



www.
www.
www.
www.

Ghaemiyeh

.com
.org
.net
.ir

١

كتابات في الخطاب النبوي والحديث

كتابات في الخطاب النبوي والحديث
كتابات في الخطاب النبوي والحديث

نحن والغرب (١)

مفاربات في الخطاب النبوي (الاسلامي)



إعداد بقلم

في نظر عالم زرع الوعي
كتابات في الخطاب النبوي والحديث

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

نحنُ و الغرب

كاتب:

مجموعة من الكتاب

نشرت في الطباعة:

العتبة العباسية المقدسة

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
8	نحنُ و الغرب المجلد 1
8	هوية الكتاب
8	اشارة
10	النَّهْرُ
15	مقدمة المركز
17	مدخل منهجي لمعرفة الغرب
17	اشارة
19	مقدمات تأسيسية في علم الاستغراب
19	هاشم الميلاني
37	جدلية الأنَا والآخر : مشروع الخطاب النقدي الإسلامي
37	أ.د. عامر عبد زيد الوانلي
44	في إمكانية معرفة الغرب : ملاحظات منهجية
44	رضَا داوري الأرْدِكَانِي
57	الاستغراب القسري في جدل التناقض بين المركز والهوماش
57	نجلاء مكاوي
82	المركز والضواحي بقصد المطلق الحضاري في التاريخ العلماني الغربي
82	رضَا داوري الأرْدِكَانِي
100	العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي
100	أحمد كلالته ساداتي
123	تقدِّم الغرب في القارة الأفريقية (الدول العربية)
123	اشارة
124	محمد عبده .. من نقد الذات إلى تجديد الفكر والخطاب الديني

قراءة الخطاب النقدي للغرب في الفكر العربي الحديث والمعاصر محمد رشيد رضا أنموذجًا 152	د. صباح حمودي
مالك بن نبي .. من نقد الذات والآخر إلى بناء نظرية جديدة في البناء الحضاري 170	أ.د. مصطفى النشار
مفهوم الغرب وأسسه التكوبينية في الفكر الحضاري عند مالك بن نبي 195	الدكتور الحاج دواف
نقد الفكر الغربي في فكر الشيخ حسن البنا 215	أ.د. عامر عبد زيد الوانلي
«الآخر» في فكر سيد قطب 232	د. محمد شهيد
محمد قطب ونقده للتغريب 249	أ.م. الدكتور ياسين حسين الوسي
محمد عزيز الجبائي : فلسفة إنسانية ومشروع نهضوي 270	د. أحمد بوعود
عبد الوهاب المسيري ونقد التحيز للنموذج الغربي 285	د. غيشان السيد علي
الحداثة الغربية : درس معرفي أم خوف / قبول مرضي ؟ دراسة في فكر عبد الوهاب المسيري 311	عماد الدين محمد عويس عشماوي
منهجية الفاروقى في قراءة النموذج المعرفي الغربي 363	اشرارة
دكتور : حسان عبدالله حسان 363	
نقد قيم الحوار : مقاربة للمنهج النقدي عند طه عبد الرحمن 400	
الباحث: طارق الفاطمي 400	
جدلية الصراع والتداعي بين الشرق الإسلامي والغرب العلماني في فكر الدكتور محمد عمارة 417	

417	م.م محمد عبد المهدى سلمان الحلو
434	نقد الغرب في القارة الهندية
434	اشارة
435	أبو الأعلى المودودي و نقد مبادئ المدينة الغربية
435	د. غيشان السيد علي
458	قضية الإسلام والغرب عند النبوى
458	د. محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانه
473	محمد إقبال و حوار الإسلام والغرب
473	أ.م.د. رائد جبار كاظم
493	غاندي ومعضلة الغرب : قراءة في البديل الحضاري لظاهرة الاستعمار
493	د. مونيس بخضرة
521	تعريف مركز

هوية الكتاب

العتبة العباسية المقدسة

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

[1] نَحْنُ وَالْغَربُ

مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي

إعداد وتحرير

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي - هاشم الميلاني

الطبعه: الأولى 1438هـ- 2017م.

ص: 1

اشارة

هوية الكتاب

الكتاب:

نحن والغرب.. مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي

إعداد وتحرير :

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي - هاشم الميلاني

الناشر:

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية/العتبة العباسية المقدسة .

الطبعه:الأولى 1438هـ-2017م

ص: 2

مدخل منهجي لمعرفة الغرب

مقدّمات تأسيسية في علم الاستغراب: لماذا الاستغراب

هاشم الميلاني... 12

جدلية الأنّا والآخر: مشروع الخطاب النّقدي الإسلامي

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي... 30

في إمكانية معرفة الغرب: ملاحظات منهجية

رضا داوري الأردكاني ... 37

الاستغراب القسري في جدل التّماض بين المركز والهؤامش

نجلاء مكاوي... 50

المركز والضواحي بقصد المطلق الحضاري في التاريخ العلماني الغربي

رضا داوري الأردكاني ... 75

العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النّقدي

أحمد كلاته ساداتي ... 93

نقد الغرب في القارة الأفريقية (الدول العربية)

محمد عبده .. من نقد الذّات إلى تجديد الفكر والخطاب الديني

ا.د. مصطفى النشار... 117

قراءة الخطاب النّقدي للغرب في الفكر العربي الحديث والمعاصر

محمد رشيد رضا أنموذجاً

د. صباح حمودي... 145

مالك بن نبي .. من نقد الذات والآخر إلى بناء نظرية جديدة في البناء الحضاري

أ.د. مصطفى النشار... 163

مفهوم الغرب وأسسه التكوينية في الفكر الحضاري عند مالك بن نبي

الدكتور الحاج دواق ... 188

نقد الفكر الغربي في فكر الشيخ حسن البنا

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي ... 208

«الآخر» في فكر سيد قطب

د. محمد شهيد... 225

محمد قطب ونقده للتتوير الغربي

أ.م. الدكتور ياسين حسين الويسى... 242

محمد عزيز الحبabi : فلسفة إنسانية ومشروع نهضوي

د. أحمد بوعود ... 263

عبد الوهاب المسيري ونقد التحيز للنموذج الغربي

د. غيضان السيد علي... 278

الحداثة الغربية : درس معرفي أم خوف / قبول مرضي ؟

دراسة في فكر عبد الوهاب المسيري

عماد الدين محمد عويس عشماوي... 303

منهجية الفاروقi في قراءة النموذج المعرفي الغربي

:دكتور حسان عبدالله حسان... 355

نقد قيم الحوار مقاربة للمنهج النبدي عند طه عبد الرحمن

الباحث: طارق الفاطمي...392

جدلية الصراع والتدافع بين الشرق الإسلامي والغرب العلماني

في فكر الدكتور محمد عمارة

م. م . محمد عبد المهدى سلمان الحلو...409

نقد الغرب في القارة الهندية

أبو الأعلى المودودي ونقد مبادئ المدينة الغربية

د. غيشان السيد علي...427

قضية الإسلام والغرب عند الندوى

د. محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانه ...450

محمد إقبال وحوار الإسلام والغرب

أ.م.د. رائد جبار كاظم ...465

غاندي ومعضلة الغرب: قراءة في البديل الحضاري لظاهرة الاستعمار

د. مونيس بخضرة ...485

ص: 5

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

ص: 7

في عملية تأسيس علم الاستغراب (أي النظرة الشرقية للغرب بما فيها من تحليل وتوصيف ونقد توجد حلقة مفقودة لم تلق اهتماماً من قبل الدارسين والباحثين، حيث بقيت مهجورة طيلة الفترة المعاصرة التي احتك فيها العالم الإسلامي بالغرب، وتلك الحلقة هي الاطلاع والوقوف على مشاريع علماء الأمة الإسلامية ومفكريها خصوصاً والشرق عموماً في دراسة الغرب وتحليله ونقده وتفكيك تجلياته في واقعنا المعاش من قبل النخب.

هذه الحلقة المفقودة تعدّ محوراً رئيساً في عملية تأسيس علم الاستغراب؛ إذ تساهم في تطوير هذا المولود الجديد ونموه، وتدفع عجلته إلى الأمام، إذ الاطلاع على تجلي الغرب على الشرق عموماً والأمة الإسلامية خصوصاً، وتلقي النخب الشرقية والاسلامية لهذا التجلي، وما أحدثه من تيارات ومدارس فكرية معرفية متنوعة، يجعلنا أمام كم هائل من الأعمال الفكرية والجهد العلمي، ويختصر لنا الطريق ويعطينا الأدوات الكافية ل القيام بهذه العملية، إذ من شاور الناس شاركهم في عقولهم.

هذا الكتاب جاء كخطوة أولى تلبية لهذه الحاجة، حيث اشتراك فيه مجموعة من الباحثين لاظهار مشاريع علماء الأمة الإسلامية وكيفية تلقيهم للغرب وتحليله ونقده، ونحن وإن لم نف بجميع الاعلام ولكن أشرنا إلى أبرزهم، رغم اعتقادنا بأنّ المشروع بحاجة إلى تفصيل أكثر من خلال كتابات مستقلة تلقي الضوء على جميع ما أنتجه علماؤنا الأعلام في مؤلفاتهم وأبحاثهم حول الغرب وطرق الوقوف أمامه أو التواصل معه.

ونحن إذ نقدم هذا الكتاب إلى المكتبة العربية والاسلامية، نقدم شكرنا وتقديرنا للاستاذ الدكتور عامر عبد زيد الوائلي حيث اهتم بمخاطبة الباحثين واعداد وتحرير

البحوث، كما نشكر الاستاذ الدكتور السيد ستار الاعرجي حيث شاركنا في مراجعة بعض البحوث وتسجيل ملاحظات قيمة، وكذلك معهد العلوم والثقافة الاسلامية حيث سمح لنا بالاستفادة من بعض البحوث الفارسية وكذلك نشكر جميع من ساهم في تصحيح البحوث وابرازها وترجمتها.

وأخيراً نعتقد ان هذا العمل جهد بشري يعتريه ما يعتري البشر من السهو والنسيان.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على الرسول الامين وآلة الميامين.

النجف الاشرف

مدير المركز

هاشم الميلاني

شهر رمضان 1438 هـ

ص: 9

هاشم الميلاني (1)

لماذا الاستغراب

إنّ الحضارات لا تولد ولا تتكوّن عن فراغ، بل كل ولادة حضارية وانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى في تاريخ البشرية والحضارات وتعاقبها يسبقه تراكم معرفي وثقافي يمهد لالانتقال والولادة الجديدة، وهذا التراكم المعرفي ينشأ من حركة دورانية بين الأنّا والآخر أو أقلّ: حركة ديكاكية وتفاعل إيجابي مستمر بين ما هو موجود عند الـ (أنّا) وعند الـ (آخر)، وبتلاقيهما وتفاعلهما المستمر تتولد حضارات جديدة. هذه الحالة السنة المستمرة في تعاقب الحضارات منذ بداياتها الأولى وإلى يومنا الحاضر. فانظر إلى الحضارة اليونانية ثم الإسلامية ثم الغربية لتفق على مدى الفعل والانفعال والتأثير والتاثير الموجود بينها . هذا من جهة.

ومن جهة ثانية فإننا قد دخلنا في سجال عميق مع الغرب منذ قرنين من الزمن أي إبان الغزو الفرنسي لمصر 1213 هجري / 1798 ميلادي) حيث وإن لم يكن أول احتكاك مباشر بين المسلمين والغربين لكنه بالتأكيد كان بداية انطلاقه نحو التغريب والاستعمار الثقافي والسياسي. هذا السجال قد أسل حبرا كثيرا وسوّد أوراقا كثيرة وأنتج كتبًا ومجلاتً وفيرة مختلفة، وانقسمت على اثره الساحة الإسلامية والوطن العربي إلى تيارات مختلفة يمكن تلخيصها في تيارين كبيرين:

ص: 12

1- مدير المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، النجف الأشرف.

-التيار الإسلامي بما فيه المعتدل والاصولي والسلفي .

-التيار التغريبي بما فيه الليبرالي والقومي واليساري.

وكل واحد من هذين التيارين بما فيهما من تشعبات داخلية اتخذ موقعا خاصا تجاه الغرب.

ومن جهة ثالثة فان الغرب قد تجلى لنا بتجليات عدة:

1- التجلي السياسي

2- التجلي الثقافي

3- التجلي الفكري والمعرفي

4- التجلي التقني.

وفي مقام التعرف على الغرب وفهمه نقديا ومعرفيا لا بد من الفصل بين هذه التجليات و دراستها بمناهجها والياتها الخاصة، ويلزم عدم الخلط بينها، اذ يؤدي ذلك إلى الواقع في هفوات معرفية ومنهجية كثيرة.

من هذا المنطلق ومن خلال الدعوة إلى بذل الجهد المعرفي والسعى نحو إعادة مجده الحضارة الإسلامية وإحيائها من جديد وتقديرها بدائل معرفية ثقافية للزمن المتواほش الذي نعيشه اليوم، الذي ظهرت بواشره في الفترة المعاصرة من خلال كتابات أمثال صموئيل هنتنگتون في التنظير والدعوة إلى صراع الحضارات وصادمها لاسيما الإسلامية والغربية وما أعقبته هذه الدعوة من أحداث عالمية دامية من قبيل أحداث 11 سبتمبر وظهور فرق مارقة أمثال القاعدة وداعش . من هذا المنطلق تكمن أهمية السعي نحو تأسيس مشروع معرفي يرنو إلى تحليل الغرب ونقده الوقت نفس، أو ما يسمى بعلم الاستغراب لتحسين الأنماط وتحسينها، والخروج من الاستعمار المعرفي والثقافي الحديث الذي سيطر على كثير من النخب الفكرية العربية والإسلامية في

ووضعنا الراهن، والوصول إلى بناء حضارة إسلامية متكاملة.

إنّ هذا المشروع وهذه العملية لتأسيس علم الاستغراب ليست بالأمر الهين لتنمّ وتنتهي خلال أيام بطباعة بعض الكتب أو الدراسات، بل هو مشروع تأسيسي ربما يمتد ويطول بقدر الفراغ والتخلّف المعرفي والثقافي الذي شهدناه في عالمنا العربي والإسلامي، وهو بحاجة إلى مزيد من الصبر وبذل الجهد والإبداع الفكري والمعرفي لتكوين منظومة متكاملة ذات أهداف وآليات واضحة .

في هذه العجلة سنذكر أهم المفردات والموارد التي تحتاجها في تكوين هذه المنظومة وتأسيس علم الاستغراب ، ونشير إليها في ما يلي:

1. المصطلح :

الاستغراب، مصدر من باب الاستفعال بمعنى طلب الشيء، وإرادة التعرف عليه والمقصود منه هنا المعنى الاصطلاحي، أي : طلب الغرب بغية التعرف عليه.

ولا جدوى للدخول في المعنى اللغوي إذ يبعدنا عن المقصود.

ولا يخفى أنّ طلب الشيء وإرادة التعرف عليه يستلزم التجدد والموضوعية التامة ليتسنى الوقوف على الشيء من جميع جهاته إذ إنّ تدخل الحب والبغض يفسد المعرفة السليمة، ولكن بما أنّ اتخاذ الموقف يتلو مرحلة المعرفة فمن الطبيعي أن يتخذ الإنسان موقفاً سلبياً أو إيجابياً في المرحلة الثانية.

وفي ما نحن بصدده فقد أتّج التعرف على الغرب في عالمنا العربي والإسلامي ثلاثة اتجاهات:

1. الانهيار.

2. الرفض والعداء المطلق.

3. التعامل والتفاعل الإيجابي.

السؤال الرئيس الذي يطرح نفسه في عملية تأسيس علم الاستغراب سيكون عن الغرب؛ ما هو الغرب وأين يقع؟!

عندما يطلق الغرب قد يراد منه عدة معانٍ، وهذه المعاني لا تكون عرضية بل تقع طولية ومشككة، وهذه المعاني هي:

1. الغرب الجغرافي: وهو ما ترسمه الخطوط الجغرافية والخرائط العالمية لما يقع في جهة الغرب من آسيا وأفريقيا لتشمل بلدان أوروبا وأمريكا وكندا. هذه الحدود الجغرافية قد شكلت اليوم تحالفات سياسية كالحلف الأطلسي لتنفذ جبهة موحدة أمام الشرق الجغرافي والسياسي.

2. الغرب الثقافي: وهو ما أنتجه الغرب من ثقافة في عصوره المختلفة إلى أن انتهت إلى ثقافة العلمانية والليبرالية والفردانية والرأسمالية في جميع المجالات.

3. الغرب الحضاري: وهو المنظومة المعرفية والثقافية والسياسية والاقتصادية المتكاملة التي ولدت في الغرب الجغرافي إبان عصر التنوير واستمرت إلى يومنا الحاضر، وتحاول أن تبسط سيطرتها على العالم كله وتلغى باقي الحضارات. ويمتد جغرافياً ليشمل أيضاً كندا ونيوزيلندا.

والذي نقصده في عملية علم الاستغراب التأسيسية هو الشق الأخير أي الغرب الحضاري الغرب كعقيدة وفن وفكر ومعرفة واقتصاد وسياسة و.... الغرب كمنظومة متكاملة رغم وجود التعدد واختلاف الآراء فيه.

وهذا لا يعني إلغاء باقي المعاني إذ إنّ الغرب الحضاري تولد في أحضان الغرب الجغرافي والثقافي ، فهذه المعاني طولية وليس عرضية، وبهذا يصبح التقابل الموجود في مقوله الغرب والإسلام من حيث المعنى والمحتوى إذ الإسلام كدين والغرب لحضارة يصح تقابلهما معنى، أما لو أردنا مجرد المعنى الجغرافي لأصبح المعنى

غريباً لا تنسق فيه، كما لو قلنا الشمال والإسلام أو الجنوب والإسلام.

الغرب كمصدق للحضارة يختلف جغرافياً بحسب الزمان، ففي مرحلة زمنية كانت الحضارة الغربية تعني الحضارة اليونانية، بينما اليوم تعني حضارة أوروبا وأمريكا، وقد يتقدّم المستقبل عن حضارات غربية تقع في مناطق جغرافية أخرى.

وبهذا يظهر أنّ ما ذكره البعض من أنَّ «كلمة (غرب) في المرجعية العربية الإسلامية لم تكن تعني يوماً من الأيام وجود (آخر) يقع بالتحديد خارج بلاد الإسلام ولا دينًا ولا حضارة تمثل (الآخر) بالنسبة إلى الإسلام وإنما صارت هذه الكلمة تحمل بصورة ما هذه المعاني جميعها من خلال الترجمة من اللغات الأوروبية»⁽¹⁾ لا وجه له؛ لأنَّ الآخر الغربي آنذاك كان يعتبر الحضارة اليونانية، ونحن لسنا من دعاة الوقوف على الكلمات والحرروف بل نروم الوصول إلى المعاني والمحتوى من وراء الكلمات والحرروف، فعدم استخدام كلمة (الغرب) في الأدبيات الإسلامية آنذاك لا يعني عدم وجود المحتوى والمعنى المتمثل بالحضارة اليونانية.

بقي شيء آخر يتعلق بشأنية الغرب - أوروبا، حيث حاول البعض وضع خطوط فارقة بينهما ودعا إلى رفع الالتباس الواقع في عدم التفرقة بين أوروبا والغرب⁽²⁾.

وقد ذهب الدكتور حسن حنفي إلى أنَّ لفظ أوروبي يدل على المعنى التاريخي الحضاري ، وليس على الواقع الجغرافي السياسي كما يدل على ذلك لفظ غربي. الغرب صفة للتراث وأوروبا صفة للوعي أو الشعور ،الغرب واقع وأوروبا ماهية، الغرب مادة وأوروبا صورة. الغرب لفظ سياسي يوضع عادةً في مقابل الشرق أما أوروبا لفظ فكري إلى حد ما، كما ذهب بالآخرة إلى أنَّ اللفظين :غربي - أوروبي يستخدمان على البطل في العصور الحديثة⁽³⁾.

ص: 16

-
- 1- محمد عابد الجابري الإسلام والغرب 13، (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2009م).
 - 2- محمد نور الدين أفايه المتخييل والتواصل : 130 ، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993م)
 - 3- حسن حنفي مقدمة في علم الاستغرب : 84 المؤسسة الجامعية، بيروت، 2006م)

3. الاستغراب والتغريب:

هناك فرق بين الاستعمال اللغوي للكلمات وبين الاستعمال الاصطلاحي، حيث إنّ الأول يدلّ على الاستعمال بحسب الوضع اللغوي ويهتدى إليه من خلال قواميس اللغة أو تصريح الواضع. أما المعنى الاصطلاحي فيتجاوز المعنى اللغوي - رغم أنه ربما لا يتقاطع معه - ليشمل المعنى المتفق عليه من قبل جهات مخصوصة في أي حقل معرفي خاص ولا يمكن الاهتداء إليه من خلال القواميس اللغوية الصرفة.

وهذا يظهر في استخدام الكلمة (الاستغراب) حيث أطلقها البعض وأراد منها التغريب⁽¹⁾، ولا ضير في ذلك طالما أن المصطلحات تستخدم بحسب التوافق بين شريحة فكرية مخصوصة، إذ إنّ باب الاستفعال - كما قلنا - بمعنى طلب الشيء، فيصبح استعمال الاستغراب بكل المعنين، فهو تغريب لأنّه طلب للغرب وانبهار به، وهو استغراب بمعنى طلب التعرف على الغرب عرضاً ونقداً.

4. الضرورة :

هل نحن بحاجة إلى هذا الحقل المعرفي، والقيام بمحاولات لتأسيس علم الاستغراب؟ ما الضرورة القاضية بذلك؟! ما الجدوى وراء تأسيس هذا العلم؟!

إذا أردنا أن نحمل القول في الضرورة فهي محاولة لزوم تعرف (الآنا) على (الآخر) والنفوذ في بناء الفكرية والمعرفية لتحديد الموقف السليم تجاهه في عملية إعادة بناء الحضارة الإسلامية. أما التفصيل فيتلخص ضمن النقاط التالية:

1. نعتقد أنّ ديننا خاتم الأديان، وأنّ الحضارة الإسلامية هي التي ستحكم العالم في المستقبل. هذا المعتقد يتعارض مع أسس الغرب ومبانيه ودعواه في السيطرة التامة على العالم، فيحاول زعزعة الوضع والحلولة دون تحقق هذا المدعى. إذاً نحن بحاجة إلى التعرف على الغرب حق المعرفة للوقوف على أساليبه والإطلاع على مناهجه من أجل صد المخاطر وتحصين المجتمع أمام استلال الهوية والغزو

ص: 17

1- كما هو الحال في كتاب (من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي) لطيب تيزيني، أو بحث (الاستشراق والاستغراب قراءة نقدية) على نور الدين في مجلة شؤون الأوسط العدد 108 ص 100

ال العسكري المحمّل والثقافي المتحقق.

2. قد أشرنا إلى أنّ الحضارات تتلاقي وتفاعل في ما بينها، ونحن في مشروع إعادة بناء الحضارة الإسلامية لا بد من أن نتعرّف على باقي الحضارات ومن أهمّها الحضارة الغربية المعاصرة، ونستفيد من النتاج المعرفي التقني السليم الذي أنتجه البشرية لسد الفراغات وتحسين الحياة المعيشية والمعرفية.

3. لزوم التخلص من الاختراق والاستعمار الثقافي، ولا يتسنى ذلك إلا بعد التعرّف التام على الغرب والوقوف على نقاط القوة والضعف والمخطّطات والآليات المستخدمة من قبله قديماً وحديثاً.

4. العالم اليوم - بفضل الثورة المعلوماتية والتكنولوجيا الجديدة - أصبح كقرية صغيرة، وفي هذه القرية لا بد من التفاعل مع الآخر وعدم الانفعال أمامه، ولا يتسنى ذلك إلا بالتعرف التام عليه.

5. التعرّف على الآخر والتفاعل معه نداء من صميم الدين يفرضه علينا الواجب الديني للاتّباع والتزود من نقاط القوة (اطلب العلم ولو بالصين)⁽¹⁾ وال الوقوف على مكان الخطر وعدم الوقوع في الفخ (العالِم بزمانه لا تهجم عليه اللوايس)⁽²⁾.

6. قد أبتلى العالم الإسلامي، لا سيّما نخبه الفكرية، بالتّغرب والانهيار أمام الغرب واستلاط الهوية، ولا يمكن التخلص من ذلك ومعالجة من هذه الأزمة إلا - بالتعرف الموضوعي على الغرب، وتفكيك بناء وأسسه ومقوماته، إذ الانهيار في تصور التفوق التام للآخر في جميع المجالات حيث إنّ «حب الشيء يعمي ويصم»، وهذه الصورة الخيالية سوف تتشّعّب بعد تفكيك البنى والوقوف على نقاط القوة والضعف ولا يبقى مجال للانهيار، بل سوف ينتقل الإنسان من الانهيار إلى الموضوعية ويخرج من طور استلاط الهوية.

ص: 18

1- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله : 7/1 ، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1398)؛ السيوطي، الجامع الصغير: 1/168 ح 1110 (دار الفكر، بيروت، 1981م)

2- الكليني، أصول الكافي 27/1 ، (دار الكتب الإسلامية، طهران، 1363ش)

7. قد حولَ الغرب - بفضل تقوّه - العالم إلى مركز وأطراف حيث إنّه هو المركز والآخر هو الطرف، وللخروج من هذا المأزق وقلب الطاولة لا بد من تأسيس علم الاستغراب، فإنما أن تكون مراكز كلّنا أو أطرافاً كلّنا.

8 . وأخيراً الغرب واقع نعيشه حقيقة سرت في جميع مفاصيل حياتنا، وذلك من خلال ما أحرزه من تقدم علمي ومعرفي وتقني، فلا بد من تحديد الموقف أمامه، هل نأخذ ككتلة واحدة وكما هو من دون تمييز بين الآليات والمناهج والمعتقدات والنتائج؟! أم يمكننا تكثيفه وغربلته؟ أسئلة شغلت النخبة الإسلامية والعربية منذ أكثر من مائة وخمسين سنة. ولا يمكن الإجابة عنها إلا بسبور أغوار الغرب والتعرف التام عليه.

5. الأهداف:

إن الدوافع الكامنة- في الصميم الوعي واللاوعي- تجاه أهداف تأسيس علم الاستغراب ، تختلف من شخص إلى آخر ومن تيار إلى آخر، فالإسلامي والقومي واليساري رغم اشتراكهم في نقد الغرب غير أن دوافعهم مختلفة. وباختلاف الدوافع تختلف المنطلقات أيضاً فالإسلامي ينطلق في نقد الغرب من أسسه الدينية ومبانيه الفكرية المأخوذة من القرآن والسنة وتراثه الفكري والمعرفي، كما أنّ القومي ينطلق من منطلق الدفاع عن القومية والحفاظ على الهوية الجمعية والعرقية والقبلية لمجتمعه وأمته، والأمر نفسه يصدق على اليساري حيث ينتقد الغرب من منطلق الدفاع عن حقوق العمال ومكافحة الإمبريالية وتفوق السوق وما شاكل، وكذلك الأمر في سائر المذاهب الفكرية والتيارات المعرفية المناهضة للغرب.

قد تكون بعض الأهداف مشتركة مع ما ذكر في الفقرة السابقة (الضرورة) ولكن مع هذا يمكن الإشارة إلى الأهداف التالية:

1. التفوّذ في البنى الفكرية والمعرفية الغربية للوقوف على ما أدى إلى قوام الحضارة الغربية وكشف مبانيها ومقوماتها.

2. تكثيك الأسس والمباني وغربلتها للقيام بالتفاعل والتعامل الإيجابي معها

حيث يتمأخذ الإيجابي ورفض السلبي.

3. القيام بمراجعة شاملة للتاريخ الغرب للوقوف على مخططاته طوال هذه الفترة لأخذ العبرة منها من جهة، ورسم طريقة التعامل مع الغرب المعاصر من جهة ثانية، إذ إنّ الغرب المعاصر امتداد للغرب الماضي، ولا يمكنه الخروج من ماضيه.

4. كشف الفراغ المعرفي والخلقي الموجود في الغرب جراء الابتعاد عن المعنى والدين.

5. التخلص من التغرب والانبهار أمام الغرب من خلال محاكمته والوقوف على نقاط ضعفه وأزماته.

6. التحرر من الاستعمار الثقافي والهيمنة الغربية على جميع مفاصل حياتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية.

7. الاعتقاد بأنّ الغرب ليس مصدراً للمعرفة في جميع ما تحتاج إليه البشرية، بل هو أيضاً يشكو من أزمات كثيرة.

8. خلق التوازن بين الأنّا والآخر من خلال التفاعل الإيجابي وفتح باب الحوار مع الآخر، وتكون الذهنية الإسلامية والعربية بحيث تتمكن من مساجلة الغرب ومحاكمته وأن تكون ندّا له.

9. القضاء على المركزية الأوروبية وردة الغرب إلى حدوده الطبيعية.

10. التحرر من الخوف تجاه الغرب بعد اكتشاف حدوده وإثبات محدوديته.

11. قلب الطاولة وجعل الغرب مدروساً بعد أن كان دارساً.

12. الوقف على الخلافات والتناقضات الكثيرة الموجودة في الغرب وبين العلماء أنفسهم، والعلم بأنّ الغرب ليس كتلة منسجمة واحدة وغير متنافضة. إذ إنّ البعض منا بعد أن يصل إلى الانبهار أمام الغرب ويُتغّرب، يتصور أنّ ما وصل إليه الغرب في جميع مفاصل حياته مقدس وصحيح لا غبار عليه ولا يتطرق إليه الخطأ،

إن الوقوف على الخلافات الموجودة في الغرب يُبَدِّد هذا الوهم ويثبت بأن ما وصل إليه الغرب ليس أمراً نهائياً ومقدساً.

13. وأخيراً تقديم حلول ومعالجات علمية وعملية منبتقة من الفطرة السليمة والوجдан الحي المعتمد على المبادئ الإنسانية والوحى الإلهي، لازمات الغرب تلبية للوظيفة الإنسانية الملقة على عاتقنا في مساعدة الآخر إذ الناس صنفان «إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق»⁽¹⁾.

6. الآليات ومنهج العمل:

قد تداخل هنا أيضاً بعض الآليات ومناهج العمل مع الأهداف، ومع هذا يمكن إيجاز القول فيها كالتالي:

1. هناك اتجاهات وطرق مختلفة في دراسة الغرب، فتارةً نظر إلى الغرب ككيان تاريخي نشأ في نقطة زمنية معينة وامتد على طول التاريخ وتارةً أخرى نظر إليه من زاوية المدارس والمذاهب الفكرية المختلفة التي نشأت فيه، وثالثة من خلال الرموز والعلماء والنخب الفكرية وما قدموه من مشاريع متنوعة، ورابعة من خلال تقسيمه إلى أدوار حيث تدرس كل دورة على حدة، وخامسة على دراسته على حسب الموضوع كالاقتصاد والسياسة والثقافة وهكذا. ولا يمكن الاستغناء عن هذه الاتجاهات في عملية تأسيس علم الاستغراب بل يحتاج إلى جميعها.

2. استخدام المناهج البحثية نفسها التي صاغها الغرب واستخدمها لدراسة الشرق أو دراسة سائر المواضيع المعرفية والعلمية من قبيل المنهج التاريخي، التحليلي الوصفي، الاستقرائي وهكذا.

3. اتخاذ الموضوعية والحياد العلمي: «وَلَا يَجْرِي مَنْكُمْ شَيْءٌ قَوْمٌ عَلَى أَلَا تَعْدِلُوا» (المائدة: 8)

ص: 21

1- الإمام أمير المؤمنين عليه السلام نهج البلاغة عهد مالك الأشتر

4. الاعتماد على المصادر الرئيسة الغربية بلغاتها الأصلية مهما أمكن، لما في بعض الترجمات من هفوات لا تغفر.

5. التواصل مع منتقدي الغرب شرقاً وغرباً؛ سواء الذين نشأوا في أحضان الغرب وغضبهم جبروته وسحقه لآخرين، أم دول أمريكا اللاتينية أم دول الشرق أمثال الصين وروسيا واليابان، ناهيك عن العالم الإسلامي والعربي بما فيه من أصولي ومعتدل وقومي ويساري.

6 . تصطبغ الدراسات المقدمة إما بتحليل ونقد أو مجرد وصف الظاهرة أو الموضوع أو الشخص أو الفكرة.

7. النظرة الشمولية إلى الغرب وعدم الاقتصار على حقل معرفي واحد فلا بد من أن يحتوي علم الاستغراب على جميع شؤون الغرب التاريخي والفلسفى والسياسي والاقتصادي الاجتماعى والثقافى والتربوى والأخلاقي وغيرها من الموارد التي كانت الحضارة الغربية وتمد من مقوماتها الأساسية.

8 . القيام بعملية التصنيف والأرشفة إما بحسب البلد أو الموضوع أو الأشخاص أو المدارس والمذاهب أو الأدوار إذ إنّ نصف العلم تنظيمه.

9. الانطلاق من ثقافتنا وتراثنا وقيمنا الدينية والإنسانية.

10. في عملية الاقتباس من الغرب في ما هو إيجابي لا بد أن يكون عملنا تأسيسيّاً بمعنى عدم الاقتصار على الترجمة والنقل الصرف بل التأثير والتأثير المقابل بأن نمزجه بثقافتنا ونضيف عليه أو ننقص منه بحسب الحاجة والمصلحة والبيئة التي نعيشها، وبهذا نتمكن من هندسة العلم المأخذ ولـي عنقه بما يتواافق مع قيمنا والتخلص من التقليد والاقتباس الصرف.

11. دراسة مشاريع علماء الإسلام المعرفية في نقد الغرب والاستفادة منها في عملية تأسيس علم الاستغراب.

7. الفوائد والنتائج:

بعد أن يتم تأسيس علم الاستغراب ، ويتحول إلى مشروع في صميم وعي الأمة يكتب وينظر ويفكر فيه الصغير والكبير، يتوارثه الأبناء عن الآباء ، والصغر عن الكبار، يمكن أن نجتني الفوائد التالية:

1. استرجاع الثقة بالنفس بعد ما تتمكن من فهم الغرب والدخول معه في سجالات علمية وتفاعل مستمر ومتكافئ .
2. الخروج من مركزية الغرب والتعامل معه معاملة الند للندي، وجعله مدروساً بعد أن كان دارساً.
3. الخروج من الانبهار أمام الغرب والتخلص من حالة التغرب.
4. الهندة العكسية للاستشراق ودراسة الغرب للشرق، من خلال تأسيس علم يماثله، باسم الاستغراب يهدف إلى دراسة الغرب بكل موضوعية.
5. التعرف على خدع الغرب ومكره لا سيما في الجانب السياسي والإمبريالي من خلال الوقوف على تاريخه في المستعمرات وما أنتج من دمار واستلاب للهوية، ومن فرضٍ لقيم الغرب بشتى الوسائل، وتقديم مصلحته على مصلحة الشعوب المستعمرة.
6. إضافة علم جديد ممنهج إلى سائر العلوم التأسيسية التي تدرس في الجامعات الإسلامية، وفتح مناخ جديد أمام الباحثين لخلق آثار رائدة ومبدعة.
7. التخلص من التقليد الأعمى لعلوم ،الغرب، وعدم الاكتفاء بترجمة نتاج الغرب المعرفي من دون نقد وتمحيص وكأنه وحي منزل وقدس.
8. الاهفوات والمخاطر :

كل أمر تأسيسي - لاسيما عند بداياته - لا يخلو من هفوات ومخاطر، إذ إنّه ما

دام في مرحلة التأسيس لا يعدو أن يكون تنظيرياً لم يدخل في مضمون السباق ولم يقيم بمحل العمل، إذ إنّ مقام النظر ما دام لم يتفاعل مع مقام العمل لن يقوم ولن تظهر موقع خللها، ونقصه وعليه فالتقييم النهائي لعملية تأسيس علم الاستغراب والوقوف على موقع الخلل ونقاط الضعف بحاجة إلى مدة زمنية يتم فيها تطبيق هذا العلم على أرض الواقع.

ولكن مع هذا يمكننا في مقام التنظير رسم بعض الاهفوた العامة التي ربما يقع فيها الباحث، نشير إلى أهمها في ما يلي:

1. الوقوع في مغالطة الوجه والكته أو الجزء والكل، حيث يتم فيهاأخذ الجزء مكان الكل والوجه مكان الكته، بمعنى أن نأخذ جهة واحدة ونطافاً واحداً من الغرب ونقتصر عليه ونزعم أنه المقوم الوحيد للغرب أو الحضارة الغربية، ونغفل عن باقي الجوانب التي كونت تلك الحضارة وهذا ما وقع فيه الدكتور حسن حنفي حيث اقتصر في كتابه (مقدمة في علم الاستغراب) على الوعي الفلسفى الأوروبي وجعله أم العلوم الأخرى، فقال: «فالوعي الأوروبي بالنسبة لنا هو الوعي الفلسفى، فالفلسفة أم العلوم الوعي الأوروبي بالنسبة لنا فلسفى خالص ليس السياسي أو الاقتصادي.. الوعي الفلسفى هو أساس الوعي السياسي والاقتصادي والاجتماعي. فالوعي الأوروبي لدى يشير إلى منطقة الوعي الخالص الذى يحمل التصورات للعالم؛ هوأساساً الوعي الفلسفى أو الوعي النظري»[\(1\)](#).

وبسبب ذلك هو كونه متخصصاً في الفلسفة، درس الوعي الأوروبي باعتباره ظاهرة فلسفية شكلاً ومضموناً، فليأت متخصصون آخرون ليدرسوا الغرب من وجهة نظر سائر التخصصات.

2. الاقتصر على الوصف دون الدخول إلى مرحلة التحليل والنقد والتأسيس، فيصبح المستغرب مجرد ناقل لقصة الغرب ويكون أشبه بعلم التاريخ الذى يدرسه

ص: 24

1- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب: 76

الدارسون في طيات دراساتهم الجامعية عن الدول المختلفة ومذاهبها الفكرية.

3. عدم لحاظ البيئة الثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها الغرب، وتكون في أحضانها وترعرع في ظلّها، ومحاولة تطبيق بعض النماذج الغربية في واقعنا وبيئتنا وثقافتنا المختلفة - ربما - مع تلك، لا سيما في عملية النقل والاقتباس الإيجابي.

4. الاقتصار على استمرار نقد الغرب دون محاولة العبور عن الغرب وهضميه وإعادة تأسيس الحضارة الإسلامية.

5. الغفلة عن خلفيات ناقدى الغرب من الغربيين إذ إن المنطلقات والخلفيات تختلف عند الناقددين للغرب، فهناك من ينتقد الغرب من منطلقات يسارية وماركسيّة و يجعل البذائل اشتراكية وهناك من ينتقد الغرب من منطلقات تقويمية بمعنى أنه ليس ناقداً للغرب بالمعنى الحقيقي بل ينتقد أزمة خاصة للتخلص منها بغية الوصول إلى تقويم الغرب لا تقسيمه، وهناك من ينتقد الغرب من منطلقات إنسانية ويدعو إلى تغيير سياسات الغرب لأنّها توجب دمار البشرية والإنسانية.

ففي عملية تأسيس علم الاستغراب لا بد أولاً من الاستفادة من جميع هذه النقوص، وثانياً الالتفات إلى المنطلقات والخلفيات لكل ناقد كي لا تقع في فخ النتائج والحلول المعطاة والتي ربما لا تتوافق مع مبادئنا وقيمنا، أو فخ الدعوة إلى تقويم الغرب واستمرار حياته من خلال نقد الغرب. وعلى سبيل المثال عندما يأتي هوسرل وينتقد الغرب في كتابه (أزمة العلوم الأوروبية) فإنه لا يريد بذلك إلا أن يخرج بنتيجة أخرى تصب في مصب الغرب نفسه، حيث أسس مذهب الظاهريات وهو لا يقل خلاً عما كان قبله وبحاجة إلى نقد وتحليل.

6. عدم التمييز - في مقام الاقتباس - بين قيم الغرب التي صنعت الحضارة المعاصرة والتي تأسست على الانقطاع عن عالم الغيب وما وراء المادة، وبين الآليات والمناهج التي يمكن استخدامها دوماً وتكون خنزير - إن صح التعبير - لا تحمل

أي مبادئ وقيم.

7 . جعل الغرب كتلة شريرة واحدة ورفضه جملةً وقصيراً.

8 . جعل الغرب كتلة خيرة واحدة والانبهار أمامه وقبول جميع ما فيه.

9. الاستغراب والاستشراق:

هناك خلاف بين المفكرين في أن الاستغراب هل يمكن عده المعادل المعكوس

للاستشراق أو لا؟!

فقد ذهب الدكتور حسن حنفي إلى أن الاستغراب يعادل ويناظر الاستشراق، وانطلق من سؤال مركزي يقول : «إذا كان الغرب قد استطاع وضع الاستشراق، فلماذا لا يستطيع الشرق وضع الاستغراب؟»⁽¹⁾ ومن خلال هذا التساؤل ينطلق ليقول: «الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل والنقيض من الاستشراق. فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنـا (الشرق) من خلال الآخـر (الغرب) يهدف علم الاستغراب إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنـا والآخـر، والجدل بين مركب النقص عند الأنـا ومركب العظمة عند الآخـر »⁽²⁾ . وأآلية فك هذه العقدة عنده تكون من خلال تحويل الغرب من ذات دارس إلى موضوع مدروس.

يقوم بسرد بعض الفوارق بين الاستغراب والاستشراق من قبيل:

1. أن الاستشراق كان منطلقاً من منطلق القوة والانتصار واستعمارنا، أما الاستغراب

يكون من باب الدفاع عن النفس.

2. اختلاف المناهج بينهما .

3. الاستشراق تغير شكله وورثته العلوم الإنسانية خاصة الأثرى بولوجيا الحضارية

ص: 26

1- مقدمة في علم الاستغراب: 48

2- م. ن: 23

وعلم اجتماع الثقافة، بينما الاستغراب ما زال بدائياً ولم يتطرق.

4. الاستشراق لم يكن محايداً بينما الاستغراب أقرب إلى الحيادية نظراً لأنّه لا يغطي السيطرة والهيمنة بل يغطي التحرر من أسر الآخر.

أما الدكتور رضا داوري أردكاني فيذهب إلى خلاف ذلك، وينفي هذا التناقض شكلاً ومضموناً ومنهجاً، فإنه يرى من جهة أنّ هذا التناقض لم يرد في أي معجم وقاموس لغوياً بحيث لم يجعل الاستغراب مناظراً للاستشراق، ومن جهة ثانية وجود الخلاف البنيوي بينهما حيث إنّ الاستشراق هو نسبة خاصة بين الباحث وموضوع بحثه، وبين الذات الدراس والموضوع المدروس، في هذه النسبة يكون الدرس مهميناً ومتسلطاً على الموضوع المدروس ولم تكن له أيّ علقة معه، إذ ما دام لم يدخل الموضوع تحت تملكه وتصرفه وإحاطة الدرس التامة لا يمكن أن يكون موضوعاً مدروساً، وعليه فهذه العملية لم تتحقق في الاستغراب إذ لم تتمكن من جعل الغرب موضوعاً مدروساً لأنّه أولاً قد استولى علينا ولم يدخل تحت تصرفنا وأحاطنا وتملّكتنا، وثانياً إنّا قد أصبحنا متعلّقين بعلومه ومعطياته المعرفية بحيث لم تتمكن من جعله موضوعاً للدراسة حتى نظر إليه نظرةً فوقيّة خارجية محايدة. (1)

ويقول أيضاً: «إذا أردنا أن نجعل الاستغراب مناظراً للاستشراق لا بد أن يكون الغرب قد انتهى وفاته أو أوشك على الزوال» (2). إذا كان الاستشراق بمعنى تقرير دراسة آثار حضارة مستقبلها وانحبست في الماضي، فمن الصعب القيام بتأسيس علم على غراره باسم الاستغراب؛ لأنّ الغرب مضافاً إلى أنه لم ينحبس في الماضي، قد أصبح قبلة لكثير من البشر في العالم، فمن يلهم وراء الغرب لا يمكن أن يكون مستغرباً» (3).

ومع هذا يرى الدكتور داوري أنّ الاستغراب ممكّن فيما لو حلّ الشرقيون محل

ص: 27

1- رضا داوري اردكاني درباره غرب (حول الغرب) 33 ، 34 ، (هرمسن، طهران، عام 1390ش)

2- م.ن: 36

3- م. ن: 44

الغرب إبان القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وكان وضع الغرب شيئاً بوضع دول آسيا وأفريقيا في هذه القرون الأخيرة، بيد أن تحقق هذا الأمر لو لم يكن محالاً مستبعداً جداً.

نعم ربما يهوي الغرب نحو الانحطاط ويتجدد الشرق وتتفتح قرائح الفكر والعلم فيه ولكن ستولد حينئذ نسبة جديدة لم تكن عكس نسبة الغرب الحالي مع باقي دول العالم، وعليه سوف لا ينظر الشرق حينئذ إلى الغرب بنفس سياق الاستشراق ومناهجه (1).

وأخيراً يرى الدكتور داوري أننا لو أردنا أن نفهم الاستغراب على غرار معنى الاستشراق فلابد من رعاية الضوابط التالية:

1. الذي يحاول دراسة الغرب (المستغرب) لا بد أن يتحرر من قيود الغرب ويرى نفسه منفكأً عنه.
2. لزوم الإحاطة بماهية التاريخ الغربي بكليته، وبما أنّ مفتاح ذلك الفلسفة والتقنية لا بد من معرفة الفلسفة والتقنية الجديدة؛ لا مجرد التعرف بل من خلال التعرف على نسبتهما مع العالم الجديد. لاسيما التأمل في نهاية الفلسفة الغربية وأوضاع ما بعد الحداثة.

يشترط في الوصول إلى الاستغراب ، النفوذ في فكر الغرب وآدابه وفنونه وتاريخه ومن موقع الإشراف من الأعلى، ومن خلال إدخالها في عالمنا الفكري بأن تكون تحت سيطرته.

3. لزوم التعرف التام على منشأ العلم والثقافة والحقوق والسياسة في العالم الجديد ، والوقوف على أدق معانيها، والتحرر منها وعدم الوقوع في أسراها.

4. لم يكن تكوين علم الاستغراب أمراً مستبعداً اليوم، لما يُطرح من توقف التجدد وتحجيمه.

5. لا يصح للاستغراب أن يتبع مناهج المستشرقين لصعوبة ذلك وتعذرها، ومن

ص: 28

رام ذلك سيكون نتاجه ناقصاً، إذ لازم ذلك أولاً تقديم دراسات تحقيقية في سياسة الغرب وآدابه وفنونه وفلسفته واقتصاده وثقافته، وهذا بحاجة إلى الإحاطة التامة بتلك العلوم والكتب الغربية المؤلفة فيها. وثانياً يلزم - لتحقق ذلك - التحرر من هيمنة الغرب والنظر إليه من الأعلى والخروج من عالمه، ولا يخفى صعوبة تحقق هذين الشرطين.

وختاماً فإنّ أفضل فلسفة تعيننا في الوقت الحاضر على الاستغراب هي مباحث ما بعد الحداثة كطريق للوصول إلى علم الاستغراب، إذ إنّ مباحث ما بعد الحداثة شكلت في مبادئ الغرب وأسسه، وهذا ما يفسح المجال لتأسيس علم الاستغراب⁽¹⁾.

10. الخاتمة:

هذه أهم المقدّمات التأسيسية لعلم الاستغراب لا بد من التوصل إليها من خلال ورشات عمل تخصصية وإقامة ندوات ومؤتمرات والاستعانة بالمخصصين في مختلف الحقول المعرفية.

ولابد من التنويه مرّة أخرى إلى أنّ علم الاستغراب لا يعني إطلاقاً القيام بمعاداة الغرب ورفضه جملةً وتفصيلاً، بل هو سجال فكري معرفي موضوعي مستمر لاسترجاع الأنما وتقويمها من جديد.

كما تمنّى فتح مقاعد دراسية في الجامعات الإسلامية والعربية تختص بعلم الاستغراب وفقاً للآليات والأهداف التي مرّ ذكرها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على رسوله الكريم وآلـه الطاهرين.

ص: 29

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي (1)

أولاً: التّحديد المفهومي:

في تحديد العلاقة مع الآخر من خلال توصيف «الغرب والإسلام» هي عبارة لا تبدو قديمة في تبيان تلك العلاقة مع الآخر فهي عبارة طارئة نقلت إليها بالترجمة الحرفية من اللغات الأوربية. ليس هناك في النصوص القديمة مثل هذا التعبير، أما النصوص الحديثة التي ترجع إلى بداية القرن الماضي على الأكثر فمن النادر جداً العثور فيها على هذا التقابل بين «الغرب» و«الإسلام». ذلك أن العبرة التي بُرِزَت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، في الخطاب العربي الإسلامي، هي عبارة «الإسلام والنصرانية» وذلك في إطار المقارنة بين موقف كل من الإسلام والمسيحية من العلم والعقل الخ .. (قارن مثلاً: كتاب محمد عبده: (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية).

وهذا التّحديد يلغى التّوصيف العقائدي أما تحديد يأخذ تحديد الجهات مثل «الشرق والغرب» فهو توصيف ظهر حديثاً مع الحداثة الغربية، على الرغم من أنّ التراث الديني استعمل توصيفات مماثلة كما جاء في القرآن الكريم ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب (البقرة 177).

فإن اصطلاح «الغرب» Occident West أي الدول الغربية، والشرق» Orient East بمعنى الدول الشرقية، وهما معًا مترجمان من اللغات الأوربية التي ميزت

ص: 30

1- استاذ الفلسفة الوسيطة"الاسلامية - المسيحية" ، في قسم الفلسفة، في جامعة الكوفة

في هذا الأخير بين الشرق الأدنى والشرق الأوسط والشرق الأقصى، وذلك بحسب القرب والبعد عن أوروبا.

فهذا التوصيف له مرام استشرافية غربية في تجزئة العالم الإسلامي ومنحه توصيفاً يتجاهل الهوية الجامعية سواءً أكان إسلامياً أم عربياً. فهناك توصيف يراعي التمييز بين الغرب كجهة موحدة مركبة ويعمل على تضليله اذ تجلّى هذا في (المعاجم الأوروبية المعاصرة يتسم التمييز بين «الغرب» Occident كجهة جغرافية وبين «الغرب» O الكثير للدلالة على العلمية) مثل مصطلح جيوسياسي الذي يطلق على:

1) «جزء العالم القديم الذي يقع غرباً في الإمبراطورية الرومانية».

2) أوروبا الغربية والولايات المتحدة، وبكيفية عامة الدول الأعضاء في الحلف الأطلسي.

3) بلدان أوروبا الغربية والولايات المتحدة تحديداً، وقد تختص بهذا المعنى كلمة West Ouest (بالفرنسية) ...⁽¹⁾.

وقد تأخذ هذه العلاقة مع الآخر بعداً غير واقعي بل تخيلياً اصطناعياً فهناك كثير من الصور النفسية اسقطها الآخر (الغرب) على الشرق الإسلامي هي مجرد من الحقيقة بل مختلفة اذ يرتبط اختراع الآخر؛ لأن الخطاب حول الآخر هو بالأساس يعد خطاباً حول الاختلاف . (فإن التساؤل فيه ضروري حول الأنماط أيضاً، ذلك أن هذا الخطاب لا يقيم علاقة بين حدين متقابلين، وإنما علاقة بين آخر وأنا متكلمة عن هذا الآخر)⁽²⁾. فإن تحديد العلاقة بين الأنماط والآخر على الرغم من بعدها التاريخي والسياسي إلا إنها كانت علاقة غير مفكرة بها تبدو مضمرة لكن الدراسات المعاصرة في مجال الخطاب هي من اتاحت لها الظهور من خلال بحثها في تلك العلاقة

ص: 31

1- محمد عابد الجابري الغرب والإسلام - 1 - الأنماط والآخر ... أو مسألة الغيرية، <http://hekmah.org>

2- الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1999م، ص 21

وارتباطها بالهوية والاختلاف من خلال بعد الظاهري الذي أخذ تحولاً يراعي الجوانب النفسية في كشف صورة الآخر، وهذا ما يمكن ملاحظته في اختلاف بين السياقين الوسيط والحديث في العلاقة بين الأنما والأخر إنما يعكس اختلافاً جلياً في صورة الآخر في الثقافة العربية، وفي مجال الآخريات، فإن كان مجال الآخريات في السياق الحديث قد اخترل في الغرب وحده، فإن مجال الآخريات في السياق الوسيط كان متشعباً وممتدًا بامتداد المعلوم من العالم آنذاك⁽¹⁾. فان التصور عن الآخر كما قلنا هو فعالية نفسية مثلما هي سياسية تحاول ان تمنح الآخر توصيفاً أو تمييزاً وهو قد يكون سلبياً أو إيجابياً، وعلى الرغم من انه قد يكون سلبياً وقد ظهرت كثير من الدراسات كشفت عن علاقة الغرب المستعمر بالآخر وهي دراسات تدخل في نطاق يهتم بدراسة الاستعمار الكولونيالي، وما يحمله من تنمييات هومي بايل (Homi K.Bahah) فهو يرى أن المستعمر يميل إلى تنفيذ المستعمر من خلال وصفه بصفات ثابتة ومتبالغ فيها، ويحرص على تكرارها، مثل وصف المستعمر بالوحشي والانحراف الجنسي⁽²⁾. من هنا نستطيع الاستدلال على طبيعة العلاقة الغربية والإسلام بأن لها كثيراً من المضامين الأيديولوجية والنفسية والوجدانية بل تركت أثراً في كثير من الصور النمطية في تصوير كل من الطرفين أحدهما للآخر وهذا جزء من علاقة الصراع الطويلة بين الطرفين في أثناء العصر الوسيط وحقبة الاستعمار، شكلت حضوراً وراسبأ عميقاً في الخطاب الجماعي بكل حمولاته المعنية . اذ نستطيع ان نعرض إلى تحولات تلك العلاقة.

ثانياً: إن جدلية العلاقة بين الأنما والأخر:

من أجل تحليلها نجد أنها تحتوي على مضمونين الأيديولوجية سواء أكانت صريحة أم مضمورةً، إذ تكتنز علاقات تقوم على القوة، وبالآتي فإنه يقودنا إلى اكتشاف عنف رمزي؛ لأنه يحاول أن يفرض دلالات معينة على الآخر انطلاقاً من ادعائه شرعية ما،

ص: 32

-
- 1- نادر ، كاظم تمثلات الآخر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 2004م، ص
 - 2- فاطمة حمد المزروعي، تمثلات الآخر في أدب قبل الإسلام هيئة أبوظبي للثقافة والتراجم، ط 1، أبوظبي، 2007 م، ص 49

يحاول من خلالها اخفاء او إضمارها علاقة القوة تلك، لكن تبقى تلك القوة تحمل

طابعاً رمزيّاً

تولدت بأشكال متعددة من قبل الآخر الذي فرض ثقافة ولغة بوصفها تحكر معنى العلمي والحداثي وبالتالي الإنساني بقيمة المعاصر، ولكن يكون الآخر غير الغربي من ضمن حدود المنظومة الإنسانية العربية التي تدعى الكونية، لا بد أن يتكلم اللغة نفسها وينتمي إلى منظومة القيم الإنسانية نفسها. فان هذه المعرفة التي تدعى الكونية هي يقيناً محدودة الموقع وكل معرفة هي منشأة إنشاء فالمعرفة الأوروبية في العلوم : (الاجتماعية والإنسانية والطبيعية) وفي الآليات الفكرية لها موقع جغرافي كان يمثل مكان النشأة الخاص بها مرتبط بإشكالية أوروبية معرفة وإيديولوجيا إذ المعرفة الأوروبية الاستعمارية بكل ملحقاتها التاريخية السياسية والأخلاقية فهي وليدة هذه القوالب الكونيالي للسلطة كما صور بورديو إن علاقة القوة هي التي تعين دائماً حدود فعل قوة الإقناع التي يمتلكها النفوذ الرمزي (1). من هذه المقوله نجد أن المعرفة الغربية تمتلك منظومة عرفية للتصنيف الاجتماعي هي التي اخترعت النزعة الغربية كما تجلت بالاستشراق والتمييز بين جنوب أوروبا عن مركزها وعلى مدى هذا التاريخ الطويل أعادت رسم خارطة العالم على أساس : (عالم أول وعالم ثان وعالم ثالث) أيام الحرب الباردة إن أماكن اللا- فكر (أي أماكن الأسطورة والأديان غير الغربية والفولكلور)، والمناطق والشعوب التي تتطوي على التخلف قد استفاقت اليوم من عملية التغريب التي طال أمدها بعد ان تم اختراعها بوصفها «anthropos»، بوساطة موضع تلفظات عرف نفسه باعتباره (humanitas)، والآن فإن هناك اتجاهًا خارج الفكر الغربي من العالم الثالث لم يعد يطالب بالاعتراف به من طرف أوروبا يادراجه في الإنسانية، وقد توعد الثقافات التي احتكرت التمثيل الكوني الإنسانية وما بعدها بمجرد خطابات محلية من هنا تأتي ضرورة مراجعة نقدية لآخر ومعرفته، (فإن عملية التحكم في المعرفة لن تُدعى إلى المسائلة. ومن أجل أن نضع التأسيس الحديث /الكولونيالي لعملية التحكم في المعرفة ، موضع سؤال، من الضروري، أن

33:

1- بيبو بورديو، العنف الرمزي، ترجمة، نظير جاهمل المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م، ص 35

نركز على العارف بدلاً من التركيز على الشيء المعروف. وذلك يعني أن نذهب إلى الافتراضات الحقيقة التي تشدّ موضع التلفّظات)[\(1\)](#).

أولاًً: كانت التجربة الأسبانية أول لغة تحتكر الكونية وقد نزعت نزوعاً إلى نفي الآخر المسلم إذ إسبانيا (الكاثوليكية) الطامحة إلى الوحدة والنقاء الدينيين والمنطلقة إلى قيادة العالم النصراني، ما كانت لتسمح ببقاء المسلمين على دينهم، فبعد التخلص من اليهود، بدأت ماكنة القمع والتنصير وتفتيش الأرواح «الكاثوليكية تحول أنظارها إلى الأقلية الدينية والعرقية الأخرى على ارضها وشرعت فور غزو غرناطة إلى تصديرها قسرياً، وهي العملية التي بدأها رجل الدين المتغصّب ثيسنيروس في إقتحام المسلمين بالتلخلي عن دينهم واعتناق النصرانية، باستعمال الشدة والتعذيب والسجن لإجبار المسلمين على اعتناق النصرانية [\(2\)](#)، وقد ارتكبت الفظائع بحق المسلمين منمحاكم تفتيش والتحول إلى المسيحية في ظل ضغط الكنيسة وقوتها وعنفها الرمزي والجسدي يطارد العرب الموريسيكية كان عنفاً رمزاً يقوم على محظوظ الهوية الإسلامية وقد تجلّى بأشكال متنوعة من منع اللغة العربية وكتابتها في وقت كانت بمثابة ميراث معنوي الحديث بالعربية كان يعني المخاطرة بجذب انتباه محاكم التفتيش) [\(3\)](#). وكان الختان ممنوعاً كعلامة تميّز للهوية لهذا (كان عقوبة الختان هي النفي الدائم وخسارة جميع الممتلكات وبذلت جهود لتعقب أولئك الذين كانوا يقومون بعمليات الختان) [\(4\)](#) كانت تلك الاوضاع قد عكست موقفاً غريباً عنيفاً وعصابياً تجاه الآخر.

ثانياً: أما في زمن الثقافة الانكليزية والفرنسية وعبر الانكليزية والفرنسية، والألمانية، فهما من شيد الحداة الصلبة ومشاريع العلوم الإنسانية والاستشراق

ص: 34

-
- 1- والنرد منيلو، العصيان المعرفي، التفكير المستقل ولحرية الدو كولونيالية، ترجمة فتحي المسكيني، موقع مؤمنون بلا حدود
 - 2- مايثوكار، الدين والدم إبادة شعب الأندلس، ترجمة مصطفى، قاسم دار الكلمة، ط1، أبوظبي 2013م، ص
 - 3- اندره، هوتيكروفت الكفار، تاريخ الصراع المسيحي والإسلام ، ترجمة قاسم عبد قاسم المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة 2006م، ص 256
 - 4- المرجع نفسه، ص 262 - 263

من أجل معرفة الآخر وإخضاعه وهنا يحث أن المعرفة التي تحترم التمثيل العلمي والشرعية الإنسانية والتي ارتبطت بعملية الهيمنة الكونيالية وتحضير الشعوب المختلفة يظهر (إن الافتراض الأساسي هو أن العارف متورّط دوماً، على مستوى سياسة الجغرافيا وعلى مستوى سياسة الأجساد في صلب المعروض، على الرغم من أن الإيستيمولوجيا الحديثة) غطريسة النقطة الصفر على سبيل المثال (قد عملت على إلغاء الطرفين وخلقت صورة الملاحظ المتحلل من أي رابط الباحث المحايد عن الحقيقة والموضوعية، الذي يتحكم في نفس الوقت، في قواعد الاختصاص ويضع نفسه أو نفسها في موقع متميّز من أجل التقييم والإملاء)⁽¹⁾، وقد كانت المعرفة وبخاصة أصحاب النزعة الوضعية بذلكوا جهودهم في اعتبار كل فلسفة تكاد تكون ميتافيزيقاً ومنها مسائل القيم والحقيقة والجمالية وقضايا الفلسفة النظرية كقضية الله وخلود الروح واللانهائيّة وانقسام العالم ومعنى الحياة فكلها مسائل عدوها ضرباً من العبث مادامت لا تربطها أي اصرة في ميدان العلم فهي ليست من قبيل المسلمات التحليلية والتجريبية⁽²⁾.

وكانت حركات المقاومة في العالم الثالث قد انخرطت في عصيان معرفي يعمّل على فك ارتباط عن سحر الفكر الغربي عن الحداثة والمثل العليا للإنسانية في حقبة الاستعمار أو اليوم بوعود البنك الدولي ووعوده بالنمو الاقتصادي والازدهار في ظل اقتصadiات العولمة المتوجهة⁽³⁾. بハイاديّة وموضوعية يثبت إدوارد سعيد أن الشعوب العربية والإسلامية ليست بما توصف به من، تخلف بدليل مقاومتها العجيبة ودحرها المستمر للاستعمار، ومع ما سبق كله لم يناد سعيد بمحاربة الغرب، أو كراهيته، وإنما يدعوا إلى فهمه أولاً، ثم مواجهته بما يكفل الحرية والاستقلال للشعوب المستضعفة⁽⁴⁾. فإن معرفة الغرب هي الغاية التي يصل إليها خطابنا النقدي

ص: 35

1- والنرد. منيولو، العصيان المعرفي، التفكير المستقل ولحرية الدو كولونيالية، المرجع السابق

2- ميشيل ماركوفيش، العلم والإيديولوجية، ترجمة، أحمد السطاتي منشورات الكلام السلسلة الثقافية : 1، 1973م، ص 13.

3- انظر والنرد. منيولو، العصيان المعرفي التفكير المستقل ولحرية الدو كولونيالية، المرجع السابق.

4- خالد سعيد إدوارد سعيد ناقدا الاستشراق المركز الحضاري لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2011م، ص 127.

هذا الاحتجاج ت نوع في العالم الثالث وفي عالمنا جاء الاحتجاج الاسلامي ليمثل موقفاً نقدياً للآخر، فهو يستمد شرعيته من تراث اسلامي اذ (يركز على المدلول الرسالي للحوار، فهو يعبر عن قيمة حضارية، إذ هو أسلوب الأنبياء والرسل في التبليغ والدعوة وبالتالي أحقيته هذا التيار في تقديم الإسلام والحضارة الإسلامية للطرف الآخر». فعلى الغرب ... أن يحاول خوض الحوار مع أولئك الذين يمثلون بجدارة الفكر والثقافة المسلمين. أما المتغيريون الذين هم في حقيقة الأمر تمثيل ناقص ومشوه للغرب نفسه، فإن حوار الغرب معهم لا يشكل ديانوغأً (حواراً ثانياً)، ليس ذلك وحسب، بل إنه لا يشكل مونولوجأً و (مناجاة أحدية)، أيضاً كما يؤكّد على ذلك خاتمي وهو أحد أبرز رموز هذا التيار في حوار الحضارات⁽¹⁾). وقد اخذ هذا التيار موقفاً احتجاجياً أكثر جذرية في نقد الغرب وتبني تناهي مقولاته التي تدعى الكلية والشمولية في حين هي تمثل نزوعاً للهيمنة على مصادر الشعوب ونهب خيراتها والعمل على افقارها.

جاء هذا الكتاب في توصيف حركة الاحتجاج والمقاومة لدى الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر إذ تم تناول فكر مجموعة كبيرة من مفكري التيار الإسلامي في هذا الكتاب سواءً في حقبة النهضة أم في التيار المعاصر إذ تم تناول الرؤية النقدية لدى هؤلاء المفكرين وتصوراتهم النقدية للفكر الغربي بروح تحليله وصفة تستلهم فهم الفكر الغربي ونقده من أجل فهم الآخر وإزالة التغريب الذي ترك أثراً في كثير من الأجيال التي لم تنتبه إلى آليات الآخر في نفي الآخر والعمل على مواصلة أزماته : (الفكرية والمجتمعية والحضارية) على صعيد المنهج والرؤى .

ص: 36

1- الزهراء عاشور ، حوار الحضارات وإشكالية الأن والآخر في الفكر العربي والإسلامي

رضا داوري الأردكاني

رضا داوري الأردكاني (1)

على الرغم من تداول مصطلح «الاستغراب»، فإنّ سبر معناه يشير الاستغراب؛ فقد ألفنا تعبيري «الاستشراق» و «المستشرق»، نتيجة انهمام مؤسسات متخصصة بهذين الحقلين في أوربا وأميركا منذ قرنين من الزمان.

في المقابل، غابت الدراسات في مجالي «الاستغراب» و «المستغرب». ولعلّ من النادر العثور على مصطلح (Oxidentalism) (الاستغراب) كمقابل لمصطلح (Orientalism) (الاستشراق) في أي معجم لغوي، وفي حال وجوده، فلا يشير إلى معنى «الاستغراب» المتواخي .

لم يكتسب «المستشرق» صفتة تلك بمجرد إحاطته ببعض المعلومات حول الشرق، بل نشأ كلّ من مصطلحي المستشرق» و «الاستشراق» نتيجة تحول «الشرق» موضوعاً لحقل معين من الدراسات والأبحاث.

ألم يكن ممكناً قيام بعض الشرقيين جغرافياً بالمبادرة للالطلاع على الغرب، ليصبحوا «مستغربين»؟

ص: 37

1- مفّكر وفيلسوف من إيران. ترجمة: علي فخر الإسلام.

ألم يدرس كثير من علماء الشرق وطلابه في الغرب، الأمر الذي سمح لهم بالاطلاع على الغرب؟

يدرس أطفالنا في كتبهم الدراسية تاريخ كلّ من أوربا وأميركا وجغرافيتهما، حتى أنَّ العلوم التي تُدرَس في الثانويات والجامعات، ليست في أغلبها سوى ترجمة لأعمال الغربيين، ناهيك عما دوّنه المستشرون الغربيون من تاريخ علومنا وفلسفتنا وفنوننا وآدابنا، ليحصر دورنا بترجمتها فحسب.

إذًا، لسنا غرباء عن الغرب، بل نعرفه بطريقة أو أخرى.

مع ذلك كله، لماذا نفتقر «للمستغربين»، ونفتقد فرعاً معرفياً يُعرف باسم «الاستغراب» حتى الآن؟

وبالتالي هل تختلف معرفتنا بالغرب، عن معرفة المستشرقين بالشرق؟

إنَّ هاتين المعرفتين متمايزتان تماماً؛ فمعرفة الغرب بالشرق هي معرفة استقصائية، أما المعرفة التي نمتلكها عن الغرب - كما يعبر غابريل مارسيل - فهي معرفة أُولَئِك ناقصة، تمثل مجموعة العلوم الرسمية التي تلقيناها من الغرب، لا تشكل إلا مجرد أخبار وصلتنا عنهم.

في المقابل، لم يأخذ المستشرون شيئاً منا، بل قاموا بدراسات في علومنا وثقافتنا وآدابنا ومعتقداتنا؛ جاعلين من تاريخنا موضوع بحثهم، متخذين مبدأ إعطاء الأولوية للمواضيع التي تخدم أغراضهم في الغلبة.

لقد حالت هيمنة الغرب دون تمكنتنا من اتخاذ الغرب موضوعاً لدراساتنا، نتيجة عجزنا عن تأطيره ضمن حدود قدرتنا، كما أن بدايات احتكاكنا بالغرب كشفت حاجتنا للعلوم والقوانين والتقاليد الغربية، ما حرمنا من مقاربة الغرب بنظرة موضوعية لأنعدام القدرة أو المجال لدينا للقيام بذلك.

في هذا السياق، يبدو أننا بحاجة إلى تقديم قدرٍ من الإيضاح في هذا الخصوص،

من خلال التأكيد على أنّ «الاستغراب» يختلف كلياً عن الإحاطة بعلوم العالم الحديث وآدابه وتقاليده؛ فلم يُصنف علماؤنا الأقدمون الذين أخذوا الطب والفلك والنجوم والفلسفة من اليونانيين وقاموا ببسطها في زمرة المتخصصين في «اليونانيات»، بل لم يُطلق عليهم هذا العنوان أصلاً.

ناهيك عن أننا لا نسبغ على أدباء الشرق وفلسفته وعلماء الدين فيه لقب المستشرقين، وما إطلاق صفة المتخصصين في الإسلاميات على علماء الإسلام إلا على سبيل التسامح، لأنّ علماء الدين لا يحظون بذلك اللقب ما لم يؤمّنوا بذلك الدين ويلّغوا أحکامه، بينما ليس من الضروري أن يكون المتخصص بـ«الإسلاميات» معتقداً بذلك الدين ومتمسكاً به.

إذًا، يشكّل «الاستشراق» علاقةً خاصةً بين الباحث والمواضيع التي يدرسها، في نسبة بين «فاعل» المعرفة وموضوعها، والتي يعبر عنها في لغة الفلسفة الأوروبيّة بالنسبة بين «Subject» (الفاعل) و «Object» (الموضوع)، دون وجود أي ميل لدى فاعل المعرفة نحو مفعولها، مكتفيًا بوضعه أمامه حتى يتعرف عليه من خلال المناهج العلمية المقرّرة، ليدخله في نطاق العلم.

ولا تشدّ سائر العلوم الحديثة عن تلك النسبة؛ بمعنى أنّ منهجية البحث تقضي من الباحث مقاربة متعلق (فتح اللام) بحثه بنظرة موضوعية تعتمد الحياديّة؛ إذ يمكن للأديب وشاعر فارسي تناول شعر فارسي بهذه المنهجية ويكتب عملاً في تاريخ الأدب، دون التغاضي عن النسبة «ما وراء الموضوعية» التي تربطه بالشعر الفارسي، والتي تبتعد عن النّظرية الحياديّة؛ فيمكن للقارئ الفارسي للشعر الفارسي تناول أنواع الشعر وصوره بحثاً ودراسةً، دون أن يتأثر تذوقه للشعر بمنهجية البحث، لأنّ تذوق الشعر والاستنساخ به ليسا إلا نتاجةً ميله له؛ فالشاعر يهوى الشعر، دون أن يُعاب عليه ذلك، أو يُعرض عليه بحجّة لزوم اتخاذ الحياديّة سبيلاً في رؤيته الشعرية.

لطالما كان أدباؤنا وشاعراؤنا متذوقين للشعر ومستأنسين باللغة، ومع ذلك لم يظهر

ما يُسمّى بتاريخ الأدب الفارسي إلا في العصر الحديث؛ إذ تعود بواكير الكتابات في تاريخ الأدب الفارسي والفلسفة الإسلامية و... إلى أعمال المستشرقين التي حذا حذوها باحثونا وعلماؤنا فيما بعد، وقد تعاملت المدرسة الوضعية مع ذلك التقليد باعتباره أمراً مفروضاً وضرورياًً مع ازدراه كلّ نسبة وطريق آخر سواه.

ويتجلى هذا الأمر بأوضح صورة في حقل الدين والعلوم الدينية؛ إذ يمكن لشخص ما أن يكون مؤرّخاً للأديان أو يمتلك معلومات واسعة في أحكام دين ما أو عدة أديان، دون أن يعني ذلك اعتقاده بأي منها.

وكم من قادة روحيّين لم تمنع مكانتهم كعلماء في الدين ومبليّجين لأحكامه، من مقاربة الدين وفق نظرة موضوعية بحثة، لأنّ تلك الرؤية للدين لا تدعو أن تتعامل معه كمتعلق (بفتح اللام) لعلوم المستشرقين، بينما تختصر نسبة الناس للدين بتلك النسبة التي تربط المستشرقين بالثقافات والأديان الشرقية فحسب، في حالة تقيد حراك البشر ضمن ساحة واحدة فقط للعلم الموضوعي وحده فيها الكلمة الفصل، في انعكاس لغة مغلوب على أمرها أمّا الغرب، دون إضفاء صفة «الاستغراب» عليها، حتى ولو كانت ملمة بالعلوم الحديثة.

إنّ كلّ ما ذكرنا آنفًا لما يرفع الغموض عن موضوع البحث بعد؛ إذ لم تتبين الفرق بين

«الاستغراب» من جهة، والإحاطة بعلوم الغرب وثقافته من جهة أخرى؛ الأمر الذي يدعونا لتسليط الضوء على أقسام العلم تخفيقاً لحالة الإبهام.

في الوهلة الأولى، يمكن تقسيم العلم قسمين: أحدهما العلم الموضوعي الذي يحيط فيه العالم بالمعلوم ويتصرّف به، والآخر العلم الذي لا يشرف فيه العالم على المعلوم أو يتحمّل به، بالرغم من عدم انفصاله عنه.

كما ينقسم العلم الأوّل الموضوعي بدوره إلى قسمين؛ أحدهما العلم بالأمور والأشياء التي تتصل بالعالم الموجود والمتجدد، سواءً كانت تاريخيّة أو ثقافيةً أو طبيعيةً، والآخر العلم بالأمور ذات العلاقة بعالم متشتّت، لم يبلغنا منه سوى مجموعة

أخبار وأثار، والذي يُعد الاستشراق من سنته؛ فلو كان من المقرر التعامل مع

«الاستغراب» كـ «الاستشراك»، عندئذ يلزم منا انتظار نهاية العصر الغربي أو افتراض حالة يكون العصر الغربي قد بلغ فيها نهايته.

علينا الأخذ بعين الاعتبار فكرة إعراض المستشرق عن الاهتمام بأي شيء لا يزال ينبع بالحياة في الشرق، فقد قام المستشرقون بدراسات مهمة في مجالات العرفان والفلسفة والكلام والأدب والسياسة و.... لكن لم نعثر على باحث مستشرق أَنْجَز دراسات في علم أصول الفقه، ويعود السبب في ذلك، برأيي، إلى صعوبة نسبة علم أصول الفقه إلى الماضي، للجوء الفقهاء إليه في استنباط الأحكام، دون أن يعني كلامنا اعتبار كلّ من الفلسفة والعرفان والكلام والأدب ميّةً عفا عليها الزمن، وأنه لم يبق من العلوم الحية سوى أصول الفقه، لأنّ كافية العلوم والمعرف حيّة، ولكن المستشرق ينسبها للماضي.

لا يخفى أنّ هناك فلسفةً وكلامًاً وعرفاناً وأدبًا في الغرب أيضاً، لكل منها تاريخه الخاص ، فإذا بادر شخص غير غربي بالبحث في تاريخ آداب الغرب وفلسفته وكلامه، فلماذا لا نعتبره «مستغرباً»؟

عبارة أخرى، إذا كان للمستشرقين أن يُجرروا بحاثهم ودراساتهم في تاريخ الشعوب

الشرقية وفلسفتها وآدابها، وعلومها، حتى يُعدوا نتيجة ذلك في عداد المستشرقين فلماذا لا يمكن لنا - نحن الذين أخذنا بعلوم الغرب، ونعتبر أنفسنا وغيرنا في حاجة إليها - أن نُعد «مستغربين» من خلال القيام بدراسات في علوم الغرب وآدابه؟ .

إننا، بتناولنا تاريخ فلسفة الغرب وكلامه وآدابه سنقوم بتجميل تاريخنا من خلال المعلومات التي نحصل عليها في هذه العملية، بينما يتّخذ المستشرق من ماضي الشرق مادةً لتاريخه، مضفيًا على تاريخ الشرق وماضيه صبغةً غربية.

كان «بيرجسون» يقول، في سياق حديثه عن المعرفة العلمية والعقلية، بأنّ العقل يُسْكِن الأشياء المتحركة والمتغيرة ذاتياً؛ إذ كان يرى بأنّ العقل الذي تبلور في مرحلة

تاريخ الغرب الحديث لا يميّز حقيقة الموجود الذي يمثل عين الحياة والنشاط والسيرورة والصيروة، بل يبحث عن صورة الأشياء الميتة والجامدة.

إذاً إن هذا الكلام منوطاً بقبول بعض مبادئ فلسفة «بيرجسون» وقواعدها، عندئذ يمكن تظهير صورة الموضوع بطريقة أخرى؛ إذ عندما ننظر إلى التاريخ وفق المنهجية الفيزيائية، فإنّ تاريخ البشر وماضيهم سيتبدل إلى شيء فيزيائي خاضع لقوانين الفيزياء.

لقد كتب المستشرقون تاريخ الشرق من موقع التسلط والهيمنة والغلبة؛ الأمر الذي يجعل من معرفتهم بالشرق مختلفةً كلياً عن معرفتنا بالغرب، بل لا مجال للمقارنة بينهما ، لأنّهم تمكنا من اتخاذ الشرق موضوعاً لأبحاثهم ومعرفتهم، بينما لم تتعد معرفتنا بالغرب شكلًا من أشكال المساهمة في تلك المعرفة؛ فالإحاطة بالعلم والتكنولوجيا الغربية يشكل نوعاً من المشاركة في التاريخ الغربي، ولا ينبغي الخلط بين هذا النوع من المعرفة و«الاستغراب».

لقد أخذت الأمم الشرقية، منذ قرون عديدة، علوم الغرب وأدبها وفلسفته وتكنولوجيتها، دون أن يُعتبروا «مستغربين»، بل لم يتعامل أحدٌ مع منهجهن وسلوكيهم في هذا السبيل كنوع من «الاستغراب».

بناءً على ذلك، هل يمكن اعتبار «الاستغراب» مفهوماً مستحيلاً يحول دون تأسيس فرع بحثي تحت هذا العنوان؟

إنّ التمييز بين مصطلحي «الاستغراب» و«الاستشراق»، يعنينا على استعراض شروط تحققه - أي «الاستغراب» كما يلي:

1- ينبغي على من يتصدرون لدراسة «الاستغراب» تحاشي الشعور بالتبعية للغرب والدونية تجاههم، من خلال الحفاظ على استقلاليتهم وحربيتهم، أو تنمية حس التمايز بينهم والعالم الغربي كحد أدنى، رفضين التعامل مع الغرب كنموذج للكمال

المتوخى، أو باعتباره المعلم والموجّه، مكتفين بالنظر إليه كآخر مختلف.

لقد نشأ الاستشراق في ظروف كان الغرب يعتبر نفسه قمة العالم والمهيمن عليه.

إنّ مقاربة معرفة الغرب وأدبه كغاية المعرفة والأدب الإنسانيّين، أو التعامل معهما كانحراف عن مبادئ الأخلاق وأصول الدين تحول دون إمكانية تبلور «الاستغراب»، لتحول الغرب في هذه الحالة إلى شيء بعيد عن صورة الآخر.

فلو ابتعدت الدراسات التي ظهرت في الآونة الأخيرة واتسمت بالعبثية - حول وجود الغرب عن التزعمات الأيديولوجية، لساهمت في تسلیط الضوء على شروط إمكانية تحقق مشروع «الاستغراب».

لقد صادفنا خلال بحثنا جهات تنكر أيّ ماهيّة للغرب أو ذاتيّة له، مدعيةً أنّ ما بلغه الغرب من قدرة ومكانة ليس خاصاً به، بل يمكن، وينبغي للعالم كافّة أن يصل إلى تلك المرحلة.

إنّ تبني هذا القول صحيح نسبياً من إحدى الجهات؛ بمعنى أن يتصوّر مدعوه احتكار الغرب الجغرافي للعلم والتكنولوجيا، عندئذ يحق لهم القول بأنّ كافة سكان العالم يمكنهم أن يأخذوا بذلك العلم الجديد، وسلوك سبيل التنمية العلمية والتكنولوجية، إلا أنّ محل النزاع ليس في القول بأنّ كلاً من العلم والتقنية الحديثة خاصة بمجموعة من البشر، بل يكمن في أنّ تاريخاً معيناً يحمل مبادئ خاصة قد تبلور في الغرب، ويسقط جناحه على كافة أرجاء العالم، محولاً تاريخ العالم إلى تاريخ عالمي، واحد، وفي مثل هذا التاريخ الواحد كيف يمكننا تمييز الآخر وتحديد الخصوصيات؟

لا شكّ في أنّ من ينكرون وجود الغرب وكينونته سيتعاملون بالضرورة مع

«الاستغراب» بلا مبالغة، وحتى لو برأوا لأنفسهم التعامل مع هذا الموضوع، فإنّهم يحصرونه في نطاق معرفة الغرب، والاطلاع على تاريخ الغربيين وجغرافيتهم وآدابهم وعلومهم.

أمّا أولئك الذين يقاربون الغرب تاريخاً عالمياً، ذا ماهية ومزايا معينة، فإنّهم يجرون تلك الفئة من الغربيين الذين يتساءلون عن بدايات الغرب وما لاته، ويسبرون حقيقة تاريخ الغرب في سبيل معرفته فهم بمعنى ما يتقبلون فكرة إمكانية تحقق «الاستغراب» لابسنخه الاستشرافي؛ فلا يتخذ المستغرب من الغرب موضوعاً لبحثه، بل يستوعب تاريخه في ضوء ماهيّته التي يبحث عنها ماهية في ضوء تاريخه.

يمثل هذا النوع من فهم تاريخ الغرب وما هيّته نوعاً من المعرفة الظاهراتية، التي تستلزم الاحتكاك بعالم الغرب وفهمه من الناحية التجريبية.

2 - يستلزم إطلاق مشروع «الاستغراب» استيعاب التاريخ الغربي بشكل عام، والذي ينحصر سبيلاً بلوغه في سير فلسفته، ويتمظهر في تقنيته، ما يستدعي الإحاطة بكلٍّيَّهما (الفلسفة والتقنية الحديثتين)؛ إذ لم يعد كافياً في هذه العملية مجرد دراسة تلك الفلسفة في الجامعات وتأليف الكتب حول تاريخها وترجمتها وطبعها ونشرها وجمع المعلومات عن آخر الآراء والأفكار الفلسفية هناك، بل ينبغي التأمل فيها من خلال وعي النسبة بينها وبين العالم الحديث، لا سيما عبر التفكير في نهاية الفلسفة الغربية وأحوال ما بعد الحداثة.

لا يولد «الاستغراب» بكتابه مقالة حول الثورة الفرنسية، أو ترجمة عمل أدبي فلسي، لأنَّ الشرط الأساس لتحققه يتمثل في القدرة على التغلغل في فكر الغرب وفنه وتاريخه وترسيخ الأقدام فيها.

إن كتابة مقالة تناقش فلسفة فيلسوف وشاعر شاعر من خلال جمع معلومات من هنا وهناك، تجسّد في أحسن الحالات اتباعاً لمنهج ودراسة جديدة، إلا أن يمكن الباحث من إعادة قراءة الموضوع وتحديد موقعه في سياقه التاريخي؛ بمعنى أن ينظر إليه من موقع المشرف في إطلاة بنورامية.

قد نكتب مئات المقالات حول «سوفوكليس» و«أفالا-طون» و«فيرجل» و«بوئيسيوس» و«سانت أوغستين» و«توماس مور» و«هيغل» و«غوته» و«نيتشه» و...

إلا أن ذلك كله قد لا يكون كافياً لإضفاء صفة «الاستغراب» عليها؛ لأنّ أقصى ما يمكن أن تعكسه تلك المقالات إثبات شغفنا بكتاب شعراً الغرب وأدبائه وفلسفته، وعلمائه بينما «المستغرب» الحقيقي هو ذلك الشخص قادر على إدخالهم في منظومتنا الفكرية.

قد يقال: ألم يكن نيكلسون مهتماً ولهان بالمولوي؟ ألم يصرف «ماسينيون» رحراً من عمره في البحث حول أحوال «الحلاج» وآثاره؟

إنّ إطلاق «ماسينيون» عنوان «محنة الحلاج» على كتابه أكبر دليل على تعلقه بسيرة

«الحلاج».

لساننا في حاجة لسرد الأمثلة حتى ثبت ولع كتاب المستشرقين بالأعمال التي أنجزوها؛ فقد كان بعضهم عاشقاً للشرق والشرقيين، دون أن ينسوا ما يربطهم بالتاريخ الغربي، بل إن كثيراً منهم صرّحوا أو لوحوا بایمانهم بوحدة التاريخ، وما جرى في الماضي سواءً في الشرق أو أي مكان آخر على الأرض لم يكن سوى مقدمة للتاريخ الغربي.

3 - مشروع «الاستغراب» رهن بمعرفة منشأً ومعنى كلٍّ من العلم الحديث والثقافة الحديثة والحقوق الحديثة والسياسة الحديثة، وطالما أطلقنا أحکامنا على العلم والسياسة... بناءً على المشهور السائد من الآراء فلا يمكننا أن نكون «مستغربين»؛ فلا تتوقع من مؤيدي الديمocrاطية الاشتراكيين، والفاشيين، والنازيين، و... أن ينتموا إلى تلك الفئة.

طبعاً، ليس على «المستغرب» أن يكون معارضًا لتلك النزعات جمِيعاً، بل عليه أن يكون متحرراً منها، ولا تخلو تلك النزعة للاستقلالية من صعوبة مع ذلك، فإن تعسر التحرر من تقاليد الغرب الظاهرية من سياسة وحقوق وغيرها، لا يقارن بمشقة التحرر من هيمنة تقنية الغرب وفلسفته.

4- مع ذلك كله، فقد توافرت في الغرب ظروف يمكن في ضوئها تصوّر إيجاد مجال لبروز «الاستغراب»؛ إذ لم يعد مشروع «الاستغراب» اليوم نوعاً من الترف الذي لا- لزوم له نتيجة ظهور أشخاص يدعون بأنّ الحداثة قد وصلت إلى مرحلة من الجمود والتّوسيع الصوري وال رسميّ، الأمر الذي قد يرسّخ في أذهاننا فكرة توقف التجدد وجموده.

في المقابل، يتمتع الفكر «ما بعد الحداثي» بالرفض للتعامل مع كل جديد ما يمهد الأرضية للعودة إلى الشرق واقتباس كلمات مفكريه ومرشدی الفكر الروحي والمعنوي لإضاءة طريق المستقبل.

5 - ليس «الاستغراب» ردّ فعل على «الاستشراق»؛ فلا يمكن لـ«المستغرب». ولا ينبغي له تطبيق المنهجية الاستشرافية في معرفة الغرب، لأنّ استخدامها في الغرب شاق للغاية، لن يُفضي إلى شيء سوى تقديم تقرير ناقص عن موضوع الدراسة، كما حدث قبل منتي عام في إيران، حين ظهرت مجموعة من الأشخاص الذين خاضوا تجربة كتابة تقارير حول سياسة بريطانيا وبعض الدول الأوروبيّة.

إن سير «الاستغراب» و دراسته في حاجة إلى القدرة على كتابة مقالة بحثية أو تأليف كتاب تحليلي حول السياسة والأدب والفن والثقافة والاقتصاد والفلسفة في ،الغرب، ما يؤكّد أهميّة ترجمة كافة الأعمال الفلسفية والأدبية والسياسية والتاريخيّة الغربيّة المهمّة من ناحية، ويفرض على اللغة أن تتمتّع بالمقدمة والحيوية اللازمتين تمهيداً لخلق هذا التحوّل التاريخي الكبير.

لا يعني «الاستغراب» الاكتفاء بمعرفة أمور في التاريخ والجغرافية والأدب والفلسفة الغربية؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لما احتجنا للتفكير في إيجاد فرع علمي باسم «الاستغراب».

إنّ أطفالنا في المرحلتين الابتدائية والإعدادية يقرأون تاريخ وجغرافية أوروبا وأمريكا، ويطالعون القصص الغربية ويطلعون على سير الشخصيات الغربية البارزة.

فضلاً عن مطالعة قرائنا ترجمات الكتب الأجنبية، ناهيك عن أن كثيراً من الأفلام والتلفزيونية التي نشاهدتها هي من نتاج الغرب، كما أنّ ما نتعلمه في مدارسنا عن الغرب وما ينعكس في وسائل تواصلنا الاجتماعية عنه، لا تمكن مقارنته بما يعرضه الغربيون أنفسهم عن الشرق في كتبهم وإذاعاتهم وتلفزيوناتهم.

مع ذلك كله ، فإنّ للغربيين «مستشرقيهم» و«استشراقهم» ، بينما لانطلق اسم

«المستغرب» على علمائنا المسلمين بأوضاع الغرب وأحوالهم؛ إذ على سبيل المثال، لم نطلق صفة «المستغرب» على كل من «عبداللطيف شوشتري» و«اعتصام الدين» و«أبي طالب الأصفهاني» و«آقا أحمد الكرمنشاهي» ، مع أنهم خاضوا غمار تجربة تقديم توصيف النظام السياسي في الغرب، وقاربوا سلوك الأوربيين السياسي في مناطق أخرى من العالم.

من غير المقبول الادعاء بأنّ المستشرق يتناول دراسة الشرق باعتباره تاريخاً مضى بينما لا يمكن اعتبار الغرب موضوعاً_«الاستغراب» لأنّه لم يتحقق بالماضي بعد؛ حيث يوجد اليوم مستشرون يدرسون الأوضاع الجارية في كل من إيران والصين والهند ودول إسلامية وشرقية أخرى بصورة عامة.

يمثل المستشرون بشكل عام انعكاساً لمظاهر الثقافة الغربية، فإنّ هناك مجموعةً منهم تنتمي للمرحلة النهائية والأخيرة من الاستشراق، ويمتاز أعضاؤها بالاهتمام بالأوضاع المعاصرة ويميلون غالباً إلى الاهتمام بالسياسة أكثر، وينشغلون بالتفكير في خلق تحول سياسي في الدول غير الغربية وتنتابهم حالات القلق من ظهور سياسات مخالفة للغرب فيها.

إذا كان مسمواً للاستشراق أن يتناول الأوضاع الجارية وعدم الاكتفاء بدراسة الماضي، فلماذا لا يمكن تناول الاستغراب للأوضاع الجارية في الغرب؟

لا يخفى أنّ للغرب ماضياً يمكن دراسته، ولكن معرفته العميقه تحتاج إلى شروط منها، لزوم سبر ماهية، الغرب، أو تقبل ادعائه، كحد أدنى، بضرورة التعامل معه معه ككيان

ذى عنوان تاريخي ممّىّز يختلف عن التواريخت الأخرى ويفرض تأثيره على العالم كله.

في المقابل، لا يحتاج سكان العالم الغربي إلى «الاستغراب»، ما يفرض على من يسعى إلى إطلاق ذلك المشروع أن يكون من خارج ذلك العالم، علمًاً أنّ الخروج من هذا النطاق في عصرنا الحاضر أمر شاق للغاية؛ إذ كيف يمكن تصوّر اتخاذ الغرب موضوعاً للبحث طالما لم يتحرّر كُلّ من الرؤية والفكير والرأي والعقل والقلب والروح من قيوده؟

لقد عُلِّمَ الغرب البشر، طوال 400 عام، كيفية النظر إلى الموجودات واتخاب الطريق وما له، متقمصاً خلالها دور دليل عمل وعلم، أو مدعياً الهدایة والقيادة على الأقلّ، معتبراً نفسه تجسيداً للعلم والعقل معاً، فكيف يمكن التفكير بإنزاله من سدة العلم والسلطة بتلك البساطة، وتحديده في إطار حدودنا المعرفية؟

لقد حدّد الغرب بنفسه حدود الإدراك والمعرفة، ولا يمكن لمن يتواجد في إطار تلك الحدود تصوّر ما وراءها !

لا- يمكن لمشروع «الاستغراب» أن يتحقق إلا- بالتحرّر من الغرب عبر التحرّر التاريخي من عالمه والخروج منه؛ فلا يمكن اعتبار مجرد المعارضة السياسية أو النقاش والجدل في المواضيع الثقافية والفلسفية دليلاً على التحرّر من الغرب، لأنّ كثيراً من سكان الغرب، بل حتى بعض حركات ذلك العالم حالياً، تخالف بعض تلك السياسات، وتعكس آراء اجتماعية وفلسفية خاصةً بها.

إنّ التحرّر من الغرب لا- يمكن أن يتحقق إلا من خلال خلق حالة من الثورة في رؤية الناس، وجودهم وهذا لا يتم إلا من خلال إدراك ماهية الغرب، واستيعاب أصوله ومبادئه ، الأمر الذي لا يخلو من قدر من الألم والمشقة يعادل ما تحمله تلك الثورة معها من صعوبات، ولا يمكن بلوغها بمجرد البحث والدراسة.

قد يبادر البعض لتبرير بعض الفلسفات الغربية ورفض أخرى وفق معايير يعتبرونها

من المشهورات والمقبولات؛ علماً أن تلك المقاربات تسد الطريق أمام معرفة الغرب محولة العلم إلى حجاب مانع، يصيّنا بحالة يكون فيه العلم أشدّ علينا من الجهل.

في الظروف الحالية، إن الفلسفة «ما بعد الحداثوية» هي الفلسفة الوحيدة التي يمكن لها، بشكل أو باخر، أن تشكّل سبيلاً لمعرفة الغرب، والتي تميّز بأخذها كافة مبادئ الغرب ومرتكزاته للتشكيك والتساؤل بعيداً عن الجدل لإثبات قضية أو نفيها، ما يمهد الطريق لخلق بدايات التحرّر من غلبة الغرب وهيمنته، كمنطلق لمعرفته بحق؛ إذ يتصف الفكر ما بعد الحداثوي بالطريقة لا الموضوعية، الأمر الذي يجعل من تأييده أو معارضته مؤشراً على سوء الفهم، وإنّا بحاجة إلى معرفة الغرب لأنّ فتح طريق المستقبل يتوقف على استيعاب وضع البشر بصبغته الغربية في العصر الحاضر.

نجلاء مكاوي (1)

استخدمت الثقافة الأوروبية عدة استراتيجيات، وهي تُوطر فكريًا ما اعتقدته تفوقًا أوروبيًا على كافة الحضارات والثقافات، تضمنت التقطير لتلك الرؤية، وصياغة الخطاب الذي يبرر السيطرة الأوروبية على الثقافات الأخرى، من خلال تعليم القيم والممارسات الأوروبية على «آخر» الذي اعتبر وصُرّر ذاتيًّاً وثقافةً أدنى، ويستوجب تقدمه الدوران في الفلك الثقافي الغربي.

وضعت النظرة للعالم في الوعي والثقافة الأوروبية أساس مفهوم المركزية الغربية، وما استتبعها من تجليات ثقافية، فوفقاً للتصور الأوروبي المبني على نظرة ثنائية للعالم برابرة ومتحضرٌ وإن الغرب هو منتج القيم الإنسانية، والمحدد الوحيد المسار انتقال أي ثقافة من البربرية إلى المدينة وهي كل الثقافات غير الغربية، وواضع معايير التقدم والتخلف.

وقد ظهر مفهوم الغرب، تميّزًا عن الحقبة الطويلة التي يصطلح عليها بالعصر الوسيط، التي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكل هوية أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة ظهر المفهوم ببعاده الدلالية الأولى، التي تمثلت في تثبيت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية على أنها ركائز أساسية تشكل هويته. وأدت هذه العملية إلى ولادة مفهوم

ص: 50

1- أستاذة جامعية وباحثة في الفكر السياسي الحديث - جمهورية مصر العربية.

المركزية الغربية، الذي تجلّى إشكاليته في أنه يؤسّس وجهة نظر حول الغرب بناءً على إعادة إنتاج مكونات تاريخية، توافق رؤيته، معتبراً إياها جزءاً خاصّة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقطعاً أو اصرّ الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها. فيما تقصّد المفهوم أن يمارس إقصاء لكل ما هو ليس غربياً، دافعاً به إلى خارج الفلك التاريخي الذي أصبح الغرب مركزاً، على أن يكون مجالاً يتمدّد فيه، وحقلًا يجهزه بما يحتاج إليه⁽¹⁾.

ساعدت عوامل عدة على تدشين وثبتت الهوية الغربية الحديثة، ووضوح وتجلّي مفهوم التمرّكز، فبجانب الثورة الفكرية والعلمية، وحلول العلّمية العقلية محل الرسالة الدينية، ما كرس لتمرّكز «الأنّا» عند الغرب، الذي صار رمزاً للتحضّر، بينما العالم الآخر هو رمز للتّوحش والهمجيّة، بعد أن نابت ثانية حيويّة أوروبا / خمول العالم عن ثانية الإيمان / الكفر التقليديّة، أو ثانية التمدن / التّوحش، فإنّ بداية الإعلان عن الزّمن الأوروبي، وتشكيل هويّة محدّدة إعمالاً للمركيّة الغربيّة جاءت مع الكشف عن الجغرافيا الكبّرى، وعبور كولمبوس للمحيط الأطلسيّ عام 1492، حيث أقصيَت أمريكا وتاريخها القديم، وطمسَت معالمها ابتداءً من تحديد تسمية تحفيي بالاتّباعية للذّات الغربيّة، هذه التسمية التي حاولت ممارسة الإقصاء بإخفاء هويتها الحقيقية وإخمام وطمسِ أصلها، فكان الإعلان عن هويّة أوروبا الغربيّة وذاتها بقتل الآخر واستبعاده⁽²⁾. واستمرّت الآثار السياسيّة والثقافيّة لهذه الحملة كامنة في صميم الثقافة الغربيّة، ولعلّ أبرز تجلياتها نظرَةَ الغرب الاستعلائِية إلى نفسه والتي تراقبها النّظرة الدّونية للثقافات والشعوب غير الغربيّة، وقيمها، وثقافتها، والشعور بالتفوق لدى الذّات الغربيّة. هذه النّظرة التي تجلّى تطويرها في كونها أصبحت مبرّأً عنصريّاً بواجهة أخلاقيّة لتوسيعات أوروبا الاستعماريّة في بلاد من اعتبرُتهم هواً مُشـ، مروجة خطاب المنوط ياخراجهم من الظلام والجهل

51:

- 1- السيدة ياسمين، المركزيّة الغربيّة وتجلياتها المعاصرة، أوراق ثقافية، الأهرام.
<http://www.ahram.org.eg/Archive/200116/8/WRIT3.HTM>

2- غزلان هاشمي، التحيز الأيديولوجي في التمثيلات الخطابية الغربية، مركز أسبار للدراسات والبحوث والإعلام، نوفمبر.
<http://www.dalilalkitab.net/?id=401>

وإلهاقهم بركب الحضارة، وإن كان باستخدام القوة، بكافة تمثالتها.

ثمة منظومات فكرية صاغت أسس فكرة التمركز الأوروبي، وأصلت له من أجل صناعة صورة تشرعن للغربي إقصاءه للآخر وتهميشه وتجلت في نظريات أصلت للحضارة الأوروبية بادعاء النقاء، وعدم تأثيرها بأي حضارة أخرى غير غربية، وانعدام القيمة والتأثير المطلق للحضارات الأخرى، وقد أشار الأنثربولوجي الفرنسي، جيرار ليكرييلك، إلى دور «النظريات التطورية» في رسم صورة عن حضارات متفرقة ومتاخرة تقدمها أوروبا وتشكل نموذجاً يمكن تتبع خطاه، فقد كان بناء تلك النظريات أحد الطرق التي حاولت أوروبا بواسطتها أن تفهم النوع الثقافي في العالم الذي اعترفت به، إبان التوسع الاستعماري. ففي إطار مقاربة بهذه يمكن ترتيب المجموعات البشرية تبعاً لخط زمني طويل يمثل في الوقت نفسه سلماً للتقدم، بحيث يظهر هذا الخط الإنسان وقد انتقل من حالة التوحش إلى البربرية، ثم إلى المرحلة المتحضرة. وإذا قدر لكل المجتمعات أن تقدم تبعاً لهذا الخط، فإن بعضها كان أكثر «تقدماً» من البعض الآخر، بعضها يقود السباق، وبعضها الآخر يشكل جزءاً من المتباهين، وثمة بعض ثالث يسير في ذيل المتباهين. وهنا، تحتل أوروبا وبشكل طبيعي، كلياً، موقعها يجعلها رأس الحضارة (إنها الحضارة بامتياز) أما «الحضارات الأخرى» (الإسلام، الهند الصين) فقد كانت أكثر «تأخراً». وفي النهاية فإننا نصادف مجتمعات متواحشة أو «بدائية» لا حق لها بأن يطلق عليها صفة «المتحضرة»، وبالتالي فإنه لا بد لها أن تكتفي بموقع صاحبة «ثقافات»⁽¹⁾.

الرعم الأوروبي يامكانية تصنيف المجتمعات الإنسانية، والحضارات والثقافات الأخرى، تبعاً لنقدمها على سلم التقدم الثقافي والاجتماعي، الممثل في الحضارة والحداثة ، الأوروبية، استند إلى مبادئ العقلانية والعلمانية، التي رسختها فلسفة الأنوار التي انطلقت في أوروبا في القرن الثامن عشر ، ومثلت مرجعاً تأسيسياً للفكر الغربي الحديث، وشكلت منعطفاً تاريخياً تحكم في مجلل الإنتاج المعرفي الغربي

ص: 52

1- جيرار ليكرييلك، العولمة الثقافية .. الحضارات على المحك، ترجمة: جورج كتورة دار الكتاب الجديد المتقدمة، بيروت، 2004. ص 33

والعالمي، حيث أحدثت قطيعةً معرفيةً مع النسق المعرفي الذي كان سائداً غرباً، كانت ضروريةً للخروج من أفق التخلف والدخول في مسالك النهضة، فعملت على تعميم نموذجها باعتباره نموذجاً كونياً يصلح في كل زمان ومكان؛ وتشكلت مركزية غربية عنصرية تمثل باحتقار الثقافات والشعوب الأخرى، وخصوصاً الشرقية منها، وبدت الممارسة الاستعمارية أكثر وضوحاً مما كانت تتخفي خلفه من المثل العليا للأنوار، فانقلب العقل إلى الاعقل، والعدل والمساواة إلى الاستبداد، وزحفت أوروبا إلى العالم لفرض هيمنتها وسيطرتها بذرائع تحرير العالم وتمدينه، وفق أيديولوجيا الاستعمار⁽¹⁾.

الاستعلاء المعرفي

هنا تفترض النظرية التطورية أن الاختلافات بين الثقافات (أو بين الحضارات) هي اختلافات ناجمة، أساساً، عن الموقف المتقدم نسبياً على طريق التقدم التقني الوحيد. إنه طريق واحد لا يمكن تحاشيه، فكانت عبارة «الخط الوحيد» عبارة تقرن بهذه المقاربة في أغلب الأحيان. حيث تقوم أوروبا بقيادة مبارزة الحضارات، وفي إثرها يسير صف من الثقافات الصغيرة البدائية المعزلة والقديمة، والتي أصبحت بالتأخر التقني، وبالتالي الثقافي. فانعزal الحضارات الواحدة عن الأخرى، وهذا ما كان قاعدة طيلة التاريخ، قد آلت إلى الانتهاء مع تشكيل السوق العالمية، وتوسيع الحضارة الحديثة، المولودة في أوروبا بشكل كوني. أما الحضارات الكبرى الأخرى سيكون بوسها لاحقاً أن تتكيف مع الخطوط الكبرى لهذه الأخيرة. فيما يتهدد الفناء الحضارات الأخرى، خاصة لجهة خصوصيتها الثقافية (الدينية بوجه خاص)، ولجهة التأقلم مع الوضع التقني، أي أن الدخول في العالم الحديث -أو في الحضارة كما كان يقال- يمر باكتساب الشكل الثقافي الوحيد، وبامتلاك العلم والتكنولوجيا⁽²⁾.

على ذلك، فالنمط الغربي هو الوحيد المتعين محاكاته لتتطور المجتمعات،

ص: 53

-
- 1- حسن أبو هنية ، روح الأنوار" كأيديولوجيا استعمار والإصلاحية الإسلامية، التقرير. 2014/11/22 :<http://altagreer.com>
 - 2- جيار ليكرييك، مرجع سبق ذكره، ص 34

التي اعتبرتها أوروبا تحمل عناصر الثبات، ولا تسمح خصوصيتها بالتقدم، بينما الثقافة الأوروبية الحديثة تمتلك عناصر التطور المستمر، لذلك كان من الضروري أن يقسم العالم إلى مركز وهوامش، مركز غربي من حقه التمدد والسيطرة لفرض نمطه، وهوامش تحتاج إلى التغيير والتحديث، بينما كانت تلك ذريعة للاستجابة إلى التحولات المرتبطة بالرأسمالية، وتلبية حاجات الغرب الاقتصادية، عبر الانطلاق بتوسيع مجاله الاقتصادي خارج نطاق القارة الأوروبية، في ذلك الجزء من العالم الذي اعتبر مجالاً مستحثقاً للتمدد.

تجلت الأهداف المرتبطة بقاعدة النظام الرأسمالي، التي تحمل طابعه، والتي وقفت وراء تقسيم العالم إلى مركز وهوامش وعمل خطاب التمركز الغربي على إخفائها، في مسار عملية التحديث المدعاة من قبل الغرب للدول التي استعمرها، واعتبر أنها بما تحمله من خصوصية سبب في عدم الاستجابة للحداثة، كمشروع فلسفي وتجربة تاريخية، فضلاً عن مجتمعاتها بأنها «ممانعة» للتحديث، ومنها المجتمعات العربية والإسلامية، حيث اتضح أن تحديث العالم ليس هدفاً غريباً، بقدر ما كان هدفاً خطياً لنزعه التمركز الغربي حول الذات، وفي القلب منها نسق الفكر الكولونيالي. مما سعى الغرب إلى تصديره للمجتمعات الأخرى إنما هوأسكار الحداثة الملونة، كي تصبح هوامش فعالة، تعمل كأسواق مفتوحة لسلعه من دون إنتاج، وجمهور مستهلك لإعلامه من دون ثقافة. ومن تلك الفجوة بين حاجة الغرب إلى تحديث هوامش المجتمعات الأخرى، وخوفه العميق من حداثة متونها، ولدت الإشكالية التي صارت مألفة عن ازدواجية المعايير داخل مشروعه الحضاري، فحكم بعض المعايير مسارات تطوره الذاتي وتحكمت نفائه بمسارات تمدده الخارجي؛ حيث احتل الغرب بلا دأ ووظف أصحابها، في خدمة مشاريعه، فظل البناء الفلسفى المعتمد لمشروعه الحضاري عاجزاً عن حمل مشروع كوني حقيقي [\(1\)](#).

تمثلت تناقضات أطروحة التمركز الثقافي الغربي، في رفض أوروبا التنوع

ص: 54

1- صلاح سالم، العلاقات المصرية - الأميركية أسيرة الدين السياسي والمركزية الغربية، الحياة، لندن، 2/3/2015.

البشري الثقافي، وادعائهما امتلاك الحقيقة، موجهة بنزوع إمبريالي، مستند إلى أيديدلوجيا التقدم والعقل والحرية، أسهم في تبلور تناقضاتها وأوجهها المتعددة، وفي تطبيق نظريات العلوم الإنسانية الحديثة على الآخر، هذا التطبيق الذي عبر بوضوح تام عن النزعة الاستعلائية لمرجعياته الفكرية، التي يجعلها الأوروبيون في المقدمة دائمًا. وفي هذا السياق تعرض الباحث إدريس هاني في دراسته حول «نقد الأنثروبولوجيا والمركز الأوروبي - حالة إفريقيا» إلى اصطدام هذه النظرة الغربية للذات بحقيقة مرة تمثلت بالنموذج الأفريقي، في إطار المعطيات الأنثروبولوجية التي أُريد لها أن تُسخر في خدمة المركز الأوروبي، لكنها انقلبت ضده، حيث غابت المصادر الأنتروبيولوجية في المجتمعات المدرستة، ومن ضمنها المجتمع الأفريقي. هذا المجتمع الذي يمتلك خصوصية الذوق وخصوصية الاتجاه، وبدلاً من أن تلتفت الأنثروبولوجيا إلى التراث الأفريقي، الذي يعبر عن الهموم والأفراح المشتركة بين الشعب الإفريقي وبين المجتمعات البشرية، راحت تؤكد على تفسيرات التجلي البدائي في العقل الإفريقي وانغلاقه، من خلال دراسة بعض المظاهر الأسطورية في هذا المجتمع (1).

تبين التركيب المتناقض للمشروع الثقافي الغربي، بالرغم من صنع أوروبا لنفسها أقنعة مكتنحتها من ممارسة الأدوار المتناقضة، ومع إعادة منظريها كتابة تاريخ الإنسانية انطلاقاً من طموحاتهم المتمثلة في مزيد من السيطرة على العالم، في صلب المشروع نفسه، وأطروحة المركز الأوروبي، الذي وظف في الحرب الأيديولوجية الرامية إلى تعظيم التفوق الغربي في مختلف أصعدة الحياة. هذه الأطروحة اقتضى بناؤها الخلط بين معطيات تنتهي إلى مجالات معرفية، وأخرى ترتبط بالتوظيف الأيديولوجي الرامي إلى إنجاز مهام سياسية وأيديولوجية محددة، وهنا إشارة إلى السوسيولوجيا الاستعمارية والأبحاث اللغوية، وأنثروبولوجيا الإثنيات، وغير ذلك من المجالات المعرفية التي تم فيها توظيف الآلية الأيديولوجية المتمركزة على الذات

ص: 55

1- إدريس هاني، العرب والغرب.. أي علاقة .. أي رهان عرض: عبد الرحمن الواثلي، مجلة الكلمة، العدد 23 ربيع

<http://www.kalema.net/v1/?rpt=388art 1999>

الغربية، كذات فاعلة في التاريخ بهدف ضمان استمرار فاعليتها بأكثر من وسيلة، ثم حماية مكتسباتها ومصالحها في المجالات الاقتصادية والسياسية والعسكرية والايديولوجية.⁽¹⁾

هذه التناقضات التي تكشفت، مع تطور مشروع الحداثة، وتجلّي ازدواجية المعايير في الأدوار التي مارستها الحضارة الغربية، بجانب المقاومة التي أبدتها الشعوب غير الأوروبية، أطلقت النقاش حول نقد المركزية المعرفية الغربية، فالنزعة التحررية التي صاحبت عمليات مواجهة الاستعمار الأوروبي في إفريقيا وآسيا، أبرزت عاملًا آخر ساهم في إضفاء النسبة على ايديولوجيا التمركز الثقافي الغربي. يتعلق الأمر بالخصوصيات الثقافية والتاريخية للأمم والشعوب غير الأوروبية، فلم تعد الأحكام المعرفية العامة التي بلورها الفكر الغربي وبلورتها العلوم الإنسانية في لحظات تشكّلها، وتشكل نماذجها المعرفية والابستمولوجية أحکاماً عامة ومطلقة، بل تم إضفاء كثير من النسبة عليها. فلا يمكن للمعارف السوسيولوجية والسيكولوجية أن تصبح كونية وعامة إلا بادخال عناصر المتغيرات التي تنتهي إلى مجالات خارج محيط المركز الغربي.⁽²⁾

على المستوى الخطابي، أي العناصر المكونة للخطاب وآليات تطبيقاته، فقد قدمت تشخيصات لآخر الغربي، وقراءة لخطابه الكولونيالي، وكان من أهم من اشتغل في هذا المجال فرانز فانون وهوبي بابا، وقد وصف الأخير خطابات المستعمر بأنها تميز بتمثيلاتها الساحقة، وتصير إنشاء متخيلاً يقدم سرداً يقتضي بأنه ممثل لسكان التابعين. وكما وصفه بابا فالخطاب الكولونيالي هو جهاز يعمل على الاعتراف بالاختلافات العرقية والثقافية والتاريخية، وإنكارها ووظيفته الاستراتيجية الغالبة هي خلق فضاء للشعوب التابعة ينتاج معارف تمارس من خلال المراقبة ساعيًّا إلى إقرار استراتيجية عن طريق إنتاج معارف بالمستعمر والمستعمر، التي تكون

ص: 56

1- كمال عبد اللطيف، نقد المركزية الثقافية الغربية، العربي، الكويت، عدد 439 ، 1 يونيو 1995:

<http://www.arabphilosophers.com>

2- نفسه

نمطية مقولته ، لكنها تقدم تقويمًا متناقضًا . فالقراءات المنمّطة التي اتخذت شكلاً مقولياً وشبه ثابت ، لكن بصورة مختلطة ومجازة عن تواعديات في التوصيف الذي أصقه الآخر بالسكان الأصليين بواسطة سردياته، فهم أنماط دونية تستأهل التوجيه، وقبولها يرتبط بقابليتها للمعرفة، ووضعيتها التابعة، يجعل الأسود متواحشًا ومن أكلة لحوم البشر، لكنه أكثر خنوعاً . فالكائن الأسود هو تجسيد للجنسانية الهائجة، ومع ذلك فهو بريء كالطفل، إنه صوفي ويدائي وساذج، ومع ذلك، إنه الأكثر دنيوية⁽¹⁾.

لا يقر الخطاب الاستعماري بالمساواة، ولا يؤمن بالشراكة الإنسانية في القيم العامة، وتقوم فرضيته على ثنائية ضدية، كما يذهب الباحث العراقي، عبد الله إبراهيم، فالمستعمر ممثل الخير وسمو المقام والرفة الأخلاقية والتقدم، أما المستعمر فمستودع للشر والانحطاط والدونية والتخلف، ولا-سييل إلى لقاء بينهما إلا حينما يدرج المستعمر كتابع للمستعمر ، فربما جرى تعديل وضعه، لكنه لن يكتسب السوية البشرية الطبيعية، فيكون بذلك مثل العبد الذي يحاول تقليد سلوك سيده، لكنه لن يتبوأ رتبة السيادة، فعبوديته تبقى هي المانحة لقيمه. وكذلك الأمر في سوق التداول الاستعمارية، حيث تكون التبعية علامة امثال بها تحدد قيمة التابع⁽²⁾.

جدلية التابع والمتبوع

لقد أراد الخطاب الاستعماري تملك الآخر، فلم يضعه في مستوى رتبته، إنما حجزه في رتبة التابع، فمارس بذلك نوعاً من الرغبة في التملك، وعدم الإقرار بها، إذ قام المبدأ الاستعماري على فكرة السيطرة على الآخرين بالقوة المعززة بالمراقبة والعزل، والأخذ بفكرة تقويق الطبائع والثقافات؛ فروج لمعرفة خدمت المصالح الاستعمارية، وسعى إلى تثبيت صورة راكرة للمجتمعات المستعمرة، فكان بذلك جزءاً من وسائل السيطرة عليها، لأنه وضعها في موقع أدنى من موقع الشعوب

ص: 57

1- ناجح المعمورى، هومي بابا .. والنقد ما بعد الكولونيالى، الاتحاد، 2007/12/15
<http://www.alittihad.ae/details.php?id=159194y=2007>

2- عبد الله إبراهيم التخييل التاريخي والتمثيل الاستعماري للعالم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
<http://mominoun.com>: 2014/7/8

المستعمرة. وانشق مضمونه إلى شقين: ظاهر ادعى الم موضوعية، وقام بتحليل الأبنية الثقافية والاقتصادية والدينية لتلك المجتمعات، بمناهج وصفية لا تتنصها الدقة العلمية ، ولكن تعوزها الرؤية الصحيحة، ومضمون روج لفكرة التبعية، ومؤداتها ألا سبيل لبعث الحراك في ركود المجتمعات الأصلية، إلا باستعارة التجربة الغربية في التقدم، وتبني خط تطورها التاريخي (1).

بالنسبة للشرق العربي والإسلامي، اتضح الخطاب الغربي المتمرّكز حول ذاته في الكتابات الاستشرافية التي قدمت صورة نمطية للشرق في المتخيّل الغربي، فلم يستطع النشاط الاستشرافي التحرر من مضمونه الغربي في قراءاته، وانطلق المستشرق من أرضية ثقافته الخاصة، بإسقاطات غير عادلة عند التناول والتقييم، ومن منطلقات الفكر الأوروبي نفسه في مراحل تقوّه (2).

وفي هذا السياق تطرق إدوارد سعيد في كتابيه «الاستشرق» و«تعقيبات على الاستشرق» إلى أسس التفكير الغربي تجاه العرب والمسلمين، وبين أن الغرب تشكّل وعيه تجاه الشرق على أساس الاستشرق، فذكر أن الدارسين الأوروبيين قاموا بوصف الشرقيين بأنهم غير عقلانيين وضعفاء، ومحظوظين، على عكس الشخصية الأوروبية العقلانية والقوية والرجولية. واعتبر سعيد أن موطن الضعف الأساسي في خطاب الاستشرق هو التحيز الأيديولوجي الغربي ضد المسلمين، كانعكساً للإمبريالية الأوروبية (3).

ص: 58

- نفسه

2- غزلان هاشمي، مرجع سبق ذكره

3- اعتقد عدد من المفكرين العرب والغربيين أن إدوارد سعيد بالغ في تقدّه لخطاب الاستشرق، واعتبروا أن تقسيم المشروع الاستشرافي في مجمله بأنه دراسات قامت على أساس المعرفة هي السلطة، وبالتالي فإن المستشرقين يبحثون عن معرفة الشعوب الشرقية من أجل الهيمنة عليها ، يبدو ناقضا ، فثمة دراسات لمستشرقين ركزت على الجانب المعرفي ، وليس الاستعماري مثل المستشرقين الألمان. وأن هناك عدداً لا يأس به من كبار المستشرقين عرفوا كيف يميزون بين اهتماماتهم العلمية وبين الأهداف والغايات السياسية لبلدانهم بين قوة المتخيّل وحدود المعرفة)، مثل المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، الذي كتب عن الحلاج ، والمستشرق الألماني تيدور نولدكه، الذي كتب عن تاريخ القرآن»، وإينياس جولدزيهر ويوليوس فلهاؤزن وسلفستر ، دوساسي وسيفالان ليفي ، وبيشيل وآماري ، ولوكوك ، وغيرهم. انظر: بسام عويضة صورة العربي في وسائل الإعلام الألمانية بعد الربيع العربي»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود 2014/3/2014:

على ذلك، يمكن القول بأن الغرب روج لمعرفته عبر خطاب خدم أهدافه ومصالحه ، كرس صورة للأخر غير الغربي، وثقافته وعناصرها تستدعي ضرورة الدوران في فلك التطور والمعرفة الغربيين، كمكونات للتجربة الغربية، التي اعتبرت النموذج الأوحد والأمثل للتقدم الإنساني.

2- الثقافة في بنية نظام السوق : عولمة قسرية

ثمة خلاف حول مراحل تطور العولمة، ومدلول الكلمة من حيث النشأة والتشكل ، فإذا كان المصطلح حديثاً، فإن الظاهرة «كواقع عالمي» قديمة، ارتبطت بالإمبراطوريات الكبرى في التاريخ التي نزع معظمها باتجاه تأسيس «الطابع العالمي للثقافات والحضارات»، فأي حضارة منتصرة أو «قاهرة / غالبة» تختزن في داخلها نزوعا ، أو «مشروع نزوع» باتجاه العالمية والكونية في الدعوة إلى مبادئها، وأنساقها المعرفية الحضارية الخاصة بهدف تحويلها لحالة دعوية سلوكية عامة. لكن هذا النزوع يصبح نوعاً من القهر والضغط والاستعمار، عندما تتطرق مفاعيله على شكل سلوك عدواني، ينزع للهيمنة والسلطان في فرض نمط وحيد أحادي على الآخر، على مستوى الفكر والثقافة وأساليب العمل والحياة (1).

هناك من يربط، العولمة بعصر النهضة في أوروبا، ثم الثورة الصناعية، وما أدت إليه من نشأة الطبقة البرجوازية، وتطور النظام الرأسمالي، وحركة الاستعمار التي زادت حركة التجارة وتبادل السلع بهدف توفير الأسواق ومصادر المواد الخام، وتأمين طرق التجارة، وضمان استمرارية عملية التراكم الالزامية لتطور النظام الرأسمالي ، ثم أخذت مسارها التطوري مع تقدم وسائل التواصل والاتصال الحضارية، فقد كان ذلك التواصل ، والتفاعل البشري يتزايد ويتعمق من حين لآخر، حتى وصل حاليا إلى أعلى أشكاله وأنماطه ، من خلال هذا الكم الهائل المتدايق من وسائل الإعلام والتواصل ، والتقنية الحديثة المعاصرة العابرة للحدود، والآفاق الكونية التي تأسست

ص: 59

1- نبيل علي صالح، مقاربة في المشروع الثقافي والحضاري الإسلامي : تحديات الحاضر وآفاق المستقبل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود
<http://www.mominoun.com> : 2014/6/25

على قاعدتي التبادل التجاري والتبادل المعموماتي، بآليات ومعايير معقّدة تجعل من السوق العالمية ساحة مفتوحة لكل من يمتلك المال لشراء الأسهم والمستندات والمعلومات في دقائق معدودات [\(1\)](#).

ويعتبر الباحث المغربي، عبد اللطيف الخمسى أن تاريخ العولمة محكم بتحولات عميقة قد ترجع إلى التحولات العميقه التي عرفتها رأسمالية القرن التاسع عشر، وحكمته فلسفة فرض نموذج واحد للمعرفة والتطور، وضفت صالح هيمنة محددة، شكلت منطلقا خطيراً على الصعيد المعرفي والتاريخي، تمثل في وضع حد فاصل بين شعوب متقدمة، عقلانية وأخرى بدائية، ما زالت تعيش المرحلة الميتافيزيقية، وبأن ليفي بريل هو خير معبر عن هذا المنطق في كتابه الشهير «العقل البدائي»، والذي يمكن اعتباره إنجلالاً لكل التصورات المدافعة عن عولمة قسرية، لا- ترى أمامها إلا- نظام السوق، وقيمة الربح. فخطاب العولمة الآن يجد سنته الكبير في الأنثروبولوجيا الاستعمارية المتمركزة حول العرق، وحول ثنائية شعوب بدائية/ شعوب عقلانية متحضرة. كما أن فلسفة هيجل باتت تشكل المنطق الأساسي لأغلب منظري العولمة، وذلك استناداً إلى أطروحة «نهاية التاريخ»، والعلاقة الدموية بين العبد والسيد، والصدام الحضاري، التي تشكل الخلقية الفلسفية لكل دعاة العولمة ، «فلسفة هيجل التاريخية في ارتباط بأطروحة العولمة ليست سوى تبرير نظري لمشروعية هيمنة السيد العقلاني على الإنسان الشرقي الغارق في ضلالات الوهم والتعصب» [\(2\)](#).

ما يستهدفه نظام العولمة من إقرار وضمان سيطرة مطلقة للغرب الرأسمالي، وفرض أنماطه، وجد تأسيسا له في الفهم والتصور الغربي القائم على استخدام أي تميزات ثقافية وعرقية لصالح العولمة، ثم في الليبرالية الجديدة، كعقيدة اقترن بتعدد وتطور ظاهرة العولمة بأبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية.

ص: 60

1- وليد محمود عبد الناصر، **الحالة الراهنة للعولمة ومسألة الهوية الثقافية**، نبيل علي صالح، مرجع <http://www.arabworldbooks.com/Articles/articles66.htm>

2- عبد اللطيف الخمسى، **الهوية الثقافية بين الخصوصية وخطاب**

مع ظهور الليبرالية الجديدة، كمفهوم ايديولوجي، ظهرت مفاهيم واصطلاحات جديدة مرافقه للخطاب النيوليبرالي، ومؤسسة له، مثل المنافسة الحرة، وإحلال السوق محل الدولة، وفتح الأولى وزيادة مرونتها . فقد استخدم هذا الخطاب، ظاهراً وضمنياً كلمة

«الحرية»، وبعض مفاهيم الليبرالية التقليدية، مثل أهمية الفرد، والحد من دور وتدخل مؤسسة الدولة، والسوق الحرة.

ومن بين مظاهر الفكر الليبرالي الجديد، وتأثيره على الأفراد، ظهور مواطن انعزالي، يتميز بدرجة عالية من البراغماتية، أو الذاتية، وينطلق سياسياً من وحي التسرع، ومحاولة ابتلاع الآخر، مادياً واجتماعياً. فالليبرالية الجديدة توسيس لمفهوم جديد حول الواقع الاجتماعي وبنائه الاقتصادية، وكذلك حول النظريات الاقتصادية وبنائها الاجتماعية، بما في ذلك توسيع هوة الخلل الداخلي التي تلقي بآثارها على حياة سكان هذه البلدان. وتتصحّح بين مواطني الغرب الذين يعيشون في ظل النظام الليبرالي الجديد في وضع، فيما يتمتع سكان المناطق الريفية من المركز بحياة أفضل من سكان المناطق الواقعة على الهاشم. وتستغل الليبرالية الجديدة هذه الحالة، من وحي الصياغة الـ ايديولوجية من أجل توظيف الثروة المادية والأسواق الخارجية لصالح سكان المركز⁽¹⁾.

لم تقتصر اتجاهات العولمة على إزالة الحواجز بين الأسواق المالية، وتوسيع مبادرات السلع والتكنولوجيا والخدمات ورؤوس الأموال ووسائل الاتصال، بل لها اتجاه آخر تندثر بمقتضاه الخصوصيات الثقافية وأنماط الاستهلاك الخصوصية من جراء تجاذب الطلب، وخصوص المنتوجات لتنميّطات موحدة، ذات بعد كوني شامل. فالسوق المعمولة ترفض اعتبار وجود خصائص وطبع ثقافية أو سيميولوجية محلية، وبذلك فإن العولمة تقضي بميلاد نموذج جديد للتبادل له بعد كوني⁽²⁾.

ص: 61

1- محمد المذکوری المعطاوی الليبرالية الجديدة والعولمة والثقافة، 2014/1/13 : <http://www.hurriyatsudan.com/?> p=139481

2- محمد المذکوری المعطاوی الليبرالية الجديدة والعولمة والثقافة، 2014/1/13

لقد ارتبط الحديث عن الثقافة في بنية نظام السوق العالمي، باستخدامها في التوظيف لبعده الاقتصادي، وما ترتب عليه اجتماعياً، فأصبحت الثقافة سلعة، أجاد استخدامها واستغلال اختلافها وتبيناتها الشركات متعددة الجنسية، من أجل الترويج للسلع عابرة الحدود، ذلك الاستخدام الذي كرس الاختلاف، ووظفه تجاريًا، من منطلق عنصري وتميزي، يُبقي «المتختلف» متخلقاً، حتى يُستثمر تخلفه، ويصب في صالح القائمين على السوق المفتوحة، والمرجبن لها، وواضعى قوانينها. وبالتالي، أعادوا تعريف الثقافة وكل ،افتراضاتها، وارتباطاتها بالهوية والبيئة والجغرافيا، حتى تناسب تحديات نظام العولمة من تحولات اقتصادية وتكنولوجية واجتماعية، بل تُسخر من أجل تلك التحولات.

في سعيه للترويج لمفاهيمه وسياساته الاقتصادية الرئيسة، روج الخطاب النيوليبرالي للثنائية ذاتها: الآخر المتختلف/ الغرب المتقدم، مُعزِّياً تخلف الأول لأمور ملزمة ذاتية، منها الثقافة، بجانب فشل الدولة في الإداره، والافتقار للطاقة البشرية المؤهلة، وانعدام روح المبادرة، وحاجة الدول الصغرى للكبرى للتدخل ومؤسساتها، في رسم سياسات الدول الصغرى الاقتصادية؛ من أجل تطويرها، اعتبر ذلك الخطاب أن ثقافة الآخر المتختلف الفقير هي المسؤولة عن تخلفه، وأنه يتعمّن دعمه بواسطة «برامج مساعدة التنمية». هنا يصبح جزءاً من تعريف الثقافة، أنها إذا كانت عاملاً للتقدم، فمن الممكن أن تكون أيضاً عاملاً مضاداً له، أي سبباً في الفقر والتخلف والنتيجة المترتبة على هذا الطرح هي: نحن أغنياء لأن ثقافتنا تدفع وتشجع على ذلك، وهم فقراء، لأن ثقافتهم لا تسمح لهم بالتقدم، وعليه، فإذا كان الازدهار مرهوناً بالثقافة، فالخلف نتيجة لها أيضاً». أي أن الثقافة تحدد فرص التنمية أو التخلف فإذا ما أخذنا بهذا التحليل، فلا مجال للهروب من هذا المصير، والمحصلة النهائية التي ترتب عن ذلك هي أن الدول النامية لا مفر لها من العولمة. فجانب عولمة الاقتصاد وفتح أسواق الآخر ، تعدد ، مع الليبرالية الجديدة، حدود الاقتصاد والسياسة إلى عولمة ثقافة معينة، هي ثقافة الأن، وبسطها على الآخر، لأنها

<http://www.hurriyatsudan.com/?p=139481>

ص: 62

موضعية الثقافة تلك في نظام العولمة تربط بين معارك العولمة الاقتصادية والسياسية من جهة، والثقافية من جهة أخرى، ولا تفصل بينها، فإذا كان ذلك النظام قائم على الاستغلال والهيمنة الاقتصادية، فإن تدمير، وابتلاع، واستضعاف ثقافة الآخر، وطمس تشكيلاه الثقافي، مقوم أساسي لفرض الهيمنة وتكريسها، كرأسمال رمزي يوظف لصالح رأسمال مالي. ويقوم بدور محدد، بجانب الدور الاقتصادي السياسي، في عملية الانصهار القسري في النظام العالمي.

أما الجدل حول التجانس الثقافي والتنوع الثقافي، وتبني خطاب الاختلاف الثقافي لفتح مسارات جديدة للمجتمع العالمي، ولتشارك دول الشمال والجنوب في إنتاج ثقافة بديلة، والترويج لزوال فكرة المركز والهوماش، فيقتضي مقاربة لمفهوم الاختلاف لدى منظري العولمة، وتبعات التجانس المنشود على أساسه.

من منظور الغربيين، أصحاب مدرسة التنوع الثقافي للعولمة، فإن الاختلاف والاختلاط بين الثقافات يفترض مقاومة أفكار النقاء الثقافي، والثقافات الأصلية الموحدة، وزعزعة مفهوم الثقافة التقليدي الذي - من وجهة نظرهم - حبس الهوية الثقافية في دائرة العرق الحتمية، بوضوء حدوداً واضحةً أو «سياجاً وهميّاً» يحيط بكل ثقافة، وأن كل من يقعون داخل هذه الثقافة متافقون ومشتركون، في الوقت الذي تشير الدراسة والملاحظة إلى الاختلافات والانقسامات في أساليب الحياة. فتلك النظريات تدعوا إلى الاحتفاء بالتنوع الثقافي والاختلاف والتدخل الثقافي في عصر العولمة، وترفض نموذج المركز والأطراف، متتجاهلة توزيع القوة والسلطة في النظام العالمي (2).

تقول ماري تريز في قراءتها لخطاب ما بعد الحداثة، من منظور ما بعد كولونيالي، أن الفكر بما بعد حداثي، (الذي انبثق عنه خطاب العولمة)، ينزع إلى إذابة

ص: 63

1- محمد المذكور المعطاوي، مرجع سبق ذكره

2- هديل غnim، كيف يتتطور مفهوم الثقافة استجابة لتحديات العولمة الديمقراطية، الأهرام، القاهرة، عدد 31، يوليو 2008 من ص 42-44

الاختلافات بتجاوز الحدود والهوا من، بوصفها حواجز مصطنعة، سوف تأتي بنتيجة عكسية. فقبل الاختلاف في كافة أشكاله دون تمييز قد يفضي إلى تحويله إلى نموذج معمم في محاولة للتوصل إلى مفهوم للعالمية يتأسس على لا اختلاف ، مما يعني تأكيده دون محاولة التعرف عليه، أو التداول معه. وفي تأكيد الاختلاف ما ينذر بعهد جديد من الكولونيالية المستترة، تتحفى وراء خطاب فكري معكاس الخطاب الكولونيالية، الذي اتخذ من نشر الحداثة الغربية ذريعة للفصل بين العالم المتمدين والآخر المتخلف لإضفاء صفة الشرعية على تطلعات الغرب الاستعمارية. ففي مواجهتها للحداثة الغربية بتوجهاتها الإمبريالية، وخطاب المركزية، عالجت ما بعد الحداثة الخطأ بمثله بخلق نظام عالمي جديد لمواجهة نظام عالمي سابق وكأنها تحارب الشمولية بمثلتها. فبرغم إسهام حركة ما بعد الحداثة في تقويض بنى الحداثة السلطوية، إلا أنها ساعدت على إقامة عولمة شمولية بديلة، ينبغي تقطيعها بمؤازرة العناصر المقاومة لرأس المال⁽¹⁾.

لقد اقتضت خطة التجانس العالمي، أن تصبح شروط السوق مقياساً معقولاً مُعداً داخل أشكال الحياة في الأطراف، وآلية ذلك التدفق الثقافي، ونشر أنفاق فكرية، وسلح ثقافية عابرة للقوميات، بل وهيمنتها عبر التكتلات الكبرى التي تضطلع بمهمة الثقافة في النظام العالمي، التي لا تهتم بجودة تلك السلع، ولكن بحجم ما تتحققه من صالح، وهذا بالضرورة يأتي على حساب الثقافات المحلية، فهذه السلع لا تعبأ بأي تميز ثقافي لسكان الأطراف «المستهلكين» لتلك الثقافة، المنتسبة إلى أسس غربية في أساسها، والقادرة على الاختراق والتأثير بحكم امتلاك المركز مقومات تفوقها لجهة الإغراق الثقافي.

عن التصورات الخاصة بالمستقبل الثقافي في عالم اليوم، الذي يموج بالتفاعل والتبادل الثقافي المتواصل ، ليس فحسب من الزوايا الثقافية والاقتصادية، كما كان الحال في المرحلة الكولونيالية، وإنما أيضاً من زاوية بنائه الثقافي، العالم الذي لا

ص: 64

1- ماري تريز عبد المسيح، الثقافة القومية بين العالمية والعلوّمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة، 2009، ص ،19، 20، 37، 51، 12، 11

يشكل قرية عالمية تتسم بالمساواة، بل هو ليس سوى صرح مبني، بصرامة، دونما تناسق أو تماثل بين المركز والأطراف، يذهب أولف هانز في تصوره لسيناريو تحقيق التجانس العالمي للثقافة إلى أنه يجري التصوير الخطابي للتهديد القاتل للإمبريالية الثقافية، باعتباره يضم ثقافة التكنولوجيا العالمية للمدن والعواصم، إضافة إلى المساندة التنظيمية القوية في مواجهة ثقافة شعبية صغيرة لا حول لها ولا قوة. ولكن

«الإمبريالية الثقافية»، كما أصبح واضحاً، تمتلك علاقات بالسوق تزيد عن علاقاتها بالإمبراطورية. ويعمل المحرك الرئيسي المزعوم لعملية التكرار البشري العام للاتساق في الرأسمالية الغربية السابقة على الدوام على إغراء مزيد من المجتمعات نحو الاعتماد على أهداب المجتمع الاستهلاكي، عالمي النطاق الآخذ في الاتساع. وتحقيق التجانس ينبع أساساً عن طريق تدفق الثقافة كسلعة من المركز نحو الأطراف، ووفقاً لهذه الرؤية فإن الثقافة العالمية المتتجانسة الوافدة، سوف تكون، على وجه العموم، صيغة من الثقافة الغربية المعاصرة، وعندئذ سيظهر فقدان الثقافة المحلية بشكل متمايز عند الأطراف⁽¹⁾.

سيناريو «الفساد بالأطراف»..

بينما يقول هانز بأن هناك سيناريو آخر يتعلق بالعملية الثقافية العالمية، ولكنه قابع في موضع خفي، ولا يخرج كثيراً للمنافسة مع سيناريو تحقيق التجانس العالمي، وهو سيناريو «الفساد بالأطراف»، إذ إن ما يصوره كمتابعة متكررة دورياً يقع أينما يمنح المركز مثله العليا، وأفضل معارفه، مع وجود شكل مؤسسي، وأينما تبني الأطراف هذه المثل والمعارف، ثم سرعان ما تقوم يافسادها. يحدد هذا السيناريو لمن يقعون في المركز متى يتشاركون بشأن دورهم في تحسين العالم، بل ويرتابون في الأطراف ويسيخرون منها. ويتعلق الأمر بمركزية عرقية عميقة، إذ تفرض توزيعاً غير عادل على الإطلاق للقوة والتأثير، وبذلك يأتي إنكار صحة وقيمة أي تشكييلات قائمة لدى الأطراف، وكانت مأخوذة في الأصل من المركز. وهنا تكمن قضية وجود قدر من

ص: 65

1- أولف هانز سيناريوهات ثقافات الأطراف في الثقافة والعلوم والنظام العالمي، تحرير أنطوني كينج، ترجمة: شهرت العالم وهالة فؤاد ومحمد يحيى الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005، ص 161_162

الاختلاف الثقافي، ولكنه اختلاف بين الثقافة وغير الثقافة، بين الحضارة والهمجية⁽¹⁾.

أما عن الأدوات، وحتى توفر أسواق لاستهلاك منتجات العولمة المادية والرمزية، بصناعة وتعظيم الشخصية الاستهلاكية، وتعظيم نموذج موحد للقيم، متباوز للخصوصية ومفكك لعناصرها، فقد تلازم إنتاج العولمة بإنتاج الصورة الخائيلية، ولعب التقدم التقني وعلم المعلومات في تطوير النظم الخائيلية مفضلياً بدوره إلى دعم الاقتصاد الرأسمالي، الذي يعتمد بشكل أساسي على الخائيلي لتطوره. وعلى خلاف رأس المال الصناعي، الذي اعتمد على إنتاجية العمل وتحولها إلى الإنتاج الكمي، يعمل رأس المال العولمة عبر دائرة السبرانية العابرة للأقطار، بفعل ضخ المعلومات الفورية عبر الشبكات الإلكترونية، مختصراً المسافات. وصارت الصورة سلعة جاهزة للاستهلاك السريع وسهولة التداول لما تسهله من إمكانية التواصل عبر الحدود إلى أبعد المواقع. فسهل ذلك ظهور أنظمة سلطوية مغایرة لأنظمة الكولونيالية السابقة تعتمد إدارتها على الصورة الخائيلية من جهة، والبنوك وشركات استثمار الأموال المتعددة للجنسيات من جهة أخرى، حيث يعد نظام البيع والتعامل عبر كروت الائتمان دريماً من البيع الخائيلي، فهو يبيع مُرجحاً السداد، مما يجعل بتداول رأس المال. فالسداد المؤجل يساعد الرأسماليين على إعادة توظيف الأموال، ومن ثم تسديد ديونهم، وبهذا النظام يغدو تداول رأس المال عملية خائيلية غير منتهية، ينمو فيها رأس المال كجسم بدون أعضاء في شبكة من أنظمة خائيلية تتسمى إليها ثقافة الصورة المعلومة، فيتراكم رأس المال بمعدل تداول الأموال وتداول الصور، ومثلما يتولد المال عن المال تتولد الصور عن الصور⁽²⁾.

كما أن الإعلام الجديد، الذي تزامن تطوره مع ظاهرة انتشار وتوسيع العولمة، أسهم في تنامي قيم العولمة، التي توهם بامتلاك الحرية المطلقة في الاختيار والامتلاك الخصوصي للأشياء والأفكار، ولعب دوراً كبيراً في تشجيع القيم الاستهلاكية. فالعولمة خلقت فوضى من الخيارات، ولكنها أوجدت تقارياً في التطلعات والقيم،

ص: 66

1- نفسه ص 162.

2- ماري تريز عبد المسيح مرجع سبق ذكره، ص 66 - 67

التي تركزت على رغبة الإنسان في التملك والاكتساب، وهو ما أصبح معروفاً في الخطاب السائد بالتنظيم الثقافي، أي توحيد التطلعات والرؤى والقيم حتى الأحلام، حيث تصبح متشابهة لدى الجميع؛ فيتجه الفرد أكثر إلى الفردانية، وهي قيمة تعتبر الفرد مركز الكون، ومرجعية ذاته، ويتم وبالتالي إسقاط أي اعتبارات يؤمن بها المجتمع لفائدة قيم العولمة، وعلى الرغم من تصدير انطباع واهم بالحرية، عبر الإعلام الجديد، فإنها ليست مطلقة، فهي موجهة من طرف الشركات العملاقة متعددة الجنسية التي تهيمن على الإعلام الجديد، كغيره من أدوات التواصل والاتصال، وبالتالي فالمضامين، بل حتى أشكال تصميم وتقديم القنوات والموقع والتطبيقات ليست محايضة من الناحية القيمية، بل تعكس مضامين قيمية متحيزة لقيم السوق، وموجهة نحو الاستهلاك والتسلية والترفيه، أكثر من البناء الفكري والتفكير النقدي⁽¹⁾.

لذلك، فاجتياح العولمة، وتأثيراتها على الثقافات المحلية، المرتبطة بسياسات العولمة الاقتصادية والسياسية وتبعاتها على دول الأطراف، وأفضت إليه تجربة التحديث الغربية التي سعت إلى إدماج الشعوب قسراً، إلى خلق ثانويات فكرية تعمل على الإقصاء، وما أنتجته العولمة من تفاوت في مصادر المعرفة والعلم، كنتاج للتفاوت الاقتصادي، وسعتها أيضاً إلى فرض قيمها وتسلیع الثقافة التي تحدد المنظومة أنها هي «الثقافة»، كل ذلك قد أفرز مقاومة متعددة الاتجاهات من بينها التشدد في التمسك بالخصوصية القومية، التي ازداد حولها الجدل، في إطار جدل الثقافة بين العولمة والخصوصية، والم المحلي والعالمي .

3- اتجاهات المقاومة الثقافية (الخصوصية - الكونية - الخروج من الثنائيات)

دفعت مآلات الهيمنة المعرفية والفكرية الغربية، وما كشفت عنه من مظاهر تأزم هذا النموذج الغربي وتحيزاته ونسبيته، واستمرار عملية فرضه بصيغ استحدثتها العولمة، إلى ظهور حركات مقاومة، أعادت النظر في مبادئ مركزية المعرفة الغربية، ومشروع

ص: 67

1- محمد مصباح الإعلام الجديد : العولمة وتحدي خصخصة القيم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود. <http://www.mominoun.com> :2014/3/25

الحداثة، وقيمها، ووضعية الثقافة في منظومة العولمة. وتصاعد الجدل حول مفهوم الاختلاف الثقافي والحضاري، وضوابطه، ودوره، وآليات مقاومة الهيمنة الثقافية، ما أفرز عدة اتجاهات في طبيعة وشكل تلك المقاومة في المجتمعات التي اعتربت هوماً، تنوّع أسسها ومنطلقاتها، وما قدمته من بدائل.

أنتج النموذج المعرفي والحضاري الغربي، الذي سعى إلى الهيمنة، حالة من الحداثة الشك واليأس في مبادئ عصر التنوير، ومشروع بجميع قيمه وأسسه التي قام عليها، بما في ذلك مقولات العقل والعلم والتقدم والتحرر، فبرغم ظاهر انتصار العقلانية ومبادئها، وما قادت إليه من غنى فكري، وتتنوع معرفي، وتقدم علمي وتقني هائل، إلا أن هذا الانتصار قد انحرف عن مساره، وأدى إلى تقىض مقصوده، ولا أدل على ذلك من أن هذه العقلانية التي بشّرت الإنسان بعالم تسوده الطمأنينة والسعادة هي التي أدت إلى تدميره. [\(1\)](#).

لقد حملت بداية القرن العشرين علامات ضعف وترابع الانتصار الثقافي الغربي، فتبع الحرب العالمية الأولى، والتي كانت بمثابة تمزق داخلي في قلب الحضارة الأوروبية، استعادة بعض المفكرين لوعيهم بحقيقة الاستعمار، وما عليه من وحشية، وما يعانيه من ضعف. وتولدت أفكار بدفع الشعور بضرورة فهم التاريخ الأوروبي على ضوء التاريخ العالمي في حركته، وعلى ضوء رؤية كونية للإنسان، حيث الأوروبي، ومهما كانت عظمته الحاضرة أو الماضية، ليس إلا صورة من صور الإنسان، وحيث الغرب ليس إلا صورة ممكنة للحداثة. ويقول جيرار ليكيريلك «على الحضارة الغربية أن تقابل بالحضارات الكبرى التي يشهدها التاريخ، فلا تعتبر الحضارة الأوروبية بمثابة الحضارة بامتياز، إلا إذا كان في ذلك بعض السذاجة والادعاء» [\(2\)](#).

ص: 68

1- علي صديقي الأزمة الفكرية العالمية : نحو نموذج معرفي توحيدی بدیل مؤمنون بلا حدود <http://www.mominoun.com> 2015/4/17

2- جيرار ليكيريلك ، مرجع سبق ذكره، ص 36 - 37

في المقابل، وفي مواجهة قوى إمبراطورية تريد إعادة تشكيل العالم، طبقاً لرؤاها ومصالحها، لجأت كثير من المجتمعات إلى الاعتصام بنفسها، وبقيمتها، وبثقافتها، وذلك في رغبة عارمة للحماية الذاتية. فأضيف إلى أسباب التنازع، كالآيديولوجيات المطلقة، والاستبداد، والاستغلال، والمصالح، تنازعات نتاج المركزيات الثقافية، التي وجدت لها دعماً من أطراف التنازع، وبسبب غياب النقد الذي يجرد تلك المركزيات من غلوائها، في نظرتها المغلقة إلى نفسها وإلى غيرها، فقد تصلبت تصوراتها، واصطنعت لها دعامات عرقية أو دينية أو ثقافية، أدت إلى زرع فكرة السمو والرفة في الذات والدونية والانتهاص في الآخر، ومع أن كثيراً من أطراف العالم تدخلت في مصالحها، وثقافتها، وأفكارها، لكن ضعف الفكر النبدي حال دون أن تتلاشى المركزيات الكبرى⁽¹⁾. التي أسست لمفهوم الخلاف ينحصر في كونه مرادفاً للتميز والتلوك، أو العزلة والانقطاع.

على تقىض بعض المثقفين العرب، ومثلكما حدث في معظم ما سمي «العالم الثالث»، الذين انبهروا بالغرب وشعاراته، وحضارته، ولغته، وانعكست العقدة التاريخية لديهم في تبني ما قدمه من أفكار وتصورات ومناهج، دون اعتراف بنسبية ثقافته وتاريخيتها، ما دفع إلى الانصراف في الثقافة الاستعمارية التي استهدفت الثقافات المحلية، فإنه كثيراً ما اقترن أدب المقاومة بالقومية المتطرفة، ونشأ خطاب أصولي متمسك بالجذور الثقافية المحلية، وارتفاع صوت الخطاب القومي بمعانيه الثقافية والدينية. وتقول ماري تريز بأنها نزعة يمكن تفسيرها بوصفها آلية لتعريف الذات، وتأكيدها، واعتبارها عنصراً من عناصر المقاومة، لما هو دخيل عليها ويسعى لتهميشها. وفي مواجهة خطاب الهيمنة المستتر وراء مزاعم العولمة، الذي يعمل على تقليص الإحساس بالهوية المشتركة في استهانته بالتاريخ المشترك للأمة لتحويل الاهتمام بحاضر تسيير قوانين السوق والتطورات الاستهلاكية، تتجه بعض العناصر

ص: 69

1- عبد الله إبراهيم صدام أصوليات لا صدام حضارات الحياة، 13/10/2007

المحبطة إلى تخيل التراث والارتكان إلى أحد مصادره، لتأصيل جذوره، واقطاع جزء من التاريخ لتأصيله، مما يستدعي وضع شروط لتنفسيه ومن ثم تقنيته، ويأتي ذلك كرد فعل للمجتمع الاستهلاكي، الذي أسبغ كافة أنشطته بالطابع التجاري. فالخطاب الأصولي في خلقه للأسطورة، يسعى لتطهير الثقافة من النمط الاستهلاكي، بيد أنه يحقق في سعيه لأنه غالباً ما يقيم نسقاً معرفياً يتعارض والدور الرئيسي للثقافة، حيث يعلّي ثقافته على غيرها من الثقافات، وبعكسها الارتفاع، وتنتقيتها من الصورة الواهنة التي أضفهاها الآخر عليها، يخلق الخطاب الأصولي لغة كولونيالية معكوسية تعمل على تهميش الآخر، لتأكيد الذات، في محاولة منه لتأسيس مركبة جديدة مضادة⁽¹⁾.

وعن تأكيد القيم الثقافية، كجزء من تأكيد الذات، يقول إيمانويل والرشتين أنها مقاومة ثقافية منظمة ومخططة، تمثل المقاومة السياسية، وتعد جزءاً لا يتجزأ منها، فعند تعمّد تأكيد (أو إعادة تأكيد) قيم ثقافية بعينها كانت قد تعرضت للتتجاهل أو الانتقاد من قدرها، من أجل الاحتجاج على فرض القيم الثقافية للأقواء على حساب قيم الضعفاء «إذن نعمل على تقوية الأضعف في نضاله السياسي داخل دولة معينة وداخل النظام العالمي ككل، ولكننا عندئذ نمارس ضغوطاً لإثبات صحة قيمنا المؤكدة (أو المعاد تأكيدها) من زاوية المعايير التي وضعها الأقواء... فعندما يعمل القائمون على تحطيم المقاومة الثقافية على تأكيد ثقافة بعينها فإنهم في واقع الأمر (يعيدون) إضفاء الشرعية على مفهوم القيم العالمية، لذلك تشتمل المقاومة الثقافية على المأزق نفسه، كما هو حال المقاومة السياسية، التي تستخدم هيكل النظام من أجل معارضته، وهو ما يضفي شرعية جزئية على تلك الهياكل، وبذلك تقبل جزئياً شروط النقاش كما حدّتها القوى المهيمنة»⁽²⁾.

في المجتمعات العربية والإسلامية، لخص البحث عن الذات لتأكيدتها، عبر

ص: 70

1- ماري تريز عبد المسيح مرجع سبق ذكره ص 28-31

2- إيمانويل والرشتين القومي والعالمي: هل يمكن أن توجد ثقافة عالمية؟ في الثقافة والعلوم والنظام العالمي، مرجع سبق ذكره، ص

تضخيمها والتمركز حولها، مفهوم ومنظور الخصوصية الثقافية لدى الأصوليين في مواجهة هيمنة الغرب، فالخطاب الأصولي استدعي التراث، واحتزل الصراع الكوني في صراع ما بين الإسلام والكفر، وبأنها معركة تخوضها الهوية الإسلامية ضد التغريب، فتلخصت المواجهة الثقافية في ثنائية الهوية الإسلامية/التغريب، وارتکز مفهوم خصوصية الهوية الثقافية على رکائز، عقدية وبالتالي منطلقات الصدام مع الغرب، فأضحت السلاح الوحيد هو التمسك بجوهر تلك الهوية، وأصالتها، والعودة إلى الجذور أي داخل إطار التراث وليس بالتحرر منه أثناء التفكير، أو تأسيس معرفة علمية لجهة فهم إشكاليات الحداثة وعلاقة التبعية بين المجتمعات التي خضعت وتلخصت للهيمنة الغربية الرأسمالية وإشكالات وتعقدات الواقع العربي والإسلامي، ومن ضمنها أسباب التخلف الذاتية، بعيداً عن استدعاء التقولب التراخي، وتغذية شعور مقابل بالتفوق، والانعزal والانزواء.

في مقاربته للأصولية الإسلامية، اعتبر عبد الله إبراهيم بأنها ليست في صدام مع الحضارة الغربية، بل مع الأصولية الغربية. فالحضارات بذاتها لا-تصارع؛ لأنها المكب النهائي للعقل البشري، لكنها وهي تتفاعل في ما بينها، تنتج أصوليات راديكالية ناقمة وعنيفة هذه الأصوليات المغلقة على نفسها هي التي تصادر، وليس الحضارات الكبرى، «فما نجده الآن ليس صراعاً بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، إنما هو نزاع عنيف بين أصولية إسلامية لها تفسيرها الضيق للدين، وبين مزيج من أصولية إمبريالية - أميركية ذات بطانة مسيحية، تقول بالتفسير نفسه، وإذا كانت الجماعات الجهادية والسلفية تمثل الطرف الأول فالمركزية الغربية، ومنها العولمة الاقتصادية والثقافية القائمة على الاحتكار والاستغلال والهيمنة بما في ذلك الأصولية المسيحية، التي نشطت في الفكر الديني خلال العقود الأخيرة تمثل الطرف الثاني، إذ يحاول كل طرف خلق مجال ثقافي وديني للتحيزات الخاصة به، فيمارس العنف باسم الحضارات التي ينتمي إليها، لكن تلك الحاضرات الكبرى لا علاقة لها بصراعاتهم». وعليه، تبطل بعض جوانب فرضية صاموئيل هنتنغيتون القائلة بصراع الحضارات، فالأخير هو أن جماعات راديكالية أصولية تؤجج العنف داخل

هذه الحضارة أو تلك ضد مجموعة مضادة. إذن، فتحن بيازاء صدام للأصوليات وليس للحضارات، وبعبارة أخرى هنالك نزاع بين قوى تريد فرض هوية كونية، وقوى إقليمية تدعى الحفاظ على الهويات الخاصة [\(1\)](#).

على صعيد آخر، وفي سياق أوسع، ففي مقابل الحركات التي تبنت نزعات الغلو الديني والتطرف القومي، وأنتجت أيدلوجيات توافرت فيها درجة عالية من الكراهية لآخر، فإن حركات أخرى أفرزت نقداً تحليلياً للتجربة الاستعمارية، وتمكنـت من تـكـيـك رـكـائز الخطـاب الاستعمـاري، فـانـبـثـقـت «ـدـرـاسـاتـ ماـ بـعـدـ الـحـقـبةـ الـاستـعمـارـيـةـ»، التي هـدـفـتـ إـلـىـ إـعادـةـ النـظـرـ بـالـترـكـةـ الـاسـتـعمـارـيـةـ الـثقـافـيـةـ فـيـ الـعـالـمـ، خـارـجـ المـجـالـ الغـرـبـيـ. وـتـشـطـتـ تـلـكـ الـدـرـاسـاتـ إـلـىـ فـرـوعـ عـدـةـ؛ـ فـشـلـتـ سـائـرـ الـمـظـاهـرـ الـثقـافـيـةـ مـنـ فـنـونـ وـآـدـابـ وـكتـابـةـ تـارـيخـيـةـ. وـظـهـرـتـ عـلـىـ آـنـهـ رـدـ فعلـ عـلـىـ تـحـيزـاتـ الـخـطـابـ الـاسـتـعمـاريـ،ـ الـذـيـ اـخـتـرـلـ الشـعـوبـ وـالـثقـافـاتـ غـيرـ الـغـرـبـيـةـ إـلـىـ آـنـمـاطـ مـضـادـةـ لـلـتـحـديـثـ،ـ وـعـائـقـةـ لـلـتـطـورـ،ـ وـقـدـمـ لهاـ وـصـفـاـ يـوـافـقـ مـقـولـاتـهـ [\(2\)](#).

وسرعان ما تقرعت عن تلك الدراسات دراسات أخرى، سعت إلى إعادة الاعتبار للرؤى الأصلية، وفحص الظواهر الثقافية والدينية والعرقية، بعيداً عن الإكراهات النظرية التي مارسها الخطاب الاستعماري. ثم ما لبثت دراسات ما بعد الكولونيالية أن تعمقت في سائر أنحاء العالم فشملت المرأة والجنسية والأعراق، والتاريخ، والهوية، والمقاومة، والأقليات ومفهوم الأمة، وأساليب الهيمنة الثقافية، وأفرغت المنهجيات التقليدية من محتواها وأجهزت عليها، إذ صارت أفكاراً جديدة، وتصورات مبتكرة تحليلها للظواهر الاجتماعية والثقافية. ولعل أبرز ما تم خصـتـ عـنـهـ ظـهـورـ جـمـاعـاتـ نـاقـدةـ،ـ اـنـدـرـجـتـ فـيـ مـاـ يـصـطـلـحـ عـلـيـهـ بـ«ـدـرـاسـاتـ التـابـعـ»ـ،ـ الـتـيـ أـصـبـحـتـ عـاـبـرـةـ لـلـقـارـاتـ،ـ وـهـدـفـتـ إـلـىـ نـقـدـ الـخـطـابـ الـاسـتـعمـاريـ وـفـرـضـيـاتـهـ وـاقـتـرـاحـ الـمـناـهـجـ الـبـدـيـلـةـ لـدـرـاسـةـ التـارـيخـ الـاجـتمـاعـيـ وـالـسيـاسـيـ وـالـثقـافـيـ وـتـكـيـكـ الـمـقـولـاتـ الـغـرـبـيـةـ فـيـ الـآـدـابـ،ـ وـالـثـقـافـاتـ،ـ وـالـمـناـهـجـ،ـ وـسـحـبـ الثـقـةـ الـعـلـمـيـةـ وـالـثـقـافـيـةـ مـنـهـاـ،ـ عـبـرـ اـقـتـرـاحـاتـ آـخـرـيـ مـغـاـيـرـةـ

ص: 72

1- عبد الله إبراهيم صدام أصوليات لا صدام حضارات، مرجع سبق ذكره

2- عبد الله إبراهيم التخييل التاريخي والتمثيل الاستعماري للعالم، مرجع سبق ذكره

أكثـر كفاءـة، تعالـج بها شؤـون المجتمعـات خارـج المـركـز الغـربـي (1).

لقد استهدفت قراءة خطاب ما بعد الحداثة من منظور ما بعد كولونيالي، التوصل للغة نقدية تعمل على التخلص من الرواسب المتبقية من الماضي الإمبريالي، وقدرة على تعميق الوعي بالكولونيالية الجديدة المستترـة في خطاب ما بعد الحداثة. فقد تناول نقاد ما بعد الكولونيالية - التي اعتـبر النـاقد الأـسترـالي، سـايمـون دـيورـنجـ، أنها مـمثـلة لـحـالـة الشـعـوب والأـمـم والـجـمـاعـات التي عـانـت من الاستـعمـار، وـتـرـيد تـأـكـيد هـويـتها بـعيـداً عنـ المـفـاهـيم الأـورـوـبيـة، التي تـرـعـمـ العـالـمـيـةـ، ولا تـبـنـاهـاـ فيـ وـاقـعـ الـأـمـرـ - قضـيـةـ الاـخـلـافـ منـ منـظـورـ مـغـاـيـرـ فـالـتـعـرـفـ عـلـىـ الاـخـلـافـ بـالـنـسـبـةـ لـهـمـ فـيـ سـعـيـ لـلـتـواـصـلـ عـبـرـ الثـقـافـاتـ، وـيـتـرـكـزـ سـعـيـهـمـ فـيـ قـرـاءـةـ التـرـاثـ الثـقـافيـ منـ منـظـورـ يـحـترـمـ الـخـصـوصـيـةـ، كـمـ يـرـصـدـ تـقـاعـلـ تـلـكـ الـخـصـوصـيـةـ بـالـمـؤـثـراتـ الـعـالـمـيـةـ، فـهـوـ مـسـعـيـ سـيـاسـيـ مـغـاـيـرـ لـمـوـقـفـ نـقـادـ ماـ بـعـدـ الـحـدـاثـةـ، فـيـ تـنـاوـلـهـمـ لـلـاـخـلـافـ تـنـاوـلـاًـ اـسـتـطـيـقـيـاًـ، أـيـ ذـرـيعـةـ لـلـتـأـمـلـ السـلـبـيـ، بـدـلاًـ مـنـ التـفـكـيرـ الإـيجـابـيـ فـيـ كـيـفـيـةـ تـشـيـيدـ مـعـابـرـ بـيـنـ الثـقـافـاتـ (2).

إذن، فإن مشروع الكونية الثقافية، في شكله وصياغاته وإدارة الغرب له، المستهدف الهيمنة والتوظيف من أجل مصالحه، قobil بمقاومة متباعدة الاتجاهات، فما بين تمركز مضاد، ومشروع يستبدل هيمنة بأخرى، ويقابل التعصب والعنصرية والاستعلاء بمثلها، بنزعة ماضوية، تسلب أي ثقافة محلية القدرة على مواجهة الدينامية القوية والمتقدمة لثقافة اليوم، لافتقادها أسلحة الخصم والرؤى الموضوعية، وإدراك أبعاد وطبيعة الصراع واتجاه آخر يسعى إلى تنقيح تاريخ العالم من المركزية بإعادة إنتاج الهويات التي انتزعت عنها ثقافاتها بفعل المستعمر، ويقدم نقداً للمشروع الثقافي الغربي في مجمله واتجاه يرفض النزعة الأصولية، والتوقع حول الذات، ونبذ الحداثة، ويدعو إلى القطعية مع التراث مع نقد الحداثة، وعدم إغفال الذات، وعناصر تأزمها، بالركون إلى الخصوصية ، والانغلاق عليها.

ص: 73

1- نفسه

2- ماري تريز عبد المسيح، مرجع سبق ذكره، ص 12 - 13 ، 27 ، 37

بين هذا وذاك يستمر الجدل، وتعقد خلافات اتجاهاته، ما أفرز تمرداً على سياقات وأطر المواجهة التقليدية، تمثل في ضرورة الخروج من ثنائيات تراث / حداثة، خصوصية كونية المستعمر المستعمر، بخلق مساحة جديدة تكسر انغلاق دائرة المواجهات المتأزمة ، وتنأسن على المسائلة، حتى تكون مقاومة الهيمنة أكثر فاعلية.

الخروج من الثنائيات، وخلق هذه المساحة ضروري، ليس من أجل مواجهة الآخر القمعي فحسب، بل من أجل أن تكشف فيه المواجهات الداخلية، أيضًا، المتمثلة في الانقسامات داخل الأمة الواحدة مساحة تقوم على تنمية العناصر المشتركة بين الثقافات، في المجالين المعرفي والاجتماعي، وتحقيق التواصل النبدي مع الذات والآخر، وفق جدل بين العقل والتاريخ على قاعدة الإبداع، حتى يمكن للهوية الثقافية أن تكون جزءًا من بناء ذات مستقلة، تستطيع مواجهة معارك الهيمنة الاقتصادية والسياسية، وتقويض أطروحة كونية الثقافة الغربية، والتمركز العرقي والطبيقي وتوجه المعرفة الأحادي لنظام العولمة.

الهدف من اختيار عنوان المركز والضواحي الإشارة إلى أوضاع العالم المعاصر التاريخية والثقافية. هل العالم المعاصر عالم واحدٍ مركزه ثابت والمناطق الضواحى تابعة لهذا المركز ، مستفيضة منه؟ إنّ عبارة المركز والضواحي أو المركز والاطراف مناسبة لمثل هذا الوضع، لأننا إن حسبينا مثلاً العالم المعاصر مجموعةً من الثقافات المختلفة والمتباعدة، تفقد عبارة المركز والضواحي معناها. من الواضح أننا نقصد حين يقول المركز الغرب والتاريخ الغربي. هل تقع آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية في ضواحي الغرب؟ المركز والضواحي مفهومان متلازمان لا ينفصلان عن بعضهما. إذا وجدت الضواحي يجب أن يكون المركز موجوداً، وإذا كان هنالك مركز يجب أن يكون هنالك ضواح. انطلاقاً من هذا الفهم فإنّ العالم الحالي هو الغرب طرأً، ولا شيء خارج الغرب، والإختلاف والتفاوت على درجات من الشدة والضعف. إن استخدمنا بدلاً من عبارة المركز والضواحي عبارة المتن والحاشية تتراخى العلاقة إلى حد ما بين أجزاء العالم، على الرغم من الإقرار بوحدة العالم، وذلك لأنّ المتن والحاشية غير متلازمين، أو على الأقل يمكن أن يكون المتن من غير حواش. إنما في كل الأحوال الحاشية هي حاشية المتن، وسُمِّيت كذلك نسبةً إليه وتبعاً له. إن نظرنا إلى العالم المعاصر نرَّ نوعاً من التماثل والتتشابه في أساليب العيش في جميع أنحاء الأرض، فنظام الحياة وأنماط السلوك السائدة منذ أربعة قرون في أوروبا الغربية

75:

۱- مفکر و فیلسوف من ایران - ترجمة د. دلال عباس

وأمريكا الشمالية باتت معتمدةً إلى حد ما في جميع أنحاء الدنيا منهجاً للحياة. أيمكننا انطلاقاً من هذه الملاحظة أن نعدّ أوروبا الغربية وأميركا الشمالية المركز أو المتن وبقية العالم الضواحي أو الحواشي؟ إن لفظة الحاشية تعني أحياناً ما هو خارج المتن أو الفرعى. إذاً إن حسينا المتن أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، ووضعنا بقية العالم في حاشيته، التفسير الممكن هو أن جوهر العالم هو المتن نفسه وبقية العالم شروح وإحالات وشواهد زائدة على المتن. لكن العالم غير المتتطور إنما هو ظل العالم المتتطور أكثر من كونه توضيحاً أو تفسيراً لمتن هذا العالم، بعبارة أخرى إن العالم غير المتتطور قد صُنع من فضلة عجنة العالم المتتطور، وهذا العالماً متشابهاً، علمًا أن الشيء بينهما شيءٌ ظاهري وعَرَضي.

لقد عُدِّلت الحضارة الغربية في المخطط الأساسي للتاريخ الغربي وفي الإيديولوجيات الحديثة، وحتى في معظم فلسفات التاريخ، وفي بعض النظريات العلمية (نظريّة تطوير الأجناس، ونظريّات التطوير التاريخي والإجتماعي) الحضارة الأخيرة والحضارة المطلقة، ويجب أن تعم العالم كله، وأن يدخل فيها البشر جميعاً. من رؤى القرن الثامن عشر عولمة التاريخ الغربي، وقد صدق هذه الرؤيا إلى حد تجاهل مخاوف بعض بناء الحداثة أمثل «ديدرول» و«دو ساد». وفي فلسفة القرن التاسع عشر وآدابه المزيد من الآثار التي تعبّر بوضوح عن الشك والتردُّد، لكن هذه الآثار غير مرئية بوضوح، ويبدو أنها لم تترك أثراً في عجلة التاريخ الأوروبي، فإذاً القرن التاسع عشر لم تسمع صوت نيتشه، ولم يدرك أحد إلا بعد وقت طويلاً أن نظرية اللاوعي التي طرحتها فرويد لم تكن محض نظرية من نظريات علم النفس أو الطب النفسي، وإنما الإعلان عن أزمة في وجود الإنسان الذي كان قد أخذ على عاته مسؤولية صناعة التاريخ الحديث. لقد طرح فرويد تساؤلات حول الوجود الفاعل القائم بذاته للعلم والعمل، لكن هذه التساؤلات والابحاث الأهم والأكثر صراحةً التي أنجزت في النصف الأول من القرن العشرين، على الرغم من أنها شككت نوعاً ما في مطلقيّة الحضارة الغربية وديمومتها، لم ترد فيها أي إشارة إلى منافسة الحضارات الأخرى (الماضية) للحضارة الغربية، حتى أن توينبي وشينغلر

أيضاً اللذان أعلنا عن إقتراب أجل التاريخ الغربي وموته، لم يتكلما على حضارة أو حضارات في مواجهة الحضارة الغربية، لم يكن بإمكانهما بحث موضوع المركز والأطراف والمن ،والحاشية، ففي نظرهما لا وجود إلا لحضارة واحدة حية ناشطة، والحضارات الأخرى ميتة خامدة ساكنة. انطلاقاً من فرضية السكون والموت هذه يمكننا الكلام على مقتراح المركز والأطراف بإمكان العالم الساكن الخامد أن يكون حاشيةً أو أطرافاً أو ضواحي للعالم الحي الناشط، وأن يستمد منه القوة والحياة، لكن حين نولي تواريخ أخرى غير التاريخ الغربي أهميةً، فإنَّ هذه التواريخ ليست حواسِي المتن الغربي أو ضواحي المركز الغربي، بل هي تواريخ وحضارات مستقلة. متى نقول وكيف نقول أنَّ هنالك تاريخاً مستقلاً وحضاراً مستمد من الرخْم والحيوية وهل يوجد اليوم كما يقول بعض الكتاب السياسيين ما يُسمى التاريخ الصيني أو التاريخ الياباني أو الروسي أو اللاتيني أو غيرها؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب ذكر معيار لوجود تاريخي ما ولحياة ثقافة ما. لا ريب في أنَّ الثقافة الإسلامية ثقافة عظيمة، وأنَّ ماضي الصين واليابان ماضٍ بهي. لكن كم طوى تاريخ الصين واليابان من الحقب؟ نقول بصرامة أكبر: ما هو الهدف الذي تريد أن تبلغه الصين واليابان؟ وإلى أين تريдан الوصول؟ وما هو المال الذي تبغشه؟ أتريدان أن تصبحا الصين واليابان؟ وهل الصين الآن غير صينية واليابان غير يابانية؟ إنَّهما تريدان منافسة أميركا الشمالية وأوروبا الغربية في تطوير العلم والتقانة ومضاعفة القوة. كما أنَّ البلدان غير المتطرفة تسعى بدورها إلى التطور متخذةً انموزجاً لها وأسوةً البلدان الصناعية المتطرفة أو السائرة على طريق التطوير.

لغز التسمية

يمكننا أن نستنتج الآن أنَّ العالم كله موحد الهدف، وأنَّ العالم عالم واحد. الخلاف قائم حول تسمية هذا التاريخ، لماذا نسميه التاريخ الغربي (إنَّ تاريخ أي أمةٍ يحدّده المستقبل الذي تضعه هذه الأمة نصب عينيها). ولن يكون هنالك مستقبل من الضروري تذكر الماضي. لكن ماضي أي شعب من الشعوب سواءً تذَّكَر أو لم يُذَّكَر، لا يدلُّ

على طريق المستقبل ما لم يتجلّ في طريقة حياة الناس، وبهذا المعنى هو ليس تاريخ الأمة). إنْ لم نعد تاريخ التطور والتحديث هو التاريخ الغربي، ما هو الاسم الذي نطلقه عليه؟ البشر في أي تاريخ يولون لأنفسهم شأنًا ومكانةً، ولديهم ضوابط ومعايير ومثل علياً ونماذج يحتذونها، ويسعون إلى جعل أقوالهم وأفعالهم مطابقةً لتلك المعايير، ويحاولون الاقتراب من مثلهم العليا. لم يرد مطلقاً في أيٍ كتاب تاريخي أنَّ الصينيين في القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد أو الإيرانيين في ذلك الزمان، كان لديهم برنامج تنمية اقتصادية وتقنية، وأنهم كانوا يسخرون إمكاناتهم وقدراتهم من أجل تفزيذ مثل هذا البرنامج. لقد ذكرتُ الصين مثلاً لأنَّها بلد شيوعي، وحافظت على معظم تقاليدها الصينية، وقلما قلَّدت الغرب السياسي في المظاهر. مع هذا فإنَّ ما يسير السياسة الصينية أو الثقافة الصينية اليوم هو برنامج التنمية. يقولون أنَّ التنمية لا علاقة لها بالغرب، لكنَّ العالم وصل إلى حيث يتوجب عليه أن يطوي طريق التنمية. من الممكن قبول هذه الجملة، لكنَّ هنالك نقطتان لا يجب تجاهلهما، وهما: أولاً: أنَّ لا وجودَ في العالم لتواريخ متعددة، بل تاريخ واحد، هو التطور التقني، له صورة واحدة في جميع أنحاء العالم على الرغم من الفوارق التاريخية والثقافية والتقاليد القومية والوطنية وهذه الصورة الواحدة نوعاً ما، تلغى الفوارق الظاهرة تدريجياً أو تجعلها باهتة. أما النقطة الثانية (الأساسية أكثر) فهي: أنَّ تاريخ التنميةبدأ بطرح مبادئ وأفكار خاصة في أوروبا الغربية، على أساسها استقامت السياسة والاقتصاد وحتى الآداب. لم تكن التنمية جموداً أو رغبةً أو فكرةً سطحية راودت شخصاً أو شخصاً آخر ويرونها ويقلدونها. لقد أصبحت فكرة التنمية ممكناً حين ظهر إنسان جديد، رأى إلى نفسه موجوداً مختلفاً عن البشر السابقين، وأتى بفكر جديد، وبطرح جديد للحياة. لقد وجد هذا التفكيرُ المُنشِئُ العلم والسياسة الجديدين في أوروبا في عصر النهضة، وهذا التطور رافقه انتقال مركز السلطة السياسية إلى أوروبا الغربية، التي أصبحت المركز والعالم كله الاطراف والضواحي .

المقترح المركز والاطراف بناءً على ما ذكرناه معناه أنَّ تاريخ العالم المعاصر تاريخ الذين تحدثوا أيضاً عن تاريخ عالمي، وأسسوا علم التاريخ (حتما التاريخ لم

ينجد حينَ دون التاريخ في الغرب، والأولى أنه لم ينوجد في الغرب الجديد)، كانوا يقصدون بعبارة «التاريخ العالمي» «التاريخ الغربي، أي التاريخ الذي قرّر فيه الإنسان أن يتحمّل بكلّ شيء وأن يُسخر لنفسه كلّ شيء. إن الكلام على ولادة بشر جدد في أوروبا في القرون الأربع الأخيرة، تختلف نظرتهم إلى العالم وإلى ما فيه عن نظرة البشر السابقين، والكلام على أنّ العلم والتقانة والسياسة والنظام والعقل تختلف كلّها عما كانت عليه في العصور السابقة، ليس قضيّة معقّدة. لكن هذه القضية البسيطة جدًا لم يدركها بعض الفضلاء الذين يتعاطون الفكر الفلسفي. يقولون مثلاً أنّ تقبّل الغرب لا يحلّ أيّ معضلة. لكن إن افترضنا أنّ طرح قضيّة ماهية الغرب لا يحلّ أي مشكلة، فإنّ تجاهل طرح هذه القضيّة يحرمنا إمكانية طرح القضايا، أو الأصح أن نقول أن قضيّة عصرنا المهمة والأساسية هي قضيّة الغرب. يُقال أنّ في الغرب الجغرافي أمورًا جيّدة وأمورًا سيئة. في الغرب ولدت الديمقراطية وكذلك سيطرت الفاشية والنازية لمدّة وإن قصيرة. في الغرب علم وصلاح، وفيه أيضًا ظلم وفساد. أي سياسة هي السياسة الغربية؟ الديمقراطية أم الاشتراكية؟ ولماذا يجب أن يُسمّى العلم والتقانة غريبين؟ يبدو الاعتراض مسوّغاً على الأقل ظاهرياً بالنسبة إلى الذهن غير الفلسفي، والبعيد من الفلسفة. ففي الغرب أي في أوروبا وأميركا الشمالية مجموعة من الأفكار والأقوال والمعتقدات ومناهج العلم والعمل، وأنماط السلوك، مختلفة ومتناقضة. هل يجب أن تُعد هذه المجموعة الغربية، أم أنّ البعض منها يُذيل عنوان الغرب؟ هذا السؤال والأسئلة المشابهة بشكل عام ناجمة عن نظرة وجودية. الوجودية وإن كانت صحيحة وصائبة في موضعها (في العلم مثلاً)، تصل في الفلسفة إلى الإضطراب الفكري الغرب ليس مجموعةً واحدة، ولا يجب أيضاً أن يُعدّ شيئاً من ضمن الأشياء الموجودة. يعتقدون: إن كان من غير الممكن إطلاق اسم الغرب على أي شيء من الأشياء الموجودة في الغرب الجغرافي، وحتى على مجموع تلك الأشياء، فالغرب إذاً عدم . مبدئياً يجب أن يكون هذا الاستدلال عائداً إلى أولئك الذين يعتقدون أنّ الوجود عدم ماضٍ، لأنّ الوجود ليس له أي مصدق في الخارج، وليس اسمًا لأي شيء. الإنسان في رأيهم فرد غير مكلف، أقواله وأفعاله لا يقيدها

أي قيد أو شرط من خارج فردّيّته، وفي أي مكان وأي فرصة الأعمال كلّها بالنسبة إليه متماثلة، وبإمكانه أن يفعل ما يريد، وإن تكلّم أحدُ على الإمكانيات والظروف، فهو في رأيه معاد للحرّيّة وجبرى المعتقد، لا سيّما إن سمعوا أنَّ للناس دائمًا عالماً يتحدّد فيه إلى حد ما الاتجاه العام لأعمالهم وتصرّفاتهم وأقوالهم يعتمدون هذا القول مستنداً ليقولوا: ألم نقل إلّهم جبريون، ويعدّون ذلك العالم هو المحدّد لسلوك الأشخاص وأقوالهم؟ والحجّة التي يوردونها هي : إن كان العالم هو الذي يوجّه أقوال الناس وسلوكيّهم، وهناك عالم باسم العالم الغربي، لماذا لا يوجّه هذا العالم أفعال الغربيين وأقوالهم وهم أحّرار في التعبير عن الآراء المختلفة، ولديهم مثل والكثير من الإبداعات، أما الناس الذين لا رأي لهم والحياة التي يحيونها تقليدية، فما هو عالمهم وأين؟ وأولئك الذين تحكمهم أنظمة فاسدة ومستبدّة، وأنظمة إدارية وثقافية وتعلّيمية مضطربة ومتهاكلة وعاجزة وغير منتجة في أي عالم أو عوالم يعيشون؟

لقد رسم العقل المنسجم مع كوجيتو ديكارت والعقلانية التي استوت على عودها بعد ديكارت في القرن التاسع عشر الحدود الجغرافية لرؤية الغرب الحداثوي وعمله. لو لم يكن هذا الفضاء موجوداً لما توسيّع نطاق العلم والتقانة الجديدين. هذا الفضاء محدود أيضًا، وهو كذلك شرط الإمكان بالنسبة إلى العلم والتقانة، بحيث أنَّ المكان الحالي من هذا الفضاء لا نموٌ فيه للعلم والتقانة ولا رسوخ. إنَّ العالم الغربي هو هذه الظروف والإمكانات فإن نظرتم إلى هذه الظروف والإمكانات على أنها عدم (وهي عدم بتقدير ما) يمكنكم حينئذ حسبان الغرب والعالم الغربي عندما أيضًا. هذه الظروف والإمكانات ليست متاحة في كلِّ الأمكنته بالمقدار نفسه. هل يمكن أن نفترض أنَّ العالم الحالي عالم واحد، متاحة فيه الظروف لتحقيق العلم والتقانة والسياسة الجديدة، وفي أطرافه وضواحيه الظروف والإمكانات غير متاحة كما يجب؟ مصدر هذه المشكلة الاعتقاد بأنَّ العالم واحد لكن من أين وكيف ولماذا صار العالم واحدًا؟ قبل بداية العصر الحديث وحتى القرن التاسع عشر، قلما جرى الحديث عن عالم واحد، ولم يُنجز أي بحث عن العالم الذي تشكّلُ أوروبا أو الغرب مدارًا له.

إنْ وُجد الْيَوْم عَالَم وَاحِد، أَوْ ذَكْر، فَإِنَّه عَالَم قَد تَوَحَّد حَوْل مَحْوَرِ الْغَرْب. قَبْل أَنْ يَلْتَحِقُ الْعَالَم كَلَه بِالتَّارِيخ الْغَرْبِي، وَيَبْتَئِنْ مِبَادَئُ التَّقْدِيم
وَالْحَرْبِيَّة، كَانَتْ هَنَاكَ حَضَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ ذَاتِ مِبَادَئٍ وَمُمْثَلَةٍ عَلَيْهَا مُتَفَاعِنَة، وَكَانَ لِكُلِّ عَالَم قَوْلَه وَسُلُوكَه، وَإِنْ قَامَتْ بَيْنَ هَذِهِ الْعَوَالِم عَلَاقَةٌ أَوْ
صَلَةٌ مَا، لَا يَتَمَوَضِعُ أَحَدُهَا فِي الْمَرْكَز وَالْآخِر (أَوِ الْآخِرُون) فِي الْحَاشِيَّة. فَالعَالَمَاتُ التَّقَافِيَّةُ الَّتِي قَامَتْ بَيْنَ الصَّينِ وَالْهَنْدِ، أَوْ بَيْنَ الْهَنْدِ
وَالْإِسْلَامِ وَالْيُونَانِ وَأَخِيرًا بَيْنَ الْمَعْارِفِ وَالْعِلُومِ الإِسْلَامِيَّةِ وَبَيْنَ فَلْسَفَةِ الْقَرْوَنِ الْوَسْطَى الْمُسْبِحَّةِ، كَانَتْ صَلَاتُ بَيْنِ ثَقَافَتَيِنِ
مُتَعَادِلَتَيْنِ إِلَى حَدِّ مَا وَمُتَوازِيَّتَيْنِ أَنَا فِي هَذَا الْبَحْث لَنْ أَتَطْرُقُ إِلَى تَلْكَ الْعَالَمَاتِ، وَمَاذَا أَثْمَرَتْ لَكُنْ بِسَهْوَلَةِ يُمْكِنُ القَوْلُ إِنْ لَمْ يَنْجُمْ عَنْ
تَلْكَ الْتَّقَافَاتِ تَقَافُّ فَذَةٌ أُخْرَى، مَاذَا يُمْكِنُنَا أَنْ نَتَوَقَّعَ مِنْ اخْتِلاَطِ الْتَّقَافَةِ الْغَرْبِيَّةِ بِالْتَّقَافَاتِ الْأُخْرَى اخْتِلاَطًا لَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى الدَّرَجَاتِ
وَالْمَسْتَوَيَّاتِ، وَلَمْ يَكُنْ حَدِيثًا غَيْرَ مُتَوَقَّعٍ، قَهْرِيًّا وَلَا إِرَادِيًّا، هَلْ نَتَوَقَّعُ تَفْتَقِيَّةِ يَوْمِ مَشْرَقٍ وَتَارِيخٍ حَيٍّ وَنَاشِطٍ. كَذَلِكَ فَإِنَّ تَبْنِيَ طَرْحِ الْمَرْكَزِ
وَالْأَطْرَافِ أَوِ الْمَرْكَزِ وَالضَّوَاهِي لَا يَحْلِّ الْمَسْكَلَة، لَأَنَّ التَّارِيخَ الْغَرْبِيَّ لَنْ يَحْتَلِ الْمَرْكَزَ إِلَّا فِي حَالٍ تَوَقُّعُ عَلَى التَّوَارِيخِ وَالْتَّقَافَاتِ الْأُخْرَى،
وَهَذِهِ التَّقَافَاتُ بِدُورِهَا لَنْ تَرْضَى بِأَنْ تَكُونَ أَطْرَافًا وَضَوَاهِيَّ وَحْوَاشِيَّ إِلَّا حِينَ تَبْتَعُدُ عَنْ جَوْهِرِهَا الْأَصْلِيِّ، وَتَخْلِي عَنْهُ أَوْ تَنْسَاهُ. هَذَا، يُقَالُ
فِي عَصْرِنَا كَلَامٌ آخرٌ حَوْلَ هَذَا الْمَوْضِيَّ، لَا- يُمْكِنُ التَّغَاضِيُّ، كَلَامٌ، مَلَازِمٌ لِنَقْدِ الْحَدَائِقِ. فَهَنَالِكَ حَالِيًّا بِصُورَةِ عَامَةٍ مُجَمَّعَتَانِ مِنِ
الْمُفَكِّرِيْنِ تَعْمَلَانِ عَلَى نَقْدِ الْحَدَائِقِ. مَجْمُوعَةٌ تَنْتَقِدُهَا عَلَيْهَا تَنْقِيَّةٌ وَتَنْخَلُصُ مِنْ عِيوبِهَا فَتَدُومُ. بَيْنَ هُؤُلَاءِ اخْتِلَافِيْنِ أَيْضًا، بَعْضُهُمْ يَكْتَفِي
بِالْإِنْتِقَادَاتِ السَّطْحِيَّةِ السِّياسِيَّةِ وَالبعْضُ الْآخَرُ لَا يَسْتَسْعِي سِيَطَرَةِ وَسَائِلِ الْإِعْلَامِ، وَسِيَطَرَةِ التَّقَافَةِ الْإِعْلَامِيَّةِ. لَكِنَّ الْأَكْثَرَ جَدِيدَيْنِ فِي تَفْكِيرِهِمْ
يَقُولُونَ إِنَّ حَقِيقَةَ الْحَدَائِقَ لَمْ تَظَهُرْ وَلَمْ تَتَحَقَّقْ حَتَّى الْآنِ بِالْكَاملِ. أَيْ أَنَّ عَقْلَ الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرِ لَمْ يَكُنْ مَحْضَ عَقْلَ آلِيِّ، وَتَحْوِيلُ الْعَقْلِ
إِلَى عَقْلِ الْأَنْهَارِفِ. لَذَا يَجِدُ تَدَارُكَ هَذِهِ الْأَنْهَارِفِ، وَالاستِعْدَادُ لِاستِقْبَالِ عَقْلِ دَقَاتِهِ صَدِيِّ الْكَلامِ الْمُشَتَّكِ وَالْمُتَفَاهِمِ. هَنَالِكَ أَخِيرًا
مَجْمُوعَةٌ رَابِعَةٌ هِيَ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهَا غَيْرِ يَائِسَةٍ مِنْ مُسْتَقْبَلِ الْحَدَائِقِ، لَا تَصْدُرُ عَنْهَا أَفْكَارٌ طَوْبَاوِيَّةٌ، إِنَّمَا تَصُفُّ الْحَضَارَةَ الْحَدِيثَةَ عَلَى نَحْوِ

یو حی

81:

أنها ت يريد أن تنسح مجالاً للتعددية في أحاديثنا الدينية وفي الإنجيل وفي الشعر الأوروبي الحديث، إنَّ الخلاص يأتي من حيث أتى الخطر (وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال يأتي الفرج عند فناء الصبر).

نهاية الميتافيزيقا

لقد وصل علم ما بعد الطبيعة الغربي إلى نهايته، وطالت العدمية على نحو فاعل كلَّ الامكنته وكلَّ الأشياء. في هذا العصر فقدت الحقيقةُ صفة الثبات والديمومة. في عصرنا الحقيقة حادثة من الحوادث، وفي هذا الوضع الحقيقة ليست في متناول أي شخص وأي سلطة. هذا الحدث جعل الحجاب الذي كان يستر الثقافات الأخرى أكثر رقةً وشفافيةً، والهرمنطيقيا التأويلية المناسبة في الغرب لهلامية عصر ما بعد الطبيعة وطوعيته ربما أصبحت نوعاً من الذكرى في أطراف هذه الحضارة وحواشيها. إن وافقنا على هذا القول تصبح عبارة المركز والأطراف في غير مكانها أو غير مستساغة، إنما تبقى العلاقة بين المركز والأطراف مهمه. إذا تذكرا خطر الواقع في فخ النفسيانة (بسيكولوجيسن) يمكننا مقارنة الروح المعنوية للأوروبيين بالروح المعنوية لأهل الضواحي والأطراف، لا سيما إنأخذنا في الحسبان تغير هذا الوضع في القرن العشرين لا سيما في عقود الأخيرة نسبةً إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

لم تكن أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تعرف أكثر من عالمين وإنسانين العالم والإنسان اللذان يملكان تاريخاً وحضارةً والعالم والإنسان اللذان ينقصهما ذلك، ويجب أن يبلغاه . في ذلك الزمان لم يكن هنالك وجود للمركز والأطراف، في ناحية كان يوجد عقل وصحوة ومعرفة، وفي الناحية الأخرى يوجد جهل وغفلة لدى الإنسان الشرقي والعالم الشرقي، اللذان كانوا من متعلقات فكر الغرب وعمله. لكن في القرن العشرين، لا سيما في أواسطه تغير الوضع إلى حد ما، عانت أوروبا من الفاشية والنازية والستالينية، والحروب المدمرة واختبرت كذلك العدمية التي كان نيتشه ودستويوفسكي قد وصفا بها التاريخ الغربي، وما بعد الطبيعة انتهت بالمسار الروحي والمعنوي والفكري. في هذه الأثناء التي كان الغرب قد انصرف فيها عن

ص: 82

83:

واللغة والأفكار القديمة في آثارهم. لا يجب أن نقارن هؤلاء في انتسابهم إلى الغرب بالعلماء والباحثين، إذ ليس من الضروري أن يأنس العلماء أنساً تاماً باللغة والثقافة الغربيتين، لكنَّ الكتاب والفلسفه الذين هاجروا إلى الغرب وأنتجوا هنالك آثاراً، واشتهرت أسماؤهم، تربيتهم غربيّة، وحتى إذا أوردوا مواد فكرية وشعرية من لغة الآباء والأجداد في آثارهم، فأسواتهم الفكرية والفنية المفكرون والمبدعون الغربيون. هل يجب عدُّ هذا الأمر دليلاً ارتباطاً أوثيقاً بين المركز والأطراف؟ نعم أو لا؟ إذا كان ذلك الكاتب القادم من جزر المارتينيك ويكتب القصة في فرنسا باللغة الفرنسية، أو ذلك المفكر الفلسطيني الأصل، الذي يعيش في أميركا يفكراً بلغتهما الأم وكلَّ منهما له رأيه في ما يتعلق بقضايا قومه، والأهم من كلِّ ذلك، إذا كان إلى حد ما المظهر الأخلاقي والفكري لأمته، يمكن القول أنَّ العلاقة بين المركز والأطراف باتت محكمةً وراسخة. إنما لا يمكن القول بمجرد أن يصل إيراني أو مصري في أوروبا الغربية أو أميركا الشمالية إلى مقام علمي وثقافي رفيع، أنَّ ذلك دليل على العلاقة الوثيقة التي تربط المركز بالأطراف. من بين المتنورين والكتاب وال فلاسفة وعلماء الإجتماع الكبار المعاصرين ذوي الأصول الآسيوية والأفريقية كثيرون حملوا جنسية البلد المضييف، وأكثر من ذلك ارتبطوا بذلك المكان روحياً وخلقياً. أما القول أنَّهم يوردون في آثارهم مواضيع عن بلادهم وأمتهم فذلك لا أهمية له بحد ذاته، إنما يجب النظر بأي عين ومن أي زاوية يعالجون تلك المسائل. منذ حوالي المائة عام وعديد من العلماء والباحثين في التاريخ والأدب في البلدان الآسيوية والأفريقية، يتبعون مناهج البحث الاستشرافية. كان اتّباع هذا المنهج دليلاً على العلاقة والصلة الخاصة بين العالم الغربي والعالم القديم غير المتتطور والمستعمر، مهما كانت هذه النسبة، لم تكن نسبة بين المركز والأطراف، لأنَّ الأطراف ليس لها حيّة الأطراف إلا إن سميناها حواشي وأطرافاً قياساً على أحياe الصفيح العشوائية في المدن الكبرى غير المنظمة في البلدان غير المتطوره.

الفرضية في مُقترح المركز والأطراف هي (أو يجب أن تكون) أن هنالك ذهاباً وإياباً من المركز إلى الأطراف ومن الأطراف إلى المركز، وأن تستوعب الأطراف روحية نقد الغرب، وأن تنظر من موضع عالمي لا يمكن مبدئياً إلا أن يكون غريباً إلى الغرب وإلى جميع الحضارات والثقافات، وتكون حصيلة هذه النظرة المهمة الصعبة المتمثلة بأن يتبادل مفكرو الأطراف الأفكار والهموم مع المفكرين وأصحاب الرأي الغربيين، وكذلك إدراك قضايا قومهم ووطنيهم . لكن كيف يكون هذا الأمر ممكناً؟ وهل اتباع فيلسوف غربي والنظر من خلال نظراته إلى قضايا بلدنا مختلف عن اتباع نظرة المستشرق؟ الاختلاف هو في نوع العلاقة وكيفيتها. إذا كان المثقف في هذا العصر يكرر كلام الفيلسوف الغربي تقليداً، قطعاً هو أدنى قدرأً ومكانةً من متبع التاريخ والأدب الذي كان منذ ثلاثين سنة يتبع في أبحاثه منهج المستشرقين. إنما يوجد اليوم في العالم غير المتتطور تنويريون يعزفون هم والفلسفه والمفكرون الغربيون اللحن عينه، ويقولون الكلام نفسه. والفلسفة المعاصرة اقتربت هي الأخرى إلى حد ما من التذكرة التاريخية، وتحولت إلى حيز للتأمل في التاريخ الغربي. النقطة الأخرى هي مدى الحدة الذي بلغته مشكلة التخلف وعدم النمو، وإشتداد تيار عولمة الاقتصاد وتجارب الحياة وجميع شؤونها وأساليبها، والوجود الإنساني. في هذا الوضع لم يعد هنالك معنى لفصل هذا المكان عن ذاك المكان، وانتساب أمّةٍ إلى عصر ما قبل الحداثة وأخرى إلى ما بعد الحداثة منذ خمسين عاماً كان المتتّور فكريّاً في مجتمعنا إذا قال أو كتب شيئاً من الفلسفة الغربية، يبقى ما يقوله ويكتبه في حدود المحاضرة الدراسية. أما اليوم فقضايا الفلسفة المعاصرة تعكس أيضاً انعكاساً واسعاً في الصحف. ربما لم يكن ما يكتب حول التقليد والحداثة وما بعد الحداثة، وغير ذلك من قضايا الفلسفية عمّقاً بمعظمها، لكن المهم أن قضيّة المستقبل قد طرحت، وكلّ الأقوام والشعوب في العالم مدعوة للتأمل والتفكير في أوضاعها. أنا لا أقول أن الآذان كلّها صاغية لسمع هذه الدعوة، حتى أن كثيرين من الذين يقولون أنّهم قد سمعوا الدّعوة ولدوا النساء، لا يعرفون من أين جاء النساء، ومن أي اتجاه،

وإلام يدعوهـم كان الباحث الذى يتبع المنهج الإـستـشـراـقـي، يعتقدـ أنـ الجـمـيع يـجـبـ أنـ يـسـيرـواـ فـيـ هـذـاـ طـرـيقـ. بـعـبـارـةـ أـخـرىـ، كـانـ يـؤـمـنـ أـنـهـ يتـبعـ المـنـهـجـ العـلـمـيـ وـلـمـ يـكـنـ يـعـدـ هـذـاـ مـنـهـجـ تـابـعـاـ لـأـيـ ثـقـافـةـ. حـالـياـ تـغـيـرـ الـوـضـعـ لـمـ يـعـدـ المـنـهـجـ الـبـحـثـيـ لـلـمـسـتـشـرـقـ مـنـهـجـاـ عـلـمـاـ خـالـصـاـ. قـدـ تـبـهـ أـهـلـ الرـأـيـ فـيـ جـمـيعـ أـنـحـاءـ الـعـالـمـ قـلـيلـاـ أـوـ كـثـيرـاـ إـلـىـ أـوـضـاعـهـمـ التـارـيـخـيـةـ، وـأـخـضـعـتـ أـصـوـلـ التـارـيـخـ الـغـرـبـيـ وـمـبـادـوـهـ وـقـيمـهـ الـتـيـ كـانـ يـعـقـدـ أـنـهـاـ مـطـلـقـةـ لـلـتـسـاؤـلـ. لـمـ يـعـدـ أـفـقـ التـارـيـخـ الـغـرـبـيـ وـاضـحـاـ، فـقـدـ حـجـبـ تـدـريـجـياـ وـيزـدـادـ قـاتـاماـ. مـعـ ذـلـكـ تـطـوـرـ الـثـقـافـةـ الـغـرـبـيـةـ بـسـرـعةـ هـائـلـةـ، وـعـيـونـ كـلـ أـهـلـ الـأـرـضـ وـآذـانـهـمـ تـابـعـ هـذـاـ الـثـقـافـةـ السـرـيـعـةـ التـطـوـرـ وـالـاـنـتـشـارـ. فـيـ هـذـاـ الـوـضـعـ بـاـتـ التـحـدـيـتـ أـمـرـاـ إـلـزـامـيـاـ، وـلـاـ يـمـكـنـ غـضـرـ عـنـهـ وـتـجـاهـلـهـ. وـلـكـنـ ذـلـكـ لـاـ يـعـنـيـ أـنـ الـطـرـقـ مـعـبـدـةـ وـسـالـكـةـ لـلـعـاقـ بـرـكـ الـحـدـاثـةـ وـالتـحـدـيـتـ. الـمـشـكـلـةـ هـىـ أـنـ الـبـشـرـ عـلـىـ الـأـقـلـ فـيـ الـظـرـوفـ الـراـهـنـةـ لـاـ سـبـيلـ أـمـاـهـمـ سـوـىـ سـبـيلـ التـنـمـيـةـ الـاـقـتـصـادـيـةـ وـالـاـجـتمـعـيـةـ وـالـتـقـنـيـةـ، وـحـينـ يـلـجـوـنـهـ يـجـدـونـ أـنـ غـيـرـ مـعـبـدـ وـغـيـرـ سـالـكـ، وـتـعـوـزـهـمـ الـإـمـكـانـاتـ الـكـافـيـةـ لـإـزـالـةـ الـعـقـبـاتـ وـتـعـيـيـدـ الـطـرـيقـ. هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ السـهـلـةـ ظـاهـرـاـ تـقـهـمـ فـيـ حـالـ اـنـصـبـ الـتـفـكـيرـ عـلـىـ وـضـعـ الـغـرـبـ وـالـعـالـمـ الـمـتـخـلـفـ وـالـنـسـبـةـ بـيـنـهـمـاـ. حـالـيـاـ هـنـالـكـ فـرـيقـانـ فـيـ الـبـلـدـانـ غـيـرـ الـمـتـطـوـرـةـ يـتـصـدـونـ لـلـكـتـابـةـ فـرـيقـ مـعـارـضـ لـلـغـرـبـ سـيـاسـيـاـ، وـيـنـظـرـ تـالـيـاـ إـلـىـ الـثـقـافـةـ وـالـحـضـارـةـ الـغـرـبـيـنـ نـظـرـةـ سـيـاسـيـةـ، وـيـعـلـنـ مـعـارـضـتـهـ، لـهـاـ، وـلـاـ شـأنـ لـهـ فـيـ ماـ يـخـصـ الـعـلـمـ وـالـتـقـانـةـ الـجـدـيـدـيـنـ مـنـ أـيـاـ، وـكـيفـ حـصـلـ الـغـرـبـ هـذـهـ القـوـةـ الـحـالـيـةـ. لـكـنـ يـقـهـمـ فـحـوـيـ كـلـاـمـهـمـ أـنـ الـغـرـبـ يـجـسـدـ الـكـذـبـ وـالـخـدـاعـ وـالـتـآـمـرـ، وـقـدـ سـخـرـ الـعـالـمـ بـهـذـهـ الـوـسـائـلـ. إـفـرـاطـ هـذـاـ فـرـيقـ اـسـتـوـجـبـ تـقـرـيـطـ الـفـرـيقـ الـآـخـرـ، الـفـرـيقـ الـمـفـرـطـ آـذـاهـ وـأـغـضـبـهـ أـنـ يـرـىـ بـشـرـاـ يـقـرـنـوـنـ الـعـلـمـ وـالـحـرـيـةـ وـالـرـفـاهـيـةـ بـالـكـذـبـ وـالـغـشـ وـالـخـدـاعـ، وـيـقـولـونـ إـنـهـاـ مـعـطـيـاتـ الشـيـطـانـ فـتـأـهـبـ لـلـدـفـاعـ عـنـ الـقـيـمـ الـغـرـبـيـةـ، وـاـصـفـاـ أـحـيـاـنـاـ الـوـضـعـ الـقـائـمـ فـيـ الـغـرـبـ بـاـنـهـ وـضـعـ مـثـالـيـ اوـ قـرـيبـ مـنـ الـمـثـالـ، وـيـمـتـدـحـ الـعـلـمـ وـالـحـرـيـةـ وـالـعـدـالـةـ، وـالـبـعـضـ مـنـ هـذـاـ فـرـيقـ يـتـخـيـلـ أـنـ هـذـاـ الـوـضـعـ سـيـسـتـمـرـ إـلـىـ مـاـ لـاـ نـهـاـيـةـ، وـأـنـ الـعـيـوبـ وـالـنـوـاقـصـ سـتـزـوـلـ. وـفـيـ الـوـاقـعـ، يـرـىـ أـنـ لـيـبـرـالـيـةـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ الـغـرـبـيـةـ هـىـ الـوـضـعـ الدـائـمـ لـلـتـارـيـخـ. هـذـاـ فـرـيقـ يـنـظـرـ أـيـضاـ بـمـنـظـارـ سـيـاسـيـ إـلـىـ الـعـالـمـ وـإـلـىـ أـحـوـالـهـ، وـإـلـىـ الـثـقـافـةـ وـالـفـكـرـ،

ولكنْ أيّا كانَ الأمْر فإنَّ هذَا الفِرِيق أكْثَر نجاحًا مِنَ الفِرِيق الآخَر فِي عَمَلِهِ، وَكَلامُهُ أكْثَر قِبْلَةً. فَمَنْ يُنْكِر حُرْيَةَ الْبَشَر وَحُقُوقَهُمْ وَلَا يُقْمِدُ وَزْنَهُ؟ لِرَفَاهِيَّةِ النَّاسِ وَرَاحِتَهُمْ، مِنَ الطَّبِيعِيِّ أَنْ لَا يُلْقَى كَلَامُهُ آذَانًا صَاغِيَّةً. إِنَّ أَحَدَ الْمَبَادِئ فِي السِّيَاسَةِ وَفِي مُخَاطَبَةِ النَّاسِ بِثَالِثِ الْأَمْلِ فِي نُفُوسِ الْمُخَاطَبِينَ. لَيْسَ الْمَقْصُودُ أَنَّ السِّيَاسِيِّينَ يُخَادِعُونَ النَّاسَ، أَوْ يُجْبِيُنَّهُمْ أَنْ يُخَادِعُوهُ، إِنَّمَا هُمْ أَنْفُسَهُمْ يُجْبِيُنَّهُمْ أَنْ يَكُونُ لَدِيهِمُ الْقَلِيلُ أَوُ الْكَثِيرُ مِنَ الْأَمْلِ بِالْمُسْتَقْبِلِ، وَأَنْ يَضْعُوا أَمَامَ أَعْيَنِ النَّاسِ طَرْحًا وَاضْحَىًّا نَسِيبًا عَنِ الْمُسْتَقْبِلِ الْقَرِيبِ. يَتَبَيَّنُ أَنَّ هَذَا الفِرِيق مِنَ السِّيَاسِيِّينَ يُلْقَى قِبْلَةً أَكْبَرَ لَدِيِ النَّاسِ. تُرَى مَنْ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ عَلَى حَقِّهِ فِي هَذَا النِّزَاعِ؟ ظَاهِرِيًّا هَذَا السُّؤَالُ لَا مَعْنَى لَهُ وَلَا مَسْوَغٌ وَالبعْضُ رِبَما بِمُجَرَّدِ أَنْ يَسْمَعُهُ أَوْ يَقْرَأُهُ سِيَاصَرَخَ قَائِلًا أَنَّ لَا إِنْسَانَ سَليمَ الْفَطْرَةِ يَقُولُ إِنَّ الْاسْتِبْدَادَ أَفْضَلُ مِنَ الْدِيمُقْرَاطِيَّةِ، وَالْمَرْضَ أَفْضَلُ مِنَ الصَّحَّةِ، وَالْفَقْرَ أَفْضَلُ مِنَ الْغَنِّيِّ وَالْخَلَالِ حَبْلَ الْأَمْنِ أَفْضَلُ مِنَ الْأَمْنِ وَالْأَمَانِ. إِذَا مِنْ أَيْنَ أَتَى هَذَا الْبَحْثُ وَمَا هُوَ مَسْوَغُهُ؟ فَلَوْ أَنَّ هَنَالِكَ طَرْحًا عَنِ الْعَالَمِ غَيْرِ الْعَالَمِ الْغَرِبِيِّ أَمَامَ أَعْيَنَا، رِبَما انتَفَى هَذَا النِّزَاعُ، وَلَمْ نَكُنْ مُجْبَرِينَ عَلَى الْمُقَابَلَةِ بَيْنَ الْحُرْيَةِ وَالْاسْتِبْدَادِ. لَكِنَّ فِي الْعَالَمِ الْرَاهِنِ حِيثُ اتَّسَرَتِ الْقِيمُ الْغَرِبِيَّةُ قَلِيلًاً أَوْ كَثِيرًاً فِي كُلِّ مَكَانٍ، وَيَتَسَعُ نَطَاقُ اِنْتَشَارِهَا بِوَاسِطَةِ الْحَرُوبِ وَالْقَهْرِ وَأَفْقُ الْمُسْتَقْبِلِ كَالْحَاجِ وَمَحْجُوبٍ، لَا- يَمْكُنْ تَجاوزُ هَذِهِ الْمُتَضَادَاتِ، وَطَالَمَا أَنْهَا مَوْجَدَةً فَإِنَّ نَفِيَ أَحَدُهَا إِثْبَاتٌ لِضَدِّهِ. لَكِنَّ هَلْ مِنَ الْمُمْكِنِ بِرَفْضِ الْدِيمُقْرَاطِيَّةِ الْخَرُوجُ مِنَ التَّارِيخِ الْغَرِبِيِّ؟ بَعْضُ الْمُفَكِّرِينَ رَأَى أَنَّ تَارِيخَ الْحَدَاثَةِ يُمْكِنُ أَنْ يَصِلَّ إِلَى نَهَايَتِهِ كَالتَّارِيخِ الْمَاضِيِّ (التَّارِيخُ الْيُونَانِيُّ مَثَلًاً وَتَارِيخُ الْقَرْوَنِ الْوَسْطَى)، وَأَنَّ يَبْدأُ عَصْرٌ جَدِيدٌ، وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ سَتَتَوَجِّدُ قِيمٌ وَقَوَاعِدٌ وَمَبَادِئٌ وَعَلَاقَاتٌ غَيْرِ تَلْكَ الْمَوْجَدَةِ فِي الْعَالَمِ الْرَاهِنِ، وَسَتَكُونُ هِيَ السَّائِدَةُ وَالْدِيمُقْرَاطِيَّةُ الَّتِي يَعُودُ نَسْبَهَا إِلَى نَظَامِ الْحَدَاثَةِ، سَتَكُونُ أَفْضَلُ صُورِ الْحُكْمِ فِي النَّظَامِ الْجَدِيدِ لِإِثْبَاتِ هَذَا القَوْلِ، لَدِيِّ أَنْصَارِ الْدِيمُقْرَاطِيَّةِ أَدْلَتُهُمْ، وَبِإِمْكَانِهِمْ أَنْ يَبْيَنُوا أَنَّ هَنَالِكَ حُكُومَاتٌ حَتَّىِ الْيَوْمِ، قَدْ دَاسَتِ مَبَادِئِ الْدِيمُقْرَاطِيَّةِ بِأَقْدَامِهَا، وَحَتَّىِ إِنْ كَانَ ذَلِكَ بِاسْمِ الْعَدْلَةِ، فَقَدْ ضَاعَتِ الْظَّلْمُ فِي الْعَالَمِ. لَكِنَّ هَلْ سَتَظْلُلُ عَجْلَةُ الزَّمَانِ تَدُورُ عَلَى هَذَا الْمَنْوَالِ؟ وَهَلْ سَيَقِنُ نَظَامُ الْحَدَاثَةِ هُوَ النَّظَامُ الْأَبْدِيُّ لِلْحَيَاةِ

البشرية؟ مهما كان الجواب عن هذا السؤال فإن الذين تربوا على مبادئ الحداثة، وتقديرهم محصور داخل حدودها من الصعب جداً أن يتخلّوا عن هذه المبادئ ويتطلعوا إلى فضاء آخر. لهذا السبب نرى أشخاصاً ربما بحسن نية ينسبون كلّ من لديه تساؤلات وماخذ حول مبادئ النظام السياسي الغربي إلى الفاشية والنازية والستالينية. ليس من المستبعد كما يبدو، في إطار النظام الفكري والتثقافي للعالم المعاصر، أن يُتهم من يفكّر بمبادئ العلم بمعاداة العلم، وأن يُصنَّف من يتجاوز ظاهر الديمقراطية إلى باطنها وحقيقة أنها في خانة أعداء الحرية، ولا عجب أنّ هذه العقلية شائعة في العالم غير المتتطور. أشرنا من قبل إلى أنّ الفريق الأول يمكن أن يكون شديد الإعجاب والتعلق بأحدث وسائل التقانة، مع ذلك لا ينتقد الغرب نقداً بناءً، بل يركّز أكثر على عيوب الغرب وعلى الحداثة. أما كتاب الفريق الثاني فإنهما يستسيغون صورة الحياة الغربية ونظامها السياسي، ويرونها أحياناً مثالاً يُحتذى، وإن عارضوا أحياناً بالعمل السياسي القوى الغربية، يسمون البحث في ماهية الديمقراطية والليبرالية نقضاً للحرية وموالاة للاستبداد والفاشية، ويتحدّث أشخاص من الفريق الأول أحياناً عن الحرية والديمقراطية بطريقة معينة كأنما يتحدثون عن جريمة أو فضيحة. في الفريق الثاني أيضاً أشخاص على النقيض من مبدأ الحرية الذي يحملون لواءه، يذكرون باحتراف حتى أسماء الفلسفات، فالتأويلية على أستئصالهم تتحول إلى مرض خطير أو قذارة أو نجاسة. هذا هو الوجه المشترك بين الفريق الأول والفريق الثاني فالدعوة إلى التحرّر والحرّية بتعصب لا تتوافق مع الفلسفة أيضاً، والتأويلية شأنها شأن أي فلسفة أخرى قابلة للنقد، لكن من يرى أنّ فسادها وبطلانها أمر محظوظ، ويجب تبنيدها ورفضها، ليس من أهل الفلسفة، ولا تربطه أي علاقة نسب أو قرابة بعالم الحرّية، وإن تكلّم على الحرية فكلامه ليس نابعاً من القلب، أي أنّ قلبه ولسانه ليسا على وفاق. لكن يتوجب علينا أن لا نحكم على أي بلد من البلدان انطلاقاً من آراء أهل الإفراط أو أهل التفريط فيه. الإشارة إلى هذه النقطة تهدف إلى إفساح المجال أمام سؤال جديد حول النسبة بين الأطراف والمركز. هل فهم المركز فهم عميق والأطراف فهمها سطحي وظاهري، وإذا عارضت المركز لا تعرف ماذا

تعارض؟ وما هو الأثر الذي تركه معارضتها؟ يبدو أن المجموعات المعاشرة والمقاومة لسلط القوى الغربية غير منتبهة أو غير مهتمة بمعرفة الطريق التي تنفذ منه القوة والسيطرة لذا لا تفکر باقفال هذه الطريق، وربما ترى أيضاً أنها غير معنية بإقفالها، وقطعاً معارضتها في بعض الحالات قليلة التأثير أو لا تأثير لها.

الاستعلاء بما هو منهج وعقل

انطلاقاً مما قلناه، يمكن أن نفترض صورتين مثاليتين للبشر، إحداهما صورة الغربيين الذي يعدون مكانتهم ومهمتهم فتح العالم واحتلاله، يعرفون فضلاً عن عناصر قوتهم مواطن ضعفهم إلى حد ما، وبما أنهم حتى هذه اللحظات يتطلعون إلى المستقبل، فهم لا يجهلون المشاكل التي ت تعرض طريقهم وقتماماً أفق المستقبل. إلى جانب هؤلاء كم كبير من أهل أوروبا وأسيا وأفريقيا وأميركا الجنوبيّة، هم على الرغم من الخلافات السياسية في ما بينهم حتى المعارضون منهم للغرب عيونهم مصوّبة على منجزات الغرب، ويريدون الوصول إلى حيث وصل هؤلاء عادةً لا يعرفون إمكاناتهم وقدراتهم ونقاط ضعفهم، ولا الطريق التي يجب أن يسلكوها ليحصلوا على ميزات النمو والتطور. هل يشكل هؤلاء أجزاءً ضواحي الغرب؟ هؤلاء ليسوا بالمستوى نفسه حياتياً ومعيشياً، ومعتقداتهم مختلفة، وأنظمة الحكم في بلادهم مختلفة أيضاً، وآراؤهم في ما يتعلق بالأنظمة السياسية القائمة في الغرب متناقضة كما رأينا. إذا نظرنا إلى هذه الضواحي والأطراف نظرةً سياسيةً سنرى بلاًدً ليس بينها أي توافق وانسجام تقريراً، وإذا كانت في الظاهر مستقلةً سياسياً، فإن استقلالها لا يظهر كثيراً في مقاومة المركز والتصدي لهيمته، وهو أشدّ بروزاً في خدش وجوه بعضهم البعض. حتماً المركز أيضاً بالمنظار السياسي غير موحد، لكن حين يحدث ما يمس مبادئ العالم الحديث وقواعد وأصوله تتقارب مواقفه، في هذه المواقف لا يحسب أهل آسيا وأفريقيا من الأطراف، لأن جماعات من أهل المركز ترى أن المناطق غير الغربية مقر الأفكار المخالفة للحضارة الغربية، وفيها ينشأ ليس فقط المعارضون للظلم المحيق بهم والآتي من الغرب، بل المعادون للحضارة الغربية ومبادئ الحرية وحقوق البشر.

لقد بدأ نقد الحضارة الغربية ومبادئ التاريخ الغربي في الغرب نفسه، وتعمق واشتدّ في أواسط الغربيين، واهتم مستشرقو البلدان الأخرى بهذه الانتقادات، وربما جعلها عدد منهم مادة الحقد على الغرب. لكن أولاًً عدد هؤلاء قليل، وثانياً، هم لم يستمدوا حقدتهم من جذور آبائهم وأجدادهم بل من عدمية الغرب. حتماً من هذه الأطراف نفسها ناسٌ كثُر لا شأن لهم بمبادئ الحرية وحقوق البشر، أو أنهم لا يولونها أهميَّةً، لكن من الممكن أن يقولوا إنَّ القوى الغربية نفسها لا تطبق المبادئ التي تدعى حمايتها، هؤلاء ليسوا معارضي المبادئ التي اصطلح على تسميتها غربية، وإنْ صنُّعوا في حاشية الغرب أو أطراقه، يمكن أن يجدوا مسوِّغاً له. الفريق الأول كما أشرنا من قبل هو إن تأملنا بدقة اهتماماته وتجاوزنا أقواله وأفعاله، لا ينتمي إلى التاريخ الغربي. هؤلاء ليسوا من أهل الرأي، ولا يقترون حلولاً لتجاوز المبادئ الغربية، كذلك لا يخطرون حدودَ مواجهة الغرب ومقاومته سياسياً. ما يميز هؤلاء من سائر الجماعات السياسية المعارضة للهيمنة الغربية هو عنفهم. وإذا كان لديهم فكر أو علم فهم يقصرون استخدامه على تدوين برامجهم وسياساتهم العنيفة، وتنفيذ أعمال العنف. بعبارة أخرى مخالفتهم لمبادئ الحضارة الغربية مخالفة سطحية، لا تأثير لها، ويمكن أن تكون فقط أثراً من آثار الأزمة أو معلماً من معالمها في العصر الحديث. النقطة الأهم أنَّ أعمال العنف هذه، تخرج إلى حيز التنفيذ بالأساليب التي وضعَت في الغرب، وبالأدوات التي صنعها الغرب وفي كلِّ الأحوال، حين يستهدف أحد أعمال العنف إحدى القوى الغربية، لا يمكن أن نسمي ذلك أكثر من عداءً ومحاربة لها، ولا شك أنَّ الخلاف والصراع والحروب بين القوى السياسية الغربية والعالم غير المتطور، كانت قائمةً منذ بداية التاريخ الاستعماري ولا تزال قائمةً، إنها حرب المظلوم على الظلم والظالم.

لا يجب هنا أن تتحدث عن مستقبل هذا الخلاف، وعما سيؤول إليه أمره في المستقبل، وما هي النتائج التي سيتسفر عنها، لكن يجب أن نعلم أنَّ كلَّ مسألة تُطرح في هذا الباب مناسبة لرأينا في ما يتعلق بالغرب وبالعالم غير المتطور. المتقابل بالغرب يحكم على مستقبل العالم بنظرة تقاؤلية، ومن يعتقد أنَّ قوة الغرب قد اعترافها

الاضطراب والوهن وأنها آيلة إلى الضعف يمكن أن ينظر إلى العالم نظرة تشاورية.

فضلاً عن ذلك، الفكر الشائعة في العالم غير المتتطور إلى حد ما، لا سيما بين المتنورين المتعلمين لا توافق وفكرة وحدة العالم، وبناءً عليها كلُّ بلد قائم بذاته، وعلى الجميع أخذ ما هو جيدٌ ولائقٌ والتخلي عن العيوب والمساوئ بالنسبة إلى أصحاب هذا التفكير مفهوم الشرق والغرب لا معنى مثمرًا له. وهؤلاء يُعدون تلقائيًا مُقتَرَحَ المركز والأطراف أيضًا بلا معنى. يمكننا من زاوية معينة أن نصنف ضمن هذه الزمرة نفسها المجموعات السياسية المعارضة لها والمعارضة للغرب أيضًا. الآن هنالك مجموعتان لمفهوم الأطراف والمركز لا معنى لهما: مجموعة تعتقد أنَّ الغرب يمكنه من خلال الحوار إدخال جميع الشعوب في العالم الغربي، ومجموعة أخرى تميل إلى الإعتقاد أنَّ الغرب يامكانه من خلال الحوار أن يتعلم الكثير من الثقافات الأخرى، ويجب كذلك على العالم كله أن يتعلم من الغرب. ربما يكون لكلمة الحوار مكان ملائم جدًا في كلام هذه المجموعة، لكن من غير المعلوم حقيقةً هو كيف يمكن أن يتحقق هذا الأمر، ومن هم المتنورون والمفكرون الذين يعبرون عنه. الخلاصة أنَّ الأرضية الفكرية والمقترح المناسبان لعبارة المركز والضواحي هما في ما يلي: نحن نعيش في عالم واحد تحكمه مبادئ وقواعد واحدة، لكنَّ علاقة أهل الأرض بهذه المبادئ والقواعد متفاوتة الدرجات، ولم تصبهم آثارها وفوائدها بالمستوى نفسه هذا العالم ليس موحد النسيج، لكن يجب أن يصبح كذلك. يجب على المركز أن يقبل الاختلاف (فهذا الاختلاف موجود في داخله أيضًا، وهو جزء من ماهيته)، والأطراف يجب أن تنظر إلى المركز وهي مدركةً وضعها أطراً وأوضواحي، أو بصراحة أكبر يقول إنَّ المتنورين والمفكرين والسياسيين في البلدان الأطراف يجب أن يشكروا حالة من التبادل الروحي والفكري بين المركز والأطراف. هذه طوباوية أوائل القرن الحادي والعشرين. لقد بدأت الحداثة طوباويًا، وفي القرن العشرين احتل الفكر غير الطوباوي مكان الفكر الطوباوي. هل يعود البشر من جديد إلى مرحلة الطروحات الطوباوية؟ ما أعرفه أنا هو أنَّ مصير العالم كله مرتبط ببعضه، وحتى إن لم نعط الغرب موقع المركز ومكانته، لا يمكننا أن ننكر أنَّ كلَّ ما يحلّ به،

وأي تغير يصيّبه سيؤثر في الأمكنة الأخرى كلّها. لكنّ خرابه سيكون خراباً للعالم كله. ليس من الضروري أن نفكّر بالخراب الأفضل أن نفكّر أن مراكز العلم والتفكير والحضارة انتقلت تاريخياً طيلة العصور والقرون من مكان إلى آخر - علمًا أنّ أيّ مركز حضاري طيلة التاريخ لم يحظ بما يحظى به المركز الغربي من قوة ونفوذ. في أوائل القرن العشرين تبَّه بعض المفكرين، الغرب، إلى أنّ مركزيته في خطر، ونصحوا أوروبا أن تتنقّي هذا الخطر الداهم. اليوم تغيير الوضع إلى حد ما فما قاله هوسرل في النصف الأول من القرن العشرين حول أزمة أوروبا، لا يتكرّر على ألسنة الفلاسفة المعاصرين. لكن هنالك سياسات تريد بالعنف والشدّة والرعب أن تحافظ على مركزية القوة في الغرب (الغرب الذي يبدو أنه يتجزأ، أو أن مركزاً جديداً يظهر في داخله)، لكنّ المركز مركز التفكير ، والسياسة لا تخلق تفكيراً، ولا تستطيع أن تقضي على التفكير. يجب أن تُصالح السياسة الفكر.

ص: 92

الغرب كوجود اجتماعي وتاريخي (حداً أدنى) أو كبيئة ذات رؤى واستراتيجيات خاصة (حداً أقصى)، أمر واقع لا شكّ فيه. وهو بحاجة على نحو مستمر إلى أن يُعرف ويُدرس. والواقع أنَّ كلَّ المجتمعات الإنسانية في العصر الحاضر قد تمَّ اجتياحها، وهي سواء على الأصعدة الإنسانية المحدودة كالسلوك الفردي وأنماط العيش، أو على مستوى القضايا الكبرى الاقتصادية والثقافية، خاضعة كُلُّها في عالم اليوم لسيطرة مفاهيم الغرب وإيديولوجيتها. هذه الإيديولوجية لها مفاهيمها وقيمها الخاصة، وتميّز بعلم وجود خاص، وعلم معرفة خاص أيضًا. ولها تعريف مشخص للإنسان. ولكشف مفاهيم هذه الإيديولوجية هنالك حاجة إلى علم منهجية خاص.

في خضم عدوانية الغرب الكاسحة في العصر الحاضر، فإنَّ حوزة العلم والمعرفة هي الساحة التي تتحقق من خلالها مطامع الغرب وأهدافه، وهذا الموضوع هو الأكثر بروزًا في العصر الحديث. إنَّ علوم الغرب قد وضعت جميع الحوزات العلمية، ابتداءً من العلوم الطبيعية والرياضيات وصولاً إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية بمختلف تشعباتها وفروعها، تحت مظلتها الإيديولوجية. وبغض النظر عن المفاهيم التي تشكل المبادئ الأساسية لهذه العلوم من الواجب القول: أنَّ هذا الاجتياح - اجتياح كامل بمختلف المعايير. وأحد أبرز محامل هذا الاجتياح علم الاستشراق». فعلم

ص: 93

1- باحث من إيران - استاذ علم الاجتماع، كلية العلوم الطبية جامعة شيراز. تعریب د. دلال عباس: أستاذة الحضارة الإسلامية والأدب المقارن الجامعية اللبنانية. البحث مستل من مجلة غرب شناسی بنیادی علم الاستغراب التأسيسي، الصادرة عن مركز بحوث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية ، السنة الخامسة ، العدد الأول ، ربيع وصيف العام 1393ش (2014م) ، ص 61-79.

الاستشراق خطاب يسعى من خلال مسار علمي، وبصورة منهجية، إلى خلق شرق كنسي التوجه (الخطاب الأولي للاستشراق)، أو شرق يضع نفسه في خدمة الغرب (الخطاب الاستشرافي المتأخر والاستعماري). ومن المؤكّد أنّ هذين الهدفين كانوا في العصور الوسطى أي منذ القرن السادس عشر الميلادي وما بعده، محور الحراك والتفكير الاستشرافي بمعنى أن يكون الشرق شرفاً في خدمة الكنيسة والاستعمار.

من الطرق أو الاستراتيجيات المؤدية إلى كشف علم الاستشراق مفهومياً ونظرياً، وكشف غيره مما يُحاك في الغرب علم الاستغراب. هذا المبحث يرى إلى علم الاستغراب خطاباً مختلفاً مفهومياً عن علم الاستشراق علة ذلك أيضاً أن مفهوم الاستشراق نشط في نطاق المباحث والنظريات الغربية. في حين أنّ المفكّر غير الغربي إذا شاء أن يتعرّف الغرب، أو أكثر من ذلك إذا أراد أن يتصدّى لنقد الغرب، لا سيّما الفكر الغربي، يحتاج إلى أسس نظرية وإلى منهجية مغايرة لمبادئ الاستشراق. ومن المؤكّد أنّ الاستشراق سبيل من السبل المؤدية إلى معرفة الغرب وعلاقته بالشرق.

إنّ مبدأ نقد الغرب وتقويمه يختلف في العالم الإسلامي على نحو خاص، عنه في البلدان الشرقيّة الأخرى ذات الإيديولوجيات المختلفة. ومن أسباب ذلك أيضاً سبب مرتبط بتميز الرؤية الإسلامية إلى العالم أو الإيديولوجيا الإسلامية من الإيديولوجيا الغربية. ففضلاً عمّا يميّز «الشرق» بالمعنى العام من الغرب والفكر الغربي، فإنّ الإسلام والإيديولوجيا الإسلامية أكثر تجذراً وحضوراً من المعتقدات الشرقيّة الأخرى كالهندوسية والكونفوشيوسية والبوذية، سواء كان ذلك بمعنى الدين كدين، أو بمعنى الأشتمل للعلم والمعرفة وسبب ذلك أيضاً الاختلاف الماهوي بين الإيديولوجيا الإسلامية التي هي في الأصل ومن حيث المبدأ غير علمانية، والإيديولوجيات والمعتقدات الأخرى التي تُظهر كما هو ملاحظ نوعاً من التساهل بالنسبة إلى العلمانية على الرغم من عدم تصريحها بتبنّيها رسمياً. في الإسلام، استناداً إلى كتابه المقدّس، أي القرآن الكريم، يمكن بصعوبة تعرف تفاصير العلمانية، بناءً على ذلك، هنالك شكلان من التضاد بين الشرق والغرب: تضاد عام كليّ، أي أنّ

الشرقُ شرقُ والغربَ غربٌ، وتضاد خاصٌ متعلقٌ بالمجالات المعرفية والإيديولوجية الرؤوية في العالم الإسلامي.

هذا المبحث يسعى إلى تقويم أبعاد علم الاستغراب وتحدياته في العالم الإسلامي. أما سؤال البحث فهو التالي: ما هي الأمور الأساسية التي تميز الإسلام من الغرب؟ وما هي التحديات التي تواجه علم الاستغراب في الظروف الحالية؟ سيحاول هذا التحقيق أن يجيب عن هذين السؤالين متسلّحاً بالأدلة، وبعين ناقدة. أما الفرضية فهي أن علم الاستغراب في الإسلام مختلف عنه في الرؤى والإيديولوجيات الشرقية غير الإسلامية.

الغرب الإسلام والتلاصقات البنوية

إنَّ الغرب بالمعنى المفهومي العام، بعيداً من النطاق الجغرافي الخاص مجموعة بلدان، أو هو قسم من العالم. والغرب بهذا المعنى أبعد من الواقع التاريخي والاجتماعي؛ علماً أنَّ الغرب بمنظار علم المعرفة، نمط تفكير تحقق في إطار تاريخي معين وفي نطاق جغرافي خاص، وهو على مستوى رفيع من التحليل، الذي يمكن أن يتم بغض النظر عن البيئات الجغرافية. الحد الأقصى الذي يمكن أن يعطى لمعنى الغرب هو أنَّه بنية مفهومية (Conceptual construct)، ناجمة عن الأوضاع والأحوال التاريخية والاجتماعية في القرون الخمسة الأخيرة، إنما تعود رؤيوياً وإيديولوجيَا إلى المفاهيم الأدبية والفلسفية اليونانية. هذه البنية المفهومية تحتوي علومها الخاصة : علم الوجود وعلم المعرفة، علم الإنسنة وعلم القيم، وعلم المنهج. على هذا الأساس، الغرب هوية مفهومية بالفعل. هوية دالة ليس فقط على مفاهيم معرفية خاصة، أو بنية تاريخية خاصة، بل هي دالة على رؤية إلى العالم مختلفة. والحاضنة التي نمت فيها مفاهيم «الغرب» القيمية هي العلم والفكر الحديثان.

بناءً على ما نقدم، إنَّ الغرب بنية مفهومية التحَمَت بقيم التفكير الحديث، وحين يجري الكلام على الفكر الحديث إنما نقصد الفكر الغربي. وفي تقويم «إيمان،

وكلاطه ساداتي»⁽¹⁾، أخذت خصوصيات الفكر الغربي للتقويم، لا سيما أصلالة العينية والإدراك الحسي ، والنسبية، والفكر الإنساني المحور، والثنوية والعلمانية. أما شايغان⁽²⁾ في تقويمه فقد رأى أن علم الغرب علم عدواني، والدليل على ذلك اكتشاف البارود. فاكتشاف البارود في الصين منذآلاف السنين، لم يؤد إلى اكتشاف القبلة، في حين إن مثل هذا الاكتشاف في الغرب الحديث جعل وسيلة للسيطرة على الغير. هذه الخصوصيات تجسدت في الغرب فكراً سلطويًا وعدوانيًا، لا سيما في العصر الحديث.

إن طريقة مواجهة الغرب كحضارة لها سماتها الخاصة المذكورة آنفًا، تختلف عن أسلوب المواجهة الذي اعتمدته الحضارات السابقة تجاه بعضها، فاليونان وإيران ومصر والهند والصين وبلاد ما بين النهرين تحدرت في مراحل تاريخية مختلفة، إنما بأسلوب مختلف وبشكل عام، كانت الحضارة الأدنى تسعى إلى اكتساب المعرفة من الحضارة الأرقى علمياً ومعرفياً وبني اجتماعية. المثال المحسوس في هذا السياق هو المواجهة التي جرت بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية في العصر العباسي، ونشوء حركة الترجمة من اللغات الأجنبية، لا سيما اليونانية، بالعربية. وما نتج عن ذلك من إيجاد الأرضية المعرفية الالازمة لابعاد عصر سمّي بشكل عام عصر «الحضارة الإسلامية»⁽³⁾.

مع ذلك فإن أسلوب مواجهة الحضارة الغربية الحديثة لسائر الحضارات، لا سيما العالم الإسلامي تختلف عن التوجهات والأساليب القديمة. فالحضارة الجديدة في الغرب ذات بنية عدوانية، ولها خطابها الخاص. هذه الحضارة على الرغم من أنها انبنت على المفاهيم الأدبية والفلسفية اليونانية من ناحية، وعلى المسيحية العلمانية من ناحية ثانية، طرأت عليها في العصر الحديث نوع من التحول التاريخي، أبرز وجوهه العدوانية والسيطرة. في هذا الخطاب كل ما هو غير غربي من مفاهيم ومقولات

ص: 96

1- إيمان وكلاته ساداتي، 1392 ش [2003م]

2- شايغان، 1386 ش [2007م]

3- يجب أن نشير أن الأسس التي شيدت عليها الحضارة الإسلامية هـ- تعاليم القرآن والسنة النبوية، التي حثت على طلب العلم. كانت العلوم اليونانية واجهة هذا البناء المعرفي للمسلمين، أما البناء الأساسي الذي تشكل فهو حضارة جديدة مختلفة.

ونظريّات يُعدّ غرييّاً أجنبيّاً، منحطاً، ويتوّجّب أن يرتكّي على النمط الغربي، وما أشار إليه إدوارد سعيد في رأيّه الاستشراف يؤكّد هذه المقولـة⁽¹⁾. إنّ خطاب كلّ بنية غير غربية في داخله يجب أن تمحض وتحوّل إلى بنيّة غربية. وعلى هذا الأساس يجب أن يتمّ تغريب كلّ شيء، ليس فقط حوزات العلوم والمعرفة، بل جميع مجالات الحياة الإنسانية من أبسط أنماط السلوك الإنساني وصولاً إلى البنى الاجتماعيّة والسياسيّة الكبريّة هنا يجدر بنا أن نطرح السؤال التالي: هل بالإمكان استخدام الأساليب والطرق التقليديّة نفسها التي اعتمدتها الحضارات السابقة في مواجهة هذه الحضارة؟ بمنظار هذا البحث المواجهة بالطرق القدّيمة فاقدرة وعاجزة عن المحافظة على الحضارات غير الغربيّة، وفوق ذلك، ستؤدي إلى القضاء على مكوّنات هذه الحضارات وإذابتها في الحضارة الغربيّة. لقد وقف الغرب بما يحمل من صفات أبرزها عدوانيّته في مواجهة الشرق، لا سيّما العالم الإسلامي، وأبرز ميادين المواجهة في هذا الخضم هو الإسلام.

إنّ المواجهة بين الشرق والغرب كما أشرنا من قبل مواجهة بين إيديولوجيتين أو روّيتيّن إلى العالم. يرى افتخار زادة أنّ التناقض بين الشرق والغرب هو في الأصل تناقض بين فطريتين وبين إيديولوجيتين، وبين ثقافتين وفكرين، وأخيراً وليس آخرًا، إنّ غاية الكمال لدى كلّ منهما مضادة لغاية الكمال لدى الآخر»⁽²⁾. على هذا الأساس هنالك تضادٌ بنويٌّ بين الشرق والغرب على جميع الأصعدة المتعلّقة بعلم الوجود، والمرتبطة بـماهية الواقع ، وماهية الإنسان والهدف من الخلق، وما إلى ذلك. وقد أكّد عدد كبير من المحققين على أوجه التناقض المبدئيّة بين الإسلام والغرب على صعيد كلّ من علم الوجود وعلم المعرفة، وعلم القيم، وعلم الإنّاسة»⁽³⁾

ص: 97

Said, 1977 -1

2- افتخار زادة 1376ش [1997م]، ص 17

3- على سبيل المثال إيمان، وكلاّته ساداتي، 1389 شـ [2010م]، و 1390 شـ [2011م]؛ زاهد وكلاّته ساداتي، 1391ش [2012م]؛ كلسني، 1388ش [2009م]. .. Sardar 1992، 1995، 1997، 1998، 2007 and 2010 . Jafari 1992، 1992، 1997، 1998، 2007 and 2010 . Kamali 2004 ..

إيمان، وكلاته ساداتي (1) يريان أن لا إمكانية لوجود نقطة مشتركة في المبادئ الأساسية لعلم المعرفة بين الفكر الغربي والإيديولوجيا الإسلامية، ونظراً لوجود تناقضات جدية مستعصية في المفاهيم الأساسية بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، لا يمكن ملاحظة أي باب مشترك بين هذين الخطابين الفكريين المختلفين الإسلام والغرب أطراهما مختلف، والأطر المختلفة تعرض مفاهيم مختلفة ومتمايز، وتقدم تحليلات مختلفة عن المعطيات المتماثلة. إن متانة هذه الأطر المعرفية، التي تتضمن بشكل أساسي مفاهيم وجودية، محكمة إلى حد أننا إن أردنا عرض المفاهيم الإلهية (2) في إطار مادي، لن تكون المخرجات سوى استتبعات علمانية من المفاهيم اللاهوتية. على سبيل المثال في الإسلام يوجد مفهوم الحرية، والحرية من المفاهيم التي أكدت عليها شرعة حقوق الإنسان الحديثة في الغرب. مع ذلك، فإن الحرية في هاتين الرؤيتين الفكرتين تعبر عن مفاهيم مختلفة والاختلاف المعنوي هنا سببه الاختلاف في الرؤى والأطر. يقول جعفرى في مقارنته بين النظريتين الإسلامية والغربية حول مفهوم الحرية:

يقرّ الفكر الغربي الحرية الفردية المطلقة لبني البشر، في حين أن الحرية الفردية والحرية العامة على السواء في الفكر الديني الإسلامي وفي النظام القيمي الإسلامي محدودة ومحصورة ضمن الحدود التي وضعتها الشريعة (3).

وصف شودوري أيضاً مبادئ الفكر الإسلامي وأصوله بأنها مناقضة للفكر الغربي (4)، فهو يرى ان الفردانية (Individualism)، والثنوية (Dualism) خاصيتان لا يمكن إنكارهما في الفكر الغربي، وهما مصادتان للفكر الإسلامي؛ تثبت المعطيات التاريخية وجود صراع دائم في الحوزة العلمية (الاجتماعية)، أحد طرفيها الفردانية المنهجية (Methodology Individualist) المبنية على العدوانية الغربية المحور،

ص: 98

1- إيمان وكلاته ساداتي (1392ش [2013م]

2- جوادي الأملي، (1387ش [2008م]

3- Jafari 1992, p. 332333

4- Choudhury, 1995 1997 ، 1998، 2007 and 2010

وفي الطرف الآخر الإيديولوجيا التوحيدية للواقع في إطار الإسلام. إنّ النظام في الغرب، تارياً ويعتمد على مركزيته على عالم قد تفرد في حين أنّ الإسلام إيديولوجياً تامة متكاملة تنهل من ظواهر فعلية مبنية على التوافق العام، مع التأكيد على محورية العلم في بناء العالم والأنظمة الموجدة فيه⁽¹⁾.

لقد انتهى الأمر بالعلم الغربي إلى ظهور بعض الخصوصيات، كأصالة العينية، وتحول العلم إلى علم صنعي (Man made) والمأزق المعرفي للعلم، والتعددية (Pluralism) والغوضوية (Anarchism). وعلى العكس من ذلك، في الإيديولوجيا التوحيدية وعلم المعرفة التوحيدية (Tawhidic epistemology) ووحدانية العالم غائية الوجود والعلم هي الخاصية الذاتية للعلم وللمعرفة العلمية. فالعلم في الفكر الديني لا ماهية بشرية له، وإنما هو مبني على القانون الإلهي (Divine law). في مثل هذه الرؤية تفقد كلُّ من أزمة العلم المعرفية، والعلمانية الدينوية (Secularism)، وأصالة العينية، والغوضوية مفهومها، وينظر الإنسان إلى ساحة العلم على نحو يجعله يدرك غاية الوجود و معناه.

خطاب الاستشراق و «الإسلام» الذي يريد الغرب:

كما أشرنا من قبل الاستشراق مفهوم طرحة إدوارد سعيد منذ أربعة عقود. مرجعية هذا المفهوم خطاب توليفي علمي سياسي واجتماعي، تشكل في الغرب منذ سبعة قرون، لتصنيف الشرق، وبالأساس العالم الإسلامي على النحو الذي يريد الغرب. ويربط سعيد الاتجاهات الاستشراقية المتأخرة بالقضايا السياسية في العالم الغربي، يقول: سياسياً بذل الغرب أقصى جهوده ليقف في وجه الإسلام. ومن المؤكد أنَّ القومية العربية كانت في الحرب العالمية الثانية حركةً أعلنت كرهها وعداءها للإمبريالية الغربية؛ ولذلك حسابه معها وينتقم منها، كثُفَّ جهوده لإبراز القضايا والمسائل التي يجعل الإسلام مقبولاً لديه⁽²⁾.

ص: 99

Choudhury, 1998, p. 19 – 1

2- سعيد 1361ش [1982م], ص 54

الاستشراق، خطاب العلم والقوّة. لقد بذل الغرب ورجال الكنيسة الجهد الحثيثة اعتماداً على قوتهما، لتقديم المعرفة التي يرغبان بها عن الإسلام، لذلك بحثوا عن مواطن الاختلاف والتمييز:

إنَّ جوهر الاستشراقبني على أساس الفصل والتمييز بين الشرق والغرب، أمّا مهمّة هذا التمييز فتشبيت سيادة الغرب وتفوقه على الشرق...
الحقيقة أنَّ الاستشراق أو نظريات الغربيين حول الشرق، كانت انعكاسَةً لتحكم الغرب وسيطرته على الشرق، ولطالما سهلت هذه السيطرة [\(1\)](#).

على الرغم من أنَّ موضوع الاستشراق بنظر زماني يعود تاريخه إلى ستة قرون قبل الميلاد [\(2\)](#)، لكنَّ الاستشراق كنشاط منظم وعديدي يعود إلى العام 1933م، حين قرر المجمع العلمي المسيحي في فيينا افتتاح كرسى في كل جامعة من جامعات عواصم الغرب الكبرى لتعليم اللغات العربية واليونانية والعبرية، ليصبح بالإمكان التغلغل بين العرب، وتنصيرهم [\(3\)](#). يصوّر دسوقي أيضاً أربعة مراحل للاستشراق: 1) المرحلة الأولى بعد فتح المسلمين الأندلس، وازدهار الحياة العلمية في تلك الديار 2) المرحلة الثانية بعد الحروب الصليبية، حتى القرن الثامن عشر الميلادي؛ 3) المرحلة الثالثة من منتصف القرن الثامن عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية؛ 4) والمرحلة الرابعة بدأت بعد الحرب العالمية الثانية، ولا تزال مستمرة. وللمراحل التي أعقبت الحروب الصليبية خصوصيتها [\(4\)](#).

إنَّ الشرق الذي اختلقه هذا الخطاب شكل موضوع بحث وتحقيق لعدد كبير من منتقدي الاستشراق، وبالأخص إدوارد سعيد الذي كان على رأس مفندٍ موضوع الاستشراق. يرى سعيد أنَّ الاستشراق كما يدلُّ تاريخه، قد بذل المساعي

ص: 100

1- م. ن ص 12 و 13

2- زماني، 1388ش [2009م]

3- مقدمة عسكري خانقه وفلادوند على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، 1361ش [1982م]

4- دسوقي 1376ش [1997م] ، ص 612

الحثيثة ليحول التلقين والفرضيات إلى حقائق لا جدال حولها»⁽¹⁾. هذه الإملاءات والفرضيات موجّهةً بصورة عامة إلى العالم الإسلامي، لأنّ الاستشراق توليف خطابين هما: الخطاب المسيحي اليهودي والخطاب الاستعماري. إنّ بصمة الاستعمار في الاستشراق بارزة للأسباب والدوافع نفسها التي تحضر فيها الكنيسة⁽²⁾. وعلى الرغم من غلبة التوجه الاستعماري في مفهوم الاستشراق المتأخر، لكن مبادئه بشكل عام متسترة بالتوجهات الكنسية التشيرية التي كانت تسعى إلى تصوير العالم الإسلامي:

يجد الباحث في تاريخ الاستشراق، أنّ عليه أن يخطو أولى خطوات البحث من الكنيسة، فيعلم أنّ الجيل الأول من المستشرقين كان من الرهبان والقساوسة، ومن ثم يصل إلى واقع مفاده أنّ بعض المستشرقين كانوا منذ البداية ولا يزالون من اللاهوتيين المسيحيين واليهود⁽³⁾.

إنّ التبشير المسيحي والاستشراق تياران متكملاً ومترافقان، لا يمكننا الفصل بينهما؛ فهذا يفتح الطريق بما يضعه في متناول الآخر من تحقيقات ومباحث ومعلومات، وذاك يقدم الدعم بما يزرعه من شكّ في العقائد والأصول الإسلامية الأساسية، وفي الحياة العقائدية والأخلاقية لل المسلمين، ليتمكن من نشر المسيحية في أوساطهم وتنصيرهم⁽⁴⁾.

إنّ الاستشراق خطاب احتلّ حيّزاً واسعاً من النشاطات الإنسانية، من كتابة التاريخ وتدوينه إلى اللاهوت فالفنّ لا سيّما السينما، ومجموعةً من الطموحات العالمية التي سعت في أوج عزّها إلى تسخير كلّ شيء، وبالأخصّ الـ«غير» [الآخر]. في كلّ عمل من هذه الأعمال، بحسب أرضيّته بذلت المساعي الحثيثة لتقديم المسؤوليات لتحقيق الشرق وبالخصوص الإسلام، وانتهاءً حرمة الرموز الإسلامية، لا سيّما نبى الإسلام؟؛ زرع الشكّ في وحيانة القرآن ومدح أنظمة سياسية محدّدة في التاريخ

ص: 101

1- سعيد، م.س، ص 78

2- افتخار زادة، م.س، ص 17

3- دسوقي، م.س، ص 61

4- م.ن، ص 179

الإسلامي، ومن ضمنها الحكم الأموي؛ تأسيس منابر في الجامعات الأوروبية باسم منبر العلوم الإسلامية التاريخية؛ تعزيز الصراع المذهبى، والتناقضات الداخلية في الإسلام؛ تشويه شخصية مسلمي الشرق الأوسط في العصر الحاضر؛ التجريح بجدوى المفاهيم المبدئية في الإسلام كالحجاب والجهاد؛ تقديم صورة عن الإسلام إرهابية ومناقضة للحضارة والمدنية؛ تعزيز تبعية النخب والعلماء المسلمين للعلوم التي ينتمي إليها الغرب، والتي تعالج مختلف المواضيع الإسلامية، وغير ذلك... إن خطاب الاستشراق محوره الكتابات التاريخية الفلسفية واللاهوتية، والرواية والقصة، والفن ولا سيما السينما⁽¹⁾.

الاستغراب وأبعاده

ني

يمكننا أن نعرف شكلين عامين للاستغراب : النكدي وغير النكدي. إذا تقرر أن يُنمّى علم الاستغراب ويعزّز بصفته أحد فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية، فالحاجة ماسة إلى التسليم بواقع مفاده أن الاستغراب يختلف موضوعاً وأسلوباً عن الاستشراق، علمًا أن لا مجال لإنكار كون الاستشراق والاستغراب وجهين لعملة واحدة. فطرح خطاب الاستشراق مثلاً وتقويمه، يشكل جزءاً من موضوع الاستغراب. وحين يتم تعریف وتقویم الماهیة العدوانیة للغرب من الطبيعي أن تتوضّح من خلال هذا التعريف ماهیة الغرب أيضًا. لهذا السبب يؤمن آهیسکا بالحوار والنفعان بين الاستغراب والاستشراق. ففي كلا- الاتجاهين يمكن طرح علاقات القوة السلطوية بموضوعات مثل «الأن» و«الآخر»⁽²⁾. مع ذلك، في الظروف والأوضاع الحالية، الاستشراق ماهيته

«عدائية»، والاستغراب ماهيته «دفعائية»، لذا يجب القول إن الاستغراب لا- يمكنه ان يلجم في تقويمه للغرب إلى الأساليب والأنماط الاستشرافية. من ناحية أخرى، وبناءً على المباحث المذكورة آنفاً، والقائلة إن إيديولوجيا الشرق غير عدوانية الاستغراب يختلف عن الاستشراق معنى وتوجهها.

ص: 102

1- سعيد، م.س؛ دسوقي، م . س مختار زادة م.س

2- آهیسکا 2010 م

إن نحن عدنا إلى المصادر والنصوص العلمية يمكننا العثور على تعريف عام للاستشراق أي خطاب العلم والسلطة الذي يسعى إلى تنظيم ديار الشرق الأسطورية على النسق الذي يريده؛ لكن في ما يتعلق بالاستغراب لا وجود لتعريف واضح لا لبس فيه. من بين الباحثين الشرقيين بذل كل من آهيسكا من تركيا وتوكلي طارقي من إيران، جهوداً لعرض نمط من الاستغراب في وطنه، نمط لا بد من أن يقدّم تعريفاً للاستغراب. آهيسكا، في كتابه الذي تطرق فيه إلى تقويم الاستغراب في تركيا، عرف الاستغراب أنه أبعد من موضوع الاختيار من الحضارة الغربية، وأنه أبعد من المقاومة أو الثورة في مواجهة الغرب كما هو الحال في الشرق الأوسط . هو يرى «أن الاستغراب استراتيجياً ونهج وكتيكات ذات اتجاهين خطابي وغير خطابي، يستخدمها «الشرقي» رداً على الغرب. بالنسبة إلى تركيا الاستغراب طريق للعودة إلى الأصلية، التي قبضت عليها عملية التحديث، وهو في الوقت عينه مسعى لمواكبة التاريخ المعاصر⁽¹⁾.

بالنسبة إلى آهيسكا الاستغراب ليس فقط مرشدًا للسياسة بمعناها المحدود، بل هو المرشد لكم كبير من المواضيع بدءًا من تنشئة الأطفال، ومن العلاقات الأسرية وصولاً إلى الهويتين القومية والدينية، وفي أداء النخب كذلك من خلال بث البرامج الإذاعية⁽²⁾. لذا فإن علم الاستغراب الذي يقصده آهيسكا إنما هو نوع من العودة إلى الذات بحذاء قوة الغرب مالك العلم والتقالة الحديثين. أما توكلي طارقي فله نظرة مختلفة إلى موضوع الاستغراب في إيران. يمكن وصف نظريته بأنها غير نقدية كلّاً، تأتي في سياق عرض معرفة الإيرانيين بالغرب عرضاً، وصفيّاً، كما أنه استناداً إلى مقالة كول⁽³⁾ الاستغراب اللاـمرئي، وعلى مفهوم «العقلانية الغربية» لدى فيبر، تطرق إلى تاريخ تعرّف الإيرانيين الغرب منذ بداية القرن الثامن عشر الميلادي، وما بعده؛ إنّها رؤية بشكل عام غير نقدية للغرب⁽⁴⁾.

ص: 103

1- آهيسكا، م.س، ص 41

2- آهيسكا، م.س، ص 45

3- Cole، 1992

4- طارقي توكلي، 2001م

في التحقيق الذي أجراه سنوغراز حول موضوع البوذية والديانة المييجية في اليابان وعلاقة هذا الموضوع بالاستشراف والاستغراب، اعتمد مسبقاً نهجاً يتراوح بين النقد والمسايرة، وقدّم التعريف التالي للاستغراب:

«الاستغراب مصطلح يمكن استخدامه لوصف استعاناً آسيا بالغرب؛ وهو مفهوم غير مضاد للاستشراف»⁽¹⁾.

وهو يقول بنوع من التساهل بالنسبة إلى الاستغراب في تقويمه له في بلاده:

إن إحدى مشكلات ظاهرة «الاستغراب» عدم التمييز بين القومية اليابانية وخطاب المستشرقين الغربيين بقصد البوذية⁽²⁾.

يتبيّن من فحوى الكلام أنَّ الاستغراب لدى سنوغراز شكل آخر مختلف عن الاستغراب لدى آهيسكا وتوكلي طارقي. ويمكن عدُّ هذا النوع من الاستغراب شكلاً آخر من استغراب الغربيين أنفسهم. لا ينظر إلى الاستغراب بصفته عدوا وإنما بصفته بنية خاصة انتجتها قرون خمسة من العمل الفكري. في هذا النوع من الاستغراب:

1- ليس هنالك من منحى خطابي بالنسبة إلى موضوع «الغرب» وإنما صدى للتوجّه الذي يجعل الغرب فيه ذاته موضوعاً ذاتياً، لا ليسطر على موضوعه بل ليعرفه للآخرين.

2- إنَّه توجّه مبني بشكل عام على النرجسية⁽³⁾، ومسعى لتعريف الغرب بصفته مرشدًا للآخرين، يرشدهم إلى طرق العمل.

3- الغرب هو المحور الذي تدور حوله الأمور المعرفية بأجمعها.

4- ارتفى بنفسه من المستويات الفكرية إلى المستويات الإيديولوجية، ليصنّع لنفسه مفاهيمها الإيديولوجية.

ص: 104

1- سنوغراز 2003م، ص 11

2- م. ن، ص 275274

Narcissism -3

على العكس من هذا التوجه غير النبدي، أو الضئيل نقهه، يُبرز فن الوجه النبدي للاستغراب، المبني على الأطر الفكرية لميشيل فوكو، والذي كان الأساس الذي ارتكز عليه إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق. يقول فن آخذا في الحسبان موضوعي الاستعمار والرأسمالية في تعريف الاستغراب:

إن الاستغراب من خلال هذه الرؤية فضاء مفهومي وتاريخي، يؤلف الخاصة حكايته عن الموضوع وحكايته الخاصة عن التاريخ هذه الحكاية يمكن أن تصبح هدفاً لعدائية، الحداثة، وأن تتأثر بها على مستوى العالم، بسبب الرؤية إلى العالم بناءً على المخطط الذي وضعه الحداثة والاستعمار الأوروبي (1).

يتبيّن بوضوح من خلال تعريف فن أن الاستغراب الذي يرمي إليه ليس أنموذجاً من المعرفة النقدية للغرب بوصفه (أي الغرب) حِيزاً مكائناً مختلفاً عن الشرق وإنما يتضمن نظرة نقدية إلى حد ما؛ نقد لعدوانية الاستعمار والحداثة. إن تقويم فن للاستغراب يأتي في سياق نظرية علم معرفية بالنسبة إلى تشكيل الحداثة بصفتها عرقاً خاصاً هو العلم/القوة السلطوية. مع ذلك، على الرغم من أن رؤيته مبنية على الأساس الفكرية لفوكو، لكن ليس بمعنى اتخاذ موقف حيال الغرب. نوع من إثارة الحداثة بصفتها بنية ناجمة عن العلم/القدرة السلطوية ومرتبطة بالرأسمالية والاستعمار (2).

إن هذا الخطاب ذا الرؤية النقدية للغرب، حين يوضع على بساط البحث في العالم الإسلامي، يتحول إلى خطاب يتجاوز البنى الفوقية للموضوع، محاولاً دخول مستوياته التأسيسية والإيديولوجية. وكما أن الغرب في الاستغراب غير النبدي يصبح المحور الذي تدور حوله الأمور المعرفية بأجمعها في هذه الرؤية النقدية يعرف الغرب بوجهه الإيديولوجي، المضاد للمفاهيم الإسلامية، وتوضع السيطرة الغربية والعدوانية الغربية موضع النقد الجدي، الذي لا يزال دون ريب في مرحلة تشكيله الأولى. حالياً هذه الرؤية موجودة إنما بشكل مبعثر، وعلى نحو لا يتيح تقديم تعريف

ص: 105

Venn, 2000. P. 2 - 1

Ibid - 2

لها ضمن خطاب ما أو مقوله ما بصورة عامة تشكلت في القرن المنصرم أشكال من المقاومة في البلاد الإسلامية في مواجهة الغرب ابتدأه من مواقف السيد جمال الدين الأفغاني وأقرانه كالشيخ محمد عبده ورشيد رضا، وسيد قطب، وصولاً إلى انتصار الثورة الإسلامية وما أعقبها من قضایا في العالم الإسلامي.

بناءً على هذا المذهب الفكري، الغرب، إيديولوجياً، معاد للمبادئ الإسلامية. لهذا السبب، يجب مقاومته لصون الهوية الإسلامية. على الرغم من فاعلية هذه الاستراتيجيا سياسياً، لكنها في مجال العلم والمعرفة بحاجة إلى الأرضية الملائمة وإلى الإنتاج العلمي. من هذه الزاوية في نطاق العلم والمعرفة الاستغراب النقدي المبني على الأسس والمبادئ الإسلامية، إما أنه لما يتشكل، وإما أنه عالج القضية بالمنفعة، ويقتضي إلى المعالجة المعتمقة. إذا تقرر تعريف الخطوط العريضة لهذا المذهب الاستغرابي أي الاستغراب النقدي في العالم الإسلامي، فالفرضيات التالية هي الأهم:

- 1- «الغرب» موضوع يتجاوز الفكر المتعلق بمنطقة جغرافية خاصة، إنما له مبادئه القيمية الخاصة.
- 2 - الغرب بنية قولية مناقضة ليس فقط للمفاهيم الإلهية والإسلامية، وإنما أيضاً، وفي الكثير من الحالات لديها، على العكس مما تدعى، الكثير مما يُناقض المفاهيم الإنسانية.
- 3 - الإمبريالية بعد من أبعاد البنية الخطابية الغربية، متغلبة في مختلف النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية .
- 4- المفاهيم الإسلامية أفضل من المفاهيم الغربية سُبُل حلُّ للمسائل الإنسانية والاجتماعية ، وبالخصوص العدالة.
- 5- لقد ابتلي العالم الإسلامي مؤخراً بنوع من الاندھال السياسي والفكري، ومن الضروري أن يتخلص من هذا الوضع. ومما يحتاجه للخروج من هذا المأزق معرفة الغرب معرفةً صحيحة.

من الممكن بشكل عام عدّ حركات المقاومة التي واجهت الغرب في القرن العشرين وليدة نوع من اللاوعي التاريخي والاجتماعي للتصدي للغرب، وهي من هذه الزاوية نوع من الاغتراب النقيدي. هذا الادعاء سببه أيضًا أن الخطاب المسيطر على هذه المقاومات لا يعرف الغرب رسميًا، وإنما هو منتقد جديًّا له. علمًا أنَّ هذه المعرفة مرتبطة بسطح القضايا. تُعرَف مقاومة الغرب وتقدُّه في إطار الدفاع عن الهوية الوطنية والاقتصادية والإسلامية، ولكنها تحتاج إلى ارتياح مباحث ممنهجة ومعمقة معرفياً.

انطلاقاً من المباحث المطروحة آنفاً، يمكن القول إنَّ الاستغراب النقيدي، نوعٌ من الاغتراب الخاص بالدول الإسلامية في الشرق الأوسط. هذا النوع من الاستغراب يبحث عن نوع من العودة إلى الذات ليتمكن من الخلاص من سيطرة الغرب الفكرية والثقافية. يعرف إدوارد سعيد الحركات التحررية في الشرق وفي العالم الإسلامي بأنَّها مقاومة للإمبريالية الغربية، يقول:

من ناحية أخرى إنَّ حركات التحرر التي قامت في القرن العشرين في الشرق وفي البلاد الإسلامية، كما يقول أنور عبد الملك قضت فعلًا وعمليًا على أفكار المستشرقين ونظرياتهم، وفضحت الإمبريالية الغربية (1).

إنَّ الاستغراب النقيدي في العالم الإسلامي، هو الحجر الأساس المعرفي لمثل هذه المقاومات؛ إنَّه مقاومةً تتصدى لأسس علم الوجود الغربي. فهناك مواطن خلاف بنوية بين الإسلام والغرب في العديد من المقولات، ومنها تعريف الواقع وقوامه، وتعريف الإنسان والهدف من خلقه، وهدف الخلية، وغير ذلك. هذه الفروقات غير موجودة بين الحضارات الأخرى والغرب، وإنْ وُجِدت ففي الحد الأدنى. إنَّ مقاومة الدول غير الإسلامية للغرب تهدف بشكل عام إلى المحافظة على مصالحها الاقتصادية، أو إلى الدفاع عن هويتها الثقافية. أما مقاومة الإسلام

ص: 107

للغرب. فتضمن وجهاً إيديولوجياً وقيميّاً. وعلى هذا الأساس، لا يقتصر التناقض بين الإسلام والغرب على عدم الاعتراف بالقيم الغربية الأساسية، وإنما يذهب أبعد من ذلك، فهو على الصد منها بنويّا.

إنّ إدوارد سعيد يعارض تشكيل خطاب باسم الاستغراب، ويرى سبب ذلك في حاجة الشرق إلى تعرّف الخطاب الاستشرافي، وعدوانيته، لتشكيل خطاب يسعى إلى خلق شرق آخر يُدعى الغرب:

أتمنّى قبل أيّ شيء آخر أن أبين لقارئي الأعزاء، أنه لا يجب أن يحتل الاستغراب مكان الاستشراف (أي لا يجب جعل الاستغراب ردّاً على الاستشراف) فمن كان في الماضي يحمل علامة «الشرقي» لن يعجبه هذا الفكر، وبما أنه كان يُحسب شرقاً هو مستعد، وأكثر من الحدّ، لدراسة «الشرقين» الجدد أي «الغربيين» الذين صنّعهم وصقلّهم بيديه. لأنّ معرفة الاستشراف معناها، كيف يمكن، وعلى أي نحو، أن ينجر من ضلالته وأغواه هذه المعرفة، أو أي معرفة أخرى في أي مكان وفي أي زمان، نحو الابتذال والانحطاط. واليوم إمكانية هذا الانحطاط أشدّ ربما أكثر من أي وقت مضى [\(1\)](#).

ربما كان سبب معارضة إدوارد سعيد هو أنّ الاستشراف نفسه يُعدّ بديلاً من ،الاستغراب، فحين يُعرف خطاب الاستشراف يُفهم مقدار كثير من ماهيّة الغرب. مع ذلك يبدو أنّ العالم الإسلامي على نحو خاص بحاجة إلى خطاب الاستغراب. خطاب تحليل موضوعه يفوق التحليلات الموجودة في الاستشراف.

من الواضح أنّ الاستغراب سيُتيح للعالم الإسلامي فرصة جديدة سُيُعرف لنا ماهيّة،الغرب، وعلومه، لا سيّما علم الوجود وعلم المعرفة، ونهج ظاهرة تُدعى «الغرب». مع ذلك هنالك تحديات وعوائق تواجه الاستغراب في العالم الإسلامي بشكل خاص؛ التحديات الأساسية في هذا المجال هي:

1- مكانة الاستغراب وأجواؤه اليوم تختلف عن ظروف الاستشراف في القرن الماضي.

ص: 108

2 - التصدّي للغرب تصدّ لظاهرة مسلحة بالعلوم والفنون، وبشكل خاص العلوم الإنسانية المعقدة، المنظر لها. لذا، فإنّ الغرب ظاهرة معقدة، هلامية ومتعدّدة الوجوه.

3 - العالم الإسلامي يواجهه فقر في التنظير ، وهذا الفقر النظري أدى إلى أن يبقى الموقف المتتخذ في مواجهة الغرب محصوراً في إطار المواقف القيمية، بدلاً من أن يكون مبنياً على أساس نظرية مدونة، مرتكزة على مباحث علوم المعرفة والوجود والمنهج. ولا يمكن الشروع بتعريف الغرب، اعتماداً على المواقف القيمية الممحضة.

4- النظريات الجديدة في الغرب، عثرت على حيز من الهلامية الفكرية، وهذه الهلامية معرفتها ليست بالأمر السهل إنّ استخدام الأنماط اللاخطية (Nonlinear) والمنطق المشوش أو الضبابي (Fuzzy logic) والنظرية السلكية أو الخطية (String theory)، ونظرية التعقيد(Complexity)، ونظرية الفوضى(Chaos theory) في التحليلات الاجتماعية، والأنماط المقبولة المبنية على هذه النظريات، قد أثاحت كلّها للغرب الفرصة كي يكون تعرّفه أمراً صعباً بالنسبة إلى العالم الإسلامي والشرق.

5 - الاستغراب كما أشرنا من قبل، مفهوم مختلف عن الاستشراق. فهو، قبل أن يكون عملاً عدائياً، عمل داعي بشكل عام للمحافظة على هويتها وصونها، ولهذا الأمر سببان:

1) الغرب، أصالة، موضوع وظاهرة عدائية.

2) عرف الشرقُ الغرب من موضع دوني (من حيث التنظير وتعرف المباحث العلم معرفية وما شابهها ...).

وهل بإمكان من هو في وضع متدن تعرّف عدوانية جمودة؟ الجواب عن هذا السؤال ليس سهلاً، أو هو على الأرجح جواب سلبي.

6 - إنّ أرضية الاستغراب النقدي الإسلامي، تختلف عن أرضية الاستشراق. ففي الوقت الراهن، حيث يتموضع العلم والمعرفة في الغرب وفي الفكر الغربي، يحتاج

الاستغراب القدي إلى أنْ يُفصلَ عن تلك الحاضنة، وإلى طرح أرضية مختلفة وحاضنة محلية، لتقديم خطاب مختلف عن العلم والفكر الغربيين الموجودين في الاستشراق فمعرفة الغرب تحتاج إلى معرفة أبعاده كلها ومن بينها الاستشراق. مع ذلك يجب أنْ يُفصل الاستغراب النقي من حيث كونه مبنياً على مفاهيم قيمة خاصة عن أرضية الاستشراق ذات المفاهيم القيمية الخاصة بها (العدوانية الغربية، والثقافة الغربية، وإيجاد أرضية مختلفة لطرح القضية ومنهج التحقيق، ووضع النظريات. هذه الأرضية من أهم احتياجاتها الأولية معرفة الغرب الواقية، ببعاده كلّها ومن ضمنها الاستشراق.

طرح أفق جديد:

في عصرنا، الجهاد الفكري حاجة ملحة، لنصلّى بواسطته الاجتياح الكاسح الفكري والثقافي المتعدد الألوان والأشكال لذواتنا ومجتمعاتنا. وهذه المسؤولية المهمة تقع على عاتق العلماء والمفكرين والباحثين المسلمين كي لا تكون على الأرض فتنة ويكون الدين كله لله (1). هذه المقالة ترى إلى الاستغراب النقي موضوعاً معقداً، وأهم المسائل المتعلقة به قضية معرفة الغرب معرفة دقيقة. هذه المعرفة يجب أن تُحرف عن التعريف الجغرافي (مثل معرفة أميركا الشمالية أو الجنوبية أو الشرقية أو الغربية)، باتجاه معرفة الغرب بصفته أرضية معرفية خاصة . تغيير الاتجاه يتطلب تعرف النظريات الغربية في المجالات المختلفة من التاريخ والفلسفة إلى علم النفس وعلم الاجتماع والمنطق، وغير ذلك من العلوم، ومن ضمنها علم الاستشراق. إنَّ الأفق الجديد البديل يتضمن الاستراتيجيات التالية لإيجاد استغراب نقي في العالم الإسلامي:

1)- يجب أن يحافظ الاستغراب النقي على ما لديه من أخلاق المقاومة المبنية على القيم الإسلامية، وفي الوقت عينه يجب أن يوجه اهتمامه إلى المستويات الأكثر تأصيلاً أي إلى علم معرفة المقاومة.

ص: 110

- 2) من الضروري تعرّف الحاضنة الحالية للعلماتيّة التي يقوم علم المعرفة الغربي بانتاج وإعادة إنتاج المعرفة في داخلها.
- 3) -تعرف النظريات الغربية، من النظريات الكلاسيكية في العلوم المختلفة وصولاً إلى النظريات الجديدة.
- 4)-تعرّف النظريات الجديدة التي تؤكّد بشكل عام على الأنماط اللاخطيّة والهلاميّة، التي يصعب حتماً تعرف أنسابها العلم وجوديّة.
- 5) للاستغراب وجه إيجابي أيضًا، وهو، مبدئياً، الإجابة عن سؤال: ما هو «الشرق» أي الإسلام والتّراث الإسلامي، وما هي المسافة الفاصلة بينه وبين مثله وتطلعاته.
- 6)- الاستغراب النقدي في العالم الإسلامي يحتاج إلى عمل تنظيري معرفي واسع مصادره «نحن». ومع الأخذ في الحسبان الفقر في النظريات، نحن نحتاج إلى وضع نظريات في جميع فروع العلوم الإنسانية.
- 7)- العلم الغربي، لا-سيّما علم الاستشراق يؤدّي دور عجل السامرّي، وحين نتمكن نحن من العثور على علم استغراب دقيق، لا نعود بحاجة لأن ننبع من هذا العجل. لذا فإنّ أرضية الاستغراب النقدي تحتاج إلى مفاهيم خاصة بنا في ما يتعلق بعلم الوجود وعلم المعرفة وعلم الإنسنة وعلم القيمة، أي إلى «نظريات إسلامية» بشكل عام. إذاً علم الاستغراب تعوزه النظرية.

استنتاج

إنّ موضوع علم الاستغراب يواجه حالياً بالنسبة إلى أي حضارة، لا سيّما بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية تحديّاً وأصولية تُدعى العلمانية والغربية. إنّ الغرب بنية عدوانية هجومية نقلت عناصر هويتها إلى جميع مفاصل المجتمعات وعروقها، ومن ضمنها المجالات العلمية والمعرفية. فإذا اعتمدتها الاستشراق، فإنّ تلك المواجهة لن تقضي إلى أي نتيجة، ولن تتمّ خوض عن شيء، لأنّ الغرب كعجل السامرّي، الذي

أذل الجميع سحر الجوادر التي صُنعت منها، وحاجات هذا العالم الإنساني التي يلبّيها في الوقت الحاضر حاجات صناعية. وطالما أن المجتمعات كلها، ومن ضمنها المجتمعات الإسلامية، تتغذى من حليب هذا العجل ولحمه، فإنّ أي نظرية تقديرية لن تفضي إلى أي نتيجة. لن يُحسب الاستغراب في العالم الإسلامي هوية فكرية ومعرفية مستقلة، إلا حين يخرج من الشبكة الفضفاضة التي اصطاده الغرب بها، الشبكة المتعلقة والمرتبطة بها كل الأمور والشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. لذا فإنّ الاستغراب التقدي يحتاج إلى شبكة متربطة من المفاهيم والبني الإنسانية والاجتماعية، بإمكانها أن تطرح من دون الحاجة إلى حلب عجل السامر، بنياناً معرفياً حديثاً ينافس الاستشراق؛ بعبارة أخرى يجب أن يكون الاستغراب التقدي مستقلاً في أمره كلها عن الغرب ليصبح قادرًا على أن يتعرف الغرب بصفته موجودًا مستقلاً وهوَيَة مستقلة لا يعني هذا حتماً إنكار اكتشافات الغرب وإيداعاته العلمية والمعرفية. فالغرب له وجهان شاملاً، أحدهما الطبيعي، وجهاً العلم والمعرفة، والآخر وجهه الإيديولوجي. يجب أن يعرف الاستغراب الانتقادي وجهاً الاختلاف في هذه الحالة سيشكل طرح ايستيمولوجي اسمه

«الاستغراب التقدي».

المصادر والمراجع :

-افتخار زادة محمود رضا، «مقدمة عن خدمة الاستشراق وخيانته» مقالة منشورة في سير تاريخي اندیشه وارزیابی شرق شناسی [المسار التاريخي للفكر الاستشرافي، وتقويمه]، طهران منشورات هزاران 1376 ش [1997م].

- إيمان، محمد تقى، وأحمد كلاته ساداتي، منهجية العلوم الاجتماعية في الإسلام لمحة عن نظرية مسعود العالم تشودهاري، مقالة منشورة في مجلة روش شناسی علوم انسانی [منهجية العلوم الإنسانية]، قم: مركز بحوث الحوزة والجامعة، العدد 63، 139 ش [2010م].

- إيمان، محمد تقى ، وأحمد كلاته ساداتي، «جولة في الإيديولوجيا والعلم»،

مقالة منشورة في مجلة معرفت فرهنگی و اجتماعی [المعرفة الثقافية والاجتماعية]، العدد 4، 1389 ش [2010م].

- إيمان، محمد تقى، وأحمد كلااته ساداتي، «دراسة تطبيقية حول مسؤولية العلوم الاجتماعية في الإسلام والغرب»، مقالة منشورة في مجلة روش شناسی علوم انسانی

[منهجية العلوم الإنسانية]، قم مركز بحوث الحوزة والجامعة، العدد 69، 1390 ش [2011].

- إيمان، محمد تقى، وأحمد كلااته ساداتي، «منهجية العلوم الإنسانية لدى المفكرين المسلمين» (عرض نمط أنموذج من علم المنهج في العلوم الإسلامية)، قم مركز بحوث الحوزة والجامعة، 1392 ش [2013م].

- جوادی آملی، عبد الله، معرفت شناسی در قرآن [علم المعرفة في القرآن]، قم، منشورات إسراء، 1378 ش [1999م].

- زاهد، سعید، وأحمد كلااته ساداتي، «أسلامة العلم لدى عطاس وفاروقی (دراسة تطبيقية)»، مجلة مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی [دراسات معرفیة في الجامعة الإسلامية]، 1391 ش [2012م]، العدد 50، ص 16.

- زمانی محمد حسن آشنائی با استشراق و اسلام شناسی غربیان [تعرف الاستشراق وعلم معرفة الإسلام لدى الغربيين]، قم، 1388 ش [2009م]، منشورات المصطفی الدولیة.

- دسوقي، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی [المسار التاريخي للفكر الاستشرافي، وتقويمه]، ترجمه بالفارسیة محمود افتخار زاده، طهران، منشورات هزاران.

- سعید، إدوارد، شرق شناسی شرقی که آفریده غرب است [الاستشراق؛ الشرق الذي خلقه الغرب]، ترجمه بالفارسیة أصغر عسكري خانقاه وحامد فولادوند،

طهران، 1361ش [2082م]، مؤسسه مطبوعات عطائی.

-شاگان، داریوش، افسون زدگی جدید [خرافة الحياة الجديدة]، ترجمته بالفارسیة فاطمة ولباني، طهران 1386 ش [2007م] نشر وتحقيق فرزان روز.

-گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی [من العلم العلماني إلى العلم الديني]، طهران، 1388 ش [2009م]، مرکز بحوث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.

Ahiska. M. (2010). Occidentalism in Turkey. questions- of Modernity and National Identity in Turkey .Radio_Broadcasting, London: I. B. TaurisPublishers

- Choudhury. M. A (1995). The Epistemic Ontic Circular

Continuity World View of Tawhidi Methodology in the Natural and Social Sciences' in M. A. Choudhury (ed.). The Epistemological Foundations of Islamic Economic, Social and Scientific order. Vol. 4. Ankara: Statistical. Economic and Social Research and Training Center for Islamic Countries

-Choudhury.M.A:(1997)

. Money in Islam A Study in Islamic

.Political Economy, London and New York: Routledge

.Choudhury, M. A. (1998). Studies in Islamic Sciences- London: Macmillan

Choudhury, M. A. (2006). Belief and knowledge -formation in the Tawhidi uperspace'. The Koranic Principle of Complementarities Applied to Social and Scientific Themes. Scienc and Epistemology in

.the Qur'an Lewiston, NY: The Mellen Press.

- Choudhury, M. A. (2007). The Universal Paradigm and- Islam World- System Economy. Society. Ethics and Science. World Scientific Publishing Vo. Ltd. British Library Cataloguing in- Publication Data
- Cole J. R. (1992). Invisible Occidentalism: eighteenth -century -Indo- Persian constructions of the West. ..Iranian Studies. No. 25
- Jafari M. F. (1992). Counseling Values and Objectives- A comparison of Western and Islamic Perspective'. A Paper was presented at National Seminar on Islamic Counseling Selangor, Malaysia. 17 December 1992. .published in AJISS: Vol. 10. No. 3
- Kamali. M. H. (2003). Islam. Science and Rationality: A- .Brief Analysis' Islam Sciences Vol. 1, No. 1
- Said. E. (1977). Orientalism. London: Penguin
- Sardar. Z. (1977). Science. Technology and- Development in the Muslim World. New Jersey: .Croom .Helm. London: Humanities Press
- .Snodgrass. J. (2003). Presenting Japanese Buddhis to the west. Orientalism .Occidentalism and the Volumbian Exposition.- Chapel Hill: the University of North Carolina Press
- Tavakoli-Targhi. M. (2001). Refashioning Iran- Orientalism. Occidentalism and Histography, st Antony's Series. Oxford
- .Venn C. (2000). Occidentalism. Modernity and Subjectivity. London: Sage Pub

١.٤. مصطفى النشار

ا.د. مصطفى النشار (١)

حينما يكاد يخيم الظلام على فكر المصريين ويعنفهم من رؤية الحقيقة فإن الله يقيض لهم طاقة نور تهديهم إلى الطريق المستقيم وتنتشلهم من عنمة الظلام إلى نور الحقيقة الوضاء.

وقد كان الإمام الشیخ محمد عبده هو طاقة النور التي فتحت أعين المصريين على عصر جديد في الفكر والعقيدة معا؛ فهو الإمام المجدد في الخطاب والفكر الديني، كما هو ذلك الفيلسوف صاحب الموقف الفلسفی من كان ما في العصر من طریقة فی التعليم اعتبرها عقیمة وغير مجذبة، إلى نظام سیاسي کرس التبعیة وجثم على صدر المصريین اعتبره نظاما استبدادیا، إلى فهم مغلوط للقرآن اعتبره آفة المفسرین ورجال الأزهر ورجال الدين، فدعی إلى إعادة النظر فيه وقدم أمثلة على هذا التجدد المنشود في تفسیره لبعض أجزاء القرآن وفي فتاواه الشهیرة، كما طالب بتطوير النظام التعليمي ليدخل فيه العلوم العصرية ریاضیة كانت أو طبیعیة حيث أن القرآن دعى المؤمنین إلى اتخاذ العلم سلاحا للتقدم والعقل وسیلة للفهم الإبداع.

إن الإمام المجدد، والفقیه المجتهد والفیلسوف الداعی للعقل والعلم ومدنیة الدولة وقبل أن تتعزز على هذه الوجوه المتعددة لمحمد عبده لتسائل بدایة عن

ص: 117

حياته وكيف تطور فكرة خلال هذه الحياة التي كانت قصيرة في عمر الزمن وان كانت عظيمة الأثر جليلة القدر عند كل من تعرف على إنجازات صاحبها وبصماته التي لاتزال وستظل تفعل فعلها في كل من يطلع علي آثار صاحبها وأفكاره التجددية التنموية الملهمة.

أولاً : حياة الإمام وتطوره الفكري (1)

ولد محمد عبده عام 1849 م (1266هـ) لأسرة عريقة من أهالي محله نصر بمركز شبرا خيت من مديرية البحيرة؛ فهو ابن عبده خير الله أحد أعيان هذه القرية ولأم ذات أصول عربية عريقة حيث تنسب إلى قبيلةبني عدي وتعود في نسبها إلى الخليفة عمر بن الخطاب، ورغم أن أسرته لم تكن ثرية بمعايير ذلك الزمان، إلا أنها كانت مضرب الأمثال في الكرم والورع والشهامة.

ونستطيع أن ننظر إلى حياة الإمام علي أنها تطورت عبر عدة مراحل، أولها مرحلة النشأة والتلمذة، وثانيها مرحلة الأستاذية والانخراط في الحياة العامة وثالثها مرحلة التقليل والترحال ورابعها مرحلة الاستقرار بمصر والاشغال بالمناصب الرسمية الكبرى.

أما المرحلة الأولى فتبعداً منذ نشأة الإمام في تلك الأسرة العريقة حيث أراد له والده منذ البداية تنشئة علمية فعلمه القراءة والكتابة في المنزل ثم انتقل إلى دار حفظ القرآن

(الكتاب) حتى أتم حفظه في عامين اثنين كما يروي لنا ذلك بنفسه في سيرته الذاتية، وبعد ذلك حملة والده للذهاب إلى طنطا ليكمل تعليمه في المسجد الأحمدي تحت رعاية أخيه لأمه وكان قد بلغ حوالي الثالثة عشرة من عمره؛ حيث يروي لنا هو أنه قد بدأ تعلمه في المسجد الأحمدي عام 1279 حيث تعلم في البداية

ص: 118

1- اعتمدنا في التاريخ لحياة الإمام محمد عبده علي: - مذكراته التي نشرت بالهيئة المصرية العامة للكتاب بمقدمة من طاهر الطناحي بالقاهرة 2011م. - السيد محمد رشيد رضا تاريخ الأستاذ الإمام ، مطبعة المنار بمصر 1931 م سعيد زايد الإمام محمد عبده المصلح والمجدد منشور بكتاب: الشيخ محمد عبده - بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، الذي صدر عن المجلس الأعلى للثقافة في مصر تحت إشراف أ.د/عاطف العراقي، القاهرة، 1995 م.

فنون تجويد القرآن، ثم بدأ من عام 1281هـ الجلوس في دروس العلم حيث تلقى شرح الكفراوي على الأجرمية، وقضى في ذلك عام ونصف العام عشر خلالها، أنه يقول حتى أنه لم يكن يفهم شيئاً «الرداة طريقة التعليم حيث كان المدرسون يفاجئونهم بمصطلحات نحوية أو فقهية لا يفهمونها».

مما ترب عليه أنه أدركه اليأس من النجاح في هذا المجال وهرب عند أحواله مختفياً مدة ثلاثة أشهر، ولما عثر عليه أخوه الشيخ مجاهد حاول أن يعيده إلى المسجد الأحمدي مرة أخرى ولكنه رفض وعاد إلى بلدته محللة نصر» علي نية ألا يعود أبداً إلى طلب العلم، فقد قر في عزمه آنذاك أن يستغل بمحلاحة الزراعة كما كان يستغل الكثير من أقربائه.

ولما عاد إلى قريته تردد أملاً في الاستقرار في القرية، لكن والده أبي عليه ذلك وأصر على أن يصطحبه أحد أقاربه الأشداء بعد أربعين يوماً من زواجه على صهوة حصان وشيعه بنفسه من محطة سكة حديد إيتاي البارود ليركب القطار المتوجه إلى طنطا، لكنه تعلل لهذا المرافق بشدة الحر وطلب أن يستريحوا ولما رفض طلب إليه أن يعود هو إلى القرية بصحبة الحصان وهو سيتجه إلى طنطا صبيحة اليوم التالي بعد أن يقضي الليلة مع أقاربه ببلدة غالب.

ولكن ما حدث أنه استقر هناك خمسة عشر يوماً كاملاً التقى خلالها بالشيخ درويش الذي حول اتجاهه إلى العلم مرة أخرى، فلقد جاءه الشيخ درويش هذا ومعه كتاب لأحد أساتذته من الصوفية وأعطاه إياه ليقرأه تمنعاً من قراءة ما فيه يومين ولما أحى عليه الشيخ درويش وأخذ يشرح له معانيه حتى استقر في نفسه أهمية العلم والتبحر فيه لأن هذا الكتاب الصوفي احتوى على معارف الصوفية وحديثهم عن آداب السلوك وكيفية ترويض النفس على مكارم الأخلاق وتطهيرها من دنس الرذائل، ولما أتى اليوم الخامس كان قد قرر البعد عن الشطط وعاد مرة أخرى إلى حب المطالعة والفهم فسأل شيخه الشيخ درويش في اليوم السابع عن طريقتهم الصوفية، فقال طريقتنا الإسلام، ولما تساءل صاحبنا أليس كل هؤلاء ب المسلمين؟

رد الشيخ قائلًا: لو كانوا مسلمين لما رأيتمهم ينمازون على التافه من الأمور ولما سمعتهم يحلفون بالله كاذبين بسبب وبغير سبب!

ولما سمع صاحبنا هذا الكلام «كان - وكما يقول هو - كالنار التي أحرقت جميع ما لدى من المتعال القديم متعال الدعاوى الباطلة والمزاعم الفاسدة، متعال الغرور بأننا مسلمون ناجون وان كنا في غمرة ساهية».

لقد كانت هذه الأيام أيام فارقة في حياة صاحبنا لدرجة أنها وجهته وجهة أخرى كان يتصور أنه لن يعود لها بعد، وجهة التعمق في المعرفة الدينية، فلقد أخرجه هذا الشيخ - كما يقول هو - من سجن الجهة إلى فضاء المعرفة، ومن قيود التقليد إلى أخلاق التوحيد ولقد عاد بعدها إلى طنطا والمسجد الأحمدي مرة أخرى ولكنها فيما يبدو كانت عودة مختلفة حيث وجد نفسه للمرة الأولى يفهم ما يقرأ وما يسمع لدرجة أنه تحول إلى من يطالع لرفاقه الدرس ويشرح لهم المعاني.

وذات يوم وهو في غمرة ذلك رأى دروشاً مجذوبًا قال له قوله وجهته للدراسة في القاهرة، لقد قال له هذا الدرويش دون أن يعرف من هو «ما أحلي حلوي مصر البيضاء» ففهم من ذلك أنه عليه أن يتجه إلى القاهرة لاستكمال تعليمه بالأزهر الشريف، وقد كان حيث سافر إلى القاهرة في منتصف شوال من عام 1282هـ حيث بدأ يتلقى العلم هناك على أيدي أساتذة الأزهر وشيوخه مع المداومة على العودة إلى قريته كل شهرين حيث كان يلتقي في أيامه بالقرية بالشيخ درويس فيتبادلاً المعرفة والدرس معاً، والطريف أن هذا الشيخ كثيراً ما سأله صاحبنا، «أما درست المنطق، أما درست الحساب، أما درست شيئاً من مبادئ الهندسة ولما أخبره صاحبنا بأن هذا العلوم ليست معروفة في الأزهر قال له التمس هذه العلوم عند من يعرفها.

علي كل حال فقد كان صاحبنا قد أصاب في السنوات الثلاث التي قضتها في الأزهر إلى هذا الحين ثلاث سنوات حظاً غير قليل في دراسة العلوم النقلية والعقلية وخاصة على يد الشيخ درويس خضر السابق ذكره والشيخ محمد الرفاعي

والشيخ علیش والشيخ حسن الطويل الذي كان عالما حاد الذكاء عارفا بالرياضيات والهندسة والفلسفة القديمة ملما بمصطلحاتها والشيخ محمد بسيوني وغيره من العلماء واشتغل هو نفسه بدراسة علوم اللغة والفلسفة والمنطق والتوحيد ووجهته هذه الدراسات المستقلة وجهة اجتماعية وفكرية وإدارية ووطنية سياسية جديدة وقد عظمها في نفسه حقا اللقاء بالسيد جمال الدين الأفغاني الذي صاحبه في أول زيارة له لمصر سنة 1287هـ وأخذ يتلقى عنه منذ ذلك الحين بعض العلوم الرياضية والفلسفية، وكم عانى من جراء ذلك هو وأستاذه جمال الدين من نقد وأقاويل تشكك في أهمية هذه العلوم ولما كان يعرض ذلك علي شيخه الأول الشيخ درويش في بلدته كان يشد من أزره قائلا له: ما تقرب أحد إلى الله بأفضل من العلم والحكمة.

وعلى كل حال فقد واصل صاحبنا دراسته في الأزهر تحت رعاية هؤلاء الشيوخ الأفاضل حتى حصل علي شهادة العالمية الأزهرية عام 1294هـ، وذلك بعد حوالي اثني عشر عاما من التحاقه بالدراسة فيه.

وهنا تبدأ المرحلة الثانية من حياة فيلسوفنا الفكري حيث بدأ مرحلة الأستاذية من حياته عقب تخرجه وحصوله علي هذه الشهادة العالمية من الأزهر حيث انتقل من كرسى التلميذ إلى ممارسة دور الأستاذ وقد كانت دروسه في الجامع الأزهر تكتسب طابعاً جديداً يا حيث علم فيها المنطق والفلسفة والتوحيد، وكان يقرأ على تلاميذه تهذيب الأخلاق المسكوبية في الوقت الذي كان يقرأ عليهم أيضاً جانباً من تاريخ أوروبا حيث كان يدرس لهم كتاب فرنسوا جيزو «تاريخ المدينة في أوروبا وفرنسا» الذي كان قد نقله إلى العربية حينئذ نعمة الله خوري تحت عنوان التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية».

وحينما عين مدرساً للتاريخ في مدرسة دار العلوم حديثة الشاة حينذاك درس لطلابه مقدمة ابن خلدون كما ألقى من خلالها ومن خلال بعض المصادر الغربية دروساً في فلسفة التاريخ لم يحفظها لنا التاريخ للأسف، وقد عين الإمام أيضاً مدرساً في الألسن لكنه تخصص فيها في تدريس اللغة العربية والأدب العربي والثقافة الإسلامية.

وفي هذه المرحلة أيضاً لم ينس الإمام المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية حيث بدأ الكتابة لجريدة الأهرام منذ إنشائها عام 1876م، وكانت مقالاته كلها تتبعاً طابعاً إعلامياً وتويراً واضحاً حيث كانت من أوائل مقالاته فيها عن «الكتابة والقلم»، ومقال عن «المدبر الإنساني والمدبر العقلي الروحاني» ومقالاً عن «العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية» إلى غير ذلك عن المقالات التي تحض جميعها على التغيير واتخاذ العقل أساساً لحياة علمية واجتماعية سليمة.

وربما كانت هذه المقالات الصحفية هي مادعاً رياض باشا رئيس النظار لاختياره لرئاسة تحرير جريدة الوقائع المصرية وهي التي كانت بمثابة نشرة رسمية لأخبار الدولة ف حولها الشيخ الإمام إلى جريدة تكتب فيها المقالات الأدبية والاجتماعية حيث أنشأ فيها قسماً غير رسمى لنشر هذه المقالات الإصلاحية التویرية وشارکه فيها سعد زغلول والشيخ عبد الكريم سلمان وغيرهما، وقد نشر فيها هو نفسه مقالات ينتقد فيها أداء بعض أجهزة الحكم وخاصة الأجهزة المشرفة على نظارة وزارة المعارف، وقد ترتب على هذه المقالات النقدية لنظارة المعارف إنشاء المجلس الأعلى و اختياره عضواً فيه. كما نشر فيها أيضاً مقالات تهتم بنقد ما هو غير مستحب من أخلاق وعادات اجتماعية وسياسية دينية وتحدى كذلك عن ما يصلح لمصر من نظم للشورى السياسية.

وقد ازداد نشاط الشيخ محمد عبده في هذه الفترة حيث بدأ الكتابة لكل الصحف المعروفة آنذاك، والمشاركة في عشرات المجالس والاتصال بالهيئات المختلفة حكومية ومدنية، فكان شعلة من الناشط والممارسة للعمل والجدية في التعبير عن آرائه الإصلاحية والدفاع عنها، وكان بكل هذا النشاط الإصلاحي التویري سبباً من أسباب قيام الثورة العربية. وحينما أدرك خصومه ذلك قدموه للمحاكمة معتبرين إياه من زعماء الثورة وكان نتيجة هذه المحاكمة أن قضى في السجن ثلاثة شهور للتحقيق ثم صدر الحكم بتفويه ثلاث سنوات خارج مصر.

وهنا تبدأ المرحلة الثالثة من حياته؛ مرحلة التنقل والترحال، حيث بدأت هذه

المرحلة بالتوجه أولاً- إلى بيروت وكان ذلك عام 1883م، وكان عمره آنذاك حوالي أربعة وثلاثين عاماً. وقد بدأ أثناء مقامة في بيروت بالتدريس في المدرسة السلطانية وبشرح أمهات الكتب مثل «نهج البلاغة» و«ديوان الحماسة» و«مقامات بديع الزمان»، كما قيل أنه ألقي بعض الدراسات في المسجد العمري في تفسير القرآن الكريم على نحو غير مسبوق.

وكذلك ألقي دروساً في التوحيد جمعت بعد ذلك في كتابه «رسالة التوحيد»، ثم ترجم رسالة الأفغاني «الرد على الدهرين» عن الفارسية وسرعان ما دعاه السيد جمال الدين الأفغاني إلى باريس. وهناك اشتراكاً معاً في تأسيس أهم دورية عربية في ذلك الزمان والمكان هي مجلة العروة الوثقى وقد كان لهذه المجلة تأثيراً واسعاً في إثارة الأفكار مما ألقى الإنجليز والفرنسيين، وبالطبع فقد اختلفت كتابات الإمام في هذه المجلة عن كتاباته في «الواقع» حيث شغل في الأولى بقضايا الإصلاح لكل العالم الإسلامي وحاول في مقالاته فيها الكشف عن الوجه الحقيقي الصافي للإسلام، ذلك الوجه الذي لا يتعارض مطلقاً بالمدينة ولا يعوق التقدم بل يحضر عليهم ويدفع إليهم.

ومن باريس سافر الإمام إلى لندن وخطب في البرلمان الإنجليزي وهو يرتدي عمامته الشهير، كما التقى بالكثير من رجال الصحافة والإعلام والمتقين وأوضح للجميع مدى كراهية المصريين للحكم الأجنبي وهدد بعدم دفع الضرائب من المصريين مما يجعل الحكم الأجنبي مستحيلاً وأكّد لهم أن العقيدة الإسلامية تحرم على صاحبها الاستسلام للغير.

ولكن يبدو أن كل ذلك لم يكن فيه جدواً حيث ظل الاستعمار الإنجليزي موجوداً دون أن يتزحزح، وبدأ الإنجليز في اضطهاده واضطهاد مجلة «العروة الوثقى» أيضاً فتوقفت المجلة عن الصدور بعد ثمانية عشر عدداً من أعدادها.

وقد أحبط ذلك كلاً من جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده فسافر الأول

إلى فارس، ورجع الثاني إلى بيروت حيث واصل هناك ما كان قد بدأه من رسالته الإصلاحية وخلق حركة علمية راقية في بيروت؛ فجعل من بيته ندوة للبحث العلمي والأدب، واتصل بالجرائد وكتب في جريدة «ثمرات الفنون» مقالات عديدة وبالطبع فلم يخلو الأمر وهو على هذه الحالة من النشاط العلمي المكثف النشاط العلمي المكثف من حسد الحاسدين وكيد الكاذبين مما أدى بالشيخ الإمام إلى ترك التدريس مضطراً.

وبعد أن قضى الإمام هذه السنوات الست في السفر والترحال مضطراً، عاد إلى مصر عام 1889، ليعاوده بنفس الهمة والنشاط دوره التوسيري ولبيداً من هذا التاريخ المرحلة الأربعة من حياته الفكرية الخصبة مرحلة الاستقرار وتولي المناصب الرسمية بالبلاد، حيث أنه في نفس عام عودته عين قاضياً بمحكمة بنها وترج في سلك القضاء حتى أصبح في عام 1891 مستشاراً بمحكمة الاستئناف. وبيدوأن تعينه في هذه المناصب القضائية كان محاولة من الخديوي توفيق ابعاد الإمام عن المناصب القيادية في مجال العمل الأكاديمي حيث كان المفروض أن يعمل ناظراً لمدرسة دار العلوم أو حتى استاذ فيها لأنه كان قد بدأ حياته العملية مدرساً فيها.

وما أن توفي الخديوي توفيق وتولى الأمر الخديوي عباس عام 1892 عاودته فرصة استعادة دوره التوسيري وممارسة أعمال الإصلاح الدينى وذلك لقربه من الخديوي الذي أعطاه صلاحيات واسعة مكنته من فرصة إصلاح الشعب الثلاث المتصلة بالدين وهي الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية .

ولما بدأ من إصلاح الأزهر نجح في بعض الإصلاحات الشكلية فزاد رواتب المدرسين الشرعية ونظم أمور الجرایة ومساكن الطلاب والإشراف الصحي عليهم لكنه حينما بدأ يتعرض لإصلاحات تتعلق بجوهر رسالة الأزهر من حيث تطوير المواد الدراسية وطرق التدريس بدأت المعارضة لجهوده وزادت العقبات في طريقه ، ولكن لم ييأس وظل يحاول إلى أن لاحت الفرصة ليصبح شيخاً للأزهر لكن الخديوي فاجأه بتعيينه مفتياً للديار وكان ذلك عام 1899م وعين غيره شيخاً للأزهر مما أضعف فرصه لإصلاح الأزهر كما كان يطمح إلى ذلك.

وعلى كل حال فلم يتوقف الشيخ الإمام عن محاولة ذلك عن طريق الحوار مرة والكتابة مرات وكم كان شديد الجرأة في التعبير عن آرائه في وجه الخديوي ومشايخ الأزهر ، فكان نتيجة ذلك أن حاربوه وكتبوا ضده التقارير السرية، وأشاعوا بين العامة كفره وزندقته، لكنه واجه كل ذلك بثبات مواصلاً ما استطاعه من أسس الإصلاح سواء من خلال مشاركته في المناصب الحكومية وصلته بدوائر صنع القرار أو من خلال جهود تطوعية قادها مثل تأسيسه وأخرين الجمعية الخيرية الإسلامية ورئاسته لها عام 1900م. كما أسس في ذاته الوقت جمعية إحياء العلوم العربية» التي قامت بتحقيق ونشر العديد من كتب التراث والمنخطوطات التراثية.

ونظراً لأن فتاوى الإمام كانت ذات طبيعة ثورية ولم يكن يخشى فيها لومة لائم، كان من الطبيعي وحال الغالبية العظمى من الأزهريين حال الجمود والتقليل أن يهيجوا عليه وبها جمونه، بل ويتأمرون عليه لدرجة أن لفقوا له صورة شمسية مع بعض نساء الإفرينج. وهكذا حورب بأحط الوسائل ليس من زملاء الأزهر فقط، بل وكذلك تأمر عليه الخديوي عباس حلمي كرد فعل طبيعي لجرأة الشيخ في الحق وتوجيهه الانتقادات إلى مواقفه.

وقد أدى كل ذلك إلى أن يفضل الشيخ محمد عبده الاستقالة من منصب المفتى ومن مجلس إدارة الأزهر عام 1905 واكتفى بالعمل في مجلس شورى القوانين ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية والمشاركة في امتحانات دار العلوم وإعداد مشروع مدرسة القضاء.

ولم تدم حياته عدة شهور بعد ذلك حيث ألم به مرض عضال أعيما الأطباء، وتوفي في الحادي عشر من يوليو عام 1905 عن نحو ستة وخمسين عاماً وشييعت جنازته رسمياً في الإسكندرية والقاهرة وكان مشهداً مهيباً دفن على أثره بمدافن المجاورين وقد نعته كل الصحف العربية واللسانية ووصفت بدقة مشهد وفاته وجنازته المهيبة. وقد رشته جريدة الشرق الغراء في عددها الصادر يوم الأربعاء من جمادي الأول عام 1323هـ الموافق 12 يوليو تموز عام 1905 قائلة:

عليكم سلام الله ما ذكر اسمكم - وذلك بين الناس آخره النشر

فساوي قلوب الناس الحزن رزوه - كان صدر الناس في حزنه صدر

فإن أظلمت أرض الشام لحزنه - فلم يخل من ذاك الصعيد ولا مصر

ثانياً : رسالته الفكرية:

لقد حدد محمد عبد بنفسه رسالته الفكرية في ثلاثة مهام رئيسية هي (1):

تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين علي طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخطبه لتم حكمة الله في حفظ العالم الإنساني، وأنه علي هذا الوجه يعد صديقا للعلم باعثا علي البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترم الحقائق الثابتة مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل.

إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواعين الحكومة ومصالحها أو فيما تنشره الجرائد على الكافة منشأ أو مترجمًا من لغات أخرى أو في المراسلات بين الناس.

التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة علي الشعب وما للشعب من حق العدالة علي الحكومة.

وقد أشرنا فيما سبق إلى جهود محمد عبد في إصلاح أساليب اللغة العربية وتطويرها من خلال تحريره لمجلات شتى وكتاباته الصحفية كذلك من خلال خطابه الفقهي وفتواه الشهيرة وجهوده في إصلاح الأزهر الخ.

أما فيما يخص جهوده السياسية فقد ألمحنا كذلك في سرد أحداث حياته إلى جرأته في الحق أمام الحكماء والمسؤولين وأنه لم يكن يخشى في الحق لومة لائم، كما

ص: 126

أنه كان حريصا طوال حياته على المشاركة في صنع الوعي لدى الرأي العام في مصر بمعرفة حقوق الأفراد علي الحكومة والحاكم فهو بشر يخطئ ويصيب وأن رده عن الخطأ لا يكون إلا بنص الأمة ومفكريها له بالقول وكم واجه الشيخ الإمام حكام عصره رغم أن «الاستبداد كان في عنفوانه والظلم قابض على صولجانه ويد الطالم من حديد والناس كلهم عبيد له أي عبيد علي حد تعبيره.

ولعل ذلك هو ما حدا بالشيخ الإمام إلى القول في معرض مناقشاته الفكرية مع الفيلسوف الغربي الشهير رينان : «إن شئت أن تقول إن السياسية تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين. أعوذ بالله من لفظ السياسة، ومن معنى السياسة من كل حرف يلفظ من كلمة الرئيسة ومن كل خيال يخطر بيالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس⁽¹⁾.

لقد كان محمد عبده إذن يكره السياسية وكل من ينتمون إليها، ومع ذلك فقد كان حريصا علي أن يوجهها في بلده قدر استطاعته لخدمة المصريين وصالح المسلمين

«ما استطاع إلى ذلك سبيلا» .

وعلي أية حال فإن نجاح محمد عبده في رسالته الإصلاحية لا يقاس بمدى ما حققه من نجاح في المسألتين الثانية والثالثة من مهامه الرئيسية التي قال أنه اضططلع بها، وإنما يقاس في اعتقاده بمدى نجاحه في المهمة الأولى الخاصة بتحرير الفكر الديني من التقليد والجمود.

وفي توضيح مدى ذلك النجاح ينبغي التمييز به جانبيين من جوانب رسالته في هذا الإطار، أولهما الجانب النقدي الذي أرتكن على تساؤل ظل يشغل الإمام طوال حياته وهو ما أسباب الجمود لدى المسلمين وما هي الأسباب الكامنة وراء هذا

ص: 127

1- محمد عبده الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق ودراسة د. محمد عاطف العراقي درا قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998، ص

التخلف والجمود الذي يعاني منه العالم بالإسلامي؟ وثانيهما التساؤل عن الأسس التي يمكن أن يبني الإصلاح الديني على أساسها وكيف يمكن لأمة تمتلك هذا الدين العظيم أن يتجدد فكرها الديني وتنهض من كبوتها؟!.

والحقيقة أن مقدمة محمد عبده في هذين الجانبين إنما يكشف عن عقلية فلسفية تجديدية، حيث أن طرحة لتلك التساؤلات كان ينم عن موقف فلسي أصيل لديه وليس مجرد نزوع لأحد الأئمة إلى التجديد بأي حال وبأي شكل؛ فمحمد عبده قد تميز حقاً بهذه العقلية الفلسفية النقدية التي تنزع إلى إعادة البناء ورسم طريق جديد للتقدم والنهوض . وقد أحسن أستاذنا الأفضل حينما نظروا إلى الإمام محمد عبده على أنه

«رائد الفكر المصري الحديث وعلى أنه من بعث التفكير الفلسفى فى مصر (1)».

ثالثاً: الجانب النقدي من فلسفته الإصلاحية في تجديد الفكر الديني:

لقد كان محمد عبده مؤمناً بأن النقد هو الوسيلة المثلثة للإصلاح والتجدد حيث أنه به تكشف العيوب وتبدو الناقص ومواطن الضعف، وقد كتب في ذلك قائلاً في إحدى مقالاته: إن الانتقاد نفثة من الروح الإلهي في صدور البشر، تظهر في مناطقهم سوقاً للناقص من الكمال، وتتباهى يزعج الكامل عن موقعه إلى طلب الغاية مما يليق به الانتقاد قاصف من اللائمة تستفس عن القلوب اللائمة تستفس عن القلوب لترريع الناقصين في إهمالهم ورفع طلاب الكمال إلى منتهی ما يمكن لهم (2).

ويبدو أن النقد كان من السمات العقلية الواضحة لمحمد عبده منذ حادثة سن ، وقد سبق أن أشرنا من سيرة حياته كيف أنه رفض الاستمرار في التعليم علي يد مدرسي المسجد الأحمدي في مطلع التحاقه بهم وانتقد طريقتهم في التعليم. لقد رفض من

ص: 128

1- أنظر : كتاب أستاذنا المرحوم د. عثمان أمين بعنوان محمد عبده - رائد الفكر المصري ، نشرة المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة .1996م وأيضاً . مصطفى لبيب عبد الغني الإمام محمد عبده وبعث التفكير الفلسفى في مصر، ضمن كتابه نظرات في فكر الإمام محمد عبده الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 2010م

2- نقلابن د. زينب عفيفي شاكر النزعة النقدية في فكر محمد عبده ضمن كتاب الشيخ محمد عبده الذي صدر بإشراف د. عاطف العراقي عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 1995 ، ص 173

البداية الأسلوب التلقيني الجامد الذي كانوا يستخدمونه مع التلاميذ وطلاب العلم. وقد لازمته هذه السمة النقدية طوال حياته دارسا ومعلما وكتابا ومفسرا وصاحب وجهة نظر جديدة في الفتوى الشرعية.

لقد ساعدته هذه الروح العقلية النقدية على التمييز بين الإصلاح الحقيقي في منابعه الأصلية الصافية النقية، وبين الإسلام كما يعيشه ويتصوره المسلمون المعاصرون. إن المسلمين المعاصرین يعاب عليهم الكثير مما ليس في حقيقة إسلاما؛ «فما تراه الأن مما تسميه إسلاما هو ليس بإسلام وإنما حفظ من أعمال الإسلام صورة الصلاة والصوم والحج، ومن الأقوال قليلا منها حرفت عن معانيها، ووصل الناس بما عرض عليّ دينهم من البدع والخرافات إلى الجمود»⁽¹⁾.

أ-صور من الجمود نحتاج للتحرر منها:

وقد توقف محمد عبد كثيرا أمام هذا الجمود الذي أصاب الإسلام علي يد المسلمين وأخذ يعدد مظاهره ويوضح مدى ما شكله من جنائية جنت علي صحيح الدين وأفقدته قوة العقل الذي دعى إليه وسعة العلم الذي أمر أتباعه أن يحصلوه. ومن هذه الجنائيات التي سببها الجمود في الدين مايلي:

1 - جنائية الجمود علي اللغة العربية:

لقد اعتبر محمد عبد أن أخطر جنائية لهذا الجمود علي الإسلام تبدأ بما حصل للغة العربية علي يد أهلها الذين قصروا في إجادتها لدرجة أنهم لم يعودوا قادرين علي فهم الدين الفهم الصحيح ولا الحفاظ علي كتب الأولين من الفقهاء والأئمة لدرجة أن المرء إذا ما أراد الوصول إلى أحد هذا الكتب فكانه - وعلى حد تعبير الإمام «يطلب المصحف في بيت الزنديق». إن ضياع آثار الأقدمين وعدم فهم ما كتبوا إذا ما وجدت كتابتهم، إنما يعني ببساطة أنه إذا ما تكلم أحد بلغة هؤلاء القوم وهي لغة ديننا وكتابنا المقدس لا يجد من يفهم ما يقول ؛ «وأي ضرر أعظم من عجز القائل

ص: 129

1- محمد عبد الإسلام دين العلم والمدينة سبق ذكره ص 167.

عن أن يصل بمعناه إلى العقول؟!⁽¹⁾) إن الجنائية على اللغة العربية وهي لغة القرآن ولغة الصحابة والتابعين والأئمة الأربع، إنما هي جنائية على فهم الدين الصحيح.

2 - جنائية الجمود على النظام والمجتمع:

كان الاختلاف في الفهم حول العقائد يعد فيما مضى من اختلاف الأشخاص في الرأي والنظر ولم يكن يفسد للود قضية لأن الأصل لدى الجميع واحد وهو القرآن وما صح من السنة النبوية، ولكن لما جاء «دور الجمود - دور السياسة» - أخذ المتخالفون في التنطع وأخذت الصالات تتقطع وامتنعت فرق وتألفت شيع، كل ذلك علي خلاف ما يدعوه إليه «الدين وقد رد الإمام كل هذه التمييزات الوهمية إلى مسائل لفظية وضرب من الشهوات وضرور السياسات التي اشعلت نيران الحرب بين المتسبيين إلى تلك الشيع حتى آل الأمر إلى هذا الفرقة التي يظن الناظر فيها الآن أنها لا دواء لها»⁽²⁾.

إنه الجمود الذي جعل كل منتمي لها إلى إحدى هذه الشيع يتجمد عند رأي شيوخها دون أن يتحلي بمرونة معرفة كل الآراء وكل وجهات النظر والمفاضلة بينها بما يوافق العقل وصحيح النقل.

3 - جنائية الجمود على الشريعة وأهلها:

وهذا الجمود - علي حد تعبير الإمام - في أحكام الشريعة «قد جر إلى عسر حمل الناس علي إهمالها؛ كانت الشريعة الإسلامية أيام كان الإسلام سمحًا تسع العالم بأسره وهي اليوم تضيق على أهلها حتى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها، وأن يلمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتفع إليها، وأصبح الأتقياء من حملتها يتخاصمون إلى سواها»⁽³⁾.

والحقيقة التي يراها الإمام واضحة هي أن الشريعة تسع لكل المستجدات وأنها

ص: 130

1- المرجع نفسه، ص 169

2- المرجع نفسه، ص 170

3- المرجع نفسه، ص 171

قابلة لأن تتطور بتطور الحاجات لكن ضيق أفق أهلها وعدم فهمهم الدقيق لها يجعلهم يضيقونها على أنفسهم وأهليهم.

جنائية الجمود على العقيدة:

وبالطبع فإن هذا الجمود في العمل بالعقيدة يخلف جموداً في العقيدة ذاتها، وهذا الجمود الأخير في رأي الإمام أشد ضرراً، وقد تربى هذا وذاك على أن الناس «نسوا ما جاء في الكتاب وأيدته السنة من أن الإيمان يعتمد اليقين ولا يجوز الأخذ فيه بالظن وأن العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة وأن النقل ينبع له فيما بعد ذلك من علم الغيب كأحوال الآخرة وفرض العبادات وهيآتها»⁽¹⁾.

وقد أكد الإمام علي «أن كل ما نراه من البدع المتتجددة إنما منشؤه سوء الاعتقاد الذي نشأ من رداءة التقليد والجمود عند حد ما قال الأول- أي أول- بدون بحث في دليله ولا تحقيق في معرفة حاله وإعمال العقل في العقائد على خلاف ما يدعو إليه الكتاب المبين والسنة الطاهرة»⁽²⁾.

جنائية الجمود في النظم التعليمية:

وقد أشار الإمام إلى الجمود الذي ساد النظم التعليمية سواء في المدارس النظامية الحكومية أو الأهلية، وكذلك إلى الجمود في المدارس الأجنبية؛ فإن كان تلاميذ المدارس الأولى يتلernerون وفق نظام تقليدي لا يستطيع تحصينهم بتصحيح الدين وإعمال العقل، فإن تلاميذ المدارس الأجنبية يعانون من أنهم يتلernerون ما يمكن أن يخرجهم من دينهم من حيث لا يشعرون، إذ «ترك أفتئتهم فارغة خاوية من كل دافع أو زاجر، اللهم إلا زاجراً عن خير أو دافعاً إلى شر، مما يجعل إلهاهم هواهم وإنما هم شهوتهم»⁽³⁾.

ص: 131

1- المرجع نفسه، ص 174

2- المرجع نفسه، ص 174-175

3- المرجع نفسه، ص 177

ولعل صور الجمود التي حصرها الإمام فيما سبق قد انعكست على تحليله المحاولات الاجتهاد السابقة حيث وقف منها موقفاً تقدياً حيث اعتبر أن دعوة الإمام ابن تيمية لم تهتم إلا بالظاهر ظاهر النصوص رافضة أي تدخل للعقل، بل أنها رفضت من الأصل وجود مشكلة التأويل ولم تبحث لها عن حل [\(1\)](#).

كما رفض أيضاً محاولة محمد عبد الوهاب لأنها رفضت التمدن عامة ودعت إلى إتباع السلف الصالح ديناً ودنياً ولم تدرك أن الإتباع هنا يؤدي إلى الجمود والتخلف، لقد كان أصحاب هذه الدعوة أضيق أفقاً من الدين ولم تلتفت إلى الأصول التي قام عليها [\(2\)](#).

لقد كان محمد عبد الله يرى أن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور وواقع لم ينص عليها في كتب الأولين، ويتساءل هل نوقف سير العالم لأجل هذه الكتب؟! ويحمل فقهاء الأمة المتلاقيين عن مراعاة مصالح الناس وفقه الضرورة المسئولة أمام الله عن هذا التلاقي ويؤكد أنهم يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان ويطبقوا عليها الأحكام بصورة يمكن للناس إتباعها [\(3\)](#).

ولم تكن الرؤى النقدية لمحمد عبد الله بقصد الرفض لآراء الآخرين واجتهاداتهم، بل على العكس فقد كان يعتبر أن هذا النقد جاء بغرض تمحیص هذه الآراء وتقويمها، حيث كان يعتبر أنه «لولا النقد ما شب عالم عن نشأته ولا أمتد ملك عن منته، أترى لو أغفل العلماء نقد الآراء وأهملوا البحث في وجوه المزاعم أكانت تتسع دائرة العلم وتتجلى الحقائق للفهم ويعلم المحق من المبطل» [\(4\)](#).

والحقيقة أن أبرز ما ميز نزعة محمد عبد التجديدية هو هذه القدرة النقدية الفائقة التي جعلته يعمل عقله في كل ما حوله، وفي كل ما يتوجه من فتاوى وأراء حتى أصبح

ص: 132

1- د. زينب عفيفي شاكر نفس المرجع السابق، ص 178

2- المرجع نفسه

3- د. مصطفى لبيب، نظرات في فكر الإمام محمد عبد، سبق الإشارة إليه ص 96

4- نخلا عن نفس المرجع السابق، ص 97

بحق إمام المجددين في عصره وامتدت رسالته التجديدية بآثارها الإيجابية إلى وقتنا هذا، وستظل رؤيته التجديدية بلاشك ذات أثر باق ما بقى الإسلام دينا يؤمن الناس به وعقائد وشرائع يسعى بها الناس في الأرض لتحقيق التقدم والرقي. ولعل ذلك ما يدعونا الآن لأن نتساءل عن الأسس بنى عليها محمد عبده تجديده؟.

رابعاً: الجانب الإيجابي من فلسفة الإمام التجديدية للفكر الديني :

والحقيقة أن جوهر دعوة الإمام التجديدية يتمثل في ذلك الصفاء الذهني والنقاء العقائدي الذي جعله يعود إلى النظر في حقيقة الإسلام ويرده إلى أصوله الثابتة التي لا خلاف حولها شرعاً وعقلاً .

فهو يري بكل بساطة ووضوح «أن الإسلام في الحقيقة دعوتان؛ دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده ودعوة إلى التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم»⁽¹⁾.

أ- الأصول الثمانية للنزعنة التجديدية:

والنزعنة التجديدية التي يتبعها الإمام تقتضي تجديد الفكر الديني عن طريق العودة إلى الأصول الحقيقة للإسلام والعمل بموجبها وقد عدد من هذه الأصول ثمانية هي⁽²⁾.

النظر العقلاني لتحصيل الإيمان حيث أن النظر العقلاني هو وسيلة الإيمان الصحيح.

تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض حيث اتفق أهل الملة الإسلامية على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل وبقي في النقل طريقان؛ طريق التسليم بصحة المتنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتسوييف الأمر إلى الله في عمله، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل.

ص: 133

1- محمد عبده الإسلام دين العلم والمدنية سبق ذكره، ص 127

2- انظر : نفس المصدر السابق، ص 130-144

البعد عن التكفير حيث إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل

الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان.

الاعتبار بسنن الله في الخلق، حيث أن لله في الأمم والأكون سننا لا تتبدل، والسنن هي الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار وهي التي تسمى شرائع ونوميس.

قلب السلطة الدينية، فالإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، وليس لمسلم على مسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته إلا حق النصيحة والإرشاد ومن هذا فليس في الإسلام سلطة دينية بوجه من الوجوه.

حماية الدعوة لمنع الفتنة، فرغم أن الدين الإسلامي دين جهادي إلا أن ذلك لا يعني أبداً كما يقول خصومه أنه دين قتل لأن القتال فيه إنما شرع لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله إلى أن يأمن شرهم. ولم يكن ذلك للإكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفيه إن القتل ليس من طبيعة الإسلام بل في طبيعته العفو والمسامحة، فالإسلام الحربي كان يكتفي من الفتح يادخال الأرض المفتوحة تحت سلطانه ثم يترك الناس وما كانوا عليه من الدين.

مودة المخالفين في العقيدة، وقد بدا ذلك في إباحة الإسلام للمسلم الزواج من الكاثوليكية أو يهودية ولم يفرق الإسلام في حقوق الزوجية.

الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، وقد بدا ذلك في كل الأمور الدينية التي خفت بموجب الأمور الدينية؛ فالحياة في الإسلام مقدمة على الدين حيث نهى الإسلام عن تقشف الزهادة وأعطي للصائم رخصاً للإفطار وأباح لل المسلم الزينة والتطيب ودعا للتوسط في الإنفاق. كما نهي عن الغلو في الدين في الوقت الذي دعا المسلم فيه إلى طلب كل ما يكسبه الرفعة والسؤدد والعزة والمجد وأكد على أنه لا يتتوفر لهم ذلك إلا بالعلم وطلبه في أي مكان ومن أي لسان.

وقد أفضى محمد عبده في بيان كيف أن تمسك المسلمين الأوائل بهذه الأصول والعمل بموجبها هو ما جعلهم سادة العالم وهو ما مكنهم من الإبداع في كل العلوم أدبية كانت أو عقلية أو كونية⁽¹⁾.

ب منهجه التجديدي في تفسير القرآن:

على الرغم من أن الإمام لم يفسر القرآن كاملا، وإنما اقتصر على تفسير سورة الفاتحة والأجزاء الخمسة الأولى منه، إلا أن ملامح عديدة تبدو من خلال ذلك لما اتبعه من رؤى تجديدية يمكن البناء عليها حتى يمكن الوصول إلى لب المعاني والمقصود الأسمى من الآيات القرآنية، حيث أن الإمام قد استنهض الهمة في تحرير الفكر من التقليد وجعل العقل هو أساس الإيمان والتفسير في أن معا. وقد استهدف من هذا التفسير أن يفهم القرآن على أنه كتاب دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم وخيرهم في الدنيا والآخرة.

أما المنهج الذي استخدمه محمد عبده في تفسيره فهو يقوم على عدة أسس منها⁽²⁾:

فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن بحيث يتحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة غير مكتف بقول فلان وفلان وعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، كما يراعي أن القرآن يفسر بعضه ببعضه.

فهم الأساليب حيث ينبغي أن يكون للمفسر من علمها ما يمكنه من ممارسة الكلام البلاغي والتفطن لنكته ومحاسنه الوقف على مراد المتكلم منه.

علم أحوال البشر حيث أن هذا الكتاب هو آخر الكتب السماوية فلابد للناظر فيه من أن يكون عالما بأحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ومناشيء اختلاف أحوالهم من قوة وضعف وعز وذل وعلم وجهل وإيمان وكفر ويحتاج في هذا إلى معرفة

ص: 135

1- انظر الكثير مما رواه محمد عبده عن تفاصيل في هذا الصدد في نفس المصدر السابق، ص 145-158

2- انظر هذه الأسس في د. مصطفى لبيب، نفس المرجع السابق، ص 50-52

الكثير من العلوم والفنون وأهمها التاريخ بأنواعه.

العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن.

العلم بسيرة النبي صلي الله عليه وسلم وأصحابه وما كانوا عليه من علم وعمل.

وقد ترتب على التزام الإمام بهذه الأسس أن قدم تفسيراً عظيماً مارس فيه حق الاجتهداد «مع ضرورة مراعاة الاتساق في عموم النص، ومراعاة طبيعة اللغة وسياق الكلام سواء على مستوى أجزاء السورة القرآنية أو على مستوى تتابع السور. وكان ذلك سبلاً إلى بيان العلاقة بين المحكم والمتشابه» وإلى نقده للكثير من دعاوى النسخ وإلي إظهار كمال النص ومعقوليته المطلقة»[\(1\)](#).

كما كشف الإمام في تفسيره أن من خواص القرآن الحكيم الانتقال من مسألة إلى أخرى مبنية أو قريبة منها مع كون الجميع في سياق موضوع واحد»[\(2\)](#).

كما أن من خواصه كذلك أن ترى المقدس العام في الخاص وأن يرتفع من الجزئي إلى الكلي ومن الفرد إلى النوع الإنساني ومن الواقع المحددة إلى المبدأ الذي تدل عليه. ويتطبق ذلك على القصص القرآني مثلًا نجد أن العبرة المقصودة لا تتوقف على الجزئيات وتعيينها طالما جاءت هذه القصص في إطار الموعظة الحسنة أو الاعتبار وليس لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند السابقين»[\(3\)](#).

وعموماً فقد ساهمت هذه الأسس التي استند إليها الإمام في تفسيره للقرآن في أن تصل اجتهاداته في فهم القرآن وتتأويل بعض آياته جداً جعل تفسيره رغم أنه لم يكتمل تفسيراً متميزاً نجد فيه من فيوضات الاجتهداد مالم نجد في غيره»[\(4\)](#).

ص: 136

1- المرجع نفسه، ص 52-53.

2- نقلًا عن المرجع نفسه، ص 53.

3- المرجع نفسه، ص 53-54.

4- أنظر عرض البعض هذه الاجتهدادات والفيوضات في تفسير الإمام في نفس المرجع السابق، ص 54-86.

ج - موقفه من قضايا الحجاب ومشروعية الفنون والآداب وتعدد الزوجات:

تتجلي جرأة الإمام محمد عبده في فتاواه الدينية التي تساير العصر وتتعارض لأدق قضائيه في ضوء ما وجد فيه مراعاة مصلحة الناس والأمة وربما جاء الكثير منها تحت أوافق فقهه الضرورة؛ فلقد كان الشيخ محمد عبده يعتبر أن الإفتاء سلطة مدنية وليس سلطة دينية لأنه لم يوجد في الإسلام تلك السلطة الدينية على عقائد الناس وتقرير الأحكام بشأنها، بل تعد الفتوى مسألة خاصة بشؤون الدنيا وما يستجد من أمورها، كل ما هنالك أن المفتى إنما يفتى مستنداً على النص الديني مع إعمال العقل في الاجتهاد مراعاة المصالح الناس المتتجدة حسب مقتضيات العصر الذي يعيشون فيه.

ولما كانت قضية الفنون الجميلة من القضايا المهمة في حياة البشر في عصرنا، فقد أفتى الإمام رداً على من يحرمون الفن في الإسلام بأن الدين الإسلامي يرحم ما يحرم في ذاته مثل الكذب والسرقة والقتل.. الخ. أما الضرورات التاريخية التي لزّمت الابتعاد عن بعض الفنون الجميلة حماية للعقيدة فقد انتهت وبالتالي فقد زال سبب التحريم.

ومن هنا فقد نظر الإمام للفنون الجميلة نظرة متغيرة واعتبرها وسيلة لرقى المشاعر وتهذيب الأرواح. وأنها مجرد وسيلة لتصوير هيئات البشر في انفعالاتهم النفسية وأوضاعهم الجسمانية وهذه الوسيلة تجعل المرء يقف مبهوراً أمام عظمة الإنسان الذي خلقه الله وأودع فيه هذه الملائكة. وقد أكد على أن حكم الشرع على كل هذه الفنون يتمثل فيما يلي: «أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين لا من وجہ العقيدة ولا من وجہ العمل». أما حديث الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): أن أشد الناس عذاباً يوم القيمة المصورون، فالمرجح في نظره أنه جاء أيام الوثنية حيث كانت الصور تتخذ في ذلك العهد بشيئين الأول : للهه والثاني : للترىك بمثال من ترسم صورته من الصالحين والأول مما يغضنه الدين والثاني مما جاء الإسلام بمحوه، فإذا زال هذان العارضان وقصدت الفائدة كان

تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات⁽¹⁾.

وقد تناول الشيخ محمد عبده أيضاً مسألة حجاب المرأة بنفس القدر من الجرأة في الإجتهاد مستنداً على النص؛ وقد قال في ذلك لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضي بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين (ويقصد النقاب والعباءة التي تغطي النساء بالكامل والذي ما زال سائداً في بعض الدول الإسلامية)، لوجب على اجتناب البحث فيه، ولما كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص مهما كانت مضررة في ظاهرة الأمر لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة»⁽²⁾. وبعد أن بين أن منطق العقل يوضح استحالة تعامل المرأة وهي محجوبة في صناعة أو تجارة أو خدمة أو زراعة يقرر أن الانتقام والتبرّق ليسا من المنشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقيه بعده . إن المشروع في الإسلام كما ورد في النص القرآني هو «ضرب الخمر على الجيوب» «كما في صريح الآية وليس في ذلك شيء من التبرّق والانتقام»⁽³⁾.

أما رأيه في مسألة تعدد الزوجات فيعد مثلاً ثالثاً عنِي اجتهاده في الفتوى وجرأته في مخالفته ما جرت عليه العادة حيث اعتبر أن مسألة تعدد الزوجات عادة يجوز إبطالها وما ذلك إلا «لأن شرط التعدد هو التتحقق من العدل»، وهذا الشرط مفقود حتماً، فإن وجد في واحد في المليون فلاـ يصح أن يتخذ قاعدة ومتى غلب الفساد على النفوس وصار من المرجح ألاـ يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع التعدد صيانة للبيوت عن الفساد⁽⁴⁾.

ص: 138

1- د. زينب عفيفي شاكر نفس المرجع السابق، ص 184-185

2- نقلًا عن المرجع السابق، ص 183

3- المرجع نفسه ص 184

4- د. مصطفى لبيب، نفس المرجع السابق، ص 100

د- موقفه عن قضية الحرية الجبر والاختيار:

لقد تعرض محمد عبده لدراسة هذه القضية، قضية حرية المرء واستقلاله الذاتي إزاء القدر في ثنايا أراء المستشرقين التي تنسب التأثر والجمود الذي عليه الناس في البلاد الإسلامية لما يؤمنون به من ضرورة الخضوع للقضاء والقدر الإلهي؛ فمن جانب يسلم محمد عبده بأن العامة من المسلمين قد اصطبغ تفكيرهم فعلاً بالقدرة المأخوذة عن فكرة الجبر أو القضاء والقدر، لكنه من جانب آخر يرى أن غالبية المفكرين المسلمين من جميع الفرق أقرب إلى القول بمذهب حرية الإنسان في الاختيار، وهو يرى في «رسالة التوحيد» أن الإنسان يدرك أعماله الاختيارية ويزن عواقبها بعقله وينسب إليها القيم عن طريق إرادته ويقوم بها بدافع في نفسه. وأيا ما كان فإن الإنسان يعلم بالتجربة أن هناك قوة أعظم من نفسه هو مسئول أمامها، وعندما يقول القرآن «.. ما تصنعون» «وبما كسبت أيديكم» فإن قوله هذا يتضمن المسئولية ومن ثم الحرية الالزمة لأنه لن يكون ثمة عدل في اعتبار الإنسان مسؤولاً عن أعمال وأحوال تفرضها عليه إرادة أو قوة خارج نفسه. ويستدل الإمام علي بهذا بمقتضى «المجاهدة» قوله تعالى: ««وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُّلَنَا»» (سورة العنكبوت آية 69) يبين أن هدى الله ميسر لمن يجاهدون في سبيل الاهتداء إلى الحق والخير والصواب، وكما أن الناس تحكمهم في حياتهم الاجتماعية قوانين الله الخلقية، وهم قادرون على معرفة الشرائع الإلهية بالتدبّر وعن طريق الوحي، فإنه إحرار حين يعملون بها أو يخرجون عليها كحربيتهم في إطاعة القوانين الدينية أو عصيانها وإذا خرقوا القانون فهم معرضون في كلتا الحالتين لقضاء السلطة الأخلاقية وعقابها⁽¹⁾.

صحيح أن الله ينفذ مشيّته في الناس وفي الحياة عن طريق دفع الناس بعضهم ببعض، لكن في خضم هذا التدافع التاريخي يستطيع الإنسان أن يهتدى بالتجربة إلى الحق والصواب، فلقد وهب الله الإنسان الحس والعقل وفيهما الكفاية ليستكشف

ص: 139

1- هارولد ب. سميث : مذهب الإسلام في الإنسان وآثر هذا المذهب في السياسة ،الاجتماعية والنظرية السياسية، منشور ضمن كتاب " الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة " جمع ومراجعة د. محمد خلف الله، تقديم د. حسين نصار، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 72-71 ، م ص 2012

بهما ما هو ضروري للمحافظة على النفس وليميز الصواب من الخطأ وقد وهب الإنسان كذلك العاطفة والشعور اللذين يدفعان إدراكه العقلي وووهبه الإرادة الحرة ليتصرف فيما يصل إليه العقل الذي تغذيه العاطفة⁽¹⁾.

(هـ) رؤيته الإصلاحية في الأخلاق والسياسة:

لقد كان جل اهتمام محمد عبده بعد الإصلاح الديني اصلاح الأحوال الاجتماعية

والسياسية، وقد فطن إلى أن إصلاح الآخرين لا يكون إلا بداية من الإصلاح الأخلاقي، وقد أقام رؤيته للإصلاح الأخلاقي على مبدأ الجمع بين العلم والعمل⁽²⁾؛ إذ من شأن إصلاح الأخلاق إصلاح النفوس والضمائر وإذا ما صلحت النفوس والضمائر صلحت العلاقات الاجتماعية بين الناس.

ويرى محمد عبده أن أهم الأسس التي يجب أن تقوم عليها العلاقات الاجتماعية بين الناس والتي تحقق الترابط والتضامن بينهم هي المحبة إذ من شأنها أن تشعر كل نفس أن بقاءها مرتبط ببقاء الكل، والكل منها بمنزلة بعض قواها المسخرة لمنافعها ودرء معناها فالمحبة عماد السلم ورسول السكينة إلى القلوب وهي الدافع لكل المتحابين علي العمل لمصلحة الآخر إن من شأن المحبة أن تكون حفاظا لنظام الأمم وروحها لبقائها⁽³⁾.

إنه يعتقد اذن بأنه إذا سادت المحبة وحلت محل الأثرة، وانتفت الأنانية ازداد ترابط المجتمع وتضامن أفراده، وحلت الرحمة في القلوب بدلا من القسوة فيعطف غنيهم على فقيرهم ويرحم قويهم ضعيفهم ويوقر صغيرهم كيبرهم ويتماسك المجتمع ويتربّط أفراده⁽⁴⁾.

ص: 140

-
- 1- المرجع نفسه، ص 72
 - 2- د. عبد الحميد درويش : النساج دراسات في الفكر العربي المعاصر (1) الواقعية الإسلامية في موقف الدكتور يحيى هويدي الفكرية، بدون دار نشر، بدون تاريخ، ص 194
 - 3- انظر محمد عبده، رسالة التوحيد، دار المنار بمصر، الطبعة السابعة عشرة 1376هـ_ ص 98
 - 4- د. علي عبد الفتاح المغربي، الفكر الاجتماعي عند الإمام محمد عبده منشور ضمن كتاب الشيخ محمد عبده الذي صدر عن المجلس الأعلى للثقافة سبق الإشارة إليه، ص 119

إن سيادة الفضيلة والأخلاق بين الناس في نظر محمد عبده هي ما يزيد شعور الفرد باتمامه إلى الجماعة ولعله يبذل ما في وسعه لزيادة وتحقيق السعادة والخير للجميع؛ يقول الإمام: «إن الاتحاد ثمرة ذات فروع وأوراق وجذور الأخلاق هي الفاضلة وبغير المحبة لا تقوم للأخلاق قائمة فيجب أن تكون التربية الجديدة تربية غيرية مستنيرة بالمعنى الصحيح؛ فالعلم الحقيقي هو الذي يعلم الإنسان من هو ومن معه، فيكون من ذلك شعور واحد وروابط واحدة هي ما يسمونه بالاتحاد»[\(1\)](#).

وخلاصة القول أن مفكernا يرى ببساطة أن تقدم الأمم ورقيها إنما يقوم على أساسين هما: العلم والأخلاق. أنظر إليه وهو يؤكّد ذلك قائلاً: «وهذا الأساس الجليل متلازمان في عالم الوجود متى سبق أحدهما إلى بلاد تبعه الآخر على الأثر، ومتى فارق واحد منهما جهة تعلق الثاني بغباره، فلا يكاد يرفع قدمه أو يضعها إلا وصاحبها يرافقه ، بهذا ينبع التاريخ وتحدثنا سير الدول التي ارتفع بها منار العدل أو بزغت فيها شموس العلم كيف تمنتت بالنورين وطارت إلى أوج السعادة بهذين الجناحين ..»[\(2\)](#).

وبالطبع فإن الأمم لا ترقى وتتقدم إلا عبر وجود نظام سياسي يؤمن بجيدة العلاقة بين الحكام والمحكومين ويفتح المجال أمام الجميع للإسهام في تقدم الأمة. ولذلك فقد كان ضمن اهتمامات محمد عبده للإصلاح السياسي. وقد قال عن ضرورة هذه العلاقة بين الحاكم والمحكومين «إن حاجة الرعية للحاكم لا تقل أبداً عن حاجته إليهم، وإذا كانت الرعية بمثابة الآلة للحاكم في تنفيذ مشاريعه فهي ليست آلة صماء بل أنها ذات إرادة وشعور وحين يختل الشعور وتقصد الإرادة فلا فائدة من إصدار القوانين والآحكام»[\(3\)](#).

ولقد استخدم محمد عبده أسلوب التدرج في تطبيق منهجه الإصلاحي السياسي

ص: 141

-
- 1- نقاً عن نفس المرجع السابق، ص 121
 - 2- محمد عبده الأعمال الكاملة تحقيق ودراسة د. محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972، ج 3، ص 25 -نقاً عن نفس المرجع السابق ص 127.
 - 3- نقاً عن د. عبد الحميد درويش النساج، نفس المرجع السابق، ص 195

حتى تكون الحياة السياسية ملائمة مع طبيعة المجتمع وتستمد قوانينها من مبادئ

الشورى والعدالة والمساواة وخاصة عند استخدام السلطة والقانون⁽¹⁾.

وقد أكد محمد عبده على ذلك في مذكراته حينما اعتبر أنه كان معنياً في حياته بأنه كان من دعاة التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة، إنه كان ممن دعوا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، فإن وجبت عليهم طاعته فهو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وأنه لا يرده عن خطنه ولا يقف ضد طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول. وهو يعترف بأنه قد أصاب بعض النجاح في ذلك وأنه أخفق في كثير مما وجه إليه عزيمته⁽²⁾. من أمور.

ولقد أدرك الإمام أهمية الاقتصاد بالنسبة إلى السياسة، واستقرار المجتمع فقال: «إن الاقتصاد هو فضيلة من فضائل الإنسانية الجليلة، بل هو من أهمها، مدحته جميع الشرائع وبيّنت فوائد़ه، وهو كغيره من الفضائل مركب من أمرتين : بذل وإمساك وأعني أن الاقتصاد هو التوسط في الإنفاق»⁽³⁾.

كما أدرك الفرق بين الإنتاج والاستهلاك باعتبارها أحد المقاييس الهامة في قياس مدى تمدن الأمة وتحضرها، فإذا كانت الأمة تنتج ما تستهلكه وتزيد عليه فهي مقدمة، وإذا كان العكس ووقفت عند مجرد الاستهلاك فهي متخلفة وأن لبس لباس العز الزائف. وهو يقول في ذلك: «إن الأمم المتقدمة وإن أنفقت الأموال الكثيرة في تشييد القصور وتزيين الملابس وتحسين الأساس إلى غير ذلك من المصادر فإنما يكون على نسبة مخصوصة من إيراداتهم الحائزين لها بالكلد والتعب في إبراز المصنوعات الجميلة والمختبرات الجميلة التي تكسب صاحبها في قليل من الزمن ثروة واسعة وقدراً رفيعاً، ولا يجوزن الإنفاق من رأس المال إلا إذا مسّت ضرورة لا محيد عنها، ومع ذلك فنفقاتهم هذه لا تتجاوز حد اللزوم ولا تخرج عن دائرة احتياجاتهم»⁽⁴⁾.

ص: 142

1- المرجع نفسه

2- انظر مذكرات الإمام، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، سبق الإشارة إليه، ص 25-26

3- محمد عبده : الأعمال الكاملة سبق الإشارة إليها، ج 2، ص 13

4- المرجع نفسه، ص 41

ولعل قائل يقول هنا : لقد ركز الإمام علي الاقتصاد باعتباره الأساس لقياس تمدن الأمم وتحضرها ، ولهذا القائل أقول انه لم يركز على الاقتصاد إلا - باعتباره ثمرة من ثمار التقدم المعرفي والعلمي في الأمم المتقدمة. أنظر إليه يقول في عبارة تقاد تجعله يعيش معنا الآن في عصر ما يسمى «قوة المعرفة» و «المعرفة قوة» «عصر القرن الحادي والعشرين يقول الإمام منذ أكثر من مائة عامه : «إن التغلب في هذه الأوقات أصبح معظمه - إن لم أقل جميعه - تغلب الأفكار والآراء؛ فالأمة ذات البساطة في الأفكار والمهاراة في المعرفات هي الأقوى سلطانا والأقوم سياسة وهي الغالبة علي من سواها»⁽¹⁾.

وفي هذه العبارة ما فيها من تأكيد علي أن التنافس بين الأمم إنما يكون في الأساس تنافسا في كم ما تمتلكه هذه الأمة أو تلك من أفكار وعلوم جديدة حيث أن من يملك قوة المعرفة والفكر هو الأقوى سلطانا والأقوم سياسة.

ولا يظنن أحد أن محمد عبده هنا ينظر بعين الإعجاب والإعجاز للأمم الغربية المتقدمة التي تمتلك الأن ومنذ أيامه بالطبع قوة المعرفة وصناعة التقدم، فالحقيقة أنه لا يقول ذلك إلا ونصب عينيه تقدم وصلاح أحوال وطنه وبلده مصر، فإذا كان العلم أساس التقدم وكثرة الخيرات، فإنه يرى أن مصر والمصريين لديهم إمكانية أن يصلوا إلى تحقيق هذا التقدم؛ إذ أن خصوبه أرض مصر واعتدال مناخها وتحمل بأنائها مكابدة العمل تعد عناصر يمكن أن يجعل من مصر دولة غنية «لا تقني كنوزها ولا تفرغ خزانها وأنها بما يأتي من الثمرات لقادرة على حفظ ناموسها وتقوية شوكتها، بل أن تكون سلطتها مسوطة إلى أقطار أخرى »⁽²⁾.

- نقل عن: د. سعيد مراد: نظرات في الإصلاح الاجتماعي عند الإمام محمد عبده، نشر ضمن كتاب "الشيخ محمد عبده الذي صدر عن المجلس الأعلى للثقافة سبق الإشارة إليه، ص 154.

- محمد عبده الأعمال الكاملة - ج 3، ص 41

- نقل عن د. حامد طاهر: محمد عبده وأفكاره المستقبلية نشر ضمن كتاب "الشيخ محمد عبده الذي صدر عن المجلس الأعلى للثقافة، سبق ذكره، ص 96.

ص: 143

1- محمد عبده، الأعمال الكاملة - ج 3، ص 41. - نقل عن: د. حامد طاهر محمد عبده وأفكاره المستقبلية، نشر ضمن كتاب "الشيخ محمد عبده الذي صدر عن المجلس الأعلى للثقافة، سبق ذكره، ص 96.

2- المرجع نفسه

إذن ففي رأي محمد عبده، أن مصر تملك المقومات الطبيعية الأساسية للحصول على الريادة والتقدم بما تملكه من ثروات مادية وبشرية، كل ما هنالك إن علي المصريين - علي حد تعبير الإمام - أيضاً إن يحسنوا «استعمال هذه الأسباب الجليلة.. ليوضع كل شيء في موضعه الطبيعي وستعمل كل وسيلة لما يناسبها»⁽¹⁾. وهذا لا يتأتي إلا بالعلم الذي يؤدي امتلاكه وحسن تطبيقه إلى تجنب ضلال الآراء وسوء الاستعمال المترتبين دائماً بالفقر والضعف والانحلال.

فهل إلى ذلك العلم من سبيل وهل إلى التقدم والرقي نحن سائرون أم أننا سنظل نرث تحت نير سوء الفهم وسوء الاستخدام ومن ثم سنظل نشكو الفقر والضعف؟!.

إن الإجابة على هذه التساؤلات من شأننا نحن الآن، وإن كان قد مضى على هذه التحذيرات والتناؤلات التي أطلقها الإمام أكثر من مائة عام فإن علينا الآن وبعد مضي كل هذه السنوات ونحن لازال نعاني من الفقر والضعف، بأن نقيق وأن نواجه تقدم الآخرون بسلاح العلم وأن نحسن استغلال مالدينا من ثروات طبيعية وبشرية حتى يمكننا العودة إلى مصاف الأمم المتقدمة، الغنية بثرواتها وبعلومها وعلمائها ومفكريها.

إن علينا الآن أن نحسن التفكير في استخدام مالدينا من إمكانيات متسلحين بسلاح التقدم عند الإمام وعند كل ذوي نظر وفكرة: الأخلاق والعلم، أو العلم والأخلاق، ولا يهم أي منهم يتقدم على الآخر لأنهما في سبيل التقدم الحضاري للأمم حدان متضايقان لا يغنى أحدهما عن الآخر ولا يوجد أحدهما بدون الآخر.

ص: 144

1- د. حامد طاهر، نفس المرجع السابق، ص 96

قراءة الخطاب النقدي للغرب في الفكر العربي الحديث والمعاصر محمد رشيد رضا أذموذجاً

د صباح حمودي

د صباح حمودي (1)

حياته:

الشيخ محمد رشيد رضا (ت 1354هـ/1935م) (2)، أحد رواد الوعي العربي، إذ يعد من الشخصيات الإصلاحية والتجدidية التي ظهرت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فهو يمثل آخر حلقات مدرسة استاذه الشيخ محمد عبده (ت 1323هـ/1905م) وحركة الإصلاح في الفكر العربي الحديث والمعاصر (3)، فقد ثابر على السير أكثر من سواه في الاتجاه الذي شقه له استاذه، وغدا

ص: 145

1- استاذ الفلسفة المساعد قسم الفلسفة - كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق.

2- ولد الشيخ محمد رشيد رضا عام (1865) في (القلمون) قرب مدينة طرابلس في لبنان أبوه شيخاً للقلمون وأماماً لمسجدها، فعنى بتربية ولده وتعليمه فهم من عائلة الأشراف التي كانت تتمتع بمكانة أدبية رفيعة، إذ كان يلقب (رضا) بكنية (الحسيني) نسبة إلى جده الحسين عليه السلام، درس العلوم الدينية والحساب واللغة العربية في الكتاب، ثم في المدرسة الرشدية، وبعدها في المدرسة الوطنية، حيث درس اللغتين التركية والفارسية، فضلاً عن دراسة المنطق والرياضيات والفلسفة، هاجر إلى مصر وتأثر وأطلع على أفكار كل من جمال الدين الأفغاني الذي أسس صحيفة (العروة الوثقى)، وبمحمد عبده والتي من خلالها تنبه (رضا) إلى أمر انحرافه في الطريقة النقشبندية (الصوفية)، لكنه سرعان ما أخذ يشعر بخطر هذه الطريقة فتركها، ومن هنا أصبح ناشداً لحرية العمل واللسان والتعليم، فدافع عن الخلافة الإسلامية من خلال تفسيره لشروطها ومناحيها الفقهية والسياسية، فهاجم العثمانيين والإنكليز وأخذ يؤكّد على المخاطر الصهيونية وأطماعها في المنطقة كلها. للتفصيل يراجع: أيوب أبو ديه، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط 1، وزارة الثقافة الأردنية، عمان ، 2008م، ص 605، وأيضاً: محمد رجب البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصر، دار القلم، دمشق 1995، ص 45.

3- إن الفكر العربي الحديث والمعاصر، قد تشعب إلى شعب واتجاهات عدة، اخذ كل اتجاه منها وجهة نظر تعبر عن رأيه في المجتمع والحضارة وشكل السلطة وال العلاقة مع الغرب وكيفية المواءمة بين العروبة والإسلام وغيرها من الاشكاليات الأخرى، مثل النهضة وطرق النهوض بالأمة، علماً انه لا توجد هناك اشارات واضحة لتاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر، متى بدأ، وما حقبة، وهل يمكن تحديد مدياته الزمنية، اذ يتداخل (الفكر العربي الحديث) مع الفكر العربي المعاصر) تداخلاً واضحاً بخلاف تاريجية الفلسفة التي حدد مؤرخوها حقبتها بدقة. يراجع حول تاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر : علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ط 2، المكتبة الأهلية للنشر والتوزيع بيروت 1978، ص 35 وما بعدها وايضاً: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر بيروت، 1968 ص 131 وما بعدها.

منذ تلك اللحظة حتى مماته تلميذه الأمين على أفكاره واتجاهه، وحامى سمعته ومؤرخ حياته، وبحكم هذه التلمذة سار على طريقته لإنهاض الأمة الإسلامية لتعيد مجدها وفقاً للمتغيرات الآنية والمستقبلية، بمعنى أن الاحياء لا يعني عودة للقديم، فهذا مستحيل، وإنما هي صورة منتفقة نستقي من القديم جذوره واصوله ونستقبل من المعاصر احتياجاته ومتطلباته.

اذ مثلت حركته رد فعل متوازن للتحدي الذي يواجه العالم الإسلامي، فكان خصيماً للاستبداد وعدوا للطغيان وداعياً وواعياً مستثيراً يستجيب لصوت الضمير ويستوحى مبادئ الحق، ولهذا وجه نقداً حاداً للحكم المتسلط وللاستبداد في كل اشكاله، لأنه لا يتماشى مع الاخلاق والعادات الحميدة ولا مع ماضي العرب التاريخي ولا مع القرآن الكريم، ومن الواجب، بل من الممكن القضاء عليه، وبحكم كونه مفكراً وعلمياً دينياً وسياسياً من الدرجة الأولى، ومحترفاً للعمل فيه، الا أن مساهماته (النظرية والعملية) في هذا المجال لم تل العناية الكافية من قبل المؤرخين العرب الذين أرخوا للحركات الإصلاح والنهضة، فضلاً عن أنه لا يمكن قراءة خطابه النبدي دون الرجوع إلى تاريخ الفكر البشري، كونه تاريخ (نقد) كما مثلته الحضارات قديماً وحديثاً، فهو اداة التحول والانتقال من مرحلة إلى أخرى، لأنه شرط للأبداع والابداع شرط التقدم والنهضة، من هنا اخذ النقد عند (رضاء) يخترق الخطاب الديني والسياسي، ليعبر إلى مجالات أخرى مثل الأدب والعلوم الإنسانية والطبيعية، لأنه نسيج ضمني وغير مباشر بحيث يدخل في سياق تمفصل المضمون وعلى اختلاف مستوياته.

ونتيجة لهذا، لا يمكن الحديث عن مساهماته في الإصلاح والتجدد، دون إغفال التطورات السياسية والاجتماعية التي هجمت على الدولة العثمانية بعامة، والمشرق العربي وخاصة، إذ تابع (رضاء) انهيار الخلافة الإسلامية في الاستانة نتيجة الفساد السياسي والإداري الذي كان ينخر جسدها، فضلاً عن تراكم أعمال وأنشطة

حركة التنظيمات التركية المنادية للإصلاح والتغيير، والتي انتهت بها المطاف إلى إلغاء الخلافة بعد وصول الكماليين إلى السلطة في تركيا، وزد على ذلك الصراعات الفكرية التي نشبت بين دعوة التغريب من جهة، والإصلاحيين المتشبّهين بالتجدد والتغيير في إطار الأصالة الإسلامية من جهة أخرى، كل هذه المعطيات الموضوعية لا بد من استحضارها لمعرفة الحجم الحقيقي للمساهمات النجدية للشيخ محمد رشيد رضا ومنهجه في الإصلاح الديني والسياسي والنهضوي.

عليه، سيعتمد الباحث في بحثه هذا على المحاور الآتية: (النقد لغة واصطلاحاً، محمد رشيد رضا ورأيه في الإصلاح الديني موقفة النقد من الغرب والاستعمار، ونقده للتغريب)، فضلاً عن الخاتمة مع أهم الاستنتاجات.

النقد لغةً واصطلاحاً

1- النقد لغة:

يقال : نقد الشيء نقداً: معناه تقره ليختبره أو لم يميز جيده من رديئه، ويقال: نقد الطائر الفخ ،ونقدت رأسه بإصبعي ،ونقد الدرارم والدنانير وغيرها نقداً، وتقادداً: أي ميز جيدها من رديئها، وفلان ينقد الناس : أي يعييهم ويعتابهم [\(1\)](#).

والنقد خلاف النسيئة، وخارج الزيف منها، ويقال ايضاً: أنه قد نقدها وينتقداها ،وتنقدتها، ونقداها، ونقداً ايها نقداً: اعطاء فانتقداها أي قبضها [\(2\)](#).

2- النقد اصطلاحاً:

النقد عند المحدثين هو التعليل، أي اظهار ما في الحديث من علة، وعلة الحديث هي التحرير، والنقد هو المعمل، ونقد الكلام بمعنى كشف عيوبه، بمعنى هو

ص: 147

-
- 1- صلاح الدين الھواري : المعجم الوسيط دار ومكتبة الھلال، بيروت (ب. ت)، ص 1690 مادة (نقد).
 - 2- ابن منظور لسان العرب، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ط 1 ، ج 3 ، المجلد الثاني، بيروت، 2005، ص 3997 مادة (نقد) ويقارن : لويس معلوف ،المنجد المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1954 ، ص 905 مادة (نقد)

تقويم، وهو جزء من المنطق ويتصل بالحكم، وبهذا المعنى يقال نقد المعرفة، ونقد العقل ، والنقد الادبي أو الفني الخ.. إذاً هو الفحص والتمحيص الدقيق الذي يهدف بيان ما في الاثر من عيوب أو محسن ،والفكر الندي هو الذي يدقق ويتحقق من غير تحيز ولا يقبل القول على علاقته فيتجه بتساؤله إلى المضمنون، ويسمى داخلياً، أو يتجه إلى الشكل ويسمى نقداً خارجياً أو ينبع إلى العيوب ويسمى نقداً سلبياً أو يبين المحاسن ويسمى نقداً ايجابياً⁽¹⁾.

اذ ان من خصوصيات التفكير الفلسفية سواء كان إسلامياً أم غريباً يتميز بكونه يتحدد من خلال (النقد) تجاه لحظته الزمنية وهو ما يجعله يتعارض مع ما هو سائد سواء في المجال المعرفي أم القيمي أم على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، فلا نجد أى فيلسوف عبر تاريخ الفلسفة ومهما كانت منظومته الفلسفية التي يؤكدها الا ومارس النقد على الفلسفة السابقة، أى نقد الفيلسوف اللاحق لسابقه. اذ نجد ان الفلاسفة المسلمين نقد بعضهم بعضاً، فابن رشد نقد ابن سينا والغزالى، ونقد الاخير الفارابي وابن سينا وهكذا برع الفلاسفة المسلمين كما هو الحال عند اخوان الصفا وأبن سينا وصولاً إلى ابن رشد في نقادهم مناهج الجدل عند المتكلمين دفاعاً عن مناهج البرهان عندهم ، فضلاً عن نقد الفقهاء المنطق الأرسطي الصوري القديم كونه منطقاً عقيماً غير منتج وليس ذا فائدة، وهكذا نقد الفقهاء معظم المناهج العقلية والنقلية، وصولاً إلى ابن خلدون الذي نقد مناهج قدماء المؤرخين مبيناً أخطاءهم واستعمل منهجه الملاحظة والمشاهدة والوصف التاريخي المباشر للأحداث⁽²⁾.

موقعه الندي من الغرب والاستعمار

نجد ان (رضاع) هنا قد ربط بين التصورات والمفاهيم الإسلامية من جهة، وبين إماماته الواقع العصر ومشكلاته جيداً من جهة أخرى، إذ كان ذا باع طويلاً بسبب أسفاره

ص: 148

-
- 1- للتفصيلات يراجع : عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي القاهرة 2000، ص 895
 - 2- حسام اللوسى حوار بين الفلسفه والمتكلمين، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بغداد 1980، (القسم الثاني)، الفصل الأول، ويراجع أيضاً بحثنا اشكالية النقد في الخطاب الفلسفى العراقي المعاصر حسام اللوسى إنماذجاً للمؤتمر الفلسفى العاشر بيت الحكمة 2011، ص 174 وما بعدها

ومخالطته لعدد من علماء الغرب وفلاسفتهم، فتعرف على أفكارهم وطروحاتهم، فكانت له انتقادات وردود فعل عنيفة عليهم وبخاصة في (مجلة المنار)، فقد كان متصدِّياً ومقاوماً ومنتقداً للأفكار الهدامة المتمثلة بالاستعمار الغربي ودوره السلبي في المجتمعات (الاسلامية) بعامة (والعربية) وخاصة، رغم كل إمكانيات هذا الاستعمار ودهائه، الا انه لم يستطع ان ينفذ إلى داخل هذه المجتمعات، ولهذا اتجه (رضا) إلى التعبئة الروحية المتمثلة بالإصلاح عن طريق جعل الاسلام اساساً للتراثية الوطنية، فكان لا بد لهذه التعبئة من ان ت النقد الآخر وعناصره الفكرية والداعين والداعين له، اذ وجد ان هذا الاستعمار ادى إلى فقدان الاستقلال السياسي لlama العربية والى نهب ثرواتها الوطنية ومحاولته تهديد اللغة العربية ومحوها ، ولهذا تناول مسألة النفوذ الغربي وعدائهم للعروبة،وان أطماعهم هي السبب في انقسام الامة العربية إلى دول منفصلة بعد الحرب العالمية الأولى، وبذلك نرى ان هذا الازدواج في هذه التعبئة اخذ طابعاً نظرياً (سياسيًّا)، ومنهجياً عملياً (دينيًّا).

علمًاً ان (رضا) قد شاركه في الكتابة في هذه المجلة عدد من المفكرين الذين ينتمون إلى اقطار عربية مختلفة منهم على سبيل المثال لا الحصر: (عبدالمحسن الكاظمي، ومحمد روحى الخالدى، وشکیب ارسلان، والشيخ احمد الاسكندرى، والرافعى والمنفلوطى) وغيرهم من قادة الفكر والتوجيه في العالم الاسلامي، إذ أن هذه المجلة تأسست على نمط مجلة (العروة والوثقى) التي أسسها السيد جمال الدين الأفغاني (ت 1314هـ / 1896م) بالتنسيق مع تلميذه الشيخ محمد عبده عام (1885م)، بعد نفيهما من مصر من هنا ازداد اتصال (رضا) بهذه المجلة (العروة والوثقى) بعد ان وجهته إلى السعي نحو المقاومة والتحرير والاصلاح، ورسمت له منهاجاً علمياً جديداً، وعرفته بأسباب الفساد والتفكك في بلاد الشرق، فضلاً عن انها فتحت له آفاقاً واسعة لم يكن يعرف عنها شيئاً، بحيث دفعت به إلى الطريق الطويل الذي سلكه قبله كبار المصلحين وقادة التحرير [\(1\)](#).

ص: 149

1- محمد رشيد رضا مجلة المنار ، ص ، 11، ويقارن ألبرت حوراني، الفكر العربي في العصر النهضة، ص 137

ونتيجة لكل هذا، استطاع (رضا) أن يتصل بجمال الدين الأفغاني الذي نادى بالإصلاح والتجديد عن طريق (السياسة)، فضلاً عن اتصاله بأستاذه محمد عبده الذي نادى أيضاً بالإصلاح والتجديد ولكن عن طريق (التربية والدين)، إذ كان (رضا) أشد تأثراً بأستاذه وبخاصة فيما يتعلق بالموقف من الاستعمار، غير أن أشد ما أثر في موقف (رضا) سلباً في بداية مشروعه النقدي - الإصلاحي هو توجيهه أستاذه محمد عبده له نحو الجهاد من أجل (الإصلاح الديني والتربوي) دون (السياسي)، وفي الواقع فإن آراء عبده لم تكن لتشجع على ممارسة العمل السياسي على الإطلاق، وهذا ما يميز حركة عبده عن حركة جمال الدين الأفغاني [\(1\)](#).

وهنا خرج (رضا) بعد ان تعرف على منهجه أستاذيه بمنهج خاص به جعله يوائم بينهما، فنادى بالإصلاح والتجديد ولكن عن طريق (الدين والسياسة) معًا، من خلال إيقاظ الشعور الاجتماعي والتربوي والعلمي... الخ.

لذلك دعا علماء الأمة إلى القيام بواجباتهم، فرأى أن تنفيذ العرب من الترك هو مفسدته، وإن من يسعى إلى التفرقة بيننا وبينهم فهو عدو لنا ولهم، فعندما قام الاتحاديون الأتراك بالانقلاب على السلطان عبد الحميد عام (1908) أجبره على إعلان الدستور، هنا كان (رضا) مثل غيره من الرعماة والمفكرين العرب ممن قبلوا وأيدوا الانقلاب اعتقاداً منهم بأن إعلان الدستور هو بمثابة إطالة عهد جديد تسوده ، الحرية، غير أنه لم يلبث في العام التالي أن أصبح بخيئة أمل شديدة من الاتحاديين على أثر زيارته للقدسية، ولما تأكد من أن الاتحاديين الأتراك ماضون في سياستهم المتواترة والمستبدة فأخذ يكشف أوراقهم ويبيّن خطر سياستهم لا على فلسطين ، فحسب، بل على الأمة الإسلامية كلها [\(2\)](#)، إذ تناول كيفية توافق الاتحاديين مع الصهاينة لبيعهم أراضي السلطان عبد الحميد ومساعدتهم في الاستيلاء على فلسطين، ومن أجل مكافحة هذا المد (الصهيوني) ودرء خطره حذر من بيع الأراضي

ص: 150

1- محمد رجب البيومي: النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، ص 49 ويقارن عثمان أمين رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ص 165.

2- البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص 272.

لليهود أو لغيرهم من الأجانب، ولهذا يقول «إنني اعتقاد أن الذين باعوا أراضيهم لليهود لم يكونوا يعلمون أن بيعها خيانة لله ولرسوله وللأمة كلها، كخيانة الحرب مع الأعداء لتمليكهم دار الإسلام وأهلها»⁽¹⁾ من هنا اقترح على العرب جمع قواهم كلها للدفاع عن الإسلام وتصحيف عقائدتهم، فجمع بين العمل في ميدان الفكر الإسلامي وبين الإصلاح السياسي لمقاومة الصهيونيين بكل طرق المقاومة، كاشفًا عن وجه بعض القوى التي ظهرت آنذاك، والرامية إلى الاستعاضة عن الخلافة العثمانية بخلافة جديدة، معدًا هذه الفكرة وحيًا أجنبيًا من شأنه أن يخدم المصالح الأجنبية العالمية التي تقف وراء الحركة الصهيونية وبخاصة (إنكلترا) التي لا تزال ممعنة في إرهاب عرب فلسطين وانتزاع وطنهم وإعطائه لليهود الصهاينة قسراً، لتجدد لهؤلاء ملكاً قلب البلاد العربية يكون حاجزاً بين (مصر والجهاز وفلسطين)، مما يمنع قيام دولة عربية إسلامية قوية موحدة تقف في وجه الاستعمار الأوروبي⁽²⁾.

علمًاً انه كان من الممكن وبحسب رأيه القبول بالخلافة العثمانية على أنها (خلافة

بالضرورة)، مع أنها لم تكن خلافة أصلية، لأنها نفتقر إلى أحد الشروط الجوهرية للاجتهداد وهو عدم معرفتها اللغة العربية، هذا من جانب، ومن جانب آخر وجدناه قد عاش في عصر كثر فيه الضعف والجمود الذي مس البلاد الإسلامية، فأخذت دول الاستعمار تتکالب عليها من كل جانب، حتى اذا ما هزمت الدول العثمانية في الحرب

العالمية الأولى، اخذت دول الاستعمار تنهشها وتتقاسم املاكها في البلاد العربية.

اذ عاصر (رضا) كل هذه المصائب وشاهدها بأم عينه فكان لا بد له كمقاوم ومصالح وسياسي ان يكون له مواقف مذكورة ضد المستعمررين، ومن هنا اخذ ينشر افكاره الاصلاحية على صفحات (المنار)، وذلك بما تسمح سلطات الاحتلال الانكليزي بنشره رغم الحرية النسبية التي وضعها الانكليز له، فكان هدفهم من ذلك هو اجتذاب المفكرين والمصلحين للعيش في مصر حتى يكونوا تحت مراقبتهم

ص: 151

1- محمد رشيد: رضا الخلافة والأمامية، ص 7

2- المصدر نفسه، ص 7

ويكتبوا في ظلهم (1)، ورغم عيشه المبكر في مصر الاـ انه لم يكن ذا اتصال كثير بهم، فهو لم يتصل بالإنكليز الا بشخص واحد وهو (متسلل انس) الذي كان موظفاً بوزارة المالية المصرية، وقد مدحه (رضا) كثيراً وذكر انه كان اشد الانكليز استقلالاً في الفكر وحرية الرأي، فكانت له مذكريات سياسية ودينية معه من خلال عقد الصلة الذي أولفها لهم الشيخ محمد عبد (2).

وفي الواقع ان افكار (رضا) لم تكن بالطبع من الأمور التي يمكن الاستعمار السكوت عليها، ولذلك لم يكن الانكليز يطمئنون له رغم اقامته بينهم، ولهذا كانت رسائله البريدية موضع مراقبة شديدة وبخاصة أثناء الحرب العالمية الأولى وما بعدها (3)، وحينما يئس من الدولة العثمانية بعد تولي الاتحاديين الحكم وظهور مساوئهم، اخذ ينقد them ويعمل ضد them، فرأى من الافضل ان يشير عليهم الانكليز، ولكنه خاب امله بالفشل حين رأى انهم يعملون لهم (العثمانيين والعرب) معاً .

هنا نلاحظ ان الانكليز فهموا هذا التغيير من (رضا) فغضبواعليه وفكروا في نفيه إلى

(مالطا)، ولكنهم عدوا عن ذلك، لأنهم رأوا ان ذلك يضر بهم اكثر من ان ينفعهم، فبقاؤه في مصر وتحت اعينهم اسلم لهم ،ولهذا تركوه فأصبح عدواً للأتراء الاتحاديين والانكليز معاً (4).

رغم بقائه تحت مراقبتهم، الا انه واصل نقده ضد them من خلال كتاباته الوطنية، اذ كانت له مواقف مشرفة خاصة في اخراج بعض المسلمين الذين كانوا معتقلين في سجونهم (بكفاله من قبله)، وحصل ذلك قبل ان يزداد غضبهم عليه (5)، علما ان هذه العلاقة السيئة بينهما قد ازدادت حين ظهرت معاهدة (سايكس بيكون) على السطح فعارضها بشدة وبقوة، وأخذ يطعن بها وينتقدها بسبب تعسف الانكليز وظلمهم

ص: 152

-
- 1- محمد رشيد: رضا مجلة المنار، ص 97 ، ويقارن خالد الفهداوي، محمد رشيد رضا (عصره، تحدياته، منهجه الاصلاحي)، ص 39
 - 2- المصدر نفسه، ص 105
 - 3- المصدر نفسه، ص 145 ، ويقارن وجيه كوثاني، مختارات سياسية، ص 7.
 - 4- المصدر نفسه، ص 337
 - 5- المصدر نفسه، ص 391

للمسلمين، ونتيجة لذلك استمر من غير هوادة يكشف دسائسهم ومؤامراتهم، واحذر يذكر في مقالاته ان الشعوب الاسلامية والعربيّة ساعية إلى تحطيم (الاسد)، اذ ان جهاده ونقده لم يكن ضد الاستعمار الانكليزي فحسب، بل هاجم ونقد ايضاً كلّاً من الاستعمار الإيطالي عندما هاجم ليبيا، والاستعمار الفرنسي من خلال سياسته في المغرب العربي واحتلاله للشام [\(1\)](#). ومن أجل مقاومة الغرب المستعمر نجده قدّم ثلاثة خيارات من أجل النهضة والاصلاح الحضاري والسياسي وهي تقوم على ثلات نقاط:

1-- محور الإصلاح الديني من أجل مواجهة الآخر:

بداءً أقول ان (محمد رشيد رضا) قد كتب الكثير من المقالات والدراسات التي تهدف إلى النهوض بالأمة وقويتها، اذ ركز اهتمامه إلى (الحكام والعلماء) لأنهم بمنزلة الروح والعقل المدبر للإنسان، لأن في صلاح حالها صلاح حال الأمة، إذ يقول «إذا رأيت الكذب والزور والرياء والنفاق والحقن والحسد وأشباهها من الرذائل فاشية في أمة، فأحكم على أمرائها وحكامها بالظلم والاستبداد، وعلى علمائها ومرشداتها بالبدع والفساد والعكس بالعكس» [\(2\)](#)

ولهذا كان أشد الداعين إلى أن يكون الإصلاح الديني عن طريق (التربية والتعليم)،

كونه أحد رواد الدين حملوا راية (التجديد والجهاد)، وهو بذلك يتفق مع استاذه محمد عبده في أهمية هذا الجانب، لأن سعادة الأمم بأعمالها، وكمال اعمالها متوقف بانتشار العلوم والمعارف، من هنا حدد [\(رضا\)](#) العلوم التي يجب إدخالها في ميدان التربية والتعليم لإصلاح شؤون الناس ودفعهم إلى مسيرة ركب العلم والمعرفة، ومن هذه العلوم: الفقه وأصول الدين والتاريخ والجغرافيا والاجتماع، والاقتصاد [\(3\)](#) وغيرها. على اعتبار أن (التربية والتعليم) هما قضيتان مركيزان في حركة النهضة الإسلامية.

ص: 153

1- المصدر نفسه، ص 480

2- محمد رشيد رضا: الخلافة والإمامية العظمى، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة 1994، ص 5.

3- خالد الفهداوي : محمد رشيد رضا (عصره، تحدياته منهجه الإصلاحي)، ط1، دار صفحات، دمشق 2007، ص 38 ، ويقارن: الاجتهد والتجدد في التشريع الإسلامي ، تأليف لجنة من الأساتذة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1973، ص 390

ونتيجة لذلك عني بقراءة القرآن الكريم وحفظه، فضلاً عن قراءته لبعض الكتب الصوفية وبخاصة كتاب (احياء علوم الدين) (ابي حامد الغزالى)، اذ تعلق به وحجب اليه التصوف، الا انه تركه وانصرف إلى تلاوة القرآن الكريم⁽¹⁾، ولهذا يقول «رأيت في اثناء ذلك كثيراً من الامور الروحية الخارقة للعادة، كنت اتأول الكثير منها، وعجزت عن تأويل بعضها»⁽²⁾ وفي موضع آخر يقول «ولكن هذه الثمرات الذوقية غير الطبيعية لا تدل على ان جميع وسائلها مشروعة أو تبيح ما كان منها بدعة كما حقق ذلك»⁽³⁾. ولهذا السبب وجد من الضروري ان يقوم بواجهه النقدي الاصلاحي، الذي استقامه من قراءته للقرآن الكريم مستذكراً قوله تعالى: «الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهُوَا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ تَسْأَهُمْ كَمَا سَأَلُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ»

سورة الأعراف الآية (51).

نجده لم يكتف بدور الموعظ والموجه والناصح والناقد، وإنما نزل بنفسه إلى ميدان التعليم، فقرر دعوته إلى إصلاح التعليم بـ(العمل)، إذ حاول تطبيق ما يراه محققاً للآمال ، فأنشأ مدرسة أسمها (دار الدعاة والإرشاد لتخریج المدرسين لنشر الدين الإسلامي).

لذلك شرع من خلال مجلة (المنار) التي أصبحت منبراً للدعوة والإصلاح والتجديد، وأثراً عميقاً في الفكر الإسلامي، إذ أصدر العدد الأول لها عام (1898)، واستمر بإصدارها بانتظام شبه كامل حتى وفاته في مصر عام (1935)، ويمكن القول أن هذه المجلة كانت منذ تأسيسها بمثابة سجل لحياته⁽⁴⁾، فضلاً عن مجادلاته اللا متناهية والعنيفة في هجومها ودفاعها على السواء، التي من خلالها اخذ ينشر الأخبار التي كانت تأتيه من أطراف العالم الإسلامي، مبيناً آرائه في سياسات العالم والتي من

ص: 154

-
- 1- محمد رشيد رضا مجلة المنار مشروع مفيد 1898 ، ص 9 : ويقارن احمد فهد الشوايكة محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية مكتبة عمار عمان 1989 ، ص 187
 - 2- محمد رشيد : رضا الخلافة والامامة ، ص 64
 - 3- محمد رشيد : رضا الخلافة والامامة ، ص 64
 - 4- البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص 275، وأيضاً: وجيه كوثاني، مختارات سياسية من مجلة (المنار) رشيد رضا، المقدمة، ط 1، دار الطليعة بيروت 1980 ص 6 ويقارن محمد رشيد رضا، مجلة المنار، ص 10

خلالها هاجم الترف والاسراف، وحذر من الجهل والتخلف⁽¹⁾، فضل قلمه يصلو في (المنار) ويحول مرشدًا المسلمين إلى النظر في سوء حالهم من خلال تذكيرهم بما فقدوا من سيادة الدنيا وهداية الدين، وما اضاعوه من مجدهما الأولين، فنادى بأن يعلموا ان قيمة الدين ليست في اسراره الروحانية فحسب، بل في الحقيقة التي يعلمها للإنسانية⁽²⁾. فأخذ يؤكّد على المحبة والتآلف بين الناس لا لتوكيده الفتنة والانقسام، فكانت محاولاته انتقائية الطابع ذات أهداف اجتماعية - سياسية أراد من خلالها أن يوفق بين (العلم والدين) فربط التفسير بالمكتشفات العلمية الحديثة، كي يستمد كل طرف مشروعه من الطرف الآخر⁽³⁾.

2-3 محور الاصلاح السياسي

وقد ترجم موقعه النبدي من الغرب على أرض الواقع من خلال الفعل السياسي اذ كان محمد رشيد رضا رغم كونه مفكراً (إسلامياً) وغيره على دينه، الا أنه كان (سياسيًّا) ومحترفًا للعمل فيه، فكان متعدد الجوانب والمواهب بحيث شغل نفسه بهموم أمته وقضاياها، وبعد أن توفى أستاذه الشيخ محمد عبده (ت 1323هـ/1905م)، كان (رضا) قد بلور بالفعل رؤية خاصة للإصلاح السياسي في الدولة العثمانية من خلال إقامة دولة إسلامية نموذجية فيها، ولهذا دعا إلى إقامة نظام سياسي إسلامي دستوري يلتزم بمبادئ الشورى والعدل والحرية، بحيث يشارك فيه الشعب ويلتزم فيه السلطان باستشارة زعماء الشعب وممثليه، بحيث تخضع الحكومة لمساءلتهم⁽⁴⁾، ولهذا السبب وضع رسالة في إحياء الخلافة على أساس إسلامي أصيل يتناسب مع حالة العالم الإسلامي في العصر الحديث⁽⁵⁾، إذ تناولت الرسالة موضوعين أحدهما

ص: 155

-
- 1- ينظر: محمد رشيد، رضا الخلافة والأمامية، ص 5
 - 2- محمد رشيد رضا : مجلة المنار، ص 11 وللنفصيلات يراجع، عثمان آمين، رائد الفكر المصري الامام محمد عبده، ط 2، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1965 ، ص 166 وكذلك : ألبرت حوراني، الفكر العربي في العصر النهضة، ص 138.
 - 3- البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص 272 ويقارن: أيوب أبو ديه موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 606 وللنفصيلات يراجع وجيه كوثاني مختارات سياسية من مجلة (المنار)، ص 5.
 - 4- أحمد فهد الشوايكة محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، ص 188
 - 5- محمد رشيد رضا الخلافة والأمامية، ص 8

(نظري) والآخر (عملي)، فالنظري يعتبر أفضل ما كتب في النظرية الإسلامية للحكم من حيث التأصيل والتنظيم منذ الكتاب الذي وضعه الماوردي في (الأحكام السلطانية) في القرن الرابع الهجري، أما العملي فقد تناول المشاكل التي ظهرت في أعقاب الحرب العالمية الأولى والتي أثرت على مصير الخلافة⁽¹⁾، ولهذا جاهد في إنشاء عدة تنظيمات سياسية دعا ن خلالها إلى إصلاح سياسي على أساس إسلامي في الدولة العثمانية، بمعنى أنه رأى أن النظام السياسي الفاسد في الدولة العثمانية هو الأولى بالإصلاح، لذلك فضل استخدام وسائل الإعلام وقيادة أنشطة سرية وغيرها لإنجاز هدفه هذا وإنجاحه، فضلاً عن أنه عمل مع رعياها بعض العثمانيين في مصر لإنشاء منظمة سرية باسم (جمعية الشورى العثمانية) التي ضمت ممثلين عن معظم الجماعات العرقية والدينية في الدولة العثمانية، إذ ترأس هذه الجمعية عام 1906، وكانت نشطة في الدعوة إلى إصلاح الدولة العثمانية في مصر وبعض الدول الغربية⁽²⁾، وأكد أن الدولة العثمانية يجب أن تصبح وطنًا لجميع الشعوب المنضوية تحت لوائها، بعض النظر عن أعرافها ودينها، ومن ثم يصبح لدى رعياها هوية وطنية لا تتعلق بشخص حاكمها، بل تتمتع جميع شعوبها بحقوق وواجبات متساوية⁽³⁾، فكان يعتبر الدولة العثمانية دولة الخلافة الإسلامية، بالرغم من انتقاده لحكامها لعدم التزامهم بالمبادئ الإسلامية في الحكم⁽⁴⁾.

إذًا، إن مفهوم الإصلاح والتجديد السياسي عنده هو مفهوم محوري، لأنه هو أحد أوجه التجديد في فكره ، لأن مفهوم (السياسة والإمامية) ارتباط متين بالسفن الربانية في المجتمعات والحكم 35 . فإن مصدر السلطة في الإسلام يعود للأمة عن طريق أهل (الحل والعقد) من ذوي العدل والكفاءة والحكمة المنتخبين شعبياً، ومن ثم يختارون من بينهم الأفضل للإمامية⁽⁵⁾.

ص: 156

-
- 1- المصدر نفسه، ص 8 ويقارن: الماوردي، الأحكام السلطانية، طبعة الحلبي، القاهرة 1966، ص 31
 - 2- محمد رشيد : رضا المصدر نفسه، ص 9
 - 3- أحمد بن عبد الله السلمان محمد رشيد رضا ودعوة محمد عبد الوهاب (ب. د)، الكويت 1988، ص 493
 - 4- المصدر، نفسه ص 494
 - 5- وجيه كوثرياني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي أيام الثورة الكمالية في تركيا، ط 1، دار الطليعة، بيروت 1996 ، ص 104

خلاصة القول، إن (رضا) كان أكثر ما يؤكّد عليه هو عودة الخلافة الإسلامية إلى ما كانت عليه في صدر الإسلام عن طريق الانتخاب، وهنا يقول: «إن الأتراك نقضوا هذا القانون، فلا بد من اعتزال هذا الأمر وإفساح المجال للناس لانتخاب الشخص القوي الحكيم المقتدر من بين أبناء الشعب العربي... ولكن إذا كان هناك شخص غاصب لمقام الخلافة بالقوة فطالما لم ينحرف عن الشريعة الإسلامية، يجب على المسلمين طاعته بحكم الضرورة لتجنب الفوضى والفتنة والاضطراب السياسي».

بناءً على هذه الأحداث التاريخية سلك المسلمون في أمر السياسة والحكم بثلاثة اتجاهات مختلفة، الأول - ما يسمى بحزب الجمود والتقليل الفقهـي، والثاني - حزب التقليـد الإفـرنـجي، والثالث - هو حزب التجـديـد والإـصلاح، وهذا الأخير هو الذي ينتمي إليه الشيخ (رضا) وأخذ يضع له برنامجاً سياسياً⁽¹⁾، إذ أن من أهم أنظمة العمل فيه تتركز على الآتي:

برنامج المدرسة التي تخرج منها الخلفاء والمجتهدون.

برنامج انتخاب الخليفة.

برنامج الديوان الإداري والمالي، ويضم هذا (مجلس الشورى، ومجلس الإفتاء، ومجلس تعين الوزراء والقضاة والمتقفين ومجلس الدعوة)⁽²⁾ وغيرها.

3--3 محور الاصلاح ورفض التغريب

1-3-3 شرع إلى التأسيـس النـظـري لـلإـسلام بـوصـفـه دـينـاً يـقوم بـمـجاـبـهـة اـنـشـارـحـمـلـاتـ التـبـشـيرـلـلـمـسـيـحـيـةـ فـيـ العـالـمـ إـلـاسـلـامـيـ، فـفـيـ كـتاـبـهـ (الـوـحـيـ الـمـحـمـدـيـ)ـ الـذـيـ

ص: 157

1- وجـيهـ كـوـثـرـانـيـ:ـ الـدـوـلـةـ وـالـخـلـافـةـ،ـ صـ 104ـ

2- المـصـدـرـ نـفـسـهـ،ـ صـ 104ـ

تقلت بعض فصوله إلى لغات عده ، اذ يرى (شكيب أرسلان) بحسب ما يقوله أیوب

أبو ديه، أنه كان موجهاً للأوربيين ليعلموا أدلة الإسلام على صحة الوحي المحمدي [\(1\)](#).

3-3-2- رغم انه كان يكره حياة الأوربيين الاجتماعية، فكان يعتقد أنه من الممكن للأوربيا أن تعتنق الإسلام لولا الكنيسة ورجال السياسة، هذا من جانب، ومن آخريرى أن تخلف الإسلام نفسه داخلياً، إذ أن هذا السؤال قد طرحته قبله أستاذة محمد عبده، بأنه «لماذا البلدان الإسلامية مختلفة في كل ناحية من نواحي التمدن» [\(2\)](#)؟، ويجيب

(رضاء) على هذا ،إن تعاليم الإسلام وقواعده الخلقة من شأنها إذا فهمت على حقيقتها من تحقيق الاصلاح، فالإسلام الحقيقي ينطوي على أمرتين: الأولى- (القول بالتوحيد)، والثانية- (الشورى في شؤون الدولة)، وبفضل (القرآن الكريم) ومبادئه الخلقة الموضوعية يمكن بعثها من جديد [\(3\)](#) ، من خلال عودة المسلمين إلى كتابهم المقدس (القرآن الكريم)، كما في قوله تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» سورة يوسف، آية [\(2\)](#).

3-3-3 يرى أنه من الضروري للإسلام أن يتحدى العالم الجديد، وان يقبل بالمدنية الجديدة بالمقدار الكافي لاستعادة قوته كما كانت دوماً، منسجماً مع تفكيره، ومنطقياً مع نفسه، إذ كان موقفه هذا مستندًا إلى أحد مبادئ الإسلام، وإن الجهاد لزام على المسلمين، لكنهم لا يستطيعون تأديته ما لم يصبحوا أقوياء، ولا يمكن ذلك ما لم يقتبسوا علوم الغرب وفنونه التقنية [\(4\)](#)؛ لأن أوروبا نفسها لم تتقدم إلا بفضل ما تعلنته من المسلمين في إسبانيا وغيرها.

3-3-4 يؤكد أن هزيمة العرب وتقسيم بلادهم وانكشف زيف الوعود الغربية،

ص: 158

1- أیوب أبو ديه موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر ، ص 607 ، وايضا : سعيد اسماعيل علي، «طريق النهضة عند محمد رشيد رضا، مجلة الهلال العدد [\(5\)](#) ، القاهرة 1990، ص 42

2- البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص 274 ، للتفصيلات يراجع عثمان أمين رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ص 166

3- البرت حوراني: الفكر العربي، ص 275 ، ويقارن : إبراهيم خليل العلاف: تاريخ الفكر القومي العربي، دار الشؤون الثقافية، بغداد 2001، ص 112

4- علي حسين الجابري : فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر القسم الأول ، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1993، ص 196

والاتجاه المغترب ودعواته العلمانية الملحدة التي أخذت تتضاعف مع سقوط فكرة الخلافة لتنفيذ البرنامج الصهيوني ضد العرب ومستقبلهم ونهاصتهم⁽¹⁾. لهذا يراهن على العامل السياسي في تحريك التاريخ من جانب، ويرفض التعصب الديني والالحاد من جانب آخر.

5-3-3 ميز بين مسيحية الإنجيل الحقيقة (جوهر الحقيقة) التي تحثهم على الارتباط بالأهل، وبين مسيحية المترنجين الزائفة التي تخدم الأجنبي ومؤسساته وسياساته، بعد أن عزا تبرم المسيحيين (العرب) لا من الدين الإسلامي فحسب، بل من الساسة وسلوكهم المشين وجهلهم ومظالمهم .

6-3-3 يرى أن في مكونات التاريخ العربي ثمة قوانين وسفن حيوية يشهد عليها الواقع المعاشى ويعرف بها النص المقدس (القرآن الكريم) أبرزها: الصراع بين الأمم والشعوب، يراد به إظهار الطرف الذي ينحاز إلى الحق والعدل، ويتوخ بانتصار المتقين والصالحين من منحهم الله الخلافة على هذه الأرض وسلبها من الفاسقين والظالمين. ونسبة الحقيقة التاريخية، هذا يعني لكل زمان شروطه ولكل مكان اشتراطاته، وهذا هو منطق التطور الذي علينا مراعاته، الذي به ارتقى الإسلام بالعمران وبفنون العرفان⁽²⁾.

نستنتج من ذلك، أن هذه الشروط نابعة من صلب الأمة وظروفها، وحركتها لا تقود إلى النهضة إلا بالتمسك بالنبوة وتراث خلافة النبوة، فضلاً عن تضامن المسلمين واتحادهم والنھوض بهم كرافد نقصي من خلاله كل أسباب الضعف والانحطاط

ص: 159

1- علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ، ص 339 ، إذ أن خروج الدولة من العرب وطاعة الحكماء جعل التغلب : وسيلة السلطة، وشروع العصبية المذهبية، والتساهل في شروط العلم، وسوء الظن بالترااث العربي الإسلامي، والقول بانتهاء دور المدينة الإسلامية، وخلود المدينة الغربية على علاقتها بما فيها من تطرف ونزعة مادية وحروب وترف ، كل ذلك رافق تمجيد العامة لبرامج الحكومات المستبدة بسبب المحاباة والجهل، فسكنوا على استبداد الأجنبي الظالم، بسبب غياب الرأي الحصين وضعف الأخلاق والاستهانة بالإنسان عموماً، والمرأة على وجه الخصوص، كل هذا ناتج عن ضعف الإيمان الحقيقي بالإسلام مع أنه أعظم قوة معنوية يمكن أن (تحمي) مدينة الشرق (وتنقذ) مدينة الغرب، إذا نجحنا في غرس الفضيلة وروح الإيمان والعلم، بعد أن اضمحلت في عصرنا بسبب فساد الحكومات والحكام وغياب العلوم والتربية الصحيحة التي تحقق النهضة، للتفصيلات يراجع : محمد رشيد رضا، الخلافة والأمامية، ص 64 وما بعدها.

2- محمد رشيد : رضا الخلافة والأمامية، ص 5 : ويقارن علي حسين الجابري فلسفة التاريخ، ص 297

والتخلف والاستبداد، حتى لو تطلب الأمر من الأمة الثورة لإصلاح شأنها، وبهذا تكون النهضة في التاريخ العربي فعلاً ووعياً حراً داخلياً ينشأ بفضل التفاعل الإيجابي الشبكة العوامل الذاتية والموضوعية.

الخاتمة وأهم الاستنتاجات:

من خلال سير البحث توصل الباحث إلى عدة استنتاجات أهمها:

وجدنا أن التفكير الفلسفي سواء كان إسلامياً أم غربياً تميز بكونه يتحدد من خلال (النقد)، إذ لا نجد أي فيلسوف ومهما كانت منظومته الفلسفية التي يؤكدها إلا ومارس النقد، أي نقد اللاحق لسابقه.

أن الإصلاح الديني لديه هو اصلاح يتم بالإسلام وفي الإسلام، قائم على تهذيب الأخلاق، من هنا أخذ يوماً بين (العلم والدين) من خلال ربط الأخير بالمكتشفات العلمية الحديثة كي نواكب التطور ونضاهي الدول الأجنبية في درجة تقدمها وتطورها.

لاحظنا أن الشيخ محمد رشيد رضا، قد تميز عن أساتذته ومعاصريه من دعاة الإصلاح الإسلامي، فقد رأى منذ البداية بأولوية إقامة نظام إسلامي - سياسي دستوري يلتزم بمبادئ الشورى والعدل والحرية، بحيث يشارك فيها الشعب وممثليه.

لقد عاش (رضا) فترة عصيبة من حياة الأمة الإسلامية تغيرت فيها ملامحها السياسية والتي تمثلت بسقوط الدولة العثمانية، رغم ذلك فهو لم يقف مكتوف الأيدي حيال هذه الأزمات التي عصفت بالبلاد من دون اقتراح حلول، ومن هنا وضع برنامجاً فكرياً تربوياً سياسياً لفت من خلاله الانتباه إلى الآثام والمعاصي الناتجة عن ترك النظر في سنن الأرض والتي باتت أشد ضرراً على جسد الأمة العربية، إذ كثر فيها الضعف والجمود ، ولهذا أخذت دول الاستعمار تتکالب عليها والسيطرة على أملاكها، ومن هنا فقد كان منتقداً ومقاوماً شرساً لهم، فكانت له مواقف مشرفة ليس ضد الاستعمار الانكليزي فحسب، بل ضد توسيع الاتحاديين الاتراك وذلك ليعهم الاراضي لليهود، واستمر من غير هواة يكشف دسائسهم ومؤامراتهم حتى

وصل جهاده ونقده إلى الاستعمار الإيطالي والفرنسي ، ومن أجل مكافحة هذا المد

(الصهيوني) ودرء خطره أخذ يحذر من بيع الأراضي لليهود أو لغيرهم من الإجانب، لأن بيعها خيانة للله ولرسوله وللامة الإسلامية، فدعا العرب إلى جمع قواهم للدفاع عن الإسلام باعتبارهم أهل رسالة وأصالة ودين، كاشفا زيف الوعود الغربية، والاتجاه المغترب ودعواته إلى العلمانية الملحدة التي أخذت تصاعد لتنفيذ البرنامج الصهيوني ضد العرب ومستقبلاهم ونهضتهم.

لقد وقف (رضا) موقفاً حازماً من الاستبداد الذي تجذر لدى الأتراك، إذ يؤكّد دائمًا على أن السلطة مصدرها الأساس هو الشعب، ويكون ذلك عن طريق نوابها أهل الحل والعقد)، فلا شرعية لتوريث أو انقلاب على إرادة الشعب فالدولة التي تكون سياستها قائمة على العدل والحق فإنها بالتأكيد تؤول إليها وراثة الأرض، أما التي تقوم بالعكس فتظل والتاريخ خير شاهد على ذلك، فليس للحاكم خيار من هذا.

لاحظنا كذلك انه استطاع ان يتصل بجمال الدين الأفغاني الذي نادى بالإصلاح والتجديد عن طريق (السياسة)، فضلاً عن اتصاله بأستاذه محمد عبده الذي نادى أيضًا بالإصلاح والتجديد ولكن عن طريق (التربية والدين)، لأن آراءه لم تكن تشجع على ممارسة العمل السياسي على الاطلاق وهذا خلاف واضح بين الأفغاني وتلميذه عبده، في حين نجد ان (رضا) قد سار على منهجه استاذيه بمنهج خاص به بحيث جعله يوائم بينهما، فنادى بالإصلاح والتجديد ولكن عن طريق(الدين والسياسة) معًا، اذ يبين ان الدين ليس في اسراره الروحانية فحسب، بل في الحقيقة التي يعلمها للإنسانية، اما السياسة فهي التي تصون الدين وتحفظ الدنيا، فضلاً عن انها تنشر الاخوة الإنسانية.

من خلال سير البحث وجدنا ان (رضا) قدم مشروعًا حضاريًّا إصلاحياً نهضويًّا شاملًا منطلقًا من إيمانه بشمولية الإسلام، ولهذا اخذ يستجيب للتغيير لدعاعي العمران المدني ويعيد للعرب دورهم التاريخي بعد اهمالهم للتراث والعلم الحديث، بعد ان تخلفو عن هذا الدور بحكم الاستبداد، ورأى انه لا سيل لعلاج ذلك الا بمشروع

(الامة الوسط)، لذلك اخذ يراهن على العامل السياسي الذي من خلاله اخذ يرفض التعصب الديني والالحاد.

إذً، فلا نهضة الا مع عقيدة صالحة من خلال تجاوز الجمود، فضلاً عن اصلاح الدولة وضمان وحدة القيادة وعدالة الحكومة، وبذلك تكون النهضة في التاريخ العربي فعلاً ووعياً داخلياً حتى تتمكن الامة من تحقيق تواصلها مع تراثها وعقيدتها وقيمها مع علوم العصر وروحه.

أ.د. مصطفى النشار

أ.د. مصطفى النشار (1)

تمهيد

يحتل مالك بن نبي من فلاسفة العالمين العربي والإسلامي المحدثين والمعاصرين مكانة متميزة؛ لأنَّه كان أبرزهم اهتماماً بفلسفة الحضارة والتاريخ المعاصرين ولا ينافسه في ذلك إلا محمد اقبال، وتعدي اهتمامه بهذا المجال الحيوي التركيز على الدرس النظري إلى التركيز على كيفية استخدام مقولاته ونظرياته في وضع نظرية جديدة تكون جديدة بصورة النهضة إلى العالم الإسلامي من جديد.

وقد نجح إلى حد كبير في وضع هذه النظرية العامة في تفسير الحضارات وجعل نقطة البداية فيها هي الروح الدينية حيث اعتبر أن الفكرة الدينية هي الأساس في أي تغيير حضاري ليس في الحضارة العربية الإسلامية وحدها، بل في كل الحضارات السابقة عليها واللاحقة لها. ومن ثم فقد بنى تحليلية لواقع العالم الإسلامي ودراسة طريق نهوضه من خلال هذه النظرية التي تستند على ثلاثة عناصر هي: الإنسان، التراب، الزمن. وكم كان أصيلاً أيضاً في تحليله للحضارات الإنسانية عموماً استناداً على هذه العناصر، وكم كان أصيلاً أيضاً في تحليلاته الجزئية لكل واحد من هذه العناصر ومحاولته من خلال هذه التحليلات خلق الدافعية لدى العرب والمسلمين

ص: 163

للعودة إلى الريادة الحضارية من جديد.

و قبل الخوض في التعرف على هذه النظرية البدعة وتحليلات صاحبها المبدعة

يجدر بنا أن نتساءل: من هو مالك بن نبي؟!

أولاًً: حياته وتطوره الفكري (١):

إنه مالك بن عمر بن الخضر بن مصطفى بن نبي الذي ولد بمدينة تبسة التابعة لولاية قسنطينة شرق الجزائر، وكان ذلك في الأول من يناير عام 1905 الموافق 5 من ذي القعدة عام 1323هـ. وقد ولد لأب يعمل موظفاً بالقضاء الإسلامي. ومن ثم فقد ترعرع في أسرة محافظة متوسطة الحال حيث قيل أن والدته اضطرت للعمل بالحباكة وباعت أثاث منزلها لتسنطط الانفاق على تعليمه هو وأخوه. أما بلدة تبسة التي ولد فيها وقضى معظم طفولته بين أرجائها فكانت أقرب إلى البداوة منها إلى المدينة ومن ثم كان الحضور الفرنسي فيها قليلاً رغم أن الاحتلال الفرنسي كان جائماً على الجزائر جميعها. وقد تلقى تعليمه الأولى في هذا الوسط الريفي الهادئ بعيداً عن المدن الكبيرة. وبالطبع فقد تلقى دروسه في المساجد ودرس القرآن الكريم وفي ذات الوقت التحق بمدرسة فرنسية حصل منها على الشهادة الابتدائية. ثم انتقل بعد ذلك إلى قسنطينة ليكمل تعليمه هناك.

والملاحظ على هذه النسأة أنها نشأة مزدوجة التأثير على فيلسوفنا حيث إن التعاليم العربية الإسلامية كانت قرينة التعاليم الغربية الفرنسية؟ ففي الوقت الذي تأثر فيه آنذاك بصديق له كان دائم الاستشهاد بآيات القرآن الكريم وكذلك بأبناء بلدته الذين اعتاصموا بالإسلام ديناً وباللغة العربية لغة حتى لا تذوب هويتهم في هوية المستعمر، نجده قد تأثر كذلك بمعلمه الفرنسي «مارثان» الذي علمه تذوق اللغة والأدب الفرنسي.

ص: 164

1- انظر في حياة مالك بن نبي، الموسوعة الحرة Wikipedia وموقع binnabi.net وكذلك: د. راغب السرجاني: مالك بنبي، فيلسوف الحضارة والنهضة، الموسوعة الحرة shaper way. jpg ص 2,1

وقيل أن ابن نبي قد طالع في هذه الفترة كتابين هامين كان لهما أكبر الأثر في حياته الفكرية بعد ذلك هما «الإفلاس المعنوي: هل هو للسياسة الغربية في الشرق؟»

«للشاعر الإسلامي أحمد محرم ، «رسالة التوحيد» للإمام محمد عبده وقد اكتشف من خلالهما الكثير من أوضاع العالم الإسلامي. والى هذه الفترة أيضاً يرجع اهتمامه بكتابات عبد الرحمن الكواكبي وخاصة كتابه «أم القرى» وكذلك بكتابات عبد الحميد بن باديس والمجلة التي كانت تصدرها جمعية العلماء المسلمين برئاسته «مجلة الشهاب».

ولم يمنعه هذا الاهتمام بهؤلاء المفكرين الإسلاميين الكبار وكتاباتهم من الاهتمام في ذات الوقت بقراءة العديد من الكتابات الفرنسية للمفكرين الفرنسيين، وكذلك لم يمنعه ذلك من التردد على البعثات التبشيرية الانجليزية حيث تعرف على الإنجيل وناقش هؤلاء المبشرين في أدق أفكارهم.

إن هذه النشأة مزدوجة الثقافتان أثرت أبلغ الأثر في تكوين ابن نبي الفكرى وجعلته يفكر لأول مرة في زيارة باريس وهو في العشرين من عمره ليبدأ مرحلة فكرية جديدة في حياته يمكن أن نطلق عليها مرحلة التنقل والسفر، ولما كان أبرز ما فيها هو استقراره فترة في باريس فيتمكن أن نطلق عليها أيضاً المرحلة الباريسية حيث كان قد خاض تجربة سفر فاشلة إلى باريس قبل ذلك وكانت قصيرة الأمد عاد بعدها إلى مسقط رأسه حيث حاول الالتحداء إلى عمل يناسبه فعمل في محكمة فلو التي وصل إليها في مارس عام 1927م «ووفر له هذا العمل الاحتكاك المباشر بقضايا الشعب وفتاته البسيطة مما كان له كبير الأثر على تفتح عقله على حالة بلاده وحال البسطاء من شعبها في ظل الاحتلال. وقد استقال من هذا المنصب بعد حوالي عام من توليه أثر نزاع مع كاتب فرنسي لدى المحكمة المدنية، ولم يدم تردد طويلاً حال تفكيره في العودة إلى باريس حيث أعاد الكرة وسافر إليها عام 1930م لتطول سفرته هذه المرة حيث كان الهدف علمياً في الأساس، وقد حاول في البداية أن يدرس الحقوق بمعهد الدراسات الشرقية إلا أنه لم يسمح له بذلك حيث كان هذا النوع من

الدراسات الإنسانية الحقوقية غير مسموح به للجزائريين، ورغم تأثيره الشديد بذلك إلا أنه تحول إلى الدراسات العلمية العملية حيث التحق بمدرسة اللاسلكي ليتخرج مساعد مهندس مما جعله متخصصاً في التكنولوجيا ومهتماً بها بعد ذلك، وكان تخرجه في هذه المدرسة عام 1925م.

وقد انغمس ابن نبي في هذه السنوات الدراسية العلمية في الحياة الفرنسية تماماً واختار الإقامة في باريس بدليل أنه تزوج من امرأة فرنسية أسلمت على يديه. وبدأ يوسع من علاقاته الفكرية والثقافية في باريس حيث التقى فيها بشكيب ارسلان - داعية العروبة والإسلام المعروف - كما التقى هناك أيضاً بغاندي الزعيم الهندي الشهير وصار له ذلك الحضور المميز في أوساط المغاربة والجزائريين حتى لقب آنذاك بزعيم الوحدة المغربية. كما استطاع أن يقيم جسور التواصل مع أبناء جاليات أخرى كانت تعاني هي الأخرى من الاحتلال.

والطريف أنه بعد هذه الرحلة الباريسية والإقامة الطويلة فيها حاول العودة إلى الجزائر والاستقرار فيها لكنه لم يوفق إلى ذلك حيث لفت انتباذه أن بلاده تحولت تحت يد الاحتلال من زراعة العنبر التي تصنع منه الخمور للفرنسيين المحتلين ، ولم يعجبه ذلك وبدلاً من أن يكافح لمواجهته داخل البلاد، عاد إلى فرنسا مرة أخرى وكان ذلك في عام 1939م حيث تفرغ للعمل الفكري فعمل صحيفياً في جريدة اللوموند وزاد اهتمامه بقضايا بلاده ومشكلات العالم الإسلامي وبدأ ذلك بوضوح حينما بدأ يكتب سلسلة من المؤلفات المهمة مثل كتابه عن «الظاهرة القرآنية» عام 1946م ثم كتابه «شروط النهضة» عام 1949م الذي طرح فيه لأول مرة مفهوم القابلية للاستعمار، وكذلك كتابه «وجهة العالم الإسلامي» عام 1954م. ولما قامت الثورة الجزائرية المسلمة في ذلك العام تفاعل معها كثيراً. وفكر في الرحيل إلى القاهرة التي كانت في تلك الفترة تحتضن كل حركات التحرر الوطني وتتبني كل قضياب التحرر وتدافع عن قيم العروبة والإسلام بكل ما أوتيت من قوة . ومن ثم كان قراره بالسفر إلى القاهرة ليستقر فيها عدة أعوام من عام 1956 حتى عام 1963. وهذه الفترة من حياته

يمكن أن نطلق عليها المرحلة القاهرة حيث اختلفت وتمايزت عن مراحل حياته السابقة، إذ أنه أتقن العربية وبدأ يحاضر بها في العديد من المعاهد والجامعات، وكم رحبت به المنتديات الفكرية للمفكرين والمثقفين المصريين والعرب بالقاهرة وتواترت أعماله الفكرية الجادة في القاهرة حيث أصدر أول كتاب باللغة العربية وبخط يده كتاب «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ثم كتاب «تأملات في المجتمع العربي» وكتاب «ميلاد مجتمع» وكذلك كتاب «حديث البناء الجديد». كما كتب في تلك الأثناء عام 1957م كتاب «النجد» الشعوب الجزائري يباد» وكتاب «مشكلة الثقافة» عام 1958م. ولكل هذا النشاط الفكري المميز تم اختياره مستشاراً للمؤتمر الإسلامي بالقاهرة.

وتأثيراً بحركة التحرر الأفريقي التي كانت تقودها مصر في عهد جمال عبد الناصر كتب كتابه

«فكرة الأفريقية الآسيوية عام 1956» .

أما المرحلة الأخيرة من حياته وهي ما يمكن أن نطلق عليها مرحلة الاستقرار بالجزائر والمزاوجة بين العمل الفكري والعمل الدعوي العملي فقد كان يطمح فيها إلى أن يرى أفكاره ذات تأثير علىبني وطنه حيث أنه عاد إلى الجزائر بعد الاستقلال عام 1963م ليتولى العديد من المناصب العامة التي تركزت في حقل التعليم الذي كان يعتبره الأساس المتبين لتكوين جيل جديد يحمل عباء النهضة والتقدم للوطن. فقد عين عام 1964م مديرًا للتعليم العالي وقام بمهمته خير قيام ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. ولم يتوقف عن الأعمال الفكرية النظرية حيث واصل سلسلة مؤلفاته المتميزة فكتب عام 1964م «آفاق جزائرية» و«انتاج المستشرقين» عام 1968م وكذلك «الإسلام والديمقراطية» في العام نفسه. وبدأ كتابته مذكراته التي ظهر منها عام 1965م مذكراته «شاهد للقرن - الطفل».

ولما أتى العام 1967م استقال من مناصبه التنفيذية وفضل التفرغ للعمل الإسلامي والتوجيهي حيث ساهم بنشر المقالات المتابعة في الصحف الجزائرية وخاصة في مجلة «الثورة الأفريقية African revolution» التي خصتها بمقالات عن تصوراته الفكرية لأشكاليات الثقافة والحضارة والمجتمع ، وقد نشرت هذه المقالات في

كتبه بعد ذلك. وقد كتب في الفترة نفسها كتاباً مهماً منها «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» عام 1970م الذي عده البعض من أهم ما كتب باللغة العربية في القرن العشرين، والجزء الثاني من مذكراته «مذكرات شاهد للقرن - الطالب» عام 1970 أيضاً. وفي عام 1972م نشر «المسلم في عالم الاقتصاد» و«بين الرشاد والنبأ» ومن أبرز ملامح هذه المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية، تلك الندوة الأسبوعية التي كان يعقدها في بيته والتي كان يحضرها الشباب المثقف وكذلك الكثير من العاملين في وزارة الأوقاف والشؤون الدينية. وقد حث هؤلاء علىمواصلة هذه الملتقيات النوعية لتنمية الأجيال الصاعدة بقضايا الأمة، وبناء عليه قامت الدولة بافتتاح مسجد بالجامعة المركزية. ويبدو أنه لشندة نجاح هذه الندوات واستمراريتها قررت الدولة تكريماً لشخصه أن تحولها إلى ملتقى دائم للفكر الإسلامي يقام كل عام في الجزائر.

ولم يتوقف نشاط مالك بن نبي في هذه المرحلة عند حدود بلاده الجزائر، فقد قبل دعوة سوريا لإقامة محاضرة بسوريا عام 1972م. وقد اختار لها عنواناً موحياً هو «دور المسلم ورسالته في الثالث الأخير من القرن العشرين». وقد اعتبرت هذه المحاضرة من قبل مؤرخيه أشبه بالوصية التي أوصى بها مالك بن نبي المسلمين قبل وفاته. وقد توفي مالك بن نبي بعد ذلك بحوالي عام حيث كانت وفاته يوم 10 أكتوبر 1973م في الجزائر العاصمة بعد هذه الحياة الطويلة الحافلة بالعطاء الفكري والعمل الذي أسهم بشكل كبير في تدعيم حركة التحرير والتحرر العربي على مدى أكثر من خمسين عاماً في القرن العشرين عانى فيها ما عانى مثل كل العرب من تبعات الاستعمار وعاصراً حركات مقاومته كما شهد انكسارات العرب وانتصاراتهم فقد غادر مصر في عام 1967م وهو عام النكسة ومات في الجزائر بعد أن استمتع كغيره من العرب بسماع أخبار النصر الذي تحقق على يد الجيش المصري والجيوش العربية في السادس من أكتوبر عام 1973.

ثانياً: نظريته في البناء الحضاري:

إن قضية القضايا عند مالك بن نبي هي نهضة المسلمين والبحث عن كيفية هذه

النهضة وقبل ذلك عن معوقاتها منذ غروب شمسها بعد انتهاء عصر دولة الموحدين في الأندلس. لكن معالجة ابن نبي لهذه القضية إنما تأخذ منهاجاً فكرياً أصيلاً كل الأصالة لأنه يربطها ويصل إليها عبر نظرية في البناء الحضاري هي من الأصالة والعمق بحيث ينبغي أن تتوقف عندها أولاً، ولعل السؤال الجوهرى المبدئي فيها هو: ما الحضارة؟!

إن تعريفه للحضارة ينبع من رؤية ثابتة مؤداها أن الحضارة فكرة أو هي نتاج فكرة لكن هذه الفكرة ليست بعيدة عن المجال الحيوي الذي تنشأ فيه؟ فقد عرف ابن نبي الحضارة في كتابه «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» قائلاً: «إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ» (1)، كما عرفها في كتابه «شروط النهضة» قائلاً: «أن الحضارة مجموعة من من العلائق بين المجال الحيوي (البيولوجي) حيث ينشأ ويتقوى هيكلها وبين المجال الفكري حيث تولد وتتمور وتحتها (2). ومن هاتين الزاويتين يعيد تعريف الحضارة بشكل أكثر شمولاً فيقول: «أنها جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره» (3).

وينحل البناء الحضاري في رأيه إلى عناصر ثلاثة هي: الإنسان، والترب، والوقت،

وهو يصيغها في معادلة أشبه بالمعادلات الرياضية هي:

حضارة = إنسان + ترب + وقت (4).

و قبل أن يسارع أحدها إلى نقد هذه المعادلة بقوله إن هذه العناصر الثلاثة متوفرة لدينا كما لدى الأمم الأخرى ومع ذلك فلا توجد الحضارة بمعناها الوثيق إلا لدى أحدٍ فقط فلماذا غابت عن الأمم الأخرى؟!

ص: 169

1- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة د. بسام بركة ود. أحمد شعبو، دار الفكر المعاصر بلبنان ودار الفكر بسوريا، طبعة 2002م، ص 41

2- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق، سوريا 1986م، ص 43

3- مالك بن نبي مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، سبق ذكره، ص 42

4- مالك بن نبي شروط النهضة، سبق ذكره، ص 45

يجينا ابن نبي على هذا الاعتراض قائلاً: إن الماء نتاج للأيدروجين والاكسجين وبرغم هذا فهما لا يكونانه تلقائياً! ولذا قيل إن تركيب الماء يخضع لقانون معين يقتضي تدخل (ترتيب) ما بدونه لا تتم عملية تكون الماء. وبالمثل فإن هناك ما يطلق عليه (مركب الحضارة) أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض. ويرى مالك بن نبي أن هذا المركب حسب رؤيته وما يدل عليه التحليل التاريخي في رأيه - هو الدين، هو الفكرة الدينية التي رافقت دائمًا تركيب الحضارة خلال التاريخ⁽¹⁾.

إن الحضارة في رأيه «لا تنبت إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الدينى الذى بعثها «فهكذا كان الأمر في الحضارة الإسلامية وكذلك في الحضارة المسيحية ولعله «ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية وفي البراهيمية نواة الحضارة البراهيمية»⁽²⁾.

وعلى ذلك فهو يعتقد أن المدنيات الإنسانية حلقات متصلة تتشابه في أطوارها أطوار المدينة الإسلامية والمسيحية؛ إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرة دينية، ثم يبدأ أولها بتغلب جاذبية الأرض عليها بعد أن تفقد الروح ثم العقل⁽³⁾.

إنه يؤمن اذن بدورانية التاريخ ويأن كل حضارة من الحضارات تمر بأطوار معينة من البناء إلى السقوط والانهيار، وهو يعتقد أن منحي السقوط الذي تغله عوامل نفسية أحاط من مستوى الروح والعقل، وطالما أن الإنسان في حالة يتقبل فيها توجيهات الروح والعقل الفردية فهو في الطريق إلى الحضارة ونموها، حيث إن هذه العوامل النفسية تخترن بطريقة ما فيما وراء الشعور، وفي الحالة التي تنكمش فيها تأثيرات الروح والعقل، تتطلق الغرائز الدنيا من عقاليها لكي تعود بالإنسان إلى مستوى الحياة البدائية. وهو يضرب المثل هنا بالحضارة العربية الإسلامية، إذ كان أساسها أن الدين قد بعث في المسلم روحًا محركة للحضارة، فلم يلبث بعد مرحلة

ص: 170

1- نفسه ص 45-46

2- نفسه ص 50

3- نفسه، ص 53

قضاتها في الخلافات والحروب أن عاد إلى حيث هو الآن، إنساناً بدائياً⁽¹⁾.

وعلى ذلك فإن أي حضارة «تقع بين حدين اثنين هما: الميلاد والأفول... والمنحنى البياني لا يبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد ليصل إلى النقطة الثانية في خط نازل وبينهما طور وسيط هو: «الأوج، وبين الطورين الأولين يوجد بالضرورة توازن معين يشير إلى تعاكس في الظاهرة، فطور الأفول النازل هو عكس طور النهضة الصاعدة وبين الطورين يوجد بالضرورة اكمال معين هو طور انتشار الحضارة وتوسيعها»⁽²⁾.

إن الدورة الحضارية تتم إذن على هذا المنوال «إذ تبدأ حينما يدخل التاريخ فكرة دينية معينة، وتنتهي حينما تقتنص الروح نهائياً الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح. وقبل بدء دورة من الدورات الحضارية أولى في بدايتها يكون الإنسان في حالة سابقة للحضارة، أما في نهاية الدورة فإن الإنسان يكون قد تقسخ حضارياً وسلبت منه الحضارة تماماً فيدخل هنا في عهد ما بعد الحضارة»⁽³⁾.

وإذا كان هذا الإنسان هو في الأساس باني الحضارة وعلى يديه أيضاً تنتهي، فإنه بلا شك يعد العنصر الأهم في البناء الحضاري، فلكي توجد الحضارة لا بد من الإنسان القادر على استخدام العنصرين الآخرين التراب والوقت للوصول إلى الهدف: «بناء الحضارة والتلقيف الحضاري. ولكي يؤثر الإنسان الفرد في تركيب التاريخ وصنع الحضارة فإنه يؤثر في مجتمعه ككل بثلاثة مؤثرات: أولاً : «بفكره وثقافته وثانياً : بالعمل وثالثاً: برأس المال»⁽⁴⁾.

أما الثقافة فهي التي يكتسبها الفرد بصورة عملية من بيئته ومجتمعه إذ أن «الثقافة هي مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته

ص: 171

1- نفسه

2- نفسه ص 66

3- نفسه ص 70

4- نفسه، ص 77

كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته». إن الثقافة إذن هي «المحيط الذي يعكس حضارة معينة

والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر»⁽¹⁾. إن هذا التعريف للثقافة يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان الفرد وفلسفة الجماعة مع الأخذ في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد تحدده عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية، عندما يؤذن فجر احدى الحضارات⁽²⁾.

إن ثمة مركباً اجتماعياً للثقافة يتتألف من أربعة عناصر يتخذ منها أي شعب دستوراً لحياته المثقفة أولاً: عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية وثانياًها: «عنصر الجمال لتكوين الذوق العام وثالثها: منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام ثم رابعاً: الفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع أو الصناعة على حد تعبير ابن خلدون»⁽³⁾.

إن الثقافة بعناصرها الأربعة السابقة هي ما تشكل صورة الحياة في حضارة ما، وينبغي أن ندرك جيداً أن الحياة في أي مجتمع معين قبل أن تتأثر بالفنون والصناعات

(العنصر الرابع فيما سبق) أي بالجانب المادي أو الاقتصادي من الحضارة تتخذ اتجاههاً عاماً ولواناً شاملاً يجعلان جميع تفاصيلها مرتبطة بالمبادأ الأخلاقي وبذوق الجمال الشائعين في هذا المجتمع، ويمكن صياغة هذه العلاقة في صورة جبرية هكذا: مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي = اتجاه حضارة⁽⁴⁾.

إذن تختلف الحضارات باختلاف التوجيه الثقافي للإنسان الصانع لهذه الحضارة أو تلك، إذ من الممكن أن تبدأ الحضارة بتوجيهه أخلاقي معين أو بذوق جمالي معين وكلاهما سيتبع بالتأكيد حسب رؤية ابن نبي بفكرة دينية أو روحية معينة.

ص: 172

1- نفسه، ص 83

2- نفسه

3- نفسه. ص 87. وانظر تفاصيل هذه العناصر الأربعة في نفس المرجع، ص 88 وما بعدها

4- نفسه ص 101

وبالطبع فإن التوجيه الثقافي لا بد أن يbedo في عمل الإنسان وهو العنصر الثاني من عناصر نظام الإنسان إذ أن «العمل وحده هو الذي يخط مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي ورغم أنه ليس عنصراً أساسياً كإنسان والأرض والتراب إلا أنه يتولد من هذه العناصر الثلاثة»⁽¹⁾. ومن ثم فلابد من توجيه العمل حيث تسير جهود الأفراد كلهم في اتجاه واحد بما في ذلك جهد الراعي والفلاح وصاحب الحرفة والتاجر والطالب والعالم والمرأة والمثقف حتى يضع كل واحد منهم في كل يوم لبنة جديدة في البناء الحضاري «إننا نعمل ما دمنا نعطي ونأخذ بصورة تؤثر في التاريخ، فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان وخلق بيئته الجديدة»⁽²⁾.

ولا شك أن المال والثروة يشكلان عاملاً مهمًا في البناء الاقتصادي والاجتماعي لأي حضارة بأوزان مختلفة حسب درجة التطور الحضاري.. وإذا كان اصطلاح الثروة سواء كانت متعلقة بالمواد الخام أم بنتاج حركة التجارة كان معروفاً من قبل، فإن اصطلاح رأس المال الحديث عادة ما يكون منفصلاً عن صاحبه، إن الثروة مرتبطة بصاحبها أو بما يملك من مواد خام أو كائنات حية، أما رأس المال فهو في جوهره المال المتحرك الذي يتسع مجاله الاجتماعي والاقتصادي، والقضية بالنسبة لنا هنا هي قضية منهج يحدد بمقتضاه التخطيط الاقتصادي المناسب للبناء الحضاري، وأساس هذا التخطيط الاقتصادي الأمثل هو أنه «لا يكون فيه مكان لتركيز رؤوس الأموال في أيدي فئة قليلة تستغل السواء الأكبر من الشعب، بل يجب أن يتتوفر فيه إسهام الشعب مهما كان فقيراً وبذلك يتم التعادل بين طبقات المجتمع وتتسجم مصلحة الجماعة مع مصلحة الفرد»⁽³⁾، وإذا تم توجيهه الثروة ورأس المال على هذا النحو سيسيير متضامناً مع توجيه الثقافة وتنمية العمل ومن ثم يكون الفرد قد استكمل الشروط الازمة لتشييد التيار الحضاري.

وإذا كان ذلك كله يخص الإنسان ومشكلاته في البناء الحضاري، فماذا عن التراب؟!

ص: 173

1- نفسه ص 106-107

2- نفسه ص 107-108

3- نفسه، ص 113

إن التراب في اصطلاح مالك بن نبي يعني الأرض المليئة بالثروات التي يتوقف البناء الحضاري على قدرة الإنسان صانع الحضارة الجديدة على استخدامها وحسن توظيفها والاستفادة منها ، والتراب هو إذن أحد العناصر الثلاثة التي تكون الحضارة فإذا ما توفر «المركب الديني» «التركيب هذه العناصر»⁽¹⁾ . والمشكلة عند ابن نبي هي كيف يحول الناس في أي حضارة الرمال إلى عامل بناء حضاري بتحويلها إلى أرض خصبة أو على الأقل الانتصار على الرمال بتحويلها إلى بيئة خضراء زراعية أو بالانتصار عليها بالاستفادة من الموارد الطبيعية الكائنة تحتها . إن انتصار الإنسان على نوائب الطبيعة وأهواها - التي أخذ ابن نبي الرمال مثلاً عليها - إنما هو رسالة الإنسان الحضارية بعلمه وعمله عبر الجهد الفردية والجماعية.

إن هذه الجهود هي ما تجعلنا ننتصر على كل ما يخيفنا في الطبيعة ومن ثم نمهد

لصنع حضارة جديدة.

ولا شك إن عنصر الزمن بالنسبة للعنصررين السابقين في البناء الحضاري في غاية الأهمية، حيث أن استغلال الوقت الاستغلال الأمثل في العمل ومواجهة التحديات الحضارية مسألة في غاية الأهمية إذ « انه في ساعات الخطر في التاريخ، تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء، إذا استيقظت ، ففي هذه الساعات التي تحدث فيها انتفاضات الشعوب ، لا يقوم الوقت بالمال، كما ينتفي عنه معنى العدم «إنه يصبح جوهر الحياة الذي لا يقدر » وحينما لا يكون الوقت من أجل الإثراء أو تحصيل النعم الفانية، أي حينما يكون لازماً للمحافظة على البقاء أو لتحقيق الخلود والانتصار على الأخطار يسمع الناس فجأة صوت الساعات الهاربة ويدركون قيمتها التي لا تعوض؛ ففي هذه الساعات لا تهم الناس الثروة أو السعادة أو الألم. وإنما الساعات نفسها، فيتحذرون حينئذ عن ساعات العمل، إنها العملة الوحيدة المطلقة التي لا تبطل ولا تسترد إذا ضاعت، إن العملة الذهبية يمكن أن تضيع وأن يجدها المرء بعد ضياعها ولكن لا تستطيع أي قوة في العالم أن تحطم دقة ولا ان تستعيدها إذا مضت»⁽²⁾

ص: 174

1- نفسه ص 131

2- نفسه، ص 139-140

هكذا عبر ابن نبي عن ابن نبي عن أهمية الزمن والوقت بالنسبة لمن يصنعون الحضارة، إن الحياة والتاريخ خاضعان للتوقيت والزمن، وكلما كان الإنسان قادرًا على استغلال الوقت في العمل الجاد وقدرًا على اكتشاف التوقيت المناسب لبدء العمل أو إنهائه باتقان، كان انجازه الحضاري عظيمًا وجديراً بالانتباه، إن الاستخدام الأمثل للزمن له أمثلة عديدة رائعة مثل التجربة الألمانية التي انتصرت على ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية، تلك الحرب التي خلفت ألمانيا محطمها مدمرة لم يبق لها أي شيء تقيم عليه بناء نهضتها، ومع ذلك لما بدأ النشاط يسري في نفس الشعب الألماني في مستهل عام 1948 وكان آنذاك في نقطة الصفر من حيث المقومات الاقتصادية الموجودة لديه، نجح خلال عشر سنوات في تحقيق المعجزة والعودة إلى الواجهة الاقتصادية للعالم، إن الشعب الألماني لم يكن يملك آنذاك إلا العناصر الثلاثة: الإنسان والتراب والأرض، وبهم صنع المعجزة الألمانية.

وكم كان ابن نبي يليغاً حينما أراد أن يحفزنا للصنيع نفسه بقوله: إن وقتنا الزاحف صوب التاريخ لا يجب أن يضيع هباء، كما يهرب الماء من ساقية خربة. ولا شك أن التربية هي الوسيلة الضرورية التي تعلم الشعب العربي الإسلامي، قيمة هذا الأمر»⁽¹⁾.

ولكن لم يقل ابن نبي أي نظام تربوي يمكن أن يولد في الشعب العربي الإسلامي هذا الامر، هذا في الوقت الذي يقرأون فيه صباح مساء القرآن الكريم الذي كثيراً ما أقسم فيه الله بالزمن وقيمه الوقت، وفي الوقت الذي نبههم فيه بأن العمل المتقن الخالص لوجه الله هو فقط ما سيكون محل تقديره سبحانه وتعالى لهؤلاء المؤمنين به.

ثالثاً: مشكلات النهضة الحضارية للعالم الإسلامي:

وعموماً فإن السؤال الأهم هنا هو: إلى أي حد يمكن أن توظف هذه النظرية لمالك بن نبي في تفسير البناء الحضاري في تحليل واقع الحال عند العرب المسلمين؟! ما عوائق النهضة لدينا؟ وكيف يمكننا التغلب عليها؟!

ص: 175

في الحقيقة أن جوهر المشروع الفكري لمالك بن نبي يتمحور حول تلك التساؤلات ومحاولة الإجابة عليها؛ فقد انطلق مشروعه الفكري من فكرة محورية هي أن نهضة

أي مجتمع إنما تتم في نفس الظروف التي شهدت ميلاده. وعلى ذلك فإن إعادة بناء المجتمع الإسلامي الحديث لا بد أن ينطلق من الفكرة الدينية الأصيلة كأساس لأي تغيير اجتماعي. وقد عبرت الآية الكريمة «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيرة ما بأنفسهم» (الرعد آية 1) عن ذلك، وقد أخذ مالك بن نبي هذه الآية نقطة الارتكاز الأساسية في منظومته الفكرية [\(1\)](#)، لقد اعتبرها شرعة السماء غير نفسك تغير التاريخ [\(2\)](#).

إن مشكلة العالم الإسلامي في نظره ليست فيما يستحق من رغائب، بل فيما يسودنا من عادات وما يراودنا من أفكار وفي تصوراتنا الاجتماعية بما فيها قيم الجمال والأخلاق وما فيها أيضاً من خصائص تعترى كل شعب نائم» [\(3\)](#).

وإذا قال بعضنا كما يتعدد دوماً إن أسباب تخلفنا وجمودنا تكمن في ذلك الاستعمار الذي لم يترك أرضًا عربية إلا احتلها ونهب ثرواتها وربطها باقتصاده حتى بعد الاستقلال، فإن مالك بن نبي له وجهة نظر أصيلة ومختلفة في هذا الأمر؛ إذ أنه يعتبر أننا لم نستعمر إلا لأننا لدينا تلك «القابلية للاستعمار». إنه يرى أن من الجرأة أن تقرر «أن الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم، بل هو من النفس ذاتها التي تقبل ذل الاستعمار والتي تمكّن له في أرضها» [\(4\)](#).

إن كابوس الاستعمار لا يذهب عن أي شعب بكلمات خطابية أو أدبية «إنما بتحول نفس يصبح معه الفرد شيئاً فشيئاً قادراً على القيام بوظيفته الاجتماعية جديراً بأن تحرم كرامته وحينئذ يرتفع عنه «القابلية للاستعمار ولن يقبل حكومة استعمارية تنهب ماله وتمتص دمه فكانه بتغيير نفسه قد غير وضع حاكميه تلقائياً إلى الوضع الذي يرتضيه» [\(5\)](#).

ص: 176

-
- 1- د. راغب السرجاني، نفس المرجع السابق، ص 2
 - 2- مالك بن نبي نفس المرجع السابق، ص 34
 - 3- نفسه
 - 4- نفسه، ص 31
 - 5- نفسه

إن التخلف الذي يعيشه المسلمون ينبع في الأساس من داخلهم ويعود إلى طبيعة تشكيل عقليتهم وشخصيتهم التي ترسبت فيها مفردات الثقافة السلبية، ولا- حل لهذه المعضلة إلا- بالتحول من مجتمع غير فعال إلى مجتمع فعال، وفاعلية أي مجتمع إنما تتطلب من فاعلية الإنسان، وقد كان مالك بن نبي يقول في ذلك أنه «إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ»⁽¹⁾.

والحقيقة أن ما يقف أمام حركة الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية إنما هو فكره المكبل بالكثير من القيود منها «أنه فكر خاضع لطغيان الشيء والشخص»⁽²⁾ إذ يتمحور فكرنا حول أشخاص أو زعماء بعينهم أو حول وثن من الأوثان أو شيء من الأشياء، ولا يمكن أن يتحول الإنسان إلى كائن فعال بشكل إيجابي في التاريخ إلا إذا تمحور فكره حول الفكرة وليس حول هذا الشخص أو حول هذا الشيء. إن الأفكار في رأي ابن نبي هي المحركة للأشخاص ومن ثم للمجتمعات والتاريخ».

ولعل من تلك القيود أيضاً تلك الازدواجية اللغوية الذي يعني منها المسلمين، فقد غرس العصر الاستعماري فيما غرس من الظواهر المتصلة بالهيكل الاقتصادي والاجتماعية والإدارية في البلاد المستعمرة ظاهرة خاصة هي ازدواجية اللغة التي تتعلق ببناء الثقافية والعقلية وبأفكاره⁽³⁾. ولقد أحدثت هذه الازدواجية اللغوية انشقاقاً في العالم الثقافي للبلاد الإسلامية ليس فقط ذا طابع جمالي بل أيضاً ذو طابع أخلاقي وفلسفي⁽⁴⁾، فلقد ترتب عليها ظهور طائفتين من النخبة؛ النخبة التي تتكلم العربية وتحاول استرداد أصولها الإسلامية، والنخبة التي تتكلم اللغة الأجنبية سواء كانت الفرنسية في الجزائر أم الانجليزية في مصر. وكل منهما كان مصيره الفشل حيث لم تنجح الطائفة الأولى في إرساء اتصال بين الروح العربية المعاصرة والتقاليد الأصلية للسلف الصالحة لعدم وجود اتصال حقيقي بنماذجها المتألقة. والطائفة الثانية لم

ص: 177

-
- 1- مصطفى عاشور، مالك بن نبي ... فيلسوف مشكلات الحضارة . www.ilamonline.net ، نقلًا عن د. راغب السرجاني، نفس المرجع السابق، ص 2
 - 2- مالك بن نبي، مالك بن نبي مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 127
 - 3- نفسه ص 137.
 - 4- نفسه، ص 139

تستطيع إرساء اتصال مع حضارة العصر لعدم فهمها لروحها العملية؛ فافتقار الأفكار الأصلية من ناحية وافتقار الأفكار الفعالة من ناحية أخرى جعل هذه الشعوب تراوح مكانها ولا تتقدم⁽¹⁾.

وبالطبع فإن مالك بن نبي هنا إنما يلمح من خلال اشكالية ازدواجية اللغة إلى الإشكالية التي شغلت النخبة المثقفة العربية منذ بداية الحقبة الاستعمارية وحتى اليوم اشكالية الأصالة والمعاصرة، وهي في اعتقادي اشكالية مزيفة إذ كان يمكن الاستفادة من ازدواجية اللغة حيث أن اللغة الأجنبية التي أتت مع المستعمر ليست شرًا كلها بل كان يمكن الاستفادة منها ببساطة في الإطلاع على منجزات العصر وكأدأة لفهم الآخر ، ومن ثم كان من الممكن تلاشى ما ترب على ثنائية اللغة من اشكاليات عوقت التقدم والنهضة التي كانت مأمولة في ظل التحدى الذي فرضه الاستعمار بتقدمه التقني والمادي لكن للأسف تغلبت النظرة الدونية واستسلم أهل البلاد المستعمرة لأنه كان لديها بحسب اصطلاح ابن نبي «القابلية للاستعمار!».

وعوماً فإن هذه الثنائية اللغوية والازدواجية الثقافية ليست هي فقط المشكلة الأكبر التي عوقت ولا تزال تعوق التقدم والنهوض هي ازدواجية أو ثنائية أخرى أهم أشار إليها مالك بن نبي وهي ثنائية «الأفكار الميتة والأفكار المميتة» أما الفكرة الميتة فهي «الفكرة التي بها خذلت الأصول»، وانحرفت عن مثela الأعلى وليس لها جذور في العصارة الثقافية الأصلية «اما الفكرة المميتة فهي» «الفكرة التي فقدت هويتها وقيمتها الثقافتين بعد ما فقدت جذورها التي بقىت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي».⁽²⁾ ويقصد مالك بن نبي بالفكرة الميتة تلك الأفكار التي نقلتها عن التراث دون وعي بأنها ليست هي بنت الجوهر الأصيل للحضارة العربية الإسلامية، كما أنها بخلعها من جذورها ومحاولتها زراعتها في بيئه لم تعد هي بيتها كما لم تكون هي كذلك بيتها الأصلية إنما يعني أنها فكرة ماتت بانتزاعها من أصلها ومن منبتها الأصلي. وهي تتلاقى لديه في حاضرنا المعاصر بالأفكار المميتة التي هي

ص: 178

1- انظر: نفس المرجع، ص 139-140

2- نفسه، ص 153

الأفكار الغربية المستوردة التي لا تتفق مع هويتنا ولا تتوافق مع جوهرنا الأصيل. وفي رأي بن نبي أن تلاقي الأفكار الميتة مع الأفكار الميتة إنما يمثل أحد العوائق الكبيرة أمام نهضة الأمة لأنه «ما أن نبدأ بمعالجة الأفكار الميتة التي لم يعد لها جذور في بوتقة الثقافة الأصلية للعالم الإسلامي، حتى نصطدم بالأفكار الميتة التي خلقت في عالمها الثقافي الأصيل جذورها ووفدت إلى عالمنا»⁽¹⁾.

إن الحقيقة التي يلفت انتباها إليها ابن نبي هي أن المشكلة في العالم الإسلامي هي مشكلة أفكار؛ إذ أنه منذ انحطاطه ما بعد عصر الموحدين يواجهه مشكلة أفكار لا مشكلة وسائل؛ فتراثه الذي ورثه من عصور الحضارة الإسلامية غداً أفكاراً ميتة، أما نماذجه الروحية التي تعود إلى العهد الأول فقد خانتها أفكاره الموضوعة التي خالفت النموذج المطبوع، الذي أرساه العصر الأول، وحينما افتقد الإحاطة بمشاكله وولى وجهه شطر العالم الغربي، فإن أفكاره المقتولة بفعل الانحطاط قد استخدمت من الحضارة الغربية أفكاراً انبتت عن جذورها وامتصتها مع سموها القاتلة، فلا هي ادركت نمط الحضارة الغربية في اندفاعه التطورى الفعال المستمد من أصالته المقيمة في حدودها الجغرافية، ولا هي أحيا نماذجها الأصلية في انباتها الروحي. وهكذا تصافرت أفكارها الموروثة الميتة والأفكار القاتلة المجشة من جذورها الغربية لتنتمي من هذا العالم كما ينتقم جسر سيء البناء بالانهيار على من بناه»⁽²⁾.

وخلالص القول أن العقول العربية وقعت أسري هذين النوعين من الأفكار وهما معاً يمثلان العائق الأكبر أمام اليقظة والنهوض إذ أن الأفكار الميتة تسكن العقول ولا تدفع حاملها إلى أي مجهد أو نشاط فهي معلومات عقيمة متوارثة تحمدت لدى حامليها ومن ثم كانت أحد أسباب انحطاط الخط البياني الحضاري للأمة الإسلامية، أما الأفكار الميتة فهي التي قتلت الإبداع في النفوس بما لها من قدرة خبيثة على الإخمام وكبح جماح العقول وكسر الهمم وهي التي خلقت في إبناء الأمة الاستسها وساعدت في تغيب القدرة التحليلية في فهم المشكلات المعقدة رغم أنها في أصلها

ص: 179

1- نفسه ص 149

2- مقدمة عمر مساواي للترجمة العربية لنفس المرجع السابق، ص 12-13

وعند أهلها تجعل عكس ذلك تماماً، كما أن الواقع في العالم الثقافي الغربي ليس كله مميتاً، فنحن لم نأخذ منه على حد تعبير مالك بن نبي إلا النفيات، الجزء المميت من تلك الحضارة»⁽¹⁾.

والسؤال هو : لماذا تذهب النخبة المتقدفة المسلمة بالضبط للبحث هناك عن هذه العناصر المميتة وليس عن العناصر الصانعة للنهضة والتقدم كما فعل اليابانيون والصينيون على سبيل المثال؟!

والحقيقة أن ابن نبي لم يجد الاستثناء من هذه القاعدة العامة التي وقع في فخها معظم النخبة المسلمة، لم يجده إلا لدى محمد إقبال إذ وجد أن «فكرة إقبال جعل من ثقافته شغفاً واستحقاحاً لاحترامه تجرده.. إنه بجهد شخصي أو لصدفة استثنائية استطاع أن يقضي على مخزون الأفكار المميتة التي وجدتها في بيته عند ولادته. ونجد في عمله الاهتمام بتجديد أفكار بيته عبر كتابه الذي ترك ثمرة للأجيال «إعادة بناء الفكر الإسلامي»⁽²⁾.

إن المشكلة في رأي ابن نبي إذن ليست في التلمذ على الحضارة الغربية «لأنه ومنذ عام 1860 تتلمذ المجتمعان الإسلامي والياباني في مدرسة الحضارة الغربية وبينما أصبحت اليابان قوة اقتصادية كبيرة في العالم لأن الأفكار المميتة في الغرب لم تعد تصرفها عن طريقها فقد بقيت وفيها لثقافتها، لتقاليدها ولماضيها بينما وجدنا ذلك في اليابان، وجدنا أنه بعد ما يقرب من قرنين من الزمان ورغم الجهد الحميد الذي بذلت في سبيل النهضة في العالم الإسلامي، نجده لا يزال مجتمعاً ذي نموذج متخلف»

⁽³⁾

إذن المشكلة التي نواجهها وتطرح نفسها علينا بقوة لا تتعلق بطبيعة الثقافة الغربية، بل بالطبيعة الخاصة بعلاقتنا بها !

إن صنع الحضارة إنما هو مرهون ببشر أصحاب فاعلية يتفاعلون مع الأفكار

ص: 180

1- مالك بن نبي نفس المرجع، ص 150

2- نفسه، ص 151-150

3- نفسه، ص 151

بایجاییة، إن أهم شروط الفاعلية في نظر ابن نبی أن ينظر الإنسان إلى نفسه على أنه صانع التاريخ ومحركه؛ فالتاريخ تتاج عمل وليس نتاج مقولات نظرية، ومشكلة المسلم اليوم أنه لا يفكر ليعمل، بل يفكّر ليقول ويتكلّم وقد أدى ذلك ولايزال إلى ضياع الاستفادة من العلم والمال والوقت في صنع حضارتنا الحديثة المنشودة.

رابعاً: الطريق إلى النهضة :

إن ادراك المشكلات السابقة وهي جميعاً مشكلات فكرية والوعي بها ربما يكون عند مالك بن نبی نقطة البداية في طريق الفاعلية والحضارىة، لكن أولى خطوات هذا الطريق عنده في اعتقادى هي مرة أخرى تغلب الفكر على الشيء.

1) تغلب الأفكار على الأشياء:

إن المرحلة الحالية في العالم الإسلامي في نظر ابن نبی تتسم بطبعيّان الأشياء على الأفكار وذلك على أصعدة مختلفة؛ فعلى الصعيد النفسي والأخلاقي نجد أن الأشياء تمثل القمة في سلم القيم، وتحتل خلسة الأحكام النوعية إلى أحكام كمية دون أن يشعر أصحاب تلك الأحكام بازلاقهم نحو الشيئية أي نحو تقويم الأمور بسلم الأشياء. فالموظّف على سبيل المثال يعتمد في تحديد رتبته في الترتيب الإداري بعدد الأجهزة التي يستعملها أو لا يستعملها وليس بقدر العمل الجاد الذي يؤديه!

إن الشيئية تجر إلى هفوات كثيرة ذات مغزى وخاصة في مجال الأدب السياسي! ففي كلمة تأييد لإحدى البلاد الإسلامية تقرأ عبارة «الحكومة وشعبها» فعكسـت هنا علاقة الملكية فبدلاً من أن يكون للشعب حكومة أصبح للحكومة شعب وأصبح المالك مملوكاً!(1).

أما على الصعيد الاجتماعي فإن هذه النزعـة الشيئية الكمية تولد مظاهر اجتماعية غير متوقعة، فمثلاً على باب إدارة من إدارات الحكومة نجد موظفاً يراقب الداخـلين ويسجل أسماءـهم. وإذا ما عـدت إلى نفس الإدارـة في اليوم التالي ترى أن التسـجيل

ص: 181

1- مالك بن نبی مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 79

والموظف الذي يتولاه غير موجودين. وهكذا فالوظيفة قد ذهبت مع الموظف ! ونفس الشيء على الصعيد الفكري إذ نجد مؤلف أي كتاب لا يسأل عن أي بحث عالج وكيف تم معالجته دائماً، بل عن عدد الصفحات التي كتبها فيه⁽¹⁾!

أما على الصعيد السياسي فقد تسللت الشيئية وطغيان الأشياء وخاصة في ميدان التخطيط ؛ فعندما يواجه بلد إسلامي ما مشكلة التخلف فهو يواجهها إما بالاستثمار الأجنبي وتلقي المعونات المالية أو بزيادة معدل الضرائب. كما يقع أفراد المجتمعات الإسلامية في حاضر العالم الإسلامي في خطر تجسيد المثل الأعلى في شخص وليس في فكره قد يتحققها أي شخص يختار، وقد تسبب ذلك في الكثير من الضرر بالأفكار الإسلامية المتجلسة في أشخاص ليسوا في حقيقة الأمر أهلاً لحملها، فمن ذا الذي يستطيع تجسيد الأفكار دون أن يعرض المجتمع كله للخطر ؟! إن خطر التجسيد قد وضنه القرآن صراحة في الوعي الإسلامي حتى على شخص الرسول ذاته بقوله «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ مُلْ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ اتَّقْلَبُتْ عَلَى عَقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقُلِبْ عَلَى عَقِبِيهِ فَلَنْ يَضْرُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَمَا يَعْجِزُ اللَّهُ الشَّاكِرِينَ» (آل عمران...144)

.(2)

إن الأمة لن تتقدم إلا بتقديم الفكرة على الشيء وعلى الشخص أو على الأقل علينا أن ندرك «إن للعالم الثقافي (والحضاري) بنية ديناميكية توافق مظاهرها الممتالية مع علاقات متغيرة بين العناصر الثلاثة الحركية: الأشياء والأشخاص والأفكار»⁽³⁾ وإن اختلال التوازن في هذه العلاقة لصالح الشيء يولد الاضطراب ليس فقط في الدول المتختلفة وإنما أيضاً في الدول المتقدمة.

إذن علينا إعادة التوازن بين الأفكار والأشياء والأشخاص بهذا الترتيب الذي يعطي الأولوية دائماً للفكرة على الشيء والشخص معاً.

(2) التوافق مع روح العصر مع الحفاظ على أصالحة الأفكار:

ص: 182

1- نفسه، ص 80-81

2- نفسه، ص 81-82

3- نفسه، ص 85

إن الإشكالية هنا كما صاغها ابن نبي تكمن في أن «فكرة أصلية» (لابعني ذلك فعاليتها الدائمة، وفكرة فعالة ليست بالضرورة صحيحة. والخلط بين هذين الوجهين يؤدي إلى أحكام خاطئة، وتلحق أشد الضرر في تاريخ الأمم حينما يصبح هذا الخلط في أيدي المتخصصين في الصراع الفكري وسيلة لاغتصاب الضمائر. إن الفكرة إما صحيحة أو باطلة، وحينما تكون صحيحة فإنها تحتفظ بأصالتها حتى آخر الزمان لكنها في المقابل يمكن أن تفقد فعاليتها وهي في طريقها حتى ولو كانت صحيحة، فلفاعليّة الفكرة تارikhها الذي يبدأ مع لحظة دفعتها الأصلية لتهز العالم أو يعتقد فيها كنقطة ارتکاز ضرورية لقلب ذلك العالم. وبصفة عامة فإن الفكرة تظل فعالة طالما أنها أثارت العواصف وشيدت شيئاً أو هدمته»⁽¹⁾.

والسؤال هو: أين نحن الآن في العالم الإسلامي من هذه الإشكالية؟!

إننا الآن في عصر الانتاجية؛ ذلك العصر الذي لا يكفي فيه أن نقول الصدق لنكون على حق! فمنطق هذا العصر لا يكون ثباتاً صحة الأفكار بالمستوى الفلسفى أو الأخلاقي، بل بالمستوى العملى، فالأفكار صحيحة إذا ضمنت النجاح⁽²⁾، إن هذه إشارة واضحة إلى سيادة المنطق البراجماتي الأمريكى على هذا العصر⁽³⁾ حتى على الجانب الآخر من العالم الشرقي الشيوعي، فهذا هو ماوتسى تونج يقول هو الآخر: إن أفضل دليل على سلامته أفكارنا هو نجاحها في الإطار الاقتصادي⁽⁴⁾.

إذن فليست المسألة في أن يقبل المجتمع الإسلامي أو يرفض الأسلوب العملي هذا أو ذلك، كما لا يكفي أن يعلن عن قدسيّة القيم الإسلامية، بل علينا أن نزود هذه القيم الأصلية بما يجعلها قادرة على مواجهة روح العصر والتكيف معه دون تقديم تنازلات إلى الدنيوي على حساب المقدس، فقط علينا -على حد تعبير ابن نبي - أن نحرر

ص: 183

1- نفسه، ص 102-103

2- نفسه، ص 111

3- راجع كتابنا : مدخل إلى الفلسفة في طبعاته المختلفة، الفقرة "رابعاً" من الفصل الرابع عن وليم جيمس والفعل البراجماتي

4- نقلأً عن مالك بن نبي نفس المرجع السابق، ص 112

المقدس من بعض الغرور الاكتفائي والذى قد يقضى عليه. أي علينا العودة ببساطة إلى روح الإسلام الأصيلة نفسها، تلك الروح التي عبر عنها الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) حال عودته من أحدى الغزوات وسط شهر رمضان وكانت مشقة الصوم كبيرة على الصائمين، حينما عزا الفضل في الانتصار في تلك الغزوة إلى الذين أفطروا في ذلك اليوم. ونحن اليوم أكثر من أي وقت مضى بحاجة للتذكير بهذا الهدى النبوى الذى يعطى في حالة معينة الأولوية لفضيلة الفعالية على فضيلة الأصالة.

فالمجتمع الإسلامي مدعو اليوم لأن يستعيد تقاليده العليا وقيمه الأصلية ومعها حسن الفعالية. ومن أجل أن يثبت العالم الإسلامي بمنطق العصر أن أفكاره صحيحة، لا توجد أمامه إلا طريقة واحدة هي اثبات قدرته على تأمين الخبر اليومي لكل فرد⁽¹⁾.

3) التخطيط الدافع للفعالية الاجتماعية:

كما كانت الأفكار أساس الديناميكية الاجتماعية وهي المحركة للأشخاص والأشياء معاً، فإن الفكر الذي يخطط للمستقبل ينبغي أن يركز على «خلق الشروط الدينية منيكية الاجتماعية ثم يحدد الوسائل التي ستتولى تسخير تلك الديناميكية الاجتماعية. وذلك لأننا - على حد تعبير ابن نبي - لا نستثمر ما نريد بل ما نستطيع ولا نستثمر بوسائل الغير إنما بالوسائل التي تقع بالفعل تحت أيدينا⁽²⁾.

و هنا يكون السؤال : ما الوسائل المتوفرة حقيقة في بلد عند نقطة الصفر من انطلاقه؟!

لقد أجاب ابن نبي على هذا السؤال مسترشدا بالتجاربتين الألمانية والصينية؛ فلقد بدأت ألمانيا في التحرك عام 1948م بخمسة وأربعين ماركاً وهذا مبلغ تافه في الاستثمار، ولذا فقد كان استثمارهم الحقيقي في رأس المال الأفكار التي هي في رأس كل ألماني، في تصميم الشعب الألماني، وفي الأرض الألمانية التي كانت فقيرة

ص: 184

1- مالك بن نبي نفس المرجع، ص 112-113

2- نفسه، ص 115

ومحتلة من الآخرين لكنها كانت السند اللازم لكل نشاط. وفي نفس الفترة أقلعت

الصين الشعبية في شروط أشد قساوة وبدمار أكبر خلفه الحرب وبغض النظر عن خيار الصين الأيديولوجي فقد أنشأت رأسمالها من الأفكار الأولية، وأن تجربتها في بيئه اجتماعية اقتصادية كبيرة الشبه بغالبية البلاد الإسلامية تلقي كثيراً من الضوء على الرسائل البدائية للإلاع [\(1\)](#).

إن هذه الإمكانيات التي انطلقت منها الصين وهذه الإمكانيات تتوافر لأي أمة أو بلد في هذا المستوى الصناعي هي:

أ) الزراعة وهي في حالة بدائية إلى حد ما.

ب) ما يتوفّر لديه من مواد أولية في السوق وفي باطن الأرض.

ج) طاقة العمل أي الأيدي العاملة وما يمكن تحويله إلى ساعات عمل فعلية. ومن خلال هذه الإمكانيات البسيطة يمكن الانطلاق اقتصادياً على مراحلتين:

أ) مرحلة اقتصاد الكفاف

ب) مرحلة اقتصاد التطور - أي الإلاع بمعنى الكلمة [\(2\)](#).

وبناءً على هذا وذاك، فإن المجتمع الإسلامي يستطيع في نظر مالك بن نبي أن

يستعيد فعاليته بأن يضع دفعه واحدة في أساس تخطيطه مسلمة مزدوجة:

أ) كل الأفواه يجب أن تجد قوتها

ب) جميع الأيدي يجب أن تعمل

وعندئذ سوف لا تكون أفكاره مثقلة بعدم الفعالية لأن كل الأيدي سائرة في

ص: 185

1- نفسه، ص 116

2- نفسه، ص 116، وانظر أيضاً، مالك بن نبي اقتصاد القوة والتنمية مقال بكتابه بين الرشاد والقيمة، دار الفكر بدمشق، سوريا، الطبعة الثانية

188-186، ص 2002

تحريك عجلة ديناميتها الاجتماعية، والمدافعون عنه سيأخذون في اعتبارهم، أنه ليس المطلوب الدفاع عن أصالة الإسلام بل مجرد إعادة فعاليته إليه بتحريكهم قواه

الانتاجية(1).

وفي اعتقادي أنه ينبغي أن نسعى إلى زيادة مساحة الوعي بأهمية أن يوجد بيننا من يفهم هذا المخطط البسيط وشديد الفعالية لمستقبل العالم الإسلامي إذا ما أراد المسلمون في أي بلد إسلامي إعادة الروح الإسلامية الأصلية إلى الوجود. إنها تلك الروح الوثابة العاملة المحبة للعمل والاتقان فيه ، تلك الروح التي لا تقبل وجود عاطل أو جουان إنها روح المشاركة في العمل والدفاع عن حق العامل في الحياة الكريمة. إن إعادة هذه الروح ليست عبر الكلمات والشعارات الرنانة التي صرنا نسمعها صباح مساء في كل أرجاء العالم الإسلامي، وإنما إعادة عبر العمل الجاد والمتقن. إننا حقيقة لا نفتقد الأفكار بقدر ما نفتقد إدراك وامتلاك الكيفية التي تحولها إلى عمل خلاق يسد جوع الجوعى ويحافظ على كرامة الإنسان المسلم من الامتهان والتسلو.

إن مالك بن نبي قدم لنا بتلك الكلمات البسيطة - بعد طول تضيير - خطة عملية للخروج من نفق الجمود الفكري والكسل العملي، فقط على كل منا حكاماً ومحكومين أن نؤمن بأن الإنسان الفرد هو صانع الحضارة والتقدم وسط بيئه اجتماعية داعمة وخلقية، وأن الإنسان المسلم يمتلك من الطاقة الروحية ما يكفي لبدء العمل بشرط أن يكون ناتج هذا العمل توفير الطعام لكل الأفواه، وتوفير الحياة الكريمة لكل عامل يعمل هذا هو التحدي وعلى قدر استجابتنا يمكن أن نكون بعد أن أصبحنا اليوم وبعد أكثر منأربعين عاماً على وفاة مالك بن نبي أمة في مهب الريح مهددة بالتقسيم بل مهددة بالفناء.

فهل نعي أنه لم يعد أمامنا اليوم إلا الاستجابة لهذا التحدي الوجودي لأمة كانت في سابق عهدها رائدة الأمم وقائدة الدفع الحضاري للإنسانية، أتمنى أن نكون على وعي بأننا الآن في هذه اللحظة التي بلغ فيها التحدي ذروته ولم نعد

ص: 186

نملك رفاهية التردد، بل علينا فوراً ودون إبطاء مواجهة التحدي بالأفعال وليس بمجرد الأقوال والتغني بأمجاد ماض لم نكن نحن صانعيه، وكل ما علينا الآن أن نبرهن على أننا حقاً ورثته ولا نزال نحمل أمانته، ولا نزال قادرين على حمل هذه الأمانة بتحويل الأقوال إلى أفعال، والأفكار إلى خطط عملية لتحقيق التقدم لأمة هي «خيرأمة أخرجت للناس».

ص: 187

مدخل:

إذا اندفع التاريخ تلقاء قدره، كشفت مساحة العالم عن أشكال حضارية مختلفة، دلت على ألوان كثيرة من التداعيات بين شعوب الأرض وسكانها. ولأن من الحقائق الملازمة والمصورة لتطور أوضاع العالم وأحواله؛ تبرز أن الكيانات التاريخية الكبرى تقع بينها احتكاكات جمة بقصد إظهار المكانة الثقافية والجذوى الاجتماعية لما تحمله من قيم، فإنها ولا بد أن تميل إلى نوع من العمل في اتجاه كبت الأطراف المقابلة لتأييد سلطتها على الأوضاع، وضمان مصالحها باستمرار في سياق استغلالات عميقة تستنزف الثروات والمقدرات وقبلها الإنسان.

ولأن العلاقات الحضارية هي أعلى شكل ممكن من الصلات الوجودية في التاريخ، فإن لكل أمة أو قوم أو شعب أو دولة، نصيبه القليل أو الوافر من الإكراهات والضغط من الأطراف الأخرى. وإذا أخذنا مثلاً العالم الإسلامي، فإننا سنجده منذ بوادر تشكله الأولى قد مني بوابل من الضغوط التي قصدت القضاء على تجربته الحضارية وختق عطاءاته الثقافية لعنة أو لآخرى خاصة من قبل أكبر السلطات

ص: 188

الماتحة آتى من الرؤوم والفرس، واستمر الحال في جدل انبساط وانقباض تاربخين، مرة في صورة انكفاء ومدافعة، وأخرى خروج وامتداد.

ومع الوقت استطاع أن يحقق لنفسه إنجازات نوعية واستثنائية بالنظر إلى عمره التاريخي وامكاناته الحضارية، لكن استمرار ذلك كان مرهوناً بضرورة وجود وفرة عارمة من الإرادة الحضارية التي تتيح له المقدرة على توظيف الامكانيات والمقدرات التي يحوزها. فخباً بريق الغاية التاريخية الكبرى وتراجعت الطاقات المعنوية التي أمدته لقرون طويلة، فترهلت أوصاله، ودخل في دوامة صراعات متولدة، تجلّيها البارز؛ التناحرات السياسية بين العائلات الحاكمة وباعثه الباطني فقدان المبرر النظري والفكري إزاء جدوى أن يستمر الإسلام في التاريخ، فانقلب الكل ضد الكل.

هذه الحال أسلمته في إطار منطق التداول الكوني بين التجارب الحضارية الكثيرة إلى أن يتولى زمامه غيره، خاصة لما قويت رغبة المتسليطين في الانتقام التاريخي واستعادة الجغرافيات المفقودة، وتلقين القوى السابق حضارياً درساً يجعله يقر بخطيئة إسقاط حضاراتهم في السابق. ومن أبرز التجارب التي مارست إكراهها وعنفها على العالم الإسلامي، الغرب، أو ما أنتهت به الظاهرة الغربية. ومن أهم مفكرينا الذين تعاطوا فلسفياً معها المفكر الجزائري مالك بن نبي «رحمه الله» (1973م) واعتبار اختيارنا له فيتناول بنية الظاهرة الغربية وتكونيتها، أنه صاحب نظريات إزاءها، وحيث تعتبر من أهم المدونات الفكرية التي تعاطت معها معرفياً وعملت على سبر عمقها الرؤوي وانعكاساتها المدوية على كل نطاقات التاريخ، وتقاطعاتها الدموية والاستغلالية للعالم الإسلامي.

فما هي الظاهرة الغربية عنده؟ ومن أين نشأت واستلت مبررات تكونها وتطورها وما لها؟ ما التجلّيات والأنمط الثقافية والحضارية لهذه الظاهرة؟ وكيف انعكست بحمولاتها على العالم والعالم الإسلامي؟ وما أبرز آثار ذلك؟

مفهوم الغرب :

مصطلح الغرب the west يدل في خضم استخداماته الجمة، على استقراره دلالياً على جملة عناصر بالتأليف بينها تعطينا حقيقة معقولة بها نتصور ونملك ونقرر ونحكم على هذه الظاهرة التاريخية الممتدة. والغرب يدل في مستوى أول على موقع جغرافي من الأرض، قبال المناطق الأخرى كالشرق مثلاً، أو يدل على نمط وحدوي من الخصائص التاريخية والاثنية والثقافية والحضارية عموماً، والتي تشكل في مجموعها ملمح النقاء إزاء الأنماط المفارقة أو المختلفة، قومياً ولسانياً، وما إلى ذلك من معايير التفريق^(١).

وهنا يكون الغرب هو الوحدة النسبية بين سكان أوروبا خاصة ومن انحدروا منها وتوزعوا في العالم، حيث يشترون في الخلفية التاريخية ذات الأصول الإغريقية والرومانية والجرمانية أساساً، إضافة لبعض الاختيارات الصغيرة، وأعراوها من الفلسفة اليونانية والقانون الروماني، والديانتين المسيحية واليهودية، والتي تقطن جميعها منطقة غربية من الأرض وافتتحت على العالم الجديد (جديد حسبهم وهو من أقدم العوالم والأمم) أي الولايات المتحدة الأمريكية، وتبادلته بينها وأوروبا القيادة التاريخية للمجموع المنعوت بالغرب^(٢).

و«... كانت الاستعمالات الأقدم (للغرب) أو نظائرها في اللغات الأخرى تشير إلى اتجاه أو منطقة على خارطة سياسة معينة، مثل تقسيم الإمبراطورية الرومانية إلى غرب - شرق في أواسط القرن الثالث، وانقسام الكنيسة المسيحية إلى غربية وشرقية بدءاً من القرن الحادي عشر، والعالم الجديد للأمريكيتين منظوراً إليهما من أوروبا أو المحيطات التي تقع إلى الغرب بعيداً عن المملكة الوسطى (في الصين) على أن التعبير الذي أكتسب طابعاً عالمياً عن (الغرب) لم يقع في الاستعمال العام إلا عبر

ص: 190

١- صمويل هنتنغتون الغرب متكرر وليس منفرداً، القاهرة مركز الدراسات الاستراتيجية دت، ص ٣٥٣ فما فوق

٢- المرجع السابق، ص ٣٥٣ فما فوق

القرنين المنصرين بوصفه التكوين الرئيسي في أوروبا الغربية التي صار ينظر إليها باعتبارها كلية الحضور في السيطرة الاستعمارية على علوم أرجاء العالم»⁽¹⁾

تبعد المقاربة السالفة مترادفة بين معانٍ متعددة للمصطلح، ومرد ذلك الأساس الذي شكل المنظور وبناه، فإذا اعتمدنا التاريخ، وجدناه كيانات موحدة انفصلت الدواع سياسية أو دينية، ظهرت داخلها أجزاء بعضها يقع غرب المقر الرئيس السابق – أي العاصمة – وأخرى شرقه، فكان الغرب للمقابل. أو يكون التعين تبعاً للموقع الجغرافي للناظر من أدنى نقطة بالنسبة إليه إلى أقصاه، فيكون الغرب موقعاً متبدلاً باستمرار. لكن القارئ في هذا التوظيف؛ الإشارة إلى غرب الأرض دائماً، أو مغرب الشمس، وأدل مفهوم هنا أوروبا كلية، كلية الحضور، بداعي الهيمنة والسيطرة والتخارج الذي مارسته بعيداً عن حدودها لتعيم نموذجها الحيادي على العالم، أو غربنة الآخرين، فتشكل الوعي الشقي إزاء الغرب، أي انطباع الناظرين باعتبارهم مجالاً لتنفيذ الطموحات، والآخر الناظر إليه بما هو نموذج نهائي يحتذى في إطار تحقيق يوتوبيا الخلاص العام.

الأسس التكوينية ومصادر التشكيل:

«على أن المفهوم الذي يقول إن الأوروبيين يمثلون نظاماً يكاد يكون مختلفاً للكائنات لم يكن مجرد نزعه للتركيز العرقي على الذات، لولا مجرد محصلة لنرجسية دفاعية، لقد جاء مستنداً إلى منجزات عصر النهضة الأوروبية والثورة العلمية ومرحلة التوسيع، ومن ثم جاء التشديد على المعرفة وعلى العقل ... وكذلك على القوة وعلى العقل. ولكن فيما كانت تلك المنجزات حديثة العهد، فقد كانوا يعودون بجذورها إلى عصور سبقت تكمن في هيكل الثقافة، وفي التراث الذي تناهى من الإغريق (أو الجerman)، وفي الأنعام التي جاد بها الله عزّ وجل وأضفها على شعب مختار، ثم إلى مقدم المسيحية..»

(2) إذن المفهوم تشكل عبر تراكمات تداخلت فيما بينها ولم تستقر

ص: 191

1- طوني بينت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الفاغي، بيروت العربية للترجمة ط 1، 2010، ص 523

2- جاك غودي: الشرق في الغرب، ترجمة محمد الخولي، بيروت المنظمة العربية للترجمة، ط 01، 2008، ص 12

فوق بعضها كما الطبقات الجيولوجية، فلاـ يمكننا القول أن كل مرحلة ألغت سابقتها، بل رفدتتها بأهم سماتها ومميزاتها، ويتشاربـ كـها واستحالـتها تكونـت روح متقاربةـ المعـالم أو موـحدـتها، يمكنـ وسمـها بالـغرب.

إـذا كانتـ الأـصول هـنـاكـ، فـاستـعادـتها هـنـاكـ، وـبـاـصـرـارـ قـادـ إـلـى بـنـاء رـوـح مـغـامـرـة توـاقـة لـلـعـلـم وـالـعـرـفـ، وـمـتـرـجـمـة لـذـاتـهـا فيـ تقـنيـةـ كـبـرىـ، سـمـحتـ لهاـ بـالـسـيـطـرـةـ عـلـى الطـبـيـعـةـ وـمـنـ ثـمـ عـلـى التـارـيخـ، فـي مـزـيجـ مـتـنـوـعـ بـخـصـائـصـ تـمـ الـوعـيـ بـهـاـ بـالـتـدـريـجـ.

«... ويؤكد بول فاليري Paula Valery أن ثلاثة تقاليـد شـكـلتـ أـورـوباـ[الـغرـبـ] كـماـ

فيـ الـكتـابـ [ـ]ـ

الـمـسيـحـيـةـ وـبـأـكـثـرـ دـقـةـ الكـاثـوليـكـيـةـ فـيـ المـجـالـ الـأـخـلـاقـيـ.

الـتأـثيرـ الـمـسـتـمـرـ لـلـقـانـونـ الرـوـمـانـيـ فـيـ مـجـالـاتـ الـقـانـونـ وـالـسـيـاسـةـ وـالـدـوـلـةـ.

الـتـرـاثـ الإـغـرـيقـيـ فـيـ مـجـالـ الـفـكـرـ وـالـفـنـونـ، وـلـمـاـذاـ نـقـصـلـ هـذـهـ التـيـارـاتـ عـنـ مـصـادـرـهـاـ؟ـ لـأنـهـ هـكـذـاـ يـتـولـدـ الإـيـهـامـ بـأـنـ الـغـربـ مـاـ هـوـ إـلاـ بـدـايـةـ مـطـلـقـةـ (ـلـيـسـ قـبـلـهـ شـيءـ)، وـأـنـهـ ظـهـرـ كـنـبـتـةـ قـدـ نـمـتـعـنـ عـنـ تـبـعـ جـذـورـهـاـ، نـبـتـةـ مـنـعـزـلـةـ وـوـحـيـدةـ مـنـ الـمـعـجـزـةـ التـارـيـخـيـةـ (ـ1ـ).

إـذـنـ؛ـ هـيـ خـصـائـصـ مـتـكـرـرـةـ ذـاتـ سـمـةـ يـشـبـهـ أـنـ تـكـونـ قـارـةـ، مـغـرـقةـ فـيـ تـكـرـيسـ مـفـهـومـ التـكـوـينـ المـنـعـزـلـ، وـالـشـكـلـ الـاستـشـائـيـ صـمـنـ مـزـيجـ خـاصـ، جـمـعـ الـعـقـلـ إـلـىـ الـرـوـحـ فـالـأـخـلـاقـ، وـقـبـلـهـاـ الـجـغـرـافـيـاـ، الـتـيـ ضـمـتـ الـيـونـانـ وـأـطـلـتـ عـلـىـ الـمـحـيطـ الـأـطـلـسـيـ، فـيـ الـبـداـيـةـ، ثـمـ ذـهـبـتـ إـلـىـ أـطـرافـ عـوـالـمـ أـخـرىـ، صـبـغـتـهـاـ بـلـوـنـهـاـ الـثـقـافـيـ الـخـاصـ، مـاـ أـدـىـ إـلـىـ نـمـطـ مـنـ الـخـصـوصـيـةـ الـفـرـيـدـةـ فـيـ الـظـهـورـ وـالـتـطـوـرـ.ـ سـمـاـهـاـ غـارـوـدـيـ رـحـمـهـ اللهـ بـالـمـعـجـزـةـ التـارـيـخـيـةـ.ـ وـ(ـرـغـمـ ذـلـكـ يـحـقـقـ (ـالـغـربـ)ـ بـوـصـفـهـ بـنـاءـ أـسـطـوـرـيـاـ آـثـارـاـ قـوـيـةـ حـينـ يـجـمـعـ إـلـىـ ذـاتـهـ خـصـائـصـ مـتـنـوـعـةـ وـمـتـاـقـضـةـ ...ـ فـهـوـ كـعـنـصـرـ أـسـطـوـرـيـ ماـ زـالـ يـنـظـمـ طـرـيقـتـناـ الـتـرـاتـبـيـةـ

صـ:ـ 192ـ

1ـ روـجيـهـ غـارـوـدـيـ:ـ الإـرـهـابـ الـغـربـيـ تـرـجـمـةـ دـالـيـاـ الطـوـخـيـ وـآـخـرـونـ الـقـاهـرـةـ:ـ مـكـتبـةـ الشـرـوـقـ الـدـولـيـةـ، طـ 01ـ، 2004ـ، جـ 01ـ، صـ 50ـ

يقودنا المعنى المتضمن في التعريف السالف إلىحقيقة أن الغرب ليس واحدا من حيث ما هو ، أي كحقيقة موضوعية ماثلة بشكل صلب ومتعدنة كصخرة صلدة في صفحة العالم وشريط التاريخ، بل هو بونقة انصرفت فيها معطيات مختلفة، بعضها جاء من الشرق، كما هو حال المسيحية، وأخرى من الغرب، كالقانون الروماني وقبله الفلسفة الإغريقية في عصرها الهليني والهليستي. ثم إضافات العبرية الحدائمة وفتح المعرفة وتطورات العلم ومنجزات التكنولوجيا وتأويلات الأيديولوجيا للتاريخ الكوني. كل هذا تدماج، فانبثقت عنه ظاهرة أدركت نفسها كيانا واحدا مقابل الآخرين

«...وهكذا يؤدي الغرب دوراًأيديولوجيا في الرغبات التنظيمية للمجتمعات غير الغربية بقدر ما يؤديه في ما يسمى بالمجتمعات الغربية. وحتى الشهانئيات من القرن الماضي كان كثير من سكان بقية العالم يتخيّلون أن الغرب هو المؤشر على مستقبلهم والهدف الذي ينبغي أن تتطور مجتمعاتهم نحوه...»⁽²⁾ بالإضافة للمعنى المفهومي الذي قد يمنحه مصطلح الغرب فإنه يتبع شكلاً من التحليل الإجرائي بتصنيف أنماط معيشة وأساليب حياة بالنظر إليه، وقد يتعدى الاعتبار المعرفي البحث في تصوير أجزاء العالم وتطوراته، إلى ناحية أيديولوجية تقوم على الدعوى إلى التبشير بنموذج الحياة الغربية بوصفها أعلى مثال ممكن لتطور الحضارات، أو بالنظر إليه كسفينة قدرة الإنسان على التخلف وتحقق التقدم المطلق . ولا يتركز تصور التقدم المطلق تصوراً وضعيّاً إلا على التطور العلمي والتكنولوجي الذي يقيس قدرة الإنسان على الطبيعة وعلى أخيه الإنسان، ومن المهم أن تكون عصور البشرية قد أخذت اسمها من التقنيات المستعملة، عصر الحجر المنحوت، الحجر المصقول، عصر البرونز، عصر الحديد... إلى عصر الآلة البخارية والكهرباء وعصر الطاقة النووية ...»⁽³⁾

ص: 193

1- طوني بنيت: مفاتيح اصطلاحية جديدة، مرجع سابق، ص 526.

2- المرجع السابق، ص 527

3- روجيه غارودي: حفارو القبور نداء جديد إلى الأحياء، ترجمة رانيا الهاشم، باريس بيروت: منشورات عويدات، ط 01، 1993، ص 79

يظهر أن نزوع السيطرة، والسلط التقني بل كما سماها غارودي -الدكتاتورية التقنية، تعد لازمة تصورية في بناء مفهوم الغرب، فبعيداً عن التقدم اللانهائي في التاريخ، والممتد في المكان، لا تجد لدلالة الغرب معنى كما حده نقاده حتى من الفلسفه الغربيين، فالمعروفة قوه في الأساس، ولا يؤشر على جدواها سوى استخدامها، والاستخدام، يبدأ عند التكنولوجيات الرفيقة، وصولاً عند الآليات الإعدامية في أدوات الحرب والتنافس في تطويرها.

إلى هذه النقطة نجدنا - تحليليا - أمام فوat مفهومي لا يسمح بتجمیع ماده معرفیة منضبطة وذات مقدرة تقسیریة عالیة تشير إلى المصطلح - الغرب -«... وهذا المفهوم ذو الدلالات المتموجة، لم يتمثل أبداً للمعنى الجغرافي الذي يوحی به فقد راهن منذ البدء على المقاصد السياسية والدينية والثقافية، ومن ثمة ثبتت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية على أنها رکائز، قارة تشكل أسس هويته... وتتجلى إشكالية هذا المفهوم من أنه تقصد أن يؤسس وجهة نظر حول - الغرب - بناء على إعادة إنتاج مكونات تاريخية توافق رؤيته معتبراً إياها جذوراً خاصة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعاً أو اصر الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها، إلى ذلك تقصد ذلك المفهوم أن يمارس إقصاء لكل ما هو ليس غريباً، دافعاً به خارج الفلك التاريخي الذي أصبح - الغرب - مركزه...»

(1)

وهنا لا نعد تقريراً مفاده أن الإشكالية التعريفية ليس منشؤها منطقياً غالباً، أي تنبئ من تداخلات التصورات والأحكام العقلية بمقدار ما تنبئ عن استعمالات خاصة ترجع إلى التداعيات والمعارك الاصطلاحية بين الثقافات المختلفة، لذلك تلقي الغرب ظاهرة متماوية الدلالة بل ملاطمة، نظراً لما تسوقه من مادة ذات مصادر كثيرة ومختلفة، في بنائه ومفهومه والقار عندنا أن المعنى تشكل بتطورات كثيرة وتدخل عقول علمية وفكرية بل وأيديولوجية في تشكيله.

ص: 194

1- عبد الله إبراهيم :المركبة الغربية، إشكالية التكوين والمركز حول الذات ،الدار البيضاء؛ المركز الثقافي، ط 01، 1997، ص 13

وتبرز ميزة لافتاً في تكوين معنى الغرب، وهي التشابك والتمازج الاستثنائي لمعطيات بعضها مادي جغرافي، والأخرى عسكرية سياسية اقتصادية، وقبلها جمیعاً ثقافية ودينية «ولم يكن حظ الحضارة المسيحية في نفوس أهلها وبنائها كحظ الحضارة الإسلامية، فقد نشأت المسيحية في وسط فيه الخلط من الديانات، والثقافات العربية والرومانية واليونانية، فلم تُتح لها أن تدخل قلوب الناس وسط الزحام الفكري الثقافي لتؤثر فيها تأثيراً فعالاً، ولم يكتب لها أن تعمل عملها إلا عندما بلغت وسط البداوة الجرمانية في شمال أوروبا، حيث وجدت النفوس شاغرة، فتمكنت منها وبعثت فيها الروح الفعالة التي اندفعت بها لتكون حلقتها في سلسلة التاريخ... إلى مرحلة التوسيع العقلي، التي انطبع بطبع (ديكارت) والتلوّح في البلاد الذي حققه (كريستوف كولومبوس) باكتشاف أمريكا [بتأثير] شروط خلقية وعقلية ضرورية للإنسان لكي يستطيع أن ينشئ ويبلغ حضارة...»⁽¹⁾.

جـ- المكون المسيحي وطبيعة التشكيل الحضاري للظاهرة الغربية:

يظهر أن التحليل الذي أوردناه فيما يخص المسيحية وحضارتها لا صلة له بمعنى الغرب وهو تفسير يختص بنشأة المسيحية وارتحالها، لكن المممن فيه جيداً، يستنتج أن مالك بن نبي قد عبر عن أوروبا وحضارتها أي الغرب الأول، ثم المتظور فيما بعد، قد تلقت المسيحية وحققتها بروحها، والعكس منطبق، والتأمت مكوناتها الكثيرة ضمن روحانية أخلاقية خاصة دفعت بها إلى الوعي الذاتي المجتمع من قوة القبائل الجرمانية، وعبر قانون الرومان، ووازعمهم الإمبراطوري، وقيم المسيحية كلها، كون ما سمي الغرب.

ثم أضاف عليه ديكارت (Descartes 1650) عقلانية المنهج والفهم والتعقل العلميين، لما ابرز ضرورة المعركة العلمية المنهجية. وانبعثت عن فلسفته مغامرة فكرية كبيرة، انتهت إلى تشييد صرح العقل الفلسفـي والعلمي الغربي، أي الغرب منظوراً إليه من خلال تطور فكر فلاسفـته وعلمائه، ثم بعض الاهتزازـات التاريخية التي عبر عنها

ص: 195

1- مالك بن نبي شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين ،دمشق دار الفكر ط 04، 1987 نص 61-62

فلاسفة الأفول والسقوط كما هو حال اشبنجلر (Spengler 1936) في مؤلفه المهم أفول الغرب، أو ألبرت شفيتزر (1965) في فلسفة الحضارة.

فليست المساواة التحليلية، بين أوروبا في مرحلة ما من عمرها التاريخي، وبين المسيحية وامتداداتها الخاصة، خروجاً عن مأثور الاتجاهات التحليلية التي درست تاريخ الحضارة، فالغرب / أوروبا / المسيحية، ثالوث مندمج وتركيبة فريدة في نمط علاقات أخرج للعالم هجينًا تميزاً، عد بوصف ما، الحضارة الأفضل التي عرفها الإنسان.

«عندما نتحدث عن الحضارة اليوم في معرض الثناء، فالذى نعنيه بالحضارة هو ذلك المجموع من الاعتقادات والعادات السائدة في أوروبا وفي أجزاء الكرة الأرضية التي يقطنها أناس من أصل أوروبى، وإذا توخيمنا من هذا التحديد بعض الغايات وجذنابه مرادفاً للعالم المسيحي، وإذا توخيمنا غايات أخرى غيرها وجذنابه مرادفاً للبلدان التي حسنتها الثورة الصناعية، ... استطاعت بفضل العلم التطبيقي... أن تفرض على الكورة الأرضية بكمالها سيطرتها ... هذه الحضارة هي إرثنا، ونحن، ولربما العالم بكماله، مرتبطون بها ...»⁽¹⁾

إذن؛ الغرب هو أوروبا الممتدة من اليونان بعادات خاصة، وتقالييد متوارثة، تم رفدها بالقيم المسيحية، وإعادة بنائها وتأويلها في عمليات متتالية بدأت مع عصر النهضة، ووصلت ذروة المعاودة الإنسانية في عصور الحداثة الكبرى وتقنياتها العلمية اللافتة. «ولعل أثر هذه النظرية قد لوحظ في الثقافة الغربية في عهد نهضتها، حيث كان (توماس الأكويني) ينقيها .. ولو عن غير قصد منه- لتكون الأساس الفكري للحضارة الغربية، ولم تكن ثورته ضد ابن رشد وضد القديس (أوغسطين) إلا مظهراً للتجدد السلبي، حتى يستطيع تصفيه ثقافته مما كان يراه فكرة إسلامية أو ميراثاً ميتافيزيقياً للكنيسة البيزنطية وأتى بعده (ديكارت) بالتجدد الإيجابي، الذي رسم للثقافة الغربية طريقها الموضوعي، الطريق الذي بُني على النهج التجريبي، والذي

ص: 196

1- جون هرمان راندال تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمه القاهرة المركز القومى للترجمة : ط 01، 2013، ج 01، ص 51.

هو في الواقع السبب المباشر لتقديم الحضارة الحديثة تقدمها المادي»⁽¹⁾ يظهر المنوال الجدللي في تكون الغرب كظاهرة مستقلة في التاريخ، من الأداءات الوعية التي مارستها عقريته، متمثلة في فلاسفته وملوكه ولاده، حين عمدوا إلى فك الارتباط بين المنجزات المعرفية المنقولة من تراثات الغير، والروح الثاوية بين عناصرها تمهدًا للعملية الثقافية العميقه، التي تعيد تأليف ونسج تلك العناصر، ضمن صياغات خاصة تولد المعنى الجديد وتعمل على ضخه في أوصاله، والدفع به إلى الأطراف التاريخية القصوى في شكل النماذج اليوتوبية التي ستتصور مستقبل أوروبا والغرب، وهكذا كان ديكارت مدركا لما قام به الاكويبي، فقام به، أحدهما سلبا والآخر إيجابا.

فالعمليات التأسيسية للمجتمعات غالبا ما تحتاج لمسوغات تمنح في هيئة فكرة متعلالية ذات طابع ميتافيزيقي أو ديني، وقد تعطى في شكل تبريرات فلسفية أو دينية تتجه إلى مجالات تعريف الإنسان وتعيين دوره في التاريخ، وهذا ما قام به الغرب - وعلى رأسه أوروبا - حالما بنى «... مسوغاته التقليدية، المسوغات التي أعطت للشخصية الأوروبية في القرن التاسع عشر أقصى توتها، عندما كانت أوروبا تؤمن بالتقدم العلمي وبالحضارة وبالاستعمار رسالة حضارية، فكانت هذه المسوغات تحرك وتوجه كل الطاقات الاجتماعية، اليد والقلب والعقل في أوروبا، وتوحد صفوفها في العالم، إذ كان الأوروبي ينظر إلى التقدم العلمي ميزة يمتاز بها عقله، وإلى الحضارة على أنها فطرته، وإلى الاستعمار على أنه امتداد حضارته خارج أوروبا وقد كانت هذه الأشياء وعلى الأقل الشيطان الأولان منها. تحقق الإجماع في الداخل في حدود أوروبا والإعجاب في الخارج خارج حدودها»⁽²⁾.

فالتلوكيفية الثقافية بتكوينات التاريخ التي وضعت أمام أوروبا إمكانية أن تكون وتألف ككيان تاريخي ذي خصوصيات وسمات منحت لها مبرر الوجود في المقام

ص: 197

1- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين ،دمشق دار ،الفكر، ط 04--1984 ص 71

2- مالك بن نبي: تأملات، ترجمة ندوة مالك بن نبي، دمشق، دار الفكر، ط 1991، ص 45

الأول، ثم الامتداد والمضي إلى الإعلان عن أعباء تاريخية خاصة، سواء كانت محققة أم مخطئة، إلا أنها حركت إرادتها وحشدت قواها للقيام بأدوار ومهام وسمتها بالرسالة التحضيرية للآخرين فالروح الاستعمارية جزء مكيف من طبيعة الغرب، لأنه يرى في الآخر أقل منه شأنًا، وأضعف وضعًا، ودعاه إلى مغادرة حدوده، لتعيم صورته الثقافية وطرازه الحياتي.

«وقدر ما كان مجتمع غربي أوروبا يتحلل ويتفكك، بالمماطلات المختلفة عن هذا التحلل ذاتها استطاعت المسيحية أن تبني المجتمع الجديد خطوة خطوة، وهو المجتمع الذي نطلق عليه هذه الأيام بالمجتمع الغربي... لقد خلف اختفاء الإمبراطورية الرومانية في الواقع جميع مكونات المجتمع الروماني من أشخاص وأفكار وأشياء على حال من الفوضى كان من المحتشم تنظيمها بطريقة أخرى وكانت الفكرة المسيحية هي التي استخرجت النسق الغربي من غضون الفوضى...»⁽¹⁾ فالغرب حسب التحرير السابق؛ هونسق قيمي أثارته المسيحية بروحها المتوصبة إلى بناء تاريخ عالمي، رتب رمما حضارية سابقة، موروثة من اندثار الشكل السياسي لروما الإمبراطورية، وأعاد لحمها ضمن عمل شاق، كان نتيجته ظهور الغرب.

ونتيجة لتدخل الاعتبار المسيحي في تجميع الركام التاريخي السابق عن ارتحالها لأوروبا، تلمذت تلکم العناصر في إطار واحدة، وهنا نسأل: «هل تمثل أوروبا من هذه الناحية وحدة ثقافة خاصة؟ بالطبع، إنها من زاوية معينة تجسد قدرًا مشتركاً وقد ارتسمت صورته في القرون الوسطى خاصة بفضل العلماء ولغتهم اللاتينية، دامت هذه الهوية على مر العصور، أثبتت الثقافة الأوروبية دعوتها العالمية عبر العقل الباروكي (القرن السابع عشر) وبواسطة عقل علمي فاعل من باريس إلى برلين، وحتى بعد ذلك، كما لا يجب نسيان الفلسفة ومساهمتها في تحقيق الأهداف العقلانية اللامتناهية، ولدت أوروبا في الشرق السامي، وفي آثينا الفلسفية وتبعد شخصية ثقافية ذات مهمة

ص: 198

1- مالك بن نبي: ميلاد المجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين دمشق، دار الفكر ط 03 1986، ص 60

عالمية ...»⁽¹⁾ يبدو أن النص الذي سقناه لإثبات المدلول المفهومي والتاريخي للغرب، يخالف السياق التحليلي الذي بنينا عليه استنتاجاتنا عند مالك بن نبي، فالأخير يشير إلى مركزية الوصل الذي قامت به المسيحية لأوروبا فغذتها بروح التجميع والنزع العالمي، ثم نجدنا أمام عناصر كثيرة شكلتها وأوْجَدتها، أيعني ذلك أننا انسقنا خلف تناقض تقسيري لم ننتبه له؟ لا نفهم ما فعله ابن نبي إلا بالرجوع إلى نظريته الكلية حول الحضارة، والتي تقوم على الفكرة الدينية كأساس رتق البناء التاريخي بلحمة حضارية واحدة متماسكة جعل الأوروبي/الغربي يشعر بالانتماء والهوية الواحدة قبل العالم، لذا صدرنا رؤيته لمعنى الغرب بقوله أن المسيحية مثلت الوخزة القيمية الأولى التي وحدت من تصارع بالأمس القريب. فلا الإسكندر المقدوني، ولا إمبراطورية روما تمكنت - رغم أسوارها وجيوشها - من بلوغ ذروة المادة التاريخية التي جمعت كل تلك الأثنينيات واللغات والأعراق تحت مظلة واحدة.

«فلقد شكلت الفكرة المسيحية (أنا) الأوروبي أو ذاته، كما صاغت (منظر) أوروبا الذي نشهده مشهد في منتصف هذا القرن العشرين، ولا ريب أن الناظر المتطلع سوف يذوب دهشة من وحدة هذا المنظر ، والشخصية التي تعطيه الحياة وتحركه، فإن أوجه التشابه بين الأشخاص والأفكار والأشياء هناك تعدد في الواقع في منتهى الوضوح. ويرغم هذا فإن تلك ظاهرة عامة»⁽²⁾ هي في النهاية تبرز الكيان الحضاري والثقافي والسياسي والاقتصادي الذي تسمّى بأوروبا مبدأ الغرب الأول وقلبه.

ثانياً - أنماط الظاهرة الغربية وأشكالها الثقافية والحضارية:

انتهينا من السوق المفهومي للعناصر المختلفة التي كانت الغرب إلا أنه ظاهرة مركبة، وليس بسيطة، وأنها عميقه ممتدة إلى عمق الماضي الذي تواردت منه المواد التاريخية الأولى، ثم تألفت مع مكونات أخرى ، فأظهرت إلى العالم كياناً كبيراً بتجليات مختلفة حددت له نمطية خاصة، وقدّمته في أشكال وبنيات يتسلط بعضها

ص: 199

1- جاكلين روس مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية، ترجمة أمل دييو، أبو ظبي : هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط01، 417، ص 2011

2- مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، مصدر سابق، ص 61

أحياناً ويتأخر أخرى. وهكذا بدا الغرب في التاريخ لا «... باعتباره مجرد حوادث تتعاقب، دون ما ربط جدلية بينها، فإن هذه النظرة تؤدي إلى نتائج معينة، ليست هي التي تنتج عن نظرنا إليه، حينما نعده سيراً مطروداً تترتب فيه الحوادث ترتيباً منطقياً كما تترتب عن الأسباب مسبباتها ...»⁽¹⁾ فالغرب إذن؛ كتاريخه أو كالتاريخ، بنية مضطربة. تطورت في مسار طويل، تداخلت أساسيات عديدة في دفعه إلى مصيره، بعد أن يكون في صيرورة وجدل مستمرین.

«إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ، وبني هذا المجتمع طبقاً للنموذج الأصلي لحضارته إنه يتجدر في محاط ثقافي أصلي يحدد سائر خصائصه التي تميزه عن الثقافات والحضارات الأخرى، إن الفكرة المسيحية قد أخرجت أوروبا إلى مسرح التاريخ، ولقد بنت عالمها الفكري انطلاقاً من ذلك. ومع عصر النهضة استعادت اكتشافها للعالم الإغريقي فتعرفت على سocrates باعث الأفكار، وأفلاطون المؤرخ لتلك الأفكار، وأرسطو مشرعواها»⁽²⁾ مما دمنا في سياق تحليل حضاري للظواهر التاريخية، يكون الغرب نتيجة رؤية كونية فسرت له العالم ومنحته مبرر وجوده في التاريخ، وكذا مسوغ بقائه واستمراره وكلما احتم الواقع بتحدياته، التفت المجموع إلى النموذج الجذري/الأصلي، المركوز في خبايا هيكل الثقافة، وهو هنا داعمان، إحداهما؛ تستقي من المسيحية الروح، والأخرى من اليونان شكل الروح وطريقة انتظامها، التي أتاحها مجموع مفكرين هم بمثابة الآباء المؤسسين، إلى جانب المسيح عليه السلام، وبولس، هناك سocrates وأفلاطون وأرسطو، كل بلمساته وإضافته. وبالتجاوب معهم جميعاً نكون أمام الأفكار الكبرى التي شيدت صرح الغرب ورميـت به إلى أتون المعترك التاريخي الغاص بالحضارات»... فنحن لا نستطيع -في اعتقادـي- أن نحمل باكتساب الفهم الذاتي الضروري للتعامل مع مآزقـنا الراهنة ما لم نبادر إلى استحضار

ص: 200

1- مالك بن نبي: : تأملات، مرجع سابق، ص 130

2- مالك بن نبي: مرجع سابق، ص 41-42

وكلما تم الكشف عن الأسس الأولى والجذور المتقدمة، كلما ظهرت المبررات المعقوله، لما يحدث في التاريخ، فالحضارة في المحصلة التحليلية النهائية هي نتاج فكرة تم تمثلها بكيفية ما وشرع في نسج الحياة على منوالها التبريري والتعليلي، بل «إن المعجزات الكبرى في التاريخ مرتبطة دائمًا بالأفكار الدافعة... فينبغي أن نلاحظ مع ذلك أن هذه القوى هي التي جعلت تلك المجتمعات تتشقّ من العدم، ونشرتها على مسرح التاريخ حيث بقيت قائمة بقدر ما بقيت هذه القوى تدعمها»⁽²⁾ ومع ميل مالك بن نبي إلى الفكرة الدينية كأساس أولي في عمليات الإنشاء أو الاستئناف التاريخيين، فهو يؤمن بعوامل أخرى قادت إلى ظهوره، لكن باعثها الجوهرى هو الفكر، بعيداً عن المضامين واختلافاتها «فهناك في الواقع علاقة جدلية بين الأفكار والأحداث الاجتماعية والسياسية في كافة مراحل التاريخ»⁽³⁾ باعتبار الأخيرة صدى وانعكاساً لتأسيسات المفكرين ونظرياتهم، وهنا نجد ضالتنا التحليلية في بسط الحقيقة الثقافية والتاريخية للغرب، من خلال أفكار فلاسفته ومؤرخيه.

«إن مصادر الحضارة الغربية جد قديمة ومتعددة في آن، وهي ترتكز برأي على أقوام من ثلاثة مفاهيم: المعرفة، الإنسان، التقنية في شكلها الحديث للثورة الصناعية»⁽⁴⁾ فتشترك هذه الأسس الثلاثة في خلق بنية تاريخية ذات نمط متميز، منبثقه ودفافة، حركية تومن بالإنسان ومركزية في العالم حتى ما يختص بمفهوم الإله/ الشخص /أو الآلهة / الأشخاص، وخصوصية المعرفة المنبثقه عن عقله ومنطقه وطريقه تفكيره في العالم، وكيف يصبّ الأخير في قوالب منطق محدد، ثم ترجمته إلى نوع من التكميم الذي يسهل التحكم والسيطرة والاستخدام فنحن بيازء نمطية تصوّر العالم

ص: 201

-
- 1- رишارد تارناس: آلام العقل الغربي، فهم الأفكار التي صاغت نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل، السعودية، مكتبة العبيكان، ط 01، 2010، ص 17
 - 2- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، دمشق دار الفكر، ط 1992، 01 ، ص 48
 - 3- مالك بن نبي: من أجل التغيير دمشق، دار الفكر، ط 01، 1995، ص 13
 - 4- أندريه سينغفريد روح الشعوب، ترجمة عاطف الأولى، قطر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 01، 2015، ص 180، 13

على أنه فضاء كبير يمكن فهمه والتعرف إليه، وأيضا التحكم فيه، بواسطة التقنية التي لا يقف أمام تطورها واستخدامها شيء، وهي معطيات تراكمت عبر مكابدات تاريخية متطاولة غير أن نظراتنا العابرة ... جعلتنا ننظر إليه وكان تاريخه قد ابتدأ من يوم التفتت إليه أنظارنا، فأعترناه بعض اهتمامنا في صورته الطارئة لا في جوهره ، وهذا شأن شبابنا في نظرتهم إلى الأشياء، فإن أكبر مصادر خطتنا في تقدير المدنية الغربية أنها نظر إلى منتجاتها وكأنها نتيجة علوم وفنون وصناعات، ونسى أن هذه العلوم والفنون والصناعات ما كان لها أن توجد، لولا صلات اجتماعية خاصة لا تصور هذه الصناعات والفنون بدونها. فهي في الأساس الخلقي الذي قام عليه صرح المدنية الغربية في علومه وفنونه، بحيث لو ألغينا ذلك الأساس لسرى الإلغا على جميع ما نشاهده من علوم وفنون»⁽¹⁾

وعمق الصلة بين الجذور المعنوية الناشئة عن حمولة ثقافية، ذات مضامين معرفية خاصة، برت للإنسان الغربي هويته، وعرفته أمام العالم، ومنحته الدفعات التاريخية المتوازية لكي يتمكن من بناء صرحة الحضاري، ورغم أن الأساس الأخلاقي هو القاعدة التي قامت عليها الأداءات الثقافية المختلفة من علوم وفنون وصناعات، إلا أنها لا نعد وجودها في سياق التنظيرات الفلسفية والمعرفية المختلفة، التي تصورت إنسانا عارفا متحكما في العالم، وخلقت مسوغات مثلت له روابط التواصل مع أخيه الإنسان ومع الوجود.

وقد حدد روجيه غارودي Roger Garaudy 2012 مسلمات ثلاث إضافة للسابقة، من جهة كونها الدعامات الأولى التي بنت رؤية الغرب الحديث لله سبحانه، وللعالم والإنسان والحياة والتاريخ. وتمثل في:

مسلمة ديكارت نجعل أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكيها»، طبيعة أخذت بوجهها الآلي إذ قامت مسلمة على علاقات تسيطر على طبيعة جردت من أي غاية خاصة.

ص: 202

1- مالك بن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص 95

- مسلمة هو بز الذي حدد العلاقات بين البشر «الإنسان ذئب يهاجم أخاه الإنسان» إنها علاقات منافسة في السوق ومواجهات بين الأفراد والجماعات، علاقة السيد بعبد، وهي «توازن الرعب» على مستوى قدراتنا النفسية الحالية.

- مسلمة مارلو الذي أعلن موت الرب «أيها الإنسان كن إليها بعقلك وسيد العناصر كلها» وهكذا يصبح ضعف البعد المفارق لدى الإنسان ورفضه أي قيمة مطلقة مقدسين [\(1\)](#).

تبعد المسلمات الآفة متباينة، كل منها ينتمي إلى سياق فلسفى خاص، إلا أن تحليلنا من خلال التطور الثقافى وما لاته الحضارية الكبيرة يجعلنا نسلم بارتباطها الوثيق، حيث أن المواجهة الديكارتية عينت أفق الصلة الجذرية للإنسان بالعالم كله ، فنصبته سيدا عليه فوقه، وجعلت الطبيعة مضمار سابق للسلط على الأشياء والهيمنة على موادها . فديكارت«...أتى ... بالتحديد الإيجابي للثقافة الغربية طريقها الموضوعي الذي بنى عليه المنهج التجريبى، والذي هو في الواقع السبب المباشر لتقدم الحضارة الحديثة تقدمها المادى» [\(2\)](#) فالمانح لثقة الظاهرة الغربية في نفسها، هو تعينها في التقدم بوصفه الحالة الثابتة في التاريخ، وكونه لن إلا بتحقق من معرفة توفر بالمنهج الناشئ عن مقدرة الإنسان وقدرته في التحكم في كل ما يحيط به.

وانعكست المسلمة الديكارتية الناظمة للصلة بالطبيعة، في فحوى التأسيس للاجتماع البشري والمشروع من حقيقة تاريخية مفادها؛ أن الناس يتشارعون ويتداولون الصلات فيما بينهم وفق تسديد طباعي يقوم على الغلبة للأقوى، والجميع في توجس دائم من الجميع، وهو ما أعلنه هو بز لما كشف عن العمق العدواني للبشر، فإما أن تكون معتدية، أو ترد عدونا، أو أن تلغى. وهذه قيمة عامة سبغت روح التظيرات السياسية في الغرب وبررت من خلالها الأطروحتات الفلسفية المختلفة مقوله العقد الاجتماعي. سواء من خلال الإقرار بالطبيعة الفاسدة ابتداء، أم بالتالي ستفسد بعد

ص: 203

1- روجيه غارودي حفارو القبور، مرجع سابق، ص 78

2- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص 71

حين، وهنا نجدنا أمام ثانية الأثافي. فال الأولى ضبطت العلاقات الوجودية مع الطبيعة، والثانية الصالات الأخلاقية مع الناس، ثم يكتمل المشهد بإقصاء التعالي والمطلق، والدعوى إلى موت الإله، الذي اضطرته الأسطورة اليونانية أن يكون بشرًا أو شخصاً ثم أكملت المسيحية الإنجاز الكبير، حالما سبغته بمعتقد مقدس. فدخل الإله في التاريخ ومنه لا يملك ، انعطاها وحينها فقدت الثقافة الغربية كل صلة بالمعاليات وارتبطت بالروح المادية والوازع التسلطى على الأشياء، خاصة وأن العلم قدر على رفدها بقوة هائلة تمثلت في التقنية متطوعة الكل، وسائلة الوعي، ومتقلبة على الإنسان ذاته. «كما ولو أن طبيعة الأوروبي الممثلة بآدميته لا تدع مجالاً للألوهية والباعث العميق لذلك موصول بثقافته ذات الجذور الطبيعية المحدودة في سياق تناولات ناشئة عن ثقافة سيطرة ذات جذور تقنية»[\(1\)](#).

فالسمة العلموية والتقنية التي غلت على الفكر الغربي لا تبني وجود جيوب رفض واحتجاج فلسفى يدل على حضور مستويات أخرى في الثقافة الغربية، كالمثالىات المختلفة وكذا النزعات الروحانية، لكن المستبد بها، وما يقدمها في ميدان العرض الحضاري هو الطابع الحسى والتقنى «ذلك أن أوربية كانت قبل (لوكراس) بوعده، وقبل (بلانك) وبعده الأرض المختارة للفكر الكمى ولوطوعية (أوجست كونت) ومادية (ماركس). فالتفكير الغربي يجتمع على ما ييدو أساساً إلى الدوران حول مفهوم الوزن والكم، وهو عندما ينحرف نحو المغالاة فهو يصل إلى المادية في شكلها :

التسلق البورجوازي للمجتمع الاستهلاكي.

والشكل الجدلی للمجتمع السوفياتي»[\(2\)](#)

تلك إذن أهم السمات الحضارية التي طغت على التجربة الحضارية الغربية، وكونتها، ودفعتها بها إلى اكتساب الطابع الإمبراطوري ونزعة الامتداد على حساب كل شيء، الأرض - الطبيعة - حسب ديكارت، الإنسان - الذئب - تبعاً لهوبز، المطلق

ص: 204

1- مالك بن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص 95

2- مالك بن نبي : المصدر سابق، ص 24

الإله/ الميت مع نتشه 1900 Friedrich Nietzsche أو مارلو والتنافس في الغرب تجسساً للقيم السابقة أدخل الإنسانية إلى عالم «متقل بالعلم وبتقانته الإمبراطورية، إنه يضج بروح الحرب ووسائل الحرب... إن روح القرن التاسع عشر التي ادعت تحقيق سعادة الإنسان بواسطة الآلات قد انتهت إلى إفلات محزن، فلم يعد العالم يتضرر الخلاص على يد العلم ...»⁽¹⁾ حيث هو سبب مأساتها لتغوله، وتضخمها وقيامه كمطلق مواز لكل شيء، ومع أن ما سقناه من تحليل لمالك بن نبي يرجع لأواخر الأربعينيات من القرن المنصرم، إلا أن جدواه التفسيري لا تزال ماثلة، خاصة لشيع روح الحرب الدائمة، وبث منطق الفرقه وتسخير مقدرات الإبداع في التسابق نحو التسلح، والاختبارات المهددة للوجود البشري، وبذلك يكتمل الثالوث القيمي من خير وحق وجمال، وتتجلى المعرفة المترجمة لحقيقة الوجود في مشهد تاريخي وحضاري وجودي كبير، يظل على صدر العالم بنموذج ذي سمات متينة، سميناه الغرب أو الظاهرة الغربية وقلبه أوروبا.

ألم نلمح قبلاً إلى الأساس الديني لتكون الغرب من أساطير اليونان، إلى تحالف الإمبراطورية مع المسيحية، ومنها إلى استدماج العنصر اليهودي، ثم ها نحن الآن أمام إقرارات تقيد بعناصر أخرى وسمت الغرب وأظهرته في مسحة علمية وتقنية مهيمنة ثقافياً وتاريخياً؟

لم يغب ذلك مالك عن بن نبي، لما أبرز أنه من الوجهة التاريخية يتبع علينا ملاحظة أن الأفكار (الماركسية) قد استخدمت لنموها واكتصالها كل البنية التحتية النفسانية والمفاهيمية المسيحية الذي حول إنجيل (يسوع المسيح) إلى إنجيل (ماركس) وجمع المطامح التوافة إلى (ملكتوت الرب الإله)، إلى مطامع متتبعة (بالفردوس الأرضي)، فالفكرة الدينية تتدخل إما بطريقة مباشرة، وإما بواسطة بدبلاتها اللادينية نفسها، في التركيبة المتألفة لحضارة ما، وفي تشكيل إرادتها ...»⁽²⁾ فالوظيفة

ص: 205

1- مالك بن نبي مشكلة ،الثقافة، مصدر سابق، ص 126-127

2- مالك بن نبي: القضايا الكبرى، بإشراف ندوة مالك بن نبي دمشق الجزائر دار الفكر الملكية للإعلام والنشر والتوزيع، ط 01، 1991،

التبصري والتجيشية تؤديها الأيديولوجيا والفكر كما يؤديها الدين. فالماركسيّة في النهاية هي بنية محفزة حاضنة على الفعل، ودافعة لقيام بالأعمال التاريخية الاستثنائية، وباعثة على تأمل المستقبل البعيد من خلال الثورة على أوضاع الحاضر، كما هو الشأن تماماً للعلموية ودعواها إلى التمسك بالمعرفة العلمية الوضعية والمادية، الموصولة بالمنهج التجريبي الواقعي، المحكم بالرؤى الطبيعية، واستخدامات التقنية.

وهكذا تكون أوروبا قد «... حسمت حالتها الخاصة منذ بضعة قرون، داخل الإطار المسيحي دون ريب، ولكن مع مبادرات في الميدان الفني، والأدبي والفلسفـي، كانت تذهب إلى ما وراء المبدأ الإنجيلي. فقد تشكل الفكر الأوروبي المعاصر في جو العقلانية الفرنسية، والجمالية الإيطالية، ومع ذلك ففي كل مرة كانت تنتاب هذا الفكر استشارة أو تحد وافد من الخارج، كان يرجع من جديد إلى أصله المسيحي»⁽¹⁾.

تكمـن الخلفية الرؤيوـية للظاهرة الغـربية في العـمق الـديـني لطـبيـعـة الفـكرـة ذاتـها، حتى ولو اقـنـدـفت في اتجـاهـ الـلـادـينـيةـ المـحـضـنةـ، فالـواـزعـ الدـفـينـ المـحرـكـ لـعـجلـةـ التـارـيخـ الغـربـيـ؛ هوـ الأـسـاطـيرـ المـؤـسـسـةـ فيـ فـجـرـ الـحـضـارـةـ الإـغـرـيقـيـةـ، وـمـنـهـاـ إـلـىـ اـسـتـمـدـادـ الـمـسـيـحـيـةـ وـالـلـمـسـةـ الـيـهـودـيـةـ، وـفـيـ حـالـاتـ التـوـرـ الكـبـرـيـ التيـ تـشـعـرـهـ بـالـتـهـدىـدـ، يـلـتـفـتـ إـلـىـ المعـنىـ الـدـيـنـيـ وـيـسـتـدـعـيـ الـحـالـةـ الـلـاـهـوتـيـةـ لـمـجـابـهـةـ أـعـبـاهـ وـتـخـطـيـ مشـكـلـاتـهـ، سـوـاءـ كـانـتـ فـكـرـةـ دـيـنـيـةـ مـبـاشـرـةـ أـمـ شـيـهـتـهاـ أـمـ بـدـيلـتـهاـ، وـفـيـ النـهاـيـةـ، اللـبـوسـ مـخـلـفـ وـمـثـوىـ وـاحـدـ.

نـتـمـنـىـ أـنـ تـكـونـ التـحـلـيـلـاتـ السـابـقـةـ قـدـ اـسـتـوـفـتـ بـعـضـ الـخـصـائـصـ الـأـرـكـانـ الـتـيـ بـهـاـ وـصـفـ مـالـكـ بـنـ نـبـيـ الـظـاهـرـةـ الغـربـيـةـ وـبـيـنـ أـنـماـطـهـ، وـلـكـ هـنـاكـ لـازـمـةـ أـسـاسـيـةـ لـاـ يـفـوتـنـاـ التـوـيـهـ بـأـهـمـيـتـهـ وـهـيـ: أـنـ الغـربـ لـمـ يـكـتمـلـ دـفـعـةـ وـاحـدـةـ، خـاصـةـ وـأـنـهـ لـاـ يـزـالـ مـاضـيـاـ إـلـىـ قـدـرـهـ التـارـيخـيـ، ثـمـ لـأـنـ مـرـكـزـ الشـقـلـ فـيـ تـبـدـلـ مـنـ جـهـةـ لـأـخـرـيـ، زـيـادـةـ إـلـىـ مـقـدرـتـهـ الـعـالـيـةـ الـآنـ عـلـىـ اـسـتـيـعـابـ التـنـوـعـ وـتـذـوـيـبـ الـاـتـنـمـاءـاتـ الـمـخـلـفـةـ فـيـ صـيـاغـةـ مـذـهـلـةـ مـنـ الـوـجـهـةـ الـحـضـارـيـةـ، وـمـعـ ذـلـكـ يـمـكـنـاـ إـجـمـالـ خـصـائـصـهـ وـقـضـيـاـهـ الـأـسـاسـيـةـ

ص: 206

1- المصدر السابق، ص 61.

في جملة ملامة ملاحة تعد في كليتها «... الأفكار التي نظمت الغرب بالإنسان المرمي في العالم، الذي تهدد خصومة الأشياء يصوغ أفكاراً تساعد على فهم الطبيعة وعلى السيطرة عليها. الإنسان، الإنسانية، التاريخ، الشخص، الفرد. هذه التصنيفات الأساسية تنظم فكر الغرب. وأما العقل، والعلم، والطريقة، والجدلية، والنظام، والفوضى والخواء، والمفهوم، والطبيعة، والتقدم، والصيرورة فهي تعطي الثقافة الأوروبية معناها، هذه الثقافة المتأثرة كما رأينا بالإرث اليوناني (الجدلية العقل...) وأيضاً بالإرث المسيحي

(اللامتناهي...) كل هذه الأفكار نظرية، لكن ثمة أفكار تدير العمل الفردي والجماعي: الأخلاق، العدالة، المساواة، الكرامة، السعادة، الشخص، السياسة، الديمقراطية ... إنها مفاهيم تتمازج فيها الرؤية اليهودية-المسيحية والمذهب الطبيعي اليوناني وتوسّس للفكر الأوروبي. أخيراً إن فكرة الجميل، والجمال والذوق والجمالية... تذكرنا بأن الإنسان الأوروبي هو ذلك الإنسان الجميل، الذي يطارد الجمال المولود في المدينة القديمة حيث الجمال علامة الخير»⁽¹⁾.

رغم الطول النسبي للنص السابق، إلا أنه لخص معلومات مالك بن نبي في وحدة تحليلية مهمة ولافتة، حيث أبرز امتن المبادئ والعوامل والمعطيات التي ألقت بالغرب في وجه العالم، وسمحت له بأن ينطلق في عمل تاريخي دؤوب، بدأ عند اليونانيين القدماء، ثم فقد قوته وإرادته لما يقارب ألف سنة، ثم عاود دورته الإنجزائية من فجر النهضة، مستلهما كل تاريخه، بما فيه العصور الوسطى، وبني حداة بفتح مذهبة قدمت للإنسان التفوق والظهور التاريخي الكبير، متخطياً حتى أعرق الإمبراطوريات وأقواها في التاريخ. لكن في الوقت عينه، أقحمه ضمن مأس غير مسبوقة، أظهرها ما ينعت بالاستعمار/ التدمير، ثم الاستشراق، والاستزاف المبرمج لثروات الآخرين /الأغيار.

ص: 207

1- جاكلين روس: المرجع السابق، ص 31-32

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي (1)

مقدمة

راهنية البحث: نود هنا أن ندخل في الإطار النظري لهذا البحث وهو جدلية الصراع بين الأنّا والآخر الغربي الذي يتجسد كاستعمار يمارس هيمنته الكونيالية بكل عنفها على الإنسان والوجود من خلال ما أقامه من التماقّف الكونيالي وفرض منظومته الثقافية كمنتصر يفترض بالمهزوم أن يقلده في الثقافة وآليات الحكم على الآخر.

وقد كان العالم العربي والإسلامي قد عاش أشكالاً متنوعةً من الهيمنة وكانت ردود فعله متعددة بين النقد وبين التقليد والتماقّف معه تقليداً واقتباساً للحداثة من أصحاب الاختلاف أو نفيها ونقداً من أصحاب الهوية أو الأصالة. فالتراث الإسلامي كان يمتلك إرثاً حضارياً كبيراً إذ كان الانتماء في ظل التجربة الإسلامية لا يقاس على أساس الدين، وإنما على أساس المسالم والمحاربة، لأن الإسلام عدّ أهل الأديان الأخرى المسالمين من أهل دار الإسلام؛ أي أنّ لهم حق المواطنة الكاملة.

على عكس ما يشيّعه الغرب من أزمة الأقليات وغياب حقوق الاختلاف التي اتّخذ منها وسيلة للتّدخل في شؤون المنطقة وعمل على خلق الفرقّة وشّاع الصراعات العرقية من أجل أن يتّخذ منها ذريعة للتّدخل في شؤون العالم الإسلامي.

ص: 208

1- استاذ الفلسفة الوسيطة الاسلامية - المسيحية ، في قسم الفلسفة، في جامعة الكوفة

وكان التيار الإسلامي بكل أشكاله قد بحث العلاقة مع الآخر فتنوعت مواقفه فمنها من رضي التناقض معه، ومنها من مارس نقداً للغرب وكانت تلك النقود المرجعية المعنوية في المقاومة للخطاب الكونيالي التي خاضها المجاهدون لفترات طويلة في الجزائر ومصر والكثير من العالم الإسلامي كالهند.

إذ تبرغ راهنيته في مقاومة الكونيالية الغربية وما صاحبها في نظر التيار الإسلامي من غزو ثقافي وجدوا فيه باباً من أبواب تقليد الغرب بالعادات والتقاليد وأشكال الثقافة التي تختلف مع ما ورثه العرب والمسلمون، من تراثهم وشريعتهم التي اتخذوا منها رأسماً رمزاً في مقاومة الخطاب الكونيالي من خلال تحليل العلاقة بين الآخر الغربي والذات وما أوجدوه من علاقات صراعية بين العقل الغربي وعالمنا العربي الإسلامي.

فالبحث يتناول بالتحليل أفكار واحد من قادة الحركات الإسلامية هو الشيخ حسن البنا وما قدّمه من فكر نقدّي للغرب وبيان مظاهر التغريب عنده وما وجد فيها من تأثير سلبي على الواقع الاجتماعي والسياسي بحسب تصوره النقيدي إذ برع كصاحب موقف دافع عن الهوية الإسلامية في مقابل من انتقدوه واتهمه من أصحاب الفكر التغريبي والعلمانى، ونحن هنا نجد واحداً من ممثلي الخطاب السلفي في نقوده التي اتسمت بالشمولية والجذرية مما جعله واحداً من المرجعيات الإسلامية التي أثرت بعمق بالمشهد الإسلامي في وقته وبعدة إلى اليوم في تصور العلاقة مع الآخر سواء كان: غربياً، أم حداثياً عربياً.

الأطروحة: لقد كانت هناك إشكالية صراع بين الغرب الكونيالي الذي اندفع إلى احتلال العالم العربي الإسلامي بكل قوة مما ساهم في ظهور ردة فعل لدى الآخر المسلم الذي كان في البداية يجد في الغرب تجربة حضارية بحث فيها مفكرو النهضة وعملوا على التناقض الإيجابي معها. ولكنَّ الأمر اختلف حين تحول الغرب إلى قوة صادمة مدمرة محتلة معادية عنصرية فكان لا بد لهذا الموقف أن يجعل الفكر الإسلامي يقف ملياً يازاء الغرب وهذا ما حدث مع الشيخ رشيد رضا.

فالغرب هنا تحول إلى قوة صدام يقوم على الهيمنة والإكراه مما جعل منه مشروعاً معدياً استيطانياً أعاد النهضة الإسلامية من خلال قوته الصلبة العسكرية أو من خلال قوته الناعمة من منتجات الحداثة وما صاحبتها من سلوكيات ومعتقدات وقيم تعارض مع ما هو قار في العالم الإسلامي.

وكان لا بد من ظهور مفكرين مسلمين يمارسون خطاب المقاومة لهذا المد الكونيالي وكان الشيخ حسن البنا قد قدّم مشروعًا سياسياً ودينياً يقاوم الاحتلال وقيمه ويقترح بديلاً له.

وهذه الروح المقاومة التي تتشبث باختلافها وتمايزها عن الآخر وتجد من الضرورة احياء هويتها والعمل على ترسیخ منظومتها الثقافية التي انتجهها الوجود الحي والمستقل.

بالتأكيد هذا يتطلب وجود رؤية مقاومة تعد المرجعية البديلة للحداثة الصلبة القادمة من الاستعمار الغربي، وتنمظهر هذه المقاومة برفض التغريب من الداخل وتعمل على مقاومة المحتل من الخارج.

المبحث الأول

المرجعية الفكرية في نقد الغرب

من أجل الحديث عن رؤيته النقدية لا بد أولاً من الحديث عن المنظومة التي اتخذ منها مرجعيته في النظر إلى الآخر، لأن المرجعية لا بد من حاكميتها في الرؤية والمنهج اللذين كان لهما الأثر في النظر إلى الآخر وأثار الحداثة الغربية التي سللت إلى المجتمع الإسلامي عامة والمصري خاصة، فالمشكلة هي الأخرى مرجعية حاكمة في الواقع الاجتماعي والسياسي، إذا نحن أمام مرجعيتين ولكل منهما رؤيتها ومنهجها في الحياة، فالنقد لدى الشيخ السلفي حسن البنا محکوم بموجهات مرجعية من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الآخر وما يمثله من اختلاف في الرؤية والمنهج سواء كان في الخارج أم في الداخل أم حركات وأحزاباً أم مؤسسات تم بناؤها على أساس

مرجعية غربية وهو ما يعرف لدى التيار الإسلامي بـ (التغريب أو الغزو الثقافي).

أما المنظومة التي تأثر بها وكان لها أثراً في تكوينه المعرفي والعقائدي أي السياسي، فهي ما يُعرف بتيارات الإسلام السياسي أو الفكر الإسلامي وهو مصطلح حديث الصياغة؛ ولكنّه في مضمونه الفكري والعقدي يتّم إلى تراث الإسلام من

حيث تناوله المعارف الإسلامية وعلوم القرآن والبحث الكلامي في الله وصفاته الخ (1)

فالتفكير مثله مثل أي فكر لا بد من أن يخضع إلى تحولات تصاحب المتغيرات التي تطرأ على الحياة فيكون الفكر مسيراً لتلك التحولات التي تحتاج إلى تجديد في الوقت الذي تبقى فيه الأصول ثابتة؛ ولكن التحولات في التلقى والتفسير والمعالجة للنصوص والأحكام والسنّة، والقول بتتجديدها أمر مرفوض مطلقاً (2).

ولكن التحول المهم هو الفهم الحديث للتّجديد الذي يتّناسب وحاجة الأمة الذي أصبح (Modernization) استجابة من جانب الفكر لمتطلبات الواقع التي تتطلب المزيد من الضبط والتطبيق والالتزام (3) ومراقبة الضوابط الشرعية، من ناحية، ومن ناحية أخرى الحاجات والتحديات، ولعل مرجعية الشيخ حسن البنا تتضمن هذا الأمر إذ تجاوزت المؤسسات الجامدة فجمع بين الرؤية السلفية التي ورثها عن أساتذته من قبل محمد عبده ورشيد رضا الذين جمعوا بين الحاجات الراهنة في زمانهم وتجدد الحلول العملية (4) ولكنّه كان أقرب إلى رشيد رضا (1282-1354 هـ - 1865-1935 م) الذي كان أميل إلى السلفية منه إلى التجديد. وأبرز ملامح هذا التجديد. ارتبطت أيضاً بالضغط الاستعماري في الخارج وأثارها في الداخل لهذا ظهرت حركة أو ظاهرة (الصحوة الإسلامية) (5)، يمكن القول إن المفكرين والمصلحين المسلمين

ص: 211

1- انظر: محسن عبد الحميد تجديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، 1996، ص 41

2- انظر: المصدر نفسه، ص 97

3- انظر: طارق البشري الإسلام والعصر. ملامح فكرية وتاريخية مجلة المسلم المعاصر ، السنة 19، العددان (75-76) فبراير - يوليو 1995، ص 9.

4- انظر: محمد عابد الجابري وجهة نظر حول إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، 1994، ص 42

5- الصحوة الإسلامية أو الصحوة هو مصطلح يشير إلى إحياء دين الإسلام من جديد أشهر صحوة في التاريخ الحديث بدأت تقريباً في عام 1970 وتنجلي في التقوى الدينية واعتماد الثقافة الإسلامية كاللباس المصطلحات، والفصل بين الجنسين، والتعبير والرقابة على وسائل الإعلام والإلتزام بالقيم والأخلاق من منظور الدين الإسلامي. كثيراً ما ترتبط الصحوة مع الحركة الإسلامية السياسية تحديداً دون الكثير من المجالات والتيار الإسلامي وغيرها من أشكال إعادة الأسلامة، في حين تمت صحوة أخرى اعتمدت العنف والتسلّح منهجاً لها رافقه بعض التطرف الديني والهجوم على المدنيين والأهداف العسكرية من قبل المسلمين. انظر: الموسوعة الحرة.

جاهدوا في سعيهم لإصلاح الفكر الإسلامي وتجديده لمواجهة، التحديات الخارجية والداخلية، التي استهدفت الأمة الإسلامية في عقيدتها وحياتها وثقافتها الإسلامية، لكي يبرهنا على أن الدين الإسلامي هو الأصلح لكل زمان ومكان، وأن له القدرة على تنظيم أمور الحياة للإنسانية جموعاً، ليكون هذا الفكر قادراً على مواجهة تحديات العصر، والتصدي للغزو الفكري، الذي يشن المستعمرون ودوائرهم الثقافية على الإسلام ديناً وحضارة.

كان حسن البنا قد تأثر في تحولات رشيد رضا بعد أن كان الأخير قد تأثر بمشروع محمد عبد الإصلاحي، ولكنه غير موقفه وهذا يعود إلى سببين: أولهما ما شاهده من الغرب الذي تأمر على البلدان الإسلامية في زوال الخلافة الإسلامية التي ظنها في تركيا بسبب الغرب واحتلال الأرضية الإسلامية في ليبيا وفلسطين وغيرها من ديار الإسلام، وفي مقابل ذلك تخاذل حكام المسلمين تجاه تلك التطورات وعدم اكتراثهم بها، فكل تلك العوامل جعلته يشعر بمسؤوليته الشرعية والإنسانية للقيام بواجب الإصلاح⁽¹⁾. ولكنه تأثر بالفكر الإخواني الوهابي وفكرة ابن تيمية (661-728هـ) . وكان لهذا أثره في مشروع البنا الإخواني إذ صرخ «الشيخ حسن البنا» (1368-1909هـ - 1949م) بأنه قد تأثر بأفكار رشيد رضا قائلاً: «... نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا»،⁽²⁾ ولكنه أكد أن دعوته على الرغم من سلفيتها (هي كذلك إنسانية تدعو إلى الأخوة بينبني الإنسان، وترمي إلى إسعادهم جميعاً لأنها إسلامية، والإسلام للناس كافة ليس لجنس دون جنس ولا لأمة دون أخرى).⁽³⁾

ص: 212

1- حمد خرويات الإصلاح السياسي عند الشيخ محمد رشيد رضا، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (26)، خريف 2001، ص 80

2- ينظر: السعيد الحركات الإسلامية، مصدر سابق، ص 9

3- مجموعة الرسائل، ص 275 ، ط دار البصائر.

قد كان مشروعه الاصلاحي يصطحب بصبغة سياسية واجتماعية (إذ نراه قد أرسل الرسائل إلى الملك والحكومة ومجلس الأمن والسفراء وذلك لعلاج الخلل السياسي الذي كانت تعاني منه الدولة والدول الإسلامية).

اما الجانب الاجتماعي فيبين أثر التربية على الفرد والأمم واهتم بالمناهج التعليمية وقام بمحاربة الفساد الذي تقوم به الجمعيات الأهلية، واهتم بقضايا المرأة والأسرة [\(1\)](#)

وكان يمثل مشروعًا إسلاميًّا حركياً يختلف عن المؤسسات الدينية التقليدية مثل الأزهر من ناحية ومن ناحية أخرى مختلف مع التيارات والأحزاب التغريبية أو المتأثرة بالغرب وموقفها من العلمانية التي وصفها رشيد رضا من قبل (صفات مروذلة لك_ «المترنجة») و [\(الملاحدة\) \(2\)](#).

فإن رشيد رضا هنا يهاجم امتدادات الغرب عبر المؤثرات الحداثية التي وصفها برأيه اقصائيه سوف تؤثر بعمق بالمشهد الإسلامي الحركي عامة والاخوانية خاصة فان رشيد رضا كان يحمل مشروعًا يقوم على اصلاح حال المسلمين من خلال السلطة عبر إحياء مشروع الخلافة وإن دفعه هذا إلى نقد المؤسسات الإسلامية القائمة متهمًا ايها بالجمود وهذا ما تجلى في قول حسن البنا: (الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنا من ركانه، ويعتمد على الإرشاد، وقد يدعا قال الخليفة الثالث رضي الله عنه : «إن الله ليزرع بالسلطان ما لا يزرع بالقرآن» فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر) [\(3\)](#) لهذا انتبهجوا موقفا وسطا بين التقليد والتفرنج، أي إنهم يحاولون تجاوز المؤسسات السياسية التي يضنون أنّها قائمة بالتأثير بالمحظى فهي متفرنجة ويهاجمون المؤسسات التقليدية كونها جامدة خاضعة إلى استبداد الحكم .فهم

ص: 213

-
- 1- أمين عبد العزيز جمعه الكتاب السادس من تراث الإمام حسن البنا المناسبات الإسلامية، البصائر، ط1، ص 193. ونظر مجموعة الرسائل، ص 777 ، ط دار التوزيع والنشر.
 - 2- محمد جمال باروت، يثرب الجديدة الحركات الإسلامية الراهنة مؤسسة الرئيس للكتب والنشر، ط1، بيروت، 1994 ، ص 21.
 - 3- حسن البنا مجموعة رسائل دار الدعوة، ط1، الإسكندرية، 2002، ص 189.

بهذا يختلفون عن الطرفين. لكن الطرف الذي يتهم بالتفريح هو موقف يعتمد على تصور إسلامي مختلف متمثل بعلي عبد الرزاق (1305هـ - 1888م) «الإسلام وأصول الحكم» (1925) وعبد الحميد بن باديس (1307هـ - 1889م - 1940م) وموقفه من إشكالية الحكم⁽¹⁾.

فكان لهؤلاء موقف مختلف من رشيد رضا وموقفه من الغرب والتغريب اذ يرى رشيد رضا أن علاقة الإسلام بالمجتمع عبر الدولة وأن الدولة تستمد شرعيتها من أهل الحل والعقد وأن الفرد ملزم أمام الدولة، التي يكون فيها أي الدولة الخليفة الذي يعتمد على التغلب والطبيعة القهيرية للدولة، وان تنصيب الأمة ممثلة بأهل الحل والعقد للإمام أو الخليفة واجب عليها شرعاً تأثم كلها بتركه وتعد حياتها جاهلية مع فقده .⁽²⁾ وهو هنا يعتمد على ميراث سني يرى أن الطريق إلى حماية الدين يأتي من خلال الخلافة⁽³⁾ ولكن حسن البناء اختلف عن استاذه خاصة وعن الميراث السني عامة باعتماده على منهج جديد أكثر واقعية ينتمي إلى الحركات الشعبوية الشمولية هو الدولة الإسلامية على الرغم من أنه أخذها عم رشيد رضا بعد تعديل تحولت فيه من خلافة : ممتنعة وطباوية، إلى دولة إسلامية ممكنة وواقعية)⁽⁴⁾.

المبحث الثاني

نقد الفكر الغربي

وهذه المرجعية هي المرجعية التي شكلت الأطر العامة لمقدمة الشيخ حسن

214:

- 1- موقف هؤلاء من القضية ذاتها اذ يرى علاقة الاسلام عبر الفرد وليس الدولة فالفرد مسؤول امام الله مسؤولية فردية يبشر بالإسلام عبر الاقناع والوعظ التي يشكل الفرد محورها وليس عبر الدولة بالإكراه ويرى عبد الحميد بن باديس أن وظيفة هذه المؤسسة تتحدد في تشكيل مرجعية دينية اديية بحثه للمسلمين بعيدة كل البعد عن السياسة وتدخل الحكومة لا الحكومة الاسلامية ولا غيرها . انظر : محمد جمال باروت يثرب الجديدة، ص 20 وانظر بواسطته عبد الحميد بن باديس مختارات محمد عمارة له في الاسلام والعروبة والعلمانية، ص 168
 - 2- محمد جمال باروت يثرب الجديدة، ص 20 وانظر بواسطته محمد رشيد، رضا الخلافة او الإمامة العظمى، مطبعة المنار، القاهرة، 1341هـ، 6، ص 2015
 - 3- علي أحمد الديري نصوص متواحشة : التكفير من ارثوذكسيية السلاجقة إلى سلفية ابن تيمية، مكتبة الفكر الجديد ط 1، بيروت، 2004، ص 144
 - 4- عبد الإله بالقيرنيز الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، 2004، ص 144

البنا في نقد الغرب والتغريب في الداخل والمشروع الذي يقدمه بوصفه البديل عن كل هذا اذ نجده ينتقد الوضع القائم في العالم الإسلامي عامة ومصر خاصة في أيامه وما فيه من تغريب وابتعاد عن الإسلام.

نقد التأثير الغربي على المستوى الداخلي:

يناقش الوضاع الداخلية في مصر من إسلامي كما تجلت لديه في مرجعياته الفكرية ويبداً في مناقشة أهم قضية في الحراك الإسلامي باعتبارها المقوله الكلية نزولاً إلى الجزئيات، إنها قضية «الحكم» ويطرح سؤالاً : يتساءل فريق من الناس: هل في منهج

المسلمين أن يكونوا حكومة وأن يطالبوا بالحكم؟ ، وما وسيلة لهم إلى ذلك؟[\(1\)](#).

طبعاً هذه الأسئلة كانت ولا تزال مهمة وحيوية وعلى أساسها يمكن تصنيف طبيعة الخطاب الإسلامي، ويقول: ولا أدع هؤلاء المتسائلين أيضاً في حيرة، ولا ندخل عليهم بالجواب.

فالإخوان المسلمين يسيرون في جميع خطواتهم وأعمالهم على هدى الإسلام الحنيف كما فهموه، وكما أبانوا عن فهمهم هذا في أول هذه الكلمة. وهذا الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركناً من أركانه، ويعتمد على الإرشاد، وقد جعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الحكم عروة من عرى الإسلام والحكم محدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات الفرع، فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر. والمصلح الإسلامي إن رضي لنفسه أن يكون فقيهاً مرشدًا يقرر الأحكام ويرتل التعاليم ويسرد الفروع والأصول، وترك أهل التنفيذ يشرعون للأمة ما لم يأذن به الله ويحملونها بقوة التنفيذ على مخالفة أوامرها، فإن النتيجة الطبيعية أن صوت هذا المصلح سيكون صرخة في وادٍ وفحة في رماد كما يقولون.

فقد يكون مفهوماً أن يقنع المصلحون الإسلاميون برتبة الوعظ والإرشاد إذا وجدوا

ص: 215

من أهل التنفيذ إصغاءً لأوامر الله وتنفيذًا لأحكامه، وإيصالاً لآياته وأحاديث نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم)، أما والحال كما نرى: التشريع الإسلامي في واد والتشرع الفعلي والتنفيذي في واد آخر، فإن قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف... أن الإخوان المسلمين لم يروا في حكومة من الحكومات التي عاصروها من ينهض بهذا العبء، ولتطلب حكامها بحقوقها الإسلامية، وليعمل الإخوان المسلمون⁽¹⁾، فهو هنا يعطي تعليلاً لما قاله رشيد رضا عبر المطالبة الجهادية باستلام السلطة والمطالبة بتنفيذ دول بناء الخلافة فهو يرفض أشكال الحكم المستعارة من الغرب ذات الطابع المتفرنج حسب وصف الشيخ رشيد رضا، وعلى هذا نجد موقف الشيخ حسن البنا يتجلّى في موقفه من :

«نقد القوانين الوضعية» : في الوقت الذي يبين فيه موقفه من الثورة بالقول: (أما الثورة فلا يفكر الإخوان المسلمين فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها، وإن كانوا يصرحون كل حكومة في مصر بأن الحال إذا دامت على هذا المنوال ولم يفكروا ولو الأمر في إصلاح عاجل وسريع لهذه المشاكل فسيؤدي ذلك حتماً إلى ثورة ليست من عمل الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم، ولكن من ضغط الظروف ومقتضيات الأحوال، وإهمال مرافق الإصلاح). وانطلاقاً من هذا الموقف نجد يبين موقفه من الدستور ويقول (يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يدعون به نظاماً آخر) ص 188 اما عن القوانين الوضعية (على ان هذه القوانين الوضعية كما تتصدى الدين ونصوصه تصدى بالدستور الوضعي نفسه الذي يقرر أن دين الدولة هو الإسلام، فكيف توفق بين هذين يا أولي اللباب؟)⁽²⁾

نقد ظاهرة الأحزاب السياسية في مصر : كان البنا يبدو غير موفق في موقفه من ظاهرة الأحزاب كما يقول عبد الله النفيسي بقوله : (أرى أن البنا لم يوفق فيها، فهي

ص: 216

1- حسن البنا مجموعة رسائل نفس المصدر السابق، ص 187

2- المصدر السابق، ص 190

عدم تقبله الدائم للحزبية والاحزاب مما يعكس لديه غياب النظرية المتكاملة لعلاقاته السياسية داخل مصر . يؤكّد البناء في أكثر من رسالة وخطبه وحديث ومقالة ان الاخوان ليسوا حزبا من الاحزاب وان الاخوان ينكرون على الاحزاب حزبيتها ونقدّي (أي (النفيسي) لهذا الامر ينصب على محورين:

نظري وعملي نظريا ما هو الحزب ؟) النظري من خلال تعريف الحزب اذ يعرف (ذو فرجه du verger) او (إدموند بيرك E.Burke) و (جان بودان J.Bodin) في موضوع الاــحزاب كظاهرة من ظاهرات الاجتماع البشري السياسي اقول: يعرف هؤلاء الحزب ربما بــالــفاظ مختلفة لكنهم يجمعون على أن الحزب السياسي هو اتحاد بين مجموعة من الافراد بغرض العمل معا لتحقيق الصالح القومي وفقا لمبادئ خاصة متفق عليها جميعا».

اما العملي: الحزب كظاهرة طبيعية من ظواهر الاجتماع السياسي، اما رفض البناء للأحزاب بحجّة وجود أحزاب متنافسة بل ومتطاحنة لا يعني أن الحزب كظاهرة سياسية تقع في خانة السلبيات، أليس جماعة الأخوان حزبا؟ والجواب يبدو أن جماعة الأخوان في مصر لم تزل تحاول الخروج من هذا المأزق الذي كان نتيجة لخطأ كبير في اجتهد البناء رحمه الله)[\(1\)](#)

إذ يشير «عبد الإله بلقيزير» إلى ان نقد «حسن البناء للأحزاب ودورها التخريبي كما يعتقد يعود إلى نقطتين هما (أولها، اعتقاد البناء، بأنّار ونتائج الحزبية في المجتمع الوطني ، ويتعلق ثانيهما بما يعتقد أنه مجافاة من الحزبية لفكرة وحدة الأمة في الإسلام، وتهديد بالفتنة في نظامه).[\(2\)](#)

اما «حسن البناء» فقد قال في هذا الموضوع (يعتقد الإخوان أن هذه الحزبية قد افسدت على الناس كل مرفق حياتهم، وعطلت مصالحهم، وأتلفت أخلاقهم،

ص: 217

-
- 1- عبد الله فهد النفيسي الأخوان في مصر: التجربة ، والخطأ ضمن كتاب جماعي عنوانه الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، اوراق في النقد الذاتي، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، مكتبة مدبولي القاهرة، 1989، ص 221-223.
 - 2- عبد الإله بلقيزير الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 141

ومزقت روابطهم، وكان لها في حياتهم العامة والخاصة أسوأ الأثر).⁽¹⁾ وعن اليات الوصول إلى السلطة (اي الانتخابات) فهو وان كان لا يحضر على الثورة لكنه يراها قادمة بالضرورة كما من بنا ولا يرى ان الحكم يمتلكون شرعية دينية، ولا يرى في القوانين الوضعية الا بدلاً عن الشريعة وعندما وصل إلى الانتخاب قال: (حسبنا ان نشير هنا إلى الانتخابات، وهو وسيلة اختيار النواب الذين يمثلون الأمة ويقومون بتنفيذ دستورها وحمايتها، وما جره هذا القانون على الأمة من خصومات وحازمات، وما أنتجه من أضرار يشهد بها الواقع الملموس).⁽²⁾

رؤيته حول الحياة البرلمانية : (ويعتقدون أن النظام النيابي، بل حتى البرلمان، في غنى عن نظام الأحزاب بصورتها الحاضرة في مصر .)⁽³⁾ ومن ثم يقدم البديل الذي استعاره مصر. من استاذه الشيخ رشيد رضا وهو مقوله أهل الحل والعقد التي أشرنا إليها فيقول البنا فيها ويؤكد في المقابل على سلطة أهل الحل والعقد وهم: أولاً: الفقهاء المجتهدون الذين يعتمدون على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام،وثانياً: أهل الخبرة في الشؤون العامة .وثالثاً: من لهم نوع من قيادة أو رئاسة في الناس كزعماء البيوت وشيوخ القبائل⁽⁴⁾. هذا على مستوى نقد التغريب أو أثر الغرب على الشرق داخليا.

من الملاحظات النقدية على موقف الشيخ حسن البنا هذا: إنَّ نقد المبني الدستورية والسياسية وتقييد إرادة الأمة بأهل الحل والعقد واتهام الأحزاب بالفساد والربط بين الدين والسياسة أثار ردوداً متوعنةً في المجتمع فمنهم من أشار إلى تناقض فكر الشيخ البنا ومحاولته الهيمنة على الحياة السياسية وإلحاد الأحزاب بالإخوان المسلمين كمنظمة سياسية دينية. (إلا أن دعوته إلى وجوب حل هذه الأحزاب لم تكن - البته - من أجل مصلحة مصر، كما أوحى بذلك، بل من أجل إخلاء الساحة لحزب وحيد هو حركة «الإخوان المسلمين»، أو لتشكيل إطار سياسي

ص: 218

-
- 1- حسن البنا مجموعة رسائل، نفس المصدر السابق، ص 194
 - 2- حسن البنا مجموعة رسائل نفس المصدر السابق، ص 188
 - 3- المصدر السابق، ص 197
 - 4- المصدر السابق، ص 238

جامع يكون فيه للحركة مركز القيادة⁽¹⁾ ولكن تلك النقود التي قدمها الشيخ حسن البنا إلى المؤسسات التغربية مستوردة من الغرب لأنها مفارقة للفكر الإسلامي وتشجع على الانقسام الاجتماعي والفتنة كما هو قار في تاريخ الإسلام؛ مماقاد إلى استنتاج قدمه أحد الباحثين في فكر الإخوان هو (اللامؤسسة) إذ يرى (إن هذا التركيز على المبادئ العريضة العامة، على الرغم من صحتها وأهميتها - يعتبر من العوامل المساعدة على ظهور اللامؤسسة، خاصة إذا بقيت الحركة واقفة عند هذه المبادئ ولم تتجاوزها تصلح للظرف المعين والزمان الذي نعيش فيه).⁽²⁾

الخلافة هي الحل :

الخلاصة التي نخرج بها هنا أن الشيخ كان يحارب التغريب في الفكر المعاصر وهو يتجلّى في نقل واستنبات المفاهيم الغربية متمثلة بالقوانين الوضعية، والدستور، والانتخابات ورغم هذا فهو يدرك أن الثورة ليست هدفاً لكنها قادمة أزاء الانهيار والصدمات التي تواجهها الحياة السياسية وما تكتنز من غموض دستوري وابتعاد عن الشريعة وغياب الحكماء الذين يتزمون بها.

ويأتي العلاج بقوله : (أن الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، وال الخليفة مناطكثير من الأحكام في دين الله... والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع ذلك يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها ...)⁽³⁾.

أما موقفه من الاستعمار الغربي فيرى:

وبعد نقد التأثير الغربي من خلال حركة التغريب يمارس الشيخ حسن البنا نقد

ص: 219

1- عبد الإله بلقيز الدين في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 142

2- بشير محمد الخضراء النمط النبوي - في القيادة السياسية.. و الديمقراطية مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، 2005، ص

291

3- حسن البنا مجموعة رسائل نفس المصدر السابق ص 194

الغرب بشكل مباشر ويفضح تآمره على الأمة الإسلامية إذ يصف التلاعب الغربي بمصائر المسلمين فهو يؤكد على موقين: الأول تمثل بنقد الغرب ومقاومته إذ (أن العدوان على جزء من أجزاءه عدوان عليه كله هذه واحدة، والثاني أن الإسلام فرض على المسلمين أن يموتونا أئمة في ديارهم، سادة في أوطانهم، ليس ذلك فحسب، بل إن عليهم أن يحملوا غيرهم على الدخول في دعوتهم والاهتداء بأنوارهم الإسم التي اهتدوا بها من قبل).

هنا يعتقد الإخوان المسلمين أن كل دولة اعتدت وتعدت على أوطان الإسلام دولة ظالمة لا بد أن تخف عدوانها، ولا بد من أن يعد المسلمين أنفسهم ويعملوا متساندين على التخلص من نيرها .⁽¹⁾ الثاني، تمثل الدعوة إلى الجهاد للعدوان وهذا ما قام به الإخوان في مصر عبر مقاومة المحتل أو الحرب في فلسطين ضد الاحتلال والاستيطان . وقد بين البنا موقفه من القضية الفلسطينية بقوله: (إن إنجلترا لا تزال تسعي إلى فلسطين، وتحاول أن تقنص من حقوق أهلها، وفلسطين وطن لكل مسلم باعتبارها أرض الإسلام وباعتبارها مهد الأنبياء، وباعتبارها مقر المسجد الأقصى الذي بارك الله حوله، فلسطين دين على إنجلترا للMuslimين لا تهدا ثائرتهم حتى توفيهم فيه حقوقهم... ولنا حساب بعد ذلك مع إنجلترا في الأقاليم الإسلامية التي تحتلها بغير حق، والتي يفرض الإسلام على أهلها وعلينا معهم أن نعمل لإيقاذها وخلاصها).⁽²⁾ أما فرنسا وهي القوة الثانية الاستعمارية وقتها التي قال فيها: (أما فرنسا التي ادعت صدقية الإسلام حيناً من الدهر فلها مع المسلمين حساب طويل، ولا ننسى لها هذا الموقف المخجل مع سورية الشقيقة، ولا ننسى لها موقفها في قضية المغرب الأقصى والظهير البربرى.... وليس حسابنا مع إيطاليا بأقل من حسابنا مع فرنسا، طرابلس العربية المسلمة الجارة القريبة العزيزة، يعمل الدوتشي ورجاله في إفائها وإبادتها أهلها واستئصالها ومحو كل أثر للعروبة والإسلام منها).⁽³⁾

ص: 220

1- المصدر السابق، ص 201

2- المصدر السابق ص 202

3- حسن البنا مجموعة رسائل ، ص 202

مواقف تعبر عن موقف مقاوم جهادى لهذا كان خطابة احياء الجهاد، والمقاومة.

تأكيده على الخطاب الشمولي الوحدوي لل المسلمين اذ يجد أنَّ الذين انتصروا لا يختلفون عن الفاشيين الذين انهزوا فالهدف وغياب الأخلاق واحد وهذا ما يظهر في قوله : (لقد انتهت الحرب العالمية الثانية، التي قبضت على العنصريات الحديثة في أوروبا عنصرية النازية والفاشية، فرأينا بعدها الدول الأوروبية الكبرى تسعى سعياً حثيثاً إلى التجمع والتكتل ، باسم العنصريات تارة، والمصالح تارة أخرى).⁽¹⁾ ثم انه يدرك نقاط الضعف في العالم الإسلامي هي الفرقـة والتقطـيـم لهذا يقول : (نـريد أن نـضم إلينـا كل جـزء من وطنـنا إسلامـي الذي فرقـته السـيـاسـة الغـرـبيـة وأـضـاعـت وـحدـتـه المـطـامـع الأـورـوبـيـة. وـنـحن لـهـذا لا نـعـرـف بـهـذه التـقـسيـمـات السـيـاسـيـة ولا نـسـلـم بـهـذه الـاتـقـاـقيـات الدـولـيـة، التي تـجـعـل من وـطـنـا إسلامـي دـوـلا ضـعـيفـة مـمزـقة يـسـهل اـبـتـلاـعـها عـلـى الغـاصـبـين، ولا نـسـكـت عـلـى هـضـم حرـيـة هـذـه الشـعـوب وـاستـبـادـ غـيرـها بـهـا).⁽²⁾ فـرـض العـهـود الغـرـبيـة القـائـمة عـلـى الـهـمـنة.

انه يؤكّد أمراً آخر فيما يتعلّق بالعلمنة «أو فصل الدين عن السياسة» فيقول بهذا الامر: (فصل الدين عن سياسة الدولة العامة فصلاً تاماً). وذلك إن صَح في الأمم الغربية فلا يصح أبداً في الأمم الإسلامية، لأن طبيعة التعاليم الإسلامية غير طبيعة تعاليم أي دين آخر، وسلطنة رجال الدين المسلمين محصورة محدودة لا تملك تغيير الأوضاع ولا قلب النظم، مما جعل القواعد الأساسية في الإسلام على مر القرون، تساير العصور وتندعو إلى الرقي وتعضّد العلم وتحمي العلماء .(3)

إن أهم الظواهر التي لازمت الحضارة الغربية المادية التي أقصت الدين عن الحياة تتلخص في: الإلحاد
البعد التقييمي وأثره في النهضة الإسلامية: ثم انه يؤكد على نقد الجذري لتلك الثقافة وما تشيشه من مظاهر الخراب الأخلاقي والقيماني إذ

221:

- نفس المصدر السابق، ص 227
 - نفس المرجع ، ص 95
 - نفس المرجع، ص 80

والشك في الله وإنكار اليوم الآخر والوقوف عند حدود الكون المادي المحسوس والإباحية والتهافت على اللذة والتفنن في الاستمتاع وإطلاق الغرائز والمغربات والأثرة في الأفراد وفي الطبقات والشعوب والربا والتفنن في صوره، وتعيممه بين الدول والأفراد. وقد أنتجت هذه المظاهر المادية في المجتمع الأوروبي فساد النفوس وضعف الأخلاق والتراخي في محاربة الجرائم، فكثرت المشكلات وظهرت المبادئ الهدامة واستتعلت الثورات المدمرة، وتناحرت الشعوب وتمزقت الدول، وأثبتت هذه المدنية الحديثة عجزها التام عن تأمين المجتمع الإنساني وإقرار الطمأنينة والسلام فيه وفشلته في إسعاد الناس على الرغم مما فتحته عليهم من حقائق العلم والمعرفة وما وفرت لهم من أسباب الغنى والثراء وما مكنته لدولها في الأرض من قوة وسلطان ولما يمض عليها قرن من الزمان⁽¹⁾.

الحرك السياسي دور الإخوان المسلمين فيه:

قد تكون هذه المرحلة هي امتحان لما سبق من أفكار وخطب وتنظير بحق علاقة الجماعة وهي تحلي لفكر المؤسس وفي آخر أيام حياته قبل استشهاده وهي المرحلة الثالثة بين (1945-1949)، وهي تعد أخطر مرحلة مرت بالجناة والجماعة معاً، بعد استكمالهم البنى التنظيمية للجماعة، وبعد انتهاء الحرب، ومن أهم الأحداث كانت اغتيال البنا مؤسس الجماعة في 12/2/1949، وكانت فترة 1945-1949 فترة اضطراب سياسي واضح للدرجة أنه تعاقب على الحكم فيها على قصرها - ثلاث وزارات. وكانت علاقة الإخوان بهذه الحكومات تتفاوت من حيث درجة المواجهة فقط، غير أنها لم تكن بأي حال من الأحوال مستقرة، ففي مبادراتها كانت تعكس حركة في طور الصعود واستطاع البنا - بسعته النفسية والشخصية - أن يثبت في تاريخ الجماعة بعض الأعراف والأصول التنظيمية والإدارية⁽²⁾. وقد كان للبنا دور في مواجهة الاستعمار والظاهر ضد الانتقادات التي كبرت الشعب المصري، ودور في المقاومة المسلحة للاستيطان اليهودي في فلسطين وأحداث

ص: 222

1- حسن البنا بين الامس واليوم 1450159

2- عبد الله فهد النفيسي، الإخوان في مصر : التجربة والخطأ، ص 216

الحرب هناك (لقد عرض البنا 1940 على خمسة اشخاص هم صالح عشماوي وحسين كمال الدين وحامد شربت وعبد العزيز احمد ومحمود عبد العليم، انشاء (نظام خاص)، أي جهاز عسكري تواجه به الجماعة مسؤوليتها ازاء الانجليز في الداخل والصهاينة في فلسطين .[\(1\)](#)

الخاتمة: «طبيعة معارضته للغرب»

إنَّ ما يظهر من خلال ما تطرقنا إليه أنَّ هناك موجهات متعددة تقف خلف تصنيف نقد الشيخ حسن البنا للغرب وأبرزها هو العامل السياسي ولكن هناك عوامل دينية وأخلاقية واجتماعية حاضرة في خطابه الإسلامي الحركي.

وأبرز الموجهات السياسية كانت تلك التي ورثها من أستاذِه رشيد رضا وهو يرصد العدوان الغربي الذي نقل كل الألم والمشقة إلى العالم الإسلامي ومساهمته في زوال المشروع السياسي الجامع كما تصوره الشيخ رشيد رضا للمسلمين هو مشروع الخلافة.

بالإضافة إلى تمزيق ديار المسلمين واحتلالها وزرع المستوطنات الغربية والصهيونية والفاشية في فلسطين ولibia وغيرها من ديار الإسلام، ومما زاد الألم وعمق المأساة تخاذل الحكام المسلمين عن حماية أراضي الإسلام؛ لأنهم بالأساس صنيعة الاستعمار وألوبية بيده بعد الاختراق الشفافي الذي مارسه الاستعمار قبل احتلاله المباشر للأرض.

مما جعل من الإصلاح مطلباً حيوياً في مواجهة التغريب والأطروحات العلمانية التي تفصل بين الدين والسياسة ومن هنا جاء الإصلاح على أساس سلفية يقوم على تقديم بديل يتفق مع روح الأمة هو «الحكومة الإسلامية» التي تعد البديل الموضوعي

لما هو قائم.

ونجد أنَّ هذا الطرح يبدو أكثر واقعية من طرح مفهوم الخلافة الذي طرحته

ص: 223

1- عبد الله فهد النفيسي، الأخوان في مصر التجربة والخطأ، ص 216. انظر: صلاح شادي، صفحات من التاريخ، ص 84

رشيد رضا من قبل ومن جانب آخر وجد أن الدخول بالعملية السياسية والدستورية والمطالبة بالإصلاح التدريجي الذي تقوم على قبول الدستور القائم على جعل الإسلام دين الدولة ومصدر التشريع وصولاً إلى قيام الحكومة الإسلامية التي تزيح الحياة الحزبية وتنتقل تقرير المصير من يد الأمة إلى يد أهل الحل والعقد مستثمرا التجارب الإسلامية في عهد الخلافة الراشدة.

أما الجانب الاجتماعي والأخلاقي عنده فيتجلى في مقاومة مظاهر الانحراف وتطبيق الأحكام الشرعية عبر التربية الشبابية التي تحاول إنشاء جيل يخلق قطيعة مع الأجيال القديمة فتحوّلًا اجتماعيًّا وأخلاقيًّا يقاومان الانحلال الأخلاقي والغزو الثقافي كما كان يتصوره. من خلال الدعوة السلفية التي كان يعتنقها، فهي كذلك إنسانية تدعو إلى الأخوة بين بني الإنسان، وترمي إلى إسعادهم جميعًا لأنها إسلامية، والإسلام للناس كافة ليس لجنس دون جنس ولا لأمة دون أخرى.

ولكن هناك نقاط ضعف تؤخذ عليه منها :

هيمنة النشاط السري الجهادي على الجماعة التي ضعفت عن المواجهة قادت إلى اغتياله.

وأيضاً احتكاره القيادة وعدم إعداد القيادات البديلة مما أدى إلى إحداث إرباك كبير بعد اغتياله.

بالإضافة إلى أنه جعل من الجماعة بدليلاً عن الحياة السياسية وجعل من جماعة الحل والعقد بدليلاً عن الأمة مما ساهم في غياب المؤسسات القانونية.

وتحول الجماعة إلى مؤسسة معارضة للأنظمة السياسية القائمة. وقد اختارت العمل العسكري بدليلاً عن العمل السياسي المدني.

د. محمد شهيد

د. محمد شهيد (1)

مقدمة:

يعتبر سيد قطب من أهم أقطاب الفكر الإسلامي في مرحلة امتدت إلى نهاية الستينيات. لكن اثر فكره بقي فعالاً لفترة أطول امتدت إلى الآن؛ ولربما تأثيرها سيبقى لسنوات أخرى قادمة وقد تكون لأجيال متعددة. وقد يكون الإرث الفكري الذي خلفه الرجل وراء هذا الأمر. ذلك أن قراءة فكره وتأويله قد تناولته مدارس وحركات وجماعات من الداخل الإسلامي، فتلقته جهة بالقبول فتبنته ودافعت عنه، في حين تلقته أخرى بالرفض للفظته وتبرأت منه.

وهذا الاختلاف في تناول فكر سيد قطب وتراثه لم يحدث في العالم العربي والإسلامي فحسب، أي لم يكن هذا الاختلاف خارج الجماعة التي بقي ينظر لها وتبني فكره أي جماعة “الإخوان المسلمون”؟ بل حصل هذا الاختلاف واحتدم حتى داخل الجماعة. وهو ما يمكن ملاحظته في الانتقادات أو المراجعات التي صدرت من يوسف القرضاوي ومحمد الغزالى بخصوص الفكر الحركي بدرجة أولى.

وبذلك فسيد قطب، مع ثلة أخرى من المفكرين والداعية الإسلاميين قليلة، يعتبر من أكثر الأعلام إثارة للجدل في الفكر الحركي والفكر الإسلامي عموماً. وقد يكون أهم أسباب هذه الإثارة التي أحدها فكره هو امتداد قلمه وعقله إلى مجالات متعددة من الثقافة الإسلامية. فقد كتب في التفسير في ظلال القرآن”. وللتفسير

ص: 225

1- جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب، دكتوراه في مقاصد الشريعة.

تدخل وتقاطع مع عدد كبير من العلوم أقلها الفقه الإسلامي وأصوله وعلم الكلام.. وهذه العلوم كما معروفة عند أهل الاختصاص الاختلاف والتعدد والتنوع فيه هي السمة البارزة. كما كتب في الأدب بألوانه: ثرا وشاعرا وقصة ورواية. وكتب في الفكر والثقافة وصنف كما برع في الفكر الدعوي والحركي.

وسيد قطب بهذا هو منظر من الطراز الكبير في الساحة الإسلامية، أحبنا أم كرهنا، يقرأ له الكثيرون ويدرسون كتاباته إلى الآن يتأثرون بها ويؤطرون بها لقاءاتهم واجتماعاتهم ومن ثم فهي تشكل لبننة أساساً في فكر وثقافة هؤلاء. يكتسي تتبع أرائه وقراءتها أهمية بالغة من أجل فهم ما يجري في الواقع المعاصر.

كما لا- ينبغي أن يغيب عن الأذهان أن التفاعل مع فكر هذا الرجل لم يقتصر على الذات الإسلامية فقط. فقد تجاوز الأمر ذلك إلى التيارات الفكرية الأخرى في العالم العربي والإسلامي التي تتطرق من رؤية علمانية تختلف سيد قطب ولا تقاطع

معه في نظرها. بالإضافة إلى ذلك فهو مجال للدراسة والبحث حتى عند " الآخر " في الغرب بكل أطيافه باعتبار أن فكره يشكل الثقافة الأصلية والأساس لعديد من التيارات الإسلامية كما سبقت الإشارة.

وقد جرت عليه بعض أفكاره الجريئة الكثير من الهجوم والنقد اللاذع، حتى صار

[2]

بعض منها لصيقاً به؛ فقد استقبلت مفاهيم من قبيل "الجاهلية" (1) و"الحاكمية" (2) و"التصور الإسلامي" (3). . بردود فعل متباينة. فمن جهة استقبلت بحفاوة وإعجاب شديدين، ومن جهة أخرى قوبلت باستهجان ورفض كبيرين..

وقد عرف أيضاً بعض الأفكار التي قسمت الفكر الإسلامي إلى طرفين، من مثل تبنيه القول بأن الاجتهاد الفقهي ليس أولوية بالنسبة للدعوة الإسلامية بل الأولوية القصوى تكون لبناء المجتمع الإسلامي أما البرامج والاجتهاد الفقهي فيكون بعد

ص: 226

1- سيد قطب : *معالم في الطريق*، دار الثقافة - الدار البيضاء - ط : 8، 1983، ص: 92-107

2- سيد قطب : " *معالم في الطريق*، ص: 108-115

3- سيد قطب: " *مقومات التصور الإسلامي*، دار الشروق - القاهرة - ط: 3، 1988، ص: 41-80

تأسيس المجتمع متأسياً بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم الذي في نظره كان اهتمامه الأول ببناء المجتمع الإسلامي وان التشريعات والقوانين لم تنزل إلا في الفترة

المدنية⁽¹⁾.

" الآخر" في فكر سيد قطب

وبعيداً عن هذا الأخذ والرد في فكر سيد قطب، وبعيداً أيضاً بين تبني هذا الفكر أو التخلص عنه؛ فإنه هذه الورقة الموقوف عند موقف سيد قطب من " الآخر".

يهم وبكلمة يهم هذه الدراسة متابعة تصور سيد قطب للمخالف للعقيدة والفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية عموماً. وإذا كان " الآخر" رسم بشكل جلي في ذهن المسلمين والعرب بالغرب فإنه قد تجلى في صور وأنماط متعددة عند سيد قطب سيتمنى متابعتها في الصفحات التالية.

في الفترة التي عاش فيها سيد قطب (1906-1966) لم يكن قد تبلور الصراع الفكري بين العالم الإسلامي والعالم الآخر في أعلى صوره وأوضاعه معالمه. لذلك يجد المتابع للآخر أو ما يسمى بالغرب في كتابات المفكرين الذي عاشوا هذه المرحلة وما قبلها غياباً أو شحاً لهذه المصطلحات والتعابير. غير أنه كانت مفاهيم ومصطلحات مستعملة ومتداولة بشكل كبير في الساحة الفكرية والثقافية في العالم العربي بالخصوص.

ومن هنا يمكن تفهم غياب مصطلح "الغرب" بحمولاته الفكرية والثقافية والحضارية، عند سيد قطب بالخصوص، وكذلك المصطلحات المشابهة من قبيل " الآخر" التي تدل على المغاير للذات والمختلف عنها من حيث الفكر والثقافة والحضارة ونمط العيش. في مقابل ذلك ستتشظى مصطلحات كانت سائدة ومعروفة آنذاك من قبيل " المستعمر" والصلبية" و"اليهود" و"أهل الذمة" و"الرجل الأبيض".

كما لا ينبغي أن تغيب عنا أن هذه الفترة كانت فترة اشتدت فيها حدة الآلة العسكرية

ص: 227

1- سيد قطب : "معالم في الطريق، ص: 24-51

الاستعمارية في العالم العربي والإسلامي، مما سيؤجج الوضع ويحدث نوعاً من الشرخ بين العالم الإسلامي والعالم الغربي. ومع هذا الهجوم العسكري الدموي العنيف الذي تمثل خاصة في الاستعمار بكل مأساته وويلاته، فقد نشط هجوم آخر لا يقل عنه عنفاً وبأساً انه الغزو الثقافي والفكري في شتى ألوانه وضروره. هذا الهجوم المزدوج اللون حشر الفكر التقليدي للأمة الذي تحمل لواء الثقافة الإسلامية في الزاوية ليتehler للوراء في موقف ضعف وهو ان. غير أن ثلاثة من المفكرين والمصلحين سيسلحون بما يسمونه "عزّة الإسلام" والثقة في الدين الإسلامي ليشنوا هجوماً مضاداً ولو بوسائل ومناهج ضعيفة وتقنيات بدائية على هذا الفكر الدخيل وعلى الاستعمار الغاشم. وهو ما سيلحظ بشدة في طبيعة الأسلوب ربما "القوى" أو "المتشدد" أو "العنيف"⁽¹⁾. عند سيد قطب وغيره من مفكري المرحلة..

وسيد قطب مفكر وداعية كباقي دعاة الإصلاح يهمه من بين ما يهمه بناء مجتمع يناسب تصوره وطموحه لكن دون إغفال المجتمع المحيط ومكونات الواقع الآخر. لذلك تعرض في مشروعه الفكري والحركي في مرات متعددة لبعض من هذه الهموم من خلال الحديث عن طبيعة المجتمع الإسلامي ومكوناته دون إغفال التعرض لـ

"الآخر" سواء المعادي منه أم الصديق أم المحايد.

المجتمع الإسلامي مجتمع سلمي عالمي

ولمعرفة موقف سيد قطب من "الآخر" بكل ضروريه وتموقعاته سواء في داخل المجتمع الإسلامي أم في خارجه، فإنه من المفيد الوقوف على موقفه أو تصوره للسلم انطلاقاً من التصور الإسلامي. فهو لا يترك فرصة إلا - ويؤكد على سلمية الإسلام وإنسانيته مع ربطه بالمنظر الإسلامي الذي يسميه أصلاً بـ "التصور الإسلامي".

ذلك أن "فكرة السلام في الإسلام فكرة أصيلة عميقة، تتصل بالإنسان اتصالاً وثيقاً بطبعته، وفكرته الكلية عن الكون والحياة والإنسان. هذه الفكرة التي ترجع إليها نظمه جميماً؛ وتلتقي عندها تشريعاته وتوجيهاته، وتحتاج إلى شرائعه وشعائره بشكل لا

ص: 228

1- هذه التعبيرات تقريرية فقط وليس بالمفهوم الغربي الذي يسم به الإسلام والمسلمين..

يختبر على بال الباحثين الدارسين أنفسهم لهذا الدين.. إلا أن يبلغوا بالبحث والدرس إلى الجذور العميقـة البعـيدة، ويـتبعـونـا امتدادـهـا بالـبحث والـدرس إلىـ الجـذـورـ العـمـيقـةـ البعـيـدةـ، ويـتـبعـونـا امـتدـادـهـاـ وـتـقـرـعـهـاـ، فـيـ يـقـظـةـ وـصـبـرـ وـإـحـاطـةـ...⁽¹⁾

هـذاـ المـنـطـلـقـ هـوـ الـذـيـ يـجـعـلـ مـنـ الـمـجـتمـعـ إـسـلـامـيـ، بـكـلـ مـكـوـنـاتـهـ خـصـوصـاـ فـيـ منـاطـقـ مـلـيـئـةـ بـالـحـسـاسـيـاتـ الـدـينـيـةـ وـالـأـقـلـيـاتـ الـاثـنـيـةـ وـالـتـنـوـعـاتـ الـمـذـهـبـيـةـ أـيـضـاـ، مـجـتمـعاـ مـنـفـتـحـاـ بـعـيـداـ كـلـ الـبـعـدـ عـنـ الـعـنـصـرـيـةـ الـبـغـيـضـةـ وـالـقـومـيـةـ الـمـقـيـتـةـ. فـيـؤـكـدـ ذـلـكـ حـينـ يـقـولـ: "المـجـتمـعـ إـسـلـامـيـ مـجـتمـعـ عـالـمـيـ، بـمـعـنىـ أـنـ مـجـتمـعـ غـيرـ عـنـصـرـيـ ولاـ قـومـيـ ولاـ قـائـمـ عـلـىـ الـحـدـودـ الـجـغرـافـيـةـ، فـهـوـ مـجـتمـعـ مـفـتوـحـ لـجـمـيعـ بـنـيـ إـلـهـانـ، دـوـنـ نـظـرـ إـلـىـ جـنـسـ أوـ لـوـنـ أوـ لـغـةـ، بلـ دـوـنـ نـظـرـ إـلـىـ دـيـنـ أوـ عـقـيـدـةـ"⁽²⁾

وبـذـلـكـ فـالـتـصـورـ إـسـلـامـيـ يـنـشـدـ السـلـمـ الـمـؤـسـسـ عـلـىـ الـعـدـلـ اـنـطـلـاقـاـ مـنـ الشـرـيـعـةـ إـسـلـامـيـةـ الـربـانـيـةـ الـمـصـدـرـ وـهـوـ التـصـورـ الـذـيـ يـهـدـفـ إـلـىـ تـأـسـيـسـ مـجـتمـعـ بـعـيـدـ مـنـ الـمـنـزـلـقـاتـ الطـائـفـيـةـ وـالـاثـنـيـةـ وـالـمـذـهـبـيـةـ، مـفـتوـحـ لـلـبـشـرـ بـغـضـ النـظـرـ إـلـىـ لـوـنـهـمـ أوـ لـغـتـهـمـ أوـ عـقـيـدـتـهـمـ.

انـطـلـاقـاـ مـمـاـ سـبـقـ سـيـتـضـحـ إـلـيـهـ إـلـاـ طـارـ الـعـامـ الـذـيـ يـضـعـ فـيـ سـيـدـ قـطـبـ "الـآـخـرـ"ـ فـيـ الـمـجـتمـعـ إـسـلـامـيـ وـخـارـجـهـ. فـإـذـاـ كـانـ السـلـمـ وـالـمـجـتمـعـ الـمـنـفـتـحـ هـدـفـاـ لـلـإـسـلـامـ فـإـنـ قـضـيـاـ أـخـرـيـ تـتـطلـبـ التـوـضـيـحـ وـالـبـيـانـ فـيـ هـذـاـ إـلـاطـارـ وـلـعـلـ مـنـ أـهـمـهـاـ قـضـيـةـ دـعـوـةـ "الـآـخـرـ"ـ إـلـىـ إـسـلـامـ وـبـالـتـحـدـيدـ حرـيـةـ النـاسـ فـيـ الدـخـولـ إـلـىـ إـسـلـامـ مـنـ عـدـمـهـ أـوـ بـالـأـخـصـ قـضـيـةـ إـلـكـراهـ فـيـ الدـخـولـ فـيـ إـسـلـامـ. وـهـيـ مـسـالـةـ فـيـ غـايـةـ الـأـهـمـيـةـ فـيـ النـظـرـ إـلـىـ "الـآـخـرـ"ـ وـالـتـعـاملـ مـعـهـ.

3. في إكراه "الآخر" على الدين:-

أـثـنـاءـ تـقـسـيـرـ قـوـلـهـ تـعـالـيـ فـيـ سـوـرـةـ الـبـقـرـةـ: «لـاـ إـكـراهـ فـيـ الـبـيـنـ قـدـ تـبـيـنـ الرـُّشـدـ مـنـ

صـ: 229

1- سـيـدـ قـطـبـ : السـلـامـ الـعـالـمـيـ وـإـسـلـامـ، دـارـ الشـرـوقـ - الـقـاهـرـةـ - طـ: 12، 1993، صـ: 13.

2- سـيـدـ قـطـبـ : نـحـوـ مـجـتمـعـ إـسـلـامـيـ، دـارـ الـثـقـافـةـ - الدـارـ الـبـيـضاـءـ - طـ: 6، 1983، صـ: 92

الْغَيِّ فَمَن يَكُفِرُ بِالْطَّاغُوتِ وَرَبُّهُمْ مِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ » [البقرة: 256]، يعلق سيد قطب قائلاً: "وفي هذا المبدأ يتجلّى تكريم الله للإنسان واحترام إرادته وفكره ومشاعره وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدي والضلالة في الاعتقاد، وتحمّيله تبعه عمله وحساب نفسه.. وهذه هي أهم خصائص التحرر الإنساني.." .

إن حرية الاعتقاد هي أول حقوق "الإنسان" التي يثبت لها بها وصف "إنسان". فالذى يسلب إنسانا حرية الاعتقاد، إنما يسلبه إنسانيته ابتداء.. ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة للعقيدة، والأمن من الأذى والفتنة.. وإلا فهـي حرية بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة.[\(1\)](#)

ف" الآخر"، بغض النظر عن لونه وعرقه ودينه، مطلوب من المسلمين أن يعرضوا المشروع الإسلامي عليه، وهذا حق من حقوقه؛ ورغم ربانية الإسلام واطلاقيته وشموليته وأفضليته على باقي الأديان وفق التصور الإسلامي- فإن الحرية والعدل هي المدخل إلى قلبه، وعقله وهي المفتاح الذي يمكنه من القبول أو الرفض. وعليه ف"إن الإسلام لم يشاً أن تكون وسليته إلى حمل الناس على اعتناقه والإكراه في أية صورة من الصور، حتى القهر العقلي عن طريق المعجزة لم يكن وسيلة من وسائل الإسلام كما كان في الديانات قبله، من نحو الآيات التسع لموسى، والكلام في المهد وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص لعيسى.. لقد شاء الإسلام أن يخاطب القوى المدركة في الإنسان، ويعتمد عليها في الاقتناع بالشريعة والعقيدة، وذلك جرياً على نظرته الكلية في احترام هذا الإنسان وتكريمه [\(2\)](#).

فالإسلام يتبرأ من العنف ولا يقبل به وسيلة لدعوة الناس وإقناعهم بالدخول في دينه، فينبذ العنف والقهر الذي يولد نفوراً وكراهيـة تكون مدخلاً للنفاق وشراء الذمم وإشاعة فـكر الحقد والتـعصب .. ولذلك فالإسلام "لم يشاً.. أن يجعل القهر المادي

ص: 230

1- سيد قطب : "في ظلال القرآن" ، دار الشروق، ط: 9، 1980، 1/291.

2- سيد قطب: "نحو مجتمع إسلامي" ، ص: 103

وسيلة للاقناع، أو لحمل الناس على اعتنائه بالإكراه، ولم يضق ذرعاً باختلاف الناس

في المنهج والعقيدة، بل يعتبر هذا ضرورة من ضرورات الفطرة، وغريباً من أغراض الإرادة العليا والناس: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَوْنَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ) [هود: 118]. (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَّبُوكُمْ فِي مَا آتَكُمْ فَاسْتَيْقُوا الْحَيْرَاتِ) [المائدة: 48].

(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمْنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُنْكِرُهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)

[يوس: 99] (لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) (البقرة: 252).

فليست غاية المسلمين أن يكرهوا أحداً على اتباع الإسلام، إنما كل غايتهم أن تترك لهم حرية الدعوة وأن تترك للناس حرية الاعتقاد؛ فإذا تبين الرشد من الغي، فقد تركت الحرية للناس بعد هذا التبيين، وبطل الإكراه والقهر بنص القرآن(1).

في حرية اعتقاد "الآخر":

يعتبر الإسلام اعتناق الدين الإسلامي يتأسس أصلاً على إخلاص النية والعبادة لله الواحد الأحد. وهذا المنطلق هو أرقى معاني التحرر من كل أدران التراب والترفع للسمو إلى صفاء الروح والسماء. وهذا التحرر لا يعني له إلا إذا تجسد في النفوس والعقول والقلوب؛ وهو ما لا يتحقق إلا بترك الناس أحراراً أمام اختيارهم وقناعاتهم الدينية والاعتقادية. لذلك فالشرعية الإسلامية لا تلزم الناس بعقيدتها بل تفتح لهم وتبشر لهم سبل الاعتناق بالدليل والبرهان. ليس هذا فحسب، بل الإسلام لا يريد حرية العبادة لأتباعه وحدهم، إنما يقرر هذا الحق للأصحاب الديانات المختلفة، ويكلف المسلمين أن يدافعوا عن هذا الحق للجميع، ويأذن لهم في القتال تحت هذه الراية، راية ضمان حرية العبادة لجميع المتدينين... وبذلك يتحقق أنه نظام عالمي حر، يستطيع الجميع أن يعيشوا في ظله آمنين، متمتعين بحرياتهم الدينية على قدم المساواة مع المسلمين وبحماية المسلمين(2).

ص: 231

1- سيد قطب: "نحو مجتمع إسلامي، ص: 104

2- سيد قطب : نحو مجتمع إسلامي، ص: 106

لذلك يعلنها سيد قطب صراحة وبدون مواربة في دعوته إلى حرية الاعتقاد واختيار الدين الذي يختاره الناس دون إكراه أو إجبار حين يقول: "إننا ندعو إلى نظام، تستطيع جميع العقائد الدينية أن تعيش في ظله بحرية وعلى قدم المساواة، ويتحتم فيه على الدولة وعلى جماعة المسلمين، القيام بحماية حرية العقيدة، وحرية العبادة للجميع، وأن يلتجأ غير المسلمين في أحوالهم الشخصية إلى دياناتهم كذلك؛ وإن يكون لجميع المواطنين فيه حقوق وتبعات متساوية، بدون تمييز .. وإن يرتكز هذا كله؛ على عقيدة في الضمير؛ لا على مجرد التشريعات والنصوص؛ التي لا تكفي وحدها للتنفيذ السليم.

(1)

ويرتبط بحرية الاعتقاد مفهوم يثير نقاشاً وجداً كبيرين في الساحة الإعلامية داخلية وخارجياً، إنه مفهوم "الجهاد". لقد علق بالجهاد الكبير من المعاني والأحداث التي غيرت صورته سلباً وأعطت للآخر وجهها قبيحاً وذمياً للإسلام والمسلمين. حيث بُرِزَ إلى الوجود التكفير والتبديع والتفسيق وهو ما فتح المجال إلى الاقتتال تحت لافتة المقدس والتقديس. فتفلت الجماعات التكفيرية من عقالها لتحدث ضرراً كبيراً وجرحاً عميقاً في حائط الإسلام وصورته وهو ما يتطلب جهوداً طويلاً من أجل تلميع هذه الصورة ولأم الجرح الغائر.

يحاول سيد قطب، وان في زمان سابق على الوقت المعاصر، تقليل الأضرار وتلميع الصورة بالقول: "ومع الإذن للMuslimين بالقتال لتحقيق هذا الغرض، فإنهم أمروا ألا يعتدوا، وحددت لهم الأحوال التي يجب فيها القتال لتحقيق ذلك الغرض والتي فيها لا يجوز، فهم مكلفون أن يقاتلوا من يقاتلونهم، ومن يفتون فريقاً منهم عن دينهم - والفتنة أشد من القتل لأنها اعتداء على أخص خصائص الإنسان، وهي حرية الوجдан، - وهم منهبون عن الاعتداء وعن قتال أعدائهم في الأمكانية والأزمنة التي يحرم فيها القتال إلا إذا بدأوا به بالقتال⁽²⁾ فغاية الجهاد وهدفه ليس الاعتداء ونشر الفتنة بقدر ما يسعى إلى جعل عرض الدين أمام الآخر ليدخلوا فيه أو يتراجعوا

ص: 232

1- سيد قطب : "دراسات إسلامية"، دار الشروق - بيروت - 1978، ص: 81

2- سيد قطب : "نحو مجتمع إسلامي" ، ص: 106

عنه بدون ضغط أو إكراه، "وهنا نجد كذلك أن الغاية من هذه الحروب هي دفع العدوان بدون اعتداء، ودفع الفتنة عن الدين وترك الدين لله، والقاعدة العامة هي أن لا حرب إلا مع المحاربين ومع الطغاة الذين يصدون الناس عن دينهم ظالمين، ولا عدوان إلا على الظالمين."⁽¹⁾

كما يرى سيد قطب أن الضربات الاستباقية والوقائية حق للمسلمين لا يطعن في حسن تعاملهم مع الآخر إذا تطلب الأمر ذلك، "وهنالك فريق آخر يدعوا الإسلام إلى حرباً وقائية: أولئك الذين ينقضون معاهدهم السلمية مع المسلمين، ويكررون هذا النقض، بحيث يبقى المسلمون في قلق من حياتهم في كل لحظة، فعلى المسلمين أن يعلموهم بنبذ ما بينهم وبينهم من معاهدهات. ولكن حتى هؤلاء ليس للمسلمين عليهم من سبيل إذا هم آثروا السلام وجنحوا إليها واختاروها :

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ عَاهَدَتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّسِعُونَ فَإِنَّمَا تَنْقَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدُهُمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ وَإِنَّمَا تَخَافَنَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَإِنَّهُمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ وَلَا يَحْسَدُ بَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا أَسْتَطَعُنَا مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُفْقِدُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ وَإِنْ جَنَحُوا لِلَّهَ لِمَ فَاجْنَحُوا لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدُعُوكُمْ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ » [الأنفال: 55-162] ..⁽²⁾

كما أن هناك راية أخرى يحارب تحتها الإسلام كما قلنا، راية حماية الضعفاء من الظلم ،والظلم كافة قياما بشرعية الله في العدالة الإنسانية بغير ما غاية سوى تحقيق كلمة الله في سبيل الله. «فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا وَمَا لَكُمْ لَا

ص: 233

1- سيد قطب : "نحو مجتمع إسلامي" ، ص: 107

2- سيد قطب : "نحو مجتمع إسلامي" ، ص: 107-108

تُهَمِّاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْدَهْ عَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرِيَّةِ الظَّالِمِ أَهْلَهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنَكَ نَصِيرًا الَّذِينَ آمَنُوا يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أُولَئِكَ الشَّيْطَانَ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا » [النساء: 74-76] .. (1)

ليخلص في النهاية إلى ما يلي: "إذن فهي الحرب كذلك لدفع الظلم والطغيان، لا للإكراه على العقيدة، ولا كراهية لآخرين بسبب العقيدة، إنما هي الوسيلة العملية لدفع الظلم وإقامة العدل، وتحقيق الأمان وحماية الضعفاء" (2).

ولما كان منشود المسلم في الآخرة هو الأجر والثواب الذي ينجيه من الآخرة، فإن المسلم العاقل الحكيم يعلم يقيناً أنه "وفيما عدا تلك أغراض التي استعرضنا، لا يحتسب الإسلام للمسلم أجراً في قتاله، ولا يقبل منه جهاداً ليس سبيلاً..

جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل ليりٍ فمن في سبيل الله؟ قال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله (الشيخان).

وكلمة الله هي إحقاق الحق، ودفع الظلم، وحرية العقيدة .. (3).

في نقد "آخر":

يقدم سيد قطب نقداً لاذعاً للمجتمع الغربي، الذي يرى فيه تحقيق وتجسيم الابعد عن الهدي الرباني، فيقول: "والعقل "الواعي" الذي لم يأخذ الدوار الذي يأخذ البشرية اليوم، حين ينظر إلى هذه البشرية المنكودة يراها تتخطى في تصوراتها، وأنظمتها، وتقاليدها، وعاداتها، وحركاتها كلها تخبطاً منكراً شنيعاً .. يراها تخلع ثيابها وتمزقها كالمهوس أو تتشنج في حركاتها وتتخطى وتتطلب كالممسموس.. يراها تغير

ص: 234

1- سيد قطب: "نحو مجتمع إسلامي"، ص: 108-109

2- سيد قطب: "نحو مجتمع إسلامي"، ص: 109

3- سيد قطب: "نحو مجتمع إسلامي"، ص: 109

أزياءها في الفكر والاعتقاد، كما تغير أزياءها في الملابس، وفق أهواه بيوت الأزياء!.. يراها تصرخ من الألم، وتجري كالمطارد، وتضحك كالجنون، وتعربد كالسكيك، وتبث عن لا شيء! وتجري وراء أخيلة! وتندف بأثمن ما تملك، وتحتضن أقدر ما تمسك به يداها من أحجار وأوضار !

لعنة! لعنة كالتى تتحدث عنها الأساطير [\(1\)](#)!

ثم يضيف "إن هذه البشرية تعانى من الشقاء والقلق والحبيرة والاضطراب، وتهرب من واقعها النفسي بالأفيون والحسىش والمسكرات، وبالسرعة المجنونة، والمغامرات الحمقاء، وبال تعاليل السخيفة... وذلك بالرغم من الرخاء المادى والإنتاج الوفير والحياة الميسرة، والفراغ الكبير .. لا بل إن الخواء والقلق والحبيرة لتتضاعف كلها كلما تضاعف الرخاء المادى والتيسيرات الحضارية..

إن هذا الخواء المرير يطارد البشرية كالشبح الرعيب يطاردها فتهرب منه، ولكنها

تنتهي كذلك إلى خواء مرير [\(2\)](#).

بالإضافة إلى هذا يزبح الستار عن ظاهرة غريبة تتعلق بالدين والتدين في الغرب. فيشير إلى أن "كثريين ممن لم يعيشوا بعض الوقت في أوروبا وأمريكا- أو ممن عاشوا هناك ولكنهم لم يتعمقوا وراء الضواه - كثيرا ما تخدعهم كثرة الكنائس وانتشارها - وبخاصة في الولايات المتحدة حيث تقوم في البلد الصغير الذي لا يتجاوز تعداده عشرة آلاف نسمة أكثر من عشرين كنيسة أحيانا.. وكثيرا ما تخدعهم كثرة مظاهر الاحتفالات الدينية والمراسم والأعياد الدينية.. وكثيرا ما تخدعهم كثرة الأحزاب التي تحمل أسماء "المسيحية" .. ثم كثيرا ما يخدعهم ما يكتبه ويدعوه رجال الدين من كتب ومقالات وبحوث وإذاعات في موضوعات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية البعثة أحيانا..

ص: 235

1- سيد قطب : " خصائص التصور الإسلامي ومقوماته " ، دار الشروق - بيروت - ط : 7 ، 1980 ، ص : 92

2- سيد قطب : هذا الدين ، دار الشروق - القاهرة - ط : 15 ، 2001 ، ص : 26

كثيراً ما يخدعهم هذا كله فيحسبون أن للدين شأنًا في أوروبا وأمريكا. وإن لرجال الدين أثراً في الحياة الاجتماعية هناك.. وهذه نظرة سطحية لا تدرك حقيقة ما هو واقع هناك [\(1\)](#).

وهو إذ يعرض لهذا الأمر ويصور فداحة الموقف وشدة الأزمة التي يعيشها الغرب، يريد أن ينبه إلى الغفور الرحيم الذي يفتح الأبواب أمام الناس جميعاً ليدخلوا في كنفه. ذلك أن من رحمته تعالى أن جعل الناس .. في حاجة إلى كنف رحيم، وإلى رعاية فانقة، وإلى بشاشة سمحاء، وإلى ود يسعهم، وحلم لا يضيق بجهلهم وضعفهم وقصتهم .. في حاجة إلى قلب كبير يعطيهم ولا يحتاج منهم إلى عطاء؛ ويحمل همومهم ولا يعنيهم بهم؛ ويجدون عنده دائمًا الاهتمام والرعاية والعطف والسماعة والود .. والرضا .. [\(2\)](#).

والإسلام أصلًا يراعي مصلحة الناس جلباً ويرد عنهم المفاسد درءاً ليهنا الناس ويسعدون في مجتمع يحفظ لهم حقوقهم ويوجههم نحو ما يفيدهم، ذلك أن الإسلام "هو الإسلام، إسلام القلب لله وحده بلا شريك، وهذا هو أساس العقيدة الذي لا يتبدل، أما التشريع الذي ينظم حياة الجماعة فهو الذي يتتطور في الرسالات الإلهية على أيدي الرسل، تبعاً لمصلحة البشرية ودرجة نموها، وتتطور إدراكها.. حتى إذا جاء عليها في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم كان قد احتضن الفكرة الأساسية في دين الله الواحد، واستبقى الصالح من المبادئ والتشريعات والنظم في الرسالات السابقة، وأكمل الناقص منها وأتمه: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» [المائدة: 3] [\(3\)](#)

ورغم ما يمكن أن يثار من سوء فهم في هذا المجال فإن سيد قطب يعلن تقبل الإسلام للأخر والتعاون معه لضمان العيش المشترك والأمن والأمان في هذه الأرض.

ص: 236

1- سيد قطب : "الإسلام ومشكلات الحضارة"، دار الشروق - القاهرة - ط:11، 1992، ص: 82

2- سيد قطب : "في ظلال القرآن": 500/1

3- سيد قطب : "نحو مجتمع إسلامي"، ص: 110

فالإسلام "... وتمشيا مع نزعته العالمية، لا يبيت الصلة بينه وبين من لا يؤمنون به ما داموا لا يحاربونه، ولا يمنعون دعوته أن تبلغ الناس، ولا يفسدون في الأرض، ولا يعتدون على الضعفاء؛ بل يفسح للداخلين في سلطانه مجال الحياة كاملاً، ويفسح لمن لا سلطان له عليهم مجال التعاون العالمي في الخير والصلاح "[\(1\)](#). بل أكثر من ذلك جعل المساواة في الإنسانية من أسس العدالة الاجتماعية التي يسعى إلى تحقيقها الإسلام والثقافات الإنسانية المتعددة. فيقرر أن "هذه الأسس التي أقام عليها الإسلام العدالة الاجتماعية هي:

1. التحرر الوجданى المطلق.

2. المساواة الإنسانية الكاملة.

3. التكافل الاجتماعي الوثيق "[\(2\)](#)

إن افتتاح الإسلام واستعداده للتعايش والتسامح لا يعني عدم قراءة الآخر بكل تلاوينه وفهمه عن كثب، وبالخصوص ما يسميه سيد قطب "بالصلبية العالمية" والصهيونية العالمية" لذلك يؤكد أن خصائص الإسلام وبالضبط الشمول والواقعية والهيمنة .. هي التي تعبت منها الصليبية العالمية في هجومها على (الأمة المسلمة) في (الوطن الإسلامي). كما أنها هي التي تعبت منها الصهيونية العالمية كذلك، منذ عهد بعيد! ومن ثم يكن بد أن تبذل معاً الجهود الجباره لحصر هذا الدين في دائرة الاعتقاد الوجданى والشعائر التعبدية؛ وكفه عن التدخل في نظام الحياة الواقعية ومنعه من الهيمنة على نشاط الحياة البشرية .. وذلك كله خطوة أولى، أو كمقدمة أولى، في معركة القضاء عليه في [النهاية!](#)[\(3\)](#)

ثم يربط بينهما وبين العلمانية حين يقول : "وبعد أن أفلحت تلك الجهود الجباره؛ ونالت انتصارها الحاسم على يد (أتاتورك) - البطل !!! - في إلغاء الخلافة الإسلامية؛

ص: 237

1- سيد قطب : "نحو مجتمع إسلامي" ، ص: 114

2- سيد قطب : "العدالة الاجتماعية في الإسلام" ، دار الثقافة - الدار البيضاء-ط: 8، 1983، ص:32

3- سيد قطب: "المستقبل لهذا الدين" ، دار الشرق القاهرة-ص: 3

وفصل الدين عن الدولة؛ وإعلانها دولة (علمانية) خالصة. عقب محاولات ضخمة بذلت في شتى أقطار (الأمة المسلمة) في (الوطن الإسلامي) التي وقعت في قبضة الاستعمار قبل ذلك، لزحمة الشريعة الإسلامية عن أن تكون هي (المصدر الوحيد) للتشريع؛ والاستمداد من التشريع الأوروبي؛ وحصر الشريعة في ذلك الركن الضيق المسود: ركن ما سموه (الأحوال الشخصية) !⁽¹⁾

كما يؤكد تحالف هذه القوى العالمية وتکالبها ،منفردة أو في جبهات، لمواجهة الصحوة الإسلامية أو ما اسماه بـ "طلاع البعث الإسلامي" حيث "صاحب هذه المحاولة ضربات وحشية تکال لطلاع البعث الإسلامي في كل مكان على ظهر هذه الأرض؛ تشتراك فيه كل المعسكرات المتخاصمة التي لا تلتقي على شيء في مشارق الأرض ومغاربها، إلا على الخوف من البعث الإسلامي الوشيك؛ الذي تتحتمه طبائع الأشياء، وحقائق الوجود والحياة، ودلائل الواقع البشري من هنا ومن هناك.⁽²⁾

ولا ينسى للكنيسة والمسيحية أخطاءها العلمية التي حولت مجرب التاريخ" ثم كانت الطامة الكبرى، يوم وقفت الكنيسة بما تبنّته من آراء "علمية" خاطئة وخرافات وأساطير شائعة، واعتبرته جزءاً من الدين والعقيدة. يوم وقفت بهذا الغثاء في وجه المنهج العلمي التجريبي الذي تسرب من الجامعات الإسلامية إلى التلامذة الأوروبيين، في وجه النتائج "العلمية" الحقيقة التي أخذ هذا المنهج والتلامذة الأوروبيون العلماء يصلون إليها .. وحرقت العلماء، وطاردتهم وأنكرت مناهجهم ونتائج تجاربهم جميعاً".⁽³⁾

ليخلص في الأخير في نقده للغرب إلى نتيجة تبين في نظره حقيقة موقف الغرب من العالم الإسلامي: "إن الغرب الرأسمالي والاشتراكي سواء، يناصبنا العداء كله كتلة واحدة. وفي فلسطين شاهد من ذلك العداء الناصل قریب. وهو في الوقت ذاته

ص: 238

1- سيد قطب: "المستقبل لهذا الدين، ص: 3

2- سيد قطب : "المستقبل لهذا الدين، ص: 4-3

3- سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، ص : 65

يسومنا الذل والخسق في تبجح ظاهر، ولا يخفي من نبرة الاستعلاء الفاجر إلا في أبان الهزيمة والانكسار⁽¹⁾.

ورغم شراسة “الغرب / العدو” في نظره، ورغم إمكاناته المادية والعسكرية والتكنولوجية والمالية الهائلة التي لا تترك المجال واسعاً للمقارنة بينها وبين العالم العربي والإسلامي، فإنه يجدد التأكيد على قوة الإسلام والمسلمين وقدرتهم على مواجهة التحديات؛ فيقول: “ولكننا نعلم كذلك أن هذا الدين أضخم حقيقة، وأصلب عوداً، وأعمق جذوراً، من أن تفلح في معالجته تلك الجهود كلها، ولا هذه الضربات الوحشية كذلك. كما أثنا نعلم أن حاجة البشرية إلى هذا المنهج أكبر من حقد الحاقدين على هذا الدين؛ وهي تتردى بسرعة مخيفة في هاوية الدمار (2) فيكون الرجوع إلى الله والتوبة بداية التصحيح سواء بالنسبة للمسلمين أم بالنسبة إلى الآخر الذي يختلف معهم مهادنا أو محارباً.

والآخر / العدو يعسر في نظره التفريق بين عناصره ومكوناته في مواجهتها وعداوتها للإسلام. وهنا” يصعب الفصل بين عداء الصليبية للإسلام وعداء الاستعمار . فكلاهما يغذي الآخر ويستند ويزرره. والإسلام عقيدة استعلاء تكافح الاستعمار حين تستيقظ في نفوس أصحابها، ورجعة الحكم إلى الإسلام توقف هذه الروح بشدة، فتنفسد على الاستعمار خطة الاستغلال والاستدلال“ (3) (والرأسمالية : 98)

خاتمة:

يبقى سيد قطب دائماً مفكراً مثيراً للعديد من ردود الفعل المتباعدة. ذلك أن نصوصه وكتاباته استقبلت من طرف تيارات وجماعات متباعدة التوجه. منها من رأت فيه الإيجابي فالقططه وطورته وسارت عليه، ومنها من أسقطت هذا الجانب فاتجهت

ص: 239

1- سيد قطب : ”معركة الإسلام والرأسمالية“ ، دار الشرف - بيروت- ط: 7، 1980، ص: 30

2- سيد قطب : ”المستقبل لهذا الدين“ ، ص: 4

3- سيد قطب : ”معركة الإسلام والرأسمالية“ ، ص: 98

رأسا إلى التوجه المناقض للايجابي فيه فتبنته. وهذا سبب وجود تيارات تكفيرية صدامية لم تستطع التمييز والنظر بعمق في كتاباته كما تعاملت بتطرف ربما غير مسبوق حتى مع النص الشرعي .

لذلك لا بد من التمييز بين شخصيتين في نظرنا عند دراسة فكر سيد قطب خاصة في قراءته للأخر؛ فسيد قطب المفكر الداعية المنفتح هو غير سيد قطب المنظر للحركة الإسلامية.

فال الأول يتبنى الإسلام بدون قيود وضوابط مسبقة تفرض نظرة علمية متوازنة يحضر فيها التوازن والانفتاح والتسامح والرحمة. ويظهر ذلك في تبنيه وعرضه للكثير من الأفكار والأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية التي تدعو إلى بناء مجتمع إنساني منفتح على الثقافات والأجناس والأعراق الأخرى وليس المسلم فقط كما يتوهم كثير من قصار النظر ودعاة التكفير والتطرف والعنف فيدعون إلى مجتمع إنساني تتحقق في حرية الاعتقاد والتسامح في النظر إلى الآخر والسلم ويحقق العدالة الاجتماعية ليعيش الجميع في حب وود متعاضين.

أما الثاني، فينضبط لقوالب جاهزة تدفعه إلى التشبث أكثر بالحركة الإسلامية والمجتمع الإسلامي بدرجة أكبر؛ فيغيب المجتمع الإنساني وهدف الإسلام ومقصده الاسمي، ليفسح المجال للتضليل من الآخر والنظر إليه نظرة عداء وتناقض وليس نظرة صديق وتكامل. وهو ما يقطعه العديد من الأغبياء والجهلة من التكفيريين المتطرفين.

وهنا لا يبدو أن سيد قطب تأثر في السجن ليكون أكثر تطرفا في مرحلة الاعتقال وما بعدها. ذلك أن "في ظلال القرآن" وهو بمثابة موسوعته التي بث فيها جل تفكيره كتب جزء منه إبان الاعتقال ومع ذلك فيه الكثير من ذلك فيه الكثير من التسامح والانفتاح والدعوة إلى السلم والأمن والأمان.

إن تراث سيد قطب يحتاج إلى دراسة علمية معرفية وغير ايديلوجية. لأن جل من

درسه إما أبناء الحركة الإسلامية أو أبناء التيارات العلمانية بكل أطيافها. فيتضمن كل تيار ما يحتاج إلى دعم نظرته من فكره.

ومن أهم المواضيع هنا التي تحتاج إلى قراءة جديدة معرفية كما سبق نظرته إلى الآخر الذي يختلف معنا وسبل تحقيق المشترك الإنساني معه. وهذه مهمة تتطلب مخلصين ومجتهدين متسلحين بالأمانة والصدق والتجدد.

بيان المعايير الدراسية:

سيد قطب : "الإسلام ومشكلات الحضارة" ، دار الشروق - القاهرة-ط:11، 1992.

سيد قطب : "السلام العالمي والإسلام" ، دار الشروق - القاهرة - ط : 12 ، 1993

سيد قطب : "العدالة الاجتماعية في الإسلام" ، دار الثقافة - الدار البيضاء - ط : 8، 1983

سيد قطب : "المستقبل لهذا الدين" ، دار الشروق - القاهرة

سيد قطب : "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته" ، دار الشروق-بيروت-ط:7، 1980.

سيد قطب: "دراسات إسلامية" ، دار الشروق - بيروت- 1978

سيد قطب : "في ظلال القرآن" ، دار الشروق، ط: 9، 1980

سيد قطب : "معالم في الطريق" ، دار الثقافة - الدار البيضاء- ط : 8 ، 1983

سيد قطب : "معركة الإسلام والرأسمالية" ، دار الشروق - بيروت-ط:7، 1980.

سيد قطب : "نحو مجتمع إسلامي" ، دار الثقافة - الدار البيضاء-ط: 6، 1983

سيد قطب : "هذا الدين" ، دار الشروق - القاهرة - ط: 15 ، 2001

سيد قطب: "مقومات التصور الإسلامي" ، دار الشروق-القاهرة-ط: 3، 1988.

ص: 241

أ.م. الدكتور ياسين حسين الويسي

أ.م. الدكتور ياسين حسين الويسي (1)

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على امام الاولين والآخرين محمد وآلـه الطيبين الطاهرين وصحابته المنتجبين ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين.

وبعد

فإن هذه الأمة قد تميزت بثلاث لم يتميز بها غيرها وهو «الأنساب والإعراب والإسناد» فحديثها مسند، وكلامها معرب وفردتها منسوب، وما ذلك الا لحفظ حقوق

ابناء هذه الأمة، علينا اليوم ان نحفظ حقوق مفكريها وما قدموه من علم وعمل، فنكون شهداء على الناس كما وصفنا تعالى في محكم التنزيل ويكون الرسول علينا شهيداً.

إن ما ندونه اليوم في حق مفكري الأمة الإسلامية إنما هو هو سفر يروي أعمالهم

للاجيال القادمة، فيتعلمون منه العبر، عسى أن يغير الله تعالى بهم حال هذه الأمة.

ونظراً لأهمية هذا الموضوع وأهمية الشخصية التي نحن بصددها وبقصد موقعه من التنوير الغربي كل ذلك كان سبباً لاختياره عنواناً لبحثي الموسوم: «محمد قطب ونقده للتنوير الغربي» ولقد واجهتني صعوبة في التوفيق بين بعض الآراء للشيخ

ص: 242

محمد قطب تبدو متناقضة ولكن حسبي اني اجتهدت في عرض النص المتناقض

وترك لقارئ الكريم الحكم عليه.

فكان مشكلة بحثي هي نقد التنوير الغربي في فكر محمد قطب،

فقد ملت بحثي هذا بمقدمة ومحчин كان الأول في حياة الشيخ محمد قطب وثقافته، والمبحث الثاني: كان في نقده لصور التنوير الغربي وقد ختمت بحثي بخاتمة تضمنت اهم النتائج التي توصلت اليها في هذا البحث. سائلًا الله تعالى العلي القدير ان يجعلنا هادين مهديين وان ينفعنا بعلمنا ويعلمنا ما لم نعلم. والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: حياته وثقافته.

المطلب الأول: حياته.

اسمه وموالده محمد قطب ابراهيم حسين شاذلي، ولد في قرية موشا وهي احدى قرى محافظة اسيوط، بتصعيد مصر، سنة 1919م...⁽¹⁾لابوين كريمين متواسطي الحال ، يحملان سمات اهل الصعيد من سمرة في البشرة، وقسمات وجوههم تعكس بعض ما جبلى عليه فطرتهم من غيرة على العرض وطيب متأصل في اعمق النفس هذا فضلاً عن العاطفة الفياضة الجياشة التي تربطهم بشدة بهذا الدين القويم... قضى طفولته في هذه القرية وانطبع في مخيلته صورها ومشاهدها، وتأثرت نفسه بمناظرها وفتحت مشاعره واحاسيسه على جمالها وبهائها⁽²⁾.

عاش الاستاذ المفكر محمد قطب حياته ينهل العلوم ويحصلها مما كان له أثر في تكوينه الفكري؛ فقد بدأ دراسته الابتدائية والثانوية في القاهرة، واستقرت الاسرة كلها

ص: 243

1- المجدوب، محمد علماء وفلاسفة، عرفتهم دار الشروق الرياض، ط4، 1992م، ص275

2- الخالدي، صلاح عبد الفتاح سلسلة اعلام المسلمين دار القلم، دمشق، ط1، 2000م، ص31، 64، بتصرف

هناك عند شقيقه سيد، بعد وفاة والده - رحمه الله - ثم التحق بجامعة القاهرة، حيث درس الانجليزية وأدابها، وتخرج عام 1941م تابع دراسته بمعهد المعلمين، وحصل على دبلوم المعهد العالي للمعلمين في التربية وعلم النفس عام 1941م⁽¹⁾.

وبعد حصوله على الدبلوم العالي عمل بوظائف عدة لفترات مختلفة. فقد عمل بالتدريس لمدة اربع سنوات بعدها عمل بإدارة الترجمة بوزارة المعارف بمصر لمدة خمس سنوات. ثم عاد وعمل بالتدريس مرة أخرى لمدة عامين كذلك عمل في دار الكتب المصرية، حيث أصبح مشرفاً على مشروع (الالف كتاب) الذي كان يقدم فيه للكتاب المهم بمن زهيد⁽²⁾. وبعد خروجه من السجن عام 1972م تعاقد مع جامعة الملك عبد العزيز بمكة المكرمة - جامعة أم القرى حالياً - وعمل فيها استاذًا في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة⁽³⁾.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: (ومما ينبغي الانتفاع اليه ان الاستاذ الشيخ - محمد قطب - لم يحصل على درجة الدكتوراه، لكن اهليته العلمية جعلته في هذه المكانة العلمية السامية بالجامعة).⁽⁴⁾

كانت حياته عبارة عن عطاء فكري متواصل فقد درس واشرف الاستاذ محمد قطب على عدد كبير من العلماء والداعية العاملين مثل: سفرالحالي، محمد القحطاني علي العلياني علي الحربي، سعيد بن مسفر القحطاني..... الخ⁽⁵⁾

ص: 244

-
- 1- المصدر نفسه، ص 59
 - 2- السحار، سعيد جودة ، موسوعة اعلام الفكر العربي، مكتبة مصر ودار مصر للطباعة، ط 1، 2003م، ج 5، ص 106
 - 3- القرضاوي، د. يوسف ابن القرية والكتاب سيرة ومسيرة، دار الشروق القاهرة، ط 1، 2002م، ص 27
 - 4- منير، ياسر محمد قطب نبذة عن حياته ومنهجه الفكري والحضاري موقع طريق الاسلام الجديد 7 جمادى الآخرة 1435هـ_ 2014/4/7
 - 5- سيد قطب هو : سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي كاتب وأديب ومنظر اسلامي وعضو سابق في قسم الارشاد للاخوان المسلمين، ورئيس سابق لقسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير جريدة الاخوان المسلمين، ولد سنة 1906م، في قرية "موشا" وهي إحدى قرى محافظة اسيوط بها تلقى تعليمه الأولى وحفظ القرآن الكريم ثم التحق بمدرسة المعلمين الأولى عبد العزيز بالقاهرة ونال شهادتها والتحق بدار العلوم وتخرج عام 1933م . عمل بوزارة المعارف بوظائف تربوية وإدارية- عام 1950م انضم إلى جماعة الاخوان المسلمين وخاصة معهم نشاطهم السياسي ، وأعدم عام 1966م. ينظر الخالدي صالح عبد الفتاح سيد قطب الاديب الناقد والداعية المجاهد والمفكر المفسر الرائد، دار القلم، دمشق - سوريا، ط 1، 2000م، ص 27 وص 185 وص 254-255 .

لقد كتب الشيخ وألف في مجالات مختلفة وجمع بين التراث والمعاصرة، فناقش كثيراً من قضايا التراث بروح العصر، ومن جملة هذه القضايا، الدراسات التاريخية من القرآن الكريم ناظراً في ذلك نظرة المتفحص الذي يسرد أحوال البلاد والعباد من خلال عرض النص المقدس وتحليله، مدافعاً عنه من شبّهات المبطلين، وأنه قرآن معجز، لا يأتون بمثله مهما كثرت مذاهبهم الفكرية، ولا يفوتنا أن نذكر أن الشيخ مر بمراحل ثلاثة مهمة في حياته.

ال الأولى: هي مرحلة تأثره بشقيقه (سيد قطب)⁽¹⁾. وموقفه من السلطة.

والثانية: مرحلة بداية النشاط الفكري ومحنته وسجنه.

الثالثة: هي مرحلة سفره إلى السعودية واقامته بها حتى دخل في جو الدراسات الأكاديمية. وخاض مجالات علمية أخرى، فضلاً عما ذكرنا وقد جادل العلمانيين ونقد المادية وبين خطرها. وأكد على واقع الفن الإسلامي ومنهجه، ومن خلال التراكم المعرفي لديه من خلال دراسته في الدبلوم العالي بالمعهد العالي للمعلمين وحصوله على اجازة المعهد له في التربية وعلم النفس⁽²⁾، فعالج النفس البشرية من خلال دراساته، مقدماً رؤية الإسلام للعالم المعاصر، وأمكانية تطبيق الشريعة، وكيفية دعوة الناس للإسلام وكيف ان الإسلام اخرج الناس من الجاهلية والظلمات ثم عادت الجاهلية إلى هذا العالم مركزاً على عصره الذي عاش فيه فسماها بـجاهلية القرن العشرين، سيادة المفاهيم الخاطئة التي يجب ان تصحو، مبيناً اصالة العلوم والمعارف الاجتماعية في الإسلام، مقتبساً ذلك من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومطبقاً تلك المفاهيم على واقعنا المعاصر في ظل العولمة التي اجتاحت مجتمعاتنا الإسلامية مؤكداً على ان التطور قد لا يكون في التخلّي عن ركائز الإيمان بل في الثبات على العقيدة، مؤكداً على دور المرأة قضية تحريرها من مفاهيم العبودية التي كانت سائدة في عصره، وصولاً إلى قضية التنوير في عالمنا الإسلامي ودعوة العقل إلى العودة معنا إلى تمحيص التراث وتبرئته مما لحقه من ادران الفكر

ص: 245

1- الخالدي سلسلة اعلام المسلمين، ص 59

2- سورة هود الآية (88)

المعادي الذي يتربص به وينا، كان ولا يزال ليدعى ان تخلفنا سببه تراثنا وهي دعاوى باطلة. وظل المفكر محمد قطب هذا دأبه في جهاده الفكري حتى توفي سنة 2014م.

المطلب الثاني: ثقافته

تكمن ثقافة الشيخ الاستاذ محمد قطب من خلال مؤلفاته التي تركها، فضلا عن الخبرات التي اكتسبها من خلال دراسته ومشروعه الفكري، فقد كتب في مختلف الفنون وبالرغم من ان اجازته كانت في الآداب الانجليزية الا انه برع في الفكر الاسلامي ، وسوف نعرض لاحم مؤلفاته وجميعها مهمة حيث عالجت قضايا الامة

الاسلامية، ومن هذه الدراسات والكتب :

1- دراسات قرآنية.

2- التأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية.

3- التطور والثبات في حياة البشرية.

4- العلمانيون والاسلام.

5- الانسان بين المادية والاسلام.

6- المسلمين والعلوم.

7- ركائز الایمان - 1997م.

8- رؤية اسلامية لاحوال العالم المعاصر.

9- حول تطبيق الشريعة.

10- جاهلية القرن العشرين - 1974م.

11- شبهات حول الاسلام.

ص: 246

12 - قبسات من الرسول صلى الله عليه وسلم.

13 - كيف ندعو الناس.

14 - لا يأتون بمثله.

15 - مذاهب فكرية معاصرة.

16 - مفاهيم ينبغي ان تصحح.

17 - كيف نكتب التاريخ.

18 - هل نحن مسلمون.

19 - هل نخرج من ظلمات التيه.

20 - واقعنا المعاصر.

21 - منهج الفن الاسلامي.

22 - ماذا يعطي الاسلام للبشرية.

23 - دراسات في النفس الانسانية.

24 - قضية تحرير المرأة.

25 - قضية التنوير في العالم الاسلامي.

26 - منهج التربية الاسلامية، وهو في جزئين.

27 - مغالطات - 2006م.

28 - لا اله الا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة.

ص: 247

30 - الطرف الآخر من البيت - رواية. 2005 م.

31 - ابن بطوطة رحلة الخمسة والعشرين عاماً، 1995 م. الفه مع سامي بجيري مي.

بعد الاستاذ المفكر محمد قطب رواد التربويين الاسلاميين اذ اكده على التربية الاسلامية وضرورتها من خلال وضعه الوسائل التربوية، من خلال كتابه مناهج التربية الاسلامية الذي ضمنه اصلاح النفس البشرية، والذي هو اساس لكل اصلاح وسوف تقوم بعرض مشروعه الفكري من خلال مؤلفاته ومجمل هذا المشروع يتلخص في

ثلاثة محاور رئيسة هي:

أولاًً : اصلاح النفس.

ثانياً: اصلاح المجتمع.

ثالثاً: الاصلاح السياسي.

ومشروع الاصلاح العام يتمثل في قوله تعالى: [إِنْ أُرِيدُ إِلا إِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ] [\(1\)](#) وسنوجز القول في محاور الاصلاح الثلاثة:

أولاًً : اصلاح النفس البشرية : ويركز فيه الاستاذ محمد قطب على التربية الاسلامية،

وهي تربية «القاعدة الصلبة» وهي حقيقة مفهوم لا اله الا الله والعمل بمقتضها [\(2\)](#) . وكانت مؤلفاته بهذا الجانب تمثل في المجالات الانسانية، الادب والشعر وقد عرف الادب الاسلامي بأنه: (تعبير جميل عن الكون والحياة والانسان، من خلال تصور الاسلام للكون والحياة والانسان) [\(3\)](#) في مجال علم النفس كتب دراسات في النفس الانسانية محاولاً بيان ان هذه العلوم نشأت في الغرب وفي جو مضاد للإسلام فينبغى

ص: 248

1- ينظر: المجدوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ص 285

2- المصدر نفسه، ص 284 ، وكذلك ينظر : منهج الفن الاسلامي، ص 6

3- المصدر نفسه، ص 284 ، وكذلك محمد قطب دراسات في النفس الانسانية، ص 4

التصدي لهذا الغزو الفكري [\(1\)](#).

ثانياً: اصلاح المجتمع، وتمثل عملية اصلاحه للمجتمع من خلال كتبه التالية الاسلامي التأصيل للعلوم الاجتماعية، والتطور والثبات في الحياة البشرية، ونقده

العلمي للمجتمع الغربي من جهة ونقده للمجتمعات الاسلامية التي ابتعدت عن شرع الله، فكتب حول تطبيق الشريعة، وجاهلية القرن العشرين، وقضية تحرير المرأة، وقضية التغوير في العالم الاسلامي [\(2\)](#) مركزاً على شمولية العقائد الاسلامية التي تجمع بين الواقع وبين اصول العقيدة وثوابتها في تنسيق رائع.

ثالثاً: الاصلاح السياسي: وقاعدة هذا الاصلاح هي ان الحاكمة لله وهو بهذا متاثر بأخيه سيد قطب وابي الاعلى المودودي [\(3\)](#)، واساس هذه القاعدة التوحيد الذي ترتكز عليه جميع الاديان السماوية قبل ان يمسها شيء من التحريف..، وقد اثرت نظرته هذه في طلابه لاسيما منهم سفر الحوالى [\(4\)](#).

المبحث الثاني: نقد لصور التغوير الغربي.

المطلب الاول: نقد للعلمانية والانسانية الغربية.

يبدأ الاستاذ محمد قطب نقداً للعلمانية بعد ان يسعى إلى ترجمتها فهو يرى ان (العلمانية هي الترجمة العربية لكلمة Secularism) في الترجمات الاوربية. وهي ترجمة مضللة لأنها توحى بأن لها صلة بالعلم، في حين هي في لغتها الاصلية لا صلة لها بالعلم بل المقصود بها في تلك اللغات هو إقامة الحياة بعيداً عن الدين، أو الفصل الكامل بين الدين والحياة. [\(5\)](#)

ص: 249

1- الخالدي سلسلة اعلام المسلمين، ص 59، وما بعدها. وكذلك مؤلفات محمد قطب المذكورة اعلاه، وأيضاً المجنوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ص 285

2- ينظر: ابو الاعلى المودودي، نظرية الاسلام السياسية، لاہور، ط 1، 1387ھ_1997م، ص 49

3- ينظر سفر الحوالى العلمانية دار الهجرة، الرياض، (د، ت)، ص 647، 648

4- قطب محمد قضية التغوير في العالم الاسلامي، دار الشروق القاهرة، ط 2، 1423ھ_2002م، ص 12

5- قطب محمد مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط 10، 1422ھ_2001م، ص 445

ثم يذكر التعريف الذي اورده دائرة المعارف البريطانية في تعريف كلمة «Secularism» بأنها : (حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها. ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر. ومن أجل مقاومة هذه الرغبة طفت الـ Secularism تعرّض نفسها من خلال تنمية النزعه الانسانيه، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم بالإنجازات الثقافية البشرية، وإمكانية تحقيق طموحاتهم في هذه الحياة القريبة. وظل الاتجاه إلى الـ Secularism يتتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية .) (1)

وبعد تعريف العلمانية من خلال المفاسد المعرفية المعتمدة وبين انها لا تمت للعلم بصلة، يعود الاستاذ محمد قطب إلى بيان لب العلمانية فيقول: إن (نبذ الدين وإقصاءه من الحياة العملية هو لب العلمانية). (2) وحتى لا تكون مهملين لحركة التاريخ فإن ظهور العلمانية في أوروبا كان أمراً لا بد منه.

يقول محمد قطب : (وتبدو نشأة العلمانية في أوروبا أمراً منطقياً مع سير الأحداث هناك ، اذا رجعنا إلى الظروف التي شرحتها... اي إلى عبث الكنيسة بدين الله المنزل، وتحريفه وتسويقه، وتقديمه للناس في صورة منفرة، من دون ان يكون عند الناس مرجع يرجعون اليه لتصحيح هذا العبث وارجاعه إلى اصوله الصحيحة كما هو الحال مع القرآن المحفوظ - بقدر الله ومشيئته - من كل عبث او تحريف خلال القرون). (3) وهنا مبني النقد الذي يقدمه محمد قطب للعلمانية في أوروبا ليس من باب محاسبة أوروبا على (انحرافاتها في مجال الدين والعقيدة... ولكن الذي يعنينا هو شرح هذه الانحرافات وبيان الصورة التي حدثت عليها، والظروف التي احاطت بها منذ مبنئها حتى صارت إلى ما صارت إليه.

ص: 250

1- المصدر نفسه، ص 445 . وايضاً : Encyc.Britanica.v.Ixp.19

2- المصدر نفسه، ص 446

3- قطب محمد مذاهب فكرية معاصرة ، ص 446

ونخطي - من وجهة نظرنا الإسلامية - إن قلنا إن «العلمانية» حلت فقط بعد النهضة. فالحقيقة - من وجهة النظر الإسلامية - ان الفصل بين الدين والحياة وقع مبكراً جداً في الحياة الأوروبية، أو انه - إن شئت الدقة - قد وقع منذ اعتناق أوروبا المسيحية، لأن أوروبا ... قد تلقت المسيحية عقيدة منفصلة عن الشريعة ... ولم تحكم الشريعة شيئاً من حياة الناس في أوروبا إلا الاحوال الشخصية فحسب، أي: إنها لم تحكم الاحوال السياسية ولا الاحوال الاقتصادية ولا الاحوال الاجتماعية في جملتها).⁽¹⁾ لذا فهي (لم تألف الصورة الحقيقة للدين ابداً في يوم من الأيام إنما الذي تقصده أوروبا حين تطلق هذه الكلمة هو ابعاد ما فهمته هي من معنى الدين عن واقع الحياة، متمثلاً في بعض المفاهيم الدينية، وفي تدخل «رجال الدين» باسم الدين في السياسة والاقتصاد والمجتمع والفن والعلم والأدب والفن. وكل مجالات الحياة... وبعبارة أخرى يقول إن ما نبذته أوروبا حين اقامت علمانيتها لم يكن هو حقيقة الدين... إنما كان بقایا الدين المتاثرة في بعض مجالات الحياة الأوروبية... فجاءت العلمانية فأقصت هذه البقایا اقصاءً كاملاً من الحياة).⁽²⁾

فإذا كان ذلك الاقصاء للكنيسة قد نجح في أوروبا، فهو بعيد المنال بالنسبة لدينا لأنّه هو الحياة. أما (الإنسانية-والعالمية كما يدعونها أحياناً) دعوى براقة، تظهر بين الحين والحين ، ثم تختفي لتعود من جديد! يا أخي كن إنساني التزعة- وجه قلبك ومشاعرك للإنسانية جموعاً... دع الدين جانباً فهو أمر شخصي... علاقة خاصة بين العبد والرب محلها القلب... لكن لا تجعلها تشكل مشاعرك وسلوكك نحو الآخرين الذين يخالفونك في الدين... فإنه لا ينبغي للدين أن يفرق بين البشر... بين الأخوة الإنسانية! تعال نصنع الخير للبشرية كلها غير ناظرين إلى جنس أو لون أو وطن أو دين).⁽³⁾

ثم يوجه نقده إلى هذه الشعارات فيصفها بأنها : (دعوى براقة... يخيل إليك حيث تستمع إليها انها تدعوك للارتفاع فوق كل الحواجز التي تفرق بين البشر على

ص: 251

1- المصدر نفسه، ص 447

2- المصدر نفسه، ص 447-448

3- قطب محمد مذاهب فكرية معاصرة، ص 589

الارض. تدعوك لترفف في عالم النور... تدعوك لتكون كبير القلب، واسع الأنف، كريم المشاعر...، تنظر بعين انسانية، وتفكر بفكر عالمي، وتعطي من نفسك الرحمة لكل البشر على السواء، دافع الحب الانساني الكبير).[\(1\)](#)

هذه الشعارات لا تختلف عن عبارات الماسونية التي تقول :((اخلع عقيدتك على الباب كما تخلي نعليك الا ترى شبهاً بين هذه الدعوة وتلك؟ اما ترى انهم قربان بل شقيقتان؟... وادخل بلا عقيدة ... فهكذا يريده الشياطين ليستعبدوك... ليسخرون لمصالحهم .)[\(2\)](#) وأما وجه المقارنة بينهما أي بين الماسونية ودعوى الانسانية يتضح في (الفارق أنه في تعبير الماسونية الخشن التوقع بوضع الدين جنباً إلى جنب مع النعال. لأن المقبل على الماسونية لا يقبل عليها الا وقد خلع دينه بالفعل أو اوشك على خلعه، فالكلمة الخشنة لا تؤديه بل قد تكون منه موضع ترحيب! فهي كلمة للتوكيد. وقد تكون للتهديد. من بقيت في قلبه بقية خفيفة من بقايا الدين... فلينتبه وليخلعها قبل الدخول أما في دعوى الانسانية فالتعبير للتغريب والتحبيب، ومن ثم فهو مهذب لطيف يبتلعه من يبتلعه وهو مسرور ... ولكن هذا وذاك يدعوك في النهاية إلى ان ترك دينك وتواجه الحياة بلا دين).[\(3\)](#)

المطلب الثاني: نقد للشيوعية والالحاد الغربي.

إن أول نقد وجهه محمد قطب للشيوعية هو عدم اعتقادهم بعلم النفس فـ (يؤمن الشيوعيون بادئ ذي بدء بأن علم النفس كلام فارغ...) لأنه يقرر أن في النفس الانسانية نزعات «فطرية» يولد بها الانسان، وهذا يفتح الباب لمن يريد ان يقول ان حب الملكية نزعة فطرية في البشر اجمعين !ومن دون ذلك يصبح كل شيء سخافة من سخافات الرأسماليين. ولكنهم مع ذلك يحبون فرويد ويؤمنون به! ذلك انه يشجع شهوتهم تحطيم المقدسات كلها، وتلوثها، وتصويرها بأنها قيود ابتدعها المجتمع «الاقطاعي

ص: 252

1- المصدر نفسه، ص 589

2- المصدر نفسه، ص 589

3- المصدر نفسه، ص 590. قطب، محمد الانسان بين المادة والاسلام، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط 12، 1418 هـ ، 1997 م،

ص 55

ثم الرأسمالي» لحماية ذاته، ولكنها في ذاتها شيء يستحق الاعتبار).⁽¹⁾ لأن فرويد يعد عاملاً مساعداً للفكرة الشيوعية حيث تأثر بدارون وأنه نقل إلى علم النفس آراء دارون الخاصة بعلم الأحياء وذكر هنا أن الشيوعيين كذلك قد تأثروا به في أكثر من، موضع حتى لنسطيط أن يقول إنهم نقلوا إلى علم الاقتصاد وعلم الاجتماع تلك الآراء المستمدة من عالم الحيوان.

وكان أشد ما تأثروا به ثلات نقط رئيسة. أولها : القول بالطبيعة من الله. وثانيها: القول بأن الكائنات الحية تتبع في تطورها خطأً «حتمياً» ينشأ من ضغط البيئة المادي الخارجية عن الكائن الحي، ومحاولة الكائنات أن تكيف حياتها مع البيئة... وثالثها النظرة المادية الحيوانية إلى الإنسان، تلك النظرة التي تنفي الجوانب الروحية والمثل العليا، وتؤمن بعالم الجسد وحده ، وبالواقع الذي تدركه الحواس فحسب).⁽²⁾

وهنا يناقش محمد قطب الشيوعية باعتبارها (التطور الأخير للحضارة المادية الاوربية ولم تكن شيئاً جديداً كما يريد دعاتها ان يفهموا الناس في الشرق والغرب)⁽³⁾ اما اذا ما عُدنا إلى فرويد فإنه ساعدهم في هدم المقدسات، وتلوث صورتها في نفس الفرد، وفي نفس المجتمع نتيجة لذلك، فقد كسبت الشيوعية نصف المعركة. على الاقل! وهذا هو مصدر الاعجاب الشديد ب الرجل لا يؤمن بكل لا يؤمنون⁽⁴⁾، وأهم ما جاءت به الشيوعية هو تأكيدها على الالحاد وهو (بمعنى انكار وجود الله، والقول بأن الكون وجد بلا خالق أو ان المادة أزلية ابدية، وهي الخالق والمخلوق في ذات الوقت- بدعة جديدة في الصناعة فيما احسب لم توجد من قبل في جاهليات التاريخ السابقة، ومن المؤكد على أي حال أنها لم توجد بهذه الصورة وبهذا الاتساع الذي تمارسه الجاهلية المعاصرة، في أي فترة سابقة من فترات التاريخ).⁽⁵⁾.

ص: 253

1- المصدر نفسه، ص 55-56

2- المصدر نفسه، ص 56

3- قطب محمد الانسان بين المادية والاسلام ص 55

4- قطب ، محمد، مذاهب فكرية معاصرة، ص 605

5- ينظر المصدر نفسه، ص 605 بتصرف

فالنقد الذي يوجهه محمد قطب للشيوخية في انكارها لوجود الله هي مقوله لم تقل بها الجاهليات السابقة وإن من استدل بالدبر بين الذين ذكرهم القرآن على انهم اصول للشيوخية والالحاد فهو غير مصيبة في ذلك لأن هؤلاء انكروا البعث ولم ينكروا الخالق ولم يقولوا بأن الطبيعة خالق ومخلوق في آن واحد.⁽¹⁾ لقد ارتبط الشيوخيون بالتجربيين من خلال فرويد ودارون وقد تعرض الاستاذ محمد قطب لنقد نظرية دارون لا من حيث كونها نظرية علمية ولكن من حيث ما خلفته من ايحاءات تكمن فيها مواضع الخطأ. حيث يقول محمد قطب (ولن نتعرض هنا للواقع العلمية التي تحتوي عليها النظرية، انما نتعرض للفلسفة التي ادت إلى ظهورها وأثرت في تطبيقاتها فيما بعد. وهذه الفلسفه ليست واقعاً علمياً، ولا هي حقيقة موضوعية ثابتة) حتى تكون فوق مستوى النقاش ! إنما هي نزعة شخصية وزاوية نظر معينة يحاسب عليها صاحبها ولو ادت إلى كشف بعض الحقائق الجوهرية. ذلك انه ليست الحقيقة ذاتها هي التي تعمل حتى في ميدان العلم التجربى كما يُخيل لكثير من الناس.

وانما الطريقة التي تعرض بها الحقيقة، والوجهة المقصودة منها، هي التي منحتها الاثر وترتب عليها النتائج، سواء في العلم او في المجتمع والحياة).⁽²⁾ إن ايحاءات التي جاءت مخبأة خلف هذه النظرية هي المقصودة من وراء النظرية (فنحن في الشرق خاصة يخدعنا هذا العنوان الضخم عنوان «العلم التجربى» فنظن انه حقائق نهائية ثابتة، لا يُعتبر من يتصدى لمناقشتها الا جاهلاً او مغرفاً أو قد كان ينبغي أن نحترس في الایمان بالمعلومات «العلمية» حتى في العلوم البحتة كالرياضيات والطبيعة والكيمياء، ونحن نرى أن العلم ما يزال في طفولته، وما يزال كل يوم يصل إلى افق جديدة فيلغى الغاء تماماً معلومات كان ينظر إليها بالأمس على أنها حقائق نهائية لا تقبل الجدل ولا تحتمل التأويل).⁽³⁾ ثم يستدل على ذلك ببطلان اينشتاين لقوانين نيوتن حيث يقول: (وليس العهد بعيد حين قال اينشتاين: ان قوانين نيوتن

ص: 254

1- قطب ،محمد، الانسان بين المادية والاسلام، ص 2019

2- المصدر نفسه، ص 20

3- المصدر نفسه، ص 20

في الجاذبية لا تصلح للتطبيق ألا على سطح الكرة الأرضية، ولكنها لا تصلح للكون الكبير. فهي إذن حقائق محلية صغيرة لا حقائق مطلقة وهي قابلة للنقض والتبديل حين تطبق «على الاتساع» واليوم تكتشف اسرار الذرة، فتتساً حولها نظريات كثيرة في تفسير الكون والحياة كانت مجهولة من قبل، ويبدو بجانبها بعض ما كان يسمى «نظريات علمية نهائية» اقرب إلى الخرافات والاساطير . فإذا كان هذا في ميدان العلوم البحتة، التي تخضع خصوصاً كاماً للتجربة العلمية، فأولى بنا إذن ان نكون اكثر احتراساً ونحن نتلقى نظريات علم النفس، او النظريات التي تتصل بمجاهيل لم يتح للعلم التجاريبي ان ينفذ اليها حتى اليوم⁽¹⁾.

المطلب الثالث: نقده للعقلانية والتؤير الغربي

يرى محمد قطب ان (العقلانية)- بمعنى التفسير العقلاني لكل شيء في الوجود او تحديد خصائصه مذهب قديم في البشرية، يبرز اشد ما يبرز في الفلسفة الاغريقية القديمة. ويمثله اشد ما يمثله سocrates وارسطو. ولقد ظلت الاتجاهات الفلسفية الاغريقية- التي تمثل العقلانية قسماً بارزاً منها - تسيطر على الفكر الارببي، حتى جاءت المسيحية الكنسية فغيرت مجرى ذلك الفكر في انعطافه جادة تكاد تكون مضادة لمجرى الاول الذي استغرق من تاريخ الفكر الارببي قرون عدة. فلم يعد العقل هو المرجع في قضايا الوجود انما صار هو الوحي - كما تقدمه الكنيسة_ وانحصرت مهمة العقل في خدمة ذلك الوحي في صورته الكنسية تلك، ومحاولة تقديمها في ثوب معقول .⁽²⁾

اذن فالعقلانية هي العودة لما قبل المسيحية فلقد (كان الدين أو النص طوال القرون الوسطى سائداً في توجيه الانسان في سلوكه وتنظيم جماعته، وفي فهمه للطبيعة. وكان يقصد بالدين «المسيحية» وكان يراد من المسيحية «

ص: 255

1- قطب محمد مذاهب فكرية معاصرة، ص 500

2- البهـي د. محمد الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهة، القاهرة، (د،ت)، ص 479

الكثلكة» وكانت الكثلكة تعبّر عن «البابوية» والبابوية نظام كنسى ركز «السلطة العليا» باسم الله في يد البابا، وقصر حق تقسيم «الكتاب المقدس» على البابا وأعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى، وسوى في اعتبار بين النص الكتاب المقدس وفهم الكنيسة الكاثوليكية⁽¹⁾.

وقد وجه محمد قطب نقده إلى الفكر الأوروبي انه يتنتقل من جاهلية إلى جاهلية فيقول: (وانما ظل الفكر الأوروبي في الحقيقة يتنتقل من جاهلية إلى جاهلية حتى عصره .الحاضر. فمن الجاهلية الاغريقية والرومانية إلى جاهلية الدين الكنسي المحرف في العصور الوسطى، إلى جاهلية عصر الإحياء، إلى جاهلية عصر «التنوير» إلى جاهلية الفلسفة الوضعية ... إلى الجاهلية المعاصرة)⁽²⁾ .

ثم يشرح بيان جاهلية كل عصر في تتبع خط العقلانية في الفكر الأوروبي فقد (كانت العقلانية الاغريقية لوناً من عبادة العقل وتاليه، واعطائه حجماً مزيقاً أكبر بكثير من حقيقته، كما كانت في الوقت نفسه لوناً من تحويل الوجود كله إلى «قضايا» تجريدية مهما يكن صفاوها وتبلورها فهي بلا شك شيء مختلف عن الوجود ذاته بحركته المؤارة الدائمة، بمقدار ما يختلف «القانون» الذي يفسر الحركة عن الحركة ذاتها، وبمقدار ما تختلف البلورة عن السائل الذي تبحث عنه... قضايا تعالج معالجة كاملة في الذهن بصرف النظر عن وجودها الواقعي، وبصرف النظر عن كون وجودها الواقعي يقبل ذلك التفسير العقلاني في الواقع او لا يقبله، أو يتماشى معه أو يخالفه! وكان اشد ما يبدو فيه هذا الانحراف معالجة تلك الفلسفه «القضية الالوهية» و«قضية الكون المادي» وما بينهما من علاقة)⁽³⁾ .

وتبدو قضية الالوهية والكون من اهم القضايا التي بين فيها محمد قطب انحرافات تلك الفلسفة العقلانية . ثم بين انتقال الفكر الأوروبي من سيادة العقل إلى سيادة الدين

ص: 256

1- قطب محمد مذاهب فكرية معاصرة، ص 501

2- المصدر نفسه، ص 501-502

3- المصدر نفسه، ص 506

التي يفترض ان تكون انتقالة من الظلام إلى النور (ولكنه في الحقيقة دخل في ظلمات حالكة ليس فيها ذلك البريق الذي تميزت به الفلسفة الاغريقية في كثير من الموضع بصرف النظر عن القيمة الحقيقة لذلك البريق، وعن كونه هادياً أو مضللاً عن الطريق) [\(1\)](#). وفي الوقت الذي يلزم التزام العقل بالوحي واستمداده منه في المسائل التي لا يستطيع الوصول إليها (لكن الكنيسة الاوربية افسدت ذلك كله بما ادخلته من التحرير على الوحي الرباني المنزل من السماء لهدایة البشرية على الارض) [\(2\)](#).

ويصف قطب التحرير الذي اصاب الدين بأنه تخطيط وجاهلية (حين قال: ان الله ثالث ثلاثة أقانيم وان المسيح عليه السلام واحد من هذه الأقانيم الثلاثة وانه ابن الله وفي الوقت ذاته الله وشريك له في تدبير شؤون الكون) [\(3\)](#). والأهم من ذلك أنه (حجر على العقل البشري ان يفكر - رغم وجود مناقضات لقضايا بدائية في العقل البشري ثم نشأت في الفكر الاوربي تلك «المسلمات» او العقائد المفروضة فرضاً التي لا يجوز مناقشتها «Dogmas لا لأنها - في حقيقتها- من الامور التي ينبغي للعقل ان يسلم بها من دون مناقشة، ولكن لأنها ناقضة للعقل ومفروضة عليه فرضاً من قبل رجال الدين الذين زعموا لأنفسهم حق صياغة العقائد وفرضها على الناس بالقوة دون ان يكون لهم حق المناقشة او الاعتراض وإلا- كانوا مهرطقين مارقين ، يجوز فيهم كل شيء حتى اهدار الدم واذهاب الأرواح) [\(4\)](#).

ويذكر قطب في موضع آخر أن (هذا الدين بصورته التي قدمتها الكنيسة الاوربية، الذي صاحبه طغيان الكنيسة وحجرها على الارواح والعقول- لم يكن صالحًا للحياة، لا- لأنه دين كما ظلت أوروبا - بجهالة - وهي تقر من طغيان الكنيسة، ولكن لأنه ذلك الدين المحرف... وليس العجب أن أوروبا ثارت على هذا الدين وتمردت عليه في نهاية الامر ، بل العجب أنها ظلت اثنى عشر قرنًا كاملة لا تحس بما في حياتها الدينية

ص: 257

-
- 1- المصدر نفسه، ص 506
 - 2- المصدر نفسه، ص 507
 - 3- قطب محمد مذاهب فكرية معاصرة، ص 507 . وكذلك : ج. ولز ، معالم تاريخ الانسانية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويذ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (دت)، ج 3، ص 902-903
 - 4- قطب ، محمد قصة التتوير في العالم الاسلامي، دار الشروق القاهرة، ط 2، 1423هـ 2002م، ص 38

يقول قطب: (تلك قصة أوروبا مع الدين الذي عرفته ومارسته خلال قرونها الوسطى المظلمة، فعلّ بها ما حل من ظلام وتأخر وجهل وظلم وخرافة وانحسار).(2).

ويرى ايضاً ان الايجابيات- التي لحقت بقضايا التوبيخ في العالم الاسلامي- كان يمكن ان تكون اكثراً كثيراً، والسلبيات اقل كثيراً لو لم تتخذ الحركة النهج الارببي وتصر على انه هو الطريق الذي لا طريق غيره).(3)

ويرى قطب ان الطامة الكبرى في حلقة التوبيخ في العالم الاسلامي أنها تتخذ (التقليد في محاربة التقليد! فلم يكن شيءٌ مما انتجه التوبيخين في مواجهة الاسلام اصيلاً، ولا صادراً من عند التوبيخين انفسهم. فما كان من كتاباتهم ضد الدين في عمومه فهو ترجمة ركيكة لما قاله كتاب الغرب في الدين مع الفارق الذي اشرنا اليه اتفا... وما كان من كتاباتهم ضد الاسلام بالذات فهو تردید لما يقوله المستشرقون، حرفأ بحرف وافتراءً بافتراء فيرتکبون مرة اخرى حماقتين «عقلانيتين»: حماقة التقليد بغير بصيرة، وحماقة اخذ الحكم على الشيء من اعداء الشيء، الذين هم بداهة حكام غير امناء لأنهم اعداء).(4).

والحقيقة أن للأستاذ محمد قطب نقداً كثيراً على صور التفكير الغربي بما فيها الديمقراطية ونظرة المسيحية للإسلام وغير ذلك من الأمور وإنما اكتفيت بإيراد ما يخص صور التوبيخ في هذا الفكر ويمكن ان يخصص للموضوعات الأخرى بحث منفرد ودراسة تكون أكثر شمولية للقضايا التي تطرق إليها مفکرو الغرب لكل اتجاهاتهم. وأخيراً نسأل الله الهداية والسداد، إنه ولـي ذلك والقادر عليه. والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآلـه الطيبين الطاهرين ومن تعـبـهـمـ وـوـالـاـهـمـ إـلـىـ يـوـمـ الدـيـنـ.

ص: 258

1- المصدر نفسه، ص 39

2- المصدر نفسه، ص 88

3- قطب ، محمد، قصة التوبيخ في العالم الاسلامي، ص 90

4- المصدر نفسه، ص 12

لقد تبين لنا من خلال ما كتبنا من ورقات الامور الآتية:-

- 1- اتنا نكتب عن شخصية فذة ومفكر كبير في العالم الاسلامي المعاصر.
- 2- ان هذا المفker درس العلوم ودرسها وكتب والف عشرات الكتب في مجال الفكر الاسلامي. حتى استقر به المقام في جامعة الملك عبد العزيز - جامعة ام القرى حالياً - حتى وفاه الاجل.
- 3- ان هذا المفker يتتمي إلى فكر الاخوان المسلمين الذي تولى زعامته في مصر أخيه سيد قطب الذي اثر فيه ايماناً تأثيراً.
- 4- لقد تطرق الشيخ محمد قطب إلى نقد صور التویر الغربي المتمثلة في العلمانية والانسانية الغربية، وكذلك نقد الشيوعية والالحاد والتجريبية الغربية، وايضاً نقد العقلانية والتويير الغربي.
- 5- اعتبر الشيخ العصور الوسطى عصوراً مظلمة في حين كانت تدرجاً طبيعياً لتاريخ الفكر الانساني كما اشارت إلى ذلك الدراسات الحديثة.
- 6- قدم الشيخ منهجه المميز في نقد الفكر الغربي من خلال ايراد الحجج والاستشهاد بكتابات الكتاب الغربيين انفسهم.
- 7- نقد أولاًً منهجه التویريين في قياس التویر الغربي وتطبيقه على المجتمع الاسلامي والامة الاسلامية، موضحاً الفرق بين المجتمعين والظروف المحيطة بهما.
- 8- دافع الشيخ بكل ما اوتى من قوة عن الاسلام ضد التویريين الا انه ربط مصير الاسلام بمصير الدولة العثمانية، والحقيقة ان الدولة العثمانية انتهت والاسلام لا يزال قائماً حتى يرث الله الارض ومن عليها وهو خير الوارثين.

9- حاول الشيخ ان يفند كل ادعاءات التنويريين ويقسمهم إلى الاوائل والمتاخرين ويعد الاوائل مخلصين يعوزهم المنهج اما المتاخرون فيعدّهم اعداء الاسلام الذين يعلمون ما يعملون.

وأخيراً نسأل الله العلي القدير ان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم انه ولـي ذلك القادر عليه، والحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على محمد وآلـه الطيبين الطاهرين وصحابـه المنتجبـين ومن تبعـهم باحسـان إلى يوم الدـين.

- القرآن الكريم.

ابو الاعلى المودودي، نظرية الاسلام السياسية، لاهور، ط1، 1387هـ_1997م.

البهي، د. محمد الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبـة، القاهرة، (د،ت)،

الحالـي، سفر، العلمانية، دار الهجرة، الرياض، (د، ت).

الخالـيـ، صلاح عبد الفتاح، سلسلـة اعلام المسلمين، دار القلم، دمشق، ط1، 2000م.

الخالـيـ، صلاح عبد الفتاح، سيد قطب الـادـيب النـاـقـد والـداـعـيـة المـجـاـهـدـ والمـفـكـرـ المـفـسـرـ الرـائـدـ، دار القلم ، دمشق - سوريا، ط1، 1421هـ_2000م

السـحـارـ، سـعـيدـ جـوـدـةـ، مـوسـوعـةـ اعلامـ الفـكـرـ العـرـبـيـ، مـكـتبـةـ مـصـرـ وـدارـ مـصـرـ لـلـطـبـاعـةـ، القـاهـرـةـ، طـ1ـ، 2003ـمـ.

طـهـ حـسـينـ، مـسـتـقـبـلـ الثـقـافـةـ فـيـ مـصـرـ، طـبـعـةـ القـاهـرـةـ (دـ، تـ).

القرضاـويـ، دـ.ـ يـوسـفـ، اـبـنـ القرـيـةـ وـالـكـتـابـ سـيـرـةـ وـمـسـيـرـةـ، دـارـ الشـرـوقـ، القـاهـرـةـ، طـ1ـ، 2002ـمـ.

قطـبـ، مـحـمـدـ، حـولـ تـطـبـيقـ الشـرـيـعـةـ، مـكـتبـةـ السـنـنـ لـلـنـشـرـ وـالـتـوزـيـعـ، القـاهـرـةـ، 1998ـ.

كيف ندعـوـ النـاسـ، دـارـ الشـرـوقـ القـاهـرـةـ، طـ1ـ، 1424ـهـ_2003ـمـ.

لاـ اللهـ الاـ اللهـ عـقـيـدـةـ وـشـرـيـعـةـ وـمـنـهـاجـ حـيـاةـ، دـارـ الشـرـوقـ، القـاهـرـةـ، طـ1ـ، 1423ـهـ_2002ـمـ.

قضـيـةـ التـنـوـيرـ فـيـ الـعـالـمـ الـاسـلـامـيـ، دـارـ الشـرـوقـ، القـاهـرـةـ، طـ1ـ، 2002ـمـ.

مفاهيم ينبغي ان تصحح، دار الشروق، القاهرة، ط1415هـ، 1994م .

واقعنا المعاصر، مؤسسة المدينة، القاهرة، 1986م.

مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط10، 2008م.

الانسان بين المادية والاسلام، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط12، 1418هـ، 1997م.

منهج الفن الاسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1983م.

الكيلاني د. رعد شمس الدين الفكر الاسمي والتحديات المعاصرة، مكتب شمس الاندلس للطباعة والنشر، بغداد، ط1، 2016.

المجدوب، محمد، علماء وفلاسفة عرفتهم، دار الشروق، الرياض، ط4، 1992م.

منير، ياس، محمد قطب نبذة عن حياته ومنهجه الفكري والحضاري موقع طريق الاسلام الجديد على شبكة الانترنت في 7 جمادى الآخرة، 1435هـ / 7 / 2014م.

ـ ج ولز ، معالم تاريخ الانسانية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د،ت).

د. أحمد بوعد

د. أحمد بوعد (1)

تعتبر الفلسفة كما يقول راكيف الخلاصة الروحية لعصرها، وبصفتها فلسفة العالم المعاصر هي منظومة معارف خاصة عن مكانة الإنسان في العالم، وعن موقفه من العالم المحيط⁽²⁾؛ ذلك أن هناك قضايا في الواقع الإنساني ومشكلات تتطلب آفاقاً فكرية واسعة ونظرة واعية مبصرة للعالم ومكوناته وهذا ما تزعم الفلسفة تحقيقه. وفي هذا السياق يمكن أن ندرج اهتمام الفلسفة المعاصرة بالإنسان، ذلك الإنسان الذي بدأ يحس بالغربة في عالم هو من صنع الإنسان نفسه. وهكذا فإن السر وراء الاهتمام بالإنسان هو ضياعه؛ فقد فقدَ هويته وكينونته وكرامته في ظل التقدم الصناعي والتكنولوجي والحروب المتالية. من هنا تعالت الأصوات منادية بتأكيد حرية وكرامة وقيمة الإنسان.

إن مفهوم الإنسان في الفلسفة المعاصرة تتجاذبه فلسفتان هما:

- الفلسفة الوجودية، وهي تطور لفلسفة الحياة، وخلالها كان الإلحاح القوي على حرية الإنسان واستقلال إرادته، وكذلك مسؤولية الإنسان عن أخيه الإنسان، رغم طبيعة العلاقة التي تجمع بينهما وهي علاقة التشبيء الصراع. لكن، مع هذا كان هناك انقلاب على الدين والقيم والأخلاق، بل حتى كرامة الإنسان كما تفهم بذلك وجودية سارتر.

ص: 263

1- جامعة عبد المالك السعدي - المغرب

2- راكيف، أسس الفلسفة، ترجمة توفيق الدليمي (دار التقدم ، 1989، موسكو)، ص 11.

- الفلسفة الشخصية، وهي التي لم تنتف التي لم تنتف عن الإنسان حرية واستقلال إرادته، بل أضافت إلى ذلك إثبات وكرامته وقيمة وأنه ليس شيئاً بين الأشياء. وفي هذا رد على الوجودية بل إن الشخصية لم تظهر إلا من أجل الجانب الديني الذي غيبته الوجودية.

لكن الجانب الديني في الفلسفة الشخصية لم يكتمل إلا مع محمد عزيز الحبابي الذي نهل من القرآن والحديث ليثبت مفهوماً للإنسان لا يوجد في الفلسفة الغربية. أو إن شئت فقل هو تطوير وتجاوز لما بناه مونيه. لقد أثبت الحبابي حرية الإنسان واستقلاله من خلال القرآن والحديث النبوي، كما حدد علاقة الإنسان بالآخر بعلاقة الشهادة، وهو مفهوم قرآني. وربما تكون هذه أهم ما يميز مفهوم الإنسان عند الحبابي عن غيره من الفلاسفة شخصانيين وغيرهم.

فَمَنْ مُحَمَّدٌ عَزِيزٌ الْحَبَابِيُّ؟ وَمَا نَظَرَتْهُ لِلنَّاسِ؟ وَقَبْلَ ذَلِكَ، مَا نَظَرَتْهُ لِلَّدِينِ؟

مَنْ مُحَمَّدٌ عَزِيزٌ الْحَبَابِيُّ؟

ولد محمد عزيز الحبابي في ديسمبر 1922 بمدينة فاس، والتحق بالمسجد لحفظ القرآن الكريم قبل أن يلتحق بالتعليم الابتدائي، ثم بالمؤسسة الإعدادية مولاي إدريس المخصصة للدراسات العصرية المزدوجة وللتلاميذ اللامعين. هذه التربية طبعت شخصية الطفل وأصلت أفكاره وتصرفاته، ولم يفارقه طيلة حياته لكونها نابعة من ثقافة قوية ومن إيمان راسخ. هذا الأساس الإسلامي القوي شكل واحداً من الأساسين القويين لشخصية الحبابي.

وفي السوربون بُرِزَ مُحَمَّدٌ عَزِيزٌ الْحَبَابِيُّ طالباً له فضول في المعرفة وباحثاً استثنائياً

في مجال الفلسفة الذي لا يهدى نفسه لمحبته من أول يوم. وهكذا، فإن الحبابي ، المشبع بالثقافة العربية وبالإسلام باعتبارهما خلقاً اجتماعياً وممارسة دينية، تميز عن غيره منفتحاً، وبدون استثناء، على التيارات الفكرية الكلاسيكية والحديثة، مدحباً بدون شرط مسبق الفلسفة الشرقية مع أسرار الحداثة. إن فكر الحبابي فكر نقدي لكنه

تواصلي، ويتجلى هذا في النماذج الفكرية التي تأثر بها: الشيخ محمد بن العربي العلوى ، والأستاذ محمد إبراهيم الكتاني، وأبوه عبد العزيز. كما نجد نماذج أخرى من قبيل غاستون باشلار ومارتن هيدجير وجون بول سارتر ...

كان الحبابي رحمة الله رجل ثقافتين استطاع الموازنة بينهما بشكل منقطع النظير؛ حيث لا نجد في شخصيته تشظياً بين الحداثة والتراث. وفي هذا السياق يمكن القول إن اللغة الفرنسية كانت بالنسبة للحبابي أداة للاندماج المادي ووسيلة إلى المعارف الأجنبية، بينما اللغة العربية هي اللغة الوطنية والهوية الثقافية ولغة الإسلام. وهذه الازدواجية جعلت منه كاتباً معروفاً في الثقافتين الفرنسية والعربية.

و قبل أن يتوفى الحبابي يوم 23 غشت 1993 ترك إنتاجاً فكريّاً يوحى لنا بفيلسوف واقعي حيث الأفكار لا تنفصل أبداً عن الأشخاص والأحداث، من كتابه «من الكائن إلى الشخص» إلى أطروحته حول العدالة مروراً بـ«من المنغلق إلى المفتح» وصولاً إلى الموقف الإسلامي من الحداثة.

1- الدين في فلسفة الحبابي

يؤكد محمد عزيز الحبابي أن هناك حقائق غير عقلانية، منها الوحي. وهذه الحقيقة

«أكثر انتشاراً مما هو عقلاني أو قابل للتعقلن»⁽¹⁾. وهذا يتفق مع ما ذهب إليه باسكال حين قال: إن هناك حقائق يدركها القلب ويعجز عنها العقل، بل إن العقل يحتاج إليها لينطلق منها .

يعتبر الحبابي أن الوحي «بطبيعته ثورة»⁽²⁾، وذلك لأن الثورة تغيير يتوجه نحو الأفضل، وكذلك الوحي، فهو رسالة الأنبياء والرسل غايتها تغيير أحوال الناس والسمو بهم. إن الوحي يتتجاوز الوضعيات الخاصة، يقلب كل مجتمع دواليب حياة الفرد (المادية والروحية) سعياً إلى الكلية الإنسانية. ورغم أن الوحي يقتربن بطار تاريخي، إلا أنه

ص: 265

Mohamed Aziz Lahbabi La Modernité .. Attitude Islamique. Cord. Fatima Jamai-Lahbabi. .(1ère éd. - 1 Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat. 2014). p. 72

- نفسه.

يسعى إلى الكونية والشمولية.

يهدف الولي حسب الحبّابي إلى تطهير نفسي، وإلى استقامة الأهداف التي ترومها أفعالنا⁽¹⁾. وهذا ما تقصّد إليه الآية الكريمة: (نَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ) (الرعد: 11). من هنا، فإن هدف الدين هو السمو بالحياة والتطلع إلى وجود إنساني، بالطاعة لأخلاق متعلالية والبحث عن الكمال بمواجهة تملك الغائز.

إن هذه القوة التي من خلالها يصل الفرد إلى اكتشاف ذاتيه وشخصيته في العالم، وفي جماعة الأشخاص، هي نفسها التي تجعله واعياً بعلاقاته وصلاته بالله. إن الولي يأتي من الخارج لكي يعرفه بالربانية ويجعله مرتبطاً بالمعالي.

لكن، ما المتعالي أو المفارق؟

ليس كل شيء قابلاً للتعرّيف في نظر الحبّابي؛ فهناك أشياء لا يمكن تعريفها كالموت والأوليات الهندسية، والتعالي transcendance أيضاً غير قابل للتعرّيف. إننا نعرف ما نريد تجربته، لكن على العكس من ذلك، فالتجارب الوجودية تعاش وتظهر بدون توضيح أو برهان. هكذا يريد الحبّابي أن يجعل من التعالي والموت حقّيتين بدبيهيتين. ينطبق عليهما قول سورين كيركغارد الذي يرى أن البراهين لا تستخدم من أجل الوصول إلى إثبات الوجود، وإنما تستخدم من أجل استنتاج شيء من هذا الوجود، وأن البرهنة على وجود ما هو موجود يعتبر أقوى اعتداء وجعل ذاك الموجود مثار سخرية . يقول : « هل ستحاول البرهنة على وجود الملك بالإتيان بسلسلة من البراهين والحجج ؟ لا إن كنت جاداً فإنك ستبرهن على وجود الملك ياذعنك وينمط حياتك . وهكذا مع البرهنة على وجود الله، إنها لا تتم بالبراهين، ولكن بالعبادة»⁽²⁾ .

ص: 266

1- نفسه 75 ص

Soren kierkegaard. Provocations..Spiritual writings of Kierkegaard. (The Bruderhof Foundation. - 2 Farmington, 2002) p. 76

أما العلم فإنه ييدو محدودا؛ إنه قادر على تحقيق الكثير، ولكن في نفس الوقت ما يجهله هو على قدر كبير من الأهمية. وجهل العلم وقصوره عن الإدراك لا يعني بأي حال من الأحوال عدم وجود المدرك. ويضرب هنا مثلا بالدالتوني daltonien فيقول : إذا كان الدالتوني غير قادر على التمييز بين الألوان ولا- يرى بعضها، فهذا لا يمنع أن تكون هذه الألوان موجودة؛ فالعدم ليس شيئا لا يصل إلى إدراكنا وتمثلنا، بل العدم هو مطلقا ما لا يوجد»⁽¹⁾

لتعريف الله، سبحانه وتعالى، ينطلق الحبابي من الآية الكريمة: (اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورٍ كَمِشْكَاهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُبْحَاجَةِ الرُّبْحَاجَةِ كَانَهَا كَوْكَبٌ دُرْيٌ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةِ مُبَارَكَةٍ رَّيْتُونَةً لَا شَرْقِيَّةً وَلَا غَرْبِيَّةً يَكَادُ زَيْنُهَا يُضَيِّعُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْ سُهُّ نَارٍ نُورٌ عَلَى نُورٍ) (النور: 35). لكنه يؤكد أن قول الإنسان: «يا إلهي» يأخذ معنى آخر، ويستشهد هنا بأبي حامد الغزالى الذي يقسم إقرار الناس بوحدانية الله تعالى إلى أربعة مستويات:

- الأول: إقرار بالشفتين، وهم الذين ينطبق عليهم قوله تعالى: (يُقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ

مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ) (آل عمران: 167).

- الثاني: الاعتراف بوحدانية الله مع الاجتهاد في الطاعة وممارسة الشعائر الدينية.

وهذا هو شأن عامة المسلمين.

- الثالث: الإيمان بأن الله خالق كل شيء، وفي هذا المستوى توجد المعرفة اليقينية والمؤكدة.

- الرابع: وهو أعلى مستوى، يرى فيه المؤمنون وحدانية الله تعالى في جميع الظواهر، وهم العارفون.

ولمعرفة الله تعالى يرى الحبابي أن هناك طريقين:

ص: 267

الأول: التسليم بالوحى والرجوع إليه، وهذا هو مجال الإيمان.

الثاني: التسليم بواسطة العقل لتصديق معطيات الوحى (وذلك انطلاقاً من الإيمان).

وهكذا يتبيّن أن العقل لا ينشئ إيماناً، وإنما يعزّزه ويصدقه. وهذا ما نجده في قصة إبراهيم عليه السلام حين طلب البرهان من ربه: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْبِي الْمُؤْتَى فَقَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي) (البقرة: 260). إن الإيمان هبة ربانية؛ أي أن الله هو الذي يشرح قلوب المؤمنين ليؤمنوا .

ويقارن محمد عزيز الحبابي بين مهام كل من الفلسفة والدين فيقول: «إذا كانت الفلسفة تعلمـنا (أو تحـاول أن تعلـمنـا) طـريقة استـخدامـ الحقـ في الانـدھاشـ والتسـاؤلـ، فإنـ الدينـ يـبحثـ في رـسـمـ مـراـحلـ مـعـرـفـةـ اللهـ السـادـ الدـينـ الخـالـقـناـ»[\(1\)](#).

2 - الإنسان/ الشخص في فلسفة الحبابي

بداية يوضح الحبابي بأنه يفضل استخدام لفظ الشخص لسبعين:

الأول : «لأنه مأخوذ من جذر اشتقت منه كلمة شخص التي توافق مفهوم «الذات»،

في معنيها السيكولوجي والمجتمعي»[\(2\)](#)

الثاني: «أن العبارات التي استعملـتـ ، حتى الآـنـ، للدلـالةـ علىـ الشـخصـانـيةـ، تـظـهـرـ غـيرـ مـطـابـقـةـ وـغـيرـ مـلـائـمةـ. فـ «ـالـفـرـديـةـ»ـ منـ فـردـ individuـ،ـ والـفـرـدـ لاـ يـتـوفـرـ عـلـىـ الـوعـيـ النـفـسـانـيـ وـالـمـجـتمـعـيـ الـذـاتـيـةـ»ـ فـتطـابـقـ الـ«ـأـنـ»ـ،ـ وـهـوـ فيـ

مستوى عميق من حيث السيكولوجيا، وضئيل من الناحية المجتمعية»[\(3\)](#) .

ثم يعرف الحبابي الشخص بأنه «قوة مبادرة و اختيار ، يلتزم ويندمج، وينسجم،

ص: 268

1- نفسه ص 98

2- محمد عزيز الحبابي الشخصية الإسلامية، دار المعرفة، مصر، ط2، د.ت) ص 5 (الهامش).

3- نفسه.

يشعر فيقبل أو يرفض؛ تلك هي الخصائص الالازمة للاعتراف بأن الشخص استقلال ذاتي»⁽¹⁾. لكن ماذا يعني أن للشخص استقلالاً ذاتياً؟ وما هي محددات الإنسان؟ وما طبيعة علاقته بالآخرين؟

يلفتالحبابي انتباها إلى اهتمام المفكرين الإسلاميين بلفظة الإنسان، ويمثل لذلك بما رواه ابن حزم عن نزاع حصل بين من يدعى أن «إنسان» لا يطلق إلا على الجسد وحده (مثل أبي الهذيل العلاف)، وبين من يقول إنه يختص بالنفس وحدها (رأي إبراهيم النظام)، وبين من يرى أن «إنسان» يطلق على الوحدة التي تتتألف من الجسد والنفس معاً، حيث يؤكّد ابن حزم في نهاية حديثه أن «إنسان» يطلق على الجسد، (ألا يبقى الميت إنساناً؟)، كما يدل على الروح لأنها نواة الحدث الشعورية والقدرات المختلفة والأمزجة. وأخيراً، يعبر، بإنسان، عن وحدة الجسد والروح؛ إذ إن كل واحد منهم يرتكز على الآخر⁽²⁾.

وينتقد ابن السبكي التعريف السائد لدى العلماء واللغويين، والذي يجعل «الإنسان هو هذه الجملة المصورة ذات الأبعاض والصور، وأنه الجسد المخصوص بهذه الصورة المخصوصة»⁽³⁾. ويتساءل: هل يمكن أن نسمى جبريل عليه السلام حين جاء في صورة دحية الكلبي إنساناً؟ أجابوا بأن الظاهر منه كان على صورة ظاهر الإنسان، ولم يكن باطنة حينئذ كباطن الإنسان - فلم يكن إنساناً.

إن ابن السبكي يرى أن الإنسان ليس مجرد البدن، بل «البدن المقوم بهذه الروح البشرية، وبهذا خرج جبريل في صورة دحية الكلبي؛ فإن الصورة لدحية، ومقومها جبريل حالة تشكله بها، وهذا شيء يقع»⁽⁴⁾.

أما الحبابي فيعرف الإنسان بأنه «الكائن الذي قد بلغ تشخيصه درجة من النمو

ص: 269

1- نفسه ص 11

2- ينظر نفسه ص 21

3- ابن السبكي الأشباء والنظائر ، تحقيق عادل أحمد عبد الجود وعلي محمد عوض ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1991-1411) 65/2

4- نفسه

تجعله، حينما يقوم بنشاط ما، يتحقق نوايا ترمي إلى أبعد من الأشياء الفردية، إنه من الذات، تفهمها للأوضاع وللوسائل التي يقتضيها الفعل الرامي إلى هدف معين. فالرابط بين الأجزاء والمجموع، عمل يصدر عن وعي رابط دينامي، يبرز للعالم في نفس الحين الذي يظهر فيه الكائن ، ثم يفتح وينمو مع الشخص في سيره نحو الإنسان»⁽¹⁾.

إن هذا التعريف يحدد الإنسان ويميزه عن غيره من الكائنات بالشخص الذي يعني الوعي والعقل والمسؤولية والقصد. وهذه المميزات تجعل من الإنسان كائناً مسؤولاًً عن أفعاله، كما أنها هي التي تحدد قيمته. من هنا فإن الإنسان في نظر الحبّابي هو الكائن الذي كرمه الله، وأزداد كرامة بفضل ما سماه بالدين الجديد (الإسلام)، حيث أصبح يشعر بشخصيته. ويتجلى هذا التكريم في عدد من الآيات التي نزل بها القرآن الكريم. ومن مظاهر هذا التكريم سجود الملائكة له، بينما ينهى الله عن أن يسجد أمام أي كان، ما عده تعالى. وقد أوجب على الملائكة أن يسجدوا لله وللإنسان. كل هذا يجعل للإنسان قيمة لا تضاهى بين سائر الكائنات. بل إنه غاية في ذاته.

إن تكريم الإنسان هذا، وتميزه بالمسؤولية تلك، يجعلان منه كائناً شاهداً على الناس. وهذه الشهادة هي التي تحدد علاقته بالآخرين حسب الحبّابي.

1- استقلال الشخص

أن يكون للشخص استقلال ذاتي يعني حسب الحبّابي أن «لا وجود لنموج إنساني أو ل قالب يفرغ فيه جميع الأشخاص ليكونوا على نمط واحد؛ إذ لكل شخص وجهته وتطلعاته الخاصة، وهي منبع لا ينضب من العفوية والمبادرة»⁽²⁾، ويستشهد الحبّابي هنا بقوله تعالى: (وَلِكُلِّ وِجْهٍ هُوَ مُوْلَيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) (البقرة: 148)، قوله عزوجل: (قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَأْكِلَتِهِ فَرِبُّكُمْ أَعَمَّ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا) (الإسراء: 84).

ص: 270

1- محمد عزيز الحبّابي من الكائن إلى الشخص، ص 68

2- ص 12

ليس هذا فحسب، بل إن الاستقلالية، وهي لب الشخصية، تعني رفض الشخص الطاعة العمياء واعترافه بالقيمة العليا للعقل والتفكير. كما تعني أن يكون حررا له القدرة على القبول والرفض. لكن هذه الحرية يحددها الحبابي فيما يلي:

1- « لا- توجد الحرية، بصفة مطلقة مجردة، ونقصد أن الحرية الحق لا- تكون لازمة، إن كل حرية تكون متعددة وإنما بقيت بدون محتوى»[\(1\)](#).

2- «لابد من تكاملية بين الحريات: أي أن كل حرية تستلزم حريات أخرى معنى أنه لا حقيقة لأية حرية إلا في مجموعة من الحريات تتكمel معها وتتكيف وتكمel بها»[\(2\)](#).

3- «لا تفهم أية حرية إلا إذا ارتكزت على معايير »[\(3\)](#).

ويورد محمد عزيز الحبابي خطبة النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع:

«أَيُّهَا النَّاسُ إِذْ مَعُوا قَوْلِي؛ فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلَّي لَا أَقَاتُكُمْ بَعْدَ يَوْمِي هَذَا فِي هَذَا الْمَوْقِفِ، أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ إِلَى يَوْمِ تَلَقُونَ رَبِّكُمْ... وَإِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ رَبِّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ....»[\(4\)](#) ثم يقرر الحبابي أن الإسلام يعتبر كل كائن إنساني شخصا، ولا فرق بين العربي والعجمي، ولا اعتبارا لللون أو اللغة أو العرق. وإنما الفرق الوحيد الذي يمكن اعتباره هو التمييز بين المؤمن وغير المؤمن.

إن الشخص في الإسلام يتحدد من جانبيين: جانب بيولوجي، وجان卜 روحي. وهو ما عنده الحبابي بقوله : «إنني إرادة، وامتحان لبوات ما أريد، وتقرير، وذكرى، وبيئة .. إنني كل هذا، من حيث أنا شخص وفي نفس الوقت، إنني فعاليات بيولوجية، وتنفيذ.. من حيث أنا كائن. وزيادة على الشخص والكائن، وابتداء من اتصالهما الوثيق، يمكنني أن أكون إنسانا»[\(5\)](#).

ص: 271

1- محمد عزيز الحبابي من الحريات إلى التحرر ، دار المعارف، مصر، 1972)، ص 20

2- نفسه

3- نفسه

4- رواه البخاري ومسلم

5- محمد عزيز الحبابي من الكائن إلى الشخص، دار المعارف، مصر، 1962)، ص 29

ويرجع الفضل في تجاوز ما هو سينولوجي، إلى هذا النفح الإلهي الذي به تبدأ حياة روحية تسترسل في نموها حتى تصل إلى تفتحها الكامل عند الشهادة.

بـ-الشهادة وعلاقة الأنماط بالآخر

بخصوص علاقة الأنماط بالآخر يؤكّد الحبابي أن الأنماط في الإسلام «معشرى»⁽¹⁾: ذلك أنه يتعرّف بنفسه على ذاته، ويكون معرفة عنها، وفي الذات يتركز الوعي، إذ هي الكينونة الصميمية للفكر وهو يمارس العبادات والمعاملات، طبقاً للفقه الإسلامي. ويوضح الحبابي أنه بالرغم من اختلاف الذوات فإنها تتحاب في الله وتتوافق في ما بينها عن طريق تلك المحبة. وهذا يعطي للعلاقات الإنسانية معنى أسمى.

ويستشهد الشخصاني الحبابي بقوله تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) (البقرة: 143)، وذلك لكي يقرر أن المؤمن يشهد أمام العالم وأمام الآخرين. ويحدد هذه الشهادة من جانبيين: الأول سينولوجي والثاني سوسينولوجي:

- فمن الجانب السينولوجي، «يتربّ عن الشهادة تأسيس علاقـة مع الآخر، مادام

الأنـماط والآخـر يشتـركـان في أدـاء نفس الشـهادـة»⁽²⁾.

- وأما من الجانب السوسينولوجي، فإن الشهادة تكتسب تشخيصها وعيانها في تكليف وجودنا الشخصي وتصرفاتنا في مواجهة الآخر. على هذا الأساس، فالمؤمن جزء من

«النـحنـ». إن إيمـان بعض من الناس ينتـصب في مقابل إلـحاد الآخـرين»⁽³⁾.

ويوضح الحبابي كيف أن الإنسان يصير مؤهلاً للحكم وتحمل الشهادة بمختلف أنواعها بمجرد ولوج عالم الإيمان وتوحيد خالقه. يقول: «فـعندما يـنطقـ المرءـ «أـنـ لاـ إـلـهـ إـلـاـ اللـهـ»ـ يـصـبـحـ مـسـلـمـاـ،ـ وـبـالـتـالـيـ يـشـعـرـ بـأـنـهـ قـادـرـ عـلـىـ إـصـدـارـ أـحـکـامـ،ـ وـتـحـمـلـ

ص: 272

1- محمد عزيز الحبابي الشخصية الإسلامية ص 28

2- نفسه ص 29

3- نفسه

الشهادة، يعني أنه قادر على استخدام عقله، واستثمار حريته واستقلاله الذاتي»⁽¹⁾. من هنا يتحمل الإنسان مسؤوليته ومسؤولية غيره. وهذا ما دفع الحبابي إلى تحديد ما سماه بالمنبع الفكر ولوجي للالتزام في الإسلام، والذي يعني أن جميع جميع المسلمين مدعاون للقيام بهذه المهام، فعلى كل مؤمن أن يتحمل مسؤولية عواطفه، وأفكاره،

وتقديراته، وحتى نيته ومسؤولية الأحكام التي يصدرها، ونتائج الأفعال التي تتحقق

بها تلك الأفكار والعواطف والأحكام»⁽²⁾. ويشرط الحبابي للقيام بالمسؤولية العمل

بقلب طاهر ووعي واضح.

3 - حقوق الإنسان

لم تكن حقوق الإنسان مجالا للدراسة والبحث والنظر إلا أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية. إن اغتصاب الكرامة الإنسانية كان ولا يزال واحدة من مخجلات الإنسانية المعاصرة. إن العالم الثالث غير مساهم ولا راغب فيما يدور اليوم من حروب، ولكنه يعاني ويتحمل عواقبها الحمقاء.

يعرف الحبابي الحق بأنه ما كان منسجما مع قاعدة، أو هو ما يسمح به القانون.

وهكذا، فالقوانين تحتاج إلى أصل وأساس، وهذا الأساس هو نتيجة اتفاق وبرهنة عقلية على صوابية ما يخص الإنسان من حقوق طبيعية.

في الإسلام، الحق هو الله سبحانه وتعالى ، وبالتالي «مقاومة حقوق الإنسان تعني تنصيب الإنسان نفسه خصما لله»⁽³⁾. ورغم هذا الطابع، فإن الحق لا يهدى وإنما يجب السعي وراءه لاتزاعه، «وما ضاع حق وراءه طالب».

لكن، من هو الإنسان المقصود في عبارة «حقوق الإنسان»؟

يجيب الحبابي بأن الإنسان المقصود هنا هو في الغالب الفرد المنتمي لشعب لا

ص: 273

1- نفسه ص 43

2- نفسه ص 46

3- نفسه ص 156

يعارض مصالح الدول العظمى الحامية لحقوق الإنسان» في عالم النفاق والهوان وقدسيّة القوى»⁽¹⁾.

إن أزمات اليوم تتجاوز قدرات اليمين واليسار معاً إن الأحزاب الاشتراكية، كما الأحزاب الليبرالية، في نظر الحبابي، لم تعرف، ولم تستطع أن توجد سياسة مناسبة لل المشكلات المعاصرة. إنها لا تدرك كيف تحقق المساواة بين الشعوب، فضلاً عن تحقيقها بين مواطني البلد الواحد، ولا كيف تؤمن الحريات وتططلع إلى الكوني والإنساني.

إن الديمقراطيات الغربية تعيب بشكل كبير وبأعلى صوتها على دول العالم الثالث استهانها بحقوق الإنسان. وهذا في نظر الحبابي صحيح، غير أنه ليس أقل صحة من كون الغرب يضيع كثيراً من المواد الغذائية ومواد أخرى ذات الأولوية للضرورة الإنسانية، بينما شعوب العالم الثالث يموتون فيها الملايين سنوياً بسبب الجوع. ويضيف بأنه «ليس فقط الانشطار بين الشمال والجنوب هو وحده الآخذ في التوسع، وإنما أيضاً تقديرات الدول، ودول أعلى مقابل دول أدنى . وإن حق الفيتور في مجلس الأمن واحد من مظاهر هذا التقديس إن الدول نفسها تتصب نفسها أسلمة وسادة الكوكب الذين يجب على الآخرين الخضوع لهم»⁽²⁾.

ثم يميز الحبابي بين الحق والواجب فيذهب إلى أن واجبي ليس إلا حق الغير، لأنني عندما أحافظ على حقوق الآخر فإنني أو في بوجباتي، والعكس صحيح. وهذا ما ينبئ إليه المبدأ القرآني في كثير من آيات القرآن الكريم أوردها الحبابي منها قوله: تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجْتُ لِلَّذِينَ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَيُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِدُونَ) (آل عمران 110)

إن القرآن الكريم، كما يؤكّد الحبابي، يدعو إلى الانحراف الكامل، كأفراد وكأعضاء

ص: 274

1- محمد عزيز الحبابي المستقبلية والغدية ضمن أعمال ندوة الفكر الفلسفية بالمغرب المعاصر، (منشورات كلية الآداب، الرباط، 1993) ص. 23.

Mohamed Aziz Lahbabi La Modernité .. Attitude Islamique. p. 158 -2

أمة إسلامية وأمة كونية. إنه انخراط أفقى وعمودي في نفس الوقت، ونقط النقاء هذين البعدين تمثل الوعي الأخلاقي.

4- بين مستقبلاً والإنسان وغده

بداية يميز محمد عزيز الحبابي بين المستقبلية والغدية بأن هذه الأخيرة «تؤمن بأن الإنسان يحمل دوماً أملاً، ويؤمن بأن في استطاعته أن يصنع تاريخه ويكتبه بصيغة

يصنع المستقبل، متى توفرت بعض الشروط ، أي متى أزيحت الأنماض عن الطريق»⁽¹⁾. أما المستقبلية فهي تحاول أن «تنبأ بما سيكون عليه الغد القريب اقتصاديا وتقنيا، طبقاً للمعطيات الحالية»⁽²⁾

تنطلق الغدية من افتراضات أساسية يحددها الجبائي في خمسة (3):

١- وعي ذلك التناقض لاتخاذ موقف للصراع ضده.

ب - تعميم توعية ضمائر الثالثين دول العالم الثالث بما لا يسير سويا، في هذا العالم وبما يجر جرا نحو العواصف والمفاجآت الجهنمية.

جـ- تقييم مقدار عمق الغرق وإظهار أن أغلبية الغارقين من الثالثيين.

د- تحرير انتبه عزم الثالثيين على ضرورة البحث عن شيء آخر بعالم آخر، مدام

الحاضر في عالم اليوم سيتركهم دون أن يمتلكوه.

هـ أن يجعلهم يعانون التزاماً موجهاً نحو القيم والمبادئ المشتركة بين مجتمع الإنسانية (وهذا يتضمن رفض النماذج الموجودة اليوم، وقد انحرفت وفقدت مصداقيتها) وذلك هو المراد من القطيعة.

من هنا، فإن المستقبلية لا تعطى أحکاماً قيمة ولا أخلاقية، إنها فقط تتوقع في

275:

1- محمد عزيز الحبابي، المستقبلية والغدية، ضمن أعمال ندوة الفكر الفلسفى بال المغرب المعاصر، ص: 15

-2

16- نفسه ص

الأحوال والأوضاع ما يمكن أن يواكب التطور الاقتصادي والتقني، ولا تهمها كرامة الإنسان، بينما الغدية تبحث عن الشمولية، و تستلزم ذهنية جديدة، والتزاماً يدفع دول العالم الثالث إلى القطيعة مع عالم القهر والاستبداد، غايتها أن تعيد للإنسان مركزيته في العالم.

وإذا كانت المستقبلية تقيس التقدم بأرقام ودخل وربح وخسارة، فإن الغدية تقيسه بمقاييس الرقي الإنساني العام، فهي توجه أفعالنا انطلاقاً من قيم أخلاقية شمولية. وهكذا فالتقدم من خلال الأول تقدم احتكاري خالص وخاص، بينما التقدم الثاني شامل وصلب ما تقتضيه الإنسانية اليوم.

وخلاصة ما يرمي إليه محمد عزيز الحبابي من خلال الغدية «أن تغير عالم اليوم

ليحل محله عالم غد عالمي يسوده التعاون بصدق، و تكتمل فيه أبعاده كل إنسان، البعد المادي والوجداني والفكري والروحي. إن المستقبلية للبعض والغدية للجميع ، مقصد الغدية أن تحل الفضيلة محل النفاق»[\(1\)](#).

إن هذا التصور ينسجم انسجاماً كبيراً مع ما تدعوه إليه مقاصد الشريعة الإسلامية على مستوى الإنسانية: التعارف والتعاون والتكامل، تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، تحقيق السلام العالمي القائم على العدل، الحماية الدولية لحقوق الإنسان.

ص: 276

إن فلسفة الحبabi فلسفه مشروع نهضوي يهم الإنسان بمختلف حياثاته، وللإنسانية جموعه، همه في هذا كله أن يسود العالم الفضائل والأخلاق، ويخرج الإنسان من أنانيته التي يكاد أن يذوب فيها، وينتشر الضعف من براهن القوي، سواء كان هذا القوي فرداً أم جماعة. كما أنه يرجو أن يعاد الاعتبار لحقوق الإنسان وكرامته المهدورة، ويسود السلم . ولن يتم كل هذا إلا بإعادة النظر في الإنسان وموقع الصحيح في هذا الكون. كما أنه لم يغفل أبداً مهام الدين الذي يهدف إلى تطهير هذا الإنسان من كل شوائب الأنانية والعنف والكراءية. كما أن هذا الدين حافز أيضاً لاحترام حقوق الإنسان وحسن علاقته بالآخر. إنها فلسفه واقعية متعلقة بهموم التغيير والإصلاح تغيير الإنسان وواقعه.

د. غيضان السيد علي

د. غيضان السيد علي (1)

تمهيد

اهتم عبد الوهاب المسيري (2) في كافة مؤلفاته الموسوعية - عن اليهود

ص: 278

1- مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بنى سويف جمهورية مصر العربية

2- عبد الوهاب محمد المسيري (أكتوبر 1938 - 3 يوليو 2008) مفكر مصرى، ولد بمدينة دمنهور في مصر وتلقى تعليمه الأولي (الابتدائي والثانوى) في مقر نشأته. في عام 1955 التحق بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة الإسكندرية وتخرج عام 1959 وعين معيداً فيها عند تخرجه. سافر إلى الولايات المتحدة عام 1963 حيث حصل على الماجستير في الأدب الإنجليزي المقارن من جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك عام 1964، وعلى الدكتوراه من جامعة رتجرز بنجاح يرثى عام 1969. وعند عودته إلى مصر قام بالتدريس في جامعة عين شمس وفي عدة جامعات عربية من أهمها جامعة الملك سعود (1983-1988)، كما عمل أستاذا زائراً في أكاديمية ناصر العسكرية، والجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا)، وعضو مجلس الخبراء في مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية (1970-1975)، ومستشارا ثقافيا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة في نيويورك (1975-1979). كما كان عضواً في مجلس الأمناء في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بيليسبرغ، بولاية فرجينيا في الولايات المتحدة الأمريكية ومن أهم أعماله المنشورة بالعربية: نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني في عام 1972، وجاء هذا الكتاب قبل 28 عاما من تأليف المفكر الأميركي فرانسيس فوكو فيما لكتاب يحمل نفسه العنوان. لكن الفرق بين النظريتين أن رؤية فوكو فيما تعتبر أن نهاية التاريخ تعني انتصار الولايات المتحدة على الاتحاد السوفيتي، بينما يرى المسيري أن نهاية التاريخ فاشية اخترعتها الدول الغربية للسيطرة على العالم. موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية : رؤية نقدية 1975 العنصرية الصهيونية (1975). اليهودية والصهيونية وإسرائيل : دراسة في انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع (1975) مختارات من الشعر الرومانطيكي الإنجليزي : النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية (1979). الفردوس الأرضي : دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (1979). الأيديولوجية الصهيونية : دراسة حالة في علم الاجتماع (1979). الغرب والعالم: تأليف كيفين رايلى (ترجمة بالاشتراك) (جزءان 1985). الانتفاضة الفلسطينية والأزمة المعرفة (جزءان، 1981). إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهداد (تأليف وتحرير) (جزءان 1993). أسرار العقل الصهيوني: (1996). الصهيونية (1993). إشكالية التحيز: رؤية حضارية جديدة (1997). من هو اليهودي ؟ (1997). موسوعة تاريخ الصهيونية (ثلاثة أجزاء 1997) والنازية ونهاية التاريخ : رؤية حضارية جديدة (1997). اليهود في عقل هؤلاء (1998). اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهادمة والسرية (1998). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيري جديد (ثمانية مجلدات، 1999). فكر حركة الاستنارة وتناقضاته (1999). قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى .

(1999). نور والذئب الشهير بالمكان، (قصة للأطفال) (1999). سنديلا وزينب هانم خاتون (قصة للأطفال) (1999). رحلة إلى جزيرة الديوشة (قصة للأطفال) (2000). معركة كبيرة صغيرة، (قصة للأطفال) (2000). سر اختفاء الذئب الشهير بالمحatar، (قصة للأطفال) (2000). العلمانية تحت المجهر بالاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة (2000). رحلتي الفكرية في البذور والجذور والشمار: سيرة غير ذاتية غير موضوعية. (2001). الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى، (2001). الصهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى (2001). فلسطينية كانت ولم تزل الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني. (2001). قصة خيالية جداً، قصة للأطفال (2001). العالم من منظور عربي (2001). الجماعات الوظيفية اليهودية نموذج تفسيري جديد . (2001). ما هي النهاية؟ (قصة للأطفال) - بالاشتراك مع الدكتورة جيهان فاروق. (2001) قصص سريعة جداً قصة للأطفال) .(2001) . من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطيني أثر الانتفاضة على الكيان الإسرائيلي عدة طبعات 2002م). أغانيات إلى الأشياء الجميلة ديوان شعر للأطفال) (2002). انهيار إسرائيل من الداخل .(2002). الإنسان والحضارة والنماذج المركبة : دراسات نظرية وتطبيقية (2002). مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي: جذوره ومساره ومستقبله (2002). الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، (2002). اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود. (2002) . العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (جزءان، 2002). أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية شبه ذاتية شبه موضوعية (2003). الحداثة وما بعد الحداثة بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي (2003). البروتوكولات واليهودية والصهيونية 2003 . الموسوعة الموجزة، .(2003). توفي فجر يوم الخميس 29 جمادى الآخرة 1429 هـ الموافق 3 يوليو/تموز 2008 بالقاهرة عن عمر يناهز السبعين عاماً بعد صراع طويل مع مرض السرطان، ودفن في مدينة دمنهور مسقط رأسه.

واليهودية والصهيونية، والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، والحداثة وما بعد الحداثة، والأيديولوجيا، والموضوعية والتحيز - بدراسة ونقد الفكر الغربي والحضارة الغربية بشكل عام من خلال محاولاته للوصول إلى الطريق الأمثل للمسار الصحيح للنهضة العربية المأمولة، فتوقف كثيراً عند النموذج الحضاري الغربي بما أنه النموذج الحضاري المسيطر والمهيمن في الوقت الراهن. وبما أن الغرب في نظر المسيري قد تحول - عند أصحاب المشاريع النهضوية العربية على اختلافها - من بقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيمه إلى منبع ومصدر للفكر العالمي والإنساني الحديث، وأصبح اللحاق به هو الهدف الأساسي والغاية المنشودة؛ وذلك البساطة النموذج المعرفي العقلاني الغربي وجاذبيته ونتيجة كذلك لانتصارات الغرب المعرفية والعسكرية في كافة المجالات والجهات لكنه - في الحقيقة - لم يتوقف هذا النموذج كمعظم المفكرين المعاصرين عند الوصف والتحليل والرصد والنقد والتنظير وبيان نقاط الضعف والقوة أو الرفض المجرد، بل تجاوز ذلك إلى تقديم نموذج جديد وبدليل لهذا النموذج. ورأى أنه من الضروري مواجهة المسلمات والبديهيات التي باتت راسخة في العقل العربي من قبيل أن الغرب متقدم وأن قوته لا تفهر، وأننا متخلفون وأن ضعفنا واضح ونهائي⁽¹⁾. ولذلك فإن منطلقات المسيري في

ص: 279

1- عبدالوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الأول، القاهرة، دار الشروق الطبعة الأولى، 1999، ص 30

تقدہ للغرب هي في الأساس منطلقات معرفية علمية أيديولوجية؛ فهو لا يكتفي ببيان مناطق الضعف في النموذج المعرفي الغربي المهيمن على الوجود البشري بصفة عامة والوجود الإسلامي بصفة خاصة؛ بل إنه يتقدم بخطى شجاعة ناحية صياغة نموذج معرفي بدليل يستفيد من العلم الغربي ومن كل العلوم والتجارب الإنسانية، وينطلق في الوقت ذاته من تراثنا حتى يمكن توليد معارف وعلوم جديدة نحقق بها امكانياتنا الابداعية. ومن ثم برفض المسيري النموذج الغربي كنموذج حضاري وحيد يفوق كل النماذج الحضارية الأخرى لما فيه من تميز للصفات المادية على حساب الصفات المعنوية؛ فطغيان النزعة المادية همش مركبة الإنسان أو إغتال إنسانيته وحوله إلى شيء مادي خاضع لمحضات المادة والطبيعة وقوانينها، مما أدى إلى نفي أي بعد آخر له، وعندما يتم تشويء الإنسان في أي حضارة فإن ذلك يعني أنه أصبح بلا معنى. أي أن الإنسان في هذا النموذج الغربي قد تبدل مكانته بصورة كاملة؛ فمن جعل الإنسان الغاية الأخيرة للخلقيّة وأنسنة كل شيء من أجله حتى الإلهي المقدس إلى البنوية التي أماتت الإنسان إلى ما بعد الحداثة التي أماتت المعنى الواحد والمطلق.

أولاًً : نقد النموذج المعرفي الغربي عند المسيري

يرى المسيري أن انبهارنا بالغرب أدى إلى أنها أصبحنا غير قادرين على رؤيته رؤية نقدية، ويقرر حاجتنا الماسة إلى ضرورة الوصول إلى تلك الرؤية النقدية، لأن ذلك سيكون بمثابة خطوة أساسية نحو التحرر من التبعية الإدراكية. ومن ثم فإن النموذج الغربي ليس بلا سلبيات وليس هو النموذج الكامل الذي يجدي نفعاً في كل عصر وحين ولكنه نموذج بشري عادي يحمل من السلبيات ما يحمل من الإيجابيات. فقام المسيري بتوجيه سهام النقد الاستمولوجي واللاسيولوجي للنموذج المعرفي الغربي مما يعني الخطوة السلبية الممهدة لرفضه قبل تقديم الخطوة الإيجابية التي تتمثل في وضع نموذج بديل يتفادى كثيراً من تلك المساوئ ويكون أكثر نفعاً للواقع العربي. وكان من أهم تلك المساوئ التي انتقدتها المسيري يتمثل فيما يلي:

سحب النموذج المعرفي الغربي الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم مستقل يسمى عالم الأشياء المادية : الاقتصادية - السياسية - السلع. ويرى المسيري أن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد الذي يتم فيه سحب الإنسان من ذاته من عالم الإنسان ووضعه في عالم الأشياء. إذ يسود منطق الأشياء على كل من الأشياء والإنسان ويسري قانون طبيعي مادي واحد على الإنسان والطبيعة⁽¹⁾، فوضعت الكثير من المصطلحات الوصف المجتمع الحديث وحال الإنسان فيه ، وكانت مصطلحات : الإغتراب - التشيوء - الإنسان ذو البعد الواحد أنساب المصطلحات وأصلحها لوصف حاله وما له⁽²⁾.

وهذا يعد بحسب كاظن اعتماداً سافراً على كرامة الإنسان؛ إذا يفرق كاظن بين عالم الإنسان وعالم الأشياء، ويرى أن الفرق الحاسم أن الإنسان له كرامة وأن الأشياء لها ثمن فما له ثمن فمن الممكن أن يستبدل بشيء آخر مكافئ له؛ أما ما يعلو على كل ثمن، وما لا يسمح تبعاً لذلك بأن يكافئه شيء، فإن له كرامة»⁽³⁾. وقد أطلق المسيري على هذه العملية اسم ترشيد الإنسان والترشيد هو عملية علمية تعنى إعادة صياغة المجتمع والإنسان على هدى القوانين العلمية المادية الصارمة الكامنة في المادة والمتجاوزة للإنسان. وكل هذا بهدف التحكم في المجتمع الإنساني حتى يمكن توظيف الإنسان على أكمل وجه أو إن شئت قل استغلاله على الوجه الأمثل كشيء له ثمن وليس كإنسان تحترم إنسانيته . ومن ثم يؤكد المسيري مراراً وتكراراً على أن «الإنسان ليس مادة صماء تعكس حركة المادة بشكل مباشر، حتمياً آلية أي لها⁽⁴⁾».

وهكذا يرى المسيري أنه يجب أن ندرك أن المشروع المعرفي الغربي يضم نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو مشروع يصفي ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة في

ص: 281

1- عبدالوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، دمشق، دار الفكر ، الطبعة الرابعة، 2010، ص 130

2- عبدالوهاب المسيري عزيز العظمة العلمانية تحت المجهر ، دمشق، دار الفكر ، الطبعة الأولى، 2000 ص 30

3- إيمانويل ، كاظن، تأسيس ميتافيزيقاً الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص 81

4- عبدالوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ - رؤية حضارية جديدة، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 2001، ص 12

الكون، يكفر ليس بالإله الخالق فقط ولكن بالإنسان أيضاً، إذ يعلن موت الإله (كما جاء على لسان نيتشه) ثم موت الإنسان باعتباره كائناً متميزاً عن الطبيعة، ثم ينتهي به الأمر أن ينزع القدسية عن كل شيء وينكر المعنى.

سيادة المادية والتجرد من العواطف

إن أشد ما يأخذ المسرى على النموذج الحضاري الغربي هو الامتثال التام الفرضيات العلم الحديث، الذي يحرص على الموضوعية والتجرد من العواطف وعلى الحياد وعدم الاتكارات بالغايات الأخلاقية والإنسانية، ويظهر هذا في الهجوم الشرس على الطبيعة البشرية كمفهوم مرجعي للعلوم الإنسانية، وهو ما ينبع في الإنسان المقدمة على الإنفصال عن المضمون الإنساني والأخلاقي لأي فعل يقوم به وعن أي آثار يقوم بارتكابها⁽¹⁾. كما يعمل على خلق ما يمكن تسميته عند المسرى بـ» ترشيد الإنسان الحديث » أي خلق إنسان متكيف حركي مرن، واقعي هويته لا تسم بالصلابة، يمكنه تغيير قيمه بعد إشعار قصير، بل ويمكنه إعادة بناء شخصيته بسرعة حتى يواكب التطور ويتبع آخر الصيغات والمواضيع ، ويساير الحركة المتتسارعة للجميع والتي تكون عادة بلا هدف إنساني واضح⁽²⁾ . كما تصبح المشاعر والأحساس مجردات شخصية ليس لها معنى إلا للحياة الخاصة للإنسان وعلى نحو ضيق للغاية؛ فلا مساحة لها في ظل النظرة الموضوعية المادية للإنسان الذي حول ذاته إلى موضوع ومن ثم يصبح إنساناً نمطياً يمكن التنبؤ برغباته والتخطيط المركزي لاحتياجاته وطموحاته. حيث يتطابق الإنسان الرشيد مع الإنسان الطبيعي (الجسدي - الجنسي - الغرائز) فكلاهما إنسان واحد ذو بعد واحد يتتجاوز ما هو إنساني ويتجاوز أيضاً كل الغائيات الإنسانية والأخلاقية.

نسبة الحقائق العلمية ونسبة الأخلاق

إذا كان العلم المادي ينظر إلى كل الأمور بنظرة نسبية، فنظرأً لسيادة روح العلم

ص: 282

1- عبد الوهاب المسرى، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 138

2- المصدر السابق، ص 139

المادي للنموذج الحضاري الغربي فإن ذلك قد أدى إلى ظهور نسبيّة مطلقة تؤدي إلى المساواة بين كل الأمور في جميع الوجوه وإلى تسويتها، وهذا يؤدي فيما يرى المسيري إلى ضمور الحس الخلقي وإلى تزايد المقدرة على الحكم على ما هو إنساني بمقاييس غير إنسانية⁽¹⁾. ومن ثم تصبح كل الأمور نسبيّة مادية متساوية مرنّة خاضعة للحوصلة والتوظيف. وهنا تساوى الحقائق الاحتمالية العلمية بالحقائق الدينية والأخلاقيّة المطلقة، فتنتفي كافة المطلقات لصالح الاحتمالية. وإن كان هذا يصب بلا شك في نزع فتيل التعصب من القلوب إلا إنه يلقي بظلال الشك والريبة في النفوس.

ويصبح مصدر الأخلاق ليس الإله أو الدين أو الغايات الإنسانية وإنما المجتمع أو العلم. فحين يصبح المجتمع مصدرًا للأخلاق فإن كل مجتمع يخلق قيمه الاجتماعية التي تخدم مصالحه، وأن الإنسان يتحلى بالأخلاق نتيجة للتطبيع الاجتماعي والتشريع الاجتماعي فحسب. فتصبح الأخلاق هي اتباع الرأي المجرد للأغلبية وليس محاكمته هذا الرأي من منظور أخلاقي متعين. أما حينما يصبح العلم مصدرًا للأخلاق فإن القوانين الأخلاقية توسيس على هدي القوانين العلمية (المجردة) والحسابات الرياضية الرشيدة والوضعية، كما هو الحال في الفلسفات النفعية التي جعلت الأخلاق هي المفعة واللذة وأصبح الهدف من الحياة هو البحث عنها وتعظيم الانتاج والدخل⁽²⁾. ومن ثم تنهار القيم الأخلاقية الكبرى تحت أقدام المفعة واللذة وتُصبح إنسانية الإنسان وكرامته قابلة للتداول التجاري والنفعي. ومن ثم تصبح القضايا الأخلاقية قضايا معرفية ، فمشكلة الإباحية في الغرب هي عند المسيري قضية معرفية وليس أخلاقية فحسب؛ لأنها باتت جزء من الهجوم على الطبيعة البشرية وعلى قداسة الإنسان فالرؤى العلمانية الإمبريالية طبعت الإنسان ونظرت إليه باعتباره مادة صرفية، والإباحية هي تعبير عن الاتجاه نفسه فتجريده جسد الإنسان من ملابسه هو نوع من نزع القدسنة عنه حتى يتحول الإنسان، خليفة الله في الأرض في الرؤى

ص: 283

1- المصدر السابق ص 813

2- المصدر السابق، ص 138

الدينية، ومركز الكون في الرؤى الإنسانية، إلى مجرد لحم يوظف ويستغل بحيث يصبح مصدراً للذلة... فلا فارق بين السخرة في ألمانيا والبغاء في تايلاند [\(1\)](#).

أيديولوجية ما بعد الحداثة والموت العام

وجاءت أيديولوجية ما بعد الحداثة لتعلن حالة الموات العام فبعد أن أعلنت مرحلة موت الإله لأجل الإنسان ثم موت الإنسان وموت المعنى ونهاية التاريخ والأيديولوجية والأدب والفلسفة، فلا يسعنا سوى القول بأنها حالة الموات العام. وأيديولوجية ما بعد الحداثة هي أيديولوجية امبريالية تعبّر عن عصر الاستهلاك وتعلن موت الإنسان بعد موت الإله، وتنكّر وجود أي مركز، وتنتفي أية مرجعية من أي نوع، فهي حرية كاملة وخضوع كامل لقانون الصدفة، وهي منظومة فلسفية تطهّرت تماماً من

الفلسفة والإنسان والمطلقات [\(2\)](#). فهذه السيولة (الفلسفية) هي لسمة الأساسية للرؤية العلمانية في العصر الحديث، عصر الاستهلاكية العالمية. والتي تمثل في الغياب التام لكافة المرجعيات، وهذا يعني غياب الأديان ودورها في حياة الإنسان، وتأكل الذات وقدانها لحدودها، وتأكل الموضوع وقدانه لحدوده، وهيمنة النسبية المعرفية الأخلاقية من ثم استحالة الوصول إلى فكرة الكل، سواء كانت هي فكرة الإله أم الأخلاق المطلقة أم الطبيعة البشرية أساس الأنطولوجيا الغربية. كما يعني ذلك أيضاً اختفاء العقل التركيبي وتظاهر معلومات متداولة (ذاكرة الكلمات المتقطعة) لا يربطها رابط ، وتصبح تجاربنا بلا معنى وبلا عمق ويتحول التاريخ إلى مجرد لحظات جامدة، وزمن مسطح لا عمق له، ملتف حول نفسه لا قسمات له ولا معنى ويتزامن الحاضر والماضي والمستقبل، وتساوي تماماً مثل تساوي الذات والموضوع والإنسان والأشياء، ولكنه تزامن دون استمرارية، فشلة انقطاع كامل [\(3\)](#). وهكذا تحمل ما بعد الحداثة عدة معانٍ أهمها نهاية التاريخ ونهاية للقيم الأخلاقية المتعارف عليها، وموت الإله وموت المعنى. وتحول الإنسان إلى مادة استعمالية،

ص: 284

-
- 1- المصدر السابق ص 145
 - 2- المصدر السابق، ص 145
 - 3- المصدر السابق، ص 168

وإلى كائن ذي بعد واحد تحركه الدوافع المادية وأهمها الدافع الاقتصادي والدافع الجنسي، ولذا فالصالح الاقتصادي والبحث عن اللذة التي لا تتجاوز عالم المادة والحواس الخمس ولا تصل إلى عالم التطلعات والأسرار والأسواق والتاريخ المركب هي المحرك الأول والأخير لسلوكه، وهي المرجعية النهائية لوجوده.

العنصرية والمبريالية

يتسم النموذج الحضاري الغربي بعنصرية التفاوت أي وجود تفاوت ثقافي بين الأجناس، وبأن هذا التمايز له أساس (بيولوجي - بيئي - وراثي) والإقرار بتفوق الرجل الأبيض، وسبغ القداسة على الإنسان الغربي وعلى تاريخه وحضارته، وزع القداسة وتغييبها عن الآخر غير الأوروبي وعن تاريخه وحضارته بل يعتبر أن حضارة الآخر وتاريخه هو نقطة انحراف عن النقطة التي يتوجه نحوها التاريخ العالمي. ولذلك يرى المسيري أن الظاهرة الصهيونية بعنفها المتزايد - في الحقيقة - ما هي إلا ظاهرة غربية عرقية امبريالية وليس ظاهرة يهودية فحسب كما يظن البعض.⁽¹⁾ ومن ثم يبرر المسيري كيف يتعامل الأوروبي بعنصرية مقيمة مع الشعوب الأخرى؛ فيحاول أن يوقف عمليات التحديث في أي مكان آخر في العالم، ويقمع كل الثورات ليضمن تدفق العمالة والمواد الخام الرخيصة ولি�ضمن وجود مجال حيوي يشكل امتداداً استراتيجياً واقتصادياً له، حتى يظل العالم الغربي، منتجاً ومستهلكاً، أما العالم الثالث فيظل متخلقاً بذاته ومستهلكاً لبعض بضائع أوروبا وأفكارها⁽²⁾.

ومن ثم ينكر النموذج الحضاري الغربي تاريخ الآخر وإنسانيته، ولم يقبله إلا كمادة استعمالية. كما تكررت ممارسات النظام الامبريالي الدولي القديم بأشكال تتراوح بين درجات مختلفة من الحدة والتبلور في أنحاء آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. ولولا وعيه بأن هذا الشكل الامبريالي القديم ستكون خسارته فيه أكبر وستتكلفه خسائر فادحة ما تخلى عنه ولكنه في الحقيقة لجأ إلى حروب أكثر خسارة ونذالة

ص: 285

-
- 1- عبدالوهاب المسيري، الصهيونية والعنف - من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية 2002، ص 5
 - 2- عبدالوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 170

وهي حروب الجيل الرابع بتفعيل سياسة الإغواء والإغراء للنخب الحاكمة وللشعوب على السواء وباسم البحث عن الحرية والعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية وتفعيل الديمقراطية. ومن ثم فلم تستبعد الحضارة الغربية إبادة الآخر والتخلص منه دون رحمة ولا شفقة كما لوحظ ذلك في النازية والصهيونية.

استحالة المشروع المعرفي والحضاري الغربي

يرى المسيري أيضًا أنه يجب أن نعرف أن المشروع الغربي الذي يزعم إنه جاء السد كل التغرات وللتوصل للقانون العام مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفية والعلمية. فمن الناحية المعرفية يفترض هذا النموذج بساطة العقل وبساطة واقع الإنسان الطبيعي والاجتماعي وبساطة الدال اللغوي وبساطة المدلول الإنساني وبساطة العلاقة بينهما . وهو يفترض بيقين كامل متعصب أن رقعة المجهول ستتناقص بالتدرج وستزيد رقعة المعلوم، وأن المجهول سيتم معرفته. وأن تحكم الإنسان في الواقع سيصبح كاملاً . وهو افتراض أقل ما يوصف به أنه طفولي وسخيف. والملاحظ العابر للعالم سيدرك هذا تماماً [\(1\)](#).

أزمة الحضارة الغربية الحديثة

كما يرى المسيري أن الحضارة الغربية قد دخلت مرحلة الأزمة، فقد تخلّى كثير من علمائها ومفكريها عن تفاؤلهم بخصوص حضارتهم التي لم تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر، فقد فقدت كثيراً من إحساسها بمكانتها الخاصة في التاريخ ومركزيتها وعالميتها خاصة مع تصاعد أزمات هذه الحضارة ابتداءً من حربها العالمية وانتهاءً بمشاكلها المتنوعة الكثيرة مثل تآكل مؤسسة الأسرة، وانتشار الأيدز والمخدرات، وترافق أسلحة الدمار الكوني، والأزمة البيئية، وتزايد اغتراب الإنسان الغربي عن ذاته وعن بيئته، وهي كلها أمور كان لا يتحدث عنها إلا الشعراء في شعرهم، والروائيون في رواياتهم ، والعلماء في دراستهم

ص: 286

1- عبد الوهاب المسيري العالم من منظور غربي القاهرة، دار الهلال سلسلة كتاب الهلال (602) فبراير 2001، ص 215

العلمية الرصينة التي لا يقرؤها سوى غيرهم من العلماء، ولكنها مع نهاية الستينيات أصبحت أخباراً يومية تتناقلها الصحف والإذاعات والمجلات⁽¹⁾.

نماذج الانحراف

أي أن النموذج الامبرالي الغربي عبر في نماذج واضحة وصريحة عن انحرافه وبدا وجهه الحقيقي قبيحاً يثير الاشمئزاز، وذلك من خلال هجمته الاستعمارية الشرسة على بلاد الشرق مغتصباً خيراتها ومستغلًا لثرواتها أو من خلال حربيه العالميتين التي راح ضحيتها عشرات الملايين من البشر أو إبادة الأوربيين للهنود الحمر في أمريكا أو غيرها من تدمير في أفغانستان والعراق والسودان والصومال ، ناهيك عن هذا التعاطف الكريه مع إسرائيل وهي تغتصب أرضاً وتشرد أهلها. فلم يحدث قط من أي نموذج حضاري يزعم لنفسه التحضر والرقي أن أباد الملايين بهذه المنهجية وهذا الرشد والحياد من قبل أو من بعد. الشيء نفسه من الممكن أن ينطبق على الصهيونية ، فهي تعير عن نفس الرؤية المادية الإمبرالية التي تحول العالم والشر إلى مادة استعمالية وتوظفهم لصالح صاحب القوة⁽²⁾.

ثمن التقدم

ينطلق المسيري في هذه النقطة من محاولته تجاوز التحيزات للنموذج المعرفي الغربي على خلخلة قبضة مفهوم التقدم المادي من خلال ما أسماه حساب ثمن التقدم فمن الملاحظ أن عائد التقدم عاجل ومحسوس ويمكن قياسه بسهولة. أما ثمنه فهو أجل غير محسوس وغير مباشر ويصعب قياسه. كما يجب أن نلاحظ تداخل ثمرة التقدم مع ثمنه. وثمن التقدم باهظ جداً ومكلف يتمثل في المخدرات والإباحية وتأكل النظام الأسري، ناهيك عن طريقة التعامل مع المسنين، والأمراض النفسية، والتفكك الأسري، وتزايد العنف والجريمة بصورة لافتة، وتفشي الاغتراب بكل صوره ومعانيه وانتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع

ص: 287

1- المصدر السابق، ص 220

2- المصدر السابق، ص 224

(الداروينية والنتشوية) وترزید إتفاق الحكومة على التسلیح، وأدوات الفتک، وظهور إمكانية تدمیر الكرة الأرضية إما فجأة من خلال الأسلحة أو بالتدريج من خلال التلوث... الخ. الأمر الذي جعلت نسبة الانتحار في الغرب تفوق مثيلاتها في بقاع العالم المختلفة.

وهكذا بدا النموذج المعرفي الغربي الذي يدعى العقلانية والإنسانية عند المسيري هو نفسه الذي قدم مشروعًا حضاريًا يقوم في الأساس على التدمير والإبادة والنهب الإمبريالي، وظهر سلوكياً وفكرياً في وحشية الداروينية والنتشوية والأيديولوجيات العنصرية التي كانت السند المعنوي الحقيقي للغزو الإمبريالي ولأسطورة تفوق العرق الأبيض ، والتي كانت النازية إحدى ، إفرازاتها، ثم الصهيونية. كما ظهر جلياً ذلك التزوير العام إلى عزل العلم عن عالم الأخلاق والقيم؛ حيث صارت العلوم ثم تطبيقاتها غاية في ذاتها بغض النظر عن أي ضابط عقلاني أو غاية أخلاقية أو إنسانية، وترتبت على ذلك أن صارت تطبيقات العلم نفسها مجرد مشروعات اقتصادية ذات هدف ترشيدى استهلاكي غايتها الوحيدة الربح والربح وحده. والنتيجة الحتمية لذلك أن صار الاستهلاك غاية الغايات⁽¹⁾ . ومن ثم يبدو هذا النموذج معادياً للإنسان وليس من أجل الإنسان وسعادته ورفاهيته كما يتواهم البعض.

ثانياً: نقد التحيز للنموذج الغربي

يقرر المسيري أن قضية التحيز في المنهج والمصطلح هي إشكالية مهمة تواجه أي دارس في الشرق والغرب والشمال والجنوب، ولكنها تواجهنا في العالم الثالث بحدة. فنحن ننشأ في بيئة حضارية وثقافية لها نماذجها الحضارية والمعرفية المختلفة النابعة من تراثنا الحضاري ومن واقعنا التاريخي. ولكننا نواجه بنماذج أخرى تحاول أن تفرض نفسها على واقعنا وعلى وجداننا وفكernا فمنذ نهاية القرن الثامن عشر، ومع انتشار الإنسان الغربي التدريجي في أرجاء العالم من خلال التشكيل الاستعماري

ص: 288

1- هلال محمد الجهاد عین الْحُرّ: العلاقة بين الدال والمدلول ووحشية النموذج المعرفي الغربي دراسة في المشروع اللغوي لعبد الوهاب المسيري، مجلة أوراق فلسفية، العدد 19، القاهرة 2008، ص 32-22

الغربي، وقيامه بتدوين نماذجه الحضارية والمعرفية الحديثة، بدأ أيضًا ما يسمى «الغزو الثقافي»، وهو ببساطة يعني محاولة الإنسان الغربي فرض نماذجه هذه على شعوب العالم. وهذه النماذج التي أثبتت نفعها في العالم الغربي في المجالات الاقتصادية والسياسية، لها أيضاً جوانبها المظلمة والمدمرة في مجالات أخرى، وهذه النماذج ليس لها علاقة قوية بواقع شعوب العالم غير الغربي (أي الغالية العظمى لشعوب الأرض). وهي لهذا السبب ليست قادرة على التفاعل مع هذا الواقع أو على الإسهام في تفسيره أو تغييره بل ويؤدي تبنيها أحياناً إلى تدميره.

بل إن الأمر الأكثر سوءاً - عند المسيري - أن هذه الحضارات الغربية قد أفرزت ما أسماه «الحضارة الاستهلاكية العالمية» وهي حضارة نبت من النموذج المعرفي المادي الغربي، ولكنها انفصلت عن جذورها وأصبحت لها حركتها المستقلة، ولذلك تقوم بتفويض كل الأشكال الحضارية بما في ذلك الحضارة الغربية نفسها.

ولكن يجب علينا أن نقرر أنه لا يوجد مجتمع بدون تحيزات أو حتى إنسان بدون تحيزات، فكما أنّ لكل إنسان تحيزاته، فإن لكل مجتمع أيضاً تحيزاته، ولكن ما حدث أن كثيراً من شعوب العالم بدأت تتخلى عن تحيزاتها النابعة من واقعها التاريخي والإنساني والوجودي وأصبحت تبني التحيزات الغربية ثم تحيزات هذه الحضارة الاستهلاكية العالمية، ثم بدأت تنظر لنفسها من وجهة نظر النموذج الغربي.

ويظل التحيز للنموذج الحضاري الغربي من أهم أشكال التحيز وأكثرها شيوعاً في العالم، فمن الحقائق الأساسية التي تجاهه الإنسان في القرن العشرين والواحد والعشرين أيضاً، أن النموذج الحضاري الغربي الحديث أصبح يشغل مكاناً مركزياً في فكر ووجدان معظم المفكرين والشعوب بسبب انتصاراته المعرفية والعسكرية الواضحة في مجالات عديدة، والتي ترجمت نفسها إلى إحساس متزايد بالثقة بالنفس من جانب الإنسان الغربي، وإلى إيمانه بأن رؤيته للعالم هي أرقى ما وصل إليه الإنسان، وإن كل التاريخ البشري يصل إلى أعلى مراحله في التاريخ الغربي الحديث، وأن العلوم الغربية علوم عالمية، وأن النموذج الحضاري الغربي يصلح

لكل زمان ومكان، أو على الأقل يصلاح لكل زمان ومكان في العصر الراهن.

ومن الممكن أن نتحدث عن بداية «الغرينة» في العالم العربي والإسلامي، إذ يعد مجىء الحملة الفرنسية واحتلالها لمصر في أواخر القرن الثامن عشر وببداية القرن التاسع عشر بداية المحاولات الغربية الرامية إلى تقطيع أوصال تركية الدولة العثمانية ووفاة خليفتها «الرجل المريض»، كما تعد أيضاً بداية الصدمة التي تلقتها الأمة الإسلامية التي بمجرد أن انتهت من القضاء على التتار والمغول والصلبيين إلا وراحت في سبات عميق وطويل، استيقظت منه على طلقات مدفع نابليون وحملته. كان المصريون يثرون ضد الحملة المحتلة ويقاومونها بكل ما أوتوا من قوة وبداخلهم إعجاب شديد بعلوم هؤلاء - المحتلين - العسكرية المتقدمة، وسلاحهم وعتادهم الذي لم يسمعوا بهم مثله من قبل، بل إن زبدهم العسكري كان محظى بـإعجاب شديد لما له من فوائد عملية كثيرة أكثر من «الجبة والقططان» اللذين يعيقان الحركة بشكل واضح.

وقد تبع هذا الغزو استيلاء الروس على الإمارات التركية في البحر الأسود، والإنجليز على قبرص ثم على مصر، إلى أن تم تقسيم معظم العالم الإسلامي. لكن يمكن القول أن كل شعب تم استعماره ترك عند مواطنيه شيئاً متناقضين إلى حد بعيد، الأولى كراهية شديدة لهذا العدو الغاصب المحتل الذي أهان الوطن واغتصب خيراته ودنس ترابه، أما الثانية فهي إعجاب مبهر، بتقدم هذا الآخر الذي استطاع أن يقهر، الأن، ومن ثم تتملك الأنماطاً محاولة التشبيه به والرغبة في الوصول إلى ما وصل إليه. وقد رأعني مثال ساقه الدكتور المسيري للتدليل على هذا الرأي، حيث يرى أنه سُئل فتاة إريترية، واريتريا كما هو معروف وقعت تحت الاحتلال الإيطالي، عن الشاب الذي تود الزواج منه فقالت : شاب إيطالي !⁽¹⁾.

يتضح هذا أكثر ما يتضح في الفكر العلماني الليبرالي فهو فكر قد حدد «النهضة» ابتداءً بأنها نقل الفكر الغربي والنظريات الغربية بأمانة شديدة، وتقبل النموذج الحضاري الغربي بكل مزاياه وعيوبه وإعادة صياغة المجتمعات العربية الإسلامية

ص: 290

وسلوك أفرادها حتى تتفق مع المعايير التي يفترضها هذا النموذج. وقد عبر عن هذه النزعة ما يسمى جيل النهضة من الليبراليين أمثال : أحمد لطفي السيد، وسلامة موسى وشبلی شمیل وغيرهم ومنهم من كان متطرفاً جداً في غربنته، فدعا إلى التفاهات الشكلية، أي دعا إلى أن نحذو حذوهم في الظاهر قبل الباطن، فنادى بارتداء القبعة وكتابة العربية بحروف لاتينية، ومنهم من كان أكثر تعقلًا وابتعاداً عن مثل هذه الأشياء الشكلية الصبيانية، ولكن أعضاء الفريقين، المتطرف منهم والمعتدل الصبياني منهم والناضج كانوا في نهاية الأمر دعاة تغريب وتحديث على طريقة أوربا⁽¹⁾.

حتى لو نظرنا إلى التيار الشيوعي الاشتراكي (اليساري) العربي، فعلى الرغم من أن موقف اليساريين العرب موقف نceği من الرأسمالية والليبرالية السياسية والاقتصادية الغربية إلا أنهم يصدرون عن تقبل مبدئي للنموذج المعرفي والحضاري الغربي الحديث الكامن. ولذا لا ينصرف النقد اليساري للحضارة الغربية إلا إلى جوانب التنظيم السياسي والاقتصادي ولا يمتد بأية حال إلى النموذج الحضاري أو المعرفي ذاته، فالمسألة بالنسبة لهم هي اللحاق بالغرب من خلال الطريق الاشتراكي⁽²⁾.

ويطرح الدكتور المسيري في هذا السياق نقطة هامة جديرة بالاعتبار، حيث يرى أن النموذج الحضاري الغربي قد شهد شكلاً من أشكال التراجع في العالم العربي منذ الأربعينيات، ويتمثل هذا في ظهور حركات إسلامية مثل «الإخوان المسلمين» وغيرها من الجماعات الإسلامية التي خرجت من عباءة تلك الجماعة وأصبحت تنادي بقوة إلى تحويل القبلة الحضارية من الغرب إلى الشرق، أو النداء بالتحيز لنموذج إسلامي ذي أوجه مختلفة، تارة يأخذ شكلاً اجتماعياً إصلاحياً مع الإخوان المسلمين وتارة أخرى يأخذ شكلاً سلفياً وهابياً أكثر تشدداً ... الخ، أو في ظهور جماعة اشتراكية قومية مثل «مصر الفتاة» وهي تبلور الفكر القومي العربي، وقيام تنظيمات سياسية تحاول ترجمته إلى واقع. ومع أن كل هذه الحركات سواء في جناحها اليميني أم اليساري تفترض قصور النموذج الحضاري الغربي وتخشى مأزق الهوية العربية، وتهديد التراث القومي

ص: 291

1- المصدر السابق نفس الموضع

2- المصدر السابق، ص 90

والديني، يرى المسيري - وكأنه يسبح ضد التيار - بأنه بالرغم من أهمية تلك المحاولات في أنها تشكل تراجعاً عن النموذج الحضاري الغربي ومراجعة له ومحاولة الاقتراب من التراث، إلا أن الهدف المعلن وغير المعلن أحياناً أخرى هو دائماً اللحاق بالغرب مع الحفاظ على هوبيتنا بقدر الإمكان على أن تتطور الهوية لتواكب العصر. ومن ثم يكون هذا التيار بجناحيه - من وجهة نظر المسيري - هو مجرد محاولة أخرى لتبني النموذج الغربي، ولكنه يأخذ هذه المرة شكل إعادة صياغة للهوية من الداخل على أساس غريبة مع الحفاظ على هيئتتها الخارجية العربية أو الإسلامية، ويعاد اكتشاف التراث من منظور غربي، بل ويعاد صياغته بأثر رجعي، فنكتشف أنَّ الشورى هي الديمقراطية، وأنَّ الأمة هي الدولة، وأنَّ الربا هو الفائدة، وأنَّ المعتزلة عقلاً، وأنَّ البرجاني أسلوبٍ، وأنَّ الفن الإسلامي تجريدي، وأنَّ الاغتراب موجود في تراثنا في شعر الخوارج والصعاليك، وإنَّ الغزالي سبق ديكارت في الشك المنهجي الفلسفـي وأنَّ ابن خلدون اكتشف ما يزيد على ثلاثة أرباع المادية الجدلية، على حد قول أحد الأساتذة العرب الماركسيـين، في محاضرة كان يدافع فيها عن التراث العربي. وإنَّ ابن خلدون - حسب تصوـره - كان ماركسيـاً قبل ماركس، ومن هذه الماركسيـية الكامنة الناقصة التي تكتمـل في ماركس نفسه يكتسب ابن خلدون شرعـيته لا من تفكيره العربي الإسلامي، وإنـما بمقدار اقتربـاه أو ابتـعادـه عن النـموذـجـ الحـضـارـيـ الغـرـبـيـ، أيـ أنـ أهمـيـةـ التـرـاثـ العـرـبـيـ لاـ تـعودـ لأـهمـيـةـ فيـ حـدـ ذاتـهـ(1). وهـؤـلـاءـ هـمـ منـ يـطـلقـ عـلـيـهـمـ طـهـ عـبـدـ الرـحـمـنـ مـقـلـدـةـ المـتأـخـرـينـ؛ أيـ هـؤـلـاءـ الـذـينـ يـعـملـونـ عـلـىـ اـسـقـاطـ الـمـفـاهـيمـ الـغـرـبـيـةـ الـمـنـقـولـةـ عـلـىـ الـمـفـاهـيمـ إـلـاسـلامـيـةـ الـمـأـصـولـةـ كـأـنـ يـسـقطـواـ مـفـهـومـ «ـالـعـلـمـ الـدـيـنـيـ»ـ عـلـىـ مـفـهـومـ الـعـلـمـ الـدـيـنـيـ، وـمـفـهـومـ «ـالـقـطـيـعـةـ»ـ عـلـىـ مـفـهـومـ «ـالـجـبـ»ـ وـمـفـهـومـ «ـالـحـرـبـ الـدـيـنـيـ»ـ عـلـىـ مـفـهـومـ «ـالـفـتـحـ»ـ؛ وـيـتوـسـلـونـ فـيـ هـذـهـ إـلـسـقـاطـاتـ الـمـخـتـلـفـةـ بـخـطـابـ يـرـيدـونـ أـنـ يـكـونـ لـهـ صـبـغـةـ اـسـتـدـلـالـيـةـ عـقـلـيـةـ، لـكـنـهـمـ يـتـعـثـرـونـ عـلـىـ خـلـافـ ماـ يـظـنـونـ فـيـ الـقـيـامـ بـشـرـوطـهـاـ، وـهـكـذـاـ يـصـيرـونـ عـلـىـ التـدـريـجـ إـلـىـ رـدـ الـمـفـاهـيمـ الـمـأـصـولـةـ إـلـىـ الـمـفـاهـيمـ الـمـنـقـولـةـ؛ فـيـنـهـمـ بـمـحـوـ خـصـوصـيـةـ الـمـفـاهـيمـ الـمـأـصـولـةـ(2).

ص: 292

1- المصدر السابق ص 91

2- طه عبد الرحمن، روح الحداثة - المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى،

2006، ص 13

إذن فهو لا - من وجهة نظر المسيري - يتقبلون النموذج الحضاري الغربي (أو جوانب كثيرة منه) عن وعي وعن غير وعي؛ بل ويحولون هذا النموذج إلى المثال الذي يُحتذى والنقطة المرجعية الصامدة بحيث يصبح المشروع النهضوي الإسلامي بالنسبة لهم هو أيسر الطرق لللحاق بالغرب. بل إن بعضهم يذهب إلى أنه يرى أن المشروع الإسلامي هو خير تطبيق للنموذج الغربي الذي يمكن تبنيه بعد إدخال التعديلات والتحسينات الخرفية المختلفة مثل إضافة الصوم والصلوة واستبعاد اختلاط الجنسين وفرض الحجاب على المرأة وإصدار الفتاوى المختلفة بخصوص الفوائد التي تحول من كونها حراماً لتصبح حلالاً! ومرة أخرى يعاد اكتشاف الدين، فنكتشف أن الدين سبق العلم، ويتبادر المتبادرون في إثبات أن الإسلام سبق العالم في منح المرأة حقوقها وفي نظم الإدارة الحديثة. وكل هذا يعني أن الإسلام يكتشف شرعيته بمقدار اقترابه من النموذج الحضاري الغربي. وبالتالي، يتم تغريب النموذج الإسلامي بحيث يتفق مع النموذج الحضاري الغربي الحديث.

وعلى ذلك يصبح الاتجاه الغالب لكل المشروعات الحضارية اليمينية واليسارية على السواء هو الاتجاه نحو «الغرابة»، ويصبح الغرب هو المرجعية النهائية والمطلقة. ومن ثم يتحول الغرب من بقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيمه إلى البقعة التي يخرج منها «الفكر العالمي» الحديث، وقد أضفى هذا شرعية هائلة على عملية اللحاق بأوروبا. إذ أصبح العلم الغربي الذي يسعى المثقفون العرب والمسلمون إلى تحصيله علماً عالمياً حديثاً، وأصبح الرضوخ الفكري للغرب والتبعية الفكرية له من سمات التقديمية والتحرر والطريق الوحيد إلى الانتماء للعصر الحديث والعالمية. ونتيجة لهذا تحيز المثقفون العرب لهذا النموذج الحضاري الغربي الذي سيطر على كل نواحي الحياة، مما جعلهم يهملون تراثهم بل والتراث العالمي غير الغربي، فقد ولوا وجوههم بالكلية شطر النموذج الحضاري الغربي حتى كادوا أن يفصلوا تماماً عن خصوصية مجتمعاتهم التي بدت ضائعة الهوية، وعن مرجعيتهم الحضارية والإسلامية والعربية.

يؤكد المسيري على أن إدراكتنا للتخيز لن يجعلنا نسقط في العدمية الفلسفية فنعلن انتهاء العلم والتاريخ ، إذ أنه يؤمن بضرورة مواكبة كل آليات تجاوز التحيز وصياغة نموذج معرفي بديل يستفيد من كل العلوم والتجارب الإنسانية، وينطلق في الوقت ذاته من تراثنا حتى يمكن توليد معارف وعلوم جديدة نحقق بها إمكانيتها الإبداعية التي حبانا الله بها وكرمنا بها كبشر.

كما يرى أن جهودنا يجب ألا تكون تفكيرية وحسب تكتفي برصد تحيزات الآخر، بل يجب أن تصبح تأسيسية تطرح نموذجاً بديلاً. وإذا كان اكتشاف النموذج الكامن في خطاب الآخر عملية شاقة، فإن تطوير النموذج البديل أكثر صعوبة.

وهنا يضع المسيري يده على الجرح الذي يمثل الحقيقة المؤلمة، وهو ما أشار إليه الكثير من الباحثين من قبله، وهي أنها تتفق التقليلات الفكرية والفلسفية الغربية بشغف من دون تمحيص النظر في طبيعة هذه التقليلات ومبررات نشوئها وغایاته. لقد تلقينا اتجاهات فكرية غربية مثل الوضعية المنطقية والوجودية والبنيوية وغيرها غير مدركين أن هذه الاتجاهات هي في جوهرها فلسفات مثالية لا عقلانية تعبّر عن أزمة البورجوازية الامبرialisية الغربية في مراحلها المختلفة وعن فقدانها مبررات وجودها التاريخي وأنها تعارض جوهرياً مع مصالح أمة لما تدخل حضارياً العصر الحديث (الأمة العربية). والنتيجة خلط واضطراب وإخفاء ما قبل علمية فكرنا الحديث وراء قشرة لامعة لكن رقيقة من المصطلحات الغربية الحديثة⁽¹⁾. وكأننا أشبه ما نكون بمريض يشتري دواء غالى الثمن لمرض لا يشتكى منه، بينما يترك بقية أمراضه بلا علاج أو دواء. ومن ثم يستوجب الأمر ضرورة وجود نموذج بديل لهذا النموذج الغربي الذي أصبح غير ملائم بالمرة لما تعانيه الأمة العربية من مشاكل حقيقية.

ويطرح المسيري خطوات أولية تزيد من مقدرتنا على تطوير النموذج البديل منها :

ص: 294

1- هشام غصيّب العقل والثورة: جدل التحديّض ضمن المجلد الرابع من الأعمال الكاملة لهشام غصيّب، دار رواد الأردنية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007، ص 265.

1- رفض تمجيد الذات

يرى المسيري أن النقد الكلي للنموذج الحضاري الغربي الحديث واكتشاف تحيزات لا تعني أن تقوم بتهنئة أنفسنا فليس الهدف إسباغ الشرعية على الوضع القائم في بلادنا، والتي لا تبعث كثيراً على الرضا، وإنما تأكيد فكرة أن استيراد هذا النموذج لن يفيدنا كثيراً في محاولتنا للإصلاح والتغيير. فحينما تحدث عن مزايا النموذج الحضاري الغربي الحديث، فإنما كان يتحدث في الواقع الأمر - في الوقت ذاته - عن تقائص بلادنا وهي كثيرة، ومن أهمها فشلنا في تطوير حداة عربية إسلامية ندخل من خلالها القرن الحادي والعشرين دون أن نفقد هويتنا وتراثنا [\(1\)](#). وهي ما يسعى إليها مؤلف هذا الكتاب في فصله الختامي.

2- إدراك أثر الإمبريالية

يرى المسيري أن الإمبريالية الغربية قد حطمت كثيراً من أبیتنا الحضارية والثقافية والاجتماعية، وأنها قامت بنهب بقية العالم. وأنها لا تزال تتدخل في شؤوننا من خلال أدزرعها المختلفة ابتداءً من وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية وانتهاءً بمؤسسات هيئة الأمم المتحدة ومروراً بالدولة الصهيونية. ودون هذا الإدراك سيدب اليأس في نفوسنا، ونبأ في لوم الذات وجلدها، ويجب ألا نقف عند هذه النقطة، وأن ندرك أنها ليست نهائية، وإنه يمكن أن نلحق الهزائم بهذه القوة اللاعقلانية، كما حدث في فيتNam، وكما حدث لإسرائيل ممثلتها في المنطقة عام 1973، وأثناء الانتفاضة الفلسطينية، وأخيراً في لبنان فقوتهم ليست مطلقة [\(2\)](#)

3- إدراك الضعف الداخلي

ينبهنا المسيري إلى نقطة غاية في الأهمية، إذا لم يتم تجاوزها فإنها من الممكن أن تعوقنا كثيراً وهي يجب ألا ندعى بأن الغرب مسؤول عن كل ما حدث لنا، فعوامل

ص: 295

1- عبد الوهاب المسيري العالم من منظور غربي، ص 285

2- المصدر السابق، ص 286

الانهيار والتفكك كانت كامنة في مجتمعاتنا قبل مجئه. ولذا بدلًا من الحديث عن الاستعمار فحسب، يجب أيضًا أن تتحدث عن القابلية للاستعمار على حد قول مالك بن نبي وأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم⁽¹⁾.

4- ليست عودة للوراء

يرى المسيري إنه يجب أن ندرك أن محاولة التوصل لنموذج بديل ليست دعوة للعودة إلى الوراء، وإنما هي تأكيد أن النماذج الجاهزة المستوردة لا تصلح لنا وأنه لا بد من إعمال العقل والاجتهاد وأخذ أوضاعنا في الاعتبار⁽²⁾. وذلك لأن اللحظة الراهنة مختلفة تماماً عن تلك التي أصبحت من الموروث الثقافي.. وعليه فإننا يجب أن نتساءل عن آليات الإصلاح الذاتية التي تمكنا من تقويم إخفاقات نعيشها، وجنوح وتطرف نعاني منهـما، وفساد تسلل إلى كل مؤسساتنا ونواحي حياتنا، وعليه يصبح التفاعل مع مشكلات الواقع اعتماداً على الذات الفاعلة هو الطريق الأصوب والنهج الصحيح؛ فالتبغية والتقليل واستيراد الأيديولوجيات ونقل التجارب لن يصلـنا إلى ما نبتغيـه، فالكثير من مشكلاتـنا الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية أيضـاً التي نعاني منهاـ في واقـعناـ المعيشـ، ترجعـ إلى مفاهـيم زائفـةـ ومعـتقدـاتـ ضـالةـ، ومصطلـحـاتـ مشـوـهـةـ، وـمعـانـ مشـوشـةـ، ثم نـقـومـ بـعـدـ ذـلـكـ بـنـقـدمـ مـشـخصـاتـ الـهـوـيـةـ، وـمـرـاجـعـةـ الثـابـتـ منـهـاـ وـالـمـتـغـيرـ، فـنـعـيـدـ إـحـيـاءـ ماـ تـبـدـلـ منـ مـكـارـمـ أـخـلـاقـياتـاـ وـمـحـاسـنـ أـذـواقـناـ، وـجـمـيلـ خـصـالـنـاـ، وـنـتـخـلـصـ مـنـ نـقـائـضـهاـ بـمـنـهـجـيـةـ تـرـبـوـيـةـ تـجـمـعـ بـيـنـ الـعـلـمـ وـالـدـينـ فـيـ سـيـاقـ وـاحـدـ، وـإـذـاـ ماـ نـجـحـنـاـ فـيـ ذـلـكـ، شـرـعـنـاـ فـيـ اـنـتـخـابـ الـأـنـسـبـ لـطـبـائـنـاـ وـحـاجـيـاتـنـاـ مـنـ ثـمـراتـ الـعـلـمـ وـتـطـبـيقـاتـهـ الـتـيـ أـنـتـجـتـهـاـ الـأـمـمـ الـمـتـقدـمةـ، فـنـعـيـدـ صـيـاغـتـهاـ وـنـصـبـغـهاـ بـطـابـعـنـاـ، وـنـعـملـ فـيـ النـقـدـ لـنـتـمـكـنـ مـنـ تـطـوـيرـهـاـ وـتـحـديـثـهـاـ، ليـكونـ لـنـاـ فـيـ مـيـدانـ الـإـبـدـاعـ دـلـوـ وـسـهـمـ⁽³⁾.

وختاماً نرى أنه المتبع لأفكار المسيري في مجتمعها سيكشف أن تحizِّه ضد الغرب ليس تحizِّ ضد الإنسانية بعامة، وذلك أمر منطقـيـ؛ لأن التحizِّ ضد نموذجـ

ص: 296

1- المصدر السابق، ص 286

2- المصدر السابق، ص 287

3- عصمت، نصار رحلة الرجوع إلى الوراء، القاهرة، دار روافد الطبعة الأولى، ص 2015، ص 5.

حضاري معين لا يعني التحيز ضد باقي النماذج الحضارية، بل على العكس، فإنه يعني أن هذا النموذج لا يمثل كافة النماذج المعرفية والحضارية والإنسانية، وهذا هو ما يهدف إليه المسيري بشكل صريح في دراساته النقدية للتحيز للنموذج الغربي.

رابعاً: منطلقات النموذج البديل قائمة على نقد النموذج الغربي

وقد رأى المسيري أن هذا النموذج البديل يقوم على منطلقات عشرة أساسية، يراها الباحث المدقق أنها تقوم أيضاً على نقد النموذج الغربي، وتمثل هذه المنطلقات فيما يلي:

يُقين ليس بكمال واجتهاد مستمر : يتسم هذا العلم بأن نماذجه فضفاضة، وهو لا يطمح إلى أن يصل إلى قوانين صارمة أو إلى إجابات موضوعية نهائية وصيغ جبرية بسيطة تفسر كل شيء وتصل بالإنسان إلى نهاية التاريخ، ولا يحاول الوصول إلى الموضوعية والحيادية الكاملة كما هو ممثل في النموذج الغربي وإنما يستخدم مفهوم الاجتهد الذي يرى أن المعرفة الكاملة مستحيلة، كما يرى أن المعرفة الموضوعية والحيادية مستحيلة، وكل المعارف نسبية ولا مطلق إلا الله المطلق⁽¹⁾.

عدم التحكم الكامل في الواقع هدف هذا العلم عند المسيري ليس التحكم الكامل في الواقع كما هو الحال في العلم الغربي أو تسخير كل ما في الكون لخدمة الإنسان فقط، ولكن يرى أن للثنايات الأخرى حقاً مثله في هذا الكون، فلن يحاول العلم البديل التحكم الامبريالي في العالم كما كان يتمنى الإنسان الغربي، وإنما سيحاول الاستفادة منه والاتزان معه واعماره والمحافظة عليه⁽²⁾.

لــ اختزال ولا تصفية للثنايات: إذا كان العلم الغربي قد سعى إلى تصفية الثنايات الموجودة في الوجود والمعرفة والأخلاق فإن العلم البديل يرى في تلك الثنايات صدى للثنائية الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق وثنائية الإنسان والطبيعة) ومن ثم فهي ثنايات

ص: 297

1- المصدر السابق، ص 290

2- المصدر السابق، ص 291

غير قابلة للتصفيه أو الاختزال، فالإنسان ووحداته الاجتماعية لا يمكن تصفيتها لصالح الدولة، والماضي لا يمكن اسقاطه أو تجاهله لصالح الحاضر⁽¹⁾ الخ.

رفض الوحدية السببية : يرفض هذا العلم البديل للنموذج الغربي الوحدية المادية أو الوحدية السببية أو أي من الوحديات الحتمية ولا يمكن استخدام المعطيات المادية كمقاييس وحيد ويتيم لفهم كل الظواهر. ولكن سيحل مبدأ تعددية المؤثرات محل مبدأ أحادية المؤثرات في فهمنا وتفسيرنا وتنظيرنا حول الطبيعة والإنسان⁽²⁾.

محاولة الوصول إلى نظرية شاملة : إذا كانت النظرية الكبرى في السياق الغربي تحاول الوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائي والحلول الشاملة. فإن النموذج البديل يحاول الوصول إلى نظرية شاملة كاملة نعرف مسبقاً أنها لن تصل إلى التفسير النهائي ولا اليقين ،المطلق، فهي نظرية داخل حدود ما هو ممكн إنسانيا، لا تتم في إطار مادي واحد يصفي ثنائية الإنسان والطبيعة. فالتفسير الشامل يظل حلماً قائماً يداعب خيال الإنسان ويغويه⁽³⁾.

نموذج توليدي لا تراكمي: يرفض النموذج البديل لدى المسيري نموذج التراكم المعرفي حيث يرى أنه نموذج قد يصلح للتعامل مع بعض جوانب عالم الأشياء ولكنه لا يصلح للتعامل مع البشر. كما أن النموذج التراكمي يفترض نقطة واحدة تقدم نحوها كل الظواهر ويتقدم نحوها كل البشر وكأنها أمة واحدة، وهذا يتناهى مع العقل الواقع الذي يسلم بالتنوع. وذلك للتسلیم لنموذج مغاير يؤمن بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متعددة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميز أمة عن أخرى وفرداً عن آخر⁽⁴⁾.

الانطلاق من مقوله الإنسان: أي أن الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة

ص: 298

1- المصدر السابق، ص 292

2- المصدر السابق، ص 294

3- المصدر السابق ص 295

4- المصدر السابق، ص 296

باعتباره كائناً فريداً ومركباً، يتمتع بقدر من الاستقلال عن القوانين الطبيعية ويقدر من الحرية، يفكر في ذاته وفي غيره، وليس جزءاً لا يتجرأ من الطبيعة، وإنما هو جزءٌ يتجرأ منها، يوجد فيها ويعيش عليها ويتصل بها وينفصل عنها، وهو مركز الكون وسيد المخلوقات، وهو بذلك على صورة مخالفة لما عليه الإنسان ذو البعد المادي الواحد في النموذج الغربي فضلاً عن موت الإله والإنسان والمعنى.

نموذج غير مادي يرفض هذا النموذج البديل ما يطرحه النموذج الغربي من مقوله مادية تفترض أن كل هذا أمر حدد بالصدفة من خلال عملية كيمائية، وهو ما يعني أن قانون الصدفة المادي هو القانون النهائي، ومن ثم فإن ثنائية الإنسان والطبيعة واهية يمكن تصفيتها فتسد كل التغرات وتسود الوحدة والواحدية المادية إلى نموذج بديل يؤمن بوجود ما هو مادي وما هو روحاني، يؤمن بإله خالق هو مركز الكون الموجود خارج المادة، أقرب إلينا من حبل الوريد، ليس كمثله شيء. وجود إنسان يستند في وجوده إلى وجود الله المفارق.

نموذج نابع من التراث: وتعد هذه أكثر النقاط جوهريّة في النموذج البديل الذي يقدمه المسيري والذي يعتمد في الأساس على نقد النموذج الغربي، فيرى أن هذا النموذج البديل لا بد أن يكون نابعاً من تراثنا الذاتي، ويقصد بالتراث في هذا السياق مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل كل ما هو مكتوب وصريح وما هو شفوي وكامن. ويستند ذلك في الأساس على القرآن والسنة، والفقه الإسلامي يشكل محاولة الأسلام لفهم قواعد هذا النموذج المعرفي في بعده الديني، تماماً كما أن كتابات المفكرين من مسلمين ومسيحيين ويهود هي محاولة لفهمه في بعده الحضاري وللإبداع داخل إطاره وانطلاقاً منه. وذلك بتجديده بصفة دائمة ومستمرة وذلك لا يمنع الاستفادة بالمناهج البحثية الغربية في عمليات التجديد والتحديث، حيث يقول المسيري ولا بأس أن نستعير من حضارات الآخرين، إذ كيف يمكن أن يتسع أفقنا وندرك ما أبدعه يد الإنسان في

أماكن أخرى وفي أزمنة مغايرة⁽¹⁾. ومن ثم يكفل لنا هذا النموذج الحفاظ على الهوية واستقلال الخطاب الحضاري، وهمما شرط الابداع عند المسيري⁽²⁾.

فصل الحداثة عن الاستهلاكية ومفهوم التقدم المادي والفردية المطلقة: يرى المسيري أنه لا بد أن نتخلى عن مفهوم التقدم المادي الذي يجعل الهدف من الحياة هو الاستهلاك، والذي يجعل من أفق الإنسان لذاته وسعادته فردية المطلقة، فهذا التوجه الاستهلاكي هو الذي يدمر الإنسان والعالم ويجعل السلعة محور اهتمام الإنسان بدلاً من أن تكون إنسانيتنا المشتركة هي محطة اهتمامنا وارتباط الحداثة بالاستهلاكية والفردية المطلقة هو الذي يساعد على إشاعة النموذج المعرفي الغربي. وهو الذي أدخل العالم في هذا السياق المريع نحو الاستهلاك، وهو الذي يؤدي إلى هدم الخصوصيات⁽³⁾.

خاتمة

هكذا لم يقتصر نقد عبدالوهاب المسيري للنموذج الحضاري الغربي على بيان سلبياته ومازقه وأزماته التي كشفت عما آلت إليه حال هذا النموذج الطاغي والسائل من تغول المؤسسات: مؤسسة السوق ومؤسسة الاستهلاك، ومؤسسة البحث، التي وجهت تفكير الفرد الغربي نحو التشيوّع المادي، ووضعت حدوداً صماء على آفاق عقله وحدت من حريته وجردته من إنسانيته ومن حسن معايشته لآخر، إلى تقسيي مظاهر العنصرية وإبادة الآخر وإذلاله؛ والتواضع الامبريالي وهضم حق الشعوب وانتهاك الأرواح والأجساد.. واغراق الأرض بموجات الفساد التي تنوّعت في التلوث البيئي، والانفجارات النووية، والتطهيرات العرقية، وعمولات السلاح، والإباحية، والإيدز، ومدى نهب الشمال للجنوب، وظهور حركات عبّية لا عقلانية تناصب العقل العداء وتعلن بفرح وحبور تفكيك الإنسان ونهاية التاريخ، وسيطرة الشعور بالاغتراب حتى أصبح رمز الإنسان في النموذج الحضاري الغربي هي صورة

ص: 300

-
- 1- عبدالوهاب المسيري فكر حركة الاستنارة وتناقضاته القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص 5
 - 2- عبدالوهاب المسيري العالم من منظور غربي، ص 303.
 - 3- المصدر السابق، ص 287

مطابقة لما كان عليه الإنسان في الأدب الحداثي، صورة سلبيّة يحيى حياة لا معنى لها، ومعها ظلّ الإنسان الغربي ينتظر جودو الذي لن يحضر ...الخ. بل عمل المسيري على تقديم رؤية خاصة ونموذج بديل للنموذج الغربي لا تقتصر قطبيعة معرفية معه بل تستفيد من العلم الغربي ومن كل العلوم والمعارف والتجارب الإنسانية، وتنطلق في الوقت ذاته من تراثنا، حتى يتسعى لنا الاحتفاظ بهويتنا وخطابنا الحضاري فمن لا يحتفظ بهويته لا يمكنه أن يحفظ باستقلاله ويمقدرته على المقاومة، وفي نهاية الأمر بقدرته على الإبداع.

المصادر والمراجع

أولاًً: المصادر

عبدالوهاب المسيري فكر حركة الاستنارة وتناقضاته القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

عبدالوهاب المسيري موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الأول، القاهرة، دار الشروق الطبعة الأولى، 1999.

عبدالوهاب المسيري عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دمشق، دار الفكر الطبعة الأولى، 2000.

عبدالوهاب المسيري العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال (602) فبراير 2001.

عبدالوهاب المسيري الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ - رؤية حضارية جديدة، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 2001.

عبدالوهاب المسيري الصهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة

الأقصى، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 2002.

عبدالوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دمشق دار الفكر، الطبعة الرابعة، 2010.

ثانياً: المراجع

ایمانویل کانط، تأسیس میتافیزیقاً الأخلاق، ترجمة وتقديم: عبدالغفار مکاواي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.

طه عبدالرحمن، روح الحداثة - المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2006.

عصمت نصار، رحلة الرجوع إلى الوراء، القاهرة، دار روافد، الطبعة الأولى، ص 2015.

هشام غصیب، العقل والثورة جدل التحديث ضمن المجلد الرابع من الأعمال الكاملة لهشام غصیب، دار رواد الأردنية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007.

هلال محمد الجهاد، عین الحرّ: العلاقة بين الدال والمدلول ووحشية النموذج المعرفي الغربي» دراسة في المشروع اللغوي لعبد الوهاب المسيري»، مجلة أوراق فلسفية، العدد 19، القاهرة 2008.

ص: 302

الحداثة الغربية : درس معرفي أم خوف / قبول مرضى ؟ دراسة في فكر عبد الوهاب المسيري

عماد الدين محمد عويس عشماوي

مقدمة:

الغرب الغازي، والغرب الموقظ، صورتان متضادتان، تبادلتا السجال في عالمنا العربي الإسلامي، ما بين ناقد رافض، ومادح قابل، طوال قرني المواجهة بين العالم العربي الإسلامي وأوروبا. وقد أنتجت حالة الاستقطاب الناتجة عنهم، ميراثاً سلبياً في التعامل مع الغرب، أدى إلى تعرّفات كبيرة في فهمه، والقدرة على التعامل المتكافئ معه.

فقد أدى نقص الجهود الحقيقة، التي تدرس الغرب دراسة معرفية، تنتج تصورات علمية غير متعصبة له أو ضده إلى غياب تقليد علمي بالمعنى الدقيق للكلمة يختص في حقل الدراسات المتعلقة بالغرب، ويسمّهم في فهم صحيح ومتوازن لعلاقتنا به وكان من نتيجة ذلك، انتشار الصور النمطية، وردود الأفعال والتفسيرات السطحية، التي أدت جماعها إلى انتشار ظاهرة الخوف القبول المرضي للغرب، وهو ما نراه واضحًا في الصورة النبوية والشعبية التي تتراوح بين الرفض العنيد أو القبول المتخاذل له على حد سواء.

ويعد عبد الوهاب المسيري، مساهمة استثنائية في هذه القضية، فقد ساعده تعمقه في أدبيات الفكر الغربي على الاشتباك العلمي مع الحضارة الغربية أخذًاً وردًاً، أنتج رؤية معرفية لدرس الحداثة، تحاول مراجعة وبناء علاقتنا مع الغرب من منظور جديد

ص: 303

ويمهنج وأآليات مختلفة .

وقد تراوحت النظرة لرؤيه المسيري للغرب بين الإيجابية والسلبية، فالبعض يراه داعية حوار نceği على أرضية متكافئة، والبعض الآخر يراه وقع في فخ الخوف المرضي.

ومن هنا كانت رؤيته للحداثة ومنهجه وأآلاته المقترحة في دراسة علاقات المسلمين بالغرب جديرة بدراسة تناقض هذه الرؤية وكيف يمكن تطويرها والبناء عليها في تحقيق علاقة إيجابية بين العالمين.

مفاهيم الدراسة

الحداثة: مشروع أوروبي للنهوض، قام على تغليب العقل على النص، وفصل الدين عن السياسة، وتغيير أنماط السلوك والعمل، وفرض صورة جديدة للإنسان مغايرة لأحوال العصور الوسطى المظلمة.

الخوف / القبول المرضي: الحالة النفسية لكثير من المسلمين الخائفة الغربية وتداعياتها على مجتمعاتنا، أو القابلة لها بشكل مرضي، دون أساس معرفي سليم.

الدرس المعرفي : دراسة العلاقات بين الغرب والإسلام على أساس معرفية، تفتش عن جوهر هذه العلاقات ، وتنطلق من نموذج تفسيري اجتهادي إسلامي، ينبع خطاب تحليلي جديد، يمكننا من بناء علاقة إيجابية بين العالمين.

الأيقنة: تجريد الظاهرة الإنسانية من طبيعتها التاريخية والزمنية وتحوي لها إلى شيء فريد لا يمكن فهمه أو تفسيره من خارجه [\(1\)](#).

الديباجة : الظواهر ذات الطابع الإيديولوجي الحاد التي تصاحبها اعتذاريات مقصولة، تحاول فرض تفسير ما على حدث أو فعل بما يتفق مع مصلحتها وبما يملئها عليها موقعها [\(2\)](#)

ص: 304

1- سوازن حرفی، حوارات عبد الوهاب المسيري دمشق: دار الفكر، ط 1 ، ج 4، 2009 م، ص 253

2- المسيري، عبد الوهاب موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1999م، ج 1، ص 121-122.

الحداثة في رؤى المفكرين العرب في القرن العشرين

مقدمة :

الحداثة، مشروع غربي، قام على قاعدة الصراع بين المؤسستين الدينية والسياسية في أوروبا، مستهدفاً القطعة مع أسس هذا المجتمع القائمة على: الدين الكتسي، والأعراف والتقاليد التي سادت في القرون الوسطى. والتي رأى مفكرو عصر التوثير، ضرورة الثورة عليها، وبناءً على ذلك تدخل أوروبا التاريخ من جديد.

والحداثة، في قاموس أكسفورد تعني «المناهج الجديدة والاعتقاد في العلم، والتخطيط واستهاء التماش والتوافق والثقة في التقدم بلا حدود»⁽¹⁾، وجوهر مشروعها، يتمثل في مركزية العقل، ووضع الدين في دائرة الشخصي، والرشيد الاقتصادي والتصنيع، والديمقراطية السياسية والعقلانية في التنظيم الاجتماعي.

فالعقل لا الدين هو أساس الحياة الحداثية الجديدة، فـ«المستحيل أن نطلق كلمة» حدث «على مجتمع، يسعى قبل كل شيء، لأن ينظم ويعمل طبقاً لوحى إلهي أو جوهر قومي»⁽²⁾. لكن هذا لا يعني «أبداً القضاء على الدين، كما يفهم البعض عن خطأ حادثة أوروبا، فالدين في أوروبا لم ينته بعد انتصار الحداثة، وإنما تحول مفهومه وتعقله وتجدد»⁽³⁾.

وتعد التجربة الغربية في التحديث، هي النموذج العملي للحداثة. فالتحديث قرين الحداثة، ولهذا فإن «القول بوجود الحداثة، من دون تحديث وسواسي قهري، إنما هو تناقض لا يختلف عن القول بوجود رياح لا تهب أو نهر لا يجري»⁽⁴⁾.

ص: 305

1- وهبة، مراد الحداثة برؤية علمانية ، الديمقراطية، السنة الخامسة عشرة، العدد 582015م، ص.50.

2- تورين، آلان نقد الحداثة القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص 40

3- صالح هاشم ، هل الحداثة معجزة أم أسطورة؟، البياندي، تاريخ الدخول 16/10/2016م، على الرابط التالي:

-<http://www.albayan.ae/opinions/11796652977151.172910-25-05-2007>

4- باومان، زيجمونت، الحداثة السائلة، بيروت الشبكة العربية للأبحاث، ط 1، 2016م، ص 30

ولكن مفهوم الحداثة، الذي بلوره فلاسفة التتوير، أيضاً، يعد مشروعًا غير مكتمل⁽¹⁾، فهذا المشروع لا يحدد لا ثقافة ولا مجتمع إنه يشعل الكفاح ضد المجتمع التقليدي، أكثر من كونه يلقي الضوء على آليات عمل مجتمع جديد».⁽²⁾

ولذلك، ظل التباين في النظر إليها على أشدّه في الثقافة الغربية نفسها، حتى وصلنا اليوم لمرحلة ما بعد الحداثة، التي تعتبر بمثابة رفض لكثير من الأسس التي قامت عليها الحداثة ذاتها.⁽³⁾

الفكر العربي والحداثة:

ارتبطت الحداثة، في الفكر العربي، بمسألة التحديث المادي والنهاض الحضاري، ومحاولة إخراج العرب من دائرة التراجع التي عانوا منها قرون عدداً. فقد أنتج الصراع بين عالمي الإسلام والغرب منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم، حواراً فكريأً شاملأً بينهما، تخلله التقليد والاقتباس والاستهلام والتأويل وال الحوار والنقد، أي جميع أنواع الصلة التي يمكن أن ينسجها فكر مع آخر يؤثر فيه.⁽⁴⁾

وقد انقسم الفكر العربي في رؤيته للحداثة، إلى زوجين متباغبين:

الزوج الأول، يمثله المفكرون الإسلاميون، وهم ينقسمون إلى فريقين: الأول يمثله المتشددون، الذين يرون أن الحداثة تتنافى مع الدين والأخلاق الإسلامية، وأنها ما جاءت لبلادنا إلا لتهدم كل ما هو إسلامي من دين ولغة وأدب وتراث⁽⁵⁾. ولهذا، جاءت -عندهم- موسومة بكل السمات السيئة، محملاة بكل المعاني المروضة. وهم يعتبرون

ص: 306

1- هابر ماس، يورجن ، القول الفلسفية للحداثة : ترجمة فاطمة الجيوشيد مشق وزارة الثقافة، 1995م، ص 5

2- تورين، آلان نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 40

3- للمزيد من النقاشات المعمقة حول الحداثة وما بعد الحداثة، راجع : المسيري عبد الوهاب الحداثة وما بعد الحداثة دمشق: دار الفكر 2003م، رمان مارشال حداثة التخلف ترجمة فاضل جتكريقوسيما : مؤسسة عيال للدراسات والنشر، ط 1 ، 1993م هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة : ترجمة محمد شيا بيروت المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2005م.

4- بلقزيز، عبد الإله من النهضة إلى الحداثة بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2009م، ص 11-12.

5- محمد مسعد زياد الحداثة موقع اللغة العربية تاريخ الدخول 16/10/2016م ، على الرابط التالي: تاريخ الدخول 16/10/2016

أن سدنة الحداثة في بلادنا انحرفوا عن كل ثوابت الأمة الدينية والثقافية، وأن حدايthem حركة مضللة ساقطة، تدمر معتقدات الأمة، فهي :
«اتجاه فكري أشد خطورة من اللبرالية والعلمانية والماركسية، وكل ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامه».[\(1\)](#)

والحداثة، لديهم، تدمر التراث وتقضى عليه، وتحرر الناس من إساره، وتطلقهم ليتحرروا ويمارسوا «إنسانيتهم» كما يمارسها الغرب، وأن الغرب قد نبذ الدين فلننبذ (نحن أيضاً) الدين.[\(2\)](#)

والفريق الآخر، لا يرفض الحداثة، لكنه يراها منجزاً غريباً في المفید وغير المفید، وهم يدعون إلى إعادة ربط جوانبها المضيئة بثقافتنا العربية الإسلامية، دون السقوط في شراك، شرورها، ويلحقون على ضرورة إنجاز حداثة عربية نابعة من واقعنا ومعتقداتنا .

وينتقد هؤلاء الفكر العلماني العربي الذي يدعو إلى الحداثة؛ سواء كان ماركسيًا أو ليبراليًا، مشددين على أن معظمهم يتسم بمنهجية تعتمد على إصدار الأحكام المتسرعة والإطلاقية عند تناول مجتمعاتنا أو تراثنا، لاسيما حين يعنون به الإسلام.[\(3\)](#)

فالحداثيون العرب، يروجون لحداثة أقامت قطيعة معرفية مع الموروث الديني اللاهوتي، وأسست معالمها على الفلسفة الإغريقية والقانون الروماني، والعقل والعلم والفلسفة والتجربة ، بدلاً من الله والدين واللاهوت.[\(4\)](#)

بل إن كثيراً من دعاتها في العالم العربي، يرددون ما يقوله الغرب عن الحداثة الغربية، دون أن يطرحوا رأيهم ورؤيتهم في الموضوع، فيتبينون أفكار الحداثة دون أن يدرسوها ما يتلووها من نتائج.[\(5\)](#)

ص: 307

-
- 1- المرجع السابق
 - 2- قطب محمد مغالطات القاهرة دار الشروق، ط1، 2006م، ص 82
 - 3- شفيق منير في الحداثة والخطاب الحداثي الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م، ص 11
 - 4- عمارة محمد الإسلام والتحديات المعاصرة القاهرة نهضة مصر للنشر، ط1، 2010م، ص 85
 - 5- المسيري عبد الوهاب رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر القاهرة: دار الشروق، ط2، 2005م، ص 394

وعلى الرغم، من أن غالباً هؤلاء، يرون أنه» ليس ثمة صراعاً بين الغرب والإنسان والإسلام والإنسان بالمعنى الحاد، بل هناك موقع للبقاء وموقع للخلاف، تماماً كما تختلف تقاليد بلد إسلامي عن تقاليد بلد إسلامي آخر، أو كما تختلف تقاليد بلد غربي عن تقاليد بلد غربي آخر»⁽¹⁾. إلاـــ أنهم ينعون على هؤلاء الحداثيين أنهم يستدعون نظرية التطبيق الغربي» ، ويسيرون وراءه، ويهملون الروح المولدة للفعل الحداثي الحقيقي، أي تمثل شروط روح الحداثة في الفعل، وبالتالي الإتيان بتطبيق جديد يتجاوز المنجز الغربي⁽²⁾.

والزوج الثاني، من المفكرين العرب المهمومين بالحداثة الغربية، هم» التویريون» أو «العلمانيون»، وقد تجسد معنى الحداثة لديهم في العقلانية، والعلمانية، ونقد التراث.

وهم، أيضاً، ينقسمون في رؤيتهم للحداثة إلى فريقين. الأول، يرى أن الحداثة هي مستقبلنا ولا مستقبل لنا غيره، حتى أن طه حسين أعتقد يوماً» أن ثقافة أوروبا، وفي مقدمتها فرنسا ستعيد إلى الذهن المصري كل قوته وخصبها»⁽³⁾. ويعتبر مراد وهبة» الحداثة من ثمار التویر، والتويير يمكن إيجازه في مبدأ واحد هو سلطان العقل، فإذا كان التویر ينطوي على العلمانية، فإن الحداثة علمانية بالضرورة، ومعنى ذلك أن العلمانية هي أصل التویر والحداثة.⁽⁴⁾

ويذهب جابر عصفور، إلى أن الحداثة تعني الإبداع الذي هو نقىض الاتّباع، والعقل : الذي هو نقىض النقل⁽⁵⁾. أو أن الحداثة ضد كل مشروع ينطوي على مطلقات يقينية⁽⁶⁾. ويشدد محمد أركون على أن النضال من أجل إدخال الحداثة، يشكل الحلقة الرئيسية لقوى التغيير في المجتمعات العربية، مطالباً بتجاوز التراث لأنه غير صالح

ص: 308

-
- 1ـ فضل الله، محمد حسين، صراع بين المستكبارين والمستضعفين، المنطق الجديد، العدد الخامس 2002م، ص 13
 - 2ـ عبد الرحمن، طه، روح الحداثة الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ط 2، 2009م، ص 18 وما بعدها
 - 3ـ شلبي السيد أمين الغرب في كتابات المفكرين المصريين القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003م، ص 97
 - 4ـ وهبة، مراد » الحداثة برؤية علمانية، مرجع سابق، ص 52
 - 5ـ عصفور، جابر هوامش على دفتر التویر الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ، ط 1994م، ص 95-96
 - 6ـ المرجع السابق، ص 68-69

في حين نجد الفريق الثاني، ينهج نهج الاعتدال في رؤيته للحداثة، فمحمد عابد الجابري ، يرى أن «الحداثة تعني أولاًً وقبل كل شيء حادثة المنهج وحداثة الرؤية . ف» ليست هناك حادثة مطلقة عالمية وكلية، وإنما هناك حادثات تختلف من وقت إلى آخر، وبعبارة أخرى الحادثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور».

ويؤكد برهان غليون أن السؤال الجدي في علاقتنا بالحداثة ليس هل نأخذ بالحداثة أم نتركها، أو هل نصبغها بتراثنا أم لا نصبغها؟ ولكن كيف نصنع الحادثة، أو كيف نسيطر على دينامياتها الحقيقة المنتجة والمبدعة خاصة، أن «أيديولوجية الحادثة»، لا تعني الحادثة(3).

العرب والحوار مع الغرب:

أنتج الصراع على الحادثة، بين الإسلاميين والعلمانيين-المشبعين بالسياسة أكثر من المعرفة-تشكيل صورة نمطية عن الغرب في الثقافة العالمية والتقاليف العامة تراوحت بين التبعية الكاملة والرفض الكامل ، وهذا وجهان لعملة واحدة افترضت مركبة الغرب، وأنتجت علاقة مضطربة ، معه أثمرت مرحلة الغربوفobia التي نعيشها اليوم في مواجهة الإسلاموفobia التي يعيشها الغرب.

ففي غمرة إنسغالهم في تحديد : أي الفريقين أقوم طريقة في فهم الحادثة، ومن منهم له حق امتلاكها ، وبالتالي حق تعريفها واستخدامها والحكم عليها، لم يكن لدى غالبية التيارين، وقت كاف للتأمل العميق في مسألة الحوار مع الغرب، أو فهم تفكيره، أو كيف تكونت صورة الإسلام/الغرب السلبية في الوعي الجمعي الغربي /

ص: 309

-
- 1- شعلان عبد الوهاب، خطاب الحادثة في الفكر العربي المعاصر»، المستقبل العربي، السنة السادسة والعشرون العدد 300 فبراير ، 2004، ص 48 وما بعدها.
 - 2- الجابري، محمد عابد التراث والحداثة بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 199، ص16
 - 3- غليون برهان اعتیال العقلالقاهرة : مكتبة مدبولي، ط3، 1990، ص 296

الإسلامي. فقد حال بينهما حاجز التحيز الأيديولوجي، فلم يستطعوا تأسيس رؤية معرفية لعلاقتنا مع الغرب.

ولهذا جاءت كل مقارباتهم للحوار مع الغرب، ردود وتفسيرات نمطية ، في مواجهة الصور النمطية الغربية عن الإسلام. وغابت الجهود الحقيقة والواجبة لدراسة الغرب وحداثته، وإنتاج تصور علمي عنه. وأنتجت وجهتي النظر هاتين، نظرة حولاء وجزئية للغرب وحداثته أقت بظلالها على علاقة العالمين.

وإن أي مراجعة شجاعة، لحصيلة مجادلاتها حول الغرب وحداثته طيلة أكثر من قرن من الزمان، تؤكد أن هناك خللاً في علاقة مفكرينا بالغرب. فكلا الفريقين العلماني ، والإسلامي، يشتراكان في شعور واحد هو كونهما ممزقين بين موقفين مستحيلين بنفس الدرجة عدمية الانغلاق وسطحية التخلّي عن الهوية، وكلا الموقفين: استسلام ووقوع في شرك التبعية الفكرية أو تمجيد الذات.

فلا نحن تجنبنا أخطاء الحداثة والتحديث ولا نحن أيضاً تحصلنا مباهجهما، ذلك لأن المعرفة الحقة بالغرب وحداثته، لم تكن هي أساس تعاملنا معه. ولتظل صورة الحداثة الغربية في أفكار وواقع المسلمين، بحاجة ماسة وواجبة إلى البعد المعرفي.

المبحث الأول

الحداثة في فكر عبد الوهاب المسيري

عندما تخرج المسيري في الجامعة، كان غالباً جيله من المثقفين، يدور في إطار الحداثة الغربية، وكان الغرب هو المرجعية الصامدة لهم جميعاً⁽¹⁾. وكان المسيري، مثل كثيرين منهم يؤمن بالحداثة الغربية وعقلانيتها ويؤمن بقدرة الإنسان على تغيير واقعه وعلى تجاوز ظروفه، فالإنسان كما تعلم من الاستنارة الغربية- إنسان عاقل، وهو مركز الكون.⁽²⁾

الحداثة الغربية

ص: 310

1- حرفياً، سوزان، حوارات عبد الوهاب المسيري دمشق: دار الفكر، ط 1، ج 3، 2009م، ص 57

2- المسيري عبد الوهاب، الحداثة وما بعد الحداثة دمشق: دار الفكر، ط 3، 2010م، ص 12

خرج الممسيري من مصر للدراسة في أمريكا، حديثاً، ماركسيّاً مادياً أممياً⁽¹⁾. وعاد منها، وقد اكتشف أن الحضارة الغربية دخلت مرحلة جديدة، وأن الفكر الهيومني الاستناري، الذي يمنح مركزية للإنسان، ويؤكد عقلانيته ومقدراته على تجاوز ذاته وبنته صار سلفاً مضى، لحداثة عدمية لاعقلانية بازعة تعادي الإنسان⁽²⁾. وكانت هذه المرحلة، بداية تغيير الصورة الإدراكية في رؤيته للحداثة.

التحولات:

عاد الممسيري، إلى مصر في نهاية السبعينيات، وبدأت أفكاره تت حول عن الماركسية، وبدأ موقفه المتحيز ضد الولايات المتحدة الأمريكية في الظهور، في نفس الوقت الذي بدأت فيه أزمة الحداثة الغربية تتضح، سواء في الشرق أم الغرب، في حين كان بعض كبار مثقفي مصر، مازالوا يتبنون الرؤية الغربية الكاملة، مما دفعه لمراجعة مسيرة العرب والمسلمين مع الحداثة.⁽³⁾

وقد ساعدته إقامته في أمريكا، مرة ثانية، حتى نهاية السبعينيات، على إعادة النظر في رؤيته للحداثة، التي ربما تكون قد تأثرت في رحلته الأولى لها بماركسيته المادية. إلا أنه لم يعد من مراجعاته تلك سوى بزيادة شكوكه في جدو النموذج المعرفي الغربي. وللخلاص من تجربته تلك، أن المواجهة على المستوى المعرفي مع النموذج الغربي للحداثة تبلغ الغاية في الأهمية.⁽⁴⁾

وعبر مداولاته ، مع كثرين من أهل الفكر والثقافة في مصر والعالم العربي، ممن أطلق عليهم»تراثون الجدد«⁽⁵⁾، تبلورت رؤية الممسيري الفكرية الجديدة، وتحول إلى تبني النموذج الإسلامي، وتحول الإسلام لديه من كونه مجرد عقيدة يؤمن بها،

ص: 311

-
- 1- عبد الحق أسامة إعداد أمة تقاوم حوارات في الفكر والسياسة القاهرة : دار القدس للنشر، ط2، 2001، ص 242
 - 2- الممسيري عبد الوهاب رحلتي الفكرية، مرجع سابق، ص 205 والممسيري عبد الوهاب، الحداثة وما بعد ، الحداثة، مرجع سابق، ص.14.
 - 3- الممسيري، عبد الوهاب رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، مرجع سابق، ص 444-449
 - 4- عبد الحق أسامة إعداد أمة تقاوم، مرجع سابق، ص 242 .
 - 5- الممسيري عبد الوهاب رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، مرجع سابق، ص 450

إلى رؤية معرفية للكون، تعطي إجابات عن الأسئلة النهاية، ويمكن للإنسان أن يولد منها نماذج تحليلية ذات مقدرة تفسيرية عالية⁽¹⁾.

الدرس المعرفي ودوره في تحولات المسيري:

تغيرت رؤية المسيري المؤمنة بالحداثة، وتبدل صورته الإدراكية للعديد من جوانبها، من خلال تبنيه الدرس المعرفي، بعيداً عن القبول / الخوف المرضي منها. فلم يتم الانتقال من رؤية الحداثة العقلانية الإنسانية إلى الحداثة الداروينية، ولم تحل النماذج التفسيرية المركبة محل النماذج التفسيرية المادية البسيطة دفعة واحدة، بل كانت عملية طويلة شاقة، استغرقت ربع قرن أدرك خلالها أهمية البعد الديني في حياة الإنسان، واقتنع بفشل النموذج المادي وحده في تفسير ظاهرة الإنسان.⁽²⁾

فالدولة الصهيونية، مثلاً، والتي لم تكن تمثل للمسيري إشكالية فكرية أو سياسية، حسب مرجعيته الماركسية التطبيقية⁽³⁾، تبين له من خلال الدرس المعرفي، أنها ليست قضية لاجئين إنسانية، وإنما هي قضية سياسية استراتيجية لها أبعد إنسانية. وأن الدولة الصهيونية نمط، يتمي إلى النمط الاستعماري الاستيطاني الإلحادي في العالم، وأنها دولة وظيفية، عبارة عن قاعدة سكانية عسكرية أقيمت في منطقة ذات أهمية استراتيجية بالنسبة للغرب لخدمة مصالحه.⁽⁴⁾

كما أنه، أيضاً، لم يعد يفصل بين الحداثة الغربية من جهة، وبعض الظواهر السلبية المصاحبة لها مثل : الإمبريالية والنازية والصهيونية، والتي كان يصنفها على أنها ظواهر استثنائية، ومجرد انحراف عن الجوهر العقلاني الإنساني للحضارة الغربية الحديثة. وبدأ يرى الحداثة الغربية (والعقلانية الغربية) في علاقتها بالإمبريالية، التي كانت تعيق التحديث في بلادنا.⁽⁵⁾

ص: 312

1- المسيري، عبد الوهاب المرجع سابق، ص 542

2- المسيري، عبد الوهاب ال مرجع سابق، ص 277

3- حRFI، سوزان، حوارات عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ج 4، ص 22

4- حRFI، سوزان المرجع سابق، ج 1، ص 22

5- المسيري، عبد الوهاب رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، مرجع سابق، ص 77

وعلى الرغم من التأكيد الدائم للمسيري، على أهمية إنجازات الحداثة ومنافعها التي لا بد من استيعابها والاستفادة منها ، إلا أنه كان يشدد دوماً على ضرورة سعينا لتعديل مسارها حتى تتجنب المصير البائس الذي يتضررنا .[\(1\)](#)

وقد استعان المسيري، في نقهـة للحداثة الغربية،» بالنقـد المـعـرـفيـ الغـرـبـيـ لهاـ، وـخـصـوصـاًـ مـدـرـسـةـ فـرـانـكـفـورـتـ، الـذـيـ أـبـانـ عـنـ كـثـيرـ مـنـ مـثـالـ

هـذـهـ الحـدـاثـةـ الـمـادـيـةـ الـأـدـاتـيـةـ».[\(2\)](#)

الحداثة من منظور عربي إسلامي:

تبـلـورـتـ روـيـةـ المـسـيـرـيـ لـلـحـدـاثـةـ، وـتـعمـقـ إـدـرـاكـهـ لـمـدىـ تـركـيـبـتـهاـ معـ نـهـاـيـةـ تـسـعـينـيـاتـ الـقـرـنـ الـماـضـيـ، وـكـانـ وـلـابـدـ لـهـ أـنـ يـراـهاـ مـنـ مـنـظـورـ عـرـبـيـ، لـاـ مـنـ مـنـظـورـ غـرـبـيـ. فـقـدـ رـأـىـ، أـنـ الحـدـاثـةـ لـيـسـ مـصـطـلـحـاـ مـحـدـدـ الـمـعـنـىـ وـالـدـلـالـةـ فـالـحـدـاثـةـ لـهـ تـارـيخـ وـبـيـنـيـةـ؛ تـخـتـلـفـ مـنـ مجـتمـعـ لـآـخـرـ، وـمـنـ حـقـبـةـ تـارـيخـيـةـ لـأـخـرـ، بـلـ إـنـهـ حـدـاثـاتـ مـخـتـلـفـةـ وـلـيـسـ حـدـاثـةـ وـاحـدـةـ. وـأـنـ خـطـابـهـاـ لـهـ حـدـودـهـ وـسـقـفـهـ، وـأـنـهـ لـيـسـ مـجـرـدـ أـسـلـوبـ، وـإـنـماـ طـرـيقـةـ

فيـ الرـؤـيـةـ».[\(3\)](#)

فالـحدـاثـةـ الـمـعاـصـرـةـ، لـاـ يـوـجـدـ فـيـهـاـ مـطـلـقـ، وـهـيـ تـنـادـيـ بـأـنـ كـلـ الـأـمـرـ نـسـبـيـةـ، وـالـمـنـظـومـةـ الدـارـوـيـنـيـةـ هـيـ المـهـيـمـنـةـ عـلـيـهـاـ. وـهـيـ حـدـاثـةـ مـنـفـصـلـةـ

عـنـ الـقـيـمـةـ، تـسـتـدـرـ إـلـىـ رـوـيـةـ مـحـدـدـةـ لـلـإـنـسـانـ، وـهـذـهـ الرـوـيـةـ لـيـسـ رـوـيـةـ إـيـديـولـوـجـيـةـ وـحـسـبـ، وـإـنـماـ هـيـ رـوـيـةـ مـعـرـفـيـةـ فـلـسـفـيـةـ مـتـكـامـلـةـ.[\(4\)](#)

ولـهـذـاـ رـأـيـ ضـرـورـةـ إـعـادـةـ تـعـرـيفـ الـحـدـاثـةـ الشـائـعـ باـعـتـبـارـهـاـ اـسـتـخـدـامـ الـعـقـلـ وـالـعـلـمـ وـالـتـقـنـيـةـ فـيـ التـعـاـمـلـ مـعـ الـوـاقـعـ، لـأـنـهـ تـعـرـيفـ يـسـقطـ الـبـعـدـ

الـمـعـرـفـيـ، الـكـلـيـ وـالـنـهـائـيـ مـشـدـداـًـ عـلـىـ ضـرـورـةـ تـعـرـيفـهـاـ بـأـنـهـاـ»ـتـبـنيـ الـعـلـمـ وـالـتـقـنـيـةـ الـمـنـفـصـلـيـنـ عـنـ الـقـيـمـةـ».[\(5\)](#)

نـحـوـ حـدـاثـةـ جـدـيـدةـ:

صـ: 313

1- المسيري، عبد الوهاب رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، مرجع سابق، ص 218-219

2- المسيري، عبد الوهاب المرجع سابق، ص 73

3- المسيري، عبد الوهاب المرجع سابق، ص 73

4- حرفي، سوزان، حوارات عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ج 1، ص 73، ص 166

5- حرفي، سوزان المرجع السابق، ج 1، ص 166

تقع رؤية المسيري للحداثة الغربية، وبالتالي رؤيته للعالم من حوله، في النقطة التي يتقاطع فيها المطلق مع النسبي، والتاريخي مع الكوني، والإنساني مع المادي⁽¹⁾. وهو، يدعو إلى حادثة جديدة تبني العلم والتقنية، ولا تضر بالقيم أو بالغاية الإنسانية عرض الحاضر ؛ حادثة تحيي العقل ولا تميت القلب، وتنمي وجودنا المادي ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، وتعيش الحاضر دون أن تنكر التراث، وتحترم التعاقد ولا تنسى التراحم .⁽²⁾

شروط الدخول في حادثة جديدة:

يحدد المسيري، عدة شروط لازمة لتحقيق حادثة جديدة أهمها:

أن يكون نقدنا للحداثة الغربية، نقداً كلياً، ولا يقف عند المستوى الجزئي أو التطبيقي لها، بل لا بد من الحفر عن جذور رؤيتها المعرفية، حتى يمكننا بناء حادثة جديدة تلافى أخطاء الحادثة المادية المهيمنة.⁽³⁾

الإيمان، بأنه لا يوجد مسار طبيعي وعالمي وحتمي واحد، تفرضه وتمثله الحادثة الغربية، وأن هناك إمكانية لمسار آخر ، ونموذج آخر يستند إلى منطلقات أخرى ويدور في إطار مختلفة.⁽⁴⁾

أن نعيid الغرب، إلى نسيبته وتاريخيته وزمنيته، بعد أن تحول إلى مطلق، يشغل مركز الكون، وذلك من خلال استعادة المنظور العالمي والتاريخي المقارن بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكيلًا حضاريًا واحدًا له خصوصيته وسماته وتاريخه.⁽⁵⁾

ضرورة الانفتاح على العالم والاستفادة من التراث الحضاري والثقافي والفكري للحضارات العريقة المختلفة، التي تملك زاداً معرفياً غزيراً في فهم الإنسان والمجتمع

ص: 314

-
- 1- حرفى، سوزان المرجع السابق، ج 1، ص 48
 - 2- حرفى ،سوزان المرجع سابق، ج 2، ص 220
 - 3- عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي القاهرة: دار الهلال، 2001م، ص 208-209..
 - 4- عبد الوهاب المسيري المرجع السابق، ص 208-209
 - 5- عبد الوهاب المسيري إشكالية التحiz القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1996م، ص 55

والطبيعة، لأنه سيؤدي إلى إصلاح التشوه المعرفي الذي لحق بنا بعد سنوات طويلة من الاستعمار الغربي، تم فيها ترسیخ فكرة مركبة (1) الغرب.

إدراك أن البعد المعرفي مرتبط بالبعد الديني، الذي هو شكل من أشكال البعد المعرفي ينصرف إلى بعض الأسئلة النهاية، مثل رؤية الإنسان للكون ولنفسه والهدف من وجوده، ومن ثم ضرورة فحص العلاقات الضمنية والصريرة بين المفاهيم العلمية والعقائد والمسلمات الكامنة فيها. (2)

كل هذه الشروط، تجعلنا في أمس الحاجة إلى استعادة البعد المعرفي، في فهمنا للحداثة الغربية، حتى نعرفها تعریفاً دقيقاً مركباً، يساعدنا في توليد المشروع الحداثي العربي والإسلامي، كجزء من المحاولة الإنسانية العامة التي تحاول تجاوز الحداثة الداروينية، المنفصلة عن القيمة. (3)

حداثة، تؤسس على الدرس معرفي بعيداً عن الخوف/ القبول المرضي للغرب وحداثته، وهو الأمر الذي ينقلنا لتناول منهج الدرس المعرفي للحداثة الغربية في المبحث التالي.

المبحث الثاني

منهج المسيري في رؤية الغرب

درس معرفي، أم خوف/قبول مرضي؟

أصبحت دراسة الآخر، مسألة حتمية في عالم اليوم، الذي يموج بصراعات المصالح، والتي تتخفى تحت ديباجات دينية أو ثقافية، والتي كلفت العالم الكثير من الدماء، ورسخت سوء فهم عميق بين الحضارات والأديان، معلنة الصراع بين أبناء

ص: 315

- 1- عبد الوهاب المسيري، المرجع سابق، ص 59
- 2- سوزان حرفى، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ج 1، ص 328. تاريخ الدخول 2016/10/16 <http://www.ahram.org.eg/Archive/20031/2/Writ1.htm> 50
- 3- راجع قراءة كتاب هو يتكرر وتأثراً، تاريخ الكفار القاهرة المركز القومي للترجمة، ط 1 ، 2014م في عشماوي عماد الدين، هو يتكرر وتأثراً، تاريخ الكفار، أسطور، السنة الأولى، العدد الأول 2015م، ص 200 وما بعدها

آدم، وخير مثال على ذلك الصراع بين الإسلام والغرب.

فالمسلمون والغربيون -مثل باقي المجتمعات والحضارات- لهم رؤيتهم الكونية المتميزة، وتحيزاتهم النابعة من واقعهم التاريخي والإنساني والوجودي. إلا أن هذه الرؤى والتحيزات لا تعني القطعية مع الآخرين أو انسداد آفاق الحوار مع باقي إبناء آدم.

والمراجع لتاريخ وطبيعة العلاقات بين العالمين، يجد مصداق ذلك، فعلى الرغم من أن بداياتها تميزت بالصراع والتنافس، بسبب ظروف لحظة اللقاء، إلا أن ما زادها تباعداً وسمّتها بالخلاف كانت التحيزات المتراكمة الناتجة عن العلم الزائف والدعاية، المهيجة، والمصالح الضيقة.

فهناك نقاط ما في الماضي والحاضر-إذا وضعنا أيدينا عليها- تمثل الأساس المنطقي للتناقض العميق بين العالمين الإسلامي والمسيحي، وتوضح كم العنف والكراءة المختلفة عن هذا التناقض . من هذه النقاط، تحديداً، يبدأ إكتشاف تاريخ العلاقات المترتبة بين العالمين، لنضع أيدينا على كيفية اختلاط التاريخ بالأسطورة، والحقيقة بالخرافة، والمصالح بالمعتقدات في علاقات العالمين⁽¹⁾، لتنتج لنا الخوف المقابل الحاصل اليوم.

وقد لعبت مؤسسات الفكر والإعلام والثقافة جنباً إلى صراعات السياسة والمصالح -في الجانبين، دوراً محورياً في توتر هذه العلاقات، عبر ما أنتجته من دعایات مغرضة، ورؤى غير معرفية مغلوبة، عمقت أسباب سوء الفهم، لتجعل الإساءة والكراءة عقدة مزمنة.

فليس من الضروري أو الحتمي، استمرار الصراع وسوء الفهم والخوف المتبادل، كما تحو الدعایات المنطلقة من السياسي المصاحي الاقتصادي والمحملة بدبياجات دينية من قبل المتألعين بالأفكار والعواطف على الجانبين. فحقائق الحياة المعاشرة وجواهر الحضارات تشيران إلى عكس ما يثار في جانبي التحرير.

ص: 316

1- المسيري عبدالوهاب، في أهمية الدرس المعرفي، إسلامية المعرفة، السنة الخامسة ، العدد 202000م، ص 109-110

ومن هذه الحقائق، ومن خلال نهج الدرس المعرفي، ينبع الأمل في مستقبل أفضل للعلاقة بينهما.

فالدرس المعرفي، يحقق وعي كل حضارة بذاتها وحيتها، ووعيها للمجتمعات والحضارات من حولها على الوجه الصحيح، مما يهويء المجال لعلاقات إيجابية، بعيداً عن الخوف أو القبول المرضي للأخر .

ما المعرفي؟

«المعرفي» عند المسيري، يعني الكلي والنهائي ، ويشمل «كل» الشيء في جوانبه كافة؛ ما يقع منها تحت حكم الحواس وما لا يقع، ويعني أقصى ما يبلغه الشيء، وغايته . فالمستوى المعرفي، هو ذلك المستوى الذي يتم فيه إدراك الحقيقة الكلية والنهاية الكامنة وراء ظاهرة أو نص ما من خلال بناء النموذج التحليلي [\(1\)](#) .

والنموذج التحليلي، هو بنية تصورية يجردها عقل الإنسان، ثم يرتبها وينسقها بحيث تصبح مترابطة ومماثلة للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع . فهو، عملية تجريبية تريح التفاصيل التي يراها الباحث غير مهمة وتبقى السمات الأصلية الجوهرية للشيء، والتي تتشكل في واقع الأمر إجابة النص أو الظاهرة على الأسئلة الكلية والنهاية حول الإنسان والإله والطبيعة . [\(2\)](#)

أهمية الدرس المعرفي [\(3\)](#)

يؤكد المسيري، أن الدرس المعرفي مهم في كل العصور ، لكنه صار أكثر أهمية اليوم نتيجة لأن واقعنا ليس من صنعنا، ومن ثم تطرح علينا أسئلة وقضايا جديدة تؤثر على وجودنا وثقافتنا وهويتنا إذا لم نتسلح بأرضية معرفية صلبة، في ظل حضارة مهيمنة، تساندها مراكز بحوث ضخمة وبآليات بحثية لم يشهد مثلها البشر من قبل .

ص: 317

1- المسيري، عبدالوهاب المرجع السابق، ص 124-125

2- المسيري، عبدالوهاب المرجع السابق، ص 124-125

3- حرفياً، سوزان حوارات المسيري ، ج 3 ، مرجع سابق، ص 21

الدرس المعرفي مدخلاً لفهم جديد للغرب والإسلام :

ينطلق المسيري، من الدرس المعرفي سبيلاً للفهم المتبادل بين عالمي الإسلام والغرب، مؤكداً أن محاولات النظر في الواقع، دون إدراك البعد المعرفي يخلق الوهم بأننا ننتج معارف ليست في حقيقتها سوى تناولاً سطحياً للأمور، يمكنه أن يملأ الفراغ ويريح النفوس، ويبدد الطاقة الإيجابية الإبداعية، ويخلق شعوراً زائفًا بالطمأنينة، لكنه لا يحقق ثمرة في فهم العلاقات بين العالمين في تاريخها وتطورها ونقاط التقائهما وخطوط انقطاعها.

فالدرس المعرفي، يوفر عملية نقد شاملة للعالمين، تسهم في بناء الجسور الجديدة التي يمكن أن تصل بينهما، لأنه لا يقف عند المستوى الجزئي أو التطبيقي فيهما، لكنه ينصرف إلى مجمل البناء النظري للحضارتين فيما كنا من الانتقال للأبعاد الحقيقة لعلاقتهما، ومن ثم يمكننا من التعرف على «العديد من العناصر داخل الحضارتين التي قد تساعد في تجاوزهما، وفي نفس الوقت قد تكون هي ذاتها عناصر طرد ... لأنها في الأغلب كانت عناصر توتر بينهما».⁽¹⁾

النموذج الاجتهادي الجديد:

يعتقد المسيري، أن الدرس المعرفي للإسلام والغرب، من خلال تبني النموذج الاجتهادي الإسلامي المعرفي⁽²⁾، ينتاج مقولات تحليلية ذات مقدرة تقسرية عالية للتتعامل مع الذات والآخر ومنطلقاتهما ونمذجيتهما المعرفيين اللذان يفسران بهما الأمور من حولهما، ورؤيتهما للإله والأرض والذات والزمان والآخرة، ودواجهما الإنسانية الأخلاقية. وتمكننا رؤية موضوعية اجتهادية للذات والآخر، تسهم في تمهيد السبيل لعلاقة إيجابية بينهما .

وهذا النموذج الاجتهادي، عملية معرفية مزدوجة ، تقوم فيها بتجريد نموذج الغرب

ص: 318

1- المسيري عبد الوهاب نحو نموذج تفسيري اجتهادي»، إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد السادس عشر، 1999م، ص 150 وما بعدها.

2- حرفى، سوزان حوارات المسيري، ج 2، مرجع سابق، ص 68-69

وتجريد النموذج الإسلامي، ثم مقارنة الوارد بالآخر لفهم كليهما، ولفهم إجابتهما على الأسئلة الكلية النهائية، ثم تطبيق هذا النموذج على علاقتهما حتى نتمكن من:

إدراك دوافع العالمين، وعقائدهما وحياتهم، حسب منطقهما ودرافعهما. إدراك أن العداء أو السلام بينهما له تاريخ يمكن دراسته، وله أسباب ودوافع يمكن الكشف عنها والتعامل معها، مما يساعدنا في التفرقة بين الدعاية للفكر أو ضده وبنية الفكر، ومن ثم اكتشاف أسباب سوء الفهم [\(1\)](#).

التبه إلى خطورة الاختراق المعرفي للهوية، عبر القبول / الخوف المرضي، في ذات الوقت الذي يؤكّد على المقدرة على الحوار مع الذات ومع الآخر من خلال الثقة في الذات.

التخلص من المخرون الإدراكي المشبع بالهزيمة أو بالمركزية المفرطة، ومن الاختزال والتبسيط المخل اللذان يتسببان في علاقة متواترة بين العالمين [\(2\)](#).

اكتشاف عيوب طرقنا ووسائلنا وقبلها مناهجنا السابقة، فيتناولنا لعلاقات العالمين . ويهدّم ما كان يسمى وهو كثير - افتراضات تاريخية تقليدية راسخة عن ذاتنا وعن الغرب، ويدلنا على صور تثبيت الأسطورة عن الآخر، عبر: اللغة وآلياتها، والدعاية وفنونها، والهيمنة وأدواتها والمصالح وتحكماتها، والتعصب ومنتجاته، حتى صار الخوف والكراهية هما سيدا الموقف في علاقات العالمين.

من الخوف / القبول المرضي إلى الدرس المعرفي:

أولاً : نقد القبول المرضي للحداثة الغربية

قام المسيري، ب النقد مناهج الحداثيين العرب في فهم الغرب، مؤكداً أنه لم يلمح رؤية عربية حديثة جديدة لتاريخ الفلسفة الغربية نابعة من أرضيتنا الحقيقة الفلسفية،

ص: 319

1- حRFي، سوزان المرجع السابق، ج 1، ص 268 .
<http://www.moheet.com>

2- حRFي، سوزان المرجع السابق، ج 2، ص 141، ص 195-196، ص 243. وراجع أيضا حوار مع المسيري على الرابط التالي تاريخ الدخول 16/10/2016 [3] المسيري ، عبد الوهاب، في أهمية الدرس المعرفي»، مرجع سابق، ص 118.

وكل ما لاحظه لم يكن سوى رؤى ماركسية وليبرالية نابعة من الأرضية الغربية؛ لكن لم يقف أحد الفلاسفة العرب على أرضيته الحقيقة الفلسفية، لا كما يراها الآخر وإنما كما نراها نحن ثم يحاول رؤية الغرب وحداثته.

فالخطاب الحداثي في العالم العربي والإسلامي، خطاب تبشيري وغير مدرك الجوانب الحداثة المظلمة، ومشبع بمخزون إدراكي بالهزيمة يتحكم في رؤيته للغرب . حتى أن معظم دعاة الحداثة في العالم العربي تجاهلوا مثالبها، ولم يهتموا للأطروحات الغربية التي تتوجه لها بالنقد.

وهذا القبول المرضي للحداثة الغربية، أنتج معارف خاطئة، ومقولات التحليلية مقتصرة على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، لم تصل إلى المستويات المعرفية التي تعامل مع المسلمات الكامنة في الفكر، والتي تشكل إجابة عن الأسئلة النهائية التي تواجه الإنسان في الكون، مما يجعلها عاجزة عن تحديد الهوية في مقابل الآخر، في ذات الوقت الذي تتخذ فيه شكلاً مرضياً متطرفاً في القبول بالآخر، مما يشكل خطراً على مسار العلاقة مع الغرب، حيث تحول من علاقة ندية وأخذ وعطاء إلى تبعية عمياء.

فهذا الخطاب ، من الناحية المعرفية، يعد عملية تبسيط وتسريح الواقع المركب لإقناع الناس بما يطرحه من تصورات عن الغرب وحداثته؛ إما لطمأناتهم لجدوى تبنيها، أو لشحذ همتهم في الدفاع عنها قد تقيد في المدى القصير، لكن على المدى البعيد فإنها ستلحق بنا أبلغ الضرر.

وهذا الخطاب، ينطلق من القبول المرضي لميراث الفكر المعرفي الاستناري الذي يهمش المعرفي لحساب السياسي أو الاقتصادي، ويظل بعيداً عن بعد الكلي والنهائي المجرد. وبهيمن عليه قدر كبير من الاختزال، يجعله يفترض وجود استمرارية بين غرب الماضي والحاضر والمستقبل [\(1\)](#).

ص: 320

1- سوزان حرفى، حوارات المسيري، مرجع سابق، ج 1 ، ص 228 ، ص 230 ، ص 231 ، ص 261 ، ص 273؛ وسوزان، حرفى، 231230، حوارات المسيري، مرجع سابق، ج 3 ، ص 93، وسوزان حرفى، حوارات المسيري، مرجع سابق، ج 4، ص 273-274، حرفى، سوزان، المرجع السابق، ج 3 ، ص 57-60، ص 73، ص 95-97

وهو خطاب تبشيري كسول، يواجه الواقع بصيغة إدراكية بسيطة وبقوالب لفظية وصور نمطية جاهزة فيقول دائمًا «الغرب هو الحل»، بدلاً من الاجتئاد والبحث عن الأسباب واكتشاف العلاقات المتشابكة في الواقع، والتي تنشأ علاقة سوية معه. ولهذا يرفض المسيري هذا الخطاب، لأنّه عقبة حقيقة في سبيل بناء علاقة إيجابية بين العالمين.

ثانياً: نقد الخوف المرضي من الحداثة الغربية⁽¹⁾

يتقدّم المسيري، الخطاب الإسلامي التقليدي، المنغمّس في الخطاب التأمري في رؤيته للغرب، لأنّه يشوه رؤيتنا له، مؤكداً أنّ هذا الخطاب، مثل سابقه العلماني، خطاب مشبع بالهزيمة التي تحكم في مخزونه الإدراكي للغرب، وهو ما يعدّ من أهمّ مصادر سوء فهمه للحداثة.

ويعتقد المسيري، أنّ غياب الأرضية المعرفية الصلبة في فهم الإسلام والغرب، يشكّل خطورة كبيرة على العقل الإسلامي ذاته، مؤكداً أنّ الخوف المرضي من الغرب، هو نتاج محاولات النظر في الواقع دون إدراك بعد المعرفي، مما يخلق الوهم بأنّنا ننتج معرفة حقيقة بالإسلام وبالآخر، في حين أنّ هذا الخطاب من الناحية المعرفية، يعدّ عملية تبسيط وتسريح للواقع المركب، لإقناع الناس بما يطروحون من تصورات عن الإسلام من ناحية والغرب وحداثته من ناحية أخرى؛ إما لتخويفهم أو لشحذ همتهم للصراع معه، قد تقيد في المدى القصير، لكن على المدى البعيد فإنّها ستلحق بنا أبلغ الضرر.

فالرؤيا السطحية، التي تكتفي بالسياسي والاقتصادي والتبشيري، وتستبعد المعرفي هي جزء من ميراث التقليد والجمود في تراثنا الإسلامي، حتى صارت الحداثة بالنسبة لكثير من المسلمين هي الحداثة الكافرة، أو هي أسلمة الحداثة - كما يحاول بعضهم - بعد أن تكتب عليها «بسم الله الرحمن الرحيم»، دون أي رؤية معرفية لما وراء التحديث وأثاره.

ص: 321

1- راجع الرابط التالي تاريخ الدخول :2016/10/17 <http://www.aljazeera.net>

وينت伺 المسيري، هذا الخطاب بالكسل، لأنه يميل إلى التبسيط والاختزال، ويواجه

الواقع بصيغة إدراكية بسيطة وبقوالب لفظية وصور نمطية جاهزة فيقولون دائمًا «الدين هو الحال»، بدلاً من البحث والاجتهاد عن الأسباب، واكتشاف العلاقات المتشابكة في الواقع.

ويرفض المسيري، كثيراً من المقولات الناتجة عن هذا النموذج التحليلي الفوتografي، الذي يدعى، أن سبب العداء الغربي لل المسلمين هو اللوبي الصهيوني واليهودية العالمية، التي تحرض الغرب ضدنا، وأن الغرب لا يزال صليبياً يحاول تحطيم الإسلام وإذلال المسلمين، لأنها كلها مقولات قاصرة عن تفسير ظاهرة في شمول وعمق التوتر المتضاد في العلاقة بين الإسلام والغرب.

ثالثاً: الخوف المرضي في الغرب (1)

توجه المسيري، بالنقد لرؤية الغرب للإسلام والمسلمين، لأنها الوجه الآخر للخوف القبول المرضي عند المسلمين المؤدي لسوء الفهم والخوف المقابل بين العالمين. فقد اعترض على مفهوم الإسلاموفobia، لأنه يخرج الظاهرة من إطارها التاريخي إلى إطار نفسي، وبالتالي يفقدتها أبعادها الزمنية والاجتماعية والتاريخية و يجعلها مستعصية على التفسير.

فعلاقة الجوار بين الحضارتين، ووضع الأديان الثلاثة في إطار التوحيد المتتجاوز للطبيعة والتاريخ، وجود الأقليات المسلمة الضخمة في الغرب، يمكن أن تكون عناصر تجاذب كما يمكن أن يكون عناصر أو تنافر وتوتر، حسب طريقة تناولنا لها وتعاملنا معها.

ويرفض المسيري، أيضاً ما يقال في الغرب عن حقد المسلمين على الغرب، بسبب الاستقرار السياسي والتقدم التكنولوجي والاقتصادي اللذين يتمتع بهما، أو إنهم (أي المسلمين) وقعوا أسري الماضي بدلاً من بذل الجهد اللازم ليلحقوا بركب الحداثة والتقدم، ولذا أخفقوا في تحديث مجتمعاتهم، الأمر الذي يزيد من عدائهم للغرب.

ص: 322

لكنه، يشدد على أن فشل الغرب في رصد الخطاب الإسلامي وتطوراته وأسبابه الصحيحة، جعل الصدام بين الإسلام والغرب على حاله الراهنة⁽¹⁾. ويعتبر الإسلاموفوبيا الصاعدة في الغرب اليوم، رد فعل للحداثة والعلمانية بصيغتهما المادية الشاملة التي نزعت القدسية عن العالم بأسره، وعجزت أن ترود الناس بأية أجوبة عن الأسئلة الكبرى الحقيقة في الحياة.⁽²⁾ مؤكداً على أن كل هذه الأمور، تحتاج إلى درس معرفي وليس إلى خوف مرضي من الإسلام.

هل يدعو المسيحي لكراهية الغرب؟

يعتقد الكثيرون، خطأً، أن المسيحي قد شن حملة شعواء على الحداثة الغربية، وأنه قد جانبه التوفيق في طريقة عرضه لمطالبها، وأنه مثقف نوستالجي يجترح معجزات النقد لكي يستعيد لحظته الذهبية، إذ يضفي على النقد وظيفة ماضوية تحيله إلى متكاً ومسوغ سلفي للرجوع نحو الإسلام الجوهراني المحدد كهوية ثابتة متعلية على التاريخ⁽³⁾.

وأنه، حاول القيام بمهمة تطهيرية للثقافة العربية والإسلامية من أوضار الغرب وشروره. وليس هذا وحسب، بل إن كتبه مخلوطة وسريعة استفادت منهاحركات الإسلامية المتطرفة في رفض الحداثة بشكل غير صحيح ومغرض⁽⁴⁾.

والبعض، ينتقد بعض تفسيراته التي تتخذ لها طابعاً مؤدلجاً وسياسياً، مثل رؤيته لـ

«الحداثة الداروينية»، التي ترمي إلى تحويل العالم إلى مادة استعمالية توظف لصالح الأقوى مقابل الحداثة الإنسانية⁽⁵⁾.

والبعض الآخر، يذهب أنه سحب «الخطاب العقلي الأداتي» و«الخطاب

ص: 323

1- حRFI، سوزان المرجع السابق، ج 3 ، ص 27

2- الماجد، نذير علمانية المسيحي وحداثة تورين الحياة اللندنية، على الرابط التالي تاريخ الدخول 2016/10/16
[/http://www.alhayat.com](http://www.alhayat.com)

3- السيد رضوان عبد الوهاب المسيحي ولعنة الغرب، على الرابط التالي: تاريخ الدخول 2016/10/16
<http://www.voltairenet.org/article157654.html>

4- لجميل، سـيار، المسيـري : الرـحـيل الـآـخـير ، على الرابـط التـالـي: تاريخ الدخـول 2016/10/16
<http://sayyarajamil.com/20081410/22/07/.html>

5- يوسف، مجدي، من التداخل إلى التفاعل الحضاري القاهرة : دار الهلال، 2001م، ص 301

الندي» في الفلسفة الغربية الحديثة، على التوجه العربي العقلاني النقي، في مواجهة التسلط الاعقلاني السلفي بكل رومانسيته اللاتاريجية وأحلامه الوردية.⁽¹⁾

ويذهب آخر، إلى أن منهجه» قام على ثنائية جامدة بين العلمانية والرؤية الإسلامية، وقاده هذا المنهج إلى النتائج التي كان يريد لها (كشف نتائج الحداثة العلمانية بما فيها من استماراة مظلمة وعلمانية متواحشة يختفي فيها الإنسان والإله)، لكنه اصطدم بنتائجها عندما شرع في التوفيق بين الرؤية الإسلامية والعلمانية.⁽²⁾

وهذه الانتقادات وغيرها، يمكن التحاور معها. لكن أول ما يعبأ عليها، أنها تتهم المسيري، بنفس ما وقعت فيه عند نقدها له، ففيها الكثير من التعجل والأحكام المسبقة والتآويلات غير المعرفية.

فالقاريء لأعمال المسيري، سيجد أنه فعلاً، قد نقد الحداثة بكل قوة، ولكن من منظور ينطلق من خوف حقيقي على الإنسانية من جوانبها المظلمة. فلم يرفض العقلانية ولا العقل، لكنه رفض العقلانية الأداتية والمادية الوثنية الكافرة بكل قيمة إيمانية أو إنسانية.⁽³⁾

وهو، لم يشن حملة شعواء على الثقافة والعقلانية الغربية، ولا يقول أنهما شر مطلق، وإنما يؤكد على أن «إنجازات الحضارة الغربية إنجازات عظيمة يمكن لكل البشر الإفادة منها، ولا يقلل أبداً من القيمة الإنسانية لهذه الإبداعات». موضحاً أن بروز الهجوم على المادية «والسلع» و«التشيء» في كتاباته، يعود إلى أن التشيء قد سيطر العالم.⁽⁴⁾

وخطاب المسيري، في نقد الحداثة، خطاب فكري معرفي وليس خطاباً شعبياً

ص: 324

1- أبوجر، حجاج ، هل يمكن أسلامة المعرفة؟»، موقع منتدى العلاقات العربية، على الرابط التالي، تاريخ الدخول 2016/10/16
<http://fairforum.org>

2- سوزان حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق ، ج 3 ، ص 26-28

3- راجع حوار نواف القديمي مع المسيري على الرابط التالي: تاريخ الدخول 2016/10/16
<http://archive.aawsat.com>

4- المرجع السابق مباشرة

سياسيًّا. فقد كان واعيًّا تماماً لضرورة التخلص من التبعية للفكر الغربي التي قطع فيها عالمنا الإسلامي شوطاً كبيراً على نفس الدرجة التي كان مدركاً فيها أن مسألة بناء حدا ثنا المنشودة على الأرض على جميع المستويات، تحتاج إلى تركيز أكبر من قبل مجددي الفكر الإسلامي، لأنها ما زالت في بداياتها [\(1\)](#).

وليس ذنب المسيري، أن تستفيد منه الحركات المتشددة في نقدها للغرب، فما يدعو إليه واضح جداً، ويعتمد على مركزية الإنسان كإنسان في هذا الكون، فهو ليس لديه مشكلة مع العلمانية الجزئية، وإنما إشكاليته الرئيسية مع العلمانية الشاملة التي تسقط القيمة وتتمحور حول الماده. [\(2\)](#)

لقد حاول المسيري، السعي لتأسيس حادثة عربية إسلامية جديدة تستفيد من تجارب الآخرين ورؤاهم وأخطائهم أيضاً، لكنه لم يدع لكراهية الغرب أو هجاءه.

الدرس المعرفي وال الحوار مع الغرب:

يشدد المسيري، على أن دخولنا في حوار بناء بين عالمي الإسلام والغرب، ينفي الخوف المتبادل بينهما، يحتاج منا أن نصفي حسابنا مع العداء للحداثة والإسلام معاً. والدرس المعرفي، هو المقدمة الرئيسية الازمة لذلك، ثم تأتي بعده باقي العوامل: السياسية والاقتصادية والإعلامية وغيرها .

فالعالم، تسوده اليوم حضارة إنسانية واحدة، والغرب ليس كياناً واحداً، ولكنه به كثير من ألوان الطيف والتعدد السياسي والديني، وعند تجارب معرفية حضارية ثرية يجب الاستفادة منها والبناء عليها . لهذا يجب لا يتسم موقفنا منه بالقبول الكامل أو الرفض الكامل، ولكن يجب أن يقوم وفق معايير احترام المصالح المتبادلة والعدالة والمشترك الإنساني العام [\(3\)](#)

ص: 325

1- سوزان حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ج 3، ص 199-200

2- المرجع السابق، ص 104

3- المرجع السابق، ص 23، ص 41

ويؤكد المسيري، أنه من خلال استعادة البعد المعرفي، سنتعرف على طبيعة الحادثة في تطورها التاريخي وجوانبها المضيئة والمظلمة معاً، وحقيقة الإسلام ومجتمعاته ومعتقداته، لنكتشف أن الرؤى المقدمة من الجانبيين، حتى الآن لا تعبر عن الغرب أو الإسلام، وإنما هي انعكاس لرؤى أصحاب المصالح، من أصحاب التوجهات الشعبوية السياسية أو الاقتصادية المصالحية، أو التقليدية الجامدة الرافضة للإسلام وللغرب على الجانبيين.

والدرس المعرفي، سيوسع رؤيتنا لأسباب الخلاف والصراع العالميين، ويدلاً من تفسير الإسلام بحسبه هرطقة مسيحية وانحراف عن الجوهر الديني الصحيح، وتفسير الإنجيل على أنه كتاب مقدس محرف، أو أن اليهود شعب الله المختار أو المسيحيون ملح الأرض ونور العالم، أو المسلمين خير أمة أخرجت للناس بالإطلاق في كل زمان ومكان، ستكون تفسيراتنا معرفية.[\(1\)](#)

الدرس المعرفي مدخل لفهم المتبادل :

يوفر الدرس المعرفي، معايير واضحة يمكن الإحتكام إليها، في بناء رؤية وفهم سليمين بين الإسلام والغرب تؤدي إلى :

إخراجنا من رؤية الغرب لذاته، كمركز، ورؤيتنا له «قطب» ندور حوله سواء أحببناه أو كرهناه، ويعيده إلى حجمه الطبيعي كتشكيل حضاري إنساني ضمن تشكيلات كثيرة، يمكن فهمها وال الحوار معها . ويعيد رؤيتنا ل الهويتنا و ذاتنا إلى حجمها الطبيعي، التي تنفي عنا الخوف المرضي أو تضخم الذات الذي يخفي عيوبها، فكلتا الرؤيتين مضطربتان وتؤديان إلى توليد التوتر والصراع.[\(2\)](#)

التأكيد على أن النزاع بين العالمين، هو صراع بين رؤيتين للعالم، تُعرف كل منهما المفاهيم بطريقة مختلفة، نتيجة لأسباب وسياقات مختلفة[\(3\)](#). مما يرينا المشاكل

ص: 326

1- المرجع السابق، ص 33، ص 41

2- المرجع سابق، ص 33

3- المرجع السابق، ص 60-61

بينهما في أبعادها الشاملة، وليس في جوانبها الدينية أو السياسية فقط، فتتعمق في جذورها التاريخية والاجتماعية، فيصبح السياسي والاقتصادي والتأويل الديني نتيجة وتوسيع لرؤية معرفية شاملة . وهو الأمر الذي يسهم في إغناه فهمنا الواقع علاقات العالمين والتعامل معه قبل الحكم الأخلاقي عليه.

صياغة نقد على المستوى المعرفي، للنموذج الفكري الغربي ينبع من مقولاتنا التحليلية، يميز بين النموذج الفعال في المجتمعات الغربية الذي يحاول محو الذاكرة التاريخية، وبين النموذج الفردي الذي يدير الإنسان الغربي حياته من خلاله، حيث تقيم الذاكرة في وجדן الأفراد وتحرکهم.

فهم حقيقي لجوهر الحداثة، ورؤيتها المعرفية، وغاياتها النهائية، باعتبارها الإطار الذي يدور داخله الإنسان الغربي، يؤدي لإنتاج خطاب جذري توليدي استكشافي لا يحاول التوفيق بين الحداثة والإسلام، ولا يشغل باله بالبحث عن نقط التقابل بينهما، ولكنه يحاول اكتشاف معالم المنظومة الغربية الحديثة (باعتبارها رؤية كاملة للكون) والإمساك بمقاتيحها مع الاحتفاظ بمسافة بينه وبينها [\(1\)](#).

عودة صحيحة للمنظومة الإسلامية، بكل قيمها وخصوصيتها الدينية والأخلاقية والحضارية، تستبط منها ونستكشفها ونحاول تجريد نموذج معرفي منها، يمكننا من توليد إجابات على الإشكاليات التي تشيرها الحداثة، وعلى أية إشكاليات أخرى جديدة في علاقتنا بالغرب، تطرح «الإسلام رؤية معرفية شاملة للكون»، تمكننا التعامل مع كل من اليومي والمباشر والسياسي، والكلي والنهائي في علاقتهما [\(2\)](#).

الدرس المعرفي يمكننا من تقديم خطاب جديد، ليس لل المسلمين وحسب، «وانما لكل الناس» حلًاً لمشاكل العالم الحديث، تماماً مثلما كان الخطاب الإسلامي أيام الرسول عليه الصلاة والسلام [\(3\)](#).

ص: 327

1- المسيري عبد الوهاب، أهمية الدرس المعرفي»، مرجع سابق، ص 121 وما بعدها

2- سوزان حرفی، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ج 3، ص 68

3- سوزان حرفی، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ج 1، ص 90، ج 3 ص 114

إنتاج رؤى، تصدر عن مفاهيم الله الرحيم العادل رب العالمين، والعدل والمساواة في الإسلام، التي تؤمن بفكر التدافع، وأن العالم ليس في حالة جمود وإنما حالة حركة. وأن التدافع ليس بالضرورة الصراع. ونحن لسنا بمفردنا في هذا العالم، مما يعني قبول التعايش مع الآخر، واكتشاف الرقعة المشتركة معه، وتوسيع آفاق الإيمان الديني، التي يجعل للآخر مكاناً في عالمنا⁽¹⁾.

فمنهج الدرس المعرفي، هو المدخل الأكثر تفسيرية، في فهم علاقة الإسلام بالغرب، وهو أساس أي وسائل وأدوات نتخذها معينات لبناء جسور التواصل، وتتفكي الخوف المتقابل بين العالمين كما سنبين في الفصل التالي.

المبحث الثالث

الدرس المعرفي في التطبيق

فقه التحiz، وعلم الأزمة، والحوار المتعدد

يعود الصراع والتلاسن بين عالمي الإسلام والغرب، إلى لحظة التقاوهما . فقد اقتربن الإسلام في الوعي الجمعي الغربي، بمنظومة من التمثيلات والصور الذهنية الحاضرة باستمرار في وسائل الإعلام وقنوات تشكيل الرأي العام، والمستوحاة من مسبقات جاهزة، تغذيها مصالح الاقتصاد وأطماء السياسة وأعباء التاريخ، المستندة إلى مراكز الأبحاث والدراسات بكل إمكاناتها.

في ذات الوقت، الذي تفترن فيه صورة الغرب في تصورات ووعي المسلمين الجماعي، بالاحتلال والانحلال والكفر والطغيان وقدان القيم والمبادئ، والحدق على الإسلام والمسلمين، التي يزيدوها عبء التاريخ، والرؤى المتطرفة والجامدة التي تنشرها الجماعات المتطرفة والمؤسسات الجامدة في عالمنا الإسلامي قتامة وسوداً.

ومع ذلك، فالمشكلة بين العالمين ليست في هذه الصور المنفرة على الجانبيين،

ص: 328

1- سوزان حرفى، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ج 3، ص 24

ولا في عدم إمكانية التعايش بينهما ، ولكن في افتقاد الأسس المعرفية التي تمهد لهذا التعايش، في ظل استمرار الغرب كبيراً للمعتدين على عالم الإسلام، وبقاء التعصب والتقليل هو السمت المخيم على رؤية المسلمين للغرب.

الأسباب التي تؤدي إلى التوتر والصراع العربي الإسلامي:

يرى المسيري، أن أهم العوامل تباعد بين العالمين الإسلامي والغربي هي :

النطوف في تحديد هوية الذات في مقابل الآخر. فالإنسان دائماً يحدد هويته في مقابل الآخر، وهذا أمر عادي وحتمي في معظم الأحوال. ولكنه إن أخذ شكلاً متطرفاً

فإنه يشكل خطراً، إذ أنه يمكن أن يتحول من إحساس كامن إلى صراع ساخن⁽¹⁾.

السياسيين والإعلاميين والمتطرفين الدينيين، الذين يؤججون نار العداوة بين العالمين.

التدخل العسكري الغربي في الدول العربية والإسلامية، أحد الأسباب التي أدت إلى وجود الغربوفobia المنتشرة اليوم بين المسلمين.⁽²⁾

العمليات الإرهابية التي تحدث في أوروبا، تجعل الغربيين يصابون بما بات يعرف بالإسلاموفobia.

رفض عدد من المسلمين المهاجرين ، لهوية المجتمعات الغربية ومبادئها الأثيرة، مما يزيد من الإسلاموفobia في الغرب.

الأقليات المسلمة الكبيرة في الغرب، التي تتسم بقدر كبير من التماسك الإثني والديني ، تعد مصدر قلق على هوية الغربيين من خلال هذا التماسك الذي يبدو غريباً في عالم معلم تماماً.⁽³⁾

«المركز حول الغرب»، يزيد التوتر بين العالمين، فالغرب قد تمركز حول ذاته

ص: 329

1- المرجع السابق، ص 21

2- المرجع السابق، ص 25

3- المرجع السابق، ص 28

وجعل من نفسه مرجعية نهائية، ومعياراً يحكم به على كل الظواهر والحضارات الأخرى

، ونظرته لبقية العالم من منظور غربي محض [\(1\)](#) ، يزيد في تكريس الغرابة والخوف من المسلمين.

نقاط التشابه بين العقدين الدينيين الإسلامي والمسيحي في كثير من الأحيان،

قد تؤدي إلى التوتر بسبب سوء الفهم والتأويل [\(2\)](#) .

الظروف الاجتماعية والسياسية التي تحكم الواقع وتوجهه، غلت العناصر السلبية على العناصر الإيجابية في العلاقة بين العالمين. فالعالم الغربي (السياسي) لا يعادي الإسلام بشكل مطلق ، وإنما يعادي الإسلام المقاوم ، أما الإسلام المهادون المستسلم، فالعالم الغربي على استعداد أن يوظفه لحسابه ويعمل معه [\(3\)](#) .

الحداثة الغربية الداروينية ، التي ترجمت نفسها إلى شره استهلاكي ، وإلى تشكيل إمبريالي لا يشبع معتمداً على الطاقة التي يستهلكها كالحيوان الجائع، هي العنصر الحاسم الذي أوج حرب الصراع بين العالمين [\(4\)](#) .

نقاط التلاقي:

أهم نقاط التلاقي بين الإسلام والغرب، تمثل في:

1- نقاط التشابه بين العقدين الدينيين الإسلامي والمسيحي، تؤدي إلى التقارب والتفاعل، إن أحسن فهمها وتفسيرها وتوصيلها. فالعقيدة الإسلامية تشتراك مع العقيدة المسيحية في الإيمان بإله متتجاوز للطبيعة والتاريخ، وهو إله العالمين، كما أن الرؤية

الإسلامية والمسيحية تفترض المساواة بين البشر [\(5\)](#) .

ص: 330

1- المرجع السابق، ص 22

2- المرجع السابق، ص 26

3- المرجع السابق، ص 27

4- المرجع السابق، ص 22-23

5- المرجع السابق، ص 21

2 - علاقات الجوار بين العالمين، فبحن نقسم مع الغرب حدود البحر الأبيض المتوسط

، وثمة عناصر مشتركة وإيكولوجية مشتركة وحدود مشتركة أيضاً، مما يجعلها تصلح أساساً للتفاهم والجوار⁽¹⁾.

3 - وجود الأقليات المسلمة في الغرب، يمكن أن يكون جسراً بين العالمين، إذا أحسن التعامل معها⁽²⁾.

آليات بناء علاقات إيجابية بين العالمين:

يؤكد المسيري، في طرحة لبناء علاقات إيجابية بين العالمين، واقتراح آليات تسهم في ذلك، على ضرورة اكتشاف النموذج الإدراكي المهيمن على رؤية كل من العالمين للأخر أولاً، ثم تحويله إلى نموذج تفسيري يستخدمه في تفسير سلوكهما. لأن كل نموذج منهمما، له بعده المعرفي، ومعاييره الداخلية التي تتكون من : معتقدات وفرض و المسلمات وإجابات عن أسئلة كليلة ونهائية والتي تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي.

وقد أجز المسيري، هذا التصور من خلال الدرس المعرفي، لامن خلال تقبل الأطروحات السائدة أو من خلال عملية رصد خارجية لأحداث لا معنى لها، تتم على الساحة، وإنما من خلال مراقبته لبشر لهم رؤية نماذج إدراكية)، تحدد استجاباتهم وتوقعاتهم وبالتالي سلوكهم⁽³⁾.

ومن هنا اقترح الآليات التالية لبناء علاقة إيجابية بين العالمين.

أولاًً: فقه التحiz

يؤكد المسيري، أن قضية التحيز هي أهم إشكالية في تناول العلاقات بين العالمين. فالمناهج وآلياتها التي يتم استخدامها في الوقت الحاضر في تناول

ص: 331

1- المرجع السابق، ص 25

2- المسيري، عبدالوهاب رحلتي الفكرية، مرجع سابق، ص 520

3- عشماوي عماد الدين جهود عبد الوهاب المسيري في بناء فقه التحيز ، بحث قيد النشر بدورية نماء، ص 6

العلاقات بينهما، ليست محايدة تماماً، لكنها تعبّر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار العلاقة، وتقرّر مسبقاً كثيراً من النتائج بينهما، ومن ثم فإن إدراك تحيزها، سيؤدي لكشف ما هو ذاتي أو مخصوص أو نسبي أو إقليمي فيما يتصرّفه كل عالم عن الآخر.⁽¹⁾

ومن هنا أهمية فقه التحيز، في بناء علاقات إيجابية بين العالمين، تحررهما من معظم هذه التحيزات. ففقه التحيز، ليس مجرد تفكير لمقولات النموذج المعرفي الذي يحكم علاقات العالمين، وكشف تحيزاتهما، لكنه، طموح لتأسيس مشروع بناء علم جديد يفتح باب الاجتئاد من جديد بخصوصها، له آلياته ومناهجه ومرجعيته.

وينطلق فقه التحيز، من نقطة ذاتية، تتعلق بإفصاح كل جانب من جانبي العلاقة عن تحيزاته الناتجة عن النموذج المعرفي الذي يتبنّاه، بشكل أكثر وضوحاً وتحديداً، وتجمّعها، للتعرف على جوانب التحيز في المنهج وأدواته ومفاهيمه ومصطلحاته، لنصل إلى تعريف إشكالية التحيز، وتطوير حلول تؤدي إلى ظهور نموذج معرفي بديل، يسمح ببناء علاقة على أساس أقل تحيزاً وبالتالي أكثر إيجابية بين العالمين.

ويؤكد المسيري أن نجاحنا في بناء فقه التحيز يمكن أن يحوله إلى نموذج عالمي إنساني، يستند إلى معرفة وثيقة مركبة بالتشكيلات الحضارية في العالمين، وبكل خصوصياتها وتنوعاتها، تحاول أن تصل إلى أعلى درجات التجريد وأدق درجات التخصيص .

(2)

مما يجعله إسهاماً حقيقياً في تشييك أبناء العالمين، في سياج اجتماعي ثقافي علمي متناغم، يطلق طاقاتهم في البحث والإبداع والبناء والتعارف، بدلاً من إهارها في الإقصاء أو التهميش أو الاستغلال، أو بث الكراهية وترسيخ الخوف المقابل.

وليس هذا وحسب، ولكن فقه التحيز، يمكنه أن يخرج العالمين من جيتو تمجيد

ص: 332

1- المرجع السابق، ص 8-9؛ وانظر أيضاً المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط، ج ، 11، 1992م، ص 12

2- حرفياً، سوزان، حوارات المسيري، ج 4، مرجع سابق، 67

الذات الحضارية، ويدعوهما إلى الاعتراف بفشلهم في تطوير علاقات بناء، على الرغم من مرور قرون على لقاوهما المشترك. وسيكشف لنا- أيضاً- أنه لا يوجد مجال للعداء بين المسلمين والمسيحيين، وهو أمر لا مبرر له إنسانياً ولا عقائدياً أو عملياً، فلا يوجد مشكلة مع الاختلاف، بل تبدأ المشكلة حينما يتتحول الاختلاف إلى تقاتل نتيجة التعصب .[\(1\)](#)

خطوات دراسة التحiz في مجال العلاقات بين الإسلام والغرب[\(2\)](#)

دراسة مشكلة التحiz بين العالمين بشكل معرفي دقيق، دون إهمال المشاعر والوجدان والتصورات الخاصة التي يكونها كلا العالمين عن الآخر، منذ بداية علاقتهم التاريخية حتى اليوم.

استعراض النموذج المعرفي المتحيز ضد الإسلام أو الغرب، وإظهار مدى قصوره؛ سواء في تأكيد بعض العناصر على حساب العناصر الأخرى، أو في استبعاد عناصر مركبة، نظراً لعدم اهتمام النموذج بها أو عدم إيمانه بها أو غرضه في تحويلها بما لا تتحمل.

تعريف النموذج المعرفي الجديد، لرؤية الإسلام والغرب» فقه التحiz»، وتطبيقه على الوضع الحالي للعلاقات بين العالمين، واقتراحاته الجديدة التي يضيفها في مجال مد الجسور بينهما .

عقد مقارنة بين القدرات التفسيرية والتنبؤية للنموذجين المعرفيين: القديم والجديد، لمعرفة أيهما أكثر أو أقل تفسيرية لعلاقات العالمين.

فقه التحiz وبناء علاقة بناءة بين الإسلام والغرب:

يمكننا، فقه التحiz ، من تفسير أسباب نجاح الخطابين الغربي والإسلامي المنتجين

ص: 333

1- عشماوي، عماد الدين جهود المسيري مرجع سابق، ص 17-18

2- حرفي، سوزان ، حوارات المسيري ، ج 4، مرجع سابق، ص 67

للحروف المتقابل بين العالمين في تمرير مفاهيمهما وتحيزاتهما، ويوضح لنا كيف أن هيمنة هذين الخطابين هي المسئولة عن كثير من ظواهر الكراهية السائدة بين العالمين من خلال ما يقومان به من:

استخدام مصطلحات دينية، ذات سياقات تاريخية زمنية محددة بصورة مغرضة (الجهاد والإرهاب مثلاً)، وتغليب عنصر المكان وإسقاط الزمان، واستخدام مصطلحات لها عدة معانٍ مختلفة، وأيقنة بعض العبارات والظواهر والدول كأنها مطلقات لا يمكن مناقشتها ، مما ينقل صورة شائهة عن العالمين بين أبناء مجتمعاتهم [\(1\)](#).

إشاعة بعض الصور والصيغ اللفظية التي تخزل الواقع، مثل الغرب واحة الديموقراطية، التي تعني أن بلاد العرب المسلمين هي صحراء الاستبداد، أو أن الغرب هوأس شرور العالم، مما يوحي بصورة خاطئة ومنفرة عن الغرب، والتي تسهم في تشكيل الرأي العام بشكل خاطيء على الجانبين [\(2\)](#).

التارجح المستمر بين أعلى مستويات التعميم والتجريد وأدنى مستويات التخصيص، فحين يكون الحديث، مثلاً عن اليهود، يتركز الخطاب على حق اليهود الأزلية في العودة إلى أرض الأجداد، أما إذا كان الحديث موجهاً للعرب فيكون الحديث عن ضرورة تناسي الماضي وقبول الأمر الواقع، وهو الأمر الذي ينتج غضباً في العالم الإسلامي، وتضليلًا بين شعوب الغرب عن حقيقة القضية الفلسطينية التي هي جزء أساسى في الخوف المتقابل بين العالمين [\(3\)](#).

الخلط المتعمد بين الدول، ف يتم الخلط بين مفردات مثل: عربي ومسلم وإرهابي، وإخفاء مرجعية المصطلحات وتجاهل الأصول التاريخية للظاهرة والسياق

ص: 334

1- المرجع السابق، ص 67

2- المرجع السابق، ص 67

3- المرجع السابق، ص 67-68

التاريخي للمفاهيم والمصطلحات مثل المقاومة الإرهاب والإسلام⁽¹⁾، وهو ما ينبع خوفاً متقابلاً لا محالة بين العالمين.

ثانياً: علم الأزمة

من أهم إسهامات المسيري، في بناء علاقة جيدة بين عالمي الإسلام والغرب، ما اقترحه من ضرورة وجود علم للأزمة، يدرس أزمة الحضارة الغربية في جميع أوجهها، من خلال إعادة تقييم جوانب نجاحها وفشلها، ودراسة الأزمات الناجمة عن تبني نموذجها المعرفي ، ورصد الموضوعات والقضايا والأسكال الأساسية لهذه الأزمة، كما عالجتها كافة التخصصات، ثم ربطها الواحدة بالأخرى، حتى تتمكن من الوصول إلى نموذج تحليلي تفسيري للحضارة الغربية، له مقدرة تحليلية وتفسيرية عالية تقيدنا في تجاوز أزمتها، وفي بناء علاقات صحية بين العالمين⁽²⁾.

ذلك أن علم الأزمة، سيؤكد لنا أن الغرب ليس مسيحياً، وإنما علمني ووثني، وهذه مسألة أساسية في فهمه والتعامل معه. فالهجوم على الإسلام يحدث يومياً في الغرب، لكن الهجوم على المسيحية، أيضاً، أكبر وأكبر، وسيوضح لنا أن الصراع الحادث اليوم بين العالمين، ليس صراعاً بين الإسلام والمسيحية، ولا بين الحضارتين الإسلامية والغربية، ولكنه صراع حضاري بين رؤيتين للعالم، تعرف كل منهما الصراع بطريقة مختلفة.⁽³⁾

وعلم الأزمة، سيؤكد على ضرورة أن تعيد الجماعات الإسلامية المختلفة النظر في أساليب عملها ، فاللجوء إلى العنف ضد الغرب أمر غير مجد، وأن اكتشاف القاعدة الأخلاقية المشتركة بين الأديان وللحالف الاتجاهات الإنسانية في الغرب والتي ترفض الحادثة الداروينية، أفضل كثيراً من عنف مفرط لا يفيد إلا دعاة صراع الحضارات وملوك الدماء، التي تسيل على مذابح التخييلات الدينية الواهمة.

ص: 335

1- المسيري عبد الوهاب إشكالية التحiz ، ج 1 ، مرجع سابق، ص 51-52

2- حرفي، سوزان حورات المسيري ، ج 3 ، مرجع سابق، ص 31-34

3- المرجع السابق، ص 113

ومن ثم ضرورة قيام وكالة أنباء عربية متخصصة تعمد إلى رصد هذه الحضارة بعين موضوعية، بعيداً عن تأثير الإعلام الغربي [\(1\)](#).

فقه التحiz وعلم الأزمة يضعان أيدينا على كثير من جوانب أسباب الشغف بين العالمين وأهمها:

أن العنصرية الغربية، ليست موجهة ضد العرب والمسلمين وشعوب العالم الثالث وحدهم ، وإنما تمتد لتشمل كثيراً من الأقليات في الغرب، كما هو الحال في الولايات المتحدة، وبخاصة الأميركيون الأفارقة. [\(2\)](#)

أن الصورة النمطية للعربي، التي تظهره زير نساء وثرياً ينفق أمواله فيما لا يفيد، لا يفهم في التكنولوجيا، خبيثاً لا يمكن الوثوق به، إلى آخر هذه الصفات العنصرية، وأن صورة الغربي النجس الكافر المعتدي المتآمر، هي من صنع مراكز الفكر والإعلام والدين المسيسة على الجانبين. [\(3\)](#)

عدم الحكم على أي نسق فكري، على أنه نسق فكري محض منغلق على ذاته، وإنما يجب أن نضع هذا الفكر في سياق تاريخي واجتماعي، أي ندرس العناصر الاقتصادية والمعنوية والحضارية التي أدت إلى ظهور هذا الفكر، والتي تفاعل معها هذا الفكر. كما يجب أن يدرس الفكر في سياق الممارسات التي يقوم بها حاملو هذا الفكر [\(4\)](#).

أنه لا- جدوى ولا- موضوعية، في مواجهة الصور النمطية بردود وتفسيرات نمطية. والمفروض معالجة العوامل الكامنة خلف نشوء الإسلاموفobia أو الغربوفobia وذريعها . فمثلاً ، إذا كان معلوماً أن الجهل بالإسلام والاستهدف المعرض لرموزه وتاريخه ومعتقداته من أهم هذه العوامل، فإن ثمة أسباباً أخرى لا يتسعى تغيير الصور

ص: 336

1- المرجع السابق، ص 151

2- المسيري، عبد الوهاب رحلتي الفكرية، مرجع سابق، ص 225

3- حرفى، سوزان، حوارات المسيري ، ج 1، ص 255

4- مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ورقة الأرضية العلمية لمسابقة الشباب العربي الغرب والإسلام: الخوف المتقابل، 2016م، ص 6

النمطية المسيحية لل المسلمين إلاـ من خلال الوعي بها والعمل على تجاوزها ومعالجتها. وفي مقدمتها» اختطاف الإسلام» من طرف فئة تستغل الدين سياسياً، وفئات متطرفة تسهم بموافقتها وممارساتها في تشويه الصورة الشائهة عنه في المجتمعات الغربية⁽¹⁾.

أهمية أن نوجه ادراكنا لقضية الظلم وليس التعصب، عندما نتعامل مع المشاكل العالقة بين العالمين، لأن التعصب ضد الغرب الإسلام وقاعدته، سيرتد إلى نحورنا، لأن ذلك سيعمق رؤيتنا بشأن الغرب الإسلام، باتجاه الأقليات الأخرى في كلا المجتمعين، ثم ضد الآخر على وجه العموم، فيسود جو من التعصب والإرهاب.⁽²⁾

ثالثاً: الحوار المتعدد⁽³⁾

يعتقد المسيري، أن عبارة صراع الحضارات، ليست حقيقة. فالصراع ليس صراعاً بين حضارات، وإنما هو صراع حضاري، بين من يرون أن الاستهلاك هو الهدف من الوجود وأن من حق القوي أن يستهلك على حساب الآخرين من جهة، ومن جهة أخرى هؤلاء الذين يرون أن الجنس البشري بأسره يجب أن يتكاتف ويتعاون حتى يمكننا أن نعيش في هذه الكرة الأرضية بمصادرها المحدودة، وأن نقيم مجتمعات مبنية على العدل، ونحقق قدرأً من التوازن للإنسان، وهو ما تلتقي عليه الإنسانية الإسلامية مع الإنسانية الغربية.

ولهذا، اعتبر، أن الحوار أساسـي في بناء علاقات إيجابية بين عالمي الإسلام والغرب، ولكن لهذا الحوار شروطاً وأسساً وأنواعاً لا بد من أخذها في الاعتبار، حتى تتحقق الأهداف المرجوة من وراءه.

وببناء على خبرته في التعامل مع الحداثة الغربية، ونموذجـه المعرفي الذي طوره لفهم عـلاقات العالمـين، أـيقـنـ أنـ ماـ هوـ مـطـروحـ منـ حـوارـاتـ وأـرـضـيـاتـهاـ، لاـ تـسـمـحـ بـتـحـقـيقـ النـتـائـجـ المـفـتـرـضـ أنـ تـأـتـيـ بـهـاـ. فـكـلـ الـحـوارـاتـ الـمـطـرـوـحةـ حـالـيـاـ مـعـ الغـربـ، تـعدـ

ص: 337

1- حرفـيـ، سـوزـانـ، حـوارـاتـ المـسيـريـ، جـ4ـ، صـ232ـ

2- سـوزـانـ حـرفـيـ، حـوارـاتـ المـسيـريـ، جـ3ـ، مـرـجـعـ سـابـقـ، صـ33ـ34ـ

3- المـرـجـعـ السـابـقـ، صـ45ـ47ـ

نوعاً من الاستسلام، ترجم فيه موازين القوى المختلة بين العالمين⁽¹⁾

ومن أجل ذلك، دعا إلى تبني الحوارات المتعددة المتكافئة، مؤكداً أن العالم سيكون أفضل مع هذه الحوارات المتعددة المستويات، مشدداً على ضرورة أن يفهم الطرفان الواحد منهما الآخر، ولابد أن يكون لدى كل طرف كم من المعلومات يمكنه أن يتتبأ بعض الشيء بظروف الآخر⁽²⁾ ، وعدم ترك مفردات السلام والحوار في يد الغرب.⁽³⁾

وأكيد المسيري، حاجتنا إلى ثلاثة أنواع من الحوارات هي:

الحوار الودي بين الأنداد⁽⁴⁾

وهو حوار بين طرفين، يعترف كل طرف بانسانية الآخر وحقوقه وسيادته. والهدف منه، هو تسوية بعض الخلافات التفصيلية الجزئية. وهذه هي طبيعة الحوار الذي يدور بيننا وبين بعض القطاعات في الغرب التي ترفض الرؤية الحداثية الإمبريالية الداروينية.

الحوار النقدي⁽⁵⁾

وهو حوار يجري بين طرفين، حيث يوجه أحد الأطراف النقد للطرف الآخر ويبيّن له خلل موقفه ويدعم نقه بالحجج والبراهين، كما يحدث مثلاً، حينما نحاور الدول الأوروبيّة التي تختلف معها في بعض الأمور المبدئية. أو عندما نحاور أحد الأطراف الذي لا يعترف بانسانيتنا وحقوقنا وسيادتنا، كما هو الحال مع الصهاينة.

الحوار المسلح⁽⁶⁾

وهو ينطلق من تصور أن الشعوب التي تدور في إطار علماني استهلاكي لا تدرك

ص: 338

1- المرجع السابق، ص 124

2- المرجع السابق، ص 45

3- المرجع السابق، ص 46

4- المرجع السابق، ص 46

5- المرجع السابق، ص 47

6- المرجع السابق، ص 44

العالم إلا بحواسها الخمس، فلقد تم تغييبها ولا يمكن إيقاظها من خلال الإعلام وحده كما يتصور بعضهم، وإنما من خلال سياسة متكاملة، حيث نبعث لهم رسائل مسلحة عن طريق المقاومة المسلحة المستمرة، ويمكن إرسال رسائل شبه مسلحة مثل: التلويع بقطع البترول ونقل رؤوس الأموال العربية، كما يمكن تفعيل اتفاقية الدفاع المشترك، ومنع مرور السفن الحربية من قناة السويس.

ويواكب هذا رسائل أخرى توضح وجهة نظرنا، مضمونها أنه يمكن، مثلاً، للشعب الأمريكي التعايش معنا إذا لا يوجد مبرر للصراع أو المواجهة المسلحة، إذ يمكن توظيف رؤوس الأموال الأمريكية في العالم العربي واستيراد السلع من الولايات المتحدة، على أن يتم ذلك في إطار التبادل العادل، كما يجب أن نؤكد أن المواجهة المسلحة لن تقييد إلا الاحتكارات والشركات الكبرى ومصانع السلاح والدولة الصهيونية.

ويؤكد المسيري، أن كل هذه الحوارات، تحتاج إلى الدرس المعرفي قبل الدخول إليه، فلا بد أن يكون الحوار السياسي أو الثقافي أو الديني، نتيجة وتتويج لرؤى معرفية شاملة لا قبلها.

مؤتمرات الحوار الدينية (1)

يؤكد المسيري أن كثيراً من هذه المؤتمرات لا تعدو أن تكون مؤتمرات لتبادل التهاني ، ذات طابع دعائي، مشدداً على أن مؤتمرات الحوار الناجحة يجب أن تحدد: أولاً المشكلة، ونقطات الاحتكاك والتوتر بين أعضاء البيانات المختلفة، ودراسة مدى إمكانية تقليلها. فالحوار مع المسيحية الغربية، الذي ينادي المسيري بضرورته، لأنّه له مردود جيد على العالم العربي والإسلامي، يجب أن ينطلق من الاعتراف بالاختلاف.

ص: 339

1- المسيري عبد الوهاب رحلتي الفكرية، مرجع سابق، ص.304.

يلح المسيري، على ضرورة أن تستبعد من دائرة الحوار الموسع الخلافات العقائدية. فعلى الرغم من أنها خلافات حقيقة، لكن لا يفهمها البشر العاديون برمممعاركهم الدائمة حولها، ومن ثم يكون مكان مناقشتها في أقسام العقائد ومدارس اللاهوت، نقاشاً علمياً هادئاً لا يتحول إلى مذابح لا عقلانية لا تقييد أحداً سوى أعداء الله والإنسان والأخلاق.

بعض تطبيقات نموذج المسيري المعرفي في تطوير علاقات الغرب والإسلام :

أولاً: الدعوة في الغرب (2)

يؤكد المسيري، أن أدراك الداعية المسلم في الغرب، نموذجه المعرفي الإسلامي ونموذج الآخر الذي يدعوه، وكيف يدرك الإله والأرض والذات والزمان والآخرة، وكيف يرى الدوافع الإنسانية الأخلاقية، ودراساته لنصوصه المقدسة ودواجه، ستوصله للنموذج المعرفي الذي يحكم سلوكه ويفسر سلوكه، فيستطيع توصيل أفكاره إليه بشكل أفضل كثيراً مما يحدث الآن من مؤسسات وأفراد يخاطبون الغرب من خلال نموذج تفسيري خاطئ ومشوه في فهمه للإسلام والغرب معاً.

ثانياً: عن العنف الإسلامي وفائدته (3)

يرفض المسيري، مواجهة الغرب بنهج تنظيم القاعدة، مؤكداً أنها مسألة غير مشرمة وعائدها السلبي يفوق بمراحل عائدها الإيجابي والغرب يوظفها لصالحه. مؤكداً أن أحداث بضخامة أحداث 11 أيلول/سبتمبر، لا بد أن ترك أثراً في الخطاب الإسلامي والجماعات الإسلامية، بل في العالم بأسره، مما يوجب على الجماعات الإسلامية أن

تعيد النظر في أساليب عملها، فاللجوء إلى العنف أمر غير مجد.

ص: 340

1- المسيري، عبد الوهاب، في أهمية الدرس المعرفي»، مرجع سابق، ص 122

2- حرفى، سوزان حوارات المسيري، ج 3، مرجع سابق، ص 113

3- المرجع السابق، ص 24 حرفى، سوزان، ج 2، ص 30.

ثالثاً: عن صورتنا التي يشهدها الصهاينة في الغرب⁽¹⁾

يشدد المسيري، على أن ثمة دولاً غربية لا يوجد فيها يهود أساساً، ومع هذا تؤيد الدولة الصهيونية بشكل شبه مطلق، مشيراً إلى أن الدعم الغربي بسبب هيمنة العقل المادي - للدولة الصهيونية يتزايد بمقدار ما تتحققه من مكاسب للعالم الغربي، وبما يذيعه الصهاينة من أفكار مغلوطة عن عالم المسلمين مستغلين الخلافات التاريخية للعلاقات بين الإسلام والغرب، ومن ثم يكون فهم هذا كله معرفياً، سيؤسس لعلاقات بناء مع الغرب، ويبطل دعایات الصهاينة المغرضة عن المسلمين التي تزيد عمق الخلاف بين العالمين.

رابعاً: التصدي للإرهاب⁽²⁾

يتطلب التصدي للإرهاب - كما يؤكد المسيري البحث عن أسبابه ومعالجتها. فلابد من دراسة ظاهرة الإرهاب في سياقها الاجتماعي والتاريخي، وليس في سياقها الديني وحسب. ولابد من الإنفاق على تعريف الإرهاب، وطرح بعض الأسئلة تفسر لنا ظهور الإرهاب ومن ثم إمكانية التصدي له :

هل هناك علاقة بين ما يسمى الإرهاب وإحساس المسلمين أن العالم الغربي لا ينوي أن يحل مشكلة الصراع العربي الصهيوني بطريقة عادلة، وأنه يغضن الطرف عن الجرائم التي ترتكبها إسرائيل بشكل شبه يومي؟ هل الإرهاب له علاقة بالتوس في الاستيطان في الضفة الغربية؟ هل تصاعد الإرهاب أم تراجع بعد احتلال القوات الأمريكية لافغانستان والعراق؟ هل مقاومة الاحتلال الصهيوني إرهاب؟ ولماذا؟ لأن الإجابة على هذه الأسئلة ستساعدنا في فهم الكثير من أسباب التوترات بين العالمين.

ص: 341

1- حرفى، سوزان، ج 3، ص 39

2- حرفى، سوزان، حوارات المسيري، ج 2، ص 45

يدعو المسيري، إلى اكتشاف القاعدة الأخلاقية المشتركة بين الأديان وللتحالف مع الاتجاهات الإنسانية في الغرب، التي تمثل في حركات مناهضة العولمة وأحزاب الخضر وبعض الاتجاهات الإنسانية والفلسفية والتي ترفض الحداثة الداروينية. فالإنسانية الإسلامية التي تنطلق من رفض الوحدانية المادية وتصر على ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وتصعد منها إلى ثنائية الخالق والمخلوق وكل الثنائيات الأخرى مثل ثنائية الأرض والسماء الجسد والروح الحلال والحرام، المقدس والمقدس [\(2\)](#)، تلتقي مع كثير من هذه التيارات في قيمها وطموحها لبناء حضارة إنسانية تقوم على العدل والتعاون.

قضية الرسوم الدنماركية كتطبيق عملي لفهم نموذج المسيري المعرفي لدراسة الحداثة الغربية وكيفية التعامل بين العالمين الإسلامي والغربي [\(3\)](#).

يقول المسيري، أنه في مسألة الرسوم الدنماركية المسيئة للرسول -صلى الله عليه وآله وسلم قام العرب والمسلمون بالاحتجاج: حكومات وهيئات، وقامت المظاهرات، وطلب من الحكومة الدنماركية الاعتذار وهو جهاد مشكور، لكن كان يفترض أن يسبقه اجتهاد من خلال وضع هذه الواقعة داخل نمط ونسائل:

هل تسب الصحافة الرسول وتهاجم الإسلام وحده، أم أنهم يسبون كل الأديان؟ حيث نربط الجزء بالكل، فنكتشف أنهم يسبون المسيح والمسيحية أكثر مما يسبون الإسلام ورموزه؟ وسائل مرة أخرى هل الأمر قاصر على الدنمارك فقط أم في الغرب كله؟ سنكتشف أن سب الإسلام وكل الأديان مسألة شبه روتينية في العالم الغربي بأسره، فنخلص من هذا إلى نتائج مختلفة عما يقدم لنا، وندرك أن الإحساس بالمقدس قد اختفى في الغرب، وأن العداء ليس للإسلام ورسوله وحده، وإنما لكل ما هو متجاوز لسطح المادة، وأن العداء للإسلام المقاوم للهيمنة الغربية.

ص: 342

1- حرفياً، سوزان حوارات المسيري، ج 1، مرجع سابق، ص 86

2- المرجع السابق، ص 295-297

3- حرفياً، سوزان، حوارات المسيري، ج 3، مرجع سابق، ص 26-27

كما سنجد أن علاقة الحكومة الدانماركية بالصحافة في بلادها مختلفة عن العلاقة بين حكوماتنا والصحافة في مجتمعاتنا، ولهذا يكون طلب الاعتذار مسألة غير منطقية، ونكتشف أن المواجهة ليست مع المسيحية إنما مع العلمانية الشاملة، ومع الأنظمة السياسية الغربية التي تدعم إسرائيل وليس مع الشعوب، فتكون استجابتنا بطريقة مختلفة، وتتحدد أولوياتنا على أساس ذلك.

وفي هذه الحالة كان يمكن مواجهة مسألة التصوير الساخر، محلياً عبر تحرك الجماعة المسلمة هناك في إطار القانون الذي يمنع إبداء الشعور، على أن نصعد مقاومتنا للاستعمار وقادتها في بلادنا الصهيونية عن طريق المقاطعة المنظمة، أما المظاهرات والحرق فهو لا يجدي سوى الخسارة.

نتائج ووصيات الدراسة:

أولاًً: أهم نتائج الدراسة

الدرس المعرفي يؤكد لنا أن العداء له تاريخ بين عالمي الإسلام والغرب، وليس شيئاً ميتافيزيقياً⁽¹⁾، وأن الأبعاد المعرفية هي أبعاد أساسية لفهم ذلك.⁽²⁾

الدرس المعرفي، يخرجنا من جب المؤامرة التي تغلف علاقة الغرب بنا، بسريتها التي لا- تقوم على منطق، ليدخلنا عالم المخططات الاستراتيجية التي تعبر عن المصالح كما يتصورها أصحابها. فالخطاب التأمري يشوه رؤيتنا للغرب، في حين أن الخطاب

التفسيري المركب من الأسباب الإنسانية والاجتماعية والنفسية والأنثروبولوجية⁽³⁾ يمكننا من فهمه حسب منطقه وتقديره دون إسقاط دوافعنا عليه.

الدرس المعرفي، سينتج تغييراً جذرياً في الرؤية الإعلامية الاختزالية لعلاقتنا مع الغرب. ويمكننا من التفرقة بين النماذج الغربية المختلفة في رؤيتها للعرب والإسلام

ص: 343

1- حرفى، سوزان حوارات المسيرى، ج 1، مرجع سابق، ص 229

2- المرجع السابق، 230-231

3- حرفى، سوزان حوارات المسيرى، ج 3، مرجع سابق، ص 21

وال المسلمين، فالبعض لديه إدراك لتتنوع الشعوب (أوروبا مثلاً)، بعكس البعض الآخر

(1). المنعزل (أمريكا).

الدرس المعرفي ، يؤكد لنا أن اكتشاف التشابه في الرؤية والمنظومات الأخلاقية، يمكن أن يؤدي إلى اكتشاف رقة المشترك وتوسيعها كما يمكن أن يشكل أساساً لإبرام عقد اجتماعي دولي، يتم بمقتضاه تنظيم العلاقة بين العالمين الغربي والإسلامي. (2)

أي خطاب تفسيري تحليل مركب، يطمح لفهم العلاقات بين الإسلام والغرب، لا بد أن يبدأ بأن ينفصل عن نفسه غبار الهزيمة/ الثقة المفرطة في الذات، حتى يمكنه أن يرى الواقع كما هو في كل أبعاده السلبية والإيجابية، ولا يخضع لأى مقولات مسبقة يكون قد سريرها له أصحاب المصالح، وهذا لن يتأتى إلا بأن يتبنى رؤية موضوعية اجتهادية وليس رؤية موضوعية متلقية . (3)

ثمة عناصر عديدة تدخل في تكوين الخريطة الإدراكية التي يكونها كل من أبناء المجتمعين الإسلامي والغربي عن الآخر ، أهمها الجهل، وغياب المعلومات والمصالح (4) . ومن ثم يجب الالتفات لتلك العوامل، لأنها جزء رئيسي في الخوف المتبادل بين العالمين.

لغة الحرب المقدسة بين العالمين، صارت وسيلة تعزيز الخوف المتبادل على الجانبين، وصارت الإستجابة التي تولدها هي المراد من جانب المستغلين لها، ولم تعد تکبح جماحها حدود القيم والمعتقدات الحقيقة في الجانبين. فقد تطور مفهوم الإسلام في الغرب، ومفهوم الحادثة الغربية في العالم الإسلامي، ليتخددا معنيين متوازيين لا يلتقيان: الأول، بصفته العدو التاريخي الذي يخبو ويظهر بحسب

ص: 344

1- المرجع السابق، ص 66

2- حرفياً، سوزان حوارات المسيري، ج 1، مرجع سابق، 266-269

3- المرجع السابق، ص 266

4- تاريخ الدخول http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1bk_no=58ID=1577

أوضاع الغرب وصراعاته والآخر باعتباره : مرادفاً للشر الخالص الواجب الاحتراس من دنسه، أو الخير التام الواجب التمسح في اعتابه . وهو الأمر الذي يستدعي الدرس المعرفي ، القادر وحده على هدم هذه الصورة الإدراكية المشوهة لحقيقة العالمين.

في حوارنا العالمين في ظل الغربوفobia، أو الإسلاموفobia، لا بد أن ندرك طبيعة علاقة هاتين الظاهرتين وتجلياتهما المتمثلة في العنيفات الناشئة عن داعش وجماعات العنف الإسلامي المتكئة على تفسيرات رجعية للدين، واليمين المتطرف الغربي الذي يتغذى من تراث مشوه عن الإسلام وبنيه ومجتمعاته، بالحداثة المادية غير الإنسانية التي يعيشها الغرب وحدثتنا الرثة التي تعيشها مجتمعاتها، وللتان تتجاذب الأفكار البائسة في ظل الظلم الاقتصادي الناجم عن عولمة الفقر التي تسد أفق الغد أمام ملايين من أبناء العالمين الباحثين عن عمل أو أمان، أو الهاجرين في مراكب الموت إلى جنة أوروبا، أو الناقمين على قتلة يقتلونهم دون سبب حيث يجد هؤلاء جميعاً، أنفسهم وقد أصبحوا عالقين بين إسلاموفobia ترعبهم، وغربوفobia تدمرهم.

ثانياً: توصيات الدراسة

مؤسسة جديدة للحوار:

يحتاج النموذج المعرفي الاجتهادي، المستند إلى المرجعية الإسلامية والمنفتح على الرؤية الإنسانية الذي طرحته المسيري، إلى جماعية العمل ومؤسسيته، لإنجاز تراكم حقيقي في مجال تجاوز الخوف المتبادل بين العالمين الإسلامي والغربي، لأنه عملية متكاملة تتم على عدة مستويات من خلال الرصد والتصنيف والنقد التراكمي، حتى تتحدد الأنماط العامة الجديدة التي يتم مراكمه المعلومات في إطارها، والتي تكشف عن تحيزات كل نموذج [\(1\)](#) ، ومن ثم كيفية بناء علاقتها على أساس متينة.

ولذلك، تعد عملية تدشين مؤسسة جديدة، تختص بمعالجة الشرخ الكبير في علاقات الإسلام بالغرب في شتى جوانبها، وتعمل على إحياء القيم الإنسانية

ص: 345

والدينية في نفوس أبناء العالمين، التي تؤهلهم لحمل أمانة التعارف بينهما، أمراً ملحاً

وضرورياً للغاية اليوم.

مؤسسة، تعمل كمركز للتفكير في الغرب الإسلام، تكون أداة عربية إسلامية، تساعدنا على فتح سبل الحوار القائم على الدرس المعرفي مع الغرب، المستعين بجميع قنوات الاتصال الممكنة من كلمة وصورة ومقابلة ونشاط مشترك.

أهم أهداف المؤسسة:

البحث في قضيائنا: العقيدة، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والأخلاق، والقانون، والبيئة من خلال منهج الدرس المعرفي، الذي يحقق الوحدة العضوية فيما بينها، لأن ذلك هو الأساس المتبين الذي يمكننا من النظرة الشاملة، وتفسير مظاهر العلاقة بين الجانبيين وكيفية تطويرها للأفضل.

التقريب بين العالمين، والتواافق فيما بينهما على أسس للتعامل السليم، من المنظور الإنساني، القادر على إطلاق قوي مجتمعاتهم في العمل المشترك، دون خوف/قبول مرضي، ونفي جو الريبة والشك المحيط بالإنسان في العالمين، من جراء فتنة السياسة والدين التي يشعلها المنتفعون على الجانبين.

العمل على إعداد ميثاق، تعاون يمهد لعلاقة طيبة جديدة، تحيىها مجتمعات العالمين بعيداً عن جو الشقاق السائد الآن، وليسني للعلماء الشقاق السائد الآن، وليسني للعلماء في كافة المجالات - وعلى رأسهم علماء الدين والتربية والاجتماع التواصل مع أبناء العالمين، ليث الوعي الإيماني الإنساني الجديد، المؤدي لتحرير هذه المجتمعات من الخوف المتقابل المهيمن اليوم، ونقلها إلى التعاون والفهم المتبادل.

الدوائر التي تخاطبها المؤسسة:

دائرة عالم المسلمين وعالم الغرب، لكن الدائرة الرئيسية هي دائرة عالم مجتمعات المسلمين، بداية، حتى ينشأ المسلم واعياً لمعنى شبكة العلاقات المتداخلة مع الغرب،

ووظيفتها دورها في الحياة الطيبة له ولمجتمعه ولوطنه ولعالمه ولمهمات وظيفته الاستخلافية المنوط به القيام بها على الأرض، وعلى رأسها تحقيق التعارف بين الناس.

نشأة وإدارة المؤسسة:

قيام كيان جديد بهذا الحجم من الأهمية يرتهن عادة بتزامن عدة عوامل:

أولاً: وجود مجموعة من الأفراد؛ المؤمنين بالفكرة والمؤسسة، والتي تملكت عليهم كل مشاعرهم، من واقع ما قرأوه وعلموه علم اليقين، عن طبيعة العلاقات بين العالمين من توتر، وما رأوه عيناً بياناً وقرأوه أرقاماً وأحصاءات، من الفشل المستمر للمداخل الحالية لمعالجة الشرخ الكبير بين العالمين.

ثانياً: مستوى دراسة هؤلاء البناءون المنشئون، بالسابق التاريخية والظروف الاجتماعية لنشأة العلاقات بين العالمين، والمراحل التي مررت بها، والتيارات التي تجاذبها المشاكل التي واجهتها لأن مستوى الدراسة بهذه الأمور الفاصلة؛ تحدد مستوى قدرتنا على تحقيق نتائج جديدة اليوم.

ثالثاً: تبني حكومة قوية قادرة الفكر، وتوفير الموارد المادية الالزمة لها، والأجزاء الهدامة الملائمة لنشأتها ونموها وتشغيلها وتطورها، بعيداً عن أي مكاسب مؤقتة من وراء هذا التبني، أو أي عقبات توضع في الطريق لإفشالها.

خاتمة

أن تعرف شيئاً عن مجتمع ما، ليس معناه أن تفهم ذلك المجتمع، إذ يمكن للمرء أن يعرف الكثير عن الآخرين، من غير أن يفهم عنهم إلا القليل. وعالمنا المنقسم على نحو خطير بسبب الفروق الدينية المصطنعة، مصدق واضح لهذه الحقيقة. فليست الكراهية بين عالمي الإسلام والغرب، مثلاً، معطى أبداً، وليس فرضية صراع الحضارات بينهما صحيحة، إلا في عقول أتباع بن لادن والظواهري والبغدادي وبيات

رور بتسون وجيري فالويل وبوش وترامب وتيلو سارازين وغيرهم من المتطرفين.

ص: 347

فالإسلاموفobia كما الغريوفobia، مرتبطة بالإسلام السياسي، كما بالاستعمار والظلم والمصالح، وسوء الفهم المتعتمد والدعایات المغرضة والتآؤيات الفاسدة، صعوداً وهبوطاً⁽¹⁾.

وإذا كان من الصحيح أن كثيراً من المسلمين لديهم حنين لقوه ومجدهما، يجعلهم يستمرون في ندب ماضٍ لن يعود بدللاً من شق طريق إلى المستقبل، إلا أن ذلك أيضاً نتاج غرب ظالم غير متفهم لعقائد وطموحات المسلمين في حياة طيبة. ونفس الأمر لدى كثير من الغربيين الذين يعيشون حضارة في وضع ثقة، يجعلهم يخافون عدواً يريد أن يغزوهم ويحقق خلافة إسلامية في بلدانهم، وهذا أيضاً هو إرث ممارسات مشوهة ومفاهيم مغلوبة، يشيّعها كثير من المتتصدرین للحديث عن الإسلام بسوء نية في الغرب.

وإذا كان من الصحيح، أيضاً، أن كثيراً من المسلمين والغربيين قد سحبوا رصيد ثروتهم من الجهاد الحضاري، ليعدوا استثمارها في المجال السياسي والعسكري متذرعين بمصالح سياسية اقتصادية أو بمقولات دينية غير صحيحة أو تم تأويتها بشكل خاطئ، فتسببوا في تشویه علاقتهما، فخسر العالمين كل إمكان لخلق خالق بناء في كل هذه المجالات مجتمعة.

فنحن، اليوم، بحاجة لظهور جيل جديد من المفكرين المسلمين والغربيين المتحررين من تقلّل الوعي التاريخي للعداوة بين العالمين، ليخوضوا معركتنا جمِيعاً من أجل مستقبلنا، وأن يجسدوا الوجه الحقيقي للإسلام والمسيحية، بعيداً عن التصورات الواهية والوهمية عن عدو لم يكن دائماً في حقيقته عدواً.

ولتكون علاقات العالمين الجديدة هي بداية البحث عن أمان وتعاون وتفاهم، لا علاقات خوف وتنافر وصراع، ولتنتهي الحقبة الرديئة التي طالت من علاقتهم، لتجمعهم أجنبية الإيمان بقضية عالم يعاني من أزمة شاملة، ويقاسي من الجوع

ص: 348

الروحي، ويفتقد إلى مثل أعلى للأخوة الإنسانية.

وإذا كانت فكرة هذا البحث ومراوغته صحيحة، فإن البدء من المعرفي، سيمكنا من الإمساك بحقيقة علاقات العالمين، وصنع بناء جديد لها، حتى نخرج من تيه المداخل الشعوبية الدينية السياسية الاقتصادية المصلحية التي لم تزد هذه العلاقات إلا تباعداً.

ويعد خطاب المسيري، الذي حاولت الدراسة بيانه درس معرفي لأزمة عصرنا، التي تمثل الحادثة الغربية محورها. وهذا الدرس المعرفي، يعد مخرجاً ملائماً من جدل الإسلاموفobia والغربوفobia الزائف والصراخي الحادث على الجانبين الإسلامي والغربي، وبداية جيدة لحوار بناء بين العالمين.

فأزمة الحوار بين العالمين، تكمن في صلب الخطاب التحليلي: الإسلامي والغربي، الذي تم تسفيه تماماً وتبسيطه، وتسطيحه واختفت منه الأبعاد المعرفية والفلسفية، لصالح الرؤى الدينية المتطرفة والمصالح السياسية والاقتصادية الضيقية.

وإذا كانت وظيفة المثقف، كما يقول المسيري أن يطرح مตاليات جديدة على المجتمع، تهدف إلى إصلاحه وتعديل مساره، قد لا يمكنه هو نفسه أن يضعها موضع التطبيق، وأن يستمر في إنتاجها إلى أن تحين اللحظة، فتحمل أفكاره إحدى الطبقات أو إحدى الجماعات.

فهذا البحث يرى، أن هذه اللحظة قد حانت، وأن الوقت قد حل لبناء مؤسسة جديدة للحوار بين العالمين، تتحقق ما طرحته المسيري من منهج، يسهم في جسر الهوة بين العالمين، ليختفي الخوف المقابل، والتقاوهما معاً على أرضية ثابتة، تمحو كل نقاط الظلام في تاريخهما المشترك الطويل من خلال الدرس المعرفي.

أولاًً: المصادر

القرآن الكريم

مؤلفات المسيري

المسيري، عبد الوهاب (تأليف وتحرير). إشكالية التحiz: رؤية معرفية ودعوة للاجتهداد

(القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، جزآن).

المسيري، عبد الوهاب. الإنسان والحضارة والنماذج المركبة : دراسات نظرية وتطبيقية (القاهرة: دار الهلال 2002م).

المسيري، عبد الوهاب . الحداثة وما بعد الحداثة بالإشتراك مع الدكتور فتحي التريكي (دمشق: دار الفكر 2003م).

المسيري، عبد الوهاب، الصهيونية والحضارة الغربية (القاهرة: دار الهلال 1994م).

المسيري، عبد الوهاب، العالم من منظور غربي (القاهرة: دار الهلال، 2001، 2001م).

المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والشاملة (القاهرة: دار الشروق، 2002 م جزءان).

،المسيري عبد الوهاب العلمانية تحت المجهر بالإشتراك مع الدكتور عزيز العزمة

(دمشق: دار الفكر 2000م).

المسيري، عبد الوهاب. الفردوس الأرضي : دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979م).

المسيري، عبد الوهاب . الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان (دمشق: دار الفكر، 2002)

المسيري، عبد الوهاب. دراسات معرفية في الحداثة الغربية (القاهرة: دار الشروق، ط1، 2000م).

المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكرية - في البذور والجذور والثمر (القاهرة: دار الشروق، ط2، 2005م).

المسيري، عبد الوهاب . فكر حركة الاستنارة وتناقضاته (القاهرة: دار نهضة مصر، ط 1999، 1م).

المسيري ،عبد الوهاب. قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى(القاهرة: دار نهضة مصر، ط 1999، 1م).

المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (القاهرة: دار الشروق، 1999م، المجلد الأول).

ثانياً: المراجع

إدالكوس، عبد الله، في نقد الخطاب الحداثي: عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج ، (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 2014م)

الراشد، حمد، دفاع عن العلمانية ضد المسيري، (بيروت: مدارك للنشر، 2011م)

الشيخ، ممدوح. عبد الوهاب المسيري (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009م).

اللاذقاني، محبي الدين، آباء الحداثة العربية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998م)

باومان، زيجمونت، الحداثة السائلة: ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 2016، 1م)

بلقزين، عبد الإله، من النهضة إلى الحداثة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،

ط1، 2009م).

بيرمان، مارشال، حداثة التخلف : ترجمة فاضل جتكر (نيقوسيا: مؤسسة عيال للدراسات والنشر، ط1، 1993م)

تورين، آلان، نقد الحداثة: ترجمة أنور مغيث، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م).

حرفي، سوزان، حوارات عبد الوهاب المسيري (دمشق: دار الفكر، 2009م، أربعة أجزاء).

سيلاجيتش، عدنان، مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام: ترجمة جمال الدين سيد محمد، (القاهرة : المركز القومي للترجمة، ط1، 2016م).

شفيق، منير، في الحداثة والخطاب الحداثي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م).

شلبي، السيد أمين، الغرب في كتابات المفكرين المصريين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003م).

شيحي، ستيفن، الإسلاموفوبيا : ترجمة فاطمة نصر، (القاهرة: سطور الجديدة، ط1،

(2012

عبد الحق، أسامة (إعداد)، أمة تقاوم: حوارات في الفكر والسياسة (القاهرة: دار القدس للنشر، ط2، 2001م)

عبد الرحمن، طه، روح الحداثة(الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 2009)

عصفور، جابر، هوماش على دفتر التدوير، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م).

ص: 352

عصفور، جابر، نحو ثقافة مغايرة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008م)

عمارة، محمد، الإسلام والتحديات المعاصرة (القاهرة: دار نهضة مصر، ط1، 2010)

فайнدر، ستيفان، خطاب ضد الإسلاموفobia: ترجمة رشيد بو طيب (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، 2016م)..

فيفر، جون الحرب الصليبية الثانية : ترجمة محمد هيثم نشواني (الدوحة : منتدى

العلاقات العربية والدولية،2014).

هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة : ترجمة محمد شيا، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005م).

هنتر، شيرين (تحرير)، الإسلام: الدين الثاني في أوروبا: ترجمة أحمد الشيمي وآخر ،

(القاهرة المركز القومي للترجمة، ط1، 2016)

يوسف، مجدي، من التداخل إلى التفاعل الحضاري (القاهرة: دار الهلال، 2001)

ثالثاً: الدوريات والصحف

المسيري، عبد الوهاب، «نحو نموذج تفسيري اجتهادي»، إسلامية المعرفة، السنة

الرابعة، العدد 16(1999م)، ص131-155.

المسيري، عبد الوهاب، في أهمية الدرس المعرفي»، إسلامية المعرفة، السنة الخامسة، العدد 20(2000م)، ص 109-128.

شعلان، عبد الوهاب، «خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر»، المستقبل العربي، السنة السادسة والعشرون العدد 300(2004م)،
ص 65-47.

عزت، هبة رؤوف ، «حوار مع عبد الوهاب المسيري»، المسلم المعاصر، السنة

ص: 353

الرابعة والعشرون، العدد 94/93(1999م)، ص 175 وما بعدها.

عزت، هبة رؤوف، الحداثة والسياسة : مأزق النظرية وأسئلة المستقبل»، الديموقراطية، السنة السادسة عشرة، العدد 64(2016م)، ص 10-

17

فضل الله، محمد حسين، «صراع بين المستكبارين والمستضعفين»، المنطلق الجديد، العدد الخامس (2002م)، ص 9-20

وهبة، مراد، «الحداثة برؤية علمانية»، الديموقراطية، السنة الخامسة عشرة، العدد

52-50(2015)58

ص: 354

منهجية الفاروقى في قراءة النموذج المعرفي الغربى [\(1\)](#)

ملخص الدراسة

دكتور : حسان عبدالله حسان

دكتور : حسان عبدالله حسان [\(2\)](#)

تسعى الدراسة إلى الكشف عن الوعي المنهجي للفاروقى في قراءته للنموذج المعرفي الغربى، وتحديد المنطلقات الفكرية لهذه القراءة المنهجية، والتعرف على الأدوات المنهجية التي استخدمها الفاروقى في هذه القراءة. وذلك بهدف استخلاص الخبرة المعرفية للفاروقى في النظر للنموذج المعرفي الغربى باعتبارها خبرة مضافة نحو التأسيس المعرفي الحضاري للأمة في نظرتها إلى الآخر وتحديد ضوابط التماقф الحضاري معه، وذلك من خلال الاعتماد على منهجية تحليل النص «الفاروقى» في جوانبه المتعددة، واستخلاص أدواته المنهجية ومفاهيمه التحليلية التي قدمها في قراءته للنموذج المعرفي الغربى.

وتعالج الورقة المحاور التالية:

- الإطار المرجعي للفاروقى في رؤيته للنموذج الغربى.

- معالم منهجية الفاروقى في قراءة النموذج المعرفي الغربى.

ص: 355

-
- 1- بحث مقدم إلى مؤتمر "إسماعيل الفاروقى وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر" نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة اليرموك - عمان الأردن 28-27 ذي الحجة 1432هـ - 23-24 تشرين الثاني (نوفمبر) 2011
- 2- باحث وأكاديمي مصرى جامعة دمياط

-بعض تجليات النموذج الغربي وتمثالتة.

وذلك بالإضافة إلى المدخل المنهجي الذي يتضمن تمهيداً معرفياً يوضح مكانة القراءة التي قدمها الفاروقى، والمجال الذى تتتمى إليه فى الخارطة المعرفية للفكر الإصلاحى الإسلامى المعاصر. والدرس المعرفى المستفاد على مستوى تكوين العقلية البحثية المسلمة، وتصميم المفاهيم والتصورات حول الفكر الغربى، والمشروعات المعرفية الضرورية نحو درس النموذج المعرفى الغربى.

منهجية الدراسة وإطار المعالجة

تمهيد معرفي

-اتصل المسلمون بالغرب في العصور الإسلامية الباكرة، عرفوا حضارته واستوعبوا، دون أن يتأثروا بها في تصوراتهم ورؤاهم الأساسية، وذلك بفضل القوة النفسية من ناحية وامتلاك القدرة المعرفية والمنهجية المستمدة من الرؤية الكلية المستقلة والمترفة والتصور الحضاري الشامل من ناحية أخرى. ثم تجاوز المسلمون حضارة الغرب، وأسسوا حضارة عرفت في التاريخ الإسلامي ونسبت إلى عقيدتهم ودينهم وهي «الحضارة الإسلامية».

-ثم كان اللقاء الثاني على خوف من الغرب وفكره وعمله، والذى تزامن مع التراجع الحضاري للعقل المسلم وإصابته بالجمود والذبول الفكرى، وقدانه لقوته النفسية وقدراته المعرفية والمنهجية الذاتية الدافعة -والذى تجاوز في خطورته فقدان مؤسسة الخلافة ذاتها - هذا مع بروز التفوق العربي في مجال العلوم والاكتشافات العلمية، أو ما يمكن أن نسميه بـ«الأرصدة المادية للحضارة»، وتزامن ذلك - أيضاً - بالاحتلال الغربى العسكرى للعالم الإسلامي المفكك سياسياً وفكرياً، فكان «الاستدراج» الفكرى والثقافى أداة، الغالب والاستياع حيلة المغلوب وحالته.

- تحرك العقل المسلم إزاء هذا الاتصال الثاني بالغرب حركتين: الأولى، حركة الخائف والمتوجس من «الانصهار» و«الذوبان» في نهر التفوق الغربى، وسارت

هذه الحركة في مسارين أساسين، الأول : تمثل في اتجاه التعبئة والتحذير للعقل المسلم من «الاستلام» و«الغزو الفكري والثقافي» و«التغريب» كما عند رشيد رضا ومحب الدين الخطيب ومصطفى صبري وجلال آل أحمد والمسار الثاني، تبني دعوة المقاومة» و«استعادة الهوية» في مقابل «الآخر» فظهرت في صورة ردود تحمل عناوين «الإسلام والمدنية»، «الدين والعلم» كما عند محمد عبد ومصطفى الغلاياني وأحمد عزت باشا أو في دعوات تجديدية كما عند محمد إقبال، أما الحركة الثانية للعقل المسلم، فهي حركة يبدو فيها طابع «التسليم» بتفوق الحضارة الغربية وتقوّق حضارته ونهضته، وسارت هذه الحركة - أيضاً - في مسارين : الأول، حاول التوفيق بين عناصر الذات الأصلية وما أنتجه الفكر الغربي من نظريات واكتشافات تحت عنوان «التفوّق» بين منجزات هذه الحضارة وبين المبادئ الإسلامية كما عند الطهطاوي، أما المسار الثاني اتخذ من منهجية «النقل والاقتباس» طريقاً لاستعادة الدور والمكانة، وهو ما عرف بمسار «التغريب» ويظهر جلياً عند طه حسين وإسماعيل مظهر ونامق كمال ومدحت باشا ورضا خان.

- وفي النصف الثاني من القرن العشرين ظهر مسار آخر في تناول وقراءة الفكر الغربي، يقوم على الانطلاق من الذات، ومن استحضار القوة الدافعة الوجدانية، مع امتلاك المنهجية المعرفية الذاتية، وذلك بهدف تحقيق الاستيعاب القائم على التبصر وال بصيرة الحضارية. ومن الذين أسسوا لهذه «المدرسة الحضارية» مرتضى مطهري ومحمد حسين الطاطبائى في «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، ومحمد باقر الصدر في «فلسفتنا» و«الأسس المنطقية للاستقراء»، وعلى شريعتي في «العودة إلى الذات»، وعلى عزت بيحوفيتش في «الإسلام بين الشرق والغرب»، ومراد هوفمان في الإسلام كبديل ، وغيرهم ممن ساهموا في تأسيس قراءة معاصرة للفكر الغربي لا تقوم على

«الخوف» أو «التعبئة» أو «الاستلام» أو «التلقيق»، بل تقوم على تأسيس منظور حضاري قائم على الانفتاح على الآخر واستيعابه، انطلاقاً من الثوابت الحضارية التي قامت عليها الشخصية المسلمة، واستهدافاً لاستعادة الدور والمكانة وفقاً لهذه الثوابت الحضارية.

-كما اهتم «الوعي الإسلامي» خلال العقدين الأخيرين بالنظر إلى النموذج المعرفي الغربي من خلال تأسيس آليات لدرسه ونقده لاسيما آليات إبراز «التحيز» المعرفي في هذا النموذج. وهو ما أشار إليه عبد الوهاب المسيري في تقديم لبحث مؤتمـ(إشكالية التحـيز)، والذي رصد فيه مجموعة من التحيزات في النموذج المعرفي الغربي منها : التحيز الطبيعي المادي على حساب الإنساني وغير المادي، تحـيز للعام على حساب الخاص تحـيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب غير المحسوس واللامحدود وما لا يقاس والكيفي، وتحـيز للبسيط والواحدى والمتـجانس على حساب المركب والتـعددى

وإسماعيل راجي الفاروقـي (1921-1986) ممن ينتـمون إلى هذه المدرسة الحضارية في قراءة الفكر الغربي ونمـوجـه المـعـرـفـي قراءة تستـند إلى استدعاء تلك القـوة الـوجـانـية الدافـعة، واستـحضار أسـسـ المـنهـجـيةـ المـعـرـفـيةـ التـوحـيدـيةـ.

ويـدعـوـ الفـارـوقـيـ فيـ روـيـتهـ الحـضـارـيـةـ إـلـىـ الشـاقـفـ الـحـضـارـيـ معـ الـحـضـارـاتـ القـائـمـةـ بـصـفـةـ عـامـةـ وـمـعـ الـغـربـ بـصـفـةـ خـاصـةـ، انـطـلاـقاـًـ مـنـ المـوقـفـ الـحـضـارـيـ الإـسـلـامـيـ الـقـادـرـ عـلـىـ الـاـنـفـاتـاحـ وـالـاستـيعـابـ ثـمـ الـتـجـاـوزـ فـيـ ظـلـ ثـوابـتـهـ وـرـؤـاهـ الـأـصـيلـةـ «... إنـ حـضـارـتـناـ إـلـاسـلـامـيـةـ مـفـتوـحةـ غـيرـ مـنـغـلـقـةـ. ولاـ شـكـ أـنـاـ مـكـلـفـونـ بـتـحـصـيلـ الـعـلـمـ أـنـيـ وـجـدـ وـالـاسـتـفـادـةـ مـنـهـ فـيـ تعـزـيزـ الـأـمـةـ وـتـمـمـيـةـ مـوـارـدـهـاـ وـازـدـهـارـهـاـ. فـقـدـ حـثـنـاـ اللـهـ تـعـالـىـ عـلـىـ الـعـلـمـ وـتـلـقـيـهـ وـفـضـلـ الـذـيـنـ يـعـلـمـونـ لـاـ يـعـلـمـونـ، وـفـرـضـ رـسـوـلـ اللـهـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ وـسـلـمـ طـلـبـ الـعـلـمـ عـلـىـ كـلـ مـسـلـمـ وـمـسـلـمـةـ، مـنـ الـمـهـدـ إـلـىـ الـلـحـدـ. وـدـلـلـ عـلـىـ أـنـ الـحـكـمـةـ ضـالـلـةـ الـمـؤـمـنـ يـأـخـذـهـ أـنـيـ وـجـدـهـاـ. وـمـاـ مـنـ دـيـنـ وـلـاـ ثـقـافـةـ فـيـ الدـنـيـاـ رـفـعـتـ شـأنـ الـعـلـمـ وـالـتـعـلـمـ وـحـثـتـ النـاسـ عـلـىـ طـلـبـهـ كـمـاـ فـعـلـ إـلـاسـلـامـ(1).

ويـطـرـحـ -ـ أـيـضاـًـ -ـ عـدـةـ شـرـوـطـ لـلـشـاقـفـ الـحـضـارـيـ معـ الـغـربـ لـاسـيـماـ فـيمـاـ يـتـعلـقـ بـدـرـسـ الـعـلـمـ الـتـيـ يـتـفـوقـ فـيهـ فـيـ الـلـحظـةـ الـحـالـيـةـ «...ـ أـولـهاـ إـتقـانـ الـعـلـمـ وـالـهـيـمـنـةـ عـلـيـهـ أـيـ إـلـامـ الـتـامـ وـالـتـفـهـمـ الـكـامـلـ لـكـلـ نـاحـيـةـ مـنـ نـوـاـحـيـهـ. فـالـتـعـرـفـ السـطـحـيـ بـالـعـلـمـ

ص: 358

1- الفـارـوقـيـ، إـسـمـاعـيلـ حـسـابـ مـعـ الـجـامـعـيـنـ الـمـسـلـمـ الـمـعاـصـرـ، العـدـدـ 31ـ، (ـمـاـيـوـ 1982ـ)، صـ 49ـ

لا يكفي ولا يغنى والاكتفاء به جرم. على المسلم الذي يطلب العلم عند الغرب أن ينفذ إلى كافة الحقول والمكامن ويحيط بتاريخ العلم ومنجزاته، ويدرك مناهجه النظرية ومسالكه العملية، ويعرف مشاكله وأماله حتى يقف على نشأته وحاجاته

وإمكانياته»⁽¹⁾.

- وتسعى الدراسة الحالية إلى الكشف عن الوعي المنهجي للفاروقى في قراءته للنموذج المعرفي الغربى، وتحديد المنطلقات الفكرية لهذه القراءة المنهجية، والتعرف على الأدوات المنهجية التي استخدمها الفاروقى في هذه القراءة. وذلك بهدف استخلاص الخبرة المعرفية للفاروقى في النظر للنموذج المعرفي الغربى باعتبارها خبرة مضافة نحو التأسيس المعرفي الحضاري للأمة، وذلك من خلال الاعتماد على منهجية تحليل النص عند الفاروقى» في جوانبه المتعددة، واستخلاص أدواته المنهجية ومفاهيمه التحليلية التي قدمها في قراءته للنموذج المعرفي الغربى.

وبناءً على ما تقدم تحاول الدراسة الحالية الإجابة على ثلاثة أسئلة أساسية تتلاقى

مع عنوان الدراسة وأهدافه، وهى:

ما الإطار المرجعي الذى يستند إليه الفاروقى في نموذجه التفسيري؟

ما الدافع الحضارى للفاروقى في قراءة النموذج المعرفي الغربى؟

كيف قرأ الفاروقى النموذج المعرفي الغربى وأدواته المنهجية المستخدمة في هذه القراءة؟

محددات مفاهيمية

1- المنهجية

- لغة، المنهج أو المنهاج هو الطريق الواضح، وفي القرآن [لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا] {المائدة: 48} ، قال صاحب المفردات النهج الطريق الواضح، ونهج

ص: 359

1- المرجع نفسه، ص 49

الأمر وأنهج: وضح، ومنهج الطريق ومنهاجه (1). واصطلاحاً منهاجية هي «علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات... أو الوسائل والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية، على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال... والمنهجية مصدر لابتعاد الرشد... من خلال تحديد المراحل والتمييز بين المستويات والتحقق من علامات الاستدلال عند المفارق وإدراك مراجع الاتصال بحيث يمكن السالك من التزام جادة المسار وتعرف مناكب الاستدلال، فالمتابعة واللحاق» (2).

والمنهجية على هذا النحو تتفاعل مع عوامل أخرى في الإنسان تأثراً وتأثيراً، يشير ملكاوى إلى ثلاثة عناصر تؤثر في منهجية تفكير الإنسان ووعيه بالواقع «الأول هو المدركات القبلية المستقرة في ذهن الإنسان وتمثل عادة بمجموعة المبادئ والقيم التي تتصل بالفطرة أو تأتي من النظم والظروف الاجتماعية، والثاني هو الأدوات التي يستخدمها والعمليات العقلية والشعورية وملكات الحدس والخيال والإرادة التي يمارسها، والثالث هو الحقائق الموضوعية المرتبطة بالواقع؟ أي خصائصه الكمية والكيفية، وعلاقاته بما حوله. ويتم التفاعل بين هذه العناصر في العقل الإنساني الذي يقوم بتنظيمها ضمن ما يسمى بالخبرة الإنسانية، وهذه الخبرة هي المضمون الذي يستخدمه الوعي لفهم الواقع الطبيعي والاجتماعي، وإدراك موضوعاته وظواهره، وتقسيرها وبيان دلالاتها وإمكانات توظيفها في الفهم والسلوك» (3).

وهنا لا بد من الإشارة إلى التفاعل الذي تم بين الفاروقى والحضارة الغربية، حيث التقى بها في فترة مبكرة من حياته واهتم باستيعاب النموذج المعرفي الغربى في أصوله وفروعه، حيث درس في الجامعة الأمريكية بيروت، ثم جامعة إنديانا، ثم جامعة هارفارد، ثم جامعة ماكجل بكندا، وجامعة شيكاغو، ثم جامعة سراكيوز وأخيراً جامعة تمبلي بفلاديفيا . وقضى سنتين في كلية اللاهوت وتعرف عن قرب

ص: 360

1- الأصفهانى، الراغب. مفردات ألفاظ القرآن ، دمشق، دار القلم، 1992، ص825

2- أبو الفضل منى عبد المنعم نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص8

3- ملكاوى، فتحى حسن منهجية التكامل المعرفي .. مقدمات في المنهجية الإسلامية، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011، ص 120

على الفكر الديني المسيحي في الغرب، وألف كتاب *الأخلاق المسيحية* هذا بالإضافة إلى دراسته التأصيلية ودرسه للإسلام والعلوم الشرعية في الأزهر الشريف (1954-1958) واستيعابه لعلوم الشريعة وفقها، هذه العوامل مجتمعة شكلت فكر الفاروقى وعقله العلمي وأثرت بشكل واضح في تصوره الفكري ورؤيته الحضارية ومنهجيته وقراءته المعمقة للفكر الغربي وفلسفته وأصوله ومسلماته وجعلته أكثر اتصالاً. ومعرفة بحقيقة ما يحمله النموذج المعرفي الغربي من قضايا وطروحات وتناقضات وإشكالات متباعدة نعرض بعض منها في هذه الدراسة من خلال وقوفنا على أدواته في التعامل مع النموذج الغربي.

وقد أثر ذلك التفاعل على التكوين العقلي والمنهجي للفاروقى حيث جمع بين بعدين رئيين الأول: *البعد الفلسفى*، حيث حصل على درجة البكالوريوس في الفلسفة عام

في من كلية الآداب والعلوم بالجامعة الأمريكية بيروت، ثم حصل على ماجستير

«الفلسفة» عام 1949 من جامعة إنديانا ثم درجة الماجستير في «الفلسفة» أيضاً من جامعة هارفارد عام 1951. أما رسالته للدكتوراه فكانت بعنوان «نظرية الخير ، الجوانب الميتافيزيقية والقيم الاستمولوجية للقيم» حيث حصل بها على درجة الدكتوراه عام 1952 من جامعة إنديانا.

أما المكون الثاني لعقل الفاروقى فهو *البعد الشرعي* والذي تمتد جذوره إلى نشأته

(العائلية المسجد) ووالده ثم أراد أن يكون هذا التكوين الشرعي على علم ودراسة، فاتجه إلى مصر للحصول على دراسات ما بعد الدكتوراه في الأزهر لمدة أربع سنوات (1954-1958) حيث قام بدراسة العلوم الشرعية بطريقة مكثفة خلال هذه الفترة والتي ساهمت بشكل أساسى في تحديد رؤيته الفكرية التي جمعت بين ثلاثة رؤى أساسية استوعبها الفاروقى ورسم من خلالها تصوره الفكري الحضاري.

وفي ضوء هذا التكوين المنهجي المتعدد للفاروقى بين درسه المنهج الغربي، والمنهج الفلسفى التحليل التأملى، ومنهج الدراسات الشرعية الإسلامية، هذا بالإضافة إلى تمرسه في علم مقارنة الأديان ودراساته وتدريسه للعلوم اللاهوتية المسيحية. كل

هذه العناصر شكلت ما يمكن أن نطلق عليه في لفظه ومعناه «العقل الفاروقى» الذى انشغل بالهم الإسلامى من خلال أفق يتسم بالرحابة والتأمل الصادق والإنجاز الإيجابي الملحوظ والبصرة الحضارية.

وهذه الدراسة محاولة لتحليل بعض القواعد والأسس التي انطلق منها الفاروقى فى قراءته للنموذج المعرفى الغربى، والأدوات المستخدمة فى تلك القراءة، والتي نطلق عليها «المنهجية».

2- النموذج المعرفى Paradigm

- من خلال تبع عام لدراسة توماس كون «بنية الثورات العلمية» في ساختها العربية نلاحظ استخدام كون مجموعة من التعبيرات الفلسفية للدلالة على مصطلح «النموذج المعرفى» أو كما سمي في طبعته العربية الأولى «النموذج الإرشادي» ومن أو هذه التعبيرات «التصور الذهنى المسبق»، فهم العالم»، «التعيميات والمفاهيم»، «القيم والتصورات»، «التعيميات الرمزية»، ورغم أنه كما يذكر «كون» أنه استخدم أكثر من اثنين وعشرين معنى للدلالة على مفهوم «النموذج المعرفى» إلا أنه كان أكثر استخداماً لمعنىين رئيسين معبرين عنه « فهو من ناحية يعبر عن جماع المعتقدات والقيم المترافق عليها والتقييمات المشتركة بين أعضاء مجتمع بذاته، ومن ناحية أخرى إلى عنصر منفصل في هذا المركب الجامع وهو الحلول الواقعية للألغاز». [\(1\)](#).

كما نجد أن ما قدمه كون حول مفهوم النموذج المعرفى يشير إلى: توافر إطار تفسيري عام لجماعة علمية محددة/ أو مجتمع علمي معين [\(2\)](#)، ويتضمن هذا الإطار التفسيري عدة عناصر أبرزها، المفاهيم، التعيميات الرمزية، والمستوى الميتافيزيقي (المسلمات)، والقيم، ويركز كون أيضاً على قيم التألف والانسجام بين هذه العناصر

ص: 362

1- كون، توماس. بنية الثورات العلمية، ترجمة جلال شوقي . الكويت عالم المعرفة، العدد 168، ديسمبر 1992، ص 244

2- يتالف المجتمع العلمي/أو الجماعة العلمية الذي يقصدها كون من "مجموعة من الممارسين لتخخص علمي محدد. ويكونون قد مرروا بمرحلة متماثلة من حيث التعليم والتشريع المهنية... ويستوعبون خلال هذه العملية ذات الأدب التقني ويفيدون منها نفس الدرس (انظر: المرجع نفسه، ص 246)

بعضها البعض داخل الحقل المعرفي لهذه الجماعة العلمية.

ويتداخل مفهوم «رؤى العالم» مع مفهوم النموذج المعرفي، وقد تبع ملكاوى هذا المفهوم ونشأته عند «إيمانويل كانط (1724-1804م)» و«وليلهام دلثاي» (1833-1911م) وغيرهم من المفكرين وال فلاسفة، وتوصل إلى أن «رؤى العالم هي» مجموعة من المفاهيم والمعتقدات والتصورات الإدراكية التي تمكنا من فهم الكون والحياة والإنسان وال العلاقات القائمة بينهما⁽¹⁾، من ناحية أخرى فإن «رؤى العالم» تساعد في عملية التحليل والتفسير للظواهر الإنسانية المختلفة باعتبارها وحدة تحليل كما «أنها تعيننا على تفسير التناقض بين النظريات والمبادئ العامة والخاصة ببعض المجالات المعرفية نتيجة توجهات المتخصصين والعلماء الذين يصوغون هذه النظريات والمبادئ».⁽²⁾

- ويقترب من «النموذج المعرفي» اصطلاح آخر هو «النظام المعرفي» Cognitive system، ويقع هذا الاصطلاح في ميدان علم اجتماع الثقافة، وعلم اجتماع المعرفة وفي علم النفس الاجتماعي، ويفترض نظرياً «أن لكل مجتمع ولكل شخص «نظاماً معرفياً» خاصاً به يتكون من مجموعات من عناصر المعرفة أو المعتقدات التي يستند إليها المجتمع أو الشخص في تعرفه على العالم من حوله وفي تعامله مع هذا العالم، أو التي تتكون منها (في حالة المعتقدات) عقيدته الكلية... ويكون النظام المعرفي من: نظم معرفية جزئية تتشكل من تفاعل : المعلومات والمفاهيم والتصورات الذهنية لكي يتكون من هذه النظم الجزئية الفرعية في النهاية «النظام المعرفي» الكلى أو الشامل الذي يتميز به مجتمع أو فرد بعينه».⁽³⁾

- واهتم عبد الوهاب المسيري باصطلاح «النموذج المعرفي» وتحديد ماهيته وطرق تكوينه، وعناصر تشغيله، ومحتواه ومضمونه، ويعرف المسيري النموذج بأنه بنية فكرية تصورية يجردها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل

ص: 363

-
- 1- ملكاوى، فتحى. رؤى العالم والعلوم الاجتماعية إسلامية المعرفة المعهد العالمي للفكر الإسلامي العدد 42-43، 2006، ص 96
 - 2- المرجع نفسه، ص 92
 - 3- خشبة سامي مصطلحات فكرية، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 1994، ص 579

فيختار بعضها ثم يرتبها ترتيباً خاصاً، أو ينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بعضها البعض ترابطاً يتميز بالاعتماد المتبادل وتشكل وحدة متماسكة يقال عنها أحياناً «عضوية». أما «المعرفي» فيوصف بأنه «ما يتعامل مع الظاهرة من منظور [\(1\)](#) كلي ونهائي» [\(2\)](#).

- ويرى المسيري أن لكل نموذج بعده المعرفي أي أن خلف كل نموذج معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفرضيات ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبي من منظوره. فهي باختصار مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب على الأسئلة الكلية والنهائية (ما الهدف والغاية من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كاماً فيه أم مفارقًا له؟ [\(3\)](#)).

والنموذج المعرفي وفقاً لما تقدم يحمل روئي الإنسان الفيزيقية والميتافيزيقية، ونظامه القيمي وعلاقاته المعيارية، ومصادر تشكيل معرفته، وإطاره المرجعي، وهذا يجعل النموذج أدلة تحليلية يمكن من خلالها إدراك جوهر الظاهرة وفروعها، ويساهم في عملية التفسير بصورة أساسية.

وتنقسم الدراسة الحالية إلى ثلاثة محاور بالإضافة إلى المدخل المنهجي والدرس المعرفي المستفاد والخاتمة- هما:

المحور الأول: الإطار المرجعي عند الفاروقى في قراءته للنموذج المعرفي الغربى.

المحور الثاني : معالم منهجية الفاروقى في قراءة النموذج المعرفي الغربى.

ص: 364

1- المسيري عبد الوهاب موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 1، القاهرة، دار الشروق، 1999، ص 107.

2- المرجع نفسه، ص 122

3- المسيري عبد الوهاب: العالم من منظور غربي كتاب الهلال العدد 602 ، القاهرة، فبراير 2001، ص 20 - 21

المحور الثالث: بعض تجليات النموذج الغربي وتمثاليته.

المحور الأول: الإطار المرجعي عند الفاروقى

- كلمة «مرجعية» تعنى الفكرة الجوهرية التى تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين والركيزة النهاية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها « فهي ميتافيزيقا النموذج ». والمبدأ الواحد الذى تُرد إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يرد هو أو ينسب إليها⁽¹⁾

- وإسماعيل الفاروقى-موضوع -الدراسة ينتمي إلى أصحاب «المرجعية النهايةالمتجاوزة والتي تستند إلى فكرة التوحيد للإله المتنزه عن الشرك والمادة، «وعن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما، ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يرد إليهما. وجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تخترل ولن تلغى. فالإنسان قد خلقه الله ونفع فيه من روحه وكرمه واستأنمه على العالم واستخلفه فيه، أي أن الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الإمامة والاستخلاف». [2]

- والتوحيد عند الفاروقى هو رؤية عامة للحقيقة، وللواقع، وللعالم، وللمكان وللزمان، ولتاريخ الإنسانية ولمصيرها، ومن خلاله يفسر الأحداث والواقع، ويستتبع نظام القيم والمعرفة والأخلاق، وتقوم هذه الرؤية التوحيدية» للفاروقى بدور المرجعية والأداة التحليلية في التفسير داخل الإطار الكلى، وتعتمد بدورها على عدة عناصر مفسرة هي:

أ- الثنائية : وهذا المبدأ يقسم (الكون) العالم إلى نوعين متمايزين «إله، ولا إله. خالق ومخلوقات. أما نظام الإله فهو قاصر على الله سبحانه وتعالى وحده. فهو وحده رب السرمدي الذي لا بداية له ولا نهاية. وهو الخالق المتعالى، المتفرد على الدوام، بلا شبيه ولا شريك... ونظام الخالق مخاير تماماً ويشكل مطلق لنظام

ص: 365

1- المسيري عبد الوهاب موسوعة اليهودية والصهيونية، ج 1، مرجع سابق، ص. 54.

المخلوقات، من حيث الكنه، والكينونة، ومن حيث الوجود والوظيفة. ومن المستحيل على الإطلاق أن ينصلح أحد هذين النظامين في الآخر، أو يحل فيه أو يختلط به، أو أن يتحد أحدهما بالآخر . فمن المحال أن يتحول الخالق إلى مخلوق، ولا أن يتسامي

المخلوق ليصير ويتجل في صورة الخالق بأي منطق، ولا بأي شكل كان ظ(1)

بـ التصورية: وهو العنصر الثاني داخل الإطار التوحيدى الكلى الذى يتبعه الفاروقى، ويقصد به أن العلاقة بين نظامي الخالق والمخلوق فكرية تصورية في طبيعتها، وركيزة مرجعيتها في الإنسان هي ملکة الفهم. ويشمل الفهم بوصفه أداة للمعرفة، ومستودعاً لها كافة الوظائف المعرفية كالذاكرة والتخييل واللاحظة والحدس والإدراك ... وكل البشر فطروا على الفهم بدرجة تكفى لمعرفة المشيئة الإلهية بواحدة من طريقتين أو بكلتاهما : الوحي المنزل من عند الله تعالى، واستنباط تلك الإرادة من ملاحظة السنن الإلهية في الكون التي لا تتبدل ولا تتغير. (2)

ج) الغائية: ويقوم هذا المبدأ على اعتقاد غائية الكون وهو ضد العببية والصدفية والفوضى ،بمعنى «أن الكون له غاية خلقه خلقه من أجلها..فالعالم كون مترابط ومنتظم ومتناجم ، لا تقواط فيه ولا فطور تتحقق فيه إرادة خالقه على الدوام... هذا باستثناء الإنسان فيما يتعلق بالأوامر التكليفية الإلهية الموجهة إليه. فالعمل الإنساني الأخلاقي لا يتوافق بالضرورة مع الإرادة الإلهية لكونه في جوهره عملاً يرتكز على التدبر الحر الإرادي المقصود. أما الإنسان في بعده الجسدي فهو متكامل مع بقية المخلوقات، وخاضع للسنن التكوينية، وغير مختار في الاستجابة لمقتضياتها». (3)

د) القدرة الإنسانية وقابلية الطبيعة للتطبيع: يرتبط هذا المبدأ بالحلقة الثانية في سلسلة الإطار التفسيري عند الفاروقى وهي الغائية، فإن سنن الله تعالى في الخلق، ومنطق الخلق يقتضى إمكانية تحقيق غايته في الزمان والمكان في هذه الحياة الدنيا،

ص: 366

1- الفاروقى، إسماعيل. التوحيد مضامينه على الفكر والحياة ترجمة السيد عمر، القاهرة مدارات للنشر والتوزيع ،2015م، ص 52

2- الفاروقى، إسماعيل.. التوحيد.. مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص 53

3- المرجع نفسه، ص 52

فيما بين الخلق واليوم الآخر. ولابد أن يكون الإنسان بوصفه فاعل الفعل الأخلاقي قادرًا على تغيير ما بنفسه... وأن الخلية لا بد وأن تكون طيعة وقابلة للتحول للتغيير في جوهرها وهيكلها وشروطها وعلاقتها بالفعل الأخلاقي الإنساني كشرط لتضمين النموذج أو القصد الإنساني في الطبيعة، أو تجسيدها له... والخلية بعمومها مؤهلة لتحقيق ما ينبغي أن يكون، أو بالأحرى تجسيد المثال الإلهي المطلق في حدود الاستطاعة في الفضاء المكاني والرمانني الذي تعيش فيه الإنسانية على هذه الأرض»⁽¹⁾.

هـ) المسؤولية والمحاسبة: وهذا المبدأ هو نتيجة لما تقدم من تكليف الإنسان بتغيير نفسه، والمجتمع والبيئة بما يتماشى مع الأمر الإلهي، وهو ما يتطلب أن يكون الإنسان حراً وقدراً على القيام بهذا التكليف، ويترتب على هذه المقدمات المسؤولية والحساب «فاللتزام الأخلاقي مستحيل دون المسؤولية والحساب... ومبدأ المحاسبة متصل في طبيعة المعيارية نفسها، وهو مبدأ قرآنی كلی یمثل الأساس الذي يقوم عليه النظام الأخلاقي الديني الإسلامي برمته»⁽²⁾.

ز) النموذج المعرفي التوحيدى والنظام الكوني: يوضح الفاروقى في هذا المبدأ علاقة بين التوحيد باعتباره رؤية تصورية ونظام معرفي بالحقيقة الاجتماعية والوجودية، وعلاقاته بالأشياء والإنسان، مبرزاً الارتباط بين النظام القيمي التوحيدى والظاهرة الطبيعية بخصائصها المادية والذي يتمثل في الضبط القيمي الذي يقدمه النموذج التوحيدى للظاهرة المادية، ويؤكد في هذا المجال المعرفي على حقيقتين كونيتين هما:⁽³⁾

أن الظاهرة الطبيعية حقيقة لا تنكر قط. لكنها ليست كل ما في الوجود. فالوجود ليس كله مادة محسوسة خاضعة لقوانين المعرفة الحسية/ هناك ملكوت واسع من الظواهر المعنوية. فالقيم لا تحس ولكنها موجودة بوجود أقوى وأغنى من وجود

ص: 367

1- المرجع نفسه، ص 54

2- المرجع نفسه، ص 54

3- الفاروقى، إسماعيل. نحن والغرب»، المسلم المعاصر، العدد الحادى عشر(سبتمبر 1977)، ص 32-33

الأشياء. فهي فاعلة محركة بينما الأشياء والطبيعة جامدة ممحونة. وليس صحيحاً أن المعرفة لا تعرف يقيناً. بل إن لها علماً لا يقل شأنه عن العلوم الطبيعية له ضوابطه ومنهجه، وله أحکامه وله تاريخ حافل طويلاً.

كما أن رغبات الإنسان لأحوج ظواهر الطبيعة إلى الانقياد بالقيم المعنوية لأنها أميلها إلى الطغيان، وإفساد نفسها كلما تعددت الحدود التي ترسمها لها القيم. لذلك، يوجب التوحيد علينا أن نلجم رغباتنا بلحام القيم، وألا نشعها إلا بعد التأكد من أن إشباعها المطلوب لا ينتهي قيمة ولا يتعدى حدّاً. فالشريعة ليست إلا تطبيق القيم على الظواهر الطبيعية. وهي حقة وصادقة مرتين مرة بالتنزيل ومرة بالفعل. فهي تعرف يقيناً، ولذلك هي خير معيار لكل شئ هذافي مقابل ما أدعنته المسيحية أن الطبيعة شر كلها ليست السعادة في الإسلام سعادة إشباع رغبات بل سعادة تحقيق الذات كلها من رغبة طبيعية، وبسوق روحي. وهذا الانقياد للقيم لا ينطبق على الفرد فحسب، بل على الجماعة - أيضاً ولا سيطرة للإنسان على الطبيعة ولا تنافس عليها مع أخيه الإنسان. إنما استثمار للطبيعة بتعاون الإنسان مع أخيه الإنسان وبالتوابطي والتآخي والمعروف.

المحور الثاني: معالم منهجهة الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي

اعتمدنا في استخلاص هذه المعالم الأساسية في قراءة النموذج المعرفي الغربي عند الفاروقي على قراءة تحليلية للنص الفاروقي - المتوفر لدينا - متبعين الآثار والأصول والتجليات التي طرحتها في كتاباته، وقد اهتم بصورة أساسية بالظلال والتمثلات للنموذج الغربي مع تقديم نظرة تحليلية للمبادئ والقيم الحاكمة في هذا النموذج والتصورات الكلية له ومسلماته والتي نشير إليها في العناصر التالية.

أولاًً : السياقات الفكرية والاجتماعية لنشأة النموذج المعرفي الغربي -

أدرك الفاروقي العوامل الفكرية والاجتماعية التي أخرجت النموذج المعرفي الغربي إلى الوجود بوضعيته المادية على هذا النحو مبيناً دور الكيسة المحوري

(السلبي) في هذه النشأة، والصراع بين التيارين المثالي والوضعي، حيث يرى الفاروقى «أن معتقدى المذهب العقلى فى القرنين السابع عشر والتاسع عشر قد أقاموا نظاماً عظيماً للفكر حاولوا بمقتضاه إعادة تأسيس الدعامة الأولى للثقافة الغربية والمسيحية على أساس عقلى. ولقد كان معظم الأوروبيين الغربيين ينظرون إلى الثورة الفرنسية على أنها الحركة الظاهرية التي أدت إلى تدعيم ذلك النظام وحاوت أن تصفي عليه الصبغة العالمية، ولقد كان فشلها اللاحق يمثل كلاً من العلة والمعلول لظهور مذهب النزوع إلى الشك الذى كان قد شن معركة قاسية على مدى قرون عديدة من قبل ضد سطوة الكنيسة. ولقد تم خوض تلك الحروب الطويلة القاسية في مجالات العلوم الطبيعية، وبصفة رئيسة علم الفلك وعلم الكون حيثما كان كل من الكنيسة، والكتاب المقدس، يعتنقان آراء تتعارض مع ملاحظات العلوم التجريبية؛ ولقد نجح ذلك النزوع إلى الشك في هدم المذاهب التي اعتنقتها الكنيسة حول الكون، وأيضاً النظم العقلية التي بالرغم من منطقيتها كانت لا تزال تؤمن بصحة المبادئ الرئيسية للمسيحية). (1)

ومن ناحية أخرى تأثرت نظرة أوجست كونت الوضعية بالتطورات التي شهدتها العقل الأوروبي لا سيما في فترة تراجع دور الكنيسة والاستبداد الديني حيث «شهد أوجست كونت تلك الفترة القصيرة التي سيطر فيها العقل باعتبارها الفترة التي نجحت فيها أوروبا في إنهاء الطغيان الفكري للكنيسة، ولكنه عندما كان يتطلع إلى المستقبل، كان يشعر بالتفاؤل ويستطيع أن يتنبأ بظهور فجر عصر جديد، عصر العلم الإيجابي، الذي يستطيع فيه الإنسان - بعد تحرره النهائي من كل الإيمان الساذج والأفكار الجازمة - أن يأخذ مكانه في العالم الذي يكون بدوره قد تحرر من الاثنين ومن ثم فإن الإنسان طبقاً لـ«كونت» يجب أن يطبق العلم لتنظيم حياته ذاتها، ومثلاً ما طبق الطلب على وجوده الفردي المادي، يجب أن يبتدئ في تطبيق العلوم الاجتماعية على سلوكه الاجتماعي وعلى سلوك الجماعة ككل، وطبقاً لأدب العلوم الاجتماعية في

ص: 369

1- الفاروقى إسماعيل صياغة العلوم الاجتماعية صياغة الإسلامية، رسائل إسلامية المعرفة (5) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ص 8

الغرب، فإن العلوم الطبيعية تحوز على ميثودولوجيا الحقيقة التي لا يمكن وضعها موضع الشك . ونظراً لأنه قد تم تطبيق تلك العلوم في النطاق المادي، فقد حان الوقت الآن لأن يمتد ذلك النجاح إلى نطاق العلاقات الإنسانية»⁽¹⁾.

والمرحلة الأخرى التي أثرت في تشكيل النموذج المعرفي الغربي من وجهة نظر

الفاروقى هو ما تعرض له العقل الغربي من صدمة في الحرب العالمية الأولى حيث «اصطدم الفكر الدينى بالحرب العالمية الأولى، ودعا إلى الانسحاب والانعزal عن العالم ورأى الخلاص في القفزة العمياء إلى المسيح والسكنون إليه وفيه وجودياً» وذلك حسبما رأه المفكر الدينى الأول كيركجارد - ولكن عند صدمته بالحرب العالمية الثانية اضطر إلى التدخل... وما إن وضعت الحرب أوزارها حتى ظهرت الدعوات التي تنادى بالخلص من الدين ومن كل عنصر ما ورائي مطلق، إذ يكمن الشر والاستبداد في الماورائية والإطلاق بالذات». ⁽²⁾

وفي الوقت نفسه انتشر الفكر الوضعي وظهر تحديه للمسائل الفلسفية بدعوى أن مسائل الفلسفه كلها مسائل لغوية تقنيّة لا جوهر لها سوى ما وضعه المتكلمون من معانٍ أصقوها بالكلمات التي يتفوّهون بها، وبالفعل عم فكر إير وفيتجنشتاين جميع دوائر الفلسفه في العالم الغربي، فأصبحت الوضعيّة المجردة-أي التقنية- مدار الدراسة العلمي في الطبيعة وهدفه الأول والأخير ، والوضعيّة المنطقية مدار الدراسة في الفلسفه

وحقولها، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأخيراً في الفكر الدينى نفسه.⁽³⁾

ويرى الفاروقى أن أهم جوانب اتفاق الفكر الغربي مع المسيحية الأوروبية تتمثل في موضعين أساسيين هما «عزل العقل وإحلال الشعور مكانه كمنهج للمعرفة، ذلك أن العقل لا يسوع الشليث والتجميد وصلب الإله وموته وإعادته إلى الحياة وتخليص البشر بتعذيبه، إنما الشعور المسيحي يسوع ذلك عند المسيحيين المؤمنين بهذه

ص: 370

1- المرجع نفسه، ص 8-9

2- الفاروقى، إسماعيل. التحرك الفلسفى الإسلامى فى العصر الحديث، المسلم المعاصر، العدد 39 (مايو 1984، ص 15

3- المرجع نفسه، ص 16

الأركان، وثانياً أن الخطيئة الأصلية وسقوط البشر أجمع بالضرورة الناتج عنها أفسد جبلة الإنسان بحيث أصبحت لا يرجى منها خير وعجزت بالكلية عن الإتيان به حتى لزم أن يتجسد الإله ويكره عن الإنسان خططيته ويحدث له خلاصة. وبالتالي فالزمان والمكان ؛ بل والخلق كله مفسود وساقط لا يستغرب من قيامه على تعارض جميع القوى والعناصر والمخلوقات التي يتالف منها بعضها مع بعض دون جدوى أو نهاية»⁽¹⁾.

وفي ضوء هذه العوامل والمؤثرات لا سيما المؤثر الديني نشأ الفكر التوسيقي الغربي في ظل هذه العوامل والمؤثرات مما أنتج ردود فعل معرفية قائمة على التمرد على العقل المعرفي الكنسي بالأساس، والانتقال إلى عقل جديد هو العقل النبوي، وفي الوقت نفسه تبلور النموذج المعرفي الغربي مستمدًاً أصوله من الفلسفة اليونانية والإغريقية لاسيما في نزعتهما المادية بعد حالة الفراغ الذي تسببت المسيحية في إيجاده خلال العصور الوسطى.

ثانياً: المسلمات الأساسية للنموذج المعرفي الغربي

حدد الفاروقى أبرز المسلمات التي يقوم عليها النموذج الغربي وهي النزعة الشكوكية مبيناًً أبعادها المعرفية في العقل والتصور الفكري الكلى الذي يحمله التصور الغربي، ويرى بان هذه النزعة الشكوكية هي ! الأساس المعرفي الذي ساهم في بناء كثير من القيم في النموذج الغربي بدءاً من عصر التنوير الأوروبي، ويؤكد على مخاطر النزعة الشكوكية التي «تفاقمت بدرجة بالغة الخطورة في عالم اليوم عامة، وفي الغرب بوجه خاص. وباتت تلك النزعة هي المبدأ السائد في أوساط المتعلمين، فضلاً عن شيوعها في أوساط العوام المحاكيين للمثقفين في مجتمعاتهم. ويعود هذا الانتشار المشهود جزئياً إلى نجاح العلم بمفهومه الغربي، المنظور إليه على أنه بمثابة الانتصار المتواصل للعقل التجريبى على العقل الديني وروج الغرب تعريفاً للعقل الديني على أنه العقل الملائم بتعاليم الكنيسة ورؤيتها. فقدت الكنيسة في رأى التجربيين حجيتها ومرجعيتها في تعليم الحقيقة من أمد طويل. بل إن

ص: 371

الكنيسة لم تكن يوماً ما أملأً لحيازة مثل تلك المرجعية والحجية»⁽¹⁾ ويقوم المذهب

الشكى على مجموعة من الافتراضات والاعتقادات المعرفية الأساسية هي:⁽²⁾

لأشئى يعرف حقيقة سوى الظواهر الطبيعية. وفي العلاقات الإنسانية الظاهرة الطبيعية هي الرغبة.

الظواهر الأخلاقية لا تُعرف حقيقة. فهي دائماً وأبداً مشكوك فيها لا تُعرف بشر حق ولا خير حق.

لا يجوز للإنسان أن يدعى أن سلوكاً ما خير من سلوك آخر إلا إذا أدى ذلك السلوك إلى إشباع رغبة من رغباته هو دون الآخرين.

ويربط الفاروقى بين نظرية المسيحية وتصورها لطبيعة الإنسان وبين تأصيلها للمذهب الشكى في مبحث الأخلاق الذى قام أصلاً ضد معتقداتها ومضايقاتها المعرفية وكانت سبباً في نموه وازدهاره حيث باركت المسيحية مذهب الشك الأخلاقي، وذلك باعتقادها أن الإنسان مخلوق ساقط بنى جبلته على الإثم والعدوان والمنكر ، لا أصل ولا جدوى من اجتهاده وعمله فحياته كلها كتلة من الخطيئة والفسرور، والمجتمع ليس إلا ميدان الشيطان أرادت المسيحية أن تبرهن على ألوهية المسيح فرأى أنه يلزم للاقتناع بعملية التخلص التي قام بها الإله بتجسدته في المسيح وصلبه أن يكون الإنسان عاجزاً عن تخلص نفسه بفعله. لذلك حطت من قدر الإنسان ونفت الأخلاق من سلوكه. فاتفاقت مع مبدأ الشك بأن سلوك الإنسان لا حقيقة معنوية أو قيمة فيه»⁽³⁾

ورغم تأكيد الفاروقى على بعض الجوانب الإيجابية لهذا المبدأ الأساسي (مبدأ الشك في النموذج الغربى مثل احترام الذات الإنسانية وحمايتها، وهو ما أدى إلى توثيق روابط الاجتماع الغربى وذلك للاتفاق على ضرورة التعاون من أجل إشباع

ص: 372

1- الفاروقى، إسماعيل. التوحيد.. مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص. 85.

2- الفاروقى، إسماعيل. «نحن والغرب»، المسلم المعاصر، العدد الحادى عشر، ص 22 سبتمبر 1977، ص 22

3- الفاروقى، إسماعيل. «نحن والغرب»، مرجع سابق، ص 23

رغبات الذات، إلا أن ذلك أدى في الوقت نفسه إلى مجموعة من الآثار السلبية التي تأصلت في الشخصية الغربية وأهمها:⁽¹⁾

غلا الغرب في رعاية الذات الإنسانية وحمايتها بأن ألهها وجعلها وحدها الحقيقة، فأصبح إشباع رغباتها هو معيار الخير والشر.

عرف الغرب عصبيتين: عصبية القوم على الفرد وعصبية القوم على القوم أدت الأولى إلى انحسار الشخصية الفردية بضرورة تطبعها بطابع الجماعة إلى أن أصبحت التربية عندهم لا معنى لها سوى التшибيع الاجتماعي Socialization، التشقق الاجتماعي Acculturation التوحد الكيفي الاجتماعي Homogenization، التكامل الاجتماعي Adjustment. - وأدت الثانية إلى استعمار الإنسان لأخيه الإنسان بالجملة أي بالملايين.

غلا الغرب في استغلاله للطبيعة. فالرغم من ازدهار العلوم الطبيعية على كافة أنواعها وتقديم التقنية في خدمة الإنسان فإن تالية الرغبات ومنع العنف ضد الزملاء النمور أدى إلى اغتصاب الإنسان للطبيعة، أي إلى استثمار الطبيعة وتطبيع قواها لإشباع الرغبات دون وازع أخلاقي، دون معيار يعلو على الطبيعة والرغبات معاً ويخصبها لقيمها وأوزانه. فكان تلويث الموارد الطبيعية ونهب الثروة الأرضية بلا حساب مما أدى بدوره إلى قلب توازن الطبيعة في كثير من الحقول.

والنزعية الشكية التي يشير إليها الفاروقى ليست خاصة بالفكر الغربي الحديث أو المعاصر وإنما ترجع في جذورها إلى القرن الرابع قبل الميلاد والتي قامت في مواجهة تفسير الواقع عن طريق التأملات العقلية، كما ظهر عند السفسطائيين والذين جاؤوا من بعدهم من الشراك الأول مثل بيرون، وإينسيديموس وكارنيادس وغيرهم، ثم ظهرت في الفلسفة الحديثة عند باسكال وهيوم وكانت و التي أرادت تقويض الإيمان الدينى بالمفهوم الكنسى.

ص: 373

1- الفاروقى، إسماعيل . نحن والغرب»، المسلم المعاصر، مرجع سابق، ص 29

شمل هذا النقد للعلوم الاجتماعية عدة جوانب لا سيما ما يتعلق بالمنهج ذاته الذي نادى منذ البدء بفصل العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية وهو ما أثر بوضوح على مكانة هذه العلوم من ناحية، وأحكامها ومناهجها من ناحية أخرى ثم تغريغها من المضارعين الإيمانية بصورة تامة» ... وكانت النتيجة: هي استحواذ الحقائق الواقعية لكل مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به. لقد أدى مبدأ الواقعية، ومن ثم الاستقلال الذاتي القيمي للحقائق الاجتماعية، ووضعها موضع الاختبار إلى التدهور الأخلاقي الحتمي للمجتمع. ومن ناحية أخرى، فإن منح الغرب العلوم الإنسانية مكاناً خارج نطاق العلم قد أفعى تلك العلوم من التشدد الخاص بالموضوعية، وبيانها إلى المرتبة الدنيا حتى لا تطلب بالموضوعية العلمية، أو حيث لا يمكن إحراز تلك الموضوعية، أبداً، فإنها قد أصبحت عرضة للهجمات من مذاهب النسبية، والشكك، والذاتية، مما ساعد على إبطال أثرها بصفة أكبر وإفساد قوتها متضمناتها (أى الإيمان، والعقيدة والأمل والخير والواجب، والجمال،...) في تقرير الحياة والتاريخ» [\(1\)](#).

كما اهتم الفاروقى أيضاً بنقد بعض الدعاوى التي طرحتها النموذج المعرفي الغربي الخاصة بنتائج العلوم الاجتماعية الغربية لا سيما ما يتعلق بالموضوعية والمحايدة وهو التناقض الذى يقع فيه المنهج الاجتماعى الغربي ففي الوقت الذى يؤكّد فيه نسبية الحقيقة الاجتماعية فإنه يؤكّد من ناحية أخرى موضوعية وحيادية نتائج العلوم التي تختص بدراسة هذه الحقيقة عنده حيث يدعى الغرب أن علومه الاجتماعية تتسم بالصفة العلمية لأنها محايدة، وتعمد تقاضي الأحكام والتفصيلات الإنسانية، وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها، ولكن ذلك يعد إدعاء غير ذي جدوى؛ فإنه ليس ثمة إدراك نظري لأية حقيقة بدون إدراك طبيعتها وعلاقتها القيمية، ومن ثم فإنه بدلاً من الامتناع عن تحليل الناحية القيمية الذي لا يمكن تطبيقه على أي حال، والسماح للاعتبارات القيمية أن تقرر الاستنتاجات

ص: 374

1- الفاروقى، إسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص 19

بطريقة سرية، سوف يتولى أحد العلماء الصادقين القيام بعمل جميع التحليلات بطريقة صريحة، ذلك العالم الذي لن يدعى أبداً التحدث عن المجتمع الإنساني في حين أنه في الحقيقة يعني المجتمع الغربي، أو يدعى التحدث عن الدين في حين أنه في الحقيقة يعني المسيحية، أو يدعى التحدث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية، في حين أنه في الحقيقة يعني بعض الممارسات العامة للمجتمعات الغربية»⁽¹⁾

ثم انتقد الفاروقى الاتجاه الذى أطلق دعوى «أن ما كان تطبيقه ممكناً بالنسبة للطبيعة قد تم افتراض إمكانية تطبيقه بالنسبة للإنسانية، أى بالنسبة لكل من الفرد والمجتمع، فإن كليهما يمثل الطبيعة، ويجب إخضاعها لنفس الأساليب، إن لم يكن لقوانين فهمها»⁽²⁾.

وقد أدى ذلك الخطأ الجوهرى في تعريف حقائق العلوم الاجتماعية والتعرف عليها إلى ظهور خطأ آخر هو أن أى شخص يقوم باللاحظة يكون في إمكانه وضع القوانين التي تتحكم في الحقيقة الاجتماعية لو أنه اتبع القواعد العلمية بطريقة مدققة؛ ولكنه يجب أن يتتأكد من إبطال أى نوع من التحيز الشخصي والامتناع عن إصدار أى حكم سابق، فالحقائق يجب أن تدرك لتتحدث عن نفسها. ولقد ساد الاعتقاد أنه بمقتضى ذلك التشدد لن تستطيع الحقائق إلا أن تكشف أسرارها وهكذا تصبح خاضعة للمعالجة العلمية.⁽³⁾

كما انتقد الفاروقى العلماء الغربيين في تأكيدهم على الموضوعية رغم تحيزهم الكامن في خطوات منهجيتهم ونتائجها» حيث كان العلماء الاجتماعيون الغربيون من الجرأة بحيث أعلناوا أن أبحاثهم تتسم بالموضوعية، ولكننا نعلم جيداً أنهم يدينون بالتحيز وأنها غير مكتملة، ... إن العقل الغربي، بالرغم من التقدم المفاجئ في علم القيم الفينومينولوجي، كان بعيداً عن الإدراك بأن فهم الأديان والحضارات والثقافات

ص: 375

1- المرجع نفسه، ص 22

2- المرجع نفسه، ص 13

3- المرجع نفسه، ص 13

الخاصة بالشعوب الأخرى يتطلب نوعاً من التحيز المضاد وتعاطفاً مع الحقائق لو أنه سيتم فهم تلك الحقائق على الإطلاق»⁽¹⁾

ويؤكد الفاروقى على البعد الذاتي للباحث ودوره في إدراك الحقائق مما ينتفي معه صفة الموضوعية، ففيما يتعلق بإدراك القيم» نجد أن الشخص القائم باللحظة هو الذي يؤكد الحقائق أو يتعاطف معها بطريقة فعلية سواء أكان مؤيداً أم معارضاً، وإدراك القيم يعد في حد ذاته تقريراً لتلك القيم، أي أنه يحدث فقط عندما يتم تفهم القيم في واقع الحياة. وبعبارة أخرى، فإننا لا نستطيع القول أنه قد تم إدراك القيمة إلا إذا كانت قد حركت، أو أثرت أو أثارت عاطفة أو شعوراً في الشخص القائم باللحظة وفقاً لما تتطلب طبيعتها، ويعتبر إدراك القيم شيئاً مستحلاً لو لم يتم إحداث ذلك التأثير من خلال قررتها المقررة أو إغرائها المؤثر، ولكن ذلك ليس من الممكن حدوثه بدون إعداد من قبل الشخص القائم باللحظة الذي سوف يمر بذلك التأثير، وبدون التعاطف الوجداني مع الشئ إن اتجاه الشخص القائم بالدراسة تجاه الحقائق موضوع الدراسة يقرر نتيجة تلك الدراسة، وذلك هو السبب في أن الدراسات الإنسانية الخاصة بالرجل الغربي والتحليلات الاجتماعية للمجتمع الغربي التي يقوم بها العلماء الغربيون تتسم بالضرورة بالصفة «الغربية»، وليس من الممكن أن تكون نماذج تحدى لتطبيق دراسات على المسلمين أو مجتمعاتهم».⁽²⁾

وينتقد الفاروقى تشكيل الذهن الغربي الذي يقوم على التعميم وإهمال الخصوصيات الثقافية والدينية والبعد الدينى والأخلاقي على وجه الخصوص، وهي العناصر الأساسية المكونة للظاهرة الإنسانية حتى في أقل المجتمعات تحضراً... إن الطالب الغربي الذى يدرس طبيعة الإنسان والمجتمع لم يكن فى حالة يجعله يدرك أنه ليس بالضرورة أن تكون جميع الحقائق المتعلقة بالسلوك الإنساني، قابلة لللحظة عن طريق الحواس، ومن ثم خاضعة للقياس؛ فإن الظاهرة الإنسانية لا تكون من عناصر «طبيعية» على وجه القصد، بل يتدخل فيها عناصر أخرى تنتهي إلى نظام

ص: 376

1- المرجع نفسه، ص 14-15

2- الفاروقى، إسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص 14

مختلف، أى النظام الأخلاقي الروحي، وتقررها إلى درجة فاقفة؛ وتلك العناصر لا تعد بالضرورة بمثابة نتائج لازمة لعناصر الطبيعة أو قابلة للاستنتاج من تلك العناصر، وهى لا-تسنم بالتماثل العالى في الجماعات الإنسانية، بل إنها تعتمد على التقاليد والثقافة والدين، والأولويات الشخصية والجماعية التي ليس من الممكن أبداً وضع تعريف شامل لها، وبمقتضى كونها روحية، فإن تلك العناصر ليس من الممكن عزلها أو فصلها عن أصولها الطبيعية، وليس من الممكن أبداً إخضاعها للأسلوب القياسي الوحيد الذى يعرفه العلم، وهو الأسلوب الكمى».⁽¹⁾

ويشير الفاروقى إلى تقسيم آخر وفصل بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية في الغرب والذي ترتب عليه استبعاد جميع التقييمات في العلوم الاجتماعية من ناحية وهيمنة التأمل الذاتي على العلوم الإنسانية من ناحية أخرى «لقد فصل الغرب العلوم الإنسانية عن العلوم الاجتماعية بسبب الاعتبارات الميثودولوجية؛ ولقد نجح ذلك الفصل في استبعاد جميع التقييمات من العلوم الاجتماعية فيما عدا تلك التي تقوم على أساس غايات مقيدة، فإن الموضوعية (العلمية) لم تستطع إجازة تلك التقييمات ومن ثم صرفتها إلى العلوم الإنسانية التي أصبح اهتمامها وتطبيقها يتسم بالصفة الشخصية والفردية التامة، وذلك التطهير المعتمد للعلوم الاجتماعية من جميع اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها عرضة للتأثر بأى قوة تتعرض لها؛ وكانت النتيجة لذلك هي استحواذ الحقائق الواقعية لكل مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به. لقد أدى مبدأ الواقعية ومن ثم الاستقلال الذاتي القيمي للحقائق الاجتماعية، ووضعها موضع الاختبار إلى التدهور الأخلاقي الحتمي للمجتمع».⁽²⁾

4- المنظور الحضاري المقارن

- انطلق الفاروقى في قراءته للنموذج المعرفي الغربي من منظور حضاري مقارن، وذلك من خلال إبراز أهم التباينات والاختلافات التي توجد بين عناصر ومكونات

ص: 377

1- المرجع نفسه، ص 12

2- الفاروقى، إسماعيل، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص 19

النموذج المعرفي التوحيدى المنتهي إليه، والنموذج المعرفي الغربي.

- وفي أحد هذه العناصر المشكلة للنموذجين وهو موقفها من «الإنسان» يرى الفاروقى أن الإسلام يختلف جذرياً، أولاً: مع الرؤية الإنسانية الإغريقية، التي تعترف بإنسانية المواطنين الأحرار، بينما تصنف العبيد في فئة أخرى أدنى من سبقتها. ويختلف الإسلام ثانياً مع الرؤية الإنسانية اليهودية بذات الدرجة، التي تسلم بوجود الصورة الإلهية في كل البشر بالفطرة، ولكنها تفرق بينهم بالمولد والطبع معطية أبناءها وضعية مختارة... ويختلف الإسلام ثالثاً مع المسيحية التي تميز بين البشر من حيث امتلاكهم جميعاً ناماوساً طبيعياً وتدعى اختصاص أتباعها بناموس إلهي بحكم إيمانهم وتعميدهم، ويختلف الإسلام رابعاً وأخيراً مع الرؤية الإنسانية العلمانية الأوروبية التي تستمد هويتها من الثقافة الأوروبية على سبيل الحصر، وتهبط بالآسيويين والأفارقة وغير الأوروبيين عامة، إلى أدنى من مستوى البشر. فلم يستطع حتى رائد التووير كانتط، المنادي بالعقل الخالص، أن يصل بعقلانيته إلى نهايتها المنطقية، وخصص وضعية أدنى للآسيويين والأفارقة». [\(1\)](#)

- أما رؤية الإسلام للإنسان التي يقدمها الفاروقى فتتلخص في ذلك التصور القرآني

الذي يقوم على المبادئ التالية:

- كل البشر سواسية (المساواة المطلقة للإنسانية (الحجرات: 13، الروم: 20-22 الزمر: 9).

- تحرير الإنسان من الخطيئة: فالخطيئة الأولى للأدم عليه السلام لا تمتد أثراً لها على أبنائه، فضلاً عن أنها خالية من أي أثر كوني - أيضاً - ومن ثم فلا مكان لمفاهيم من قبيل «الخلاص اللاهوتي» لا يعرف الإسلام أى خلاص لاهوتى. فالخلاص في

منظوره مفهوم ديني غير مناسب. لا نظير له في المفردات الإسلامية والإنسان لا يواجه أى مأزق يحتاج إلى تخلصه منه» [\(2\)](#).

ص: 378

1- الفاروقى، إسماعيل. التوحيد، مرجع سابق، ص 138

2- الفاروقى، إسماعيل. التوحيد، مرجع سابق، ص 140

وفي مثال آخر لاستخدام الفاروقي «المنظور الحضاري المقارن» كأحد الأدوات المهمة في منهجه في قراءة النموذج المعرفي الغربي، يطرح الفاروقي «النظام الاجتماعي» وموقف الإسلام، وال المسيحية واليهودية منه، ويرى «أن الدعوة العيساوية الموجهة إلى داخل الإنسان مع خاصية الكراهة - غير السوية - للمادة التي تتسم بها الغنوصية، وتحول توجهها النافي للسياسة القبلية اليهودية إلى إدانة كلية للدولة ذاتها، وللحياة السياسية برمتها ... وليس لدى المسيحية الآن نظرية للمجتمع، فإذا نادتها للزمان والمكان، وللعملية السياسية، وتحفظها بشأن كل الأنشطة الدنيوية، واعتبارها أن النظام الاجتماعي نفسه أمر ثانوي عديم الجدوى في عملية الخلاص، يحول بينها وبين أن تكون لها نظرية بهذا الصدد». [\(1\)](#)

أما النموذج الإسلامي فيستمد مرجعيته من التوحيد والإقرار بأن هناك غاية للخلق، وأن تلك الغاية هي تحقيق الأوامر الإلهية المتعلقة بهذا العالم الذي تتخذ منه الحياة البشرية مسرحاً لفعلها الإنساني الحر المسؤول «يقتضى ذلك من المسلم النظر إلى الحياة بزمانها ومكانتها بعين الجد، لارتباط فلاته أو خسارته بتمثله للسنن الإلهية المتصلة بالزمان والمكان الذي يحيا فيه .. [\(2\)](#) ومن ثم يقوم النظام الاجتماعي في الإسلام على عدة مقومات منها : [\(3\)](#)

- الطابع العام الذي يحكم الحياة الإسلامية (أخلاقية النية).

- الحاجة إلى نسيج اجتماعي ملموس حقيقي للوجود.

- علائقية القيميات.

ويصل الفاروقي إلى وصف دقيق لشكل الأمة. كما تحدّد النظرية الاجتماعية في الإسلام، بكونها (أى الأمة) بنية مدنية عضوية، متعاضدة، غير محدودة بأرض أو شعب، أو بثقافة، أو بعرق عالمية وكلية ومسؤولة في حياتها ككيان اعتباري

ص: 379

1- المرجع نفسه، ص 167

2- المرجع نفسه، ص 170

3- المرجع نفسه، ص 172-173

مشترك، وكذا في حياة كل فرد منها. وهي مقوم أساسى لا غنى عنه في تحقيق أى إنسان لسعادته في الحياة الدنيا وفي الآخرة»⁽¹⁾.

ويقدم الفاروقى في صورة أخرى مقارنة بين النموذجين التوحيدى والغربي المادى من حيث المنطلقات المعرفية الأساسية والكلية، فالنموذج التوحيدى ينطلق من مصدرية القيم في النظر إلى طبيعة وهو ناتج عن مبدأ التسخير والاستخلاف، لذا فال فعل الإنساني مع الطبيعة هو «الاكتشاف»، بينما النموذج الغربى ينطلق من مصدرية الذات

«الرغبات والدوافع» وهو ما جعل عنوان الفعل الإنساني في الطبيعة هو «الإبداع» (والذى بدوره يعتمد على) القهر والسطو والسيطرة».

وهو ما جعل النموذج التوحيدى نموذجاً منفتحاً يؤمن بالانفتاح والتواصل انطلاقاً من أصله مبدأ «التغيير الإيجابي». في مقابل الانغلاق والانعزal في النموذج الغربى الذى ينطلق من أصله مبدأ «الصراع والشر» في الاجتماع الإنساني.

وفي مقارنة بين المياثدولوجيا الغربية والإسلامية يصل الفاروقى بعد مناقشة

للمياثدولوجيا الغربية إلى عدة نتائج أهمها: أن العلوم الغربية تعد ناقصة وهو ما طرحته تحت عنوان «نقائص المياثدولوجيا الغربية» والتي أشرنا إليها في نقد العلوم الاجتماعية الغربية والنتيجة الثانية هي : ذاتية العلوم الغربية في مقابل دعاوى عالميتها، أما النتيجة الثالثة هي أن العلوم الاجتماعية الغربية تنتهى متطلباً حاسماً للمياثدولوجيا الإسلامية، وهذا المطلب عند الفاروقى هو مبدأ وحدة الحقيقة-في مقابل تعددتها في المياثدولوجيا الغربية - ويتناول الفاروقى هذا المبدأ (مبدأ وحدة الحقيقة) في العناصر التالية:

1- يقرر ذلك المبدأ أن الحقيقة تعد شكلاً من أشكال الله وليس من الممكن فصلها عنه، وأن الحقيقة واحدة مثلما أن الله واحد فالحقيقة لا تشتق وجودها من الله الذى هو خالقها وسببها النهائى فحسب بل إنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته

ص: 380

1- الفاروقى، إسماعيل. التوحيد، مرجع سابق، ص 182

التي تعد غايتها وغرضها النهائي، وتقتصر فاعلية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة. وفي الواقع فإن الحقيقة أصبحت تتسم بالفعالية حتى غدا من الممكن وصفها بأنها صياغة للإرادة الإلهية، ولذلك يجب دراستها في إطار تحقيق القيم وانتهاكها. وبمثل ذلك الأسلوب، فإن الحقيقة خارج هذا الإطار لا تعنى شيئاً على الإطلاق. ومن ثم، فمما لا أساس له من الصحة أن نحاول إقامة معرفة الحقيقة الإنسانية بطريقة منفصمة عما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة، ولذلك، فإن أي

بحث يتعلق بالإنسان، يجب أن يتضمن موقف تلك الدراسة إزاء الغايات .[\(1\)](#)

2- وذلك المبدأ الخاص بالميثودولوجيا الإسلامية لا ينتمي مع المبدأ الذي يقر بوثيقة صلة الناحية الروحية، ولكنه يضيف إليه شيئاً يتميز بكونه إسلامياً، وهو المبدأ المتعلق بالأمة؛ ذلك المبدأ الذي يقر أنه ليس ثمة قيمة ومن ثم ليس ثمة أمر يتسم بالصفة الشخصية أو يتعلق بفرد واحد وإدراك القيم أو تحقيق القيم لا يتصل بالشعور الشخصي في لحظة معينة أو بالفرد وعلاقته الخاصة مع الله. إن الإسلام يؤكّد أن وصايا الله، أو الأمر الأخلاقي يعد بالضرورة شيئاً خاصاً بالمجتمع، إنه بالضرورة يتصل بالنظام الاجتماعي في الأمة ولا يمكن أن يسود إلا بها؛ وذلك هو السبب في أن الإسلام لا يدين بأية فكرة تتعلق بالأخلاق أو التقوى الشخصية إلا إذا عرفها في إطار الأمة، وحتى في الصلاة التي تعد مواجهة شخصية للغاية مع الله وعبادته، فإن الإسلام قد أعلن أنها وسيلة لتحقيق الأوامر الأخلاقية المتعلقة بحب الغير وما يناسبها .[\(2\)](#)

3- إن الإسلام قد جعل قيمه متوقعة على تلك الأوامر، وذلك هو السبب الذي جعل الإسلام يحرم الأديرة والامتناع عن الزواج، ويترجم مثله الدينية والأخلاقية في الشريعة، أو القانون العام، ويربط وصاياه الأخلاقية بالمؤسسات العامة التي لا يمكن أن تردها إلا إذا كانت الدولة ذاتها إسلامية، ذلك هو مغزى تجاوز الإسلام لحدود الفضيلة المسيحية، وفي حين أن المسيحية قد عرفت الخلاص في إطار النية، أي

ص: 381

1- الفاروقى، إسماعيل صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص 16

2- المرجع نفسه، ص 17

الشعور الشخصي في لحظة معينة، فإن الإسلام قد عرفه في إطار العمل، أي الحياة العامة في إطار الزمان والمكان والمجتمع، وفي الحالة الأولى، كان الضمير هو الحكم النهائي على وجه الأرض، أما في الحالة الأخيرة، فإن الحكم أصبح يتمثل في القانون العام ، والمحكمة العامة، والقوانين العامة، والثواب والعقاب بواسطة الله على مدى التاريخ. لقد صاغ الإسلام الإيمان بالآخرويات من أجل تدعيم ذلك الصرح التاريخي من الأفكار والقيم والقوانين والمؤسسات، وحتى المعرفة الإسلامية، ذاتها، أي معرفة إرادة الله كما هي واضحة في الوحي قد جعلها الإسلام ممكنة فقط في إطار المجهد الجماعي الدائم من خلال الإجماع والتواتر. وطبقاً للرأي الإسلامي. فإن الناحية الخاصة بعلم القيم والناحية الخاصة بالأمة يعتبران متكافئين وقابلين للتحويل ، وهما سوياً يكونان بعداً جوهرياً، وشرطأً لا بد منه للحقيقة، وليس من الممكن أن يكون ثمة معرفة لتلك الحقيقة بدون قيمة، وليس من الممكن أن تكون ثمة قيمة دينية أو أخلاقية إلا في إطار الأمة».⁽¹⁾

المحور الثالث: بعض تجليات النموذج المعرفي الغربي وتمثيلاته

ربط الفاروقى في قراءته للنموذج المعرفي الغربي بين الأصول المعرفية من جهة والتجليات الواقعية في المشهدين الفكري والاجتماعي من جهة أخرى وهو ما نتناوله هنا تحت عنوان تجليات النموذج المعرفي الغربي وتمثيلاته، والتي تظهر بشكل أساسى مجال الأفكار والقيم والمذاهب الفلسفية المتعددة ذات الأصل المعرفي الواحد.

أولاًً: في ميدان الأفكار والمذاهب الغربية

أشار الفاروقى إلى بعض تجليات النموذج المعرفي الغربي وتمثيلاته المعرفية وظلاله الاجتماعية لا سيما في ميدان الأفكار والمذاهب الفكرية واهتم الفاروقى اهتماماً خاصاً - أيضاً - بتمثيلات النموذج الغربي في ميدان الفن والاقتصاد. ففي ميدان

ص: 382

1- المرجع نفسه، ص 18

المذاهب الفكرية ربط بين ظهور المدارس الفكرية الغربية ومبدأ الشك، ويرى أن الغرب عرف ثلاثة أنظمة أقامها على أساس من مبدأ الشك:

1- الفوضوية : قامت في أول عهدها تحت تأثير المسيحية المباشرة. فالمسيحية أبنت أن تشرع للسلوك الاجتماعي وتركه للشيطان قيصر، لأن الحياة الاجتماعية في نظرها، مقطوع منها وأبنت أن تشرع للسلوك الفردي: لأن ميدان الرغبة والرغبة شر في ذاتها فلا رأي للمسيحية إلا التذكر للرغبة ومحاربتها والانعزal عن الجماعة. وهذه الرهابية التي ابتدعتها مثلاً للسلوك البشري. وترك السلوك الإنساني بلا شريعة دعوة إلى الفوضوية.[\(1\)](#)

2- الوجودية : أكدت الوجودية أن لا أمل يرجى من حياة الإنسان لأنها لا خير فيها. بل هي مليئة بالألم والحزن والأسى وتنتهي بموت أكيد وسعى الإنسان لن يرى لأنه كله غرور . فالوجود مأزق يجب التخلص منه ولا- خالص إلا- بالارتقاء في أحضان المسيح الإله المخلص... وإذا كان الدين خروجاً من مأزق الوجود، فلا حاجة للاعتماد بمأزق. ليذهب به القياصرة إلى حيث ألت .[\(2\)](#)

3- الليبرالية : تقوم الليبرالية على الشك بأن علاقة الإنسان بالإنسان فيها حقيقة أخلاقية أو قيمة. فابتداء منه تعارض الليبرالية كل امتداد لتأثير الإنسان في الإنسان الآخر. فالإنسان ذات تحيا في رغباتها، ولا يدخلها مؤثر إلا هتكها. وكون الرغبة، أو الطبيعة الحقيقة الوحيدة، تأليه للرغبة لأنه ينفي وجود الحقيقة المعنوية أو العتموية التي هي وحدتها القادر على تطوير الحقيقة الطبيعية. فالموارد الذي لا وجود لغيره : إله في ملكته .[\(3\)](#)

4- الشيوعية : تقوم الشيوعية كما قامت الليبرالية الانجلوسكسونية على مبدأ الشك، أي تأليه الرغبات بجعلها الحقيقة الوحيدة، وبالتالي باعتبار الرغبات معياراً

ص: 383

1- الفاروقى إسماعيل . نحن والغرب»، مرجع سابق، ص 23

2- المرجع نفسه، ص 24

3- المرجع نفسه، ص 24

نهائيًّا لكل ما هو خير وشر. إلا أنها تختلف عن الليبرالية بأنها لا تعترف برغبات الفرد إلا بقدر اعترافها برغبات الجماعة والجماعة عندها ليست القوم بل الطبقة. فالشيوعية نظام تجنيدي Requintentalional بالضرورة لأن رغبة الطبقة عندها أولوية كبرى، لا تنسق رغبات الأفراد معها بل تُنقض وتُنكر، لذلك كان تصور علاقة الإنسان بالإنسان في الشيوعية : أن العامل زميل العامل أني وجد، وأنهما مجندان لخوض حرب ضرورية مع طبقة الرأسماليين المتسلطة، وأن حالة الصراع هذه : حالة دائمة إلى أن تُيد الطبقة الطبقية الأخرى.⁽¹⁾

5- العلمانية: أسست العلمانية قضيتها على الدعوة إلى عدم تقرير الشأن العام بقيم نابعة من الدين بدعوى أن الدين مصدر غير جدير بالثقة. وزعمت العلمانية أن هذا المصدر غير عقلاني وخرافي وقائم على الجزم بمقولات لا دليل عليها. ومن الممكن أن يتفهم المرء مثل هذه التهم حال توجيهها إلى المسيحية، أو على الأديان التي أسست مبادئها على عقائد لا دليل على صحتها أو إلى أديان تمر بمرحلة وهن معينة. إلا أن تلك التهم لا تتعلق من بعيد أو قريب بالأديان ذات العقائد المنسجمة مع الفطرة، أى التي تسلم بالصحة العامة للمعايير العقلية، ولا بالأديان التي تشهد صحة إحياء تسعى من خلالها إلى التخلص من حالة الركود والوهن بالطرح العقلاني النقدي لمقولاتها على نحو يجسد قيمًا إنسانية حقيقة.⁽²⁾

ثانيًّا: مجال علوم الإنسان، أما في علوم الإنسان وممارساته، فيقوم مبدأ الشك على اعتبار أن الرغبات الإنسانية - الفردية والاجتماعية - هي المعطيات الوحيدة ذلك أنها وحيدة في كونها مرئية محسوسة قابلة للفرز عما سواها، كما هي قابلة للقياس والتقييم الكمي. وعلى هذا المعطى كأساس، يمكن للعلوم الإنسانية والاجتماعية أن تقوم كعلوم موضوعية . وليس الشك في تأكيد معطى ما ، إنما الشك في نفي أى فاعل آخر في تفسير الظواهر السلوكية. فالسلوك البشري كان يفسر - قبل حركة الإصلاح الديني - بارجاعه إلى المبادئ والقيم الصادرة عن الدين والثقافة، إلا أن حركة

ص: 384

1- المرجع نفسه، ص 26

2- الفاروقى، إسماعيل..التوحيد..مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص 169.

الإصلاح أودت بسلطة الكنيسة وتعاليمها وأبعدتها كل البعد عن السلوك الإنساني [\(1\)](#).

ثالثاً: نزعة تأليه الإنسان أجبت الحضارة الإغريقية فلسفة إنسانية قوية تبناها الغرب واعتبرها نموذجاً يحتذى من عصر النهضة يد أن تأسيس تلك الفلسفة الإنسانية الإغريقية على نزعة طبيعية مبالغ فيها أفضى بها إلى تأليه الإنسان، بل تأليه رذائله وهذا هو السر في أن الإغريقي لم يجد غضاضة في تصوير آلهته ككائنات يخدع كل منها الآخر ويتأمر ضده، ولا تtower عن الزنا والسرقة وسفاح أولى القربي، والعدوان والغيرة والانتقام، وما شاكل ذلك من الأفعال الوحشية. [\(2\)](#)

رابعاً: في مجال الفن، حينما تحول مركز القوة المسيحية إلى العالم الهيليني فقدت المسيحية قدرتها على مواصلة الصراع ضد التجربة الجمالية الإغريقية، وأصبحت نفسها هيلينية بالطبع. ومع ذلك، فقد احتفظت ببعض أصولها السامية، ومن ثم كان الفن البيزنطي مرآة انعكست عليها كلا الطابعين الفكريين. فلقد كان الفنان البيزنطي غير مهتم بالتعبير عن الطبيعة الطابعة اللاهانية في الإنسان، وهذا قدر مؤكد في فنه فوعيه بالإلوهية المتنزهة منعه من الانزلاق في أدنى خلط بين الحقيقة القدسية وبين الطبيعة... ولكن هذه الأصالة السامية أصبحت ضعيفة خاصة بعد الاعتقاد بالتشليث وبعد أن لبست المسيحية ثوباً غنوصياً هيلينياً في مؤتمر نقيا. ومن ثم فإن الفنان [المسيحي] في بحثه عن الحقيقة المتنزهة لم يقف عند حد معين... بينما رأى الوثني الإغريقي الإله في الفكرة الأولى الثابتة عن الإنسان والطبيعة، فإن المسيحي الهيليني رأه مباشرة، في صورة مؤسلبة -كاريكاتورية- للإنسان، وغير مباشرة، خلال لوحات روائية عن الإيمان، تلك اللوحات التي استخدم فيها البيزنطي الرموز والتصوّص الدينية، ليوحى للمشاهد -بطريقة كلامية منطقية- عن الفكرة الأولى في تلك اللوحة أو ذاك . لقد كان الفن الإغريقي في مجموعه حسياً... وكان الفن البيزنطي حسياً في جزء منه، ومنظرياً في جزءه الآخر. فالجانب الحسي منه، أي تصوير الإنسان والأشياء الطبيعية، لم يعبر عن فكرة أولى مطلقاً، طالما أن الفنان لجأ إلى تعبيرات نمطية

ص: 385

1- الفاروقى، إسماعيل . التحرك الفلسفى الإسلامى الحديث، مرجع سابق، ص.13

2- الفاروقى، إسماعيل. التوحيد .. مضمونه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص 123

مؤسلبة تخالف الطبيعة .. ولهذا فإن الفن الديني المسيحي في بيزنطة قد تنازل عن

النصف الأهم من وظيفته لفهم المنطقي [\(1\)](#).

خامساً: في ميدان الاقتصاد، إن النموذج الغربي للتطور مبني على نظام الفائدة بأعلى درجاتها، ثم على الإنتاج فالاستهلاك، وذلك وبالتالي يستلزم قدرًا من الغش من خلال إعلانات مرکزة مع بعض الإهمال في نوعية الإنتاج. إن النموذج الغربي للتنمية يعني بالإنتاج الاقتصادي والاستهلاك بصفة مرکزة واهتمامه بكيفية حياة الناس يكاد لا يوجد؛ كون النموذج الغربي للتطور مهتماً بالفائدة فهو يميل غالباً لتركيز الثروة في أيدي القلة التي توظفها لمصلحتها المنافية لشروط العدالة الاجتماعية [\(2\)](#).

سادساً: مبدأ النفعية في العلوم وانتشار النسبية المطلقة، أوجد التأكيد على الجانب النفعي للعلوم الطبيعية والتركيز على جنحها أوجد اتساع موارد التطبيق والتقنية اتساعاً شاسعاً لا ينكر فضله على البشر. لكنه أدى - أيضاً - إلى انتشار النسبية التي سرعان ما تحالفت مع مخلفات الماضي الغربي حيال الطبيعة أي مخلفات عصر النهضة من أن الطبيعة يجب أن يقبض عليها ويناهض الإله بالتمكن منها رغم أنه كما فعل بروميثيوس، ومخلفات المسيحية من أن الطبيعة، بل الخلق، برمه ساقط لا خير فيه ولا خلاص. فأدى ذلك التحالف إلى ما نشاهده اليوم من نهب واغتصاب وتدمير للطبيعة مما أدى بدوره إلى اختلال توازنها وتهديدها بالقضاء على الإنسان والحياة [\(3\)](#).

سابعاً: العلوم الاجتماعية، قامت العلوم الاجتماعية على مبدأ الشك في تأكيدهاته ومنفياته، معتقدة أن المرغوب إطلاقاً هو المرغوب فيه فعلاً وأن ما بنى على غير المرغوب فيه فعلاً ليس حقيقة بل أمنية تمنى، وأن السبيل إلى معرفة الحقيقة السلوكية هو نفس السبيل إلى المعرفة الطبيعية، أي استقراء المحسوس وافتراض النظرية المفسرة له والمثبتة به. أما المحسوس فهو الرغبات الكامنة في تحركات

ص: 386

1- الفاروقى، إسماعيل. التوحيد والفن المسلم المعاصر ، العدد 24 (ديسمبر 1980) ص 188

2- الفاروقى، إسماعيل. الإسلام في القرن المقبل، المسلم المعاصر ، ع 38 (إبريل 1984)، ص 25

3- الفاروقى، إسماعيل. التحرك الفلسفى الإسلامى الحديث، مرجع سابق، ص 12.

الإنسان المرئية الخاضعة لليقاس الكمي. وأما العلوم الإنسانية فلا حقيقة فيها أصلًا فهي ليست علومًا بل آدابًا تجمع ما يدور في قلب الإنسان وذهنه من تمنيات دون الاعتماد على الظواهر المحسوسة. [\(1\)](#)

ثامنًاً: الفردانية، على الصعيد الفردي دعت العلوم الاجتماعية الإنسان إلى الاعتماد على الذات وتنويعها لأنها منبع القيم المستقل والمراجع الأخير لوجود الإنسان ووعيه بوجوده. وأصبحت الحرية في نظر الغرب كافة متساوية مع الممارسة التي لا تخضع لمبدأ أو قانون بل تصدر عن الإرادة الشخصية المجردة. ومن الفلسفه الذين دعوا إلى تمركز الأخلاق حول «الأن» نيشه على أساس أن الوجود كله نزعة إلى القوة والسيطرة. أما شوبنهاور فأكمل أن الوجود نزعة إلى الحياة والوجود والبقاء. ولحقتهما الوجودية العدمية على لسان سارتر وكامو تمجد الممارسة الحرة كأعلى ما يمكن أن يصبو إليه الوجود الإنساني. [\(2\)](#)

تاسعًاً: في مجال المنهج، حقائق العلوم الطبيعية يتم التوصل إليها عن طريق

«البراهين» الناتجة عن التجربة فقط والتي تعتبر أساساً للنظرية التي تظل صحيحة طالما لم يتم دحضها عن طريق أي تجربة أخرى. وتعتبر النظرية بمثابة قانون طبيعي عندما ثبتت صحتها من خلال التجارب واللاحظات المتكررة. لقد تضمنت تلك النظرية دعوة لجعل العالم بأجمعه شيئاً قابلاً للتفسير ، ولقد تم إرغام الطبيعة أخيرًا على أن تفتح أبوابها فإن العلم قد أرغمها على ذلك بمقتضى تحقيقه في أسباب حدوث الظواهر ونتائجها ... وهكذا فإن العلوم الطبيعية تعد المفتاح لتحقيق السيطرة على الكون؛ وإن مقدرة تلك العلوم على فهم الأشياء تعد بصفة مباشرة مقدرة على التوجيه والسيطرة. ومن ثم فهي تعد قوة مثلما تعد سعادة. لقد استحوذت تلك الرؤية العلمية على الرجل الغربي وأطلقت طاقات هائلة لاستكشاف الطبيعة واستغلالها، وقد أثبتت المكاسب التي تم إحرازها وتحقيقها تلك الرؤية بما لا يترك مجالاً للشك، وجعلت العلم الطريق المؤكد لتحقيق الحياة المثالية. [\(3\)](#)

ص: 387

1- المرجع نفسه، ص 13.

2- المرجع نفسه، ص 14

3- الفاروقى، إسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص 11

من قراءة الفاروقى للنموذج المعرفي الغربى

الدرس الأول في هذه الدراسة: هو ذلك التكوين المنهجى المتميز لإسماعيل الفاروقى

، والذى استطاع أن يجمع فيه بين إدراك النموذج المعرفي الغربى من واقع الدرس والدراسة من ناحية ومن واقع الخبرة المعاشرة من ناحية أخرى، وعل الرغم من معايشته لهذا النموذج إلا أنه لم يقع في أسره؛ بل نظر إليه نظرة نقدية من واقع نموذجه المعرفي التوحيدى الذى اتخذه ميزاناً يمكن أن يزن به أي نماذج أخرى. وهو ما يلفت الفاروقى نظرنا إليه بضرورة التكوين المنهجى للباحث المسلم إزاء العلم الغربى فمع تأكide على افتتاح ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية على التراث والمنجزات العلمية البشرية، إلا أنه يحدد طبيعة هذا الافتتاح وشكله بأنه افتتاح واع لا افتتاح المبهر المأسور وهذا الافتتاح الوعي يتطلب «...إنقاذ العلم والهيمنة عليه أى الإلمام التام والتفهم الكامل لكل ناحية من نواحيه فالتعرف السطحي بالعلم لا يكفى ولا يغنى والاكتفاء به جرم على المسلم الذى يطلب العلم عند الغرب أن ينفذ إلى كافة الحقول والمكامن ، ويحيط بتاريخ العلم ومنجزاته، ويدرك مناهجه النظرية ومسالكه العملية، ويعرف مشاكله وآماله حتى يقف على نشأته وحاجاته وإمكانياته... والتمكن منه والهيمنة الكاملة عليه»⁽¹⁾. ومن ناحية أخرى يتطلب أن يعي المسلم رسالته وذاته وينطلق منها نحو الآخر، ويتحقق ذلك عن طريق الوعي بالتوحيد ومعطياته في الإنسان والكون والحياة.

الدرس الثاني هو الحاجة إلى درس النموذج المعرفي الغربى لتفنيـد المقولات التي أطلقتها الغرب على نفسه وروج لها بقوـة، واستقرت في أذهان بعض من وقعوا في أسر الوافد في الأمة المسلمة، وأهم هذه المقولات هي «عالمية» الغرب و«مركزيته» الكونية

ص: 388

1- الفاروقى إسماعيل حساب مع الجامعيين»، المسلم المعاصر، العدد 31 (يوليو 1982)، ص49ص32

و«حيادية علومه وموضوعيتها»، ومطلقية طريق نهضته وتقدمه، و«أحادية» ميزان التأثر والتقدم كما صورها هو .. والقراءة المعمقة للنموذج الغربي وعناصره ومكوناته وتجلياته توضح بما لا يدع مجالاً للشك تهافت هذه المقولات وردها، وهذا ما جعل المسيري يقرر أن أي مشروع معرفي حضاري لا بد من أن يبدأ ب النقد المشروع الغربي معرفياً وتفنيداً مقولاته الفكرية وفككها، وهو ما تعرض له الفاروقى في كتاباته لاسيما في سفره القيم التوحيد ومضمونه على الفكر والحياة والتي اعتمد فيها على تفكيك النموذج المعرفي الغربي ورصده من منظور توحيدى ، ولهذا التفكيك دور مهم في التخلص من وهم النموذج المعرفي الغربي، وبناء الوعي بتهافته لافتقاره إلى ثابت، بل تحويل ما حقه أن يكون متغيراً إلى ثابت وما حقه أن يكون ثابتاً إلى متغير، في مقابل تميز البديل المعرفي الإسلامي بامتلاكه نواة جامعة ناظمها التوحيد».
[\(1\)](#)

الدرس الثالث هو ما قدمه الفاروقى من إدراكه لمسألة «التحيز» في الفكر الغربي ونموذجه المعرفي، وهذا الوعي الذي تشكل لدى الفاروقى انتبه إليه لا حقاً بعض المفكرين وقدموه مثل عبدالوهاب المسيري - الذي دعا إلى تأسيس علم

التحيز - ورجال المعهد العالمي للفكر الإسلامي [\(2\)](#)، ويرى السيد عمر أهمية إدراك التحيز في الوعي الإسلامي باعتباره الخطوة الأولى للتمكن من تجاوزه.. ومن شأن إدراك حتمية التحيز الوعي بأن كل سلوك إنساني يعبر عن نموذج معرفي كامن. واكتشاف النموذج الكامن لا يمكن أن يكون عملية فردية بل عملية جماعية تفاعلية متكاملة تتم على مستويات الرصد والتصنيف والنقد وبناء الأنماط مع ربط البعد المعرفي بالبعد الديني».
[\(3\)](#)

الدرس الرابع الذي قدمه الفاروقى هو الاهتمام بعلم اجتماع المعرفة عند درس وقراءة النموذج المعرفي الغربي، من خلال التعرف على السياقات الاجتماعية المختلفة التي أدت إلى نشأة هذا النموذج بعناصره المختلفة والمترافقنة أيضاً، وهو

ص: 389

-
- 1- عمر، السيد. صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيري ومني أبو الفضل، مرجع سابق، ص 29
 - 2- انظر: - مجموعة من الباحثين إشكالية التحيز (جزآن)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نقابة المهندسين (مصر)، 1995
 - 3- عمر السيد. صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيري ومني أبو الفضل، مرجع سابق، ص.32.

ما يسهم في تفسير كثير من مكونات ذلك النموذج وعناصره، فإبعاد الدين وتحديداً

(دين الكنيسة) كان ناتجاً عن ذلك الصراع الطويل بين (دين الكنيسة) وبين العقل الغربي، والذي انتهى بالقضاء ليس فقط على دين الكنيسة، ولكن على فكرة الدين ذاتها في الإنسان والحياة، كما يفسر أيضاً درس هذه السياقات غرق النموذج الغربي في «حoscلة الطبيعة والإنسان والعقل، مع إلغاء النموذج العلماني الشامل لمفهوم الإله أو تهميشه، ونسف مفهوم الإنسان الكوني، وتوظيف ذلك لصالح ترسیخ مركزية الإنسان الغربي، وتحويله إلى مستغل لبقية البشر وكل ما بالكون، وذلك بإحلال العقل الأداتي محل العقل النبدي».⁽¹⁾ في ضوء تغيب الدين والقيم الروحية، وهيمنة الوضعية التي يكمن وراءها نموذج مادي أحادي النظرة للإنسان والكون، والذي يعترف فقط بكل ما يخضع للحس والمشاهدة والتجربة، وينكر ما دون ذلك من ظواهر ترتبط بالمرجعية المتجاوزة.

الدرس الخامس : إذا كان النموذج المعرفي بنية تصورية يجردها العقل البشري، وأنه عبارة عن مجموعة من المعتقدات والفروض والمفاهيم وال المسلمات، إلا أنه يبدو ملماساً في تجلياته وتمثيلاته، لذا حرص الفاروقى على ذكر تمثلات النموذج المعرفي الغربي في الحياة العقلية والاجتماعية والاقتصادية الغربية، وهو ما يجعل العقل المسلم يقظاً وراء دعوات العالمية للمذاهب الفكرية والاجتماعية ومجالات الفنون المختلفة، لأنها في حقيقتها ليست إلا معبراً عن نموذج مادي له خصوصياته الاجتماعية والفكرية وأسسها الفلسفية؛ بل تكمن نتاجات ذلك النموذج - أيضاً - في مجالات العلوم الرياضية والطبيعية⁽²⁾.

خاتمة

- وقت المنهجية الإصلاحية الحديثة والمعاصرة أمام مفصلين فكريين شكلاً رؤيتها لعملية الإصلاح الأول هو الدين، والثاني، الغرب، ظهر ذلك عند محمد عبده،

ص: 390

1- المرجع نفسه، ص 15

2- انظر حول التحiz في العلوم الطبيعية مجموعة من الباحثين إشكالية التحiz(جزآن)، الجزء الأول، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نقابة المهندسين (مصر)، 1995، ص 363-514.

وال FAGANI، وعلى شريعتي ومرتضى مطهري ومالك بن نبي، ومحمد باقر الصدر وغيرهم من أصحاب الأفكار الإصلاحية، وهو ما شكل قناعة عقلية بضرورة بناء إطار تحليلي لدرس النموذج المعرفي الغربي ينطلق من الرؤية التوحيدية.

إن ما حاولت الدراسة طرحه بشكل أساسي ونذكره هنا هو أن عملية التأسيس الحضاري الإسلامي تتطلب التعرض للنموذج المعرفي الغربي ذاته ودرسه من منطلق توحيد حضاري وتفكيك مقولاته الأساسية، ثم نقد القراءات الاستلالية التي بنت الفكر الغربي، ولا يكون ذلك إلا - بفقد جذور هذا الفكر وتمثيلاته الأساسية وعناصره المكونة ومفاهيمه وتصوراته، حيث إن الارتهان الحاصل لدى قطاع من المثقفين المسلمين إلى الفكر الغربي وثقافته ونمودجه المعرفي، أو القطيعة الكاملة والرفض الكامل - دون التأمل والتشريح الفكري - في القطاع المقابل لهذه الفئة المستلبة فكريًا، لا يؤسسان لمنظور حضاري متكامل وعلمي نحو الحضارة الغربية وتصوراتها الأساسية؛ لذا فإن العقل الإسلامي المعاصر في حاجة إلى نماذج معرفية أكثر منهجمية وعلمية لتناول الفكر الغربي وقد مقولاته وتقديم بدائل معرفية توحيدية.

وهذا لا يتحقق بالطبع إلا بتكوين عقلية بحثية مسلمة تتمتع بقدرات معرفية متميزة تستطيع أن تكون على دراية كاملة بالمناهج الأساسية في هذا الدرس، والعناصر المعرفية الأساسية لنموذجها التوحيدى الذي يمثل لها إطاراً مرجعياً وهوية معرفية ومدخلًا أساسياً للإصلاح المعرفي، وهو ما استطاع الفاروقى فى جمعه بين: الدرس التوحيدى، والدرس الغربى، والدرس المنهجى الفلسفى التحليلي.

والله من وراء القصد

ص: 391

الباحث: طارق الفاطمي

الباحث: طارق الفاطمي (١)

أخذ السجال في جدلية الأخلاق والدين حيزاً كبيراً من الفكر الإنساني.. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الحديثة مروراً بالفلسفة الإسلامية، غير أن مثل هذه الجدلية لم تخرج عن فرضيات ثلات: «تبعدية الأخلاق للدين» و«تبعدية الدين (للأخلاق واستقلال الأخلاق عن الدين)».

تبعدية الأخلاق للدين

لقد تقرر في الفلسفة اليونانية أن الأخلاق تابعة للدين ولا تنفك عنه. وهو ما ذهب إليه كبار فلاسفة ولاهوتيي الغرب في ما بعد، وفي مقدمتهم القديس «أوغسطين» والقديس «توماس الأكويني»، وذلك لأنها تتأسس عندهم على أصلين وهما: «الإيمان بالإله» و«إرادة الإله». فتقرر بمبدأ «الإيمان بالإله» أن لا أخلاق إلا بآيمان وأنه مصدرها وموجهها، وكانت الخصال الثلاث التي اعتبرت أمهات الفضائل: الإيمان، والرجاء والمحبة التي تفرعت عنها الفضائل الأخلاقية العقلية الأربع: العفة والشجاعة والترويّة (أو الحكمة)، والعدل التي تأسست عليها فلسفة الأخلاق الغربية. وأهم الانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن لهذا المبدأ ليس في أصله لأن الأخلاق في نظره لا يكون مصدرها إلا الدين، ولكن الأخلاق في العقيدة المسيحية وقعت في الاضطراب والتذبذب الذي سببه تعدد الآلهة في الفكر العقدي الكنسي،

ص: 392

1- باحث، وأستاذ في الدراسات الإسلامية، المملكة المغربية.

والتجسيم وأنسنة الإله التي حصلت في العقيدة المسيحية. وهو يقارنها بالأخلاق التي مصدرها مصدر واحد وإله متفرد بالجلال والجمال والكمال ما يسميه طه عبد الرحمن العقلانية التوحيدية⁽¹⁾.

أما أصل «إرادة الإله» فقد أنتج ضرورة الالتزام بالأوامر والنواهي، أو ما عرف بنظرية «الأمر الإلهي»، مع كل الاعتراضات التي قدّمت عليها وأشهرها السؤال في الخير والشر، وهل إدراكهما عقلي أم غيبي مرتبط بإرادة الإله⁽²⁾؟

وهو أحد أوجه الجدل الذي ورثه الفلسفة الإسلامية، وانقسمت حياله الفرق الكلامية في المسألة التي عرفت في كتب الكلام والأصول بالتحسین والتقيیح العقليین. ومن الانتقادات التي يوجّهها د. طه للفلسفة الإسلامية والفقهاء والأصوليين خاصة، وقوعها في إسقاطين أحدهما ترجمة الخصال الأربع في الفلسفة اليونانية إلى لفظ «الفضائل» مع ما يحمله هذا اللفظ في اللغة العربية من الإيحاء بالكماليات التي تبقى اختياراً لا يصل إلى حد الضرورة والهوية، وقوة الارتباط بالوجود والكينونة الإنسانية⁽³⁾. وفهم الفقهاء والأصوليون «مكارم الأخلاق» التي ذكرت في الحديث⁽⁴⁾ على أنها لا تكون إلا في المرتبة الأخيرة من المقاصد التي تسمى تحسينية أو كمالية في حين أن ارتباط الأخلاق بالدين وتبعيتها له تقتضي أن تكون في المقام الأول من المقاصد الضرورية التي تتعلق بحفظ الدين لأنها أساسه ومدار أحكامه وشعائره، عليها كما تنص عليه الأدلة الشرعية⁽⁵⁾.

تبعة الدين للأخلاق

تقرعت دعوى تبعة الدين للأخلاق في الفلسفة الحديثة على القول بـ «مبدأ

ص: 393

-
- 1- سؤال الأخلاق (ص 33 - 34)
 - 2- تقاصيل المواقف والآراء في شأن هذه النظرية في كتاب Divine Commands and Morality
 - 3- سؤال الأخلاق (ص 53 - 54)
 - 4- «إنما بعثت لأنتم صالح الأخلاق»، أخرجه الإمام مالك في الموطأ بلفظ حسن الأخلاق» (2 / 904) في حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، أحمد في المسند (51314)، وفي لفظ آخر مكارم الأخلاق وسنه قوي
 - 5- سؤال الأخلاق (ص 5150)

الإرادة الخيرة للإنسان» أو الإرادة الحسنة أو تسمى أيضاً الإرادة الطيبة، الذي أقام عليه إيمانويل كانط» صرح نظريته الأخلاقية المتميزة⁽¹⁾.

تلخص دعوى «كانط» في كون الإرادة الخيرة متسامية في ذاتها لأنها مصدر الواجب الذي يجب أن يتزمه كل فرد دون طمع في ثواب أو خوف من عقاب لأن الذي يملئه ويفرضه هو «العقل الخالص» الذي يمكن من الجمع بين الفضيلة والسعادة في تصور كانط الموصل إلى «الخير الأسمى»، فيكون بذلك الإنسان هو نفسه مصدر الأخلاق لا قوة أو إرادة أخرى فوقية أو خارجة عنه تتصف بالكمال المطلق. وحسب قوله «كانط»: «تبعد الأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه (...)، فإذاً بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج مطلقاً إلى الدين، بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي»⁽²⁾

هكذا بفضل مبدأ الإرادة الخيرة، يجد «كانط» أن صرح الأخلاق في غنى عن أن يقام على قاعدة «الإيمان بالإله» أو «إرادته المطلقة» كما هو الحال في الفلسفة اليونانية، ولكن تستتبع الأخلاق الدين كما يستتبع الأصل الفرع، ذلك أن العقل الذي تتضمنه بهذه الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب، وبين السعادة التي لا تصحب بالضرورة الفضيلة.

ويعرض د. طه عبد الرحمن على هذا الطرح بأنه إنما أعاد صياغة الأخلاق الدينية

بسلاوكه طريقتين : طريق المبادلة وطريق المقايسة.

فتتجد أنه استبدال مفاهيم معهودة في النظرية الأخلاقية الدينية بمفاهيم ومقولات أخرى غير معهودة؛ فعوض مفهوم الإيمان بمفهوم العقل، ومفهوم الإرادة الإلهية بمفهوم الإرادة الإنسانية، ومفهوم الإحسان المطلق للإله بمفهوم الحسن المطلق للإرادة، ومفهوم التنزية بمفهوم التجريد، ومفهوم محبة الإله بمفهوم احترام القانون،

ص: 394

1- أسس ميتافيزيقا الأخلاق، كانط دار النهضة العربية 1970م، بيروت لبنان
.LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RESON. KANT, EP-23 -2

ومفهوم التشريع الإلهي للغير بمفهوم التشريع الإنساني للذات ومفهوم النعيم بمفهوم الخير الأسمى [\(1\)](#).

وتتجدد آثار يقدر أحكام نظرية الأخلاق على مثال أحكام الأخلاق الدينية، فيقيس أحكام الدين المنزلي على أخلاق الدين المجرد، فإذا كان في الأولى للإله هو مصدر التشريع فإن العقل في الثانية هو مصدر القوانين وكما أن الإله في الأولى منزه عن العلل والمصالح الذاتية في وضع تشريعاته للبشر، كذلك العقل الحالص متجرد عن كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية... [\(2\)](#)

فيتحول بذلك في نظر طه عبد الرحمن الأصل إلى فرع، فبدل أن يكون الدين تابعاً للأخلاق في نظر كانت تجده يتحول إلى الأصل الذي تأسست عليه نظرية الأخلاق التي عرف بها.

استقلال الأخلاق عن الدين

ذهب «دافيد هيوم» رائد دعوة فصل الأخلاق عن الدين واستقلالها عنه إلى تأسيس نظرية في الأخلاق على مبدأ «لا وجوب من الوجود» التي فصلتها في كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية» [\(3\)](#). إن الأحكام الدينية أحكام خبرية لا تعد أن تكون إخباراً عن المغيبات، والأخلاق من طبيعة أخرى غير الخبر، فلا يصح استنتاج الأخلاق من أحكام الدين.

ويعتبر «هيوم» أن الأحكام الدينية غير صالحة لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية سعيا منه إلى هدم كل الأنساق الأخلاقية في عصره (القرن 18م)، مدعياً أن الأخلاق مصدرها الوجدان الإنساني أو ما سماه الحدس الخلقي في الإنسان، أما الإرادة الإلهية والعقل فلا يمكن أن يكونا مصدراً لمعرفة الخير والشر.

ص: 395

1- سؤال الأخلاق (ص 39)

2- المصدر نفسه

HUME, D: A treatise of human nature, Oxford, Clarendon Press -3

ويعرض طه عبد الرحمن على هذا الطرح بأنّ حقيقة الدين أشبه بالمؤسسة منه بالنظرية، فهو مجموع أحكام ومعايير تحدد كيفيات العمل من أجل تلبية حاجات معينة، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يتضمن الدين إلى جانب الأقوال التي تخبر عن الموجودات، حسية كانت أو غيبية، أقوالاً وجوبية تحدد العلاقات بين هذه الموجودات جلباً للمنفعة ودفعاً للمضرّة، والأقوال الوجوبية التي تجلب النفع وتدفع الضرّ لا تدعو أن تكون أقوالاً أخلاقية فيلزم أن يكون الدين أخلاقياً بقدر ما هو إخباري⁽¹⁾.

والاعتراض الثاني أنّ ما يسميه «هيوم» الحدس الخلقي لا يعدّ أن يكون الفطرة السليمة التي خلقها الله في الإنسان والتي تنطبق عليها صفات التلقائية والجمالية والعملية، التي جاء الدين لصيانتها وإحيائها وإبرازها⁽²⁾.

تقد الخطاب الفلسفى المعاصر المؤسس للحوار الحضاري:

قبل طرح البدائل الفكرية والفلسفية انكب الفيلسوف المفكر طه عبد الرحمن على قراءة ناقدة للمنظومة الأخلاقية التي تعد الخلفية النظرية والبراديم الموجه للحوار العالمي المعاصر، التي رسمها بالأخلاق «الكلية وأنجت على المستوى النظري أخلاق الواجب مع إيمانويل كانط، وأخلاق المنفعة مع «جيريمي بنتهام» و«جون مل»⁽³⁾. وأجمل قصور هذه الأخلاق عن توجيه الإنسانية وبناء مستقبلها وعدم تأهلها لتوصف بالعالمية إلى ثلاثة أسباب أولاً لأنها أخلاق عقلية نظرية مجردة تتنافى مع الفطرة الإنسانية وتناقضها في كثير من الأحيان وتحول إلى مثالية غير متجربة. وثانياً، لأنّها أخلاق أحادية فردية ليست محل إجماع وتوافق، إذ لم يتبنّاها غير الفيلسوف الذي نظر لها وأنجتها وثالثاً، لأنّها أخلاق علمانية تبذر الدين وتعالى عنه في زعم أصحابها، ما يجعل المجتمعات المتدينة ترفضها لأنّها تناقض منظوماتها الأخلاقية الدينية.

ص: 396

1- سؤال الأخلاق (ص 44).

2- نفسه (ص 46)

3- سؤال العمل (ص 111)

لهذه الأسباب تكون الأخلاق المؤطرة للحوار العالمي غير ناجعة، ولا ينتظر منها أن تكون الأرضية التي تجمع الإنسانية، بل لهذه الموصفات تكون أخلاقاً تعسفية تلغى مكونات كبيرة في العالم ما يفسر اتجاهها إلى العنف والهيمنة والسيطرة والقوة.

أما الأخلاق العالمية التي يؤهلها د. طه لأن تقود الإنسانية وتوجهها فهي أخلاق عملية مجربة، ومصادرها متعددة تستوعب وتؤلف، ذات توجه ديني يجمع ولا يفرق.

ما يؤهل المنظومة الأخلاقية للأمة الإسلامية لأن تكون أخلاقاً عالمية، لما ينطبق

عليها من تلك الموصفات والخصائص لأن تقود العالم وتوجه أخلاقه، ويكون الحوار المتمثل لهذه الأخلاق والمتشرب لها والمعبر عنها الأداة التي تُبلغ لتبلغ مدارها وتصل الآفاق المقدرة لها .

الحاجة إلى الحوار الأخلاقي العالمي

لقد انتهت المنظومة العالمية إلى أهمية الحوار ومركزيته في تحقيق التواصل والسلام بين الشعوب والأمم حول العالم، ما جعلها تنتهي إلى تنظيم مؤتمرات حوار الأديان، والحرص على الإعلانات العالمية لهذه المؤتمرات لتكون الإطار النظري والتطبيقي للمنظومة الأخلاقية العالمية، وتطرح نفسها بديلاً عن الأخلاق العلمانية التي تؤطر هذه المنظومة العالمية الأخلاقية المعاصرة في أفق اقتراح حلول لأزمات أربع يعيشها العالم في عصرنا أزمة اقتصادية تتفاقم وما فتئت تداعياتها تهدد العالم بانهيار للأخلاق والقيم، وأزمة بيئية لا مخرج منها إلا ببني قيم وأخلاق موحدة، وأزمة سياسية تهدد العالم بمزيد من الدمار والاستغلال والاستبداد، وأزمة اجتماعية تهدد بانهيار البنية الاجتماعية وفي مقدمتها الأسرة ومكانة المرأة.

ويكتسي «الإعلان من أجل أخلاق عالمية» منظور د. طه عبد الرحمن أهميته من جهتين؛ أولها زيادةوعي الديانات بأهمية الحوار وال الحاجة إليه. وثانيها أن الديانات ما تزال قادرة على قيادة العالم والتنظير لمستقبله في ضوء الأخلاق الدينية،

اقتراح حلول ناجعة وفعالة للأزمات التي يعيشها⁽¹⁾.

يتأسس نقد الدكتور طه عبد الرحمن للإعلان العالمي الأخلاقي، وتوصيات مؤتمرات حوار الأديان على تسؤالين أساسين، وهما يشكلان في نفس الوقت الهدفين اللذين يجب أن تتحققهما هذه التجمعات التي يعد انعقادها انتصاراً وشهوداً للأخلاقية الدينية، كما أن احترام شروطه ومعاييره تعد مؤشرات نجاحها أو فشلها، ومحدد فاصل في قدرتها على الدفاع عن منظومتها الأخلاقية وجعلها عالمية.

أما التساؤل الأول فمفاده هل هذا الإعلان يجعل الدين يتمكن في العالم؟، والثاني هل يحقق الإعلان للأخلاقية التقدم في العالم؟

ويخلص د. طه أن الإعلان العالمي أخل بالشرط الأول في التمكن للدين في مظاهر أربع حزف التأسيس على الدين ومبادئه ومقاصده ومصادر معرفته. وحذف اسم «الإله»، وحذف الإيمان من سلم القيم الأخلاقية، وحذف العمل الديني الذي هو طريق اكتساب هذه القيم الأخلاقية ومرقة لتشييدها وترسيخها في النفوس.

أما الإخلال بشرط التقدم الخلقي فيتليخص في ثلاثة مظاهر: أما الأول، فيتجلى في أن الإعلان لا يقدر على تحقيق السلام العالمي، باعتباره قيمة إنسانية كبيرة، إذ قصر الإعلان الحوار والسلام على أتباع الديانات وأقصى عدداً من المكونات وتناسى أن الدين أدأة في أغلب الأحيان ينفع ولا يفعل في الحياة العامة وتدمير المؤسسات، ولا سلام إلا باستيعاب كل الأطراف التي يشكل أتباع الديانات في العالم جزء منها.

وأما المظهر الثاني من مظاهر الإخلال بالتقدير الخلقي اقتصر الإعلان على الحد الأدنى من الأخلاق والقيم المشتركة بين الأديان، فوقع في تناقض الحد الأدنى من الأخلاق الذي لا يصل إلى مستوى الحد الأدنى في أقل دين من الديانات مع أن المفترض الأخذ بأفضل الأخلاق من كل دين ومراعاة التناضل والتفاوت الواقع بين الأديان، لتحقيق التقدم الخلقي حتى ترقى إلى مستوى الأخلاق العالمية.

ص: 398

وأما المظهر الثالث فهو افتقاره إلى الركن الأساس في جميع الأديان وهو «الإيمان»، فغياب هذا الركن، وغلبة الطابع الحسي الذي يروم إرضاء غير المؤمنين، جعل الإعلان بعيداً عن التقدم الخلقي المنشود للحوار. فإنكار «ثقافة الإيمان»⁽¹⁾ بتعبير د. طه عبد الرحمن تعطيل للروح التي تسمو بأخلاق الإنسان إلى أخلاق منزلة من عالم آخر فوقه، يجعل الإعلان لا يعدو أن يكون حساب مصالح.

التقدم الخلقي أساساً للحوار الحضاري

التقدم الخلقي المفقود في «الإعلان من أجل أخلاق عالمية»، جعله وغيره من الإعلانات، لا يرقى لأن يكون مرجعاً للأخلاق العالمية التي ينبغي عليها الحوار الحضاري، ما جعل د. طه عبد الرحمن يضع أربعة معايير أساس بالإضافة إلى القيم الإنسانية الكونية المأخوذة من الدين التي نص عليها الميثاق العالمي والمتمثلة في

«التضامن» و«التسامح»، و«المسالمة»، و«المساواة». ذلك لأنه افتقد إلى التنصيص على مصدرين للقيم الأخلاقية العالمية وهما «الإيمان» و«العمل».

والمعايير الأربع (2) يجب أن تتوفر في دين واحد حتى يسستوفي مقومات التقدم الخلقي العالمي، وفي مقدمتها: معيار الوعي بالصلة بين الدين والخلق ذلك بالربط بين العمل الديني والسلوك الخلقي، ما يعني أن زيادة العمل الديني والإقبال على أدائه بشروطه يعكس أثره الإيجابي على الخلق والسلوك.

والمعيار الثاني المتمثل في الأخذ بالتوجيهات الأخلاقية الضرورية على الأقل الخمسة ولم ينص الإعلان إلا على أربعة منها . والمعيار الثالث الذي يمثله التوسيع الأخلاقي حيث تشمل المعاملة الإنسانية جوانب مهمة من الممارسة الأخلاقية.

وتوسيع أكبر قدر من المعاملات الإنسانية وتدخلها في منظومتها الأخلاقية.

والمعيار الرابع المتمثل في التفاضل الأخلاقي، حيث تكون المنظومة الأخلاقية

ص: 399

1- سؤال العمل (ص 132)

2- سؤال العمل (ص 135)

العالمية يمثلها الطور المتقدم من الأخلاق الإنسانية إذ هي تراكم كما تراكم التجارب والمعارف الإنسانية، فإن طور الاتكتمال لن يكون إلا مع الدين الخاتم. ما عبر عنه قوله

صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق وفي رواية «صالح الأخلاق»⁽¹⁾.

وقد أصل الدكتور طه عبد الرحمن لهذه المعايير في كتابه روح الدين، في فصل العمل الديني وممارسة التشهيد، وميّز ودقق وأصل عدداً من القيم والأخلاق المشتركة في مقدمتها التسامح والتضامن الديني وحرية الاعتقاد، التي تأسس للحوار ومنطلقاته النظرية.

وبتطبيق هذه المعايير على الدين الإسلامي يجد المتأمل أنه الأكثر تمثيلاً وشمولاً واستيعاباً لهذه المعايير، والدين الأتم والأكمل لقيادة وتوجيه الأخلاق العالمية، وذلك مصداق قوله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدَّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَمِّمِنَا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعْلَنَا مِنْكُمْ شَرُونَةً وَمِنْهَا جَاءَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَقِوْا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَسِّكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلُّونَ» [المائدة: 48]. إذ الدين الخاتم يوافق طور الاتكتمال البشري على المستوى الخلقي والإيماني والعملي، ما يؤهله لأن يكون المرجعية والدعوة التي يقبلها العالم وتلبّي حاجاته في المجالات المختلفة. ما يجعل الهيمنة بمفهومها الأخلاقي القرآني أساساً ومرجعية الحوار الحضاري.

جدلية الحوار والاختلاف

خلق الله تعالى الكون على أساس وقوانين وسنتن ثابتة بثها في ثنايا آيات الذكر الحكيم، وأصل هذه القواعد ترجع إلى حقيقة مفادها «وحدةانية الخالق واختلاف المخلوق»، وينتتج عن هذه الحقيقة المطردة أصلان جعلهما الدكتور طه عبد الرحمن مدار فكره والمرجعية النظرية في تصوّره لقواعد الحوار وسنته.

ص: 400

1- أخرجه الإمام أحمد في المسند (513/14) وغيره وهو صحيح

أما الأصل الأول فهو التعدد لا الانفراد، إذ لا حوار إلا بين اثنين فأكثر، وهو ما يحيل على التنوع البشري والتعدد الإنساني، ويجعل الحوار ضرورة وحاجة للحياة، قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْاكمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَيْمٌ خَيْرٌ»⁽¹⁾، ما يرقى بالحوار إلى مستوى الرسالة والأمانة وأساس الاستخلاف الذي جعله الله تعالى مهمة الإنسان في الأرض.

وأما الأصل الثاني فهو الاختلاف لا الاتفاق، وهو أحد القوانين السننية الكبرى التي شيد الله تعالى عليها أساس هذا الكون، وعلق عليها استمرار الإنسانية وتشيد صرح حضارتها، وجعلها شرط الاستقرار والأمن العالمي، قال تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذِلِكَ خَلَقُهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»⁽²⁾، وقد ذهب جل المفسرين للقول بأن الله تعالى إنما خلق الناس للاختلاف في مصادرهم وتوجهاتهم و اختيارتهم وعقائدهم⁽³⁾، وأن الاختلاف أصل وسنة فطرت البشرية عليها.

وقد جمع الدكتور طه عبد الرحمن هذه الحقائق المؤسسة للمرجعية النظرية للحوار الحضاري في قاعدتين: «الأصل في الكلام والحوار»⁽⁴⁾، و«الأصل في الحوار الاختلاف»⁽⁵⁾. وجعلها الأساس الفكري والفلسفـي الذي يجب أن تقوم عليه ثقافة الحوار الحضاري بين الأفراد والجماعات.

أثبت الدكتور طه عبد الرحمن أن الحوار يقضي تعدد الذوات المتحاورة، وأن تعدد الذوات يعني اختلافها، والاختلاف مع التعدد أمر سنتي مستمر في البشرية. ويعترض على هذه النتيجة بما يمكن أن يكون تمثلاً وصورة ذهنية نمطية تذهب إلى أن التعدد لا يكون داخل الجماعة لأنها تعني الاتفاق واللحمة، والاختلاف يحيل

ص: 401

1- سورة الحجرات 13

2- سورة هود 118-119

3- يرجع إلى اختلاف الأقوال وترجح شيخ المفسرين الإمام الطبرـي في تفسيره جامـع البـيان (537/15).

4- الحق العربي في الاختلاف الفلسفـي (ص 27).

5- المرجع نفسه (ص 28)

إلى المنازعه والفرقة وهي تناقضات وتقابلات يصعب الجمع العقلي والواقعي بينها؟

العلاقات الحضارية تطبق عليها كل الموصفات السابقة، فالاعتراضات على الحوار التي قدمها د. طه عبد الرحمن هي التي أتاحت تصورات ونظريات الخلاف والتدافع في العلاقات الحضارية في تفسير ماضيها وواقعها، وتوقع واستشراف مستقبلها، كنظرية صراع الحضارات. ما أحال العالم إلى حلبة لاستعراض القوة والتسارع نحو السيطرة والهيمنة، ما أبجج العنف في أنحاء العالم وزعزع الاستقرار والسلام.

والعالم المعاصر يتشفّف إلى تنظير تنتجه عنه ممارسة وقيم كونية تقدّمه من دوامة العنف والمصاد والصراع للبقاء، وهاجس التنافس للسيطرة، وتعصّمه من الكدر والضنك، وتضمّن له الراحة والطمأنينة النفسيّة والاستقرار الاجتماعي، وفوق كل ذلك تملأ الفراغ الروحي الذي خلفه الفكر المادي.

الحوار النقدي

يقترح الدكتور طه عبد الرحمن ليقبل العقل هذه الإشكالات والتعارضات الظاهرة السابقة، ما اصطلاح عليه بالحوار النقدي، أو الحوار العقلي، أو الحوار، الإقناعي أو الحوار الاعترافي. وهو حوار أصيل في الحضارة والفكر الإسلامي، لأنّ أصل قواعده مستمد من القرآن الكريم، فوسّمه المسلمين بـ«المناظرة». وعرفه بالقول: «هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات أو -قل الاعترافات- التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على الرأي - أو أقل دعوى - الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معاً»⁽¹⁾. ويكون بذلك الإطار النظري المستوعب للاختلاف في جميع أبعاده وتجلياته، سواء كان بين الجماعة الواحدة أو المجتمعات المختلفة، سواء كان دافعه مذهبياً طائفياً أو حضارياً فكرياً.

الحوار النقدي في فكر الدكتور طه عبد الرحمن حوار حضاري، باعثه الأخلاق والقيم التي تجمع الإنسانية وتوحد وجهتها، وتقلص هوة الخلاف بينها، لأنّه يبني

ص: 402

1- الحق العربي في الاختلاف الفلسفى (ص 33).

على إيمان عميق بالاختلاف وقبول الآخر، لذا فقد جعله ينافي مزالق ثلاثة : العنف (1) والخلاف (2) والفرق (3).

يهدف تأسيس قواعد الحوار على أرضية الحوار النقدي الإقناعي إلى ترسیخ القبول بالأخر المخالف، وتشجيع حرية الرأي المبني على أساس استدلالية مقنعة لا مجرد التشهي أو التقليد وذلك باعتماد الإقناع بالحججة وصحة الاستدلال، والنظر في مناسبته للمجال والحقل المعرفي والموقف الحواري، وطبيعة المحاور، واعتماد الإذعان للصواب في حال ظهور الحق تقadiماً لآفتي العنف المادي الجسدي واللفظي، والعنف الرمزي باللجوء إلى الحسم. وبذلك يكون الحوار الإقناعي أسمى مراتب الفكر والتواصل الحضاري.

ينطلق الحوار الحضاري من أرضية مشتركة ليجعل من مقاصده الحفاظ على المشترك الإنساني من المعارف التي تمثلها الواقع المشتركة في التاريخ الإنساني، والقيم المشتركة التي توحد قناعات الأقوام، وتحفظ مصالحهم وتضبط أحوالهم، والأدلة المشتركة التي تسمح بتبادل الأفكار والتعبير عن القناعات واستمرار جسور الحوار وتفعيل قواطه.

الحوار الاختلافي بين الأمم والحضارات والأقوام، يدعو إلى الاجتهد وتطوير الملوكات والبحث عن حلول وإبداع طرق جديدة وملائمة للاستدلال، وأدوات ،الإقناع، ما يدفع إلى توليد الأفكار، وأن الاختلاف بين الأقوام والحضارات المختلفة يكون أشد فإنه ينشط الحركة الفكرية، فيكون أدعى إلى التفاسير بتعبير الدكتور طه عبد الرحمن (4).

عندما يصير الاختلاف قناعة ترسخ معها احترام الحرية والحفاظ على المشترك،

ص: 403

1- نفسه ص (33)

2- نفسه (ص 36)

3- نفسه (ص 35)

4- الحق العربي في الاختلاف الفلسفـي (ص 47)

وبنـذـ أـفـاتـ الـحـوارـ السـابـقـةـ (ـالـعـنـفـ وـالـخـلـافـ وـالـفـرـقةـ)ـ يـعـوـضـ الـحـوارـ وـالـتـكـامـلـ منـطـقـ الـهـيـمـنـةـ وـالـسـيـطـرـةـ وـالـقـهـرـ وـالـسـلـطـةـ،ـ حـيـثـ يـكـونـ الـحـوارـ الإـقـنـاعـيـ أـدـأـةـ لـلـتـكـامـلـ الإـنـسـانـيـ بـحـيـثـ يـحـرـصـ كـلـ قـوـمـ عـلـىـ حـفـظـ الـمـشـرـكـ الـقـيمـيـ وـالـمـعـرـفـيـ وـالـمـصـلـحـيـ،ـ وـتـسـعـيـ كـلـ أـمـةـ إـلـىـ الإـسـهـامـ فـيـ هـذـاـ التـكـامـلـ مـنـ مـنـظـورـهـاـ الـفـلـسـفـيـ فـيـ أـفـقـ ماـ وـصـفـهـ دـ طـهـ عـبـدـ الرـحـمـنـ «ـبـالـمـيـاثـاقـ الـفـلـسـفـيـ»ـ (1)ـ عـلـىـ غـرـارـ «ـالـمـيـاثـاقـ الـاجـتمـاعـيـ»ـ الـذـيـ يـتـنـازـلـ فـيـ كـلـ طـرـفـ عـنـ وـعـيـ وـطـوـاعـيـةـ عـنـ بـعـضـ حـقـوقـهـ وـاحـتـرـامـ وـاجـبـاتـهـ فـيـ سـيـيلـ حـفـظـ مـصـالـحـ الـجـمـاعـةـ وـتـحـقـيقـاًـ لـتـكـامـلـهـاـ.

المفاهيم الإسلامية الموجهة للحوار الحضاري

إن تأثـيلـ المـفـاهـيمـ أحـدـ مـرـتكـزـاتـ الـقـوـةـ فـيـ الـخـطـابـ الـفـكـريـ وـالـفـلـسـفـيـ لـلـدـكـتـورـ طـهـ عـبـدـ الرـحـمـنـ فـنـقـدـهـ لـلـخـطـابـ الـفـلـسـفـيـ الـمـعاـصـرـ،ـ وـالـمـفـاهـيمـ الـتـيـ أـنـجـهـاـ وـالـتـيـ لـهـاـ حـمـولـةـ فـكـرـيـةـ،ـ وـأـبـعـادـ تـطـبـيقـيـةـ تـنـتـافـيـ فـيـ أـغـلـبـ الـأـحـيـانـ مـعـ مـقـاصـدـ الـدـينـ الـإـسـلـامـيـ الـذـيـ اـسـتـدـلـ عـلـىـ آـنـهـ الـمـؤـهـلـ لـأـنـ يـمـثـلـ الـأـخـلـاقـ الـعـالـمـيـةـ مـنـ بـيـنـ الـأـدـيـانـ الـعـالـمـيـةـ،ـ وـالـتـوـجـهـاتـ الـفـكـرـيـةـ الـمـعاـصـرـةـ،ـ كـمـ يـبـيـنـ فـيـ الـمـبـحـثـ السـابـقـ.

فـإـنـ نـظـريـهـ فـيـ الـحـوارـ تـتـأسـسـ عـلـىـ مـفـاهـيمـ أـهـمـهـاـ مـفـهـومـ الـمـؤـاخـاةـ الـذـيـ يـعـوـضـ مـفـهـومـ الـمـواـطـنـةـ الـذـيـ أـنـشـأـهـ النـظـرـيـةـ الـلـيـبرـالـيـةـ وـالـنـظـرـيـةـ الـجـمـاعـانـيـةـ،ـ وـيـرـتـقـيـ بـهـاـ لـتـوـاجـهـ تـحـديـاتـ عـالـمـ الـيـوـمـ (2)ـ.ـ وـالـمـؤـاخـاةـ فـيـ مـنـظـورـهـ اـمـتـدـادـ لـمـبـدـأـ الـإـخـلـاـصـ الـذـيـ يـهـبـهـاـ الـإـتـصـالـ وـمـبـدـأـ الـأـمـةـ الـذـيـ يـهـبـهـاـ الـاـنـفـتـاحـ.

مفهوم الإخلاص

الـإـخـلـاـصـ يـعـطـيـ الـمـواـطـنـةـ الـاتـصـالـ بـيـنـ الـمـمارـسـةـ الـوـاقـعـيـةـ وـالـأـصـلـ الـذـيـ يـسـتـمـدـ مـنـهـ،ـ فـبـرـىـ أـنـ حـقـوقـ الـغـيرـ وـاجـبـاتـ إـلـهـيـةـ،ـ وـلـهـذـاـ الـمـفـهـومـ بـعـدـنـ يـعـدـهـماـ دـ طـهـ رـكـنـيـنـ أـسـاسـيـنـ لـتوـسيـعـ مـفـهـومـ الـمـواـطـنـةـ،ـ أـمـاـ الرـكـنـ الـأـوـلـ فـهـوـ «ـدـوـامـ التـجـرـدـ مـنـ أـسـبـابـ

صـ: 404

1- نفسه (ص 47)

2- روح الحداثة (ص 230)

الظلم»، وأما الركن الثاني فهو «دوم التوجه إلى المتجلبي بالحق»⁽¹⁾ فيجد أن تواصله وحواره وصلته بالآخر عبادة وله بها أجر أو وزر، فيحرص على حسن الصلة ومراعاة أمر الله فيها، وقد يتنازل عن بعض حقوقه ارتقاءً بنفسه عن شرورها وأنانيتها. فهو دائم المراقبة لتصرفاته ما يمنح الغير الشعور بالطمأنينة والعدل.

مفهوم الأمة

إن مفهوم الأمة الذي يزيد على مفهوم المواطنة القدرة على الانفتاح والاستيعاب لأنها تتحقق بركنين آخرين هما: «التحقق بالماهية الأخلاقية»، و«تحصيل القدرة على إبداع الأخلاق»⁽²⁾، بحيث يصير ميزان التفاصل بين الناس التفاوت في تحصيل الأخلاق والتحقق بها وتمثلها، فتنتقل الأمة من مرتبة الامتثال والخضوع للأوامر والتواهي، إلى مرتبة المعانى الجمالية في الامتثال الطوعي بالأخلاق، فتتحول القيم السلوكية إلى مقاصد معرفية في خدمة الإنسانية ومنها إلى مرتبة إبداع الأخلاق والتفنن في تطبيقها على مجالات الحياة المختلفة وتصير الموجهة للتصرفات الفردية والجماعية المتنوعة.

مفهوم المؤاخاة

مفهوم الإخلاص المتصل، ومفهوم الأمة المفتوحة، والأركان الأربع التي تتأسس عليها هذه المفاهيم، التي بمجموعها تشكل مفهوم «المؤاخاة»، الذي يمنح الأمة الإسلامية القدرة على الانفتاح والقدرة على استيعاب التحولات ومواجهة التحديات العالمية، والمهيمنة التي غايتها نشر «أخلاق عالمية»، تستوعب الإنسانية وتحقق سعادتها.

بهذه الأبعاد الإنسانية الكونية تتأسس ثقافة الحوار، فشنان بين الحوار الذي يحمل الخير للإنسانية، ويحرص على سعادتها الممتدة في الدنيا والآخرة، وبين حوار غايته رعاية مصالح مادية، وتوازنات إقليمية ودولية، وإرضاء الفئات المتنازعة والمفترقة. فهو

ص: 405

1- نفسه (ص 223-224)

2- نفسه (ص 227)

لا يضمن أن تتحرف إلى المزالق الثلاث التي تنسف الحوار العنف والخلاف والفرقة.

يؤصل د. طه عبد الرحمن ثقافة الحوار بين الشعوب والأمم والأقوام والطوائف والديانات المختلفة، على ثلاثة أسس وهي التي عدها الأحداث الكبرى الفاصلة في تاريخ الاتكتمال الإنساني والتقدم الخلقي البشري، أولها الميثاق الأول الذي قال فيه الله تعالى: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَأَشَّ هَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَّسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» [الأعراف: 172] ، حيث يخول تمثل أخلاق هذا الميثاق واللتزام بعهده ربط العقل بالشرع فيتتحول من طور «التجريد» إلى طور «التسديد». وثانيهما حدث شق الصدر الشريف للنبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم فيرتبط العقل بالقلب، وثالثها حدث تحويل القبلة الذي يخول العقل الارتباط بالحسن [\(1\)](#).

التطبيقات الأربع للحوار الحضاري

التطبيق الأول:

اتخاذ الميثاق الأول والأخلاق الإنسانية المشتركة والخطاب الالهي الموحد للأمم والأقوام أرضية لجمع الإنسانية على خطاب وقيم وأخلاق مشتركة موحدة، ووجهة واحدة.

التطبيق الثاني:

الإنسان النموذج المتمثل في شخص النبي الذي اصطفاه ربها بين خلقه وظهر قلبه في مرحلة اكتمال البشرية ليكون القدوة والأسوة التي تصلح لمخاطبة العالم. ما يستوجب التعريف بأخلاقه وسيرته لتكون محور المشروع الأخلاقي العالمي.

التطبيق الثالث:

الإنسان المؤهل للحوار مع العالم ومخاطبته، هو الذي تمكن من الجمع بين

ص: 406

العقل والشرع في فكره، وعقله مسدد بمقاصد الشريعة، والمتحقق بالأخلاق المطهرة من العوائق والعواقب . ولا يكون له ذلك إلا بأخلاق متجلذة صارت له سجية وطبعاً، مع صلاح الباطن وسلامة القلب.

التطبيق الرابع:

أخلاق القبلة عند فقدان الوجهة بتوحيد العالم وانتهاء الحدود، حيث تحتاج الإنسانية إلى توجه مادي يحولها إلى توجه معنوي أخلاقي، لأن التوجه إلى القبلة المادية يورث بالتبع تحصيل وتمثل الأخلاق المعنوية الموحدة للإنسانية، والملبية لحاجاتها الحسية فينقاد بذلك العقل ويصير تبعاً للحس.

المراجع والمصادر العربية

القرآن الكريم.

أسس ميتافيزيقا الأخلاق، إيمانويل كانط ، دار النهضة العربية 1970م، بيروت لبنان.

جامع البيان في تأويل القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملاني، الطبرى (ت 310هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة 1420 هـ / 2000 م.

الحق العربي في الاختلاف الفلسفى، مركز الثقافى العربى، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية 2006م.

روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2006م.

سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. مركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ،المغرب، الطبعة الأولى 2000م.

سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مركز الثقافى العربى،

الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2012 م.

مسند أحمد، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت 241 هـ)، حققه: شعيب

الأرنووط وعادل مرشد وآخرون تحت إشراف د عبد الله بن عبد المحسن التركي،

نشرته مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة (1421 هـ / 2001 م).

المراجع الأجنبية:

HUMANE, D: A treatise of human nature, Oxford Clarendon Press

KANT. E LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE

RESON. Librairie philosophique, J. vrin, Paris. 1968

HELM. P: Divine Commands and Morality. Oxford University

. Press. Oxford 1981

ص: 408

جدلية الصراع والتدافع بين الشرق الإسلامي والغرب العلماني في فكر الدكتور محمد عمارة

م.م محمد عبد المهدى سلمان الحلو

م.م محمد عبد المهدى سلمان الحلو (1)

- مجموعة كبيرة من المصطلحات المقابلة التي ترين فكر المفكر الكبير محمد عمارة وكتاباته، وهذه الثنائيات المتقابرة مع بعضها تعبير عن نسيج فكري محكم في منجزه الابداعي، تبلور من خلال استعمالاته لها، وتناوله لهذه المصطلحات: (داخلي - خارجي تخلف - تقدم استقلال - تبعية عالمية - عولمة، تنوير - تزوير، الولاء- البراء، الوحي - الكون، الدين - الدولة، الموروث - الوافد، التدافع - الصراع).

- هذه المصطلحات المقابلة والمتصارعة والمتدافعة فيما بينها، تشكل بحق صراعاً حضارياً ومحركة للمصطلحات؛ لكن معركة المصطلحات في هذه الدراسة المتصرورة هنا، تختلف عن معركة المصطلحات التي وضعها الدكتور عمارة في عنوان (1) مؤلفه «معركة المصطلحات» ()، فهو حاول ان يميز وان يضع فوارق مفصلية بين عدد من المصطلحات المتناولة والمشتركة بين العالمين الشرقي الإسلامي والغربي مما يشكل خلطا عند استخدام المصطلح الواحد في غير معناه المقصود الموضوع له في الحضارة الغربية والغرض من التمييز وضع القارئ على مستوى عال من الوضوح والدقة والمفهومية عند استخدامه للمصطلح والتمييز بين معناه إسلاميا او غربيا حين استخدامه في موارد الفكر او في موارد الكلمة، من قبيل مصطلحات

ص: 409

1- عمارة، محمد معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام نهضة مصر، مصر، بلا طبعة ولا تاريخ وللدكتور عمارة مجموعة اخرى من الكتب التي عالج فيها الفارق والاختلاف بين المصطلحات ردا على مقوله لا مشاحة في المصطلحات، اذ اثبت ان هناك مشاحة وان هناك مشاحة وان هناك اختلافا بين المصطلحات التي تحتاج إلى تثبيتها ومعرفتها بالدقة لا زاله اللبس الحاصل بينها وبين المفاهيم المختلفة و المستخدمة في الحضاراتين الاسلامية و الغربية : ومن هذه الكتب : ازاله الشبهات عن المعانى المصطلحات ، دار الاسلام ، القاهرة - مصر ، الطبعة الاولى ، 2009، وكتاب : الوسيط في المذاهب والمصطلحات الاسلامية ، نهضة مصر ، مصر ، بدون طبعة ولا تاريخ.

العلمانية والعالمية والاصولية والتشريع والحرية والحكم....

-وما تقصده بهذا المقال من معركة المصطلحات هو انعكاس المعركة الفكرية على ارض الواقع المعاش لتعود مرة اخرى إلى عالم الفكر وتبين جدلية العلاقة بين الشرق الاسلامي المستعمر، والمتأثر بالوافد الجديد، وبين الغرب العلماني الذي استطاع ان

يفرق بين الحكومة - الشريعة، وبين الدين - الدولة في العالم الاسلامي، يوم استطاع الغرب منتصرا ان يحطم الخلافة (الرمز) التي لم يكن لها (فعل) في الواقع الاسلامي [\(1\)](#).

-انه البناء الفكري لتصوير العلاقة بين الحضارات (صدام وصراع) او (تحرك وتدافع) من خلال بيانه لإشكالية هذه المصطلحات في واقع الامة، واثرها على الصراع الاسلامي - الغربي في مساحة الواقع ليضع بذلك مشروعه الفكري كمعالجة وحل لهذه الازمة، باعتبار ان الاسلام هو الحل [\(2\)](#)، وصولا إلى الاستقلال الحضاري المشروع الذي يؤمن بالتمايز الحضاري حقيقة واقعية تعطي لكل حضارة من الحضارات المختلفة خصوصيتها، والتي يجب ان يميز فيها بين كل ما هو (عام)، وكل ما هو (خاص)، وحتى لا تفقد الامة توازنها وتضييع بين مصطلحات (القوة - العقل السيف - القلم المادة - الفكر) [\(3\)](#) .

-ان مقولتي (الصراع والتدافع) ابرز مقولتين تبين الجدلية الفكرية بين العالمين الاسلامي (الشرق) والعلماني (الغرب) ، فـ (الصراع) يمثل (القطب الواحد، العلمانية، العولمة، الوافد الديمقراطي، التأويل)، و(التدافع) يعني: (التنوعية العالمية، الالهية، الموروث، الشوري، النص)، انها رؤية غربية، ورؤى نقدية بينها المفكر عمارة.

الصراع والتدافع:

- يعَد عماره (التماس الحضاري) حالة صحيحة وايجابية، وانها لا محالة قائمة

ص: 410

1- عمارة، محمد الاسلام بين التنوير والتزوير دار الشروق القاهرة - مصر، الطبعة الثانية، 2002، ص 39

2- عمارة، محمد ، هل الاسلام هو الحل ، لماذا وكيف ؟ ، دار الشروق القاهرة - مصر، الطبعة الثانية، 1998

3- عمارة، محمد، الاستقلال الحضاري نهضة مصر، القاهرة - مصر، الطبعة الاولى، 2007، ص 122,28

بين الحضارات وبقاؤه، واساس هذا التماس هو التمايز الحضاري القائم، وهنا يميز عمارة بين ثلاثة مصطلحات داخل مفهوم التماس لتحقيق (تفاعل حضاري) يميز بين (التمايز، الانغلاق الالغاء)، فالتماس حقيقة موضوعية تؤكدها وجود سمات وخصائص متمايزة فيما بين الحضارات المتعددة، تصبغها بشخصيتها القوية وتاريخها العريق، فلأنباء هذه الحضارات علاقات مختلفة في المفاهيم المركزية (الله الانسان الفرد الجماعة الدين الدولة)، والتاريخ لم يشهد تمازعا من الاتصال او التفاعل بين هذه الحضارات، فلا يوجد سبب يمنع من التقاء هذه الحضارات بما يشكل عاملا صحيحا داعما لهذا التمايز ، وليس الغاء له، تخرج الحضارة به من الكمون والوجود بالقوة إلى الظهور والوجود بالفعل، لكن علاقة حضارتنا الاسلامية الراهنة (الانا الحاضرة) تشكل ازمة في الفكر الاسلامي المعاصر لها عمقها التاريخي مع (الآخر الحضاري) المهيمن عالميا .[\(1\)](#)

-بدأت هذه الازمة بوجهها السافر، يوم شهدت الحضارة الغربية انسجاما واضحا بعد انشقاق دام لا كثر من سبعين سنة، بين قطبي الحضارة الغربية (الليبرالية الرأسمالية) و(الشمولية - الشيوعية)، حين سقط الاتحاد السوفيتي سنة 1991، عزز هذا السقوط موقف الليبرالية - الرأسمالية، التي حددت موقعها بوضوح اتجاه الحضارات الاخرى، والتي أكدتها همّنغتون في كتابه (صدام الحضارات) وقسمها إلى ثمان حضارات (الغربية، الكونفوشيوسية، اليابانية الاسلامية الهندية، الارثوذكسية السلافية، الامريكية اللاتينية الافريقية) وكان نصيب الحضارة الاسلامية هو الاوفر حظا من هذا التحديد، ترجع تاريخية هذا الصراع إلى القرن السابع الميلادي قرن بدأ الدعوة إلى الاسلام وظهوره، زمن البعثة النبوية وانطلاق الاسلام حضارة عالمية، فالصراع الحضاري هو من قاد إلى فكرة (العلومنة)، والتي كانت (العلمانية) سبيلاها والقائد اليها، بما يحقق (مركزية حضارية)، وحدوية عامة ، ترفض الآخر وتفرض القوة والهيمنة على العالم وتلغى الشريك والتميز الحضاري والثقافي وصولا إلى عولمة وكونية تخضع للغرب المهيمن[\(2\)](#) .

ص: 411

-
- 1- نفس المصدر، ص 187-189. وايضا عمارة ، محمد، ازمة الفكر الاسلامي المعاصر، دار الشرق الاوسط، مصر، بدون طبعة ولا تاريخ، ص 38.
 - 2- عمارة، محمد الحضارات العالمية تدافع ام صراع ؟ ، نهضة مصر القاهرة - مصر ، الطبعة الأولى، 1998، ص 7-17 وايضا بين العالمية الاسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الامام البخاري، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى، 2009، ص 5-6

- ومن موقف اسلامي نقي، يرفض عمارة، الصراع الحضاري الذي يقوده الغرب، وينطلق نحو التدافع منهج الاسلام والقرآن الكريم في التعامل مع الآخر ، اشخاصا وحضارات فعمارة يرفض : «الفلسفة الصراع في علاقات الحضارات ومع تركتنا لمنهج الاسلام في التدافع والتسابق بين الحضارات على طريق التقدم»⁽¹⁾ ، منعا للانغلاق في الحضارة الاسلامية، ودفعا للعداء من قبل الغرب، فـ_(الصراع)-

قرآنيا - يعني ان يصرع الطرف الاخر ويتحقق به حالة (الفناء)، انطلاقا من قوله تعالى: «سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ . لَيَالٍ وَثَمَانَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَدَّ رَعَى كَانُوهُمْ أَعْجَازٌ تَحْلُ خَاوِيَة» الحاقة 7 وهو مرفوض قرآنيا، اما الدفع والتدافع الذي يؤسس عليه عمارة علاقات الحضارات والتوازن الاجتماعي، فهو يعني التحريك من درجة اعلى مما يؤدي إلى تصحيح العلاقة بين الاطراف المتعددة، من هنا يبدو الفارق واضحـا بين صراع يؤدي إلى الفناء، وبين دفع يؤدي إلى التحريك ليصل إلى درجة (الولي الحميم) انطلاقا من قوله تعالى: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ اذْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي يَنْتَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةً كَانَهُ وَلِيٌ حَمِيمٌ» فصلت 34، «فَهَرَّمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاؤُودُ جَالُوتَ وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِعَصَمِ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَ اللَّهُ ذُو فَصْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» البقرة/251، «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِعَصَمِ لَهُدِّمْتْ صَوَامِعُ وَبَيْعَ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذْكُرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌ عَزِيزٌ» الحج 40، وهذا هو السبيل الاسلامي: «فالتدافع الحضاري الذي هو حراك وتنافس وتسابق يحافظ على التعددية، ويتوسط بين الصراع السكون هو فلسفة الاسلام وسييل حضارتنا الاسلامية في العلاقات»⁽²⁾ ، وفلسفة التدافع هذه ليس مجرد فكر اسلامي يخضع للاجتهادات، بل هو ثابت اسلامي⁽³⁾ .

ص: 412

- 1- الحضارات العالمية تدافع ام صراع مصدر سابق، ص 8
- 2- معركة المصطلحات، مصدر سابق، ص 11.
- 3- الحضارات العالمية تدافع ام صراع مصدر سابق 2018

- العلمانية Secularism مصطلح غربي يترجم إلى معنى الدنيوي أو العالمي والواقعي، والذي يعني به فصل السماء عن الأرض، بما يقع مقابلاً للمقدس، أي الدين الكهنوتي النائب عن السماء، المحتكر للسلطة الإلهية والممالك لكل مفاتحها بجعله سلطان الدنيا وقداسة كسلطان الدين، وقداسه بما يحول المتغيرات الدنيوية ثوابت مقدسة يحكم بها المتغيرات العلمية والقانونية والاجتماعية بثوابت الدين [\(1\)](#).

- ومن هذا التعريف الذي قدمه عمارة للعلمانية تبين أن الاتجاه العلماني يرفض كل ما هو مقدس كهنوتي، ويرفض النظر بكتاب الوحي، وينظر إلى الكون بكتاب الكون فقط، فالعلمانية تعمل على فصل كل ما هو فوقي سماوي عن كل ما هو أرضي سفلي، وتبعد الروح عن مسار الحياة الواقعية للإنسان تتيح للعقل والتجربة مسؤولية تدبير الإنسان لنفسه في الأرض، انطلاقاً من واقع معاش تعدد مصدراً وحيداً للفكر والممارسة الدنيوية في الميادين المختلفة (الاجتماع والاقتصاد والتعليم والاعلام) بعيداً عن كل الرؤى الوحيانية المقدسة، والعلمانية ردة فعل قوية ضد الاتجاه اللاهوتي الكنسي، المصطلح عليه بنظرية السيفين Theory Of Two Swords والتي جمعت فيها الكنيسة بين السيف الروحي - السلطة الدينية، وبين السيف الزمني - السلطة المدنية للدولة، ويبعد بذلك العلمانية سيف السلطة الدينية (الروحي)، وتبقى السيف الزمني

(المدنية)، تاركةً الثورة العلمانية الحياة الروحية خالصة للكنيسة، مستمسكةً لادارة شؤون الحياة بالعقل والتجربة رافضة للدين اللاهوتي، فكل ما هو في الأرض لا يحتاج إلى رعاية الـهـيـة وقوـى خـفـيـة فالـعـلـمـانـيـة : «هي جعل المرجعية في تدبير العالم انسانية خالصة ومن داخل العالم، دونما تدخل شريعة سماوية هي وهي من الله المفارق لهذا العالم [\(2\)](#).

- ويرجع عمارة سبب انتشار العلمانية في أوروبا إلى التصور المسيحي للعلاقة القائمة بين الدين والدولة ومن خلال مقوله دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فهي

ص: 413

1- معركة المصطلحات، مصدر سابق، ص 23

2- المصدر السابق ص 23-25 وكذلك عمارة محمد الاسلام والسياسة الرد على شبكات العلمانيين مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الأولى، 2008، ص 36-37

شريعة - المسيحية - روحية لا تقدم حلا لواقع المجتمع ولا نظام الدولة، ومما أسهم في توسيع العلمانية الموروث الغربي اليوناني من خالل تركيزه على فكرة المنفعة باعتبارها معيارا أساسيا بعيدا عن اخلاقيات الاديان والشريعة السماوية مما ساعد على ايجاد القانون الوضعي للعلمانية⁽¹⁾، وأسهمت العلمانية بدورها في نشر فكرة العولمة بين الحضارات المختلفة مختزلة للكل في (مركزية حضارية) واحدة.

- ينقد عمارة فكرة العلمانية القائمة على ثلاثة صراعية، وضعاها كل من ميكافيللي وهيجل ودارون فميكافيللي تقوم فلسنته السياسية على التحلل من الاخلاق اعتقادا على فلسفة القوة والصراع والنفعية، وفلسفة هيجل تعتمد على الصراع بين الفكرة وتقييدها وتقيض النقيض، وفلسفة التاريخ عنده هي علاقة صراع بين العصور، ويعتمد اصل الانواع الذي ألفه دارون على فكرة البقاء للأقوى والصلاح، والدمار والاندثار والفناء للاضعف⁽²⁾.

- ومن هنا، فما تواجهه الامة الاسلامية من التحديات القادمة من الغرب ومن العلمانية، هو ليس تناقضا واحتلafa في الرؤى، وإنما هو صراع يمثل قطبه الاول التيارات والاتجاهات المختلفة والمتمثلة لlama وlalma ويمثل قطبه الآخر الهيمنة الغربية⁽³⁾.

- وفي معرض نقاده للعلمانية، يؤكد عمارة ان نظرية العلمانية فضلا عن اعتقادها على الاصلين السابقين، تقوم على تصور ارسطو لنطاق عمل الذات الالهية الذي يدعمه التفكير الكنسي المسيحي ويقرّ به من ان عمل الذات الالهية هو الخلق فقط من دون التدبير او الرعاية، وهو ذات التصور العلماني الفارق بين الـلهي الروحي - الدين والمعتمد في ازدهار العمran الانساني على (العقل - التجربة) فقط، والانسان هو المتكفل بكل شيء، في حين ان التصور الاسلامي للذات الالهية يختلف عن ذلك تماما، فالذات الالهية لها الخلق ولها التدبير والرعايه ايضا : «وَلَئِن سَأَلْتُهُم مِّنْ حَلَقَ السَّمَاءَ مَوَابَاتٍ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِي اللَّهُ بِصُرُّهُ هُنَّ كَاشِفَاتُ صُرُّهُ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هُلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ

ص: 414

1- الاسلام والسياسة الرد على شبّهات العلمانيين، مصدر سابق، ص 25

2- العالمية الاسلامية والعولمة الغربية، مصدر سابق، ص 19

3- عمارة، محمد الحوار بين المسلمين والعلمانيين نهضة مصر، مصر، بدون طبعة ولا تاريخ، ص 10.

اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ» الزمر /38، فهو خالق كل شيء ومدبر كل شيء، وهو سبحانه المستأثر بالخلق والامر ، وهمما الايجاد والتدبیر ، وهو المستخلف للانسان بالشوري ليقيم العمران الانساني، بما يمتلك الانسان من ارادة وقدرة واستطاعة وعزم يحتاج اليها في عملية اقامه العمران [\(1\)](#).

- فالعلمانية التي يراها العرب نموذجا عالميا يحقق لها العولمة والكوننة، تعتمد على نزعته المركزية المعبرة عن نموذجة الحضاري والمعتمد على اقصاء الآخر الحضاري عن طريق ادامة الصراع ونشر روح الاستئصال للبني التحتية - كما يعبر عمارة - للموروث الفكري [الحضاري للحضارات المختلفة \(2\)](#)

- فالعلمانية باختصار نموذج مركزي وحدوي يعتمد على العقل، ويرفض السماع والتشريع الالهي، ويقصي الآخر، على وفق الثقافة التي تتميز بها عن ثقافة بقية الحضارات، لكن العالمية التي يريد لها الاسلام، كما يصورها عمارة، من منظور قرآنی، تختلف جذريا عن العالمية العلمانية الغربية، فهي محكمة للذات الالهية في الخلق والرعاية والتدبیر ويعطي لنا تعريفا مميزا يؤكد فيه صفات وميزات مثالية تخلق واقعاً تعددياً، فهي: نزعة انسانية، وتوجه نحو التفاعل بين الحضارات، والتلاقي بين الثقافات والمقارنة بين الانساق الفكرية، والتعاون والتساند والتكافل والتعارف بين الام والشعوب والدول ترى العالم منتدى حضارات، بينها مساحة كبيرة من المشترك الانساني العام ولكل منها هوية ثقافية تتميز بها، ومصالح وطنية وقومية وحضارية واقتصادية وامنية لا بد من مراعاتها، في اطار توازن المصالح، وليس توازن القوى [بين هذه الام واحضاراتها» \(3\)](#).

- ومن خلال هذا التعريف، تبين لنا الفارق الشاسع بين العالميتين، فهنا نزعة انسانية، وهنا تفاعل وتلاقي وتعاون وتساند وتكامل بين مساحات كبيرة تحفظ كل منها بعويتها ومصلحتها الوطنية والقومية في اطار توازن المصالح، وليس توازن القوى.

ص: 415

1- معركة المصطلحات، مصدر سابق، ص 31-34 ، وايضا الاسلام بين التنوير والتزوير، مصدر سابق، ص 25

2- بين العالمية الاسلامية والعلمانية الغربية، مصدر سابق، ص 14-17

3- المصدر السابق، ص 11

- فالعالمية الاسلامية ترفض الانفراد بالعالم، وتهتم بالتدافع والتسابق من اجل الرقي والتقدم، الذي يحقق التعددية الحضارية - رفضا للفردية والمركزية - والتنوع الثقافي والاختلاف بينها - الحضارات - وهذا التنوع والتمايز يرفض الانغلاق على الذات، او الغاء الآخر حضاريا : «فالعالمية الاسلامية هي تنوع وتعارف وتعايش وتدافع وتسابق في اطار الوحدة الانسانية، والم المشترك الانساني العام، اما العولمة الغربية فإنها صراع وتفتت وفوضى - يسمونها خلافة، في اطار الهيمنة الغربية، التي تريد صب العالم في القالب الحضاري الغربي دون

سواء»⁽¹⁾

التنوير والتزوير:

- فكرا التمايز التي دعا اليها عمارة لعلاقة اساسية بين الحضارات المختلفة، عدّتها الحضارة الغربية مجرد اكتنوية فالحضارة انما بدأت في الغرب - ارض اليونان اصالة، وانتهت بارض اوروبا الحديثة اصالة ايضا وما زالت مستمرة، اما الحضارة الاسلامية فلا حظ لها من الاصالة، وحظها انها تبعية ناقلة للحضارة الغربية، كما تعتقد العلمانية الاوربية ذلك في تصوراتها رفضا للآخر الحضاري، وتهميشا له، وتتصور العلمانية هذا للحضارة الاسلامية دعا كثيراً من المهتمين بالشأن الثقافي والفكري للامة وتردي اوضاعها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فضلا عن الانبهار بالمدنية الاوربية الحديثة، دعت كثيراً من المهتمين بالشأن الثقافي والفكري، إلى ان يكونوا دعاة للأوربية والتغيير تحت شعار (التنوير)، ومن خلال تحديد العلاقة بين (الموروث والوافد)⁽²⁾

- تتجلّى العلاقة للوافد الغربي مع الموروث الشائع في المناطق التي استولى عليها الغرب واحتلها، بتحويل الموروث القومي الوطني لها إلى مسخ حضاري، وتحويل كل هذه الحضارات إلى هامش حضاري، تحقيقا للتبعية الحضارية، تكون درعا وهاشا لهذه الحضارة الوافدة، وان يكون العقل (العربي الاسلامي) عقلا- تابعا للغرب، وان تكون الثروات والخيرات الممتدة نهايا للقادم الجديد، وهذا جراء الاحتكاك العنيف للحضارة الغربية مع الحضارات الأخرى⁽³⁾

ص: 416

1- نفس المصدر، ص 11-13.66

2- الاستقلال الحضاري، مصدر سابق، ص 11

3- نفس المصدر، ص 127-129

- ولتحديد الموقف من الوافد، والموقف من الموروث، يضع عمارة معياراً لذلك الموقف، وهو المحافظة على الثوابت الحضارية بما يسلم على هوية الأمة، تلك الهوية التي حاول دعاة التنوير سلخها ومسخها كما حاول الغرب [\(1\)](#).

- يميز عمارة بين نوعين من الوافد، الوافد الذي كان قدماً من اليونان والمتدرج بالحضارة الإسلامية، والذي هضمه الحضارة الإسلامية ووظفته بما يخدم مصلحتها بالدفاع عن عقيدتها ووجودها من أن تمر بمرحلة (التراجع والاستضعفاف) التي مثنتها حال الأمة مع الوافد الأوروبي الحديث، والذي لم تتمكن الأمة من تميز وفرز النافع من الضار فيه [\(2\)](#).

لذلك انقسمت الأمة تجاه هذا الوافد إلى مجموعة اتجاهات: رافضةً له ومؤكدة على التمسك بالتراث وهو الاتجاه السلفي النصي، واتجاه رافض للتراث جملة وتفصيلاً، وداعياً إلى التغريب والتنوير، واتجاه ثالث يدعو إلى المحافظة على التراث، والأخذ بما هو نافع ومفيد من الوافد، وبما يحفظ لlama هويتها واستقلالها الحضاري، وبما يمثل فكرة التدافع الجوهري في منظومة عمارة الفكرية، وهو التيار الوسط النابع من الوسطية الإسلامية الداعي لها، وهو تيار التجديد الديني أو الجامعة الإسلامية التي لا يدعى عمارة انتسابه إليها فهو شرف لا يدعيه واتهام لا يدفعه [\(3\)](#).

ما هو التنوير؟

التنوير Enlightenment مصلح لم يكن له معنى كما هو شائع اليوم في عالمنا، وفي الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية والعربية - كما يرى عمارة، باعتبار ان التنوير حركة فلسفية ظهرت في القرن الثامن عشر الميلادي، وهو فلسفة تعتمد في بنائها الفكري على العقل والاستقلال بالرأي، وتؤمن بأثر الأخلاق، وتقوم على فكرة التقدم، والتحرر من السلطة والتقاليد [\(4\)](#).

ص: 417

1- نفس المصدر، ص 170

2- الإسلام بين التنوير والتزوير، مصدر سابق، ص 6

3- الاستقلال الحضاري، مصدر سابق، ص 22

4- الإسلام بين التثوير والتزوير، مصدر سابق، ص 19.

- ويفرق عمارة بين فكرة التویر الغریي كما عرفت عند الغرب في القرن الثامن عشر الميلادي، باعتبارها حركة احياء حضاري لا دیني، تحل العقل والعلم والفلسفة محل الله والوحی والدين وبين فكرة التویر الاسلامي التي يدعو لها عمارة ويتبناها، فالتویر العلماني يحاول ان یقیم اسس المعرفة لكتاب الكون على العقل والتجربة، ویبعد فكرة الوحی عن مصادر المعرفة والعلم مجال التویر الغریي المحسوس والمعقول فقط، من دون ان تكون وسطية او علاقه بين الدين والعقل⁽¹⁾.

- ان وجود تویر غریي بما یملک من سمات تحدد هويته، لا یمنع من وجہة نظر مفكرينا ان يكون هناك تویرا اسلامي تتجدد مضامينه ومحطوياته على وفق الهوية الاسلامية، فالله سبحانه نور: «اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ فِي زُجَاجَةٍ الْزُجَاجَةُ كَانَهَا كَوْكَبٌ دُرْرِيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ رَيْتُونَةً لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ رَيْتُهَا يُضَيِّعُ إِيمَانَهُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْ سُهْ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» النور 35 ، والقرآن نور: «فَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْتُّورُ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» التغابن ، 8 ، والاسلام نور: «اللَّهُ وَلَيِّ الْدِينِ آمَّةٌ وَأَيْخُرُ جَهَنَّمَ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلَى أُوْهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلْمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» البقرة 257 ، والرسـل نور: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولًا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُوَنَّ عَنِ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» المائدة 15 ، والحكمة نور، فهو تویر يؤمن بالله والرسل والدين والقرآن بما یشكل معرفة تویرية متمیزة : فنحن اذن امام تویر اسلامي تمیز لتمیز الاسلام ونسقه الفكري، وتطور حضارته انه ثمرة اسلامية خالصة وخاصـة وليس كالتویر الغریي، رد فعل ناقص وناقض للدين⁽²⁾

-فالتویر الاسلامي لا یقف عند حدود المحسوس والمعقول، فهو ینطلق باتجاه المطلق ، یؤمن بالدين والوحی، ویعد الوحی مصدرـا من مصادر المعرفـة، ویرفض ان یتعارضا معا، فالمعرفـة الاسلامية تقوم على العقل والنقل والتجـربـة والوجـدان، ویقـیـم عـلاقـة واضـحة بين الدين والدولة وفق نظام الاستخلاف والحاکـمـیـة، وهو لا یفصل

ص: 418

1- المصدر السابق، ص 223-225

2- نفس المصدر، 26-27

الدين عن الدولة، ولا- يسلم مقدرات كتاب الكون إلى الإنسان فقط، بل هو يجمع بين ثائثيات متفرقة : دنيا ودين المادة والروح الفرد والمجموع الذات والآخر [\(1\)](#).

- ويؤكد عمارة ان الرفض للتتوير الذي يجعل الانسان بدلا من الله لا يعني انه يريد ان يجعل الله بدلا من الانسان وانما هنا تظهر الوسطية الاسلامية و موقفها بالجمع بين الایمان بوجود الله تعالى وبوجود الانسان والعلاقة القائمة بينهما، على وفق نظام الاستحلاف لاقامة العمran الإنساني، هذا من جانب آخر، انه لا يريد ان يحل الوحي والنقل بدلا من العقل والتجربة، بل لا بد من استخدام العقل والنقل في معرفة كتاب الكون وكتاب الوجود، وهو - التتوير الاسلامي، لا يقاطع معرفيا الموروث الديني او يحله بدلا من التقدم والتطور، وانما يجعل التجديد الديني هو الجامع بين هذه العناصر المختلفة [\(2\)](#).

- وبهذا يستطيع وبرؤية نقدية من خلال التمييز بين التتوير الاسلامي والتتوير الغربي، ان يميز ايضا بين التتوير الذي دعا اليه بعض المهتمين بالشأن الثقافي لlama

خلال احلال العلمانية بمفاهيمها التتويرية المعتمدة على العقل بدلا من الوحي، واعتبار مصدر المعرفة المحسوس والمعقول، ورفض المطلق، فهذه كلها مجرد شعارات لاتتلائم والعالمية الاسلامية، وهي مشكلة كما يعبر عنها: «ولذلك يبدو شذوذ الدعوة إلى العلمانية في الواقع الاسلامي، باعتبارها دعوة إلى حل ليست له مشكلة في عالم الاسلام» [\(3\)](#).

- ان دعوة العلمانية وسجّبها إلى العالم الاسلامي تزويرا وليس تتويرا كما يرى عمارة ذلك، ومن التزوير ايضا ان تنسّب دعاوى التتوير بالمعنى الغربي إلى دعاة الوسطية الاسلامية والتجديد الديني امثال الطهطاوي والافغاني وعبد، وهم براء من هذه الدعاوى [\(4\)](#).

ص: 419

1- نفس المصدر، ص 225-226

2- نفس المصدر، ص 275-276

3- الاسلام والسياسة والرد على شبّهات العلمانيين، مصدر سابق، ص 29(والنص السالف كلمة تقديمية للشيخ جاد الحق على جاد الحق)

4- الاسلام بين التتوير والتزوير، مصدر سابق، ص 227-275

- ان التنوير الحقيقى بما يحافظ على الموروث الاسلامي ويحافظ على هوية الامة، والموروث ليس هو الذى له مدى متباعد وضارب فى عمق تاريخ الامة، بما حملت من تيارات واتجاهات واحزاب وفرق بينها توافقات او تناقضات وتوترات فليس كل هذه الاتجاهات وما حملت من فكر هو الموروث الحقيقى ، ان الموروث الحقيقى هو الثوابت التي تحافظ على عناصر الهوية الثقافية باعتبارها ثوابت خالدة، كالعروبة واللغة والتدين والقيم الوسطية الاسلامية، فاللغة العربية خالدة بخلود القرآن، وهي صامدة امام كل التحديات الاستعمارية ومحاولات السلح في الامة العربية الاسلامية، من محاولات استبدالها بلغة المستعمر ، والتدين هو ليس ممارسة الشعائر الخاصة وانما هو جوهر ثابت حقيقي واصيل ، والقيم الاخلاقية الثابتة غير المتغيرة التي تحافظ على الاخلاق السامية ونظام الاسرة والوسطية الاسلامية الجامحة لكل صنوف الخير ، باعتبار ان امتنا الامة الوسط، والوسطية ليست الوسطية الارستقراطية التي يقع فيه الشيء عند نقطة وسط بين طرفى اليمين واليسار، بل هي تأليف المختلافات بين العقل والنفل الجسد والروح الدنيا والآخرة، الفرد والجماعة، الوسطية الاسلامية روح الحضارة الاسلامية وهويتها التي تجعل منها بهذه الصفات او العناصر المكونة لهويتها روح مؤمنة ترفض المادية والعلمانية الغربية، وتحافظ على وجودها بتدافع ثوابتها مع موجات الصراع والأنماط الفردية الغربية⁽¹⁾.

الديمقراطية والحاكمية:

- ومن جراء التنوير والحملات التوبية ، الاوربية نشأ الصراع السياسي حول نظام الخلافة والشوري السياسي القائم في الاسلام بوصفه منهجاً للحكم، وبين نظام الحكم الاوروبي الذي يدعى الديمقراطية، و موقف الصراع بين الشوري والديمقراطية جاء من خلال الاتجاهات والاحزاب الفكرية التي تبنت التغريب ومقولاته، ومنها الديمقراطية، مما جعل التساؤل القائم: هل ان الشوري والديمقراطية تتطابق فيما بينها ؟ ام لا يوجد بينهما تطابق ؟⁽²⁾

ص: 420

1- المصدر السابق ص 276.

2- عمارة، محمد، في النظام السياسي الاسلامي، مكتبة الامام البخاري، القاهرة - مصر ، الطبعة الأولى، 2009، ص 73.

- يرى عمارة من خلال الایمان بالتماس الحضاري، ونتيجة للتدافع، بأنه لا مانع

من تعدد انظمة الحكم في المجتمع الانساني، فلا فرق بين الشورى وبين الديمقراطية ما دام ان كل واحدة منها تسعى إلى تحقيق مقاصد، وتتجز طاقات لخلق الانسان وابداعه، وعليه يبين عمارة الفرق بين الديمقراطية والشورى فلسفة وآليات، ليخرج بذلك بحكم واضح بين يوضح العلاقة بينهما ، فمع كون الديمقراطية نظاما سياسيا واجتماعيا اوربيا عرفته اليونان القديمة، واخذ هذا النظام بالتطور في أوروبا الحديثة، من خلال تحديد العلاقة بين ابناء المجتمع الواحد في مباديء الحرية وحقوق الانسان والوطنية، باعتبار ان الشعب هو مصدر السلطات، وصاحب السيادة، وتحق آلية الديمقراطية من خلال المجلس النيابي القائم نتيجة لتعذر الديمقراطية بصورة مباشرة، في حين ان نظام الشورى كنظام سياسي، للحكم والادارة الاسلامي اقره النبي - صلى الله عليه وآلـه وسلم في المسائل التي لم يرد فيها نص وحكم صريح، فيعتمد على الشورى والتشاور مع بقية المسلمين في انتزاع الامر منهم، من دون مجرد التطوع، وهذه فلسفة نظام الحكم الاسلامي وآلياته : «السيادة والنظام والسلطة والسلطان امارة الانسان في الاسرة في المجتمع وفي الدولة»⁽¹⁾.

- واذا كانت العلمانية والعلومة الغربية تقف على طرفي نقىض مع العالمية الاسلامية⁽²⁾، فالاسلام والغرب ليسا على طرفي نقىض في مسألة الديمقراطية بالاطلاق كما يحاول ان يصوره بعضهم، بأن يجعل احدهما في قبالة الآخر، ولا التسوية او التكامل قائما بينها، فهناك كما يرى عمارة: «مساحة الاتفاق ومساحة الاختلاف بينهما»⁽³⁾

فكـل من الشورى والديمقراطية من ناحية آلياتها تجارب وخبرات انسانية، يفرضها الواقع على وفق ظروف الحكم زمانيا ومكانيا، وما تختلف به الديمقراطية وتمتاز عن الشورى هي مصدر السيادة، فالسيادة والسلطة في النظم الديمقراطية للشعب وللامـة، اما في الشورى فمصدر السيادة هو التشريع الالهي، والسلطة فيها للانسان، وفي اطار ما تحدده الشريعة له من نصوص وقواعد تحول له القدرة في الاجتهدـ وفى المسائل

ص: 421

1- المصدر السابق، ص 53

2- بين العالمية الاسلامية والعلمانية الغربية، مصدر سابق، ص 11

3- في النظام السياسي الاسلامي، مصدر سابق، ص 75

التي لم يصرح فيها بنص ذي حكم واضح [\(1\)](#).

- ومن هنا يرى عمارة ان الحاكمية الالهية مصدر السيادة، وهذا لا يعني الغاء الحاكمية البشرية - مصدر السلطة ونستطيع القول ان الحاكمية البشرية في طول الحاكمية الالهية وليس بعرضها فهي حاكمية تستند وتعتمد على نصوص التشريع الالهي، وهذا يقتضي التعددية والتنوع في الاجتهادات والأحكام [\(2\)](#).

- وهذه التعددية حالة صحية، تختلف عن الديمocratie الغربية التي تريد ان تفرض سيادتها على الحضارات الأخرى بما يحقق لها حالة من الفناء تجاهها، وان تكون انظمة الحكم واحدة مركبة حالها حال انظمة الحكم الاوربية الديمocratie، تحقيقا للعولمة الغربية، وهي ما تنافي الخصوصية والهوية والذاتية لكل حضارة، فالحضارة الاسلامية تومن بالتعددية وسيلة للتدافع ، ووسيلة لإصدار الأحكام، ومصدرا ثقافيا.

التعددية والغاء الآخر:

- يعرف عمارة التعددية : بانها تنوع مؤسس على تمييز وخصوصية ، وهي لا يمكن ان توجد او تتصور الا في اطار الوحدة والجامع لها، ولذلك فمن غير الصحيح ان نطلق التعددية على التشرذم، او ان تطلق على الواحدية التي لا أجزاء لها، ولكل تعددية وحدة جامعة من دونها لا- يمكن قيام التنوع ولا- التمايز، والتعددية على مراتب وطبقات، يحدوها ما يصطاح عليه عمارة (الجامع - الرابط) الذي يجمع ويوحد اجزاءها، كتعددية الحضارات والقوميات المؤسسة على ما يعنيها من شرائع وقوانين ومناهج وفلسفات [\(3\)](#).

- والتعددية التي ينظر اليها عمارة ليست خيارا انسانيا او سياسيا، بل هي من السنن الالهية التي سنها الله تعالى، في الفكر والخلق والابداع، والغرض منها تحقيق الاجتماع الانساني للوصول إلى مبتغاهم بعد معرفة ما يصلح المجتمع ويضره [\(4\)](#).

ص: 422

1- المصدر السابق، ص 75-76

2- معركة المصطلحات، مصدر سابق، ص 75.

3- هل الاسلام هو الحل : لماذا وكيف؟ مصدر سابق، ص 50.

4- عمارة، محمد، التفسير الماركسي للاسلام ، مصدر سابق، ص 11

- وتبذر هذه السنة الالهية اكثراً فيما يعرضه عمارة من ان التنوع سنة الالهية، يصطلح عليها بـ (حكمة الخلق)، وهو يدعو إلى الوعي بهذه الحقيقة، وبكل ما تحمل من ابعاد وتجليات في الثقافة الاسلامية، وهي سنة توجبها مقوله الدفع التي تُعد من مقومات الفكر الاسلامي في فكر مفكربننا، والمتعددية سنة جارية في الكون وفي الانسان وفي الحيوان، فالانسان يختلف عن الانسان في لونه وجنسه وقوميته، ولغته كما تختلف الحضارات بعضها عن بعض بلغتها وفلسفتها وقوانينها وتشريعها، فضلاً عن ان المتعدد قائم ايضاً في الفكر الذي قسم إلى مدارس ومذاهب وفرق وتيلارات وقائم في المجتمع المقسم إلى طبقات وشرائح ووظائف ومهن: «وكون الاسلام دين الجماعة لا يلغى تميز الفرد ولا تمايز الطبقات، وإنما تميز المتعددية في التصور الاسلامي بالجامع الذي يجمع فرقاءها، والاصول التي توحد جماعتها وتيلاراتها ومذاهبها وطبقاتها، فلا هي الوحدة التي لا تعدد فيها، ولا المتعددية التي لا جامع لاجزائها»[\(1\)](#).

- فالمتعددية سنة الالهية ترفض بالقطع الغاء الآخر على اساس مبدأ الصراع، تعدد ان البديل لهذا الصراع هو التدافع بما يحقق حراكاً اجتماعياً وثقافياً وحضارياً من دون صراع يصرع الآخرين، ويلغى المتعددية[\(2\)](#).

- ومن التدافع ما عرف عن موقف عمارة تجاه الكتابات والضجة التي احدثها الكاتب المصري نصر حامد ابو زيد، وصدر قرار محكمة مصر بالتفريق بينه وبين زوجته بعد اعلانها ارتداده، لكن التدافع الموسوم هنا لم يكن تدافعاً مع الغرب الحضاري، بل كان مع شطرها الآخر وهو الماركسية الشيوعية، حين طلب عمارة بعدم مواجهة الفكر بالقوة او بالقانون، لأن الفكر لا يواجه الا بالفكر، قضية ابو زيد قضية فكرية يبقى مجالها الارحب هو الحوار الفكري، وهذا من اختصاص الباحثين والمفكرين، لاسيما وان الاسلام سنته الالهية المتعدد والتي هي ليس خياراً انسانياً او سياسياً[\(3\)](#).

ص: 423

1- المصدر السابق، ص 51-52 ، وايضاً عمارة محمد النموذج الثقافي، نهضة مصر ، مصر بدون طبعة ولا تاريخ ص 26

2- الحضارات العالمية تدفع ام صراع، مصدر سابق، ص 18-20

3- التفسير الماركسي للإسلام ومصدر سابق، ص 43

- ومن هنا نجد ان النقد لم يكن بشكل مباشر للماركسيّة الشيوعية التي خبرها عمارة درسا وقراءة وشخصيات، لكن النقد موجه هنا ضد الماركسيّة المتخذ في تفسير الإسلام من قبل دعاة التتوير - أبو زيد - والذي لا يمانع عمارة من ان يتخد المنهج الذي يحلو له ويعتنق ما يرى انه الصحيح، ايمانا منه بالتعدد وحرية الرأي، لكن الاعتراف على المقولات المنهجية التي فسر بها الإسلام على أساس القاعدة الماركسيّة (نظريّة البناء الفوقي والقاعدة المادية)، والتي تعدّ المادة والواقع الاقتصادي والاجتماعي والفيسيولوجي هي الأساس في كل الوان الفكر، وهي نظرية اعتمدتها أبو زيد في كتابه مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن [\(1\)](#)

النقد والموقف من الماركسيّة:

- تعتمد الماركسيّة على مبدأ اساسي وهو ان المادة مستكفيّة بنفسها، مستغنّية عن خالق لها، هي بذلك تجعل المادة بديلاً _ (الله) الذي تعدد خرافه، وان فكرة الالوهية انما هي فكرة تطراً على الشعوب حال شعورها بلحظات ضعف، واعتماد الماركسيّة على المادة يسري حتى في تفسير العالم والخلق والوجود والمصير والتاريخ واللغة بل حتى احلام الانسان ومشاعره [\(2\)](#).

والمادة الجدلية تجعل الفكر نتاج المادة الاعلى، وهو عملية يتم بواسطتها انعكاس العالم الموضوعي بما فيه من مفاهيم واحكام، وكذلك النظريات، فالتفكير يعكس الواقع المادي بهدف تحويله إلى نتاج اجتماعي، فالمادة والواقع الاقتصادي هي القاعدة التي يتشكل فيها ويخرج عنها ويصدر منها الفكر والمفاهيم في الاحكام والدينات [\(3\)](#)

- وبذلك يجعل أبو زيد على وفق النظرية المتقدمة (القرآن والنبوة والوحى والعقيدة والشريعة) مادة للتحليل الماركسي تعتمد على الواقع الاقتصادي والاجتماعي المعاش في عصر الرسالة لتفسيرها بوصفها مظاهر قائمة بنفسها، وباعتبار ان كل

ص: 424

1- المصدر السابق، ص 35-37

2- نفس المصدر، ص 34

3- نفس المصدر، ص 35

الآفاق المعرفية للجامعة تاريخيا تحكمها هذه الظروف الاقتصادية والاجتماعية اعتمادا على النظرة في اعلاه.

- ويرى عمارة ان اعتبار المادة هي الاساس وهي مستكفيه بنفسها، ومستغنیة عن خالقها، فهذه النصوص شاهدة على العداء للاسلام بين الماركسية والدين، ويعتبر ان الاتهام الذي يوجهه ابو زيد إلى الخطاب الديني كونه يقصي المادية ويشير اليها بالالحاد ، ان هذا اتهام للدين ذاته وليس للخطاب الديني ، وان سبب هذا العداء هو ليس نظريتها في التغيير او الوعي الانسانى ،وان اساس العداء هو نظرية الماركسية في التغيير الماركسي للعالم، والوعي الماركسي و موقفها الذي تفسر به كل شيء على اساس الملكية والمسألة الاقتصادية و موقفها من الحرية و حقوق الانسان [\(1\)](#).

-لذا يجعل عمارة من الماركسية الحاملة للالحاد والمستخدمة له وسيلة تسيطر بها على الحكومات والشعوب، يجعل من سقوطها انتصارا للمؤمنين، بل نصرا منه تعالى [\(2\)](#).

-بهذا المنهج هذه النظرة يحاول عمارة ان ينظر إلى الغرب ويشخص اسباب العداء والمنهج الذي يقوم عليه وصولا إلى مشروعه في الاستقلال الحضاري القائم على الحفاظ على اللغة كاساس لهذه الهوية الاسلامية والوسطية الاسلامية والتدين والتعامل مع الحضارات الأخرى باسلوب التدافع ايمانا منه بالتجددية.

ص: 425

1- المصدر السابق ص 39

2- بين العالمية الاسلامية والعلومة الدينية، مصدر سابق، ص 5.

د. غيشان السيد علي

د. غيشان السيد علي (1)

تمهيد

إن المتأمل في مصنفات المفكر الباكستاني أبي الأعلى المودودي (1903-1979م) والتي بلغت إزاء سبعين مُصنفًا ما بين كتاب ورسالة، يجد أن جلّها تدور حول نقد مبادئ الفكر الغربي في كافة صوره الحضارية المدنية والسياسية، والاقتصادية والفكريّة، وشأن الحكم والإدارة بل وحياة الأسرة والفرد والمجتمع. وتضعها في تقابل مع مبادئ الإسلام التي غفل عنها العالم نتيجة الضعف والوهن الذي انتاب العالم الإسلامي، وانهزامه أمام الغلبة المعنوية والمادية للحضارة الغربية. حيث ينطلق المودودي في نقهـة هذا من منطلقات دينية محضة؛ إذ يرى أن مجتمعات الحضارة الغربية قد أقصـت الدين من حياتها تماماً فصارت حضارة بلا دين وبطبيعة الحال ويحكم التبعية - بلا أخلاق أيضـاً. الأمر الذي يظهر جليـاً من نقهـة لرواد الحضارة الغربية وعلمائـها في معظم كتاباته، ورؤيته لهم في أنهم انطلقوا من نقطة الإلحاد والمادية؛ فرأوا هذا الكون من حيث إنه لا خالق له ولا إله. ونظروا إلى الأنفس والأفاق زاعمين أنـ الحقيقة كلـها منحصرة فيما يحسـه المرء أو يشاهـده من حقائق مادية ملموسة. وأنـه لا شيء من وراء هذا الظاهر المرئـي، فلا وجود هنـاك لجانـب آخر غيـبي روحي يتمـثل في الآخرة حيث الحساب والثواب والعقاب، وأنـهم (علمـاء الغـرب وفلاـسـفـته) درسـوا قـانـون الفـطـرـة وفهمـوه بـوسـائل التجـربـة والـقيـاسـ، لكنـهم

ص: 427

1- مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بنى سويف، جمهورية مصر العربية.

لم يتمكنوا من أن يصلوا من هذا الطريق إلى واضح ذلك القانون. لظلّ الحضارة الغربية بكل منجزاتها لدى المودودي حضارة علم مجرد من كل قيمة، علم أساسه مادي وغايته مادية، الأمر الذي يعكس معه صراعات وأزمات وحروباً وكوارث تزيد من مأسى العالم ومحنه بدلًا من أن تأخذ بيده إلى السعادة والرفاية. وقد خَصَصَ المودودي كتابين من أهم كتبه لنقد الفكر الغربي، وهما: «الإسلام والمدنية الحديثة»، و«نحن والحضارة الغربية».

بادئ ذي بدء يضع المودودي المبادئ الإسلامية في مقابل المبادئ الغربية، ويرى أنَّ الهدف الأساسي الذي يجب التوجه إليه من الجميع هو الإيمان الراسخ بجملة المبادئ الإسلامية الأصلية إيماناً عميقاً عن قناعة وإخلاص وتطبيقها تطبيقاً صحيحاً في الأقوال والأعمال وكافة شؤون الحياة، حتى يمكن إعطاء صورة حية ونموذجية للإسلام تعيد سيرته الأولى، فإذا قام هذا المجتمع وقوى ساعده واستند أزره فإنه سيقوض دعائم الإلحاد والمادية التي بُنيَتْ عليها الحياة الحاضرة في شتى شعبها الخلقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية باسم المدنية، ليقيم على أنقاضها صرح الإسلام الشامخ الذي يرسى قواعده على توحيد الله عز وجل وكمال العبودية لله في امتنال أمره ونهيه ومن ثم جاء نقد المودودي للغرب من هذه الزاوية.

حيث يسلم المودودي - منذ البداية بأن مبادئ المدنية الغربية الحديثة وما نجم عنها من أنظمة الحياة الإنسانية هي مبادئ فاسدة منحرفة، ومن سوء الحظ أنه لا توجد رقعة إسلامية واحدة مستقلة تمام الاستقلال من الوجهتين المادية والمعنوية، فالبلاد التي تحررت سياسياً لم يتحرر أهلها من ربقة العبودية الفكرية، فهم لا يفكرون إلا بعقل غربية ولا يبصرون إلا بأعين غربية... الخ، وقد رسم في قرارة أنفسهم أنَّ الحق هو ما عند أهل الغرب حق والباطل ما يعدونه هم باطلًا⁽¹⁾. فخضع المسلمون لسلطة تلك الحضارة الغربية كما خضعت لها أمم شتى، فالجميع في الشرق أو الغرب قد نكب بأن سيطرت عليه تلك الحضارة المادية الخالصة⁽²⁾. ومن ثم رأى

ص: 428

1- أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1987، ص 11

2- المصدر السابق، ص 41

المودودي أن سيادة مبادئ المدنية الغربية هي التي جرّت على العالم ما جرّته من العواقب الوخيمة، وويلات التبور والدمار، وسوف تتجزء الإنسانية غصص شرورها وآسيتها، وتعاني من الكثير من الآثار السيئة والنتائج البشعة ما دامت تسير في ركابها وتتبع خطواتها. فما يشاهد اليوم من فظائع هذه المدنية الحديثة في أنحاء العالم، أهون بكثير مما يتضرر - إن قدر للبشرية البقاء - العالم في المستقبل، من فطائع تكون أشد فطاعة وأنكى ألمًا بصورة لا يمكن تصوّرها [\(1\)](#).

إذن فالآن الإسلامية - كما يرى المودودي - لم تكن بمعزل عن هذا العالم الذي دنسه المدنية الغربية؛ لأننا جزء منه، ويرى أنه قد تأثر نفر من أبناء الشرق بمظاهر تلك المدنية وافتتن بفلسفتها، وقع في أسرها وأصبح من عبيدها، فلم يعد الشعور بفساد مبادئها وسوء عاقبتها كافياً لأن تكون بمنجاة منها، ولذلك كان من الضروري لدى أبي الأعلى أن نعمل جاهدين للتخلص من نظام هذه المدنية وتحرير الذات من ربقة قادتها من الغربيين وأتباعهم، وإلا سقطنا جميعاً في الهوة السحيقة التي تقود المدنية الغربية العالم نحوها. وليس هناك من سبيل لتفادي ذلك سوى الإسلام واتباع الهدى الإلهي الذي كرم الله به الإنسانية على لسان أنبيائه ورسله؛ لتقوم حياة جديدة على المبادئ القوية التي شرعها الله لعباده ورضي بها لهم دينا [\(2\)](#). تلك الدعوة المودودية التي ما زالت تجذل لها الكثير من المرددين في شتى ربوع العالم الإسلامي؛ والتي تتقول : إن جوهر الاستقلال عن سيطرة الغزوة الاستعمارية الحديثة لم يتحقق ، بعد رغم ارتفاع أعلام الاستقلال السياسي وتسليم السلطة للعنصر الوطني واكتساب عضوية الأمم المتحدة.. فما زالت الهيمنة الفكرية والحضارية التي زرعتها المستعمر الغربي ترعاها اليوم النخبة الوطنية المتغربة.. ومن ثم تكمن أهمية ظاهرة «الصحوة الإسلامية» كتيار حضاري يقوم على الرفض للهيمنة الغربية للوصول إلى بر الأمان المتمثل في النجا من «المسخ التغريبي» ودعاة التغريب [\(3\)](#). ولا شك أن المودودي

ص: 429

1- أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة منشورات منبر التوحيد والجهاد، ص 1. على الرابط الإلكتронوني التالي:

[pdf_477.html/10/](http://mktba22.blogspot.com.eg/2015/pdf_477.html/10/)

2- المصدر السابق، ص 2

3- محمد عمارة بين العلمانية والسلطة الدينية ، القاهرة بيروت، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1988، ص 6.

من أبرز دعاء الصحوة الإسلامية وأحد باعثيها.

حيث يرفض المودودي قواعد ومبادئ المدينة الغربية الحديثة من علمانية وقومية وديمقراطية، ويؤكد على أنها تموج بالانحطاط القيمي وينبع منها الفساد والشر؛ فالحياة الاجتماعية الحاضرة تقوم على مبادئ الزيف والضلال. والنظريات الغربية الخاطئة والأفكار الهدامة هي التي تسود أنحاء العالم، وأنظمة التعليم ووسائل التوجيه والإعلام تنضح بالشر، وتشير الغرائز وتهتك الفضيلة، وتقتل الأخلاق، وتدعى إلى الإباحية والتحلل، حيث سيطرت على العقول الآداب المجانية، والصحافة الفاجرة والإذاعات اللاهية والأفلام الخليعة والنظام الاقتصادي الذي يتحكم في معيشة الناس نظام منحرف فاسد، لا يعرف الخير من الشر، ولا يميز بين الحلال والحرام. والسلطة القانونية التي توجه المدينة وتسخر امكانياتها تستوحى تصوراتها للأخلاق والتمدن من المبادئ المادية البحتة. وأزمة شؤون العالم ومصادر سلطاته ومراكز قياداته في يد الزعماء الملحدة الذين يقودون الجماعات الإنسانية إلى الهاوية وإلى المصير الجهنمي ليجني الوبر والخراب ومن هنا يرى المودودي أنه بات مُستَوجِباً على الذات مقاومة هذه النظم بعزم حديدي لا يعرف الوهن لإنقاذ العالم كله ثم أفسينا من ذلك المصير الجهنمي الذي تجره على الإنسانية تلك النظم الغربية الفاسدة.⁽¹⁾ ويؤكد ضرورة العودة إلى «جوهر الإسلام الحضاري» وتطهير الأرض من أدناس قيادة الكفرة الفجرة وسيادتهم التي هي منشأ جميع الكوارث والنكبات التي مني بها الجنس البشري، وإقامة نظام الإمام الصالحة الراشدة التي هي غاية الدين الحقيقة⁽²⁾ والتي تقوم على الحاكمية لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً يبين أن الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب، بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك.

ومن ثم يرى المودودي أن مبادئ المدينة الحديثة التي يقوم عليها النظام الحالي

ص: 430

1- المصدر السابق، ص 3

2- أبو الأعلى المودودي، *الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية*، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1980، ص 6، 12.

في الغرب، وهي العلمانية والقومية والديمقراطية، تستوجب نقدها وبيان تهافتها وفسادها وتوضيح ذلك لجمهور المسلمين؛ حتى تتوقف المجتمعات الإسلامية عن تقليداتها والأخذ بها أو اتباعها ليس هذا فحسب بل عمل على تقديم بدائل عملية لهذه المبادئ، اعتقاد هو في صلاحيتها وسدادها. وقد تناول مبادئ المدنية الغربية الثلاثة بالتحليل والنقد على النحو التالي:

أولاً: العلمانية أو اللادينية Secularism

يعرف المودودي العلمانية بأنها «عزل الدين عن الحياة الاجتماعية للأفراد»⁽¹⁾. وهذا يعني أن العلمانية - لديه - ترى أن العقيدة الدينية والهدي السماوي وما يتبع ذلك من اتباع الدين وطاعة الله والوقوف عند حدود شرعه، لا يجب الالتزام بها إلا في حياة الأفراد الشخصية، أما ما عدا ذلك من شؤون العالم في حياة الناس، فإنه يجب أن يُعالج على أساس المادية البحثة، وفق رغبات البشر ووجهات نظرهم وميولهم دون مراعاة الحياة، وقد نشأت العلمانية نتيجة لرد الفعل الذي أصيب به الغربيون من كراهية اللاهوت الذي افتعله الكهنة في الديانة المسيحية، حيث وقف هؤلاء حجر عثرة أمام الفكر الوعي الذي يهيم بحثاً وراء الحقيقة، وحاربوا كل عقل متتحرر مستنير، فصنعوا لأنفسهم بهذا الموقف أغلال مهاتهم ، ولم يلبث الأمر طويلاً حتى تحول العداء لفكرة اللاهوت إلى نظرية هي حجر مستقلة .. وأصبحت هذه النظرية . الأساس في المدنية الغربية⁽²⁾.

فالمودودي يرى أن العقيدة التي تدين بها المدنية الحديثة هي أن «الدين صلة بين العبد وربه» ولا مجال له خارج تلك العلاقة الضيقة جداً، ولا يمكن أن يكون لهذا الدين أي سلطة على شؤون العالم الدنيوية تتحكم في مقدراته. فكافة شؤون الحياة التي لا حصر لها إنما تعتمد على المعارف الإنسانية المكتسبة ولا سؤال خارج ذلك عما إذا كان الله قد شرع للإنسانية في هذا السبيل شيئاً من المبادئ والأسس أم لا؟

ص: 431

1- أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدينة الحديثة، ص 5

2- المصدر نفسه

بل أصبح مثل هذا السؤال رجعية وتخلفاً. وليت الأمر توقف عند هذا الحد فالتحرر من سلطة الله والدين في مجال الحياة الاجتماعية قد أصاب الحياة التعبدية الفردية، مما أدى إلى الاستهانة بالدين في الحياة الشخصية وتمزقت الصلة الفردية بالله إربا، وانفصمت من عرى الدين انفصاماً كاملاً، وخاصة عند هؤلاء الذين يتولون قيادة المدنية الحديثة⁽¹⁾.

ومن ثم يقرر المودودي أن فكرة قصر العلاقة بين الإله والإنسان على حياة الفرد الخاصة وتستبعد هذه العلاقة من الحياة الاجتماعية فكرة فارغة غير ذات موضوع حتى تكون مجالاً للتعقل والتفكير ؛ فالعلاقة بين الإله والإنسان لا- تتعدي أحد أمرين بأي حال من الأحوال أحدهما: أن يكون الله هو خالق الإنسان وخالق الكون وموجدهما وسيدهما وحاكمهما. وثانيهما: ألا يكون الله كذلك. فإذا كان الثاني فمن الخطأ والحمق أن نعبد كائنا لا تربطنا به أي علاقة ولا يستطيع أن يفعل لأجلنا شيئاً. أما إذا كان الافتراض الأول فليس من المعقول أن تقتصر أحكام الله وتشريعاته على حياة الفرد الخاصة ولكن يجب أن تشمل كافة أموره في الحياة الفردية والاجتماعية. وإذا أدعى إنسان أن الله هو الذي قصر سلطنته وعلاقته بالإنسان على حياة الفرد الخاصة فهذا أمر لا- دليل عليه. أما إذا كان الإنسان هو الذي ابتكر هذا الاستقلال فأبعد السلطة الإلهية عن الحياة الاجتماعية، فإنه بذلك يكون قد أعلن عصيانه وتمرد على خالقه وسيده وحاكمه⁽²⁾. وكيف يمكن أن يقرّ كل إنسان بالعبودية لله والانصياع لتعاليمه، وإذا اجتمع مع غيره وكونوا مجتمعاً تکروا ل العبودية لهم لله واستبعدوا دينه من حياتهم، إذ ليس أن يُذعن كل جزء من أجزاء المجتمع على حدة العبودية لله، فإذا تكونت من الأجزاء كلها وحدة مجتمعة أصبحت خارجة عن هذه العبودية، ولا يقول بهذا إلا من أصيب بالجنون. فإذا لم يبق للإله المعبد دور في كل شؤون حياتنا الكبيرة والصغرى فبأي معنى تكون العبادة.

ثم ينتقل من الاعتراضات العقلية إلى الاعتراضات العملية، فيرى أن أي انقطاع

ص: 432

1- المصدر السابق، ص 7

2- المصدر السابق، ص 12

في علاقة الإنسان بالله يوازيها توثيق الصلة بالشيطان، كما إنه لا يمكن أن نحصر العبادة في حياة الفرد الخاصة فقط؛ لأنّ الإنسان كائن اجتماعي، وحياته في كافة مراحلها حياة اجتماعية ومن ثم يقرر أن من يتبنى العلمانية ويستخدمها نظام حياته ينحدر بنفسه إلى الهاوية، ويصير عبداً لرغباته وأهوائه، متحرراً من كل قيد سواء كان فرداً، أم جماعة أم أمة، أم مجموعة أمم. ومن ثم يكون بديلاً للعلمانية عند المودودي هو مبدأ التسليم ومعناه «أن نعتقد بأن الله هو خالقنا وسيلنا وحاكمنا، وخالق العالم وسيده وحاكمه فينبغي أن نقيم حياتنا وفق أوامره وتشريعاته، إذ لا_ غنى لنا عنها ، لا في نطاق حياتنا الفردية، ولا في كل مظاهر حياتنا الاجتماعية بكل صورها»⁽¹⁾. أي التسليم بحاكمية الله، والحاكمية عند المودودي تعني «السلطة العليا والسلطة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة»⁽²⁾. وهي تعني بـ«تطهير الإسلام من أدناس الجاهلية، وجلاء ديباجته حتى يشرق كالشمس ليس دونها غمام»⁽³⁾. أي أن «الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وإنّ حكم سواه موهوب وممنوح، وإنّ الإنسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقاً ... وخلافة الإنسان عن الله في الأرض لا تُعطي الحق للخليفة في العمل بما يشير به هواه وما تقضي به مشيئة شخصه، لأنّ عمله ومهتمته تنفيذ مشيئة المالك ورغبتة.. فليس لأي فرد ذرة من سلطات الحكم.. وأي شخص أو جماعة يدعى لنفسه أو لغيره حاكمية كليلة أو جزئية في ظل هذا النظام الكوني المركزي ، الذي تدبّر كل السلطات فيه ذات واحدة لاريб سادر في الإفك والبهتان.. فالله ليس مجرد خالق فقط، حاكم كذلك وامر، وهو قد خلق الخلق، ولم يهب أحداً حق تنفيذ حكمه فيهم»⁽⁴⁾.

ومن ذلك العرض النقدي للعلمانية الغربية عند المودودي نجد أنه وقع في تعميمات أوقعته في أخطاء عديدة فضلاً عن السطحية التي جعلته يبني نتائج على

ص: 433

1- المصدر السابق، ص 20

2- أبو الأعلى المودودي تدوين الدستور الإسلامي: مؤسسة الرسالة، 1980، ص 18

3- أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين، وإحياءه، لبنان، دار الفكر الحديث الطبعة الثانية، 1967، ص. 166.

4- أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، طبعة القاهرة، 1977، ص 73

مقدمات لا تنتجه بالضرورة. يمكن عرضها فيما يلي:

استخدم المودودي لفظة العلمانية (بكسر العين) وهذا خطأ بين؛ لأنّ العلمانية بفتح العين لا بكسرها؛ لأنّها منسوبة إلى العالم وليس إلى العلم. ذلك لأنّها مشتقة من الكلمة (secularism) التي تعني الدنيا أو العالم الآني. بل من هذا المصطلح اللغوي شاع المعنى المتداول للكلمة. حيث تعني الكلمة (secularism) العالم الدنيوي أو الآني في مقابل العالم الآخر والغيباني والديني. ومن ثم فهمها المودودي وغيره على أنّها فصل الدين عن الدولة (فقط). أما العلمانية (بكسر العين) فلا أصل لها ولا يجوز العودة بها إلى العلم كمصدر اشتقاقي في اللغة، ولو فرضنا أنها منسوبة للعلم وكانت النسبة «العلمية» وهي غير ذلك. كما يكون المعنى الاصطلاحي غير متسق مع المدلول اللغوي؛ لأنّه في هذا الحالة سيكون معناها إدخال منجزات العلم الطبيعي في المجتمع وتسخير حياته وجعلها أكثر غنى وبهجة وراحة بما يوفره له العلم الطبيعي من ثمرات في المأكل والملبس والمسكن والمواصلات وأجهزة الاتصال وتبادل الأفكار وغير ذلك. وأنّه من السخف بمكان تسمية مجتمع دون غيره بأنه علماني لأنّه يستخدم العلم في تسخير أموره الحياتية بما يوفره له العلم من منجزات في شتى الحقوق وال المجالات. كما أنّه من الواضح بمكان أن أشد الدول والمؤسسات الدينية تزمتا - لا تمانع لأسباب دينية في تنظيم ادارتها وشؤونها المالية والاقتصادية على أسس علمية وإلا فعلينا أن نسمي الفاتيكان دولة علمانية لهذا السبب. وهكذا تكون العلمانية من العالم وليس من العلم بفتح العين وليس بكسرها، هو المصطلح الذي يُناسب على غير قياس إلى العالم والمعنى به ما يقابل (روحية - إكليركية - كهنوتية) أو ما يقابل دينية بوجه عام [\(1\)](#).

إن تعريف المودودي للعلمانية بأنّها «عزل الدين عن الحياة الاجتماعية للأفراد» هو تعريف يبدو سطحياً وساذجاً بدرجة كبيرة؛ حيث إنّه يُشكّل اختزالاً وتبسيطًا ظاهرة العلمانية وتاريخها، وللظواهر الاجتماعية على وجه العموم، فهذه الرؤية

ص: 434

1- انظر مهدي شمس الدين العلمانية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1983 ص 128-125

تجاهل أنّ ثمة عناصر علمانية كثيرة موجودة في النفس البشرية، وثمة اجراءات علمانية زمنية (متجاوزة الأخلاق) توجد في كل المجتمعات؛ ومن ثم فالعلمانية كامنة في كل المجتمعات، وليس مجرد مجموعة من الأفكار المستوردة أو الممارسات الواضحة، وإنما هي عملية عميقية، رغم أنها قد تكون غير واعية [\(1\)](#).

إن هذا التعريف الذي يقدمه المودودي والذي يقدم العلمانية على أنها فكرة ثابتة، هو الأمر الذي يصفه عبدالوهاب المسيري بالفكرة الساذجة إلى أقصى حد، فالعلمانية في الواقع متتالية مركبة غير محددة المعالم مجھولة الحلقات، تأخذ أشكالاً مختلفة باختلاف الزمان والمكان ليس لها وجود خارج واقع اجتماعي حضاري محدد له خصوصيته [\(2\)](#). ويتابعه في ذلك عزيز العظمة ويصفه بأنه «تقرير أيديولوجي سطحي يتسم عموماً بافتراض العلمانية شأنها معلوماً، قابلاً للتلخيص والحصر في جملة من السمات العامة، كفصل الدين عن السياسة، والتحرر من إسار المنظور الديني في النظر إلى تنظيم الحياة الاجتماعية والشخصية والعقلية، وفصل الدين عن مجال العموم المدني». كما يقال - تقريراً - أن العلمانية شأن شأن عن صراع الدين والدولة في أوروبا، وإن انتشارها في الوطن العربي إنما جاء بصفته أمراً مستوراً من تاريخ آخر اتصل بتاريخنا عبر علاقة سيطرة وفهر ويترب على ذلك جميعاً رصد الحضور والغياب، وممارسة التفني والإثبات في محاولة لإقامة مقارنة تاريخية بين وضعين متباينين منفصلين انفصلوا الجواهر المفردة بعضها عن البعض» [\(3\)](#). كما يرفض مراد وهبة تعريف العلمانية بأنها «فصل الدين عن الدولة» كما تخيله المودودي؛ لأن هذا الفصل معلول للعلمانية، أما علة الفصل فهو التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق وهو تعريفه للعلمانية [\(4\)](#). وهو النقد الذي يوجهه محمد عمارة لنظام «الحاكمية للله» عند المودودي؛

ص: 435

-
- 1- عبدالوهاب المسيري - عزيز العظمة العلمانية تحت المجهر بيروت دمشق/ دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، 2000، ص 20
 - 2- المرجع السابق، ص 24
 - 3- المرجع السابق، ص 24
 - 4- مراد وهبة المعجم الفلسيفي، القاهرة، دا قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص 468-469

حيث يأخذ عليه أنه وضع سلطة جماهير الأمة تقليضاً لسلطة الله، وقد نسي أن الحديث في الفكر الإسلامي عن «حق الله» إنما يعني «حق المجتمع» وأن القول بأن «المال مال الله» معناه أن «المال مال الأمة والمجتمع» ومن ثم فإن الحديث عن «حكم الله وسلطانه» إنما يعني في السياسة، «حكم الأمة وسلطانها» بحكم «خلافة» الإنسان عن الله في عمارة الأرض، وما يلزم لذلك من إقامة الدولة، التي يحكم فيها الإنسان ك الخليفة عن الله.. فلا تناقض هنا بين أن يكون الحكم لله وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم في المجتمع الإسلامي لجماهير المسلمين. كما يؤكّد هذا القول أنَّ كل الذين قالوا بنظرية «الحاكمية لله» استشهدوا بما لا يشهد لهم؛ حيث إنهم اشتقو «حاكمية الله» من مصطلح «الحكم» ظنًا منهم بأنه قد جاء في الإسلام للدلالة على النظام السياسي والسلطة السياسية العليا في المجتمع في حين إنَّ أغلب الاستخدامات القرآنية لهذا المصطلح واردة بمعنى «القضاء» والفصل في المنازعات، وبمعنى «الحكمة» أي الفقه والعلم والنظر العقلاني! ولا علاقة لها بالخلافة أو الإمامة أو ما نسميه نظام الحكم في أدبنا السياسي الحديث [\(1\)](#).

وفي رأيي إنَّ أكبر نقد من الممكن أن يوجه للمودودي هنا هو تصوّره للعلمانية الغربية على أنها صورة واحدة وليس صوراً متعددة؛ فهناك بالطبع - معان متعددة للعلمانية تبناها أكثر من فريق اتصف بالعلمانية، فهناك علمانية ماركس المضادة للدين تماماً والتي تمثلها مقولته الشهيرة: نحن لم يخلقنا الله بل نحن الذين خلقناه، كما أن هناك العلمانية الأوروبية وهي تلك التي تتبع التدين في المجال الخاص أما في المجال العام فإنها تمنعه وتحرمه، وهي علمانية تخاف الدين وتخشاه. أما النوع الثالث من العلمانية فهي تلك العلمانية الليبرالية الأنجلوساكسونية وهي علمانية محايضة لا تفرق بين المجال العام والخاص فأنت حر في كل تصرفاتك واعتقاداتك ما لم تضر بالآخرين. هذا فضلاً عن العلمانية في صورتها العربية التي لها خصوصية مغایرة لدلالة المصطلح ومفهومه وأبعاده المعرفية والعقائدية في الثقافة الغربية.

ص: 436

يرى المودودي أن القومية هي اللعنة الثانية التي أصابت بها المدينة الغربية الحديثة هذا العالم. فهي الدعامة الثانية التي تقوم عليها تلك المدينة، والقومية في اللغة من القوم وهم «الجماعة من الناس تجمعهم جماعة يقومون لها». وقوم الرجل: أقاربه وعصابته ومن يكونون بمنزلتهم تبعًا له... والقومي: من يؤمن بوجوب معاونته لقومه ومساندتهم على جلب المنفعة ودفع المضرة... والقومية: صلة اجتماعية وجذالية تنشأ من الاشتراك في الوطن والجنس واللغة والمنافع، وقد تنتهي بالتضامن والتعاون إلى الوحدة كالقومية العربية»⁽¹⁾

يقرر المودودي أن القومية تأسست في أوروبا للتحرر من قهر السلطتين الروحية والزمانية، السلطة الروحية متمثلة في الكنيسة، والزمانية ممثلة في قياصرة الامبراطورية، فإن هاتين السلطتين قد فرضتا الحكم التعسفي لأمد طويل، وتلاعبتا بمقدرات البلاد حتى تدهورت وأصبحت في حالة يرثى لها، ووضع لا تحسد عليه. ولكنها ما نجحت في استرداد حقوقها المنهوبة من قبل الكنيسة وقياصرة الامبراطورية حتى تحولت من مرحلة لأخرى حتى صارت هدفًا، بل غدت معبودة من دون الله الذي استبعدته العلمانية الغربية من قبل عن شؤون الحياة⁽²⁾.

والجدير بالذكر إن المودودي لم ينكر على القومية أن تكون جنسية Nationality فهي أمر قطري لا يعارض، كما لا يعارضها أيضًا إذا أريد بها انتصار الفرد لشعبه أو حب الفرد لشعبه والانحياز إليه، شريطةً ألا يكون انتصارًا يستهدف تحطيم الشعوب الأخرى، ولا حبًا عصبيًا أعمى يجعل الفرد يحتقر الشعوب الأخرى، أو انحيازاً للذات في الحق والباطل على السواء. كما لا يعرض المودودي أن يكون هدف القومية هو الاستقلال القومي، فمن حق كل شعب أن يقوم بأمره، ويتولى بنفسه تدبير شؤون بلاده⁽³⁾.

ص: 437

1- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، 2005، ص 521

2- أبو الأعلى المودودي الإسلام والمدينة الحديثة، ص 7.

3- المصدر السابق، ص 15

ومن ثم فإنّ أهم ما يأخذه المودودي على القومية الغربية هو أن تضع ذاتها ومصالحها ورغباتها الخاصة فوق جميع الناس ومصالحهم ورغباتهم، وأن يصبح الحق عندهما ما كان محققاً لمطالبها واتجاهاتها ورفة شأنها ولو كان ذلك بظلم الآخرين وإذلال نفوسهم⁽¹⁾.

إذن يصبح الخطأ الأكبر في القومية هو مبدأها الذي يقول:» الحق هو الذي يلائم المبادئ القومية والباطل هو الذي لا يلائمها» أي أن تصبح القومية هي الهدف والغاية، هي المشرعة والمقيمة لما هو حق ولما هو باطل، فتصبح الفضيلة ما يحقق مصالح الأمة وتساير رغباتها ولو كانت لحمتها الكذب والتزوير والخيانة، وسداها الظلم والعدوان أو أي جريمة أخرى مما يعد في الدين والأخلاق ذنباً لا يغفر. كما يصبح الشر كل ما يضر مصالح الأمة ويسيء إليها حتى لو كان في حقيقته من أساس واجبات الحق والعدل والصدق وسائر ما يعتبر لدى الدين والإنسانية فضائل خلقية. ومن ثم تصبح أمثال تلك المصطلحات مألوفة في القومية:» الويل للمغلوب - الغاية تبرر الوسيلة لا مكان للضعف تحت الشمس - قتل شعب آمن قضية فيها نظر - اكذب حتى يصدق الناس الاستعمار والوصاية والحماية والانتداب»⁽²⁾. كما إنه يرى أن الدولة القومية تعطي للأقليات حق تقلد القيادة والمناصب العليا، وتصرها على إبناء نفسها، ولا تحالف ذلك إلا من باب التكلف والرياء، بل تسعى جاهدة إما أن تذوب هذه الأقليات في الأغلبية أو أن تقضي عليها بالطرق الظالمة من قتل وسلب ونفي أو تنزفهم منزلة المنبوذين⁽³⁾.

ومن هنا يقترح يقترح المودودي «مبدأ العالمية» بديلاً عن مبدأ القومية في المدينة

الغربية، ويعني بهذا المبدأ أن نظام الحياة القائم على التسليم والخضوع لله في كل شؤونه لا يجب أن يكون بداخله أي تمييز بين أفراد أمهه بالجنس أو اللون أو اللغة ولا تبرز في ظله الأنانية والكبراء والاستعلاء والعصبيات القومية العمياء.

ص: 438

1- المصدر نفسه

2- المصدر السابق، ص 15

3- أبو الأعلى المودودي حقوق أهل الذمة، كتاب المختار، د.ت ص 8-9

ويقوم على مبادئ العقيدة الثابتة لا على مبادئ القومية وأن تفتح أبوابها لكل من يتقبل هذه المبادئ ويعتنقها. وهكذا ينضم المودودي لأنصار العالمية المتحمسين الذين ما زالوا يعتقدون أو يأملون في أن القوميات آخذة في الأول، وأن فكرة الحكومة العالمية قد أصبحت في الواقع أكبر من مجرد حلم يراود أخيلة أصحاب النظريات

والمثل.

صح على نقد المودودي للقومية الغربية بعض الملاحظات الظاهرة والغالبة على تصوره، ومنها:

إن المودودي لا ينقد القومية كصورة عامة بقدر ما ينقد القوميات المتطرفة؛ كتلك التي تضع ذاتها ومصالحها ورغباتها الخاصة فوق جميع الناس ومصالحهم ورغباتهم، أو تلك التي تبحث عن منفعتها الخاصة ولو على حساب الآخرين، والتي تنكل بالمهزوم وتنتقم منه، وتتسلي بالكذب والتزوير والخيانة، وتلجأ إلى تحقيق ذلك بالاستعمار والوصاية والحماية والانتداب.

إن نظرة المودودي للقومية في صورتها المتطرفة كانت بمثابة رد فعل على ذلك لذلك الصراع الذي اعتمد في ذلك الوقت بين النظرية القومية الهندية الجارفة Indian National Congress والتي كان يدعو إليها المؤتمر الوطني الهندي ونظرية القومية الإسلامية المتطرفة التي لا تفرق بين الإسلام الحقيقي والإسلام الجغرافي والتي كانت تقوم بالدعوة لها الرابطة الإسلامية Muslim League فاراد المودودي أن يفض الاشتباك بالقول في تهافت القومية. كما كان موقعه المناهض للقومية ناتجاً أيضاً من كراهية المودودي الشخصية للقوميات الغربية المتمثلة في القومية الانجليزية المستعمرة لوطنه، والتي جاءت للهند والمسلمون هم السادة المتحكمون في أمورها، فأذلوهم ووضعوا الهندوس فوقهم، وتحولوا المسلمين إلى أقليات مضطهدة.

وهي النقطة الأهم في نقد المودودي لل القوميّة الغربية؛ حيث التأكيد على نقدّها وبيان تهافتها حتى لا تصبح مثالاً وقدوة للأمم المسلمة -
المغلوبة أمام الأمم الغربية

معنوياً وسياسياً - وهي في طريقها للنهاية . فكما قال ابن خلدون المغلوب دائماً مؤلعاً بتقليد الغالب». لأن المودودي لا يريد للأمم الإسلامية أن تسير في طريق آخر غير طريق «دار الإسلام» تلك الدار التي تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله، فهذا - هو معنى الوطن اللائق بالإنسان والجنسية عقيدة ومنهاج حياة، وهذه هي الأصارة الlanternة بالأدرينين. فعصبية العشيرة والقبيلة والقوم والجنس واللون والأرض عصبية صغيرة متخلفة.

إن نظرية القومية الغربية تقوم بالارتباك على عملية العلمنة التي رفضها المودودي من قبل؛ فبدلاً من أن يكون الدين هو الأصل الذي يجمع الناس حوله، فلا تمایز بين الطبقات ولا امتیازات خاصة تأتي من جهة الحياة الاجتماعية، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقدير والعمل الصالح، يُصبح الفكر القومي ووحدة الفكر واللغة والأمل والمصالح المشتركة هي التي تجمع الناس وتوحد بينهم. فالمودودي يريد أن يزيل كل الروابط والوشائج حتى لا يبقى إلا على رابطة الدين.

تبعد فكرة العالمية عند المودودي فكرة يوتوبية خالصة، إذ كيف تقام العالمية؟ وكيف يتألف العالم في وحدة واحدة؟ وما هي الآلية السياسية لتحقيق ذلك؟ صحيح أن ثمة حركات عالمية في أماكن متفرقة من العالم المعمور تنشد الوصول إلى العالمية بعيداً عن أحاسيس القومية والتعصب لها، لكنها ترى في تبادل الثقافات المختلفة بين الأمم، وانتشار العلوم والتكنولوجيا، وامتداد الثورات الصناعية، والقانون الدولي ما من شأنه أن يضعف القوميات ويدعم الاتجاه نحو العالمية⁽¹⁾. بل إن الاعتقاد القوي لدينا أنه لا عالمية بدون قوميات فالقومية لازمة للعالمية لزوم الأصل للفرع والجزء للكل.

ثالثاً: الديمقراطية أو الشعب مصدر السلطات Democracy

يقر المودودي مبتدأ بمزايا الديمقراطية - وهو أمر له دلالاته - من حيث إنها نشأت

ص: 440

1- عبدالفتاح العدوى، القومية العالمية في النظرية السياسية ، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، العدد السابع عشر، يوليو 1966، ص 82

في أول أمرها في عهد الاقطاع بأوربا في محاولة للتمرد على سلطة الاقطاعيين لإنقاذ جماهير الشعوب من مخالبهم. كما إنها كانت بمثابة الحماية من فرض فرد أو أسرة أو طبقة لإرادتها على الملايين واستخدامهم لتحقيق المطامع الخاصة والأنانية الشخصية. كما إنها تشعر كل شعب في كل بلد بأنه سيد نفسه وحاكمها [\(1\)](#).

ولكن المودودي يرى أنّ الديمقراطية انحرفت- فيما بعد- عن مسارها الصحيح فأطلقت العنان لكل أمة لتحقيق رغباتها كما تشاء هذه الرغبات التي تمثل رأي الأكثريّة، لا رأي أفراد الأمة جميعاً وليس هناك من ضابط يضبط هذه الرغبات. قوانين البلاد ومبادئها وأنظمتها في الأخلاق أو المدنية أو الاجتماع أو السياسة، تأخذ صفة الحق وتصير صحيحة ما دامت تؤيد رغبات أكثريّة الأمة، وتصير خطأ ما دامت تجافي هذه الرغبات التي تتبع أهواء النفوس وتميل معها. ولهذه الأكثريّة أن تسن من القوانين ما تشاء وتلغى ما تشاء، وعلى الحكومة التي تمثلها أن تركز جميع امكانياتها لتحقيق الأمانة القوميّة. حيث يصبح ما ساير أهواء الأغلبية خيراً وحضاً وعدلاً ولو كان في الواقع شرّاً وباطلاً وظلمًا وكل ما جانب تلك الأهواء. ومن الطبيعي في ظل هذه الديمقراطية أن تتلاعب الأكثريّة بالقوانين والأنظمة، فتغير فيها وفق الأهواء والرغبات لا وفق قواعد الحق الثابتة التي لا تخضع لتبدل أو تغيير [\(2\)](#).

وببناء على تلك الرؤية فإن الديمقراطية تعني تأليه الإنسان أو حاكمة الجماهير في مقابل إفراد الحكمية لله وحده ومن ثم فلا مفر من مبدأ سيادة الله وخلافة المؤمنين بديلاً عن مبدأ سيادة الشعب أو حاكميته بل يرى في هذه الديمقراطية نوعاً من الشرك بالله تعالى؛ حيث يقول»: إن الذين يرون ما وضعه رجل أو طائفة من الناس من قانون أو شرعة أو رسم هو قانون شرعي من غير أن يستند إلى أمر من الله تعالى، فهم يشكون ذلك الشارع بالله تعالى في الألوهية»[\(3\)](#). فالأساس الذي ارتكزت عليه

ص: 441

1- أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة، ص 9

2- المصدر السابق، ص 9-10

3- أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربع في القرآن تعریب محمد کاظم سباق، الكويت، دار القلم، الطبعة الخامسة، 1971، ص

دعاة النظرية السياسية في الإسلام أن تنزع جميع سلطات(Powers) الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطیعوه، أو ليس قانوناً لهم فینقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس ينتقد المودودي بشدة الذين يرددون عبارة «الإسلام دين ديمقراطي»، فشنان الفارق بين الإسلام والديمقراطية بمعناها الغربي. والجدير بالذكر إنه رغم نقده اللاذع للذين يريدون لصق الديمقراطية بالإسلام، حيث يقول «فلمرض في نفوسهم وضعف في عقلائهم يريدون أن يثبتوا في الإسلام كل ما يرون قد راج في أسواق العالم المتحضر»⁽²⁾. وبالرغم من ذلك تحدث هو عن الديمقراطية الإسلامية التي تقوم على مبدأ الحاكمة لله وحده.

إذن يسعى المودودي لنقد الديمقراطية الغربية، كي يضع بدليلاً عنها مما يسمى بـ

«الديمقراطية الإسلامية» التي تأخذ بآيجابيات الديمقراطية الغربية وتتنبذ عيوبها، فتؤمن هذه الديمقراطية بنية الشعب أو استخلافه في ظل سيادة الله بدليلاً عن حاكمة الجماهير، وتؤكد المساواة في الحقوق وتكافؤ الفرص وتحافظ على كافة الحريات سواء حرية التعبير أم القول أو العمل وتمنع التمايز القائم على الجنس أو الطبقة أو مكان الولادة كما يتم فيها انتخاب الخليفة أو الأمير أو الرئيس وفق رأي الجماهير وبإرادتهم الحرة كما يتم فيها انتخاب أهل الحل والعقد والشوري كذلك، وهم الذين لهم الحق المطلق في نقد تصرفات الحكام ومحاسبتهم. ولكنها في الوقت نفسه ترفض حاكمة الجماهير ومبدأ الأكثريّة لصالح حاكمة الله.

إذن فالمودودي يرى بأن وجه الخلاف بين الديمقراطية الغربية والديمقراطية الإسلامية هو سيادة مبدأ الأكثريّة الذي لا يعرف حدوداً ولا ثوابت سوى ما ترضاه الأكثريّة وهذا ما يعرض الأمم للكوارث والفتن والصراعات. فالديمقراطية الإسلامية مرتبطة بالشريعة الإسلامية التي فرضها الله تعالى حيث المبادئ الأخلاقية والأحكام القانونية والحدود المفروضة وهي ثابتة ودائمة لا تقبل التغيير أو التبدل وعلى أهل

ص: 442

1- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، الطبعة الثالثة، دار الفكر، 1967، ص 27

2- المصدر السابق، ص 5.

الحل والعقد أن يجتهدوا في سن القوانين التي تحقق مصلحة الأمة بالمشورة المتبادلة فيما لم يرد به نص شرعي إلا إنها يجب أن تكون منسجمة مع الإطار العام لأسس الشريعة الإلهية وتوجيهاتها، وأن تكون متفقة في نفسها وروحها مع القواعد الشريعة الثابتة التي أوصى الله بها⁽¹⁾. وهذه هي «الحاكمية لله» أو مبدأ «سيادة الإله» التي يقرها المودودي بديلاً للديمقراطية الغربية. ومن ثم يكون الله تعالى عند المودودي هو صاحب السلطة العليا، وهو المنشئ للأحكام والقانون يُسَنّ بارادته ومشيئته هو نفسه، والأفراد ليس لهم بإزائه حق من الحقوق وكل من له شيء من الحقوق منهم، فإنما هي منحة جاد بها عليه حاكمه، وكل حق يسلبه هذا الحاكم ينعدم بنفسه، لأنه لا ينشأ كل حق فطري إلا لأن الشارع قد أنشأه⁽²⁾.

وبعد هذا العرض يمكننا الوقوف على بعض الملاحظات النقدية على رؤية المودودي الرافضة للديمقراطية الغربية، ونعرضها كالتالي:

إذا كان المودودي يؤكد أنه في ظلّ الديمقراطية الغربية يمكن أن تتلاعب الأكثريّة بالقوانين والأنظمة، فتغير فيها وفق الأهواء والرغبات، وبناءً على رأي الأكثريّة يمكنها أن تحلل ما هو محظوظ وتحرم ما هو محلل. فلا مرجعية سوى رأي الأكثريّة وهذا بالطبع رأي يجافي حقيقة الديمقراطية إلى حد بعيد؛ لأنّ الحكومات الديمقراطية مقيدة أخلاقياً بالعمل لصالح الأمة. فالمبادئ الأخلاقية قيد لا سبييل إلى إنكاره على سيادة القانون؛ لأن القول بإمكانية هذا الإنكار إن هو إلا قول بأن القوانين يمكن أو يجوز أن تصدر اعتباطاً لمساندة الانحرافات الخلقية كاللصوصية، والقتل والزناء والتبذل العلني... إلى آخره. وبالطبع، فإن هذا القيد الأخلاقي لا يمثل ما هو كائن، بل ما ينبغي أن يكون وليس يطعن في فاعلية هذا القيد أنه توجد حالات ينفك فيها، ويضيق أثره⁽³⁾.

ص: 443

1- أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة، ص 25

2- أبو الأعلى المودودي تدوين الدستور الإسلامي، ص 18-19

3- عبدالفتاح حسنين العدوي، الديمقراطية وفكرة الدولة، الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2011، ص 25

إنَّ الديمocrاطية في أي مكان في العالم لا يمكنها أن تتجاهل معتقدات وعادات وتقاليد الشعوب، وهذا ما يفسر اختلاف القوانين من بلد إلى بلد، حيث نرى أن إرادة الشعب وعاداته تفرض نفسها بطريقة أو أخرى، على الهيئات التشريعية، وتلقى بظلالها على القوانين التي تصدرها ومن ذلك ما نجده في معظم دساتير البلاد الإسلامية من مواد تنص على أن الإسلام دين الدولة ومبادئ الشرعية الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع. فكيف تبدو الديمقراطية- كما يقول المودودي- مخالفة للإسلام ومقاومة لروحه، ومحاربة لمبادئه الأساسية، وكل جزء من أجزائه، ولا انسجام بينهما في أمر مهما كان تافها؛ لأنهما على طرفي تقىض؟!

%

أما ما يخص كلمته التي وجهها للمسلمين في نهاية كتاب «الإسلام والمدينة الحديثة» التي قال فيها: «وإني أقول للمسلمين بصراحة إنَّ الديمocratie القومية العلمانية تعارض ما تعتقدونه من دين وعقيدة، وإذا استسلتم لها فكأنكم تركتم كتاب الله وراء ظهوركم وإذا ساهمتم في إقامتها أو إيقائها فستكونون بذلك قد خنتم رسولكم الذي أرسله الله إليكم. وإذا قمتم لرفع لوائها فكأنكم رفعتم لواء العصيان لربكم»⁽¹⁾. فإني أرى أن هذا النص لا يمكن تفسيره بعيداً عن الظرف التاريخي الذي قيل في إطاره؛ حيث كان المسلمين أقلية في شبه القارة الهندية لا تتعذر نسبتهم 25% من السكان، وكانت الديمocratie العلمانية في ذلك الوقت ستأتي إما بسلطة الاستعمار الانجليزي أو السلطة الهندوكية التي لا يشك المودودي في كفرهما معا، ولن تأتي أبداً في صالح الأقلية المسلمة، فكان من الطبيعي أن يتخذ المودودي هذا الموقف المتشدد من الديمocratie. والدليل على ذلك أنه في باكستان ذات الأغلبية المسلمة تغير موقف المودودي من الديمocratie، وأسهم بنفسه في الانتخابات النيابية؛ لأنَّ الديمocratie هنا ستكون محكومة بحدود الشريعة الإسلامية وثوابتها ومصالحها، وبدأ المودودي في هذا الواقع الجديد يتحدث عن «الديمocratie الإسلامية»، ويتباهيًّا وفخورًا بـ«ديمocratiتنا العريقة»، وأكدَ أنه ليس هناك عاقل يعارض هذه الديمocratie⁽²⁾.

ص: 444

1- أبو الأعلى المودودي الإسلام والمدينة الحديثة، ص 26

2- حاتم صادق، أبو الأعلى المودودي الاب الروحي للجماعات الإسلامية مجلة الثقافة الجديدة، الهيئة العامة القصور الثقافة، القاهرة، العدد 289 أكتوبر 2014، ص 40 وأنظر أيضًا غيشان السيد على العدالة والديمocratie بين المودودي وسيد قطب مجلة يتذكرون العدد العاشر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث الرباط والمغرب 2017 ، ص 197 وأيضاً محمد سليمان التغيير السياسي عند المودودي 5/4 على الرابط الالكتروني: <http://alasr.me/articles/view/4854>

هكذا رام المودودي تقويض دعائم المدينة الغربية الحديثة: العلمانية، القومية، الديمقراطية. والتي يعتبرها الغرب روح الحياة المعاصرة والصورة المثلثي لأي تنظيم حضاري أو تنظيم اجتماعي ولكن المودودي يقرّ بأنّ هذه المبادئ الثلاثة مبادئ خاطئة فاسدة، بل يعتقد بأنّها منبع الشرور والمصائب والماسي التي تعاني البشرية من جرائها اليوم ما تعانيه؛ فإبعاد السلطة الإلهية عن حياة الفرد الاجتماعية وشؤونه كلها ليس إلا- إعلان العصيان والتمرد على الله الخالق. ومن ثم يرى ضرورة أن تضع الأمة الإسلامية - التي لم تتحرر بعد من ريبة الاستعمار الغربي معمونياً على الأقل - مبدأ التسلیم لله وطاعته بدليلاً عن العلمانية. وأن تضع مبدأ الإنسانية العالمية بدليلاً لتلك القومية التي تضع ذاتها ومصالحها ورغباتها الخاصة فوق جميع الناس ومصالحهم ورغباتهم، والحق عندها ما لبى مصالحها ولو كان بظلم الآخرين وإذلال نفوسهم أو نفيهم أو قتلهم. كما تضع مبدأ سيادة الله وخلافة المؤمنين بدليلاً عن الديمقراطية التي تعني سيادة الشعب أو حاكمة الجماهير فالديمقراطية- عند المودودي- تعني الشرك بالله وتآليه الإنسان، ولذلك لا مفر أمام المسلم أن يحتمي بحاكمية الله، وفيها النجاة في الدنيا والآخرة.

وقد بينا خلال ثنایا هذا البحث أهم المآخذ التي وقع فيها المودودي؛ فإذا كان أبو

الأعلى قد نظر إلى العلمانية على أنها حررت الناس من عبادة الله وطاعته وخشيتها ومن الضوابط الأخلاقية الثابتة، وألقت حبلهم على غاربهم، وجعلتهم عبيداً لأنفسهم غير مسئولين أمام أحد. فقد بينا كيف أنه تناول مفهوم العلمانية بشيء من التبسيط المخل؛ حيث اقتصر معناه على فصل الدين عن الحياة الاجتماعية للأفراد وتغاضى عن المعانى الأخرى للعلمانية، كما وقفنا وقفه تقديرية مع موقف المودودي من القومية

الغربية على إنها قدمت للبشرية جرعة كبيرة من خمر الأنانية والكبرياء والاستعلاء واحتقار الآخرين، ودعا إلى العالمية التي لم يقدم لها آلياتها فبدت كفكرة يوتوبية لا يمكن تحقيقها في الواقع بأي حال من الأحوال، رغم أن المودودي ليس صاحب مشروع نظري وإنما هو صاحب مشروع عملي، ولذلك بدت العالمية في مقابل القومية مجرد طرح نظري يبدو كنشاز في مشروع المودودي الفكري. أما الديمocratie والتي قدمها المودودي على أنها قد أجلست الإنسان على عرش التأله وحولت له جميع

سلطات التشريع والتقنين له ليحل محلها الحاكمة تقادياً لعبت الديمocratie بالقوانين بلا حد ولا قيد، ونسبياً أن الديمocratie مقيدة بالقيد الأخلاقي، وبعادات كل قطر وتقاليده، كما أنه يمكنها أن تستند على مبادئ الدين وتجعل منها المصدر الرئيس للتشريع كما هو الحال في العديد من البلاد الإسلامية الديمocratie. كما أن الحاكمة ذاتها والتي تعد الفكرة المحورية في فكر المودودي كلها، فكرة لم ترد أبداً بشكل مباشر لا في القرآن ولا في صحيح النبوة. كما أن الآيات التي ورد فيها مصطلح «الحكم» الذي اشتقت منه «الحاكمية» لم تشر كتب التفسير إلى أنها تعني النظام السياسي والإمامية والخلافة بل الفصل في المنازعات والعلم وإعمال العقل.

وهكذا نكون قد قدمنا صورة واضحة حول نقد المودودي لقواعد المدنية الغربية وأحاطنا القارئ علمًا بما له وما عليه.

أولاًً: المصادر

أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، لبنان، دار الفكر الحديث، الطبعة الثانية 1967.

أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، الطبعة الثالثة، دار الفكر، 1967.

أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربع في القرآن، تعریب محمد کاظم سباق، الكويت، دار القلم، الطبعة الخامسة، 1971.

أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، طبعة القاهرة، 1977

أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي: مؤسسة الرسالة، 1980.

أبو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1980.

أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1987.

أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة، كتاب المختار، د.ت.

المراجع

عبدالفتاح حسنين العدوى الديمقراطية وفكرة الدولة، الطبيعة الثانية، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2011.

عبدالوهاب المسيري- عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، بيروت- دمشق/ دار الفكر المعاصر ، الطبعة الأولى، 2000.

محمد عمارة، بين العلمانية والسلطة الدينية ، القاهرة/بيروت، دار الشروق، الطبعة

الأولى، 1988.

مهدي شمس الدين، العلمانية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1983.

المعاجم والقواميس والمجلات

المعجم الوجيز ، مجمع اللغة العربية، القاهرة، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم،

. 2005

حاتم صادق، أبو الأعلى المودودي اب الروحي للجماعات الإسلامية، مجلة الثقافة الجديدة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، العدد 289 أكتوبر 2014.

عبد الفتاح العدوي، القومية والعالمية في النظرية السياسية، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة العدد السابع عشر، يوليو 1966 .

غيشان السيد علي، العلمانية كعلاج للاحتقان الديني ودعوة لإنقاذ البشر، مقال بمجلة الثقافة الجديدة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، العدد (299) أغسطس 2015 .

غيشان السيد علي، العدالة والديمقراطية بين المودودي وسيد قطب، مجلة يتفكرُون، العدد العاشر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط والمغرب 2017.

مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، داقباء للطباعة والنشر والتوزيع 1998.

ص: 448

أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة، منشورات منبر التوحيد والجهاد،

على الرابط الإلكتروني التالي :
<http://mktba22.blogspot.com.eg/10/2015/>

[pdf_477.html](#)

محمد سليمان التغيير السياسي عند المودودي 5/4 ، على الرابط الإلكتروني:

<http://alasr.me/articles/view/4854>

ص: 449

د. محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانه

د. محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانه (١)

أولاً: الاتجاه الفكري العام عند الندوى:

تحتل قضية الإسلام والغرب دوراً مركزاً في الاتجاه الفكري العام عند الندوى، حيث إنها كانت تشغّل باله في العديد من كتاباته من نحو: أحاديث صريحة في، أمريكا، الإسلام والغرب، الإسلام في عالم متغير، الحضارة الغربية الوافدة، الصراع بين الفكرة الغربية وال فكرة الإسلامية المسلمين تجاه الحضارة الغربية حديث مع الغرب، وغيرها من الكتب التي تناولت هذه القضية بشيء من العمق والتحليل الشديدتين، غير أنه من الخطأ النظر إلى أن فكر الندوى ينحصر في هذه القضية فقط، إذ إن المتأمل لفكرة يجده يتناول العديد من القضايا الفكرية التي تهم العالم الإسلامي في جوانب متعددة، كان يحاول من خلالها أن يرسم طريقاً واضحاً للمسلمين يمكنهم السير فيه رجاء غاية منشودة، وهي التحقق العالم الإسلامي بركب التقدم على أساس من التمسك بالعقيدة الإسلامية التي تدعو إلى العلم والعمل النظري والتطبيق ومن ثم كانت اتجاه الندوى الفكري يبني على مجموعة كبيرة من الجهود الفكرية التي كان يحاول من خلالها ربط الدين بالحضارة، وهي الجهود التي تكشف عنه عدة محاور:

ص: 450

1- محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانه المحاضر بجامعة القاهرة - فرع الخرطوم.

الأول، محور بيان جوهر الإسلام وفضله.

الثاني، محور الدفاع عن الإسلام.

الثالث، محور الأعلام الإسلامية.

الرابع ، محور الإسلام والغرب.

قضية الإسلام والغرب عند الندوى

إلا أنه كان يولي قضية الإسلام والحضارة الإنسانية أهمية كبيرة، لشعوره بأهميتها وجديتها، وقد أسس فكرته عن الموضوع تأسيساً قوياً صالحًا للدراسة والبحث، وإن كان قد غلب عليه في دراسته الطابع الارتجالي الذي يميل إلى استعراض الموضوع استعراضًا تفصيليًا في العديد من مؤلفاته، وقد دعي للحديث عن هذا الموضوع في المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب التابع لوزارة الإعلام في الكويت، في الوقت الذي دعي فيه أيضًا من قبل الأمانة العامة للمؤتمر الرابع للسيرة والسنّة المحمدية، بالأزهر الشريف للحديث عن أثر الرسالة الإسلامية في الحضارة الإنسانية⁽¹⁾.

إن الندوى كان يرى أن العالم الإسلامي في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي واجهوا مشكلة غاية في التعقد والدقّة والخطورة، وتبينوا حول الموقف الذي ينبغي أن يتّخذ تجاهها، باعتبار أن تلك المواقف تحدد مظهراً من مظاهراً مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، وتلك المشكلة كانت مشكلة استفحال الحضارة الغربية الفتية الدافقة بالحياة والنشاط، والطموح والقوة والانتشار والاستيلاء، ومن ثم فقد رسم لنا الندوى ثلاثة من المسارات في علاقة الإسلام بالغرب وحضارته التي بدأنا في الشعور بها في القرن التاسع عشر الميلادي، بعد أن أخذت الحملات الغربية توالي على الشرق رغبة في استنزاف خبراته، وهذه المسارات تحدد مواقف المسلمين الحضارة من الغربية ومن الغرب نفسه، إذ كان هناك ثلاثة مواقف يستطيع العالم الإسلامي أن يقفها أمام هذه القاطرة، وهي على النحو الآتي:

ص: 451

1- انظر الندوى الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، ط القاهرة، دار الصحة للنشر، الطبعة الأولى، 1986م، ص 6، 7

أولاً: الموقف السلبي:

وهو الموقف الذي يرفض هذه الحضارة بكل ما جاءت به ويقف منها موقف المعارض الرافض التأثر على معطياتها أو موقف المعتزل المحايد، الذي لا يقتبس منها شيئاً، ولا يسمح بدخول علم من العلوم التي كان للأوروبيين فيها التفوق والاختصاص، ولا ينفع بتجارب الغرب في مجالات الطبيعة والكيمياء والرياضيات وعلم الميكانيكا، ولا يستورد شيئاً من الآلات والصناعات والأجهزة، وأدوات الحرب والبصائر ومرافق الحياة⁽¹⁾. وقد نقد الندوى موقف هذا الفريق تقديراً شديداً، تحت منطلقات طبيعية شرعية، لأنه يرى أن هذا الموقف ينتهي عنه التخلف الشديد عن ركب الحياة، ويقطع صلة هذا الجزء عن باقي العالم، ويكون كجزيرة منقطعة لا مناعة لها ولا قيمة والبر لا مكان فيه للجزر المنقطعة المعزولة، ولا حرب مع الطبيعة البشرية، ومنطق الحوادث والحقائق، فضلاً عن أن هذا الموقف السلبي يعبر عن ضيق في العقل، وتعطيل للقوى الفطرية، وجناية على الإسلام وسوء تفسير للدين الذي يحث على النظر في الكون وإعمال العقل، واقتباس الصالح النافع أيّاً كان مصدره، ولو حاول قطر من الأقطرار أن يطبق عينه وسمعه عن تحدي هذه الحضارة الصارخة، أو أن يرفضها رفضاً باتاً، ووصمم في أن يعيش في عزلة عن العالم المعاصر، منطويًا على نفسه، لما استطاع ذلك، ولو اواجه ثورات لا آخر لها، وعصيًّاً وتمرداً في الداخل، لأنَّه يعارض الفطرة الإنسانية الوثابة الطموح، الولوعة بالجديد، الطالبة للمزيد الطامحة دائمًا إلى المجد والقوة والتجدد، ويعارض كذلك السنن الكونية وطبع الأشياء، ولو فعل ذلك قطر من الأقطرار لتسربت هذه الحضارة إلى أسر هذا القطر وبيوته، كما يتسرّب الماء في القرية أو المدينة إذا أحاط بها السيل من كل جانب، وطغى عليها الفيضان.⁽²⁾

ومن ثم فإن الندوى يقف موقف الرافض لمثل هذا الموقف الذي يخالف الشرع والعقل وطابع الأمور، وهذا يدل دلالة قوية على أنه لم يكن من أولئك النفر

ص: 452

-
- 1- انظر الندوى الصراع بين الفكرية الإسلامية والفنون الغربية في الأقطار الإسلامية، ط لبنان، دار الندوة للتوزيع، الثانية، 1986م، ص 13
 - 2- انظر الندوى السابق ص 13، 14، وانظر موقف العالم الإسلامي تجاه الحضارة الغربية، ط الهند المجمع العلمي الإسلامي، 1963م، ص 11، وما بعدها

الرافضين لكل ما أتى به الغرب، بل كان يقدر منجزات هذه الحضارة في جانبها العلمي والتكنولوجي بما قدمته من خدمات جليلة للإنسانية، ومن هنا فقد كان يرى أنه بالإرادة والتصميم في أي قطر من الأقطار نستطيع التمييز والاختيار من الغرب وحضارته ما يفيدهنا ونصرف عن كواهلهنا ما ليس له ثمرة.

ثانيًا - موقف الاستسلام:

وهو موقف الاستسلام والتقليل والخضوع الكامل، أو ما يمكن تسميته موقف التقديمة والتغريب، ويصفه الندوى بأنه موقف المقلد المتخمس، والتمييز البار الصغير الذي لم يبلغ بعد سن التمييز، ومن ثم فقد رفض الندوى أن يقبل العالم الإسلامي أو جزء منه هذه الحضارة الغربية بحذافيرها، لأن يقبلها بعقائدها الأساسية، ومناهجها الفكرية وفلسفاتها المادية ونظمها الاقتصادية والسياسية، ويحاول تطبيقها في الأقطار العربية برمتها، لأن معنى ذلك تغريب هذه الأقطار، ونزع هويتها، وغزو فكري نرتضيه لأنفسنا بزعم مواكبة التطور والتقدم⁽¹⁾.

ثالثًا - موقف المشارك:

وهو الذي يتبناه الندوى، وهذا الموقف يقوم على أن نستفيد من الغرب وأن نأخذ من علومه ما تفتقر إليه أمتنا الإسلامية، وما ينفع عملياً، خاصة العلوم التجريبية والتطبيقية، كما أن هذا الموقف عنده يبني على الالتزام بهذه الاستفادة من الغرب شريطة أن تنقض عن كل ما نأخذه من الغرب غبار القرون المظلمة وعصر الثورة على الدين، مع الأخذ بالعلوم المقيدة المجردة من الإلحاد والعداء للدين ومجردة من النتائج الخاطئة، مع تعظيم ذلك بالإيمان بخلق الكون ومدببه. ويلخص الندوى موقفه الإيجابي الذي يرى وجوب التزام المسلمين به تجاه الغرب وحضارته بل يرى صاحبه عقرياً عصاميًّا فائلاً: «العقري العصامي الذي لا ينظر إلى الغرب كإمام وزعيم، خالد وإلى نفسه كمقلد وتلميذ، دائم إنما ينظر إلى الغرب كزميل سبق، وكقربين تفوق في بعض العلوم المادية والمعاشية، فيأخذ منه ما فاته من التجارب

ص: 453

1- انظر الندوى حديث مع الغرب، ط دار الرشاد، الأولى، 1967م، ص 8، 9.

وييفض عليه بدوره ما سعد به من تراث النبوة، ويعتقد أنه إن كان في حاجة إلى أن يتعلم من الغرب كثيراً، فالغرب في حاجة إلى أن يتعلم منه كثيراً، وربما كان ما يتعلمه الغرب منه أفضل مما يتعلم هو من الغرب، ويحاول أن ينهج -بذكائه وجمعه حسنات الغرب والشرق وقوى الروحانية والمادية - منهاجاً جديداً يجدر بالغرب تقليده وتقديره، ويضيف إلى المدارس الفكرية والمناهج الحضارية مدرسة جديدة تستحق كل عناية ودراسة وتقليل واتباع»⁽¹⁾ تفهم من ذلك أن الموقف الذي يريده في العلاقة بين الإسلام والغرب هو موقف الند للند، موقف المشارك الفعال في صناعة العالم من حوله، الذي لا يرى في نفسه أنه أقل من غيره الغربي في الفكر والقدرة على إنجاز الأعمال التي تأخذ بيد البشرية إلى التقدم والرخاء، موقف التكامل الذي فيه أكمل ما لدى من نقص عن طريق الغرب، ويكمel الغرب ما لديه من نقص عن طريقي أنا ومن خلال الاستعانة بي، وهذا ما يمكن تسميته بالاقتباس المتبادل أو الاستفادة المتبادلة، وليس قضية الاقتباس بين الحضارات عند الندوى بالأمر غير الطبيعي؛ إذ إن كل الحضارات في كل زمان ومكان تقوم وتزدهر وتتوسع وتترقى، فقد تسنب لأمم وشعوب فرصة لتوجيه المجتمع وتنظيم الحياة، وتذليل عقباتها وتسهيل معيشتها، ثم تأتي أمم ومجتمعات فتستفيد من هذه التجارب، وتقتبس من هذه المنجزات والمعطيات للعلم البشري⁽²⁾.

ثانياً - نقد الفكر الغربي:

لقد كان الندوى ينطلق في نقهـة لـلغرب من قاعدة كان يراها لازمة قوامها أن الحضارة الغربية حضارة ملوثة لا طهارة فيها، وكونها أيضاً قدّيمة لا جديـد فيها⁽³⁾، ورغم أن هذه الفكرة من الخطورة بمـكان كونها في الظاهر تغـمـطـ الحضارة الغربية حقـها وفضـلـها عـلـى الإنسـانـية، إلا أنها تبيـنـ ما كانت تقومـ عـلـيـهـ من مـيكـانيـكـيةـ، فقدـ

454:

- 1- الندوي الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ص 233.
 - 2- انظر الندوي، المسلمين تجاه الحضارة الغربية، ط جدة، دار المجتمع للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1987م، ص 9
 - 3- انظر مثلاً الندوي بين العالم وجزيرة العرب القاهرة، مطبعة دار الكتاب العربي 1951م ص 24. والندوي أيضاً كتاب أوروبا أمريكا إسرائيل، ط الهند المجمع الإسلامي العلمي، 1997م، ص 6 وما بعدها.

كان الندوى يراها «مادية محضة، لا هدف منها الآن قد أصبحت كالبعير المجر، الذي يجتر ما في بطنه، ما هنالك شيء جديد هذه الحضارة الغربية قد قالت كلمتها الأخيرة قبل، زمن الآن تعيش على امتدادها تعيش على ما حققت من انتصارات ومن فتوح في المجال الحضاري والصناعي والتكنولوجي، لا شيء جديد، لا رسالة لها للإنسانية، إنها في الحقيقة لا تفك في مستقبل الإنسان إنها الآن تعيش لنفسها فقط»⁽¹⁾ فالحضارة الغربية لا تزال تحتل مكانة كبيرة على الصعيد المادي، إلا أنها تفتقر تماماً للجانب الروحي؛ إذ تفتقد بدون شك إعلاء القيم الروحية والأخلاقية، فإذا كان لدى الغرب حضارة مادية في أعلى مستوياته، فإن الحضارة الروحية لديه تصل إلى أدنى مستوياتها، بل إن الحضارة الغربية عند الندوى لم تكن لتورث إيماناً، بل هي بالأحرى عنده كانت تورث الكآبة والسامّة؛ بسبب هذا الطابع المادي الذي تنطوي عليه، وهذا ما يفسر لماذا تزداد موجات الانتحار في العالم الغربي، مع ازدياد التقدم الحضاري المادي.

وإذا كان الندوى لا يخفى اندهاسه وإعجابه بالتقدم الغربي المادي، معتبراً ذلك نعمة من الله تعالى، وإن كانت نعمة أورثت أهل هذه البلدان شقاء في جانب الإيمان العقدي والروحي والأخلاقي، فإن ذلك لم يمنعه من الدعوة إلى ضرورة دراسة روح هذه الحضارة المادية والتعمق في دراستها، والمقارنة بين محسانتها ومساوئها، والتأكد على المجالات التي يمكن الاستفادة منها، والمجالات الأخرى التي يجب الابتعاد عنها ونبذها، ومن ثم وجده يقول في تأكيد على أهمية الاستعاة بالجوانب الإيجابية في الحضارة الغربية قائلاً: «يجب أن نستلمد على أساتذة هذه الحضارة وعلى أساتذة هذه الجامعات في هذه المجالات، ولكن ما هي المجالات التي يجب أن نتجنبها ونفر منها، وننzed فيها ونستهين بها وننحررها، إنما هي مجال العقيدة، مجال الإيمان، مجال الروح، ومجال الإيمان، مجال الشخصية مجال معرفة قيمة الإنسان، مجال الهدف الصحيح، مجال القيم والمثل الفاضلة مجال الإيمان بالغيب، مجال

ص: 455

1- الندوى، أحاديث صريحة في أمريكا، بيروت، ط مؤسسة الرسالة، الأولى، 1978م، ص 29، 30.

الشعائر الإسلامية»⁽¹⁾ ومن ثم فقد كان موقفه ليس موقف المغالي ولا موقف المنكر، وإنما كان موقفه من الحضارة الغربية موقفاً وسطاً، لا إلى هذا ولا إلى ذاك، فقد كان أمامها على مستوى عال وليس على مستوى منخفض يقدس هذه الحضارة، ويمجدها ويبالغ في إطرائها، فلم يكن هذا موقفه، وإنما موقفه كان موقف المسلم المعتز بدينه، المؤمن بالقرآن، موقف المسلم الحامل لتاريخ مشرق كان فيه الإسلام قائدًا للبشرية. ومن ثم لم نر في أي كتاب من كتب الندوی دعوة إلى القطيعة مع الحضارة الغربية في الجوانب الإيجابية منها، بل إنه على سبيل المثال مثلاً كان ينكر على بعض المسلمين تحريمهم جواز العيش في البلاد الغربية بدعوى أن حضارتهم وثقافتهم وعقيدتهم تختلف حضارتنا وثقافتنا وعقيدتنا، ومن ثم فلا مانع عنده من العيش في الغرب ولكن بقيم الإسلام، ولا مانع عنده من أن يأتيه دراساً متعملاً، ومن ثم فلم يكن من دعوة التقوّع والانكفاء على الذات تجاه الحضارة الغربية، وإنما الاستفادة من إيجابياتها قدر الإمكان.

بل لقد كانت من أهداف الندوی في داسة الغرب وحضارته والتواصل مع تلك المدينة التي أفرزتها سير أغوارها؛ لإدراك مواطن الإفلات والإخفاق فيها، بحيث يعود الندوی على هؤلاء في نقل ما عرفوه عن الحضارة الغربية إلى أبناء جلدتهم من الشرق؛ ليكشفوا لهم سر هذه الحضارة، ولزييلوا هذه الثقة الزائدة التي يحملونها لهذه الحضارة، وذلك التقديس الذي يحولونه لها، حتى يبشو الثقة فيهم بأنهم من الممكن أن يقودوا المسلمين زمام الحضارة المبنية على مادة وليس مادة وروح فقط كما صنع الغرب⁽²⁾، فقد كان يعتبر ذلك محطة مهمة لإعادة الثقة في المسلمين بصلاحية الإسلام وبصلاحية العلوم الإسلامية، وبخلود الرسالة الإسلامية، حتى يقولوا لهم لقد أدركنا الحضارة الغربية وعشناها ورأينا كيف أنها حضارة جوفاء بالاستناد إلى المادة دون الروح، وإن كنا نرى أن هذه التوجه الذي ذهب إليه الندوی كان الهدف منه إعداد جيل من المتمسكين بالثقافة العربية والهوية الدينية كحائط

ص: 456

1- الندوی، أحاديث صريحة مع أمريكا، ص 38

2- انظر الندوی، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ط المنصورة ، مكتبة الإيمان، 1945م، ص 168

سد أمام موجات التغريب التي يقودها العديد من المثقفين العرب الذي تعلموا في الجامعات الغربية وغرهم زخرفها ويريقها المادي، دون أن يفطنوا إلى ما وراءها من التدني الروحي والأخلاقي، حتى أنهم عدوا الغرب كما يقول الندوی كالسماء وهم على الأرض، وكأنه قمة جبل وهم يتطلعون إليها كما يتطلع طفل صغير، وقد وقف في سفح الجبل، فهو ينظر إلى قمة الجبل كأنها السماء العالية⁽¹⁾.

ثالثا - الأسس التي انطلق منها في نقد الفكر الغربي.

الأول - الأساس العقدي:

لا شك أن الدين عند الندوی يتماشى مع الحياة الديناميكية جنباً إلى جنب في الوقت الذي يعمل فيه أيضاً حارساً عليها وحامياً لها من جانب آخر، ومن ثم وجب عليه مهمة المراقبة والضبط أيضاً، والدين عند الندوی - في التحليل الأخير وصي على المدنية والحضارة الغربية، والوصي ليس من مهمته أن يدعم كل ما يفعله القاصر الموضوع تحت وصايته، أو أن يؤيد كل ميله الجيدة منها والسيئة، أو أن يصادق بخاتم الموافقة على كل شيء يسعى إليه، بل إن الدين عنده يمتلك خاتماً واحداً ويداً واحدة وليس من شأنه أن يلصق طابعه على أي وثيقة، بل يجب عليه أن يميز ويختار، فهو يفحص الوثيقة أولاً ثم يصدر حكمه، فإن وجد فيها خطأً أو ضررًا حاول الدين أن يتركها برفق أو بقوة إذا اقتضى الأمر ذلك⁽²⁾، وهذا هو حال الدين من الحضارة الغربية عند الندوی ، إذ يرى ضرورة مقاومة الأخطار الناتجة عنها تحت دوافع دينية.

ومن ثم يمكن القول إن الندوی كان ينقد الفكر الغربي والحضارة الغربية بالأساس دفاعاً عن العقيدة الإسلامية، ذلك أنه كان يرى أن الحضارة الغربية أنتجت مجموعة من القيم المخالفة لقيم الإسلام السمح في قيمه وتوجهاته، ولذا كان تحذيره مما أسميناه الجانب السلبي في الحضارة الغربية، فالقيم المادية بما انطوت عليه من تقدم تكنولوجي وصناعي أحدثت في النفوس رتابة وسامة وكآبة أدت بدورها إلى شيوخ

ص: 457

1- انظر الندوی أحاديث صريحة في أمريكا، ص 40، 41.

2- انظر الندوی الإسلام في عالم متغير نقله للعربية على عثمان ط مؤسسة الكتاب، دمشق، الأولى، 1978م، ص 9

الانتحار في مجتمعات توفر لها كل سبل الحياة المادية، كونها صنعت منه آلة تنفذ دون أي تأسيس أخلاقي أو عقدي يمكن أن يوفر له الأمان الروحي والطمأنينة النفسية.

ومن جهة أخرى كان يرى أن هذه الحضارة التي اتسمت بالmaterialية بالاعتماد على المحسوس المشاهد، وانكار الحقائق الغيبية وما وراء هذه الحياة، أنها اتخذت المادية والرقى الحضاري صنماً يعبد ومثلاً أعلى يقتدى والغاية الأخيرة والنهاية، والمثل الكامل والمقصد الأسمى، ومن ثم كانت سمة الحضارة الغربية عنده هو الاعتماد الزائد على البهرجة والطلاء الكذاب، والشغف والولوع الزائد بالزينة والمظاهر الجوفاء والاستهانة بالحقيقة الدينية، وهذا يفسر لنا لماذا سمى الحضارة الغربية بالحضارة الزائفه حيناً والحضارة الراعنـة حيناً آخر والحضارة المتطرفة المغالـية أحياناً كثيرة، ومن ثم وجدناه يكـيف سورة الكهـف في ذلك الإطار الفكري الذي يرتـيه هو.

ولذا وجدنا الندوـي يخلع بعض الآيات القرآنية على الواقع الحضاري المعيش ناقداً المادـية التي هو عليهـا، من ذلك مثلاً آية: «واصـبر نفسـك مع الذين يدعـون ربـهم بالغـدة والعـشي يـريـدون وجـهـه ولا تعدـعـينـاكـعـنـهـمـتـريـدـزـيـنـةـالـحـيـاـةـالـدـنـيـاـولاـطـعـمـمـنـأـغـفـلـنـاـقـلـبـهـعـنـذـكـرـنـاـوـاتـبعـهـوـاهـوـكـانـأـمـرـهـفـرـطـاـ» (الـكهـفـ) وفي ضـوء تـحلـيلـالـنـدوـيـلـهـذـهـآـيـةـنـفـهـمـأـنـهـكـانـيـخـشـىـعـلـىـالـإـسـلـامـأـنـلـاـيـسـتـقـرـفـيـقـلـوبـأـتـبـاعـهـبـفـعـلـالـمـدـنـيـةـالـحـدـيـثـةـوـالـحـضـارـةـالـمـادـيـةـالـتـيـتـقـومـعـلـيـهـاـ،ـذـاهـبـاـإـلـىـأـنـالـقـرـآنـالـكـتـابـالـمـعـجـزـالـخـالـدـ،ـوـأـنـهـيـحدـدـالـطـرـيقـفـيـكـلـعـصـرـوـلـكـلـعـصـرـ،ـوـفـيـكـلـدـورـمـنـأـدـوـارـالـحـيـاـةـ،ـوـلـكـلـجـيلـ،ـوـأـنـهـمـرـأـةـالـوـضـيـةـالـصـافـيـةـ،ـتـيـيـنـظـرـفـيـهـاـالـأـفـرـادـوـالـأـمـمـ،ـوـتـنـظـرـفـيـهـاـالـأـجيـالـالـبـشـرـيـةـكـلـهـاـ،ـوـالـخـلـاصـةـفـيـهـكـتـابـالـذـيـفـيـالـحـدـيـثـعـنـكـلـدـورـمـنـأـدـوـارـالـحـيـاـةـ،ـوـلـكـلـجـيلـمـنـأـجيـالـالـبـشـرـيـةـ،ـوـفـيـهـتـوـجـيـهـوـالـإـرـشـادـوـالـقـيـادـةـلـهـذـهـالـأـجيـالـ،ـوـأـنـهـمـجـمـوعـسـوـرـنـاطـقـةـحـيـةـدـائـمـةـ.ـ(1)

إذن بعد العقدي في نقد الندوـيـلـلـحـضـارـةـالـغـرـيـبـةـظـاهـرـبـشـدـةـ،ـوـهـوـبـعـدـالـذـيـنـرـاهـذـاـتـأـيـرـشـدـيدـفـيـكـلـقـضـاـيـاـالـفـكـرـيـةـالـتـيـتـنـاوـلـهـاـبـالـدـرـاسـةـوـالـتـحـلـيلـوـالـنـقـدـ،ـفـقـيـ

ص: 458

1- الندوـيـ،ـأـحـادـيـثـصـرـيـحةـفـيـأـمـرـيـكاـ،ـصـ4ـ3ـ،ـ4ـ4ـ.

دراسته لعلاقة الإسلام بالغرب تراه يقف موقف الريبة من هذه الحضارة المادية - وهو لا يرفض منجزاتها - ولكن يرفضها باعتبارها ملهمة عن القيم الأخلاقية والروحية التي نادت بها الديانات السماوية عامة، والإسلام خاصة، ويكتفي تدليلاً على البعد العقدي في موقف الندوبي هنا أننا نجده يرتكز على سورة الكهف باعتبارها في نظره السورة التي تصف هذا العصر وصفاً دقيقاً، وتصف هذه الحضارة التي اتسمت بالمادية بالاعتماد على المحسوس المشاهد وإنكار الحقائق الغيبية وما وراء هذه الحياة، معتقداً أن هذه الحضارة الغربية اتخذت المادية والرقي صنماً ومثلاً أعلى والغاية الأخيرة والنهاية والمثل الكامل والمقصد الأسمى، ومن الواضح أنه يعول في ذلك على افتتاحية سورة الكهف التي يقول فيها ربنا تعالى: «إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيمهم أحسن عملاً وإنما لجعلون ما علىها صعيداً جرزاً»⁽¹⁾ وغيرها من الآيات التي تزخر بها السورة، من ذلك مثلاً قوله تعالى في ختام السورة نفسها: «قل هل نبيكم بالأحسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقاءه فحبطت أعمالهم فلا تقيم لهم يوم القيمة وزناً»، وقد استوقف الندوبي جزء الآية التي تقول (وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً)، ومن ثم يقول مؤولاًً هذه الآية، وهو التأويل الذي يكشف عن الجانب العقدي وأثره في رأي الندوبي من الحضارة الغربية: امتاز قادة هذه الحضارة والذين يملكون زمامها اليوم والذين اختطفوها ورسموها بأنهم كانوا على حسن ظن بأنهم على خير، وكانوا يعتقدون في كل دور من أدوار رقي هذه الحضارة وتقديرها أنهم يحسنون صنعاً، إنهم يسيئون ويحسبون أنهم يحسنون صنعاً، إنهم يهدمون ويعتقدون أنهم يبنون، إنهم يخربون ويعتقدون أنهم يشكلون ويكونون إنهم يفسدون ويعتقدون أنهم يحسنون إلى الإنسانية والبشرية»⁽²⁾

والحقيقة أن قضية التأويل عند الندوبي على الرغم من عدم احتلالها حيزاً كبيراً في فكره فإنها تستحق أن تفرد لها دراسة مصغرة أو بحث باعتبار أنه يتبنى تفسير

ص: 459

1- سورة الكهف آية 1

2- الندوبي، أحاديث صريحة في أمريكا، ص 45

بعض الآيات القرآنية تفسيراً يسقطها على الواقع الحضاري المعيش، بحيث يجعل من الواقع مفسراً لبعض الآيات القرآنية ومسترشداً بها في آن واحد، وهذا كله دليل حي على أن السبب العقدي كان السبب الجوهرى في موقف الندوى من الغرب والحضارة الغربية.

الثاني - الأساس العقلي الخلقي:

ويعتبر هذا الأساس من الأساسات التي انطلق منها الندوى لنقد الغرب وحضارته ومدنية الحديثة، وإن كنا نعتقد أنه أساس يتوارى خلف الأساس أو السبب السابق وهو السبب العقدي، إذ من الملاحظ أن كل آراء الندوى وأفكاره المتعلقة بالحضارة الغربية تشي بأنه كان يرى في الحضارة الغربية ميلاً واضحاً إلى المادية المفرطة وما تتبعه من البحث الدائم عن الشهوات والملذات، أي البحث الدائم عن متطلبات الجسد وغراائزه دون أن تراعي متطلبات النفس والقلب معاً، ومن ثم فهي صرفت الإنسان عن التخلص بالأخلاق والقيم الروحية التي دعت إليها الأديان السماوية، فكان مما يؤلم له ألا يجد إنساناً في ظل هذه المدنية الغربية يحمل في صدره قلباً خفاقاً، أو يتحرك ألمًا لما يموج به العالم من شرور⁽¹⁾.

الثالث - أساس الهوية والخصوصية:

فكانت مسألة الهوية تحكم كثيراً في موقف الندوى من الغرب والحضارة الغربية، حيث كان يرى أن هذه الحضارة في جانب منها، جاءت لتقضى على بعض مظاهر الخصوصية ومكونات الهوية الإسلامية، إلا أنه إحقاقاً للحق فقد كان ينظر للاحتلال العربي للشرق كأحد مظاهر الحضارة الغربية، مع أن الأمر ليس كذلك، من ثم لم يكن ليفرق بينه وبين الغرب أو الحضارة الغربية، ومن ثم وسم الغرب والحضارة الغربية بكل الخطايا التي التصقت بالاحتلال العربي للبلاد الإسلامية، فقد كانت هذه القضية - قضية الغرب ودوره في الاحتلال - أحد الأسباب الرئيسية إن لم تكن أهمها

ص: 460

1- انظر تفصيلاً الندوى، دور الأمة الإسلامية في إنقاذ البشرية، ط الهند المجمع الإسلامي العلمي، الأولى، 1992، ص 18، 19.

التي جعلت الندوى ينظر إلى الغرب نظرة أقرب إلى الرفض منه إلى القبول، خاصة وأن هذا الاحتلال الغربي قد ترتب عليه العديد من الأخطار التي أحاطت بالدول الإسلامية، والتي تمثلت في جعل اللغة الأجنبية بدليلاً للغة العربية، وهمشت دور الدين في المجتمع المسلم، وحاولت طبع الشعوب بثقافتها، ويمكن أن نمثل لذلك عند الندوى بقضية الاحتلال الغربي للهند، «قد مررت الهند - كما مررت الأقطار الإسلامية الأخرى التي منيت بالحكم الغربي، الأجنبي وسيطرة الحضارة الغربية، ونظام التعليم الغربي - بمرحلة انتقالية دقيقة عميقة، هي من نتائج الواقع في حكم أفريقي قوي قاهر، وتدق هذه المرحلة وتعقد حين تافق هذا الحكم انهزامية، يعبر عنها في علم النفس الحديث بمركب التقصي، وشعور زائد بتتفوق الفريق الحاكم، حضارياً واجتماعياً، وعقلياً وخلقياً، هنالك يتحقق ما عبر عنه فيلسوف التاريخ ونابغة العرب والمسلمين العلامة ابن خلدون بقوله : (المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب، في شعاره، وزيه ونحلته وسائل أحواله وعواواده)»⁽¹⁾.

وهذا كان حال جميع البلاد الإسلامية المحتلة من قبل الاحتلال الإنجليزي والفرنسي وغيرهما، عصر الاحتلال السياسي والثقافي، كان هذا الاحتلال في ظني هوتعبير عن إحدى مراحل الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ذلك الصراع الذي كان لصالح الأخيرة، نظراً لقدرة الغرب المحتل على فك أواصر الرابطة الإسلامية، وعدم استناد الأولى على حكومات قوية ومجتمعات واعية وإرادة سياسية نافذة، كما كانت لدى الغرب.

الرابع - احتلال المعايير الدولية:

انتقد الندوى احتلال المعايير الغربية، ومن ثم ضرب مثالاً لذلك بمنظمة الأمم المتحدة ، حيث يرى أن هناك العديد من الأسماء الفارغة، أو الأسماء التي ليس لها مسمى، ومن ثم كانت نظرته للأمم المتحدة، فقد كان يسير في هذا الاتجاه مقتفيًا أثر شكيب أرسلان، الذي كان يرى أن الأمم المتحدة بحر كبحر العروض، بحر ولا ماء،

ص: 461

1- الندوى الحضارة الغربية الوافدة وأثرها في الجيل ،المثقف ط ،القاهرة دار الصحوة، الأولى، 1985م، ص 6.

وهو تعبير استعمله الندوی لبيان حالة الحنق من الجور الغربي نحو الشرق، وعدم الإنصاف الذي يظهر منه في القضايا شديدة الصلة بالمجتمعات الإسلامية⁽¹⁾، ومن ثم كان يرى ضرورة أن يقوم المسلمون من سباتهم العميق حتى يستطيعوا أن تكون لهم كلمة تسهم في إشاعة العدل في العالم، وذلك لصالح الإنسانية كلها⁽²⁾.

رابعاً - الأسس الواجب التعامل بها مع الغرب:

كان يرى أن الأساس الأول الذي يجب أن نرتکز عليه في التعامل مع الغرب هو

التمسك بـ صحيح بـ صحيح الإسلام قرآن وسنة، فكان موقف الندوی هنا إزاء الحضارة الغربية التمسك بـ أخلاقيات المسلمين الأوائل في التعبد باعتباره الحصن الحصين ضد

موجات المادية التي أورثتها الحضارة الحديثة.

الأمر الآخر يتلخص في ضرورة الاستفادة من منجزات الحضارة الغربية على كافة الأصعدة: التجريبية والعلمية والفكرية دون الروحية منها، خاصة أنها الأصعدة التي نفتقر نحن إليها في بلادنا الإسلامية، ولأننا في بلاد الشرق ما أحوجنا إلى أن نسير في ركب الحضارة، ونحن ملتزمون بما تضمنه الإسلام من دعوة للفكر والنظر العقلي، والتفكير الإيجابي.

بيد أننا ونحن بـ صدد الاستفادة من الغرب وحضارته علينا لا نقف موقف التلميذ الذي كل همه أن يقلد أستاذـه، أو موقف المعجب الذي يفتقد إلى التأثير الإيجابي، حيث يدعوه إعجابـه إلى الزهو بما في أيديـ الآخر دون أن يكون مشاركاـ له بـ إيجابـية فيما ينزعـ إليه، مع التأكـيد على أن العلوم والمعارف والحضارة سلسلـة متصلة من جهود الإنسـانية جـمـعـاءـ، كلـ أـمـةـ تسـهـمـ فـيـهاـ بـ نـصـيـبـ، وـمـنـ ثـمـ فـإـنـ الحـضـارـةـ الغـرـبـيـةـ لمـ تـكـنـ بـلاـ جـذـورـ، حيث إنـ جـذـورـهاـ العـلـومـ وـالـمـعـارـفـ التـيـ أـسـهـمـتـ بـهـاـ الـأـمـمـ بـ حـضـارـاتـهـاـ الـمـخـتـلـفةـ.

ص: 462

-
- 1- انظر الندوی، أحاديث صريحة في أمريكا، بيروت، ط مؤسسة الرسالة، الأولى، 1978م، ص 21
 - 2- الندوی مسئولة الأمـةـ الإـسـلامـيـةـ أـمـامـ الـأـمـمـ وـالـعـلـمـ، طـ الـهـنـدـ المـجـمـعـ الإـسـلامـيـ الـعـلـمـيـ، الأولى، 1998م، ص 18

تبني قضية الإسلام والغرب عند الندوى على أساس تتطلب العلاقة المستقبلية بينهما، وهو أساس الحوار مع الآخر، فلم يكن مطلقاً يطلب الجور على الغرب، أو بث الكراهية نحوه - وإن كان يكره بعض مظاهر الحضارة الغربية ذاتها - وإنما كان يأمل في تواصل مأمول بين الإسلام والغرب أساسه الشراكة الفاعلة في صناعة العالم من حولنا لصالح الإنسانية.

المصادر والمراجع:

الندوي، أحاديث صريحة في أمريكا، بيروت، ط مؤسسة الرسالة، الأولى، 1978م.

الندوي، الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، ط القاهرة، دار الصحوة للنشر، الطبعة الأولى 1986م.

الندوي، الإسلام في عالم متغير نقله للعربية على عثمان، ط مؤسسة الكتاب، دمشق، الأولى، 1978م.

الندوي، أوروبا أمريكا إسرائيل، ط الهند، المجمع الإسلامي العلمي، 1997م.

الندوي، بين العالم وجزيرة العرب، القاهرة، مطبعة دار الكتاب العربي، 1951م.

الندوي، حديث مع الغرب، ط دار الرشاد، الأولى، 1967م.

الندوي، الحضارة الغربية الوافدة وأثرها في الجيل المثقف، ط القاهرة، دار الصحوة، الأولى، 1985م.

الندوي، دور الأمة الإسلامية في إنقاذ البشرية، ط الهند، المجمع الإسلامي العلمي، الأولى، 1992.

الندوي الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، ط لبنان، دار الندوة للتوزيع، الثانية، 1986م.

الندوی، مَا ذَرَ العَالَمُ بِأَنْهَاطِ الْمُسْلِمِينَ ، طَالِبُ الْمُنْصُورَةِ ، مَكْتَبَةُ الإِيمَانِ ، 1945 م.

الندوی، مَسْؤُلِيَّةُ الْأَمَّةِ إِلَيْهَا أَمَّا مِنْ أَنْهَاطِ الْمُسْلِمِينَ وَالْعِلْمِ ، طَالِبُ الْمُنْصُورَةِ ، الْمَجْمُوعُ الْإِسْلَامِيُّ الْعَلَمِيُّ ، الْأَوْلَى ، 1998 م.

الندوی، الْمُسْلِمُونَ تَجَاهُ الْحَضَارَةِ الْغَرَبِيَّةِ ، طَالِبُ الْمُنْصُورَةِ ، دَارُ الْمَجْمُوعِ لِلنُّشْرِ وَالتَّوزِيعِ ، الْأَوْلَى ، 1987 م.

مَوْقِفُ الْعَالَمِ إِلَيْهَا أَمَّا مِنْ أَنْهَاطِ الْمُسْلِمِينَ وَالْعِلْمِ ، طَالِبُ الْمُنْصُورَةِ ، الْمَجْمُوعُ الْإِسْلَامِيُّ الْعَلَمِيُّ ، 1963 م.

ص: 464

أ.م.د. رائد جبار كاظم

أ.م.د. رائد جبار كاظم (1)

المقدمة:

لقد أفرز وحفز الواقع العربي والاسلامي السيء روح الثورة لدى مجموعة من المفكرين والادباء والعلماء العرب والمسلمين للثورة على واقعهم المتردي، فأرادوا أصلاح مجتمعاتهم وشعوبهم وتحسين ظروفهم، واللاحق برک الشعوب والدول المتقدمة، اقتصادياً وسياسياً وحضارياً وعلمياً، ومواجهة السيطرة الغربية الاستعمارية والحركات الفكرية المتطرفة والتي تحارب كل تطور وتقديم، وهذا ما تجسّد في الحركات السلفية المتطرفة، التي واجهت الغرب بأسلحة الرفض وال الحرب والعنف، دون إيجاد صلة او حوار او توافق بين الاسلام والغرب، في مقابل ذلك وجد طرف او فريق آخر من المفكرين يحاولون مواجهة الجانب السلبي من الحضارة الغربية والأخذ بالجانب الايجابي منها، وأحد هؤلاء المفكرين ممن أعجب بالغرب من جهة ورفضه من جهة أخرى، هو المفكر الاسلامي المعاصر محمد اقبال (1877_1938).

لقد شعر محمد اقبال بدوره الفكري ومسؤوليته الكبرى في احياء واصلاحه وتوجيهه الفرد المسلم نحو النجاح والتقدم وابعاده عن كل ما هو سلبي في الحياة وتوجيه فكره ونفسه لكل ما يعلي من بناء شخصيته وعقله، ومحاولات الكشف عن كل ما يتفق من الحضارة الغربية مع الشرع والدين الاسلامي وطرح ما يتناقض معها

ص: 465

جانبًاً، كي يستفيد الانسان المسلم من كل ما هو جديد، ومحاربة ورفض الزيف والانحراف في وعي الانسان المسلم وبناء شخصيته، سواء في افكار بعض الحركات الاسلامية ذات التوجه الصوفي السلبي، أو التي تقاوم التجديد وتحاربه، أم في ما هو موجود في الحضارة الغربية مما لا يتفق مع الدين الاسلامي [\(1\)](#).

سعى اقبال إلى تقديم بنية جديدة لكيفية بناء الانسان المسلم في فكره وشخصيته وواقعه، من خلال الوسطية في الفكر والحياة والمجتمع، والتوازن ما بين الجانب المادي والجانب الروحي، وأن لا تطرف في روحانيتنا أو في ماديتنا، أو تقديم حاجات الجسد على حاجات الروح، ففي ذلك يخرج الانسان عن طبيعته التي خلقه الله عليها.

كما اراد اقبال أن يعيد القيمة الفكرية والانسانية العظمى للإسلام والمسلمين، في توجيه الناس للجانب النير والمشرق من الحضارة الإسلامية، وأن لا يستسلموا للحركات التطرف والكسل والجمود والتواكل التي ينشرها البعض، وأن تقدم الغرب إنما هو تقدم مادي ينقصه الجانب الروحي، ولو أن المسلمين وقفوا بين الجانب الروحي والمادي، لأصبحوا سادة الامم وقادتها وهذا لن يكون الا بمحاربة كل خرافة وجمود سائد في المجتمع الاسلامي.

وقد كان اقبال الابن البار والمنتور للحضارة الاسلامية، ولكن بالتحاور والتوفيق والاتصال مع ما هو جيد وايجابي وانساني مما جاء في الحضارة الغربية الجديدة، التي تأثرت بالحضارة العربية والاسلامية، ومنجزها العلمي، والفكري، والادبي النير، والفوز والنجاح إنما يكتب لمن يجيد التعامل مع تلك الفنون والعلوم وتوظيفها في أحسن صورة، ولن نلحق بركب العالم والتقدم ما لم نوجه أنفسنا ومجتمعاتنا بالجديد والمفيد من الحضارة الغربية التي فرضت نفسها على العالم أجمع، ولكن لا ننسى أصولنا الفكرية وجذورنا وتاريخنا وهويتنا، فنحن نقتبس من الغرب ما يجعلنا نقترب من النجاح والتقدم أكثر فأكثر.

ص: 466

1- أحمد معرض. العالمة محمد اقبال حياته وآثاره الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر 1980

نحاول في هذا البحث بيان دور محمد اقبال كأبرز محاور بين الشرق والاسلام والغرب، و موقفه النبدي في الحضارتين : الاسلامية، والغربية معا، وبيان صفات الاتقاء، والافتراق بين الحضارتين، مع بيان رؤية اقبال للغرب : من حيث فلسفاته، وأفكاره، ومنجزاته، وبيان مدى الاستفادة منه من عدمه، من أجل التحاور الانساني، والتواصل والتعارف بين الحضارتين والثقافات.

وإذا كان الأديب العالمي جوته (1749-1832م) قد تأثر بالحضارة الشرقية والاسلامية، وكان محاوراً رائداً بين حضارتين، والذي وصل به المقام إلى تأليف ديوانه الذي أطلق عليه (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي)، كما أسماه عبد الرحمن بدوي في ترجمته للديوان.

فأن محمد اقبال كان رائد الحوار، والاتصال، والفكر، والثقافة، والادب بين الشرق والغرب، ولعمق فكره الروحي والشرقي والاسلامي تأثر به جمع كبير من الكتاب والمفكرين والدارسين، سواء في الشرق أم في الغرب، وقد مثل إقبال روح الحوار والتلاحم خير تمثيل، وهذا ما جعله مقبولاً ومعروفاً في الكثير من الاوساط الفكرية والثقافية والأدبية العالمية والعربية والاسلامية، شأنه شأن جوته ودانتي والروماني وابن عربي. وهذا ما تجلى بشكل واضح في دواوينه الشعرية التسعة، التي كانت بحق مناراً يحتذى في معرفة فكر اقبال وفلسفته ورسالته الإنسانية التي تتبع من القرآن الكريم ومن الاسلام المحمدي السليم الذي لا لبس فيه ولا تشويه.

ونتمنى أن يشكل هذا البحث اضافة بسيطة للقاريء في بيان موقف محمد اقبال الفكرى من الاسلام والغرب، ونحن اليوم أحوج ما نكون من أي وقت آخر للتحاور والتواصل بين الافكار والفلسفات والثقافات العالمية وفق فكر وثقافة حوار الحضارتين و التواصلها وتعارفها، بدلاً عن أشاعة منطق صدام الحضارتين والثقافات وصراعها الذي أوصل شعوب العالم ومجتمعاته إلى أسوأ حال، من العنف والاقتتال والتکفير، دون أدنى أصياغة إلى صوت العقل والانسانية والوجودان السليم.

لمحمد اقبال (1877-1938) المفكر والشاعر الهندي الباكستاني المسلم دور وأثر ومكانة كبيرة على الساحة الفكرية والأدبية والفلسفية عربياً وإسلامياً وعالمياً، لما في فكره من حيوية وفاعلية وشعرية وانسانية، تركت أثراً كبيراً على الكثيرين، وقد نال أعجاب الكثير من مختلف شرائح المجتمع والثقافات والمكونات الفكرية والثقافية والاجتماعية، كونه يفكرون بصورة انسانية نبيلة تهدف إلى احياء الانسان وبناء ذاته بناءً سليماً يجسد دوره الكبير في صناعة الحياة وبناء الوجود وعمان المجتمعات، ودليل عمق فكره وفلسفته وأدبه ما كتب عنه من دراسات ومؤلفات، وبحوث ب المختلفة اللغات والثقافات والأفكار، ليُعد أحد رموز الفكر الانساني، وهذا ما اتضحت من خلال فلسفته التجديدية الانسانية (فلسفة الذات) التي تعد خارطة طريق للانسان في صناعة حياته ورقي وجوده.

لقد شغلت فكرة الاصلاح والتغيير والتجديد فكر اقبال كثيراً وعمل على طرح وتشريح مشكلة تخلف الانسان المسلم، الذي كان يحمل مشعل التویر والثقافة والعلم، واستطاع المفكر العربي والمسلم أن يقدم الكثير من العلوم والفنون والمنتج المعرفي والحضاري في حقبته الزمنية، والذي شكل عامل تقدم وقوة فيما بعد لظهور النهضة في أوربا، عندما تقهقر الانسان المسلم إلى الوراء وقد بوصلة الطريق، وغاب نجمه ليسطع نجم الغرب، بعد أن تخلى الثاني عن الفكر الشيلوجي والميثلوجي ليقع فيه الأول ويغرق فيه دون خروج أو مخلاص ينتشهله مما هو فيه من حال مزر وضلال الفكر والاحوال والسياسة والمجتمع.

موقعه النقد للواقع الاسلامي:

في كتابه المهم والجديد في طرحة ومنهجه (تجديد التفكير الديني في الاسلام) يسعى محمد اقبال لبيان معالم صورة التفكير الجديدة والسليمة التي يجب على

الانسان المسلم اتباعها للخلاص من حالة الذل والهوان والتخلف والخرافة التي يعيشها من جهة، ولأتباع البعض للفكر الغربي والأنساني له من جهة أخرى، واعطاء صورة جديدة لفلسفه اسلامية معاصرة توافق المعاصر والجديد من المناهج الافكار، على أن يكون منسجماً مع تاريخ الانسان المسلم وفكره وقرآن ومعتقداته الروحية التي صنعت الحضارة والمعجزات والتي كانت سبباً بعد ذلك في صناعة الحضارة الغربية وتتأثر روادها بالمنجز الحضاري العربي والاسلامي.

يسعى اقبال في كل ما يكتب، من مؤلفات وبحوث ودواوين شعرية وكتابات ثقافية، إلى عودة الانسان المسلم إلى دوره الريادي في صناعة الحياة ومحاربة الكسل والجمود والتخلّف المحدق به من كل جانب، وكذلك مواجهة الانبهار الكبير الذي يمكنه البعض للحضارة الغربية، فالغرب المادي فيه من السلييات الشيء الكثير، لانه غارق في ماديته ومطلقاً للروحانية، والامر نفسه قد حصل مع تطرف الانسان المسلم في روحانيته وشيوخ الحركات الصوفية المتطرفة التي جعلت الانسان في غيبوبة دائمة لا يستطيع التحرك أبداً، فـ (الإنسان العصري وقد أعيش نشاطه العقلي كف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس، وهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح إثراه العارفة، وحبه للمال حباً طاغياً يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة، وقد استغرق في الواقع أي في مصدر الحس الظاهر للعيان، فأصبح مقطوع الصلات بأعمق وجوده، تلك الأعمق التي يسرّ غورها بعد، وأخف الأضرار التي أعقبت فلسفته المادية هي ذلك الشلل الذي اعترى نشاطه) . 1

موقعه الناقد للغرب:

ينتقد اقبال مثالياً أوروبا والافكار المجردة في أي حضارة وتاريخ وفلسفة، لأنها افكار لا تحاكي الواقع وتغييره وتعالجه ، بل تزيده بعداً وأزمة وسكوناً، وقد جاء الدين ليحارب ذلك النمط من الافكار ولি�واكب حياة الانسان على هذه الارض كما يرى اقبال، (ان

التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً، في حين ان الدين استطاع دائماً أن ينهض بالافراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال⁽¹⁾.

وفيما يخص موقفه من مثالية أوروبا يقول إقبال: (إن مثالية أوروبا لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة في وجودها، ولهذا انتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح، وكل همها استغلال الفقير لصالح الغني، وصدقوني أن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان)

ثانياً : التجديد الفكري لديه:

ولو سألنا أقبلاً ما هي الحلول التي يمكن تقديمها لعلاج معاناة البشرية المعاصرة

ومشكلاتها فهو يقول: ان الانسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: ⁽²⁾

1- تأويل الكون تأيلاً روحيأ.

2- تحرير روح الفرد.

3- وضع مبادئ اساسية ذات اهمية عالمية توجه تطور المجتمع الانساني على اساس روحي.

ويعرف إقبال بأن هناك بعض التوجهات في أوروبا نحو تلك الفلسفة الروحية وبصورتها المثلية، ولكنها غارقة بالعقل المحسن والافرات في توجيهه لحياة الانسان، دون الالتفات إلى قيمة الدين وأهميته وتجذوته التي هي من تدفع الانسان نحو الایمان والعشق واسعال الحياة وأعطائهما قيمة عالية مرتبطة فيما بعد هذه الحياة الدنيا، لأن الدنيا مزرعة الآخرة كما قيل في الحديث الشريف.

لقد اكتشف إقبال من خلال التجربة والدراسة والتاريخ الفرق بين الحضارتين

ص: 470

1- جلالی بو بکر شروط الإصلاح والتجديد في فلسفة محمد إقبال ضمن اعمال مؤتمر محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري. موقع الضياء للمؤتمرات على شبكة الانترنت

2- حسن حنفي محمد إقبال فيلسوف الذاتية . ط 1 . دار المدار الإسلامي. لبنان - بيروت. 2009

الاسلامية ،والغربية ولكل واحدة خصائصها وصفاتها ومنطقها الذي يميزها عن الاخرى

، ولعل اطلاع الكثير من العلماء والمفكرين الغربيين على علوم علماء الاسلام وفنونهم هو الذي حفزهم لاقتناء آثارهم ونظرياتهم ونقل علومهم وفنونهم، وبالتالي هو الذي صنع حضارتهم الجديدة وولادة عصر النهضة ومنجزاته الخالدة.

ومثلما كانت الحضارة العربية والاسلامية ومنتজاتها ومنهجها العلمي حافزاً ومشعلاً مهماً ومؤثراً لنقل الغرب من حال إلى حال، من عصر ظلام إلى عصر النور، لا بد من الاتصال بالحضارة الغربية بما ينسجم وأصول ديننا وثقافتنا الاسلامية، لأن التقوّف على الذات دون الاحتكاك والاتصال مع الآخرين يعد عقدة نفسية واجتماعية وفكرية سيئة، ويشكل التواصل عصباً حيوياً في ادامة الفكر والحياة والوجود، ولكن بشرط الحصانة الذاتية والحفاظ على النفس والمجتمع من كل انحراف وانجراف.

نجد ان القرآن الكريم هو المصدر الرئيس الذي استقى اقبال منه فكره الاصلاحي والتتجديي، ومما كسبه من الحضارة الهندية الروحية العريقة ومن الفكر الغربي السليم، وهذا ما حدا بأحد الباحثين إلى القول بأن : (في فكر اقبال نجد التوازن والاعتدال هما ما يميزان فكره النقدي، بحيث يأخذ من الفكر القديم ومن الفكر الحديث ما هو مؤسس على قوة الأساس وسلامة الدليل، ويقتبس المفاهيم والتصورات والمناهج التي يرى فيها جوانب الحقيقة الملائمة لذات الإسلام وروح القرآن فيكشف عنها ويكشف عن القيم الذاتية للإسلام ، وييدي رأيه بكل حرية وجرأة ووضوح فلا يتعصب لتعاليم دينه ولا يرفض الرأي الآخر، ولا يقبل الرأي الآخر دون نقد وتمحيص)؛ لأنه يرفض التقليد الاعمى والاقتباس التام، دون نقد أو تمحيص، سواء من الماضي الاسلامي أم الحاضر الغربي، ولابد أن يتعامل الانسان مع واقعه ولحظته بأدوات معقولة ومحبولة تؤدي إلى نجاحه وتقدمه، وأن لا ننكمي على التقديس والاقتباس المفرط، وأن تكون لنا أدواتنا الذاتية الخاصة بنا شأننا شأن الشعوب والامم والحضارات الأخرى في العالم، وفي القرآن الكريم الشيء الكثير مما يدعونا إلى التقدم والعمل والنجاح، ولكن نحتاج إلى وعي متكملاً وتتجديداً وروح

تشرق على الذات كما تشرق الشمس على الوجود.

ثالثاً: أوجه الاتفاق والاختلاف بين الحضاراتين الاسلامية والغربية:

لقد شكل هذا الموضوع أهمية كبيرة في فكر اقبال وفلسفته وشعره، وأصبح على دراية ومعرفة كبيرة بصفات كل من الشرق والغرب وخصائصها وعوالمها ومعاليمها وأبعادها، وأخذ يدرسهما دراسة معمقة ليبين الفرق والعلاقة بينهما، فهو ابن الشرق وروحانيته من جهة الهند موطنها، ومن جهة الاسلام دياته، اللذان شكلا مصدراً وشعاعاً كبيراً يستقي منه اقبال علمه ومعرفته وحكمته وتصوفه، وكان اقبال قد تعرف على الغرب ايضاً من خلال اساتذته في جامعة الحكومة في الهند من المستشرقين او من خلال دراسته في اوروبا، في بريطانيا وألمانيا، وسفره ورحلاته بين بلدان اوربية أخرى، فقد اطلع على فلسفات الغرب وفلسفته ورواده من جهة، وأقرب من شعوبهم وعاش معهم من جهة أخرى، وأصبح على دراية ومعرفة بعلومهم وفکرهم من جهة، وعاداتهم وتقاليدهم من جهة أخرى. ومن خلال ذلك تبين لاقبال الفرق بين الشرق والغرب والحضارة الاسلامية والحضارة الغربية، وراح يردد ذلك في كتاباته وقصائده وخطبه ومحاضراته.

لقد تعمق اقبال بصورة كبيرة في دراسة كلا الحضاراتين وأخذ يغوص في بواطن كل حضارة واعماقها، ليكشف حقيقتها ويقف على ايجابها وسلبيها، وما تقوى الانسان والمجتمع وما تضعفهما، لأن غاية فكر اقبال وفلسفته هي بناء الانسان بناءً قوياً سليماً يدفعه نحو العمل والحركة والتقدم، رافضاً كل حركات دعوات الجمود والاستكانة والتواكل والعودة الجامدة نحو الماضي؛ لاستعادة الماضي الذهبي لل المسلمين واستحضاره في الواقع الاسلامي الجديد، وهناك من يرفض تلك الدعوات وينبذ الماضي والدين نبذًا كبيراً وقد هام في رؤى الغرب وافكاره وفلسفاته، وانبهر بالمنجز الفكري والحضاري الكبير للغرب ومحاولاته وتطليقه للمنجز الحضاري العربي والاسلامي ومتبعاً للمنهج العلمي والتجريبي الغربي ناسياً أمراً مهماً جداً

وفي غاية الاهمية وهو : (ان مولد الاسلام ... هو مولد العقل الاستدلالي [\(1\)](#)) و (الزعم ان أوربا هي التي استحدثت المنهج التجربىي زعم خاطئ) [\(2\)](#) و (قد كانت أوربا بطبيعة نوعاً ما في ادراك الاصل الاسلامي لمنهجها العلمي، وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة) [\(3\)](#)، وبهذا يكون قد عمل على نقد القول والفكرة العلاقة في اذهان الكثير من المستشرقين والمستغربين التي تقول بأن الفكر العربي والاسلامي فكر تابع ومقلد ليست فيه أية أصالة وتجدد وخاصة الفكر اليوناني، بفلسفته وعلومه وفنونه، قد شكلت صورة النقاقة الاسلامية وفكراها وهذا قول يرفضه اقبال جملة وتفصيلاً، لأنه ينقص من الحضارة العربية والاسلامية ويؤكّد تبعيتها وعدم استقلالها وفرادتها واصالتها بين الحضارات والثقافات وهذا زعم خاطئ بنظر اقبال عمل على ابطاله بالحجّة والدليل [\(4\)](#) .

بالمقابل نجد ان إقبالاً عمل على نقد كل من الانسان الاوربي والانسان المسلم، الانسان المسلم قد سحره علم الغرب وعقلانيته وتجربتيه، ونسى أنه كان رائداً هذا المجال، وأن سحر الغرب وجاذبيته ليست دائمة وعديمة الروح والشوق والعشق والعاطفة ، وهذا ما جعل كثيراً من المفكرين والادباء الاوربيين يدركون حقيقة هذا الامر، وراحوا يفتشون عن حضارة فيها من الجانب الانساني والروحي والعاطفي ما يشبع رغبتهم، وقد وجدوا ذلك في حضارات الشرق من هندية وفارسية وصينية واسلامية، وتأثر رواد من الفكر الاوربي بذلك وأعلنوا تأثيرهم وولاءهم الروحي للشرق، وقد أوضح اقبال ذلك في دووانيه الشعرية امثال (بیام مشرق) و(ضرب الكلیم)، ففي الديوان الاول الذي كتبه جواباً على دیوان الادیب والمفكر الالماني جوته (المؤلف الديوان الشرقي للمؤلف الغربي) الذي بين فيه جوته ان الغرب قد ضاق من روحانيته الضعيفة الباردة ويتطلع إلى الاقتباس من الشرق، حيث (كان جوته يرى صورته في نغمات بلبل شیراز ، وكان يخطر له بين الحين والحين أن روحه

ص: 473

- 1- حسن حنفي. محمد اقبال فيلسوف الذاتية. ط 1 . دار المدار الاسلامي. لبنان - بيروت. 2009.
- 2- حميد مجید هدو اقبال الشاعر والفيلسوف والانسان. ط 1 مطبعة الغري الحديدة العراق - النجف. 1963.
- 3- رائد جبار كاظم فلسفة الذات في فكر محمد اقبال ط 1 دار نينوى سوريا - دمشق. 2009.
- 4- عبد الوهاب عزام محمد اقبال حياته وفلسفته وشعره. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. مصر. 2014

لبيت صورة حافظ، فعاشت في بلاد الشرق ... ثم جوته مدین في أفكاره لغير حافظ، للشيخ عطار وسعدی والفردوسي، وللأدب الاسلامي عامـة) (1) ففي هذا الـديوان ذكر اقبال من الشـعر مـافيـه من القضايا الـاخـلاـقـية والـسـيـاسـيـة والـفـلـسـفـيـة والـصـوـفـيـة، مـبـيـناً أـثـرـ الشـرقـ فيـ الغـربـ، وـمـتـخـذـاً منـ أـلـمـانـيـاـ أـنـمـوذـجـاًـ لـذـلـكـ، حيثـ يـقـولـ: ((بـيـامـ مـشـرـقـ))ـ الـذـيـ كـتـبـ بـعـدـ ((الـدـيـوـانـ الغـرـبـيـ))ـ بـمـئـةـ سـنـةـ فـلـسـتـ فيـ حـاجـةـ إـلـىـ الإـبـانـةـ عنـهـ، فـسـيـرـ النـاظـرـونـ فـيـ بـأـنـفـسـهـمـ أـكـثـرـ ماـ يـرـمـيـ إـلـيـهـ هوـ النـظـرـ فـيـ الـحـقـائـقـ الـاخـلاـقـيـةـ، وـالـدـينـيـةـ، وـالـمـذـهـبـيـةـ، الـتـيـ تـنـصـلـ بـالـتـرـيـسـةـ الـبـاطـنـيـةـ فـيـ الـافـرـادـ وـالـأـمـمـ . وـلـاـ رـيـبـ أـنـ فـيـ أـلـمـانـيـاـ قـبـلـ مـئـةـ سـنـةـ وـأـحـوـالـ الشـرـقـ الـحـاضـرـ تـشـابـهـاًـ ماـ، وـلـكـنـ الـحـقـيقـةـ أـنـ الـاضـطـرـابـ الـبـاطـنـ فـيـ أـمـ الـعـالـمـ الـذـيـ لـاـ نـسـتـطـيـعـ تـقـدـيرـ خـطـرـهـ لـأـنـاـ مـاتـأـثـرـونـ بـهـ هـوـ مـقـدـمةـ اـنـقلـابـ حـضـارـيـ وـرـوحـانـيـ عـظـيمـ جـداـ) (2).

وقد يـذـمـ اـقـبـالـ اـسـتـخـدـامـ الـغـرـبـ لـلـعـقـلـ بـصـورـةـ كـبـيرـةـ وـتـطـلـيقـهـ لـلـرـوـحـ وـالـوـجـدـانـ وـقـوـةـ الـعـاطـفـةـ، لـأـنـهـ جـزـءـ مـهـمـ مـنـ حـيـاةـ الـإـنـسـانـ عـلـىـ هـذـهـ الـأـرـضـ، وـقـدـ اـكـدـ اـقـبـالـ أـنـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ أـكـدـ عـلـىـ قـوـةـ الـجـانـبـ الـرـوـحـيـ وـالـبـاطـنـيـ فـيـ تـحـقـيقـ التـغـيـرـ وـالـحـيـوـيـةـ فـيـ حـيـاةـ الـإـنـسـانـيـةـ، وـهـذـاـ مـاـ جـعـلـ الـشـرـقـ وـالـشـرـقـ الـإـسـلـامـيـ تـحـدـيدـاًـ أـنـ يـكـونـ رـائـدـاًـ فـيـ هـذـاـ الـمـيـجـالـ، عـسـىـ أـنـ لـاـ يـغـادـرـ هـذـهـ الصـفـةـ وـأـنـ لـاـ يـنـخـدـعـ بـمـظـاهـرـ الـغـرـبـ الـعـقـلـيـةـ الـبـرـاقـةـ، الـتـيـ اـبـنـتـ عـلـىـ أـسـسـ مـادـيـةـ بـحـثـةـ . فـيـقـولـ اـقـبـالـ فـيـ أـبـيـاتـ يـبـيـنـ فـيـهـاـ قـيـمـةـ الـرـوـحـ وـالـعـشـقـ وـتـفـوـقـهـمـاـ عـلـىـ الـعـقـلـ (3):

الـعـقـلـ يـحـرـقـ عـالـمـاًـ *ـ فـيـ جـلـوـةـ مـنـهـ تـغـيـرـ

لـكـنـهـ بـالـعـشـقـ يـعـرـفـ *ـ كـيـفـ فـيـ الدـنـيـاـ يـسـيـرـ

الـعـشـقـ فـيـ الـأـرـوـاحـ يـخـلـقـ *ـ كـلـ لـوـنـ أـوـيـشـيـرـ

صـ: 474

-
- 1- محمد اقبال ديوان الأسرار والرموز. نقله للعربية عن الفارسية عبد الوهاب عزام ضمن ديوان اقبال المجموعة الشعرية الكاملة . ج 1 .
اعداد سيد عبد الماجد الغوري . ط 3 . دار ابن كثير . دمشق - بيروت . 2007
 - 2- محمد إقبال تجديد التفكير الديني في الإسلام تر عباس محمود دار آسيا . بيروت 1985
 - 3- محمد اقبال. ديوان رسالة المشرق. ج 1. ضمن ديوان اقبال الاعمال الشعرية الكاملة. المقدمة. اعداد سيد عبد الماجد الغوري . ط 3.
دار ابن كثير . دمشق - بيروت . 2007

أني لأذكر راقصاً *ذا الحـرف أو هو بي يدور

بالعشق ترثاح القلوب * وأنه فيها سعي — ر

ما كل معنى ينطوي *في اللفظ، كم معنى يثور

أنصت لقلبك ساعة *فلعلما يدنو العسـي — ر

أما في ديوان اقبال (ضرب الكليم) فإنه يثور على العصر بما فيه من ثقافات وسياسات وفلسفات وآراء مشوهة وتهدد الوجود الإنساني على وجه الأرض، وكما يقول (عبد الوهاب عزام) في مقدمة ترجمته للديوان أن إقبالاً أرسلها رسالة مدوية الشعوب العالم أجمع، ورسالة اقبال في هذا الديوان احتجاج دائم على هذه الفتنة التي تمواج بها الحضارة الغربية، والتي يذهب موجهاً بشباب الأمة الإسلامية كما يذهب السيل بالغثاء، وضرب الكليم هو ايدان هذه الحضارة بالحرب. في هذه الأبيات يحذر فيها العالم من حضارة الغرب وماديتها، وغلوها وأفراطها في ممارسة العقل ومخادرتها للروح والوجود، اسمها (الحضارة الغربية) يقول فيها [\(1\)](#):

أرى تنقيف إفرنج * فساد القلب والنظر

فروح حضارة لهم * خلت من عفة الوطر

إذا ما الروح جانبها * جمال الصفو والطُّهر

فأين جمال وجدان * ولطفُ الذوق والفكر

وفي أبيات لاقبال يصف فيها روح (العصر الحاضر) اسمها بهذا الاسم، قال فيها [\(2\)](#):

ص: 475

— 1- محمد اقبال ديوان ضرب الكليم تر عبد الوهاب عزام ضمن ديوان اقبال ج 2 . اعداد سيد عبد الماجد الغوري. ط3 دار ابن كثير دمشق - بيروت. 2007.

— 2- محمد اقبال ديوان والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق. نقله للعربية عن الفارسية أحمد الغازى وصاغه شعراً صاوي شعالن المصري ديوان اقبال المجموعة الشعرية الكاملة . ج 2 . اعداد سيد عبد الماجد الغوري. ط3. دار ابن كثير . دمشق - بيروت. 2007.

فأين يُصيّب المرءُ ناصيحةً فكراً * وأجواء هذا العصر لا تُضيق الشمر

مدارس فيها كل عقل محرر * ولكن بها الأفكار عقد قد انشـر

أطاحت بعشق الغرب أفكار ملحد * وعبد عقل الشرق فوضى من الفكر

ويصل المقام باقبال للثورة والانقلاب على جميع الأخطاء والاخطرالمحذقة بالعالم والحياة والانسان في كل مكان، يعلنها ثورة على (سياسات المشرق والمغرب) كما يسميه في الفصل الخامس من ديوانه (ضرب الكليم) بقصيدة (انقلاب) التي يقول فيها (1):

أبشرق أو مغرب * نار الحياة ونورها ؟

فهنا تموت ذواتها * وهناك ماتَ ضميراها

وأرى القلوب لثورة * ملء البلاد زفيرها

فلعل دنياك القديمة* للمات مسيـره

هكذا نرى تلك الفلسفة النقدية الكبيرة التي يمارسها أقبال تجاه المشرق والمغرب وتجاه الاسلام والمسلمين أيضاً، أنه صوت الحق على كل زيف وباطل، أنه لا يخشى من تعرية الامور وكشفها مهما كانت شرقاً أو غرباً، أن هدفه الكبير هو احياء الذات الانسانية في كل زمان ومكان أنه يرفض ويحارب كل الأفكار والفلسفات والعقائد التي تميّت الانسان وتتحققه وتجعل منه عبداً مجبراً ومسيراً وأسيراً، ففي عناق القلب والفكر ومسيرهما جنباً إلى جنب نجاح الانسان وتفوقه وتألقه.

رابعاً: أصوات بين الشرق والغرب أم حوار؟:

اقبال يطرح نفسه كمصلح ومجدد انساني عالمي يرغب بخلق عالم ومجتمع

ص: 476

1- محمد علي النقوي. الاتجاه الغربي من منظار اجتماعي تر عبد الكريم محمود رابطة الثقافة والعلاقات الاسلامية ايران - طهران.
1997 1418

انساني نبيل مبني على اسس علمية ودينية وفلسفية انسانية، تبني الانسان وترتقي به، ليحقق رسالته الكونية العظيمة على هذه الارض، من إعمار وتنمية وتعايش بمحبة وسلام ووئام، وفق نظام سياسي واجتماعي ينشد الخير والسعادة والحياة للجميع دون فرق بين انسان ، وآخر وهذا لن يكون الا وفق فلسفة ونظام يعتمد الحوار والتواصل بين جميع الثقافات في هذا العالم في مشرق الارض ومغاربها، فهذا وحده كفيل بتحقيق تلك الرسالة الانسانية العظمى على هذه الارض.

في ديوانه (والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق ؟) يقدم لنا اقبال تجربة جديدة وواعية من فكره وفلسفته وشعره، وفيه يحاول اقبال توجيه الشرق لاستعادة دوره في الحياة

وال تاريخ والحضارة كما كان سابقاً هذا من جهة، ومن جهة أخرى وبأسلوب تذكيري وحماسى يريد اقبال تفجير الذات الشرقية والمسلمة بتذكيرها بالغرب كيف كان بالأمس وكيف أصبح اليوم، وما كان للغرب أن يكون لولا احتكاكه واتصاله بالشرق والعرب والمسلمين اذ كانت نهضته مستمدة من تلك الحضارة الاسلامية العريقة، وهذا ما نجده مبثوثاً في كل أشعار اقبال وأقواله وكتاباته التي تؤكد على قيمة الحوار والتواصل، دون العمل على تضييع الذات وتذويبها في الآخر ومنجزه الفكري والمعرفي. فـ (الشرق هو الذي هدى الغرب إلى التقدم والرقي العالمي، والا فقد كان أهل الغرب متخلفين عنا في كل ناحية من نواحي المدنية والحضارة، وحين كانت أوربة غارقة في لجة من التعصب والجهل والحروب الداخلية الدامية، كنا - أهل الشرق - في أرقى منزلة من منازل العلم والفن والمدنية والحضارة. وهذا هو الشرق الذي هدب الامم الغربية بمختلف الفنون والعلوم والكييماء، والطب وغيرها).

إن اقبالاً انتبه إلى فكرة في غاية الاهمية أراد توجيه الأنظار إليها وهي فكرة إصلاح فكر الإنسان المسلم ، وهي تعد جوهر فكره وفلسفته التجديدية، وأساس فلسفة اقبال في الذات وبنائها وأصلاحها، وفكرة الاصلاح كانت الشغل الشاغل لمفكري عصر اليقظة العربية منذ رفاعة الطهطاوي والأفغاني والتونسي وعبدة وشبل شمیل والى ما بعدهم من حركات فكرية وأصلاحية سواء من أصحاب الاتجاه الديني

أم أصحاب الأتجاه العلماني أم أصحاب الاتجاه التوفيقى، وهذا ما تدل عليه كتابات رواد هذه الأتجاهات في الفكر العربي والاسلامي وأفكارهم. وتلخص هذه الإشكالية تساؤل المفكر العربي شكيب أرسلان (1869 - 1946) الذي طرحته سؤالاً وأجاب عليه في كتابه (لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟) والذي كان بحثاً مهماً وتساؤلاً للأجيال في ثبات الهوية وتأكيد الذات في مقابل الآخر متمثلاً بالغرب الذي تقدم في الحاضر رغم ماضيه المتخلّف. هذا ما تناوله جميع المفكرين العرب والمسلمين بالبحث والتحليل لبيان الأسباب ومحاولة وضع العلاج الناجع من أجل الاصلاح والتغيير للنهوض بالواقع العربي والاسلامي، وهذا ما عمل عليه أقبال أيضاً في مشروعه الفكري والفلسفى، ودعوة الانسان المسلم لاستعادة دوره والشعور بالمسؤولية والرجوع إلى اسس الشريعة الاسلامية وأصولها وسيرة الرسول الاعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) وأخلاق القرآن ومنجزات الحضارة العربية الاسلامية، ولكن ليس هذا، بمفرده وإنما بمعية ما موجود من منجزات ومناهج وعلوم متقدمة في الحاضر؛ ليكون الانسان المسلم على تماس بالواقع وتحدياته وإشكالياته، لا أن يكون هو في واد الواقع في واد آخر.

وفي قصيدة له عنوانها (دموعة على افتراق الشعب في شبه القارة الهندية يتالم فيها على حالة التمزق والتشرد) التي يعيشها أبناء الهند بمختلف تنوّعاتهم واحتلافاتهم، وهذه هي سياسة (فرق تسد) التي أنتهجهها الاستعمار الانكليزي والاحتلال الغربي في سياساته مع الشعوب لزرع الفتنة والتفرقة بينهم، ووصول المستعمر إلى تحقيق رغبته وطموحه في السيطرة على الشعوب ومقدراتهم وثرواتهم، وهذا لن يكون إلا باشاعة سياسة التفرقة والصراع والحرروب الدينية والقومية والعرقية بين مكونات الشعب، يقول أقبال محدراً أبناء بلده من تلك الفتنة:

وكم فتن تمادي الغرب فيها * وأحكم حولها السحر المبينا

فما أبقى على الكفار كفراً * ولا أبقى لأهل الدين دين —

وأغطش ليلها الداجي ظلاماً * فما تدرى الشراب من السراب

هي الغمرات ما منها نجاة* ولا حل بغیر الانقاذ

لا- يقبل اقبال بذوبان الانسان المسلم ذوباناً تماماً في حضارة الآخر (الغرب) لأن هذا يعد موتاً وقتلاً ونفياً للذات (الأن)، وانبهار الكثير بالغرب وإنكارهم لذاتهم جعل الناس في تراث ومية وذوبان، أدت إلى ضياع الانسان وانحلال المجتمع؛ لأنه عالج نفسه بدواء أجنبي لا ينفعه ولا يداوي ، مرضه لأنه إن صلح للغرب لا يصلح للشرق وروحانيته الكبرى وتاريخه العريق.

فضلاً عن

ذلك فإن دعوات الكثير من المفكرين والسياسيين للتغيير أضر كثيراً بالانسان والمجتمع المسلم، وهذا الامر توقف وراءه أسباب ودافع شخصية وسياسية وأيديولوجية ت يريد اضاعة الانسان والمجتمع وإغراقه في بحر الظلمات والتخلف والاعتماد على الغير، وقد نجحت الكثير من الحركات والافكار في تحقيق مآربهم الذاتية والمصالحية في خدمة المشروع الاجنبي والاطاحة بالمشاريع الاستقلالية الذاتية والوطنية لكثير من المجتمعات، وهذا ما عمل اقبال على تقنيده في فلسفته(فلسفة الذات) التي كرس لها كل فكره وشعره وحياته، تلك الفلسفة التي أراد من ورائها توجيه الفرد والمجمع المسلم والغربي إلى إستعادة دوره في صناعة الحياة وقيادة الوجود، وقد خصص ديوانه بالفارسية (أسرار خودي ورموز ياخودي) والذي يعني بالعربيه (الأسرار والرموز: أسرار إثبات الذات ورموز نفي الذات)، هذا الديوان الذي جعل فيه اقبال ملخص فلسفته في الذات وبين علاقتها بالآخر، ودعا الانسان المسلم للتحرر من كل دعوات التغيير والعبودية والاذلال والخالص من سطوة وأستبداد كل متجر، وظالم، فالذات لها كبرياء وطاقة وقامة وقيمة كالجبار عندما تكون سيدة نفسها، وخلاف ذلك فقد تقع في شرك العبودية والأسر والذل عندما تبيع وتضييع وتقني ذاتها في الآخر، ففي هذا الديوان ناقش اقبال قضية علاقة الشرق بالغرب والانسان المسلم بالغرب، كما أن جوهر فلسفة اقبال تقوم على التشجيع على العمل وترك السكون والتواكل والكسل الذي تباهي أفكار صوفية وجبرية

انتشرت في

ص: 479

المجتمعات الإسلامية لا تقل أهمية عن خطورة العامل السياسي الذي يدفع الذات للخراب والخمول والموت، يقول اقبال: (أرى أن هدف الإنسان الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيها، وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يقرب من الهدف... الحياة رقي مستمر، تسخر كل الصعب التي تتعرض طريقها، وحقيقة أنها تخلق دائمًا مطالب ومثلاً جديدة، وقد خلقت من أجل اتساعها ورقها آلات كالحواسين والقوة المدركة لتفهر بها العقبات والمشقات، وأشد العقبات في سبيل الحياة المادة أو الطبيعة، ولكن المادة ليست شرًا كما يقول حكماء، بالإشراق، بل تعين الذات على الرقي، فإن قوى الذات الخفية تتجلّى في مصادمة هذه العقبات). وقد توسعنا في دراسة الموضوع بشكل مفصل في كتاب مستقل عنوانه (فلسفة الذات في فكر محمد اقبال).

لقد شكلت قضية الشرق والغرب، والإسلام والغرب قضية مفصلية في التاريخ والفكر المعاصر، وقد تم تناولها من قبل مستشرقين وباحثين وكتاب أجانب توسعوا في دراساتهم للموضوع، كما تم الرد عليهم من قبل كتاب ومفكرين عرب ومسلمين، وأصبح الموضوع ذو أبعاد مختلفة ومتعددة بحسب دوافع الكاتب والمفكر وأتجاهاته وميله وأيديولوجيته وطبيعة فكره ومعتقداته، فالبعض اتخذ طابع الحوار الهادئ المتزن، والبعض الآخر أخذ صورة وشكل الصراع والنزاع بين الاثنين، ومما يؤسف له جدًا أن يصل الأمر إلى حالة الصراع والصدام، كما في نظرية (صدام الحضارات) للمفكر السياسي الأمريكي صموئيل هنتنگتون (1927 - 2008) وأصبحت أيدلوجية سائدة للغرب تجاه الحضارات الأخرى وتتجاه الإسلام والمسلمين تحديدًا، دون اعتماد منطق وفكر حوار الحضارات وتواصلها وتعارفها الذي دعا له العديد من المفكرين وفي هذا العصر الذي نعيشه نأسف لسيطرة نزعة الصراع والنزاع والخلاف على المستوى العالمي والعربي والإسلامي، وأصبحت سياسة وفكراً ومنطقاً جزءاً الويالات والتطرف والعنف والكراهية والنزعة التدميرية على المستوى العالمي بين الشعوب.

ليس بغرير أو جيد تلك النظرة والفكرة التوفيقية التي قدمها محمد اقبال في فكره وفلسفته وأدبه، عن واقع الاسلام والغرب والعلاقة بين الاثنين قديماً وحديثاً، فقد سبقة في ذلك مجموعة من المفكرين في دعوتهم تلك، أمثال رفاعة الطهطاوي (1801-1873م) وجمال الدين الافغاني (1838 - 1897م) ومحمد عبده (1849-1905م) وأصبح اقبال وهؤلاء من رواد الفكر التوفيقي في الفكر الاسلامي الحديث، ويعدون امتداداً لرواد الفكر والفلسفة الاسلامية السابقين أمثال الكندي والفارابي وابن رشد وغيرهم ممن دعوا للتوفيق بين الفلسفة والدين، أو بين الاسلام والفلسفة اليونانية، وهذا الرأي التوفيقى من قبل المفكرين المسلمين ومنهم اقبال أعزوه إلى مجموعة أسباب منها:

1- أنهم قد أدركوا تخلف مجتمعاتهم وتراجعها ونكوصها وتقهقرها ولا بد من احداث نقلة في فكرهم وتغيير مستوى معرفتهم ووعيهم، وهذا لن يكون الا باتباع مناهج فكرية وعلمية وفلسفية متقدمة تدفعهم نحو الأمام.

2- هناك رغبة في التجديد والإصلاح لدى بعض المفكرين المسلمين، لتحسين أوضاع مجتمعاتهم واحوالها، وهذا برأيهم لن يكون الا بالتواصل والتحاور مع الحضارات والشعوب والثقافات المتحضره ، وليس في هذا عيب على أن لا يتضارب مع الشريعة الاسلامية.

3- أرى أن هناك مجاملة من قبل المفكرين لعامة الناس والتواافق مع رغباتهم في طرح رأيهم التوفيقى هذا ، وكسب أكثر عدد ممكن منهم نحو التجديد والتغيير والاصلاح، وبذلك يضمنوا جمهوراً أوسع ويتحققون رغباتهم ونشر فكرهم بأسلوب وطريق أسلم، خوفاً من اعداء التجديد من اصحاب النزعة السلفية والماضي ورواد

التراث.

4- أجد أن لدى التوفيقيين من المفكرين رغبة كبيرة للاستفادة من تجارب الآخرين،

ولكنهم يطروحون فكرهم بخشية وخوف من المجتمع، ولذلك يدعون للتوفيق لغرض الاطمئنان وتمرير مشاريعهم بسلامة وسلامة كي لا يثيروا العامة عليهم، لأن سلطة الجماهير العاطفية قوية ومؤثرة. كما أنهم فئة ينحازون للتقليل والمحافظة أكثر من التجديد، ولذلك اقتني رواد التجديد والتوفيق طريق الوسطية لرضا الجمّهور والعامّ.

5- هناك رؤية اعتدنا عليها من قبل الكثير من المفكرين العرب والمسلمين وهي افتخارهم بالنزعه الروحانية السائدة في فكرهم، ونقدتهم الشديد لمادية الغرب، وهذا ناتج عن تحيز شرقي وعربي واسلامي لثقافتهم وفكرهم ويحسبونه شيئاً ايجابياً، وما يمر به الغرب من مادية انما هو حالة سلبية ينبغي الانتباه لها وتصويبها، ولكنني أرى أن فشل العرب والمسلمين مادياً وتكنولوجياً وعلمياً جعلهم يفتخرن بروحانيتهم التي وصل الأمر فيها إلى الأفراط في التخلّي عن الواقع والعيش في أبراج عاجية فيها من احلام اليقظة الشيء الكثير ، وهذا ما انتبه إلى تشخيصه محمد إقبال في نقهه للتصوف الاسلامي والحركات الروحانية المفرطة في الشرق والاسلام، ولكن رأي أيضاً ان روحانية الغرب باردة ليست كروحانية الشرق، وهذا ما جعل الكثير من المفكرين العرب يقتفيون أثر الشرق في روحانيته وعاطفته، وكان إقبال ينشد التوازن في الجانب الروحي والمادي، وأن الاسلام كذلك لا يحارب الدنيا والحياة المادية، بل يوفق بين الاثنين، ويستخدم طريق الوسطية في ذلك.

6- أن رؤية إقبال للغرب ليست عدائية كما يحملها البعض، فالاستعمار الغربي وسياسته شيء والغرب بناسه وحضارته وعلومه وفنونه شيء آخر، ولذلك علينا أن نأخذ من حضارة الغرب وعلومه ومناهجه ما نحتاج إليه لتحسين واقعنا ورقي حياتنا، كما أخذ الغرب من الإسلام الكثير من حضارتهم.

7- علاقة إقبال بكثير من المستشرقين والأساتذة الأوروبيين، ودراساته في أوروبا جعلته يتعرف على الغرب وحضارته، وان يتأثر بالجو الثقافي والمعجمي والحضاري الغربي، ولكنه ما يزال يكن الرفض والبغض لسياسة الغرب وحمّاياته الاستعمارية والحربيّة التي يفعلها بشعوب العالم. كما أنه لم يترك بعد الشرقي والإسلامي في

مصادر فكره و معرفته وفلسفته.

8 - حلم اقبال الكبير تجسد في رغبته الكبرى بتحقيق انسانية مشتركة تقوم على التوازن الروحي والمادي وتلبية حاجات الروح والجسد، واتخاذ طريق الوسطية في السلوك والحياة. وهذا ما قدمه بفلسفة كاملة لها أبعادها وأصولها ومعالمها في

فلسفته (فلسفة الذات).

9- لم يؤكّد اقبال في فكره على فكرة الصراع والتناقض بين الحضارات والثقافات

وانما أكد على لغة الحوار والتواصل والتعارف منطلقاً في رؤيته تلك من القرآن

الكريم وسلوك النبي الأكرم وخلقه وتاريخ حياته ومنهج الدين الإسلامي الحنيف.

10- رؤية اقبال وفكتره التي أوضحتها في هذا البحث تصلح أن تكون دراسة مستقلة ومميزة واسعة للباحثين والدارسين، فيها الشيء الكثير والكثير لبيان وجهة نظر اقبال في موضوع الاسلام والغرب وحضارتهم، وأثرهما على الساحة العالمية، قدمنا شيئاً بسيطاً له في هذا المجال عسى أن يكون حافزاً لنا لتقديم دراسة بهذا الشأن أو من قبل الباحثين الكرام.

مصادر البحث:

1-أحمد معوض. العالمة محمد اقبال حياته وآثاره. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر. 1980.

2- جلالى بو بكر شروط الإصلاح والتجديد في فلسفة محمد اقبال. ضمن اعمال مؤتمر محمد اقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري. موقع الضياء للمؤتمرات على شبكة الانترنت.

3 - حسن حنفي. محمد اقبال فيلسوف الذاتية. ط.1. دار المدار الاسلامي. لبنان - بيروت. 2009.

4 - حميد مجید هدو. اقبال الشاعر والفيلسوف والانسان. ط.1. مطبعة الغري

ص: 483

- 5- رائد جبار كاظم فلسفة الذات في فكر محمد اقبال. ط.1 دار نينوى. سوريا-دمشق. 2009.
- 6- عبد الوهاب عزام محمد اقبال حياته وفلسفته وشعره. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. مصر . 2014
- 7- محمد اقبال ديوان الأسرار والرموز. نقله للعربية عن الفارسية عبد الوهاب عزام. ضمن ديوان اقبال المجموعة الشعرية الكاملة .. ج 1 . اعداد سيد عبد الماجد . الغوري. ط.3. دار ابن كثير . دمشق - بيروت. 2007.
- 8- محمد إقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام. تر: عباس محمود. دار آسيا. بيروت .1985.
- 9- محمد اقبال. ديوان رسالة المشرق. ج 1. ضمن ديوان اقبال الاعمال الشعرية الكاملة. المقدمة اعداد سيد عبد الماجد الغوري. ط 3 . دار ابن كثير دمشق - بيروت. 2007.
- 10- محمد اقبال. ديوان ضرب الكليم . تر : عبد الوهاب عزام. ضمن ديوان اقبال.
ج 2. اعداد سيد عبد الماجد الغوري . ط 3 . دار ابن كثير . دمشق - بيروت. 2007.
- 11- محمد اقبال ديوان والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق. نقله للعربية عن الفارسية أحمد الغازى وصاغه شعرًا صاوي شعلان المصري ديوان اقبال المجموعة الشعرية الكاملة.. ج 2 اعداد سيد عبد الماجد الغوري. ط.3. دار ابن كثير. دمشق - بيروت.2007.
- 12- محمد علي النقوي. الاتجاه الغربي من منظار اجتماعي. تر : عبد الكريم محمود رابطة الثقافة والعلاقات الاسلامية ايران - طهران.
1997-1418

د. مونيس بخضرة

د. مونيس بخضرة⁽¹⁾

يعد المهاهاتما غاندي (1869-1948) رفقة كل من و آوربندو سري (1872-1950) والأديب طاغور والفيلسوف در كرشنن ، سرفيلي من كبار النخبة المثقفة التي سطعت في الساحة الثقافية في الهند المعاصرة، كان تأثيرهم على توجه الوعي الهندي حاسماً ويلغا، بما أنهم استطاعوا أن يجعل الفعل الثقافي الهندي مسماً في العالم، ولعل المهاهاتما غاندي لهو أعظم شخصية أنجبها الهند خلال القرنين الأخيرين من تاريخها، وهذا يعود لعدة اعتبارات، منها ، أن غاندي استطاع أن يصنع من شخصيته وسيرته أيقونة فريدة من نوعها تخص التسامح والمحبة واللاغعنف والصفح والتواضع وغيرها من قيم الإنسانية الرفيعة، وأيضاً في طريقة تعامله مع قضايا عصره الشائكة، والتي أرجعها كلها الغطرسة الذات وتزمر الأنانية والمعالاة في التمسك بمعريات الحياة، وهو بتجاربه الشخصية يقدم بدائل حضارية تتسم بالبساطة في معالجة هذه المشاكل، كما أنه بفكره وموافقه من شتى قضايا مجتمعه وعصره، تمكّن من تقديم جاهزية المجتمع الهندي للسلام والتسامح ، رغم أن هذه القيم مغروسة في عمق التراث الهندي وفي تاريخها.

ص: 485

1- باحث وأكاديمي جزائري، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، جامعة تلمسان - الجزائر.

استطاع غاندي بفكرة السلس الذي في مجمله كان ناتجاً عن أفعال ومحطات

مرّ بها في حياته، وهذا ما أعطى لفكرة بعداً إجرائياً اتسم في كثير من نقاطه بالوقائية والفاعلية، إضافة إلى أسلوب عيشه الذي انخرط ثقافياً مع نواميس الطبيعة وتماهى مع

العنصر الكلي للوجود، وهذا يظهر مدى صلابة شخصية غاندي ودقة رسمه المسيرة حياته بما يتماشى مع صالح الإنسان من خلال تأثيره على الكثير من التجمعات ونضاله لأجل قضايا الإنسان العادلة سواء في الهند أم خارجها، ومع صالح الطبيعة، الذي يظهر في احترامه الشديد للكائنات الحية مهما كان نوعها، وأيضاً في نظامه الغذائي الخاص. وهي كلها مزايا كانت كافية في جعله شخصية محورية على عدة أصعدة في المجتمع الهندي المعاصر.

غاندي: سيرة وحياة

ولد المهاجماً غاندي أي الروح العظيمة، في بورباندي في الهند من عائلة سياسية

في ولاية هندية صغيرة في غرب الهند تدعى (كشياوار) سنة 1869، وكان والده رئيس

الوزراء في مقاطعته، عرف عنه الصدق والعفة والنزاهة في مهامه في المعاملات المالية بحيث لم يترك بعد وفاته إلا القليل من المال لأولاده، وهي خصال تعلمها غاندي من أبيه جعلته صادقاً وصلباً كما تعلم من أمه الورع والتقوى والإيمان، وعرف عن غاندي أنه كان نحيف الجسم طيلة حياته، التحق بالمدرسة في مسقط رأسه ولم يظهر تفوقاً كبيراً فيها. وبعد عودته إلى بلاده أصبح قائداً لحركة الاستقلال، وكان على قناعة بأن الاستقلال إن لم يكن له معنى يدون تحول أخلاقي واجتماعي جذري فلا فائدة منه، وقد أطلق برنامجاً شاملاً للتجديد القومي. وعلىه أعلن الحرب على الكثير من

الممارسات الاجتماعية القبيحة وخصوصاً الملموسة، وقد أضفى على الهندوسية

نشاطاً حيوياً وتوجهاً اجتماعياً اقتبسه من الأديان والعادات والثقافات، وأصبح مثلاً

ص: 486

ملهمًا للإيمان الشامل الحقيقي والحوار فيما بين الحضارات وتأكيداً منه على أن السبب كان في الغالب العجز في الحياة السياسية، وأن العنف كان محملًا بالنتائج

الرهيبة وعرضة إلى تضخيم العواقب بصورة مثيرة وقد طور توجهاً جديداً (اللاعنف) متضمناً التحول الأخلاقي للشخص عن طريق جراحة الروح كما وصفه [\(1\)](#).

تزوج غاندي على عادة الهند و هو في الثالثة عشرة وكانت زوجته أصغر سنا منه، ثم سافر إلى لندن وnal منها شهادة المحاماة سنة 1891 ثم عاد إلى الهند، وشرع بممارسة المحاماة، إلا أنه وجد في نفسه عجزاً كبيراً عن قيامه بهذه الحرفة، وفي سنة 1893 طلبه بعض التجار الهنود في إفريقيا الجنوبيّة لكي يدافع عنهم في قضايا نزاعية مع بعض الشركات هناك، فسافر وأدى مهمته بشكل غير متوقع، وقد مكث في إفريقيا الجنوبيّة حوالي 20 سنة ترأّس خلالها جمعية الصليب الأحمر لمعالجة الجرحى في حرب البوير) والإنجليز، وأنشأ مستشفى [العلاج الجرحى والمصابين هناك \(2\)](#).

عرف عن غاندي شغفه الكبير بفكر «تولستوي» إلى درجة أنه أنشأ في جمهورية

إفريقيا الجنوبيّة مزرعة تحمل اسم (مزرعة تولستوي) يتعاون فيها العمال على العمل والخدمة، وقد ظهر تأثير «تولستوي» على غاندي في تشجيعه على الانفتاح على دراسة المسيحية، وقد أخذ على نفسه الدفاع عن حقوق العمال وخصوصاً الفلاحين

وعمال المصانع واضعاً جملة ضوابط تنظم العاملين والفلاحين وفق بنودها ومنها:

-أن لا يلتتجئ العمال إلى العنف والبطش

ص: 487

1- روبرت بنويك فيليب جرين موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين ترجمة مصطفى محمود، المشروع القومي للترجمة، ط 1، 2010، ص 164

2- سلامة موسى غاندي والحركة الهندية هنداوي، القاهرة، 1912، ص 43.

- أن لا يؤذوا العمال الغرباء الذين يلتحقون بالمصانع لأول مرة

-أن لا يعتمدوا على الصدقة وقت إضرابهم

- أن يصمدوا ويعملوا أي عمل آخر شريف يعيشون منه أثناء مدة الإضراب

بفكره ، استطاع غاندي أن يجعل من الأمة الهندية اجتماعاً على طلب الاستقلال ومكافحة الاستعمار ، ولكنه وجد بعد أربعين سنة من
الجهاد أن التقاليد تذلل الهند

أكثر مما يذلها الانجليز وحجر عشر أيام تقدمه ، وهو عندما يصوم من أجل المنبوذين يحاول أن يؤلف إجماعاً آخر لمحو النجاسة من ثقافة
الهند والهند كما يرى غاندي

تنهض عندما تمحو كل ما له صلة بالتقاليد المذلة والمستعمر لن يحترم الهند حتى

يحترمها أبناؤها، فيتساوى فيها الرجال والنساء والمنبوذون والمقبولون، والأغنياء

والفقراء وجميع الطوائف.

وقد رأى غاندي في أفكار ملهمه تولستوي أنها مبادئ تحتاج لممارسة يومية حتى تخرج من الإطار النظري إلى الإطار العملي، ورأى أيضاً
أن هذه الممارسة تحتاج إلى نظر جديد للدنيا، وإلى تربية للأخلاق، تحتاج إلى اعتكاف عن المدن وإنكaf عن مطامعها كما تحتاج إلى
جسم للشهوات، ولذلك كله دعا طائفة من مواطنه وأسس

وإياهم (عزبة تولستوي).

يقر غاندي في مذكراته أنه كان تحت تأثير كتابين مهمين، الأول هو كتاب (تولستوي) مملكة الله في داخلك وكتاب روسكين حتى هذا
الـ«آخر» اللذين تركا أثراً بالغاً على نفسه وتوجهه المعرفي، فتولستوي أقنع غاندي بأن الموعضة على الجبل تمثل التعاليم الجوهرية في
المسيحية وهي تعاليم تخص دحر الكراهية

بالحب، والشر باللامقاومة.

أما كتاب روسكين فقد أثر في غاندي في فكرة تمجيده للعمل اليدوي، وعزز فيه تعاليم (غيتا) التي تؤكد أن الحياة الأساسية هي حياة الخدمة، وساعدته ليرى أن تتحقق كل من الفرد والمجتمع يبلغ بالعمل الذي يختاره الفرد والعمل عند روسكين يشكل رابطاً طبيعياً بين طبقات المجتمع، وهو رباط تتوجب صياغته يمنح الهند الواحدة في

جهودها نيل الحرية⁽¹⁾.

خاص غاندي تجربة شخصية فريدة من نوعها، فبتصميمه على أن يصبح مثالياً يمكن لأي إنسان أن يتحكم في كل أحاسيسه ورغباته، فنهر حب الطعام وحتى الجوع والغضب والطمع وحب الملكية والغيرة وما إلى ذلك إلى درجة أنه كان يشعر بالغثيان من أي شيء وضعيف ومنذ ذلك الحين باشر القيام بتجارب جريئة في التحكم في الغريرة الجنسية، ورفض حياة العزوبة المغروسة في التقاليد، وصار عارياً وسط النساء حتى يصل إلى البراءة المطلقة والشجاعة الأخلاقية.

تأسس الفكر الأخلاقي والسياسي لغاندي على نوع بسيط نسبياً من الميتافيزيقا، فهو يرى أن الكون ينظمه فكر أعلى أو مبدأً أسمى يسميه (بساطاً) أي (الحقيقة) وكامتياز تقليدي (الله) لقد كان موجوداً في كل المخلوقات الحية وعلى رأسها الإنسان على صورة النفس الوعية بالذات أو الروح.

ولما كان البشر يتشاركون في الحقيقة الإلهية فقد كانوا جميراً في النهاية أحداً، فهم لم يكونوا فقط متساوين بل هم متطابقون، وبهذه الكيفية فقد كان الحب الصورة الصحيحة الوحيدة للعلاقة فيما بينهم فهو الناموس للكائنات جميعها .

ص: 489

1- المرجع نفسه، ص 48

ويتضمن الحب الایجابي العناية والاهتمام بالآخرين والإخلاص الكلي لقضية مسع كل دمعة من كل عين ويتضمن الحب سليبا (أهمسا) أو اللاعنة، وعليه يمكن القول أن فكر غاندي الاجتماعي والسياسي كله جاء لتفعيل المعاني المتضمنة مبدأ الحب والإخلاص والوفاء⁽¹⁾.

نحن وغاندي

ظهرت مثابة أخلاق غاندي في التغلب على فرديته ونكران ذاته وقهر أنانيته، وبذلك نحن قريبون منه فكل من يملك أخلاق الإنسانية فهو إنسان، أخلاق يخص بها فئة ما، بل للبشرية كلها بغية حماية البشرية المعدبة التي يأخذها نزوع نحو التحرر والكرامة والسلام. لقد بلغ من أنانية هذا الرجل أنه كان يبدو للكثيرين من طبيعة متميزة وأنه يختلف عن سائر الناس وكأنه واحد من الأنبياء، وقد قالت فيه (اندريا غاندي) في رأيي أن غاندي لم يكن مجموعة من الآراء والتعاليم الجافة، بل رجلاً يشع حياة، رجلاً يحرص على أن يذكرنا بأرفع مستويات الأخلاق التي يستطيع الإنسان أن يبلغها، هذا الرجل الذي كان للإنسانية في أصالته ونضارته ولشعبه ولوطنه، وكان للهندوس وللمسلمين كما كان للصعاليك والمنبوذين والفقراء وكان أخيراً للشرق البائس وشعوبه المتلهفة للحرية⁽²⁾.

غاندي الذي ملأ الدنيا وشغل النصف الأول من القرن العشرين كان له حيز كبير في ملحمة الكفاح العربي، كما كان للعرب في تكثيره منزلة عالية. وقد ذكر «فنستن» أحد كتاب سيرة غاندي قائلاً إن لغاندي طوال حياته غريزة وفطرة وصديقًا للمسلمين وقد قال مرة في جنوب إفريقيا قبل عودته إلى الهند

ص: 490

1- غاندي السيرة الذاتية، كلمات عربية للترجمة والنشر ، ط 1 2008 ، القاهرة ، ص 353.

2- روبرت بنوييك فيليب : جرين: موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، مرجع سابق، ص.165.

بزمن طويل إن الاختيار النهائي لـ(سيتهراتا) أو (أهمسا) (اللاعنف) سيكون من أجل الوحدة الهندوسية- الإسلامية، وكما كان غاندي شديد الاهتمام بمسألة الخلافة الإسلامية التي شغلت العرب والمسلمين لسنين طويلة في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وكانت في الوقت نفسه معقد محادثات بين الهندوس والمسلمين، حتى إن غاندي نفسه توجه إلى دلهي عام 1919 لحضور المؤتمر الإسلامي الذي دعى رسمياً إلى حضوره، فقد بدت آنذاك رغبة المسلمين شديدة في الحصول على تأييد غاندي

وسائل الهندوس⁽¹⁾.

كما أنه أيضاً أظهر احتراماً شديداً للقرآن بما أنه كتاب المسلمين الأساسي وقد تكلم عن نبي العرب (محمد) في مناسبات عديدة وفي خطب كثيرة، فقد خطب جموع المتخاصمين بتفاؤل وثقة كبيرة : إني أقول لكم إن النور قد سطع ولسوف يهدينا إلى الطريق المستقيم إن الرسل يعيشون ويموتون ولكن رسالتهم كثيراً ما تتمر ، فكم كان عدد أتباع بوذا حين مات، وكم كان أتباع محمد لقد عاشت تعاليمهما بعد موتهما، لأن عقيدتهما تقوم على الحق الأبدى⁽²⁾.

غاندي مجابها للغرب

في تعامله مع الغرب اتخذ المهاجمان غاندي مسافة ثابتة طيلة حياته تجاهه، بما أن الغرب في نظره مارس ولا يزال يمارس استلام حضارات وشعوب كثيرة بفعل الاستعمار وحركات الاستيطان، الأمر الذي جعله يردد في كثير من المواقف والآراء التي حملتها خطبه استهجانه الشديد لنوعية الأساليب التي يعتمدتها الغرب في تعامله مع شعوب المعمورة، والتي هي في مجملها أساليب تتعارض مع القيم الإنسانية كما

ص: 491

1- مجلة (ثقافة الهند): غاندي في الأدب العربي الحديث (عمر الدقاد) ص 59

2- المرجع نفسه، ص 61.

أنها تتعارض مع القيم التي يدعى بها في برامجها الاجتماعية والسياسية والتنموية، وهي النقطة التي جعلت من غاندي يبقى ملحاً على ضرورة محاورته وفهم آلياته من دون

التسليم بها مباشرة دون فحص ونقد.

إن مجابهته غاندي لطرائق الغرب في تعامله مع الشعوب والتي تتسم بالذرائعية والمصلحة، تأتي من أجل فضح أطماعه المبيتة التي غالباً ما يخفى لها تحت مشاريع

حضارية وخيرية، والتي اعتبرها غاندي تنقص من قيمة الإنسان الحر وتهدد وجوده

ال الطبيعي وتجعله تابعاً في عيشه وفكره له وهذا يتناهى تماماً مع الخلقة البشرية التي جبل عليها الإنسان منذآلاف السنين. وأيضاً من أجل كشف الأعيب الغرب مع باقي المجتمعات التي استعمراها باسم تحضيرها وتمدينهَا وتنميتهَا، وتجفيفها من مواطن الوحشية والتي كانت شعاراً بارزاً في القرن التاسع عشر في أوروبا، وهو شعار تأسف عليه غاندي كثيراً، خاصةً عندما تبنته جهات علمية من أفراد ومؤسسات بهدف غزو العالم.

إن جل الملاحظات والمواقوف التي حصلها غاندي عن الغرب لم تأت من مخيلة تنم عن تخوف وحذر شديد من الغرب من دون أساس، وإنما حصلها عن تجارب شخصية عايشها في لندن التي فيها تعرف على معاالم برودة الإنسان الغربي وابتعاده عن العلاقات الإنسانية الحارة التي يتميز بها الإنسان الشرقي وأيضاً جمعها من خلال معايشته لموجة الاستعمار الحديث سواء في إفريقيا أو آسيا، والتي بسببها زار عدة مستعمرات في جنوب إفريقيا، ووقف على وحشية الاستعمار تجاه الشعوب ومدى فضاعة الاستلاب الذي مارسه عليها، وهي كلها كانت بمثابة دوافع دفعت بغاندي إلى ضرورة تطهير المجتمعات من الاستعمار ومناداته بأهمية التحرر واحترام الشعوب مهما كانت ثقافاتها ولغاتها وعاداتها،

وهي مطالب تحمل غاندي عناء الأسفار التي قام بها للمستعمرات غربا وشرقا لأشعار الناس بخطورة الاستعمار على الكيانات الثقافية والاقتصادية، والتي عرفت استجابة كبيرة من قبل الشعوب المستعمرة، إذ كثير منها قد تبنت تعاليمه وجعلت من خطبه خطبا رسمية تدرس للأجيال الصاعدة، وبحق كانت جهوده قد جعلت من غاندي أيقونة للتحرر والسلام والتعايش.

إن ما يلفت النظر في طريقة تعامل غاندي مع الغرب المستعمر، هو أنها لم تكن تعتمد مبدأ المعاملة بالمثل وانتهاج القوة والمجابهة المادية المشحونة بالعنف والقصوة كما فعل الغرب مع الشعوب، وإنما انتهاج لغة الحوار بمختلف أنواعه السياسي والثقافي في مطالبه بالحرية، وهو هنا يقدم للعالم أسلوبا جديدا في المطالبة بالحقوق يعتمد على التحاور والتعايش كلغة للحرية بدلا عن لغة العنف والصراع، التي طالما تشكلت في تاريخ النزاعات بين البشر، وهي لغة اعتبرها غاندي لا تكون في كل الأحوال لصالح الإنسان بما أنها تتنافى مع طبيعة روحه وعقله، وأيضا بما أنها مدمرة في الأساس لمعنى الإنسان، ويمكن إجمال مطالبه هذه على أنها كانت بمثابة أدوات جديدة اعتمدها غاندي في معاملته للغرب تسم بالحكمة وبالجدية والرزانة كونها أدوات اعتبرها غاندي قادرة على ترميم التشققات الحاصلة التشققات الحاصلة بين مكونات العالم الحديث، زيادة على أنها قادرة على بناء السلم العالمي واستمراره.

يرى غاندي أن من واجب كل أمة منكوبة بالاستعمار الغربي أن تنتفع بتجارب الأمم الأخرى التي سبق لها وأن عاشت مثل هذه النكبة، والهند كانت الاستعمار البريطاني أكثر من غيرها من الشعوب وذاقت ويلاته ونفيقه، فيجب علينا كما يلح غاندي على دراسة كل الطرق والوسائل التي اتخذتها في مجابهتها لظاهرة الاستعمار .

محور مقاومة الهند تظهر في شخص غاندي ذاته (الغاندية) وفي طريقة عيشه، بما أن فكره في الهند تحول مع مرور الوقت إلى مذهب وطريقة وفلسفة واضحة للتحرر ومنازعة الاستعمار ، ومبادئ وطنية معينة، ومع كثرة إنتاج غاندي الثوري الذي

يصعب حصره ، من حيث الكم والكيف، الذي يمكّن من تصنيفه إلى صنفين:

1 دعوة إلى الاستقلال النفسي والذاتي والاعتماد على القوة الروحية وما يتبعها من تقشف وتنسك ، وليس المقاومة السلبية إلا جزءاً من هذه الدعوة، لأن الشخص

المقاوم يجب أن يقابل الحبس والمصادرة والإهانة بقلب جرئ وشجاعة ونفس بسوش استناداً إلى ما في نفسه من مدخل القوة الروحية واعتماداً على أن ما يقع به هو السبيل خلاص الهند.

2 دعوة غاندي الملحة للاستقلال الاقتصادي بتشجيع الهند على العمل ومواكبة

التحولات الاقتصادية لمواجهة هيمنة الغرب وتقليل الهوة الحضارية بينهم وبينه بما أنها هي سر تواجد الاستعمار في ديارهم، وهي دعوة انتهت إلى مقاطعة البضائع

الإنجليزية بعام، والامتناع عن التفاعل معها ومع رموزه مهما كانت، ويرمي غاندي من هذه الدعوة إلى تزويد العامل الهندي بعمل ما حتى يعود عليه بالكسب وشحنـه بالحماسة على أهمية العمل المحلي، وقطع الطريق على المستعمـر مصدر أرباحـه التي تعود عليه بالفائدة والتي اعتبرها غانـدي هي شريـان استمرارـه وقوـته، ولقد وظـف غانـدي في مقاومـته هذه فلسـفة التنـسك والـزهد والـصبر والـقنـاعـة بما هو موجودـ، والتي ترىـ الحياة برؤـية سلـبية خاصـة وأنـ فقهـ التنـسك متـجـدـرـ فيـ السـلـوكـ والتـقـافـةـ الـهـنـدـيـةـ منـذـ آـلـافـ السـنـينـ هوـ متـشـكـلـ فيـ عـمـقـ التـرـاثـ الهـنـدـيـ فيـ شـقـيـهـ المـادـيـ والمـعـنـويـ، ومنـ العـبـثـ لـذـلـكـ أـنـ نـطـالـبـ أـمـتـاـ بـمـقاـوـمـةـ الـاسـتـعـمـارـ بـالتـقـشـفـ وـالـقـنـاعـةـ، وـقـدـ يـجـوزـ لـنـاـ هـنـاـ كـمـاـ يـقـولـ غـانـديـ أـنـ نـسـبـ رـوـحـ النـسـكـ الشـائـعـ فيـ الـهـنـدـ الـآنـ كـلـهـ أـوـ بـعـضـهـ إـلـىـ

الفاقة والقحط منذ أقدم الأزمنة إلى اليوم. فقد جعلت من ضرورات العيش فضيلة ومن الحرمان الطبيعي نسكا دينيا، وفي الطبيعة الإنسانية ما يدفعها إلى التتسك والزهد والعزوف عن المادة والمغريات وهي كلها مزايا خاصة بالشعب الهندي قد تساعده على مواجهة المستعمر، وانكفاء النفس على نفسها حين تنشد السعادة والهناء في الداخل بدلاً من نشانها لهما في الخارج. أما الدعوة الثانية، والمتمثلة في أن يكون من وسائل مكافحة الاستعمار ومواجهته هو تحقيق الاستقلال الاقتصادي والانفراد، به وخلق السدود التي تحميه من دون تدخل المستعمر فيه، فهذا الذي يجب أن تأخذه عن غاندي ونعمل به عندما تحدث عن الكراهة الإنسانية ترفع رؤوسهم وتجرهم على الإقدام والإقبال على الحياة⁽¹⁾.

يرى غاندي أن لا شيء يهدم الاستعمار مثل الصناعة الوطنية والمحلية والخبرة الذاتية، وليس هناك مجهد أصح وأسلم وأبقى مع الأيام في مكافحة الاستعمار من المجهود الاقتصادي، وذلك أنه متى أثرت الأمة واعتمدت على نفسها في التجارة والصناعة أمكنها أن تعلم نفسها وأن يجعل الأجنبي غريباً وتائها في بلادها. ونظرًا لتمسك غاندي بالعمل اليدوي الشعبي جعل من مغزل النسيج رمز الكفاح الاقتصادي في الهند ورمزاً للتحرر والانفراد، حتى يذكر الهند بما يلبس وبالتجارة والأثاث والتزيين والغذاء.

عرف غاندي بدفاعه المستميت عن كل ما هو إنساني، إذ ينزع نزعة عالمية في تناوله لقضايا الهند بما فيها البشرية جموعاً، لأن قضية كل أمة مهضومة في نظره هي قضية جميع الأمم المنهكة في العالم، فما يهتمي إليه المناضل في إحداها يعم سائرها ويتفسّى في جميع أقطار العالم، وكما قال فرح أنطون¹ أثناء تناوله هذه

ص: 495

1- المرجع نفسه، ص 62

الفكرة أن الوطنية السامية الصادقة هي نفسها أساس للعالمية. لأننا عندما نخلص للوطن ونجاهد من أجل تحريره نعثر ونحن في سبيل الجهاد على مبادئ سامية تخدم العالم والإنسانية جمیعاً⁽¹⁾.

والملاحظ أن غاندي في كفاحه للاستعمار الغربي لم ينس أن يكافح الاستبداد القومي، وذلك لأنه يستوي عنده، خاصة عندما يقع الظلم من الهندوكين على المنبوذين وعلى أبناء جلدتهم أو ما يقع من الانجليز على الهنود عامة، فهو لم يدع دعوته لمكافحة الانجليز مثلاً، بل لمكافحة استبدادهم، وهو بذلك لم يسكت سواء كان هذا الاستبداد صادراً من الانجليزي أم الهنود، وقد وقف وقته الأخيرة من أجل الكرامة الإنسانية بمساواة المنبوذين بالهندوكين مواقف جعلته بطلاً للإنسانية بحق.

وعليه نقول أن الأمة التي تكافح الاستعمار لا يمكنها أن تخلص في هذا الكفاح

وتجلب عطف العالم عليها حتى تكون دعوتها لنفسها دعوة للإنسانية كلها ومكافحته للاستبداد بأنواعه المختلفة سواء كان اجتماعياً أم سياسياً، بل هي لن تنجح في مكافحة الاستعمار الأجنبي إلا إذا كرهته وعندئذ تنظر من خلاله إلى أنه نوع واحد

من الاستبداد⁽²⁾.

كان أبغض شيء لدى غاندي هو حماس بعض شباب الهند لمقاومة السلام بالسلاح واستخدام العنف، بينما كان غاندي يرى أنه من الممكن أن يصيّب بريطانياً في مقتل لو استخدم معها الأسلوب البعيد كل البعد عن أي مظاهر العنف. عليه نادي بالمطالب الآتية: عدم التعاون مع المستعمر في كل النواحي الاقتصادية والثقافية وغيرها، ومحاربة الآلة، لأنها تستعبد الإنسان وتقتضي على اليد العاملة،

ص: 496

1- سلامة موسى غاندي والحركة الهندية، مرجع سابق، ص 50

2- المرجع نفسه ص 51

ومحاربة الجسد في الحدود التي لا غنى عنها والسيطرة على الروح.

يقول غاندي : ليست العبرة بمن يحكم ولكن بكيفية الحكم. وهو يطالب بالإفادة من مزايا الانجليز والمفید من عملهم وهو لا-يكره الانجليز وإن كان يكره نسواتهم [\(1\)](#).

اعتبر كثيرون غاندي وعي الهند الكبير الصافي الذي كان يتوكأ على عصا من أغصان الأشجار ويقتني مغزلاً يغزل به قماشاً ليسره وعنة تعطيه اللbin الذي يقتات به، وقد زود ذهنه بالعلوم والمعارف وغذى نفسه بالحكمة الإنسانية والإرادة والتواضع والإيمان، وعرفت حياته بالبساطة وكان قليل الغضب متربعاً عن هفوات الناس والانتقام منهم أو مشاجرتهم.

أكَدَ غاندي بتعاليمه وتصرفاته وموافقه أن يقيم حضارة القيم وثقة الإنسان بنفسه والاعتماد عليها واحترامه لأي عمل يقوم به عكس ما كرسه موجات الاستعمار، والأمر الذي جعل من معظم جهوده تصب لصالح الدفاع عن المحبودين والمغضوبدين والمظلومين والمستعمرين والتي دفعته لمقاومة الحكومة الاستعمارية البريطانية بالطرق السلمية والامتناع عن العنف، فناضل الانجليز بلا حقد دون كراهية لهم (المقاومة السلبية) لذلك حصل للهند على استقلالها وحقق الجلاء [\(2\)](#).

يعتبر غاندي القدرة على الاستيعاب والتنسيق التي لازمت الروح الهندية وميزتها

خلال العصور المختلفة التي مرَّت بها أنها قوة دافعة لنهاية الهنود ووضعها على سكة

الحضارة والتقدم وتحريرها من الاستعمار دفعـة واحدة، حيث لم يكن من مفر للهند الحديث إلا أن تصبح مركزاً لتفاعل القوى والعوامل المتعددة ومركزاً حضارياً مشعاً

ص: 497

1- المرجع نفسه، ص 54.

2- يوسف سعيد: عظماء من العالم، غاندي، المركز العربي الحديث، القاهرة، ص 32

بتراثها الضخم وتنوع تقاليدها ودياناتها وأعراافها المتسامحة، وقد تسنى لها بفضل العلم تغيير الأوضاع والأحوال القديمة وإن كانت هذه الأوضاع جنباً للهند في السابق كثيراً من المتاعب لأنزعالها جغرافياً ووقعها في إحدى زوايا القارة الأوربية الآسيوية، وحينما ظهر الأوروبيون على مسرح السياسة الهندية كان الصراع القائم في أوجه بين القوى المختلفة فيها، وتشكل طقوس العبادة التي كان يمارسها رجال الدين والصوفيون محاولة للتتألّف والتوفيق في اتجاه معين، فيما شكل التخفيف من وطأة القيود الناشئة من نظام الطبقات نفس المحاولات في اتجاه آخر⁽¹⁾.

يرى غاندي أن الطبيعة الهندية كلما اصطدمت بغارة جديدة ذات طابع استعماري، سواء كانت عنصرية أم فكرية إلا وازدادت مرونة وتفاعلاً، ولعل هذا ما يفسر مقدرتها على أن تستوعب في عملية تنسيق واحدة عدداً كبيراً من المذاهب والمعتقدات والعادات ووجهات النظر المختلفة، رغم أن تأثير الغرب عليها اختلف من جهات مهمة عن تأثيرات الغارات السابقة التي تعرضت لها. وكانت الأفكار والمؤسسات التي تسرّبت إليها قبل دخول الأوروبيين قد جاءتها عن طريق الشعوب التي قدمت إليها للاستيطان فيها، ومع ان هؤلاء وقفوا موقف المعارضة من كثير من العناصر التي جابتهم في الهند، إلا أن مقاومتهم هذه سرعان ما خفت ووهنت تحت تأثير غزارة سكان الهند وقوة واستمرار ورسوخ تقاليدهم وعاداتهم، وقد أحدث دخول هذه الشعوب بعض التغيير في الهند، انصهرت هذه الشعوب في عمق المجتمع الهندي بما فيهم المسلمين، ومع مجيء الأوروبيين إلى الهند، بعث فيها أحوالاً جديدة. ولم يرو من هؤلاء الأوروبيين أنهم كانوا يعتزمون استيطان البلاد ومع ذلك كان بعضهم قد بهرته روعة الحضارة الهندية، ولكن سرعان ما حصلوا أنفسهم ضد تأثيراتها ويبقوا

ص: 498

1- همایون کبیر، التراث الهندي من العصر آری إلى العصر الحديث، ترجمة ذكر عب الرحمن كلمة المركز الثقافي الهندي، ط 2010 1، ص 212،

بمحض إرادتهم دخلاءً كأجانب ، وأثروا أن ينظموا حياتهم على النظم المعروفة في بلادهم، وكانت هذه أول مرة تصطدم فيها الهند بحضارة آثرت العزلة والانطواء ، وفي

حين أن الأوروبيين كانوا على استعداد ليقدموا ويعطوا دون أن يأخذوا وينقلوا غاندي. فالهند من ناحيتهم ورغم أنه لم يهدفوا للتأثير على أحد إلا أنهم كانوا ينفرون من أي محاولة للتأثير عليهم، وكان حضارتين مختلفتين تماما قد ظهرتا على التربة الهندية⁽¹⁾.

نهاية الاستعمار: غاندي وتجربة التعايش الثقافي

عرف غاندي كيف يتخلص من ضغط الاستعمار على المجتمعات المضطهدة ومن الأحقاد المغروسة في النفس البشرية، عندما استهلك كل حياته مناديا بتجربة التعايش والحوار وتقبل الآخر من دون عنوان، وهي تجربة كانت بمثابة البديل الحضاري عن تاريخ العنف والقسوة والمواجهة الجنونية، تجربة أهلته لأن يكون في مصاف الفلاسفة وحكماء العصر، وأن يكون أحد المراجع الأساسية للسلم العالمي ولشمولية المحبة.

تسربت مع مرور الزمن أفكار وطرق جديدة إلى بلاد الهند، أثرت في الفكر الفلسفى فيها، تكرست عبر إعادة قراءة الفكر الهندي الذي يحتوي على مخزون ضخم من التراث والتقاليد وتأويل مواقف التقليد الفلسفى بطرق شتى، ومنها التأثير الغربي الحديث الذى أثار استجابة فكرية فاعلة لدى المفكرين الهندوس لتجديد وتحديث النشاط الفلسفى خلال القرنين الأخيرين.

من هذا الثراء ظهر غاندي الذى جمع القيم التقليدية (لأنهمسا) (اللا-إيذاء)

ص: 499

1- المرجع نفسه، ص 115

وستيا(الحقيقة) كأساس للفعل والفكر السياسي والاجتماعي وكأساس للإصلاح الاجتماعي، وفلسفته هي رؤية جديدة لمذهب(كرما- دارما) أو النظام الأخلاقي، وقد تأثرت بالفكرة المسيحية والفكير الغربي وتشكلت عبر انخراطه في الأحداث السياسية التي عاصرها في شبه القارة الهندية⁽¹⁾.

لا أحد ساهم أكثر من غاندي في خلق هند حديثة ومستقلة، فقد كان يتمتع بشعبية جارفة والكثير قد اتبع تعاليمه في السياسة والحياة، وتمكن من جعل شريحة كبيرة

من الناس يرتبون بالحركة الوطنية وحركة الإصلاح التي تشد الطهارة والبساطة الشخصية، وإصراره على تبني الأخلاق الصارمة المؤسسة على حب الآخرين، كما أنه نصح السياسيين والقادة على أهمية البحث في المشاعر الحقيقة للهند في قراها ومعابدها، فرأى أن القرى رغم بؤسها وتخلفها فهي حاملة لواء الهند الحديثة⁽²⁾.

اعتبر غاندي النظام الأخلاقي للكون بعداً أساسياً ومكوناً للحقيقة الأبدية، نكتشفه عبر المساهمة في مجريات الوجود اليومي، حيث تقوم فلسفته على مسلمتين أساسيتين صارتتا ركناً أساسياً للعائلة والمجتمع الهندي وهما: «لا شيء أعلى من الحقيقة» وهي مسلمة موجودة في نص (رغ فيدا) قبل ثلاثة آلاف سنة، وهو نص اعتبر الفعل القياسي للوجود (ريتا) هو حقيقته. أما المسلمة الثانية هي أهمسا(اللا- إيداء الحب) وهي الفضيلة الأساسية والتي تمثل أساس الحكم الأخلاقية التي شكلت التقليد الهندي لعصور طويلة، والمجتمع الجياني الذي نشأ فيه غاندي تميز بحرصه الصارم على مبدأ أهمسا. يقول غاندي: يجب أن نميز بين المرء وأعماله، ففي حين يستوجب العمل الصالح الاستحسان والعمل السعيد الأزدراء، دائمًا ما

ص: 500

1- جون م كولر الفلسفات الآسيوية تر نصیر فلیح المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013 ، ص 351

2- المرجع نفسه، ص 352

يستحق صاحب تلك الأعمال -سواء الصالحة أم الشريرة- الاحترام أو الشفقة⁽¹⁾.

فمع سهولة استيعاب القاعدة التي تقول بغض الخطيئة وليس مقترفيها نادراً ما نجد من يعمل بها، وذلك هو السبب وراء انتشار سُم الكراهية في أنحاء العالم كما يرى غاندي.

وظف غاندي مبدأ (ثبات الحقيقة) كوسيلة للمقاومة الفاعلة، ولكن غير العنيفة ضد الحكم البريطاني، فقد آمن أن هزم الشرير لا يكون إلا عن طريق الحب والصدق، إلا أن توظيف الحب والصدق في مواجهة الشر يعد تحدياً كبيراً في مواجهة شرور العالم.

يعتقد غاندي، أن دحر المصاعب هو تحدي جميع الكائنات بما أنها كلها مستمدّة على الحقيقة ومتحركة بسلطتها، وهذه الصعوبة يقول عنها غاندي قد أقرّتها «أوينشد إيشا» في أبيات شعرية، ومنها : كل هذا، كل ما يتحرك ويتغير في هذا العالم المتغير مغلّف «بالرب فالتمسك الصارم بالحقيقة المتجليّة في القانون الإلهي للوجود يعني العمل حسب طبيعة وغاية الشخص الخاصة بتتاغم مع طبيعة وغاية الكائنات الأخرى جميـعاً⁽²⁾.

اكتشف غاندي في مراحل أولى أن التمسك بالحقيقة لا يسمح بتسليط العنف على الخصم، وبدل ذلك يتوجب صد الإنسان عن الخطأ بالصبر يعني المعاناة- الذاتية. وهذا سبب استحالة تمسك الإنسان بالحقيقة أو تركيه بواسطتها عند تسليطه المعاناة على الخصم، فبواسطة تبيان معاناة الآخرين والعمل دون عنف يمكن إدراك الحقيقة في سياق الفعل. ورغم إقرار غاندي بحضور الحقيقة المولدة للوجود في كل

ص: 501

1- المرجع نفسه، ص 352.

2- جون م كولر الفلسفات الأسيوية، مرجع سابق، ص 354

كائن، أقر أيضاً بأنها معممة بالجهل والرذيلة، وبالتالي يكون التطهير الذاتي والتفكير النبدي أموراً مطلوبة لإدراك الحقيقة الباطنية.

الحقيقة السامية في نظر غاندي هي الله المقيم في كل الكائنات، والحب عنده هو القوة المحركة لجميع الكائنات الحب هو (أهمسا) عند غاندي وهي كلمة مقتنة بـ

(اللا - إيذاء) والحب يشير عنده إلى التعاطف والخدمة اللا-أنانية للغير، وهذا الذي

جعل من غاندي شخصاً يؤمن بالسلام واللاعنف، فالعنف يعبر عن الخوف والغضب

والضعف هو الذي يولد العنف، والحب يولد الحب ، وهو ما جعل غاندي معتقداً بأن

الحب هو مدخل لكل نجاح.

أما «البراهما شاريا» فيقصد بها (التحكم في شهوات النفس) وهي طريقة اعتمدتها في بناء شخصيته على الطريقة التي تتناسب ومعتقداته وفلسفته، فقد آمن بقوة فكرة

الزوجة الواحدة والتي اعتمدتها في زواجه حيث ظل مخلصاً لزوجته، بما أنه اعتبر الإخلاص لزوجته الوارد جزء من الحقيقة. يقول غاندي والآن وصلنا للمرحلة التي بدأت أفكراً فيها بجدية فيأخذ عهداً «البراهما شاريا» (التحكم في شهوات النفس) لقد آمنت بشدة بفكرة الزوج بأمرأة واحدة منذ أن تزوجت وبقيت مخلصاً لزوجتي نظراً لأنه جزء من ولعي بالحقيقة، لكنني بدأت إدراك في جنوب إفريقيا أهمية الالتزام

بالبراهما شاريا حتى مع زوجتي [\(1\)](#).

وفي إطار برنامج «البراهما شاريا» امتنع غاندي عن إنجاب الأطفال حتى يتجنب نفسه أتعاب الاعتناء بهم الذي رآه يتعارض مع خدمة العامة، الأمر الذي جعله يفترق عن الأسرة في «جوهانسبurg» حتى يتفرغ للعمل الثوري.

ص: 502

1- غاندي : قصة تجاري مع الحقيقة: ترجمة محمد إبراهيم السيد، كلمات عربية، ط 2008 مصر، ص 228

تعد المدة التي قضتها غاندي أثناء الثورة بالمرحلة المهمة في حياته، كونها مثلت عهداً للمطالبة بالحرية والحقيقة، وأيضاً رغم أنها المرحلة التي غرق فيها غاندي في دوامة الشك والريبة وتقلب المزاج خاصةً بعهده الذي رفعه على عاتقه إن كان يتحقق أم لا، وخلالها أدرك أن الإنسان يغرق في الفتنة إذاً ما رفض أن يتخذ على نفسه العهد، وأن التزام الإنسان بالعهد ما هو إلا رحلة من الانغماس في الشهوات إلى الزواج الأحادي الحقيقي (فمن يقول أنا أؤمن بمحاولة تغيير نفسي، لكنني لا أريد أن أزم نفسي بأي عهد) هو ذو عقلية ضعيفة ويظهر رغبة ماكراً في تجنب الالتزام بالعهد وإلا فأين تكمن الصعوبة في اتخاذ القرار النهائي؟ يتساءل غاندي [\(1\)](#).

يقول غاندي شارحاً «البراهما شاريا»: يتملكني شعور بالسعادة والدهشة عندما أنظر إلى العشرين سنة التي التزمت فيها بالعهد، فلقد بدأ التزامي الناجح بقدر ما بالحكم في شهوات نفسي سنة 1901 لكن الحرية والسعادة اللتين شعرت بهما بعد أن أخذت العهد لم أشعر بهما قبل عام 1906 ، فقبل أخذني للعهد كنت عرضة للوقوع الإغراء في أية لحظة، أما الآن فالعهد يقف درعاً ثابتاً ضد الإغراء. تجلت قوة «البراهما شاريا» أمامي أكثر يوماً بعد يوم [\(2\)](#).

وإذا كان أحد يظن أن «البراهما شاريا» هي سعادة دائمة، فهو لم يكن بالأمر الهين

على غاندي وهو يدرك مدى مشقة الالتزام بمثل ذلك العهد، الذي شبهه بمنزلة السير

على حد السيف الذي يستلزم الحذر الدائم.

وتعد السيطرة على شهوة الطعام في نظر غاندي أولى العوامل الأساسية للحفاظ على العهد، وبالفعل، السيطرة الكاملة على شهوة الطعام تجعل الالتزام بالعهد

ص: 503

1- المصدر نفسه، ص 229

2- المصدر نفسه، ص 213

أسهل بكثير، الأمر الذي جعله يتبع حمية غذائية بسيطة للغاية بما ينسجم مع فلسفة

((البراهما شاريا)).

يعتبر الصيام عاملاً خارجياً مساعداً «للبراهما شاريا» مثل الانتقاء وفرض القيود الغذائية، إن الحواس من القوة بمكان حتى أنه لا يمكن السيطرة عليها بتطويقها من جميع الجهات ومن أعلىها وأسفلها. فالصوم يعتبره غاندي يؤتي ثماره فقط عندما يتعاون العقل مع الجسد الجائع، ويقصد بذلك أن يعزف العقل عن الأشياء التي يعزف عنها الجسد، فغاندي يعتبر العقل هو أساس جميع الشهوات، وعهد «البراهما شاريا» يعني السيطرة على الحواس فكراً وقولاً وفعلاً كان يزداد أهمية لغاندي مع مرور الوقت، فليس هناك حد لاحتمالات نكران الذات وهكذا الحال «للبراهما شاريا».

فمن المستحيل تحقيق «البراهما شاريا» ببذل جهود محدودة، فيرى كثيرون ضرورة أن يظل «البراهما شاريا» مجرد فكرة ، فالطامح للالتزام بالبراهما شاريا على علم دائم بنقاط ضعفه ويبحث عن الشهوات الباقيه في أعمق قلبه، لا يكتمل «البراهما شاريا» ما دام التفكير لا يخضع لسيطرة الإرادة الكاملة.

إن التفكير الالإرادي يتعلق بالعقل، ومن ثم فالسيطرة على التفكير تعني السيطرة على العقل وهو الأمر الأكثر صعوبة من صد الرياح كما وصفه غاندي، بيد أن الإيمان بالإله يجعل السيطرة على العقل ممكناً ولا تعني صعوبة السيطرة على العقل استحالة، فالسيطرة على العقل تعد أسمى الغايات ولذا فلا عجب من أنه يجب بذل كل عزيز وغال من أجل تحقيق تلك الغاية⁽¹⁾.

لم يدرك غاندي أن تحقيق «البراهما شرايا» لا تتأتى بالجهد البشري إلا بعد أن عاد

504:

إلى الهند من بلاد المهجـر، لكن يجب أن أـعجل بـذكر الفصل الذي يتناول كفاحي الآـن يقول غانـدي، ويـجب أيضـاً أن أـوضح أنه على من يـرغب في الـانتظام «بالبراهـما شـارـيا» لـكي يـدرك الإـله يـجب عليه أن لا يــيأس، وإـلا تـقل ثـقـته بالإـله عن ثـقـته بمـجهـدـاته.

يـقول غـانـدي: إن الأـشيـاء الحـسـيـة تـنصرـف عن الرـوـح المـعـتـدـلـة مـخـتـلـفـة اللـذـة، وـتـختـفـي اللـذـة أـيـضـاً مع إـدراكـ الحـقـيقـة الأـسمـيـ) فـاسـم الإـله وـرـحـمـته هـمـا آخـر مـلـجـأـ لـمـن يـطـمـح في التـوـحـد مع الإـله⁽¹⁾.

إـذا ، أدـوات الـبـحـث عنـ الحـقـيقـة بـسيـطـة بـقـدر ماـ هي عـسـيرـة، وـقـد تـكـون مـتـعـذـرـة كـلـ التـعـذرـ علىـ الشـخـصـ المـتـغـطـرـسـ، وـأـنـ مـتـلـمـسـ الحـقـيقـة يـجـبـ أنـ يـكـونـ أـكـثـرـ تـواـضـعاـ

منـ التـرـابـ عـلـىـ حـدـ تـعبـيرـ غـانـديـ، إنـ العـالـمـ يـسـحـقـ التـرـابـ تـحـتـ قـدـمـيـهـ وـلـكـنـ الـبـاحـثـ عـنـ الحـقـيقـةـ يـجـبـ أنـ يـذـلـ نـفـسـهـ بـحـيثـ يـكـونـ فـيـ مـقـدـورـ التـرـابـ نـفـسـهـ أـنـ يـسـحـقـهـ، وـعـنـدـئـذـ فـحـسـبـ يـكـتبـ لـهـ أـنـ يـلـمـحـ الـحـقـيقـةـ، وـإـنـ الـمـسـيـحـيـةـ وـإـلـاسـلـامـ يـؤـيـدـانـ ذـلـكـ أـيـضـاـ تـأـيـيـداـ كـبـيرـاـ. يـقـولـ غـانـديـ أـنـ الـيـوـمـ اـعـتـبـرـ «ـبـهـاغـافـاتـ»ـ كـتـابـاـ قـادـراـ عـلـىـ إـثـارـةـ الـحرـارـةـ الـدـينـيـةـ وـلـقـدـ قـرـأـتـهـ فـيـ الـلـغـةـ «ـالـكـوـجـارـاتـيـةـ»ـ فـيـ مـتـعـةـ عـارـمـةـ، وـلـكـنـيـ حـيـنـ سـمعـتـ أـجـزـاءـ مـنـ الـأـصـلـ يـتـلـوـهـاـ الـبـانـدـيـتـ مـادـانـ مـوهـانـ مـالـافـيـاـ خـلـالـ صـوـمـيـ الـذـيـ اـسـتـمـرـ وـاحـداـ

وـعـشـرـينـ يـوـمـاـ وـدـدـتـ لـوـسـمعـتـهـ فـيـ طـفـولـتـيـ مـنـ هـذـاـ الرـجـلـ الـمـتـنـانـيـ فـيـهـ، لـكـيـ يـكـونـ فـيـ مـيـسـورـيـ أـنـ أـشـأـعـلـىـ الـإـعـجابـ بـهـ⁽²⁾ـ.

أـبـدـيـ غـانـديـ اـحـتـرـاماـ كـبـيرـاـ لـلـعـقـائـدـ وـالـأـدـيـانـ، إـذـ آـمـنـ بـنـظـرـيـةـ الـمـعـلـمـ الـدـينـيـ الـهـنـدـوـسـيـةـ وـأـهـمـيـتـهاـ فـيـ تـحـقـقـ الـكـمـالـ الـرـوـحـيـ، مـعـتـقـدـاـ أـنـ ثـمـةـ قـدـرـاـ كـبـيرـاـ مـنـ الصـدـقـ فـيـ الـعـقـيـدـةـ الـقـائـلـةـ بـأـنـ الـمـعـرـفـةـ الـحـقـيقـيـةـ مـسـتـحـيـلـةـ مـنـ غـيـرـ (ـغـورـوـ)، وـالـمـعـلـمـ الـنـاقـصـ

صـ: 505

1- المصـدرـ نـفـسـهـ، صـ 233

2- حـمـدـ الشـقـيرـيـ: رـحـلـتـيـ مـعـ غـانـديـ، الدـارـ الـعـرـبـيـةـ لـلـعـلـومـ نـاشـرـونـ، طـ 1ـ 2011ـ، صـ 18

قد يرتضي في الشؤون الدينية ولكن الأمر ليس كذلك في الشؤون الدينية. إن العالم الكامل في نظر غاندي هو وحده الذي يستحق التتويج معلماً دينياً، وإنـ، فينبغي أن يكون ثمة سعي غير منقطع نحو الكمال، لأنـ المرء يفوز «بالغورو» الذي يستحقه. إنـ

السعـيـ الـلـاـنـهـائـيـ نـحـوـ الـكـمـالـ هوـ حـقـ منـ حـقـوقـ كـلـ إـنـسـانـ،ـ وـإـنـ ذـلـكـ السـعـيـ يـنـطـوـيـ عـلـىـ مـكـافـأـتـهـ الـخـاصـةـ،ـ أـمـاـ الـبـاقـيـ فـهـوـ فـهـوـ فـيـ يـدـ اللـهـ حـسـبـ غـانـدـيـ،ـ فـيـقـولـ:ـ اـنـ كـانـتـ هـذـهـ هـيـ الـمـسـيـحـيـةـ الـنـصـرـانـيـةـ كـمـاـ يـعـتـرـفـ بـهـاـ جـمـيـعـ الـمـسـيـحـيـيـنـ فـلـيـسـ فـيـ استـطـاعـتـيـ أـنـ أـقـبـلـهـاـ،ـ أـنـاـ لـاـ أـتـمـسـ الـخـالـصـ مـنـ نـتـائـجـ خـطـيـئـيـ،ـ أـنـاـ أـتـمـسـ الـخـالـصـ مـنـ الـخـطـيـئـةـ نـفـسـهـاـ،ـ أـوـ بـالـأـحـرـىـ مـنـ فـكـرـةـ الـخـطـيـئـةـ نـفـسـهـاـ،ـ وـإـلـىـ أـنـ أـبـلـغـ هـذـهـ الـغاـيـةـ فـسـوفـ أـرـضـىـ بـحـيـةـ الـقـلـقـ،ـ كـانـتـ مـصـاعـبـيـ أـعـقـمـ مـنـ ذـلـكـ،ـ فـقـدـ كـنـتـ عـاجـزـاـ عـنـ الإـيمـانـ بـأـنـ يـسـوـعـ كـانـ اـبـنـ اللـهـ الـمـجـسـدـ الـوـحـيدـ،ـ وـعـنـ الـاعـتـقـادـ بـأـنـ مـنـ آـمـنـ بـهـ وـحـدـهـ هـوـ الـذـيـ سـيـنـعـمـ بـالـحـيـةـ السـرـمـدـيـةـ،ـ فـإـذـاـ كـانـ مـنـ الـجـائزـ أـنـ يـكـونـ لـهـ أـبـنـاءـ فـنـحـنـ جـمـيـعـاـ أـبـنـاؤـهـ،ـ وـإـذـاـ كـانـ

يـسـوـعـ مـشـلـ اللـهـ أـوـ اللـهـ نـفـسـهـ فـعـنـدـ يـكـونـ جـمـيـعـ النـاسـ مـشـلـ اللـهـ.ـ إـنـ عـقـلـيـ لـمـ يـمـكـنـ مـسـتـعـداـ لـلـإـيمـانـ حـرـفـيـاـ بـأـنـ يـسـوـعـ كـفـرـ بـمـوـتـهـ وـبـدـمـهـ عـنـ خـطـاـيـاـ الـعـالـمـ⁽¹⁾.

وـفـقـ هـذـاـ التـصـورـ،ـ تـذـهـبـ النـصـرـانـيـةـ فـيـ نـظـرـ غـانـدـيـ إـلـىـ أـنـ لـلـبـشـرـ وـحـدـهـ مـنـ دـوـنـ سـائـرـ الـمـخـلـوقـاتـ الـحـيـةـ،ـ أـرـواـحـاـ،ـ فـإـذـاـ مـاـ مـاتـ تـلـكـ الـمـخـلـوقـاتـ كـانـ الـمـوـتـ بـالـسـبـبـ إـلـيـهـاـ فـنـاءـ كـامـلاـ.

يـرـىـ غـانـدـيـ أـنـ آـفـاقـ الـإـنـسـانـيـةـ وـاسـعـةـ وـأـغـوارـهاـ عـمـيقـةـ وـمـدـاـهـاـ مـنـ الزـمـنـ بـعـيدـ،ـ وـحـقـ عـلـىـ كـلـ إـنـسـانـ أـنـ يـذـرـعـ هـذـهـ الـآـفـاقـ،ـ وـأـنـ يـسـبـرـ هـذـهـ الـأـغـوارـ وـأـنـ يـبـسـطـ الرـجـاءـ عـلـىـ هـذـاـ الـمـدـىـ الـبـعـيدـ،ـ لـاـ لـأـنـ يـعـلـمـ سـيـرـةـ هـذـاـ إـلـاـنـسـانـ وـحـسـبـ وـلـاـ لـأـنـ يـحـيـطـ بـتـارـيـخـ هـذـهـ الـأـمـةـ وـكـفـىـ،ـ وـلـكـنـ لـأـنـهـ يـحـقـقـ مـعـنـاهـ وـبـيـلـغـ بـهـ كـمـاـلـهـ كـلـمـاـعـرـفـ غـايـةـ مـنـ الـغـايـاتـ الـتـيـ تـنـتـهـيـ

ص: 506

إليها طاقة الإنسان، وليس أعون له على ذلك من سير العظماء لأنهم يتأثرون ويتناقضون، ويعرضون لنا أولانا من القدرة وأنماطاً من الفطرة وكلهم بعد ذلك على خلق عظيم.

قال «طاغور» في محاضراته التي ألقاها على الأميركيين عن القومية في العالم : أنه لما كانت مشكلاتنا في الهند داخلية أصبح تاريخنا تاريخ معالجة أخلاقية دائمة، ولم يكن تاريخ قوة منظمة للدفاع أو الهجوم، وما كانت العالمية الغامضة التي لا لون لها ولا الوثنية العارمة التي تتراءى في عبادة الأمة ل نفسها لتكون هي الغاية القصوى الذي يسعى إليها تاريخبني الإنسان⁽¹⁾.

وفي هذا يقول محمود عباس العقاد: وكأنما أراد هذا الشاعر أن يقول بهذا الكلام أن الهند حيث بدأت حيث تنتهي أمم أخرى، لأن كفاح القومية سينتهي لامحالة إلى تعميم الآداب الإنسانية أو إلى حل المشكلات الأخلاقية وهي المشكلات التي فرضت على الهند بحكم حالتها الخاصة ومنذ. هي

وغاندي يفهم وطنه كما يفهمه «طاغور» ويشعر به على هذا النحو من الشعور، فكان يقارن بين السراح أو الاستقلال وبين (الأهمسا) أو ضبط النفس ومقاومة العنف بالحسنى فيقول: إن الأهمسا مقدمة على السراح لأنها هي الاستقلال الصحيح، ويريد بذلك غاية الاستقلال خلاص البلاد من الحكومة الأجنبية، ولكن الإنسان قد يحكم بلده ولا يحكم نفسه ولا يفلت من طغيان شهواته أو أهوائه وإنما كان حكم النفس هو الاستقلال جد الاستقلال⁽²⁾

وفي مناقشته لسؤال الحرية والكرامة ركز غاندي على ضرورة تطهير القلب

ص: 507

1- عباس محمود العقاد: روع عظيم المهاجمان غاندي، شركة فن الطباعة الإسكندرية 1999، ص 14

2- المرجع نفسه، ص 15

كشرط أساس لخدمة الآخرين عكس مساعيه الشخصية في ضبط النفس والإصلاح الاجتماعي، فقد آمن من الطفولة بأن العدالة والكرامة الإنسانية لا يمكن نيلها إلا

عن طرق ثبات الحقيقة والحب، بالإضافة إلى تطهير الذات والتضحية، وهي كلها

قيم متجلدة في المثل العليا الهندية والتحرر (موكشا) هو إحداها، وعليه كان زهره جزءً من توجهه الفكري والثقافي وأداة للنضال لبلغ الحرية والكرامة والانتقام من

الجهل والرغبات الساجنة للنفس في العبودية فضلاً عن التحرر من الاضطهاد السياسي ومحاربة المعاناة، بما أن الكراهة تتطلب حياة روحية صافية لنيل الحقوق والاحترام.

يقول غاندي: كانت جوهانسبرج مقل الضباط الآسيويين، ولاحظت أن هؤلاء الضباط كانوا يضطهدون الهنود والصينيين وغيرهم بدلًا من حمايتهم، وكانت تأثيري شكاوى يومية نصها (إنهم لا يقبلون من لهم الحق في العودة للبلاد، في حين يجري تهريب من لا يحق لهم العودة مقابل 10 جنيه إسترليني، يجب أن تعالج هذا الأمر، وإلا فمن سيعالجه) وقد شاركتهم هذا الشعور، فإن لم أنجح في القضاء على هذه الكارثة سيكون وجودي في التراسفال عديم القيمة⁽¹⁾.

تمثل (الأهميسا) في فكر غاندي قمة ما توصل إليه وأساس البحث عن الحقيقة، حيث أدرك أن البحث عن الحقيقة يكون عديم القيمة إذا لم يعتمد على «الأهميسا» كأساس له فمن الطبيعي أن تقاوم نظاماً ما وتهاجمه، لكن عندما تقاوم واضع ذلك النظام وتهاجمه تكون كمن يقاوم نفسه وبهاجمها، فجميعنا نحمل الصفات السيئة وجميعاً خلقنا الله واحد، ولذلك فالتقى الإلهية بداخلنا مطلقة. إن ازدراء إنسان واحد يعني ازدراء تلك القوى الإلهية، ومن ثم ذلك لا يضر ذلك الإنسان وحده، بل العالم أجمع.

ص: 508

1- غاندي، السيرة الذاتية، مصدر سابق، ص 299.

اعتبر غاندي الدولة أداة لإنتاج العنف بمختلف صوره وأنماطه، فهي تمثله بشكل مكثف، فهي تتحدث بلغة الإجبار والنسق الموحد واستنزف روح المبادرة والتعاون الذاتي في الموضوعات التي تجردها من إنسانيتها، ولكن لما كان الرجال لم يتظروا أخلاقياً ولم يقدروا على أن يتصرفوا بطريقة مسؤولة اجتماعية فقد كانت الدولة ضرورية. وكما تصور غاندي، فإن مجتمع اللاعنف يتشكل فيدرالياً ويكون من مجتمعات قروية صغيرة ذات حكم ذاتي نسبياً، وتعتمد بشكل كبير على الضغط الأخلاقي والاجتماعي، وتكون الشرطة بصفة أساسية من العمال المجتمعين الذين يتمتعون بالثقة وتأيد المجتمع المحلي ويعتمدون على الإقناع الأخلاقي والرأي العام الفرض القانون. فالجريمة تعامل باعتبارها مرض لا يحتاج إلى عقاب بل إلى علاج وفهم، كما أن الجيش النظامي لم يكن ضرورياً أيضاً، حيث يمكن الاعتماد على أناس محددين لرفع شعار المقاومة السلمية ضد الغزاة والموت عوضاً أن يفقدوا حرية [تهمهم](#)⁽¹⁾.

ولم تكن المناقشة العقلية بالنسبة لغاندي مجرد تبادل الحجاج بل هي عملية لتعزيز الوعي وتبادله وتوسيع العوامل الفكرية والأخلاقية لعالم المرء وحياتها تكون في حالة أفضل لها.

إن مجتمع اللاعنف يكون ملتزم بـ(السارفودايا) أي النمو والنهوض بالمواطنين، أما الملكية الخاصة فهي تنكر الهوية أو الوحدانية لكل الرجال وهي ليست أخلاقية، فعند غاندي كانت خطية ضد الإنسانية أن تمتلك ثروة زائدة عن حاجتك بينما الآخرون غير قادرين على تلبية احتياجاتهم الأساسية، ولما كانت مؤسسات الملكية الخاصة موجودة بالفعل والرجال متصلون بها فقد اقترح بأنه يجب على الأغنياء أن يأخذوا فقط ما يحتاجون وأن يتركوا الباقي تحت وصاية المجتمع.

ص: 509

1- روبرت بنويك فيليب جرين: موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 166.

ويتضح مما سبق، أن تأثير فكر غاندي على شعبه كان كبيراً وعلى الرغم من أنه لم يجد أحداً يقبل أفكاره إلا أنها لم ترفض نهائياً، وقد كان البعض من جذبـين إلى تركيزه على اللامركزية السياسية والاقتصادية، وبالبعض على إصراره على الحرية الفردية والتكمـل الأخـلاقي ووحدة الوسائل، وقد أتعجب كثير بطريقة (ساتيـاجراـها) و(الأهمـسا) في المقاومة السلـبية وفاعـليـتها السـيـاسـية.

استطاعت «الأهمـسا» أن تجعل من غانـدي قدـيسـاً وطـوـعـت له تلك القـوةـ التي صـنـعـ بها ما لم يـصـنـعـه زـعـيمـ منـ الزـعـمـاءـ فيـ تـارـيخـ بلـادـهـ، فـهـيـ اـتجـاهـ لـحـبـ السـلـامـةـ عنـ طـرـيقـ المـسـالـمـةـ، الأـهـمـساـ تـنـفـيـ الخـوفـ وـتـنـفـيـ الـكـراـهـيـةـ فـلـاـ خـوـفـ ولاـ كـراـهـيـةـ بلـ شـجـاعـةـ وـمـحـبـةـ وـقـدـ قـالـ غـانـديـ غـيرـ مـرـةـ: أـنـهـ يـفـضـلـ العـنـفـ عـلـىـ الـجـبـنـ وـالـفـرـارـ مـنـ الـخـطـرـ، قـالـ ذـلـكـ فـيـ إـيـانـ الـفـتـنـةـ الـهـنـدـيـةـ سـنـةـ 1920ـ، وـقـالـ أـنـهـ يـفـعـلـ العـنـفـ أـلـفـ مـرـةـ عـلـىـ مـسـخـ الـنـوـعـ بـرـذـيـلـةـ الـجـبـنـ وـالـفـرـارـ، وـمـنـ كـانـ لـاـ يـبـالـيـ أـنـ يـقـتـلـ وـيـقـتـلـ فـهـوـ خـيـرـ مـنـ يـفـرـ مـنـ النـزـالـ، طـفـالـأـهـمـساـ»ـ هيـ تـرـكـ العـنـفـ شـعـورـاـ بـالـقـوـةـ وـلـيـسـ تـرـكـ العـنـفـ شـعـورـاـ بـالـعـجـزـ وـالـضـعـفـ عـنـ المـقاـومـةـ(1).

في الوقت الذي قام فيه غانـدي بالـدـعـوـةـ إـلـىـ الـاسـتـسـلامـ وـاجـتـنـابـ المـقاـومـةـ الـعـنـيفـةـ، كانت أـورـباـ غـارـقةـ فـيـ ثـقـافـةـ الـقـوـةـ وـالـقـسـوـةـ أوـ دـيـنـ الـقـوـةـ كـمـاـ سـمـاهـ أـتـبـاعـهـ وـمـرـوجـوهـ. وـكـانـتـ الدـعـوـةـ إـلـىـ دـيـنـ الـقـوـةـ تـنـبـعـتـ مـنـ جـانـبـ الـفـلـاسـفـةـ وـالـمـفـكـرـينـ الـغـرـبـيـنـ كـمـاـ تـنـبـعـتـ مـنـ جـانـبـ السـاسـةـ وـقـادـةـ الـجـمـاهـيرـ فـانـتـشـرـتـ النـازـيـةـ وـالـفـاشـيـةـ فـيـ أـورـباـ الـوـسـطـىـ وـقـامـ لـهـاـ أـنـصـارـ فـيـ الـبـلـادـ الـتـيـ تـزـعـزـعـتـ فـيـهـاـ مـبـادـئـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ أوـ عـجـزـتـ فـيـهـاـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ عـنـ حـلـ مـسـكـلـاتـهـاـ وـتـعزـيزـ الـرـجـاءـ فـيـ تـحـقـيقـ مـثـلـهـاـ الـعـلـيـاـ، وـاـنـتـقـلـ صـدـىـ (الأـهـمـساـ)ـ إـلـىـ أـورـباـ، فـوـصـلـ إـلـيـهـاـ فـيـ أـوـانـهـ وـتـأـثـرـ بـهـاـ بـعـضـ كـتـابـهـاـ عـلـىـ

ص: 510

1- عباس محمود العقاد: روع، عظيم المـهـاتـمـاـ غـانـديـ، مـرـجـعـ سـابـقـ، صـ94

طريقة الغربيين في كل دعوة وهي عرضها على العقل من جانب البحث والعلم غير مكتفين بالبشرة الروحية أو المواقع الدينية على طريقة دعاة «الأهمسا» من الهند، ومن بين أهم الكتب التي كتبت عن «الأهمسا» في أوروبا هو: كتاب ريتشارد جريج صاحب كتاب (قوة اللاعنف أو المسالمة).

وفي النهاية نقول كما قال عباس محمود العقاد: أن بداعنة الهند عرفت أين تضع غاندي من أمته ولم تضعه موضع الزعامة السياسية، ولا موضع القيادة الاجتماعية ولكنها وضعته موضع الأبوة المحبوبة التي يحق لها أن تطاع وينتظر منها أن تغفر بعض العصيان.

ص: 511

دعوة إلى بذل الجهد المعرفي والسعى نحو إعادة الإحياء الحضاري الإسلامي، وتقديم بدائل معرفية وثقافية لزمن ظهرت بوادره في الفترة المعاصرة من خلال التنظير لصراع الحضارات وما أعقاب ذلك من أحداث عالمية دامية. تكمن أهمية هذا المسعى في التأسيس لمسار معرفي يرتكز إلى تحليل الغرب ونقدّه، وهو مسعى يدخل في نطاق ما يطلق عليه إجمالاً علم «الاستغراب»، وغايته تحصين الذات الحضارية والخروج من هيمنة الاستعمار المعرفي والثقافي الحديث الذي يلقي بظلاله على مساحة واسعة من البيئات الفكرية في العالمين العربي والإسلامي .

المرکد الأهالي للدراسات الاستر الحيم

<http://www.iicss.iq>

islamic.css@gmail.com

تطبيق المركز

ص: 512

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبه : 41)

منذ عدة سنوات حتى الان ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والنذور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟

ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟

تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلات:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمي: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهید محمد حسن التوکلی، الرقم 129، الطبقه الأولى.

عنوان الموقع : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 . 09132000109 شؤون المستخدمين



للحصول على المكتبات الخاصة الأخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

وللإيصال من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩

