردي ليبرالي رأسمالي، فهي نقيض للتكوين القومي الجماعي في جوهره ونقض للحضارة العربية الإسلامية في جوهرها⁽¹⁾.

وبذا- نشأت- والكلام لسيف الدولة- طبقة التفت حول المستعمر في عزلته واستعلائه على الشعب واحتقار للجماهير، لتؤدي بالنيابة عنه ولحسابه نقض الحضارة العربية في بناء شخصية الإنسان العربي ليسكت، فيقبل، ثم يرضى بالتعايش مع الاستعمار في الوطن العربي المجزأ تبعاً لدرجات التخريب والتغريب وتأثيرهما في إضعاف هيكل شخصيته⁽²⁾.

والسؤال المطروح هو: هل تخلت أمة عبر التاريخ عن قيمها وحقها في الاجتهاد والرؤية والتذوق والتفكير، وهل من مصلحة الحياة الإنسانية أن تتخلى أمتنا عن شخصيتها، أم عليها أن تشجعها على إثراء الحياة الدولية والإنسانية بعطائها الخاص وعبقريتها الذاتية الفذة، والإسلام لم يفعل ذلك، بل أعاد توظيف معطيات الثقافة العربية، وتوجيهها في اتجاهات جديدة⁽³⁾.

والمؤسف أيضاً أن تجد على الضفة النقيض تيار الحشوية الإسلامية الإنكماشية الذي يشد الإسلام إلى كهوف الماضي، فإذا بالإسلام يصبح عبثاً على حياتنا بدل أن يكون عامل تقدم وانطلاق.

يقول الراحل جمال عبد الناصر في وصفها التيار: لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية، لكن الرجعية التي أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها، أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين وراحت تلتمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها، لكي توقف تيار التقدم... إن جوهر الرسائل الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين

(1) المرجع السابق، ص428

(2) المرجع السابق، ص 429

(3) مقال الدكتور غليون، السالف ذكره ص40

ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم، وذلك بافتعال تفسيرات له، تتصادم مع حكمته الألهية السامية^(١).

لقد فهم هؤلاء ضرورة فرض الدين قسراً دون أن يفهموا أن أهمية الدين أن يكون اختياراً اجتماعياً واستجابة لحركة الحياة والمجتمع، فالدين نشأته في ذلك شأن القوانين يجب أن يتوافق مع نمط ملائم للعلاقات الاجتماعية، وإن أكثر الملل صدقاً وقداسة ربما تكون مصحوبة بأوخم العواقب، عندما لا ترتبط بمبادئ المجتمع، وعلى العكس فالملل الأكثر زيفاً قد تقترن بنتائج ممتازة عندما تستنبط بطريقة تجعلها مرتبطة بهذه المبادئ^(٢).

وهذا لا يعني إلغاء الجدل داخل الإسلام أو حوله، فهذا أمر مستحيل، بل كل ما نبغيه أن تتحول المواقف الاتهامية والتجزئية والقنصية إلى جدل وحوار حقيقي حول المسائل التي يطرحها الدين، وبطرحها التحديث والتقدم الحضاري، والمسألة أولاً وأخيراً إعادة موضعة الإسلام في حياتنا وترتيبه في منظومة ثقافتنا وهويتنا، وذلك بتحديد معانيه ومراميه ومضامينه، ثم إعادة تفسيرها وترتيب القيم والمبادئ التي تشكل حقيقته الكبرى، وهذا لا يحقق جدواه إلا إذا اعترفنا بداءة له بدوره ومكانته، ثم جعلناه يطمئن إلى وجوده ودوره، بل ساعدناه، وساعدنا كل فعالية أخرى أن تتفاعل وتفجر طاقاتها وإمكاناتها، ومن غير المعقول الحديث عن منظومة عقلية أو عقائدية إلا إذا أطمأن الناس إلى مناسباتها وغاياتها، ومظهر ذلك التوظيف الاجتماعي للدين، وذلك بتحديد الأهداف الجديدة، وتفجير الإمكانيات في المنظومة العقائدية التي تضاف إلى إمكانيات أخرى موجودة أو قائمة^(٣).

وفي هذا الصدد علينا أن لا ننظر إلى الإسلام كحادث عارض أو موقف طارئ أو حركة سياسية أو موقف فلسفي أو إيديولوجيا مؤقتة، بل علينا أن ندرك أدراك اليقين أننا لا نستطيع الخروج من المأزق إذا بقيت إشكالياتنا حول الدين مرتبطة أو قائمة على أفكار سريعة أو مرتبطة بدوافع وقتية سياسية أو غير سياسية، أو إذا

(١) الميثاق، المرجع السابق

(٢) نظرية الثقافة، عالم المعرفة، تأليف مجموعة من الكتاب، ترجمة علي سيد الصيادي، عدد 223

لعام 1997، ص 199

(٣) برهان غليون: المرجع السابق، ص 43

بقيت قائمة على المخاوف والرياء والغش والخوف من الدولة أو من رجال الدين أو من رجال الجمهور.

إن القيم الإسلامية تتماهى مع هويتنا التاريخية وضميرنا الجمعي، ولهذا يجب أن نواجه هذه الإشكالية المصيرية متجاوزين أفكارنا المجترأة وحساسياتنا الشخصية ورؤيتنا المصلحية الضيقة التي تخفي حقيقة القضية، وآلية ذلك أن نطرح المشكلة في كليتها وكافة أبعادها، والخروج منها بموقف جذري موحد ومنطقي ومنسجم وصولاً إلى الإجماع الوطني الذي هو أساس لكل تقدم وانطلاق.

وللوصول إلى ذلك لا بد من طرح المسألة كمسألة معرفية أولاً، وذلك بالحفر في تربة ضميرنا الشعبي لمعرفة حقيقة هذه المعرفة حول الإسلام ودوافعها وأفاقها والرهانات المختلفة حولها ومخاطر انزلاقاتها، أو الانحراف بها، لا سيما أنه لا يمكن الوصول إلى القدرة إلى من خلال المعرفة على قاعدة وتداعية: استشراف، معرفة، قدرة.

وتوضيح ذلك أن رؤية سليمة للأمور ووعياً مطابقاً لأساسيات الأمة ووجهتها ومستقبلها ورسالتها وموقعها في الحياة وأصدقائها وأعدائها، هذه الأمور تقتضي منا إعادة النظر في كثير من المفاهيم مثل العلم والعقل والعلمانية والمواطنة والحدثة والحضارة والحقوق والحريات العامة، ولك بالحفر في الأعماق للوصول إلى جذورها وفهم كنهها على ضوء مبادراتنا والإحاطة بمجمل ظروفنا دون أن نحاشي أحداً بما في ذلك الإسلاميين الذين عليهم أن يعيدوا النظر بمنظومات القيم التي صيغت على ضوء العصر الوسيط، ومن غير المعقول اعتبار هذه المفاهيم مقولات ثابتة، نخر لها ركعاً وسجداً.

على هذا الأساس يؤكد الدكتور حسن حنفي أزمة الثقافة العربية المعاصرة مؤكداً أن من مظاهر ذلك أننا نفكر بثقافة الانتصار، ونحن نعيش في واقع الهزيمة، نتصور العالم بعقلية خير أمة أخرجت للناس وتعيش واقع الاحتلال والقهر والتجزئة والتبعية والتخلف واللامبالاة والاعتراب، ما تتعلمه وتعلمه شيء، وما تفكر فيه وتعيشه شيء آخر، وما زلنا نمارس عقائد الفرقة الناجية، ونكفر الفرق الضالة، نتمثل إيديولوجية السلطة ونقصي المعارضة، ما زالت برامجنا الدينية تقوم على الإلهيات والغيبيات دون الإنسانيات والمشاهدات، ندرس فقه الغنيمة وفقه العبيد

وفقه الأمة وفقه النساء وفقه العبادات، والعالم قد تغير فلا غنائم في الحرب ولا عبيد في المجتمع، ولا فرق بين مواطن وآخر في عقيدة أو بين رجل وامرأة في المواطنة... وما زالت الفرق الصوفية تناجي وتبتهل على ضفاف النيل بالسودان والأرض بحاجة إلى زراعة وشق الطرق لنقل الفواكه المتساقطة، وما زلنا في التشريع نعطي الأولوية للنص على المصلحة، والمصلحة أساس التشريع، وحضرت في وعينا العلوم النقلية كما ورثناها دون أن نحولها إلى علوم عقلية، في حين غابت في وعينا العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، ومن ثم غابت حتى الحس التجريبي وحتى الذهني والاستدلالي^(١).

أنه لأمر خطير تحويل الإسلام إلى المسألة الفلسفية المسماة ذات القرنين. أبيض أو أسود، أي التعاون مع حياتنا على أساس نمطين متعارضين هما إما الحاجات الروحية أو المادية، وبالطبع فتجاوز هذه الإشكالية يكون بالتوصل إلى تسوية تجعل التعاون بين الإسلام وبين التفكير التاريخي كوسيلة لبناء الذات والشخصية والعربية بدل تدميرها من خلال خلق فضاء اجتماعي عربي تتبلور فيه كل ذات، ليس فقط على أساس حق كل إنسان بالأمن والوجود بل بالأمن والنمو، على قاعدة دع الزهور تتفتح ولنتبار قال تعالى: فليتنافس المتنافسون.

علينا أن ندرك مهما كانت اعتقاداتنا المذهبية أو الفكرية أن المجتمع العربي لن يستطيع في المنظور القريب أو البعيد أن ينجح في بناء نفسه وتحقيق استقراره ضد الإسلام أو خارجه، وبالمقابل فمن غير الممكن والمتوقع أن نقوم بهذه المهمة دون أن نفتح على حركة الواقع والعالم، ونتعلم نأخذ منها كل ما وردتنا من العلوم العربية القروسطية مولين وجوهنا عن كل ما أنجزته البشرية في هذا العصر من مكتسبات مادية نظرية أو فكرية أو اجتماعية، والقول بغير ذلك لن يؤدي إلى تدعيم الإسلام، بل دفعه إلى التراجع والتقهقر^(٢).

إن معاصرنا لا تتحقق إلا بالمشروع الحضاري العمراني العربي، وهذا المشروع لا يبرح يحتاج لساعة تلو الأخرى الكثير من المشروع الحضاري الإسلامي، والقول بغير ذلك يعني أن الحضارة العربية الإسلامية ارتجت على نفسها في كهف الذات الباهت

^(١) كتابه في الثقافة السياسية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1998، ص22

^(٢) برهان غليون: المرجع السابق، ص45

الظلامي، ومن هنا نذكر ما قاله الراحل عبد الناصر: إن الطاقات الروحية والتي تستمدّها الشعوب من مثلها العليا النابعة من الأديان السماوية ومن تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات.

إن الطاقات الروحية للشعوب تستطيع أن تمنح آمالها الكبرى أعظم القوى الدافعة، كما أنها تسلحها بفروع من الصبر والشجاعة تواجه بها جميع الاحتمالات وتعبّر بها مختلف المصاعب والعقبات⁽¹⁾.

وبهذا المعنى تصبح الدائرة الإسلامية الظهير الجيوسياسي والجيوتاريخي والجيواقتصادي للدائرة العربية، هي في الآن نفسه المتنفس الحضاري التي تمتاح منه ما يجدد شباب حضارتنا، وينفخ فيها الجدة والعميقة والتجوهّر، وهذا الارتباط بين المشروع العربي والجذر الحضاري الإسلامي التاريخي الأكبر مؤسس على التاريخ المشترك، وعلى ذاكرة جمعية مشتركة تشدنا إلى المشروع الحضاري العمراني الإعلامي العالمي، وتجعلنا نرى الأمل والرجاء والقوة في هذا المشروع.

إن الإسلام جزء من نسيج حياتنا، وبالتالي فإن أي مشروع تحديثي إنّهائي ينفخ بنا الروح ويجدد الدماء والنسج في قيمنا، إنما يجب أن يعانق ويتناول كافة أركان وجودنا ومقوماتنا بما في ذلك الإسلام الذي يتموضع في الجوهر من هويتنا⁽²⁾.

هكذا يؤكد الدكتور حسن صعب أهمية التحديث القيمي، واستحالة هذا التحديث وما يتصل به من تحديث إنمائي دون التجديد الديني، ذلك لأن الإصلاح الديني لأوروبا الذي حرر الغرب من سلطة الكنيسة وساعد على تحويل اهتمامه من المشاكل الأخروية إلى المشاغل الدنيوية، وصور له المجد الدنيوي والثروة الشخصية كصورة من صور اختيار الله للإنسان⁽³⁾.

والمثال الثاني الذي هو نهضة اليابان حيث حققت ثورتها الإنمائية من خلال التقاليد البوذية الخلقية التي لم تكن تقاليد لاهوتية أو كلامية⁽⁴⁾.

(1) فلسفة الثورة والميثاق، دار القلم، دار العلم، بيروت، 1970، ص 223 و 224

(2) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، صنعاء، دار الحكمة، 1988، ص 47

(3) تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط 1، 1969، ص 83

(4) المرجع السابق، ص 84

لقد ربط الدكتور صعب تقدمنا بمراجعة هادئة للمقولات الإنسانية الحركية والإبداعية والتجارب الفكرية والتاريخية في الإسلام، وذلك بتعديل السير في طريق التحضر الحديث بدون أن نفقد ذاتنا^(١)

ومادام الوحي في الإسلام مصدر الحقيقة فالتحديث يتطلب منا تجديد مفهومنا للكتاب وللکلمة الإلهية، ولا بد أن يكون ها التجديد منهجياً لا عشوائياً، ولا بد أن تستند منهجيته إلى مبدأ ذاتي إسلامي لا إلى المبادئ المنهجية الحركية الحديثة وحدها، لا سيما أن الاجتهاد في الإسلام هو مبدأ الحركة^(٢).

ذلك أن الإسلام كان دفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلاقة ارتبط بالقوة الفريدة التي حركته: قوة الكلمة الخلاقة، إذ بقي الإسلام ينمو ويتسع ويتقدم ما دامت الكلمة الإلهية كلمة خلاقة، وإن إعجاز الكلمة الخلاقة هو إعجاز القرآن الكريم وإعجاز الإسلام الحقيقي^(٣).

والأمر الإلهي بالحركة هو الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير، وكل ما عدا الله فهو متغير، وهكذا أطلق فيلسوف الحركة هيجل على القرآن تسمية كتاب الحركة^(٤).
في الإسلام الله واحد والحقيقة واحدة، والروح واحدة، والإنسان واحد، والمصير واحد، ولكن طرق الإنسان متعددة، ومسالكه في الكون متشعبة، وبذلك يتحتم تعدد مناهج المعرفة نشداناً للحقيقة الأخيرة الواحدة^(٥).

لقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل والتحاور مع أديان العصر الوسيط وثقافته، ففتح له الطريق الإلهامي أفق التكاشف مع التصوف المسيحي والشرق الافلاطوني الجديد، وفتح له الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة اليونانية ومع الرياضيات الهندية، وفتح له الطريق الملاحظة آفاق التبادل مع علوم اليونان، وفتح له طريق التذوق الجمالي أفق التفاعل مع آداب البلاد التي فتحوها.

(١) المرجع السابق، ص 86

(٢) المرجع السابق، ص 86

(٣) المرجع السابق، ص 87

(٤) المرجع السابق، ص 88

(٥) المرجع السابق، ص 92

ويطرح الدكتور حسن حنفي مشروعاً للتجديد الديني^(١) ويمكننا أن نعانق في هذه الرقعة الضيقة بعض الأمثلة، من ذلك قوله بأن الشهادة لا تعني فقط التلفظ بعبارة "أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله" بل تعني الشهادة على العصر، وذلك ببيان المسافة بين نظام الواقع ومقتضى الفكر، ثم محاولة إلغاء هذه المسافة في سبيل ذلك بكل شيء حتى بالنفس، فتتحقق الشهادة، وهي الشهادة العملية ويصبح الإنسان شهيداً بعد أن كان شاهداً، فالشاهد والشهيد كلاهما موقف شهادة، ليست الشهاداتتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ^(٢).

والتوحيد نوعان، توحيد قول وتوحيد عمل، والله والأمة وجهان لشيء واحد بنص القرآن، قال تعالى: إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون^(٣)... على هذا الأساس فالدفاع عن الأمة دفاع عن الله، ومن ثم فإذا تم الدفاع عن الله عند القدمات وانتصروا في قضيتهم إثباتاً للتزوية، فإننا ندافع عن الأمة التي اعترها التعصب، وأنهكها الضياع وتوالت عليها الهزائم، وانتابها العجز وعمها القعود وإذا كان القدمات في دفاعهم عن التوحيد، قد فتحوا البلدان، وحرروا الوجدان البشري فانتصروا في الفكر والشريعة، وحققوا النظر والعمل، فعلينا أن ندعو الأمة إلى الجهاد وإلى تحرير البلدان واستعادة الأرض المغتصبة عن طريق تفجير التوحيد لطاقت المسلمين وعودتهم إلى الأرض...

وإذا دافع الأقدمون عن الله لأنه كان مظان الخطر والهجوم، فإننا اليوم ندافع عن الأرض المستهدفة رقعة وثروة، فالله إله السموات والأرض، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله.

والتوحيد فتح وجهاد، تلك الفريضة الغائبة، وهذا الأصل من أصول الإسلام. بل وعقيدته الأولى باسم التوحيد، وهكذا استبيحت حرمان المسلمين، واحتلت أراضيهم، ونهبت ثرواتهم، انتهكت أعراضهم، واستبيحت نساؤهم وأطفالهم، وبالتالي فإذا كان

^(١) نقصد من ذلك كتابه من العقيدة إلى الثورة د. حسن حنفي (خمسة أجزاء)، بيروت، دار التنوير

للطباعة والنشر، ط1، 1988

^(٢) كتابه من العقيدة إلى الثورة، ص 18 و30

^(٣) من العقيدة إلى الثورة، ص30

القدماء قدموا مقدماتهم الإيمانية باسم الله، فعلينا أن نبدأها أيضاً باسم الأرض المحتلة في مواجهة المحتل لأراضي المسلمين^(١).

وفي نظرنا إن الإسلام ينتمي أخلاقياً إلى المذهب المعراجي الارتقائي الصعودي القائم على الكدح والمكابدة والتوتر صراعاً مع الشر وتحقيقاً للخير، وهذا هو عين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو بالنهي عملية تصحيح وإعادة الأمور إلى نصابها، أو ما أطلق عليه الدكتور دراز جهد المدافعة ومقارعة الباطل **effort eliminitoire**، وهي في الآن نفسه عملية خلق مستمرة وجهد متوتر وحوار للبناء- الجهد الخلاق **effort creatrice**^(٢)

والآيات القرآنية كثيرة حول هذا الجهد الخلاق الباني: فلا أقتحم العقبة- سارعوا إلى مغفرة من ربكم- يسارعون في الخيرات، السابقون السابقون. بل نجد لهذا المنهج الإخترافي الإنهاضي التقدمي أساساً فلسفياً في أكثر من آية من آيات القرآن، من ذلك ما يتعلق بملحمة الاستخلاف وعمران الأرض والنضال ضد الباطل إلى أن تقوم الساعة، كل ذلك تكريم للإنسان، وفضله على الملائكة بسبب عمله ولأنه سيقود ملحمة التطور من خلال مقارعة الباطل.

نحن لا ننكر وجود مناهج يأسية وارتدادية وقتوتة، لكن ليس مرد ذلك إلى الفكر الإسلامي في ذاته، بل مرد ذلك إلى الكوارث التاريخية- القتل الجماعي الذي حل بتاريخنا إضافة إلى الاستبداد والطغيان، وهكذا فنحن لا نعدم وجود تقدم كسمولوجي متمثلاً بفكرة العناية الإلهية لدى جميع الفلاسفة المسلمين^(٣). ويمكن القول أن أهم من تكلم عن هذا التقدم الكوسمولوجي (الكوني) هو أبو سليمان المنطقي السبجستاني (توفي عام 371هـ) يقول المذكور: ولعل الدور بعد الدور والكور بعد الكور ينشئان هذا الذي يتمناه لقوم يكونون بعدنا، فالعالم منساق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال^(٤).

(١) من العقيدة إلى الثورة، ص30

(٢) د. فهمي جدعان: أسس التقدم، ص24

(٣) د. فهمي جدعان: أسس التقدم، ص43

(٤) أورد هذا النص أبوحيان التوحيدي في المقاييسات، تحقيق محمد توفيق حسن، بغداد، مطبعة

الارشاد 1970، ص329

والأمر نفسه بالنسبة لجابر بن حيان الذي أمن بتقدم روعي مستمر في عالم الإنسان الفردي أو الاجتماعي^(١).

ولقد دافع الرازي والكندي والفارابي وابن سينا ومسكويه عن فكرة ارتقاء الإنسان من مرتبة الحياة البهيمية إلى مراتب الحياة العليا القائمة على فضائل الإنسان الحكيم^(٢).

ويعتقد بعض الإسماعيلية أن الإنسان ملك بالقوة ويستطيع أن يصبح ملكاً بالفعل^(٣). وعلينا أن لا ننسى نظرية التطور عند أخوان الصفا، وبصورة خاصة عند ابن خلدون التي هي كونية كوسمولوجية، فهو يؤكد أن آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان، وآخر أفق الحيوان متصل بأول أفق الإنسان.

وحقيقة الأمر أن الوحي هو الحقيقة المطلقة، وهذه الحقيقة ما تقتأ أن تتدرج في التاريخ عبر تحققات لا حصر لها، وتبقى هنالك هوية بين الإسلام الحقيقية الوحي، وبين الإسلام في التاريخ، وهذه الهوية لن تعبر أبداً عبوراً كاملاً، وسيظل الإنسان باستمرار متوتراً متحركاً يقترب من الحقيقة، لكنه لا يستطيع القبض عليها، وهذا الانبثاق للحقيقة في صدر الإنسان، هو قيس من النبوة كما قال الشاطبي: المجتهد فيه من النبوة، وإن لم يكن نبياً وهذا هو رأي الفلاسفة المسلمين الذين يرون الفيلسوف المتصل الواصل قريباً للنبي نفسه، وهو عين ما أكدته المتصوفة والفلاسفة الأشراقيون.

والإصلاح الديني كأساس من أسس التقدم العربي^(٤)

حقيقة ساطعة كالشمس ونحن بحاجة إلى عرب يتكلمون عن لاهوت العمل ولا هوت التحرر ولا هوت النهضة ولا هوت المعاصرة ولا هوت العروبة والإسلام ولا هوت التجدد الحضاري ولا هوت العدالة، ولا هوت الشرط البشري، ولا هوت الدائرة الحضارية للأمة العربية، ولا هوت مقاومة الاستعمار، ولا هوت الغزو الثقافي، ولا هوت التطبيع ولا هوت القدس، ولا هوت فلسطين، وفي مطلع كل ذلك لاهوت الوحدة العربية تاج الإسلام، والحامل التاريخي والاجتماعي له.

(١) عبد الرحمن البدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 189

(٢) د. فهمي جدعان: أسس التقدم، ص 45

(٣) د. فهمي جدعان: أسس التقدم، ص 45

(٤) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، المرجع السابق ص 41 وما بعدها

وحقيقة الأمر فأية نهضة حقيقية لا يمكن أن تؤتي أكلها إلا باستوائها على مشروع حضاري مستقل يرتكز على الدعائم الأساسية للمجتمع التي تشكل خصوصيته، وتتصل بينابيعه وجذوره التاريخية الكبرى، فالحضارة الغربية ما زالت موصولة بينابيعها الثلاثة: المسيحية الكاثوليكية في الأخلاق، القانون الروماني في الحقوق والسياسة، التقاليد الإغريقية في الفكر والفن.

كذلك الحال في الهند واليابان والصين، حيث للهندوكية والبوذية والكونفوشيوسية دورها في مشروع كل منطقة^(١)

وفي أمريكا اللاتينية صدر كتاب موسوم بعنوان لاهوت التحرر لأحد قسيسي بيرو هو الأب كوتيرز، وفيه يعلن أن الخلاص لا يكون بالتحرر من الخطيئة فقط بل بالتحرر السياسي والاقتصادي، وهكذا أسس الأب المذكور تياراً نضالياً يربط الخلاص الديني بحركة تحرر الإنسان، بالإيمان والعمل السياسي بملكوت الله وبناء العالم^(٢).

وعلى ضوء ذلك يقول المذكور: إن المحبة الإنجيلية تفرض على الكنيسة الإنحياز إلى جانب التحرر من جميع ضروب الاضطهاد^(٣).

وقبل كوتيرز كتب بعض القسس عن لاهوت العمل، ولاهوت الأمل وأبرز لاهوت التنمية، ثم توجت المسيرة بلاهوت التحرر^(٤) والفيلسوف روجيه غارودي صور هذه الدعوة في كتابه حوار الحضارات بأنها (انقلاب لاهوتي) وخلاصة القول: ليس المطلوب منا أن لا نعيش إلا محلقيين في القبة السماوية، بل أن نحدق في الواقع، ونستمع لدقات قلبه وما يمور به من تناقضات وظروف، وهذا ما نسميه المعاصرة المؤسسة على الأصالة، بحيث تعالج من خلال الأصالة إفرازات العصر الحديث كالأنسنة والشرط البشري والعولة والتكنولوجيا وثورات العلم والمعلومات وثورة العمل والديموقراطية والمحورية الأخلاقية، كل ذلك ليس بعيداً عن نفحات الدين، بل يبقى الدين هو ضمير ووجدان المجال، أما عقل المجال، فهو الإنسان الذي يحمل المشروع العقلي المستتير والمسلح بالعلم والمعرفة.

(١) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص 43

(٢) المرجع السابق، ص 41

(٣) المرجع السابق، ص 41

(٤) المرجع السابق، ص 41

البحث الثالث

عوامل النهضة الحديثة للأمة العربية

وهذا البحث سيكون موضوع الفرعين الآتيين:

الفرع الأول

فلسفة التفاعل الحضاري ومسألة "سيكولوجيا التلاقي"

ما من أمة من الأمم إلا وتملك مجموعة من الأنساق الفكرية والقيمية ومركبات من المنظومات النفسية والنظرات إلى الحياة والكون والوجود .
وما من أمة إلا وتتفاعل مع الأمم الأخرى في ضروب من التفاعل والأخذ والعطاء وذلك من خلال إرادتها ومصالحها وجدواها ونجوعها دون أن يصل ذلك إلى مستوى استبدال ثقافتها ونظرتها إلى الوجود .
قال محمد (ص): لا تكن أمة، بل وطن نفسك ...

هذا هو الناظم المكين الذي يحكم التقاء القيم بين حضارتين وأمتين، ولقد كان للمؤرخ الكبير توينبي الأفضال الجلى في سير هذه الظاهرة وتبيان أسسها ونواميسها(١).
لقد أبان المذكور أن الغربيين قد دعوا شعوب الشرق الأقصى إلى تبني الحياة الغربية بمجموعها ككل، بما في ذلك الدين والتكنيك، لكن هذه المحاولة قد فشلت، الأمر الذي حدا الغرب إلى أن يقدم في المرة الثانية صيغة موجزة علمانية للحضارة الغربية وهذا الجزء التكنيكي انفصل عن القوى الدينية في نهاية القرن السابع عشر ونجح في التسرب إلى داخل الحضارة الشرقية(٢).

ويتابع توينبي رأيه قائلاً: ويظهر أنه في إمكاننا أن نستنتج من ذلك سيكولوجية التلاقي، وهذا موضوع له فائدة مباشرة، وأهمية عملية وبصورة خاصة اليوم، حيث قضى تقدم التكنيك غربي على المسافات، وحصلت احتكاكات بين حضارات كانت حتى أمس معزولة تعيش في عالم خاص بها، بينما هي في الواقع أجزاء من عالم واحد،

(١) ارنولد توينبي: العالم والغرب، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ط1، 1960،

ص71 وما بعدها

(٢) المرجع السابق، ص102

ولنبداً بذكر الظاهرة العامة أي بالهجومين المتتاليين الذين قامت بهما الحضارة الغربية على الصين واليابان.

لقد دعا الغربيون شعوب الشرق الأقصى إلى تبني طريقة الحياة الغربية بمجموعها ككل، بما في ذلك الدين والتكنيك، لكن هذه المحاولة أخفقت فما كان من الغربيين إلا أن يقدموا للشرق الأقصى صيغة موجزة علمانية للحضارة الغربية، التي تركت الدين جانباً وأصبح للتكنيك فيها مركز الصدارة، وهذا الجزء التكنيكي الذي انفصل عن النواة الدينية في نهاية القرن السابع عشر نجح في التسرب إلى داخل الحضارة الشرقية⁽¹⁾

نحن هنا إزاء ظاهرة تحصل كما يبدو عادة عندما يصيب الإشعاع الفكري لحضارة ما جسماً اجتماعياً غريباً، فمقاومة هذا الجسم الغريب تعكس الإشعاع الفكري بتجزئته تماماً كما يجزئ المنشور الشعاع الضوئي ويعطي ألواناً لطيفية، وعلم البصريات يعلن كذلك أن بعض أجزاء الطيف تتمتع بقوة أكبر من غيرها للتسرب، والشيء ذاته يحصل مع العناصر التي تؤلف الإشعاع الفكري.

لذلك عندما بدأ الاحتكاك بين الغرب والشرق الأقصى، نجح الإشعاع التكنيكي في القضاء على مقاومة الجسم الغريب، بينما العنصر الديني قد عجز، والتفاوت في قوة تسرب الإشعاعات الدينية والإشعاعات التكنيكية ليس ظاهرة خاصة بتاريخ العلاقات بين هاتين الحضارتين المعنيتين، وهكذا نكون عن طريق الصدفة، قد اكتشفنا أحد قوانين الإشعاع الحضاري⁽²⁾

وعندما يتجزأ شعاع حضاري ما إلى عناصره- أي التكنيك، والدين والسياسة، والفن وغير ذلك- بمقاومة جسم اجتماعي غريب، يميل العنصر التكنيكي إلى التسرب بسرعة أكثر وإلى مدى أبعد من العنصر الديني.

وهذا القانون تمكن صياغته بعبارات أكثر شمولاً، ويمكننا القول إن قوة التسرب في عنصر حضاري هي على العموم متناسبة عكساً مع أهمية الحضارية لهذا العنصر، فالمجتمع المهاجم يظهر مقاومة تجاه عنصر ثانوي أقل بكثير من تلك التي

⁽¹⁾ توينبي: العالم والغرب، ص72

⁽²⁾ المرجع السابق، ص73

يواجه بها عنصراً رئيسياً بالغ الأهمية، وذلك لأن العنصر الثانوي لا يحدث اختلالاً بالغ العنف والألم في طريقة الحياة التقليدية.

هذا التصنيف في العناصر الذي يتم تلقائياً في حضارة إشعاعية هو بكل تأكيد قاعدة مكدرة في لعبة العلاقات الحضارية، ولكن هذا التشجيع الممنوح إلى ما هو ثانوي، ليس، مع ذلك، أسوأ ما في هذه اللعبة، إذ أن سلسلة الانعكاسات التي هي جوهر هذه اللعبة نفسها تهدد بالتسمم وجود المجتمع الذي تتسرب إليه عناصر منعزلة من الإشعاع الحضاري الأصلي⁽¹⁾.

وكي نفهم أكثر هذا التسلسل، يمكننا أن نستخدم أمثلة مأخوذة من علمي الفيزياء والطب.

منذ أن تمكن الإنسان من تحليل الذرة تعلمنا على حسابنا بأن الأجزاء التي تؤلف ذرات جسم ما غير مؤذ في حد ذاته تنقطع عن كونها غير مؤذية، وتصبح بالغة الأذى والخطر، عندما تكون منفصلة عن المجموع المنضد الذي تشكله الذرة.

وتعلمنا كذلك - ليس على حسابنا هذه المرة بل على حساب الشعوب البدائية التي كانت فيما مضى معزولة- إن مرضاً ما طفيفاً، بالنسبة لسكان جزر المحيط الهادئ الذين كانوا، حتى الآن في منجى منه، إذ تعرضوا له بسبب قدوم الأوروبيين الذين يحملون جرثومته إلى بلادهم⁽²⁾.

ونتيجة لذلك يمكن القول إن أي عنصر حضاري منعزل منفصل يمكنه، كالأعراض المعدية السارية، أو ككهرب منفصل عن الذرة، أن يصبح فتاكاً عندما يكون منفصلاً عن النظام الذي كان جزءاً منه حتى الآن، خاصة إذا ترك المجال أمامه حراً في وسط جديد، أما في إطاره الأصلي فهذا العنصر الحضاري أو تلك الجرثومة أو ذاك الكهرباء لا يستطيع أن يحدث أضراراً لأنه يكون جزءاً من كل، ولكل منها مكانه المحدد، وهي متوازية فيما بينها، وإذا انفصل عن إطاره الأصلي العنصر الحضاري أو الجرثومة أو الكهرباء بقيت طبيعته على ذاتها، ولكن هذه الطبيعة نفسها سيكون لها الآن أثر فتاك عوضاً عن الأثر السلبي غير المؤذي وما يشفي هذا قد يقتل ذاك⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص74

(2) المرجع السابق، ص74

(3) المرجع السابق، ص75

وفي التلاقي بين العالم والغرب، نجد مثلاً نموذجياً للأذى الذي قد تسببه عناصر مفصولة عن إطارها الأصلي، مدفوعة وحدها إلى اجتياح العالم، ألا وهو فكرة الدولة القومية، فمنذ قرن ونصف القرن رأينا هذه الفكرة السياسية الحديثة في الغرب تجتاز حدود أوروبا الغربية لتنتشر في أوروبا الشرقية وجنوبي غربي آسيا والهند حاملة معها مجموعة كاملة من أسباب التذليل والنفي والمذابح.

إن فكرة الدولة القومية لم تكن جزءاً من النظام الاجتماعي السائد في هذه البلدان، بل كانت فكرة أجنبية ولم تستورد اختيارياً لأنها توافق بصورة فريدة الظروف المحلية للعالم غير الغربي، بل لأن القوة السياسية للغرب كانت قد أسبغت على مؤسساته هالة باهرة وجاذبية لا تقاوم في نظر غير الغربيين، الأمر الذي كان في الأساس قائماً على الوهم والخرافة⁽¹⁾.

لقد أصبح من السهل علينا أن نفهم لماذا كانت للمبدأ نفسه نتائج متناقضة في وسطين اجتماعيين مختلفين.

والسبب هو أن هذا المبدأ في أوروبا الغربية يتجاوب مع العلاقات المحلية الناجمة عن تقسيم اللغات وخطوط الحدود السياسية، ففي هذه البلاد تتجمع الشعوب التي تتكلم اللغات نفسها على العموم في بلد واحد وتشكل كتلة مترابطة متجانسة، مفصولة عن باقي الدوائر اللغوية المجاورة بحدود لغوية واضحة تماماً.

وعندما يكون الأمر كذلك ويرسم توزيع اللغات نوعاً من الفسيفساء وعلى الخريطة تكون الحدود اللغوية قاعدة صالحة لوضع الحدود السياسية، وهكذا نلاحظ بأن الدولة القومية هي الحصيلة الطبيعية للبيئة الاجتماعية، ودائماً تقريباً تطابق أراضي دول أوروبا الغربية إلى حد بعيد التقسيم اللغوي المتجانس، وفي أكثر الأحيان، كانت هذه المطابقة غير إرادية، وشعوب أوروبا الغربية لا تشعر مطلقاً بأن حدودها السياسية قامت على أساس حدودها اللغوية، وبسبب ذلك، لاقت القومية على العموم نجاحاً في أوروبا الغربية، مهدها، والأقليات اللغوية التي وجدت نفسها وراء الحدود السياسية الخاصة بها أظهرت في أكثر الأحيان الولاء للنظام السياسي الذي وجدت في ظلّه وعاملها كأنها من بينه، وبقاء هذه الأقليات اللغوية في قلب

(1) المرجع السابق، ص76

الدولة القومية حيث تتكلم الأكثرية اللغة القومية فهو حادث تاريخي لا يتحمل مسؤوليته أحد، والجميع يجدونه طبيعياً للغاية^(١)

في أوروبا الشرقية وفي جنوبي آسيا والهند والملايو، لا يجتمع السكان الذين يتكلمون لغات خاصة في أمكنة معينة، وهم ليسوا موزعين إلى مجموعات واضحة المعالم، بل على العكس فهم متشابكون مختلطون في المدن والقرى، وحتى في الشوارع، كالخيوط المتعددة الألوان التي إذا حيكت تصبح قطعة ملونة من القماش، وهذا الشكل اللغوي المختلف الذي هو في الأساس أكثر طبيعية من الناحية الاجتماعية، لا يساعد تماماً على التقسيم السياسي، بل على العكسي يصلح كأساس لتوزيع المهام والمهن^(٢) في الإمبراطورية العثمانية منذ قرن ونصف القرن قبل أن يعلن المبدأ الغربي للدول القومية المتجانسة الواضحة المعالم والحدود دخوله المشؤوم على المسرح السياسي كان الأتراك فلاحين وموظفي إدارة، واللازيون تجار، واليونانيون بحارة وتجاراً، والأرمن رجال مال وتجاراً، والبلغاريون سواس خيل وبستانيين، والألبانيون بنائين وجنوداً، والأكراد رعاة وحمالين، والقالاشيون رعاة وبائعين متجولين... أي أن القوميات لم تكن متداخلة فقط من الناحية الجغرافية، بل كانت أيضاً متكاتفه على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي وهذا الارتباط بين القومية والمهنة، كان طبيعياً في عالم لم تكن الخريطة اللغوية فيه قطعة فسيفساء.

في هذه الإمبراطورية العثمانية كانت الوسيلة لخلق دولة قومية حسب المبدأ الغربي تمكن في تحويل هذا التداخل إلى مجموعات لغوية مشابهة لتلك المجموعات القائمة في أوروبا الغربية، وهذه النتيجة لا يمكن الحصول عليها إلا بالطرق البربرية التي استخدمت منذ مائة وخمسين سنة، قطاعاً بعد قطاع، في المنطقة الشاسعة الممتدة من "سوديت" إلى خليج البنغال، ولم تعط إلا نتائج وخيمة.

والحقيقة إن كل حضارة تاريخية تشكل كلاً عضوياً، أجزاءه متداخلة بطريقة فيما لو فضل أحد هذه الأجزاء عن الجموع تعذر عليه أن يبقى على حالته الأصلية، ولهذا السبب نقول "ما يشفي هذا، يقتل ذاك" "شيء ما يخلف شيئاً آخر"، إي إننا إذا فصلنا عنصراً ما من مجموعته الحضارية، وأدخلناه في مجتمع أجنبي، فهذا العنصر

(١) المرجع السابق، ص77

(٢) المرجع السابق، ص78

المفصول سيكون قادراً فيما بعد على جر باقي عناصر مجموعته إليه، وهكذا تسعى المجموعة المتفككة كي تعيد تكوين نفسها في هذا الوسط الجديد، حيث ثبت أحد العناصر جذوره.⁽¹⁾

في كتاب بريطاني أزرق، يصف حالة مصر الاقتصادية والاجتماعية سنة 1839 إشارة إلى أن دار التوليد الرئيسية في مدينة الإسكندرية كانت تقوم في مبنى الترسانة البحرية.

قد يبدو هذا غريباً، ولكننا سنرى أن هذا الأمر كان لا بد منه، إذا راقبنا تسلسل الأحداث التي أدت إلى هذه النتيجة المذهلة.

كان محمد علي يعمل بنشاط على تجهيز بلاده بجهاز عسكري فعال وتزويدها بالأسلحة الغربية الحديثة، وكان فشل حملة نابليون على مصر قد أظهر له أهمية القوة البحرية، فقرر أن تكون له بحرية حربية كتلك التي تملكها دول أوروبا الغربية الحديثة وسرعان ما لاحظ بأنه لن يكون حقيقة مستقلاً إلا في ذلك اليوم الذي يرى فيه مراكبه الحربية يبنها عمال ومهندسون مصريون في ورش مصرية، كما لاحظ بأنه لن يستطيع أن يكون له جهاز من الفنيين المصريين إذا لم يرتبط في البداية مع خبراء غربيين لتدريب المصريين، ولذلك انصرف إلى البحث عن خبراء غربيين، فتقدم إليه الكثيرون نظراً للأجور المرتفعة التي عرضها، غير أن هؤلاء لم يكونوا يرغبون في توقيع الاتفاقيات دون أن يكونوا متأكدين من أنهم يستطيعون أن يستقدموا عائلاتهم معهم إلى مصر، الأمر الذي يستدعي تأمين جهاز صحي شبيه بالجهاز الموجود في أوروبا آنذاك، وهكذا وجد محمد علي أنه ليس في إمكانه أن يرتبط مع خبراء غربيين بحريين هو في أمس الحاجة إليهم، إلا إذا تعاقد في الوقت نفسه مع الأطباء، ووصل هؤلاء من أوروبا إلى مصر في الوقت نفسه الذي وصل إليها الخبراء الغربيون وعائلاتهم.

وكما كان متفقاً عليه قام الأطباء هناك بالاعتناء بنساء الجالية الغربية الجديدة في الإسكندرية، غير أن هذه المهمة لم تكن لتستفد جمع أوقاتهم وبقي لديهم أوقات كثيرة حرة، وبما أنهم كانوا نشيطين اجتماعيين لذلك قرروا أن يفعلوا شيئاً للمصريين، فبماذا يبدأون؟

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 79

وهكذا بدت لهم دار التوليد كأنها أهم شي تحتاج البلاد إليه، ولذلك أقاموها داخل أسوار الترسانة البحرية.

فهذا المثل يثبت بأية سرعة في العلاقات بين الحضارات يولد الشيء شيئاً آخر، ويثبت كذلك أن هذا التطور يمكن أن يؤدي إلى تغييرات جذرية ثورية في الحقبة التي نتكلم عليها .

كان التقليد يقضي بألا يكون هناك أي احتكاك أو اتصال بين المسلمات المحصنات والرجال خارج بيوتهن، وكان هذا التقليد قوياً في القرن الثامن عشر إلى درجة إنه إذا كانت إحدى زوجات السلطان المفضلات تعاني خطر الموت، فجل ما يسمح به من أجلها هو أن يتاح لطبيب غربي بأن يجس لها نبضها بعد أن تمد له يدها بخجل من خلال ستائر تحجبها عنه تماماً في سريرها، ولم يكن يسمح لأي طبيب غربي بأن يقترب أكثر من المريض مهما كانت حياتها غالية لدى السلطان صاحب السلطة المطلقة.

في تلك الحقبة لم تكن السلطة المطلقة التي يملكها السلطان قادرة على أن تتخطى تقليداً إسلامياً حتى في حالة كهذه التي تتعرض فيها حياة أحب الناس إلى قلبه لخطر الموت، ومع ذلك هاهن النساء المسلمات في الحقبة نفسها يخاطرن كثيراً داخل ترسانة ليتلقين عناية مؤلّد غريب غير مسلم، فوق كل ذلك والطريف أن هذا النقص الفاضح للقواعد التي تقوم عليها العلاقات الاجتماعية في الإسلام بين النساء والرجال جاء نتيجة للقرار الجريء الذي اتخذه محمد علي باشا والقاضي بتزويد مصر بأسطول حربي على الطراز الغربي، وهكذا اقتضت النتيجة الاجتماعية اللاإرادية غير المنتظرة أثر السبب التكنيكي الذي ولدّها، ولم يكن هذا التطور في حاجة إلى أكثر من جيل بشري⁽¹⁾.

إن هذا الجزء من التاريخ الاجتماعي الذي لا تنقصه الجاذبية والذي فيه الكثير من المميزات في حد ذاته يبين إلى إي حد كان رجال الدولة الأتراك في القرن التاسع عشر مخدوعين باعتقادهم أنه في إمكانهم إعطاء بلادهم تجهيزاً عسكرياً غريباً دون أن يندفعوا أكثر في عملية التغريب.

(1) المرجع السابق، ص82

وقد توجب أن ننتظر عهد مصطفى كمال أتاتورك، أي عصرنا الحالي، كي يعترف الأتراك بأن شيئاً ما في إمكانه دائماً أن يولد شيئاً آخر في العلاقات بين الحضارات، وبأنهم إذا أخذوا عن الغرب أسلحته وتدريبه العسكري وأزياءه فإن تحرير المرأة لا بد أن يأتي حتماً فيما بعد، وكذلك إحلال الحروف اللاتينية محل الحروف العربية.

وفي الهند، خلال القرن العشرين، فهم المعاصر الكبير لأتاتورك، المهاتما غاندي، سريعاً، أن أي تطور في العلاقات الثقافية قد يؤدي، عن طريق الحيلة والخداع، إلى تطور آخر.

لقد أدرك غاندي أن ملايين الخيوط القطنية التي نبتت في الهند عزلت ثم حيك في لانكشير في بريطانيا وأعيدت إلى الهند ليستخدمها الهنود ملابس لهم، تهدد بأن تربط الهند بالغرب بشبكة من خيوط العنكبوت ستسجنها وتكبلها بالحديد، وأدرك غاندي كذلك بأنه إذا استمر في ارتداء ملابس مصنوعة في الغرب بالآلات الغربية فسيأتي الوقت الذي نرى فيه البلاد الهندية تستخدم الآلات الغربية نفسها للهدف نفسه، وسيبدأ الهنود في استيراد الآلات الميكانيكية من بريطانيا، ثم يتعلمون صناعتها بأنفسهم وبعد ذلك سيتركون حقولهم ويذهبون للعمل في المعامل والمصانع الهندية، وإذا ما اعتادوا على العمل كالغربيين فسرعان ما سيتعلمون وسائل التسلية الغربية: كالسينما، وسباق الأرانب، وغير ذلك، وبعد وقت قليل تصبح روحهم نفسها غربية، ولا يعود في استطاعتهم أن يكونوا هنوداً، وبنظره الثاقب الذي ينفذ حجب المستقبل رأى المهاتما غاندي هذه البذرة الصغيرة من القطن تصبح شجرة هائلة الكبر تخيم أغصانها على القارة الهندية بأسرها، مما حمله على أن يدعو مواطنيه لإنقاذ أرواحهم بقطع هذه الشجرة المزعجة... وقد أعطاهم المثل لذلك بتسخيره بضع ساعات كل يوم من وقته لغزل نسج القطن الهندي بوسائل هندية قديمة.

واعتقد غاندي أن الوسيلة الوحيدة لمنع الحضارة الهندية من التغريب تماماً هي قطع كل العلاقات والروابط الاقتصادية التي كانت في طريقها إلى التكوين بين الهند والغرب.

لقد كان حدسه في محله، إذ أن تغريب الهند الذي كان غاندي قد ثار ضده، وحاول أن يمنع حصوله، كان قائماً في الأساس على القطن، وما زال هذا ينطبق على

الواقع حتى يومنا هذا، والدواء الذي كان قد وضعه للقضاء على هذه الجرثومة الغربية كان الأنجع، غير أن الزعيم الهندي لم ينجح في إقناع تلامذته ورواده بالمحافظة على استقلال الهند الحضاري واعتناق مبدأ التقشف الاقتصادي⁽¹⁾

ونحن لا نستطيع أن نطلب إلى الهنود المعاصرين لغاندي أن يلبسوا أقمشة محاكاة على اليد دون أن نزيد من انخفاض مستوى حياة الفلاحين الهنود، بالإضافة إلى درجة الانخفاض الكبرى التي هو فيها، ودون أن نحكم بالبطالة على فئة جديدة من الهنود في المناسج والمغازل التي كانت قد قامت في بومباي، وأحمد آباد، مسقط رأس غاندي نفسه، ودون أن نسبب إفلاس أصحابها .

لقد مهر غاندي بعمق، وربما بصورة دائمة، بمهره الخاص تاريخ الهند والعالم، ولكن سخرية التاريخ أرادت لعمله إلا يؤول إلى حفظ الهند من التغريب الاقتصادي، بل أدى بعكس ذلك إلى حث خطاها في طريق التغريب السياسي، إذ أتاح لها الوصول بنجاح إلى الهدف السياسي الغربي الأسمى ألا وهو إنشاء حكومة قومية مستقلة، وعبقرية غاندي لم يكن لديها القوة الكافية لمقاومة قانون اجتماعي متصلب .

وفي التلاقي بين الحضارات لا بد من أن يؤدي تطور ما إلى تطور آخر بمجرد حدوث فجوة مهما كانت صغيرة في خطوط دفاع الحضارة التي هي موضع الهجوم⁽²⁾

أجل لقد لوحظ إن بعض رجال الدولة في البلدان غير الغربية المتعرضة لهجمات الغرب كان لهم المقدرة النادرة على فهم المبدأ القائل بأنه إذا ما خضع مجتمع ما إلى نفوذ حضارة أجنبية أقوى منه، فإنه حتماً إما أن يقلد طريقة حياتها، وإما أن يهلك، لقد أشرنا سابقاً إلى عمل بطرس الأكبر، وسليم الثالث، ومحمود الثاني، ومحمد علي، ومصطفى كمال، ورجال الدولة اليابانيين إبان ثورة "ميجي"، وهذا الرد الإيجابي البناء على التحدي الذي أطلقتها الحضارة الغازية هو برهان ساطع عن الحكمة السياسية، لأنه يمثل انتصاراً على الغرائز الطبيعية، والجواب الطبيعي هو الجواب السلبي الذي يلجأ إليه المحار عندما يقفل صدفته على نفسه، والسلمفة التي تخبئ تحت درعها العظمي، والقنفذ الذي يتحول إلى كتلة من شوك، والنعامة التي تخبئ

(1) المرجع السابق، ص84

(2) المرجع السابق، ص85

رأسها في الرمال. وفي إمكاننا أن نجد مئات الأمثلة على هذا النوع من المقاومة في تاريخ كل من روسيا والغرب خلال تلاقيهما مع لغرب^(١)

إن النفوس المحافظة يعتربها دائماً الاضطراب العميق، لدى استعمال التكتيك القاضي بمحاربة حضارة أجنبية بواسطة أسلحتها هي، وبطرس الأكبر ومصطفى كمال ألم يسلماً القلعة بحجة تدعيم الخطوط الدفاعية؟ ألم يقل البعض أن أفضل طريقة للرد على تعديات حضارة أجنبي تكمن في المقاطعة التامة للمبادئ الآثمة؟ وإذا طبقنا بدقة كل حرف من حروف القانون المقدس المنقول بواسطة إله آباءنا، ترى هل تتحرك مشاعره فيسلح دراعه للدفاع عنا ضد أعدائنا غير المؤمنين؟ لقد قاوم المؤمنون في روسيا قديماً حتى وصلوا إلى الاستشهاد دفاعاً عن قضايا طفيفة من الطقوس الكهنوتية قد تبدو في نظر الأجانب لا أهمية لها مطلقاً.

وفي الإسلام عارض الوهابيون كذلك والسنوسيون والأدراسة، والمهديون، وغيرهم من الشيع التي طلعت من الصحراء، ولم يكتفوا بذلك بل شنوا حرباً مقدسة على الأتراك المارقين، الذين خانوا الإسلام بتقليدهم الغرب، في نظر هؤلاء المتعصبين لقد وضع محمد أحمد المتعصب السوداني نفسه في الجبهة المناقضة تماماً للجبهة التي احتلها بطرس الأكبر راعي الانقلاب التكنيكي في روسيا، ولكن لا السيطرة على التكنيك الأجنبي الحديث، ولا الحماسة المبذولة للحفاظ على طريقة العيش التقليدية يستطيعان أن يكونا الطريقة الفضلى للإجابة على التحدي الذي تطلقه حضارة أجنبية جاءت لتهاجم حضارتك.^(٢)

والفصل الأخير من هذه الرواية لم ينته بعد، والمستقبل وحده سيقول كلمته في نتائج اللقاء بين العالم والغرب. والمستحسن أن نستعيض عنه بعودتنا إلى تاريخ تلاقى العالم مع اليونان والرومان^(٣).

في تلك الحقبة دار التاريخ دورته كاملة، من البداية حتى النهاية، ونتائج ذلك اللقاء معروضة أمامنا من جديد كي نأخذ علماً بها، وقد نستطيع تحديد مستقبلنا على ضوء ذلك الماضي اليوناني الروماني فلنر ماذا نستطيع أن نستخلص منه.

(١) المرجع السابق، ص 86

(٢) المرجع السابق، ص 87

(٣) المرجع السابق، ص 87

تقدير وتقويم

كنا حريصين على الإتيان بالكتلة النصية الرائعة للمؤرخ توينبي، والسؤال المطروح هو: هل سنتخذ موقف بطرس الأكبر الروسي أم موقف محمود الثاني العثماني، أم موقف محمد علي العربي في مصر، ثم موقف المأمون في حضارتنا العلية وأخيراً موقف الراحل جمال عبد الناصر، لقد كان هؤلاء أقوياء وعلى ثقة من أنفسهم تعضدهم في ذلك نواة حضارية مبنية بعكس ما رأيناه في موقف غاندي، ثم موقف الوهابية والمهدية والسنوسية.

هل نأخذ من الحضارة الغربية كل شيء ودون أي تحفظ؟ هل نصب عليها عصارتنا الهاضمة.. هل نأخذ منها فقط الجوانب المادية الشيئية؟ إن الحضارة العربية كاملة البنيان وإنما تحتاج إلى تحريك ديناميتها، فهل نأخذ من الحضارة الغربية ونضمها إلى حضارتنا ما يغير البناء أو يضيف إليه، أو نكتفي بالأخذ، الأمر الذي يضمن سلامة البنيان.

لقد أخذ العرب الشيء الكثير من الحضارات القديمة ووصفت حضارتهم بأنها مشروع تعاوني بقيادة العرب، وقد امتاح هذا المشروع من مختلف الثقافات وكانت المكافأة على الكتاب المترجم بوزنه ذهباً في عصر المأمون، ولكن الجسم كان منيعاً قوياً قادراً على الصهر والإذابة والامتصاص، وها نحن - كما يقول مالك بن نبي - ندخل صيدلية الحضارة الغربية طالبين الشفاء نتعاطى حبة ضد الجهل وقرصاً ضد الاستعمار وعقاراً ضد الفقر.

أما المرض الحقيقي فلا أحد يعرفه، ولهذا فإننا لا نلمح في أي مكان شبح البرء، والسبب واضح وهو أن الذي يكرس منتجات الحضارة لا يصنع الحضارة، أن المقياس العام في عملية الحضارة هو أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها⁽¹⁾ والخلاصة فالأخذ مشروط لهويتنا ومفهوم على أنه التلقي بعد أن نصب عليه العصاراة الهاضمة، ومن أجل بناء تروس وصروح الحضارة لا من أجل أن نقتات ونستهلك وإن شر الدواب عند الله الصم البكم، وقوله تعالى: يأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم.

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص55

فسلوكننا لا يجوز أن يكون انكفائياً كسلوك القنفذ أو المحار أو السلحفاة أو
النعامة تغطي وجهها في التراب، وبالمقابل فسلوكنا يجب أن لا يكون إنغماسياً كالطائر
الذي أراد أن يقلد غيره فنسي مشيته، بل علينا أن نحقق نقطة التوازن في علاقتنا
بالغرب أو بغيره.

وسنفصل ذلك عند دراسة مشروع الماوردي في بلورته هذا التوازن بين الدنيا
والآخرة على العكس من موقف الغزالي أحادي القطب الإلهي المركز الذي أحال
الوجود الإنساني إلى الوجود الإلهي.

لقد سمعنا عن الميكادو أنه كان يتيح للعلماء أن يجروا التجارب المخبرية في
قصره مؤكداً لهذا الإصرار الوطني المجيد في اعتناق جوهر الحضارة الغربية لا
قتورها، فهلا درى بعض القادة العرب ذلك وهل يتورعون عن الانفلاش والانغماس
الكلي في الغرب، ولعلنا لا نقسوا عليهم إذ قلنا إنهم يزجون شعوبهم قصداً ذياك
المستتبع الاستهلاكي تعمية وتلهية لهم عن قدرهم ومصيرهم ومستقبلهم.

لكن كيف واجه الفكر العربي هذه الظاهرة بالذات وما هو موقفنا الراهني من
الحضارة الغربية؟

وبالطبع فنحن ندرس ذلك من زاوية ضيقة أي من زاوية علاقتها بموضوعنا ألا
وهو الإصلاح الديني؟؟

سبيلنا إلى مواجهة السؤال السابق أن نعرض لمقدمة نقدم فيها بذور تشكل
فكرنا الحديث، ثم ننتقل إلى سبيل الحلول التي قدم لها فكرنا العربي الحديث.

هل استيقظت أمتنا على أصوات مدافع نابليون

يعمد بعض علماء الاجتماع والفلاسفة وغيرهم إلى دراسة الظواهر الإنسانية الضخمة كما تدرس قطعة الصلصال المادية الشبيئية المحددة الأبعاد، وبالمقابل فالمسائل الحضارية الكبرى لها عمقها في الآفاق وفي النفس الإنسانية. وهذا ما نقصده بالعنوان إذ كم من السذاجة أن نقول إن أمة عظيمة كالأمة العربية تفتقر إلى العناصر الذاتية المحضنة التي تحركها، وبالتالي بقيت تغط في نومها إلى أن جاء نابليون بجيشه إلى مصر.

ومن جهة ثانية كنا قد أشرنا -عندما تكلمنا على مشروع الجويني- إلى أن مفكري العرب كانوا -قبل مدافع نابليون- يحيلون ويعتمدون دائماً على ابن خلدون والشاطبي والجويني والشافعي وابن فرحون وابن القيم وابن تيمية والطوفي وغيرهم، أي كانوا على صلة مستمرة مع عناصر الحركة في الإسلام مستدلين باليقين والمعقولية والتجربة.

والسؤال المطروح هو: ما هو على وجه الدقة الأمر الذي أدخل الدولة العثمانية -ومعه العرب- في العصور الحديثة؟؟ وأي وعي أنتج هذا الحدث لدى المفكرين العرب المسلمين بالذات؟؟

وإذا كانت مدافع نابليون ساهمت في اليقظة العربية في مصر خاصة. فما من أحد ينكر جهود محمد علي باشا الذي رأى بذكائه الفطري -وربما بتأثير من حسن العطار نفسه- أن خير ما يمكن القيام به هو إرسال البعثات العلمية إلى الديار الأوروبية⁽¹⁾.

(1) د. فهمي جدعان: أسس التقدم، ص 111

ذلك أن روسيا كانت في حرب دائمة مع الدولة العثمانية وقد اتصلت بالشرق العربي منذ عام 1768 أي قبل الحملة الفرنسية بحوالي 31 سنة وأحدث ظهور الأسطول الروسي في البحر الأبيض المتوسط دوراً كبيراً، فاتصل بالعناصر الأرثوذكسية الثائرة على الدولة العثمانية بل والعربية الثائرة في الولايات العربية علي بك الكبير في مصر والشيخ ظاهر العمر في فلسطين، وقد وقع علي بك الكبير مع روسيا اتفاق تعاون، بل أن بعضهم يؤكد أن المذكور كان مستعداً لتوقيع مثل هذه الاتفاقية مع أية دولة أوروبية، وذلك تدعيماً لخطة العامة في بعث الدولة العصرية واقتباس الوسائل الكفيلة بهذا البعث⁽¹⁾.

وهكذا لعبت العوامل الذاتية دورها ومن ثم أخذت النهضة ترنو في رأي هؤلاء إلى الإمبراطورية العثمانية بالذات ومنذ عهد السلطان أحمد الثاني "1703-1730" وخليفته السلطان محمود الأول "1730-1752"، ثم اكتسبت النهضة زمن السلطان سليم الثالث "1789-1807" زخماً وقوة كبيرين، ففي عهده تسلمت إلى أرضة مبادئ الثورة الفرنسية، وعمل هو في جانبه على إدخال إصلاحات على الأسطول العثماني⁽²⁾.

ويمكن القول: إن الإصلاح والتجدد ومفهوم التقدم عند مفكري النهضة العربية لم ينتقل إليهم إبتداء من فلاسفة التنوير الأوروبيين، بل جاء من تهديم للهوة التي تفصل عالم الغرب والشرق والإسلام عن عالم الغرب، ومن قراءاتهم لابن خلدون ومشكلة العمران، ووعيمهم لحالة التدني والتقهقر⁽³⁾.

بيد أنه لا أحد ينكر أن العوامل الخارجية لعبت دوراً هاماً في النهضة العربية مثل الحملة الفرنسية على مصر -البعثات العلمية إلى أوروبا- استقدام الخبراء

(1) أحمد عزت عبد الكريم وآخرون، دراسات تاريخية في عصر النهضة العربية الحديثة، مراجعة

محمد شفيق غربال، القاهرة، مطبعة الرسالة، جامعة الدول العربية، ص 265

(2) أحمد السماوي: الإستبداد والحرية في فكر النهضة، اللاذقية، دار الحوار، ط2، 1990، ص15-

رضوان زيادة مقال موسوم بعنوان سؤوال النهضة وهاجس الهوية، مجلة الإجتهد، بيروت، عدد 56 و55، السنة 15 سنة 2002 ص51

(3) ابراهيم مراد: حول تحديد مفهوم النهضة في الفكر العربي المعاصر، الفكر العربي، عدد 39 و40

سنة 6، 985، ص9

والفنيين من أوروبا - الحركات التبشيرية الواسعة في البلاد العربية إبان القرن التاسع عشر^(١).

والمسألة الأساسية في نظرنا ليس بحث الموضوع من زاوية الحديث النبوي الشريف^(٢)، وليس من القول إن النهضة العربية الحديثة ارتبطت وجوداً وهدماً بمدافع نابليون فالمسألة الأساسية أنه لم تخل حقبة تاريخية من رضات كانت تخض هذه الأمة وتحرك كوامنها وتبعث الحياة في أوصالها.

(١) أحمد الموصلي: خطاب الإصلاح الديني، بيروت، مجلة الاجتهاد عدد 59 و60 السنة 2003، ص

156

(٢) نقصد الحديث المتضمن أن سبحانه وتعالى يبعث إلى الأمة في نهاية كل مائة عام من يجدد لها

دينها.

البث الرابع

نوابض التجديد الديني

تمهيد

سنقصر بحثنا هذا على عنصر واحد في الموضوع إلا وهو إصلاح رجل الدين مع التدليل استطراداً بأن دراسة هذا العنصر لا يغطي جوانب الموضوع الذي يشمل الآفاق والأنفس، وهو موضوع رحب جداً يتجاوز أفق موضوعنا مشيرين بأن بعض أجزاء هذه الدراسة سيبرز في بحثنا المقبل "مجالات الإصلاح" ...
وفي جميع الأحوال فأن مواضيع هذا البحث تتحدد في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول

إصلاح رجال الدين في الإسلام "السلطة الدينية"

قبل أن نقرع باب هذا الموضوع لا بد من الإشارة إلى مسألة أولية مفادها أنه ليس في الإسلام سلطة دينية وإنما رجل دين، وإذا كان هنالك سلطة دينية فقد استمدتها من الواقع *de fait*، وليس من النص الديني.

وفي الحقيقة ففضية السلطة الدينية قديمة جداً في التاريخ كلفت الإنسان الكثير من العرق والجهد والدموع، وحملته الباهظ الثقل من كرامته وحرية ومسؤوليته، ولقد كانت الدعوة إلى السلطة الدينية وصبغ نظم الحكم بصبغة الدين وتوحيد السلطتين الدينية والزمنية في سلطة واحدة، كانت تتطلق دائماً من منطلق تبرير الظلم وترسيخ بنائه وتأييد الجور وتأييد هيمنته، هكذا نجد هذه النظم تتكرر عند الكسروية الفارسية والقيصرية الرومانية وعند ا لحكم الإلهي في أوروبا في العصور، لا بل في التاريخ الإسلام خصوصاً على يد "مشيخة الإسلام العثمانية"⁽¹⁾، وإن كان التاريخ لا يخلو من مواقف للسلطة الدينية ضد الاستبداد والجور والظلم ولا يختلف الأمر سوءاً ومفسدة وجود أصوات مفادها ومؤداها القول بسلطات دينية أو دولة دينية أو نظام ديني، ومن ثم صبغ مؤسسات الدولة بصبغة الدين، تخلص إلى تجريد الجماهير من حقها في التشريع لحياتها.

وبيان ذلك أن مجرد التسليم بوجود السلطة الدينية لفرد أو هيئة يقتضي إضفاء القداسة والعصمة على أقواله وأفعاله، في حين أن هذه القداسة ليست لأحد إلا للرسول (ص) وحصراً في المسائل الدينية، فهو في هذه المسائل لا ينطق عن الهوى،

⁽¹⁾ د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2.

وكلامه وحي يوحى علمه شديد القوى، وما فيما عدا ذلك فأفعال الرسول تخضع لحكم الشورى أي البحث والأخذ والعطاء والقبول والرفض والإضافة والتعديل^(١) قال الإمام مالك: كلكم رد إلا صاحب هذا القبر وأشار بيده إلى قبر الرسول (ص)، وتؤكد هذا المعنى خطبة الخليفة أبي بكر وقوله: إن رسول الله كان يعصم بالوحي وكان معه ملك، وإن لي شيطاناً يعتريني، ألا فراعوني، فإن استقمتم فأعينوني وإن زغت فقوموني^(٢)

وطبعاً فتاريخنا لا يخلو من هذه المواقف السوداء المظلمة الذي أخذ بها الحاكم يرتدي جلبات المعصومية والتذرع بمبررات الدين، وها هو الخليفة معاوية يدعى لنفسه الحق والحرية في التصرف بأموال الدولة يزعم أنها أموال الله فيقول: الأرض لله وأنا خليفة الله، فما أخذت لي، وما تركته للناس فالفضل مني. وقول أبي جعفر المنصور: إنما أنا سلطان الله في أرضه وحارسه على ماله جعلني عليه قفلاً إن شاء يفتحنى لإعطائكم، وإن شاء يقفلني^(٣).

وبهذا المعنى نفهم ما فعله الوالي الأموي خالد بن عبد الله القسري عندما نفذ مشيئة الخليفة هشام بن عبد الملك وذبح المفكر الإسلامي الجعد بن درهم، وقوله في نهاية خطبة العيد: أيها الناس انصرفوا فأني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم، ثم نزل من على المنبر فذبح أضحيته: الجعد بن درهم^(٤).

وفي العصر الحديث عندما أخذت المجتمعات الإسلامية تخطو إلى أعتاب يقظتها ونهضتها واجهت مشيخة الإسلام العثمانية حامية وذابة ومدافعة عن كل الموارد المتخلفة والرجعية واجتهدت كي تلعب دور أولئك النفر من الفقهاء الذين أضفوا طابع السلطة الدينية على المستبدين.

ولحسن الحظ فإن هذه المشيخة العثمانية لم تتفرد وحدها بالميدان فلقد تصدت لها حركة التجديد الديني الذي بذر بذورها ورفع أعلامها الفيلسوف جمال

(١) د. عمارة: السلطة الدينية، ص 14

(٢) الطوسي: أبو جعفر (تلخيص الشامى) ج 1 قسم 2 هامش 9 تحقيق السيد حسن بحر العلوم طبعة النجف سنة 1383 هـ.

(٣) ابن عبد ربه: العقد الفريد ج 2 ص 72

(٤) عز الدين ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنسان ج 1 طبعة بيروت، ص 283

الدين الأفغاني ومن رجالها الأستاذ الشيخ محمد عبده المدلل بأنه ليس على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله وبدون توسط أحد من سلف أو خلف، إنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم، فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه^(١).

وقوله: لا يسوغ لأحد أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقة نظره^(٢).

وقوله فالمؤمن لا يرضى لنفسه أن يكون عبداً لبشر مثله ديني أو دنيوي، وقد أعزه الله بالإيمان، وإنما أئمة الدين مبلغون لما شرعه الله، وأئمة الدنيا منفذون لأحكام الله، وإنما الخضوع الديني لله ولشرعه، لا لشخصهم وألقابهم^(٣). ويقول: أما إسلامنا فإنه علماني لأنه ينكر السلطة الدينية التي تجعل لنفر من البشر سلطاناً اختص به المولى سبحانه ورسله عليهم الصلاة والسلام.

فالإسلام يقرر مدنية السلطة السياسية في المجتمع ويؤكد على بشريتها، وذلك عندما يقرر أن الطريق إلى تولي هذه السلطة هو شورى البشر، والاختيار والعقد والبيعة، وعندما يؤكد على نيابة الحاكم عن الأمة ومسؤوليته تحاها وأمامها^(٤). والخلاصة ليس لرجل الدين في الإسلام على الناس من سلطة إلا سلطة الموعدة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفيذ من الشر، وهي سلطة خولها لأولي المسلمين يقرع بهم أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم بتناولها أدناهم^(٥). والعصمة قائمة ومتحققة للأمة ومحال أن تجتمع الأمة على خطأ أو على ضلال^(٦).

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 3، ص 233، دراسة وتحقيق د. محمد عمار، طبعة بيروت، 972

(٢) المصدر السابق، ج 3 ص 289

(٣) المصدر السابق، ج 4 ص 430

(٤) د. عمار: السلطة الدينية، ص 102

(٥) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 3 ص 285

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وصف للمسلمين كافة، ولهذا السبب وصفوا بأنهم خير أمة أخرجت للناس، قال تعالى: كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خير لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون^(١).

والأمر بالمعروف والنهي وصف يتعلق بالنظام العام أي بأساس الجماعة وركيزتها، ولهذا انيط أمر الذود عنه لكل فرد دون أن يعطي له سلطة على الآخرين. والأمر على خلافه بالنسبة لرجال الدين الذين يتفقهون في الدين لكن- في النهاية- يحذرون الناس ويرشدونهم على طريق الهداية ليس إلا، دون أن يقيم منهم سلطة على النفوس والأكباد، قال تعالى: وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين لينذروا قومهم إذا رجعوا لهم يحذرون^(٢) فهناك فئة من الناس تنظر للذود عن الأمة في الجهاد، وهنالك طائفة تنهض بالتفقه بالدين و معرفة مراقبة لعلمهم ينذروا المقاتلين، وليرسموا لهم طريق الهداية لعلمهم يؤوبون عن خطئهم، والقضية تتحصر بالهداية والإرشاد والإنذار. نخلص القول بأنه عندما تذكر عبارة (السلطة الدينية) -في الفكر الإسلامي- فالعنى المراد هو المرادف للمعنى الذي تدل عليه -في الحضارة الأوروبية- عبارة: (الحكم بالحق الإلهي)!!

فقد كانت نشأة لنظرية (الحكم بالحق الإلهي) على يد اللاهوتيين الكاثوليك الذين عاشوا في ظل القيصرية وسلطة الأباطرة، وكان هؤلاء القياصرة والأباطرة، على عهد الوثنية، آلهة أو أبناء آلهة. رفعتهم هذه الصفة المزعومة عن مساءلة البشر، فهم معصومون، لا يسألون عما يفعلون! فلما دخلوا المسيحية، وأدخلوا أوروبا فيها، طوعوها لقسمات حضارتهم أكثر مما طوعوا حضارتهم لجوهرها الذي تميزت به في الشرق، حتى لا يبدو ذلك مناقضاً للمسيحية، جعلوا القيصر رئيساً للكنيسة، وغدت

(١) قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد: المعنى من أبواب التوحيد والعدل ج17، ص159 طبع القاهرة- الشهرستاني نهاية الإقدام في علم الكلام ص492 - التفتنازي شرح العقائد الفلسفية ص127

(٢) آل عمران: الآية \ 109

(٣) التوبة \ 121

الكنيسة مكاناً للتوجيه، حيث يضع البابا على رأسه التاج، وعلى الصعيد النظري قال اللاهوتيون إن رئيس الدولة يحكم بالتفويض والنيابة عن السماء، فسلطانة مستمد من السلطان الإلهي، وهو يحكم في المجتمع بحق الله!..

والذين ينصفون الفكر الإسلامي، ويفقهون أصوله ومنطلقاته، ويعون روح تجربة الرسول (ص) والخلفاء الراشدين في الحكم والسياسة، يدركون رفض الإسلام (للسلطة الدينية) بهذا المعنى.. فبعد الرسول (ص)، ليس لأحد سلطان ديني، والمسلمون سواسية يسعى بذمتهم أدناهم، وكل منهم يأخذ دينه من أصوله دون وساطة أو وصي.. وحق الله هو حق المجتمع ككل، والخلافة عنه إنما هي لجنس الإنسان..⁽¹⁾.

ذلك أن الإسلام لا يرى الدين "مهنة" يمتنها "موظفون" مخصوصون، بل يسوي بين المسلمين في أخذ الدين من مصدره، الذي أوحى السماء به إلى الرسول، عليه الصلاة والسلام، ومن السنة التشريعية التي فسرت مجمل الوحي وفصلته، ومن علوم الشرع التي زادت هذا الدين إيضاحاً وتفصيلاً.. وعلى كل مسلم أن يصل إلى الدليل بنفسه، فإن عجز فليسأل أهل الذكر من "علماء" الدين، والذين لا يميزهم من غيرهم سوى "العلم"، وليس لعلمهم هذا سلطان ديني يبيح لهم احتكار الحديث باسم الدين. وكما أشارت إليه الآية القرآنية: وما كان المؤمنون لينفروا كافة، ذلك أن الإسلام قرر أن الأصل في الأشياء هو "الإباحة"، وأنه لا "تحريم" إلا بنص قاطع في ثبوته وفي دلالاته، فإن "التحريم" و"التحليل" قد أصبح من سلطان السماء.. وتدل الآية القرآنية: (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) على رغبة الإسلام في الاقتصاد في "التحريم"، لأنه كختم للشرائع، ولكي يبقى صالحاً لكل زمان ومكان، وملائماً للتطور والتغير، فلا بد من ترك أوسع المساحات أمام التجربة الإنسانية والعقل الإنساني، ليدركا "النافع" و"الضار"، فيكون الإقبال على "النافع" والامتناع عن "الضار"، هو الامتثال لروح الدين، وذلك دون إضفاء صفات ومصطلحات "التحريم" و"التحليل" على كل شيء، وفي كل المجالات، منعاً لتوسع ما أراد الله الاقتصاد فيه، وحتى يتخرج الإنسان من الإقدام على "نافع" قد كان "ضاراً" في ظل ملابسات مغايرة.. الخ.

⁽¹⁾ د . محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار التوحيد، بيروت، ط1، 980، ص153

ويكشف لنا عن عداء الإسلام لوجود طبقة من (رجال الدين) قوله سبحانه تعالى عن النصارى أنهم (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم، وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً، لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون).. فهو قد جعل وجود (رجل الدين) - وليسوا مجرد (علماء دين)، وهم مغتصبون لسلطان الله. الأمر الذي يدخل بهم في نطاق الشرك.

إن ديناً يقرر أن الناس سواسية... وأن المسلمين يسعى بدمتهم أدناهم، ليمثل ثورة عظمى ضد القيود التي تكبل الإنسان، باسم الدين، والتي يأتي في مقدمتها أولئك الكهنة والسدنة من (الأحبار والرهبان)، ومن الذين حذوا حذوهم، فصدقت عليهم نبوءة الرسول، عليه الصلاة والسلام: 00لتتبعن سنن من قبلكم، شبراً بشبر وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه.؟!

ولقد سبق لنا أن ذكرنا مشروع إمام الحرمين الإنقاذي ومحاولته تقليص اجتهادات الفقهاء.

مساهمة رجل الدين العضوي في بناء المشروع الثقافي العربي الإسلامي

نقصد بالثقافة هنا المعارف والعلوم والفضون والآداب التي يكون موضوعها ويكون مقصدها: عمران النفس الإنسانية وتهذيبها وتتمية أدوات شعورها واستشعارها لما خلف الله لها في هذا الكون من مصادر النفع وآيات الجمال...
فالثقافة واحدة من شقي "الحضارة"، أما شقها الآخر، فهو "التمدن" ذلك الذي يشمل المعارف والعلوم - والتطبيقات التقنية- التي موضوعها ومقاصدها عمران "الواقع" بالأشياء..^(١).

وإذا نحن شئنا أن نكتف التعبير عن طبيعة أزمة الثقافة العربية في كلمات، فإننا نستطيع أن نقول: إن جوهر هذه الأزمة، هو إسراف العقل العربي والإسلامي في المحاكاة والتقليد، وفقره وافتقاره إلى الإبداع والتجديد!..^(٢)
ولا شك أن القطاع الأكبر من مثقفي هذه الأمة ومفكرها، فريسة "للانقسام الحاد" -وليس "التنوع"- حول: هوية النفس العربية.. أهى إسلامية؟ أم غربية؟ أهى ما ضوية تراثية؟ أم ما ضوية ومعاصرة؟ أم أن "الحداثة" التي تقطع الصلات بالموروث، هي مذهبها وطريقها؟

وحتى بين التراثيين الماضويين، هناك الانقسام الحاد حول: أي ماض وأي سلف ننطلق من ميراثه نسترشد بآثاره؟ أهو سلف عصر الازدهار؟ أم سلف عصر التراجع والجمود؟ بل إن معايير الازدهار والتراجع هي الأخرى موضع خلاف حاد بين التراثيين والماضويين؟! أضف إلى ذلك خلافهم حول دور العقل ومقامه في التعامل مع الموروث!

^(١) د. محمد عمارة: مقال موسوم بعنوان أزمة الثقافة العربية، مجلة المستقبل العربي عدد 10 و11

السنة 3 لعام 991 ص51

^(٢) د. محمد عمارة: المقال السالف الذكر ص 52

وليس أهل المعاصرة والحداثة بأحسن حال في هذا الموضوع، فإذا كانوا قد اتخذوا الحضارة الغربية قبلتهم التي إليها يتوجهون، ومنبعهم الذي منه يفترقون، فإن منهم من جعل "الشمولية - المادية" سلفه الذكر يحتديه.. ومنهم من جعل "الليبرالية - الرأس مالية" المثال الذي يبتغيه، فتوزعتهم هم الآخرون، مدارس الغرب وتياراته ومذاهبه الفكرية والاجتماعية..

بل إن هناك نحواً آخر من الخلاف قام ويقوم حول فهم معنى "المعاصرة"، فعلى حين يفهمها البعض على أنها النموذج الحضاري الغربي، يراها آخرون: التعامل مع العصر، حتى ولو أثمر خياراً حضارياً متميزاً عن النموذج الغربي!..⁽¹⁾

هكذا.. وعلى هذا النحو، يعاني القطاع الأكبر من مثقفي هذه الأمة ومفكرها من هذا "الانقسام الحاد" في "الأصول.. والمنطلقات.. والمقاصد والغايات"، وليس من مجرد "التنوع" في السبل والمناهج والفروع..

ويزيد من مخاطر هذا الانقسام: تكافؤ- أو تقارب- قوى وإمكانات التيارات الرئيسية التي تتنازع هذه المواقف والمنطلقات والمقاصد والتوجهات، وخاصة تيار التقليد لماضينا وسلفنا، ولماضي وسلف ونموذج الحضارة الغربية، الأمر الذي حال، حتى الآن، دون حسم الجدل والاختلاف حول طبيعة "هوية النفس العربية"، وطبيعة "مذهبية ثقافتها".

بهذا التكافؤ- أو التقارب- بين تيار التقليد والمحاكاة للسلف- وهو الذي يجتذب وجدان العامة وأفئدة الجمهور-... وبين تيار التقليد والمحاكاة للغرب- وهو الذي يهيمن على القطاعات المؤثرة ومراكز التوجيه في العلم والتعليم والثقيف والإعلام، هذا التكافؤ- أو التقارب- بين "تيار المحاكاة والتقليد" - مع ضعف تيار الإبداع والتجديد- هو الذي جعل الأمة، ويجعلها تستنفد أغلب طاقاتها الثقافية والفكرية في هذا "الصراع الداخلي" على النحو الذي جعل بأسها بينها شديداً، فاستنزفت أغلب هذه الطاقات في "الصراع" لا في "الإبداع" بهدم تيار ما بينيه الآخر، ويقتلع هذا ما يغرسه ذلك.. فكأنهما يمارسان "لعبة شد الحبل"، فوقف فعلهما معاً -بسبب تكافؤ الطاقات- عند نقطة "الصفير" لا يتعداها!..

(1) د. عمارة: المقال السالف الذكر ص 53

وإذا كنا قد تعرضنا بالتفصيل إلى تيار السلفية، فسنعرض حالياً لتيار الإحياء والتجديد مع العلم أن المجال لا يتسع لدراسة تيار التغريب، وكل ما نتمناه لهذا التيار بيئة في قلب الأمة واحتضانه لروحها وهمومها .

لكن ما هو تيار الإحياء والتجديد؟

هذا التيار عريض، وبه فصائل متميزة، إن في ميادين اهتماماتها، أو في حظها من التجديد، أو في مقاييس التجديد لديها .

وفي هذا التيار، نستطيع أن نرصد أسماء عشرات من العلماء الأعلام، لكننا نشير إلى بعض من أبرز قادة هذا التيار.. من مثل: رفاة الطهطاوي (1216 - 1290هـ)، وجمال الدين الأفغاني (1254 - 1314هـ)، والإمام محمد عبده (1266 - 1323هـ)، وعبد الله النديم (1261 - 1341هـ)، ومحمد رشيد رضا (1282 - 1354هـ)، وحسن البنا (1324 - 1368هـ)، ومحمد كامل باشا (1291 - 1326هـ)، وطلعت حرب (1293 - 1360هـ)، وسعد زغلول (1273 - 1346هـ)، ومصطفى عبد الرزاق (1302 - 1366هـ)، ومحمد مصطفى المراغي (1298 - 1364هـ)، وعبد العزيز جاويش (1293 - 1347هـ)، وأحمد حسن الزيات (1302 - 1388هـ)، وعبد الجليل عيسى (1305 - 1400هـ)، وعلى الخفيف- وعبد الوهاب خلاف- (1305 - 1375هـ)، ومحمد حسين هيكل (1305 - 1375هـ)، وعبد الحميد بن باديس (1305 - 1359هـ)، ومحمد الفاضل بن عاشور (1327 - 1390هـ)، وعلال الفاسي (1326 - 1394هـ)، وعلي مبارك (1239 - 1311هـ)، وطه حسين (1306 - 1393هـ)، وزكي مبارك (1308 - 1371هـ)، وشكيب أرسلان (1286 - 1366هـ)، وغيرهم..⁽¹⁾

(1) د . عمارة: المرجع السابق ص62

وإذا كان تراث حقبة الجمود والتراجع في حضارتنا العربية الإسلامية، بضاعة تيار التقليد للموروث، وإذا كان النموذج الحضاري الغربي قد مثل منابع ومنطلقات تيار التغريب.. فإن المنابع التي انطلق منها تيار الإحياء والتجديد قد تمثلت في:

❖ مبادئ الإسلام، كما تمثلت في منابعه الجوهرية والنقية: البلاغ القرآني، والبيان النبوي للقرآن الكريم، كما تمثلت في السنة النبوية الثابتة..

❖ وثواب التراث العربي الإسلامي، التي مثلت قسماً الهوية الحضارية للأمة، والتي حفظت لأجيالها تواصلها الحضاري، ووحدتها كأمة، عبر الزمان والمكان.

❖ وكل ما أبدعه العقل الإنساني، في مختلف الحضارات، مما هو "ابن الدليل"، كما تمثلت في الحقائق والقوانين التي مثلت وتمثل العلوم التي لا تتغير موضوعاتها بتغير الحضارات والمعتقدات، أي العلوم الموضوعية المحايدة، التي تدخل في الخصوصيات التي تتمايز فيها الحضارات..⁽¹⁾

وإذا نحن شئنا أن تكون إشارتنا لأهم الملامح الفكرية لمشروع الإحياء والتجديد الذي صاغه هذا التيار، بشر به، ودعا إليه، وإذا شئنا أن تكون إشارتنا هذه موثوقة وصادقة في التعبير عن حقيقة ملامح هذا المشروع.. فإننا نستطيع أن نتحدث بلسان أعلامه، فنقول إنهم قد أرادوا مشروعاً تجديدياً لا يقيم قطيعة مع التراث، وإنما يتجاوز المتخلف منه، والذي تجاوزه التطور،..

ولا يقيم قطيعة مع الحضارات الأخرى، وإنما يميز في عطائها بين "المشترك الإنساني العام" وبين "الخصوصيات" التي تتميز بها تلك الحضارات، ولا يدير ظهره للواقع -حاضراً ومستقبلاً- فيهجره إلى الماضي، كما فعل تيار التقليد للموروث -أو إلى "الأخر الحضاري" -كما فعل تيار التغريب- وإنما أراد هذا التيار استلهام الموروث والاستعانة بالوفاة الملائم، كمنطلقات لإبداع جديد للواقع العربي الإسلامي الجديد، فالإبداع هو الهدف والأساس والسبيل إلى الإحياء والتجديد، في مذهب أعلام هذا التيار..

❖ وإذا كان الإمام محمد عبده، هو المهندس الأعظم لفكر هذا التيار، فإننا نجد الإحياء والتجديد في ثلاثة ميادين:

⁽¹⁾ د. عمارة: المرجع السالف الذكر ص 63

"-الأول: تحرير الفكر من قيد التقيد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقل من خلطه وضبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وإنه، أي الدين -على هذا الوجه- يعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل،

-أما الأمر الثاني: فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواء أكان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، أم فيما تنشره الجرائد على الكافة منشئاً أو مترجماً من لغات أخرى، أو في المراسلات بين الناس...

-أما الأمر الثالث: فهو التمييز بين ما للحكومة المنتخبة من الشعب من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.. فالحاكم، وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون، وتغلبهم شهوتهم، ولا يرد عنه خطئه، ولا يقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول والفعل.."

وإذا كان الإمام محمد عبده قد حدد، في هذه الكلمات، ميادين الإحياء والتجديد.. فإنه قد نبه على تميز هذا التيار، عندما استطرد فقال: ولقد خالفنا في الدعوة إلى ذلك "رأى الفشتين العظيمين اللتين يتركب منهما جسم الأمة:

أ- طلاب علوم الدين، ومن على شاكلتهم

ب- وطلاب فنون هذا العصر، ومن هو في ناحيتهم..."⁽¹⁾

وإذا كانت قد سبقت إشارتنا إلى نقد الإمام محمد عبده لجناحي تيار التقليد الموروث -أبناء المؤسسات التعليمية الموروثة... والنصوصيين-.. فإن الأفغاني يؤكد تميز هذا التيار عن تيار التغريب، بحديثه عن الموقف من (علوم) الغرب ومن "ثقافة" الغرب، وذلك عندما يعرض لما صنعه العثمانيون والمصريون في "التحديث على النمط الغربي".. فيقول: "لقد شيد العثمانيون عدداً من المدارس على النمط الجديد، وبعثوا بطوائف من شبانهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب وكل ما يسمونه "تمدناً"، وهو في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنساني!

(1) (الأعمال الكاملة) ج2 ص 318، 319

فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك، وقد مضت عليهم
أزمان غير قصيرة؟!^(١)

نعم، ربما وجد بينهم أفراد يتشدقون بألفاظ "الحرية" و "الوطنية" و "الجنسية"
ومشاكلها .. سموا أنفسهم: "زعماء الحرية" .. ومنهم آخرون قلبوا أوضاع المباني
والمساكن، وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية، وسائر الماعون، وتنافسوا في
تطبيقها على أجدود ما يكون منها في الممالك الأجنبية، وعدوها من مفاخرهم .. فنفوا
بذلك ثروة بلادهم إلى غير بلادهم! .. وأماتوا أرباب الصنائع من قومهم .. وهذا جدع
لأنف الأمة، يشوه وجهها، ويحط بشأنها! .. لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كال
أمة، المتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرف الأعداء إليها .. وطلائع لجيوش
الغالبين وأرباب الغارات، يمهدون لهم السبيل، ويفتحون الأبواب، ثم يثبتون
أقدامهم! ..^(٢)

إن أبا العلم وأمه هو الدليل، والدليل ليس أرسطو بالذات، ولا جاليليو بالذات...
والحقيقة تلتمس حيث يوجد الدليل..

وإن الظهور في مظهر القوة، لدفع الكوارث، إنما يلزم له التمسك ببعض الأصول
التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم.. ولا ضرورة في إيجاد المنعة، إلى إجتماع
الوسائل وسلوك المسالك التي جمعها وسلكتها بعض الدول الغربية الأخرى، ولا ملجأ
للشرقي في بدايته أن يقف موقف الأوروبي في نهايته، بل ليس له أن يطلب ذلك،
وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوقر نفسه وأتمه وقرأ^(١) أعجزها
وأعوزها! ..^(٢)

ويزيد مصطفى كامل باشا موقف هذا التيار من "الهوية" الحضارية وضوحاً
وتحديداً، عندما يحدد علاقة "الوطنية" ب "الجامعة الإسلامية"، وعلاقة حضارتنا
بالحضارة الغربية، فيقول: "إننا نريد أن تكون مصر للمصريين، ونرفض قطعياً كل
نير أجنبي..."^(٣)

(١) أي أذلها وصدعها ..

(٢) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص 195- 197- 533، دراسة وتحقيق: د. محمد
عمارة. طبعة القاهرة سنة 1968م.

(٣) د. عمارة: مقاله السالف الذكر ص 65

وإذا كنا نطلب إرشاد أمتنا إلى الحقيقة الدينية، فما ذلك إلا لأن الأضاليل والأكاذيب والخزعبلات، التي راجت بين العامة، باسم الدين، قلبت حقيقة هذا الدين، فصار الجهل والتأخر والانحطاط، وكل الآفات، مما يلقي على الدين وينسب إليه، والدين منه براء، لذلك كان من المستحيل إحياء الأمة وإنهاضها بغير الحقيقة الدينية، لأنه لا سبيل إلى إبادة جيش الباطل، الذي ألف ونظم باسم الدين، إلا بالدين نفسه، فالتعليم الديني ليس فرضاً من الوجهة الدينية فحسب، بل هو كذلك أيضاً من الوجهة الوطنية.

إن بث الحقيقة الدينية بين المسلمين من أكبر الأسباب الموجودة للتسامح والتقرب من الشعوب الأخرى، إذ لا تعصب مع علم، ولا نفرة مع نور ورشاد، فمن منفعة العناصر كلها أن يعرف المسلمون دينهم على حقيقته، وأن تزول أوباء الجهالات والخرافات من بينهم...

ونحن إذا اعتمدنا على الإسلام وقواعده وأوامره وإرشاداته، وأخذنا من المدنية الغربية فوائدها ومنافعها، واعتبرنا بعبر التاريخ، وتركنا النزاع الذي أضرب بمصر والإسلام، واجتنبنا كل افتراق وشقاق، بلغنا أقصى ما يرام من مجد وعز وسوء "ومقام رفيع"⁽¹⁾.

فتقليد الغرب شيء، والأخذ من المدنية الغربية الفوائد والمنافع شيء آخر، و "إحياء الأمة وإنهاضها بغير الحقيقة الدينية مستحيل..."

❖ ويزيد الإمام محمد عبده هذه الحقيقة.. حقيقة ضرورة "إسلامية النهضة والإحياء والإصلاح".. يزيدها حسماً وتأكيداً، عندما يقول: "إن الدين هو سبيل لمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارفة عن صبغة الدين يحوج المصلح إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شيئ، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً..."

⁽¹⁾ مصطفى كامل: فقرات من خطبة في الاسكندرية في 3 مارس سنة 1896م.. وخطبة في الاسكندرية في 22 أكتوبر سنة 1907م.. وخطبة في ذكرى تنصيب محمد علي باشا حاكماً على مصر في 21 مايو سنة 1902م.. انظر كتاب د. عمارة (الجامعة الاسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل) ص 87 - 95 - 97 طبعة بيوت سنة 1976م.

وإذا كان الدين كافلاً بتهديب الأخلاق وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله الثقة فيه، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره؟..^(١)

❖ لكن محورية الإسلام في النهضة والإصلاح لدى هذا التيار -تيار الإحياء والتجديد- قد جاءت موقفاً متميزاً عن موقف المقلدين للموروث، أولئك الذين وقفوا عند تراث عصور التراجع والتخلف الحضاري، وعن موقف النصوصيين، أولئك الذين وإن كانوا قد طهروا العقائد من البدع والخرافات، إلا أن جمودهم عند حرفية النص قد جعلهم يهتمون بإعمال العقل في الوعي بمرامي النصوص وملابساتها، ومقاصد الشريعة وحكمتها وغاياتها.

في نهج تيار الإحياء والتجديد نجد "العقل: هو جوهر إنسانية الإنسان.. وأفضل القوى الإنسانية على الحقيقة.."^(٢)، وهو نقطة الافتراق التي ميّزت الإنسان عن غيره من الحيوانات.. والتي جعلها الله محور صلاحه وفلاحه"^(٣).

وإذا كانت (الحكمة: ثمرة من ثمرات العقل، لأنها: هي الإصابة في غير النبوة.. فإنها -أي الحكمة- في منهج هذا التيار: "هي مقننة القوانين، وموضحة السبل، وواضحة جميع المنظمات، ومعينة جميع الحدود، وشارحة حدود الفضائل والردائل، وبالجملة، فهي: قوام الكمالات العقلية والخلقية.. فهي أشرف الصناعات!..."^(٤)

❖ وليس مقام العقل هذا - في منهج هذا التيار- خاصاً بالعمران الدنيوي، بل إن هذا هو مقامه وتلك هي مكانته في تحصيل الإيمان الديني أيضاً، فإذا كان العقل هو أداة النظر والنذير والتفكير.. وإذا كان الإيمان هو التصديق والقلبي الذي يبلغ مرتبة اليقين، فإنه "لا يقين مع التحرج من النظر، وإنما يكون اليقين بإطلاق النظر في الأكوان، طولها وعرضها، وحتى يصل إلى الغاية التي يطلبها بدون تقييد.. فالله يخاطب، في كتابه، الفكر والعقل والعلم، بدون قيد ولا حد.. والوقوف عند حد فهم العبارة مضرّ بنا، ومناف لما كتبه أسلافنا من جوهر المعقولات..

(١) (الأعمال الكاملة) ج3 ص 231

(٢) المصدر السابق ج5 ص428، ج3 ص 298

(٣) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص 256، 257

(٤) المصدر السابق، ص 260

والقرآن - وهو وحده المعجز الخارق - قد دعا الناس إلى النظر فيه بعقولهم، فهو معجزة عرضت على العقل، وعرفته القاضي فيها، وأطلقت له حق النظر في أنحاءها، ونشر ما انطوى في أثنائها.. فالإسلام لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجرى على نظامه الفطري، فلا يدهشك بخارق للعادة، ولا يغشي بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية...

والمرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى أقتنع به.. فمن ربي على التسليم بغير عقل، والعمل، ولو صالحاً بغير فقه، فهو غير مؤمن، لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير، كما يذلل الحيوان، بل القصد منه: أن يرتقي عقله، وتتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه..⁽¹⁾

وفي الوقت الذي استعار فيه تيار التغريب مفهوم "الوطنية" الضيقة، المناقض لوحدة الأمة الإسلامية، ووحدة ديار الإسلام.. وجاهر أعلام هذا التيار -بلسان أحمد لطفي باشا (1289 - 1383 هـ 1872 - 1963م) بأن الجامعة الإسلامية خرافة.. لا أثر لها ولا وجود.. وأن القول بأن أرض الإسلام وطن لكل المسلمين: قاعدة استعمارية تنفع بها كل أمة مستعمرة تطمع في توسيع أملاكها ونشر نفوذها كل يوم فيما حولها من البلاد.. وأن المصري: هو الذي لا يعرف له وطناً غير مصر⁽²⁾.

وهو المفهوم الذي يبرر التجزئة الاستعمارية الغربية لوطن العروبة وعالم الإسلام.. فإن الإحياء والتجديد -الذي بعث الوطنية- كدائرة انتماء -على يد مصطفى كامل باشا- قد نبه على خطر هذا المفهوم الغربي والضيق للوطنية، خطره على وحدة الأمة الإسلامية، فكتب الإمام محمد عبده يقول: "لقد انحلت الروابط المليية، بل تقطع أكثرها، حتى كادت الأمة تخرج عن كونها أمة حقيقية متكافلة بالمصالح الاجتماعية والتعاون على الأعمال المشتركة التي تحفظ وحدتها، ووفق بعض

⁽¹⁾ (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج3 ص 151، 279 - 281، ج4 ص 414

⁽²⁾ أحمد لطفي السيد (قصة حياتي) ص 67، 70، 134، 133، طبعة القاهرة - دار الهلال سنة

1982م

هؤلاء "المتمدنين"، الذين قطعوا روابطهم بأيديهم يفكرون في جعل الرابطة الوطنية لأهل كل قطر بدلاً من الرابطة المليية الجامعة لأهل الأقطار الكثيرة، فلم يفلحوا، ولكن أثر كلامهم أبدأ التأثير!.." (١).

❖ وبينما رأى تيار التغريب - بسبب التقليد لمناهج الغرب- في إسلامنا: مسيحية، تدع ما لقيصر للقيصر وما لله لله، وفي الخلافة الإسلامية، دولة الكهانة التي استبدت باسم السماء والتفويض الإلهي والسلطة الدينية،، نبه تيار الإحياء والتجديد على تمييز الإسلام في هذا الميدان، ميدان علاقة الدين بالدولة .. "فليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعدة الحسنة .. وهي سلطة خولها الله لكل المسلمين، أدناهم وأعلاهم .. وليس للخليفة، أو القاضي، أو المفتي، أو شيخ الإسلام أية سلطة دينية .. بل إن كل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية .. فليس في الإسلام سلطة دينية بوجه من الوجوه..." (٢)

لكن رفض الإسلام هذا للسلطة الدينية، ليس كموضوع المسيحية التي تقف عند حدود الرسالة الروحية، وخلص النفوس، ومملكة السماء... وليس العلمانية الغربية التي تفصل الدين وعزل أحكامه عن الدولة والعمران وعلومهما وشؤونهما، لأن الإسلام دين ودولة، بلاغ وتنفيذ، وبعبارة الإمام محمد عبده، أيضاً: "فإن الإسلام: دين وشرع، فقد وضع حدوداً ورسم حقوقاً .. ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة .. وليس من أصول الإسلام أن يدع ما لقيصر لقيصر، بل كان من شأنه أن يحاسب قيصره على ماله، ويأخذ على يده وعمله، فكان الدين بذلك عند أهله: كما لا للشخص، وألفة في البيت، ونظاماً للملك.." (٣)

❖ فنحن هنا، في فكر هذا التيار، أمام مشروع للإحياء والنهضة والتجديد، يدعو أعلامه إلى:

(١) (الأعمال الكاملة) ج 4 ص 683

(٢) المصدر السابق ج 2 ص 175، ج 3 ص 285 و 286 و 288

(٣) المصدر السابق، ج 3 ص 225، 226، 287

❖ "سلفة عقلانية- مستتيرة" في فهم الدين، على النحو الذي فهمه منه "الجيل المؤسس" -جيل الصحابة والتابعين- قبل ظهور الخلاف الذي افتعلته المؤثرات الأجنبية .

❖ والى "عقلانية- إسلامية" متميزة عن عقلانية الغرب- اليونانية .. والحديثة... عقلانية تقرّ النقل في ضوء العقل، وتضبط العقل بالنقل فيما لا يستقل بإدراكه، وتؤسس الإيمان الديني على النظر العقلي، فتتخذ الإنسان من النصوصية التي لا عقل أهلها .. ومن الوضعية التي لا تؤمن إلا بثمرات الحواس والمحسوس

❖ والى تأسيس النهضة على الإسلام، وعلى ثمرات إبداع الحضارات الأخرى فيما هو مشترك إنساني عام، في ميادين العلوم التي حقائقها وقوانينها موضوعية محايدة، لا تتأثر بتغاير العقائد والحضارات، لأنها ابنة الدليل، تلمس حيث يوجد الدليل⁽¹⁾

❖ والى بعث الروح الوطنية، والروابط القومية، كلبنات ودوائر انتماء في البناء الأعم والأشمل، الذي هو وحدة الأمة والملة في المصالح والحضارة والاعتقاد

❖ والى الشمولية الإسلام -بالوسطية- لمخفف جوانب الحياة الإنسانية والعمران البشري، الدين والدولة، الفرد والطبقة والأمة، الوطنية والقومية والجامعة الإسلامية والإنسانية، والروح والجسد، الدنيا والآخرة .. الخ.. الخ على النحو الذي يعصم نهضة الأمة ومشروعها الحضاري من الإنشطارية والثنائية التي مزقت وتمزق العقل الغربي حيال هذه الثنائيات.

وإذا كان "العقد- المنظم" لهذا التيار قد انفرط بعد "الحزب الوطني الحر" وجمعية "العروة الوثقى" - وهما التنظيمان اللذان قادهما جمال الدين الأفغاني.. وانفرط عقدهما بوفاته- فأعلام هذا التيار قد أقاموا العديد من التنظيمات، والمؤسسات، والمنابر الفكرية، وأسهموا في الإحياء والتجديد بمختلف السبل والوسائل، فمن "دار العلوم"، إلى "مدرسة القضاء الشرعي"، إلى تيار مجلة "المنار" إلى جمعية "أم القرى"، إلى جماعة العلماء الجزائريين"، إلى العديد من الأحزاب.. والصحف.. والمجلات.. ودور النشر.. والجامعات.. والكتب.. التي مثلت القنوات التي منها معالم

(1) د . عمارة: المقال السالف الذكر ص 70

هذا المشروع الحضاري إلى عقول قطاع واسع وأفئدة جمهور عريض من أبناء هذه الأمة، على امتداد وطن العروبة وعالم الإسلام..

صنع هذا التيار ذلك، رغم الحصار والتضييق اللذين فرضا عليه من تيارى التقليد والمحاكاة.. التقليد للموروث.. والمحاكاة للتغريب!..

❖ فعبد الله النديم: يرفع راية الدفاع عن العربية.. ووحدة الأمة.. وتميز تقاليدنا.. في مواجهة الذين انطقوا -بعد الهزيمة العسكرية- يقلدون الغزاة المنتصرين!..

❖ وقاسم أمين: يدافع -في (الرد على داركور)- عن تميز التمدن الإسلامي عن التمدن الغربي... ويضبط -في (تحرير المرأة)- حريتها بالضوابط الإسلامية، وذلك قبل أن يميل -في (المرأة الجديدة)- إلى قدر من التغريب..

❖ وسعد زغلول -الذي قاد أعظم ثوراتنا الوطنية في العصر الحديث- يرفض العلمانية الغربية، ويتعجب من "جهل" الشيخ علي عبد الرزاق (1305 - 1386 هـ 1887 - 1966 م) الذي زعم في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) أن الإسلام "رسالة روحية" لا علاقة له بسياسة الدولة والعمران، فيكتب قائلاً: "لقد قرأت كتاب الإسلام وأصول الحكم يامعان، لأعرف مبلغ الحملان عليه من الخطأ والصواب، فعجبت، أولاً، كيف يكتب عالم ديني بهذا الأسلوب في مثل هذا الموضوع.

لقد قرأت كثيراً للمستشرقين ولسواهم، فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حدة كهذه الحدة في التعبير، على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرزاق.. لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه، بل بالبسيط من نظرياته، وإلا كيف يدعي أن الإسلام ليس مدنياً؟! ولا هو بنظام يصلح للحكم؟! فأية مدنية من نواحي الحياة لم ينص عليها الإسلام؟ هل البيع؟ أو الإجارة؟ أو الهبة؟ أو أي نوع آخر من المعاملات؟!

أم يدرس شيئاً من هذا في الأزهر؟ أولم يقرأ أن أمماً كثيرة حكمت بقواعد الإسلام فقط عهوداً طويلة كانت أنضر العصور؟ وأن أمماً لا تزال تحكم بهذه القواعد، وهي آمنة مطمئنة؟ فكيف لا يكون الإسلام مدنياً ودين حكم؟! وأعجب من هذا ما ذكره في كتابه عن الزكاة! فأين كان هذا الشيخ من الدراسة الدينية الأزهرية؟! والذي يؤلني حقاً، أن كثيراً من الشبان الذين لم تقو مداركهم في العلم القومي، والذين تحملهم ثقافتهم الغربية على الإعجاب بكل جديد، سيتحيزون لمثل هذه الأفكار، خطأ

كانت أو صواباً، دون تمحيص ولا درس، ويجدون تشجيعاً على هذا التحيز فيما تكتبه جريدة "السياسة" وأمثالها من الثناء العظيم على الشيخ علي عبد الرزاق، ومن تسميتها له بالعالم المدقق، والمصلح الإسلامي، والأستاذ الكبير.. الخ. وكم وددت أن يفرق المدافعون عن الشيخ بين حرية الرأي وبين قواعد الإسلام الراسخة، التي تصدى كتابه لهدمها!..⁽¹⁾

لقد كتب سعد زغلول هذا الكلام في 20 أغسطس سنة 1925م، أي قبل وفاته بعامين، فأثبت به أنه قد ظل طوال حياته الفكرية الابن البار لتيار الإحياء والتجديد، والتلميذ الوفي لفكر جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده..

❖ أما الشيخ مصطفى عبد الرزاق: فهو ينهض -بعبء التأسيس لذلك التحول الذي أحدثه هذا التيار في حقل الدراسات الفلسفية، وذلك عندما يقدم في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) نظرية تميز الفلسفة الإسلامية عن فلسفات الأمم الأخرى.. وكيف أن عقلانية الأمة الإسلامية قد تجلت فيما أبدعه المسلمون في "أصول الفقه" و "أصول الدين" .. فأرسى بذلك معلماً من معالم التمييز للمشروع الحضاري الذي أبدعه تيار الإحياء والتجديد ..

❖ أما رشيد رضا: فهو الذي حفظ الاستمرارية لفكر هذا التيار قرابة أربعة عقود.. تحول فيها (تفسير المنار) إلى معلم جديد لمنهج جديد في تفسير القرآن الكريم، وغدت فيها مجلة (المنار) منارة التجديد والإحياء على امتداد عالم الإسلام.. ❖ وكان الخضر حسين: فارس المعارك الفكرية لهذا التيار ضد المتغربين وخاصة في كتابه: (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم) و (نقض كتاب في الشعر الجاهلي)، كما كان فارس التجديد بما كتبه في الشريعة، واللغة .. وسبل الإصلاح، وفارس الجهاد الوطني، بالمركز الذي أقامه -بالقاهرة- لدعوات وحركات التحرير الوطني الإسلامي، وخاصة في بلاد الشمال الإفريقي.

❖ أما حسن البنا: فإنه الإمام الذي انتقل بمشروع النهضة هذا من إطار الصفوة المثقفة والنخبة المفكرة إلى أحضان الأمة، وأيدي الجماهير، فلقد جاء في حقبة عمّت

⁽¹⁾ محمد إبراهيم الجزيري (سعد زغلول: ذكريات تاريخية) ص 91 - 93، طبعة كتاب اليوم - القاهرة، وانظر كتاب د. عمارة (معركة الإسلام وأصول الحكم) ص 149 - 151، طبعة دار الشروق، القاهرة سنة 1989م.

فيها بلوى الاحتلال الأجنبي، والتشرذم القطري، والهيمنة التغريبية كل أنحاء ديار الإسلام، فكان لا بد من أن تحمل الأمة - وليس فقط علماءها- مسؤولية التربية والإعداد والاستعداد لمواجهة التخلف الموروث والاستلاب الحضاري بهذا المشروع الحضاري الجديد، مشروع الإحياء والتجديد، فقدم الرجل في هذا الميدان أعظم ما يمكن أن يقدمه مجدد مجاهد استشهد وهو لم يتجاوز الأربعين من عمره إلا بسنوات ثلاث؟!

❖ تلك إشارات إلى طرف من معلم المشروع الحضاري لتيار الإحياء والتجديد.. ونماذج من مواقع نذر من أعلامه.. آثرنا فيها التمثيل.. فلم نخرج على ابن باديس.. والنهضة التي أعاد بها الجزائر إلى العروبة والإسلام، ولا على الكواكبي، وإنجازاته في الحرية، والعروبة، ومعالجة أسباب التخلف ووسائل النهوض، فالحديث عن هذا التيار حديث "مجلدات"، لا "سطور" في صفحات^(١).

و.. من التغريب إلى التجديد:

ورغم الإمكانيات الهائلة التي سخرتها السلطات الاستعمارية لدعم تيار التغريب ورعاية مسيرته، والتي وضعت أغلب مؤسسات التعليم والثقافة والإعلام تحت هيمنة نظرياته ورجالاته، ورغم الحصار الذي وجه به تيار الإحياء والتجديد من أهل الجمود والتقليد ومن المتغربين جميعاً، إلا أن الواقع الثقافى - بسبب الحاجة الحضارية للمشروع التجديدي- وبسبب إفلاس أهل التقليد وعجزهم عن تقديم المشروع الحضاري الذي ينبىء للأمة طريق النهضة والتحرر،.. وبسبب فجاجة الرؤى المتغرية، والرفض التلقائى والطبيعى الذي تقابل به من عقل الأمة ووجدانها، اللذين لم تفسد فطرتهما، بسبب من هذه العوامل، وغيرها، تخلقت في الواقع الثقافى ظاهرة هامة وذات دلالة وملفتة للأنظار،.. وهي: تراجع عدد كبير من الأعلام الذين تغربوا عن التبشير بالنموذج الحضاري الغربي، بعد أن سلكوا هذا السبيل، كاجتهاد خاطئ، وانخراطهم، في مرحلة نضجهم الفكري، بتيار الإحياء والتجديد..^(٢).

(١) محمد عمارة: (مسلمون ثوار) و(الإمام محمد عبده) و(جمال الدين الأفغانى) و(رفاعة الطهطاوى) و(عبد الرحمن الكواكبي) و(علي مبارك) و(قاسم أمين) و(تيارات الفكر السلامي) و(الصحو الإسلامية والتحدى الحضاري). طبعة دار الشروق القاهرة.

(٢) د. عمارة: أزمة الثقافة العربية الإسلامية، المقال السالف الذكر

وهذه الظاهرة -التي لا تزال قائمة ومستمرة- والتي شملت وتشمل العديد من الذين سلكوا طريق التغريب، بشقيه: الليبرالي والشمولي، تقوم شاهدة على حقيقة تعلمنا ضرورة التمييز في الذين دعوا ويدعون إلى تبني النموذج الحضاري الغربي بخيره وشره، بحلوه ومره، بخطئه وصوابه، بإنسانياته وخصوصياته وبعلمومه الموضوعية والمحايدة.. تعلمنا ضرورة التمييز في هذا الموكب بين الذين تغربوا (عمالة - فكرية) للغرب الاستعماري، بسبب كراهيتهم للإسلام، وسعيهم الواعي والمخطط لإزاحة صبغته عن مشروع النهضة وفلسفة الحكم وال عمران.. وبين الذين تغربوا بسبب اجتهادهم الخاطئ، الذي دفعهم إلى الظن بأن استعادة النموذج الغربي هو السبيل إلى القوة والنهضة التي تحرر أوطاننا من أغلال الاستعمار والهيمنة الغربية. لقد رأوا الإسلام في الصورة التي قدمها له تيار الجمود والتقليد، فأيقنوا بعجز هذه الصورة عن أن تكون السبيل للتحرر من الهيمنة الغربية، وعندما وازنوا بين هذه الصورة وبين النموذج الغربي، بهرهم الغرب وأدهشتهم إنجازاته، وخذعوا بزعم الغرب وحده الحضارة، فحسبوا أن التحضر والتقدم لا يقتضي مشروعاً حضارياً متميزاً، وإنما يقتضي اللحاق بالغرب، والاشترك معه في حضارته، التي صدقوا أنها الحضارة "الإنسانية" و"العالمية"، فكان أن أعلنوا -بلسان واحد من أعلامهم-: "السبيل... واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا إلتواء، وهي واحدة فهذه ليس لها تعدد، وهي أن نسير سير الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، وما يعتمد منها وما يعاب"⁽¹⁾.

لكن عدداً من هؤلاء الأعلام، الذين قادهم الاجتهاد الخاطئ إلى هذا الموقع الفكري، قد أدركوا، بالتجربة، أن "بذور التغريب" غير صالحة للإنبات في "تربتنا الحضارية"، وأن "فطرة الأمة" التي كوَّنها تراثها المتميز وتاريخها الحضاري المغاير لنظيره الغربي، إنما ترفض التغريب رفض الجسد للجسم المقحم عليه والغريب عنه.. فلما نظروا صورة الإسلام، كما عرضها تيار الإحياء والتجديد، وجدوا ضالتهم المنشودة فيه، فكانت عودتهم عن التغريب إلى الإحياء والتجديد.

(1) د. طه حسين (مستقبل الثقافة في مصر) ج1 ص45، طبعة القاهرة سنة 1938م.

وإذا نحن شئنا استقصاء الأعلام الذين كُونُوا هذه الظاهرة، طال بنا الحديث، وخرج عن ما يقتضيه المقام.. ولذلك فإننا سنقف هنا عند الإشارة إلى نماذج ثلاثة، علا نجمهم في التيار المتغرب.. ثم راجعوا فكرهم وموقفهم، فكانت عودتهم - الصريحة أو الضمنية - المصحوبة بالنقد الشجاع للمسيرة الماضية أو الخالية من هذا النقد الشجاع -.. كانت عودتهم عن طريق التغريب إلى تيار الإحياء والتجديد .

فالشيخ علي عبد الرازق (1305 - 1386 هـ 1887 - 1996 م): قد خرج على الناس في سنة 1925م بكتابة (الإسلام وأصول الحكم)، فأثار أكبر معركة فكرية في تاريخنا الحديث.. وغدا كتابه هذا أهم "وثيقة" في يد "العلمانيين" الذين يريدون للشرق أن يعزل الإسلام عن الدولة والمجتمع كما عزل الغرب المسيحية عنهما.. ففي هذا الكتاب يقول عالم أزهرى، وقاض شرعي -لأول مرة في تاريخ العلم الإسلامي والعلماء المسلمين-: إن الإسلام دين ورسالة روحية، لا دولة فيه ولا سياسة.. وإن الخلافة الإسلامية كانت -كالكهانة الغربية- استبداداً وطغياناً باسم الدين.. وأن نبي الإسلام (ص)، لم ينشئ ولم يقيم حكومة، ولم يصنع إلا ما صنعه الرسل السابقون: البلاغ والمجرد عن التنفيذ!... فعنده: "أن محمداً (ص)، ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، وأنه، صلى الله عليه وسلم، لم يقيم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك، وظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبي (ص)، لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان.. إنما كانت ولاية محمد (ص)، على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشي من الحكم.

هيئات هيئات، لم يكن ثمة، ولا دولة، ولا شيء من نزعات السياسة ولا أغراض الملوك والأمراء.. لم يكن هناك ترتيب حكومي، ولم يكن ثمة ولاية ولا قضاة ولا ديوان إلخ.. كانت زعامة دينية.. ويا بعد ما بين السياسة والدين.."⁽¹⁾.

لكن هذا الشيخ، الذي استفز الضمير المسلم كما لم يستفزه عالم ديني عبر التاريخ.. والذي افترى على الإسلام ورسوله فرية لم يفترها مستشرق حاقد أو جاهل،

(1) (الإسلام وأصول الحكم) ص 48 - 80 - طبعة القاهرة سنة 1925م.

سرعان ما عاد -وبالتدريج، ودون إعلان صريح- إلى العدول عن فرية أن الإسلام مجرد رسالة روحية لا دولة فيها ولا سياسة ولا حكم ولا تنفيذ.. فأجاب - بعد أن حاكمته وأدانتها "هيئة كبار العلماء" وبعد أن فند زعمه ونقض دعواه عدد كبير من أعلام العلماء -أجاب على سؤال الجماعة من العلماء، فقال: "إن الإسلام دين تشريعي، وإنه يجب على المسلمين إقامة شرائعه وحدوده، وإن الله خاطبهم جميعاً بذلك"..^(١).

وفي مرحلة تالية من مسيرته الفكرية سنة 1951م، دار حوار بينه وبين الدكتور أحمد أمين "إن دواء ذلك أن نرجع إلى ما نشرته قديماً من أن رسالة الإسلام روحانية فقط، ولنا الحق فيما عدا ذلك من مسائل ومشاكل إلخ..."، فلما نشر أحمد أمين ذلك -في مجلة (رسالة الإسلام)^(٢) -علق علي عبد الرزاق على هذه العبارة- عبارة: "إن رسالة الإسلام روحانية فقط" - فقال: "... ما أرى إلا أن هناك خطأ في التعبير جرى به لساني في المجلس الذي كنا نتجادل فيه ونستعرض حال المسلمين.

وما أدري كيف تسربت كلمة روحانية الإسلام إلى لساني يومئذ، ولم أرد معناها، ولم يكن يخطر لي ببال!

بل لعله الشيطان ألقى في حديثي بتلك الكلمة ليعيدها جذعة تلك الملحمة التي كانت حول كتاب "الإسلام وأصول الحكم" .. وللشيطان أحياناً كلمات يلقيها على ألسنة بعض الناس..^(٣)

وهكذا تراجع علي عبد الرزاق عن "البدعة" التي لم يسبقه إليها عالم من علماء الإسلام، بدعة "علمنة الإسلام"، وبقي أن يعي ذلك تيار التغريب، الذي يتمسك حتى الآن برأي تراجع عنه صاحبه، ويلعب بورقة سحبها صاحبها منذ عشرات السنين!

❖ أما الدكتور طه حسين: (1306-1393 هـ 1889-1973م)، فلعل أشد آرائه المتغربة استفزازاً للعقل المسلم كانت تلك التي حوتها صفحات من كتابيه (في الشعر الجاهلي) -الذي صدر سنة 1926م- و (مستقبل الثقافة في مصر) -الذي صدر

^(١) صحيفة (السياسة) -اليومية- العدد 881 بتاريخ 1-9-1925م.

^(٢) عدد أبريل سنة 1951م.

^(٣) انظر ما قاله في مجلة (رسالة الإسلام) عدد مايو سنة 1951م.

سنة 1938م-.. ففي الكتاب الأول يعرض لقضية من قضايا النقد الأدبي، قضية الانتحال في الشعر الجاهلي، وهي قضية تكلم فيها قدماء ومحدثون، عرب ومستعربون، ولا علاقة للخلاف حولها بمقدسات الدين وعقائد الإسلام..

لكنه -في هذا الكتاب- بعد أن تحدث عن افتقار الشعر الجاهلي إلى الصدق، صدق الثبوت- الذي يجعله المصدر الثقة في وصف وتصوير الحياة الجاهلية، تحدث عن القرآن الكريم حديثاً طيباً قال فيه: "إن القرآن هو أصدق مرآة للعصر الجاهلي. ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه"^(١).

لكنه قد عاد فجمع به الفكر واشتط منه القلم عندما سطر نحواً من ثمانية وعشرين سطراً رفض فيها تصديق أخبار القرآن عما أخبر به حول:

أ- علاقة الإسلام بملة إبراهيم، عليه السلام.. والحنيفية والحنفاء..

ب- وقصة بناء الكعبة ورفع قواعدها بواسطة إبراهيم وإسماعيل، عليهما

السلام.

ج- وأخبار الرحلة الحجازية لإبراهيم، عليه السلام..^(٢).

وبعد الضجة الكبرى التي أثارها هذه السطور، التي تشكك في القرآن، بعد أن قال كاتبها -وفي ذات الكتاب- "إن نصه ثابت لا سبيل إلى الشك فيه" .. وبعد النقد والنقيض والتفنيد الذي وجه إلى هذا الرأي تحديداً.

حذف الدكتور طه حسين هذه السطور من كتابه، وأعاد النظر فيه، بالإضافة والتوثيق والضبط والتصحيح، وأعاد نشره تحت عنوان جديد- (في الأدب الجاهلي).

❖ فإذا علمنا أن الكتاب، في صورته الأولى، لم يصادر.. وأن النيابة العامة قد حفظت التحقيق مع المؤلف، دون توجيه أي اتهام إليه، كنا مطمئنين إلى ما نراه من أن حذف المؤلف لهذه السطور الثمانية والعشرين إنما كان عدولاً منه عن ذلك الرأي البالغ في الشذوذ حد التناقض مع ما قطع به هو نفسه، في ذات الكتاب، من "أن القرآن هو أصدق مرآة للعصر الجاهلي، وأن نصه ثابت لا سبيل إلى الشك فيه" ...^(٣).

(١) (في الشعر الجاهلي) ص16 . طبعة القاهرة سنة 1926م.

(٢) المرجع السابق ص80 - 81

(٣) د. عمارة: أزمة الثقافة العربية الإسلامية. المقال السابق ص80

أما كتابه الثاني - (مستقبل الثقافة في مصر) - فلعل بعض صفحاته تكون أكثر أصوات التغريب علواً وصراحة بعد كتابات سلامة موسى .

ففي هذا الكتاب يعلن طه حسين ما سبقه إليه سلامة موسى، عندما يقول: "إن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول..."^(١).

ويتبنى ما سبقه إليه علي عبد الرزاق، فيقول: "إن السياسة شيء والدين شيء آخر..."^(٢).

ويدعو إلى الإلحاق والالتحاق الحضاري بالغرب، بدعوى وحدة العقل المصري والشرقي مع العقل الغربي، فكلاهما قد صيغ صياغة يونانية؟!

فعنده أن العقل الإسلامي هو - كالعقل الأوروبي - مرده إلى عناصر ثلاثة:

- "حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن"

- و "حضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه"

- والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان"^(٣).

وكما لم يغير الإنجيل من الطابع اليوناني للعقل الأوروبي... فكذلك القرآن، لم يغير من الطابع اليوناني للعقل الشرقي، لأن القرآن "إنما جاء متمماً ومصدقاً لما في الإنجيل"^(٤)!!

ثم يخلص إلى أن يقول: وهكذا "كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها..."^(٥).

❖ وكما حدث مع كتابه (في الشعر الجاهلي)... فلقد وجه هذا الكتاب بحملة كبيرة من النقد والنقض والتفنيد، وأبرز معارضوه دور الدين واللغة في الوحدة السياسية للدول والقوميات، وتحدثوا عن تميز الإسلام في العلاقة بين السياسة والدين، وفندوا مزاعمه حول يونانية العقل الشرقي، ودحضوا افتراءه حول أن القرآن

(١) (مستقبل الثقافة في مصر) ج 1 ص 16، طبعة القاهرة سنة 1938م.

(٢) المرجع السابق، ص 17

(٣) المرجع السابق، ص 29

(٤) المرجع السابق ص 21، 22

(٥) المرجع السابق ص 26

لم يصنع بالعقل الشرقي أكثر مما صنع الإنجيل بالعقل الأوروبي.. الخ، حدث جميع ذلك في الساحة الفكرية، دونما مصادرة لرأي أو منع الكتاب.

وإذا كان طه حسين لم يحذف هذه الصفحات من كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) طوال حياته، ودون جميع كتبه الأخرى، وعندما سئل -سنة 1971م- عن هذه الآراء التي أثارت الجدل، والتي تضمنها هذا الكتاب، أعلن -رغم كبريائه المتضخم!-: أنها آراء تحتاج إلى إعادة نظر وتعديل وإصلاح.. فقال عن هذا الكتاب: "ده كتب سنة 1936م.. قديم قوي، عاوز يتجدد.. ويجب أن أعود إليه، وأصلح فيه بعض حاجات، وأضيف..."(1).

وهكذا، عاد طه حسين عن اجتهاداته الخاطئة، التي وضعته في معسكر المتغربين.. لأنه كان صاحب اجتهاد، أخطأ فيه فتغرب، فلما أصاب عاد إلى مشارف تيار الإحياء والتجديد،.. فلم يكن في يوم من الأيام "عميلاً فكرياً" كما كان الحال مع الذين كرهوا الإسلام، فسعوا إلى التغريب محاولين زراعته في تربتنا الحضارية على أمل اقتلاع الإسلام!...(2)

❖ أما الدكتور محمد حسين هيكل (1305-1375 هـ 1888-1956م): فلقد كان النموذج الأكثر صدقاً وموضوعية وشجاعة في هذه الظاهرة، ظاهرة العدول عن التغريب، كاجتهاد خاطئ، إلى تيار الإحياء والتجديد، الذي يقدم للأمة فكرها "الطبيعي" والقادرة على إنارة طريقها إلى النهضة والإنعتاق من هيمنة الحضارة الغربية.

فلقد تحدث الرجل حديث صدق، وأعلن في شجاعة عن الملابس التي اكتتفت آراءه السابقة المتغربة، وعن الأسباب الموضوعية للتحويلات الفكرية التي تبسّى بها الخيار الحضاري الإسلامي، صنع ذلك، وهو يحاور أصدقاء الأمس الذين أصبحوا ناقدين له وغامزين أياه بعد ما حدث لفكره من تحولات.

وإذا نحن شئنا أمثلة من هذه التجربة الفكرية من "التغريب" إلى "التجديد"، فإننا نقدم شهادة الرجل، ونفس عباراته، على التحويلات التي حدثت لفكره في المقولات والقضايا الأساسية التي كان يطرحها ويبشر بها المتغربون والتي لا زالت مطروحة في ساحة التغريب حتى الآن!..

(1) انظر حديثه هذا في صحيفة (الأهرام) عدد أول مارس سنة 1971م

(2) د. عمارة: أزمة الثقافة العربية الإسلامية ص 82

أ- فالرجل قد بدأ حياته متغرباً .. وكان موقعه من أحمد لطفي السيد باشا هو موقع التلميذ من الأستاذ، ولقد مارس النشاط الفكري المبكر كاتباً في "الجريدة" التي أصدرها ورأس تحريرها لطفي السيد- وهي المنبر الذي كان يبشر بالوطنية والقومية، بمعناها الغربي، فيرى ضرورة استقلال مصر عن محيطها العربي والإسلامي استقلالاً سياسياً وحضارياً، على النحو الذي يحررها من الاستعمار الإنجليزي، ويلاحقها في الوقت ذاته بالحضارة الغربية..

بدأ هيكل في هذه المدرسة الفكرية، فلما حدث له التحول الفكري وهو في العقد الخامس من عمره، سن النضج الفكري كتب ناقداً وناقضاً للفكرة القومية، بمعناها ومضمونها الغربي، ومعلناً انتماءه إلى مفهوم الأمة الواحدة المؤسس على عقيدة التوحيد، التي هي جوهر دين الإسلام، كتب يقول: "إن الفكرة الإسلامية، المبنية على التوحيد، تخالف ما يدعو إليه عالمنا الحاضر من تقديس القوميات، وتصوير الأمم وحدات متنافسة، بحكم السيف وتحكم أسباب الدمار بينها فيما تتنافس عليه ولقد تأثرنا، معشر أمم الشرق، بهذه الفكرة القومية، واندفعنا ننفخ فيها روح القوة، نحسب أننا نستطيع أن نقف بها في وجه الغرب الذي طغى علينا وأذلنا، وخيل إلينا، في سذاجتنا، أننا قادرون بها وحدها على أن نعيد مجد آبائنا، وأن نسترد ما غصب الغرب من حريتنا وما أهدر بذلك من كرامتنا الإنسانية.

ولقد أنسانا بريق حضارة الغرب ما تنطوي هذه الفكرة القومية عليه من جراثيم فتاكة بالحضارة التي تقوم على أساسها وحدها، وزادنا ما خيم علينا من سجن الجهل إمعاناً في هذا النسيان.

على أن التوحيد، الذي أضاء بنوره أرواح آبائنا، قد أورثنا من فضل الله سلامة في الفكرة هدتنا إلى تصور الخطر فيما يدعو الغرب إليه..

ولذلك لم تكن لنا مفر من العودة إلى تاريخنا نلتمس فيه مقومات الحياة المعنوية لنخرج من جمودنا المذل، ولنتقي الخطر الذي دفعت الفكرة القومية الغرب إليه، فأدامت فيه الخصومة بسبب الحياة المادية التي جعلها الغرب آلهة!..⁽¹⁾

⁽¹⁾ (في منزل الوحي) ص 22- 26 . طبعة القاهرة سنة 1967م.

فهو، هنا، يحدد أن تبنيه - هو وأمثاله - للنموذج الغربي في القومية، إنما كان اجتهاداً خاطئاً، ظنوا أنو السبيل إلى "أن نعيد مجد آبائنا، وأن نسترد ما غصب الغرب من حريتنا وما أهدر من كرامتنا الإنسانية"، ويعلن أن الذي يساعد على الخطأ في هذا الاجتهاد، هو "بريق حضارة الغرب" و "السذاجة" التي عليها المتغربون؟!.. ويقول إن التحول الذي حدث له، من التغريب إلى التجديد، إنما أعان عليه تلك "الفطرة" التي رسخها التوحيد الإسلامي في أرواح أبناء الإسلام، وأن التماس مشروع إنهاء الأمة في حضارتها وعقيدها، إنما هو السبيل إلى الخروج من "الجمود المذل" - الذي عليه تيار التقليد والجمود - وافتاء "الخطر الغربي" الذي يكرسه المتغربون!-

ب- وبالنسبة للعلمانية، التي تفصل الدين عن الدولة، والتي بشر بها المتغربون - لأنها قسمة أصيلة في مشروع النهضة الغربية-.. كان الدكتور حسين هيكل في سنة 1925م رئيس تحرير صحيفة (السياسة) -لسان حال حزب "الأحرار الدستوريون"- .. ومن موقعه هذا قاد حملة الدفاع عن كتاب الشيخ علي عبد الرزاق - (الإسلام أصول الحكم) - ذلك الذي ادعى فيه علمانية الإسلام، وخلوه من أية علاقة بالدولة والحكم والسياسة والتنفيذ فهو عنده "رسالة روحية" و "يا بعد ما بين الرسالة والدين" .. ونبي الإسلام - كما زعم صاحب هذا الكتاب- لم يقيم دولة، ولم يرأس حكومة، ولم يؤسس ملكاً، وإنما كان، كالخالين من الرسل، مجرد مبلغ لا علاقة له بالتنفيذ!

كان الدكتور هيكل، في سنة 1925م، قائد حملة الدفاع عن هذه العلمانية، فلما حدث له التحول الفكري، وقدم للناس - في سنة 1935م - كتابه (حياة محمد) - نقض فيه مرتكزات العلمانية من الأساس، وأوضح تميز الإسلام عن المسيحية، واختلاف الإنجاز المحمدي في السياسة والدولة عن عيسى، عليه السلام، وغيره من الرسل الخالين، وضرورة الرؤية المتميزة للمسيرة، المتميزة لحضارة الإسلام في هذا الموضوع.. موضوع العلاقة بين الدين والدولة، فكتب يقول: "لقد أقام محمد دين الحق، ووضع أساس حضارة هي وحدها الكفيلة بسعادة العالم.

والدين والحضارة اللذان بلغهما محمد للناس، بوحى من ربه، يتزاورجان حتى لا انفصال بينهما .. وقد خلا تاريخ الإسلام من النزاع بين السلطة الدينية والسلطة

الزمنية، أي بين الكنيسة والدولة، فأنجاه ذلك مما ترك هذا النزاع في تفكير الغرب وفي اتجاه تاريخه...^(١).

فهو هنا يجعل الحضارة الإسلامية والدين الإسلامي بلاغاً إلهياً إلى الرسول (ص)، ويؤكد أن النبي، كما أقام الدين، فلقد وضع أساس الحضارة وإنهما، لذلك، "لا انفصال بينهما" .. كما نبه على تمييز التاريخ الإسلامي عن تاريخ الغرب في العلاقة بين الدين والدولة .. الأمر الذي يجعل من السفاهة الفكرية استعادة حل غربي - هو العلمانية- لمشكلة لم يعرفها الشرق- وهي الكهانة واستبدال الكنيسة بالدولة والسلطة الزمنية-...^(٢).

-ج- ثم يقدم لنا موقفاً نقدياً متكاملًا للمرحلة التي تغرب فكرة فيها ... ملابسات هذا التغرب .. وأسباب التحول عنه إلى أحضان حضارة الإسلام .. فيقول: "لقد خيل إليّ زمنًا، كما لا يزال يخيل إلى أصحابي، أن نقل حياة الغرب العقلية والروحية هو سبيلنا إلى النهوض والتقدم... فحاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية والروحية، لنتخذها جميعاً هدى ونبراساً.

ولكنني أدركت، بعد لأي، أنني أضع البذر في غير منبته، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه، ولا تبعث الحياة.

وما أزال أشارك أصحابي في أننا ما نزال في حاجة إلى أن ننقل من حياة الغرب العقلية كل ما نستطيع نقله، لكنني أصبحت أخالفهم في أمر الحياة الروحية، وأرى أن ما في الغرب منها غير صالح لأن ننقله، فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب، وثقافتنا الروحية غير ثقافته. خضع الغرب للتفكير الكنسي على ما أقرته "البابوية" المسيحية منذ عهدها الأول، وبقي الشرق بريئاً من الخضوع لهذا التفكير...

كيف نستطيع أن ننقل ثقافة الغرب الروحية لننهض بهذا الشرق، وبيننا وبين الغرب في التاريخ وفي الثقافة الروحية هذا التفاوت العظيم؟!

لا مفر، إذًا، من أن نلتمس في تاريخنا وفي ثقافتنا وفي أعماق قلوبنا وفي أطواء ماضيها هذه الحياة الروحية، نحیی بها ما فتر في أذهاننا وصمد من قرائحنا وجمد من قلوبنا.

^(١) (حياة محمد) ص516، 519، بعة القاهرة سنة 1981م.

^(٢) د. عمارة: أزمة الثقافة العربية الإسلامية ص82

هذا كلام واضح بيّن. ومن عجب أن يخفى على أصحابي، فلا يرونه، وأن يكون خفاؤه سبب تثريبهم عليّ!.

ولكن لا عجب، فقد خفي هذا الكلام عني سنوات، كما لا يزال خفياً عن كثيرين منهم!..^(١)

هنا، يقدم الدكتور هيكل وثيقة في الموضوعية الفكرية، وفي الشجاعة الفكرية جديدة بأن تكون موضوع دراسة ونموذجاً للإقتداء، وهي وثيقة ما نظن أنها في حاجة إلى تعليق!...

د- ولا ينسى الرجل أن يحدثنا عن تجربة أخرى له، توسطت بين مرحلتي التغريب والتجديد ..

فلقد ظن - بعد أن تيقن من استحالة اتخاذ النموذج الغربي مشروعاً لنهضتنا - ظن أن "النموذج الفرعوني" القديم - وهو تراث مصري - قد يكون صالحاً للبعث. كمشروع للنهضة المصرية المنشودة... فبشر - مع آخرين - بالفرعونية.. ثم اكتشف أنها، هي الأخرى وهم من الأوهام، فلقد غدت تاريخاً يدرسه المتخصصون، ومتاحف تعين على الدراسات الحضارية والتاريخية للقدماء.. على حين قد انطبع حاضر الأمة وقلبها ووجدانها بطابع جديد، وصيغا صياغة جديدة، قوامها مقومات الإسلام... فكتب الرجل عن هذا المنعرج من منعرجات رحلته الفكرية يقول: "... ولقد انقلبت ألتمس في تاريخنا البعيد، في عهد الفراعين، موثلاً لوحى هذا العصر، ينشأ فيه نشأة جديدة، فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعاً ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب قد يصلح بذراً لنهضة جديدة.

ورواتُ فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر، ففيه حياة تحرك النفوس وتجعلها تهتز وتربو، ولأبناء هذا الجيل في الشرق نفوس قوية خصبة تنمو فيها الفكرة الصالحة لتؤتي ثمرها بعد حين..."^(٢). وهو هنا يتبنى موقف محمد عبده - الذي أشرنا إليه - حول: إن الإسلام هو سبيل الإصلاح...

ه- ولذلك.. خلص الدكتور هيكل، وهو يتحدث عن هذا التحول الفكري، الذي انتقل به من مواقع "تيار التغريب" - عبر دعاة "النزعة الفرعونية" - إلى مواقع تيار

^(١) (في منزل الوحي) ص 22، 26

^(٢) المصدر السابق. ص 22 - 26

"الإحياء والتجديد" .. خلص إلى تقديم مفهوم عميق وموضوعي ومتميز لعلاقة "الأصالة" بـ "المعاصرة"

فإذا كانت "الأصالة" هي منابع الحضارية ولقسمات الثوابت فيها، والمميزة لها، فإن "المعاصرة" لا تعني إضافة الحضارة الغربية المعاصرة إلى أصالتنا، ليصبح "تاريخنا" الحضاري إسلامياً، و"واقعا وحاضرنا" الحضاري غريباً، وإنما "المعاصرة" -ومعناها: التعامل مع العصر- لا بد لها من أن تتميز ذات التميز الذي تميزت به "الأصالة"، حتى تكون طبيعية، ومقبولة، ومتسقة مع الأصالة، وحتى تحقق للأمة تميزها وتواصلها الحضاري، فلا تكون أداة للمسح والنسخ والتشويه، وسبباً للانقطاع الحضاري، والإلحاق والتبعية لحضارة أخرى!؟^(١).

لقد خلص الدكتور هيكل إلى هذه المعاني لمصطلحات "الأصالة" و"المعاصرة" - وهي التي لا تزال غائبة عن كثيرين؟! فكتب يقول:

"إن أمة لا يتصل حاضرها بماضيها خليفة أن تضل السبيل.

وإن الأمة التي لا ماض لها لا مستقبل لها .

ومن ثم كانت الهوة التي ازدادت عمقاً بين سواد الأمم في الشرق والدعوة إلى إغفال ماضيها والتوجه وجهة الغرب بكل وجودنا، وكان النفور من جانب السواد عن الأخذ بحياة الغرب المعنوية، مع حرصه على نقل علومه وصناعاته .. والحياة المعنوية هي قوام الوجود الإنساني للأفراد والشعوب ..

لذلك لم ألبث حين تبينت هذا الأمر، أن دعوت إلى إحياء حضارتنا الشرقية .. فإن هذا من تملق الجمهور أو متابعتة التماساً لرضاه .. كما يزعم الذين يغمزون؟!^(٢). أنه شاهد صدق ... بل أعظم شواهد الصدق على هذه الظاهرة التي تخلقت في حياتنا الفكرية والثقافية .. ظاهرة تحول أولئك الذين كان تغربهم اجتهاداً خاطئاً - عندما اكتشفوا خطأهم- وعندما نضجوا فكرياً- فأدركوا حقيقة الإسلام، وحضارته، وحقيقة العروة الوثقى بين عقيدة الأمة وحضارتها وبين أي مشروع للنهضة، يرجى منه أن يكون سبباً للتقدم والنهوض والإحياء .

(١) د. عمارة: أزمة الثقافة العربية الإسلامية ص 87

(٢) المصدر السابق، ص 22، 26

عند ذلك، حدث لهم هذا التحول العظيم من موقع "التغريب" إلى موقع "الإحياء والتجديد"، تاركين في معسكر التغريب أولئك الذين اختاروه واعين وعامدين ومتأمرين.. لأنه، بالنسبة لهم، هو البديل للإسلام الذي كرهوه..

تلك هي الملامح الرئيسية للتيارات الفكرية التي تنازعت ثقافتنا العربية.. والتي كان تنازعها -ولا يزال- مصدر استنزاف طاقات الفرقاء المختلفين في الصراع الثقافي والفكري الداخلي، فلم يستطع طرف الهيمنة و تحقيق السيادة للمشروع الذي يريد.. فكانت النتيجة أن أصبحت قوى الجميع واقفة ومتوقفة عند (السلب) أكثر من (الإيجاب)⁽¹⁾.

إن تيار التقليد - الذي يعتبر عقل الأمة "مملوكياً" - عثمانياً - وهو يهيمن على وجدان قطاع عريض من العامة - قد انسحب من "الحاضر" إلى "الماضي"، يستفتي "الموتى" في ما هو جزئي وثانوي من شؤون حياة "الأحياء" .. ويكتفي في الشؤون العامة، بإطلاق البخور للسلطين!..

وإن تيار التغريب - الذي يعتبر عقل الأمة "يونانياً" - غربياً - وخاصة بعد تعاضم تيار الصحوة الإسلامية - يسفر وجهه الحقيقي، مقرباً من خنادق الأعداء، ساعياً إلى صب حاضر الأمة ومستقبلها في مستنقع التبعية للحضارة الغربية! أما تيار الإحياء والتجديد القائل بأن عقل الأمة: عربي إسلامي - والذي يحاصره أهل التقليد وأهل التغريب جميعاً - فإنه يحاول صياغة مشروعه الحضاري العربي الإسلامي.. ولعل في إقامة حوار فكري منظم، ومرحلي، ومخطط له، بين هذه التيارات الفكرية الثلاثة - أهل التقليد .. وأهل التجديد .. وأهل التغريب -.. لعل في إقامة هذا الحوار ما يؤدي إلى إقناع أهل التقليد - أو الكثيرين منهم - باستحالة صب واقعنا - الحاضر والمستقبل - في قوالب الماضي.. وإقناع أهل التغريب - وخاصة أصحاب الاجتهاد الخاطئ منهم - باستحالة صب حاضرنا ومستقبلنا في قوالب الحضارة الغربية..

يعزز ذلك كله ضرورة اكتشاف "مساحة الوحدة على الأصول"، بين مختلف التيارات، و (مساحة التعددية في الفروع"، بين هذه التيارات، كما يؤصل ذلك ضرورة

(1) د. عمارة: أزمة الثقافة العربية الإسلامية، ص 88

التمييز بين "الثوابت" و"المتغيرات" في تراثنا... والتمييز في موارث الحضارات الأخرى
بين "المشترك الإنساني العام" وبين "الخصوصيات الحضارية".

الفرع الثالث

جدلية السياسي والديني في التجربة التاريخية العربية الإسلامية

لن نسرف كثيراً في الحديث عن هذا الموضوع، وحسبنا الكلام في الموضوعين الآتيين:

- جدلية السياسي والديني في التجربة التاريخية العربية الإسلامية
-وعي الجويني وهاجس الإنقاذ
ثم نتابع بعد ذلك عوامل القوة والإبداع في تاريخنا ومجتمعنا وتجربتنا التاريخية مبتدئين بتأسيس التأصيل ألا وهو النص الديني.

جدلية السياسي والديني في التجربة التاريخية العربية الإسلامية

يمكن القول إن المحنة الكبرى في التجربة التاريخية للمجتمع الإسلامي، للدولة الإسلامية، هي أحد وجوه جدلية السياسي والديني، وبالمقابل فإن كل ما يحدث من حراك اجتماعي محكوم في نهاية المطاف بآلية هذه الجدلية⁽¹⁾.
وإذا ما تابعا الحفر في طبقات هذه الجدلية، ليس فقط في اركيولوجيا تاريخنا، بل في التجربة البشرية، إذا قمنا بذلك أمكننا القول إن هذه الجدلية هي الأهم في مغامرة الروح الإنسانية في أجتراحها أوجه التقدم والأزدهار والبحث عن الحقيقة.
وتبدو الأهمية الخاصة لهذه الجدلية على أرض أمتنا باعتبار الإسلام هو حضارة المنطقة وقدرها وهو النابض التاريخي الذي يضبط إيقاع المجتمع وحركته ودوراته الحضارية⁽¹⁾.

⁽¹⁾ مقاله موسوم بعنوان: بحث في جدلية السياسي والديني في الإسلام، مجلة الاجتهاد، العدد 13،

ومن جهة أخرى فقد لعب العدو دوره في الحيلولة بين الإسلام، وبين أن يلعب دوره الناظم والموجه، وهذا ما أدى إلى انفكك حركة التاريخ عن حركة المجتمع، فانقسم المجتمع على نفسه، وبذلك فليس غريباً أن يحدث الانقلاب الدستوري تبعاً لحدوث الانقلاب الحقيقي والتاريخي على اعتبار أن الدولة تلعب دورها اللاتاريخي واللاحضاري بانقلابها على المجتمع^(٢).

وفي هذا الصدد، نذكر بقول دوبولان: الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في مؤسسات.

واستناداً إلى هذا الرأي الأخير فلا يجوز أن يحمل السياسي العربي إلا على الحضاري العربي الإسلامي، والقول بغير ذلك يعني الفوت والموت، ويعني أننا حيال بناء سياسي يقوم على شفا جرف هار سرعان ما ينهدم تجاه أية صدمة بسيطة.

إن السياسة هي تقنية للاجتماع بقدر ما أن علم الفيزياء هو علم الظواهر الطبيعية، وبقدر ما أن السياسة هي الإبرة المغناطيسية التي تتحرك بالساحة المغناطيسية التي هي ظواهر المجتمع، وهي حقيقة أكدها العروى بأن الدستور الضمني للحياة هو أساس الدستور الرسمي.

وإذا كان التماس السياسة في الإيديولوجيا، والتماس الإيديولوجيا في الدين، والتماس الدين في الفيزياء الاجتماعية على حد رأي موريس دوبريه^(٣).

إذا كان الأمر كذلك، فعلى السياسة العربية أن تتلمس بذورها وجذورها في مشتل حركة المجتمع الذي تصدر فيه القيم الإسلامية، ومن جهة أخرى فهذه القيم تشكل النواة النووية في عالم الرأسمال الرمزي لأمتنا.

وانطلاقاً من هذا الرأسمال الرمزي "الحي والمتجدد"، فالإسلام ليس أساس نهضتنا فحسب، بل إن تنظيم عناصر سيمفونتيه ومنظومته القيمية، يعتبر الإيقاع الذي يقود حركة المجتمع إلى الإنطلاق، وفي مطلع هذا الترتيب والتنظيم جدلية الديني والسياسي التي تعني تحديد موقع ونطاق كل من النشاطين.

^(١) وليد نويهض: مقال بعنوان إشكالية الدولة العربية المعاصرة، مجلة الاجتهاد، العدد 14 السنة 4،

ص214

^(٢) المرجع السابق، ص214

^(٣) موريس دوبريه: العقل السياسي

ويمكن التأكيد بأن الإشكالية لا تكمن في قيام الدين في المجتمع، بقدر ما تكمن في تسييس المتعالي أو التعالي بالسياسة، وفي ذلك يؤكد الدكتور برهان غليون: ❖ إن ارتباط الدين بالسياسة لا يمثل خطراً على الدين أو السياسة، لكن الخطر يكون في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة^(١)

وحقيقة الأمر، فالتناقض بين الديني والسياسي لم يكن مرده بالضرورة التآمل الفلسفي أو التحليل المنطقي بقدر ما هو رؤية مشدودة إلى تداعيات الاجتماع السياسي، بمعنى أن هذا النزاع يفهم ويفسر في دائرة الواقع الاجتماعي، لأن المسألة الدينية جزء من المسألة السياسية، وبالتالي فإن الوعي بالمزيد من هذا الصراع لا نجده في النصوص، بل في التجربة التاريخية الاجتماعية باعتبارها مستودع مفاتيح هذا الوعي^(٢). وهو الأمر الذي نجده واضحاً بالنسبة لأمتنا، إن موقع المؤسسة الدينية الإسلامية من السلطة السياسية كان دائماً على عكس الرؤية الدينية من الرؤية السياسية^(٣).

ذلك أن المؤسسة الدينية الإسلامية تكونت بمعزل عن الدولة وفي تضاد معها، وفي الوقت نفسه ضد التصور الإسلامي^(٤).

وحقيقة الأمر فهذه المؤسسة تخلقت وتبينت بصورة عامة في كنف الأمة، وبقيت تؤسس لأهداف الأمة وتحفظ بكثير من الوظائف^(٥)، ولم تكن السلطة وحدها الحريصة على أن تتخلق في قلب الأمة، بل ذلك هو هاجس السلطة السياسية - على اختلاف المواقع والمواقف - لاسيما فيما يتعلق بامتلاك النص الأساسي المؤسس للمجتمع والدولة (القرآن والسنة النبوية)، هذا النص الذي يضبط كل سلطة معرفية أو سياسية^(٦).

(١) مقاله الموسوم بعنوان: الدين والدولة، مجلة الاجتهاد، عدد 15 و16 لعام 1992 ص463

(٢) الفضل شلق: مقال موسوم بعنوان الوعي التاريخي، مجلة الاجتهاد، عدد 22 سنة 6 عام 94 ص9

(٣) الفضل شلق: المرجع السابق، ص9

(٤) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص195

(٥) المرجع السابق

(٦) مثل وظيفة الحسبة وديوان المظالم (قبل أن تنتزعهما السلطة السياسية) ثم وظيفة التشريع والتربية والجهاد ومؤسسة الأوقاف وجباية الزكاة، وغير ذلك، وهذا ما حدا شاخت للتأكيد بأن

ذلك أن الدين في الإسلام هو (أس) حسب قول الغزالي، وفضلاً عن ذلك فمهمة السياسة، هي حراسة الدين وسياسة الدنيا بالدين "لاحظ كلمة بالدين التي تعني تأسيس الدنيا بالدين".

زد على ذلك فكل عمل يعمله المسلم -بما في ذلك السياسة- يعتبر عباده، وفعالية مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذه الفعالية تحول بالضرورة، الاجتماعي إلى سياسي، لاسيما أن كل ما هو فردي حين يصبح جماعياً يتحول إلى سياسي^(١).

ويمكن القول إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مبدأ الإبداع والحركة في الإسلام، وهو يسمح لكل فرد التصدي للدفاع عن حقوق الله (الحسبة العامة) القائمة على فرض الكفاية إذا لم تتوفر الحسبة الخاصة القائمة على فرض العين، مع التنويه بأن حقوق الله تتلبس كافة الحقوق في الإسلام حسب البلورات التي حققها الشاطبي في رائعته (الموافقات)

ذلك أن كل طرق المعرفة في الإسلام تؤدي إلى السياسة^(٢) ومن هذا نشأ في أدبياتنا الثقافية التراثية تعبير (علوم الملة)، أي تلك العلوم التي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من هوية الأمة، وهي علوم قد بلورت من قبل السلطة العلمية، وأصبحت جزءاً من وجدان الأمة وضميرها الجمعي، وفي الوقت نفسه فالسلطة المعرفية أنبرت للقول بأن لها سيادتها على تلك العلوم باعتبار الموضوع عمل معرفي وعلمي وجدير بأن يؤسس تلك السيادة.

وحقيقة الأمر فالسياسة هي التأثير في الغير سواء عن طريق العلم أم غيره، وسواء تعلق الأمر برجل السلطة الفعلية أم بصاحب المعرفة العلمية، فكل منهما يملك سلطة وقدرة ونفوذ التأثير، وهذا هو مغزى قول الفخر الرازي: "السياسة رياسة"، وعلم السياسة هو علم الرياسة، ومن ذا الذي ينزع عن الفيلسوف أو العالم رياسته للوظيفة الفكرية وقيامه على مصالح الجماعة^(٣).

مؤلفات الفقهاء حظيت بقوة القانون في المجتمع الإسلامي، وأن كافة مظاهر هذا المجتمع تكتسي بثوب من الشريعة الإسلامية

(١) مقال الأستاذ عبد الله يحيى السريجي، المرجع السابق ص 246

(٢) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص 9

(٣) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص 9

وقريب من ذلك يميز ابن خلدون بين الملك القائم على الغلب وبين الرياسة القائمة على السؤدد والجلال والحسب والشرف^(١).

وعلى هذا الأساس ظهر في الأدبيات السياسية تعبير النفوذ الذي هو الوجه الثاني للقوة السياسية، ويعني قدرة الشخص أو الجماعة على فرض الرأي على الآخرين من خلال التفاعل واستخدام مختلف أساليب الإقناع أو الإغراء^(٢).

ومن ناقل القول، فلا يمكن غض النظر أو التغافل عن أبعاد هذا التداخل بين المعريف والسياسي في الإسلام، مادام هذا الأخير يقوم على كتاب يعتبر الدليل الأول، والأصل المطلق الذي تتأسس عليه كافة الأحكام، والمرجع المعياري الأول لمنا ينبغي أن يضبط به مجتمع الناس، الأمر الذي يجعل من المواقف والخلافات السياسية مواقف وخلافات تحيل إلى مشاكل اجتماعية وسياسية، بالقدر نفسه الذي تحيل إلى قضايا ومفاهيم معرفية شديدة الاتصال بالقيم وبالثقافة التي أسسها ذلك الكتاب، ورسختها السنة قولاً وتجربة.

وهذا النفوذ والتأثير الديني ليس مستمداً من الواقع فحسب، بل إن هنالك تأثير من نص يؤسس هذه السيادة والمشروعية، والنفوذ لرجل الدين، من ذلك ما رواه سيدنا علي بن أبي طالب أنه سمع رسول الله (ص) يقول: ستكون فتنة، قلت وما المخرج منها يا رسول الله، قال: كتاب الله عز وجل، فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تشبع منه العلماء، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل^(٣).

وليلاحظ القارئ أن هذا الحديث يتضمن تقابلاً بين مفهومي الحكم والفصل الحق بين الناس من جهة وبين مفهوم الجبروت، ومن ثم تصبح مفاهيم الهدى

(١) المقدمة، دار القلم، بيروت، 1986، ص134 وما بعدها

(٢) د. ناجي صادق شراب: السياسة "دراسة سوسيولوجية" ط1، 984، مكتبة الإمارات، ص98، وانظر د. محمود اسماعيل محمد: دراسات في العلوم السياسية، مكتبة الإمارات، العين ط2، 1984، ص19

(٣) روى الحديث المحاسبي: في العقل وفهم القرآن، دار الكندي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1978،

والصراط والأهواء ليست مجرد معانٍ دينية بالمعنى الضيق للكلمة، بل هي مفاهيم محملة بدلالات سياسية واضحة تدفع (رجل العلم) إلى الربط بين الكتاب أو العلم وبين السياسة، وبالتالي تفصح المجال لأن يعطي لنفسه حق الاشتغال بالسياسة، أو على الأقل حق التدبير فيها ونقد اختيارات رجل السلطة ومالك السيف^(١).

ذلك أن نص هذا الحديث ورد في مناسبة يطفئ عليها البعد السياسي، وهي الحديث عن الفتنة: هذا المصطلح الإسلامي الأصيل الذي يشير غالباً بأصعب الاتهام إلى رجل السيف وتجاوزاته السياسية، فيأتي نص الحديث ليرسم المخرج والوقاية من تلك الفتنة، محدداً وسيلتها الوحيدة، ألا وهي الكتاب المؤسس للأمة، هذا الكتاب الذي يفخر رجل العلم بأنه الأقرب إليه من رجل السيف^(٢).

والتناقض بين ما هو سياسي وما هو ديني نجده في حديث آخر للرسول "ص" يقول فيه: ألا إن القرآن والسلطان سيفترقان، فلا تفارقوا الكتاب^(٣).

ذلك أن هنالك اختلاف في الطبيعة والجوهر بين الوظيفة الدينية والوظيفة السياسية، فالأولى تستشرف لتكشف ما يجب أن يكون، في حين أن الثانية تجهد النفس للحفاظ على ما هو كائن، وبذلك فآلية الأولى الإيمان بالاختلاف ضمناً لحق إبداء الرأي وبذل الواسع في الاجتهاد مراعاة لتغيير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد حسب تغير ابن قيم الجوزي، وهو ما يعني إحجام العالم عن فرض رأيه واجتهاده على من يعتقد أنه وإياهم سواء، وهذا هو مغزى رفض الإمام مالك طلب الخليفة المنصور وبوحي من نصيحة قديمة لابن المقفع أن يفرض كتابه الموطأ على رقاب الناس جميعاً^(٤).

وفضلاً عن ذلك فرجل الفقه أو الدين تحدوه دوافع روحية، وهذا ما عبر عنه الشافعي بقوله: أما أن اتبع علم رسول الله أو كتاب الدواوين^(٥).

(١) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص 11

(٢) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص 11

(٣) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص 153

(٤) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص 150-151

(٥) أبو زهرة الشافعي: دار الفكر العربي ط 2، ص 21

والأمر على خلافة بالنسبة للسلطة التي كثيراً ما يحدوها الامتلاك لكل شيء حتى للماء والهواء -على حد تعبير ابن المقفع- فلا توزعها إلا على معيار الطاعة وتحقيق البيعة وامتلاك الأجساد إلى جانب العقول^(١).

ولعلنا نجد هذا التناقض على أرض الفعل والواقع فيما أثر عن عبد الملك بن مروان أنه لما ولي الخلافة أخذ المصحف ووضع في حجره وقال: هذا فراق بيني وبينك^(٢).

وحقيقة الأمر فالفقه كان يدرك الأهمية التي يتبوّأها في ضمير المجتمع، وبطبيعة الحال فأهمية هذا الموقع تثبتت من أهمية المعرفة والقيم التي يتعامل معها وعانقها في قلب المجتمع ألا وهي الشريعة، وفي ذلك يقول الجويني: المرموق من يحيط بشرف هذا الكلام وتميزه من كلام بني الزمان^(٣).

وللسبب نفسه يقول أبو الأسود الدؤلي: الملوك حكام على الرعية، والفقهاء حكام على الملوك.

ومن هذا المنظور يقول شاخنت: إن الشريعة الإسلامية هي أبرز مظاهر تميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي قلب الإسلام ولبابه^(٤).

هذه الأهمية للشريعة في شغاف قلب المجتمع الإسلامي أبرزت الدور الهام للفقهاء، الأمر الذي مكّنه في مجال صحوة الأمة وحيويتها من منافسة السلطان على قضاء سلطته، القضاء الذي يحتله الجمهور والعامّة، وقد وصل الأمر بالفقيه أحياناً إلى تهديد السلطان بجمهوره الذي يحكمه^(٥).

هكذا نفهم تهديد ابن عقيل الحنبلي للوزير السلطاني عميد الدولة ابن جهير وقوله له: لا تلمنا على ملازمة البيوت والاختفاء عن العوام لأنهم إن سألونا لم نقل إلا ما يقتضي الإعظام لهذه القبائح والإنكار لها والنياحة على الشريعة^(٦).

(١) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي ص 79

(٢) الطرطوشي: سراج الملوك، ص 80

(٣) غياث الأمم، فقرة 776

(٤) يوسف شاخنت: الشريعة الإسلامية، عالم المعرفة، الكويت 1978، القسم الثالث، ترجمة حسين

مؤنث وإحسان العمر، ص 9

(٥) القاضي ابو يعلى: الأحكام السلطانية، ص 292

(٦) المرجع السابق

وهذا هو مغزى قول السلطان الظاهر بيبرس، حين شاهد كثرة الخلق في جنازة سلطان العلماء العز بن عبد السلام: اليوم استقر أمرى في الملك لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس أخرجوا عليه لأنتزع الملك مني^(١).

زد على ذلك فإن موت الجويني لم يكن أقل دلالة من موت ابن عبد السلام، فقد اشترك العامة كلها سينابور في الحزن عليه، ولم تفتح الأبواب في هذا البلد ووضعت المناديل على الرؤوس عاماً كاملاً بحيث ما اجتراً أحد على ستر رأسه.

وتحكي الموارد التاريخية أن الشافعي توسط لدى والي المدينة من أجل أن يقدمه إلى الإمام مالك، فأجال الوالي: أن أمش إلى جوف مكة حافياً أهون علي من المشي إلى باب مالك، فلست أرى الذل حتى أقف على بابه^(٢).

فحتمية الصراع إذن قائمة لا سيما أن الفقيه ما فتى يلح على ملء الساحة والتحدث باسم الأمة، وبأنه الأكثر وفاء لممارسة خط النبوة، هذا الذي يتعارض مع خط السلطان، وبالتالي فإذا كان هنالك من تمحل من الفقهاء وتحدث باسم السلطان، فهنالك من تكلم باسم رب العالمين، وهذا هو مفاد كتاب ابن القيم الموسوم بعنوان: إعلام الموقعين عن رب العالمين.

على هذا الأساس كانت تداعيات طبائع الأشياء أن يحدث الصراع بين الموقعين عن رب العالمين، وبين السلطة على أخص شيء من مستلزمات السلطان، ألا وهي الطاعة جوهر السلطة السياسية، تلك الطاعة التي تحتاج إلى بيان العالم لها وضبطه لأحكامها حتى يتم على ضوء ذلك كله في مبادئ وقواعد عامة لا يستثنى منها أحد من هيمنة سلكه نص المشروع حتى لو كان هذا الفرد الرسول نفسه^(٣)، وبالتالي فإن من يضطلع بمهمة التبيين والتوضيح والتشريع -وهو الفقيه العالم- يستوجب في الدين موضع الإمامة^(٤).

هكذا انبرى الشافعي للقول: ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلاً ولا حراماً إلا من جهة العلم^(٥).

(١) طبقات شافعية، ج5، ص80

(٢) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص221

(٣) آدم ميتز: تاريخ الحضارة العربية في القرن الرابع، ج1، ص216

(٤) الشافعي، الرسالة، الفقرة 961

(٥) وقد نقل ذلك طبقات الشافعية الكبرى.

وهذه السلطة التي تبؤها الفقيه لم تقتصر على ضبط وتحديد مفهوم الطاعة بل تعدتها إلى أجهزة مفاهيمية أخرى مثل البيان والعلم والحكمة، الحق والصحة، الحجة، الإجماع الاختلاف، النهي والأمر الواجب والفرض، الاستحسان والتشريع، الإمام والأمير وأولي الأمر، الولاية والحكام، العصاة^(١).

وهذا الدور السياسي لم يقتصر على الفقيه بل تعداه إلى عالم الكلام "الفقيه الأكبر" الذي نشأ في الأساس نشأة سياسية للدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية^(٢).

وإذا تقصينا الإطار المجتمعي لنشأة هذا العلم وجدناه في مكة والمدينة والكوفة والبصرة وهي المظان التي ضمت المعارضة ضد بني أمية، حيث نشأت مدرسة المدينة على يد محمد بن علي بن أبي طالب "ابن الحنفية"، ونشأت مدرسة البصرة برئاسة الحسن البصري^(٣)، وذلك كتعويض وبدل سياسي على المستوى النظري والمعرفي^(٤).

ونظرة بسيطة على المفاهيم والمصطلحات المتداولة من قبل رواد المدرستين الأنفتي الذكر تؤيد الحمولة السياسية لهذه المفاهيم، والتي رسخها البناء الاعتزالي، ومن هذه المفاهيم: الخروج- الخلافة- أئمة الجور- سفك الدماء- أخذ الأموال- الملوك- الاختيار- الجبر- الكفر- الفسق-، فهي مفاهيم ترد على فكر السلطة وخصوصاً الفكر الجبري وغيره^(٥).

وإذا تابعنا التحري والحفر في الفكر المعتزلي -مقارنة ذلك مع الفكر الأشعري- أدركنا هذا البعد السياسي لعلم الكلام المعتزلي لا سيما فيما يتعلق بالتكليف العقلي

(١) فهرس الرسالة للشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، مكتبة دار التراث ط2، 1979، ص663، حيث يبدو نص الرسالة وكأنه قاموس في المصطلحات السياسية وفي المفاهيم الأكثر رواجاً عند رجل السلطة.

(٢) مقدمة ابن خلدون، الفصل العاشر ص821 وانظر عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي ص45 وما بعدها

(٣) علي سامي نشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط7، 1977، ج1، ص15

(٤) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص49

(٥) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص50

القائم على المقاصد والمصالح والغايات، كل ذلك لترسيخ مبدأ الاختيار، وخلافاً للأشعرية التي أقامت التكليف على المشيئة الإلهية^(١).
علماء أن الموقف الكلامي لم يكن كلاماً في اللاهوت بقدر ما كان كلاماً في السياسة.

وإذا كان هذا هو شأن الفقيه أو عالم الكلام، فالأمر لا يختلف بالنسبة للمتصوف لذلك بذل وسعه لتأسيس قاعدة شرعية في احتواء الفقيه نفسه، بل سائر علوم الملة لتكون للمتصوف تابعة لأوليئته^(٢).
ومن جماع ما تقدم يتضح أن كافة الطرق كانت ممهدة للصدام، ثم الاحتواء، احتواء رجل السلطة لرجل العلم، والأمر على خلافه بالنسبة للفقيه الذي كان حريصاً على طاعة السلطان في حدود الشرعية، وهذا ما تؤكد نصيحة ابن حنبل لتلامذته - وهو في السجن- بأن لا يخرجوا على الطاعة السياسية، بل فخلافه مع السلطان احتدم حول الأسس العقيدية التي نال منها السلطان والتي هي خارجة عن ولايته.
ولقد تعددت وسائل وأساليب اضطهاد السياسي للدين:

1- التصفية الجسدية؛

والفضائح التي أرتكبت من قبل رجل السلطة بحق رجل العلم تثير الاستغراب، ويكفي أن نرجع في ذلك إلى الكتاب الذي صنفه بهذا الشأن الفقيه أبو العرب التميمي (33هـ) وتعلق بما أوقعه الخليفة يزيد بن معاوية في مجتمع المدينة يوم الحرة كاف وحده للدلالة على تصميم هذا المجتمع على الرفض والمقاومة، بمثل ما يدل على مدى البطش الذي استخدمه والي المدينة مسلم بن عقبة الذي أغرى جنده بهتك أعراض نساء المدينة وبقطع رؤوس الصحابة مقابل جوائز مالية، كما أن فعل والي الأمويين الحجاج بن يوسف يوم معركة الجماجم بأنصار عبد الرحمن بن الأشعث وهم من القراء وكبار التابعين قد سارت بذكره الركبان^(٣).

(١) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص54 وما بعدها

(٢) انظر هذه الرؤية للخطاب الصوفي في بداية كتاب ابن خلدون: شفاء السائل

(٣) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص48

ولعل قتل معاوية بن أبي سفيان الزاهد المحدث حجر بن عدي أكبر مثال على ذلك رغم أن المذكور كان مشهوراً باعتزاله الفتن، لكن معاوية أدرك عدم حياد العلم، وقوله لعائشة أم المؤمنين: قتل واحد خير من قتل مائة ألف^(١).

-السلطة السياسية وسلطة القضاء-

على الرغم من اعتراض الماوردي على تبعية القاضي للإمام بسبب تولية الثاني للأول وإمكان عزله، فالقاضي يملك من الاستقلال ما يجعله حاكماً على الإمام نفسه، لأن القاضي مستتاب في حقوق المسلمين لا في حقوق الإمام. هكذا فقد دارت رحى صراع حاد بين السلطة السياسية والسلطة العلمية على ساحة القضاء، وتطالعتنا الموارد التاريخية -ولأكثر من مرة- رفض رجل العلم الوظيفة هرباً من وجه السلطان.

ونحن لن نتعقب أحداث هذه الظاهرة، ويكفي أن نحيل إلى كتاب أبو عبد الله الخشني القيرواني (361هـ)، فقد تضمن كتابه (قضاة قرطبة) باباً وسمه بعنوان (باب من عرض عليه القضاء فأبى)^(٢)، حيث نجد من الفقهاء من تمادى في الرفض والنفور، بينما اضطر آخر للهروب بنفسه، في حين هدد الثالث بتطليق زوجته ثلاثاً، كل هذا على الرغم من أسلوب الإغراء والتهديد الذي سلكه رجل السلطة مع هؤلاء. ويرى صاحب كتاب المحن أن الخليفة أبا جعفر المنصور سقى بيده الإمام أبا حنيفة السم فمات من ذلك^(٣).

ولقد فر أحدهم يوماً من وجه الحجاج بعد أن عرض عليه القضاء، وألقى بنفسه في نهر الفرات، فأسرع أعوان الحجاج إلى انتشاله من النهر وصلبوه جزاء امتناعه^(٤).

لهذا لم نعدم وجود أدبيات قيمة في تاريخنا تقول إن العلماء يحشرون في زمرة الأنبياء. والقضاة يحشرون في زمرة السلاطين^(١).

(١) كتاب المحي لأبي يعرب، ص116

(٢) المعني (أبو عبد الله)، قضاة قرطبة، القاهرة، الدارة المصرية للتأليف والنشرة 966، باب 1، ص2

(٣) كتاب المحن، ص254

(٤) كتاب المحن، ص206

لقد أُلح الخليفة القائم بأمر الله علي أبي يعلي الفراء (458هـ) بأن يتولى منصب القضاء فاشترط المذكور لذلك ألا يحضر أيام المواكب (الشريفة) ولا يخرج في استقبالات الخليفة أو لأحد سلاطينه، ولا يقصد دار السلطان، وأن تكون إجازته الشهرية يومين يعينهما بنفسه، وأن يستخلف بنفسه من ينوب عنه^(٢)

أجل لقد بلغ نفوذ القاضي في الدولة العباسية أنه بعد أن كان الولاة يستدعون القضاة ويحضرونهم إلى مجالسهم، صار الولاة منذ القرن الثالث للهجرة مرغمين على حضور مجالس القاضي كل صباح حتى أيام القاضي ابن حرورية (329هـ) في مصر، فكان آخر من ركب إليه الأمراء، لأنه كان لا يقوم للأمير إذا أتاه، ولا يوقر أحداً من ولاة مصر، بل كان يدعوهم بأسمائهم^(٣).

ولقد بلغ من نفوذ أبي حامد السفرابيني قاضي بغداد (206هـ) أن صار يهدد الخليفة بالجمهور قائلاً له: اعلم أنك لست بقادر على عزلي من ولايتي التي ولانيها الله تعالى، وأنا قادر أن أكتب إلى أهل خرسان بكلمتين أو ثلاث أعزلك عن خلافتك^(٤).

الاضطهاد والإيذاء:

عرفت السياسة في الأدبيات الإسلامية بأنها القيام على الشيء بما يصلحه، وهذا التعريف يفصل بين مفهوم السياسة والقوة والعنف باعتبار السياسة تدبيراً يقتضي إتقان الشيء بهدف ترشيده وإصلاحه..

وذا أضفنا إلى ذلك أن رجل العلم في الإسلام يملك معرفة تتمتع بالإجماع حول أولويتها وضرورتها أدركنا أنه يملك سلطة فعالة ومؤثرة تعطيه الحق بأن يكون المقرر لأحكام السياسة حتى لا يخرج رجل السياسة عن مقاصد الشريعة حسب تعبير العز

(١) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي ص24

(٢) القاضي أبو يعلي وكتابه الأحكام السلطانية، ص67

(٣) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص225

(٤) آدم ميتز، المرجع السابق، ص382

بن عبد السلام، أو حسب تعبير القاضي ابن العربي بأن "الأمر كله يرجع إلى العلماء لأن الأمر أفضى إلى الجهاد"^(١).

هكذا كان لا بد أن يبتدئ رجل السياسة مع رجل العلم بالحيلة يعقب ذلك الاستدراج، وهو ما عبر عنه السبكي بقوله: كم رأينا فقيهاً تردد على أبواب الملوك، فذهب فقهه ونسي ما كان يعلمه، وكان فساداً عظيماً وفيه هلاك العالم^(٢). ولم يدخر رجل السلطة وسيلة إلا واستخدمها لسلب رجل العلم قوته، ولعل أبرز تلك الوسائل السيف والمال، السيف للتأديب والسحق والمال للفتنه والإغراء، وبالطبع فلا يمكن لهاتين القوتين أن تتحركا إلا بعد تعيين وتحديد كل "الوجوه" سياسياً، وخاصة تلك التي لا يتبين بوضوح وجهها الانتمائي الحقيقي، وتستعصي على التصنيف السياسي.

لذلك وجدنا رجل السلطة يلجأ أحياناً إلى أساليب وإجراءات أقرب ما تكون إلى المجال الحيواني، مجال الدواب والبهائم، فعمد إلى دمع (جسد المحكومين) الذين لم يؤيدوه، لكنهم رغم اعتزاله يحملون علماً، اشتهم منه رجل السلطة بيقظته المرهفة رائحة الاختلاف وإمكان النقد والاعتراض.

وعملية الدفع هذه تعتبر عند رجل السلطة أقل عقاب يوقعه على جسد العالم، كما فعل الحجاج مع الصحابي المشهور رجاء بن عبد الله الذي ما إن رفض أن يمد يده للسلام للحجاج حتى رأى هذا الأخير في ذلك مبرراً سياسياً لاعتقاله، وفضلاً عن ذلك فقد بعث الحجاج إلى الصحابي سهل فقال: مالك لا تنصر أمير المؤمنين... فقال: لقد فعلت... قال: قد كذبت، فنختمه في عنقه كما ختم على يد الحسن البصري^(٣) وعمر بن سيرين وأنس بن مالك.

ولم يكن امتلاك الأجساد الوسيطة الوحيدة، فقد تعدى ذلك إلى امتلاك الأفكار، وهكذا فقد جمع رجل السلطة حوله ترسانة من الفقهاء، ورجال الأدب والفلسفة، وغير ذلك من أصحاب العلم، وبذلك ظهرت علوم معينة لتكريس السلطان مثل الآداب

^(١) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص 15

^(٢) المرجع السابق، ص 15

^(٣) كتاب المحن، ص 428

السلطانية، وأدب الديوان ومرايا الملوك مقابل الخط الآخر الذي يمثل المشروعية والمتمثل في أدب القاضي^(١).

وبطبيعة الحال فالجامع لكل ذلك محاولة الوصف والتبرير لمرايا الملوك وترسيخ الآداب السلطانية سواء تمثلت هذه المصادر في أعمال أدبية معروفة كالعقد الفريد لابن عبد ربه، وأخلاق الوزيرين والإمتاع المؤمنة لأبي حيان التوحيدى و "مسائل حجة الإسلام" للغزالي، أو برزت في أعمال مستقلة، مثل "سراج الملوك" للطرطوشي و "الفخري في الآداب السلطانية" وكتاب الوزراء والكتاب للجهمياري وكتاب رسالة الصحابة لابن المقفع^(٢)

لهذا لم يكن غريباً أن تبرز مفاهيم سياسية غريبة على الحياة العربية، منها ها هو ابن المقفع يقول: إن بإمكان الخليفة أن يملك الماء والهواء وأنه لو أمر أن تستدبر الصلاة فعل ذلك وأن تسير الجبال سارت^(٣).

ولقد تفنن فقهاء السلاطين وكتاب الدواوين والأدباء في إطلاق الصفات والمدائح على السلطان مستعينين في ذلك بالتراثين الفارسي واليوناني^(٤).

وهكذا شبه السلطان بالغيث على اعتبار أن الجامع بينهما النماء والدمار^(٥)، بما يترتب على ذلك من نتائج أخصها أن الطاعة للسلطة كالطاعة للطبيعة في ضرورتها وطواعيتها واستمرارها، مما يستحيل الفصل بين مفاهيم الطبيعة والضرورة والطاعة من جهة، والقانون والدولة والسلطان من جهة أخرى^(٦).

لقد انتصر رجل السيف في نهاية المطاف على رجل العلم، وهو ما عبر عنه الجهمياري بقوله: لم تزل العرب تفضل السيف على القلم^(٧).

(١) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص38

(٢) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص31

(٣) رسالة الصحابة لابن المقفع، بيروت، دار التوفيق، 1978، ص195

(٤) انظر في ذلك محاولات أحمد بن يوسف في هذا الشأن (340هـ) وراجع عبد المجيد الصغير، الفكر

الأصولي، ص94

(٥) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص97

(٦) المرجع السابق، ص98

(٧) كتابه الموسوم بعنوان: كتاب الوزراء والكتاب، القاهرة، مصطفى الحلبي، 983، ص28

وقول البحترى:

تغنوه وزراء الملك راغمة وعادة السيف أن يستعبد القلما
وأذا كان رجل القلم (الحق) اضطر للتكيف بعد أن ضعف سنده (الجمهور).
فهذا ما نجده مثلاً عند الجويني في الأمور الحاجية التي تنزل منزلة الأمور
الضرورية.

وفضلاً عن ذلك وإذا وجدنا بعض المحاولات الإنقاذية من قبل رجل العلم كما
هو مشروع الجويني في كتابه غياث الأمم، حيث أكد هذا الفقيه شغور زمانه وخلوه
من السلطة العلمية (الفقهية) ومن السلطة السياسية، خلافاً لحال امتلاء الزمان في
العصر الراشدي، وهذا ما دفعه للتنظير لهذه المرحلة باطراح ترسانة الفقه الضخمة
واستبدال ذلك بأحكام بسيطة وقليلة ومنطقية، ثم ربط مسؤولية الإضطلاع بهذه
المرحلة بالجمهور بعد تسلحه بتلك النظرية المبسطة للأحكام.

لكن أنى لأية وسيلة إنقاذية أن توقف التدهور، وقد طال ليل الكرب وفاض دمع
الأسى واسود وجه الزمان وعم البلاء الأركان ولا مغيث يرحوه الغريق ولا حيلة لأحد
من الخلق مع ما نزل بهم من اليأس⁽¹⁾

هذا الانهيار الاجتماعي والتاريخي أدى إلى تغييرات جذرية في مفاهيمنا
وأديباتنا السياسية، فما هو الباقلاني يتكلم على البيعة التي اكتفى بها أن تقوم على
شخص واحد، وما هي الشورى تصبح غير ملزمة وما هو الفقه يضيء المشروعية
على إمارة التغلب، وما هو مبدأ الطاعة يتحرر من كل قيد، عدم الطاعة يوازي الكفر
وإغضاب الله، وما هو مبدأ الأمر بالمعروف ينقلب إلى مجرد النصيحة⁽²⁾،

وما هو أدبنا السياسي يطالعنا بمفهوم "المستبد العادل"، وما هو الخليفة أبو
جعفر المنصور يصبح ظل الله على الأرض، وما هو معاوية بن أبي سفيان يوصف بأنه
قفل الله على أمواله، وما هو ابن الطقطقي يبرر مجازر هولاء حاملاً ذلك على
مقولة أن السلطان الكافر خير من المسلم الظالم⁽³⁾

(1) ابن أبي يعلى (القرن 17، كتاب الاصلية)

(2) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص332، ي، 342

(3) المرجع السابق، ص330

إذن لقد تم تدجين واستحواذ رجل السيف لرجل العلم، واختفى من أفق حياتنا الفقهاء العمالقة مثال الشافعي والجويني والشاطبي وغيرهم، وتحول علم الفقه إلى مجرد علم في الأحوال الشخصية والعبادات^(١)، بعد أن كان يكتب بأقلام الموقعين عن رب العالمين.

نقول الشافعي لأن مشروعه في كتابه الرسالة إن هو إلا تقنين لسلوك وأفعال رجل السلطة، حيث ابتداءً صدر هذا الكتاب بباب أسماه "البيان" ضبط المفاهيم السياسية وكأننا أمام قاموس للفكر السياسي، ونقول الجويني لأنه وعى سياسياً مرحلة هامة من مراحل حياة هذه الأمة، ألا وهي فرغ الزمان وشغوره من سلطتي الفقه والسياسة.

وأخيراً نقول الشاطبي الذي يمثل قمة التراكم المعرفي في علم الأصول، بحيث أكد الكثيرون على وجود حبل يربط بين مشروعه والمشروعين السالفي الذكر^(٢). من جماع ما تقدم ألا يحق لنا القول بالانتصار النهائي للخليفة السلطان على خليفة الله ابن الإنسان، وإن الدولة الإسلامية دمجت الدين بالسياسة كما هو الحال بالنسبة للتراث الفارسي^(٣).

بطبيعة الحال فهذا الوصف الأخير للدولة الإسلامية يصدق على دولة الغلبة والسلطان والملكية. ولا يمكن سحب ذلك على دولة الخلافة الشرعية، أي لا يتفق مع الخط الفقهي الشعبي الأمي (نسبة إلى الأمة)، الذي ميز -دون أن يفصل بين الدين والسياسة- انطلاقاً من جوهر الإسلام وفكره ورسالته^(٤).

وإذا كان الخط الفقهي الأمي (الممثل لصبوات الأمة الإسلامية) حاول أن يقيم منظومة قيمة تقيم الاتساق بين الفاعلية الدينية والفاعلية السياسية، إذا كان الأمر كذلك فإن هذه المنظومة تصوحت وتصدع بناؤها بسبب غياب التأسيس أو المشروع، ذلك المشروع الذي نفهمه بأنه جهاز في خدمة فكرة ونفهمه إلى أنه نابع من الأمة ومصالحها، بحيث يستطيع هذا المشروع أن يفصل بين الحاكم وصاحب المشروع -الأمة- ويجعل الحاكم

^(١) كتاب الفخري في الآداب السلطانية، القاهرة، دار المعارف، 1945 ص25

^(٢) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص443 وما بعدها

^(٣) مقال فريز شتبات: الإسلام والسلطة، مجلة الاجتهاد عدد 12 سنة 3، 991، ص69

^(٤) هذا التعبير (التمييز دون الفصل) للدكتور محمد عمارة وقد كرر استعماله في أكثر من مظنه.

مجرد وكيل للأمة وجهاز في خدمة فكرها وقيمها، وبحيث لا تذوب الأمة في شخص الحاكم وتتوقف على إرادته ونزواته، يضاف إلى كل ذلك ضرورة توفر عمل إجرائي يحدد بدقة لكل سلطة - سياسية كانت أم دينية نطاقها وإطار عملها واختصاصاتها، بحيث تكون العصمة للأمة وإرادة هذه الأمة هي السلطة العليا، أما أجهزة الدولة، بما في ذلك السلطة الدينية- فما هي إلا وظائف واختصاصات وممارسات للإدارة العامة، وبذلك يرتفع ويزول الصراع من قلب الأمة بين قطبي الدين والسياسة، وتصبح جدلية تدافع لا اقتلاع، ويتحقق التوافق الذي هو أساس كل انطلاق.

بقيت كلمة ختامية، وهي أن الديمقراطية في الغرب تصويت واستتوت واستقامت بالفاعل الإجرائي "صندوق الانتخاب"، في حين أننا تكلمنا كثيراً في تاريخنا الطويل عن إسناد السلطة وممارستها دون أن نهتدي ونظفر بالفاعل الإجرائي، اللهم إلا البيعة على العهد الراشدي.

ونعتقد أنه لا يمكن إزالة التشاد والتعارض بين سلطتي القلم والسياسة إلا بفاعل إجرائي يرقى إلى مستوى المشروع الحضاري العمراني التاريخي، لقد اهتدى الغرب إلى فاعل إجرائي لحل التناقض بين القطبين عن طريق فصل الدين عن الدولة، ونحن بحاجة إلى ذلك الفاعل الإجرائي لحل التناقض بين القطبين عن طريق فصل الدين عن الدولة، ونحن بحاجة إلى ذلك الفاعل الإجرائي الذي يحقق الاتساق بين الفاعلين، منطلقاً من ثقافتنا وتراثنا وسياقنا الحضاري. واستناداً إلى ما تقدم يجب ترتيب وعينا الحضاري، وهذا الترتيب العام لمنظومتنا القيمية يقتضي ضبط العلاقة بين الدين والسياسة، وفي هذا المجال نجد ضرورة ضبط النقاط الآتية:

1- يجب أن تحكم الدولة في الإسلام بالديمقراطية وبمفهوم عصمة الأمة وإرادتها العامة، وليس الحزب الديني، أي يجب رفض الدولة الثيوقراطية التي لا تتفق مع روح الإسلام لا سيما أن مصدر السلطة السياسية في الإسلام مدني الطبيعة والجوهر، ومصداق ذلك الصحيفة (دستور دولة المدنية) والبيعة الكبرى.

2- رفض النظرية السياسية التاريخية الاتباعية⁽¹⁾ التي تسجن وعينا وإرادتنا العامة وضميرنا الجمعي في قوالب ومعطيات الفاعل المادي، ولا يمنع ذلك من استلهاج المبادئ الإنسانية الكبرى التي تكمن وراء هذه النظرية.

3- إعادة الاهتمام الكبير بالتجربة السياسية التأسيسية النبوية متمثلة في دستور المدينة والمبادئ الكبرى التي قامت عليها هذه التجربة، والتصورات السياسية الأخرى التي يمكن استخلاصها من الحديث النبوي الشريف.

4- إن أي دستور لأية دولة دينية أو غير دينية هو فعل سياسي يعبر عن الإرادة العامة، وهذا ما يتأكد من دستور المدينة أو من البيعة الكبرى، ولا يمكن أن يكون فعلاً انزلاقياً ينحدر عن النص الديني ويطبق آلياً وأتوماتيكياً على الحياة دون أن يمر بمصفاة الإرادة العامة.

ومع ذلك فالسياسي يمكن أن يتحرك في إطار الديني، وهذا ما أكده الدكتور محمد عابد الجابري بقوله: ممارسة السياسة داخل الدين⁽²⁾.

وبالطبع فإننا نفسر هذه الممارسة بأن يكون الدين مجرد فضاء عام ومناخ كلي يبلور سقفاً عريضاً ومبادئ كلية بحيث يقارب الديني هنا الإنساني دون أن يعني فاعلاً إجرائياً تقنوياً مغموساً في الماضي وإكراهاته.

في هذا الحال يفسح المجال لكل عربي مهما كان دينه أن يقبل هذه الصيغة التي لا تعدو أن تكون منطلقات وأهداف كبرى للدولة.

ذلك أن هنالك فارقاً واضحاً بين وظائف الدولة وأهدافها، فالأهداف منطلقات كبرى، لا تضير غير المسلم من قبولها بسبب جذرها الإنساني، كأن تلتزم الدولة الإسلامية بجهاد الظلم ونصر الاستضعاف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من الإنسانية.

⁽¹⁾ نقصد بهذه النظرية نظرية الدولة لدى ابن خلدون والباقلاني والجويني والغزالي وابن جماعة وغيرهم ممن نظروا للفكر السياسي في الإسلام في القرون الوسطى.

⁽²⁾ كتابه العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، نقد العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1990، ص3.

5- التسليم بهذا المناخ الإسلامي العام -كإطار للسياسة- هدف يتسق مع تشوفنا حاملاً سياسياً للحضارة العربية الإسلامية، إذ كيف يمكن الحديث عن تلك الحضارة في أدبنا السياسي إذا أخرجنا المناخ الإسلامي المهم للظاهرة السياسية.

6- نؤيد الدكتور برهان غليون بأن علاقة الدين بالسياسة ليست مسألة ذهنية تتصدى للبرهنة على علاقة فصل الدين عن الدولة بقدر ما هي مسألة أنتربولوجية، يقول المذكور: إن الحجج العقلية لن تستطيع أن تلغي الأسباب الموضوعية التي دعت إلى سيادة هذا الموقف أو ذلك، في هذا الوقت أو ذلك، فالحال أنه حتى لو كان الإسلام في مصادره الأصلية لا يدعو صراحة للربط بين الدين والدولة أو السياسة، فإن ذلك لا يعني استحالة ربط المسلمين بينهما أو تحريمه، وبالمقابل لا يعني وجود ما يوحي بضرورة الربط بينهما في المصادر الأصلية.

إن المسلمين كمجتمعات تاريخية لا تستطيع أن تخرج من أسر التفسيرات التقليدية والقراءات التاريخية وتستخدم عقلها لتجعل من الإسلام ملهماً لكل العصور وليس لعصر واحد⁽¹⁾.

7- يرى الدكتور ايليا زريق أنه لا يمكن لأية أمة أن تنجح في نهاية المطاف بتقليل أهمية جزء من تاريخها أو التعريف به على حساب جزء آخر بقصد خدمة مصالح جماعية طائفية عرقية معينة.

ويضيف المذكور: فتاريخ الفراعنة والبابليين والفينيقيين والبربر وأي تاريخ آخر له مكانة في وعي الشعب العربي ويتوجب على هذه التواريخ أن تغير الطريق لمواجهة مشكلات الحاضر التي يواجهها الشعب العربي⁽²⁾.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للثقافات الفرعية في أمتنا، فهو من باب أولى بالنسبة للثقافة الإسلامية التي تمثل الاسمنت الذي يجمع البناء الثقافي للأمة.

وقريب من الرأي السابق للدكتور برهان غليون بأنه ليس هناك أية أمكانية كي تغير أمة أو جماعة كلياً منظومة قيمها وتتبنى منظومة أخرى، وحتى الإسلام لم يفعل

⁽¹⁾ برهان غليون: الإسلام السياسي، وهل يمكن فهم الظاهرة تدخل الإسلام في السياسة، آفاق، الرباط، العددان 53 و54، 1989، ص 40

⁽²⁾ مقاله الموسوم بعنوان اعتبارات نظرية لدراسة اجتماعية للدولة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 24 لعام 1983، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 62

ذلك، وإنما عمد إلى حد كبير إلى إعادة توظيف المعطيات الثقافية العربية وتوجيهها في اتجاهات جديدة⁽¹⁾.

إن الموقف من الدين لا يمكن أن يتحدد بالنظر إلى حادث عارض أو موقف جزئي أو حركة سياسية أو موقف فلسفي أو فرضية أو نظرية، ولا بد أن ندرك أننا لا نستطيع الخروج من المأزق إذا ما بقيت إشكاليتنا الرئيسية فيما يتعلق بالدين مرتبطة وقائمة على أفكار مبتسرة سريعة حول الدين أو الدولة أو التعصب، أو مرتبطة بدوافع وقتية سياسية أو غير سياسية، تكتيكية، أو إذا ما بقيت قائمة على المخاوف وعلى الرياء والخوف من الدولة أو من رجال الدين أو من الجمهور، ولا بد لنا، ونحن نواجه هذه المسألة الكبرى من أن نتجاوز أفكارنا المجتزأة وحساسيتنا الشخصية ورؤيتنا المصلحية الضيقة، ولا بد لنا كذلك إذا أردنا أن نقدم حلاً حقيقياً واجتماعياً لمسألة كبرى و حاسمة من هذا الطراز من أن نطرح المشكلة في كليتها وكامل أبعادها، وأن نسعى إلى الخروج منها بموقف موحد ومنطقي ومنسجم يساعدنا على تكوين الاجتماع الوطني.

ومن المؤكد أن الأديان الكبرى ما زالت بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الشعوب النامية أكبر آلة تهذيب جماعي وتمدين وبناء اللحم الوطنية والاجتماعية، وأن زوال الدين يعني زوال الأم الثقافية المرشحة، ومن ثم فإن خفض قيم الإنسانية إلى قيم العلم وحده قد حاولته النظم الشمولية فوصلت إلى نظام من البربرية الحديثة والقائم على قتل الروح والفرد والإنسان معاً، ولم يؤد إلغاء الدين والقيم الميتافيزيقية في الدول الاشتراكية إلى تحرير الإنسان كما كان يعتقد، ولا إلى تزايد قدراته العقلية والعلمية، وإنما قاد إلى قتل الروح والخيال والحضارة.

إن الصراع والجدل والراهن ينطوي على رهانات كبرى تتعلق في الوقت نفسه بتغيير نظرتنا إلى الإسلام أي بإعادة موضعه في المجتمع العربي، كما تتعلق بتغيير معانيه، أي بإعادة موضعه وإعادة تفسيره وترتيب القيم والمبادئ التي تشكل حقيقته الكبرى، لكن هذا كله لا يمكن تحقيقه إلا إذا اعترف منذ البداية للإسلام بدوره ومعانيه وفائدته، أي أمكن له أن يطمئن إلى وجوده وفي أرض العرب.

⁽¹⁾ مقاله الموسوم بعنوان اعتبارات الاسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، منشور في مجلة المستقبل العربي عدد 128 لعام 1989، ص40

الفرع الرابع

هاجس الإنقاذ.. وعي الجويني أنموذجاً

يعتبر إمام الحرمين الجويني "متوفى سنة 478هـ" من عمالقة الفقهاء العضويين العظام الذين ارتبطوا بالأمة وتكلموا بلسان الدين ووقعوا عن رب العالمين^(١). لقد أحس الجويني بموج الأتي (السيل) يهدر من بعيد وشعر وسمع بوقع خطواته، وهكذا حاول إسعاف المريض ووضع بذلك كتابه غياث الأمم عند التياث الظلم، وهو كتاب في الفقه (لب الإسلام ولبابه حسب تعبير المستشرق فاخت)، وفي الوقت نفسه مشروع فكري إنقاذي.

لقد طرح الجويني مشروعه الإنقاذي بصورة دياكتيكية هادمة: **destructive**، ثم بانيه **construtive**، مذكراً بحديث الرسول (ص): بأن صلاح المجتمع في صلاح سلطته السياسية والعلمية، وهنا لم يتوان عن نقد أصحاب نظريات الأحكام السلطانية. وخاصة الماوردي مدلاً بأن هذه النظريات تلهث وراء ما يجب أن تكون عليه الخلافة مشيخة الوجه، عما عليه الواقع الراهن للأمة، فهذا كلام "من مضى وعلوم من انصرم وانقضى"^(٢). ويأخذ بترتيب شروط الحاكم ترتيباً تنازلياً على غرار ترتيب المقاصد^(٣)، مبتدأً بتحليل شرط النسب "الشرط الأول عند المارودي وغيره"، فهذا الشرط ليس بذي بال والعبرة بالمقاصد لا بالرسوم^(٤)، والاعتماد عليه يعني ترك

(١) الموقعون عن رب العالمين جهاز مفاهيمي ساد ساحتنا الثقافية ويقصد به الفقهاء العضويون المرتبطون بالأمة ولعل تعبير الموقعين عن رب العالمين، عنوان كتاب ابن القيم الجوزية أصدق تعبير عن ذلك

(٢) غياث الأمم، فقرة 46

(٣) المرجع السابق، فقرة 447

(٤) المرجع السابق، فقرة 537

الناس فوضى لا حياة لهم، والأمر نفسه بالنسبة للشرط الثاني "العلم والاجتهاد"، فهو أمر غير ضروري، لطالما أن رجل السلطة يستطيع الاستعانة برجل العلم، وأخيراً يضع شرطه الأساسي في الكفاية والقدرة، ففيها تساس الأمور وتستقر الأحوال، ويؤمن بالمقاصد الشرعية الضرورية^(١).

ولكن الوزير نظام الملك "الذي أهدى له الكتاب" سيموت، عندئذ تنتقل السلطة إلى الأمة الصاحب الحقيقي^(٢)، "فهذا التكيف يشبه النظريات الحديثة لنظام السلطة". فالجويني يقابل امتلاء وخلو السلطة السياسية بامتلاء وخلو السلطة العلمية مقسماً كل مجال إلى أربع دوائر، وبالتالي فكلما تم جسر النموذج السياسي بذاكرة المسلمين في أربع خلفاء راشدين يحصر النموذج الديني في أربعة مجتهدين مؤسسي المذاهب، وهكذا دواليك حيث نواجه ناقل المذاهب الفقيه فيه كالمغلب الكافر^(٣)، والبديل لذلك ملء الزمان بمقاصد الشرعية، وطبعاً يطرح ذلك بعد مناقشة المصلحة ورفض التعويل عليها مطلقاً، فهي قرينة التلذذ والهوى كما قال الشافعي^(٤).

ولا ينسى الجويني أن يناقش موضوع البيعة، ويوضح أن الغاية منها الحصول على الشوكة وعلى التقلب في العيش والمحافظة على المصالح.

ويقرر الجويني أنه لا قطع في السياسات إلا ما بني على الإجماع^(٥)، والذي هو إجماع الفقهاء وشروطه: إطباق العلماء واتفاقهم على الأمر والزواج والتحليل والتحرير لا أن يتواطؤوا على كذب وأن يتموا الاتفاق، وهم متعددون في الأقطار.. الخ.. ويتناول في النقد بعض القواعد الفقهية كالقياس فهذه القاعدة تصلح زمن الأئمة المجتهدين لازمن التياث الظلم^(٦).

(١) فقرة، 448

(٢) فقرة، 560

(٣) فقرة، 618

(٤) فقرة، 640

(٥) فقرة، 72

(٦) فقرة، 923

ويوسع كثيراً من دائرة المباح، وفي الوقت نفسه يضيق من دائرة الحرام، كما فعل قبله ابن حزن وكما سيفعل الشاطبي مؤكداً على ضرورة "التوقيف" في العبادات ورافضاً الابتعاد في مجال الأمر والوجوب^(١).

وعلى هذا الأساس يندد بالتعزيرات لا سيما ذات الأصل السياسي والتي قد تتجاوز بغلوائها الحدود^(٢)، ولكن أعظم ما ركز عليه عند خلو الزمان مسائل الوجوب والإلزام والحلال والحرام في ميزان الكسب والتعامل، فهذا الموضوع لا يضاويه في الشرف أصل^(٣).

ويطرح إفتراض إشكالي مآله: ماذا لو فسدت المكاسب كلها وطبق طبق الأرض الحرام في المطاعم والملابس، فهو يجوز حمل الناس على الإنكفاف على الأقوات والتعري عن البزة^(٤).

ويتناول الجويني مسألة دفع الضرر، "حيث أخذ بتكييف هذا الوصف القانوني مع ظرف الانحطاط والتراجع بما ينطوي عليه، من قاعدة كلية تبنى على الكماليات، وليس على الضروريات فحسب، وهو ما لم يكن مقبولاً عند الفقهاء والأصوليين الذين قصروا ذلك على (دائرة الضرورة) وفي حالات فردية نادرة، لا تتجاوز سد الرمق^(٥).

وفي إطار دعوته إلى التقلب في العيش ينزل الحاجيات في عصره منزلة الضروريات لما يترتب على الإنكفاف عنها من الضرر، ويضرب مثلاً على ذلك في إشكالية أكل اللحوم، فانقطاع الناس عنه يؤدي إلى إنهاك الأنفس وحل القوى^(٦)، والأمر نفسه بالنسبة لسائر المطاعم وإلى توسط في اللباس والمساكن لكل فئة، فهو

(١) فقرة، 564

(٢) فقرة، 696

(٣) فقرة، 678

(٤) فقرة، 735

(٥) فقرة، 738

(٦) فقرة، 749

يدحض قول أبي حنيفة في التزام التحريم عن التيات الظلم^(١) إذ الأصل في الأشياء الإباحة، فذلك مدعاة إلى دفع الحرج^(٢).

وإذا كانت المقاصد "سر الشريعة ولبها" هي "الأمر الأعظم الذي تطبق الأرض عائدته، وتستفيض على طبقات الأرض فائدته"، وهي "القاعدة والملاذ المتبوع الذي إليه الرجوع"^(٣)، فما هي تحليلاتها على صعيد نظرية الحقوق؟

هذه الحقوق تتجلى في صون (حفظ): الدين- النفس- العقل- العرض- المال^(٤). لن نستطيع- في هذا المقام الضيق- دراسة المكنونات المترعة في هذه النظرية، وحسبنا التعرض إلى النقاط الآتية:

1- ليس بمقدور الفن القانوني في هذه النظرية امتياح هذا المعين الذي لا ينضب من نهر الحقوق في الإسلام، وحسبنا أن نشير باختصار إلى هذين الخبيرين:

أ- في غار حراء وأثناء البحث عن الرسول المهاجر وصاحبه من قبل كفار قريش، سأل الرسول الكريم (ص) صاحب: ما هاتان الراجلتان؟

قال صاحب أبو بكر: استأجرتهما، هنا ينبري الرسول (ص) ليقول: لك علي النصف، قال صاحب: وهل هذا وقت الكلام في ذلك، قال الرسول الكريم (ص): الدين حق... وترك للقارئ أمر التعليق على حامل الحق ودوره في إشادة الحياة.

ب- ذهب الرسول (ص) إلى الطائف داعياً للدين الجديد، وذاق ما ذاق من أصناف العذاب، وجاء جبريل يستأذنه أن يطبق الأخشبين (جبلين) على الطائف، لكن الرسول الكريم (ص) حريص حتى على حقوق من لم توهب له الحياة.

يقول رولان بولان: الدولة حضارة بأسرها استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في مؤسسات^(٥).

(١) إشكالية تطرح حالياً عن واقعنا الراهن فيما يتعلق بتطوير النظام الإسلامي مع الحفاظ على جوهره، ونضرب على ذلك مسألة الاستقراض على النبوك.

(٢) فقرة 770.

(٣) فقرة 559.

(٤) هذه هي عناصر الحقوق لدى الجويني، أما هذه العناصر لدى الشاطبي فهي حفظ: الدين-

النفس- العقل- النسل- المال، انظر الموافقات ج2، المجلد الثاني ص10.

(٥) كتابه: الأخلاق والسياسة - ترجمة د. عادل العوا 1986، دمشق - دار طلاس- ص301.

ونستطيع القول: إن نظرية المقاصد تمثل استجماع الأمة الإسلامية في إفصاحها عن نفسها أثناء حقبة زمنية ولا تمثل إلا جرعة من مطلق الدين

2- هذه النظرية تسوس المجتمع الإسلامي في حقبة زمنية استثنائية معينة، هي حقبة (التياء الظلم)، فهل نقول: إن الجويني استشراف فاستشف أحكام نظرية الظروف الاستثنائية الباسقة في النظام الوضعي الراهن.

3- لإدراك اتساع آفاق نظرية المقاصد سنقوم بإجراء مقارنة بسيطة بينها وبين نظرية الحقوق الدستورية العالمية الوضعية الحديثة.

وهنا نأخذ -على كثرة التقسيمات الدستورية- بالتقسيمات الآتية للدكتور ثروت بدوي⁽¹⁾:

- 1- الحرية الشخصية -2- حريات الفكر -3- حريات التجمع
 - 4- الحريات الاقتصادية -5- الحقوق الاجتماعية
- فهذه المقارنة لا ترينا فرقاً جوهرياً بين نظرية المقاصد لدى الجويني، وبين النظريات الحديثة رغم الفارق الزمني الكبير.
- 4- لا أثر للدين في نظرية الحقوق الحديثة في حين أن صون الدين هو أم الباب في نظرية الجويني، ونكتفي بالتعليق والقول مع ابن رشد: "إن الدين هو الإطار للفلسفة"، فهو إطار الأطر الكلية وهو الوثبة الروحية والضميرية والإلهامية الكبرى، وهو إنجاز المعنى كما يقول الدكتور محمد أرغون.
- 5- هل نقول إن نظرية الحقوق المتفرعة على المقاصد ذات طابع سلبي استاتيكي لا تعدو حفظ الحقوق، ولا تعطئها هذا الطابع الدينامي الموار بالحركة.
- في نظرنا إن أي توظيف وصقل حالي لهذه النظرية بإمكانه إن يعطي هذا التفسير الخصيب الدينامي الحركي الحي، ولا نصد أنفسنا ولا يصدنا الإسلام عن ذلك.

تقدير وتقويم

⁽¹⁾ كتابه: النظم السياسية، النظرية العامة للنظم السياسية، ج1، القاهرة 1964، دار النهضة العربية ص 372.

حينما مات الجويني كُسر منبره واشتركت العامة في نيسابور كله في حزن العلماء عليه فلم تفتح الأبواب في البلد ووضعت المناديل على الرؤوس، حيث ما اجتراً أحد على ستر رأسه^(١).

ما سبب هذا الحزن العميق؟ هل لأن الجويني استشرّف فاستشف هموم الناس وعاش آلامهم؟

ولا عجب فكتابه الموسوم بعنوان "غياث الأمم في التياث الظلم"^(٢) هو تعبير حي عن ذلك^(٣)، فهو ليس كتاب يمتنع للفقهاء وأحكامهم، وإنما كتاب اجتماع وسياسة وفقه بمنطق للتاريخ ويؤسس لمشروع إنقاذي كبير للأمة، وما التأسيس الفقهي سوى أداة لهذا التأسيس الحقيقي.

لقد كان الجويني من رجال الدين في أمتنا الذين حافظوا على تراث النبوة، وحملوا أعلامها، ووقعوا عن رب العالمين^(٤).

فالأمر لهؤلاء^(٥)، وما الملوك إلا حكام على الناس بينما العلماء حكام على الملوك^(٦).

فلا عجب -والحالة هذه- أن تفسر هذه الكثرة الكاثرة التي شهدت جنازته، وهذا التقدير الكبير له من الوزير نظام الملك الذي عينه على المدرسة النظامية.

لقد وجد الجويني أن ميزان الحياة أخذ بالانحدار والتراجع الحتمي، فتصدى لهذا الوضع المتردى لعله يوقفه ووجد وسيلته إلى ذلك في الشعب، والقول بالمقاصد بعد رفعها من مستوى الظن -الذي هو سمة الفقه وأصوله- إلى مستوى قواطع الأدلة، ولن يكون الغرض من هذا التأسيس الخروج نهائياً من حتمية الانحدار بقدر

(١) طبقات الشافعية الكبرى، ج5، ص8.

(٢) تحقيق عبد العظيم الديب، ط2، مطبعة نهضة مصر، 1401هـ

(٣) ويقصد بغياث الأمم، الأمم الإسلامية جميعها.

(٤) عنوان كتاب ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين.

(٥) هذا الأمر لعز الدين بن عبد السلام.

(٦) قول منسوب لأبي الأسود الدؤلي -انظر العقد الفريد لابن عبد ربه، ج1 ص214، أحياء علوم

الدين للغزالي ج1، ص7

ما كان التخفيف من وطأته وتطعيم جمهور المسلمين بالقدره على التكيف والحفاظ على البقية الباقية من الهوية الحضارية.

صحيح أن رنة الآسى والحزن هي طابع عصر الانحطاط، يقول ابن أبي محلى:
"القرن 17م" في كتابه الاصلية:

"لقد طال ليل الكرب: فاض دمع الآسى: أسود وجه الزمان عم البلاء والأركان... لا مغيث يرجوه الغريق، ولا حيلة لأحد من الخلق، مع ما نزل بهم من البؤس"⁽¹⁾ لكن عزيمة الجويني كانت عالية وصلبة وإرادته عارمة، فبادر ليشيد همة الشعب، "البدار على حساب الإمكان إلى درء البوائق ورعاية المقاصد وعدم تعطيل المصالح التي ينوب فيها الخليفة والسلطان"⁽²⁾ وبادر إلى الشريعة، فأخذ يستقرئ وينخل أحكامها من التعقيد والتطويل والتفريع والبعد عن الاختلاف⁽³⁾، لا سيما أن الذي توجه إليه هذه المقاصد إنما هو الشعب العفوي، والإسلام هو دين العفوية والفطرة.. وبذلك يصبح العمل السياسي موكولاً إلى الأمة عند انعدام السلطتين السياسية والعلمية، فهذه الأمة هي البديل الذي يعوض فقدان السلطتين أثناء الانحطاط، وهي في ذلك مأمورة بقواعد الشريعة الداعية إلى انتهاز نضر من الأمة بحماية البيضة، ودفع الفساد الممكن توقعه "فإنهم لو تقاعدوا عن الممكن عم الفساد البلاد والعباد، وفضلاً عن ذلك فالزمن الشاغر مفروض عليهم"⁽⁴⁾، وقوله: فإذا خلا الزمان عن السلطتين فحق على نظار كل بلدة أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهي من يلتزمون امتثال إشارتهم وأوامرهم⁽⁵⁾

(1) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، المرجع السابق، ص356

(2) فقرة: 10

(3) يحميل الشاطبي بشدة على المتمسكين بالاختلاف ولاعجب أن يوسم رائعته بالموافقات ونلحظ الاهتمام نفسه عند عز الدين بن عبد السلام، 667هـ، في كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام.

انظر عبد المجيد الصغير ص351

(4) فقرة 554

(5) فقرة 555

لكن هل يقول الجويني قولة الأصم الخارجي في السلطة، وإن الجماعة الإسلامية يمكن أن تستمر بدون ذلك؟ لا نعتقد ذلك لكن الجويني لم يبين لنا الوسيلة الفنية.

فهل نقول مثل الشوكاني بأنه يكفي بالبيعة أن يتوفر الاختيار من قبل ثلاثة أشخاص؟ نعتقد أن الإسلام أمدنا بالمبادئ، ولكن حضارتنا لم تقدم لنا الآليات الفنية لذلك.

هذا ونوه بأن كلام الجويني عن الإمامة أو عن المقاصد لم يكن مطلوباً لذاته بقدر ما كانت الغاية هي الإنقاذ، فقد أخرج هذا المطلب إلى آخر الكتاب، حيث أتى حسب قوله بالعجائب والآيات وأبدى فيه من سر الشريعة ومقاصدها العامة ما لم يجر مجرى المخاطرات⁽¹⁾.

يقول الجويني: ما معتصم العباد إذا طمى بحر الفساد، وبلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه وزاهد لا يقتدى به لخرقه، أبقى بعد ذلك مسلك في الهدى؟ أم يموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى⁽²⁾.

فالسلطة السياسية - وهذا فكر متقدم - ليست إلا وسيلة والمصالح يجب ألا تعطل وشبه ذلك بحال اليتيمة التي ليس لها ولي وقد شغل الزمان فلا بد من إقدامها على الزواج⁽³⁾.

وكأنني بعظمة الجويني لا تعرف إلا بمن جاء بعده من الفقهاء الذين بلوروا عوامل التراكم والخبرة في موضوعية التجربة الإسلامية المشتقة بدورها عن موضوعية الإسلام، وقد سبق أن ظهر ذلك بشكل واضح لدى الشافعي، وبشكل أوضح - في التجربة الاجتماعية والمعاناة السياسية - في النظام الغائي للنظام الفقهي عند الجويني، وقد اكتملت نظرياً التجربة لدى الشاطبي الذي كتب نظريته على بركان من الحمم وكانت غرناطة المتراجعة عاملاً فعلاً على صياغة هذه الرؤية الجديدة

(1) فقرة 555

(2) فقرة 10

(3) فقرة: 757

المتكاملة للمقاصد الشرعية يتوازي ذلك مع نظرية ابن خلدون في وضعية الدولة و"كشف النعم وإبادة النقم"⁽¹⁾

ولا يستطيع المدقق إلا أن يعجب بالزخم الفكري المتعدد الخصب الذي عم القرن الثامن الهجري، وبتلك الأبحاث الفكرية العديدة التي تنتمي إلى هذا القرن والتي نجدها في موسوعات الإحاطة لابن الخطيب ونفح الطيب أو أزهار الرياض لأحمد المقري والميعار للويشريشي محاولة ييقاطز الهممة وإعادة الروح الوسنانة، ولهذا السبب رفضنا في كتابنا "مشروع النهضة العربية" أن نرد نهضتنا الجديدة إلى مدافع نابليون، بل إلى العوامل الذاتية في الأمة رجوعاً و امتيأاحاً من ابن خلدون وغيره.

هذا وإن دراسة مبسطة لنظرية المقاصد تقتضي الإلماح إلى ما يلي:

1- هذه النظرية لا تعالج جوهرأ ثابتأ تاويأ في قطاع ضمير الأمة لا يعرف التبدل، يقول الجويني: لو عرضت على الصحابة أنفسهم لتعب أصحاب رسول الله في فهمها⁽²⁾، وهنا نفهم تاريخية هذا العلم، ولا عجب أن ينزل الضروريات منزلة الحاجيات في عصره كنتيجة واضحة لتأثير الفاعل التاريخي ودوره وأهميته.

2- ومع ذلك فهناك بنية ثابتة في جوهر المقاصد تتغير مع الزمن مضمونها، وهكذا يؤكد الجويني أنه لا يبتدع ولا يخترع شيئاً⁽³⁾.

وهذا هو قول الشاطبي: هذا أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقدة السلف الأختيار⁽⁴⁾.

وقوله: إن ما قاله الشافعي حق لا يخالفه أحد⁽⁵⁾.

3- إن علم المقاصد ليس علماً شكلياً، بل ينخل الأحكام ليصل إلى المضمون والهدف والغاية "نظام الغايات"، وقد وجدنا البذور في الصدر الإسلامي الأول، ثم أخذ النظام ينمو نحو النضج والاستواء والتراكم الكمي والكيفي، فإذا بالشافعي يضع مداميك راسخة في هذا العلم، وإذا بالجويني والغزالي، ثم الشاطبي وابن قرحون

(1) لا ننسى الغزالي تلميذ الجويني وعز الدين عبد السلام وتلميذه القرافي

(2) غياث الأمم: فقرة 668

(3) فقرة: 749

(4) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص35

(5) الاعتصام: ج2، ص293، غياث الأمم - فقرة 580

(مالكيان) وابن تيمية وابن القيم والطوفي (حنابلة)، يطوروا هذا العلم حتى أصبح بشراً سوياً، نظرية عامة في المقاصد .

4- تدرّج هذا العلم بقواعد موضوعية كالقطع واليقين، والمعقولية والتجربة، والعرف، والإجماع، والواقعية إلخ... كما تسلح بقواعد منهجية كالاستقراء والدليل والبرهان، والكليات والجزئيات، مما نجد مظاهره في علم المنطق وحديثاً في نظرية المعرفة "الابستمولوجيا".

5- نستطيع القول إن علم المقاصد هو قاعدة القواعد أو المبادئ العامة في نظام الشريعة الإسلامية، وهذا التوصيف والتكييف يقترب من تعامل الشاطبي معه على أنه كلية ثابتة، ومفاهيم مجردة من اقتضاء النصوص لها^(١).

وقوله: إذا كان علم الأصول يمثل أعلى العلوم، فإن إعادة تأسيس الكلام المتميز عن المقاصد خاصة داخل ذلك العلم الأعلى يمثل باطنه المرقوم^(٢)، وهكذا لم يملك الشاطبي إلا أن يثمن مشروع "البيان" للشافعي، وكان لرسالة الشافعي في الموافقات والاعتصام حضوراً قوياً يجعل من أطروحتها أساساً مهماً وضرورياً لبيان قصد الشارع^(٣).

6- وحقيقة الأمر فإن نظرة عجل على التاريخ الثقافي العربي الإسلامي يجعلنا نلاحظ البحث عن منطق داخل الشريعة الإسلامية، وداخل العلوم السياسية والتاريخية خاصة في القرن الثامن "عند ابن خلدون"، بحيث إن النظام العام الثقافي لأمتنا يقوم على جذع العلوم العربية، ثم جذع العلوم الإسلامية التي شكلت ما يسمونه علوم الأمة، وإن فض ذلك اعتبر خروجاً ورفضاً للأمة وثقافتها، ولعلنا نجد رجال المذاهب من أصل عربي، ثم نجد كبار علماء المسلمين يهتمون باللغة العربية^(٤).

كل ذلك تعبير عن هذا الارتباط بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية، ولا عجب أن نسمع البيروني يقول لئن ألعن بالعربية خير لي من أمدح بالفارسية.

(١) الموافقات: ج 3، ص 162

(٢) الموافقات: ج 2، ص 22

(٣) الموافقات: ج 2، ص 66

(٤) الشافعي في الرسالة وكتاب ابن تيمية اقتضاء الطريق المستقيم

ويمكن القول إن نظرية المقاصد استوت وأتت أكلها وترعرعت بشكل طبيعي في المجال الثقافي العربي الإسلامي، ولا عجب أن يكون التأسيس (البياني) اللغوي هو أساس دراسة هذه النظرية وأن نجد هذا الهجوم القوي على الشافعي لدى المثقفين المحدثين المغتربين^(١).

ثم تأتي حركة النهضة العربية الحديثة لنجد فصيلة الإسلاميين خاصة الإصلاحية العربية والحركة السلفية الجديدة^(٢) منذ خير الدين ورفاعة الطهطاوي حتى علال الفاسي ترجع إلى التراث الإسلامي، وخاصة ما جاء في القرن الثامن الهجري متمثلاً الأمر في الشاطبي وابن القيم وابن خلدون، ثم توظيف المصطلحات الأصولية التاريخية التي برزت مع هؤلاء للتكيف مع صدمة الغرب^(٣).

وأخذت الرياح تجري بما لا تشتهي السفن حيث بدأ الاستعمار الأوروبي القاهر بفرض نظامه على الحياة العربية، فاستبعد الإسلام نظاماً وتركه للناس عقيدة ومناسك وأحوالاً شخصية ثم اطرد الأمر خلال زمن غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وآداب يغذيها تيار فكري من المشايخ والأساتذة والمعلمين وخريجي جامعات أوروبا وسُخر الاستعمار هؤلاء لتبرير استبعاد الإسلام نظاماً والاكتفاء به مناسك وعبادات، وأدى ذلك إلى قدر من الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية، وأصبح ذلك القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء للنظام الإسلامي^(٤).

ولم تكن الدولة القطرية أقل حظاً في الإحجام عن التراث الإسلامي وحتى العربي الحقيقي، وسمعنا رطانات بلاغية لصالح الإسلام والعروبة لا تشفي الغليل، ولا تمثل محاولة جادة لمقاربة الأمة لوجدانها وروحها وضميرها، كما لمسنا في المجال

(١) من هؤلاء المهاجرين د. نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي، وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، بلا تاريخ.

(٢) د. نعيم اليا في حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة مركز الإنماء الحضاري - حلب عام 2000

(٣) عبد المجيد الصغير: المرجع السابق ص 522

(٤) د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والاسلام مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت 1986 ص 423

الثقافة بعداً عن علوم الأمة والاستقرار خارج الرحم الثقافي للأمة، وهذا لا يعني فرض ثقافة الإسلام وثقافة العروبة، بل السماح للأمة أن تستجمع قواها وتفصح عن نفسها بما يعبر عن مكنوناتها، فعروبتنا ترعرعت بالإسلام ومع الإسلام، والإسلام يشكل جزءاً ماهية العروبة، كما تشكل العروبة (اللغة العربية) جزءاً ماهية القرآن كما يقول الأصوليون.

وكأنني مع قول القائل⁽¹⁾: الجماعة أكبر من الدولة، وعفوية حياتها وتنوعيتها الغنية تخلق وتحرك القوى التي تصنع المستقبل، ولذلك يجب أن تظل قيم الأفراد والفئات الثقافية متحررة تحراً أساسياً من نشاط الحكومة التوحيدي، فالأمة لا الدولة هي التي تملك الصفات الأساسية والحياة العميقة الجذور التي يمتاز بها الشعب، وهي التي تبرز خلال خصائص التوتر لدى كل شعب من هذه الشعوب التي لا نجدها عند شعب آخر، والدولة تدعي أن هذه الخصائص هي خصائصها ليجترمها الناس احترامهم لهذه الخصائص لا للنظام الحكومي، وأقصى ما يمكن أن تدعيه أن تصون هذه الخصائص، ولكنها لا تفعل ذلك أبداً، لأنها كثيراً ما تكبتها وتشوهها، وتزيل جميع الحدود بينها وبين الجماعة، وتحاول أن تمسخ الإنسان آلة سياسية، وتظل أساطير الشعوب فوق الدولة، ولكن بعض الدول تحاول أن تكيف هذه الأساطير على هواها وتشوهها وتحرف معناها ذلك أن أساطير الشعب المعبرة عن روح الجماعة تظل في انطلاقتها وحريتها إلى أن يفسدها حكم المستبدين والمتزمتين، وهذه الأساطير هي وليدة التجاوب مع فنون الحياة وحس الأرض والسماء، ومع قيم الحب، ومع نداء الفنون، ومع المسرات والأتراح ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات ومع الصراع مع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم، تجربة الإيمان.

وتتعرض الجماعة لخطر شديد إذا ما اغتصبت الحكومة السيطرة على أساطيرها، والديمقراطية هي ضمانتنا الوحيدة ضد هذا الخطر. والديمقراطية تتمسك -لتبقى- بالمبدئين الآتين:

1- لا يجوز أن تفرض الحكومة سيطرتها على الحياة الثقافية للجماعة.

(1) روبر م . ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة د . حسن صعب، ص 521، 523

-2- لا يجوز أن تحتكر الحكومة النظام الاقتصادي^(١).

لقد فاض دمع الأسف واسود وجه الزمان وعم البلاء الأركان^(٢) حزناً على سقوط بغداد، ولكننا لا نقول كما قال ابن محلى بل نردد قول الدكتور شاكر مصطفى: وجدنا مذ وجد التاريخ بنينا سبع حضارات منها ست حضارات عالمية بينما لم يبن اليونان سوى حضارة واحدة كانت كالشهاب ثم اختفت، نضعف لكن لا نموت^(٣).

لن نال الشرف الرفيع -وقت التياث الظلم- إلا بسيف الإسلام يستل من غمد العروبة، فهل من مذكر.

(١) المرجع السابق، ص 524

(٢) كتابه: الاصلية "القرن 17م"

(٣) مقاله الموسوم بعنوان "مميزات التاريخ العربي" منشور في التكوين التاريخي للأمة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، ص 102.

البند الخامس

مبدأ الحركة في الإسلام

وسنبداً بدراسة هذا المبدأ في النص القرآني "القرآن والسنة النبوية"، ثم نردف ذلك بالتعامل مع المبدأ المذكور من قبل الفكر الإسلامي.

الفرع الأول

مبدأ الحركة في النص الإسلامي

كل شيء في الكون فان ومتغير إلا وجهه تعالى: كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام... الرحمن.

فالحركة والتغير والفناء هي الأصل في الأشياء، وهذا ما يجعل مبدأ الحركة مصدراً تفسيريّاً نلجأ إليه عند اللزوم لأنه يعود بنا إلى الأصل في الأشياء، ولا يمكن تفسير مرونة النص القرآني إلا كمؤشر على هذه الروح، لاسيما أن النص القرآني - يتعامل بشفاافية وصدق مع الواقع والفطرة وطبائع الأشياء ومع حكم العقل- وكلها روافد تبت وتبعث الحيوية في أوصال النص الإسلامي.

والنص الإسلامي - كما هو معهود ومفهوم- هو النص القرآني التدشيني المؤسس، ثم النص النبوي، ولهذا فسندرس مبدأ الحركة في القرآن الكريم، ثم في السنة النبوية وأخيراً نحاول رصد كيف نفهم تعامل المسلمين مع هذا المبدأ واقعاً وتطبيقاً وفهماً.

المطلب الأول

مبدأ الحركة في القرآن الكريم و"مسألة مرونة النص القرآني"

قال (ص) واصفاً القرآن الكريم: كتاب الله عز وجل فيه نبأ ما كان قبلكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهوى في غيره أضله الله، هو الذي لا تزيج به الأهواء، ولا تشبع منه العلماء، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل⁽¹⁾

⁽¹⁾ رواه المحاسبي: في العقل وفهم القرآن، دار الكندي، دار الفكر، بيروت 978، ص286

فالقرآن الكريم هو النواة النووية لحقيقتنا نظرتنا إلى الوجود، وهو أس ثقافتنا والجهاز العصبي لمنظومتنا الفكرية.

وعلى هذا، فإن أي تحدث أو تدويم قيمي أو أي تجديد فكري وحياتي أو تقدم عربي متواصل للفكر والحياة وأية مراجعة هادئة للمقولات الإنسانية الحركية والإبداعية والتجارب الفكرية والتاريخية في الإسلام، إنما يجب أن تستوعب في ظل القرآن الكريم.

فما دامت الحقيقة مصدرها الوحي، فالتجديد يتطلب أولاً تجديد مفهومنا للكتاب وللکلمة الإلهية، ولا بد أن يكون هذا التجديد منهجياً، ولا بد أن تستند منهجيته إلى مبدأ ذاتي إسلامي لا إلى المبادئ المنهجية الحركية الحديثة وحدها.

فالقرآن هو ينبوع الأول للقيم الإسلامية، وبالتالي فالإسلام خلق بالقرآن، رسالة جديدة، وشرعاً جديداً، وأمة جديدة، وحضارة جديدة، وكيفما كانت الأسباب التاريخية والجغرافية والديموجرافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تواترت في تأليف وتحريك عملية هذا الخلق التاريخي، فإن الكلمة الإلهية معبراً عنها بالقرآن هي التي استجمعت جميع هذه العوامل كاندفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلاقة، لذلك لا يسوغ فهم الإسلام إلا بالقوة الفريدة التي حركته: قوة الكلمة الخلاقة، ولقد ظل الإسلام ينمو ويتسع ويتقدم ما دامت الكلمة كلمة خلاقة، أي ما دام لها فعلها الخلاق في النفس الإنسانية والمجتمع الإنساني والتاريخ الإنساني، ووقف الإسلام منذ استحالت الكلمة الخلاقة كلمة لازمة تتكرر ليل نهار وكأنها ليست أكثر من صدى خافت لماضٍ بعيد!

إن إعجاز الكلمة الخلاقة هو إعجاز القرآن وإعجاز الإسلام الحقيقي، ويكاد يكون أروع وجه من وجوه إعجازها أنها أمر إلهي بالحركة الدائمة، ويكفي أن يقرأ الإنسان القرآن قراءة أولى ليشعر في كل آية من آياته أنه كتاب الحركة، فهو الصورة الرائعة لحركة الخلق الإلهي، والأمر الإلهي بالحركة هو الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير، ولكن كل ما عداه في حالة حركة دائمة وتغير دائم، إنها سنة الله لكل ما هو كائن، سنة الله، "ولن تجد لسنة الله تبديلاً".

إن الكلمة القرآنية هي تذكرة وتوعية بهذه الحركة الكونية: فهي تذكرة بحركية عملية الخلق كعملية كلية: "إنه يبدأ الخلق ثم يعيده" "يزيد في الخلق ما يشاء" ثم أنشأناه خلقاً آخر "يخلق ما يشاء" "ويخلق ما لا تعلمون".

وهي تذكرة بحركية آيات الخلق الطبيعي، كما تتجلى "في اختلاف الليل والنهار" وفي الشمس "...تجري لمستقر لها"، وفي "الأرض الميتة أحييناها"، وفي القمر "...قدرناه منازل..."، وفي الفلك "...تجري في البحر"، وفي نظامية الحركة الطبيعية "لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون".
وهي تذكرة بحركة خلق الإنسان: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين..". "وقد خلقكم أطواراً".

وهي تذكرة بحركية المجتمع: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض..".

وهي تذكرة بحركية التاريخ "وتلك الأيام نداؤها بين الناس".

"ألم يروا كم أهلكنا من قبلكم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا بعدهم قوماً آخرين".

إن الحركية التي تذكر بها الكلمة القرآنية هي حركية إلهية البداية والنهاية، ولكنها استحال مع ذلك حركية إنسانية خلاقة، وقد كان هيغل فيلسوف الحركة الحركية في العصر الحديث أحسن من رأى هذا الفعل الحركي للكلمة القرآنية، فنوّه بها في كتابه "فلسفة التاريخ"، وذكر أن أهم ما يمتاز به الإسلام هو نفيه الثبات عن كل موجود حسي، فكل شيء مدعو لأن يمتد امتداداً ذاتياً في الفعالية والحياة في رحابة العالم التي لا حد لها، فتظل عبادة الواحد الصلة الوحيدة التي يتوحد بها الكل..".

وما دام الواحد هو الحد الوحيد لهذه الحركية، وهو ذات مجردة، فهي حركية اللامحدود أي الحرية المطلقة، وما دامت حركية الحرية المطلقة، فإنها في رأي هيغل تستثير حماساً يستفز أعظم ما عرف الإنسان من أفعال "فقد يتحمس الأفراد لما هو نبيل ورائع بأشكال شتى، ولحماس شعب لاستقلاله قصد معين، ولكن الحماس الشامل لأنه مجرد لا يقيد أي شيء، ولا يحده أي شيء، ولا يبالي بأي شيء، هو حماس الشرق المحمدي"⁽¹⁾.

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي ص 89

الكلمة الإلهية هي إذاً خلافة لأنها تذكرة بالحركية الدائمة وتوعية بالحرية المطلقة، فهي خلافة لأنها محررة ومحررة، وهي تبعث في النفس الوعي الكامل بعملية الخلق الكلية، وتوجهها في طريق الخالق، وهو طريق الحرية المطلقة، وهنا يبدو بهتان المسخ الذي مسخه الإسلام من قبل أبنائه وأعدائه على السواء، حين صوروا طريق الإيمان بالله على أنه طريق العبودية المطلقة، إن الله الذي لا يحده شيء المثل الأعلى في السموات والأرض "وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم".

إن مثله الأعلى هو مثل الحرية المطلقة، والإيمان به والتسليم له هو التزام بهذا المثل الأعلى أي بالحرية المطلقة، وتعهد باتخاذ الوجود سلم تحقيق هذه الحرية، وقد رأى هيجل أيضاً فعل هذا المثل الأعلى في الذات المؤمنة، وراه يتجلى "... في الروح النبيلة... في جلال الحرية على وجه لا مثيل له في نبلة وأريحيته وشهامته وصدقه".

الكلمة الخلافة هي الله، ولأنها الله فإنها لا تفتح الطريق أمام الإنسان للعبودية المطلقة بل للحرية المطلقة، ولئن ظهرت الحرية كأنها كينونة الله وحده، إلا أنها تظهر أيضاً كصيرورة الإنسان وحده، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي أعطاه الله أمانة الخلق، ونفخ فيه من روحه، وجعله خليفته في الأرض. "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة".

وقد رأى المتصوفون هذه الحقيقة القرآنية أحسن مما رآها سائر المسلمين، فأصبح دعاؤهم لله كما أرسله البسطامي: "اللهم... زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك.."، فإذا ما استجاب الله الدعاء، ورفع إليه، وكشف له من حجاب الكون ما كشف لابن قضيبة البان الموصلي، ذكر لنا حقيقة الإنسان عند الله فقال: "ثم أراني الحقيقة الجامعة، وقال لي: هي الأسرار الإنسانية، ثم قال لي: الإنسان نقطة الفلك لمدار الوجود، والإنسان ثمرة شجرة الكون المبنية، ونواتها المغروسة في الأرض البيضاء، ثم عرفني سبب تسخير الأشياء للإنسان وسر الإمداد الإلهي للوجود الإنساني وكشف لي عن اتصال أشعة شمس روحه فيها، وإظهار القدرة في الجزء الاختياري المنسوب إلى الإنسانية، وأراني كيفية قيام الكون به "الكلمة الخلافة لأنها الله الخلاق، والله خلق لأنه حرية، فهو حر في أن يخلق أو أن لا يخلق،

ولكنه اختار الخلق على اللاخلق، والإنسان المتخلق بأخلاق الله، كما يريد له الرسول أن يكون، هو الإنسان الحر الخلاق. "أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون".

ووعي هذه المرتبة التي رفع الله الإنسان إليها دون سائر الكائنات هو الذي جعل الحلاج يقول: "أنا الحقيقة الخلاقة، إنه بهذا لا يتهجم على الله كما أتهمه خصومه، بل يعبر عن ذروة الوعي الذاتي الإنساني التي رفعته إليها كلمة الله الخلاقة، إن هذه الكلمة هي التي دلتنا على الإنسان الخلاق وهي تتحدث عن الله لا على أنه الخالق الوحيد بل على أنا تبارك " أحسن الخالقين".

إن المتصوف وهن يتغنى باتحاده بالله وفنائته فيه إنما يتغنى بالحرية المطلقة التي بلغها بفضل إيمانه، ولكن حرিতে هي حرية ذاتية فردية.

ووقوفه عندها هو قصور عن روح الله الحقيقية وروح الإسلام الحقيقية وجوهر الكلمة الخلاقة أعني بذلك الحرية الخلاقة.

إن المتصوف ملتزم بخلق ذاته الفردية خلقاً جديداً، ولكن الله التزم بخلق كل شيء جديداً، والإنسان الملتزم بالله التزاماً حقيقياً هو الذي يلتزم معه بالخلق المستمر لكل شيء، أي بخلق العالم وكل ما فيه وكل من فيه خلقاً جديداً، إن الله خلق الكون للإنسان، وفرض عليه أن يعيد خلقة من جديد: "ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة"،

فهذا الوعي الخلاق للالتزام الإنساني الألهي هو الوعي الرسولي لا الوعي التصويفي للكلمة الخلاقة، فالوعي التصويفي هو وعي من "يأخذ بالحقائق ويأس مما في أيدي الخلائق.."، وأما الوعي الرسولي فإنه وعي من يأخذ بالحقائق ويجاهد لتغيير ما في أيدي الخلائق⁽¹⁾

وأبلغ من عبّر عن الفرق بين النوعين المتصوف عبد القدوس جنجو حين قال متحدثاً عن الرسول: "إن محمداً العربي صعد إلى الملكوت الأعلى وعاد منه، إنني لأقسم بالله أنني لو بلغت مثل ذلك الحال لما رجعت أبداً..."

إن المتصوف يكتفي برؤيا النور الألهي، وأما الرسول فإنه يرى الرؤيا ويعمل لإعادة خلق كل ما هو كائن، أي لتصيير كل ما هو كائن بهدى نورها المشرق.

(1) د. حسن صعب: المرجع السابق ص90.

الكلمة الخلاقة هي إذاً الله أي الحرية أي العقل أي الخلق، والإسلام هو الكلمة الخلاقة أي هو قبل كل شيء هذه المبادئ الثلاثة الأولى، وهي مبادئ وجود "الكائن المبدع" كما عرفها الإسلام، وهي المبادئ التي يمكن أن تحرك روح الإسلام من جديد تحريكاً إبداعياً، إذا عرف المسلمون كيف يفهمون الإسلام على هداها فهماً جديداً. ويعني هذا المفهوم الجديد للكتاب، وهذا الفقه الجديد لحقيقة الإسلام تحرك روح التجديد في الفكر الإسلامي والحياة الإسلامية بأقوى وأعمق ما تحركت حتى الآن، وروح التجديد في الإسلام كما هي في كل دين تلك الروح التي تسمح له بأن يستسيغ كل ما هو طبيعي، أي كل ما هو علمي وما هو جديد، وأن يظل مع ذلك معبراً تعبيراً ذا معنى أي تعبيراً ذا تأثير في فكر الإنسان وسلوكه، عما هو ما قبل الطبيعة وما بعدها.

وهذا الالتقاء في الدين بين ما هو طبيعي وبين ما هو ما بعد الطبيعي هو أيضاً التقاء ما بين الضرورة والحرية، وهو التقاء ديكالتيكي بين الطبيعة والله، الطبيعة ضرورة نظامية وضرورة والله حرية بقدر ما يظل معبراً عما هو كائن بدون أن ينفصل عما هو صائر، ويقدر ما يتجدد في الدين أو خلاله هذا الالتقاء بقدر ما يبقى قاعدة الحوار اللانهائي بين الله و الإنسان.

ويتوقف فعل هذه الروح التجديدية على تواصل الدين مع مناهج المعرفة التي تصله بكل ما هو طبيعي، وتدنيه من كل ما هو صائر، وتقربه من كل ما هو متجدد، بدون أن تقطع ما بينه وبين ما هو أزلي، وقد اعتمد الإسلام منذ انبثاقه في القرن السابع الوحي طريقاً للحقيقة، ومنهجاً لمعرفة كلام الله.

وكما يقول الغزال في كتاب "المعارف العقلية"، فإن "...أول مرتبة من مراتب كتابة الله تعالى الإبداع"، ولذلك يوقظ الوحي وعي الإنسان بجميع آيات، هذا الإبداع سواء أتجلت في الكتاب أم في الطبيعة أم في التاريخ أم في نفس الإنسان.

ومن هنا بات اعتماد المناهج العلمية الموصلة للكشف عن جميع هذه الآيات فرضاً لا تقل مسؤوليته عن واجب الكشف عن آيات الله في القرآن الكريم وسائر الكتب السماوية، كما رأينا كيف أن علماء الإسلام ومفكره وفلاسفته اعتمدوا مختلف الطرق العقلية في سبيل التوصل إلى الحقيقة بقدر اعتمادهم مختلف الطرق النقلية، وكان ما نشأ من توتر بين مختلف أتباع هذه الطرق، سبباً رئيسياً من أسباب

التجدد في الإسلام، فظل خلافاً ومتجدداً، ما فتئت جميع هذه الطرق على الطرق الأخرى.

ويكاد يكون هذا الذي حدث للإسلام قانوناً من قوانين حركة الأديان والثقافات والمجتمعات وسكونها.. فتتحرك تحركاً خلافاً حين تعمل فيها مناهج متعددة المعرفة، وتبقى بقاء استمرارياً حين يتسلط عليها منهج واحد.

ويشير العالم الاجتماعي سوروكين إلى هذا في كتابه "أزمة عصرنا"، فيقول بأن المجتمع الذي يسوده منهج واحد للمعرفة "...يضل عن الحق، وينصرف عن المعرفة الحقيقية نحو الجهل والخطأ ونحو تهاة القيم وقحط الروح الخلاقة وفقر الحياة الاجتماعية- الثقافية ويؤدي هذا الانحراف إلى تراكم الصعوبات النظرية والعلمية التي يواجهها مثل هذا المجتمع، وتتعرس إمكانات تكيفه مع الواقع، وتضيق قدرته على بلوغ حاجاته، وتضطرب حياته، ويزول أمنه، ويتبلبل نظامه، وتتهافت طاقته الخلاقة، ويحين اليوم الذي يجابه فيه أحد احتمالين: فأما أن يطرد انحرافه فيصاب بشلل نهائي، وإما أن يصحح خطأه باعتماد منهج أفضل لمعرفة الحقيقة والواقع والقيم الثقافية".

والموقف الذي اتخذته الإسلام من مناهج المعرفة العقلية والعقلية ما بين القرن السابع والقرن الرابع عشر هو الموقف القرآني الحقيقي من المعرفة، وهو الذي جعل تجربته التاريخية تجربة حضارية خلاقة بقدر ما كانت تجربة دينية خلاقة، فقد جدد الوحي القرآني الذي نزل على محمد السياق الوجداني، الاعتقادي، والقيمي، لكون متنوع وإنسانية متغيرة، فالله واحد، والحقيقة واحدة، والروح واحدة، والإنسان واحد والمصير واحد، ولكن طرق الإنسان إلى الله متعددة، ومسالكه في الكون متشعبة، ولذلك يتحتم تعدد مناهج نشدانه للحقيقة الأخيرة الواحدة

وهكذا، فإن التجربة الإسلامية، التي يتحقق كمال رؤياها في الوحي، وتبلغ ذروتها في حقيقة الله، اتخذت الملكات الحسية والعقلية والإلهامية درجات في سلم الصعود نحو هذه الذروة، ويدعو القرآن الإنسان للاهتداء إلى الله بكل ما أنعم به عليه من جوارح، وخلال كل ما خلقه له من روائع، وعبر كل ما سخره له من مخلوقات. وقد انتبه المفكر الباكستاني العظيم الشاعر الفيلسوف محمد إقبال إلى هذا الموقف القرآني من المعرفة، فقال: "يرى القرآن أن الموقف التجريبي هو طور ضروري

من حياة الإنسان الروحية، ولذلك فإنه يعلق نفس الأهمية، على جميع ميادين التجربة الإنسانية، كطرق لمعرفة الحق الذي يكشف عن وجوده بآيات خفية وظاهرة"، وهذا الموقف القرآني من المعرفة هو الذي أتاح للإسلاميين من ممثلي مختلف العلوم العقلية والنقلية، أن يمضي كل منهم في مغامرته العملية، معتمداً منهجه المفضل يقوم بما يأمره به الله، فأصبحوا بذلك أعلاماً للمعرفة بمختلف حقولهم، وأصبحوا متخلفين بأخلاق الله بقدر الطاقة الإنسانية، وأصبحوا ناشدين لكلام الله بمختلف مراتبه، وفي أعلاها مرتبة الإبداع، وأصبح الكشف عن هذا الإبداع بمختلف آياته وروائعه ومعجزاته الضالة المنشودة لكل عالم ولكل مفكر من مفكري الإسلام ودخل لذلك تعدد مناهج المعرفة في العلوم الدينية والعقلية أو في العلوم الدنيوية والأخروية، فبرز بين الفقهاء والأصوليين والكلاميين أهل النقل والعقل، وظهر بين الشعراء والعلماء والفلاسفة أهل التجريبية الحسية والعقلانية والإلهامية، وبلغت النزعة العلمية الطبيعية أوجها لدى جابر بن حيان، الذي آمن بقدرة الإنسان أن يقتدي بالله في إبداعه، فبنشئ إنساناً بالصنعة كما خلق الله إنساناً بالطبيعة. وبلغت النزعة العلمية الاجتماعية أوجهاً لدى ابن خلدون، الذي كان في مقدمته رائد الوعي الإنساني لوجود قوانين وعلل طبيعية للنمو الاجتماعي والاقتصادي والسياسي...

وبلغت المغامرة العقلانية حدها الأقصى لدى ابن رشد، الذي يعتبره آتيان جلسن رسول العقلانية في العصر الوسيط.

وسمت النزعة الإلهامية إلى أنشودة مولانا جلال الدين الرومي، التي يقول:
أنا لست مسيحياً - ولست يهودياً - ولست جبرياً أو مسلماً - ولست من الشرق ولا من الغرب - ولست من البر ولا من البحر - إنني أنشد واحداً - وأرى واحداً - وأدعو واحداً.

وفي اعتقادنا إن هذا الموقف هو المسؤول عن تجديد الإسلام ما بين القرنين السابع والرابع عشر، وكان تركه هو المسؤول عن سبات الإسلام من القرن الرابع عشر حتى التاسع عشر، والعودة إليه هي المسؤولة عن تحرك الفكر الإسلامي منذ بداية القرن التاسع عشر حتى اليوم.

فقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل، والتحاور مع أديان العصر الوسيط وثقافته، ففتح له الطريق الإلهي أفق التكاشف مع التصوف المسيحي والشرقي والأفلاطوني الجديد، وفتح له الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة اليونانية ومع الرياضيات الهندية، وفتح له طريق الملاحظة آفاق التبادل مع علوم اليونان وعلوم جميع الثقافات السائدة في البلاد التي دخلها المسلمون، وفتح له طريق التذوق الجمالي أفق التناجي مع آداب هذه البلاد وفنونها، فنشأت من كل ذلك ثقافة إسلامية إنسانية جديدة، انعكست فيها جميع خصائص الثقافات والأديان والفنون التي تفاعل معها الإسلام، وظلت مع ذلك معبرة عن روح الإسلام الذاتية الخلاقة، أي عن روح التواصل السرمدى بين الله والإنسان، هذا التواصل المحب الذي يعتبره الإسلام ذروة التحرر الذاتي، واستؤنف مثل هذا الموقف منذ بداية القرن التاسع عشر، فأتاح للإسلام أن يتفاعل من جديد مع أديان العالم الحديث وثقافته وإيديولوجياته وتكنولوجياته، ولكن التجربة تختلف اليوم، باختلاف الأزمنة والأمكنة، ويتحول موقع القوة عن دار الإسلام إلى دور أخرى وبقصور المنهجية الإسلامية قصوراً كبيراً عما ارتفعت إليه في العصر الوسيط، وقد تخطى الإسلام حتى الآن جميع هذه العقبات، واستطاع أن يستخرج منها ما يدعو ربيبه حبشي "بالضعف الخلاق"، فعاد إلى البروز من جديد في خريطة العالم الحديث، بعد أن كادت دياره تتوارى منها ما بين الحربين العالميتين.

لقد انتصر الإسلام المعاصر في معركته التحررية مع الآخرين، وبقي عليه الآن أن ينتصر في معركته التحررية مع نفسه، والانتصار على الذات أعسر وأشد، وأخطر من الانتصار على الغير، وهذا ما علمنا إياه الرسول في قوله لقومه بعد خروجهم مظفرين من موقعة عسكرية: "عدنا من الجهاد الأكبر"، فسألوه، وما هو هذا الجهاد، فقال: "جهاد النفس"، والانتصار على الذات هنا هو في السمو بالذات الآلية الحقيقية فوق الذات التاريخية، بدون أن يعني ذلك انقطاعاً عن حركة التاريخ الإنسانية المتدفقة خلقاً وتقدماً.

ولا يستوي هذا الانتصار إلا بالعودة للأصول والعودة إلى الموقف المنهجي، الذي استوحاه أئمتنا ومفكروننا من الأصول والجوهر، فمثل هذا الموقف القرآني الحقيقي

المبشر بتعدد الطرق إلى الحقيقة وبتكامل مناهج المعرفة يصلنا بأحداث ما يدعو إليه المنهجيون المعاصرون في هذا السبيل.

ونراجع مجدداً سوروكين الذي يخلص بعد مناقشة تحليلية لمختلف طرق المعرفة ومناهجها إلى التأكيد بأن مناهج التجربة الحسية والعقلانية والإلهامية هي كلها "...مصادر للمعرفة الحقة. فإذا أصطنع كل منها اصطناعاً سليماً أعطانا مفهوماً صحيحاً لوجه هام من وجوه الحق، ولذلك لا يمكن اعتبار أي منها مخطئاً خطأ كلياً وإذا ما اعتمد أي منها بمعزل عن المناهج الأخرى، فإنه يؤدي بنا إلى الضلال... فليس لواحد منها أن يشمل الحقيقة شمولاً كلياً، ولكن الحقيقة الشاملة خلال الأبعاد الثلاثية للإيمان والعقل والحس هي أقرب إلى الحقيقة المطلقة من أي شكل واحد من هذه الأشكال الثلاثية."

إن هذا الموقف المنهجي هو الذي أتاح للإسلام أن ينشئ ثقافة إنسانية الأبعاد وإلهية الروح، وهذا الذي سيمكنه من تجديد التجربة على وجه أجمل وأروع، فالمثل الأعلى الإلهي، المثل الأعلى للحق والرحمة والعدالة، هو مثل أعلى تقترب منه تجارب ومراحل وأطوار إنسانية، يظل كل منها دون مستوى كمال الله المطلق، فيظل مثلنا الأعلى الإلهي حافزنا الأزلي لخلق جديد نقندي فيه بابداع الله، ونتذرع في هذا الخلق بمناهج الحس والعقل والإلهام، مهتدين في كل ذلك بنور الوحي الغامر.⁽¹⁾

وإشراق هذا النور ضرورة للعالم الطبيعي في مختبره كما هو ضرورة للمتصوف في محرابه وللشاعر في متأمله، ولولا هذا النور الذي يلهم العالم افتراضاته قبل أن يقدم البرهان عليها، لما كان هناك نظرية علمية، لما كان هناك اكتشاف علمي، ولما كان هناك تقدم علمي ولكن مناهج التجربة الحسية والعقلية هي التي تقدم للرؤيا أو للنظرية موادها وبراهينها ونظامها.

وإذا كان الوحي طريقنا والإلهام منهجنا لعام ما بعد الطبيعة أي لله، فإن ما بينه وما بين عالم الطبيعة يقتضيها أن نعي وأن نستوعب وأن نصطنع مناهج المعرفة متكاملة وهذا ألزم للإسلام، حيث يقوم الدين على نظرة شاملة لكل ما هو موجود، منه لأي دين آخر، وهذا ألزم لنا في تقديرنا للنظرة الكلية للوجود التي يزودنا بها

(1) د. حسن صعب، تحديث العقل المعرفي، ص 97

الدين، والتي تنوء بها الفلسفة، وتقتصر دونها الإيديولوجية، ويعجز عنها العلم ولكن هذه النظرة تفقد معناها وتخلو من مغزاها، إذا لم تتفاعل وتتجاوز دائماً بحرية خلاقة مع الفلسفة والإيديولوجية والعلم.

وهذا التجدد المنهجي هو أيضاً ضرورة للإسلام ولكل دين، ليستطيع التفاعل والتجاوز مع الأديان الأخرى، وفي مقدمتها أدياننا التي يسميها القرآن أدياناً كتابية، تتكلم لغة واحدة، ولكنها تعبر عنها بلهجات مختلفة، ولغتنا الواحدة هذه هي لغة الله والإنسان والروح والخير والثواب والعقاب والعالم الآخر، إنها لغة المحبة والأخوة والعدالة والسلام لجميع البشر، ولا يستقيم كل ما عدا ذلك من تعاليمنا الدينية، إلا إذا استقامت هذه المسلمات الأساسية، ولذلك، فإن الإيمان بمختلف صورته يقوم أول ما يقوم على هذه المسلمات، فيتحتّم علينا، مسيحيين ومسلمين، أن نعي هذه المسلمات معاً، وأن نتجدد معاً نتجدد يسمح لنا بأن نتكلم معاً اللغة التي توحدنا، بدل أن نتشدد باللغات التي تفرقتنا وهي اللغة التي تفرض علينا أن ندرك معاً أنه لا تكون ألوهية الله إلا حيث تكون إنسانية الإنسان، وتعلمنا أن واجبنا المسيحي والإسلامي الأول، هو أن نتعاون معاً، لا لنحقق إنسانية المسيحي والمسلم فحسب، بل لنحرر ولنبارك ونذوق إنسانية كل إنسان⁽¹⁾

وقد ذكر الله الرسول بهذا الواجب، حينما دعاه إلى التحول من العبادة في غار حراء، إلى الجهاد في سبيل خلاص الإنسان، وتصور مولانا جلال الدين الرومي محمداً في حوار مع الله حول هذه الدعوة فيقول له الله:

"ادع الناس وأنذرهم واهدهم الصراط المستقيم"، فأجاب الرسول: "يا رب ما هو ذنبي الذي اقترفته لتقصيني عنك؟ إنني لا أحب الناس فرد عليه الله: لا تجزع يا محمد لأنني لم أطلب منك حتى الآن الإهتمام بالناس، وإذا كنت أطلب منك هذا الطلب الآن، فإنك ستظل دائماً معي، وحينما تعني بهم تعلقك لن يخف ولا مقدارة ذرة، ومهما فعلت، فإنك ستظل متصلاً بي"

والرسول في هذا التواصل الحي مع الله من أجل خير إنسان هو قدوة كل مسلم، بل هو الأسوة لكل إنسان، وليست أمانة هذا التواصل، وليس الخلاص الذي ينبثق منه

(1) د . حسن صعب، تحيث العقل العربي، ص 99

شأن المسلم وحده، بل هو شأن جميع البشر، وقد جاء وعد الله هذا لجميع المؤمنين على وجه لا يحتمل اللبس في سورة المائدة في قوله تعالى: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون".

والخلاصة فمنهج القرآن هو منهج معراجي ارتقائي متجدد وصيرورة دائمة ومستمرة للخلق والإبداع والتقدم ومبدأ الاستخلاف والعمران في القرآن لبناء الحياة والتقدم فيها .

وحرى بنا أن نصغي للكلمات التي خطها ذلك الحكيم المسيحي جاك ماريتان في آخر كتاب له "فلاح من الجارون" ووجهها إلى المسيحيين، وهي تصلح نداء للمسلمين والمسيحيين معاً، وقد جاء فيها: "...لقد أحببنا غير المسيحيين حتى الآن... لا تقديراً منا لما هم عليه بل تطلعاً منا لما سيصيرون إليه... ولكن التغير الباطني الكبير الذي يشغلنا الآن... يجعلنا نحبهم بما هم عليه وكبشر يفرض علينا واجب المحبة الأولى أن نودهم..."

نعم إن هذا الواجب الألهي يفرض علينا أن نحب كل إنسان من حيث هو إنسان، لأن كل إنسان هو في معناه المسيحي مخلوق على صورة الله، وهو في معناه الإسلامي خليفة الله في الكون.

وكما يعلمنا الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، في كتاب "رسالة روح القدس في محاسبة النفس"، إن كل إنسان هو قبس لأول موجود خلقه الله، وها الموجود الأولي "هي الحقيقة الإنسانية قبل كل شيء وهي أم الأشياء كلها وليست من شيء، وهي سبب كل شيء وليست مسببة عن شيء

إن هذا التجدد المنهجي الذي يفتح أمام الإسلام سبيل التفاعل والتحاور مع جميع معارف العالم الحديث كما فتح له مثل هذا السبيل في الماضي، ويشق أمام المسلمين طريق التعامل الخير الخلاق مع جميع شعوب العالم الحديث- هو الخطوة الأساسية الأولى التي يتطلبها التجدد الذاتي، فليس هناك من كائن يستطيع أن يبقى فكرياً وحياتياً في حال تقوقع أو انعزال.

ولكن الإسلام هو في اعتقاد المسلم شرع بقدر ما هو نهج. وهو شرع منظم لجميع قواعد الفكر والحياة تنظيماً يبقى ولا يتغير، ويقف هذا المفهوم الخاطئ

للإسلام حائلاً بين المسلم وبين التكيف الإبداعي مع مستلزمات التقدم الحديث، ويقف حائلاً بين غير المسلم وبين رؤية قابلية الإسلام وقدرة المسلمين على مثل هذا التكيف، ولذلك تتحتم النظرة الجديدة إلى الاجتهاد، وهو مبدأ الحركة والتجدد وفي الشرع من قبل المسلمين وغير المسلمين.

وموضوع الاجتهاد في الإسلام هو في ظاهره موضوع أصولي فقهي يتناول كيفية استنباط الأحكام الشرعية، ولكنه في حقيقته أوسع وأعمق من ذلك، لأنه يتعلق بروح الإسلام، وبقابليته للتكيف مع أحوال الإنسان المتغيرة، وحاجاته المستجدة في كل زمان ومكان، فإما أن تكون لديه هذه القابلية، فيكون حقاً كما يعتقد المؤمنون به، هدى الله الأزلي للإنسان، وإما أن يفقد هذه القابلية، فيكون قد استنفد غرض وجوده في مرحلة ما من التاريخ.

والخلاصة فمنهج القرآن هو منهج معراجي ارتقائي متجدد وصيرورة رائعة ومستمرة للحياة والإبداع يفصح عن ذلك مبدأ الاستخلاف وعمارة الأرض في القرآن.

المطلب الثاني

مبدأ الحركة في السنة النبوية

إذا كان الوحي هو كلمة السماء في أذن الأرض فالسنة النبوية، نضيرة من النضار وتنزيل من التنزيل، وقطرات من الوابل.

والسنة النبوية فصل من الملحمة الكبرى، ملحمة الاستخلاف التي اضطلع بها سيدنا آدم منذ هبوطه على الأرض.

وإذا كان القرآن الكريم قد حدد مبدأ الإرادة الأخلاقية المصممة لغرس بذور الخير وإقتلاع أشواك الشر: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"، إذا كان الأمر كذلك والسنة هي تلك الإرادة وغايتها وأساسها ومبتغاها ومرتها في القرآن.

والحركة هنا حركة الإرادة الصالحة والعمل الصالح قال (ص): إذا شعر أحدكم أنه سيموت وفي يده فسيلة فليغرسها فعسى تأن يأكل منها الإنسان أو الحيوان أو الطير.

وقال (ص): ما من يوم ينشق فجره إلا وينادي: يا ابن آدم أنا خلق جديد وعلى
عملك شهيد فاعتصم مني فإنني لا أعود إلى يوم القيامة.⁽¹⁾

⁽¹⁾ ورد هذا الحديث عند مالك بن نبي في شروط النهضة ص218.

مبدأ الحركة والمسؤولية في المجتمع والتاريخ العربي الإسلامي

مقدمة

لقد افترض رجال الفلسفة أن هناك حزمة من الأطر تتبدى في الأشياء الموجودة بالقوة يتبعها الأشياء الموجودة بالفعل.

وإذا طبقنا هذا التمثيل على الفكر الإسلامي نقول إنه بالفعل - كما سبق تحديده - يبتدئ بالنص النبوي ثم بقوة الأشياء الموجودة بالفعل البشري، وهنا نواجه عمل الفقيه والفيلسوف وعالم الفكر الإسلامي الخ..

كيف تعامل رجل الفكر الإسلامي مع مبدأ الحركة في الإسلام؟
والواقع أن التراث العربي لم ينشئ أو يفرز لنا جهازاً مفاهيمياً بثقله وقوته ومركزه الفكري، وإن كان العرب المسلمون تعاملوا تارة، واقعاً مع هذا المبدأ، وتارة أخرى أداروا له ظهر المجن جموداً و تحجراً وبعداً عن روح النص.

ويظهر أن كثافة الضباب التي حاقت بهذه الأمة ملأت الخياشم وغشيت الفؤاد فاهتزت العيون واضطربت النفوس، فانهرت كل رؤية بما في ذلك "مبدأ الإرادة" ودوره في حركة التاريخ، يقول ابن أبي محلى: لقد طال ليل الكرب.. فاض دمع الأسى وأسود وجه الزمان.. عم البلاء الأركان.. ولا مغيث يرجوه الغريق، ولا حيلة لأحد من الخلق مع ما نزل بهم من البؤس⁽¹⁾.

ولا شك أن الأصل في مبدأ الإرادة في الإسلام الوضوح والنضارة والتفاؤل.

(1) ابن أبي محلى (القرن 17م) كتاب الإصليات، وقد وردت الإشارة إلى ذلك عند عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، دار المنتخب العربي، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 994، ص309.

وقد عبرت حركة المعتزلة عن هذا التفاؤل في فهمها وتأسيسها لمبدأ اللطف الإلهي، فالدولة عندها إن هي إلا تحقيق للطفين من الألفاظ الإلهية الضرورية، ألا وهما: العقل والنبوة، الضامنان لشرعية ذلك الميثاق ووجوبه، مثلما كانا الوسيلتين لإدراك ذلك الميثاق المعرفي على المستوى الكلامي والميتافيزيقي، وعليه فإذا كان العقل والنبوة يشكلان مظهرين للطف الضروري، فإن الدولة أو الأمة مجال واسع لتجلي ذلك العقل ولاكتمال رسالة النبوة ومقاصد التشريع⁽¹⁾

وملحمة البناء والإعمار والاستخلاف ابتدأت في الأرض منذ هبوط سيدنا آدم إلى الأرض وهي قائمة -نضالاً وتكليفاً للمسلم- حتى يرث الله الأرض وما عليها. هذه مقدمة سريعة سقناها بين يدي القارئ، وسنردفها بتناول بندين نتكلم في الأول عن مناهج حركة التاريخ في الفكر الإسلامي على أن نتكلم في البند الثاني عن مبدأ التوازن في الفكر الإسلامي.

المطلب الأول

مناهج حركة التاريخ في الفكر الإسلامي (في العصر الوسيط)

لقد حدثت في التاريخ الإسلامي المجيد الفتنة الكبرى التي أسفرت عن مقتل الخليفة سيدنا عثمان ثم تلا ذلك معركة صفين المشؤومة التي أكسبت تاريخنا الخزي والخذلان، وهنا وقف المسلمون حيارى، وغدا العقل متوتراً متشنجاً مذهولاً من ألم هذه الرضات الكبرى.

وبرحيل الخليفة علي يدخل الإسلام في عصر جديد تماماً، عصرراً اختفت فيه "الخلافة الراشدة" ليحل مكانها ملك كسروي أدانته الإسلام نفسه منذ البداية، ولقد ولد هذا عند المسلمين نظرات متشائمة زعم أصحابها أن النبي نفسه قد تنبأ بهذا، وتبلورت هذه النظرية خاصة في أحاديث أهمها اثنان رفعوا إلى الرسول يقول أحدهما: "افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وافتترقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة إحداهما هي الناجية".

⁽¹⁾ عبد المجيد الصغير: المرجع السابق، ص55.

ويقول ثانيهما: "خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"⁽¹⁾.
ومعنى ذلك أن الإسلام سينتهي ليس فقط إلى الفشل والتناثر وإنما إلى الابتعاد
شيئاً فشيئاً وبصورة نامية مطردة عن الأصول.

ونجد الإحساس بهذا الخلل لدى كبار المفكرين والأدباء، فهذا الجاحظ (255هـ)
وهو واحد من عظماء الاعتزال ورواد الأدب يقدم نظرية في التاريخ مشتقة من
الأحداث السياسية، وعلى الرغم من أن التشاؤم ومفهوم "التقهقر" يخيمن على
صورتها العامة إلا أن الجاحظ يبعث فيها روح الأمل والنضال.

ولقد تعرض إلى هذه النظرية في رسالة "في النابتة" حيث قرر أن الإسلام قد
انتهى إلى مرحلة جاءت بعد مرحلتين سابقتين: الأولى يسميها (مرحلة التوحيد)
ويمثلها عصر النبي بكل فضائله وشمائله حين كان الدين طاهراً نقياً منزهاً خالص
التوحيد، وكانت الجماعة موحدة قوية متضامنة الأطراف والأعضاء متماسكة، أما
الثانية فتستهل بواقعة شنيعة فظيعة هي مقتل عثمان على مرأى ومسمع من
الصحابة والتابعين أنفسهم، ثم تلحق بها واقعة لا تقل شناعة وفضاعة هي مقتل علي
واعتلاء معاوية سدة الحكم في الإسلام، تغييراً حاسماً فجعل منه نظاماً ملكياً كسروياً
قائماً على الظلم وعلى الخروج المستمر على الأوامر الشرعية، وسار خلفه على
إثرهم، فاستحق عصرهم أن يطلق عليه اسم "عصر الفجور"، أما "عصر الكفر" الذي
شده الجاحظ فقد فاق عصر الفجور بظهور (النابتة) الذين لم يكتفوا بالسكوت
تعلو المظالم التي اقترفها بنو مروان الفجرة، وإنما ذهبوا إلى تبرير أعمالهم وتكفير من
يتعرض لها بالנקمة أو الثورة أو النقد، أي الدعوة لهؤلاء الفجرة والظلال السوداء في
تصور الجاحظ لتاريخ المجتمع الإسلامي إلى عهده ما تلبث أن تجد تعديلاً لها في
ارتداد الجاحظ إلى معتقده الاعتزالي وأستخدمه لمبدأين أساسيين من مبادئ
الاعتزال لتخطي الواقع المشؤوم أو لوضع حد لعملية التدهور والسير نحو الأسوأ، فهو
لا يعتقد أن ثمة حتمية كونية أو جبرية عامة تتحكم في التاريخ والوجود وفي الإنسان،
وهو لذلك لا يعتقد أن عملية التدهور التي تمت فنقلت الإسلام من مرحلة التوحيد

⁽¹⁾ صحيح مسلم: ج2، ص178، 176، شرح الترمذي: ج9، ص74، 73، 71، 65، 48، البغدادي:

الفرق بين الفرق: ص4-9... الخ

إلى مرحلة الفجور ومن هذه الوجهة المشؤومة، وإذا كان ثمة فاعل حقيقي يوجه التاريخ هذه الوجهة أو تلك فلا يمكن أن يكون هذا الفاعل إلا الله نفسه.

لكن ما حدث هو شر حقاً، إذ مقتل عثمان شر، ومقتل علي شر، ومقتل الحسين شر، وضرب الكعبة شر، وإحراق دماء المسلمين شر، وتشويه مبدأ التوحيد شر، والاستهانة بحقوق المجتمع وبالواجب المفروض بإزائه شر، وقبل هذا كله تحويل النظام الإسلامي الشوري إلى نظام تعسفي قهري كسروي هو شر بإطلاق لكن الله لا يفعل الشر في مذهب المعتزلة، وهذه الشرور كلها إنسانية، وبنو أمية أنفسهم هم المسؤولون.

ما الذي يبقى بعد هذا كله، وقد تحققت المسؤولية الإنسانية عن هذه الأفعال وعن عملية التدهور التاريخي؟

الذي يبقى هو على وجه التحديد اللجوء إلى مبدأ تناط به عملية التصحيح وإعادة الأمور إلى نصابها، هذا المبدأ هو (مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) والجاحظ، استناداً إلى المبدأ الاعتزالي الخامس هذا، يحث أعضاء الجماعة على عدم الوقوف مكتوفي الأيدي أمام عملية الخروج المستمر على التوحيد، وعلى عدم السكوت عما يبته هؤلاء النابتة والعوام من مفاصد اجتماعية ودينية وسياسية، ويدعو بقوة إلى اجتثاث فضائهم باجتثاث شوكتهم وبتخليص المجتمع الإسلامي منهم من أجل العودة إلى الحالة الخالصة للدين، حالة التوحيد.⁽¹⁾

أما أبو بكر الطرطوشي (450هـ - 520هـ)، المغربي- المشرقي، فلا يحمل تفكيره بذور النضال التي يحملها فكر الجاحظ المعتزلي، وشعوره بفساد الزمان واتجاهه إلى الهاوية بصورة لا راد لها، وبأن "الدهر الخؤون" هو الذي بدأ يحكم الوجود. يقول:

"فأما اليوم فقد ذهب صفو الزمان وبقي كدره، فالموت اليوم تحفة لكل مسلم، كأن الخير أصبح خاملاً، والشر أصبح ناظراً، وكأن الغبي أصبح ضاحكاً والرشيدي باكياً، وكأن العدل أصبح غائراً وأصبح الجور غالباً، وكأن العقل أصبح مدفوعاً والجهل أصبح منشوراً، وكأن اللؤم أصبح باسقاً والكرم خاوياً، وكأن الود أصبح

⁽¹⁾ الجاحظ: رسالة في النابتة (في مجموعة "رسائل الجاحظ"، ج2) ص 7 - 20

مقطوعاً والبغضاء موصولة، وكأن الكرامة قد سلبت من الصالحين و توخى بها الأشرار، وكأن الحب أصبح مستيقظاً والوفاء نائماً، وكأن الكذب أصبح مثمراً والصدق ماحلاً، وكأن الأشرار أصبحوا يسامون السماء وأصبح الأبخار يردون بطن الأرض"^(١).

ونجد لدى أبي حامد الغزالي (450هـ - 505هـ)، نظرية تداوي التشاؤم بالتفاؤل، فهو يعترف بحالة الانكفاء عن عصر النبي، وهو يسلم بفكرة تدهور العصور، لكنه لا يجعل هذا التدهور شاملاً لها جميعاً بحيث ينتظمها معاً في حركة واحدة متدهورة أو متقهرة أو "متقدمة نحو الأسوأ"، وإنما هو يحصر هذا الانحطاط في داخل "العصر الواحد" أو "القرن" أو "المائة سنة".

فعند نهاية كل قرن يصل دين الأمة ودنياها إلى حالة من الضعف والوهن توجب عملية تجديد وإحياء، وهذا ما عبر عنه النبي في هذا الحديث الذي يلجأ إليه الغزالي: "يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها"^(٢).

حيث اعتقد الغزالي نفسه أنه واحد من هؤلاء المصلحين الذين نيّطت بهم المهمة، لهذا كتب مؤلفه الكبير "إحياء علوم الدين".

والواقع أن نظرية الغزالي في "المصلح القرني" تستهدف أمرين في آن واحد: فهي أولاً تريد أن تضع حداً للشعور بالتقهقر المستمر وتفسح بالتالي مكانة سامية للأمل والرجاء، وهي ثانياً تصلح لأن تكون بديلاً للنظرية الشيعية في "الإمام المنتظر" أو "المهدي المنتظر" الذي يرجو الشيعة مجيئه لتخليصهم من الجور والظلم الذين حاقا بهم وبآل البيت وبالإسلام، ومع ذلك فهذه الفجيرة لم تولد لديهم يأساً، وإنما ولدت أملاً رأوه في حتمية مجيء "إمام" أو "مهدي" يعيد الحق إلى نصابه ويملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

فالغزالي يود أن يجعل من نظرية في (المصلح لمثوي) بديلاً للنظرية الشيعية في "المهدي المنتظر"، وذلك بعد أن أعاد تشكيل النظرية السياسية الإسلامية للتاريخ إذ تصوره سلسلة من القرون أو العصور يبدأ كل واحد منها حياً نشيطاً قوياً صامداً، ما

^(١) أبو بكر الطرطوشي: سراج الملوك، القاهرة، 1345 - 1395، ص32

^(٢) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، الطبعة السادسة، دمشق، 1960، ص117

يلبث أن يتجه في حركة هابطة متراجعة أو متقدمة نحو الضعف والفساد حتى يبلغ هذا الضعف وذاك الفساد أشدهما عن نهاية القرن، فلا يؤذن ذلك بنهاية الأمة ودينها، وإنما يؤذن بدورة جديدة من الحياة والجد بيعتها "إنسان فرد" ذو مواهب عظيمة وقدرات روحية كبيرة..

والحقيقة أن مشروع الغزالي، يلتقي في النهاية، مع أحد جوانب المشروع الاعتزالي من ناحية، وأحد جوانب المشروع الأشعري من ناحية ثانية، فالمعتزلة يمثلون موقف المحرر للإنسان من سلطة العالم الخارجي، وذلك بتحميله مسؤوليته ليبني وجوده الخاص الحر وليبني التاريخ دون قيود جذرية، فهم يمثلون ردة فعل حاسمة وجذرية في وجه "الجبريين" الذين لا يعترفون للإنسان بهذه الفاعلية أو القدرة، ويدعونه بالتالي إلى الاستسلام لأحداث الزمان، وعلى الرغم من الخصومة العنيفة التي وقعت بين المعتزلة من ناحية وجمهور أهل السنة وخاصة الأشاعرة، إلا أن الواقع هو أن الأشاعرة في أبرز قضية لاهوتية - فلسفية يتميزون بها، أعني نظرية "كسب الأفعال" التي تقرر أن الله يخلق الفعل على يد العبد عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرته وإرادته، يمثلون هم أيضاً ردة فعل - ولكن معتدلة - في وجه الجبريين الذين لا يعترفون للإنسان بأي دور في صنع أفعاله، وهدف الأشاعرة هي في النهاية هدف المعتزلة عينه، أعني إنقاذ مبدأ "التكليف الشرعي" وتأسيس الثواب والعقاب على مبادئ مقبولة أخلاقياً، وفي كلا الموقفين يصبح الإنسان هو صاحب مصيره في التاريخ. والواقع أن المعجزة قد حدثت فعلاً، إذ أن صمود العالم العربي الإسلامي واستمراره في الوجود بعد موجات الإعدام الجماعي هذه لا يمكن أن يفسر إلا بأصالة حضارة هذا العالم وعمق جذورها في الأرض، على الرغم من كل مظاهر الفوضى والانحطاط والتمزق، ومع ذلك فإن هذا الشعور المأساوي بآخر الزمان" وفساد العالم لم يكن ليمحى بالسهولة التي يمكن أن تتصور، فقد استمر إلى ما بعد عصر ابن خلدون بقرون خمسة على الأقل، وفي عصر محمد عبده بالذات أي في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين كان الناس ما يزالون يشكون في إمكانية تغير الأحوال واتجاهها نحو الأفضل، فحين خاطب محمد عبده معاصريه قائلاً: "ذلك ليس إلينا ولا فرضه الله علينا، وإنما هو للحكام ينظرون فيه ويبحثون عن وسائل تلافيه.

فإن لم يفعلوا - ولن يفعلوا- فذلك لأنه آخر الزمان، وقد ورد في الأخبار ما يدل على أنه كائن لا محالة، وأن الإسلام لا بد أن يرفع من الأرض ولا تقوم القيامة إلى على لكع بن لكع"، " واجتمعوا على اليأس والقنوط بآيات وأحاديث وآثار تقطع الأمل ولا تدع في نفس حركة إلى عمل"⁽¹⁾.

ومع أن الهيمنة النهائية لدى عامة المسلمين قد قدرت إلى درجة كبيرة، فيما يبدو، لهذه الروح التي تكلم عليها محمد عبده والتي سادت في عصر ابن خلدون - وقبله وبعده من غير شك- إلا أن هذا لا ينبغي أن يقر في أذهاننا أن الأمل والرجاء قد انعدما في كافة عصور الإسلام ولدى جميع المسلمين، فنحن نعرف الكثيرين ممن آمنوا إيماناً حاراً بالتفاؤل وفسحة الأمل، على الرغم من أن المصير التاريخي الذي انتهى إليه دعواتهم لم يقدر له إلى نذر يسير من النجاح.

ونحن نجد أن معظم أصحاب هذه الدعوات ينتمون إلى ذلك التيار الفلسفي العلمي المحترف الذي فتح مدرسة الإسلام أولاً ثم قبس من مدرسة الحكمة الإغريقية ثانياً، ولقد ركب هؤلاء بين علوم هاتين المدرستين تركيباً فذاً لم يتكرر له إلا التقليديون المتطرفون في الإسلام فتصدوا له وأعلنوا عليه حرباً لا هوادة فيها، ولعل من أغرب الأمور أن يكون الغزالي نفسه - وهو الذي قد منح من هذا التيار نفسه ما لم يمنحه أحد سواه- هو الذي حمل في النهاية لواء الحرب في وجههم.

لكن يزول استغرابنا وعجبنا إذا علمنا أن الغزالي كان برغم عبقريته قطباً عظيماً من أقطاب التناقض الروحي، فإنه قد استوعب في عقله وروحه أكثر العناصر تبايناً وتنافراً وركب بينها دون أن يشعر بذلك إلا القليل مع معاصريه أو ممن تلوه، ثم إنه كان قد ربط نفسه بسلطان عصره ملتزماً بأن يدافع عما يطلب إليه الدفاع عنه ومتصدياً لما يأمره بالتصدي له، فضلاً عن أنه كان يأخذ بعين الاعتبار من غير شك موقف عامة المسلمين منه على الرغم من شعوره الدقيق بالتميز والتفوق.

نقول إذن إن الشعور بالهزيمة والإخفاق في العالم والتاريخ لم يكن شاملاً إذ هو لم يبطأ أرض الفلسفة والعلم التي وقف عليها مفكرون من الطراز الأول لم يفتقدوا

⁽¹⁾ محمد عبده: الاسلام بين العلم والمدنية (كتاب الهلال، 1960)، ص 162 - 163

توازنهم العقلي والعاطفي عند الاصطدام بوقائع التاريخ الكبرى وأثناء جري الزمان وخطوه العاثر أو المترنح،

و"الحكمة" هي' على وجه العموم، التي قادت تفكير هؤلاء بحيث ساعدتهم على تخطي عالم الظواهر المباشرة للقبض على الأشياء في واقعها الحقيقي والمشخص- نقول "على وجه العموم"، لأن علينا أن نستثني أولئك الفلاسفة الذين عاشوا قريباً من الخلفاء أو السلاطين أو الوزراء أو رجال الحكم والدولة بالإجمال إذ أن هؤلاء بحكم وجودهم في الطرف الآخر من الحاجز، أي في المواقع المريحة إجمالاً التي لا تحظى بها إلا صفوة مختارة محدودة، لم يكن بإمكانهم أن يروا ما يراه العامة من واقع الفجيعة ولا أن يعانون ما يعانيه المسحوقون، فهم تحت وطأة المظالم السياسية والتفسخ الاجتماعي السائد، وما كان لهم أن يكونوا بالتالي إلا متفائلين.

ولعل التقصير الكبير الذي وسم الحركة الفلسفية في الإسلام إجمالاً أن ممثليها مالوا إلى التفكير المجرد على طريقة اليونان وظلوا يدورون في حلقة القضايا الميتافيزيقية والطبيعية التي طرحت على اليونان أو طرحها اليونان على أنفسهم، فابتعدوا، إماماً، عن الحياة العامة الحقيقية وقد لا نستطيع أن نستثني منهم إلا عدداً ضئيلاً من أمثال السبحستاني والتوحيدي، وبمعنى ما الفارابي⁽¹⁾، أما الكندي، وابن سينا والغزالي وابن رشد، فقد كانوا جميعاً يقفون في الطرف الآخر من الحلبة: فالكندي مقرب من المأمون والمعتمد، وابن سينا ولي الوزارة أكثر من مرة، ولم يكن سياسياً ناجحاً فيما يبدو، والغزالي مبعجل لدى سلطان العصر، وابن رشد قاض كبير أو كبير القضاة⁽²⁾ لدى هؤلاء الفلاسفة -وعلى الرغم من تباين أوضاعهم الاجتماعية- الثقافية والاجتماعية السياسية⁽³⁾ تبلورت الثقة والشعور والإيمان بما

(1) F. Jaddane, les philosophie de sijistani, in Studia Islamica XXXIII, paris, 1971

وانظر د. فهمي جدعان: الفارابي: "الفارابي: مدخل لى تجربة العلم والفعل عنده)، مجلة الثقافة العربية (جامعة الدول العربية)، المجلد الثالث، القاهرة، 1975 .

(2) د. فهمي جدعان: أسس التقدم ص38.

(3) انظر د. فهمي جدعان:

F. Jaddane, les conditions Socio - culturelles la philosopie Islamique, in studia Islamica, XXXVIII, Paris 1973

يمكن أن نسميه "تقدماً متفائلاً" تجلى في مستويات ثلاثة: أولهما يعبر عن تقدم ثقافي، وثانيهما يعكس تقدماً كوسمولوجياً أو تقدماً في الطبيعة، وثالثهما يكشف عن تقدم روحي في طبيعة الإنسان نفسه.

ونحن حين نلمح إلى ضروب التقدم هذه ينبغي أن يكون منا على بال أننا نتحرك هنا في مجال زمني يتردد ما بين نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) ونهاية القرن السادس الهجري (الرابع عشر الميلادي)، وهي الفترة الذهبية للحضارة الإسلامية التي تقابل تماماً عصور "الانحطاط" الأوروبية اللاتينية، كما ينبغي أن يكون منا على بال أيضاً أننا نتحرك على أرض سبق أن أشرنا إلى أنها قد اغتدت بالفلسفة والعلم المتحدرين إلى العرب عن أثينا، وعملية نقل هذا التراث الإغريقي نفسها هي التي أثارت منذ البداية مشكلة الثقافة الوافدة وموقف المسلمين منها⁽¹⁾.

ومن المعروف تماماً أن هذه الثقافة على الرغم من أنها دخلت إلى العالم العربي بمباركة الخليفة المأمون وسعيه الشخصي إلا أنها ما لبثت أن لقيت من بعده في العالم الإسلامي معارضة جدّ شديدة، وذلك بصورة خاصة لدى أوساط أهل السنة المتشددون الذين أشرنا فيما سبق إلى موقفهم (الإيماني) الجذري من مسألة الثقافة، فهم بعد النصوص الدينية وشروحها ليسوا في حاجة إلى شيء، والمشتغلون بعلم الأوائل هم بهذا الاعتبار خوارج ومبتدعة حين لا يكونون كفاراً وزنادقة⁽²⁾.

ولقد تصدى أول الفلاسفة العرب، أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (185هـ تقريباً - 252هـ تقريباً) لمعارض الرأغبين في "قنية علم الأشياء بحقائقها"، أي الفلسفة، فوصمهم بالتجارة بالدين وبأنهم عراة عنه تماماً، وفي نص من أكثر النصوص العربية التي نعرفها دلالة حدد الكندي معنى الفلسفة ومطابقتها لهدف رسالات السماء، وألزم خصومها بتعلمها شرعاً وعقلاً، وحث على الأخذ بما هو حق

⁽¹⁾ حول هذا الموضوع: انظر:

A.Badowi. la transmission de la philosophie

G recque ou Monde arabe. J vrin paris. 1968

والتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات استشرافية نقلها إلى العربية عبد الرحمن بدوي) القاهرة، 1952

⁽²⁾ د . فهمي جدعان: أسس التقدم ص39.

من علوم الأوائل بعد أن أثنى عليهم ثناء عاطراً معترفاً لهم بالجميل لما قدموا من معارف وحقائق إن لم تكن هي كل الحقيقة، فهي على الأقل جزء منها يقول: "ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقة الجديدة، فإنهم، وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته و(لا) سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المفلسين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق -بما يستأهل الحق- أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم بل كل واحد منهم، إما لم ينل منه شيئاً، وإما نال منه شيئاً يسيراً، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق.

فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل، فينبغي أن يعظم شكرنا الآتين بيسير الحق، فضلاً عما أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقة، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا، مع شدة البحث في مددنا كلها، هذه الأوائل الحقيقة التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك، وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرفه الحق.

فحسن بنا -إذ كنا حراساً على تتميم نوعنا، إذا الحق في ذلك- أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، ويقدر طاقتنا، مع العلة العارضة لنا في ذلك، من الانحصار عن الأتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة، توكياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربية، عن الحق وأن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي، والاجتهاد في الإنفاع العامة الكل الشاملة لهم، ولدراة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق،

ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصرُوا عن نيلها، وكانوا فيها الأطراف الشاسعة، بموضع الأعداء الجريّة الواترة، ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعري من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عز الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها، وإيثارها .

فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن: وذلك أنه، باضطرار، يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أولاً يجب: فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم وإن قالوا أنها لا تجب، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطرار عليهم⁽¹⁾.

لا شك أن بعض أدلة الكندي وأفكاره الواردة في النص مستقاة مباشرة من كتاب الألف الصغرى من كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو⁽²⁾.
لكن هذا لا يلغي في أي حال من الأحوال اقتناع الكندي الشخصي بما جاء في هذا الكتاب.

وقد ساهم هذا الموقف في تدعيم حياة العلم والفلسفة في الإسلام على الرغم من المعارضة التي لقيها الفلاسفة ذوو النزعة الميتافيزيقية الهلينية بصورة خاصة، وعلى الرغم من المواقف التي جمدها عندها بعض الفلاسفة الذين زعموا أن الحقيقة قد استنفدت مع (الحكيم)، أي مع أرسطو.

⁽¹⁾ رسائل الكندي الفلسفية (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى)، تحقيق محمد عبد

الهادي أبو ريدة، القاهرة 1369-1950، الجزء الأول، ص 102 - 104

⁽²⁾ أرسطو: ما بعد الطبيعة، 993.

وينبغي أن نعتزف بأن فيلسوفين كبيرين على الأقل هما الفارابي وابن رشد - على الرغم من بعض مظاهر الابتكار المحدودة التي نجدها في أعمالهما- قد اعتقاداً طبيعياً- الفلسفة بطبيعة الحال، بحيث إنه يكفي الباحث عنها أن يرجع إليها ليجد ضالته في أعمالهما، فهما المعول عليهما في مبادئها وأوائلها وهما المصدر الذي ينبغي أن يمتح منه كل طلاب الحق⁽¹⁾.

ولا شك أن موقفاً كهذا هو مضاف تماماً لكل مفهوم في التقدم الثقافي، وأنه لا يكشف في نهاية الأمر-ووراء القدرة العجيبة لدى هذين الفيلسوفين على الفهم والتحليل والشرح- إلا عن ضعف ووهن في الكشف والابتكار وفي القدرة عليهما، وليس غريباً بعد هذا أن نجد أن الإبداع الفلسفي الخالص عند هذين الفيلسوفين كان ضحلاً إلى حد بعيد، فقد كبلاً نفسيهما مند البداية بقيد لا يرحم وهو أن كل شيء قد قيل قبلهما -وهذا ما قرره الفارابي- وأن مهمة الخلف تتحصر في مجرد الرجوع إلى مؤلفات (الحكيم) لفهمها وشرحها وتفسيرها- وهذا ما قاله ابن رشد وطبقه عملياً.

لكن ابن سينا (المتوفى سنة 428هـ)، بعد أن كاد يقع في هذه السقطة نفسها وبعد أن كرس جزءاً كبيراً من جهوده لتمثل أعمال أرسطو وعرضها في كتب من أمثال "الشفاء" و "النجاة"، أدرك أن الله لم يهد أرسطو والمشائين فقط، وإنما خص بهدايته وعنايته غير هؤلاء أيضاً، لذا انصرف إلى كتابة "الفلسفة الشرقية" الذي أراد فيه أن يتخطى المشائين وأن يأتي بما لم يأت به سابقوه من آراء شخصية مبتكرة يتميز بها عنهم⁽²⁾.

فنحن هنا بإزاء توقيير وإجلال للحكمة اليونانية وروادها العظماء، ولكننا أيضاً بإزاء عقل لم يرض لنفسه أي ضرب من ضروب الإسار العقلي والنفسي، فانطلق باحثاً عن آفاق جديدة، متخطياً بشكل واع الحواجز والحدود التي كبّله بها القدماء، مؤمناً بأنه قادر على أن يضيف شيئاً إلى ما جاءوا به وبأن الكلمة الأخيرة لم يقلها

(1) أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، طبعة دار المشرق، بيروت، ص 84 - 85، وابن

رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الطبعة الثانية، بيروت 1967، المجلد الأول ص 10.

(2) ابن سينا: النجاة، ط2، مطبعة السعادة، القاهرة 1357 - 1983، ص 290.

أحد بعد، فالحقيقة لم تستنفد وفي وسع الإنسان أن يتقدم إلى الأمام لطلبها على الدوام.

وشبيه بهذا الانفتاح على العلم والثقافة انفتاح الفلاسفة العرب على العالم والكون فلم ينظر أحد منهم إليه على أنه شر كما فعل افلوطين والمانويون، أو كما فعل عامة المسلمين الذين هالتهم أحداث التاريخ الجسام.

وعلى الرغم من اعترافهم بوجود الشر في العالم -الشر الميتافيزيقي والشر الفيزيقي والشر الأخلاقي- فإنهم حاولوا ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً تبرير وجود هذا الشر تبريراً عقلياً، فاعتبروا الشر وجوداً سلباً أو نقصاً لا يطعن في قيمة الوجود الجوهرية الذي هو خير محض، ولا في مبدعه الذي هو أيضاً خير محض ووجود مطلق، وقد أكد ابن سينا أن الغالب في الوجود هو الخير وأن الشر هو الأقل، فالشر كثير لكنه ليس بأكثر، وهو في نهاية المطاف أمر نسبي لا يمكن أن يكون حقيقياً إذا ما اعتبرنا مجمل الوجود وانتشار الخير المطلق فيه وتحكم العناية والتدبير الإلهيين في كل العالم المبدع.^(١)

ونحن نكاد نجد فكرة (العناية الإلهية) لدى جميع الفلاسفة المسلمين^(٢).

أما لدى أبي سليمان المنطقي السجستاني (المتوفى بعد عام 371هـ)، فنجد فضلاً عن ذلك، وبصورة أكثر جلاء ووضوحاً، فكرة (تطور كوني) هو "تقدم" كوسموبولوجي حقيقي لا نكاد نجد آثاره عند أي مفكر إسلامي آخر- إذا ما استثنينا نظرية "تدرج الوجود" عند ابن خلدون، وهي نمط آخر من أنماط التطور.

وقد أورد أبو حيان التوحيدي (المتوفى عام 420هـ) في "المقابسات" نصاً على لسان أبي سليمان يعبر صراحة عن هذا التصور الفذ بقول: ولعل الدور بعد الدور، والكور بعد الكور، ينشئان هذا الذي نتمناه لقوم يكونون بعدنا فإن العالم منساق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال عندهما تكون الغاية، وعليهما تقف النهاية قال: ومما يوضح هذا المشكل ويبين هذا المجمل أن صورة العالم في كل وقت وساعة على حالة لم يكن عليهما من قبل، وذلك بما يفيض عليه ويسري إليه من الحق الأول بالوجود

(١) د. جدعان: اسس التقدم ص43.

(٢) عبد المجيد الصغير، ص118.

الأعم الأشمل، وإذا كان العالم يصير في كل ساعة ولحظة إلى هيئة لم يكن عليها من قبل، فهل ذلك إلا لأن العالم متوجه إلى كمال وجمال ينالهما حالاً فحالاً، ثم يكون له بجدود الحق الأول مبدأ يتحدد به تشوقه ويمتد عليه تقبله من غير انفصال يتوسط ولا انخرام بعرض.

وهذا المبدأ مفروض، وإلا فالحال متصلة اتصال الواحد بالوحدة من حيث يلحظ ما هو واحد، واتصال الوحدة بالواحد من حيث يلحظ ماله وحدة. وقال أيضاً: "وهذا الذي أشرنا إليه للعالم إنما هو من ناحية قبوله وانفعاله وما هو بسبيله، وإلا فالجدود الأول هو الجود الثاني، والثاني هو الأول وإلى ما لا غاية معلومة ولا نهاية موهومة، إلا أن هذا يليق بالإله الذي ينبغي به يليق، فأما العالم فتجدده وحسنه وكماله وتمامه إليه وملحوظ فيه"⁽¹⁾.

فالسجستاني يلاحظ ظاهرة الصيرورة في الكون وتحول صورة العالم في كل وقت من هيئة أو حالة إلى هيئة أو حالة أخرى، وبما أن الحالة الجديدة التي أصبحت له هي حالة لم يكن عليها من قبل، وبما أن الهيئة الجديدة التي ارتداها لم تكن له من قبل، فإنه في حالة تطور.

ولما كان الفيلسوف "يتمنى" للقوم الذين سيجيئون من بعده إدراك هذا الكمال وذاك الجمال، فنحن إذن بإزاء (تقدم) حقيقي، إن مستقبل العالم المتجدد يتجه فعلاً نحو الخير والجمال والكمال، وإن من حق الإنسان أن يأمل مستقبلاً أفضل وأن يتفاءل⁽²⁾.

وكما تكلم الفلاسفة العرب على تقدم ثقافي وعلى تقدم كوني فإنهم تكلموا على تقدم روحي في عالم الإنسان الفردي والاجتماعي، فلقد آمن جابر بن حيان، بتقدم مستمر للإنسان⁽³⁾، ودافع الرازي عن السيرة الفلسفية على الطريقة السقراطية منكرًا

⁽¹⁾ أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الارشاد، بغداد، 1970 من

⁽²⁾ د. جدعان: أسس التقدم ص4

⁽³⁾ عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الالحاد في الإسلام، ص189 وما بعدها

أن يكون في هذه السيرة تعطيل للحياة الإنسانية وعقبة في طريق نمو الإنسانية وعمران الأرض^(١).

أما الكندي والفارابي وابن سينا ومسكويه فقد دعوا جميعاً إلى ارتقاء الإنسان من مراتب الحياة البهيمية إلى مراتب الحياة العليا القائمة على فضائل الإنسان الحكيم: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، وآمن الفارابي وابن سينا بأن أفضل صورة يمكن أن يرقى إليها الإنسان فتحقق له الكمال والسعادة القصوى للذين لا ينالهما أي موجود يحيا في أية مرتبة وجودية أخرى، هي تلك التي يستطيع فيها الفرد أن يرقى بقوته العاقلة إلى مرتبة (العقل المستفاد)، بحيث يصبح قادراً على الاتصال بالحقائق القصوى وعلى أن يقبسها مباشرة من العقل الفعال فيتذوق، بتأملها، سعادة لا تعادلها أية سعادة أخرى.

وقد كان الاثنان يجعلان من الفيلسوف "المتصل" أو "الواصل" قريناً للنبي نفسه، وإلى مثل هذا ذهب فلاسفة المغرب الإشراقيون، ولم يشذ عنهم سوى ابن رشد الذي لم ينخدع بالوعود الأفلاطونية والأفلوطينية بصورة أخص، بل بقي على أرض الواقع المحسوس الذي لقنه أرسطو حبه.

ولقد تطرف الفلاسفة الاسملاعيليون في نظرية ترقى الإنسان وتكملة حتى زعم بعضهم أن الإنسان "ملك بالقوة" في مكنته أن يصبح "ملكاً بالفعل"^(٢).

وينبغي علينا أن ننوه على عجل بالنظرية التطورية كما عبّر عنها إخوان الصفا وابن خلدون بصفة أخص، وذلك لما لها من صلة بالترقي الكوسمولوجي والروحي على حد سواء، يقول ابن خلدون: "إننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب والمسببات واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته، وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني وأولاً عالم العناصر المشاهدة، كيف يتدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار، متصلاً بعضها ببعض، وكل واحد منها مستعد لأن يستحيل إلى ما يليه صاعداً من

(١) أبو بكر الرازي: مسائل فلسفية، طبعة بول كروس، ج1، ص296، 302

(٢) الداعي اليمني علي بن محمد الوليد: كتاب تاج العقائد، بيروت، 1970، ص 139 شهاب الدين

أبو فراس: الإيضاح، بيروت، 1964 و ص 14 - 25

الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار، متصلاً بعضها ببعض وكل واحد منها مستعد لأن يستحيل إلي ما يليه صاعداً وهابطاً ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتداءً من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بدیعة من التدریج: آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات من الحشائش وما لا بذار له، وآخر أفق النبات مثل النخيل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط.

ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده، واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدریج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية، ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الرؤية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق الإنسان وبعده، وهذا غاية شهودنا⁽¹⁾.

والواقع أن ابن خلدون لا يخفي إعجابه بمشهد الكون وهو يتحرك من مرتبة الجماد إلى مرتبة الملائكية الحاصلة على كل عناصر الكمال ولا يملك إلا أن يقرر بأن عملية الانتقال تتم على "هيئة بدیعة من التدرج"، فالاعتبارات الجمالية والأخلاقية حاضرة جنباً على جنب مع الاعتبارات البيو-كوسمولوجية إن أمكن التعبير⁽²⁾.

وجماع القول أن من العسف أن نتصور تاريخ الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي مسوداً بالفكر التاريخي التراجعي اليأس من تحقيق أي تقدم، إن على مستوى الإنسان أو على مستوى الكون أو على مستوى التاريخ، لكن ينبغي مع ذلك أن نعترف بأن الأفكار التي حفلت بمعاني الأمل والتفاؤل والرجاء لم تقدر لها السيادة أبداً، لأن تيار الحياة السياسية والاجتماعية كان أكثر طغياناً منها وحسماً، وبالتالي فالذين حملوا في نفوسهم الأمل بالتقدم لم يكونوا إلا نخبة معزولة أو شبه معزولة اجتماعياً وغير مرغوب فيها على وجه العموم، وهذه الأفكار لم ترافقها الممارسة، ولم تصحبها الفعالية العملية في الحياة المشخصة،

(1) ابن خلدون: المقدمة ج1، ص 352 - 354

(2) د. جدعان: أسس التقدم ص 46

وانما ولدت ونمت إما كردود فعل زمنية، أو في أحضان المواقف الميتافيزيقية الخالصة أو نتيجة للقهر واليأس اللذين لا سبيل إلى علاجهما في الواقع.

المطلب الثاني

مبدأ التوازن في الإسلام "الماوردي أنموذجاً"

لا شك أن الحقيقة تنتمي بالأصل إلى عالم الأزل والأبد الذي لا يخضع لقانون الصيرورة والزمان الصارم، والزمان يدخل في دائرة الحركة، فهو إذن خاضع خضوعاً تاماً للتغير، والذي يقع ضحية هذا التجسد هو الحقيقة نفسها، لأنها ستفقد براءتها الأولى التي جاءت من أفق المطلق، ومن أجل هذا كان الجهد الإنساني التاريخي للعودة إلى أحضان الحقيقة، وكان وجود الإنسان على الأرض محنة في ذاته يتطلب الانتصار عليها توتراً مستمراً ورجاءً واسعاً.

وهذا ما حدث في تاريخ الإسلام، وإلا فكيف نفسر ما اعتري هذا الدين الجديد من هنات جسام؟

ومهما تكن الظروف قاسية فعلى مالكي الحقيقة أن لا يتكروا لها ويفقدوا الثقة بها وبأنفسهم حين يلاحظون وجود هوة شاسعة بين وجودهم الواقعي في الزمان، وبين ما تتطلبه منهم من وجود تلك الحقيقة التي يكمن وراء مبرر وجودهم، فواجبهم هو التقرب من هذه الحقيقة بقدر الطاقة الإنسانية وعبور الهوة التي تفصل الوجود في الزمان عن الوجود في الأزل، وهذه الهوة لن تعبر أبداً عبوراً كاملاً في الحالة الطبيعية والإنسانية، بل يظل الإنسان محرك وباعث على الارتقاء كما يظل الأمل يراوده بلا انقطاع.

ومع ذلك فإنه ما من أحد بقادر على أن يتنكر لواقعيتين أساسيتين: الأولى أن كل واحدة من هذه النزعات هي بالضرورة جزئية متفردة تنأى نأياً مطلقاً عن الحالة الشاملة للإسلام، والثانية أن أتباع الإسلام - باستثناء قطاعين ضيقين جداً واحد لدى أهل السنة وآخر لدى الشيعة مآلهما هو حتماً إلى الانقراض - قد تخطوا بالإجمال نزعة التمذهب "الفرقي" ليأخذوا بصورة عامة مشتركة للإسلام تحتفظ في حقيقة الأمر بعناصر مختلفة منحدره أو بأخرى من هذه الفرقة الكلاسيكية

أو تلك، قد عزلت بصورة واعية أو غير واعية عن مبدعيها أو عن الأصول التي انحدرت منها لتفرغ بعد ذلك في كل عام يحظى بما يشبه الرضى العام^(١). وإذا كنا لا نستطيع في هذه الأرض الضيقة والنطاق المحدود الكلام على هذا الأفق الإسلامي المشترك، فإننا نخرج على شيء من البلورة لهذا الفكر النموذجي ممثلاً في أبي الحسن الماوردي (364هـ - 450هـ).

فالغزالي -الذي نال لدى جمهرة أهل السنة لقب "حجة الإسلام"- لم يمثل في نهاية الأمر، وعلى أرض الواقع الاجتماعي و التاريخي في الإسلام، إلا تطويراً -كان انحرافاً في واقع الأمر- لفكرة ألمح إليها الماوردي نفسه ومارسها عملياً فريق من الزهاد والمتصوفة هي الجنوح بالحياة الدنيا نحو الآخرة بصورة تتخطى ما تضمنته الحقيقة- الوحي من أمر تلك الحياة.

وبالإضافة إلى ذلك نستطيع أن نلاحظ أن فكر الغزالي قد عانى من انحسار وتراجع قويين لدى المفكرين المسلمين المحدثين، بينما نلاحظ أن أفكار الماوردي قد لاقت صدى واسعاً جداً لدى هؤلاء المفكرين.

ويكفي لتقدير أهمية هذه المكانة أن نلاحظ أن المبدأ الذي أصبح لدى المحدثين شعاراً أساسياً -المبدأ الذي يجعل من الإسلام "ديناً ودنياً"، "ديناً ودولة"، "روحاً وبدناً"، "فرداً وجماعة"، عقلاً وإيماناً، دنيا وأخرى- هو مبدأ قد وضع أسسه النظرية الماوردي نفسه.

إن نظرة الماوردي نظرة شاملة ومتكاملة أما نظرة الغزالي فإنها، على الرغم من احتفاظها بعناصر من نظرة الماوردي، تتحرك باتجاه نظرية في "الخلاص الشخصي" مستقاة من النزعة الأساسية العامة للمتصوفة.

وإذا كانت نظرة الغزالي أحادية القطب أي إلهية المركز بشبه إطلاق، تحيل الوجود الإنساني إلى الوجود الإلهي إحالة تكاد تامة، فإن نظرية الماوردي تتحرك بين قطبين اثنين: الله والإنسان، الدنيا والآخرة، الدين والدنيا، الأرض والسماء، بينهما حالة من التوازن لا طغيان لأحدهما فيها على الآخر ولا افتتات^(٢).

(١) د. جدعان: أسس التقدم ص 50

(٢) د. جدعان: أسس التقدم ص 51

ومجمل آراء الماوردي تمثل في الواقع نظرية في التوازن، التوازن الجوهرية كما تعلن عن الحقيقة -الأصل أو الحقيقة- الوحي، وعلى الرغم من أن بعض الأفكار التي أثبتتها الماوردي قد فرضتها ظروف عصره الاجتماعية والثقافية، لكن الصورة العامة لهذه الأفكار تظل تمثل بالفعل الصورة -المثال أو الصورة- النموذج للحقيقة في جوهرها وفي واقعها الأزلي.

ولعل المقدمات الأولى لكتابه الرئيسي الشامل (أدب الدنيا والدين) تذكرنا بفيلسوف عقلي سابق هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (م. سنة 320هـ)، غير أنه شتان ما بين الاثنين، إذ بينما يستقل العقل عند الرازي في كل شيء، يظل عند الماوردي مصاحباً للدين معضداً لأمره، على طريقة المعتزلة تماماً.

إن الموضوع الذي ينصب عليه تفكير الماوردي هو، "أعظم الأمور خطراً وقدرماً وأعمها نفعاً ورغداً، أي "ما استقام به الدين والدنيا وانتظم به صلاح الآخرة والأولى، لأن باستقامة الدين تصح العبادة وبصلاح الدنيا تتم السعادة"⁽¹⁾.

ويتابع القول: "أعلم أن لكل فضيلة أسساً، ولكل أدب ينبوعاً، وأسس الفضائل وينبوع الأدب هو العقل الذي جعله الله تعالى للدين أصلاً وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكمالها، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، وألف به بين خلقه مع اختلاف مذاهبهم وآرائهم، وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبدهم به قسمين: قسماً وجب بالعقل فوكده الشرع، وقسماً جاز في العقل أوجبه الشرع، فكان العقل لهما عماداً"⁽²⁾.

فهو يشير إلى نظرية الحسن والقبح الاعتزالية يقول: "إن بالعقل تعرف حقائق الأمور، ويفصل بين الحسنات والسيئات"⁽³⁾.

ويقول: "أعلم أن الله سبحانه وتعالى إنما كلف الخلق متعبداته والزمهم مفترضاته، وبعث إليهم رسله وشرع لهم دينه لغير حاجة دعتهم إلى تكليفهم ولا ضرورة قادته إلى تعبدهم، وإنما قصد نفعهم تفضلاً منه عليهم.

(1) د. جدعان: أسس التقدم ص 51

(2) المصدر السابق: ص 53

(3) المصدر السابق: ص 54

كما تفضل بما لا يحصى عداً من نعمه، بل النعمة فيما تعبدهم به أعظم، لأن نفع ما سوى المتعبدات يشتمل على الدنيا والآخرة، وما جمع نفعي الدنيا والآخرة كان أعظم نعمة وأكثر تفضلاً.

بل ما تعبدهم به مأخوذاً من عقل متبوع وشرع مسموع، فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل، لأن الشرع لا يرد بما منه العقل، والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع، فلذلك توجه التكليف إلى من كمل عقله^(١).

والتكليف الشرعي يجد مبرره في الاستطاعة:

"وكان من رأفته بخلقه وفضله على عباده أن أقدرهم على ما كلفهم، ورفع الحرج عنهم فيما تعبدهم، ليكونوا على ما قد أعد لهم ناهضين بفعل الطاعات ومجانبة المعاصي"^(٢).

الأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو المحجة البيضاء:
"ثم أكد الله زواجه بأفكار المفكرين لها، فأوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تأييداً لزواجه، لأن النفوس الأشرة قد ألتهها الصبوة عن اتباع الأوامر وأذهلتها الشهوات عن تذكّار الزواجر، فكان إنكار المجالسين أزجر لها، وتوبيخ الخالطين أبلغ فيها ولذلك قال النبي (ص): "وما أقر قوم المنكر بين أظهرهم إلا عمهم الله بعذاب محتضر"^(٣)

ومناطق التكليف دائر على الأمور الثلاثة التالية:

الأمر الأول يدور على العقائد: فالمكلف مثبت للتوحيد وما يتفرع عنه من إثبات للصفات الإلهية، كما هو مثبت لبعثة الرسل، ومصداق بما جاء به نبي الإسلام، والمكلف مثبت للتوحيد أيضاً بطريق النفي السالب أي بنفي أن يكون له صاحبة أو ولد أو أن يكون ذا حاجة، وبكلمة بنفي كل قبيح عن الله.

(١) المصدر السابق: ص 78

(٢) أدب الدنيا والدين، ص 79

(٣) المصدر نفسه: ص 85

الأمر الثاني يدور على الأوامر: فالمؤمن ينصاع لما أمر الله بفعله مما يقع على الأبدان أولاً -كالصلاة والصيام- ومما يقع على الأموال ثانياً -كالزكاة والكفارة-، ومما يقع على الأبدان والأموال معاً -الحج والجهاد-.

والأمر الثالث يدور على النواهي والزواجر: مما أمر المكلفون بالكف عنه إما إحياء لنفوسهم وصلاًحاً لأبدانهم -كالنهي عن القتل وأكل الخبائث وشرب الخمر المؤدية إلى فساد العقل وزواله، وإما لائتلافهم وإصلاح ذات بينهم كالنهي عن الغضب والغلبة والظلم والسرف المفضي إلى القطيعة والبغضاء، وإما لحفظ أنسابهم وتعظيم محارمهم كالنهي عن الزنا ونكاح ذوات المحارم^(١)

وهو لا يقف عند مجرد التحليل وإنما يتخطاه إلى وضع "مقولات للجزاء" أو للثواب والعقاب، بحسب قواعد الحقيقة -الوحي- فيتبين أصنافاً أربعة يطبق على كل واحد منها "مقولة جزاء" خاصة بها:

الصنف الأول هو العامل المطيع: الذي يستجيب لفعل الطاعة ويتكبر عن ارتكاب المعصية، وحاله أكمل أحوال أهل الدين وصفاته أفضل صفات المتقين.

الصنف الثاني هو العاصي: الذي امتنع عن فعل الطاعات وأقدم على ارتكاب المعاصي، وحاله أخبث أحوال المكلفين وشر صفات المتعبدين، أما حقه ف"عذاب" اللاهي عن فعل ما أمر به من طاعة، "وعذاب" المجترئ على ما أقدم عليه من معاصيه.

الصنف الثالث: المطيع المجترئ: الذي استجاب لفعل الطاعات لكنه أقدم على ارتكاب المعاصي، وحقه "عذاب" المجترئ لأنه تورط بغلبة الشهوة على الإقدام على المعصية وإن سلم من التقصير في فعل الطاعة.

الصنف الرابع: اللاهي الذي امتنع عن فعل الطاعات وكف عن ارتكاب المعاصي وحقه "عذاب" اللاهي عن دينه المنذر بقلة يقينه^(٢)

أما على الصعيد الواقع المشخص فإن التكليف يتخذ أشكالاً مختلفة هي أحوال للمكلفين الذين تتفاوت درجات استجابتهم العملية لدائرتي الأمر والنهي، وتتراوح ما بين استجابة "متطابقة" أو "وسطى" واستجابة "مقصرة"، واستجابة "متزيدة" وتعبير

^(١) المصدر السابق: ص 79 - 80

^(٢) المصدر نفسه، ص 86 - 88

آخر: يقوم المارودي هنا ببناء عملة "حساب" لأفعال المكلفين يلزم عنها قطعاً تقويم أخلاقي إنساني لا تغيب عنه الاعتبارات الاجتماعية والسيكولوجية، وهكذا نجد أن للإنسان في ما كلف به من عبادات ثلاث أحوال: الأولى: أن يستوفيه من غير تقصير فيها ولا زيادة عليها أي أن يأتي بها على حال الكمال، وهذه أوسط الأحوال وأعدلها لأنه لم يكن منه تقصير فيندم وإما تكثير فيعجز. الثانية: أن يقصر فيها، إما لعذر أعجزه أو مرض أضعفه عن أداء ما كلف به، وهذا يخرج من حكم التقصير ويسقط لدخوله تحت العجز، وإما اغتراراً بالمسامحة فيه ورجاء العفو عنه، وصاحبه مخدوع العقل ومغرور بالجهل والظن، وإما ليستوفي ما أخل به عن بعد، اغتراراً بالأمل فلا ينتهي به الأمل إلى غاية ولا يفضي به إلا نهاية، أو يصير الأمل خيبة والرجاء يأساً، وإما استثقلاً للاستيفاء، زهداً في التمام وقلة اكتراث بما بقي، وحال صاحبه يتراوح ما بين الإساءة التي لا تستحق وعيداً أو لا تستوجب عقاباً، وخسارة الدنيا والآخرة معاً، وذلك بحسب حال ما أخل به أو قصر فيه من مفروض العبادة.

الثالثة: أن يزيد فيما كلف: إما رياءً للناظرين وتصنعاً للمخلوقين حتى يتعطف به القلوب النافرة، ويخدع به العقول الواهية فيتبهج بالصلحاء وليس منهم ويتدلى في الأخيار وهو ضدّهم، وهذا منكر وأثم، وصاحبه ملوم، وإما إقتداء بغيره، وهذا قد تثمره مجالسة الأخيار الأفاضل وتحديثه مكاتبة الأتقياء الأمثال، وإما ابتداء من نفسه، التماساً لثوابه ورغبة في الزلفة بها، فهذا من نتائج النفس الزاكية ودواعي الرغبة الوافية الدالين على خلوص الدين وصحة اليقين، وذلك أفضل أحوال العاملين وأعلى منازل العابدين⁽¹⁾

لكن يظل المبدأ الذي ترتد إليه جميع الاعتبارات التكليفية وهو مبدأ "نفعي الدنيا والآخرة"

يقول المارودي:

"اعلم أن الله تعالى -لنافذ قدرته وبالغ حكمته- خلق الخلق بتدبيره وفطرهم بتقديره، فكان من لطيف ما دبر، وبديع ما قدر، أن خلقهم محتاجين وفطرهم عاجزين، ليكون بالغنى منفرداً وبالقدرة مختصاً حتى يشعروا بقدرته أنه خالق،

(1) المصدر السابق: ص 90 - 96

ويعلمنا بغناه أنه رازق، فنذعن بطاعته رغبة ورهبة، ونقر بنقصنا عجزاً وحاجة، ثم جعل الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوان، لأن من الحيوان ما يستقل بنفسه عن جنسه، والإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه، واستعانتة صفة لازمة لطبعه وخلقه قائمة في جوهره - ولذلك قال الله سبحانه وتعالى: "وخلق الإنسان ضعيفاً"، يعني: عن الصبر عما هو مفتقر إليه واحتمال ما هو عنه عاجز..

وإنما خص الله تعالى الإنسان بكثرة الحاجة وظهور العجز نعمة عليه ولطفاً به ليكون ذل الحاجة ومهانة العجز يمنعانه من طغيان الغنى وبغي القدرة، لأن الطغيان مركز في طبعه إذا استغنى، والبغي مستول عليه إذا قدر- وقد أنبأ الله تعالى بذلك عنه، فقال: "كلا إن الإنسان ليطغى إن رآه استغنى" - ثم ليكون أقوى الأمور شاهداً على نقصه وأوضحها دليلاً على عجزه⁽¹⁾

وصلاح الدنيا وانتظام أمورها يتحقق بما يلي:

القاعدة الأولى دينية اعتقادية: تترد إلى "دين يتبع"، لأن الدين يصرف النفوس عن شهواتها ويعطف القلوب عن إرادتها حتى يصير قاهراً للسرائر زاجراً للضمائر، رقيباً على النفوس في خلواتها، نصوحاً لها في ملماها، "وهذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها، ولا يصلح الناس إلا عليها، فكان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها وأجدي الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها، ولذلك لم يخل الله تعالى الناس منذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي واعتقاد ديني ينقادون لحكمه، فلا يختلف بهم الآراء ويستسلمون لأمره فا تتصرف بهم الأهواء.

إن "الدين من أقوى القواعد في صلاح الدنيا، وهو الفرد الأوحى في صلاح الآخرة وما كان به صلاح الدنيا والآخرة فحقيق بالعقل أن يكون به متمسكاً وعليه محافظاً".

القاعدة الثانية سلطانية: تترد إلى "سلطان قاهر"، تتألف برهبتة الأهواء المختلفة وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتكف بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية، لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه، والقهر لمن عاندوه، مالا ينفكون عنه إلا بمانع قوي وراذع ملي، فبالسلطان تنتظم أمور

⁽¹⁾ المصدر السابق: ص 116

الدنيا وأحوالها وعليه المعول في حراسة الدين والذود عنه ودفع الأهواء منه وحراسة التبديل فيه، "فليس دين زال سلطانه إلا بدلت أحكامه وطمست أعلامه".

القاعدة الثالثة قانونية أو عدلية: تتمثل في عدل شامل يدعو إلى الألفة ويبعث بالعقل وأرشدته إليها بالفطنة، وهذه الحيل والأسباب تهم على حد سواء الدنيا التي هي دار تكليف وعمل، والآخرة التي هي دار قرار وجزاء، وقد لزم لذلك "أن يصرف الإنسان إلى دنياه حظاً من عنايته لأنه لا غنى له عن التزود منها لآخرته، ولا له بد من سد الخلة فيها عند حاجته"⁽¹⁾، كما أنه مدعو إلى النظر في أمورها "وسبر أحوالها والكشف عن جهة انتظامها واختلالها لتعليم أسباب صلاحها وفسادها ومواد عمرانها وخرابها لتنتفي عن أهلها شبه الحيرة وتتجلى لهم أسباب الحيرة، فيقصدوا الأمور من أبوابها ويعتمدوا صلاح قواعدها وأسبابها"⁽²⁾.

وصلاح الدنيا معتبر من وجهتين، وجه ينتظم به أمور جملتها، ووجه يصلح به حال كل واحد من أهلها، وهذان "شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه، لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها ويقدر فيه اختلالها، لأنه منها يستمد ولها يستعد، ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها لم يجد لصلاحها لذة ولا لاستقامتها أثراً، لأن الإنسان دنيا نفسه، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه، لان نفسه أخص وحاله أمس، فصار نظره إلى ما يخصه مصروفاً وفكره على ما يمسه موقوفاً"⁽³⁾.

إذ لا يمكن لأوضاع العالم الخارجي إلا أن تتسرب إلى كيان الفرد وتشكل وجوده النفسي تشكيلاً يتناسب طرداً مع طبيعتها الصالحة أو الفاسدة، ولا ينظر الفرد إلى العالم الخارجي إلا بمقدار ما "يعني" هذا العالم من أشياء بالنسبة إليه، فلدى الإنسان تمركز قوي حول ذاته فهو "دنياه نفسه"، فالعلاقة بينهما هي أيضاً جذب وطرده، ففساد حال العالم لا بد أن يتسرب إلى الفرد الصالح من ناحية، لكن فساد حال الإنسان لا بد أن يطرح بدوره ويلغي تماماً وجود الدنيا الصالحة المستقيمة على

(1) المصدر نفسه، ص117

(2) المصدر نفسه، ص118

(3) المصدر نفسه، ص118

الطاعة وتعمر به البلاد وتتمو به الأموال ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان، إذ ليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور لأنه لا يقف على حد ولا ينتهي إلى غاية.

والعدل عدلان: عدل الإنسان في نفسه فيكون بحملها على المصالح وكفها عن القبائح ثم بالوقوف في أحوالها على أعدل الأمرين من تجاوز أو تقصير، فإن التجاوز فيها جور والتقصير فيها ظلم، ومن ظلم نفسه فهو لغيره أظلم، ومن جار عليها فهو على غيره أجور.

وأما عدله مع غيره فأقسام ثلاثة: الأول عدل الإنسان فيمن دونه، ويكون "باتباع الميسور وحذف المعسور وترك التسلط بالقوة وابتغاء الحق في السيرة".
القسم الثاني عدل الإنسان مع من فوقه بإخلاص الطاعة وبذل النصرة وصدق الولاء.

والقسم الثالث عدل الإنسان مع أكفائه، بترك الاستطالة ومجانبة الإذلال وكف الأذى: "ولست تجد فساداً إلا وبسبب نتيجته الخروج فيه عن حال العدل إلى ما ليس يعدل من حالتي الزيادة والنقصان".

القاعدة الرابعة مدنية أمنية: تمثل في "أمن عام تطمئن إليه النفوس وتنتشر فيه الهمم، ويسكن فيه البريء ويأنس الضعيف، فليس لخائف راحة ولا لحاذر طمأنينة".
القاعدة الخامسة اقتصادية: تقوم على "خصب دار (في المكاسب وفي المواد) تتسع النفوس به في الأحوال ويشترك فيه ذوو الإكثار والإقلال، فيقل في الناس الحسد، وينتفي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس في التوسع، وتكثر المواساة والتواصل" والخصب يؤول إلى الغنى والغنى يورث الأمانة والسخاء.

"وإذا كان الخصب يحدث⁽¹⁾ من أسباب الصلاح ما وصفت، كان الجذب يحدث من أسباب الفساد ما ضاهاها، وكما أن صلاح الخصب عام، فكذلك فساد الجذب عام، وما عمّ به الصلاح إن وجد، عمّ به الفساد إن فقد، فأحرى أن يكون من قواعد الصلاح والاستقامة".

(1) في الطبقات المتداولة: "لم يحدث" (ص 130 من طبعة المصطفى السقا)، القاهرة 1375 - 1955، ومن الواضح أنه ينبغي إسقاط (لم) من النص.

القاعدة السادسة إنسانية مستقبلية إن صح الوصف: ترد إلى "أمل فسيح يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه، ويبعث على اقتناء ما ليس يؤمل في دركه بحياة أربابه، ولولا أن الثاني يرتفق بما أنشأه الأول حتى يصير به مستغنياً، لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء ما يحتاجون إليه من منازل السكنى وأراضي الحرث، وفي ذلك من الإعواز وتعذر الإمكان ما لا خفاء به، فلذلك ما أرفق الله تعالى خلقه من اتساع الآمال حتى عمر به الدنيا فتَمَّ صلاحها وصارت تنتقل بعمارها إلى قرن بعد قرن، فيتم الثاني ما أبقاه الأول من عمارتها ويرم الثالث ما أحدثه الثاني من شعثها لتكون أحوالها على الإعصار ملتئمة وأمورها على ممر الدهور منتظمة ولو قصرت الآمال ما تجاوز الواحد حاجة يومه ولا تعدى ضرورة وقته، لكانت تنتقل إلى من بعده خراباً لا يجد فيها بلغة ولا يدرك منها حاجة، ثم تنتقل إلى من بعد بأسوأ من ذلك حالاً حتى لا ينمى بها نبت ولا يمكن فيها بُث، وقد روي عن النبي (ص) أنه قال: "الأمَل رحمة من الله لأمتي، ولولاه ما غرس شجرة ولا أرضعت أم ولداً" .. وفرق ما بين الآمال والأمانى: "إن الآمال ما تقيدت بأسباب، والأمانى ما تجردت عنها"⁽¹⁾.

هذه هي القواعد الست التي لا تصلح الدنيا إلا بها ولا تنتظم أمور جملتها إلا معها "فإن كملت فيها كمل صلاحها" على الرغم من أن الاكتمال التام والصلاح الشامل هما أمران متعسران فيها، غير أن صلاح الدنيا ليس إلا طرفاً في معادلة طرفها الآخر هو الإنسان الذي يحيا في هذه الدنيا .

والخلاصة يمكن القول إن الصورة التي رسمها الماوردي قد مثلت المثال الذي لم يكف المفكرون العرب المسلمون المحدثون عن استلهام عناصره الجوهرية، وهناك مسألة يجدر التنويه بها، وهي أن مبدأ التوازن لا يتعارض قط بدون هداية، بل التوازن شرطها وأساسها وفحواها، والأمة التي تعطي كل نعمة حقها في اللحن، وكل حقيقة دورها في النسق، هي الأمة التي تنطلق بالتوازن الاجتماعي الذي أشار إلى جوهره الماوردي لأنه عين الديمقراطية وفؤادها ومغزاها ومبتغاها .

⁽¹⁾ يفصل الماوردي في هذه العناصر في الصفحات من 132 إلى 192

البث السادس

التشكل الفكري والعقدي والروحي لأمتنا في العصر الوسيط

مقدمة

ظهرت في تاريخنا التيارات والاتجاهات الفكرية والفرق الدينية والنزعات الروحية تحددتها الأسباب والمبررات الآتية:

- فالمذاهب الفكرية الصرفة نشأت تحت تأثير المواقف الفكرية الخالصة التي

اصطرعت بفعل الروافع الفكرية

- ونشأت العقائد تحددتها دوافع الذود عن العقيدة

- وكانت التطلعات الصوفية صدى للتوترات الروحية

هذا وسندرس في هذا المطلب الجانبين الآتين:

- المذاهب والاتجاهات والنزعات الفكرية والروحية

- السلفية

الفرع الأول

المذاهب والاتجاهات والنزعات الفكرية الروحية كجذور لفكرنا الحديث

يربط رجال القانون ربطاً وثيقاً بين الوظيفة: **function** والعضو: **organ** فالعضو -أو لنقل الجهاز أو الشخص أو المؤسسة- يلعب دوراً صميمياً في حياة الوظيفة وبلورتها أو تحجرها وتجميدها، ونحن لا نستطيع تجديد الدين أو فهم تطوراته إلا من خلال البنية التي تقوم بذلك، وهنا يسعفنا قول الشاعر:

فلطف الباني في الحقيقة تابع للطف المعاني، والمعاني بها تسمو
لهذا كان لا بد لنا من أن نعيش مع هذه المؤسسة التي تتعامل مع الدين والتي تصدت له.

وفي الحقيقة فإن بنية فكرنا العربي الإسلامي قامت على الأنماط الآتية:

1- نمط يعتبر الإسلام جمع فأوعى فاحتوى كل شيء ولا حاجة له بغيره لأنه نسق فكري متكامل لا يجوز خلخلة منظمته، وبالتالي فهو يتخذ قيم الإسلام ومبادئه معياره الوحيد في النظر والحكم، ومن النصّ النقلي مرجعه النهائي في التدليل والإثبات.

وإذا ما واجه بحكم الضرورة مجلوبات فكرية غير إسلامية، فهو يواجهها في حدود الأصولية النقليّة وبمعاييرها، ولا يتقبلها باعتبار قيمتها الحضارية، ولا خبرتها الذاتية الإنسانية.

كما لا يرى حاجة لتأويلها وصياغتها وصهرها في البوتقة الإسلامية⁽¹⁾.

⁽¹⁾ يقصد بالنمط الفكري الإتجاه الذهني العام (محافظة أو اعتدالاً أو تطرفاً) إزاء الدين والثقافة والحضارة، فهو إذن ذلك الموقف الفكري الشمولي الفاعل في مختلف روافد المعرفة وميادينها، المؤثر فيها بطابعه و بوحدة رؤيته، واتساق وتشعب نظرتة كل هذه الوحدة تجعل منه تياراً ثقافياً موحداً مشترك الخصائص، وهو ما يعبر عنه في الإنجليزية: the Attitude of mind

وقد انقسم هذا النمط إلى فرعين: فرع يتشدّد في التمسك بالنص والنقل، وفرع آخر أقل تشدداً ويسمح بالرأي (وهو الاجتهاد أو القياس الفقهي، وليس الرأي الفكري أو الفلسفي)^(١)، وذلك في حدود جزئية لا تمسّ جوهر العقيدة وثبات الأصول.

وأقرب مصطلح شامل يمكن أن نستخدمه تعبيراً عن هذا النمط هو مصطلح "السلفية"^(٢)، وهذا المصطلح وإن ارتبط أصلاً بتيار أهل السنة والجماعة، فيمكن مده إلى محافظي الشيعية ومعتدليهم (كالزيدية وقسم من الإمامية" باعتبار تمسكهم بالأصول الإسلامية الخاصة وبالسنة النبوية - وإن فسروها شيعياً- وذلك قبل أن ينحو غلاة الشيعة منحى التأويل الباطني المتجاوز لسنة الشيعة الأصوليين^(٣))، (أو لأصولية التشيع المبكر).

ب- يشارك السلفية إيمانها بأن القيم الإسلامية هي القيم النهائية الصالحة، ولكنه يأخذ من المؤثرات الفكرية غير الإسلامية ما يعوزه منها وما ينزع للتفاعل معه، مما يراه متفقاً مع روح الإسلام، وهو يقوم بذلك ضمن قواعد وأصول تجمع بين التسامح مع المقتبس الوافد والتمسك بجوهر العقيدة تمسكاً يستند إلى الوعي الدقيق الحذر بما يتقبله الإسلام

ويتحقق هذا "الجمع" بإعادة صياغته بما يتلاءم مع روح الإسلام وأسس عقيدته، أو بتأويل النص الديني عقلياً بحيث يحصل التوافق بين "المعقول والمنقول"^(٤)

انظر د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999، ص25.

(١) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط2، ص 205 - 208.

(٢) لنا عودة إلى دراسة تيار السلفية مفصلاً.

(٣) يراجع في ذلك د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، المرجع السابق ص26. يوضح جولد زيهر تأكيداً لتشارك السنين والشيعة الأصلية بالتمسك بالنسبة النبوية: "ليس من الشيعة من ينكر السنة، بل هم يقرون بالسنة التي حملها أهل البيت.. وثم أحاديث مشتركة بين الشيعة وأهل السنة.. لا تختلف إلا في السند... (و) إن من الشيعة المتشددين من يعتمدون على أحاديث البخاري ومسلم راجع- Muhammad and Islam. Goldziher ، وأيضاً: آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع (الترجمة العربية ط بيروت): ج1، ص 144.

(٤) في النص الثاني لابن رشد ما يدل على ان منحى التأويل العقلي للنص الديني هو ذاته منحى (الجمع بين المعقول والمنقول): (ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر يقبل

وبين الواقد والأصيل، وبذلك يندمج العنصر الجديد في القيم الإسلامية وينتج مزيج من العنصرين يستند إلى صيغة واحدة، إسلامية الطابع، ثنائية المحتوى، وبفعل هذه الثنائية يبقى توتر مضمّر بين العنصرين حيث يتوازنان ويتكافآن حيناً (وتلك هي التوفيقية النموذجية المثلى)، ويغلب أحدهما على الآخر في فترة تالية (في طور اختلال التوفيقية وانحلالها)

ويستمر هذا التفاعل الثنائي الداخلي في التوفيقية التي لا يستطيع التحول إلى موقف فكري مستقل حر الاتجاه بسبب عنصرها النقلي الثابت -توتراً وتجاذباً وانسجاماً- إلى أن ينصهر نهائياً، أو ينفصلا ويتباعد (حسبما تقتضيه ظروف التطور الفكري التاريخي)⁽¹⁾

وهذا النمط يسلم بأولوية القيم الإسلامية، لكنه ضمنا يضع القيم الوافدة في مستوى واحد من الأهمية معها⁽²⁾ - بعد أن يعيد صياغتها إسلامياً - وهكذا فهو نمط متفاعل مزدوج من الفكر، يواجه شمولية النظام الإسلامي وإطاره القاطع باستعارة قيم من خارجه وتحويلها قدر الإمكان إلى ما يشبه طبيعته وجوهره، وذلك بمنهج التأويل العقلي الذي جهد أعلام هذا المنحى في الدفاع عن ضرورته الشرعية وتأصيله في صلب العقيدة⁽³⁾

التأويل.. وهذه القضية لا يشك فيه مسلم.. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول)- ابن رشد، فصل المقال، تح محمد عمارة ص 33.

(1) د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 27.

(2) أو حسب تعبير الدكتور محمد البهي إن الفكر الإسلامي في توفيقه قد يقبل الأفكار الأجنبية "كمصدر آخر للتوجيه" محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، ص 7 راجع د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 27، وانظر محمود أمين العالم مواقف نقدية من التراث، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2004، ص 157.

(3) بعد ردة الغزالي ضد هذا الاتجاه، اهتم ابن رشد بالدفاع عن مبدأ التأويل العقلي باعتباره ضرورة شرعية نابعة من التقليد الإسلامي (وليس من التقليد الفلسفي الأجنبي)، يقول: (معنى التأويل: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية.. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب البرهان العقلي، فإن الفقيه إنما عنده من قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني). ابن رشد ص 32 - 33. وفي العصر الحديث طرح

وقد نشأت الحاجة لهذا النمط الفكري -تمثل في المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين- لأن الإسلام، بحكم شموله وقطعه ولطابعه الجامع المانع، لا يعترف بنشوء تقليد فكري دنيوي مستقل بداخله، منفصل عنه أو معارض له⁽¹⁾، ولا بد لكل تقليد أو تيار يقرب من هذه الصفة أن يعيد صياغة ذاته إسلامياً، وأن يلتزم بالمعايير الإسلامية الأساسية في الاعتقاد والتقويم والنظر إلى الأشياء.

وأقرب مصطلح يعبر عن هذا النمط -الثنائي بتكوينه، الأحدي بطابعه العام الإسلامي- هو مصطلح "الجمع بين المعقول والمنقول" أو مصطلح "التوفيقية".
ج- نمط ثالث يغلب عليه الانجذاب إلى مؤثرات خارجية ذات طابع باطني "عرفاني" سري، أو طابع عقلاني "دهري" الحادي، أو مستمدة من ديانات وثنية أو ثنوية⁽²⁾.

وهذه المؤثرات إجمالاً تقوم بينها وبين الإسلام الأصولي علاقة تصادم ونقض و "رفض"، وإذا كانت بعض روافد هذا التيار قد اتخذ طابعاً دينياً روحانياً عميقاً - كالباطنية- فذلك لا يقلل من التباعد بينها وبين التيارين الآخرين (السلفي والتوفيقية)، فهذه الخاصية الروحانية، الباطنية، العرفانية، السرية كانت السبب في نفور كل من السلفية والتوفيقية من هذا الاتجاه، ومعارضتهما له.

فالسلفية المتمسكة بالمعنى الظاهري للنص راعها التفسير الرمزي البعيد الذي أو غلت فيه الباطنية وتعدد العناصر السرية في الإسلامية التي أقرت مبدأ التأويل العقلي فقد وجدت في مبدأ التأويل الباطني ما يتجاوز العقل والنقل معاً⁽³⁾.

محمد عبده المسألة بالحزم ذاته: "اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل. أخذ بما دل عليه العقل" - محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ط دار الهلال ص119، وذلك يتضمن أن "العقل" - في حد ذاته- أصبح قيمة و "معياراً" يحتكم إليه إلى جانب الوحي. وذلك ما يؤسس لهذا التكوين "الثنائي" المزدوج في النهج "التوفيقية".

(1) W.C. Smith, Islam in Modern History, pp . 107 - 109

(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ط7، ص348 - 350، ويعتبر كتاب الدكتور سيد حسن نصر "دراسات إسلامية" مرجعاً لدراسة معالم الفكر الباطني من وجهة نظر دارس ملتزم به وانظر د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص28

(3) يقدم المستشرق آريري - من تجربة ابن سينا- مثلاً حياً على افتراق العقلانية الإسلامية عن الباطنية الإسماعيلية وكيف رفض الفيلسوف تقبلها على الرغم من قوة تأثيرها في أسرته، وذلك ما

وهنا لا بد من التمييز بين المبدئين: مبدأ التأويل العقلي الذي استقى مستنده الفكري من العقلانية الإغريقية وفرعها الأرسطي المشائي وظل ملتزماً بأطر العقيدة الإسلامية، وبين مبدأ التأويل الباطني العرفاني "الإسماعيلي في الأغلب الذي استوحى من التراث الهيليني عنصر "الحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تحدرت من الأسرار الأورفية المقدسة"⁽¹⁾، ودمجها مع "المذهب الهرمسي" (الذي أطلق في الفلسفة نزعة إشراقية، فاعتبر التطهر الداخلي وسيلة لبلوغ الحق، معارضاً بذلك ميول المشائين العقلية⁽²⁾).

ويرى أصحاب هذا المنحى الباطني (الإسماعيلي): "أن الهرمسية ينبغي أن تعتبر من أهم العوامل التي ساعدت على انتظام الفكرة الكونية الإسلامية بحيث قدر لشخصية هرمس أن تعتبر شخصية المعلم الأول (بدل أرسطو) في العلم والفلسفة"⁽³⁾ وتبعاً لذلك، فهذا النمط الباطني السري، الذي شمل بدوره مختلف فروع المعرفة أيضاً⁽⁴⁾، ومثل مصدراً من أهم مصادر الثورة الاجتماعية السياسية في الإسلام، يضع القيم والمؤثرات الفكرية الغربية عن الإسلام، والتي يستقيها بوفرة وحرية، في صلب المعتقدات الإسلامية بعد أن يفسر هذه المعتقدات رمزياً بما يباين أصلها وإطارها المتعارف عليه، فيخرج المزيج نمطاً فكرياً هو أقرب إلى أن يكون تقليداً مستقلاً متميزاً من أن يكون تقليداً إسلامياً، بأي معنى أصولي لهذه الصفة⁽⁵⁾.

تتمازج فيها من عناصر مختلطة متنافرة لا ينسجم معها العقل الفلسفي: Arberry Revelation and pp. 85. Reason in Islam

(¹) نصر: ص 21

(²) المصدر ذاته ص 79

(³) المصدر ذاته ص 80

(⁴) المصدر ذاته ص 81 - 116

(⁵) مثلاً على النمط الباطني في التفكير ننظر فيما ابتدعه أبو يعقوب السجستاني (+331هـ) في كتابه "الينابيع" - وهو من شيوخ الإسماعيلة- من ربط بين الشهادة والصليب وتفسير الإثنين رمزياً لدعم الفكرة الباطنية: "إن الشهادة (لا إله إلا الله) مبنية على النفي والإثبات، فالإبتداء بالنفي والإنتهاء إلى الإثبات، وكذلك الصليب خشبتان: خشبة ثابتة لذاتها، وخشبة أخرى ليس لها ثبات إلا بثبات الأخرى، والشهادة أربع كلمات، كذلك الصليب له أربع أطراف، فالطرف الذي هو ثابت في الأرض منزلته منزلة صاحب التأويل الذي تستق عليه نفوس المرتادين. والطرف الذي يقابله علواً

ويقرب من هذا النمط ويندرج ضمن مجراه: الصوفية المغالية المتطرفة، والشكاك و "الزنادقة" والملاحدة، والمنكر للنبوة والوحي^(١).

فهؤلاء وإن اختلفت مبرراتهم الفكرية عن النمط الباطني، فإنهم يندرجون بالنتيجة، ضمن التقليد الفكري الرافض -أيًا كانت المنطلقات الفكرية لذلك الرفض-. ولأن هذا التقليد في مجمله لم يكتسب "الشرعية" الإسلامية، ولم ينم بصورة طبيعية، ومثل إنتقاضات وحركات ونماذج فردية، محاصرة ومتفرقة (فيما عدا الدولة الفاطمية) فإن مصطلحا إسلامياً موضوعياً محايداً لم ينشأ للدلالة عليه ومصطلح "الباطنية" الذي استخدمه أشياع المذهب وخصومه، لا يصلح لما نبتغيه من تسمية عامة لهذا النمط "الرفضى" الثالث كله، لأن الباطنية وإن مثلت جانباً مهماً من هذا التيار، فإنه في مجمله ليس باطنياً.

لقد جاء الرفض أيضاً من عناصر عقلانية متشككة، (فالسرخسي، +899م)، وابن الراوندي (+910) والرازي (+932) قد ناهضوا الدين لأسباب فكرية غير باطنية^(٢).

في الجو منزلته صاحب التأييد .. والطرفان اللذان في الوسط يمنة ويسرة دليل على التالي والناطق (يقصد الامام والنبي) .. "السجستاني، النيباع، تح مصطفى غالب، بيروت ص 148 - 149 . أن أي معيار إسلامي -مهما كان مرنا- لا يمكن أن يتقبل هذا التفسير. فالصلب في مقدمة المسائل التي يفترق فيها الإسلام عن المسيحية ووضع الشهادة والصليب ضمن رؤية رمزية أو باطنية واحدة للحقيقة دليل على انفصال هذا الفكر عن الاسلام. وانظر د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 30

^(١) كالتصوف الذي ذهب إلى ما وراء الكفر والإيمان: "الكفر والإيمان كصغار البيضة وبياضها يقوم بينهما حاجز لا يتجاوزانه وحين طوى ذو الجلال البيضة تحت جناحيه اختفى الكفر والإيمان واتحدا في طائر واحد ذي جناحين -راجع المدلول الديني لذلك في: محمد مفنية، معالم الفلسفة الإسلامية، ص 136 - 145، ويراجع أيضاً بحث المستشرق L.Massignon المعنون الإنسان الكامل عند المسلمين"، وبحث المستشرق Hschoder الموسوم "نظرية الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية" المنشوران ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام ص 55 - 56. 133 - 114 حيث يوضح المتشرقان تأثير المانوية الفارسية والهرمسية في تطور الباطنية والصوفية المغالية

^(٢) ماجد فخري، ص 136 - 137 - 139

أما المصطلحات الإسلامية الأخرى - المعادلة لمفهوم "الهرطقة" في المسيحية - والتي أطلقت على هذا التيار بعامة فتتراوح بين وصفه بالغو الشنيع، والبدعة المنكرة والزندقة والكفر والإلحاد (ارتبط تعبير "الملحدين" بفرقة الحشاشين الإسماعيلية)^(١). وكل تلك الألفاظ كما هو بين تحمل أحكاماً مسبقة بالإدانة، وقد تبادلتها مختلف الفرق المتصارعة فيما بينها، ولجأ إليها مفكر من طراز الغزالي في تبديعه للفلاسفة الإسلاميين، وتكفيره لهم مما أفقدها دلالتها الثابتة.

ولكن يجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن الحكم الفقهي بالتكفير لم يكن ظاهرة شائعة في الإسلام، وكان يخضع لاعتبارات مقننة حذرة ويتجنب الإدانة ما وجد إلى ذلك سبيلاً، أما التكفير الذي عبر عنه شيوع تلك المصطلحات فهو تكفير فكري، أو صراع فكري يستخدم سلاح التكفير - إن جاز التعبير - وليس حكماً فقهياً قاطعاً، من هنا فإن تيار الباطنية والرفض بعامة لا يمكن إخراجه من دائرة الإيمان - ضرورة وفي كل الأحوال - حتى حسب مقاييس الإسلام السلفي الذي يميز بين "بدعة" تؤدي بصاحبها إلى الخطأ والإثم، ولكن لا تستدعي تكفيره، وبدعة منكرة تؤدي به إلى الكفر الصريح^(٢).

أما عندما كان بعض الفقهاء يفتون بمقاتلة الفرق المغالية - كما فعل ابن تيمية - فهم يتخذون موقفاً سياسياً لقمع "الفتنة" أكثر مما كانوا يصدرون حكماً فقهياً بتطبيق حد الردة على كل فرد من أولئك^(٣).

^(١) Islam in History, B. Lervis، 230 - 226 pp. ، حيث يبحث تطور هذه المصطلحات ومراتبها ودلالاتها .

^(٢) حسب تمييز عبد القاهر البغدادي بين هذين النوعين من البدعة، كما تقدم، وراجع د. الأنصاري

الفكر العربي وصراع الأضداد ص 31

^(٣) Lervis P.242، هذا على صعيد التطبيق. أما على الصعيد النظري فقد أجمعت السلفية والتوفيقية على أن هناك أصولاً لا يمكن مسها تعديلاً أو تأويلاً. يحدد ابن رشد رغم دفاعه عن مبدأ التأويل: "إن كان (التأويل) في الأصول، فالمتأول له كاف، مثل من يعتقد أنه لا سعادة آخروية.. إن ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر. وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة" - فصل المقال: ص 47 - 48. إذ جاز اعتبار فكر ابن رشد حد أقصى للعقلانية في الإسلام، فإن تحديده هذا يضع الباطنية في دائرة البدعة والتكفير بأكثر المعايير العقلانية - الإسلامية تحراً.

فهذا النمط الرفض كان يبدأ من دائرة الإيمان -ولكن منطقة "الغلو" فيها- والغلو في الإسلام يتراوح أيضاً بين حسن وقبيح -ثم يتباعد شيئاً فشيئاً- حسب تتابع روافده الأكثر تطرفاً -حتى يمر بمنطقة "البدعة"، ثم يوغل متجاوزاً الحد الإيماني للإسلام- ويدخل دائرة اللا-إيمان حيث يمثل تياراً مستقلاً، فيه من الكفر غير الإسلامي أكثر مما فيه من "الأشكال" الإسلامية التي تبقى مغلقة بما تتضمنه من محتوى متنوع جامع بين أديان وفلسفات عدة⁽¹⁾.

والخلاصة فالفكر الإسلامي القديم شهد هذه الأنماط الثلاثة، المتميز، والمتصارعة في الثقافة، وإن كل نمط من هذه الأنماط مثل اتجاهاً ذهنياً خاصاً به طبع مختلف فروع الثقافة بطابعه⁽²⁾، مما أوجد بالمقابل ثلاثة تيارات ثقافية متميزة، وبالتالي فوجود هذه الأنماط الفكرية الثقافية الشاملة لروافد المعرفة، ليس وليد الأبحاث الحديثة، فقد كان "الوعي" بوجودها وتميزها وشمولها وارداً لدى رجال الفكر القديم ومؤرخي ذلك الفكر.

والنص التالي لعبد القاهر البغدادي (+429هـ) يكشف مدى الدقة في رؤية امتدادا النمط الفكري الذي يتحدث عنه، وهو في هذه الحالة النمط السلفي السني: "إن أهل السنة والجماعة ثمانية أصناف من الناس، صنف منهم أحاطوا العلم بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد، والصنف الثاني فهم أئمة الفقه من فريق الرأي والحديث من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذهب الصفاتية في الله وصفاته الأزلية وتبرؤوا من القدر والاعتزال، والصنف الثالث منهم الذين أحاطوا علماً بطرق الأخبار والسنن...، وميزوا بين الصحيح والسقيم...، والصنف الرابع منهم قوم أحاطوا علماً بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف وجرؤوا على سمت أئمة اللغة كالخليل وأبي عمرو وسيبويه.. (و).. لم يخلطوا علمه بذلك شيء من بدع القدرية ورافضية أو الخوارج...، ومن مال منهم إلى شيء من هؤلاء الضالة لم يكن من أهل السنة، ولا كان قوله حجة في اللغة

⁽¹⁾ خلف لنا تاريخ الفكر الإسلامي مناظرات بين الرازي المنكر للنبوة وبين أعلام المذهب الاسماعيلي مما يدل على أن هذا الاتجاه الفكري ينقسم إلى رافدين: عقلاني متشكك، إيماني باطني يتصدى من موقعه ضمن دائرة الإيمان لتيار الإلحاد الصريح (نصر: ص84)- غير أن ما يجمع بين رافديه هو موقف المعارضة والرفض للمجرى الفكري العام بتياريه: السلفي والتوفيقي

⁽²⁾ د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص33

والنحو، والصنف الخامس هم الذين أحاطوا بوجوه قراءات القرآن وبوجود تفسير آيات القرآن.. على وفق مذاهب أهل السنة.. والصنف السادس الزهاد الصوفية الذين أبصروا فاقصروا.. والصنف السابع قوم مرابطون في ثغور المسلمين.. يظهرون في ثغورهم مذاهب أهل السنة، والصنف الثامن منهم عامة البلدان التي غلب فيها شعائر أهل السنة دون البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء (البغدادي: ص330 - 303).

هكذا فالنمط الفكري السني له علم توحيده وفقهه وعلم أخباره وعلم لغته ومنحاه الخاص في التصوف وعلم تفسيره، وقواه المحاربة و عامة أتباعه، وكان البغدادي بإشارته للمرابطين في الثغور وعامة أهل السنة يشير إلى القاعدة الاجتماعية للفكر السني أيضاً.

وبالمثل فقد ولد النمط المعتزلي التوفيقي تياراً ثقافياً عاماً نفذ إلى مختلف فروع المعرفة من منطلق فكرته المحورية القائمة على تحكيم العقل في الدين والدنيا.

(راجع: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج4، ط3، ص43 - 45 - 53 - 65)

ومن منطلق النمط الباطني القائل: "إن سبيل الإسلام إلى الحق هو أساساً المعرفة الباطنية". جاءت علوم هذا الاتجاه "كما تشهد على ذلك مجموعة مؤلفات جابر بن حيان. ورسائل (أخوان الصفا) وثيقة الصلة بصميم الفكرة المحورية في الحكمة الإسلامية العرفانية" راجع: د. نصر، ص24 - 29

وأهمية هذه الملاحظة -بالنسبة لدارس الفكر العربي الحديث في جذوره الأصلية- تتمثل في أن هذه الجذور -الأنماط- استيقظت مطلع النهضة الحديثة، فتجددت وانطلقت ضمن أطرها المتميزة، وحسب قانونها الموروث في التصارع والتفاعل، والقبول والرفض، تتكيف مع مؤثرات العصر وتعيد تشكيل ذاتها تحت تأثيرها، وهذا ما يجعل فهم أصول هذه الأنماط في مستوى فهم أهمية التأثيرات العصرية وتطوراتها وتفرعاتها.

تتوازي مع تلك الأنماط الثلاثة من الفكر ثلاثة أنماط من البيئات الجغرافية - الاجتماعية المتميزة، أو لنقل من "البنى التحتية" التي تمثل القاعدة المادية- الاجتماعية لبنى الوعي الفكري. (وذلك بصفة عامة وبشكل تقريبي):⁽¹⁾

⁽¹⁾ د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص39

أ- فالفلسفة تجد بيئتها الطبيعية في البداية والريف والأطراف الإسلامية الداخلية والنائية، حيث المؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة أو معدومة، وحيث نمط الحياة الاجتماعية والإنتاجية (الاقتصادية) بسيط لا يتطلب حلولاً تركيبية وإضافات جيدة، لهذا يسود نمط فكري أحادي الطبيعة، قاطع حاسم، محدد وملتمزم بمعيار ثابت وقيم متجانسة موحدة⁽¹⁾.

وهذه البيئات السلفية إذا كانت قد قاومت التيارات الحضارية الوافدة، فقد مثلت القوة الأساسية في الإسلام لمقاومة الغزو الأجنبي، ويكاد يكون قانوناً عاماً في تاريخ الإسلام ازدهار السلفية في أزمان الغزو الأجنبي (وما ينشأ عنه، أو ما يمهد له من تفكك داخلي) حيث يتطلب الموقف التاريخي صمود السلفية وحسمها .

ب- أما التوفيقية فتتفشأ في العواصم والأمصار ومناطق العمران والمراكز التجارية ونقاط التبادل الحضاري والبيئات الساحلية والمختلطة (من أجناس وأديان عدة)، وهي تستمد من الداخل الإسلامي قيمها الإيمانية وإطارها الحضاري والفكري العام، ثم تعتمد إلى تطعيم تلك القيم، وهذا الإطار بالعناصر الضرورية والملائمة من الحضارات الأخرى. (إن الاستعارة الحضارية لدى التوفيقية هي لتقوية الإيمان الإسلامي ودعمه، ولا غناء الإسلام وتعميقه بينما يتخذ التوسع في الاستعارة لدى الباطنية والرفضية طابع النزوع للمعارضة والتميز والثورة ضد الكيان الجماعي، ومن هنا فالتوفيقية ليست بالضرورة مضادة للسنية إلا إذا تعرضت لهجوم الأخيرة⁽²⁾.

⁽¹⁾ إن ملاحظة التوزيع الجغرافي للمذاهب الفقهية يمكن أن يقرب هذه الفكرة بشكل أوضح، لقد انتشرت الحنفية الإجهادية المرنة في العراق بينما وجدت الحنبلية المحافظة في الوسط الصحراوي موطنها الطبيعي وسادت المالكية بيئات المغرب المحافظ -كما لاحظ ابن خلدون- بينما انتشرت الشافعية الوسطية في البيئات الساحلية كديار الشام وسواحل اليمن والحجاز ومصر ومن أدق الأمثلة وأقواها دلالة: أتباع الصعيد المصري للمالكية وتفضيل الوجه البحري بمصر للشافعية والحنفية، وطبيعي أن انتشار المذهب الفقهي مؤثر فكري حضاري يتعدى نطاق الفقه وحده راجع

بشأن التوزيع الجغرافي للمذاهب: آدم متز: ج1، ص 391 - 393

⁽²⁾ المعتزلة، على الأرجح، حركة من داخل إطار أهل السنة والجماعة في الأصل.. ولكنها أرادت عقلنة العقيدة الأصولية للدفاع عنها في وجه الثنوية والملاحدة، فأثار صنيعها هذا السنية المتشددة مما أدى إلى تباعد الإتجاهين ولم يتميز الإتجاهان السني والمعتزلي نهائياً إلا بظهور الأشعرية. راجع

بشأن علاقة المعتزلة بالسنة: آدم متز: ج1، ص 371 - 372

التوفيقية هي السنية المتفلسفة في طور التمدن والانفتاح) والقادرة أيضاً على مشاركة الشيعة في التعايش والحوار والدفاع عن الإسلام، كما فعل المعتزلة بجمعهم في جماعتهم بين السنة والشيعة (وهي الشيعة الإمامية المعتدلة).

وفي البيئات التوفيقية تنشأ الحاجة، إلى تنشيط الفكر الذي يتركز بصورة رئيسية في عملية التوفيق بين الأصل والوafd ليندمج الكل في البوتقة الإسلامية الشاملة، ومن خصائص هذه التوفيقية أن إبداع الفكر فيها محدود بعنصره الثابتين المقررين، وليس إبداعاً متحرراً منطلقاً نحو غاياته الذاتية، فهو يتركز في إظهار القدرة الحاذقة على الملائمة بين المتعارضات، وفي قوة الهضم والاستيعاب والتمثيل، ولكن لا ينتظر منه إعطاء الجديد المبتكر طالما أن الإسلام عنصر متجدد ثابت بأصوله من ناحية، وطالما أن العناصر الحضارية الوافدة قد تحددت طبيعتها ضمن أطرها الأصلية ومصادرها المستقلة المتميزة، وليس من سبيل تبعاً لذلك غير التوفيق بين الجانبين المتبلورين.

ونتيجة لهذه الخاصية ذاتها أصبحت البيئات التوفيقية قادرة على مواجهة الحضارية غريبة ورفضاً مقبولاً، ومثلت خط الدفاع المتفاعل والمتحرك والمرن للحضارة العربية الإسلامية في مواجهة الحضارات الأخرى وكما مثلت عنصر العقلية في الإيمان الإسلامي، أما نقطة ضعفها فتركزت في أنها لم تمتلك على المدى البعيد قدرة مماثلة على الصمود أمام موجات الغزو الخارجي المسلح، وربما وقعت تحت سطوته وقبلت بالخضوع له والتعايش معه -وبالتالي الانحلال في ظله- حتى تأتي لنجدتها القوة السلفية، فتسيطر عليها فكراً وتضطرها عادة للتخلي عن تسامحها وانفتاحها التوفيقية⁽¹⁾، إلى أن تندمج العناصر السلفية الغازية في البيئة التوفيقية المتمدنة، فتبدأ دورة جديدة من النشاط التوفيقية في عهد الاستقرار والسلم والتبادل الحضاري⁽²⁾.

(1) من أمثلة ذلك تعرض بيئة الأندلس المتحررة لغزو الإسبان وتعرضها لاجتياح المرابطين والموحدين من ناحية أخرى. ومثلها بيئة الشام بين الغزو الصليبي والرد السلجوقي- الأيوبي ثم المملوكي رداً على المغولي.

(2) لا تخرج هذه الملاحظة -جوهراً- عن الظاهرة التي سجلها ابن خلدون بشأن تتابع دورات الغزو البدوي لبيئات الحضرة. وإضافتنا تنحصر في أن الموجة البدوية تأتي عادة بنمط فكري متشدد

أما النمط الفكري الثالث فتتمو ظواهره عادة -بشكل منعزل متفرق- لدى العناصر ذات الخصائص الدينية والعرقية المناهضة عامة للإسلام العربي، وفي البيئات ذات التكوين الحضاري المتصلب الذي يأبى الانصهار في الكل الإسلامي، فيقاومه بفكر "متزندق" أو رافضي أو باطني أو خارجي أو عقلاني متحرر، أو يتمسك صراحة بترائه الديني السابق ويحوله إلى عنصر مقاومة .

ولا يعدم أن يكون بين هؤلاء عناصر وأفراد ذوو نزعات فكرية حرة أو تجارب صوفية متميزة، وقد يتواجد هؤلاء على هامش البيئات التوفيقية المنفتحة على الجانب العقلاني المتطرف من تيارها .

وقد ارتبط هذا النوع من الفكر بصورة وثيقة بالحركات الثورية الاجتماعية ذات الملمح الطبقي، ومثل المعارضة المسلحة الرئيسية ضد دولة الخلافة، وتحديدًا ضد الحكم العربي زمن السيادة العربية، وضد الحكم السني زمن السلاجقة والأتراك⁽¹⁾ فسرعان ما كانت الرفضية الفكرية -الدينية تتحول إلى تمرد سياسي (وهنا يبدأ قمعها في العادة)- فيقضى على شخوص هذا الاتجاه كما حدث للحلاج والسهورودي، أو يحظر تراثهم كما حدث لأبن الراوندي والرازي، وتعرض جماعتهم الدينية- السياسية لملاحقة الدولة حتى تتم تصفيتهم، كما حدث للزنادقة والمزدكية والحشاشين مثلاً، أو إلى أن يتحصنوا في مناطق جبلية منعزلة لا تطالها يد الدولة .

ويبدو دور البيئات الجبلية المنعزلة الحصينة⁽²⁾، وفي حماية هذا النوع من الفكر المناهض للسنية، أو الخارج على الإسلام بفرعيه السني والشيوعي المعتدل، أو الممثل

يقضي على التوفيقية إلى حين، وهكذا فالصراع البدوي -الحضري يرافقه صراع ديني- فكري حيث يمثل التشدد قيم البداوة ونمطها في التفكير وتمثل التوفيقية قيم الحضرة ومراتبها، إلى أن تكتمل الدورة الجديدة وهذا يرجح ما ذهبنا إليه من أن التوفيقية هي سنية متفلسفة بلغت درجات من الحضرة والانفتاح الفكري.

⁽¹⁾ انظر تحليلاً تاريخياً من وجهة نظر ماركسية للعلاقة بين فكر هذه الجماعات وواقعها الاجتماعي الاقتصادي في: ي. أ. بلبايف Belyaev، العرب والإسلام والخلافة العربية، ص 309 - 331 (الترجمة العربية) ومن وجهة نظر التحليل الاقتصادي الغربي راجع: Islam in History، p.263 - 217، . في تحديده

العلاقة بين البدعة والثورة وانظر د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص37

⁽²⁾ H.P.Sharbi Nationalism and Resolution in the Arab world .p.3

وانظر د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص38

لفرق غير إسلامية أيضاً، فإذا كانت البوادي والأرياف قد حصنت السنية، وإذا كانت المدن ومواطن التحضير القديم قد أنبتت التوفيقية، فإن البيئات الجبلية هي التي حمت الجماعات النزاعة للتفرد والاستقلال على اختلافها، وهذا ما يفسر "الخصوصية" المذهبية أو الطائفية للبيئة الجبلية في مجتمعات الشرق العربي.

فالملاحظ أن معظم البيئات الجبلية تقطنها إلى اليوم الجماعات التي مثلت في العصور الإسلامية نمطاً فكرياً دينياً استقلالي النزعة، خصوصي الطابع، "رفضي" الإتجاه قياساً بما هو سائد في عموم الإسلام.

وبصورة عامة لم يظهر قياس ثابت متفق عليه إجماعاً لتحديد الفاصل القاطع بين استقامة العقيدة والمروق عنها، ودخلت عوامل الاجتهاد والتأويل والإجماع (الظرفي المتغير بذاته مع الزمن) والعرف وظروف البيئة ونوعية العقلية السائدة في تحديد مواقع الأنماط الفكرية بين سلفية وتوفيقية ورفضية.

ولعل عدم وجود ذلك الفاصل القاطع (الرسمي) بين الاستقامة والانحراف هو الذي أتاح نشوء تيار وسطي متحرر عريض (التوفيقية) بين التيارين الآخرين النقيضين، دون أن يتعرض لإدانة فقهية إجماعية صريحة. (بل إن الفقهاء هم الذين وجدوا أنفسهم في موقف الدفاع تجاه تحرر التوفيقية الحاكمة كما حدث في محنة الإمام أحمد بن حنبل على يد المأمون وحزبه المعتزلي العقلي⁽¹⁾)

ومن منطلق هذه الظاهرة يمكن تفسير نشوء الخاصية التوفيقية البارزة في الحضارة الإسلامية، وقدرة هذه الحضارة على استيعاب ذلك القدر الكبير من المؤثرات الحضارية، كما أن ذلك يفسر توالي ظهور حركات الإصلاح التوفيقية التجديدي في تاريخ الإسلام دون الحاجة إلى نقض الإسلام بالعلمنة أو بأية فكرة لا دينية أخرى.

وإذا كان الغزالي قد استطاع أن يضع التوفيقية الفلسفية في مجرى التبديع والتكفير، فإنه قد دافع بنفسه عن التوفيقية العلمية (في المنطق والرياضيات) وعن التوفيق بين السنة والتصوف⁽²⁾.

⁽¹⁾ أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ط7، ص 161 - 196، وانظر د. الأنصاري: الفكر العربي

وصراع الأضداد ص39

⁽²⁾ الغزالي، المنقذ من الضلال، ط البيونسكو، ص 21 - 23، 39 - 40

أو أنه بالأحرى أسقط التوفيقية الدينية -الفلسفية ليقوم محلها التوفيقية الدينية- الصوية التي استمرت حتى العصور الحديثة^(١)، (إلى أن نقضها محمد عبده بالعودة إلى المستوى الفلسفي العقلاني للتوفيقية".

ومما يؤدي إلى التدخل بين الأنماط الثلاثة كون التوفيقية بحكم موقعها الوسطي معرضة للانجذاب حيناً إلى السلفية، حيث ينشأ لدينا توفيقيون بنزعة سلفية (كالأشاعرة والماتريدية)^(٢)، وميالة تارة أخرى للنقيض الآخر حيث، تقترب من "البدعة والزندقة"، كما حدث للسرخسي وابن الراوندي بخروجهما، من دائرة الاعتزال^(٣)، أو كما خيل للغزالي أنه وقع للفلاسفة^(٤)، أو كما هو وضع الفئات في تأرجحها بين البقاء في حظيرة الإسلام أو خروجها منه.

وإذا كانت أحكام الغزالي ضد الفلسفة لم تصل قط إلى مستوى العقيدة الدينية القاطعة -ولم تقطع الطريق على إحياء الإسلام توفيقياً في المستقبل- فإن اتجاه التاريخ الإسلامي نحو المحافظة والتشدد في ظروف الغزوين الصليبي والمغولي ثم السيطرة العثمانية- هو الذي مكن "أصولية" الغزالي أن تنتصر، وأن تتحول فيما بعد من سنية شبه توفيقية إلى سنية خالصة على يد ابن تيمية الذي أوصل حركة التطهير الديني إلى مداها الأبعد^(٥).

وبعبارة أخرى فإن هذا الموقف المباين للاتجاه العقلاني، لم ينل بصفة أساسية من الطبيعة الذاتية للفكر الإسلامي في حالة تفتح الطوعي، كما هو بين من خط سيره في قرونه الأولى، ولكنه نجم عن تحول في سير التاريخ وحركة المجتمع تمثل في سيطرة عناصر متبدية محاربة ذات حظ ضئيل من التحضر (كالسلاجقة والأتراك) في الداخل، واندفاع قوي شبيهة لها في مستواها الحضاري (كالصليبيين والمغول) من

(١) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص 36 (الترجمة العربية)

(٢) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج 4، ط 3، ص 70 - 91

(٣) ماجد فخري ص 136

(٤) المنقذ من الضلال: ص 19 - 21

(٥) ماجد فخري: ص 432 - 435 - وجدير بالملاحظة أن ابن تيمية لم يكتف بدحض الفلسفة - كما فعل الغزالي- وإنما بلغ في محافظته مهاجمة علم محايد كعلم المنطق، كما بلغ من ناحية أخرى كراهيته لعلم الكلام- حد تكفير فرقة سنية كالأشاعرة.

الخارج، وهذا ما أدى في النهاية إلى القضاء على التيار التوفيقي الأوسط، وبقاء التيارين المتطرفين.

هذه التوزيعات والاستثناءات والتداخلات يمكن تبسيطها وردها إلى التعميم المجمل التالي ويمكن القول إن الحضارة العربية الإسلامية يتجاذبها مظهران: فهي تبدو في بعض عصورها حضارة مثلثة الجوانب والتيارات، تتفاعل بداخلها - في إطار من التوازن والتسامح النسبي- ثلاثة أنماط من الفكر هي السلفية والتوفيقيّة والرفضية. ويقوم فيها النمط الأوسط بدور محور الارتكاز والتوازن بين التيارين النقيضين ويعطيها طابعها العام، ولكنها تبدو في عصور أخرى حضارة ثنائية الطابع تنقسم بشكل حدي إلى تيارين متناقضين متصارعين، سلفي ورفض، وتتخذ في هذه الحالة صفة المحافظة والتشدد إلى أن تسود الطرفين روح الجمود فتصبح حضارة شبه أحادية لا ينبعث منها غير صوت واحد شديد المحافظة، ضئيلة القدرة على الاستيعاب والتفاعل والتطور سنياً كان أم رفضياً.

وفي الحالتين تكون التوفيقيّة هي العلامة الفارقة المميزة، فحضورها في الحالة الأولى يعطي الحضارة العربية طابعها المنفتح المرن، وغيابها في الحالة الثانية يؤدي إلى سيادة النزعة المحافظة المتصلبة.

وهذا التجاذب بين الحالتين يمكن رده أيضاً إلى قانون عام مرتبط بالتطور التاريخي للتكوين الاجتماعي- الاقتصادي في الدولة الإسلامية.

ففي القرون الأولى من تاريخ الإسلام، تميزت الحضارة العربية اقتصادياً بدور تجاري، بحري وبري، نشيط وحيوي بين أقاليم العالم شرقاً وغرباً، وتطورت زراعتها وصناعاتها وأساطيلها وطرقها وثغورها لتلبية احتياجات هذا الدور التجاري الواسع⁽¹⁾.

ومثل هذا النشاط أبرز وظيفة اقتصادية عالمية قامت بها الدولة الإسلامية بعد توحيدها بفعل الفتح العربي الذي قادته أصلاً قبيلة عريقة في تراثها التجاري (قريش)، وفي ظلّ تشريع ديني أعطى للمعاملات والعقود التجارية اهتماماً خاصاً،

(1) أ. ر. لويس A.R. Lewis، "السيادة الإسلامية" في: دراسات إسلامية، بأشراف نقولا زيادة ص 25 -

84 - وهو فصل يعرض لنمو التجارة الإسلامية وعلاقتها بالفتوحات البحرية

د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد من 48

وفي إطار ثقافة نامية سادها تقدير القيم التجارية واحترام العمل التجاري، وبرزت من خلالها شخصية التاجر باعتبارها النموذج الاجتماعي الأمثل⁽¹⁾

هذا النظام التجاري المنفتح المتحرك، الذي زامن ازدهاره فترة سيادة العنصرين المتحضرين: العرب والفرس في العصر الأموي والعصر العباسي الأول، مثل القاعدة المادية- الاجتماعية للنهضة العقلية الثقافية التي بلغت ذروتها في الحركة المعتزلية التوفيقية التي يمكن اعتبارها، بوجه من الوجوه "الإيديولوجية" المعبرة عن عالمية النظام التجاري الإسلامي، وتسامحه وديناميته وتفاعله وآفاقه الحضارية الإنسانية الرحبة⁽²⁾.

فالتجارة هي أكثر النظم الاقتصادية تشجيعاً للنشاط العقلي (قبل عهد الثورة الصناعية. ويرتسم على الخريطة التاريخية خط بياني تصاعدي بين الازدهار التجاري والنهوض العقلي، وتتزامن الظاهرتان⁽³⁾.

ذلك أن التجارة ارتياد للمجاهل وكشف الأسواق والطرق المؤدية إليها، وتفنق للذهن عن منتوجات جديدة وطرق جديدة واحتكاك متواصل بالحضارات الأخرى، وتبادل وأخذ وعطاء، وحركة مستمرة لمتابعة التطور ومواجهة التنافس، وتهيئ يقظ للسفر والإبحار.

(1) 5 th ed . p.p 91 – 92 ، the Arabs in History, B . Lewis

وانظر أيضاً من وجهة الاستشراق الروسي: بليبايف، ص 144 – 145 حيث يشير إلى الأوضاع الطبقيّة التجارية للجماعة الإسلامية الأولى، وتشديد التعاليم الجديدة على أمانة المكيال والميزان، وتعبيرها عن أسلوب الجزء الأخرى بمفردات متصلة بلغة التعامل التجاري، الأمر الذي يعكس - في نظره - العلاقة بين التجارة والإيديولوجية الجديدة.

(2) يفسر الدكتور عبد الله العروي هذه الظاهرة بقوله: "كانت نزعة المعتزلة جهداً لتقديم عقيدة جديدة إلى الامبراطورية الموسعة... تستطيع أن توحد في إيمان واحد جماعات من السكان غير متجانسة.. لذلك فقد توجب ادماج التقاليد الثقافية الثلاثية الأكثر غنى: الإغريقي والعربي والفرسي، مع اللجوء إلى معيار الوحيد المقبول من الجميع: العقل المجرد... وذلك هو القصد العميق لأعمال الجاحظ، غير المتلاحمة ظاهرياً" انظري العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، "الترجمة العربية"، ص 137

(3) يلاحظ مثلاً الارتباط بين نمو العقل والتجارة في تاريخ المدن الفينيقية، ومدن الإغريق والمدن الإيطالية مطلع النهضة الحديثة

وإذا ترجمنا هذه المظاهر المادية -الاقتصادية كلها إلى مظاهر معنوية- عقلية، وجدنا أن العقل أيضاً هو ارتياد وكشف وتفتق واحتكاك وتبادل وتطور وتنافس وتيقظ، وإنه ينمو مع نمو التجارة أكثر مما مع نظام رعوي في البوادي والواحات، أو نظام زراعي سكوني خاضع لدورات الطبيعة وقدرها الصارم في الأرياف، وعليه فالتوفيقية العقلانية -بالإضافة إلى وظيفتها الدينية الفلسفية الحضارية- هي في تحليلها الاجتماعي الاقتصادي استجابة للاحتياجات الذهنية والمعنوية الناجمة عن طبيعة النظام التجاري العالمي الذي أقامته الدولة الإسلامية في هذه المنطقة المتوسطة من العالم.

و"التوحيد" الفلسفي والعقلي الذي جهدت حركة الاعتزال للدفاع عنه عقلياً، وتأكيدُه وتنزيهه لأسباب دينية، يبدو من وجه آخر ذلك "التوحيد" الذي تحتاج إليه المنطقة اقتصادياً وسياسياً للقيام بدورها التجاري العالمي ضمن وحدة إنتاجية متكاملة، كما أن دفاع المعتزلة عن الإرادة الإنسانية الحرة -مبدأ العدل الإلهي- يعبر في وجه من وجوهه عن حرية الفرد المستقل بإنتاجه، المسؤول عن نشاطه ربحاً وخسارة، في المجتمع التجاري المرتبط بالنشاط الصناعي الحر.⁽¹⁾

ونلاحظ إنه في ذروة هذا الازدهار التجاري والتوفيق العلي الحضاري أصبحت الفكرة المعتزلية الفلسفية الرسمية للدولة (في عهد المأمون (813 - 833م) والمعتمصم (833 - 842م) والواثق (842 - 847م) وكانت المعتزلة تواجه الزنادقة بيد وتكافح الحنبلية باليد الأخرى، في غمرة مكافحة الدولة للحركة البابكية (815 - 835م) من ناحية وحركات التمرد العربي المحافظ من ناحية أخرى (٢)، كبحاً للمطالب الاقتصادية والسياسية الخاصة بتلك الحركات، وحفاظاً على استمرارية النظام العام ووحدته.

(1) د. طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق ص 217 - 219 -

(2) في الوقت الذي أبدى فيه المأمون ميلاً سياسياً للعلوية والتزاماً فكرياً بالمعتزلة نراه يحارب الفكر الحنبلي، ويتصدى للثورة العربية "السفانية" التي قامت في الشام، فضلاً عن حربه الفكرية ضد الزنادقة والسياسة ضد البابكية (التي مثلت التجسيد الاجتماعي للزندقة). كل هذا يفسر الدور "الايديولوجي" الحيوي للمعتزلة في دعم الخلافة (المنيرة) راجع عرضاً لهذه التيارات السياسية

ولكن بتحول طرق التجارة إلى أماكن أخرى، وتمزق وحدة السلم العام بالفتن الداخلية والهجمات الخارجية، وسيادة العناصر الآسيوية الرعوية المحاربة وحلولها في مركز السيطرة محل العرب والفرس، أخذ النظام التجاري الموحد المتماسك في الانحلال مع تجزؤ الدولة، وتجروُ العناصر البدوية على التقدم إلى طرق التجارة ومراكزها، وسيطرة السلاجقة، ثم المماليك، على الأرض الزراعية وتحويلها إلى شبه إقطاعات عسكرية- منفصلة ومغلقة^(١).

وتظهر ردة الغزالي ضد التوفيقية العقلية في الوقت الذي قام فيه النظام السلجوقي بإقصاء العناصر العربية والفارسية عن السلطة وإحياء السلفية السنية المتشددة وإقامة مدارس جديدة لنشرها^(٢)، وكان آخر عمل قام به الغزالي في حياته، بعد خروجه من اعتزاله الفكري - الروحي، التدريس في واحدة من تلك المدارس بعد أن ألح عليه السلاجقة حسب إشارته^(٣).

هكذا تراجعت التوفيقية، مع اضمحلال النظام التجاري ونشوء النظام الإقطاعي العسكري، وذهاب عصر السيادة العربية- الفارسية العباسية المشتركة، وحصلت المواجهة المباشرة بين السلفية والباطنية وتطلب الأمر أن يحدد الغزالي "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"^(٤).

وغدا هذا الصراع -وما صاحبه من تعصب وعنف- من أبرز ما تميز به التاريخ الإسلامي في قرونه المتأخرة، يضاف إلى هذه الظاهرة أن التحدي الخارجي المتخلف حضارياً (الصليبية والمغولية)، قد استدعى حشداً سياسياً وعقيدياً لمواجهة، ولم تكن التوفيقية بحكم بيئاتها المفتوحة والمكشوفة للغزو، ويحكم طبيعتها المتسامحة

^(١)B . Lewis, Arbs in History, p.p 148 - 158

^(٢) المصدر ذاته: ص 149 .

^(٣) المنقذ من الضلال: ص 49 - 50 .

^(٤) هذا عنوان رسالة من الرسائل الإرشادية العامة التي ألفها الغزالي لدعم الإحياء السني ضد الفلسفة والباطنية ولمواجهة التعددية المذهبية، وهي منشورة ضمن مجموعة رسائل الغزالي، طبعة القاهرة، 1907م. وانظر د . الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص44.

وتكوينها الثنائي وتأرجحها بين النقيضين بقادرة على الاستجابة لهذا التحدي الحربي الأدنى، والأقدر على الاجتياح والبطش⁽¹⁾.

لهذا أنفسح الطريق أمام السلفية لتتولى الرد التاريخي (أنهى صلاح الدين السلطة الفاطمية وقمع الباطنية قبل مواجهة الصليبية)، ولأن السلفية حققت الانتصار على العدو في ميدان القتال، فقد بسطت سيادتها في ميدان الفكر والحياة⁽²⁾.

وما إن احتك الإسلام حديثاً بالغرب حتى عادت التوفيقية إلى الظهور - على يد محمد عبده ومدرسته - واستعادت الثقافة العربية أنماطها الثلاثة وجدليتها المثلثة⁽³⁾. وبمعنى أوضح وأكثر تفصيلاً كيف واجه الفكر العربي الحديث الفكر الغربي وكيف تعامل معه؟ هذا ما سنعرض له ولكن بعد أن نعرض على السلفية.

⁽¹⁾ يصف برنارد لويس القوى الداخلية والخارجية التي هجمت على نظام الدولة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي بأنها قوى من "البرابرة"، وهذه الحقيقة التاريخية عامل هام من عوامل التدهور الحضاري - العقلي الذي شهده الإسلام منذ ذلك الوقت.

Arabs in History P 145,B . Lewis

⁽²⁾ د . الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص 45.

⁽³⁾ المرجع السابق ص 45.

الحركة السلفية والفكر والتاريخ الإسلامي

هذه الحركة التي لا تزال تحكم قطاعاً واسعاً من بنية المجتمعات الإسلامية وتدخل عنصراً تكوينياً فيه، ماذا نحكم لها أو عليها، ما هي بنيتها النفسية والعقلية، ما هي خصائصها، وهل لا تزال تهيمن على جزء من عقليتنا؟ ما هو موقفها تجاه المطلوب؟

كل هذه الأسئلة تنصب أمامنا وبقوة، فما هو هذا النزوع الحضاري؟ وهل لا يزال يخضع لرواسب الماضي دون أن يستجيب استجابة خلاقة لدواعي الحياة والتطور والمستقبل.

لقد خرجت الفتوحات العربية بالعرب المسلمين من مجتمع شبه الجزيرة، إلى مجتمعات كانت قد بلغت في التقدم وتعقد النظم وتركب الأنماط الفكرية شأواً ملموساً، يحددهم في ذلك قوله (ص): "الحكمة ضالة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق بها".

والذي ميز هؤلاء الفاتحين أنهم لم يدمروا حضارات البلاد التي فتحوها، ولم يقفوا منها موقف الرفض أو العدا، بل احترموا علماءها ومفكريها، واستلهموا ما هو صالح من قيمها وأصولها وقسماتها، مما لا يتعارض مع الروح العربية الإسلامية، ثم صنعوا، مع شعوب هذه البلدان، ذلك المزيج الحضاري الجديد، الذي تكون من فكر الإسلام الشاب النقي، وروح العروبة المتوثبة، والموراث الحضارية الصالحة للبلاد التي فتحوها، وهو المزيج الذي تبلور في مركب الحضارة العربية الإسلامية.

ولعدة قرون ظل "المسلمون" أقلية دينية في "الدولة" العربية الجديدة... ولم يكن ذلك لقلّة حماس العرب المسلمين - وهم الحكام - في انتشار الإسلام بين أبناء البلاد التي فتحوها، وإنما كان مرجعه الافتقار إلى وسائل الدعوة وأساليبها الملائمة لتلك البيئات، فقد كانت الحجج البسيطة كافية في الدعوة إلى الإسلام واجتذاب القلوب

إلى رحابة، ووسط المحيط العربي كان للإعجاز البلاغي القرآني سلطان أي سلطان، وذلك أنه في المجتمعات ذات الفكر اللاهوتي العريق، فقد تسلحوا بفلسفة اليونان للدفاع عن عقائدهم الدينية أمام عقيدة الإسلام

في هذا الواقع الجديد والتميز، وجد المسلمون أنفسهم في حاجة ماسة لما هو أكثر من الحجة البسيطة، والبلاغة اللفظية، والوقوف عند النصوص والمأثورات، وأدركوا أن نشر الإسلام بين أبناء البلاد المتحضرة التي افتتحوها لا بد وأن يعتمد على البرهان العقلي، ويستخدم الفكر الفلسفي، ويتسلح بمنطق أرسطو، حتى يستطيعوا منازلة خصومهم في الفكر، وهذا ما يفسر سرعة انتشار الإسلام في تلك البلاد بعد أن تبلور في الفكر الإسلامي تياره العقلاني، الذي صاغ علم الكلام الإسلامي، كفلسفة للإسلام والمسلمين، ويفسر لنا أيضاً لماذا كان أعلام هذا التيار العقلاني الإسلامي هم فرسان الدعوة إلى الإسلام ونشر عقائده في المجتمعات ذات الموارث الفكرية ذات الطابع الفلسفي...

ولقد تألفت المدرسة العقلانية الإسلامية في القرن الثاني الهجري وما بعده، وكان تألقها إيذاناً بانتشار الإسلام، كدين، في الدولة العربية، وتحوله، بالإقناع والحجة والقدوة، من عقيدة للأقلية إلى دين تدين به أغلبية السكان.

والعرب المسلمون نقلوا إلى البلاد المفتوحة دينهم كما نقلوا إلى جانب ذلك أنماط سلوكهم وحياتهم

ونقصد هنا بالدين العقيدة التي مصدرها الوحي الإلهي، إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، والتي تتمثل في أصوله الثلاثة: الألوهية التوحيدية.. والحساب والجزاء بعد الحياة الدنيوية.. والعمل الصالح في الدنيا، كما يعني الدين- أيضاً مع العقيدة: الشريعة، التي هي نهج وطريق وسبيل يصل الإنسان بواسطته للتدين بأصول الدين.

وإذا كانت "العلوم الشرعية" مختلفة عن "العلوم العقلية"، فإن بينهما الكثير من الروابط والعلائق والصلات، الأمر الذي يجعل دعوى "فصل" الدين عن الدنيا مرفوضة، بل وغير واقعية ولا صادقة إذا كان الحديث عن دين الإسلام بالذات.. كما أن هذه "المغايرة" يعني أن ما بينهما لا يرقى إلى "الوحدة والاتحاد"!!.. فهناك "تمايز.. وصلات" وليس في الأمر "فصل.. ولا اتحاد"!!..

وكان أمراً طبيعياً أن تختلف الأذواق والمواقف حسب القرائح والفهوم في مواجهة الوافد من مجلوبات الشعوب التي احتك بها العرب المسلمون، تختلف بين متفتح ومنفتح على هذه التيارات وبين من يرى أن الإسلام أقوم قائم مكتف بذاته جمع فأوعى وهذا أمر نابع من طبائع الأشياء والخصائص المركوزة فيها وقد صبغت كافة الأمم والشعوب قاطبة.

وهذه الشريحة من العلماء التي تمسكت بالآنا والذات الإسلامية، وبالمناظر الإسلامي تنظر به إلى الكون والوجود، هذه الشريحة عرفت بتراثنا بالسلفية. ومصطلح السلفية من المصطلحات التي يحيط بمضمونها الغموض، في عدد من الدوائر الفكرية والسياسية في واقعنا العربي والإسلامي.

فهناك من يرون في "السلفية" التيار المحافظ والجامد في حياتنا الفكرية، في الجانب الديني من هذه الحياة على وجه الخصوص، وهناك من يرون فيها التيار الأكثر تحملاً من الخرافة والبدع، ومن ثم الأكثر استتارة في مجال الفكر الديني بالذات!.. وهذا الغموض، لم ينشأ من الوهم أو الفراغ، ذلك أن من الذين ينتسبون إلى (السلفية) من هم، بالفعل، محافظون وجامدون، ومنهم من هم في الطليعة المنادية بالتجديد الديني وضرورة فك إسار العقل من قيود الخرافة والبدع والتقليد!.. كما أن منهم من يرى "سلفه الصالح"، الذي يترسم خطاه، في (علماء) عصور الانحطاط والركاكة المظلمة التي مرت بأممتنا تحت حكم المماليك والعثمانيين، ومنهم، أيضاً، من يرى "سلفه الصالح" في أعلام عصر الخلق والإبداع والازدهار الذي عرفته أممتنا، وبلورت فيه حضارتها "القومية-العقلانية-المستتيرة" قبل انحطاط عصر المماليك!..

ومن "السلفيين" من يتنكر للعقل، كقوة إنسانية، عندما ينكر عليها القدرة على البرهنة والحكم والتمييز بين ما هو حسن ونافع وما هو قبيح وضار، ويحصر القدرة على ذلك في النصوص والمآثورات وحدها، على حين أن من "السلفيين" من يعلي مقام العقل ويعزز من سلطانه، حتى ليعتبره أجل القوى التي ميز الله بها الإنسان وأعظمها، ومن ثم يمنحه استقلالاً في مجال "عالم الشهادة" وفي نطاق الحياة الدنيا وما بها من ظواهر وعلوم ومعضلات، على حين يجعل السلطان للنصوص والمآثورات في نطاق

"عالم الغيب" الذي لم ولن يدرك العقل كنهه، وإن كان هو الأداة في فهم ما جاءنا حوله من نصوص ومأثورات!..^(١)

وإذا نحن ذهبنا نلتمس معنى هذا المصطلح في القرآن الكريم فإننا نجد أن "السلف" يعني "الماضي" وما سبق الحياة الحاضرة التي يحيها الإنسان (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف) (عفا الله عما سلف) (إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)

وهذا المعنى نجده في الحديث النبوي الشريف، إذ عندما حضرت الوفاة رسول الله (ص)، قال لابنته فاطمة: ".. ولا أراه إلا قد حضر أجلي، وإنك أول أهل بيتي لحوقاً بي ونعم السلف أنا لك!".

وقد أخذ هذا اللفظ يتبلور كجهاز مفاهيمي، دلالة على الفكر الذي كان عليه "السلف"، سلف الأمة، أي قداماء أئمتها وعلماؤها لكن أي "سلف" نقصد هل هم "سلف" العصر "الملوكي - العثماني"؟ عصر الركافة والتخلف والجمود في حضارتنا؟.. أم "سلف" العصر الذي تألقت فيه حضارتنا، عندما تميزت بالفكر المبدع والخلاق؟..

وحتى عصر نهضتنا كان هناك الذين يقفون عند ظواهر النصوص، ويرفضون "التأويل"، أو مقتصدون فيه، ومن ثم لا يعتمدون كثيراً على "العقل" في فقه النصوص والمأثورات، كما كان هنالك العقلانيون - مثل المعتزلة - الذين قالوا إن الأدلة أربعة - وليست ثلاثة: العقل، والكتاب والسنة، والإجماع، فجعلوا العقل واحداً منها، بل وحكماً تعرض عليه المأثورات،.. وكان هنالك من هم بين بين، وقفوا بين "النصوصيين" وبين العقلانيين، كذلك فالسلفيون هم أكثر من اتجاه^(٢)

ولنا أن نتساءل في أي ميدان تكون "السلفية"؟.. إن منا من يريدون العودة إلى فكر السلف وتطبيقاتهم في أمور الدنيا وتنظيم المجتمعات.. ومنا من يقول باستحالة ذلك، لتغير هذه الأمور والتطبيقات بحكم حتمية التطور والتغير في المجتمعات، لكنهم يرون (السلفية) في أمور الدين وأصوله وقواعده، لأنها ثوابت خالدة، لا تخضع للتطور، في الزمان ولا المكان، ولأن العودة إلى أصولها الأولى تعني رفض "البدع"

(١) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 37

(٢) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 144

والزوائد والخرافات، وهنا تكون "السلفية" موقفاً مستتيراً ومستقبلياً، فهي تعود، في (الثوابت)، إلى الجوهر والأصل كي تنفض عنه غبار البدع والخرافات، وهذا النوع من "السلفية" هو الذي نسميه "التجديد" في الدين.

فكل حركات التجديد الديني كانت "سلفية"، لأنها في إطار ما لا يقبل التطور ولا التغيير، فالعودة للأصل هنا تعني الكشف عن الطاقات الكامنة كي تفعل فعلها في التقدم، وهنا تكون "السلفية" "مستقبلية"، بكل ما وراء هذا المصطلح من مضامين!..⁽¹⁾ والمجمع عليه أن الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل (164 - 241هـ - 879م - 855م) هو إمام "السلفية"، ورأس مدرسة "أهل الحديث" في تراث الإسلام، وهو أقرب ما يكون ب"قراء" عصر الصحابة، قبل أن يعرف عالم الإسلام "الفقهاء" و"المتكلمين"، فضلاً عن "الفلسفة والحكماء"، أولئك "القراء" الذي كانوا يأخذون "الأحكام" من النصوص، دونما إدخال "للرأي أو القياس أو التأويل" في استخراج هذه الأحكام من تلك النصوص..⁽²⁾

بل لقد كان شبه ابن حنبل ب"قراء" عصر الصحابة شاملاً "السلوك" مع "الفكر"!! فهو -كما يصفه ابن قيم الجوزية (691 - 751هـ - 1292 - 1350م)- : "عن الدنيا ما كان أصبره، وبالماضين ما كان أشبهه، أتته البدع فنفاها والدنيا فأباها!"

ونحن إذا شئنا تكثيفاً لمقولات "الحركة السلفية" وعقائدها، كما صاغها رائدها وإمامها أحمد بن حنبل، فإننا واجدون هذه المقولات والعقائد محددة فيما يلي⁽³⁾

❖ الإيمان: قول وعمل.. وهو يزيد وينقص، تبعاً لنقاء العقيدة أو شوبها، وتبعاً لزيادة العمل الصالح أو نقصانه

❖ والقرآن: كلام الله، وهو ليس بمخلوق، كما تقول المعتزلة

❖ وصفات الله: التي وصف بها نفسه وأثبتها لذاته.. نصفه بها ونشبتها لذاته، على النحو الذي وردت عليه في النصوص والمأثورات، لا نلجأ في بحثها إلى "رأي" أو "تأويل".

(1) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص145

(2) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 239

(3) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 240

- ❖ وعالم الغيب: لا ينبغي أن نخوض في بحث شيء منه، بل يجب أن نفوض حقيقة علمه إلى الله سبحانه.
- ❖ ورؤية أهل الجنة لله: عقيدة حق يجب أن يؤمن بها المؤمن، دونما تأويل أو تمثيل، كما وردت بها ظواهر النصوص.
- ❖ وعلم الكلام: منكر.. والاشتغال به منكر، وأخذ العقائد بأدلتها منكر، بل ومجالسة أهله منكر، مهما كان دفاعهم به عن الإسلام.
- ❖ والقضاء والقدر: لا يكتمل بدونهما الإيمان..
- ❖ والذنوب الكبائر لا تجعل المؤمن كافراً، ولا تخلده في النار على عكس قول الخوارج في الأمرين.. وعلى عكس قول المعتزلة في الأمر الثاني.
- ❖ وخلافات الصحابة: لا يصح الخوض فيها، بل يجب العدول عن ذكرها، والوقوف عند محاسنهم وفضائلهم..
- ❖ وترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل: يكون وفق ترتيبهم في تولي الخلافة.
- ❖ وطاعة ولي الأمر واجبة: حتى ولو كان فاجراً فاسقاً، والثورة عليه منكر، لما تجلبه من الأخطار والمضار وتعطله من مصالح الناس في حياتهم اليومية..
- ❖ والفرائض، والمعاملات، والجهاد: تؤديها ونمارسها على النحو الذي جاءت به النصوص في القرآن والسنة..

وكما نهى الرسول عن كتابة ما عدا القرآن كي لا يختلط الحديث بآياته، فقد نهى أحمد بن حنبل عن الاشتغال بتأليف الكتب مكتفياً بجمع الحديث والمأثورات⁽¹⁾ بيد أن من إيجابيات "المنهج النصوي" للحركة السلفية، توضيح دائرة "الحرام والحلال" بقصرها على الأمور الدينية التي وردت فيها النصوص والمأثورات، وذلك على عكس الذين توسعوا في هذا الباب، متخذين "الرأي" و"القياس"، بل والشهوات وسائل لإحراج الناس والتضييق عليهم، عندما مدوا نطاق "الحل والحرمة" إلى ما وراء أمور الدين التي نص الشارع، سبحانه، على حلها أو حرمتها والسلفيون يميزون، هنا، بين حكم البشر وبين حكم الله ورسوله، فحكم الله ورسوله، القائم في النصوص، هو الذي يندرج تحت "الحل والحرمة والواجب والكراهة والندب" الدينية، أما ما عدا

⁽¹⁾ المرجع السابق ص 241

ذلك من أحكام البشر، في الأمور التي لم يرد فيها نص، فإنها تدخل في باب "النافع والضار"، و"ما ينبغي وما لا ينبغي" وما "يحسن وما لا يحسن" .. ومن أدخلها في نطاق "الحلال والحرام" فقد ادعى لنفسه سلطان الله!..⁽¹⁾

يقول الإمام السلفي ابن قيم الجوزية (691 - 751 هـ - 1292 - 1350 م): إنه "لا يجوز للمفتي أن يشهد على الله ورسوله بأنه أحل كذا أو حرمه أو أوجبه أو كرهه إلا لما يعلم أن الأمر فيه كذلك مما نص الله ورسوله على إباحته أو تحريمه أو إيجابه أو كراهته، أما ما وجد في كتابه الذي تلقاه عن قلدته فليس له أن يشهد على الله ورسوله به، ويغير الناس بذلك، ولا علم له بحكم الله ورسوله.

قال غير واحد من السلف: ليحذر أحدكم أن يقول: أحل الله كذا، أو حرم الله كذا، فيقول الله له: كذبت، لم أحل كذا، ولم أحرمه!.. وثبت في صحيح مسلم، من حديث بريدة بن الحصيب، أن رسول الله قال: "وإذا حاصرت حصناً فسألوك أن تنزلهم على حكم الله ورسوله، فلا تنزلهم على حكم الله ورسوله، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك!.. فتأمل كيف فرق بين حكم الله وحكم الأمير المجتهد، ونهى أن يسمى حكم المجتهدين حكم الله!.. ومن هذا: لما كتب الكاتب بين يدي عمر بن الخطاب حكماً به فقال: هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر، فقال: لا تقل هكذا، ولكن قل: هذا ما أرى أمير المؤمنين بن الخطاب!.. وقال ابن وهب: سمعت مالكا يقول: لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركت أحداً اقتدى به يقول في شيء: هذا حلال، وهذا حرام، وما كانوا يجترئون على ذلك، وإنما كانوا يقولون: يكره كذا، ونرى هذا حسناً فينبغي هذا، ولا نرى هذا.. ولا يقولون: حلال، ولا حرام..

أما سمعت قول الله تعالى: (قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً، قل: الله أذن لكم، أم على الله تفترون؟) الحلال: ما أحله الله ورسوله، والحرام: ما حرمه الله ورسوله.. سمعت شيخ الإسلام- ابن تيمية (661 - 728 هـ - 1263 - 1328 م).

⁽¹⁾ د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 228

يقول: حضرت مجلساً فيه القضاة وغيرهم، فجرت حكومة حكم فيها أحدهم بقول زفر (110 - 158هـ - 728 - 775م) - فقلت له: ما هذه الحكومة؟ فقال: هذا حكم الله، فقلت له: صار قول زفر هو حكم الله، الذي حكم به وألزم به الأمة؟! قل: هذا حكم زفر، ولا تقل: هذا حكم الله!

ويقلل ابن تيمية هذا الموقف السلفي الذي يقتصد في التحليل والتحريم، فيقول: "إن الأصل في هذا إنه لا يحرم على الناس من المعادلات التي يحتاجون إليها إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه، كما لا يشرع لهم من العبادات إلا ما دل الكتاب والسنة على شرعه، إذا الدين ما شرعه الله، والحرام ما حرمه الله... والمخالفون لذلك قد أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً!"

ونحن إذا قارنا هذا الموقف السلفي يرفع الكثير من الحرج عن الناس، عندما يترك ما لم يرد فيه نص بعيداً من ميدان "الحلال والحرام"⁽¹⁾.

ونعود لنؤكد ما قلناه سابقاً بأن الإمام أحمد بن حنبل هو "إمام أهل السنة على الإطلاق وإن أئمة الحديث والسنة، بعده، هم أتباعه إلى يوم القيامة" حسب قول ابن القيم. ولقد صاغ ابن حنبل للسلفية منهجها "النصوصي"، وذلك في مواجهة منهج متكلمي المعتزلة "العقلي"، الذي يجعل العقل حاكماً على النصوص والمأثورات، وبلغ من التزامه بالنصوص والمأثورات إلى الحد الذي جعله لا يرجح، بالرأي والعقل والقياس، مأثورة على أخرى عندما تتعدد وتتعارض في الأمر الواحد، فكان يفتي بالحكمين المختلفين، لأن لديه مأثورتان مختلفتان في الموضوع!.. وبعبارة ابن القيم: "فإن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عن ابن حنبل في المسألة روايتان!" أما أركان هذا المنهج النصوصي إذا وأصوله، فهي خمسة، يذكرها ابن القيم بهذا الترتيب:

❖ الأصل الأول: النصوص: فإذا وجد النص أفتى به، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائناً من كان...

❖ الأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة: فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى، لا يعرف له مخالف منهم فيها، لم يعدها إلى غيرها.. ولم يقدم عليها عملاً ولا رأياً ولا قياساً...

(1) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 229

❖ الأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة: تخير من أحوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول.

❖ الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف: إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه. وهو الذي رجحه (أي الحديث الضعيف) - على القياس..

❖ الأصل الخامس: القياس للضرورة: فإذا لم يكن عنده في المسألة نص، ولا قول الصحابة، أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف، عدل إلى القياس، فاستعمله للضرورة..".

هذه هي الأصول الخمسة لمنهج ابن حنبل، وهي تدور وتعتمد، أولاً وقبل كل شيء آخر، بل وأخيراً على النصوص والمأثورات، ونقف عند هذه النصوص والمأثورات، وتكرر استخدام الرأي والقياس، فضلاً عن العقلانية والتأويل، حتى في ترجيح نص على آخر من هذه النصوص⁽¹⁾.

لقد كان الإمام أحمد بن حنبل يسمى "النص": "الإمام"، وكما يقول ابن القيم في تعقيبه على أصول منهجه هذا: فإنه "كان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف، ولقد قال لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة لك فيها "إمام" أي "نص" .. ويروي عنه أنه عبد الله فيقول: "سمعت أبي يقول الحديث الضعيف أحب إلي من الرأي"، وعندما سأله عنه عبد الله "عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا: أصحاب حديث، لا يعرف صحيحه من سقيم، وأصحاب رأي.. فمن يستفتي ويسأل؟ قال: يسأل أصحاب الحديث، ولا يسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من الرأي!".

وفي الواقع يكاد يتفق علماء الإسلام على أنه لا مجال "للرأي" أو "الاجتهاد" إذا ما وجدت النصوص، لكنهم يشترطون -فيما عدا السلفية- في هذه النصوص، التي يمنع وجودها "الرأي" و "الاجتهاد"، أن تكون "قطعية الدلالة وقطعية الثبوت"، والأكثرين يشترطون في النصوص الدالة على أمور "إعتقادية" أن تكون "متواترة"، ولا يرون الإلزام في "العقائد" بأحاديث الآحاد..

(1) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 230

أما إذا لم تكن النصوص "قطعية الدلالة، قطعية الثبوت" فإن غير السلفية لا يرون وجودها مانعاً من إعمال "الرأي" فيها، أو "الاجتهاد" معها، أما علماء السلفية فيرون في وجود النصوص والمأثورات مانعاً من إعمال "الرأي" فيها، وذلك بصرف النظر عن "قطعية دلالتها، وقطعية ثبوتها"، فالإمام أحمد بن حنبل أفتى بوجوب التزام الحديث الضعيف، والامتناع عن "الرأي" عند وجوده، كما أفتى بالحكمين المختلفين في الأمر الواحد عند وجود نصين متعارضين فيه، وذلك دون إعمال "الرأي" في الموازنة بينهما والترجيح لأحدهما على الآخر.

والروايات في هذا الباب عن إمام السلفية ابن حنبل كثيرة، فمحمد بن أحمد بن واصل المقرئ يقول: "سمعت أحمد بن حنبل -وقد سئل عن "الرأي"- يقول: لا يثبت شيء من الرأي، عليكم بالقرآن والحديث والآثار.."

أما عندما لا يوجد نص أصلاً في الأمر يعرض للإنسان، وبعد أن يعرض الأمر على الكتاب، ثم السنة، ثم مأثورات الصحابة وأقضيتهم، فلا يجدون فيها نصاً فإن الأخذ "بالرأي" هنا يجوز... وهذا موطن اتفاق بين السلفية وغيرهم من التيارات الفكرية الإسلامية..⁽¹⁾.

لكن علماء السلفية يعودون فيقتربون بهذا "الرأي" من "النصوص والمأثورات"، وذلك عندما يقدمون مرتبة "الرأي"، المروي عن الذين شاهدوا التنزيل، أي "رأي الصحابة"، ثم "الرأي المفسر للنصوص"، ثم "الرأي الذي تواطأت عليه الأمة خلفهم عن سلفهم"، يقدمون ذلك "الرأي" على غيره، ثم يعودون، أيضاً فيقررون أن هذا "الرأي"، في هذه الحالات، وبهذه الشروط، لا يفيد أكثر من "الظن"، وأنه غير ملزم للآخرين، بل ومذموم، وبعبارة ابن قيم الجوزية، فإن "الصحابة يخرجون "الرأي" عن العلم، ويذمون ويحذرون منه، وينهون عن الفتيا به، ومن أضطر منهم إليه أخبر أنه ظن، وأنه ليس على ثقة منه، وأنه يجوز أن يكون منه ومن الشيطان! وأن الله ورسوله بريء منه، وأن غايته أن يسوغ الأخذ به عند الضرورة، من غير لزوم لاتباعه والعمل به!".

⁽¹⁾ د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص203

والخلاصة كان السلفيون في ذلك طرف النقيض الذي مثله المعتزلة في هذا الميدان.. فعلى حين كان المعتزلة هم فرسان العقلانية في تراثنا الإسلامي، كان السلفيون هم الأعلام الذين تحصنوا بالنصوص والمأثورات⁽¹⁾.

أما موقف السلفية من "القياس"، فهم يقبلون جوانب، يعدها غيرهم من القياس، لكنهم هم يخرجونها من إطار القياس، وفي ذات الوقت نراهم يحددون لما قبلوه منه شروطاً تضيق من نطاقه إلى حد كبير.. ثم هم ينظرون إليه نظرتهم إلى "الرأي" في حضرة النصوص.

فإذا كان المراد "بالقياس": "رد الشيء إلى نظيره" قبلوه، شريطة أن يكون التماثل بينهما تاماً ومن كل الوجوه.. كما يقبلون رد الفروع إلى أصولها، وإن لم يعدوها - خلافاً لغيرهم- قولاً "بالرأي"،.. أما إذا المراد "بالقياس": "المعنى المستتبط من النص، لتعدية الحكم من المنصوص عليه إلى غيره"، فهو عند السلفية غير مقبول، وهذا الذي لم قبلوه هو الميدان الأساسي والأوسع للقياس عند التيارات الفكرية الإسلامية الأخرى!

وهذا الموقف من "القياس" هو الآخر أثر من آثار "منهجهم النصوي"، فهم، تبعاً لهذا المنهج، قد رأوا أن النصوص والمأثورات قد أحاطت بحكم جميع الحوادث، الماضي منها والحاضر والمستقبل، ومن ثم فلا حاجة "للقياس"، كما أنه لا حاجة "للرأي"، لأن النص إذا وحدهم -وهو عندهم موجود، فلا مكان لغيره معه في عملية استخراج الأحكام⁽²⁾.

ولقد عرض ابن قيم الجوزية لموقف الفرق الإسلامية من إحالة النصوص بحكم جميع الحوادث، فذكر أنها تنقسم إلى معسكرات ثلاث، ينكر أولها إحاطة النصوص بأحكام الحوادث، بل ولا بعشر معشارها...

ومن ثم فالحاجة "للقياس" تفوق الحاجة للنصوص، والثاني يقول ببطلان "القياس" وتحريمه، سواء أكان قياساً جلياً أم خفياً، وهؤلاء ينكرون وجود الحكمة والعلّة في التشريع، أما المعسكر الثالث -وهم الأشعرية- فقد نفوا الحكمة والعلّة والسببية ومع ذلك أقرروا بالقياس.

(1) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 204

(2) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 204

وبعد أن يعرض ابن القيم آراء هذه التيارات، يقرر أن للسلفية مذهباً متميزاً، فهم يؤمنون بإحاطة النصوص بأحكام جميع الحوادث ومع ذلك يقولون "بالقياس" لكن القياس "الصحيح" هو الذي يكون الشبه فيه تاماً بين المقيس والمقيس عليه، عندما تخفى دلالة النص على العالم.. فالنص موجود لكن خفاء دلالاته على العالم يبيح له استخدام القياس، فإذا فهم النص، واتضحت موافقة القياس له كان صحيحاً، لأن المعول عليه هنا هو النص...⁽¹⁾.

ولقد صاغ ابن القيم هذا الموقف السلفي في عباراته التي تقول: "... إن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يحلنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية بها، والقياس الصحيح: حق مطابق للنصوص، فهما دليلان للكتاب والميزان، وقد تخفى دلالة النص، أولاً تبلغ العالم، فيعدل إلى القياس، ثم قد يظهر موافقاً للنص فيكون قياساً صحيحاً، وقد يظهر مخالفاً له فيكون فاسداً... إن الشريعة لم تحوجنا إلى قياس قط وإن فيها غنية عن كل رأي وقياس وسياسة واستحسان، ولكن ذلك مشروط بفهم يؤتيه الله عبده فيها.!" والسلفية يرفضون "التأويل" - الذي هو: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يتحملة، بل لقد ذهبوا إلى أن (التأويل) هو الذي أفسد سائر الأديان، وحولها عن الاستقامة والسداد!..

كذلك رفضوا "ذوق" الصوفية و "وجدهم"، لأنها أمور ذاتية تختلف باختلاف أهواء صاحبها وما يحبه يهواه، واستتکروا تقسيم الصوفية الأمور إلى "شريعة" لغيرهم، و"حقيقة" لهم، جعلوا سبيلها الرياضة والسلوك، غير المقيد بأمر الشارع ونهيه، اكتفاء "بالذوق والوجد".

كذلك رفضت السلفية ما يسميه المتكلمون "حقائق عقلية" لم تشهد عليها السمعيات.. وعرضوا - وهم يناقشون هذه القضية- للموقف من العقل، فلم ينكروه، لأن السمعيات قد تحدثت عنه (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)، ولكنهم أنكروا "العقل" كما تصوره الفلاسفة اليونانيون ومن هنا نحوهم من

⁽¹⁾ المرجع السابق ص 208

علماء الإسلام وفلاسفته^(١)، فرفضوا أن يكون العقل جوهرًا قائمًا بنفسه وقالوا إنه لا يعدو أن يكون الغريزة التي جعلها الله في الإنسان ليعقل بها .

أما في الموقف من "السببية"، وعلاقة الأسباب بالمسببات، فإن من فرق الإسلام من ينكر السببية على الإطلاق، ويرجعون كل المسببات إلى سبب واحد، هو الله سبحانه... ومنها من يؤمن بالسببية وعلاقة الأسباب بالمسببات، علاقة تلازم ودوام لا تخلف فيها.. والسلفية يطلقون على هؤلاء: "الطبعائية والمنجمون والدهرية"، ثم يقولون إن لهم موقفاً ثالثاً بين هذين الفريقين، فهم يعترفون بالأسباب وبفعلها في المسببات، لكنها لا تستقل بهذا الفعل وحدها، لأن السبب يحتاج إلى سبب آخر، وهذا يحتاج بدوره إلى سبب يتقدمه.. وهكذا حتى نصل إلى السبب الأول، وهو المولى سبحانه وتعالى..^(٢).

وفي التراث السياسي القديم للحركة السلفية تبرز صفحات الفكر السياسي التي بقيت لنا من آثار ابن تيمية (661 - 728 هـ - 1263م) وابن القيم، في هذه الصفحات تنعكس التطورات والتغييرات التي طرأت على واقع المجتمع مؤذنه باتساع مضمون مصطلح "الشرع والشريعة" عند أعلام الحركة السلفية في العصر الوسيط. ففي عصر الوحي والبعثة كان مصطلح "الشرع" يعني: الكتاب والسنة، أي الشرع المنزل، وكانت أحكام، لكن الحوادث لا تنتهي، وتطور الحياة واختلاف الأماكن يطرح منها الجديد والمزيد، الأمر الذي جعل الفقهاء والعلماء والمجتهدين، ومنهم الولاة والحكام "يشرعون" أحكاماً لما استجد ويستجد من الأحداث، فنشأ إلى جوار "الشرع المنزل" و "الشرع المتوول"،.. وهذا "الشرع المتوول"، الشامل لاجتهادات المجتهدين وفقه الفقهاء وتشريعات الولاة والحكام، والذي يمكن أن نسميه "تراث الأمة القانوني والسياسي" قد أصبح مما يندرج تحت مصطلح "الشرع والشريعة"، وإن لم تكن له قدسية الدين والزام "الشرع المنزل" لجميع المؤمنين، فهنا في "الشريعة والشرع"، ولكنه نمو يتكون منه "بناء قانوني" ذو "طبيعة مدنية"، وليست دينية، إذا استخدمنا هذا المصطلح الحديث^(٣).

(١) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 224

(٢) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 225

(٣) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 233

وابن تيمية وابن القيم يدافعان عن اندراج هذا "البناء القانوني- السياسي" تحت مصطلح "الشريعة والشرع"، ويقرران تجاوز مضمون هذا المصطلح لما نص عليه القرآن والحديث: فلقد " صار لفظ (الشرع) غير مطابق لمعناه الأصلي، بل لفظ (الشرع) في هذه الأزمنة ثلاثة أقسام:

❖ الشرع المنزل: وهو الكتاب والسنة، وإتباعه واجب.

❖ والشرع المتوول: الذي هو حكم الحاكم.. أو قول أئمة الفقه.. وإتباع أحدهم ليس واجباً على جميع الأمة، كما هو حال الشرع المنزل..

❖ والشرع المبدل: الذي هو افتراء على الشريعة وإضافة إليها ما ليس منها..

ولقد كان بعض المعاصرين لابن تيمية وابن القيم يقف بهم الجمود عند حدود المضامين التي كانت لمصطلح "الشريعة" في عصر الوحي والبعثة، فسموا "تراث الأمة القانوني"، الذي نما استجابة لمحدثات الأمور وتطورات الحياة: "سياسة" ورفضوا إدراج هذه "السياسة" تحت مصطلح "الشريعة"!. ولقد أدى تضيقهم هذا النطاق مضمون "الشريعة" إلى جعل الولاية والحكام يقننون لأحداث الحياة ومشكلاتها وفق أهوائهم، الأمر الذي قطع الصلات بين "السياسة" و "الشريعة"!. ..

لكن أعلام السلفية اتخذوا لأنفسهم موقفاً عبقرياً بالغ العمق في هذا الموضوع، فقرروا أن مقاصد الشريعة هي: إقامة العدل، وتحقيق المصالح ودفع المضار في المجتمع، ومن ثم فإن كل ما يحقق هذه المقاصد فهو "شرع وشريعة"، أو جزء من "الشرع والشريعة"، حتى ولو لم ينزل به الوحي ولم ينطق به الرسول!. وهكذا جعلوا المعيار في "الشريعة" هو: "المصلحة وتحقيق العدل"، وليس ما كان "شرعاً وشريعة" في عصر النبوة والتنزيل..

ويزيد من روعة هذا الموقف المتقدم أن أصحابه هم السلفيون، أصحاب المنهج النصوصي، الذي يميل بأصحابه عادة إلى المحافظة على الموروث والقديم⁽¹⁾. ومن روائع الفكر السياسي لابن قيم الجوزية ما أورده في كتابيه (أعلام الموقعين) و(الطرق الحكمية) عند الحديث عن (اختلاف العلماء في العمل بالسياسة)!. ..

(1) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص234.

فهو يورد تلك المناظرة التي دارت بين أبي الوفاء ابن عقيل (431 - 513هـ - 1040 - 1119م) وبين بعض فقهاء الشافعية حول (السياسة) وعلاقتها "بالشرع"، تلك المناظرة التي بدأها ابن عقيل، ودارت على هذا النحو:

- إن العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه إمام..

- لا سياسة إلا ما وافق الشرع!..

- السياسة: ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع"، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت: ما نطق به الشرع، فغلط أو تغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل - (التمثيل) - ما لا يجحده عالم بالسير..."

وبعد أن يورد ابن القيم نص هذا الحوار، الذي قرر فيه ابن عقيل - وهو من أعلام السلفية - أن "السياسة" التي تستجيب "للمصلحة" لا تخالف "الشرع"، حتى وإن لم ينزل بها الوحي ولم يعرفها عصر النبوة، بل إنها تسمى "شرعاً" .. يعقب ابن القيم مزكياً رأي ابن عقيل.. وهو في تعقيبه هذا يتحدث عن جمود الذين قصروا مضمون "الشرع" على ما نزل به الوحي، وكيف دفع هذا الجمود الولاية والحكام إلى "سياسة" تخالف "الشرع" ليعالجوا بها محدثات الأمور، عندما رفض الفقهاء استحداث الأحكام الضرورية والمتفقة مع مصلحة الأمة في ذات الوقت... ثم يستطرد فيذكر أن الشريعة "مقاصد وغايات" وليست "طرقاً وقوالب وشكليات"، ذلك "أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأبي طريق استخراج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها، التي هي المقاصد، ولكنه نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعية وسبيل للدلالة عليها.. إننا لا نقول: إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى، فإذا كانت عدلاً

فهي من الشرع... إن السياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة.. وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها!.."

هكذا "قن" أعلام السلفية تطور الفكر السياسي والقانوني، فربطوا بين العادل منه وبين "الشريعة"، واضعين أنظارهم على "مقاصد" الشريعة، جاعلين هذه "المقاصد" هي المعيار لما يقبل ما يرفض من القوانين والأحكام التي توضع والتي وضعت لما استجد بعد عصر التنزيل والبعثة من محدثات الأمور! وفي الحقيقة ففي بعض الحضارات كثيراً ما تواجهنا الثنائية الحادة، التي لا تدع مجالاً للموقف الوسط الذي يستخدم التوفيق في بلورة معالم "نظرة ثالثة" لا تقف، عند طرف من الأطراف أو قطب من أقطاب

فكثيراً ما تميل كفة الميزان مع "العقل" ضد "النقل" أو مع "الروح" ضد "المادة" أو مع "الدين" ضد "الدنيا" أو مع "الذوق" الصوفي ضد كل من "العقل والنقل" على حد سواء...، أو قد يكون الميل، في هذه الحضارات، إلى العكس والنقيض ونحن لا نعدم لهذه الثنائية الحادة أنصاراً في حضارتنا العربية الإسلامية.. لكن مواقف أنصار هذه الثنائية -ولله الحمد- ليست التعبير الأدق عن الموقف الأصيل والتميز لحضارتنا في هذا الموضوع، ذلك أن التيارات الفكرية التي عبرت، بحق، عن الجوهر الأصيل لعبقرية هذه الأمة، قد برئت منهاجها من هذا الاستقطاب الحاد، بل العكس، نجد لديها الموقف المتوازن، الذي يوفق -دون أن يلفق- بين ما يحسبه آخرون متناقضات وأقطاب ظواهر لا سبيل إلى الجمع بينها، فضلاً عن التوفيق!.. وهذه السمة المميزة لحضارتنا -والتي لا نزعم أنها تتفرد بها دون كل الحضارات- هي ما يسميه البعض "وسطية الإسلام" -ليس بالمعنى الدارج والسوقي "للسوية" - وإنما بمعنى: الموقف الحق بين باطلين، والصحيح بين خطأين، لعجز أصحابهما عن الرؤية الشمولية والشاملة للجوانب المتعددة والمختلفة للظواهر التي يدرسون.

وكثمرة لهذه الخاصية التي نلاحظها في حضارة أمتنا كان ذلك الموقف الذي وازن بين ما عده آخرون متناقضات متنافرات.. فكانت الموازنة، في "علم الكلام" -المعبر عن عبقرية أمتنا والمجسد لإبداعها في الفلسفة- بين "العقل" و "النقل"، وكانت الموازنة في

تراثها الخلاق بين "الروح" و "المادة" و "الدين" و "الدنيا" الخ.. الخ حتى لقد تدينت الفلسفة - في حضارتنا - كما تفلسف الدين؟⁽¹⁾

وهذا الموقف الأصيل في حضارتنا هو الذي تمثل - لحسن الحظ - في فكر مدرسة التجديد الديني الحديثة، عندما لم ترفض التراث كما رفضه "التيار المتغرب" الذي أصبح، بعد الغزوة الاستعمارية الحديثة، الامتداد للحضارة الغازية في بلادنا، والساعي كي نتحول إلى هامش حضاري لأوروبا الاستعمارية، كما حولتنا جيوشها وشركاتها إلى هامش في الاقتصاد والنفوذ... وأيضاً فإن هذه المدرسة التجديدية لم تتغلق على قطاع من تراثنا - هو الذي أثمرته مرحلة التراجع الحضاري والجمود كما كان الحال عند أهل المؤسسات التراثية التقليدية، الذين عاشوا بأجسادهم في العصر الحديث، على حين ظلت عقولهم وأفئدتهم في عصر الممالك! - بل لقد وجدنا هذه المدرسة التجديدية تميز بين لونين من الفكر التراثي:
- كما سبق ذكره -

1- دين، قد تمثل في الوحي وعلومه الشرعية، دعوا في إحيائه إلى النظرة السلفية العقلانية المستنيرة، التي ترى ضرورة نقض غبار البدع والخرافات والإضافات عن علوم الوحي والشرع والدين، والعودة في هذه العلوم معتمداً على العقل المستنير، حتى عندما نكون بإزاء النصوص والمأثورات

2- وما هو دنيا وحضارة، قد تمثلت في العلوم العقلية والتجريبية، دعوا في إحيائه وتطويره إلى الانطلاق من صفحات التراث ومقولاته وتياراته التي نجد لديها ما يصلح أن يكون جذوراً تبعث الزاد والنماء في الأطوار الجديد لهذه العلوم، تلك الأطوار المحكومة باحتياجات الأمة ومصالحها في الحاضر والمستقبل.. وما يصلح أن يكون خيوطاً تجعل تاريخ الأمة الحضاري سلسلة موصولة الحلقات، الأمر الذي يبعث في النفوس والعقول والقلوب إحساس الأصالة والعراقة، فيعين - بالكبرياء المشروع - هذه الأمة على التصدي لعظيم التحديات التي فرضها ويفرضها عليها أعداؤها الكثيرون.

⁽¹⁾ يراجع في هذا القبيل رائعة د. محمد جابر الأنصاري.

ففي الدين.. علينا أن نكون "سلفيين - عقلانيين - مستبشرين!".. وفي الدنيا والحضارة.. لنكن مستقبليين إلى أبعد الحدود!.

وبيان ذلك أنه عندما وفدت الحضارة الأوروبية على بلادنا، مع جيوش الغزو الاستعماري ومن خلال مناهج الاستشراق ومدارس التبشير، تعددت منها المواقف وردود الأفعال.

وكان من بين الذين رفضوا الاستجابة لقيم هذه الحضارة الوافدة ومعاييرها ذلك التيار المغرق في المحافظة والجمود، الذي وقف أهله عند فكرية العصور الوسطى والمظلمة، عصور الممالك والعثمانيين.. ولقد شاع في المناخ الفكري أن أهل هذا التيار هم حفظة تراث الأمة والمدافعون عن خصائصها الذاتية ضد الغزوة الحضارية التي تتعرض لها البلاد.. لكن أهل المحافظة والجمود هؤلاء عندما أغرتهم الحياة المادية بالاستمتاع "بأدوات" هذه الحضارة "وسلعها" أقبلوا على حين استمرت عقولهم وقلوبهم غريبة عن جوهر هذه الحضارة وثمرات علومها ومعارفها.

وفي الحقيقة.. فلم يكن الذي حرم عقول هذا التيار من التجدد والتطور والانفتاح المتفاعل على الحضارة الأوروبية، هو ارتباطه بالتراث الحقيقي لهذه الأمة، أو ولاؤه لخير ما أبدعه الآباء والأجداد، بل لقد كان السبب في ذلك هو ارتباطه وولاؤه بلون من "الفكر" هو أقرب ما يكون إلى "الردة" عن جوهر التراث الحق للأجداد!..

فقديماً، وفي عصر نهضة هذه الأمة وازدهارها الحضاري، انطلق علماء الكلام -وهم فلاسفة أمتنا الحقيقيون- انطلقوا من عقلانية الإسلام، كدين، ومن إعلاء القرآن الكريم لمقام العقل وشأن الذين يعقلون، انطلقوا من هذا المنطلق إلى حيث تراث الإنسانية العقلاني في مختلف جوانبه الحضارية، يونانية أو هندية أو مصرية أو فارسية كانت تلك الحضارات.. ولم يكن في هذا التفتح الفكري، والتمثل الحضاري، والتفاعل المعرفي ما يتناقض مع الانطلاق من الموقع المتميز، والتعامل من موقف الند، والحفاظ على خصائص العرب وتراث الإسلام.. فلقد احتضنوا تراث الإنسانية الحضاري، وأحيوا مواته، وطوروه، وأضافوا إليه، كما وكيفاً، وخلقاً وإبداعاً، دون أن يصبحوا فرساً أو هنوداً أو يوناناً!.. وأثبتت تجربتهم تلك أنه لا تناقض بين الولاء لموارث الأجداد الحضارية، الأصيلة والعلمية والنافعة والصالحة للعباء، وبين الانفتاح الواعي، من موقع المميز الراشد، على مختلف الحضارات.. وهذا الذي صنعه

بناء حضارتنا، من أسلافنا العظام، كان هو "القانون" الذي سلكته مختلف الحضارات العظيمة، في مراحل تجدها وتبلورها.. وهو ما صنعه أوروبا الحديثة، فصنعت به عصر نهضتنا وإحيائها.. فلقد رحلت طلائع مفكريها فتتلمذت في "غرناطة" و "طليطلة" وغيرهما من مراكز الإشعاع لحضارة العروبة والإسلام، ونهلت هذه الطلائع من فكر العرب وثقافة المسلمين،

واتخذت من فلسفتنا وفكرنا طريقاً عرفت بواسطته تراثها اليوناني، فكان ابن رشد (520 - 595هـ - 1126 - 1198م) سبيلها لمعرفة أرسطو (384 - 322ق.م)، وكانت العقلانية العربية الإسلامية بابها إلى رحاب عقلانية أسلافها اليونان..

ويوم بلغت حركة النهضة والإحياء الأوربية سن الرشد، عادت، مباشرة ودون وسيط، إلى تراثها القديم وموارثها الحضارية الأولى، فتبلورت حضارتها الحديثة، متميزة عن حضارتنا التي نهلت منها، رغم الانفتاح والتأثر والتمثل الذي اتخذته سبباً خرجت به من عنصر الظلمات.

لكن التيار الجامد والمحافظ عندنا قد شذ عن هذا "القانون"، فهو قد أدار ظهره لجوهر هذه الحضارة الأوربية الوافدة، وأغلق عقله وقلبه دون انجازاتها الغنية، على حين سال لعبابه وانفتحت شهيته لما قدمت للأسواق من "سلع وأدوات" (1).

هكذا.. على هذا النحو، وجدنا ونجد الموقف المتميز الذي اتخذته مدرسة التجديد الديني الحديثة عندنا، في القضايا التي واجهت مثلها حضارات أخرى، فاتخذت إزاءها المواقف الملائمة مع طابع تلك الحضارات...

وهذا الموقف المتميز لمدرسة التجديد الديني هذه، يستطيع، إذأ نحن التزمناه واعين به ومطورين له، أن يقود هذه الأمة إلى:

❖ نهضة تصل غدها، الذي نريده مشرقاً، بماضيها المشرق،

❖ وعقلانية معاصرة، تكون الامتداد المتطور للعقلانية التي صنعها أسلافنا،

والتي أضاعت أرجاء الأرض منذ قرون، ولعدة قرون!.

(1) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 194

❖ وعدلاً اجتماعياً، يكون الصورة العصرية الملائمة لحلم الإنسان العربي المسلم بالعدل، على امتداد تاريخه الطويل!.

❖ ووحدة وطنية وقومية راسخة، مؤسسة على قواعد تراثنا الديني والحضاري.. وليس أنقاض هذا التراث!؟^(١)

لقد كانت الأصول النقية للتراث منطلقهم، والتجدد الذاتي هو سبيلهم، والبعث الحضاري هو هدفهم، واليوم... أليست هذه هي مواقفنا أمام نفس التساؤلات؟^(٢)
فالتبيعة الروحية لغايات الأديان هي التي حددت نطاق علوم الشريعة، وتركت للعقل حرية النظر فيما عداها.. وبعبارات الشيخ محمد عبده، أيضاً: فإن "ما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه، لا يطالب الأنبياء ببيانه، ومطالبتهم به جهل بوظيفتهم، وإهمال للمواهب والقوى التي وهبها الله إياها ليصل بها إلى ذلك!"

هكذا وضحت - في تراثنا - بحسم قضية تقسيم العلوم:
- من الناس من يفتعل خصومة وتناقضاً بين رابطة الملة والعقيدة الدينية - المتجسدة في شعار: (الجامعة الإسلامية) - وبين الرابطة الوطنية والقومية!.. لكن تاريخنا حافل بالفكر والممارسة التي تنفي هذا التناقض وتلك الخصومة.. وعلى إيقاع مدرسته التجديد الديني سارت الحركات الوطنية الحديثة في الوطن العربي.

❖ ففي نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين كان الزعيم الوطني المصري مصطفى كامل باشا (1291 - 1326 هـ - 1874 - 1908 م) هو أبرز من بعث الوطنية المصرية بعد الهزيمة أمام الأنجليز سنة 1882م، ولقد قال في "الوطنية" ما يشبه الغزل وينافس الأشعار، ومع ذلك كان شعار (الجامعة الإسلامية) علماً خفياً من أعلام حزبه الوطني، إذ كان التعبير عن الدائرة الإسلامية، التي هي أوسع من الدائرة الوطنية المصرية.. ولم يكن هناك تعارض بين هاتين الدائرتين بحال من الأحوال..

(١) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 195

(٢) د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 198

وكذلك لم يجد مصطفى كامل أي تناقض بين (الجامعة الإسلامية) ودور الإسلام الرائد والأساسي في نهضة الأمة، وبين وحدة الشعب بأديانه المتعددة وشرائعه المتميزة.. فقال عن علاقة المواطنة بين قبط مصر ومسلميها: "إن الأقباط أخوة لنا في الوطن، تجمعنا بهم ألف رابطة، وقد عشنا معهم القرون الطوال على أتم وفاق وأكمل اتفاق.. إن المسلمين والأقباط شعب واحد، مرتبط بالوطنية والعادات والأخلاق وأسباب المعاش، ولا يمكن التفريق بينهما مدى الأبد... فإياكم والانقسامات، فإنها منشأ الخراب والدمار، وإياكم وهوس العداوات الدينية، فإنها آفة الآفات!".

ولقد وجدت هذه الدعوة الجامعة، بين رابطة الوطن والقومية وبين رابطة الدين والملة، وجدت صداها في صفوف الأقباط كما وجدت في صفوف المسلمين.. ووجدنا السياسي المصري مرقص حنا باشا يشيد بدور مصطفى كامل، الذي "كون الوحدة الوطنية، ورسم طريق الوفاق والتآلف.. ولم يكن صديقاً لفريق.. بل صديقاً لجميع الوطنيين على السواء.. فحياته تعني أن الأمة قد نمت وسمت وتغارست أغصانها حول جذع واحد هو الوطن العزيز"!

وبيان ذلك إذا أردنا التماس ما حدث لحركة اليقظة الإسلامية الحديثة في موقعها من الحضارة الغربية واجهتنا الوهابية التي دعا إليها محمد بن عبد الوهاب (1115 - 1206 هـ - 1700 - 1792 م).. والسنوسية التي أنشأها محمد بن عبد علي السنوسي (1202 - 1276 هـ - 1787 - 1859 م).. والمهدية التي قاد ثورتها محمد أحمد "المهدي" (1260 - 1302 هـ - 1844 - 1885 م).. وأخيراً تيار (الجامعة الإسلامية) الذي قاده جمال الدين الأفغاني (1254 - 1315 هـ - 1838 - 1897 م)... إلى غير ذلك من تيارات حركة اليقظة الإسلامية الحديثة، تلك التي استهدفت هدفين رئيسيين:

- أولهما: تجديد الإسلام، باعتباره السبيل لإخراج الأمة من ظلمات العصور الوسطى إلى نور العصر الحديث..

- وثانيهما: التسلح بطاقات التجديد والبعث والإحياء الإسلامي في الصراع ضد الهجمة الاستعمارية الأوربية الحديثة على ديار العروبة.

فما كانت الحرب العالمية الأولى، وما تمخضت عنه من انهيار الدولة العثمانية، ثم إلغاء الخلافة، واقتسمت أوروبا الاستعمارية بلاد العرب والمسلمين، برزت مخاطر المد الاستعماري متجسدة في صورة الاحتلال.. وأيضاً صحب ذلك وزامله وساعد عليه ما حققه "تيار التغريب" من مواقع وانتصارات في عالم الفكر والثقافة، حتى في إطار الحركة الوطنية المعادية للاستعمار.. كل ذلك أفضى إلى استنفار روح المقاومة الإسلامية، فتبلورت في صورة ذلك التيار الإسلامي "الحزبي" و "المنظم" الذي يتمثل في "جماعة الأخوان" التي أسسها، بمصر الشيخ حسن البنا (1324-1368هـ - 1906-1949م) على مشارف ثلاثينات القرن العشرين.. والتي أصبحت أوسع تنظيمات الإصلاح الإسلامي انتشاراً بعالمي العروبة والإسلام في عصرنا الحديث.. ونحن إذا شئنا أن نرصد الخصائص التي تحد مكان هذه الجماعة من التيارات الأخرى لحركة اليقظة الإسلامية الحديثة، وجدنا في مقدمة هذه الخصائص:⁽¹⁾

1- أن (جماعة الأخوان المسلمين)، كحركة إصلاح إسلامي، لم يكن الإسلام عندها هو إسلام أهل المؤسسات الدينية التقليدية، أولئك الذين ظلوا واقفين عند "المتون" و "الحواشي" التي أثمرها عصر المماليك والعثمانيين، بل تقدمت هذه الجماعة فتجاوزت فهم أهل هذه المؤسسات للإسلام.

2- ولكن (الأخوان) لم يبلغوا، في فهمهم للإسلام وطرحهم للحلول الإسلامية لمشكلات العصر، ما بلغته حركة (الجامعة الإسلامية) من عقلانية وجرأة وحسم.. وربما كان في مقدمة أسباب ذلك أن "الجامعة الإسلامية" لم تكن حزبياً ينخرط فيه "العامة" وينهض بناؤه على "الجماهير"، وإنما كانت حركة الصفوة فكرية في الأساس، فلذلك عرضت للمشكلات بجرأة، وقدمت الحلول الحاسمة، وسلكت لذلك سبيل العقل، وهي سبيل إن لاءمت "الصفوة" فقد لا تلائم "العامة والجمهور"!. ولذلك فإننا نستطيع أن نقول: إنه إذا كان أهل المؤسسات الرسمية التقليدية قد نهضوا بوظيفة "وعاظ السلاطين"، فإن دعاة (الأخوان) قد نهضوا بوظيفة "وعاظ العامة والجماهير"!. وغاب "الفكر" -بمعناه الخاص- عن ساحتهما؟

⁽¹⁾ د. عمارة: التراث في ضوء العقل ص 177

وكما لم يكن (الأخوان) على مستوى فكر حركة (الجامعة الإسلامية)، عمقاً وجرأة وحسماً ورقياً وعقلانية، فإنهم كذلك لم يتواضعوا إلى المستوى الذي وقفت عنده التيارات الإسلامية التي نشأت في البيئات البدوية، من أمثال (الوهابية) و (السنوسية)، وذلك لنشأة (الأخوان) في مجتمع قد بلغ في التحضر والرقى شأواً بعيداً، فكان أن وقفوا -فكرياً- بين بين!، فلا هم بلغوا عقلانية تيار (الجامعة الإسلامية)، كما صاغه الأفغاني ومحمد عبده، ولا هم وقفوا عند بساطة الفكر في (الوهابية) و (السنوسية)- فكانت وسطيتهم التي تميزوا بها بين تيارات حركة اليقظة الإسلامية في عصرنا الحديث!.

من جماع ما تقدم نلخص ما جئنا على ذكره سابقاً فنقول إن السمات البارزة التي تميز بها الفكر الإسلامي، وسمة الموقف المتوازن الذي اتخذه، في العديد من القضايا والمشكلات، بين موقفين مغرقين في التطرف، ومن ثم ملتقيان على الخطأ والفساد! ولعل مبعث هذا الموقف المتوازن، في الفكر الإسلامي، ليس هو (التلفيق) بين المتناقضات، ولا "الوسطية"، بمعنى الهروب من مواجهة جوهر المفصلة وإغماض الأعين وتعطيل العقول

تقويم عام للحركة السلفية

هنالك إيذان بنزوع حضاري إنساني ينمو وينتشر على مستوى المسكونة تتجلى قسماته بنزوع بما يلي:
نزوع إنساني نحو الاكتفاء الذاتي -نزوع إنساني نحو المساواة- نحو الحرية، وهذا النزوع يستحثنا للعمل صوب التجديد الحضاري الأخلاقي.
والتجديد الحضاري ليس خطاباً في الأصالة ولا خطاباً في المعاصرة، وإنما جواب على تحديات راهنة⁽¹⁾.

والنظرية الإسلامية المعاصرة إذا لم تستوعب تجارب التاريخ العالمي، ولم تستوعب تجارب التاريخ العربي الإسلامي قديمه وحديثه ومعاصره، فستبقى عاجزة عن تطور مشروعنا الحضاري.

⁽¹⁾ د. روجيه كوثراني: مقال موسوم بعنوان أفكار باحثة عن سمات حضارية في المشروع العربي

الإسلامي، مجلة المستقبل العربي، بيروت عدد (37) تموز 990 ص 31

وهذا لا يحول دون استدخال القيم الإسلامية الفاعلة في الإنسان المستهضة لطاقاته الخيرة الطيبة في الصدق والعمل الذي هو شرط الإيمان وقرينه، ولا يمكن بالتالي بقاء المسلمين أسيري فراق وطوائف وأحكام مذاهب، وهم يقيمون صرح حضارتهم^(١). علينا أن نحافظ بعناد على رواسخ عقيدتنا وشاهقات أخلاقيتنا maralite، ولكن علينا أن نتطور حتى في أخلاقنا (marales) لا أخلاقيتنا بما يتناسب مع النزوع العالمي بما لا يؤثر على شخصيتنا ونزوعنا الحضارية.

لقد أتى على المسلمين حين من الدهر كانت قد ارتقت أخلاقيات العمل إلى مرمى مستوى قيم الدينية الإيمانية، فهل يعني ذلك، وهل تعمل رجالاتنا على هذا المستوى وبهذا الإيمان دون أن تفصل فصلاً تاماً بين النظر والعمل.

الإسلام ولا شك هو الوجدان الحضاري الذي يغني تجربة الإنسان^(٢)، وهو القادر على خلق ذياك التوازن الداخلي داخل الإنسان والتوازن الخارجي في مواجهة الحضارة الغربية، والرجعية السلفية تقف أمامنا بالمرصاد^(٣).

نحن نفتقر إلى ثقافة المشروع على حد قول يول كنيد في كتابه الإعداد للقرن الحادي والعشرين^(٤)، فهلا بإعدادنا لذلك، بحيث تكون القيم الدينية جزءاً ماهية قيمنا العامة، وبحيث يساهم رجل الدين العضوي مساهمة فعالة في ذلك.

نعلم علينا أن نرجع إلى التراث، ولكن إلى المنابع الصافية الأصلية منه، فالتراث ليس مجرد تراث متحفى أو نمط سلوك ماضوى، بل هو على حد قول الدكتور حسن حنفي: نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستقلالها واستثمارها من أجل بناء الإنسان وعلاقته الأرض.

(١) المرجع السابق ص 30

(٢) العلامة السيد محمد حسين فضل الله: مقاله موسوم بعنوان الإسلام حالة إنسانية منشور في

مجلة المستقبل العربي ص 6 عدد 176 شهر تشرين أول لعام 993

(٣) عبد المنعم تليمة: مقال موسوم بعنوان الإسلام في التوازن داخل الإنسان، مجلة المستقبل العربي

عدد 86 نيسان 986 ص 151

(٤) د. أحمد صدقي الدجاني: مقال بعنوان العرب ودائرة الحضارة الإسلامية، مجلة المستقبل العربي

عدد 252 شباط سنة 2000 ص 25

إيماننا هو التراث والتجدد وإمكانية حل أزمت العصر أو فك رموز العصر وفق دفقة جديدة نحو التقدم، فالتراث هو المخزون النفسي لدى الجماهير وهو الأساس النظري لأبنية الواقع، حيث تشوير التراث وتحويله من مستواه المتيافيزيقي حتى يصبح لاهوت الأرض وإيديولوجيا وطنية سورية تعكس هموم الجماهير وتطلعات المستطلعين^(١).

أن التجربة التاريخية للأمم العربية الإسلامية، تجربتها الراهنة مع الحضارة المعاصرة لا يمكن استلهاً نموذج السلف الصالح وحده، فهذا النموذج كان نموذجاً كافياً لنا يوم كان التاريخ هو تاريخنا، يوم كان العالم كله يقع في عقر دارنا، أما الآن فيجب أن نقتنع بأننا نعد وحدنا، على الأقل بالنسبة إلى المدى المنظور، وإذن فالنموذج الذي يجب استلهاً من أجل إعادة بناء الذات ينبغي ألا يكون من النموذج -السلف الذي يقدم نفسه كعالم يكفي ذاته بذاته، بل يجب أن يشمل جماع التجربة التاريخية لأمتنا مع الاستفادة من التجربة التاريخية للأمم التي تناضل مثلنا من أجل الوجود والحفاظ على الوجود^(٢).

(١) السيد ولد أباه: التنوير والتأصيل قراءة في أعمال حسن حنفي المستقبل العربي ص152

(٢) د. محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز الوحدة العربية، ط1، 996 ص141.

البحث السابع

وعاء التجديد ومحله "مجالات التجديد"

تمهيد

ووظيفة الإصلاح الديني من السعة والشمول والتنوع الأمر الذي يجعلها تقترب من وظيفة الفلسفة .

فهذه الوظيفة تشمل الأنفس "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم\ فصلت آية 53" والآفاق قاصدين بالآفاق هنا الكون والعالم والوجود، كما تشمل أنفس الإنسان لتمتد إلى مملكة الحيوان ثم إلى عالم المادة البكماء .

وبيان ذلك، أن الظاهرة الدينية لا تدرس تكوين الظاهرة بقدر معانقة ضميرها ووجدانها والروح الأخلاقية التي تحكمها، ومن هنا قيل إن كل شيء في الإسلام عبادة...

فالدين يجعل دائماً من النفس البشرية في حال توثب ويقظة وتوتر وكفاح وجهاد وعمل دائم من أجل الشخص البشري

من هنا قلنا بتعدد مجالات رجل الدين وتنوعها وسعتها، هذه السعة التي تمتد لتشمل الأنفس والآفاق

ولعل من أهم هذه المجالات، مجال السياسة، وهل يجب على رجل الدين أن يمتطي هذه الشجرة الملعونة أم يتركها لأصحابها، أم يقتصر دوره على تهيئة النفوس وتهذيبها؟؟

هذا الامتداد والشمول دفع مفكري الإسلام المحدثين إلى الاعتقاد بأن العالم العربي الحديث لا يستطيع أن يتقدم إلا إذا وضع حداً لحالة "الفصام النكد" بين الحياة السياسية- الاجتماعية ونظم الإسلام الفقهية أو القانونية وإلا إذا حل الإسلام

نفسه إلى موقع السلطة "الوازعة" والسلطة "المشركة" في المجتمع ومؤسساته، أي أن تكون الدولة للإسلام.

وعلى كل فنحن لسنا مع هذا النظر على طول الخط، إذ لا نستطيع أن نضيق ونهمش من دور المجتمع وأهميته والحياة والحضارة.

يقول بوتول: إن اجتماع اليوم هو سياسة الغد.

ويقول آخر: السلطة إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي المجتمع. ونحن سنختار عتبات من التقدم والإصلاح وسنبتدئ بالينبوع الذي هو العقيدة.

الفرع الأول

مجال العقيدة ومسألة علم الكلام

لا شك أن القرآن هو ينبوع الأول والمستودع للقيم الإسلامي التي تمخضت فأبدعت لنا رسالة جديدة، وشرعاً جديداً وحضارة جديدة، ومها كانت الأسباب التاريخية والجغرافية والديمقراطية والاجتماعية والاقتصادية التي تضافرت في تحريك هذا الخلق الجديد، فالقرآن هو الذي حرك هذه العوامل كقوة أو كاندفاع تاريخي خلاق وأخلاقي ومجيد .

والقرآن -كما هو معلوم- يتوجه إلى كل الناس ويخاطب كافة الناس، فهو دين الفطرة، ودين الناس جميعاً .

هكذا حمل دعاة هذا الدين الإسلام بصفاء نفوسهم ونقاء طبعمهم ووضوح رؤياهم وتعاملهم، لكنهم احتاجوا إلى مزيد من الدليل كي يحملوا بواسطته معاني القرآن إلى الشعوب .

فما من عربي ناقش في أوجه بلاغة القرآن أو معانيه أو قيمه أو دليله وإنما تلقونها على الفطرة .

سئلت امرأة عجوز أين الله فأشارت إلى السماء، فقال الرسول أنها مؤمنة ونزلت الآية: شجرة تثبت في أصل الجحيم كأنها رؤوس الشياطين، فلم يسأل أحد عن معنى هذه الآية .

يقول ابن عباس (رض): لم يشكل علينا في أحكام القرآن إلا سبع، كدليل على طبيعة معانقة العرب للقرآن، ولهذا قال تعالى: ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر .

ولكن سنة التطور والتفاعل مع الشعوب حدت المسلمين إلى أن يطوروا حجتهم وينزعوا بالقوة لدليلهم، فنشأ علم الكلام كجهد عقلي أو نظري يهدف إلى الدفاع

بأدلة عقلية خالصة عن العقائد الإسلامية في وجه خصومها أو في وجه البدع والنحل الزائفة التي يمكن أن تولد داخل المجتمع الإسلامي⁽¹⁾.

ومها يكن فقد طرحت على الفكر الإنساني معطيات جديدة بالغة الأهمية، الأمر الذي لا يسع علم الكلام الكلاسيكي الاتساع لتحديات المنجزات الراهنة، وهذه الأسباب هي التي حدث الإمام محمد عبده لتطوير هذا العلم بما يتفق مع ظروف الفكر، وهكذا طالعنا برسالة التوحيد التي خصصها لهذه الغاية (وإن كانت هذه الدراسة لم تكتمل كما سنشير).

والواقع فعلم الكلام نشأ في أحضان الفرق الإسلامية التي ولدتها الخلافات السياسية الأولى في الإسلام، كما أن اكتماله لم يتم إلا في أحضان الفلسفة الهلينية المنحدرة إلى العرب من الإغريق، إذ أنه امتزج في مراحل المتأخرة، بالقضايا الفلسفية، إلا أنه قد ظل محتفظاً بتميز مسأله وخصوصية قضاياها وبارتباطه المستمر بالأسس الإيمانية للدين، فهو لم ينته إطلاقاً في أية مرة من المرات إلى أن يكون بحثاً طبيعياً غير مقيد في قضايا الإلهيات أو الفلسفة الطبيعية أو الميتافيزيقية، على الرغم من دخول أبواب فلسفية كاملة في مباحثه.

لقد ظلت مباحث وجود الله وصفاته (التوحيد)، والأفعال الإلهية والإنسانية (العدل)، والرسالات السماوية والوحي (النبوة) ومصير الإنسان بعد الموت (المعاد) وحكم الأمة (الإمامة) .. وغير ذلك، هي المباحث الأساسية المميزة لهذا العلم، أما الموضوع الأساسي الذي يعتبر رأساً لهذا العلم والذي به سمي أحياناً "علم التوحيد" فقد ظل دوماً مبحث وجود الله وصفاته،

وليس هذا بالأمر الغريب، إذ إن الإسلام نفسه، الذي يعتبر هذا العلم نفسه مناخاً عنه، هو أولاً وآخره دين "التوحيد" أو دين "الوحدانية" التي تجلت في الشهادة الأولى: "لا إله إلا الله".

(1) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون ص22- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، مصر 1309هـ ص 6 - عضد الدين الأيجي: الموافق ج1 ص34 - سعد الدين التفتازي: العقائد، 1304 هـ ص5 - ابن خلدون: المقدمة ج3 ص1035 - مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص259 د. عادل العوا: الكلام والفلسفة ص 14 - عبد الرحمن البدوي: مذاهب الإسلاميين ج1 ص7

والواقع أن هذا العلم بنزوعه إلى التجريد القوي وباعتماده على الطابع الجدلي العقلي والمنطقي الخالص، وبانتهائه إلى الخوض في مسائل عارضة جزئية، طبيعية حسية أو مفارقة للحس، فقد انتهى إلى أن يكون علماً جافاً لا حياة فيه، أو على الأقل قد كف عن أن يكون له أي تأثير في حياة الإنسان المسلم المشخصة، إذ ما الذي يمكن أن يعنيه لدى هذا المسلم القول مثلاً إن الله وجود محض واجب الوجود، وأنه عالم بعلم هو عين ذاته أو بعلم ليس هو عين ذاته، وأنه حي بنفي الموت عنه، أو عالم بنفي الجهل عنه؟ لا شك أن قضية "الفعل الإلهي" وشموله أو عدم شموله، والفعل الإنساني وإطلاقه أو تقييده، قد كان لهما صدى بعيد في حياة المسلمين لكن ينبغي أن يعزى هذا الأثر، لا إلى الجدل الكلامي نفسه، وإنما إلى "الشعور" الإنساني المباشر والمعاش بهذه العلاقة التي تربط بين الله والخليقة أو بين الإنسان وفعله الخاضع للشواب وللعقاب.

فأولئك الذين انتهوا إلى نظرة "إلهية التمرکز" - إذ جعلوا الله مبدأً ووسطاً وغاية لكل وجود ولكل فعل في الوجود - لم يقرروا ذلك إلا لإحساسهم الوجداني بأن قدرتهم وفعلهم منوطان بوجود خارج عنهم هو الوجود الإلهي، وهم لم يلتفتوا إطلاقاً إلى ما يطرحه موقع كهذا من صعوبات في وجه "التكليف الشرعي"، والذين أحسوا بهذا هم أولئك الجدليون فحسب من أصحاب هذا الموقف، فحرصوا على تقديم كل التبريرات الممكنة لإنقاذ هذا المبدأ، أما الذين انتهوا إلى موقف (إنساني التمرکز) - جاعلين للإنسان نصيباً، أو كل النصيب، في القدرة على أفعاله وفي تحقيقها بالفعل - فقد شعروا هم أنفسهم أيضاً بهول القول إن الله هو فاعل كل شيء وأنه ليس للعبد من فعله شيء وقدروا أن من شأن ذلك إسقاط مبدأ التكليف الشرعي إسقاطاً مروعاً، فدفعهم هذا إلى تبرير المسؤولية الإنسانية عن الفعل بشتى الطرق العقلية منها والنقلية.

لا شك أنه لا يمكن للفعالية الكلامية العقلية المنطقية الخالصة أن تظل غير ذات جدوى اجتماعياً، لكن من المحقق أن منطق المتكلمين يظل بالنسبة للمؤمنين العاديين منطقاً لا حياة فيه⁽¹⁾.

(1) د. جدعان: أسس التقدم ص 187

ولسنا بحاجة كبيرة للتأكد من غياب التأثير النفسي -الاجتماعي لمبدأ "التوحيد" الكلامي في عصور الإسلام الكلاسيكية، إذ لا تجد في أي كتاب من كتب "علم الكلام" التقليدية متكلماً واحداً يتوجه إلى وعينا الشامل الكلي ليبين لنا المعاني أو النتائج الحية التي تترتب على مبدأ "الوحدانية" الذي يمثل دوماً أول أو ثاني الأبواب الرئيسية في كتب "علم الكلام".

إن المؤلف لا يذهب إلى أبعد من تقرير نقلي أو عقلي لهذه "الوحدانية" في وجود الله، أما ما يعنيه هذا بالنسبة "للمؤمن" في حياته اليومية أو الزمنية المشخصة فهو أمر مهمل تماماً، وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل المؤمنين بالإجمال يعزفون عن هذا العلم ويفضلون "التصوف" عليه، إذ إن المتصوفة قد اعتادوا أن يهجروا من الإنسان زاوية "اللغة" و "المنطق" ليلجؤوا إلى زاوية الشعور والوجدان المشخص، لكن ذلك قد أدى بهم لا إلى مجرد الهجر لهذين الأمرين وإنما خيانتها حقيقة، بما أوصلهم إليه هذا العلم الذي أطلقوا عليه أسم علم "الحقيقة"

والواقع أن نشأة التصوف في الإسلام لا ترتد فقط إلى ظاهرة الفساد الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية، وإنما أيضاً إلى ظاهرة "العقلنة" المسرفة التي تجلت في علم الكلام والفلسفة الهيلينية على حد سواء..

ذلك أن علم الكلام الكلاسيكي الذي خاض معارك مجيدة في وجه خصوم الإسلام وحفظ للعقيدة الإسلامية تماسكها وصرامتها المنطقية وأصولها الراسخة كان عاجزاً، في صورته المجردة الممنطقة، عن أن يقوم بدور حيوي فعال في الحياة الزمنية والروحية للإنسان المسلم، وكلتا النزعتين اللتين هيمنتا عليه: النزعة "الآلهية التمرکز" التي يمثلها "أهل السنة والجماعة" -بالمعنى الاصطلاحي- والنزعة "الإنسانية التمرکز" التي يمثلها المعتزلة بوجه خاص، كانتا عاجزتين، عن تحقيق دور مستمر الفعالية على الصعيد الاجتماعي، وذلك بسبب القيود التي لابستهما كليتهما.

فأهل السنة والجماعة، الذين أفسحوا مجالاً خصباً لشعور "التقوى"، انتهوا إلى التقليل من شأن الفعالية الإنسانية الحاسمة على الأرض ووجهوا الإنسان نحو الحياة الأخرى أولاً وآخراً، أما المعتزلة فعلى الرغم من مصادر مذهبهم على فكرة "الحرية الإنسانية"، إلا أنهم انتهوا إلى الغلو في تمجيدهم لصورة مجردة، بل مسرفة في التجريد، لله وللإنسان، ففاتتهم إلى حد ما فكرة "الله الحي" حقاً والإنسان "التقي"

الذي يتحرك في المجتمع على قدمين من الروح، وذلك على الرغم من غياب كل الشكوك التي يمكن أن تغري خصوم الاعتزال بأن يوهنوا من إخلاصهم ومن صدق طويتهم وقصدهم^(١).

وفضلاً عن هذا كله فإن الطابع الجدلي القوي لعلم الكلام قد فتح المجال لبدع مختلفة انتهت إلى تشويه الصورة الخالصة لمبدأ التوحيد نفسه، وحين نفذت هذه البدع إلى مبدأ "العدل" أو إلى حقل الأفعال الآلهية والإنسانية تمكنت من إحداث شلل الفعلية الزمنية عند المسلمين، وقد سحب هذه المظاهر جميعاً تقهقر سياسي واجتماعي بدت مع العصور المتأخرة عصور فوضى وفساد وكدر، وأصبحت الحقيقة لا تتشد إلا في تلك العصور التي سبقت هذا المظاهر فلم ينتج عن ذلك إلا النزعة إلى الكف عن "الاجتهاد"، ثم سد أبوابه، من أجل الجمود على الموجود أو على التقليد القديم.

2- لقد أدرك بعض المفكرين المسلمين المحدثين (إشكالية) علم الكلام هذه فراخوا يبحثون عن "علم كلام جديد" يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علماً "محرراً" للإنسان، وعلماً صافياً خالصاً من الشوائب والأكدار، فقد انتهى هؤلاء المفكرون إلى ما انتهى إليه محمد إقبال من ضرورة القول بإصلاح "علم الكلام"، بالتأكيد على أن المطلوب ليس هو "العلم بالله" أي بوجوده وإنما "الاتصال" به و"تجديد الصلة" به عن طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن "ينتفض" ويسترد "الحياة" فينتصر على الخمول والجمود والعطالة^(٢).

وهذا بالذات ما عناه المفكر الجزائري مالك بن بني حين قال: "إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن" للمسلم على وجود الله بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ونملاً به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة"^(٣)، وهذا ما لا يحققه "علم الكلام" التقليدي الذي يمجّد الجدال وتبادل الآراء "ويضع في مكان" "المشكلة النفسية" في النهضة "مشكلة كلامية" تعلم المؤمن وجود الله فحسب، لكنها لا تساعد على أن يحيا هذا الوجود كما حياه "السلف"^(٤).

(١) د. جدعان: أسس التقدم ص 188

(٢) محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة 1955

(٣) مالك بن بني: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة، 1959 ص55

(٤) المصدر السابق

والواقع أن علينا أن نقف عند القرن الثامن عشر لكي نشهد بدايات تجديد "علم التوحيد"، مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالذات (1115 - 1206هـ - 1703 - 1791م) في قلب الجزيرة العربية، وبعيداً عن وهج المدنية الغربية، فقد بدت هذه الحركة التي أطلق عليها فيما بعد أسم "الوهابية"، استتفاً للاحتجاجات الحنبلية التي عبر عنها مفكر مسلم سابق هو تقي الدين ابن تيمية (661 - 728هـ - 1263 - 1327م) وتحقيقاً عملياً لانتقاداته المعارضة للبدع المستحدثة في الحياة الدينية والاجتماعية اليومية⁽¹⁾ فهي وبالتالي وفي نفس الوقت دعوى إلى الرجوع إلى "الشهادة" ما فهمها السلف الإسلامي، أي أنها تقرير للإسلام الحقيقي الذي جاء ليرفض، قبل كل شيء، جميع الآلهة التي أبى المشركون إلا أن يضعوها إلى جانب "الله الواحد الأحد" ويتعبدوا لها بشتى الأشكال والصور، والتي وجد العرب المسلمون في الجزيرة أنفسهم ينجرون إليها شيئاً فشيئاً بحيث انتهوا بالإسلام إلى صورة متعددة الألوان من الشرك أو على الأقل إلى صورة من التوحيد والعبادة تشوبها الأكدار⁽²⁾.

لهذا لم يعن الوهابيون إطلاقاً بالتدليل على وجود الله أو على نبوة الرسل أو على إثبات المعاد وما أشبه ذلك من قضايا علم الكلام الإسلامي التقليدي - إذ لم ين أهل الجزيرة في حاجة إلى هذه البرهنة إطلاقاً - لكنهم عنوا فقط بتخليص التوحيد من الكدر الحسي المشخص الذي أغرقه فيه جهل عامة المسلمين⁽³⁾.

والواقع أن الوهابيين يشبهون، من هذه الزاوية بالذات، المعتزلة، وقد يبدو هذا التشبيه على قدر عظيم من المفارقة والغرابة، إذ لم تجر العادة حتى الآن إلا على المقابلة بين ما أحدثته الوهابية في الحياة الإسلامية وبين ما أحدثته حركة الإصلاح الديني (البروتستانتية) في الحياة المسيحية، ومع ذلك فإن التقابل بين الوهابية

⁽¹⁾ انظر جولد سيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص238، (نقله إلى العربية محمد يوسف موسى وآخرون) القاهرة، دار الكتاب المصري، 1946. ومن أجل التعرف على شخصية ابن تيمية وأفكاره انظر أعمال هنري لاوست على وجه الخصوص:

H.Laoust Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de T. Ibn tamiya. le caire.1939

وبالعربية كتابي الشيخ محمد أبو زهرة، ومحمد يوسف موسى عن ابن تيمية القاهرة

⁽²⁾ د. جدعان: أسس التقدم ص190

⁽³⁾ د. جدعان: أسس التقدم ص 191

والاعتزال لا يبعد عن الصواب كثيراً، إذ ما الذي ميز المعتزلة عن سواهم غير القول بالتوحيد في الذات الآلهية وصفاتها وفي إنكارهم لكل وجود متميز لهذه الصفات عن الذات! وتعبير آخر: أليس أحد المبررات الأساسية لوجود الاعتزال هو إدعاء المعتزلة أن ما يذهب إليه عامة أهل السنة في الصفات يؤدي إلى تأكيد المزاعم المسيحية، المتصلة بألوهية المسيح، تلك المزاعم التي يراد لها أن تكون مدعومة بالنصوص القرآنية نفسها؟ وبالتالي إثبات صورة من صور التعدد في الذات الآلهية، وهو أمر يلزم بالقول بالتوحيد العقلي على الطريقة التي نهج عليها المعتزلة؟

لكن من المؤكد أن فرقاً جوهرياً يضل يفصل الوهابية عن المعتزلة وهذا الفرق يكمن في إن المعتزلة، في دفاعهم عن التوحيد، لم يقصدوا إلا إلى التوحيد في صورته العقلية الخالصة، وعلى مستوى العلاقة بين الذات وصفاتها، دون أن يكون لمفهومهم هذا أي أثر على الحياة المادية للإنسان، أما "التوحيد" أو صفات التوحيد لدى الوهابية فإنه ذو مضمون نفسي اجتماعي عميق، فهو في الحقيقة توحيد "محرراً" بكل معنى الكلمة: فهو محرر من الخرافات والأوهام أي من سلطة اللا موجود، وأخطر من ذلك أنه محرر للإنسان من سلطة الإنسان نفسه، وهذا تحرير لا يعد له، اجتماعياً، أي تحرير آخر⁽¹⁾.

وبفضل هذه الميزة ومن هذه الزاوية بالذات، يصح القول بكل تأكيد أن الوهابية عود إلى مذهب السلف الحقيقي، لأننا نعلم بالفعل أن ما ميز الإسلام الأول وما كون قطب الرchy فيه إنما كان يدور حول هذا المعنى بالذات لـ"الشهادة"، فاستقلال الإنسان بإزاء الإنسان ورفض الإنسان لكل سلطة غير سلطة الله لا يمكن أن يعنيا بالنسبة له إلا انفتاحاً على الحقيقة والوجود في صفائهما الأصلي، ولهذا يبدو البعض من المزاعم التي أطلقت بحق الوهابية غير ذي أساس، أما بعضها الآخر فإنه يضع الأمور في غير مواضعها، وإن هذا الباحث الذي رأى في الوهابية حركة "تقف في أقصى الجناح اليميني المحافظ" وتمثل برفضها "للعلمانية والعصرية والاقتباس من الحضارة الغربية" وبجريها "وراء سراب الحكومة الدينية الإسلامية في صحارى الحجاز واليمن" وبمعاداتها للغرب ومنجزاته التقدمية اتجاهاً رجعيماً خطراً على

(1) د. جدعان: أسس التقدم ص 192

الإسلام^(١)، يتخطى الشروط الموضوعية للحكم، فهو فضلاً على جهله بقيمة المعطيات السوسيولوجية والتاريخية للمشكلة، يبسط الأمور إلى درجة يظن معها أن مشكلة الحركة الوهابية نفسها كانت تكمن بالذات في ضرورة "الاقتباس" عن الغرب، وهذا، بكل تأكيد، هو آخر ما ينبغي أن يطلب من أصحاب هذه الحركة في الظروف التي رافقت نشأتها وتطورها، أما ما أنجزته هذه الحركة في تجلياتها المتأخرة، وأما ما تلا البداية -الأصل لهذه الحركة، فليس هنا محل الخوض فيه وتقويمه، وكل ما يمكن قوله الآن هو أن الوهابية لم تدفع، عملياً واجتماعياً، بعودها السلفي إلى نتائجه المنطقية اللازمة، وأنها ظلت حبيسة أطر ثقافية عاجزة أصلاً عن استخدام الينايع السلفية لأغراض العالم الحديث^(٢).

وينبغي أن يقال أيضاً أن الإسهام الذي قدمته الفكرة الأساسية في الوهابية قد كان على رغم خطورته وأهميته، محدوداً جداً وفي حاجة إلى إغناء وتطوير وخاصة في المواطن التي لم تكن تبعد عن قلب العالم الحديث بعد الجزيرة العربية عنه أي في البقاع التي لم تكن للعقيدة الإسلامية فيها السيادة المطلقة، وهذا ينطبق بصورة خاصة على الهند، وعلى الدولة العثمانية نفسها، وعلى مصر، ففي هذه البلدان نجد مذاهب وديانات شتى، فضلاً عن الفلسفات المختلفة القديمة منها والحديثة، وقد كان على عقيدة التوحيد في هذه الأرجاء أن تكشف في ذاتها عن إمكانيات أخرى وتستجيب لأمر لم تكن مطروحة في الجزيرة العربية، وكان أبرز هذه "الأمور الحديثة" هو أمر التمدن أو التقدم، كما كان جمال الدين الأفغاني هو أبرز من كشف في "الاعتقاد" الديني عن استجابته لهذا الأمر وعن قدرته على تحقيق الكمال للنوع الإنساني، باعتبار أن هذا الكمال نفسه هو الغاية القصوى للتمدن. بتعبير آخر: وطن جمال الدين نفسه على التمدن على أن الفاعلية الأصلية لعقيدة التوحيد هي فاعلية اجتماعية تمديدية، وقد عرض أفكاره حول هذه الوظيفة في رسالته المشهورة في "الرد على الدهريين".

(١) د. أحمد عبد الرحيم مصطفى: حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي، القاهرة 1971،

(٢) د. جدعان: أسس التقدم ص 192

لقد رأينا أن الدين، في تقدير جمال الدين الأفغاني، قد أتاح للبشر بناء "قصر من السعادة مسدس الشكل" أساسه مجموعة من العقائد والخصال تقيم الاجتماع البشري على دعائم ثابتة وتضمن للمدنية إصلاحاً مستمراً وللبشر أصولاً من المحبة والعدالة تتحقق معها سعادتهم، وأكبر خطر يهدد هذا القصر، هو الخطر الآتي من "النيشرية" أو "الدهرية" أو "الطبائعية" أو "المادية"، كما بدا الحال في الهند، لذا كانت مكافحة هذه الفلسفة واجباً لا غنى عنه ولا مفر منه.

ولقد ألمع جمال الدين إلى مظاهر متعددة يبدو فيها الدين بحق دعامة أساسية البناء الاجتماعي والعمراني، لكن أعظم هذه المظاهر التي وقف عندها وأبان عن خطرها ضمن هذا الوجه، هي تلك التي تخص إنكار المبدئين الأساسيين اللذين يقوم عليهما كل اعتقاد ديني كالألوهية من ناحية، والبعث أو الحشر من ناحية ثانية.⁽¹⁾

بيان ذلك "إن كل فرد من نوع الإنسان قد أودع بحسب فطرته وبناء بنيته شهوات تميل إلى مشتريات، ولا يستطيع تسكين هواه ولا كثر سورة نفسه إلا بنيل ما يمكنه من تلك المشتريات، كأنه يعالج ألم الطلب بما يصل إليه من المطلوب، ويلاحظ الأفغاني أن الطبيعة لم تحدد طريقاً معينة يسلكها الراغبون للوصول إلى مشترياتهم، فثمة سبل كثيرة بعضها الآخر يسلك طريق التعفف، لذا لزم أن تقتصر النفوس على طريقة محدودة وتوقف أهواءها عند حدود معينة لها لا يجوز لها تخطيها.

وقد يبدو أن "المدافعة الشخصية" تصلح لأن تكون هذا السبيل، ولكن هذا يحول ساحة الإنسانية إلى حلبة يطحن فيها القوي الضعيف، فيظن حينذاك أن التحلي بصفة "شرف" النفس يمكن أن يكون ملجأً صالحاً لحل الإشكال،

لكن هذه الصفة غير مطلقة وليس لها عين المعنى لدى كل الأمم، وما يبدو لدى أمة من الأمم فعلاً "شريفاً" يمكن أن ينظر إليه لدى أمة أخرى باعتباره فعلاً خسيساً دنيئاً، وحينئذ قد يقال أن الرادع للهوى والقامع للشهوة ليس إلا الدولة.

وقد يبدو هذا حقاً لأول وهلة، ولكن ليس يخفى "أن قوة الحكومة إنما تأتي على كف العدوان الظاهر ورفع الظلم البين، أما الاختلاس والزور المموه والباطل المزيف والفساد الملون بصيغ من الإصلاح ونحو ذلك مما يرتكبه أرباب الشهوات، فمن أين

(1) د. جدعان: أسس التقدم ص 193

للحكومة أن تستطيع دفعه وأنى يكون لها الاطلاع على خفيات الحيل وكامنات الدسائس ومطويات الخيانة ومستورات الغدر حتى تقوم بدفع ضرره!.. ثم أي وازع يأخذ على أيدي أصحاب السلطة أنفسهم ويمنعهم من مطاوعة شهواتهم، ومظامهم ومن أين يكونون، رؤساء للسارقين قادة للناهين أعواناً للجائرين"^(١)

فلم يبقى إذن، في رأي جمال الدين، من رادع قامع للشهوة والهوى إلا أمر واحد هو الاعتقاد بالألوهية، أي "الإيمان بأن للعالم صانعاً عالماً بمضمرات القلوب ومطويات الأنفس، سامي القدرة، واسع الحول والقوة" قد "قدر للخير والشر جزاء يوفاه مستحقه في حياة بعد هذه الحياة"^(٢)

إن هاتين العقيدتين هما بحق "وازعان قويان يكبحان النفس عن الشهوات ويمنعانها عن العدوان، ظاهرة وخفية، وحاسمان صارمان يمحوان أثر الغدر ويستأصلان مادة التدليس، وهما أفضل وسيلة لإحقاق الحق والتوفيق عند الحد"، وهما كذلك مجلبة للأمن ومتتسم للراحة، وبدون هذين الاعتقادين لا تقرر هيئة للاجتماع الإنساني ولا تلبس المدنية سربال الحياة ولا يستقيم نظام المعاملات ولا تصفو صلات البشر من شائبات الغل وكدورات الغش فتسكن شياطين الرذائل في القلوب ويمحي كل ما يمكن أن يحمل المرء على المعاونة والمرادفة والرحمة وعلو الهمة والمروءة وما أشبه ذلك من الأخلاق التي لا غنى للهيئة الاجتماعية عنها"^(٣)

فليس غريباً إذن أن تؤدي تعاليم "النيشريين الماديين" المنكرة لعقيدة الألوهية والبعث إلى تقويض أركان المدنية وإلى نسف بناء الإنسانية وتذريته في ذبول السافيات وإلى الرجوع بالإنسان إلى مرتبة الحيوانية العجماء، لا يستكشف عن الكيد والمكر والغدر والذنية والخيانة، كما أنه ليس غريباً أن يؤدي الاعتقاد الديني إلى الارتقاء بالمدنية وبنظام الجمعية الإنسانية، وإلى تحصيل أكبر قدر من السعادة للإنسان المجتمعي في حياته الأولى على الأرض، وإلى الصعود بالإنسان نفسه إلى ذروة الكمال الصوري والمعنوي، وبالتمدين إلى ذرى الكمال العقلي والنفسي"^(٤).

(١) الرد على الدهريين "الأعمال الكاملة"، ص 170

(٢) نفس المصدر، ص 171

(٣) نفس المصدر، ص 171

(٤) الرد على الدهريين "الأعمال الكاملة" ص 172 - 173

لكن ينبغي أن نحذر الصور المشوهة للعقيدة، فإنها يمكن أن تؤدي إلى نتائج معاكسة تماماً للمقصد الحقيقي للدين، فعقيدة الجبر مثلاً التي يقول أصحابها إنهم لا خيار لهم على الإطلاق في ما يفعلون وإنهم يرون أنفسهم كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيفما تميل، يمكن حقاً أن تعطل قوى هؤلاء "الجبريين" وتقدمهم داعية السعي والكسب فيتحولوا من عالم الوجود إلى عالم العدم^(١)، وإنه لمن الضروري على أي حال أن يتقرر أن الإسلام ينبذ هذه العقيدة نبذاً قاطعاً، أما ما يأخذ به من القول بالقضاء والقدر بمختلف تماماً عن الجبر، إذ هو لا يعنى الفاعل من مسؤولية، لأنه يغير له بكسب عمله وبأنه له جزاء اختيارياً فيه، وكذلك الحال في التوكل والركون إلى القضاء فإن الشرع قد طلبه في العمل لا في البطالة والكسل.^(٢)

ولقد رأى الأفغاني ضرورة، أن يتصدى فريق من أهل الدين الإسلامي لثشتي الشبه التي تلقى في وجه المسلمين وأن يدافعوا "عن الملة في هذه الأوقات" التي كثرت فيها التهجمات والأقويل والطعون، كما أنه من الضروري الانصراف عن "التقليد" الذي يجر إلى الإعجاب بالأجانب والاستكانة لهم، وأكثر من هذا كله لا بد من "حركة دينية" تنصرف إلى قلع ما رسخ في عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية على غير وجهها الحقيقي، حركة شبيهة بالحركة الدينية التي قام بها لوثر في البروتستانية،^(٣)

لقد كان جمال الدين معجباً بلا شك بحركة الإصلاح البروتستاني التي مثلت بالدرجة الأولى ثورة على السلطة البابوية والإكليركية، ولم يكن حاله في هذا إلا شبيهاً بحال معظم المفكرين المسلمين في مصر والشام في القرن التاسع عشر الذين أبدوا بإزاء البروتستانية حماسة لم يبدها بإزاء الكاثوليكية، فقد رأوا أن حركة الإصلاح البروتستانتية تحقق في النهاية، في المسيحية، بعض ما طالب به المسلمون دوماً، هذا فضلاً عن أنهم اعتقدوا أن البروتستانتية تقترب من الإسلام قريباً رأوا معه أن تحول

(١) رسالة في القضاء والقدر (الأعمال)، ص 184، تنبغي الإشارة هنا إلى أن هذه الرسالة قد نشرت في العروة الوثقى وإن كتابتها تنسب عادة إلى محمد عبده، لكنها تعبر في الواقع عن موقف جمال الدين أيضاً.

(٢) نفس المصدر، ص 187

(٣) د. جدعان: أسس التقدم ص 196

البروتستانتية إلى الإسلام هو أمر ممكن تماماً، إذا ما عرض عليه الإسلام بشكل سليم^(١).

ولقد انقضت قرون عدة قبل أن يظهر، في الإسلام، كتاب جديد في علم الكلام، ذلك أن المؤلفات الأساسية في هذا العلم ترجع بالدرجة الأولى إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين، وما صنف بعد ذلك لم يكن إلا استثناءً للآراء التي وردت في تلك المؤلفات السابقة أو تأريخاً لها، دون أن يخلو مع ذلك من بعض التطورات، أما المؤلفات السابقة المتأخرة فقد كانت شروحات لا تضيف إلى العقائد المعروفة شيئاً ذا بال، وقد دارت جميعها تقريباً في فلك المذهب الأشعري أو ما يقرب منه.

وكذلك كان حال المؤلفات الحديثة، فإن (أم البراهين) الذي وضعه أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي^(٢)، (والجواهر الكلامية في العقائد الإسلامية) الذي صنفه الشيخ طاهر الجزائري (1268-1338هـ - 1852 - 1920م)^(٣)، وغير هذين من كتب علم الكلام، قد ظلت تدور في فلك علم الكلام وعلم أصول الدين التقليديين، بعيداً عن مشاكل الفكر الحديث وإفرازاته اللاهوتية والفلسفية، ولم ينفرد من بين المؤلفات الحديثة بعناصر "كلامية" جديدة حقاً إلا "رسالة التوحيد" قد كانت أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة على الإطلاق، ألقاها صاحبها، في صورتها الأولى، عام 1301هـ - 1885م، على طلبة "المدرسة السلطانية" في بيروت حين كان مبعداً عن مصر إثر ثورة عرابي (1299هـ - 1882م) التي لم تكلل بالنجاح، ثم أجري عليها بعض الإضافات والتعديلات عند طبعها للمرة الأولى في عام 1315هـ، وهذه الرسالة تمثل أحد أهم الجهود البنائية الإيجابية التي بذلها محمد عبده في حياته التي حفلت بشتى النشاطات، إن لم نقل إنها أبرزها جميعاً^(٤).

والذي يبدو لأول وهلة هو أن "رسالة التوحيد" ليست إلا استثناء كلياً شاملاً للأفكار الكلامية الفلسفية التقليدية، فأثر ابن سينا والأشاعرة والمعتزلة بين في بعض

(١) انظر محمود السمره: Christion Missions، الفصل الرابع، ص 115 - 116

(٢) أبو عبد الله السنوسي: (العقيدة) السنوسية، تحقيق لوسباني، الجزائر 1908

(٣) الشيخ طاهر الجزائري: الجواهر الكلامية في العقائد الإسلامية، دمشق 1312هـ - 1894م

(٤) د. جدعان: أسس التقدم ص 197

أقسام "التوحيد" الخالصة، والإطار العام لمعتقدات أهل السنة واضح كل الوضوح، وينبغي علينا أن لا نخدع كثيراً بإلحاح الشيخ محمد عبده على الجانب العقلي الذي يمكن أن يوحي بأثر صريح للاعتزال، إذ على الرغم من أن للعقل عنده حدوداً لا يتخطاها - إذ هو لا يدرك إلا عوارض بعض الكائنات أما الوصول إلى كنهها أو حقائقها فأمر يمتنع عليه،^(١) - تماماً كما هو الحال عند الفيلسوف الألماني (كانت) - إلا أن الخطاب لا يجوز أن يكون مقتصرًا عليه أو موجهاً إليه وحده.

فالإنسان ليس عقلاً يشق علومه من الإحساسات أو من ذاته أو من حدسه للوجود فحسب، وإنما هو أيضاً فاعلية وجدانية لا تخضع لعملية البرهان المنطقي المنظم وجيزاً كان أم مفصلاً، وسلطة الوجدان على الإنسان أقوى من سلطة العقل، إذ من ذا الذي يقيس أفكاره وآراءه بمنطق أرسطو أو بفلسفة أفلاطون؟ وأي أثر يمكن أن يتركه في "النفس" ذلك المنطق أو تلك الفلسفة؟ وهل يستطيع العقل وحده أن يصلح الأعمال ويحول دون وقوع الفرد في الشهوات أو يكون مرجعاً ذا قوة ردع أو دفع في حالة الإسراف المضر أو في حالة القصد المطلوب المفيد؟ إن أقصر الطرق وأقومها في التأثير على الإنسان لا يأتي إلا من "نافذة الوجدان المطلقة على سر القهر المحيط من كل جانب"، فهي التي تذكر هذا الإنسان "بقدره الله الذي وهبه ما وهب، الغالب عليه في أدنى شؤونه إليه، بما في نفسه، الآخذ بأزمة هممه"، وهي التي "تسوق إليه من الأمثال في ذلك ما يقرب إلى فهمه، ثم تروي له ما جاء في الدين المعتقد به من مواضع وعبر ومن سير السلف في ذلك الدين ما هو أسوة حسنة، وتنعش روحه بذكر رضا الله إذا استقام وسخطه عليه إذا تقحم، عند ذلك يخشع القلب وتدمع العين ويستخذي الغضب وتخمد الشهوة"^(٢).

إن الأخلاقيين والسياسيين والفلاسفة يعجزون جميعاً عن إثارة النفس الفردية وطبقات الناس جميعاً من أجل دفعها إلى حالة يغلب الخير فيها على العمل ويتجه فيها العمل إلى المنفعة العامة فضلاً عن الخاصة وترتفع فيها الشرور والمضار من

^(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، ط4، دار المعارف بمصر، 1971م ص 59

^(٢) رسالة التوحيد، ص 125 - 126

عالم البشر، فهذا كله لا يتيسر إلا "بالعقيدة الدينية" هذه العقيدة التي بفضلها وحدها يمكن للعيون أن تبكي، وللزفرات أن تصعد، وللقلوب أن تخشع^(١).
ولكن ألا يعني هذا في نهاية التحليل "إهمال العقل بالمرّة في قضايا الدين"، والقول بكل بساطة إن أساس الإيمان هو "التسليم المحض"؟ عن هذا الاعتراض يجيب محمد عبده بأن الذي تقرر عنده هو "أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي، كما لا يستقل الحيوان في إدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها بل لا بد معها من السمع لإدراك المسموعات مثلاً، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتهه على العقل من وسائل السعادات، فالعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله والإذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال".

إن قدرة العقل تقع في دائرة التبدليل على مبادئ الإيمان على تقرير الأصل الذي ينبجس عنه مضمون الإيمان، أما بعد ذلك، أي بعد "التصديق بالنبوة"، فتصبح مهمة العقل التصديق بجميع ما جاء فيه النبي "وأنه لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه والنفوذ إلى حقيقته"، وهذا لا يعني أن على العقل قبول "ما هو من باب المحال المؤدي إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد في آن واحد - فذلك مما تنتزه النبوات من أن تأتي به- فإن جاء ما يوهم ظاهره ذلك في شيء من الوارد فيها وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد وله الخيار بعد ذلك في التأويل مسترشداً ببقية ما جاء على لسان من ورد المتشابه في كلامه، وفي التفويض إلى الله في علمه، وفي سلفنا من الناجين من أخذ بالأول ومنهم من أخذ بالثاني"^(٢).

وإنه لأمر ثابت أن أهم ما جاء به الدين الإسلامي، مما يعتبر أساساً له ومنطلقاً جذرياً، هو "توحيد الله" في ذاته وأفعاله، وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين، ولقد جرت العادة على الاقتصار في هذا المقام على إقامة الأدلة -العقلية أو النقلية أو النقلية معاً- "أن للكون خالقاً واحداً متصفاً بما دلت عليه آثار صنعه من الصفات.

(١) نفس المصدر، ص 126 - 127

(٢) رسالة التوحيد، ص 129

والخلاصة فمبدأ التوحيد عند الشيخ محمد عبده ذو فاعليات مختلفة بعضها نفسي وبعضها اجتماعي وبعضها أخلاقي وبعضها تمديني لذا لم يقتصر الخطاب على العقل والفهم واللب، وإنما أشرك فيه "العواطف والإحساس والوجدان الباطن"^(١). لقد مثل التوحيد، لدى محمد عبده، طاقة محررة من الطراز الأول، فمعنى الرد المستمر إلى "الله" وحده، ومعنى "الشهادة" بالذات، اجتثاث جذور الفتنة بكل صورها وأشكالها أولاً، أي تطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبلها سواء تمثلت في الرؤساء الدينيين والكهنة أم في القوى الخفية التي يمكن أن يتوهم أنها حالة مثلاً في القبور أو الأحجار أو الأشجار أو الكواكب أو في حملة الأساور والمحتالين والدجالين، بهذا تحرر الإنسان من عبودية كل موجود ما خلا الله، فهذا يتضمن القول إن "التوحيد" يعني تقرير المساواة بين الناس ورد التفاوت والتفاضل بينهم إلى عقولهم ومعارفهم وفضائلهم - على المستوى الأخلاقي- وإلى عملهم الفعلي الخالص، إلا إلى بطالتهم، على المستوى الاجتماعي، فكان طبيعياً إذن أن يجعل الإسلام مقياس الوضع الإنساني عاجلاً وآجلاً، دائراً على العلم والتقوى والكسب من العمل"^(٢).

والتوحيد يعني ثالثاً حرباً على التقليد واختلاعاً لأصوله الراسخة في المدارك ونسفاً لما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم، وهذا يعني بدوره إيقاظ العقل من سباته وتخليصه من هيمنة "سدنة هياكل الوهم"، والجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام ولكن ليهتدي بالعلم والإعلام، إنه يعني تحرر العقل من سلطة الآباء والأجداد، ومن سلطة أرباب الأديان خاصة، وعودته إلى مملكته يقضي فيها بحكمته مع الخضوع في ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته التي "لا حد للعمل في منطقة حدودها ولا نهاية للنظر يمتد تحت بنودها"^(٣).

(١) د. جدعان: أسس التقدم ص 200

(٢) المرجع السابق ص 200.

(٣) د. جدعان: أسس التقدم ص 201.

والتوحيد يعني رابعاً رد الكثير إلى الوحدة، والتابذ والفرقة والتخالف إلى الاتحاد والألفة والتجمع، وهذا يصح في رد العقائد إلى دين الله الواحد، كما يصح في رد مظاهر الفرقة الاجتماعية إلى الوحدة والتضامن^(١).

وبكلمة: يتم للإنسان بمقتضى التوحيد وبمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما هما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر، بهما تكمل إنسانيته وبهما يستعد لأن يبلغ من السعادة ما هياه الله له بحكم الفطرة التي فطر عليها^(٢)، ولا يقف الشيخ محمد عبده عند هذا الاستنتاج بل يستشهد برأي بعض المفكرين الغربيين فيضيف إلى ذلك القول، "إن نشأة المدنية في أوروبا إنما قامت على هذين الأصلين، فلم تنهض النفوس للعمل ولم تتحرك العقول للبحث والنظر إلا بعد أن عرف الكثير أنفسهم، وإن لهم حقاً في تصريف اختياراتهم وفي طلب الحقائق بعقولهم"، أما أصل هذا الذي تم في "الجيل السادس عشر من ميلاد المسيح"، فهو "شعاع يقطع عليهم من آداب الإسلام ومعارف المحققين من أهله في تلك الأزمان"^(٣).

ومع ذلك فقد زعم جابرييل هانوتو، السياسي الفرنسي المعاصر لمحمد عبده، أن حالة التأخر التي يعاني منها المسلمون تترد، في نهاية التحليل، إلى العقيدة الإسلامية نفسها، إذ في الوقت الذي أنتجت فيه المسيحية المدنية الحديثة برمتها لم ينتج الإسلام إلا تهقراً وانحطاطاً، وفي رأيه أن العقيدتين الأساسيتين اللتين يمكن أن يعزى إليهما هذا الانحطاط هما على وجه التحديد عقيدة "التوحيد الخالص" وعقيدة "القدر"، أما عقيدة التوحيد فإنها، بتقريرها للقدرة والعظمة اللامتناهيتين

(١) ذهب محب الدين الخطيب، وهو واحد من أعلام النهضة الذين تأثروا بمحمد عبده، إلى أن معجزة التوحيد الإسلامي الاجتماعية-السياسية تمثلت أيضاً في إعادة الوحدة القومية واللغوية للشعوب السامية حيث "أصبحت اللغة العربية لغة جميع الساميين كما كانت اللغة السامية الأولى لغتهم الوحيدة قبل التشتت والإسلام" وكذلك بصورة خاصة، في إعادة "الوحدة" إلى القبائل العربية وإلى اللغة العربية بالذات التي كانت لهجاتها المتعددة المتباينة في القبائل المختلفة مظهراً من مظاهر الفرقة والضعف القومي في الأمة العربية" (مقالة منشورة في مجلة الزهراء، المجلد 2، ص 149)، وانظر أيضاً رسالة: اتجاه الموجات البشرية في جزيرة العرب، ص 50، وكذلك مقالة "اللغة العربية وقاعدة التوحيد" الزهراء، المجلد السابق، و"الحديقة" مجلد 2 و ص 87.

(٢) الرسالة: ص 150 - 155.

(٣) الرسالة: ص 155.

والعلو المطلق لله، تضع الإنسان في درك الوجود وتدفعه بالتالي إلى إغفال شؤون نفسه وبث القنوط في فؤاده وإيهان عزيمته في الدنيا، أما عقيدة "القدرة" فإنها تلغي إرادة الإنسان وتشل فعاليته وترد وجوده إلى العدم^(١).

ولقد كان رد محمد عبده حاسماً وعنيفاً، فأولاً: ليس ثمة علاقة بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة لأن الإنجيل قد أمر أهله بالانسلاخ من الدنيا والزهادة فيها وأوصى بان يجعل ما لله لله وما لقيصر لقيصر، ومن العسف أن يقال أن مدينة الملك والسلطان والذهب والفضة هي مدينة أصلها المسيحية^(٢).

وثانياً: عاب القرآن صراحة على أهل الجبر رأيهم وأنكر مقالتهم وأثبت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آية، أما ما قرره من إحاطة علم الله وشمول قدرته فلا يلغي قوة التمييز والاختيار عند الإنسان، والمذهب السائد في الإسلام هو التوسط بين الجبر المطلق والاختيار المطلق^(٣).

وثالثاً: إن التنزيه الإسلامي يقال بالإضافة إلى التشبيه والتجسد اللذين وقعت فيهما كافة الديانات السابقة للإسلام ولا يعني إطلاقاً قطع الصلة بين العبد وربّه، فهو على العكس من ذلك تماماً قد قرب العبد من الله حين لغى كل واسطة بينهما وجعل الإنسان مستعداً بمكانته الذاتية إلى الارتقاء إلى أسمى درجات الكمال التي يمكن أن تدركها الطبيعة الإنسانية، لكنه حظر عليه الولوج إلى مقام الألوهية الذي تفرد به الله نفسه، وإلى مقام النبوة الذي خص به نضر محدود اختارهم الله لأداء رسالته، أما في ما عدا ذلك فلا حجاب ولا مانع يقف في وجه الإنسان واستعداداته الشخصية^(٤).

ورابعاً: ليس الإسلام ديانة روحانية مجردة خالصة وإنما هو أكثر من ذلك، حقاً إنه حياة روحانية وجدانية، لكنه أيضاً وبنفس المقدار، انخراط في الزمان والدنيا، فهو مهماز للمسلمين يحثهم على جلائل الأعمال الدنيوية والأخروية على حد سواء^(٥).

(١) انظر مقالتي هانوتو في كتابه (الإسلام والرد على منتقديه) الشيخ محمد عبده، القاهرة 1346هـ 1928م، ص 13 إلى ص 28.

(٢) الإسلام والرد على منتقديه، ص 33.

(٣) نفس المصدر ص 36 - 38.

(٤) نفس المصدر، ص 45 - 46.

(٥) نفس المصدر، ص 68.

وهذا هو ما أتاح له بناء مدنية شاملة ارتقت بأربابها ارتقاء لم يعرف التاريخ له مثيلاً، أليس يكفي للتتويه بدوره ما قرره أحد المسيحيين الغربيين أنفسهم -مما يطعن في القائمين على المسيحية لا في المسيحية نفسها- حين قال: "أقامت النصرانية في الأرض ستة عشر قرناً ولم تأت بفلكي واحد، وأخذ المسلمون يبحثون في هذه العلوم بعد وفاة نبيهم ببضع سنين"⁽¹⁾.

ومع ذلك فقد اعترف محمد عبده، في رده على هانوتو، وكذلك في رده على جورج أنطون الذي زعم في سياق الكلام على ابن رشد أن الإسلام قد اضطهد العلم والفلسفة في الوقت الذي تسامحت فيه المسيحية معها، فأنتجت المدنية الحديثة، اعترف بأن خلافاً قد حدث في العقيدة الدينية عند المسلمين وأدى إلى حالة الانحطاط لا يرجع بأي حال من الأحوال إلى طبيعة الاعتقاد الديني الإسلامي نفسه، إذ أن أصول هذا الاعتقاد لا يمكن إلا أن تكون حافزاً على التمدن والتقدم، كما كان الحال في بدايات الإسلام حين كانت المعتقدات سليمة صحيحة فطابع العقلاني لأسس الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض والاعتبار بالوقائع التاريخية والطبيعية الوضعية من أجل استنباط سنن الكون وقوانينه والإفادة منها في حياة المؤمنين الزمنية، وقلب السلطة الدينية من أسسها بمحو آثار كل عبودية لغير الله، والإتيان على كل رقابة أو نفسية عقلية وخارجية، ومودة الإسلام للمخالفين في العقيدة، والجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، بل وتقديم صحة الحياة على صحة الدين، كل ذلك لا يمكن إلا أن يكون باعثاً على السعي لتحصيل أقصى أطوار الرقي والكمال، وهذا ما أفضت إليه هذه الأصول في حياة المسلمين التاريخية حين انطلق هؤلاء في الآفاق ينشرون الإيمان ويشجعون على تحصيل العلوم الأدبية والعقلية والكونية، وينشئون دور الكتب العامة والخاصة والمدارس وبيوت العلم، ليصلوا في النهاية إلى مرحلة الاكتشافات القائمة على التجربة والمشاهدة وليتخطوا بذلك مدنية اليونان ويخرجوا أوروبا من ظلمة الجهل بما حملوا إلى أهلها من علوم وبما عرفوها من التجربة والمشاهدة اللتين تبني عليهما هذه العلوم⁽²⁾.

⁽¹⁾ نفس المصدر، ص 45.

⁽²⁾ محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، القاهرة 1320-1902م، ص 90 - 104

فالانحطاط إذن لا يرجع إلى العقيدة الإسلامية نفسها وإنما إلى انقلاب الصورة الأصلية لهذه العقيدة، أو بتعبير آخر: هو يرجع إلى توقف فاعلية هذه العقيدة بسبب من توقف فاعلية أهلها أنفسهم⁽¹⁾.

والجمود ليس من طبيعة الإسلام، وإنما هو "علة عرضت على المسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم"، أما السبب في تمكنها من نفوسهم فهو "تلك الشجرة المعونة"، شجرة السياسة، فهذه الشجرة، تحول الإسلام من "دين عربي" إلى "علم عربي" فحسب، وإنما دفعت بأحد الخلفاء الذين اتخذوا من سعة الإسلام جنة لأخطائهم - إلى أن يستبدل بالجيش العربي- الذين ظن أنه يمكن أن يكون عوناً لخليفة علوي على حكمه- جيشاً أجنبياً من الترك والديلم وغيرهم ممن اصطنع لنفسه بإحسان، واستعباده وممن لا يخشى من جانبهم خطراً، فما كان من ذلك إلا أن "استعجم الإسلام وانقلب عجمياً"، واستبد الجند الجدد بالسلطان وبالدولة حاملين إلى الإسلام خشونة الجهل وألوية الظلم، فلم يحفظوا بالعلم ولا بأهله الحقيقيين وإنما حملوا كثيراً من أعوانهم على أن يندرجوا في سلك

(1) أدرك مفكر الشام عبد الرحمن الكواكبي (1265 - 1320هـ - 1848 - 1902م) هو أيضاً الأثر الذي يعمى إلى الخلل الحادث في بعض العقائد الدينية والأخلاقية في منشأ "الفتور" في الإسلام، وأشار في (أم القرى) على لسان "الفاضل الشامي" إلى أثر العقيدة الجبرية التي "من بعد كل تعديل فيها جعلت الأمة جبرية باطناً قدرية ظاهراً"، وإلى أثر النزعة التزهدية التي حث أصحابها "على الزهد في الدنيا والقناعة باليسير والكفاف من الرزق وإماتة المطالب النفسية كحب المجد والرياسة والتباعد عن الزينة والمفاخر والإقدام على عظام الأمور وكالتزهد في أن يعيش المسلم كميت قبل أن يموت" لكن الكواكبي لا يسلم إطلاقاً بأن للقدر والزهد الحقيقيين دوراً تمدنياً سالباً، فهو يلاحظ، على لسان "البليغ القدسي" أن الأصول الجبرية والتزهدية في عقائد الأمة موجودة في كافة الديانات لتعدل من شره الطبيعة البشرية في طلب الغايات، وأن المسلمين لم يلجؤوا إلى القدر والزهد إلا عندما غلب عليهم جهل الأسباب والمسببات الكونية والعجز عن كل عمل، فكان ذلك منهم تمويهاً لا تديناً. وبكلمة: إن الأصول الجبرية ليست سبباً للفتور بل هي سبب للاعتدال النشاط وسيره سير انتظام ورسوخ، والزهد الحقيقي الذي نعرفه عن الصحابة والخفاء الراشدين مثلاً كان دافعاً عظيماً إلى العمل ومجابهة المشاق و عظام الأمور.. وما ورد في النصوص الدينية في شأنه يوجه إلى الترغيب بالأثرة العامة، أي بتحويل المسلم ثمرة سعيه للمنفعة العمومية خصوص نفسه (عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، الأعمال الكاملة، القاهرة، 1970- ص 149 - 151

العلماء ويتسربلوا بسرابيله فيدخلوا على العامة من باب التقوى وحماية الدين ليحسنوا التقاليد والشعائر التي سادت في الوثنية وغيرها، ويسنوا من عبادة الأولياء والعلماء والمنتشبهين بهم ما يدفع بالناس إلى الضلالة، ويقرروا، بعد هذا كله "أن المتأخر له أن يقول بغير المتقدم" وجعلوا ذلك عقيدة "حتى يقف الفكر وتجمد العقول"، ولم يقفوا عند هذا وإنما بثوا في العامة في شتى الأطراف من يقنعهم بأنه "لا نظر لهم في الشؤون العامة، وإن كل ما هو من أمور الجماعة والدولة فهو مما فرض فيه النظر على الحكام دون من عداهم، ومن دخل في شيء من ذلك من غيرهم فهو متعرض لما لا يعنيه، وإن ما يظهر من فساد الأعمال واختلال الأحوال ليس من صنع الحكام، وإنما هو تحقيق لما ورد في الأخبار من أحوال آخر الزمان وأنه لا حيلة في إصلاح حال ولا مآل، وإن الأسلم تفويض ذلك إلى الله، وما على المسلم إلا أن يقتصر على خاصة نفسه"^(١).

وأنه لأمر طبيعي أن تكون عقيدة "القدر" هي أحد الأسلحة التي لجأ إليها هذا الجيش من المضللين الذين يعاونهم "ولاة الشر"، لإيهان العزائم وتشبيط النفوس وغل الأيدي عن العمل^(٢)، كما أنه من الطبيعي أن تجد هذه الخرافة وغيرها أرضاً خصبة في عالم ساد الجهل أو أريد للجهل فيه أن يسود، فترد حالة "اليأس" التي راحت ترين على النفوس وتسلب المسلمين الأمل الذي كان الدين "يخترق به أطباق السموات"، وتؤدي بهم إلى وضع هو أشبه بوضع "العجموات"، وضع يعريهم تماماً من الإسلام لكي يبقى منه على أجسادهم وقلوبهم إلا "صورة" بلا معنى^(٣).
إن مفاصد الجمود لا تقف عند حد، لكن جنايتها تظهر أكثر ما تظهر في اللغة وفي التعليم.

أما جناية الجمود على اللغة فقد تبلورت في قصر "المحصلين تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم" إذ ليس للمتأخر إلا أن يأخذ بما قال المتقدم، وهذه الحالة أدت

(١) الإسلام والنصرانية، ص 124

(٢) لقد توسع محمد عبده في أمر هذه العقيدة وحدد موقفه منها في رسالة "القضاء والقدر" التي نشرت في "العروة الوثقى"

(٣) الإسلام والنصرانية، ص 125

بهم إلى النظر في الألفاظ لذاتها، وبالتالي إلى إهمال علوم السلف، فضلاً عن التكبر عن الخروج على جمود القدماء.

وأعظم من هذه الجناية جنائية "التفريق تمزيق نظام الأمة" بالتشبيث بنزعة المتمدن والتشيع للفرق والمذاهب وقصر السلوك على "تقليد" معين مع ما صحب ذلك من طعن اتخذته "السياسة" لتقوية تمايز الفرق وتناحرها بحيث يسهل لأصحابها السيادة.

أما الجمود في الشريعة فقد ضيق على أهلها بعد سعة وتسامح، وسهل الخروج منها لصعوبة فهم عبارات الفقهاء فضلاً عن تشدهم واختلافهم في مذاهبهم: ومن الطبيعي أن يجر هذا فساداً في الأخلاق وانحرافاً عن حدود الشريعة وعجزاً عن متابعة أحكام الدين.

وأشد من الجمود في العمل الجمود في العقيدة، فبعد أن كان العقل هو ينبوع اليقين وأصل مبادئ الإيمان صار النقل هو الأصل في ذلك.

أما الجمود في التعليم فقد أصابت شروره فريق المتعلمين على "الطرق الجديدة" أي الأجنبية، والمتعلمين على "الطرق الرسمية" الدينية، على حد سواء فأولئك ضعف إيمانهم ووهن بما سرى إلى أفئدتهم وعقولهم من التعليم الأجنبي وذو وهم سادرون بعلمهم القديم لا يلتفتون إلى طرق الإقناع والاستدلال التي يمكن أن تقي أبناءهم من الضلال، أما بناء "التعليم الديني"، الرسمي وغير الرسمي، فقد حمد تعليمهم عند العلوم القديمة لا يتخلله شيء من العلوم الحديثة، وإذا عرفوا شيئاً منها أنكروه معلومهم عليهم ونفروهم منه وطالبوهم بالعودة إلى كتب الدين ليجدوا فيها كل شيء مما ينصرهم على أنفسهم وعلى خصومهم، لكنهم إذا ما أرادوا فعل ذلك لم يسهل عليهم العثور على هذه الكتب فضلاً عن فهم ما فيها من عبارات مشتتة معقدة منفرة.⁽¹⁾

ولقد توج هذا "الجمود على الموجود" بنيانه النفسي بهذه الحالة الرهينة من اليأس التي ولدت فريقاً من الجاهلين الخاملين "العدميين" الذين لا يقعون عند الشك في ذواتهم وإنما يذهبون أيضاً إلى تشكيك الناس في أنفسهم وفي دينهم ذاته، نعم، لقد

(1) الإسلام والنصرانية، ص 126 - 144

بات أولئك الجاهلون الخامدون يقولون ما يقوله بعض أعداء القرآن أنفسهم: "إن الزمان قد أقبل على آخره، وإن الساعة أوشكت أن تقوم، وإن ما وقع فيه الناس من الفساد وما مني به الدين من الكساد وما عرض عليه من العلل وما نراه فيه من الخلل، إنما هو أعراض الشيخوخة والهرم، فلا فائدة في السعي ولا ثمرة للعمل. فلا حركة إلا إلى العدم، ولا يصح أن يمتد بصرنا إلا إلى العدم ولا أن ننتظر من غاية لأعمالنا سوى العدم"^(١).

لكن هؤلاء "العدميين"، حفدة الجهل وأعوان اليأس، يهرفون بما لا يعرفون: "ماذا عرفوا من الزمان حتى يعرفوا أنه كاد ينقطع عند نهايته؟ إن الذي مضى بيننا وبين مبدأ الإسلام ألف وثلاثمائة وعشرون عاماً، وإنما هي يوم وبعض يوم أو بعض يوم فقط من أيام الله تعالى، وإن آيات الله في الكون - وإن كانت تدل على أن ما مضى على الخليقة يقدر بالدهور الدهارير- تشهد بأن ما بقي لهذا النظام العظيم يقصر عن تقديره كل تقدير، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً! إن ما بيننا وبين مبدأ الإسلام لا يزيد عن عمر ستة وعشرين رجلاً كل رجل يعيش خمسين سنة، فهل يعد مثل ذلك دهنراً طويلاً، بالنسبة إلى دين عام كدين الإسلام! إن زمناً كهذا لا يكفي - وقد تبين أنه لم يكفي- لاهتداء الناس كافة بهديه، ولم تقم القيامة على الدين ولم تقم على شرهم وطمعهم"^(٢).

الحق هو أن الله قد وعد بأن يتم نوره وبأن يظهره على الدين كله، وإن هذا الدين قد سار في هذه الطريق وفي سبيل التمام والظهور على العقائد الباطلة أعواماً، ثم انحرف به أهله عن سبيله، لكن "لن ينقضي العالم حتى يتم ذلك الوعد ويأخذ الدين بيد العلم ويتعاوننا معاً على تقديم العقل والوجدان فيدرك العقل مبلغ قوته ويعرف حدود سلطنته، فيتصرف فيما آتاه الله تصرف الراشدين ويكشف ما مكنه فيه من أسرار العالمين حتى إذا غشيت سبطات الجلال وقف خاشعاً وقفل راجعاً وأخذ أخذ الراسخين في العلم" معترفاً بأن لقدرتهم متقطعة ولعلمه حدوداً، هنالك يلتقي العقل مع الوجدان الصادق يتحدان في الوجهة بمقتضى الفطرة والغريزة إذ هما "عينان للنفس تنظر بهما: عين تقع على القريب وأخرى تمتد إلى البعيد"، العقل ينظر

^(١) المصدر السابق، ص 148 - 149

^(٢) الإسلام والنصرانية، ص 149

في الغايات والأسباب والمسببات والبسائط والمركبات، والوجدان يقع على مشاهدات الحس الباطني وعلى الحدوس الشعورية والوجودية المباشرة، والنفس في حاجة إلى كلتا هاتين "العينين"، إذ هي لا تنتفع بإحدهما حتى يتم لها الانتفاع بالأخرى، فالعلم الصحيح مقوم للوجدان، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم، أما الدين الكامل فهو "علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان"⁽¹⁾، وإن اقتصر الدين على أحد هذين الأمرين يسقط إحدى قائمته، أما التخالف بين العقل والوجدان فلا ينبغي إلا أن شرحاً قد أصاب الفرد، فحول الإنسان إلى إنسانين والوجود إلى وجودين.

بهذا سيتخطى الإسلام حالة "الجمود على الموجود" وحالة الانحطاط التي يعاني منها، وهو حين ينجح في تحرير نفسه من حالة الانحلال التي قيد بها -وسينجح قطعاً لأن علة الجمود عارضة ستزول ولأن الشدائد والقوارع التي حلت بدياره لن تلبث أن تتبه أهله من غفلتهم وسباتهم- لن يقف أبداً عشرة في سبيل المدنية، ولكنه، على العكس من ذلك تماماً، "سيهدبها وينقيها من أوضارها"⁽²⁾.

لا شك أن الثورة على الجمود والتقليد، وإعادة الروح إلى جسم الإسلام العليل بأهله يمثلان أعظم إسهام قدمه الشيخ محمد عبده في تاريخ الإسلام الحديث، وهو حين أفسح للوجدان مكانة تكاد تعلو على مكانة العقل فيه قد نفث فيه فعلاً روحاً جديدة، لكن إذا كانت هذه العملية التي قام بها محمد عبده قادرة على حل المشكلة الذاتية التي كان يعاني منها الإسلام ويتعرض لها التوحيد يجد نفسه بإزائها وجهاً لوجه، فالإنسان ليس ثراءً باطنياً وغنى روحياً ذاتياً فحسب، ولكنه أيضاً انفتاح على الطبيعة الخارجية، الطبيعة المشخصة قوانينها وسننها التي لا تمثل للوجدان أولاً وإنما تمثل للعقل، بتعبير آخر لم يكن الوجدان قادراً على حل مشكلة "العلم الحديث" الذي غزا به الغرب الإسلام في عقرداره، لا في صورة منجزات مادية جزئية عجيبة وفعالة- فهذا لا يجلب معه بادئ ذي بدء سوى الدهشة والإعجاب اللذين ما يلبثان أن يتبدداً بأثر العادة والإلف- ولكن في صورة "نظريات علمية" لا تبعث على الدهشة فحسب، وإنما تبعث أيضاً على تعديل أو تغيير أو قلب "أنماط التفكير" و "طرائق النظر" لدى أولئك الذين تغزو هذه النظريات عقولهم.

⁽¹⁾ نفس المصدر، ص 152

⁽²⁾ نفس المصدر، ص 148

صحيح أن محمد عبده قد أُلح مراراً كثيرة على الطابع "العلمي" للقرآن وقرر التأخي بين الدين والعلم، وفسر بعض آي القرآن تفسيراً علمياً، ورد رداً عنيفاً على أولئك الذين زعموا أن الإسلام قد اضطهد العلم في داره مبنياً لهم، بوقائع التاريخ، خطأ هذا الزعم وبأن الإسلام على العكس من ذلك هو وحده الذي فتح له وشجعه وشجع أهله الذين لم يقفوا عند تمثل العلم القديم، وإنما تخطوه وتجاوزوه بما قدموا من إسهامات جلييلة في المضمون والمنهج، إسهامات كانت حاسمة في تطوره اللاحق في الغرب، لكن محمد عبده ظل في هذا كله عند مستوى "التقرير المثالي"^(١).

ولعل له العذر في ذلك لأن الذين ألزموه الخوض في المسألة قد فرضوا عليه ساعة المعركة، وحددوا له مكانها وأسلحتها أيضاً، بدءاً من فيكتور كوزان وإرنست رينان وانتهاء بفرح أنطوان، قد وجهوا سهامهم إلى الإسلام في التاريخ وحملوه إثم انحطاط أهله، ولم يكتفوا بذلك وإنما تعمدوا دوماً إثارة المشاعر والضغائن بإدخال طرف آخر في الموضوع هو "المسيحية" التي قدموها، بصورة لا تخفى معارضتها لوقائع التاريخ المعروفة، على أنها حامية للعلم ومشجعة للعلماء بينما قدموا الإسلام في صورة الغريم المضطهد لهما، لذا كان من الطبيعي أن يلتفت محمد عبده إلى العلم القديم ويترك لغيره مهمة التصدي للعلم الحديث، مقدراً أيضاً، على الأرجح، عدم قدرته الشخصية على الخوض في وسائل العلم الحديث التي لم يكن له بها إلف كبير.

ومع ذلك فإنه ينبغي القول إن هذه المهمة لم يكن يصلح لها إلا مفكر لا تلعب ملكة "الوجدان" عنده الدور الذي لعبته عند محمد عبده، حيث لا انفكاك بينها وبين العقل، كان ينبغي أن يكون هذا المفكر - على مستوى التقرير النظري على الأقل - مؤمناً ينزع نزعة عقلانية مستعدة لأن تكون في الوقت المناسب حادة، بل حادة جداً، وحين نقول "عقلانية" فإن هذا لا يعني بالضرورة أن العقل لا يقرر إلا أحكاماً مطلقة، وإنما يعني أيضاً - حين ننقل الموضوع إلى أرض العلم - إفساح المجال لقدر كبير من الظن والاحتمال اللذين يفرضهما هذا العقل نفسه^(٢).

ويمكننا أن نقف في تتبع أحوال "التوحيد" في العصر الحديث عند هذه الحدود، إذ لا طائل وراء الاستكثار من الأمثلة التي لا تضيف شيئاً جديداً إلى ما قرره الأفغاني

(١) د. جدعان: أسس التقدم، ص 209

(٢) د. جدعان: أسس التقدم، ص 209

ومحمد عبده والجسر القاسمي والألوسي، كما كان يمكننا الا نتابع هذا الموضوع في الفترة المعاصرة لنا، ويمثلها مفكرون كان لهم -وما يزال- فعالية فلسفية نشطة، ولعل أبرز هؤلاء المفكرين الذين يعنوننا هنا مباشرة محمد عزيز الحبابي من المغرب وعثمان أمين من مصر.

فالمحاولة التي قام بها الحبابي في مؤلفه الذي نشره بالفرنسية أولاً ثم نقله هو نفسه إلى العربية: "الشخصانية الإسلامية"، تمثل فهماً فلسفياً شخصانياً "للشهادة" الإسلامية الأولى: "لا إله إلا الله"، كما تمثل فهماً للتوحيد معاصراً، ينشد صاحبه بعث الحركة والحياة في علم الكلام التقليدي، وهذه المحاولة تذكر بمحمد عبده، لكن من الحق أن يقال أنها على الصعيد الفلسفي الخالص على الأقل تبدو أكثر غنى وتجديداً وخطراً، وذلك بفضل الأبعاد المختلفة التي يكشف عنها الحبابي في عقيدة "الشهادة" وبفضل الموقف النقدي الذي يتبناه في مسألة "علمية" أو "عقلانية" وجود الله⁽¹⁾.

فنحن لا نقف هنا على أرض العلم والعقل المنطقي الخالص كما كان الحال لدى المفكرين السابقين، ولكن في عالم الإنسان باعتباره "شخصاً"، أو "أنا" شعورياً ذا استقلال ذاتي يقف أو "يتوقف" بالنسبة للإله الواحد الذي خلقه على صورته، معترفاً بوحديته واستقلاله المطلق اعترافاً يتضمن الانفتاح على الأنوات الاجتماعية الأخرى والدخول في ال"نحن" الاجتماعي الذي يمحو الأطر الضيقة للمعشر والقبيلة ليحل محلها الأمة والإنسانية، وهكذا لا يكون مدلول الشهادة، بهذه الصورة، ذا طابع عقلي جدلي، بل يكون ذا مدلولات علمية وانطولوجية واجتماعية وأخلاقية وسياسية أيضاً.

إن الدلالة الأولى "للشهادة" الإسلامية تتمثل في وعي "الشخص" لذاته وعياً تاماً بحيث يؤكد واقعه المستقل وكرامته ووجوده الخاص، أمام الكائن المطلق، الله، وعلى الشهادة يترتب تأسيس علاقة معنوية مع الآخر مادام "الأنا والآخر" يشتركان في أداء نفس الشهادة، ومن زاوية سوسولوجية تكتسب الشهادة تشخصها وعيائها في تكييف

(1) د. جدعان: أسس التقدم ص 239

وجودنا وتصرفاتنا في مواجهة الآخرين وفي دخول "أنا" المؤمن في الـ"نحن" الذي تتشيد بوجوده المجتمعات^(١)

والشخص "كلية" تخضع باستمرار لضغط قوتين متناقضتين: الجسد والفكر الطبيعية والروح، والإسلام يعترف بهذه الكلية غير المتجانسة، لكنه يوجهها نحو توازن قوي يتم فيه "زواج" عقلي بين الملاك والحيوان في الإنسان، فلا ينصرف هذا كلية إلى الروح -إذ لا رهبانية في الإسلام- ولا يخضع كذلك للجسد، في هذا التوازن يتحقق للمسلم الفلاح في الدنيا والآخرة.

ثمة معرفتان ممكنتان للإنسان، معرفتان متكاملتان كلتاهما مجدية وضرورية: المعرفة الناتجة بالإدراك والعقل، والمعرفة التي يحيها المرء مباشرة كمعطي، إن وجود الله هو موضوع "معاناة"، فنحن نؤمن به أولاً ثم بعد ذلك نلتجئ إلى العقل لدعم الإيمان والتدليل عليه، وعلم الكلام لا يبدأ إلا بعد أن يحصل الإيمان^(٢). وعلى هذا الأساس تصير الشهادة ذات مضمون مزدوج: فهي من ناحية توجه الإنسان إلى الطبيعة والنظر العلمي، ومن ناحية ثانية تجعل الإيمان ذاتياً بحيث يملأ هذا الإيمان كل كينونيتنا ويجعلنا قادرين على التواصل بالخالق ومخولقاته عن طريق الخير والصلاح، وهنا يصبح الرباط الذي يجمع بين المؤمن وربّه رباطاً "وجودياً" قبل أن يكون عقلاً موعولياً، كما تصبح الصلة بين الأنا والآخرين صلة عاطفية تقوم على مفهوم "الرحمة" والبر.

وحين يبدأ الإسلام بفرض الزكاة ثم يتبعها بإيتاء الصدقات فإنه لا ينشد سوى الارتفاع بالمؤمن إلى مستوى الرحمة حيث تلتحم الزكاة بالصدقة في تجاوز نحو تصور جديد للعلاقات البشرية تشتمل فيه الرحمة في آن واحد على مفاهيم: زكاة وإحسان وحنان وتعاطف ومساعدة وتضحية وإيثار للغير، صدىً لقول الله: "ورحمتي وسعت كل شيء"، ولقوله أيضاً: "إن الله كان بكم رحيماً"^(٣)

ومعنى هذا أن الزكاة والصدقة لا تقدمان في الإسلام "الحل" لمشكلة الفقر الاقتصادية -كما اعتقد كثير من المفكرين السابقين والمعاصرين- وإنما تقومان

(١) محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، القاهرة 1969 (دار المعارف بمصر) ص 27-30

(٢) نفس المصدر، ص 38

(٣) نفس المصدر، ص 39 - 40

بوظيفة نفسية- اجتماعية خالصة هي بناء الهيئة الاجتماعية على أسس إنسانية مستوحاة من الرحمة لا من "الثروة" وطرق توزيعها واستثمارها .

إن للشهادة نتائج عملية من أخطرها تفتح المسلم بفضل العلوم الشرعية والطبيعية، ذلك أن "دراسة الطبيعة ليست في الواقع إلا استفساراً واستكناً لآيات الله التي هي دلائل قوته وقدرته الخلاقة"، فالمؤمن هو بطبيعته "كائن علمي"، فرض الله عليه طلب العلم فرضاً، لكن العلم وحده غير كاف لاستكمال الشخص لإنسانيته، وإنما ينبغي أن ترفد العلم فرائض دينية، عبارات، بدونها يبطل المجتمع بشخصانيته. في القيام بهذه الفرائض تتحقق حياة روحية قوامها حب مزدوج: حب الله وحب الكائنات البشرية،

والواقع أن حب الله ينطوي بطبيعته على حب مخلوقاته، وهو من ناحية ثانية يعني أن نحقق على مستوانا الصفات التي خص بها نفسه، من صدق ورحمة وإنصاف، وما جاء في الحديث القدسي الذي يقول: "يا عبادي! إنني حرمت على نفسي الظلم وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا وكونوا عباد الله إخواناً"، لا يحرم الظلم فحسب بل يفرض على المؤمن أن يحترم نفسه وأن يحب غيره- مما يذكرنا بأخلاقية (كانط) في الفلسفة الحديثة⁽¹⁾.

ومن نتائج "التشخصن" الذي تحققه "الشهادة" أيضاً ولوج الكائن البشري إلى "عالم الحريات"، وهذا العالم يقوم على المبادأة والاستقلال الذاتي والعقل، والنبي هو النموذج الذي ينبغي على المسلم الاقتداء به، فهو "المتبوع الأعظم" الذي جسد أقصى مرتبة من التوتر نحو التعالي والكمال والعمل بمشيئة الله، ومزايا التشخصن يمكن أن تتعرض لخطر جهاز إنساني هو الدولة بحيث تتحطم تحت وطأته .

وقد قدر الإسلام ذلك فأوجب على كل مؤمن مراقبة ممارسة السلطة ونصح أولي الأمر، ولا تجب الطاعة له ولأولي الأمر إلا إذا خضعوا هم أنفسهم للحقيقة، وإرادة الله التي تنشأ المصلحة العامة .

⁽¹⁾ نفس المصدر، ص 42

ذلك أن الله وحده هو منبع "الأخلاقية"، والشهادة تعني أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، لذا كان المضمون الأساسي والأخلاقي للشهادة يوجب على كل فرد من الأمة أن يمارس مراقبة ديموقراطية مباشرة على سير الأمور العامة.

بهذا تحد الشريعة من جنوح الحاكم وذوي الجاه والسلطان، وترد هؤلاء دوماً إلى السلطة العليا التي تمنع كل مساس بالكرامة والشخصية وتحول دون كل تسلط للقوي، وهكذا تصبح وظيفة الدولة الأصلية الاستجابة لإرادة الأمة وخدمة كل شخص فيها والخضوع لمراقبة المجموع، ذلك أن الدولة التي لا تحترم الشريعة لا يجوز لها أن تطالب رعاياها بطاعتها، وهذا هو معنى كلمة خليفة الرسول الأول في خطبته المشهورة: "فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني"⁽¹⁾.

وأخيراً للشهادة أثرها الاجتماعي الأخلاقي الحاسم، إذ أن كل شيء بمقتضى الشهادة يحدث على مرأى من الله، وهذا يبعث في نفس المؤمن "مخافة الله"، فيجعل وعيه دائم اليقظة وضميره الأخلاقي ممتلئاً بالحيوية والصفاء عاكساً الحضور الكلي الألهي هادفاً باستمرار إلى "التجاوز" وإلى التطلع الدائم نحو "نهضة جديدة" لا يقف في وجهها أي حائل: لا كهنوت، ولا فكرة "خطيئة أصلية"، و"النية" وحدها هي التي تقود المؤمن "المسؤول" أخلاقياً في أفعاله وفي علاقاته بالآخرين وفي علاقات الجميع بالله.

والقوة الفعالة التي تقود النية هي ما اصطلح على تسميته في الأخلاق الدينية الإسلامية "بالقلب" الذي هو في نهاية التحليل مقر الحياة الباطنية ومعقد الإلزامية الأخلاقية⁽²⁾، أما القائد الآخر للمؤمن فهو حرته بإزاء كل سلطة بشرية أو كهنوتية، حرية يقيم عليها الأمل، ويتحرر بها الإنسان من كل عالم للخطيئة، وخاصة تلك الخطيئة التي لم يكتسبها بفعله الخاص، وإنما تعزى إلى غيره، أصلية كانت أم غير أصلية، فالمؤمن في الإسلام ليس مسؤولاً عن أخطاء غيره: "تلك أمة قد خلت، لها ما كسبت، ولكم ما كسبتم، ولا تسألون عما كانوا يعملون"، (البقرة: الآية-141).

فليس ثمة مبرر للقلق عند المسلم، وحبه لله العادل الذي لا يظلم الناس شيئاً هو أكبر مبرر للأمل، والذي يبقى عليه بعد ذلك أن ينخرط في الوجود بحيث تلتحم عنده

⁽¹⁾ المصدر السابق، ص 56-58

⁽²⁾ المصدر السابق، ص 61

القيم الدينية مع القيم الدنيوية، بعيداً عن كل سلطة كهنوتية، ليدفع بأمتة والإنسانية في طريق التقدم"^(١).

وليس صحيحاً ما ذهب إليه (لويس جارديه) من القول إن انعدام وجود كهنوت تشريعي في الإسلام قد ساهم في حركة التجمد والانحطاط في الإسلام^(٢)، ذلك أن الجهاز الكهنوتي يقف حاجزاً بين المسلمين وبين الله، وبالتالي بينهم وبين الخطو نحو الأمام. ثم إن غياب الاكليزيكية هو صدر للحرية الشخصية ومنبع لإمكانية الاجتهاد في الدين والدنيا، وبعد هذا كله أو قبل هذا كله يرفض الإسلام نفسه أي جهاز كنيسي لأنه يرى أنه ليس في إمكان أي إنسان أو أية جماعة مهما كانا، تجسيد "سر المصير" و"التعاليم"^(٣).

والحق أن أسباب التدهور الإسلامي لا تعود إلى "بذور ذاتية" فيه، وإنما إلى عوامل خارجية بالدرجة الأولى قد يمكن أن يشار من بينها إلى عوامل جغرافية واقتصادية وإلى غزو "التصوف" للإسلام ودفعه المسلمين إلى التواكل والطرقية والاعتقاد بتفاهة الزمن وبلا واقعية العالم، وبالتالي الزهد في العالم^(٤)، أما العناصر الذاتية التي ينطوي عليها الإسلام بالطريقة التي تحددت آنفاً فإنها لا تحتوي على بذور التقدم والتمدن.

ويظل مع ذلك من الضروري في رأي الحبابي الإلحاح على الطابع "الاستبطاني" للدين وللشهادة وعلى المنطلق الذاتي لوجود الله نفسه، ومعنى ذلك أن علينا ألا نلتمس أدلة علمية على وجود الله، ولا على نكران هذا الوجود أيضاً، ذلك أن العلم لا يطمع في أكثر من معرفة العالم بنسبة تسيطر على جميع قدراته ومقدراته، العالم هو موضوع العلم، أما المطلق فليست لدى العلم أية طاقة على إدراكه، ولهذا كانت دعوة الإسلام في تقديره مواجهة إلى التأمل والحدس واستعمال النظر من أجل ممارسة "التجربة الباطنية لوجود الله"، ولم تكن موجهة إلى "العقل المنطقي"،

(١) المرجع السابق، ص 134 - 139

(٢) المرجع السابق، ص 118

Classicisme et Declin culturel dans L Histoire de l Islam. paris, 1957, p.99

(٣) الحبابي، الشخصية الاسلامية، ص 116

(٤) الحبابي، ص 120

إن الإيمان كالحب، ينطلق من الاستبطان ومن أعماق الكائن البشري، لذا لم يكن في حاجة إلى حجج عقلية لكي يتم الاقتناع به، وكما أن "الحنين إلى الوطن" هو شعور لا يمكن نكرانه باسم العقلانية والمنطق، كذلك "الحنين إلى الله" لا يمكن أن يربط بالعقلانية، والذي لم يمارس مباشرة تجربة الإيمان لن يؤمن أبداً، ولكنه كذلك لن يستطيع البرهنة على أن الإيمان عبث، أو أنه ليس واقعاً معاشاً، وأن أية محاولة لإدراك وجود الله على مستوى عتبات إدراكنا الحسية تتطوي على تناقض منطقي وتعسف على الحواس لا مبرر له.

ذلك أن ما تؤكده "الشهادة" ليس هو وجود الله، لأنه وجود غير محسوس (وتلك خاصيته الصميمة): إنه وجود لا كالموجودات فلم يريد المتكلمون إخضاعه لعقل يتمنطق ولعلم يفرق به في الكم؟ فأما أن ينبثق الإيمان بوجود الله عن الوجدان، عن القلب، تلك المضغة ذات المنطق الخاص والمنهج الخاص، وإلا تجمد مفهومنا لكيثونة الله ولم يعد الله الجوهر الأكبر، جوهر كل الموجودات، فغلطة المتكلمين الكبرى في كونهم لم يعرفوا هذا الفرق فأنت مناقشاتهم غير ذي خصب، وبدون حرارة⁽¹⁾.

لا شك أن نظرة الحبابي تتطوي على قدر عظيم من الثراء الإنساني والعمق النفسي، كما سبق أن أشرنا، لكنها تتطوي أيضاً، وربما بنفس القدر، على محاذير ومخاطر واضحة، وأول ما يمكن أن يؤخذ عليها إسرافها في إغراق الإيمان في لجة "التجارب الذاتية" الخالصة بحيث توحد في نهاية الأمر بين قيمة التجربة الإيمانية وقيمة التجربة الإنكارية، وتجعل من شجب النصوص الدينية المتكرر لموقف "المنكرين" عملية واهية المبررات، وهي حين ترد الإيمان إلى حالة من "التوتر الباطني" فحسب - وهي حالة لا تيسر لكثيرين من الناس، لما لها من صلة بالتعقيد الفيزيولوجي البيولوجي في الإنسان- تسد الطريق أمام أولئك الذي لا يستطيعون أن يروا الله إلا من خلال ملاحظة العلاقات الموضوعية داخل العالم الواقعي.

ولا شك أن الموقف الكانتي الذي يتبناه الحبابي - ويحرم عليه إدراك الله المطلق على مستوى عتبات إدراكنا الحسية المحدودة- هو قوي إلى حد بعيد، لكنه في الواقع

(1) المصدر السابق، ص 73 - 74

لا يجد التبرير الكافي إلا إذا اعتقدنا أننا ندرك الله في ذاته على عتبة هذه المحسوسات، أي داخل العالم الحسي، لكننا لسنا ملزمين بدعوى من هذا القبيل، والمسلم أول من ينادي بالاعتقاد بأن الله موجود لا يمكن الإحاطة به أو إدراكه في ذاته.

إن قصارى ما يدعيه على مستوى المحاكمة العقلية والمنطقية والعلمية هو القول إننا ندرك وجود الله بآثاره في المحسوسات فحسب، من حيث هو علة للعالم لا بد وأن تترك في معلولاتها آثاراً تدل عليها، صحيح أن قضايا العلم قد وصلت إلى درجة من النسبية بات معها الاعتماد على مقرراته من أجل البت في أمور ميتافيزيقية ينطوي على مخاطر كثيرة، فضلاً عن أن النزوع العلمي النفعي والتركيب "الوظيفي" الخالص لقضايا العلم قد أصبحا يقضيان جدياً باستبعاده شيئاً فشيئاً من دائرة الطموح لإدراك الطبيعة الموضوعية للموجودات، إلا أن الحال لم يصل إلى درجة تبعث على اليأس تماماً من واقعية كل مقرراته، وأنه ينبغي علينا من ناحية ثانية التمييز بين الاعتماد على أسس العلم التجريبي وتذبذباته وبين الاعتماد على قوة في الإنسان هي "العقل" ذات حدوس وجودية مباشرة تتصف بالبداهة والموضوعية، وتسمح بإدراك مضامين ميتافيزيقية في الواقع المدرك على عتبة "الحس المشترك"، بغض النظر عما يراه العلم على عتبة المدركات اللامتناهية في الصغر أو اللامتناهية في الكبر.

إن هذه القوة تظل هي الأمل الأكبر لدى عدد كبير من الناس الذين تستعصي عليهم التجربة الذاتية الباطنية لوجود الله.

وأخيراً أليس من المرجح أن ينتهي هذا الضرب من المعاناة الحدسية أو الذوقية الذي يرجى تأسيس وجود الله عليه إلى موقف "صوفي" صريح ينتهي عاجلاً أو آجلاً إلى (طريقة) تعرقل "التقدم" كما حدث مراراً كثيرة في مدينة الإسلام وفي المدن الأخرى، وكما لاحظ ذلك وألح عليه الحبابي نفسه⁽¹⁾.

ومع ذلك فإن المشكلة هي أعقد بكثير من أن تحل على مستوى الصراع الجدلي للمواقف المتضردة، والذي لا نملك نحن إلا أن نقرره - وهو ما لا نعتقد أن الحبابي ينكره علينا لأنه يلتقي مع الشخصانية عند نقطة ما - هو أن جميع الطرق إلى الله،

(1) د. جدعان: أسس التقدم ص 245

التي تمنح صاحبها القناعة والطمأنينة، ذاتية كانت أم علمية أم عقلانية- بحيث تملك عليه كامل كيانه ووجوده الشامل وتقوده في دروب النجوع والتقدم، هي بالنسبة للإسلام، طرق مشروع لا يجوز لأحد إنكارها بإطلاق وتفرد.

أما تجربة عثمان أمين التي عبر عنها في ما أسماه بالفلسفة "الجوانية" فإنها، وإن كانت تقترب من الشخصانية عند نقاط كثيرة، إلا أنها تبدو امتداداً لنظرة محمد عبده وبرجسون وإقبال الإستمولوجية، ومع أنها تبدو لصاحبها فلسفة مفتوحة أو طريقة في التفلسف لا "مذهباً فلسفياً" مغلق الحدود، إلا أنها تبدو كذلك له "أصول عقيدة وفلسفة ثورة"⁽¹⁾.

والحقيقة أن الجوانية عند عثمان أمين ليست في نهاية المطاف إلا العالم مدرراً بقوة الوعي الديني الباطني، فهي إذن طريقة روحية لرؤية الأشياء، إنها كما يقول عثمان أمين نفسه، "تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا متعرض لنفحات السماء في كل لحظة، وطريق مبسوط أمام الوعي ينتظر السالكين إلى يوم الدين".

إنها فلسفة تحاول أن ترى الأشخاص والأشياء رؤية روحية، بمعنى أن تنظر إلا المخبر ولا تقف عند المظهر، وأن تلتمس "الباطن دون أن تقنع بالظاهر وأن تبحث عن الداخل بعد ملاحظة الخارج، وأن تلتفت دائماً إلى المعنى وإلى القيمة وإلى الماهية وإلى الروح من وراء اللفظ والكم والمشاهدة والعرض والعيان"⁽²⁾.

ويكشف عثمان أمين نفسه عن المنطلقات القرآنية والنبوية للجوانية حين يرد أصولها إلى قول الله: (لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)، وإلى الحديث النبوي الذي يقرر أن لكل إنسان جوانياً ويرانياً.

فالآية والحديث في رأيه ينطلقان من الإنسان ويقدمان الذات على الموضوع والفكر على الوجود والإنسان على الأشياء والرؤية على المعاينة أي أنهما يعبران عن مثالية مقترنة بالواقعية، ترسم فيها صورة الحياة بجهد باطني موصول ما يلبث أن يتجه نحو الإصلاح الخارجي أو المادي، وتحول فيها النفس إلى وجهة الخير الأخلاقي لتكون أساساً لإصلاح المجتمع فيتم بذلك تحقيق مركب ذي حدين: الجواني من الباطن

⁽¹⁾ عثمان أمين الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، 1964

⁽²⁾ المصدر السابق، ص 113

والبراني من الخارج، بينهما رابطة واعية حيث تزكي النفس والجسم وتقيم التوازن بين الحياة الروحية والحياة الدنيوية للإنسان على أساس من الأخلاقية العاملة^(١). وليس ثمة شك في أن الجوانية تعكس معرفة ميتافيزيقية روحية فلسفية تضع صاحبها فلسفياً في إطار المثالية الفلسفية التي يدخل في تيارها فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون والغزالي وديكارت وكانت وهيغل وبرجسون وهيدجر، وهذا واضح تمام الوضوح في تحليله لمبادئ الحياة الجوانية، فنحن "لا نستطيع أن نسبر أغوار الحياة الجوانية مهما استطعنا بالأدوات العلمية، إلا بأن نحياها بأنفسنا وأن نتحمل مسؤولية معاناتها، فكما أن أحداً لا يستطيع أن يموت لنا، فإن أحداً لا يستطيع أن يحيا أو أن يفكر لنا" كما يقول هيدجر.

وهذا التعاطف العقلي أو الجهد الجواني هو عندنا ضروري لكل بحث قويم ولكل ثقافة عميقة، ولكل مسعى صادق، لذا كانت الجوانية منطوية على ميتافيزيقية يسميها عثمان أمين "ميتافيزيقا الرؤية الواعية"، وهي أقرب في الواقع إلى الرؤية الفنية، أو أنها "رؤية روحية نفسية هي الرؤية بالعين الداخلية أو عين البصيرة كما يقول الغزالي أو يعيون الروح كما يقول أفلاطون"، رؤية تسجل "لحظات الإلهام الداخلي" التي تتجلى فيها الحكمة والتجربة والرؤية الإنسانية^(٢).

وليس غريباً بعد هذا أن يعتبر عثمان أمين الجوانية "مثالية روحية" يمثل الدين بعدها الحقيقي، كما أنه ليس غريباً أيضاً أن يحمل على خصوم المثالية وعلى المدنية الغربية التي عادت الروح وبوات العلم المادي مكانة ما كان ينبغي أن تكون إلا للروح، وهو يقول: "والجوانية مؤمنة إيماناً راسخاً بأن القوة الحقيقية هي قوة الروح والمثل الأعلى، وإن السلطة التي ظفر بها الإنسان على العالم الخارجي، عالم المادة والأجسام، قد أضلته عن قوته الأصلية التي هي المثالية والروحية، ولقد رأى غاندي بعينه مشهد ذلك الصراع الدموي العنيف الذي قدمه الغرب إلى العالم في مستهل هذا القرن حين جلب إليه أروع الانتصارات العلمية فهاله هذا المزيج الغريب من التقدم والهمجية، أو من العلم والجهالة فلم يتردد حينئذ في أن يصيح: "إن التقدم الحديث كما يمثله الغرب في أيامنا هذه، قد أحل المادة مكاناً من حق الروح وحدها أن

(١) المصدر السابق، ص 121 - 123

(٢) المصدر السابق، ص 125 - 128

تتبوأه، فننتج عن ذلك أنه قد بوأ العنف عرش النصر، وقيد الحقيقة والبراءة في
أصفاد الرق والاستعباد".

ولم يكن هذا رأي غاندي وحده في أزمة العصر، فإن (أنيشتاين) أحد أقطاب
العلم المعاصر، يقول: "إن العلم لم يستخدم حتى اليوم إلا في خلق العبيد: ففي زمن
الحرب يستخدم العلم في تسميمنا وفي تشويهنا، وفي زمن السلم يجعل حياتنا قلقة
مرهقة منهوكة".

لقد كنا ننتظر أن يستعين الناس بالعلوم على الانصراف إلى الحياة العقلية، فينالوا
بذلك أكبر حظ من الحرية، ولكن بدلاً من ذلك صيرتهم العلوم عبيداً للآلة، إن السواد
الأعظم من العمال ينفقون زمانهم الطويل الرتيب الخالي من البهجة، وهم في أشد حالات
التبرم والمضض، ولا يمنعهم ذلك من الارتعاد خوفاً على مرتباتهم الضئيلة".

وقبيل الحرب العالمية الأخيرة أصدر العالم الطبيب الكسيس كاريل كتابه المشهور
(الإنسان ذلك المجهول) فصرح بأن الأزمة التي يعانيها إنسان هذا القرن أزمة منشؤها
عدم الانسجام بين القلب والعقل وبين الروح والمادة⁽¹⁾.

لقد أوقع تقدم العلم التطبيقي الإنسان في "غربة" مروعة، وليس ثمة من مخرج
له من هذه الغربة إلا بإحراز تقدم في "علم الروح" وفي الانتصار للمثالية، أما
السلبيون أو العدميون الذين جعلوا دينهم التهجم على كل مثالية في الفكر أو في
العمل، ما يقول كارل ياسبرز فإنهم لا يسيئون إلا إلى أنفسهم وإلى أمتهم وإلى
الإنسانية.

وإذا كانت الفلسفة حقاً لا تستطيع أن تضع الخبز، كما يقول المتندرين، فإنه لا
مبرر للتردد في القول إنها "تستطيع دائماً أن تصنع الأفكار"، ومن ثم "تستطيع أن
تصنع التاريخ".

والذي لاشك فيه عند عثمان أمين، أن الفلسفة الجوانية، "في استنادها إلى
تزكية الوعي الإنساني الشامل، ودعوتها الفكر إلى الالتفات إلى ذاته ليوجد فيها سبب
الأشياء وقوامها، وفي توجيه النظر إلى الاحتفال بالمعنى والفكرة والمثال"، تقدم منهجاً
"لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان، فضلاً عن أنه يفسح الطريق لترسم

(1) المصدر السابق، ص 137 - 139

المثل الأعلى، وتخطي ما هو كائن إلى ما حقه أن يكون، ومجاوزة الواقعة إلى "القيمة" وبيث الإيمان بقدرة الروح الخالص على العلو على حدود الواقع في المكان والزمان، واليقين بحرية الذات الواعية في إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة".

كما أن الذي لا شك فيه هو أن الدين - من حيث إنه تجاوز للوجود الظاهر الحاضر وإيمان بوجود أبدي لا زماني مجاوز للآني والمكاني المشاهد- يمثل "البعد الجواني" الحقيقي للإنسان، فإن الاعتقاد بأن في العالم ثنائية: عالم الطبيعة وعالم الروح، أو عام الشهادة وعالم الغيب، يشد صاحبه المتعلق بعري الدين بين عالمين: عالمه الروحي الجواني الذي يقتضيه أن يشارك في شؤون الجماعة بأوفى نصيب، وذلك إلى أن يهتدي إلى الطريق الذي يعينه على أن يوفق بين أعمق حاجات الروح وبين ألزم واجبات المجتمع.

والدين، من حيث هو دين، يوجه الإنسان إلى ذلك البعد الجواني فيه: يدعوه إلى الإيمان بقوة غيبية فائقة، ويدعوه إلى الإيمان بوجود إله قديم وجوده هو مصدر كل وجود، وسلطانه أعلى من كل سلطان، وإلهاماته مصدر كل علم وعرفان⁽¹⁾.

وأهم من هذا كله إن المثالية الجوانية تبدو لصاحبها "دعامة كل ثورة واعية وإصلاح مستتير"، ذلك أن الجوانية من حيث هي في صميمها فلسفة وعي ومثال وقصد وقيمة "قد اتخذت لنفسها الشعار الإسلامي العملي، شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مكان من العالم يصيب الأمة كلها بل الإنسانية بأسرها".

ويترتب على هذا أن المثالية الجوانية إذا دعت إلى مراقبة النفوس ورعاية المثل ومراجعة القيم، فليس في هذا دعوة للإنسان إلى ترك العمل أو اعتزال العالم، فيكون عالمة على غيره مفتقراً إليهم، بل إن موقفها من أول الأمر دعوة كل واحد إلى ممارسة الحرية، "ومن ثم السعي والتشمير والمغامرة في الدنيا، وبعبارة أخرى: دعوة إنسان الغد إلى إصلاح جوانيه حتى يصلح الله برانيه".

لذا لم يكن غريباً أن يكون إعلام هذه الفلسفة وممثلوها هم صناع التاريخ ومشيدو دعائم البطولة، لأن الجوانية تعبر عن وعي مستتير يتبعه عمل خلاق يقيم حياة الفرد والمجتمع على القيمة الروحية والمثل العليا المؤسسة على دعائم الصدق في

⁽¹⁾ المصدر السابق، ص 255 - 256

القول والإخلاص في العمل، وهذا التحديد للجوانية هو الذي ينتهي بصاحب الجوانية إلى تقرير القول "إن الجوانيين لا يستطيعون أن يخاطبوا إلا النفوس الممتازة، ولا أن يسمعوأ أصواتهم إلا للضمائر الحية"⁽¹⁾

ذلك أن فلسفة تحاول أن تزوج بين الذات والموضوع وأن تجمع بين العقل والقلب، وأن تؤلف بين النظر والعمل وتدعو في سبر الفكر وسلوك الحياة إلى خلوص النية واستواء السر والعلانية، ومجانبة الرياء والتظاهر، وتعتد في تربية الشخصية وتهذيب النفس بالقدوة الحسنة والمثل الطيب اعتقاداً منها أن تأثير الأفعال أشد وقعاً من تأثير الأقوال، وتجاهد في تبصير أبناء العصر بأن بماينة البراني للجواني هي مصدر كثير من آفات المجتمع وإن العنصر الإنساني أساسي في حل المشكلات السياسية، وأن الأديان قادرة على هداية الإنسان، وأن كل إصلاح حقيقي يتطلب تغييراً في الكم والمقدار.

إن فلسفة هذا شأنها هي فلسفة ثورة إصلاحية معاً: أما الثورة فتريد القضاء على الفساد الطاغى الناشئ من إهدار القيم العالية التي عاشت عليها الإنسانية الواعية زماناً قبل أن تجيء حضارتنا المادية إلى الوجود، وأما الإصلاح فينبغي مواجهة الأزمة التي يعاني منها الجيل الحاضر ومنشؤها فقدان الروح وضياع الإيمان وغربة الإنسان"⁽²⁾

ويمكن القول إن لفلسفة عثمان أمين الجوانية مزاياها التي لا تنكر ودلالاتها التي لا ينبغي إغفالها، فهي تمثل ارتكاسة الروح في وجه "التكنية"، وسمو الإنسان على الطبيعة ورد إسراف المادية إلى حدود العدل، وهي من ناحية ثانية دعوى للمرح والتفاؤل ولسعادة الإنسان، ولإلحاق الهزيمة بشطط المدنية الحديثة، وهي أخيراً دلالة حية على أن مبدأ العلاقة بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان والله، وليس هو فقط العقل الجاف الخالص والمحكمة المنطقية العاطلة من كل حياة، وإنما هو أيضاً الشعور النابض بالحياة وبالتوتر الروحي الذي يحول الإنسان من حالة الرؤية أو

⁽¹⁾ المصدر السابق، ص 262

⁽²⁾ المصدر السابق، ص 263

الوعي الباطني إلى حالة الفعالية الحية الخارجية، بحيث يصبح الدين ومبادؤه مصدر فعل وتغيير وإصلاح⁽¹⁾.

⁽¹⁾ د . جدعان : أسس التقدم ص 256

تجديد الفكر الفقهي

نقصد بالتجديد الفقهي تجديد الشريعة أي العقل العملي التي تجسد أحكام الذكر الحكيم على الواقع المطبق والواقعي، وطبعاً فهذا التجديد يعني فهم المعنى الأصلي للنص في ضوء المكان والزمان دون الخروج - باسم التجديد والتطوير - قيد أنملة على روحه ومنتهاه ومبتغاه وقصده وإذا كانت الشريعة أصلاً ولغة هي النهج الديني وطريقه، إلا أنها أشربت معنى خاصاً بتناول حقوق الإنسان.

ولقد عرضنا سابقاً لرأي شاخنت بأن الشريعة - بهذا المعنى الضيق - تشكل لب الإسلام ولبابه.

هذا هو السياق الوجودي أو التاريخي لبحث موضوع الاجتهاد في الإسلام، وما لم يجرد دراسته حالياً في إطار هذا السياق الحي، فإنه يظل بحثاً حرفياً ميتاً لا علاقة له بالواقع، وليس المهم في نظرنا التغني بما كان لأسلافنا من قدرة اجتهادية خارقة، ولا الإشادة بالثروة الشرعية الرائعة التي خلفوها لنا، فقيمة تراثنا الشرعي مقدرة أبلغ تقدير من جميع الذين درسوها دراسة تاريخية موضوعية من المسلمين وغير المسلمين.

ولسنا بحاجة إلى كثرة الشهادات في هذا السيل، ونكتفي بأن نذكر الآن ما قاله الكونت ليون استرووغ في محاضرات ألقاها في جامعة لندن جاء فيها أن الشرع الإسلامي يبدو إذا ما نظرنا إليه من ناحية بنيته المنطقية " ... من أكمل الروائع، التي تستثير إعجاب الباحث حتى عصرنا هذا، فإذا سلمنا بالعقيدة التي يقوم عليها الوحي للرسول، أصبح من المتعذر علينا أن نجد ثغرة ما في السلسلة الطويلة من القياسات التي تحتفظ بصحتها سواء من ناحية المنطق الشكلي أم من قواعد النحو العربي، وإذا درست محتويات هذا المصنع المنطقي، فإن بعض النظريات لا تستدعي الإعجاب

فحسب، ولكنها تثير الدهشة، فقد توصل هؤلاء العلماء الشرقيون الذين عاشوا في القرن التاسع بالاستناد إلى مبادئهم الكلامية، إلى النص على حقوق الإنسان، بما تشتمل عليه من الحقوق المتعلقة بالحرية الفردية، وحصانة الشخصية والملكية، ووصفوا السلطة العليا أو الخلافة بأنها مبنية على التعاقد.. وعنوا بذلك أن عقدها قابل للإلغاء إذا لم تطبق شروطه تطبيقاً أميناً، ووضعوا قانوناً للحرب يحتوي من التعاليم الإنسانية النبيلة ما يمكن لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن يحمرروا تجاهه خجلاً، واعتمدوا في مبادئ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غربنا ما يماثلها إلا بعد ألف عام..".

ويدل قول استروغ على خصائص للشرع الإسلامي، فهذا الشرع يتناول حقوق الإنسان الفردية، أي ما يعرف اليوم بالقانون الخاص، ويتناول تنظيم الخلافة أو السلطة أو ما يعرف اليوم القانون العام، ويتناول أحكام الحرب أو ما يعرف اليوم بالقانون الدولي، فالنظرة فيه إلى القانون هي نظرة شاملة، ولكنها ليست نظرة قانونية حقوقية صرفة، ولكنها تستند إلى مسلمات اعتقادية ومبادئ خلقية.

ومن هنا جاء الترادف في الاصطلاح الإسلامي بين الدين والشرع أو بين الدين والشرعية، وجاء وصف الشريعة بأنها تشمل الاعتقادات والعبادات والمعاملات، ووصفها الدكتور محمد سلام مذكور في كتابه "مدخل الفقه الإسلامي" بأنها أحكام اعتقادية وأحكام عقلية وأحكام عملية، ونشأ من هذا الشمول وصف الإسلام الشائع بيننا اليوم بأنه دين ودولة.

ومرد الاعتقاد في هذا الشمول إلى الآية القرآنية التي نزلت على سيدنا محمد (ص) في حجة الوداع ونصها: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم بالإسلام ديناً".

وما دام للإسلام هذا الشمول في النظرة، وهذا الكمال في التكوين كما أوحى به إلى محمد في السنوات الاثنتين وعشرين، التي تلقى فيها الوحي من ربه في مكة والمدينة، فما هو مجال الاجتهاد فيه؟ الوحي هو من الله، وهو حقيقة غير متغيرة ينعم فيها الله على الإنسان بحكمته والاجتهاد هو من الإنسان، وهو رأي متغير، يبذل فيه -كما يقول لنا علماء اللغة- الإنسان وسعه في طلب المقصود، ويفتعل طاقته لبلوغ المعنى، فما هي العلاقة بين حقيقة الله ورأي الإنسان إن لم نقل بين الله والإنسان؟

نجد الجواب على هذا السؤال أول ما نجده في أقوال الرسول وأفعاله، أي فيما يعرف بالسنة، فقد روي عنه أنه بعث أحد الصحابة، معاذ بن جبل، قاضياً إلى اليمن، فجزت بينهما قبل أن يغادر معاذ المدينة المحادثة التالية:

"كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله، قال: أجتهد رأيي لا آلو، قال: فضرب بيده على صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه الله"

ويعني هذا أن الاجتهاد بدأ في حياة الرسول، وإن جهد الإنسان لاستتباط الأحكام الشرعية بعقله بدأ والقرآن ما يزال يوحى به لمحمد.

ويؤكد لنا علماء الأصول وجود هذا التشارك بين الله والإنسان في التشريع منذ أيام الرسول بالتواتر، فيقول ابن قيم الجوزية وهو من أبرز تلامذة العالم الحنبلي ابن تيمية: "وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجتهدون في النوازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون في النظري على نظيره"، وبعد أن سرد عدة أمثلة على اجتهادات الصحابة في حياة الرسول، قال: "إن المقصود هو أن الصحابة رضي الله عنهم، كانوا يستعملون القياس في الأحكام ويعرفونها بالأمثال والأشباه والنظائر، ولا يلتفت إلى من يقدح في كل سند من هذه الأسانيد وأثر من هذه الآثار، فهذه في تعددها واختلاف وجوهها وطرقها جارية مجرى التواتر المعنوي الذي - لا شك فيه. "، ويعني هذا أن الشريعة لم تكتمل في حياة الرسول بالوحي وحده، ولكنها اكتملت أيضاً باجتهادات الرسول وصحبه، أن اكتمالاً جاء وليد تحاور وتعاون بين الله والإنسان، وهذا ما حمل علماء الأصول على أن يعتمدوا أربعة مصادر رئيسية للتشريع: القرآن والسنة والقياس والإجماع، والمصدر الأول منها في الوحي أو العقل الإلهي، والمصادر الثلاثة التالية من الاجتهاد أو العقل الإنساني، ومن هنا جاء التعريف الاصطلاحي الأصولي للاجتهاد، كما وصفه الغزالي في "المستصفى" بأنه بذل... المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة" وقد احتاج المسلمون إلى الاجتهاد بالرأي والرسول قائم بينهم يعلمهم الكتاب والحكمة، وأصبحوا أحوج إليه بعد أن توفاه الله، مؤكداً أن لا نبي بعده أو لا وحي بعده إلا ما جاء في القرآن الكريم.

واشتدت هذه الحاجة بعد أن وقع الفتح الإسلامي، ودخل في حكم الإسلام في أقل من قرن أقوام جدد تمتد مواطنهم من مضيق الهادئ إلى مضيق جبل طارق ومن شمالي آسيا إلى قلب أفريقيا، فاقتضى حكم جميع هؤلاء الأقوام المزيد من الاجتهاد، فأقدم الصحابة عليه كما تعلموه من الرسول.

وكتب الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى شريح بن الحارث بن قيس قاضي الكوفة يقول له: "إذا أتاك فاقض فيه بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، ولا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتكلم فيه أحد، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، وما أرى التأخير إلا خيراً لك".

وقد أدى اجتهاد الصحابة والتابعين والعلماء من بعدهم إلى تكوين علم الفقه الذي يعرفه الغزالي بأنه "العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة"، أي العلم الذي يحدد الأفعال الإنسانية الواجبة، والمحظورة، والمباحة والمندوبة، والمكروهة، ونشأ بعد ذلك علم الأصول الذي يعرفه الغزالي بأنه علم أدلة الأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة"، أي العلم الذي يحدد الأفعال الإنسانية الواجبة والمحظورة، والمباحة، والمندوبة، والمكروهة، " .. ومعرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل" أو بعبارة أخرى فإن علم الفقه هو علم القانون، وأما علم الأصول فإنه فلسفة القانون.

وتكونت لدى السنة المذاهب الأربعة: المالكي، والحنفي، والشافعي، والحنبلي. وظل الاجتهاد مستمراً حتى القرن الرابع الهجري أو القرن الحادي عشر الميلادي، ثم أعلن قفل باب الاجتهاد لدى السنة على وجه ليس من السهل تحديده زمنياً أو مكانياً وبينما ظل الباب مفتوحاً لدى الشيعة.

ويشير ابن خلدون إلى الأسباب التي أدت إلى قفل باب الاجتهاد لدى السنة، فيقول: "وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشى من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرحوا بالعجز والإعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء أي الأئمة الأربعة"، فكل من اختص به من المقلدين وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب، ولم يبق إلى نقل مذاهبهم، وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية، لا محصول اليوم لفقته غير هذا.

ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردوده على عقبه مهجور تقليده، وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة".

ويبدو لنا أنه مهما حاولنا البحث في الأسباب الشرعية المباشرة التي أدت إلى وقف حركة الاجتهاد، فإن هذه الأسباب لا يمكن أن تفصل عن أسباب نمو وجمود الحركة الفكرية في الإسلام بصورة عامة.

وقد أشار إلى شيء من هذا الأستاذ محمد تقي الحكيم في كتابه "الأصول العامة للفقه المقارن"، المتضمن المحاضرات التي ألقاها في كلية الفقه بالنجف الأشرف، فقال: "والظاهر أن السياسة في تلكم العصور كانت تخشى من العلماء ذوي الأصالة في الرأي والاستقامة في السلوك - وهم لا يهادنون على ظلم ولا ينصرون على مفارقة- فأرادت قطع الطريق على تكوين أمثالهم بإماتة الحركة لفكرية من أساسها، وذلك بسدها لأهم منبع من منابعها الأصلية وهو الاجتهاد".

ونحن نعرف الخلافات المذهبية انشقاقاً فكرياً ثنائياً بين الذين عرفوا بأهل النقل وأهل الرأي، أهل النقل سواء أكانوا من علماء الحديث أو التفسير، أو الفقه أو الكلام: الذين التزموا بالدفاع عن النص القرآني والسنة أو العلماء، الذين التزموا بحرية العقل في فهم النص.

وعرف الإسلام تجربته الفكرية الخلاقة في فترة الصراع بين الفريقين، فلما قبيض لأهل النقل الانتصار على أهل الرأي بالتواطؤ مع الأحكام في نهاية القرن الثاني عشر، جاء قفل باب الاجتهاد كنتيجة من نتائج تحول المسلمين من حال الخلق والابتكار إلى خال التقليد والاجترار، وإذا استعملنا تعبيراً حديثاً قلنا أن الاجتهاد توقف كما توقفت سائر وجوه الابتكار الفكرية بانتصار الفريق الإسلامي المحافظ بمختلف فروعه على الفريق الإسلامي المجدد بمختلف فروعه.

ويثير هذا الانتصار السؤال الرئيسي الذي يشغلنا حول الإسلام اليوم، وهو السؤال التالي: هل نعتبر الإسلام شريعة مجتهدين ومجددين كما كانت نزعته الراجحة من القرن السابع حتى القرن الثاني عشر، أو نعتبره شريعة مقلدين ومحافظين كما باتت نزعت الغالبة منذ القرن الثاني عشر حتى القرن التاسع عشر؟.. إننا نكاد نأخذ هنا بترادف الاجتهاد والتجديد من ناحية، والتقليد والمحافظة من ناحية أخرى، ولا نفعل ذلك اعتباطاً، بل إن النظرة الإسلامية ما دامت تسوي بين الدين والشريعة، فلا

بد أن نعتبر الاجتهاد مبدأ التجديد في الإسلام... أو مبدأ الحركة في الدين كله، كما يسميه الفيلسوف الشاعر الباكستاني محمد إقبال.

ويحاول أحد علماء الأزهر الأستاذ عبد المتعال الصعيدي أن يجيب على سؤالنا بالتأكيد بأن الإسلام دين واجتهاد وتجديد، وذلك في كتاب أصدره أخيراً سماه: "المجددون في الإسلام من القرن الأول الهجري إلى الرابع عشر"، ويستند الأستاذ الصعيدي في جوابه هذا إلى آية من القرآن جاء فيها: "أن أريد الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب"، وآية أخرى جاء فيها: "هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين" ويستشهد بحديث ينسب للرسول جاء فيه "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"، ويصور لنا بعد ذلك الإسلام في حالة تجدد متواصل سواء أكان ذلك بقيادة الخلفاء أم الأئمة أم المجتهدين أم السلاطين أم المصلحين العصريين إلى أن ينتهي مع الشيخ محمد رشيد رضا بالمصلحين العصريين الشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

ويفسر لنا رأي الأستاذ الصعيدي السبب في أن كل دعوة إسلامية لتجديد الشريعة اقترنت بالدعوة لاجتهاد جديد بالاعتماد على الأصول.

وقد حدث مثل هذا في النهضة الحديثة، فدعا جميع المصلحين المسلمين، وفي مقدمتهم الشيخ محمد عبده، إلى إعادة فتح باب الاجتهاد، بل إن الشيخ محمد عبده نفذ ما دعا إليه، وقام باجتهادات جديدة.

ولكي نستطيع أن نستجلي حقيقة علاقة هذه الاتجاهات التجديدية بالاجتهاد، يحسن بنا أن نستطلع أولاً ما يعني فتح باب الاجتهاد من الناحية الأولية الفقهية، ويبدو لنا أن معناه هو أن نصطنع الأدوات الاجتهادية، التي وضعت في أيدينا منذ عهد الرسول، والتي زكاها علماء الأصول في استنباط أحكام جديدة من القرآن والسنة تتفق مع متطلبات العصر الذي نعيش فيه، وهذه الأدوات الاجتهادية هي القياس والإجماع والاستحسان والاستصلاح والاستصحاب...

وتعريف القياس لدى الأصوليين هو "ألحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في العلة"، والإجماع "هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد في عصر ما على حكم شرعي"، والاستحسان هو "العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، لوجه

أقوى يقتضي هذا العدول"، والاستصلاح هو " بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسله"، والاستصحاب هو " .استبقاء الحكم الثابت في الزمن الماضي على ما كان، واعتباره موجوداً مستمراً إلى أن يوجد دليل يغيره أو يرفعه"

ويتراوح اصطناع هذه الأدوات اليوم كما تراوح بالأمس بين مبدئين أساسيين: المبدأ الأول الذي يجزم بأنه "لا مساع للاجتهاد فيما ورد فيه نص قطعي صريح" قد يكون من القرآن أو من الحديث أو من الإجماع، والمبدأ الثاني الذي يقول بأنه إذا تعارض النص والمصلحة في غير الاعتقادات والعبادات قدمت المصلحة على النص، ومن أبرز القائلين بهذا الرأي بين علماء السلف العالم الحنبلي نجم الدين الطوفي، الذي عاش في القرن الرابع عشر، ونشرت له رسالة منذ سنوات قليلة يشرح فيها قول الرسول "لا ضرر ولا ضرار"، ويعتبر الطوفي أن الرسول يعبر بهذا الحديث عن روح الشريعة الإسلامية تعبيراً عاماً، ويعني الحديث " .نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة..". وأدلة الشرع في نظر الطوفي تسعة عشر أقواها النص والإجماع، يقول الطوفي: إن النص والإجماع " .إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها، فإن وافقاها نعمت ولا نزاع، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام "لا ضرر ولا ضرار" وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتتات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان، وتعريف المصلحة هو أنها " .السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعبادات"

ويقصد الطوفي أن الله راعى حقوقه وحقوق البشر في العبادات، ولذلك يتحتم فيها اتفاق النص والإجماع والمصلحة، وأما العادات والمعاملات، فإن الله لا يقصد منها إلى خير الناس ومصالحهم وحقوقهم، ولذلك يرجح فيها رعاية المصلحة على النص والإجماع "لأن رعايتها في ذلك هي قطب مقصود الشرع منها".

ورأى هذا العالم السلفي الحنبلي الذي تتلمذ على ابن تيمية يقيد حرية الإنسان في الاجتهاد في العبادات أو فيما هو ثابت، ويطلقها في المعاملات أي فيما هو متغير، سواء اتفق الاجتهاد مع النص أو لم يتفق، فالراجح عنده روح الشريعة ومقاصدها لا نصوصها وحروفها، ويلتقي معه في الرأي من المحدثين الشيخ محمد عبده فيقول بترجيح العقل على النص إذا تعارض الاثنان، وهو يقول في ذلك: "اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع العجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد..."

ورأى محمد عبده مستمد من اعتقاده بأنه أياً كان ظاهر النص، فإن ما أراده الله منه لا يمكن إلا أن يكون متفقاً مع حكم العقل وسواء أأطلقنا حرية الاجتهاد بهدي المصلحة أو بهدي العقل، يظل علينا أن نحدد أصحاب الحق في الاجتهاد.

إن لكل مسلم حق الاجتهاد، إذا توفرت له الأسباب العلمية المفضية إليه، بل إن على كل مسلم واجب الاجتهاد، ما دام يراعي في ذلك الأصول المعتمدة، فالإسلام هو في هذا المجال ديموقراطية اجتهادية مطلقة، ويكاد يجمع كبار العلماء والمجتهدين على أن الاجتهاد فريضة على كل من يقدر عليه، ويذهب ابن حزم الأندلسي إلى "أن التقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان"، ويستدل على ذلك بالآية التي تقول: "اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون"، ويؤكد أن الصحابة والتابعين أجمعوا على نبذ التقليد، "والعامي والعالم في ذلك سواء وعلى كل حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد"

إن لكل مسلم حق الاجتهاد، بل إن على كل مسلم واجب الاجتهاد، ويعني هذا أن على كل مسلم أن يرتفع بالمعرفة والعمل الصالح للمستوى الذي يؤهله لأن يبلغ مرتبة الاجتهاد، ومن هنا جاء قول الرسول: "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة".

وإذا قلنا إن كل مسلم مجتهد عنى قولنا أيضاً إن كل مسلم مشرع، فالاجتهاد هو طريق التشريع في الإسلام، وبذلك نعود بالتشريع إلى أصله الذي أراده الله وأراده

الرسول حين أعلن قبل وفاته أنه لا نبي ولا وحي بعده، فترك الاجتهاد في كتاب الله بعده للإنسان، وأما تنظيم الطريقة التي يحسن أن يجري فيها الاجتهاد، وما إذا كان الأفضل أن يترك للأفراد أو للمجامع أو لهيئات تمثيلية، فإنه هو أيضاً من شأن الإنسان.

فما دامت عملية الاجتهاد نفسها أو عملية التشريع مسؤولية الإنسان، فإن أعطائها الشكل التنظيمي هو أيضاً مسؤولية الإنسان.

وقد تحملت الجماعة الإسلامية هذه المسؤولية في عهد الرسول، وتحملتها بعد وفاته، فاخترت الخلافة شكلاً للسلطة، واتخذتها، لا كأداة للاجتهاد أو التشريع، بل كأداة تنفيذ الشرع الذي يجتهد فيه المجتهدون.

والخليفة قد يكون مجتهداً أو قد لا يكون، فلا يخرج عن كونه واحداً من المجتهدين، ولا يخرج عن كونه مسؤولاً عن اجتهاده، تجاه الله وتجاه الأمة.

وكما كان للمسلمين بعد الرسول حرية اختيار شكل الحكم الذي اتفق مع عاداتهم ومصالحهم بعد وفاة الرسول، فإن لهم أن يختاروا اليوم أيضاً أشكال الحكم، التي تتفق مع عاداتهم ومصالحهم، ما دام هذا الاختيار لا يتنافى مع روح الشريعة ومقاصدها.

فالمرجع في اختيار هذا الشكل كما كان بعد وفاة الرسول لإرادة الأمة أي لإجماعها، وإذا تعذر الإجماع فللسواد الأعظم أو لأكثرية أبنائها، والتشريع فيما يتعلق بالمعاملات سواء ما دخل منها في القانون الخاص أم العام هو أيضاً مسؤولية الأمة تتغير أحكامه بتغير الزمان والمكان، وهذا التشريع المتغير هو حق الإنسان، وأما التشريع المتعلق بالعبادات، فإنها كما نص عليها القرآن حق الله.

هذا ونشير إلى أن مسائل التجديد في التشريعات كان موضوع اهتمام العديد من رجال الفكر في الشريعة الإسلامية وغيرها لا سيما أن هذا التجديد كان ضرورياً في موضوعات مثل قانون الأحوال الشخصية والحدود الشرعية وغيرها.

هذا وسنفرغ على بحثنا هذا الفروع الآتية:

المطلب الأول

قراءة لمقال تجديد الفكر الفقهي لعبد المجيد تركي

يندرج الكتاب في هم هو مواصلة جهود المصلحين والمجددين التونسيين المعاصرين في دفع الممارسة الاجتهادية الجريئة والحرّة نهجاً لا غنى عنه للتعامل مع الإشكاليات والتحديات الراهنة من موقع تحديتي تنويري متصالح مع المرجعية النصية بما فيها التراث الأصولي الكلاسيكي⁽¹⁾.

ولهذا الغرض يتبع المؤلف منهجاً يجمع بين الحدس النقدي التاريخي لوضع الأحكام والفتاوى الفقهية في سياقها التاريخي والتأويلي النسبي مما يسهل تجاوزها، والمعالجة العملية للعديد من الإشكاليات المطروحة بحدّة على المسلم في عصر العولمة والتحديث القسري لمجتمعات غدت تعيش انفصاماً مرضياً بين إكراهات وضوابط الواقع المجتمعي ووفائها وانشادها المتزايدين لدينها.

وقد عالج المؤلف هذه المواضيع والإشكالات بقسميها النظري والتطبيقي في جزئين كبيرين خصص أولهما لمسألة "المشروعية في التشريع الإسلامي في مواجهة النقد الحر" وخصص ثانيهما لمسألة "الإبداع المستمر في التشريع الإسلامي أو وهم غلق باب الاجتهاد"، وينقسم كلا الجزئين إلى فصول قصيرة متداخلة يكرر بعضها الآخر أحياناً، دون أن يفقد العمل وحدته النسقية، مع الإشارة إلى أن الكتاب قد صيغ بلغة فرنسية رفيعة ودقيقة.

ويذهب المؤلف في الجزء الأول من الكتاب إلى توطئة منهجية هامة يخصصها لمسار تقنين الفقه، وكيف تحولت الأحكام الشرعية من مجال الاجتهاد المفتوح وغير المقيد إلى وضع التعقيد والتقنين لوضع حد لاختلاف المرجعيات والمدونات الفقهية الذي ينعكس سلباً على وحدة الأمة واستقرارها.

من هذا المنظور، يلاحظ التركي أنه حتى منتصف القرن الثالث الهجري لم يكن يمنع أي عالم من حق الاجتهاد وابداء الرأي في المسائل الشرعية.

⁽¹⁾ عبد المجيد تركي، تجديد الفكر الفقهي الإسلامي: إجابات على بعض الأسئلة والتحديات

(بالفرنسية)، بيت الحكمة، تونس، 2002

ويرجع تركي لأعمال جوزيف شاخت وليغي بروفنسال ليكشف عن خلفيات تدوين الفقه ووضع قواعده الأصولية، ويبرز دور الإمام الشافعي في هذا المسار باعتبار أن مشروعه الذي حظي بإجماع واسع تمثل في الحد من حقل الخلاف الفقهي ووضع قواعد ملزمة لممارسة الاجتهاد بحسب ضوابط النص في هذا السياق، يذهب التركي إلى أن هذا المشروع قد مهدت له مبادرات ومشاريع، من أبرزها رسالة، ابن المقفع (ت 140هـ) للخليفة العباسي المنصور (رسالة في الصحابة) التي ينصح فيها بوضع حد للفوضى التشريعية التي تنذر بتمزيق الأمة، وبحسب ابن المقفع فإن الخلافات الفقهية ترجع لعاملين أساسيين هما من جهة تقيد أهل كل مصر بعمل وفتاوى سلفهم، ومن جهة أخرى تطبيق قياسات واستدلالات خاطئة أو فعالة.

ويتمثل الحل الذي يقدمه ابن المقفع في أن يفرض الخليفة مدونة تشريعية ملزمة يحمل الناس عليها بالقوة والإكراه إن اقتضى الأمر ذلك.

وعلى الرغم من أن هذا المشروع لم ينجز ولقي معارضة كبار الفقهاء الذين اعتبروا ابن المقفع زنديقاً، فانتهى صريع أفكاره، ولكن قيمة رسالته تكمن في توجيه النظر إلى أسباب ومخاطر الخلاف الفقهي وضرورة بلورة قواعد لتقنين وتأصيل الأحكام الشرعية.

ويكشف التركي عن بعض الروايات التي تذكر أن ثلاثة من الخلفاء العباسيين هم المنصور والمهدي والرشيد حاولوا إنجاز مشروع ابن المقفع.

وخاطب الأولون منهم الإمام مالك ابن انس في هذا الغرض لفرض منهجه على الأمة، فرفض محتجاً بأن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا في بلاد الإسلام وبنوا أحكاماً وفتاوى لا يجوز إلغاؤها.

فمشروع الشافعي إذن يمثل خياراً بديلاً من فرض السلطة السياسية لمذهب واحد يضع حداً للفوضى التشريعية بتقديمه منهجاً محكماً يمكن من الغاية نفسها عن طريق وضع قواعد دقيقة لقراءة النص واستنباط الأحكام منه.

يتمثل هذا المنهج حسب عبارة التركي في "تقنية بيانية" تسعى لرصد وحصر التأويل في القياس الشكلي مما يعني النكوص عن عقلانية أبي حنيفة (ت 150) الأكثر تطوراً ونسبياً (الأخذ بالرأي والاستحسان)، في حين اعتمد الإمام مالك (ت 179) موقفاً وسطاً بين نصية الشافعي واعتماد أبي حنيفة على الرأي.

ويرى التركي إلى أن الإضافة الأهم التي قدمها الشافعي للمنهج الأصولي هي إعادة تصور الإجماع الذي أصبح يتطلب موافقة العلماء بأكملهم، كما يقتضي الاستناد لحديث لا مطعن في صحته، ولذا فالإجماع المحلي المحدود بمصر من الأمصار ولو كان المدينة ومكة والكوفة والبصرة ليس ملزماً.

إن هذا المشروع لا يمكن أن يكون مشروعاً فردياً، بل هو كمال تدل كثير من المؤشرات إستراتيجية مشتركة بين الفقهاء والسلطة السياسية لأغراض جامعة (الانسجام العقدي والتشريعي)، لكن النتيجة العملية لهذا التحول الجذري في الممارسة التشريعية تكمن في فرض تصور أحادي للحقيقة الفقهية، لا يبقى هامشاً متسعاً للإجماع والرأي.

ولذا لم يكفد ينقضي قرن على تبلور هذه النزعة بدأ الحديث عن إغلاق باب الاجتهاد، الذي لا معنى له في تقليد ديني لا كهنوت فيه ولا مؤسسة دينية تحتكر قراءة النص.

ولذا فإن المشروع الحديدي للفقهاء المعاصر لا بد أن يتجاوز القيود المنهجية الأصولية القديمة حتى ولو كان التركي يدافع عن احترامها والاستناد إليها في الاجتهاد الجريء المطلوب رهنأ للتعامل مع تحديات الحداثة، التي لم تكن تحولاً داخلياً وإنما هي هزة بنيوية جذرية، فالمهم هو أن يستعيد الاجتهاد طابعه الإبداعي الخلاق، مستوعباً حركية العصور الحديثة ومستثمراً ثراء التراث الفقهي القديم.

ويصف التركي منهجه المقترح بسمي العقلانية والإبداع داخل المشروعية التراثية، مبيناً بالاستناد إلى بعض الدراسات الحديثة كأعمال الحلاق زيف ووهم إغلاق باب الاجتهاد باعتبار أن الفقه الإسلامي حافظ على الرغم من السلطة السياسية والمعرفية على مواصلة تجديد نسقة الداخلي.

وفي هذا السياق، يربط بين إلغاء التعددية الفقهية وانهايار دولة الخلافة التي عوضتها الممالك السلطانية.

إن النموذج الاجتهادي المقترح يقوم على الوفاء لمقاصد الشريعة وترجيح الحكم الفقهي الأكثر ملاءمة للعصر، مما يتطلب تعمقاً حقيقياً في علوم النص وآليات التأويل القديمة والحديثة، ويقدم التركي نماذج تطبيقية لهذا المنهج، تتمحور حول أحكام الزواج والأسرة والحدود الشرعية.

وبخصوص قانون الأسرة، يستند التركي إلى ابن حزم معتبراً أن هذا الفقيه الأندلسي كاد أن يتبنى صراحة مقياس العدل المطلق بين الجنسين، على الرغم من مذهبه الظاهري المتمسك حرفياً بالنص.

ولا يقدم التركي معطياً جديدة تماماً في تفسير الاتجاه الإسلامي التدريجي لمنع تعدد الزوجات في سياق ثنائية التوجه الأخلاقي للعدالة الذي يقتضي إبطال هذا التعدد، ومراعاة الوضع الاجتماعي القائم الذي يتطلب الحد الأدنى من الحفاظ عليه، فالسماح بالتعدد ضرورياً في مجتمع محارب يتعرض لموت الرجال في المعارك، ولكن مع تأكيد مطلب العدل والدعوة إلى الاكتفاء بزوجة واحدة، مما حدا ببعض الفقهاء الإصلاحيين إلى السير في اتجاه مقصد الشرع بإلغاء التعدد (موقف علماء الزيتونة الداعم للإصلاحات البورقيبية).

أما بخصوص العقوبات الجنائية في الإسلام التي لا تزال تأخذ بها بعض الدول اليوم، فيتعين التعامل معها من منطلق "العدالة المشروعة" التي إقامة توازن بين معيارين أساسيين هما احترام حقوق الله المتجسدة في صرامة العقوبة، وحقوق الإنسان التي تقتضي تخفيف تطبيق العقوبة، وهنا أيضاً يلجأ إلى الأدلة المألوفة لبيان صعوبة وأحياناً استحالة تطبيق الحد الشرعي ما عدا في حالة الإقرار، معتبراً أن النظام الجنائي الإسلامي يقوم على الردع من حيث المقياس لا من حيث الإنجاز.

ويخلص التركي إلى أن حركة الاجتهاد المعاصرة وإن كانت في بدايتها الأولى تنم عن بعض الحيوية، معتبراً أن متطلبات الإبداع الفقهي تتمحور في النقاط التالية:

- يتعين على الاجتهاد الجديد أن يتجاوز حيز الترجيح والانتقاء باعتبار حجم التحديات الهائلة التي تطرحها الحداثة على الثقافة والمجتمع المسلمين.

اعتماد المقياس التدريجي الحركي المرن الذي هو أداة منهجية راسخة في النصوص القرآنية.

- اعتماد المقياس النقدي الحر باعتبار الإسلام من حيث روحه ونصوصه دعوة للتفكير الحر وممارسة معرفية ومجتمعية لا تقييد فيها ولا انغلاق.

وفي نظرنا يجب فتح باب الرأي والاجتهاد في الفقه إلى أقصى حدوده بحيث يتولد لدينا تيار فقهي موار ناقداً ومحللاً ومبدعاً ثم تأتي السياسة التشريعية لتأخذ

من هذا التيار، وهل لدينا - في الوطن العربي - أكثر من ردود فعل سريعة وآنية
وظرفية؟

هذا ما يجب عليه المقال الذي نشرته مجلة الاجتهاد الموسوم بعنوان: قراءة في
القبض والبسط في الشريعة لعبد الكريم سرروش مراجعة الدكتور وجيه كوثراني

المطلب الثاني

قراءة في القبض والبسط في الشريعة⁽¹⁾

يعرف سرروش نظريته في مواقع عدة في الكتاب ومن أوجه هذا التعريف أن
فهمنا لكل شيء متحرك ومتحول (ص185) وأن كل نظرية إبستمولوجية واقعية تقول
بالتمييز بين الشيء والعلم به، ووفقاً لهذا التمييز يميز سرروش بين الشريعة بذاتها
وفهما البشري، وبالتالي بين الدين بذاته والمعرفة به، أي المعرفة الدينية.
" فالشريعة باعتقاد المؤمنين قدسية كاملة وإلهية المصدر والمنشأ، أما فهم
الشريعة فلا يتصف بأي من هذه الصفات، ولم يكن في أي عصر من العصور كاملاً
ولا ثابتاً ولا نقياً ولا بعيداً من الخطأ والخلل، ولا مستغنياً عن المعارف البشرية أو
مستقلاً عنها، ومنشؤه ليس قدسياً، ولا إلهياً، وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرفين
أو الفهم الخاطئ لذوي العقول القاصرة، وليس خالداً ولا أبدياً" (ص31).

وفي الفصل الثاني (36) يشبه سرروش المعرفة الدينية بالمعرفة التاريخية، يقول:
"إن علم التاريخ يتطور وتعاد صياغته دائماً، وليس لأن الاكتشافات التاريخية تزيد
كمياً"، ولكن لأن فهم المؤرخ للحوادث يتطور كيفياً ولأن الاكتشافات العلمية الجديدة
تفتح منافذ جديدة للتحقيقات والأبحاث التاريخية، والمؤرخ المجهز بالوسائل العينية
والنظريات الجديدة يتواصل إلى الفتوحات التاريخية الجديدة... ثم يعود إلى النقطة
(اغتناء العلوم من بعضها البعض، ص325) هذه هي حال المتصدي للمعرفة الدينية
سواء أكان فقهياً أم مفسراً أم عالم كلام أو باحثاً من أي اختصاص، عليه أن يستغن

⁽¹⁾ عبد الكريم سرروش، القبض والبسط في الشريعة، نقلته من الفارسية إلى العربية الدكتورة دلال
عباس، منشورات دار الجديد، بيروت 2002 تعليق ومراجعة ونقد الدكتور وجيه كوثراني

بالتاريخ ومنهجه وبالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم الإناسة، كل هذا حاضر في فهم الدين" (ص43).

ماذا يحصل إذا اصطدمت المعرفة الدينية بالمعرفة البشرية العلمية، وحدث التناقض؟ يشير سرروش هنا إلى موقف غاليليه في حل التناقض بفهم جديد للدين ولدوره.

كانت نظرية السموات السبع بالنسبة إلى القدماء منسجمة وعلوم زمانهم، فلما ثبت بطلان هذه النظرية علمياً خلق هذا الغاليليه ألماً من جراء التناقض "فهو كان يحترم العلم وفي الوقت نفسه كان متديناً"، فرأى أن الدين يعلم الناس كيف يصعدون إلى السماء أي إلى الجنة، ولا يعلمهم كيف تتكون السماء وكيف تتحرك" (ص48)

إذن العلوم العصرية هي التي تطرح الأسئلة على الدين وعلى الشريعة وتستثير الأجوبة عليها، وأن أسئلة كل عصر هي وليدة علوم ذلك العصر، ولا يمكن أن تطرأ على بال أحد قبل نضج العصر علمياً، وبما أن العلوم تتجدد، فإن الأسئلة وثنائياً الأجوبة تتجدد، ومن هذا المنطلق تبقى المعرفة الدينية في تجدد مستمر. (ص68)

ذلك أن كثيرين من الإصلاحيين المسلمين، ومنذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى اليوم، حاولوا تقديم قراءة تأويلية للنصوص منسجمة إلى حد ما مع حاجات العصر، ولكن المحاولات ذهبت في جلها مذهب التبرير الإيديولوجي الظرفي المتزامن مع واقعة أو حدث أو دعوة سياسية أو اجتماعية أو جادة اقتصادية، وكانت المحاولات في معظمها تتناول حقل الفقه وأحكامه في نطاق من الاجتهاد الكلاسيكي، كتوسيع نسبي لحقوق المرأة، أو الاجتهاد بمسائل الفائدة أو تفسير بعض الآيات تفسيراً تأويلياً، أما سرروش فإنه يحاول إحداث تغيير في المنهج من داخل أصول الدين أي من خلال علم الكلام، وعدته في هذا الاقتحام الفلسفة والإبستمولوجيا والعلوم الطبيعية، لأن هناك تلاؤماً لدى الإنسان المعاصر بين معرفته بالإنسان ومعرفته بالطبيعة والألسنية والأنثروبولوجية، هذا التلاؤم يجب أن يشمل فهم الإنسان للدين.

وأكثر الناس استهدافاً من هذا الاقتحام هم رجال الدين الذين يحملهم مسؤولية بعد المثقفين التتويريين عن الدين في تاريخنا المعاصر، يقول: "كي لا نكون بعيدين عن الأنصاف نقول إن ما أظهره بعض المفكرين التتويريين في تاريخنا المعاصر من بعد عن

الدين لم يكن سببه الحقد على الدين، وإنما كان سببه أن الدين الذي عرض عليهم لم يكن مليح الصورة... (ص108).

لذا يستتج " أن المعرفة الجديدة للإنسان والمجتمع والطبيعة فريضة على المتكلمين ورجال الدين اليوم" (ص112).

ويستعد سروش (للمشاجرة) مع كثيرين من هؤلاء غير أنه يرى "أن المعرفة الدينية مباراة عقلية محتدمة لا تتضرر من هذه المشاجرات بل تفتني بها" (ص123). لا ندري إن كانت أفكار سروش ستتتصر على إثارة مشاجرة، فكرية فحسب، ذلك أن الأسئلة التي يطرحها من خلال تطبيق منهج الأنثروبولوجيا اللغوية الثقافية على النص القرآن كفيلة وحدها بإثارة مخاوف وهواجس جيش كبير من رجال الدين، وهذه سمة كبرى من سمات شخصيته العلمية الجريئة والنقدية إلى أبعد الحدود .

اللافت في هذا النقد الجريء دفعه بتفسير الآية القرآنية: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه" إلى حقل المنهج الأنثروبولوجي الثقافى حيث يطالب سروش آية الله الطالقاني بعدم الاكتفاء بالتأويل الانتقائي للآيات، بل بما يقتضيه التفسير الأنثروبولوجي الثقافى، بمعنى أن تكون الرسالة بلغة القوم وثقافتهم (ص135-136) فماذا يترتب على هذا معرفياً؟

في بحث مستقل سقط من الترجمة العربية يوسع سروش هذه الفكرة الجريئة ويشرحها تحت عنوان "الذاتي والعرضي في الأديان" (ترجم إلى العربية في فصل من النسخة الفارسية). لتقديم وجهة نظره في معنى الذاتي (الجوهري) والعرض وتقرئها إلى الفهم يتوقف سروش عند ثلاثة أمثلة بلغات ثلاث تفيد المعنى الواحد أي الروح أو الذات أو الجوهر، لنقرأ معه هذه الكلمات الثلاث المستخدمة في لغات ثلاث:

-كامل التوابل إلى كرمان (مثل فارسي)

-كأخذ الفحم الحجري إلى نيوكسيل (مثل إنكليزي)

-كناقل التمر إلى البصرة (مثل عراقي)

"المدلول الجوهري أو قل الروح المجردة (الذات) لهذه الأمثال الثلاثة واحدة، بيد أنها روح ارتدت ثلاثة أزياء مختلفة تتضمن ألوان القوم خاطوها وثقافتهم وجغرافيتهم ولغتهم"، ويعلق على المقارنة بين الأمثلة الثلاثة من زاوية الأخذ في الاعتبار اختلاف الجغرافيا الطبيعية والعادات الثقافية واللغة، بملاحظات منهجية ثلاث:

- قوام هذه الأمثال وهواياتها بمحتواها الداخلي الثابت
- المظاهر العرضية تظهر بوجود وأشكال جد متنوعة
- مناطق العرضي هو إمكان ظهوره بشكل آخر.

ويحاول سروروش أن يطبق هذا المنهج على النص القرآني معتبراً اللغة العربية والثقافية العربية السائدة حين نزول الوحي هي المظاهر العرضية أو الأشكال الظاهرة التي يؤدي عبرها المعنى الجوهرية، هذه اللغة والثقافة العربيتان تتحلين في استخدام مألوفات العرب وعاداتهم، فعلى سبيل المثال يذكر القرآن نساء الجنة بأنهن حور، أي سوداوات العيون ولسن زرقاوات العيون، وأنهن يسكن في الخيام "حور مقصورات في الخيام"، يوصي الناس بالنظر إلى الإبل وخلقتها "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت".

يستخدم القرآن التقويم القمري، ويتحدث عن قبيلة قريش ورحلاتها الصيفية والشتوية، ويحكي عن ابن لهب، ويذكر الدواب التي يعرفها كالخيل والإبل والحمير. كلها دلائل على أن اللون العربي والرائحة العربية والخلق والعنف والتقاليد والعادات والبيئة والمعيشة العربية أحاطت النواة المركزية للفكر الإسلامي، ثم يخلص إلى القول، وبعد أن يسهب في ذكر المفردات المعروفة المتداولة في البيئة الثقافية في الجزيرة: "نحن هنا حيال مجموعة من العرضيات وبالرغم من طابعها العرضي والخارجي، إلا أنها ساهمت مساهمة كبيرة في تشكل المحتوى الداخلي" ما معنى هذا الكلام؟ يجيب: "معنى هذا الكلام أن لبوس الثقافة القومية من لغة وأذواق وأساليب حياة ونقاط ضعف وقوة عقلية وخيالية وعادات وتقاليد ومسلمات فكرية و خزين لغوي ومفاهيمي يضيف على جسد العقيدة والفكر، ويخلع عليه نواقصه وكمالاته لا محالة..."، ويستشهد بجلال الدين الرومي عندما يتشكى من اللغة في ضيقها أن تتسع للتعبير عن الوجود "ليس للوجود لسان يتكلم به".

ويطرح سروروش سؤالاً افتراضياً قد يساعد على فهم أبعاد، أو إشكالية اللغة أو الثقافة التي شكلت لبوس الإسلام: هل تبقى عرضيات الإسلام هي نفسها لو نزل القرآن بلغة أخرى؟

يجيب أيضاً: لا جدال في أن الإسلام لو نزل في اليونان أو الهند أو بلاد الروم بدل الحجاز لكانت عرضيات الإسلام اليوناني والهندي المتغلغلة إلى أعماق طبقات

النواة المركزية تختلف اختلافاً كبيراً عن الإسلام العربي، ولوفرت الفلسفة اليونانية المتينة على سبيل المثال أدوات لغوية ومناهجية، ومنظومة مفرداتية خاصة لنبي الإسلام تغير معالم خطابه، كما أن الإسلام الإيراني والهندي والعربي والأندلسي اليوم، وبعد قرون من التحولات والتفاعلات، تمثل أنماطاً من الإسلام تختلف عن بعضها شهادة أدبياتها ونتائجها (إلى جانب المشتركات فيما بينها)، ولا تقف التباينات عند تخوم اللغة والظواهر بل تمتد إلى أعماق الوعي والثقافة الدينية (ص191).

وصل سرروش في مسار هذا التفكير باستراتيجيات علمية كبرى لا تقف عند حدود الاجتهاد الفقهي والتأويل الإيديولوجي لبعض الآيات كما فعل جل الإصلاحيين الإسلاميين فرساً وعرباً وهنوداً، بل التفكير بلا هوت إسلامي عالمي جديد، متجاوز للثقافات واللغات القومية التي صبغت الإسلام طوال قرون بعرضيات، ليست من ذاتيات الإسلام كما يقول سرروش، لاهوت يبقى على الجوهرية والذاتي في الإسلام ولا يلغي العرضي بما هو معطيات تاريخية، ولكن يفسره بمناهج علوم الإنسان والمجتمع ويتجاوزها إلى ما هو عالمي وإنساني ومستقبلي.

يحل سرروش هذا المأزق- وكما يبدو لي من قراءته بالتوجهات الآتية: " اللجوء إلى الخطاب العرفاني، ولذا يكثر من الاستشهاد بشعر جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي، كلما أراد أن يعبر عن حالة معرفية معقدة أو حال إيماني وتوق إلى الخلاص من القلق والتوتر

-اللجوء إلى الفلسفة وإلى إبستمولوجيا العلوم وفلسفاتها وتاريخ تطورها ليقيم نوعاً من المنظومة الفلسفية يتعايش فيها بوثام: الميتافيزيقي مع نظرية الكون في الفيزياء الجديدة، مع الإيمان الديني.

قد ينطبق على هذه التوجهات ما يقوله باشلار في تكوين العقل العلمي، والتحليل النفساني للمعرفة، واعتماداً على برغسون "إن العلم المعاصر هو أكثر فأكثر تأملاً في التأمل، وأن الكائن الحي يكتمل بقدر ما يستطيع الوصول بين حياته المتكونة من لحظة ومن مكان، وأزمنة وأماكن أكبر، إن الإنسان إنسان لأن سلوكه الموضوعي ليس مباشراً ولا محلياً، التبصر هو شكل أول من أشكال التوقع العلمي"

هذه المنظومة الفكرية تقوم إذن على أبعاد ثلاثة في المعرفة اجتمعت في شخص "متبصر" استطاع أن يوصل بين حياته "اللحظة والمكان" "أزمنة وأماكن أكبر"

اللحظة والمكان يتلخصان في تأمل باحث علمي **Scientist**، وإسلامي في لحظة ما بعد الثورة الإسلامية في إيران، والتأمل يجري هنا في دروس التجربة ودلالاتها، ولكن في ما يتجاوز الراهن الإيديولوجي والسياسي الذي استولت عليه طبقة من رجال الدين تحاول تأييده في مؤسسة حاكمة باسم الدين والشريعة، وفي صبغة "ولاية الفقيه"، ومؤسساتها السلطوية، "أما الأزمنة والأماكن الأكبر" فيجري التواصل معها عبر التأمل بالكون والفلسفة والمعرفة للحدسية (العرفان) وإبستمولوجيا العلوم المعاصرة، الطبيعية منها والإنسانية، في هذا التأمل المتعدد البعد، تغيب اللحظة السياسية في ظاهر الخطاب، لكنها تبقى حاضرة بإلحاح وعمق في باطنه وجوهره، فهو إذ يسكت عن السياسي الراهن، يطرح إشكالية المعرفة، كل معرفة بأبعادها إبستمولوجية أشمل، فإذا كانت المعرفة الدينية هي معرفة بشرية نسبية، فكيف هي حال المعرفة في مجال التاريخ والسياسة؟ إن التغير هو القانون الحاكم في كل معرفة، والنتيجة العلمية التي يوصل إليها مثل هذا التحليل هي أن ترفع السلطة يدها عن كل معرفة، والمقصود بالسلطة أي سلطة وخاصة إذا كانت دينية، والمقصود بالمعرفة كل معرفة سواء أعلقت بالدين أم بالطبيعة أم بالإنسان والمجتمع والسياسة، على أن هذه النتيجة المتضمنة والتي سبق أن عبر عنها سروش صراحة في كتابات سابقة، هي ظاهرة فكرية وثقافية يجري جدل غني حولها في المجتمع الإيراني اليوم.

التساؤلات التي تثيرها هذه المنظومة الفكرية من زاوية الجدل السياسي والاجتماعي والثقافي كثيرة:

- ما تأثير أفكار سروش في الحياة الثقافية والسياسية في المجتمع الإيراني اليوم؟
ما هو مكانها في تيار الإصلاحية الإيرانية؟

- ما مستقبل مثل هذه الأفكار في مجتمع إسلامي متدين كالمجتمع الإيراني؟
-ماذا يعني نقلها إلى العربية؟ وماذا كان وقع هذا التغريب في الثقافة العربية عموماً، وفي ثقافة النخب بصورة خاصة؟ ولدى الإسلاميين العرب أيضاً

- هل صحيح ما يقوله أحد كتابنا العرب في مجال المقارنة بين الشمهدين الثقافيين العربي والإيراني؟ يقول: "إن المجتمع الإيراني يناضل من أجل دخول هذه القوقعة ذاتها"، و "أن النظام السياسي الشمولي في إيران يسمح بقدر مدهش من حرية التعبير، بما في ذلك التعبير الذي يخضع شرعيته ذاتها للمساءلة، أما عندنا، فلا

يكود يكون هناك نظام واحد يسمح بذلك المستوى من الحرية والتعددية الفعلية الذي تتمتع به إيران الشمولية".

"محمد سعيد، في رؤى مغايرة، ملف إيران ما بعد الإسلامية، منشورات مركز

القاهرة لدراسات حقوق الإنسان"، 1999

-ما أسباب هذا الجفاف الذي يلاحظ في الحياة الثقافية والسياسية العربية؟ صحيح أن هناك بعض الإنتاج الراقى والجيد في مجال الفكر العربي، لكنه إنتاج معزول في دوائر ضيقة، ولا يصل إلى أوساط النخبة الثقافية العربية ليشكل حالة فكرية أو تيارات أفكار، في حين أن بعض الإنتاج العربي الجيد والمعزول عريباً، يشهد ترجمة له إلى الفارسية ورواجاً ومتابعة من جانب مجموعات من المثقفين الإيرانيين، فهل انحصر صخب الثقافة الحشود وردود فعلها الصاخب على الأحداث وانفعالاتها التي لا تعبر عن أي وعي بالتاريخ وبتحولاته ومتغيراته ومساراته المستقبلية حتى أنها تسقط في أفخاخ ثقافة الاستبداد والمستبدين، كما نشهد ذلك في ما نسمعه على بعض الفضائيات العربية: عندما تتلقى هذه ما تسميه "نبض الشارع العربي"، وهو نبض، لا أرى فيه حياة ولا أملاً، بل ربما صرخة النزاع الأخيرة أو مشرحة ما قبل الموت.

المطلب الثالث

قراءة لمقال شريعة الله، وقانون البشر

الحرية والمساواة والمرأة في الإسلام (ليلي بابس وطارق أوبرو)⁽¹⁾

يذهب طارق رمضان في كتاباته الأخيرة إلى الرهان على أن الفكر الإسلامي سيتجدد في أوروبا على يد صنف جديد من المفكرين المندمجين في آن واحد داخل

⁽¹⁾ Leila Babes oubrou: loi des homes Libeirte.Egalite et Femmes en Islam.Allin Michel –paris 2002. 366p

قراءة ونقد عدل الله السيد ولد أباه مجلة الاجتهاد . بيروت، عدد 19 لعام 1993 ص 273 وما

بعدها

حقل المشروعات الإسلامية وداخل الحقل الفكري الأوروبي الذي نشأوا وتكونوا فيه، بعد أن عز مطلب التجديد في الفضاء الإسلامي الأصلي .
ولا شك أن كتاب "شريعة الله وقانون البشر: الحرية، والمساواة والنساء في الإسلام" من تأليف ليلى بابس وطارق أوبرو ساطع على صحة توقع طارق رمضان، والمؤلفان لمن لا يعرفهما هما : عالمة الاجتماع ليلى بابس الأستاذة في جامعة ليل، متحدرة من أصل جزائري، وقد عرفت بكتايبها المشهورين الصادرين في فرنسا: "الإسلام الوضعي: ديانة الشبان المسلمين في فرنسا" و "الإسلام الداخلي"، والشيخ طارق أوبرو إمام جامع بوردو من أصل مغربي وأحد زعماء المنظمات الإسلامية الفرنسية، قريب في الأصل من مدرسة الإخوان المسلمين حتى ولو كانت كتاباته وفتاويه تتجاوز هذه المدرسة في غالب الأحيان وتنم عن انفتاح وتجدد غير مألوفين لدى التيار الإسلامي الإحيائي .

والكتاب الذي نقدمه هو عبارة عن حوار طويل وممتع بين المؤلفين، في قضايا إشكالية وحساسة، تطرح اليوم بحدة في الفقه الإسلامي، تتمحور حول ثلاث مسائل رئيسية:

-منزلة الحريات الفردية -مكانة المرأة -مسألة المساواة في الإسلام
وينقسم الكتاب من هذا المنظور إلى قسمين خصص أولهما للإجابة على سؤال "هل الإسلام دين إكراه؟" وخصص ثانيهما لفقه المرأة⁽¹⁾، وما يربط به من أحكام تتعلق بالاختلاط والحجاب والزواج وتولي المرأة للوظائف الدينية والمدنية .
ولعل أهم ملاحظة يمكن أن نمهد بها لهذا العرض هي التتويه بسمات الصراحة والانفتاح والحس النقدي الصارم والتأسيس العلمي التي طبعت هذه المحاور التي لا شك أنها فريدة في بابها، لا نجد لها مثلاً في الكتابات العربية الرائجة، بل نعتقد أن ظروف التشدد والرقابة على الأفكار القائمة في البلاد العربية تحول دون مثل هذه المبادرات السجالية الجريئة .

ولئن كان المؤلفان يجتمعان في الحرص على التجذر داخل المشروعات الإسلامية والتمسك بالنصوص المؤسسة لها، فإنهما يختلفان أشد الاختلاف من حيث الرؤية

(1) د . برهان زريق: المرأة في الإسلام، دمشق، دار كنعان، ط1، سنة 2001 .

والمنهج، مما أضفى على حوارهما حيوية فائقة، حتى ولو كان التزاماً بأخلاقيات وآداب المناظرة.

ولعل محور الاختلاف الأساسي بين منهجي المؤلفين راجع إلى تصور فلسفة التشريع في الإسلام، أي تحديد منزلة الأحكام التشريعية داخل النسق الإسلامي الواسع: هل تشكل مقوماً ثابتاً من مقوماته الشاملة أم هي أحكام ظرفية محكومة بثقافة ووضعية المجتمع الإسلامي، وبالتالي ليست من المكونات الجوهرية للدين؟ ومن الواضح أن ليلى بابس تدافع عن الموقف الثاني بالاستناد دون شك إلى أعمال نصر حامد أبو زيد وسعيد العشماوي ومحمد الطالبي، لكن من خلال مجهود تأويلي ومنهجي خاص بها، يعضد اطلاع واسع على النصوص الإسلامية القديمة وعلى كتابات المحدثين

تذهب ليلى بابس إلى أن الإسلام هو في الأساس خطاب أخلاقي شامل، وليس مدونة أحكام تشريعية، بل إن ما يدعى بالفقه الإسلامي قد أساء أشد الإساءة إلى هذا الخطاب الأخلاقي المطلق القائم على معيار العدالة والمساواة ورفض الإكراه فالنبي (ص) حدد مهمته بأنها "تتميم مكارم الأخلاق"، وليس من الضروري أن ينجم عن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تقنين تفصيلي ونهائي لأحكام تنظيم شؤون البشر، ذلك أن عقد الأمانة الذي يربط الخالق بخلقه يقتضي تحمل الإنسان المسؤولية شؤونه الدنيوية ضمن الضوابط والقيم الأخلاقية التي وصفها الدين.

وترفض بابس في هذا السياق التصور الطبيعي للإسلام، أي تحويل الدين إلى لاهوت طبيعي يتماهى فيه التراث التأويلي والممارسات المعرفية بجوهر الدين، ولذا فالوعي الإسلامي يواجه تناقضاً ظاهراً بين خطاب أخلاقي شامل ومدونة تشريعية هي حصيلة نوع من التوافق مع بينات اجتماعية وثقافية تحكمها الاعتبارات الظرفية المتغيرة، ولذا فحل هذا التناقض غير ممكن داخل النسق التشريعي الإسلامي، وإنما بتجاوزه بإعطاء الأولوية لمقاصد الشرع، وبلورة أدوات تأويلية جديدة تمكن من اقتفاء روح واتجاه النص والنظر لكل ما يجسد العدل ويوطده بصفته خطوة مقبولة في اتجاه الإسلام الصحيح.

أما طارق أوبرو الذي يظل وفيماً للمقاييس الأصولية القديمة وللتراث الفقهي حتى ولو كان حريصاً على التجديد من داخله، مراهناً على آفاقه الرحبة المتسعة للتجديد، فينطلق من تصور تركيبى شمولى للدين من حيث هو في آن واحد خطاب اليسير من الدين، وفي تطبيقه مرونة واسعة، ولذا يرفض التمييز بين الإلهي والإنساني في الدين، بل هناك ترابط وانسجام بين البعدين في الإسلام، فالإسلام يتعامل مع وضع اجتماعي وتاريخي وثقافي لا بد أن يعكسه، لكن هذه العلاقة بين الدال والموضوع ليست علاقة أحادية الجانب، بل يسمها التداخل بين الثابت والمواجهات النصية والواقع الموضوعي ففي التشريع، كما في باقي مجالات النص هناك الثابت والحركي والمتغير، فالتشريع من هذا المنظور وثيق الصلة بالقيم الخلقية، ولا يمكن فصله عنها، ذلك أن الخطاب القرآني هو قبل كل شيء محمل بالدلالة، ومركزة هو بناء القيم الفردية والاجتماعية، ولكن ما هو معيار خلقي هو بالضرورة ملزم قانونياً، حتى ولو كان من الواضح أن القرآن لا يسعى إلى التشدد في التقنين سواء في الشأن القيمي أم اللاهوتي أم التربوي أم التشريعي.

ويقف طارق أوبرو بشدة ضد نزعة القطيعة مع القواعد الأصولية والمذاهب الفقهية القديمة، مطالباً بخط وسط في استكناه نصوص المرجعية بين النصانية المغلقة والرمزية المغالية، فالنصانية تؤدي إلى الجمود والتطرف، والرمزية المغالية تقضي إلى التحرر من ضوابط الدين ولا تبقى منه غير تدين أنتروبولوجي... ويرى أوبرو أن الأمة بحاجة فعلاً إلى فقه جديد، باعتبار أن كل فقه لا بد أن يستوعب ثقافة وحضارة المجتمع والعصر ويستند لمشروع مجتمعي متكامل، لكن لا يمكن أن يتم ذلك دون ضوابط وقواعد الشريعة، ويعرف أوبرو الشريعة بأنها "الجانب الخارجي من الدين الذي يتضمن الشعائر والأخلاق والتشريع"، وهي موضوع علوم النقل من فقه وأصول، وصياغتها تتم من خلال نمطين: الحكم بصفته معياراً ثابتاً، والفتوى بصفته معياراً متغيراً.

فالشريعة، إذن من حيث هي إطار المشروعية في الإسلام (ثقافياً وأخلاقياً وقانونياً) تتجاوز التطبيق الآلي للأحكام والفتاوى، بحيث إن هذه الأحكام والفتاوى يمكن في بعض السياقات ومن منظور مقاصد الدين ومصالحه أن تكون مقبولة نظرياً مرفوضة إجرائياً إن هي خالفت روح الدين ورسالته.

إن التركيز على الأبعاد التشريعية في ذاتها بدون إخضاعها للمنظومتين العقديّة والقيميّة للإسلام هو سبب كل الجدل المحموم حول مواضيع الحرية والمساواة والمرأة الخلاف المنهجي بينهما حول مكانة التشريع في الإسلام ومدى إلزامية أحكامه. ومن أهم هذه الموضوعات الخلافية مسألة الحدود الجنائية، التي تعتبرها ليلي بابس عقوبات مؤقتة محدودة بسياقها التاريخي والمجتمعي، وليست من ثوابت الدين الجوهريّة. فالإسلام حريص بالنسبة لها على وضع حد لنزعة الإنسان إلى الغلو في العقوبة، فكانت هذه العقوبات التي نص عليها القرآن أحكاماً قصوى لا يجوز تجاوزها في المساواة والصرامة، لكن لا مانع من تعويضها بأحكام أكثر تخفيفاً وأكثر انسجاماً مع روح الإسلام السمحة المتسامحة وأكثر ملاءمة لظروف العصر وثقافته التي هي دوماً من محددات التشريع ومقوماته باعتبارها تدخل في عقد الأمانة والمسؤولية بين الخالق وعباده.

ونحيل في هذا السياق إلى مفهوم "السهم الموجه" الذي بلوره المفكر التونسي محمد الطالبي للتعبير عن أولوية المقصد والغاية في التشريع على حرفية الحكم. من هذا المنظور ترفض ليلي بابس بشدة عقوبة الرجم والجلد وتعتبرها غير مستساغة للذوق المعاصر، كما ترفض حد الردة معتبرة أنه يتناقض مع مبدأ عدم الإكراه في الدين وليست له أدلة واضحة في النص القرآني.

أما أوبرو فيرى أن فلسفة العقوبة في الإسلام تقوم على مبدأ مساواة الحكم وصعوبته -وأحياناً استحالة تطبيقه- فالغرض من العقوبة ليس الجزاء وإنما الردع، بحيث يحق للمرء أن يتساءل هل وضعت هذه الحدود فعلاً لكي تطبق بالنظر إلى صعوبة توفر شروط إقامة الحد ..

فحد الزنا مثلاً لا ينفذ إلا بالإقرار الصريح أو الانتهاك العلني، وهو ساقط عن تاب قبل مثوله أمام القاضي كما يرى الحنابلة، أما الرجم الذي تصفه بابس بالبشاعة، فلئن كان ورد في أحاديث صحيحة إلا أنه لم يرد عن طريق التواتر، ولذا فإنكاره ليس خروجاً من الدين، بل هو رأي شاذ لا ضير منه، أما حد الردة فليس بالنسبة لأوبرو أمراً مجموراً عليه وحديثه ليس متواتراً وقد أحجم البخاري عن ذكره، كما لم يثبت أن النبي (ص) طبق هذا الحد الذي يناقضه صلح الحديبية الذي أقر لقريش بحق الرجوع عن الإسلام.

ويذهب أوبرو إلى أن المقصود بحد الردة هو "من بدل دينه وفارق الجماعة"، أي عبارات حديثة من عمل على زعزعة الأمن وإشعال الفتنة وتهديد السلم الاجتماعي، ويستند هذا الرأي لأقوال بعض العلماء من أمثال إبراهيم النخعي وسفيان الثوري. ويستأثر فقه المرأة والأسرة بالجانب الأوفر من الكتاب، فتتساءل ليلي بابس: "هل تشكل المرأة ذاتاً قانونية فعلية في التشريع الإسلامي، فإن لم تكن غائبة تشريعياً فهي حاضرة بصفاتها قاصراً لا تتمتع بكامل الأهلية، وتدلل على هذا الرأي بأحكام الشهادة والولاية على الزواج والتركة، وتشير إلى بعض جوانب التمييز بين الرجل والمرأة في أحكام الصلاة والصوم والحج.

ويرد أوبرو على هذه الإشكاليات بعقل منفتح وإن ظل في الغالب مقيداً بالتراث الفقهي ولو أحسن استثمار هوامشه واختلافاته الداخلية، فبالنسبة له أرسى الإسلام مساواة كاملة بين الرجل والمرأة، وكل خلاف في طبيعة الأحكام المتعلقة بهما له أسباب بيولوجية أو اجتماعية أو هو من الأعراف والتقاليد غير الملزمة.

فبخصوص تعدد الزوجات مثلاً الذي طالبت ليلي بابس بتحريمه إنطلاقاً من قراءة جديدة للنص تستند لاستحالة العدل بين الزوجات وتقوم على أولوية مقصد المساواة بين الجنسين، يرد أوبرو باستحالة تعامل الإسلام بواقعية معها، ووضع قيوداً صارمة لتنظيمها وأعطى للمرأة حق اشتراط رفضها، ويستند في هذا الباب إلى رأي العلامة المغربي علال الفاسي الذي ذهب إلى حد القول إن للدولة حق تحريم التعدد إذا كانت له آثار سيئة على المجتمع.

ويخصوص أحكام التركة التي اعتبرتها ليلي بابس مثلاً للتمييز ضد المرأة، يكرر أوبرو الأدلة المألوفة في تبرير تفاوت نصيب الرجل والمرأة في الميراث من قبيل تولي الرجل لمسؤولية الإنفاق والقوامة على الأسرة، بيد أنه اعترف بأن وضعية تفكك الأسرة التقليدية تستوجب بعض التعديل في هذه الأحكام داخل المشروعية الإسلامية، من خلال الوصية الإلزامية للأنتى، معتبراً أن حديث "لا وصية لوارث" ليس مدار إجماع.

وكذلك الشأن في موضوع الاختلاط والمصافحة، حيث رد أوبرو على اتهام ليلي بابس التشريع الفقهي بالنظر للمرأة كخطر وبخس بالقول إن أحكام الحجاب والفصل هي من الأمور الاجتهادية المرتبطة بالأعراف الاجتماعية، معتبراً أن المجتمع الإسلامي

الأول كان دوماً مجتمعاً مختلطاً، مشككاً في صحة أسانيد الأحاديث التي تمنع الخلوة وتحرم المصافحة.

وبخصوص الحجاب، تذهب ليلي بابس إلى أن تغطية الشعر ليست أمراً ملزماً في الإسلام وليس ثمة نص صريح يفرضها، وإنما وضعت آيات الحجاب خصيصاً لزوجات النبي (ص) وطلب من المؤمنات الاحتشام رعاية لهن وخوفاً عليهن من الإيذاء.

ويستعرض أوبرو في رده خلاف الفقهاء في عورة المرأة، بين مشدد يفرض تغطية كامل الجسم بما فيه الوجه ومتساهل يعمم نطاق الزينة المسموح بها إلى بعض الشعر وجزء من الساعد والساق، بل إن البعض سمح بالشعر والقدمين حسب ما نقل الفقيه التونسي طاهر بن عاشور، ويخلص أوبرو إلى القول إن الإسلام لم يحدد شكل لباس المرأة وإنما طالبها بالحشمة والتستر ولم يمانع في أن يلائم لباسها وضعها المهني والعملية.

وإن تمسك أوبرو في نهاية المطاف بمبدأ تغطية الشعر إلا أنه اعتبره أمراً ثانوياً، مثل إعفاء اللحية، رافضاً التركيز على الموضوع، مبيناً أن مبدأه في الأمر هو المسلك القرآني المتمثل في "الصمت المبدئي" (رحمة بالأمة) أي "الفتوى السلبية بالإهمال".

المطلب الرابع

قيم التمدن في الفكر الإسلامي

عندما انفتحت أوروبا على الحضارة الغربية الإسلامية أخذت المنهج التجريبي أي علوم الطب والهندسة والبصريات ومختلف إنجازات العلم العربي، أما فيما يتعلق بالعناصر الفكرية وبالقيم الثقافية، فقد احتفظت بقسماتها المميزة، وهذه فعلتنا في بداية يقظتنا الحديثة، فقد كانت عيون الطهطاوي ومحمد علي مفتوحة على التحديث المدني والديني، أما في المجالات الفكرية والفلسفية وفي تصورات الكون و

الثقافة والقيم والأخلاقيات، فلقد كان هناك وعي بضرورة الحفاظ على مميزات حضارتنا⁽¹⁾، وهذا هو عين موقف حضارتنا في العصر الوسيط ولعل المناضل جمال الدين الأفغاني عبر عن هذه الحقيقة في الكثير من مواقفه وكتاباتة، قال: لا بد من حركة دينية لقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي، إذ لا بد من بث العقائد الحقبة بين الجمهور وشرحها لهم على وجهها المناسب وحملها على محاملها الصحيحة التي تقودهم لما فيه خيرهم دنيا وآخرة⁽²⁾ وقوله: "التمدن" المرادف "للمكتسبات العلمية" التي لا يترتب عليها إلا "الفائدة" و"الكسب" و"الربح"، فليس هو التمدن الحقيقي، فهذه المكتسبات لا تنتج "غير مدن كبيرة وأبنية شامخة وقصور مزخرفة ومعامل ينسج ويصنع فيها القطن والحريير بأصباغ كيمياوية مختلفة ألوانها، ومعادن ومناجم، واحتكار تجارات أتت لهم بثروات وكثوز.. فالأمم الراقية المتمدنة، اليوم ليس لها من مميزات سوى التفتن باختراع المدافع المريعة والمدمرات والقذائف وباقي المخربات القاتلات للإنسان"، ونحن "لو جمعنا كل ما في ذلك من المكتسبات العلمية وما في مدنية تلك الأمم من خير وضاعفناه أضعافاً مضاعفة ووضعناه في كفة ميزان، ووضعنا في الأخرى الحروب وويلاتها"، فإنه "لا شك أن كفة المكتسبات العلمية والمدنية والتمدن هي التي تنحط وتغور، وكفة الحروب وويلاتها هي التي تعلو وتفوز"⁽³⁾.

"فالرقي والعلم والتمدن على ذلك النحو وفي تلك النتيجة إن هو إلا جهل محض وهمجية صرفة وغاية التوحش"⁽⁴⁾، إذ الإنسان اليوم هو أحط درجة من إنسان الجاهلية، حتى ومن الحيوان الناهق، "لأنه ربما يكون للإنسان في دوره الأول، في

(1) الهوية والتراث: ندوة شارك فيها نخبة من المفكرين، دار الكلمة، بيروت، ط1، 984، ص40، مداخلة د. محمد عمارة

(2) على المحافظة: الاتجاهات الفرية عند العرب في عصر النهضة 1798 - 914، بيروت الأهلية للنشر والتوزيع، ط3، 980ص77، وانظر رضوان زيادة: العرب وتحولات خطاهم، المقال السالف الذكر ص66

(3) خاطرات (الحرب والسلام) ص 431

(4) المصدر نفسه، ص 431

حروبه الوحشية وعوامل الجاهلية، معذرة في طلب الحاجيات للحياة بسهم وقوس وسيف سمهري"، أما المعدات المدمرة المهلكة فتستعمل "ليس للحاجيات بل لأدنى صور الكماليات" .. إذن فالإنسان في مدينته الحاضرة وفي مكتسباته العلمية والأدبية والعملية وفي بذل ثمرات سعيه في سبيل الحروب، أو استثمار ثروته منها، وفي مرضاة موقدها أو رضائه عنها، ووقوفه فيها تلك المواقف التي لا تقفها الحيوانات ولا الحشرات، فهو أخط منها، وليس ثمة مدنية ولا علم بل جهل وتوحش"⁽¹⁾.

إن العلم الحقيقي هو ذلك العلم الذي انطوت عليه الآية القرآنية (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة.. قال أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء.. إني أعلم ما لا تعلمون)، أي العلم "الذي به ينهي الإنسان عن الفساد في الأرض وسفك الدماء"، أما العلم الذي يصون الإنسان عن هذين النقصين، فهو نقيض العلم الصحيح، وهو -على وجه التحديد- ما يتجلى في الرقي النسبي للمكتسبات العلمية في أوروبا والعالم المتمدن"⁽²⁾.

ويعني ذلك بصريح العبارة أن جمال الدين الأفغاني قد انتهى إلى الاعتقاد أن التمدن ذو بعد أخلاقي إنساني إذا تجرد عنه يتعري قيمته وفقد صورته ليتجلى بصورة التوحش والتأخر، ومعنى ذلك أيضاً أن الغرب لا يتقدم على الشرق بدوافع "التمدن الحقيقي"، وإنما فقط بقوته وآلاته وعدته المادية، أما التمدن "الإنساني" الأصيل الذي يحقق وجوداً أسماً وأسعد للإنسان في كل مكان، الشرق والغرب فيه صنوان، إذ كلاهما متأخر عنه بعيد عن إدراكه.

لكن هذه النتيجة لم تكن لترضي جمهرة من معاصري الأفغاني ممن نشطوا داخل الدولة العثمانية وخارجها وعملوا من أجل الخروج بالدولة العثمانية من واقع التقهقر، كما أنها لم تكن لترضى فريقاً من المفكرين الذين آمنوا بالتقدم المستمر للمدنية على طريقة مفكري الأنوار في أوروبا وعلى طريقة الوضعيين الفرنسيين الذين يمثلون النظرية المقابلة للنظرية التي عبر عنها عند العرب ابن خلدون.

فشعارات "التقدم" والنظام التي نادى بها جمعية (الاتحاد والترقي) العثمانية التركية، ودعا إليها في باريس في العشرينات الأخيرة من القرن التاسع عشر، أحمد

⁽¹⁾ المصدر السابق، ص 432

⁽²⁾ المصدر السابق، ص 434

رضا أحد كبار المتأثرين بالأوساط الوضعية الكونتية، تلح على "التقدم في مضمار المدنية"، بحيث تأخذ من الغرب "النتائج العامة لتطوره العلمي"^(١).

وعلى الرغم من الجهود العظيمة التي أبداها أحمد رضا، في باريس بالذات، للدفاع عن الأصالة الشرقية وعن الإسلام بالذات في وجه شبه خصومه المتعددة- مما يتصل بالتعصب وبالجهاد وبوضع المرأة وبالجبورية^(٢)، فإنه كان يؤمن مع كونت بأن المستقبل هو للعقلية الوضعية.

لكن الموقف الأكثر طرافة ودلالة، والذي يتصل بالأفق العربي أكثر من اتصاله بالأفق التركي العثماني، هو ذلك الذي عبر عنه، في مصر، الشيخ علي يوسف صاحب "صحيفة المؤيد" الواسعة الانتشار والمعبرة في نهاية المطاف عن نزعة إسلامية وسمها البعض بالمحافظة^(٣)، وذلك حين نشر في عام 1888م في (الرياض المصرية) مقالة بعنوان (التمدن دهري)، وقد كان من عادة هذه المجلة أن تفسح مجالاً واسعاً لمقالات التمدن والعمران المتأثرة صراحة بآراء ابن خلدون والماوردي خاصة، والتي كانت تعرض في كثير من الأحيان بنتائج المدنية الغربية^(٤).

وفي رأي علي يوسف، "إن المدنية دائمة مستمرة في الوجود تابعة لحال الإنسان مرتقية بارتقائه"

(١) انظر منهاج هذه الجمعية في أرنست رامزور: تركيا الفتاة، نقل د. صالح العلي، بيروت 1960، ص 56 - 57

(٢) انظر بصورة خاصة Ahmed Riza la icrise de Tolerance musulmane، paris، 1907، وكذلك لنفس المؤلف: Tolerance musulmane، paris، 1911.

(٣) انظر على سبيل المثال إعداد سبتمبر 1888 (الإنسان مدني بالطبع) وأكتوبر 1888 (التقليد ومزايا الخلافة) و (محاورة بين المشرق والمغرب)، ويناير 1889 (السعادة وأسبابها)، وجمال الدين الأفغاني نفسه إلى هذه المجلة في حديثه مع جامع (خاطراته): "أو كما قلت يا شيخ في رياضك المصرية، خاطرات: في التربية والتعليم ص 278

(٣) تشارلز آدمز، الإسلام ولتجديد في مصر، ص 216

(٤) الشيخ علي يوسف: التمدن دهري (الرياض المصرية، ربيع أول 1306، نوفمبر 1888)

ولكن ما هو التمدن أصلاً، التمدن هو "الكمال الإنساني" أو "هو تمام نظام الهيئة الاجتماعية"^(١)، وهذا الكمال يوجد لدى كل أمة أو شعب بعد حالة من السذاجة الفطرية، فكل هيئة اجتماعية في الوجود متمدنة بالنسبة أو بالقياس لما دونها، لكنها غير متمدنة بالقياس لما فوقها، أما معيار التفاضل هنا فهو درجة الارتقاء في المعارف والعلوم النظرية والعملية وفي الأخلاق الفاضلة للنفوس، ويتبع ذلك درجة اتساع نطاق الصنائع من فلاحه وملاحه وأنواع التجارة والتفنن في معدات الحضارة والاختراع للمنافع كآلات المواصلات والمراسلات والتسهيلات التي يقدمها كل عصر لآخر، فهذه المنجزات تخضع باستمرار للتدقيق والصقل واختيار الأصلاح فالأصلح، "وهكذا كل سابق يبذع وكل لاحق يحسن أو يقبح إلى أن يصل هذا النوع إلى النقطة التي فيها الانقلاب الوجودي (على مذهبنا) وفي النفوس غصة من عدم إيجاد ما يتخيله أنفع للحياة"^(٢).

إن السعي وراء هذه المنافع يعتبر متمماً لنظام الأمم وبعثاً على الراحة والأمن والرفاهية والثروة، فضلاً عن أنه مطلب للأجيال القادمة التي ترجو بدورها أن تدرك نفسها غاية أرقى، لكن المدنية في العالم لا ترتقي إلا رويداً رويداً، لأنها توجد قلة من الأمم تعترضها غالباً جهالة الكثرة من الأمم فتعرقل مسيرتها، ثم أن قصير أطوار الحياة يقصر من العمل ويقلل من الفائدة وليس من الثابت أن يستأنف المتأخر دروس الجيل السابق ومنجزاته بشكل ناجح لهذا كانت "أعمال الأجيال المتتابعة كدروس متقطعة غير ملتزمة وضعاً وعملاً" .. ولهذا الأسباب "كانت الشرائع الإلهية والوضعية مرتقية شيئاً فشيئاً بحسب الاستعدادات في الأمم، فمثلاً كان الإنسان خلواً ساذجاً، ثم أدرك المطالب التي يدعوه إليها النفس، وترتقي بعد ذلك إلى معرفة أنه عاجز عن إدراك حاجته بنفسه فكانت المشاركة، فدعا الأمر إلى حكم يفصل عند الخصام فأنزل الله الأسفار والصحف على يد أنبيائه الأولين من البشر، أرشاداً منه إليهم بقدر الحاجة حسبما تقتضيه الحكمة الألهية، ثم أنزل الكتب السماوية كتاباً كتاباً باقتضاء حكمته الأزلية تدرجاً في التوسع والتبين منظوراً في كل ذلك إلى استعداد النوع وترقيته، وكذلك القوانين الوضعية تلبس كل يوم أحسن من ذي قبل، ودليل ذلك

(١) المصدر نفسه، ص 137

(٢) المصدر نفسه، ص 137

ما نراه اليوم من تقدمها وملاءمتها كثيراً للعوائد الحالية والأخلاق التي لا شك أنها ارتقت بارتقاء الإنسان مادة وجوهرًا علماء الطبيعة يحكمون أن الإنسان في انتخاب دائم وترق في المادة والجوهر^(١).

وهكذا ينتهي علي يوسف إلى دعم موقفه في التقدم الإنساني المستمر بالنظرية الداروينية في التطور التي تعضدها "مشاهدة الأحافير الأولى"، كما يقول، لكنه ينكر أن يكون هذا "التحسين المتدرج" في الموجودات وفي الإنسان من "فعل الطبيعة" نفسها، فهذا "التحسين المتدرج" هو "مراد الله جل شأنه"، وحتى لو سلمنا "بفعل الطبيعة" فإن هذا لا يعني إلا أن هذا الفعل هو من "تقدير ذاته الأقدس"^(٢)، وبذلك الصورة تصبح "التطورية الداروينية" "تطورية إسلامية" أن أمكن القول.

أما الانحطاط في الوجود الذي تنتهي إليه الأمم التي كانت مترقية فلا يعني، في رأي الشيخ علي يوسف، رجوعاً إلى "حالة وحشية"، وحتى لو سلمنا بذلك فإننا لا نسلم بأن علة ذلك كامنة في طبيعة المدنية ذاتها، بمعنى أن التمدن داع إلى التوحش بنفسه، إذا الحقيقة أن ثمة دواعي أخرى أوجبت هذا "الانقلاب" مردها إلى "فساد الأخلاق وعدم السعي وراء المطالب أو الالتفات إلى الملاذ الشهوية وإتباع الإنسان هوى النفس فيما تطالبه به من السكر والعريضة والفجور والذهاب إلى محلات الفسق والميسر والملاعب والملاهي"، فهذه الأمور منتجة لخمود الفكر وظلمة العقل وفضاظة الطبع وخشونة المعاملات.

إن "الحكم بالانقلاب في الأمم" -بمعنى الارتداد إلى حالة الانحطاط والتوحش بعد حالة التمدن- ليس أمراً ثابتاً واجب الحصول، إذ لو كان كذلك "لكان واقفاً بين يدي كل أمة من الأمم عند حد لا تتخطاه، فتتساوى أعماراً في الحضارة أو تزيد الواحدة عن الأخرى بقليل كأعمار ذوات الروح"^(٣)، لكننا في الحقيقة "نجد أمة لا تتجاوز قرناً واحداً في الحضارة وأخرى تعيش قرونًا كثيرة الخالصة وربط التقهقر ضرورة بالنكوص والارتداد عن هذه المرحلة إلى (الحالة المتيافيزيقية" أو "الحالة اللاهوتية" المكافئة للدين.

(١) المصدر نفسه، ص 138

(٢) المصدر السابق، ص 139

(٣) المصدر السابق، ص 139

ومن الواضح أن علي يوسف حين يرد الانحطاط إلى "فساد الأخلاق" واتباع الشهوات فإنه يستأنف جانباً من نظرية ابن خلدون.

وواحداً من العوامل الرئيسية التي وضعها جمال الدين الأفغاني وراء واقعة الانحطاط، وهكذا تبدو الاعتبارات التي تتحكم في فكر علي يوسف أكثر غنى وتعقيداً ويبدو التركيب بين العناصر المتباينة المنحدرة إليه من المنظومات الفكرية، أي من الإسلام والوضعية وفلسفة التاريخ، طريقاً إلى حد بعيد .

أما عبد الله النديم (1261هـ - 1845م \ 1314هـ - 1897م)، فقد وقع أيضاً في إغراء التركيب بين الإسلام والفكر الغربي، لكن أبرز ما تميز بها محاولته الدقيقة لتفسير ظاهرة التأخر عند الشرقيين بالإجمال، هو حين أقدم على هذه المحاولة لم يجد من وسيلة لذلك خيراً من أن ينظر في الأسباب التي جعلت الأوروبيين يتقدمون في مدنيّتهم، فمعرفة أسباب التقدم الأوروبي تكشف بذاتها أسباب "التأخر الشرقي" إذ "بضدها تتميز الأشياء"⁽¹⁾.

وفي رأيه إن "الدعوى الجغرافية المناخية" التي يزعم أصحابها أنه قد قضى على الشرقيين بالكسل والتقاعد عن الأعمال العمرانية وعلى الأوروبيين بالعمل وعلى الهمة "بسبب تأثير الجو في انفعال" هؤلاء وأولئك، غير صحيحة إطلاقاً لأنه قد مر على الشرقيين الأوروبيين أدوار كانت الأمور فيها معكوسة تماماً، كما أنه ينكر إنكاراً أقطع أن يكون الدين الإسلامي نفسه مانعاً من التقدم فتقهقر "غير المسلمين" من الشرقيين هو أكبر بكثير من تقهقر المسلمين، وأنه لمن العبث ترديد القول إن الإسلام نفسه هو الذي ارتقى بأهله في عصور تاريخية مضت ورفعهم فوق الممالك طرا .

ويؤكد عبد الله النديم أن "الدين الإسلامي كان السبب الوحيد في المدنية وتوسيع العمران أيام كان الناس عاملين بأحكامه"، فهو يحث على أن يقوم العلماء اليوم بدورهم في عملية النهوض والارتفاع بالأمة إلى سنام الكمال، كما يرى أن عليهم أن يقوموا بدور بارز في شؤون السياسة، وينعي عليهم بعدهم عنها وانصرافهم إلى العلوم الدينية فحسب بحيث "إذا عرض عليهم أمر سياسي أحجموا عن الخوض فيه لجهل طرقه، وإن تكلموا فيه بالجرأة كان الخطأ أكثر من الصواب لعدم اشتغالهم

(1) عبد الله النديم: سلافة النديم، الجزء الثاني، القاهرة 1319\1901، ص 111

بمثله"، وهو ما يدفع الحكام إلى إهمالهم في المجامع السياسية والأخذ بآراء من هم دونهم في التربة العلمية إذا كانوا من المشتغلين بالسياسة المدربين على أعمالها، لكنه في النهاية يدعو، من أجل إيقاف التيار الأوربي ثم مضارعتة قوة وعلماً وسعيّاً وراء التقدم، إلى التحرر من موجبات التأخر التي تنطوي عليها الأسباب الرئيسية والفرعية، فهو لم ير أي تناقض بين الطرفين من حيث إن مضامين التقدم ليست في نهاية الأمر إلا التمدن ذاته، وإن الإسلام نفسه هو في طبيعته باعث على المدنية مجسد لها على أرض الواقع والتاريخ.

لكن الذي يمكن أن يبعث على التساؤل حقاً هو على وجه التحديد منهج عبد الله النديم في سبره لمعايير التأخر عند المسلمين، إذ هل يستقيم فعلاً القول إن الأشياء بضدها تتميز؟ وإن معرفتنا لأسباب نهوض الغرب تكفي لأن تكون مؤشراً يعرفنا بأسباب انحطاط الشرق؟ إذ إلى أي مدى يمكن القول إن الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والدينية هناك مكافئة لقريناتنا ههنا

والذي يبدو أن طريقة علي مبارك (1239هـ - 1824م - 1311هـ - 1893م) في النظر إلى هذه المسألة تظل من أكثر طرائق النظر بساطة وتبسيطاً أيضاً، فهو يرى أن "اتساع دائرة العلم والمعلومات" هو الذي نقل البلاد الأورباوية من "حالة والخشونة" إلى درجات الكمال والسطوة والاعتبار، وإلى نمو سبل الثروة وزيادتها وحصول التقدم في الفلاحة والتجارة والصناعة والملاحة⁽¹⁾.

لكنه يرى أيضاً أن الفرنج مدينون في تقدمهم في العلوم والصنائع إلى اختلاطهم بالمشركين واطلاعهم على العلم العربي الذي اشتغلوا فيه ودفعوه إلى الأمام دعفاً قوياً.

ويؤكد علي مبارك أنه "ليس في أحكام الديانة (الإسلامية) ما يمنع من التقدم في أي علم من العلوم النافعة ديناً ودنياً، وأن الإسلام قد كان بالفعل سبباً في إحياء "التمدن القديم" وما اندرس من الفنون والصنائع النافعة، وأنه هو "الأساس الحقيقي والمنبع لما يسمونه بالتمدن الجديد المبتدع"⁽²⁾.

(1) علي باشا مبارك: علم الدين، مطبعة جريدة المحروسة بالاسكندرية، 1299هـ\1882م ج1

أما ما حدث في الإسلام من موانع عاقت التقدم عن مسيرته الأصلية فلا يرجع إلى بلادة وقصور في عقول العرب، ولا إلى "تغير طبيعة أرضهم وهوائها"، ولا إلى "تغير قوانينهم وعاداتهم" -فذلك كله لم يزل كما كان عليه من قبل- وإنما يرجع إلى أمرين بارزين:

أولهما: انحسار تعظيم العلم وأهله، وثانيهما: انحراف خلق الأمة عن سيرة سلف الأمة بنبذهم مصالح الأمة العمومية وجريهم وراء شهواتهم الخاصة⁽¹⁾. لا شك أن خير الدين التونسي كان خير من عرض في القرن التاسع عشر "مظاهر" التمدن الغربي وللمراحل التي مر بها في الأقطار الأوروبية التي زارها، وإذا كان لعمله هذا من ميزة خاصة فهي في "الإحصاءات" الواسعة التي أوردتها وفي التفاصيل الجزئية المتصلة بهذا الفن أو ذلك في هذا البلد أو ذاك، وهي إحصاءات وتفصيلات تنقل مفهوم "التمدن" أو "ال عمران" من مستواه المجرد الخالص إلى مستوى التشخيص والواقع.

ولعل رفيق العظم (1865-1925) أبرز من أولى قضية "المدنية" اهتمامه الخاص، وذلك بسبب ولعه بالتحليلات العمرانية التي ورثها عن ابن خلدون، وترجع اهتماماته العمرانية هذه إلى سني الشباب الأولى التي تقع في العشرينات الأخيرة من القرن التاسع عشر، ومع أنه قد تحول في سن الكهولة والشيخوخة إلى الفكر والنضال السياسيين إلا أنه لم يهجر أبداً هذه التحليلات المدنية التي تجلت أول ما تجلت في رسالة تحمل عنوان: "البيان في التمدن وأسباب العمران"⁽²⁾، وهي رسالة عاد إلى جل أفكارها في كتاب لاحق هو كتاب "السوانح الفكرية في المباحث العلمية" مضيفاً إليها بعض الأفكار المستجدة، فالنوع الإنساني عند العظم "متحد" بالاحتياج في ضروريات الحياة والمعيشة لكنه "مختلف" للغاية التي ينشدها كل تجمع منه، فالقول القديم: "الإنسان مدني بالطبع" يعبر حقيقة عن الواقع، وهذه "المدنية" الإنسانية تفرضها حاجة الأفراد بعضهم للبعض الآخر في أمورهم الحيوية الضرورية، لكن "كمال المدنية" لا يتوقف على اتحاد النوع بالاحتياج في الضروريات، وإنما هو يأتي من سبب آخر

(1) نفس المصدر، ج4، 1348 - 1349

(2) رفيق العظم: البيان في التمدن وأسباب العمران، القاهرة، 1887

هو موضوع خلاف بين أفراد النوع، وهذا السبب هو على وجه التحديد "الغاية الناشئة عن حب التنافس" المغروس في البشر، حباً يدعو إلى "التجاوز عن حد الضروريات للأشياء اللازمة للحياة المدنية" تجاوزاً يبعث على "التقدم في الهيئة الاجتماعية".

فلكل "جمعية" غاية تختلف عن غاية الجمعيات الأخرى، وهذه "الغاية" تتحقق "بانصرافها نحو التقدم بالعلم والمال، أو بالعلوم والمعارف، أو بالعمران، أو بقوة السلطان، إلى غير ذلك من الأمور التي يترتب عليها التقدم"⁽¹⁾، فالتقدم المدني الإنساني مرهون إذن بحجم الثروة، والعلوم، والعمران والقوة السياسية في الجماعة، ولكنه مرهون أيضاً بطبيعة "الروابط الاجتماعية"، وبما ينشأ عن هذه الروابط من "التعاون والتعاقد في هيئة الاجتماع".

أما فريد وجدي فيعتقد بأن الإسلام "روح المدنية الحقيقية وعين أمنية للنفس البشرية ونهاية ما ترمي إليه القوة العقلية"، وبأن "كل رقي يحصل في العالم الإنساني ليس هو إلا تقريباً إلى الديانة المحمدية"⁽²⁾، لذا كان كتابه الأساسي (المدنية والإسلام) الذي أصدره عام 1898 محاولة ل"تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية"، بل فهو يذهب إلى أبعد من هذا حين يرى أنه "لا مدنية إلا به أو ببعض نصوصه"، وأن "كل ما يقرؤه من قواعد المدنية المعاصرة ليس بالنسبة إلى قواعد الديانة الإسلامية إلا كشعاع من شمس أو قطرة من بحر"⁽³⁾.

والتأثير الذي فريد وجدي أن الأصل الاعتقادي المعتمد في المدنية الغربية الحديثة يدور على ما يسميه فلاسفة الغرب: (الديانة الطبيعية) التي أسست بحسب قول (كارو) على "الاعتقاد بوجود إله مختار خلق الكائنات واعتنى بها وهو متميز عن العوالم الكونية وعن النوع الإنساني، والاعتقاد بوجود روح في جسم الإنسان متصفة بالذكاء والحرية ومحبوسة في هذا الجسم المادي أمداً لتبتلى فيه، وهذه الروح يمكنها

(1) رفيق العظم: السوانح الفكرية في المباحث العلمية، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى 1925\1344، ص4-5

(2) محمد فريد وجدي: المدنية والإسلام، القاهرة، مطبعة هندية بالموسكي، 1912\1330، ط3، ص5

(3) المصدر السابق، ص36

بإرادتها أن تظهر هذا وتنقيه إذا عرجت به نحو السماء، كما يمكنها أن تسفله باستئناسها بالمادة الصماء، والاعتقاد المطلق برفعة العقل على الإحساس ووضع الحرية الأخلاقية التي هي ينبوع وأصل كل الحريات الأخرى تحت سيطرة الاعتدال الكلي، وإعطاء الأخلاق الفاضلة أسمها الحقيقي وهو الامتحان والابتلاء وتحديد غرضها الحقيقي وهو التخليص التدريجي للنفس من علائق الجسم والتهيؤ لساعة الموت بالزهادة، وأخيراً الاعتراف بقانون الترقى، ولكن بدون فصل رقي النوع الإنساني في مدارج السعادة المادية عن العواطف الفاضلة التي هي وحدها تبرر تلك السعادة".

ويرى فريد وجدي أن هذه الصورة التي انتهى إليها الفكر الفلسفي الديني في أوروبا بعد أن شابت ناصية الكرة الأرضية، هذه الصورة التي جعلت علماء القرن التاسع عشر يتيهون بها عجباً ويميلون طرباً "ليس إلا شعاعاً من الديانة الإسلامية وقطرة من بحرها الزاخر"⁽¹⁾.

أما "الناموس الأعظم للمدنية الحديثة" فهو ناموس التقدم والارتقاء، أي جهاد الإنسان وكفاحه المتصل من أجل التقدم بالإنسانية "نحو الأمام"، توسلاً بمبدأ الحرية.

ذلك أن العالم، على الرغم من المحن والكوارث والشورور التي يحفل بها، يظل خاضعاً لناموس التقدم، وأنت "لو علوت قليلاً عن مشار هذه القلاقل والزلازل، ونظرت إلى النوع البشري من وجهة أخرى، لرأيت بعينيك أن هناك ناموساً ثانياً يبعث الإنسان من خلال هذه المضانك الاجتماعية والارتباكات العمومية إلى التقدم نحو الأمام زعماً عما يساوره في جميع جهاته من هذه النوائب المصمتة لو علوت عن مركز هذا إلى أسمى لتحققت أن تلك الارتباكات كلها هي نواميس ثانوية تابعة لذلك الناموس الأعلى الذي شاهده أولاً، وأن تلك الارتباكات والمضانك هي أفاعيلها وآثارها، تتفعل في العالم لكي يرتج في بعضه ارتجاجاً يفصل عنه خبث الأخلاق البهيمية ودرن النزعات الوهمية"⁽²⁾.

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص 124

⁽²⁾ المصدر السابق، ص 42

ومن الحق القول: "إن كل ترق يحصل في العالم، وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال ليس إلا تقرباً إلى الإسلام"^(١)، فهذه "الديانة الطبيعية" التي أسست على "دعائم البداءة العقلية والحقائق الفلسفية" لم تكن إلا تعبيراً غير شعوري عن هذا التقرب إلى قواعد الدين الإسلامي، كما أن بحث فلاسفة العرب الدائب عن مذهب عام يوفق بين مطالب الجسم والنفس توفيقاً عادلاً لم يكن ممكناً إلا من جهة كونه تأكيداً لهذه النزعة الأصيلة في الأخلاق الإسلامية.

أما في الطرف المقابل، أي لدى المسلمين، فإن "العلل الاجتماعية" تنهك قواهم، والمدنية التي تكونت جرثومتها في جزيرة العرب وتفرعت أفنانها في مدة قصيرة الأمد على أكثر بلاد المشرق فبذرت، بفضل الديانة الإسلامية التي ولدتها "ناموس كل السعادات الاجتماعية وهما العلم والعمل"، قد تراجعت تراجعاً ملموساً لتغرز مكانها نواميس الانحطاط والتقهقر عن "التدرج في معارج الكمال".

والحقيقة إن هذا التقهقر ليس مصداقاً لزعيم من قال "إن كل قاعدة مهما كانت ممدنة للأمم ومرقية لشأنها في عصر من العصور لم تخل من أن تكون محتوية على جرثومة تمنع الترقى في المستقبل لمضادتها لسنة الأزمنة والمناسبات"، ذلك لأن الإسلام قد بنى منذ البداية قانون الترقى على "سنن عامة" أطلق معها خصائص النفس من أغلالها الأولى بعد أن نقلها إلى جادة الاعتدال والحكمة، وهما فضيلتان ثابتتان في كل وقت، كما قرر منذ البداية أيضاً أن غرضه هو "ترقية الإنسان مادياً وأدبياً على حسب ناموس الرقي العام الذي استدل عليه باستقراء أحوال الإنسان وتطوراته" وبناء "الإنسان الكامل"، مستجيباً في ذلك لحاجته المادية ونزعاته المعنوية والأخلاقية.

فلا يبقى إذن، كحقيقة، إلا أن يقال إن سبب الانحطاط والتقهقر كامن في هذه الظاهرة التي نلاحظها في كل مكان يمتد إليه بصرنا من حياة المسلمين، وهي ظاهرة (تغير معنى التقوى)، بالانصراف عن الدنيا وعلاتها "والانصراف المطلق من كل الأميال المدنية" من أجل التفرغ للعباد والآنزواء بعيداً عن الحياة المجتمعية وفقدان "أقل أمل" في الدنيا، جهلاً بأحوال الأواخر والأوائل، جهلاً بالإسلام نفسه^(٢).

(١) المصدر السابق، ص 122

(٢) المصدر السابق، ص 129 - 130

إن الإسلام، عند فريد وجدي، دعوة إلى التركيب بين علوم الدين وعلوم الدنيا، فهو بهذا المعنى تحقيق لمطالب "التمدن" أو "المدنية" الأساسية، لا بل "إن كل ترق يحصل في العالم وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال ليس هو إلا تقريباً إلى الإسلام، وإنه سينتهي الأمر يوماً ما بإجماع كافة عقلاء البشر على اعتبار الإسلام ناموساً عاماً للسعادتين وضامناً لراحة الحياتين"^(١)

وعلى المسلمين أن يفقهوا أن لفظة عبادة في الإسلام لا تعني فقط العبادة الجسمية من ركوع وسجود، بل إن كل ما يفعله الإنسان مريداً به أمراً ينبغي عليه إصلاح لذاته أو لأسرته أو لجمعية أو لبني نوعه أو للكائنات كلها، هو في نظر الإسلام من أحسن أنواع العبادات وأشرف أشكال الطاعة لله عز وجل، وأن يدركوا أن الإسلام لا يعارض التقدم في الصناعات والاكتشافات، بل يحث عليها ويندب إليها ويؤاخذ المتقاعسين عن مجارة غيرهم فيها"^(٢)

لقد طالب فريد وجدي المسلمين بأن يأخذوا من المدنية، بأن لا يغفلوا في نبذهم للحضارة الغربية بسبب إقامتهم على القديم، وأن يدركوا أن المدنية الغربية مؤهلة تماماً لأن تتخطى ثغراتها ومفاسدها وتواصل سعيها نحو الكمال،

صحيح أن هذه المدنية حافلة بعيوب جوهرية يمكن أن تتقلب إلى أمراض عضوية - وخاصة في إفراطها في الميل إلى إطلاق "الحرية" الاجتماعية، وفي الإلحاد الذي يجر إلى فقدان حرارة الحياة وفي التهافت على المكاسب المادية وجمع المال، وفي غياب القانون الأخلاقي، وفقدان عاطفة الحب والإخاء الإنسانيين بتأثير المطامع المادية، ومن الخوف من المستقبل.

أما موقف المصلح البيروتي مصطفى الغلاييني (1885 - 1944) الذي عبر عنه في شبابه فقد كان جدلياً حاداً، وكان قد دعاه إليه بالدرجة الأولى كتاب "مصر الحديثة" الذي وضعه اللورد كرومر "معتمد الدولة البريطانية في مصر"، ودعوى أولئك "الزعانف" من "المقلدين" الذين قالوا: "الدين والمدنية ضدان وإن من تمسك بأصول الدين فقد بعد عن التمدن لأن الدين عقبة في سبيل ترقى الأمم، فأية أمة تريد

^(١) المصدر السابق، ص 130 - 131

^(٢) المصدر السابق، ص 138

النهوض إلى المجد والارتفاع إلى العلى فعليةا ترك الدين السماوي والتمسك بدين المدنية الحديثة- وأقرب دليل هي فرانسة، تلك الدولة التي لم تبلغ ما بلغته إلا بعد أن نبذت الدين ظهرياً ونفت رجاله من بلادها"⁽¹⁾

وهو يؤكد بأن "أصول الدين ومبادئه السامية هي أصول المدنية الصحيحة ومصادرها العذبة، فما من تقدم يرى ولا من تمدن يشاهد إلا وترى لهما أثراً في الأصول الدينية، يعرفها من يعرفها ويجهلها من يجهلها"،

وهو يتساءل قائلاً: "لنفرض أن الدين لا يأمر بشيء من المدنية، فهل فيه ما يخالفها ويناقضها؟" إن جواب من عرف الدين الإسلامي حقيقة هو بطبيعة الحال: كلا، أما القول إن فرانسة ترقى بعد أن تركت الدين الذي كان حاجزاً دون ترقيةا فليس عليه آثاره من العلم والنقد الصحيح، إذ "هذه انكلترا متدينة، وهذه ألمانيا متدينة، فهل هما متأخرتان أم هما قد بلغتا أشواطاً من التقدم والرقي لم تبلغها فرانسة، تلك الدولة التي لا دين لها؟ وإن كان ترك الدين هو السبب الوحيد للترقى فلم نر فرانسة متأخرة عن الدول المتدينة"⁽²⁾

أما انتقاد كرومر للإسلام ودعواه، بحسب عرض الغلاييني لهذه الدعوى استناداً إلى الشذرات التي نقلتها من الكتاب جريدة "المؤيد" القاهرية، بأن الإسلام "دين مناف للمدينة ولم يكن صالحاً إلا للبيئة والزمان اللذين وجد فيهما، وأن المسلمين لا يمكنهم أن يرقوا في سلم الحضارة والتمدن إلا بعد أن يتركوا دينهم وينبذوا القرآن وأوامره ظهرياً لأنه يأمرهم بالخموم والتعصب ويبث فيهم روح البغض لمن يخالفهم والشقاق وحب الانتقام، ولأنه أتى بما يناقض مدينة هذا العصر من حيث المرأة والرقيق.. الخ"⁽³⁾، فقد كرس الغلاييني لرده كتاباً كاملاً وضعه عام 1326\1908- وطبع بعد ذلك طبعات كثيرة- هو "الإسلام روح المدنية" الذي وضعه محمد عبده رداً

(1) مصطفى الفلاييني: الدين والمدنية (مقالة من مجلة "النبراس"، المجلد الثاني، الجزء السادس،

1910\1328، ص203

(2) المصدر السابق، ص204

(3) الإسلام روح المدنية، أو الإسلام وكرومر، الطبعة الثالثة، المكتبة الأهلية في بيروت، 1930\1348

على ما كتبه فرح أنطون صاحب "مجلة الجامعة" حول ما جرى لابن رشد من أحداث ردها فرح أنطون إلى "تعصب الإسلام على العلم".

يؤكد الفلاييني بادئ ذي بدء أن الإسلام دين يرافق العقل جنباً إلى جنب ويمشي مع المدنية في طريق واحدة ويصافح الإنسانية يدأبب، فهو من ناحية قد رفع منار الحقيقة على ذروة لا تتال، ومن ناحية ثانية قد نهض بالإنسانية وأقام بناءها على أساس من العدل والمساواة والأخلاق والتربية السياسية المثلى، مما يصلح لكل زمان ومكان وكل أمة، ولقد خلص هذا الدين الإنسانية من عقيدة الشرك وتكثير الأرباب وأزال عنها برقع الخرافات المضللة وكسر من عقول البشر قيود الأوهام ونجاهم من فساد الأخلاق.

وليس ثمة شك عند الغلاييني في أن أوربة تدين برقيها وتمدنها لما اكتسبته من تأليف علماء الإسلام وآرائهم التي اقتبسها الأوربيون بعد الحروب الصليبية فأفادوا مما فيها من علوم وفنون واكتشافات وتجارب أصلحوا بعض ما فيها من الخطأ وطوروا باقيها على نحو ولد المدنية الحديثة⁽¹⁾، فالإسلام هو بحق "روح المدنية"، ومحمد و "كتابه" هما السبب الأعظم لتخليص أوربا من سلاسل الجهل وكسر قيود الانحطاطين الأدبي المادي عن عقول أهلها، ونشأت تتلقى عنهم العلم والفلسفة والآداب. وإنه ليحق القول إن محمداً وهو "ممدن الأمم" وإن "كتابه" هو منار العالم، "لأن فيه من العلم الوافر والفلسفة المدهشة والأخلاق الكريمة والتهديب العالي والأحكام السامية والمدنية الصحيحة مالا يحيط به الوصف ولا يقدر على التعبير عنه اللسان"⁽²⁾.

وفي رأي الغلاييني إن الطابع التمديني للإسلام يتجلى بصورة خاصة في التصور الراقى للتوحيد الإسلامي، وفي الإشارات القرآنية إلى المسائل العمرانية والكونية وفي تأكيده لمبادئ العدل والمساواة بين الأفراد، وفي نظامه الأخلاقي والسياسي الضامن لسعادة الجماعة والفرد، ولا يتردد، من أجل إثبات المرونة الاجتماعية للإسلام - تلك المرونة التي تعبر عنها خاصة نظرية "المصالح المرسله" والتي تكشف عن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان وأمة- في أن يدعم آراءه بأقوال كاتب علمي اجتماعي

⁽¹⁾ مصطفى الغلاييني: الإسلام روح المدنية، ص 10 - 12

⁽²⁾ المصدر السابق، ص 36

مسيحي هو الدكتور شبلي شميل⁽¹⁾، كما لا يتردد، من أجل رد الحكم على الإسلام من خلال المسلمين، في الاستشهاد بجرجي زيدان⁽²⁾ ليعزز في النهاية قول محمد عبده: "إن الإسلام محبوب بالمسلمين".

أما كتاب الغربيون الذين يورد "شهادتهم" من أجل الإلماع إلى الرقي المدني الإسلامي فكثيرون منهم اسحق طيلر، وكارليل، وواشنطن إيرفنج، وجيبون، ودوزي، وسيديو، وغوستاف لوبون، وداود اركوهارت، وليون روش،

دورة الحضارة - عند مالك بن نبي- تبدأ حين تدخل التاريخ "فكرة دينية" معينة أو "مبدأ أخلاقي" معين (Ethos) -بحسب قول "كسر لنج"- وتنتهي حين تفقد "الروح" نهائياً الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحه الجماع.

وقبل بدء دورة من الدورات أو عند بدايتها يكون الإنسان في "حالة سابقة للحضارة"، أما في نهاية الدورة حيث يكون الإنسان قد تفسخ حضارياً وسلبت منه الحضارة تماماً، فهو يدخل في "عهد ما بعد الحضارة"، وإنسان "ما بعد الحضارة" يختلف اختلافاً عميقاً عن إنسان "ما قبل الحضارة"، فهذا، كالإنسان "الطبيعي" يظل مستعداً استعداداً عظيماً للدخول في دورة الحضارة، أما إنسان "ما بعد الحضارة" فإنه لم يعد قابلاً لإنجاز "عمل محضر" إلا إذا تغير هو نفسه عن جذوره الأساسية⁽³⁾.

⁽¹⁾ المصدر السابق، ص 27 وانظر موقف شبلي شميل من قضية (كرومر والإسلام) في مقالة له عنوانه: "القرآن والعمران" المقالة السادسة من (مجموعة الدكتور شبلي شميل) مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر، 1908، ص 57 - 63: "وبالحقيقة إن علاقة الدين بالعمران من حيث تأثيره في ارتقائه وتقهقره ليست إلا عارضة وإلا ما ارتقى العمران وتقهقر، وهو تحت سلطان دين واحد، وإذا كان قد وقف ورجع القهقري مراراً كثيرة بسبب الأديان فما ذلك بسبب تعاليم الدين نفسه، بل من الذين ادعوا الزعامة عليه فقصروا في إدراكه أو تاجروه به..."

"... فالمنصف لا يسعه أن يلقي على القرآن تبعة تقهقر الأمم الإسلامية، بل على الرؤساء من رجال الدين والحكام..". ص 61-63

⁽²⁾ المصدر السابق، ص 36

⁽³⁾ مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 97

وفي هذه الحالة تتكاتف "الفكرة الدينية" والصعوبات التي تجابه أهداف المجتمع -أي "التحدي" أو "التحديات" بحسب مصطلح (توينبي)- لكي تجعل عملية إعادة البناء الحضاري أمراً ممكن التحقيق.

ويحدد محمد البهي الدين بأنه في جوهره "دعوة إلى التقدم" لا يعني بذلك سوى "التقدم في الإنسانية"، أما التقدم في الإنسانية فيعني "أن يسير الإنسان في نموه الإنساني نمواً طبيعياً، بحيث يصل في هذا النمو إلى المرحلة التي تصور تصويراً واضحاً خصائص الإنسانية في الإنسان"⁽¹⁾، وهذه الخصائص فكرية ووجدانية وسلوكية، وهي ذات طابع "اجتماعي" صريح، فهي "تركز على التوعية بعلاقة الإنسان بالإنسان"، ثم على "تحويل الوعي إلى سلوك عملي يباشره كل منهما في علاقته بالآخر"، ويتعبّر آخر: فدعوة الإسلام هي "محاولة لنقل الإنسان من دائرة التصرف الغريزي إلى دائرة التصرف الإنساني"، من حيث إن الغريزة تدير كل أمر حول "الذات" ومصالحها، بينما "الإنسانية" تتخطى هذا المحيط لتجعل من (المجتمع) غاية كل فعالية.

وليس "الرشد الإنساني" إلا إدراك هذه المرحلة من السلوك، مرحلة "السلوك الاجتماعي" الإنساني، وإذا كان الأمر على هذا النحو فإنه يحق القول "إن التقدم البشري ليس هو التقدم المادي" كما أن "التقدم المادي ليس دليلاً على التقدم الإنساني"، إذ "التقدم في الإنسانية لا يتم إلا إذا كان تفكير الإنسان ووجدانه وسلوكه العملي يتسم بالإنسانية، أي يتسم برعاية الجماعة وعدم الاستجابة لداعي الأنانية"⁽²⁾، ومعنى ذلك أن التقدم المادي ينبغي أن يرفد بتقدم في مجال "السلوك الأخلاقي الاجتماعي"، أي أن تضبط الحضارة الصناعية المادية بحضارة "إنسانية" رائدها الفكر والوجدان والإرادة، أو بتعبير ثان بأن يكون للوجه المادي للحضارة الإنسانية أساس خفي "معنوي" فكري، ووجداني وإرادي، هذا الأساس "القيمي" تعرب عنه أيما إعراب رسالة الإسلام التمديدية⁽³⁾.

(1) محمد البهي: الدين والحضارة الإنسانية، دار الهلال 1373\1964، ص 115

(2) نفس المصدر، ص 119

(3) المصدر السابق، ص 121-122

وقد أكد علال الفاسي بدوره على أهمية الضابط المعنوي أو القيمي للحضارة وجعل معيار التقدم في الحضارة: "المثالية الإلهية" لا "النفعية الرأسمالية"، أي أنه ربط "الواقع" بمثال "أخلاقي عال" يوجهه وأدار الحضارة على فلسفة "واقعية مثالية" أو "مثالية واقعية" لا تنطلق فيها الحضارة التقنية بمطلق قوانينها الخاصة دون تدخل من جانب الإنسان، وإنما تظل خاضعة لإرادة الإنسان الذي يوجهها بحسب مثله العليا ووجدانه النقي، وبالتالي فالحضارة الحقيقية هي حضارة الوجدان⁽¹⁾، ويمكن القول إن المفكرين المسلمين في العالم العربي الحديث آمنوا بأن "التمدن" أو "الحضارة" تستحق أن ترقى إلى مرتبة "القيمة" التي تدفع بصاحبها إلى مرتبة التمييز الإنساني، وإن هؤلاء المفكرين قد صعقوا في البداية أمام معطيات الحضارة الغربية فوحدوا بينها وبين "التقدم"، لكنهم ما لبثوا أن ابتعدوا عنها مدركين محاذيرها ومخاطرها، ومعرزين بالاعتقاد بأن الحضارة التكنية - وإن كانت ضرورة لازمة للإنسان - إلا أنها ينبغي أن تكون ذات وجه إنساني لا يستطيع الغرب الفاقد للقيم الأخلاقية - الإنسانية منحها إياه وما من شيء بقادر على ضمان ذلك غير "موقف حضاري" جديد وأصيل يتحدد بهدى قيم الإسلام ومثله العليا .

وإنه لدين كبير علينا أن نذكر بأن هذا "التشخيص" لداء العالم الحديث، وهذا الاقتراح لعلاج هذا الداء يرجعان كلاهما إلا لمفكر العراقي عبد الرحمن البزاز الذي بحث من دار الإذاعة العراقية في 29 رمضان عام 1369هـ قائلاً: "ألا وإن داء العالم الأساسي وبليته الكبرى هي فقدان الوازع الوجداني، وتحطم المثل الروحية، وغلبة المصالح أو الشهوات المادية، وليس في هذا الكون علاج يربي وجدان الفرد وينمي ضمير الجماعة ويرفع من شأن المثل المعنوية ويحد من شهوات الأفراد كالإسلام"⁽²⁾.

إذا كانت القيم الأخلاقية - الاجتماعية تهدف إلى بناء الشخصية من أجل ذاتها ومن أجل الذوات التي تشاركها هيئة معنية، فإن القيم الاجتماعية - الاقتصادية التي هي تركيب من القيم "المعنوية" والقيم "المادية" تهدف إلى تحقيق حياة دنيوية

(1) علال الفاسي: النقد الذاتي، القاهرة، 1952، ص 234

(2) عبد الرحمن البزاز: من روح الإسلام (حديث: حكمة الصيام في الإسلام)، 160، انظر كذلك عبد الرحمن البزاز: نظرات في التربية والاجتماع والقومية، مطبعة العاني، بغداد 1967، ص 135 وأماكن متفرقة

اجتماعية وفردية تلبى فيها الحاجات الحيوية الأصيلة للإنسان من خلال نمط معين من استغلال الثروة وتوزيعها في مجتمع مدعو بدوره إلى أن يبني علاقاته الداخلية على نهج "زابطي" معين.

لكن ألا تتدرج صبغ وأشكال وأعمال الخير التي ترفد المجتمع تبعاً لظروفها وجدواها، فلنأخذ مثلاً زوايا السنوسية في كبد الصحراء، وما كانت تقدمه من خدمات إنسانية.

لقد كتب عبد الحميد الزهراوي عن "اللغط" حول السنوسية قائلاً إن "كل من عرف السنوسية حق المعرفة يمتدحهم على قيامهم في كبد الصحراء بما ينفع بني آدم من المؤاخة وتقليل الشرور بين القبائل وإيواء ابن السبيل وتعليم الجاهل وإرشاد الضال، فلماذا لا يتقرب كتاب الأوربيين من هؤلاء إلا كل شر، وهم قوم قد بعدوا جهد استطاعتهم عن هذه السياسات المبنية على مالا حد له من الطمع، ولا ذنب لهم إلا شبه قوة على الدفاع"⁽¹⁾ - لم يكن يقصد في حقيقة الأمر إلا كسر حدة التهويل من خطرهم من أجل إبعاد الأوربيين عنهم، بيد أن من الإسراف حقاً تصوير الحركة السنوسية على أنها حركة سياسية أولاً وآخرأ، والأصوب أن يقال إنها حركة "إحياء الإسلام"⁽²⁾.

ويمكننا أن نضيف القول إنها حركة إحياء للإسلام من الطريق الاجتماعي - الاقتصادي الذي يتبلور في هذه الوحدات الجماعية التي أطلق عليها اسم (الزوايا). لقد وصف شكيب أرسلان "الزاوية" وتركيبها بقوله: "الزاوية فيها مقدم هو القيم عليها، وهو الذي يتولى أمور القبيلة ويفصل الخصومات بينها ويبلغ الأوامر الصادرة من السيد السنوسي، ويليه وكيل الدخل والخرج، وإليه النظر في زراعة الأراضي وجميع الأمور الاقتصادية، ومن عادتهم أن على كل فرد من أفراد القبيلة أن يتبرع بحرثة يوم وحصاد يوم ودراسة يوم في أرض الزاوية فلذلك يسهل عمران الزاوية بدون نفقة كبيرة، ثم هناك لشيخ الذي يقيم الصلاة في مسجد الزاوية ويعلم أحداث القبيلة القراءة والكتابة، ويعقد عقود النكاح ويصلي على الجنائز.. الخ.

⁽¹⁾ عبد الحميد الزهراوي: السنوسية والجامعة الإسلامية، المنار، مجلة 10، جزء 8،

1325\1907، ص588

⁽²⁾ محمد فؤاد شكري: السنوسية دين ودولة، ص 53

والزوايا السنوسية هي الملاجئ الوحيدة في الصحراء للتائهين والواردين والشاردين، ولا يوجد هناك مساجد مبنية بالحجر وغيرها، فإن لكل قبيلة زاوية هي مرجعها في الدين والدنيا، وأينما حل السنوسية عمرووا وثمروا ووجدت الأرض اهتزت وربت وقل أن مررت بزاوية ليس لها بستان أو بساتين..⁽¹⁾.

لا شك أن هذا النظام يليق بمجتمع قبلي ما زال بعيداً عن "التمدن" التكني، لكنه لا يليق أو يلائم المجتمعات المتطورة نظراً لملايسات وحافات هذه المجتمعات. يقول رفيق العظم: إن "عدل القوام" و"التكامل العام" -لا وضع القوانين أو تدوين الدواوين أو تأليف المنشورات السياسية- هما إذن شرطاً للتقدم، أما تلك فإنها، بغياب هذين الشرطين، تكون "كخط على ماء أو نقش في هواء"⁽²⁾، فمفهوم "التكافل العام" لا يتخطى الأمور الاجتماعية وهو لا يعني في نهاية التحليل إلا التعاون على سيادة العدل بين أفراد الجماعة المتكاتف المصممة على أن يكون لأحكام الشريعة السيادة المطلقة، وذلك من أجل أن يكون "المجموع بأفراده" مصوناً من غائلة كل ظلم يمكن أن يقع عليه.

بيد أن رفيق العظم ما يلبث أن يلاحظ أن المشكلة الاجتماعية هي قلب المشكلة الحديثة، وإن الطرح الحديث للمشكلة يتضمن أبعاداً مختلفة يلعب مفهوم "التكافل العام" فيها دوراً خاصاً وأهمية لا حدود لها، وهذا ما عالجه في عام 1899 في مجموعة من المقالات التي نشرها في "مجلة الموسوعات" ثم أجرى عليها بعض التعديل والإضافة ونشرها في عام 1900 في كتاب يحمل عنوان "تبييه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام"⁽³⁾.

يلحظ رفيق العظم منذ البداية وبوضوح كاف أن ترقى أحوال المعاش بترقى الاجتماع المدني يولد مقاصد ومطالب حياتية مطردة الشعب ومتنامية كما يبعث على الجري وراء أسباب الرفاه التي ينشأ عنها ازدياد التزاحم بين طبقات الناس

⁽¹⁾ شكيب أسلان: حاضر العالم الإسلامي، ج1، ص 108 (الحاشية)

⁽²⁾ رفيق العظم: الإصلاح الإسلامي، ص86

⁽³⁾ رفيق العظم: تبييه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام، مطبعة الموسوعات بمصر

"فتزداد العوائق دون الوصول إلى المقاصد، فتتقلب تلك السعادة المقصودة شقاء على الطبقات النازلة من الناس لعودهم عن مجارة غيرهم في مضمار المزاحمة الدنيوية وعجزهم عن مباراة ذوي اليسار والقوة في الهيئة الاجتماعية" ومما يتولد عنه "خطر تسلط الكبير على الصغير واستئثار القوى بالمنافع دون الضعيف"، وامتهان نواميس العدل القاضي "بتشويش نظام الاجتماع"^(١).

هذه هي عقدة المدنية الأوروبية الحديثة، التي يطلق عليها "علماء العمران" اسم "المسألة الاجتماعية)، وهي عقد افتراق الغربيون في حلها إلى فرق ومذاهب متخالفة، ففريق "الاشتراكيين" يرى أن "سبب الشقاء هم أفراد الأغنياء لاستئثارهم برأس المال أو الثروة، وأن هذه الثروة هي نتيجة عمل المجموع فينبغي أن توزع على المجموع"، وهم يتوسلون إلى حل هذه المسألة الاجتماعية بنشر تعاليمهم بين "الطبقة النازلة من الناس ليعم مذهبهم بينها"، فيكون هو الغالب وأهله هم الأكثرون، فينشئون بحكم الأكثرية الغالبة حكومة جديدة، تتكفل بإسعاد الجميع "بأن تقسم نواتج الثروة العامة بين الأفراد على السواء".

وفريق "الفوضويين" يرون ما يرى "الاشتراكيون" لكنهم "ثوريون يريدون التوصل إلى تلك السعادة في القريب العاجل بقلب نظام الحكومات من طريق الثورة"، وفريق "العدميين" يرون "إنكار كل شيء في الوجود وأن لا سعادة لكل إلا إلا بعدم الكل". وفريق "الدينيين" يرون أن "المؤثر الأدبي أو تربية النفوس على الرضا بالحرمان وتطهير الوجدان من شوائب حب الذات يؤدي إلى السعادة، وربما يريدون بهذه السعادة المعيشية الروحانية"، وأخيراً يرى أصحاب الاستقلال الذاتي "أن السعادة منوطة بالكد والعمل وأن كل فرد قادر في نفسه على العمل متى علم منها هذه القدرة وتربى على مبدأ الاستقلال الذاتي، أي بأن يكون أمة في ذاته لا يعتمد على سواه -فمتى ربيت الطبقة النازلة على ذلك المبدأ أمكنها الحصول على سعادة الحياة من طريق العمل فتكون على جانب من السعة ورفاه العيش مهما قل النسبة للطبقة العالية فإنه لا يكون شقاء بل سعادة بالإضافة للطبقة النازلة"^(٢)

(١) رفيق العظم: تنبيه الأفهام، ص 3-4

(٢) المصدر السابق، ص 4-5

أما الإسلام - في رأي رفيق العظم - فقد قدم حلاً على وجه يؤدي إلى "دفع شقاء العوز عن الطبقة النازلة دون أن يمس باستقلال العمل"، وذلك باعتباره "أن العمل هو رأس مال كل إنسان بمفرده أو هو مناط سعادة كل فرد في نفسه وأن تمتعه بثمره العمل يكون بنسبة العمل نفسه وإلا فلو استوى الجاهل مع العالم والبليد مع النشيط في اجتناء ثمرة العمل لانمحت آية التفاضل من صفحات الوجود وشعر كل إنسان في نفسه بضعف الأمل لأنه إنما يعمل ولكن لغيره، ويفرس ولكن ليحني سواه، فمن ثم تقعد به الهمة عن إجهاد القوى العاقلة فيما لا يجني من ثمراته إلا الحرمان ولا يرجح بفضيلة عمله على أجهل إنسان، وفي هذا من العبث بسنن الوجود الطبيعية ما يفضي إلى تعطيل حركة العقل وإيقاف وظائف الحياة المدنية المتوزعة على الناس بنسبة تفاوتهم في مراتب العلم"⁽¹⁾.

ومع مراعاة الإسلام لهذه المبادئ فإنه "دفعاً لما عساه يصيب الطبقة النازلة من الناس من الشقاء بسبب الوني والعجز عن مجارة الطبقة العالية، أو بسبب استئثار الأغنياء بالمال والتكاثر به دون الفقراء، فقد اعتبر أن كل ما يملك فيكون ثروة تتداولها الأغنياء من متاع أو عقار له أصل هو حق المالك لا يشاركه فيه سواه، وثمرته هي حقه حق المسلمين يفرض عليه أداء قسم منها ينتفعون به إما بأن يوزع عليهم سهاماً معلومة وإما بأن يصرف في مصالحهم عامة وفيها إعالة ذوي البأساء فهم "كما تشير إلى ذلك آية الفيء: "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم"⁽²⁾. وقوله تعالى (والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم)، أي ما "يستوجبون على أنفسهم تقرباً إلا الله تعالى وإشفاقاً على الناس".

بتعبير آخر يعتبر رفيق العظم أن ما يرضي العقل وما يؤكد الإسلام هو أن حل المسألة الاجتماعية يقوم على "جعل العمل مستقلاً (عن الثمرة) والثمرة مشتركة على وجه لا يعبت بقانون التفاضل الباعث على المسابقة في ميدان العمل والعلم، وليس كما

(1) رفيق العظم: تنبه الأفهام، ص 8

(2) والفيء: بحسب اجمال رفيق العظم لمعناه استناداً إلى كتب الشريعة والتفسير هو "ما نيل من المحارب بعد وضع الحرب أوزارها وصيرورة داره دار السلام، وهو: الجزية وعشر التجارة، وما يصالح عليه من المال، وحكمه أن يكون لكافة المسلمين".

يرى الاشتراكيون "من اعتبار العمل أصلاً لرأس المال أو الثروة العامة ووجوب الاشتراك برأس المال هذا وثمرته معاً"، فهذا ضبط وتعسف يشبه أن يكون مضاداً لقوانين الاجتماع الطبيعية ولسعادة البشر.^(١)

ومن الواضح أن المقصود بـ "الثمرة" هو "الإنتاج" نفسه أو حاصل الإنتاج، وأن وسائل الإنتاج التي لا يشير إليها رفيق العظم هي عنده جزء من الثروة "أو رأس المال"، أما الثروة نفسها أو رأس المال فإنه يعتبره "أصلاً" هو "حق المالك" لا يجوز أن يشاركه فيه أحد، أما قانون "التفاضل" أي غياب المساواة فإنه يربط صراحة بنظام قائم على "المسابقة"، أي على "المنافسة" في مختلف ميادين الحياة، منافسة مبدؤها "السعي" الذي يولد "الثمرة".

وفي كل الأحوال يرى رفيق العظم أن العمل هو "رأس مال كل إنسان بمفرده"، ومناطق سعادة كل فرد في نفسه "وأن تمتع الفرد بثمرة عمله، يكون بنسبة العمل ذاته" (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى).

والسعي مرهون بالإرادة التي تبعث في النفس القدرة على العمل، وليس إلحاح الإسلام على ضرورة العقول والإرادة من التريبات الخاملة والفاسدة إلا من أجل دفع الشخص إلى العمل بهمة عالية تحطم السلاسل التي تقيد النفوس وتدفع بصاحبها في سبيل السابقة وطلب الكمال، ولقد ربط الإسلام هذا التحرير للعقول والإرادات الإنسانية بتسخير الطبيعة "لنفع الإنسان" إذ لم يخلق الله السموات والأرض وما فيها إلا من أجل ذلك.

ومع أن الله هو دون سواك القابض على مفاتيح الرزق إلا أنه قد قسم المعاش -وهي الأعمال والصناعات- لتكون مناطق الارتزاق، فقال تعالى (نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا)، ولكي تكون هذه المعاش سبباً للمسابقة التي يكون الرزق معها محظوظاً بنسبة العمل والكد، وهذا هو "الاستخلاف في الأرض"، بمعنى "إعطاء السلطان المطلق للإنسان دون سائر الخلق ومنحه السيادة غير المحدودة على ما في الأرض"^(٢).

فيسخر الطبيعة لنفعه حقاً تبعاً لمدى تحرره من الجهل والقيود ولمدى سعيه وفي رأي رفيق العظم أن شعور الأمة العربية "بحياة جديدة هبطت إليها من السماء وقوة

^(١) رفيق العظم: تنبيه الأفهام، ص 12.

^(٢) نفس المصدر: ص 14

فائقة أخرجتها من عالم الأحياء"، فاندفعت اندفاع السيل من عال تفتح الممالك وتدوخ الأمصار وتشر العلوم والفنون وكل المنافع - هذا الشعور وما أبدعه في الواقع يرجع إلى "الهمة الذاتية" وذاك "الاستقلال الذاتي" اللذين بعثهما الإسلام في نفوس العرب، وليس هذا الذي أثمره مبدأ "رجال المغرب" في هذا العصر وبصورة خاصة "مذهب الانكليز السكسونيين" الذي يبنون أصول التربية على مبدأ "الاستقلال الشخصي" الداعي إلى العمل والجد .

ومع ذلك فشتان بين ما أنتجه هذا المبدأ عند الانكليز السكسونيين وبين ما أنتجته عند المسلمين، فقد أدى عند أولئك إلى "الإفراط في السلب الذي تنهى فيه عندهم حب الأثرة بمنافع الممالك المستعمرة ولو باستعمال قوة القهر الجائر مع الشعوب الخاضعين لحكمهم"، أما في الإسلام فإن أحكام العدل قد ساقطت المسلمين إلى "القصدي في الطلب ومراعاة حقوق الغير والمحافظة على تقوى الله في معاملة الناس والترفع عن الدنيا والرفق بالأمم المغلوبة والتساوي معهم بالحقوق".

ولكن ألا يؤدي الأخذ بمذهب "الاستقلال الذاتي" القائم على "المنافسة وفعالية العوارض التي تقف في وجه العزائم الساعية وراء الرزق إلى حالة من "التفاوت" الظالم ومن "التخلف" التي تصيب فريقاً من الأمة في مقابل فريق آخر يحصل قصب "السبق" أي الثراء والغنى والرفاه؟ لا شك أن جعل الأرض "ميداناً تتسابق فيه الرجال وتتبارى عليه الهمم" يقضي من طبعه في رأي رفيق العظم "بتخلف عدد غير قليل ممن يعترتهم الونى والعجز لأسباب: إما طبيعية في أصل الخلف تضعف قوة الإرادة والعقل، وإما عرضية المرض، وإما حكمية كالقيام بوظيفة المرابطة للذب عن حياض الإسلام بالذود عن حمى الملك".

فكيف تحل إذن مشكلة هذه "الطبقة المتخلفة"؟ لقد كان جواب الإسلام في رأي رفيق العظم، هو تقرير "مبدأ الاشتراك"، "لا ليكون منفصلاً بطبعه عن مبدأ الاستقلال كما يسعى إليه دعاة في هذا العصر، بل ليكون عوناً لتلك الطبقة المتخلفة يدفع عنها الشقاء ويجعلها وأهل العمل والجد من السعداء"⁽¹⁾.

(1) المصدر السابق: ص 17

ومعنى ذلك أن مذهب "غلاة الحرية الشخصية" والاستقلال الذاتي الذي يريد أن يكون "الإنسان أمة في نفسه لا أمة له يتكافل وإياها على جلب منافع الحياة الاجتماعية ورفع مضار الوحدة الحيوانية" هو مذهب "مدحوض بطبعه، تماماً كمذهب الاشتراك المطلق الذي يغلو في إنكاره المطلق لمبدأ الاستقلال الذاتي، وفي اعتقاده بالمساواة المطلقة في السعادة ورفضه لمبدأ التكافل الطبيعي، وعلى هذا يشبه أن يكون المذهب الاجتماعي المعقول والمقبول، تركيباً مما هو صحيح في المذهبين الآنفين بحيث يكون الإنسان في المجتمع الآخذ بهذا المركب "أمة مستقلاً في نفسه بالنظر الأخص"، ويكون أبناء المجتمع "أمة متكافلة على صالحها بالنظر الأعم".

يرى رفيق العظم أن "التكافل" فرع لحكم "الإخاء العام" الذي ربط الإسلام به المسلمين فيما بينهم حين طالبهم بأن يستبدلوا برابطة "العشيرة" والعائلة رابطة "الجامعة" والنفس، وجعل من التكافل المظهر الرئيسي للعدل الكافل لحياة الأمم، وثمة ثلاثة شروط تحدد "التكافل" في الإسلام عنده:

-الشرط الأول: التعاون على البر وترك التعاون على الشر، كما يشير إليه قوله تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان).

-الشرط الثاني: تكافلهم على قيام شرائع الإسلام لتكفلها بأسباب سعادتهم على الدوام وإليه يشير قوله تعالى (أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه)، وفيه الأمر بلزوم وحدة الكلمة في الدين واجتناب التفريق شيعاً فيه والتناحر على إقامة سائر أوامره ونواهيته وإجراء جماع قوانينه وأحكامه.

-الشرط الثالث: إطلاق حرية الضمائر واستقلال الأفكار في أداء واجب المناصحة العامة بين المؤمنين والخاصة لكل مؤمن في نفسه، فقال الله تعالى في هذا (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء الله ولو على أنفسكم)⁽¹⁾

فيلاحظ من هذا إذن أن مفهوم (التكافل) هو قبل كل شيء مبدأ "سيكولوجي-اجتماعي موجه، وأنه مبدأ معنوي وليس مبدأ اقتصادياً يحدد في الواقع، نمطاً في توزيع الثروة واستثمارها، ومعنى ذلك أنه وظيفة أخلاقية خالصة -ضابطة رادعة- تفرض على الجماعة حماية الفرد وضمان حقوقه التي جعلها الشرع له، هذا

⁽¹⁾ رفيق العظم: تنبيه الأفهام، ص 20 - 22

بالإضافة إلى أنه صمام أمان يحول دون التعدي على مبدأ العدالة الفردية والاجتماعية كما حددتها الشريعة.⁽¹⁾

والحق أن الهلع الذي سرى في نفوس "أهل المغرب" بسبب مخاطر المدنية الجديدة الناشئة عن الاسترسال في الهوى يرجع إلى غياب "التربية الروحية"، وهذا ما دفع بعض فلاسفة الغرب إلى القول بالموثر الأدبي "القاضي بتطهير الوجدان وتربية الإنسان على الحرمان وإماتة الشهوات وحب الغير وتضحية حب الذات"، كطريق مؤدية إلى "رفع الظلم الإنساني وانتظام النظام الاجتماعي"، وهو ما رفضه أصحاب "الاستقلال الذاتي" رفضاً بلغ بهم حد استنكار سائر الأديان بحجة أنها "غير وافية بحاجات العمران".

بيد أن الحقيقة هي أن أصول التربية الروحية لا مفر لها "لا لتكون بنفسها قائمة بسائر حاجات الاجتماع المدنية"، كما يقول أتباع "الموثر الأدبي" بل لتكون سبباً يقي مطالب الاجتماع -التي قررها الإسلام- غوائل التفريط والإفراط، ويكفل انتظام السعادتين في الدنيا والآخرة، وانتظام العاملين عمل الجسم وعمل الروح.

لقد قرر الإسلام هذه الأصول فأمر بتطهير الوجدان وتعديل ملكات حب الذات وكل الشهوات "إلى حد لا يقضي بقتل الهمم وبإضعاف ثمرات العقول، أي بسوق ملكات الشهوة إلى ميزان الحكمة وردها إلى حد العدل القاضي باختيار الوسط وترك "التفريط والشطط" اللذين يؤديان كلاهما إلى تعطيل وظائف الحياة.

ولا شك في إن صلاح "أعمال القلب" وهي النية والقدرة والعلم والإرادة- يلزم عنه استقامة أعمال الإنسان الروحية والجسدية، بتعبير آخر يعتمد رفيق العظم على الحديث النبوي الذي يقول (إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد)، من أجل أن يقيم علاقة فعل وانفعال جوهرية بين القلب والجسم.

فالإنسان "إذا انفعَلَ بموثر أياً كانت طبيعته وسببه فأول ما يتأثر منه القلب، ثم تأثر الأعضاء فإذا عود القلب إرادة الخير انفعَلَ به الجوارح فاهتدى الحس إلى منال السعادة الروحية والجسدية"، أما إرادة الخير فتكون بالعدل الذي يفضي بالسعي والاعتماد على الهمة الذاتية لنوال السعادة ولكن لا إلى حد الإفراط، كما تأمر

(1) د. جدعان: أسس التقدم ص 499

بالقصد بالطلب لكن لا إلى الترك والحرمان وتعطيل وظائف الحياة البشرية، وفضيلة الاعتدال، "هذه هي التي تعدل ملكة الشره، إلى القناعة وطلب الرزق من طريقه المشروعة، وهي التي تجعل المرء يخفض من حب الذات بحيث تنبعث فيه "روح الشفقة على الغير والحنان إلى عمل الخير" الذي تحث عليه آيات قرآنية كثيرة، ومن ناحية ثانية يفيد "تعديل ملكة الشر إلى القناعة عند تعذر الحصول على المطالب لسبب من الأسباب فائدة عظيمة وهي حبس المؤمن شهوته وعدم إقدامه على الشر، كما يفعل ذلك الذين يصيبهم اليأس والقنوط من الأوروبيين ويؤدي بأحدهم إما إلى الانتحار بأن يقتل نفسه تخلصاً من متاعب الحياة وإما إلى الجرأة على اجتراح الجرائم والآثام فينضم إلى حزب من أحزاب الفوضى والعدمية وينتقم لعجزه من سواه"⁽¹⁾

ويبدو أن رفيق العظم قد أساء استغلال مفهوم "التكافل الاجتماعي" وسيواجه الأخلاقي اللذين وجد لهما أصلاً ثابتاً في القرآن، وذلك حين جعل وظيفة "التربية الروحية" إجماع المؤمن عن "الإقدام"، و"الجرأة"، و"الانتقام"، و"الانتحار" هرباً من اليأس والقنوط في كل مرة يجد المؤمن فيها نفسه محروماً وعاجزاً في مجتمع غاب فيه العدل الاجتماعي وانسحب كل ظل ل"روح الشفقة على الغير والحنان إلى عمل الخير".

فمفهوم التكافل العام كما يتصوره رفيق العظم، يظل على الصعيد الاجتماعي-الاقتصادي عاجزاً كل العجز عن حل المشكلة الاجتماعية-الاقتصادية، وهو يتيح، من غير شك، بحسب مصطلحه، تشديد القبضة على مقدرات المجتمع، واستغلال الطبعة "النازلة" استغلالاً يصعب عليه، من حيث هو مفهوم أخلاقي مثالي مجرد، كبجه بشكل ناجح فعال.

لذا كان لابد لهذا المفهوم من أن يرفع إلى مدى أبعد بكثير مما يبدو عليه لدى رفيق العظم.

ولا يرى شكيب أرسلان "مجناً تتقي به هيئة الإسلام الاجتماعية هذه الفتنة القادمة عليها - لا ريب فيها- سوى القيام بفرض الزكاة على الوجه الشرعي شريطة أن يكون لها وزارة أو إدارة في كل حكومة إسلامية تنظم أمر استيفائها وطريقة إنفاقها

⁽¹⁾ المصدر السابق، ص 29

تنظيماً بحيث إذا دخلت الاشتراكية على بلاد الإسلام دخلت بدون ضوضاء ولا شقاق، بل كانت سبباً لإحياء فرض من أقدم فروض الدين ألا وهو الزكاة⁽¹⁾.

ولقد أعاد المفكر العراقي عبد الرحمن البزاز، إلى الحياة مفهوم "التكافل الاجتماعي" داخل إطار ما أسماه "النزعة الجماعية" في الإسلام، وتأتي أهمية أفكار البزاز هنا من كون هذه الأفكار تعبر عن ردود فعل شخصية لواقع جديد أصبح فيه للاشتراكيات "المتطرفة أو الملحدة" - وخاصة الشيوعية - تأثيرها وخطرها في العالم العربي الحديث، وهو تأثير سينمو ويطرد بعد الحرب العالمية الثانية، وبصورة خاصة بعد انتقال الصراع الرأسمالي - الشيوعي السوفيتي - الغربي - الأمريكي إلى بعض مناطق هذا العالم، وهو ما دفع عدداً من المفكرين العرب المسلمين المعاصرين إلى التفكير ملياً في بناء صورة لنظام اقتصادي إسلامي يواجه الرأسمالية والشيوعية في آن واحد.

يلاحظ البزاز، كما يمكن أن يلاحظ كل من عرف الفلسفات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية الحديثة، أن الاتجاهين الرئيسيين اللذين يتوزعان المذاهب هما "الاتجاه الفردي" و "الاتجاه الجماعي" أما الاتجاه الفردي فيفرض في توجيه نظمه وتشريعاته وأهدافه لصالح الفرد المفرد، وأما الاتجاه الجماعي، فيفرض في جعل الأفضلية لهذه التشريعات للجماعة، وكلا هذين الاتجاهين يؤدي إلى نتائج خطيرة: الفردية تؤدي إلى التحكم الأناني والتسيب الاقتصادي والانحلال الاجتماعي، والجماعية تؤدي إلى المركزية العنيفة والتدخل الشديد في حياة الأشخاص بحيث يستحيل هؤلاء آخر الأمر إلى ما يشبه القطيع المعدوم الإرادة الذي يتحكم فيه الراعي تحكماً مطلقاً كما هو الحال في النظام الفاشي وفي بعض النظم القائمة على أساس طبقي.

لكن الفلسفة المثلى في رأي البزاز هي تلك التي تستطيع أن توفق بين قاعدتي: "وجد العالم من أجلي" و "وجدت من أجل العالم" - كما يقول الفقيه الألماني "فون يريك" - بحيث لا تطفئ الفردية من جهة ولا تطفئ الغيرية أو الجماعية من جهة

⁽¹⁾ شكيب أرسلان: تعليق على المبادئ الاشتراكية في الإسلام (حاضر العالم الإسلامي) "للوثروب

ستودارد"، ط 1، 1343\1925، ج 2، ص 377

أخرى، وهذا بالضبط هو ما يهدف إليه الإسلام من حيث هو نظام اجتماعي وفلسفة حياتية^(١).

ومع ذلك يمكن القول إن الإسلام من حيث الأساس، "وعلى الرغم من عدم نكرانه للفرد وتسليمه بحقوقه المميزة، هو "دين جماعي على معنى من المعاني"، وذلك لأنه يضع الجماعة -من حيث هي كتلة بشرية لها مصالحها النهائية الواحدة المشتركة- هدفاً أساسياً له.

والحق أنه إذا كانت النظم الجماعية تتميز بالعناية بالجموع أي بوضع الأحكام للهيئة العامة بالدرجة الأولى، وبالذعوة إلى أخلاق إيجابية "كالإخلاص والتضحية والتعاون والجهاد والتضافر، ويجعل إرادة وتفضيل الواجب على الحق، وبالحرص على بناء حضارة مفعمة بالبطولات وبالروح- فإن الإسلام يكون على هذا الأساس "ديناً جماعياً" دون أن يغفل مع ذلك عما في (الفردية) من صفات نافعة يحث على الأخذ بها إلى الحد الذي لا تتعارض فيه مع نزعته الجماعية الأصلية^(٢).

وعلى هذا الأساس يمكن أن يبين بوضوح الطابع الجماعي في فرائض الإسلام ذاتها: فالنطق بالشهادتين يتطلب تقرير اللسان، أي إعلان الإيمان أمام الجماعة كلها، ولزوم صلاة الجماعة وتفضيلها على صلاة الفرد يؤكد معناها الجماعي، والحج مظهر للجماعية بدون شك، والزكاة قائمة على أسس "تضامنية" في المجتمع من حيث هي وسيلة الإسلام لتحقيق العدالة الاجتماعية، وتعريف الدين بالمعاملة (أي صلة الفرد بالجماعة) دليل على هذه النزعة أيضاً، والصوم وإن كان مجاهدة ذاتية إلا أنه مجاهدة يتحد فيها المجتمع كله فتزكو أخلاقه وتتهذب روحه.

ولا تبدو جماعية الإسلام الإيجابية في فرضه فحسب، وإنما أيضاً في صفات أتباعه كما يريد القرآن: البر، والإخلاص، العدل، القصد، العفو، الإيصال، العطاء، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي تبدو كذلك في تشريعاته المختلفة وأحكامه المتصلة بالميراث والزواج والمحرمات والعقوبات والحدود، كما ينشد أولاً وآخرها رعاية الصالح العام^(٣).

(١) عبد الرحمن البزاز: من روح الإسلام (الجماعية في الإسلام 1942)، ص 123

(٢) نفس المصدر، ص 125

(٣) نفس المصدر، ص 125 وما بعدها (وكذلك كلمة الصيام في الإسلام، ص 113-152)

هذا ويشير إلى أن عبد القادر عودة تكلم عن غائية "الخلق"، فالكون خلق ابتداء من أجل الإنسان، من أجل أن يعمره ويفيد من خيراتهِ ويستغل ما فيه من قوى، ومعنى ذلك أن البعد الوجودي الأول للإنسان والطبيعة يتمثلان في علاقة "التسخير" تسخير الإنسان الطبيعية، أي لكل ما في السموات وما في الأرض، بالكشف عن أسرارهِ وتذليلهِ بإذن الله والسيطرة على خيراتهِ والإفادة من هذا كله.

وأما البعد الوجودي الثاني للإنسان فهو أن "البشر سخر بعضهم لبعض"، أي أن علاقات الإنسان بالإنسان مدعوة إلى أن تقوم على أساس التعاون المدني والمساهمة الجماعية من أجل بناء حياة إنسانية مرضية، ونتيجة هذا كله أن الإنسان على الأرض يصبح ذا وضع خاص هو وضع "الاستخلاف في الأرض" من أجل إعمارها وإقامة حكم الله فيها، ولهذا لا يكون الاستخلاف لا قيد أو شرط، وإنما يكون مربوطاً باستجابة "المستخلفين" إلى الأحكام الإلهية على مستوى الحقوق وعلى مستوى الواجبات بحيث يكون جزاء التعدي على حدود استخلاف الله للإنسان حبوط عمل "المستخلفين" وبطلانه بطلاناً مطلقاً من الناحية الشرعية بحيث يلغي كل اعتراف به أو متابعة له^(١).

وإنه لأمر طبيعي أن استغلال الكون -بالزراعة أو باستخراج ثرواته الباطنية والإفادة من ثرواته المكشوفة، والصنع- يولد مالاً ورغبة في الادخار أو التملك بأشكال مختلفة، أي أنه ينتهي إلى "الملكية"، فما هو حكم هذه الملكية وهل لها حدود؟ يجيب عبد القادر عودة مستلهماً في إجابته نصوص القرآن، بأن "المال كله لله وأن البشر لا يملكون إلا حق الانتفاع به"^(٢)، والله لم يسخر ملكه لفرد دون فرد أو لفئة دون فئة "وإنما سخره للبشر جميعاً وجعله مشاعاً بين عباده الذي استخلفهم في الأرض ليعيشوا فيه وينتفعوا به، فما يعيش أحد منهم في ملكه، وما ينتفع إلا بملك الله، وليس أحد منهم أحق بملك الله من غيره".

فكل ما في أيدي البشر من ملك الله وثمراته إنما هو "رعاية" ينتفعون بها ويقومون بها نيابة عن مالِكها الحقيقي الذي استخلفهم في الأرض، ولأن ما يملكون

(١) عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، الطبعة الأولى 1370\1951، ط2،

1386\1967، ص14-28

(٢) نفس المصدر، ص 30

"رعاية" للبشر فقد فرض الله عليهم "الإنفاق" من هذا المال الذي آتاهم، دون أن يكون لهم حق التأخر في إنقاذ هذا الأمر أو حق التوهم بأنهم قد "خصوا" بهذا الرزق أو فضلوا به على نحو يجعلهم ينفردون في أمر التصرف به، إذ ما هم في الحقيقة إلا "وسطاء" لا تملك حقيقياً لهم، أما النصوص التي تضيف المال للبشر "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل": البقرة 188، "وآتوا اليتامى أموالهم" النساء: 2... الخ، فإنها لا تفيد أن البشر قد ملكوا المال وإنما تفيد أنهم "ملكوا حق الانتفاع به"، أي "ملك الانتفاع" فحسب، إذ القاعدة هي أن "الإضافة يكفي فيها أدنى الأسباب" وهو هنا حق الانتفاع فقط - وأن نصوص القرآن لا يترك بعضها لبعض بحيث تفسر على ظاهرها على رغم وجود نصوص أخرى تناقضها "وإنما تؤخذ جملة وتفسر مجتمعة"، وهذه الظاهرة في الفهم تقضي باعتبار نسبة المال للبشر نسبة مجازية بسبب وجوده في أيديهم ولما لهم من حق الانتفاع به في الحدود التي رسمها الله⁽¹⁾.

وينطلق سيد قطب من فكرة "الوحدة المتكاملة" في وجود سائر أجزاء الكون من حيث هو صادر عن الإرادة المطلقة المباشرة لله، فهذه الوحدة لا تفرض التناسق والتعاون بين أجزاء الكون المادية فحسب، وإنما بين أفراد الإنسان أيضاً، بحيث يصبح الأصل في الوجود الاجتماعي هو التعاون والتكامل بين الجميع، والقول إن الإسلام هو دين "التوحيد" لا يعني توحيد الله وتوحيد الأديان في دين الله فحسب، وإنما يعني أيضاً الوحدة بين القوى الكونية جميعاً، والوحدة بين العبادة والمعاملة، وبين العقيدة والسلوك، وبين الروحيات والماديات، وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية.

ومعنى ذلك أن "العدالة الاجتماعية" في الإسلام هي "عدالة إنسانية شاملة لا عادلة اقتصادية محدودة"، عدالة تمتزج فيها القيم المعنوية والروحية امتزاجاً لا انفصام معه، وعند هذه النقطة بالذات يفترق الإسلام عن الشيوعية من ناحية وعن المسيحية من ناحية ثانية، فعدالة الإسلام تنطلق من نظرة الإسلام إلى المالك هو الله، والمالك "الفعلي" على الأرض هو "المجتمع" لا الفرد، أما الفرد فهو مستخلف في هذا المال ليس له إلا حق التصريف والانتفاع، وللمجتمع - ممثلاً في الدولة - أن يكف يد المستخلف عن تصريف المال حين يرى أن مصلحته تقضي بذلك، ومع أن بعض النتائج

(1) نفس المصدر، ص 34

التي رتبها بعض هؤلاء المفكرين على هذا المبدأ- يمكن أن تكون موضوع اعتراض أو جدل وخاصة قضية "التعويض العادل" أو "المساوي" لقيمة الأشياء المؤممة في حالة "وضع اليد" أو "التأميم" لأغراض المصلحة العامة، أو مبدأ دوام "ملكية الانتفاع" وعدم تقييدها بمدة معينة أي استمرارها طيلة حياة المنتفع، فكل هذين الحكمين يمكن أن يجرد، علمياً، فكرة "الاستخلاف" و"الانتفاع المستخلف بالمال" من قيمتها الحسية المشخصة ويجعلها فكرة نظرية مجردة- إلا أن الفكرة في حد ذاتها تستحق قدراً عظيماً من الاهتمام والتحليل وترتيب النتائج التي يمكن أن تشتق منها، فضلاً عن إيجاد صيغة معقولة لا تجعل منها مجرد شعار جذاب مغر، وإنما قاعدة إجرائية عملية حسية، وإنه لمن المؤكد في كل الأحوال أن تقرير هؤلاء المفكرين يكشف صراحة عن معنى لا جدال في صحته وفي خطورته وهو أن "الملكية الفردية" قد عريت لديهم من طابع "القداسة" الذي أسقطه عليها فقهاء "الرأسمالية الغربية"⁽¹⁾.

والخلاصة التي يمكن تقريرها هي أن انفتاحاً نظرياً واسعاً على القضايا الاجتماعية والاقتصادية قد عبّر عن نفسه بصورة محاولات فكرية بدأت محدودة متواضعة، ثم ما لبثت أن اطردت في النمو والاتساع والنضوج حتى بلغت عند الخمسينات من القرن المنصرم درجة لم تعد تحتاج من بعدها، إلا إلى التحقق في تجارب مجتمعية مشخصة، تخبر مدى صلاحيتها في إحراز التقدم، وتكشف عن مدى الاستجابة العملية لحاجات مجتمع حديث يتحرك بقوانين الواقع المعقدة المبررة لا بقوانين "المثال" السحرية.

وهذا ما يؤكد أن الوعي الإسلامي -كما ذكرنا- له القدرة على التغلغل في أعقد مشاكل الحياة وإعطائها الحل والمبتغى والتنظيم والعدل والضمير والتقدم، وما على رجال الدين العضويين الموقعين عن رب العالمين إلا أن يشقوا الطريق في الصفوف ليجدوا الجماهير تتربص دعمهم وتأييدهم.

جدليات الأصولية الإسلامية وتحديات الثقافة الحديثة (بسام طيبي)⁽²⁾

(1) د. جدعان: أسس التقدم ص 541

(2) نشرت هذه المقالة في مجلة الاجتهاد، بيروت، ص 9

يشتكى الأصوليون المسلمون المعاصرون من الغزو الفكري الغربي لديار الإسلام، ويشمل هذا الغزو في نظرهم إدخال العلوم الاجتماعية الحديثة. ولتحدي إ دعاء العلم الغربي الحديث أن له مصداقية كونية، فإنهم يعمدون إلى طرح دعوى بنقص المعرفة الغربية وفي الوقت نفسه أسلمة الفكر العلمي. فبرنامج الأسلمة يعتمد على الرفض الإسلامي لمشروع الحداثة الغربي، وكذلك يعتمد على مبادئه الذاتية، أما فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية، فإن عملية نقض المسلمين الأصوليين تغريب المعرفة يهدف إلى تأسيس علم اجتماع إسلامي أصيل. -أولاً: كان عالم الاجتماع المشهور ماكس فيبر، وإن لم يكن مؤرخاً للعلم مقتنعاً بأن العلم "في حالة تطوره التي نعترف بها كمعيار صادق"⁽¹⁾ لا يوجد في مجال ثقافي غير المجال الغربي.

يقوم مفهوم الفيبري للعقلانية الغربية على الفهم الحديث للعلم كما تطور في أوروبا منذ القرن السابع عشر⁽²⁾، و علم اجتماعه هو امتداد لتقليد القرن التاسع عشر الأوروبي القائم على تأسيس علوم اجتماعية بحسب المعرفة الموضوعية، وبعد مفهوم "إزالة سحر أو غموض العالم" **"Entzou berung der welt"**⁽³⁾ واحداً من أبرز وأهم الانجازات الفيبرية، ويشارك معظم مؤرخي العلم فيبر في وجهة نظره هذه بأن العلم الحديث قد قدم الإسهام الأعظم في ظهور رؤية العالم الحديث (Weltbild)⁽⁴⁾.

(1) Max weber Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen Ppolitik Wnckelmann (stuttgart Kroner – verlag 1964) p.340

(2) للحصول على تفاصيل أكثر انظر العمل المتميز ل:

Edgor zisel, die Soziolen u rspringe der reuzitlechon wissenschft 2 nd edition (Frankfurt: suhrkamp verlag, 1985) p.p49 – 66 ff

ويعطي مؤرخ هارفرد للعلم، أفريت مندلسون أعمال زيلسيل (1881 – 1944) الصورة التالية: "إن دراسات زيلسيل الرائعة للأسس الاجتماعية للأساليب الإدراكية والابستمولوجية للعلم الحديث أعطيت فقط الآن الذي تستحق" في كتابه:

EM endelsohn, the producton of scientific K nowledge (Boslon:Reidel puble. Co,1977), p.8

(3) Max weber sosiologie, p. 103 also p.317 4p.338

(4) Fronz borkenau, Der u bergong vom feudolen Zum burgerlichen Weltbild

ويعترض الأصوليون المسلمون المعاصرون بأن المعرفة العلمانية ورؤية العالم هذه إنما اعتمدت عليها، وفي ثورتهم ضد المفهوم الغربي العلماني للمعرفة لا يقف الأصوليون المسلمون وحدهم، فبعض العلماء الغربيين البارزين من أمثال دانيال بيل وريتشارد فولك⁽¹⁾ تصوروا وسعوا إلى إعادة المفهوم "الديني للمعرفة" في مقابل مفهوم "إزالة سحر أو غموض العالم"، وذلك بالاعتماد على معنى الدين بغض النظر عن أي معنى له حديث.

لكن إذا ما تركنا نقد عملية العلمنة جانباً، فإننا لا نستطيع أن نهرب من ملاحظة أن المفهوم الفيبري للعقلانية والتطلع الملزم من أجل الموضوعية العلمية المرتبط به هما الأرضية التي تقوم عليها معظم المدارس المختلفة الراهنة في العلوم الاجتماعية وعلى أساسها تعمل وتطور إطارها المرجعي.

ومفهوم أسلمة العلوم⁽²⁾، الذي نعالجه في هذا البحث موجه ضد هذه الأراضيات المشتركة، فالعلماء المسلمون الأصوليون يشجبون المعايير السائدة بوصفها "إمبريالية إبستمولوجية للغرب"، بينما يسعون إلى تقديم بديل مفهوم إسلامي للعلوم الاجتماعية، ونقابل هذا الادعاء على رأس جدول أعمال علماء العلوم الاجتماعية من المسلمين الأصوليين الراهنين.

وعلى أن نلاحظ أن الأصولية الإسلامية هي نفسها ظاهرة اجتماعية وسياسية مرتبطة بهذا التمرد والثورة عند معظم المفكرين المسلمين نصف -المحدثين- في مقابل العصر الحديث، ليس خطأ كلياً، الاقتلاع الاجتماعي والاعتراض السياسي هي المعينات الأساسية خلف النشاط السياسي للأصولية الراهنة، لكن مع ذلك، ينبغي لنا، أن لا نتجاهل حقيقة أن الأصولية الإسلامية لا يمكن ردها إلى النشاط السياسي

ولقد نشر في الأصل بالألمانية في باريس 1934م وأعيد نشره 1980 في ألمانيا الصفحات 15-96 وكذلك صفحة (VIII) في المقدمة

(1) Daniel Bell. the Winding passage (Newyork books.1980) "Beyond Modernism" pp.27 ff. and "the return of the sacret the Argument on the future of Religion" pp.324ff
Richard Falk "Religion and Politics: Verging on the postmodern" Alternaires 13:3
(1988).pp379 - 394

(2) The International Institute of Islamic Thought, ed. Toward Islamization of Disciplines (Herndon\Virginia: III7,1989)

فقط، فهي تشتمل أيضاً جهود بعض، المفكرين الأصوليين المسلمين الجادين ممن أبدعوا مفاهيم بديلة لتلك المفاهيم السائدة في الدوائر الفكرية العالمية كي يؤسسوا رؤية إسلامية أصلية للعالم.

وتقع العلوم الاجتماعية في قلب اهتمامات هؤلاء المفكرين الأصوليين، فهؤلاء يرون أن المناهج والمفاهيم السائدة في العلوم الاجتماعية المعاصرة ذات التأثير، ليست فقط "قاصرة" في تفسير المجتمعات الإسلامية، وإنما الأهم من ذلك أنها "معادية" للإسلام⁽¹⁾، ولهذا السبب، فإنهم يجعلون هدفهم استبدال هذه العلوم الاجتماعية بمحاولات علمية إسلامية أصيلة تقوم على "العقائد الإسلامية"⁽²⁾.

فالجهود التي يدعمها هؤلاء الأصوليون تعرف على أنها محاولة أو جهد قصد منه "نقض تغريب المعرفة"⁽³⁾ ومحاولة لأسلمة العلوم، وبالتالي ف"إزالة سحر أو غموض العالم" الفيبرية هي إحدى النتائج المهمة للمشروع الأوروبي للحدثة الثقافية، كما تم إعادة بنائها مفاهيمياً في أحد كتب هابرماس الحديثة.

والقضية هنا هو إجابة مؤكدة للذات على التحدي الذي ترشق به الحدثة الأوروبية الإسلام، مؤكدة بذلك أزمة لهذا النسق الثقافي⁽⁴⁾، وهذا هو السياق الثقافي والاجتماعي- التاريخي لبرنامج عملية أسلمة المعرفة الذي فهم على أنه إجابة للمفهوم العلماني للمعرفة الذي تقوم عليه العلوم الحديثة.

-ثانياً: تقوم عملية "إزالة سحر أو غموض العالم" بشكل أساسي على تأسيس الموضوعية في معرفتنا للطبيعية والمجتمع، وينتج عن هذا، كما يقول فيبر، إخماد الرؤية الدينية واستبدالها برؤية ذاتية⁽⁵⁾، وهكذا فإن العقلانية الغربية قد أدت "في أوروبا إلى تمزيق رؤية العالم الدينية مولدة ثقافة علمانية"⁽⁶⁾، كذلك مهدت الطريق

(1) Ziouddin Sordor: Islamic futures. the shope of I deas to come (London-Mansell, 1989) pp.85ff

(2) عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، القاهرة، إدارة المستقبل العربي، 1985، ص8

(3) المرجع السابق ص30

(4) S.M.N.AL – Attas, Islam. Secularism and the philosophy of the Future (london.Mansel1985)pp.12ff

(5) B. Tibi, the crisis of Modern Islam (Salt loke city: Utah U niversity press, 1988

(6) Max Weber, Sociologie. p. 103

"لمعالجة تأملية للتقاليد التي فقدت مكانتها شبه الطبيعية" فرؤية العالم، بحسب الطريقة الديكارتية، بوصفه وحدة موضوعية، توازي اكتشاف الإنسان لقدرته على تأسيس معرفية بشرية عن العالم الموضوعي.

فالإنسان يتصرف كمادة مفكرة قادرة على اكتشاف العالم الموضوعي، على عكس هابرماس⁽¹⁾، الذي يؤكد على موقف هيجل في تفسيره للحدثة، واعتقد أن الحدثة بوصفها إبستمولوجيا، تقوم على مفهوم ديكارت كمادة مفكرة. فمبدأ الذاتية، في صيغته للوعي الذاتي، يقرر، كل جوانب الثقافة الحديثة، وبالذات المعرفة الحديثة، وإذا ما نظرنا من هذه الزاوية، لجهود عملية نقض تغريب المعرفة، كما يسعى فيها الأصوليون المسلمون، فإنها يمكن أن تفسر كثورة ضد الديكارتية.

فمعرفة الإنسان، كما يراها ديكارت، إنما تتبع من الشك الذي تصدر عنه معرفة الإنسان بالعالم الموضوعي، فالوعي الإنساني بالذات يدخل على شك ويسهم في تأسيس اليقين على أساس النزعة الذاتية المجردة، وتساعد الديكارتية الإنسان في تحقيق وعي بنفسه كمادة مفكرة، وبحسب مصطلح الإبستمولوجي، فإن مبدأ الذاتي هذا الذي يؤسس الأساس للانتقال من رؤية دينية للعالم إلى رؤية حديثة للعالم.⁽²⁾ لذا فإنه من غير المستغرب أن يكون المفكرون المسلمون الأصوليون متفقين مع تقييم برنارد لوبس⁽³⁾ أنه في العصر الحديث، فإن أعظم خطر يهدد الإسلام لم يعد مجرد الخطر العسكري أو السياسي، وإنما هو الخطر المرتبط بالمعرفة الحديثة، كما وصفها⁽⁴⁾.

(1) Jurgen Habermas. the philosophical Discourse of Modernity. TR Frederick G. lowrence (Cambridge \ MA: MIT. press. 1987) p.1

(2) المرجع السابق، ص2

(3) Rene. Descartes. Discours de la Methode (1637)

وكذلك انظر فصلاً عن ديكارت:

the founder of the modern view of the world by Borkenau. Der ubirgang. p.p 268 - 383

(4) Bernard lewis. the muslim Discovery of Europe (new youk. W.W Norton. Co1981 Chapter (Science and Technology) pp.221 - 238

ويعترف المفكر الأصولي المسلم المعاصر العطاس بهذا الخطر بصراحة: "إن تحدي الحضارة الأوروبية اليوم يفرض تحدي المعرفة التي هي نتاج الشك والتي رفعت الشك والتخمين إلى مستوى المنهجية العلمية.

أي أن المبدأ الديكارتي المنهجي للشك والتخمين خطر على الإيمان الديني ويحرم المسلمين من يقينهم، وبالنسبة للعطاس، الحل هو في "عملية نقض تغريب المعرفة"، كما يشجب مفكر أصولي مسلم بارز هو ضياء الدين سردار "الإمبريالية الإستمولوجية" للغرب⁽¹⁾ ويطالب "بابستمولوجيا إسلامية" يقرر أنها بديل للنزعة الديكارتية

باختصار يريد المفكرون الأصوليون أن يعكسوا عملية "إزالة سحر أو غموض العالم" عن طريق رفض الشك والتخمين كقواعد للمنهج العلمي، إذ لم يعد الإنجاز الرئيسي للثقافة الحديثة، كما يعرضه هابرماس في عبارته التالية، مقبولاً عندهم: "بتأسيس مبدأ الذاتية، أصبح الإيمان الديني أمراً تأملياً، وبدا علم الإلهيات في عزلة أو أنه قصر الذاتية إلى شيء مفروض علينا بأنفسنا، لذا ففي الحداثة، تكون الحياة الدينية والدولة والمجتمع وكذلك العلم والأخلاق والفن قد تحولت إلى وحدات من تجسيديات عديدة لمبدأ الذاتية"⁽²⁾

إن معضلة الأصوليين المسلمين الذين يوظفون مشروع نقض تغريب المعرفة بالذات وفي عالم الإسلام عموماً هو أنهم ليسوا تقليديين وإنما هم حداثيون، فهم يريدون أن يطبقوا الحداثة كأداة بينما يرفضون منطقتها: أي استخدام مبدأ الذاتية معتمداً على الفعل الإنساني وعلى قدرات الإنسان.

ففي مواجهة المعرفة الغربية في اعتمادها على هذا المبدأ، يوضح لنا العطاس المفكر الذي أشرنا إليه آنفاً:

"القرآن الكريم هو الوحي الكامل والخاتم ولا توجد معرفة أخرى - عدا تلك التي تعتمده وتشير إليه - يمكن أن تقود وتخلص الإنسان"⁽³⁾.

(1) S.M.N AL – Attas, Islam, secularism. P.127

(2) Ziouddin sordar, Islamic Futures .p.85

(3) Jugen Habermas, the philosophical Discourses, p.p138

ويقرر مفكر أصولي مسلم آخر هو حسين الصدر أن المعرفة في الإسلام تتعارض كلياً مع الفهم الغربي لها، ويرى أن:

"تحصيل المعرفة في الإسلام ليس غاية في حد ذاته، وإنما هو مجرد وسيلة لمعرفة الله، وحل مشاكل الجماعة\ الأمة الإسلامية، وللعقل وتحصيل المعرفة مكان مهم في المجتمع المسلم لكنها تابعة لقيم القرآن وأخلاقه. وفي هذا الإطار فإن العقل والوحي لا يتعارضان، أما في العلوم الحديثة فإن العقل يتقدم على الوحي"⁽¹⁾.

يهدف هذا الجهد إذن إلى عكس عملية "إزالة سحر أو غموض العالم"، وإخضاع العقل الإنساني للتقليد الإلهي، وهكذا يتم نقض الرؤية الكونية والمعالجة النقدية للتقاليد الدينية من طرف المفكرين الأصوليين المسلمين.

فالعلوم غير الغربية لم تعد تعتمد على مبدأ الذاتية المجردة، أي على رؤية أن الإنسان قادر على تأسيس معرفة إنسانية للعالم الموضوعي وأن يخضع الطبيعة المكتشفة في تحصيل الاحتياجات الإنسانية.

وعلى عكس العلم الغربي، فالعلوم المؤسمة خاضعة للتقاليد الدينية ولا تسمح بمعالجة تأملية لها.

ومن وجهة نظر الأصولي إسماعيل الفاروقي "أن مشكلة تقدم العلم في المجتمع الإسلامي ليست إلى أي مدى يمكن للمجتمع أن يحرر نفسه من كوابح دينية وإنما إلى أي مدى يمكن أن يجعل برامجه التعليمية إسلامية"⁽²⁾.

والسؤال المطروح هو: كيف يطبق عالم العلوم الاجتماعي الأصولي المسلم هذا الإطار المرجعي للتحليل الاجتماعي؟

- في مقدمة هذا البحث ذكرنا رفض العلوم الاجتماعية الغربية من طرف الأصوليين المسلمين بوصفها علوماً قاصرة ومعادية، ويمكننا أن نجد هذه الهوية

(1) S.M.N, AL – Attas, Islam, Secularism,p. 138

(2) Hussain sadr, "Science and Islam: is there a conflict?" in the touch of Midas, Science values and Environment in Islam and the West.ed. Ziouddin Sordor (Manckester: Manchester u niversity perss.1948) p.p 22 - 23

السلبية في بحث لوحد من أهم الكتاب الأصوليين المشهورين ومن علماء الاجتماع: عادل حسين.

لقد قدمت أطروحته في مؤتمر عربي عن علم الاجتماع وظهرت بعد ذلك في كتاب ضم مجموعة مقالات صارت واسعة الانتشار له⁽¹⁾ ونقده كان أيضاً منهجياً وسياسياً في طبيعته، فيعتبر علم الاجتماع الغربي أداة قاصرة لتحليل المجتمعات العربية - المسلمة، وسياسياً نظر إلى العلوم الاجتماعية الغربية على أنها معادية.

إن التصور السلبي لعلم الاجتماع الغربي ينتهي إلى أن العرب المسلمين يحتاجون إلى علم اجتماعهم الخاص بهم، أو بشكل أدق، علم اجتماع مؤسلم يعتمد على عملية نقض تغريب المعرفة، ومن ثم فمساهمة عادل حسين مهمة وممثلة إلى درجة أنها تستحق مناقشة تفصيلية، والبؤرة هي الإشارة لعلم الاجتماع، كحالة لتسليط الضوء على طريقة عامة في صياغة الأسلمة باعتبارها دعوة لعملية نقض التغريب يعي عادل حسين الجوانب التكميلية للمفهوم العلماني للمعرفة، التي يقوم عليها علم الاجتماع الحديث والرؤية الحديثة للعالم، بوصفها تعتمد على رؤية علمية للعالم ذات علاقة بعلم الفيزياء الحديثة، والاثان ترعرعا في أوروبا الحديثة، وهكذا فإنه لهذا الوعي كان جهد عادل حسين يهدف إلى إخضاع المعرفة للعقائد الدينية وعدم دمج أو مزج العلوم الاجتماعية بالعلوم الطبيعية، ذلك أن أي علم لا يخضع للعقائد الدينية ولا يمكن أن يتحرر من رؤية العالم بناء على الرؤية الخاصة بعلم الطبيعة (الفيزياء)، هو في رأي عادل حسين "ملعون ولا حاجة لنا به"⁽²⁾.

وإذا ما تركنا هذا الإدعاء جانباً، فإن عادل حسين واع ببعض الاتجاهات الفكرية الحديثة القائمة على أنثروبولوجيا المعرفة، فعادل حسين يرى أن الإدعاء

(1) Isamil R.AL – foraqi, " Scince and Traditional Values in Islamic Society" in zygon, vol 2(1969) p.p/231 – 4246.here.p.241

(2) عادل حسين، نحو فكر عربي ص 11 – 37. ولقد بدأ عادل حسين مهنته كعضو في مجموعة مصر للفتاة المحظورة وبعد تحوله إلى الماركسية قبل أن يعود إلى الإسلام. وفي مقابلة حديثة معه نشرت في مجلة لواء الإسلام الأصولية، في 15 سبتمبر 1989، يصف عادل حسين تطوره الفكري "من ظلام الشيوعية إلى نور الإسلام" و المرجع السابق.

الغربي بأن الفهم الأوروبي للعلم هو الفهم الوحيد الصحيح، كما ذكرنا ذلك في بداية هذا البحث بحسب الاقتباس المشار إليه، هو اعتقاد أوروبي^(١).

وبنفس الطريقة، يرفض عادل حسين الإدعاء الغربي للعلم على أنه ذو طبيعة كونية ويواجهه بالادعاء الإسلامي المقابل على أساس أنه علم إسلامي أصيل، وهكذا فإن العلم الغربي "يقوم على معرفة الغربيين بحسب مجتمعاتهم... وهكذا نرى أن العلوم الاجتماعية الغربية مشتقة من ادعائهم بالمصادقية الكونية"^(٢).

وكما هو معروف، فإن علم أنثروبولوجيا المعرفة المؤسس حديثاً يبعد نفسه عن تفريق روبرت ميرتون بين "العلم" و "العقيدة"، ويعتبر أنصار هذا الاتجاه أن تفريق ميرتون "لم يعد صالحاً"^(٣)، فأحد علماء الاجتماع البارزين، البروفسور وولف لينيز من معهد برلين للدراسات المتقدمة، يرى أن "هدف علم أنثروبولوجيا المعرفة هو تحليل المعرفة العلمية بوصفها نوعاً من عقيدة معينة هي جزء من نسق عقدي أكبر لثقافة ما"^(٤).

لكن مع ذلك، في تعليق قال لبنيز موضحاً بجلاء هذه المسألة فيما يلي: "إن هذا لا يعني إصدار أي حكم على قيمة- الصدق في المعرفة العلمية"^(٥)

فإذا كان لمشروع الحداثة، بوصفه يعتمد على الذاتية، أن يرفض أن ينكر أن يكون ساحة كونية للخطاب العقلاني يشارك فيه كل بشر، فإن النتيجة هي زيادة التفكك الثقافي. لكن إذا ما أصبح هذا الإنكار. القائم على النسبية الثقافية، هو المبدأ العام فإنه سيصبح من الصعب على الناس من ثقافات مختلفة أن يواصلوا "معرفتهم" مع بعضهم بعض، طالما أن نتائجهم سيقبل من قيمتها على اعتبارها مجرد عقائد ثقافية تصدق فقط لكل واحد منهم، إذن، قد يكون لدينا علم اجتماع إسلامي أو هندوسي أو بوذي، لكن لن يكون عندنا إطار فكري عام يشترك فيه مفكرون من ثقافات مختلفة.

(١) عادل حسين، نجو فكر عربي، ص 16

(٢) المرجع السابق ص 23.

(٣) المرجع السابق، ص 17 وما بعدها.

(٤) Wolf Lepenies, "Anthropological perspectives the Sociology of Science" in Ezet Mendelsohn yehude Eekana eds Sciences and Cultures (london. Reidel publ. co.1981) pp.245 – 261, here.p.256

(٥) I bid, p. 256

ومن ناحية أخرى، فإنني أعني حدود إدعاء الكونية في مشروع الحداثة، وذلك يمكن أن يفيد لهذه الحدود في فهم ثورة الأصوليين المسلمين ضد الحداثة الأوروبية، ولكن يبقى السؤال عن برنامج الأسلمة كادعاء لنقض عملية التغريب، ومن ثم فإنها كروية مناقضة لمشروع الحداثة الأوروبية، لم تهدف لشجب هذا البرنامج، رغم موقفه المختلف جذرياً، فأنا كعالم من علماء العلوم الاجتماعية أميل إلى دراسة هذا البرنامج والادعاءات المرتبطة به لأؤسس فهماً أفضل للموانع خلفه، لذا فإن مناقشة إضافية لرؤية عادل حسين يعد بأن يكون مساعداً في هذا الاتجاه.

يلفت النظر أنه من المهم أن نعرف النقاط الرئيسية في فهم الأصوليين المسلمين للحداثة، ويلقي الرأي التالي لعادل حسين بعض الضوء على فهم الأصوليين المسلمين للحداثة الأوروبية:

"من المفهوم أن يمتدح الغربيون عصرهم التاريخي المسمى بالبعث والأنوار، لأن هذه الفترات هي في الحقيقة فترات تطور في تاريخهم، لكن لماذا نتصرف بنفس الطريقة ولماذا نقبل هذه الانجازات على أنها مؤشر للبعث في العالم وأنها فترة أنوار كونية؟ وإذا عرفنا أن شعوبنا كانت الضحية لهذه التطورات، فلا أفهم، لماذا يكون علينا أن نقدرها؟"⁽¹⁾

فالأسئلة التي يسألها عادل حسين، تظهر وتخفي أموراً بنفس الدرجة، وهي أيضاً أسئلة تجعل الخلط مستمر، ذلك الخلط الذي يمكن أن نجد بين العديد من علماء الاجتماع الغربيين الرواد في معالجتهم للحداثة، ولتوضيح ما أرمي إليه، أحتاج إلى توضيح تفريق تاريخي ومفاهيمي أساسي بين ظاهرتين مختلفتين جوهريتين متداخلتين:

المشروع الثقافي للحداثة والبعث المؤسسي في عمليات عولمتها .
فيحدد هابرماس معالجته بطريقة أوروبية النزعة بشكل معياري للمعنى الثقافي لهذه الظاهرة⁽²⁾، ويحدد عالم اجتماع مشهور آخر هو أنتوني غيدنز⁽³⁾، تحليله للحداثة

(1) عادل حسين، نحو فكر عربي، ص24

(2) Jurgen Habermas.the philosophical Discourse. p.2

(3) Anthony Giddens the consequences of Modrinity (Stanford: Stanford university press.1990) p.2
وهناك جهد لجمع البعدين من طرف:

وعولمتها بدراسة بعدها المؤسسي، بل حتى أنه يقر بأن "التجانس الإيستمولوجي ممكن- وأن هناك معرفة يمكن تعميمها عن الحياة الاجتماعية ونماذج التطور الاجتماعي.

Bassam Tibi, Islamischer pundamentalismus modern Wissenschaft and technologie (Frankfurt \M: Sahrkamp,1992

وذلك انظر:

B.Tibi, the world view of sunni Arab Fundmenlalis Attiludes Towards Modern Science and Technology, in Fundamentalisms and society, eds, M. Marty us. Apple by (Chicago:Chicago u niversity: press,1992) pp.73 - 102

المحتويات

5.....	بحث تمهيدي
13.....	البحث الأول: نطاق وحدود الإصلاح والتجديد الدينيين:
14.....	الفرع الأول: المقصود من الإصلاح والتجديد الدينيين "طرح المسألة"
30.....	الفرع الثاني: هل التجديد أداة الأيديولوجيا؟
36.....	الفرع الثالث: التوفيقية العربية الإسلامية الحديثة
37.....	المطلب الأول: التوفيق في فكر محمد حسين هيكل
42.....	المطلب الثاني: توفيقية مصطفى عبد الرازق
48.....	المطلب الثالث: توفيقية محمد يوسف موسى
53.....	المطلب الرابع: إبراهيم اللبان وفلسفة التوفيق
64.....	الفرع الرابع: التوفيقية ومسألة الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي
77.....	الفرع الخامس: التوفيقية والنقد التاريخي للدين
85.....	الفرع السادس: التوفيقية في مجال الشريعة والقانون
92.....	البحث الثاني: أهمية الدين في حياة الشعوب
93.....	الفرع الأول: نظرة عامة إلى أهمية الدين في حياة الشعوب
112.....	البحث الثالث: عوامل النهضة الحديثة للأمم العربية
113.....	الفرع الأول: فلسفة التفاعل الحضاري ومسألة "سيكولوجيا التلاقي"
125.....	الفرع الثاني: هل استيقظت أمتنا على أصوات مدافع نابليون
128.....	البحث الرابع: نوابض التجديد الديني
129.....	الفرع الأول: إصلاح رجال الدين في الإسلام
135.....	الفرع الثاني: مساهمة رجل الدين في بناء المشروع الثقافي العربي الإسلامي
162.....	الفرع الثالث: جدلية السياسي والديني في التجربة العربية الإسلامية
182.....	الفرع الرابع: هاجس الإنقاذ.. وعي الجويني أنموذجاً

196	البحث الخامس: مبدأ الحركة في الإسلام
197	الفرع الأول: مبدأ الحركة في النص الإسلامي
197	المطلب الأول: مبدأ الحركة في القرآن الكريم
209	المطلب الثاني: مبدأ الحركة في السنة النبوية
211	الفرع الثاني: مبدأ الحركة والمسؤولية في المجتمع العربي الإسلامي
212	المطلب الأول: مناهج حركة التاريخ في الفكر الإسلامي
227	المطلب الثاني: مبدأ التوازن في الإسلام "الماوردي أنموذجاً"
238	البحث السادس: التشكل الفكري والروحي لأمتنا في العصر الوسيط
239	الفرع الأول: المذاهب والاتجاهات كجذور تاريخية لفكرنا الحديث
258	الفرع الثاني: الحركة السلفية والفكر والتاريخ الإسلامي
283	البحث السابع: وعاء التجديد ومحله "مجالات التجديد"
285	الفرع الأول: مجال العقيدة ومسألة علم الكلام
322	الفرع الثاني: تجديد الفكر الفقهي
331	المطلب الأول: قراءة لمقال تجديد الفكر الفقهي لعبد المجيد تركي
335	المطلب الثاني: قراءة في القبض والبسط في الشريعة
341	المطلب الثالث: قراءة لمقال شريعة الله، وقانون البشر
347	المطلب الرابع: قيم التمدن في الفكر الإسلامي



المؤلف من مواليد 1932

محافظة اللاذقية ، منطقة الحفة
يحمل إجازة في اللغة العربية و في
الحقوق و شهادة ماجستير في القانون
العام و دكتوراه في القانون الإداري .

و هو الآن محام متقاعد و عضو المؤتمر
القومي العربي .

صدر له المرأة في الإسلام، الصحيفة وميثاق
المدنية المنورة ، المشروع العربي النهضوي
الإسلام و العلمانية ، العروبة و الإسلام
فلسفة الحرية ، أخلاق الإسلام و أخلاق
العروبة

إضافة لعدة كتب في القانون
و مقالات و أبحاث في الدوريات العربية

ولقد أسمىنا موضوعنا بعنوان الإصلاح الديني ودوره في
التجديد الحضاري، وذلك انطلاقاً من التسميات العدة التي
شرعت بالظهور على المسرح الثقافي العربي، لاسيما بعد واقعة
الاتصال بالمدنية الغربية، وما أثرته من توتر ثقافي وعقلي أخذ
ينمو باطراد وباستمرار بحثاً عن الذات وتجديداً للهوية ونشداً
للفلاح والتقدم.

لقد أثر عصر التنوير الأوروبي أشد التأثير على مفكرينا،
لاسيما أولئك الذين عاشوا هنالك ودرسوا في جامعات أوروبا .

وكان محمد عبده قد قال إثر عودته من باريس: 'رأيت في
الغرب إسلاماً ولم أر مسلمين، أما عندنا فهناك مسلمون بلا
إسلام'. وقد انهمك محمد عبده على إثرها في محاولة الإصلاح
الديني واستعادة عقلانية المعتزلة للوصول إلى إسلام عصري
يتوافق مع متطلبات العصر. وكذلك حاول من بعده كبار
النهضويين أمثال طه حسين، الذي بدأ بمعايشة الشعر الجاهلي
انطلاقاً من مبدأ ديكارتي، وجاء بعده علي عبد الرازق بكتابه
'الإسلام وأصول الحكم'... الخ.

ونحن هنا أمام محاولة لكاتبنا، لعلنا فيها نستعيد بعض ألق
النهضة العربية الإسلامية، التي نريد لها أن تصبح واقعاً معاشاً
في القرن الحادي والعشرين.

الناشر

دار حوران للطباعة و النشر و التوزيع

سورية - دمشق تليفون : 6713079

ص.ب. 32105

حوران



9 789933 901882