

الحضارة العربية الإسلامية

الكتاب: الحضارة العربية الإسلامية

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

جميع الحقوق محفوظة لورثة المؤلف

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الإلكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الإعلام السورية على الطباعة

رقم/113866/تاريخ 2016/11/19

د. برهان زريق

الحضارة العربية الإسلامية

أعيش... لأكتب

الحاج الدكتور
مهدي زريق



المنهج النظري وأدوات التحليل

كل مبحث أو موضوع معرفي له منهجه النابع من طبيعته الذاتية، ومن النسب المركوزة المستكنة في جوهره، حيث يتحدد هذا المنهاج بدقة المفاصل الأساسية في الموضوع، تماماً كعمل المساح يرسم ويصور الأساسيات مستبعداً الجزئيات مسقطاً الغريب والدخيل.

وموضوعنا هذا يتناول ويعانق العمران العربي الإسلامي الذي أقامه آباؤنا العرب المسلمون في ظل تجربتهم التاريخية التي تشوفت وامتاحت وترعرعت في ظل روح الإسلام وهديه ومبادئه الكبرى، أي هاتيك النظرية العمرانية التي نجدها في القرآن الكريم أحكاماً ومبادئ وأصولاً، كما نجدها أيضاً في دراسة تلك الخبرة والتجربة التاريخية المستمدة من الواقع العربي الإسلامي في هدي ما امتلأت حنايا صدور العرب بالمعين القرآني وأشربت روحهم بالوحي وغيره، وهكذا استجمعت قواهم وأفصحت أحاسيسهم عن هذه التجربة التاريخية الكبرى.

وبمعنى أصح فما هي هذه المعانقة والمعاناة والفهم والاستيعاب للمثال القرآني على الواقع العربي المتمخض عن هذا الموكب الحضاري التاريخي الذي أشيد في حياة الإنسان.

فالقرآن الكريم يقرر أسساً إنهاضية عمرانية فذة، ولكن هل هضمت وتمثلت هذه المبادئ بكاملها سعة وشمولاً واستيعاباً من قبل التجربة العربية أم تغنتاً وضيقاً وجموداً.

ومن جهة أخرى فالإنسان يعي ويدرك ويفهم من خلال روحه وثقافته ونظرتة إلى الحياة، وهذا ما يقودنا إلى دراسة هذه الروح العربية وما أبدعت من ثقافة وأنبعت من حضارة كانت الحضارة للأسس الفكرية القرآنية والمشتل الذي ترعرعت فيه هذه الأسس.

وفي المحطة الثالثة من رحلتنا الاستكشافية سنقوم بمقارنة منطلقات حضارتنا العربية الإسلامية بتلك الومضات الباهتة الرمادية المغيثة لحضارة الغرب المترسبة اللاهثة وراء مستنقع المادة بعيداً عن الروح والقيم والإنسانية وحب الله وإحياء نواميسه.

وأخيراً سنعكف على تبيان وإظهار مسالك ودروب حضارتنا ووجهتها ومبتغاياها ومبتدوؤها وخبرها وغايتها وللأهداف التي ترنو إليها والمرامي التي تستهدفها.

يقول الشاعر عمر الخيام:

إن تفصل القطرة عنه بحرهما ففي مداه منتعق أمرها

بهذا النفس والنفحة والروح الصوفية الوجودية الرومانسية يكشف لنا الشاعر جوهر الإنسان وحقيقته الكبرى في أمته.

ولعل هذا ما أفصح عنه الخليفة الأواه المنيب الراشد عمر بن الخطاب إذ قال: ((كيف يعني أمر هذه الأمة إذا كان لا يهمني ما يهمني)).

أجل إن منتهى أمري وسؤددي وغايتي وكمالي وشرفي وأريج روحي وجرحي المقموع مع هذه الأمة، ومن خلال ذلك تردهم هذه التساؤلات في صدري:

هل نتوقف أم نسير عشوائياً أم نطلق مع ركب المدنية والحياة والتقدم؟

يقول "ريمون بولان": ((الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات))⁽¹⁾.

سؤال آخر هل الذاتية العربية وحدة أم وحدة وتنوع؟؟.

هل الاندماج والتماسك أهم ما يميز أمتنا؟؟..

وقد تكلم وتتوج هذا بأدب التوحيد القرآني.

يقول " لويس غارديية " : ((الإسلام إرادة العيش المشترك))⁽²⁾.

هل الهوية الحضارية تعني التراث الحي أم التراث المخفي الميت؟؟.

هل نفعنا كما فعل آباؤنا فنقرأ الحضارات الأخرى بعيوننا وعقولنا قراءة عربية إسلامية؟؟.

هل في الغرب حشوات مضللة كما قال الطهطاوي حكيمته الذائعة الصيت³؟؟.

هل التدين من ثوابت هذه الأمة، وهو نوع من الجبلية والطبيعة كما قال الأفغاني؟؟.

يقول د . عمارة: ((قد يلحد المرء العربي أو يتزندق أو ينحرف عن الدين، لكن يظل الدين موجوداً عنده كأثر الجرح بعد أن يندمل))⁽⁴⁾.

(1) كتابه الأخلاق والسياسة: ترجمة د . عماد العوا، دمشق، دار طلاس، ط 1، 1986، ص301.

(2) لويس غارديه ود . محمد أرغون الإسلام بين الأمس والغد: ترجمة علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، ص16.

(3) مداخلة د . محمد عمارة: الهوية والتراث، مجموعة مؤلفين، بيروت، دار الكلمة، ط1، 1984، ص41.

(4) المرجع السابق، ص42.

هل الهوية هي البصمة الحقيقية المطلقة المشتمة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق؟^{٤٤}.

إذاً هل الهوية هي الثابت الحضاري؟

هل التدين قسمة أصيلة في شخصيتي وتراثي؟

هل وجود القوة الخالقة، هو ما يميز حضارتنا؟

ابن حزم يؤلف طوق الحمامة في الألفاظ والألف في الحب وكأنه يؤلف في الإلهيات.

وأجد "ابن سينا" الذي هو في نظر "رينان" أحد الملحدين «عندما يستغلق عليه فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو» يترك أوراقه وينزل ليتصدق على الفقراء.

في الاقتصاد والعدل الإلهي تتمثل حضارتنا في مقولة: ((إن الإنسان ليس بمالك بشكل مطلق وليست الملكية محرمة عليه بشكل مطلق، وإنما المالك الحقيقي هو الله، وملكية الإنسان مجازية))⁽¹⁾.

ونخلص من ذلك للقول: ((هل العروبة بالمعنى الحضاري قسمة ثابتة مع الدين في تكوين هويتنا وتراثنا وحضارتنا وخبرتنا الإنسانية))^{٤٤}.

هذا ونوه بأن علم الاجتماع يستعمل جهازاً مفاهيمياً يطلق عليه تسمية المخيال الاجتماعي⁽¹⁾ Imaginaire social، وهو بمثابة موطن للنفس بحكمها من الداخل أي بحكم النظام المعرفي للجماعة ولشعورها السياسي ونظمها الأخرى⁽²⁾.

(1) مداخلة د. محمد عمارة: الهوية والتراث، مجموعة مؤلفين، ص 44.

ولقد عرف "بيير" أنصار هذا المخيال الاجتماعي بقوله: ((والواقع أنه الرأي العقلي الاجتماعي)) يفترض من أجل إنجازه أن يندمج كل سلوك فردي في عمل يحمل طابع الاستمرارية وأن تنظم التصرفات وتتجاوب بعضها مع بعض طبقاً لقواعد ضمنية مستمرة حسب ما ينتظره كل منها من الأخرى وبعبارة أخرى فإن الممارسة الاجتماعية بوصفها تنظم شتات تصرفات الأفراد وتوجيهها نحو أهداف مشتركة تفترض وجود بنية معقدة من القيم وعمليات التعيين والاندماج المحمل مكان ودلالات، كما تفترض لغة رمزية، «شيفرة» اجتماعية ومستضمرة.

ليست هنالك أية ممارسة اجتماعية إلا ويمكن إرجاعها إلى عناصرها الفيزيقية والمادية... ذلك لأنه لما يشكل جوهر الممارسة الاجتماعية أنها تتسارع إلى التحقق في شبكة من الدلالات التي يتم فيها استيعاب وتجاوز الطابع الجزئي للتصرفات والأفراد، ومن هنا فإن كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منتظمة من التصورات والتمثلات أي مخيالاً من خلاله يعيد إنتاج نفسه، مخيالاً يجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الاجتماعية والأهداف المنشودة.

والمجتمعات الحديثة مثلها مثل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة تنتج هذه المخابيل الاجتماعية، هذه المنظومات من التمثلات ومن خلالها تقوم بعملية التعيين الذاتي، تعين نفسها بنفسها وتثبت على شكل رموز معايرها وقيمها⁽³⁾.

ويقول باحث آخر: ((تقوم الجماعات البشرية بإنشاء معانٍ ودلالاتٍ مخيالية اجتماعية تتمكن من إعطاء معنى لكل ما هو موجود لكل ما يقوم فيها وخارجها، ويفضل هذه

(1) ونفضل تسميته الحس أو الضمير الاجتماعي لأنه حس مستضمر ينطوي على فاعل أخلاقي.

(2) د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص14.

(3) Pierre Ansart: Idéologies, conflits et pouvoir, Paris.

الدلالات المخيالية تقوم الجماعة بتدشين العمل التاريخي وتشيطه، وكل مجتمع يقدم نفسه لرؤية الآخرين من خلال الصورة التي يكونها عن نفسه، ومن خلال هذا الموشور يرى الآخر ويصدر عليه حكماً⁽¹⁾.

وكل أمة من الأمم لها مخيالها الاجتماعي، ضميرها العام الجمعي، حسها المشترك، روحها العامة، وامتنا لها هذه الروح الشيفرة أو الصرح.

فهو الرجل الذي صهر ثقافتنا واعتملت فيه قيمنا وتصوراتنا، وفي ذلك يقول الدكتور "محمد عابد الجابري": ((إن مخيالنا هو الصرح المثالي لرأسماننا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي، مثل الشنفرى وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر إضافةً إلى رموز الحاضر والمارد العربي والغد المنشود)).

والمخيال الاجتماعي غير النظام المعرفي مجموعة من البدايات والمعابير والقيم والرموز، فهو ليس مجالاً لاكتساب المعرفة بل لاكتساب القناعات مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد.

والخلاصة فخيالنا الاجتماعي المكون لضميرنا وحسنا العام وروحنا المشتركة له محدداته وعناصره ألا وهي العنصر أو الجذر العربي والعنصر أو الجذر الإسلامي ومن هذه المحددات تنشأ التجليات والمظاهر والتعيينات حسب التجربة التاريخية.

ولعل أبرز هذه التجليات هي الحضارة العربية الإسلامية بألوانها وأشكالها وتضاريسها المختلفة وهي موضوع تلمسنا ومعاقتنا ودراستنا الآتية.

(1) Claude Gillet: Les lectures: Cours social et écriture revele, Studia Islamica, LXII. MLMLXXXI, P 49-50.

مه أبلغ حكمة وأصدق قولاً وأرصن دلالة هذا القول⁽¹⁾: ((ما من يوم ينشق غيره إلا وينادي يا ابن آدم أنا خلق جديد وعلى عملك شهيد فاجتنب مني فأني لا أعود إلى يوم القيامة))⁽²⁾.

ولعمري لا ينصرف هذا القول على الإنسان الفرد، بل يمتد إلى المجتمعات والحضارات والمنظمات الدولية والسياسية والطبيعية... الخ.

فالإنسان الحر كما قال الراحل جمال عبد الناصر هو الذي يرفع رأسه إلى الأعلى أما العبيد فلا يقوون إلا على حمل الأحجار الثقيلة، وترسفهم وتجهض قواهم.

فكل شيء في الوجود له وجهة هو مولئها وليس عبثاً خلّق الله لهذه الموجودات، وهناك حكمة بالغة وراء هذا الخلق قد لا نستطيع إدراكها، وأعمار سر الحياة وإثمارها وإغداقها كثيراً ما يكون وراء ترصن هذه المخلوقات واستمرار وجودها يقول الزعيم "ماوتسي تونغ": ((دع الزهور تتفتح ولنتبار)).

والسؤال المطروح هو: هل من شأن الحياة وشأوها أن تتطوي على زهرة واحدة أم على منظومة من الزهور والورود؟

(1) نسب البعض هذا القول للرسول ﷺ وقد ضعّف بعض أهل الحديث هذا الحديث، كما نسبه البعض إلى الامام الحسن البصري.

(2) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 211، القاهرة، دار الفكر، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين.

هكذا لا نستطيع أن نتصور العولمة بهذه الداروينية البربرية المتوحشة التي تفتح فاهاً من أجل التهام المجتمعات الإنسانية وافتراسها ...

هل نتخلى سنة الله في أرضه أن تكون لدينا عدة حضارات تتنافس لتعطي غدقها وأريجها وثمارها، ولتمكنها من نفسها وترصنها فتتمكن من العطاء والبوح والتفتح في ضوء قوله تعالى: ﴿فَلْيَتَنَفَّسْ الْمُتَنَفِّسُونَ﴾ المطففين/26. لقد أوجد الله تعالى في كل مخلوق على أرضه جهازاً مناعة «أنتيبوتك» للذب والذود عن الذات وتأصيلها والدفاع عنها.

هل تتحرك الحياة والمجتمع والحضارة إلى التعثر والشتات والفوضى، مثلنا في ذلك مثل سفح جبل تعرض للرياح الأربعة ومرت عليه عواصف كل صحراء وغاب، فنبت فوق أديم ذلك السفح الحشائش والحناظل والنوابت.

إن أهم الأضرار الناجمة عن مشكلة الحضارة الارتجالية تتجلى في ناحيتين:

أولاهما: القلق أو الصراع النفسي الذي يؤدي إلى الضياع بالإبداع الفكري عند أبنائها، ويزهق الصفاء النفسي الذي هو وحده مصدر السعادة في المجتمع.

لقد استدعى اللورد " كرومر " القسيس " دنلوب " إلى القاهرة وأوحى إليه ألا يجاري سلوك الإسلام من أساسه فيشير بذلك رد الفعل عندهم، بل عليه أن يجعل من مناهج التعليم رقيقاً مزيجاً متنافراً من اتجاهات شتى⁽¹⁾.

وهذا ما صرح به " جيب " في مقدمة كتابه ابن تيمية: وجهة الإسلام whither Islam قال: ((إن الإسلام كصيغة ومتشكل وإن لم يفقد إلا قليلاً من أهميته وسلطانه، لكنه كقوة مسيطرة على الحياة الاجتماعية قد فقد مكانه))⁽¹⁾.

(1) د. محمد سعيد رمضان البوطي: من الفكر والقلب، مكتبة الفارابي، ص 117.

ولا ريب أن مصلحة الاستعمار بقاء قدر من حركة الإسلام بحيث يثير الصراع، ولا يقوى على قلب الأوضاع والاستعمار يعلم أن داء الصراع والقلق النفسي هو أشد الأدوار في جسد الأمة.

أما الضرر الثاني: فنتاج من ارتجالية الحضارة وعدم بنائها على أساس فكري سليم، فهو الفقر الأدبي، وهو داء اجتماعي إذ أصيبت به الأمة ضاع سلوكها وذهب ريحها .

وفي نظرنا إن الكلام على الحضارة هو في النهاية الكلام على الثقافة، فالثقافة هي لب الحضارة وجوهرها ولبابها .

وفضلاً عن ذلك فالمبادئ الثقافية لدى مالك ابن بني تنقسم إلى ما يلي:

- 1- الدستور الخلفي.
 - 2- الذوق الجمالي.
 - 3- المنطق العملي.
 - 4- الصناعة بتعبير ابن خلدون⁽²⁾.
- فالثقافة عند "ابن نبي"، خلاف التعلم، نظرية في السلوك أكثر مما هي الغربية في المعرفة⁽³⁾.

(1) محمد سعيد رمضان البوطي: من الفكر والقلب، مكتبة الفارابي، ص 119.

(2) كتابه: شروط النهضة، ص 623.

(3) شايف عكاشة: الصراع الحضاري في العالم الإسلامي - دراسة تحليلية في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق 1986، ص 57.

ولقد تكلمنا في السمات العامة لحضارتنا، لكنه من الصعب في هذه الرقعة الضيقة متابعة موجات الحياة الثقافية في حضارتنا وتضاعيفها، وإن وجدت الضرورة في دراسة معلمين لهذه الثقافة:

أولهما: في دراسة علم الفقه الإسلامي وحيويته النابضة والمستمدة من النص العام المجمل والمطلق، فالفقه علم الخلافات والحركة والتجدد والسعة والمرونة والخصوبة والقدرة على الاستيعاب.

والمعلم الثاني: الذي اخترت رسده وبحثه هو كلية الفعالية العقلية والوجدانية والروحية في الحضارة الإسلامية.

فهنا العام أي دراسة مجمل تضاعيف وثنايا وفعالية العقل العربي⁽¹⁾.

وهناك الفقه الإسلامي، دون أن ننسى المبدأ الثالث في الثقافة ألا وهو المبدأ العملي.

ذلك لأن الفقه هو ترجمان الدين الحنيف وصوته القوي ولسان حاله، وهكذا كان اهتمام العرب بهذا العلم وإيلائه جهدهم وإعطائه أولوية خاصة.

هل نقول إن أئمة المذاهب هم من العرب أم نقول إن علوم الأمة مؤلفة من العلم العربي: لغة - بلاغة - صرف ونحو وتاريخ... الخ، ثم العلوم الإسلامية.

هذا ونشير إلى أن العناصر الحضارية والثقافية لا يمكن نقلها كاملة من ثقافة إلى أخرى، فكل خاصة ثقافية مركبة من عدد من العناصر، ولا يمكن للمجتمع المستعير أن يعي إلا ذلك القدر من المركب الذي يمكن تزويده به عن طريق الأعمال المحسوسة أو التعبيرات الكلامية، حتى في هذه الحالة يحتمل إلا يقتبس

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين.

المجتمع إلا نواة هذا المركب، ويصبح «المقتبس في البنية الثقافية الجديدة مركزاً لمركب جديد من الارتباطات»، بل إن العناصر الداخلة إلى الحضارة المستعيرة تحاول أن تشد إليها مجموعة عناصر من حضارتها⁽¹⁾.

لقد أدرك "غاندي" بأن ملايين الخيوط القطنية التي بنيت في الهند غزلت، ثم حيكّت في لانكشير في بريطانيا، وأعيدت إلى الهند لربطها بالغرب بشبكة من خيوط العنكبوت تكبلها بالحديد، وهذه قصة حملها للمغزل لتعويد شعبه على الاستقلال الكامل⁽²⁾.

إن إدخال أي عنصر ثقافي جديد إنما يؤثر في الحال على التوازن القائم في النسق، إذ يدخل هذا العنصر في معترك التنافس الفعال مع الحضارة الجديدة، وقبل أن يصبح جزءاً من صلب الثقافة لا بد أن يخضع لسلسلة جديدة من التعديلات⁽³⁾.

ويضرب "توينبي" مثلاً على ذلك في الخبراء الذين استجلبهم محمد علي باشا من فرنسا لتطبيب جنوده، فقد تطور الأمر إلى أن هؤلاء الخبراء صاروا يكشفون على أجساد نساء الجنود⁽⁴⁾.

فالثقافة ظاهرة نفسية اجتماعية وليست ظاهرة طبيعية «سيكولوجية التلاقي»، وتستطيع «كالشخصية الإنسانية» ضم عناصر متعارضة ومتناقضة⁽¹⁾.

(1) د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، مطبعة ألف باء الأديب، دمشق 1997 ص56، أرنولد توينبي: العالم والغرب، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 1960، ص799.

(2) أرنولد توينبي: العالم والغرب، ص83.

(3) د. أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص57.

(4) توينبي: العالم والغرب، ص71 وما بعدها.

وثقافة اللباب أو صلبها هي التي تقوم بعمليات الهجوم والدفاع، فهي جهاز المناعة «الأنثيبيوتك» الذي يتوقف عليه بقاء الحضارة وديمومتها فهي تضفي التوازن ضد أي ارتباك يلم بالثقافة⁽²⁾.

ولحضارتنا البازغة رأسمالها الرمزي وتراثها وقيمها، ومن ثم فثقافة اللباب هي التي تمثل مركز الثقل والحصن الحصين في هذه الثقافة، وهي التي تتلقى الضربات الموجعة العديدة دفاعاً عن الأمة ووجودها، وبالتالي فما أكثر هذه الضربات والهجمات التي انبرت ثقافة اللباب للوقوف في وجهها.

وثقافة اللباب في حضارتنا هي مزيج ومركب وتآخي وتساند الثقافتين العربية والإسلامية، إذ كيف تكون هنالك ثقافة إسلامية دون الثقافة العربية المساندة وخاصة علوم الصرف والنحو واللغة والأدب والتاريخ والجغرافيا، وغير ذلك، وقد سميت ثقافة اللباب هذه بعلوم الأمة أو علوم الأوائل والذين يرفضون هذه الثقافة روافض هذه الأمة الذين حاربهم وحاربوها باعتبارهم خرجوا على النظام العام الثقافي للأمة أي على قيمها ورموزها ونظرتها إلى الوجود ورؤياها، وما عدا ذلك أي ما عدا الخروج على النظام العام الثقافي، فقد اشتهرت أمتنا بالتسامح والتعايش والنقل من كافة الفكريات الصينية والهندية والفارسية والرومانية واليونانية، إذ كانت هذه الثقافات تنقل ويصب عليها عصارتنا الهاضمة بما لا يتعارض مع ثقافتها، بحيث أنشأت أمتنا مشروعاً ثقافياً عالمياً تعاونياً اشتركت فيه كافة الشعوب وتعاونت في ظلله كل الأمم على تربة هذا الوطن.

(1) د. أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص58 وتوينبي العالم والغرب، ص71 وما بعدها.

(2) المرجع السابق، ص58.

لقد أشادت سواعد أمتنا حضارة لا نستطيع التفنن بوصفها بأكثر مما قاله
عمارة اليميني:

حلف الرماة لبأبيه بمثلها حنثت بميناك يا زماه فثم

حضارة عبد الخالق في ظلها أصدق عبادة وحب وخشية وإجلال، كل ذلك جنباً
إلى جنب مع الحياء وتقدير الشرط البشري، إعلاء ورفعة وتخليداً للإنسان
وتعزيزاً لمكانته.

وهكذا كان علينا أن نحفر وننقب عن هذه الحضارة ومكانتها ونبحث عنها في
حبات القلب وفي طبقات الحياة كي تجليها ونزكيها ونشغل الحياة في أوارها
ونبعث عبقها وأريجها ونظهر ألمها المقموع وما عانتة من ظروف الدهر والحدثان.
إن المعيار السليم الذي يجب أن تُقاس به مستويات التحضر لأمة ما، هو نظرتها
إلى الإنسان، وموقعه ومكانته في إطار هذه الحضارة، وفي إطار الفلسفة السياسية
والاجتماعية السائدة.

في أمريكا مليون طفل يُعتدى عليهم جنسياً سنوياً، وأكثر من مليوني حالة
إجهاض، وأسرة من كل عشر أسر تمارس نكاح المحارم، والرقم الحقيقي أكبر، لأن
هناك حالات لا تصل إلى القضاء، أو إلى الدوائر الصحية.

وفي بريطانيا ثمانية ملايين امرأة بالغة غير متزوجة، 90 بالمائة منهن يمارسن
الجنس⁽¹⁾ وحالة طلاق بين كل حالتي زواج ومليون حالة إجهاض سنوياً في أوروبا،
ومن العسير على المرأة أن تمشي وحدها بعد غروب الشمس في المدن الكبرى في
أوروبا وأمريكا.

(1) ذكرت إحصائيات رسمية أن عدد المواليد غير الشرعيين في بريطانيا في تزايد مستمر، إذ أن كل
طفل من بين أربعة أطفال يولدون نتيجة جريمة الزنا، وبلغ عدد الأطفال غير الشرعيين عام 1987م
نسبة 24.1 بالمائة إجمالي المواليد، مقارنة مع 21 بالمائة عام 1986، ونسبة 10 بالمائة عام 1977،
مجلة المسلمون العدد 155، كانون الثاني/يناير 1988، ومجلة عفاف، العدد 27، ص 9.

وَيُبَلِّغُ عَنْ حَالَةِ اغْتِصَابِ كُلِّ سَبْعِ دَقَائِقٍ فِي الْمَكْسِيكِ، وَهَذَا الرَّقْمُ لَا يَمَثَلُ سِوَى نِسْبَةِ بَسِيْطَةِ مِنْ حَالَاتِ الْاِغْتِصَابِ، لِأَنَّ الشَّرْطَةَ قَدْ تَتَوَاطَأُ فِي كَثِيرٍ مِنْ حَالَاتِ التَّبْلِيغِ⁽¹⁾.. وَدَافِعُ الْمَادَّةِ، وَاللَّذَّةُ الذَّاتِيَّةُ، أَوْجِبَا أَلَّا يَنْفُقَ الْأَبُ عَلَى ابْنَتِهِ بَعْدَ أَنْ تَصْبِحَ فِي الْعِشْرِينَ مِنْ عَمْرِهَا، مَعَ تَفَاقُمِ سُلْطَاتِ الْإِبَاحِيَّةِ، فَانزَلِقَ الْمَجَامِعُ طَرِيقَ السَّبَاقِ الْاِنَّانِي، لِتَخْفِيفِ الْمَتْعَةِ السَّرِيْعَةِ.

الإنسان في الحضارة الحقة أعز أَعْلَاقٍ «متعلقات» الدنيا وأكرم ما في الكون، وخليته الاجتماعية «التي تصمد الأمة بصمودها» تبقى معافاة ببقائها سليمة، ألا وهي الأسرة، تضمن الحضارة لها توازنها وحصانته الأخلاقية الروحية، إنها الحصن الذي يضمن للإنسان راحته العاطفية، وطمأنينة النفسية، وسعادته الروحية.

وحضارتنا العربية الإسلامية جعلت من أولى دعائمها الإيمان بالله الواحد الخالق، ومن هذه الدعامة تفرعت بقية الأمور الاعتقادية، وعلمت الناس أن يأخذوا من هذه الدنيا العلم والمعرفة، وأوجبوا إنهاض العقل، للتعرف على حقائق الكون والحياة، وجعلت من دعائمها احترام العقائد الأخرى:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/256.

لقد نظرت إليه «إنساناً»، بغض النظر عن معتقده، محترمة رأيه وإنسانيته، لقد قام الرسول الكريم ﷺ لجنائز مرت أمامه، فقيل له: إِنَّهُ غَيْرُ مُسْلِمٍ، فَقَالَ: ﴿أَوْ لَيْسَتْ نَفْسًا﴾⁽²⁾، لذلك يعجب الفيلسوف "رينان" بقيمة الإنسان في الحضارة العربية الإسلامية، فيقول: ((الإسلام هو دين الإنسان))⁽¹⁾.

(1) عن كتاب: الأمراض الجنسية للدكتور محمد علي البار، وبعض أعداد جريدة الشرق الأوسط، نشرتها (رسالة الجامعة)، العدد 278، تاريخ 28 أيلول/سبتمبر 1985م.

(2) محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري، كتاب الجنائز 1312 باب من قام لجنائز يهودي، وأخرجه مسلم في الجنائز 961، باب القيام للجنائز، والنسائي، في الجنائز 54/4 باب

أما الفيلسوف الألماني "غوته" فيقول: ((إذا كان هذا هو الإسلام، فكلنا مسلمون؟))⁽²⁾.

كيف لا، وقد نظرت حضارتنا إلى إنسانية الإنسان على أنها كل لا يتجزأ، فالإنسان في نهجها في أسمى المراتب، وهو غاية في ذاته، غاية في حريته وطمأنينته، وكفايته وعافيته قال ابن الخطاب: ((متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أماتهم أحراراً؟))⁽³⁾.

((إن الله أرسل محمداً هادياً، ولم يرسله جابياً))⁽⁴⁾، وطلب عمر بن عبد العزيز من ولاته أن يمتنعوا من إيقاع عقوبة الإعدام بمن يستحقها إلا بعد عرض الأمر عليه، والحصول على موافقته، وهذا ما فعله أيضاً "يوسف بن تاشفين"، أمير المرابطين وأوصى عمرو والياً فقال: ((عليك بتقوى الله، فإنها جماع الدنيا والآخرة، واجعل رعيتك الكبير منهم كالوالد، والوسط كالأخ، والصغير كالأخ، وبرِّ والدك، وصل أخاك وتلطّف بولدك)).

وجعلت حضارتنا من العلم في كل مجالاته فريضة على المسلمين، ورفعت مكانة العلماء: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الزمر/9، وجعلت التكافل الاجتماعي سمة الإيمان: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ الحشر/9، وقول الرسول ﷺ: ﴿وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ، مَنْ بَاتَ شَبَعَانُ وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَىٰ جَنْبِهِ وَهُوَ يَعْلَمُ﴾⁽⁵⁾.

القيام لجنزة مشرك، ومسنند أبي يعلى الموصلي، 62/2 الحديث 1437، طبعة دار المأمون للتراث.

(1) تراث الإسلام، ص412.

(2) Haïdar Bammate: Visages de l'Islam, P21.

(3) قالها عمر بن الخطاب ﷺ لعمر بن العاص.

(4) قال عمر بن عبد العزيز: ((إن الله جل ثناؤه بعث محمداً ﷺ داعياً للإسلام، ولم يبعثه جابياً)).

(5) رواه البرزّان، والطبراني في الأوسط عن أنس وهو حديث حسن.

وجعلت الدعامة الأخلاقية من أسمى أسسها، وأقامت الرقيب عليها ألا وهو إيمان الفرد بالله، فإن غابت عين السلطة، فنور إيمانه رقيب دائم، لما فيه خير البلاد والعباد، حتى شملت رعايته ورحمته الحيوان والنبات.

أي وصية هذه التي قالها أبو بكر الصديق قبل ألف وأربع مائة عام؟ عندما قال وهو يودع جيش أسامة بن زيد:

((يا أيها الناس، قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني: لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمالكة، وسوف تمرّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له، وسوف تقدمون على قوم يأتوكم بآنية فيها ألوان الطعام، فإذا أكلتم منها شيئاً بعد شيء فاذكروا اسم الله عليها، وتلقون أقواماً قد فحصوا أوساط رؤوسهم، وتركوا حولها مثل العصائب - وهم القاتلون - فاحفظوهم بالسيف خفياً، اندفعوا باسم الله))⁽¹⁾.

فالإنسان تسخر له المادة في حضارتنا، بينما طحنت حضارتهم بين حجري رحاها الإنسان، الحجر الأول الرعب من أسلحة الفتك النووية، وحرب النجوم، والقنابل النترونية.. والحجر الثاني الفراغ الروحي الذي سبب هروباً من واقعهم فلجأوا إلى المسكرات والمخدرات، حتى قامت أكبر هيئتين في الولايات المتحدة، وروسية فخصصتا مئات الملايين، لتكافح المخدرات والمسكرات.

وهذا لا يعني عدم الأخذ من مظاهر التقدم العلمي المعاصر ووسائله، فحضارتنا العربية الإسلامية لم تكن في يوم من الأيام انطوائية، أو بمعزل عن الحضارات،

(1) عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الشيباني، المعروف بابن الأثير: الكامل في التاريخ 227/2، محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري، 226/3.

الأخرى، بل اقتبست كل نافع مفيد، ولكن ذلك لم يكن على حساب المبادئ الثابتة التي تحفظ لنا الإنسان من أخطار الانحلال والاضمحلال، والقيم الروحية المقدسة.

هذه مقدمة عامة سقناها أمام القارئ علماً أنه سيحكم خطة هذا الكتاب تقسيم قائم على فصل تمهيدي، ثم بابين الأول يتعلق بالعمران العربي والثاني يتعلق بالعمران الغربي.

مستوى المثال ومستوى الواقع

وسنعمد إلى التفريع على هذا البحث الفروع الآتية:

- ✓ ظاهرة المثال وظاهرة الواقع في القرآن.
- ✓ الميثاق الأعظم في القرآن «الحدث التأسيسي التدشيني الأول».
- ✓ الخصائص العامة للمجتمع الإسلامي «مسألة صيغة المجتمع الإسلامي».

مقدمة

«الله» هذه الظاهرة صديقي عالم الاجتماع الدكتور "نديم البيطار" في كتابه التجربة الثورية بين المثال والواقع⁽¹⁾.

ولا يتسع المقام لتسجيل الأفكار التي اعتنقها الكتاب المذكور، وحسبنا الاجتزاء وعرض بعضها .

يشير المؤلف إلى استحالة التطابق بين المثال والواقع دفعة واحدة «ص13»، فالثورة هي مجرد محاولة لانبجاس الواقع في صورة تقترب منه وتدفع المجتمع إلى تجاوز ذاته على صعيد التاريخ، فهي تقدم مستمر قادر على تفجير قوى وتحولات جديدة تنقل هذا التاريخ إلى صعيد جديد يمثل درجة أعلى من القرابة مع المثال «ص14»،

فهناك محاولة للقبض على الواقع، لكن عبثاً ذلك، والواقعي الأخلاقي Ethical Realist هو ذلك الذي يرتبط بحرفية المثال كجوهر واحد يتحقق دفعة واحدة، فتلك درغمائية عمياء لتجميد التطور الأخلاقي «ص13»، والفارق بين الأعمال الواقعية والأحكام المعيارية هو الذي يفسر ظاهرة التشاؤم الأيديولوجي أو الأخلاقي «ص26».

وكثيرون أخطئوا في تصوراتهم عندما تكلموا على مجتمع مثالي طوباوي يلغي التاريخ أو يسبح فوقه، فيصبح مجتمعاً لا تاريخياً «ص12»، يقر بالاعتماد على سوء النية والنظرة التأميرية «ص13»، وحالنا إلا أن نردد ما قاله "هيجل":

(1) الكتاب من منشورات المجلس الأعلى للثقافة العربية، ط1، 1989.

((الذات هي ما نصنعه))، «ص39» ذلك أن النصوص كما يقول "غوته": ((رمادية أما شجرة الحياة فدائماً خضراء))، أو كما يقول "الشهرستاني": ((ما يتناهى النص لا يستطيع أن يستوعب ما لا يتناهى الواقع)).

هكذا يؤكد لنا الدكتور البيطار أنه لا يمكن استنزاف الواقع وضبط حركته وجميع جوانبه «ص3»، أو بمعنى أدق لا يمكن مقدماً اختيار المثال في أوضاع مصطنعة، وذلك في صيغة مختبر اجتماعي، أي لا يمكن ضبط وتحديد جميع جوانب الأوضاع المتشعبة «ص23».

فأهمية المثال تظهر في خلق توتر عالٍ حاد بين التصور والواقع «ص26»، فالمثال ليس جوهرًا يتمارس أو يتحقق دفعه واحدة، بل هو عملية Process تنشأ بصورة مستمرة ونعمد إلى تصحيح ذاتها واكتمالها ونضجها على ضوء الحياة والتجارب.. لكن النقطة الأساسية هي الإجابة عن سؤال رئيسي هو: هل لنا مثال وما هو هذا المثال؟.

قبل الإجابة لا بد من الإشارة إلى أن مركبنا الحضاري مزيج نواته القرآن وأغصانه الباسقة القيم العربية... وضمن هذا التحديد الصلب هنالك شرائح ودرجات في الامتياح من هذا المركب الصلب⁽¹⁾.

هنالك أيضاً شرائح ودرجات من التأثير بالحضارة الغربية، فهل إن هذا التأثير يقتصر على الأمور المادية الشيئية؟... هل يقينا مثالنا عن الاستعانة مطلقاً بالحضارة الغربية.

لقد كنا في العصر الوسيط أقوىاء اقتبسنا من موقع القوة خلافاً لراهنيتنا القائمة على التقليد .

(1) يراجع في ذلك كتاب د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث.

إذاً ما هي القاعدة الحضارية التي ننطلق منها حالياً؟
هل صحيح أنه يجب الا ننطلق من قواعد الغير قيماً تتعلق بالتربية والاجتماع
والأخلاق⁽¹⁾..

هل الحضارة ذات أصالة وسيادة، وهي بناء متكامل متناسق أم انها مزق وأمشاج
من هنا وهناك.

هل صحيح إن الحركة الإصلاحية التي وضعها المصلحان الأفغاني والشيخ "محمد
عبده" إنما اهتمت بعوامل نفسية وشقت طريقها بعوامل فكرية مهد لها ودفع
لأجلها محمد علي باشا⁽²⁾.

(1) د . محمد سعيد رمضان البوطي: حوار حول مشكلات حضارية، دمشق، ط1، 1985،
ص63.

(2) المرجع السابق، ص17.

الفرع الأول

المثال والواقع في الإسلام

ليس بدعاً أن يكشف الإسلام عن الخطوط العريضة لجوهر علاقة المثال بالواقع لسبب بسيط هو أن هذه الأفكار تعبير عن طبائع الأشياء وماهيتها المستكنة في جوهرها الذاتي... والإسلام يقرر باديئ ذي بدء أنه ينطلق من نظام الفطرة، وهل هذا النظام شيء آخر إلا الشيء في ذاته؟؟.

فإذا دللنا بانجذاب الرجل للمرأة والعكس، فهل نعانق نظام الفطرة، ولعمري كيف يخلق الله تعالى هذه السنن السرمدية، ثم لا يأمرنا بالخضوع لها .

فهذه العلاقة بين المثال والواقع ليست ملك شعب أو عصر أو جيل، بل هي في النهاية علاقة الذهن بالواقع، فالذهن قد يسبق الواقع بوضع بعض الضوابط له، ثم يترك بعض الحرية والملاءمة لتقنيات الواقع وإشعاعاته ومرونته وخصوبته .

وهذا القانون لا يختلف في الإسلام عنه في النظم الوضعية إلا من حيث الحكم والمقدار فالقرآن حمال معان، وهو كتاب الحركة كما وصفه "هيجل"⁽¹⁾.

ولهذا وصف المسلمون علم الفقه بأنه علم الخلافيات، والمسلم إذا اجتهد وأخطأ فله أجر، وإذا أصاب فله أجران، فالتجديد هو سنة الله، وإذا قلنا بالجمود

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين، 1962، ص85.

والتحجر، ومن جهة أخرى فالمرونة والحيوية والخصوبة أمر يصدق على النص القرآني بالدرجة الأولى لأنه يحكم علاقة الله بالإنسان في الوجود والأبدية احتراماً وحباً وتفانياً .

وهذا ما كشفه الدكتور "محمد أرغون" فيما يتعلق بظاهرة النص العجيب المدهش Exhaustive أو الرائع الخلاب في القرآن⁽¹⁾.

هل نجد أساس ذلك العجيب في ذلك الصراع الدائم بين رغبات القلب والوسائل التي تمتلكها لإرضائها، أم نجده في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُوْحِي إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ 1 ﴿يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ الجن/1.

ما هو هذا المدهش الخلاب في القرآن الكريم؟

يقول د . محمد أرغون: ((محاولة الارتفاع والتوصل إلى عقلانية عليا وتماسك عقلائي يتطلبه الإيمان، ثم التوصل إلى وقائع غير عادية لا علاقة لها بالمجرى الطبيعي للأشياء... فمن هذه الأمور نلاحظ أن الفكر الإسلامي الذي يفضل الكلام على الأمور الإلهية يرتبط تماماً بواقعة انطولوجية لا تنفك تلخص هذه الواقعة في القول بأن عفو الله ورؤياه والوحي والمعجزات والبعث والملائكة... الخ، هي عبارة عن وقائع وحقائق لا يمكن ضبطها عن طريق الحواس ولا يمكن تفسيرها بواسطة السببية الخطية الفاعلة، لكنها أكثر حقيقة وصحة من المعطيات الطبيعية))⁽²⁾.

(1) د . محمد أرغون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، بيروت، 1987، مركز الإنماء العربي ص687.

(2) د . محمد أرغون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 189 . وأرجو من القارئ استكمال البحث عن هذا العجيب المدهش في القرآن بالرجوع إلى أرغون في بحثه السالف الذكر.

وهذا سبب الخلاف بين المعتزلة وبين الحنابلة فالمعتزلة تمسكوا بالمواقف القرآنية التي تصور التماسك العقلي في حين أن الحنابلة تمسكوا بالعجيب المدهش، والنص القرآني جامع للموقفين.

وفضلاً عن ذلك فالقرآن أكسب العرب المسلمين وعلمهم أصول التعامل مع المادة وقوانينها، فمنه اكتسبوا وفهموا وخبروا التجربة وقوانينها وأسسها، وهكذا كان الجاحظ يذبح الحيوان ليرى تركيبه أعضائه وقد انتقل هذا النهج التجريبي إلى أوروبا خاصة إنكلترا..

هذا ونستطيع إيجاز ما تقدم في الآتي:

1- الإسلام على ضوء مناهج الأخلاق منهج عملي ارتقائي transcendent يعمل على ذرع شجرة الخير effort créatrice واقتلاع بذور الشر effort eliminitoire مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل هو السلاح الوحيد الهجومى والدفاعي في معركة الفضيلة⁽¹⁾.

فضرورة تدخلنا المؤثر تتطوي على تسليم مزدوج، هو أن الكائن الأخلاقي خلق ناقصاً وقابلاً للكمال في آن واحد «حكاية سيدنا آدم»، فهو بذرة تتطوي على جميع عناصر الكائن بأكمله، وتشتمل تقديراً، وفي حيز القوة، على شروط نموها كلها، ولكنها في انتظار ظهور عمل حر وإرادي، كي تحول هذه الشروط التقديرية إلى واقع عملي⁽²⁾.

فَاللَّهُ هَمُّ النَّفْسِ الْبَشَرِيَّةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ ﴿7﴾
فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ الشمس/7-8.

(1) د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، دار البحوث العلمية، ط6، 1981، ص585.

(2) المرجع السابق، ص586.

فالنفس الإنسانية قابلة للترقي والتبردي قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ 9 ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ الشمس/9-10.

بيد أن مفهوم الجهد لا يتحدد بمجرد قوة، بل بالعمل المؤثر الفعال الذي موضوعه مقاومة أو قهر مقاومة، ولا يفتأ القرآن الكريم بحثنا على ذلك: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ قِيَهٗ﴾ الانشقاق/6.

وفوق هذا الجهد الطبيعي الذي تفرضه الغريزة، هناك جهداً آخر يقتضيه العقل ويجب أن يسخر لخدمة المثل الأعلى، والله بحثنا على طاعته بكل ما نملك من قوة: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ التغابن/16.

وقوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البلد/11. ويلخص الدكتور "دراز" منهج القرآني في ذلك بجهد المدافعة effort eliminitoire والجهد المبدع effort créatrice.

ويمكننا القول إن فوق الأخلاقية Supramoral⁽¹⁾، والحياد الأخلاقي: Amoral، غير واردة في الإسلام⁽²⁾.

ولكننا نلاحظ قدراً من الانبعاث التقائي فيما يصدر من قرارات خبرة، هو انبعاث ذو درجات لا تحصى، وتصعد إلى أعلى درجة، وتهبط إلى أدناها⁽³⁾.

وفي هذه المرقاة التي لا نهاية لها لا يزال المسلم يتقرب إلى الله، بقول الحديث القدسي عن رب العزة: أَنَّ اللَّهَ قَالَ: ﴿مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ

(1) د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص 587.

(2) المرجع السابق، ص 595.

(3) المرجع السابق، ص 596.

بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحَبَّهُ، فَإِذَا أَحَبَّبْتُهُ: كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّه، وَلَكِنَّ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيدَنَّه، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ. ﴿١٠﴾

فألية الإسلام وفعاليتها تتميز في الآتي:

خصوصية لا حدود لها في المثال وجهد لا حدود له في الواقع يسعى للتحقق في درجات.

والحديث القدسي السابق أكبر دليل على خصوصية الواقع وسفه تحقق المثال.

وبذلك فالصيغة الإسلامية، تحرك الواقع دون حدود، (كل يوم يأتي يقول يا ابن آدم أنا في خلق جديد)، في ظل مبادئ عامة تعطي الإسلاس والمرونة دون حدود.

ونعتقد أن هذا التمييز بين المثال والواقع نظرية عامة تطبق مطلقاً على الواقع المثالي أيأ كان بما في ذلك التجربة النبوية التأسيسية التدشينية.

وبيان ذلك أن هذه التجربة «باعتبارها واقعاً» تخضع للنسبية التي يتميز بها الواقع.

صحيح أن هذا الواقع في التجربة النبوية قد يختلف يوماً عن أية شرعية مهما كان نوعها، ولكنها تبقى خاضعة لمقتضيات الواقع، ولا يمكن بأي حال قياسها بالمعيار الأمثل القرآني:

وفي ذلك يقول الأستاذ "هاني إدريس": ((فيما حصل في التاريخ هو قيام ما اصطلحنا عليه المدنية الأحوائية، أي مشروع للملاح مدنية ما انفكت تخضع بحكم واقعها التاريخي - لمؤثرات المحيط، قيم البداوة وتوحشها))⁽¹⁾.

ويتابع المذكور تحليل تطبيقات نظرية الأحوال على التجربة النبوية: ((فالتجربة النبوية استطاعت تحقيق تكامل بين شرط طوبى «العله الغائية» وشرط الصيرورة التاريخية، مما أوجد النموذج النبوي الواقعي الساعي إلى تحقيق دولة الخلق للخلق بالحق))⁽²⁾.

فالتعاليم الإسلامية تحتوي على أطروحتين:

الأولى: استعجالية تقتضي التكيف الأمثل مع الأحوال.

الثانية: مؤجلة تتصل بما نعتاه بالمجتمع الوسيط، مجتمع الأحوال، وفي هذا النموذج الوسطي، لا نقف عند تصميم نمطي موحد، بل نقف على ملامح مشتركة، فالإسلام يتكيف مع كافة الأنماط، تكيفاً إيجابياً ينحو إلى الأمثل، الممكن⁽³⁾.

لكننا هنا نتحدث عن فاعلية الطوبى، كمحرك روحي للعمل والإنماء الدائم، وما توفره هذه التعاليم الروحية الواقعية، هو بمثابة أرضية للإقلاع، وليس هو التصميم النهائي، يمكننا إذ ذاك استحضار المرحلة التاريخية التي انبعث منها

(1) هاني إدريس: حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب سنة 2000، ص 81.

(2) المرجع السابق، ص 75 ويستطرد الكاتب قائلاً: ما المائز «المميز» بين دولة الخلق النبوية ودولة الخلق العامة؟ نقول: إن الفارق بين، فدولة الخلق النبوية هي دولة الخلق بالحق، وهذه استعارة إجرائية لمفهوم عرفاني يتعلق بالقرابة العقلية الأربعة، حيث البدء بدولة الخلق العامة، والانتهاه إلى دولة الخلق الخاصة، دولة الحق في الخلق.

(3) هاني إدريس: حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، ص 78.

المشروع النبوي، فعملية الإقلاع لا تقفز على المعطى التاريخي، بل تصنع شروط إقلاعها من داخله⁽¹⁾.

والخلاصة فحضارتنا لها مثالها الخاص الذي ترنو وتتشد إليه من خلال واقعها وظروفها المعينة وحمولتها الحضارية الخاصة التي تنطلق منها لتحقيق مثالها وهذه الحمولة هي معيار أي هدف ثوري دون مغامرة أو قصور.

(1) هاني إدريس: حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، ص 79.

الفرع الثاني

الينبوع الأول: الحدث التأسيسي التدشيني في القرآن

«التأسيس ومسألة الميثاق الأعظم في القرآن الكريم»

تجه العلوم الحديثة للقبض على الأساس العميق للحقل العلمي الذي تبنيه، والمكوك الذي نسج به خيوط الحقل.

فالتأسيس هو تحديد النواة والخلية الأولى للحقل المعرفي، فعلى مستوى القانون الدستوري مثلاً فالتأسيس - كما يقول الدكتور ثروت بدوي» هو الجواب عن سؤال لماذا؟ بينما المعيار هو الجواب على سؤال كيف؟.

والقرآن الكريم لا يكتفي بتأسيس الجماعة الاجتماعية أو المجتمع السياسي، بل يتغلغل في ذلك إلى التأسيس الروحي البعيد أو عقد الإيمان⁽¹⁾، الأول، بل يمكن القول إن ذلك قبل ولادة الإنسان، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا

(1) د. محمد أرغون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، مركز الإنماء العربي، ص 27، شمس الدين كيلاني: مفاهيم حقوق الإنسان والدولة في الإسلام، دمشق، دار السوسن للنشر والتوزيع والطباعة، سنة 2003، ص 13، وقد أطلق على هذا الميثاق الماورائي.

يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿172﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ
وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ الأعراف/171-173.
ما هي دلالة هذا الميثاق، هذا العقد الإيماني؟

حدد المعتزلة العلاقة بين الله والإنسان في صورة ميثاق معرّفي - أخلاقي
يجعل من التكليف تكليفاً معقلاً نظرياً وتطبيقياً⁽¹⁾.

وقد عمموا صورة ذلك الميثاق المعرّفي والكلامي حتى على المستوى السياسي، فيما
يخص علاقة الناس بعضهم ببعض، وعلى وجه الخصوص فيما يخص علاقة
الإمام بالجماعة في الدولة، ولهذا اعتبر المعتزلة الدولة أو الإمامة إن هي إلا تحقيق
للطفين من الألفاظ الإلهية الضرورية، ألا وهما: العقل والنبوة الضامنان لشرعية
ذلك الميثاق السياسي ووجوبه، مثلما كانتا الوسيّلتين لإدراك ذلك الميثاق المعرّفي
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 الشريعة.

ولهذا لا يكف أغلب المعتزلة عن الدفاع «من هذا المنطلق» عن ضرورة الخلافة أو
السلطة في المجتمع، ولهذا اعتبروا من نفي منهم هذه الضرورة خارجاً عن
الإجماع⁽²⁾.

ولقد كثرت التفسيرات حول هذه الآيات من ذلك:

-
- (1) أنظر هذا البعد الأخلاقي لمفهوم الميثاق في القرآن: المائدة/12-113، البقرة/27، 183،
آل عمران/81 - 187، الأحزاب/87.
(2) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب
العربي، توزيع المؤسسة العامة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ص55.

■ إن الله مسح صلب آدم فاستخرج منه كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة، فأخذ منهم الميثاق أن يعبدوه، وتكفل لهم بالأرزاق، ثم أعادهم في صلبهم، فلن تقوم الساعة حتى يولد من أعطى الميثاق يوماً فممن أدرك منهم الآخر فوقى به نفعه الميثاق الأول، وممن أدرك الميثاق الآخر فلم يقربه لم ينفعه الميثاق الأول وممن مات صغيراً قبل أن يدرك الميثاق الآخر مات على الميثاق الأول على الفطرة.

■ هذا الميثاق من باب التمثيل والتخيل، والمعنى أنه تعالى نصب الأدلة على ربوبيته، والبراهين على وحدانيته، فشهدت بها عقولهم وضمايرهم التي ركبها الله فيهم، وجعلها مميزة بين الضلالة والهداية، فكأنه تعالى أشهدهم على أنفسهم، وقال لهم أأست بربكم وكأنهم قالوا: بلى شهدنا... وهذا شائع سائغ في لغة العرب وأشعارهم ولم يكن ثمة قول على الحقيقة، بل هو تشبيهه لانقياد كل المخلوقات له⁽¹⁾.

■ الذرية المكنونة في عالم الغيب السحيق المستكنة في ظهور بني آدم قبل أن تظهر إلى العالم المشهود تؤخذ في قبضة الخالق فيسألها أأست بربكم؟؟ فتعترف له بالعبودية، وتشهد له بالوحدانية، وهي منشورة كالذر، مجموعة من قبضه الخالق العظيم⁽²⁾.

ويتضح أن هنالك تفسيرين أساسيين لمسألة هذا الميثاق الأعظم.

(1) إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور بـ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار العلم، بيروت، ط2، ج3، ص238.

(2) أوضح التفاسير لابن الخطيب، القاهرة، ط7، ص203، سيد قطب: في ظلال القرآن، الدار العربية للطباعة والنشر، بيروت، ج3، ط4، ص98.

شهادة بلسان الحال للفطرة الإنسانية على إيمانها وعبوديتها وتوحيدها لله «ابن كثير وسيد قطب»..

شهادة بلسان المقال على الوجدانية قوامها العقل البشري⁽¹⁾. هل نقول في تفسير هذه الآية ما قاله "د. مصطفى محمود": ((إن الله يفصل لنا في هذه الآيات واقعة غريبة يفهم منها أننا كنا في حضرة الله قبل النزول إلى الأرحام، «في عالم الملكوت»، وأن الله أشهدنا على ربوبيته وأخذ منا ميثاقاً بهذا الشهود حتى لا نعود فنكفر ونبرر كفرنا بأننا ضحية الآباء⁽²⁾). وإذا رجعنا إلى ما قلناه سابقاً عن العجيب الرائع أو المدهش الخلاب في القرآن وهو أسلوب يسمع على المجاز في لغة العرب، فإن التأسيس القرآني هنا يقوم على نظام الفطرة.

وإذا عولنا على نظرية "كاسن" «تدرج النظام القانوني على درجات»، فنحن لا نزال في مرتبة أو درجة التأسيس الأولى، حيث نلمح عدة أسس في هذه الدرجة. وطبعاً لن نتكلم عن قضية خلق الإنسان والمراحل التي مرت بها ثم خصائص كل مرحلة، ولكننا سنعتمد مرحلة التأسيس بعد أن استوى ابن آدم واكتمل في تلقي التكليف.

فقد منح الله آدم الحرية «إذ نفخ فيه من روحه»، وخيره في أن يدخل في طاعته، فيكون شأنه شأن النجوم في أفلاكها تجري على نواميس الله الموضوعة، وتسلم نفسها بسننه أو يكون حراً مسؤولاً فيتحمل الأمانة⁽³⁾.

(1) د. برهان زريق: المرأة في الإسلام، قراءة معاصرة، دمشق، دار كنعان، ط1، 2001، ص72.

(2) د. مصطفى محمود: القرآن محاولة لفهم عصري، دار الشرق، بيروت، 1977، ص77.

(3) المرجع السابق، ص71.

قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب/72 .
ولكن الإنسان اختار أن يكون حراً مسؤولاً، وأن يخرج على الأمر الإلهي «باغراء الشيطان فيأكل من الشجرة»... وهكذا وقع عليه التكليف، وحق عليه العقاب⁽¹⁾.
قال تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ طه/221 .

فالميثاق هو نوع من الإسلام الفطري، أو ختم به قلب كل إنسان يأتي إلى هذا العالم، ومنتق مع هذا الميثاق في الحقب المتتالية من التاريخ عقود سوف تحكم أمة المؤمنين، عقد يعلو على القبلية، عقد صحيفة المدينة، ثم عبر العصور، عقود الخلافة بين الأمة وقادتها⁽²⁾.

يفسر ذلك نظام الفطرة الذي تحفل به آيات القرآن الكريم والذي جاءت هذه الآية التي نحن بصدها لتتكامل وتتسق مع هذه المنظومة منظومة إسلام الفطرة، يقابل ذلك الكفر نفسه الذي يختم قلب الكافر.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ 6
خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
البقرة/6-7 .

بل إن كلمة كفر في اللغة العربية تفيد هذه التغطية، والكفر المزرعة، وبالتالي فكأن الكفر بالمعنى الاصطلاحي خاتم وغشاوة يغطي القلب والسمع والوجدان المفطور على الإيمان وكأن العقاب هو الطرد والإهباط من تلك الجنة إلى الأرض، والنزول

(1) د . مصطفى محمود : القرآن محاولة لفهم عصري، ص 72 .

(2) د . محمد أرغون بالاشتراك مع لوي غارديه: الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة على المقلد بيروت، دار التنوير، ط1، ص 17 .

إلى التيه المادي⁽¹⁾ ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ 4 ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ 5 ﴿إِنَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ التين/4-6 .
 لكن آدم تاب ورجع إلى الله طامعاً في رحمته قال تعالى: ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ البقرة/37 .

وأثاب الله آدم على توبته بأن هداه في رحلته، وأخذ بيده خارجاً به في رحم الأرض ومن طين المستنقعات حتى وقف منتصباً على قدميه محاكياً آدم الأول...
 آدم الصورة والمثال الذي خلقه الله في الملكوت... ولكنه هذه المرة آدم جديد يمرض ويشيخ ويموت ويكدح ويعقل ليعيش⁽²⁾.

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾
 البقرة/30 .

ولكن الله يقول لهم، إني أعلم ما لا تعلمون، وهو يعلم أن ذلك الإنسان قد استحق بهذا الصراع درجة أرفع من درجة الملائكة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ 31 ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ 32 ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ البقرة/31-33 .

ونفهم من هذا أن الله قد جعل من هذا الآدم أول أنبيائه على الأرض... فكلمة وعلم آدم الأسماء كلها، هي بداية الوحي والتنزيل والتعليم الإلهي⁽²⁾.

(1و2) د . محمد أرغون بالاشتراك مع لؤي غاردييه: الإسلام بين الأمس والغد، ص 74 .
 (2) المرجع السابق، ص 75 .

ويتضح أن فضل آدم على الملائكة إنما كان، بالتفوق العلمي الذي هو المرشح الأول للخلافة⁽¹⁾.

ونعتقد أن مرحلة التأسيس شملت تحديد الأهداف المرحلة «الفلسفية»، والطبقة الثانية كانت مرحلة المبادئ يلي ذلك مرحلة القواعد التطبيقية، فما هي الأهداف في القرآن.

هذه الأهداف نستعرضها فيما يأتي⁽²⁾.

(1) د. يوسف القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 172.

(2) المرجع السابق، ص 171.

المطلب الأول:

تحديد الأهداف

1- الخلافة لله تعالى:

وفي هذا يقول: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» الذاريات/56، والعبادة تعني الطاعة المطلقة المتضمنة الحب له، وكمال التعظيم، وهذا لا يكون إلا عن معرفة بقدره ومعرفة بحقه.

والعبادة لله لا تصح إلا بإخلاصها له فلا يشرك به.

والعبادة في الإسلام «كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية» تشمل كل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأفعال⁽¹⁾.

ويرى الأستاذ مصطفى محمود أن كلمة يعبدون تعني يعرفون، فلا يمكنك أن تعبد ما لا تعرف⁽²⁾.

2- خلافة الله على الأرض:

والهدف الثاني للبشر هو الخلافة في الأرض، وهذا ما خص الله به آدم وذريته دون الخلائق، وهي رتبة تطلعت إليها الملائكة فلم ينالوها قال تعالى: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» البقرة/30، وسبب ذلك هو المتفوق المرشح الأول للخلافة⁽³⁾.

(1) د. يوسف القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 172.

(2) د. مصطفى محمود: القرآن محاولة لفهم عصري، ص 140.

(3) د. يوسف القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 172.

ومعنى خلافة الله أن ينفذ فيها أمر الله ويقام الحق والعدل، قال تعالى:
﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ
فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ص/26.
عمارة الأرض: والهدف الثالث هو عمارة الأرض قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ
الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/61.
والغربيون عمروا الأرض حيث أخذت زينتها واكتست حللها لكنهم افتقدوا
الشرطين الأولين: العبادة لله والخلافة عنه.

المطلب الثاني:

مبادئ الحياة

وتأتي الطبقة الثانية من الآيات القرآنية لتبني مداميك الحياة ودعائمها على صخرة الأهداف، وهذه المبادئ لا تغادر كبيرة ولا صغيرة إلا وتحصيها، ولا تكتفي بتنظيم الحياة في ذاتها، وإنما ترنو لتنظيم الكون والعالم الآخر.

وفيما يلي باقية من هذه المبادئ:

أ- تأصيل الأصل المشترك للإنسان: وفي ذلك يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

ب- أصل الدعوة إلى كلمة السواء: فهناك أصول ومبادئ سواء بين الناس جميعاً ويجب الالتفاف حولها بالمعروف والحسنى لسير هذا الأصل المشترك والكلمة السواء، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ آل عمران/64.

ج- أصل الخبير الإنساني الشامل: وأقرب الناس إلى الله، أنفعهم وأكثرهم رحمة وفائدة لعياله، قال ﷺ: ﴿الخلق عيالُ الله فأحبُّهم إلى الله أنفعهم لعياله﴾.

د- أصل عظمة النفس الإنسانية وصيانة الحياة: وحمايتها من كل اعتداء، إلا بالحق، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ الإسراء/33.

هـ- أصل الدين مع اختلاف الوسيلة: إذا كان الله تعالى أرسل رسله فلا يعني ذلك اختلافهم في الدين، فالدين واحد، والخلاف بين الأنبياء في الوسيلة، قال

تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾
المائدة/48.

و- أصل حقوق الإنسان وحرياته: وذلك في أول إعلان لحقوق الإنسان قال
تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلًا تَجُوعُ فِيهَا وَلَا تَعْرِى﴾ طه/118.

ز- أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وفي هذا يقول تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي
كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾
النساء/114، وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ آل عمران/110.

ح- أصل رفع الظلم: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ
الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ النساء/76.

ط- أصل الإصلاح: والمسلمون مندوبون مدعوون إلى الإصلاح، قال تعالى:
﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ الأنفال/1.

ي- أصل التنديد بالفساد والإفساد: قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ
لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ 205 ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ
اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ البقرة/205-206.

ك- أصل الدعوة والحض على التعاون: بمعناه المطلق وفي ذلك بقول تعالى:
﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/2.

ل- أصل العزة: ومعاقدة العزة في الإسلام: الأرض - النفس - المال - الحرية
الخ... قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾
المائدة/2.

م- أصل السبق والمسارة في عمل الخيرات: وهناك الآيات الكثيرة، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ 10 ﴿أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11، ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران/133، ﴿وَيَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ آل عمران/114، ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البلد/11.

ن- أصل العدل والإحسان والآيات هنا كثيرة: لا يمنعكم شنان قوم ألا تعدلوا، اعدلوا فهو خير لكم ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ المائدة/2، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ النحل/90.

ق- أصل المساواة: بدليل أن الناس جميعاً ينتمون إلى أب واحد وأم واحدة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

وقال ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَنَا فَضْلٌ لِّعَرَبِيٍّ عَلَىٰ أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ﴾.

وهناك مبادئ الحياة الكثيرة، ولكننا اكتفينا بهذا القدر المتيقن، وبعد ذلك «وعلى ضوء هذه المبادئ» تأتي القواعد الفرعية التطبيقية لتحكم معاني الحياة وقيمتها في ظل المبادئ.

الفرع الثالث

الخصائص العامة للمجتمع الإسلامي

«صبغة المجتمع الإسلامي»

وتفاعل هذه المبادئ فيما بينها كي تصبغ الحياة الإسلامية بصبغة الله وأهم خصائص هذه الحياة هي:

الإخاء والمحبة: وهذا مقتضى الإيمان الذي يربط بين أهله برباط العقيدة الوثيق، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ الحجرات/10.

وكلما تعمقت جذور الإيمان، امتدت فروع الإخاء وظلاله وثماره في الحياة، وتحررت الأنفس من الأنانية المقيتة، وتطلعت إلى العطاء الأخاذ وإلى التضحية لا الغنيمة، وفي الحديث الشريف: لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه⁽¹⁾.

1- التعاطف والتراحم: وذلك من ثمرات الإخاء الحق، وقد صوره الحديث الشريف أبلغ تصوير بقوله: ترى المسلمين في توادهم وتعاطفهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، إذ اشتكى فيه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى⁽¹⁾.

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 165.

وفي حديث آخر: لا يدخل الجنة إلا رحيم.. أما إنها ليست رحمة أحدكم، ولكنها رحمة العامة⁽²⁾.

وأوجب ما يكون العطف على الضعفاء، لهذا يعتبر القرآن الكريم من مظاهر الكفر والتكذيب بالدين القسوة على هؤلاء، قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ﴾ 1 ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾ 2 ﴿وَلَا يَحِضُّ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ الماعون/1-3.

2- التساند والتعاون: وهو المظهر العملي للإخاء والتراحم، والتعاون الإسلامي مجاله البر والتقوى وليس مجاله الإثم والعدوان، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/2.

3- ولهذا حرم الإسلام الربا والاحتكار لما فيهما من استغلال القوي للضعيف⁽³⁾ وقد مثل النبي ﷺ لذلك بقوله: ﴿الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبَيْتِ إِذَا يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا﴾.

4- التكافل والتضامن: حيث ينهض القوي لمساعدة الضعيف وينهض الغني على الفقير، والحد الأدنى في ذلك هو فريضة الزكاة التي يقوم عليها حراس ثلاثة: حارس من داخل ضمير المسلم وهو الإيمان - وحارس من داخل المجتمع، وهو الرأي العام المسلم - وحارس من قبل الدولة، قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ التوبة/103.

(1) متفق عليه.

(2) رواه البيهقي عن أنس وذكره السيوطي في الجامع الصغير ورمز له بالضعف.

(3) رواه البخاري والطبراني في الكبير والحكم في المستدرک والبيهقي في السنن وذكره السيوطي في الجامع الصغير.

وفي الحديث النبوي الشريف: ﴿ مَا آمَنَ بِي مِّنْ بَاتٍ شَبَعَانَ وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَى جَنْبِهِ وَهُوَ يَعْلَمُ بِهِ ﴾ .

والتكافل الإسلامي يستوعب كل جوانب الحياة مادية ومعنوية⁽¹⁾.

5- **التواصل والتناصح**: وهذا من التكافل الأدبي الذي يجعل المسلم مسؤولاً عن حوله من أبناء المجتمع ينصح لهم وينصحون له ويواسيهم بالحق والصبر، ويتقبل الوصية منهم، قال تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ ﴿1﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿2﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ ﴾ (سورة العصر).

وقوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ التوبة/71. وفي الحديث: المؤمن مرآة المؤمن⁽²⁾.

6- **التطهر والترقي**: يربى الإسلام المسلم على الطهارة والعبادة والإحسان والمجتمع المسلم ليس مجتمع الملائكة المطهرين - ولكن من ابتلى منهم بارتكاب معصية استتر بها ولم يبح بفعالها، وبذلك ينحصر أثرها ولا يتطير شررها قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ البقرة/222.

هكذا هي مملكة الله، وهذه هي أنساقها وبنائها وتكاملها الوجودي تتبثق من نقطة واحدة وتدب منها شرايين واحدة، وكلها مجموعة في يد واحدة هي يد الكريم الرحيم.

والمسلم الحقيقي هو ذلك الإنسان المسكون في مملكة الله، صحيح أنه حر بأن يؤمن أو يكفر، ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ الكهف/29، ولكن وعيي أو بالأحرى ضميري المسكون بالميثاق، بمثابة الموضع الذي

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص167.

(2) رواه الطبراني: في الأوسط عن أنس) صحيح الجامع الصغير).

يترسخ فيه الحق، وهذا الموضع ينطق بالحق ضمن منظور ومطلق الله، وليس أبداً ضمن منظور الأشياء الدينونة العارضة والزائلة⁽¹⁾.

ولهذا السبب بالذات نجد أن الأخلاق والسياسة والقانون تتداخل وتتشابك كلها في ممارسة الاختيار المقيد⁽²⁾.

فإذ انخرط بحياتي في ساح القتال «الجهاد»، وإذ أقرأ حديثاً من أحاديث الرسول ﷺ، وإذ اشهد في المحكمة، فأتي في كل مرة أقوم بتأدية الشهادة نفسها أي التجسيد الكامل للحق.

وفي أثناء دورات النبوة ينشط الوحي الحق المعطل، ولكن بما أن الوحي قد ختم نهائياً «بعثة محمد» فمن واجب المؤمنين الذين ألقوا السمع أن يقيموا حقوق الله عن طريق شهادتهم المتواصلة جيلاً بعد جيل⁽³⁾.

هذا هو القرآن الكريم جمع فأوعى إذ لم يترك صغيرة أو كبيرة إلا أحصاها، وأوضح وجهتها وحكمتها والغاية منها هو دستور الحياة السرمدي وشفاء الأنفس المكدودة والمتعبة ورافع رأس الإنسان نحو العزة والرفعة والسؤدد والكمال ومعاهد العزة نحو الأمان والآمال والرجاء.

ومن أحسن وأصدق وأكرم من قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ فصلت/42، وصدق الرسول ﷺ بقوله: ﴿كَتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ وَخَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ فَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلٌ

(1) د. محمد أرغون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص 28.

(2) المرجع السابق، ص 28.

(3) المرجع السابق، ص 28.

اللَّهِ الْمَتِينُ، وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لَنَا تَزِيغٌ بِهِ
الْأَهْوَاءُ، وَلَنَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَسِنَّةُ، وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ عَمِلَ
بِهِ أَجْرَ وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدْلًا⁽¹⁾.

والواقع أن حديثنا المسبق عن المثال والواقع في مطلع هذه الدراسة لم يكن
لغواً، وخوضنا فيه لم يكن عبثاً، والسؤال الأعرض الذي يطرح نفسه هو:

هل إن الحضارة العربية الإسلامية أتت أكلها وأغدقت ثمراتها وأينعت قطاقها في
الظل الظليل الممرع للأسس القرآنية؟... هل امتاحت كل أو بعض ثمراتها من
معين الإسلام ونبعه الصائفي؟... هل كان لخبرة الغرب وتجاربهم وتربيتهم دور
هام في رقد تعاليم الإسلام، ومن ثم هل قدم العرب المشتل والحقل والأرض
الخصبة، لبناء هذه الحضارة؟.

تساؤلات كثيرة تطرح حول هذا الموضوع ونحتاج إلى فض مكنونها وسبر كنهها
واستكناه جوهرها .

بيد أنه قبل خوض غمار هذه الأسئلة لا بد من توجيه أسئلة عدة حول الحضارة
الغربية، وهل نأخذ بها أم نرفض وهل الرفض إجمالي أو جزئي... هل نأخذ
ونرفض قبل أن نبنى حقيقة الذات؟.

وكلمة أخيرة نزجها في هذا المقام هي أن الدولة العلمانية الغربية تتأسس على
إرادة الإنسان «كما سبق ذكره وتبيناه» ، أما التأسيس في الإسلام، فيقوم على
إرادة الله تعالى، ثم إرادة الإنسان، وعقد التأسيس الإيماني في الإسلام ﴿وَإِذْ أَخَذَ
رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا

(1) أبو عبد الله الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي: فهم القرآن ومعانيه، دار الكندي، دار
الفكر، بيروت، ط2، 1978، تحقيق حسين القوتلي.

بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿الأعراف/171﴾، يعتمد هذه الثنائية، ولكن إرادة الله هي الأساس، وحرية الإنسان هي حرية مقيدة ليست عشوائية أو متقلبة على هواها وعواهنها⁽¹⁾.

أما الحضارة الغربية فمبناها وقيامها على الحرية المطلقة وأحياناً العشوائية، وبذلك تختلف الحضارات جوهراً وأساساً ومبتغى ومرتجى، فالحرية في الإسلام تلتزم بالمشروع الإيماني العقائدي حسب قول المناضل علال الفاسي⁽²⁾ بدليل قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ البينة/1. فالانفكاك يعني الحرية.

(1) د. أرغون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص28.

(2) الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1999، ص6.

تقدير وتقييم

تحدثنا عن المثال والواقع. كما تحدثنا عن أساس الحضارة العربية الإسلامية وصبغة «خصائص» هذه الحضارة، ويتضح أن لهذه الحضارة مبتغاها وأملها ورنوها وأساسها ومرتهاها، فهل يجوز أن نقلب المجن عليها ونقلد الغرب نأياً عن هذه الخصائص الذاتية لهاثاً كاريكاتورياً كما فعلت تركية الأتاتوركية يقول "توينبي": ((إن كل أمة لها نسق قيمي معين فإذا استعانت بعنصر حضاري من أمة أخرى فإن هذا العنصر يشد إليه باقي العناصر للحضارة المقلدة... صحيح إننا نأخذ العناصر الشيئية من حضارة الغرب أما العناصر القيمية فإنه يجب أن نصب عليها عصارتنا الهاضمة كي تأتلف مع قيمنا وانساقنا الحضارية)).

الأسس العمرانية والحضارية في الدار العربية الإسلامية

هذا ونفضل التسمية: الأسس العمرانية والحضارية على قولنا الإسلام حضارة الغد⁽¹⁾ لأن مفهوم العمران، ظهر واستعمل في حقلنا الثقافي لأول مرة في القرآن الكريم، ثم فضت أمتنا في هذا الاستعمال، في حين أن كلمة الحضارة «المشتقة من الحضور والحضر»، ظهرت حديثاً وبفاعل الاحتكاك مع الغرب.

ولكن هل يكون سكان المدينة متحضرين «وهذا هو الغالب» بالضرورة، ألا يمكن أن يبتلوا بالفسق والفجور والكبرياء، إذا ما أخذنا بالمهماز الأخلاقي الإنساني؟؟

إذاً ما هو مضمون العمران الحضاري في القرآن؟؟

سنتابع دراسة هذا المشروع الحضاري في الإسلام: أساسه، نطاقه، مبرراته، روحه، عقله، ضميره.

لكن لا محيض «لنا في هذا المقام» من تسجيل الملاحظتين الآتيتين:

(1) كتاب الأخلاق والسياسة ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس، 1986 ص301.

1- إن علم الدولة: state ology الحديث النشأة يؤسس الدولة على غايات وأهداف: Buts، ويجعل هذه الأهداف محطات تاريخية تستهدف «على درجات» تحقيق الحضارة التي تنتمي إليها الدولة، وقد عبر عن ذلك المفكر "ريمون بولان" بقوله: الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات⁽¹⁾.

2- حدث خلاف شديد في تحديد معنى الثقافة، المدنية، الحضارة، لكن الغالب أن الحضارة ذات جناحين: الجناح المادي «المدنية»، ثم الجناح المعنوي، الذهني،... الخ.

أو بمعنى أوضح الثقافة بالقوة تتحول إلى ثقافة بالفعل «مدنية»، فيكتمل قوام الحضارة وجانباها وجناحاها.

ولذلك فنحن مدعوون لدراسة عنصري الحضارة العربية الإسلامية حسب التحديد السابق.

3- ما هو المفهوم الإسلامي للحضارة؟، وهل فهم المسلمون الحضارة كحدث، ثم ما هو مفهوم هذا الحدث الحضاري في القرآن؟.

لا بد أن نشير أولاً إلى أن المؤرخين المسلمين افتقروا إلى الرؤية الفلسفية للحضارة: وهذا ما قاد إلى التأخر في تكوين هذه الرؤية الفلسفية التي تصدر عن التصور القرآني للحضارة.

وقد يكون المؤرخ الإسلامي معذوراً في ذلك لأنه كان يؤرخ داخل إمبراطورية ضمت تقريباً مظاهر الحضارات الأولى، وأصبحت الأمة العظمى في العالم، ولهذا نظر المؤرخ الإسلامي إلى تلك الحضارات، نظرة ممزوجة بالاستخفاف والتهوين والسخرية.

وفي نظر بعضهم⁽¹⁾ إن العالم الإسلامي لم يحز إلا على رؤيتين فلسفيتين:

✓ الرؤية القرآنية.

✓ الرؤية الخلدونية.

ولا نستطيع قبول هذا الرأي لجهة انفراد ابن خلدون وتفرد به بذلك، لأن الفلسفة التاريخية - لا تهبط فجأة من السماء، بل لها إرهاصات عميقة، وتطور مديد، وفي جميع الأحوال، سنقف عند هذا الرأي، ونتلمس ونعناق المفهوم القرآني للحضارة، ثم المفهوم الخلدوني.

4- عرّف الدكتور "صلاح قنصوة" الثقافة بما يلي: هي الكل المعقد المتشابك من أساليب الحياة الإنسانية والمادية، وغير المادية أي الفكرية أو المعنوية أو الروحية التي ابتدورها الإنسان واكتسبها، ولا يزال يكتسبها بوصفه عضواً في جماعة أو مجتمع، في مرحلة معينة من تاريخ تطوره تقدماً كان أو تدهوراً.

وللثقافة جانبان: روحي أو غير مادي، وهو الذي يضم القيم والمعايير والنظم والاعتقادات والتقاليد، والمادي وهو الذي يمثل التجسيد المحسوس للجانب المعنوي فيما يصاغ من أدوات ومنشآت، وهو الذي نسميه حضارة.

وكانت الحضارات أي الجانب المادي من الثقافة جزءاً لصيقاً بها بحيث كان من الممكن أو اليسير أن تتمايز الحضارات بتمايز المجتمعات في العصور القديمة والوسطى، ولكن عندما توسع التبادل بين المجتمعات في الجانب المادي من الثقافة أي الحضارة، ازداد استقلال الحضارة عن الجانب الروحي الذي ظل فيه التبادل بين المجتمعات محدوداً، وأصبحت الثقافة عنواناً يختص بهذا الجانب الروحي أو

(1) الأستاذ هاني إدريس: حوار الحضارات، ص94.

المعنوي، وعندئذٍ اشتركت الثقافات متعددة في حضارة واحدة بعينها بعد أن كانت الحضارة في القديم جزءاً من الثقافة، ومن ثم انفصلت الحضارة أو كادت تستقل بنفسها عن الأصول الثقافية التي نشأت فيها، وذلك لسهولة التبادل المادي بين المجتمعات المختلفة، وصعوبة ذلك في الجانب الروحي الذي استقل أخيراً بمفهوم الثقافة⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس فقد أقام المفكرون الألمان في القرن التاسع عشر تمييزاً جاداً بين الحضارة التي تتضمن الآلات والتكنولوجيا والعوامل المادية، وبين الثقافة التي تتضمن القيم والمثل والصفات الذهنية والفنية والأخلاقية في المجتمع، وظل هذا التمييز قائماً في الفكر الألماني، وإن كان هذا الفصل الجامد Rigid لم يقبل في أي مكان آخر.

والواقع أن الحضارة والثقافة كلاهما يشير إلى مجمل أسلوب الحياة لدى شعب ما، والحضارة هي ثقافة على نطاق أوسع، فكلاهما يضم المعايير والقيم والمؤسسات، وطرائق التفكير التي علفت عليها أجيال متعاقبة أهمية أساسية في مجتمع ما⁽²⁾.

الحضارة عند " داوسن " عملية أصيلة خاصة في الإبداع الثقافي، وهي عند " دركهايم " ومارس نوع من وسط أخلاقي يضم عدداً معيناً من الأمم، كل ثقافة وطنية هي شكل خاص من الكل، وعند " شلبنجر " هي المصير الحتمي للثقافة⁽³⁾.

(1) تقديم د. صلاح قنصوه كتاب صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي لمؤلفه صامويل هنتجتون، بيروت، ط2، 1999، دار سطور، ص20 و21، ترجمة الأستاذ طلعت الشايب.

(2) صامويل هنتجتون: صدام الحضارات، ص 69.

(3) المرجع السابق، ص 69.

فالحضارات بالوصف السابق شاملة، بمعنى أن أي جزء من مكوناتها لا يمكن فهمه تماماً دون الرجوع إلى الحضارة التي تضمه، يقول "توينبي":
(الحضارة تشمل ولا يشملها غيرها)⁽¹⁾.

فالحضارة إذاً هي أعلى تجمع ثقافي لدى البشر وأعرض مستوى في الهوية الثقافية يمكن أن يميز الإنسان عن الأنواع الأخرى، فالحضارات هي «نحن» الكبرى⁽²⁾.

الحضارة حقائق المدى الطويل، لكنها قد تتعرض للفناء، وعملياً فإن جميع الحضارات الرئيسية في العالم استمرت لمدة ألف عام⁽³⁾، والحضارات هي كيانات ثقافية وليست كيانات سياسية، أو كما قيل إن النظم السياسية حيل زائلة على سطح الحضارة⁽⁴⁾.

فالحضارة بالمنظور الذي حددناه نسق أو منظومة متكاملة من مجموعة من العناصر الثقافية «الأخلاقية، الروحية، الفكرية، والمادية، هي كما قلناه أسلوب خاص للحياة يختلف من حضارة لأخرى ومن عصر لآخر»، على اعتبار أن الحضارة تتطور ويتغلب عنصر من عناصرها على الآخر...

وخير تحديد لذلك ما قام به المفكر العربي الإسلامي مالك بن نبي، فالحضارة عنده تصعد بالفاعل الروحي وتراوح مكانها بالعامل العقلي، ثم تأخذ بالانحدار بفعل سيطرة الغرائز⁽⁵⁾.

(1) صامويل هنتجتون: صدام الحضارات، ص 70.

(2) المرجع السابق، ص 71.

(3) المرجع السابق، ص 72.

(4) المرجع السابق، ص 72 و 73.

(5) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 186.

لذلك فإننا لا نوافق على هذا الفصل والمقابلة الجامدة المطلقة بين الثقافة والحضارة، بل يجب الكلام عن التمييز دون الفصل بينهما، تمييزاً يردّها إلى أصل أو نسق أو منظومة واحدة تتطوي على عناصر متعددة متمايضة، لكنها غير منفصلة فقد يتعاظم العنصر الروحي أو المعنوي، والعلمي في فترة زمنية معينة، فهذا التعاظم ليس إلاً بالفعل، ولكن التعاظم بالقوة يكون موجوداً والحضارة هي ذياك المنظومة أو النسق.

وخير من كشف عن هذا التضاييف والاتساق بين العنصرين القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ الروم/9.

فسقوط الحضارة لا يعني افتقارها إلى النظام الفكري أو المادي أو إلى استبحار الحياة يانعة ممرع، وحسب التعبير القرآني ﴿وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا﴾، وإنما لافتقارها إلى النظام الروحي ﴿وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾، أو كما قال المفكر العربي الإسلامي مالك بن نبي، فالخلل الروحي هو الذي يقودنا إلى تصوح الحضارة وسقوطها⁽¹⁾.

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 186.

حركية وافتتاح الثقافة العربية الإسلامية

يتعين علينا بادئ ذي بدء التدليل الاعتراف بحقيقة انتماء الثقافة العربية الإسلامية إلى نسق الثقافة التاريخية ذات الإيقاع التطوري، بتعبير آخر، فهي لا تنتمي إلى الثقافات الباردة أو الكيانات القارة واللا تاريخية.

فكل مقومات الثقافة التطورية متوفرة في هذا النسق، بدءاً بامتلاكه الذاكرة المدونة القادرة على توفير الإرادة اللازمة للوقوف عند البنى اللا واعية لهذه الثقافة، من حيث أنها شهدت أطواراً وتغيرات إلى جانب حفاظها على بنيتها الثابتة... مروراً بامتلاكها رؤية إنسانية شمولية من حيث إنها تقدم نفسها بصفاتها العالمية.

إن المجتمع العربي الإسلامي، هو مجتمع كتابة ودولة ورؤية تاريخية. فعلى الرغم من أن المجتمع العربي ما قبل الإسلام، أي المجتمع الجاهلي، شهد سلسلة من التحولات المهمة على صعيد تكامل الخط والكتابة وبداية تشكل الملامح الأولى للتدوين في صورة ما، إلا أن الإسلام يبقى هو الحدث الأبرز في تاريخ الكيان العربي.

لقد أدّى إلى توسيع نطاق الجماعة العربية بفعل المصاهرة والمثاقفة، لكي يصبح المجتمع العربي يضم أجناساً وأعراقاً مختلفة، وقد تم هذا الاختراق بفعل الدعوة والفتوح الإسلامية.

لقد احتج يوماً "ماسينيون" على السياسة الكولونيالية الفرنسية بقوله: ((إن شعباً استطاع كالشعب العربي وخلال ثلاثين قرناً، أن يتحمل تلك الطريقة الفاسية لشظف العيش في الصحراء، ليس شعباً تافهاً أو هزلياً، ثم إن هذه النعوت ليست حججاً: فالببدو لا يستطيعون شيئاً إزاء ذلك، لأنه لا مجال هناك لإقامة مدن في الصحراء))⁽¹⁾.

وفي الواقع، لم يكن العرب يفتقرون إلى الفكر التاريخي، فلقد استطاعوا تغيير مجرى تاريخهم بفعل التوسع والاحتكاك والمثاقفة، أي مقتبساً عنهم وقابساً لهم، بتعبير أبي حيان التوحيدي.

فالثقافة العربية الإسلامية، هي ثمرة لهذا التثاقف المعجز، الذي استطاع في فترة وجيزة من الزمان أن يكون أرقى حضارة في العالم، وهذا ما يعود بنا إلى ما قرره "ستراوس"، بأن مشكلة ضعف الثقافات يكمن في عزلتها وعدم تواصلها... لكن كيف تم هذا التواصل، "ستراوس"، يتحدث هنا عن أسلوب وحشي، لم يكلف نفسه مشقة فهم فلسفة الجهاد الإسلامي وأبعاده مثل ما قضى شطراً من حياته في أمازونيا، يفكك أسطورة الأرنب البري والشفاه الشرماء⁽²⁾.

إن الازدواجية في المعايير واضحة هنا... فقد تعامل "ستراوس" بصورة تجديفية مع الثقافة الإسلامية، والمشكل تجاهل حقيقة تاريخية، هي أن الإسلام استطاع

(1)Louis Massignon: L'arabie et le problème arabe.

بتوسط د. أديب عامر مجلة الفكر العربي، العدد 31، ص361، مارس 1983.

(2) هاني إدريس: حوار الحضارات، ص32.

الاتصال بكافة الشعوب ومختلف الأنساق الثقافية بروح الاكتشاف والتعارف والمقابلة والفتوحات التاريخية الإسلامية لم تكن تشبه حركة الإبادة التي قام بها المستعمر الغربي في سبيل نهب الشعوب، فهي حركة كانت تهدف إلى توسيع رسالة التوحيد لتشمل العالم، و"ستراوس" يدرك ذلك دون أن يعي ما يقول لقد سبق وأكد، بأن الأخوة في الإسلام، ليست اقتصادية أو اجتماعية، بل هي ثقافة دينية، ويكفي هذا دليلاً على حركة الفتوح الإسلامية في مضمونها الرسالة المقنن في نصوصها المرجعية، هي حركة حضارية بالمعنى الذي تفيدته عملية نقل الأفكار، وليس حركة مادية لاستعمار ونهب الآخر، كما هو الحال بالنسبة لحركة الإبادة الغربية، ومن ثم لم يكن غريباً أن يحكم أهل فارس العالم الإسلامي أو الأتراك أو العرب...

إنها أكثر أنواع المصاهرة نجاحاً في تاريخ الثقافات، واتهام الإسلام بإبادة كل سابق من أجل ثقافته كذب وتخرص، وإن تاريخاً كاملاً من الفتوح والنشاط الإسلامي، أظهر مدى قدرتهم على احتواء كل الثقافات، بل السعي إلى أحباطها، والمهمة الأساسية، أو إن شئت، البنية القارة في هذه الثقافة، هي «التوحيد».

إن الحركة العربية الإسلامية تجاه فارس مثلاً، لم تكن لتلغي تراثاً ثقافياً بهذه الأهمية، فلقد بقيت فارس تحتل مكان الريادة في تاريخ الحضارة الإسلامية، وأخذ عنها الفاتح العربي المسلم كل ما رآه إيجابياً.

لقد كانت هذه الفتوح مزدوجة الأبعاد، فهي من ناحية حركة للتعارف والاكتشاف، ما يؤكد على منحها التثاقفي السلبي، وحركة للتطوير والتثقيف، وهو ما يعبر عن المنحى التثاقفي الإيجابي.

لقد قدم الفاتح العربي والمسلم إلى فارس فكرة التوحيد حيث ظل يتخبط فيها الفكر الفارسي القديم، وكان التوحيد الخطوة الحاسمة للقضاء على الثوية

الفارسية، ومع ذلك، أفاد هذا الفاتح من كل الإنجازات الحضارية لفارس من دون أي شعور بالتعالي، كما استطاع الفاتح أن يقترب من شعوب بدائية من دون أن يلجأ إلى أسلوب الإبادة أو تشكيل أسواق الرقيق.

فقد أدخل الإسلام شعوباً إفريقية إلى دورته الحضارية التاريخية، فكان نجاح الإسلام في إفريقيا غير مسبوق بالعنف، وكان بإمكانه النجاح في العالم كله لو أتيحت له فرصة الماضي في حركته الثقافية، ووجود ملايين المسلمين في بلاد الغرب، أكبر دليل على أن الثقافة العربية تملك أن ترقى إلى مستوى البديل الحضاري عن الغرب⁽¹⁾.

لا بد من إدراك طبيعة المسار التاريخي للحضارة العربية الإسلامية فنحن بصدد الحديث عن كيان حضاري حقيقي وليس كياناً بدائياً، إلا أن المسار التطوري للثقافة العربية الإسلامية، يختلف عن المسار التطوري للغرب.

فلقد كان دخول العرب والمسلمين إلى الأندلس وصقلية... بمثابة اللحظة الأساسية في مسار التحول الأوربي قبل عصر النهضة، فالنزعة التطورية هي بالنتيجة نزعة متصلة بجوهر الثقافة العربية الإسلامية، من هنا، يمكننا القول، إن رسالة التطور بالمعنى المجرد، رسالة العربي ردت إليهم غير أن تاريخية الحضارة العربية الإسلامية تنتهي إلى نسق التطور المتوازن، من هنا اختلاف فلسفة الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية عن نظرتها في الغرب.

فالإنسان في فلسفة الأنوار هو طغيان الأنا، ونمط من الكينونة متحرر من كافة القيود الروحية اللامادية، بينما هو في منظومة القيم العربية الإسلامية، وجود متكامل بين حركة الروح والجسد، بين التطور المادي والقيم الروحية.

(1) هاني إدريس: حوار الحضارات، ص34.

إن قضية الروح ليست قضية بسيطة، إنها جوهر مشكلة العالم، وهي بالأساس مأزق الحضارة الغربية⁽¹⁾.

والواقع أن العالم هو في حاجة للحفاظ على مكتسبات الحضارة العربية، وحركة الإسلام في حقيقتها، حركة من أجل خلق التوازن بين الروح والتقنية.. بين الدين والعلم.. بين الغرب والشرق..، فهي بهذا الاعتبار، ثقافة المستقبل، وإذا كان الشرق بشكل عام، يمتلك الروح «والإسلام هو الصورة الأكثر توازناً لتلك الروح» والغرب يمتلك التقنية، ففي ظل التواصل وحوار الثقافات، قد نقتبس إليهم الروح. ونقتبس منهم التقنية، بهذا وحده قد يسير التاريخ وجهته الصحيحة.

ومن الواضح إذاً، أن موقف "ستراوس" من الإسلام، لا يمثل الموقف العلمي للأنطولوجيا البنائية التي قضى عمراً طويلاً في سبيل دعم مشروعيتها، إنه بالأحرى، موقف شخصي مبني على خلفية ذات صلة بالذاكرة الإيمانية، التي طالما عانى منها في زمان شبابه، إذ تصرف بهذا الخصوص كيهودي، يختزن كل النظرة السلبية للإسلام، وهو المبرر الوحيد لتفسير هذه الازدواجية في المعايير⁽²⁾.

لقد حدد الإسلام التعامل مع الآخر على أساس التعارف، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾ الحجرات/13، وهذا التعارف ينبني على قيمة جوهرية. هي السلام، فقد كانت فكرة التوحيد بمثابة الخطوة الحاسمة في إرساء السلام بدءاً من صميم التصور الإنساني للعالم.

(1) هاني إدريس: حوار الحضارات، ص 34.

(2) المرجع السابق، ص 34.

فالشرك بما يتركه من تمزق في عالم التصور وصراع في واقع الكيانات الاجتماعية والثقافية، لقي نهايته مع الحدث الإسلامي.

فحركة الإسلام تجاه الآخر، إما اكتشافاً له وتعرفاً عليه، وبالتالي اقتباساً منه وإقباساً إليه، من هنا، «اطلبوا العلم ولو في الصين»، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ العنكبوت/20، وإما إنقاذاً للآخر، وانتصاراً للمهمشين، ومعركة من أجل إقرار العدالة الاجتماعية.

فالجهد في الإسلام من حيث هو مقارعة القوة بالقوة، ليس سوى مرحلة انتقالية في هذا المنظور الإسلامي الذي لا يستند إلى العنف في عملية التبشير بعقيدته فـ «لا إكراه في الدين» والعنف في الإسلام، هو مقدس، من حيث هو دفاعي، فهو خيار يفرضه الآخر في تعامله مع الإسلام.

هذه الحقيقة يتعين أخذها بعين الاعتبار، خصوصاً وأن التاريخ يشهد، بأن عدداً من البلدان، دخلها الإسلام من دون قوة، كبلاد الصين والهند وإفريقيا السوداء. فالجهد هو حركة في سبيل تعميم فكرة «التوحيد» وفي سبيل المستضعفين، ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ النساء/75.

الجهد بمعنى التدافع بالقوة، هو رهان مؤقت في التصور الإسلامي للعلاقة بين المسلمين والكيانات الأخرى، لأن هناك ما هو جوهرى، جهاد النفس «الجهد الأكبر» بما هو حركة دائمة للانتصار على النفس أولاً، قبل أن تنطلق في حركتها الرسالية نحو الآخر، وهناك فقه متكامل، ورؤية شمولية تحتفظ بها المدونات المرجعية للإسلام، تحدد المفهوم القيمي لفلسفة الجهاد الإسلامي من حيث

الوسائل والأهداف، وتؤطر علاقة المسلم بالآخر في حال السلم كما في حال الحرب.

فالآخر من حيث المبدأ يحتفظ بمكانته كإنسان، بناءً على مبدأ الأخوة العامة، فخلافاً لما قرره "ستراوس" بخصوص الأخوة الدينية، ينطلق الفكر الإسلامي إلى أبعد حدوده في تكريم الآخر، من منطلق إنسانيته فـ «الإنسان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»، لذا كان «أحري» على مجدد الأنطولوجيا، أن يولى للإسلام من الوقت بالمقدار ذاته «على الأقل» الذي بذله في سبيل استكناه البنيات الثقافية لكيانات بدائية.

لقد كان "فوكو ياما" يتساءل عن أي مستقبل كانت أمريكا ستظفر به، فيما لو تركت القارة تحت تصرف هذه المخلوقات البدائية، من الهنود الحمر والازتيك الذين كانوا يذبحون أطفالهم قرابين للآلهة⁽¹⁾.

إنها حقيقة واضحة، غير أن مثل هذه الظواهر ما كانت لتثير انتباه "ستراوس"، الذي تجاوزها إلى البنيات اللا واعية، جاعلاً من الهمجية أرقى أشكال الثقافات إنسانية، في حين تجاهل الجهد التاريخي الذي بذله الإسلام من أجل القضاء على مظاهر التوحش والبداءة كمقدمة تاريخية حتمية لقيام كيان اجتماعي أخلاقي، ولتشكيل دولة القانون، معتبراً قيم البداءة مناقضة لمقاصد الإيمان.

وهذا التحويل في صميم الكيانات الهمجية لم يتم بالإبادة، بل بالأناة ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ آل عمران/159، وهذا طبعاً، لا يصرف أنظارنا عن تلك الهنات الكثيرة في تاريخ الإسلام التاريخي بعد أن تعرض لسطو قوى التحريف.

(1) المقابلة منشورة باللغة العربية في مجلة القاهرة، عدد 117، أغسطس 1992، ص 32-35.

جدل الضرورة والحرية في الفكر الإسلامي

للإنسان في الفكر الإسلامي، مكانة خاصة، فهو من جهة، محور أساسي للخطاب الإلهي، وغاية العمران، والمسلط على الأرض، هذا ما تعكسه النصوص المرجعية للفكر الإسلامي: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» الإسراء/70، «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» التين/4، «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» البقرة/30.

غير أن هذه القيمة ليست معطى للإنسان بوصفه كينونة منفصلة من النظام، أو بصفته إرادة مطلقة السلطان، بل إن أصل قيمته رهين بأداء الأمانة واتصاله بالناموس، وكل النصوص الحاكية عن الإنسان المتفوق، والكامل إنما تربط هذه السيورة التكاملية بوصفها سيورة داخل النظام، وليس خارجه فالإنسان مثله كباقي الموجودات الأخرى، مطالب بالانضمام إلى حركة الناموس: «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبِغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» آل عمران/83.

والإخلال بهذا الشرط، يجعل الإنسان «يرتكس» مرة ثانية في الوجود،
﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالنَّعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ الفرقان/44.

إن مكانة النظام في التصور الإسلامي، تطرح كواقع قائم، يشمل كافة الموجودات،
والإنسان أمام هذه القوانين يحتل موقعاً متوازناً، فلا طريق أمامه لنيل الكمال إلا
بمزيد من الاتصال ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾
الأحزاب/62.

والإسلام يصف لنا هذه المكانة المتوازنة داخل النظام، بالقول:

- ﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ النساء/28.
 - ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ العصر/2.
 - ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ التين/5.
 - ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ الانسان/1.
- فليس أمام الإنسان سوى التوسل بالقوانين، والانضمام إلى النظام، في سعيه إلى
الكمال.

إنه وجود حرّ، لكن في نظام.. ومخير لكن مسؤول، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا
يَرَهُ﴾ ﴿7﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ الانزلة/8.

إن الإنسان في التصور الإسلامي مدعو إلى العمل، والارتقاء بوضعه، في سيرورة
متواصلة، إنه ضرب من الكدح لبلوغ الكمال:

- ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ الانشقاق/6.
- ﴿لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ﴾ فصلت/49.

○ ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ النجم/39

○ ﴿يُنَبِّأُ الْإِنْسَانَ يَوْمَهُدٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ القيامة/13

○ ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ القيامة/36

○ ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ البلد/4.

فالإنسان في ضوء ما سلف هو كائن مسؤول، وحرية في نهاية المطاف لا تأتي بالتمرد على النظام، إن تحرره من النظام يتم بمزيد من الاتصال بالقوانين الممكنة وإن وضعه في النظام، هو وضع حرّ وديمقراطي، فهناك حيث أمامه أكثر من مخرج قانوني لتحقيق انطلاقه، وللخروج من سطوة القوانين، فلا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين.

لقد أطنب الفلاسفة العرب والمسلمين، في تحليل موضوع الجبر والاختيار، وكان أن قرروا هذه الوسطية.

فالإنسان مجبور في صورة مختار، حرّ داخل النظام، ملزم بقوانين النظام، لكنه حرّ في أن يختار اتجاهه. حرّ حتى تحت قهر القوانين.

هناك، بالتالي فسحة من الأمل هي ما يقده الرغبة في مواصلة الكدح نحو الكمال، إنه يملك تجاوز قهر النظام من خلال التوسل بأمثل القوانين، وأيسرها، فهو حرّ في نظام، ومجبور في اختيار⁽¹⁾.

إن فلسفة التغيير في المنظور الإسلامي، لها علاقة وثيقة بالمكانة التي يحتلها الإنسان في هذا التصور، كمسؤول كادح إلى الكمال، وليس سيداً مطلق السلطان على العالم، إنه التغيير الذي يتم بتفعيل الإنسان لكيونته، وسعيه الجاد لتحقيق

(1) هاني إدريس: حوار الحضارات، ص38.

تكاملها مع النظام الكوني، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾
الرعد/11، ﴿وَذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نُّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا
بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ الأنفال/53.

الإنسان إذاً مسؤول داخل عالم تتحكم به قوانين صارمة ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ
خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ القمر/49، فهو ليس هملاً متروكاً ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ
سُدًى﴾ القيامة/36، ولا شقياً تحت ضغط إرادة عمياء أو مقهوراً تحت سطوة مدبر
عابث كما هو حال "سييف" في وجدانية "ألبير كامو"، ﴿طه﴾ 1 ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ
الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ طه/2، وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ
الأنبياء/16.

لقد تميزت نظرة الإسلام إلى مبدأ الحرية والضرورة، بحيث انتهت إلى إقرار
فلسفة متوازنة من شأنها إزاحة كل التصورات السلبية «من أمام الإنسان» التي
تختزل وجوده في صورة عدم، أو باب مسدود، أو زمانية متناهية، والإنسان داخل
النظام، يمكنه، ليس فقط تغيير أحواله بل وأيضاً تدارك أخطائه.

ففي الإسلام هناك عقيدة جرى بها العمل، وإن اختلف ظاهرياً، حولها المسلمون،
تتعلق بمسألة «البداء»... التي تقدم نفسها كمبرج عادل للإنسان، يتلخص في أن
العالم بقوانينه الصارمة وسننه الحتمية، يتصف بنوع من المرونة، من حيث إنه
ينفتح على اتجاهات مختلفة، وبإمكانه تغيير أحواله مستقبلاً عن طريق التوسل
بقوانين متعددة، وهذا ما يؤكد حرية داخل النظام.

إنه في وضع ديمقراطي ضمن قوانين مرتبة بشكل موزون وعادل، تمنح الإنسان
فرصة لتغيير مجرى مستقبله، وصنعه، وليس مجرد مستسلم أو مقصور على
قوانين أحادية الاتجاه... وضعية مقهورة أمام مستقبل ممنوح لا مفر منه كما
تجسده تلك التراجم الأوديبية.

من هنا ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ الرعد/11، فيغدو الإنسان، بقدر ما يصنع تاريخه «وذلك طبعاً استناداً إلى كافة القوانين المتاحة» فهو متحرر منه، مرتهن بفعله ونشاطه، وهذا ما تؤكد عليه النصوص الحاثثة على أهمية الإفادة من السنن التاريخية والأحداث الماضية، وقيمة هذه العقيدة التي تضارع مفهوم النسخ على صعيد التشريع، أنها تمنح الإنسان مزيداً من الحرية، فلا تقصره على قدر واحد، كما قال سيدنا ابن الخطاب: ((نفر من قدر الله إلى قدره))، وأيضاً تعطيه فرصة لتدارك أخطائه وتعديل نتائج المستقبل بالمعنى الذي ذهب إليه "كارل بوبر" بخصوص «الأثر الأوديبي» كما تجعل الإنسان سيد مصيره وصانع مستقبله ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ النجم/39.

إذاً، نحن أمام رؤية متوازنة ومتداخلة بين مبدأ الحرية ومبدأ الجبر.. ما بين البنية والتاريخ والإنسان ويستطيع الفكر العربي الإسلامي المعاصر، أن يجعلها مطية لتحقيق انطلاقه واضحة باتجاه الحداثثة.

فهذه الأخيرة ليست في الحقيقة مشكلة في الثقافة العربية الإسلامية، بل هي إشكالية علاقة ما بين الإنسان العربي ووعيه بجوهر ثقافته، أي أنه مرتهن لخيارات خاطئة، تجعله يتصور بأن الحداثثة «في صورتها الغربية النموذجية» مسألة متاحة بمجرد التهوين في هويته، والانضمام اللا مشروط في المنظومة الثقافية الغربية «وهذا خيار يتجاهل مضاعفات الاستلاب الثقافي» أو أنها قضية مستحيلة، وهو ما يجعل منها مسألة عرقية.

والحال، أننا أمام رؤية قاصرة، لا تنظر إلى المشكلة من زاوية توازن الأبعاد الثلاثة داخل كل مشروع حضاري، أي البنية والتاريخ والإرادة.

فالحداثثة تختزل نفسها اليوم في رهان القوة، وكان الغرب النموذج الأمثل في تحقيق هذا التفوق على صعيد امتلاك الطاقة اللازمة للسيطرة على الطبيعة،

لكن مع الأسف لا يملك خياراً آخر في موازنة ذلك التطلع الهستيري المستمر إلى مصادر القوة والطاقة.

والتصور الإسلامي، يملك رؤية مغايرة تماماً، لهذه النزعة المتعصبة للسيطرة على الطبيعة، «كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالاً وَأَوْلَاداً فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» التوبة/69.

إن القوة، مطلب رئيسي في الإسلام، «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» الأنفال/60، لكنها ليست هدفاً أسمى، إذا ما تحولت إلى غاية مستقلة بذاتها.

إن تحقيق كل هذا الوثب، الذي قد يعرض البشرية كلها «وقد عرضها فعلاً» إلى أخطر أنواع الدمار، لا يتم بالقوة فقط، والغرب اليوم يدفع ضريبة جنونه، واختياره، لأن هدفه في تحقيق السيطرة التامة على الطبيعة لم يتم قط، وكلما تطورت المدنية وتعاظمت وسائل السيطرة، كلما أنتجت مظاهر أخرى من التحدي.

لقد كان الإنسان بالأمس، يموت بسبب الحمى العابرة والميكروب الضعيف، وهو اليوم يموت من الإيدز والاكْتئاب.. لقد أدى الاختيار الأرعن لحضارة جعلت هدفها الرئيسي، البحث عن الطاقة، أن تجعل الأرض تحت رحمة الطاقة نفسها، واستطاع الغرب أن يصنع ما من شأنه تدمير الأرض، لكنه لم يتمكن من صنع ما ينقذ به البشرية من مخاطر التدفق النووي. وهكذا بات الإنسان «الذي كان حتى الأمس القريب يعيش آمناً داخل كياناته الاجتماعية الأولى» لا يجد الأمان من أي شيء، فغدا الحديث يومياً، عن الأمن الصحي والأمن الغذائي، والأمن الثقافى... فأى سلام وأي أمان، جاءت به حادثة الإنسان الغربي، وهذا بالتأكيد لا يعني أن

طريق التحدي الذي سلكته الحداثة خاطئ من حيث المبدأ، بل لأنه طريق يتجاهل المدى الآخر للحياة، والأبعاد الروحية للإنسان، وها هو اليوم، يدفع «غالباً» ضريبة قرون من التكرار للروح، إنه شكل من التطرف لا يرى في التوازن والوسطية سبيلاً إلى تحقق مشروعه⁽¹⁾.

هذا «إذاً» جانب من تاريخية الإسلام وتصوره، الذي حير «ستراوس»، لأنها لا تلتقي في الاتجاه الواحد مع تاريخية الغرب، فليس هناك بالتالي، أي مشكلة من جنس مشكلة الحداثة في الثقافة العربية/الإسلامية، لأن مثل هذا الحكم، لا يمكن أن يصدر إلا عن قارئ سيء الاطلاع على التاريخ، فالحداثة التي قدمناها للغرب، في الطب «ابن سينا والرازي...» وفي الرياضيات «الخوارزمي...»، والكيمياء «جابر بن حيان...» والبصريات «ابن الهيثم» وفي التاريخ وعلم الاجتماع «ابن خلدون» وفي الفلسفة «ابن رشد...» كل هذه الإنجازات رافقت مسيرة الغرب الأولى إلى أن استوت ساقه على طريق النمو والتعاضد.

فإذا كان أبو الحداثة «ديكارت» ليس سوى تنويع باهتة على «الغزالي»، والكوجيتو مختصراً نافعاً عن المنقذ من الضلال فلا أرى في «سبينوزا» سوى نسخة عن «ابن عربي»، ولا في الكوميديا الإلهية «لدانتي» سوى اقتباساً من رسالة الغفران «لأبي العلاء المعري»، ولا في حكايات «لافونتين Fables de lafontaine» إلا تنويعاً على كلية ودمنة «لابن المقفع».

إن الثقافة العربية الإسلامية هي التي ستتخذ حضارة الغرب بعد أن أيقظتها أول مرة، والسؤال الرئيسي هو سبب حيوية ثقافتنا والعوامل التي اكتسبتها هذه الخصيصة الدائمة.

(1) هاني إدريس: حوار الحضارات، ص 39.

الكلمة الخلاقة في القرآن الفاعل الأهم في تجددنا القيمي وانطلاقنا الحضاري

عبرنا لرأي المفكر "مالك بن بني" المدلل بأن التاريخ لا يرقى ويصعد إلا بمفجر هو صاعق ودينامية الروح، بل يفهم من القانون الذي وضعه "ابن بني" أن الفكر ما هو إلا الجسد، وبالمقابل فالغرائز هي المهلك والمقتل.

وهكذا تبدو أهمية الدين في معراج حضارتنا وانطلاقنا باعتباره المخزون النفسي لدى الجماهير العربية حسب تحديد الدكتور "حسن حنفي".

ونقصد بالدين هنا مهماز الروح وطاقتها ودافعها إلى العلوية والإنسانية والارتقاء الروحي والانطلاق الإنساني، دون أن نقصد كهوتاً دينياً يشد الحياة إلى الورا.

فيفترض إذاً بالفكر الديني قدرة خارقة على التوفيق بين مقولتي العلوية والإنسانية والديمومة والإبداع، لا الانغماس والهرب من الحاضر إلى كهوف الماضي ولا الذوبان في التقاليد.

والقيم الدينية العربية هي تقاليد موحدة بمختلف فروعها المسيحية والإسلامية، والعالم العربي هو مهد التقاليد وناشرها في هذا العالم كله.

ويبدو موقف المسلمين من التحضر العصري، موقفاً حركياً وخصباً ومتنووعاً، وإن عليهم أن يراجعوا بهدوء كافة المقولات الإنسانية الحركية والإبداعية والتجارب الفكرية والتاريخية في الإسلام دون أن يفقدوا حقيقتهم وذاتهم، أي يظلوا «إلى جانب تجددهم» مسلمين حقيقيين.

وما دامت الحقيقة مصدرها الوحي «القرآن»، فلا بد أن يكون هذا التجديد منهجياً لا عشوائياً، ولا بد أن يستند إلى مبدأ ذاتي إسلامي لا إلى المبادئ الحركية الحديثة وحدها⁽¹⁾.

إن القرآن «بالكلمة الإلهية» رسالة جديدة وشرعاً جديداً وأمة جديدة وحضارة جديدة، وكيفما كانت الأسباب التاريخية والجغرافية والديموغرافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تواترت في تأليف وتحريك عملية هذا الخلق التاريخي لكن الكلمة الإلهية مَعْبَرًا عنها بالقرآن هي التي استجمعت جميع هذه العوامل، كاندفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلاقة، ولا يسوغ فهم الإسلام إلا بالقوة الفريدة التي حركته: قوة الكلمة الخلاقة.

فقد ظل الإسلام ينمو ويتسع ويتقدم ما دامت الكلمة الإلهية 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⁽²⁾.

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل الغربي، بيروت، دار العلم للملايين، 1969، ط1، ص86.

(2) المرجع السابق، ص87.

ويكاد يكون أروع وجه من وجوه إعجاز القرآن أنه أمر إلهي بالحركة الدائمة، ويكفى أن يقرأ الإنسان القرآن قراءة أولى ليشعر في كل آية من آياته أنه كتاب الحركة، والأمر الإلهي بالحركة هو الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير، وكل ما عداه في حالة حركة دائمة وتغير دائم، إنها سنة الله لكل، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

إن الكلمة القرآنية هي تذكرة أي توعية بهذه الحركية الكونية: فهي تذكرة بحركية عملية الخلق كعملية كلية:

- ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ يونس/4.
- ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ فاطر/1.
- ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ المؤمنون/14.
- ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ القصص/68.
- ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَّا تَعْلَمُونَ﴾ النحل/8.

وهي تذكرة بحركية آيات الخلق الطبيعي، كما تتجلى في:

- ﴿وَاخْتَلَاَفَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ البقرة/164.
 - وفي ﴿تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾ يس/38.
 - وفي ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا﴾ يس/35.
 - وفي ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ﴾ يس/39.
 - وفي ﴿وَالْفُلْكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ﴾ البقرة/164.
- وفي نظامية الحركة الطبيعية:
- ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ يس/40.

وهي تذكرة بحركية الإنسان⁽¹⁾:

○ «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿12﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿13﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» المؤمنون/12-14.

○ «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» نوح/14.

وهي تذكرة بحركية المجتمع:

○ «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» البقرة/251.

وهي تذكرة بحركية التاريخ:

○ «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوُلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» آل عمران/140.

○ «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ» الأنعام/6.

إن الحركية التي تذكر بها الكلمة القرآنية هي حركة إلهية البداية والنهاية، ولكنها استحالته مع ذلك حركية إنسانية خلاقة.

وقد كان "هيجل" فيلسوف الحركة الحركية في العصر الحديث أحسن من رأى هذا الفعل الحركي للكلمة القرآنية، فنوه 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 الفعلية والحياة في رحابة العالم التي لا حد لها، وتظل عبادة الواحد الصلة الوحيدة التي يتوحد بها الكل....)).

وما دام الواحد هو الحد الوحيد لهذه الحركية، وهو ذات مجردة، فإنها حركية اللامحدود أي الحرية المطلقة وما دامت حركية الحرية المطلقة فإنها في رأي

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 88.

"هيجل" 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⁾.

الكلفة الإلهية خلاقة لأنها محركة ومحررة، فهي تبعث في النفس الوعي الكامل بعملية الخلق الكلية، وتوجيهها 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.

إِنَّ اللَّهَ الَّذِي لَا يَحْدَهُ شَيْءٌ الْمِثْلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الروم/27.

إن مثله الأعلى هوة مثل الحرية المطلقة، والإيمان به والتسليم له هو التزام بهذا المثل الأعلى أي بالحرية المطلقة، وتعهده باتخاذ الوجود سلم تحقيق هذه الحرية، وقد رأى "هيجل" أيضاً فعل هذا المثل الأعلى في الذات المؤمنة، ورآه يتجلى... في الروح النبيلة.. في جلال الحرية على وجه لا مثيل له في نبله وأريحيته وشهامته وصدقه⁽²⁾.

الكلمة الخلاقة هي الله، ولأنها الله فإنها لا تفتح الطريق أمام الإنسان للعبودية المطلقة بل للحرية المطلقة.

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 89.

(2) المرجع السابق، ص 89.

ولئن ظهرت الحرية كأنها كينونة الله وحده، إلا أنها تظهر أيضاً كصيورة الإنسان وحده، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي أعطاه الله أمانة الخلق، ونفخ فيه من روحه، وجعله خليفته في الأرض ﴿وَأَدَّ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة/30.

وقد رأى المتصوفون هذه الحقيقة القرآنية أحسن مما رآها سائر المسلمين، فأصبح دعاؤهم لله كما أرسله "البسطامي": ((رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد! إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيني بوحداثيتك، وألبسني أنايتك، وارفعني إلى أحديتك...))، فإذا ما استجاب الله الدعاء، ورفعته إليه، وكشف له من حجاب الكون ما كشف لابن "قضيبة البان الموصلية"، ذكر لنا حقيقة الإنسان عند الله فقال: ((ثم أراني الحقيقة الجامعة، وقال لي: هي الأسرار الإنسانية. وقال 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، وأظهار القدرة في الجزء الاختياري المنسوب إلى الإنسانية، وأراني كيفية قيام الكون به))⁽¹⁾.

الكلمة الخلاقة لأنها الله الخلاق، والله خلق لأنه حرية، فهو حر في أن يخلق أو ألا يخلق، ولكنه اختار الخلق على اللا خلق.

والإنسان المتخلق بأخلاق الله، كما يريد له الرسول ﷺ أن يكون، هو الإنسان الحر الخلاق. ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ النحل/17. وعي 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 اتهمه خصومه، بل يعبر عن

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي ص 90.

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 إنه تبارك أحسن الخالقين⁽¹⁾ ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ المؤمنون/14 .

إن المتصوف وهو يتغنى باتحاده بالله أو فناءه فيه إنما يتغنى بالحرية المطلقة التي بلغها بفضل إيمانه، ولكن حريته 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 خلقاً 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 خلقه من جديد، ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ نعامان/20 .

إن هذا الوعي الخلاق للالتزام الإنساني الإلهي 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، وأبلغ من عبّر عن الفرق بين الوعيين المتصوف "عبد القدوس جنجو" حين

(1) المرجع السابق، ص 90 .

قال متحدثاً عن الرسول ﷺ: ((إن محمداً العربي صعد إلى الملكوت الأعلى وعاد منه، وأنني لأقسم بالله لو بلغت مثل ذلك الحال لما رجعت أبداً..)).

إن المتصوف يكتفي برؤيا النور الإلهي، وأما الرسول ﷺ فإنه يرى الرؤيا ويعمل لإعادة خلق كل ما هو كائن، أي لتصيير كل ما هو كائن بهدى نورها المشرق⁽¹⁾.

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 التجدد في الإسلام لما 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 طبيعي هو أيضاً النقاء ما بين الضرورة والحرية، وهو النقاء دياكتيكي بين الطبيعة والله.

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 91.

الطبيعة ضرورة ونظامية وضرورة واللّه حرية وخلق وكيونة، وبقدر ما يستمر الالتقاء في الدين بين الضرورة والحرية بقدر ما يظل معبراً عما هو كائن بدون أن ينفصل عما هو صائر، وبقدر ما يتجدد في الدين أو خلاله هذا الالتقاء بقدر ما يبقى قاعدة الحوار اللانهائي بين اللّه والإنسان⁽¹⁾.

وتتطبق هذه الحقيقة الأولية على الإسلام كما تنطبق على أي دين سماوي آخر. 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 طريقتاً للحقيقة، ومنهجاً لمعرفة كلام اللّه. وكما يقول "الغزالي" في كتاب المعارف العقلية، فإن أول مرتبة من مراتب كتاب اللّه تعالى الإبداع⁽²⁾.

ولذلك يوقظ الوحي وعي الإنسان بجميع آيات هذا الإبداع سواء أتجلت في الكتاب 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 اللّه في القرآن الكريم وسائر الكتب السماوية، ومن هنا 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 والمناهج متجددة وخلاقة، وجمد حينما طغت طريقة واحدة من هذه الطرق على الطرق الأخرى. ويكاد يكون هذا الذي

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 92.

(2) المرجع السابق.

حدث للإسلام قانوناً من قوانين حركة الأديان والثقافات والمجتمعات وسكونها.. فتتحرك تحركاً خلاقاً حين تعمل فيها مناهج متعددة للمعرفة، وتبقى بقاء استمراريّاً 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 تفاهة القيم وقحط الروح الخلاقة وفقر الحياة الاجتماعية - الثقافية، ويؤدي هذا الانحراف إلى تراكم الصعوبات النظرية والعلمية التي يواجهها مثل هذا المجتمع، وتتعرض إمكانات تكيفه مع الواقع، وتضيق قدرته على بلوغ حاجاته، وتضطرب حياته، ويزول أمنه، ويتبلبل نظامه، وتتهاوت طاقته الخلاقة، ويحين اليوم الذي يجابه فيه أحد احتمالين: فإما أن يطرد انحرافه فيصاب بشلل نهائي، وإما أن يصحح خطأه باعتماد منهج أفضل لمعرفة الحقيقة والواقع والقيم الثقافية))⁽¹⁾.

والموقف الذي اتخذه المسلمون من مناهج المعرفة النقلية 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، فاللّه واحد، والحقيقة واحدة، والروح واحدة، الإنسان واحد، والمصير واحد، ولكن طرق الإنسان إلى اللّه متعددة، ومسالكه في الكون متشعبة، ولذلك يتحتم تعدد مناهج نشدانه للحقيقة الأخيرة الواحدة.

(1) د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 93.

وهكذا، فإن التجربة الإسلامية، التي يتحقق كمال رؤياها في الوحي، وتبلغ ذروتها في حقيقة الله، اتخذت الملكات الحسية والعقلية والالهامية درجات في سلم الصعود نحو هذه الذروة، وهكذا يدعو القرآن الإنسان للاهتمام 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 في حياة الإنسان الروحية، ولذلك فإنه يعلق الأهمية نفسها، على جميع ميادين التجربة الإنسانية، كطرف لمعرفة الحق الذي يكشف عن وجوده بآيات خفية وظاهرة))⁽¹⁾.

وهذا الموقف القرآني من المعرفة هو الذي أتاح للإسلاميين من ممثلي مختلف العلوم العقلية والنقلية، أن يمضي كل منهم في مغامرته العلمية، معتمداً منهجه المفضل، يقوم بما يأمره به الله، فأصبحوا بذلك أعلاماً للمعرفة بمختلف حقولها، وأصبحوا متخلقين بأخلاق الله بقدر الطاقة الإنسانية، وأصبحوا ناشدين لكلام الله بمختلف مراتبه، وفي أعلاها مرتبة الإبداع التي نوه بها الإمام "الغزالي"، وأصبح الكشف عن هذا الإبداع بمختلف آياته وروائعه ومعجزاته الضالة المنشودة لكل عالم ولكل مفكر من مفكري الإسلام⁽¹⁾.

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 الحسبة والعقلانية والالهامية، وبلغت النزعة العلمية الطبيعية أوجها لدى جابر بن حيان، الذي آمن بقدرة الإنسان على

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 94.

أن يقتدي بالله في إبداعه، فينشئ إنساناً بالصنعة كما خلق الله إنساناً
بالطبيعة⁽¹⁾.

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 إتيان جلسن
رسول العقلانية في العصر الوسيط.

وسمت النزعة الإلهامية إلى أنشودة "جلال الدين الرومي"، التي يقول فيها:

أنا لست مسيحياً ولست يهودياً

ولست جديراً أو مسلماً

ولست من الشرق ولا من الغرب

ولست من البر ولا من البحر

إنني أنشد واحداً

وأرى واحداً

وأدعو واحداً⁽¹⁾

فقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل، والتجاور مع أديان
العصر الوسيط وثقافته، ففتح له الطريق الإلهامي، أفق التكاشف مع التصوف
المسيحي والشرقي والافلاطوني الجديد.

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 95.

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 وأيديولوجياته وتكنولوجياته، ولكن التجربة تختلف اليوم، باختلاف الأزمنة والأمكنة، وبتحول 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 يدعوه "رينيه 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 مصداق ما قيل بعد خروج المسلمين مظفرين من موقعة عسكرية: ((رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، فسألوه، وما هو هذا الجهاد، فقال: جهاد النفس))⁽¹⁾.

(1) رواه البيهقي بسند ضعيف، قاله الحافظ العراقي في شرح الإحياء، نقله عنه العجلوني في كشف الخفاء، وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: ((هو من كلام إبراهيم بن أبي عبلة وليس بحديث)).

والانتصار على الذات هنا هو في السمو بالذات الإلهية الحقيقية فوق الذات التاريخية بدون أن يعني ذلك انقطاعاً عن حركة التاريخ الإنسانية المتفككة 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 ويتكامل مناهج المعرفة يصلنا بأحدث ما يدعو إليه المنهجيون المعاصرون في هذا السبيل.

ونراجع هنا 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 اصطنع كل منها اصطناعاً سليماً أعطانا مفهوماً صحيحاً لوجه هام من وجوه الحق، ولذلك لا يمكن اعتبار أي منها مخطئاً خطأً 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 الثلاثة للإيمان والعقل والحس هي أقرب إلى الحقيقة المطلقة من أي شكل واحد من هذه الأشكال الثلاثة))⁽¹⁾.

إن هذا الموقف المنهجي هو الذي أتاح للإسلام أن ينشئ ثقافة إنسانية الأبعاد وإلهية الروح، وهذا الذي سيمكّنه 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

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 97.

مثلنا الأعلى الإلهي حافظنا الأزلي لخلق جديد نقندي فيه بإبداع الله، ونتذرع في هذا الخلق بمناهج الحس والعقل والإلهام، مهتدين في كل ذلك بنور الوحي الغامر.

وإشراق هذا النور ضرورة للعالم الطبيعي في مختبره كما هو ضروري للمتصوف في محرابه وللشاعر في متأمله، ولولا هذا النور الذي يلهم العالم افتراضاته قبل أن يقدم البرهان عليها، لما كان هناك نظرية علمية، ولما 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 لعالم ما بعد الطبيعة أي لله، فإن ما بينه وما بين عالم الطبيعة يقتضينا 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 الدين، والتي تنوء بها الفلسفة، وتقتصر دونها الأيديولوجية، ويعجز عنها العلم.

ولكن هذه النظرة تفقد معناها وتخلو من مغزاها، إذا لم تتفاعل وتتجاوز دائماً بحرية خلاقة مع الفلسفة والأيديولوجية والعلم.

وهذا التجدد المنهجي هو أيضاً ضرورة للإسلام ولكل دين، ليستطيع التفاعل والتجاوز مع الأديان الأخرى، فالأديان، 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.

فيتحتم علينا، مسيحيين ومسلمين، أن نعي هذه المسلمات معاً، وأن نتجدد معاً تجديداً يسمح لنا بأن نتكلم معاً اللغة التي توحدنا، بدل أن نتشدد باللهاجات التي تفرقتنا، وهي اللغة التي تفرض علينا أن ندرك معاً أنه لا تكون ألوهية الله إلا حيث تكون إنسانية الإنسان، وهي اللغة التي تعلمنا أن واجبنا المسيحي والإسلامي الأول، هو أن نتعاون معاً، لا لنحقق إنسانية المسيحي والمسلم فحسب، بل لنحرر ولنبارك ونذوق إنسانية كل إنسان.

وقد ذكّر الله الرسول ﷺ بهذا الواجب، حينما دعاه إلى التحول من العبادة في غار حراء إلى الجهاد في سبيل خلاص الإنسان، والرسول ﷺ في هذا التواصل الحي مع الله من أجل خير الإنسان هو قدوة كل مسلم، بل هو الأسوة لكل إنسان، وليست أمانة هذا التواصل، وليس الخلاص الذي ينبثق منه 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: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة/62.

إن هذا الواجب الإلهي يفرض علينا ان 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 "محيي الدين ابن العربي"، في كتاب رسالة روح القدس في محاسبة النفس أن: ((كل إنسان هو قيس لأول موجود خلقه الله، وهذا الموجود الأول، هي الحقيقة الإنسانية قبل كل شيء وهي أم الأشياء وكلها وليست من شيء وهي سبب كل شيء وليست مسببة عن شيء))⁽¹⁾.

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 أو حياتياً في حال تقوقع أو انعزال، ولكن الإسلام هو في اعتقاد المسلم شرع بقدر ما هو نهج.

وهو شرع منظم لجميع قواعد الفكر والحياة تنظيمياً 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 على الاجتهاد، وهو مبدأ الحركة والتجديد في 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.

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 101.

فإما أن تكون لديه هذه القابلية، فيكون حقاً كما يعتقد المؤمنون به، هدى الله الأزلي للإنسان، وأما أن يفقد هذه القابلية، فيكون قد استنفذ غرض وجوده في مرحلة ما من التاريخ، فأصبح على الإنسان أن يستهدي في المراحل الجديدة بتعاليم أخرى أكثر انطباقاً على متطلباتها من تعاليم الإسلام.

ويكتسب هذا الموضوع أهمية خاصة في الظرف الراهن من حياة الإنسانية، وفي الطور الحالي من حياة المسلمين، فالإنسانية تعيش اليوم حضارة الشيء المكتشف اكتشافاً علمياً تجريبياً محسوساً، وتكاد تبتدع في كل لحظة من لحظات وجودها اكتشافاً جديداً، وهي مندفعة بفضل هذه المغامرة العلمية الرائعة في طريق تجاور الأرض إلى كواكب جديدة.

والتحدي الأكبر للمسلمين في مختلف ديارهم هو أن يتوصلوا للمشاركة في هذه المغامرة، أي لأن يتحولوا من جماعة مقلدة لأسلافها، أو محاكية للجماعات التي سبقتها إلى الفتح العلمي، إلى جماعة مبتكرة ومساهمة في هذا الفتح.

فهل يتحقق للمسلمين هذا التحول الأساسي بالإسلام أو بدونه، وهل يتم لهم الفتح الجديد بالدين الموروث، أو بالانصراف عنه لدين جديد أو أيديولوجية جديدة؟

ونكتفي بأن نذكر الآن ما قاله الكونت "ليون استروروغ" في محاضرات ألقاها في جامعة لندن جاء فيها: ((إن المشرع 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 ناحية 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 يحوي من التعاليم الإنسانية النبيلة ما يمكن لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن يحمروا تجاهه خجلاً، رأى مبادئ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غربنا ما يماثلها إلا بعد ألف عام⁽¹⁾.

وبدل قول "أوسترووغ" على خصائص للشرع الإسلامي، تضيف على الاجتهاد فيه مزيداً من الأهمية، فهذا الشرع يتناول حقوق الإنسان الفردية، أي ما يعرف اليوم بالقانون الخاص، ويتناول تنظيم الخلافة أو السلطة أو ما يعرف اليوم بالقانون 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.

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 103.

ومرد الاعتقاد في هذا الشمول إلى الآية القرآنية التي نزلت على محمد ﷺ
في حجة الوداع وفي نصها: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ
لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾ المائدة/3.

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؟ والوحي هو من الله، وهو حقيقة غير متغيرة
ينعم فيها الله على الإنسان بحكمته والاجتهاد هو من الإنسان، وهو رأي متغير،
يبدل 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 ﷺ
وأفعاله، أي فيما يعرف بالسنة.

فقد روي عنه أنه بعث معاذ بن جبل، قاضياً إلى اليمن، فجرت بينهما قبل أن
يغادر معاذ المدينة المحادثة التالية: ﴿كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي
بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَجْتَهُدُ
رَأْيِي لَأَوْ قَالَ فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرِي ثُمَّ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ
الَّذِي وَهَّبَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يَرْضَاهُ رَسُولُ اللَّهِ﴾.

ويعني هذا أن الشريعة لم تكتمل في حياة الرسول ﷺ بالوحي وحده، ولكنها
اكتملت أيضاً باجتهادات الرسول ﷺ وصحبه، أي أن اكتمالها جاء وليد تحاور
وتعاون بين الله والإنسان، وهذا ما حمل علماء الأصول على أن يعتمدوا أربعة
مصادر رئيسية للتشريع: القرآن والسنة والقياس والإجماع: المصدر الأول منها من
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 ﷺ قائم بينهم يعلمهم الكتاب والحكمة وأصبحوا أحوج إليه بعد أن توفاه الله، 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 إفريقيا، فاقضى حكم جميع هؤلاء الأقوام والتشريع لهم المزيد من الاجتهاد، فأقدم الصحابة عليه كما تعلموه من الرسول ﷺ.

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 ﷺ ولم يتكلم فيه أحد، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، وما أرى التأخير إلا خيراً لك))⁽¹⁾.

وظل الاجتهاد مستمراً حتى القرن الرابع الهجري أو القرن الحادي عشر الميلادي، ثم أعلن قفل باب الاجتهاد.

ويشير "ابن خلدون" إلى أن الأسباب أدت إلى قفل باب الاجتهاد لدى السنة، فيقول: ((وسدّ الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشى من اسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرحوا بالعجز والاعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء «أي الأئمة الأربعة»، فكل من اختص به من المقلدين وخطر أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب، ولم يبق إلا نقل مذاهبهم، وعمل كل مقلد بمذهب من قلده

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 106.

منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية، لا محصول اليوم للفقهاء غير هذا.

ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده، وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة⁽¹⁾.

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 للفقهاء المقارن، المتضمن المحاضرات التي ألقاها في كلية الفقه بالنجف الأشرف، فقال: ((والظاهر أن سياسة تلك العصور كانت تخشى من العلماء ذوي الأصالة في الرأي الاستقامة في السلوك «وهم لا يهادنون على ظلم ولا ينصرون على مفارقة، فأرادت قطع الطريق على تكوين أمثالهم» بإقامة الحركة الفكرية من أساسها، وذلك بسدها لأهم منبع من منابعها الأصلية وهو الاجتهاد⁽²⁾).

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 نزعتهم الغالبة منذ القرن الثاني عشر حتى القرن التاسع عشر؟.. إننا نكاد نأخذ هنا بترادف الاجتهاد والتجديد من ناحية، والتقليد والمحافظة من ناحية أخرى ولا نفع لذلك اعتباطاً، بل إن النظرة الإسلامية ما دامت تسوي بين الدين والشريعة، فلا بد أن نعتبر الاجتهاد مبدأ التجديد في الإسلام؟.

(1) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون: المقدمة، ص 210.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 107.

أو مبدأ الحركة في الدين كله، كما يسميه الفيلسوف الشاعر الباكستاني
"محمد إقبال"⁽¹⁾.

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⁽²⁾ في جوابه هذا إلى آية من القرآن جاء فيها: ﴿إِنْ أُرِيدُ
إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ هود/88.

وآية أخرى جاء فيها: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ
وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ الجمعة/2.

ويستشهد بحديث ينسب للرسول ﷺ جاء فيه: ((إن الله يبعث لهذه الأمة على
رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)).

ويفسر لنا رأي الأستاذ "الصعيدي" السبب في أن كل دعوة إسلامية لتجديد
الشرعية 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.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 108.

² عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، مكتبة الآداب،
القاهرة، 1962، ص 1-16.

ولكي نستطيع أن نستجلي حقيقة علاقة هذه الاتجاهات التجديدية بالاجتهاد، يحسن بنا أن نستطلع أولاً ما يعنيه فتح باب الاجتهاد من الناحية الأصولية الفقهية.

ويبدو لنا أن معناه هو أن نصطنع الأدوات الاجتهادية، التي وضعت في أيدينا منذ عهد الرسول ﷺ، 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 ((إلحاق 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 مساغ 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 الطوخي"، الذي عاش في القرن الرابع عشر، ونشرت له رسالة منذ سنوات قليلة يشرح فيها قول الرسول ﷺ: ﴿لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارٌ﴾.

ويعتبر الطوخي أن الرسول ﷺ 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 هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة.

ورأي 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 أاتفق الاجتهاد مع النص أم 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 السنّة وعمل النبي مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد...، ورأي "محمد عبده" مستمد من اعتقاده بأنه أياً كان ظاهر النص، فإن ما أراد الله منه لا يمكن إلا أن يكون متفقاً مع حكم العقل⁽¹⁾.

وسواء أأطلقنا حرية الاجتهاد بهدي المصلحة أو بهدي العقل، يظل علينا أن نحدد أصحاب الحق في الاجتهاد.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 111.

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: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ الأعراف/3.

ويؤكد أن الصحابة والتابعين أجمعوا على نبذ التقليد، وعلى الامتناع والمنع أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم، أو ممن قبلهم، فياً أخذه كله، ويعمم "ابن حزم" رأيه هذا على الخواص والعوام، فيؤكد بأنه ليس للعامي أن يقلد أحداً، فلا يقبل قوله، إلا بدليله، ولذا يقول: ((والعامي والعالم في ذلك سواء وعلى كل حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد))⁽¹⁾.

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 ﷺ: ﴿طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ﴾.

وإذا قلنا أن كل مسلم مجتهد عني قولنا أيضاً أن كل مسلم مشرع، فالاجتهاد هو طريق التشريع في الإسلام، وبذلك نعود بالتشريع إلى أصله الذي أرادته الله وأراده الرسول ﷺ حين أعلن قبل وفاته أنه لا نبي ولا وحي بعده، فترك الاجتهاد في كتاب الله بعده للإنسان.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 112.

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 إعطاءها الشكل التنظيمي هو أيضاً مسؤولية الإنسان.

مقارنة الحضارة العربية الإسلامية بالحضارة الغربية أنموذجاً

من المفروض بأي عمل نقدي تقويمي أن يتم بروح علمية خالصة تستهدي الحقيقة وتسبر أغوارها بعيداً عن حيدان أو زيغ أو انحراف...

ولا شك أنه ما من حضارة إلا وفيها من الضعف والهناك مهما تطاول بها السؤدد، وعلت فيها الرفعة والبنيان.

هكذا فإن حرصنا الشديد على عقد تلك المقارنة بين حضارتنا والحضارة الغربية لسبب بسيط هو أن المقارنة - وهي أحد المناهج وطرق البحث في العلوم الإنسانية - تتدعي الظاهرة توضيحاً وتعنيهاً تحليلاً وتساعد على وضع الحدود الخارجية لها كما أنها تساعد على تشكيل المفهوم العلمي⁽¹⁾.

ولقد قلنا في مقدمة هذا الكتاب إن الحضارة بنية حية أو منظومة جدلية متكاملة العناصر والحلقات، وإن أي تأثير ضعفاً أو قوة على حلقة من حلقاتها ينعكس بالكامل على بقية أجزائها...

(1) مقال بعنوان دور المفاهيم في مستوى نهج الدراسات العلمية، مجلة الباحث، بيروت السنة 5، عدد 26 آذار ونيسان 1983، ص 87.

ونذكر في هذا المقام بمغزل "غاندي" ودفاعه المستميت ضد الحضارة الغربية، كما نذكر برأي "توينبي" بأن انتقال عنصر حضاري إلى منظمة أخرى يسعى أن يستجلب معه بقية العناصر الحضارية التي ينتمي إليها ..

ولهذا فلا يمكن «على عكس الاغترابيون» القول بمجلوب حضاري كلي مسخي غربي يدلل كاريكاتورياً باعتناق حضارة الغرب دون ضوابط ودون أن تصب على المجلوب العصارة الهاضمة تمثلاً واستيعاباً.

والاختلاف واضح بين أمر أمتنا حالياً وحالها في القرون الوسطى يوم أن كانت في منتهى القوة لذلك أسرعت الخطأ في الاستفادة من تجارب الأمم في ظل تجربة الإبداع والابتكار والتمثل، أما الآن فنحن في منتهى الضعف، ونعيش في صيدلية الغرب نتجرع سقامها وعللها دون أن نتقضى تعملقها وعظمتها.

والخلاصة هل تصب عصارتنا الهاضمة على كل ما هو غربي؟ هل نتمثله في نسيجنا وحياتنا؟

هل ينتقل إلى دمننا وروحنا، أم نتقبله آلياً بعملية نقل دون أن نكلف أنفسنا عناء التمثل والنقد والاستيعاب والمراجعة.

والخلاصة يجب ألا تكون تجربتنا ومسيرتنا مسيرة ذلك الطائر الذي أراد أن يقلد، فلا استطاع أن يستوعب طريق الآخرين، لكنه نسي طريقه الخاص.

وسنقسم هذا الفصل إلى البحثين الآتيين: سمات الحضارة الغربية - تحذيرات رجال الغرب.

سمات الحضارة الغربية

صحيح أن الحضارة الغربية مواراة متحركة متغيرة، ولكن هذا التغيير ليس شواشاً وعبثاً وتخبطاً، وإنما مرّ بخطوات لها خصائص وسمات معينة.

أجل سبق أن قلنا إن الحضارة كائن حي يخضع للموت والحياة، التمدد والتقلص، الازدهار والجماد، فهي ليست كائن جوهرائي ماهوي أو كتلة مصممة ولا يعرف أولها من آخرها ولا بدايتها من نهايتها.

وكما قال "مالك بن بني":

((إن مرض الحضارة العربية الإسلامية ينتهي بالجمود في حين إن مرض الحضارة الأوربية يقودها إلى الإلحاد))⁽¹⁾.

وفي الحقيقة لقد مرت الحضارة الأوربية بمحطات هامة: الإصلاح الديني - النهضة والتنوير - الثورة الصناعية - الثورة الإلكترونية... ولكن بقيت الحضارة الغربية هي الحضارة الغربية.

ما هي أهم مقومات القوة والضعف في هذه الحضارة⁽²⁾؟؟

(1) كتابه: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، وعمر مسقاوي، ص 239.
(2) يراجع في ذلك مالك بن بني، المرجع السابق، ص 37 وأنظر د. يوسف القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 12 وما بعدها.

الفرع الأول

مقومات الضعف

هذا وسنقسم الفرع المذكور إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول:

الغَبْشُ فِي مَعْرِفَةِ الْإِلَهِ

إِهْنًا معنا يعيننا في كل شيء، يسمع كل هنة صغيرة أم كبيرة، أقرب إلينا من جبل الوريد، تعالى مريد، مهيمن، عزيز، جبار، متكبر، خالق، باسط... الخ، بينما إله "أرسطو" «العلة الأولى» أو المحرك الأول أو واجب الوجود⁽¹⁾ كالساعة تربط وتبقى تتحرك ليس إلا.

حتى الفلاسفة الإلهيين الكبار الذين اعترفوا بالألوهية أمثال: "سقراط" و"أفلاطون" و"أرسطو"، لم يكن تصورهم للإله صحيحاً، فالمعلم الأول "أرسطو" يتصور الله روحاً تعي ذاتها فقط⁽²⁾، والله لا يقوم بأي عمل، وليست له رغائب ولا

(1) يراجع في ذلك مالك بن بني، المرجع السابق، ص 37 وأنظر د. يوسف القرضاوي: الإسلام حضارة الغد ص 12 وما بعدها.

(2) ول ديورانت: مناهج الفلسفة، ص 61.

إرادة ولا غرض، وفاعليته إلى حد تجعله لا يعقل أبداً، وهو كامل كملاً مطلقاً، لذلك ليس بمقدوره أن يرغب في أي شيء، وهو بذلك لا يعمل أي شيء، ووظيفته الوحيدة هي التأمل في جوهر الأشياء...

ونظراً لأنه هو بالذات جوهر جميع الأشياء، ويشكل جميع الأشكال، فعمله الوحيد هو التأمل في ذاته ياله من إله مسكين، إنه مالك لا يحل ولا يربط، فالمالك يملك ولكنه لا يحكم.

ولا عجب أن يحب الإنكليز "أرسطو"، فإنه هو صورة طبق الأصل عن ملكهم، أو أن ملك هؤلاء هو نسخة عن إله "أرسطو" بالذات⁽¹⁾.

والأمر نفسه بالنسبة لإله "أفلاطون" الذي تنسب إليه الأفلاطونية الحديثة فهو لا يتأمل في شيء، حتى في ذاته⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 162 (الترجمة العربية).
(2) عباس محمود العقاد: الله جلّ جلاله، ص 48.

المطلب الثاني:

النزعة المادية

لا نذكر أن الحضارة الغربية متفتحة خصبة متعددة الاتجاهات، عقلية موضوعية متنوعة، لكن الغالب عليها نزوعها نحو إعلاء المادة، وإعطاؤها الدور الأول والأخير.

لن نتعرض إلى الماركسية «وهي في نهاية التقييم نيته أصلها وفرعها أوربي»، وحسبنا الإشارة إلى هذه الفلسفة، وكم أعلنت من قيمة المادة ودورها وأهميتها... الفكر الغربي، فكر مادي رمادي، يحتقر الروحانيات، ولا يحفل بالمعنويات، واقعي لا يؤمن بالمثاليات⁽¹⁾...، والمسيحية ليست أكثر من شعار يرتبطون به وصيلب يتجمعون حوله ونزهة إلى الكنيسة أيام الإجازات، وليست قيماً يؤمنون بها، وعقائد يخضعون لها، ويكيفون حياتهم وفقاً لها⁽²⁾.

وإذا كان من حاج التقدم أو البناء التحتي الحامل هو الجامع في حضارتنا فإن المادة في الغرب هي البناء التحتي يعلوه البناء الفوقي الدين - الروح - الثقافة الخ... يقول "بوتول": ((سوسيولوجيا اليوم هي سياسة الغد...)).

ويقول "موريس دوبريه": ((إن أصل كل تطور إنما يكمن في الفيزياء الاجتماعية، وبالتالي إذا أردت أن تلتمس السياسة فالتمسها في الإيديولوجيا، وإذا أردت أن تلتمس الإيديولوجيا فالتمسها في الدين وإذا أردت أن تلتمس الدين فالتمس في الفيزياء الاجتماعية، وهذه الفيزياء الاجتماعية كمون كل تطور عند كنت زعيم

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 14.

(2) المرجع السابق، ص 15.

الوضعية، وكل حركة إنما تنطلق من الثبات تماماً كما يحدث في التطور الفلكي⁽¹⁾.

يقول "ريمون بولان": ((الدولة حضارة بأثرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات)).

فنحن هنا أمام دولة وحضارة ومؤسسات لا تعطي أي دور للإرادة الإنسانية، والعكس تماماً في حضارتنا حيث دور الإرادة والإيمان:

- قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ الرعد/11.
- وقال تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البعد/11.
- وقال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ 10 ﴿أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11.
- وقال تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران/133.
- وقال تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾⁽²⁾ المائدة/48.

يقول "ليويولد" قاس الذي أهتدي إلى الإسلام وسمي محمد أسد⁽³⁾: إن الأوربي «بما ينطوي عليه من إنكار لوجود النفس على أنها حقيقة عملية» لم يبق لهدف الحياة عنده أهمية عملية، لقد ترك التأمل المطلق وراءه ظهرياً المدنية الغربية معبودها الحقيقي ليس من نوع روحاني إنه الرفاهية⁽⁴⁾.

ويتابع القول: ((إن المدنية الغربية لا تجحد الله جحوداً مطلقاً، لكنها لا ترى مجالاً ولا فائدة منه في نظامها الفكري... هكذا يميل الأوربي إلى أن ينسب الأهمية إلى

(1) جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ص59.

(2) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، مطبعة دار طلاس، 1986، ص301.

(3) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ص30، ترجمة د. عمر فروخ، ط2.

(4) المرجع السابق، ص30.

الأفكار التي تقع في نطاق العلوم التجريبية، والتي تقع في صلات الإنسان الاجتماعية بطريقة المؤسسة، وبما أن وجود الله لا يقع تحت ذلك فإن الفكر الغربي يميل إلى إسقاطه⁽¹⁾.

إن هياكل هذه الديانة، إنما هي المصنع ودور السينما والمختبرات، وباحات الرقص، وأما الكهنة فهم الصيارفة والمهندسون وكواكب السينما .

وإن هدف الإنسان هو الكدح لبلوغ القوة والمسرة، وذلك يخلق جماعات متخصصة يغني بعضها بعضاً حينما تتصادم مصائرهما، أضف إلى ذلك خلق نوع بشري، أسمى فارق لديه بين الخير والشر هو التقدم المادي⁽²⁾.

ويقول "جود" الإنكليزي: ((إن نظرية الحياة في هذا العصر هي النظرة من ناحية المعدة والجيب))⁽³⁾، وهل ننسى ما قاله "ابن خلدون": ((المسيحية ترومنت، أي أصبحت رومانية)).

ويقول الصحفي الأمريكي المشهور "جون جنتر": ((إن الإنجليز يعبدون بنك إنجلترا ستة أيام في الأسبوع ويتوجهون في اليوم السابع إلى الكنيسة))⁽⁴⁾، وذكرت الإحصاءات الحديثة أن 5 بالمائة/من الغربيين يذهبون يوم الأحد إلى الكنيسة⁽⁵⁾.

(1) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ص 34.

(2) المرجع السابق، ص 41.

(3) علي أحمد أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط2، ص 157.

(4) المرجع السابق، ص 157.

(5) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 18.

المطلب الثالث:

النزعة العلمانية

خلاصة رأي الغربيين في الدين أنه مقوم ذاتي داخلي مركزه الضمير، ولا يجوز له أن يتعدى جدرانه، وبذلك يقسمون «ما لا يقبل القسمة» إلى قسمين نصف لقيصر ونصف آخر لله.

ونعتقد أن هنالك أسباباً تاريخية للسياق الحضاري الغربي، فقد شهد هذا السياق سيطرة الكنيسة على كل شيء، وتدخلها بكل شيء...

لذلك كان رد فعل الإصلاح السياسي عنيفاً ضد الكنيسة، وجردها من كل دور في المجتمع.

والأمر على خلافه في الإسلام الذي لم يقل كما قال السيد المسيح: ((فادع ما لقيصر لقيصر وما لله لله))، لذلك فالإسلام يجهد إلى إصلاح المجتمع، لكن ليس

من خلال سلطة كهنوت وبالعكس فدور رجل الدين لا يتعدى النصيحة الحسنة⁽¹⁾.

وسؤالنا هل يجوز أن نحجب كلمة الدين عن المجتمع، وكيف يحتجب الإسلام عن ذلك، وهو الذي تكلم عن بقرة بني إسرائيل، فكيف لا يتكلم عن المجتمع والحياة والسياسة والاقتصاد، وغير ذلك.

(1) د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 25.

المطلب الرابع:

سمة الصراع

كل شيء، في صراع لدى الغرب ويرجع ذلك للسببين الآتين:

- (1) ما ورثه الغرب من اليونان الذين اعتبروا الآلهة تدمر وتحرق.
- (2) العهد القديم «التوراة وملحقاتها) التي صورت الإله حاقداً ناقماً غيوراً حتى إنه يخلق آدم ثم يخاف منه، ويخشى أن يزاحمه في الخلود والمعرفة فيحرم عليه الأكل من الشجرة، وهو يصارع إسرائيل فيصرعه إسرائيل، فلا يفلت منه إلا بعد وعد لمصلحة نسله وذريته⁽¹⁾.

الإنسان في الغرب صراع مع نفسه، ومع الطبيعة، وصراع مع الإله، أجل صراع مع فطرته التي فطره الله عليها، إذا أراد أن يحيا الحياة المثالية كما تريدها ديانتته النصرانية التي تستعدي الجنس وترفض المال، لأن الغني لا يدخل ملكوت السماء إلا إذا دخل الجمل سم الخياط، ويحرم نفسه من الطيبات ويحتمل السيئة من المسيء، ويدير خده الأيسر لمن ضربه على خده الأيمن... فأين الحضارة الغربية من كل ذلك، وهو في صراع مع الطبيعة يعبر الغربيون عن ذلك بقولهم: ((قهر الطبيعة))⁽²⁾، في حين كان الرسول ﷺ إذا رأى زهرة متفتحة الأكمام يضمها

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص21.

(2) المرجع السابق، ص20.

ويقبلها، وكان يقول هذه عمّتنا النخلة، وقال عن جبل أحد: أحد جبل يحبنا ونحبه⁽¹⁾.

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ لقمان/20،

والحضارة الغربية صراع بين الأفراد من أجل منافعهم الفردية المتباينة لا سيما مع سيادة النزعة الفردية والفلسفة النفعية وشيوع مقولة "هوبز": ((الإنسان ذئب للإنسان، وقول كل امرئ بعد ذلك أنا ويخرب العالم))⁽²⁾.

والغرب يؤمن بالصراع بين الطبقات، والأمم والأجناس والمؤسسات كالصراع بين الكنيسة والدولة، وبين الدين والعلم، في حين نجد في الإسلام التنسيق والتكامل والتضاييف والتعاون بين عناصر الكون، لأن هذا الكون ينطلق من إرادة واحدة هي إرادة الله تضي عليه الاتساق والوحدة والتكامل.

يقول "د. محمد عابد الجابري" في إضاءته لهذه الفكرة: ((العقل الأوربي لا يعرف الإثبات إلا من خلال النفي، وبالتالي لا يتعرف إلى الأنا إلا عبر الآخر، وهذا شيء معروف في الفكر الأوربي منذ القدم)).

ففي الفلسفة اليونانية لم يستطع "بارميندريس" الكلام على الوجود إلا من خلال طرح اللاوجود، ولا الحديث عن المتناهي إلا من خلال اللامتناهي، وعندها قام تلميذه "زينون" للدفاع عن أطروحته بنى حجته على فكرة كل سلب تعين وأكد في

(1) رواه البخاري: عن سهل بن سعدو الترمذي عن أنس وأحمد في مسنده والطبراني في الكبير والضياء عن سويد بن عامر الأنصاري وأبو قاسم بن بشران في أماليه عن أبي هريرة وذكره السيوطي في الجامع الصغير.

(2) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص20.

العصر الحديث "سبينوزا" العكس فقال: إن كل تعين سلب⁽¹⁾، ولم يفعل "هيجل" سوى أنه جمع بين فكرة "زينون" و "سبينوزا" ليؤسس الديالكتيك عليهما ((كل تعين سلب وكل سلب تعين))، وهذا الترابط بينهما هو الذي يصنع التركيب فالإثبات لا يقوم إلا عبر النفي، وأنا لا تتحدد إلا عبر الآخر، وكما قال "سارتر": ((الآخر ضروري لوجودي)).

فالعقل الأوروبي لا يرى العالم إلا من خلال تقابل الأطراف، والوجود ميتافيزيقياً كان أو اجتماعياً أو سيكولوجياً ينظر إليه على أنه صراع بين أضداد، بل إن اللاهوت المسيحي يحكمه التقابل بين الخطيئة والخلاص بين الأب والابن⁽²⁾.

ومنذ اليونان والرومان والمواطن يتعرف إلى هويته من خلال العبيد داخلياً والبرابرة خارجياً، أما المسيحية فلم تكن تتعرف إلى نفسها إلا من خلال علاقتها بالإسلام: خصم وعدو.

وفي العصر الحديث فإن ثنائية الشرق والغرب أصبحت تحكم حديث الأوربي عن نفسه، وهكذا قال مفكر إنكليزي: الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيان⁽³⁾.

وعندما قام الاتحاد السوفيتي صار الغرب يتعرف على نفسه من خلال تقيضه الاقتصادي والاجتماعي، وهكذا هل لفظ East «الشرق الجغرافي النسبي» محل المشرق Orient «الشرق الأوسط والشرق الأقصى»، ونحن نسمع اليوم ثنائية

(1) د. محمد عابد الجابري: مسألة الهوية- العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1997، ط2، 184.

(2) المرجع السابق، ص 184.

(3) المرجع السابق، ص 185.

شمال/جنوب تحل محل ثنائية غرب/شرق، وها نحن نسمع بالخطر الأصفر والخطر الأخضر⁽¹⁾.

والحملة على الإسلام اليوم من قبيل «كل سلب تعين»، وكما يفعل العقل الغربي دائماً فهو عندما يتخذ طرفاً آخر له يبنيه بناءً جديداً، بل يصنعه صنفاً ليضمه جميع أنواع السلب الذي يمكنه من تحديد هويته إيجابياً.

والإسلام كأخر يعني العرب ويعني المهاجرين على مستوى التركيب السكاني لأوروبا، كما يضم الإرهاب، وهكذا كما فعل المستشرقون، ليكون الآخر للغرب فن الماضي «كما أوضح ذلك أدوار سعيد» فهي وسائل الإعلام تصنع الإسلام وتبني صورته بالشكل الذي تجعله يقوم بوظيفة الآخر والإسلام إسلام مُسَلَّمَنَ Islamize كما كان شرق المستشرقين شرقياً Orientalize حسب تعبير "أدوار سعيد"⁽²⁾.

والأمر على خلافه بالنسبة للإسلام، إذ أن سائر أجزاء الكون «بصفتها صادراً عن الإرادة المطلقة المباشرة لله» وحدة متكاملة، وهذه الوحدة لا تفرض التناقص 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⁽³⁾.

(1) د. محمد عابد الجابري: مسألة الهوية- العروبة والإسلام والغرب، ص 186.

(2) المرجع السابق، ص 187.

(3) الكلام لسيد قطب أنظر د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 517.

والعلاقة بين الشعوب في الإسلام علاقة تعاون وتعارف قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا
النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ
اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

وهكذا يستعمل الدكتور "أحمد كمال أبو المجد" تقنية وأداة خاصة للتعبير عن هذا
التعاون، هذه الأداة هي «الجهاز المفاهيمي- دفع»، قال تعالى: ﴿وَلَوْ لَّا دَفَعُ اللَّهُ
النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَّهَدَمَّتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ
كَثِيرًا﴾ الحج/40.

الاستعلاء

الاستعلاء سعة أساسية في الفكر الغربي، فهم أصفياء العالم نجد جذور ذلك عند اليونان الذين قسموا العالم إلى طبقة الأحرار، ثم العبيد الذين هم كالألات السماء ولعلنا نضرب مثلاً في عالم كبير مثل "الكسيس كارليل" الحائز على جائزة نوبل هذا العالم يؤمن بنظرية تفاضل الأجناس، مع العلم أن الناس جميعاً خلقوا من ذكر وأنثى قال تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴿الحجرات/13﴾.

وإنا نجد الأوربيين يعتقدون أن أوروبا أم الدنيا، وأن التاريخ منها بدأ واليه يعود، وأن التاريخ القديم والوسيط والحديث هو تاريخ أوروبا وحدها، وأن الحضارة حضارتها

لقد رفعت النازية شعار: «ألمانيا فوق الجميع»، وهذا ما فعله "موسوليني"، كما رفع البريطانيون شعار «سودي يا بريطانيا»، أليس هذا شأن إسرائيل المدللة «شعب الله المختار».

الانحلال الخلقي

كثيرون كتبوا في هذا الباب، ولكننا سنقتصد في الحديث، يقول "ريتشارد لفتجستون" وكيل جامعة اكسفورد في كتابه التربية لعالم حائر.

لكنك لو انتقلت من ميدان العلوم إلى ميدان الأخلاق والدين، لرأيت نفسك في أرض تسودها المعتقدات المزعومة، والمعايير الخلقية المحطمة، ففي هذا الميدان غدا عمل القرن العشرين تقويض أركان المعتقدات الوطيدة المستقرة، وأن يراها تهوى أمام تلك الهجمات وتتهشم تحت تلك الضربات، نظرة للحياة كانت في أكثر نواحيها نبيلة سامية⁽¹⁾.

ويقول "محمد أسد": ((إننا نجد في التبدل الأساس الذي تخضع له الحياة الاجتماعية في الغرب الآن، تلك الفلسفة الأخلاقية «المبنية على الانتفاع» التي تبرز للعيان شيئاً فشيئاً، وكل الفضائل التي تتعلق مباشرة برفاهية المجتمع المادية هي اليوم موضع الريح لرفع قيمتها فوق ما هو معقول، بينما الفضائل التي تعتبر إلى اليوم من جهة قيمتها الخلفية الخالصة، كالحب الأبوي والعفاف، تخسر قيمتها بسرعة، لأنها لا تهب المجتمع فائدة مادية محسوسة))⁽²⁾.

ويقول: ((العفاف والإحصان يصبحان مع الأيام خيراً ماضياً في القرن الحديث، لأنهما مفروضان عن طريق الخلق فحسب، وهكذا نجد أن الفضائل الخلقية التي يؤيدها الدين، أخذت تخلي مكانها للفضائل الغربية التي تدعو إلى حرية فردية

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 28.
(2) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ص 34.

غير مقيدة، أما ضبط النفس ومراقبة الملذات الجنسية، فإنهما يفقدان أهميتهما
بسرعة⁽¹⁾.

(1) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ص43.

المطلب السابع:

التفسخ العائلي

لقد غاص الثمر وتلوث المياه الصافية، فوصل الأمر إلى العوامل الأسرية النبيلة.

نشرت صحيفة أخبار اليوم لأحد رؤساء تحريرها مقالاً جاء فيه:
تقول بعض الصحف البريطانية، إن بريطانيا تنتشر فيها ظاهرة بيع الآباء والأمهات لأطفالهم، وإن الآباء والأمهات الذين قاموا بالبيع كلهم أزواج شرعيون حتى أنه تم بيع ثلاثة آلاف طفل وطفلة عام 1959⁽¹⁾.
وأطلق تعبير أطفال بلا أسر على الأولاد الذين يخرج آباؤهم وأمهاتهم إلى العمل⁽²⁾، وهناك ظاهرة البيوت المنهارة، وسببها الاختلال الحر، حيث يكثر الطلاق ويحرم الأولاد من التربية⁽³⁾.

وفي فرنسا سبعة ملايين من حالات الطلاق في شعب عدد سكانه 52 مليوناً، وقد سئل مسؤول بجمعية رعاية الحيوان بباريس لماذا يعامل الفرنسيون كلابهم مثلما يعاملون أنفسهم، فأجاب: ((لأنهم بحاجة إلى أن يحبوا وأن يحبوا، وقد احتاجوا إلى يوم واحد في العام، وهو ما سموه عيد الأم أو عيد الأب، وقد أصبح مجرد صلة رسمية كل ما فيها زيارة تنتهي بهدية مادية وكثيراً ما ترسل الهدية بالبريد)).

(1) كلمة لأحمد بهاء الدين بتاريخ 1959/12/26.

(2) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 42.

(3) المرجع السابق، ص 42.

وكم من الرجال أو النساء يموتون في بيوتهم دون أن يعلم بهم أحد، وإن نصف الزيجات في الولايات المتحدة تنتهي إلى الطلاق وإن 85 بالمائة أعربوا عن خيبة أملهم في حياة زوجية سعيدة⁽¹⁾.

وقد أصدرت مجلة تايم الأمريكية سنة 1986 عدداً خاصاً بعنوان رسالة إلى عام 2086 قالت: ((العائلة الأمريكية كانت قبل خمسين سنة صخرة بنت عليها الميلاد معيها، أما الآن فقد تحطمت إلى ذرات، وكثيراً ما يجد الطفل الأمريكي نفسه فجأة مخذولاً))⁽²⁾.

ومن البدع التي ابتكرتها الحضارة الغربية المعاصرة، ما عرف باسم الأم المستأجرة والأم بالوكالة بعد أن عبثوا بمعنى الأمومة النبيل والجميل...

لقد جعلوا الأمومة مجرد إنتاج البيضة، فإذا لقحت البيضة من أي رجل استحقت أن تكون أمّاً، كل ما هنالك أن تستأجر الامرأة رحم امرأة أخرى لتحمل عنها وتلد لها دون أن تتعرض لمتاعب الحمل.

ولقد لاحظ إن الأم بالوكالة تعاني من مضاعفات نفسية خطيرة⁽³⁾، وأمس النفور من الإنجاب ظاهرة منتشرة في بلاد الغرب إذ لماذا يضحى الفرد بذاته واستمتاعه الشخصي من أجل الأولاد⁽⁴⁾.

والإعراض عن فكرة الزواج فكرة واسعة الانتشار يضاف إلى ذلك ظاهرة الأسرة من جنس واحد أي الرجال من الرجال والنساء من النساء.

(1) د . يوسف القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 44.

(2) المرجع السابق، ص 45.

(3) المرجع السابق، ص 52.

(4) المرجع السابق، ص 53.

المطلب الثامن:

القلق النفسي

ولا عجب بعد أن يشيع في المجتمع جمود العواطف الإنسانية وتفكك الروابط الأسرية انحلال الأخلاق الأصلية أن يسود القلق والسأم وضجر العيش.

يقول الأديب الأمريكي "جون شتاينيك": ((إن مشكلة أمريكا هي ثراؤها، وإن لديها أشياء كثيرة، ولكن ليس لديها رسالة روحية، لو إنني أردت أن أدمر شعباً، فإنني أعطيه أكثر مما يريد، فهذه الوفرة تجعله جسماً تعساً مريضاً، إن شعبنا لا يمكن أن يعيش طويلاً على الأسس الحالية لحياته، إننا بحاجة إلى ضربة قوية تجعلنا نفيق من ثرائنا، لقد انتصرنا على الطبيعة، ولكننا لم نتصر على أنفسنا))⁽¹⁾.

كتب الصحفي المصري "أنيس مصري" عما شاهده في هوليدو: ((الإحساس بالضياع هو أوضح شعور عند الشباب في أمريكا.. ضائعون تائهون لا يباليون في شيء.. يريدون أن يعيشوا في سلام مع أنفسهم ومع غيرهم.. ولكن أعصاب الناس متعبة، ولا شك أن الصحف والإذاعة والتلفزيون والسينما تحطها نهائياً، لتظهر أدوية وعقاقير وحبوب وسوائل وفيتامينات تصلح هذا الجسم المتعب والعقل المجهد))⁽²⁾.

لقد كان نتيجة هذا القلق والسخط والتفاهة وفقدان الهدف الذي يعانيه إنسان الغرب، ظهور تلك الأصناف التي نقرأ عنها من "الخنافس والهيبيز" وما شابه ذلك مما تمخضت عنه الحضارة المادية، إنهم يمثلون التمرد على الحضارة الغربية

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 61.

(2) جريدة الأخبار، القاهرة في 5/1/1960.

المادية الاستهلاكية التي لم تشبع جوعهم الروحي ولا تملأ فراغهم العقدي، لذلك غاصوا في الأوحال بين المسكرات والمخدرات حتى غابوا عن أنفسهم، ثم طفقوا يبحثون عن شيء غير مادي فتعلقوا بما يسمى تحضير الأرواح، وقامت هلوسة المخدرات فجعلتهم يتخيلون أنها حضرت فعلاً.

ومن مظاهر القلق ولوازمه في الحضارة المعاصرة انتشار مرض الاكتئاب النفسي الذي يجعل الإنسان سجين نفسه، ويحيل حياته إلى جحيم، وهو يسبح في الثروة والفوضى في إمكانات اللذة والمتعة.

فالممثلة الفرنسية "بريجيت باردو" «يقال إن فرنسا حصلت من أفلامها ما يزيد من النقد الأجنبي على تصدير سيارات رينو» توقفت عن نشاطها فجأة لتعيش في هدوء وحيرة داخل بيت على شاطئ الريفيرا⁽¹⁾.

ومن الظواهر المعروفة في الغرب ظاهرة الانتحار لأوهى الأسباب، فهناك زيادة واضحة في حوادث انتحار الصبيان والفتيات وأكبر مشكلة حادة في الحياة المعاصرة هي شعور الإنسان أن الحياة قد فقدت معناها .

إن فكرة الإله كانت ترمز إلى وحدة الكون بمجموعة، ويبقى الإنسان الآن بدونها سفينة دون مرساة، والذين يؤكدون مقولة مات الإله يعنون بها موت الإنسان التقليدي الذي كان يستمد معنى حياته من صلواته بمخلوقات الكون.

فإنسان اليوم ليس فقط غريباً عن أخيه الإنسان وعن الطبيعة، بل الأهم بكثير هو أنه معزول عن أعماق نفسه⁽²⁾.

(1) وحيد الدين خان: المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، نشر دار الصحة.

(2) رينيه دوبو: إنسانية الإنسان، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 46.

المطلب التاسع:

الاضطراب العقلي

لم تقف أزمة الحضارة عند الآثار المروعة لما ذكرناه سابقاً، بل تعدت ذلك إلى المصابين الكثر بالأمراض العقلية والعصبية.

يقول البريفسور "الكيس كارليل" في كتابه الإنسان ذلك المجهول: ((من العجب أن الأمراض العقلية أكثر عدداً من جميع الأمراض الأخرى، ولهذا فإن مستشفيات المجاذيب تعج بنزلاتها وتعجز عن استقبال جميع الذين يجب حجزهم)).

ويقول "س.و. بيبرس" إن شخصاً من كل/22/ شخصاً من سكان نيويورك يجب إدخاله بأحد مستشفيات الأمراض العقلية⁽¹⁾.

الجريمة والخوف:

ماذا يتوقع من مجمع تسيطر عليه المادية والأنانية والتحلل الخلقى والتفسخ العائلي والقلق النفسي والاضطراب العقلي؟

ليس أمام مثل هذا المجتمع سوى الجريمة والخوف، قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمَنَةً مَطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ النحل/112.

كثيرة هي الصحف التي تكلمت عن الجريمة في أمريكا، تقول مجلة التايمز: ((هناك جريمة قتل ترتكب كل 24 ساعة بالولايات المتحدة، وفي كل عشر ثوانٍ يتعرض بيت للسطو، وفي كل سبع دقائق تغتصب امرأة))⁽¹⁾.

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 75.

وتنقل لنا مجلة نيوز أرقاماً مستقاة من مكتب التحقيقات الجنائية خلال عام 1979، تقول: ((إن جريمة خطيرة ترتكب كل ثانيتين ونصف، وحادث سرقة كل ثلاث ثوان وسرقة سيارة وسطو كل عشر ثوان، وجريمة عنف كل 27 ثانية واعتداء على أشخاص لأي سبب كل 51 ثانية واغتصاب كل سبع دقائق وجريمة قتل كل 24 دقيقة)).

يقول "وارن بيرجر" وزير العدل الأمريكي عام 1981: ((ألسنا رهائن داخل حدود بلادنا المستتيرة المتحضرة)).

يقول مدير شركة في مدينة هيوستون: ((الخوف من الجريمة يهدد تدريجياً بشلل الحياة في المجتمع الأمريكي: لقد سمحنا لأنفسنا بالتحلل والتفسخ كالحوانات نحن نعيش وراء قضبان حديدية تحميها من اللصوص ومجموعة من الأقفال المثبتة في الأبواب وأجهزة الإنذار، ثم نرقد على الفراش وبجوارنا مسدس محشو بالرصاص وبعد هذا نحاول أن نحصل على شيء من الراحة... يا للسخرية!!).

ينصح رجال الأمن، إذا كنت تسير وحدك في ساعة متأخرة من الليل، وظهر لك شبح وسط الظلام، وأحسست بألة حادة تلتصق بصلوعك من الخلف، وصوت يأمرك بأن تعطيه حافظة نقودك، فافعل دون تردد... لا تقاوم أعطه كل شيء أربعة من كل عشرة مواطني يشعرون إنهم معرضون للقتل والسرقة والاغتصاب⁽²⁾.

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 78.

(2) المرجع السابق، ص 80.

الفرع الثاني

مقومات القوة في الحضارة الغربية

ليست الغاية لعن الظلام، ولكن كما قال "ديوجين": ((أن تشعل شمعة)).
في هذا السطر البسيط رسمنا خيوط الإشكالية ما لها وما عليها تبياناً للحقيقة وقرعاً لمعدنها وسبراً لجوهرها كي نراها عارية واضحة بكل ما لها وما عليها فما هي الحضارة الغربية اليوم؟ وما هي حسناتها، وما هي سيئاتها؟ دفعاً لأمتنا نحو خيوط الضياء وردعاً لها عن سجاج الظلام، كي نستطيع أن تمتح ثقافة القوة ونبتعد عن مسالك الظلام.

إن التصدي لمعالجة موقف الإسلام من الحضارة الحديثة يتطلب من ناحية تحديداً واضحاً لحقيقة الإسلام كما يتطلبه من ناحية أخرى تحديداً واضحاً وموضوعياً لحقيقة الحضارة الحديثة هذه الظاهرة المعقدة الواسعة والمتشابكة الأبعاد... وذلك أن الخاصية البارزة لحضارة الغرب أنها حضارة ديالكتيكية قائمة على التعدد والتناقض والتعارض، أي أنها ليست ذات بعد واحد أو صوت واحد، لا بد لفهمها من رؤية أبعادها المختلفة وسماع أصواتها الأخرى⁽¹⁾.

(1) د. محمد جابر الأنصاري: رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، بيروت، دار الشروق، ط2، 1999، ص156.

وفي الحقيقة إن استمرارنا في تكرار المقولة المعهودة، بأن الحضارة الغربية حضارة مادية ومنحلة وقحطة وآيلة للسقوط لن يغير في الحقيقة القائمة والمفروضة في واقع العالم، وهي قوة هذه الحضارة واقتدارها واستمرارها لقرون، وانتشارها في كثير من أنحاء العالم.

وهذا الاقتدار والاستمرار لا بد أن تكون وراءه عناصر قوة حقيقية في الحضارة والمجتمع والإنسان، وليس في التكنولوجيا فقط، لأن التكنولوجيا لا تثبت وتطور وتبقى في صراع ومطواعة في يد إنسان هش، ومجتمع هش، وحضارة هشّة.

مثل بسيط نضربه على الحيوية النسبية لهذه الحضارة، هو ما حدث في غزو العراق أخيراً والأحداث والانعكاسات التي نشأت جراء ذلك.

وعلى الرغم من أن الحدث نكبة كبيرة للأمة العربية، فإن الظاهرة الحاكمة دفنت رأسها في التراب جراء ذلك، ولا يزال مدفوناً طالما أن الغزو لصالح أميركا.

أما الشعب العربي، وإن تميز بتحركه الواضح إلا أن هذه الحركة لا تعدو أن تكون في حدود الفورة لا الثورة، بعكس الأمر المؤسس كما شاهدناه في الغرب.

إذاً فالحضارة الغربية لا تزال تتميز بقوتها وقدرتها على اجتراح الصعاب، ونعتقد أن السبب البعيد لذلك هو القاعدة الاقتصادية الضخمة التي سرقتها من عرق الشعوب الأخرى، إذ تمكن الغرب أن يقيم نوعاً من التوازن بين بنائه التحتي والعلوي، وانعكس ذلك على طبقاته الاجتماعية لا سيما العمال الذين التفوا حول مجتمعاتهم التي ضمنت لهم سبل العيش والكرامة ومكنت هذه المجتمعات أن تكون بعيدة عن الهزات الاجتماعية.

ويمكننا أن نجد مصادر أخرى للتوازن، وهذه المصادر في القوة هي:

التقدم العلمي الهائل، والخلاصة إن الحضارة الغربية «كأية ظاهرة تاريخية مشابهة لها» استمدت حيويتها وإبداعها من إحياء روعي داخلي في صدور الناس، وقد تبلور هذا الإحياء في مفاهيم جديدة للكون وللإنسان، في إيمان أرسخ، وفي آفاق أوسع، وفي ولادة للشخصية تحلم وتفكر وتتشئ حياة جديدة⁽¹⁾.

ونعتقد أن الولادة الجديدة لأمتنا وللإنسانية يتوقف على هذه الولادة الروحية، وإلا «كما قال مالك بن نبي» فولادة العقل قد يؤخر السقوط، ولكن السقوط آت لا محالة، من أفول الروح وسيطرة الغرائز...

ومن جهة أخرى فإننا ننعي على تلك المحاولات والتفسيرات المتعددة التي قللت من أهمية الجانب الروحي في الإسلام، ودوره وفعالياته لحساب الجانب السياسي والاجتماعي فيه⁽²⁾.

فالإسلام يمثل بناء متكاملًا، وشؤون السياسة والاجتماع والحكم ليست بمعزل عن الجوانب الروحية والأخلاقية التي قررها الإسلام وبشر بها الرسول ﷺ⁽³⁾.

1- لقد أعطت هذه الحضارة الإنسان الحوافز التي تدفعه إلى الابتكار والإنتاج، وهيات له المناخ النفسي والعقلي الذي يشجعه على المضي، وقدمت له الإدارة الحسنة التي تساعده على إتقان عمله مكافئة المحسن ومعاينة المقصر والمنحرف.

(1) د. قسطنطين زريق: الحضارة العربية، ص 90.

(2) د. محمد عمارة: العرب يستيقظون، فجر اليقظة القومية، بيروت، دار الوحدة، ط3، 1981، ص44.

(3) محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، ط2، 1960، د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، بيروت، ط2، 1979، والإسلام والسلطة الدينية، بيروت، ط2، 1980.

2- هيأت له مجتمعاً يحترم فيه حرية الإنسان وحقوقه وتسان فيه حرمانه في مواجهة ظلم الحكام وحكم الظلام، ولهذا شعر الإنسان بكرامته وقيمه، وتحرر من الخوف والذل، فأنتج وأحسن وأفاد⁽¹⁾.

3- نعتقد أن عبقرية الغرب «مصدر قوته وانطلاقه» تكمن في أنه أقام مركباً حضارياً واحداً بين الديناميات والفاعليات التي تتسق وتتكامل مع الحرية، بحيث إن الحرية كانت الأصل والمصدر والحضانة والمشتل لكل هذه الفعاليات.

وهذه الفعاليات «على سبيل التعداد لا الحصر» هي⁽²⁾: الديمقراطية - التقدم - نظرية حقوق الإنسان - نظرية الشخص البشري «الإنسانية» نظرية شرعية السلطة - نظرية سيادة القانون - نظرية وجود دستور - نظرية شرعية الإدارة - نظرية تدرج أعمال الإدارة - نظرية فصل السلطات - نظرية استقلال القضاء - نظرية تداول السلطة وغير ذلك من النظريات.

لقد تجمع هذا الحشد من الأواليات حول الحرية، وكان أول المجتمعين الديمقراطي بحيث اتحدت مع الحرية ليكونا النظام الديمقراطي الحر الذي استقطب النظريات المذكورة أعلاه، بحيث يمكننا القول إنه لا ديمقراطية دون الحرية، ولا حرية دون سيادة الشعب، فالحرية هي روح ولب وقلب الديمقراطية ومجهودها وأساسها وفعاليتها والديمقراطية هي المناخ الملائم لتفتح الروح وانطلاقها.

وتعتقد أن الحرية الاقتصادية لعبت دوراً مهماً في خلق هذا المناخ لأنها تتفق مع نمو الاقتصاد وحركته وحيويته وحرية، لكننا لا ننسى أن ضمير الجماهير كان

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص28.

(2) د. برهان زريق: الصراع بين السلطة والحرية، على صعيد القانون الإداري، ص 15.

المهماز وراء كل ذلك، إذ لا نستطيع القول: إن الوجدان الشعبي يخيب في الفصل بين السلطات أو في دستورية القوانين أو شرعية السلطة أو سيادة القانون وغير ذلك.

صحيح إن وراء هذه الحرية قوى خفية هي التي تؤثر وتضغط بنفوذها وإمكاناتها، ولكنها مهما أوتيت من قوة لا تستطيع أن تسكت صوت الجماهير، ولا أن تفرض على الناس ما يكرهون⁽¹⁾.

إننا بانتظار دولة أخلاقية تستوعب القيم الأخلاقية التي أفرزتها البشرية، وفي مقدمة ذلك الأخلاق الإسلامية، ونحن بحاجة إلى قيم قانونية تشيد هذه الدولة جنباً إلى جنب الأخلاق السابقة، ومع هذا تبقى النظرية الديمقراطية الحرة رغم عوزها الأخلاقي، أحسن السببين لأنها على الأقل تحمي الإنسان من الظلم والاستبداد واجعله يتكفل مع بقية المواطنين في فرض ما يريدون.

4- كما نتمنى أن نتابع التنقيب والحفر في تربة هذه الحضارة لكن المجال لا يتسع أمامنا، وإن كانت الأمانة العلمية ألا ننسى - خصوصاً والمفروض بالنهضة العربية أن تستوعب النظرية العامة لأسس التقدم في العالم - موضوعية وواقعية وتجريبية الحضارة الغربية.

وإن كان أبرز ما فيها حواريتها ونقديتها وقدرتها على تصحيح أخطائها، وتجاوز ذاتها وحيويتها ومرونتها، واعتبار التقدم هدفاً أساسياً في حياتها، وهذا ما يتضح من الثورات العلمية التي مرت بها، أضف إلى كل هذا وذاك آلية صيغ السيناريوهات عند استعراض الإمكانيات المحتملة واعتبار السيناريو الأقرب على

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 29.

التحقيق⁽¹⁾، فهذا هو ذا الغرب يجدد نفسه بعد كل حرب وأزمة وبعد كل إنذار بالسقوط من خلال نظامه الليبرالي المتفتح والمتقبل لكل الخيارات والاحتمالات الحضارية إن تطرف في التحرر نهضت قوى المحافظة لتوازن الكفة، وإن زاد في الاشتراكية نهضت قوى الرأسمالية لتعدل الميزان، وإن انحرف "لداروين أو لماركس أو لسارتر" نهضت قوى الكنيسة وقوى الإيمان المتحرر الآخر لترد العافية للجدلية الحضارية التي تقوم عليها الليبرالية الغربية.

والأهم من ذلك أن الانتقال بين هذه الخيارات في المجتمع الليبرالي، يتم بالحوار والتفاهم والاحتكام للرأي العام «رغم السلبيات المصاحبة لذلك» دون عنف دموي وقهر وحروب أهلية، أو بالحد الأدنى مما يفرضه الصراع الاجتماعي، وأنا أتحدث هنا عن المجتمع الغربي الليبرالي في الداخل، وليس عن ظاهرة الاستعمار الغربي⁽²⁾.

واستطراداً نذكر بقانون المواجهة الحضارية ومعادلتها السلمية وخلاصتها قوة المواجهة السياسية والعسكرية والاستراتيجية ومرونة في الموقف العلمي من نقد وغربة وتمحيص وقبول ورفض.

ويركز بعض المستشرقين على وجود تعارض بين الإسلام والغرب ليحولوا دون تصالح الغرب والمسلمين مع الحضارة الحديثة وإبقائهم في عزلة التخلف وتبعاته المهلكة، باعتبار أن الحضارة الحديثة إن هي إلا الحضارة الأوروبية المسيحية التي يستحيل على المسلمين قبولها.

(1) د. محمد جابر الأنصاري: رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، ص 257.

د. محمد عابد الجابري: مسألة الهوية- العروبة والإسلام والغرب، ص 188.

(2) المرجع السابق، ص 158.

الواقع هو ضرورة التمييز بين الحضارة الحديثة والحضارة الأوربية التي ليست إلا صيغة من صنع الحضارة الحديثة وإن كانت هذه الصيغة هي صيغة أهم في الحضارة العالمية⁽¹⁾.

5- بيد أن الذي قدم لنا دراسة مسهبة عن قوة المجتمع «الابتكار الغربي» من الوجهة القانونية هو الفقيه «أندريه هوريو» وذلك من خلال صاروخ سلمي هو لعبة الشطرنج التاريخية التي يقيمها المجتمع الغربي بين الحرية والسلطة في إطار رقابة الدولة، وقد عدد الفقيه المذكور مصادر القوة في الابتكار الفردي بما يلي:

1. الثقة بالفرد .

2. الإيمان بفضيلة الحوار.

3. التنظيم العقلاني⁽²⁾.

(1) د . محمد جابر الأنصاري: رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، ص 159 .

(2) أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج1، بيروت الأهلية للنشر والتوزيع 1974، ص45، وما بعدها .

تحذيرات رجال الغرب من الأخطار المحدقة في الحضارة الغربية

لم نعرض للنقد والتحليل والتقويم الذي قام به الغير بعداً عن كل ظن، وبالمقابل سأكتفي بالتقويم الذي قام به رجال القلم والفكر والفلسفة الغربيين، وفيما يلي بعض هؤلاء:

"الكسّر كارليل" (مر رجال العلم): الحائز على جائزة نوبل وصاحب كتابه المشهور الإنسان ذلك المجهول يقول المذكور: ((لقد أنشئت الحضارة العصرية دون معرفة بطبيعة الإنسان الحقيقية، إذ أنها تولدت من خيالات الاكتشافات العلمية وشهوات الناس وأوهامهم ونظرياتهم ورغباتهم، وعلى الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا إلا أنها غير صالحة لمجتمعنا وشعبنا .

لقد أهمل تأثير المصنع على الحالة الفسيولوجية والعقلية للعمال، إهمالاً تاماً عند تنظيم الحياة الصناعية إذ أن حضارتنا العصرية تنهض على مبدأ الحد الأقصى من الإنتاج بأقل التكاليف للحصول على أكبر مبلغ من المال.

إننا قوم تعساء ننحط أخلاقياً وعقلياً، إن الأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نمو هي الأمم الآخذة في الضعف، والتي ستكون عودتها إلى البربرية والهمجية أسرع من غيرها))⁽¹⁾.

إن العلم الخالص عندما يسيطر خياله الطاغي على عقولنا، ويستعيد أفكارنا يصبح خطراً حقاً لا يستحق أي اعتبار أن نمضي في تحمل طريق حياة تعود علينا بالانحطاط الخلقى، ويؤدي إلى اختفاء أنبل عناصر الأجناس الطيبة⁽²⁾.

لا يمكن اعتبار المدرسة بديلاً عن التعليم الفردي، إن المدرسين يؤدون عملهم التهذيبي، ولكن النشاط العاطفي والجمالي يحتاج أيضاً إلى أن ينمى⁽³⁾.

يجب أن نحرك الإنسان من كونيّات علماء الطبيعة والفلك .. يجب أن نجدد أنفسنا ونحررها من التكنولوجيا العمياء لأننا ما زلنا غارقين في عالم خلقته علوم الجماد دون احترام لقوانين نمونا في عالم لم يصنع لنا بسبب غلطة ارتكبها عقلنا .

إننا نعرف كيف عدونا على الطبيعة، ولماذا فقدنا طريقنا في الظلام.

إننا نرى ضباب الفجر ونرى على الضوء الباهت طريقاً قد يقود إلى الخلاص.

العالم "رينيه دويو" : وهو من كبار علماء البيولوجيا وحامل جائزة نوبل، وصاحب كتاب human an animal⁽⁴⁾ الذي ظهر في السبعينات.

(1) أليكسس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق أسعد قرية، مكتبة المعارف، بيروت، ط4، ص 37.

(2) المرجع السابق، ص 41.

(3) المرجع السابق، ص 353.

(4) رينيه دويو: إنسانية الإنسان نشرته مؤسسة الرسالة في بيروت، وترجمه إلى العربية الدكتور نبيل صبحي الطويل.

يقول المذكور: ((جمعنا جسماً هائلاً من المعلومات حول المادة تقنية قوية لضبط واستقلال العالم الخارجي، لكننا لا نعلم شيئاً مطلقاً عن الطرق التي يحول بها الإنسان قابلياته الموروثة ليهندس شخصيته الفردية.

إن الحياة الشاذة التي نعيشها تعطل التفاعلات الحيوية الضرورية لسلامة الإنسان العقلية والإنسانية))⁽¹⁾.

أكثر ما يزعجنا هو علمنا بأن الخصائص العضوية والفكرية للإنسان تخططها البيئات الملوثة والشوارع المتراسة والأبنية الشاهقة والخليط الحضري المتمرد والعادات الاجتماعية التي تهتم بالأشياء وتهمل الإنسان.

الإنسان العصري قلق، ولو كان في زمن السلم وفي جو البحبوحة، لأن عالم التكنولوجيا يشكل محيطه المباشر، وقد فصله عن عالم الطبيعة... والإنسان العصري يشبه الحيوان البري الذي يقضي حياته في حديقة الحيوان...

فالإنسان الآن يتوفر له الغذاء الكافي والحماية من القوة، ولكنه محرر من المثيرات الطبيعية لوظائفه الجسدية والفكرية.. فهو غريب عن أخيه وعن الطبيعة وعن نفسه⁽²⁾.

إن التكنولوجيا زادت من غنى الإنسان المادي، وحسنت صحته العضوية إلا أنها لم تجلب له السعادة وتواجهنا العلوم المادية بتناقضات لا حدود لها عندما نحاول فهم حدود الفضاء أو بدايات الزمن ثم إن العلم والتكنولوجيا أدوات ووسائل ليس بها أخلاق⁽³⁾.

(1) أليكسس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ص 31.

(2) المرجع السابق، ص 49.

(3) أليكسس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ص 186.

ستسير التكنولوجيا قدماً، ولكن ليس على خطوطنا التي رسمناها
وستتقدم، ولكن ليس نحو أهدافنا .

التكنولوجيا تثير قضايا اجتماعية سياسية اقتصادية أكثر مما هي علمية، فهي
غير قادرة على التهرب من الرقابة البشرية، ولذلك فهي تسير في طريقها الخاص
ولم تضع الضوابط للتحكم فيها .

وكل المجتمعات المتأثرة بالغرب تتبع، توراة التنمية كعقيدة، وتدور في دائرة تشبه
حلقات ذكر الدراويش، وتقول هذه التوراة: أنتجوا أكثر لكي تستهلكوا أكثر، ثم لكي
تنتجوا أكثر...

إننا نملك أكبر عدد من السيارات وأساء ساحات الخردة، نحن أكثر سكان العالم
تنقلاً، ونتحمل أكبر قدر من الازدحام، ونولد أكبر قدر من الطاقة وفي أهوائنا أكثر
الهواء تلوثاً في العالم.. سيذكرنا التاريخ بأننا الحبل الذي رفع إنساناً إلى القمر،
وهو غائص إلى ركبتيه في الأوحال والقاذورات⁽¹⁾.

الدكتور "هنري لنك" : طبيب النفس الأمريكي الذي يدافع عن الغيب: وينعي على
الفكر منفرداً تحقيقه السعادة يقول المذكور: في كل ميدان من ميادين العلم ظواهر
تؤجج شكله ذلك الضلال وتعني تعظيم شأن الفكر، وإن الاعتماد المطلق على
الفكر يهدم سعادة الإنسان .

لن نهتدي إلى حل شافٍ لمشكلات الحياة العويصة ولن نهل من مورد السعادة عن
طريق تقدم المعلومات، فارتقاء العلم معناه ازدياد الارتباك واضطراد التخبط وما لم
يتم توحيد هذه العلوم عن طريق آخر غير طريق العلم وأعني به طريق الإيمان⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 219.

(2) هنري لنك: العودة إلى الإيمان وقد ترجم في أوائل الخمسينات من قبل د . ثروة عكاشة وقد
طبع في أمريكا/48/ طبعة.

الفيلسوف الأمريكي "جورج ديوي" قال: ((إن الحضارة التي تسمح للعلم بتحطيم القيم المتعارف عليها، ولا تثق بقوة هذا العلم في خلق قيم جديدة فهي حضارة تدمر نفسها بنفسها))⁽¹⁾.

المفكر والمؤرخ البريطاني "توينبي" : ينقل عنه الكاتب الأمريكي "كولن ولسن" قوله: ((لقد أغرت فنون الصناعة ضحاياها، وجعلتهم يسمونها قيادة أنفسهم ببيعها المصاييح الجديدة، مقابل المصاييح القديمة، لقد أغرتهم فباعوها أرواحهم وأخذوا السينما والراديو، وكان الدمار الذي سببته هذه الصفقة الجديدة إفقاراً روحياً وصفه "أفلاطون" بأنه مجتمع الخنازير ووصفه "الدوس هكسلي" بأنه عالم زاهٍ جديد، ويقول "توينبي" بأن خلاصنا لن يكون إلاً بإحلال الدين محل الاقتصاد))⁽²⁾.

المفكر الفرنسي "روجيه غارودي" : قال في محاضرة ألقاها في جامعة قطر: ((يفضل تخصيص 600 مليون دولار سنة 1982 للإنفاق على التسلح أصبح كل ساكن من سكان الأرض تحت تهديد ما يعادل أربعة أطنان من المتفجرات، وصارت الموارد في السنة نفسها موزعة بشكل أدنى إلى هلاك 50 مليون نسمة في العالم الثالث بسبب المجاعة، ومن الصعب أن نسمي ذلك المسار التاريخي الذي سلكته الحضارة الغربية تقدماً، والذي أصبحت على أثره ولأول مرة في تاريخ الملحمة الإنسانية الذي يمتد على مدى مليوني أو ثلاثة ملايين سنة قادرة تقنياً على محو كل أثر للحياة الاجتماعية)).

(1) رينيه دويو: إنسانية الإنسان، ص 43.

(2) كولن ولسن: سقوط الحضارة.

على الصعيد الاقتصادي يسود مفهوم النمو، وإنتاج أي شيء صالحاً كان أم غير صالح، وعلى الصعيد السياسي، قامت علاقات اجتماعية يغطي عليها العنف.

أما على الصعيد الثقافي يتميز بفقدان المعنى والغاية، وعلى صعيد العقيدة ضاع مفهوم التسامي والعلو، ذلك البعد الإنساني الحقيقي للبشر⁽¹⁾.

إن الثقافة الفرعونية التي تعتمد عليها هذه الحضارة ترمي حصر الحياة في الصيرورة والصدفة أو إلى عاطفة لا طائل منها، وإلى اللامعقول، أي انعدام المعنى وموت الإله وموت الإنسان، وموت كل شيء مثلما يردده دعاة العدم.

وليس هنالك حضارة أغفلت التساؤل عن معنى الحياة والموت مثلما هو الشأن بالنسبة للحضارة الغربية، فهذه الثقافة الفرعونية تعتمد على:

- الفصل بين العلم والحكمة... بين الوسائل والغايات.

- إخضاع كل حقيقة واقعية إلى المفاهيم الكمية مستبعدة الحب والإيمان والمعنى.

- إنكار التسامي والاقتصار على الكم واستبعاد الحرية والأمل.

وفي تعليق " غارودي " على مؤتمر السكان الذي انعقد بالقاهرة في 5-13/9/1994 قال: ((يشكل هذا المؤتمر الحلف المقدس العنصري والتكنوقراطي بين الدول الفنية ضد الشعوب الفقيرة⁽²⁾)).

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 98 وهذا القول لروجيه غارودي.

(2) المرجع السابق، ص 99، وهذا القول لغارودي.

وهؤلاء يعملون من أجل الوصول إلى ترسيخ فكرة القنبلة الديمقراطية في العقول⁽¹⁾ ولسان حالهم يقول للفقراء: لا تتجربوا أطفالاً كي نستطيع الاستمرار في نهبنا)).

لكن لماذا تجبر الولايات المتحدة أوروبا على تبوير/15 بالمائة/من أراضيها الزراعية لماذا تصرفون مئات الملايين لتكديس جبال اللحم والزبدة والحليب.. إنكم تستعيدون أفضل أراضينا في قارات ثلاث لأنكم تجعلون فلاحينا يتكومون في العواصم.

من الذي يقضي على رقبة الأرض من خلال القضاء على الغابات في الأمازون إن لم تكن شركات الولايات المتحدة وأوروبا واليابان المتعددة الجنسية والتي تقطع الأشجار لبناء سدودها متسببة فيضانات تقضي على آلاف الهكتارات إن ما يهدم الأرض ويفقد الحياة معناها ومستقبلها هو النظام الذي يفرض سيطرته على العالم بواسطة حرية التبادل غير المتكافئ.

تقول أمريكا: يجب خلق سوق واحدة، ونحن نقول: يجب الانصاف الإنسانية على صليب من ذهب لمحاولة الإبقاء على علاقات القوة بين أقلية مالكة وأكثرية مستقلة ممنوعة من نشر حياتها⁽²⁾.

الأديب الفصصي الأمريكي "جور شتاينيك": فقد أرسل المذكور خطاباً إلى صديقه "دلای استيفنسون" مرشح الحزب الديموقراطي لرئاسة الجمهورية عام 1951 و1956 قال⁽³⁾: ((أمريكا ليس لديها رسالة روحية كافية... إذا أردت أن تدمر

(1) المرجع السابق، ص 100 .

(2) المرجع السابق، ص 103 .

(3) نشر هذا الخطاب الأستاذ أحمد بهاء الدين في صحيفة الأخبار، بتاريخ 1960/1/28 .

شعباً فأعطيه أكثر مما يزيد، فهذه الوفرة تجعله جشعاً تغيساً مريضاً... إن شعبنا لا يمكن أن يعيش طويلاً على الأسس الحالية لحياته.

إننا بحاجة إلى ضربة قوية تجعلنا نفيق من تراثنا، لقد انتصرنا على الطبيعة لكن لم نتصر على أنفسنا.. إن الفيلسوف السياسي الموسيقار "بالرر" هو الذي وضع أصابعه على الخطر الذي يحيق بالإنسانية فقد أدرك منذ ربع قرن محنة الروح الأوروبية، وهو الذي نفث روح القلق والأسى في الأدب الفرنسي والأوربي.

كذلك المفكر "فرانسوا ساجار": فقد سجلت روح اليأس والمرارة والتواكل واللامبالاة تلك الروح التي عبر عنها "سارشر" في مجلة العصور الحديثة بقوله: ((لقد انتهت الحرب في فرنسا الجائعة، ولكن السلام لم يبدأ، إننا نعيش في محنة ولكن هؤلاء الذين قالوا إن السلام من طبيعة الأشياء، وإن الحرب مسألة عارضة)).

في قضية أمام الباب عبر عن هذا المعنى الشاعر الألماني "بروشرت" الذي توفى عام 1947 قال: ((نحن جيل بلا رابطة ولا عمق، عمقنا هو الهاوية، نحن جيل بلا دين ولا راحة حياتنا كلها جبن ووحشية، وشبابنا بلا سبات، إننا جيل بلا قيود ولا حدود ولا حماية من أحد)).

وكان لا بد أن تظهر هذه الصورة المعذبة في كلية الجامعات والمدارس وأعماق الأديرة، ومن هذه الرحبانيات خرجت "فرانسوا ساجان"، وكذلك فعلت "سسيل ودومنيك" المعبرتان عن هذا الجيل الذي يتحرك ويتألم ويروح ويجيء ويحارب ويصرخ من الظلام بلا حدود ولا قيود يؤمن بها ولا أمل له في أن يكون له أمل⁽¹⁾.

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 106.

السياسي الأمريكي الشهير "فوسنر حالأس": وزير الخارجية على عهد "إيزنهاور" وصاحب كتاب حرب أم سلام، يقول تحت عنوان حاجتنا الروحية: ((إن الأمر لا يتعلق بالماديات قلوبنا أعظم إنتاج عالي، ما ينقصنا هو إيمان صحيح قوي، أزيد وبه يكون كل ما لدينا قليلاً، وهذا النقص لا يعوضه السياسيون، مهما بلغت قدرتهم أو الدبلوماسيون، مهما كانت فطنتهم أو العلماء، مهما كثرت محتوياتهم والقنابل مهما بلغت قوتها وفي بلادنا لا تجتذب نظمنا الإخلاص الروحي اللازم للدفاع عنها، وهناك حيرة في نفوس الناس، وتآكل لأرواحهم، وذلك يجعل أمتنا معرضة للتقلقل المعادي)).

لقد قال "يسوع" (عليه السلام): ((إن هذه الأشياء المادية هي الصدأ الذي يتخسر في الأرواح⁽¹⁾... لقد تحطمت الصلة بين الإيمان والعمل فلن نستطيع بعد ذلك أن تنمي قوة روحية نستطيع نشرها في العالم)).

إن مجتمعنا حراً لكن ليس معناه أن يسعى كل فرد لنفسه، بل مجتمع متناسق والقيود المفروضة هي قبل كل شيء هي روابط الأخوة المنبعثة من الإيمان، فإن الناس خلقوا لكي يعيشوا إخواناً في رعاية الكه لهد لقد كتب الرئيس "ولسون" قبل وفاته: ((إن حضارتنا لا تستطيع الاستمرار في البقاء إلا إذا استردت روحانيتها⁽²⁾)).

(1) د. القرضاوي: الإسلام حضارة الغد، ص 107.

(2) المرجع السابق، ص 108.

تقويم وتقدير

منلهم معهم الكثير من المفكرين الغربيين وغير الغربيين تكلموا عن السقوط «شلبنجر» وقولته المشهورة عن سقوط الغرب»، ونحن بدورنا لا نريد هذا السقوط لمجرد السقوط، وإنما نريد سقوط الزيغ والانحراف في الغرب، على ضوء ما رسمته الآية القرآنية الكريمة: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴿الحجرات/13. واذ يتطلب هذا الموقف من الغرب أن يوجد بعمل تاريخي حضاري، فلعله يكون على ضوء ما فعلته حضارتنا إبان عطاها وشبابها.

لقد كان على حضارتنا أن تعي وتفهم وتدرك ذات الإنسان وذاتها، وأن تتطلق من هذه الذات وتعززها وتوطدها وتوطنها، ثم تتطلق بعد ذلك إلى إقامة هذه العلاقة مع الغير من خلال عزة هذه الذات وكرامتها ووضوحها، أو كما تعبر عنه المقولة "لا انكماش على كهوف الذات ولا انغماس وانزلاق وانكباب على الغير انكباباً تبعياً اختراقياً كانكباب الفراشة على لهيب النار.

هذا التوازن في العلاقة مع الغير يقود إلى توازن آخر في العلاقة بين المادة والروح بين القيم الجمالية والقيم الأخلاقية، وهو ما عبر عنه المفكر العربي الكبير مالك بن نبي⁽¹⁾.

يقول المذكور في صدد التوازن بين عنصرَي الأخلاق والجمال في الحضارة: ((فكل ثقافة سيطرة Culture a L'empire هي أساسها ثقافة تنمو فيها القيم الجمالية على حساب القيم الأخلاقية، وهكذا يمكننا أن نتتبع هذه الاعتبارات إلى أبعد

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين دار الفكر، ط3، 1969، القاهرة، ص158.

مدى، فنرى كيف أن ثقافة تمنح الأولوية لذوق الجمال تغذي حضارة تنتهي إلى فضيحة حمراء يقود جنونها رجل مثل "نيرون" أو امرأة مثل "مسالين"، وذلك لأنها تسيطر عليها دوافع الأنوثة.

كما أننا نلاحظ، كيف أن الثقافة التي تمنح الأولوية للمبدأ الأخلاقي، تكون حضارة مآلها التحجر والجمود، وتنتهي إلى فضيحة صامتة سوداء تتيه في مجاهل تصوف متقهقر يقود جنونه مشايخ الطرق⁽¹⁾.

فاتجاه حضارة ما هو حاصل جمع وتوفيق وتوازن واتساق بين هذين العنصرين: الجمالي والأخلاقي، أو كما عبر عن ذلك مفكرنا ابن بني بقوله: ((مبدأ أخلاقي مضافاً إليه ذوق جمالي يعطي اتجاه الحضارة))⁽²⁾.

فدورة الحضارة تتم عندما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة، أو عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معين: ethos على حد قول "كيسرلنج"، كما أنها تنتهي حينما تفقد الروح نهائياً الهيمنة التي كانت على الغرائز: المكبوتة أو المكبوحة الجمال⁽³⁾.

لا نستطيع أن نحدد ذلك بدقة عملية متناهية، ولكننا نقول تعلق هيمنة الغرائز ويشوبها وانفجار أوارها وفي الوقت نفسه نتساءل بتجرد ونقول: هل اختفت الروح نهائياً من تلك الأصقاع.

لنأخذ مثلاً بسيطاً هو سيادة القانون في الغرب وهيمنة روحه، والسؤال أليست هذه السيادة تتضمن عنصراً خلقياً.

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 159.

(2) المرجع السابق، ص 154.

(3) المرجع السابق، ص 105.

دعنا نعانق عنصراً واحداً من عناصر القانون هو احتضانه مسألة الديمقراطية أليس ذلك يقوم على عنصر أخلاقي؟⁹⁹.

من المقرر بدهامة ما في علم القانون، هنالك برزخ تتسلل منه قواعد الأخلاق إلى مجال القانون هي مرحلة النظام العام، إن هذه الغرائز، اختفت وغربت شمسها نهائياً من سماء الغرب.

ما نقوله عن الديمقراطية «التي هي قوام الروح وسر القيم وضمير الوجدان» نقولها عن المساواة ونقوله أيضاً عن الحرية والسلام واطمئنان المواطن في سريه وعقله ووجدانه.

ومع ذلك فلا نستطيع أن ننسى أجراس الإنذارات التي أطلقها رجال الغرب تحذيراً باقتراب الهاوية.

وبيان ذلك أن سيطرة الروح في حضارة معينة «حسب رأي ابن بني» تمثل مرحلة الصعود التاريخي يتلوها مرحلة سيطرة العقل التي تمثل ركود هذه الحضارة، أما المرحلة الثالثة فتمثل مرحلة الأفول، وهي مرحلة سيطرة الغرائز⁽¹⁾.

وينطبق ذلك على الحضارة العربية الإسلامية التي ابتدأت مرحلتها الأولى من غار حراء حتى صفين، وهي المرحلة الرئيسية التي تركبت فيها عناصرها الجوهرية إنما كانت دينية بحتة يسودها الروح، الروح الخلقية⁽²⁾.

ففي هذه الحقبة ظلت روح المؤمن هي العامل النفسي الرئيسي، من ليلة حراء إلى أن وصلت إلى القمة الروحية، وهو ما يوافق واقعة صفين، وبعد هذه الواقعة دلفنا

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 99.

(2) المرجع السابق، ص 77.

إلى المرحلة القيصرية التي يسودها عامل العقل وتزينها الأبهة والعظمة، في الوقت الذي بدأت تظهر فيه بوادر الفتور الدالة على فتور الروح⁽²⁾.

والأمر نفسه بالنسبة للحضارة المسيحية الذي تتفق مع ظهور الروح الخلفي⁽¹⁾.

ولا شك بصحة القانون الذي اكتشفه ابن بني كمييار عام يسود معظم الحضارات لكن السؤال الذي يثور متى ابتدأ قانون العقل، ومتى تنتهي هذه السيادة وإلى أي حد تسود قيم الغرائز وجموحها.

أضف إلى ذلك فنحن لا ننكر أن الذي ساعد على فرملة وكبح السقوط في الغرب هو جرعات القوة التي تستمدتها حضارة الغرب من دم وحقوق العالم ومصادر رزقها وحياتها، والغرب لا يني يمص عرق شعوب العالم، ويسعى جاهداً لتخدير حيوتها وانطلاقها.

نعتقد أن الأساس في مشكلتنا مع الغرب هو الاحتكام لقاعدة التعارف التي وضعت أسسها السماء مرقاة للحياة وعاصمة لنظامنا العام. من هذا المقت الذي نعيشه والذي وصفه بالسقوط في أسفل سافلين.

مصادقاً لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ 4 ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ 5 ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ 6 ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ﴾ 7 ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ التين/ 4-8.

إن الإنسان سيد المخلوقات على الأرض سخر الله له ما في السماوات والأرض، وخلق فيه قوة التعلم، واستخلفه في الأرض لإقامة مجتمع الحرية والعدالة والمساواة والإخاء في نطاق الحاكمية الإلهية التي أمرت بالصلاح ونهت عن الفساد.

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة ص 77، وانظر مدثر عبد الرحيم الطيب: أزمة المجتمع العربي المعاصرة المسألة الحضارية، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1961، ص86.

إن القرآن جعل من الإنسان قيمة كبرى يجب الحفاظ عليها، ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ المائدة/32.

فالإنسان في القرآن محور نشاط دائم ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ الانشقاق/6، لينافس بني جنسه في بلوغ أرفع الدرجات، وليكون من الفئة الخلاقة الفاعلة للخير، تلك القوة التي يرى فيها علماء الدراسات الحضارية السبب في خلق الحضارات مصداقاً لقوله تعالى⁽¹⁾: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران/104.

حضارة ما أغنى عنها مالها ولا ازدهارها الاقتصادي ولا احترامها لأسرار الطبيعة وأفكار القضاء، شدها الاستكبار وشغلها الاستكثار فتجردت عن قيمها الروحية فبدت لها سوءتها الحيوانية تخصف عليها من الشعارات الكاذبة والإغراءات الفاجرة، كل ذلك باسم الإنسان المتحضر والمتحرر⁽²⁾، حضارة تلمع في متاهات العصر ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ النور/39.

نعتقد أنه ما من قيمة علوية إلا وتعرض لها كتاب الله صراحة أو ضمناً، ولكن القرآن العظيم حقيقة علوية لا تاريخية «قوة التاريخ»، والسؤال هل إن الحضارة العربية الإسلامية امتاحت وتمثلت كل القيم القرآنية، لكن هيهات إذاً فدراستنا تشريح جسد هذه الحضارة التي عاشت وتمثلت القرآن، فما هي هذه الحضارة.

(1) الندوة الخامسة للسمات الإنسانية للعلم والعمل في بلاد الشام، دمشق، ص 19،
1986/9/26، أنظر مداخلة د. صالح درادكه، ص 88.

(2) المرجع السابق مداخلة د. أحمد عروة بعنوان قصة الإنسان في القرآن، ص 44.

سمات الحضارة العربية الإسلامية

وتتحدد هذه السمات في الأبحاث الآتية:

البحث الأول

الحقيقة الروحية

يقول غاندي، إذا فصلت السياسة عن الدين فقدت معناها، كل طفل في مدرستنا يدري الأنظمة السياسية في الهند، ويعرف كيف أن بلاده تتقد باحساسات جديدة وآمال جديدة، ولكننا أيضاً بحاجة إلى الضوء الثابت المستقر ضوء الإيمان الديني⁽¹⁾.

وهذا ما دلل به وأكده المفكر العربي "مالك بن نبي" بقوله: ((إن الفكرة الدينية تتدخل كمركب Cataliscux في تركيب عناصر التاريخ، ونحن بهذا نقرر حقيقة

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، القاهرة، دار الفكر، ط3، 1969 ص36.

يؤيدها تاريخ الحضارات غير أن هذا التأييد سوف يأتي على صورة شهادة في هذه الظاهرة، وليس في صورة تفسير مقبول لها⁽¹⁾.

إن هناك ما يطلق عليه مركّب الحضارة» أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، فكما يدل عليه التحليل التاريخي، نجد أن هذا المركب موجود فعلاً، هو الفكرة الدينية التي رافقت تركيب الحضارة خلال التاريخ، فإذا اتضح صدق هذه الاعتبارات عن التفاعل الكيماوي الحيوي وعن ديناميكية الواقع الاجتماعي، كان لها أن تخطط مجال تطوره كاطراد مادي تعرف قانونه، وفي الوقت نفسه يسمح لنا بالقضاء على بعض الأخطاء التي يشيعها «أدب الكفاح» في العالم الإسلامي⁽²⁾.

والمرحلة الأولى من مراحل الحضارة الإسلامية التي ابتدأت من غار حراء إلى صفين «وهي المرحلة الرئيسية التي تراكمت فيها عناصرها الجوهرية» إنما كانت دينية بحتة تسودها الروح⁽³⁾.

ففي هذه الحقبة ظلت روح المؤمن هي العامل النفسي، من ليلة حراء إلى أن وصلت إلى القمة الروحية للحضارة الإسلامية في واقعة صفين. وهذا ما يوافق قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ الرعد/11.

وينتهي "ابن بني" للقول: ((هنالك ثلاث مراحل في التاريخ الحضاري، المرحلة الأولى، وهي تمثل مرحلة الصعود التاريخي بوساطة قوة الروح، والمرحلة الثانية

(1) مالك بن بني: شروط النهضة، ص14، وانظر د. شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية، دمشق دار الفكر، ط1، 1994، ص8 وما بعدها.

(2) د. شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية، ص67.

(3) المرجع السابق، ص77.

تبرز فيها قوة العقل المتمثلة في استواء الخط البياني، أما المرحلة الثالثة فتحكمها الغريزة ويسودها الهبوط⁽¹⁾.

وليس ذلك عجباً، فالبعد الروحي عنصر تكويني في الإنسان تؤكد ذلك في أحاديث نبوية متعددة منها قوله ﷺ: ﴿إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْفُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْماً نُطْفَةً، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ﴾⁽²⁾.

النبوة خاصة عربية لم توجد في أية حضارة أخرى، فلم يعرفها "كونفوشيوس" في الصين، ولا بوذا أو براهما في الهند، ولا غيرهم من ذوي الرسالات الإنسانية الكبرى، وإن ظهرت مبكرة عند العرب.

وأول محاولة كبيرة أبرزت بها الروح العربية إنسانيتها الخاصة بشكل ديني حين ظهر التوحيد الموسوي المحدود، فقد كان هذا التوحيد إرهاباً وتمهيداً للتوحيد العالمي الذي بشر به فيما بعد النبي موسى، إذ نقل يهوه «إله بني إسرائيل» من إله شعب واحد إلى إله لجميع الشعوب المؤمنة، وجعله إله العطف الأبوي والرحمة.

ثم برزت هذه الرسالة مرة أخرى في شخص المسيح الذي بشر بالسلام والمحبة، وبلغت هذه الرسالة قمة كمالها في القوة والنضج على يد محمد بن عبد الله ﷺ، فكان الدين الإسلامي مصداقاً لما بين يديه... أي متمماً للناموس الإلهي⁽³⁾.

(1) د. شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية، ص 99.

(2) الإمام أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني: السنن، ج 2 ص 528.

(3) د. شاكر مصطفى: ميزات التاريخ العربي، مقال نشر في البعث العدد 473، تشرين الثاني

سنة 1950.

لقد مهد سفر أسقيا للمسيحية، كما مهدت الأناجيل لنبوة محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ الأعراف/157، فهل يأتي الوقت وتستفيق حضارتنا من غفوتها وتصدع بأمر الله وبالرسالة التي أكلت إليها، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ الزخرف/44.

لقد حاول بعض العلماء أن يعللوا نشوء الحضارة العربية الإسلامية على أساس مادي محض، وهذا تعليل قائم على الخطأ والخطر لسبب بسيط هو أنهم نظروا إلى الفتوحات العربية الإسلامية فوجدوها لا تختلف عن الهجرات التي خرجت من الجزيرة العربية والتي دفعت إليها الظروف الاقتصادية والسياسية، وبالتالي لا يمكن فهم وتفسير الحكم العربي والعلوم العربية والخلق العربي الأعلى أساس ارتباطها الوثيق بالدين الإسلامي، وهذا يصدق على الدين الإسلامي نفسه الذي كان يتفق تماماً مع الروح العربية⁽¹⁾.

يقول "بوتول": ((إن اجتماع اليوم هي سيولوجيا الغد))، ويقول مفكر أوربي آخر: ((إن السياسة كالإبرة المغناطيسية التي يحركها الشعب الذي هو الساحة المغناطيسية)).

ويقول "موريس دوبريه": ((إذا أردت أن تلتمس السياسة فالتمسها في الأيديولوجيا وإذا أردت أن تلتمس الأيديولوجيا فالتمسها في الدين وإذا أردت أن تلتمس الدين فالتمس في الفيزياء الاجتماعية)).

ويقول مفكر إيطالي: ((دعني أدون أغاني الأمة ولا تهمني سياستها)).

(1) د. قسطنطين زريق: الحضارة العربية: مقال نشر في الأبحاث، السنة 2 ج1 آذار 1949 ص3-22.

ويقول مفكر أمريكي: ((إن أمني كالسيمفونية التاسعة لبيتهوفن مدلاً
بخصوبة الأمة وتشعب بناها)).

هكذا يتضح من جماع هذه الأقوال أن المفكرين الغربيين نظروا إلى الحياة والتاريخ
نظرة مادية واقعية لا أثر لدور الروح في النفخ بشرايينها وحيويتها، فهل هذا نهج
حياتنا وتاريخنا؟ قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا
بِأَنْفُسِهِمْ﴾ الرعد/11.

ولعلنا نجد هذا التفسير الروحي النفسي الإيماني للتاريخ الإسلامي عند الأستاذ
"وليد نويهض" الذي يقول: ((فالدولة في الحضارة العربية - الإسلامية هي غير
الأمة وهي سابقة عليها سياسياً، بينما في التاريخ الأوربي تتطابق الدولة مع
الأمة، وهي نتاج تطورها الاجتماعي)).

وأدى الخلط المذكور عند بعض المؤرخين والباحثين إلى إلغاء المشترك في العالم
العربي - الإسلامي.

المشترك في العالم العربي - الإسلامي هو الدين وليس في الاجتماع، وفي السياسي
قبل الاقتصادي، ومحاولات إدخال الدين في الاجتماع البشري والسياسي وفي
الاقتصاد الطبقي انتهت إلى قراءات مفتعلة أنتجت تواريخ وهمية لا علامة لها
بالتاريخ الحقيقي لهذا العالم الجغرافي - الديني الممتد على ثلاث قارات

والموزع كأقليات في مناطق من الصعب حصرها في قالب تحليلي واحد⁽¹⁾.

فالتاريخ السياسي للعالم العربي الإسلامي قام على أساس قانون الفتوحات،
والدولة في العالم العربي الإسلامي نهضت على أساس الفتح وفي فترة زمنية

(1) وليد نويهض: الإسلام والسياسة - نشوء الدولة في صدر الدعوة، مركز الدراسات
الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت 1994 ص 141.

قصيرة قياساً بتواريخ الدول قديماً «الإمبراطوريات الكبرى»، وقاعدة الفتح «السياسي والثقافي وأحياناً العسكري» كانت الدعوة ومكانها المسجد لا المصلحة «المعاش» .

أسست الدعوة أسلوبها الخاص والمميز في الفتح، وهو أمر ظهر في التاريخ السياسي لنشوء الدولة العربية «الإسلامية»، فكانت الفتوحات هي نمط الإنتاج السياسي «إعادة إنتاج العصبية والشوكات» في الإدارة والاقتصاد بينما في أوروبا كانت المصلحة هي أساس نمط الإنتاج الاقتصادي.

اختلاف الأسلوب انتهى إلى اختلاف النتائج، فالأسلوب الأوربي قام على أساس الدمج الاقتصادي للاجتماع البشري، فانتهى إلى وحدة الدولة القومية المركزية «نمط إنتاج اقتصادي» بينما الأسلوب الإسلامي قام على أساس التنوع الاقتصادي للاجتماع البشري، فانتهى الأمر إلى دولة لا مركزية «خلافية - مملوكية، سلطانية» سياسياً تعتمد على الإنتاج الخراجي، وتضبط الجماعات البشرية تحت سقف المشترك الديني من دون أن تدمجها في إطار قانون اجتماعي - اقتصادي موحد .

فنمط الإنتاج السياسي يحقق وحدة العقيدة لكنه لا يفضي بالضرورة إلى وحدة الجماعة ودمج العصبية والأقوام والقبائل في إطار سياسي مركزي واحد في مراحل الفتوحات التي انتشرت شرقاً وغرباً شهد العالم العربي «الإسلامي» نهوض دولته وفرضت الضرورة الجغرافية - الزمنية أن تكون متنوعة ومتعددة «أي لا مركزية» فاكتفت بالوحدة الأيديولوجية «الدين»، ولم تهتم كثيراً «لاعتبارات عقائدية أساساً» بمسألة الدمج الاجتماعي: صهر العصبية والشوكات والقبائل والأقوام في نسيج ثقافي - لغوي واحد تتحكم فيه دولة مركزية تلغي الاختلاف وتسحق الآخر.

ويلخص التاريخ السياسي للعالم العربي «الإسلامي» في مراحل الفتوحات خصوصية سرعة نمو "الدولة" في محيطها وخارجه دفعة واحدة، بينما نمت الدولة الأوروبية ببطء في داخل محيطها، ولم تستكمل نموها في إطارها القومي المشترك إلا بعد أن استكملت سيطرتها الدولية في الخارج، وأنتج الاختلاف في النمو بين النمطين الإسلامي والأوروبي نزعة المساواتية في الدولة السياسية العربية «الإسلامية»، ونزعة الدمج القسري في الدول الأوروبية سواء في بريطانيا وفرنسا أولاً وفي ألمانيا وإيطاليا ثانياً.

لذلك من العيب أن نجد في التاريخ العربي - الإسلامي وحدة اجتماعية نستطيع أن نستخرج منها وحدة قانون التطور والاختلاف.

قانون التطور والاختلاف نجده في السياسي الذي قام على وحدة العقيدة وانتماء الدولة إلى حضارة - ثقافة مشتركة في وقت استمر فيه اختلاف الشعوب الاجتماعي - الاقتصادي إلى جانب وحدتها العقيدية.

وقد استمرت تلك الوحدة على الرغم من تعرضها مراراً على حروب قبلية وعصبية وهجمات حدودية وفتن داخلية وانقسامات سياسية وانشقاق الأطراف عن مراكز الخلافة واستقلالها في دول منعزلة وأحياناً تحول تلك الأطراف إلى مراكز وتحول مراكزها إلى أطراف.

فالتاريخ السياسي للعالم العربي «الإسلامي» هو تاريخ انتقال ونزوح ما إن يتراكم في مكان حتى ينتقل المركز إليه، وما إن يضعف حتى ينتقل إلى آخر، وإذا اشتد العصب في منطقة تراخي في أخرى، وإذا انفصل طرف ما عن أحد المراكز سرعان ما يتحول المركز إلى طرف والطرف إلى مركز فينزع نقل الدولة من عاصمة، وينتقل إلى أخرى.

مرة يكون الثقل في الجزيرة العربية ومرات في الشام وبغداد والقاهرة، وأحياناً في الأندلس وبلاد المغرب «الموحدون، الفاطميون»، ثم يعود إلى القاهرة ودمشق «الفاطميون، الأيوبيون، المماليك»، وأحياناً أخرى تتعدى المراكز في وقت واحد، أو تنشط من المشرق إلى المغرب أو من المغرب إلى المشرق، وكثيراً ما يخرج الثقل من العالم العربي ويتجه شرقاً «الدولة المغولية في آسيا الوسطى والهند، والدولة الصفوية في بلاد فارس»، أو يتجه شمالاً وغرباً ويندفع مع الأتراك «السلطنة العثمانية» نحو شرق أوروبا ووسطها.

يفسر تاريخ الانتقال والنزوح للدولة العربية (الإسلامية) عناصر نشوء علاقات سياسية مرنة وصلت أحياناً إلى حد التفكك، وهو أمر انعكس لاحقاً على الاجتماع البشري فنشأت علاقات اجتماعية لزجة وغير مندمجة في إطار مركزي ثابت كما حصل في أوروبا.

فالدولة في أوروبا ارتبطت بالقوم وكانت الدولة من طينة الجماعة ورأس الدولة هو رئيس القوم، بينما الدولة في العالم العربي لم ترتبط بالقوم بل بالدين، وليس شرطاً أن يكون رئيس القوم رأس الدولة، وأدى تنوع القوم في العالم الإسلامي إلى تنوع الرئاسة «الخلافة».

وبعد اتساع رقعة الفتوحات لم يعد بالضرورة أن يكون الخليفة من لون معين أو جماعة محددة «البويهيون، السلاجقة، الأيوبيون، المغول، المماليك، العثمانيون».

سهل الأمر المذكور في تناثر الجماعات الإسلامية عندما انهارت مظلة السلطنة العثمانية السياسية، وسمح في لحظة الغلبة الأوروبية الدولية باللعب على تناقضات التنوع، واستفادت أوروبا في هجومها على أطراف العالم الإسلامي من التسامح والمساواتية في العلاقات الاجتماعية السائدة هناك.

وعندما انتقل الهجوم إلى قلب العالم الإسلامي ومراكزه أقدمت، الدول الأوروبية الوافدة إلينا من الخارج، بداية على ضرب الشبكة الاجتماعية - المؤسسات الأهلية- المتمثلة في الاجتماع السياسي حول المسجد «مركز الدولة» لينتقل هجومها لاحقاً على المجتمع.

ولأن الدولة في العالم العربي «الإسلامي» تقوم على أساس الاجتماع السياسي، وليس الاجتماع الاقتصادي لم تجد الدولة الأوروبية المهاجمة من الجهات كلها صعوبة في تفريق التجمع وتفكيكه على وحدات متخاصمة سياسياً.

فانفصال الاجتماع السياسي عن العقيدة فكك نمط الإنتاج السياسي المدني القائم على أساس الدعوة «المسجد» وشرذمة إلى شبكات من المصالح المتضاربة تحاول أن تستعير لغة الدعوة وتعجز عن إعادة تشكيل الاجتماع السياسي مرة أخرى، أحياناً بسبب عناصر الداخل ودائماً بسبب غلبة الخارج، وهو أمر لا يزال ساري المفعول حتى الآن⁽¹⁾.

وإننا نوافق الأستاذ "نويهض" على هذا التحليل في خطوطه العامة، وإن كان لنا بعض التحفظات، وهو الانتقال في الاجتماع الاجتماعي إلى الاجتماع السياسي في أوروبا والعكس بالنسبة لتاريخنا.

والواقع لا يمكن الأخذ بهذه البساطة والصراحة، ولا كيف نفسر هذا النزوح ولإنشاء والهجرة للاجتماع العربي في الحقبة الإسلامية، ثم كيف نفسر هذه الطرق التجارية في كافة أطراف الجماعة الإسلامية خلال فترة الدولة المركزية أو في حال تفتتها.

وفي الحقيقة لم ينقطع الاجتماع والثقافة خلال التاريخ الإسلامي، فقد وصل كتاب "ابن عبد ربه" العقد الفريد إلى بغداد وكان قول علمائها: ((هذه بضاعتنا

(1) وليد نويهض: الإسلام والسياسة- نشوء الدولة في صدر الدعوة، ص 143.

ردت إلينا، والأمر نفسه بالنسبة لمدرستي الكوفة والبصرة اللغوتين ولكافة الظواهر الفكرية والدينية والعلمية في الوطن العربي)).

كيف استوت ونضجت وتلاحمت الدائرة العربية الإسلامية وتميزت من غيرها من الدوائر الإسلامية، ولنبرز عنصر واحداً من عناصر الالتحام العربي، ونشوء الشخصية القومية المتميزة والوجدان المجتمعي الخاص، هذا العنصر هو عنصر التجارة ودور التجار في عملية الصهر والتلاحم القومي.

لكن هذه الحقيقة التي لمسناها لمساً خفياً فيما سقناه من حديث، والتي تؤكد اتسام المجتمع العربي بسماوات خاصة، جعلت الغلبة فيه للعوامل التوحيدية، واتجاه سهم التطور، و«بوصلة التقدم»، نحو المزيد من الانصهار، هذه الحقيقة لا تنسينا ما قام عليه البناء العربي من أسس مادية، وتكمن في القاعدة التي قام عليها هذا البناء.

فالموقع الجغرافي الذي احتلته هذه المنطقة العربية قد لعب دوراً هاماً، في نشوء التجارة في وقت مبكر فيها، وفي النمو الذي أصاب هذه التجارة، وذلك الاتساع الذي حدث لطبقة التجار، وفي الأثر الذي أحدثته في مجريات الأمور والحياة.

وإذا كانت الصورة البدائية التي نتصور عليها «المجتمع العربي القديم»، هي صورة مجتمع الرعي، الذي يتكون من قبائل عربية ترعى الإبل والأغنام، وترحل مع المطر وما تنبته من مراعي وأعشاب، إذا كانت هذه هي الصورة التي نتخيل عليها «المجتمع العربي القديم جداً»، فإنها الصورة نفسها البدائية جداً، لمجتمع التجارة والتجار.

فحول العيون المائية، وعلى ضفاف الأنهار، كانت تقوم حياة مستقرة، يمتهن أصحابها الزراعة، ويضعون اللبانات الأولى في البناء الحضاري لبني الإنسان، بينما كانت القبائل والجماعات التي تحترف الرعي، وتمتهن الترحال، تجوب ما بين هذه المراكز الحضارية، وتضرب خيامها إلى جوار هذه حيناً وتلك حيناً آخر، وتغير على بعضها، وتسلب وتتهب من البعض الآخر، وتقوم بعمليات البيع والشراء فأول تجار

عرفهم التاريخ البشري كانوا هم الرعاة، الذين كانوا ينتقلون في ترحالهم بين المراكز الحضارية البدائية، ويبيعون ويشتررون السلع، المشتراة حيناً، والمسلوقة في معظم الأحيان.

ومن هنا كانت الصلة بين المجتمع العربي، منذ أطواره القديمة، وبين التجارة، صلة قوية، وضاربة بجذورها في أعماق التاريخ.

غير أن صلة المجتمع العربي بالتجارة ليست صلة القدم فقط، وحظه منها ليست العراقة فحسب، ولكنها صلة كبرى، وحظ يتسم بالعمق والطول والاتساع.

فالصورة التي أخذتها التجارة في المجتمع العربي، إنما تجلت في كون هذا المجتمع واسطة العقد بين أهم مركز للإنتاج التجاري، وهو الشرق، وأهم مركز للاستهلاك، وهو الغرب... فلقد كانت المواد التجارية والسلع تأتي من الهند وجزرها، ومن الصين، ومن شرقي أفريقيا والمستعمرات العربية على ساحلها، تأتي عبر «المحيط الهندي» الذي سمي - لنفوذ العرب التجاري فيه، وسيطرتهم شبه المطلقة عليه - ببحر العرب، ثم تتخذ بعد ذلك الطرق الآتية:

أولهما: الخليج العربي، فبلاد العراق، فسوريا، فالساحل الشرقي للبحر المتوسط، ثم أوروبا ومدنها التجارية عبر هذا البحر⁽¹⁾.

وثانيهما: بلاد اليمن، فالطريق التجاري، المتجه شمالاً ماراً بمكة إلى بلاد الشام نحو موانئ شرقي البحر المتوسط.

(1) يقول ابن خلدون: تعبيراً عن سيطرة العرب على البحر المتوسط: ((إن المسيحيين لم يبق في استطاعتهم أبداً أن ينزلوا إلى هذا البحر حتى ولا لوحة خشبية واحدة))، وانظر روجيه جارودي، الحضارة العربية والدور الذي مثلته في التاريخ، ص 16.

وثالثهما: عبر البحر الأحمر، فصحراء مصر الشرقية، فنهر النيل، ثم البحر المتوسط، فمدن أوروبا التجارية وموانئها.

ولم يكن للعالم تجارة أخرى أهم من هذه التجارة، بل ولا مدانية لها أو مقاربة، ولم يكن لتجارة العالم طرق أخرى غير هذه الطرق العربية الثلاث.

وأدب الرحلات التجارية الذي عرفه الغرب في القصة التي صورت رحلة "ماركو بولو"، والعمل الفني العملاق ألف ليلة وليلة، والتي تنتشر بين أجزائها وحكاياتها قصص التجارة والنجارة، والمدن التجارية العربية بخاناتها وتجارها وما فيها من طرائف وحكايات ومغامرات، إنما تقدم الدليل على هذا المركز الممتاز الذي احتلته هذه المنطقة العربية، تجارياً، في ذلك التاريخ.

وحول هذه المهمة، مهمة التجارة العالمية، التي ألقاها التاريخ، وأيضاً الجغرافيا، على عاتق العرب منذ زمن قديم، نشأت طبقة، ولا نقول فئة، من التجار وأشباه التجار، طبقة ارتبطت بحكم عملها ومصالحها المادية، ويحكم اختلاطها بالغير وتعاملها معه، وبحكم الآفاق التي تبصرها وتتطلع إليها، ارتبطت بفكر أكثر تقدماً من فكر المجتمع الإقطاعي، وقيم أكثر تطوراً من قيمه، وأهداف لا يبصرها ولا يتطلع إليها أمراء الإقطاع أو مفكروه.

وكأي طبقة اجتماعية، كان لهؤلاء التجار مفكروهم، والآثار التي تصور حياتهم وقيمهم، وما يبصرون ويتطلعون إليه من آفاق⁽¹⁾.

(1) د. عمارة: العرب يستيقظون، ص 201، حيث قال في دراسته عن المعتزلة بكتابه الإسلام وفلسفة الحكم: ((أثبتنا ارتباط المدن والبقاع التي انتشر فيها فكرهم العقلاني بطرق التجارة يومئذٍ... وأيضاً العلاقة بين العديد من أعلامهم وبين المهن الحرفية والصناعات)).

ولم تكن طبقة التجار العرب هذه قليلة العدد، ولا قليلة النفوذ، لأنها لم تكن مجرد وسيط دولي يقوم بتوصيل التجارة من الشرق إلى الغرب بدون عمولة أو رسوم، لأن هذه الوظيفة كانت من شأن «جهاز الدولة العربية»، لا مهمة التجار كطبقة، وإنما كان التجار العرب جاليات كبيرة تحترف التجارة، وتقيم المستعمرات وتسكنها وتعمرها على الشاطئ الشرقي لأفريقيا، والشاطئ الغربي للهند، وفي مختلف الجزر الهندية، وفي المدن التجارية بالصين، وأيضاً في قلب أفريقيا، كما كانوا عماد تلك القوافل التي تتحرك وتجوب تلك المنطقة الكبيرة من الشرق إلى الغرب، وبالعكس، ومن الشمال إلى الجنوب، ومن الجنوب إلى الشمال، وهم أيضاً كانوا بيوت التأمين على هذه القوافل، و«أصحاب الخانات الفنادق» والمحلات العامة والمتاجر، وما يرتبط بها من أعمال ومهام وكانوا القابضون على التجارة الداخلية المنتشرة في طول البلاد وعرضها، وهم الذين أقاموا المعارض والأسواق التجارية منذ ما قبل الإسلام.

وهذه الطبقة من التجار العرب لم تنشأ في أحشاء المجتمع العربي ومنتسج بشكل كبير نتيجة لنمو التجارة مع الغرب فحسب، وهي لم تظهر في البلاد العربية في وقت مبكر عن ظهور مثيلاتها في المجتمعات الأخرى. فقط، وهي لم تحظ بكل هذا النفوذ الذي لم يعرفه تجار آخرون في مثل ذلك التاريخ فحسب، وأيضاً فإنها لم ترتبط فقط بأهداف وأفكار وقيم أكثر تقدماً من قيم المجتمع الإقطاعي وأفكاره وأهدافه، وإنما هي «فوق هذا ومعه وذلك هو الأهم» قد خلقت وأقامت نسيجاً توحيدياً في المجتمع المفروض فيه التجزئة والتفكك والانفصال، وصنعت مع طرق القوافل التي غطت بها الأرض العربية طرقاً أخرى عبرها الفكر العربي الواحد، وجسوراً عربية عبرتها قيم تتخطى قيم مجتمع الإقطاع⁽¹⁾.

(1) د. عمارة: العرب يستيقظون، ص 202.

ونحن هنا لا تعيننا التجارة كمهنة، ولا التجار كاقصاديين، ولا ننظر لهذا الأمر من زاوية الاستغلال والكسب ورؤوس الأموال، وإنما الذي يعيننا، هنا، هو ذلك المولود الجديد الذي حمل به المجتمع العربي في وقت مبكر، وما أحدثه في هذا المجتمع من آثار من زاوية خلق ظروف موضوعية تبني وتنمي عوامل التوحيد العربي، والتقارب بين الجماعات التي تكون هذا المجتمع، والصهر لهذه الجماعات في جماعة عربية واحدة، كل ذلك في وقت مبكر جداً بالنسبة للمجتمعات الأخرى، مما جعل للمجتمع العربي سمات ليست لغيره من المجتمعات.

وإذا كنا نشهد اليوم ذلك المد والجزر البشريين، والموجات المتلاطمة من الناس والتي تحدث في قلب القارة الأفريقية، والمتمثلة في ملايين من العمال والفلاحين الأفريقيين الذين يدفعهم الاضطهاد وضيق سبل العيش والمجاعات، وألوان الاستغلال المتعددة إلى القيام بهجرات جماعية من بلد أفريقي إلى آخر، ومن دولة إلى أخرى، ومن بلاد تتكلم لغة بعينها إلى بلاد تتكلم لغة أخرى، ومن مجتمع لم يعرف الصناعة إلى آخر قد عرف طريقه إليها، إذا كنا نشهد اليوم هذه الهجرات الأفريقية الفذة في التاريخ الحديث، ونشهد ما أحدثه من آثار كبرى في التقارب الأفريقي، والتلاحم بين شعوب القارة، وتوحيد النضال والعادات والتقاليد واللغات واللهجات، ورسم آفاق واحدة لكل أبناء القارة، فأنا بهذه الروح، ومن على الأرضية نفسها ننظر إلى ما أقامته طبقة التجار العرب، والحركة التجارية العربية في قلب المجتمع العربي، من روابط وصلات، كما نبصر النتائج الإيجابية الكبرى التي أحدثتها هذه التجارة العربية في الميدان التوحيدي للجماعة العربية⁽¹⁾.

فالجماعة العربية امتلكت وحدة الجماعة التي تفاعلت وتبلورت من وعاء الأرض الواحدة وبواسطة اللغة الواحدة والتكوين النفسي الواحد الذي جسد الثقافة

(1) د. عمارة: العرب يستيقظون، ص 203.

الواحدة والقاعدة المادية الواحدة «وحدة السوق»، ثم ضربت هذه الوحدة الاقتصادية في الصميم، حدث ذلك منذ أن سيطرت على مقاليد السلطة في دولة الخلافة العباسية مؤسسة العسكر الترك المماليك، خصوصاً عندما تطاولت القرون على هذه التجزئة وفي ظل الإقطاع الحربي الذي نشأ لمواجهة الغزوة الصليبية والتترية.

وتأسيساً على ما تقدم فنحن لا نقر الدكتور "فيليب حتي" على مقولته بأن وقائع الفتح كانت اقتصادية، فليست الأثرة الدينية والتعصب هما اللذان دفعا الإسلام إلى فتح الأمصار، إنما هي الحاجة المادية فضلاً عن أن هذه الحملات لم تكن نتيجة خطة رسمها أولياء الأمر، بل بدأت كغزوات يقصد بها الوصول إلى منافذ جديدة لروح القبائل الثائرة⁽¹⁾.

لا نستطيع في هذه العجالة من أمرنا الرد المفصل على مقولة "الدكتور حتي" المطولة، وحسبنا ما كتبناه من رد مبسط على ذلك في كتابنا العروبة والإسلام.

وفي هذا الصدد سجل الوعي الاستراتيجي للخليفة عمر، فقد أخذ يبكي عندما جيء بأموال كسرى إليه، وهنا قال له عبد الرحمن بن عوف، هذا موقف من مواقف الشكر لا البكاء، لكن عمراً «حرصاً على وحدة العرب والمسلمين» أجابه بأن الله لم يعط قوماً هذه الأموال إلا ألقى بينهم العداوة والبغضاء⁽²⁾.

هكذا يتضح «خلفاً لرأي الدكتور حتي» أن دوافع الفتح ليست اقتصادية، بل إن الخليفة عمر رضي الله عنه كان حريصاً على عدم انخراط العرب في حمأة المال وننته، كما

(1) د. فيليب حتي: تاريخ العرب، د. ادوارد جرجي ود. جبرائيل جبور: تاريخ العرب، ط7، 1986، بيروت، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع ص 200 وما بعدها.

(2) د. عمارة: فجر اليقظة القومية، ص 56.

إنه كان حريصاً على أن يبقى المجاهدون والمقاتلون في معسكراتهم، دون أن يمتزجوا بكافة البلاد المفتوحة، وما ذلك إلا كي تبقى شغلة الإيمان في قلوبهم، وهذه هي استراتيجية الفتح وأبعاده.

ونحن لا نتفق أيضاً مع "الدكتور حتي" في مقولته المدللة بأن وقائع الفتح وخاصة في زمن أبي بكر وعمر لم تنفذ بناءً على خطة شاملة، وبعد نظر بقدر ما كان القصد منها الوصول إلى منافذ جديدة لروح القبائل الثائرة بعد أن حيل بينها وبين الحرب⁽¹⁾.

لا نتفق مع "الدكتور حتي" على ذلك، بل نؤكد أن الفتح فعل استراتيجي هادف يقوم على حامل إرادي واع ومصمم، إذ لنا أن نتساءل هل كان لسيدنا أبي بكر وعمر، أن يضحيا بمسلم واحد في عمل عشوائي متخبط، والدليل على ذلك أن بعض الصحابة عارضوا الفتح وناقشوه وبحثوا جدوا، وهذا يؤكد أن هذا الأمر كان مطروحاً بقوة.

وهذا ما يتأكد أيضاً من قول "المغيرة بن شعبة" إلى القائد الفارسي رستم ليلة القادسية: لقد أصبحنا أصحاب رسالة، لا رجال يحركهم الاقتصاد.

لقد وصف جيش المسلمين بأنه خلاص الأمة العربية، فقد بعث عمر إلى مختلف أقاليم الدولة وولاتها أن ينتخبوا ويختاروا خيار العرب، فكل قبيلة تقدم أبرز رؤسائها وأمهر مقاتليها وفرسانها وخير جنودها وأقصى سيوفها، واحتشد أيضاً أصحاب الراية والشرف والسلطة إضافة إلى الخطباء والشعراء والحكماء وضم عمر إلى الجيش سبعين مقاتلاً من الذين شهدوا غزوة بدر، وأكثر من ثلاثمائة من صحابة رسول الله وسبعمائة من أبنائهم، وثلاثمائة من الأبطال الذين شهدوا فتح مكة.

(1) د. فيليب حتي: تاريخ العرب، ص 201.

كما انضم إلى هذا الجيش الكثيرون من الأبطال الذين شهدوا أيام العرب ومواقفهم ضد الفرس قبل ظهور الإسلام، إضافة إلى العديد من فقراء الفرس الذين لم يدخلوا الإسلام، وأخيراً فقد انضم إليه بعض القبائل العربية غير المسلمة، ومن ثم فقد كان هذا الجيش جيش العرب بل جيش الثائرين على الفرس⁽¹⁾.

ويحكي المؤرخون أن الناس علقوا بقاء الدولة وزوالها على نتائج تلك المعركة، بل علقوا الكثير من أمور حياتهم عليها حتى أن الرجل يريد الأمر فيقول: ((لا أنظر فيه حتى أنظر ما يكون من أمر القادسية))⁽²⁾.

وتحكي الموارد التاريخية أن ما قاله المغيرة لرستم: ((إنا معشر العرب سواء لا يستعبد بعضنا بعضاً، فلما سمع الفقراء ذلك قالوا صدق هذا العربي، أما الأغنياء فقد توجسوا خيفة من ذلك، وقالوا: والله لقد رمانا بكلام لا يزال عبيدنا ينزعون إليه... قاتل الله أسلافنا حين كانوا يصورون أمر هذه الأمة العربية))⁽³⁾.
ومما قاله المغيرة: ((لقد أحيا الله قلوبنا بالإسلام فكانت ميتة)).

ولقد تحدث المؤرخون عن أن فريق التعبئة «الذي ضم أهل الرأي والنجدة والشعراء والخبراء» كان يقرأ على الجند أفكاراً صاغوها وسموها سورة الجهاد، كما حركوا في النفوس التارات التي للعرب ضد الفرس وما للعرب من تقاليد الرأي والنجدة...⁽⁴⁾.

وقبل انتهاء هذا الموضوع، تقدم هذه الصورة التي بعثها المقوقس يصف به العرب المسلمون، قال المذكور: ((رأينا قوماً الموت أحب إليهم من الحياة، رغبة والتواضع في الرفعة، ليس لأحدهم في الدنيا رغبة، إن جلوسهم على التراب، وأكلهم على

(1) د. فيليب حتي: تاريخ العرب، ص 42.

(2) المرجع السابق، ص 43.

(3) د. عمارة: الوعي بالتاريخ وصناعة التاريخ، ص 44.

(4) المرجع السابق، ص 45.

ركبهم، وأميرهم كواحد منهم، ما يعرف رفيعهم من وضيعهم ولا السيد من العبد، إذا حضر الصلاة لم يتخلف عنها منهم أحد))⁽¹⁾.

والخلاصة، لم تكن القضية بهذه البساطة التي عرض لها الدكتور حتي، بل الفتح حركة ودافع دعا إليه الفاعل الديني القومي، وهذا ما لهج به سيدنا عمر قال: ((والله لأرمي العجم بالعرب، وهكذا استجمعت الأمة العربية قواها وأفصحت عن نفسها لترمي بذلك الفرس بدافع الدين أولاً والقوم ثانياً)).

هكذا كان القرار الأعلى الذي اجترح الفتح ولا يغير في الجوهر أن يوجد بعض الأفراد الذين حركهم الفاعل الاقتصادي على استحياء.

كيف نفسر قصة أبي محجن الثقافي في معركة القادسية، هل نستطيع الخروج على الفاعل الديني رغم أهمية هذا القائد ودوره وشجاعته، ورغم ذلك فقد سجنه القائد سعد وطبق عليه الحد.

أخيراً فهناك نقطة جديرة بالاهتمام أشار إليها الدكتور "محمد عمارة": ((وهي ظاهرة الفتح السريع والقيام الفوري للدولة الواحدة مع البطء في انتشار الدين الإسلامي أو قسماات القومية العربية))⁽²⁾.

صحيح أن العرب حققوا في ثمانين عاماً ما حققه الرومان في ثمانية قرون، لكن الثمرة الفورية لهذه الفتوحات هو نشأة الدولة العربية، أما انتشار الإسلام كدين، وانتشار العربية كلغة، فقد استغرق عدة قرون⁽³⁾، لأن الدخول في الدين الإسلامي يبدأ بالإيمان بعقائده وأصوله، وهذا الإيمان هو تصديق قلبي، يبلغ مرتبة اليقين ولا سبيل إليه سوى الإقناع والامتناع.

(1) د. فيليب حتي: تاريخ العرب: تاريخ العرب، ص 222.

(2) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، بيروت، 1980، دار الوحدة، ط1، ص 119.

(3) المرجع السابق، ص 118.

وهكذا يؤكد د . رضوان السيد أن أسلمة سوريا لم تصل إلى ما وصلت إلا في القرن الخامس الهجري⁽¹⁾.

وإذا كانت الدراسة الواعية لكثير من فرائض الإسلام وأركانه، مثل الصلاة والصيام والحج والزكاة... تكشف لنا عن جوانب التربية النفسية، والتهذيب المعنوي، وتعليم الجماعة الإنسانية ضرورياً من النظام والديموقراطية في السلوك والتوحيد في المشاعر والرياضات النفسية والروحية والبدنية، والتكامل الاجتماعي التي تستهدفه وتناضل في سبيله أحدث النظريات والمذاهب التي تتحاز إلى صف سعادة الإنسان⁽²⁾، إذا كانت هذه بعض الجوانب المادية لأخص شؤون الإسلام الروحية، فإننا «تجسيداُ رائعاً لهذا الترابط بين جوانبه الروحية والمادية» نشير إلى ذلك النموذج للمتصوف والمتصوفين في الإسلام كمثال حي لهذا الترابط، فالتصوف الإسلامي كان ثورة في الفكر والسلوك، وإن أئمة هذا التصوف كانوا في أغلبهم ثواراً ضد النظام السياسي والاجتماعي والجمود الفكري⁽³⁾.

(1) د . رضوان السيد : مفهوم الجماعات في الإسلام.

(2) د . عمارة: العرب يستيقظون، ص 45.

(3) المرجع السابق، ص 25.

النزعة العالمية

هذه النزعة مؤسسة على العامل الروحي مترتبة عليه، ونقطة البدء هي الإيمان بالله تعالى، ميدع الكون والحاكم الذي بيده أقدار الناس، وكل شيء من صنعه، وكل شيء رهن إرادته، هو مبدأ النظام والنمو في الكون وفي الحياة الإنسانية.. وقد يختلف الناس في أعراقهم وبلداتهم، ولكن يجمع بينهم ولاؤهم إلى الله الذي يربط بينهم ويجعل منهم أخوة واحدة في الإسلام، فهناك وحدة أساسية في البشرية مصدرها وحدانية الله مصدر كل شيء⁽¹⁾.

يقول "سيد قطب": ((هذه الوحدة المتكاملة لسائر أجزاء الكون من حيث صدوره عن الإرادة المطلقة المباشرة لله، 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 المعاملة بين القوى الكونية

(1) د. قسطنطين زريق: الحضارة العربية، ص 91.

جميعاً. والوحدة بين العبادة والمعاملة، وبين العقيدة والسلوك، وبين الروحيات، وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية والماديات))⁽¹⁾.

نعم إن هذه الرابطة اقتضت على أتباع الدين الإسلامي، ولكن هذا يصدق أيضاً على العالم المسيحي في العصور المتوسطة، فإن كلاً هاتين الديانتين كانت نظاماً تاماً بنفسه.

وكان اتباع الدين الواحد ينظرون إلى اتباع الدين الآخر أنهم خارج الحضيرة، كان هؤلاء يعتقدون أن من واجبه تبشير أولئك وردهم إلى حضيرة الإيمان.

وهكذا نرى أن البشرية لم تكن موحدة لا في الواقع ولا في المعتقد، وبكلام آخر كانت النظرة إلى هذه الوحدة العالمية، أو الوحدة البشرية في العصور المتوسطة تختلف الواحدة عن الأخرى اختلافاً ظاهراً، ولكن النظرة العالمية في الإسلام والمسيحية، كانت، رغم الفروقات، واحدة في جوهرها، أو على الأقل كان التشابه بينهما أقرب بكثير مما كان بينهما وبين نظرتنا الفلسفية العصرية المادية في تحليل الكون⁽²⁾.

ورغم المشاحنات التي وقعت بينهم، ورغم الجدل العنيف الذي وجدوا أنفسهم فيه، فإن المسلمين والنصارى كانوا يتفاهمون، أو قل كانوا أقرب إلى التفاهم مما يستطيع الواحد منا، نحن الذين اعتنقنا النظرة العصرية المادية أن يفهم أيّاً من هذين النظامين، وذلك لأنهم كانوا يصدرن عن المبادئ الأساسية نفسها وعن الذهنية نفسها.

(1) د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص 517.

(2) د. قسطنطين زريق: الحضارة العربية، ص 91.

فالحضارة العربية إذاً ضمن الإطار الذي حددناه، كانت تعكس نظرة فلسفية عالمية في جوهرها، وما دامت هذه النظرة مسيطرة، وما دام أبناء هذه الحضارة يشعرون أنهم مرتبطون بأواصر من الولاء المشترك الذي يركز على وحدانية الله، وبالتالي على وحدانية الكون والإنسان، أقول ما دام الواقع هكذا فإن الإمبراطورية التي أنشأها العرب ظلت محافظة على قواها الداخلية وعلى دوافعها التقدمية.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا التراخي في النظرة العالمية وزوالها أخيراً من الحياة الواقعية، أثر في النطاق السياسي أكثر مما أثر في النطاق الثقافي، لأنه بعد أن دب الانقسام بين مختلف الأعراق والأحزاب والطوائف ظل ولاة الأمر على شيء من التعاون الثقافي. والذي كانت السياسة تفسده كانت الثقافة تصلحه، وتطور الحضارة العربية يرينا أن هنالك وحدة أساسية في النشاط الفكري كانت تفوق وتسمو على الفروقات السياسية.

فقد كان الرحالة الذي يطوف في الوطن العربي يمر في دويلات عديدة، وكان يأتي على وحدات سياسية عدة «أحياناً في حالة حرب» ولكن أين ذهب، من أواسط آسيا إلى إسبانيا كان يجد وحدة في الثقافة، ثقافة ذات لغة واحدة مشتركة هي العربية، وكان يشعر أن هنالك نظرة عالمية واحدة توحد بينهم.

والحقيقة هي أن صمود الحضارة العربية وإبداعها مرتبطان بنظرتها العالمية، وكان هذا الصمود والإبداع يتناسبان وفعالية هذه النظرة وقوتها في نطاقها السياسية والثقافة.

فهل لهذه النتيجة التي توصلنا إليها علاقة أو صلة بالمدنية الحاضرة، هل المدنية العصرية عالمية في روحها حقاً؟ في بعض نواحي الحياة، مدينتنا العصرية عالمية موحدة، فهناك التقدم العجيب في الآلة والتغلب على المسافات الشاسعة، وتعميم وسائل النقل والإذاعة، ونواحي أخرى عديدة في تقدمنا الآلي العجيب، جميع هذه

عوامل فعالة تعمل معاً لتوحيد الحياة والثقافة، ولوضع مقاييس موحدة مشتركة، ولكن هذا التوحيد في الحياة وفي المقاييس يعمل في المستوى الخارجي المادي الوضيع للحياة.

ففي الوقت ذاته نرى أن المصالح القومية والعنصرية والطبقية لا تزال قوية، إن لم نقل أقوى مما كانت عليه، ونجد أن الشعوب تستغل هذه القوى الآلية لتوسيع الفجوة بين البشر ولزيادة التوتر بين العناصر المختلفة، وبدا ينقادون إلى حروب أشد هولاً ويجبرون البشر معهم إلى شفير الخراب والهلاك المحقق⁽¹⁾.

إن النظرة العالمية التي نحن بحاجة إليها يجب أن تكون على مرتبة فكرية روحية أسمى، يجب أن تكون نظرة عالمية واحدة في جوهرها تتغلغل غايتها على صميم وعي الشعوب في العالم وتكون الحافز في حياتهم السياسية وتصرفاتهم العادية.

لم تكن هذه النظرة العالمية التي تميزت بها الحضارة العربية تركز على وحدانية الله وأخوة الأفراد الذين اعتنقوا الإسلام وحسب، بل على وحدانية الحق، لم يكن الحق في نظر فلاسفة العرب ذاتياً ونسبياً بل كان موضوعياً ومطلقاً، وواجب الإنسان أن يعرف الحق ويسير مع الحق ويبقى مع الحق.

ولمعرفة الحق عند مفكري العرب سبيلان:

- السبيل الأول الوحي: بواسطة كلام الله الموحى به إلى النبي محمد ﷺ كما هو القرآن.

- السبيل الثاني الحكمة والفلسفة التي وضعها القدماء ولاسيما "أفلاطون" و"أرسطو".

(1) د. قسطنطين زريق: الحضارة العربية، ص 92.

والحق في نظرهم واحد سواء عرفه الإنسان من طريق الوحي أو من طريق الفلسفة، وواجب الإنسان أن يعرف الحق معرفة تامة، وهذا هو السبب الذي دفع العرب إلى إبداء ذلك النشاط العجيب في طلب العلم والتعليق عليه ومحاولة التوفيق بين السبيلين.

وطبيعي أن يكون هنالك متطرفون في اتباع هذه الطريقة أو ممن لم يتبعوا هذه الطريقة المثلى في معرفة الحق، فقد كان هنالك فلاسفة حاولوا أن يفسروا النصوص الدينية تفسيراً مجازياً، وكان هنالك محدثون ورجعيون يقولون إن الفلسفة وثنية في جوهرها مفسدة للمعتقدات، ولكن رغم وجود هذه الطغمة فقد كان الفكر العربي الفلسفي واللاهوتي يركز إلى وحدة الحق الجوهرية سواء أكان التوصل إليه عن طريق الوحي أم عن طريق الفلسفة.

وهكذا نجد أن الفلسفة العربية، كالكلاسيكية، كانت تهدف إلى التوفيق وإلى التركيب *Synthesis*، وقد عكف فلاسفة العرب ولاهوتيوهم على طلب الحق المطلق العام في مظاهرة المختلفة، وبما أن الحقيقة واحدة فالحق يجب أن يكون واحداً، وما أحوج عالم اليوم المجزأ فكرياً وخلقياً، العالم الضائع بين النظرات والمعتقدات المختلفة المتضادة إلى أن يعتبر بهذه العبرة.

هذا الانقسام، هذا التجزؤ الذي نشهده في العالم اليوم سببه محاولتنا معرفة الحق عن طريق الذاتية الخاطئة وتجزئة الحق الذي لا يتجزأ.

والواقع أن مصطلح الفلسفة طارئ على اللغة العربية، أي أنه مولد، جاء على اللغة العربية بعد الترجمة عن اليونان، فهل يعني هذا أن مقام العقل لم يكن عالياً في الحضارة العربية قبل الترجمة، وهل يفهم من ذلك أن العرب لم يكن لهم فكر عقلائي، قبل أن تعرف لغتهم كلمة الفلسفة؟

الجواب بالنفي، فالعقل في تراثنا اللغوي يعني التثبيت ويعني التمييز والفهم وجمع الأمر والرأي، والقرآن الكريم يجعله مناط التكليف والتحريم، ويذكره في تسع وأربعين موطناً⁽¹⁾، ويستخدمه في ستة عشر موطناً باسم اللب، وكما يستخدم كلمة النهي في موضعين للدلالة على العقل ويستخدم كلمة نذير في أربعة مواضع بمعنى التأمل العقلي والنظر العقلاني كما استخدم مصطلح اعتبار في سبع آيات بمعنى الاستدلال.

واستخدام القرآن مصطلح الحكمة دليل على أن العرب لم يكونوا غريباء عن الفلسفة حتى قبل الترجمة عن اليونانية، وكان حكماء العرب هم فلاسفتهم⁽²⁾، والقرآن الكريم يستخدم هذا المصطلح في تسعة عشر موضعاً.

يقول "الجاحظ": ((إن العقل هو وكيل الله لدى الإنسان، وكذلك القرآن فهما وكيلان جعلهما الله سبيلين لهداية خليقته ولا يعقل التخالف أو التناقض بين وكيلين لوكيل واحد))⁽³⁾.

وأهمية الحكمة عند العرب وفي القرآن الكريم تبدو في سورة لقمان التي أفردت سورة لهذا الحكيم العربي وأجرت على لسانه المواعظ الآتية:

وقد أثر عن سيدنا سليمان بن داود قوله: العرب أحكم سكان الأرض ولكنني أحكمهم، فضلاً عن الفلاسفة وعلماء الدين كان هنالك جماعة من المتصوفة التي كانت تؤكد وحدانية الله والبشرية والحق، وقد كان أولئك المتصوفون يخلقون في عوالم الروح، وكانوا يمثلون أعلى ما توصل إليه الإبداع في الدين.

(1) د. عمارة: التراث في ضوء العقل، ص 148.

(2) المرجع السابق، ص 149.

(3) المرجع السابق، ص 149.

كانوا في تفكيرهم يرتفعون عن حرفية المعتقدات والشرائع وكانوا يرون في الشخصية الإنسانية وحدة تامة، كانوا يضعون الحب في مرتبة أعلى من الإيمان، وكانوا عالميين في تشوفهم إلى الحياة الفضلى.

كانوا يرون في هذا العالم المتعدد المظاهر حقيقة واحدة هي الله، قال أحدهم:

((اللهم إني لا أنصت إلى صراخ الحيوان أو حفيف الشجار أو هدير الماء أو زقزقة العصافير أو إلى هبوب الرياح أو قصف الرعد دون أن أشعر بأنها شاهد على وحدانيتك وبرهان على أنك أنت لا شبيه لك)).

كانوا يؤثرون الاختيار الروحي ويفضلونه على الشرائع والمعتقدات، فكانوا يتقبلون الحق من أي مصدر جاءهم، وكانوا بعملهم هذا يؤكدون وحدانية الحق ووحدانية البشرية بقطع النظر عن الأديان والحدود التي تفترق بينهما .

قال ابن العربي:

لقد صار قلبي قابلاً كل صبوة فمرحى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أديه بديه الحب أني توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

إننا نجد في هذا التشوف الصوفي صفة من أجمل ما تتصف به الحضارة العربية أو بالأحرى الإسلامية أو أية حضارة خلاقة أخرى، ونجد فيه أيضاً أفضل شاهد على أن ثماراً كهذه لا يمكن أن تنمو إلا في تربة مشبعة بالنظرة العالمية، بالإيمان الراسخ في وحدانية الله والبشرية والحق⁽¹⁾.

(1) د. قسطنطين زريق: الحضارة العربية، ص 94.

وهنا أيضاً نجد أن لنتائج الحضارة العربية مغزى عميقاً في حياتنا الحاضرة، فإن تاريخ هذه الحضارة يظهر لنا بجلاء الينبوع الذي كانت تستمد منه الحياة والقوة والمنعة، فنحاول، إن كنا جادين، أن ننهل من هذا الينبوع فننعش بمائة ما كاد يدوي كان لهذه النواحي في الحضارة العربية.

الدوافع الروحية والنظرة العالمية و الإيمان الراسخ بوحدانية الحق أثر بعيد الفور في واقع الحياة، وأبلغ أثر هو الروح التعاونية التي اتصفت بها الثقافة العربية فإنه عند ما خرج العرب من جزيرتهم إلى البلدان وريثة الحضارة المتتابعة التي نشأت في تلك البلدان، والتي تعود بتاريخها إلى فجر التاريخ، واستقروا فيها لم يقضوا على تلك المدنيات ولم يستأصلوا شأفتها، كما فعل غيرهم من الفاتحين قديماً وحديثاً، بل على عكس هذا فإنهم بعقل نيّر وروح سمحاء شجعوا على استمرار نمو تلك المدنيات وهياً وأوضاعاً من شأنها توحيد هذه المدنيات في مدنية واحدة.

والواقع أن الحضارة العربية ليست من نتائج شعب واحد بل هي مشروع تعاوني اشتركت فيه مختلف الأعراق البشرية ذات الحضارات والديانات المختلفة، نصارى ويهود، عرب وآراميون، فرس وأتراك، بربر وغيرهم كثير، وجميعهم اشتركوا في هذا المجهود المشترك، وكل أمة قدمت ما تميزت به حضارتها، فكانت خدمات العرب تنحصر في الناحية الدينية، وفي الحافز الروحي الذي يتجسم في الدين الإسلامي، وكذلك في الناحية اللغوية، فإن عبقرية اللسان العربي استطاعت أن تجعل من نفسها أداة للتعبير عن هذه الحضارة...

وأخيراً تميزت خدمات العرب لهذه الحضارة في الذوق الأدبي المرهف، أما الفرس فإنهم قدموا نظام الإدارة والفنون الأدبية والفن، وكانت خدمات الهند في حقل الحكمة والفلسفة وعلم الفلك والرياضيات، أما الشعوب النصرانية التي كانت تتكلم السريانية والمقيمة في سوريا والعراق ومصر، والتي كانت تأثرت بالروح

الهليينية إلى حد بعيد، فقد خدمت هذه الحضارة العربية في حقل الفلسفة واللاهوت والعلوم الطبيعية.

وكذلك البربر واليهود والاسبانيون والمستعربون تعاونوا مع العرب وتحت رعايتهم أنشئوا تلك المدنية العظيمة في الأندلس، وهذا يصدق أيضاً على صقلية وجنوبي إيطاليا وأواسط آسيا وعلى جميع الأصقاع التي وقعت ضمن حيز الحياة العربية.

وهكذا نرى أن الإقليمية والانكفاء الذاتي ليسا على شيء في التقليد العربي، ولو أن العرب كانوا على شيء من هذا لما نشأت حضارة عربية.

واشتراك هذه الشعوب في كل نشاط ثقافي، وفي كل ناحية من نواحي الحياة العادية، حتى وإن كانوا مختلفين سياسياً، يظهر جلياً في طبيعة العلوم العربية، في الفلسفة وفي العلوم الدينية وفي فن البناء وفي الفنون اليدوية، وفي كل مظهر من مظاهر الثقافة والحضارة.

وهنا أرى نفسي مجبراً أن أدحض صحة انتقادين يوجهان إلى الحضارة العربية ويستهدفان الانتقاص من مفاخر هذه الحضارة، الانتقاد الأول: هو أن هذه الحضارة مزيج مزعج من عناصر مختلفة جمعت معاً دون أي ترتيب أو نظام.

ونكتفي بالقول إنه لو كان هذا الادعاء على شيء من الصواب، لاستحال أن تكون الحضارة العربية خلاقاً مبدعة، ولما كان بالإمكان لهذه الحضارة أن تؤدي خدمات، لا ينكرها إلا كل مكابر، فيا لعلوم والفلسفة والفنون، خدمات يقرّ

بفضلها علماء الغرب أنفسهم، لو لم تكن تركز هذه الحضارة على أساس من الوحدة، في النظرية وفي المجهود وفي النتائج⁽¹⁾.

فالحضارة العربية أشبه بنسيج تام الصنع حيث خيوطه من ألوان مختلفة، فهي ليست مزيجاً بل مركباً فيها وحدة، والوحدة هي أس القوة والإبداع في الحضارات كما هي في حياة الأفراد والجماعات.

أما الانتقاد الثاني فموجه إلى العرب أنفسهم. يقولون ما هي الخدمات التي أداها العرب أنفسهم في إنشاء هذه الحضارة؟ إنها تكاد تكون من صنع شعوب أخرى.

ورداً على هذا أقول أننا لو تفاضينا، ولو إلى برهة، عن خدمات العرب في إنشاء هذه الحضارة، أعني الإحياء الروحي الذي هم بدأوا به، وعبقرية اللسان العربي، والمقدرة على التعبير عن مُخْتَر الاختبارات بلغة نثرية أو شعرية واضحة محبوبكة، وخدمات أفراد من العصر العربي، في مختلف الصنائع والفنون، أقول إننا لو تركنا هذا جانباً فإنني لا أتردد عن القول هنا، وفي جو اليونسكو، إنه وإن يكن العرب لم يقدموا شيئاً واحداً لإنشاء هذه الحضارة، وكفاهم فخراً إنهم هم الذين أحيوا الروح التي خلفت هذه الحضارة، وهم الذين هيأوا الظروف والأحوال الملائمة لجمع هذه الشعوب معاً لتتشارك في مجهود روحي فكري مشترك. فالعرب أنفسهم هم الذين شيّدوا إمبراطورية على أسس من التسامح، وهم الذين فتحوا أبواب دمشق وقرطبة وبغداد وغيرها من المدن في وجه العلماء من جميع الأعراف والممل، وهم الذين استحضروا العلماء من أقاليم المعمور وتنافسوا في اقتناء الكتب وإدخالها إلى بلدانهم، وهم الذين فاخروا برعاية الصنائع والفنون والإنفاق عليها بدون تمييز أو محاباة... هذا وحده في نظري خدمة جلى أسداها العرب، خدمة

(1) د. قسطنطين زريق: الحضارة العربية، ص 95.

أسمى مرتبة مما يستطيع أمرؤ أن يسدي إن في حقل الفلسفة أو العلوم أو الفنون، ويحسن بنا اليوم أن نقتدي في جهودنا الثقافية بهذه الروح النبيلة التي اتصف بها العرب⁽¹⁾.

ولنبداً بالحياة العادية اليومية، ولنعتبر ما أسدته الحضارة العربية لرفع المستوى المادي في العالم في حقل الزراعة والصناعة قبل أن استطاع الغرب أن يحدث ثورته الآلية وإن لم يكن بعضها عربي الأصل، فإن للعرب الفضل بتعميمها ونشرها.

لكلمة الأرز والقطن والسكر والبنارنج والليمون والسمسم جميعها ترد إلى كلمات عربية أو معربة. فكلمة Apricot دخلت أوروبا عن طريق إسبانيا من كلمة عربية البرقوق «وهذه دخلت العربية من اليونانية»، وغيرها كثير، وإن دلت هذه على شيء فعلى مدى أثر الزراعة العربية ونتاجها في العالم الغربي.

ويصدق هذا على حقل الصناعة فكلمة Muslin «نسبة إلى نسج موصلي» و Damask «نسيج إلى دمشق» و Atlas «نسيج ناعم أصلاً طيلسان» و Sofa «مأخوذة عن صفة» وغيرها الكثير من مختلف أنواع الأقمشة والأصبغة والعطور والمعادن والزجاج والحاجات المصنوعة من الجلد المدبوغ والأثاث وأدوات الزينة.

وفي تجارتهم وأسفارهم الاستكشافية أوغل العرب وإخوانهم المسلمون من غير العرب في أقطار نائية فكانت قوافلهم تجتاز صحارى آسيا وإفريقيا وجبالهما وكانت تمر في شرقي أوروبا وجنوبها الغربي حاملة البضائع من قطر إلى قطر آخر في العالم المعروف آنذاك، وكانت سفنهم تمخر مياه شواطئ بحر الروم وشواطئ القارة الإفريقية والاقيانوس الهندي إلى موانئ الصين شرقاً ناقلة البضائع بين بلد آخر، وكان في هذا التبادل التجاري تبادل في الفكر والثقافة.

(1) د. قسطنطين زريق: الحضارة العربية، ص 96.

وكانت هذه الأسفار تزيد في المعلومات الجغرافية والبحرية في تلك الحقب،
والعثور على قطع من النقود العربية في أقطار بعيدة كالبلاد الاسكندنافية شاهد
على مدى النشاط التجاري الذي قام به العرب⁽¹⁾.

وقد أبقى لنا العرب في الفنون الجميلة آثار خالدة، جوامع ومدارس وقصوراً
وبنايات مختلفة منتشرة بين فارس والأندلس، وخلفوا لنا ذخيرة ثمينة في حقل
الزخرف الدقيق، وفي نواح أخرى من فن البناء الشرقي الذي ترك أثراً بعيداً في
البناء الغربي، كما يظهر في بقاء كلمات كهذه Arabesque «نقوش عربية دقيقة»،
Alcove «القبة»، Ogive «الأوج وهذه الكلمة فارسية الأصل» وغيرها في
اللغات الأوروبية، ويجب أن نضيف إلى هذا جميعها ما أظهره من مقدرة فنية في
الصنائع اليدوية، وفي المعادن والجلد، والعاج والزجاج.

قال أحد أدباء الغرب: ((إنها لم تكن إرثاً بل كانت أشبه بمعين يستقي منه الفن
الغربي سنة بعد أخرى)).

أما في حقل الموسيقى فقد أثبتت الدراسات التي قام بها كل من "Ribera"
و"Farmer" أن خدمات العرب في حقل الموسيقى سواء من الوجهة النظرية
أم العلمية بعيدة الأثر، فإنه فضلاً عن الموسيقى الخاضعة للمقاييس التي
يعتبرها "فارمر": أعظم إرث خلفه العرب لأوروبا، لدينا كلمات تعود بأصلها إلى
كلمات عربية مثل Lute «العود»، وQwtar «القيثارة»، وRevec «الريابة»
تشهد بما للعرب من فضل في هذا الحقل.

ومعلوم أن الشعر الغنائي يتمشى والموسيقى جنباً إلى جنب، والبحوث الأخيرة في
حقل الشعر أظهرت ما كان للموشح العربي من أثر في شعر جماعة التروبادور

(1) د. قسطنطين زريق: الحضارة العربية، ص 97.

Trouvadours خاصةً، وفي تحرير الخيال الغربي من ربتة العصور المظلمة عامة، وأخيراً ما كان له من أثرٍ في ازدهار الشعر الأوروبي الشعبي والموسيقى الشعبية في العصور المتوسطة.

وأخيراً نذكر بخدمات العرب في المعارف الإيجابية: في العلوم الطبيعية والفلسفة وعلوم الدين.

وإن نظرة عجلى في مؤلف "جورج سرطون" القيم المدخل في تاريخ العلوم تكفي لحملنا على إبداء إعجابنا بفضل هذه الخدمات وإحلالها المحل اللائق بها في تاريخ الفكر البشري، ويكفي هنا أن نذكر بحقيقة لم تعد مجهولة، وهي أن العرب حفظوا ونقلوا إلى الشعوب اللاتينية، التي كانت قد انقطعت صلاتها الفكرية بالعالم الأفريقي القديم، الجزء الأكبر من العلوم الطبيعية والفلسفية عند الإغريق، ولم يقتصر عملهم على حفظ ونقل العلوم الإغريقية وحسب، بل أضافوا إليها ما اكتسبوه من معارف الشعوب الآرامية النصرانية والوثنية ومن الفرس ومن الهنود، وحسب العرب فضلاً إنهم درسوا هذه الأخيرة من المعارف وشرحوها وعلقوا عليها، وقد عدت الشعوب اللاتينية الغربية أحد هؤلاء الشراح، ابن رشد، أعظم مفسر وشراح لأرسطو، وإنهم أضافوا على جميع هذه المعارف والعلوم ما قاموا به أنفسهم من بحوث ودراسات.

ففي حقل العلوم نجد أن بدء عالم الجبر وعلم الكيمياء يعود الفضل الأكبر فيه للعرب، وكلمتا "جبر" و "كيمياء" تشهدان على صحة ذلك.

والعرب هم الذين عرفوا الغرب إلى الأرقام الهندية التي أصبحت عندهم معروفة بالأرقام العربية إقراراً بفضلهم، ولأرصادهم الفلكية أثر خالدٌ، يشهد بذلك أسماء نجوم عديدة دخلت اللغات الغربية عن طريق العربية مثل «Acraab العقرب»، «Algedi الجدي»، «Altair الطائر»، «Deneb الذنب»، وغيرها الكثير، ومصطلحات عدة مثل Azumuth.Nadir,Zenith، وقد ظلت دراساتهم الطبية

تشكل القسم الأعظم من منهاج الدراسة الطبية في جامعات العصور المتوسطة، فإن كتاب القانون "لابن سينا" ظل، كما يقول "أوسلر"، توراة الطب إلى مدة أطول مما ظل أي كتاب طبي آخر.

وكثير من المعلومات الطبية ومعلومات علمية أخرى انتقلت من العرب إلى الغرب اللاتيني، وكان لها أثرها في مجموعة المعارف الإيجابية التي هي المقياس الأول والأخير للتقدم البشري والتي تشكل جوهر التاريخ الإنساني، وأخيراً في حقل التاريخ والاجتماع لدينا مقدمة "ابن خلدون" المشهورة التي ضمنها هذا العالم الكبير، الذي عاش في القرن الرابع عشر، ولأول مرة في التاريخ، مبادئ النقد التاريخي الصحيحة وطريقة تفهم التاريخ تفهماً صحيحاً.

أما المرتبة التي يحتلها "ابن خلدون" في تاريخ الفكر فيقول فيها الأديب الإسباني التميرا Altamira ((يجب أن يكتب في القرن الرابع عشر، عندما كان علم التاريخ في أوروبا بدائياً يتسكع وراء نظريات "ابن خلدون" في التاريخ، كتاباً كالمقدمة التي حاول فيها مؤلفها أن يحدد القضايا التاريخية ويعالجها بطريقة أصبحت في ما بعد الأسلوب الذي يتبعه مؤرخو العصر الحديث)).

وأثمن الخدمات العلمية الملموسة روح البحث والاعتماد على العقل، الميزتان اللتان تميز بهما الفكر العربي في طوره الإنشائي الخلاق، واللذان كان لهما بعيد الأثر في بعث الفكر الغربي.

لنصغ إلى "إدلارد adalard of Bath"، أديب إنكليزي من أدباء القرن الثاني عشر تتقف على أيدي أدباء العرب في إسبانيا وسوريا، يخاطب ابن أخ له درس في جامعات فرنسا: ((إنني، والعقل رائدي، تعلمت شيئاً من أساتذتي العرب بينما أنت تعلمت شيئاً آخر، فإن مظاهر السلطة الدينية بهرت عينيك وقيدت رأسك بعنان،

وهل يمكن أن نسمي هذه السلطة بغير عنان؟ إن الله أعطى الناس العقل ليكون هادياً فيميز الحق عن الباطل))⁽¹⁾.

تاريخ العرب تتجلى لنا الطبيعة الإنسانية بما تتصف به من صفات وبما يلبسهما من نقائص، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الحضارة العربية شاهد على وحدانية البشر ووحداية الفكر الإنساني والروح الإنسانية.

والسؤال الذي نطرحه؟؟.. هل يمكن أن تقوم حالياً حضارة واحدة، أو لنقل هل يمكن لهذا النظام العالمي المزعوم أن يكون عالمياً؟؟

في الحقيقة تقوم الحضارة على ما قامت عليه الحضارة العربية:

أولاً: الدافع الروحي، فإن هذا العالم الحديث الذي وصل إلى هذا الرقي الآلي والذي تسيطر عليه فلسفة القوة وليس فلسفة الحق والشرع، والذي تسود فيه المصالح الفردية لا المبادئ العامة، الشهوة والحرص لا المحبة والسخاء، أقول إن عالماً كهذا يسير إلى الهلاك حتماً، عالم كهذا لا يكون فيه للعرب نصيب ولا لأي شعب آخر عظم أو صغر.

ثانياً: النظرة العالمية فن بحاجة اليوم إلى نظرة عالمية جديدة في الفكر والتصرف لا إلى نظرة عالمية سطحية تظهر بصورة اتحاد أو تحالف لا يتعدى المستوى المادي سواءً في السياسة أو الاقتصاد.

ثالثاً: الإيمان الراسخ بوحداية الحق على أن هذا مظهر آخر لوحداية الله، ووحداية الطبيعة والفكر.

رابعاً: وأخيراً الروح التعاونية والسعي المشترك للتركيب والخلق.

(1) د. قسطنطين زريق: الحضارة العربية، ص 98.

ويحق لكم أن تسألوا هنا : هل من مكان لقيام ثقافة عربية، أو غير عربية، في حضارة هي حقاً عالمية؟ وجوابي على هذا نعم، لأنه إذا كانت الحضارة عالمية حقاً فإنها تكون في روحها على كثير من الرحابة، وتستطيع أن تفتح لتسع الكثير من النواحي أياً كان مصدرها .

الحضارة العالمية تشجع كل أمة على المضي فيما اختطت تلك الأمة لنفسها وتفاخر في إنها تتسع لتبني كل حضارة وصهرها جميعاً لتجعل منها حضارة عالمية واحدة منسجمة وعلى العكس من هذا كل حضارة لا تشتمل على القيم الإنسانية العالمية لا تستحق أن تسمى حضارة⁽¹⁾.

والعرب اليوم، كالشعوب الأخرى التي تسعى إلى تنظيم حياتها الجديدة تحت ضغط الحضارة الغربية، يجدون أنفسهم أمام معضلة، فهم يخشون بعض نواحي الحضارة الغربية كروحها الاستعمارية وحبها للتوسع، ولكن مع هذا يدركون الإدراك كله أنهم لا يستطيعون أن يتقدموا أو أن يساهموا في تقديم خدمات إلى الحضارة العالمية ما لم يأخذوا بهذه المدنية.

فناهم ينشدون خلاص أنفسهم عن طريق اعتناق الفلسفات القومية ذات الألوان المختلفة والنزعات المتباينة، وهذه القوميات، مهما اختلفت ألوانها، هي في نشأتها، من جهة، رد فعل لأخطار خارجية، ومن جهة أخرى، حركة لتوحيد إيجابي داخلي، ولإحياء أمجاد الماضي ولتهيئة الأسباب للمساهمة مرة أخرى في بناء الحضارة العالمية.

إن تطور هذه القوميات أمر حتمي لتصبح قوميات رحبة لا ضيقة، سمحاء لا متشددة منكمشة، تقدمية لا رجعية.

(1) د . قسطنطين زريق: الحضارة العربية، ص 100 .

الزعة العلمية في الحضارة العربية الإسلامية

إذا أردنا أن نتكلم عن حلية العلم والحض عليه في الإسلام فالكلام واضح كالشمس معاد مكرور ومعلوم ومشهور، وهو لعمرى من باب البديهات، يقول الحديث النبوي: ﴿مَلَّبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ﴾.

وهذا ما خلاص منه رحالتنا الشهير ابن بطوطة في رحلته المشهورة التي جاب بها أرجاء العالم الإسلامي، فأتضح له أن الكنز الأول في هذا العالم هو الإيمان والعلم. قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ المجادلة/11. ففي هذه الحضارة تتكافأ دماء الشهداء بمداد العلماء «مجتمع المعرفة».

وفي هذه الحضارة البارعة يحمل العالم الحق بين جوانحه معاني النبوة، يقول "الشاطبي": ((لمجتهد الحق بين جنبه معاني النبوة، وإن لم يكن نبياً))⁽¹⁾.

والفرق شاسع بين تجرد العالم الإسلامي ونزوات العالم الغربي فقد رفض ابن حنبل أن يتوضأ من ماء آت به تلميذه من لدن ولده الذي كان قاضياً لدى الدولة

(1) الحافظ إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في بيان مقاصد الكتاب والسنة والحكم والمصالح الكلية الكامنة تحت آحاد الأدلة ومفردات التشريع والتعريف بأسرار التكليف في الشريعة.

وزج بابن تيمية في غياهب السجن، ولكنه كان في روضة غناء لأنه كان يصطحب معه كتاب الله العزيز الكريم.

هاكم الترجمة البسيطة لحياة أول فيلسوف في الإسلام، خالد بن الوليد⁽¹⁾.

كانت هذه الحياة مبكرة في النصف الأول من القرن الهجري الأول.

رفض الخلافة عندما أيقن أنه لن يستطيع إقامة حكومة العلماء.

لقد صدق عمر بن عبد العزيز في قولته الحققة: ((ما ولدت أمية مثل خالد بن يزيد لا استثنى عثمان ولا غيره))، ويقول "البيروني": ((خالد بن يزيد أول فلاسفة الإسلام في العلم والدين والعقل، وقد تزين هذا الأمر بالفصاحة، كما كان شاعراً وخطيباً، وعالمًا في الكيمياء والطب والنجوم))⁽²⁾.

ولياحظ القارئ وليقارن.. أوروبا لم تعلم علم الفلك إلا عقب ثمانية قرون من اعتناق المسيحية، بينما عرف العرب هذا العلم بعد نصف قرن على يد خالد بن يزيد.

ولقد أثبتت الدراسات الأثرية "لروبرت آدمز" عن الاستيطان في وادي دياي في العراق أن نسبة التمدن الإسلامي تعادل أربعة أضعاف نسبة التمدن في العصر الساساني⁽³⁾.

وما دمننا قد صبغنا حضارتنا بالصبغة العربية ثم بالصبغة الإسلامية، فماذا يعني الدين بمفهوم هذه الحضارة هل هو المفهوم الشيولوجي العقيدي الكهنوتي أم هو المفهوم الحضاري لهويتنا الثقافية والحضارية؟؟

(1) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، ص 258 وما بعدها.

(2) المرجع السابق، ص 259 و258.

(3) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 188، لسنة 1988، ص 42.

يعكس هذه الدلالة الثقافية الحضارية للدين "د. عمارة" يقول: ((هنالك الميزة تاريخياً لهذه الأمة. بالبصمة الحضارية لهذه الأمة يجب تمييزها عن الانفتاح على الغرب... كانت عيون "الطهطاوي ومحمد علي" معلقة على التحديث المدني والديني والتنمية وتحديث المجتمع، أما في المجالات الفكرية والفلسفية وفي التصورات للكون والثقافية والقيم والأخلاقيات فلقد كان هنالك وعي بضرورة المحافظة على مميزات هذه الحضارة... عندما نقرأ "الطهطاوي" في كتابه تخلص الإبريز في تخلص باريز نجده يدعو قومه لأن ينهلوا من المدنية والتقدم الغربي لكنه في الوقت نفسه يتكلم عن "الحشوات المضلة" للمدنية الغربية.

الهوية هي الحد الثابت في التراث. هي من الثوابت التدين أيضاً هو من الثوابت وكما يقول الأفغاني: التدين نوع من الجبلية والطبيعة في هذه الشخصية... إننا أمة عربية إسلامية.. العروبة قسمة في هويتنا.. العروبة بالمعنى الحضاري وليس بالمعنى العرقي.. والتدين هو أيضاً قسمة ولكن ليس بالمعنى الفنائض))⁽¹⁾.

فالعقل العربي إذاً «بالمعنى الوظيفي Fonctionnel غير البيولوجي أو العضوي Organique» اعتبر الدين والنص أحد روافده الأهم وعلى نحو يختلف حسب كل طائفة، تبعاً لدرجة هذا الاعتبار أو الرفض، بل هناك اعتبارات عند البعض بأن الدين جزء من التراث مؤداها أن لا «زمانية السماوي» تجعله يستعصي عن أن يكون تراثاً كالبردية والحضرية، والمعلقة، والمقرنصات، والموشحات.

وهذا الجانب السماوي سيظل الثابت الرائق المصفي على الرغم من أن نظرة بعض الناس ستتعدد حوله، وعلى الرغم من أن أعناق النصوص ستلوى في عدد من العصور، ولكن سيبقى فارق فيه بين ما هو إلهي وما هو إنساني لأن الإسلام

(1) الهوية والتراث.. مجموعة مفكرين، دار الحكمة، بيروت 1984، ط1، ص46-48.

عقيدة شاملة كاملة، وليس مذهباً أو فلسفة أو نظرية أو وجهة نظر خاصة... خارج عن «التمرحل» أو ما يسمى «مراحل التطور» ، وهناك من يقصر على التراث الديني الإسلامي وحده.

لماذا نعتبر التراث شاملاً للدين والنص من جهة، ولتجليات فكرية عديدة جداً، ذلك أمر مرتبط بمعنى الفكر في تراثنا، والحدود التي تحده بها، وهذا يدفعنا إلى توضيح معنى «فكر في التراث»، أي النشاط الفكري البشري الذي يتعامل مع النص الديني مرة، ويقدم إبداعاته البشرية مرة أخرى.

هكذا فالفكر الذي نتحدث عنه هو الفكر العربي في كل ميادينها، كل نشاط العقول التي عاشت منذ مجيء الإسلام وطيلة فترة ازدهار التاريخ الأولى عبر القرون الخمسة أو الستة الأولى الهجرية.

والفكر هنا بمعنى الفاعلية أو الوظيفية ومجموعة التجارب الإنسانية المتراكمة، وكل فاعلية يقوم بها الإنسان بوعي للوصول إلى معرفة وسلوك عملي وصناعات.

وثمة أطروحة كبرى أساسية مفادها أن العقل العربي في هذه الفترة هو المنتج لهذه الحضارة العربية الإسلامية الخصبة المتعددة الأوجه والداقة بالتيارات والمذاهب والعلوم والصناعات، ومع وجود النصوص الدينية فقد استمر الفكر العربي فعالاً، وقد استعان بالنصوص الدينية في مجالات محددة، واجتهد في تلمس حلول ومواقف تقترب أو تبتعد عنها، في الفقه وعلم الكلام والفلسفة ومجالات المعرفة والحياة، وفي المجالات التي تتأثر بالمستجدات، من خلال تجدد الواقع أو الاتصال بالثقافات المختلفة، وفي مجالات عديدة كان الفكر العربي يجول بحرية وبلا حساب ولا رقيب، خصوصاً في العلوم الطبيعية والتطبيقية والحرف والعمارة، والإدارة وغيرها.

ليس معنى هذا أن هذه الحرية كانت مطلقة أو متوافرة دائماً، بل ظهرت فترة وثوقية وإطلاقية وضغطية على الفكر العربي.

والفترة الحضارية العربية الإسلامية خلال فترة القرون الستة أو السبعة الأولى، كانت فترات، والحضارة حضارات، والفكر والعقلانية مجموع أفكار أو عقلانيات، وهي مرّت بمراحل ازدهار، ومراحل إعاقة، وكانت الأخيرة هي الأطول والأكثر استمرارية خصوصاً في المراحل التي أعقبت سقوط بغداد بأيدي أجنبية ومن خلال الاجتياحات الأجنبية التتريّة والحروب الصليبية، ثم الفترة العثمانية إلى مطلع اليقظة الفكرية أوائل القرن العشرين.

هذه البنية المكوّنة تاريخياً لم تكن فاعلة أو معيقة بشكل مطلق، لأنها كانت فاعلة في مجالات فكرية محددة غالباً كالحديث والفقه والكلام، ومع ذلك سنلاحظ أنه حتى داخل هذه العلوم والمجالات الإسلامية توجد اتجاهات ونشاطات فكرية واجتهادية وعقلانية ضمن النص، ولكن من خلال فهمها هي للنص، أما في مجالات العلوم البحتة، والأدب، واللغة، وفي مجالات الفلسفة، فقد وجد المفكّرون والعلماء سبيلاً يخففون به من هذه البنية الضاغطة سواء بأساليب محددة في الخطاب وتعددته، أو بالسكوت شبه الكامل عن النص الديني.

ومما خفف من هذه البنية الضاغطة حماية أمراء وخلفاء وحكام لرجالات الفكر والعلوم والفلسفة، لدرجة أنه بوسعنا الإشارة إلى شبه اتجاه علماني عند هؤلاء الحكام بأشكال وأساليب وممارسات مختلفة.

وحينما كان هؤلاء يجدون أنفسهم تحت ضغط ظروف محددة، مثل ضغط خطير أجنبي أو داخلي فقد كانوا يلحقون الأذى أو يجدون من حمايتهم لرجال الفكر والفلسفة والأمثلة كثيرة.

الشيء المهم هنا الإشارة إلى أن هناك من يعتبر أنّ التراث ليس واحداً، بل هو نتاج وحدات تاريخية مختلفة مغفلة، وأنّ لكل مرحلة حضورها الخاص بها، ومعنى هذا أنه لا يمكن الدخول إلى التراث من خلال نظرة تاريخية مستطيلة، وهناك من يرى التراث كلاً واحداً خاضعاً لفترات القوة والضعف، أو فترات الانقطاع⁽¹⁾.

وإذا كان هذا هو الأقرب إلى الواقع التاريخي الذي مرّ به التراث والفكر العربي فالتراث مرّ بفترات ضعف وازدهار وانقطاع لذلك فهو «تراثات»⁽²⁾ وليس تراثاً.

واحداً ويمكن القول هناك خطّان متوازيان، فحتى في وقت سيطرة الفكر الضاغط أو المعيق أو ما أسميناه البنية التاريخية الدوغمائية الضاغطة، ظلّ الفكر الحر موجوداً بأشكال وأساليب مختلفة وآفاق ضيقة مقارنة بانتشار وسيطرة الفكر الضاغط.

ثم إنه عندما ساءت الإبداعات والنشاط الخلاق، فقد ظلّ محصوراً في مجالات وقتات وبيئات محددة واستمر معه الفكر الضاغط، وربما بأعلى مستوى كفترة المأمون والمعتمد وابن رشد وابن طفيل وابن باجة في الغرب والأندلس. ثم إن مصادر المعرفة في تراثنا، أي عند مفكرينا وعلمائنا ومنتقضي ذلك الزمان ورواد المعرفة كانت مختلفة، من حس وعقل ووحى، ثم ما وراء العقل، «بعض الاتجاهات الصوفية واللاعقلانية، أو الوجدانية، أو الذوقية»، وبالتالي لا يوجد فكر ومفكرون يعتمدون على واحد من هذه المصادر فقط وعليه يكون أمامنا:

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 321.

(2) د. محمد عابد الجابري: دراسة نقدية - ندوة المجمع العلمي العراقي بعنوان التراث والنهضة بغداد - منشورات المجمع 1999، ص 143.

- 1- القرآن الكريم.
- 2- الحديث الشريف.
- 3- علم أصول الفقه وعلم الكلام، الموقف من النص، والموقف العقلي من النص.
- 4- الفلسفة أو فلاسفة الإسلام، ودور العقل ومدى استقلاليته.
- 5- التصوف بنوعيه، الفلسفي أو الإشراقي، والتصوف الخالص السلوكي.
- 6- مجموع العلوم الأولى من إنسانية «تاريخ وجغرافية، وعلم اجتماع» ومن علمية بحتة «فلك وطبيعة وكيمياء... الخ».

هذا العرض الواسع يؤكد أنّ الفكر العربي في تراثنا متنوع متعدد وليس ذا طبيعة واحدة، بل نجد أنه حتى داخل العلم الواحد أو المذهب الواحد توجد مدارس واتجاهات متباينة، فمثلاً داخل علم الكلام توجد مذاهب بين العقلانية وبين الأخذ بظاهر النص، بل داخل الفريق الواحد كالمعتزلة أو كالأشاعرة نجد اتجاهات فرعية أيضاً مختلفة في مواقفها العقلية والتأويلية والاجتهادية أو الاتباعية وهكذا.

وسنتعرض لهذه اللوحة البديعة من الألوان الثقافية لحضارتنا ولكن قبل الخوض في هذه الأصباغ الزاهية الخصبة وسنتعرض إلى التقييمات المختلفة - إيجابية كانت أم سلبية - لنظريتنا الثقافية والفكرية.

الفرع الأول

التقييمات التي أجريت على الفكر العربي والتراثي

هذا وسنفرع على هذا الموضوع الجدولين الفكريين الآتيين:

المطلب الأول:

أحكام وتقييمات سلبية على الفكر العربي والتراثي

سنقتصر على أمثلة من دارسين عرب وغربيين يرون اضمحلال الفكر العربي، لأن أعلى حضور له وهو في الفلسفة، يدل على أنه عقل موفق، مثالي، وثوقي... الخ، وهذا ما يؤكد لفيث من الدارسين الغربيين مثل "كوزان" و"رينان" وغيرهم، وعند دارسين العرب مثل "عبد الرحمن بدوي"، وعند ممثلي بعض المدارس التي تنحو منحى ابستمولوجيا مثل "د. محمد عابد الجابري".

وتبغى الإشارة هنا إلى أن "رينان" يرى أن للفكر العربي إبداعه وذلك في مناهج أصول الفقه، وسار على نفس المنحى "د. علي سامي النشار" في كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام⁽¹⁾.

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 324.

ومن جهة أخرى فإن بعض الأصوليين الإسلاميين وجدوا أنه لا يمكن التوفيق بين الفكر الفلسفي وبين الدين. فحكموا بإلغاء الفلسفة وتحريمها وحتى المنطق، بل ولاموا المعتزلة والأشاعرة والمتكلمين. وخصوصاً "الغزالي" لتسريبه منطق "أرسطو" بثوب إسلامي.

ومثل هذا نجد عند مفكرين إسلاميين معاصرين مثل "محمد البهي ود . علي سامي النشار" وعدد غفير.

ويبدو أن هناك قاسماً مشتركاً بين منكري وجود عقل عربي وفكر عربي مستقل أو قل فلسفة عربية، فعبد الرحمن بدوي مثلاً ينكر وجود مثل هذا العقل والفكر الفلسفي، لأن روح الإسلام تلغي كل تفلسف ومثله "كوزان" ومستشرقون قدامى آخرون.

ومن جهة أخرى نصل إلى الإلغاء نفسه لفكر فلسفي عربي مستقل عند "محمد البهي" والنشار وآخرين، لأن الدين يكفي وله منطق ومناهجه وأسس، وأما الفلسفة «فلاسفة الإسلام» فما هي إلا تيار طارئ دخيل.

ويشارك في هذه الرؤية مؤرخونا القدامى عموماً، مثل "الجاحظ وابن صاعد الأندلسي والشهرستاني" وغيرهم، فقد اعتبروا فلاسفة الإسلام تياراً يونانياً رومياً لا غير⁽¹⁾.

وهناك طرف آخر لا يجد في كل ما قدّمه العقل العربي من الفكر العملي المتعلق بالتشريع والفقهاء واللغة والبيان، ولا في الأمور النظرية الاعتقادية والفلسفية كالكلام والفلسفة إلا التقليد وقياس الغائب على الشاهد والانشداد للماضي والانحباس في سجن اللغة والنظرة القائمة على مبدأي التفريق بين المعنى واللفظ

(1) د. مصطفى عبد الرزاق: التمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، 1959.

من جهة ومبدأ التجويز وإنكار السببية الطبيعية والرؤية الذرية من جهة أخرى، وإن شدَّ فإلى طريق العرفان أو الباطنية وهي مواقف لا عقلية أصلاً. وفي النهاية إن فكرنا العربي الإسلامي القديم هو قراءة لفلسفة اليونان أو رؤية النص⁽¹⁾، ولا جديد فيه وإضافة إلى ما سبق فهناك القول بأن حضارتنا التراثية غارقة في الثنائيات التي لا تنتهي ((السماء والأرض، والنقل والعقل، والدين والدنيا، والظاهر والباطن، والبسط والقبض، والشرق والغرب، والآراء والأهواء، واللفظ والمعنى، والغيب والشهود، والنور والظلمة، والروح والجسد... الخ)).

وبما أن هذا هو جوهر الفكر العربي الإسلامي فانطلاقاً من هذا يمكن القول بأن هذا الفكر وسطي وتوفيقي وازدواجي، لا يحسم مشكلة، وإنما ينحاز إلى أحد الطرفين بالخوف أو سوء النية.

وهناك من يرفض الوسطية، ويوجد من يرفض مقولة أن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وبين النقل والعقل، ذلك لأن الغالب على هذه الحضارة هو طابع الصراع، لا التوفيق، كما يوجد من يرى أن المشكلة هي مشكلة التفسير، بمعنى أن التفسير يبدأ من الواقع إلى النص أو بالعكس، أو بعبارة أخرى يتسلط المعطى الديني على الواقع⁽²⁾، أو يتسلط الواقع على المعطى الديني.

والمؤسف أن عبود بدوي لا يعطي أسماء مذاهب أو مفكرين أو مؤيدين لما ذكر من مذاهب وآراء، والمطلع بلا شك يستطيع أن يجدها بنفسه، فهذه الآراء معروفة ومعالجة من قبل كل الأطراف الداخلة في تحديد طبيعة الدين ومدى وسطيته، ومسألة صلته بالعقل، وهل ثمة توفيق بين النقل والعقل أو تضاد أم انفصال

(1) د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، بيروت دار الطليعة 1980، المقدمة وكتابه بنية العقل العربي، جزء 2، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، فصل 5 و6.

(2) د. محمد عبود بدوي: حضارتنا بين العراقة والتفسخ، دار قباء، القاهرة، 1999، ص 62.

خالص؟ وهل النص الديني محدد، وهل التأويل «وهذا أحسن من قول محمد عبدو بدوي -التفسير-» للنص يبدأ من الطبيعة والواقع، أم من النص⁽¹⁾؟.

ثم إن هناك من يرفض الحضارة العربية الإسلامية، ويضع مكانها من زمن حضارة العرب أو من فترة قصيرة حضارة الكتلة الشرقية، ولعل أول ما يقابلنا هؤلاء الذين أدركوا «صدمة الحضارة» حين اتصلوا بالغرب، فقد كانت صيحة الشيخ "حسن العطار": ((إن بلادنا لا بد أن تتغير، وصيحة الجبرتي من قبل حين رأى أشياء جديدة على عصره، هذه أشياء لا تتسع لها عقولنا، ثم كانت الأصوات التي كانت تتلاقى حول الانبهار بالغرب، والتي توجت بكتاب مستقبل الثقافة في مصر عام 1938 الذي دفع بمصر إلى الضفة الشمالية من البحر المتوسط والذي قال بحسم: علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات)).

وقد ردّد، "د. حسين فوزي" في سندبادياته هذه الدعوة حين ألح على أننا ضالعون من قبل في حضارة الغرب في أكثر من فترة في التاريخ، أما "شارل مالك" فقد ركّز على أن الحضارة الغربية حضارة معصومة، وأنها أعظم إنجاز في الأرض، وأن كل مجتمع لا يقترب منها سائر للعدم، ومن ثم فلا مناص من الاندماج في الحضارة الغربية.

وكل هذا سمعناه كثيراً من مفكرين في الشمال الأفريقي، حيث يذكرون أن التعلق بالتراث تعلقٌ بالسراب، وأنه لا بد من التعامل بمصطلح المغايرة، ولقد سمعنا هذا من عدد من المفكرين العرب المحدثين.

(1) يرى زكي نجيب محمود: أنه من الممكن إقامة فلسفة عربية مستقلة من خلال جمع هذه الشائيات، كتابه: تجديد الفكر العربي، بيروت، دار الشروق 1971.

وهناك كثيرين عملوا على توظيف الدين والتراث لخدمة الماضي، أو لخدمة الحاضر والمستقبل، أو لخدمة المجتمع وحلّ مشكلاته، أو لخدمة أفكار بعينها، على نحو ما فعل "سيد قطب" في معالم في الطريق و"حسن الهضبي" في اشتراكية الإسلام و"أحمد عباس صالح" حين انطلق من منطلق اليسار الذي لم يعيش طويلاً بعد مقتل سيدنا علي... الخ، والمشكلة أن هذه التيارات لم تتحاور كأن كل فريق يخشى أن ينبه المسؤولين إلى الآخر، فينكشف بدوره، فالمطلوب أن يقول كلمته ويصمت⁽¹⁾، فالحوار والجدل مرفوضان.

وقد عالج أحد الدارسين بشكل مسهب مجموعة من التهم الموجهة إلى فكرنا التراثي وأوردها على النحو الآتي:

1- إنه تراث أو فكر صفوي، لا يهتم بالعامّة ويستعلي عليها وأنه تراث سلاطين.

2- كثرة الشروح والهوامش والمقتبسات والتكرار.

3- الإغراق في الأسانيد والنعنة والفتنة.

4- إن الحسن فيه نتاج أجنبي وافد لا فاعلية للفكر العربي الأصيل⁽²⁾ فيه.

وفيما يلي تلخيص شديد لإيضاح الاتهامات أعلاه والرد عليها.

يرى "محمد عبده بدوي" أن التراث العربي الحقيقي ليس تماماً خاصاً بالصفوة حتى ولو كان يرفع للملوك والسادة في بعض العصور، ذلك لأنه موجه أساساً لكل الناس، لكن ظروف إحيائه الأخيرة في ظلال الطبقة العليا في بعض المجتمعات

(1) محمد عبده بدوي: حضارتنا بين العراقة والتفسخ، ص 9.

(2) المرجع السابق، ص 20.

وبخاصة في أوائل هذا القرن، قد جعلت الاهتمام بالتراث في أكثره يعتمد على ما يسلي ويثير ويضعف حركة الجماهير وتوقها للعدل الاجتماعي⁽¹⁾.

هل كان الشعر العربي شعر مدح للسادة، ما يحسم الأمر هو الصدق الفني، فالشاعر يسوق المدح بعد أغراض عدة حتى يخلص إلى المدح، والذي هو تعبير لاعتن الممدوح بل عن المثل الأعلى عند العرب كراماً وشجاعاً ونخوة.

يضاف إلى ذلك أن كثيراً من الشعر العربي يعبر عن الفقراء والصعاليك والشعراء الثوريين، وما يسمّى بأدب «الكديّة» ومثال ذلك الشعر الموجود في المقامات والمقامات نفسها.

ويشير "عبده بدوي" إلى عمل المؤلفين على إتاحة علمهم وكتبهم للعامّة والفقراء سواء بالتهميش أو التخليص أو التيسير والتحشية، ويعطي عبده عديد الكتب الفاعلة لذلك، "فالسويطي" ألّف كتاباً في طبقات النحويين في سبعة مجلّدات، ثم اختصره إلى أوسط وأخيراً إلى تلخيص لكافة الناس تحت اسم بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، وهكذا فعل "التبريزي" في ثلاثة مستويات لكتابه شرح الحماسة.

وهناك من حاول الوصول إلى الضعاف في المجتمع مثل كتاب "أبي البركات البغدادي" الألفاظ الجارية على لسان الجارية.

وليس كل الكتب تؤلف استجابة للحكام وللأغنياء، فهي إلى جانب ذلك تؤلف استجابة للظروف وللصداقة وللتلاميذ أو لطلب فرد من المسلمين مثل كتاب ذم الهوى "لابن الجوزي"، كما كان المؤلفون يتدخلون لمصلحة القارئ إذا حبس النسّاخ كتبهم عن الفقراء كما هو الحال مع كتاب معاني القرآن "لأبي يعلى الفراء".

يضاف إلى ذلك أن أطباء "كالرازي وابن رضوان وابن الجزار" يقدمون علاج الفقير على الغني، وربما كانت هذه الرغبة في الوصول إلى الفقراء وراء كتب المجالس والمناظرات والأمال، يضاف إلى ذلك أن الفن التشكيلي يميل إلى التعامل مع

الخامات الفقيرة فتم التحايل على كثير من أمور البناء والزخرفة والطلاء بمعادن تعطي جمالية الذهب وليست ذهباً .

ولم يكن التعليم مقتصرأً على اللغة العربية، فقد كان "موسى الأسواري" يجلس عن يمينه ويساره عرب وفرس فيفسر الآية ويقراها لكل فريق بلغته، ثم هناك أدبيات وكتابات المعارضة، وهي في الغالب شعبية⁽¹⁾.

وهناك مسألة الشروح والهوامش والحواشي والتلخيصات التي يرى المؤلف أنها تحسب للتراث ولا تحسب عليه، ما دام المقصود بها تعليم الناس، خصوصاً عقب بعض فترات التقطع الحضاري والأزمات، حيث ينسى الناس لغتهم على نحو ما حدث بعد سقوط بغداد .

ثم ليس غريباً أن يحدث التكرار والتلخيص . وذلك لسعة الرقعة الزمانية والمكانية، وأيضاً لما يحدثه هذا من اختلاف في اللغة وفي شروح النص بحسب البيئات .

ويصاحب هذه الظواهر الاعتماد على الذاكرة، وهي الوسيلة الشائعة آنذاك، ولذلك كان التكرار مخافة الضياع، بالإضافة إلى أن بعض العلوم الإسلامية مثل علوم القرآن الكريم لا بدفها من التركيز على الحفظ والرواية وكذلك الحديث . ولم يكن هذا التكرار معيباً في العصور القديمة، وكان المؤلفون يفعلون ذلك عن وعي، كما فعل أبو الفرج في الأغاني وابن عبد ربه في العقد الفريد .

أما الاستطراد فكان مطلوباً لإبعاد القارئ والسامع عن الضجر والرقابة ولتأكيد الأديب على حريته في الخلق وفي الحصول على جمالية الأسلوب . ويرجع "جوستاف فون جرينباوم" هذه الظواهر إلى قضية فصل الشكل عن المضمون عند المشاركة والغربيين في بعض الفترات .

(1) د . حسام الآلوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 327.

ومن التهم، مسألة الاهتمام بالسند والعنونة، ويرى المؤلف أنها تحسب للتراث في أول الأمر، بسبب جمع الحديث والروايات وإسنادها إلى أوائل الصحابة وأهل العلم الأول، وفي المراحل الأولى ابتعد عنها العلماء بعد فترة التسجيل والتحري، كما فعل المبرد في الكامل و"ابن خلدون" في المقدمة، كما أسقط "ابن المعتز" أسانيد الحديث في كتابه البديع⁽¹⁾.

أخيراً، تبرز تهمة أخذ تراثنا من الحضارات السابقة خصوصاً اليونان، والحقيقة أنهم لو لم يتعرفوا إلى هذه الحضارات ويأخذوا عنها لكان ذلك عيباً.

وأما أن تراثنا من العلم والفلسفة والفقهاء القانوني وسواها مأخوذ بلا أي إضافة من اليونان على وجه الخصوص، فهناك من نقد آراء "أرسطو" و"جالينوس" و"إقليدس" و"بطليموس" في مسائل⁽²⁾ كل علم اشتهر به هؤلاء العرب.

فالعلماء قدموا مناهج جديدة وبالتالي كشوفاً جديدة في علم الضوء والطب والفلك والحساب وأيضاً في الاجتماع البشري، أما في الفلسفة فإن الدخول في جزئيات المشاكل الفلسفية التي عالجها كل من اليونان وفلاسفتنا سيظهر أن ما قدمه الأخيرين فيه طرافة وابتكار وعدم أخذ بالمذاهب كما هي⁽³⁾، ومن جهة أخرى فإن الفكر العربي أبدع في أصول الفقه وعلم الكلام كما قدم نقداً ممتازاً للمنطق الأرسطي، ولم يقبل في المعرفة بآراء أفلاطون في نظرية المعرفة والمبادئ المنطقية، وأثر المذهب الاسمي بدلاً من الواقعي، وعلى العكس من ذلك، ما يشير محمد أركون إلى خاصية تشارك فيها كل الأدبيات التاريخية، وهي استبعاد الجانب غير المكتوب وغير الحضري وغير النخبوي للحياة الاجتماعية والثقافية.

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 328.

(2) د. محمد عبده بدوي: حضارتنا بين العراق والتفسيخ، ص 27.

(3) د. حسام الألوسي: التطور والنسبية في الاخلاق أفاق عربية، بغداد، عدد 1-2، 1985.

كما يلاحظ أن التضاد بين الخاصة والعامة يمثل أحد المحاور الأساسية للرؤية العربية الإسلامية الكلاسيكية التي سادت الفضاء الاجتماعي والتاريخي المعروف ولا يوجد أي استثناء خارج هذه الرؤية حتى لدى "ابن خلدون".

إنّ العامة توصف أيضاً في كتب التاريخ القديمة بأوصاف سلبية من نوع: غوغاء، سوداء، دهاء، وتعكس هذه الأوصاف والنعوت نوعية الرؤية الحضرية، أي رؤية سكان المدن والعواصم لهذه الفئة من الشعب.

ويشار للعامة في الأدبيات التاريخية الإسلامية بنوع من المواربة والتلميح وتعتبر كأنها عقبة في طريق تقدّم العقل المستتير والثقافة التي كوّنتها الخاصة والنظام الذي أسسته.

ولم يحصل أي احتجاج ضد هذه النظرة، ووحده أبو حيان التوحيدي من احتج ضدها بقوة وعنف⁽¹⁾.

نلاحظ الآن ملاحظتين:

الأولى: هناك مبالغة عند عبده بدوي، إذ مع كل ما يقدمه من أدلة، فإن غياب وسائل النشر المتاحة لنا اليوم، ومجانبة التعليم الإلزامي وأشياء أخرى تتعلق بطرق الاتصال، وغلاء نسخ النسخ آنذاك، كل ذلك لصالح فتوية الثقافة وانحسارها في كم محدود من الناس.

الثانية: لا بد من التفريق في الحكم على فتوية الثقافة في التراث وأنواع الخطاب للخاصة والعامة، فمثلاً قضايا الدين الأساسية وأمور الفقه والحلال والحرام والحديث والتفسير، كانت متاحة أكثر بكثير من العلوم البحتة والفلسفة. ويكفي أن نشير إلى خطب الجمعة والمواظع في رمضان،

(1) د. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، 1986، ص 26.

وحلقات التعليم المعقودة في الجوامع يومياً والتي كانت تعلّم فيها أمور الدين والفقّه.

أما الفلسفة فالى جانب الحذر منها، فإن أصحابها أنفسهم يقصرونها على الخاصة وحجتهم مقولة المضمون به على غير أهله، ويمكن أن يكون الأمر كذلك بالنسبة للعلوم البحتة، فهي تحتاج إلى تخصص وفراغ من أصحابها⁽¹⁾.

ويجب القول إنه يجب أن يكون التقويم غير مرتبط بتوظيفه الآن، وذلك من أجل الوصول إلى نتائج موضوعية وعادلة، فحالما يبدأ الباحث في تقويم التراث على أساس: هل يفيدنا الآن أم نكتفي بالحاضر البشري المزدهر؟ يفلت الزمام ويشوّه التراث، سواء أكان الباحث يرى أن الحاضر هو الكمال والماضي مضي، أم أن الماضي هو الأصل والكمال المستمر.

وعندئذٍ إما أن يقطع عن كل معطيات وثمرات الحاضر متقوقاً، وإما أن يلبس الماضي صورة الحاضر، وهناك أدلجة من جميع الأطراف.

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 330.

المطلب الثاني:

تقييمات إيجابية بحق التراث الفكري العربي

نعتقد أن الفكر العربي كان فعالاً، وقد تجلّى ذلك في مجال الفقه وعلم الكلام، كما تجلّى هذا الفعل والاجتهاد في الفلسفة ومجالات علمية عديدة.

وهذا الرأي نشارك فيه عدداً من الدارسين، مثل "مصطفى عبد الرزاق وإبراهيم مذكور وأحمد أمين"، وهو رأي بعض الدارسين الغربيين، أمثال "رودنسون وبيرك وجولد تسهير"، كما نجده عند "د. محمد أركون" إلى حد ما، وربما يكون "ثافت" و"جولد تسهير" من أقدم الدارسين من المستشرقين لتراثنا الذين تنبّهوا إلى حكم الظروف والمستجدات في نمو الفقه وعلم الكلام.

ويشير "جولد تسهير" إلى تدرجية الأحكام، وتقنين العبارات بشكل متأرجح بخصوص فريضة مثل الزكاة أو الصلاة.

ويشير إلى «النسخ»، ويقول: ((إذا كان الأمر هكذا في فترة قصيرة «زمن الرسول ﷺ» فلا بد أن الحاجة إلى النسخ والتجديد تكون ضرورة بعده، خصوصاً بعد أن تجاوز الإسلام حدود البلاد العربية ودخل في ظروف جديدة وأصبح قوة دولية، فصار لا بد من تقنين لحقوق المحاربين ولأنظمة شعوب البلاد المفتوحة، سياسياً واقتصادياً، وكذلك بحكم ضرورة التوفيق بين تقاليد وعادات هذه البلدان ذات الثقافات المختلفة وبين هذه القواعد الجديدة، وكذلك نشوب اختلافات في الفتوى والقضاء كما يستدل من نص لابن المقفع في رسالة الصحابة (ومن ثم الحاجة إلى تقنين وتشريع موحد))⁽¹⁾.

ويرى "جولد تسهير" أن: ((القرآن الكريم بحسب توصية الخليفة علي عليه السلام لأحد أعوانه هو حمّال أوجه، وأن عليه أن يوجه بالحديث))، ويقول "جولد تسهير" أن: ((المذاهب الفقهية والخلقية والكلامية تستند إلى حديث أو أحاديث، لكن الأحاديث نفسها قد تُعكس بسبب حركة الوضع والمستجدات، فاندمجت في الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية، وألف فيه كل ما جرى من أمور غريبة وروافد خارجية وتطوّرات فكرية، وهكذا تعددت المذاهب الفقهية مع التسامح واحترام الكل لكل واختلاف الأمة رحمة، بل صار القاضي والمفتي يفتي على مذاهب عدة، واختلاف المفتين كان شيئاً عادياً وألفت فيه كتب، والتشدد في الفتوى على أساس المذهب الواحد إلى حدّ التعصّب حادث في العصور المتأخرة إلى حدّ عدم الصلاة وراء شخص من مذهب فقهي آخر))⁽¹⁾.

ويرى "جولد تسهير" أن الإجماع هو عنصر موفق للانقسامات الظاهرة في التطور الفقهي المذهبي الخاص.

ومهما تكن حدود الإجماع «إجماع الصحابة، أم أهل المدينة القدامى، أم أهل الحل والعقد» فهو دليل ومفتاح لفهم تاريخ تطور الإسلام في علاقاته السياسية والاعتقادية والفقهية، وما تقبلته الأمة الإسلامية صحيحاً صادقاً يلزم أن يقبل هكذا، وترك الإجماع ترك للسنة.

ويتابع "جولد تسهير" القول: ((إنّ معظم ما ظهر بعد زمن الرسول صلى الله عليه وسلم في مختلف نواحي الحياة والفكر والتشريع ومجمل ما يبني حضارة الإسلام هو فعل بشري عقلي عملي لا يتقاطع مع أصول النص الديني، لكنه ينضجه ويكمّله ويطوره باتجاه حل المستجدات التي لها أسباب عديدة قاهرة))⁽²⁾.

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 331.

(2) المرجع السابق، ص 332.

أما "رودنسون فيرد" في كتابه الإسلام والرأسمالية على ادعاءات "ماكس فيبر" بخصوص عدم عقلانية الإسلام، وبالتالي عدم توفر الظروف اللازمة للعقلانية الضرورية لنمو الرأسمالية.

يقدم "رودنسون" تحليلات عميقة تشهد على عقلانية الفكر الذي تنوعت ميادينه في الحضارة العربية الإسلامية.

يقول "رودنسون": ((إن ما حدث بعد القرآن هو حصيلة وفاعلية الإنسان العربي والعقل العربي، وإن النص إن وجد فهو محايد، واختيار هذا النص دون سواه، وكذلك تفسيره بهذا المنحى أو ذاك هو اختيار شخصي وفعالية عقل له رؤية.

وأتوقف قليلاً لأشير إلى أنني درست أفكار الخلق أو وجود العالم وكيف أوجده الله: أمن مادة أم من لا شيء؟ ومتى وكيف، فوجدت الخلق من مادة أولى هي الماء بالمعنى المتعارف عليه في قصص الخليقة في وادي الرافدين ووادي النيل وسفر التكوين، والآداب الشرقية الأخرى. وإن كل النظريات الفلسفية والكلامية حول أصل العالم هي اجتهادات وقناعات فلسفية عقلية تبناها هؤلاء، ثم عادوا يجدون لها مؤيداً من نصوص الآيات القرآنية، ومن أحاديث بعضها بعكس مصادر متأخرة ومكتشفة الأصل، مثل حديث العقل المشهور الذي هو مثار نقد وتشكل معظم دارسي الإسلام المهمين، وكذلك الدارسين الغربيين والعرب المحدثين))، ويتابع "رودنسون" القول: ((رداً على حجة الجبرية التوكلية التي يراها البعض سبباً لعدم المبادرة النشطة التي هي إحدى سمات الرأسمالية، إنَّ العناصر القرآنية، أي النصوص، كما هي، ليست المسؤولة عن نشأة عقيدة الجبرية، طالما أنها لا تقدم تفسيراً وحيداً لمثل هذه العقيدة، إنما هي حكم بعدي متأخر، نما في قلب مجتمع كان القرآن كتابه المقدس، كيف يكون الأمر كذلك؟ لنفترض كما يريد بعضهم أن الجبرية هي سمة هذه العقيدة الإسلامية بعد القرآن، فلا شيء يثبت أنها إنما

كانت جبرية لأنها كانت إسلامية، ذلك لأن من اليسير أن نجد في القرآن نصوصاً تشجّع النزعة الجبرية وأخرى تشجّع حرية الاختيار، على حد سواء، ورأينا أيضاً هذا الازدواج نفسه في كتب اليهودية والمسيحية، وبالتالي، لو قلنا على سبيل الافتراض أن إحدى هذه العقائد «دون الأخرى» اكتسبت سمات جبرية ظاهرة فمن الواضح أن الإسلام ليس له في ذلك أي شأن)).

ويتابع قوله: ((إذا كان القرآن لا يدع سبيلاً للاختيار الواسع، وإن ظل ذلك ممكناً بصورة نسبية عن طريق التفسير، فالحديث يؤلف مجموعة ضخمة جداً من الأحكام تستطيع الاتجاهات الأكثر تعارضاً أن تجد فيها مستنداً وتبريراً لموافقتها، وأن تزيد من هذه الاستطاعة عن طريق التفسير والتأويل، وبالتالي يحق لنا أن نقول إن كل اتجاه عقائدي يمكن استشفافه في وسط إسلامي لا يستطيع تفسيره بسلطان مجموعة من النصوص المقدّسة سابقة لوجوده وعاملة على صياغة أفكار الناس كقوة خارجية، فإذا ما استشهد هذا الاتجاه بنص ما فلأنه هو أراد اختبارَه وفضّله على سواه)).

إذاً فالعقيدة الإسلامية بعد القرآن الكريم ليست في جوهرها قوة خارجية تصوغ المجتمع، ولكنها تعبير عن اتجاهات تصدر عن الحياة الاجتماعية بكلّيتها. على أن هذا بالطبع، كما في كل مجتمع آخر، لا يمنع أن يكون هناك بعض الابتعاد، أو بعض التباعد بين العقيدة والمجتمع الذي تعاصره، فالعقيدة تنتقل بصورة عرفية تقليدية، إنها خلاصة الحياة الاجتماعية في الأجيال السابقة، ولذلك تتراءى لنا إذا نحن نظرنا إلى الحقبة الزمنية على أنها شرائح ضيقة متعاقبة، ضيقة في المظهر الذي لا يخلو من خداع مظهر القوة الخارجية، وهذا يثير عدداً من القضايا الدقيقة المعقدة التي لا نكاد هنا نستطيع الإشارة العاجلة إليها، بل حلّها.

فالتفسير الذي يستوحي الحياة المعاصرة بصورة غير واعية، يخفف من ذلك التباعد ولكنه لا يمحوه، وبعض النصوص السابقة التي اكتسبت بذلك القدسية، تمتع على التفسير الذي يجعلها منسجمة مع الوسط الجديد، وهذه النصوص يمكن تناسيها أو كتمانها، ولكن بعض السلفيين يستطيعون أيضاً أن يستخدموها في محاولة فرض قوالب قديمة على المجتمع الجديد، كما أن بعض المصلحين ذوي العقل المحافظ يمكن أن يشهروا نصوصاً أخرى في وجه المجتمع ليطالبوه بالعودة إلى ما يزعمونه الصفاء القديم، وما هو غالباً في واقعه ستار للتلازم مع مقتضيات جديدة⁽¹⁾.

وهذا يعني أننا، على رغم ما قلناه من قبل، لا يسعنا أن نتناسى مشكلة تأثير العقيدة، ولكن ما يجب الإلحاح عليه، أقصى الإلحاح، هو أن هذه العقيدة لا تصدر، إلا في نسبة ضئيلة جداً، عن ينباع إسلامية محضة، فالقرآن وحده هو الإسلامي، ومعه الأحاديث الصحيحة.

وقد يضاف إلى هذا أو ذاك بعض الاتجاهات المكونة بنيوياً في العقيدة الإسلامية إذا صح القول بأن هذه الاتجاهات ظلت تؤثر بصورة مستقلة نسبياً بحيث تستحق «دون سواها» أن تعتبر جوهر الإسلام وثوابته التي لا تتغير.

على أنه، بقدر ما كان لهذه الاتجاهات من أثر، يبدو لي من المشكوك فيه جداً، إلا تكون قد تأثرت بالوسط المعاصر تأثراً أضاعت معه الكثير من طابعها الأصلي، وهي لذلك أحق أن تفسر في سياق العصر الذي تؤثر فيه اجتماعياً وثقافياً وعقائدياً، من أن تفسر بمنشئها الإسلامي.

ويتحدث "رودنسون" بالنغمة نفسها: عن الحديث النبوي، فيشير إلى عملية «الوضع ومدى سلامة الاستناد إلى الأحاديث» على رغم كل ما يعطى لسلسلة

(1) مكسيم رودنسون: الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط4، بيروت، دار الطليعة 1982، ص9.

السند، عند علماء المسلمين، فيقول: ((على أن المنهاج التاريخي الحديث سيظل أدق تمحيصاً في الاستقصاء، فلا يمنح ثقته لرواية إلا إذا دعمت صحتها حجج بالغة القوة، وهذا فيما يتعلق بروايات الأحاديث على الأقل، يظل من نصيب قلة منها ضئيلة.

على أنها مع ذلك تظل وثائق صالحة لوصف العصر الذي يمكن أن ترجع إليه ووصف العصور التي تلتها، كدلالات على بعض اتجاهات التفكير وعلى ما كانت بعض التيارات تحاول فرضه من قواعد.

كما أنها تمثل معايير لسلوك المسلمين بالقدر الذي كانوا عليه في اتباعها، وفي الوقت نفسه ينبغي لنا ألا ننسى أن تناقضاتها كانت على الممارسة كثيراً من الحرية، ولا سيما والمسلمون لا تحكمهم أي سلطة مركزية تفرض بنفوذها حكماً على قيمة كل رواية وعلى التفسير الصحيح لها)).

وبعد أن يبين أن الموقف العقلي القائم على الحجة العقلية والدليل العيني هو موقف أساس في القرآن الكريم، يقول فالواقع أن السمة العقلانية كانت واضحة الظهور في الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط، وعلى الأقل بمثل درجة ظهورها في العصر نفسه في الثقافة الغربية، بالطبع كانت هذه السمة العقلانية تحليلية فحسب، إلى أقصى الحدود، بحيث يمكن القول إنها لم تكن بالأداة الكافية لفهم العالم فهماً عميقاً لتغييره، وصحيح كذلك أن هذا النشاط العقلاني كان يحترم مقدمات ليست لها أي صلة به، مقدمات دينية بصورة خاصة، يكفي بأن يستتبط وضع المجتمع الغربي في العصر نفسه.

ولا يملك المرء إلا أن يستشعر الإجلال والإعجاب أمام الجهد العقلاني الضخم الذي قام به أئوف من المفكرين المسلمين في القرون الوسطى تطويراً لنظرية في العبادات وفي العلاقات الحقوقية في الحالات الممكنة انطلاقاً من عدد قليل من المقدمات، وكذلك

استئنافاً وتكميلاً ودراسة جديدة بالطريقة نفسها للفلسفة الأرسطوطالية ولكل تراث العلم اليوناني، ثم تدويناً لآلاف المجلدات من تاريخ يستند إلى قاعدة أساسية نقدية، هي المقابلة بين الشهادات والروايات، حتى وإن كان نقد هذه الشهادات في ذاتها لم يبلغ مداه الضروري. بل حتى الفن نفسه كان إبداعاً ذا وحي عقلاني على درجة عالية من الفاعلية، تبدو صورته العديدة وكأنها أقرب إلى الاستبطان، وحداتها من الأخرى، بالتأمل العقلاني، منها إلى استيحاء المؤثرات الانفعالية.

ويقول "رودنسون" عن الإدارة والجماعة الإسلامية، بحكم الظروف التاريخية لولادتها: ((كانت في جوهرها دولة «لا كالكنيسة المسيحية» أعني أنها لم تكن منظمة شغلت بهموم متتابعة: هموم إغضاء الدولة عنها، ثم التأثير في الدولة، ثم الهيمنة عليها، دون أن تتحد أبداً تقريباً بهذه الدولة.

ولذلك كان الواجب الديني لقادة الجماعة الإسلامية هو أن يحاربوا، ويدافعوا ويديروا، وكان واجب أعضاء الجماعة هو أن يعينوهم في هذه المهمات، وكل هذا كان عملاً عقلانياً، عمل حساب وتنبؤ وإعداد وسائل تستهدف كلها غاية أرضية دهرية، وإن كانت في الوقت نفسه تطبع المشيئة الإلهية، ويقول: بل إن العقل بصورة عامة، ظل في الإسلام يتمتع بمكانة سامية، لا في النظريات اللاهوتية فحسب بل «وعلى وجه الخصوص» في النشاط الذهني الفعلي للمسلمين المتعلمين...)).

ويشير "رودنسون" إلى التعددية فيقول: ((إن المجتمع الإسلامي كان مجتمع كثرة إلى أعلى درجة، مجتمع أحزاب متعددة لا حزب واحد، وكانت السلطات العامة تؤيد تارة هذا المذهب وتارة ذلك، ولكنها عموماً ظلّت مبقية على التعدد، وبسبب

تتاثر العالم الإسلامي، غالباً ما يجد الاتجاه المضطهد في مكان مكاناً آخر يلجأ إليه⁽¹⁾.

ويرى "د. محمد أركون" أن: العلوم العقلية خلال فترة الكلاسيكية «الخمسة قرون الأولى والستة»، مرتبطة بالفلسفة والبحث الفلسفي، مثل الطب والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والخيمياء «علم الكيمياء القديمة» والعلوم الطبيعية وعلم الأرصاد الجوية والجغرافيا الفيزيائية والبشرية، ما دامت هذه العلوم تقتصر على تفسير الأوجه والظواهر العديدة للعالم المخلوق، ولا تتخذ أي موقف بازاء ارتباطاتها الثيلوجيَّة، وأن العقل كان يوظَّف في هذه المجالات كل إمكانياته بحرية تامة، ولا يخضع إلا لمعطيات الملاحظة المباشرة «أي العيان»، وهو يرى أن العقل الديني لم يحد من حرية البحث العلمي بالنسبة للنحويين والأطباء والرياضيين والفلكيين والكيميائيين.

ففي هذه العلوم ذهبوا إلى أبعد حد ممكن تسمح به الوسائل والأدوات المادية للمعرفة في عصرهم، ولم يحصل أن حوكم أي عالم منهم ما دام لم يتعرض لأسس الإيمان ولم يمس فروضه القانونية، ومع ذلك فحينما ضعف العقل الديني وفقد حيويته الريادية الاستكشافية التي عرفها أثناء الفترة التأسيسية الأولى، ضعف العقل العلمي التجريبي⁽²⁾.

وستتابع مظاهر ذلك في حضور العقل وفعاليته.

(1) مكسيم رودنسون: الإسلام والرأسمالية، ص 103.

(2) د. أرغون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 26.

الفرد الثاني

مشمات العقل التراشي العربي

وسننررض إلى أهم جداول وينابيع هذا الحقل كما هو آت:

البند الأول:

الفكر الفقهي

في الفقه وأصوله:

ظهري الحاجة إلى توحيد القضاء والتشريع من قبل الدولة، بسبب الفتح وهذا ما انعسه رسالة الصحابة في نص شهير، حيث لاحظ المؤلف اختلاف القضاء والفهاء لدرجة أن يحرم شيء في أحد الأمصار ويحلل في آخر، وهناك نص آخر مهم يذكر فيه ابن المقفع أن الشريعة «النص» لم يتدخل في التفاصيل تاركة للعقول استعمال الرأي والاجتهاد، والأ لو جاءت الشريعة لا تغادر حرفاً من الأحكام والرأي والأمر في كل شؤون حياة الناس لكنت العقول لغواً لا حاجة للناس إليها، ولما كان من معنى لتذكير الله الناس بإعطائه لهم العقل والنظر.

والرأي والعقل والاجتهاد كان موجوداً من زمن الرسول ﷺ، ثم الخلفاء الراشدين، وإن الأوضاع الجديدة، وأسباباً عديدة بعضها يتعلق بالنص الديني نفسه وفهمه ولغته وسياقاته، وحركة الوضع في الأحاديث، قد حتمت الاستعانة بالرأي

والاحتكام إلى العقل الذي لم يكن منغلقاً على نفسه، بل استفاد من الثقافة العالمية التي اتصل بها . وبالإنجازات العلمية عند الأمم المفتوحة، وأن أثر المنطق اليوناني واضح جداً في أعظم وأول عمل مشرع لأصول الفقه، وهو رسالة الشافعي، فالشافعي يشرح في الرسالة أصول التشريع بحسب ما أبان الله لخلقه في كتابه بخمسة وجوه، سماها المتأخرون مراتب البيان للأحكام .

أولها: ما أبانه الله لخلقه نصاً مثل الفرائض من صلاة وزكاة وحج وصوم وتحريم الفواحش والزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير الخ... وسماها المتأخرون بيان التأكيد، ويكون مما لا يتطرق إليه تأويل، ولم يحتج في التنزيل إلى غيره .
وثانيها: ما أبانه الله بنص يحتمل أوجهاً ودلت السنة على المراد به من هذه الأوجه .

وثالثها: ما أحكم الله فرضه بكتابه، وفصل الرسول ﷺ كيف فرضه، وعلى من فرضه ومتى يزول أ ويثبت مثل عدد ركعات الصلاة وقيمة الزكاة ووقتها .

ورابعها: ما بيّن الرسول ﷺ مما ليس فيه نص حكم .

وخامسها: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وهو القياس . والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم في الكتاب والسنة⁽¹⁾ .

ويرى "مصطفى عبد الرزاق" أن قصر الاجتهاد على القياس «كما يشترط الشافعي» يضعف الاجتهاد، وعند أهل الرأي «في مقابل أهل الحديث، كما سنبين» القياس بذل الجهد في الطلب حول الأحكام .

(1) د . حسام الآلوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 337 .

وعليه فكل قياس رأي واجتهاد، وليس كل رأي واجتهاد قياساً، بينما الاجتهاد عند الشافعي لا يكون إلا على كتاب أو سنة⁽¹⁾.

ويرى د. علي سامي النشار أن مؤرخي علوم الأصول يجمعون على أن محاولة الشافعي لوضع مباحث الأصول كعلم هي أول محاولة، وهذا أيضاً ما يراه المستشرقون والمحدثون والقدامى مثل "ابن حنبل والجويني وابن رشد"، ومبررات هذا الحكم أن أقدم ما وصل إلينا مكتوباً عن الأصول ه رسالة الشافعي، ثم أحاطه الشافعي بجميع نواحي الأصول، وأخيراً عمل علماء الشافعية على نشر هذه الفكرة.

ويرى "د. النشار" أنه توجد محاولات قبل الشافعي تتلمسها ليس فقط عند العلماء الأحناف قبل الشافعي بل في عصر الصحابة، مثل ابن عباس الذي وضع فكرة الخاص العام، كما أن فكرة القياس وضعت في عصر النبي وصحابته.

وفي العصر الأول والثاني وضعت قواعد القياس وشرائط العلة، ثم وصل المنهج إلى المدرسة الحنفية، وقد أقام الأحناف الأصول على الفروع، وأما الشافعي فأقام الفروع على الأصول، وله فضل وضع المنهج والأصول⁽²⁾.

ويرى "مصطفى عبد الرزاق" أن هذا الاتجاه قبل الشافعي تم بجمع المسائل وترتيبها وردّها إلى أدلتها التفصيلية، وأما مع الشافعي فالمنهج لا يعني بالجزئيات والفروع بل بردها إلى أصولها الجامعة لها، وهذا هو النظر الفلسفي، ولذلك عدّ ابن حنبل الشافعي فيلسوفاً في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والمعاني،

(1) د. مصطفى عبد الرزاق: التمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية، ص 114 و 239.

(2) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت، 1984، ص 80.

والفقه، ويرى النشار على العكس من ذلك أن الشافعي - ولأسباب ذكرها - لم يتأثر بمنطق "أرسطو" بل وحرّمه.

ويتابع عبد الرزاق تطور ظهور الرأي منذ زمن الرسول ﷺ حتى تكوّن مدارس الرأي والحديث والمذاهب الأربعة، ويرى أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية، هو أول ما ثبت حق النظر العقلي عند المسلمين، ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم «أصول الفقه» قبل دخول الفلسفة اليونانية.

ونكتفي بأمثلة على الاجتهاد بالرأي في زمن الرسول ﷺ والراشدين، فقد أوصى الرسول ﷺ، معاذ بن جبل بأن يعمل رأيه حين لا يجد نصاً، وقد استعمل الرسول ﷺ، نوعين من الاجتهادات:

الأول: اجتهادات بيانية، أي لبيان الأحكام الواردة في القرآن عن طريق بيان المجمل وتقييد المطلق وتخصيص العام، كقوله: لا يرث القاتل، ولا وصية لوارث.

والثاني: اجتهادات مطلقة وتدخل ضمن مفهوم الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي مثل اجتهاده في أسرى بدر.

وأما بالنسبة للصحابة فيورد عبد الرزاق روايات عدة عن "الشاطبي وابن عبد البر وابن قيم الجوزية" وسواهم ومفادها أن أبا بكر كان إذا استجدت مسألة ولم يجدها في القرآن والحديث أو السنة استشار رؤوس الناس، فإذا استقروا على شيء قبله.

ومثل ذلك فعل عمر بن الخطاب وبقية الراشدين، ويذكر أحمد أمين أن عمر يستعمل الرأي فقط عند ما لا يوجد نص، بل إنه قد يخالف منطوق النص، اتباعاً لمنطقه الداخلي بحسب مصلحة المسلمين كما في المؤلفات لقلبهم والغنائم.

وكذلك اجتهد أبو بكر في قتال المرتدين الذين منعوا الزكاة، واجتهد عمر في منع إعطاء المؤلفات قلوبهم من أموال الزكاة، أو العطاء، وكذلك في وقف قطع يد السارق بعد أن حلت المجاعة عام الرمادة.

وعندما نشأت المدارس الفقهية اعتمدت مدرسة الحديث على الوقوف عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها، وقلمما يفتون برأي، أما دراسة الرأي فيبحثون علل الأحكام ولا يحجمون عن إبداء الرأي إذا لم يكن عندهم أثر.

ويرى "أحمد أمين" أن هناك عدة أسباب لظهور مدرسة الرأي وأخرى لمدرسة الحديث، ومن أسباب ظهور الرأي في العراق أنه قطر متمدن متأثر بالمدينة الفارسية واليونانية، والمدينة تضع تحت عين المشرع جزئيات كثيرة تحتاج إلى تشريع، وليس كالقطر البدوي وما في حكمه، وسبب آخر هو قلة أخذ مدرسة الرأي بالحديث لأنهم يشترطون فيه شروطاً كثيرة لا يسلم معها منه إلا القليل⁽¹⁾.

وشبه هذا التعليل، ما يراه أحد الباحثين، فيذكر ثلاثة أسباب لاختلاف المدارس الفقهية المعروفة وخصوصاً مدرسة الحديث وإمامها الإمام مالك، وكان قبله في الحجاز عدد من الصحابة مثل زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، ثم سعيد بن المسيب، ثم مدرسة الرأي وزعيمها النعمان بن ثابت/80-150هـ/ في الكوفة، وهذه الأسباب هي:

أولاً- اختلاف البيئة: وهنا المقصود بيئة المدينة والحجاز، وبيئة العراق أو الشام، فالحجاز ظل لفترة من الزمن متأثراً بالرسول ﷺ وصحابته والأخذ بالحديث، ولم يجد الحجازيون حاجة ملحّة للتوسع في الأخذ بالرأي والقياس، لاختلاف الحوادث والمستجدات في الحجاز عنها في العراق والشام.

(1) د. حسام الآلوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 338.

ثانياً- اختلاف مناهج التفكير لدى الفقهاء: إذ لم يكن الفقهاء على طبيعة واحدة من حيث استعداداتهم العقلية، ومدى ميلهم للأخذ بالرواية والحديث أو بالرأي.

ثالثاً- انتشار الوضع في الحديث: ففي الحجاز كان الحديث عن الرسول ﷺ مباشراً ولم يدخله الوضع لسهولة الكشف عن الموضوع. بينما في العراق انتشرت الأحاديث المكتوبة وصعب فرز الصحيح منها عند فقهاء العراق على قلتها .

وقد عالج مصطفى عبد الرزاق، بموسوعية، العوامل الخارجية والداخلية لظهور الاختلاف في المذاهب الفقهية، أي ظهور المدارس المعروفة في الفقه، فعرض لرأي "جولد تسهير" و "كرادي فووفون كريمر" القائل بأن سبب الاختلاف في الفقه، نصوص القرآن حضوراً وغياباً، والمستجدات في المجتمع الإسلامي والتأثير المحلي للمجتمعات الإسلامية الواسعة، والأثر الأجنبي الروماني على وجه الخصوص.

أما العامل الداخلي فهو رأي لفيث من مؤرخينا القدامى وخصوصاً "ابن خلدون" الذي يرى أن سبب الاختلاف في المذاهب الفقهية والأحكام:

1- اللغة: فالنصوص والأدلة غالباً من النصوص وهي لغة العرب، وفي اقتفاء ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بين معروف.

2- السنّة: مختلفة الطرق في الثبوت، وتتعارض أحكامها في الأكثر فتحتاج إلى الترجيح.

3- الوقائع المتجددة.

ويخلص مصطفى عبد الرزاق إلى أن الرأيين «رأي المستشرقين المذكورين ورأي "ابن خلدون"» متفقان على أنّ الرأي وجد بعد زمن الرسول ﷺ حين لم تعد النصوص كافية لما يلزم الجماعة من قوانين.

ويقدم عبد الرزاق رأياً ثالثاً أو قل ثانياً يسنده إلى "ابن قيم الجوزية وابن عبد البر" وهو أن الرأي وجد زمن الرسول ﷺ نفسه وعند صحابته. ويؤيد عبد الرزاق وجود تأثير عناصر أجنبية في علم أصول الفقه في تدوينه وتفريعه وضبط قواعده، وخصوصاً منذ القرن الرابع الهجري وعلى يد المتكلمين، وهذا الأثر هو الفلسفة والمنطق⁽¹⁾.

(1) علي عبد الرزاق: التمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية، ص 126.

الفكر الكلامي

يعرف علم الكلام «من الفارابي إلى ابن خلدون» بأنه دفاع عن العقائد الإيمانية بأدلة عقلية، فهل هو اعتقادات أو دوغما خالصة، لا نصيب فيه للعقل والجهد البشري إلا ما ندر؟ أين يختفي العقل في هذه الدائرة وأين يظهر؟.

في المسائل الاعتقادية الكبرى يأخذها المتكلم من النص الديني «القرآن» على وجه الخصوص، وهو وجود الله ووحدانيته والنبوة والملائكة والعالم الآخر، ولا يفكر ولا يطرح فرضية أخرى بجد وبحث فلسفي حقيقي كما يفعل المتفلسف أو الشاك، إنه يأخذها كأمر مسلم، فإن وجد عند آخرين ما ينقضها دافع عن عقائده بالدليل العقلي وإذا فنحن أمام نوع من التفكير، يه نصيب من التسليم للنص من جهة ونصيب للجهد البشري.

هذه الحجج التي قدمها المتكلمون كلية بالغة التعقيد والتفريع والفتنقة، وهي حلقات موصولة من الرد على حجج الخصوم.

وهي ليست بسيطة لأنها من نتاج الفكر الفلسفي الخالص في اغلب الأحيان، الذي يمثل في الغالب أعلى درجات الفعالية العقلية⁽¹⁾.

مشكلة الوجود في كتبنا: حوار ومشكلة الخلق، و الزمان نوضح ما يقوله "الغزالي" في كتابه التهافت يرد على حجج الفلاسفة القائلين بقدم العالم بالزمان وهي تشكل خطأً وحلقات متواصلة من "أرسطو" إلى الشراح "وبروفلس" ثم الفارابي وابن سينا،

(1) د. حسام الآلوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص340.

ورد وده تشكل خطأً مقابلاً من "أوغسطين" مروراً "بيحيى النحوي" ومن خلال المعتزلة - خصوصاً النظام - والأشاعرة... الخ.

وهناك مسألة أخرى: هل الفكر الكلامي لوحدة واحدة؟ لا تنوع فيه ولا مذاهب حول بنية المادة ومشكلة الوجود، والقيم والحرية والسببية وقيمة العقل والنقل والمواقف من النص وطرق التأويل والتفسير ومسائل المصير؟.

الجواب قطعاً كلا، فهذه مذاهب ولوحات، وأبسط مثال هو التقابل بين مواقف المعتزلة والأشاعرة من هذه المسائل، بل إن التفريعات في المذاهب، والآراء موجودة ضمن موقف كل فريق على حدة، فكتب الفرق تذكر أن المعتزلة أكثر من عشرين فرقة، وكذا بالنسبة للاتجاهات الأشعرية أو الصفائية أو الكرامية أو الشيعية أو الخوارج أو المرجئة... الخ⁽¹⁾.

إن أبرز من يمثل حالياً وجهة النظر القائلة إن علم الكلام لوحدة واحدة هو د. محمد عابد الجابري، حيث يعد فكر الأشاعرة مأساوياً لما يسميه «البيان»، وهذا الفكر عنده ليس أسير النص الديني الأول فقط، بل هو أسير آليات العقل العربي في كل زمان ومكان، وهي آلية تعود إلى اللغة وطبيعة فكر العرب التي تعود إلى الصحراء وتوسم في أهم صفاتها: بالتفريق بين اللفظ والمعنى «القول بالكلام النفسي واللفظي عند الأشاعرة» وبالنظرة الذرية المفرقة لا الموحدة، والاعتماد على فكرة التجويز والجواز لا الوجوب، وضد الحتمية وتصور العالم تصوراً ذرياً، وإنكار السببية الطبيعية والقانون بإحلال الاقتران والعادة، وإرجاع كل فاعلية لجماذ أو حي بما في ذلك أفعال الإنسان إلى ذات الله مباشرة.

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 341.

أم الفلسفات المخالفة ويسمىها خط العرفان والبرهان، ويعني الصوفية وفلاسفة الإسلام فهي طارئة وافدة وغالباً ما ينضوي البرهان في خدمة البيان أو العرفان.

وبقدر ما يتعلق الأمر بلوحة البيان فإن من غير الصحيح أن نحكم على المعتزلة وفرق كلامية أخرى بمواصفات الفكر أو المذهب الأشعري، والأمر واضح لا يحتاج معه أي مطلع في القضايا الكبرى إلى مزيد كلام: الموقف من الصفات الإلهية، وحرية العقل البشري، والسببية الطبيعية، ووجوب الأصلح، وقيمة العقل مع وجود أو عدم وجود الوحي، والحسن والقبح العقليين والتأويل وفي مسائل سياسية واجتماعية عديدة مثل الموقف من الحديث والاجتهاد والتقليد وغير ذلك.

والآن نعود إلى حقيقة الفكر الكلامي ومدى عقلانيته في بيان موقفه من النص فهنا مجال واسع يصل فيه المنصف إلى أن المتكلمين:

أ- يسوقون دلالات النص إلى ما يرونه مختلفاً بين فرقة وأخرى بل وشخص وآخر داخل الفرقة. ويكون ذلك في غير المسائل الكبرى الأساسية أو المسلمات.

خذ مسألة حرية الإنسان، النص القرآني يقدم عشرات الآيات التي تؤكد أن الإنسان محكوم بقدر ومشية الله أي الجبرية، وهناك عشرات الآيات يستفاد منها مسؤولية الإنسان وحرية فعله وعليه يعاقب، فما الذي يجعل الجبري أو القدري أو القائل بالكسب يختار هذه دون تلك وبالعكس؟ إنه موقفه الشخصي واختياره العقلاني البشري أي وجهة نظره وقناعته التي كوَّنها، أعني الموقف الكلي الجبري أو القائل بحرية الإرادة، والقاضي عبد الجبار صريح في هذا حيث يصرح أن العقل يدبر ويرى في هذه المسائل وبعد ذلك يأتي النص⁽¹⁾.

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 341.

وقد وجدنا أن "جولد تسهير" و "رودنسون" وآخرين يعترفون بأن دواعي أخرى غير النص هي التي تدفع الجبري أو القائل بحرية الإرادة إلى تبني رؤياه.

وفي هذا المجال أحب أن أنبه إلى مبالغة بعض الباحثين في قولهم بأن المعتزلة يقدمون العقل على النص بإطلاق، لأن الواقع هو أن المعتزلي وكل متكلم يقدم النص على العقل في المسائل الكبرى للعقيدة، ويقدم وجهة نظره على النص فيما عدا ذلك.

ومهما تكن معاني التأويل وحدوده من الناحية اللغوية والاصطلاحية فإنه يختلف عن التفسير، فالتأويل نقل أو صرف للمعنى الظاهر إلى معنى آخر. أو هو تعطيل للمعنى الأصيل وإضفاء معنى جديد عليه مخالف له، وقد يصل عند البعض إلى التلوين بحسب رأي بعض أصحاب اتجاهات التأويل المعاصرة⁽¹⁾.

والمهم هنا ليس فعل النقل من ظاهر إلى معنى آخر، بل لماذا يتم النقل ولا يؤخذ النص كما هو وعلى دلالاته الظاهرة؟ وجوابنا هو أن منظور المؤول هو الذي يحدد موقفه من النص قبولاً على الظاهر أو تأويلاً.

ب- إن القياس عند المتكلم ليس قياساً على نص كما في القياس الفقهي ولا هو قياس لعدم حضور نص ديني، بل هو قياس عقلي صرف، حتى لا يمكن أن يسمى قياساً بل هو تفكير واتخاذ موقف مسبق بناءً على قناعة المتكلم في المسائل المطروحة.

فالرأي هنا يوجد لا في غياب النص، بل مع حضوره بشكل متعدد وربما متضارب الدلالة الظاهرة.

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري ، ص 342

ج- إن مبدأ قياس الغائب على الشاهد - وسنوضح مناهج الأصوليين المتكلمين في ذلك - لا يعني عند المتكلم معناه عند الفقيه أو اللغوي أو النحوي، فهو في هذه العلوم قياس لغائب بشري على شاهد أو حاضر بشري، بينما هو في الكلام قياس لغائب يتصل بالله وهو الله على شاهد هو الإنسان.

د- إن قياس الغائب على الشاهد عند المتكلم ليس هو قياس غائب على شاهد، بل هو خروج من قياس غائب على شاهد، وذلك أن المتكلم المعتزلي أو الأشعري أو الصفاتي وحتى الحشوي والمجسم يرى أن لا طريق للكلام عن الله وصفاته إلا من خلال علاقات الوجود أو محمولات الوجود، وهي المقولات والصفات والنعوت المعبر عنها بلغة إنسان وهي لغة حسيّة ومشخصة، وإذا فإن أنسنة الذات الإلهية طريق صعب لأنها إخبار عن الله بلغة وأوصاف تحمل صفات الإنسان، وهكذا يبدأ طريق التنزيه أي ليس قياس الله على الشاهد «الإنسان»⁽¹⁾، بل محاولة رفع كل الصفات الإنسانية عن الله.

ولكن هذا يختلف بدرجات عند الفرق الإسلامية المختلفة من حشوية إلى المعتزلة وصعوداً إلى الباطنية وبعض المفكرين القدامى لدرجة سلب أي حكم، فلا تقول إن الله موجود ولا إنه ليس موجوداً لأنك في الحالين تصفه أو تنفي عنه شيئاً يشير إلى صفة بشرية، فوجوده ليس كوجود أي موجود ولا تستطيع اللغة التعبير عنه.

وقد اتخذ التنزيه عند المعتزلة نهج الإيجاب والسلب، فنسب لله كل صفات البشر الحسنة مثل العلم مع إضافة وليس كعلمنا، وسلب عنه كل الصفات التي لا تليق بالبشر فكيف مع الله، فقيل إنه ليس بجاهل أو ليس بعاجز، وهكذا ويقول ابن

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 343.

رشد أن كل محاولات المتكلمين لم تستطع أن تصل بهم في تنزيههم لله إلى أكثر من تصور الله على أنه إنسان أزلي أي إنسان غير زمني⁽¹⁾.

البند الثالث:

الفكر الفلسفي الإسلامي ومدى استقلاله وعلاقته بالنص

وبالنسبة لفلسفة الإسلام ليس هناك مشكلة نص في التأسيس، أعني في ظهور فلسفة محددة لهذا الفيلسوف أو ذاك.

وليست مهمة الفيلسوف الإسلامي التطابق مع النص الديني، ولا من شأنه عدم التطابق.

إنه وبناءً على مرجعيات ثقافية متيسرة له وبناءً على عقله وخبرته وتجاربه ورؤاه، ينشئ فلسفة أو موقفاً فلسفياً.

وقد تكون ثقافته الدينية بعض ما يدخل في حسابه لكنها، ليست مؤسسة لفلسفته، بخلاف الحال عند المتكلم.

فعند الفيلسوف عوامل وحرية نظر بلا قيود مسلم بها تتفاعل ديناميكياً ويكون حصيلتها هذه الفلسفة أو تلك.

ومعظم فلاسفتنا، يقسمون الخطاب الفلسفي إلى خطاب للعامة «خطابي وآخر جدلي وثالث برهاني» أو خاص مع أقرانهم، وربما أضافوا كما فعل "الغزالي" خطاب الفيلسوف لنفسه، ويقولون بضرورة مكاملة الناس على عقولهم وأن لكل

(1) د. حسام الألويسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 343.

مقام مقالاً، ويحرصون على عدم إطلاع العامة على فلسفتهم وكتبهم المضمون به على غير أهله.

والفيلسوف في المستوى الأول الخطابى، عندما يستعمل نصوصاً دينية حول قضية صفات الله أو نوع الخلود في العالم الآخر لا يبقي النص على ظاهره، بل لا يجادل حتى الوصول إلى درجة من التنزيه التي نجدها عند معتزلي مثلاً، فنراه يفسّر النعيم في الجنة بالأكل والشرب، ويصف الله بأنه سميع وبصير، بينما يكاد يختفي النص عندما يعرض الفيلسوف لأرائه البرهانية الخاصة، ولا يأخذ فلسفته من النص بل يقرب النص من فلسفته، وهذا ما فعله ابن رشد حتى في كتبه الحجاجية، أو في مخاطبة العامة والمتكلمين مثل فصل المقال و الكشف عن الأدلة وإلى حد ما في كتابه تهافت التهافت⁽¹⁾.

ونجد لدى "الغزالي" خير مثال على ذلك، فهو في «تهافته» أشعري وفي كتبه الخاصة والمضمون بها فيلسوف فيضي إشراقي⁽²⁾.

لماذا يعمد الفيلسوف الإسلامي إلى تعددية الخطاب... هناك أسباب يتعلق بعضها بمستوى إفهام المخاطب حسب درجته، ولكن السبب الأهم هو أنّ العقل الفلسفي، الذي يشعر بأنه أقنوم ذاته، أراد بذلك أن يحتفظ لنفسه بدائرة يتحدّث فيها مستقلاً، وبحسب قناعاته بلا موارد وبلا خوف من رأي عام أو سلطة نص، أو سلطة سياسية أو أية سلطة⁽³⁾.

في الحقيقة "الغزالي" ومنهجه وطرق الخطاب عنده، وفلسفته العقلية والإشراقية ليس باطنياً بمعنى معاداة العقل والبرهان «كما يقول الجابري وآخرون» إلا إذا

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 344.

(2) المرجع السابق، 344 وأنظر مقاله بعنوان نقد ابن رشد لفلسفة الوجود في ضوء مذهبيه الخاص، مجلة الحكمة، بيت الحكمة، بغداد عدد 4/1998.

(3) د. حسام الألوسي: الفلسفة والإنسان، بغداد، دار الحكمة، 1990، ص 204.

جمعت بين تصوفه وكتاب التهافت على أساس اعتبار هجومه على الفلاسفة في التهافت هجوماً على العقل، لكن هاهنا مفارقة على غير ما يتمنى د. الجابري، ذلك أن هجومه مركّز على ابن سينا، وبأدلة وتحليل وجدل فلسفي عقلي، وابن سينا متهم عند "د. الجابري" بأنه لا عقلاني، ظلامي غنوصي باطني، فكيف يستوي الأمر؟ الحقيقة لا تتضح إلا إذا عالجنا فكر "الغزالي" على أساس أنواع الخطاب، وعندئذ سنصل إلى أنه لا تعارض عند "الغزالي" في حقيقة أمره بين طريق « البرهان وطريق العرفان»، فدرجات الطالبين عنده تبدأ بالعوام «الخطابيين» مروراً بالمتكلمين «الجدليين» وصولاً إلى مستوى الفلاسفة «طريق البرهان» أو «البرهانيين» ثم إلى الصوفية «الواصلين» .

وكلمة الواصل عنده لا تلغي البرهان بل هي تكملة لفلسفته العقلية البرهانية بمعرفة مباشرة ذوقية، وهذا هو الطريق العقلي الذوقي الذي سلكه بطل قصة حيّ بن يقظان لابن طفيل .

لقد خطّ ابن سينا للغزالي ولابن الطفيل وللإشراقيين والفلسفيين جميعاً مثل "ابن سبعين وابن عربي والسهروودي" الطريق المتدرج وصولاً إلى الرتبة «الواصلية» دون أن يسلك ابن سينا ذلك الطريق، وأبقى ذلك الطموح على مستوى التأليف في أدبه الفلسفي الإشراقي⁽¹⁾.

وفي كتاب إحياء علوم الدين وكذلك في مشكاة الأنوار يتكلم "الغزالي" عن درجات الوصول إلى الحقيقة على أساس تصنيف طالبي المعرفة ل: القشر ومقشر القشر واللّب ولب اللّب، فيضع الحشويّة والمجسّمة في القشر، ويضع الأشاعرة قريباً منه ويضع المعتزلة في منزلة أقرب إلى اللّب، والفلاسفة في اللّب، والصوفية

(1) من هذا الأدب لابن سينا: حي بن يقظان، سلامان، أبسال، رسالة الطير، القصيدة العينية، رسالة في العشق.

الإشراقين في لب اللب، وهكذا يفعل في كتابه مشكاة الأنوار ولكن على أساس الظلمة والظلمة مع ضوء والضوء الخالص.

إذاً لا معنى للحديث عن بيان وعرفان وبرهان بالشكل الذي خطه وأعطى مواصفاته وأحكامه عليه، د. محمد عابد الجابري⁽¹⁾.

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 345.

البند الرابع:

مصادر الفكر العربي الإسلامي

في مسيرة الفكر العربي فترات ازدهار ونكوص، وما سنسجله الآن هو ثمرات الازدهار، دون أن نطمح إلى الحديث عن هذه الفترات المزدهرة بسبب طولها وتفصيلاتها.

ولنبداً بالقرآن الكريم، من خلال قراءة "رودنسون" و "ماسينون" وآخرين، فما هو الأساس العقلي في القرآن الكريم.

أولاً- الفكر القرآني والدليل العقلي:

شاغلنا الآن النظر فقط إلى القرآن الكريم بما يشتمل عليه من الحجة والدليل العقلي دون الفعاليات الأخرى.

ومن المعلوم أن "رودنسون" أحسن من تصدى لعقلانية القرآن في إطار إثبات أنه وحي من الله حيث قارنه مع التوراة والإنجيل، وانتهى إلى قناعة أنه يستعمل العقل والدليل العقلي لإثبات أهم عقائده مثل الوحدانية والوحي والبعث الجسدي، والعناية الإلهية، ولا يعتمد على إلغاء العقل كما تفعل الأناجيل والعهد القديم، بل ذهبت إلى أن أكبر دليل على أنها من الله أنها فوق الفهم البشري والتعقل البشري.

لقد تعامل المذكور مع القرآن باعتباره كلام الله فيقول: ((القرآن كتاب مقدس تحتل فيه العقلانية مكاناً جدياً كبيراً، بل إن أكثر ما يلفت النظر هو أن الوحي نفسه أداة للبرهان فالرسل تكررنا ومعهم البيئات «المعجزات»، وأما ضمان صحة البيئات فهو التوافق الداخلي الجوهرية بين مضمون هذه الرسالات، وأما ما نزل على النبي محمد فهو موثق تاريخياً)).

فهذا رجل من آل فرعون يكتُم إيمانه يدافع عن موسى هكذا: ﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴾ غافر/28

والقرآن يقدم الدلائل العقلية على القدرة الإلهية على خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، وتوالد الحيوان... الخ، وفي كل ذلك ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ آل عمران/190، ويرد الفعل «عقل» بمعنى ربط الأفكار بعضها ببعض، كحاكم لفهم البرهان العقلي نحو خمسين مرة، ويتكرر ثلاث عشرة مرة هذا السؤال الاستكاري وكأنه لازمة: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ البقرة/44.

ولذلك كان الأب "هنري لا منس" على حق في قوله: ((إن محمداً ليس بعيداً عن اعتبار الكفر عاهة من عاهات الفكر البشري، ولذلك يقدم للكفار الأدلة، فإن لم تنفع يستعمل معهم الإكراه)).

ومن الحجج على معقولية الرسالة تذكير العارضين بأن خيرهم في اتباع ما أمر الله والالتحاق بالجماعة⁽¹⁾.

ويلاحظ "رودنسون" أنه: ((لا يوجد في كل القرآن حديث عن إيمان يأتي عفواً بإشراق حدسي لا عقل فيه، صحيح أن الوحي هبط على النبي، لكن النبي تشكك أول الأمر وساعده خديجة على التأكد من أنه ملاك، وليس شيطاناً عبر «اختبارات» تمكن الرسول ﷺ من رؤية الملاك في أوضاع مختلفة))⁽²⁾.

(1) مكسيم رودنسون: الإسلام والرأسمالية، ص 85.

(2) المرجع السابق، ص 86.

ثم يجري "رودنسون" مقارنات للعقل القرآني مع ما في العهد القديم والإنجيل من أقوال ضد الجهل البشري والحكمة مثل: ((هاأنذا أعود أضع بهذا الشعب عجباً عجيباً فنييد حكمة حكمائه ويختفي فهم فهمائه، توكل على الرب بكل قلبك.. لا تكن حكيماً في عيني نفسك))⁽¹⁾، ((وان هناك معرفتين وحكمتين، والحقيقة منها هي عطية الرب))، وقول "بولس": ((جهالة الله أحكم من الناس))⁽²⁾، وباختصار في العهد الجديد، وعلى الأقل في تيار كامل يجتاز العهد القديم نجد أن المحاكمة الإنسانية تعتبر غير ملائمة أبداً لمقاربة الكنه العميق لحقيقة العالم، أي لمعرفة الله، وأن العقل البشري يتعارض بصورة جذرية مع حدس الألوهية المكتسب بتجربة حميمية آنية، تجربة مباشرة منيعة على الوصف، سابقة لكل برهان أو غريبة عن كل برهان⁽³⁾.

ويقول: ((في مقابلة هكذا تبدو العقلانية القرآنية صلبة كأنها الصخر))، ولا يربطها "رودنسون" بالعقلانية الإغريقية، بل يقيمها في إطار عقلية المكيين المفتقرة على الأساطير والطقوس القبيلية الصحراوية، حيث لا يؤمن الإنسان إلا بما يستطيع التوثق من آثاره، وعلى عكس ذلك طرح صورة الوحي التوحيدي النبيلة.

ويضيف "رودنسون" أن القرآن يحث على العلم الديني بالإضافة إلى العلم البشري المبني على النظر، وأن تفضيل آدم على الملائكة كان وراءه العلم ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ البقرة/31، وأن علماء من التنوين في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ طه/114، فإن «ما» هنا أداة عموم، أي ضرورة الأخذ لكل حجة العقلية.

(1) الكتاب المقدس: سفر أشعيا، إصحاح 29 آية 84.

(2) رسالة بولس إلى أهل كورنتوس، إصحاح/1 آية 819.

(3) مكسيم رودنسون: الإسلام والرأسمالية، ص 90.

ويرى باحث آخر أن معنى الآية ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ الإسراء/70، أي بالعقل بحسب ابن عباس وعقل الشيء معرفته بدلائله، وفهمه بأسبابه ونتائجه⁽¹⁾.

ولابن تيمية استفاضات عن أنواع الأدلة التي يستخدمها القرآن وهي قسمان: طريق الآيات، وقياس الأدلة.

ثانياً- أنواع الأدلة التي اعتمدها القرآن الكريم:

ولقد اعتمد القرآن الكريم الأدلة الآتية:

1- الكلي والجزئي:

إذا تتبعنا فلاسفتنا نجدهم يعدون مبتدأ المعرفة من المحسوس ومن الجزئي، وهم جميعاً اسميون يعدون الكلي مفهوماً يجرده العقل بواسطة اللغة عن الجزئيات، كما يعدون التجربة أصل المقولات.

يقول د. النشار: ((إن غالبية المتكلمين رواقيون يرون أن الماهية ليست بشيء على الإطلاق وأن الكلي لا وجود له في الخارج، إنما الكليات أسماء تستخدم في التخاطب فحسب، وأن فخر الدين الرازي أنكر وجود الكلي إطلاقاً، ونتج عن ذلك إنكار الحد الأرسطي القائم على الجنس والفصل، مثل الإنسان حيوان ناطق))، يقول "الرازي": ((الحد مركب من الجنس والفصل عرف بطلانه في المنطق))⁽²⁾.

(1) الشيخ محمد عبده: تعريف العقل نقلاً عن كتاب الملة، ص 200.

(2) الامام الفخر الرازي محمد بن عمر: المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، جزء 1، نقلاً عن د. علي سامي النشار، ص 20.

وعلى الأساس نفسه أنكر "السهروردي" الحد الأرسطي هذا، وكذلك "ابن تيمية" يستخدم المذهب الاسمي الذي ينكر وجود الكليات في الخارج ويطبقه في كثير من نقده الهدمي لعناصر المنطق الأرسطي⁽¹⁾.

عند هؤلاء الماهية شيء والوجود شيء آخر، وينكرون أن يكون للماهية والكليات وجوداً في الخارج، خارج الذهن وخارج الجزئي، فالماهيات والكليات لها وجود ذهني فقط من حيث هي كليات، والعلم الوحيد لدى ابن تيمية ومن يرى هذا الرأي هو العلم بالجزئي المشخص، لأن ثبوت الماهية ثبوتاً خارجاً عن أعيانها الموجودة في الخارج والأزلية سيؤدي إلى القول بالمثل الأفلاطونية، وهذه أنكرها معظم الفلاسفة المسلمين⁽²⁾، وكذلك أنكرها المتكلمون، الكلي أو الماهية هو ما يرسم في النفس من الشيء الموجود، فليس هناك مثل كما يرى أفلاطون أو أعداد هي ماهيات مجردة كما يرى الفيثاغوريون، ولا ماهيات مطلقة موجودة في الخارج موازية لوجود الأشخاص كما يرى "أرسطو"، ولا معدومات ثابتة كما يرى المتكلمون.

هناك وجود أسمي Nominal يقصر وجود الماهيات على الذهن وينكر وجودها في الواقع، ووجودها في الواقع هو فقط كأفراد، مثل هذا زيد وهذه فرس⁽³⁾.

ويرى ابن تيمية أن العقل يدرك الكليات عن طريق تعامل العقل مع الحسيات ويدرك الجزئيات والشخص عن طريق قياس التمثيل، أي القياس بجزئي، أو التجربة أو العادة، أو الاستقراء الناقص أو هذه كلها⁽⁴⁾.

(1) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت 1984، ص 57.

(2) عبد الجليل كاظم الوالي: نظرية المثل -البناء الأفلاطوني والنقد الأرسطي، رسالة ماجستير، بغداد قسم الفلسفة.

(3) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت 1984، ص 196.

(4) المرجع السابق، ص 219.

ومنهج ابن تيمية هو التجريب، بل إن مبادئ المنطق والرياضيات عنده منشأها التجربة، كما أن منهج "ابن خلدون" هو منهج يقوم على استخراج قوانين العمران البشري والتاريخ من وقائع الشمال الأفريقي⁽¹⁾.

يقول "ابن رشد": ((إذا تَوَمَّل كيف حصول المعقولات لنا، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أننا مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولاً ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلي))⁽²⁾.

كما يقول: ((يظهر عند التأمل أن جلَّ المعقولات الحاصلة لنا منها، إنما تحصل بالتجربة والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً، والتخيل ثانياً، لا تملك الكليات وجوداً خارج النفس، وما يوجد منها خارج النفس، فهو فقط أشخاصها))⁽³⁾.

وليس عجيباً بعد ذلك أن يتجه علماءنا إلى المنهج التجريبي، وقد لاحظ أحد المستشرقين أن الفلاسفة اختاروا "أرسطو" في نظرية المعرفة ورؤيتهم للعالم الحسّي لأنه أقرب إلى طبيعتهم التاريخية مشيراً إلى حياتهم في الجزيرة، ومواجهتهم الطبيعة مباشرة وعمليتهم أي حياتهم العملية⁽⁴⁾.

والمراد هنا ليس أنهم لا يستطيعون وضع تصوّرات عامة عملية أو فلسفية كما هي نظرية "رينان" وآخرين، بل المراد هو ما يوضحه "رودنسون"، أن عرب الحجاز اتجهوا اتجاهاً واقعياً حسياً، وحتى عندما أراد بعض الجاهليين تصور الإله، فقد

(1) د. حسام الآلوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 319.

(2) القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد: تلخيص لكتاب النفس لأرسطو، ص 791.

(3) المرجع السابق، ص 80.

(4) د. حسام الآلوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 349.

كان تصورهم من خلال الحجارة، والهياكل، وحتى فعل هذا الإله لا يكون إلا بوسائط مادية ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ الزمر/3.

وإذا نظرنا إلى إنكارهم البعث الجسدي، وهم أصلاً لا يتكلمون ولا يتصورون بعثاً روحياً خالصاً، نجد أنهم يعتمدون على المشاهدة، حيث يبعث الإنسان الميت روحاً وعظاماً نخرة، والقرآن الكريم نفسه يجادلهم على بعث جسدي، وليس على بعث روحي، بل إن المتكلمين الذين هم أقرب إلى النص القرآني والتأثر المحلي والداخلي وأبعد عن التأثر الخارجي يعدون الروح والنفس شبه مترادفات ترمز إلى وجود مادي أو شبه مادي، و فقط مع الفلاسفة ابتداء بالكندي نجد فكرة خلود روحي لا مادي مستقل عن الجسد⁽¹⁾.

2- أقسام المعرفة عند المتكلمين:

لا يختلف المعتزلة عن الأشاعرة في أقسام العلم والمعرفة، وإن كانوا يختلفون في فاعل المعرفة المباشر أو غير المباشر، أي الله أو الإنسان، وبحسب اختلاف نظرية كل منهم حول السببية والفاعلية، فالمعتزلة يعطون للإنسان فاعلية الاكتساب والمعرفة، بينما يرجعها الأشاعرة إلى فعل مباشر لله يفعله في الإنسان الناظر أو المكتسب.

والعلم البشري هو علم حادث عندهم، وهو إما ضروري وإما مكتسب، ومعنى أنه حادث، أي بالمقارنة مع علم الله الأزلي، ومعنى أن العلم ضروري، أي الذي يلزم نفس الإنسان لزوماً لا يمكن معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ الشك في المعلوم أو الارتياح به، فهو إذاً علم يقيني ولا دخل لنا في حصوله، ولا نفيه ومثال علم الإنسان بوجود نفسه وأحوالها من صحة وسقم ولذة وألم، وعلمه بالمدرجات والعلم باستحالة اجتماع المتضادات، مثل ذلك أن الخبرين المتضادين،

(1) مكسيم رودنسون: الإسلام والرأسمالية، ص 99.

خبرهما لا يكون صادقاً لكليهما، وعموماً العلم الضروري هو الحدس أو العلم المباشر الذي يصل فيه العقل إلى المعلوم من دون توسط دليل أو برهان، والمعرفة الحسية هي إحدى مصادر الجزء من هذه المعرفة الضرورية، مثل أن إدراك حاسة يحصل عنه علم بالمحسوس مباشرة.

وأضاف آخرون أن هذه المعرفة قد لا تكفي وحدها من دون العقل، فالحس لا يميز احمرار الخجل من احمرار الخائف أو المرعوب، كما لا يمكن للمعرفة الحسية إدراك خاصية الشيء، بل هي تقف عند ظواهر الأشياء⁽¹⁾.

أما العلم المكتسب فقائم على النظر: أي أنه يقع عقب استدلال وتفكير، وهو العلم النظري، وهذا العلم يجوز فيه الرجوع عنه والشك في متعلقه، فهو عكس العلم الضروري الذي لا يمكن الشك فيه⁽¹⁾.

ما الذي نقصده من هذه الخلاصة؟ القصد أننا لا نجد حديثاً عن علوم بشرية فطرية أو مكتملة مركوزة بالفطرة أو أولية، كما نجد لدى أفلاطون في قوله إن المعرفة تذكر، فكل معرفة هنا سواء كانت ضرورية أم مكتسبة هي علاقة بين الإنسان وعقله وحواسه من جهة وبين الأشياء، فمن هذه المعرفة ما هو ضروري لا جهد الإنسان فيه، لأنه يحصل مباشرة بلا وساطة، مثل وعي الإنسان بذاته وبعدم التناقض، ومما مكتسب بنظر ودليل⁽¹⁾.

بل إن ابن تيمية يصرح بوضوح أن المبادئ المنطقية مثل مبدأ الذات وعدم التناقض والثالث المرفوع وكل بديهيات البرهان الأساسية ليست بديهيات، وإنما هي مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة، فالإنسان إذاً يتوصل إلى القضية الجزئية مثل التوصل

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 351.

إلى القضية الكلية، والقضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية متدرّجة تحتها، هو نفس ما سيقول به "جون ستيوارت" في منطق "أرسطو"⁽¹⁾.

ويرى "ابن تيمية" أنه إذا كانت القضية الكلية اليقينية ليست مقدّمة لبرهان ولا بنتيجة له، أو أساساً أو مصدراً للعلم، فما هو هذا الأساس؟! الأساس عنده هو الحس أو التجربة وهو بهذا يسبق "بيكون" و"مل"، بل مثال النار نفسه عند "ابن تيمية" موجوداً عند "مل": ((فإذا قلت كل نار محرقة، فلا طريق لنا لتأكيد صدقها إلا عن طريق الأعيان المعينة⁽²⁾)).

ومما له دلالة أنّ فلاسفتنا ومتكلمينا رفضوا نظرية المثل عند أفلاطون ونقدوها نقداً فيه الكثير من نقد "أرسطو" للمثل.

وحتى إذا جئنا إلى طريق المعرفة عند الفلاسفة المسلمين أو ما أسموه بطريقة الإلهيين وطريقة الطبيعيين «والمقصود بالأولى ابن سينا، وحديثه عن الواجب والممكن، ثم حديثه عن الموجودات الممكنة، والمقصود بالثانية طريقة ابن رشد أي الابتداء من الموجود الطبيعي»⁽³⁾ فإن الخلاف هنا غير واضح، فكلاهما في المعرفة ابن سينا «الإلهي» وابن رشد «الطبيعي» يبدأ من المحسوس والوقائع وينكر الوجود المستقل بلا شرط أي بلا تحقق للكلّي في جزئي، واقتترانه بالمقولات للكلّيات⁽⁴⁾.

(1) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت 1984، ص 215.

(2) المرجع السابق، ص 226.

(3) ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة.

(4) تيسير شيخ الأرض: المدخل إلى فلسفة ابن سينا، بيروت 1967، ص 203.

3- إيمان المقلد وإيمان المستدل:

هل الإيمان بالعقل والدليل بالتقليد؟ لقد اختلف مفكرو الإسلام في صحة إيمان المقلد، على أساس أن العقل هو أساس الدين⁽¹⁾، ومن ثم إذا كان الإيمان المقبول هو الذي ينقاد إليه صاحبه بعقله، فقد أصبح الإيمان تفلساً بكامل شروط التفلسف الحر.

لكننا وجدنا أن علم الكلام أساساً هو تعقل المسلم الديني، للمسلمات، ويعتمد أطروحات دينية مسلمة، وإذا فنحن نشك في قيمة مثل هذا الاشتراط العقل في الإيمان»، بمعنى تأسيس الإيمان على العقل، لا تأسيس العقل على الإيمان.

ونشك أن أحداً فعله من المتكلمين أو المؤمنين ومن كل الأديان، اللهم إلا عدداً يسيراً ساورهم الشك، كما حصل " لأوغسطين" فترة، ثم خرج من شكه، ولكن ليس بفعله بل بكشف وبنور تراءى أمامه⁽²⁾.

وببالغ البعض في درجة عقلانية المعتزلة بخصوص تقديم العقل على النص، وقد أوضحنا أن قولة "القاضي عبد الجبار"، لا تصل إلى هذا لأن المعتزلة كسواهم من المتكلمين يبدؤون من مسلمات العقيدة الكبرى، واستمر هذا الادعاء منذ "شتانيز" المعتزلة أحرار الفكر في الإسلام.

وببالغ أحد الدارسين فينسب للمعتزلة على وجه الخصوص «الشك المنهجي» على نمط "ديكارات"، وتطهير العقل من المسبقات أو أصنام العقل كما عند "فرنسيس بيكون"، مستنداً إلى قول للجاحظ: ((تعلم الشك في المشكوك فيه

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 352.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة، عدة طباعات.

تعلماً، هو لم يكن ذلك إلا بتعرف التوقف ثم التثبّت، لقد كان ذلك بما يحتاج إليه⁽¹⁾.

ومع ذلك، فإن الإنسان لا يملك إلا أن يكبر هذا الاشتراط للعقلانية بدلاً من التقليد إنها لصورة رائعة تحسب للإنسان العربي ولعقله وفكره، فبدلاً من «آمن بلا عقل و شكُّ لكي تؤمن نجد صيغة مفادها تعقل لكي تؤمن» .

ثالثاً- مناهج الفكر العربي الإسلامي:

ما هي المناهج عند المفكرين المسلمين؟؟
سنعرض لهذه المناهج وإن كنا سنتوسع في مناهج أصول الفقه والمتكلمين.

مقدمة عامة:

معتدنا الرئيس هنا كتاب د . علي سامي النشار مناهج البحث عند مفكري الإسلام⁽²⁾.

ويرى فيه أن معظم المتكلمين والأصوليين خالفوا المنطق الأرسطي لسببين:
الأول: مخالفتهم للحد الأرسطي القائم على فكرة الماهية والكلي، المكون من جنس وفصل كل مهما مثل: الإنسان حيوان ناطق.
الثاني: رفضهم لمبحث القياس الأرسطي.

وإذا كان الحد عند " أرسطو " هو تصوير للماهية بالجنس والفصل وعدم الاكتفاء بالتمييز بين المحدود وغيره بذكر خواصه دون صفاته المشتركة بينه وبين غيره «كما يرى المتكلمون والأصوليون وخصوصاً قبل "الغزالي"، حيث مال بعده هؤلاء إلى اشتراط الحد كما عند " أرسطو "» فما هي إذاً طريقة اكتشاف الحد عندهم؟.

(1) د . حسام الآلوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 353.

(2) د . علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت 1984، ص 110.

نجد أن الشراح الإسلاميين للمنطق الأرسطي أشاروا إلى عدة طرق هي الاستقراء والتسمية والبرهان والتركيب، وقد رفض الأصوليون هذه الطرق وخاصة طريقة التركيب «من الجنس والفصل كما تقدم»، واشترطوا في الحد ألا يكون مركباً وكذلك الحال عند المتكلمين، والتركيب الذي ينكره الفريقان «الأصوليون والمتكلمون» هو المكوّن أو المركب من جنس وفصل.

والقياس عند الأصوليين «ويسميه المتكلمون قياس الغائب على الشاهد» هو انتقال من جزئي إلى جزئي، وهذا يشبه التمثيل عند "أرسطو"، لكنه عند الأصوليين قبل "الغزالي" يوصل إلى اليقين بخلاف "أرسطو"، حيث يفيد عنده الظن، لكن الأهم في الخلاف أن القياس عند الأصوليين نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين قانونين⁽¹⁾.

أولاً: فكرة العلية أو قانون العلية، وتتلخص في أن لكل معلول علّة، أي أن الحكم ثبت في الأصل لعلّة كذا، فحكم التحريم في الخمر معلول بالإسكار.

ثانياً: قانون الاطراد في وقوع الحوادث، وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً، أي القطع بأن العلة «علة الأصل» موجودة في الفراغ، فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول، وإذا كنا قد وجدنا الإسكار في الخمر، وجدنا التحريم، ثم وجدنا الإسكار في شراب آخر يلزمننا بوجود التحريم فيه، فهناك إذاً نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث. وهاتان الفكرتان هما ما أقام "جون سيتوارت مل" استقراءه العلمي عليهما، أي قانون العلية أي أن لكل معلول علة، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث وهذا مخالف للتمثيل الأرسطي والمنطق الأرسطي.

(1) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت 1984، ص 113.

والآن ما هي مناهج الأصوليين؟

أولاً- مناهج الأصوليين:

وهي مسالك تقوم على الاستقراء، وهي طرق لإثبات العلة وأيضاً لاكتشافها، وهي إما أدلة نقلية مثل النص والإجماع وفعل الرسول ﷺ، أو أدلة عقلية مثل: السبر والتقسيم والطرْد والدوران وتنقيح المناط، وهذه أهمها .

أ- السبر والتقسيم: وهو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلّة في بادئ الرأي ثم إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقي للعلية، منها هنا عمليتان: حصر، ثم إبطال.

ب- الطرد: وهو مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم، وبذلك يختلف عن الدوران «ويأتي بعد قليل» لأن الدوران مقارنة الوصف للحكم وجوداً أو عدماً، والطرد مقارنة وجوده وجوداً فقط، وقد سبق المسلمون بهذا "جون سيتوارت مل" في وصفه قانون التلازم في الوقوع، أي أنّ العلة والمعلول متلازمان، بحيث إذا وجدت العلة وجد المعلول. وهو عند "مل" باسم The method of agreement.

ج- الدوران: أي دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً. ويعبّر الأصوليون عنه بالجريان أو الطرد والعكس، أي وجود المعلول بوجود العلة وارتفاعه بارتفاعها أي أن العلاقة دائرية، وهو عند مل Joint method of agreement and difference.

و"النشار" يعدد مواقف كثيرة للمعتزلة والأشاعرة واتجاهات داخل الأشاعرة، تدل على عليّة ودوران النتيجة مع العلة، بخلاف المعتزلة الذين يرون أن الدوران يؤدي إلى القطع بالعلية وأنه لا دليل فوقه.

د- تنقيح المناط: وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعين، أي حذف ما لا يصلح للعلية، ويبقى أي يتعين ما تبقى لها⁽¹⁾.

ويرى الرازي وآخرون أن هذا المسلك هو السير نفسه، وهذا القياس لا يفيد إلا الظن وهو شبيه بطريقة الحذف عند "مل" The method of elimination ولعل هذا كان وراء قول علم الأصول بأن للحقيقة طرفين: هما النص والواقع، وما يسمى تحقيق المناط بمعنى رؤية مضمون النص في الواقع الذي يعيش فيه المفكر أو الفقيه والمجتهد، ثم إنه أصبحت الطبيعة الآن مصدر كل مفكر.

ثانياً- مناهج المتكلمين:

أ- قياس الغائب على الشاهد: وفرق هذا القياس عند المتكلمين عنه عند أصوليي الفقه، فالمقيس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين «والمقيس هو الفرع» والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين، ويضيف المتكلمون إلى الجمع بالعلّة، الجمع بالشرط أو الدليل والحدّ والحقيقة.

ب- إنتاج المقدمات النتائج نفسها: أي استخلاص النتيجة من المقدمة⁽²⁾.

ج- الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه: مثل قياس الألوان على الأكوان في استحالة تعريّ الجواهر عن الأعراض وهو نوع من قياس الغائب على الشاهد.

د- السبر والتقسيم: وقد سبق شرحه عند الأصوليين.

(1) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت 1984، ص 116.

(2) المرجع السابق، بيروت 1984، ص 132.

هـ- الإلزامات: وهو نوع من أنواع القياس بالحقيقة أي قياس الطرد والعكس أو أحدهما أي في الحضور والغياب أو الوجود والعدم، أي انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم.

و- بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول: أي ما لا دليل عليه فيجب نفيه بصورة أخرى.

ز- المنهج عن ابن تيمية: يقدم ابن تيمية المنهج التالي: وهو منهج يطبقه في المعرفة ونقد المذاهب ومنها القياس الأرسطي، وأسس هذا المنهج هي:

1. الاعتماد على الكتاب والسنة.

2. تقييد العقل وعدم الاعتداد به في غير مجاله.

3. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.

4. الأخذ بقياس الأولى في الإثبات.

5. تقديم المبادئ على الرجال⁽¹⁾.

ثالثاً- المنهج الاستقرائي الواقعي عند "ابن خلدون" والمنهج البيئي صاعد الأندلسي:

هو منهج استقرائي واقعي يقوم على الرصد والتوحيد واستخلاص القوانين الكلية، ومن أهم خصائص هذا المنهج:

1. الكلية: أي ربط الظواهر بعضها ببعض، وتفسيرها من خلال روابطها،

واستخراج القوانين الشاملة.

(1) عارف عبد فهد: نقد ابن تيمية لثقافة عصره، رسالة ماجستير قسم الفلسفة (مخطوط)، ص29.

2. الديالكتيكية.

3. الرؤية النقدية القائمة على العقل والحكمة والسببية.

4. التغيير والضرورة.

5. النظرية العضوية.

وكل ذلك مطبق على أحوال البشر وعمرانهم، ونجده لأول مرة «ريما مسبقاً» بالطرطوشي" كما يذكر هو» أو "بالكندي وابن رشد، أو بمسكوية" كما يرى د. محمد أركون أقول نجده لأول مرة يؤكد على السكان والضرائب والمناخ والعامل الجغرافي في سهل وجبل، والعامل البشري «فائض القيمة، ونوع الإدارة، والعصبية، والسلطان وقوانين اجتماعية أخرى كالتقليد⁽¹⁾، وتشبه المغلوب بالغالب وأثر الترف وغير ذلك» .

ويرى د. محمد أركون أن مسار الفكر التاريخي، أي التأريخ وكتابه، مرّ بمرحلتين ورؤيتين حول التأريخ: واحدة مثالية وأخرى عقلية نقدية، ويرى أن المرحلة الأولى سرد الأخبار والرؤية الخيالية للتاريخ وافتقاد المنظور النقدي كانت ذات هيمنة لدى الكتاب الأوائل مثل "الواقدي وأبو مخلف وابن اسحق وابن عبد الحكيم.. وصولاً إلى الطبري"، والمرحلة الثانية النقدية العقلانية تبتدئ مع مسكويه، ولكن من خلفه لم يمارسوا منهجيته بالدقة نفسها حتى مجيء "ابن خلدون"⁽²⁾.

وينبّه "فردريك معتوق" على أمور مهمة عند "ابن خلدون" بالنسبة للتاريخ وعلم اجتماع المعرفة، إذ إنه يشير إلى منهج "ابن صاعد الأندلسي" البيئي القائم على أثر البيئة وتقسيم الأرض إلى مناطق حارة ومعتدلة وباردة حسب خطوط سقوط

(1) ايف لاکوست: العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، بيروت، 1970.

(2) د. محمد أرغون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 26.

الشمس «خطوط العرض»، ويعزو الخمول والنباهة على العنصر الإقليمي «الأقاليم السبعة»، حيث أن الأمم التي لم تكن بالعلوم هم الصينيون الذين تميزوا بدقة الصناعة، والأتراك الذين صبوا كل جهودهم على إتقان فنون الحرب، وأخيراً الصقالبة «البلقانيون»، والبلغاريون والأحباش والزنج، وهؤلاء لم يتميزوا بفن أو علم لأن مناطقهم تقع إما في الأقاليم المتوسطة وإما في الأقاليم الشمالية أو الاستوائية حيث البرودة الشديدة في الشمال أو الحرارة الشديدة في خط الاستواء، تسبب في تدني طاقاتهم الذهنية، وكذلك في ألوان بشرتهم من بياض وسواد، وشعرهم من تجعد أو استرسال، بينما الذين عاشوا في مناطق معتدلة تقدموا، وكذلك اختلاف لغاتهم وأديانهم، والأمم التي عنيت بالعلوم ثمانى: الهنود، والفرس، والكلدانيون، والعبرانيون، والروم، والمصريون والعرب واليونانيون⁽¹⁾.

مما سبق يتبين أنه مما لا شك فيه أن صاعداً سبق "ابن خلدون" بقرنين من الزمن في مجال تفسير العلوم وتأخرها، بالعودة إلى الأسباب غير المثالية، فهو إلى حد ما، مادي الطرح، حيث أنه يبحث عن التفسير في الخصوصيات المناخية والجغرافية، إلا أنه ميكانيكي في تحليله، فهو يفسر النتيجة، بالسبب ولكن دون أن يتعمق في السبب ودون أن يدقق في شمولية صحة النتيجة فالأقاليم المعتدلة حيث تكثر الأمم النابهة تشمل موضوعياً الصين وتركياً، إلا أن هذه الأمم ليست نابهة، في اعتبار صاعد... وهذا ما لم يخطئ فيه "ابن خلدون"⁽²⁾.

إن المعطيات النظرية نفسها تحلل ميكانيكياً من قبل صاعد وجدلياً من قبل "ابن خلدون" ومع ذلك فإن صاعداً وضع أول حجر في بنیان علم اجتماع المعرفة عندما

(1) فريدريك مونتوق: منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، بيروت 1985، ص 12.

(2) المرجع السابق، ص 15.

تطرق إلى مسألة الحضارات محاولاً تفسير بروزها بالعودة إلى العنصر الإقليمي، وهو أمر مسلّم به الآن في علم اجتماع المعرفة والعلوم الاجتماعية⁽¹⁾.

إذا عرضنا لـ "ابن خلدون" «بحسب معتوق» ومنهجه التاريخي الاجتماعي، الشامل، نجده يؤكد ديناميكية السلطة، معتبراً أن لهذا الشخص المعنوي حياة مستقلة عن حياة الحكام والأمراء والملوك، هذه النظرية البنيوية الحديثة التي تميّز "ابن خلدون" منذ ستمائة عام هي من أثنى المعطيات الفكرية التي ورثناها عن الماضي.

فبتأكيده على استقلالية الأجسام المعنوية الشاملة أعطى "ابن خلدون" مفتاحاً لتحليل الظواهر الاجتماعية التي أصبحت تفسّر في ضوء تاريخ يتميّز بمراحل مستقلة نسبياً عن بعضها، وليس في ضوء تاريخ مسطح وحدوي «أحادي» تتكرر فيه الظواهر بشكل مستمر.

لقد ألقى "ابن خلدون" نظرة بنيوية على التاريخ أعطته سمة جديدة غير مرئية، سمة نوعية هي استقلالية الظاهرة الاجتماعية النسبية عن الأشخاص الذين يلعبون دوراً في معاشتها على الصعيد الحياتي اليومي.

وبالإضافة إلى تفسير "ابن خلدون" لظاهر السلطة بهذا الشكل، فسّر أموراً تتعلق بالحياة الاجتماعية كالعلم والمعرفة، ووصل إلى معادلات مجردة مركبة تفسّر ما وراء العلم وما وراء المعرفة، فالأشكال الاجتماعية السائدة في البنية «بدوية كانت أم حضرية» تتمخّض عن أشكال معرفية وعلوم تتناسب عضويّاً معها.

وقد أشاد مؤرخون وعلماء اجتماع وحضارة بـ "ابن خلدون" كمؤسس لمجموعة علوم وقارنوه "بميكا فيللي" و"مونتسيكيو" و"فيكو" وآخرين⁽²⁾.

(1) فريدريك معتوق: منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، ص 16.

(2) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 360.

المنهج العلمي التجريبي الاستقرائي عند العلماء المسلمين، أي في العلوم
البحثة والموضوعية من طب وفيزياء وفلك وكيمياء...والخ.

ولا بد من ذكر أسباب ظهور المنهج العلمي هذا عند علمائنا في هذه الميادين،
وتفسير لماذا مع ذلك - أي مع ظهور المنهج العلمي الاستقرائي قبل "فرنسيس
بيكون" - لماذا لم تظهر ثورة علمية وصناعية وفكرية شاملة كما حصل مع أوروبا
منذ عصر النهضة⁽¹⁾.

واضح أنّ هذا موضوع شائك لا مجال للتفصيل فيه أو حصر للأسباب سلباً أو
إيجابياً، أعني ما هي العوامل التي أدت لظهور تقدّم علمي واختراعات وتنظيرات
وثورة علمية وفكرية وصناعية في أوروبا؟ وما هي العوامل التي حالت دون ذلك
بالنسبة للعلم القديم كله منذ اليونان وعصور أوروبا الوسيطة وفترة الازدهار
الإسلامي أيضاً؟.

واضح أنّ المسألة ذات بعد محليّ وآخر يتعلّق بالحضارة البشرية كلها وأدوارها
وتكملة اللاحق للسابق.

ونستطيع القول إنّ العوامل التي توقّرت في أوروبا من استكشافات جغرافية،
وسقوط القسطنطينية، ونشوء طبقة البرجوازية، وطبقة عمّال المدن. وصراع
الملوك ضد الإقطاع، وحركات الإصلاح الديني ضد البابوية، وظهور الطباعة
والبارود، ونشوء مدن ثرية مترفة، والانتقال إلى المنهج الاستقرائي التجريبي «مع
أن هذا متوقّر وسابق لأوروبا عندنا» أقول كل هذا العوامل، وعلى الأخص سقوط
"أرسطو" ومنهجه مع سقوط سلطة البابوية التي تبنته وظهور الحركة الاسمية
وعلى رأسها أوكام، وحركة النقد القوية ضد فلسفة وفكر وسلطة الكنيسة، ربما

(1) د. حسام الألوسي: بحث منشور في مجلة الأديب المعاصر، عدد 31، بغداد 1987.

نكون بعض أسباب ظهور عصر النهضة الأوروبية مضافاً إليها بالطبع حركة الترجمة للكتب اليونانية والعربية والفلسفية والعلمية، وكذلك حركة البعث أو الرنيسانس الأوروبية.

بخصوص العالم الإسلامي والوسيط في أوروبا لم تتوافر هذه العوامل، بالإضافة إلى روح العصر وقلّة الآلات، وإذا كان المنهج العلمي التجريبي الذي أوضحنا بعض تجلياته، قد توافر عند بعض المؤرخين والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، فإن توافر المنهج وحده غير كافٍ لحصول تطبيق له واستقلال فعلي ومن ثمّ تبديل أسس المجتمع التحتية.

في أوروبا حصل تبدّل مزدوج في الأسس التحتية للمجتمع من جهة «ظهور المدن» وصراع الأمراء مع الإقطاع وتشردم سلطة الكنيسة وظهور مجالات للاتصال واختراعات مؤثرة... الخ، مع تغيير البنية الفوقية، في الفلسفة والعلوم والمناهج، والرؤية الإيجابية عن الربح والتمتع بالدنيا⁽¹⁾.

رابعاً- المنهج العلمي التجريبي:

وسنتكلم عن العوامل المختلفة في حضارتنا التي ساعدت وأدت إلى ظهور هذا المنهج، وبعد ذلك نتكلم عن المظاهر والأشكال والبيادين المختلفة التي ظهر فيها هذا المنهج.

العوامل التي ساعدت على ظهور المنهج:

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 361.

1- حرية الرأي العلمي: وأقول العلمي، طالما لم يحتك أو يتعلق بمنظور ديني أو قناعات متسلطة معينة. ولذلك لم يتعرض عالمٌ لمحنة بسبب رأيه العلمي، ولم أقل بسبب رأيه بإطلاق⁽¹⁾.

فمن المعلوم أنه جرت مطاردة للزندقة في بعض الفترات في زمن المهدي العباسي مثلاً، وفي الغالب لأسباب سياسية وليست فكرية خالصة، ومن المعلوم «إذا استثنينا أمثلة وضحايا مثل ابن المقفع وأمثلة أخرى» أننا نقف على الضد من ذلك على أمثلة لبعض خلفاء بني العباس الذين أشرفوا على حوارات فكرية. ولعل أبرز مثال على ذلك الحوار مع ابن الرواندي.

وهناك من قال بالتناسخ مثل "نجم الدين التحجواني، ونسب "للرازي" الطبيب كتاب إبطال النبوة أو مخاريق الأنبياء، بل إن معظم فلاسفتنا وهم فيضيون خالفوا المتكلمين وأهل الحديث والفقهاء والتفسير في الأمور الفلسفية الكبرى، في مسألة الوجود وقيمة الشريعة بالنسبة للفلسفة، ومستوى الأنبياء بالنسبة للفلاسفة وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار البعث الجسدي، وتفسيرهم لمعنى الإعجاز في القرآن، وتأويلهم للأوصاف الجسمية لتعيم الجنة أو عذاب النار⁽²⁾، وذلك واضح عند إخوان الصفاء، وابن سينا وغيرهم.

ومع كل ذلك كان هؤلاء في مأمن، وبعضهم "استوزر" مثل ابن سينا، والأمر نفسه بالنسبة لفلاسفة المغرب مثل ابن طفيل، وابن رشد، أما محنة الأخير فأسبابها الحقيقية استرضاء العامة.

(1) د. حسام الآلوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 361.

(2) المرجع السابق، ص 362.

وكنا أشرنا إلى مدرسة الرأي في العراق ومنهجها الاجتهادي، ثم هناك المعتزلة، واعتمادهم على العقل في تفسير وتأويل المعطى القرآني، حيث تبنت الدولة السياسية في أزهى فتراتها الفكر المعتزلي.

ولكيلا تقع في التطرف فإن حضارتنا هي مجموعة حضارات أو قُل مجموعة تيارات، أحياناً يعلو أحدها ويسود، حيث تلمع فترات ازدهار أو فترات تدهور، وبالتالي نقول وجدت تيارات متشددة، كما أوضحنا في كلامنا عن أهل الحديث، وبرز تكفير البعض للفلسفة والمنطق، كما ساد مذهب ابن حنبل وأتباعه الذي يبدع حتى علم الكلام.

كما نعلم أن المعتزلة منذ المتوكل نكل بهم في كل مكان، والبيان القادري في تحريمهم ومطاردتهم معلوم، وهناك ذلك الانجراف نحو التصوف اللا فلسفي، السلوكي، القائم على الباطن أو الذوق في مقابل موجات العقل والترف والشعر الماجن الجريء، وقد أشرنا إلى محنة ابن رشد وإلى مجاربة كل كتب الفلسفة بما فيها كتب "الغزالي" في الأندلس والمغرب بسبب سياسي، وإتاحة الفرصة للفقهاء في حروب الدول⁽¹⁾ مع العالم المسيحي، وكذلك زادت حملات المغول من هذه الاتجاهات المتشددة واللاعقلية.

2- رعاية الحكام والولاء للعلم: وإنفاقهم بسخاء في هذا المجال، وهذا أمر معلوم، حيث أن هؤلاء هم الذين رعوا الفلاسفة وبعض المفكرين على جرأتهم، وهم الذين يسروا لهم ظروفًا بعيدة عن العامة ومعارضتهم من المتشددين، وقد ساعد على ذلك تفرق العالم الإسلامي إدارياً وسياسياً، مثل دول الطوائف ووجود مراكز سلطة في الأمصار شبه مستقلة عن المركز.

(1) د. حسام الأوسى: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 362.

لكن ما أحب أن ألفت النظر إليه ويحتاج إلى تأمل أكثر هو ما أسميه «علمانية بعض الخلفاء والأمراء» أي الوقوف موقف اللامبالاة وأحياناً الحياد وأحياناً التشجيع لحرية الفكر والتعددية والنقاش، أو لعل تشجيع مذهب عقلي، أو اتجاه فلسفي أخلّ بالتوازن بين القوى المتصارعة⁽¹⁾.

ومن المعروف «كمار أشار بيكر» وبعد شيوع الفكر الغنوصي اللاعقلاني، شجّع المأمون والخلفاء بعده المعتزلة للرد العقلي على هذا الاتجاه، كما أن رؤية المأمون "لأرسطو" في اللحم، وهو رمز لا أكثر ودليل على رغبته في العلوم الفلسفية وفي الأخذ من الغير، واستبداله الأسرى بكتب من خلال معاهدات واتفاقات مع الروم، وإنشاء بيت الحكمة في بغداد وعلى منواله في أماكن أخرى كثيرة، كل ذلك، يشبه أن يكون تدخلاً من الدولة لصالح العقل، وتقليلاً من سطوة سلطة رجال الفقه والحديث والاتجاهات السلفية المتشددة، وهذا في الواقع اتجاه شبه علماني يركز على الإنسان ودوره وخبرته في هذه الحياة⁽²⁾.

مع ذلك، وأخذاً بمسيرة حضارتنا المزدوجة أو الثنائية المسار، كان هؤلاء الحكّام والأمراء في فترات وأمكنته، ينكرون بالفكر وأصحابه، ويعلمون شأن التيارات المتشددة وكذلك التصوف، وكل ذلك إما لتشددهم هم أو إرضاء للعامة ورجال الحديث في حروبهم الخارجية أو نظامهم الداخلي، وأبرز ما تجلّى هذا في الفترات المتأخرة حتى مجيء عصر النهضة العربية.

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 363.

(2) المرجع السابق، ص 363.

3- استعلاء العلماء بعلمهم وزهدهم في الترف والسلطان:

وطبعاً ليس هذا بإطلاق، لكن المعلوم أن هؤلاء المشتغلين بالعلم والذين استخدموا المنهج التجريبي أو سواه كانوا منصرفين إلى بحوثهم، ولم نعرف عنهم أي اهتمام بالسياسة، وربما يستثنى بعضهم مثل ابن سينا.

4- صفات شخصية: كالمثابرة والصبر، وأكبر دليل هو كثرة المؤلفات التي تربو على العشرات ويكفي مراجعة أسماء كتب الكندي، والرازي الطبيب، المذكورة في الكتب القديمة مثل الفهرست "لابن النديم أو ابن أبي أصيبعة أو القفطي" أو غيرها⁽¹⁾.

بعد هذه الإمامة السريعة بعوامل تقدّم الحركة العلمية في تراثنا، ولماذا لم تصل إلى ثورة علمية وصناعية، نعود إلى بيان المنهج العلمي التجريبي عند بعض علماء الكيمياء والطب والفيزياء... الخ.

قدّم هؤلاء العلماء منهجاً تجريبياً يكاد يكون مكتملاً بخطواته إذا قسناه بالمنهج التجريبي الحديث، من رصد للظواهر الملاحظة»، وفرضية، وتحقق من الفرضية ثم الوصول إلى قانون أو قاعدة.

وبعض هذه الوسائل للتحقق من الفرضية مقارنة لأشكال التحقق المعروفة عند "جون سيتوارت مل"، وبعضها يمكن مقارنته بما عند "فرنسيس بيكون"، وفيما يلي لبعض استخدامات هذا المنهج بحسب علمائنا ومسمياتهم التي وضعوها:

ميادين المنهج:

وفيما يلي أهم هذه الميادين:

أ- منهج الاستقراء عند جابر بن حيان وابن الهيثم في ميداني الكيمياء والبصريات:

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 363.

استخدام "جابر بن حيان" /ت 160هـ/ المنهج التجريبي بكل خطواته قبل أن يؤسسها "فرانسيس بيكون" و"جون سيتوارت مل"، فقد فصل في بيان خطوات «منهجه» ومصادر معارفه، فإذا هي ملاحظة الظواهر وإجراء تجارب عليها «وكان يسمي التجربة بالتدريب» ثم افترض فروض لتفسيرها، تنشأ عنها نتائج يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع، ويكون بذلك قد تجاوز "بيكون" إلى الفروض، وكان "بيكون" يقف عند الملاحظة والتجارب ويتردد في استعمال الفروض.

وقد استخدم جابر في مجال الكيمياء منهجاً يتلخص في استخراج «علّة الشيء» أو سببه، ثم تلمسه في ما قد يشبهه في الأشياء المجهولة، حتى إذا استيقن الباحث من اشتراك كل من المعلوم والمجهول في علّة واحدة، حكم على الثاني بما حكم به على الأول، عن طريق القياس.

وتقوم فكرة القياس «المماثلة» على مبدئين هما: مبدأ العلية، أي أن لكل معلول علّة، ومبدأ التناسق والنظام واطراد الحوادث، أي أن المظاهر الجزئية للموجودات وإن اختلفت أشكالها فهي ترتبط بعلة كلية من شأنها أن تبث التناسق والانسجام في ما بينها، بحيث تتجمع مهما اختلفت وتشعبت عللها في اقل عدد من العلل والأسباب.

والمقصود بالقياس عند جابر، ليس القياس المنطقي المكون من قضايا ونتائج بل «المماثلة» أو قياس الغائب على الشاهد، أو اللا معروف على المعروف، أو غير المدروس من الظواهر على ما عرف من ظواهر مماثلة لتلك، وهذا هو الاستقراء بعينه. وقد جعل هذا القياس على ثلاثة أوجه:

الأول: دلالة المجانسة الأنموذج وهي أشبه بالوقائع المختارة في المنهج الاستقرائي عند المحدثين، وهي دلالة ظنيّة احتمالية، أي أنّ التجربة احتمالية، لا تؤدي إلى يقين مطلق، وهذا يلتقي مع وجهة النظر الحديثة حول الاستقراء.

الثاني: دلالة مجرى العادة، وهي استقراء وقياس للنظائر، واستشهاد بها على المطلوب، وهذه احتمالية كذلك.

الثالث: دلالة الآثار أو شهادة الغيب، أي أن المشاهد لا يجوز له الحكم على ما يشاهد، إلاّ على سبيل الاحتمال⁽¹⁾.

وبقي أن نشير إلى فكرة جابر بن حيان عن إمكان تحوّل المعارف بعضها إلى بعض، لأن الطبائع عنده تتغير، ولكي تتغير لا بد أن تفقد ماهيتها الكيفية لكي تستحيل إلى ماهية أو طبيعة أخرى، ثم إننا في الغالب لا نصل إلى معرفة الماهية، معرفة الكيف، بل نصل فقط إلى وزن الطبائع، أي معرفتها كمّاً، أي بالوصول إلى معرفة ميزاتها وذلك بالتجربة، أو الدربة⁽²⁾.

أما "ابن الهيثم"/ت عام 411هـ/ فقد عرض «منهجه» في مقدّمة كتابه المناظر فقال: ((نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المتغيرات، وتمييز خواص الجزئيات، أي البدء بالملاحظة ثم معها «التجربة» ويسمّيها «الاعتبار» أي تهيئة الظروف والظواهر، أو ما أسميناها التجربة والملاحظة المصطنعة، ثم استخلاص الحقائق والقوانين والاستعانة بالآلات والأجهزة، ثم تأتي مرحلة التطبيق، أي تطبيق القوانين والنتائج المستخلصة على الجزئيات، ثم يقول: ولنلتقط باستقرار ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطّرد لا يتغير،

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 365.

(2) د. حسام الألوسي: المدخل إلى الفلسفة، الفصل الرابع وانظر د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت 1984، ص 335.

وظاهر لا يشتهه في كيفية الإحساس، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب، مع انتقاء المقدمات، والتحفظ في النتائج...))، ويذكر "د. النشار" أن "مصطفى نظيف" في كتابه الحسن بن الهيثم وبحوثه وكشوفه النظرية علّق على نص ابن الهيثم هذا بأن ابن الهيثم جمع في هذا القول بين الاستقراء والقياس، وقدم فيه الاستقراء على القياس، وحدد فيه الشرط الأساسي في البحث العلمي الحديث وهو أن يكون غرض الباحث طلب الحقيقة بدون تأثر برأي أو عاطفة سابقة، كما أنه يبيّن في إيجاز رائع أن الحقيقة العلمية غير ثابتة، بل يعترها التغيير، ويرى الأستاذ مصطفى أن ابن الهيثم فاق "فرنسيس بيكون" أصالة وقدرة في فهم المنهج، وأنه قام بتجارب يسميها الاعتبار⁽¹⁾.

ولا بد من الإشارة إلى أن الكندي قام بعدة تجارب في تصحيح أحكام أعطاه "أرسطو" في أمور تجريبية تتعلق بظواهر طبيعية أو فيزيائية⁽²⁾.

ب- المنهج العلمي التجريبي في الطب والفلك:

وأما في الفلك فقد استخدم "أبو معشر البلخي" /ت 995هـ/ و"ابن يونس المصري" /ت عام 1008م/ الاستقراء، وكان الأخير يشتغل بذلك في مرصده بجبل المقطم أيام الحاكم بأمر الله، ونشرت أرصاده في جداول عرفت في تاريخ علم الفلك بالرصد الحاكمي، وقد عوّلت عليها أوروبا حتى عصر النهضة الأوروبية. ومما له دلالة وجود مرصد أخرى مشهورة مثل مرصد المأمون منذ عام 829م/، ومرصد مراغة في بغداد. أما في أوروبا فقد أنشأ "فردريك الثاني" أول مرصد في القرن السادس عشر الميلادي.

(1) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت 1984، ص 347، ود. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 365.

(2) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت 1984، ص 347.

وأما في الطب فقد كان أبو بكر الرازي وابن سينا يصفان الأعراض المرضية، ويشخصان العلل، ثم يأتیان على بيان الروابط والعلاقات بين علل الأمراض المتشابهة، وهما في هذا يقومان بعملية تفسير لا تقتصر على مجرد وصف مظاهر المرض، بل تفسير أعراضه ودلالاته، وأن يتلو المشاهدة، وضع فرض يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة، وقد طبّق الرازي تجربته على قرد سقاه زئبقاً، واصطنع الملاحظة والتجربة في دراسة هذه الظاهرة، كما أنّ ابن النفيس/ت 687هـ/ هو أول من كشف الدورة الدموية الصغرى قبل "هارفي" عن طريق التجربة والتشريح⁽¹⁾.

وقد اشترط ابن سينا لإجراء التجربة شروطاً تتضمن القواعد الثلاث التي وضعها "جون سيتوارت مل" في تحقيق الفروض من أصل خمس قواعد وهي: الاتفاق، والاختلاف، والتغيّر النسبي، وكذلك مجموع القواعد التي وضعها "فرنسيس بيكون" للتجريب.

ج- منهج ابن الطفيل:

وهو منهج تجريبي مفصّل، وقد أوضحه في قصة حي بن يقظان، ونختم القول بما أشار إليه النشار من أن المسلمين استخدموا أو عرفوا جميع المناهج المعروفة في علم المناهج، بحسب "اللاندي" وهي المنهج الاستنباطي، الذي عرفه المسلمون وسموه بالمنهج القياسي وهاجموه ورأوا أنه عقيم لا يصل إلى علم نافع، ثم المنهج الاستقرائي، وسبقوا فيه الأوروبيين، ثم المنهج الاستردادي، الذي أقامه المسلمون على أسس علمية فيما يعرف بعلم مصطلح الحديث، وطرق تحقيق الحديث رواية ودراسة هي منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه "فلنج رسيينو بوس" و"لانجلو" المتضمن النقد الداخلي والخارجي، وفحص الوثائق المقارنة والتصنيف،

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 366.

خصوصاً دراسة طرق التحقيق التاريخي عند كثيرين وبخاصة السبكي و"ابن خلدون" والسخاوي⁽¹⁾.

أما المنهج الرابع وهو الجدلي، فأصوله في كتب آداب البحث والمناظرة والجدل.

د- العقل المستقل والمتوحد :

ونقصد اعتماد الفكر العربي عند بعض فلاسفتنا على العقل، فقد تخيل ابن طفيل/581هـ/ في قصة حيّ بن يقظان إنساناً نشأ، وربما تولّد في جزيرة مقطوعة عن كل حضارة بشرية باستخدام حواسه وعقله لتحقيق رؤية فلسفية وعلمية كاملة (تتطابق مع المتيسّر إلى زمانه من المعرفة العلمية والفلسفية، ويرمز به لتأريخ الإنسان وحضارته بكل خطواتها، أو يرمز به لقدرة العقل الإنساني بنفسه على الوصول إلى الحقائق وكل ما يلزمه).

وهذا فرض لا يستبعده المعتزلة، حيث يرون أن العقل البشري قادر من الناحية الافتراضية على الوصول إلى المعارف وتمييز الحق والخطأ والحسن والقيبح.

وهذه الفكرة نجدها في صلب فكرة المتوحد (عند ابن باجة، وهي وراء أصناف المخاطبين والطالبين عند ابن رشد، وقد سبق بيان هذه المسألة فيما تقدّم، وعندما ترجمت إلى اللغات الغربية، أخذ عنوان القصة اسم الإنسان المعلم نفسه).

وقد أثارَت هذه القصة بهذا المعنى أصداء عميقة، وتعددت آثارها وأساليب احتدائها وطرق استخلاص المفيد منها⁽²⁾.

(1) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت، 1984، ص 348.

(2) مدني صالح: ابن الطفيل- قضايا ومواقف، سلسلة دراسات، العدد 212، بغداد 1980 ص61.

هـ- الدعوة إلى التواصل:

من الكندي فالجاحظ ووصولاً إلى ابن رشد، جهر الفكر العربي المتنوّر والواثق من نفسه بأن التوقع غير معقول، وأن الحق هو غاية وهدف بأي وسيلة أوصلت إليه، وبصرف النظر عن قائله، وأن التعاون وتقسيم العمل والابتداء من حيث انتهى الآخرون من إخواننا في الإنسانية هو منهج سليم، وأنه يتعذر أن نبدأ من الصفر⁽¹⁾.

إن هذه الدعوة التي بدأت مع الكندي واكتملت مع ابن رشد كأنها تسجّل نهاية وبداية مرحلة هي مرحلة الازدهار التي من أهم خصائصها الدعوة إلى التواصل مع الفلسفات اليونانية والشرقية، والاستفادة مما حققته الحضارات المعاصرة والسابقة، لكن ما حدث بعد ذلك هو دعوات شديدة الانغلاق ضد الآخر وضد الفلسفة بالذات والمنطق، وحتى علم الكلام.

ونجد تسجيلاً لقصة هذا الصراع بين الدين والفلسفة، وربما الأصح بين الفكر المتشدّد والأصولي من جهة، والفلسفة من جهة أخرى، والذي أصبح بعد فترة الازدهار بديلاً عن الاتصال، والتقارب في عدة كتب ممتازة حديثة وسنكتفي بالموقف من المنطق.

و- الموقف من المنطق ونقده وتحريمه:

يرى "د. النشار" أن الفكر الإسلامي الفقهي والكلامي لم يقبل منطق "أرسطو" وابتكر لنفسه منطقاً من الكليات. وهو يرى أن الشافعي نفسه لم يتأثر بالمنطق في⁽²⁾ كتابه الرسالة، بل هاجم هذا المنطق، وأن أول محاولة لمزج المنطق الأرسطي بأصول الفقه قام بها إمام الحرمين "الجويني" /488هـ/.

(1) د. حسام الألوسي: فلسفة الكندي، ص 27.

(2) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 86.

ويرى "د. النشار" أنّ "الغزالي" هو المازج الحقيقي للمنطق الأرسطي بعلوم المسلمين، لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول المستصفي والتي ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعاً، وأصبح بذلك منطق "أرسطو" شرطاً من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين.

ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسطي ويفردون في أول كتبهم فضلاً خاصاً لما أسموه «المقدّمات الكلامية» أو «المقدّمات الدخيلة» يلخصون فيها منطق "أرسطو" وشارحيه الإسلاميين مشائين أو رواقين، وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليوناني مباحث الألفاظ، أما القياس فاستمر حتى عند الأصوليين المتأخرين بعيداً عن القياس الأرسطي أو اليوناني⁽¹⁾.

لقد قوبل المنطق الأرسطي من المدرسة الإسلامية حتى القرن الخامس أسوأ مقابلة، فهاجمته كل الفرق بما في ذلك الأشاعرة، وسبب ذلك الهجوم اختلاف نظرة المتكلمين والمشائين في مبحث الحد ونقد الأولين لمبحث الحد الأرسطي. والسبب الآخر: رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسطي.

ويعدّ "د. النشار" عدة كتب ألفت في نقد المنطق الأرسطي ككتاب الدقائق "لأبي بكر بن الطيب"، والآراء والديانات لابن النوبختي، وتشير نصوص كثيرة إلى أنّ بعض المعتزلة مثل أبي علي الجبائي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار كتبوا في نقد المنطق الأرسطي.

والخلاصة: إنّ المتكلمين في العصر الكلامي الأول وقفوا موقفاً مزدوجاً، فقد رفضوا منطق "أرسطو" كمنهاج للبحث وهاجموه، وابتكروا منهجاً خاصاً بهم وضعه علماء أصول الفقه، ثم زاد عليه وطوره المتكلمون.

(1) د. حسام الآلوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 368.

ويشمل هذا كل الفرق الكلامية إلى أن جاء "الغزالي" فمزج منطق "أرسطو" بعلم الكلام والعلوم الإسلامية، وكذلك فعل من جاء بعده من المتكلمين⁽¹⁾.

لم يسلم موقف "الغزالي" المؤيد لمنطق "أرسطو" وضرورة هذا المنطق للاجتهد كشرط، وتجهيل من لا يعرفه، من نقد شديد، على يد بعض الفقهاء مثل أبي اسحاق المرغيناني وأبي الوفاء بن عقيل/513هـ/ والقشيري والطرطوشي والمازدي وابن الصلاح/643هـ/ والنووي/631هـ/.

ويظهر مما يذكره "السبكي" عن بعض فقهاء الموصل أن "العماد بن يونس" نصح "ابن الصلاح" بعدم تعلّم المنطق لأن الناس ينسبون المشتغل به لفساد الاعتقاد.

وقد اتهم "العماد" نفسه لذلك بالزيغ، أي لاشتغاله بعلوم الأوائل، كما كانوا يتعلمون المنطق سراً، خوفاً من الاتهام بالبدع، والأمر نفسه في المغرب، فقد ذكر صاعد أن المنصور بن أبي عامر أحرق كتب المنطق، وذكر حاجي خليفة عن أبي حيان في تفسيره البحر أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق «بالفعل» تحريزاً من صولة الفقهاء، وفي كتاب المدخل لأبي طمّلوس تفصيل تام لموقف الأندلسيين من المنطق إذ حرّموا تعلّمه وتعليمه، كما حرّموا كل مستحدث، بل إن "الغزالي" نفسه «كما يذكر ابن طمّلوس» لم يعرض أبحاثه المنطقية تحت اسم المنطق ولكن تحت أسماء أخرى، كالمعيار، والمحك، والميزان، وذلك لكي يتفادى غضب الفقهاء ومحاربتهم له⁽²⁾.

(1) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت 1984، ص 180.

(2) المرجع السابق، بيروت 1984، ص 180.

والواقع أن "الغزالي" سمى المنطق بأسماء إسلامية، وقد ذكر حجته أنه ألبسه لباساً إسلامياً لأن بعض الناس لا يقبل الدواء مثلاً إلا إذا كان بزجاجة لها لون كذا... الخ⁽¹⁾.

ويتابع د. النشار أنه في هذا الوسط أصدر ابن الصلاح فتواه ضد المنطق بعد أن سئل عن المنطق والفلسفة هل أباح الصحابة والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون تعلمه وتعليمه؟ وما واجب أولي الأمر ممن يتعاطاهما؟ فأجاب: ((بأن المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدي به)).

وبعد تفاصيل أخرى يكمل ابن الصلاح فتواه، بأن على ولي الأمر أن يخرج معلمي المنطق الأرسططاليسي من المدارس، وأن يعرضهم على السيف حتى يتوبوا⁽²⁾.

ويقول النشار إن أثر ابن الصلاح كان عميقاً في علماء المسلمين، لكن نقد هذا المنطق اتخذ على يد ابن تيمية وجهة أخرى/621هـ/لا تقوم على فتاوى تحريمه وتنتهي عن الاشتغال به، بل على أساس النقد المنهجي وعلى أسس منطقية. وبعبارة أخرى لم يكتف ابن تيمية بالقول إن المنطق يخالف صحيح المنقول، بل اعتبره أيضاً مخالفاً لصريح المعقول⁽³⁾.

وهناك ثلاثة مواقف بعد ابن تيمية: موقف من يرى فساد المنطق الأرسطي متابعة لابن تيمية دون تحريمه مثل ابن قيم الجوزية/751هـ/وكذلك الوزير الصنعاني/840هـ/والسيوطي/911هـ/، وإن كان الأخير يعد مؤيداً للتحريم،

(1) د. حسام الآلوسي: الغزالي مشكلة وحل.

(2) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت 1984، ص 183.

(3) المرجع السابق، بيروت 1984، ص 184

والحل الثاني الوسط يمثله السبكي/771هـ/الذي تابع ابن الصلاح في مسألة التحريم، ولكن ليس بإطلاق، بل يجعله مع الفلسفة وفقاً على الراسخين في المعقول والمنقول.

وهناك اتجاه ثالث متأخر، أي بعد هذه الفترة يقول بضرورة المنطق للعقل والشريعة مثل هاش كبرى زادة/963هـ/، وحاجي خليفة/1067هـ/ (1).

ز- النقد والحوار العقلي:

من أعظم سمات الفكر العربي التراثي أنه حوارِي، نقدي، تمحيصي، مثال ذلك نقد ابن رشد للأشاعرة، ونقد المتكلمين للفلاسفة، ومثل نقد "الغزالي" للفارابي وابن سينا في كتاب تهافت التهافت، ونقد ابن رشد للمتكلمين في الكشف عن مناهج الأدلة وفي شروحه الكبيرة، ونقد ابن سينا للمتكلمين في كل كتبه، ونقد الأشاعرة للمعتزلة وبالعكس، بل ونقد أفراد الفرقة الواحدة بعضهم لبعض (2). إن مجرد تعدد الناقدين والمنقودين يمكن أن يشكّل كتاباً، وكذلك مساحة هذا النقد وما تشمله من مذاهب وآراء وعلوم، بما فيها نقد ابن تيمية للمنطق، ونقد "ابن خلدون" للفلسفة وللمؤرخين، ولكل فروع المعرفة قبله.

إن أشكال هذا الحوار متعددة، بحسب المشكلات والمواضيع والمناهج، في الوجود والمعرفة والأخلاق، وهكذا.

ويمكن أن نشير إلى كتاب الدكتور الألوسي حوار بين الفلاسفة والمتكلمين الذي جمع وأصلّ وفصلّ كل الجدل بين المتكلمين وعلى رأسهم "الغزالي" من جهة وابن رشد والفلاسفة من جهة أخرى، من خلال مشكلة الوجود في كتابيهما التهافت و تهافت

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 370.

(2) المرجع السابق، ص 370.

التهافت وأصولهما، وصولاً إلى يحيى النحوي من جانب المتكلمين و "بروقلس"، و"أرسطو" من جانب الفلاسفة.

لقد أشار المذكور في مقدمة الطبعة الثالثة لكتاب حوار بين الفلاسفة والمتكلمين إلى أن ما قدمه كلاميون وفلاسفتنا من جدل عميق مفصل حول قدم العالم أو حدوثة وكل المشكلات المتعلقة به حول الحركة والزمان والمادة والعلية، والوجوب «والإمكان الفعل المطبوع والإرادي» والتسلسل إلى ما لا نهاية أو إلى نهاية، أقول لقد أوضح أن هذا الجدل أعمق بكثير من كل ما قدمه "كانت" حول القضايا ونقائضها، وكذلك حول ما يراه من أدلة على وجود الله سبحانه وتعالى، وأدلة جوهرية النفس وإبطالها، وكل الفرق بين كلام فلاسفتنا ومتكلمينا من قدميين وحدثيين، أي من قائلين بقدم العالم أو بحدوثة، وبين "كانت"، إن الأخير أراد أن يقول إن العقل البشري غير قادر على الاقتناع بواحد من الموقفين «القضية أو نقيضها» وبالتالي فالعقل عاجز، ولا بد أن يصرف نظره باتجاه آخر، بينما أن موقف الأطراف المتجادلة «متكلمين - فلاسفة» عندنا هو موقف دوغمائي بمعنى أن كل واحد يعتقد أنه على حق، وأنه بالإمكان الوصول إلى الحقيقة حول المسائل المطروحة، مع أنهما لم يقصرا في جلب كل الأدلة العقلية لصالح منظورهما وكل الأدلة المفندة لرأي الآخر، فهو جدل عقلي، وليس بالعنف، والشئ نفسه يمكن أن يقال عن مستوى الجدل حول المسألة نفسها بين "إنجلز" و "دوهرنغ" الذي يسعفنا به "إنجلز" في كتابه ضد "دوهرنغ"⁽¹⁾.

ويمكن القول إن الشئ نفسه حدث في الجدل حول أمور النحو، بين البصريين والكوفيين، وفي شتى المجالات العلمية، إنسانية أو في العلم الطبيعي، وثمة أسماء كتب كثيرة في الرد على "جالينوس" أو "فلوطرخس" أو "أرسطو" أو على القائلين

(1) فريدريك أنجلز: ضد دوهرنغ، الترجمة العربية ص 59.

بالذرة أو الجوهر الفرد وحول المكان والزمان، ويكفى الاطلاع على المباحث
المشرقية للرازي المتكلم⁽¹⁾.

كما أن الحوار بين المتكلمين أنفسهم، بين معتزلة وأشاعرة وما تريديه،
وعلى الرغم من أنه يدور حول أمور دينية، إلا أنك تجد فيه كل أنواع البراعة
المنطقية والبيانية واللغوية، وهو جهد كبير، يدل على أن هؤلاء وراء قضية،
يصرفون عمرهم من أجلها، ويعتبرونها مهمة، وهذه مسألة نسبية، ولكن الجهد
والإخلاص والجد ليس نسبياً، بل شاهد على نفسه وعلى صاحبه.

ح- إبداع في العلوم:

وهذه صفحة لن تنتهي، لو أردنا تعداد الأسماء والعلوم المبتكرة في تراثنا الفكري
الحضاري، والتي لم تكن موجودة، أو معروفة، فماذا نعدّد: النحو، البيان والبدیع، فقه
اللغة، النقد الأدبي، دراسة النصوص والقواميس، والمعاجم، والشروح وشرح الشروح،
وفي علوم الدين: الفقه وأصوله، وعلم الحديث، والجرح والتعديل، والتفسير بأنواعه،
اللغوي، والعقائدي، والأشاري أو الباطني، وكذلك في السنن، والسير والحكميات،
والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وغيرها كثير، وفي ميدان العلم البحث: يتفق معظم
الباحثين ومؤرخي تاريخ العلم أن التراث العربي أبدع العلوم التالية:
علم الجبر، وعلم التفاضل والتكامل، وعلم حساب المثلثات، وعلم اللوغارتمات،
وعلم البصريات أو علم الضوء، وعلم الكيمياء، وعلم الاجتماع، وعلم الجرح
والتعديل في الحديث وعلم مقارنة الأديان، وقد عدّ "جولدتسهيير" ظهور هذا العلم
عند المسلمين دليلاً على اتساع أفقهم ورحابة صدرهم.

يضاف إلى ذلك أدب الرحلات، والقصص الخيالي مثل حيّ بن يقظان، والقصص
الرمزي الفلسفي والحكمي عند الإخوان وابن سينا والسهروردي وسواهم، ورسالة

(1) د. حسام الآلوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 371.

الغفران والتوابع والزوابع، بالإضافة إلى أنواع العلوم الجغرافية والتاريخية المسجلة باسمهم ولهم.

ولقد بلغت أعداد أسماء العلوم الرئيسية عند "طاش كبرى زاده وحاجي خليفة" أكثر من ثلاثمائة علم.

إن الكتب التي تؤرخ لهذا الجهد العلمي المتنوع كثيرة، قديمة وحديثة، وفي كل علم على حدة، ولا يسعني إلا أن أكتفي بكتاب حديث، شمولي حول هذه النقطة، يسجل أهم الأسماء والكتب وما قدموه بإيجاز في كل علم، في الطب والجراحة والصيدلية، وعلم السموم، وبناء المستشفيات وأسمائها، ومدارس الصيدلة وتعليمها، وتطبيق الكيمياء على الصيدلة⁽¹⁾.

ثم العلوم الرياضية والطبيعية، الحساب والجبر والهندسة والعلوم البصرية والفيزياء وعلم المثلاث، وعلم الفلك والجداول الفكية، والمرصد وانتشارها ودورها والتقويم، ثم العلوم الاجتماعية، الجغرافية بأنواعها من متخصصة بقطر واحد وواسعة التداول لأقطار عدة، والمعاجم الجغرافية وجغرافية المسالك والرحلات وتقويم البلدان، والخرائط، وكتب التأريخ، وأصل المؤرخين وجهودهم حتى "ابن خلدون".

ط- المحافظة على التراث البشري العلمي:

وهو التراث الفكري والحضاري القديم قبل مجيء الإسلام، سواء بترجمته أو بالمحافظة عليه، أو بإضافة علوم ومعارف إليه، أو بنقده، وكل هذا ليس بالهين، وكذلك شرحه وفهمه وتمثله، ثم محاولة المشاركة، فيه إغناء ونقداً، ثم إيصال هذا التراث مع ما قدمه التراث العربي المحلي أو الأصيل، أو غير المستورد وما يسمى علوم الأوائل، إلى أوروبا عن طريق الحروب الصليبية، وصقلية والأندلس وطرق أخرى.

(1) د. حسام الآلوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 372.

والشواهد لا تحصى على تأثر العصر الأوروبي الوسيط المسيحي بمنجزات تراثنا الفلسفية والأدبية والعلمية البحتة، والعلوم الإنسانية واللغوية.

ومن يقرأ كتب فلاسفة وعلماء العصر الأوروبي الوسيط أو يطلع على آرائهم يجد ذلك واضحاً، فمثلاً، كتب "توماس الأكويني" مليئة بأسماء فلاسفتنا مثل ابن سينا وابن رشد و"الغزالي" والكندي والفارابي، وعلمائنا المعروفين كالرازي وابن سينا وابن القيم وجابر بن حيان والبيروني و"ابن خلدون".

وكذلك تأثرت بعض الاتجاهات الاستقرائية عندهم مثل "روجر بيكون" و"اسميّة أوكام" باتجاهات علمائنا الاسمية الاستقرائية، وكانت كتب الطب والصيدلة والخرائط الجغرافية والرحلات عمدة للدراسة في أوروبا حتى قرون قريبة.

وفي الأدب أثبتت الدراسات تأثر الكوميديا الإلهية "لدانتي" برسالة الغضران وحيّ بن يقظان وأدب ابن سينا الفلسفي، وبالأدب الصوفي والشعر الصوفي، وكذلك أهمية شروح الفارابي على أرسطو، وأهمية نقد المنطق الذي قاده ابن تيمية وكذلك أدب الرحلات. كما أن فترة الحروب الصليبية أتاحت للغربيين الاطلاع على نمط الحياة العربية المتقدمة والمتمدنة في كل مجالات الحياة العلمية والحرف والصناعات، سواء بالنسبة للكتابة أو بالنسبة للسلاح أو الإضاءة والمواصلات والاتصالات براً وبحراً، والمستشفيات، والإدارات الإدارية والاقتصادية، وغير ذلك كثير⁽¹⁾.

(1) د. حسام الألوسي: الفكر في التراث العربي الحضاري، ص 373، وكذلك لويس عوض: الأصول الإسلامية في الكوميديا الإلهية.

البناء التحتي «القاعدة المادية» للحضارة العربية الإسلامية

وستنقسم هذا الفصل إلى عدة أبحاث نتكلم في الأول عن الاقتصاد في الحضارة العربية الإسلامية، على أن نتكلم عن الحال المدنية في إطار العمران الإسلامي «الحال الاجتماعية».

الحضارة العربية الإسلامية في دائرة الاقتصاد

له أحقر كثيراً في هذا المجال، بل سأقصر حديثي المقتضب على الفلسفات والمبادئ الكلية دون المذاهب والفروع والمسائل الفنية التقنية التي تنتمي إلى الاختصاص في علم الاقتصاد .

وما دمنا نتكلم عن الحضارة العربية الإسلامية فلا عذر لنا في عدم رصد جانب هام من جوانبها، ألا وهو الجانب الاقتصادي لاسيما أن هذا الجانب «القسم السلوكي»، يمثل في لحظة تاريخية معينة البناء التحتي للحضارة العربية الإسلامية، وكان الحامل الفعلي لأسلوب حياتنا قبل أن تذبل هذه الحضارة ونقطع أوصالها على يد الاستعمار الغربي.

هل بين أيدينا مذهب اقتصادي في الإسلام؟.

هل تمتلك حضارتنا فلسفات ومبادئ اقتصادية وما هي هذه الفلسفات؟.

هل تجسدت حضارتنا «في العصر الوسيط» بمؤسسات اقتصادية؟.

لماذا لم ينشأ التراكم الرأسمالي في حضارتنا، وهل يدخل النظام الاقتصادي الإسلامي في منظومة الرأسمالية.

هل لنا أن نسهم في صياغة رؤية حقيقية للاقتصاد الذي ارتهنت له كافة سياسات وفلسفات الإنماء؟.

هل لنا أن نتحدث عن استراتيجية أو برنامج عملي لكسر طرق الاحتكارات الكبرى الآخذة بأعناقنا؟.

إن همنا وغايتنا من هذه المقاربة «الدراسة»، الكشف، بل الإسهام في بناء عقل ويد الإنسان العربي والمسلم، مع أن عقل الإنتاج واحد لدى الإنسانية، قال تعالى: ﴿كُلًّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ الإسراء/20. لكن العقل الإنتاجي الإنساني أصبح «في هذه الحضارة الغربية» كافراً وتبعه العقل الإنتاجي الإسلامي متبعاً مقلداً مهزوماً، حيث لم يتشكر الله على لطفه وأمنه وهدايته ونعمه، قال تعالى موضحاً هذا التقابل بين الشكر والكفر: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ إبراهيم/7. ولم نتجافى الدين الحنيف فحسب، بل أزورانا عن قيم العروبة. ذلك أن استثمار المال تمام المروءة، وكل ما يمنع حركة رأس المال بلا حق يعتبر كافراً جاحداً للمروءة.

والإسلام لم ينسخ قيمة المروءة، بل سعى إلى إنمائها كي تصبح ذات مفهوم آخر هو التقوى، فالمروءة هي الصفة التي تطلق على من اجتمعت لديه كل خصال الخير والاعتدال، ومن أوتي الحكمة، فقد أوتي خيراً كثيراً وذلك أوج المروءة.

وهذا يفهم من القول المأثور: لا دين لمن لا مروءة له ولا مروءة لمن لا عقل له، ومن ثم فإن استثمار المال هو من المروءة، بل هو غايتها أي من العقل والدين، وإذا قيل بأن استثمار المال هو تمام المروءة، فمعناه أن الاستثمار هو تمام العقل والدين ولا

دين إلا بالعقل، إذ من هدم عقله أفسد عليه دينه ودينياه» «الإمام جعفر الصادق (1).

والخلاصة أن عقل الإنتاج المسلم هو عقل شاكر مراكم مستثمر، ضارب في أصقاع الأرض، مستخرج نفائسها، وصانع بكدحه المستدام عمرانها.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ الانشقاق/6.

وقال: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ الملك/15.

وكما قلنا فلن نستطيع الحديث كثيراً وعميقاً في هذا الجانب، وإنما سنقدم إرهاصات ومهاداً توطئه لإجراء مقارنة بين العقل العربي الإسلامي والعقل الغربي في الاقتصاد، منوهين بأن هذا العقل منفتح دؤوب كادح مشرق مرتاد كاشف متفتق متطور متنافس متيقظ مبدع.

(1) هاني إدريس: حوار الحضارات، ص 47.

الفرع الأول

حقل التجارة في الحضارة العربية الإسلامية

تميزت الحضارة العربية الإسلامية «اقتصادياً» بدور تجاري بحري و بري نشط وحيوي بين أقاليم العالم شرقاً وغرباً وتطورت زراعتها وصناعتها وأساطيلها وطرقها وثغورها لتلبية احتياجات هذا الدور التجاري الواسع⁽¹⁾.

هذا النشاط أبرز وظيفة اقتصادية عالمية قامت بها الدولة الإسلامية بعد توحيدها بالفتح العربي الذي قاده قبيلة عريقة في تراثها التجاري «قريش»، وفي ظل تشريع ديني أعطى للمعاملات والعقود التجارية اهتماماً خاصاً، وفي إطار ثقافة نامية سادها تقدير القيم التجارية، واحترام العمل التجاري، وبرزت من خلالها شخصية التاجر باعتبارها النموذج الاجتماعي الأمثل⁽²⁾.

هذا النظام التجاري والمنفتح المتحرك الذي رافق ازدهاره فترة سيادة العنصرين المتحضرين العربي والفارسي في العصر الأموي والعصر العباسي الأول مثل القاعدة المادية الاجتماعية للنهضة العقلية التي بلغت ذروتها في الحركة المعتزلية

(1) A.R. Leuwis . السيادة الإسلامية في دراسات إسلامية بإشراف نقولا زيادة، ص 25-84، وهو فصل يعرض لنمو التجارة الإسلامية وعلاقتها بالفتوحات البحرية.

(2) Bernard Lewis: The Arabs in history, 5 the ad, P 91.

التي يمكن اعتبارها الإيديولوجيا المعبرة عن حاجة النظام التجاري الإسلامي وتسامحه وديناميته وتفاعله وآفاقه الحضارية الإنسانية الرحبة⁽¹⁾.

فالتجارة هي أكثر النظم الاقتصادية تشجيعاً للنشاط العقلي «قبل الثورة الصناعية» ويمكننا أن نرسم على الخريطة التاريخية خطأً بيانياً تصاعدياً بين الازدهار التجاري والنهوض العقلي.

فالتجارة ارتياد للمجاهل وكشف للأسواق والطرق، وتفتق للذهن عن فتوحات جديدة، وطرق عرض جديدة، واحتكاك متواصل بالحضارات الأخرى، وتبادل وأخذ وعطاء معها، وحركة مستمرة لمتابعة التطور ومواجهة التناقص، وتهيؤ نشط للسفر والإبحار.

ونحن إذاً ترجمنا هذه المظاهر المادية الاقتصادية إلى مظاهر معنوية وجدنا أن هذه المقولات ذات سمات عقلية⁽²⁾، والتجارة أكثر عقلانية من نظام رعوي في البوادي والواحات، أو نظام زراعي خاضع لدورات الطبيعة وقدرها الصارخ.

فالعقلانية العربية «إضافة 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 من العالم، والتوحيد الفلسفي والعقلي الذي جهدت حركة الاعتزال للدفاع عنه عقلياً، وتأكيدُه وتنزيهه لأسباب دينية، يبدو من وجهة أخرى ذلك التوحيد الذي تحتاج إليه المنطقة اقتصادياً وسياسياً للقيام بدورها التجاري العالمي، كما أن دفاع

(1) د. عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 127، يلاحظ الارتباط بين نمو العقل والتجارة في تاريخ المدن الفينيقية، ومدن الإغريق والمدن الإيطالية مطلع النهضة الحديثة.
(2) د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ط2، 1999، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 42.

المعتزلة عن الإرادة الإنسانية الحرة عبر في وجه من وجوهه عن حرية الفرد المستقل المسؤول عن نشاطه⁽¹⁾.

حفظ لنا التاريخ فصلاً كتبه أبو القاسم البلخي في كتابه مقالات الإسلاميين تحدث فيه عن البلاد والمدن التي انتشر فيها فكر المعتزلة العقلاني، القومي العربي أكثر من غيرها، فإذا نحن أخذنا أسماء هذه البلاد ووضعناها على خريطة الدولة الإسلامية في ذلك التاريخ، ظهرت لنا حقيقة هامة مؤداها أن هذا الانتشار كان في البلاد التي ترتبط بطرق التجارة في الدولة العربية بذلك التاريخ⁽²⁾.

فالمجتمع العربي كان واسطة العقد بين أهم مركز للإنتاج التجاري، وهو الشرق، وأهم مركز للاستهلاك وهو الغرب، وكانت السلع تأتي من الهند وجزرها، ومن الصين، ومن شرقي إفريقيا والمستعمرات العربية على ساحلها، تأتي عبر المحيط الهندي الذي سمي لنفوذ العرب التجاري فيه أو سيطرتهم المطلقة عليه، ببحر العرب، ثم تتخذ أحد طرق ثلاث:

أولاً: الخليج العربي، فبلاد العراق فسوريا فالساحل الشرقي للبحر المتوسط، ثم أوروبا ومدنها التجارية عبر هذا البحر.

ثانياً: بلاد اليمن، فالطريق التجاري المتجه شمالاً ماراً بمكة إلى بلاد الشام نحو مواني شرقي البحر المتوسط.

(1) د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص 43.

(2) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة، ط 1، 1980، ص 136.

ثالثاً: عبر البحر الأحمر، فصحراء مصر الشرقية، فنهر النيل ثم البحر المتوسط، فمدن أوروبا التجارية وموانئها ولم يكن لتجارة العالم طرق أخرى غير هذه الطرق العربية الثلاث⁽¹⁾.

ويذكر "ابن خلدون" «تعبيراً عن سيطرة العرب على البحر الأبيض المتوسط» أن المسيحيين لم يبق في استطاعتهم أن ينزلوا في هذا البحر حتى ولا لوحة خشبية واحدة⁽²⁾.

وفي الحقيقة إن العرب لم يكونوا غائبين عن البحر الأحمر والمحيط الهندي، منذ القرن الثالث الميلادي مع أن وجودهم لم يصبح ملحوظاً تماماً إلا بعد القرن العاشر.

ذلك أن عرب عمان والخليج العربي أبحروا قبل الإسلام في البحر الأحمر وبحر العرب باتجاه الشواطئ البعيدة لشرق إفريقيا والشرق الأقصى، وقد مضى الحميريون والسبئيون والأنباط في شمال الحجاز عبر البحر الأحمر إلى سواحل شرق إفريقيا⁽³⁾.

ويؤكد د. رضوان السيد أن العرب قبل الإسلام تعاملوا مع البحر لما يزيد عن ستة قرون⁽³⁾.

ولقد كان إنجازاً عربياً توحيد الشريانيين المستمرين منذ أقدم العصور في التجارة البعيدة المدى: المحيط الهندي والبحر المتوسط، ثم جاء بعد ذلك الترابط بين الجهات البرية، والموانئ البحرية لتوصل تلك التجارة المتوسعة من المحيط الهندي

(1) د. محمد عمارة: العرب يستيقظون، بيروت، دار الوحدة، ط3، 1981، 200.

(2) د. روجيه غارودي: مساهمة تاريخية في الحضارة العربية الإسلامية، ص 16.

(3) د. رضوان السيد: مقال بعنوان التجارة العربية والإسلامية في البر والبحر، مجلة الاجتهاد عدد 36، لعام 1997، ص278.

إلى أقصى توسعها في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، بل إن تلك الذروة حرت في القرنين الرابع عشر والخامس عشر رغم هجمات المغول.

ويشير الكاتب إلى صناعة السفن العربية وتطورها وحياة البحارة والمسافرين عليها والوسائل والآليات المستخدمة في الإبحار والاستكشاف والصيانة والسلع المنقولة ومتغيراتها، ثم إلى تلك العلوم المتعلقة بعلوم البحار والإبحار من جهة الدفاتر وعلوم التجارة⁽¹⁾.

وأشارت الدراسة على الطرق البحرية المستخدمة في البحر الأحمر والمحيط الهندي والموانئ في شرق إفريقيا والشرق الأقصى والسلع المنقولة والعملات المستخدمة وأنماط السفن وصناعاتها وتطورات تلك الصناعة ووثائق المحاكم الشرعية والكتب الملاحية العربية «أحمد بن ماجد مثلاً»⁽²⁾.

هذه الدينامية التجارية يكمن وراءها حيوية في كافة مجالات الحياة العمرانية والزراعية والصناعية⁽³⁾.

وعلى هذا يعمد "لومبار" في مقاله السابق إلى دراسة هذه المقاربة كما نجدها معانقة متمسكة من الأستاذ الفضل شلق، يقول⁽⁴⁾:

((في هذا المجتمع الرحب المترامي الأطراف الذي يربط مختلف أجزاء المعمورة كان طبيعياً أن تزدهر حركة انتقال البضائع والأفكار والأشخاص، وان تزدهر التجارة،

(1) د. رضوان السيد: مقال بعنوان التجارة العربية والإسلامية في البر والبحر، ص 279.

(2) المرجع السابق، ص 280.

(3) موريس لومبار: الإسلام في مجده الأول، مراجعة الأستاذ غسان طه، مجلة الاجتهاد عدد 33 لعام 1996، ص 247.

(4) مقاله الموسوم بعنوان: الاقتصاد السياسي العربي، مجلة الاجتهاد، عدد 33 لعام 1995 المقدمة.

وأن تكثر المؤلفات حول محاسن التجارة وأساليبها، وهذا الأمر يطرح على الباحثين أكثر من إشكالية تتعلق بالإشكالية الأولى بحجم التجارة، وهل كانت إمكانية نشوء مجتمع إسلامي مزدهر، بالنسبة لبقية المعمورة، ممكنة دون أن تكون شروط التبادل لصالح هذا المجتمع؟ وهل كان الازدهار ممكناً دون انتقال فوائد اقتصادية من مناطق أخرى إليه عن طريق التجارة؟).

وتتعلق الإشكالية الأولى بالسلع التجارية، فهل كانت التجارة تقتصر على ما حَفَّ وغلا ثمنه أم أن التبادل كان يشتمل أيضاً على مواد ثقيلة ورخيصة؟ ومن المعلوم أن البابوية كانت تفرض على البلدان الأوروبية المسيحية في أوقات متلاحقة، خطراً يمنع المتاجرة بالحديد والخشب مع العالم الإسلامي، لأن هاتين المادتين يمكن استخدامها في صنع السلاح وفي صناعة السفن الحربية.

أما الإشكالية الثانية فهي تتعلق برؤية المجتمع الإسلامي للتجارة بالمقارنة مع القطاعات الاقتصادية الأخرى مثل الزراعة والصناعة، فهل كان هذا المجتمع يعطي الأولوية لاحترام التجارة على حساب القطاعات الأخرى؟ وهل هذه الإشكالية لدى بعض الباحثين الغربيين المعاصرين سوى إسقاط من الحاضر على الماضي لتبرير تأييدهم لإسرائيل بحجة أنها تزدرع الصحراء التي خلفتها عهداً من الإهمال العربي الإسلامي؟.

وتتحدث الإشكالية الثالثة عن نشوء المدن الإسلامية الكبرى، في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، بأحجام تفوق في عدد السكان جميع المدن في بقية المعمورة حتى القرن التاسع عشر.

هل كانت هذه المدن محطات تجارية وحسب، أم أنها كانت مراكز إنتاجية في أحواض زراعية؟ كيف يمكن إطعام سكان هذه المدن الكبرى دون حدوث تطور كبير في الزراعة، خاصة زراعة الخضار والفواكه والحبوب؟ ولولا الإنجازات الثورية في

مجال الزراعة في المجتمع الإسلامي، خاصة فيما يتعلق باستخدام وسائل الري، وتحقيق إمكانية نقل زراعة النباتات المدارية الصالحة للنمو في الطقس الحار والرطب في وقت واحد إلى المناطق ذات المناخ البارد في الفصل الرطب، وتطوير عدد من النباتات⁽¹⁾ التي ما كان نمو المدن ممكناً دون توفر محاصيل وافرة منها في المناطق المحيطة بهذه المدن، لولا هذه الإنجازات.

هل كان ممكناً حدوث التطور المدني الكبير في العصور اللاحقة وفي مناطق المعمورة الأخرى؟

بالعودة إلى موضوع التجارة يطرح بعض الباحثين إشكالية التراكم الاقتصادي والتقني في المجتمع العربي، والإسلامي عامة، باعتبار أن هذا المجتمع استخدم وأبدع الكثير من الوسائل التقنية والإدارية التي أصبحت شائعة في أوروبا في عصر النهضة ومع انتقالها إلى العصر الرأسمالي الحديث، لكن المجتمع الإسلامي لم يستطع تحقيق هذه النقلة.

هل يعود الأمر إلى استحالة التراكم في هذا المجتمع؟ وهل تعود استحالة التراكم إلى أسباب جغرافية تتعلق بالمناخ الجاف، أم إلى أسباب تتعلق بطبيعة هذا المجتمع وأيديولوجيا العمل السائدة فيه؟

يقود هذا الأمر إلى طرح الإشكالية الكبرى التي شغلت بال الكثير من الباحثين في تاريخ المنطقة وشؤونها.

(1) السرغم، والأرز الآسيوي، والقمح القاسي، وقصب السكر، والقطن، والحمضيات، والموز، وجوز الهند، والبطيخ، والسبانخ، والأرضي شوكي، والبادنجان والحمضيات أنظر الفصل شلق: الانخراط في العالم، مشروع الأمة، مجلة، ص 15.

متى بدأت الهوة بين أوروبا والعالم الإسلامي تظهر وتوسع؟ هل كانت البداية في القرن السادس عشر بعد اكتشاف الطريق إلى الهند من حول إفريقيا، واكتشاف طريق الوصول إلى الأمريكيتين؟ أم توسعت الهوة مع قيام الثورة الصناعية في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر؟ أم كان ذلك فقط مع بروز الإمبريالية الحديثة في القرن التاسع عشر؟ وهل كانت آثار الغزو المغولي في القرن الثالث عشر مدمرة لدرجة أنها أحدثت خراباً وتراجعاً لم تستطع المنطقة أن تنهض من آثارها؟ أم أن الغزو المغولي ما كان ممكن الحدوث لولا تراجع وضعف حدثاً قبل ذلك، مما يعني أن عوامل الضعف الكامنة في هذا المجتمع وتعلق بطبيعته هو؟.

يقود هذا إلى مسألة الانحطاط التي ما تزال تشغل بال العرب وغيرهم، ففي اعتقاد الكثيرين منهم، أن الأمة تعاني منذ حوالى الألف عام انحطاطاً بنيوياً أدى بها إلى الهزيمة.. حدثت غزوات الشعوب التركية والخضوع للمماليك ثم العثمانيين ثم للقوى الغربية الإمبريالية منذ القرن التاسع عشر، وصولاً إلى الهزيمة أمام إسرائيل.

وما دام الانحطاط بنيوياً، فلا لزوم البحث في الظروف التاريخية المحيطة بالأحداث في مختلف المراحل، ولا لزوم للبحث في موازين القوى وتبيان ما يمكن القيام به في كل مرحلة.

لقد شاعت هذه الرؤية حتى صار من البديهي التسليم بحالة التأخر والتخلف باعتبار أنها الحالة الطبيعية، وعندما يقول باحث ما إن التاريخ في معظم مراحلها لم يكن كذلك، تجاب أن ذلك صار ماضياً ولن يستعاد، وصار المثقف العربي يعتبر نفسه غير مقبول ثقافياً إذا لم ينظر إلى مجتمعه نظرة ازدراء تتعدى النقد العلمي «الذي لا بد منه في جميع الظروف» إلى ما يشبه العقدة الدونية تجاه الغرب.

منذ أربعة قرون تقريباً كانت أوروبا ما تزال في مستوى تقدم مجتمعا، «وكان ابن الشاطر في دمشق يصل إلى نتائج لا تقل أهمية عن استطلاعات كوبرينكوس وذلك قبله ببضع سنوات»، وحتى أواخر القرن الثامن عشر كانت الهوة بين أوروبا ومجتمعنا ما تزال ضيقة.

اتسعت الهوة بسرعة كبيرة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك بسبب ظروف تاريخية تعود إلى تراجع الحكم السياسي عندنا وخضوع دولنا لنصائح ونماذج الغرب الأوروبي، وكذلك خضوعها للديون الأجنبية، وإلى السياسة الضريبية غير المنصفة بالنسبة للمنتجات المحلية الزراعية والصناعية بالمقارنة مع شبيهاتها المستوردة، وإلى تراجع الصناعة والزراعة بفصل سياسة للدولة أملتتها المصالح الأجنبية، وإلى الاعتماد على الغرب اقتصادياً وعسكرياً، وإلى قبولنا التجزئة على أنها أمر واقع وإلى أسباب أخرى⁽¹⁾.

وقبل انطلاق الغرب كنا نمتلك جميع عناصر الحياة والتجارة والقتال التي كانت لدى الغرب حين كان المجتمعان متعادلين في تطورهما، علماً أن فسحاً كبيراً من التقدم والتطور حمل إلى الغرب من لدناً، لكن الغرب استطاع أن يضع هذه الأساليب في إطار شكل قاعدة للانطلاق، وبالتالي فلو كان الأمر يعود إلى عوامل وراثية وبنوية لكاتب المجتمعات الشرقية «ومنها مجتمعنا» قد حافظت على تقدمها.

هذا وسنتابع دراستنا لبقية مقومات الحضارة، حيث سندرس ظاهرة النقابات المهنية، ولكننا قبل ذلك سنتعرض لدراسة الحياة الاجتماعية والسياسية في نموذج ومقياس المدينة.

(1) الفضل شلق: الانخراط في العالم، مشروع الأمة، ص 17.

الفرع الثاني

مقارنة النظام الاقتصادي في الإسلام بالنظام الرأسمالي

ظهري عبارة الاقتصاد الإسلامي كنظام اقتصادي متميز في أواخر النصف الأول من القرن العشرين⁽¹⁾، وإن كان مضمون هذه العبارة موجوداً دائماً بأشكال أقل تناسقاً بسبب تقدم العلوم المستمر، في ماضي حياة المسلمين من الجانبين الفكرية والتطبيقية الواقعية.

وقد تحدث عن جوانب كثيرة من هذا المضمون علماء المسلمين منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب في حواراته مع الصحابة في أمور المالية وغيرها مروراً بعلماء القرنين الثاني والثالث للهجرة، فالإبن تيمية وتلميذه، ثم "ابن خلدون"، إلى أن جاء القرن العشرون، وشعر فيه المسلمون بالحاجة إلى توضيح هويتهم أمام هجمة الغرب⁽²⁾.

وكما يقول "الدكتور وجيه كوثراني" لا بد من دراسة تاريخية لتجارب عربية إسلامية حديثة في النهوض الاقتصادي من بينها تجربة التحديث العثمانية

(1) أول من استعملها كتاب هنود مسلمون، عام 1944.

(2) غسان محمود إبراهيم ود. منذر القحف: الاقتصاد الإسلامي علم أو وهم، دار الفكر المعاصر، بيروت دار الفكر، دمشق، ط1، 2002، ص 212.

وتجربة محمد علي باشا، هذه التجارب استخدمت فيها قيم ثقافية إسلامية استنهاضية⁽¹⁾.

وكان أن ظهرت منذ الستينات دراسات جدية في التاريخ الاقتصادي العربي والإسلامي.

نحاول أن نبين قدرة الثقافة الإسلامية على مواكبة نمو رأسمالي ممكن «مثلاً» دراسة "مكسيم رودنسون" حول الإسلام والرأسمالية»، كما أن ثمة محاولات عربية جرت وتجري باستخدام المنهج الغيري في محاولة رؤية عناصر ثقافية في الإسلام والصوفية تؤكد على قيمة العمل والاتجار والاتقان والتسعير العادل⁽³⁾.

ولا ننسى بروز الكثيرين من رجال الاقتصاد أمثال ابن سحتوت والقاسبي وابن جماعة وابن الجزار والمعاوي، حيث عالجوا الكثير من المسائل الاقتصادية، مثل فكرة الزمن في إطار المشروع الإسلامي للاقتصاد⁽²⁾.

وبالطبع من الذين كان لهم حديثاً باع طويلاً في الدراسات الاقتصادية المفكرين مالك بن نبي⁽³⁾، ومحمد باقر الصدر في كتابه اقتصادنا.

وتفضل "تغريد بيضون" بالحديث عن الاقتصاد في الإسلام، وليس الاقتصاد الإسلامي، لأن ذلك لا يزال موضع خلاف بين الاقتصاديين والفقهاء.

من هنا يبدو الحديث عن منهج إسلامي، هو ما يستقي من التراث والتجارب التاريخية، فكل القيم التي يؤكد عليها هذا الدين والاجتهاد الحضاري الموسع والمعاصر من حرية فردية، إلى عدالة، إلى تقديس العمل، إلى حسن التوزيع، إلى

(1) د. وجيه كوثراني: قراءته للمقال بعنوان المعجزة في الاقتصاد (تأليف آلان بيرفيت) مجلة الاجتهاد، عدد 38، لعام 1998، ص 257.

(2) محمد جلوب الفرحان: الخطاب التربوي الإسلامي، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1997 وانظر مقاله الموسوم بعنوان: المشروع الإسلامي للاقتصاد عند مالك بن نبي، منشور في مجلة الاجتهاد، عدد 37 لعام 1997 ص 15.

(3) مقال الأستاذ محمد جلوب الفرحان: السالف الذكر عن مالك بن نبي.

الرحمة بالضعفاء إلى رفض الأذى والاشترك في المسؤولية الإسلامية والإنسانية، تصبح جميعها ضرورية ليتحقق النظام الاقتصادي في الإسلام، هذا النظام لا يهدف إلى الربح فحسب، وإنما إلى أن يكون الإنسان خليفة الله في الأرض يعمل بهديه⁽¹⁾.

ويتكلم الدكتور منذر القحف عن النظام الاقتصادي، فيرى أنه «ككل نظام» يتألف من: الفلسفة الاقتصادية «مجموعة المبادئ» الأسلوب التحليلي للعمل الذي يحدد المتغيرات الاقتصادية⁽²⁾.

بيد أن الذي ذهب بنا شوطاً بعيداً في ذلك هو محمد باقر الصدر، فالاقتصاد الإسلامي عنده يترايط في خطوطه وتفصيله، وهو بدوره جزء من صيغة عامة للحياة، وهذه الصيغة لها أرضية خاصة بها، والمجتمع الإسلامي يوجد حين يكتسب الصيغة والأرضية معاً.

وعلى هذا الأساسي فالاقتصاد الإسلامي ليس علماً، بل هو مذهب ينشد تحقيق العدل. وبالتالي فعلم الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يولد ولادة حقيقية إلا إذا جسد هذا الاقتصاد في كيان المجتمع، بجذوره ومعالمه وتفصيله، ودرست الأحداث والتجارب الاقتصادية التي يمر بها دراسة منظمة⁽³⁾.

هذه مقدمة طويلة نسبياً، قدمناها بين يدي القارئ للولوج إلى موضوعنا الأساسي وهو علاقة النظام الإسلامي بالرأسمالية.

(1) تغريد بيضون: الفكر الإسلامي في الاقتصاد، مجلة الاجتهاد، عدد 36، لعام 1997، ص 208، وانظر د. علي زيعور: الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده، دار الطليعة، بيروت، ط 1، سنة 1988، ص 36، وانظر مقال محمد جلوب الفرحان عن مالك بن نبي وقد أطلق تسمية المشروع الإسلامي للاقتصاد.

(2) الاقتصاد الإسلامي: المرجع السابق، ص 94.

(3) السيد محمد باقر الصدر: اقتصادنا، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، العراق، النجف الأشرف، ط 4، ص 375.

هنا ينتفض تقرير أولي سريع هو أن الإسلام هو القرآن وأن القرآن هو القرآن، ولا يمكن بالتالي مجابتهما، ومشابتهما أو قياسهما لا بالرأسمالية أو الاشتراكية أو غيرهما .

والمقولة العامة التي تشغلنا هي الحديث عن المعجزة الاقتصادية⁽¹⁾، وحصرها بالعقل والتجربة الحضارية الغربية، واتهام العقل الإسلامي بالعطالة والجذب والقحط وعدم قدرته على مواكبة الظروف والمتغيرات، وبالمقابل هنالك قول كثير عن الذهنية الغربية والمعجزة اليونانية " رينان " والأخلاق البروتستانتية والطهرية الدنيوية، التي تميزت بها التجربة الهولندية والإنكليزية، إضافة إلى تجربة اليابان التي امتازت بتفاعل الأخلاق اليابانية مع التكنولوجيا الغربية، فصاحب المعجزة الاقتصادية "آلان بيرفيت" يعرّف النمو بأنه مزيج من التغيرات الذهنية والاجتماعية لشعب ما يجعله قادراً على زيادة إنتاجية الإجمالي الحقيقي تراكمًا...، وعلى نحو مستمر، وبالتالي فالتغيير الذهني هو الأساس الحاسم كفاعل Acteur أكثر منه كمجرد عامل Facteur في التنمية⁽²⁾ وسمات المجتمع المتطور: الحركية الاجتماعية «قبول الجديد» .

○ خلف انسجام يسود المجتمع - التسامح - التعليم.

○ السعي وراء تنظيم سياسي - المصلحة العامة قيمة جوهرية.

(1) أنظر في نقد وجهة النظر هذه والرد عليها والتدليل بالرؤية الإسلامية للاقتصاد: هاني إدريس: حوار الحضارات، ص 74 وما بعدها وانظر عرض الدكتور وجيه كوثراني لكتاب آلان بيرفيت: المعجزة في الاقتصاد، ترجمة بسام حجار، دار النهار، 1997، وقد فند الدكتور كوثراني أقوال المؤلف، انظر الاجتهاد عدد 38 لعام 1998، ص 250 وما بعدها .

(2) أغفل الكاتب كلياً الإشارة إلى التجربة الإسلامية، ثم ألبس منهجه في التغير هو المنهج القرآني: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» الرعد/11.

○ معدلات مدروسة - تنظيم عقلاني للموارد .

أما المجتمع غير المتطور فهو: مجتمع جامد - مقطوع - غير متسامح -
ظلامي - يخضع للوصاية - اقتصاد مكبل - خاضع للهيمنة - مجتمع حاجة -
مجتمع تشنجي⁽¹⁾.

ويتابع "بيرفيت" قوله: ((تجربة استكشاف الاحتمالات والسعي وراء التجديد
وتنافس أشكال الأداء والتبادل والمخاطر والاستقلالية الفكرية والمسؤولية
والتخمين والإبداع))، هذه القيم في تركيبها يطلق عليها "بيرفيت" اسم: أخلاق
الثقة التنافسية⁽²⁾.

لكن لنا أن نتساءل، ألم يقل تعالى: ﴿فَلْيَتَنَفَّسِ الْمُتَنَفِّسُونَ﴾ المطففين/26
وهذه الأخلاق ليست بالضرورة «وكما ذكر "فيبر"»⁽³⁾ نتاج البروتستانتية فهذه
الأخيرة لها دورها القارض الممزق للمجتمعات التقليدية، أما أخلاق الثقة
التنافسية، فليست حكرًا على المجتمعات البروتستانتية، وإن كانت هذه المجتمعات
تلعب دوراً أساسياً في هذا المجال.

ولا يتوانى المؤلف في الحديث عن المعجزة اليهودية التي نزعَت الصفة اليهودية عن
الله، وأتاحت ظهور المسيحية «المعجزة اليونانية» كما يقول "رينان" وأمثاله فهذه
المعجزة اليونانية، أعظم معجزات التاريخ لأنها تستحث وتقرر مكاناً للمصائر
الشخصية، إنها حضارة مغامرين، فهنا يكمن سر الطاقة الإبداعية الغربية، كذلك
هي المغامرة الفينيقية⁽⁴⁾.

(1) آلان بيرفيت: المعجزة في الاقتصاد، ص 250.

(2) المرجع السابق، ص 251.

(3) انظر في نقد الفيبرية، هاني إدريس: حوار الحضارات، ص 74.

(4) آلان بيرفيت: المعجزة في الاقتصاد، ص 252.

ونتيجة هذه المبادرة الإنسانية، يمحس المؤلف مدى خصوبة أخلاقية الثقة التنافسية في التجربة الرائدة للنهضة الاقتصادية الأوروبية «معجزة هولندا في القرن السابع عشر وحلولها محل إسبانيا».

ولا ينسى المؤلف المعجزة الإنكليزية التي أدخلت في صلب التنمية الصناعية: وعلى المستوى الأخلاقي - الثقافي والسياسي الدستوري⁽¹⁾.

أما بالنسبة للمعجزة الأمريكية، فهي ليست استثناء للمعجزة الإنكليزية، بل هي إكمال لها⁽²⁾.

والملاحظ أن المؤلف يغفل التجربة العربية الإسلامية، في حين أنها قدمت «كما أظهرته دراسات "لومبار"» معطيات هامة في انطلاقه التجارة العالمية في دوائر العالم الإسلامي القديم والآسيوي والإفريقي والمتوسطي⁽³⁾.

وقد أثبتنا بجلاء عالمية التجربة العربية الإسلامية ومرونتها وحيويتها وحراكها «قول "هيجل" بها كل شيء متغير إلا الله» وتنوعها وحضريتها وتسامحها.

هل نسبنا دور التاجر المسلم الذي جاب الدنيا معلماً مهذباً داعياً إلى التوحيد وعبادة المتعال.

أجل لم تكن الحضارة العربية الإسلامية إباحية بربرية وحشية جلادة داعية إلى ظلم الشعوب واستلاب لقمة العيش منهم...

(1) آلان بيرفيت: المعجزة في الاقتصاد، ص 253.

(2) المرجع السابق، ص 425.

(3) مقال د. كوثراني، في كتاب آلان بيرفيت: المعجزة في الاقتصاد، ص 256.

قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِثْلَ مِثْلِهِمْ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ﴿161﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿162﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ الأنعام/161-163.

فكل ذرة في الإنسان تتجه حسب بوصلة الخالق⁽¹⁾.

وهذا ما يدفعنا للكلام عن أخلاقية المشروع الإسلامي للاقتصاد⁽²⁾.

فقد ورد في تاريخ تلك التجربة الفذة، أن جماعة من غير ذوي اليسار جاؤوا إلى الرسول ﷺ قائلين: ﴿يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ بَالًا جُورَ أَصْحَابِ الدُّثُورِ، نُصَلِّي وَيُصَلُّونَ وَنُصُومُ وَيُصُومُونَ وَلَهُمْ فُضُولُ أَمْوَالٍ فَيَتَصَدَّقُونَ بِهَا وَلَيْسَ لَنَا مَا نَتَصَدَّقُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يَا أَبَا ذَرٍّ أَلَا أَعْلَمُكَ كَلِمَاتٍ تَقُولُهُنَّ تَلْحَقُ مِنْ سَبَقِكَ وَلَا يَدْرِكُكَ إِلَّا مَنْ أَحَدَ بِعَمَلِكَ؟ قَالَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: تُكَبِّرُ دَبْرُ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَتُسَبِّحُ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَتَحْمَدُ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَتَخْتُمُ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

فهؤلاء المسلمون الذين احتجوا بين يدي الرسول ﷺ على واقعهم لم يكونوا يريدون الثروة، وإنما عز عليهم أن يسبقهم الأغنياء في المقاييس المعنوية، وهذا يعكس مفهوم الثروة وطبيعة الإنسان المسلم في ظل التجربة الإسلامية.

وجاء في وصف الإجازات والتجارات في المجتمع الإسلامي ما حدث به الشاطبي إذ كتب يقول: ((نجدهم في الإجازات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل من الربح أو الأجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسباً لغيره لا له، وكذلك بالغوا في

(1) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص 268.

(2) مقال محمد جلوب الفرحان: المشروع الإسلامي للاقتصاد عند مالك بن نبي، ص 55.

النصيحة فوق ما يلزمهم، كأنهم وكلاء للناس لا لأنفسهم، بل كانوا يرون المحابة لأنفسهم «وان جازت» كالغش لغيرهم))⁽¹⁾.

وتحدث محمد بن زياد عن شيء من مظاهر التعاون والتكامل في المجتمع الإسلامي فقال: ((ربما نزل على بعضهم الضيف وقد أحدهم على النار، فيأخذ صاحب الضيف لضيفه، فيعقد القدر صاحبها، فيقول من أخذ القدر، فيقول صاحب الضيف: نحن أخذناها لضيفنا، فيقول صاحب القدر: بارك الله لكم فيها))⁽²⁾.

لن نتكلم عن قصة أهل سمرقند مع القائد قتيبة بن مسلم الباهلي حين شكوه إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز لأنه قاتلهم دون إنذار، ولكننا نذكر بما قام به التجار المسلمون في جزر الهند الشرقية، فقد سألوا شعوب تلك الجزر عن أحكام التعامل التجاري عندهم أجابوهم بأنها أحكام الإسلام.

قصد أحدهم الإمام أبي حنيفة لشراء ثوب حرير لعرضه فقال أبي حنيفة لابنه محمد أره المطلوب، فاستجاب الابن قائلاً: ((ما شاء الله، فقال أو حنيفة فسخ البيع))، بسبب عبارة ابنه «ما شاء الله» .

وأرسل أبو حنيفة صفقة تجارية لشريكه في بلد بعيد، وتذكر أبو حنيفة أن القماش به حوالي زراع معطوب فأخبر الشريك بذلك وبعد مدة سأله أبو حنيفة: ((ما فعلت بالقماش المعطوب فأجابه الشريك لقد أسانيه الشيطان))، هنا بادر أبو حنيفة الشريك بالقول لقد فسخت الشركة.

وهكذا ندرك الدور الإيجابي الاتقائي الفعال للإسلام في تغيير مجرى الحياة الاقتصادية وقوانينها الطبيعية، بتغيير الإنسان نفسه وخلق شروط روحية وفكرية

(1) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص 268.

(2) المرجع السابق، ص 268.

جديدة له، وكذلك نعرف مدى الخطأ في إخضاع مجتمع، يتمتع بهذه الخصائص والمقومات، لنفس القوانين التي يخضع لها مجتمع رأسمالي، زاخر بالأنانية والمفاهيم المادية.

ذلك أن الإنسان له مصالح طبيعية ومصالح اجتماعية، الأولى يتلقاها ويكتشفها ويحققها بفعله، وتتساوى بها كافة الناس، أما الثانية فيدركها ويحققها الإنسان من التنظيم الاجتماعي ومن دوافعه الذاتية والإدارية والدينية.

بهذه الجولة الطويلة نكون قد برهنا بأن عقل الإنتاج المسلم هو عقل شاكر مراكم مستمر ضارب في أصقاع الأرض مستخرج لنفائسها وصانع بكدحه المستدام عمرانها⁽¹⁾، تحقيقاً... لما أسميناه المصالح الطبيعية المتلقاة من الطبيعة، وقلنا أيضاً إن هنالك مصلحة اجتماعية موازنة للمصلحة الطبيعية تتقاطع مع إرادته وذاته وصبواته، فهل إن الارتقاء الاجتماعي الإسلامي فمين بتحقيق ذلك؟.

إن الإسلام ينتمي إلى النظام المعراجي الارتقائي، فهو لا يفتأ يدفع ويحرك ويحرض ويحث الإنسان لبذر بذور الخير effort créatrice واقتلاع غراس الشر efforte eliminitoire.

- قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ اتغابن/16.
- وقال: ﴿فَلَا افْتَحِمَ الْعُقَبَةَ﴾ ابلد/11.
- وقال: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران/133.
- وقال: ﴿وَيَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ آل عمران/114

(1) هاني إدريس: حوار الحضارات، سبق الإشارة إلى المرجع.

• وقال ﷺ: ﴿إِذَا قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ فَلْيَغْرِسْهَا﴾.

ورفض أيضاً أن يشهد بإد على حاضر، وأعطى تعليمات لزوجته عائشة ألا تقبل الحليب هدية من البداية «قصة أم سالم» .

لقد ذكر أحد فلاسفة العصر الحديث أن اجتماع اليوم هو سياسة الغد فقد أدرك هذا الفيلسوف قوة الاجتماع في العمران والسياسة والحضارة مصداقاً لتتديد القرآن باليدوي وبكفره وعدم معرفته حدود الله، قال تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة/97 .

لهذه الأسباب، فقد استمر الإسلام في تشديده على المدينة وعلى الهجرة إليها والاستقرار بها، ويعود ذلك إلى التركة الأيديولوجية منذ عهد النبي ﷺ والتي تجلت في تصور معين للتاريخ البشري باعتباره من نتاج المدن والمستقرات الحضرية⁽¹⁾.

فقد ظهر توجه يرى أن الأنبياء من أهل القرى⁽²⁾، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ يوسف/109 .
وأبعد من ذلك فقد ارتبطت بعض الشعائر في الإسلام بالمصر مثل صلاة الجمعة⁽³⁾.

(1) د . رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الإسلام، ط1، 1984، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر ص 50 .

(2) أبو عثمان عمرو بن بحر بن البصري المشهور بالـ الجاحظ: الحيوان، 4/478، الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري: الأوائل .

(3) علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 2/278، د . رضوان السيد : المدينة والدولة في الإسلام- دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون .

لذلك فليس بمستغرب أن يقدم كمال فريدريك فيليب مقاله الموسوم بعنوان:
الإسلام والارتقاء الاجتماعي والتطور الاقتصادي⁽¹⁾.

وفي نظره إن ما يميز الإسلام عن النظريات الأخرى هو اهتمامه بهدف ثالث يعتبره الهدف الأساسي للقيمة الاقتصادية والاجتماعية، ويتلخص هذا الهدف في السعي إلى تنمية شخصية الفرد، ومن ثم الارتقاء بالمجتمع على مستوى إنساني تتسجم فيه المصلحة الفردية مع المصلحة العامة، ويكون السعي لإحداها سعياً إلى الأخرى⁽²⁾.

وإن محور المشكلة الاقتصادية والاجتماعية هو الإنسان نفسه، وتخلف الإنسان التقني وعدم شعوره بالمسؤولية من أبرز العقبات التي تواجه التنمية الاقتصادية والنظم الاقتصادية تحت النزعة الذاتية عند الإنسان التي أدت إلى انتهاكات كثيرة من صورها الاستعمار والاحتكار والتلوث⁽³⁾.

أما الإسلام فقد عالج الموضوع بمفهوم الوكالة أو الاستخلاف، وبهذا المفهوم يتجاوز الإسلام التسلط والغرور المادي الذي تعاني منه الرأسمالية، ومن ثم فتغيير السياسات الاقتصادية والاجتماعية لا يكفي لحل مشكلة التخلف، إذ لا بد أن يشمل التغيير تغيير الإنسان⁽⁴⁾.

وتعالج الدول دفع الضريبة بتطبيق نظام لدخل الفرد لكن دون جدوى أما الإسلام فقد عالج الموضوع بمفهوم آخر يتضمن معنى الادخار والاستثمار القائمين على

(1) مجلة الاجتهاد، عدد 38 لعام 1998، ص 125 وما بعدها.

(2) المرجع السابق، ص 126.

(3) المرجع السابق، ص 127.

(4) المرجع السابق، ص 128 و129.

الجانب الروحي العقائدي، حيث عمد إلى ترسيخ فكرة أن ما في الأرض هو لمنفعة الناس ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ البقرة/29 (1).

وعليه فإن أصحاب المال عليهم مسؤولية التعويض عن استخدام هذا الحق العام، تم تطوير مفهوم المنفعة من مفهوم قائم على أساس الكسب والعوائد المادية البحتة إلى مفهوم يتضمن معاني التضحية والإيثار (3).

والهدف الأساسي هو بناء المحتوى الداخلي الإنساني، وذلك بصياغة فكر وعاطفة وسلوك الإنسان وفق آلية تجعل نظرة الفرد إلى الحياة على أنها انتقالية (2).

وينتهي الكاتب للقول: ((إن للأفراد - في النظام الرأسمالي - مصلحة فردية أنانية استحواذية تحايله تتقاطع مع المصلحة العامة)).

والنتيجة التي خلصنا لها هي أن الحرية في الإسلام حرية مسددة (3)، تقود إلى الاتساق والانسجام بين المصلحتين، في حين أننا حيال حرية معرودة ماجنة تقود إلى الإباحية والمجون والأيدي الخفية في الرأسمالية أو إلى الاحتيال والتحايل حسب تحديد فريدريك فيلد .

لقد ذهب مالك بن نبي إلى أن الرسول ﷺ في تعامله مع الأزمة الاجتماعية فضل حلها في نطاق الواجب على الحق، أو إذا قررنا الأبعاد الاقتصادية فإننا نرى ﷺ يفضل الحل في نطاق الإنتاج.

إن النظرة إلى الحركة الاقتصادية في ضوء ميزان الحقوق والواجبات هي نظرة أخلاقية متوازنة، إلا أن رجحان إحدى كفتي الميزان على الكفة الأخرى بالتأكيد سترتب عليه تطرف إيجابي وسلبى يفقد الميزان الأخلاقي تعادله، وإن كان

(1) مجلة الاجتهاد، عدد 38 لعام 1998، ص 133.

(2) المرجع السابق، ص 134.

(3) د. محمد أركون: الإسلام بين أمس والغد.

التطرف الإيجابي مقيد غير أن التطرف السلبي مصر، ولعل خير الأمور هو تعادل الميزان وضبطه للحقوق والواجبات.

ولهذا «حسب رأي مالك بن نبي» فالتركيز على مفهوم الواجب أو على مفهوم الحق تكون معادلته الاقتصادية إيجابية بفائض الإنتاج على الاستهلاك أو متعادلة إذا استوى الطرفان أو سلبية إذا كان الاستهلاك أرجح في الميزان⁽¹⁾.

(1) مقال محمد جلوب الفرحان: المشروع الإسلامي للاقتصاد عند مالك بن نبي، ص 57.

الحياة العمرانية في الحضارة العربية الإسلامية «المدينة أنموذجاً ومثالاً»

كما قلنا سابقاً سنركز على دراسة العمران الحضري لا البدوي، وطبقاً فهناك تقدم في البداوة لأن التقدم يعني أي إنهاض مهما كان نوعه لمقوم الحياة، فأنا عندما أصف شعري أو أقلم أظفاري فذاك تقدم بالنسبة لانعدامه، والأمر نفسه بالنسبة لتتظيف أسناني...

هل كان لدى العرب توجه قوي لتجاوز العمران البدوي؟
الجواب بالإيجاب تلمس ذلك في المعاهدة بين مدينة قتيان في اليمن، وبين قبائل اليمن «عربين»، حيث ألحقت هذه القبائل إلحاقاً بمدينة قتيان.
وإذا صعدا في التاريخ حتى ظهور الإسلام نجده يشن حرباً على البداوة، فقد رفض الرسول ﷺ أن يعتبر بعض البداوة الذي نزحوا إلى يثرب، رفض اعتبارهم من المهاجرين.

وسنقوم بدراسة الأبحاث الآتية:

- 1- دراسة وصفية لمناطق الحضارة العربية الإسلامية.
- 2- استراتيجية العمران في الحضارة العربية الإسلامية.
- 3- المؤسسات الاجتماعية في الحضارة العربية الإسلامية.

الفرع الأول

دراسة وصفية لمناطق الحضارة العربية الإسلامية

«قوة الإمكان في هذه الحضارة»

آثرنا وضع هذا البحث في هذا الموقع لأن الدراسة الإجمالية للمنطقة يغلب عليها العنصر المادي.

وفي الحقيقة سنقوم بتقديم وصف تقريبي لكل بلد من الناحية الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية وعناصر السكان وغير ذلك.

ولا شك أن الجزيرة العربية في تلك الحقبة فقدت دورها السياسي نتيجة نقل الأمويين عاصمتهم إلى دمشق إلا أنها احتفظت بدور إيجابي حيث بقيت محوراً للحياة الدينية الإسلامية بمكة والمدينة وبالطرق التي ستلتقي عند مكة آتية من مصر، وسوريا، والعراق، والمحيط الهندي والحبشة.

هذه الطرق هي نفسها التي سلكها الفاتحون، وهي الآن طرق يسلكها الحجاج من دول العالم، ما ينجم عنه من انفتاح في شبكة جديدة من الطرق وتيارات اقتصادية من نوع خاص، وقد أتاح بقاء الجزيرة العربية محوراً للحياة الدينية لهذه المنطقة دوراً كبيراً بعيداً عن أجواء الاستقلال السياسي، حيث إن السلطة الدينية «الخلافة» كان مقرها دمشق، أما المدن الحجازية الرئيسية فلا تعدو كونها أماكن مقدسة، وأما فتح مصر فقد حمل إلى العالم الإسلامي إيجابيات هامة، حيث

ورث المسلمون تقنية صناعة النسيج والسجاد وورق البردي الذي كان لا يزال مستعملاً حتى تعميم الورق في القرن التاسع الميلادي، كما قدمت مصر للعالم الإسلامي كميات من الذهب الذي كان مخبأً في قبور الفراعنة، ذلك الذهب الذي استخلص وأدخل في دائرة النقد المتداول، وسيضرب منه الدينار المصري فضلاً عن أن إنتاجها الزراعي كان ذا أهمية عالمية.

ومعلوم أن سوريا تتكون من عدد من الواحات بينها واحة دمشق التي تروي منطقتها المياه التي تهبط من الجبال التي تفصل بين سوريا ولبنان ومن حرمون، فهي عبارة عن حديقة غناء واسعة الأرجاء تختلط فيها أشجار الجوز بأشجار التين والزيتون، وقد نشطت فيها صناعة المربي، وكانت الشواطئ السورية تنتشر فيها المراسي التي يتردد عليها البحارة المسلمون.

وتتلقى دور صناعة السفن، الخشب الذي ينتجه لبنان، وهذه الشواطئ تشكل واجهة البحر الأبيض المتوسط للبلدان الواقعة على الخليج العربي.

كما أن المناطق السفلى الواقعة بين النهرين والتي كانت مركز الخلافة العباسية عرفت ازدهاراً مدنياً عظيماً.

وقد كانت بغداد والبصرة والكوفة وسامراء التي كان سكانها يعدون بمئات الآلاف من أهم كبريات مدن هذه المناطق، وكانت أرض سواد العراق بخصبها الطبيعي تشبه الأراضي المصرية وبفضل عمل الفلاحين والمزارعين ستمد هذه المدن بما تحتاج إليه من المواد الغذائية، ولاسيما من التمر والقمح والشعير وبالأرز الذي ستدخل زراعته إلى حوض البحر المتوسط في المنطقة في العصر الإسلامي.

أما العالم الإيراني فقد كان يشكل وحدةً مع ما بين النهرين والفتح العربي الذي سار على طول الطريق التي تربط بلاد ما بين النهرين بإيران وآسيا الوسطى،

والذي طرد آخر الملوك الساسانيين، كان أشبه ما يكون بنزهةٍ ممتعةٍ تم فيها للغرب الاستيلاء على الواحات والمدن التي تمتد على طول طريق القوافل لكي يقيموا في تلك البلاد استعماراً جديداً للأرض حيث استقر فيها الجنود الذين أقاموا في بلدات صغيرة قائمة بنفسها .

وفي عهد الخلافة العباسية كان الأنصار الأوائل للدولة العباسية ومستشارو الخلفاء الأوائل ينتمون إلى شمال شرق إيران «خراسان وما وراء النهر» ، وفي عهد بني العباس انتهت حركة استعمار الجنود للأرض، وحل محلها اتجاه معاكس .

فقد أصبحت إيران مركزاً قوي النفوذ وذا تأثير خطير الشأن في جميع أنحاء الشرق الإسلامي، ورافق نفوذ الفرس السياسي انتعاش اللغة الفارسية والأدب الفارسي، بل إن الفرس بذلوا جهوداً لنشر اللغة الفارسية بين الترك في آسيا الوسطى وفي الهند، وهذه الجهود ستستمر حتى عهد كبار المغول .

وقد شاهد العصر العباسي كذلك نمواً بالمساحات الزراعية المروية الأمر الذي سمح بازدهار المدن الموجودة وبناء مدن جديدة كما احتفظت إيران في عهد العباسيين وفي العصر الإسلامي كله بنفس التقسيم الجغرافي، حيث كان الساسانيون قد أقاموا أربع حكومات مدنية وعسكرية، وكانت هذه الولايات هي أذربيجان التي تمتد في الشمال الشرقي، وفارس التي تقع في الجنوب الغربي، وخراسان في الشمال الشرقي، وهذه الولايات تتفق مع ثلاثة اتجاهات كبرى: فإن باب أذربيجان يفتح على أرمينيا والقوقاز، وباب زغروس يفتح على ما بين النهرين، وباب قندهار يؤدي إلى الهند، وباب خراسان يوصل إلى السهوب وآسيا الوسطى والصين، ومن هذه المناطق تمر الطرق التجارية التي تربط إيران من جهة وطوران والهند من جهة أخرى .

وهذه الطرق سلكها الدعاة والمبشرون وبها كان يمر الحجاج الآتون من الصين، كما أن نيسابور التي هي مدخل إيران من الشرق ستصبح في القرن الحادي عشر الميلادي مدينة تجارية كبيرة بعدما فقدت بغداد مكانتها، بل أهم من بغداد نفسها من الناحية الاقتصادية وأكثر منها سكاناً وأوفر عمراناً.

ومن إيران كانت العلاقات مع السهوب الأوروبية – الآسيوية تجرى خصوصاً على طول نهر الفولغا من إتيل الواقعة على بحر قزوين.

ولما تم فتح المسلمين لبلاد السند في الجنوب منذ عام/712 للميلاد/كان عن طريق ممرات النهدي وكوش، ومع الزمن تمكن المسلمون من السيطرة على الأودية وطرق المواصلات مثل مضيق غزنة الذي يقع على الطريق بين كابل وقندهار وأقام المسلمون في كابل، المدينة التي قامت بجهود لنشر الإسلام.

وفي عام/962م/تم تأسيس أول دولة تركية مسلمة في إيران، وبين عامي-/1025 1014 للميلاد/قام السلاطين الغزنويون بفتح شمال الهند ونشر الإسلام في تلك الأصقاع، واستقرت جماعات إيرانية عن طريق الهجرة على الشواطئ الغربية للهند ولاسيما في الكجرات وبومباي.

وكذلك كان للإيرانيين منشآت على سواحل أفريقيا الشرقية قبل الفتح العربي، هذه المنشآت قويت بعد الفتح نتيجة لهجرة الإيرانيين كما أن حركة الهجرة الإيرانية التي حدثت في العصر العباسي تمت عبر المملكة الإسلامية حتى الشواطئ الشامية حيث سينقل المهاجرون معهم الفنون البحرية المنتشرة في المحيط الهندي أما الغرب الإسلامي فيشمل «إفريقيا – والغرب وصقلية وإسبانيا» نظراً لما تتطوي عليه من إمكانيات اقتصادية ومن موارد بشرية زاخرة، وهي مصادر عظيمة للقوة.

وهذه البلدان ستلقت نظر الأمويين الذين سيتجهون إلى إسبانيا، والأداسة إلى المغرب الأقصى، والرستميون إلى المغرب الأوسط.

وبعد الفتح الإسلامي ستعتمد المدن والمناطق المواصلات بين الكتل البشرية من البربر والمسيحيين، وستختفي المسيحية من شمال أفريقيا بينما ستحتفظ اليهودية بوضعها في تلك البلدان، وأما الجماهير الوثنية فستعتنق الإسلام تدريجياً.

وقد كان طرفا إفريقيا الشمالية في الشرق والغرب قاعدة لانطلاق الغزو الإسلامي للغرب الذي يقع تحت سيطرة البرابرة، والطريق البحرية التي تربط المشرق الإسلامي وصقلية عن طريق سرت والتي تربط الشواطئ الشمالية للمغرب بإسبانيا.

وتشتمل شبه جزيرة الأندلس على سهول ساحلية، وهي المنطقة التي استقر فيها الحكم الإسلامي منذ البداية، أما الجهات الشمالية الغربية من شبه جزيرة الأندلس فلم تخضع للمسلمين، بل ستصبح قاعدة لعمل المسيحيين لاسترجاع الأندلس لحكمهم، وقد ذهب الفتح الإسلامي للأندلس سريعاً/711-714م/، ولم يكن له رأي رد فعل يذكر بين سكان الأرياف، وإن الجنود الفاتحين من العرب والبربر سيبقون كلهم في إسبانيا، وسيستوطنون فيها حيث ستشهد مدنها بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر الميلادي نمواً عظيماً خصوصاً في أحياء المدن القديمة بشكل لا يمكن مقارنته بما عرفته إسبانيا في عهد الإمبراطورية الرومانية إضافة إلى الموانئ على مضيق جبل طارق وعلى البحر الأبيض المتوسط والمحيط الأطلسي، أما المدن التي شهدت نمواً وازدهاراً فهي أشبيلية وقرطبة وطليلة وسرقسطة وغيرها.

وكانت الموانى تؤمن حركة التجارة والمواصلات عبر جبل طارق، أما في الشمال فكانت تقطع الطرق والممرات جبال البيرينه إلى بلاد الفرنجة، بينما كانت الملاحة المحاذية للشواطئ تربط المرية ببرشلونة ونربونة.

ولقد توسع البربر في جزيرة صقلية التي ستحتل مكاناً مركزياً في حوض البحر المتوسط، حيث يجب أن نشير إلى الازدهار الذي عرفته المدن في جزيرة صقلية فقد كان المسلمون هم الذين جعلوا بالرمو عاصمة نهائية للجزيرة.

وكذلك كانت الموانى الواقعة على الشواطئ المقابلة للبحر مثل نابولي التي كانت تابعة من الناحية الاقتصادية لصقلية وكانت بدورها قطعة مهمة من إمبراطورية الفاطميين وكذلك، فإن نقود الفاطميين كانت متداولة في جميع المدن في إيطاليا الجنوبية، وكان الدينار الفاطمي عمله متداولة في جميع أنحاء إيطاليا.

أما الوضع اللغوي فقد كان يوجد قبل الفتح الإسلامي في مقابل مجموعة اللغات السامية، اللغات الهندية - الأوروبية واللغات التركية المغولية، وقد كانت اللغات الرسمية السائدة قبل الفتح في المنطقة اللغة البيزنطية في سورية واللغة الفهلوية في منطقة ما بين النهرين الخاضعة للساسانيين، ولكن اللغة الآرامية كان لغة حية ويتحدثها الجميع.

وقد كان من نتائج الفتح الإسلامي انتشار اللغة العربية التي ستنقسم على نفسها بوصفها لغة الحديث إلى فئتين أساسيتين من اللهجات لهجة المغرب ولهجات المشرق.

وإذا كانت الوضعية اللغوية قد شهدت انتصار اللغة العربية في المناطق المركزية من الإمبراطورية الإسلامية، فإن الأمور لم تجر على هذا المنوال في طرقي العالم الإسلامي، حيث استمرت كتلتان من اللغات ونعني بذلك اللغة الفارسية في المشرق واللغة البربرية في المغرب.

ولا ننسى المحرك الرئيسي لقوة العالم الإسلامي ويعني به النقد، فقد كان ظهور العالم الإسلامي سبباً لتغيير خريطة العالم النقدية، حيث سيدخل الذهب المكتنز من جديد في دورة التبادل التجاري ومرجعه الأسلاب والغنائم التي أخذت من قصور الساسانيين ومن الكنائس الثرية في سورية وما بين النهرين حيث سيقوم عبد الملك بن مروان بضرب الدينار الإسلامي، وكذلك الذهب المكتشف في قبور الفراعنة في مصر والبالغ مئات القناطير، كل ذلك كان يوضع من جديد في دائرة النقد المتداول.

والشكل الثاني الذي اتخذته تدفق الذهب إلى العالم الإسلامي هو وصول الذهب المستخرج من مناجم الممتلكات الإسلامية بعدما اتسعت رقعتها مضافاً إليه التقدم التقني الذي تحقق في معالجة المعدن الخام للذهب.

وإلى جانب موارد الذهب فقد توفرت لدى العالم الإسلامي موارد أخرى هذه مثل الفضة من إسبانيا وآسيا وشمال إيران، فظهرت النقود الإسلامية حيث كان يُصك دينار الذهب في دمشق بين سنتي/693 و695م، والدينار الإسلامي كان يحمل نقوشاً مستديرة وتاريخ صدور القطعة والبسمة، وابتداءً من عصر المأمون سيحمل الدينار اسم المدينة التي سُك فيها وقطعة الدرهم تضرب على نفس الطريقة، لكنها من الفضة وتتميز بأنها أوسع وأغلظ رقعة من الدينار.

لقد تميز العالم الإسلامي في تاريخ النقد البشري بتدفق المعدن الثمين إليه وبفضل وفرة هذا المعدن الثمين سوف تتمكن مراكز المدن من الحصول على جميع المنتجات التي تحتاج إليها.

وتحت عنوان ازدهار العمران في المدن يرى المؤلف⁽¹⁾ أنّ العالم الإسلامي كان خلال الفترة الممتدة بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر الميلادي مسرحاً لحركة هائلة من العمران في المدن، وقد بدأت هذه الحركة بإنشاء مدن سرعان ما أصبح بعضها من أكبر مدن العالم إلى حد تجاوزت فيه حركة التعمير في المدن في العالم الإسلامي ما عرفته هذه الحركة إبان الإمبراطورية الرومانية وسيحل خلال الفتح الإسلامي نظام اقتصادي يقوم على تبادل تجاري واسع النطاق مع المدن، ويأتي هذا النظام ليحل محل نظام اقتصادي ريفي، وهذا التغيير في النظام سيرافقه من ناحية أخرى ازدياد حركة العمران في المدن ذلك الازدهار الذي نستطيع إعادة تركيبه بفضل الآثار التي اكتشفها المنقبون.

وفي إفريقيا الشمالية التي كانت تشكل الجزء الأول من ممالك الغرب توفرت لها خلال تلك الفترة الشروط الضرورية لقيام حركة مهمة لتجديد العمران في المدن، وقد عرفت هذه الفترة ازدهاراً كبيراً خصوصاً في تجارة الترانزيت بين الأطراف الغربية للإمبراطورية الإسلامية والشرق الإسلامي وبين إسبانيا وصقلية.

وفي مقابل ما كانت تتلقاه أفريقيا من السلع كانت تضمن توغل أنماط الحياة المدنية في شمال الصحراء حتى ضفاف النيجر.

وقيام مدن مثل فاس والقيروان يتصل اتصالاً وثيقاً بهذه الواجهة الجنوبية لتجارة المغرب، وبازدهار محطات القوافل التي تقع على طرق الذهب والعبيد وتشكل مدينة فاس المثل البارز لإدخال حضارة تعتمد على نمط الحياة السائدة في الأرياف.

(1) هذا البحث بقلم موريس لومبار: بعنوان الإسلام في مجده، الأول: مجلة الاجتهاد، ص 248 وما بعدها.

وفي إسبانيا كانت الظاهرة الكبرى في نمو العمران في شبه جزيرة إيبيريا المسلمة هي بدون شك ازدهار قرطبة ونشاطها العمراني، وعاصمة جنوب إسبانيا لم تكن شيئاً يذكر قبل الفتح الإسلامي أي في عهد الرومان.

وقد شهدت هذا الازدهار في غضون القرن العاشر الميلادي في عهد هشام الثاني كما نمت ضواحي قرطبة وأشهرها مدينة الزهراء، التي تقع على مسافة كيلومترات من قرطبة - وهي عبارة عن مباني تضم مساكن الأمراء والدواوين يحميها حرس من الصقالبة.

وللتوقف على هذه التساؤلات من الضروري معرفة أنه كانت هناك حقيقتان رئسيتان تشكلان إطاراً للتطور الاجتماعي في المدن الإسلامية، وهما تدفق الذهب واتساع نطاق تداول النقد، بالإضافة إلى سرعة التوسع العمراني، وازدياد الاستهلاك الناجم عن ذلك من جهة أخرى، كل هذه العوامل أدت إلى زيادة سرعة النشاط التجاري، وإلى حيوية النشاط الصناعي والزراعي مع ارتفاع الأسعار نتيجة لانخفاض قيمة المعادن الثمينة.

وهذا كانت تستفيد منه طبقة من التجار الذين عمدوا إلى عقد صفقات كبيرة تضيف ثروة إلى ثروتهم، فكانت طبقة التجار هي الوحيدة التي استفادت من الاختلال النقدي.

الفرع الثاني

استراتيجية بناء المدن في الحضارة العربية الإسلامية

المدينة الإسلامية تموج بالظواهر وتمور بالنشاط والحركة، ولن نقوى على دراسة كلية لهذه الخصوبة، إنما سنلتقي بدراسة استراتيجية بناء المدن.

حاولت بعض التعاريف تفسير المدينة تفسيراً لغوياً، وهكذا فبعض الأحكام الدينية نجدها عند أبي حنيفة تؤكد: أن صلاة الجمعة إنما تختص بها الأمصار دون غيرها، وأنه لا تجوز إقامتها في القرى، واعتبر أن المصر هو ذلك المكان الذي يوجد فيه سلطان يقيم الحدود وقاض ينفذ الأحكام، ونجد بعض الجغرافيين "المقدسي" يذكرون أن المصر هو كل بلد جامع تقام فيه الحدود، ويحله أمير ويقوم بنفقته ويجمع رستاقيه.

يقول "ابن منظور" إن المدينة هي الحصن يبني في اصطمة من الأرض، وكل أرض يبني عليها حصن في اصطمتها فهي مدينة، والاصطمة معظم الشيء وتمامه.

ومن منظور اجتماعي ذكر "الفيروز ابادى" أن المدينة تعادل الأمة، وهو أمر يتوافق مع تعريف المدينة وكيفية نشأتها الذي أشار إليه القزويني، وقد ذكر أنه عند حصول الهيئة الاجتماعية لو اجتمعوا «البشر» في صحراء لتأذوا بالحر والبرد والمطر والريح، ولو تستروا في الخيام والخزقاها لم يأمنوا مكر اللصوص والعدو، ولو اقتصروا على الحيطان والأبواب، كما ترى في القرى التي لا سور لها، لم يأمنوا صولة ذي بأس، فأكرمهم الله تعالى باتخاذ السور والخندق والفصيل فحدثت المدن والأحصار والديار.. واتخذوا للمدن سوراً حصيناً، وللسور أبواباً عدة حتى لا يتزاحم الناس بالدخول والخروج، بل يدخل المرء ويخرج من أقرب باب إليه، واتخذوا لها فهندازا لمكان ملك المدينة، والنادي لاجتماع الناس فيه، وفي البلاد الإسلامية المساجد والجوامع والأسواق والخانات والحمامات ومراكض الخيل ومعاطن الإبل ومرابض الغنم، وتركوا باقي مساكنها لدور السكان، فأكثر ما بناها الملوك والعظماء على هذه الهيئة، فنرى أهلها موصوفين بالأمزجة الصحيحة، والصور الحسنة والأخلاق الطيبة وأصحاب الآراء الصالحة والعقول الوافرة، واعتبر ذلك بمن يسكنه لا يكون كذلك مثل الديالم والجبل والأكراد، والتركمان وسكان البحر في تشويش طباعهم وركاكة عقولهم، واختلاف صورهم، ثم اختصت كل مدينة لا اختلاف ترتبها وهوائها بخاصة عجيبة، وأوجد الحكماء فيها طلسمات غريبة، ونشأ فيها صنف من المعادن والنبات والحيوان لم يوجد في غيرها، وأحدث بها أهلها عمارات عجيبة ونشأ فيها أناس فاقوا أمثالهم في العلوم والأخلاق والصناعات.

ولهذا التعريف دلالاته المتصلة مباشرة بالمقاييس والمعايير الحضارية التي تميز المدينة من غيرها من مراكز الاستيطان الأخرى، فهو يشير صراحة إلى أن المدن لا تقام إلا في حالة تواجد «الهيئة الاجتماعية»، كما أشار صراحة على أن المدينة تتميز بسورها الذي يحصنها، وفي ذلك تأكيد واضح على الدلالة الحضارية

لإقامة السور الذي يعنى الأمن والأمان لساكني المدينة، كما ألمح النص إلى وجود سلطة في المدينة ممثلة في الحاكم أو الملك عندما ذكر مقر إقامته وصفته بالمدينة، وفي الاتجاه نفسه أشار إلى ما تتميز به المدينة الإسلامية من منشآت وتكوينات ارتبطت بحياة ساكنيها وحضارتهم مفرقاً في ذلك بين المدينة الإسلامية وما عداها .

وإضافة إلى ذلك أشار إلى القيمة الحضارية لحياة المدينة باعتبار طبيعة أهلها وسماتهم وخصوصاً عندما اعتبر غير ساكني المدن ممن يعيشون حياة بدائية، كالديلم والأكراد وفي النهاية أشار على أثر اختلاف طبيعة الأرض والمناخ على النشاط البشري، وتميز مجتمع مدينة عن مجتمع مدينة أخرى بنشاطات يتفوقون فيها، فوازن تعريفه بين المنظور المادي والمنظور الاجتماعي بصورة تؤكد سبق الفكر الإسلامي في إدراكه المقاييس والمعايير التي تميز المدينة⁽¹⁾.

وقد اعتبر الإسلام الهيئة الاجتماعية المستوطنة وساعد على إبرازها وتعكس ذلك آراء الفقهاء بعدم إجازة الصلوات الجامعة إلا في الأمصار، فقد جاء عن الرسول ﷺ قوله: ﴿لَا تَشْرِيْقَ وَلَا جُمُعَةَ إِلَّا فِي مِصْرٍ جَامِعٍ﴾.

واتفق الفقهاء على أن المصّر هو «وطن مجتمع المنازل»، والمدينة تمثل ذلك بصورة واضحة ومن منظور اجتماعي ونفسي متقدم يكشف "قدامة بن جعفر" عن المعايير التي تبين السبب في نشأة المدن، فيقول: ((لما كان ما قلناه النفس المميّزة، وتصاريفها كثيرة مختلفة، وحاجة الإنسان بسببها وبسبب الجسم الذي لم يكن للنفس في هذا العالم بد منه، واسعة منتشرة، وتبعث هذه الأحوال والصناعات والمهن فصارت على حسبها في الكثرة، ولم يكن في وسع إنسان واحد استيعاب جميع الصناعات المتفرقة، وكان لا بد للناس من ضرورة قادتهم الحاجة إلى

(1) محمد عبد القادر عثمان: المدينة الإسلامية، مجلة عالم المعرفة.

الترافد، واستعانة بعضهم ببعض ليكمل باجتماع جميعهم، ولم يكن بد ضرورة منه، لأن هذا يبذر لهذا قمحاً يتقوته، وهذا يعمل لهذا ثوباً يلبسه، وهذا يصنع لهذا بيتاً يكنه (يستره)، وهذا ينجز لهذا باباً يغلقه على بيته، وهذا يخرز لهذا خفاً يمنع به الآفات عن رجله، وغير ذلك مما لا يكاد العدد يدركه من فنون الصناعات وضروب الحاجات، لأنه لم يكن في استطاعة إنسان واحد أن يكون فلاحاً، نساجاً، بناءً، نجاراً، إسكافياً، ولو أنه كان محسناً لهذه الصناعات كلها لم يف وحده بما يحسنه منها، ثم يجوز بعد هذا كله أن تأتي صناعات لم يكن يتأتى للواحد من الناس النفاذ في جميعها كالطب والفلاحة مثلاً)).

ويشير إلى أن كلاً منها يحتاج إلى مواصفات جسمية وعقلية خاصة باعتبار العوامل المحيطة بها، ومن هنا تتنوع الوظائف والمهن التي يقوم بها أشخاص مختلفون فتحدث الكثرة والاجتماع في المدينة، وكان علم ذلك ما بقى عند الله سبحانه، فطر الإنسان محباً للمؤانسة مؤثراً للاجتماع مع ذوي جنسه، فاتخذوا المدائن والأمصار واجتمعوا فيها للتعاقد والتوازن.

وهنا إشارة واضحة إلى أن نشأة المدن مرتبطة بحاجات الإنسان التي تختلف من شخص إلى آخر لاختلاف طبيعة النفوس، كما أنه يشير إلى تركيب الطبقات الاجتماعية في مجتمع المدينة، وحاجة كل منها إلى الآخر، سواء أكانت هذه الطبقة منتجة للغذاء مباشرة، أو أنها توفر حاجات ضرورية أخرى، ومن ثم تتضح الرؤية الواسعة لتكوين مجتمع المدينة وخصائصه، إذا ما قارنا ذلك بما أشارت إليه بعض الدراسات الحديثة عن نشأة المدينة المرتبطة بحدوث ثورة تقنية، حدثت كما يقال في الألف الخامس قبل الميلاد، أدت إلى زيادة الإنتاج الزراعي ووفرت، فمكّن ذلك من نشأة طبقات من التجار والمفكرين والقادة والجند وأصحاب الحرف والصناعات شكلت مجتمع المدينة وجعلته مميّزاً عن المجتمعات الريفية وغيرها .

وتتفق وما أكدته الاكتشافات الأثرية الحديثة التي أرجعت نشأة المدن إلى ما قبل ذلك بكثير حوالى الألف السابع قبل الميلاد، وأوضحت أن الحضارة المادية بالطبع

ذات صفات ومعايير كثافة عدد السكان، وإنتاج فائض من الغذاء، ووجود سلطة مركزية، وعدم المساواة بين الناس اجتماعياً. والهندسة المعمارية لأبنية ضخمة، والكتابة والتجارة وغير ذلك، وإذا كانت هذه المعايير ينطبق معظمها على الحضارة المدنية فإنه ليس بالضرورة أن تنطبق عليها كل هذه المعايير، كما لا يوجد معيار واحد أو مجموعة من المعايير ثابتة في كل حضارة مدينة وواضح أن ظاهر المدينة نشأت بطرائق مختلفة في أماكن متعددة من العالم.

وقد ساق "ابن قدامه" أفكاره عن نشأة المدينة في إطار فكري واسع يبين منزلة الإنسان بين المخلوقات الأخرى، ويشير إلى أن الخالق جعل الإنسان قصداً لاستكمال القدرة واستيعاب الحكمة ممتزجاً من صيغة الملائكة بالتميز، ومن صيغة الحيوان غير المميز بالتغذي والتناسل وما يتبعهما مما لا يجوز مفارقتها له، فلما حل في الإنسان من بين سائر الحيوان قوة التمييز الغالبة علا شأنه، وقهر الحيوان كله، وصار جميعه مذلاً ومتصرفاً على مشيئته واختياره، ولما شارك الحيوان بما شاركه فيه حصلت فيه أحوال مختلفة، وأسباب متنازعة، إذ كان مركباً من قوة إلهية ومادة أرضية، وصار لا في منزلة الملائكة المقربين عالياً، ولا في محلة سائر الحيوان البهيمي مبطوحاً، وجعله الله لاختلاط أحواله مكلفاً مأموراً منهيماً واحتاج بما فيه من كثرة التمييز أن يسوس ما خلط فيه من البهيمية، ولكثرة تصاريف ما في قوة التمييز من الأفعال وزيادتها على ما يعني به الواحد من الناس احتيج إلى الاجتماع والتمدن، ليكون في المدينة ناس كثير يتصرفون في هذه الأفعال المختلفة ومع اختلاف الصيغ الكثيرة، واجتماعهم في المدينة يتصل بذلك الأفعال المختلفة الذي يلزم قودها إلى حسن السيرة، وسداد الطريقة، فعند ذلك ومن أجله وقع الاضطرار إلى السياسة التي هي قود الملوك والأئمة رعاياهم الذين

ينقادون لهم، ويدخلون تحت طاعتهم إلى الفعال الحميدة المرضية والطرائق السديدة القوية⁽¹⁾.

وفي هذا السياق ما يوضح أسباب نشأة المدينة باعتبارها إطاراً مرتبطاً بطبيعة الإنسان وتكيفها وتوازنها وتطويرها، وهو أمر متصل بالضرورة بحاجات مختلفة تؤكد حتمية الاجتماع المدني، الذي لا بد له من سياسة انعكست سلوكاً في حتمية وجود ملوك وأئمة لقيادة الرعية، وفي ذلك ما يشير إلى سبق في إدراك معايير الكثافة السكانية، وتنوع والأنشطة واختلاف الطبقات، وضرورة وجود السلطة التي تنظم وتسوس هذه الهيئة الاجتماعية⁽²⁾.

وتعكس كتابات الجغرافيين المسلمين تلك المعايير التي كانت تميز المدينة عن غيرها من مراكز الاستيطان الحضري، وصنفوا هذه المدن وفق المعايير المتنوعة، التي تختلف مظاهرها من مدينة إلى أخرى، ويتضح ذلك من خلال أوصاف المدن والمراكز الاستيطانية الأخرى كالبلاد والقرى، وتعكس مسميات المدن وأوصافها تصنيفاً محدداً للمدن Cities فقد استخدموا مصطلح «المدينة وسط، ومدينة صغيرة، ومدينة وكورة في آن واحد، ومدينة عظيمة وولاية في آن واحد، وقصبة ومدينة عامرة وهي قصبة، أو ناحية وهي قصبة، أو مدينة وقصبة أو قصبة وكورة أو بلا وقصبة في الوقت نفسه، والأهم من ذلك ورد تعبير قرية وهي قصبة أيضاً».

(1) قدامة بن جعفر: كتاب البلدان، ص 426-427.

(2) محمد عبد القادر عثمان: المدينة الإسلامية، ص 22.

وفي الإطار نفسه صنّفوا البلاد towns فقالوا (بلد أو بلدة وهي موضع أيضاً، أو بلدة ولها كورة، وبليدة وهي قصبه، أو بلد عظيم أو بلد صغير)⁽¹⁾ ويكشف تصنيفهم القرى أيضاً عن الفروق بينها وبين المدن والبلاد فقالوا: (قرية وقرية كبيرة، وقرية كبيرة كالمدينة، وقرية كبيرة شبيهة بالمدينة، أو قرية كالبلدة).

ولا شك أن هذه التصنيفات مرتبطة برؤية واضحة تميز كل منها عن الأخرى وفق معايير حضرية محددة، ومن خلال أوصاف الجغرافيين للمدن أمكن تحديد هذه المعايير كالمعيار السياسي وما يرتبط به، ومن وجود السلطة الإدارية والقضائية، وكبر المساحة وزيادة كثافة السكان ووجود الأسواق، وتوافر المرافق العامة كالحمامات والمساجد الجامعة، وتوفر مصادر مياه الشرب، وما يرتبط بذلك من عوامل مساعدة على ازدهار حياة المدينة وأمنها، كالحصن والأسوار والمناخ الجيد ووفرة مصادر الغذاء، وصنف الجغرافيون العرب المدن حسب هيئتها ونوعية النشاط الغالب عليها، فهناك المدينة الحصن والمدينة التجارية.

وتكشف أوصاف الجغرافيين للمدن في عصور متلاحقة عن مظاهر التغير التي تحدث فيها، سواء أكان هذا التغيير تطوراً لعمران المدينة وازدهارها، أم انحداً وتخلفاً ربما يؤدي بها إلى التحول من منزلة المدينة، إلى البلد أو القرية، وربما ينتهي بها الحال إلى الانداس⁽²⁾.

(1) يلاحظ أن غوستاف جرونوم يتقصد أو يهمله أن يطلق على المدينة الإسلامية كلمة Town أي بلد، والكلمة إذا ما رجعنا إلى التصنيف الألماني للمدينة تكون أقل مرتبة من City من حيث عدد السكان والمؤسسات، انظر عبد الجبار ناجي: المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية، ص 152.

(2) عبد الجبار ناجي: مفهوم العرب للمدينة الإسلامية، مجلة المدينة العربية، عدد 16، السنة الرابعة، 1984.

الفرع الثالث

منهج الفكر العمراني

يلكشف ما ورد في بطون كتب التراث وما جاء ضمن الوثائق التي عثر عليها عن مستوى فكري متقدم في مجال العمران، وتخطيط المدن وإنشائها وتنظيم أعمال الإنشاء والبناء التي تصاحب تطور المدن.

وتؤكد الدراسة التحليلية التطبيقية لما تبقى من آثار بصورة واضحة على جوانب هذا الفكر وأسس ومراحل تطوره الحضاري.

امتاز الفكر الإسلامي العمراني بالشمولية في مبادئه العامة وبالتخصصية في جزئيات التطبيق، أي أنه يبدأ بالأعم الأشمل كسياسية عامة، وينتهي إلى التخصص الدقيق في كل فرع من الفروع، كانعكاس للنظام الإداري للدولة الإسلامية نفسه، والذي يقوم على رأسه الحاكم ومعاونوه، وينتهي إلى القاعدة العريضة من أفراد الأمة، وتتدرج هذه المستويات ومسؤولياتها بتدرج البحث في الفكر العمراني الإسلامي تدرجاً يبدأ من عرض سياسة العمران للدولة بصفة عامة، ثم ينتقل إلى الفكر الموجه لتخطيط المدن، ويتدفق إلى أن يصل إلى دراسة

دقائق الحرف والصناعات المتصلة بالعمران، وهو كل يعمل في إطار واحد، وتؤثر وتتأثر جزئياته بعضها بعضاً⁽¹⁾.

ولقد تنوعت المصادر التي تعرضت للفكر العمراني الإسلامي، ابتداءً من تلك المصادر التي اهتمت بالاجتماع السياسي إلى المصادر الفقهية وكتب الحسبة فالمصادر التاريخية والجغرافية التي تتحدث عن تاريخ المدن وخططها، بالإضافة إلى كتب الآداب التي تمس السلوك الاجتماعي مساً مباشراً في إطار التعاليم الدينية الإسلامية، والوثائق ومصادر القضاء الإسلامي التي تسجل حالات التنفيذ القضائي المنظم لعمليات البناء بالمدن الإسلامية، وغير ذلك من المصادر التي تعكس صوراً واضحة لنشاطات الحياة ومظاهرها المختلفة داخل المدينة الإسلامية.

ويزيد الكشف على ما جاء بهذه المصادر صورة المدينة الإسلامية وضوحاً، فهي تسجل حياة المدينة تسجيلاً صادقاً، ومن ثم تبرز أهمية الربط بين دراسة التراث الإسلامي المدون في المخطوطات والوثائق باعتبارها مصدراً مهماً إلى جانب ما تبقى من آثار هذه المدن، ولا سيما أن كثيراً من الجوانب الأثرية والمعمارية يتأكد فهمها بصورة سليمة في ضوء هذه المصادر التي كانت عنصر الاتصال الأساسي الذي عن طريقه تتناقل الأجيال ثقافتها وخبرتها وقد تضمنت كتب تاريخ الاجتماع السياسي عادة أبواباً خاصة بالعمران توضح الأسس والنظريات التي يجب على الحاكم المسلم اتباعها فيما يختص بسياسة العمران.

وكانت هذه المصادر من وضع علماء على علم واسع بحياة المجتمع والمتغيرات التي تواكبها، بل إن هذه المؤلفات كان يكتبها أصحابها بين فترة وأخرى حرصاً منهم على النهوض بالمجتمع، وتقويماً لسياسة الحاكم برسم المنهج الصحيح الذي يجب

(1) عبد الجبار ناجي: مفهوم العرب للمدينة الإسلامية، ص 24.

اتباعه، كما أن تواليها يعكس مراحل تبلور الفكر الإسلامي العمراني على مراحل تاريخه المتتابعة، ومن هذه المصادر على سبيل المثال لا الحصر كتاب العلامة "شهاب الدين أحمد بن محمد أبي الربيع" /ت 272هـ-885م/ سلوك المالك في تدبير الممالك على التمام والكمال، الذي كتبه للخليفة المعتصم العباسي/ت 227هـ/842م، وكتاب الأحكام السلطانية للماوردي وكتاب السياسة لابن حزم، والشهب اللامعة في السياسة النافعة لابن رضوان ومقدمة "ابن خلدون"، وكتاب بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق وغير ذلك من المصادر المتشابهة، ويكفي أن نعرض لبعض ما جاء بها من أفكار تعكس مستوى الفكر العمراني في الإسلام ومنزلته لدى حكام المسلمين الذين سعوا إلى تطبيقه في إنشاء المدن الإسلامية.

وقد عدت هذه المصادر تكثيراً العمارة من أركان الملك، بل إن بعضها أشار تحديداً إلى أنه الركن الخامس بعد نصب الوزير وإقامة الشريعة وإعداد الجند وحفظ المال⁽¹⁾.

وأشارت إلى أهمية العمارة باعتبارها من مظاهر عظمة الملك وواجباته، ووجهت الحكام لذلك، بل اعتبرت من مباني الملك وشروط الاجتماع الإنساني، وقال "ابن حزم": ((يأخذ السلطان الناس بالتجارة وكثرة الغراس، ويقطعهم الاقطاعات في الأرض الموات، ويجعل لكل واحد ملك ما عمر، ويعينه على ذلك لترخص الأسعار، ويعيش الناس والحيوان، ويعظم الأمر، ويكثر الأغنياء، وما يجب فيه الزكاة))⁽¹⁾.

وهو قول يكشف عن نظرة واعية متكاملة لفكر يدعو إلى تكثير العمارة، وتسهيل أسبابها من جانب الحاكم بوضعه السبيل إلى ذلك، والهدف المرام هو رخاء العيش

(1) أبو حسن بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت، 1965، ج4، ص 344-345.

وكثرة الأغنياء، وبالتالي كثرة مصادر الزكاة التي هي حق الفقراء، فيحدث النفع للجميع وتحقق العدالة الاجتماعية.

وأكد الفكر الإسلامي على أن العمارة سبيل الملك بما تدره من الأموال عندما اعتبر أن الملك بالجند والجند بالمال، والمال بالعمارة، وهذا يشير بوضوح إلى أن العمارة هي المحرك الأساسي للحركة الاقتصادية، ويكشف هذا عن نظرة عميقة الغور بعيدة المدى صادرة عن يقين بجدوى العمارة وتكثيرها.

وتردد صدى هذا الفكر في سياسة بعض الحكام الذين اهتموا بالعمارة كالخليفة المعتصم الذي قال: ((إن العمارة فيها أمور محمودة، أولها عمران الأرض التي يحيا بها العالم، وعليها يزكو الخراج، وتكثر الأموال وتعيش البهائم، وترخص الأسعار ويتسع المعاش، وكان يقول لوزيره: إذا وجدت موضعاً متى أنفقت فيه عشرة دراهم جاء بعد سنة أحد عشر درهماً، فلا تؤامرني فيه))⁽¹⁾.

وفي نظرة شاملة أخرى يذكر "ابن خلدون" أن الدولة والملك للعمران بمنزلة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ لنوعه لوجودها، وانفكاك أحدهما عن الآخر غير ممكن على ما قرر في الحكمة، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دونها متعذر، كما تقدم، وحينئذٍ فاختلف أحدهما مستلزم لاختلف الآخر كما أن عدمه مؤثر في عدمه⁽²⁾.

(1) الشيخ عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق د. علي سامي النشار، نشر دار الثقافة الدار البيضاء، 1984، ص 232، محمد بن علي الأصبحي أبو عبد الله، شمس الدين الغرناطي ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج1، ص 223.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ج3، ص813، 814، ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج1، ص 223.

وأشارت هذه المصادر إلى العلاقة الوثيقة بين زيادة العمارة والرخاء والترف و بين قلتها والبؤس والضييق وتدرج الحال من الرخاء إلى الشدة حسب درجة العمران، ويضرب "ابن الأزرق" لذلك مثلاً بحال فاس مزدهرة العمران وتلمسان الأقل شأنًا، وحال إفريقية و برقة اللتين تناقص عمرانهما فتلاشت أحوال أهلها وانتهوا إلى الفقر والخصامة، ثم يخلص إلى أن الأمصار الصغيرة التي لا تعني أعماله بضرورتها نجد لذلك أهلها ضعفاء متقاربين في الفقر والخصامة، إلا في النادر إذ لا فضل لهم يتأثلون به كسباً⁽¹⁾.

ويشير الفكر الإسلامي في هذه المصادر إلى الأسباب التي تساعد على العمارة وحفظها كالعدل، فقالوا لا جباية إلا بعمارة ولا عمارة إلا بعدل، وفي السياسة بالعدل عمرت الأرض وقامت الممالك.

ودعا هذا الفكر إلى الاهتمام بالمزارعين وصدق على ذلك قول زياد: ((أحسنوا على المزارعين، فإنكم لا تزالون سماناً ما سمنوا))⁽¹⁾.

ويكشف ذلك عن رؤية عمرانية تزودها بالغذاء، ولا أدل على ذلك من سياسة الأمويين نحو تطوير مدون الأمصار، وما حدث من اختيار مواقع بغداد⁽²⁾ والقاهرة، وفاس وغيرها، وهو أمر إن كان يتفق مع النظرية التي تربط نشأة المدن بتوفر الغذاء الزائد عن حاجة المنتجين، والذي يكفي لإعاشة طبقات أخرى تكون وتميز الهيئة الاجتماعية للمدن التي تعمل فئاتها في مجالات أخرى من النشاط، يوضح أن نشأة كثير من المدن الإسلامية كانت في مناطق متوسطة من أقاليم

(1) ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج1، ص 225.

(2) اهتم بعض الدراسات الأثرية بتأكيد هذه الحقيقة، راجع كتاب روبرت ماك آدمز: تاريخ الاستيطان في سهول ديالي، ترجمة د. صالح أحمد العلي، د. علي محمد المياح، د. عامر سليمان، نشر المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1984.

زراعية تزود هذه المدن بحاجاتها الغذائية وعدّ ذلك شرطاً أساسياً من شروط اختيار موقع المدينة.

ولذلك أكدت المصادر على أهمية المزارعين بدعمهم، وحذرت من إضعافهم، وذلك أنه إذا ضعف المزارعون عجزواً من عمارة الأرضين، فيتركونها فتخرب الأرض ويهرب الزراع، فتضعف العمارة ويضعف الخراج، وينتج من ذلك ضعف الأجناد، وإذا ضعف الجند طمع العدو⁽¹⁾.

وفي رؤية نقدية أشار الفكر الإسلامي إلى: ((أن أقوى الأسباب في الاعتماد هو تقليل الوظائف على المعتمدين ما أمكن، فذلك منشط النفوس إليه، ليقتينها إدراك المنفعة فيه، وذلك غاية التوازن الدافعة إلى كثرة الإنتاج، فيزدهر العمران أكثر وأكثر.

كما أشار إلى أن الظلم يؤدي إلى خراب العمارة، فإذا كان الظلم بتوجيه الأموال إلى غير مستحقها أدى ذلك إلى ترك العمارة، والنظر في العواقب وما يصلح الضياع... ووقع الحيف على من بقي من أرباب الخراج وعمار الضياع فأنجلوا عن ضياعهم، ودخلوا ديارهم، وآووا إلى بعد، أو تعذر من الضياع فسكنوها، فقلت العمارة وخرجت الضياع وقلت الأموال، وهلك الجنود والرعية⁽²⁾.

وإذا كان الظلم واقعاً على الناس وأموالهم فإنهم يقعدون عن المعاش وتقبض أيديهم عن المكاسب، فتكسد أسواق العمران ويخف سائر مظهره فراراً عنه لتحصيل الرزق في غير أياسته، فتخرب أمصاره وتقفر دياره، وتختل باختلاله الدولة والسلطان.

(1) الشيخ عبد الله بن يوسف المالقي: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، ص 231، 232.

(2) ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك، ج 1، ص 225.

وفي قياس جيد لحالات نقص العمران وأسبابها يشير الفكر الإسلامي إلى أن خراب العمران يكون سريعاً بسبب أخذ أموال الناس مجاناً، والعدوان عليهم في الحرم والدماء والابشار والأعراض لما ينشأ عن ذلك من الهرج المفضى إلى ذلك، وإن كان هذا الظلم تدريجياً بأخذ الأحوال عن طريق الوظائف الباطلة والمكوس المحرمة، أو تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بها، لأن ذلك يؤدي إلى اغتصاب قيمة عملهم، ويذهب بمعاشهم بالجملة، وتكرار ذلك يؤدي إلى إفساد آمالهم في العمارة، فيقعدوا عن السعي فيها جملة. فيؤدي ذلك إلى خرابها لا محالة، كما أن اعظم المظاهر التي تؤدي إلى الخراب التسلط على الناس في شراء ما بأيديهم بأبخس ثمن، ثم فرضه عليهم بأرفع قيمة، وعند ما يعم ذلك تجار المدينة يقع الكساد، ويبطل المعاش وتنقض الجباية أو تفسد ويؤول إلى خراب العمارة⁽¹⁾.

مما سبق يتضح إدراك الفكر الإسلامي الناضج لأسباب العمارة وازدهارها وأسباب انحلالها وضعفها، في إطار يربط ببراعة بين الشكل المادي والهيئة الاجتماعية ربطاً عضوياً، يكشف عن نضج في الفكر وارتقاء في المستوى الحضاري الذي أفرزته الحضارة الإسلامية، ليرسم المبادئ العامة لسياسة تكثير العمارة المنوط بها الحكام باعتبار تكثيرها من أركان الملك.

ويلاحظ المتتبع لتاريخ المدن الممتد عبر عصور تاريخ المجتمعات المتحضرة أن ظهور الإسلام كقوة سياسية جديدة على خريطة العالم كان له أثره الواضح في ظهور مدن إسلامية كانت بمثابة مراكز حضارية حملت لواء الحضارة بعد سقوط روما⁽²⁾.

(1) ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج1، ص 225.

(2) (Quentin H. Stanford, and Warren Moran: Geography A Study of Its Elements, P 335.

وتمثل هذه المدن المستوى التطبيقي لتكثير العمارة التي عدت الركن الخامس بين أركان الملك، ويعكس ذلك قول الخليفة العباسي المتوكل الذي قال بعد بنائه المتوكلية: الآن علمت أني ملك إذ بنيت لنفسي مدينة سكنتها⁽¹⁾.

ويؤكد هذا أيضاً اهتمام الحكام المسلمين بالعمارة والعمران ومشاركتهم أنفسهم في اختيار مواضع المدن، ومتابعة عمليات إنشائها، وأوضح مثل على ذلك ما فعله الخليفة المنصور/754-775م/ عندما أنشأ بغداد⁽²⁾.

وفي إطار الاهتمام بإدارة ومتابعة حركة الإنشاء أنشأ ديوان للعمارة في العصر المملوكي على يد الناصر محمد بن قلاوون الذي عرف بحبه للعمارة والإنشاء وتبلور مصادر التراث الإسلامي في عصوره المتعاقبة ما انتهى إليه الفكر الإسلامي في مجال تخطيط المدن، وتعكس المصادر العديدة التي كتبت عن تاريخ المدن وخططها كثيراً من الحقائق التي توضح إلى حد كبير التطور الفكري المتعلق بتخطيط وإنشاء المدن الإسلامية.

وتختلف المدن وتتنوع باختلاف وظائفها وظروف إنشائها ومواقعها ومواضعها، والمؤثرات التي تؤثر على نموها وتطورها، وهو أمر يظهر جلياً عندما نتعرض بالدراسة لمدينة بعينها دراسة تفصيلية.

ولكن من خلال مصادر التراث الإسلامي يمكن أن نعرض لمفاهيم نظرية أساسية أشار المفكرون المسلمون إلى ضرورة الأخذ بها عند اختيار مواقع المدن وتخطيط مواضعها.

(1) أبو العباس أحمد بن إسحاق اليعقوبي: البلدان، ط ليدن، ص 336-337، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج8، ص 238.

(2) اليعقوبي: المرجع السابق، ص 250.

ويعد "ابن الربيع" من أوائل الذين عرضوا لذلك، فقد حدد مثلاً شروطاً ستة تجب مراعاتها في اختيار موقع المدينة، وهي سعة المياه المستعذبة، وإمكان الميرة المستمدة، واعتدال المكان وجودة الهواء، والقرب من المرعى والاحتطاب، وتحصين منازلها من الأعداء والذعار، وأن يحيط بها سور يعين أهلها .

ثم يحدد شروطاً ثمانية أخرى يجب أن يراعيها الحاكم عند تخطيط موضع المدينة وهي: ((أن يسوق إليها الماء العذب ليشرب أهلها، ويسهل تناوله من غير عسف، وأن يقدر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق، وأن يبني جامعاً للصلاة في وسطها ليتعرف على جميع أهلها، وأن يقدر أسواقها بحسب كفايتها لينال سكانها حوائجهم عن قرب، وأن يميز بين قبائل ساكنيها بألا يجمع أزداداً مختلفة متباينة وأن أراد سكانها فليسكن أفسح أطرافها، ويجعل خواصه محيطين به من سائر جهاته، وأن يحيطها بسور مخافة اغتيال الأعداء لأنها بجملتها دار واحدة، وأن ينقل إليها من أهل العلم والصنائع بقدر الحاجة لسكانها حتى يكتفوا ويستغنوا بهم عن الخروج إلى غيرها)).

وتكشف هذه الشروط عن رؤية تخطيطية للمدينة الإسلامية اهتمت بالجوانب الوظيفية والاجتماعية والسياسية لمجتمع المدينة الإسلامية مما يؤكد أصالة المدينة الإسلامية، وعمق الفكر الإسلامي ورؤيته السليمة في تخطيط المدن، وهو فكر تبلور ونضج مع تقدم العصر، مستفيداً في ذلك بالتجربة.

ويعد ذلك بحوالي ستة قرون يعرض "ابن خلدون"⁽¹⁾ وابن الأزرق أفكاراً متطورة، مستفيدة من التجربة، تتعلق باختيار مواقع المدن وتخطيطها، فعن اختيار الموقع يشير ابن الأزرق: ((إلى أن ما تجب مراعاته في أوضاع المدن أصلاً مهمان: دفع

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 307 وما بعدها، ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج2، ص764-765.

المضار، وجلب المنافع، ثم يذكر أن المضار نوعان: أرضية ودفعها بإدارة سياج الأسوار على المدينة، ووضعها في مكان ممتع، إما على هضبة متوعدة من الجبل، وإما باستدارة بحر أو نهر بها، حتى لا يوصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة فيصعب منالها على العدو ويتضاعف تحصنيها، والنوع الثاني من المضار سماوي ودفعه باختيار المواضع طيبة الهواء لأن ما خبث منه بركوده أو تعفن بمجاورته مياها فاسدة، أو منافع متعفنة أو مروجاً خبيثة يسرع المرض فيه للحيوان الكائن فيه لا محالة، كما هو مشاهد بكثرة⁽¹⁾.

قال "ابن خلدون": ((قد اشتهر بذلك في قطر المغرب بلد قابس من بلاد الجريد بأفريقية وفي ثنانيا الحديث عن السبب في الأمراض التي تحدث بسبب ركود الهواء يكشف الفكر الإسلامي عن أن ركود الهواء يساعد على سرعة تعفن الأجسام وانتشار الحميات، وأن حركته تقلل من ذلك الأثر، ثم يكشف عن أن هناك علاقة طردية بين كثرة ساكني البلد وحركة الهواء فيها، ويضرب لذلك مثلاً بفاس التي كانت عند استبحار العمران بأفريقية كثيرة السكان فكان ذلك معيناً على تموج الهواء وتخفيف الأذى عنه، فلم يكن كثير عفن ولا مرض، وعندما خف ساكنوها ركد هواؤها المتعفن بفساد مياهاها فكثرت العفن والمرض، ويضرب مثلاً عكسياً ببلاد أخرى وضعت، ولم يراع فيها طيب الهواء. وكانت أمراضها كثيرة لقلّة ساكنيها، وعندما كثروا انتقل حالها من ذلك. كدار الملك بفاس لهذا العهد المسمى " فاس الجديد " وكثير من ذلك من العالم))⁽²⁾.

والأصل الثاني، وهو جلب المنافع، يتأتى بمراعاة أمور منها: توفر الماء كأن يكون البلد على نهر أو بإزائه عيون عذبة لأن وجود ذلك يسهل الحاجة إليه وهي

(1) ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك، ج2، ص 764-765.

(2) المرجع السابق، ج2، ص 765 - 766.

ضرورية، وطيب المرعى للسائمة وقربه، إذ لا بد لذي قرار من دواجن الحيوان للنتاج والضرع والركوب، ومتى كان المرعى الضروري لها كذلك كان أوفق من معاناة المشقة فيبعده، وقرب المزارع الطيبة لأن الزرع هو القوت.

وكونها كذلك أسهل في اتخاذه وأقرب في تحصيله، والشجر للحطب والخشب، فالحطب لعموم البلوى في وقود النيران، والخشب للبناني، وكثير مما يتحصل فيه ضروري أو كمالي، وقربه من البحر لتسهيل الحاجة القصية من البلاد النائية، وإخفاء في أن هذه الأمور تتفاوت بحسب الحاجة وما تدعو إليه ضرورة الساكن⁽¹⁾.

وإذا كانت هذه الشروط واجبة الاعتبار بالنسبة لاختيار مواقع المدن بصفة عامة فقد أشار الفكر الإسلامي إلى اعتبارات خاصة تجب مراعاتها بالنسبة لاختيار مواقع المدن الساحلية، منها: ((أن تكون في جبل وبين أمة موفورة العدد، ومتى لم تكن كذلك طرقها العدو البحري في أي وقت أراد، لأمنه إجابة الصريخ لها، وعدم غناء حضرها المتعودين على الدعة في الدفاع)).

ويضرب "ابن خلدون" مثلاً لذلك بالإسكندرية في المشرق، وطرابلس وبرقة وسلد في المغرب. ثم يشير إلى أن المدينة البحرية إذا كانت متوعرة المسالك وحولها القبائل بحيث يبلغهم الصريخ تمنعت بذلك من العدو ويئس من طروقها كما في سبته وبجاية⁽²⁾.

وفي ضوء هذا الاعتبار يفسر لنا تسمية الإسكندرية باسم «الثغر» في عهد الدولة العباسية «وهي التسمية التي تطلق على البلاد التي على الحدود» رغم أن الدعوة

(1) ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك، ص 766 ابن خلدون: المقدمة، ص 838-839.

(2) المرجع السابق، ج2، ص 267، ابن خلدون: المرجع السابق، ص 839-840.

كانت من ورائها لبرقة وإفريقية، اعتباراً للمخافة المتوقعة فيها من البحر لسهولة وضعها، الذي أغرى الأعداء بمهاجمتها هي وطرابلس مرات عديدة⁽¹⁾.

وسار منهج تخطيط المدن الإسلامية ومراحل إنشاء تكويناتها المعمارية في توافق تام مع أحكام البناء التي أقرها فقهاء المسلمين⁽²⁾ استناداً إلى الكتاب والسنة. وتزخر المصادر الفقهية بهذه الأحكام، ومن ثم فإن هذه المصادر تعد جانباً هاماً من جوانب التراث الإسلامي الذي يعقد لأسس العمارة بتلك الأحكام التي تشتمل عليها كتب الفقه العامة التي صنّفها علماء المذاهب على اختلافهم، وتدخل أحكام البنين في جميع أبواب الفقه تقريباً، أو كتب الفتاوى والنوازل التي تتضمن أجوبة المفتين عما سئلوا عنه من أسئلة كان أكثرها في أحكام البنين، ومن هذه المصادر كتب الحسبة، وهناك العديد من الكتب والرسائل الصغيرة التي اختصت بمسائل البنين وأفردتها بالبحث ككتاب الإعلان بأحكام البنين "لابن الرامي"، وكتاب الجدار "لعيسى بن موسى التُّطَيْلي" وغيرهما، وهي مصادر تتابع حركة البناء والعمران الإسلامي في عصورهما المختلفة، وتعرض تفصيلاً للتعريف بالبناء وأدلة مشروعيته، كما أنها تحدد ماليته من حيث هو عقار أو منقول، ثم تعرف العقار، كما أنها تعرض لأحكام البناء ماليته من حيث هو عقار للبناء الواجب من مساجد وأربطة وحصون وأسوار وجسور وقناطر وسدود وغيرها، والبناء المندوب كالمآذن والأسواق، والبناء المباح كالمساكن والحوانيت للاستغلال مع بيان القواعد التي تحكم هذا النوع من البناء باعتبار أن للسلطة شأناً فيه، والبناء

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 840.

(2) من أهم الدراسات الحديثة التي تعرضت لأحكام البناء في الإسلام تلك الدراسة التي قام بها إبراهيم بن حمد الفائز بعنوان: البناء وأحكامه في الفقه الإسلامي، وهي رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة الإمام محمد بن سعود سنة 1406 هـ.

المحظور كبناء القبول والكنائس، والبناء على أرض الآخرين وغير ذلك. كما تعرض هذه المسائل لحكم التوسع في البناء والتطاول فيه وزخرفته⁽¹⁾.

وتزودنا هذه المصادر بتفصيلات أكثر تتعلق بتخطيط وإنشاء الوحدات المعمارية الدينية على وجه الخصوص، فمنها ما يتعرض للشروط الحاكمة لبناء الميضآت وبيوت الخلاء، ومنها ما يتعلق بحكم بناء المساجد في المدن والقرى والبناء عليها، واتخاذ الحوانيت أسفلها «المساجد المعلقة»، وكذلك إلحاق الأسبلة ومكاتب تعليم الأطفال بها، وبناء بعضها على القبور أو إلحاق الأضرحة بها، بل إن من هذه الأحكام ما يتعلق بأسلوب الزخارف الجدارية في المساجد.

ومن منظور آخر تعرضت هذه المصادر لصلاحية البناء من حيث طهارة مواد البناء، وتناسبها في النوع والمقدار لنوع المبنى، وقيام العمال بالبناء كل فيما تخصص به دون غيره، وفي هذه سيطرة تامة ومباشرة واضحة تؤديان إلى إتقان عمليات الإنشاء المعماري، فلا يحدث ضرر لصاحب البناء أو الآخرين الذين قد يتضررون من خلل الإنشاء.

وفي تفصيل واضح أشارت هذه المصادر إلى ذكر مواصفات البناء المطلوبة، ومواصفات مواد البناء المرغوب فيها التنفيذ عند التعاقد على إنشاء بناء معين، وأوضحت هذه المصادر المواصفات والمقاييس المعتبرة في المواد المختلفة في الإنشاء، بل إنها تمتد لتحديد كمية الماء المطلوبة أثناء خلط مواد البناء، ومقادير المواد المطلوب خلطها فلا تكون زائدة أو ناقصة فتؤثر في قوة البناء ومتانته. وأشارت

(1) محمد بن إبراهيم اللخمي ابن الرامي: الإعلان بأحكام البنيان، تحقيق: عبد الرحمن بن صالح الأطرم: رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود 1403هـ، والكتاب فريد في نوعه فقد جمع كل المسائل المتعلقة بالبنيان وأحكامه التي أفتى وحكم فيها فقهاء وقضاة المالكية.

المصادر الفقهية إلى أن الجنس والجودة والقدر شرط فيما يتفق عليه المتعاقدان⁽¹⁾، كما أنها أشارت على وجوب ذكر المواصفات التي يريدها صاحب البناء في منشأته، وتحديد مقاييسها المختلفة طولاً وعرضاً وارتفاعاً، ونوعية مادة البناء التي تبني بها سواء أكانت طيناً أو لبناً أو آجرأ، وكذلك صفة البناء من حيث كونه منضداً أو مجوفاً أو مسنماً⁽²⁾.

ولا تغفل المصادر الفقهية مباشرة السلطة وتوجيهها لعمال البناء، وأشارت إلى أنه على الوالي أو نائبه أن يأمرهم بإتقان صنعتهم، والنصيحة للمسلمين وعدم التفرير بهم، فإن منهم من يشجع الرجل على البناء، ويقدر له تكاليف البناء تقديراً ضعيفاً، فإذا بدأ في البناء وجد أن التكاليف أكثر مما قدره البناء فيلحقه ضرر عظيم، وربما افتقر وركبه الدين أو باع الدار قبل إتمامها⁽³⁾.

كما أن على الوالي إلزام البناء استخدام الأدوات اللازمة لعملية البناء التي تساعد على إحكامه، من زوايا وموازين وخيوط إلى غير ذلك، كما أنه يلزم البناء إعادة البناء إذا جرى فيما يعمل زيف أو انحراف، كما يأخذ عليه المواثيق ألا يأخذ من الجباسين رشوة مقابل تواطئهم على قبول الجبس الرديء، كما يحث البنائين على ألا يستعملوا الجبس الرجيح ولا من الجباس إلا ما كان مفلكاً فهو أصلح الجبس⁽⁴⁾.

(1) إبراهيم بن حمد الفائز: البناء وأحكامه في الفقه الإسلامي، ص 17.

(2) المرجع السابق، ص 380.

(3) أبو العباس أحمد بن يحيى الوفريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء

إفريقية والأندلس والمغرب، بيروت، دار الغرب، ج 1، 1981م، ص 14.

(4) محمد بن محمد بن أحمد ابن الأخوة: معالم القرية في أحكام الحسبة، تحقيق محمد

محمود شعبان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، ص 341-344.

والنتيجة المباشرة لهذا الحرص الشديد على إتقان البناء واستخدام مواد الإنشاء بالمواصفات المطلوبة هي متانة البناء، والمتانة شرط أساسي من شروط أربعة يجب توافرها في العمارة، وهي المنفعة والمتانة والجمال والاقتصاد، ومتانة البناء تعني أداءه لوظيفته بكفاءة واستمرار ذلك مدة طويلة، كما أنها ترغب في توفير الأموال التي يتكلفها إعادة البناء أو ترميمه من فترة إلى أخرى إذا ما فسد بناؤه، كما أنها تمنع أي ضرر قد يحدث سقوط البناء بسبب الخلل في بنائه أو الغش في مواد بنائه.

وفي سبيل عدم الأضرار بالآخرين أوضحت هذه المصادر القواعد والأحكام التي تكفل ذلك، كعدم الارتقاع بالبناء على الجيران، وعدم فتح نوافذ تطل على حريمهم، وحكم بناء الأفران والمصانع والمدابع التي يتضررون منها، وعدم منع الجار من وضع عروق البناء على بنائه، وحكم إخراج الميازيب والشرفات إلى الطريق، وغير ذلك من المسائل الدقيقة التي تدخل ضمن هذا الإطار من حقوق البناء، ومن أشهر الأمور المتعلقة بذلك والتي عرضت كثيراً للفقهاء حقوق الجدار المشترك، وحق المرور والارتقاع بالطرق والشوارع التي حدد الفقهاء نوعياتها المختلفة، وحكم كل نوع في الارتقاع والبيع وغير ذلك مما يتعلق بالشوارع الخاصة⁽¹⁾.

وتمشياً مع التطور في البناء والامتداد الرأس للبيان كانت الأحكام الفقهية التي تختص بحل المشاكل المتعلقة بحقوق صاحب السفل وصاحب العلو.

وتلبية لحاجات المجتمع الناتجة من زيادة العمران بدت الحاجة ملحة بين الحين والحين لتوسيع بعض المنشآت العامة على حساب الممتلكات الخاصة. فحددت الأحكام الفقهية المنهج والشروط التي تتبع في مثل هذه الحالات. وانطلاقاً من الحاجة إلى إعادة تعمير البناء لخلل يخشى منه عرضت الأحكام الفقهية لحكم الجدار المائل، وأحكام الضمان فيه حتى تتحدد المسؤولية، إذا ما امتنع عن هدم الجدار وحدث ضرر لا حد به.

(1) ابن الأخوة: معالم القرية في أحكام الحسبة، ص 344.

واطراداً مع الرغبة في زيادة العمران وتحديداً للأحكام التي تحكم ذلك كانت الأحكام الفقهية التي تتصل بالبناء في الأرض الموات، كما أوضحت حكم البناء في أرض الآخرين وكذلك الأرض الموقوفة.

ومن منظور آخر تعرض المصادر الفقهية تفصيلاً لأحكام التصرفات في بيع البناء، وحالاته المختلفة لحل ما ينشأ عن ذلك من مسائل، كما أنها تعرض للشفعة في البناء إذا بيع من دون الأرض، ولأحكام قسمة البناء.

وتؤكد المصادر الفقهية خضوع البناء لأحكام السياسة الشرعية، فلوَّي الأمر أن يمنع البناء في أماكن معينة، ويبيحه في أماكن أخرى، وله أن يمنع التطاول في البنيان إلى حد معين، وأن يقصر البناء على بعض الأرض ونحو ذلك مما تحتمه المصلحة العامة للأمة⁽¹⁾.

مما سبق تتضح أهمية المصادر الفقهية في التفريق بالقواعد والأحكام التي تحكم تخطيط المدينة وتكويناتها المعمارية المختلفة، تلك الأحكام التي كانت بمثابة القانون الذي يُحتكم إليه في كل ما يتصل بعمارة المدينة، والذي كان يقوم على تطبيقه سلطات المدينة القضائية التي تفصل في هذه الأمور وتعاونها السلطة التنفيذية في ذلك⁽²⁾.

وفي ذلك ما يكشف عن أن المدينة الإسلامية وتطور عمارتها ومباشرة مرافقها كان من مسؤولية إدارتها المحلية بما تمتلكه من سلطات قضائية وتنفيذية، وإدارات عمران المدينة وفق الأحكام الفقهية الإسلامية التي لاحقت بدورها عجلة التطور الحضاري.

(1) إبراهيم بن حمد الفائز: البناء وأحكامه في الفقه الإسلامي، ص 17.

(2) ابن الرامي: الإعلان بأحكام البنيان، ص 20، 35، 39، ص 101، 117، ص 214، ص 254، 257، 345، د. عبد اللطيف إبراهيم: سلسلة الدراسات الوثائقية- الوثائق في خدمة الآثار «العصر المملوكي»، مقال نشر في كتاب: دراسات في الآثار الإسلامية، نشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، 1976، ص 420-421.

كما أن الدراسة المعمارية لأحكام البناء في الإسلام توضح ترابط التكوين المادي للمدينة الإسلامية، والأسس والقواعد التي تحكم هذا التكوين وتنظمه تنظيمًا مستمرًا يلاحق مراحل النمو والتغير التي تطرأ على المدينة الإسلامية.

وتوجه بعض الدراسات العلمية الجادة نحو الاستفادة من هذه المصادر⁽¹⁾ دليل واضح على أهمية هذه المصادر التي توازي أحكام البناء فيها، وما كان يحكم مدن الحضارات القديمة من قوانين مدنية Civil Law ساعد فهمها على وضوح رؤية التكوين المادي لهذه المدن، وتأخر الانتباه إلى هذه المصادر، والاستعانة بها في فهم التكوين المادي للمدينة الإسلامية، فضلت كثيرًا الدراسات التي حاولت تفسير التكوين المادي للمدينة الإسلامية، وكيلت الاتهامات للمدينة الإسلامية في بعضها، وجرت من أصالتها في بعضها الآخر.

وكانت البداية مع دراسات "سوفاجيه" لحلب ودمشق واللاذقية تلك المدن القديمة التي فتحها الإسلام، والتي أشارت على أن المسلمين لم يضيفوا شيئاً لهذه المدن، بل أبقوها على حالها، وأن ما أضافوه من خطط في هذه المدن قد أدى إلى اضطراب وحدتها وتشويه تركيبها الداخلي، ثم تنتهي إلى نتيجة مؤداها أن المدينة الإسلامية ما هي إلا تقليد للمدينة الأوروبية القديمة⁽²⁾.

ونهج "بلانهول" على الدرب ذاته فيرى أن الصفة الرئيسية في المدينة الإسلامية هي الفوضى في التخطيط وعدم وجود وحدة تركيبية، كما يشير إلى أنها ضعيفة التماسك على عكس المدن الرومانية ومدن أوروبا في العصور الوسطى، ويرى أن الإسلام لم يفلح في أن يأتي بالبديل للمدن التي خضعت بل قلد تلك المدن الموجودة، فالسوق Bazar ما هي في الحقيقة إلا.. Colonnaded avenue.

(1) Saleh Ali Al-Hathloul: Tradition, continuity and change in the physical environment - the Arab-Muslim city, P. h. Submitted to the department of architecture at M. I. T. 1981, p 20-136.

(2) Souvaget. J. Alep. Paris 1941 p.p 76-79-104/109, Adem , La plan de Xovier de plonhol: op. Cit. PP. 22-23.

الروماني، والقيسارية ما هي إلا البازيليكا .. Basilica الرومانية، حتى الحمام
Therma الروماني القديم قلده المسلمون في بناء حماماتهم⁽¹⁾.

وهو الرأي الذي مال إليه أيضاً «جرويناوم»، وإن خالف «بلانهول» في أن
الحمام اليوناني الروماني مختلف عن الحمام الإسلامي⁽²⁾.

وكذلك "سيترن" الذي أشار إلى أن خطط المدينة الإسلامية مأخوذة من المدينة
اليونانية القديمة كالشوارع والسوق المركزية، وكرر نفس الاتهامات التي تصف
المدينة الإسلامية بعدم التماسك في تراكيبها⁽³⁾.

وانعكاساً لتأثير هذه الآراء نجد من الباحثين من يشبه تخطيط شوارع "سدوس"
في نجد بالجزيرة العربية بالمدينة الهلنستية رغم ما يلاحظ من اختلاف محاور
الشوارع الجانبية المتفرعة من الشارع الرئيس.

وفي ضوء هذه الأحكام الفقهية التي تمثل الفكر الإسلامي الموجه لحركة البنين
والعمارة في المدن الإسلامية يمكن تفسير تخطيطات المباني الأثرية وتحديد
وظائف وحداتها المختلفة. واستنتاج المدلول الحضاري لها، فتزداد المعرفة
بتخطيط المدن الإسلامية وتكويناتها المعمارية المختلفة، وهو جانب أهمله تقريباً
كثير من الدراسات الأثرية للعمارة الإسلامية، فقصرت عن تفسير المضمون

(1) Xovier de Planhol: op. Cit. P.P 22-23.

(2) Von Grumbaum: The structure of the Muslim town. In Islam:
Essays in the - nature of cultural tradition, 1965, P 141-168.

(3) Stern: Op. Cit. P.P. 29-30.

عبد الجبار ناجي: المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية، ص 155 .

الحقيقي لما تعكسه العمارة الإسلامية من دلالات حضارية إسلامية كان لغياب تفسيرها أثر واضح في عدم وضوح الصورة الحقيقية للمدينة الإسلامية⁽¹⁾.

ويفسر الربط بين دراسة تخطيط المدن الإسلامية وتكويناتها المعمارية بتفاصيلها المختلفة وبين أحكام البنين الفقهية كثيراً من الملامح والظواهر التي تميز المدينة الإسلامية عن غيرها، ويؤكد هذا التفسير خطأ من يبتعد عن هذه الأحكام أو يتجاهلها عندما يعرض بالدراسة لأي جانب من جوانب المدينة الإسلامية، ثم يتعرض بالنقد والاتهام دونما سابق معرفة بالحكمة والغاية الإسلامية من هذا الأمر أو ذلك.

ويكفي أن ينشر هنا إلى ما اتهمت به شوارع المدينة من ضيق والتواء كحكم عام أصدره جل الدراسات الأثرية الحضارية التي تعرضت لشوارع المدينة الإسلامية، وما توصلت إليه من دلالات مرتبطة بهذا الحكم تقلل من شأن المجتمع الإسلامي دون اعتبار لما ورد عن أسس تخطيط شوارع المدينة الإسلامية ودراسة قياساتها عند التخطيط، ودون النظر إلى تصنيف هذه الشوارع في نوعيات رئيسة وثانوية، عامة وخاصة، مرتبطة بنشأة المدينة ومتأثرة بالعوامل التي تحكم الإنشاء بها، والتي تعكس حياة الحرية التي عاشها المجتمع الإسلامي، وما يصاحب الحياة الإسلامية من علاقات وقوانين إسلامية كالتأريث والقسمة والبيع والشراء وعلاقة التجاور، إلى غير ذلك من أمور تنعكس بصورة قوية على هيئة الشوارع الخاصة بالمدينة، تلك النوعية التي تتغير من فترة إلى أخرى، وتتفرع جيلاً بعد جيل في إطار المعاملات والظروف التي تحكم المجتمع الإسلامي.

(1) Geoffrey King: Examples of the secular Architecture of Najd Arabian Studies, Cambridge, 1982, IV - P16.

ولا يقتصر أثر الأحكام الفقهية للبيان على تخطيط المدينة وشوارعها، بل إنه يمتد إلى شكل المباني نفسها تحقيقاً للنظرية المعمارية التي تقول إن الشكل يتبع الوظيفة، ومن هنا نجد تخطيطات إسلامية خاصة نراها بوضوح في المنشآت الدينية الإسلامية، ونرى بعض التكوينات المعمارية الأخرى، التي نشأت مع نشأة التحضر الإنساني والتي وجدت قبل الإسلام، فقط تطورت تخطيطاتها وتعادت لتتمشى مع الأطر والأحكام الإسلامية، ومن أمثلة ذلك الحمامات والمنازل وغيرها.

وأوضحت أحكام البيان كذلك العلاقة بين التكوينات المعمارية المختلفة تجاذباً أو طرداً، اتصالاً أو استقلالاً، وتلحظ ذلك من خلال نظرة فاحصة لتوزيع الوحدات والتكوينات المعمارية على مخطط المدينة، ذلك التوزيع الذي حكمته اعتبارات من أهمها تحقيق الأهداف الوظيفية للمباني في سهولة ويسر يكفلان تخطيط الشوارع والطرق، ويحكمه بعد ذلك المبدأ الإسلامي «لا ضرر ولا ضرار» .

وقراءة واحدة لواجهات المباني الأثرية في المدينة الإسلامية تعكس لنا واقعاً اجتماعياً لأصحابه، وتحدد لنا نوعية الشارع واتساعه، وذلك في ضوء شكل السلالم المؤدية إليها، ومطلات هذه المباني ومشربياتها، وما قد يخرج من حيطانها من ميازيب، وما قد يوجد بها من عناصر معمارية أخرى يرتبط إنشاؤها وشكلها وتوزيعها بقواعد فقهية محددة تجعلنا نقر بهذه المواصفات والحقائق للمجتمع الذي يقطن أو يستغل هذه المباني.

وكان لهذه الأحكام دورها في استقرار الهيئة الاجتماعية للمدينة الإسلامية، وإقرار المبادئ الإسلامية وتأصيلها بقيم المجتمع حتى أصبحت في حكم العرف

العام، وأصبح تطبيقها سلوكاً عاماً أدى في النهاية إلى شيوع الصفة الإسلامية على التكوينات المعمارية للمدينة⁽¹⁾.

من جهة، وعلى سلوك أفراد مجتمعتها من جهة أخرى، وهو نوع من التوافق يؤدي إلى الشعور بجمال وظيفية المدينة الإسلامية، ويعكس من منظور آخر ذلك التشابه بين المدن الإسلامية في تخطيط شوارعها وتفصيل تكويناتها المعمارية.

وإذا كانت المصادر السابقة للتراث الإسلامي تكشف عن بعض جوانب الفكر الإسلامي التي ترسم السياسة للتراث الشامل للحكام المسلمين والقائمين على تخطيط المدن الإسلامية، وتحدد القواعد والأحكام التي يجب أن تتبع في إنشاء المباني وعمارتها، فإن ما ورد في بعض المصادر الأخرى وخصوصاً تلك التي تخاطب العامة لترقى بهم إلى مرتبة الكمال في السلوك الاجتماعي يتدرج ليغطي مستوى قاعدة الهرم الذي يمثل مجتمع المدينة، وهذه المصادر تتحدث عن الآداب العامة المتعلقة بجميع مناحي الحياة في ضوء الكتاب والسنة⁽²⁾.

(1) يجب التنويه بأن هذه الأحكام اتصلت بكل طرز العمارة سواء أكانت الطرز المعمارية الضخمة أو الطرز المعمارية المحلية البسيطة التي يحلو لبعضهم أن يسمها بالطرز التقليدية تميزاً لها عن الطرز السابقة:

Geoffrey King: Examples of the secular Architecture of Najd Arabian Studies, Cambridge, 1982, IV - P113.

وقد استخدم مصطلح التقليدية من منظور أن عمارة هذه المباني سارت وفق تقاليد معمارية محلية انتقلت عبر الأجيال في العصور السابقة وتختلف عن الطرز الأوروبية والأمريكية الحديثة، التي غزت العالم الإسلامي في العصر الحديث وحلت محل هذه الطرز المحلية التقليدية.

(2) تتضمن كتب الفقه عادة أبواب تتصل بالآداب وتخصص بعض المصادر في ذلك ككتاب: مكارم الأخلاق لرضي الدين أبي نصر ابن الإمام أبي علي فضل الدين الطبرسي، المطبعة الخيرية، مصر، وكتاب عيون الأخبار لأبو محمد عبد الله بن عبد المجيد ابن قتيبة الدينوري.. هذا بالإضافة إلى شيوع كتب السيرة النبوية التي وضحت المثل الأعلى للسلوك الإنساني.

وفي مجال البناء والعمارة تعرض هذه المصادر ما يختص بالتوجيه الفردي لعامة المجتمع، ومن ثم تتكامل مع المصادر السابقة التي كشفت عن السياسة العامة لل عمران بمفهومه الشامل للمستويات العليا التي من شأنها التخطيط العام للمدينة، وتنفيذ مرافقها العامة وتكويناتها الأساسية تاركة حرية إنشاء المباني الخاصة للعامة يقومون بإنشائها حسب متطلباتهم وإمكاناتهم، ورغباتهم في إطار القواعد والأحكام التي تحدد العلاقة بين هذه المنشآت وتخطيط المدينة ككل، وهذه المنشآت بعضها ببعض آخر. وهذه الحرية انعكست على الهيئة المادية للمنشآت المدينة الإسلامية، فلم تكن قوالب جامدة أو أنماطاً متكررة كرقع الشطرنج التي نلاحظها في المدينة اليونانية أو الرومانية، ويبقى فقط التوجيه نحو الأصلح.

ومن أمثلة النصوص الجيدة التي وردت بهذه المصادر والتي تكشف عن هذا التوجيه ما ذكره "الدينوري" في عيون الأخبار ما نصه: ((قال يحيى بن خالد لأبنة جعفر حين اختط داراً ليبنيتها: هي قميصك فإن شئت فوسعه، وإن شئت فضيقة))⁽¹⁾.

ولهذا القول مضامينه العديدة التي تتلخص في الربط بين الإنسان وما بينيه لنفسه وحرية في ذلك، بل إنه يصل إلى أساس النظرية المعمارية التي تقول إن الشكل يتبع الوظيفة، وما تطور عنها من أن الشكل هو الوظيفة نفسها، فالعرض الوظيفي هنا ليس مقيداً، ولكنه متسع ليشمل اختلاف الميول والأغراض ولكنه في النهاية يؤكد النظرية الوظيفية بتحقيق هذه الميول والأغراض.

ومما يدل على الربط بين الاستخدام والإنشاء، وهو من أهم أسس النظرية الوظيفية في العمارة، ما جاءت به الأخبار من أن "ابن التوأم" دخل على بعض

(1) ابن قتيبة الدينوري: عيون الأخبار، ج3، ص311.

البصريين وهو يبني داراً واسعة الذرع، واسعة الصحن، رفيعة السمك، عظيمة الأبواب، فقال: ((أعلم أنك قد ألزمت نفسك مؤونة لا تطاق، وعيلاً لا يحتمل مثلهم، ولا بد لك من الخدم والستور والفرس على حسب ما ابتليت به نفسك، وإن لم تفعل هجنت رأيك))⁽¹⁾.

ويؤكد هذه الصلة بين الإنسان والعمارة ما ذكر من أنه: مر رجل من الخوارج بدار تبنى، فقال: من هذا الذي يقيم كفيلاً⁽²⁾؟

وقد عكست الروايات والأقوال تأكيد هذه الصلة كقول أحدهم عن الدار ليكن أول ما تبتاع وآخر ما تبيع، وهو قول يؤكد أهمية الدار بالنسبة للإنسان، وبالتالى الاهتمام بعمارة المنازل والمسكن التي تمثل جانباً هاماً من تكوينات المدينة.

وعكست هذه النوعية من مصادر التراث الإسلامى وغيرها استفادة الفكر الإسلامى من خبرات الأمم السابقة إضافة إلى خبرتها، فقد اعتمد هذا الفكر قول حكماء الروم: ((إن أصلح مواضع البنيان أن يكون على تل أو كبس رثيق ليكون مطلاً، وأحق ما جعلت إليه أبواب المنازل وأقنيتها وكواؤها المشرق واستقبال الصباح، فإن ذلك أصلح للابدان بسرعة طلوع الشمس وضوئها))⁽²⁾.

ويصدق على هذا ما ذكره "اليعقوبي" من أن: ((الملوك الماضية لما أردوا بناءً المدن، أخذوا آراء الحكماء في ذلك، فالحكماء اختاروا أفضل ناحية في البلاد، وأفضل مكان في الناحية، وأعلى منزل في المكان من السواحل والجبال ومهب الشمال، لأنها

(1) الدينوري: عيون الأخبار، ج3، ص312.

(2) المرجع السابق، ج3، ص313.

تفيد صحة أبدان أهلها وحسن أمزجتها واحترزوا من الآجام والجزائر وأعماق الأرض فإنها تورث كرياً وهماً⁽¹⁾.

وهذه الأقوال التي تمثل توجيهات تتعلق بالتخطيط وعناصر الإنشاء والتهوية والإضاءة وغيرها واختيار أنسب المتاح منها، تمثل ثقافة هامة رأت هذه المصادر نقلها إلى العامة لترتقي حالة العمارة ويزدهر العمران، وهو هدف سعى إليه الفكر الإسلامي ابتداءً بعرض سياسة العمران وواجبات الحكام نحو ذلك، وانتهاءً بتوعية العامة بنواحيه وقواعده وأساليبه.

وتعكس المصادر التاريخية بصفة عامة وكتب تاريخ المدن وخططها على وجه الخصوص مدى اهتمام الفكر الإسلامي بالمدن، فقد كثرت المؤلفات التاريخية المتصلة بتاريخ المدن وخططها كثرة ملحوظة حتى أننا لا نكون مبالغين إذا قلنا إنه قلما نجد مدينة من المدن الإسلامية دون أن يؤلف لها تاريخ خاص إن لم يكن أكثر من كتاب⁽²⁾.

وتعرض هذه المصادر إما لتاريخ المدينة السياسي وإما لتاريخها الاجتماعي، وإما يؤرخ لأعلامها البارزين، وفي ذلك ما يلقي الضوء على هذه الجوانب من حياة المدينة، ومن هذه المصادر ما يختص بخططها وتكويناتها المعمارية وهو ما يكشف عن الجوانب المعمارية والإنشائية للمدينة الإسلامية بصورة مباشرة، ويعرض للمستويات الحضارية والاجتماعية والثقافية لمجتمع المدينة في ضوء الدلالات التي تعكسها هذه التكوينات المعمارية، وهذا يعني أنها بصفة عامة تعكس صورة واضحة للمدينة الإسلامية يمكن للمدقق فيها أن يبرزها، ويدفع عنها اتهامات ألصقت بها لقواعد خاصة في التقييم.

(1) أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، ص 8.

(2) عبد الرحمن زكي: المدينة الإسلامية، مجلة الفيصل عدد 27، ص 94.

كما أن الربط بين ما ورد في هذه النوعية من المصادر وما تبقى من آثار المدن التي أشارت إليها يكشف عن الحقائق ويؤيدها واقعاً ملموساً.

ومن جهة أخرى فإن هذه المصادر تعكس المستوى الحضاري للفكر الإسلامي الذي حرص على تسجيل تاريخ مدنه وعلامها وخططها، وباعتبار أهمية وظيفة الكتاب الاتصالية في العصور الوسطى فإن هذه المصادر التي كتبت عن تاريخ المدن بما تتضمنه من ثقافة حضارية عمرانية، وبما تشتمل عليه أحياناً من رؤى نقدية، بالإضافة على ما ورد في غيرها من المصادر، بلورت تجربة المدن اللاحقة.

ويحقق إفادتها من المدن السابقة في تواصل مستمر، كفلته مصادر تراثنا التي عرضنا لبعض ما ورد ببعضها بإيجاز، لبيان أهمية الفكر الإسلامي في عمارة المدن، ويعكس هذا الفكر من منظور آخر اهتمام المسلمين بالعمران، ومساهماتهم الواضحة في تاريخ التمدن الإنساني ذلك الاهتمام وتلك المساهمة اللذين أشاد بهما بعض الدراسات التي اقتربت من هذا الفكر مثل "جوينانين" الذي أشار يفضل المسلمين في اتخاذ المدن وتشبيد المراكز العمرانية الأخرى، ويشير إلى أن ما أحدثه الإسلام من مظاهر التمدن يعتبر ثورة في تاريخ التمدن العالمي⁽¹⁾، ودفع "لابيدوس" اتهام "سوفاجيه"، فقد قال: ((إن الفتح الإسلامي لم يؤد إلى هدم المدن القديمة، ذلك لأن هذه المدن كانت قد انتهت مهمتها كمدن "بوليس" قبل أن يأتي هذا الفتح بمدة طويلة))⁽²⁾.

(1) Shelomo Dov Goitein: The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times History and Institutions, P218.

(2) عبد الجبار ناجي: المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية، ص 165.
Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism. Front Cover, Ira Marvin Lapidus. University of California Press, 1969, P5.

والحقيقة أن العرب بعثوا الحياة من جديد إلى هذه المدن، وحافظوا على هيئتها القديمة خصوصاً فيما يتعلق بهيئة شوارعها العامة باعتبارها من المرافق العامة التي تولت سلطة المدينة المحافظة عليها⁽¹⁾.

ويشير "لابيدوس" إلى أن العرب قد أوجدوا عدداً من المدن الجديدة ارتبط إنشاؤها بحاجات الجيوش الفاتحة للاستقرار، وبعد ذلك دفعت الدول العربية الحاكمة حركة التمدن دفعات قوية بما اتبعته من سياسات تنمية النشاطات الزراعية والتجارية، كما ساعدت الظروف الإدارية والسياسية على نمو المدن والتمدن الإسلامي.

كما تشير إلى أن المسلمين بصفة عامة كانوا محبين للعيش في المدن، وكانوا يتفخرون بها فكانت لها منزلة خاصة⁽²⁾.

والدليل الواضح على ذلك ما نراه في تراثنا من مؤلفات عديدة اتجهت لتاريخ المدن وإبراز حضارتها سواء منها من ركز على الجانب التاريخي أم الخطط أم تراجم العلماء والأدباء أم غير ذلك.

وقد أثبتت الدراسات الأثرية "لروبرت آدمز" عن الاستيطان في وادي دياي في العراق أن نسبة التمدن الإسلامي في العراق تعادل أربعة أضعاف نسبة التمدن في العصر الساساني⁽³⁾.

(1) ابن الرامي: الإعلان بأحكام البنيان، ص 197، 198.

(2) Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism. Front Cover, Ira Marvin Lapidus. University of California Press, 1969, P ww-25.

(3) Robert MC. Adams: Land Behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains, Chicago, 1965, P 26-75.

المؤسسات الاجتماعية في الحضارة العربية الإسلامية⁽¹⁾

تلخيص الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة مرنة بلغت الحياة الاجتماعية فيها أقصى ما يمكن أن تبلغه في مجتمع من رقي ونضج.

وقد ساعدت على ذلك عدة عوامل منها أن الدولة الإسلامية ضمت بلاداً «مثل مصر والشام وفارس» لها جذورها الحضارية القديمة، وعرفت ألواناً من النشاط الاجتماعي في تاريخها القديم، شهدت عليه المنشآت الاجتماعية التي رأى العرب كثيراً من بقاياها وآثارها، مثل الحمامات والمسارح وغيرها.

ومنها ما يشير إليه علماء الاجتماع من أن البدوي إذا أصاب قدرًا من الثراء وبسطة العيش فإنه كثيراً ما يقبل على الاستمتاع بملذات الحياة ويجنح نحو التمتع بمباهجها.

(1) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 323 وما بعدها.

على أن أهم هذه العوامل دون شك أن الدين الإسلامي نفسه يحوي من المبادئ والمثل ما يكفل للبشر حياة اجتماعية راقية متكاملة خالية من الشوائب، فلا تزمت ولا انغلاق ولا حرمان في الإسلام، وإنما ترك الله سبحانه وتعالى للمسلم حرية الاستمتاع بكل ما خلقه له من مباحج الحياة بشرطين لا خروج عنهما :

- أولهما: الالتزام بالحلال وتجنب ما حرمه الله.

- وثانيهما: الاعتدال وعدم الإسراف.

وفي حدود هاتين الدائرتين طلب من المسلم ألا ينسى نصيبه من الدنيا .

وكان أن ظهرت ألوان هذا النشاط الاجتماعي في مختلف أركان المجتمع: في القصور والبيوت، في الأسواق والطرقات، في المدن والريف.

كذلك شارك في هذا النشاط مختلف طبقات المجتمع وفئاته، الحكام من خلفاء

وأمرء ووزراء، والتجار والحرفيون، والعلماء والعامّة، والزراع وأهل البادية، وذلك بنسب متفاوتة، وفق ما تسمح به ظروف كل طبقة وحالة كل فرد .

ومن الطبيعي أن تبرز في الدولة الإسلامية مؤسسات ومنشآت ذات صبغة اجتماعية يتبلور فيها هذا النشاط الاجتماعي، ومن هذه المؤسسات ما كان ذا صبغة اجتماعية بحتة كالحمامات والبيمارستانات والأسبلة، ومنها ما كان ذا سمة تجارية أو دينية، ولكنه احتوى نشاطاً اجتماعياً ملحوظاً، وأدى رسالة ذات صبغة اجتماعية واضحة كالفنادق والخانات والوكالات والجوامع والمدارس ومكاتب الأيتام وغيرها .

ويلاحظ على هذه المؤسسات أن كثيراً منها اتخذ طابعاً خيرياً، فاستهدف مؤسسوها من وراء إنشائها التقرب إلى الله تعالى عن طريق فعل الخير، سواء بالعبادة باليتيم والضعيف، أم بالمسافر والتاجر، أم بطالب العلم أو المريض...

على أن الظاهرة الواضحة في التاريخ الإسلامي هي نجاح المؤسسات الاجتماعية في البقاء طويلاً، والاستمرار على مدى أجيال وربما قرون في أداء رسالتها، وعدم توقفها عقب وفاة مؤسسيها .

ذلك أنه من الملاحظ في كثير من حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف مؤسسات خيرية ضخمة عن أداء رسالتها بعد فترة من الزمن، بسبب نضب مواردها وإفلاسها، مما يضطرها إلى طلب مساعدة الخيرين بين حين وآخر، أما في ظل الحضارة العربية الإسلامية، فإنه قل أن نجد مثيلاً لهذه الظاهرة، وذلك بفضل نظام الأوقاف الذي ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة .

ذلك أن مؤسس المنشأة «حاكماً كان أو ثرياً من الخيرين» كان يوقف عليها غالباً وقفاً يدر عليها مورداً ثابتاً يضمن لها البقاء والاستمرار في أداء رسالتها دون حاجة إلى الاستجداء بين حين وآخر، أو دون خشية الإفلاس والتوقف عن أداء مسيرتها .. ولم تقتصر هذه الأوقاف على الأراضي الزراعية فحسب، وإنما شملت الدور والقصور والأسواق والحوانيت والحمامات والأفران والمصانع والصابون ومعامل ترقيد الفروج، وغيرها مما يمكن أن يدر مورداً أو دخلاً منتظماً .

والمعروف أن الأوقاف بمعناها الدقيق شرعت في الإسلام ليكون ريعها صدقة جارية، ومن هذا المنطق فقد نهضت برسالة ضخمة في رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية، الأمر الذي ساعد عليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة في تلك العصور فيما يتعلق بالمسائل والأمور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية والصحية - وهو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعي-، وإنما تركت هذه الأمور كلها لأحكام الشريعة الإسلامية، وما نصت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة، وحث على فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهة أخرى .

ومن هنا برزت أهمية الوقف في توفير الرعاية الاجتماعية للطبقات الفقيرة المحرومة، وكانت هذه الرعاية تزداد في المواسم والأعياد الدينية «وخاصة في شهر رمضان الكريم» إذ حرص الواقفون على التوسعة على الفقراء والمساكين والأيتام وطلاب العلم في هذه المناسبات⁽¹⁾.

ومن أبرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعية التي اشتهرت بها الحضارة العربية الإسلامية تلك الخاصة برعاية الأيتام ذلك أن الدين الإسلامي عني عناية خاصة بأمر اليتيم، فأمر بالإحسان إليه ورعايته وعدم قهره.

وحسب المسلم أن يعلم أن النبي عليه الصلاة والسلام ولد يتيماً، فأواه الله عز وجل الأمر الذي جعل الخيرين يجدون في الإحسان إلى الأيتام خير وسيلة للقربى إلى الله من ذلك ما جاء في ذكر أخبار أصفهان من أن أحد الصالحين كان يذهب بالأيتام يوم الجمعة إلى منزله ويدهن رؤوسهم.

وهكذا حتى انتشر نظام الأوقاف في الدولة الإسلامية، فحرص كثير من الخيرين على وقف الأوقاف على الأيتام وإطعامهم وتعليمهم وكسوتهم، من ذلك ما جاء في إحدى وثائق الأوقاف التي ترجع إلى عصر سلاطين المماليك من أن يكسى كل من الأيتام المذكورين في فصل الصيف قميصاً ولباساً وقبعاً ونعللاً في رجليه، وفي الشتاء مثل ذلك، ويزداد في الشتاء جبة محشوة بالقطن.

وتجلت العناية بالأيتام في الإقبال على إنشاء مكاتب لتعليمهم ورعايتهم، وذلك أنه إذا كانت عملية التعليم في صدر الإسلام قد ارتبطت بالمساجد، فإن تعليم الصغار والصبيان داخل المساجد كانت أمراً مكروهاً لم يستسقه الفقهاء..

(1) انظر المؤلف الكبير الذي أنجزه مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ج1، 2003 بعنوان: نظام الوقف والمجتمع المدني، وقد كان لنا شرف الإسهام في إنجاز هذه الدراسة كعضو وانظر دراستنا المقدمة للمؤتمر بهذا الشأن.

وقد جاء في كتب الحسبة أنه لا يجوز تعليم الأطفال في المسجد لأن النبي ﷺ أمر بتزيه المساجد من الصبيان والمجانين لأنهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات، بل يتخذون للتعليم حوانيت في الدروب وأطراف الأسواق....

كذلك روي أن الإمام مالك سئل عن تعليم الصبيان في المسجد فقال: ((لا أدري ذلك يجوز لأنهم لا يتحفظون من النجاسة)).

ولما كان الميسورون يعلمون أطفالهم في البيوت على أيدي مؤدبين ومعلمين مأجورين، فإن المشكلة تمثلت في تعليم الأطفال الفقراء والأيتام.

ومن أجل هذا الغرض تسابق الخيرون إلى إنشاء مكاتب لتعليم هذا الفريق من الصبيان، ووقفوا على هذه المكاتب الأوقاف العظيمة.

ويبدو أن هذه الظاهرة - ظاهرة انتشار المكاتب لتعليم الأيتام والفقراء من الصبيان - كانت أكثر انتشاراً في المشرق منها في المغرب الإسلامي، لأنها استرعت نظر الرحالة المغاربة، حتى أن "ابن جبير" اعتبرها من أغرب ما يحدث به من مفاخر هذه البلاد.

وقد أشار هذا الرحالة إلى أنه: ((من مآثر صلاح الدين المعبرة عن اعتنائه بأمور المسلمين أنه أمر بعمارة محاضر -مكاتب- ألزمها معلمين لكتاب الله عز وجل، يعلمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة، ويجري عليهم الجراية الكافية لهم)).

وذكر الرحالة نفسه أنه شاهد في دمشق محاضرة كبيرة للأيتام لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم ما يقوم به، وينفق منه على الصبيان ما يقوم به ويكسوتهم.

وفي أواخر العصور الوسطى انتشرت في الوطن العربي ظاهرة إنشاء مكاتب للصبيان من الأيتام والفقراء، فأقيم في عصر سلاطين المماليك الكثير منها، واهتم

منشؤها بحبس الأوقاف عليها للعناية بأمر الأيتام وتعليمهم وتوزيع الغذاء والكساء عليهم.

من ذلك مكتب السبيل الذي أنشأه السلطان الظاهر "بيبرس" بجوار مدرسته وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الخبز في كل يوم والكسوة في فصلي الشتاء والصيف.

كذلك أنشأ السلطان "قلاوون" مكتباً لتعليم الأيتام، ورتب لكل طفل بالمكتب جارية في كل يوم، وجامكية في كل شهر، وكسوة في الشتاء وأخرى في الصيف، هذا مع ملاحظة أن الأمر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء فضلاً عن معلوم شهري للأيتام، وإنما تعدى ذلك إلى توفير أدوات الكتابة لهم، من أقلام ومداد وألواح، وقد خصص لكل مكتب مؤدب يساعده عريف، ويقوم المؤدب وعريفه بتعليم الصغار الكتابة وتحفيظهم القرآن.

وجرت العادة أن يرتب الواقف مؤدباً وعريفاً لكل خمسين يتيماً، كحد أقصى لما يمكن أن يعهد به من الأيتام لمؤدب واحد يساعده عريف، وأطلق أحياناً على المؤدب اسم الفقيه واشترطت فيه عدة شروط خلقية واجتماعية وعلمية، كأن يكون متزوجاً، صحيح العقيدة، متديناً، عاقلاً من حملة كتاب الله العزيز، عالم بالقراءات السبع وروايتها وأحكامها، صالح لتعليم القرآن والحديث والخط والآداب والاستخراج، وأن يكون ممن اشتغل بالحديث والعلوم الشرعية، وأن يعلم الأطفال ما يطبقون تعلمه، وأن يعاملهم بالإحسان والتلطف والاستعطاف فيما يرغبهم في القراءة ويطيب لهم الاشتغال بالعلم، ومن أتى منهم بما لا يليق أدبه، ويفعل ما أباحه الشرع، ولا يضرب الضرب المبرح... وذلك وفق ما جاء في إحدى الحجج الشرعية.

أما العريف فاشتُرطت فيه الشروط الخلقية والدينية نفسها المطلوب توافرها في المؤدب، وطلب إليه معاونة الأطفال المتخلفين، كما كان يراجع ألواح الأطفال في غيبة المؤدب.

أما من أسلوب التأديب وطريقة التعليم في هذه المؤسسات «المكاتب» فقد لخصها أحد كتاب معالم القرية في أحكام الحسبة «هو ابن الأخوة» عندما ذكر أنه: ((اشترط في المؤدب أن يترفق بالصغير، وأن يعلمه السور القصار من القرآن بعد حداقته بمعرفة الحروف وضبطها بالشكل، ويدرجه بذلك حتى يألفه طبعاً، ثم يعرفه عقائد السنن ثم أصول الحساب، وما يستحسن من المراسلات. وفي وقت بطالة العادة يأمرهم بتجويد الخط على المثال، ويكلفهم عرض ما أملاه عليهم حفظاً غائباً لا نظراً، ومن كان عمره سبع سنين أمر بالصلاة.

ويضربهم على إساءة الأدب والفحش في الكلام، وغير ذلك من الأفعال الخارجة على قانون الشرع مثل اللعب الكف والبيض والنرد وجميع أنواع القمار، ولا يضرب صبيّاً بعصى غليظة تكسر العظم ولا رقيقة لا تؤلم الجسم، بل تكون وسطاً، ويتخذ مجلداً عريض السير، ويعتمد بضربه على الآلايا والأفخاذ وأسافل الرجلين، لأن هذه المواضع لا يخشى منها مرض ولا غائلة، وينبغي للمؤدب أن لا يستخدم أحد الصبيان في حوائجه وأشغاله...، فإذا مرض أحد صبيان المكتب، فإنه يتمتع بعلاج مجاني،)) (ويجري عليه معلومة إلى حين زوال ضرره...)).

وعندما يتم الصبي حفظ القرآن به احتفالاً كبيراً يسمى «الإصرافة»، فتزين أرض المكتب وحيطانه وسقفه بالحريز، ويقوم أهل الصبي «الإصرافة» بزينته، ثم يركبونه على فرس أو بغلة مزينة ويحملون أمامه أطباقاً فيها ثياب من حريز وعمائم، ويسير بين يديه بقية صبيان المكتب، ينشدون طوال الطريق إلى أن يوصلوه إلى بيته، وعندئذ يدخل الشيخ ويعطي اللوح لأم صاحب «الإصرافة»، فتعطيه ما تقدر عليه من مال.

أما من يظل بالمكتب حتى البلوغ دون أن يحفظ القرآن فكان يصرف ليحل محله أحد صغار الأيتام، وكان الطبيب يزور المكتب في كل شهر عند تنزيل الأيتام، ويكشف من يظن به البلوغ منهم، فمن وجده بلغ، أخبر بحاله، فيقرر الناظر غيره مكانه، ولم يستثن من ذلك إلا حالات قليلة، كأن يظهر أحدهم نبوغاً وميلاً للدرس مما يبشر بفلاحه، فعندئذ كان يستمر بالمكتب ويسمح له بالاشتغال بالعلم، أو أن يكون أحدهم قد قارب من حفظ القرآن الكريم، فيمهّل إلى حين ختمه، وقد عينت لهذه المكاتب مواعيد ثابتة للدراسة، وحددتها حجة الوقف الخاصة بكل مكتب، من ذلك أنه جاء في وثيقة السلطان "قايتباي" أن: ((الأيتام المذكورين يستمرون أيام حضورهم بالمكتب المذكور من طلوع الشمس إلى وقت العصر، فينصرفون حينئذ، وقبل انصرافهم يقرءون سورة الإخلاص والمعوذتين وفاتحة الكتاب والصلاة على النبي ﷺ، ويدعون كالدعاء المذكور أعلاه، ما عدا يوم الخميس من كل جمعة فإنهم يستمرون بالمكتب إلى الظهر، ويوم الجمعة بطالتهم، وكذلك أيام الأعياد والمواسم والأعذار الشرعية على العادة....)).

ومن المؤسسات الاجتماعية التي عرفتها المدن في الدولة العربية الإسلامية في العصور الوسطى تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين، ذلك أن المدن «شأنها في كل زمان ومكان» اكتظت بأعداد كبيرة من المعدمين وأشباه المعدمين، وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقادرين، وخاصة في أوقات الغلاء والأزمات.

من ذلك أن السلطان الظاهر "بيبرس" أوقف وفقاً لشراء الخبز وتوزيعه على المعدمين كما اعتاد أن يتصدق كل سنة بعشرة آلاف أردب قمح على المساكين، أما السلطان المؤيد فدأب على إرسال بعض ممالিকে للسؤال عن المحتاجين لسد حاجاتهم.

وفي أثناء المجاعات اعتاد بعض سلاطين المماليك أن يكثر من توزيع الأموال في سخاء على المساكين والمعدمين، كما يأمرهم بجمع الفقراء وذي الحاجات وتوزيعهم على الأغنياء والأمراء، بحيث يلتزم كل منهم بإطعام عدد معين.

على أن الأمر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراء والمعدمين في حياتهم بل أيضاً عند وفاتهم، ذلك أنه كان يحدث أن يموت الفرد ولا يوجد من يتكفل بدفنه، واتضح هذه الظاهرة في أوقات انتشار الأوبئة والطواعين، عندما يتساقط الناس بالعشرات في الطرقات، وعندئذٍ تصبح الأموات على الأرض لا يوجد من يدفنها، على حد تعبير "المقريزي".

ولهذا السبب اهتم الخيرون من الحكام والأثرياء بإنشاء مؤسسات تنهض بتغسيل الأموات من الفقراء وتكفينهم، ثم دفنهم بعد الصلاة عليهم، وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات من النهوض برسالتها، وقفت عليها الأوقاف الكافية، ومن أشهر هذه الأوقاف «وقف الطرحاء» الذي جعله السلطان الظاهر "بيبرس" برسم تغسيل فقراء المسلمين وتكفينهم ودفنهم.

وقد أطلق على هذه المؤسسات الجنائزية الخاصة بتغسيل الموتى وتجهيزهم للدفن اسم «مغاسل الموتى و مصليات الأموات» ، فكانت المغاسل يحمل إليها الموتى من الفقراء، ليغسلوا فيها حسب الشريعة، ويتم تجهيزهم بها للدفن من ريع الوقف الموقوف عليها، ثم يصلى عليهم صلاة الجنازة في مصليات صغيرة ملحقة بها، خصصت غالباً للمصليات على الأموات عند تشييع الجنائز.

وتتكون المغاسل عادة من عمارة كبيرة تضم مغسلاً للموتى ينقسم على قسمين أحدهما خاص بالرجال والآخر خاص بالنساء، فضلاً عن حواصل أو مخازن لحفظ محتويات المغسل والأدوات المستخدمة في تجهيز الموتى. أما المصلاة الملحقة بالمغسل فكان بها ميضأة بها منسقية للمياه، فضلاً عن حوض لسقي دواب المشيعين.

وقد وجد بالقاهرة في القرن الخامس عشر للميلاد -التاسع للهجرة، ما ينيف على الخمسة عشر من هذه المغاسل والمصليات، على قول "عبد الباسط ابن

خليل" في الروض الباسم، وجرت العادة أن تقام هذه المغاسل والمصليات في أطراف المدينة وخارج أبوابها، فكانت توجد واحدة عند باب النصر وأخرى خارج باب زويلة، ومن أشهر المغاسل، المغسل الذي أقامه الأمير "يشبك بن مهدي" قرب مدرسة السلطان حسن بالقاهرة في طرفها الشمالي الشرقي سنة/873هـ-1469م، وقد أشار إليه كل من "السخاوي وابن تغري بردي وابن إياس".

ولم يكن اليتامى والفقراء والمساكين وحدهم موضع رعاية المجتمع في ظل الحضارة العربية الإسلامية، وإنما حظي المرضى أيضاً بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية، مما لا نظير له في العصور الوسطى.

والمعروف عن الإسلام أنه نادى بالتخفيف عن المريض ورعايته، كما حث على الاشتغال بالطب وإجادته، حتى إنه روي عن الرسول ﷺ، أنه قال: ﴿الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمَ الْأَدْيَانِ وَعِلْمَ الْأَبْدَانِ﴾.

ومن أجل ذلك خضعت مزاولة مهنة الطب لإشراف دقيق من جانب الدولة، وقد نصت كتب الحسبة المعاصرة على أن يقوم مقدم الأطباء بامتحانهم فمن وجده مقصراً في عمله أمره بالاشتغال وقراءة العلم ونهاه عن المداواة.

كذلك يحكى عن الخليفة المقتدر العباسي أنه علم سنة/319 هـ 931 م، أن رجلاً مات نتيجة لخطأ طبيب، فأمر الخليفة المحتسب بمنع أي طبيب من مزاولة المهنة إلا بعد امتحانه، باستثناء شيوخ الصنعة المشهورين بالمهارة فيها، أو من كان في خدمة الخليفة من الأطباء، وعهد إلى كبير أطباء زمنه "سنان بن ثابت" بامتحان الأطباء، فتقدم للامتحان في مدينة بغداد وحدها ثمانمائة ونيّف وستون طبيباً، وهو أكبر عدد من الأطباء شهدته مدينة في العالم طوال العصور الوسطى.

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة بإقامة مؤسسات مداواة المرضى وعلاجهم، وهي التي أطلق عليها اسم بيمارستانات.

ويروي "المقرزي" أن أول دار أسست لمداواة المرضى في الإسلام بناها الخليفة الوليد بن عبد الملك الأموي سنة/88هـ، وجعل فيه الأطباء وأجرى عليهم الأرزاق، كذلك أمر بمنع المجذومين من سؤال الناس، وخصص لهم الأعطيات كما أعطى كل مقعد خادماً يهتم بأمره، وكل ضرير قائداً يسهر على راحته.

وهكذا حتى قامت الخلافة العباسية، فأقام البرامكة بيمارستاناً في عهد الخليفة الرشيد، أسندت رياسته إلى "ماسويه"، ثم إلى ابنه "يوحنا بن ماسوية" ..

ويحكي عن "طاهر ابن الحسين" «قائد لدى الخليفة المأمون» أنه كتب إلى ابنه عبد الله: ((وانصب لمرضى المسلمين دوراً توقيهم، وقواماً يرفق بهم، وأطباء يعالجون أسقامهم))..

ولم تلبث البيمارستانات أن ازدادت زيادة واضحة في الدولة حتى بلغت سنة/304هـ -916م، خمسة تقلدها الطبيب الشهير "سنان بن ثابت"، وهو غير مسلم، ويرجع الفضل إلى هذا الطبيب في إنشاء بيمارستانين كبيرين أحدهما سمي البيمارستان المقتدر نسبة إلى الخليفة المقتدر الذي تولى الإنفاق عليه من ماله الخاص، أما البيمارستان الثاني فكان تحت رعاية السيدة أم المقتدر.

ثم كان أن أسس الوزير ابن الفرات مارستاناً آخر في بغداد سنة/311هـ -923م، حتى إذا ما استولى الحكم على بغداد، أكرم الطبيب سنان بن ثابت وعظمه، فأشار عليه سنان بإقامة مارستان جديد سنة/329هـ -941م، فوق ربوة جميلة على الشاطئ الغربي لدجلة، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل.

وظل هذا المارستان قائماً زمنًا طويلاً، حتى جرده عضد الدولة عام/368هـ- 978م، وافتتحه بعد ذلك بثلاثة أعوام، وزوده بالأطباء والمعالجين والخزان والبوابين والوكلاء والنواطير.

وبالإضافة إلى بغداد ومدن العراق، فإن المدن الكبرى في الولايات والأمصار والدويلات التي تفرعت عن الدولة العباسية «مثل شيراز وأصفهان ودمشق» شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع.

وقد شيد "نور الدين محمود بن زنكي" بيمارستاناً في دمشق، اعتبره الرحالة "ابن جبير": ((بمثابة مفخر عظيم من مفاخر الإسلام... وله قَوْمَةٌ بأيدهم الأمانة المحتوية على أسماء المرضى، وعلى النفقات التي يحتاجون إليها من الأدوية والأغذية وغير ذلك، والأطباء يبكرون إليه في كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون بإعداد ما يصلحهم من الأدوية والأغذية حسبما يليق بشأن كل منهم)).

ويضيف "ابن كثير" أن "نور الدين" وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الأغنياء، اللهم إذا لم يجد الأغنياء دواءً مسقماً لعلهم، إلا في هذا البيمارستان، مما يؤكد الهدف الاجتماعي من إنشائه، ومن هذا المنطق فإن "نور الدين محمود" نفسه شرب من دوائه.

على أن مصر بالذات تعطينا أوضح صورة لما كانت عليه البيمارستانات في ظل الحضارة العربية الإسلامية، والمعروف أن أحمد بن طولون أقام أول بيمارستان كبير في مصر، وذلك عام/259هـ- 873م، وحتى يحقق هذا البيمارستان هدفه على أوسع نطاق، فإنه اشترط ألا يعالج فيه جندي ولا مملوك، فإذا وصله العليل تنزع ثيابه ونفقته وتوضع عند أمين المارستان، ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى، ويفرض له فراش خاص به ويعالج حتى يبرأ أما علامة شفائه فهي أن يأكل فروجاً

ورغيفاً، فإذا فعل ذلك أعطي ماله وثيابه وسمح له بالانصراف، وفي حالة وفاة المريض فإنه يجهز ويكون على نفقة المارستان.

ويذكر "المقريزي" أن ابن طولون أنفق على هذا البيمارستان ستين ألف دينار، وأنه كان يركب بنفسه في كل يوم جمعة ليتفقد أحوال المرضى.

وأشار "ابن جبير والحنبلي وابن واصل والمقريزي" إلى المارستان الأيوبية الثلاثة، فقال أولهم - نقلاً عن متجددات القاضي الفاضل - أن صلاح الدين أمر سنة/577 هـ - 1182م، بفتح المارستان الصلاحي في القصر الفاطمي الكبير وخصمه للمرضى والضعفاء وأفرد برسمه من أجرة الرباع الديوانية مائتي دينار كل شهر وغلات من الفيوم، وقد وصف "ابن جبير" هذا البيمارستان فقال إنه: ((قصر من القصور الرائعة حسناً واتساعاً، عين له صلاح الدين قيماً من أهل المعرفة، ووضع لديه خزائن العقاقير، ولكنه منعه من استعمال الأشربة، وإقامتها على اختلاف أنواعها، وجعل تحت إشرافه خدمة يتكفلون بتفقد أحوال المرضى بكرة وعشية، في حين خصص جزء من القصر للنساء المرضى، ولهن أيضاً من يكفلهن)).

وبالإضافة على ذلك أمر صلاح الدين بإعادة فتح مارستان الفسطاط القديم، وأفرد برسمه من متحصلات ديوان الأعباس ما قيمته عشرون ديناراً يومياً، وكذلك الحال في المارستان السكندري.

ولعل أشهر بيمارستانات مصر في أواخر العصور الوسطى هو البيمارستان المنصوري الذي أنشأه السلطان المنصور قلاوون سنة/689 هـ - 1290م، والذي استرعى إعجاب من شاهده من الرحالة والمعاصرين.

فالرحالة "ابن بطوطة" قال عنه: ((يعجز الواصف عن محاسنه))، و"البلوي المغربي" وصفه بأنه: ((قصر عظيم من القصور الرائعة حسناً واتساعاً لم يعهد مثله بقطر من الأقطار)).

وقد جاء في وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوون عن هذا الـبيمارستان أن السلطان خصه لمدواة مرضى المسلمين الرجال والنساء، من الأغنياء المثريين والفقراء المحتاجين، بالقاهرة ومصر وضواحيهما، من المقيمين بهما والواردين إليهما من البلاد والأعمال على اختلاف أجناسهم، وأوصافهم وتباين أمراضهم... يقيم به المرضى الفقراء من الرجال والنساء لمدواتهم إلى حين برئهم وشفائهم ويصرف ما هو فيه معد للمداواة، ويفرق للبعيد والقريب والأهلي، وللغريب والقوي والضعيف، والدني والشريف، وللعلي والحقير، وللغني والفقير... ويفهم مما ورد في الوثائق والمصادر المعاصرة عن هذا الـبيمارستان أنه كان مؤسسة صحية واجتماعية ضخمة، مقسماً على قسمين كبيرين أحدهما للذكور والآخر للإناث، وكل قسم منهما مقسم بدوره إلى قاعات: قاعة للأمراض الباطنية، وقاعة للجراحة، وقاعة للكحالة أمراض العيون» وقاعة للتجبير «العظام» .

وكانت قاعة الأمراض الباطنية مقسمة بدورها إلى أقسام فرعية، قسم للمحمومين - وهم المصابون بالحمى - وقسم للمحرورين - وهم مرضى الجنون السبعي وقسم للمبرودين - أي المتخومين، وقسم لمن به إسهال... ولكل قسم رئيس وعدد من الأطباء المتخصصين.

ويذكر "النويري" أنه خصص لكل مريض فرش كامل مستقل من «التخوت والطراريح والمخدات واللحف والملاءات...»، وبالإضافة إلى الأطباء القائمين على علاج المرضى، وجدت صيدلية ضخمة لت تركيب الأدوية وتجهيزها، هذا فضلاً عن عدد كبير من الفراشين والفراشات لخدمة المرضى وغسل ثيابهم، كما زود بمطبخ كبير لإعداد الطعام اللازم للمرضى.

وتوضح حجة وقف السلطان المنصور قلاوون الخدمات التي كانت تقدم للمرضى في ذلك الـبـيمـارستان، وهي خدمات لم تقتصر على توفير الفرش والدواء والغذاء لهم، وإنما تعدت ذلك لصرف مراوح من الخوص ليستخدمها المرضى في التخفيف من حدة حرارة الصيف، كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لا يتلوث، وآنية مستقلة لكل مريض يستعملها في غذائه وشرابه، لا يشاركه فيها غيره، فضلاً عن فراشه المستقل.

وإتماماً لرسالة الـبـيمـارستان الاجتماعية، فإن المريض عندما يبرأ ويصرح له بالخروج كان يعطى إحساناً يستعين به على الحياة حتى يباشر عمله الذي يتقوت منه، وكذلك ينعم عليه بكسوة، ثم إن فائدة هذا الـبـيمـارستان لم يقتصر على النازلين به من المرضى، وإنما اتسعت دائرة نشاطه لتشمل أولئك الذين يؤثرون البقاء في منازلهم، وهؤلاء كان يرسل لهم من الـبـيمـارستان المنصوري كل ما يحتاجونه إليه من الأدوية والأشربة والأغذية.

وذكر "النويري" «الذي باشر بنفسه نظر الـبـيمـارستان المنصوري نحواً من أربع سنوات» أن عدد المرضى الذين كانوا يعالجون في بيوتهم تحت رعاية الـبـيمـارستان المنصوري تجاوز المائتين، يضاف إلى هؤلاء المرضى الذين يحضرون على المستشفى للكشف عليهم، وإعطائهم ما يلزمهم من دواء، ثم ينصرفون بعد ذلك، وهو ما نسميه في مستشفياتنا الحديثة قسم العيادة الخارجية، وقد قدر عدد الداخلين على الـبـيمـارستان المنصوري والخارجين منه في اليوم الواحد بعدة آلاف على قول "المقريزي".

أما إذا قدر الموت لأحد مرضى الـبـيمـارستان المنصوري، فقد نصت وثيقة الوقف: ((في هذه الحالة على أن يصرف الناظر ما تدعو الحاجة إليه من تكفين من يموت بهذا الـبـيمـارستان من المرضى والمختلين من الرجال والنساء، فيصرف ما يحتاج

إليه برسم غسله، وثمان كفنه وحنوطه، وأجرة غاسله، وحافز قبره، ومداراته في فترة، على السنة النبوية، والحالة المرضية...)).

واشتدت الرعاية بالمصابين بأمراض خطيرة سريعة العدوى «مثل الجذام» فكانت تخصص لهم مصحات خارج المدن، ويذكر ابن الفرات والعيني كيف حرص الحكام على إخراج البرصاء والمجدومين من المدن المكتظة إلى حيث كانت تقام لهم مستعمرات خاصة لعلاجهم.

ولم يهمل المجتمع أمر المصابين بأمراض عقلية، فكانت تخصص لهم أقسام في بعض البيمارستانات الكبرى لرعايتهم وعلاجهم، وربما أنشئت لهم مصحات خاصة بهم، من ذلك ما ورد في العقد الفريد وفي جغرافية اليعقوبي من وجود بيمارستان خاص بالمجانين في جنوب بغداد، وهو دير هرقل القديم، على محلة في طريق واسط.

وفي بيمارستان أحمد بن طولون بمصر، كان هناك قسم خاص بالمجانين، ويقال إن أحدهم غافل الحراس أثناء مرور أحمد بن طولون على عادته كل يوم جمعة لمواساة المرضى، ورماه برمانة كادت تقضي عليه.

وقد أشار الرحالة "ابن جبیر" إلى أن مارستان دمشق كان به قسم للمجانين لهم ضرب من العلاج، وفي القاهرة ذكر ابن جبیر أن البيمارستان الذي عاينه بالقاهرة كان به موضع آخر متسع الفناء، فيه مقاصير عليها شبابيك الحديد، اتخذت محابس للمجانين، ولهم أيضاً من يتفقد في كل يوم أحوالهم، ويقابلها بما يصلح لها، والسلطان صلاح الدين يتطلع هذه الأحوال كلها بالبحث والسؤال، ويؤكد الاعتناء بها والمثابرة عليها غاية التأكيد.

ومن الثابت أن المجانين لقوا قدراً من الرعاية النفسية في ظل الحضارة العربية الإسلامية لا نظير له في أية حضارة أخرى سابقة.

حقيقة أن الرحالة ابن جبير وصف المجانين في بيمارستان دمشق بأنهم: ((معتقلين... وهم في سلاسل موثوقون))، ووصف المقاصير الذين حجزوا فيها داخل بيمارستان القاهرة بأن: ((عليها شبابيك الحديد وأنها اتخذت محابس للمجانين)).

ولكن علينا أن نذكر أن هذه الإجراءات وقائية، وأنه لا بد من اتخاذ إجراءات أمنية شديدة في مصحات الأمراض العقلية، واتخاذ كافة الاحتياطات التي تحول دون فرار أحد نزلائها، لما قد يترتب على ذلك من مخاطر تحل بالمجتمع.

وفيما عدا ذلك فإننا نقرأ في المصادر المعاصرة عن مدى الرعاية التي حظي بها نزلاء المصحات العقلية التي عرفها العرب في العصور الوسطى، وحسبهم أنه كان يخص لكل واحد منهم مرافق يأخذه باللين والرفق وبصحبه بين الزهور والخضرة، ويسمعه ترتيلاً هادئاً من أي الذكر الحكيم...

ومن المؤسسات الاجتماعية ذات الأهمية البالغة في الحضارة العربية الإسلامية السبل، التي قصدها توفير ماء الشرب للمسافرين وعابري السبيل وجموع الناس سواء داخل المدن أم خارجها.

ومن المعروف إن إمداد العطشان بماء الشرب لا يقل خطورة وأجراً وثواباً عن إطعام المسكين وإيواء اليتيم ومداواة المريض.

وقد ورد ذكر السقاية في أكثر من موضع في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿يَسْقُونَ مِنْ رَحِيْقٍ مَخْتُومٍ﴾ المطففين/25.

○ وقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ الانسان/6.

○ وقوله تعالى: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ الانسان/21.

○ وقوله تعالى: ﴿ وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا ﴾ ﴿17﴾ عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا﴾ الانسان/18-19.

والمعروف أن إقامة الأسبلة عادة متبعة عند جميع الملل، ولكنها ازدهرت في ظل الحضارة العربية، إذ وجد المسلمون فيها قدراً كبيراً من حسن الثواب ومع توافر الإمكانيات الحديثة للحصول على الماء اللازم للشرب إلا أن هذه النزعة ما زالت غالبية على البعض حتى اليوم، فنرى أحياناً في المدن الكبرى أمام بعض المنازل وعلى قارعة الطريق بعض الأواني الفخارية المليئة بالماء ويجوارها الكيزان لتوفير ماء الشرب للعطشى من عابري السبيل...

ولكن الأمر اختلف في العصور الوسطى لعدم توافر ماء الشرب في كثير من الأماكن وصعوبة نقله من مكان إلى آخر، ولذا كانت الأسبلة التي أقامها الخيرون بمثابة منشآت كبيرة، روعي فيها أن تخدم أعداداً وفيرة من الناس، ووضعت لها غالباً نظم وقواعد مرعية تكفل الوقاية الصحية، ووقفت عليها الأوقاف السخية التي تضمن لها الاستمرار في أداء مهمتها من ناحية وسدها نفقاتها وأجور العاملين بها من ناحية أخرى.

وهكذا انتشرت الأسبلة في المشرق والمغرب جميعاً، من ذلك ما يقوله "ابن حوقل": ((وقل ما رأيت خاناً أو طرف سكة أو محلة أو مجمع ناس إلى حائط بسمرقند يخلو من ماء جمد مسيل، وذكر لي من يرجع إلى خبره أن بسمرقند في المدينة وحيطانها «فيما يشتمل عليه السور الخارج» زيادة على ألفي مكان، يسقى فيه ماء الجمد مسبلاً عليه الوقوف، من بين سقاية مبنية وحباب نحاس منصوبة، وقلال خزف في الحيطان)).

ومن الواضح أن الرغبة في توفير ماء الشرب للعطشى كانت تزداد في الأماكن المقدسة طلباً لحسن الثواب من ذلك ما يقال من أن السيدة زبيدة زوجة الرشيد

وأم الأمين أدركت عندما حجت إلى بيت الله سنة/186هـ/ ما يعانيه أهل مكة من المشاق في الحصول على ماء الشرب، وعندئذٍ أمرت خازن أموالها أن يدعو المهندسين والعمال من أنحاء البلاد، وقالت له: ((اعمل ولو كلفتك ضريبة الفأس ديناراً)).

وكان أن وفد على مكة أكفأ المهندسين والعمال، ووصلوا بين منابع الماء في الجبال، وشقوا طريقاً تحت الصخور من عين حنين إلى الحرم، مما خفض عن الحجاج عناء العطش على مر العصور، حتى اليوم.

كذلك حظي القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين، وخاصة أن مدينة بيت المقدس قليلة المياه، تجلب إليها عن طريق عين العروب، ولذا كان لا بد من إنشاء الأسبلة فيها لتوفير مياه الشرب من ناحية، وللوافدين على المسجد الأقصى من ناحية أخرى.

وهنا نلاحظ على تلك الأسبلة أن معظمها يقع على الطريق الرئيسي المؤدي إلى قبة الصخرة والمسجد الأقصى، ليتوافر للمصلين ماء الشرب قبل وصولهم إلى المسجد .

والملاحظ على معظم الأسبلة المقامة في ساحة الحرم القدسي أنها أقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الأمطار، ومن أشهر هذه الأسبلة، ذلك الذي أقامه السلطان "إينال" حاكم دولة المماليك في مصر والشام/857-865هـ- 1453-1461م/، وهو السبيل الذي قام بإصلاحه وتجديده عمارته فيما بعد كل من السلطان المملوكي فايتباي والسلطان العثماني عبد الحميد .

ويحتوي هذا السبيل الكبير على طابقين، الأول عبارة عن بئر محفورة في الأرض لتخزين ماء الأمطار، تعلوها خرزة «أي سقف أو غطاء من الرخام أو الحجر» أما

الطابق الثاني فيرتفع عن سطح الأرض حوالي متر، وتوجد بها المزملة لتوزيع الماء على الراغبين فيه.

ويقوم "المزملاتي" برفع الماء من البئر بواسطة قنوات تجري تحت البلاط المصنوع من الحجر الصلد، وينتهي الماء إلى فتحات معدة لرفع الماء، قطر نافذة كل فتحة منها حوالي عشرين سنتمراً.

وكان الماء يرفع من هذه الفتحات بواسطة كيزان مربوطة بسلاسل مثبتة بقضبان النوافذ، أما طريقة تشغيل السبيل، فكانت تتم بواسطة بكرة فوق البئر، محمولة على خشبة مربوطة بها حبل، وكان بطرف الحبل سطل يرفع به المزملاتي الماء إلى القنوات الموجودة تحت بلاط المزملة، فيجري إلى النوافذ القائمة عند فتحات القنوات، وكان طالب الماء يصعد على سلاسل موجودة أسفل كل نافذة إلى حيث يجد الماء فيحصل على حاجته بالكوز.

وروعي في الأسبلة أن تطل على أماكن مطروحة لتكتمل بها الفائدة، ولذا نجدها كثيراً على الطرق الرئيسية بين المدن والأمصار، وخاصة طرق القوافل التي تنقل الحجاج والتجار «كتلك التي تمتد بين مصر وبلاد الشام والحجاز» وخاصة أن هذه الطرق كثرت بها محطات للمسافرين، فكان لا بد من توافر الماء فيها، من ذلك ما وراه "ابن جبير" في طريقة من حمص إلى دمشق، إذ نزل في خان وفي هذا الخان ماء جار، يتسرب إلى سقاية في وسط الخان، كأنها صهريج، ولها منافس ينصب منها الماء في سقاية صغيرة مستديرة حول الصهريج.

أما "ابن بطوطة" فقد أشار إلى الخانات التي مر بها ونزل فيها في الصحراء الشرقية بين مصر والشام، وقال إن بخارج كل خان ساقية للسبيل.

على أن أعظم نماذج الأسبلة في الإسلام كان في مصر بالذات، حيث أخذت ظاهرة إنشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجري، وأقبل السلاطين والأمراء «ونساؤهم» في عصري الأيوبيين والمماليك على إقامتها على الطرق العامة المطروقة، لتعمم فائدتها ويتيسر تسبيل الماء وشرب المارين والواردين، وما زال كثير من مباني الأسبلة الأثرية قائماً بالقاهرة، تسترعي النظر بفنها وجمال عمارتها، وما على واجهتها من آيات قرآنية.

مما يشير على الوازع الديني الخيري وراء إقامة الأسبلة، وهو الوازع الذي جعل منشئها يحرصون على وقف الأوقاف السخية عليها، ووضع الشروط والضمانات «الحجج الشرعية الخاصة بأوقاتهم» في ليكفلوا لهذه المؤسسات الاجتماعية أداء رسالتها على خير وجه.

هذا ويلاحظ على الأسبلة التي أنشئت بالقاهرة على عصر سلاطين المماليك أنها على ثلاثة أنواع: منها السبيل القائم بذاته كوحدة معمارية دون أن يكون مرتبطاً بمنشأة خيرية أخرى، ومن أمثلة هذا النوع سبيل الأمير "شيخو الملكي الناصري". ومنها السبيل ذو الكتاب، ويعلوه كتاب لتعليم أيتام المسلمين، مثل سبيل السلطان المنصور قلاوون.

والنوع الثالث هو السبيل الذي يعتبر جزءاً من مجمع خيري كبير يضم مسجداً ومكتباً للأيتام وسبيلاً، وربما حلت محل المسجد خانقاه أو زاوية أو مدرسة أو وكالة، ومن أمثلة هذا النوع سبيلان بكتاب ملحقان بخانقاه "فرج بن برقوق"، وسبيل ملحق بمنشأة "إينال".

والغالب أن مبنى السبيل نفسه كأن يتكون من ثلاثة طوابق: أولها الصهريج «ويكون تحت الأرض» وتحمل عقودها على أعمدة، وله غطاء من الرخام أو الحجر يسمى خرزة، والطابق الثاني يقع على مستوى الطريق أو فوقه بقليل، ومن هذا

الطابق تقع «الزملة» لتوزيع ماء الشرب على الناس بواسطة كيزان من النحاس مربوطة بسلاسل، أما الطابق الثالث فكان يعلو مبنى السبيل، وبه مكتب لتعليم أيتام المسلمين، وغالباً ما كانت توجد بالسبيل مظلة أو أكثر لوقاية من يشرب من السبيل من حرارة الشمس.

وهنا نلاحظ فارقاً واضحاً بين الأسبلة المقامة في مصر والقاهرة وتلك التي أقيمت في معظم بقية أنحاء العالم الإسلامي، وخاصة القدس والشام والحجاز، ذلك أن الأخيرة كانت تقام على آبار تجمع لها مياه الأمطار، وهي بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة حيث يوضع صهريج تحت السبيل ينقل إليه الماء «ماء النيل غالباً» عن طريق السقا، وقلما يوجد في القاهرة سبيل إلاً وتحت صهريج «هو المصنع المشيد تحت سطح الأرض لخزن ماء النيل به» وكلما فرغ ماء السبيل ملئ من الصهريج، حتى ينفذ ماء الصهريج على ميعاد ملئه من العام التالي.

وقد نص بوضوح في حجج الأوقاف على هذه الأسبلة، على أن يكون ماؤها عذباً من بحر النيل المبارك، بمعنى عدم ملئها من مياه الآبار، كذلك كان يراعى أن يكون ملء صهاريج الأسبلة كل عام زمن فيضان النيل - أي عند زيادته - حتى يكون الماء جارياً، وفي أطيب أحواله.

وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه "المزملاتي"، الذي اشترطت فيه شروط جسيمة، وخليقة خاصة، كان يكون سالماً من العاهات والأمراض، «وبخاصة الجذام» وأن يسهل الشرب على الناس، ويعاملهم بالحسنى والرفق، ليكون أبلغ في إدخال الراحة على الواردين، صدقة دائمة وحسنة مستمرة... وفق ما جاء في وثيقة وقف السلطان "فرج بن برقوق".

كذلك كان على "المزملاتي" أن يتعهد الرخام والدهاليز في السبيل بالكس والمسح، ومن أجل ذلك روعي تزويد الأسبلة بأدوات متنوعة مثل سلب الليف أو الكتاب، وسفنج لمسح أرض السبيل، ونجور لتبخير الأواني، ومكانس، هذا فضلاً عن

الأدلية الجلد، والبكر، وآنية الشرب والكيزان والأباريق والقلل الفخار، والطشوت والأسطال النحاس وغيرها .

كذلك يلاحظ أن ثمة مواقيت معينة حددت لتسييل الماء، فكانت عملية التسييل تستمر غالباً طوال النهار من شروق الشمس حتى غروبها، وربما استمرت من بعد الغروب إلى أن تمضي حصة من الليل عندما يأوي الناس إلى مساكنهم وتتقطع الرجل عن الطرقات، أو في شهر رمضان فكان سبيل الماء يستمر من وقت الغروب إلى ما بعد صلاة التراويح ثم من وقت التسبيح إلى الفجر .

هذا، وبالإضافة إلى الأسبلة التي يشرب الناس منها مجاناً، وجد أناس محترفون يتكسبون من وراء سقاية المارة بالأسواق، وهؤلاء هم سقاؤوا الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء .

وكان هؤلاء يخضعون لإشراف دقيق مباشرة من قبل المحتسب، وفي ذلك يقول "ابن الأخوة" في كتابه معالم القرية في أحكام الحسبة: ((أما سقاة الماء في الكيزان فيؤمروا بنظافة أزيارهم وتغطيتها، وافتقادها بال غسل بعد كل قليل من الوسخ المجتمع فيها، ويغسلوا الكيزان ويجلوها بشقفها وبالأشنان في كل يوم، ويجزوها، فإنها تتغير من أقدام الناس ونكهتهم... وينبغي أن يتخذ للأزيار أغطية من خوص مصلبة بجريد، ولا يسقى أحد عن كوز الزير، ولا يدخل يده في الزير وهي زفرة، ويجتهد في نظافة حانوته وبدنه وثيابه...)).

وفي ختام كلامنا عن هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية التي قصد بها توفير ماء الشرب للناس، تصح الإشارة إلى أن ثمة منشآت أخرى، حرص الخيرون على إقامتها لتوفير ماء الشرب للدواب، مما يدل على اتساع أفق الحضارة العربية الإسلامية، بحيث شملت بعنايتها الحيوان، فضلاً عن الإنسان .

وقد تعددت أحواض المياه التي أنشأها الخيرون، ووقفوها سبيلاً لله، لسقي الدواب، من ذلك ما جاء في وصف خانقاه الأمير طغاي النجمي، أنه بنى بجانبها حماماً وعمل بجانب الحمام ماء للسبيل ترده الدواب، ووقف على ذلك عدة أوقاف.

كذلك جاء في وثيقة وقف "السلطان قايتباي" ما نصه: ((... ووقف حوض السبيل المذكور أعلاه، بالقرب من الجامع المذكور فيه، ومنسقية الحوض المذكور المجاورة له لاستقرار الماء الذي يجري إليها من بير الساقية المذكورة أعلاه المعلقة بذلك، لينتفع به في سقي الدواب المارين والمتريدين إليه، وفي غير ذلك من الانتفاعات الشرعية على العادة في ذلك، وجعله سبيلاً لله...)).

بل لقد بلغ من رغبة المعاصرين «حكماً وغير حكماً» في رعاية الحيوانات الأليفة النافعة، وإقامة المؤسسات والمنشآت لتوفير هذه الرعاية لها، أن السلطان "الظاهر بيبرس" أقام بجوار جامعهم بستاناً أطلق عليه اسم «غيط القطة»، خصصه لإطعام القطط الشاردة في القاهرة، اشفاقاً منه على هذا الحيوان الأليف، وتقديراً لنتفعه في مطاردة الفئران والحشرات الضارة.

ومن المؤسسات الاجتماعية الهامة التي ذخرت بها مدن العالم الإسلامي في العصور الوسطى الحمامات العامة التي قصدتها الناس من مختلف الطبقات رجالاً ونساءً للاستحمام.

ذلك أن الناس لم يألفوا في تلك العصور الاستحمام في منازلهم، ولم توجد الحمامات الخاصة إلا في قصور الحكام والأمراء، ويروي الفقيه "ابن الحاج" أن الواحد يشتري الدار أو يبنها بنحو الألف ولا يعمل بها موضعاً للوضوء أو الغسل.

ولما كان الإسلام قد جعل النظافة ركناً من أركان الإيمان، ونادى القرآن الكريم بأن الله يحب المطهرين، فإنه صار من الضروري إقامة منشآت عامة يقصدها الناس للاغتسال والاستحمام، ومن ذلك أن المعاصرين طالبوا المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت السحر لحاجة الناس إليها للتطهير فيها قبل وقت الصلاة.

وهكذا انتشرت الحمامات العامة في مختلف مدن العالم الإسلامي، مشرقه ومغربه، هذا عدا الحمامات الملحقة بمؤسسات أخرى كالوكالات والخانقوات وغيرها .

وقد ذكر "اليقوبي" أن الجانب الشرقي من بغداد وحده كان به في القرن الثالث الهجري خمسة آلاف حمام، في حين جاء في تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها في القرن الرابع للهجرة عشرة آلاف حمام.

أما "المقريزي" فقد ذكر أن أقل ما كانت الحمامات ببغداد في أيام الخليفة الناصر أحمد بن المستنصر نحو الألفي حمام، ومهما يكن في بعض هذه الأرقام من مبالغات، فهي تدل على أن الحمامات كانت فعلاً ظاهرة لها خطورتها في المجتمع الإسلامي، وقد قال "ابن جبير" عن هذه الحمامات أنها كانت تظلى بالقار وتسطح به، حتى يخيل للناظر أنها مبنية من رخام، وأن هذا القار كان يجلب من موضع بين البصرة والكوفة.. أما دمشق التي اشتهرت بصناعة الصابون الممتاز والعطور الطيبة، فقد اتصفت حماماتها بالجودة فضلاً عن العناية بالخدمة، ويبدو مما ذكره "ابن عساكر" عن حمامات دمشق أن كل حمام كان ينسب إلى منشئه، أو إلى طائفة بعينها من طوائف المجتمع، أو ربما نسب إلى الحي الذي به الحمام.

وقد حدد "ابن عساكر" عدد هذه الحمامات في دمشق على أيامه بسبعة وخمسين حماماً، في حين أنها بلغت مائة حمام على أيام "ابن جبير".

ويبدو أن كثرة الحمامات في دمشق أحدثت نوعاً من التنافس بين أصحابها، فحرص كل حمامي على إبراز محاسن حمامه، وتقديم أكبر قدر من الخدمات لعملائه.

ومن الثابت في المصادر أن حمامات الشام استرعت دهشة الفرنج وإعجابهم على عصر الحروب الصليبية، فتردد بعضهم عليها للاستحمام، وهو الأمر الذي أشار إليه "أسامة بن منقذ" في كتابه الاعتبار، وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة إلى الغرب الأوروبي.

فإذا انتقلنا إلى مصر، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية بلغت درجة من الجودة جعلت "عبد اللطيف البغدادي" في كتابه أخبار الافادة والاعتبار في الأمور والمشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر يقرر أنه: ((لم يشاهد في كافة البلاد أتقن منها وصفاً، ولا أتم حكمة، ولا أحسن منظراً)).

كذلك روى "ابن إياس" أن السلطان سليم العثماني عندما دخل حماماً ببولاق سنة/923هـ/ عقب غزو مصر، فإنه أنعم على "الحمامي" وأعجبه الحمامات.

وقد عدّ "المقريزي" في خططه حمامات مصر والقاهرة، وقال إنه كان بالفسطاط ألف ومائة وسبعون حماماً، وذكر - نقلاً عن المسبحي في تاريخه - إن أول من بنى الحمامات بالقاهرة كان الخليفة العزيز بالله الفاطمي، وأن الحمامات أخذت تنتشر بعد ذلك انتشاراً سريعاً في مختلف أحياء القاهرة.

وقال "المقريزي" أن بعض هذه الحمامات كان خاصاً بالرجال، وبعضها كان خاصاً بالنساء في حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك.

ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة وتصميمها في العصور الوسطى، وإن كان من الممكن أن نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات من

الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة، من ذلك ما جاء في وثيقة أوقاف "الغوري" من أن: ((الحمام المذكورة تشتمل على مسلخ مرخم، وبيت أول به حوضان، وبيت حرارة به أربعة أحواض وجرن، وخلوة، ومغطس، مفروش ذلك بالرخام، معقود ومطبق بجامات من الزجاج الملون، وبدهليز الحمام المتوصل إليه من الباب الذي بالواجهة زلاقة موصلة للبير والساقية المعدين لذلك، وسلم يتوصل منه للرواق - به منافع وحقوق - مطل على الطريق، ودهليز يتوصل منه لباب الطريق المسلوک المذكورة التي فيها مطل طاقات الرواق المذكور، وبها باب يتوصل منه لمستوقد الحمام، وما لذلك من المنافع والمراقق والحقوق...)).

وبمقارنة هذه الأوصاف التي وردت في الحجج الشرعية، ببقايا الحمامات الأثرية التي ما زالت شاخصة في القاهرة، يمكن أن نقول: ((إن باب الحمام كان يؤدي إلى مسلخ مرخم به ثلاثة أووين «جمع إيوان» ، وهذه الأووين كالمصاطب مكسوة بالرخام حيث يستريح طالب الاستحمام ومن المسلخ ينتقل المستحم إلى بيت أول حيث ينزع ملابسه.

وتتصف غرفة بيت أول هذه بالدفء، وسميت كذلك لأنها أول الغرف الدافئة، وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطة تصل إلى الركبتين، ثم ينتقل إلى الغرفة الرئيسية المسماة بيت حرارة وبه أربعة أووين بكل واحد منها حوض حجر، وبه أيضاً خلوتان وطهر وبيت نورة، وفي بين الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليل جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذي يوجد بالمغطس، وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف، ويتقدم على البلان ليزيل الشعر من بعض المواضع ثم ينصرف المستحم إلى غرفة بيت أول حيث يقضي بعض الوقت، فلا يغادر الحمام مباشرة معرضاً نفسه للهواء البارد.

أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة ساقية خشب مركبة على فوهة بير فترفعها الساقية على مستوقد الحمام، حيث يسخن الماء في مرجل كبير)).

وقد جاء في تاريخ بغداد أن: ((الحمّام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل هم الحمّامي، والقيّم، والوقاد، والسقاء، والزبال حيث أن الوقود في الحمّامات كان غالباً من الزبل اليابس، هذا فضلاً عن الحلاق الذي كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية.

وقد اشترطت في هذا الحلاق شروط معينة، منها ما جاء في كتب الحسبة من أن يكون المزين خفيفاً رشيقيّاً بصيراً بالحلاقة، وتكون الأمواس جديدة قاطعة.. ولا يأكل ما يغير نكهته - كالبصل والثوم والكرات في يوم نوبته،، لئلاً يتضرر الناس برائحة فيه عند الحلاقة...)).

على أن أهمية الحمّام في تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن فحسب، وإنما كان أيضاً مركزاً اجتماعياً من الطراز الأول، فالمريض إذا دخل الحمّام اعتبر ذلك إعلاناً لشفائه، والعريس أو العروس يتعين على كل منهما أن يدخل الحمّام قبل حفل الزفاف، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائعة، ويكون الخروج من الحمّام عندئذ في زفة مشهودة، أشبه بمظاهرة اجتماعية يحضرها الأهل والأحباب والأصدقاء.

وفي الحمّام اعتادت أن تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن أخبار الناس ويقصصن على بعضهن كثيراً من أخبارهن وحياتهن المنزلية.

وإلى الحمّام تتجه المرأة التي لا يراها الناس إلاّ محجبة، فتكشف عن عورتها للبلانة لتعالجها بالتخفيف، والنساء في هذا المقام أشدّ تهالكاً من الرجال على قول "ابن الأخوة" في كتاب معالم القرية في أحكام الحسبة.

وتكون المرأة في هذه الحالة قد استصحبت معها أفخر ثيابها وأنفس حليها لتلبسها بعد الاستحمام، حتى يراها غيرها فتتبع المفاخرة والمباهاة، لذلك لا عجب إذا أكثر أدباء العصر وشعرائه من وصف الحبيب في الحمّام.

ويبدو أن كل ذلك دفع بعض الفقهاء إلى النفور من الحمام. فالسيوطي أباحه للرجال بشروط، وقال إنه مكروه للنساء إلا في حالات خاصة.

وعاب "ابن الحاج" على معاصريه من الرجال كشف عاناتهم "للبلان" في الحمام لإزالة الشعر منها، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح لنسائهم بدخول الحمام لما اشتمل عليه في هذا الزمان من المفاسد والعوائد الرديئة.

وتسترعي نظرنا في دراسة الحضارة العربية كثرة المؤسسات والمرافق الخاصة برعاية الأغراب والعميان والقواعد من النساء.

على أننا نلاحظ على هذه المؤسسات أنها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها، وإنما اتخذت من المرافق الدينية كالزوايا والمساجد والربط والخانقاوات مقراً لها، بوصفها مؤسسات دينية تستهدف الخير والبر والمعروف.

ونؤكد أن هذه المنشآت جميعها وجدت في نظام الوقف خير دعامة مكنتها من الاستمرار في أداء رسالتها الخيرية، من ذلك أن صلاح الدين أوقف على الأرامل والأيتام قرية نسترو بين دمياط والإسكندرية، وقيمة ضمانها خمسون ألف دينار.

ولم يتمالك الرحالة "ابن جبير" نفسه من الإعجاب بمدى ما لمس في بلاد المشرق الإسلامي من عناية بالغرباء، لا سيما إذا كانوا من رجال الدين وطلاب العلم والمشتغلين بهما، فقال إن هذه الظاهرة ملموسة على نطاق واسع في بلاد المشرق عامة، وفي مصر خاصة، وإن هؤلاء الغرباء كانوا موضع رعاية الحكام الذين وقفوا الأوقاف الواسعة على المرافق التي خصصوها لهم.

والمعروف أن أعداداً كبيرة من المغاربة نزحوا إلى المشرق، إما للحج وإما خلاصاً من الأوضاع والأخطار التي تعرضت لها بلاد المغرب والأندلس في أواخر العصور الوسطى، وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة. وخاصة في مصر والشام تحت حكم صلاح الدين.

ويتحدث "ابن جبير" عن المحارس التي صادفها في أرض مصر «ومفردها المحرس» أي المأوى المخصص للدارسين والزهاد والمسافرين والفقراء، فيقول: ((ومن مناقب هذا البلد ومفاخرة العائدة في الحقيقة إلى سلطانه "صلاح الدين الأيوبي" المدارس والمحارس الموضوعية فيه لأهل الطب والتعب، يفدون الأقطار النائية، فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوي إليه، ومدرساً يعلمه الفن الذي يريد تعلمه، وأجراء يقوم به في جميع أحواله. واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا على ذلك، ونصب لهم مارستاناً لعلاج من مرض منهم...))

ومن أشرف هذه المقاصد أيضاً أن السلطان عين لأبناء السبل المغاربة خبزتين لكل إنسان في كل يوم، بالغاً ما بلغوا. ونصب لتفريق ذلك كل يوم إنساناً أميناً من قبله، فقد ينهي في اليوم إلى ألفي خبزة أو أزيد، بحسب القلة والكثرة، وهكذا دائماً، ولهذا كله أوقاف من قبله، حاشاً ما عينه من زكاة العيد لذلك...)).

وقد أشار ابن جبير على أن صلاح الدين خصص للغرباء من المغاربة جامع ابن طولون في مصر يسكنونه ويحلّقون فيه «أي يقيمون حلقات العلم والدرس والعبادة» وأجرى عليهم الأرزاق في كل شهر، أما في دمشق فقد خصص "نور الدين محمود" للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع الأموي، وأوقف على ذلك أوقافاً، وبعد أن أسهب "ابن جبير" في وصف الرعاية التي يلقاها الغرباء، قال: ((وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا الرسم)).

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينية في تلك العصور، نلاحظ أن نشاطها لم يخل من جوانب اجتماعية لها دلالتها وأهميتها، فالمدرسة في جوهرها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم، ولكنها في عنايتها بطلاب العلم وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم، وإمدادهم بالمأوى والمأكل والمشرب والملبس، وما كان

يقام فيها من حفلات لمناسبة من المناسبات الدينية أو العلمية، كالانتهاء من تأليف كتاب أو ختم صحيح البخاري... تعبر عن نشاط اجتماعي لا يمكن إغفاله.

أما الجوامع والمساجد، فكانت منذ نشأتها مراكز لنشاط متعدد الألوان، ففيها كانت تقام حلقات الدرس، ويجلس المعلمون والمتعلمون، فيها كان يجلس القضاة وحولهم المتخاصمون للفصل بينهم، ومن فوق منابرها كانت تذاع بلاغات الحكام وتعليماتهم، وعلى أبوابها توزع الصدقات والزكاة، وإليها كان يتجه الغريب والوافد إذا ما أدرك بلداً من البلاد...

وثمة نوع من المؤسسات الدينية تنوعت وظائفها وغدت مراكز لنشاط اجتماعي لا يستهان به، نعتي الربط والخوانق.

والأصل في الرباط أن يكون بمثابة تكتة عسكرية في الثغور وعلى أطراف الدولة وحدودها، يربط فيها جند المسلمين للجهاد في سبيل الله، على أن يجمع هؤلاء المرابطون بين حياة الجهاد من ناحية وحياة العبادة والزهد من ناحية أخرى.

ومع انتشار تيار التصوف غلبت صفة الانقطاع للعبادة على هذه المؤسسات، فأقيمت أعداد كبيرة منها في مختلف أنحاء البلاد وداخل المدن بعيداً عن الحدود، لتعيش فيها مجموعات من الصوفية تعكف على حياة العبادة والزهد والاشتغال بالعلم. ولم تلبث هذه المؤسسات أن غدت مراكز لنشاط اجتماعي يسترعي الانتباه من ذلك أنها غدت دوراً للضيافة، تستضيف المغتربين القادمين من أنحاء العالم الإسلامي، بحيث لا تزيد إقامة الضيف الوافد عن ثلاثة أيام، يلقي فيها كل ترحاب من أهل الرباط، ويقدم له فيها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة.

وفي الوقت نفسه، غدت بعض هذه الربط ملاجئ مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية، وخاصة أصحاب العاهات وكبار السن والعميان، من

ذلك ما يذكره "المقريزي" عن رباط "بيبرس الجاشنكير" من أنه خصص لمائة من الجند وأبناء الناس الذين قعد بهم الوقت.

ويقول "ابن الغوطي" عن رباط "الشيخ محمد السكران" بالعراق أنه كان مأوى للمسافرين والمحتاجين، وكانت له رسوم في توزيع المال والطعام على الفقراء في كل عام.

أما الربط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة أعمق من ذلك بكثير، ذلك أن الغرض من إقامتها هو أن تكون كالمودع للنساء والأرامل، أي ملاجئ لهن، وفي تلك الربط حاكت النساء زهاد الرجال في لبس المرقعات من الصوف، والمواظبة على العبادة مع الالتزام بشدة الضبط وغاية الاحتراز.

ومن أمثلة هذه الربط رباط البغدادية، الذي شيدهته السيدة "تذكار خاتون ابنة السلطان الظاهر بيبرس" سنة/684هـ/للشيخة الصالحة "زينب ابنة أبي البركات المعروفة ببنت البغدادية"، وأنزلت معها فيه مجموعة من النساء الخيرات، وظل هذا الرباط قائماً إلى زمن المؤرخ المقريزي في القرن التاسع الهجري، مقال إن سكانه من النساء عرفن بالخير، وأن له شيخة تعظ النساء وتذكرهن وتفقههن.

على أن أهم من هذا، ما قاله المقريزي: ((وأدركننا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن أو يرجعن إلى أزواجهن صيانة لهن... وفيه من شدة الضبط وغاية الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات، حتى أن خادمة الفقيرات كاتب لا تمكن أحداً من استعمال إبريق ببزبوز، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه...)).

ولعل في هذه العبارة من المعاني ما يؤكد أن الرباط غدا مؤسسة لها وظيفة اجتماعية خطيرة إلى جانب صفته الدينية.

أما الخانقاوات، فكانت مهمتها محدودة، تنحصر في إعداد المريد إعداداً روحياً خالصاً، ولذا اتصفت حجراتها بالضيق، كما اتصفت الحياة داخلها بالتقشف، حتى أن بعض المعاصرين حاول أن يفسر لفظ «خانقاه» بأنه مشتق من الخنق، لأن المفروض في نزلاتها أن يضيقوا على أنفسهم في حياتهم.

على أن الخانقاوات لم تلبث أن نهضت هي الأخرى برسالة اجتماعية واضحة، من ذلك أنها غدت مأوى للغرباء.

والمعروف عن الخانقاه الأولى التي أسسها صلاح الدين في مصر سنة/569هـ/«والتي عرفت باسم سعيد السعداء» أنه نزل بها كثير من الغرباء القاطنين بمصر من أهل السنة.

هذا إلى أنه يبدو أن حياة الصوفية في الخانقاه لم تكن قاسية بالدرجة التي يتصورها البعض، وقد جاء في وصف خانقاه "سريا قوس" التي أنشأها السلطان الناصر محمد بن قلاوون سنة/725هـ/، أنه: ((كان يصرف لكل صوفي في اليوم من لحم الضأن السليج رطل قد طبخ في طعم شهى، ومن الخبز النقي أربعة أرطال، ويصرف له في كل شهر مبلغ أربعين درهماً فضة، ورطل حلوى، ورطلان زيتاً من زيت الزيتون، ومثل ذلك من الصابون... وألحق بهذه الخانقاه حمام به الحلاق لتدليك أبدانهم وحلق رؤوسهم...)).

وبفضل هذه المرونة، تمكن صوفية الخانقاوات من النهوض بنشاط اجتماعي واضح. من ذلك أن "عمرو بن عيسى" «من صوفية الشبخونية» عرف بالبر بالأيتام والأرامل.

كما أن بعضهم كان يقوم بتفرقة ما يزيد عن حاجته من الطعام على المحتاجين من المارة بالطريق، ونسمع عن بعض الصوفية أنه اشتغل بتربية الأطفال الأيتام، ومن

هؤلاء المرابين ناصر الدين خليل أحد صوفية الشيوخونية، و"يحيى بن محمد الدماطي" من صوفية المؤبدية.

ومثل هذا يقال عن المنشآت والمؤسسات التجارية التي انتشرت في أنحاء العالم الإسلامي، مثل الخانات والوكالات والفنادق، والتي لم تخل الحياة فيها من جانب اجتماعي.

والغالب في الخانات أنها كانت تقام على امتداد الطرق التجارية، مثل خان صلاح الدين الذي نزل به الرحالة ابن جبير في طريقه من حمص إلى دمشق ووصفه بأنهفي نهاية الحسن والوثاقة، ومثل خان يونس الذي شيده خارج مدينة غزة الأمير "يونس النوروزي" أحد أمراء الناصر محمد .

هذا وإن كانت بعض الخانات قد أقيمت في المدن، وهي في حقيقة الأمر أقرب إلى الفنادق والوكالات، وربما أطلق عليها اسم خانات لتداخل المعنى والوظيفة، مثل خان مسرور، الذي أطلق عليه المقرئزي اسم فندق مسرور، نسبة إلى مسرور الخادم، أحد رجال صلاح الدين، وكذلك خان الخليلى الذي أنشأه الأمير "جهاركس بن عبد الله الخليلى اليلبغاوي"، أحد أمراء السلطان برقوق، ثم جدد حجارته السلطات الغوري.

وكانت الوكالات مؤسسات ينزلها التجار ببضائعهم وأموالهم ودوابهم وربما عائلاتهم، ومن أشهرها وكالة الغوري ووكالة قوصون وغيرها .

ويقول "المقرئزي" في كلامه عن الوكالة الأخيرة: ((هذه الوكالة في معنى الفنادق والخانات، ينزلها التجار ببضائع الشام...، ولذا كانت الوكالة تشتمل على حواصل تستخدم لخرن السلع الخاصة بالتجار، وعرضها وبيعها، ومنازل تطل على فناء

الوكالة من الداخل ينزلها التجار الذين يصطحبون عائلاتهم، فضلاً عن حجرات فردية أعدت للتجار الذين لا تصحبهم أسرهم)).

أما الفنادق، فهي بمعناها العام مؤسسات ومنشآت مخصصة لنزول التجار فيها، وقد مر ابن بطوطة بعدد منها، في طريقه «عبر الصحراء الشرقية» من مصر إلى الشام، فقال إن: ((بكل منزل منها فندق، وهم يسمونه الخان، ينزله المسافرون بدوابهم...))، مما يؤكد التداخل بين معنى الفندق ومعنى الخان.

هذا وإن كان المفروض - من الناحية الاصطلاحية في أواخر العصور الوسطى «أن تكون الفنادق مؤسسات للتجار الفرنج، فكان لكل جالية من الجاليات الأوروبية ذات النشاط التجاري» كالبنادقة والبيازنة والجنوية والكتلان والقبارسة - فندق في المواني والمدن العربية ذات الأهمية التجارية بالنسبة لهم.

ومهما يكن من أمر، فالذي يعنينا هو أن هذه المؤسسات التجارية لم تكن من أجل التاجر الخزان الذي يستقر في بلده ويخزن البضائع انتظاراً لارتفاع سعرها، ولا من أجل التاجر المجهز الذي يستقر ويعتمد على وكلاء يجلبون له البضائع، أو يرسل هو إليهم البضاعة لبيعها، وإنما كانت من أجل التاجر الركاّض، الذي ينتقل من بلد إلى آخر، ويعتمد على الحركة والرحلة في نقل البضائع من بلد إلى آخر، ويقيم في كل بلد للبيع والشراء، ويرجو أن يتوافر له في كل بلد قدر من الراحة والحياة والاجتماعية الطيبة، فضلاً عن الأمن والسلامة.

ولذا نجد هذه المؤسسات مكتملة المرافق، بكل منها قاعة لعجن العجين، وفرن لخبز الخبز...

وكان التاجر عندما يصل إلى الفندق أو الوكالة أو الخان يضع بضائعه وأمواله في المكان المخصص لها، ويتجه هو وأسرته إلى المكان المخصص لإقامته ليستريح،

ويجد على مقربة منه ما يتوق إليه من طعام وماء للاستحمام والاختسال ثم الاجتماع بمن يهمله الاجتماع بهم من تجار وغير تجار.

فإذا كان الفندق خاصاً بجالية، من الجاليات الأجنبية، فإنه كان يسمح لهم بإقامة كنيسة صغيرة داخل الفندق، فضلاً عن السماح لهم باستحضار ما يلزمهم من خمور وغيرها، مما يألفه التاجر الأجنبي في بلاده.

هذا إلى أن الوكالات والفنادق كانت خير مكان تودع فيه الأموال «ليس أموال التجار فقط بل أيضاً وغير التجار» نظراً لما توافر لها من أسباب الحراسة والأمن، من ذلك ما ذكره المقرئزي عن خان مسرور: ((إذ كان فيه أيضاً مودع الحكم الذي فيه أموال اليتامى والغياب)).

وقال المؤرخ نفسه عن فندق "بلال المغيبي" وما برح هذا الفندق يودع فيه التجار وأرباب الأموال صناديق المال.

وإذا كان المقرئزي قد ذكر في وصفه لووكالة قوصون أنه: ((يعلو هذه الوكالة رباح تشتمل على ثلاثمائة وستين بيتاً أدركناها عامرة كلها، ويجوز أنها تحوي أربعة آلاف نفس ما بين رجل وامرأة صغير وكبير...))، فلا بد أن هذا العدد الضخم قد جعل من الوكالة مركزاً اجتماعياً نشطاً.

وأخيراً نختتم كلامنا عن المنشآت الاجتماعية في الدولة الإسلامية إلى السجون، وقد روي عن أبي هريرة أن الرسول ﷺ، حبس في تهمة، والحبس الشرعي معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه، وليس حجزه في مكان ضيق، وكان هذا الحبس الشرعي يتم في أول الأمر في بيت أو مسجد، على أن يقوم الخصم «أو وكيله» بملازمة الشخص المحتجز، ولذا أسماه النبي ﷺ، أسيراً.

واستمر الأمر على ذلك في عهد الخليفة أبي بكر الصديق، إذ لم يكن الخليفة هناك محبس معد لحبس الخصوم، ولكن حدث عندما اتسعت الدولة في عهد

الخليفة عمر بن الخطاب، وكثرت الرعية، أن ظهرت الحاجة إلى مبنى قائم بذاته، يستخدم سجوناً يحتجز فيه من يراد حبسه.

ولهذا الغرض ابتاع الخليفة من صنوان بن أمية داراً بمكة بأربعة آلاف درهم، ولم يلبث أن تطور الأمر في عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان، عندما ازداد خصوم الدولة وتعددت مشاكلها، حتى قيل إنه أول من وضع السجن بمعناه المعروف، وخصص الحرس لحراسة المسجونين.

ويبدو أنه هناك في الشرط الأول للدولة الإسلامية نزعة نحو الرأفة بالمسجونين ورعايتهم، وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن، وعدم التطرف في إيذائهم أو حرمانهم، من ذلك ما جاء في كتاب العيون والحدائق من أن الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب إلى عماله حوالي سنة/100هـ - 700م/بألا يغفل بغل مسجون.

وفي عهد هارون الرشيد رأى الفقهاء أن أهل الدعارة والفسق والتلصص إذا أخذوا في شيء من الجنايات وحبسوا، فلا بد أن يجري عليهم من الصدقات أو من بيت المال ما يقوتهم، ويجري على كل منهم عشرة دراهم في الشهر، تعطي له في يده، دفعاً لظلم السجن لهم، أو حرمانه إياهم من طعامهم وشرابهم.

وجاء في كتاب الخراج "لأبي يوسف" أنه لا بد من كسوة المساجين صيفاً وشتاءً، وذلك إغناء لهم عن الخروج في السلاسل لطلب الصدقة.

كذلك جاء في كتاب الوزراء أن الخليفة المعتضد/279 - 289 هـ - 892-902م/ جعل في ميزانيته ألفاً وخمسمائة دينار في الشهر لنفقات السجن وثمان أوقات المحبوسين وما يلزمهم من ماء ومؤون.

بل لقد ذكر "القفطي" في أخبار الحكماء أن الوزير "علي بن عيسى" خصص بعض الأطباء للتردد على السجون كل يوم، وعلاج المرضى من نزلاتها، وإعطائهم ما يلزمهم من أدوية وأشربة، ويبدو أنه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرف النافعة وذلك لشغل الوقت.

ويصف المقرئزي في القرن التاسع الهجري نزلاء السجون في عصر سلاطين المماليك، وهم: ((يخرجون مع الأعوان في الحديد حتى يشحدوا، وهم يصرخون في الطرقات: الجوع، وهم مع ذلك يستعملون في الحفر وفي العمائر، ونحو ذلك من الأعمال الشاقة، والأعوان تستحثهم. فإذا انقضى عملهم، ردوا إلى السجن في حديدهم من غير أن يطعموا شيئاً...)).

وزاد من الحيف الذي نزل بالمساجين فرض ضريبة أو مكس على المسجونين، فصار كل من يسجن «ولو لحظة واحدة» يدفع رسماً معيناً، قدره "ابن تغري بردي" بمائة درهم، وقدره "المقرئزي" بستة دراهم سوى كلف أخرى.

أما السجون نفسها، فقد وصف بعضها المقرئزي بأن أمرها مهول: ((من الظلام وكثرة الوطاويط والروائح الكريهة والقبايح المهولة)).

وجعلت هذه السجون على أنواع، منها ما هو خاص بسجن الأمراء والمماليك والجنود، ومنها ما هو خاص بأرباب الجرائم من اللصوص وقطاع الطرق ونحوهم، في حين خصصت بعض السجون للنساء المذنبات، كذلك يذكر المقرئزي أن سجون مصر والقاهرة على أيامه تبعت سلطات متنوعة بسبب تمييز القوانين الشرعية بين الحبس «وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه» وبين السجن، وهو الاعتقال في مكان حرج ضيق، يضاف إلى ذلك ما هنالك من تفاوت في أنواع الجريمة والعقوبة، فضلاً عن اختصاص كل سلطة بنوع معين من الجرائم.

على أنه عندما نذكر ما آل إليه أمر السجون ونزلائها في الدول الإسلامية في أواخر العصور الوسطى، فإنه علينا أن نذكر أن هذه الأوضاع كانت أخف بكثير مما كان عليه الأمر عندئذٍ في بلاد العالم المسيحي، سواء دولة الروم في الشرق، أم الدول الأوروبية في المغرب.

وبعد، فإن الحضارة العربية الإسلامية آمنت بأن الإنسان اجتماعي بالطبع، وهي حضارة خير ومعروف وبر وإحسان... ولذا فإنها حرصت على إحياء كل لون من ألوان النشاط الاجتماعي الذي يستهدف الخير والرحمة... الخير للمجتمع والرحمة بالإنسان، بله الأنعام ومن أجل هذا وذاك حفلت الدولة بالمؤسسات الاجتماعية المتعددة الألوان والنشاطات، ولكنها تتفق جميعاً في هدف واحد... هو تحقيق حياة أفضل.

مراجع بحث المؤسسات الاجتماعية

- 1- أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام تاريخ بغداد .
- 2- أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بـ ابن عساكر: تاريخ دمشق الكبير.
- 3- أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي العبيدي المقرئ: السلوك لمعرفة دول الملوك وكتاب لمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار أو الخطط المقرئية .
- 4- محمد ابن جبير الأندلسي: رحلة ابن جبير أو تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار.
- 5- أبو عبد الله محمد بن عبد الله ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار.
- 6- محمد بن محمد بن أحمد ابن الأخوة: معالم القرية في أحكام الحسبة.
- 7- أبو الفرج محمد بن إسحاق الوراق البغدادي المعروف بابن النديم: الفهرست.
- 8- أبو عبد الله محمد بن محمد العبدي الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج: المدخل.
- 9- أحمد بن إبراهيم الحنبلي: شفاء القلوب في مناقب بني أيوب (مخطوطة).
- 10- محمد بن سالم ابن واصل: مفرج الكروب ي أخبار بني أيوب.
- 11- يوسف بن تغري بردي بن عبد الله: الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.
- 12- أحمد بن عبد الوهاب شهاب الدين النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب.

- 13- د. سعيد عاشور: المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك مجموعة الوثائق والحجج الشرعية بأرشفيف وزارة الأوقاف، دار النهضة العربية 1992م.
- 14- د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية.

الفرع الرابع

الجماعات المدنية في الاجتماع العربي الإسلامي

«الأسواق والأصناف والحرف والنقابات أنموذجاً»

ويذكر "ياقوت الحموي" صناعة الصياغة والصناعة⁽¹⁾، كما يشير السفطي إلى صنف الجزائين وبائعي اللحوم⁽²⁾.

ويمكن القول إن العرب عرفوا الأسواق المتخصصة في مكة قبل الإسلام⁽³⁾ والأمر نفسه بالنسبة لأسواق المدينة⁽⁴⁾.

وتتعدد التعليقات ببروز الأسواق المتخصصة، منها إحساس أهل الحرفة بالتضامن، ولجذب الناس إليهم، ثم الإشراف على الحرفة عن طريق المتحسب وغير ذلك⁽⁵⁾.

وقد كتب الإمام "محمد بن حسن الشيباني" /189هـ/ في الكسب، كما كتب في العمل والحرفة، ويمكن القول إن الأحناف أول من كتب بالحرف والصنائع والمهن⁽¹⁾.

(1) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي: معجم البلدان، 210/5.

(2) أبو عبد الله محمد بن أبي محمد السقطي: في آداب الحسبة، باريس، 1931، ص 32.

(3) صباح سعيد الشبخلي: الأصناف في العصر العباسي- نشأتها وتطورها بغداد، 1976، ص 50.

(4) القاضي محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص 158.

(5) صباح سعيد الشبخلي: الأصناف في العصر العباسي، ص 76.

فالكسب نظام العالم، والله تعالى سبب البقاء، والنظام كسب العباد، لذلك فهو فريضة على كل مسلم⁽²⁾.

وقد كان الكسب طريق المرسلين: فآدم عمل في الزراعة ونوح في التجارة وإبراهيم كان بزازاً والرسول ﷺ، في التجارة.

وأبو بكر كان بزازاً وعمر عمل في الأدم وعثمان تاجراً وعليّ عمل في الأجرة⁽³⁾.

ويذكر القاضي "وكيع"/319 هـ/ أن للصناع أعرافاً وسناً على القاضي مراعاتها عند النظر بخصوماتهم⁽⁴⁾.

ويذكر "ماسينيون" أن الأصناف اشتقت من جماعات المعارضة، وهذا غير صحيح، بل إن تنظيمات الفتيان والأصناف كانت تتبادل الدعم والتأييد مع السلطة في المدينة⁽⁵⁾.

أما بشأن تنظيم الأصناف فتشير الموارد التاريخية إلى أن شيخ الصنف كان يسجل أفراد الصنف ويعتبر مسؤولاً عن تصرفاتهم في المهنة وخارجها، وكان الصنف يؤدي وظيفة مالية للدولة، فكان المحتسب أو القاضي يتقاضى من الشيخ الضرائب والرسوم السنوية الخاصة بالمهنة⁽⁶⁾.

(1) د . رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الاسلام، ص 89 .

(2) المرجع السابق، ص 89 .

(3) المرجع السابق، ص 89 .

(4) المرجع السابق، ص 91 .

(5) أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير بالماوردي: أحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 240، ود . رضوان السيد : المرجع السابق، ص 93 .

(6) د . رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الاسلام، ص 97 .

ويبدو أن الصنف في المدن لعب في فترات معينة دور الممد للدولة بالجند والقوى العاملة وكانت السلطات تطلب من شيوخ الأصناف إمدادها بشبان أقوياء لهذا الغرض أو ذاك⁽¹⁾.

وكان عريف الصنف يقدم للمحتسب المعلومات عن الضوابط وقيم الصنف وسننه وجودته وإتقانه.

ويرتبط ظهور الأصناف أو الجماعات المهنية في الإسلام بأمرين، تطور الحياة المدنية وتطور النظرة إلى المهنة والعمل، وقد ذكرنا سابقاً مدى تركيز الإسلام على المدينة والهجرة إليها والتبؤ بها، ويعود ذلك إلى الرؤية الإسلامية باعتبار التاريخ البشري من نتاج المدن والمستقرات الحضرية قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ يوسف/109⁽²⁾.

وقد جعل سيدنا عمر بن الخطاب سبعة مستقرات مدنية أمصاراً هي: البصرة والكوفة والجزيرة والشام ومصر والموصل، ومن المعروف أن أمصار الجزيرة «مكة والمدينة والبحرين» كانت مكتملة التكون.

لقد ظلت القبيلة بالمصر مدة من الزمن هي مركز الاستقطاب في التضامن، ثم أخذ المستقر الحضري يتجذر، وظهرت مظاهر الحياة المدنية تظهر إلى جانب الحياة القبلية، فصرنا نقرأ عن الكوفيين والحمصيين والواسطيين.

ويذكر ابن المقفع في رسالة في الصحابة أهل خراسان وأهل العراق وأهل الشام وأهل المصرين...

(1) د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 97.

(2) راجع هذا المعنى: أبو عثمان عمرو بن بحر بن البصري المشهور بالـ الجاحظ: الحيوان 4/478، الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري: الأوائل، 1/39.

ولقد قاومت البداوة في البداية وبشراسة ضد التحضر ولكن ازدهار المصر إضافة إلى الدعم الإيديولوجي في الإسلام، ثم يؤمن الحياة البدوية أسقط تدريجياً كل مقاومة⁽¹⁾.

ولما تضاءلت الفتوح، واتسعت الحياة المدنية، وبرز فيها غير العرب، بدأت تشوفات العرب المستقرة تتطامن، وبدأوا يتجهون إلى الكسب، فظهر القول القائل إن وجوه الكسب أربعة: الإمارة، التجارة، الصناعة، الزراعة⁽²⁾.

ويذكر صاحب لسان العرب أن الصنف في اللغة يعني الطائفة من كل شيء⁽³⁾ ويذكر الجاحظ أصناف الجزارين والقصابين والشوائين الخ...⁽⁴⁾.

ومن جهة أخرى تطورت وظيفة عامل السوق التي أقرها الرسول ﷺ إلى وظيفة الحسبة التي تنطلق من مفهوم إسلامي ينطلق من النص القرآني ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران/104. والتطور الاقتصادي، واتساع الأسواق، وتزايد المعاملات بين الأفراد، وزيادة أصحاب الحرف والمهن، وتنوع التبادل التجاري وما رافقه من تعدد المعاملات المالية التي شهدها العصر العباسي، أدى كل هذا إلى تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية، وجعل إيجاد نظام رقابي للسوق حالة مطلوبة لا محيص عنها، فظهر هذا النظام.

(1) أبو عمرو خليفة بن خياط بن خليفة الشيباني العصفري البصري: تاريخ خليفة بن خياط، 247/1، الطبري: تاريخ الطبري، 3/2611.

(2) د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت دار التنوير، 1984، ص 82.

(3) المرجع السابق، ص 83.

(4) الجاحظ: رسائل الجاحظ، 2/126.

وتبلور نظام الحسبة في عهد الخليفة المنصور الذي فوض عاصم الأحوال للنهوض بحسبة المكايل والأوزان، وولى زكريا بن عبد الله حسبة أسواق بغداد⁽¹⁾.

وهدفت السلطة من خلال نظام الحسبة إلى تنظيم الحياة التجارية والسيطرة على الأسواق من خلال المراقبة المستمرة منعاً لأي اختلال قد يحدث، أو تحسباً من تجاوزات المتعاملين في السوق بغير وجه حق بما يضعف ثقة التعامل، ويمنع استتباب الأمن والاستقامة والتعاون بين العامة والتجار. وقد اتسم تدخل الدولة بأشكال متباينة ومتطورة بتطور المراحل الزمنية، وما رافق ذلك من تطور الحياة التجارية وتناميها، حتى أصبح نظام الحسبة إطاراً رقابياً متخصصاً ومتكاملاً يستوعب الأمور التجارية كافة، بهدف إقرار الحقوق، وإنصاف الناس، ومنع الضرر المقصود والإساءة المتعمدة، وحماية السوق من كل أشكال العبث والفوضى والتكتل الذي يراد به ومنه محاصرة المشتري وإرغامه على الشراء بالسعر التحكيمي المفروض⁽²⁾.

وتولى وظيفة الحسبة «المحتسب» الذي حتمت عليه ضرورة القيام بأعباء وظيفته الاستعانة بعصبة خيرة من الأعوان والغلمان الصبيان، وكان هؤلاء الأعوان والغلمان ينالون أجوراً على عملهم، ويخضعون للتدريب على أعمالهم وحدود ممارسة وظائفهم، وغالباً ما اختار المحتسب إلى جانب ذلك مجموعة من العرفاء من أصحاب المهن والحرف المختلفة ليكونوا له عوناً في كشف التلاعب ورصد الغش وحصر المخالفات في نطاق الحرف والمهن التي يمثلونها⁽³⁾.

(1) طاهر جاسم التميمي: الحسبة والرقابة التجارية، مجلة المدن العربية، عدد 20، سنة 1406هـ.

(2) زهير خضير ياسين: الحسبة، المفهوم العام والبعد الاقتصادي، مجلة آفاق عربية، دار آفاق عربية للصحافة والنشر، العدد الأول، 1985، ص 109.

(3) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 363.

أدى تصنيف التجارات والحرف في الأسواق، وما يتبع ذلك من توليد شعور قوي بالمصلحة المشتركة والمهمة في ظل نظام رقابي متخصص ممثلاً في العرفاء، إلى ظهور تكوينات اجتماعية من أصحاب الحرف في هيئة طوائف حرفية لها هيكلها التنظيمي الذي تطور من عصر إلى آخر حتى أطلق عليه ما يسمى النقابات.

وقد ارتبط تاريخ هذه الطوائف بالأحداث السياسية والاقتصادية في بعض مناطق العالم الإسلامي وخصوصاً القطاع الشرقي منه، فظهرت حركة العيارين والشطار التي وسمت نفسها بالفتوة نتيجة الضغوط الاقتصادية التي عايشها المجتمع البغدادي، وسعت الثورات والدعايات الفكرية إلى استيعاب وتحريك أصحاب الأصناف والحرف كثورة القرامطة التي تمثل في حد ذاتها ثورة اجتماعية اقتصادية دينية سياسية زلزلت العالم الإسلامي بين القرنين التاسع والثاني عشر الميلاديين⁽¹⁾.

وأدى اتصال الأصناف والحرف بهذه الدعايات التي تضمنت أفكاراً تنظيمية للعمل والصنائع إلى انعكاس هذه الأفكار التنظيمية في الهياكل التنظيمية.

وتأثرت الأصناف والحرف أيضاً بالاتجاهات الصوفية في القرن الخامس الهجري خصوصاً بعد اختفاء الحركة القرمطية، فالتجته نحو ميول دينية كالتصوف⁽²⁾.

ويعكس نظام «الأخية» في الأناضول في القرآن/6هـ-13م/صورة من صور التكوينات الحرفية حيث إن نظام «أخيان روم» كان عبارة عن جمعيات تضم كل جمعية أصحاب حرفة واحدة من الحرف. وأدى الجهاد في الأناضول والحرب على

(1) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 363.

(2) المرجع السابق، ص 363.

حدود الدولة الإسلامية إلى اندماج الفتوة مع مبادئ الصوفية بتقاليد الحرفة⁽¹⁾، وفي العصر العثماني فقدت الأخية كثير من فعاليتها السياسية والفكرية لكنها حافظت على التعاليم الروحية والأخلاقية، وهذا التطور الذي طرأ على تكوين الأصناف والحرف ووضعها في إطار تنظيمي معين أخذ شكل النقابات، وتمتد هذه الفترة من القرون/10-13هـ-16-19م/مع ملاحظة أن الشكل المتبلور مرّ بمراحل زمنية تطويرية ممتدة من عهد السلاجقة في آسيا الصغرى حتى العصر العثماني، وأن هذه النقابات تختلف في نشاطها عن النقابات في المدينة الأوروبية حيث كانت أدوات بيد السلطة تعزز بها سيطرتها .

مما سبق يتضح أن الأصناف والحرف كتكوينات اجتماعية مهنية نشأت وتطورت بتطور حياة المجتمع في المدينة الإسلامية ونشاطاته الاقتصادية، وتأثرت في بعض فترات تاريخها بالأحداث والدعايات الفكرية والحركات الثائرة استجابة لحاجات العمال أنفسهم، ولذلك اتخذت أحياناً موقفاً معادياً للسلطة وخصوصاً ما اتصل بها من حركات لطوائف متطرفة كاليعارين والشطار، وكان لذلك أثر في تشكيل هيكلها ونظامها الذي تبلور هيكله التنظيمي وفق دستور واضح، وانسحب عليها مسمى النقابات⁽²⁾.

وهكذا يتضح من نشأة النقابات الإسلامية أنها تختلف عن النقابات الأوروبية في نشأتها، وهو ما يعلل تبعاً لاختلاف السمات في كل منهما لاختلاف الاتجاهات والأهداف. ولذلك نلاحظ أن أصحاب العمل في النقابة الإسلامية من أستاذ وصانع ومبتدئ يكوّنون طبقة اجتماعية واحدة فيها مجال التقدم لكل فرد دون تناحر، ودون الانقسام الذي ولدته رأسمالية أوروبا، وهذا تطور طبيعي لظروف

(1) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 363.

(2) المرجع السابق، ص 364.

المجتمع الإسلامي الاقتصادي والاجتماعية، وان النقابات الإسلامية تضم أفراداً من مختلف الطوائف في جو من التسامح الاجتماعي والفكري على عكس ما حصل في الغرب، بالإضافة إلى أن للنقابات الإسلامية حياة روحية ومثل خلقية فهي قوة تهذيبية مهنية في القوت نفسه، ولم تقتصر على المهنة⁽¹⁾.

ومن هنا كان للنقابات الإسلامية: ((دور بارز في الحياة الاجتماعية لمجتمع أصحاب الأصناف والحرف بصفة خاصة، ومجتمع المدينة على وجه العموم، فقد كان لهذه النقابات نظمها وتقاليدھا التي تظهر في تحديد مراتب الحرفيين ونظام الترقى في الحرفة، وما يصحب ذلك من احتفالات اجتماعية تقليدية بالإضافة إلى قواعد تنظيم العمل والرعاية الاجتماعية، والتي تنوعت بتنوع الأصناف والحرف وطبيعة كل منها. فمثلاً يتحدث "ليو" الأفريقي عن الحمالين في فاس فيذكر أن عددهم يبلغ ثلاثمائة حمال لهم أمين أي رئيس، يختار كل أسبوع من يجب عليهم أن يشتغلوا ويكونوا رهن إشارة الجمهور طوال الأسبوع، يجمع هؤلاء الرجال ما ربحوه من مال في صندوق له عدة مفاتيح محفوظة عند كل رئيس مجموعة، ويقسم المال بين الذين اشتغلوا عندما ينتهي الأسبوع، ويحب هؤلاء الحمالون بعضهم كالأخوة، فإذا مات أحدهم وترك طفلاً تكفلوا جميعاً بالمرأة إلى أن تتزوج مرة ثانية إذا رغبت في ذلك، واهتموا بعطف وحنان بالأولاد إلى أن يبلغوا السن التي تمكّنهم من القيام ببعض الأعمال، وإذا تزوج أحد الحمالين أو ولد له دعا جميع أصحابه إلى وليمة، فيعطيه كل واحد منهم هدية مقابل ذلك، ولا يمكن لأحد أن يمارس مهنة حمال قبل أن يدعو جميع أصحابه إلى وليمة، وإذا لم يفعل فلن يتقاضى «عندما يشتغل» أكثر من نصف حصة الآخرين. وقد حصل هؤلاء الحمالون من الملوك على امتياز إعفائهم من أي ضريبة أو تكليف، ولا يؤدون لأصحاب الأفران مقابل خبز عجينهم، وإذا ارتكب أحدهم جريمة يعاقب عليها

(1) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 364.

بالإعدام فإنه لا ينفذ عليه الحكم أمام الجمهور، ويشتغل هؤلاء الناس وهم لابسون ملابس قصيرة ذات لون واحد، ويلبسون خارج أوقات العمل ما يشاؤون، وبالجملة فإنهم أناس يتحلون بالاستقامة والأخلاق الحسنة⁽¹⁾.

ومن مظاهر الحياة الاجتماعية لأصحاب الحرف في المدينة الإسلامية ذلك العرض الفني التي تعرض فيها كل حرفة روائع بضائعها ومهارات أبنائها في موكب خاص تشارك فيه كل الحرف ويحدد له يوم معين من السنة يكون بمثابة عيد لأهل الحرفة، مثلما يحدث في بغداد في أواخر عهد العباسيين، حيث كانت الأصناف تتقدم في موكب حافل كل حرفة تحتفي بنموذج لصناعتها في موكب يستمر طول اليوم، ويبدو أن هذا المظهر ظل مستمراً حيث تسجل هذه المواكب كثير من المخطوطات التركية المصورة، كما أنه كان تقليداً متبعاً إلى وقت قريب في مدن مصر⁽²⁾.

ويكشف الحديث عن السقائين بالقاهرة العثمانية عن الدور الذي يمكن أن تلعبه النقابات في حياة مدينة، فكثيراً ما تعرض السقاؤون للنهب والسلب من جانب الأمراء والجنود والباشوات خصوصاً في فترات الاضطرابات التي تحاول فيها الفئات المختلفة منع وصول الماء عن الخصوم، والتعرض بالتالي للسقائين ودوابهم، وغالباً ما استولوا على دوابهم للاستفادة منها في أغراضهم القتالية. وقد لجأ الفرنسيون - كذلك - أثناء حملتهم على سوريا إلى إجراء مماثل، إذ جندوا في خدمتهم دواب السقائين وهنا كف معظم السقائين - الذين تعلموا بما فيه الكفاية من التجارب السابقة - عن الخروج والذهاب إلى النيل مسببين بذلك متاعب جمّة لشعب القاهرة. وفي عام/1806م لجأ محمد علي باشا إلى إجراء شبيه بما فعله

(1) عبد الجبار ناجي: المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية، مجلة المورد، مجلد 9، عدد 24، 1980، ص 165.

(2) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 365.

"بونابرت"، ولذلك عندما بدأ الجنود في العام التالي يستولون على الجمال والحمير والبغال بحجة وضع القاهرة في حالة دفاع، لجأت طائفة السقائين الذين أصبحوا أكثر حذراً إلى سلاح الاضراب حتى أصبحت المياه في القاهرة نادرة وباهظة الثمن⁽¹⁾.

ومع تبلور نظام الطوائف والحرف على هيئة نقابات تتشكل وفق قواعد معينة واختيار معين أصبحت الطائفة المهنية عنصراً أساسياً في حياة المدينة، فقد كانت تمثل بالنسبة للسلطات إطاراً يمكنها من الإشراف على معظم الشعب العامل بالمدينة من صناع وتجار، وهذه حقيقة بالغة الوضوح، فعندما يتوسط شيوخ الطوائف المهنية في المشاجرات التي تنشأ بين أبناء طوائفهم، وعندما ينظمون المنافسة، ويعاقبون المسيء على ما يرتكب من أخطاء، فإنهم يسهمون بذلك في إدارة المدينة، وفي حفظ النظام⁽²⁾.

وبصفة عامة كانت الطوائف رابطة إدارية من تلك الروابط القليلة التي أتيح لها أن تقوم بين السلطة والرعية.

مما سبق يتضح أن الأصناف والحرف نشأت مع تطور الأسواق والحياة الاقتصادية بالمدينة، واتصلت بالحركات الثائرة التي ظهرت في العصر العباسي لظروف التكوين الاجتماعي، ثم تطورت وفق ظروف المجتمع الإسلامي المرتبطة بوجود تيارات دينية كالتصوف، وظهور جمعيات «الأخية» في الأناضول، وتبلورت في العصر العثماني فانسحب عليها تسمية النقابات متأخراً، ومن ثم يتضح أنها

(1) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 366.

(2) المرجع السابق، ص 363.

تختلف في نشأتها وتطورها ونشاطاتها عن النقابات في المدينة الأوروبية التي لعبت دوراً سياسياً مميزاً في حياتها⁽¹⁾.

وفي إطار هذا المفهوم يمكن تقييم النقابات في المدينة الإسلامية في ضوء المعايير التي يحددها "جويتاين" حيث يذكر أن وظائفها تقوم على مراقبة عمل أعضاؤها لدعم مستواهم، وتهيئة مستلزمات تثقيف التلاميذ وضمهم للنقابة، وحماية أعضائها من أي منافسة، ثم ارتباطها بالدين في البلاد المسيحية، وكذلك مراجعة الآراء التي حاولت أن تفسر اتصال الأصناف والحرف ببعض الحركات الجماهيرية، في مرحلة محدودة من مراحل تاريخها، على أنه اتجاه أساسي في تاريخها، ومن ثم اتجهت إلى تقييم الدور السياسي للنقابات الإسلامية بالرغم من أن نشأتها وتطورها ونشاطها انصبحت على تحقيق غايات اجتماعية مرتبطة بالنشاط الاقتصادي، وفي مراحلها الأخيرة أدت النقابات إلى السلطة وظيفية إدارية محدودة بفئات الصناع والتجار⁽²⁾.

وفي إطار هذا التقييم خلطت بعض الآراء بين نشأة الحرف والأصناف وتطورها إلى ما يسمى النقابات الإسلامية والحركات الثائرة التي انتابت تاريخ المدن الإسلامية في فترات مختلفة، وهو خلط تبهت إليه بعض الدراسات الأخرى التي فصلت بين الأصناف والحرف والنقابات وهذه الحركات الثائرة، ففرقت بين اتصال الأصناف والحرف ببعض هذه الحركات لظروف اجتماعية معينة، وبين أن تكون هذه الحركات والثورات نتيجة فعاليات سياسية لهذه الأصناف والحرف والنقابات⁽³⁾.

(1) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 367.

(2) عبد الجبار ناجي: المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية ص 165.

(3) المرجع السابق، ص 159.

وفي إطار نشأة الأصناف والحرف في بداية العصر العباسي وتطورها إلى ما يسمى النقابات في فترة لاحقة متأخرة/16-19م/يمكن أن نقول إن الأصناف والحرف، ثم بعد ذلك النقابات، كانت في كل المدن الإسلامية، ولم يرتبط وجودها بقيام حركات شعبية تائفة، بل اقتصر ذلك على بعض المدن دون غيرها، وهو ما يؤكد بُعد الأصناف والحرف والنقابات عن اتجاهات المقاومة السياسية.

من خلال هذا العرض لجوانب الحياة الاجتماعية في إطار المنظور المادي للمدينة الإسلامية باعتبارها الوعاء الذي يشمل كل نشاطات الحياة. فيها تتضح ملاءمة التكوينات المادية للمدينة الإسلامية وتخطيطاتها لممارسة أنشطة الحياة الاجتماعية، ومدى تأثير التخطيط بتلك الجوانب التي تحكم الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية، واتضح أيضاً من خلال مراحل التطور التي مرت بها المدن الإسلامية أن المدينة الإسلامية كانت في مراحلها الأولى وعاء لتجربة مثيرة في جمع مجتمعات قبلية يجمعها إطار واحد، واستطاعت أن تتجاوز هذه التجربة بتذويب النزعة القبلية، وإبراز معايير مدنية جديدة منبثقة من نتاج التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي مر به المجتمع الإسلامي في المدينة في مراحلها المختلفة.

وتمثل الأصناف والحرف تكوينات اجتماعية جمعت فئات متخصصة في الحرف والصناعات والتجارات في حدود الإطار المكاني الذي يجمعها في أسواق متخصصة، موزعة توزيعاً معيناً في خطة المدينة، اندفع تطورها مع ازدهار الحياة الاقتصادية فولد الحاجة السياسية لمراقبتها وتنظيم أعمالها، فكانت وظيفة الحسبة التي بلورت هيئة الأصناف والحرف، من منظور التنظيم والسيطرة⁽¹⁾.

(1) د. عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 368.

واتصلت هذه الأصناف بالحركات والثورات التي عاشها بعض المدن، وبعض التيارات الدينية، ثم أخذت شكل النقابات في مرحلة متأخرة في إطار تاريخي، وظروف سياسية وحريرية معينة، وتمثل هذه المرحلة أقصى مراحل النضج التنظيمي، وبحكم نشأتها وتطورها ظلت تؤدي دوراً اجتماعياً، ولم تكن لها اتجاهات سياسية مقاومة، بل إنها كانت أداة من أدوات السلطة القليلة التي استخدمتها في التعامل مع فئات الحرفيين والصناع والتجار.

وأبرزت الدراسة نماذج الاتصال الأساسية في المدينة الإسلامية ولا سيما الحسبة كنموذج اتصالي فعال في الشوارع والأسواق، والمسجد الجامع باعتبار وظائفه الاتصالية المتنوعة، وأثر ذلك في السلوك الاجتماعي لمجتمع المدينة الذي كان كلاً واحداً تربطه وتصل بينه صلات اجتماعية ودينية واقتصادية وثقافية وحضارية متنوعة هدف إلى توثيقها النشاط الاتصالي المسجدي ونظام الحسبة، وهو نظام يقوم على الاتصال المباشر الذي هو أكثر أنواع الاتصال تأثيراً.

ومن خلال هذه الرؤية للحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية ينتفي كثير من آراء بعض الباحثين كراي "جربار" الذي يدل على أن محلات المدينة الإسلامية منقسمة قبلياً ودينيماً وجنسياً، وإن كانت مراكز المدينة التجارية تحتوي على ناس من مختلف الأديان والأجناس. وقد ذكر "هاموند" أن العرب المسلمين لم يروا في المدينة أنها تمثل وجوداً سياسياً واجتماعياً، فكانوا ينظرون إليها على أنها تمثل مجرد مكان لتجمع الناس، ولذلك فهي تدار كأى بقعة أخرى، وعلى هذا فإن العرب لم يعيروا أهمية لتأسيس مؤسسات مدنية، وما يذكر من أن سكان المدينة الإسلامية لم يكونوا موجودين إلا في مسألة خضوعهم الجماعي للسلطات، وأن وحدتهم لم تبتثق من خلال تماسكهم تجاه القانون كما هو الحال في المدن اليونانية والرومانية والأوروبية في العصور الوسطى، فأهالي المدينة الإسلامية منقسمون على أنفسهم إقليمياً وعنصرياً إلى جماعات لكل منها رئيسها وقوانينها،

وأَنهم لم ينتظموا في نقابات أو تنظيمات حرفية. فقد كانوا فقط مجرد ساكنين في المدينة، ولا يمتون لها في الحقيقة بصلة مدنية⁽¹⁾.

(1) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 369.

الحضارة الإسلامية ظهير للحضارة العربية الإسلامية

قيمة وقوة الدائرة الإسلامية

من الواجهة الجيوسياسية والوجهة الاستراتيجية

عندما افتتحت هذه الدراسة المرسومة بالحضارة العربية الإسلامية، كنت أقصد من ذلك مرمىً عزيزاً قد يكون بعيداً لكنه عميق الأثر والنتائج.

أجل كنت أقصد دراسة القاع العميق لهذه الأمة والمخزون النفسي لجماهيرها باعتبارها الاحتياطي الأكبر في كل معركة قوة ونماء وعطاء.

ولا حاجة لأن ندلل بأهمية الحضارة - والحضارة الإسلامية هي الأخت التوأم للحضارة العربية الإسلامية - في حياة الأمة وفي قوة أوصال الدولة.

وعلم الدولة Stateology «الناشئ حديثاً» يقول لنا: إن هدف الدولة But هو تحقيق حضارة الأمة وإن شرعية أية ظاهرة سياسية بقدر ما تسير في خط تحقيق هذه الحضارة.

يقول "ماكيفر"⁽¹⁾: ((ويتحول احترامنا للدولة القومية تحولاً خاضعاً إلى احترام الدولة ذاتها أي إلى محور الآلية الرئيس فتخلع عليها صفات ليست صفاتها لكنها

(1) روبرت ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، بيروت دار العلم للملايين، 1966، ص 523.

صفات الأمة والدولة تعكس صفات الأمة ولكنها لا تجسمها، والأمة لا الدولة هي التي تملك الصفات الأساسية والحياة العميقة الجذور التي يمتاز بها الشعب، وهي التي تبرز خصائص التوتّر لدى كل شعب التي لا نجدّها عند شعب آخر، والدولة يدعي أن هذه الخصائص هي خصائصها ولكن أقصى ما يمكن أن تدعيه هي أنها تصون هذه الخصائص ولكنها لا تفعل ذلك دائماً وتظل أساطير الشعوب قوة للدولة ولكن بعض الدول تحاول أن تكيف هذه الأساطير على هواها، ذلك أن أساطير الشعب المعبرة عن روح الجماعة تظل في انطلاقتها وجريانها إلى أن يفسدها حكم المستبدّين والمتزمتين، وهذه الأساطير هي وليدة التجارب مع فنون الحياة وحس الأرض والسماء ومع قيم الحب، ومع نداء الفنيون والحياة ومع المسرات والأتراح ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات، ومع الصراع مع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم، تجربة الإيمان.

ونعتقد أننا نصرّف جهداً ضائعاً إذا أسرفنا في التّدليل بهذه البديهيّة،
بديهيّة شرعيّة الحضارة، ومع ذلك فسنبذل جهد المقلّين)).

يقول "هنتجتون" صاحب صراع الحضارات: ((السياسيّة كذبة أو خديعة أو فواشة
عائمة على سطح قشرة الحضارة)).

ويقول "ريمون بولان": الدولة حضارة بأسرها، وقد⁽¹⁾ استجمعت قواها وأفصحت
عن نفسها في مؤسسات.

ويقول أحد المفكرين الإيطاليين: ((دعني أدون أغاني الأمة ولا تهمني سياستها)).

ويقول "بوتول": ((إن سوسيوولوجيا اليوم هي سياسة الغد)).

ويقول أحد المفكرين: ((إن السياسة إبرة مغناطيسية تحركها الساعة المغناطيسية
التي هي المجتمع وعاداته وطقوسه وتراثه)).

(1) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة الدكتور عادل العوا، دمشق، دار طلاس، 1986،

ويقول المفكر "ساطع الحصري": ((اعطني ثقافة أعطك الوحدة)).
فجماع هذه الأقوال تؤكد الفاعل الحضاري ودوره وأهميته في إشادة شرابين الحياة، وهذا ما حداني على أن أخصص بحثي عن حضارة هذه الأمة وأن أقف بهذه الخاتمة أتكلم عن الحضارة الإسلامية الأخت التوأم للحضارة العربية الإسلامية التي رضعت معها من ثدي واحد هو النبأ العظيم، وإن كانت أمتنا قد اكتمل نشوؤها واستواؤها في ظل الإسلام، وكان العرب هم الإسمنت الضام وبنى اللحم والمكوك الناسج لما هو مشترك بين الشعوب الإسلامية.
لقد أدركت أوروبا ذلك وما فتئت منذ انزاحت على هذه الأرض تكرر جهودها الأول لتمزيق أوصال الأمة الإسلامية وتحويلها إلى أشباح فكان ما كان:

- القضاء على ممالك الزنج المسلمة في إفريقيا .
 - القضاء على مملكة المغول الإسلامية في الهند .
 - الحرب مع الدولة الصفوية في إيران .
 - الحروب مع الدولة العثمانية في تركيا .
 - الحروب مع العرب في آسيا وأفريقيا .
- لا نستطيع أن نعول على مقولة التاريخ في الأمة، ولكن يجب الاعتماد على إرادة الأمة في التاريخ وفي صنع الحياة والتقدم .

وعلى هذا الأساس فإننا لا نتفق مع المفهوم الميتافيزيقي الحدسي اللا تاريخي اللا اجتماعي الذي يحدد الأمة بأنها أية edee أصلها في المبدأ الأعلى وتجلياتها تتدرج على الطبيعة بين الأفراد والمؤسسات⁽¹⁾.

وفي الوقت نفسه نضع تحفظاتنا على مفهوم ريج الشرق للدكتور أنور عبد الملك اللهم إلا إذا عادت وانتقت العيون وشمرت السواعد لإعادة الخضرة والرواء إلى الحضارة الإسلامية.

وصف أحد المسؤولين المسلمين في الشرق الأقصى حال المسلمين في خطاب موجه إلى الدكتور "عبد العزيز كامل" قائلاً: ((عند استقلالنا نظرنا إليكم فوجدناكم تتظرون إلى غيرنا في الغرب فاضطررنا أن ننظر إلى غيركم. وعندما نظرتم إلينا كانت أنظارنا هناك وقد آن الأوان أن ينظر بعضنا إلى بعض))⁽²⁾.

لقد وضع هذا القول اليد على الجرح، إذ من الصعب الكلام على أمة إسلامية إلا إذا كان المقصود من الأمة الوشائج واللحم وحبائل الحياة وأوصال الثقافة التي تصهر الأمة في بوتقة الحياة المشتركة.

لعمري يجب أن تتحد الإرادات وتشمر السواعد في الدار الإسلامية الكبرى لإقامة هذه الرابطة الإسلامية، وليس بمفهوم ريج الشرق أو مفهوم الأمة الآية في المبدأ. وإنما يجب إقامتها بالأكف والسواعد داخل التاريخ المعاصر على ناهض الحق ورافعة الأنسنة والعدل ومرتقى كرامة الإنسان أي إنسان وأن تقوم على لاهوت العمل ولاهوت التحرير ولاهوت الحقوق الاجتماعية.

(1) صاحب هذا الرأي زكي الأرسوزي: انظر مؤلفاته الكاملة مجلد أول ص 222، وانظر نقد هذا المفهوم د. ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص 285.
(2) د. علي عقلة عرسان: نحن وأخوتنا والشرق، مقال منشور في مجلة الآداب الأجنبية، دمشق، عدد 65، لعام 1990، ص 5.

والأمة العربية هي المرشحة لأن تلعب دور الكارزما في هذا المشروع بالمعنى المقصود من الكارزما أي التلغاف الرائي الذي يعكس آمال الآخرين بجاذب الحرية والعقل والرضا والاحترام المتبادل⁽¹⁾.

والأمة العربية قادرة لأن تتبوأ هذه الريادة بسبب موقعها الجغرافي ورصيدها الثقافي ولغتها التي هي جزء ماهية القرآن حسب المبدأ الأصولي.

هذا المشروع هو مشروع الكواكبي، وهو المشروع الذي حملته وآمن به ودلل عليه الزعيم الراحل جمال عبد الناصر، إنه مشروع الإسلام المحمول على العروبة، والعروبة التي جوهرها الإسلام.

يقول عبد الناصر في فلسفة الثورة⁽²⁾، كيف يمكن أن نتجاهل أن هنالك دائرة عربية تحيط بنا، وأن هذه الدائرة منا ونحن منها امتزج تاريخنا بتاريخها وارتبطت مصالحننا بمصالحها.

كيف يمكن أن نتجاهل عالماً إسلامياً تجمعنا وإياه روابط لا تقربها العقيدة الدينية فحسب، وإنما تشدها حقائق تاريخ الأمة.

الأمة إذا «حسب الرأي الأخير» هي نتاج الصيرورة لا نتاج الكينونة⁽³⁾.

لقد وصف الرسول الكريم محمد ﷺ الأمة بأنها كالبنيان المرصوص يشد بعضها بعضاً، أي تلك الأمة التي سكبت سكباً وأفرغت إفراغاً كأنها جسد واحد، فهل ينطبق ذلك على الأمة الإسلامية راهنياً.

(1) د. برهان زريق: الوطن في الإسلام، دمشق دار الأنصار 1997، ص 330.

(2) الرئيس جمال عبد الناصر: فلسفة الثورة والميثاق: دار المعرفة، بيروت، دار العلم، ط1، 1970، ص84.

(3) د. نديم البيطار: حدود الهوية القومية، دار الوحدة، بيروت، 1982.

علينا إذاً «بتشوفنا للأمة الإسلامية ورنونا من أجلها» أن نبني اللحم والروابط والمصالح والنسج الضامة لا أن نتكلم عن وحدة أموات وأشباح.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل لدى الأمة الإسلامية الإمكانيات اللازمة للقوة والاستشراق للمستقبل؟.

إن القبض على القدرة في أية ظاهرة من ظواهر المتكون الاجتماعي أو الطبيعي لا يتم إلا بسير تلك الظاهرة والقبض على مفتاحها، وهكذا تغدو الحاجة ملحة لتقديم تحليل سريع في «لاندسكاب- اللوحة الطبيعية» للعالم الآسيوي والإفريقي الذي تتواجد فيه الدائرتان العربية والإسلامية⁽¹⁾.

- الصين.
- مجموعة بلدان الشرق الأقصى المسماة بالجيل الأول للبلدان حديثة التصنيع، وهي أربعة:
- كوريا الجنوبية - تايوان - هونغ كونغ - سنغافورة، وهذه المجموعة تنتمي بشكل عام إلى العالم الصيني بترائه الكونفوشيوسي.
- مجموعة بلدان جنوب شرق آسيا المسماة بالجيل الثاني للبلدان حديثة التصنيع، وهي أربعة:

إندونيسيا: /90 بالمائة/ من سكانها مسلمون - ماليزيا/55 بالمائة/ من سكانها مسلمون - الفلبين: أقلية إسلامية كبيرة - تايلاند أقلية إسلامية - شبه القارة الهندية، حيث الهند، ثم الدولتين الإسلاميتين باكستان وبنغلادش وتعد اليابان

(1) مجلة السياسة الدولية، عدد 130، أكتوبر/تشرين الأول 1997، مقال الدكتور محمد عبد الشفيق عيسى: العالم الإسلامي مجالنا الحضاري الجديد .

والعالم الصيني وشبه القارة الهندية كلامح بارزة على تضاريس آسيا - نجد أمامنا العالمين الفارسي والتركي وكلاهما إسلامي.

فأما العالم الفارسي فإنه يندرج في هضبة إيران ليغطي أجزاء من آسيا الوسطى لاسيما في بلاد الأزرين «أزربيجان» وبعض بلاد الأفغان

وأما العالم التركي فيغطي تركيا ومناطق آسيا الوسطى الإسلامية المنتمية إلى الأصل التركي، ومنطقة الثقافة التركية بالمعنى الواسع، والتي كانت تندرج ضمن ولاية الاتحاد السوفياتي.

العالم العربي، ويضم منطقة الخليج وشبه جزيرة العرب والشام بالمعنى «الواسع»، وأهم المعالم التاريخية السياسية هي: الأراضي الحجازية - اليمن - العراق - سورية التاريخية - فلسطين التاريخية.

وتشكل تلك المعالم النواة الملتهبة للإسلام والعروبة في آن معاً فهي «بالتاريخ» عماد الكتلة العربية الإسلامية⁽¹⁾.

تشريح أفريقيا: معظم العرب أفريقيون ومعظم أفريقيا مسلمون - معظم المسلمين هم في آسيا ومعظم العرب في أفريقيا.

ولكن أصل العرب من آسيا «شبه الجزيرة العربية»، كما أن البداية الكثيفة للإسلام توزعت بالتساوي انطلاقاً من الحجاز بين فارس وشمالي أفريقيا، ومنها إلى ليبيا بالمعنى الواسع أي المغرب العربي الحالي.

ولقد اتسعت دائرة الإسلام في آسيا بجميع اتجاهاتها الأصلية، ولكنها أخذت بالتخلخل ناحية المشرق عند حدود الأديان الطبيعية الآسيوية الكبرى: الهندوسية

(1) د. محمد عبد الشفيق عيسى: العالم الإسلامي مجالنا الحضاري الجديد، ص 50.

– البوذية – الكونفوشيوسية، وتحددت دائرة هجرة العرب وعملية التعريب في أفريقيا بشمالها ولكن الإسلام انتقل منها بالتجارة في الاتجاهات الأصلية الأخرى وإن أخذ التخلخل ناحية الجنوب.

ولقد انتشر الإسلام بين الحشود الكثيفة لآسيا بين ظهرانها الممتدة فكانت غالبية أهله منها، وتنامى وجود العرب في المراكز المدنية لأفريقيا الشمالية، بينما خفت كتلتهم السكانية في صحراوات شبه جزيرة العرب وبادية الشام.

هكذا أدى تاريخ العرب والإسلام إلى جغرافيا مختلفة، فإذا بنا نجد أن معظم المسلمين في آسيا ومعظم العرب في أفريقيا.

ولئن كان معظم العرب أفريقيين، فإن معظم أفريقيا «عدا أطرافها الجنوبية» إسلامي فبالإضافة إلى الشمال، نجد أن أفريقيا تحت حزام الصحراء الكبرى مسكونة أساساً بالإسلام شرقاً وغرباً ووسطاً وإن خف وجود الإسلام باتجاه الجنوب الأفريقي بالمعنى الواسع⁽¹⁾.

وهكذا يمتزج الوجود العربي بالوجود الإسلامي، بين ميزان التاريخ وميزان الجغرافيا الطبيعية والبشرية والسياسية، الأمر الذي يدعونا للقول إن مستقبل تجديد الإسلام مرهون بآسيا، ولكن تجديد مستقبل أفريقي مرهون بالإسلام، كما أن تجديد الرابطة العربية مرهون بالعرب «أفريقيا العربية»، ولكن تجديد مستقبل المشرق «الخليج شبه جزيرة العرب والعراق وسوريا وفلسطين التاريخية» مرهون بالرابطة القومية⁽²⁾، وبالتالي فالمهمة التاريخية الكبرى لنهضة آسيا وأفريقيا مرتبطة أشد الارتباط بكل من العروبة والإسلام.

(1) د. محمد عبد الشفيق عيسى: العالم الإسلامي مجالنا الحضاري الجديد، ص 50.

(2) المرجع السابق، ص 51.

على هذا يمكن التأكيد بأنه لا يمكن للنهضة أن تتم في البلدان العربية، المغربية والمشرقية دون الاعتصام برابطة العروبة ولا يمكن لهذه الرابطة أن تتقزز وتترسخ إلا عبر الارتباط بحزامها الإسلامي الوثيق، فضلاً عن ذلك فلا يمكن للنهضة في آسيا وأفريقيا «البلاد الإسلامية غير العربية» أن تتم إلا عن طريق تجديدها من خلال الرابطة الإسلامية والتي هي في تماس طبيعي وتاريخي وروحي مع مركز الإسلام في شبه جزيرة العرب والذي هو في الوقت نفسه مركز أصل العرب⁽¹⁾.

ولأن مسار الحياة والتقدم والانطلاق تكمن في العروبة حيث تمثل «استجابة لنداء الماضي ودواعي المستقبل في الآن نفسه»، مضموناً للتكوين الاجتماعي التاريخي وسياباً حامياً للتقدم الحضاري.

الدائرة الثالثة هي الدائرة الوسطى والوسيطية الإقليم العربي - الأفريقي، حيث تلتئم روابط التكون في الأرض والبشر والممارسة في ثقل عربي ووجه إسلامي وتوجه اقتصادي اجتماعي.

أما الدائرة الرابعة فهي دائرة العالم الإسلامي كمجال ارتقاء حضاري أرحب ينبغي أن تتجه نحوه السواعد والعقول، فهو البيت الطبيعي للعالم الثالث وهو الوريث الموضوعي له، ومن ثم فهو «ضامن» لحضارة نموذج التطور المستقبلي أو لمشروع النهضة لمشروع أضلاعه: العروبة - الإسلام - العدالة الديمقراطية⁽²⁾.

وطبعاً فالمقصود بالديمقراطية هنا الديمقراطية التي تعتمد الحرية أساساً ومنطلقاً وروحاً.

(1) د. محمد عبد الشفيق عيسى: العالم الإسلامي مجالنا الحضاري الجديد، ص 56.

والعالم الإسلامي بهذه المثابة كدائرة كبرى محيطة بالوطن العربي وحدة موضوعية، اقتصادية، اجتماعية، وهو وحدة ذاتية حضارية أيضاً صنعها ماضي الحضارة الإسلامية المشترك التي أسهمت فيها أمم وشعوب اختلفت قومياتها وتجانست حضارتها من عرب وبربر وزنج وترك وفرنس وهنود .

وما أشبه الليلة بالبارحة ففي مطلع العصر الحديث الأوروبي غداة كانت القوى الإسلامية الكبرى هي العامل الرئيس في مواجهة السيطرة الاستعمارية التي تتوسل بالحرب والكشوف والتجارة والاستيطان وتمثلت هذه الدول في الدولة التركية العثمانية والدولة الصفوية الفارسية والمماليك في مصر والمغول في آسيا الوسطى، وممالك الزنج الإسلامية في غرب أفريقيا، وقد انتهت المنازلة التاريخية عبر ثلاثة قرون من السادس عشر إلى التاسع عشر بتغلب أوروبا، فهل تتغلب هذه مرة أخرى تحت قيادة أمريكا وعلى توازن المقاومة الحضارية والنزوع الحضاري المستقبلي للعالم الإسلامي باتجاه الاستقلال والتحرير والتكامل والتنمية .

هكذا يتضح من دلالات التاريخ وصبوات المستقبل وكشوفاته أن حساً تاريخياً عميقاً أو بعداً استراتيجياً جيوسياسياً أو جيوتاريخياً للأمة العربية ليس أمامه التعملق والتجوهر إلا بالدائرة الحضارية العمق والظهير والمجال الحيوي والروحي لأمتنا وهي الدائرة الإسلامية .

بالطبع فهذا التأسيس يقوم على سنن الله في الاجتماع والسياسة والحضارة والأخلاق، وليس تكتلاً وتعبئة وحشداً ضد الغرب إذ في نظرنا إن الحضارات - وخلافاً لأطروحة "هنتجتون"، لا تتصادم في ذاتها، ولكن الإيديولوجيات المصالح والأهواء الضيقة هي التي تزج الحضارات في أتون التصادم والصراع في ذاتها، لقد تأسس العالم الغربي على الحضارة اليونانية، والرومانية، ثم العالم المسيحي في القرون الوسطى .

وهكذا فحضارة أوروبا ذات بعد يوناني مغلق بالمسيحية حسب رأي برنار زعيم الاتجاه القانوني المشهور في فرنسا⁽¹⁾.

وإذا كانت أوروبا قد أينعت وآتت أكلها الثرة من روافدها الطبيعية والمسيحية هي أحد هذه الروافد فلماذا لا يتاح للأمة العربية أن تتطلق من خلال التأسيس الطبيعي لها، ألا وهي الحضارة العربية الإسلامية، ومن خلال تفاعلها مع عمقها الإسلامي أليس أكثر فائدة وعطاءً للشأن الإنساني العام، على قاعدة دع الزهور تتفتح ولنتبار، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ المطففين/26 ولماذا لا يتاح للأمة العربية إنتاج المعنى والقيمة.

إن أية انطلاقة حضارية جبارة إنما تعمقت من استجابتها الخلاقة مع الحاضر تأسيساً على جذر تاريخي كبير، وهذا ما حدث للإسلام انطلاقةً من الحنفية، وما حدث لليابان انطلاقةً من تراث السُنْتو وأخيراً ما حدث للثورة الصينية التي تأصلت على الجذر الكونفوشيوسي.

إن التراث «كما يؤكد الدكتور حسن حنفي» جزء من الواقع ومن المكونات النفسية للمجتمع العربي، وهو لذلك لا يزال يحكم إلى حد بعيد سلوك الجماهير، ويصوغ تصوراتها، إذ المجتمع العربي يتميز بأنه مجتمع تراثي لم يتخلص من ماضيه، ولا معنى للتعامل العلمي المجرد معه على طريقة المستشرقين، وكأن التراث جسم ميت⁽²⁾.

(1) د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، جامعة القاهرة، 1996، ص 86.

(2) ورقة قدمت إلى ندرة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسطيني العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص 16.

على هذا الأساس يؤكد الدكتور حنفي أن التراث ليس شيئاً متحفياً، أو نمط سلوك ما ضوي، بل هو نظرية للعمل وموجه للسلوك وخبرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض⁽¹⁾.

فنحن إذاً مسكونون في التراث مستنبتون فيه مبيؤون في تربته، وإن اقتلعنا من هذا المغرس أو المشتل الحضاري ليس معناه إلاّ الفوت والتصوح والموت، وبالتالي فإن أي تعامل مع التراث إنما يجب أن يتم من داخل شرعيته، وباستثماره وإعادة تأويله على ضوء إشكالاتنا الفكرية والأيدولوجية الحالية.

يقول "د. حنفي": ((إيماننا هو التراث والتجديد وإمكانية حل أزمت العصر - وفك رموزه من خلال خطة جديدة نحو التقدم، فالتراث هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس لبناء أبنية الواقع))⁽²⁾.

هكذا رسم "الدكتور حنفي" طريق الثورة الاجتماعية والسياسية بالانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير، أي من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية، ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية⁽³⁾.

هكذا يندد الدكتور حنفي بمقولات التغريبيين المدللة أن العرب هو النمط الأوحده لكل تقدم وهو المجال الوحيد للإنسانية، وإن أوروبا هي الحلقة المركزية فيه، وهي

(1) د. حسن حنفي: التراث، التجديد موقفاً من التراث القديم، بيروت، دار التنوير، 1981، ص11.

(2) المرجع السابق، جزء 1، ص 7.

(3) السيد ولد أباه: التنوير والتأصيل، قراءة في أعمال د. حسن حنفي، مجلة المستقبل العربي، عدد 167، 1993، ص 128.

المعلم الأبدى، والعالم في موضع الهامش إزاءهما، وإن كل إبداع ذاتي لدى الشعوب غير الأوروبية إنما مرده الغرب⁽¹⁾.

وحقيقة الأمر أن الدائرتين العربية والإسلامية تمتلكان رأسماً رمزياً فذا لا يدانيه أي رأسمال لاسيما في غناه الروحي والقيمي، وفضلاً عن ذلك فهما يتموضعان في قلب العالم، لذلك يجب أن يتاح لهما الحضور الإنساني الكثيف في هذا العالم، بحيث تزهران وتورقان وتونعان وتمخضان عن مخزونهما وكنوزهما الثرة.

ومن جهة أخرى فعلى هاتين الدائرتين أن تعزا السير، وتسرعاً الخطى وتحملاً خطاباً إنسانياً يشرفهما، خطاباً يتكلم عن الشخص البشري، ويهجس بالمصير الإنساني المشترك والغايات الإنسانية الكبرى، ويعانق الهم الإنساني. كيف لا وإن عبارة «يا أيها الناس» أول ما انطلقت في هذه الأمة. ومع ذلك فالدائرتان المذكورتان لا تزالان تعيشان مرحلة رد الفعل دون أن ترتقيان إلى ذروة الفكر الاستراتيجي، كما حدث بالنسبة للتجديف على الرسول الأعظم ﷺ من قبل صحيفة دانماركية.

صحيح أنه كثر لدينا الحديث عن المشروع الحضاري العربي الإسلامي في مجال الفلسفة والاقتصاد والأخلاق، ومع ذلك لا نلمس تأثيراً لهذا الفكر في المشروع السياسي⁽²⁾.

وبيان ذلك أن السياسي يتأسس على الحضاري، ولكنه في الآن نفسه ينجزه وينتجه، لقد كان المقرر لباندونغ أن يكون له ترجمته الحضارية، أي أن يتحول إلى

(1) السيد ولد أباه: التتوير والتأصيل، قراءة في أعمال د. حسن حنفي، ص 128.

(2) د. وجيه كوثراني: أفكار باحثة عن سمات حضارية في المشروع العربي الإسلامي، مجلة المستقبل العربي، عدد 137، لعام 1997.

حدث حضاري يؤلف بين الحضارتين الإفريقية والآسيوية، وفي قلب ذلك الإسلام الأكثر تألقاً وعتاءً، هكذا تترجم مؤتمر القاهرة عام 1957 عن جائزة إفريقية آسيوية على غرار جائزة نوبل وجائزة لينين أملاً في إنجاز السياسي للحضاري لكن هذه الجائزة لم تر النور⁽¹⁾.

لقد جمع مؤتمر باندونغ عام 1955، وبعده مؤتمر القاهرة عام 1957 كل مقومات ثورة العالم الثالث إلا شرطاً واحداً هو شرط إطلاق الشرارة الحضارية الفكرية لإضرام السياسي أي شرط تفعيل الحضاري لناهض ودينامو ورافعة للسياسي⁽²⁾.

مثل آخر يدل به "الدكتور كوثراني" هو المشروع الحضاري للمفكر "مالك ابن بني"، ففي نظري إن المشروع الحضاري الذي أسسه ابن بني «رغم قربه من الناصرية ورهانه عليها» لم يؤثر بالمشروع القومي الذي حمله عن الناصر، كما لم يؤثر بعمل الإسلاميين، بل ظلت أفكاره حول القضية الحضارية في المشروع الإسلامي خارج دائرة التداول في أوساط الفعل والقرار السياسي، واقتصرت على قلة من النخبة⁽³⁾.

إذا بالافتقار إلى الشرارة الفكرية الحضارية التي تفجر برميل البارود وتطلق قيم الروح، هذا الافتقار كان المقتل، والمصرع، والحضارة هي العنصر الحاسم في أي انعطاف تاريخي، وهي روح الإنسان ولبه وماهيته وجوهره، ثم كيف لا يكون ذلك ونحن مسكونون في التراث وهذا التراث جزء من المكونات الشعبية للمجتمع

(1) د. د. وجيه كوثراني: أفكار باحثة عن سمات حضارية في المشروع العربي الإسلامي، ص 35.

(2) المرجع السابق، ص 35.

(3) المرجع السابق، ص 34.

العربي، وهو لا يزال يحكم إلى حد بعيد سلوك الجماهير ويصوغ تصوراتها، ولا يجوز التعامل معه كجسم ميت⁽¹⁾.

وفي نظرنا إن فشل الكثير من الصيغ السياسية في وطننا العربي مرده إغفال هذا الفاعل الحضاري، كما هو الحال في الفكر السياسي الاغترابي الذي لا يقوم على الجذر التاريخي الكبير لأمتنا وقسماتها الحضارية.

ومن جهة أخرى فعلينا أن نعيد النظر بالمنطلقات الحية لباندونغ ودوائره المختلفة، ونحن مدعوون إلى ترتيب العلاقة مع الدائرة التركية والدائرة الإيرانية انطلاقاً من ثوابت التاريخ والجغرافيا والمعطيات الجيوسياسية والجيواستراتيجية ولاسيما أن للدائرة الإيرانية موقفها الجذري تجاه المسألة الصهيونية، ولاسيما أن الدائرة التركية في طريق انتهائها من التغريب الكاريكاتوري الذي حاول أن يقتلع هذه الدولة من جذورها الحضارية ويضعها في حمى الاستلاب والاغتراب والهجنة الثقافية.

إن وعينا الجديد يجب أن يهب من رقده متوتراً للقبض على مبادئ باندونغ وميكانزماته والاستبصار بمغزى تعويل أمتنا على عمقها في الدائرة الإسلامية والدائرة الإفريقية والدائرة الآسيوية، بل بدائرة دول العالم الثالث.

وهذا ما أكده الدكتور سليمان الديراني بقوله: إذا كان الغرب يشهد بروزاً سريعاً وإقراراً أسرع لظاهرة ما بعد الحداثة كمنقذ لظاهرة الحداثة الغربية، فهذا يعني أنه من الضروري النظر في التجارب التحديثية لدول العالم الثالث من زاوية

(1) د. حسن حنفي: ورقة قدمت منه إلى ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسطيني العربي الأول الذي نظمه الجامعة الأردنية، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص 16.

التماهي بين التحديث والغرب، ومن ثم التفتيش عن القيم والمقاييس التي تعيشها دول العالم الثالث.

على هذا الأساس يرفض "الدكتور الديراني" فكرة إلزامية التطور في العالم الثالث وفق المراحل التي قطعها الغرب ما دام التطور الحدائوي في الغرب يحمل نفسه من التناقضات الداخلية ما يؤدي حكماً إلى مرحلة جديدة ما بعد الحدائة، مرحلة تضرب كل النسق الحدائوي الغربي كنسق عالمي، وتظهر كم من المراحل في هذا النسق هي خاصة بالتطور الذاتي للغرب، وليس ضرورياً اعتبارها مراحل أساسية في تطور كافة المجتمعات.

ويلفت "الدكتور الديراني" الانتباه إلى ظاهرة اقتصادية عملاقة تشكل أنموذجاً تنموياً فذاً هو بلدان جنوب شرق آسيا كوبا الجنوبية - تايوان - هونغ كونغ سنغافورة - ماليزيا .

هكذا يرد "الدكتور الديراني" ذلك إلى الكونفوشيوسية التي صاغت شخصية الفرد في تلك البلدان على مبادئ من العيش والتوفير في الإنفاق ومراقبة الذات والعمل الجاد والتعامل الأخلاقي والقيمي، أي على أساس اعتمادها الحدائة وليس التحديث.

وإذا ما تذكرنا قول "فبير" أن الإصلاح البروتستانتي كان وراء الثورة الصناعية في أوروبا أدركنا مدى الدور الذي يلعبه الرأسمال الرمزي في أي مشروع للنهضة، وأدركنا الدور الذي يلعبه مشروعنا الحضاري في تفعيل المشروع السياسي لما يتضمنه هذا المشروع الحضاري من قيم العقل وحب العمل وبهجة الحياة وعدم الإسراف والتفاؤل في الحياة مصداقاً للحديث النبوي الشريف: ﴿إِنَّ قَامَتْ عَلَى أَحَدِكُمُ الْقِيَامَةُ، وَفِي يَدِهِ فَسِيلَةٌ فَلْيَغْرِسْهَا﴾، واقتحام الحياة من أجل

عمرانها: ﴿فَلَا افْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البعد/11.... ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾10﴿ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11... ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران/133.

وفضلاً عن ذلك فالمشروع الحضاري الإسلامي الحضاري يقدم لنا استشرافاً لآفاق العالمية، وبالتالي يدخلنا بها من أبواب عريضة ومتألقة بما ينطوي عليه من مبادئ مثل مبدأ العدل والمساواة والتقوى وأصل الإحسان وأصل الاستخلاف وعمران الكون والإيمان بالأصل المشترك للإنسان ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13، وأصل الدعوة إلى كلمة السواء ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾ آل عمران/64، وأصل عظيمة النفس البشرية (صيانة الحياة)، وأصل الدين الواحد مع اختلاف الوسيلة ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48، وأصل حقوق الإنسان في أول إعلان لحقوق الإنسان ﴿إِنَّ لَكَ أَلًا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾ طه/118، وأصل الخيرية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ النساء/114.

وأصل إعمار الأرض: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/61، وأصل رفع الظلم وأصل الإصلاح كغاية الحياة الإنسانية ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ الأنفال/1، وأصل التنديد بالفساد ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ البقرة/205، وأصل التعاون ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/2، وأصل العزة ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ المنافقون/8.

هكذا اتضح لنا أن هذه الحضارة الإسلامية ومن قبلها الدائرة العربية تحتضن مخزناً ثقافياً وقيماً يجعلها تغني الحياة الإنسانية وتكون أساساً لانتمائنا لها واستنادنا إليها في مشرووعنا الخاص.

وهذا ما استطاع أن يجترحه المؤتمر القومي العربي الإسلامي الثاني حيث تضمن بيانه الختامي «فيما تضمن» حيزاً هاماً عن علاقة الأمة العربية شعوباً وحكومات بدائرتها الحضارية والإسلامية⁽¹⁾.

لقد أكد هذا المؤتمر على الماضي الحضاري المشترك الذي تداخلت فيه، وتوحدت مصالح الشعوب الإسلامية بحكوماتها المتنوعة، بحيث آذن التفاعل الخلاق بينها إلى بناء صرح حضاري متميز أثرى الحضارة العالمية وأسهم بنصيب وافر من تقدم الإنسانية، كما أن التداخل الخلاق والتكامل المستمر الذي حدثا بين مكونات الأمة بمختلف أصولها العرقية ومواطنها الجغرافية قد تركا مكانهما شيئاً فشيئاً ومنذ عقود طويلة إلى العلاقات المتميزة في الغالب إما بالعداء أو بالتوتر أو بالبرود في أحسن الحالات⁽²⁾.

وتعرض المؤتمر إلى دور القوى الأجنبية المهيمنة في توسيع شقة الخلاف وتأزيم العلاقات، وكان ذلك في صالح أعداء العرب والمسلمين على حد سواء.

وأكد المؤتمر على أن أبسط قواعد المنطق تتطلب اليوم أن يتم السعي من الجانبين إلى إظهار الوعي الدقيق بضرورة تجاوز معطيات الصراع عن طريق بناء جسور الثقة بين الأطراف، وإرساء تقاليد التجاوز والتضامن من أجل إعادة الحلقات

(1) بيان المؤتمر القومي العربي الإسلامي الثاني، نشر هذا البيان الختامي، مجلة المستقبل العربي، عدد 226، 1997، ص 7.

(2) المرجع السابق، ص 79.

المفقودة في سلسلة التضامن والتكامل والتناسق لضمان المصالح العليا للأمة العربية والشعوب الإسلامية⁽¹⁾.

وتعرض المؤتمر إلى الدائرة التركية التي تتسم بخصوصية تاريخية في علاقتها بالأمة العربية، وفي الوقت نفسه فقد ميز بين ما تمارسه شركة واسعة من النخبة الحاكمة في تركيا، وبين موقف القوى الشعبية التركية وانتقل البيان إلى أهمية الدور الإسلامي الإيراني من قضية الصراع مع العدو الصهيوني وفي مجابهة الامتدادات العسكرية الأجنبية على الأراضي العربية، داعياً على اندماج إيران والدول العربية والإسلامية في ترتيبات أمنية مشتركة ومستقلة تضمن أمن المنطقة واستقلالها⁽²⁾.

وعرّج البيان إلى الدول الإسلامية في وسط وجنوب شرق آسيا مؤكداً تعزيز الروابط والاستفادة من طاقات هذه الشعوب المادية والروحية في دعم قضايا الأمة⁽³⁾.

وخصص البيان فقرة هامة للدائرة الإفريقية منبهاً إلى أن الرؤية الاستراتيجية للعلاقات العربية - الإفريقية تقوم على دواع حضارية وسياسية واقتصادية واستراتيجية⁽⁴⁾.

واختتم البيان بالحديث عن الجاليات العربية والإسلامية في العالم الغربي وأمريكا، وأن هذه الجاليات تمثل العمق الاستراتيجي للعرب وقضاياهم المصيرية، وضرورة تحول الثقل الاقتصادي لهذه الجاليات إلى ثقل سياسي⁽³⁾.

(1) بيان المؤتمر القومي العربي الإسلامي الثاني، ص 80.

(2) المرجع السابق، ص 80.

(3) المرجع السابق، ص 81.

(4) المرجع السابق، ص 81.

هذا ونستطرد القول بأن الدكتور "أنور عبد الملك" تكلم عن مشروع حضاري جديد للبشرية «كوزان» للمشروع الغربي يروض «استشاده» وجموحه ويطفف من هوسه واستعلائه.

ونحن بدورنا نؤيد "الدكتور عبد الملك" فيما بثه من التفاؤل والحيوية والأمل في الشرق وفيما نفحه في عروقنا من روح الكبرياء والكرامة والتفاؤل، لا سيما أنه وضع المشروع الحضاري العربي في قلب هذا المشروع الشامل⁽¹⁾، وأعطى مفهوم الحضارة الشرقية مضموناً يتسع للقارة الإفريقية ولدول أمريكا اللاتينية، أو بتعبير آخر ليشمل دول عدم الانحياز ودول باندونج، أو ما يسمى بالعالم الثالث حيث يكاد مؤتمر باندونج أن يصبح الرمز الحي «لريح الشرق» للنهضة الحضارية الجديدة في مواجهة الهجمة الغربية⁽²⁾.

ولكن الذي يؤخذ على نهج "الدكتور عبد الملك" في هذا التكتل أنه حشد فيه أكواماً من الدول ذات المناهج السياسية المتنوعة، منها الرأسمالي الصناعي المتطور (اليابان)، ومنها الاشتراكي (الصين)، إضافة إلى وجود دول نامية متعددة المآرب السياسية.

شيء جميل أن نتكلم عند تلك الديناميات الحضارية، ثم الكشف عن ذلك التقارب وعدم العداء التاريخي بيننا وبين الحضارتين الهندية والكونفوشيوسية، وضرورة وجود تفاعل حي وندي معها .

لكن الشيء الذي ترفضه الدعوة إلى أي استقطاب حدي يقوم على الهوس القومي والعنقي حتى الحضاري، كما فعل "هنتنجتن" في استعداداته الحضارة الإسلامية للحضارة الغربية، مع العلم أن الحضارات لا تتصادم، بل إن الذي يتصادم هو الأيديولوجيات التي تكرس الحضارة ذريعة ووسيلة.

(1) بيان المؤتمر القومي العربي الإسلامي الثاني، ص 191.

(2) المرجع السابق، ص 192.

هكذا فإننا نختلف مع الدكتور عبد الملك لجهة التعامل مع الغرب تعاملاً غير تاريخي بصيغة كتلة واحدة صماء لا تعرف التنوع والاختلاف والتفاعل والزمنية وعلى هذا فالأصح أن نميز في الغرب بين القمح والذؤان وبين الطفل، وبين النواب وغيرها، وبالتالي يجب أن لا يصدنا التعصب عند التعامل مع الضمير الغربي مما يكفل رفع الشأن الإنساني العام ويحقق الشرط البشري المؤدي إلى كرامة الإنسان وعندئذٍ «وفي إطار التوازن مع روحانية الشرق» تغدو والعقلانية الغربية رافعة لإقلاع البشرية، وتغدو المادية الغربية ناهضاً يقوم على المصلحة التي تحدث عنها الإسلام وضبطها وأدرجها في قلب أديباته.

ومن جهة أخرى فلسنا ضد الدكتور عبد الملك في تأسيس السياسي على الحضاري وفي تأكيده أن الإسلام ليس مجرد دين أو ثقافة، بل من الحكمة أن يبدع نظرية اجتماعية للصيغة الوطنية والتطور الاجتماعي والرخاء الجماهيري⁽¹⁾.

وشرطنا الوحيد في ذلك أن لا يطغى الإسلام السياسي على غيره أي لا يكون المنبر الوحيد، بل ان يتاح «بالبنية الديمقراطية والإطار الحضاري الإسلامي» ، لجميع التيارات السياسية الإسلامية وغيرها أن تتنافس وتفتح وتتلاقح سواء أكانت اشتراكية أم ليبرالية أم نابعة من الحضارات الإسلامية أم غيرها⁽²⁾.

إن قوة النص القرآني هو انفتاحه على كافة احتمالات الحياة والصيغ والنظم والأنساق، وإن الحديث عن صيغة واحدة سياسية أو غيرها، إنما هو ابتسار للنصر وليّ عنقه، وإن حضارتنا المنفتحة أعطت الشيء الكثير عندما تعاملت مع النص على أنه حوار بالحركة والعطاء، وعلى هذا الأساس فإننا نرفض أية صيغة

(1) بيان المؤتمر القومي العربي الإسلامي الثاني، ص 192 .

(2) نلاحظ أننا استقيننا هذه المعلومات من الأستاذ أمين العالم، ولكننا خالفناه في الرؤية أنظر

المرجع السابق، ص 193 .

اجتماعية أو وطنية تدّعي أنها الوحيدة التي تتكلم باسم الإسلام... وأخيراً فإنني أنعي على الدكتور عبد الملك بتبسيط الإشكالية العربية الإسلامية، وعملفتها وهي لا تزال في الحالة الجينية، بل وصفه لها «بريح الشرق» جاعلاً هذه الريح تهب باتجاه الغرب في نظرة استقطابية حادة.

والسؤال المطروح هو: أين هذه الريح من تلك العاصفة الهوجاء الصرصر التي تشنها أمريكا وحلفاؤها على شعبنا في العراق.

وأخيراً تحدث "الدكتور عبد الملك" عن سماحة الإسلام كأساس للحياة، وكان عليه أن يتحدث عن مضمون برنامجي ينبثق عن هذا التسامح كحقوق الإنسان والشرط البشري والكرامة الإنسانية والتضامن الدولي وكلمة السواء بين الشعوب.

إن الأمة الإسلامية وغيرها هي مجموعة من العرى والشرابين والروابط والعروق وبنى الربط ومسارب الحياة والدورات الدموية التي تشد أفراد الأمة، وبالتالي فلا يمكن الحديث عن أمة إسلامية إلا بقدر ما تتخلق مثل هذه الروابط، وإلا يكون قد تكلمنا عن الإنسان المرتكس والمنتكس الذي يمشي على رأسيه.

إن الأمة «كما هو معلوم» هي شكل أو طور من أطوار الحياة الاجتماعية، لكنها الشكل الأنضج تكاملاً وترابطاً وتماسكاً، وعلى هذا الأساس فلا يمكن الكلام جوهرانياً عن أمة تسبح فوق التاريخ أو هابطة من الملاء الأعلى، بل هي وليدة التجارب والأحداث والسيرورة وكلما ترابطت الأمة كلما ازدادت قوة ومنعة أمام حدثان الزمان وازداد بالتالي عطاؤها وأريجها.

واستناداً إلى ما تقدم فإذا كان الغرب يسعى إلى ترويض ذلك العالم الإسلامي الجبار واقتلعه - وما مشروع "فوكوياما" و "هنتنجتن" إلا أحد مظاهر ذلك الاقتلاع «بوسائل وأشكال مختلفة، إلا أن بإمكان هذا العالم أن يكون جباراً» وهو

جبارٌ «حسب نظرية مكونات الدور» ليس بالكمون وإنما بالفعل وذلك بالآليتين الآتيتين:

1- آلية دفاعية عن طريق ما ندعوه محاصرة الحصار، أي مواجهة الطوق المعروض على بلدان العالم الإسلامي في ميادين التجارة، الاستثمار، الإنتاج، التكنولوجيا، المعلومات - الإعلام، الثقافة.

2- آلية إيجابية عن طريق التكامل الإسلامي في شتى ميادين الحياة تعاملًا يعلي الشرط الإنساني ويثري الحياة الدولة ويرسخ كرامة المواطن وحياته ومستقبله.

وحقيقة الأمر أن أمتنا العربية تقف اليوم موقف الحيرة والتشكك أمام ما يسمى بالنظام العالمي الجديد الذي في حقيقته - كما قال "تشووس" - نظام العالم الجديد، وفضلاً عن ذلك فهي لم تشارك في النظام العالمي القديم، بل كنا فقط موضوعاً له، ومع ذلك فأمتنا تعيش هاجس الحنين للنزوع الكوني والعالمي الذي ميزها منذ بزوغها في القرن السابع الميلادي، حيث قامت الدولة والأمة في المدينة على فكرة الاستيعاب التي تفترض الاختلاف والتعددية وقبول الغير⁽¹⁾.

لقد كان لهذه الأمة منذ ولادتها في المدينة مشروعها الكوني وهو الإسلام، وكان هو مسوغ نشأتها على الأرجح وما كان بإمكان ولادة هذه الأمة وتطورها لولا ذلك المشروع الكوني الذي دفعها على الدوام إلى تجاوز نفسها، من خلال دعوة تعتمد

(1) الفضل شلق: عودة إلى مفهوم الأمة عبر القومية، مجلة الاجتهاد، العدد 29، 1995، ص5 وما بعدها .

الدمج الاجتماعي «لا الفتح وسيلة لها»، وتعطي الأولوية للإنسان «المجتمع» على الدولة المؤسسات (1).

ولم يكن هذا الدمج ممكناً إلا لأن الشعوب المغلوبة ساهمت في المشروع مساهمة كبيرة، ومن ثم فلم نرض على تلك الشعوب ثقافة العرب، بل تكونت ثقافة جديدة وحضارة جديدة أسهم فيها الجميع.

وهذا ما يفسر الفكرة الاستراتيجية العربية في مطلع هذا القرن... فكرة الوحدة، وهذا هو معنى الالتفاف حول جمال عبد الناصر بعد مؤتمر باندونغ، فالفكرة العربية عند روادها فكرة عالمية ومؤتمر باندونغ وعدم الانحياز، معناه عودتنا للمشاركة في حضارة العالم ومصائره (2).

أجل لقد تعددت محاولات النهوض، ولكن هذا النهوض لن تحقق نتائجه المرجوة إلا إذا تجاوزت الواقعية المبتذلة ليسبر الحقائق التاريخية وصولاً إلى روح الأمة والتفتيش في حنايا الهوية التاريخية، حيث يصاغ مفهوم قومي للأمة العربية يتفق مع تراثها التاريخي، وليس مع المفهوم الأوروبي للقومية (3).

لقد كانت الأمة خلال مختلف مراحل تاريخها مجتمعاً مفتوحاً يستوعب غير المسلمين، كما يستوعب الشعوب الوافدة، وكان هذا المجتمع على استعداد دائم للتوسع خارج حدوده الجغرافية، وغالباً ما كان هذا التوسع يتم بتأثير الدعوة لا بالغزو والسلاح، ومن ينظر إلى العالم الإسلامي يجد أن جزءاً كبيراً منه اعتنق الإسلام في فترات الضعف والتراجع.

(1) الفضل شلق: الانخراط في العالم، مشروع الأمة عبر القومية، مجلة الاجتهاد، العددان 26 و27، 1995، ص 9 وما بعدها.

(2) المرجع السابق، ص 9 وما بعدها.

(3) المرجع السابق، ص 12.

إن الانخراط في العالم يستدعي بلورة مفهوم الأمة غير القومية، الأمة التي تبقى منفتحة على العالم وترفض أن يتحدد تطورها في إطار جغرافي محدد، أو حتى في إطار ذهني وفكري مطلق وما حققت هذه الأمة بقاءها خلال مختلف مراحل تاريخها إلا لأنها كانت مجتمعاً مفتوحاً قادراً على الدمج والاستيعاب والتجاوز.

إن مفهوم الأمة غير القومية لا يعني التخلي عن مبدأ الوحدة، بل إن توحيد الأمة شرط ضروري كي تستطيع استخدام الإمكانيات المتاحة⁽¹⁾ وبالتالي الانطلاق في عالم أرحب.

ليست هذه الأمة عرقاً ولا إثنية ولا قومياً ولا قبيلة، بل هي سيرورة تاريخية، وكانت على الدوام في مختلف مراحل التاريخ مجتمعاً مفتوحاً يستوعب أو يدمج في إطاره الشعوب والأقوام والقبائل الوافدة المنطوية تحت لوائه، وعندما تواجه إشكالية المواجهة بين الانطلاق القومي والمشروع الكوني كانت تختار هذا الأخير، حتى لو كان على حساب موقع العرب في السلطة⁽²⁾.

لقد فهمت الجماهير العربية ذلك وكانت تتعاطف مع عبد الناصر حول فكرة الدوائر الثلاث «العربية - الإفريقية - الإسلامية» أكثر بكثير مما كانت تتعاطف مع الحركات القومية⁽³⁾.

إن أمتنا أمة عظيمة تحقق نفسها عندما تتجاوز نفسها، لذلك فهي قادرة على أن تكون صاحبة مشروع كوني وتنخرط في العالم بكل ثقة، وإن منطلق الحركات القومية الذي يقول للعرب نحن نسعى لأن نكون مثلكم، لكنكم تتآمرون علينا، هو منطلق دفاعي، كذلك منطلق الإسلاميين الذين يعادون العلم ويسعون لانغلاق الأمة

(1) الفضل شلق: الانخراط في العالم، مشروع الأمة، ص 17.

(2) المرجع السابق، ص 17.

(3) المرجع السابق، ص 19.

على نفسها، إنه منطوق يعلن سلفاً أن لا قدرة لنا على تجديد المشروع الكوني، وعلى التعاطي بثقة مع العالم⁽¹⁾.

إن أمتنا مشروع كوني، وليس كياناً اندماجياً قسرياً سواء أكان هذا الاندماج بالمفهوم الديني أم بالمفهوم العربي، ومن ثم فبمقدار ما نعتبر أنفسنا سيرورة تاريخية قابلة للتغيير والتحول.

إن تاريخ البشرية الحضاري عرف نوعين من الحضارات التي تميزت بالمعرفة والأصالة.

نوع اتصف بذلك لكن بقي محلياً، اقتصرت تأثيراته على أمته ونوع ثان اتخذ طابعاً عالمياً ومن أبرز حضارات هذا النوع الثاني الحضارة الإغريقية والعربية الإسلامية.

لقد تميزت الحضارة العربية الإسلامية عن حضارة الإغريق باستفادتها من منابع الحضارية التي عاشت في المواطن التي كونت أجزاءها إمبراطورية العرب والمسلمين.

فالإسلام الذي كشف عن مميزات العنصر العربي قد استلهمت موجته الحضارية الشابة خير ما في حكمة الصين وفلسفة الهند وسياسية الفرس بل وتراث اليونان، ثم أخذ يضيف إليها أخيراً ما دلته عليه الكشوف الحديثة من نواحي عبقرية المصريين القدماء.

وهذه الميزة التي امتازت بها الحضارة العربية الإسلامية ليس مبعثها الموقف الانتقائي- التلقيني، وإنما مردها إلى الطابع التحرري الذي حكم بناء الدولة العربية منذ الفتوحات العربية الإسلامية الأولى، وهو طابع جعل من هذه الدولة

(1) الفضل شلق: الانخراط في العالم، مشروع الأمة، ص 18.

الوارث الشرعي لتراث الأمم المتغلب عليها، ولم يجعلها «كما كانت ببنزلة مثلاً» القوة القاهرة التي تفرض طابعها الحضاري ومذهبها الديني على الآخرين.

ومرد ذلك إلى الموقف الوسطي الذي غلب على نهج العرب المسلمين في التفكير، وهو الموقف الذي رفض التطرف، فتقبل العناصر المتعددة والقيم المتنوعة، وأتاح لها متاح التفاعل والاتئلاف حتى صارت بناءً حضارياً متميزاً⁽¹⁾.

هذه الحضارة العربية الإسلامية تنفرد بوجود أمتها وشعبها وتعيش في كنف قيمها وتتحصن في معاركها، صراعاتها، وهذه الأمة لا زالت صالحه لدخول الساحة العالمية كي تمارس وتواصل التأثير الحضاري الجديد.

إن حضارة اليونان طبعت الحضارة الأوروبية الحديثة وأصبحت لها تراثاً، ولكن أوروبا ليست أمة واحدة كما هو حال الجماعة البشرية التي تمثل الحضارة العربية الإسلامية، فهي ميزة تنفرد بها حضارتنا وتتميز عن الحضارات العريقة ذات الطابع العالمي⁽²⁾.

إن شعبنا العربي نتاح له اليوم فرصة ذهبية ليستفيد من طاقاته الخلافة وثوراته وإمكاناته بالمنح والمنع في ميدان الصراعات الدولية الراهنة، كل ذلك من أجل إنجاز مهمته الرئيسية ألا وهي العودة مرة ثانية بالتححر والتقدم والوحدة للإسهام في تشكيل الوجدان الإنساني وبذل السلام للعالم كما أثر عن الرسول محمد ﷺ.

(1) د. محمد عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، بيروت، دار الوحدة، ط1، 1981، ص 14.

(2) المرجع السابق، ص 15.

العالم الإسلامي

وسنبحث في هذا الصدد الموضوعين الآتيين:

- المراكز الحضارية في العالم الإسلامي ودورها في إحياء الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط.
- مقومات ومحددات وعناصر المشروع الثقافي النهضوي العربي خواطر حول المشروع العمراني الحضاري العربي.

المراكز الحضارية في العالم الإسلامي ودورها في إحياء الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط

إله الثقافة هي المرآة التي ترى على صفحاتها العلاقة القيقة بين العروبة والإسلام في هذه الحقبة، هذا الأمر يدفعنا لتحديد المراكز الثقافية في العالم الإسلامي التي كان لها الدور الكبير إنتاج الثقافة العربية الإسلامية، منوهين بأن الثقافة انتشرت في الحقبة المذكورة انتشارا يدعو إلى الإعجاب بفضل الترجمة من الأجنبية «اليونانية - الفارسية - الهندية» إلى العربية ونضيف ملكات المسلمين نجد البحث والتأليف وتشجيع الخلفاء والأمراء ورجال العلم، ثم اتساع أفق الفكر الإسلامي بارتحال المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وقيام عدة دول استقلت عن الخلافة العباسية التي نشطت الحركة الفكرية، حيث زخر بلاط هذه الدول بالعلماء إضافة إلى وجود الفرق الدينية والسياسية التي اتخذت الفكر وسيلة لتحقيق مآربها⁽¹⁾، أما المراكز المذكورة فهي⁽²⁾:

1. أصبهان والرى، وخاصة على يد الصاحب بن عباد الذي تقلد الوزارة لمؤيد الدولة ابن ركن الدولة، وكان بني بويه كعبة يومها العلماء والأدباء.

(1) د. حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج3، ص313.

(2) المرجع السابق، ج3، ص334.

2. البلاط السلطاني في بخارى الذي وصفها الثعالبي بقوله: كانت بخارى في الدولة السلطانية مقعد المجد وكعبة الملك ومجتمع أفراد الزمان ومسلك نجوم أدباء الأرض وموسم فضلاء الهر.

3. بلاط شمس المعالي قابوس بن كشمير في طبرستان الغربية من بحر قزوين، وقد وصفه "الثعالبي" بقوله: ((خاتم الملوك وغرة الزمان ينبوع العدل والإحسان)).

4. بلاط خوارزم في خبوة، وخاصة بلاط خوارزم شاه، مأمون الثاني الذي آلت بلاده إلى حكم محمود الغزنوي.

5. بلاط محمود الغزنوي في غزنه.

ولاشك أن بغداد هي الكعبة الأولى للثقافة في كافة مديات الخلافة العباسية، ومع ذلك لا أحد يستهين بأهمية المراكز العربية الإسلامية في إنتاج الثقافة العربية الإسلامية وخاصة بلاط الحمدانيين في الموصل و حلب و بلاط الطولونيين والإخشيديين والفاطميين في مصر ثم بلاط الأمويين في قرطبة.

فعلى عهد جلال الدولة "ملك شاة السلجوقي" /485-487 هـ/ ألف بالعربية "الفراليפורي والزمخشري" في التفسير اللغة وأصول الدين، والإمام "أبو حامد الغزالي" في علم الكلام و"القشيري" في العلوم و"الزوزوني" في اللغة و"التبريزي والجوالقي والميداني" مؤلف الأمثال.

ومن الشعراء "الأبيوردي والطغرائي" صاحب لامية العرب، وفي النثر "الحريري صاحب المقامات، ومن المؤرخين "ابن فنده" مؤرخ أصبهان ومن الجغرافيين "أبو زيد البلخي"¹.

¹ د . حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج4، ص 36.

هذا ما تم على عهد سلطان واحد من سلاطين السلاجقة، فكيف إذا تابعنا ما حدث لدى بقية السلاطين أو ما حدث لدى البلاطات الأخرى: الطاهريون - الصفاريون - السامانيون - الغزنويون - البويهيون - السلاجقة... الخ.

لقد كان للعنصر الإسلامي دور كبير في نشر الإسلام، ويمكننا أن نضرب مثلاً على ذلك في "محمود الغزنوي"، فقد كان داعياً للإسلام، حتى أن بعضهم اعتبره بعد فتح البنجاب سلطاناً هندياً خالصاً¹، حيث أسس أسرة حاكمة، وقد مهدت هذه الأسرة السبيل أمام محمد بن سام الغوري وخلفائه الذين تولوا سلطة دلهي ونشروا نفوذ المسلمين في أرجاء بلاد الهند الشمالية².

وعلى عهد الغزنويين ظهر علماء كثر كالمؤرخ العربي "العيني وأبو الريحان البيروني والفروديسي"³.

والأمر نفسه بالنسبة للسامانيين فقد أسسوا أسرة حاكمة فارسية، وعلى عهدهم تم تدويخ ما وراء النهر نهائياً وكانت بخارى عاصمتهم، وسمرقند سيدهم مدتهم. ولقد ارتقت الدراسات العربية في مملكتهم، إذ على عهدهم قدّم "الرازي" كتابه الطبي المعروف بـ **المنظور** نسبة إلى أحد أمراء بني سامان، كذلك فقد استدعى ابن الأمير الساماني فرج الثاني "ابن سينا" إلى بلاطه⁴.

¹ أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج2 ص84.

² د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج3 ص85.

³ المرجع السابق، ج3 ص122 - 540.

⁴ فيليب حتي: تاريخ العرب، ص538.

إن الطبقة الحاكمة الإسلامية التي حكمت المجتمع العربي أنتجت ثقافة خاصة بها، لكن هذه الثقافة كانت عربية يصدق ذلك على الأتابكة والأيوبيين والمماليك، ومثلهم الطولويين والأخشيديين إضافة إلى البرابرة كالمرابطين والموحدين.

مع هذا الدور الذي لعبه المسلمون في الحضارة العربية الإسلامية إلا أنه يمكننا أن نسجل على ثقافتهم الملاحظات الآتية:

لوحظ على المراكز الثقافية الإسلامية انتعاش الثقافات غير العربية، وعلى رأس ذلك الفارسية، ولقد ظهر ذلك بادئ ذي بدء لدى الدولة السامانية.

فقد انتعش الأدب الفارسي على يد "الفردوسي" /934 - 1020 م/ حيث وضع أول أشعاره بالفارسية، وفي هذا العصر نقل "البلخي" وزير المنصور الأول /961-976م/ مختصر تاريخ الطبري إلى الفارسية، وكان الفرس منذ الفتح الإسلامي، قد درجوا على استعمال اللغة العربية لكن على يد هذين الكاتبين أخذ الأدب الفارسي يسير نحو التقدم¹.

ولعل القارئ يجد الفارق الكبير بين إمارة عربية مستقلة كالدولة الحمدانية، وبين الإمارات التي أسسها أتراك أو فرس، لنجد الفارق في صيغته الثقافية لجهة إحياء العربية، نذكر على سبيل المثال ظهور الفيلسوف الموسيقار "الفارابي والأصفهاني" مؤرخ الأدب وصاحب كتاب الأغانى، والشاعر المتنبى وخطيب البلاط "ابن نباتة"².

¹ فيليب حتي: تاريخ العرب، ص 538.

² المرجع السابق، ص 533.

والأغرب من ذلك أن بلاط محمود الغزنوي «وهو التركي» ازدهر بالفارسية نجد ذلك في تغريبة الفردوسي صاحب الشاهنامه التي تقوم على ستين ألف بيت¹.

والأمر نفسه نجده في بلاط "ملك شاة السلجوقي" فقد كان وزيره "الأمعي" نظام الملك الذي وضع كتاب سياسة نامه- أصول الحكم كذلك "ناصر خسرو"/1074/الرحالة الشهير وكذلك كتب الشاعر الفلكي "عمر الخيام" الذي شمله نظام الملك برعايته².

والملاحظة الجديرة بالاهتمام هي أن الثقافة العربية الإسلامية التي حمل مشاعها العرب امتازت بالسمة العقلية خلافاً لثقافة المراكز الإسلامية، فالذي يبدو بارزاً في دائرة التصوف، وفي طرق الدراويش التي كانت مزدهرة في بلاد الترك، حيث نلحظ عن أهل هذه الطرق آراء تمثل السامانية القديمة المختلطة ببعض معتقدات آسيا الصغرى، وتعاليم بعض النصرانية³.

ونجد هذه السمة في الدويلات التي أسسها غير العرب في المجتمع العربي، وأبعد من ذلك فهنا لك صدام دائم على عهد الدولة العثمانية - بين الطرق الصوفية التركية المولوية - البكباشية والطرق الصوفية المنتشرة في الولايات العربية - الرفاعية - الشاذلية - النقشبندية⁴.

¹ فيليب حتي: تاريخ العرب، ص 540.

² المرجع السابق، ص 552.

³ المرجع السابق، ص 559.

⁴ المرجع السابق، ص 396.

وهذه الملاحظة تنصرف إلى معاملة أهل الذمة، وإن مقارنة بسيطة بين ما يتمتع به هؤلاء لاسيما في العهد الأموي «في دمشق و الأندلس» ، يتضح له مصداق ذلك إذا ما قورن الأمر بعهد الموحدين أو المرابطة أو الممالك أو الأتراك العثمانيين¹.

ويؤكد "الدكتور حتي" أن سبب عدم امتداد حكم الطولونيين والإخشيديين «أصول تركية» أن دولهم لم ترتكز على أساس قومي، لذلك لم تعش طويلاً².

لقد اختلط العرق العربي الفاتح على مر الأجيال بالعرق المغلوب فنجم عن ذلك فقدان صولة الغالب و الصفات التي خولته السيادة، وبانحطاط الروح القومية بين العرب ضعفت أنفسهم وقواهم المعنوية³.

ومن الناحية الاجتماعية فقد ازدادت البنى الاجتماعية تعقيداً واختلاطاً، فقد قدمت مجموعات الجيش الفاطمي من المغرب «ومعظمها من قبائل البربر» ، وقدمت من المشرق جموع الترك، هكذا تكون مجتمع إسلامي توحدته العقيدة الدينية ويتكلم معظمه العربية⁴.

ولقد كان العرب البدو يخرجون أيضاً من الجزيرة العربية ليجدوا لهم مكاناً في المجتمع العربي الإسلامي الأكثر رخاء «الهجرة الهلالية» إلا أن هذه الهجرة توقفت

¹ فيليب حتي: تاريخ العرب، ص 587 و625.

² المرجع السابق، ص 529.

³ المرجع السابق، 562.

⁴ بهجة المعرفة: موسوعة علمية مصورة مترجمة إلى اللغة العربية صادرة عن دار ميتشل بيزلي سنة 1977 م عن موسوعة The Joy of Knowledge Encyclopedia، ج4، ص22.

بعد الحروب الصليبية، والنتيجة أن الأتراك والسلاجقة والأتابكة وبعدهم المماليك أصبحوا هم الطبقة العسكرية¹.

ما نتيجة ذلك من الناحية الفكرية؟؟

لقد قلنا سابقاً أن العرب استطاعوا أن يعطوا التراث الإسلامي السمة العقلية، ولقد أوضحنا سابقاً دور الأتراك والفرس في ترسيخ الزهد والتصوف والاتكال وغير ذلك.

ويعود الفضل للدكتور محمد عابد الجابري في سبر المنظومة القيمية الإسلامية، وبيان ماهيتها وطبيعتها الذاتية، إذ في نظره أن المروءة هي النواة النووية في نسق القيم العربية، وهذه المروءة تعني كمال الرجولة، يوازي هذه القيمة العمل الصالح في الإسلام الذي يقوم على الخير والتقوى.

وإذا كنا قد أخذنا عن العروبة أخلاقيات المروءة وعن الإسلام أخلاقيات التقوى فإننا في العصر العباسي الأول بدأنا نأخذ أخلاقيات الطاعة المأخوذة من الأدب السياسي الفارسي كتاب كليلة ودمنة والأدب الصغير والكبير لابن المقفع، وغيره، كذلك فقد أخذنا أخلاق السوق «وهي قيمة فردية» من المجتمع اليوناني وأخيراً استوردنا أخلاق الفناء القائمة على تطهير نفس الفرد بصفته فرداً معزولاً عن المجتمع².

واستطراداً ف"الدكتور الجابري" يؤكد أن تلك القيم المستوردة، لم تندمج في ثقافتنا، بل بقيت عالقة بها، وهكذا فقد أصبحنا نتخبط قيمياً منتهياً للقول بأن العروبة هي: المروءة والعمل الصالح.

¹ بهجة المعرفة موسوعة علمية مصورة مترجمة إلى اللغة العربية، ج3، ص365.

² إعادة توحيد مصر والشام والحجاز.

أجل سبق لنا التعرض لحديث رسول الله ﷺ: ﴿مَنْ لَنَا مَرُوءَةٌ لَهُ لَنَا دَيْنٌ لَهُ﴾.

ولقد سبق لنا القول أن العرب امتزجوا مع بقية الشعوب الإسلامية، ومارسوا معهم الزراعة والتجارة والصنائع مما أفقدهم الكثير من روحهم المعنوية ولعل هذا هو استشراف سيدنا عمر الذي كان يضع العرب الفاتحين المحاربين في معسكرات لا تختلط مع السكان حفاظاً على روحهم المعنوية.

لكن الذي حدا العرب أيضاً إلى هذه المنظومة من القيم أنهم لم يعتبروا الترك أو الفرس أو السلاجقة أو البويهيون وغيرهم غرباء عنهم بل اندمجوا معهم تحت راية الإسلام في بوتقة واحدة.

ولكن ألسنا نقوم بتكسير البيض عندما نريد أن نصنع العجة، اليس الخلط يؤدي إلى فقد بعض العناصر من خصائصها .

هذه الضريبة الفادحة التي دفعها العرب على يد الإخوة ستزداد فداحة إذا ما تابعنا عرض الصورة المزرية .

لقد حمل العرب راية التوحيد والوحدانية الصافية التي بشر بها ابراهيم الخليل وقد نقشوا لذلك الآيات التي تتحدث عن ذلك على الجدران المحيطة بقبة الصخرة وتحولت الحضارة الإسلامية على يدهم إلى حضارة عالمية¹.

ولكن هذه المنظومة التوحيدية تلقت الضربات الموجعة كان أهمها تدمير هولوكو لبغداد سنة/656 هـ/ فقد تمزقت الوحدة السياسية التي تشمل العالم الإسلامي باسم الخلافة، وانقسمت إلى ثلاث مجموعات ثقافية لغوية....

¹ طرد الصليبيين من بلاد الشام.

وبيان ذلك أن النهضة التي عرفتها اللغة الفارسية في العهد السلجوقي انتهت في الأيام المغولية بإزاحة اللغة العربية نهائياً من إيران كلها، وحصرها في المجال الديني وعودة الفارسية لتصبح لغة العمل والسياسية والأدب.

كذلك فقد سادت اللغة التركية فيما وراء النهر كما نشأت في الأناضول تدريجياً مجموعة لغوية تركية هي نواة تركيا الحالية¹.

وأما المناطق الباقية فقد سادت فيها اللغة العربية وإن ظلت البربرية لغة المنزل في بعض بقاع المغرب².

لقد بقي العرب متمسكون في الخلافة رغم ضعفها حتى آخر رفق في حياتهم كذلك فبعد سقوط بغداد قامت محاولة من المماليك وبسبب شعورهم أنهم معتمدون على الحكم ولا شرعية تسندهم لإعادة مجد الخلافة بإرضاء لعرب لذلك فقد أسرع "الظاهر بيبرس" /1260 هـ - 1277 هـ/ باستقبال أحد الأمراء العباسيين في القاهرة بصفته خليفة وأخذ منه التقليد بالحكم والسلطنة.

وإذا كان المغول قاموا بتفكيك الإسلام وخرّبوا ركناً هاماً فيه هو الوحدة السياسية اللغوية إلا إن أقرباءهم الترك العثمانيين، كانوا هم آخر حماة الدين الإسلامي³. وعلى هذا العهد نسجل الملاحظات البسيطة الآتية:

1- في الوقت الذي كان فيه الأتراك و العرب لا يفهمون بعضهم بعضاً بحكم الاختلاف في اللغة، كان الدين الإسلامي وحده هو الذي وفر تلك الرابطة الإيمانية التي مكنت التركي والعربي من الشعور بدفء المصلحة المشتركة¹.

¹ طرد المغول الإلخانيين في إيران.

² بهجة المعرفة موسوعة علمية مصورة مترجمة إلى اللغة العربية ، ج4 ص 15.

³ فيليب حتي: تاريخ العرب، ص 565.

2- منذ القرن الخامس عشر وما بعده، تم إحلال التعابير العربية محل التعابير التركية في بعض نصوص القرن الخامس عشر، وأخذت تظهر الكلمات العربية إلى جانب التركية مثل كلمة غزو وغازي وغير ذلك².

ولعل تفكير التركي المسلم الصرف يدفعه لاعتناق العربية، وهذه هي مغزى نصيحة جمال الدين الأفغاني للسلطان عبد الحميد، وهذا أيضاً مغزى الخبر الذي نقله لنا الأستاذ محمد كرد علي بأن السلطان سليم الأول كان يرغب في جعل اللغة العربية اللغة الرسمية للسلطة³.

إذاً كان لطبائع الأشياء أن يلعب دورهم في الدولة العثمانية لاسيما العلماء، فقد احتل هؤلاء مكانة على المستويات الدينية والاجتماعية، وحتى السياسية، والعلماء الأتراك راحوا يدرسون بالعربية على أيدي علماء الحواضر العربية الإسلامية الكبرى - دمشق - بغداد - حلب - البصرة - وأخذوا يضعون مؤلفاتهم بالعربية⁴.

هذا التحالف الديني السياسي بين جماعات المكانة الدينية العربية، وبين جهات السلطة الحاكمة كان أهم عوامل استقرار الحكم العثماني وإطالة أمده، فقد ساعد رجال الدين العرب من خلال الوظائف التي شغلوها في الجانب الديني والإداري والقضائي في المحافظة على استقرار المدن وفي انتظام العلاقة بين هذه المدن والأرياف الطرفية⁵.

¹ هاملتون جب و هارولد باون: المجتمع الإسلامي والغرب، مجلة الاجتهاد، العدد 43، 1999، ص396.

² كولينز: المثال والمشروعية في التاريخ العجمي، مجلة الاجتهاد، عدد 43، 1999، ص 99.

³ محمد كرد علي: خطط الشام، دار العلم للملايين، بيروت 1969، ص 221.

⁴ مجلة الاجتهاد، عدد 44، 1999، ص 50.

⁵ المرجع السابق، ص 51.

وقد بلغ الأمر بجماعات المكانة الدينية المقيمين في المدن، وبقية رجال الدين والمفتين والقضاة ونقباء الأشراف أن شكلوا قوة ضاغطة على حكام الألوية والأقضية، فقد أمسكوا بمفاتيح مشروعية الحكم وكان بمقدورهم إضفاء الشرعية على حكم السلطان وكانوا في الوقت نفسه أكثر قدرة على كبح جماح الحركات الاجتماعية¹.

ويرى "الدكتور فيليب حتي" أن الثقافة التركية كانت مزيجاً عجيباً من العناصر المتنوعة، فقد أخذت عن الغرب الكثير من الموضوعات الفنية والإصلاحات الأدبية في حين منحتها بداوة آسيا الوسطى النزعة الحربية والفتح، وقد نقلت أيضاً عن البيزنطيين بعض المؤسسات الحربية، لكن العرب كانوا معلمي الأتراك، كما كان اليونان معلمو الرومان، فقد أخذوا عن العرب علومهم ودينهم، وما فيه من المبادئ الاقتصادية والاجتماعية والشرائع المقدسة، وأخذوا منهم أيضاً الحروف العربية للكتابة، حيث ظلت شائعة حتى سنة 1928م، كما انتقل إليهم من العربية الإصلاحات الدينية والعلمية والشرعية والأدبية، وكان للترك ميادين مستقلة: الشعر، هندسة البناء، السياسة².

إن النزعة القومية تبرز عندما تضعف النزعة الإسلامية، وقد رأينا مصداق ذلك في الدولة الغزنوية على يد محمود الثاني حيث كان أميراً هندياً، والأمر نفسه بالنسبة للغة الفارسية التي ترعرعت في بلاطات حكام أتراك كالسلاجقة وغيرهم.

¹ مجلة الاجتهاد، عدد 44، ص 52.

² فيليب حتي: تاريخ العرب، ص 811، وانظر موسوعة بهجة المعرفة، ج 4 ص 116.

ولقد قلنا أيضاً إن حجر الزاوية في التركيبة الحديثة وضعت من قبل سلاجقة الروم، وأبعد من ذلك فإن التفكير العثماني يظهر في الدولة العثمانية منذ زمن عثمان الثاني عام 1642م¹.

لنعد إلى ما سبق قوله، وهو أنه كان هنالك دار إسلامية مركزاً وقبلة للعالم، وإذا استعرنا المفاهيمية الحديثة أمكننا التذليل بعالمية كانت تقودها الدار الإسلامية، وفي الباب والصلب من هذه العالمية كانت اللغة العربية هي الحامل الثقافى الذي يشد إليه العناصر والأطراف.

وحتى بدايات القرن الحادي عشر كان جميع الذين اعتنقوا الإسلام وكل من يعيشون داخل مملكة الإسلام من غير المسلمين يستخدمون اللغة العربية عندما يتعلق الأمر بالتأليف ونشر المعرفة.

هكذا كان الإيرانيون والأتراك والبربر والأكراد والأقباط والأندلسيون والهنود واليهود والمسيحيون والزرادشتيون والمانيون يكتبون بالعربية لكي يحق لهم الدخول إلى جامعة المفكرين والعلماء.

وهكذا تشكلت في اللغة العربية تيولوجية يهودية ومسيحية «لاهوتا» تماماً كما تشكل علم كلام إسلامي، أما في مجال الفلسفة والعلوم، فإن الوحدة بينهم كانت أكثر شمولية وكلية، والاعتراض عليها أقل، ليس فيما يخص استخدام اللغة العربية فقط وإنما فيما يخص أدوات الفكر والجهاز المفهومي أو المصطلحي وبالتالي فإن مفهوم

¹ د. رضوان السيد: الدين والسياسية في لبنان، مقال منشور في مجلة الاجتهاد عدد 15 و16 لعام 1992، ص 333.

النزعة الإنسانية العربية يفرض نفسه داخل هذا المنظور اللغوي والمصطلحي تماماً كما تفرض الثقافة التي تستخدم اللغة الإنكليزية نفسها في عالم اليوم¹.

لقد دفع العرب بادئ ذي بدء العجم والمولدين إلى العلم لأنهم كانوا يستكفون عن الصنائع والعلوم، لكنهم كانوا يرون أن لهم حق القيام به فهو دينهم وعلومهم، ولا يحتقرون حاملها حتى إذا خرج الأمر من العرب، وصار للعجم صارت العلوم الشرعية عربية النسب عند أهل الملك، بما هم عليهم من البعد عن نسبتها وامتهان حملتها بما يرون أنهم بعداء عنهم مشغولون عما يجدي عليهم في الملك والسياسة².

وهذه الملاحظة لـ "ابن خلدون" ذات مغزى كبير إذ أن العرب رغم اشتغالهم في السياسة اعتبروا العلم جزءاً من كيان الدولة لهذا فقد نسب العلم الشرعي إليهم خلافاً لغيرهم من الحكام المسلمين.

على ضوء الملاحظة الأخيرة تم تقسم العلوم إلى قسمين³:

أ- ما اتصل بالقرآن فقد سموها العلوم النقلية أو الشرعية.

ب- العلوم الأخرى وقد أطلقوا عليها اسم العجمية العقلية أو الحكمية والعرب هم الحاملون لها في المقام الأول لهذه العلوم، لأنها أكثر تعبيراً عن جوهر الشريعة، ومن ثم، فقد نسبت إليهم حسب ملاحظة "ابن خلدون".

ومما له دلالته في هذا المقام الوصف الذي تناول فيه البغدادي أهل السنة، وهو وإن كان ذو سمة مذهبية دينية إلا أنه يلقي ضوءاً ما على دور العرب في الالتفاف

¹ حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج2 ص 320.

² موسوعة بهجة المعرفة، ص 383.

³ د حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج3 ص 339.

حول العلوم الدينية واعتبارها محور العلوم، ففي نظر المذكور ينقسم أهل السنة إلى ما يلي:

- أ- صنف أحاط العلم بأبواب التوحيد والنبوة.
- ب- أئمة الفقه من الرأي والحديث.
- ج- فريق أحاط العلم بطريق الأخبار والسنن المأثورة عن النبي.
- د- فريق أحاط بأكثر أبواب النحو والتصريف.
- هـ- قراءات القرآن ووجوب تفسير آياته وتأويلها.
- و- الزهاد الصوفية الذين أبصروا فأقصروا وقنعوا بالميسور ورضوا بالقدر.
- ز- المرابطون في ثغور المسلمين.
- ح- عامة البلدان.

لقد تميزت الدار الإسلامية على عهد الدولة العباسية بسمة العلم الأمر الذي لا يرقى إليه مجتمع في تاريخ البشرية حتى الدول الأوروبية وفي ذلك يقول "نيكلسون": ((كان لانبساط رقعة الدولة العباسية ووفرة ثروتها ورواج تجارتها أثر كبير في خلق نهضة ثقافية لم يشهدها الشرق من قبل حتى لقد بدا أن الناس جميعاً من الخليفة إلى أقل أفراد العامة شأناً غدوا فجأة خلايا للعلم أو على الأقل أنصاراً للإنسان فقد كان الناس جميعاً آنذاك يجوبون ثلاث قارات سعياً إلى موارد العلم والعرفان ليعودوا إلى بلادهم كالنحل يحملون الشهد إلى جميع التلاميذ المتلهفين ثم يضعون ما بذلوه من

جهد فبفضل هذه المصنفات التي هي أشبه بدوائر المعارف والتي كان لها أكبر الفضل في إيصال هذه العلوم الحديثة إلينا بصورة لم تكن متوقعة¹.

وإذا كانت هذه هي السمات العامة للمجتمع الإسلامي المحمول على العلم فهناك خصائص للعرب انفردوا بها وهي:

أ- لقد كان هذا الدين كل شيء بالنسبة للعرب، لذلك فقد أعطوه كل شيء وهذا ما يفهم من قول المغيرة بن شعبه إلى القائد الفارسي إبان معركة القادسية المتضمن: لقد أصبحنا أصحاب رسالة.

وهذا ما أكدته "نولدكه" بتأكيد أنه لم يعد هناك عربي إلا دافع دفاع المخلصين في الزود عن هذا الدين الجديد².

لقد كان تأثير الإسلام جذرياً في حياة أمتنا ولذا فقد تخلوا عن الشيء الكثير من قيمهم وعاداتهم رغم شدة تمسكهم بها وخلافاً للشعوب الأخرى التي اعتنقت الإسلام وهذا ما يفسر كيف استطاع العرب نشر دينهم في جميع الربوع والأرجاء.

تروي لنا الموارد التاريخية شدة تعلق المسلمين بحديث رسول الله ﷺ إذ كان كل شخص حريص على الذهاب إلى مجلسه وإذا لم يستطع ذلك أناب عنه رجل ثم يذهب إليه ليتفهم منه³.

ويمكننا أن نضرب مثلاً بسيطاً على ذلك في الأعياد، فقد كان العرب في العهد الأموي والعباسي يحتفلون بعيدي الفطر والأضحى احتفالاً يبلغ حد الروعة

¹ د حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج3 ص 339.

² المرجع السابق، ج1، ص 197.

³ هذا الكلام لنولدكه نقله د حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج1 ص 197.

والأبهة في حين أن الفرس بقوا يحتفلون بأعيادهم القومية ألا وهي النيروز والمهرجان وآرام¹.

ب- يمكن الحديث في هذا العصر عن أدب عربي وفلسفة إسلامية² لأن الأدب والشعر الصق الأشياء بوجودان الأمة وهويتها أما الفلسفة فيه التعبير عن عقلها والعرب بقوا متمسكين بأدبهم لاسيما أن الشعر هو المرجع لتفسير القرآن وفي ذلك يقول ابن عباس: ((إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر فإن الشعر عربي))³.

لهذا السبب والبيان فضل الشعر عند العرب⁴ فقد كان الأدب والشعر الثقافة الثانية للعرب بعد القرآن والإسلام⁵.

هذه الأهمية للأدب العربي جعل روايته شفاهاً وانتاجه لم يغير خلال كافة الأعصر وهكذا ظهرت في هذه الحقبة آليات مثل كتاب الأغاني فقد بلغت مجلداته واحداً وعشرين مجلداً ضمت أخبار الأدباء والحياة الاجتماعية والسياسية وقد كان هذا الكتاب موضع اهتمام خزائن الكتب في المشرق والمغرب⁶.

¹ د حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج2، ص 436 وما بعدها.

² موسوعة بهجة المعرفة، ص 352.

³ د حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج2، ص 326.

⁴ حديث شريف: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسَحْرًا».

⁵ موسوعة بهجة المعرفة، ص 386.

⁶ المرجع السابق، ص 386.

وفي هذا العصر ظهرت القصص الشعبية البطولية «عنتره - الأميرة ذات الهمه - تغريبة بني هلال - الملك الظاهر - علي الزبيق» وهذه القصص تعكس آلام الجماعات الشعبية¹.

ولقد تكونت في القرن الرابع نواة ألف ليلة وليلة حيث طرأ عليها التعديل والزيادة إلى أن اخذت شكلها الأخير في العصر المملوكي².

وفي الأندلس ظهر كتاب **العقد الفريد** "لابن عبد ربه" كما ظهر كتاب **طوق الحمامة** لـ "ابن حزم الظاهري" وذلك الكتاب ترجم إلى عدة لغات³. وقد ظهر في هذا العصر أيضاً الموشحات و الزجل على يد ابن قزمان. وكان لأهمية الأدب العربي، وقيمه الإنسانية أن رواثعه ترجمت إلى عدة لغات، نذكر على سبيل المثال قصة مجنون ليلى التي ترجمت إلى الفارسية والتي كتبت نثراً وشعراً، حيث نرى صوراً تصور زيارة المجنون للكعبة، ودعاءه عندها لعل الله يشفيه⁴.

ولقد نسجت عدة قصص على منوال قصة مجنون ليلى من ذلك قصة بياض ورياض في الأندلس، ولقد وصل إلينا مخطوط من القرن التاسع عن حبيبين دفنا في قبرين متجاورين وقامت نخلة بين القبرين لجمعهما⁵.

¹ موسوعة بهجة المعرفة، ص 387.

² المرجع السابق، ص 389.

³ المرجع السابق، ص 389.

⁴ المرجع السابق، ص 386.

⁵ المرجع السابق، ص 388.

ولعل ما فعله "الجهشياري" من نقل قصص الحب عن الفارسية والهندية وأضاف إليها وكون من ذلك أربعمئة ليلة سمر¹.

ويعتبر القرن العاشر قرن الجغرافيا العربية، ولعل أبرز خرائط القرن التاسع خارطة "الاصطخرلي" لشمالي أفريقيا وإسبانيا، وخارطة "ابن حوقل" لغربي آسيا².

ورسمت خريطة سميت الصورة المأمونية ذكر "المسعودي" أنها أكثر دقة من خارطة بطليموس³، أضف إلى ذلك خارطة الادريسي للعالم.

وصنفوا في المعاجم الجغرافية كتاب ياقوت الحموي و الموسوعات ك مسلك الأنصار "للعمرى" وعجائب البلدان "للقزوينى"⁴.

واهتمت الثقافة العربية بالتاريخ، وما من أمة صرفت جهدا عليه أكثر من الأمة العربية، حيث صنفوا ما يزيد عن عشرين ألف كتاب، ومن أشهر المؤرخين المسعودي/346هـ/ والمؤلف الموسوعي "ابن الأثير"/630هـ/ صاحب الكامل في التاريخ، و"الذهبي"/1349هـ/ صاحب تاريخ الإسلام و"المقريزي"/1441م/ مؤرخ مصر الشهير و"ابن حيان" مؤرخ الأندلس/1070م/، و"لسان الدين الخطيب"/ت-1374/5.

¹ موسوعة بهجة المعرفة، ص 389.

² المرجع السابق، ص 391.

³ المرجع السابق، ص 391.

⁴ فيليب حتى: تاريخ العرب، ص 322 و موسوعة بهجة المعرفة، ص 352.

⁵ المرجع السابق، ص 392.

ولقد تناولت كتبهم جميع ألوان التاريخ المعروفة في التاريخ السياسي والسير والتراجم والمسائل الحضارية إضافة إلى الظواهر السوسولوجية والاقتصادية، ولعل أهمهم "ابن خلدون" /ت1406 م/¹.

لكن السؤال الأهم هو ما إذا كان انحسار العرب سياسياً لم يستتبعه انحسار ثقافي، بمعنى أن العرب بقوا هم الكتلة التاريخية الثقافية، بل الملاط والاسمنت الثقافي.

أجل إن كل حضارة لاسيما إذا كانت جامعة تتميز بألوان ثقافية، لكن في نواة تلك الألوان، هنالك ثقافة، ثقافة اللباب التي تتولى الاتساق بين الألوان الأخرى، أو بمعنى أوضح هي جهاز المناعة الانتيبويوتك الذي يتولى الصد عن الهجمات ضد الثقافات الغازية.

على هذا السؤال الأخير تؤكد بهجة المعرفة بأن التصدع السياسي للإمبراطورية لم يؤثر أي تأثير على نشاطات الحضارية العربية الإسلامية التي بلغت أوجها في القرنين التاسع والعاشر، ولا على تزايد الوحدة بين أقاليمها فناً واقتصاداً وثقافة رغم توزع الحركة الحضارية على الأقاليم بعد التمرکز ببغداد².

ذلك أن الخط البياني للسياسة يتفق مع الخط البياني الثقافي الذي ينشأ ويتخلق ببطء، لهذا لا نستغرب أن العرب بقوا يقبضون على القوة الثقافية، في الحين الذي افتقدوا السلطان والصولجان وقريب من ذلك ما أكده الدكتور فيليب حتى بأن العرب فقدوا سيادتهم العلمية في مطلع القرن الثالث عشر، تلك السيادة التي تمتعوا بها منذ القرن الثامن³.

¹ فيليب حتى: تاريخ العرب، ص392.

² موسوعة بهجة المعرفة، المجلد 3، ص 342.

³ فيليب حتى: تاريخ العرب، ص 777.

ويزيد "الدكتور حتي" المقولة السابقة تأكيداً بأنه لم يبق للعرب مكانة في العلم بعد منتصف القرن الثالث عشر إلا في فرعين: العلوم الفلكية الرياضية، ومنها علم المثلثات وعلم الطب لاسيما طب العيون¹.

ولقد استمر عصر التعريب حوالي ثلاثة قرون كان أولها بين أواسط القرن الثاني والثالث للهجرة، وكان حصاد ذلك دخول علوم الأوائل كلها بما فيها من غث وثمان إلى اللغة العربية وتحول الثقافة العربية الإسلامية بالتدريج إلى ثقافة متعددة العناصر.

لكن حركة التعريب كانت تجربة من أخصب التجارب الانسانية الثقافية، تمكنت من خلالها اللغة العربية أن تعتني بالمصطلحات وطرق التعبير الفلسفي والعلمي².

هذا غيض من فيض من دور العرب في المجال الثقافي منوهين بأننا لا نؤرخ لهذه المسألة بقدر ما نشير إشارة عابرة إلى موقعية العرب في هذا المضمار والدور الذي لعبوه في دار الإسلام، وإن تفكك هذه الدار تم عندما تخلى العرب عن ذلك.

وبلورة لهذا الدور العربي نطوف جولة سريعة حول الدور التجاري الذي لعبوه بفضل موقعهم الجغرافي الذي كان كعبة العالم ونواته وسرته، حيث قاموا بتعبيد الطرق البرية وتأمين الطرق البحرية لذلك، كانت بغداد المركز التجاري العالمي لآسيا الصغرى وسوريا وبلاد العرب ومصر.

هكذا كانت القوافل تأتي من آسيا الوسطى مارّة ببخارى، وكانت سفن العرب تقطع البحر الأبيض المتوسط من مياه انطاكية شرقاً إلى جبل طارق بستة وثلاثين يوماً.

¹ فيليب حتي: تاريخ العرب، ص 777.

² موسوعة بهجة المعرفة، ص 397.

ويتضح من رحلات السنديباد البحري التي وردت في كتاب ألف ليلة وثيلة والتي ترجع إلى عهد هارون الرشيد أن العرب قاموا برحلات بحرية تبدأ من بغداد وتسير في الخليج الفارسي حتى تصل إلى جزيرة الملايو حيث كانوا يجلبون توابل الهند وعطورها وحرير الصين، وقد وصلوا هذه البلد في القرن الثاني الهجري حيث فتح لهم ميناء كانتون، كما جاوزوا جزيرة سيلان.

ولقد وضع "ابن خردادبة"¹ في القرن الثالث الهجري دليلاً للمسافرين وصف فيه الطريق البحري الذي يبدأ من مصب دجلة إلى بلاد الهند والصين.

وفي أواخر القرن الثاني الهجري استقروا في ميناء جالقو إلى الجنوب من مدينة شنغهاي، وفتح لهم سوق تجارية مع الهند الصينية يجلبون منه الكافور والقرنفل والصندل ولقد لاقوا عطفاً من ملوك الهند، وإن جماعة من أمراء مليمار اعتنقوا الإسلام وسمحوا بإقامة مساجد وأنشأوا جاليات عربية في الهند، كما أن جيوش العرب احتلت في القرن الثامن الميلادي بلاد السند وكان من أثر ذلك نمو التجارة مع الملتان والديبل، فكانت السفن تنطلق من عدن إلى كافة أنحاء آسيا وأفريقيا الشرقية، حيث سيطروا على المنطقة من مصب نهر السند وكان هناك طريق تجاري يسير من تلك المنطقة إلى داخل فارس ماراً بولاية سجستان.

وكانت قوافل التجارة تنقل البضائع عبر هضاب افغانستان وتوصلها إلى كابل وغزنة ومن هنالك تسير نحو خراسان وبخارى.

وكان التاجر يصل إلى الصين بعد أن يعبر نهر سيحون عبر قبيلة التغز أهم قبائل الترك.

¹ أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله ابن خردادبة مؤرخ وجغرافي اشتهر بكتابه الجغرافيا في كتاب المسالك والممالك، الذي وصف فيه المسافات بين البلدان وقد عمل في خدمة الخليفة العباسي المأمون.

ويقول صاحب كتاب حضارة الإسلام أنه في دار الإسلام كانت البضاعة تأتي من الهند وخراسان وكرمان وكشمير والصين واليمن وفارس والهند والسند وسمرقند وبلاد الروم والشام وروسيا، لتصب كلها في بغداد .

إن المسلمين في أواخر القرن السابع الميلادي كانوا يعتبرون أنفسهم حملة حضارة عالمية، وليس مجرد أفراد يجمعهم معتقد ديني عربي، ومنذ ذلك الحين بات الدين الإسلامي واللغة العربية يتوجهان إلى وجوب إقامة ترابط حضاري عن طريق الجمع بين المجتمعات الدينية واللغوية في إطار هوية عرقية دينية واحدة متسامين في البداية عن كل الهويات الأخرى ليحلا في النهاية محلها، ولأن المسلمين فضلوا الخيار الثاني، وهو تحول الإسلام إلى حضارة عالمية ولم يبق مجرد دين عرقي محدود النظرة¹ .

أجل كان لهذه الأمة مشروعها الكوني وهو الإسلام وكان مسوغ نشأتها وعلى الأرجح ما كان ممكناً ولادة هذه الأمة وتطورها لولا ذلك المشروع الكوني الذي دفعها على الدوام إلى تجاوز نفسها .

¹ ريتشارد انطون: الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي، مجلة الاجتهاد، العددان 26 و27، 1995، ص 189 .



السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية - قضاء الحفة- قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.
المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي - ثانوية البنين (جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب - قسم اللغة العربية وعلومها - جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق - جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق - جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952-1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتبناك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.
- ✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

5	المنهج النظري وأدوات التحليل
11	تمهيد عام
23	بحث تمهيدي: مستوى المثال ومستوى الواقع
25	مقدمة
29	الفرع الأول: المثال والواقع في الإسلام
37	الفرع الثاني: النبوع الأول: الحدث التأسيسي التدشيني في القرآن
45	تحديد الأهداف
47	مبادئ الحياة
51	الفرع الثالث: الخصائص العامة للمجتمع الإسلامي
57	تقدير وتقييم
59	الفصل الأول: الأسس العمرانية والحضارية في الدار العربية الإسلامية
65	البحث الأول: حركية وانفتاح الثقافة العربية الإسلامية
73	البحث الثاني: جدل الضرورة والحرية في الفكر الإسلامي

البحث الثالث: الكلمة الخلاقة في القرآن الفاعل الأهم في تجددنا القيمي وانطلاقنا الحضاري	81
الفصل الثاني: مقارنة الحضارة العربية الإسلامية بالحضارة الغربية أنموذجاً	109
البحث الأول: سمات الحضارة الغربية	111
الفرع الأول: مقومات الضعف	113
الفرع الثاني: مقومات القوة في الحضارة الغربية	135
البحث الثاني: تحذيرات رجال الغرب من الأخطار المحدقة في الحضارة الغربية	143
تقويم وتقدير	153
الفصل الثالث: سمات الحضارة العربية الإسلامية	159
البحث الأول: الحقيقة الروحية	159
البحث الثاني: النزعة العالمية	179
البحث الثالث: النزعة العلمية في الحضارة العربية الإسلامية	195
الفرع الأول: التقييمات التي أجريت على الفكر العربي والتراثي	203
تقييمات إيجابية بحق التراث الفكري العربي	213
الفرع الثاني: مشتملات العقل التراثي العربي	221
الفصل الرابع: البناء التحتي- القاعدة المادية للحضارة العربية الإسلامية	277
البحث الأول: الحضارة العربية الإسلامية في دائرة الاقتصاد	279
الفرع الأول: حقل التجارة في الحضارة العربية الإسلامية	283

293	الفرع الثاني: مقارنة النظام الاقتصادي في الإسلام بالنظام الرأسمالي.....
307	البحث الثاني: الحياة العمرانية في الحضارة العربية الإسلامية.....
309	الفرع الأول: دراسة وصفية لمناطق الحضارة العربية الإسلامية.....
319	الفرع الثاني: استراتيجية بناء المدن في لحضارة العربية الإسلامية.....
327	الفرع الثالث: منهج الفكر العمراني.....
353	البحث الثالث: المؤسسات الاجتماعية في الحضارة العربية الإسلامية.....
392	مراجع بحث المؤسسات الاجتماعية.....
395	الفرع الرابع: الجماعات المدنية في الاجتماع العربي الإسلامي.....
409	الحضارة الإسلامية ظهير للحضارة العربية الإسلامية.....
437	العالم الإسلامي.....
439	المراكز الحضارية في العالم الإسلامي.....
463	محتوى الكتاب.....