



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى الله عليه وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

نحن والغرب (1) (2)

مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي

المجلة المغربية للدراسات والبحوث
الاجتماعية والسياسية

إعداد وتحرير
أ.د. عامر عبد زيد الوائلي
هاشم الميالي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحنُ و الغرب

كاتب:

مجموعة من الكتاب

نشرت في الطباعة:

العتبة العباسية المقدسة

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
10	نحنُ و الغرب
10	هوية الكتاب
10	المجلد 1
10	اشارة
12	الفهرسُ
17	مقدمة المركز
19	مدخل منهجي لمعرفة الغرب
19	اشارة
21	مقدمات تأسيسية في علم الاستغراب
21	هاشم الميلاني
39	جدلية الأنا والآخر : مشروع الخطاب النقدي الاسلامي
39	أ.د. عامر عبد زيد الوائلي
46	في إمكانية معرفة الغرب : ملاحظات منهجية
46	رضا داوري الأردكاني
59	الاستغراب القسري في جدل الثقافة بين المركز والهوامش
59	نجلاء مكاوي
84	المركز والضواحي بصدد المطلق الحضاري في التاريخ العلماني الغربي
84	رضا داوري الأردكاني
102	العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي
102	أحمد كلاته ساداتي
125	نقد الغرب في القارة الأفريقية (الدول العربية)
125	اشارة

- 126 ا.د. مصطفى النشار
- 154 قراءة الخطاب النقدي للغرب في الفكر العربي الحديث والمعاصر محمد رشيد رضا أنموذجاً
- 154 د صباح حمودي
- 172 مالك بن نبي .. من نقد الذات والآخر إلى بناء نظرية جديدة في البناء الحضاري
- 172 أ.د. مصطفى النشار
- 197 مفهوم الغرب وأسس التكوينية في الفكر الحضاري عند مالك بن نبي
- 197 الدكتور الحاج دواق
- 217 نقد الفكر الغربي في فكر الشيخ حسن البنا
- 217 أ.د. عامر عبد زيد الوائلي
- 234 «الآخر» في فكر سيد قطب
- 234 د. محمد شهيد
- 251 محمد قطب ونقده للتوير الغربي
- 251 أ.م. الدكتور ياسين حسين الويسي
- 272 محمد عزيز الحبابي : فلسفة إنسانية ومشروع نهضوي
- 272 د. أحمد بوعود
- 287 عبد الوهاب المسيري و نقد التحيز للنموذج الغربي
- 287 د. غيضان السيد علي
- 313 الحدائة الغربية : درس معرفي أم خوف / قبول مرضى ؟ دراسة في فكر عبد الوهاب المسيري
- 313 عماد الدين محمد عويس عشاوي
- 365 منهجية الفاروق في قراءة النموذج المعرفي الغربي
- 365 اشارة
- 365 دكتور:حسان عبدالله حسان
- 402 نقد قيم الحوار : مقارنة للمنهج النقدي عند طه عبد الرحمن
- 402 الباحث: طارق الفاطمي

419	جدلية الصراع والتدافع بين الشرق الاسلامي والغرب العلماني في فكر الدكتور محمد عمارة ..
419	م.م. محمد عبد المهدي سلمان الحلو ..
436	نقد الغرب في القارة الهندية ..
436	اشارة ..
437	أبو الأعلى المودودي و نقد مبادئ المدينية الغربية ..
437	د. غيضان السيد علي ..
460	قضية الإسلام والغرب عند الندوي ..
460	د. محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانه ..
475	مُحمَّد إقبال و حوار الاسلام والغرب ..
475	أم.د. راند جبار كاظم ..
495	غاندي ومعضلة الغرب : قراءة في البديل الحضاري لظاهرة الاستعمار ..
495	د. مونس بخضرة ..
523	المجلد 2 ..
523	هوية الكتاب ..
527	الفهرس ..
531	نقد الغرب في دول الشرق الأوسط ..
531	اشارة ..
532	جمال الدين الأفغاني قارئاً.. الغرب نقض قيم الاستعلاء الحضاري ..
532	هاشم الميلاني ..
559	نقد الفلسفة الغربية في فكر الطباطبائي قراءة تعريفية في كتاب أصول الفلسفة ..
559	مازن المطوري ..
611	مُحمَّد حُسَيْن الطباطبائي الفيلسوف الناقد والحكيم العارف ..
611	نبيل علي صالح ..
637	معمارية الهوية الفكرية الإسلامية عند الفيلسوف محمد باقر الصدر و دورها في تفكيك التغريب ..
637	الدكتور رحيم محمد الساعدي ..

- 665مدخل إلى منهج لنقد الغرب قراءة في دراسات الشهيد الصدر
- 665مازن المطوري
- 692العلواني والنظر إلى "الآخر"
- 692د. محمد شهيد
- 711نقد الفكر الغربي عند مُرْتَضَى مُطَهَّرِي.
- 711نبيل علي صالح
- 738الثقافة الغربية الحديثة على ضوء آراء الشهيد مرتضى مطهري (رحمه الله).
- 738تدوين: ناد علي علي نيا.
- 781الفلسفة التطبيقية بين الشرق والغرب عند الشيخ مهدي الحائري اليزدي.
- 781اعداد: هاشم الميلاني
- 824قراءة نقدية للفكر الغربي الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي انموذجا.
- 824بقلم: محمد عبد المهدي سلمان الحلوا.
- 846نقد الفلسفة الغربية عند الشيخ مصباح اليزدي.
- 846اعداد هاشم الميلاني
- 866معالجات تأصيلية في نقد الغرب عند الشيخ جواد الأملي.
- 866اعداد هاشم الميلاني
- 886العلامة الشيخ الجعفري والابتعاد عن الفلسفة التقليدية.
- 886اشارة
- 886بقلم: عبد الله نصري.
- 939دراسة نقود السيد أحمد فريد علي الليبرالية الغربية.
- 939بقلم: عبد الرحمن حسني فر و عماد أفروغ.
- 971آراء رضا داوري حول الغرب والاستغراب «على ضوء تبني مجتمعاتنا المبادئ الغربية الحديثة».
- 971اشارة
- 971تدوين: رضا دهقاني.
- 998الاستغراب في المنظومة الفكرية لرموز التنظير والتثقيف في إيران بعد عصر النهضة والحداثة «دراسة تحليلية على ضوء آراء الدكتور كريم مجتهدى».

- 998 تدوين: عبد الرحمن حسني فر
- 1045 ماهية الغرب عند السيد حسين نصر
- 1045 بقلم: عباس حيدري بور
- 1115 المنهج التقدي عند إدوارد سعيد بنحو زحزحته فلسفة "الاستشراق"
- 1115 الباحث معروف في العيد
- 1140 تعريف مركز

نحنُ والغرب

هوية الكتاب

العتبة العباسية المقدسة

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

نحن والغرب [1]

مقاربات في الخطاب النقدي الاسلامي

إعداد وتحرير

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي - هاشم الميلاني

2017م

ص: 1

المجلد 1

إشارة

هويه الكتاب

.الكتاب:

نحن والغرب.. مقاربات في الخطاب النقدي الاسلامي

.إعداد وتحريير :

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي - هاشم الميلاني

.الناشر:

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية/العتبة العباسية المقدسة .

.الطبعة:الأولى 2017م-1438هـ.

ص: 2

مدخل منهجي لمعرفة الغرب

مقدمات تأسيسية في علم الاستغراب: لماذا الاستغراب

هاشم الميلاني...12

جدلية الأنا والآخر: مشروع الخطاب النقدي الاسلامي

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي...30

في إمكانية معرفة الغرب: ملاحظات منهجية

رضا داوري الأردكاني...37

الاستغراب القسري في جدل الثقافتين بين المركز والهوامش

نجلاء مكاوي...50

المركز والضواحي بصدد المطلق الحضاري في التاريخ العلماني الغربي

رضا داوري الأردكاني...75

العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي

أحمد كلاته ساداتي...93

نقد الغرب في القارة الأفريقية (الدول العربية)

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

أ.د. مصطفى النشار...117

قراءة الخطاب النقدي 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 وأسس 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 للتنوير الغربي

أ.م. الدكتور ياسين حسين الويسي...242

محمد عزيز الحبابي : فلسفة إنسانية ومشروع نهضوي

د. أحمد بوعود...263

عبد الوهاب المسيري ونقد التحيز للنموذج الغربي

د. غيضان السيد علي...278

الحدائثة الغربية : درس معرفي أم خوف / قبول مرضي ؟

دراسة في فكر عبد الوهاب المسيري

عماد الدين محمد عويس عثماوي...303

منهجية الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي

دكتور حسان عبدالله حسان...355

تقد قيم الحوار مقارنة للمنهج النقدي عند طه عبد الرحمن

الباحث: طارق الفاطمي...392

جدلية الصراع والتدافع بين الشرق الاسلامي والغرب العلماني

في فكر الدكتور محمد عمارة

م.م . محمد عبد المهدي سلمان الحلو...409

تقد الغرب في القارة الهندية

أبو الأعلى المودودي ونقد مبادئ المدنية الغربية

د. غيضان السيد علي...427

قضية الإسلام والغرب عند الندوي

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

مُحمَّد إقبال وحوار الاسلام والغرب

أ.م.د. رائد جبار كاظم...465

غاندي ومعضلة الغرب: قراءة في البديل الحضاري لظاهرة الاستعمار

د. مونس 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 الاسلامي بالغرب، وتلك الحلقة هي الاطلاع والوقوف على مشاريع علماء الامة الاسلامية 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 ونموّه، وتدفع عجلته إلى الامام، إذ الاطلاع على تجلي الغرب على الشرق عموماً والامة الاسلامية 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 الادوات الكافية للقيام بهذه العملية، إذ من شاور الناس شاركهم في عقولهم.

هذا الكتاب جاء كخطوة اولى تلبية لهذه الحاجة، حيث اشترك فيه مجموعة من الباحثين لاطهار مشاريع علماء الامة الاسلامية وكيفية تلقيهم للغرب وتحليله ونقده، ونحن وإن لم نف بجمع الاعلام ولكن أشرنا إلى أبرزهم، رغم اعتقادنا بأن المشروع بحاجة إلى تفصيل أكثر من خلال كتابات مستقلة تلقي الضوء على جميع ما أنتجه علماؤنا الاعلام في مؤلفاتهم وأبحاثهم حول الغرب وطرق الوقوف أمامه أو التواصل معه.

ونحن إذ تقدّم 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 قيّمة، وكذلك معهد العلوم والثقافة الاسلامية حيث سمح لنا بالاستفادة من بعض البحوث الفارسية وكذلك نشكر جميع من ساهم في تصحيح البحوث واخراجها وترجمتها.

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

وأخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الرسول الامين وآله الميامين.

النجف الاشرف

مدير المركز

هاشم الميلاني

شهر رمضان 1438 هـ

ص: 9

إنّ الحضارات لا تتوالّد ولا تتكوّن عن فراغ، بل كل ولادة حضارية وانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى في تاريخ البشرية والحضارات وتعايقها يسبقه تراكم معرفي وثقافي يمهد للانتقال والولادة الجديدة، وهذا التراكم المعرفي ينشأ من حركة دورانية بين الأنا والآخر أو قل : حركة دياكتيكية وتفاعل إيجابي مستمر بين ما هو موجود عند الـ (أنا) وعند الـ (آخر)، ويتلاقحهما وتفاعلهما المستمر تتولد حضارات جديدة. هذه الحالة السنة المستمرة في تعاقب الحضارات منذ بداياتها الأولى وإلى يومنا الحاضر. فانظر إلى الحضارة اليونانية ثمّ الإسلامية ثمّ الغربية لتقف على مدى الفعل والانفعال والتأثير والتأثر الموجود بينهما . 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 والغربيين لكنه بالتأكيد كان بداية انطلاقة نحو التغريب والاستعمار الثقافي والسياسي. هذا السجال قد أسال حبرا كثيرا وسوّد أوراقا كثيرة وأنتج كتبا ومجلات وفيرة مختلفة، وانقسمت على اثره الساحة الإسلامية والوطن العربي إلى تيارات مختلفة يمكن تلخيصها في تيارين كبيرين:

-التيار الاسلامي بما فيه المعتدل والاصولي والسلفي .

-التيار التغريبي بما فيه الليبرالي والقومي واليساري.

وكل واحد من هذين التيارين بما فيهما من تشعبات داخلية اتخذ موقفا 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 تقديما ومعرفيا لا بد من الفصل بين هذه التجليات ودراستها بمنهجها والياتها الخاصة، ويلزم عدم الخلط بينها، اذ يؤدي ذلك إلى الوقوع في هفوات معرفية ومنهجية كثيرة.

من هذا المنطلق ومن خلال الدعوة إلى بذل الجهد المعرفي والسعي نحو إعادة مجد الحضارة الإسلامية وإحيائها من جديد وتقديم بدائل معرفية ثقافية للزمن المتوحش الذي نعيشه اليوم، الذي ظهرت بوادره في الفترة المعاصرة من خلال كتابات أمثال صموئيل هنتغتون في التنظير والدعوة إلى صراع الحضارات وصدامها 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 الأنا وتحسينها، والخروج من الاستعمار المعرفي والثقافي الحديث الذي سيطر على كثير من النخب الفكرية العربية والإسلامية في

ص: 13

وضعنا الراهن، والوصول إلى بناء حضارة إسلامية متكاملة.

إنّ هذا المشروع وهذه العملية لتأسيس علم الاستغراب ليست بالأمر الهين لتتمّ وتنتهي خلال أيام بطباعة بعض الكتب أو الدراسات، بل هو مشروع تأسيسي ربما يمتد ويطول بقدر الفراغ والتخلف 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 العجالة سنذكر أهم المفردات والموارد التي نحتاجها 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 التجرد والموضوعية التامة ليتسنى الوقوف على الشيء من جميع جهاته إذ إنّ تدخل الحب والبغض يفسد المعرفة السليمة، ولكن بما أنّ اتّخاذ الموقف يتلو مرحلة المعرفة فمن الطبيعي أن يتخذ الإنسان موقفاً سلبياً أو إيجابياً في المرحلة الثانية.

وفي ما نحن بصددّه فقد أنتج التعرف على الغرب في عالمنا العربي والإسلامي ثلاثة اتجاهات:

1. الانبهار.

2. الرفض والعداء المطلق.

3. التعامل والتفاعل الإيجابي.

ص: 14

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 لتتخذ 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 وتلغي 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 تولّد في أحضان الغرب الجغرافي والثقافي، فهذه المعاني طولية وليست عرضية، وبهذا يصح التقابل الموجود في مقولة الغرب والإسلام من حيث المعنى والمحتوى إذ الإسلام كدين والغرب لحضارة يصح تقابلهما معنى، أما لو أردنا مجرد المعنى الجغرافي لأصبح المعنى

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

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

وبهذا يظهر أنّ ما ذكره البعض من أنّ «كلمة (غرب) في المرجعية العربية الإسلامية لم تكن تعني يوماً من الأيام وجود (آخر) يقع بالتحديد خارج بلاد الإسلام ولا ديناً 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؛ لأنّ الآخر الغربي آنذاك كان يعتبر الحضارة اليونانية، ونحن لسنا من دعاة الوقوف على الكلمات والحروف بل نروم الوصول إلى المعاني والمحتوى من وراء الكلمات والحروف، فعدم استخدام كلمة (الغرب) في الأدبيات الإسلامية آنذاك لا يعني عدم وجود المحتوى والمعنى المتمثل بالحضارة اليونانية.

بقي شيء آخر يتعلق بثنائية 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 أنّ 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 أنّ اللفظين: غربي - أوروبي يستخدمان على البديل في العصور الحديثة⁽³⁾.

ص: 16

1- محمد عابد الجابري الإسلام والغرب 13، (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2009م).

2- محمد نور الدين أفايه المتخيل والتواصل: 130، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993م)

3- حسن حنفي مقدمة في علم الاستغراب: 84 المؤسسة الجامعية، بيروت، 2006م)

هناك فرق بين الاستعمال اللغوي للكلمات وبين الاستعمال الاصطلاحي، حيث إنَّ الأوَّل يدلُّ على الاستعمال بحسب الوضع اللغوي ويُهتدى إليه من خلال قواميس اللغة أو تصريح الواضع. أما المعنى الاصطلاحي فيتجاوز المعنى اللغوي - رغم أنَّه 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 كلمة (الاستغراب) حيث أطلقها البعض وأراد منها التغرب⁽¹⁾، ولا ضير في ذلك طالما أنَّ المصطلحات تستخدم بحسب التوافق بين شريحة فكرية مخصوصة، إذ إنَّ باب الاستفعال - كما قلنا - بمعنى طلب الشيء، فيصح استعمال الاستغراب بكلا المعنيين، فهو تغرَّب لأنه 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 نجعل القول في الضرورة فهي محاولة لزوم تعرف (الأنا) 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 أنَّ ديننا خاتم الأديان، وأنَّ الحضارة الإسلامية هي التي ستحكم العالم في المستقبل. هذا المعتقد يتعارض مع أسس الغرب ومبانيه ودعواه في السيطرة التامة على العالم، فيحاول زعزعة الوضع والحيلولة دون تحقق هذا المدعى. إذًا نحن بحاجة إلى التعرف على الغرب حق المعرفة للوقوف على أساليبه والإطلاع على مناهجه من أجل صد المخاطر وتحصين المجتمع أمام استلاب الهوية والغزو

ص: 17

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

2. قد أشرنا إلى أنّ الحضارات تتلاقح وتتفاعل في ما بينها، ونحن في مشروع إعادة بناء الحضارة الإسلامية لا بد من أن نتعرف على باقي الحضارات ومن أهمها الحضارة الغربية المعاصرة، ونستفيد من النتائج المعرفي التقني السليم الذي أنتجته البشرية لسد الفراغات وتحسين الحياة المعيشية والمعرفية.

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

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

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

6. قد أبتلى العالم الإسلامي، لا سيما نخبه الفكرية، بالتغرب والانبهار أمام الغرب واستلاب الهوية، ولا يمكن التخلص من ذلك ومعالجة من هذه الأزمة إلا - بالتعرف الموضوعي على الغرب، وتفكيك بناه وأسس ومقوماته، إذ الانبهار فرع تصوّر التفوق التام للآخر في جميع المجالات حيث إن «حب الشيء يعمي ويصم»، وهذه الصورة الخيالية سوف تتشع بعد تفكيك البنى والوقوف على نقاط القوة والضعف ولا يبقى مجال للانبهار، بل سوف ينتقل الإنسان من الانبهار إلى الموضوعية ويخرج من طور

استلاب الهوية.

ص: 18

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

(دار الفكر، بيروت، 1981م)

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

7. قد حوّل الغرب - بفضل تفوّقه - العالم إلى مركز وأطراف حيث إنّه هو المركز والآ-خر هو الطرف، وللخروج من هذا المأزق وقلب الطاولة لا بد من تأسيس علم الاستغراب، فإما أن نكون مراكز كلنا أو أطرافاً كلنا.

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

5. الأهداف:

إنّ الدوافع الكامنة- في الضمير الواعي واللاواعي- 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 وتفوّق 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. النفوذ في البنى الفكرية والمعرفية الغربية للوقوف على ما أدى إلى قوام الحضارة الغربية وكشف مبانيها ومقوماتها.

2. تفكيك الأسس والمباني وغربلتها للقيام بالتفاعل والتعامل الإيجابي معها

ص: 19

حيث يتم أخذ الإيجابي ورفض السلبي.

3. القيام بمراجعة شاملة لتاريخ 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 والخُلقي الموجود في الغرب جراء الابتعاد عن المعنى والدين.

5. التخلّص 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 الأنا والآخر من خلال التفاعل الإيجابي وفتح باب الحوار مع الآخر، وتكوين الذهنية الإسلامية والعربية بحيث تتمكن من مساجلة الغرب ومحاكمته وأن تكون ندا له.

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

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

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

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

إنّ الوقوف على الخلافات الموجودة في الغرب يُبدّد هذا الوهم ويثبت بأن ما وصل إليه الغرب ليس أمراً نهائياً ومقدّساً.

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

6. الآليات ومنهج العمل:

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

1. هناك اتجاهات وطرائق مختلفة في دراسة الغرب، فتارةً ننظر إلى الغرب ككيان تاريخي نشأ في نقطة زمنية معينة وامتد على طول التاريخ، وتارةً أخرى ننظر 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 نحتاج 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 يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا» (المائدة: 8)

ص: 21

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

4. الاعتماد على المصادر الرئيسة الغربية بلغاتها الأصلية مهما أمكن، لما في بعض الترجمات من هفوات لا تغتفر.
5. التواصل مع منتقدي الغرب شرقاً وغرباً؛ سواء الذين نشأوا في أحضان الغرب وغاضهم جبروته وسحقه للآخرين، 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 والفلسفي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتربوي والأخلاقي وغيرها من الموارد التي كونت الحضارة الغربية وتعد من مقوماتها الأساسية.
8. القيام بعملية التصنيف والأرشفة إما بحسب البلد أو الموضوع أو الأشخاص أو المدارس والمذاهب أو الأدوار إذ إن نصف العلم تنظيمه.
9. الانطلاق من ثقافتنا وتراثنا وقيمتنا الدينية والإنسانية.
10. في عملية الاقتباس من الغرب في ما هو إيجابي لا بد أن يكون عملنا تأسيسياً بمعنى عدم الاقتصار على الترجمة والنقل الصرف بل التأثير والتأثر المتقابل بأن نمزجه بثقافتنا ونضيف عليه أو نقص منه بحسب الحاجة والمصلحة والبيئة التي نعيشها، وبهذا نتمكن من هندسة العلم المأخوذ ولي عنقه بما يتوافق 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، ويتحوّل إلى مشروع في صميم وعي الأمة يكتب وينظر ويفكر فيه الصغير والكبير، يتوارثه الأبناء عن الآباء، والصغار عن الكبار، يمكن أن نجتني الفوائد التالية:

1. استرجاع الثقة بالنفس بعد ما تتمكن من فهم الغرب والدخول معه في سجلات علمية وتفاعل مستمر ومتكافئ .
2. الخروج من مركزية الغرب والتعامل معه معاملة الند للند، وجعله مدروساً بعد أن كان دارساً.
3. الخروج من الانبهار أمام الغرب والتخلّص من حالة التغرب.
4. الهندسة 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 بثتى 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 ومقدس.

8. الهفوات والمخاطر :

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

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

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

1. الوقوع في مغالطة الوجه والكنه أو الجزء والكل، حيث يتم فيها أخذ الجزء مكان الكل والوجه مكان الكنه، بمعنى أن نأخذ جهة واحدة ونطاقاً واحداً من الغرب ونقتصر عليه ونزعم أنه المقوّم الوحيد للغرب أو الحضارة الغربية، ونغفل عن باقي الجوانب التي كوّنّت تلك الحضارة وهذا ما وقع فيه الدكتور حسن حنفي حيث اقتصر في كتابه (مقدمة في علم الاستغراب) على الوعي الفلسفي الأوروبي وجعله أم العلوم الأخرى، فقال: «فالوعي الأوروبي بالنسبة لنا هو الوعي الفلسفي، فالفلسفة أم العلوم الوعي الأوروبي بالنسبة لنا فلسفي خالص ليس السياسي أو الاقتصادي.. الوعي الفلسفي هو أساس الوعي السياسي والاقتصادي والاجتماعي. فالوعي الأوروبي لديّ يشير إلى منطقة الوعي الخالص الذي يحمل التصورات للعالم؛ هو أساساً الوعي الفلسفي أو الوعي النظري»⁽¹⁾.

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

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

ص: 24

الدارسون في طيات دراساتهم الجامعية عن الدول المختلفة ومذاهبها الفكرية.

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

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

5. الغفلة عن خلفيات ناقدتي الغرب من الغربيين إذ إنّ المنطلقات والخلفيات تختلف عند الناقدتين للغرب، فهناك من ينتقد الغرب من منطلقات يسارية وماركسية ويجعل البدائل 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 تقيّمه، 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 النقود، 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 تصبّ في مصب الغرب نفسه، حيث أسس مذهب الظاهريات وهو لا يقلّ خلافاً 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 خنثى - إن صح التعبير - لا تحمل

أي مبادئ وقيم.

7. جعل الغرب كتلة شريرة واحدة ورفضه جملةً وتفصيلاً.

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

9. الاستغراب والاستشراق:

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

للاستشراق أو لا؟!!

فقد ذهب الدكتور حسن حنفي إلى أنّ الاستغراب يعادل وينظر 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 الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الاستغراب إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر» (2). وآلية 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. أنّ 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 الأثروبولوجيا الحضارية

ص: 26

1- مقدمة في علم الاستغراب: 48

2- م. ن: 23

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

4. الاستشراق لم يكن محايداً بينما الاستغراب أقرب إلى الحيادية نظراً لأنه لا يبغى السيطرة والهيمنة بل يبغى التحرّر من أسر الآخر.

أما الدكتور رضا داوودي أردكاني فيذهب إلى خلاف ذلك، وينفي هذا التناظر شكلاً ومضموناً ومنهجاً، فإنه يرى من جهة أنّ هذا التناظر لم يرد في أي معجم وقاموس لغوي بحيث لم يجعل الاستغراب مناظراً للاستشراق، ومن جهة ثانية وجود الخلاف البنيوي بينهما حيث إنّ الاستشراق هو نسبة خاصة بين الباحث وموضوع بحثه، بين الذات الدارس والموضوع المدروس، في هذه النسبة يكون الدارس مهيمناً ومتسلطاً على الموضوع المدروس ولم تكن له أيّ علاقة معه، إذ ما دام لم يدخل الموضوع تحت تملك وتصرف وإحاطة الدارس التامة لا يمكن أن يكون موضوعاً مدروساً، وعليه فهذه العملية لم تتحقق في الاستغراب إذ لم تتمكن من جعل الغرب موضوعاً مدروساً لأنه أولاً قد استولى علينا ولم يدخل تحت تصرفنا وإحاطتنا وتملكنا، وثانياً إنّنا قد أصبحنا متعلقين بعلومه ومعطياته المعرفية بحيث لم تتمكن من جعله موضوعاً للدراسة حتى ننظر إليه نظرةً فوقيةً خارجيةً محايدة. (1)

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

ومع هذا يرى الدكتور داوودي أنّ الاستغراب ممكن فيما لو حلّ الشرقيون محل

ص: 27

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

2- م.ن: 36

3- م.ن: 44

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

نعم ربما يهوي الغرب نحو الانحطاط ويتجدد الشرق وتفتح قرائح الفكر والعلم فيه ولكن ستتولد 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 فلا بد من رعاية الضوابط التالية:

1. الذي يحاول دراسة الغرب (المستغرب) لا بد أن يتحرّر من قيود الغرب ويرى نفسه منفكاً 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 نسبتها 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 أسرها.

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 وتعذره، 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 - لتحقيق ذلك - التحرر من هيمنة الغرب والنظر إليه من الأعلى والخروج من عالمه، ولا يخفى صعوبة تحقق هذين الشرطين.

وختاماً فإنَّ أفضل فلسفة تعيننا في الوقت الحاضر على الاستغراب هي مباحث ما بعد الحداثة كطريق للوصول إلى علم الاستغراب، إذ إنَّ مباحث ما بعد الحداثة شككت في مبادئ الغرب وأسسها، وهذا ما يفسح المجال لتأسيس علم الاستغراب(1).

10. الخاتمة:

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

ولابد من التنويه مرّةً أخرى إلى أنّ علم الاستغراب لا يعني إطلاقاً القيام بمعادة الغرب ورفضه جملةً وتفصيلاً، بل هو سجل فكري معرفي موضوعي مستمر لاسترجاع الأنا وتقويمها من جديد.

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

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم وآله الطاهرين.

ص: 29

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي(1)

أولاً: التحديد 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 جدا العثور فيها على هذا التقابل بين «الغرب» و «الإسلام». ذلك أن العبارة التي برزت 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 التحديد يلغي التوصيف العقائدي أما تحديد يأخذ تحديد الجهات مثل «الشرق والغرب» فهو توصيف ظهر حديثاً مع الحداثة الغربية، على الرغم من أن التراث الديني استعمل توصيفات مماثلة كما جاء في القرآن الكريم ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب (البقرة177).

فإن اصطلاح «الغرب» «Occident West أي الدول الغربية، والشرق» «Orient East بمعنى الدول الشرقية، وهما معاً 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 استشراقية غربية في تجزئة العالم الاسلامي ومنحه توصيفاً يتجاهل الهوية الجامعة سواء أكان إسلامياً أم عربياً. فهناك توصيف يراعي التمييز بين الغرب كجهة موحدة مركزية ويقابلها شرق ويعمل على تصنيفه اذ تجلى هذا في (المعاجم الأوربية المعاصرة يتم التمييز بين «الغرب» occident كجهة جغرافية وبين «الغرب» Occident (بحرف O الكبير للدلالة على العلمية) مثل مصطلح جيو سياسي 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 الاسلامي هي مجردة من الحقيقة بل مختلقة اذ يرتبط اختراع الآخر؛ لأن الخطاب حول الآخر هو بالأساس يعد خطاباً حول الاختلاف. (فإن التساؤل فيه ضروري حول الأنا 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 الأنا والآخر على الرغم من بعدها التاريخي والسياسي إلا إنها كانت علاقة غير مفكر 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- الأنا والآخر ... أو مسألة الغربية، <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 البعد الظاهراتي الذي أخذ تحولاً يراعي الجوانب النفسية في كشف صورة الآخر، وهذا ما يمكن ملاحظته في (اختلاف بين السياقين الوسيط والحديث في العلاقة بين الأنا والآخر إنما يعكس اختلافاً جلياً في صورة الآخر في الثقافة العربية، وفي مجال الآخريّة، فإن كان مجال الآخريّة في السياق الحديث قد اختزل في الغرب وحده، فإن مجال الآخريّة في السياق الوسيط كان متشعباً ومتعددًا وممتدًا بامتداد المعلوم من العالم آنذاك⁽¹⁾). فإن التصور عن الآخر كما قلنا هو فعالية نفسية مثلما هي سياسية تحاول ان تمنح الآخر توصيفاً او تنميطاً وهو قد يكون سلبياً او ايجابياً، 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 تميطات هومي بابل (Homi K. Bahah) فهو يرى أن المستعمر يميل إلى تنميط المستعمر من خلال وصفه بصفات ثابتة ومبالغ فيها، ويحرص على تكرارها، مثل وصف المستعمر بالوحشي والانحراف الجنسي⁽²⁾. من هنا نستطيع الاستدلال على طبيعة العلاقة الغرب والإسلام بأن لها كثيراً من المضامين الايديولوجية والنفسية والوجدانية بل تركت أثرها في كثير من الصور النمطية في تصوير كل من الطرفين احدهما للآخر وهذا جزء من علاقة الصراع الطويلة بين الطرفين في أثناء العصر الوسيط وحقبة الاستعمار، شكلت حضوراً وراسباً عميقاً في الخطاب الجمعي بكل حمولاته المعنوية . اذ نستطيع ان نعرض إلى تحولات تلك العلاقة.

ثانياً: إن جدلية العلاقة بين الأنا والآخر:

من أجل تحليلها نجد أنها تحتوي على مضامين الأيديولوجية سواء أكانت صريحة أم مضمرة، 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، ط1، بيروت، 2004م، ص

2- فاطمة حمد المزروعى، تمثلات الآخر في أدب قبل الإسلام هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، ابوظبي، 2007م، ص 49

يحاول من خلالها إخفاء أو إضمارها علاقة القوة تلك، لكن تبقى تلك القوة تحمل

طابعاً رمزياً.

تولدت بأشكال متنوعة من قبل الآخر الذي فرض ثقافة ولغة بوصفها تحتكر معنى العلمي والحداثي وبالتالي الانساني بقيمة المعاصر، ولكي يكون الآخر غير الغربي من ضمن حدود المنظومة الانسانية العربية التي تدعي الكونية، لا بد أن يتكلم اللغة نفسها وينتمي إلى منظومة القيم الانسانية نفسها. فان هذه المعرفة التي تدعي الكونية هي يقينا محدودة الموقع وكل معرفة هي منشأة إنشائية فالمعرفة الأوروبية في العلوم: (الاجتماعية والإنسانية والطبيعية) وفي الآليات الفكرية لها موقع جغرافي كان يمثل مكان النشأة الخاص بها مرتبطاً 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 المقولة نجد أن المعرفة الغربية تمتلك منظومة عرفية للتصنيف الاجتماعي هي التي اخترعت النزعة الغربية كما تجلت بالاستشراق والتميز بين جنوب أوروبا عن مركزها وعلى مدى هذا التاريخ الطويل أعادت رسم خارطة العالم على أساس: (عالم أول وعالم ثان وعالم ثالث) أبان الحرب الباردة إن أماكن اللا-فكر (أي أماكن الأسطورة والأديان غير الغربية والفولكلور)، والمناطق والشعوب التي تنطوي على التخلف قد استفاقت اليوم من عملية التغريب التي طال أمدها بعد ان تم اختراعها بوصفها *anthropos*، بوساطة موضع تلفظ عرف نفسه بنفسه باعتباره (*humanitas*)، والآن فإن هناك اتجاهاً خارج الفكر الغربي من العالم الثالث لم يعد يطالب بالاعتراف به من طرف أوروبا بإدراجه في الانسانية، وقد تنوعت الثقافات التي احتكرت التمثيل الكوني الانسانية وما بعدها بمجرد خطابات محلية من هنا تأتي ضرورة مراجعة نقدية للآخر ومعرفة، (فإن عملية التحكم في المعرفة لن تدعى إلى المساءلة. ومن أجل أن نضع التأسيس الحديث /الكولونيالي لعملية التحكم في المعرفة، موضع سؤال، من الضروري، أن

ص: 33

1- ييبو بورديو، العنف الرمزي، ترجمة، نظير جاهل المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1994م، ص 35

تركز على العارف بدلا من التركيز على الشيء المعروف. وذلك يعني أن نذهب إلى الافتراضات الحقيقية التي تشدّ موضع التلّفظات(1).

أولاً: 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 و تفتيش الأرواح «الكاثوليكية تحول أنظارها إلى الأقلية الدينية والعرقية الأخرى على أرضها وشرعت فور غزو غرناطة إلى تنصيرها قسرياً، وهي العملية التي بدأها رجل الدين المتعصب ثيسنيروس في إقناع المسلمين بالتخلي عن دينهم واعتناق النصرانية، باستعمال الشدة والتعذيب والسجن لإجبار المسلمين على اعتناق النصرانية (2)، وقد ارتكبت الفظائع بحق المسلمين من محاكم تفتيش والتحول إلى المسيحية في ظل ضغط الكنيسة وقسوتها وعنقها الرمزي والجسدي يطارد العرب الموريسكية كان عنفاً رمزياً يقوم على محو الهوية الإسلامية وقد تجلى 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 تميز للهوية لهذا (كانت عقوبة الختان هي النفي الدائم وخسران جميع الممتلكات وبذلت جهود لتعقب أولئك الذين كانوا يقومون بعمليات الختان (4) كانت تلك الاوضاع قد عكست موقفاً غربياً عنيفاً وعصائياً تجاه الآخر.

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

ص: 34

-
- 1- والنرد منبولو، العصيان المعرفي، التفكير المستقل ولحرية الدو كولونيالية، ترجمة فتحي المسكيني، موقع مؤمنون بلا حدود
 - 2- ماثيوكار، الدين والدم إبادة شعب الأندلس، ترجمة مصطفى، قاسم دار كلمة، ط1، ابوظبي، 2013م، ص
 - 3- اندرو، هوتيكروفت الكفار، تاريخ الصراع المسيحية والإسلام، ترجمة قاسم عبده 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 تحتكر التمثيل العلمي والشرعية الانسانية والتي ارتبطت بعملية الهيمنة الكونبالية وتحضير الشعوب المتخلفة يظهر (إن الافتراض الأساسي هو أن العارف متورط دوماً على مستوى سياسة الجغرافيا وعلى مستوى سياسة الأجساد في صلب المعروف، على الرغم من أن الإيستيمولوجيا الحديثة) غطرت 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 متميز من أجل التقييم والإملاء)(1). وقد كانت المعرفة وبخاصة أصحاب النزعة الوضعية بذلوا جهودهم في اعتبار كل فلسفة تكاد تكون ميثافيزيقا ومنها مسائل القيم والحقيقة والجمالية وقضايا الفلسفة النظرية كقضية الله وخلود الروح واللانهاية وانقسام العالم ومعنى الحياة فكلها مسائل عدوها ضرباً من العبث مادامت لا تربطها أي اصره في ميدان العلم فهي ليست من قبيل المسلمات التحليلية والتجريبية (2).

وكانت حركات المقاومة في العالم الثالث قد انخرطت في عصيان معرفي يعمل على فك ارتباط عن سحر الفكر الغربي عن الحداثة والمثل العليا للإنسانية في حقبة الاستعمار أو اليوم بعود البنك الدولي وعوده بالنمو الاقتصادي والازدهار في ظل اقتصاديات العولمة المتوحشة (3). بحيادية 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 يدعو إلى فهمه أولاً، ثم مواجهته بما يكفل الحرية، والاستقلال للشعوب المستضعفة(4). فان معرفة الغرب هي الغاية التي يصل إليها خطابنا النقدي

ص: 35

- 1- والنرد. منيولو، العصيان المعرفي، التفكير المستقل وحرية الدو كولونبالية، المرجع السابق
- 2- ميشيل ماركوفيتش، العلم والايديولوجية، ترجمة، أحمد السطاتي منشورات الكلام السلسلة الثقافية : 1، 1973م، ص 13.
- 3- انظر والنرد. منيولو، العصيان المعرفي التفكير المستقل وحرية الدو كولونبالية، المرجع السابق.
- 4- خالد سعيد أدوارد سعيد ناقدا الاستشراق المركز الحضاري لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2011م، ص 127.

هذا الاحتجاج تنوع 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 أحقية هذا التيار في تقديم الإسلام والحضارة الإسلامية للطرف الآخر». فعلى الغرب... أن يحاول خوض الحوار مع أولئك الذين يمثلون بجدارة الفكر والثقافة الإسلاميين. أما المتغربون الذين هم في حقيقة الأمر تمثيل ناقص ومشوّه للغرب نفسه، فإن حوار الغرب معهم لا يشكل ديالوغاً و(حواراً ثنائياً)، ليس ذلك وحسب، بل إنه لا يشكل مونولوجاً و(مناجاة أحادية)، أيضاً كما يؤكد على ذلك خاتمي وهو أحد أبرز رموز هذا التيار في حوار الحضارات(1). وقد اخذ هذا التيار موقفاً احتجاجياً أكثر جذرية في نقد الغرب وتبيان تناهي مقولاته التي تدعي الكلية والشمولية في حين هي تمثل نزوعاً للهيمنة على مصائر الشعوب ونهب خيراتها والعمل على افقارها.

جاء هذا الكتاب في توصيف حركة الاحتجاج والمقاومة لدى الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر إذ تم تناول فكر مجموعة كبيرة من مفكري التيار الاسلامي في هذا الكتاب سواء 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 أثره في كثير من الأجيال التي لم تنتبه إلى آليات الآخر في نفي الآخر والعمل على مواصلة أزماته : (الفكرية والمجتمعية والحضارية) على صعيد المنهج والرؤية .

ص: 36

1- الزهراء عاشور ، حوار الحضارات وإشكالية الأنا 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 تعبير «الاستشراق» و «المستشرق»، نتيجة انهماج مؤسسات متخصصة بهذين الحقلين في أوروبا 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» المتوخى .

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

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

ص: 37

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

يدرس أطفالنا في كتبهم الدراسية تاريخ كل من أوروبا وأميركا وجغرافيتهما، حتى أن العلوم التي تُدرّس في الثانويات والجامعات، ليست في أغلبها سوى ترجمة لأعمال الغربيين، ناهيك عمّا دونه المستشرقون الغربيون من تاريخ علومنا وفلسفتنا وفنوننا وآدابنا، لينحصر دورنا بترجمتها فحسب.

إذاً، 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؟

إنّ هاتين المعرفتين متميزتان تماماً؛ فمعرفة الغرب بالشرق هي معرفة استقصائية، أما المعرفة التي نمتلكها عن الغرب - كما يُعبر غابرييل مارسيل - فهي معرفة أوليّة ناقصة، تمثل مجموعة العلوم الرسمية التي تلقيناها من الغرب، لا تشكل إلا مجرد أخبار وصلتنا عنهم.

في المقابل، لم يأخذ المستشرقون شيئاً منّا، 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 تمكننا من اتخاذ الغرب موضوعاً لدراساتنا، نتيجة عجزنا عن تأطيره ضمن حدود قدرتنا، كما أن بدايات احتكاكنا بالغرب كشفت حاجتنا للعلوم والقوانين والتقاليد الغربية، ما حرمننا من مقارنة الغرب بنظرة موضوعية لانعدام 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 يُصنّف علماؤنا الأقدمون الذين أخذوا الطبّ 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 وفلاسفته 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 يؤمنوا بذلك الدين ويبلّغوا أحكامه، بينما ليس من الضروري أن يكون المتخصص بـ«الإسلاميات» معتقداً بذلك الدين وملتصقاً به.

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

ولا تشدّ سائر العلوم الحديثة عن تلك النسبة؛ بمعنى أنّ منهجية البحث تقتضي من الباحث مقارنة متعلق (بفتح اللام) بحثه بنظرة موضوعية تعتمد الحيادية؛ إذ يمكن لأديب 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 النظرة الحيادية؛ فيمكن للقارئ الفارسي للشعر الفارسي تناول أنواع الشعر وصوره بحثاً ودراسةً، دون أن يتأثر تذوّقه للشعر بمنهجية البحث، لأنّ تذوّق الشعر والاستئناس به ليسا إلا نتيجة ميله له؛ فالشاعر يهوى الشعر، دون أن يُعاب عليه ذلك، أو يُعترض عليه بحجّة لزوم اتخاذ الحيادية سبيلاً في رؤيته الشعرية.

لطالما كان أدباؤنا وشعراؤنا متذوّقين 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 وعلمائنا فيما بعد، وقد تعاملت المدرسة الوضعية مع ذلك التقليد باعتباره أمراً مفروضاً وضرورياً مع ازدياد كلّ نسبة وطريق آخر سواه.

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

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

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

«الاستغراب» من جهة، والإحاطة بعلوم الغرب وثقافته من جهة أخرى؛ الأمر الذي يدعونا لتسليط الضوء على أقسام العلم تخفيفاً 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 يتحكّم به، بالرغم من عدم انفصاله عنه.

كما ينقسم العلم الأوّل الموضوعي بدوره إلى قسمين؛ أحدهما العلم بالأمر والأشياء التي تتصل بالعالم الموجود والمتجدّد، سواء كانت تاريخية أو ثقافية أو طبيعية، والآخر العلم بالأمر ذات العلاقة بعالم متشتت، لم يبلغنا منه سوى مجموعة

أخبار وآثار، والذي يُعدّ الاستشراق من سنخه؛ فلو كان من المقرر التعامل مع

«الاستغراب» كـ«الاستشراق»، عندئذ يلزمنا انتظار نهاية العصر الغربي أو افتراض حالة يكون العصر الغربي قد بلغ فيها نهاياته.

علينا الأخذ بعين الاعتبار فكرة إعراض المستشرق عن الاهتمام بأي شيء لا يزال ينبض بالحياة في الشرق، فقد قام المستشرقون بدراسات مهمة في مجالات العرفان والفلسفة والكلام والأدب والسياسة.... لكن لم نعثر على باحث مستشرق أنجز 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 كل من الفلسفة والعرفان والكلام والأدب مَيّتة عفا عليها الزمن، وأنه لم يبق من العلوم الحيّة سوى أصول الفقه، لأنّ كافة العلوم والمعارف حيّة، ولكنّ المستشرق ينسبها للماضي.

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

بعبارة أخرى، إذا كان للمستشرقين أن يُجروا أبحاثهم ودراساتهم في تاريخ الشعوب

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

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

كان «بيرجسون» يقول، في سياق حديثه عن المعرفة العلمية والعقلية، بأنّ العقل يُسكّن 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 والصبورية، بل يبحث عن صورة الأشياء المميّنة والجمادة.

إذا ك ان 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 سيتبدّل إلى شيء فيزيائي خاضع لقوانين الفيزياء.

لقد كتب المستشرقون تاريخ الشرق من موقع التسلّط والهيمنة والغلبة؛ الأمر الذي يجعل من معرفتهم بالشرق مختلفة كلياً عن معرفتنا بالغرب، بل لا مجال للمقارنة بينهما، لأنّهم تمكنوا من اتخاذ الشرق موضوعاً لأبحاثهم ومعرفتهم، بينما لم تتعدّ معرفتنا بالغرب شكلاً 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 بعلم الغرب وآدابه وفلسفته وتكنولوجيته، دون أن يُعتبرا «مستغربين»، بل لم يتعامل أحدٌ مع منهجيتهم وسلوكهم 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»، يعيننا على استعراض شروط تحققه - أي «الاستغراب» كما يلي:

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

المتوخي، أو باعتباره المعلم والموجه، مكتفين بالنظر إليه كأخرٍ مختلف.

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

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

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

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

إن 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 والتكنولوجيّة، إلا أنّ محلّ 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، وبسط جناحه على كافة أرجاء العالم، محوّلاً 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 وكيونيته سيتعاملون بالضرورة مع

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

أما أولئك الذين يقاربون الغرب تاريخاً عالمياً، ذا ماهية ومزايا معيّنة، فإنّهم يجارون تلك الفئة من الغربيين الذين يتساءلون عن بدايات الغرب ومآلاته، ويسبرون حقيقة تاريخ الغرب في سبيل معرفته فهم بمعنى ما يتقبلون فكرة إمكانية تحقق «الاستغراب» لابسئحه الاستشراقي؛ فلا يتخذ المستغرب من الغرب موضوعاً لبحثه، بل يستوعب تاريخه في ضوء ماهيته التي يبحث عنها ماهية في ضوء تاريخه.

يمثل هذا النوع من فهم تاريخ الغرب وماهيته نوعاً من المعرفة الظاهرية، التي تستلزم الاحتكاك بعالم الغرب وفهمه من الناحية التجريبية.

2 - يستلزم إطلاق مشروع «الاستغراب» استيعاب التاريخ الغربي بشكل عام، والذي ينحصر سبيل بلوغه في سبر فلسفته، ويتمظهر في تقنيته، ما يستدعي الإحاطة بكليهما (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» بكتابة مقالة حول الثورة الفرنسية، أو ترجمة عمل أدبي فلسفي، لأنّ الشرط الأساس لتحقيقه يتمثل في القدرة على التغلغل في فكر الغرب وفنّه وتاريخه وترسيخ الأقدام فيها.

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

قد نكتب مئات المقالات حول «سوفوكليس» و«أفلاطون» و«فيرجيل» و«بوتيسوس» 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؛ لأن أقصى ما يمكن أن تعكسه تلك المقالات إثبات شغفنا بكبار شعراء الغرب وأدبائه وفلاسفته، وعلمائه بينما «المستغرب» الحقيقي هو ذلك الشخص القادر على إدخالهم في منظومتنا الفكرية.

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

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

«الحلاج».

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

3 - مشروع «الاستغراب» رهن بمعرفة منشأ ومعنى كل من العلم الحديث والثقافة الحديثة والحقوق الحديثة والسياسة الحديثة، وطالما أطلقنا أحكامنا على العلم والسياسة و... بناءً على المشهور السائد من الآراء فلا يمكننا أن نكون «مستغربين»؛ فلا نتوقع من مؤيدي الديمقراطية الاشتراكيين، والفاشييين، والنازيين، و... أن ينتموا إلى تلك الفئة.

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

ص: 45

4- مع ذلك كلّه، 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 يدّعون بأنّ الحداثة قد وصلت إلى مرحلة من الجمود والتوسع الصوري والرسمي، الأمر الذي قد يرسخ في أذهاننا فكرة توقف التجدد وجموده.

في المقابل، يمتاز الفكر «ما بعد الحداثوي بالرفض للتعامل مع كل جديد ما يمهد الأرضيّة للعودة إلى الشرق واقتباس كلمات مفكره ومرشدي الفكر الروحي والمعنوي لإضاءة طريق المستقبل.

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

إن سبر «الاستغراب» ودراسته في حاجة إلى القدرة على كتابة مقالة بحثية أو تأليف كتاب تحقيقي حول السياسة والأدب والفن والثقافة والاقتصاد والفلسفة في الغرب، ما يؤكد أهميّة ترجمة كافّة الأعمال الفلسفية والأدبية والسياسية والتاريخية الغربيّة المهمّة من ناحية، ويفرض على اللّغة أن تتمتع بالمقدرة والحيوية اللازمين 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 يقرؤون تاريخ وجغرافية أوروبا وأمريكا، ويطالعون القصص الغربيّة ويطالعون على سير الشخصيات الغربية البارزة.

فضلاً عن مطالعة قرائنا لترجمات الكتب الأجنبية، ناهيك عن أن كثيراً من الأفلام والبرامج التلفزيونية التي نشاهدها هي من نتاج الغرب، كما أن 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 «مستشرقهم» و«استشراقهم»، بينما لانطلق اسم

«المستغرب» على علمائنا المُلمّين بأوضاع الغرب وأحوالهم؛ إذ على سبيل المثال، لم نطلق صفة «المستغرب» على كل من «عبد اللطيف 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 الادّعاء بأنّ المستشرق يتناول دراسة الشرق باعتباره تاريخاً مضى بينما لا يمكن اعتبار الغرب موضوعاً لـ«الاستغراب» لأنه لم يلتحق بالماضي بعد؛ حيث يوجد اليوم مستشرقون يدرسون الأوضاع الجارية في كل من إيران والصين والهند ودول إسلامية وشرقية أخرى بصورة عامة.

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

فإذا كان مسموحاً 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 العميقة تحتاج إلى شروط منها، لزوم سبر ماهية الغرب، أو تقبّل ادعائه، كحد أدنى، بضرورة التعامل معه معه ككيان

ذي عنوان تاريخي مميز يختلف عن التواريخ 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، علماً أنّ الخروج من هذا النطاق في عصرنا الحاضر أمر شاق للغاية؛ إذ كيف يمكن تصوّر اتخاذ الغرب موضوعاً للبحث طالما لم يتحرّر كلّ من الرؤية والفكر والرأي والعقل والقلب والروح من قيوده؟

لقد علّم الغرب البشر، طوال 400 عام، كيفية النظر إلى الموجودات وانتخاب الطريق ومآله، متمصّماً خلالها دور دليل عمل وعلم، أو مدعياً الهداية والقيادة على الأقلّ، معتبراً نفسه تجسيداً للعلم والعقل معاً، فكيف يمكن التفكير بإنزاله من سدة العلم والسلطة بتلك البساطة، وتحديدده 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، ووجودهم 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 أنّ تلك المقاربات تسدّ الطريق أمام معرفة الغرب محوِّلة العلم إلى حجاب مانع، يصيبنا بحالة يكون فيه العلم أشدّ علينا من الجهل.

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

ص: 49

استخدمت الثقافة الأوروبية عدة استراتيجيات، وهي توطر فكرياً ما اعتقدته تفوقاً أوروبياً على كافة الحضارات والثقافات، تضمنت التنظير لتلك الرؤية، وصياغة الخطاب الذي يبرر السيطرة الأوروبية على الثقافات الأخرى، من خلال تعميم القيم والممارسات الأوروبية على «الآخر» الذي اعتُبر وُصِّوَر ذا قيم وثقافة أدنى، ويستوجب تقدمه الدوران في الفلك الثقافي الغربي.

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

وقد ظهر مفهوم الغرب، تمخضاً عن الحقبة الطويلة التي يصطلح عليها بالعصر الوسيط، التي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكيل هوية أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة ظهر المفهوم بأبعاده الدلالية الأولية، التي تمثلت في تثبيت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية علي أنها ركائز أساسية تشكل هويته. وأدت هذه العملية إلي ولادة مفهوم

المركزية الغربية، الذي تتجلى إشكاليته في أنه 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 أواصر الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها. فيما تقصد المفهوم أن يمارس إقصاء لكل ما هو ليس غربياً، دافعاً به إلى خارج الفلك التاريخي الذي أصبح الغرب مركزه، على أن يكون مجالاً يتمدد فيه، وحقلاً يجهزه بما يحتاج إليه(1).

ساعدت عوامل عدة على تدشين وتثبيت الهوية الغربية الحديثة، ووضوح وتجلي مفهوم التمركز، فبجانب الثورة الفكرية والعلمية، وحلول العلمية العقلية محل الرسالة الدينية، ما كرس لتمركز «الأنا» عند الغرب، الذي صار رمزاً للتحضر، بينما العالم الآخر هو رمز للتوحش والهمجية، بعد أن نابت ثنائية حيوية أوروبا / خمول العالم عن ثنائية الإيمان/ الكفر التقليدية، أو ثنائية التمدن / التوحش، فإن بداية الإعلان عن الزمن الأوروبي، وتشكيل هوية محددة إعمالاً للمركزية الغربية جاءت مع الكشوف الجغرافية الكبرى، وعبور كولمبوس للمحيط الأطلسي عام 1492، حيث أفضيت أمريكا وتاريخها القديم، وطمست معالمها ابتداءً من تحديد تسمية تحتفي بالاتباعية للذات الغربية، هذه التسمية التي حاولت ممارسة الإقصاء بإخفاء هويتها الحقيقية وإخماد وطمس أصلها، فكان الإعلان عن هوية أوروبا الغربية وذاتها بقتل الآخر واستبعاده(2). واستمرت الآثار السياسية والثقافية لهذه الحملة كامنة في صميم الثقافة الغربية، ولعل أبرز تجلياتها نظرة الغرب الاستعلائية إلى نفسه والتي ترافقها النظرة الدونية للثقافات والشعوب غير الغربية، وقيمها، وثقافتها، والشعور بالتفوق لدى الذات الغربية. هذه النظرة التي تجلى تطورها في كونها أضحت مبرراً عنصرياً بواجهة أخلاقية لتوسعات أوروبا الاستعمارية في بلاد من اعتبرتهم هوامش، مروجة خطاب المنوط بإخراجهم من الظلام والجهل

ص: 51

1- السيد ياسين، المركزية الغربية 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>

وإلحاقهم بركب الحضارة، وإن كان باستخدام القوة، بكافة تمثلاتها.

ثمة منظومات فكرية صاغت أسس فكرة التمرکز الأوروبي، وأصلت له من أجل صناعة صورة تشرعن للغربي إقصاءه للآخر وتهميشه وتجلت في نظريات أصلت للحضارة الأوروبية بادعاء النقاء، وعدم تأثرها بأي حضارة أخرى غير غربية، وانعدام القيمة والتأثير المطلق للحضارات الأخرى، وقد أشار الأنثروبولوجي الفرنسي، جيرار ليكريلك، إلى دور «النظريات التطورية» في رسم صورة عن حضارات متفرقة ومتأخرة تتقدمها أوروبا وتشكل نموذجاً يمكن تتبع خطاه، فقد كان بناء تلك النظريات أحد الطرق التي حاولت أوروبا بواسطتها أن تفهم التنوع الثقافي في العالم الذي اعترفت به، إبان التوسع الاستعماري. ففي إطار مقارنة كهذه 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 تتقدم تبعاً لهذا الخط، فإن بعضها كان أكثر «تقدماً» من البعض الآخر، بعضها يقود السباق، وبعضها الآخر يشكل جزءاً من المتبارين، وثمة بعض ثالث يسير في ذيل المتبارين. وهنا، تحتل أوروبا وبشكل طبيعي، كلياً، موقعاً يجعلها رأس الحضارة (إنها الحضارة بامتياز) أما «الحضارات الأخرى» (الإسلام، الهند الصين) فقد كانت أكثر «تأخرًا». وفي النهاية فإننا نصادف مجتمعات متوحشة أو «بدائية» لا- حق لها بأن يطلق عليها صفة «المتحضرة»، وتالياً فإنه لا بد لها أن تكتفي بموقع صاحبة «ثقافات» (1).

الزعم الأوروبي بإمكانية تصنيف المجتمعات الإنسانية، والحضارات والثقافات الأخرى، تبعاً لتقدمها 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 مجمل الإنتاج المعرفي الغربي

ص: 52

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 تمثلت باحتقار الثقافات والشعوب الأخرى، وخصوصاً الشرقية منها، وبدت الممارسة الاستعمارية أكثر وضوحاً مما كانت تتخفى خلفه من المثل العليا للأنوار، فانقلب العقل إلى اللاعقل، 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 تفرق بهذه المقاربة في أغلب الأحيان. حيث تقوم أوروبا بقيادة مباراة الحضارات، وفي إثرها يسير صف من الثقافات الصغيرة البدائية المعزولة والقديمة، والتي أصيبت بالتأخر التقني، وبالتالي الثقافي. فانعزال الحضارات الواحدة عن الأخرى، وهذا ما كان قاعدة طيلة التاريخ، قد آل إلى الانتهاء مع تشكل السوق العالمية، وتوسع الحضارة الحديثة، المولودة في أوروبا بشكل كوني. أما الحضارات الكبرى الأخرى سيكون بوسعها 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 والتقنية(2).

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

ص: 53

1- حسن أبو هنية، روح الأنوار" كأيديولوجيا استعمار والإصلاحية الإسلامية، التقرير. <http://altagreer.com>:2014/11/22

2- جيرار ليكريلك، 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 بالأسماوية، وتلبية حاجات الغرب الاقتصادية، عبر الانطلاق بتوسيع مجاله الاقتصادي خارج نطاق القارة الأوروبية، في ذلك الجزء من العالم الذي اعتبر مجالاً مستحقاً للتمدد.

تجلت الأهداف المرتبطة بقاعدة النظام الرأسمالي، التي تحمل طابعه، والتي وقفت وراء تقسيم العالم إلى مركز وهوامش وعمل خطاب التمرکز الغربي على إخفائها، في مسار عملية التحديث المدعاة من قبل الغرب للدول التي استعمرها، واعتبر أنها بما تحمله من خصوصية سبب في عدم الاستجابة للحدثة، كمشروع فلسفي وتجربة تاريخية، فصّـ نعت مجتمعاتها بأنها «ممانعة» للتحديث، ومنها المجتمعات العربية والإسلامية، حيث اتضح أن تحديث العالم ليس هدفاً غريباً، بقدر ما كان هدفاً خطابياً لنزعة التمرکز الغربي حول الذات، وفي القلب منها نسق الفكر الكولونيالي. فما سعى الغرب إلى تصديره للمجتمعات الأخرى إنما هو أشكال الحدثة الملونة، كي تصبح هوامش فعالة، تعمل كأسواق مفتوحة لسلمه من دون إنتاج، وجمهور مستهلك لإعلامه من دون ثقافة. ومن تلك الفجوة بين حاجة الغرب إلى تحديث هوامش المجتمعات الأخرى، وخوفه العميق من حدثة متونها، ولدت الإشكالية التي صارت مألوفة عن ازدواجية المعايير داخل مشروعه الحضاري، فحكم بعض المعايير مسارات تطوره الذاتي وتحكمت نقائضها بمسارات تمدده الخارجي؛ حيث احتل الغرب بلاداً ووظف أصحابها، في خدمة مشاريعه، فظل البناء الفلسفي المعتمد لمشروعه الحضاري عاجزاً عن حمل مشروع كوني حقيقي (1).

تمثلت تناقضات أطروحة التمرکز الثقافي الغربي، في رفض أوروبا التنوع

ص: 54

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

البشري الثقافي، وادعائها امتلاك الحقيقة، موجهة بنزوع إمبريالي، مستند إلى أيديولوجيا 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 الاستعمارية لمرجعياته الفكرية، التي يجعلها الأوروبيون في المقدمة دائماً. وفي هذا السياق تعرض الباحث إدريس هاني في دراسته حول «نقد الإنترنت وولوجيا والتمركز الأوروبي - حالة إفريقيا» إلى اصطدام هذه النظرة الغربية للذات بحقيقة مرة تمثلت بالنموذج الأفريقي، في إطار المعطيات الأنتروبولوجية التي أريد لها أن تُسخر في خدمة التمركز الأوروبي، لكنها انقلبت ضده، حيث غابت المصاديق الأنتروبولوجية في المجتمعات المدروسة، ومن ضمنها المجتمع الأفريقي. هذا المجتمع الذي يمتلك خصوصية الذوق وخصوصية الاتجاه، وبدلاً من أن تلتفت الأنتروبولوجيا 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 أفئدة مكنتها من ممارسة الأدوار المتناقضة، ومع إعادة منظرها كتابة تاريخ الإنسانية انطلاقاً من طموحاتهم المتمثلة في مزيد من السيطرة على العالم، في صلب المشروع نفسه، وأطروحة التمركز الأوروبي، الذي وظف في الحرب الأيديولوجية الرامية إلى تعميم التفوق الغربي في مختلف أصعدة الحياة. هذه الأطروحة اقتضى بناؤها الخلط بين معطيات تنتمي إلى مجالات معرفية، وأخرى ترتبط بالتوظيف الأيديولوجي الرامي إلى إنجاز مهام سياسية وأيديولوجية محددة، وهنا إشارة إلى السوسولوجيا الاستعمارية والأبحاث اللغوية، وأنتروبولوجيا الإثنيات، وغير ذلك من المجالات المعرفية التي تم فيها توظيف الآلية الأيديولوجية المتمركزة على الذات

ص: 55

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

<http://www.kalema.net/v1/?rpt=388art1999>

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 تكشف، مع تطور مشروع الحداثة، وتجلي ازدواجية المعايير في الأدوار التي مارسها 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 عاملاً آخر ساهم في إضفاء النسبية 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 تشكلها، وتشكل نماذجها المعرفية والأبستمولوجية أحكاماً عامة ومطلقة، بل تم إضفاء كثير من النسبية عليها. فلا يمكن للمعارف السوسيوولوجية والسيكولوجية أن تصبح كونية وعامة إلا بإدخال عناصر المتغيرات التي تنتمي إلى مجالات خارج محيط المركز الغربي(2).

على المستوى الخطابي، أي العناصر المكونة للخطاب وآليات تطبيقاته، فقد قدمت تشخيصات للآخر الغربي، وقراءة لخطابه الكولونيالي، وكان من أهم من اشتغل في هذا المجال فرانس فانون وهومي بابا، وقد وصف الأخير خطابات المستعمر بأنها تتميز بتمثيلات الساقطة، وتصير إنشاء متخيلاً يقدم سرداً يقتنع بأنه ممثل للسكان التابعين. وكما وصفه بابا فالخطاب الكولونيالي هو جهاز يعمل على الاعتراف بالاختلافات العرقية والثقافية والتاريخية، وإنكارها ووظيفته الاستراتيجية الغالبة هي خلق فضاء للشعوب التابعة بإنتاج معارف تمارس من خلال المراقبة ساعياً إلى إقرار استراتيجية عن طريق إنتاج معارف بالمستعمر والمستعمر، التي تكوّن

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 تقويماً متناقضاً. فالقراءات المنمّطة التي اتخذت شكلاً مقبولاً وشبه ثابت، لكن بصورة مختلطة ومجزأة عن تنوعات في التوصيف الذي ألصقه الآخر بالسكان الأصليين بواسطة سردياته، فهم أنماط دونية تستأهل التوجيه، وقبولها يرتبط بقابليتها للمعرفة، ووضعيتها التابعة، فجعل الأسود متوحشاً ومن أكلة لحوم البشر، لكنه أكثر خنوعاً. فالكائن الأسود هو تجسيد للجنسانية الهائجة، ومع ذلك فهو بريء كالطفل، إنه صوفي وبدائي 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 والرفعة الأخلاقية والتقدم، أما المستعمر فمستودع للشر والانحطاط والدونية والتخلف، ولا- سييل إلى لقاء بينهما إلا حينما يدرج المستعمر كتابع للمستعمر، وربما 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 لقيّمته. وكذلك الأمر في سوق التداول الاستعمارية، حيث تكون التبعية علامة امتثال بها تتحدد 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 تفوق الطبائع والثقافات؛ فروج لمعرفة خدمت المصالح الاستعمارية، وسعى إلى تثبيت صورة راكدة للمجتمعات المستعمرة، فكان بذلك جزءاً من وسائل السيطرة عليها، لأنه وضعها في موقع أدنى من موقع الشعوب

ص: 57

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

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

المستعمرة. وانشق مضمونه إلى شقين: ظاهر ادعى الموضوعية، وقام بتحليل الأبنية الثقافية والاقتصادية والدينية لتلك المجتمعات، بمنهج وصفية لا تنقصها الدقة العلمية، ولكن تعوزها الرؤية الصحيحة، ومضمر روح لفكرة التبعية، ومؤداها 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 المتمركز حول ذاته في الكتابات الاستشراقية التي قدمت صورة نمطية للشرق في المتخيل الغربي، فلم يستطع النشاط الاستشراقي التحرر من مضامينه الغربية في قراءاته، وانطلق المستشرق من أرضية ثقافته الخاصة، بإسقاطات غير عادلة عند التناول والتقييم، ومن منطلقات الفكر الأوربي نفسه في مراحل تفوقه(2).

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

ص: 58

1- نفسه

2- غزلان هاشمي، مرجع سبق ذكره

3- اعتقد عدد من المفكرين العرب والغربيين أن إدوارد سعيد بالغ في نقده لخطاب الاستشراق، واعتبروا أن تفسير المشروع الاستشراقي في مجمله بأنه دراسات قامت على أساس المعرفة هي السلطة، وبالتالي فإن المستشرقين يبحثون عن معرفة الشعوب الشرقية من أجل الهيمنة عليها، يبدو ناقصا، فثمة دراسات لمستشرقين ركزت على الجانب المعرفي، وليس الاستعماري مثل المستشرقين الألمان. وأن هناك عدداً لا بأس به من كبار المستشرقين عرفوا كيف يميزون بين اهتماماتهم العلمية وبين الأهداف والغايات السياسية لبلدانهم بين قوة المتخيل وحدود المعرفة)، مثل المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، الذي كتب عن الحلاج، والمستشرق الألماني تيودور نولدكه، الذي كتب عن تاريخ القرآن»، وإينياس جولدزيهر ويوليوس فلهاوزن وسلفستر، دوساسي وسيلفان ليفي، وبيشيل وآماري، ولوكوك، وغيرهم. انظر: بسام عويضة صورة العربي في وسائل الإعلام الألمانية بعد الربيع العربي»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود 2014/2/3:

<http://mominoun.com>

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

2- الثقافة في بنية نظام السوق: عولمة قسرية

ثمة خلاف حول مراحل تطور العولمة، ومدلول الكلمة من حيث النشأة والتشكّل، فإذا كان المصطلح حديثاً، فإن الظاهرة «كواقع عالمي» قديمة، ارتبطت بالإمبراطوريات الكبرى في التاريخ التي نزع معظمها باتجاه تأسيس «الطابع العالمي للثقافات والحضارات»، فأبى حضارة منتصرة أو «قاهرة/غالبة» تختزن في داخلها نزوعاً، أو «مشروع نزوع» باتجاه العالمية والكونية في الدعوة إلى مبادئها، وأنساقها المعرفية الحضارية الخاصة بهدف تحويلها لحالة دعوتية سلوكية عامة. لكن هذا النزوع يصبح نوعاً من القهر والضغط والاستعمار، عندما تنطلق مفاعيله على شكل سلوك عدواني، ينزع للهيمنة والتسلط 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 اللازمة 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 حالياً إلى أعلى أشكاله وأنماطه، من خلال هذا الكم الهائل المتدفق من وسائل الإعلام والتواصل، والتقنية الحديثة المعاصرة العابرة للحدود، والآفاق الكونية التي تأسست

ص: 59

1- نبيل علي صالح، مقارنة في المشروع الثقافي والحضاري الإسلامي: تحديات الحاضر وآفاق المستقبل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود

على قاعدتي التبادل التجاري والتبادل المعلوماتي، بآليات ومعايير معقدة تجعل من السوق العالمية ساحة مفتوحة لكل من يمتلك المال لشراء الأسهم والمستندات والمعلومات في دقائق معدودات(1).

ويعتبر الباحث المغربي، عبد اللطيف الخمسي أن تاريخ العولمة محكوم بتحويلات عميقة قد ترجع إلى التحولات العميقة التي عرفتها رأسمالية القرن التاسع عشر، وحكمته فلسفة فرض نموذج واحد للمعرفة والتطور، وضعت لصالح هيمنة محددة، شكلت منطلقاً 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 إنجيلاً لكل التصورات المدافعة عن عولمة قسرية، لا- ترى أمامها إلا- نظام السوق، وقيمة الربح. فخطاب العولمة الآن يجد سنده الكبير في الأنثروبولوجيا الاستعمارية المتمركزة حول العرق، وحول ثنائية شعوب بدائية/ شعوب عقلانية متحضرة. كما أن فلسفة هيجل باتت تشكل المنطلق الأساسي لأغلب منظري العولمة، وذلك استناداً إلى أطروحة «نهاية التاريخ»، والعلاقة الدموية بين العبد والسيد، والصدام الحضاري، التي تشكل الخلفية 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 تأسيساً له في الفهم والتصوير الغربي القائم على استخدام أي تمايزات ثقافية وعرقية لصالح العولمة، ثم في الليبرالية الجديدة، كعقيدة اقترنت بتمدد 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 الخمسي، الهوية الثقافية بين الخصوصية وخطاب

مع ظهور الليبرالية الجديدة، كمفهوم أيديولوجي، ظهرت مفاهيم واصطلاحات جديدة مرافقة للخطاب النيلبرالي، 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 تؤسس لمفهوم جديد حول الواقع الاجتماعي وتبعاته الاقتصادية، وكذلك حول النظريات الاقتصادية وتبعاتها الاجتماعية، بما في ذلك توسع هوة الخلل الداخلي التي تلقي بآثارها على حياة سكان هذه البلدان. وتتضح بين مواطني الغرب الذين يعيشون في ظل النظام الليبرالي الجديد في وضع، فيما يتمتع سكان المناطق القريبة من المركز بحياة أفضل من سكان المناطق الواقعة على الهامش. وتستغل الليبرالية الجديدة هذه الحالة، من وحي الصياغة الأيديولوجية من أجل توظيف الثروة المادية والأسواق الخارجية لصالح سكان المركز(1).

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

ص: 61

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

2- محمد المذكوري المعطاوي الليبرالية الجديدة والعولمة والثقافة، 2014/1/13

لقد ارتبط الحديث عن الثقافة في بنية نظام السوق العولمي، باستخدامها في التوظيف لبعده الاقتصادي، وما ترتب عليه اجتماعياً، فأصبحت الثقافة سلعة، أجاد استخدامها واستغلال اختلافها وتبايناتها الشركات متعددة الجنسية، من أجل الترويج للسلع عابرة الحدود، ذلك الاستخدام الذي كرس الاختلاف، ووظفه تجارياً، من منطلق عنصري وتمييزي، يُبقي «المتخلف» متخلفاً، حتى يُستثمر تخلفه، ويصب في صالح القائمين على السوق المفتوحة، والمروجين لها، وواضعي 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 للشائبة ذاتها: الآخر المتخلف/ الغرب المتقدم، مُعزياً تخلف الأول لأمر ملازمة ذاتية، منها الثقافة، فبجانب فشل الدولة في الإدارة، 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 المتخلف الفقير هي المسؤولة عن تخلفه، وأنه يتعين 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، فالتخلف 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 تترتب عن ذلك هي أن الدول النامية لا مفر لها من العولمة. فبجانب عولمة الاقتصاد وفتح أسواق الآخر، تعدت، مع الليبرالية الجديدة، حدود الاقتصاد والسياسة إلى عولمة ثقافة معينة، هي ثقافة الأنا، وبسطها على الآخر، لأنها

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

موضعة 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 تشكيلاته الثقافية، مقوم أساسي لفرض الهيمنة وتكريسها، كرأس مال رمزي يوظف لصالح رأس مال مالي. ويقوم بدور محدد، بجانب الدور الاقتصادي والسياسي، 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 والهوامش، فيقتضي مقارنة 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 - حسب الهوية الثقافية في دائرة العرق الحتمية، بوضعه حدوداً واضحةً أو «سياجاً وهمياً» يحيط بكل ثقافة، وأن كل من يقعون داخل هذه الثقافة متفقون ومشركون، في الوقت الذي تشير الدراسة والملاحظة إلى الاختلافات والانقسامات في أساليب الحياة. فتلك النظريات تدعو إلى الاحتفاء بالتنوع الثقافي والاختلاط والتداخل الثقافي في عصر العولمة، وترفض نموذج المركز والأطراف، متجاهلة توزيع القوة والسلطة في النظام العالمي(2).

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

1- محمد المذكوري المعطوي، مرجع سبق ذكره

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

الاختلافات بتجاوز الحدود والهوامش، بوصفها حواجز مصطنعة، سوف تأتي بنتيجة عكسية. فتقبل الاختلاف في كافة أشكاله دون تمييز قد يفضي إلى تحويله إلى نموذج معمم في محاولة للتوصل إلى مفهوم للعالمية يتأسس على اختلاف، مما يعني تأكيده دون محاولة التعرف عليه، أو التداول معه. وفي تأكيد الاختلاف ما ينذر بعهد جديد من الكولونيالية المستترة، تتخفى وراء خطاب فكري معكس 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 بني الحداثة السلطوية، إلا أنها ساعدت على إقامة عولمة شمولية بديلة، ينبغي نقضها بمؤازرة العناصر المقاومة لرأس المال(1).

لقد اقتضت خطة التجانس العالمي، أن تصبح شروط السوق مقياساً معقولاً مُعدداً داخل أشكال الحياة في الأطراف، وآلية ذلك التدفق الثقافي، ونشر أنساق فكرية، وسلع ثقافية عابرة للقوميات، بل وهيمنتها عبر التكتلات الكبرى التي تضطلع بمهمة الثقافة في النظام العالمي، التي لا تهتم بجودة تلك السلع، ولكن بحجم ما تحققه من مصالح، وهذا بالضرورة يأتي على حساب الثقافات المحلية، فهذه السلع لا تعبأ بأي تمايزت ثقافية لسكان الأطراف «المستهلكين» لتلك الثقافة، المنتمية 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 والعولمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص، 19، 20، 37، 51

يشكل قرية عالمية تتسم بالمساواة، بل هو ليس سوى صرح مبني، بصرامة، دونما تناسق أو تماثل بين المركز والأطراف، يذهب أولف هانرز 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 واضحًا، 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 أهداف المجتمع الاستهلاكي، عالمي النطاق الآخذ في الاتساع. وتحقيق التجانس ينتج أساسًا عن طريق تدفق الثقافة كسلعة من المركز نحو الأطراف، ووفقًا لهذه الرؤية فإن الثقافة العالمية المتجانسة الوافدة، سوف تكون، على وجه العموم، صيغة من الثقافة الغربية المعاصرة، وعندئذ سيظهر فقدان الثقافة المحلية بشكل متميز عند الأطراف(1).

سيناريو «الفساد بالأطراف»..

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

ص: 65

1- أولف هانرز سيناريوهات ثقافات الأطراف في الثقافة والعولمة 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 تتوفر أسواق لاستهلاك منتجات العولمة المادية والرمزية، بصناعة وتعميم الشخصية الاستهلاكية، وتعميم نموذج موحد للقيم، متجاوز للخصوصية ومفكك لعناصرها، فقد تلازم إنتاج العولمة بإنتاج الصورة الخائلية، ولعب التقدم التقني وعلم المعلومات في تطوير النظم الخائلية مفضياً بدوره إلى دعم الاقتصاد الرأسمالي، الذي يعتمد بشكل أساسي على الخائلي لتطوره. وعلى خلاف رأس المال الصناعي، الذي اعتمد على إنتاجية العمل وتحولها إلى الإنتاج الكمي، يعمل رأس مال 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 مغايرة للأنظمة الكولونيالية السابقة تعتمد إدارتها على الصورة الخائلية من جهة، والبنوك وشركات استثمار الأموال المتعدية للجنسيات من جهة أخرى، حيث يعد نظام البيع والتعامل عبر كروت الائتمان درباً من البيع الخائلي، فهو بيع مُرَجَّأً السداد، مما يُعجل بتداول رأس المال. فالسداد المؤجل يساعد الرأسماليين على إعادة توظيف الأموال، ومن ثم تسديد ديونهم، وبهذا النظام يغدو تداول رأس المال عملية خائلية غير منتهية، ينمو فيها رأس المال كجسم بدون أعضاء في شبكة من أنظمة خائلية تنتمي إليها ثقافة الصورة المعولمة، 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 وتوسع العولمة، أسهم في تنامي قيم العولمة، التي توهم بامتلاك الحرية المطلقة في الاختيار والامتلاك الخصوصي للأشياء والأفكار، ولعب دوراً كبيراً في تشجيع القيم الاستهلاكية. فالعولمة خلقت فيضاً من الخيارات، ولكنها أوجدت تقارباً في التطلعات والقيم،

ص: 66

1- نفسه ص 162.163

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

التي تركزت على رغبة الإنسان في التملك والاكْتساب، وهو ما أصبح معروفاً في الخطاب السائد بالتنميط الثقافي، أي توحيد التطلعات والرؤى والقيم حتى الأحلام، حيث تصبح متشابهة لدى الجميع؛ فيتجه الفرد أكثر فأكثر إلى الفردانية، وهي قيمة تعتبر الفرد مركز الكون، ومرجعية ذاته، ويتم بالتالي 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 والمواقع والتطبيقات ليست محايدة من الناحية القيمة، بل تعكس مضامين قيمة متحيزة لقيم السوق، وموجهة نحو الاستهلاك والتسلية والترفيه، أكثر من البناء الفكري والتفكير النقدي(1).

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

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

دفعت مآلات الهيمنة المعرفية والفكرية الغربية، وما كشفت عنه من مظاهر تآزم 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

الحدائث، وقيمه، ووضعية الثقافة في منظومة العولمة. وتساعد الجدل حول مفهوم الاختلاف الثقافي والحضاري، وضوابطه، ودوره، وآليات مقاومة الهيمنة الغربية الثقافية، ما أفرز عدة اتجاهات في طبيعة وشكل تلك المقاومة في المجتمعات التي اعتبرت هوامش، تنوعت أسسها ومنطلقاتها، وما قدمته من بدائل.

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

لقد حملت بداية القرن العشرين علامات ضعف وتراجع 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 حركيته، وعلى ضوء رؤية كونية للإنسان، حيث الأوروبي، ومهما كانت عظمتها الحاضرة أو الماضية، ليس إلا صورة من صور الإنسان، وحيث الغرب ليس إلا صورة ممكنة للحدائث. ويقول جيرار ليكريلك «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 توحيدي بديل مؤسسة مؤمنون بلا حدود <http://www.mominoun.com> 2015/4/17

2- جيرار ليكريلك ، 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، وبقيمها، وبتقافتها، وذلك في رغبة عارمة للحماية الذاتية. فأضيف إلى أسباب التنازع، كالأيديولوجيات المطلقة، والاستبداد، والاستغلال، والمصالح، تنازعات نتاج المركزية الثقافية، التي وجدت لها دعماً من أطراف التنازع، وبسبب غياب النقد الذي يجرد تلك المركزية من غلوائها، في نظرتها المغلقة إلى نفسها وإلى غيرها، فقد تصلبت تصوراتها، واصططعت لها دعائم عرقية أو دينية أو ثقافية، أدت إلى زرع فكرة السمو والرفعة في الذات والدونية والانتقاص في الآخر، ومع أن كثيراً من أطراف العالم تداخلت في مصالحها، وثقافاتهما، وأفكارها، لكن ضعف الفكر النقدي حال دون أن تتلاشى المركزية الكبرى (1). التي أسست لمفهوم الخلاف ينحصر في كونه مرادفاً للتميز والتفوق، أو العزلة والانقطاع.

على نقيض بعض المثقفين العرب، ومثلما حدث في معظم ما سمي «العالم الثالث»، الذين انبهروا بالغرب وشعاراته، وحصارته، ولغته، وانعكست العقدة التاريخية لديهم في تبني ما قدمه من أفكار وتصورات ومناهج، دون اعتراف بنسبية ثقافته وتاريخيتها، ما دفع إلى الانصهار في الثقافة الاستعمارية التي استهدفت الثقافات المحلية، فإنه كثيراً ما اقترن أدب المقاومة بالقومية المتطرفة، ونشأ خطاب أصولي متمسك بالجدور الثقافية المحلية، وارتفع 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 المتستر وراء مزاعم العولمة، الذي يعمل على تقليص الإحساس بالهوية المشتركة في استهانتته بالتاريخ المشترك للأمة لتحويل الاهتمام بحاضر تسيره قوانين السوق والتطلعات الاستهلاكية، تتجه بعض العناصر

المحبطة إلى تخييل التراث والارتكان إلى أحد مصادره، لتأصيل جذوره، واقتطاع جزء من التاريخ لتأصيله، مما يستدعي وضع شروط لتفسيره ومن ثم تقنينه، 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 يخفق في سعيه لأنه غالبًا ما يقيم نسقًا معرفيًا يتعارض والدور الرئيسي للثقافة، حيث يعلي ثقافته على غيرها من الثقافات، ويكسبها الرفعة، ففي تطرفه لتأكيد الهوية وتنقيتها من الصورة الواهنة التي أضفاها الآخر عليها، يخلق الخطاب الأصولي لغة كولونبالية معكوسة تعمل على تهميش الآخر، لتأكيد الذات، في محاولة منه لتأسيس مركزية جديدة مضادة(1).

وعن تأكيد القيم الثقافية، كجزء من تأكيد الذات، يقول إيمانويل والرشتاين أنها كمقاومة ثقافية منظمة ومخططة، تماثل المقاومة السياسية، وتعد جزءًا لا يتجزأ منها، فعند تعمّد تأكيد (أو إعادة تأكيد) قيم ثقافية بعينها كانت قد تعرضت للتجاهل أو الانتقاص من قدرها، من أجل الاحتجاج على فرض القيم الثقافية للأقوياء على حساب قيم الضعفاء («فإننا 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 الأقوياء... فعندما يعمل القائمون على تخطيط 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 هياكل النظام من أجل معارضته، وهو ما يضفي شرعية جزئية على تلك الهياكل، وبذلك تقبل جزئيًا شروط النقاش كما حددتها القوى المهيمنة»(2).

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

ص: 70

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

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

تضخيمها والتمركز حولها، مفهوم ومنظور الخصوصية الثقافية لدى الأصوليين في مواجهة هيمنة الغرب، فالخطاب الأصولي استدعى التراث، واختزل الصراع الكوني في صراع ما بين الإسلام والكفر، وبأنها معركة تخوضها الهوية الإسلامية ضد التغريب، فتلخصت المواجهة الثقافية في ثنائية الهوية الإسلامية/التغريب، وارتكز مفهوم خصوصية الهوية الثقافية على ركائز، عقديّة وبالتالى منطلقات الصدام مع الغرب، فأضحى السلاح الوحيد هو التمسك بجوهر تلك الهوية، وأصالتها، والعودة إلى الجذور أي داخل إطار التراث وليس بالتححرر منه أثناء التفكير، أو تأسيس معرفة علمية لجهة فهم إشكاليات الحداثة وعلاقة التبعية بين المجتمعات التي خضعت وتخضع للهيمنة الغربية الرأسمالية وإشكالات وتعدّات الواقع العربي والإسلامي، ومن ضمنها أسباب التخلف الذاتية، بعيداً عن استدعاء التقولب التراثي، وتغذية شعور مقابل بالتفوق، والانعزال والانزواء.

في مقارنته للأصولية الإسلامية، اعتبر عبد الله إبراهيم بأنها ليست في صدام مع الحضارة الغربية، بل مع الأصولية الغربية. فالحضارات بذاتها لا- تتصارع؛ لأنها المكسب النهائي للعقل البشري، لكنها وهي تتفاعل في ما بينها، تنتج أصوليات راديكالية ناقمة وعنيفة هذه الأصوليات المغلقة على نفسها هي التي تتصادم، 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 الحضارات الكبرى لا علاقة لها بصراعاتهم». وعليه، تبطل بعض جوانب فرضية صاموئيل هنتنغتون القائلة بصراع الحضارات، فالأصح هو أن جماعات راديكالية أصولية توجج العنف داخل

هذه الحضارة أو تلك ضد مجموعة مضادة. إذن، فنحن بإزاء صدام للأصوليات وليس للحضارات، وبعبارة أخرى هنالك نزاع بين قوى تريد فرض هوية كونية، وقوى إقليمية تدعي الحفاظ على الهويات الخاصة(1).

على صعيد آخر، وفي سياق أوسع، ففي مقابل الحركات التي تبنت نزعات الغلو الديني والتطرف القومي، وأنتجت أيديولوجيات توافرت فيها درجة عالية من الكراهية للآخر، فإن حركات أخرى أفرزت نقداً تحليلياً للتجربة الاستعمارية، وتمكنت من تفكيك ركائز الخطاب الاستعماري، فانبثقت «دراسات ما بعد الحقبة الاستعمارية»، التي هدفت إلى إعادة النظر بالتركة الاستعمارية الثقافية في العالم، خارج المجال الغربي. وتشطت تلك الدراسات إلى فروع عدة؛ فشملت سائر المظاهر الثقافية من فنون وآداب وكتابة تاريخية. وظهرت على أنها رد فعل على تحيزات الخطاب الاستعماري، الذي اختزل الشعوب والثقافات غير الغربية إلى أنماط مضادة للتحديث، وعائقة للتطور، وقدم لها وصفاً يوافق مقولاته(2).

وسرعان ما تفرعت 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 والجنوسة والأعراق، والتاريخ، والهوية، والمقاومة، والأقليات ومفهوم الأمة، وأساليب الهيمنة الثقافية، وأفرغت المنهجيات التقليدية من محتواها وأجهزت عليها، إذ ضخت أفكاراً جديدة، وتصورات مبتكرة تحليلها للظواهر الاجتماعية والثقافية. ولعل أبرز ما تمخضت عنه ظهور جماعات ناقدة، اندرجت في ما يصطلح عليه بـ«دراسات التابع»، التي أصبحت عابرة للقارات، وهدفت إلى نقد الخطاب الاستعماري وفرضياته واقتراح المناهج البديلة لدراسة التاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي وتفكيك المقولات الغربية في الآداب، والثقافات، والمناهج، وسحب الثقة العلمية والثقافية منها، عبر اقتراحات أخرى مغايرة

ص: 72

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

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

أكثر كفاءة، تعالج بها شؤون المجتمعات خارج المركز الغربي(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، وقادرة على تعميق الوعي بالكولونيالية الجديدة المستترة في خطاب ما بعد الحداثة. فقد تناول نقاد ما بعد الكولونيالية - التي اعتبر الناقد الأسترالي، سايمون ديورنج، أنها ممثلة لحالة الشعوب والأمم والجماعات التي عانت من الاستعمار، وتريد تأكيد هويتها بعيداً عن المفاهيم الأوروبية، التي تزعم العالمية، ولا تتبناها في واقع الأمر - قضية الاختلاف من منظور مغاير فالتعرف على الاختلاف بالنسبة لهم فيه سعي للتواصل عبر الثقافات، ويتركز سعيهم في قراءة التراث الثقافي من منظور يحترم الخصوصية، كما يرصد تفاعل تلك الخصوصية بالمشكلات العالمية، فهو مسعى سياسي مغاير لموقف نقاد ما بعد الحداثة، في تناولهم للاختلاف تناولاً استراتيجياً، أي ذريعة للتأمل السلبي، بدلاً من التفكير الإيجابي في كيفية تشييد معابر بين الثقافات(2).

إذن، فإن مشروع الكونية الثقافية، في شكله وصياغاته وإدارة الغرب له، المستهدف الهيمنة والتوظيف من أجل مصالحه، قوبل بمقاومة متباينة 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 والرؤية الموضوعية، وإدراك أبعاد وطبيعة الصراع واتجاه آخر يسعى إلى تقيح تاريخ العالم من المركزية بإعادة إنتاج الهويات التي انتزعت عنها ثقافتها بفعل المستعمر، ويقدم نقداً للمشروع الثقافي الغربي في مجمله واتجاهه يرفض النزعة الأصولية، والتفوق حول الذات، ونبذ الحداثة، ويدعو إلى القطيعة 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، وتتعدد خلافات اتجاهاته، ما أفرز تمرداً على سياقات وأطر المواجهة التقليدية، تمثل في ضرورة الخروج من ثنائيات تراث /حادثة، خصوصية كونية المستعمر المستعمر، بخلق مساحة جديدة تكسر انغلاق دائرة المواجهات المتأزمة، وتتأسس على المساءلة، حتى تكون مقاومة الهيمنة أكثر فاعلية.

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

ص: 74

الهدف من اختيار عنوان المركز والضواحي الإشارة إلى أوضاع العالم المعاصر التاريخية والثقافية. هل العالم المعاصر عالم واحد مركزه ثابت والمناطق الضواحي تابعة لهذا المركز، مستفيدة منه؟ إن عبارة المركز والضواحي أو المركز والاطراف مناسبة لمثل هذا الوضع، لأننا إن حسبنا مثلاً العالم المعاصر مجموعة من الثقافات المختلفة والمتباينة، تفقد عبارة المركز والضواحي معناها. من الواضح أننا نقصد حين نقول 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 ضواحي. انطلاقاً من هذا الفهم فإن العالم الحالي هو الغرب طراً، ولا شيء خارج الغرب، والإختلاف والتفاوت على درجات من الشدة والضعف. إن استخدمنا بدلاً من عبارة المركز والضواحي عبارة المتن والحاشية تتراخي العلاقة إلى حد ما بين أجزاء العالم، على الرغم من الإقرار بوحدة العالم، وذلك لأن المتن والحاشية غير متلازمين، أو على الأقل يمكن أن يكون المتن من غير حواش. إنما في كل الأحوال الحاشية هي حاشية المتن، وسُميت كذلك نسبةً إليه وتبعاً له. إن نظرنا إلى العالم المعاصر نر نوعاً من التماثل والتشابه في أساليب العيش في جميع أنحاء الارض، فنظام الحياة وأنماط السلوك السائدة منذ أربعة قرون في أوروبا الغربية

وأميركا الشمالية باتت معتمدةً إلى حد ما في جميع انحاء الدنيا منهجًا للحياة. أيمكننا انطلاقًا من هذه الملاحظة أن نعدّ أوروبا الغربية وأميركا الشمالية المركز أو المتن وبقية العالم الضواحي أو الحواشي؟ إن لفظة الحاشية تعني أحيانًا ما هو خارج المتن أو الفرعي. إذاً إن حسبنا 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. لكنّ العالمَ غير المتطوّر إنما هو ظلّ العالم المتطوّر أكثر من كونه توضيحاً أو تفسيراً لمتن هذا العالم، بعبارة أخرى إنّ العالم غير المتطوّر قد صُنِعَ من فضلة عجلة العالم المتطوّر، وهذان العالمان متشابهان، علماً أنّ الشية بينهما شَبهُ ظاهري وعَرَضِي.

لقد عُدَّت الحضارة الغربية في المخطط الأساسي للتاريخ الغربي وفي الإيديولوجيات الحديثة، وحتى في معظم فلسفات التاريخ، وفي بعض النظريات العلميّة (نظرية تطوّر الأجناس، ونظريات التطوّر التاريخي والاجتماعي) الحضارة الأخيرة والحضارة المطلقة، ويجب أن تعم العالم كلّهُ، وأن يدخل فيها البشر جميعاً. من رؤى القرن الثامن عشر عولمة التاريخ الغربي، وقد صدقت هذه الرؤيا إلى حدّ تجاهل مخاوف بعض بناء الحداثة أمثال «ديدرو» و«دوساد». وفي فلسفة القرن التاسع عشر وآدابه المزيد من الآثار التي تعبر بوضوح عن الشك والتردّد، لكن هذه الآثار غير مرئية بوضوح، ويبدو أنّها لم تترك أثراً في عجلة التاريخ الاوروي، فأذان القرن التاسع عشر لم تسمع صوت نيته، ولم يدرك أحد إلا بعد وقت طويل أنّ نظرية اللاوعي التي طرحها فرويد لم تكن محض نظرية من نظريات علم النفس أو الطب النفسي، وإنما الإعلان عن أزمة في وجود الإنسان الذي كان قد أخذ على عاتقه مسؤولية صناعة التاريخ الحديث. لقد طرح فرويد تساؤلات حول الوجود الفاعل القائم بذاته للعلم والعمل، لكنّ هذه التساؤلات والابحاث الأهم والأكثر صراحةً التي أنجزت في النصف الأوّل من القرن العشرين، على الرغم من أنّها شككت نوعاً ما في مطلقية الحضارة الغربية وديمومتها، لم ترد فيها أي إشارة إلى منافسة الحضارات الأخرى (الماضية) للحضارة الغربية، حتى أنّ توينبي وشينغلر

أيضاً اللذان أعلننا عن إقتراب أجل التاريخ الغربي وموته، لم يتكلما على حضارة أو حضارات في مواجهة الحضارة الغربية، لم يكن بإمكانهما بحث موضوع المركز والأطراف والتمن، والحاشية، ففي نظرهما لا وجود إلا لحضارة واحدة حيّة ناشطة، والحضارات الأخرى ميتةٌ خامدة ساكنة. انطلاقاً من فرضية السكون والموت هذه يمكننا الكلام على مُقترح المركز والأطراف بإمكان العالم الساكن الخامد أن يكون حاشيةً أو أطرافاً أو ضواحي للعالم الحيّ الناشط، وأن يستمد منه القوة والحياة، لكن حين نولي تواريخ أخرى غير التاريخ الغربي أهميّةً، فإنّ هذه التواريخ ليست حواشي المتنّ الغربي أو ضواحي المركز الغربي، بل هي تواريخ وحضارات مستقلة. متى نقول وكيف نقول أنّ هنالك تاريخاً مستقلاً وحضارةً تستمدُّ منه الزخم والحيويّة وهل يوجد اليوم كما يقول بعضُ الكتاب السياسيين ما يُسمّى 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 أنّ الثقافة الإسلامية ثقافةٌ عظيمة، وأنّ ماضي الصين واليابان ماضٍ بهي. لكن كم طوى تاريخ الصين واليابان من الحقب؟ نقول بصراحة أكبر: ما هو الهدف الذي تريد أن تبلغه الصين واليابان؟ وإلى أين تريدان الوصول؟ وما هو المآل الذي تبغيانه؟ أتريدان أن تصبحا الصين واليابان؟ وهل الصين الآن غير صينيّة واليابان غير يابانية؟ إنهما تريدان منافسة أميركا الشمالية وأوروبا الغربية في تطوير العلم والتقانة ومضاعفة القوة. كما أن البلدان غير المتطوّرة تسعى بدورها إلى التطوّر متخذةً انموذجاً لها وأسوةً بالبلدان الصناعيّة المتطوّرة أو السائرة على طريق التطوّر.

لغز التسمية

يمكننا أن نستنتج الآن أنّ العالم كله موحدٌ الهدف، وأنّ العالم عالم واحد. الخلاف قائم حول تسمية هذا التاريخ، لماذا نسميه التاريخ الغربي (إنّ تاريخ أي أمةٍ يحدده المستقبل الذي تضعه هذه الأمة نصب عينيه). وليكون هنالك مستقبل من الضروري تذكّر الماضي. لكنّ ماضي أي شعب من الشعوب سواءً تُذكر أو لم يُتذكر، لا يدلُّ

على طريق المستقبل ما لم يتجلّ في طريقة حياة الناس، وبهذا المعنى هو ليس تاريخ الأمة). إن 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 عليا ونماذج يحتذونها، ويسعون إلى جعل أقوالهم وأفعالهم مطابقةً لتلك المعايير، ويحاولون الاقتراب من مثلهم العليا. لم يرد مطلقاً في أي كتاب تاريخي أنّ 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 تنفيذ مثل هذا البرنامج. لقد ذكرت الصين مثلاً لأنها بلد شيوعي، وحافظت على معظم تقاليد الصين، وقلّما قلّدت الغرب السياسي في المظاهر. مع هذا فإنّ ما يسير السياسة الصينية أو الثقافة الصينية اليوم هو برنامج التنمية. يقولون أن التنمية لا علاقة لها بالغرب، لكنّ العالم وصل إلى حيث يتوجب عليه أن يطوي طريق التنمية. من الممكن قبول هذه الجملة، لكن هنالك نقطتان لا يجب تجاهلها، وهما: أولاً: أن لا وجود في العالم لتواريخ متعدّدة، 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، تلغي الفوارق الظاهرية تدريجياً أو تجعلها باهتة. أما النقطة الثانية (الأساسية أكثر) فهي: أن تاريخ التنمية بدأ بطرح مبادئ وأفكار خاصة في أوروبا الغربية، على أساسها استقامت السياسة والاقتصاد وحتى الآداب. لم تكن التنمية جموحاً أو رغبةً أو فكرةً سطحية راودت شخصاً أو أشخاصاً والآخرين يرونها ويقلدونها. لقد أصبحت فكرة التنمية ممكنةً حين ظهر إنسان جديد، رأى إلى نفسه موجوداً مختلفاً عن البشر السابقين، وأتى بفكر جديد، وبتروح جديد للحياة. لقد وجد هذا التفكير المُشْدِي 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.

مقترح المركز والاطراف بناءً على ما ذكرناه معناه أنّ تاريخ العالم المعاصر تاريخ الذين تحدثوا أيضاً عن تاريخ عالمي، وأسسوا علم التاريخ (حتمًا التاريخ لم

ينوجد حينَ دُون التاريخ في الغرب، والأولى أنه لم ينوجد في الغرب الجديد)، كانوا يقصدون بعبارة «التاريخ العالمي» التاريخ الغربي، أي التاريخ الذي قرّر فيه الإنسان أن يتحكّم بكلّ شيء وأن يُسخر لنفسه كلّ شيء. إن الكلام على ولادة بشر جدد في أوروبا في القرون الأربعة 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 قضية معقدة. لكن هذه القضية البسيطة جدّاً لم يدركها بعض الفضلاء الذين يتعاطون الفكر الفلسفي. يقولون مثلاً أنّ تقبّل الغرب لا يحلّ أيّ معضلة. لكنّ إن افترضنا أنّ طرح قضية ماهية الغرب لا يحلّ أي مشكلة، فإنّ تجاهل طرح هذه القضية يحرمنا إمكانية طرح القضايا، أو الأصح أن نقول أن قضية عصرنا المهمة والأساسية هي قضية الغرب. يُقال أنّ في الغرب الجغرافي أموراً جيّدة وأموراً سيئة. في الغرب ولدت الديمقراطية وكذلك سيطرت الفاشية والنازية لمُدّة وإن قصيرة. في الغرب علم وصلاح، وفيه أيضاً ظلم وفساد. أي سياسة هي السياسة الغربية؟ الديمقراطية أم الاشتراكية؟ ولماذا يجب أن يُسمّى العلم والتقانة غربيين؟ 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 الغرب، أم أنّ البعض منها يُدبّل 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 مجموعة واحدة، ولا يجب أيضاً أن يُعدّ شيئاً من ضمن الأشياء الموجودة. يعترضون: 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 محض، لأنّ الوجود ليس له أي مصداق في الخارج، وليس اسماً لأي شيء. الإنسان في رأيهم فرد غير مكلف، أقواله وأفعاله لا يقيدها

أي قيد أو شرط من خارج، فديته، وفي أي مكان وأي فرصة الأعمال كلها بالنسبة إليه متماثلة، وبإمكانه أن يفعل ما يريد، وإن تكلم أحد على الإمكانيات والظروف، فهو في رأيهم معاد للحرية وجبري المعتقد، لا سيما إن سمعوا أن للناس دائماً عالماً يتحدّد فيه إلى حد ما الاتجاه العام لأعمالهم وتصرفاتهم وأقوالهم يعتمدون هذا القول مستنداً ليقولوا: ألم نقل إنهم جبريون، ويعدّون ذلك العالم هو المحدّد لسلك الأشخاص وأقوالهم؟ والحجّة التي يوردونها هي: إن كان العالم هو الذي يوجه أقوال الناس وسلوكهم، وهناك عالم باسم العالم الغربي، لماذا لا يوجه هذا العالم أفعال الغربيين وأقوالهم وهم أحرار 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 ومستبدة، وأنظمة إدارية وثقافية وتعليمية مضطربة ومتهاكّة وعاجزة وغير منتجة في أي عالم أو عوالم يعيشون؟

لقد رسم العقل المنسجم مع كوجيتو ديكارث والعقلانية التي استوت على عودها بعد ديكارث في القرن التاسع عشر الحدود الجغرافية لرؤية الغرب الحداثوي وعمله. لو لم يكن هذا الفضاء موجوداً لما توسّع نطاق العلم والتقانة الجديدين. هذا الفضاء محدود أيضاً، وهو كذلك شرط الإمكان بالنسبة إلى العلم والتقانة، بحيث أنّ المكان الخالي من هذا الفضاء لا نموّ فيه للعلم والتقانة ولا رسوخ. إنّ العالم الغربي هو هذه الظروف والإمكانات فإن نظرتم إلى هذه الظروف والإمكانات على أنها عدم (وهي عدم بتقدير ما) يمكنكم حينئذ حسابان الغرب والعالم الغربي عدماً أيضاً. هذه الظروف والإمكانات ليست متاحة في كلّ الأمكنة بالمقدار نفسه. هل يمكن أن نفترض أن 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 بأنّ العالم واحد لكن من أين وكيف ولماذا صار العالم واحداً؟ قبل بداية العصر الحديث وحتى القرن التاسع عشر، قلما جرى الحديث عن عالم واحد، ولم يُجز أي بحث عن العالم الذي تشكّل أوروبا أو الغرب مداراً له.

إن وُجد اليوم عالم واحد، أو ذكر، فإنه عالم قد توحد حول محور الغرب. قبل أن يلتحق العالم كله بالتاريخ الغربي، ويتبنى مبادئ التقدم والحرية، كانت هناك حضارات مختلفة ذات مبادئ ومثل عليا متفاوتة، وكان لكل عالم قوله وسلوكه، وإن قامت بين هذه العوالم علاقة أو صلة ما، لا يتموضع أحدها في المركز والآخر (أو الآخرون) في الحاشية. فالعلاقات الثقافية التي قامت بين الصين والهند، أو بين الهند والإسلام والإسلام واليونان وأخيرا بين المعارف والعلوم الإسلامية وبين فلسفة القرون الوسطى المسيحية، كانت صلات بين ثقافتين متعادلتين إلى حد ما ومتوازيتين أنا في هذا البحث لن أتطرق إلى تلك العلاقات، وماذا أثمرت لكن بسهولة يمكن القول إن لم ينجم عن تلك الثقافات ثقافة فذة أخرى، ماذا يمكننا أن نتوقع من اختلاط الثقافة الغربية بالثقافات الأخرى اختلاطاً لم يقتصر على الدرجات والمستويات، ولم يكن حدثاً غير متوقع، قهرياً ولا-إرادياً، هل نتوقع تفتح يوم مشرق وتاريخ حي وناشط. كذلك فإن تبني طرح المركز والأطراف أو المركز والضواحي لا يحل المشكلة، لأن التاريخ الغربي لن يحتل المركز إلا في حال تفوق على التواريخ والثقافات الأخرى، وهذه الثقافات بدورها لن ترضى بأن تكون أطرافاً وضواحي وحواشي إلا حين تبتعد عن جوهرها الأصلي، وتتخلى عنه أو تنساه. هذا، يُقال في عصرنا كلام آخر حول هذا الموضوع، لا- يمكن التغاضي، كلامٌ، ملازم لنقد الحداثة. فهناك حالياً بصورة عامة مجموعتان من المفكرين تعملان على نقد الحداثة. مجموعة تنتقدها عليها تنقى وتتخلص من عيوبها فتدوم. بين هؤلاء اختلاف أيضاً، فبعضهم يكتفي بالانتقادات السطحية السياسية والبعض الآخر لا يستسيغ سيطرة وسائل الإعلام، وسيطرة الثقافة الإعلامية. لكن الأكثر جدية في تفكيرهم يقولون إن حقيقة الحداثة لم تظهر ولم تتحقق حتى الآن بالكامل. أي أن عقل القرن الثامن عشر لم يكن محض عقل آلي، وتحويل العقل إلى عقل الي انحراف. لذا يجب تدارك هذا الانحراف، والاستعداد لاستقبال عقل دقاته صدى الكلام المشترك والتفاهم. هنالك أخيراً مجموعة رابعة هي على الرغم من أنها غير يائسة من مستقبل الحداثة، لا تصدر عنها أفكار طوباوية، إنما تصف الحضارة الحديثة على نحو

يوحى

أنها تريد أن تقسح 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 الفرغ عند فناء الصبر).

نهاية الميتافيزيقا

لقد وصل علم ما بعد الطبيعة الغربي إلى نهايته، وطالت العدمية على نحو فاعل كلِّ الأمكنة وكلِّ الأشياء. في هذا العصر فقدت الحقيقةُ صفة الثبات والديمومة. في عصرنا الحقيقةُ 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، والهـر منطقيـا التـأويلية المناسبة في الغرب لهلامية عصر ما بعد الطبيعة وطواعيته ربما أصبحت نوعاً من الذكرى في أطراف هذه الحضارة وحواشيهـا. إن وافقنا على هذا القول تصبح عبارة المركز والأطراف في غير مكانها أو غير مستساغة، إنما تبقى العلاقة بين المركز والأطراف مبهمـة. إذا تذكرنا خطر الوقوع في فخ النفسانية (بسيكولوجيسم) يمكننا مقارنة الروح المعنوية للأوروبيين بالروح المعنوية لأهل الضواحي والأطراف، لا سيّما إن أخذنا في الحسبان تغير هذا الوضع في القرن العشرين لا سيما في عقود الأخرى 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 وحضارة والعالم والإنسان اللذان ينقصهما ذلك، ويجب أن يبلغاه. في ذلك الزمان لم يكن هنالك 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 كانا من متعلقات فكر الغرب وعمله. لكن في القرن العشرين، لا سيّما في اواسطه تغير الوضع إلى حد ما، عانت أوروبا من الفاشية والنازية والستالينية، والحروب المدمرة واختبرت كذلك العدمية التي كان نيتشة 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

مطلقة تاريخه وحضارته كلياً، أو لم يعد مصراً عليها، تفتحت براعم مشاعر التعلق بالثقافة والماضي التاريخيين في العالم القديم. مع هذين الحدتين المتوازيين تغيرت النسبة بين العالمين اللذين يسميان نامياً وغير نامٍ أو متقدماً ومتخلفاً، أي حين شاعت في كل الأمكنة عادات الغرب وأسلوب الحياة الغربي، وأصبح الناس في جميع أنحاء الدنيا مستهلكين للبضائع الغربية، صار العالم في الظاهر غربياً كلياً، وإذا كانت هنالك فوارق ففي درجات التنمية ومراتبها في هذا العالم الواحد ظاهرياً يمكن تسويغ تصوّر المركز والأطراف. مع ذلك يجب أن يكون بين المركز والضواحي نسبة ضرورية وعلاقة ذاتية. لكن نحن حتى وإن علمنا أنّ المركز هو أوروبا الغربية وأميركا الشمالية وبقية مناطق العالم هي الأطراف والضواحي، لا-نعلم المركز مركز ماذا، ولا-نعلم بماذا تستفيد الأطراف منه إن كان المركز مركزاً سياسياً أو اقتصادياً فالفائدة الأكبر التي تصل إلى الضواحي منه هي السيطرة والظلم والسلب والنهب. أمّا إن كان المركز مركزاً علمياً وفكرياً فيجب التأمل في كيفية انتشار هذه العلوم والأفكار والآداب من المركز إلى الأطراف. هل بالإمكان القول أنّ علاقة المركز بالأطراف ظلم واعتداء في السياسة والاقتصاد، وتربية وهداية في العلم والفكر؟ هذا الوضع المزدوج ظاهرياً دفع البعض إلى إنكار وحدة الغرب، رائيماً إليها مجموعة من الأمور المختلفة والمتباينة من الطبيعي أن يرفض هؤلاء أيضاً مقترح المركز والأطراف لأنّ عيونهم ترى بمنظار التعددية. لكنّ انتقال العلم والتفكير والأدب من المركز إلى الأطراف لا-يتنافى وسياسة الغرب الثقافية والعلمية. أولاً- لأنّ التفكير غير قابل للتعليم والانتقال، فالعلم على الرغم من أنّه يُتعلّم يبقى في حدود المواضيع التي تدرس ما لم يستند إلى أسس التفكير. ثانياً: يهاجر الدارسون أصحاب المواهب من بلدان الأطراف إلى المركز، وهنالك يبدأون البحث والتحقيق. أما في الفلسفة والأدب فالوضع مختلف نوعاً ما، إذ قلماً تُسمع حكاية أو شكوى عن هجرة الكتاب والفلاسفة من الحواشي إلى المركز. لا يعني ذلك أنّ الشعراء والكتاب والفلاسفة الآسيويين والأفارقة واللاتين لا يهاجرون إلى أوروبا الغربية وأميركا الشمالية. نحن نعرف اليوم كتاباً وفلاسفة أسماؤهم آسيوية وأفريقية وإسلامية، ويمكن العثور على معالم من الثقافة

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 الغربيين، لكن الكتاب والفلاسفة الذين هاجروا إلى الغرب وأنتجوا هنالك آثاراً، واشتهرت أسماءهم، تربيتهم غربية، وحتى إذا أوردوا مواد فكرية وشعرية من لغة الآباء والأجداد في آثارهم، فأسوتهم الفكرية والفنية المفكرون والمبدعون الغربيون. هل يجب عدُّ هذا الأمر دليل ارتباط أو ثق 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 يفكران بلغتهما الأم وكلّ منهما له رأيه في ما يتعلق بقضايا قومه، والأهم من كلّ ذلك، إذا كان إلى حد ما المظهر الأخلاقي والفكري لأمته، يمكن القول أنّ 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، أنّ ذلك دليل على العلاقة الوثيقة التي تربط المركز بالأطراف. من بين المتتورين والكتاب والفلاسفة وعلماء الاجتماع الكبار المعاصرين ذوي الأصول الآسيوية والأفريقية كثيرون حملوا جنسية البلد المضيف، وأكثر من ذلك ارتبطوا بذلك المكان روحياً وخلقياً. أما القول أنّهم 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 الاستشراقية. كان اتّباع هذا المنهج دليلاً على العلاقة والنسبة الخاصة بين العالم الغربي والعالم القديم غير المتطوّر والمستعمّر مهما كانت هذه النسبة، لم تكن نسبة بين المركز والأطراف، لأنّ الأطراف ليس لها حيثية الأطراف إلا إن سميناهها حواشي وأطرافاً قياساً على أحياء الصفيح العشوائية في المدن الكبرى غير المنظمة في البلدان غير المتطوّرة.

الفرضية في مُقترح المركز والأطراف هي (أو يجب أن تكون) أنّ هنالك ذهباً 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 ووطنهم . لكن كيف يكون هذا الأمر ممكناً؟ وهل اتباع فيلسوف غربي والنظر من خلال نظارته إلى قضايا بلدنا مختلف عن اتباع نظرة المستشرق؟ الاختلاف هو في نوع العلاقة وكيفيةها. إذا كان المثقف في هذا العصر يكرّر كلام الفيلسوف الغربي تقليداً، قطعاً هو أدنى قدرأً ومكانةً من متتبع التاريخ والأدب الذي كان منذ ثلاثين سنة يتبع في أبحاثه منهج المستشرقين. إنما يوجد اليوم في العالم غير المتطوّر تنويريون يعزفون هم والفلاسفة والمفكرون الغربيون اللحن عينه، ويقولون الكلام نفسه. والفلسفة المعاصرة اقتربت هي الأخرى إلى حد ما من التذكرة التاريخية، وتحوّلت إلى حيّز للتأمل في التاريخ الغربي. النقطة الأخرى هي مدى الحدّة الذي بلغته مشكلة التخلّف وعدم النمو، وإشتداد تيار عولمة الاقتصاد وتجارب الحياة وجميع شؤونها وأساليبها، والوجود الإنساني. في هذا الوضع لم يعد هنالك معنى لفصل هذا المكان عن ذلك المكان، وانتساب أمة إلى عصر ما قبل الحداثة وأخرى إلى ما بعد الحداثة منذ خمسين عاماً كان المتنوّر فكراً في مجتمعنا إذا قال أو كتب شيئاً من الفلسفة الغربية، يبقى ما يقوله ويكتبه في حدود المحاضرة الدراسية. أما اليوم فقضايا الفلسفة المعاصرة تنعكس أيضاً انعكاساً واسعاً في الصحف. ربما لم يكن ما يُكتب حول التقليد والحداثة وما بعد الحداثة، وغير ذلك من القضايا الفلسفية معمّقا بمعظمه، لكن المهم أن قضية المستقبل قد طرحت، وكلّ الأقوام والشعوب في العالم مدعوة للتأمل والتفكير في أوضاعها. أنا لا أقول أنّ الأذان كلّها صاغية لتسمع هذه الدعوة، حتى أن كثيرين من الذين يقولون أنّهم قد سمعوا الدّعوة ولبوا النداء، لا يعرفون من أين جاء النداء، ومن أي اتجاه،

والإلم يدعوهم كان الباحث الذي يتبع المنهج الإستشراقي، يعتقد أن الجميع يجب أن يسيروا في هذا الطريق. بعبارة أخرى، كان يؤمن أنه يتبع المنهج العلمي ولم يكن يعد هذا المنهج تابعاً لأي ثقافة. حالياً تغير الوضع لم يعد المنهج البحثي للمستشرق منهجاً علمياً خالصاً. فقد تنبه أهل الرأي في جميع أنحاء العالم قليلاً أو كثيراً إلى أوضاعهم التاريخية، وأخضعت أصول التاريخ الغربي ومبادئه وقيمه التي كان يُعتقد أنها مطلقة للتساؤل. لم يعد أفق التاريخ الغربي واضحاً، فقد حُجب تدريجياً ويزداد قتامةً. مع ذلك تطوّرت الثقافة الغربية بسرعة هائلة، وعيون كل أهل الأرض وأذانهم تتابع هذه الثقافة السريعة التطور والانتشار. في هذا الوضع بات التحديث أمراً إلزامياً، ولا يمكن غض النظر عنه وتجاهله. ولكن ذلك لا يعني أن الطرق معبدة وسالكة للحاق بركب الحداثة والتحديث. المشكلة هي أن البشر على الأقل في الظروف الراهنة لا سبيل أمامهم سوى سبيل التنمية الاقتصادية والاجتماعية والتقنية، وحين يلجؤون يجدون أنه غير معبد وغير سالك، وتعوّزهم الإمكانات الكافية لإزالة العقبات وتعبيد الطريق. هذه المسألة السهلة ظاهرياً تُتهم في حال انصبّ التفكير على وضع الغرب والعالم المتخلف والنسبة بينهما. حالياً هنالك فريقان في البلدان غير المتطورة يتصدون للكتابة فريق معارض للغرب سياسياً، وينظر تالياً إلى الثقافة والحضارة الغربيةتين نظرةً سياسية، ويعلن معارضته، لها، ولا شأن له في ما يخص العلم والتقانة الجديدين من أين أتيا، وكيف حصل الغرب هذه القوّة الحالية. لكن يفهم من فحوى كلامهم أن الغرب يجسّد الكذب والخداع والتأمر، وقد سخر العالم بهذه الوسائل. إفراط هذا الفريق استوجب تقريظ الفريق الآخر، الفريق المفرط آذاه وأغضبه أن يرى بشراً يقرنون العلم والحرية والرفاهية بالكذب والغش والخداع، ويقولون إنها من معطيات الشيطان فتأهب للدفاع عن القيم الغربية، واصفاً أحياناً الوضع القائم في الغرب بأنه وضع مثالي أو قريب من المثال، ويمتدح العلم والحرية والعدالة، والبعض من هذا الفريق يتخيّل أن هذا الوضع سيستمر إلى ما لا نهاية، وأن العيوب والنواقص ستزول. وفي الواقع، يرى أن ليبرالية الديمقراطية الغربية هي الوضع الدائم للتاريخ. هذا الفريق ينظر أيضاً بمنظار سياسي إلى العالم وإلى أحواله، وإلى الثقافة والفكر،

ولكن أيا كان الأمر فإن هذا الفريق أكثر نجاحاً من الفريق الآخر في عمله، وكلامه أكثر قبولاً. فمن يُنكر حرية البشر وحقوقهم ولا يُقم وزناً لرفاهية الناس وراحتهم، من الطبيعي أن لا يلقي كلامه آذانا صاغية. إن أحد المبادئ في السياسة وفي مخاطبة الناس بتّ الأمل في نفوس المخاطبين. ليس المقصود أنّ السياسيين يخادعون الناس، أو يجب أن يُخادعوا، إنما هم أنفسهم يجب أن يكون لديهم القليل أو الكثير من الأمل بالمستقبل، وأن يضعوا أمام أعين الناس طرْحاً واضحاً نسبياً عن المستقبل القريب. يتبين أنّ هذا الفريق من السياسيين يلقي قبولاً أكبر لدى الناس. تُرى مَنْ مِنَ الفريقين على حق في هذا النزاع؟ ظاهرياً هذا السؤال لا معنى له ولا مسوّغ والبعض ربما بمجرد أن يسمعه أو يقرأه سيصرخ قائلاً أنّ لا إنسان سليم الفطرة يقول إنّ الاستبداد أفضل من الديمقراطية، والمرصّ أفضل من الصحة، والفقر أفضل من الغنى واختلال حبل الأمن أفضل من الأمن والأمان. إذا من أين أتى هذا البحث وما هو مسوّغه؟ فلو أن هنالك طرْحاً عن عالم غير العالم الغربي أمام أعيننا، ربما انتفى هذا النزاع، ولم نكن مجبرين على المقابلة بين الحرية والاستبداد. لكن في العالم الراهن حيث انتشرت القيم الغربية قليلاً أو كثيراً في كلّ مكان، ويتسع نطاق انتشارها بواسطة الحروب والقهر وأفق المستقبل كالحج ومحجوب، لا- يمكن تجاوز هذه المتضادات، وطالما أنّها موجودة فإنّ نفي أحدها إثبات لصدّه. لكن هل من الممكن برفض الديمقراطية الخروج من التاريخ الغربي؟ بعض المفكرين رأى أن تاريخ الحداثة يمكن أن يصل إلى نهايته كالتواريخ الماضية (التاريخ اليوناني مثلاً وتاريخ القرون الوسطى)، وأن يبدأ عصر جديد، وعلى هذا الأساس ستتوجد قيم وقواعد ومبادئ وعلاقات غير تلك الموجودة في العالم الراهن، وستكون هي السائدة والديمقراطية التي يعود نسبها إلى نظام الحداثة، ستكون أفضل صور الحكم في النظام الجديد لإثبات هذا القول، لدى أنصار الديمقراطية أدلتهم، وبإمكانهم أن يبينوا أن هنالك حكومات حتى اليوم، قد داست مبادئ الديمقراطية بأقدامها، وحتى إن كان ذلك باسم العدالة، فقد ضاعفت الظلم في العالم. لكن هل ستظل عجلة الزمان تدور على هذا المنوال؟ وهل سيبقى نظام الحداثة هو النظام الأبدي للحياة

البشريّة؟ مهما كان الجواب عن هذا السؤال فإن الذين تربّوا على مبادئ الحداثة، وتفكيرهم محصور داخل حدودها من الصعب جداً أن يتخلّوا عن هذه المبادئ ويتطلّعوا إلى فضاء آخر. لهذا السبب نرى أشخاصاً ربما بحسن نية ينسبون كلّ من لديه تساؤلات ومآخذ حول مبادئ النظام السياسي الغربي إلى الفاشية والنازية والستالينية. ليس من المستبعد كما يبدو، في إطار النظام الفكري والثقافي والتقني للعالم المعاصر، أن يُتهم من يفكر بمبادئ العلم بمعاداة العلم، وأن يُصدّق من يتجاوز ظاهر الديمقراطية إلى باطنها وحقيقتها في خانة أعداء الحرية، ولا عجب أنّ هذه العقلية شائعة في العالم غير المتطوّر. أشرنا من قبل إلى أنّ الفريق الأول يمكن أن يكون شديد الإعجاب والتعلّق بأحدث وسائل التقانة، مع ذلك لا ينتقد الغرب نقداً بناءً، بل يركّز أكثر على عيوب الغرب وعلى الحداثة. أما كتاب الفريق الثاني فإنّهم يستسيغون صورة الحياة الغربية ونظامها السياسي، ويرونها أحياناً مثلاً يُحتذى، وإن عارضوا أحياناً بالعمل السياسي القوي الغربية، يسمون البحث في ماهية الديمقراطية والليبرالية نقيضاً للحرية وموالة للاستبداد والفاشية، ويتحدّث أشخاص من الفريق الأوّل أحياناً عن الحرية والديمقراطية بطريقة معيّنة كأنما يتحدثون عن جريمة أو فضيحة. في الفريق الثاني أيضاً أشخاص على النقيض من مبدأ الحرية الذي يحملون لواءه، يذكرون باحتقار حتى أسماء الفلاسفة، فالتأويلية على ألسنتهم تتحوّل إلى مرض خطير أو قذارة أو نجاسة. هذا هو الوجه المشترك بين الفريق الأوّل والفريق الثاني فالدعوة إلى التحرّر والحرية بتعصب لا تتوافق مع الفلسفة أيضاً، والتأويلية شأنها شأن أي فلسفة أخرى قابلة للنقد، لكن من يرّ أنّ فسادها وبطلانها أمر محتوم، ويجب تنفيذها ورفضها، ليس من أهل الفلسفة، ولا تربطه أي علاقة نسب أو قرابة بعالم الحرّيّة، وإنّ تكلم 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 تتركه معارضتها؟ يبدو أنّ المجموعات المعارضة والمقاومة لتسلّط القوى الغربيّة غير منتهية أو غير مهمة بمعرفة الطريق التي تنفذ منه القوة والسيطرة لذا لا تفكّر بإقفال هذه الطريق، وربما ترى أيضاً أنها غير معنيّة بإقفالها، وقطعاً معارضتها في بعض الحالات قليلة التأثير أو لا تأثير لها.

الاستعلاء بما هو منهج وعقل

انطلاقاً مما قلناه، يمكن أن نفترض صورتين مثاليّتين للبشر، إحداهما صورة الغربيين الذي يعدّون مكانتهم ومهمتهم فتح العالم واحتلاله، يعرفون فضلاً عن عناصر قوتهم مواطنَ ضعفهم إلى حد ما، وبما أنّهم حتى هذه اللحظات يتطلعون إلى المستقبل، فهم لا يجهلون المشاكل التي تعترض طريقهم وقيامه أفق المستقبل. إلى جانب هؤلاء كم كبير من أهل أوروبا وآسيا وأفريقيا وأميركا الجنوبية، هم على الرغم من الخلافات السياسيّة في ما بينهم حتى المعارضون منهم للغرب عيونهم مصوّبة على مُنجزات 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 أجزاء ضواحي الغرب؟ هؤلاء ليسوا بالمستوى نفسه حياتياً ومعيشياً، ومعتقداتهم مختلفة، وأنظمة الحكم في بلادهم مختلفة أيضاً، وآراؤهم في ما يتعلّق بالأنظمة السياسيّة القائمة في الغرب متناقضة كما رأينا. إذا نظرنا إلى هذه الضواحي والأطراف نظرةً سياسيّة سنرى بلاداً ليس بينها أي توافق وانسجام تقريباً، وإذا كانت في الظاهر مستقلةً سياسياً، فإنّ استقلالها لا يظهر كثيراً في مقاومة المركز والتصدي لهيمنتها، وهو أشدّ بروزاً في خدش وجوه بعضهم البعض. حتماً المركز أيضاً بالمنظار السياسي غير موحد، لكن حين يحدث ما يمس مبادئ العالم الحديث وقواعده وأصوله تتقارب مواقفه. في هذه المواقف لا يُحسب أهل آسيا وأفريقيا من الأطراف، لأن جماعات من أهل المركز ترى أنّ المناطق غير الغربيّة مقر الأفكار المخالفة للحضارة الغربيّة، وفيها ينشأ ليس فقط المعارضون للظلم المحيق بهم والآتي من الغرب، بل المعادون للحضارة الغربيّة ومبادئ الحرية وحقوق البشر.

لقد بدأ نقد الحضارة الغربية ومبادئ التاريخ الغربي في الغرب نفسه، وتعمق واشتدّ في أوساط الغربيين، واهتم مستتيرو البلدان الأخرى بهذه الانتقادات، وربما جعلها عدد منهم مادة الحقد على الغرب. لكن أولاً عدد هؤلاء قليل، وثانياً، هم لم يستمدوا حقدهم من جذور آبائهم وأجدادهم بل من عدمية الغرب. حتما من هذه الأطراف نفسها ناسٌ كثر لا شأن لهم بمبادئ الحرية وحقوق البشر، أو أنّهم لا يولونها أهميّةً، لكن من الممكن أن يقولوا إنّ القوى الغربيّة نفسها لا- تطبّق المبادئ التي تدّعي حمايتها، هؤلاء ليسوا معارضي المبادئ التي اصطلح على تسميتها غربية، وإن صُنّفوا في حاشية الغرب أو أطرافه، يمكن أن يجدوا مسوّغاً 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 يقترحون حلولاً لتجاوز المبادئ الغربية، كذلك لا يتخطون حدود 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 أنّ أعمال العنف هذه، تخرج إلى حيّز التنفيذ بالأساليب التي وُضعت في الغرب، وبالآدوات التي صنعها الغرب وفي كلّ الأحوال، حين يستهدف أحد أعمال العنف إحدى القوى الغربية، لا يمكن أن نسمي ذلك أكثر من عداً ومحاورة لها، ولا شك أنّ الخلاف والصراع والحروب بين القوى السياسية الغربية والعالم غير المتطوّر، كانت قائمة منذ بداية التاريخ الاستعماري ولا تزال قائمةً، إنها حرب المظلوم على الظلم والظالم.

لا يجب هنا أن نتحدث عن مستقبل هذا الخلاف، وعما سيؤول إليه أمره في المستقبل، وما هي النتائج التي سيتسفر عنها، لكن يجب أن نعلم أنّ كلّ مسألة تُطرح في هذا الباب مناسبة لرأينا في ما يتعلّق بالغرب والعالم غير المتطوّر. المتفائل بالغرب يحكم على مستقبل العالم بنظرة تفاؤليّة، ومن يعتقد أنّ قوّة الغرب قد اعترأها

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

فضلاً عن ذلك، الفكرة الشائعة في العالم غير المتطوّر إلى حد ما، لا سيّما بين المتطوّرين المتعلّمين لا تتوافق وفكرة وحدة العالم، وبناءً عليها كلُّ بلد قائم بذاته، وعلى الجميع أخذ ما هو جيّد ولائق والتخلي عن العيوب والمساوي بالنسبة إلى أصحاب هذا التفكير مفهوم الشرق والغرب لا معنى مثير له. وهؤلاء يعدّون تلقائياً مُقترِحَ المركز والأطراف أيضاً بلا معنى. يمكننا من زاوية معيّنة أن نصنف ضمن هذه الزمرة نفسها المجموعات السياسية المعارضة لها والمعارضة للغرب أيضاً. الآن هنالك مجموعتان لمفهوم الأطراف والمركز لا معنى لهما: مجموعة تعتقد أنّ الغرب يمكنه من خلال الحوار إدخال جميع الشعوب في العالم الغربي، ومجموعة أخرى تميل إلى الاعتقاد أنّ الغرب بإمكانه من خلال الحوار أن يتعلّم الكثير من الثقافات الأخرى، ويجب كذلك على العالم كله أن يتعلّم من الغرب. ربما يكون لكلمة الحوار مكان ملائم جداً في كلام هذه المجموعة، لكن من غير المعروف حقيقةً هو كيف يمكن أن يتحقق هذا الأمر، ومن هم المتطوّرون والمفكرون الذين يعبرون عنه. الخلاصة أنّ الأرضية الفكرية والمقترح المناسبان لعبارة المركز والضواحي هما في ما يلي: نحن نعيش في عالم واحد تحكمه مبادئ وقواعد واحدة، لكنّ 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 أيضاً، وهو جزء من ماهيته)، والأطراف يجب أن تنظر إلى المركز وهي مدركةً وضعها أطرافاً وضواحي، أو بصراحة أكبر نقول إنّ المتطوّرين والمفكرين والسياسيين في البلدان الأطراف يجب أن يشكّلوا حالة من التبادل الروحي والفكري بين المركز والأطراف. هذه طوباوية أوائل القرن الحادي والعشرين. لقد بدأت الحداثة طوباوية، وفي القرن العشرين احتل الفكر غير الطوباوي مكان الفكر الطوباوي. هل يعود البشر من جديد إلى مرحلة الطروحات الطوباوية؟ ما أعرفه أنا هو أنّ مصير العالم كله مرتبط ببعضه، وحتى إن لم نعط الغرب موقع المركز ومكانته، لا يمكننا أن ننكر أنّ كلّ ما يحلّ به،

وأى تغيير يصيبه سيؤثر في الأمكنة الأخرى كلّها. لكنّ خرابه سيكون خراباً للعالم كلّهُ. ليس من الضروري أن نفكر بالخراب الأفضل أن نفكر أن مراكز العلم والتفكير والحضارة انتقلت تاريخياً طيلة العصور والقرون من مكان إلى آخر - علماً أنّ أيّ مركز حضاري طيلة التاريخ لم يحظ بما يحظى به المركز الغربي من قوّة ونفوذ. في أوائل القرن العشرين تبه بعضُ المفكرين، الغرب، إلى أنّ مركزيته في خطر، ونصحوا أوروبا أن تتقي هذا الخطر الداهم. اليوم تغير الوضع إلى حد ما فما قاله هوسرل في النصف الأوّل 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 أنّه 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.

الغرب كوجود اجتماعي وتاريخي (حدا أدنى) أو كهيئة ذات رؤى واستراتيجيات خاصة (حدا أقصى)، أمر واقع لا شك فيه. وهو بحاجة على نحو مستمر إلى أن يُعرف ويُدرس. والواقع أنّ كلّ المجتمعات الإنسانية في العصر الحاضر قد تمّ اجتياحها، وهي سواء على الأصعدة الإنسانية المحدودة كالسلوك الفردي وأنماط العيش، أو على مستوى القضايا الكبرى الاقتصادية والثقافية، خاضعة كلّها في عالم اليوم لسيطرة مفاهيم الغرب وإيديولوجيته. هذه الإيديولوجية لها مفاهيمها وقيمها الخاصة، وتتميّز بعلم وجود خاص، وعلم معرفة خاص أيضاً. ولها تعريف مشخّص للإنسان. ولتكشف مفاهيم هذه الإيديولوجية هنالك حاجة إلى علم منهجية خاص.

في خضم عدوانية الغرب الكاسحة في العصر الحاضر، فإنّ حوزة العلم والمعرفة هي الساحة التي تتحقق من خلالها مطامع الغرب وأهدافه، وهذا الموضوع هو الأكثر بروزاً في العصر الحديث. إنّ 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: أنّ هذا الاجتياح - اجتياح كامل بمختلف المعايير. وأحد أبرز محامل هذا الاجتياح علم الاستشراق». فعلم

ص: 93

1- باحث من إيران - استاذ علم الاجتماع، كليات العلوم الطبية جامعة شيراز. تعريب د. دلال عباس: أستاذة الحضارة الإسلامية والأدب المقارن الجامعة اللبنانية. البحث مستل من مجلة غرب شناسى بنيادى 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 ممنهجة، إلى خلق شرق كنسي التوجه (الخطاب الأولي للاستشراق)، أو شرق يضع نفسه في خدمة الغرب (الخطاب الاستشراقي المتأخر والاستعماري). ومن المؤكّد أنّ هذين الهدفين كانا في العصور الوسطى أي منذ القرن السادس عشر الميلادي وما بعده، محور الحراك والتفكير الاستشراقيين بمعنى أن يكون الشرق شرقاً في خدمة الكنيسة والاستعمار.

من الطرق أو الاستراتيجيات المؤدية إلى كشف علم الاستشراق مفهوميًا ونظريًا، وكشف غيره مما يُحَاك في الغرب علمُ الاستغراب. هذا المبحث يرى إلى علم الاستغراب خطابًا مختلفًا مفهوميًا عن علم الاستشراق علة ذلك أيضًا أن مفهوم الاستشراق نشط في نطاق المباحث والنظريات الغربية. في حين أنّ المفكر غير الغربي إذا شاء أن يتعرّف الغرب، أو أكثر من ذلك إذا أراد أن يتصدّى لنقد الغرب، لا سيّما الفكر الغربي، يحتاج إلى أسس نظريّة وإلى منهجية مغايرة لمبادئ الاستشراق. ومن المؤكّد أنّ الاستشراق سبيل من السبل المؤدّية إلى معرفة الغرب وعلاقته بالشرق.

إنّ مبدأ نقد الغرب وتقويمه يختلف في العالم الإسلامي على نحو خاص، عنه في البلدان الشرقية الأخرى ذات الإيديولوجيات المختلفة. ومن أسباب ذلك أيضًا سبب مرتبط بتميّز الرؤية الإسلاميّة إلى العالم أو الإيديولوجيا الإسلامية من الإيديولوجيا الغربيّة. ففضلاً عما يميّز «الشرق» بالمعنى العام من الغرب والفكر الغربي، فإنّ الإسلام والإيديولوجيا الإسلامية أكثر تجذرًا وحضورًا من المعتقدات الشرقيّة الأخرى كالهندوسية والكونفوشيوسية والبوذية، سواء كان ذلك بمعنى الدين كدين، أو بالمعنى الأشمل للعلم والمعرفة وسبب ذلك أيضًا الاختلاف الماهوي بين الإيديولوجيا الإسلامية التي هي في الأصل ومن حيث المبدأ غير علمانية، والإيديولوجيات والمعتقدات الأخرى التي تُظهر كما هو ملاحظ نوعًا من التساهل بالنسبة إلى العلمانية على الرّغم من عدم تصرّيحها بتبنيها رسميًا. في الإسلام، استنادًا إلى كتابه المقدّس، أي القرآن الكريم، يمكن بصعوبة تعرف تفاسير العلمانية، بناءً على ذلك، هنالك شكلان من التضاد بين الشرق والغرب: تضاد عام كليّ، أي أنّ

الشرق شرق والغرب غرب ، وتضاد خاص متعلق بالمجالات المعرفية والإيديولوجية الرؤيوية 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 متسلحاً بالأدلة، وبعين ناقدة. أما الفرضية فهي أن علم الاستغراب في الإسلام مختلف عنه في الرؤى والإيديولوجيات الشرقية غير الإسلامية.

الغرب الإسلام والتناقضات النبوية

إنّ الغرب بالمعنى المفهومي العام، بعيداً من النطاق الجغرافي الخاص بمجموعة بلدان، أو هو قسم من العالم. والغرب بهذا المعنى أبعد من الواقع التاريخي والاجتماعي؛ علماً أنّ الغرب بمنظار علم المعرفة، نمط تفكير تحقق في إطار تاريخي معين وفي نطاق جغرافي خاص، وهو على مستوى رفيع من التحليل، الذي يمكن أن يتمّ بغض النظر عن البيئات الجغرافية. الحد الأقصى الذي يمكن أن يُعطى لمعنى الغرب هو أنّه بنية مفهومية (Conceptual construct)، ناجمة عن الأوضاع والأحوال التاريخية والاجتماعية في القرون الخمسة الأخيرة، إنما تعود رؤيويًا وإيديولوجيًا إلى المفاهيم الأدبية والفلسفية اليونانية. هذه البنية المفهومية تحتوي علومها الخاصة: علم الوجود وعلم المعرفة، علم الإناسة 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 تقدّم، إنّ الغرب بنية مفهومية التحوّلت بقيم التفكير الحديث، وحين يجري الكلام على الفكر الحديث إنما تقصد الفكر الغربي. وفي تقويم «إيمان،

وكلاته ساداتي»⁽¹⁾، أخضعت خصوصيات الفكر الغربي للتقويم، لا سيما أصالة العينية والإدراك الحسي، والنسبية، والفكر الإنساني المحور، والثنوية والعلمانية. أما شايجان⁽²⁾ في تقويمه فقد رأى أن علم الغرب علمٌ عدواني، والدليل على ذلك اكتشاف البارود. فكتشاف البارود في الصين منذ آلاف السنين، لم يؤد إلى اكتشاف القنبلة، في حين إنَّ مثل هذا الاكتشاف في الغرب الحديث جعل وسيلة للسيطرة على الغير. هذه الخصوصيات تجسدت في الغرب فكرًا سلطويًا وعدوانيًا، لا سيما في العصر الحديث.

إنَّ طريقة مواجهة الغرب كحضارة لها سماتها الخاصة المذكورة آنفاً، تختلف عن أسلوب المواجهة الذي اعتمدته الحضارات السابقة تجاه بعضها، فاليونان وإيران ومصر والهند والصين وبلاد ما بين النهرين تحاربت في مراحل تاريخية مختلفة، إنما بأسلوب مختلف وبشكل عام، كانت الحضارة الأدنى تسعى إلى اكتساب المعرفة من الحضارة الأرقى علميًا ومعرفيًا وبنى 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 اللازمة لانبعاث عصر سُمِّيَ بشكل عام عصر «الحضارة الإسلامية»⁽³⁾.

مع ذلك فإنَّ 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، طرأ عليها في العصر الحديث نوع من التحوّل التاريخي، أبرز وجوهه العدوانية والسيطرة. في هذا الخطاب كلُّ ما هو غير غربي من مفاهيم ومقولات

ص: 96

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

2- شايجان، 1386 ش [2007م]

3- يجب أن نشير أن الأسس التي تُبَدت 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 غريبًا أجنبيًا، منحطًا، ويتوجب أن يرتقي على النمط الغربي، وما أشار إليه إدوارد سعيد في رائعته الاستشراق يؤكد هذه المقولة(1). إنّه خطاب كل بنية غير غربيّة في داخله يجب أن تمُحَصّ وتحوّل إلى بنى غربيّة. وعلى هذا الأساس يجب أن يتم تغريب كلّ شيء، ليس فقط حوزات العلوم والمعرفة، بل جميع مجالات الحياة الإنسانية من أبسط أنماط السلوك الإنساني وصولاً إلى البنى الاجتماعية والسياسية الكبرى هنا يجدر بنا أن نطرح السؤال التالي: هل بالإمكان استخدام الأساليب والطرق التقليدية نفسها التي اعتمدها الحضارات السابقة في مواجهة هذه الحضارة؟ بمنظار هذا البحث المواجهة بالطرق القديمة قاصرة وعاجزة عن المحافظة على الحضارات غير الغربيّة، وفوق ذلك، ستؤدّي إلى القضاء على مكوّنات هذه الحضارات وإذابتها في الحضارة الغربيّة. لقد وقف الغرب بما يحمل من صفات أبرزها عدوانيته 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 إيديولوجيّتين أو رؤييتين إلى العالم. يرى افتخار زادة أنّ التناقض بين الشرق والغرب هو في الأصل تناقض بين فطرتين وبين إيديولوجيّتين، وبين ثقافتين وفكرين، وأخيراً وليس آخراً، إنّ غاية الكمال لدى كلّ منهما مضادّة لغاية الكمال لدى الآخر(2). على هذا الأساس هنالك تضاد بنيوي بين الشرق والغرب على جميع الأصعدة المتعلقة بعلم الوجود، والمرتبطة بماهية الواقع، وماهيّة الإنسان والهدف من الخلق، وما إلى ذلك. وقد أكّد عدد كبير من المحققين على أوجه التناقض المبدئيّة بين الإسلام والغرب على صعيد كل من علم الوجود وعلم المعرفة، وعلم القيم، وعلم الإناسة(3).

ص: 97

1- Said, 1977

2- افتخار زادة 1376 ش [1997م]، ص 17

3- على سبيل المثال إيمان، وكلا-ته ساداتي، 1389 شألّف [2010م]، و 1390 شب [2011م]؛ زاهد وكلا-ته ساداتي، 1391 ش [2012م]؛ كلسني، 1388 ش [2009م]، ، Sardar . 2007 , 1998 , 1997 , 1995 , choudhury , 1992 , Jafari , 2004 , Kamali , 1977 . ، ، ،

إيمان، وكالاته ساداتي (1) يريان أن لا إمكانية لوجدان 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 أيّ باب مشترك بين هذين الخطابين الفكريين المختلفين الإسلام والغرب أطرهما مختلفة، والأطر المختلفة تعرض مفاهيم مختلفة و متميزة، وتقدم تحليلات مختلفة عن المعطيات المتماثلة. إنّ متانة هذه الأطر المعرفية، التي تتضمن بشكل أساسي مفاهيم وجودية، محكمة إلى حدّ أننا إن أردنا عرض المفاهيم الإلهية (2) في إطار مادي، لن تكون المخرجات سوى استنباطات 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، فإنّ الحرية في هاتين الرؤيتين الفكريتين تعبّر عن مفاهيم مختلفة والاختلاف المعنوي هنا سببه الاختلاف في الرؤى والأطر. يقول جعفري 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 بأنّها مناقضة للفكر الغربي (4)، فهو يرى ان الفردانية (Individualism)، والثنوية (Dualism) خاصيتان لا يمكن إنكارهما في الفكر الغربي، وهما مضادّتان 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 وكالاته ساداتي (1392ش [2013م]

2- جوادى 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. إنَّ النظام في الغرب، تاريخياً وبمعتقداته الوضعية، معتمد في استمراره ومركزه على عالم قد تقرد في حين أنَّ الإسلام إيديولوجيا تامة متكاملة تنهل من ظواهر فعلية مبنية على التوافق العام، مع التأكيد على محورية العلم في بناء العالم والأنظمة الموجودة فيه(1).

لقد انتهى الأمر بالعلم الغربي إلى ظهور بعض الخصوصيات، كأصالة العينية، وتحوّل العلم إلى علم صّنعى (Man made) والمأزق المعرفي للعلم، والتعددية (Pluralism) والفوضوية (Anarchism). وعلى العكس من ذلك، في الإيديولوجيا التوحيدية و علم المعرفة التوحيدي (Tawhidy epistemology) ووحداية 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 الدنيوية (Secularism)، وأصالة العينية، والفوضوية مفهومها، وينظر الإنسان إلى ساحة العلم على نحو يجعله يدرك غاية الوجود ومعناه.

خطاب الاستشراق و«الإسلام» الذي يريده الغرب:

كما أشرنا من قبل الاستشراق مفهوم طرحه إدوارد سعيد منذ أربعة عقود. مرجعية هذا المفهوم خطاب توليفي علمي سياسي واجتماعي، تشكل في الغرب منذ سبعة قرون، لتوصيف الشرق، وبالأخص العالم الإسلامي على النحو الذي يريده 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؛ وليصفي حسابها معها وينتقم منها، كثف جهوده لإبراز القضايا والمسائل التي تجعل الإسلام مقبولاً لديه(2).

ص: 99

Choudhury, 1998, p. 19 –1

2- سعيد 1361ش [1982م]، ص 54

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

إنّ جوهر الاستشراق بني على أساس الفصل والتمييز بين الشرق والغرب، أمّا مهمّة هذا التمييز فتشيت سيادة الغرب وتفوقه على الشرق... الحقيقة أنّ الاستشراق أو نظريات الغربيين حول الشرق، كانت انعكاساً لتحكّم الغرب وسيطرته على الشرق، ولطالما سهلت هذه السيطرة(1).

على الرغم من أنّ موضوع الاستشراق بنظر زمني يعود تاريخه إلى ستة قرون قبل الميلاد(2)، لكنّ الاستشراق كنشاط منظم وعدائي يعود إلى العام 1933م، حين قرّر المجمع العلمي المسيحي في فيينا افتتاح كرسى في كل جامعة من جامعات عواصم الغرب الكبرى لتعليم اللغات العربيّة واليونانية والعبرية، ليصبح بالإمكان التغلغل بين العرب، وتصيرهم(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. وللمرحلة التي أعقبت الحروب الصليبية خصوصيتها(4).

إنّ الشرق الذي اختلقه هذا الخطاب شكل موضوع بحث وتحقيق لعدد كبير من منتقدي الاستشراق، وبالأخص إدوارد سعيد الذي كان على رأس مفنّدي موضوع الاستشراق. يرى سعيد أنّ الاستشراق كما يدلّ تاريخه، قد بذل المساعي

ص: 100

1- م. ن ص 12 و 13

2- زمني، 1388ش [2009م]

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

4- دسوقي 1376ش [1997م]، ص 612

الحيثية ليحول التلقين والفرضيات إلى حقائق لا جدال حولها»(1). هذه الإملاءات والفرضيات موجّهة بصورة عامة إلى العالم الإسلامي، لأنّ الاستشراق توليف خطابين هما: الخطاب المسيحيّ اليهودي والخطاب الاستعماريّ. إنّ بصمة الاستعمار في الاستشراق بارزة للأسباب والدوافع نفسها التي تحضر فيها الكنيسة»(2). وعلى الرّغم من غلبة التوجه الاستعماري في مفهوم الاستشراق المتأخر، لكن مبادئه بشكل عام مسترة بالتوجهات الكنسيّة التبشيرية التي كانت تسعى إلى تنصير العالم الإسلامي:

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

إنّ التبشير المسيحي والاستشراق تياران متكاملان ومتداخلان، لا يمكننا الفصل بينهما؛ فهذا يفتح الطريق بما يضعه في متناول الآخر من تحقيقات ومباحث ومعلومات، وذلك يقدّم الدعم بما يزرعه من شكّ في العقائد والأصول الإسلامية الأساسيّة، وفي الحياة العقائدية والأخلاقية للمسلمين، ليتمكن من نشر المسيحية في أوساطهم وتنصيرهم(4).

إنّ الاستشراق خطاب احتلّ حيزاً واسعاً من النشاطات الإنسانية، من كتابة التاريخ وتدوينه إلى اللاهوت فالفنّ لا سيّما السينما، ومجموعة 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 الحيثية لتقديم المسوّغات لتحقير الشرق وبالأخصّ الإسلام، وانتهاك حرمة الرموز الإسلامية، لا سيّما نبي الإسلام؟؛ زرع الشكّ في وحيانية 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 المذهبي، 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 ينتجها الغرب، والتي تعالج مختلف المواضيع الإسلامية، وغير ذلك... إن خطاب الاستشراق محوره الكتابات التاريخية والفلسفية واللاهوتية، والرواية والقصة، والفن ولا سيما السينما(1).

الاستغراب وأبعاده

ني

يمكننا أن نعرف شكلين عامين للاستغراب: النقدي وغير النقدي. إذا تقرر أن يُنمى علم الاستغراب ويُعزّز بصفته أحد فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية، فالحاجة ماسة إلى التسليم بواقع مفاده أنّ الاستغراب يختلف موضوعاً وأسلوباً عن الاستشراق، علماً أنّ لا مجال لإنكار كون الاستشراق والاستغراب وجهين لعملة واحدة. فطرح خطاب الاستشراق مثلاً وتقويمه، يشكل جزءاً من موضوع الاستغراب. وحين يتم تعريف وتقويم الماهية العدوانية للغرب من الطبيعي أن تتوضّح من خلال هذا التعريف ماهية الغرب أيضاً. لهذا السبب يؤمن آهيسكا بالحوار والتفاعل بين الاستغراب والاستشراق. ففي كلا الاتجاهين يمكن طرح علاقات القوة السلطوية بموضوعات مثل «الأنا» و«الآخر»(2). مع ذلك، في الظروف والأوضاع الحالية، الاستشراق ماهيته

«عدائية»، والاستغراب ماهيته «دفاعية»، لذا يجب القول إنّ الاستغراب لا يمكنه ان يلجأ في تقويمه للغرب إلى الأساليب والأنماط الاستشراقية. من ناحية أخرى، وبناءً على المباحث المذكورة آنفاً، والقائلة إنّ إيديولوجيا الشرق غير عدوانية الاستغراب يختلف عن الاستشراق معنى وتوجهاً.

ص: 102

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

2- آهيسكا 2010م

إن نحن عدنا إلى المصادر والنصوص العلميّة 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 يقدم 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 «أنّ الاستغراب استراتيجياً ونهج وتكتيكات ذات اتجاهين خطابي وغير خطابي، يستخدمها «الشرقي» رداً على الغرب. بالنسبة إلى تركيا الاستغراب طريق للعودة إلى الأصالة، التي قضت عليها عملية التحديث، وهو في الوقت عينه يسعى لمواكبة التاريخ المعاصر (1).

بالنسبة إلى آهيسكا الاستغراب ليس فقط مرشداً للسياسة بمعناها المحدود، بل هو المرشد لكم كبير من المواضيع بدءاً من تنشئة الأطفال، ومن العلاقات الأسرية وصولاً إلى الهويّتين القوميّة والدينيّة، وفي أداء النخب كذلك من خلال بث البرامج الإذاعيّة (2). لذا فإنّ علم الاستغراب الذي يقصده آهيسكا إنما هو نوع من العودة إلى الذات بحذاء قوّة الغرب مالك العلم والتقانة الحديثين. أما توكلي طارقي فله نظرة مختلفة إلى موضوع الاستغراب في إيران. يمكن وصف نظريته بأنها غير نقدية كلياً، تأتي في سياق عرض معرفة الإيرانيين بالغرب عرضاً، وصفيّاً، كما أنّه استناداً إلى مقالة كول (3) الاستغراب اللامرئي، وعلى مفهوم «العقلانية الغربيّة» لدى فيبر، تطرّق إلى تأريخ 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 الميجية في اليابان وعلاقة هذا الموضوع بالاستشراق والاستغراب، اعتمد مسبقاً نهجاً يتراوح بين النقد والمسايرة، وقدم التعريف التالي للاستغراب:

«الاستغراب مصطلح يمكن استخدامه لوصف استعانة آسيا بالغرب؛ وهو مفهوم غير مضاد للاستشراق» (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 بصدد البوذية (2).

يتبين من فحوى الكلام أنّ الاستغراب لدى سنوغراز شكل آخر مختلف عن الاستغراب لدى آهيسكا وتوكلي طارقي. ويمكن عدّ هذا النوع من الاستغراب شكلاً آخر من استغراب الغربيين أنفسهم. لا ينظر إلى الاستغراب بصفته عدواً وإنما بصفته بنية خاصة أنتجتها 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 ليسيّط على موضوعه بل ليعرفه للآخرين.

2- إنّه توجه مبني بشكل عام على النرجسية (3)، ومسعى لتعريف الغرب بصفته مرشداً للآخرين، يرشدهم إلى طرق العمل.

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

4- ارتقى بنفسه من المستويات الفكرية إلى المستويات الإيديولوجية، ليصنع لنفسه مفاهيمها الإيديولوجية.

ص: 104

1- سنوغراز 2003م، ص 11

2- م. ن، ص 275274

Narcissism -3

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

إنّ الاستغراب من خلال هذه الرؤية فضاء مفهومي وتاريخي، يؤلّف 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 وضعته الحداثة والاستعمار الأوروبي (1).

يتبين بوضوح من خلال تعريف فن أنّ الاستغراب الذي يرمي إليه ليس أنموذجاً من المعرفة النقدية للغرب بوصفه (أي الغرب) حيناً مكانيّاً مختلفاً عن الشرق وإنما يتضمن نظرة نقدية إلى حد ما؛ نقد لعدوانية الاستعمار والحداثة. إنّ تقويم فن للاستغراب يأتي في سياق نظرة علم معرفيّة بالنسبة إلى تشكل الحداثة بصفاتها عرقاً خاصاً هو العلم/القوة السلطوية. مع ذلك، على الرغم من أن رؤيته مبنية على الأسس الفكرية لفوكو، لكن ليس بمعنى اتخاذ موقف حيال الغرب. نوع من إنثلجة الحداثة بصفاتها بنية ناجمة عن العلم/القوة السلطوية ومرتبطة بالرأسمالية والاستعمار (2).

إنّ هذا الخطاب ذا الرؤية النقدية للغرب، حين يوضع على بساط البحث في العالم الإسلامي، يتحوّل إلى خطاب يتجاوز البنى الفوقية للموضوع، محاولاً دخول مستوياته التأسيسية والإيديولوجية. وكما أنّ الغرب في الاستغراب غير النقدي 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 الجدّي، الذي لا يزال دون ريب في مرحلة تشكله 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 مقولة ما بصورة عامة تشكلت في القرن المنصرم أشكال من المقاومة في البلاد الإسلامية في مواجهة الغرب ابتداءً من مواقف السيد جمال الدين الأفغاني وأقرانه كالشيخ محمّد عبده ورشيد رضا، وسيد قطب، وصولاً إلى انتصار الثورة الإسلاميّة وما أعقبها من قضايا في العالم الإسلامي.

بناءً على هذا المذهب الفكري، الغرب، إيديولوجياً، معاد للمبادئ الإسلامية. لهذا السبب، يجب مقاومته لصون الهوية الإسلاميّة. على الرغم من فاعلية هذه الاستراتيجية سياسياً، لكنّها 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، إمّا أنّه لما يتشكل، وإمّا أنّه عالج القضية بالفرق، ويفتقد إلى المعالجة المعقّمة. إذا تقرّر تعريف الخطوط العريضة لهذا المذهب الاستغرابي أي الاستغراب النقدي في العالم الإسلامي، فالفرضيات التالية هي الأهم:

1 - «الغرب» موضوع يتجاوز الفكر المتعلّق بمنطقة جغرافية خاصة، إنّما له مبادئه القيمة الخاصة.

2 - الغرب بنية قولية مناقضة ليس فقط للمفاهيم الإلهية والإسلامية، وإنّما أيضاً، وفي الكثير من الحالات لديها، على العكس مما تدعيه، الكثير مما يُناقض المفاهيم الإنسانية.

3 - الإمبريالية بعد من أبعاد البنية الخطابية الغربية، متغلغلة في مختلف النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية.

4- المفاهيم الإسلامية أفضل من المفاهيم الغربية سُبُلَ حلٍّ للمسائل الإنسانية والاجتماعيّة، وبالأخص العدالة.

5- لقد ابتلي العالم الإسلامي مؤخراً بنوع من الاندخال السياسي والفكري، ومن الضروري أن يتخلّص 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 النقدي. هذا الادّعاء سببه أيضاً أنّ الخطاب المسيطر على هذه المقاومات لا يعرف الغرب رسمياً، وإنما هو منتقد جدّي له. علماً أنّ هذه المعرفة مرتبطة بسطح القضايا. تُعرّف مقاومة الغرب ونقده في إطار الدفاع عن الهوية الوطنية والاقتصادية والإسلامية، ولكنها تحتاج إلى ارتياد مباحث ممنهجة ومعقدة معرفياً.

انطلاقاً من المباحث المطروحة آنفاً، يمكن القول إنّ الاستغراب النقدي، 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 التحرّرية في الشرق وفي العالم الإسلامي بأنها مقاومة للإمبريالية الغربية، يقول:

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

إنّ الاستغراب النقدي في العالم الإسلامي، هو الحجر الأساس المعرفي لمثل هذه المقاومات؛ إنّه مقاومةٌ تتصدّى 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 الخليقة، وغير ذلك. هذه الفروقات غير موجودة بين الحضارات الأخرى والغرب، وإن وُجدت ففي الحد الأدنى. إنّ مقاومة الدول غير الإسلامية للغرب تهدف بشكل عام إما إلى المحافظة على مصالحها الاقتصادية، أو إلى الدفاع عن هويتها الثقافية. أما مقاومة الإسلام

للغرب. فتتضمن وجهًا إيديولوجيا وقيميًا. وعلى هذا الأساس، لا يقتصر التناقض بين الإسلام والغرب على عدم الاعتراف بالقيم الغربية الأساسية، وإنما يذهب أبعد من ذلك، فهو على الضد منها بنويًا.

إن إدوارد سعيد يُعارض تشكل خطاب باسم الاستغراب، ويرى سبب ذلك في حاجة الشرق إلى تعرّف الخطاب الاستشراقي، وعدوانيته، لتشكيل خطاب يسعى إلى خلق شرق آخر يُدعى الغرب:

أتمنى قبل أيّ شيء آخر أن أبين لقرائي الأعداء، أنّه لا يجب أن يحتل الاستغراب مكان الاستشراق (أي لا يجب جعل الاستغراب ردًا على الاستشراق) فمن كان في الماضي يحمل علامة «الشرقي» لن يعجبه هذا الفكر، وبما أنّه كان يُحسب شرقيًا هو مستعد، وأكثر من الحدّ، لدراسة «الشرقيين» الجدد أي «الغربيين» الذين صنعهم وصلّهم بيديه. كأن معرفة الاستشراق معناها، كيف يمكن، وعلى أي نحو، أن ينجر من ضلّته وأغوته 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 الاستشراق نفسه يُعدّ بديلاً من، الاستغراب، فحين يُعرف خطاب الاستشراق يُفهم مقدار كبير من ماهية الغرب. مع ذلك يبدو أنّ العالم الإسلامي على نحو خاص بحاجة إلى خطاب الاستغراب. خطاب تحليل موضوعه يفوق التحليلات الموجودة في الاستشراق.

من الواضح أنّ الاستغراب سيُتيح للعالم الإسلامي فرصة جديدة سيُعرف لنا ماهية 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 الاستشراق في القرن الماضي.

ص: 108

1- سعيد، م.س، ص 96

2 - التصدي للغرب تصدّ لظاهرة مسلّحة بالعلوم والفنون، وبشكل خاص العلوم الإنسانيّة المعقدة، المنظر لها. لذا، فإنّ الغرب ظاهرة معقدة، هلامية ومتعدّدة الوجوه.

3 - العالم الإسلامي يواجهه فقر في التنظير، وهذا الفقر النظري أدّى إلى أن يبقى الموقف المتخذ في مواجهة الغرب محصوراً في إطار المواضيع القيمية، بدلاً من أن يكون مبنياً على أسس نظرية مدوّنة، مرتكزة على مباحث علوم المعرفة والوجود والمنهج. ولا يمكن الشروع بتعرف الغرب، اعتماداً على المواقف القيمية المحضّة.

4- النظريات الجديدة في الغرب، عثرت على حيّز من الهلامية الفكرية، وهذه الهلامية معرفتها ليست بالأمر السهل إنّ استخدام الأنماط اللاخطية (Nonlinear) والمنطق المشوّش أو الضبابي (Fuzzy logic) والنظرية السلوكية أو الخطية (String theory)، ونظرية التعقيد (Complexity)، ونظرية الفوضى (Chaos theory) في التحليلات الاجتماعية، والأنماط المقولبة المبنية على هذه النظريات، قد أتاحت 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 دفاعي بشكل عام للمحافظة على هويتنا وصونها، ولهذا الأمر سببان:

(1) الغرب، أصالة، موضوع وظاهرة عدائية.

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

وهل بإمكان من هو في وضع متدن تعرّف عدوانية جموحة؟ 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 النقدي إلى أن 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 أن يُفصل الاستغراب النقدي من حيث كونه مبنياً على مفاهيم قيمية خاصة عن أرضية الاستشراق ذات المفاهيم القيمة الخاصة بها (العدوانية الغربية، والثقافة الغربية، وإيجاد أرضية مختلفة لطرح القضية ومنهج التحقيق، ووضع النظريات. هذه الأرضية من أهم احتياجاتها الأولية معرفة الغرب الوافية، بأبعاده كلّها ومن ضمنها الاستشراق.

طرح أفق جديد:

في عصرنا، الجهاد الفكري حاجة ملحة، لنصّد بواسطته الاجتياح الكاسح الفكري والثقافي المتعدّد الألوان والأشكال لذواتنا ومجتمعاتنا. وهذه المسؤولية المهمة تقع على عواتق العلماء والمفكرين والباحثين المسلمين كي لا تكون على الأرض فتنة ويكون الدين كله لله (1). هذه المقالة ترى إلى الاستغراب النقدي موضوعاً معقداً، وأهمّ المسائل المتعلقة به قضية معرفة الغرب معرفةً 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. إنّ الأفق الجديد البديل يتضمن الاستراتيجيات التالية لإيجاد استغراب نقدي في العالم الإسلامي:

(1)- يجب أن يحافظ الاستغراب النقدي 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

1- دسوقي، م.س، ص 227

(2) من الضروري تعرّف الحاضنة الحالية للعلمانية التي يقوم علم المعرفة الغربي بإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة في داخلها.

(3) -تعرف النظريات الغربية، من النظريات الكلاسيكية في العلوم المختلفة وصولاً إلى النظريات الجديدة.

(4) -تعرف النظريات الجديدة التي تؤكّد بشكل عام على الأنماط اللاخطية والهلامية، التي يصعب حتماً تعرف أسسها العلم وجودية.

(5) للاستغراب وجه إيجابي أيضاً، وهو، مبدئياً، الإجابة عن سؤال: ما هو «الشرق» أي الإسلام والتراث الإسلامي، وما هي المسافة الفاصلة بينه وبين مثله وتطلعاته.

(6) -الاستغراب النقدي في العالم الإسلامي يحتاج إلى عمل تنظيري معرفي واسع مصدره «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 السامري، وحين تتمكن نحن من العثور على علم استغراب دقيق، لا نعود بحاجة لأن نتغدى من هذا العجل. لذا فإنّ أرضية الاستغراب النقدي تحتاج إلى مفاهيم خاصة بنا في ما يتعلق بعلم الوجود وعلم المعرفة وعلم الإناسة وعلم القيم، أي إلى «نظريات إسلامية» بشكل عام. إذا علم الاستغراب تعوزه النظرية.

استنتاج

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

ص: 111

أذهل الجميع سحر الجواهر التي صُنعت منها، وحاجات هذا العالم الإنساني التي يلبيها في الوقت الحاضر حاجات صناعية. وطالما أن المجتمعات كلها، ومن ضمنها المجتمعات الإسلامية، تتغذى من حليب هذا العجل ولحمه، فإنَّ أيَّ نظرية نقدية لن تقضي 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 فإنَّ الاستغراب النقدي يحتاج إلى شبكة مترابطة من المفاهيم والبنى الإنسانية والاجتماعية، بإمكانها أن تطرح من دون الحاجة إلى حليبي عجل السامري، نبياً معرفياً حديثاً ينافس الاستشراق؛ بعبارة أخرى يجب أن يكون الاستغراب النقدي مستقلاً في أموره كلها عن الغرب ليصبح قادراً على أن يتعرف الغرب بصفته موجوداً مستقلاً وهويّة مستقلة لا يعني هذا حتمًا إنكار اكتشافات الغرب وإبداعاته العلمية والمعرفية. فالغرب له وجهان عامان شاملان، أحدهما الطبيعي، وجه العلم والمعرفة، والآخر وجهه الأيديولوجي. يجب أن يعرف الاستغراب الانتقادي وجوه الاختلاف في هذه الحالة سيتشكل طرح ابيستيمولوجي اسمه

« الاستغراب النقدي ».

المصادر والمراجع :

-افتخار زادة محمود رضا، «مقدمة عن خدمة الاستشراق وخيانتته» مقالة منشورة في سير تاريخي انديشه و ارزيايي شرق شناسي [المسار التاريخي للفكر الاستشراقي، وتقويمه]، طهران منشورات هزاران 1376ش [1997م].

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

- إيمان، محمد تقي، وأحمد كلاته ساداتي، «جولة في الأيديولوجيا والعلم»،

ص: 112

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

-إيمان، محمد تقي، وأحمد كلاته ساداتي، «دراسة تطبيقية حول مسؤولية العلوم الاجتماعية في الإسلام والغرب»، مقالة منشورة في مجلة روش شناسي علوم انساني

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

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

-جوادى آملي، عبد الله، معرفت شناسي در قرآن [علم المعرفة في القرآن]، قم، منشورات إسرائ، 1378 ش [1999م].

-زاهد، سعيد، واحمد كلاته ساداتي، «أسلمة العلم لدى عطاس وفاروقي (دراسة تطبيقية)»، مجلة مطالعات معرفتي در دانشگاه اسلامي [دراسات معرفية في الجامعة الإسلامية]، 1391 ش [2012م]، العدد 50، ص 16.

-زمانى محمد حسن آشنائى با استشرق و اسلام شناسى غربيان [تعرف الاستشرق وعلم معرفة الإسلام لدى الغربيين]، قم، 1388 ش [2009م]، منشورات المصطفى الدولية.

- دسوقي، محمد، سير تاريخي و ارزيابي انديشه شرق شناسي [المسار التاريخي للفكر الاستشراقي، وتقويمه]، ترجمه بالفارسية محمود افتخارزاده، طهران، منشورات هزاران.

- سعيد، إدوارد، شرق شناسى شرقى كه آفريده غرب است [الاستشرق؛ الشرق الذي خلقه الغرب]، ترجمه بالفارسية أصغر عسكري خانقاه وحامد فولادوند،

طهران، 1361 ش [2082م]، مؤسسة مطبوعات عطائي.

-شايگان، داريوش، افسون زدگی جديد [خرافة الحياة الجديدة]، ترجمته بالفارسيّة فاطمة ولباني، طهران 1386 ش [2007م] نشر وتحقيق
فرزان روز.

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

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

- 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

ا.د. مصطفى النشار

ا.د. مصطفى النشار(1)

حينما يكاد يخيم الظلام علي فكر المصريين ويمنعهم من رؤية الحقيقة فإن الله يقيض لهم طاقة نور تهديهم إلى الطريق المستقيم وتتشلهم من عتمة الظلام إلى نور الحقيقة الوضاء.

وقد كان الإمام الشيخ محمد عبده هو طاقة النور التي فتحت أعين المصريين علي عصر جديد في الفكر والعقيدة معاً؛ فهو الإمام المجدد في الخطاب والفكر الديني، كما هو ذلك الفيلسوف صاحب الموقف الفلسفي من كان ما في العصر من طريقة في التعليم اعتبرها عقيمة وغير مجدية، إلى نظام سياسي كرس التبعية وجثم علي صدر المصريين اعتبره نظاماً استبدادياً، إلى فهم مغلوط للقرآن اعتبره آفة المفسرين ورجال الأزهر ورجال الدين، فدعي إلى إعادة النظر فيه وقدم أمثلة علي هذا التجديد المنشود في تفسيره لبعض أجزاء القرآن وفي فتاواه الشهيرة، كما طالب بتطوير النظام التعليمي ليدخل فيه العلوم العصرية رياضية كانت أو طبيعية حيث أن القرآن دعى المؤمنين إلى اتخاذ العلم سلاحاً للتقدم والعقل وسيلة للفهم الإبداع.

إنه الإمام المجدد، والفقير المجتهد والفيلسوف الداعي للعقل والعلم ومدنية الدولة وقبل أن نتعرف علي هذه الوجوه المتعددة لمحمد عبده لنتساءل بداية عن

ص: 117

حياته وكيف تطور فكرة خلال هذه الحياه التي كانت قصيرة في عمر الزمن وان كانت عظيمة الأثر جليدة القدر عند كل من تعرف علي إنجازات صاحبها وبصماته التي لاتزال وستظل تفعل فعلها في كل من يطلع علي آثار صاحبها وأفكاره التجديدية التنويرية الملهمه.

أولا : حياة الإمام وتطوره الفكري (1):

ولد محمد عبده عام 1849م (1266هـ) لأسرة عريقة من أهالي محلة نصر بمركز شبراخيت من مديرية البحيرة؛ فهو ابن عبده خير الله أحد أعيان هذه القرية ولأم ذات أصول عربية عريقة حيث تنسب إلى قبيلة بني 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 التنقل والترحال ورابعها مرحلة الاستقرار بمصر والاشتغال بالمناصب الرسمية الكبرى.

أما المرحلة الأولى فتبدأ 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 أخوه 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 التأريخ 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 1931م 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، 1995م.

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

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

ولما عاد إلى قريته تزوج أملاً في الاستقرار في القرية، لكن والده أبى عليه ذلك وأصر علي أن يصطحبه أحد أقربائه الأشداء بعد أربعين يوماً من زواجه علي صهوة حصان وشيعة بنفسه من محطة سكة حديد إيتاي البارود ليركب القطار المتجه إلى طنطا، لكنه تعلل لهذا المرافق بشدة الحر وطلب أن يستريحا ولما رفض طلب إليه أن يعود هو إلى القرية بصحبة الحصان وهو سيتجه إلى طنطا صبيحة اليوم التالي بعد أن يقضى الليلة مع أقربائه ببلدة غالب.

ولكن ما حدث أنه استقر هناك خمسة عشر يوماً كاملة 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 تمنع صاحبنا في قراءة ما فيه يومين ولما ألح عليه الشيخ درويش وأخذ يشرح له معانيه حتى استقر في نفسه أهمية العلم والتبحر فيه لأن هذا الكتاب الصوفي احتوي علي 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 بمسلمين؟

رد الشيخ قائلاً: لو كانوا مسلمين لما رأيتهم ينازعون علي التافه من الأمور ولما سمعتهم يحلفون بالله كاذبين بسبب وبغير سبب!

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

لقد كانت هذه الأيام أياما 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 الجهالة 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 الأول يفهم ما يقرأ وما يسمع لدرجة أنه تحول إلى من يطالع لرفاقه الدروس ويشرح لهم المعاني.

وذات يوم وهو في غمرة ذلك رأى درويشا مجذوبا قال له قوله وجهته للدراسة في القاهرة، لقد قال له هذا الدرويش دون أن يعرف من هو «ما أحلي حلوى 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 علي أيدي أساتذة الأزهر وشيوخه مع المداومة علي العودة إلى قريته كل شهرين حيث كان يلتقي في أيامه بالقريبة بالشيخ درويش فيتبادلا المعرفة والدرس معا، والطريف أن هذا الشيخ كثيرا ما سأل صاحبنا، «أما درست المنطق، أما درست الحساب، أما درست شيئا 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 قضاه في الأزهر إلى هذا الحين ثلاث سنوات حضا غير قليل في دراسة العلوم النقلية والعقلية وخاصة علي يد الشيخ درويش خضر السابق ذكره والشيخ محمد الرفاعي

والشيخ عليش 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 وسياسية 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 عاني 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 بلده 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 الفكرية حيث بدأ مرحلة الأستاذية من حياته عقب تخرجه وحصوله علي هذه الشهادة العالمية من الأزهر حيث انتقل من كرسي التلميذ إلى ممارسة دور الأستاذ وقد كانت دروسه في الجامع الأزهر تكتسب طابعاً تجديداً يا حيث علم فيها المنطق والفلسفة والتوحيد، وكان يقرأ علي تلاميذه تهذيب الأخلاق المسكويه في الوقت الذي كان يقرأ عليهم أيضاً جانباً من تاريخ أوروبا حيث كان يدرس لهم كتاب فرانسوا 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».

وحيثما عين مدرسا للتاريخ في مدرسة دار العلوم حديثة النشأة 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 مدرسا في الألسن لكنه تخصص فيها في تدريس اللغة العربية والأدب العربي والثقافة الإسلامية.

وفي هذه المرحلة أيضا لم ينس الإمام المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية حيث بدأ الكتابة لجريدة الأهرام منذ إنشائها عام 1876م، وكانت مقالاته كلها تتخذ طابعا إعلاميا وتنويريا واضحا حيث كانت من أوائل مقالاته فيها عن «الكتابة والقلم»، ومقال عن «المدبر الإنساني والمدبر العقلي الروحاني» ومقالا عن «العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية» إلى غير ذلك عن المقالات التي تحض جميعها علي التغيير واتخاذ العقل أساسا لحياة علمية واجتماعية سليمة.

وربما كانت هذه المقالات الصحفية هي مادعا رياض باشا رئيس النظار لاختياره لرئاسة تحرير جريدة الوقائع المصرية وهي التي كانت بمثابة نشرة رسمية لأخبار الدولة فحولها الشيخ الإمام إلى جريدة تكتب فيها المقالات الأدبية والاجتماعية حيث أنشأ فيها قسما غير رسمي لنشر هذه المقالات الإصلاحية التنويرية وشاركه فيها سعد زغلول والشيخ عبد الكريم سلمان وغيرهما، وقد نشر فيها هو نفسه مقالات ينتقد فيها أداء بعض أجهزة الحكم وخاصة الأجهزة المشرفة علي نظارة وزارة المعارف، وقد ترتب علي هذه المقالات النقدية لنظارة المعارف إنشاء المجلس الأعلى واختياره عضوا فيه. كما نشر فيها أيضا مقالات تهتم بنقد ما هو غير مستحب من أخلاق وعادات اجتماعية وسياسية ودينية وتحدث 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 التنويري سببا من أسباب قيام الثورة العرابية. 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 بنفيه ثلاث سنوات خارج مصر.

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

المرحلة بالتوجه أولا- إلى بيروت وكان ذلك عام 1883م، وكان عمره آنذاك حوالي أربعة وثلاثين عاما. 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 ألقى بعض الدروس في المسجد العمري في تفسير القرآن الكريم علي نحو غير مسبق.

وكذلك ألقى دروسا في التوحيد جمعت بعد ذلك في كتابه «رسالة التوحيد»، ثم ترجم رسالة الأفغاني «الرد علي الدهريين» عن الفارسية وسرعان ما دعاه السيد جمال الدين الأفغاني إلى باريس. وهناك اشتركا معا في تأسيس أهم دورية عربية في ذلك الزمان والمكان هي مجلة العروة الوثقى وقد كان لهذه المجلة تأثيرا واسعا في إنارة الأفكار مما أقلق الإنجليز والفرنسيين، وبالطبع فقد اختلفت كتابات الإمام في هذه المجلة عن كتاباته في «الوقائع» حيث شغل في الأولى بقضايا الإصلاح لكل العالم الإسلامي وحاول في مقالاته فيها الكشف عن الوجه الحقيقي الصافي للإسلام، ذلك الوجه الذي لا يتعارض مطلقا المدنية ولا يعوق التقدم بل يحض عليهما ويدفع إليهما .

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

ولكن يبدو أن كل ذلك لم يكن فيه جدوى حيث ظل الاستعمار الإنجليزي موجودا دون أن يتزحزح، وبدأ الإنجليز في اضطهاد واضطهاد مجلة «العروة الوثقى» أيضا فتوقفت المجلة عن الصدور بعد ثمانية عشر عددا من أعدادها.

وقد أحبط ذلك كلا 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 بيئته ندوة للبحث العلمي والأدب، واتصل بالجرائد وكتب في جريدة «ثمرات الفنون» مقالات عديدة وبالطبع فلم يخلو الأمر وهو علي هذه الحالة من النشاط العلمي المكثف النشاط العلمي المكثف من حسد الحاسدين وكيد الكائدين مما أدى بالشيخ الإمام إلى ترك التدريس مضطرا.

وبعد أن قضى الإمام هذه السنوات الست في السفر والترحال مضطرا، عاد إلى مصر عام 1989، ليعاوده بنفس الهمة والنشاط دوره التنويري وليبدأ من هذا التاريخ المرحلة الأربعة من حياته الفكرية الخصبة مرحلة الاستقرار وتولي المناصب الرسمية بالبلاد، حيث أنه في نفس عام عودته عين قاضيا بمحكمة بنها وتدرج في سلك القضاء حتى أصبح في عام 1891 مستشارا بمحكمة الاستئناف. ويبدأ تعيينه في هذه المناصب القضائية كان محاولة من الخديوي توفيق ابعاد الإمام عن المناصب القيادية في مجال العمل الأكاديمي حيث كان المفروض أن يعمل ناظرا لمدرسة دار العلوم أو حتى أستاذا فيها لأنه كان قد بدأ حياته العملية مدرسا فيها.

وما أن توفي الخديوي توفيق وتولي الأمر الخديوي عباس عام 1892 عاودته فرصة استعادة دوره التنويري وممارسة أعمال الإصلاح الديني 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 الجراية 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 شيخا للأزهر لكن الخديوي فاجأه بتعيينه مفتيا للديار وكان ذلك عام 1899م وعين غيره شيخا للأزهر مما أضعف فرصه لإصلاح الأزهر كما كان يطمح إلى ذلك.

وعلي 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 مواصلا ما استطاعه من أسس الإصلاح سواء من خلال مشاركاته 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 والمخطوطات التراثية.

ونظرا لأن فتاوى الإمام كانت ذات طبيعة ثورية ولم يكن يخشي فيها لومة لائم، كان من الطبيعي وحال الغالبية العظمى من الأزهريين حال الجمود والتقليد أن يهيجوا عليه ويهاجمونه، بل ويتآمرون عليه لدرجة أن لفقوا له صورة شمسية مع بعض نساء الإفرنج. وهكذا حوِّب 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 المفتي ومن مجلس إدارة الأزهر عام 1905م 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 أعيا الأطباء، وتوفي في الحادي عشر من يوليو عام 1905م عن نحو ستة وخمسين عاما وشيعت جنازته رسميا في الإسكندرية والقاهرة وكان مشهدا مهيبا دفن علي أثره بمدفن المجاورين وقد نعتته كل الصحف العربية والسورية ووصفت بدقة مشهد وفاته وجنازته المهيبه. وقد رثته جريدة الشرق الغراء في عددها الصادر يوم الأربعاء من جمادي الأول عام 1323هـ الموافق 12 يوليو تموز عام 1905م 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

ثانيا : رسالته الفكرية:

لقد حدد محمد عبده بنفسه رسالته الفكرية في ثلاث 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 وخبطه لتتم حكمة الله في حفظ العالم الإنساني، وأنه علي هذا الوجه يعد صديقا للعلم باعنا علي البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل.

إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها أو فيما تنشره الجرائد علي الكافة منشأ أو مترجما 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 عبده في إصلاح أساليب اللغة العربية وتطويرها من خلال تحريره لمجلات شتى وكتاباته الصحفية كذلك من خلال خطابه الفقهي وفتاواه الشهيرة وجهوده في إصلاح الأزهر الخ.

أما فيما يخص جهوده السياسية فقد ألمحنا كذلك في سرد أحداث حياته إلى جراته في الحق أمام الحكام والمسؤولين وأنه لم يكن يخشي في الحق لومة لائم، كما

ص: 126

أنه كان حريصاً طوال حياته علي 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 بنصح الأمة ومفكريها له بالقول وكم واجه الشيخ الإمام حكام عصره رغم أن «الاستبداد كان في عنفوانه والظلم قابض علي صولجانه ويد الظالم من حديد والناس كلهم عبید له أي عبید علي حد تعبيره.

ولعل ذلك هو ما حدا بالشيخ الإمام إلى القول في معرض مناقشاته الفكرية مع الفيلسوف الغربي الشهير رينان: «فإن شئت أن تقول إن السياسية تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين. أعوذ بالله من لفظ السياسة، ومن معني السياسة من كل حرف يلفظ من كلمة الرياسة ومن كل خيال يخطر ببالي 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 حريصاً علي أن يوجهها في بلده قدر استطاعته لخدمة المصريين وصالح المسلمين

«ما استطاع إلى ذلك سبيلاً» .

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 اضطلع بها، وإنما يقاس في اعتقادي 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 علي تساؤل ظل يشغل الإمام طوال حياته وهو ما أسباب الجمود لدي المسلمين وما هي الأسباب الكامنة وراء هذا

ص: 127

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

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

والحقيقة أن ما قدمه محمد عبده في هذين الجانبين إنما يكشف عن عقلية فلسفية تجديدية، حيث أن طرحه لتلك التساؤلات كان ينم عن موقف فلسفي أصيل لديه وليس مجرد نزوع لأحد الأئمة إلى التجديد بأي حال وبأي شكل؛ فمحمد عبده قد تميز حقا بهذه العقلية الفلسفية النقدية التي تنزع إلى إعادة البناء ورسم طريق جديد للتقدم والنهوض . وقد أحسن أساتذتنا الأفاضل حينما نظروا إلى الإمام محمد عبده علي أنه

«رائد الفكر المصري الحديث وعلي أنه من بعث الفكر الفلسفي في مصر (1)».

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

لقد كان محمد عبده مؤمناً بأن النقد هو الوسيلة المثلى للإصلاح والتجديد حيث أنه به تكشف العيوب وتبدو النقائص ومواطن الضعف، وقد كتب في ذلك قائلًا في إحدى مقالاته: إن الانتقاد نفثه من الروح الإلهي في صدور البشر، تظهر في مناطقهم سوقا للنقص من الكمال، وتنبئها يزجج الكمال عن موقفه إلى طلب الغاية مما يليق به الانتقاد قاصف من اللائمة تتنفس عنه القلوب اللائمة تتنفس عنه القلوب لتقريع الناقصين في إهمالهم ورفع طلاب الكمال إلى منتهي ما يمكن لهم (2).

ويبدو أن النقد كان من السمات العقلية الواضحة لمحمد عبده منذ حداثة سن، وقد سبق أن أشرنا من سيرة حياته كيف أنه رفض الاستمرار في التعليم علي يد مدرسي المسجد الأحمدية 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 الفلسفي في مصر، ضمن كتابه نظرات في فكر الإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 2010م

2- نقلا عن د. زينب عفيفي شاعر 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 الفتاوى الشرعية.

لقد ساعدته هذه الروح العقلية النقدية علي التمييز بين الإصلاح الحقيقي في منابعه الأصلية الصافية النقية، وبين الإسلام كما يعيشه ويتصوره المسلمون المعاصرون. إن المسلمين المعاصرين يعاب عليهم الكثير مما ليس في حقيقة إسلاما؛ «فما تراه الآن 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 علي دينهم من البدع والخرافات إلى الجمود» (1).

أ- صور من الجمود نحتاج للتحرر منها:

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

1 - جناية الجمود علي اللغة العربية:

لقد اعتبر محمد عبده أن أخطر جناية لهذا الجمود علي الإسلام تبدأ بما حصل للغة العربية علي يد أهلها الذين قصرُوا 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 فكأنه - وعلي 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 عبده الإسلام دين العلم والمدينة سبق ذكره ص 167.

عن أن يصل بمعناه إلى العقول؟! (1)». إن الجناية علي اللغة العربية وهي لغة القرآن ولغة الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة، إنما هي جناية على فهم الدين الصحيح.

2 - جناية الجمود علي النظام والاجتماع:

كان الاختلاف في الفهم حول العقائد يعد فيما مضى من اختلاف الأشخاص في الرأي والنظر ولم يكن يفسد للود قضية لأن الأصل لدي الجميع واحد وهو القرآن وما صح من السنة النبوية، ولكن لما جاء « دور الجمود - دور السياسة - أخذ المتخالفون في التنطع وأخذت الصلات تنقطع وامتازت فرق وتألقت شيع، كل ذلك علي خلاف ما يدعو إليه «الدين وقد رد الإمام كل هذه التمييزات الوهمية إلى مسائل لفظية وضرب من الشهوات وضروب السياسات التي اشعلت نيران الحرب بين المنتسبين 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 - جناية الجمود علي 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 سمحا تسع العالم بأسره وهي اليوم تضيق علي أهلها حتى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها، وأن يلمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقى إليها، وأصبح الأتقياء من حملتها يتخاصمون إلى سواها» (3).

والحقيقة التي يراها الإمام واضحة هي أن الشريعة تتسع 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 علي أنفسهم وأهلهم.

جناية الجمود علي العقيدة:

وبالطبع فإن هذا الجمود في العمل بالعقيدة يخلف جموداً في العقيدة ذاتها، وهذا الجمود الأخير في رأي الإمام أشد ضرراً، وقد ترتب هذا وذاك علي 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 ينبوع له فيما بعد ذلك من علم الغيب كأحوال الآخرة وفرض العبادات وهياتها»(1).

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

جناية 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 يتعلمون وفق نظام تقليدي لا يستطيع تحصينهم بصحيح الدين وإعمال العقل فإن تلاميذ المدارس الأجنبية يعانون من أنهم يتعلمون ما يمكن أن يخرجهم من دينهم من حيث لا يشعرون، إذ «ترك أفئدتهم فارغة خاوية من كل دافع أو زاجر، اللهم إلا زاجراً عن خير أو دافعاً إلى شر، مما يجعل إلههم هواهم وإمامهم شهوتهم»(3).

ص: 131

1- المرجع نفسه، ص 174

2- المرجع نفسه، ص 174-175

3- المرجع نفسه، ص 177

ب دعوات تجديدية آفتها التقليد:

ولعل صور الجمود التي حصرها الإمام فيما سبق قد انعكست على تحليله المحاولات الاجتهاد السابقة حيث وقف منها موقفا نقديا 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 أيضا محاولة محمد عبد الوهاب لأنها رفضت التمدن عامة ودعت إلى إتباع السلف الصالح دينا ودنيا ولم تدرك أن الإتياع هنا يؤدي إلى الجمود والتخلف، لقد كان أصحاب هذه الدعوة أضيق أفقا من الدين ولم تلفت إلى الأصول التي قام عليها(2).

لقد كان محمد عبده يري أن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم ينص عليها في كتب الأولين، ويتساءل هل نوقف سير العالم لأجل هذه الكتب؟! ويحمل فقهاء الأمة المتقاعسين عن مراعاة مصالح الناس وفقه الضرورة المسؤولية أمام الله عن هذا التقاعس ويؤكد أنهم يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان ويطبقوا عليها الأحكام بصورة يمكن للناس إتباعها(3).

ولم تكن الرؤى النقدية لمحمد عبده بقصد الرفض لآراء الآخرين واجتهاداتهم، بل علي العكس فقد كان يعتبر أن هذا النقد جاء بغرض تمحيص هذه الآراء وتقويمها، حيث كان يعتبر أنه «لولا النقد ما شب عالم عن نشأته ولا أمتد ملك عن منبته، 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 عبده التجديدية هو هذه القدرة النقدية الفائقة التي جعلته يعمل عقله في كل ما حوله، وفي كل ما ينتجه 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 عبده، سبق الإشارة إليه ص 96

4- نقلا 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 والرقى. 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 لاخلاف حولها شرعا وعقلا .

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

أ- الأصول الثمانية للنزعة التجديدية:

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

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

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

ص: 133

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

2- أنظر : 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 علي الإيمان.

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

قلب السلطة الدينية، فالإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطانا علي عقيدة أحد ولا سيطرة علي إيمانه، وليس لمسلم علي مسلم مهما علا كعبه في الإسلام علي 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 أبدا كما يقول خصومه أنه دين قتل لأن القتال فيه إنما شرع لرد اعتداء المعتدين علي الحق وأهله إلى أن يأمن شرهم. ولم يكن ذلك للإكراه علي الدين ولا للانتقام من مخالفه إن القتل ليس من طبيعة الإسلام بل في طبيعته العفو والمسامحة، فالإسلام الحربي كان يكتفي من الفتح بإدخال 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 الكتابية سواء كانت مسيحية أو يهودية ولم يفرق الإسلام في حقوق الزوجية.

الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، وقد بدا ذلك في كل الأمور الدينية التي خففت بموجب الأمور الدنيوية؛ فالحياة في الإسلام مقدمة علي الدين حيث نهى الإسلام عن نقشف الزهادة وأعطى للصائم رخصا للإفطار وأباح للمسلم الزينة والتطيب ودعا للتوسط في الإنفاق. كما نهى عن الغلو في الدين في الوقت الذي دعا المسلم فيه إلى طلب كل ما يكسبه الرفعة والسرور والعزة والمجد وأكد علي أنه لا يتوفر لهم ذلك إلا بالعلم وطلبه في أي مكان ومن أي لسان.

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

ب منهجه التجديدي في تفسير القرآن:

علي الرغم من أن الإمام لم يفسر القرآن كاملاً، وإنما اقتصر علي 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 معاً. وقد استهدف من هذا التفسير أن يفهم القرآن علي أنه كتاب دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم وخيرهم في الدنيا والآخرة.

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

فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن بحيث يحقق 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 بعضاً .

فهم الأساليب حيث ينبغي أن يكون للمفسر من علمها ما يمكنه من ممارسة الكلام البليغ والتفطن لنكته ومحاسنه الوقوف علي مراد المتكلم منه.

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

ص: 135

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

2- أنظر 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 علي التزام الإمام بهذه الأسس أن قدم تفسيراً عظيماً مارس فيه حق الاجتهاد «مع ضرورة مراعاة الاتساق في عموم النص، ومراعاة طبيعة اللغة وسياق الكلام سواء علي مستوي أجزاء السورة القرآنية أو علي مستوي تتابع السور. وكان ذلك سبيله إلى بيان العلاقة بين المحكم والمتشابه» وإلى نقده للكثير من دعاوي 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 تري المقدس العام في الخاص وأن يرتفع من الجزئي إلى الكلي ومن الفرد إلى النوع الإنساني ومن الواقعة المحددة إلى المبدأ الذي تدل عليه. وبتطبيق ذلك على القصص القرآني مثلاً نجد أن العبرة المقصودة لا تتوقف علي الجزئيات وتعيينها طالما جاءت هذه القصص في اطار الموعظة الحسنة أو الاعتبار وليس لبيان التاريخ ولا للحمل علي الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند السابقين (3).

وعموما فقد ساهمت هذه الأسس التي استند عليها الإمام في تفسيره للقرآن في أن تصل اجتهاداته في فهم القرآن وتأويل بعض آياته حدا جعل تفسيره رغم أنه لم يكتمل تفسرا متميزا نجد فيه من فيوضات الاجتهاد ما لم نجده في غيره (4).

ص: 136

1- المرجع نفسه، ص 52-53.

2- نقلا عن المرجع نفسه، ص 53.

3- المرجع نفسه، ص 53-54.

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

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

تتجلى جراءة الإمام محمد عبده في فتاواه الدينية التي تساير العصر وتعرض لأدق قضاياها في ضوء ما وجد فيه مراعاة مصلحة الناس والأمة وربما جاء الكثير منها تحت أو وفق فقه الضرورة؛ فلقد كان الشيخ محمد عبده يعتبر أن الإفتاء سلطة مدنية وليس سلطة دينية لأنه لم يوجد في الإسلام تلك السلطة الدينية علي عقائد الناس وتقرير الأحكام بشأنها، بل تعد الفتوى مسألة خاصة بشئون الدنيا وما يستجد من أمورها، كل ما هنالك أن المفتي إنما يفتي مستندا علي النص الديني مع إعمال العقل في الاجتهاد مراعاة المصالح الناس المتجددة حسب مقتضيات العصر الذي يعيشون فيه.

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

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

ص: 137

وقد تناول الشيخ محمد عبده أيضا مسألة حجاب المرأة بنفس القدر من الجرأة في الاجتهاد مستندا علي النص؛ وقد قال في ذلك لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصا تقضى بالحجاب علي ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين (ويقصد النقاب والعباءة التي تغطي النساء بالكامل والذي ما زال سائدا في بعض الدول الإسلامية)، لوجب علي اجتناب البحث فيه، ولما كتبت حرفا يخالف تلك النصوص مهما كانت مضرة 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 الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة علي الإسلام والباقية بعده. إن المشروع في الإسلام كما ورد في النص القرآني هو «ضرب الخمر علي الجيوب» كما في صريح الآية وليس في الآية وليس في ذلك شيء من التبرقع والانتقاب(3).

أما رأيه في مسألة تعدد الزوجات فيعد مثلا ثالثا عني اجتهاده في الفتوى وجرأته في مخالفة ما جرت عليه العادة حيث اعتبر أن مسألة تعدد الزوجات عادة يجوز إبطالها وما ذلك إلا «لأن شرط التعدد هو التحقق من العدل»، وهذا الشرط مفقود حتما، فإن وجد في واحد في المليون فلا يصح أن يتخذ قاعدة ومتي غلب الفساد علي النفوس وصار من المرجح ألا 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- نقلا عن المرجع السابق، ص 183

3- المرجع نفسه ص 184

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

لقد تعرض محمد عبده لدراسة هذه القضية، قضية حرية المرء واستقلاله الذاتي إزاء القدر في ثنايا أراء المستشرقين التي تنسب التأخر 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 فعلا- بالقدرية المأخوذة عن فكرة الجبر أو القضاء والقدر، لكنه من جانب آخر يري أن غالبية المفكرين المسلمين من جميع الفرق أقرب إلى القول بمذهب حرية الإنسان في الاختيار، وهو يري 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 المسؤولية ومن ثم الحرية اللازمة لأنه لن يكون ثمة عدل في اعتبار الإنسان مسئولا عن أعمال وأحوال تفرضها عليه إرادة أو قوة خارج نفسه. ويستدل الإمام علي هذا بمبدأ «المجاهدة» فقوله تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (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 علي معرفة الشرائع الإلهية بالتدبر وعن طريق الوحي، فإنه إحرار حين يعملون بها أو يخرجون عليها كحريتهم في إطاعة القوانين الدنيوية أو عصيانها وإذا خرقتوا القانون فهم معرضون في كلتا الحالتين لقضاء السلطة الأخلاقية وعقابها(1).

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

ص: 139

1- هارولد ب. سميث: مذهب الإسلام في الإنسان وأثر 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

بهما ما هو ضروري للمحافظة علي النفس وليميز الصواب من الخطأ وقد وهب الإنسان كذلك العاطفة والشعور اللذين يدفعان إدراكه العقلي ووهبه 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 الأخيرين لا يكون إلا بداية من الإصلاح الأخلاقي، وقد أقام رؤيته للإصلاح الأخلاقي علي مبدأ الجمع بين العلم والعمل(2)؛ إذ من شأن إصلاح الأخلاق إصلاح النفوس والضمائر وإذا ما صلحت النفوس والضمائر صلحت العلاقات الاجتماعية بين الناس.

ويري 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 المتحايين 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 الأناية ازيد ترابط المجتمع وتضامن أفرادها، وحلت الرحمة في القلوب بدلا من القسوة فيعطف غنيهم على فقيرهم ويرحم قويهم ضعيفهم ويوقر صغيرهم كبيرهم ويتماسك المجتمع ويتربط أفرادها(4).

ص: 140

1- المرجع نفسه، ص 72

2- د. عبد الحميد درويش: النساج دراسات في الفكر العربي المعاصر (1) الواقعية الإسلامية في مواقف الدكتور يحيى هوبيدي الفكرية، بدون دار نشر، بدون تاريخ، ص 194

3- أنظر 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 بانتمائه إلى الجماعة ولعله يبذل ما في وسعه لزيادة وتحقيق السعادة والخير للجميع؛ يقول الامام: «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، فيتكون من ذلك شعور واحد وروابط واحدة هي ما يسمونه بالاتحاد»(1).

وخلاصة القول أن مفكرنا يري ببساطة أن تقدم الأمم ورفيها إنما يقوم علي أساسين هما: العلم والأخلاق. أنظر إليه وهو يؤكد ذلك قائلا: «وهذان الأساسان الجليلان متلازمان في عالم الوجود متى سبق أحدهما إلى بلاد تبعه الآخر علي الأثر، ومتى فارق واحد منهما جهة تعلق الثاني بغيره، فلا يكاد يرفع قدمه أو يضعها إلا وصاحبه يرافقه، بهذا ينبئنا التاريخ وتحدثنا سير الدول التي ارتفع بها منار العدل أو بزغت فيها شمس العلم كيف تمتعت بالنورين وطارت إلى أوج السعادة بهذين الجناحين ..»(2).

وبالطبع فإن الأمم لا ترتقي وتتقدم إلا عبر وجود نظام سياسي يؤسس لعلاقة جيدة 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 أبدا عن حاجته إليهم، وإذا كانت الرعية بمثابة الآلة للحاكم في تنفيذ مشاريعه فهي ليست آلة صماء بل أنها ذات إرادة وشعور وحين يختل الشعور وتفسد الإرادة فلا فائدة من إصدار القوانين والأحكام»(3).

ولقد استخدم محمد عبده أسلوب التدرج في تطبيق منهجه الإصلاحية السياسي

ص: 141

1- نقلا 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-نقلا عن نفس المرجع السابق ص 127.

3- نقلا عن د. عبد الحميد درويش النساج، نفس المرجع السابق، ص 195

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

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

وقد أكد محمد عبده علي ذلك في مذكراته حينما اعتبر أنه كان معنيا في حياته بأنه كان من دعاة التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة علي الشعب، وما للشعب من حق العدالة علي الحكومة، إنه كان ممن دعوا الأمة المصرية إلى معرفة حقها علي حاكمها، فإن وجبت عليهم طاعته فهو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وأنه لا يرده عن خطئه 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 عزيمة (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 وبينت فوائده، وهو كغيره من الفضائل مركب من أمرين: 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 متقدمة، وإذا كان العكس ووقفت عند مجرد الاستهلاك فهي متخلفة وأن لبست 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 المصارف فإنما يكون على نسبة مخصوصة من إيراداتهم الحائزين لها بالكد والتعب في إبراز المصنوعات الجميلة والمخترعات الجميلة التي تكسب صاحبها في قليل من الزمن ثروة واسعة وقدرا رفيعا، ولا يجيزون الإنفاق من رأس المال إلا إذا مست ضرورة لا محيص عنها، ومع ذلك فنفقاتهم هذه لا تتجاوز حد اللزوم ولا تخرج عن دائرة احتياجاتهم»(4).

ص: 142

1- المرجع نفسه

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

3- محمد عبده: الأعمال الكاملة سبق الإشارة إليها، ج2، 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 علي الاقتصاد إلا- باعتباره ثمرة من ثمار التقدم المعرفي والعلمي في الأمم المتقدمة. أنظر إليه يقول في عبارة تكاد تجعله يعيش معنا الآن في عصر ما يسمى «قوة المعرفة» و «المعرفة قوة» عصر القرن الحادي والعشرين يقول الإمام منذ أكثر من مائة عام : «إن التغالب في هذه الأوقات أصبح معظمه - إن لم أقل جميعه- تغالب الأفكار والآراء؛ فالأمة ذات البسطة في الأفكار والمهارة في المعارف 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 يظن أحد أن محمد عبده هنا ينظر بعين الإعجاب والإعجاز للأمم الغربية المتقدمة التي تمتلك الآن 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 يري أن مصر والمصريين لديهم إمكانية أن يصلوا إلى تحقيق هذا التقدم؛ إذ أن خصوبة أرض مصر واعتدال مناخها وتحمل أبنائها مكابدة العمل تعد عناصر يمكن أن تجعل من مصر دولة غنية «لا تقني كنوزها ولا تفرغ خزائنها وأنها بما يأتي من الثمرات لقادرة علي حفظ ناموسها وتقوية شوكتها، بل أن تكون سلطتها مبسوطة إلى أقطار أخرى» (2).

- نقلا 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

-نقلا 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. -نقلا 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 علي الريادة والتقدم بما تملكه من ثروات مادية وبشرية ، كل ما هنالك إن علي المصريين - علي حد تعبير الإمام - أيضا إن يحسنوا «استعمال هذه الأسباب الجليلة.. ليوضع كل شيء في موضعه الطبيعي وتستعمل كل وسيلة لما يناسبها»(1). وهذا لا يتأتى إلا بالعلم الذي يؤدي امتلاكه وحسن تطبيقه إلى تجنب ضلال الآراء وسوء الاستعمال المقترنين دائما بالفقر والضعف والانحلال.

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

إن الإجابة علي هذه التساؤلات من شأننا نحن الآن، وإن كان قد مضى علي هذه التحذيرات والتفاؤلات التي أطلقها الإمام أكثر من مائة عام فإن علينا الآن ويعد مضي كل هذه السنوات ونحن لانزال نعاني من الفقر والضعف، بأن نفيق وأن نواجه تقدم الآخرون بسلاح العلم وأن نحسن استغلال مالدينا من ثروات طبيعية وبشرية حتى يمكننا العودة إلى مصاف الأمم المتقدمة، الغنية بثرواتها وبعلمها وعلمائها ومفكرها.

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

ص: 144

حياته:

الشيخ محمد رشيد رضا (ت1354هـ/1935م)(2)، احد رواد الوعي العربي، اذ يعد من الشخصيات الإصلاحية والتجديدية التي ظهرت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فهو يمثل آخر حلقات مدرسة استاذة الشيخ محمد عبده (ت1323هـ/1905م) وحركة الإصلاح في الفكر العربي الحديث والمعاصر(3)، فقد ثابر على السير أكثر من سواه في الاتجاه الذي شقه له أستاذه، 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 فكان ابوه شيخاً للقلمون واماماً لمسجدها، فعني بتربية ولده وتعليمه فهم من عائلة الأشراف التي كانت تتمتع بمكانة أدبية رفيعة، إذ كان يلقب (رضا) بكنية (الحُسَينِي) 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 انخراطه 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 والانكليز وأخذ يؤكد على المخاطر الصهيونية وأطماعها في المنطقة كلها. للتفصيل يراجع: أيوب أبو ديه، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط1، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، 2008م، ص 605، وأيضاً: محمد رجب البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، دار القلم، دمشق 1995، ص45.

3- ان الفكر العربي الحديث والمعاصر، قد تشعب إلى شعب واتجاهات عدة، اخذ كل اتجاه منها وجهة نظر تعبر عن رأيه في المجتمع والحضارة وشكل السلطة والعلاقة مع الغرب وكيفية المواءمة بين العروبة والاسلام وغيرها من الاشكاليات الاخرى، مثل النهضة وطرق النهوض بالأمة، علماً أنه 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 تاريخية الفلسفة التي حدد مؤرخوها حقبة بدقة. يراجع حول تاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر : علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ط2، المكتبة الاهلية للنشر والتوزيع بيروت 1978، ص35 وما بعدها وايضا: 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، وحامي سمعته ومؤرخ حياته، وبحكم هذه التلمذة سار على طريقته لإنهاض الأمة الإسلامية لتعيد مجدها وفقاً للمتغيرات الآنية والمستقبلية، بمعنى أن الأحياء لا يعني عودة للقديم، فهذا مستحيل، وإنما هي صورة منتقاة نستقي من القديم جذوره وأصوله ونستقبل من المعاصر احتياجاته ومتطلباته.

اذ مثلت حركته رد فعل متوازن للتحدي الذي يواجهه العالم الإسلامي، فكان خصيماً للاستبداد وعدواً للطغيان وداعياً وواعياً مستتيراً يستجيب لصوت الضمير ويستوحي مبادئ الحق، ولهذا وجه نقداً حاداً للحكم المتسلط وللاستبداد في كل أشكاله، لأنه لا يتمشى مع الأخلاق والعادات الحميدة ولا مع ماضي العرب التاريخي ولا مع القرآن الكريم، ومن الواجب، بل من الممكن القضاء عليه، وبحكم كونه مفكراً ومعلماً دينياً وسياسياً من الدرجة الأولى، ومحترفاً للعمل فيه، إلا أن مساهماته (النظرية والعملية) في هذا المجال لم تنل العناية الكافية من قبل المؤرخين العرب الذين أرحوا لحركات الإصلاح والنهضة، فضلاً عن أنه لا يمكن قراءة خطابه النقدي دون الرجوع إلى تاريخ الفكر البشري، كونه تاريخ (نقد) كما مثلته الحضارات قديماً وحديثاً، فهو أداة التحول والانتقال من مرحلة إلى أخرى، لأنه شرط للأبداع والابداع شرط التقدم والنهضة، من هنا اخذ النقد عند (رضا) يخرق الخطاب الديني والسياسي، ليعبر إلى مجالات أخرى مثل الأدب والعلوم الإنسانية والطبيعية، لأنه نسيج ضماني وغير مباشر بحيث يدخل في سياق تمفصل المضمون وعلى اختلاف مستوياته.

ونتيجة لهذا، لا يمكن الحديث عن مساهماته في الإصلاح والتجديد، دون إغفال التطورات السياسية والاجتماعية التي هجمت على الدولة العثمانية بعامه، والمشرق العربي بخاصة، إذ تابع (رضا) 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 انتهى بها المطاف إلى إلغاء الخلافة بعد وصول الكماليين إلى السلطة في تركيا، وزد على ذلك الصراعات الفكرية التي نشبت بين دعاة التغريب من جهة، والإصلاحيين المتشبهين بالتجديد والتغيير في إطار الأصالة الإسلامية من جهة أخرى، كل هذه المعطيات الموضوعية لا بد من استحضارها لمعرفة الحجم الحقيقي للمساهمات النقدية 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 موقفه النقدي من الغرب والاستعمار، ونقده للتغريب)، فضلاً عن الخاتمة مع أهم الاستنتاجات.

النقد لغةً واصطلاحاً

2-1- النقد لغة:

يقال: نقد الشيء نقداً: معناه نقره ليختبره أو ليميز جيده من رديئه، ويقال: نقد الطائر الفخ، ونقدت رأسه بإصبعي، ونقد الدراهم والدنانير وغيرهما نقداً، وتنقاداً: أي ميز جيدها من رديئها، وفلان ينقد الناس: أي يعيهم ويغتابهم (1).

والنقد خلاف النسيئة، واخراج الزيف منها، ويقال أيضاً: أنه قد نقدها وينقدها نقداً، وانتقدها، وتنقدها، ونقده إياها نقداً: اعطاء فانتقدها أي قبضها (2).

2-2- النقد اصطلاحاً:

النقد عند المحدثين هو التعليل، أي اظهار ما في الحديث من علة، وعلة الحديث هي التحريف، والناقد هو المعلل، ونقد الكلام بمعنى كشف عيوبه، بمعنى هو

ص: 147

1- صلاح الدين الهواري: المعجم الوسيط دار ومكتبة الهلال، 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 ويتعلق 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 محاسن، والفكر النقدي هو الذي يدقق ويتفحص من غير تحيز ولا يقبل القول على علاقته فيتجه بتساؤله إلى المضمون، ويسمى داخلياً، أو يتجه إلى الشكل ويسمى نقداً خارجياً أو ينه إلى العيوب ويسمى نقداً سلبياً أو يبين المحاسن ويسمى نقداً ايجابياً(1).

اذ ان من خصوصيات التفكير الفلسفي سواء كان إسلامياً أم غربياً 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 أي فيلسوف عبر تاريخ الفلسفة ومهما كانت منظومته الفلسفية التي يؤكد بها الا ومارس النقد على الفلسفة السابقة، أي نقد الفيلسوف اللاحق لسابقه. اذ نجد ان الفلاسفة المسلمين نقد بعضهم بعضاً، فابن رشد نقد ابن سينا والغزالي، ونقد الاخير الفارابي وابن سينا وهكذا برع الفلاسفة المسلمون كما هو الحال عند اخوان الصفا وابن سينا وصولاً إلى ابن رشد في تقديمهم مناهج الجدال 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 منهج الملاحظة والمشاهدة والوصف التاريخي المباشر للأحداث(2).

موقفه النقدي من الغرب والاستعمار

نجد ان (رضا) هنا قد ربط بين التصورات والمفاهيم الإسلامية من جهة، وبين إمامه بواقع العصر ومشكلاته جيداً من جهة أخرى، إذ كان ذا باع طويل بسبب أسفاره

ص: 148

-
- 1- للتفصيلات يراجع: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي القاهرة 2000، ص 895
 - 2- حسام الالوسي حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بغداد 1980، (القسم الثاني)، الفصل الأول، ويراجع أيضاً بحثنا اشكالية النقد في الخطاب الفلسفي العراقي المعاصر حسام الالوسي إنموذجا المؤتمر الفلسفي 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 متصديماً ومقاوماً ومنتقداً للأفكار الهدامة المتمثلة بالاستعمار الغربي ودوره السلبي في المجتمعات (الاسلامية) بعامة (والعربية) بخاصة، رغم كل إمكانيات هذا الاستعمار ودهائه، الا انه لم يستطع ان ينفذ إلى داخل هذه المجتمعات، ولهذا اتجه (رضاً) إلى التعبئة الروحية المتمثلة بالإصلاح عن طريق جعل الاسلام اساساً للتربية الوطنية، فكان لا بد لهذه التعبئة من ان تنقد الاخر وعناصره الفكرية والداعين والساعين له، اذ وجد ان هذا الاستعمار ادى إلى فقدان الاستقلال السياسي للامة 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 طابعا نظريا (سياسياً)، ومنهجياً عملياً (دينياً).

علماء ان (رضاً) 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 روجي الخالدي، وشكيب ارسلان، والشيخ احمد الاسكندري، والرافعي والمنفلوطي) وغيرهم من قادة الفكر والتوجيه في العالم الاسلامي، إذ أن هذه المجلة تأسست على نمط مجلة (العروة الوثقى) 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 (رضاً) بهذه المجلة (العروة الوثقى) بعد ان وجهته إلى السعي نحو المقاومة والتحرير والاصلاح، ورسمت له منهجاً 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 الافغاني 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 - الإصلاحية هو توجيه 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 أن تعرف على منهجي استاذيه بمنهج خاص به جعله يوائم بينهما، فنادى بالإصلاح والتجديد ولكن عن طريق (الدين والسياسة) معاً، من خلال إيقاظ الشعور الاجتماعي والتربوي والعلمي... الخ.

لذلك دعا علماء الأمة إلى القيام بواجباتهم، فرأى أن تنفير العرب من الترك هو مفسده، 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 الزعماء والمفكرين العرب ممن قبلوا وأيدوا الانقلاب اعتقاداً منهم بأن إعلان الدستور هو بمثابة إطلاقة عهد جديد تسوده، الحرية، غير أنه لم يلبث في العام التالي أن أصيب بخيبة أمل شديدة من الاتحاديين على أثر زيارته للقسطنطينية، ولما تأكد من أن الاتحاديين الأتراك ماضون في سياستهم المتواطئة والمستبدة فأخذ يكشف أوراقهم ويبين خطر سياستهم لا على فلسطين، فحسب، بل على الأمة الإسلامية كلها (2)، إذ تناول كيفية تواطؤ 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 اعتقد 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 وتصحيح عقائدهم، فجمع بين العمل في ميدان الفكر الإسلامي وبين الإصلاح السياسي لمقاومة الصهيونيين بكل طرق المقاومة، كاشفاً عن وجه بعض القوى التي ظهرت آنذاك، والرامية إلى الاستعاضة عن الخلافة العثمانية بخلافة جديدة، معداً هذه الفكرة وحيماً أجنبياً من شأنه أن يخدم المصالح الأجنبية العالمية التي تقف وراء الحركة الصهيونية وبخاصة (انكلترا) التي لا تزال ممعنة في إرهاب عرب فلسطين وانتزاع وطنهم وإعطائه لليهود الصهاينة قسراً، لتجد لهؤلاء ملكاً قلب البلاد العربية يكون حاجزاً بين (مصر والحجاز وفلسطين)، مما يمنع قيام دولة عربية إسلامية قوية موحدة تقف في وجه الاستعمار الأوروبي (2).

علماً أنه كان من الممكن وبحسب رأيه القبول بالخلافة العثمانية على أنها (خلافة

بالضرورة)، مع أنها لم تكن خلافة أصيلة، لأنها تفتقر إلى أحد الشروط الجوهرية للاجتهاد 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 تتكالب عليها من كل جانب، حتى إذا ما هزمت الدول العثمانية في الحرب

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

اذ عاصر (رضا) كل هذه المصائب وشاهدها بأعينه فكان لا بد له كمقاوم ومصالح وسياسي ان يكون له مواقف مذكورة ضد المستعمرين، 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 والامامة، ص 7

2- المصدر نفسه، ص 7

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

وفي الواقع ان افكار (رضا) لم تكن بالطبع من الأمور التي يمكن الاستعمار السكوت عليها، ولذلك لم يكن الانكليز يطمثون له رغم اقامته بينهم، ولهذا كانت رسائله البريدية موضع مراقبة شديدة وبخاصة اثناء الحرب العالمية الأولى وما بعدها (3)، وحينما يس من الدولة العثمانية بعد تولي الاتحاديين الحكم وظهور مساوئهم، اخذ ينقدهم ويعمل ضدهم، فرأى من الافضل ان يثير عليهم الانكليز، ولكنه خاب املة بالفشل حين رأى انهم يعملون لهدم (العثمانيين والعرب) معاً.

هنا نلاحظ ان الانكليز فهموا هذا التغير من (رضا) فغضبوا عليه وفكروا في نفيه إلى

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

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

ص: 152

1- محمد رشيد: رضا مجلة المنار، ص 97، ويقارن خالد الفهداوي، محمد رشيد رضا (عصره، تحدياته، منهجه الاصلاحية)، ص 39

2- المصدر نفسه، ص 105

3- المصدر نفسه، ص 145، ويقارن وجيه كوثراني، مختارات سياسية، ص 7.

4- المصدر نفسه، ص 337

5- المصدر نفسه، ص 391

للمسلمين، ونتيجة لذلك استمر من غير هوادة يكشف دسائسهم ومؤامراتهم، واخذ يذكر في مقالاته ان الشعوب الاسلامية والعربية ساعية إلى تحطيم (الاسد)، اذ ان جهاده ونقده لم يكن ضد الاستعمار الانكليزي فحسب، بل هاجم ونقد ايضاً كلاً من الاستعمار الايطالي عندما هاجم ليبيا، والاستعمار الفرنسي من خلال سياسته في المغرب العربي واحتلاله للشام (1). ومن اجل مقاومة الغرب المستعمر نجده قدم ثلاثة خيارات من اجل النهضة والاصلاح الحضاري والسياسي وهي تقوم على ثلاث نقاط:

1-3 محور الإصلاح الديني من اجل مواجهة الاخر:

بدءاً أقول ان (محمد رشيد رضا) قد كتب الكثير من المقالات والدراسات التي تهدف إلى النهوض بالأمة وتقويتها، 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 والحقود والحسد وأشباهها من الرذائل فاشية في أمة، فأحكم على أمرائها وحكامها بالظلم والاستبداد، وعلى علمائها ومرشديها بالبدع والفساد والعكس بالعكس» (2)

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

كونه أحد رواده الذين حملوا راية (التجديد والاجتهاد)، وهو بذلك يتفق مع استاذة محمد عبده في أهمية هذا الجانب، لان سعادة الامم بأعمالها، وكمال اعمالها منوط بانتشار العلوم والمعارف، من هنا حدد (رضا) العلوم التي يجب إدخالها في ميدان التربية والتعليم لإصلاح شؤون الناس ودفعهم إلى مسابرة ركب العلم والمعرفة، ومن هذه العلوم: الفقه وأصول الدين والتاريخ والجغرافيا والاجتماع، والاقتصاد (3)، وغيرها. على اعتبار أن (التربية والتعليم) هما قضيتان مركزيتان في حركة النهضة الاسلامية.

ص: 153

1- المصدر نفسه، ص 480

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

3- خالد الفهداوي : محمد رشيد رضا (عصره، تحدياته منهجه الإصلاحية)، ط 1، دار صفحات، دمشق 2007، ص 38 ، ويقارن: الاجتهاد والتجديد في التشريع الاسلامي ، تأليف لجنة من الاساتذة، 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) لابي حامد الغزالي، اذ تعلق به وحبب 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 بواجبه النقدي الاصلاحى، الذي استقاه من قراءته للقرآن الكريم مستذكراً قوله تعالى: «الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَأَلْيَوْمَ تَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا 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 أسماها (دار الدعوة والإرشاد لتخريج الدعاة المدربين لنشر الدين الإسلامى).

لذلك شرع من خلال مجلة (المنار) التي أصبحت منبراً للدعوة والإصلاح والتجديد، وأثراً عميقاً في الفكر الإسلامى، 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 الإسلامى، مبيناً آراءه 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 العربى في عصر النهضة، ص 275، وأيضاً: وجيه كوثرانى، 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)، فظل قلمه يصول في (المنار) ويجول مرشداً المسلمين إلى النظر في سوء حالهم من خلال تذكيرهم بما فقدوه من سيادة الدنيا وهداية الدين، وما اضاعوه من مجد ابائهم الأولين، فنأدى بأن يعلموا ان قيمة الدين ليست في اسراره الروحانية فحسب، بل في الحقيقة التي يعلمها للإنسانية(2). فأخذ يؤكد على المحبة والتآلف بين الناس لا لتوكيد 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 مشروعته من الطرف الآخر(3).

2-3 محور الاصلاح السياسي

وقد ترجم موقفه النقدي من الغرب على أرض الواقع من خلال الفعل السياسي اذ كان محمد رشيد رضا رغم كونه مفكراً (إسلامياً) وغيوراً على دينه، الا أنه كان (سياسياً) ومحترفاً للعمل فيه، فكان متعدد الجوانب والمواهب بحيث شغل نفسه بهموم أمته وقضاياها، فبعد أن توفي أستاذه الشيخ محمد عبده (ت1323هـ/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 والامامة، ص5
- 2- محمد رشيد رضا: مجلة المنار، ص11 وللتفصيلات يراجع، عثمان أمين، رائد الفكر المصري الامام محمد عبده، ط2، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1965، ص166 وكذلك: ألبرت حوراني، الفكر العربي في العصر النهضة، ص138.
- 3- البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص272 ويقارن: أيوب أبو ديه موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص606 وللتفصيلات يراجع وجيه كوثراني مختارات سياسية من مجلة (المنار)، ص5.
- 4- أحمد فهد الشوايكة محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، ص188
- 5- محمد رشيد رضا الخلافة والامامة، ص8

(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 رعايا 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)، فكانت نشطة في الدعوة إلى إصلاح الدولة العثمانية في مصر وبعض الدول الغربية⁽²⁾، وأكد أن الدولة العثمانية يجب أن تصبح وطناً لجميع الشعوب المنضوية تحت لوائها، بغض النظر عن أعراقها ودينها، ومن ثم يصبح لدى رعاياها 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⁾.

إذاً، إن مفهوم الإصلاح والتجديد السياسي عنده هو مفهوم محوري، لأنه هو أحد أوجه التجديد في فكره، لأن مفهوم (السياسة والإمامة) ارتباط متين بالسنة 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 للإمامة⁽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 السلطان محمد رشيد رضا ودعوة محمد عبد الوهاب (ب. د)، الكويت 1988، ص 493

4- المصدر، نفسه ص 494

5- وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبان الثورة الكمالية في تركيا، ط1، دار الطليعة، بيروت 1996، ص 104

خلاصة القول، إن (رضا) كان أكثر ما يؤكد 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 المقدر 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 والتقليد الفقهي، والثاني - حزب التقليد الإفرنجي، والثالث - هو حزب التجديد والإصلاح، 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 تعيين الوزراء والقضاة والمثقفين ومجلس الدعوة)⁽²⁾ وغيرها.

3-3 محور الإصلاح ورفض التغريب

3-3-1 شرع إلى التأسيس النظري للإسلام بوصفه ديناً يقوم بمجابهة انتشار حملات التبشير للمسيحية في العالم الإسلامي، ففي كتابه (الوحي المحمدي) الذي

ص: 157

1- وجيه كوثراني: الدولة والخلافة، ص 104

2- المصدر نفسه، ص 104

نقلت بعض فصوله إلى لغات عدة ، اذ يرى (شكيب أرسلان) بحسب ما يقوله أيوب

أبو ديه، أنه كان موجهاً للأوروبيين ليعلموا أدلة الإسلام على صحة الوحي المحمدي(1).

3-3-2- رغم انه كان يكره حياة الأوروبيين الاجتماعية، فكان يعتقد أنه من الممكن لأوروبا أن تعتنق الإسلام لولا الكنيسة ورجال السياسة، هذا من جانب، ومن آخر يرى أن تخلف الإسلام نفسه داخلياً، إذ أن هذا السؤال قد طرحه قبله أستاذه محمد عبده، بأنه «لماذا البلدان الإسلامية متخلفة في كل ناحية من نواحي التمدن»(2)؟، ويجب

(رضنا) على هذا، إن تعاليم الإسلام وقواعده الخلقية من شأنها إذا فهمت على حقيقتها من تحقيق الاصلاح، فالإسلام الحقيقي ينطوي على أمرين: الأول- (القول بالتوحيد)، والثاني- (الشورى في شؤون الدولة)، وبفضل (القرآن الكريم) ومبادئه الخلقية 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 مستنداً 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 تعلمته من المسلمين في إسبانيا وغيرها.

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

ص: 158

1- أيوب 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 تتصاعد مع سقوط فكرة الخلافة لتنفيذ البرنامج الصهيوني ضد العرب ومستقبلهم ونهضتهم(1). لهذا يراهن على العامل السياسي في تحريك التاريخ من جانب، ويرفض التعصب الديني والاحاد من جانب آخر.

3-3-5 ميز بين مسيحية الإنجيل الحقيقية (جوهر الحقيقة) التي تحثهم على الارتباط بالأهل، وبين مسيحية المتفرنجين الزائفة التي تخدم الأجنبي ومؤسساته وسياسته، 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 وسنن حيوية يشهد عليها الواقع المعاشي ويعترف بها النص المقدس (القرآن الكريم) أبرزها: الصراع بين الأمم والشعوب، يراد به إظهار الطرف الذي ينحاز إلى الحق والعدل، ويتوج بانتصار المتقين والصالحين ممن منحهم الله الخلافة على هذه الأرض وسلبها من الفاسقين والظالمين. ونسبية الحقيقة التاريخية، هذا يعني لكل زمان شروطه ولكل مكان اشتراطاته، وهذا هو منطق التطور الذي علينا مراعاته، الذي به ارتقى الإسلام بالعمران وبقنون العرفان (2)49.

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 والنهوض 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 الحكام الطغاة جعل التغلب : وسيلة السلطة، وشيوع العصبية المذهبية، والتساهل في شروط العلم، وسوء الظن بالتراث 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، فسكتوا 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 ما 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 والامامة، ص 64 وما بعدها.

2- محمد رشيد: رضا الخلافة والامامة، 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 يؤكد عليها ولا يمارس النقد، أي نقد اللاحق لسابقه.

أن الإصلاح الديني لديه هو إصلاح يتم بالإسلام وفي الإسلام، قائم على تهذيب الاخلاق، من هنا اخذ يوائم 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 تتكالب عليها والسيطرة على أملاكها، ومن هنا فقد كان منتقداً ومقاوماً شرساً لهم، فكانت له مواقف مشرفة ليس ضد الاستعمار الانكليزي فحسب، بل ضد تواطؤ الاتحاديين الأتراك وذلك لبيعهم الأراضي لليهود، واستمر من غير هوادة يكشف دسائسهم ومؤامراتهم حتى

ص: 160

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

(الصهيوني) ودرء خطره أخذ يحذر من بيع الاراضي لليهود أو لغيرهم من الاجانب، لان بيعها خيانة لله ولرسوله وللامة الاسلامية، فدعا العرب إلى جمع قواهم للدفاع عن الاسلام باعتبارهم أهل رسالة وأصالة ودين، كاشفا زيف الوعود الغربية، والاتجاه المغترب ودعواته إلى العلمانية الملحدة التي أخذت تتصاعد لتنفيذ البرنامج الصهيوني ضد العرب ومستقبلهم ونهضتهم.

لقد وقف (رضا) موقفاً حازماً من الاستبداد الذي تجذر لدى الأتراك، إذ يؤكد دائماً 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 وراثته الأرض، أما التي تقوم بالعكس فتزول والتاريخ خير شاهد على ذلك، فليس للحاكم خيار من هذا.

لاحظنا كذلك انه استطاع ان يتصل بجمال الدين الافغاني الذي نادى بالإصلاح والتجديد عن طريق (السياسة)، فضلاً عن اتصاله بأستاذه محمد عبده الذي نادى أيضاً بالإصلاح والتجديد ولكن عن طريق (التربية والدين)، لان آراءه لم تكن تشجع على ممارسة العمل السياسي على الاطلاق وهذا خلاف واضح بين الافغاني وتلميذه عبده، في حين نجد ان (رضا) قد سار على منهجي استاذيه بمنهج خاص به بحيث جعله يوائم بينهما، فنادى بالإصلاح والتجديد ولكن عن طريق (الدين والسياسة) معاً، 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 الانسانية.

من خلال سير البحث وجدنا ان (رضا) قدم مشروعاً حضارياً إصلاحياً نهضوياً شاملاً منطلقاً من إيمانه بشمولية الاسلام، ولهذا اخذ يستجيب للتغير لدواعي العمران المدني ويعيد للعرب دورهم التاريخي بعد اهمالهم للتراث والعلم الحديث، بعد ان تخلفوا عن هذا الدور بحكم الاستبداد، ورأى انه لا سبيل لعلاج ذلك الا بمشروع

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

إذاً، فلا نهضة الا مع عقيدة سالحة من خلال تجاوز الجمود، فضلاً عن اصلاح الدولة وضمان وحدة القيادة وعدالة الحكومة، وبذلك تكون النهضة في التاريخ العربي فعلا ووعيا داخليا حتى تتمكن الامة من تحقيق تواصلها مع تراثها وعقيدتها وقيمها مع علوم العصر وروحه.

ص: 162

تمهيد

يحتل مالك بن نبي من فلاسفة العالمين العربي والإسلامي المحدثين والمعاصرين مكانة متميزة؛ لأنه كان أبرزهم اهتماماً بفلسفة الحضارة والتاريخ المعاصرين ولا ينافس 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 تغير 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.

وقبل الخوض في التعرف على هذه النظرية البديعة وتحليلات صاحبها المبدعة

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

أولاً: حياته وتطوره الفكري (1):

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 بالحياسة وباعت أثاث منزلها لتستطيع الانفاق على تعليمه هو وأخوته. 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 جاثماً على الجزائر جميعها. وقد تلقى تعليمه الأولي في هذا الوسط الريفي الهادي 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 النشأة 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 بلده الذين اعتصموا بالإسلام ديناً وباللغة العربية لغة حتى لا تذوب هويتهم في هوية المستعمر، نجده قد تأثر كذلك بمعلمه الفرنسي «مارثان» الذي علمه تذوق اللغة والآداب الفرنسية.

ص: 164

1- انظر في حياة مالك بن نبي، الموسوعة الحرة Wikipedia وموقع binnabi.net وكذلك: د. راغب السرجاني: مالك بن نبي، فيلسوف

الحضارة والنهضة، الموسوعة الحرة [shaper way. ipg](http://shaper.way.ipg) ص 1، 2

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؟»

«لشاعر الإسلامى أحمد محرم»، «ورسالة التوحيد» للإمام محمد عبده وقد اكتشف من خلالهما الكثير من أوضاع العالم الإسلامى. وإلى 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 برئاسة «مجلة الشهاب».

ولم يمنعه هذا الاهتمام بهؤلاء المفكرين الإسلاميين الكبار وكتابتهم 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 الثقافات أثرت أبلغ الأثر في تكوين ابن نبي الفكري وجعلته يفكر لأول مرة في زيارة باريس وهو في العشرين من عمره لبدأ مرحلة فكرية جديدة في حياته يمكن أن نطلق عليها مرحلة التنقل والسفر، ولما كان أبرز ما فيها هو استقراره فترة في باريس فيمكن 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 الاهتداء إلى عمل يناسبه فعمل في محكمة فلو التي وصل إليها في مارس عام 1927م «ووفر له هذا العمل الاحتكاك المباشر بقضايا الشعب وفنائه البسيطة مما كان له كبير الأثر على تفكيره 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 ترده 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 انتباهه أن بلاده تحولت تحت يد الاحتلال من زراعة القمح إلى زراعة العنب 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 صحفياً 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 وتبنى كل قضايا 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 القاهرية 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 وتوالت أعماله الفكرية الجادة في القاهرة حيث أصدر أول كتاب باللغة العربية ويخط 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 «النجدة» الشعب الجزائري يباد» وكتاب «مشكلة الثقافة» عام 1958م. ولكل هذا النشاط الفكري المميز تم اختياره مستشاراً للمؤتمر الإسلامي بالقاهرة. وتأثراً بحركة التحرر الأفريقي التي كانت تقودها مصر في عهد جمال عبد الناصر كتب كتابه

«فكرة الافريقية 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 على بني وطنه حيث أنه عاد إلى الجزائر بعد الاستقلال عام 1963م ليتولى العديد من المناصب العامة التي تركزت في حقل التعليم الذي كان يعتبره الأساس المتين لتكوين جيل جديد يحمل عبء النهضة والتقدم للوطن. فقد عين عام 1964م مديراً 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 المتتابعة في الصحف الجزائرية وخاصة في مجلة «الثورة الافريقية African revolution» التي خصها بمقالات عن تصوراته الفكرية لاشكاليات الثقافة والحضارة والمجتمع ، وقد نشرت هذه المقالات في

كتبه بعد ذلك. وقد كتب في الفترة نفسها كتباً مهمة منها «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» عام 1970م الذي عدّه 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 والنية» 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 والشئون الدينية. وقد حث هؤلاء على مواصلة هذه الملتقيات النوعية لتوعية الأجيال الصاعدة بقضايا الأمة، وبناء عليه قامت الدولة بافتتاح مسجد بالجامعة المركزية. ويبدو أنه لشدة 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 سورية لإلقاء محاضرة بسوريا عام 1972م. وقد اختار لها عنواناً موحياً هو «دور المسلم ورسالته في الثلث 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 أكتوبر 1973م في الجزائر العاصمة بعد هذه الحياة الطويلة الحافلة بالعطاء الفكري والعمل الذي أسهم بشكل كبير في تدعيم حركة التنوير والتحرر العربيين على مدى أكثر من خمسين عاماً في القرن العشرين عانى فيها ما عانى مثل كل العرب من تبعات الاستعمار وعاصر 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 والجيش 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 معوقاتنا منذ غروب شمسها بعد انتهاء عصر دولة الموحدين في الأندلس. لكن معالجة ابن نبي لهذه القضية إنما تأخذ منهجاً فكرياً أصيلاً كل الأصالة لأنه يربطها ويصل إليها عبر نظرية في البناء الحضاري هي من الأصالة والعمق بحيث ينبغي أن نتوقف عندها أولاً، ولعل السؤال الجوهرى المبدئى فيها هو: ما الحضارة!؟

إن تعريفه للحضارة ينبثق 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 الإسلامى» 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 العلاقات بين المجال الحيوي (البيولوجي) حيث ينشأ ويتقوى هيكلها وبين المجال الفكري حيث تولد وتنمو روحها» (2). ومن هاتين الزاويتين يعيد تعريف الحضارة بشكل أكثر شمولاً فيقول: «أنها جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضويه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره» (3).

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

وهو يصيغها في معادلة أشبه بالمعادلات الرياضية هي:

حضارة = انسان + تراب + وقت (4).

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

ص: 169

1- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامى، ترجمة د. بسام بركة ود. أحمد شعبو، دار الفكر المعاصر ببلبنان 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 الإسلامى، سبق ذكره، ص 42

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

يجيبنا ابن نبي على هذا الاعتراض قائلاً: إن الماء نتاج للأيدروجين والأكسجين 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 دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ(1).

إن الحضارة في رأيه «لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي 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 البراهمية نواة الحضارة البراهمية»(2).

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

إنه يؤمن إذن بدورانية التاريخ وبأن كل حضارة من الحضارات تمر بأطوار معينة من البناء إلى السقوط والانهيار، وهو يعتقد أن منحى السقوط الذي تغلقه عوامل نفسية أحط 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 تختزن بطريقة ما فيما وراء الشعور، وفي الحالة التي تنكمش فيها تأثيرات الروح والعقل، تنطلق الغرائز الدنيا من عقالها لكي تعود بالإنسان إلى مستوى الحياه البدائية. وهو يضرب المثل هنا بالحضارة العربية الإسلامية، إذ كان أساسها أن الدين قد بعث في المسلم روحاً محرّكة للحضارة، فلم يلبث بعد مرحلة

ص: 170

1- نفسه ص 45-46

2- نفسه ص 50

3- نفسه، ص 53

قضاها في الخلافات والحروب أن عاد إلى حيث هو الآن، انساناً بدأياً(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 اكتمال معين هو طور انتشار الحضارة وتوسعها»(2).

إن الدورة الحضارية تتم إذن على هذا المنوال «إذ تبدأ حينما يدخل التاريخ فكرة دينية معينة، وتنتهي حينما تفتقد الروح نهائياً الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماع. وقبل بدء دورة من الدورات الحضارية أو في بدايتها يكون الإنسان في حالة سابقة للحضارة، أما في نهاية الدورة فإن الإنسان يكون قد تفسخ 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 والتفوق 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 تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية، عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات(2).

إن ثمة مركباً اجتماعياً للثقافة يتألف من أربعة عناصر يتخذ منها أي شعب دستوراً لحياته المثقفة أولاً؛ عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية وثانيها: «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 اتجاهات عاماً ولوناً شاملاً يجعلان جميع تفاصيلها مرتبطة بالمبدأ 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 بتوجيه 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 يبدو 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 كالإنسان والأرض والتراب إلا أنه يتولد من هذه العناصر الثلاثة» (1). ومن ثم فلا بد 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 مهماً في البناء الاقتصادي والاجتماعي لأي حضارة بأوزان مختلفة حسب درجة التطور الحضاري.. وإذا كان اصطلاح الثروة سواء كانت متعلقة بالمواد الخام أم بناتج 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 يتوفر فيه إسهام الشعب مهما كان فقيراً وبذلك يتم التعادل بين طبقات المجتمع وتنسجم مصلحة الجماعة مع مصلحة الفرد» (3)، وإذا تم توجيه الثروة ورأس المال على هذا النحو سيسير متضامناً مع توجيه الثقافة وتوجيه العمل ومن ثم يكون الفرد قد استكمل الشروط اللازمة 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 وأهوالها - التي أخذ ابن نبي الرمال مثلاً عليها - إنما هو رسالة الإنسان الحضارية بعلمه وعمله عبر الجهود الفردية والجماعية.

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

لصنع حضارة جديدة.

ولا شك إن عنصر الزمن بالنسبة للعصرين 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 تهتم الناس الثروة أو السعادة أو الألم. وإنما الساعات نفسها، فيتحدثون 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 دقيقة 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 قادراً على استغلال الوقت في العمل الجاد وقادراً على اكتشاف التوقيت المناسب لبدء العمل أو إنهائه باتقان، كان انجازه الحضاري عظيماً 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 محطمة 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 بليغاً 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 التربة 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 وقيمته 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 انما 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 يغيروا 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 تعتري كل شعب نائم (3).

وإذا قال بعضنا كما يتردد دوماً إن أسباب تخلفنا وجمودنا تكمن في ذلك الاستعمار الذي لم يترك أرضاً 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 نقرر « أن الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم، بل هو من النفس ذاتها التي تقبل ذل الاستعمار والتي تمكن 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 جيداً بأن تحترم كرامته وحينئذ يرتفع عنه « القابلية للاستعمار ولن يقبل حكومة استعمارية تنهب ماله وتمتص دمه فكأنه 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 تنطلق 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 ازدواجية اللغوية الذي يعاني منها المسلمون، فقد غرس العصر الاستعماري فيما غرس من الظواهر المتصلة بالهياكل الاقتصادية والاجتماعية والإدارية في البلاد المستعمرة ظاهرة خاصة هي ازدواجية اللغة التي تتعلق ببناء الثقافة 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 الصالح لعدم وجود اتصال حقيقي بنماذجها المثالية. والطائفة الثانية لم

ص: 177

-
- 1- مصطفى عاشور، مالك بن نبي ... فيلسوف مشكلات الحضارة. www.ilamonline.net، نقلاً 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

تستطع إرساء اتصال مع حضارة العصر لعدم فهمها لروحها العملية؛ فافتقاد الأفكار الأصيلة من ناحية وافتقاد 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 شراً كليا بل كان يمكن الاستفادة منها ببساطة في الإطلاع على منجزات العصر وكأداة لفهم الآخر، ومن ثم كان من الممكن تلاشي ما ترتب على ثنائية اللغة من اشكاليات عوقت التقدم والنهضة التي كانت مأمولة في ظل التحدي الذي فرضه الاستعمار بتقدمه التقني والمادي لكن للأسف تغلبت النظرة الدونية واستسلم أهل البلاد المستعمرة لأنه كان لديها بحسب اصطلاح ابن نبي «القابلية للاستعمار!».

وعموماً فإن هذه الثنائية اللغوية والازدواجية الثقافية ليست هي فقط المشكلة وإنما المشكلة الأكبر التي عوقت ولا تزال تعوق التقدم والنهوض هي ازدواجية أو ثنائية أخرى أهم أشار إليها مالك بن نبي وهي ثنائية «الأفكار الميته والأفكار المميته» أما الفكرة الميته فهي «الفكرة التي بها خذلت الأصول، وانحرفت عن مثلها الأعلى وليس لها جذور في العصاره الثقافية الأصلية» (أما الفكرة المميته فهي «الفكرة التي فقدت هويتها وقيمتها الثقافيتين بعدما فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي» (2). ويقصد مالك بن نبي بالفكرة الميته تلك الأفكار التي ننقلها عن التراث دون وعي بأنها ليست هي بنت الجوهر الأصيل للحضارة العربية الإسلامية، كما أنها بخلعها من جذورها ومحاولة زراعتها في بيئة لم تعد هي بيئتها كما لم تكن هي كذلك بيئتها الأصلية إنما يعني أنها فكرة ماتت بانتزاعها من أصلها ومن منبتها الأصلي. وهي تتلاقى لديه في حاضرنا المعاصر بالأفكار المميته التي هي

ص: 178

1- انظر: نفس المرجع، ص 140-139

2- نفسه، ص 153

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

إن الحقيقة التي يلفت انتباهنا إليها ابن نبي هي أن المشكلة في العالم الإسلامي هي مشكلة أفكار؛ إذ أنه منذ انحطاطه ما بعد عصر الموحدين يواجه مشكلة أفكار لا مشكلة وسائل؛ فتراثه الذي ورثه من عصور الحضارة الإسلامية غداً أفكاراً ميئة، أما نماذجه الروحية التي تعود إلى العهد الأول فقد خانتها أفكاره الموضوعية 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 أنبتت عن جذورها وامتصتها مع سمومها القاتلة، فلا هي أدركت نمط الحضارة الغربية في اندفاعه التطوري الفعال المستمد من أصالته المقيمة في حدودها الجغرافية، ولا هي أحيت نماذجها الأصلية في انبثاقها الروحي. وهكذا تضافرت أفكارها الموروثة الميئة والأفكار القاتلة المجتثة من جذورها الغربية لتنتقم من هذا العالم كما ينتقم جسر سيء البناء بالانهيار على من بناه»(2).

وخلاصة القول أن العقول العربية وقعت أسرى هذين النوعين من الأفكار وهما معاً يمثلان العائق الأكبر أمام اليقظة والنهوض إذ أن الأفكار الميئة تسكن العقول ولا تدفع حاملها إلى أي مجهود أو نشاط فهي معلومات عقيمة متوارثة تجمدت لدى حاملها ومن ثم كانت أحد أسباب انحطاط الخط البياني الحضاري للأمة الإسلامية، أما الأفكار المميئة فهي التي قتلت الإبداع في النفوس بما لها من قدرة خبيثة على الإخماد وكبح جماح العقول وكسر الهمم وهي التي خلقت في أبناء الأمة الاستسهال وساعدت في تغييب القدرة التحليلية في فهم المشكلات المعقدة رغم أنها في أصلها

ص: 179

1- نفسه ص 149

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

وعند أهلها تفعل عكس ذلك تماماً، كما أن الواقع في العالم الثقافي الغربي ليس كله مميتاً، فنحن لم نأخذ منه على حد تعبير مالك بن نبي إلا النفايات، الجزء المميت من

تلك الحضارة» (1).

والسؤال هو: لماذا تذهب النخبة المثقفة 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 «فكر إقبال جعل من ثقافته شغفاً، واستحق الاحترام لتجرده.. إنه بجهد شخصي أو لصدفة استثنائية استطاع أن يقضي على مخزون الأفكار الميتة التي وجدها في بيئته عند ولادته. ونجد في عمله الاهتمام بتجديد أفكار بيئته 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 كبرى في العالم لأن الأفكار المميتة في الغرب لم تعد تصرفها عن طريقها فقد بقيت وفيه لثقافتها، لتقاليدها ولماضيها بينما وجدنا ذلك في اليابان، وجدنا أنه بعد ما يقرب من قرنين من الزمان ورغم الجهود الحميدة التي 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 150-151

3- نفسه، ص 151

بإيجابية، إن أهم شروط الفاعلية في نظر ابن نبي أن ينظر الإنسان إلى نفسه على أنه صانع التاريخ ومحركه؛ فالتاريخ نتاج عمل وليس نتاج مقولات نظرية، ومشكلة المسلم اليوم أنه لا يفكر ليعمل، بل يفكر ليقول ويتكلم وقد أدى ذلك ولا يزال 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 نبي نقطة البداية في طريق الفعالية والحضارية، لكن أولى خطوات هذا الطريق عنده في اعتقادي هي مرة أخرى تغليب الفكرة على الشيء.

(1) تغليب الأفكار على الأشياء:

إن المرحلة الحالية في العالم الإسلامي في نظر ابن نبي تتسم بطغيان الأشياء على الأفكار وذلك على أصعدة مختلفة؛ فعلى الصعيد النفسي والاخلاقي نجد أن الأشياء تمثل القمة في سلم القيم، وتتحول خلصة الأحكام النوعية إلى أحكام كمية دون أن يشعر أصحاب تلك الأحكام بانزلاقهم نحو الشيئية أي نحو تقويم الأمور بسلم الأشياء. فالموظف 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» فعكست هنا علاقة الملكية فبدلاً من أن يكون للشعب حكومة أصبح للحكومة شعب وأضحى المالك مملوكاً!⁽¹⁾.

أما على الصعيد الاجتماعي فإن هذه النزعة الشيئية الكمية تولد مظاهر اجتماعية غير متوقعة، فمثلاً على باب إدارة من إدارات الحكومة نجد موظفاً يراقب الداخلين ويسجل أسماءهم. وإذا ما عدت إلى نفس الإدارة في اليوم التالي ترى أن التسجيل

ص: 181

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 يحققها أي شخص يختار، وقد تسبب ذلك في الكثير من الضرر بالأفكار الإسلامية المتجسدة في أشخاص ليسوا في حقيقة الأمر أهلاً لحملها، فمن ذا الذي يستطيع تجسيد الأفكار دون أن يعرض المجتمع كله للخطر؟! إن خطر التجسيد قد وضعه القرآن صراحة في الوعي الإسلامي حتى على شخص الرسول ذاته بقوله «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُدَّرَ اللَّهُ شَيْئاً وَسَيَجْزِي 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 تتوافق مظاهرها المتتالية 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 المتخلفة 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 أصالة 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 أصيلة» لا يعني 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، فلفاعلية الفكرة تاريخها الذي يبدأ مع لحظة دفعها الأصلية لتهد العالم أو يعتقد فيها كنقطة ارتكاز 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 اثبات صحة الأفكار بالمستوى الفلسفي أو الأخلاقي، بل بالمستوى العملي، فالأفكار صحيحة إذا ضمنت النجاح (2)، إن هذه إشارة واضحة إلى سيادة المنطق البراجماتي الأمريكي على هذا العصر (3) حتى على الجانب الآخر من العالم الشرقي الشيوعي، فهذا هو ماوتسي تونج يقول هو الآخر: إن أفضل دليل على سلامة 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 قدسية القيم الإسلامية، بل علينا أن نزود هذه القيم الأصيلة 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- نقلاً عن مالك بن نبي نفس المرجع السابق، ص 112

المقدس من بعض الغرور الاكتفائي والذي قد يقضي عليه. أي علينا العودة ببساطة إلى روح الإسلام الأصيلة نفسها، تلك الروح التي عبر عنها الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) حال عودته من إحدى 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 النبوي الذي يعطي 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 الخبز 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 الديناميكية الاجتماعية ثم يحدد الوسائل التي ستتولى تسيير 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).

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

لقد أجاب ابن نبي على هذا السؤال مسترشداً بالتجربتين الألمانية والصينية؛ فلقد بدأت ألمانيا في التحرك عام 1948م بخمسة وأربعين ماركا وهذا مبلغ تافه في الاستثمار، ولذا فقد كان استثمارهم الحقيقي في رأسمال 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 أفلحت

الصين الشعبية في شروط أشد قساوة وهدمار أكبر خلفته الحرب وبغض النظر عن خيار الصين الأيديولوجي فقد أنشأت رأسمالها من الأفكار الأولية، وأن تجربتها في بيئة اجتماعية اقتصادية كبيرة الشبه بغالبية البلاد الإسلامية تلقي كثيراً من الضوء على الرسائل البدائية للإقلاع (1).

إن هذه الإمكانيات التي انطلقت منها الصين وهذه الإمكانيات تتوافر لأي أمة أو بلد في هذا المستوى الصفري هي:

(أ) الزراعة وهي في حالة بدائية إلى حد ما.

(ب) ما يتوفر 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 مرحلتين:

(أ) مرحلة اقتصاد الكفاف

(ب) مرحلة اقتصاد التطور - أي الإقلاع بمعنى الكلمة (2).

وبناءً على هذا وذاك، فإن المجتمع الإسلامي يستطيع في نظر مالك بن نبي أن

يستعيد فعاليته بأن يضع دفعة 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 2002م، ص 186-188

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 الأصيلة إلى الوجود. إنها تلك الروح الوثابة العاملة المحبة للعمل والالتقان فيه ، تلك الروح التي لا تقبل وجود عاطل أو جوعان 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 إعادتها عبر العمل الجاد والملتزم. 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 والتسول.

إن مالك بن نبي قدم لنا بتلك الكلمات البسيطة - بعد طول تنظير - خطة عملية للخروج من نفق الجمود الفكري والكسل العملي، فقط على كل منا حكماً ومحكومين أن نؤمن بأن الإنسان الفرد هو صانع الحضارة والتقدم وسط بيئة اجتماعية داعمة وخلاقة، 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 من أربعين 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

الدكتور الحاج دواق

الدكتور الحاج دواق(1)

مدخل:

إذا اندفع التاريخ تلقاء قدره، كشفت مساحة العالم عن أشكال حضارية مختلفة، دلت على ألوان كثيرة من التدافعات بين شعوب الأرض وسكانها. ولأن من الحقائق الملازمة والمصوّرة لتطور أوضاع العالم وأحواله؛ تبرز أن الكيانات التاريخية الكبرى تقع بينها احتكاكات جمة بقصد إظهار الممكنة الثقافية والجدوى الاجتماعية لما تحمله من قيم، فإنها ولا بد أن تميل إلى نوع من العمل في اتجاه كبت الأطراف المقابلة لتأييد تسلطها على الأوضاع، وضمان مصالحها باستمرار في سياق استغلالات عميقة تستنزف الثروات والمقدّرات وقبلها الإنسان.

ولأن العلاقات الحضارية هي أعلى شكل ممكن من الصلات الوجودية في التاريخ، فإن لكل أمة أو شعب أو قوم أو دولة، نصيبه القليل أو الوافر من الإكراهات والضغوط من الأطراف الأخرى. وإذا أخذنا مثالا العالم الإسلامي، فإننا سنجد منذ بواكير تشكله الأولى قد مني بوابل من الضغوط التي قصدت القضاء على تجربته الحضارية وخنق عطاءاته الثقافية لعله أو لأخرى خاصة من قبل أكبر التسلطات

ص: 188

المتاحة آنئذ من الروم والفرس، واستمر الحال في جدل انبساط و انقباض تاريخيين، مرة في صورة انكفاء ومدافعة، وأخرى خروج وامتداد.

ومع الوقت استطاع أن يحقق لنفسه انجازات نوعية واستثنائية بالنظر إلى عمره التاريخي وامكانياته الحضارية، لكن استمرار ذلك كان مرهونا بضرورة وجود وفرة عارمة من الإرادة الحضارية التي تتيح له المقدرة على توظيف الامكانيات والمقدرات التي يحوزها. فخبا بريق الغاية التاريخية الكبرى وتراجعت الطاقات المعنوية التي أمدته لقرون طويلة، فترهلت أوصاله، ودخل في دوامة صراعات متوالية، تجليها 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 المتسلطين في الانتقام التاريخي واستعادة الجغرافيات المفقودة، وتلقين القوي السابق حضاريا درسا يجعله يقر بخطيئة إسقاط حضاراتهم في السابق. ومن أبرز التجارب التي مارست إكراهها وعنفها على العالم الإسلامي، الغرب، أو ما أنعته بالظاهرة الغربية. ومن أهم مفكرينا الذين تعاطوا فلسفيا معها المفكر الجزائري مالك بن نبي «رحمه الله» (1973م) واعتبار اختيارنا له في تناول بنية الظاهرة الغربية وتكوينها، أنه صاحب نظريات إزاءها، وحيث تعتبر من أهم المدونات الفكرية التي تعاطت معها معرفيا وعملت على سبر عمقها الرئوي وانعكاساتها المدوية على كل نطاقات التاريخ، وتقاطعاتها الدموية والاستغلالية للعالم الإسلامي.

فما هي الظاهرة الغربية عنده؟ ومن أين نشأت واستلت مبررات تكونها وتطورها ومآلها؟ ما التجليات والأنماط الثقافية والحضارية لهذه الظاهرة؟ وكيف انعكست بحمولاتها على العالم 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 تتصور ونملك ونفسر 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 (1).

وهنا يكون الغرب هو الوحدة النسبية بين سكان أوروبا خاصة ومن انحدروا منها وتوزعوا في العالم، حيث يشتركون في الخلفية التاريخية ذات الأصول الإغريقية والرومانية والجرمانية أساساً، إضافة لبعض الاثنيات الصغيرة، وأعرافها من الفلسفة اليونانية والقانون الروماني، والديانتين المسيحية واليهودية، والتي تقطن جميعها منطقة غربية من الأرض وانفتحت على العالم الجديد (جديد حسبهم وهو من أقدم العوالم والأمم) أي الولايات المتحدة الأمريكية، وتبادلت بينها وأوروبا القيادة التاريخية للمجموع المنعوت بالغرب (2).

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 البعيد من المملكة الوسطى (في الصين) على أن التعبير الذي أكتسب طابعاً عالمياً عن (الغرب) لم يقع في الاستعمال العام إلا عبر

ص: 190

1- صمويل هنتنغتون الغرب متكرر وليس منفرداً، القاهرة مركز الدراسات الاستراتيجية دت، ص 03 فما فوق

2- المرجع السابق، ص 03 فما فوق

القرنين المنصرمين بوصفه التكوين الرئيس في أوروبا الغربية التي صار ينظر إليها باعتبارها كلية الحضور في السيطرة الاستعمارية على عموم أرجاء العالم»⁽¹⁾

تبدو المقاربة السالفة متراوحة بين معانٍ متعددة للمصطلح، ومرد ذلك الأساس الذي شكل المنظور وبنائه، فإذا اعتمدنا التاريخ، وجدناه كيانات موحدة انفصلت الدواعي السياسية أو الدينية، فظهرت داخلها أجزاء بعضها يقع غرب المقر الرئيس السابق - أي العاصمة - وأخرى شرقه، فكان الغرب للمقابل. أو يكون التعيين تبعاً للموقع الجغرافي للناظر من أدنى نقطة بالنسبة إليه إلى أقصاها، فيكون الغرب موقعا متبدلا باستمرار. لكن القاري في هذا التوظيف؛ الإشارة إلى غرب الأرض دائما، أو مغرب الشمس، وأدل مفهوم هنا أوروبا كلية، كلية الحضور، بداعي الهيمنة والسيطرة والتخارج الذي مارسه بعيدا عن حدودها لتعميم نموذجها الحياتي على العالم، أو غربنة الآخرين، فتشكل الوعي الشقي إزاء الغرب، أي انطباع الناظرين باعتبارهم مجالا لتنفيذ الطموحات، والآخر الناظر إليه بما هو نموذج نهائي يحتذى في إطار تحقيق يوتوبيا الخلاص العام.

الأسس التكوينية ومصادر التشكل:

«على أن المفهوم الذي يقول إن الأوربيين يمثلون نظاما يكاد يكون مختلفا للكائنات لم يكن مجرد نزعة للتركيز العرقي على الذات، لولا مجرد محصلة لرجسية دفاعية، لقد جاء مستندا إلى منجزات عصر النهضة الأوروبية والثورة العلمية ومرحلة التنوير، 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 الجرمان)، وفي الأنعم التي جاد بها الله عز وجل وأضفاها 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 ط1، 2010، ص 523

2- جاك غودي: الشرق في الغرب، ترجمة محمد الخولي، بيروت المنظمة العربية للترجمة، ط01، 2008، ص 12

فوق بعضها كما الطبقات الجيولوجية، فلا يمكننا القول أن كل مرحلة ألغت سابقتها، بل ردفتها بأهم سماتها وميزاتها، وبتشابكها واستحالتها تكونت روح متقاربة المعالم أو موحدتها، يمكن وسمها بالغرب.

فإذا كانت الأصول هناك، فاستعادتها هنا، وبإصرار قاد إلى بناء روح مغامرة توافقة للعلم والمعرفة، ومترجمة لذاتها في تقنية كبرى، سمحت لها بالسيطرة على الطبيعة ومن ثم على التاريخ، في مزيج متنوع بخصائص تم الوعي بها بالتدرج.

(... ويؤكد بول فاليري Paula Valery أن ثلاثة تقاليد شكلت أوروبا [الغرب كما

في الكتاب]:

المسيحية وبأكثر دقة الكاثوليكية في المجال الأخلاقي.

التأثير المستمر للقانون الروماني في مجالات القانون والسياسة والدولة.

التراث الإغريقي في مجال الفكر والفنون، ولماذا نفصل هذه التيارات عن مصادرها؟ لأنه هكذا يتولد الإيهام بأن الغرب ما هو إلا بداية مطلقة (ليس قبله شيء)، وأنه ظهر كنبئة قد نمتع عن تتبع جذورها، نبتة منعزلة ووحيدة من المعجزة التاريخية (1).

إذن؛ هي خصائص متكررة ذات سمة يشبه أن تكون قارة، مغرقة في تكريس مفهوم التكوين المنعزل، والتشكل الاستثنائي ضمن مزيج خاص، جمع العقل إلى الروح فالأخلاق، وقبلها الجغرافيا، التي ضمت اليونان وأطلت على المحيط الأطلسي، في البداية، ثم ذهبت إلى أطراف عوالم أخرى، صبغتها بلونها الثقافي الخاص، ما أدى إلى نمط من الخصوصية الفريدة في الظهور والتطور. سماها غارودي رحمه الله بالمعجزة التاريخية. و«رغم ذلك يحقق «الغرب» بوصفه بناء أسطوريا آثارا قوية حين يجمع إلى ذاته خصائص متنوعة ومتناقضة... فهو كعنصر أسطوري ما زال ينظم طريقتنا التراتبية

ص: 192

في إسناد مكان إلى شعوب ومؤسسات على الخريطة العالمية_التاريخية»(1).

يقودنا المعنى المتضمن في التعريف السالف إلى حقيقة أن الغرب ليس واحدا من حيث ما هو ، أي كحقيقة موضوعية ماثلة بشكل صلب ومتعينة كصخرة صلدة في صفحة العالم وشريط التاريخ، بل هو بوتقة انصهرت فيها معطيات مختلفة، بعضها جاء من الشرق، كما هو حال المسيحية، وأخرى من الغرب، كالقانون الروماني وقبله الفلسفة الإغريقية في عصرها الهليني والهلينستي. ثم إضافات العبقريّة الحدائثية وفتوح المعرفة وتطورات العلم ومنجزات التكنولوجيا وتأويلات الأيديولوجيا للتاريخ الكوني. كل هذا تدامج، فانثقت عنه ظاهرة أدركت نفسها كيانا واحدا مقابل الآخرين

«...وهكذا يؤدي الغرب دورا أيديولوجيا في الرغبات التنظيمية للمجتمعات غير الغربية بقدر ما يؤديه في ما يسمى بالمجتمعات الغربية. وحتى الثمانينيات من القرن الماضي كان كثير من سكان بقية العالم يتخيلون أن الغرب هو المؤشر على مستقبلهم والهدف الذي ينبغي أن تتطور مجتمعاتهم نحوه...»(2) بالإضافة للمعنى المفهومي الذي قد يمنحه مصطلح الغرب فإنه يتيح شكلا 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 كسقف متجاوز تغلب على التخلف وحقق التقدم المطلق . ولا يتركز تصور التقدم المطلق تصورا وضعيا إلا على التطور العلمي والتقني 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، ط01، 1993، ص 79

يظهر أن نزوع السيطرة، والتسلط التقني بل كما سماها غارودي- الدكتاتوربة التقنية، تعد لازمة تصورية في بناء مفهوم الغرب، فبعيدا عن التقدم اللانهائي في التاريخ، والممتد في المكان، لا نجد لدلالة الغرب معنى كما حدده نقاده حتى من الفلاسفة الغربيين، فالمعرفة قوة في الأساس، ولا يؤشر على جدواها سوى استخدامها، والاستخدام، يبدأ عند التكنولوجيات الرفيقة، وصولا عند الآليات الإعدامية في أدوات الحرب والتنافس في تطورها.

إلى هذه النقطة نجدنا - تحليليا - أمام فوات مفهومي لا يسمح بتجميع مادة معرفية منضبطة وذات مقدرة تفسيرية عالية تشير إلى المصطلح - الغرب - (...). وهذا المفهوم ذو الدلالات المتموجة، لم يمثل أبدا للمعنى الجغرافي الذي يوحي به فقد راهن منذ البدء على المقاصد السياسية والدينية والثقافية، ومن ثمة ثبت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية على أنها ركائز، 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 معتبرا إياها جذورا خاصة به، ومستحوذا في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعا أواصر الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها، إلى ذلك تقصد ذلك المفهوم أن يمارس إقصاء لكل ما هو ليس غربيا، دافعا به خارج الفلك التاريخي الذي أصبح -الغرب - مركزه...»

(1)

وهنا لا نعدم تقريرا مفاده أن الإشكالية التعريفية ليس منشؤها منطقيا غالبا، أي تنبعث من تداخلات التصورات والأحكام العقلية بمقدار ما تنبثق عن استعمالات خاصة ترجع إلى التدافعات والمعارك الاصطلاحية بين الثقافات المختلفة، لذلك تلفف الغرب ظاهرة متموجة الدلالة بل متلاطمة، نظرا لما تسوقه من مادة ذات مصادر كثيرة ومختلفة، في بنائه ومفهمته والقار عندنا أن المعنى تشكل بتطورات كثيرة وتداخل عقول علمية وفكرية بل وأيديولوجية في تشكيله.

ص: 194

1- عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، إشكالية التكوين والتمركز حول الذات، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي، ط01، 1997، ص 13

وتبرز ميزة لافتة في تكوين معنى الغرب، وهي التشابك والتمازج الاستثنائي لمعطيات بعضها مادي جغرافي، والأخرى عسكرية سياسية اقتصادية، وقبلها جميعا ثقافية ودينية «ولم يكن حظ الحضارة المسيحية في نفوس أهلها وبنيتها كحظ الحضارة الإسلامية، فقد نشأت المسيحية في وسط فيه الخليط من الديانات، والثقافات العبرية والرومانية واليونانية، فلم تُنح لها أن تدخل قلوب الناس وسط الزحام الفكري الثقافي لتؤثر فيها تأثيرا فعّالا، 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 التوسع العقلي، التي انطبعت بطابع (ديكارت) والتوسع في البلاد الذي حققه (كريستوف كولومبوس) باكتشاف أمريكا [بتأثير] شروط خلقية وعقلية ضرورية للإنسان لكي يستطيع أن ينشئ ويبلغ حضارة...»⁽¹⁾.

ج- المكون المسيحي وطبيعة التشكل الحضاري للظاهرة الغربية:

يظهر أن التحليل الذي أوردناه فيما يخص المسيحية وحضارتها لا صلة له بمعنى الغرب وهو تفسير يختص بنشأة المسيحية وارتحالها، لكن الممعن فيه جيدا، يستنتج أن مالك بن نبي قد عبر عن أوروبا وحضارتها أي الغرب الأول، ثم المتطور فيما بعد، قد تلقفت المسيحية وحقيقتها بروحها، والعكس منطبق، والتأمت مكوناتها الكثيرة ضمن روحانية أخلاقية خاصة دفعت بها إلى الوعي الذاتي المجتمع من قوة القبائل الجرمانية، وعبر قانون الرومان، ووازعهم الإمبراطوري، وقيم المسيحية كلها، كَوّن ما نسميه الغرب.

ثم أضفى 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 الفلسفي والعلمي الغربي، أي الغرب منظورا إليه من خلال تطور فكر فلاسفته وعلمائه، ثم بعض الاهتزازات التاريخية التي عبر عنها

ص: 195

1- مالك بن نبي شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق دار الفكر ط04، 1987 ن ص 61-62

فلاسفة الأفول والسقوط كما هو حال اشبنجلر (Spengler 1936) في مؤلفه المهم أفول الغرب، أو ألبرت شفيترز (1965) (Schweitzer) في فلسفة الحضارة.

فليست المساواة التحليلية، بين أوروبا في مرحلة ما من عمرها التاريخي، وبين المسيحية وامتداداتها الخاصة، خروجاً عن مألوف الاتجاهات التحليلية التي درست تاريخ الحضارة، فالغرب/ أوروبا/ المسيحية، ثالث مندمج وتركيبية فريدة في نمط علاقات أخرج للعالم هجيناً متميزاً، عد بوصف ما، الحضارة الأفضل التي عرفها الإنسان.

«عندما نتحدث عن الحضارة اليوم في معرض الثناء، فالذي نعنيه بالحضارة هو ذلك المجموع من الاعتقادات والعادات السائدة في أوروبا وفي أجزاء الكرة الأرضية التي يقطنها أناس من أصل أوروبي، وإذا توخينا من هذا التحديد بعض الغايات وجدناه مرادفاً للعالم المسيحي، وإذا توخينا غايات أخرى غيرها وجدناه مرادفاً للبلدان التي حسنتها الثورة الصناعية، ... استطاعت بفضل العلم التطبيقي... أن تفرض على الكرة الأرضية بكاملها سيطرتها ... هذه الحضارة هي إرثنا، ونحن، ولربما العالم بكامله، مرتبطون بها ...» (1)

إذن؛ الغرب هو أوروبا الممتدة من اليونان بعادات خاصة، وتقاليده متوارثة، تم ردها بالقيم المسيحية، وإعادة بنائها وتأويلها في عمليات متتالية بدأت مع عصر النهضة، ووصلت ذروة المعاودة الإنشائية في عصور الحداثة الكبرى وتقنياتها العلمية اللافتة. «ولعل أثر هذه النظرية قد لوحظ في الثقافة الغربية في عهد نهضتها، حيث كان (توماس الاكوينى) يقيها ..-ولو عن غير قصد منه- لتكون الأساس الفكري للحضارة الغربية، ولم تكن ثورته ضد ابن رشد وضد القديس (أوغسطين) إلا مظهراً للتجديد السلبي، حتى يستطيع تصفية ثقافته مما كان يراه فكرة إسلامية أو ميراثاً ميتافيزيقياً للكنيسة البيزنطية وأتى بعده (ديكارت) بالتجديد 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 القومي للترجمة : ط01، 2013، ج 01، ص 51.

هو في الواقع السبب المباشر لتقدم الحضارة الحديثة تقدمها المادي»⁽¹⁾ يظهر المنوال الجدلي في تكون الغرب كظاهرة مستقلة في التاريخ، من الأداءات الواعية التي مارستها عبقريته، متمثلة في فلاسفته ومفكره ولاهوتيه، حين عمدوا إلى فك الارتباط بين المنجزات المعرفية المنقولة من تراثات الغير، والروح الثابته بين عناصرها تمهيدا للعملية الثقافية العميقة، 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 الاكوييني، فقام به، أحدهما سلبا والآخر إيجابا.

فالعليات التأسيسية للمجتمعات غالبا ما تحتاج لمسوغات تمنح في هيئة فكرة متعالية 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 توترها، 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⁾.

فالتوليفة الثقافية بمكونات التاريخ التي وضعت أمام أوروبا إمكانية أن تتكون وتتألف 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، ط04--1984 ص71

2- مالك بن نبي: تأملات، ترجمة ندوة مالك بن نبي، دمشق، دارالفكر، ط1991، ص05 ص45

الأول، ثم الامتداد والمضي إلى الإعلان عن أعباء تاريخية خاصة، سواء كانت محقة 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، لتعميم صورته الثقافية وطرأه الحياتي.

«وبقدر ما كان مجتمع غربي أوروبا يتحلل ويتفكك، بالمواد المتخلفة 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 المحتم تنظيمها بطريقة أخرى وكانت الفكرة المسيحية هي التي استخرجت النسق الغربي من غوضون الفوضى...»⁽¹⁾ فالغرب حسب التحرير السابق؛ هونسق قيمي أتاحتها المسيحية بروحها المتوثبة إلى بناء تاريخ عالمي، رتب رمما حضارية سابقة، موروثه 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، تلممت تلکم العناصر في إطار وحدة، وهنا نسأل: «هل تمثل أوروبا من هذه الناحية وحدة ثقافة خاصة؟ بالطبع، إنها من زاوية معينة تجسد قدرًا مشتركًا 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 أبعد من ذلك، كما لا يجب نسيان الفلسفة ومساهماتها في تحقيق الأهداف العقلانية اللامتناهية، ولدت أوروبا في الشرق السامي، وفي أثينا الفلاسفة وتبدو 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 والنزوع العالمي، ثم نجدنا أمام عناصر كثيرة شكلتها وأوجدتها، أيعني ذلك أننا انسقنا خلف تناقض تفسيري 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 قبال العالم، لذا صدرنا رؤيته لمعنى الغرب بقوله أن المسيحية مثلت الوخزة القيمة 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 الاثنيات 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 تعد في الواقع في منتهى الوضوح. وبرغم هذا فإن تلك ظاهرة عامة»(2) هي في النهاية تبرز الكيان الحضاري والثقافي والسياسي والاقتصادي الذي تسمى بأوروبا مبدأ الغرب الأول وقلبه.

ثانياً - أنماط الظاهرة الغربية وأشكالها الثقافية والحضارية:

انتهينا من السوق المفهومي للعناصر المختلفة التي كونت الغرب إلا أنه ظاهرة مركبة، وليست بسيطة، وأنها عميقة ممتدة إلى عمق الماضي الذي تواردت منه المواد التاريخية الأولى، ثم تألفت مع مكونات أخرى، فأظهرت إلى العالم كيانا كبيرا بتجليات مختلفة حددت له نمطية خاصة، وقدمته في أشكال وبنيات يتسلط بعضها

ص: 199

1- جاكليين روس مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية، ترجمة أمل ديبو، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط01،

2011، ص 417

2- مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، مصدر سابق، ص 61

أحيانا ويتأخر أخرى. وهكذا بدا الغرب في التاريخ لا... باعتباره مجرد حوادث تتعاقب، دون ما ربط جدلي بينها، فإن هذه النظرة تؤدي إلى نتائج معينة، ليست هي التي تنتج عن نظرنا إليه، حينما نعهده سيرا مطردا تترتب فيه الحوادث ترتيبا منطقيا 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 مستمرين.

«إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ، وبني هذا المجتمع طبقا للنموذج الأصلي لحضارته إنه يتجذر في محيط ثقافي أصلي يحدد سائر خصائصه التي تميزه عن الثقافات والحضارات الأخرى، إن الفكرة المسيحية قد أخرجت أوروبا إلى مسرح التاريخ، ولقد بنت عالمها الفكري انطلاقا من ذلك. ومع عصر النهضة استعادت اكتشافها للعالم الإغريقي فتعرفت على سقراط باعث الأفكار، وأفلاطون المؤرخ لتلك الأفكار، وأرسطو مشرعاها»⁽²⁾ فما 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 احتدم الواقع بتحدياته، التفت المجموع إلى النموذج الجذري/الأصلي، المركوز في خبايا هيكل الثقافة، وهو هنا دعامتان، 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 سقراط وأفلاطون وأرسطو، كل بلمسته وإضافته. وبالتجاوب معهم جميعا نكون أمام الأفكار الكبرى التي شيدت صرح الغرب ورمت به إلى أتون المعترك التاريخي الغاص بالحضارات... فنحن لا نستطيع -في اعتقادي- أن نحلم باكتساب الفهم الذاتي الضروري للتعامل مع مآزقنا 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 المعقولة، لما يحدث في التاريخ، فالحضارة في المحصلة التحليلية النهائية هي نتاج فكرة تم تمثيلها بكيفية ما وشرع في نسج الحياة على منوالها التبريري والتعليلي، بل «إن المعجزات الكبرى في التاريخ مرتبطة دائماً بالأفكار الدافعة... فينبغي أن نلاحظ مع ذلك أن هذه القوى هي التي جعلت تلك المجتمعات تثبت 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 الجوهرية هو الفكرة، بعيداً عن المضامين واختلافاتها «فهنالك في الواقع علاقة جدلية بين الأفكار والأحداث الاجتماعية والسياسية في كافة مراحل التاريخ» (3) باعتبار الأخيرة صدى وانعكاساً لتأسيسات المفكرين وتنظيراتهم، وهنا نجد ضالتنا التحليلية في بسط الحقيقة الثقافية والتاريخية للغرب، من خلال أفكار فلاسفته ومؤرخيه.

«إن مصادر الحضارة الغربية جد قديمة ومتنوعة في آن، وهي تركز برأي على أقنوم من ثلاثة مفاهيم: المعرفة، الإنسان، التقنية في شكلها الحديث للثورة الصناعية» (4) فتشترك هذه الأسس الثلاثة في خلق بنية تاريخية ذات نمط متميز، منبثقة ودافعة، حركية تؤمن بالإنسان ومركزية في العالم حتى ما يختص بمفهوم الإله/ الشخص/ أو الآلهة/ الأشخاص، وخصوصية المعرفة المنبثقة عن عقله ومنطقه وطريقة تفكيره في العالم، وكيف يصبّ الأخير في قوالب منطق محدد، ثم ترجمته إلى نوع من التكميم الذي يسهل التحكم والسيطرة والاستخدام فنحن بإزاء نمطية تصوّر العالم

ص: 201

-
- 1- ريشارد 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 سينغريد 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 متطاوله غير أن نظراتنا العابرة ... جعلتنا ننظر إليه وكأن تاريخه قد ابتدأ من يوم التفتت إليه أنظارنا، فأعربناه بعض اهتمامنا في صورته الطارئة لا في جوهره، وهذا شأن شبابنا في نظرهم إلى الأشياء، فإن أكبر مصادر خطئنا في تقدير المدنية الغربية أننا ننظر إلى منتجاتها وكأنها نتيجة علوم وفنون وصناعات، وننسى أن هذه العلوم والفنون والصناعات ما كان لها أن توجد، لولا صلات اجتماعية خاصة لا نتصور هذه الصناعات والفنون بدونها. فهي في الأساس الخلقى الذي قام عليه صرح المدنية الغربية في علومه وفنونه، بحيث لو ألغينا ذلك الأساس لسرى الإلغاء على جميع ما نشاهده من علوم وفنون» (1)

وعمق الصلة بين الجذور المعنوية الناشئة عن حمولة ثقافية، ذات مضامين معرفية خاصة، بررت للإنسان الغربي هويته، وعرفته أمام العالم، ومنحته الدفعات التاريخية المتوالية لكي يتمكن من بناء صرحه الحضاري، ورغم أن الأساس الأخلاقي هو القاعدة التي قامت عليها الأداءات الثقافية المختلفة من علوم وفنون وصناعات، إلا أننا لا نعدم 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 الدعائم الأولى التي بنت رؤية الغرب الحديث لله سبحانه، وللعالم والإنسان والحياة والتاريخ. وتتمثل في:

مسلمة ديكارت نجعل أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكيها»، طبيعة أخذت بوجهها الآلي إذ قامت مسلمته على علاقات تسيطر على طبيعة جردت من أي غاية خاصة.

ص: 202

- مسلمة هوبز الذي حدد العلاقات بين البشر «الإنسان ذنب يهاجم أخاه الإنسان» إنها علاقات منافسة في السوق ومواجهات بين الأفراد والجماعات، علاقة السيد بعبده، وهي «توازن الرعب» على مستوى قدراتنا النفسية الحالية.

- مسلمة مارلو الذي أعلن موت الرب «أيها الإنسان كن إلها بعقلك وسيد العناصر كلها» وهكذا يصبح ضعف البعد المفارق لدى الإنسان ورفضه أي قيمة مطلقة مقدسين(1).

تبدو المسلمات الآتفة متباعدة، كل منها ينتمي إلى سياق فلسفي خاص، إلا أن تحليلنا من خلال التطور الثقافي ومآلاته الحضارية الكبيرة يجعلنا نسلم بارتباطها الوثيق، حيث أن المواضعة الديكارتية عينت أفق الصلة الجذرية للإنسان بالعالم كله، فنصبته سيدا عليه فوّه، وجعلت الطبيعة مضمار تسابق للتسلط على الأشياء والهيمنة على موادها. فديكارت «... أتى ... بالتحديد الإيجابي للثقافة الغربية طريقها الموضوعي الذي بني عليه المنهج التجريبي، والذي هو في الواقع السبب المباشر لتقدم الحضارة الحديثة تقدمها المادي» (2) فالمانح لثقة الظاهرة الغربية في نفسها، هو تعينها في التقدم بوصفه الحالة الثابتة في التاريخ، وكونه لن إلا بتحقيق 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 والشروع من حقيقة تاريخية مفادها؛ أن الناس يتصارعون ويتبادلون الصلات فيما بينهم وفق تسديد طبيعي يقوم على الغلبة للأقوى، والجميع في توجس دائم من الجميع، وهو ما أعلنه هوبز لما كشف عن العمق العدواني للبشر، فإما أن تكون معتديا، أو ترد عدوانا، أو أن تلغى. وهذه قيمة عامة سبغت روح التنظيرات السياسية في الغرب وبررت من خلالها الأطروحات الفلسفية المختلفة مقولة العقد الاجتماعي. سواء من خلال الإقرار بالطبيعة الفاسدة ابتداء، أم بالتسيء 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 ثنائية الأثافي. فالأولى ضببت العلاقات الوجودية مع الطبيعة، والثانية الصلات الأخلاقية مع الناس، ثم يكتمل المشهد بإقصاء التعالي والمطلق، والدعوى إلى موت الإله، الذي اضطرته الأسطورة اليونانية أن يكون بشرا أو شخصا ثم أكملت المسيحية الإنجاز الكبير، حالما سبغته بمعتقد مقدس. فدخل الإله في التاريخ ومنه لا يملك، انعتاقا وحينها فقدت الثقافة الغربية كل صلة بالمتعاليات وارتبطت بالروح المادية والوازع التسلطي على الأشياء، خاصة وأن العلم قدر على ردها بقوة هائلة تمثلت في التقنية متطوعة الكل، وسالبة الوعي، ومنقلبة على الإنسان ذاته. « كما ولو أن طبيعة الأوروبي الممتلئة بآدميته لا تدع مجالا للألوهية والباعث العميق لذلك موصول بثقافته ذات الجذور الطبيعية المحدودة في سياق تناولات ناشئة عن ثقافة سيطرة ذات جذور تقنية»⁽¹⁾.

فالسمة العلمية والتقنية التي غلبت على الفكر الغربي لا تنفي وجود جيوب رفض واحتجاج فلسفي يدل على حضور مستويات أخرى في الثقافة الغربية، كالمثاليات المختلفة وكذا النزعات الروحانية، لكن المستبد بها، وما يقدمها في ميدان العرض الحضاري هو الطابع الحسي والتقني «ذلك أن أوربة كانت قبل (لوكراس) بوعده، وقبل (بلانك) وبعده الأرض المختارة للفكر الكمي ولوضعية (أوجسنت كونت) ومادية (ماركس). فالفكر الغربي يجنح على ما يبدو أساساً إلى الدوران حول مفهوم الوزن والكم، وهو عندما ينحرف نحو المغالاة فهو يصل إلى المادية في شكلها :

التشكل البورجوازي للمجتمع الاستهلاكي.

والشكل الجدلي للمجتمع السوفياتي»⁽²⁾

تلك إذن أهم السمات الحضارية التي طغت على التجربة الحضارية الغربية، وكونتها، ودفعت بها إلى اكتساب الطابع الإمبراطوري ونزعة الامتداد على حساب كل شيء، الأرض - الطبيعة - حسب ديكرات، 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/ الميث مع نشته Friedrich Nietzsche 1900م أو مارلو والتنافس في الغرب تجسيدا للقيم السابقة أدخل الإنسانية إلى عالم «متقل بالعلم وبتقاناته الإمبراطورية، إنه يضج بروح الحرب وبوسائل الحرب... إن روح القرن التاسع عشر التي ادعت تحقيق سعادة الإنسان بواسطة الآلات قد انتهت إلى إفلاس محزن، فلم يعد العالم ينتظر الخلاص على يد العلم...» (1) حيث هو سبب مآسيها لتغوله، وتضخمه وقيامه كمطلق مواز لكل شيء، ومع أن ما سقناه من تحليل لمالك بن نبي يرجع لأواخر الأربعينيات من القرن المنصرم، إلا أن جدواه التفسيرية لا تزال ماثلة، خاصة لشيوع روح الحرب الدائمة، وبث منطق الفرقة وتسخير مقدرات الإبداع في التسابق نحو التسليح، والاختبارات المهددة للوجود البشري، وبذلك يكتمل الثالوث القيمي من خير وحق وجمال، وتتجلى المعرفة المترجمة لحقيقة الوجود في مشهد تاريخي وحضاري ووجودي كبير، يثقل على صدر العالم بنموذج ذي سمات متينة، سميناه الغرب أو الظاهرة الغربية وقلبه أوروبا.

ألم نلمح قبلا 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 ثقافيا وتاريخيا؟

لم يغب ذلك مالك عن بن نبي، لما أبرز أنه من الوجهة التاريخية يتعين علينا ملاحظة أن الأفكار (الماركسية) قد استخدمت لنموها واكتمالها كل البنية التحتية النفسانية والمفاهيمية المسيحية الذي حول إنجيل (يسوع المسيح) إلى إنجيل (لماركس) وجمع المطامح التواقئة إلى (ملكوت الرب الإله)، إلى مطامع متشبثة (بالفردوس الأرضي)، فالفكرة الدينية تتدخل إما بطريقة مباشرة، وإما بواسطة بديلاتها 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، ط01، 1991، 61-60

التعبوية والتجيشية تؤديها الأيديولوجيا والفكر كما يؤديها الدين. فالماركسية في النهاية هي بنية محفزة حاضرة على الفعل، ودافعة للقيام بالأعمال التاريخية الاستثنائية، وباعثة على تأمل المستقبل البعيد من خلال الثورة على أوضاع الحاضر، كما هو الشأن تماما للعلموية ودعوها إلى التمسك بالمعرفة العلمية الوضعية والمادية، الموصولة بالمنهج التجريبي الواقعي، المحكوم بالرؤية 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 والفلسفي، كانت تذهب إلى ما وراء المبدأ الإنجيلي. فقد تشكل الفكر الأوربي المعاصر في جو العقلانية الفرنسية، والجمالية الإيطالية، ومع ذلك ففي كل مرة كانت تتاب هذا الفكر استشارة أو تحد وافد من الخارج، كان يرجع من جديد إلى أصله المسيحي»⁽¹⁾

تكمّن الخلفية الرؤيوية للظاهرة الغربية في العمق الديني لطبيعة الفكرة ذاتها، حتى ولو انقذت في اتجاه اللادينية المحضنة، فالوازع الدفين المحرك لعجلة التاريخ الغربي؛ هو الأساطير المؤسسة في فجر الحضارة الإغريقية، ومنها إلى استمداد المسيحية واللمسة اليهودية، وفي حالات التوتر الكبرى التي تشعره بالتهديد، يلتفت إلى المعنى الديني ويستدعي الحالة اللاهوتية لمجابهة أعبائه وتخطي مشكلاته، سواء كانت فكرة دينية مباشرة أم شبيهتها أم بديلتها، وفي النهاية، اللبوس مختلف والمثوى واحد.

نتمنى أن تكون التحليلات السابقة قد استوفت بعض الخصائص الأركان التي بها وصف مالك بن نبي الظاهرة الغربية وبين أنماطها، ولكن هناك لازمة أساسية لا يفوتنا التنويه بأهميتها وهي: أن الغرب لم يكتمل دفعة واحدة، خاصة وأنه لا يزال ماضيا إلى قدره التاريخي، ثم لأن مركز الثقل فيه تبدل من جهة لأخرى، زيادة إلى مقدرته العالية الآن على استيعاب التنوع وتذويب الانتماءات المختلفة في صياغة مذهلة من الوجهة الحضارية، ومع ذلك يمكننا إجمال خصائصه وقضاياه الأساسية

ص: 206

في جملة ملامح تعدد في كليتها «... الأفكار التي نظمت الغرب بالإنسان المرمي في العالم، الذي تهدد خصومة الأشياء يصوغ أفكارا تساعده 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 وتؤسس للفكر الأوروبي. أخيراً إن فكرة الجميل، والجمال والذوق والجمالية... تذكرنا بأن الإنسان الأوربي هو ذلك الإنسان الجميل، الذي يطارد الجمال المولود في المدينة القديمة حيث الجمال علامة الخير»(1).

رغم الطول النسبي للنص السابق، إلا أنه لخص معروضات مالك بن نبي في وحدة تحليلية مهمة ولافتة، حيث أبرز امتن المبادئ والعوامل والمعطيات التي ألفت بالغرب في وجه العالم، وسمحت له بأن ينطلق في عمل تاريخي دؤوب، بدأ عند اليونانيين القدامى، ثم فقد قوته وإرادته لما يقارب الألف سنة، ثم عاود دورته الإنجازية من فجر النهضة، مستلهما كل تاريخه، بما فيه العصور الوسطى، وبنى حداثة بفتوح مذهلة قدمت للإنسان التفوق والظهور التاريخي الكبير، متخطيا حتى أعرق الإمبراطوريات وأقواها في التاريخ. لكن في الوقت عينه، أقحمه ضمن مأس غير مسبقة، أظهرها ما ينعت بالاستعمار/ التدمير، ثم الاستشراق، والاستنزاف المبرمج لثروات الآخرين/ الأغيار.

ص: 207

راهنية البحث: نود هنا أن ندخل في الإطار النظري لهذا البحث وهو جدلية الصراع بين الأنا والآخر الغربي الذي يتجسد كاستعمار يمارس هيمنته الكونيالية بكل عنفها على الإنسان والوجود من خلال ما أقامه من الثقافة 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 متنوعة بين النقد وبين التقليد والثقافة معه تقليداً واقتباساً للحدائث من أصحاب الاختلاف أو نقياً 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 المسالمة والمحاربة، لأنّ الإسلام عدّ أهل الأديان الأخرى المسالمين من أهل دار الإسلام؛ أي أنّ لهم حق المواطنة الكاملة.

على عكس ما يشيحه الغرب من أزمة الاقليات وغياب حقوق الاختلاف التي اتخذ منها وسيلة للتدخل في شؤون المنطقة وعمل على خلق الفرقة وإشاع الصراعات العرقية من أجل أن يتخذ منها ذريعة للتدخل في شؤون العالم الإسلامي.

وكان التيار الإسلامي بكل أشكاله قد بحث العلاقة مع الآخر فتنوعت مواقفه فمنها من رضي الثقافة 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 كاليهند.

إذ تبزغ راهنيته في مقاومة الكونيالية الغربية وما صاحبها في نظر التيار الإسلامي من غزو ثقافي وجدوا فيه باباً من أبواب تقليد الغرب بالعبادات والتقاليد وأشكال الثقافة التي تختلف مع ما ورثه العرب والمسلمون، من تراثهم وشريعتهم التي اتخذوا منها رأسمالاً رمزياً في مقاومة الخطاب الكونيالي من خلال تحليل العلاقة بين الآخر الغربي والذات وما أوجدوه من علاقات صراعية بين العقل الغربي وعالمنا العربي الإسلامي.

فالبحت يتناول بالتحليل أفكار واحد من قادة الحركات الإسلامية هو الشيخ حسن البنا وما قدمه من فكر نقدي للغرب وبيان مظاهر التغريب عنده وما وجد فيها من تأثير سلبي على الواقع الاجتماعي والسياسي بحسب تصوره النقدي إذ برز كصاحب موقف مدافع عن الهوية الإسلامية في مقابل من انتقده واتهمه من أصحاب الفكر التغريبي والعلماني، ونحن هنا نجد واحداً من ممثلي الخطاب السلفي في نقوده التي اتسمت بالشمولية والجزئية مما جعله واحداً من المرجعيات الإسلامية التي أثرت بعمق بالمشهد الإسلامي في وقته وبعده إلى اليوم في تصور العلاقة مع الآخر سواء كان: غريباً، أم حدثاً 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 الثقافة الإيجابية معها. ولكن الأمر اختلف حين تحول الغرب إلى قوة صادمة مدمرة محتلة معادية عنصرية فكان لا بد لهذا الموقف أن يجعل الفكر الإسلامي يقف ملياً بإزاء الغرب وهذا ما حدث مع الشيخ رشيد رضا.

فالغرب هنا تحول إلى قوة صدام يقوم على الهيمنة والإكراه مما جعل منه مشروعاً معادياً استيطانياً أعاق النهضة الإسلامية من خلال قوته الصلبة العسكرية أو من خلال قوته الناعمة من منتجات الحداثة وما صاحبها من سلوكيات ومعتقدات وقيم تتعارض مع ما هو قار في العالم الإسلامي.

وكان لا بد من ظهور مفكرين مسلمين يمارسون خطاب المقاومة لهذا الكونيالي وكان الشيخ حسن البنا قد قدم مشروعاً سياسياً وديناً يقاوم الاحتلال وقيمه ويقترح بديلاً له.

وهذه الروح المقاومة التي تشبث باختلافها وتمايزها عن الآخر وتجدد من الضرورة احياء هويتها والعمل على ترسيخ منظومتها الثقافية التي انتجها الوجود الحي والمستقل.

بالتأكيد هذا يتطلب وجود رؤية مقاومة تعد المرجعية البديلة للحداثة الصلبة القادمة من الاستعمار الغربي، وتتمظهر هذه المقاومة برفض التغريب من الداخل وتعمل على مقاومة المحتل من الخارج.

المبحث الاول

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 تسللت إلى المجتمع الإسلامي عامة والمصري خاصة، فالمشكلة هي الأخرى مرجعية حاكمية في الواقع الاجتماعي والسياسي، إذا نحن أمام مرجعيتين ولكل منهما رؤيتها ومنهجها في الحياة، فالنقد لدى الشيخ السلفي حسن البنا محكوم 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 أثرها في تكوينه المعرفي والعقائدي أي السياسي، فهي ما يُعرف بتيارات الاسلام السياسي أو الفكر الإسلامي وهو مصطلح حديث الصياغة؛ ولكنه في مضمونه الفكري والعقدي ينتمي إلى تراث الاسلام من

حيث تناوله المعارف الإسلامية وعلوم القرآن والبحث الكلامي في الله وصفاته الخ(1)

فالفكر 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 الاصول ثابتة؛ ولكن التحولات في التلقي والتفسير والمعالجة للنصوص والأحكام والسنة، والقول بتجديدها أمر مرفوض مطلقاً (2).

ولكن التحول المهم هو الفهم الحديث للتجديد الذي يتناسب وحاجة الأمة الذي أصبح (Modernization) استجابة من جانب الفكر لمتطلبات الواقع التي تتطلب المزيد من الضبط والتطبيق والالتزام (3) ومراعاة 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 قبيل محمد عبده ورشيد رضا الذين جمعوا بين الحاجات الراهنة في زمانهم وتجديد الحلول العملية (4) ولكنه 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 بالضغوط الاستعمارية في الخارج وآثارها في الداخل لهذا ظهرت حركة أو ظاهرة (الصحة الإسلامية) (5). يمكن القول إن المفكرين والمصلحين الإسلاميين

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، ط2، بيروت، 1994، ص 42

5- الصحة الإسلامية أو الصحة هو مصطلح يشير إلى إحياء دين الإسلام من جديد أشهر صحوة في التاريخ الحديث بدأت تقريباً في عام 1970 وتتجلى في التقوى الدينية واعتماد الثقافة الإسلامية كاللباس المصطلحات، والفصل بين الجنسين، والتعبير والرقابة على وسائل الإعلام والالتزام بالقيم والأخلاق من منظور الدين الإسلامي. كثيراً ما ترتبط الصحة مع الحركة الإسلامية السياسية تحديداً دون الكثير من المجالات والتيار الإسلامي وغيرها من أشكال إعادة الأسلمة، في حين تمت صحوة أخرى اعتمدت العنف والتسلح منهجاً لها رافقه بعض التطرف الديني والهجوم على المدنيين والأهداف العسكرية من قبل الإسلاميين. انظر: الموسوعة الحرة.

جاهدوا في سعيهم لإصلاح الفكر الإسلامي وتجديده لمواجهة التحديات الخارجية والداخلية، التي استهدفت الأمة الإسلامية في عقيدتها وهويتها وثقافتها الإسلامية، لكي يبرهنوا على أن الدين الإسلامي هو الأصلح لكل زمان ومكان، وأن له القدرة على تنظيم أمور الحياة للإنسانية جمعاء، ليكون هذا الفكر قادراً على مواجهة تحديات العصر، والتصدي للغزو الفكري، الذي يشنه المستعمرون ودوائهم الثقافية على الإسلام ديناً وحضارة.

كان حسن البنا قد تأثر في تحولات رشيد رضا بعد أن كان الأخير قد تأثر بمشروع محمد عبده الإصلاحية، ولكنّه غير موقفه وهذا يعود إلى سببين: أولهما ما شاهده من الغرب الذي تأمر على البلدان الإسلامية في زوال الخلافة الإسلامية التي ظنّها في تركيا بسبب الغرب واحتلال الأراضي 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). ولكنّه تأثر بالفكر الإخواني الوهابي وفكر ابن تيمية (661 728 هـ - 1261-1328 م). وكان لهذا أثره في مشروع البنا الإخواني إذ صرح «الشيخ حسن البنا» (1324-1368 هـ - 1909 - 1949 م) بأنه قد تأثر بأفكار رشيد رضا قائلاً: «... نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا»،(2)ولكنّه أكد أن دعوته على الرغم من سلفيتها (هي كذلك إنسانية تدعو إلى الأخوة بين بني الإنسان، وترمي إلى إسعادهم جميعاً لأنها إسلامية، والإسلام للناس كافة ليس لجنس دون جنس ولا لأمة دون أخرى).(3)

ص: 212

1- حمد خروبوات 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 الاصلاحى يصطبغ بصبغة سياسية واجتماعية (إذ نراه قد أرسل الرسائل إلى الملك والحكومة ومجلس الأمن والسفراء وذلك لعلاج الخلل السياسى الذى كانت تعاني منه الدولة والدول الإسلامية.

اما الجانب الاجتماعى فبين أثر التربية على الفرد والأمم واهتم بالمناهج التعليمية وقام بمحاربة الفساد الذى تقوم به الجمعيات الأهلية، واهتم بقضايا المرأة والأسرة (1).

و كان يمثل مشروعاً اسلامياً حركياً يختلف عن المؤسسات الدينية التقليدية مثل الأزهر من ناحية ومن ناحية أخرى مختلف مع التيارات والأحزاب التغريبية أو المتأثرة بالغرب وموقفها من العلمانية التى وصفها رشيد رضا من قبل (بصفات مردولة كـ «المتفرنجة») و «الملاحدة» (2).

فان رشيد رضا هنا يهاجم امتدادات الغرب عبر المؤثرات الحداثية التى وصفها برؤية اقصائية سوف تؤثر بعمق بالمشهد الإسلامى الحركى عامة والاخوانية خاصة فان رشيد رضا كان يحمل مشروعاً يقوم على اصلاح حال المسلمين من خلال السلطة عبر إحياء مشروع الخلافة وإن دفعه هذا إلى نقد المؤسسات الإسلامية القائمة متهما اياها بالجمود وهذا ما تجلى فى قول حسن البنا: (الإسلام الذى يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركناً من ركانه، ويعتمد على الإرشاد، وقديما قال الخليفة الثالث رضى الله عنه : « إن الله ليزرع بالسلطان ما لا يزرع بالقران » فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر (3) لهذا انتهجوا موقفاً وسطاً بين التقليد والفرنج، أى إنهم يحاولون تجاوز المؤسسات السياسية التى يضمنون أنها قائمة بالتأثر بالمحتل فهى متفرنجة ويهاجمون المؤسسات التقليدية كونها جامدة خاضعة إلى استبداد الحكام. فهم

ص: 213

1- أمين عبد العزيز جمعه الكتاب السادس من تراث الإمام حسن البناء المناسبات الإسلامية، البصائر، ط1، ص 193. ونظر مجموعة الرسائل، ص 777، ط دار التوزيع والنشر.

2- محمد جمال باروت، يثرب الجديدة الحركات الاسلامية 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 بالتفرنج هو موقف يعتمد على تصور إسلامي مختلف متمثل بعلي عبد الرزاق (1305-1386هـ - 1888-1966م) «الإسلام وأصول الحكم» (1925) وعبد الحميد بن باديس (1307-1358هـ - 1889-1940م) 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 القهرية للدولة، وان تنصيب الأمة ممثلة بأهل الحل والعقد للإمام أو الخليفة واجب عليها شرعا 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 استاذة خاصة وعن الميراث السني عامة باعتماده على منهج جديد أكثر واقعية ينتمي إلى الحركات الشعبية الشمولية هو الدولة الإسلامية على الرغم من أنه أخذها عم رشيد رضا بعد تعديل تحولت فيه من خلافة : ممتنعة وطوباوية، إلى دولة إسلامية ممكنة وواقعية (4).

المبحث الثاني

تقد الفكر الغربي

وهذه المرجعية هي المرجعية التي شكلت الأطر العامة لمقدمات الشيخ حسن

ص: 214

1- موقف هؤلاء من القضية ذاتها اذ يرى علاقة الاسلام عبر الفرد وليس الدولة فالفرد مسؤول امام الله مسؤولية فردية يبشر بالاسلام عبر الاقتناع والوعظ التي يشكل الفرد محورها وليس عبر الدولة بالإكراه ويرى عبد الحميد بن باديس أن وظيفة هذه المؤسسة تتحدد في تشكيل مرجعية دينية ادبية بحثه للمسلمين بعيدة كل البعد عن السياسة وتدخل الحكومة لا الحكومة الإسلامية 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، 1341، ه، ص 6

3- علي أحمد الديري نصوص متوحشة : التكفير من ارثوذكسية السلاجقة إلى سلفية ابن تيمية، مكتبة الفكر الجديد ط1، بيروت، 2015

4- عبد الإله بلقزيز الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2004، ص 144

البناء في نقد الغرب والتغريب في الداخل والمشروع الذي يقدمه بوصفه البديل عن كل هذا اذ نجده ينتقد الوضع القائم في العالم الاسلامي عامة ومصر خاصة في أيامه وما فيه من تغريب وابتعاد عن الإسلام.

نقد التأثير الغربي على المستوى الداخلي:

يناقش الاوضاع الداخلية في مصر من اسلامي كما تجلت لدية في مرجعياته الفكرية ويبدأ في مناقشة اهم قضية في الحراك الاسلامي باعتبارها المقولة الكلية نزولا إلى الجزئيات، انها قضية «الحكم» وي طرح سؤالاً : يتساءل فريق من الناس: هل في منهج

المسلمين أن يكونوا حكومة وأن يطالبوا بالحكم ؟ ، وما وسيلتهم إلى ذلك؟ (1).

طبعاً هذه الاسئلة كانت ولا تزال مهمة وحيوية وعلى اساسها يمكن تصنيف طبيعة الخطاب الاسلامي، ويقول: ولا أدع هؤلاء المتسائلين أيضاً في حيرة، ولا نبخل عليهم بالجواب.

فالإخوان المسلمون يسرون في جميع خطواتهم وآمالهم وأعمالهم على هدى الإسلام الحنيف كما فهموه ، وكما أبانوا عن فهمهم هذا في اول 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 معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفرع، 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 مرشداً يقرر الأحكام ويرتل التعاليم ويسرد الفروع والأصول، وترك أهل التنفيذ يشرعون للأمة ما لم يأذن به الله ويحملونها بقوة التنفيذ على مخالفة أوامره، فإن النتيجة الطبيعة أن صوت هذا المصلح سيكون صرخة في واد ونفخة في رماد كما يقولون.

فقد يكون مفهوماً أن يقنع المصلحون الإسلاميون برتبة الوعظ والإرشاد إذا وجدوا

ص: 215

من أهل التنفيذ إصغاءً لأوامر الله وتنفيذاً لأحكامه، وإيصلاً لآياته وأحاديث نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم)، أما والحال كما نرى: التشريع الإسلامي في وادٍ والتشريع الفعلي والتنفيذي في وادٍ 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 تعبيراً 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 يتجلى في موقفه من:

«نقد القوانين الوضعية»: في الوقت الذي يبين فيه موقفه من الثورة بالقول: (أما الثورة فلا يفكر الإخوان المسلمون فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها، وإن كانوا يصرحون كل حكومة في مصر بأن الحال إذا دامت على هذا المنوال ولم يفكر أولو 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 يعدلون به نظاماً آخر) ص 188 أما عن القوانين الوضعية (على أن هذه القوانين الوضعية كما تصدم الدين ونصوصه تصدم 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 . يؤكد البناء في أكثر من رسالة وخطبه وحديث ومقالة ان الاخوان ليسوا حزبا من الاحزاب وان الاخوان ينكرون على الاحزاب حزبيتها ونقدي (أي النفيسي) لهذا الامر ينصب على محورين:

نظري وعملي نظريا ما هو الحزب؟) النظري من خلال تعريف الحزب اذ يعرف (ذو فرجه du verger) و (إدموند بيرك E.Burke) و (جان بودان (J.Bodin) في موضوع الاحزاب كظاهرة من ظواهر الاجتماع البشري السياسي اقول: يعرف هؤلاء الحزب ربما بألفاظ 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 بحجة 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 اجتهاد البناء رحمه الله . (1)

إذ يشير «عبد الإله بلقزيز» إلى ان نقد «حسن البناء للأحزاب ودورها التخريبي كما يعتقد يعود إلى نقطتين هما(أولها، اعتقاد البناء، بأثار ونتائج الحزبية في الاجتماع 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 مرافق حياتهم، وعطلت مصالحهم، وأتلفت أخلاقهم،

ص: 217

1- عبد الله فهد النفيسي الإخوان 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 بلقزيز 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 يحرض على الثورة لكنه يراها قادمة بالضرورة كما مر بنا ولا يرى ان الحكام يمتلكون شرعية دينية، ولا يرى في القوانين الوضعية الابدالياً عن الشريعة وعندما وصل إلى الانتخابا 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 وحزازات، 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 استاذة الشيخ رشيد رضا وهو مقولة 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 المباني الدستورية والسياسية وتقييد إرادة الأمة بأهل الحل والعقد واتهام الأحزاب بالفساد والربط بين الدين والسياسة أثار ردوداً متنوعةً في المجتمع فمنهم من أشار إلى تناقض فكر الشيخ البنا ومحاولة الهيمنة على الحياة السياسية وإحراق الأحزاب بالإخوان المسلمين كمنظمة سياسية دينية. (إلا أن دعوته إلى وجوب حل هذه الأحزاب لم تكن - البتة - 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 التغريبية مستوردة من الغرب لأنها مفارقة للفكر الاسلامي وتشجع على الانقسام الاجتماعي والفتنة كما هو قار في تاريخ الإسلام؛ مما قاد إلى استنتاج قدمه احد الباحثين في فكر الإخوان هو(اللامؤسسية) إذ يرى (إن هذا التركيز على المبادئ العريضة العامة، على الرغم من صحتها وأهميتها - يعتبر من العوامل المساعدة على ظهور اللامؤسسية، خاصة إذا بقيت الحركة واقفة عند هذه المبادئ ولم تتجاوزها تصلح للظرف المعين والزمان الذي نعيش فيه.) (2).

الخلافة هي الحل :

الخلاصة التي نخرج به هنا ان الشيخ كان يحارب التغريب في الفكر المعاصر وهو يتجلى في نقل واستنبات المفاهيم الغربية متمثلة بالقوانين الوضعية، والدستور، والانتخابات ورغم هذا فهو يدرك ان الثورة ليست هدفاً لكنها قادمة ازاء الانهيار والصدمات التي تواجهها الحياة السياسية وما تكتنز من غموض دستوري وابتعاد عن الشريعة وغياب الحكام الذين يلتزمون بها.

وياتي العلاج بقوله : (أن الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله... والإخوان المسلمون 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 بلقزيز الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 142

2- بشير محمد الخضراء النمط النبوي - في القيادة السياسية.. و الديمقراطية مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، ، بيروت، 2005، ص

3- حسن البنا مجموعة رسائل نفس المصدر السابق ص 194

الغرب بشكل مباشر ويفضح تأمره على الأمة الاسلامية إذ يصف التلاعب الغربي بمصائر الشرق المسلم فهو يؤكد على موقفين: الأول تمثل بنقد الغرب ومقاومته اذ (أن العدوان على جزء من أجزائه عدوان عليه كله هذه واحدة، والثاني أن الإسلام فرض على المسلمين أن يموتوا أئمة في ديارهم، سادة في اوطانهم، ليس ذلك فحسب، بل إن عليهم أن يحملوا غيرهم على الدخول في دعوتهم والاهتداء بأنوارهم الإسم التي اهدوا بها من قبل.

هنا يعتقد الإخوان المسلمون أن كل دولة اعتدت وتعدت على أوطان الإسلام دولة ظالمة لا بد أن تكف 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 او الحرب في فلسطين ضد الاحتلال والاستيطان . وقد بين البنا موقفه من القضية الفلسطينية بقوله: (إن انجلترا لا تزال تسعى إلى فلسطين، وتحاول أن تنقص من حقوق أهلها، وفلسطين وطن لكل مسلم باعتبارها أرض الإسلام وباعتبارها مهد الأنبياء، وباعتبارها مقر المسجد الأقصى الذي بارك الله حوله. ففلسطين دين على انجلترا للمسلمين لا تهدأ ثائرتهم حتى توفيهم فيه حقوقهم... ولنا حساب بعد ذلك مع انجلترا في الأقاليم الإسلامية التي تحتلها بغير حق، والتي يفرض الإسلام على أهلها وعلينا معهم أن نعمل لإنقاذها وخلصها.(2) أما فرنسا وهي القوة الثانية الاستعمارية وقتها التي قال فيها: (أما فرنسا التي ادعت صدقة 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 البربري.... وليس حسابنا مع إيطاليا بأقل من حسابنا مع فرنسا، فطرابلس، طرابلس العربية المسلمة الجارة القريبة العزيزة، يعمل الدوتشي ورجاله في إفنائها وإبادة 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 جهادي لهذا كان خطابة احياء الجهاد، والمقاومة.

تأكيد على الخطاب الشمولي الوجودي للمسلمين اذ يجد أنّ الذين انتصروا لا يختلفون عن الفاشيين الذين انهزموا فالهدف وغياب الأخلاق واحد وهذا ما يظهر في قوله: (لقد انتهت الحرب العالمية الثانية، التي قضت 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 الفرقة والتقسيم لهذا يقول: (نريد أن نضم إلينا كل جزء من وطننا الإسلامي الذي فرقته السياسة الغربية وأضاعته وحدته المطامع الأوروبية. ونحن لهذا لا نعترف بهذه التقسيمات السياسية ولا نسلم بهذه الاتفاقيات الدولية، التي تجعل من الوطن الإسلامي دولا ضعيفة ممزقة يسهل ابتلاعها على الغاصبين، ولا نسكت على هضم حرية هذه الشعوب واستبداد غيرها بها). (2) فرفض العهود الغربية القائمة على الهيمنة.

انه يؤكد أمراً آخر فيما يتعلق بالعلمنة «او فصل الدين عن السياسة فيقول بهذا الامر: (فصل الدين عن سياسة الدولة العامة فصلاً تاماً. وذلك إن صح في الأمم الغربية فلا يصح أبداً في الأمم الإسلامية، لأن طبيعة التعاليم الإسلامية غير طبيعة تعاليم أي دين آخر، وسلطة رجال الدين المسلمين محصورة محدودة لا تملك تغيير الأوضاع ولا قلب النظم، مما جعل القواعد الأساسية في الإسلام على مر القرون، تسير العصور وتدعو إلى الرقي وتعصد العلم وتحمي العلماء. (3)

البعد القيمي وأثره في النهضة الإسلامية: ثم انه يؤكد على نقده الجذري لتلك الثقافة وما تشييعه من مظاهر الخراب الأخلاقي والقيمي إذ إن أهم الظواهر التي لازمت الحضارة الغربية المادية التي أقصت الدين عن الحياة تتلخص في: الإلحاد

ص: 221

1- نفس المصدر السابق، ص 227

2- نفس المرجع، ص 95

3- نفس المرجع، ص 80

والشك في الله وإنكار اليوم الآخر والوقوف عند حدود الكون المادي المحسوس والإباحية والتهاافت على اللذة والتفنن في الاستمتاع وإطلاق الغرائز والمغريات والأثرة في الأفراد وفي الطبقات والشعوب والربا والتفنن في صورته، وتعميمه بين الدول والأفراد. وقد أنتجت هذه المظاهر المادية في المجتمع الأوروبي فساد النفوس وضعف الأخلاق والتراخي في محاربة الجرائم، فكثرت المشكلات وظهرت المبادئ الهدامة واشتعلت الثورات المدمرة، وتناحرت الشعوب وتمزقت الدول، وأثبتت هذه المدنية الحديثة عجزها التام عن تأمين المجتمع الإنساني وإقرار الطمأنينة والسلام فيه وفشلت في إسعاد الناس على الرغم مما فتحت 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).

الحراك السياسي ودور الإخوان المسلمين فيه:

قد تكون هذه المرحلة هي امتحان لما سبق من افكار وخطب وتنظير بحق علاقة الجماعة وهي تحلي لفكر المؤسس وفي اخر ايام حياته قبل استشهاده وهي المرحلة الثالثة بين (1945-1949)، وهي تعد أخطر مرحلة مرت بالبنا والجماعة معا، بعد استكمالهم البنى التنظيمية للجماعة، وبعد انتهاء الحرب، ومن اهم الاحداث كانت اغتيال البنا مؤسس الجماعة في 12/2/1949، وكانت فترة 1945-1949 فترة اضطراب سياسي واضح لدرجة أنه تعاقب على الحكم فيها -على قصرها - ثلاث وزارات. وكانت علاقة الاخوان بهذه الحكومات تتفاوت من حيث درجة المواجهة فقط، غير انها لم تكن بأي حال من الأحوال مستقرة، ففي مبادراتها كانت تعكس حركة في طور الصعود. واستطاع البنا - بسعته النفسية والشخصية - ان يثبت في تاريخ الجماعة بعض الأعراف والأصول التنظيمية والادارية(2). وقد كان للبنا دور في مواجهة الاستعمار والتظاهر ضد الاتفاقيات التي كبلت الشعب المصري، ودور في المقاومة المسلحة للاستيطان اليهودي في فلسطين واحداث

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 عشمواوي وحسين كمال الدين وحامد شربت وعبد العزيز احمد ومحمود عبد الحليم، انشاء (نظام خاص)، أي جهاز عسكري تواجه به الجماعة مسؤوليتها ازاء الانجليز في الداخل والصهاينة في فلسطين (1).

الخاتمة: «طبيعة معارضته للغرب»

إنّ ما يظهر من خلال ما تطرقنا إليه أنّ هناك موجّهات متنوعة تقف خلف تصنيف نقد الشيخ حسن البنا للغرب وأبرزها هو العامل السياسي ولكن هناك عوامل دينية وأخلاقية واجتماعية حاضرة في خطابه الإسلامي الحركي.

وأبرز الموجّهات السياسية كانت تلك التي ورثها من أستاذه 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 وليبيا وغيرها من ديار الإسلام، ومما زاد الألم وعمّق المأساة تخاذل الحكام المسلمين عن حماية أراضي الإسلام؛ لأنهم بالأساس صنيعة الاستعمار وألعبوه بيده بعد الاختراق الثقافي 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 أسس سلفية يقوم على تقديم بديل يتفق مع روح الأمة هو «الحكومة الإسلامية» التي تعد البديل الموضوعي

لما هو قائم.

ونجد أنّ هذا الطرح يبدو أكثر واقعية من طرح مفهوم الخلافة الذي طرحه

ص: 223

1- عبد الله فهد النفيسي، الأخوان في مصر التجربة والنخلة، 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 الاسلام دين الدولة ومصدر التشريع وصولاً إلى قيام الحكومة الإسلامية التي تزيح الحياة الحزبية وتنقل تقرير المصير من يد الأمة إلى يد أهل الحل والعقد مستثمراً التجارب الإسلامية في عهد الخلافة الراشدة.

أما الجانب الاجتماعي والأخلاقي عنده فيتجلى في مقاومة مظاهر الانحراف وتطبيق الأحكام الشرعية عبر التربية الشبابية التي تحاول انشاء جيل يخلق قطيعة مع الأجيال القديمة فتحدث تحولاً اجتماعياً وأخلاقياً 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 جميعاً لأنها إسلامية، والإسلام للناس كافة ليس لجنس دون جنس ولا لأمة دون أخرى.

ولكنّ 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 انه جعل من الجماعة بديلاً عن الحياة السياسية وجعل من جماعة الحل والعقد بديلاً عن الأمة مما ساهم في غياب المؤسسات القانونية.

وتحول الجماعة إلى مؤسسة معارضة للأنظمة السياسية القائمة. وقد اختارت العمل العسكري بديلاً عن العمل السياسي المدني.

مقدمة:

يعتبر سيد قطب من أهم أقطاب الفكر الإسلامي في مرحلة امتدت إلى نهاية الستينيات. لكن اثر فكره بقي فعالا 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 تلقتة أخرى بالرفض فلفظته 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 الغزالي بخصوص الفكر الحركي بدرجة أولى.

وبذلك فسيد قطب، مع ثلة أخرى من المفكرين والدعاة الإسلاميين قليلة، يعتبر من أكثر الأعلام إثارة للجدل في الفكر الحركي والفكر الإسلامي عموما. وقد يكون أهم أسباب هذه الإثارة التي أحدثها فكره هو امتداد قلمه وعقله إلى مجالات متعددة من الثقافة الإسلامية. فقد كتب في التفسير في ظلال القرآن". وللتفسير

ص: 225

تداخل وتقاطع مع عدد كبير من العلوم أقلها الفقه الإسلامي وأصوله وعلم الكلام.. وهذه العلوم كما معروف عند أهل الاختصاص الاختلاف والتعدد والتنوع فيه هي السمة البارزة. كما كتب في الأدب بألوانه: نثرا وشعرا وقصة ورواية. وكتب في الفكر والثقافة وصنف كما برز في الفكر الدعوي والحركي.

وسيد قطب بهذا هو منظر من الطراز الكبير في الساحة الإسلامية، أحببنا أم كرهنا، يقرأ له الكثيرون ويدرسون كتاباته إلى الآن يتأثرون بها ويؤطرون بها لقاءاتهم واجتماعاتهم ومن ثم فهي تشكل لبنة أساسا في فكر وثقافة هؤلاء. يكتسي تتبع آرائه وقراءتها أهمية بالغة من اجل 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 تنطلق من رؤية علمانية تخالف سيد قطب ولا تتقاطع معه في نظرها. بالإضافة إلى ذلك فهو مجال للدراسة والبحث حتى عند "الأخر" 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).. برود فعل متباينة. فمن جهة استقبلت بحفاوة وإعجاب شديدين، ومن جهة أخرى قوبلت باستهجان ورفض كبيرين..

وقد عرف أيضا ببعض الأفكار التي قسمت الفكر الإسلامي إلى طرفين، من مثل تبنيه القول بان 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 متأسيا 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

وبعيدا عن هذا الأخذ والرد في فكر سيد قطب، وبعيدا أيضا بين تبني هذا الفكر أو التخلي عنه؛ فإنه هذه الورقة الوقوف عند موقف سيد قطب من "الآخر".

يهم وبكلمة يهم هذه الدراسة متابعة تصور سيد قطب للمخالف للعقيدة والفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية عموما. وإذا كان "الآخر" رسخ بشكل جلي في ذهن المسلمين والعرب بالغرب فإنه قد تجلى في صور وأنماط متعددة عند سيد قطب سيتم 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 صورته وأوضح معالمه. لذلك يجد المتابع للآخر أو ما يسمى بالغرب في كتابات المفكرين الذي عاشوا هذه المرحلة وما قبلها غيابا أو شحا 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 ستنشط مصطلحات كانت سائدة ومعروفة آنذاك من قبيل "المستعمر" و"الصليبية" 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 مآسيه 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 لواءه الثقافة الإسلامية في الزاوية ليتقهقر للوراء في موقف ضعف وهوان. غير أن ثلة من المفكرين والدعاة والمصلحين سيتسلحون بما يسمونه "عزة الإسلام" والثقة في الدين الإسلامي ليسنوا هجوماً مضاداً ولو بوسائل ومناهج ضعيفة وتقنيات بدائية على هذا الفكر الدخيل وعلى الاستعمار الغاشم. وهو ما سيلحظ بشدة في طبيعة الأسلوب ربما "القوي" أو "المتشدد" أو "العنيف" (1). عند سيد قطب وغيره من مفكري المرحلة..

وسيد قطب مفكر وداعية كباقي دعاة الإصلاح يهيمه من بين ما يهيمه 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 ل

"الآخر" سواء المعادي منه أم الصديق أم المحايد.

المجتمع الإسلامي مجتمع سلمي عالمي

ولمعرفة موقف سيد قطب من "الآخر" بكل ضروبه 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 بالمنظور الإسلامي الذي يسميه أصلاً بـ "التصور الإسلامي".

ذلك أن "فكرة السلام في الإسلام فكرة أصيلة عميقة، تتصل بالإنسان اتصالاً وثيقاً بطبيعته، وفكرته الكلية عن الكون والحياة والإنسان. هذه الفكرة التي ترجع إليها نظمه جميعاً؛ وتلتقي عندها تشريعاته وتوجيهاته، وتجتمع إليه شرائعه وشعائره بشكل لا

ص: 228

1- هذه التعابير تقريبية فقط وليس بالمفهوم الغربي الذي يسم به الإسلام والمسلمين..

يخطر على بال الباحثين الدارسين أنفسهم لهذا الدين.. إلا أن يبلغوا بالبحث والدرس إلى الجذور العميقة البعيدة، ويتتبعوا امتدادها بالبحث والدرس إلى الجذور العميقة البعيدة، ويتتبعوا امتدادها وتفرعها، في يقظة وصبر وإحاطة... (1)

هذا المنطلق هو الذي يجعل من المجتمع الإسلامي، بكل مكوناته خصوصاً في مناطق مليئة بالحساسيات الدينية والأقليات الاثنية والتنوعات المذهبية أيضاً، مجتمعاً منفتحاً بعيداً كل البعد عن العنصرية البغيضة والقومية المقيتة. فيؤكد ذلك حين يقول: "المجتمع الإسلامي مجتمع عالمي، بمعنى أنه مجتمع غير عنصري ولا- قومي ولا- قائم على الحدود الجغرافية، فهو مجتمع مفتوح لجميع بني الإنسان، دون النظر إلى جنس أو لون أو لغة، بل دون نظر إلى دين أو عقيدة" (2)

وبذلك فالتصور الإسلامي ينشد السلم المؤسس على العدل انطلاقاً من الشريعة الإسلامية الربانية المصدر وهو التصور الذي يهدف إلى تأسيس مجتمع بعيد من المنزقات الطائفية والاثنية والمذهبية، مفتوح للبشر بغض النظر إلى لونهم أو لغتهم أو عقيدتهم.

انطلاقاً مما سبق سيتضح الإطار العام الذي يضع فيه سيد قطب "الآخر" في المجتمع الإسلامي وخارجه. فإذا كان السلم والمجتمع المنفتح هدفاً للإسلام فإن قضايا أخرى تتطلب التوضيح والبيان في هذا الإطار ولعل من أهمها قضية دعوة "الآخر" إلى الإسلام وبالتحديد حرية الناس في الدخول إلى الإسلام من عدمه أو بالأخص قضية الإكراه في الدخول في الإسلام. وهي مسألة في غاية الأهمية في النظر إلى "الآخر" والتعامل معه.

3. في إكراه "الآخر" على الدين:-

أثناء تفسير قوله تعالى في سورة البقرة: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ

ص: 229

1- سيد قطب: السلام العالمي والإسلام، دار الشروق - القاهرة - ط: 12، 1993، ص: 13.

2- سيد قطب: نحو مجتمع إسلامي، دار الثقافة - الدار البيضاء-ط: 6، 1983، ص: 92

الْعَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» [البقرة: 256]، يعلق سيد قطب قائلا: "وفي هذا المبدأ يتجلى تكريم الله للإنسان واحترام إرادته وفكره ومشاعره وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد، وتحميله تبعه عمله وحساب نفسه.. وهذه هي أهم خصائص التحرر الإنساني..

إن حرية الاعتقاد هي أول حقوق "الإنسان" التي يثبت له بها وصف "إنسان". فالذي يسلب إنسانا حرية الاعتقاد، إنما يسلبه إنسانيته ابتداء.. ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة للعقيدة، والأمن من الأذى والفتنة.. وإلا فهي حرية بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة. (1)

ف"الأخر"، بغض النظر عن لونه وعرقه ودينه، مطلوب من المسلمين أن يعرضوا المشروع الإسلامي عليه، وهذا حق من حقوقه؛ ورغم ربانية الإسلام وإطلاقته 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 يشأ أن تكون وسيلته 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 المهدي وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص لعيسى.. لقد شاء الإسلام أن يخاطب القوى المدركة في الإنسان، ويعتمد عليها في الاقتناع بالشرعية والعقيدة، وذلك جريا على نظرتة الكلية في احترام هذا الإنسان وتكريمه (2).

فالإسلام يتبرأ من العنف ولا يقبل به وسيلة لدعوة الناس وإقناعهم بالدخول في دينه، فنبذ العنف والقهر الذي يولد نفورا وكراهية تكون مدخلا للنفاق وشراء الذمم وإشاعة فكر الحقد والتعصب.. ولذلك فالإسلام "لم يشأ.. أن يجعل القهر المادي

ص: 230

1- سيد قطب: "في ظلال القرآن"، دار الشروق، ط: 9، 1980، 291/1.

2- سيد قطب: "نحو مجتمع إسلامي"، ص: 103

وسيلة للاقناع، أو لحمل الناس على اعتناقه بالإكراه، ولم يضق ذرعا باختلاف الناس

في المنهج والعقيدة، بل اعتبر هذا ضرورة من ضرورات الفطرة، وغرضا من أغراض الإرادة العليا والناس: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ) [هود: 118]. (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) [المائدة: 48].

(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا

مُؤْمِنِينَ) [يونس: 99] (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) (البقرة: 252).

فليست غاية المسلمين أن يكرهوا أحدا على اتباع الإسلام، إنما كل غايتهم أن تترك لهم حرية الدعوة وأن تترك للناس حرية الاعتقاد؛ فإذا تبين الرشد من الغي، فقد تركزت الحرية للناس بعد هذا التبيين، وبطل الإكراه والقهر بنص القرآن(1).

في حرية اعتقاد "الآخر":

يعتبر الإسلام اعتناق الدين الإسلامي يتأسس أصلا 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 معنى له إلا إذا تجسد في النفوس والعقول والقلوب؛ وهو ما لا يتحقق إلا بترك الناس أحرارا أمام اختياراتهم وقناعاتهم الدينية والاعتقادية. لذلك فالشريعة الإسلامية لا تلزم الناس بعقيدتها بل تفتح لهم وتيسر لهم سبل الاعتناق بالدليل والبرهان. ليس هذا فحسب، بل الإسلام " لا يريد حرية العبادة لأتباعه وحدهم، إنما يقرر هذا الحق لأصحاب الديانات المخالفة، ويكلف المسلمين أن يدافعوا عن هذا الحق للجميع، ويأذن لهم في القتال تحت هذه الراية، راية ضمان حرية العبادة لجميع المتدينين... وبذلك يحقق 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 ظلّه بحرية وعلى قدم المساواة، ويتحتم فيه على الدولة وعلى جماعة المسلمين، القيام بحماية حرية العقيدة، وحرية العبادة للجميع، وأن يلجأ غير المسلمين في أحوالهم الشخصية إلى دياناتهم كذلك؛ وإن يكون لجميع المواطنين فيه حقوق وتبعات متساوية، بدون تمييز.. وإن يركز هذا كله على عقيدة في الضمير؛ لا على مجرد التشريعات والنصوص؛ التي لا تكفي وحدها للتنفيذ السليم.

(1)

ويرتبط بحرية الاعتقاد مفهوم يثير نقاشاً وجدلاً كبيرين في الساحة الإعلامية داخلياً وخارجياً، إنه مفهوم "الجهاد". لقد علق بالجهاد الكثير من المعاني والأحداث التي غيرت صورته سلبياً وأعطت للآخر وجهاً قبيحاً وذيماً للإسلام والمسلمين. حيث يبرز إلى الوجود التكفير والتبديع والتفسيق وهو ما فتح المجال إلى الاقتتال تحت لافتة المقدس والتقدّيس. فتفلت الجماعات التكفيرية من عقالتها لتحدث ضرراً كبيراً وجرحاً عميقاً في حائط الإسلام وصورته وهو ما يتطلب جهوداً طويلة من أجل تلميع هذه الصورة ولأم الجرح الغائر.

يحاول سيد قطب، وإن في زمان سابق على الوقت المعاصر، تقليل الأضرار وتلميع الصورة بالقول: "ومع الإذن للمسلمين 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 يفتنون فريقاً منهم عن دينهم - والفتنة أشد من القتل لأنها اعتداء على اخص خصائص الإنسان، وهي حرية الوجدان، - وهم منهيون عن الاعتداء وعن قتال أعدائهم في الأمكنة والأزمنة التي يحرم فيها القتال إلا إذا بدأوهم 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، "وهناك فريق آخر يدعو الإسلام إلى حربهم حربا وقائية: أولئك الذين ينقضون معاهداتهم 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 معاهدات. ولكن حتى هؤلاء ليس للمسلمين عليهم من سبيل إذا هم آثروا السلم وجنحوا إليها واختاروها :

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ عَاهَدتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْتَظُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ فَمَا تَتَّقَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرٌّ بِهَمٍّ مِّنْ خَلْفِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَدْكُرُونَ وَإِنَّمَا تَخَافُونَ مِنْ قَوْمٍ خِيَاةٌ فَانِذِرْهُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَنْذَرَكَ بِبَنِي إِسْرَائِيلَ بِأَلْمُؤْمِنِينَ» [الأنفال: 55-162.. (2)

كما أن هناك "راية أخرى يحارب تحتها الإسلام كما قلنا، راية حماية الضعفاء من الظلم، والظلم كافة قياما بشريعة الله في العدالة الإنسانية بغير ما غاية سوى تحقيق كلمة الله في سبيل الله." «فَلْيَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ 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

تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا « [النساء: 74-76] .. (1)

ليخلص في النهاية إلى ما يلي: "وإذن فهي الحرب كذلك لدفع الظلم والطغيان، لا للإكراه على العقيدة، ولا كراهية للآخرين بسبب العقيدة، إنما هي الوسيلة العملية لدفع الظلم وإقامة العدل، وتحقيق الأمن وحماية الضعفاء(2).

ولما كان منشود المسلم في الآخرة هو الأجر والثواب الذي ينجمه من الآخرة، فإن المسلم العاقل الحكيم يعلم يقيناً أنه "وفيما عدا تلك الإغراض التي استعرضنا، لا يحتسب الإسلام للمسلم أجراً في قتاله، ولا يقبل منه جهاداً ليس سبيله..

جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل ليرى 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 "الآخر":

يقدم سيد قطب نقداً لادعاً للمجتمع الغربي، الذي يرى فيه تحقيق وتجسيم الابتعاد عن الهدى الرباني، فيقول: "والعاقل الواعي" الذي لم يأخذ الدوار الذي يأخذ البشرية اليوم. حين ينظر إلى هذه البشرية المنكودة يراها تتخبط في تصوراتها، وأنظمتها، وتقاليدها، وعاداتها، وحركاتها كلها تخبطاً منكراً شنيعاً.. يراها تخلع ثيابها وتمزقها كالمهوس! وتتشنج في حركاتها وتتخبط وتتلبط كالممسوس.. 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 أهواء بيوت الأزياء!.. يراها تصرخ من الألم، وتجري كالمطارد، وتضحك كالمجنون، وتعربد كالسكير، وتبحث عن لا شيء! وتجري وراء أخيلة! وتقذف بأثمن ما تملك، وتحتضن أفذر ما تمسك به يداها من أحجار وأوصار!

لعنة! لعنة كالتى تتحدث عنها الأساطير(1)!

ثم يضيف "إن هذه البشرية تعاني من الشقاء والقلق والحيرة والاضطراب، وتهرب من واقعها النفسي بالأفيون والحشيش والمسكرات، وبالسرعة المجنونة، والمغامرات الحمقاء، و"بالتقاليع" السخيفة... وذلك بالرغم من الرخاء المادي والإنتاج الوفير والحياة الميسرة، والفراغ الكثير.. لا بل إن الخواء والقلق والحيرة لتضاعف كلها كلما تضاعف الرخاء المادي والتيسيرات الحضارية..

إن هذا الخواء المرير يطارد البشرية كالشبح الرعب يطاردها فتهرب منه. ولكنها

تنتهي كذلك إلى خواء مرير(2).

بالإضافة إلى هذا يزيح الستار عن ظاهرة غريبة تتعلق بالدين والتدين في الغرب. فيشير إلى أن "كثيرين ممن لم يعيشوا بعض الوقت في أوروبا وأمريكا- أو ممن عاشوا هناك ولكنهم لم يتعمقوا وراء الظواهر - 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 ويذيعه رجال الدين من كتب ومقالات وبحوث وإذاعات في موضوعات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية البحتة 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

كثيرا ما يخذعهم هذا كله فيحسبون أن للدين شأنًا في أوروبا وأمريكا. وان لرجال الدين أثرا 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 جميعا ليدخلوا في كنفه. ذلك أن من رحمته تعالى أن جعل الناس ".. في حاجة إلى كنف رحيم، وإلى رعاية فائقة، وإلى بشاشة سمحة، وإلى ود يسعهم، وحلم لا يضيق بجهلهم وضعفهم وتقصهم .. في حاجة إلى قلب كبير يعطيهم ولا يحتاج منهم إلى عطاء؛ ويحمل همومهم ولا يعينهم بهمه ؛ ويجدون عنده دائما الاهتمام والرعاية والعطف والسماحة والود .. والرضاء .. (2).

والإسلام أصلا يراعي مصلحة الناس جلبا ويرد عنهم المفسد درءا ليهنأ 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 يتطور في الرسالات الإلهية على أيدي الرسل، تبعا لمصلحة البشرية ودرجة نموها، وتطور 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 وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتْ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» [المائدة: 3] (3).

ورغم ما يمكن أن يثار من سوء فهم في هذا المجال فإن سيد قطب يعلن تقبل الإسلام للآخر 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 يبت 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 للدخيلين في سلطانه مجال الحياة كاملا، 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 الوجداني المطلق.

2. المساواة الإنسانية الكاملة.

3. التكافل الاجتماعي الوثيق"⁽²⁾

إن انفتاح الإسلام واستعداده للتعايش والتسامح لا يعني عدم قراءة الآخر بكل تلاوينه وفهمه عن كثب، وبالخصوص ما يسميه سيد قطب "بالصليبية 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 لم يكن بد أن تبذلا معاً الجهود الجبارة لحصر هذا الدين في دائرة الاعتقاد الوجداني والشعائر التعبدية؛ وكفه عن التدخل في نظام الحياة الواقعية ومنعه من الهيمنة على نشاط الحياة البشرية .. وذلك كله كخطوة أولى، أو كموقعة أولى، في معركة القضاء عليه في النهاية!⁽³⁾

ثم يربط بينهما وبين العلمانية حين يقول: "وبعد أن أفلحت تلك الجهود الجبارة؛ 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 الشروق 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، لزعزعة الشريعة الإسلامية عن أن تكون هي (المصدر الوحيد) للتشريع؛ والاستمداد من التشريع الأوروبي؛ وحصر الشريعة في ذلك الركن الضيق المسدود: ركن ما سموه (الأحوال الشخصية) !⁽¹⁾

كما يؤكد تحالف هذه القوى العالمية وتكالبها، منفردة أو في جبهات، لمواجهة الصحوة الإسلامية أو ما اسماه بـ "طلائع البعث الإسلامي" حيث "صاحب هذه المحاولة ضربات وحشية تكال لطلائع البعث الإسلامي في كل مكان على ظهر هذه الأرض؛ تشترك فيه كل المعسكرات المتخاصمة التي لا تلتقي على شيء في مشارق الأرض ومغاربها، إلا على الخوف من البعث الإسلامي الوشيك؛ الذي تحتمه طبائع الأشياء، وحقائق الوجود والحياة، ودلالات الواقع البشري من هنا ومن هناك.⁽²⁾

ولا ينسى للكنيسة والمسيحية أخطاءها العلمية التي حولت مجرى التاريخ "ثم كانت الطامة الكبرى، يوم وقفت الكنيسة بما تبنته من آراء "علمية" خاطئة وخرافات وأساطير شائعة، واعتبرته جزءاً من الدين والعقيدة.. يوم وقفت بهذا الغناء في وجه المنهج العلمي التجريبي الذي تسرب من الجامعات الإسلامية إلى التلامذة الأوربيين، في وجه النتائج "العلمية" الحقيقية التي أخذ هذا المنهج والتلامذة الأوربيون 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، يناصرنا العداء كله كتلة واحدة. وفي فلسطين شاهد من ذلك العداء الناصب قريب. وهو في الوقت ذاته

ص: 238

1- سيد قطب: "المستقبل لهذا الدين، ص: 3

2- سيد قطب: "المستقبل لهذا الدين، ص: 3-4

3- سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، ص: 65

يسومنا الذل والخسف في تبجح ظاهر، ولا يخفض من نبرة الاستعلاء الفاجر إلا في أبان الهزيمة والانكسار“ (1).

ورغم شراسة“الغرب/ العدو“في نظره، ورغم إمكاناته المادية والعسكرية والتقنية والمالية الهائلة التي لا تترك المجال واسعا 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 أننا نعلم أن حاجة البشرية إلى هذا المنهج أكبر من حقد الحاقدين على هذا الدين؛ وهي تتردى بسرعة مخيفة في هاوية الدمار السحيقة؛ ويتنادى الواعون منها بصيحة الخطر، ويتلمسون لها طريق النجاة ولا نجاة إلا بالرجوع إلى الله.. وإلى منهجه القويم للحياة. (2) فيكون الرجوع إلى الله والتوبة بداية التصحيح سواء بالنسبة للمسلمين أم بالنسبة إلى الآخر الذي يختلف معهم مهادناً أو محارباً.

والآخر/ العدو يعسر في نظره التفريق بين عناصره ومكوناته في مواجهتها وعداوتها للإسلام. وهنا“يصعب الفصل بين عداة الصليبية للإسلام وعداء الاستعمار. فكلاهما يغذي الآخر ويسنده ويبرره. والإسلام عقيدة استعلاء تكافح الاستعمار حين تستيقظ في نفوس أصحابها، ورجعة الحكم إلى الإسلام توقظ هذه الروح بشدة، فتفسد على الاستعمار خطة الاستغلال والاستدلال“ (3) (والرأسمالية : 98)

خاتمة:

يبقى سيد قطب دائماً مفكراً مثيراً للكثير من ردود الفعل المتباينة. ذلك أن نصوصه وكتاباته استقبلت من طرف تيارات وجماعات متباينة التوجه. منها من رأت فيه الإيجابي فالتقطته وطورته وسارت عليه، ومنها من أسقطت هذا الجانب فاتجهت

ص: 239

1- سيد قطب: “معركة الإسلام والرأسمالية“، دار الشروق - بيروت- ط:7، 1980، ص: 30

2- سيد قطب: “المستقبل لهذا الدين“، ص: 4

3- سيد قطب: “معركة الإسلام والرأسمالية“، ص: 98

رأساً 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 للآخر؛ فسيد قطب المفكر الداعية المنفتح هو غير سيد قطب المنظر للحركة الإسلامية.

فالأول 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 أنساني منفتح على الثقافات والأجناس والأعراق الأخرى وليس المسلمة فقط كما يتوهم كثير من قصار النظر ودعاة التكفير والتطرف والعنف فيدعو إلى مجتمع أنساني تتحقق في حرية الاعتقاد والتسامح في النظر إلى الآخر والسلم ويحقق العدالة الاجتماعية ليعيش الجميع في حب وود متعايشين.

أما الثاني، فينضبط لقوالب جاهزة تدفعه إلى التشبث أكثر بالحركة الإسلامية والمجتمع الإسلامي بدرجة أكبر؛ فيغيب المجتمع الإنساني وهدف الإسلام ومقصده الاسمي، ليفسح المجال للتضايق من الآخر والنظر إليه نظرة عداة وتناقض وليس نظرة صديق وتكامل. وهما ما التقطه العديد من الأغبياء والجهلة من التكفيريين المتطرفين.

وهنا لا يبدو أن سيد قطب تأثر في السجن ليكون أكثر تطرفاً 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 ايديولوجية. لان جل من

درسه إما أبناء الحركة الإسلامية أو أبناء التيارات العلمانية بكل أطيافها. فيتصيد كل تيار ما يحتاج إلى دعم نظريته من فكره.

ومن أهم المواضيع هنا التي تحتاج إلى قراءة جديدة معرفية كما سبق نظريته إلى الآخر الذي يختلف معنا وسبل تحقيق المشترك الإنساني معه. وهذه مهمة تتطلب مخلصين ومجتهدين متسلحين بالأمانة والصدق والتجرد.

بيبلوغرافيا الدراسة:

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

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على امام الاولين والآخرين محمد وآله الطيبين الطاهرين وصحابته المنتجبين ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين.

وبعد

فان هذه الامة قد تميزت بثلاث لم يتميز بها غيرها وهو «الانساب والإعراب والإسناد» فحديثها مسند، وكلامها معرب وفرداها منسب، وما ذلك الا لحفظ حقوق

ابناء هذه الامة، وعلينا 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 الامة الاسلامية انما هو سفر يروي أعمالهم

للاجيال القادمة، فيتعلمون منه العبر، عسى ان يغير الله تعالى بهم حال هذه الامة.

ونظراً لأهمية هذا الموضوع وأهمية الشخصية التي نحن بصددنا وبصدد موقفه 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 انني اجتهدت في عرض النص المتناقض

وتركت للقارئ الكريم الحكم عليه.

فكانت مشكلة بحثي هي نقد التنوير الغربي في فكر محمد قطب،

فقدمت لبحثي هذا بمقدمة ومبحثين 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. سائلاً 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 ومولده محمد قطب ابراهيم حسين شاذلي، ولد في قرية موشا وهي احدى قرى محافظة اسيوط، بصعيد مصر، سنة 1919م... (1) لابوين كريمين متوسطي الحال، يحملان سمات اهل الصعيد من سمرة في البشرة، وقسمات وجوههم تعكس بعض ما جبلت عليه فطرتهم من غيرة على العرض وطيب متأصل في اعماق النفس هذا فضلاً عن العاطفة الفياضة الجياشة التي تربطهم بشدة بهذا الدين القويم... قضى طفولته في هذه القرية وانطبعت في مخيلته صورها ومشاهدها، وتأثرت نفسه بمناظرها وتفتحت 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- المجذوب، محمد علماء ومفكرون، 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 وآدابها، وتخرج عام 194م 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 اخرى لمدة عامين كذلك عمل في دار الكتب المصرية، حيث اصبح مشرفاً على مشروع (الالف كتاب) الذي كان يقدم فيه للكتاب المهم بثمان زهيد(2). وبعد خروجه من السجن عام 1972م تعاقد مع جامعة الملك عبد العزيز بمكة المكرمة - جامعة ام القرى حالياً - وعمل فيها استاذاً في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة(3).

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: (ومما ينبغي الالتفات 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 والدعاة العاملين مثل: سفر الحوالي، 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، ط1، 2003م، ج 5، ص 106

3- القرضاوي، د. يوسف ابن القرية والكتاب سيرة ومسيرة، دار الشروق القاهرة، ط1، 2002م، ص 27

4- منير، ياسر محمد قطب نبذة عن حياته ومنهجه الفكري والحضاري موقع طريق الاسلام الجديد 7 جمادى الآخرة، 1435هـ - 2014/4/7م.

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 الأولي وحفظ القرآن الكريم ثم التحق بمدرسة المعلمين الأولية عبد العزيز بالقاهرة ونال شهادتها والتحق بدار العلوم وتخرج عام 1933م. عمل بوزارة المعارف بوظائف تربوية وإدارية- عام 1950م انضم إلى جماعة الاخوان المسلمين وخاض معهم نشاطهم السياسي، وأعدم عام 1966م. ينظر الخالدي صلاح عبد الفتاح سيد قطب الاديب الناقد والداعية المجاهد والمفكر المفسر الرائد، دار القلم، دمشق - سوريا، ط1، 1421هـ- 2000م، ص 27 و ص 185 و ص 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 احوال البلاد والعباد من خلال عرض النص المقدس وتحليله، مدافعاً عنه من شبهات المبطلين، وانه قرآن معجز، لا يأتي بمثله مهما كثرت مذاهبهم الفكرية، ولا يفوتنا ان نذكر ان الشيخ مر بمراحل ثلاث مهمة في حياته.

الاولى: 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 الاكاديمية. وخاض مجالات علمية اخرى، فضلا عما ذكرنا وقد جادل العلمانيين وتقد المادية وبين خطرهما. واكد على واقع الفن الاسلامي 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 الاسلام للعالم المعاصر، وامكانية تطبيق الشريعة، وكيفية دعوة الناس للاسلام وكيف ان الاسلام اخرج الناس من الجاهلية والظلمات ثم عادت الجاهلية إلى هذا العالم مركزاً على عصره الذي عاش فيه فسماها بجاهلية القرن العشرين، سيادة المفاهيم الخاطئة التي يجب ان تصحو، مبيناً اصالة العلوم والمعارف الاجتماعية في الاسلام، مقتبساً ذلك من حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ومطبقاً تلك المفاهيم على واقعنا المعاصر في ظل العولمة التي اجتاحت مجتمعاتنا الاسلامية مؤكداً على ان التطور قد لا يكون في التخلي عن ركائز الايمان بل في الثبات على العقيدة، مؤكداً على دور المرأة وقضية تحريرها من مفاهيم العبودية التي كانت سائدة في عصره، وصولاً إلى قضية التنوير في عالمنا الاسلامي 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 وبنا، كان ولا يزال ليدعي ان تخلفنا سببه تراثنا وهي دعاوى باطلة. وظل المفكر محمد قطب هذا دأبه في جهاده الفكري حتى توفي سنة 2014م.

المطلب الثاني: ثقافته

تكمّن 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 لاهم 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 - المسلمون والعولمة.

7 - ركائز الايمان - 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 - هلم 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.

30 - الطرف الآخر من البيت - رواية. 2005م.

31 - ابن بطوطة رحلة الخمسة والعشرين عاماً، 1995م. الفه مع سامي بجيرمي.

يعد الاستاذ المفكر محمد قطب رواد التربويين الاسلاميين اذ اكد 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 نقوم بعرض مشروعه الفكري من خلال مؤلفاته ومجمل هذا المشروع يتلخص في

ثلاثة محاور رئيسة هي:

أولاً: اصلاح النفس.

ثانياً: اصلاح المجتمع.

ثالثاً: الاصلاح السياسي.

ومشروع الاصلاح العام يتمثل في قوله تعالى: [إِنَّ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَنْطَعْتُ] (1) وسنوجز القول في محاور الاصلاح الثلاثة:

أولاً: اصلاح النفس البشرية : ويركز فيه الاستاذ محمد قطب على التربية الاسلامية،

وهي تربية «القاعدة الصلبة» وهي حقيقة مفهوم لا اله الا الله والعمل بمقتضاها(2). وكانت مؤلفاته بهذا الجانب تتمثل 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 للاسلام فينبغي

ص: 248

1- ينظر: المجذوب، 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 التنوير 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 الحاكمية لله وهو بهذا متأثر بأخيه سيد قطب وابي الاعلى المودودي(3)، واساس هذه القاعدة التوحيد الذي تركز عليه جميع الاديان السماوية قبل ان يمسها شيء من التحريف...، وقد اثرت نظرتة هذه في طلابه لاسيما منهم سفر الحوالي(4).

المبحث الثاني: نقده لصور التنوير 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 Seculorite) في الترجمات الاوربية. وهي ترجمة مضللة لأنها توحي 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 المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ص 285

2- ينظر: ابو الاعلى المودودي، نظرية الاسلام السياسية، لاهور، ط1، 1387هـ_1997م، ص 49

3- ينظر سفر الحوالي العلمانية دار الهجرة، الرياض، (د، ت)، ص 647، 648

4- قطب محمد قضية التنوير في العالم الاسلامي، دار الشروق القاهرة، ط2، 1423هـ_2002م، ص 12.

5- قطب محمد مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1422هـ_2001م، ص 445

ثم يذكر التعريف الذي اوردته 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 طفقت ال Secularism تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الانسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم بالانجازات الثقافية البشرية، وبإمكانية تحقيق طموحاتهم في هذه الحياة القريبة. وظل الاتجاه إلى ال- Secularism يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية. (1)

وبعد تعريف العلمانية من خلال المواضيع المعرفية المعتمدة وبيان 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 نكون مهملين لحركة التاريخ فإن ظهور العلمانية في أوروبا كان أمراً لا بد منه.

يقول محمد قطب: (وتبدو نشأة العلمانية في أوروبا أمراً منطقياً مع سيرالاحداث هناك، اذا رجعنا إلى الظروف التي شرحناها...اي إلى عبث الكنيسة بدين الله المنزل، وتحريفه وتشويهه، 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 ومشيتته- من كل عبث او تحريف خلال القرون). (3) وهنا مبني النقد الذي يقدمه محمد قطب للعلمانية في أوروبا ليس من باب محاسبة أوروبا على (انحرافاتهما في مجال الدين والعقيدة... ولكن الذي يعيننا هو شرح هذه الانحرافات وبيان الصورة التي حدثت عليها، والظروف التي احاطت بها منذ مبدئها حتى صارت إلى ما صارت إليه.

ص: 250

1- المصدر نفسه، ص 445 . وايضاً : 19. Ixp. v. Encyc. Britanica

2- المصدر نفسه، ص 446

3- قطب محمد مذاهب فكرية معاصرة، ص 446

ونخطئ - من وجهة نظرنا الإسلامية - إن قلنا إن «العلمانية» حدثت 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 الا احوال الشخصية فحسب، أي: انها لم تحكم الاحوال السياسية ولا الاحوال الاقتصادية ولا الاحوال الاجتماعية في جملتها. (1) لذا فهي (لم تألف الصورة الحقيقية للدين ابداً في يوم من الايام انما 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 والاجتماع والفكر والعلم والادب والفن. وكل مجالات الحياة... وبعبارة اخرى نقول إن ما نبذته أوروبا حين اقامت علمانيتها لم يكن هو حقيقة الدين... انما كان بقايا الدين المتناثرة في بعض مجالات الحياة الأوروبية... فجاءت العلمانية فأقصت هذه البقايا اقضاءً كاملاً من الحياة. (2).

فاذا كان ذلك الاقصاء للكنيسة قد نجح في أوروبا، فهو بعيد المنال بالنسبة لديننا لأنه هو الحياة. أما (الإنسانية-والعالمية كما يدعونها احياناً- دعوى براءة، تظهر بين الحين والحين ، ثم تختفي لتعود من جديد! يا اخي كن انساني النزعة- وجه قلبك ومشاعرك للانسانية جمعاء... دع الدين جانباً فهو امر 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 الاخوة الانسانية! 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 براءة... يخيل اليك حيث تستمع اليها 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 لتترف في عالم النور... تدعوك لتكون كبير القلب، واسع الأفق، كريم المشاعر...، تنظر بعين انسانية، وتفكر بفكر عالمي، وتعطي من نفسك الرحبة لكل البشر على السواء، بدافع الحب الانساني الكبير.(1)

هذه الشعارات لا تختلف عن عبارات الماسونية التي تقول: («اخلع عقيدتك على الباب كما تخلع نعليك الا ترى شبيهاً بين هذه الدعوة وتلك؟ اما ترى انهما قريبتان بل شقيقتان؟... وادخل بلا عقيدة... فهكذا يريدك الشياطين ليستعبدوك... ليسخروك 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 تؤذيه 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 للترغيب والتحييب، ومن ثم فهو مهذب لطيف يبتلعه من يبتلعه وهو مسرور... ولكن هذا وذاك يدعوك في النهاية إلى ان تترك دينك وتواجه الحياة بلا دين)(3).

المطلب الثاني: نقد للشيعوية والاحاد الغربي.

إن اول نقد وجهه محمد قطب للشيعوية هو عدم اعتدادهم بعلم النفس ف_ (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 يشبع شهوتهم تحطيم المقدسات كلها، وتلويتها، وتصويرها بأنها قيود ابتدعها المجتمع» الاقطاعي

ص: 252

1- المصدر نفسه، ص 589

2- المصدر نفسه، ص 589

3- المصدر نفسه، ص 591590. قطب، محمد الانسان بين المادية والاسلام، دار الشروق، القاهرة-مصر، ط12، 1418 هـ، 1997م،

ثم الرأس مالي» لحماية ذاته، ولكنها في ذاتها شيء يستحق الاعتبار.(1) لأن فرويد يُعد عاملاً مساعداً للفكرة الشيوعية حيث تأثر بدارون) وأنه نقل إلى علم النفس آراء دارون الخاصة بعلم الاحياء ونذكر هنا أن الشيوعيين كذلك قد تأثروا به في أكثر من، موضع حتى لنستطيع أن نقول إنهم نقلوا إلى علم الاقتصاد وعلم الاجتماع تلك الآراء المستمدة من عالم الحيوان.

وكان أشد ما تأثروا به ثلاث نقط رئيسة. أولها: القول بالطبيعة من الله. وثانيها: القول بأن الكائنات الحية تتبع في تطورها خطأ «حتمياً» ينشأ من ضغط البيئة المادي الخارجية عن الكائن الحي، ومحاولة الكائنات أن تكيف حياتها مع البيئة... وثالثها النظرة المادية الحيوانية إلى الانسان، 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 الاخير للحضارة المادية الاوربية ولم تكن شيئاً جديداً كما يريد دعائها ان يفهموا الناس في الشرق والغرب)(3) اما اذا ما عدنا إلى فرويد فإنه ساعدهم في هدم المقدس (فإذا تحطمت المقدسات، وتلوثت صورتها في نفس الفرد، وفي نفس المجتمع نتيجة لذلك، فقد كسبت الشيوعية نصف المعركة. على الاقل! وهذا هو مصدر الاعجاب الشديد برجل لا يؤمن بكل لا يؤمنون)(4)، وأهم ما جاءت به الشيوعية هو تأكيدها على الالحاد وهو (بمعنى انكار وجود الله، والقول بأن الكون وُجد بلا خالق أو ان المادة أزلية ابدية، وهي الخالق والمخلوق في ذات الوقت- بدعة جديدة في الضلالة 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 للشيوعية في انكارها لوجود الله هي مقولة لم تقل بها الجاهليات السابقة وإن من استدلّ بالدهر بين الذين ذكرهم القرآن على انهم اصول للشيوعية والاحاد فهو غير مصيب في ذلك لأن هؤلاء انكروا البعث ولم يُنكروا الخالق ولم يقولوا بأن الطبيعة خالق ومخلوق في آن واحد.(1) لقد ارتبط الشيوعيون بالتجريبيين من خلال فرويد و دارون وقد تعرض الاستاذ محمد قطب لنقد نظرية دارون لا- من حيث كونها نظرية علمية ولكن من حيث ما خلفته من ايحاءات تكمن فيها مواضع الخطر. حيث يقول محمد قطب (ولن نتعرض هنا للوقائع العلمية التي تحتوي عليها النظرية، انما نتعرض للفلسفة التي ادت إلى ظهورها وأثرت في تطبيقاتها فيما بعد. فهذه الفلسفة 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 التجريبي كما يُخيل لكثير من الناس.

وانما الطريقة التي تعرض بها الحقيقة، والوجهة المقصودة منها، هي التي منحتها الاثر وترتب عليها النتائج، سواء في العلم اوفي المجتمع والحياة.(2) إن الايحاءات التي جاءت مخبأة خلف هذه النظرية هي المقصودة من وراء النظرية (فنحن في الشرق خاصة يخدعنا هذا العنوان الضخم عنوان «العلم التجريبي») فنظن انه حقائق نهائية ثابتة، لا يُعتبر من يتصدى لمناقشتها الا جاهلاً او مخرفاً أو قد كان ينبغي أن نحترس في الايمان بالمعلومات «العلمية» حتى في العلوم البحتة كالرياضيات والطبيعة والكيمياء، ونحن نرى أن العلم ما يزال في طفولته، وما يزال كل يوم يصل إلى افاق جديدة فيلغي الغاء تاماً معلومات كان ينظر اليها بالأمس على أنها حقائق نهائية لا تقبل الجدل ولا تحتمل التأويل.(3) ثم يستدل على ذلك بإبطال اينشتاين لقوانين نيوتن حيث يقول: (وليس العهد ببعيد 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 إلا على سطح الكرة الأرضية، ولكنها لا تصلح للكون لكبير. فهي اذن حقائق محلية صغيرة لا حقائق مطلقة وهي قابلة للنقض والتبديل حين تطبق «على الاتساع» واليوم تكتشف اسرار الذرة، فتنشأ حولها نظريات كثيرة في تفسير الكون والحياة كانت مجهولة من قبل، ويبدو بجانبها بعض ما كان يسمى «نظريات علمية نهائية» اقرب إلى الخرافات والاساطير. فاذا كان هذا في ميدان العلوم البحتة، التي تخضع خضوعاً كاملاً للتجربة العلمية، فأولى بنا إذن ان نكون اكثر احتراًساً ونحن نتلقى نظريات علم النفس، او النظريات التي تتصل بمجاهيل لم يتح للعلم التجريبي ان ينفذ اليها حتى اليوم(1).

المطلب الثالث: نقده للعقلانية والتنوير 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 سقراط وارسطو. ولقد ظلت الاتجاهات الفلسفية الاغريقية- التي تمثل العقلانية قسماً بارزاً منها - تسيطر على الفكر الاوربي، حتى جاءت المسيحية الكنسية فغيرت مجرى ذلك الفكر في انعطافة جادة تكاد تكون مضادة لمجره الاول الذي استغرق من تاريخ الفكر الاوربي قروناً 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 تقديمه 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- البهي د. محمد الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، (د،ت)، ص 479

الكثلكة» وكانت الكثلكة تعبر عن «البابوية» والبابوية نظام كنسي ركز «السلطة العليا» باسم الله في يد البابا، وقصر حق تفسير «الكتاب المقدس» على البابا واعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى، وسوّى في الاعتبار بين النص الكتاب المقدس وافهام الكنيسة الكاثوليكية(1).

وقد وجه محمد قطب نقده إلى الفكر الأوربي انه يتنقل من جاهلية إلى جاهلية فيقول: (وانما ظل الفكر الاوربي في الحقيقة يتنقل 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 الاوربي فقد(كانت العقلانية الاغريقية لوناً من عبادة العقل وتأليهه، واعطائه حجماً مزيفاً أكبر بكثير من حقيقته، كما كانت في الوقت نفسه لوناً من تحويل الوجود كله إلى «قضايا» تجريدية مهما يكن صفاؤها 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 الفلسفة «القضية الالهية» و«قضية الكون المادي» وما بينهما من علاقة(3).

وتبدو قضية الالهية والكون من اهم القضايا التي بين فيها محمد قطب انحرافات تلك الفلسفة العقلانية . ثم بين انتقال الفكر الاوربي 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 المواضيع بصرف النظر عن القيمة الحقيقية 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 التحريف على الوحي الرباني المنزل من السماء لهداية البشرية على الارض) (2).

ويصف قطب التحريف الذي اصاب الدين بأنه تخبط وجاهلية (حين قالت: ان الله ثالث ثلاثة أقانيم وان المسيح ابن مريم عليه السلام واحد من هذه الاقانيم الثلاثة وانه ابن الله وفي الوقت ذاته اله وشريك لله في تدبير شؤون الكون) (3). والأهم من ذلك أنه (حجر على العقل البشري ان يعمل وان يفكر - رغم وجود مناقضات لقضايا بديهية في العقل البشري ثم نشأت في الفكر الاوربي تلك «المسلّمات» أو 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 أو الاعتراض وإلا - كانوا مهرطقين مارقين ، يجوز فيهم كل شيء حتى اهدار الدم وازهاق 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 صالحاً للحياة، لا - لأنه دين كما ظنت أوروبا - بجهالة - وهي تفر 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 اثني عشر قرناً 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 : هـ. ج ولز ، معالم تاريخ الانسانية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (دت)، ج 3، ص 902-903

4- قطب ، محمد قصة التنوير في العالم الاسلامي، دار الشروق القاهرة، ط2، 1423 هـ_ 2002م، ص 38

من انحراف خلال قرونها الوسطى المظلمة .(1)

يقول قطب: (تلك قصة أوروبا مع الدين الذي عرفته ومارسه خلال قرونها الوسطى المظلمة، فحلّ بها ما حل من ظلام وتأخر وجهل وظلم وخرافة وانحسار (2).

ويرى ايضاً ان الايجابيات- التي لحقت بقضايا التنوير في العالم الاسلامي-كان يمكن ان تكون اكثر كثيراً، والسلبيات اقل كثيراً لو لم تتخذ الحركة النهج الاوربي وتصر على انه هو الطريق الذي لا طريق غيره .(3)

ويرى قطب ان الطامة الكبرى في حلقة التنوير في العالم الاسلامي أنها تتخذ (التقليد في محاربة التقليد! فلم يكن شيء مما انتجه التنويريين في مواجهة الاسلام اصيلاً، ولا صادراً من عند التنويرين انفسهم. فما كان من كتاباتهم ضد الدين في عمومها فهو ترجمة ركيكة لما قاله كتاب الغرب في الدين مع الفارق الذي اشرنا اليه انفا... وما كان من كتاباتهم ضد الاسلام بالذات فهو ترديد لما يقوله المستشرقون، حرفاً بحرف وافترافاً بافتراف فيرتكبون 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 الامور وانما اكتفينا بإيراد ما يخص صور التنوير في هذا الفكر ويمكن ان يخصص للموضوعات الاخرى بحث منفرد ودراسة تكون اكثر شمولية للقضايا التي تطرق اليها مفكرو الغرب لكل اتجاهاتهم. واخيراً نسأل الله الهداية والسداد، إنه ولي ذلك والقادر عليه. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين ومن تبعهم ووالاهم إلى يوم الدين.

ص: 258

1- المصدر نفسه، ص 39

2- المصدر نفسه، ص 88

3- قطب ، محمد، قصة التنوير في العالم الاسلامي، ص 90

4- المصدر نفسه، ص 12

لقد تبين لنا من خلال ما كتبنا من ورقات الامور الآتية:-

1- اننا نكتب عن شخصية فذة ومفكر كبير في العالم الاسلامي المعاصر.

2- ان هذا المفكر درس العلوم ودرسها وكتب والى عشرات الكتب في مجال الفكر الاسلامي. حتى استقر به المقام في جامعة الملك عبد العزيز - جامعة ام القرى حالياً - حتى وافاه الاجل.

3- ان هذا المفكر ينتمي إلى فكر الاخوان المسلمين الذي تولى زعامته في مصر

أخوه سيد قطب الذي اثر فيه ايما تأثير .

4- لقد تطرق الشيخ محمد قطب إلى نقد صور التنوير الغربي المتمثلة في العلمانية والانسانية الغربية، وكذلك نقد الشيوعية والاحاد والتجريبية الغربية، وايضا نقد العقلانية والتنوير الغربي.

5- اعتبر الشيخ العصور الوسطى عصوراً مظلمة في حين كانت تدرجا طبيعيا 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 أولاً منهج التنويريين في قياس التنوير الغربي وتطبيقه على المجتمع الاسلامي والامة الاسلامية، موضحاً الفرق بين المجتمعين والظروف المحيطة بهما.

8- دافع الشيخ بكل ما اوتي من قوة عن الاسلام ضد التنويريين 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 والمتأخرين ويعد الاوائل مخلصين يعوزهم المنهج اما المتأخرون فيعدّهم اعداء الاسلام الذين يعلمون ما يعملون.

وأخيراً نسأل الله العليّ القدير ان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم انه ولي ذلك والقادر عليه، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين وصحابته المنتجبين ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين.

ص: 260

ابو الاعلى المودودي، نظرية الاسلام السياسية، لاهور، ط1، 1387هـ_1997م.

البهي، د. محمد الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، (د،ت)،

الحوالي، سفر، العلمانية، دار الهجرة، الرياض، (د،ت).

الخالدي، صلاح عبد الفتاح، سلسلة اعلام المسلمين، دار القلم، دمشق، ط1، 2000م.

الخالدي صلاح عبد الفتاح، سيد قطب الاديب الناقد والداعية المجاهد والمفكر المفسر الرائد، دار القلم، دمشق - سوريا، ط1، 1421هـ_2000م،

السحار، سعيد جودة، موسوعة اعلام الفكر العربي، مكتبة مصر ودار مصر للطباعة، القاهرة، ط1، 2003م.

طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، طبعة القاهرة (د،ت).

القرضاوي، د. يوسف، ابن القرية والكتاب سيرة ومسيرة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م.

قطب، محمد، حول تطبيق الشريعة، مكتبة السنة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

كيف ندعو الناس، دار الشروق القاهرة، ط1424، 3هـ_2003م.

لا اله الا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، دار الشروق، القاهرة، 1423هـ_2002م.

قضية التنوير في العالم الاسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م.

مفاهيم ينبغي ان تصحح، دار الشروق، القاهرة، ط8،1415هـ-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.

المجذوب، محمد، علماء ومفكرون 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
الأخرة، 1435هـ_ 2014/4/7م.

هـ_ج ولز، معالم تاريخ الانسانية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د،ت).

ص: 262

تعتبر الفلسفة كما يقول راكيتوف 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 بالغرابة في عالم هو من صنع الإنسان نفسه. وهكذا فإن السر وراء الاهتمام بالإنسان هو ضياعه؛ فقد فقد هويته وكيونته وكرامته في ظل التقدم الصناعي والتكنولوجي والحروب المتتالية. من هنا تعالت الأصوات منادية بتأكيد حريته وكرامته وقيّمته.

إن مفهوم الإنسان في الفلسفة المعاصرة تتجاوزه 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 تتهم بذلك وجودية سارتر.

ص: 263

1- جامعة عبد المالك السعدي - المغرب

2- راكيتوف، أسس الفلسفة، ترجمة توفيق الدليمي (دار التقدم، 1989، موسكو)، ص 11.

- الفلسفة الشخصية، وهي التي لم تنف عن الإنسان حريته واستقلال إرادته، بل أضافت إلى ذلك إثبات وكرامته وقيمه 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 مفهوم الإنسان لا يوجد في الفلسفة الغربية. أو إن شئت فقل هو تطوير وتجاوز لما بناه مونييه. 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 محمد عزيز الحبابي؟ وما نظرتة للإنسان؟ وقبل ذلك، ما نظرتة للدين؟

مَنْ محمد عزيز الحبابي؟

ولد محمد عزيز الحبابي في ديسمبر 1922 بمدينة فاس، والتحق بالمسيد لحفظ القرآن الكريم قبل أن يلتحق بالتعليم الابتدائي، ثم بالمؤسسة الإعدادية مولاي إدريس المخصصة للدراسات العصرية المزوجة 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 برز محمد عزيز الحبابي طالبا له فضول في المعرفة وباحثا استثنائيا

في مجال الفلسفة الذي لا يهدي نفسه لمحبيه من أول يوم. وهكذا، فإن الحبابي، المشبع بالثقافة العربية وبالإسلام باعتبارهما خلقا اجتماعيا وممارسة دينية، تميز عن غيره منفتحا، وبدون استثناء، على التيارات الفكرية الكلاسيكية والحديثة، مدمجا بدون شرط مسبق الفلسفة الشرقية مع أسرار الحداثة. إن فكر الحبابي فكر نقدي لكنه

تواصل، ويتجلى هذا في النماذج الفكرية التي تأثر بها: الشيخ محمد بن العربي العلوي، والأستاذ محمد إبراهيم الكتاني، وأبوه عبد العزيز. كما نجد نماذج أخرى من قبيل غاستون باشلار ومارتن هيدجير وجون بول سارتر ...

كان الحبابي رحمه الله رجل ثقافتين استطاع الموازنة بينهما بشكل منقطع النظير؛ حيث لا نجد في شخصيته تشظيا بين الحداثة والتقاليد. 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.

وقبل أن يتوفى الحبابي يوم 23 غشت 1993 ترك إنتاجاً فكرياً يوحى لنا بفيلسوف واقعي حيث الأفكار لا تنفصل أبداً عن الأشخاص والأحداث، من كتابه «من الكائن إلى الشخص» إلى أطروحته حول الغدوة مرورا بـ «من المنغلق إلى المنفتح» 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 للتعلل» (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 يتوخى الأفضل، وكذلك الوحي، فهو رسالة الأنبياء والرسول غايتها تغيير أحوال الناس والسمو بهم. إن الوحي يتجاوز الوضعيات الخاصة، يقرب كل مجاميع دوايب حياة الفرد (المادية والروحية) سعياً إلى الكلية الإنسانية. ورغم أن الوحي يقترن بإطار تاريخي، إلا أنه

ص: 265

Mohamed Aziz Lahbabi La Modernité .. Attitude Islamique. Cord. Fatima Jamaï-Lahbabi. (1ère éd. - 1

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines، Rabat، 2014)، p. 72

2- نفسه.

يسعى إلى الكونية والشمولية.

يهدف الوحي حسب الحبابي إلى تطهير نفسي، وإلى استقامة الأهداف التي ترومها أفعالنا»(1). وهذا ما تقصد إليه الآية الكريمة: (نَ اللّٰهَ لَا- يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ) (الرعد: 11). من هنا، فإن هدف الدين هو السمو بالحياة والتطلع إلى وجود إنساني، بالطاعة لأخلاق متعالية والبحث عن الكمال بمواجهة تملك الغرائز.

إن هذه القوة التي من خلالها يصل الفرد إلى اكتشاف ذاتيته وشخصيته في العالم، وفي جماعة الأشخاص، هي نفسها التي تجعله واعيا بعلاقاته وصلاته بالله. إن الوحي يأتي من الخارج لكي يعرفه بالربانية ويجعله مرتبطا بالمتعالي.

لكن، ما المتعالي أو المفارق؟

ليس كل شيء قابلا للتعريف في نظر الحبابي؛ فهناك أشياء لا يمكن تعريفها كالموت والأوليات الهندسية، والتعالي transcendance أيضا غير قابل للتعريف. إننا نعرف ما نريد تجربته، لكن على العكس من ذلك، فالتجارب الوجودية تعاش وتظهر بدون توضيح أو برهان. هكذا يريد الحبابي أن يجعل من التعالي والموت حقيقتين بديهيتين. 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 أوقح اعتداء وجعل ذلك الموجود مثار سخرية. يقول: «هل ستحاول البرهنة على وجود الملك بالإتيان بسلسلة من البراهين والحجج؟ لا إن كنت جادا فإنك ستبرهن على وجود الملك بإذعانك وبنمط حياتك. وهكذا مع البرهنة على وجود الله، إنها لا تتم بالبراهين، ولكن بالعبادة» (2).

ص: 266

1- نفسه 75ص

Soren kierkegard. Provocations..Spiritual writings of Kierkegard. (The Bruderhof Foundation. - 2
.Farmington, 2002) p. 76

أما العلم فإنه يبدو 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 نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ) (النور: 35). لكنه يؤكد أن قول الإنسان: «يا إلهي» يأخذ معنى آخر، ويستشهد هنا بأبي حامد الغزالي الذي يقسم إقرار الناس بوحدانية الله تعالى إلى أربعة مستويات:

- الأول: إقرار بالشفقتين، وهم الذين ينطبق عليهم قوله تعالى: (يَقُولُونَ 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 طريقتين:

ص: 267

الأول: التسليم بالوحي والرجوع إليه، وهذا هو مجال الإيمان.

الثاني: التسليم بواسطة العقل لتصديق معطيات الوحي (وذلك انطلاقاً من الإيمان).

وهكذا يتبين أن العقل لا ينشئ إيماناً، وإنما يعززه ويصدقّه. وهذا ما نجده في قصة إبراهيم عليه السلام حين طلب البرهان من ربه: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالْ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنَّ قَلْبِي) (البقرة: 260). إن الإيمان هبة ربانية؛ أي أن الله هو الذي يشرح قلوب المؤمنين ليؤمنوا.

ويقارن محمد عزيز الحبابي بين مهمة كل من الفلسفة والدين فيقول: «إذا كانت الفلسفة تعلمنا (أو تحاول أن تعلمنا) طريقة استخدام الحق في الاندهاش والتساؤل، فإن الدين يبحث في رسم مراحل معرفة الله السداد الدين الخالقنا»⁽¹⁾.

2 - الإنسان/ الشخص في فلسفة الحبابي

بداية يوضح الحبابي بأنه يفضل استخدام لفظ الشخص لسببين:

الأول: «لأنه مأخوذ من جذر اشتقت منه كلمة شخص التي توافق مفهوم «الذات»،

في معنيها السيكلوجي والمجتمعي»⁽²⁾.

الثاني: «أن العبارات التي استعملت، حتى الآن، للدلالة على الشخصية، تظهر غير مطابقة وغير ملائمة. فـ «الفردية» من فرد individu، والفرد لا يتوفر على الوعي النفساني والمجتمعي الذي يتميز به الشخص. أما «الذاتية» فتطابق الـ «أنا»، وهو في

مستوى عميق من حيث السيكلوجيا، وضيئل من الناحية المجتمعية»⁽³⁾.

ثم يعرف الحبابي الشخص بأنه «قوة مبادرة واختيار، يلتزم ويندمج، وينسجم،

ص: 268

1- نفسه ص 98

2- محمد عزيز الحبابي الشخصية الإسلامية، دار المعارف، مصر، ط2، د.ت) ص 5 (الهامش).

3- نفسه.

يشعر فيقبل أو يرفض؛ تلك هي الخصائص اللازمة للاعتراف بأن الشخص استقلال ذاتي»(1). لكن ماذا يعني أن للشخص استقلالاً ذاتياً؟ وما هي محددات الإنسان؟ وما طبيعة علاقته بالآخرين؟

يلفت الحجابي انتباهنا إلى اهتمام المفكرين الإسلاميين بلفظة الإنسان، ويمثل لذلك بما رواه ابن حزم عن نزاع حصل بين من يدعي 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 تتألف من الجسد والنفس معاً، حيث يؤكد 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 منهما يرتكز على الآخر(2).

وينتقد ابن السبكي التعريف السائد لدى العلماء واللغويين، والذي يجعل «الإنسان هو هذه الجملة المصورة ذات الأبعاد والصور، وأنه الجسد المخصوص بهذه الصورة المخصوصة»(3). ويتساءل: هل يمكن أن نسمي 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 الحجابي فيعرف الإنسان بأنه «الكائن الذي قد بلغ تشخصه درجة من النمو

ص: 269

1- نفسه ص 11

2- ينظر نفسه ص 21.

3- ابن السبكي الأشباة والنظائر، تحقيق عادل أحمد عبد الجواد وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1411-1991) 65/2

4- نفسه

تجعله، حينما يقوم بنشاط ما، يحقق نوايا ترمي إلى أبعد من الأشياء الفردية، إنه من الذات، تفهما للأوضاع وللوسائل التي يقتضيها الفعل الرامي إلى هدف معين. فالربط 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 بالتشخص الذي يعني الوعي والعقل والمسئولية والقصد. وهذه المميزات تجعل من الإنسان كائناً مسؤولاً عن أفعاله، كما أنها هي التي تحدد قيمته. من هنا فإن الإنسان في نظر الحبابي هو الكائن الذي كرمه الله، وازداد 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 ينهاه الله عن أن يسجد أمام أي كان، ما عداه تعالى. وقد أوجب على الملائكة أن يسجدوا لله وللإنسان. كل هذا يجعل للإنسان قيمة لا تضاهي 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 الحبابي.

1- استقلال الشخص

أن يكون للشخص استقلال ذاتي يعني حسب الحبابي أن «لا وجود لنموذج إنساني أو لقلب يفرغ فيه جميع الأشخاص ليكونوا على نمط واحد؛ إذ لكل شخص وجهته وتطلعاته الخاصة، وهي منبع لا ينضب من العفوية والمبادهة»(2)، ويستشهد الحبابي هنا بقوله تعالى: (وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُؤْتِيهَا فَاسْتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ) (البقرة: 148)، وقوله عز وجل: (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا) (الإسراء: 84).

ص: 270

1- محمد عزيز الحبابي 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 والفكر. كما تعني أن يكون حرا له القدرة على القبول والرفض. لكن هذه الحرية يحددها الحجابي فيما يلي:

1- «لا توجد الحرية، بصفة مطلقة مجردة، ونقصد أن الحرية الحق لا تكون لازمة، إن كل حرية تكون متعددة وإلا بقيت بدون محتوى» (1).

2- «لا بد من تكاملية بين الحريات: أي أن كل حرية تستلزم حريات أخرى معنى أنه لا حقيقة لأية حرية إلا في مجموعة من الحريات تتكامل معها وتتكيف وتكمل 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 اسْمَعُوا قَوْلِي؛ فَإِنِّي لَا أَذْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ بَعْدَ يَوْمِي هَذَا فِي هَذَا الْمَوْقِفِ، أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ... وَإِنَّكُمْ سَتَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ...» (4) ثم يقرر الحبابي أن الإسلام يعتبر كل كائن إنساني شخصا، ولا فرق بين العربي والعجمي، ولا اعتبارا للون أو اللغة أو العرق. وإنما الفرق الوحيد الذي يمكن اعتباره هو التمييز بين المؤمن وغير المؤمن.

إن الشخص في الإسلام يتحدد من جانبين: جانب بيولوجي، وجانب روحي. وهو ما عناه الحبابي بقوله: «إنني إرادة، وامتحان لبواعث 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 بيولوجي، إلى هذا النفخ الإلهي الذي به تبدأ حياة روحية تسترسل في نموها حتى تصل إلى تفتحها الكامل عند الشهادة.

ب- الشهادة وعلاقة الأنا بالآخر

بخصوص علاقة الأنا بالآخر يؤكد الحبابي أن الأنا في الإسلام «معشري»⁽¹⁾؛ ذلك أنه يتعرف بنفسه على ذاته، ويكون معرفة عنها، وفي الذات يتركز الوعي، إذ هي الكينونة الصميمة للفكر وهو يمارس العبادات والمعاملات، طبقاً للفقهاء الإسلاميين. ويوضح الحبابي أنه بالرغم من اختلاف الذوات فإنها تتحاب في الله وتتواصل في ما بينها عن طريق تلك المحبة. وهذا يعطي للعلاقات الإنسانية معنى أسمى.

ويستشهد الشخصاني الحبابي بقوله تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) (البقرة: 143)، وذلك لكي يقرر أن المؤمن يشهد أمام العالم وأمام الآخرين. ويحدد هذه الشهادة من جانبين: الأول سيكولوجي والثاني سوسولوجي:

- فمن الجانب السيكولوجي، «يترتب عن الشهادة تأسيس علاقة مع الآخر، مادام

الأنا والآخر يشتركان في أداء نفس الشهادة»⁽²⁾.

- وأما من الجانب السوسولوجي، فإن الشهادة تكتسب تشخصها وعيائها في تكليف وجودنا الشخصي وتصرفاتنا في مواجهة الآخر. على هذا الأساس، فالمؤمن جزء من

«النحن». إن إيمان بعض من الناس ينتصب في مقابل إلحاد الآخرين»⁽³⁾.

ويوضح الحبابي كيف أن الإنسان يصير مؤهلاً للحكم وتحمل الشهادة بمختلف أنواعها بمجرد ولوج عالم الإيمان وتوحيد خالقه. يقول: «ف عندما ينطق المرء «أن لا إله إلا الله» يصبح مسلماً، وبالتالي يشعر بأنه قادر على إصدار أحكام، وتحمل

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 ومسئولية غيره. وهذا ما دفع الحجابي إلى تحديد ما سماه بالمنبع الفكر ولوجي للالتزام في الإسلام، والذي يعني أن جميع المسلمين مدعوون للقيام بهذه المهام، فعلى كل مؤمن أن يتحمل مسؤولية عواطفه، وأفكاره،

وتقديراته، وحتى نيته ومسئولية الأحكام التي يصدرها، ونتائج الأفعال التي تتحقق

بها تلك الأفكار والعواطف والأحكام»(2). ويشترط الحجابي للقيام بالمسئولية العمل

بقلب طاهر ووعي واضح.

3 - حقوق الإنسان

لم تكن حقوق الإنسان مجالاً 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 الحجابي الحق بأنه ما كان منسجماً 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 خصماً لله»(3). ورغم هذا الطابع، فإن الحق لا يهدى وإنما يجب السعي وراءه لانتزاعه، «وما ضاع حق وراءه طالب».

لكن، من هو الإنسان المقصود في عبارة «حقوق الإنسان»؟

يجيب الحجابي 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 وقدسية القوى»(1).

إن أزمات اليوم تتجاوز قدرات اليمين واليسار معا إن الأحزاب الاشتراكية، كما الأحزاب الليبرالية، في نظر الحبابي، لم تعرف، ولم تستطع أن توجد سياسة مناسبة للمشكلات المعاصرة. إنها لا تدرك كيف تحقق المساواة بين الشعوب، فضلا عن تحقيقها بين مواطني البلد الواحد، ولا كيف تؤمن الحريات وتتطلع إلى الكوني والإنساني.

إن الديمقراطية الغربية تعيب بشكل كبير وبأعلى صوتها على دول العالم الثالث استهانتها بحقوق الإنسان. وهذا في نظر الحبابي صحيح، غير أنه ليس أقل صحة من كون الغرب يضيع كثيرا من المواد الغذائية و مواد أخرى ذات الأولوية للضرورة الإنسانية، بينما شعوب العالم الثالث يموت فيها الملايين سنويا بسبب الجوع. ويضيف بأنه «ليس فقط الانشطار بين الشمال والجنوب هو وحده الآخذ في التوسع، وإنما أيضا تقديس الدولة، ودول أعلى مقابل دول أدنى . وإن حق الفيتو في مجلس الأمن واحد من مظاهر هذا التقديس إن الدول نفسها تنصب نفسها أساتذة 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 أوفي بواجباتي، والعكس صحيح. وهذا ما ينبه إليه المبدأ القرآني في كثير من آيات القرآن الكريم أوردها الحبابي منها قوله: تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلدَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ) (آل عمران 110)

إن القرآن الكريم، كما يؤكد الحبابي، يدعو إلى الانخراط الكامل، كأفراد وكأعضاء

ص: 274

1- محمد عزيز الحبابي المستقبلية والغدية ضمن أعمال ندوة الفكر الفلسفي 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 أفقي وعمودي في نفس الوقت، ونقط التقاء هذين البعدين تمثل الوعي الأخلاقي.

4- بين مستقبل الإنسان وغده

بداية يميز محمد عزيز الحبابي بين المستقبلية والغدية بأن هذه الأخيرة «تؤمن بأن الإنسان يحمل دواما آمالا، ويؤمن بأن في استطاعته أن يصنع تاريخه ويكتبه بصيغة

يصنع المستقبل، متى توفرت بعض الشروط، أي متى أزيلت الأتقاض عن الطريق»⁽¹⁾. أما المستقبلية فهي تحاول أن «تتنبأ بما سيكون عليه الغد القريب اقتصاديا وتقنيا، طبقا للمعطيات الحالية»⁽²⁾

تنطلق الغدية من افتراضات أساسية يحددها الحبابي في خمسة⁽³⁾:

أ- وعي ذلك التناقض لاتخاذ مواقف للصراع ضده.

ب- تعميم توعية ضمائر الثالثيين دول العالم الثالث بما لا يسير سويا، في هذا العالم وبما يجر جرا نحو العواصف والمفاجآت الجهنمية.

ج- تقييم مقدار عمق الغرق وإظهار أن أغلبية الغارقين من الثالثيين.

د- تحريض انتباه عزم الثالثيين على ضرورة البحث عن شيء آخر بعالم آخر، مادام

الحاضر في عالم اليوم سيتركهم دون أن يمتلكوه.

هـ- أن تجعلهم يعانون التزاما موجها نحو القيم والمبادئ المشتركة بين مجموع الإنسانية (وهذا يقتضي رفض النماذج الموجودة اليوم، وقد انحرفت وفقدت مصداقيتها) وذلك هو المراد من القطيعة.

من هنا، فإن المستقبلية لا تعطي أحكاما قيمة ولا أخلاقية، إنها فقط تتوقع في

ص: 275

1- محمد عزيز الحبابي، المستقبلية والغدية، ضمن أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، ص. 15

2- نفسه

3- نفسه ص 16

الأحوال والأوضاع ما يمكن أن يواكب التطور الاقتصادي والتقني، ولا تهمها كرامة الإنسان، بينما الغدية تبحث عن الشمولية، وتستلزم ذهنية جديدة، والتزاما يدفع دول العالم الثالث إلى القطيعة مع عالم القهر والاستبداد، غايتها أن تعيد للإنسان مركزه في العالم.

وإذا كانت المستقبلية تقيس التقدم بأرقام ودخل وربح وخسارة، فإن الغدية تقيسه بمقياس 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، وتكتمل 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 تدعو 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 الحجابي فلسفة مشروع نهضوي يهتم الإنسان بمختلف حيثياته، وللإنسانية جمعاء، همه في هذا كله أن يسود العالم الفضائل والأخلاق، ويخرج الإنسان من أنانيته التي يكاد أن يذوب فيها، وينتشل الضعيف من براثن القوي، سواء كان هذا القوي فرداً أم جماعة. كما أنه يرجو أن يعاد الاعتبار لحقوق الإنسان وكرامته المهذورة، ويسود السلم. ولن يتم كل هذا إلا بإعادة النظر في الإنسان وموقع الصحيح في هذا الكون. كما أنه لم يغفل أبداً مهمة الدين الذي يهدف إلى تطهير هذا الإنسان من كل شوائب الأنانية والعنف والكراهية. كما أن هذا الدين حافز أيضاً لاحترام حقوق الإنسان وحسن علاقته بالآخر. إنها فلسفة واقعية مثقلة بهموم التغيير والإصلاح تغيير الإنسان وواقعه.

1- مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف جمهورية مصر العربية

2- عبد الوهاب محمد المسيري (أكتوبر 1938 - 3 يوليو 2008) مفكر مصري، ولد بمدينة دمهور في مصر وتلقى تعليمه الأولي (الابتدائي والثانوي) في مقر نشأته. في عام 1955 التحق بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة الإسكندرية وتخرج عام 1959 وعُين 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 رنجرز بنيجيرزي 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 أستاذاً زائراً في أكاديمية ناصر العسكرية، والجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا)، وعضو مجلس الخبراء في مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية (1970-1975)، ومستشاراً ثقافياً للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة في نيويورك (1975-1979). كما كان عضو مجلس الأمناء في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ببلينسبرج، 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 عاماً من تأليف المفكر الأمريكي فرانسيس فوكوياما لكتاب يحمل نفسه العنوان. لكن الفرق بين النظرتين أن رؤية فوكوياما تعتبر أن نهاية التاريخ تعني انتصار الولايات المتحدة على الاتحاد السوفياتي، 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 الرومانتيكي الإنجليزي : النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية (1979). الفردوس الأرضي : دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (1979). الأيديولوجية الصهيونية : دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (جزءان، 1981). الغرب والعالم: تأليف كيفين رايلي (ترجمة بالاشتراك) (جزءان 1985). الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية دراسة في الإدراك والكرامة (1987). افتتاحيات الهادئ تأليف ستيفن سوندايم وجون ويدمان ترجمة بالاشتراك (1988). الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية: دراسات في بعض المفاهيم الصهيونية والممارسات الإسرائيلية (1990) هجرة اليهود السوفيت: منهج في الرصد وتحليل المعلومات (1990). الأميرة والشاعر : قصة للأطفال (1993) الجمعيات السرية في العالم (1993). إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (تأليف وتحريرو) (جزءان 1993) أسرار العقل الصهيوني: (1996). الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ : رؤية حضارية جديدة. (1997). من هو اليهودي ؟ (1997). موسوعة تاريخ الصهيونية (ثلاثة أجزاء 1997) اليهود في عقل هؤلاء (1998). اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية (1998). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيري جديد (ثمانية مجلدات، 1999). فكر حركة الاستنارة وتناقضاته. (1999). قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأثني .

(1999). نور والذئب الشهير بالمكان، (قصة للأطفال) (1999). سندريلا وزينب هانم خاتون (قصة للأطفال) (1999). رحلة إلى جزيرة الدويشة (قصة للأطفال) (2000). معركة كبيرة صغيرة، (قصة للأطفال) (2000). سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار، (قصة للأطفال) (2000). العلمانية تحت المجهر بالاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة (2000). رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار: 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 غربي (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 الفلسطينية أثر الانتفاضة على الكيان الإسرائيلي عدة طبعات 2002م). أغنيات 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، والأيدولوجيا، 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 المسيحي 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 الأسمى 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 وبديل لهذا النموذج. ورأى أنه من الضروري مجابهة المسلمات والبداهيات التي باتت راسخة في العقل العربي من قبيل أن الغرب متقدم وأن قوته لا تقهر، وأنا متخلفون وأن ضعفنا واضح ونهائي (1). ولذلك فإن منطلقات المسيحي في

ص: 279

1- عبدالوهاب المسيحي، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الأول، القاهرة، دار الشروق الطبعة الأولى، 1999، ص 30

تقدمه للغرب هي في الأساس منطلقات معرفية علمية أيديولوجية؛ فهو لا يكتفي ببيان مناطق الضعف في النموذج المعرفي الغربي المهيم على الوجدان البشري بصفة عامة والوجدان الإسلامي بصفة خاصة؛ بل إنه يتقدم بخطى شجاعة ناحية صياغة نموذج معرفي بديل يستفيد من العلم الغربي ومن كل العلوم والتجارب الإنسانية، وينطلق في الوقت ذاته من تراثنا حتى يمكن توليد معارف وعلوم جديدة نحقق بها إمكاناتنا الإبداعية. ومن ثم يرفض 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 مركزية الإنسان أو اغتال إنسانيته وحوله إلى شيء مادي خاضع لاحتميات المادة والطبيعة وقوانينها، مما أدى إلى نفي أي بعد آخر له، وعندما يتم تشيؤ الإنسان في أي حضارة فإن ذلك يعني أنه أصبح بلا معنى. أي أن الإنسان في هذا النموذج الغربي قد تبدلت مكانته بصورة كاملة؛ فمن جعل الإنسان الغاية الأخيرة للخليقة وأنسنة كل شيء من أجله حتى الإلهي المقدس إلى البنيوية التي أماتت الإنسان إلى ما بعد الحداثة التي أماتت المعنى الواحد والمطلق.

أولاً: نقد النموذج المعرفي الغربي عند المسيري

يرى المسيري أن انبهارنا بالغرب أدى إلى أننا 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 والأكسيولوجي 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 انتقدها 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 ووضعها 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 - التشيؤ - الإنسان ذو البعد الواحد أنسب المصطلحات وأصلحها لوصف حاله ومآله(2).

وهذا يعد بحسب كانط اعتداء سافراً على كرامة الإنسان؛ إذا يفرق كانط 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 تبعا لذلك بأن يكافئه شيء، فإن له كرامة(3). وقد أطلق المسيري على هذه العملية اسم ترشيد الإنسان والترشيد هو عملية علمنة تعني إعادة صياغة المجتمع والإنسان على هدي 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 مرارا وتكرارا على أن «الإنسان ليس مادة صماء تعكس حركة المادة بشكل مباشر، حتمياً آلياً ألبها(4).

وهكذا يرى المسيري أنه يجب أن ندرك أن المشروع المعرفي الغربي يضم نزعاً 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، ص130

2- عبدالوهاب المسيري عزيز العظمة العلمانية تحت المجهر، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، 2000 ص30

3- ايمانويل، كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبدالغفار مكاوي القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص81

4- عبدالوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ - رؤية حضارية جديدة، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 2001، ص12

الكون، يكفر ليس بالإله الخالق فقط ولكن بالإنسان أيضاً، إذ يُعلن موت الإله (كما جاء على لسان نيتشه) ثم موت الإنسان باعتباره كائناً متميزاً عن الطبيعة، ثم ينتهي به الأمر أن ينزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى.

سيادة المادية والتجرد من العواطف

إن أشد ما يأخذه المسيري على النموذج الحضاري الغربي هو الامتثال التام للفرضيات العلم الحديث، الذي يحرص على الموضوعية والتجرد من العواطف وعلى الحياد وعدم الاكتراث بالغايات الأخلاقية والإنسانية، ويظهر هذا في الهجوم الشرس على الطبيعة البشرية كمفهوم مرجعي للعلوم الإنسانية، وهو ما ينمي في الإنسان المقدرة على الانفصال عن المضمون الإنساني والأخلاقي لأي فعل يقوم به وعن أي آثام يقوم بارتكابها(1). كما يعمل على خلق ما يمكن تسميته عند المسيري بـ« ترشيد الإنسان الحديث» أي خلق إنسان متكيف حركي مرن، واقعي هويته لا تتسم بالصلابة، يمكنه تغيير قيمه بعد إشعار قصير، بل ويمكنه إعادة بناء شخصيته بسرعة حتى يواكب التطور ويتبع آخرالضحكات والموضات ، ويساير الحركة المتسارعة للجميع والتي تكون عادة بلا هدف إنساني واضح(2). كما تصبح المشاعر والأحاسيس 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 -الغرائزي) فكلاهما إنسان واحد ذو بعد واحد يتجاوز ما هو إنساني ويتجاوز أيضاً كل الغايات الإنسانية والأخلاقية.

نسبية الحقائق العلمية ونسبية الأخلاق

إذا كان العلم المادي ينظر إلى كل الأمور بنظرة نسبية، فنظراً لسيادة روح العلم

ص: 282

1- عبدالوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 138

2- المصدر السابق، ص 139

المادي للنموذج الحضاري الغربي فإن ذلك قد أدى إلى ظهور نسبية مطلقة تؤدي إلى المساواة بين كل الأمور في جميع الوجوه وإلى تسويتها، وهذا يؤدي فيما يرى المسيحي إلى ضمور الحس الخلقى وإلى تزايد المقدرة على الحكم على ما هو إنساني بمقاييس غير إنسانية(1). ومن ثم تصبح كل الأمور نسبية مادية متساوية مرنة خاضعة للحوسلة والتوظيف. وهنا تتساوى الحقائق الاحتمالية العلمية بالحقائق الدينية والأخلاقية المطلقة، فتنفي 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 مصدراً للأخلاق فإن كل مجتمع يخلق قيمه الاجتماعية التي تخدم مصالحه، وأن الإنسان يتحلى بالأخلاق نتيجة للتطبيع الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية فحسب. فتصبح الأخلاق هي اتباع الرأي المجرد للأغلبية وليس محاكمة هذا الرأي من منظور أخلاقي متعين. أما حينما يصبح العلم مصدراً للأخلاق فإن القوانين الأخلاقية تؤسس على هدي القوانين العلمية (المجردة) والحسابات الرياضية الرشيدة والوضعية، كما هو الحال في الفلسفات النفعية التي جعلت الأخلاق هي المنفعة واللذة وأصبح الهدف من الحياة هو البحث عنها وتعظيم الانتاج والدخل(2). ومن ثم تنهار القيم الأخلاقية الكبرى تحت أقدام المنفعة واللذة وتصبح إنسانية الإنسان وكرامته قابلة للتداول التجاري والنفعي. ومن ثم تصبح القضايا الأخلاقية قضايا معرفية، فمشكلة الإباحية في الغرب هي عند المسيحي قضية معرفية وليست أخلاقية فحسب؛ لأنها باتت جزء من الهجوم على الطبيعة البشرية وعلى قداسة الإنسان فالرؤية العلمانية الإمبريالية طبعت الإنسان ونظرت إليه باعتباره مادة صرفة، والإباحية هي تعبير عن الاتجاه نفسه فتجريد جسد الإنسان من ملابسه هو نوع من نزع القداسة 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 للذة... فلا فارق بين السخرة في ألمانيا والبعث 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 تعبر عن عصر الاستهلاك وتعلن موت الإنسان بعد موت الإله، وتنكر وجود أي مركز، وتنفي أية مرجعية من أي نوع، فهي حرية كاملة وخضوع كامل لقانون الصدفة، وهي منظومة فلسفية تطهرت تماما من

الفلسفة والإنسان والمطلقات (2). فهذه السيولة (الفلسفية) هي لسمة الأساسية للرؤية العلمانية في العصر الحديث، عصر الاستهلاكية العالمية. والتي تتمثل في الغياب التام لكافة المرجعيات، وهذا يعني غياب الأديان ودورها في حياة الإنسان، وتآكل الذات وفقدانها لحدودها، وتآكل الموضوع وفقدانه 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 أيضا اختفاء العقل التركيبي وتظهر معلومات متناثرة (ذاكرة الكلمات المتقاطعة) لا يربطها رابط، وتصبح تجاربنا بلا معنى وبلا عمق ويتحول التاريخ إلى مجرد لحظات جامدة، وزمن مسطح لا عمق له، ملتبس حول نفسه لا قسمات له ولا معنى ويتزامن الحاضر والماضي والمستقبل، وتتساوى تماما مثل تساوي الذات والموضوع والإنسان والأشياء، ولكنه تزامن دون استمرارية، فثمة انقطاع كامل (3). وهكذا تحمل ما بعد الحداثة عدة معان أهمها نهاية التاريخ ونهاية للقيم الخلقية 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 فالمصالح الاقتصادية والبحث عن اللذة التي لا تتجاوز عالم المادة والحواس الخمس ولا تصل إلى عالم التطلعات والأسرار والأشواق والتاريخ المركب هي المحرك الأول والأخير لسلوكه، وهي المرجعية النهائية لوجوده.

العنصرية والامبريالية

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، ونزع القداسة وتغييبها عن الآخر غير الأوربي وعن تاريخه وحضارته بل يعتبر أن حضارة الآخر وتاريخه هو نقطة انحراف عن النقطة التي يتجه نحوها التاريخ العالمي. ولذلك يرى المسيحي أن الظاهرة الصهيونية بعنفها المتزايد - في الحقيقة - ما هي إلا ظاهرة غربية عرقية امبريالية وليست ظاهرة يهودية فحسب كما يظن البعض (1). ومن ثم يبرر المسيحي كيف يتعامل الأوربي بعنصرية مقبولة مع الشعوب الأخرى؛ فيحاول أن يوقف عمليات التحديث في أي مكان آخر في العالم، ويقمع كل الثورات ليضمن تدفق العمالة والمواد الخام الرخيصة وليضمن وجود مجال حيوي يشكل امتداداً استراتيجياً واقتصادياً له، حتى يظل العالم الغربي، منتجاً ومستهلكاً، أما العالم الثالث فيظل متخلفاً بدائياً 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 وستكلفه خسائر فادحة ما تخلى عنه ولكنه في الحقيقة لجأ إلى حروب أكثر خسة ونذالة

ص: 285

1- عبدالوهاب المسيحي، الصهيونية والعنف - من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية 2002، ص 5

2- عبدالوهاب المسيحي، 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 أيضاً أنه يجب أن نعرف أن المشروع الغربي الذي يزعم إنه جاء السد كل الثغرات 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 تخلى كثير من علمائها ومفكريها عن تقاؤلهم 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 حربيها العالميتين وانتهاءً بمشاكلها المتنوعة الكثيرة مثل تآكل مؤسسة الأسرة، وانتشار الأيدز والمخدرات، وتراكم 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

العلمية الرصينة التي لا يقرؤها سوى غيرهم من العلماء، ولكنها مع نهاية الستينات أصبحت أخبارًا يومية تتناقلها الصحف والإذاعات والمجلات(1).

نماذج الانحراف

أي أن النموذج الامبريالي الغربي عبر في نماذج واضحة وصريحة عن انحرافه وبدا وجهه الحقيقي قبيحاً يثير الاشمئزاز، وذلك من خلال هجمته الاستعمارية الشرسة على بلاد الشرق مغتصبا خيراتها ومستغلا لثرواتها أو من خلال حربه العالميتين التي راح ضحيتها عشرين 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 والرقى أن أباد الملايين بهذه المنهجية وهذا الرشد والحياد من قبل أو من بعد. الشيء نفسه من الممكن أن ينطبق على الصهيونية ، فهي تعبير عن نفس الرؤية المادية الإمبريالية 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. و ثمن التقدم باهظ جداً ومكلف يتمثل في المخدرات والإباحية وتآكل النظام الأسري، ناهيك عن طريقة التعامل مع المسنين، والأمراض النفسية، والتفكك الأسري، وتزايد العنف والجريمة بصورة لافتة، وتقشي الاغتراب بكل صورته ومعانيه وانتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع

ص: 287

1- المصدر السابق، ص 220

2- المصدر السابق، ص 224

(الداروينية والنتشوية) وتزايد إنفاق الحكومة على التسليح، وأدوات الفتك، وظهور إمكانية تدمير 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 يدعي العقلانية والإنسانية عند المسيري هو نفسه الذي قدم مشروعا حضاريا يقوم في الأساس على التدمير والإبادة والنهب الإمبريالي، وظهر سلوكيا وفكريا في وحشية الداروينية والنتشوية والأيدولوجيات العنصرية التي كانت السند المعنوي الحقيقي للغزو الإمبريالي ولأسطورة تفوق العرق الأبيض، والتي كانت النازية إحدى إفرازاتها، ثم الصهيونية. كما ظهر جليا ذلك النزوع العام إلى عزل العلم عن عالم الأخلاق والقيم؛ حيث صارت العلوم ثم تطبيقاتها غاية في ذاتها بغض النظر عن أي ضابط عقلائي أو غاية أخلاقية أو إنسانية، وترتب على ذلك أن صارت تطبيقات العلم نفسها مجرد مشروعات اقتصادية ذات هدف ترشيدي استهلاكي غايته الوحيدة الربح والربح وحده. والنتيجة الحتمية لذلك أن صار الاستهلاك غاية الغايات (1). ومن ثم يبدو هذا النموذج معاديا للإنسان وليس من أجل الإنسان وسعادته ورفاهيته كما يتوهم 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 بحددة. فنحن نشأ 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 وفكرنا فمنذ نهاية القرن الثامن عشر، ومع انتشار الإنسان الغربي التدريجي في أرجاء العالم من خلال التشكيل الاستعماري

ص: 288

1- هلال محمد الجهاد عین الحُرّ: العلاقة بين الدال والمدلول ووحشية النموذج المعرفي الغربي دراسة في المشروع اللغوي لعبد الوهاب المسيري، مجلة أوراق فلسفية، العدد، 19 القاهرة 2008، ص 22-32

الغربي، وقيامه بتدويل 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 أيضا جوانبها المظلمة والمدمرة في مجالات أخرى، وهذه النماذج ليس لها علاقة قوية بواقع شعوب العالم غير الغربي (أي الغالبية العظمى لشعوب الأرض). وهي لهذا السبب ليست قادرة على التفاعل مع هذا الواقع أو على الإسهام في تفسيره أو تغييره بل ويؤدي تبنيها أحيانا إلى تدميره.

بل إن الأمر الأكثر سوءاً- عند المسيري- أن هذه الحضارات الغربية قد أفرزت ما أسماه «الحضارة الاستهلاكية العالمية وهي حضارة نبعت من النموذج المعرفي المادي الغربي، ولكنها انفصلت عن جذورها وأصبحت لها حركيتها المستقلة، ولذلك تقوم بتقويض 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 أيضا تحيزاته، ولكن ما حدث أن كثيراً من شعوب العالم بدأت تتخلى عن تحيزاتها النابعة من واقعها التاريخي والإنساني والوجودي وأصبحت تتبنى 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 تواجه 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 مراحلها في التاريخ الغربي الحديث، وأن العلوم الغربية علوم عالمية، وأن النموذج الحضاري الغربي يصلح

لكل زمان ومكان، أو على الأقل يصلح لكل زمان ومكان في العصر الراهن.

ومن الممكن أن نتحدث عن بداية «الغربة» في العالم العربي والإسلامي، إذ يعد مجيء الحملة الفرنسية واحتلالها لمصر في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بداية المحاولات الغربية الرامية إلى تقطيع أوصال تركة الدولة العثمانية ووفاء خليفاتها «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 مدافع نابليون وحملته. كان المصريون يثورون ضد الحملة المحتلة ويقاومونها بكل ما أوتوا من قوة وبداخلهم إعجاب شديد بعلوم هؤلاء - المحتلين - العسكرية المتقدمة، وسلاحهم وعتادهم الذي لم يسمعوها بمثله من قبل، بل إن زيهم العسكري كان محط إعجاب شديد لما له من فوائد عملية كثيرة أكثر من «الجبة و

القفطان» اللذين يعيقان الحركة بشكل واضح.

وقد تبع هذا الغزو استيلاء الروس على الإمارات التركية في البحر الأسود، والانجليز على قبرص ثم على مصر، إلى أن تم تقسيم معظم العالم الإسلامي. لكن يمكن القول أن كل شعب تم استعماره ترك عند مواطنيه شيئين 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، الأنا، ومن ثم تملك الأنا محاولة التشبه به والرغبة في الوصول إلى ما وصل إليه. وقد راعني مثال ساقه الدكتور المسيري للتدليل على هذا الرأي، حيث يرى انه سأل فتاة اريتريّة، 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 وشبلي شميل وغيرهم ومنهم من كان متطرفاً جداً في غربته، 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 تعقلاً وابتعاداً عن مثل هذه الأشياء الشكلية الصيبانية، ولكن أعضاء الفريقين، المتطرف منهم والمعتدل الصيباني منهم والناصح 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 نقدي من الرأسمالية والليبرالية السياسية والاقتصادية الغربية إلا أنهم يصرون 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 جدية 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» وفي 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 الموضوع

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 هويتنا 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 أسس غربية مع الحفاظ على هيتها الخارجية العربية أو الإسلامية، ويعاد اكتشاف التراث من منظور غربي، بل ويعاد صياغته بأثر رجعي، فنكتشف أنّ الشورى هي الديمقراطية، وأن الأمة هي الدولة، وأن الربا هو الفائدة، وأن المعتزلة عقلانيون، وأن الجرجاني أسلوبي، وأن الفن الإسلامي تجريدي، وأن الاغتراب موجود في تراثنا في شعر الخوارج والصعاليك، وأن الغزالي سبق ديكارت في الشك المنهجي الفلسفي وأن ابن خلدون اكتشف ما يزيد على ثلاثة أرباع المادية الجدلية، على حد قول أحد الأساتذة العرب الماركسيين، في محاضرة كان يدافع فيها عن التراث العربي. وإن ابن خلدون - حسب تصوره - كان ماركسياً قبل ماركس، ومن هذه الماركسية الكامنة الناقصة التي تكتمل في ماركس نفسه يكتسب ابن خلدون شرعيته لا من تفكيره العربي الإسلامي، وإنما بمقدار اقترابه أو ابتعاده عن النموذج الحضاري الغربي، أي أن أهمية التراث العربي لا تعود لأهميته في حد ذاته(1). وهؤلاء هم من يطلق عليهم طه عبدالرحمن مقلدة المتأخرين؛ أي هؤلاء الذين يعملون على إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة كأن يسقطوا مفهوم «العلمانية» على مفهوم العلم بالدين، ومفهوم «القطيعة» على مفهوم «الجبّ» ومفهوم «الحرب الدينية» على مفهوم «الفتح»؛ ويتوسلون في هذه الإسقاطات المختلفة بخطاب يريدون أن يكون له صبغة استدلالية عقلية، لكنهم يتعشرون على خلاف ما يظنون في القيام بشروطها، وهكذا يصيرون على التدرّج إلى رد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة؛ فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المأصولة(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 فهؤلاء - 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 الصامته بحيث يصبح المشروع النهضوي الإسلامي بالنسبة لهم هو أيسر الطرق للحاق بالغرب. بل إن بعضهم يذهب إلى أنه يرى أن المشروع الإسلامي هو خير تطبيق للنموذج الغربي الذي يمكن تبنيه بعد إدخال التعديلات والتحسينات الزخرفية المختلفة مثل إضافة الصوم والصلاة واستبعاد اختلاط الجنسين وفرض الحجاب على المرأة وإصدار الفتاوى المختلفة بخصوص الفوائد التي تتحول من كونها حراماً لتصبح حلالاً! ومرة أخرى يعاد اكتشاف الدين، فنكتشف أن الدين سبق العلم، ويتبارى المتبارون 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. وبالتدريج، 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 «الغربنة»، 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 التقدمية 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 إدراكنا للتحيز 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 العلم الغربي ومن كل العلوم والتجارب الإنسانية، وينطلق في الوقت ذاته من تراثنا حتى يمكن توليد معارف وعلوم جديدة نحقق بها إمكانيتنا الإبداعية التي حباها الله بها وكرمنا بها كبشر.

كما يرى أن جهودنا يجب ألا تكون تفكيكية 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 أننا نتلقف التقلبات الفكرية والفلسفية الغربية بشغف من دون تمحيص النظر في طبيعة هذه التقلبات ومبررات نشوئها وغاياتها. لقد تلقينا اتجاهات فكرية غربية مثل الوضعية المنطقية والوجودية والبنوية وغيرها غير مدركين أن هذه الاتجاهات هي في جوهرها فلسفات مثالية لا عقلانية تعبر عن أزمة البورجوازية الامبريالية الغربية في مراحلها المختلفة وعن فقدانها مبررات وجودها التاريخي وأنها تتعارض 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 بمرضى يشتري دواء غالي الثمن لمرض لا يشتكي منه، بينما يترك بقية أمراضه بلا علاج أو دواء. ومن ثم يستوجب الأمر ضرورة وجود نموذج بديل لهذا النموذج الغربي الذي أصبح غير ملائم بالمرّة لما تعانیه الأمة العربية من مشاكل حقيقية.

ويطرح المسيري خطوات أولية تزيد من مقدرتنا على تطوير النموذج البديل منها:

ص: 294

1- هشام غصيب العقل والثورة: جدل التحديث ضمن المجلد الرابع من الأعمال الكاملة لهشام غصيب، 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 نقوم 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 الإصلاح والتغيير. فحينما تحدث عن مزايا النموذج الحضاري الغربي الحديث، فإنما كان يتحدث في واقع الأمر - في الوقت ذاته- عن نقائص بلادنا وهي كثيرة، ومن أهمها فشلنا في تطوير حداثة 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 الامبريالية الغربية قد حطمت كثيراً من أبنيتنا الحضارية والثقافية والاجتماعية، وأنها قامت بنهب بقية العالم. وأنها لا تزال تتدخل في شئوننا من خلال أذرعها المختلفة ابتداءً من وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية وانتهاءً بمؤسسات هيئة الأمم المتحدة ومروراً بالدولة الصهيونية. ودون هذا الإدراك سيدب اليأس في نفوسنا، ونبدأ في لوم الذات وجلدها، ويجب ألا نقف عند هذه النقطة، وأن ندرك أنها ليست نهائية، وأنه يمكن أن نلحق الهزائم بهذه القوة اللاعقلانية، كما حدث في فيتنام، 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 ندعي بأن الغرب مسؤول عن كل ما حدث لنا، فعوامل

ص: 295

1- عبدالوهاب المسيري العالم من منظور غربي، ص 285

2- المصدر السابق، ص 286

الانهيار والتفكك كانت كامنة في مجتمعاتنا قبل مجيئه. ولذا بدلاً من الحديث عن الاستعمار فحسب، يجب أيضاً أن نتحدث عن القابلية للاستعمار على حد قول مالك بن نبي وأن الله لا يغير ما يقوم 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 تمكننا من تقويم إخفاقات نعيشها، وجنوح وتطرف نعاني منهما، وفساد تسلسل إلى كل مؤسساتنا ونواحي حياتنا، وعليه يصبح التفاعل مع مشكلات الواقع اعتماداً على الذات الفاعلة هو الطريق الأصوب والنهج الصحيح؛ فالتبعية والتقليد واستيراد الأيديولوجيات ونقل التجارب لن يوصلنا إلى ما نبتغيه، فالكثير من مشكلاتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية أيضاً التي نعاني منها في واقعنا المعيش، ترجع إلى مفاهيم زائفة ومعتقدات ضالة، ومصطلحات مشوهة، ومعان مشوشة، ثم نقوم بعد ذلك بنقد مشخصات الهوية، ومراجعة الثابت منها والمتغير، فنعيد إحياء ما تبدل من مكارم أخلاقياتنا ومحاسن أذواقنا، وجميل خصالنا، وتتخلص من نقائصها بمنهجية تربوية تجمع بين العلم والدين في سياق واحد، وإذا ما نجحنا في ذلك، شرعنا في انتخاب الأنسب لطبائعنا وحاجياتنا من ثمرات العلم وتطبيقاته التي أنتجتها الأمم المتقدمة، فنعيد صياغتها ونصبغها بطابعنا، ونعمل فيه النقد لنتمكن من تطويرها وتحديثها، ليكون لنا في ميدان الإبداع دلو وسهم(3).

وختاماً نرى أنه المتبع لأفكار المسيري في مجموعها سيكشف أن تحيزه ضد الغرب ليس تحيزاً ضد الإنسانية بعامة، وذلك أمر منطقي؛ لأن التحيز ضد نموذج

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، وتتمثل هذه المنطلقات فيما يلي:

يقين ليس بكامل 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 متمثل في النموذج الغربي وإنما يستخدم مفهوم الاجتهاد 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 للكائنات الأخرى حقاً مثله في هذا الكون، فلن يحاول العلم البديل التحكم الامبريالي في العالم كما كان يتمنى الإنسان الغربي، وإنما سيحاول الاستفادة منه والالتزان معه واعماره والمحافظة عليه(2).

لا- اختزال ولا تصفية للثنائيات: اذا كان العلم الغربي قد سعى إلى تصفية الثنائيات الموجودة في الوجود والمعرفة والأخلاق فإن العلم البديل يرى في تلك الثنائيات صدى للثنائية الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق وثنائية الإنسان والطبيعة) ومن ثم فهي ثنائيات

ص: 297

1- المصدر السابق، ص 290

2- المصدر السابق، ص 291

غير قابلة للتصفية أو الاختزال، فالإنسان ووحداته الاجتماعية لا يمكن تصفيتها لصالح الدولة، والماضي لا يمكن اسقاطه أو تجاهله لصالح الحاضر(1).... الخ .

رفض الواحدية السببية : يرفض هذا العلم البديل للنموذج الغربي الواحدية المادية أو الواحدية السببية أو أي من الواحديات الحتمية ولا يمكن استخدام المعطيات المادية كمقياس وحيد ويتم 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 ممكن إنسانياً، لا تتم في إطار مادي واحد يصفى 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 تتقدم نحوها كل الظواهر ويتقدم نحوها كل البشر وكأنها أمة واحدة، وهذا يتنافى مع العقل والواقع الذي يسلم بالتعدد. وذلك للتسليم لنموذج مغاير يؤمن بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميز أمة عن أخرى وفرداً عن آخر(4).

الانطلاق من مقولة 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 وبقدر من الحرية، يفكر في ذاته وفي غيره، وليس جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة، وإنما هو جزء يتجزأ منها، يوجد فيها ويعيش عليها ويتصل بها ويفصل 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 مقولة مادية تفترض أن كل هذا أمر حدث بالصدفة من خلال عملية كيميائية، وهو ما يعني أن قانون الصدفة المادي هو القانون النهائي، ومن ثم فإن ثنائية الإنسان والطبيعة واهية يمكن تصفيتها فتسد كل الثغرات وتسود الوحدة والواحدية المادية إلى نموذج بديل يؤمن بوجود ما هو مادي وما هو روحي، يؤمن بإله خالق هو مركز الكون الموجود خارج المادة، أقرب إلينا من جبل الوريد، ليس كمثله شيء. ووجود إنسان يستند في وجوده إلى وجود الله المفارق.

نموذج نابع من التراث: وتعد هذه أكثر النقاط جوهرية في النموذج البديل الذي يقدمه المسيحي 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، والفقهاء الإسلاميين يشكل محاولة الأسلاف 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 المسيحي ولا بأس أن نستعير من حضارات الآخرين، إذ كيف يمكن أن يتسع أفقنا ونذكر ما أبدعته يد الإنسان في

أماكن أخرى وفي أزمنة مغايرة»(1).. ومن ثم يكفل لنا هذا النموذج الحفاظ على الهوية واستقلال الخطاب الحضاري، وهما شرطا 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 لذته وسعادته فرديته المطلقة، فهذا التوجه الاستهلاكي هو الذي يدمر الإنسان والعالم ويجعل السلعة محور اهتمام الإنسان بدلا من أن تكون إنسانيتنا المشتركة هي محط 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 والسائد من تغول المؤسسات: مؤسسة السوق ومؤسسة الاستهلاك، ومؤسسة البحوث، التي وجهت تفكير الفرد الغربي نحو التشيؤ المادي، ووضعت حدوداً صماء على آفاق عقله وحدت من حريته وجردته من إنسانيته ومن حسن معاشته للآخر، إلى تفشي مظاهر العنصرية وإبادة الآخر وإذلاله؛ والتوسع الامبريالي وهضم حق الشعوب وانتهاك الأرواح والأجساد.. واغراق الأرض بموجات الفساد التي تنوعت في التلوث البيئي، والانفجارات النووية، والتطهيرات العرقية، وعمولات السلاح، والإباحية، والإيدز، ومدى نهب الشمال للجنوب، وظهور حركات عبثية 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، ص5

2- عبدالوهاب المسيري العالم من منظور غربي، ص 303.

3- المصدر السابق، ص 287

مطابقة لما كان عليه الإنسان في الأدب الحدائى، صورة سيزيف الذى يحيا حياة لا معنى لها، ومعها ظل الإنسان الغربى ينتظر جودو الذى لن يحضر... الخ. بل عمل المسيرى على تقديم رؤية خاصة ونموذج بديل للنموذج الغربى لا تقتعل قطيعة معرفية معه بل تستفيد من العلم الغربى ومن كل العلوم والمعارف والتجارب الإنسانية، وتنطلق فى الوقت ذاته من تراثنا، حتى يتسنى لنا الاحتفاظ بهويتنا وخطابنا الحضارى فمن لا يحتفظ بهويته لا يمكنه أن يحتفظ باستقلاله وبمقدرته على المقاومة، وفى نهاية الأمر بقدرته على الإبداع.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

عبدالوهاب المسيرى فكر حركة الاستنارة وتناقضاته القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

عبدالوهاب المسيرى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الأول، القاهرة، دار الشروق الطبعة الأولى، 1999.

عبدالوهاب المسيرى عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دمشق، دار الفكر الطبعة الأولى، 2000.

عبدالوهاب المسيرى العالم من منظور غربى، القاهرة، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال (602) فبراير 2001.

عبدالوهاب المسيرى الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ - رؤية حضارية جديدة، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 2001.

عبدالوهاب المسيرى الصهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة

ص: 301

الأقصى، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 2002.

عبدالوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتقنيك الإنسان، دمشق دار الفكر، الطبعة الرابعة، 2010.

ثانيا: المراجع

ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: عبدالغفار مكاوي، 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 غصيب، العقل والثورة جدل التحديث ضمن المجلد الرابع من الأعمال الكاملة لهشام غصيب، دار رواد الأردنية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007.

هلال محمد الجهاد، عين الحُرّ: العلاقة بين الدال والمدلول ووحشية النموذج المعرفي الغربي» دراسة في المشروع اللغوي لعبد الوهاب المسيري»، مجلة أوراق فلسفية، العدد، 19، القاهرة 2008.

ص: 302

الغرب الغازي، والغرب الموقظ، صورتان متضادتان، تبادلنا السجال في عالنا العربي الإسلامي، ما بين ناقد رافض، ومادح قابل، طوال قرني المواجهة بين العالم العربي الإسلامي وأوروبا. وقد أنتجت حالة الاستقطاب الناتجة عنهما، ميراثاً سلبياً في التعامل مع الغرب، أدى إلى تعثرات كبيرة في فهمه، والقدرة على التعامل المتكافيء معه.

فقد أدى نقص الجهود الحقيقية، 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، ويسهم في فهم صحيح ومتوازن لعلاقتنا به وكان من نتيجة ذلك، انتشار الصور النمطية، وردود الأفعال والتفسيرات السطحية، التي أدت جميعها إلى انتشار ظاهرة الخوف القبول المرضي للغرب، وهو ما نراه واضحاً في الصورة النخبوية والشعبية التي تتراوح بين الرفض العنيف 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 أخذاً ورداً، أنتج رؤية معرفية لدرس الحدائفة، تحاول مراجعة وبناء علاقتنا مع الغرب من منظور جديد

وبمنهج وآليات مختلفة .

وقد تراوحت النظرة لرؤية المسيري للغرب بين الإيجابية والسلبية، فالبعض يراه داعية حوار نقدي على أرضية متكافئة، والبعض الآخر يراه وقع في فخ الخوف المرضي.

ومن هنا كانت رؤيته للحدث ومنهجه وآلياته المقترحة في دراسة علاقات المسلمين بالغرب جديدة بدراسة تناقش هذه الرؤية وكيف يمكن تطويرها والبناء عليها في تحقيق علاقة إيجابية بين العالمين.

مفاهيم الدراسة

الحدث: 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 أسس معرفية، تقتش عن جوهر هذه العلاقات، وتنطلق من نموذج تفسيري اجتهادي إسلامي، ينتج خطاب تحليلي جديد، يمكننا من بناء علاقة إيجابية بين العالمين.

الأيقنة: تجريد الظاهرة الإنسانية من طبيعتها التاريخية والزمنية وتحويلها إلى شيء فريد لا يمكن فهمه أو تفسيره من خارجه (1).

الديباجة: الظواهر ذات الطابع الإيديولوجي الحاد التي تصاحبها اعتذاريات مصقولة، تحاول فرض تفسير ما على حدث أو فعل بما يتفق مع مصلحتها وبما يميله عليها موقعها (2).

ص: 304

1- سوازن حرفي، 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، 1999 م، ج 1، ص 121-122.

الحدائثة في رؤى المفكرين العرب في القرن العشرين

مقدمة :

الحدائثة، مشروع غربي، قام على قاعدة الصراع بين المؤسستين الدينية والسياسية في أوروبا، مستهدفاً القطيعة مع أسس هذا المجتمع القائمة على: الدين الكنسي، والأعراف والتقاليد التي سادت في القرون الوسطى. والتي رأى مفكرو عصر التنوير، ضرورة الثورة عليها، وبناء أسس جديدة تدخل أوروبا التاريخ من جديد.

والحدائثة، في قاموس أكسفورد تعني «المناهج الجديدة والاعتقاد في العلم، والتخطيط واشتراء التماثل والنظام والتوازن والثقة في التقدم بلا حدود»⁽¹⁾، وجوهر مشروعها، يتمثل في مركزية العقل، ووضع الدين في دائرة الشخصي، والترشيد الاقتصادي والتصنيع، والديمقراطية السياسية والعقلانية في التنظيم الاجتماعي.

فالعقل لا الدين هو أساس الحياة الحدائثة الجديدة، ف من «المستحيل أن نطلق كلمة» حديث» على مجتمع، يسعى قبل كل شيء، لأن ينتظم ويعمل طبقاً لوحي إلهي أو جوهر قومي»⁽²⁾. لكن هذا لا يعني «أبداً القضاء على الدين، كما يفهم البعض عن خطأ حدائثة أوروبا، فالدين في أوروبا لم ينته بعد انتصار الحدائثة، وإنما تحول مفهومه وتعقلن وتجدد»⁽³⁾.

وتعد التجربة الغربية في التحديث، هي النموذج العملي للحدائثة. فالتحديث قرين الحدائثة، ولهذا فإن «القول بوجود الحدائثة، 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 الحدائثة برؤية علمانية، الديموقراطية، السنة الخامسة عشرة، العدد 582015م، ص.50

2- تورين، آلان نقد الحدائثة القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص 40

3- صالح هاشم، هل الحدائثة معجزة أم أسطورة»، البياندي، تاريخ الدخول 2016/10/16م، على الرابط التالي:

-http://www.albayan.ae/opinions/11796652977151.172910-25-05-2007

4- باومان، زيجمونت، الحدائثة السائلة، بيروت الشبكة العربية للأبحاث، ط1، 2016م، ص 30

ولكن مفهوم الحداثة، الذي بلوره فلاسفة التنوير، أيضاً، يعد مشروعاً 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 أشده 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 والنهوض 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 فكرياً شاملاً بينهما، تخلله التقليد والاقْتباس والاستلهام والتأويل والحوار والنقد، أي جميع أنواع الصلة التي يمكن أن ينسجها فكر مع آخر يؤثر فيه. (4)

وقد انقسم الفكر العربي في رؤيته للحداثة، إلى زوجين متباينين:

الزوج الأول، يمثل المفكرون الإسلاميون، وهم ينقسمون إلى فريقين: الأول يمثل 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، ومحملة بكل المعاني المرفوضة. وهم يعتبرون

ص: 306

1- هابرماس، يورجن، القول الفلسفي 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 جتكرنيقوسيا: مؤسسة عيبال 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 2016/10/16م، على الرابط التالي: تاريخ الدخول 2016/10/16

<http://www.drmosad.com/index130.htm>

أن سدنة الحداثة في بلادنا انحرفوا عن كل ثوابت الأمة الدينية والثقافية، وأن حداثتهم حركة مضللة ساقطة، تدمر معتقدات الأمة، فهي :
«اتجاه فكري أشد خطورة من اللبرالية والعلمانية والماركسية، وكل ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامة».(1)

والحداثة، لديهم، تدمر التراث وتقضي عليه، وتحرر الناس من إسهاره، 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 فيه المفيد وغير المفيد، وهم يدعون إلى إعادة ربط جوانبها المضيئة بثقافتنا العربية الإسلامية، دون السقوط في شرك، شرورها، ويلحون على ضرورة إنجاز حداثة عربية نابعة من واقعنا ومعتقداتنا .

وينتقد هؤلاء الفكر العلماني العربي الذي يدعو إلى الحداثة؛ سواء كان ماركسياً أو ليبرالياً، مشددين على أن معظمه يتسم بمنهجية تعتمد على إصدار الأحكام المتسرع 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 دعائها في العالم العربي، يرددون ما يقوله الغرب عن الحداثة الغربية، دون أن يطرحوا رأيهم ورؤيتهم في الموضوع، فيتبنون أفكار الحداثة دون أن يدرسوا ما يتلوها 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 للدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م، ص 11

4- عمارة محمد الاسلام 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 غالب هؤلاء، يرون أنه» ليس ثمة صراعاً بين الغرب الإنسان والإسلام الإنسان بالمعنى الحاد، بل هناك مواقع إلتقاء ومواقع للخلاف، تماماً كما تختلف تقاليد بلد إسلامي عن تقاليد بلد إسلامي، آخر، أو كما تختلف تقاليد بلد غربي عن تقاليد بلد غربي آخر «(1). إلا أنهم ينعون على هؤلاء الحداثيين أنهم يستدعون التطبيق الغربي»، ويسعون 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«التنويريون» 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 وخصبه»(3). ويعتبر مراد وهبة« الحداثة من ثمار التنوير، والتنوير يمكن إيجازه في مبدأ واحد هو سلطان العقل، فإذا كان التنوير ينطوي على العلمانية، فإن الحداثة علمانية بالضرورة، ومعنى ذلك أن العلمانية هي أصل التنوير والحداثة.(4)

ويذهب جابر عصفور، إلى أن الحداثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل : الذي هو نقيض 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

- 1- فضل الله، محمد حسين، صراع بين المستكبرين والمستضعفين، المنطلق الجديد، العدد الخامس 2002م، ص 13
- 2- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 2، 2009م، ص 18 وما بعدها
- 3- شلبي السيد أمين الغرب في كتابات المفكرين المصريين القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003م، ص 97
- 4- وهبة، مراد « الحداثة برؤية علمانية، مرجع سابق، ص 52
- 5- عصفور، جابر هوامش على دفتر التنوير الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 1994م، ص 95-96
- 6- المرجع السابق، ص 68-69

في حين نجد الفريق الثاني، ينهج نهج الاعتدال في رؤيته للحداثة، فمحمد عابد الجابري، يرى أن «الحداثة تعني أولاً وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية. ف» ليست هناك حداثة مطلقة عالمية وكلية، وإنما هناك حداثة تختلف من وقت إلى آخر، وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور». (2)

ويؤكد برهان غليون أن السؤال الجدي في علاقتنا بالحداثة ليس هل نأخذ بالحداثة أم نتركها، أو هل نصبغها بترائنا أم لا نصبغها؟ ولكن كيف نصنع الحداثة، أو كيف نسيطر على دينامياتها الحقيقية المنتجة والمبدعة خاصة، أن «أيدولوجية الحداثة»، لا تعني الحداثة (3).

العرب والحوار مع الغرب:

أنتج الصراع على الحداثة، بين الإسلاميين والعلمانيين-المشبعين بالسياسة أكثر من المعرفة-تشكيل صورة نمطية عن الغرب في الثقافة العالمية والثقافة العامية تراوحت بين التبعية الكاملة والرفض الكامل، وهما وجهان لعملة واحدة افترضت مركزية الغرب، وأنتجت علاقة مضطربة، معه أثمرت مرحلة الغروب فوبيا التي نعيشها اليوم في مواجهة الإسلاموفوبيا التي يعيشها الغرب.

ففي غمرة إنشغالهم في تحديد: أي الفريقين أقوم طريقة في فهم الحداثة، 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 الحداثة في الفكر العربي المعاصر»، المستقبل العربي، السنة السادسة والعشرون العدد 300 فبراير، 2004م، ص 48 وما بعدها.

2- الجابري، محمد عابد التراث والحداثة بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 199م، ص16

3- غليون برهان اغتيال العقلا لقااهرة: مكتبة مدبولي، ط3، 1990م، ص 296

الإسلامي. فقد حال بينهما حاجز التحيز الأيديولوجي، فلم يستطيعا تأسيس رؤية معرفية لعلاقتنا مع الغرب.

ولهذا جاءت كل مقارباتهم للحوار مع الغرب، ردود وتفسيرات نمطية، في مجابهة الصور النمطية الغربية عن الإسلام. وغابت الجهود الحقيقية والواجبة لدراسة الغرب وحدثه، وإنتاج تصور علمي عنه. وأنتجت وجهتي النظر هاتين، نظرة حولاء وجزئية للغرب وحدثه ألفت بظلالها على علاقة العالمين.

وإن أي مراجعة شجاعة، لحصيلة مجادلاتنا حول الغرب وحدثه طيلة أكثر من قرن من الزمان، تؤكد أن هناك خللاً في علاقة مفكرينا بالغرب. فكلا الفريقين العلماني، والإسلامي، يشتركان في شعور واحد هو كونهما ممزقين بين موقفين مستحيلين بنفس الدرجة عدمية الانغلاق وسطحية التخلي عن الهوية، وكلا الموقفين: استسلام ووقوع في شرك التبعية الفكرية أو تمجيد الذات.

فلا نحن تجنبنا أخطاء الحداثة والتحديث ولا نحن أيضاً تحصلنا مباهجها، ذلك لأن المعرفة الحقة بالغرب وحدثه، 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 غالب جيله من المثقفين، يدور في إطار الحداثة الغربية، وكان الغرب هو المرجعية الصامتة لهم جميعاً⁽¹⁾. وكان المسيري، مثل كثيرين منهم يؤمن بالحداثة الغربية وعقلانياتها ويؤمن بمقدرة الإنسان على تغيير واقعه وعلى تجاوز ظروفه، فالإنسان كما تعلم من الاستنارة الغربية- إنسان عاقل، وهو مركز الكون.⁽²⁾

الحداثة الغربية

ص: 310

1- حرفي، 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 المسيري من مصر للدراسة في أمريكا، حدثاً، ماركسياً مادياً أممياً⁽¹⁾. وعاد منها، وقد اكتشف أن الحضارة الغربية دخلت مرحلة جديدة، وأن الفكر الهيوماني الاستناري، الذي يمنح مركزية للإنسان، ويؤكد عقلانيته ومقدرته على تجاوز ذاته وبيئته صار سلفاً مضى، لحدائثة عدمية لاعقلانية بازغة تعادي الإنسان⁽²⁾. وكانت هذه المرحلة، بداية تغيير الصورة الإدراكية في رؤيته للحدائثة.

التحولات:

عاد المسيري، إلى مصر في نهاية الستينيات، وبدأت أفكاره تتحول عن الماركسية، وبدأ موقفه المتحيز ضد الولايات المتحدة الأمريكية في الظهور، في نفس الوقت الذي بدأت فيه أزمة الحدائثة 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 الحدائثة⁽³⁾.

وقد ساعدته إقامته في أمريكا، مرة ثانية، حتى نهاية السبعينات، على إعادة النظر في رؤيته للحدائثة، التي ربما تكون قد تأثرت في رحلته الأولى لها بماركسيته المادية. إلا أنه لم يعد من مراجعاته تلك سوى بتزايد شكوكه في جدوى النموذج المعرفي الغربي. وليخلص من تجربته تلك، أن المواجهة على المستوى المعرفي مع النموذج الغربي للحدائثة تبلغ الغاية في الأهمية⁽⁴⁾.

وعبر مداولاته، مع كثيرين من أهل الفكر والثقافة في مصر والعالم العربي، ممن أطلق عليهم «التراثيون الجدد»⁽⁵⁾، تبلورت رؤية المسيري 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، 2001م، ص 242
 - 2- المسيري عبد الوهاب رحلتي الفكرية، مرجع سابق، ص 205 والمسيري عبد الوهاب، الحدائثة وما بعد، الحدائثة، مرجع سابق، ص 14.
 - 3- المسيري، 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- المسيري عبد الوهاب رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، مرجع سابق، ص 450

إلى رؤية معرفية للكون، تعطي إجابات عن الأسئلة النهائية، ويمكن للإنسان أن يولد منها نماذج تحليلية ذات مقدرة تفسيرية عالية(1).

الدرس المعرفي ودوره في تحولات المسيري:

تغيرت رؤية المسيري المؤمنة بالحدائث، وتبدلت صورته الإدراكية للعديد من جوانبها، من خلال تبنيه الدرس المعرفي، بعيداً عن القبول/ الخوف المرضي منها. فلم يتم الانتقال من رؤية الحدائث العقلانية الانسانية إلى الحدائث 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 الطبقيّة(3)، تبين له من خلال الدرس المعرفي، أنها ليست قضية لاجئين إنسانية، وإنما هي قضية سياسية استراتيجية لها أبعاد إنسانية. وأن الدولة الصهيونية نمط، ينتمي إلى النمط الاستعماري الاستيطاني الإحلالي في العالم، وأنها دولة وظيفية، عبارة عن قاعدة سكانية عسكرية أقيمت في منطقة ذات أهمية استراتيجية بالنسبة للغرب لتخدم مصالحه.(4).

كما أنه، أيضاً، لم يعد يفصل بين الحدائث 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 الحدائث الغربية (والعقلانية الغربية) في علاقتهما 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- حرفي، سوزان، حوارات عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ج 4، ص 22

4- حرفي، 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 سعيها لتعديل مسارها حتى نتجنب المصير البائس الذي ينتظرنا. (1)

وقد استعان المسيري، في نقده للحداثة الغربية، بالنقد المعرفي الغربي لها، وخصوصاً مدرسة فرانكفورت، الذي أبان عن كثير من مثالب هذه الحداثة المادية الأداة. (2)

الحداثة من منظور عربي إسلامي:

تبلورت رؤية المسيري للحداثة، وتعمق إدراكه لمدى تركيبيتها مع نهاية تسعينيات القرن الماضي، وكان ولا بد له أن يراها من منظور عربي، لا من منظور غربي. فقد رأى، أن الحداثة ليست مصطلحاً محدد المعنى والدلالة فالحداثة لها تاريخ وبنية؛ تختلف من مجتمع لآخر، ومن حقبة تاريخية لأخرى، بل إنها أحداث مختلفة وليست حادثة واحدة. وأن خطابها له حدوده وسقفه، وأنه ليس مجرد أسلوب، وإنما طريقة في الرؤية. (3)

فالحداثة المعاصرة، لا يوجد فيها مطلق، وهي تنادي بأن كل الأمور نسبية، والمنظومة الداروينية هي المهيمنة عليها. وهي حادثة منفصلة عن القيمة، تستند إلى رؤية محددة للإنسان، وهذه الرؤية ليست رؤية إيديولوجية وحسب، وإنما هي رؤية معرفية فلسفية متكاملة. (4)

ولهذا رأى ضرورة إعادة تعريف الحداثة الشائع باعتبارها استخدام العقل والعلم والتقنية في التعامل مع الواقع، لأنه تعريف يسقط البعد المعرفي، الكلي والنهائي مشدداً على ضرورة تعريفها بأنها «تبني العلم والتقنية المنفصلين عن القيمة». (5)

نحو حداثة جديدة:

ص: 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 للحدائثة الغربية، وبالتالي رؤيته للعالم من حوله، في النقطة التي يتقاطع فيها المطلق مع النسبي، والتاريخي مع الكوني، والإنساني مع المادي(1). وهو، يدعو إلى حدائثة جديدة تتبنى العلم والتقنية، ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط؛ حدائثة 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 حدائثة جديدة:

يحدد المسيري، عدة شروط لازمة لتحقيق حدائثة جديدة أهمها:

أن يكون نقدنا للحدائثة الغربية، نقداً كلياً، ولا يقف عند المستوى الجزئي أو التطبيقي لها، بل لا بد من الحفر عن جذور رؤيتها المعرفية، حتى يمكننا بناء حدائثة جديدة تتلافى أخطاء الحدائثة المادية المهيمنة.(3)

الإيمان، بأنه لا يوجد مسار طبيعي وعالمي وحتمي واحد، تفرضه وتمثله الحدائثة الغربية، وأن هناك إمكانية لمسار آخر، ونموذج آخر يستند إلى منطلقات أخرى ويدور في أطر مختلفة.(4)

أن نعيد الغرب، إلى نسبيته وتاريخيته وزمنيته، بعد أن تحول إلى مطلق، يشغل مركز الكون، وذلك من خلال استعادة المنظور العالمي والتاريخي المقارن بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكياً حضارياً واحداً 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- حرفي، سوزان المرجع السابق، ج 1، ص 48

2- حرفي، 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 التحيز 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 ترسيخ فكرة مركزية الغرب. (1)

إدراك أن البعد المعرفي مرتبط بالبعد الديني، الذي هو شكل من أشكال البعد المعرفي ينصرف إلى بعض الأسئلة النهائية، مثل رؤية الإنسان للكون ولنفسه والهدف من وجوده، ومن ثم ضرورة فحص العلاقات الضمنية والصريحة بين المفاهيم العلمية والعقائد والمسلمات الكامنة فيها. (2)

كل هذه الشروط، تجعلنا في أمس الحاجة إلى استعادة البعد المعرفي، في فهمنا للحدثا الغربية، حتى نعرفها تعريفاً دقيقاً مركباً، يساعدنا في توليد المشروع الحدائ العربي والإسلامي، كجزء من المحاولة الإنسانية العامة التي تحاول تجاوز الحدثا الداروينية، المنفصلة عن القيمة. (3)

حدثا، تؤسس على الدرس معرفي بعيداً عن الخوف/ القبول المرضي للغرب وحدثا، وهو الأمر الذي ينقلنا لتناول منهج الدرس المعرفي للحدثا 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 تتخفي 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 حرفي، 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 هويتكروفت أندرو، تاريخ الكفار القاهرة المركز القومي للترجمة، ط 1، 2014م في عشاوي عماد الدين، هويتكروفت أندرو، 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 القطيعة مع الآخرين أو انسداد آفاق الحوار مع باقي أبناء 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 ووسمها بالخلاف كانت التحيزات المترامية الناتجة عن العلم الزائف والدعاية، المهيج، والمصالح الضيقة.

فهناك نقاط ما في الماضي والحاضر- إذا وضعنا أيدينا عليها- تمثل الأساس المنطقي للتنافر العميق بين العالمين الإسلامي والمسيحي، وتوضح كم العنف والكراهية المتخلف عن هذا التنافر. من هذه النقاط، تحديداً، يبدأ إكتشاف تاريخ العلاقات المتوترة بين العالمين، لنضع أيدينا على كيفية اختلاط التاريخ بالأسطورة، والحقيقة بالخرافة، والمصالح بالمعتقدات في علاقات العالمين (1)، لتنتج لنا الخوف المتقابل 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 دعايات مغرضة، ورؤى غير معرفية مغلوطة، عمقت أسباب سوء الفهم، لتجعل الإساءة والكراهية عقدة مزمنة.

فليس من الضروري أو الحتمي، استمرار الصراع وسوء الفهم والخوف المتبادل، كما تنحو الدعايات المنطلقة من السياسي المصلحي الاقتصادي والمحملة بديجات دينية من قبل المتلاعبين بالأفكار والعواطف على الجانبين. فحقائق الحياة المعاشة وجوهر الحضارتين تشيران إلى عكس ما يثار في جانبي التحريض.

ص: 316

ومن هذه الحقائق، ومن خلال نهج الدرس المعرفي، ينبع الأمل في مستقبل أفضل للعلاقة بينهما.

فالدرس المعرفي، يحقق وعي كل حضارة بذاتها وهويتها، ووعيها للمجتمعات والحضارات من حولها على الوجه الصحيح، مما يهيئ المجال لعلاقات إيجابية، بعيداً عن الخوف أو القبول المرضي للآخر.

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 والنهائية 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 تجريدية تزيح التفاصيل التي يراها الباحث غير مهمة وتبقى السمات الأصلية الجوهرية للشيء، والتي تشكل في واقع الأمر إجابة النص أو الظاهرة على الأسئلة الكلية والنهائية 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- حرفي، 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 سطحيّاً للأمور، يمكنه أن يملأ الفراغ ويريح النفوس، ويبدد الطاقة الإيجابية الإبداعية، ويخلق شعوراً زائفاً بالطمأنينة، لكنه لا يحقق ثمرة في فهم العلاقات بين العالمين في تاريخها وتطورها ونقاط التقائها 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 فيمكننا من الانتقال للأبعاد الحقيقية لعلاقتهما، ومن ثم يمكننا من التعرف على «العديد من العناصر داخل الحضارتين التي قد تساعد في تجاذبهما، 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⁾، ينتج مقولات تحليلية ذات مقدرة تفسيرية عالية للتعامل مع الذات والآخـر ومنطلقاتهما ونموذجيهما المعرفيين اللذان يفسران بهما الأمور من حولهما، ورؤيتهما للإله والأرض والذات والزمان والآخرة، ودوافعهما الإنسانية الأخلاقية. وتمنحنا رؤية موضوعية اجتهادية للذات وللآخـر، 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- حرفي، سوزان حوارات المسيري، ج 2، مرجع سابق، ص 68-69

وتجريد النموذج الإسلامي، ثم مقارنة الواحد بالآخر لفهم كليهما، وفهم إجابتهما على الأسئلة الكلية النهائية، ثم تطبيق هذا النموذج على علاقتهما حتى تتمكن من:

إدراك دوافع العالمين، وعقائدهما وهويتها، حسب منطقتها ودوافعها. إدراك أن العداة 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).

التنبه إلى خطورة الاختراق المعرفي للهوية، عبر القبول/ الخوف المرضي، في ذات الوقت الذي يؤكد على المقدررة على الحوار مع الذات ومع الآخر من خلال الثقة في الذات.

التخلص من المخزون الإدراكي المشبع بالهزيمة أو بالمركزية المفرطة، ومن الاختزال والتبسيط المخلل للذات يتسببان في علاقة متوترة بين العالمين (2).

اكتشاف عيوب طرقنا ووسائلنا وقبلها مناهجنا السابقة، في تناولنا لعلاقات العالمين . ويهدم 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 للحدائثة الغربية)

قام المسيري، بنقد مناهج الحدائثيين العرب في فهم الغرب، مؤكداً أنه لم يلمح رؤية عربية حديثة جديدة لتاريخ الفلسفة الغربية نابعة من أرضيتنا الحقيقية الفلسفية،

ص: 319

1- حرفي، سوزان المرجع السابق، ج 1، ص 268. <http://www.moheet.com>

2- حرفي، سوزان المرجع السابق، ج 2، ص 141، ص 195-196، ص 243. وراجع أيضا حوار مع المسيري على الرابط التالي تاريخ الدخول 2016/10/16 [3] المسيري، عبد الوهاب، في أهمية الدرس المعرفي»، مرجع سابق، ص 118.

وكل ما لاحظته لم يكن سوى رؤى ماركسية وليبرالية نابعة من الأرضية الغربية؛ لكن لم يقف أحد الفلاسفة العرب على أرضيته الحقيقية 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 مثالها، 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 تتعامل 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 وتسطيح للواقع المركب لإقناع الناس بما يطرحه من تصورات عن الغرب وحداثته؛ إما لطمأنتهم لجدوى تبنيها، أو لشحذ هممتهم في الدفاع عنها قد تقيده في المدى القصير، لكن على المدى البعيد فإنها ستلحق بنا أبلغ الضرر.

وهذا الخطاب، ينطلق من القبول المرضي لميراث الفكر المعرفي الاستناري الذي يهشم المعرفي لحساب السياسي أو الاقتصادي، ويظل بعيداً عن البعد الكلي والنهائي المجرد. ويهيمن عليه قدر كبير من الاختزال، يجعله يفترض وجود استمرارية بين غرب الماضي والحاضر والمستقبل (1).

ص: 320

1- سوزان حرفي، حوارات المسيري، مرجع سابق، ج 1 ، ص 228 ، ص 230 231 ، ص 261 ، ص 273؛ وسوزان، حرفي، 1، 231230، حوارات المسيري، مرجع سابق، ج 3 ، ص 93، وسوزان حرفي، حوارات المسيري، مرجع سابق، ج4، ص 273-274 ، حرفي، سوزان، المرجع السابق، ج 3 ، ص 57-60، ص 73، ص 95-97

وهو خطاب تبشيري كسول، يواجه الواقع بصيغ إدراكية بسيطة وبقوالب لفظية وصور نمطية جاهزة فيقول دائماً «الغرب هو الحل»، بدلاً من الاجتهاد والبحث عن الأسباب واكتشاف العلاقات المتشابهة في الواقع، والتي تنشأ علاقة سوية معه. ولهذا يرفض المسيحي هذا الخطاب، لأنه عقبة حقيقية في سبيل بناء علاقة إيجابية بين العالمين.

ثانياً: نقد الخوف المرضي من الحداثة الغربية(1)

ينتقد المسيحي، الخطاب الإسلامي التقليدي، المنغمس في الخطاب التأمري في رؤيته للغرب، لأنه يشوه رؤيتنا له، مؤكداً أن هذا الخطاب، مثل سابقه العلماني، خطاب مشبع بالهزيمة التي تتحكم في مخزونه الإدراكي للغرب، وهو ما يعد من أهم مصادر سوء فهمه للحداثة.

ويعتقد المسيحي، أن غياب الأرضية المعرفية الصلبة في فهم الإسلام والغرب، يشكل خطورة كبيرة على العقل الإسلامي ذاته، مؤكداً أن الخوف المرضي من الغرب، هو نتاج محاولات النظر في الواقع دون إدراك البعد المعرفي، مما يخلق الوهم بأننا نتج معرفة حقيقة بالإسلام وبالأخر، في حين أن هذا الخطاب من الناحية المعرفية، يعد عملية تبسيط وتسطيح للواقع المركب، لإقناع الناس بما يطرحون من تصورات عن الإسلام من ناحية والغرب وحداثته من ناحية أخرى؛ إما لتخويفهم أو لشحذ همتهم للصراع معه، قد تفيد في المدى القصير، لكن على المدى البعيد فإنها ستلحق بنا أبلغ الضرر.

فالرؤية السطحية، التي تكتفي بالسياسي والاقتصادي والتبشيري، وتستبعد المعرفي هي جزء من ميراث التقليد والجمود في تراثنا الإسلامي، حتى صارت الحداثة بالنسبة لكثير من الإسلاميين 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 وآثاره.

ص: 321

وينعت المسيري، هذا الخطاب بالكسل، لأنه يميل إلى التبسيط والاختزال، ويواجه

الواقع بصيغ إدراكية بسيطة وبقوالب لفظية وصور نمطية جاهزة فيقولون دائماً «الدين هو الحال»، بدلاً من البحث والاجتهاد عن الأسباب، واكتشاف العلاقات المتشابكة في الواقع.

ويرفض المسيري، كثيراً من المقولات الناتجة عن هذا النموذج التحليلي الفوتوغرافي، الذي يدعي، أن سبب العداء الغربي للمسلمين هو اللوبي الصهيوني واليهودية العالمية، التي تحرض الغرب ضدنا، أو أن الغرب لا يزال صليبياً يحاول تحطيم الإسلام وإذلال المسلمين، لأنها كلها مقولات قاصرة عن تفسير ظاهرة في شمول وعمق التوتر المتصاعد 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 المتقابل بين العالمين. فقد اعترض على مفهوم الإسلاموفوبيا، لأنه يخرج الظاهرة من إطارها التاريخي إلى إطار نفسي، وبالتالي يفقدها أبعادها الزمنية والاجتماعية والتاريخية ويجعلها مستعصية على التفسير.

فعلاقة الجوار بين الحضارتين، ووضع الأديان الثلاثة في إطار التوحيد المتجاوز للطبيعة والتاريخ، ووجود 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 أسرى 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 حالته الراهنة(1). ويعتبر الإسلاموفوبيا الصاعدة في الغرب اليوم، رد فعل للحدائثة والعلمانية بصيغتهما المادية الشاملة التي نزعت القداسة عن العالم بأسره، وعجزت أن تزود الناس بأية أجوبة عن الأسئلة الكبرى الحقيقية في الحياة.(2) مؤكداً على أن كل هذه الأمور، تحتاج إلى درس معرفي وليس إلى خوف مرضي من الإسلام.

هل يدعو المسيري لكرهية الغرب؟

يعتقد الكثيرون، خطأً، أن المسيري قد شن حملة شعواء على الحدائثة الغربية، وأنه قد جانبه التوفيق في طريقة عرضه لمثالبها، وأنه مثقف نوستالجي يجترح معجزات النقد لكي يستعيد لحظته الذهبية، إذ يضيف على النقد وظيفة ماضوية تحيله إلى متكأ ومسوغ سلفي للرجوع نحو الإسلام الجوهري المحدد كهوية ثابتة متعالية على التاريخ(3).

وأنه، حاول القيام بمهمة تطهيرية للثقافة العربية والإسلامية من أضرار الغرب وشروبه. وليس هذا وحسب، بل إن كتبه مخلوطة وسريعة استفادت منها الحركات الإسلامية المتطرفة في رفض الحدائثة بشكل غير صحيح و مغرض(4).

والبعض، ينتقد بعض تفسيراته التي تتخذ لها طابعاً مؤدلجاً وسياسياً، مثل رؤيته ل

«الحدائثة الداروينية»، التي ترمي إلى تحويل العالم إلى مادة استعمالية توظف لصالح الأقوي مقابل الحدائثة الانسانية(5).

والبعض الآخر، يذهب أنه سحب «الخطاب العقلي الأداتي» و«الخطاب

ص: 323

1- حرفي، سوزان المرجع السابق، ج 3، ص 27

2- الماجد، نذير علمانية المسيري وحدائثة تورين الحياة اللندنية، على الرابط التالي تاريخ الدخول 2016/10/16
<http://www.alhayat.com>

3- السيد رضوان عبد الوهاب المسيري ولعنة الغرب، على الرابط التالي: تاريخ الدخول 2016/10/16
<http://www.voltairenet.org/article157654.html>

4- لجميل، سيار، المسيري: الرحيل الأخير، على الرابط التالي: تاريخ الدخول 2016/10/16
<http://sayyaraJamil.com/20081410/22/07/.html>

5- يوسف، مجدي، من التداخل إلى التفاعل الحضاري القاهرة: دار الهلال، 2001م، ص 301

النقدي» في الفلسفة الغربية الحديثة، على التوجه العربي العقلاني النقدي، في مواجهة التسلط اللاعقلاني السلفي بكل رومانسيته اللاتاريخية وأحلامه الوردية.(1)

ويذهب آخر، إلى أن منهجه» قام على ثنائية جامدة بين العلمانية والرؤية الإسلامية، وقاده هذا المنهج إلى النتائج التي كان يريد (كشف نتائج الحداثة العلمانية بما فيها من استنارة مظلمة وعلمانية متوحشة يختفي فيها الإنسان والإله)، لكنه اصطدم بنتائجه عندما شرع في التوفيق بين الرؤية الإسلامية والعلمانية.(2)

وهذه الانتقادات وغيرها، يمكن التحاور معها. لكن أول ما يعاب عليها، أنها تتهم المسيري، بنفس ما وقعت فيه عند نقدها له، ففيها الكثير من التعجل والأحكام المسبقة والتأويلات غير المعرفية.

فالقارئ 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 الأداة 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 الاستفادة منها، ولا يقلل أبداً من القيمة الإنسانية لهذه الإبداعات». موضحاً أن بروز الهجوم على المادية «والتسلع» 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- أبو جبر، حجاج، هل يمكن أسلمة 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

سياسياً. فقد كان واعياً تماماً لضرورة التخلص من التبعية للفكر الغربي التي قطع فيها عالمنا الإسلامي شوطاً كبيراً، على نفس الدرجة التي كان مدركاً فيها أن مسألة بناء حدائتنا المنشودة على الأرض على جميع المستويات، تحتاج إلى تركيز أكبر من قبل مجددي الفكر الإسلامي، لأنها مازالت 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 المادة. (2)

لقد حاول المسيري، السعي لتأسيس حداثة عربية إسلامية جديدة تستفيد من تجارب الآخرين ورؤاهم وأخطائهم أيضاً، لكنه لم يدع لكرهية الغرب أو هجاءه.

الدرس المعرفي والحوار مع الغرب:

يشدد المسيري، على أن دخولنا في حوار بناء بين عالمي الإسلام والغرب، ينفي الخوف المتقابل بينهما، يحتاج منا أن نصفي حسابنا مع العداء للحداثة والإسلام معاً. والدرس المعرفي، هو المقدمة الرئيسية اللازمة 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، وعنده تجارب معرفية حضارية ثرية يجب الاستفادة منها والبناء عليها . لهذا يجب ألا يتسم موقفنا منه بالقبول الكامل أو الرفض الكامل، ولكن يجب أن يقوم وفق معايير احترام المصالح المتبادلة والعدالة والمشارك الإنساني العام (3)

ص: 325

1- سوزان حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ج3، 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 الحداثة في تطورها التاريخي وجوانبها المضيئة والمظلمة معاً، وحقيقة الإسلام ومجتمعاته ومعتقداته، لنكتشف أن الرؤى المقدمة من الجانبين، 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 الراضة للإسلام وللغرب على الجانبين.

والدرس المعرفي، سيوسع رؤيتنا لأسباب الخلاف والصراع العالمين، وبدلاً من تفسير الإسلام بحسبانه 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 المسلمون خير أمة أخرجت للناس بالإطلاق في كل زمان ومكان، ستكون تفسيراتنا معرفية. (1)

الدرس المعرفي مدخل للفهم 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 ك« قطب» ندور حوله سواء أحببناه أو كرهناه، ويعيده إلى حجمه الطبيعي كتشكيل حضاري إنساني ضمن تشكيلات كثيرة، يمكن فهمها والحوار معها . ويعيد رؤيتنا لهويتنا وذاتنا 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، فنتعمق في جذورها التاريخية والاجتماعية، فيصبح السياسي والاقتصادي والتأويل الديني نتيجة وتبويج لرؤية معرفية شاملة . وهو الأمر الذي يسهم في إغناء فهمنا لواقع 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 وجدان الأفراد وتحركهم.

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 بمفاتيحها مع الاحتفاظ بمسافة بينه وبينها (1).

عودة صحيحة للمنظومة الإسلامية، بكل قيمها وخصوصيتها الدينية والأخلاقية والحضارية، نستنبط منها ونستكشفها ونحاول تجريد نموذج معرفي منها، يمكننا من توليد إجابات على الإشكاليات التي تثيرها الحداثة، وعلى أية إشكاليات أخرى جديدة في علاقتنا بالغرب، تطرح الإسلام رؤية معرفية شاملة للكون»، تمكنا التعامل مع كل من اليومي والمباشر والسياسي، والكلبي والنهائي في علاقتهما (2).

الدرس المعرفي يمكننا من تقديم خطاب جديد، ليس للمسلمين وحسب، «وانما لكل الناس» حلاً 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 حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ج3، ص68

3- سوزان حرفي، 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، وتوسع آفاق الإيمان الديني، التي تجعل للآخر مكاناً في عالمنا(1).

فمنهج الدرس المعرفي، هو المدخل الأكثر تفسيرية، في فهم علاقة الإسلام بالغرب، وهو أساس أي وسائل وأدوات تتخذها معينات لبناء جسور التواصل، وتنفي الخوف المتقابل بين العالمين كما سنبين في الفصل التالي .

المبحث الثالث

الدرس المعرفي في التطبيق

فقه التحيز، وعلم الأزمات، والحوار المتعدد

يعود الصراع والتنافس بين عالمي الإسلام والغرب، إلى لحظة التقاؤهما . فقد اقترن الإسلام في الوعي الجمعي الغربي، بمنظومة من التمثيلات والصور الذهنية الحاضرة باستمرار في وسائل الإعلام وقنوات تشكيل الرأي العام، والمستوحاة من مسابقات جاهزة، تغذيها مصالح الاقتصاد وأطماع السياسة وأعباء التاريخ، المستندة إلى مراكز الأبحاث والدراسات بكل إمكاناتها.

في ذات الوقت، الذي تقترن فيه صورة الغرب في تصورات ووعي المسلمين الجمعي، بالاحتلال والانحلال والكفر والطغيان وفقدان القيم والمبادئ، والحقده على الإسلام والمسلمين، التي يزيد لها عبء التاريخ، والرؤى المتطرفة والجامدة التي تشربها الجماعات المتطرفة والمؤسسات الجامدة في عالمنا الإسلامي قتامة وسواداً.

ومع ذلك، فالمشكلة بين العالمين ليست في هذه الصور المنفرة على الجانبين،

ص: 328

1- سوزان حرفي، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ج3، ص24

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 والتقليد هو السمات المنخيم على رؤية المسلمين للغرب.

الأسباب التي تؤدي إلى التوتر والصراع الغربي الإسلامي:

يرى المسيري، أن أهم العوامل تباعد بين العالمين الإسلامي والغربي هي :

التطرف 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 الغر بوفوبيا المنتشرة اليوم بين المسلمين.(2)

العمليات الإرهابية التي تحدث في أوروبا، تجعل الغربيين يصابون بما بات يعرف بالإسلاموفوبيا.

رفض عدد من المسلمين المهاجرين ، لهوية المجتمعات الغربية ومبادئها الأثيرة، مما يزيد من الإسلاموفوبيا 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 معلمن تماماً.(3)

«التمركز 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 الغرُوفوبيا في عالم المسلمين.

نقاط التشابه بين العقيدتين الدينيتين الإسلامية والمسيحية في كثير من الأحيان،

قد تؤدي إلى التوتر بسبب سوء الفهم والتأويل. (2)

الظروف الاجتماعية والسياسية التي تحكم الواقع وتوجهه، غلبت العناصر السلبية على العناصر الإيجابية في العلاقة بين العالمين. فالعالم الغربي (السياسي) لا يعادي الإسلام بشكل مطلق، وإنما يعادي الإسلام المقاوم، أما الإسلام المهادن المستسلم، فالعالم الغربي على استعداد أن يوظفه لحسابه ويتعاون معه. (3)

الحدائث الغربية الداروينية، التي ترجمت نفسها إلى شره استهلاكي، وإلى تشكيل إمبريالي لا يشبع معتمداً على الطاقة التي يستهلكها كالحيوان الجائع، هي العنصر الحاسم الذي أوجع الصراع بين العالمين (4).

نقاط التلاقي:

أهم نقاط التلاقي بين الإسلام والغرب، تتمثل في:

1- نقاط التشابه بين العقيدتين الدينيتين الإسلامية والمسيحية، تؤدي إلى التقارب والتفاعل، إن أحسن فهمها وتفسيرها وتوصيلها. فالعقيدة الإسلامية تشترك مع العقيدة المسيحية في الإيمان بآله متجاوز 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، فنحن نقسم مع الغرب حدود البحر الأبيض المتوسط

، وثمة عناصر مشتركة وإيكولوجية مشتركة وحدود مشتركة أيضاً، مما يجعلها تصلح أساساً للتفاهم والحوار(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 طرحه لبناء علاقات إيجابية بين العالمين، واقتراح آليات تسهم في ذلك، على ضرورة اكتشاف النموذج الإدراكي المهيمن على رؤية كل من العالمين للآخر أولاً، ثم تحويله إلى نموذج تفسيري نستخدمه في تفسير سلوكهما. لأن كل نموذج منهما، له بعده المعرفي، ومعايره الداخلية التي تتكون من: معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية والتي تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي.

وقد أنجز 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.

أولاً: فقه التحيز

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- عشاوي عماد الدين جهود عبد الوهاب المسيري في بناء فقه التحيز، بحث قيد النشر بدورية نماء، ص 6

العلاقات بينهما، ليست محايدة تماماً، لكنها تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار العلاقة، وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج بينهما، ومن ثم فإن إدراك تحيزها، سيؤدي لكشف ماهو ذاتي أو مخصوص أو نسبي أو إقليمي فيما يتصوره كل عالم عن الآخر. (1)

ومن هنا أهمية فقه التحيز، في بناء علاقات إيجابية بين العالمين، تحررها من معظم هذه التحيزات. ففقه التحيز، ليس مجرد تفكيك لمقولات النموذج المعرفي الذي يحكم علاقات العالمين، وكشف تحيزاتها، لكنه، طموح لتأسيس مشروع بناء علم جديد يفتح باب الاجتهاد من جديد بخصوصها، له آلياته ومناهجه ومرجعياته.

وينطلق فقه التحيز، من نقطة ذاتية، تتعلق بإفصاح كل جانب من جانبي العلاقة عن تحيزاته الناتجة عن النموذج المعرفي الذي يتبناه، بشكل أكثر وضوحاً وتحديداً، وتجميعها، 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 أسس 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 وتعرجاتها وتواءماتها، تحاول أن تصل إلى أعلى درجات التجريد وأدق درجات التخصص.

(2)

مما يجعله إسهاماً حقيقياً في تشبيك أبناء العالمين، في نسيج اجتماعي ثقافي علمي متناغم، يطلق طاقاتهم في البحث والإبداع والبناء والتعارف، بدلاً من إهدارها في الإقصاء أو التهميش أو الاستغلال، أو بث الكراهية وترسيخ الخوف المتقابل.

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- حرفي، سوزان، حوارات المسيري، ج 4، مرجع سابق، 67

الذات الحضارية، ويدعوها إلى الاعتراف بفشلها في تطوير علاقات بناءة، على الرغم من مرور قرون على لقاءهما 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 يتحول الاختلاف إلى تقابل نتيجة التعصب. (1)

خطوات دراسة التحيز في مجال العلاقات بين الإسلام والغرب(2)

دراسة مشكلة التحيز بين العالمين بشكل معرفي دقيق، دون إهمال المشاعر والوجدان والتصورات الخاصة التي يكونها كلا العالمين عن الآخر، منذ بداية علاقتهما 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 مركزية، نظراً لعدم اهتمام النموذج بها أو عدم إيمانه بها أو غرضه في تحميلها بما لا تحتمل.

تعريف النموذج المعرفي الجديد، لرؤية الإسلام والغرب «فقه التحيز»، 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 التحيز وبناء علاقة بناءة بين الإسلام والغرب:

يمكننا، فقه التحيز، من تفسير أسباب نجاح الخطابين الغربي والإسلامي المنتجين

ص: 333

1- عشاوي، عماد الدين جهود المسيري مرجع سابق، ص 17-18

2- حرفي، سوزان، حوارات المسيري، ج 4، مرجع سابق، ص 67

للخوف المتقابل بين العالمين في تمرير مفاهيمهما وتحيزاتهما، ويوضح لنا كيف أن هيمنة هذين الخطابين هي المسؤولة عن كثير من ظواهر الكراهية السائدة بين العالمين من خلال ما يقومون 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 سائفة عن العالمين بين أبناء مجتمعاتهما (1).

إشاعة بعض الصور والصيغ اللفظية التي تختزل الواقع، مثل الغرب واحة الديمقراطية، التي تعني أن بلاد العرب المسلمين هي صحراء الاستبداد، أو أن الغرب هو أس شرور العالم، مما يوحي بصورة خاطئة ومنفرة عن الغرب، والتي تسهم في تشكيل الرأي العام بشكل خاطيء على الجانبين. (2)

التأرجح المستمر بين أعلى مستويات التعميم والتجريد وأدنى مستويات التخصيص، فحين يكون الحديث، مثلاً عن اليهود، يتركز الخطاب على حق اليهود الأنزلي 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، وتضليلاً بين شعوب الغرب عن حقيقة القضية الفلسطينية التي هي جزء أساسي في الخوف المتقابل بين العالمين (3).

الخلط المتعمد بين الدوال، فيتم 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 ينتج 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 والأشكال 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 تقيدها في تجاوز أزمته، وفي بناء علاقات صحية بين العالمين(2).

ذلك أن علم الأزمة، سيؤكد لنا أن الغرب ليس مسيحياً، وإنما علماني 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، فالجوء إلى العنف ضد الغرب أمر غير مجد، وأن اكتشاف القاعدة الأخلاقية المشتركة بين الأديان وللتحالف الاتجاهات الإنسانية في الغرب والتي ترفض الحداثة الداروينية، أفضل كثيراً من عنف مفرط لا يفيد إلا دعاة الصراع الحضارات وملوك الدماء، التي تسيل على مذابح التخيلات الدينية الواهمة.

ص: 335

1- المسيري عبد الوهاب إشكالية التحيز، ج 1، مرجع سابق، ص 51-52

2- حرفي، سوزان حوارات المسيري، ج 3، مرجع سابق، ص 31-34

3- المرجع السابق، ص 113

ومن ثم ضرورة قيام وكالة أنباء عربية متخصصة تعتمد إلى رصد هذه الحضارة بعين موضوعية، بعيداً عن تأثير الإعلام الغربي(1).

فقه التحيز وعلم الأزمات يضعان أيدينا على كثير من جوانب أسباب الشرخ 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 الأمريكيون 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 المسييسة على الجانبين. (3)

عدم الحكم على أي نسق فكري، على أنه نسق فكري محض منغلِق 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 تتفاعل معها هذا الفكر. كما يجب أن يدرس الفكر في سياق الممارسات التي يقوم بها حاملو هذا الفكر(4).

أنه لا- جدوى ولا- موضوعية، في مجابهة الصور النمطية بردود وتفسيرات نمطية. والمفروض معالجة العوامل الكامنة خلف نشوء الإسلاموفوبيا أو الغريوفوبيا وذيووعها . فمثلاً، إذا كان معلوماً أن الجهل بالإسلام والاستهداف المغرض لرموزه وتاريخه ومعتقيه من أهم هذه العوامل، فإن ثمة أسباباً أخرى لا يتسنى تغيير الصور

ص: 336

1- المرجع السابق، ص 151

2- المسيري، عبد الوهاب رحلتي الفكرية، مرجع سابق، ص 225

3- حرفي، 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 المسيئة للمسلمين إلا- من خلال الوعي بها والعمل على تجاوزها ومعالجتها. وفي مقدمتها «اختطاف الإسلام» من طرف فئة تستغل الدين سياسياً، وفئات متطرفة تسهم بمواقفها وممارساتها في تثبيت الصورة الشائنة 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 المسيحي، أن عبارة صراع الحضارات، ليست حقيقية. 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 قدرًا من التوازن للإنسان، وهو ما تلتقي عليه الإنسانية الإسلامية مع الإنسانية الغربية.

ولهذا، اعتبر، أن الحوار أساسي 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.

وبناء على خبرته في التعامل مع الحداثة الغربية، ونموذجه المعرفي الذي طوره لفهم علاقات العالمين، أيقن أن ما هو مطروح من حوارات وأرضياتها، لا تسمح بتحقيق النتائج المفترض أن تأتي بها. فكل الحوارات المطروحة حالياً مع الغرب، تعد

ص: 337

1- حرفي، سوزان، حوارات المسيحي، ج4، ص232

2- سوزان حرفي، حوارات المسيحي، ج3، مرجع سابق، ص33-34

3- المرجع السابق، ص 45-47

نوعاً من الاستسلام، تترجم فيه موازين القوى المختلفة 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، ولا بد أن يكون لدى كل طرف كم من المعلومات يمكنه أن يتنبأ بعض الشيء بظروف الآخر (2)، وعدم ترك مفردات السلام والحوار في يد الغرب.(3)

وأكد المسيري، حاجتنا إلى ثلاثة أنواع من الحوارات هي:

الحوار الودي بين الأنداد(4)

وهو حوار بين طرفين، يعترف كل طرف بإنسانية 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 ويبين له خلل موقفه ويدعم نقده بالحجج والبراهين، كما يحدث مثلاً، حينما نحاوّر الدول الأوروبية التي نختلف معها في بعض الأمور المبدئية. أو عندما نحاوّر أحد الأطراف الذي لا يعترف بإنسانيتنا 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: التلويح 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 إذ 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 تقيد 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 وتوقيع لرؤية 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، ونقاط الاحتكاك والتوتر بين أعضاء الديانات المختلفة، ودراسة مدى إمكانية تقليصها. فالحوار مع المسيحية الغربية، الذي ينادي المسيري بضرورته، لأنه له مردود جيد على العالم العربي والإسلامي، يجب أن ينطلق من الاعتراف بالاختلاف.

ص: 339

يلح المسيري، على ضرورة أن نستبعد من دائرة الحوار الموسع الخلافات العقائدية. فعلى الرغم من أنها خلافات حقيقية، لكن لا يفهمها البشر العاديون برغم معاركهم الدائمة حولها، ومن ثم يكون مكان مناقشتها في أقسام العقائد ومدارس اللاهوت، نقاشاً علمياً هادئاً، لا يتحول إلى مذابح لا عقلانية لا تفيد 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، ودراسته لنصوصه المقدسة ودوافعه، 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 خاطيء ومشوه في فهمه للإسلام والغرب معاً.

ثانياً: عن العنف الإسلامي وفائدته (3)

يرفض المسيري، مواجهة الغرب بنهج تنظيم القاعدة، مؤكداً أنها مسألة غير مثمرة وعائدها السلبي يفوق بمراحل عائدها الإيجابي والغرب يوظفها لصالحه. مؤكداً أن أحداث بضخامة أحداث 11 أيلول/سبتمبر، لا بد أن تترك أثرها 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- حرفي، سوزان حوارات المسيري، ج 3، مرجع سابق، ص 113

3- المرجع السابق، ص 24 حرفي، سوزان، ج 2، ص 30.

ثالثاً: عن صورتنا التي يشوهها الصهيانة 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 تحققه من مكاسب للعالم الغربي، وبما يذيعه الصهيانة من أفكار مغلوطة عن عالم المسلمين مستغلين الخلفيات التاريخية للعلاقات بين الإسلام والغرب، ومن ثم يكون فهم هذا كله معرفياً، سيؤسس لعلاقات بناء مع الغرب، ويبطل دعايات الصهيانة المغرضة عن المسلمين التي تزيد عمق

الخلاف بين العالمين.

رابعاً: التصدي للإرهاب(2)

يتطلب التصدي للإرهاب- كما يؤكد المسيري البحث عن أسبابه ومعالجتها. فلا بد من دراسة ظاهرة الإرهاب في سياقها الاجتماعي والتاريخي، وليس في سياقها الديني وحسب. ولا بد من الإتفاق 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 يغض 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- حرفي، سوزان، ج3، ص39

2- حرفي، سوزان، حوارات المسيري، ج2، ص45

يدعو المسيري، إلى اكتشاف القاعدة الأخلاقية المشتركة بين الأديان وللتحالف مع الاتجاهات الإنسانية في الغرب، التي تتمثل في حركات مناهضة العولمة وأحزاب الخضمر وبعض الاتجاهات الإنسانية والفلسفية والتي ترفض الحداثة الداروينية. فالإنسانية الإسلامية التي تنطلق من رفض الواحدية المادية وتصر على ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وتصدع منها إلى ثنائية الخالق والمخلوق وكل الثنائيات الأخرى مثل ثنائية الأرض والسماء الجسد والروح الحلال والحرام، المقدس والمدنس(2)، تلتقي مع كثير من هذه التيارات في قيمها وطموحها لبناء حضارة إنسانية تقوم على العدل والتعاون.

قضية الرسوم الدانماركية كتطبيق عملي لفهم نموذج المسيري المعرفي لدراسة الحداثة الغربية وكيفية التعامل بين العالمين الإسلامي والغربي(3).

يقول المسيري، أنه في مسألة الرسوم الدانماركية المسيئة للرسول -صلى الله عليه وآله وسلم قام العرب والمسلمون بالاحتجاج: حكومات وهيئات، وقامت المظاهرات، وطلب من الحكومة الدانماركية الاعتذار وهو جهاد مشكور، لكن كان يفترض أن يسبقه اجتهاد من خلال وضع هذه الواقعة داخل نمط ونسأل:

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؟ ونسأل مرة أخرى هل الأمر قاصر على الدانمارك فقط أم في الغرب كله؟ سنكتشف أن سب الإسلام وكل الأديان مسألة شبيهة روتينية في العالم الغربي بأسره، فنخلص من هذا إلى نتائج مختلفة عما يقدم لنا، ونذكر أن الإحساس بالمقدس قد اختفى في الغرب، وأن العداة ليس للإسلام ورسوله وحده، وإنما لكل ما هو متجاوز لسطح المادة، وأن العداة للإسلام المقاوم للهيمنة الغربية.

ص: 342

1- حرفي، سوزان حوارات المسيري، ج1، مرجع سابق، ص 86

2- المرجع السابق، ص 295-297

3- حرفي، سوزان، حوارات المسيري، ج3، 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 إيذاء الشعور، على أن نصعد المقاومة للاستعمار وقاعدته في بلادنا الصهيونية عن طريق المقاطعة المنظمة، أما المظاهرات والحرق فهو لا يجدي سوى الخسارة.

نتائج وتوصيات الدراسة:

أولاً: أهم نتائج الدراسة

الدرس المعرفي يؤكد لنا أن العداء له تاريخ بين عالمي الإسلام والغرب، وليس شيئاً ميثافيزيقياً(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 منطقهم وتفهم دوافعه 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- حرفي، سوزان حوارات المسيري، ج 1، مرجع سابق، ص 229

2- المرجع السابق، 231-230

3- حرفي، سوزان حوارات المسيري، ج 3، مرجع سابق، ص 21

والمسلمين، فالبعض لديه إدراك لتنوع الشعوب (أوروبا مثلاً)، بعكس البعض الآخر

المنعزل (أمريكا). (1)

الدرس المعرفي ، يؤكد لنا أن اكتشاف التشابه في الرؤية والمنظومات الأخلاقية، يمكن أن يؤدي إلى اكتشاف رقعة 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 ينفذ عن نفسه غبار الهزيمة/الثقة المفرطة في الذات، حتى يمكنه أن يرى الواقع كما هو في كل أبعاده السلبية والإيجابية، ولا يخضع لأي مقولات مسبقة يكون قد سربها 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 المتقابل بين العالمين.

لغة الحرب المقدسة بين العالمين، صارت وسيلة تعميق الخوف المتقابل على الجانبين، وصارت الإستجابة التي تولدها هي المراد من جانب المستغلين لها، ولم تعد تكبح جماحها حدود القيم والمعتقدات الحقيقية في الجانبين. فقد تطور مفهوم الإسلام في الغرب، ومفهوم الحداثة الغربية في العالم الإسلامي، ليتخذا معنيين متوازيين لا يلتقيان: الأول، بصفته العدو التاريخي الذي يخبو ويظهر بحسب

ص: 344

1- المرجع السابق، ص 66

2- حرفي، سوزان حوارات المسيري، ج 1، مرجع سابق، 266-269

3- المرجع السابق، ص 266

4 - http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1bk_no=58ID=1577 تاريخ الدخول

أوضاع الغرب وصراعاته والآخـر باعتباره : مرادفاً للشـر الخالص الواجب الاحتـراس من دنسه، أو الخير التام الواجب التمسح في أعتابه .وهو الأمر الذي يستدعي الدرس المعرفي ، القادر وحده على هدم هذه الصورة الإدراكية المشوهة لحقيقة العالمين.

في حوارنا العالمين في ظل الغروبفوبيا، أو الإسلاموفوبيا، لا بد أن ندرك طبيعة علاقة هاتين الظاهرتين وتجلياتهما المتمثلة في العنفيات الناشئة عن داعش وجماعات العنف الإسلامي المتكئة على تفسيرات رجعية للدين، واليمين المتطرف الغربي الذي يتغذى من تراث مشوه عن الإسلام ونبيه ومجتمعاته، بالحدائـة المادية غير الإنسانية التي يعيشها الغرب وحادثنا الرثة التي تعيشها مجتمعاتنا، واللذان تنتجان 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 الهاربين في مراكب الموت إلى جنة أوروبا، أو الناقمين على قتلة يقتلونهم دون سبب حيث يجد هؤلاء جميعاً، أنفسهم وقد أصبحوا عالقين بين إسلاموفوبيا ترعبهم، وغربوفوبيا تدمرهم.

ثانياً: توصيات الدراسة

مؤسسة جديدة للحوار:

يحتاج النموذج المعرفي الاجتهادي، المستند إلى المرجعية الإسلامية والمنفتح على الرؤية الإنسانية الذي طرحه المسيري، إلى جماعية العمل ومؤسسيته، لإنجاز تراكم حقيقي في مجال تجاوز الخوف المتقابل بين العالمين الإسلامي والغربي، لأنه عملية متكاملة تتم على عدة مستويات من خلال الرصد والتصنيف والنقد التراكمي، حتى تتحدد الأنماط العامة الجديدة التي يتم مراكمة المعلومات في إطارها، والتي تكشف عن تحيزات كل نموذج(1) ، ومن ثم كيفية بناء علاقتهما على أسس 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 قضايا: العقيدة، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والأخلاق، والقانون، والبيئة من خلال منهج الدرس المعرفي، الذي يحقق الوحدة العضوية فيما بينها، لأن ذلك هو الأساس المتين الذي يمكننا من النظرة الشاملة، وتفسير مظاهر العلاقة بين الجانبين وكيفية تطويرها للأفضل.

التقريب بين العالمين، والتوافق فيما بينهما علي أسس للتعامل السليم، من المنظور الإنساني، القادر علي إطلاق قوي مجتمعاتهما 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 علي إعداد ميثاق، تعاون يمهّد لعلاقة طيبة جديدة، تحياها مجتمعات العالمين بعيداً عن جو الشقاق السائد الآن، وليتسنى للعلماء الشقاق السائد الآن، وليتسنى للعلماء في كافة المجالات- وعلي رأسهم علماء الدين والتربية والاجتماع التواصل مع أبناء العالمين، لبث 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،

ص: 346

ووظيفتها ودورها في الحياة الطيبة له ولمجتمعه ولوطنه ولعالمه ولمهماته 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 تملك عليهم كل مشاعرهم، من واقع ما قرأوه وعلموه علم اليقين، عن طبيعة العلاقات بين العالمين من توتر، وما رأوه عياناً بياناً وقرأوه أرقاماً واحصاءات، من الفشل المستمر للمداخل الحالية لمعالجة الشرخ الكبير بين العالمين.

ثانياً: مستوى دراية هؤلاء البناءون المنشئون، بالسوابق التاريخية والظروف الاجتماعية لنشأة العلاقات بين العالمين، والمراحل التي مرت بها، والتيارات التي تجاذبتها والمشاكل التي واجهتها لأن مستوى الدراية بهذه الأمور الفاصلة؛ تحدد مستوى قدرتنا على تحقيق نتائج جديدة اليوم.

ثالثاً: تبني حكومة قوية قادرة الفكرة، وتوفير الموارد المادية اللازمة لها، والأجواء الهادئة 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، مصداق واضح لهذه الحقيقة. فليست الكراهية بين عالمي الإسلام والغرب، مثلاً، معطى أبدياً، وليست فرضية صراع الحضارات بينهما صحيحة، إلا في عقول أتباع بن لادن والظواهري والبغدادي ويات

رور بتسون وجيري فالويل وبوش وترامب وتيلو سارازين وغيرهم من المتطرفين.

ص: 347

فالإسلاموفوبيا كما الغربوفوبيا، مرتبطتان بالإسلام السياسي، كما بالاستعمار والظلم والمصالح، وسوء الفهم المتعمد والدعايات المغرضة والتأويلات الفاسدة، صعوداً وهبوطاً⁽¹⁾.

وإذا كان من الصحيح أن كثيراً من المسلمين لديهم حنين لقوة ومجد ضائعين، يجعلهم يستمرون في ندب ماضٍ لن يعود بدلاً 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، تجعلهم يخافون عدواً يريد أن يغزوهم ويحقق خلافة إسلامية في بلدانهم، وهذا أيضاً هو إرث ممارسات مشوهة ومفاهيم مغلوطة، يشيعها كثير من المتصدرين للحديث عن الإسلام بسوء نية في الغرب.

وإذا كان من الصحيح، أيضاً، أن كثيراً من المسلمين والغربيين قد سحبوا رصيد ثروتهم من الجهاد الحضاري، ليعيدوا استثمارها في المجال السياسي والعسكري متدثرين بمصالح سياسية اقتصادية أو بمقولات دينية غير صحيحة أو تم تأويلها بشكل خاطئ، فتسببوا في تشويه علاقتهما، فخرس العالمين كل إمكان لتلاقٍ خلاق بناء في كل هذه المجالات مجتمعة.

فنحن، اليوم، بحاجة لظهور جيل جديد من المفكرين المسلمين والغربيين المتحررين من ثقل العبء التاريخي للعداوة بين العالمين، ليخوضوا معركتنا جميعاً 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 وتعارف وتعاون، لاعلاقات خوف وتنافر وصراع، ولتنتهي الحقبة الرديئة التي طالت من علاقتهما، لتجمعهم أجنحة الإيمان بقضية عالم يعاني من أزمة شاملة، ويقاسي من الجوع

ص: 348

الروحي، ويفتقد إلى مثل أعلى للأخوة الإنسانية.

وإذا كانت فكرة هذا البحث ومرافعته صحيحة، فإن البدء من المعرفي، سيمكننا من الإمساك بحقيقة علاقات العالمين، وصنع بناء جديد لها، حتى نخرج من تيه المداخل الشعبوية الدينية السياسية الاقتصادية المصلحية التي لم تزد هذه العلاقات إلا تباعداً.

ويعد خطاب المسيري، الذي حاولت الدراسة بيانه درس معرفي لأزمة عصرنا، التي تمثل الحداثة الغربية محورها. وهذا الدرس المعرفي، يعد مخرجاً ملائماً من جدل الإسلاموفوبيا والغربوفوبيا الزائف والصراعي الحادث على الجانبين الإسلامي والغربي، وبداية جيدة لحوار بناء بين العالمين.

فأزمة الحوار بين العالمين، تكمن في صلب الخطاب التحليلي: الإسلامي والغربي، الذي تم تسييه تماماً وتبسيطه، وتسطيحه واختفت منه الأبعاد المعرفية والفلسفية، لصالح الرؤى الدينية المتطرفة والمصالح السياسية والاقتصادية الضيقة.

وإذا كانت وظيفة المثقف، كما يقول المسيري أن يطرح متتاليات 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، تحقق ما طرحه المسيري من منهج، يسهم في جسر الهوة بين العالمين، ليختفي الخوف المتقابل، والتقاؤهما معاً على أرضية ثابتة، تمحو كل نقاط الظلام في تاريخهما المشترك الطويل من خلال الدرس المعرفي.

ثبت المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

القرآن الكريم

مؤلفات المسيري

المسيري، عبد الوهاب (تأليف و تحرير). إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد

(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، 2001م).

المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والشاملة (القاهرة: دار الشروق، 2002م جزءان).

،المسيري عبد الوهاب العلمانية تحت المجهر بالإشتراك مع الدكتور عزيز العظمة

(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)

ص: 350

- المسيري، عبد الوهاب. دراسات معرفية في الحداثة الغربية (القاهرة: دار الشروق، ط1، 2000م).
- المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكرية - في البذور والجذور والثمر (القاهرة: دارالشروق، 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: دارنهضة مصر، ط1999، 1م).
- المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (القاهرة: دار الشروق، 1999م، المجلد الأول).

ثانيا: 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، محيي 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)

ص: 351

بلقزيز، 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).

شليبي، السيد أمين، الغرب في كتابات المفكرين المصريين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003م).

شيهي، 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، هوامش على دفتر التنوير، (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)

فايندر، ستيفان، خطاب ضد الإسلاموفوبيا: ترجمة رشيد بو طيب (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، 2016م)..

فيفر، جون الحرب الصليبية الثانية: ترجمة محمد هيثم نشواتي (الدوحة: منتدى

العلاقات العربية والدولية، 2014م).

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، 2016م)

يوسف، مجدي، من التداخل إلى التفاعل الحضاري (القاهرة: دار الهلال، 2001م).

ثالثاً: الدوريات والصحف

المسيري، عبد الوهاب، «نحو نموذج تفسيري اجتهادي»، إسلامية المعرفة، السنة

الرابعة، العدد 16 (1999م)، ص 131-155.

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 47-65.

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 : مآزق النظرية وأسئلة المستقبل»، الديموقراطية، السنة السادسة عشرة، العدد 64 (2016م)، ص 10-17

فضل الله، محمد حسين، «صراع بين المستكبرين والمستضعفين»، المنطلق الجديد، العدد الخامس (2002م)، ص 9-20

وهبة، مراد، «الحداثة برؤية علمانية»، الديموقراطية، السنة الخامسة عشرة، العدد

58 (2015م)، ص 50-52

ص: 354

منهجية الفاروقى فى قراءة النموذج المعرفى الغربى (1)

ملخص الدراسة

دكتور : حسان عبدالله حسان

دكتور : حسان عبدالله حسان (2)

تسعى الدراسة إلى الكشف عن الوعى المنهجى للفاروقى فى قراءته للنموذج المعرفى الغربى، وتحديد المنطلقات الفكرية لهذه القراءة المنهجية، والتعرف على الأدوات المنهجية التى استخدمها الفاروقى فى هذه القراءة. وذلك بهدف استخلاص الخبرة المعرفية للفاروقى فى النظر للنموذج المعرفى الغربى باعتبارها خبرة مضافة نحو التأسيس المعرفى الحضارى للأمم فى نظرتها إلى الآخر وتحديد ضوابط الثقاف الحضارى معه، وذلك من خلال الاعتماد على منهجية تحليل النص «الفاروقى» فى جوانبه المتعددة، واستخلاص أدواته المنهجية ومفاهيمه التحليلية التى قدمها فى قراءته للنموذج المعرفى الغربى.

وتعالج الورقة المحاور التالية:

-الإطار المرجعى للفاروقى فى رؤيته للنموذج الغربى.

- معالم منهجية الفاروقى فى قراءة النموذج المعرفى الغربى.

ص: 355

-
- 1- بحث مقدم إلى مؤتمر "إسماعيل الفاروقى وإسهاماته فى الإصلاح الفكرى الإسلامى المعاصر" نظمه المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالتعاون مع جامعة اليرموك - عمان الأردن 27-28 ذى الحجة 1432هـ - 23-24 تشرين الثانى (نوفمبر) 2011
 - 2- باحث وأكاديمى مصرى جامعة دمياط

-بعض تجليات النموذج الغربي وتمثلاته.

وذلك بالإضافة إلى المدخل المنهجي الذي يتضمن تمهيداً معرفياً يوضح مكانة القراءة التي قدمها الفاروقي، والمجال الذي تنتمي إليه في 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 معرفى

-اتصل المسلمون بالغرب فى العصور الإسلامىة الباكرة، فعرفوا حضارته واستوعبوها، دون أن يتأثروا بها فى تصوراتهم ورؤاهم الأساسىة، وذلك بفضل القوة النفسىة من ناحية وامتلاك القدرة المعرفىة والمنهجىة المستمدة من الرؤىة الكلىة المستقلة والمتفردة والتصور الحضارى الشامل من ناحية أخرى. ثم تجاوز المسلمون حضارة الغرب، وأسسوا حضارة عرفت فى التاريخ الإسلامى ونسبت إلى عقيدتهم ودينهم وهى «الحضارة الإسلامىة».

-ثم كان اللقاء الثانى على خوف من الغرب وفكره وعمله»، والذى تزامن مع التراجع الحضارى للعقل المسلم وإصابته بالجمود والذبول الفكرى، وفقدانه لقوته النفسىة وقدراته المعرفىة والمنهجىة الذاتىة الدافعة - والذى تجاوز فى خطورته فقدان مؤسسه الخلافة ذاتها - هذا مع بروز التفوق الغربى فى مجال العلوم والاكتشافات العلمىة، أو ما يمكن أن نسميه بـ «الأرصدة المادىة للحضارة»، وتزامن ذلك - أيضاً- بالاحتلال الغربى العسكرى للعالم الإسلامى المفكك سياسياً وفكرياً، فكان «الاستدراج» الفكرى والثقافى أداة، الغالب والاستتباع حيلة المغلوب وحالته.

- تحرك العقل المسلم إزاء هذا الاتصال الثانى بالغرب حركتىن: الأولى، حركة الخائف والمتوجس من «الانصهار» و«الذوبان» فى نهر التفوق الغربى، وسارت

ص: 356

هذه الحركة في مسارين أساسيين، الأول: تمثل في اتجاه التعبئة والتحذير للعقل المسلم من «الاستلاب» و«الغزو الفكري والثقافي» و«التغريب» كما عند رشيد رضا ومحب الدين الخطيب ومصطفى صبري وجلال آل أحمد والمسار الثاني، تبنى دعوة المقاومة» و«استعادة الهوية» في مقابل «الآخر» فظهرت في صورة ردود تحمل عناوين «الإسلام والمدنية»، «الدين والعلم» كما عند محمد عبده ومصطفى الغلاييني 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 وتفوق حضارته ونهضته، وسارت هذه الحركة - أيضاً - في مسارين: الأول، حاول التوفيق بين عناصر الذات الأصيلة وما أنتجه الفكر الغربي من نظريات واكتشافات تحت عنوان «التوفيق» بين منجزات هذه الحضارة وبين المبادئ الإسلامية كما عند الطهطاوي، أما المسار الثاني اتخذ من منهجية «النقل والاقْتباس» 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 استحضر القوة الدافعة الوجدانية، مع امتلاك المنهجية المعرفية الذاتية، وذلك بهدف تحقيق الاستيعاب القائم على التبصر والبصيرة الحضارية. ومن الذين أسسوا لهذه «المدرسة الحضارية» مرتضى مطهري ومحمد حسين الطباطبائي في «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، ومحمد باقر الصدر في «فلسفتنا» و«الأسس المنطقية للاستقراء»، وعلى شريعتي في «العودة إلى الذات»، وعلى عزت بيجوفيتش 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 «الاستلاب» أو «التلفيق»، 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 تقديمه لبحوث مؤتمر «إشكالية التحيز»، والذي رصد فيه مجموعة من التحيزات في النموذج المعرفي الغربي منها: التحيز الطبيعي المادي على حساب الإنساني وغير المادي، تحيز للعام على حساب الخاص تحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب غير المحسوس واللامحدود وما لا يقاس والكيفي، وتحيز للبيسط والواحدى والمتجانس على حساب المركب والتعددي

وإسماعيل راجي الفاروقي (1921-1986) ممن ينتمون إلى هذه المدرسة الحضارية في قراءة الفكر الغربي ونموذجه المعرفي قراءة تستند إلى استدعاء تلك القوة الوجدانية الدافعة، واستحضار أسس المنهجية المعرفية التوحيدية.

ويدعو الفاروقي في رؤيته الحضارية إلى الثقافة الحضارية مع الحضارات القائمة بصفة عامة ومع الغرب بصفة خاصة، انطلاقاً من الموقف الحضاري الإسلامي القادر على الانفتاح والاستيعاب ثم التجاوز في ظل ثوابته ورؤاه الأصيلة «...إن حضارتنا الإسلامية مفتوحة غير منغلقة. ولا شك أننا مكلفون بتحصيل العلم أنى وجد والاستفادة منه في تعزيز الأمة وتنمية مواردها وازدهارها. فقد حثنا الله تعالى على العلم وتلقيه وفضل الذين يعلمون على الذين لا يعلمون، وفرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، من المهد إلى اللحد. ودل على أن الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنى وجدها. وما من دين ولا ثقافة في الدنيا رفعت شأن العلم والتعلم وحثت الناس على طلبه كما فعل الإسلام⁽¹⁾».

ويطرح - أيضاً - عدة شروط للثقافة الحضارية مع الغرب لاسيما فيما يتعلق بدرس العلوم التي يتفوق فيها في اللحظة الحالية «... أولها إتقان العلم والهيمنة عليه أي الإلمام التام والفهم الكامل لكل ناحية من نواحيه. فالتعرف السطحي بالعلم

ص: 358

1- الفاروقي، إسماعيل حساب مع الجامعيين المسلم المعاصر، العدد 31، (مايو 1982)، ص 49

لا يكفي ولا يغني والاكتفاء به جرم. على المسلم الذي يطلب العلم عند الغرب أن ينفذ إلى كافة الحقول والمكانم ويحيط بتاريخ العلم ومنجزاته، ويدرك مناهجه النظرية ومسالكه العملية، ويعرف مشاكله وآماله حتى يقف على نشأته وحاجاته

وإمكانياته». (1)

- وتسعى الدراسة الحالية إلى الكشف عن الوعي المنهجي للفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي، وتحديد المنطلقات الفكرية لهذه القراءة المنهجية، والتعرف على الأدوات المنهجية التي استخدمها الفاروقي في هذه القراءة. وذلك بهدف استخلاص الخبرة المعرفية للفاروقي في النظر للنموذج المعرفي الغربي باعتبارها خبرة مضافة نحو التأسيس المعرفي الحضاري للأمم، وذلك من خلال الاعتماد على منهجية تحليل النص عند الفاروقي» في جوانبه المتعددة، واستخلاص لأدواته المنهجية ومفاهيمه التحليلية التي قدمها في قراءته للنموذج المعرفي الغربي.

وبناءً على ما تقدم تحاول الدراسة الحالية الإجابة على ثلاثة أسئلة أساسية تتلاقى

مع عنوان الدراسة وأهدافه، وهي:

ما الإطار المرجعي الذي يستند إليه الفاروقي في نمودجه التفسيري؟

ما الدوافع الحضارية للفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي؟

كيف قرأ الفاروقي النموذج المعرفي الغربي 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: وضع، ومنهج الطريق ومنهجه (1). واصطلاحاً المنهجية هي «علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات... أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية، على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال... والمنهجية مصدر لا بتغاء الرشد... من خلال تحديد المراحل والتميز بين المستويات والتحقق من علامات الاستدلال عند المفارق وإدراك مراجع الاتصال بحيث يمكن السالك من التزام جادة المسار وتعرف مناكب الاستدلال، فالمتابعة واللاحاق. (2)

والمنهجية على هذا النحو تتفاعل مع عوامل أخرى في الإنسان تأثراً وتأثيراً، يشير ملكاوي إلى ثلاثة عناصر تؤثر في منهجية تفكير الإنسان ووعيه بالواقع «الأول هو المدركات القبلية المستقرة في ذهن الإنسان وتتمثل 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، وتفسيرها وبيان دلالاتها وإمكانات توظيفها في الفهم والسلوك». (3)

وهنا لا بد من الإشارة إلى التفاعل الذي تم بين الفاروقي والحضارة الغربية، حيث التقى بها في فترة مبكرة من حياته واهتم باستيعاب النموذج المعرفي الغربي في أصوله وفروعه، حيث درس في الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم جامعة إنديانا، ثم جامعة هارفارد، ثم جامعة ماكجل بكندا، وجامعة شيكاغو، ثم جامعة سراكيوز وأخيراً جامعة تمبل بفلاديفيا. وقضى سنتين في كلية اللاهوت وتعرف عن قرب

ص: 360

- 1- الأصفهاني، الراغب. مفردات ألفاظ القرآن، دمشق، دار القلم، 1992، ص 825
- 2- أبو الفضل منى عبد المنعم نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص 8
- 3- ملكاوي، فتحي حسن منهجية التكامل المعرفي.. مقدمات في المنهجية الإسلامية، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011، ص 120

على الفكر الديني المسيحي في الغرب، وألف كتاب Christian Ethics الأخلاق المسيحية هذا بالإضافة إلى دراسته التأصيلية ودرسه للإسلام والعلوم الشرعية في الأزهر الشريف (1954-1958) واستيعابه لعلوم الشريعة وفقهها، هذه العوامل مجتمعة شكلت فكر الفاروقي 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 متباينة نعرض لبعض منها في هذه الدراسة من خلال وقوفنا على أدواته في التعامل مع النموذج الغربي.

وقد أثر ذلك التفاعل على التكوين العقلي والمنهجي للفاروقي حيث جمع بين بعدين رئيسيين الأول: البعد الفلسفي، حيث حصل على درجة البكالوريوس في الفلسفة عام

في من كلية الآداب والعلوم بالجامعة الأمريكية ببيروت، 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 الفاروقي 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 أساسي في تحديد رؤيته الفكرية التي جمعت بين ثلاثة رؤى أساسية استوعبها الفاروقي ورسم من خلالها تصوره الفكري الحضاري.

وفي ضوء هذا التكوين المنهجي المتعدد للفاروقي بين درسه المنهج الغربي، والمنهج الفلسفي التحليل التأملي، ومنهج الدراسات الشرعية الإسلامية، هذا بالإضافة إلى تمرسه في علم مقارنة الأديان ودراسته وتدريسه للعلوم اللاهوتية المسيحية. كل

هذه العناصر شكلت ما يمكن أن نطلق عليه في لفظه ومعناه «العقل الفاروقي» الذي انشغل بالهم الإسلامي من خلال أفق يتسم بالرحابة والتأمل الصادق والإنجاز الإيجابي الملموس والبصيرة الحضارية.

وهذه الدراسة محاولة لتحليل بعض القواعد والأسس التي انطلق منها الفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي، والأدوات المستخدمة في تلك القراءة، والتي نطلق عليها «المنهجية».

2- النموذج المعرفي Paradigm

- من خلال تتبع عام لدراسة توماس كون «بنية الثورات العلمية» في نسختها العربية نلاحظ استخدام كون مجموعة من التعبيرات الفلسفية للدلالة على مصطلح «النموذج المعرفي» أو كما سمي في طبعته العربية الأولى «النموذج الإرشادي» ومن أو هذه التعبيرات «التصور الذهني المسبق»، «فهم العالم»، «التعميمات والمفاهيم»، «القيم والتصورات»، «التعميمات الرمزية»، ورغم أنه كما يذكر «كون» أنه استخدم أكثر من اثنين وعشرين معنى للدلالة على مفهوم «النموذج المعرفي» إلا أنه كان أكثر استخداماً لمعنيين رئيسيين معبرين عنه «فهو من ناحية يعبر عن جماع المعتقدات والقيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أعضاء مجتمع بذاته، ومن ناحية أخرى إلى عنصر منفصل في هذا المركب الجامع وهو الحلول الواقعية للأغراض» (1).

كما نجد أن ما قدمه كون حول مفهوم النموذج المعرفي يشير إلى: توافر إطار تفسيري عام لجماعة علمية محددة/ أو مجتمع علمي معين (2)، ويتضمن هذا الإطار التفسيري عدة عناصر أبرزها، المفاهيم، التعميمات الرمزية، والمستوى الميتافيزيقي (المسلمات)، والقيم، ويركز كون أيضاً على قيم التآلف 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- يتألف المجتمع العلمي/أو الجماعة العلمية الذي يقصدها كون من "مجموعة من الممارسين لتخصص علمي محدد. ويكونون قد مروا بمرحلة متماثلة من حيث التعليم والتنشئة 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 «رؤية العالم» مع مفهوم النموذج المعرفي، وقد تتبع ملكاوى هذا المفهوم ونشأته عند «إيمانويل كانط (1724-1804م) و«ويليام دلتاي» (1833-1911م) وغيرهم من المفكرين والفلاسفة، وتوصل إلى أن رؤية العالم هي «مجموعة من المفاهيم والمعتقدات والتصورات الإدراكية التي تمكننا من فهم الكون والحياة والإنسان والعلاقات القائمة بينهما»⁽¹⁾، من ناحية أخرى فإن «رؤية العالم» تساعد في عملية التحليل والتفسير للظواهر الإنسانية المختلفة باعتبارها وحدة تحليل كما «أنها تعيننا على تفسير التنافس 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... ويتكون 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 يجرد بها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل

ص: 363

1- ملكاوى، فتحي. رؤية 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 ببعض ترابطاً يتميز بالاعتماد المتبادل وتشكل وحدة متماسكة يقال عنها أحياناً «عضوية». أما «المعرفي» فيوصف بأنه «ما يتعامل مع الظاهرة من منظور (1) كلى ونهائي» (2).

- ويرى المسيري أن لكل نموذج بعده المعرفي أي أن خلف كل نموذج معايير الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال 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: كامناً فيه أم مفارقاً له؟ (3).

والنموذج المعرفي وفقاً لما تقدم يحمل رؤى الإنسان الفيزيقية والميتافيزيقية، ونظامه القيمي وعلاقاته المعيارية، ومصادر تشكيل معرفته، وإطاره المرجعي، وهذا يجعل النموذج أداة 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 الفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي.

المحور الثاني: معالم منهجية الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي.

ص: 364

1- المسيري عبد الوهاب موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، القاهرة، دار الشروق، 1999، ص107.

2- المرجع نفسه، ص 122

3- المسيري عبد الوهاب: العالم من منظور غربي كتاب الهلال العدد 602، القاهرة، فبراير 2001، ص20 - 21

المحور الثالث: بعض تجليات النموذج الغربي وتمثالاته.

المحور الأول: الإطار المرجعي عند الفاروقي

- كلمة «مرجعية» تعنى الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها» فهي ميتافيزيقا النموذج». والمبدأ الواحد الذي تُرد إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يرد هو أو ينسب إليها(1)

- وإسماعيل الفاروقي -موضوع- الدراسة ينتمي إلى أصحاب «المرجعية النهائية المتجاوزة والتي تستند إلى فكرة التوحيد للإله المنزه عن الشرك والمادة»، «وعن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما، ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يرد إليهما. ووجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى. فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه، أي أن الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الإمامة والاستخلاف». [2]

- والتوحيد عند الفاروقي هو رؤية عامة للحقيقة، وللواقع، وللعالم، وللمكان وللزمان، ولتاريخ الإنسانية ولمصيرها، ومن خلاله يفسر الأحداث والوقائع، ويستنبط نظام القيم والمعرفة والأخلاق، وتقوم هذه الرؤية التوحيدية» للفاروقي بدور المرجعية والأداة التحليلية في التفسير داخل الإطار الكلي، وتعتمد بدورها على عدة عناصر مفسرة هي:

أ- الثنائية : وهذا المبدأ يقسم (الكون) العالم إلى نوعين متميزين «إله، ولا إله. خالق ومخلوقات. أما نظام الإله فهو قاصر على الله سبحانه وتعالى وحده. فهو وحده الرب السرمدي الذي لا بداية له ولا نهاية. وهو الخالق المتعالي، المتفرد على الدوام، بلا شبيه ولا شريك... ونظام الخالق مغاير تماماً وبشكل مطلق لنظام

ص: 365

1- المسيرى عبدالوهاب موسوعة اليهودية والصهيونية، ج 1، مرجع سابق، ص. 54

المخلوقات، من حيث الكنه، والكينونة، ومن حيث الوجود والوظيفة. ومن المستحيل على الإطلاق أن ينصهر 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 يتسامى

المخلوق ليصير ويتجلى في صورة الخالق بأي منطق، ولا بأي شكل كان ظ(1)

ب- التصورية: وهو العنصر الثاني داخل الإطار التوحيدي الكلي الذي يتبناه الفاروقي، ويقصد به أن العلاقة بين نظامي الخالق والمخلوق فكرية تصورية في طبيعتها، وركيزة مرجعيتها في الإنسان هي ملكة الفهم. ويشمل الفهم بوصفه أداة للمعرفة، ومستودعاً لها كافة الوظائف المعرفية كالذاكرة والتخيل والملاحظة والحدس والإدراك... وكل البشر فطروا على الفهم بدرجة تكفي لمعرفة المشيئة الإلهية بوحدة من طريقتين أو بكتلتها: 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 العبثية والصدفية والفوضى، بمعنى «أن الكون له غاية خلقه خالقه من أجلها.. فالعالم كون مترابط ومنتظم ومتناغم، لا تفاوت 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 التدبير 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 للتطويع: يرتبط هذا المبدأ بالحلقة الثانية في سلسلة الإطار التفسيري عند الفاروقي وهي الغائية، فإن سنن الله تعالى في الخلق، ومنطق الخلق يقتضى إمكانية تحقيق غايته في الزمان والمكان في هذه الحياة الدنيا،

ص: 366

1- الفاروقي، إسماعيل. التوحيد مضامينه على الفكر والحياة ترجمة السيد عمر، القاهرة مدارات للنشر والتوزيع، 2015م، ص 52

2- الفاروقي، إسماعيل. التوحيد.. مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص 53

3- المرجع نفسه، ص 52

فيما بين الخلق واليوم الآخر. ولا بد أن يكون الإنسان بوصفه فاعل الفعل الأخلاقي قادراً على تغيير ما بنفسه... وأن الخليفة لا بد وأن تكون طبيعة وقابلة للتحويل وللتغيير في جوهرها وهيكلها وشروطها وعلاقتها بالفعل الأخلاقي الإنساني كشرط لتضمين النموذج أو القصد الإنساني في الطبيعة، أو تجسيدها له... والخليفة بعمومها مؤهلة لتحقيق ما ينبغي أن يكون، أو بالأحرى تجسيد المثال الإلهي المطلق في حدود الاستطاعة في الفضاء المكاني والزمني 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 وقادراً على القيام بهذا التكليف، ويترتب على هذه المقدمات المسؤولية والحساب «فالالتزام الأخلاقي مستحيل دون المسؤولية والحساب... ومبدأ المحاسبة متأصل في طبيعة المعيارية نفسها، وهو مبدأ قرآني كلي يمثل الأساس الذي يقوم عليه النظام الأخلاقي الديني الإسلامي برمته» (2).

ز) النموذج المعرفي التوحيدي والنظام الكوني: يوضح الفاروقي في هذا المبدأ علاقة بين التوحيد باعتباره رؤية تصورية ونظام معرفي بالحقيقة الاجتماعية والوجودية، وعلاقاته بالأشياء والإنسان، مبرزاً الارتباط بين النظام القيمي التوحيدي والظاهرة الطبيعية بخصائصها المادية والذي يتمثل في الضبط القيمي الذي يقدمه النموذج التوحيدي للظاهرة المادية، ويؤكد في هذا المجال المعرفي على حقيقتين كونيتين هما: (3)

أن الظاهرة الطبيعية حقيقية لا تنكر قط. لكنها ليست كل ما في الوجود. فالوجود ليس كله مادة محسوسة خاضعة لقوانين المعرفة الحسية/ هنالك 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- الفاروقي، إسماعيل. نحن والغرب»، المسلم المعاصر، العدد الحادي عشر (سبتمبر 1977)، ص 32-33

الأشياء. فهي فاعلة محرّكة بينما الأشياء والطبيعة جامدة محرّكة. وليس صحيحاً أن المعرفة لا تعرف يقيناً. بل إن لها علماً لا يقل شأنه عن العلوم الطبيعية له ضوابطه ومنهجه، وله أحكامه وله تاريخ حافل طويل.

كما أن رغبات الإنسان لأحوج ظواهر الطبيعة إلى الانقياد بالقيم المعنوية لأنها أميلها إلى الطغيان، وإفساد نفسها بنفسها كلما تعدت الحدود التي ترسمها لها القيم. لذلك، يوجب التوحيد علينا أن نلجم رغباتنا بلجام القيم، وألا نشبعها إلا بعد التأكد من أن إشباعها المطلوب لا ينتهك قيمة ولا يتعدى حداً. 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 هذا في مقابل ما أدعته المسيحية أن الطبيعة شر كلها ليست السعادة في الإسلام سعادة إشباع رغبات بل سعادة تحقيق الذات كلها من رغبة طبيعية، وبشوق 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 وبالتواصي والتأخي والمعروف.

المحور الثاني: معالم منهجية 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 طرحها في كتاباته، وقد اهتم بصورة أساسية بالظلال والتمثيلات للنموذج الغربي مع تقديم نظرة تحليلية للمبادئ والقيم الحاكمة في هذا النموذج والتصورات الكلية له ومسلماته والتي نشير إليها في العناصر التالية.

أولاً: 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 الكنيسة المحوري

(السلبى) في هذه النشأة، والصراع بين التيارين المثالي والوضعي، حيث يرى الفاروقى «أن معتقّي المذهب العقلي في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد أقاموا نظاماً عظيماً للفكر حاولوا بمقتضاه إعادة تأسيس الدعامة الأولى للثقافة الغربية والمسيحية على أساس عقلي. ولقد كان معظم الأوروبيين الغربيين ينظرون إلى الثورة الفرنسية على أنها الحركة الظاهرية التي أدت إلى تدعيم ذلك النظام وحاولت أن تضفي عليه الصبغة العالمية، ولقد كان فشلها اللاحق يمثل كلاً من العلة والمعلول لظهور مذهب النزوع إلى الشك الذي 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، يعتقان آراء تتعارض مع ملاحظات العلوم التجريبية؛ ولقد نجح ذلك النزوع إلى الشك في هدم المذاهب التي اعتنتها الكنيسة حول الكون، وأيضاً النظم العقلية التي بالرغم من منطقيتها كانت لا تزال تؤمن بصحة المبادئ الرئيسة للمسيحية). (1)

ومن ناحية أخرى تأثرت نظرة أوجست كونت الوضعية بالتطورات التي شهدها 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، ومثلما طبق الطب على وجوده الفردي المادي، يجب أن يبتدى في تطبيق العلوم الاجتماعية على سلوكه الاجتماعي وعلى سلوك الجماعة ككل، وطبقاً لأب 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

الفاروقي هو ما تعرض له العقل الغربي من صدمة في الحرب العالمية الأولى حيث «اصطدم الفكر الديني بالحرب العالمية الأولى، ودعا إلى الانسحاب والانعزال عن العالم ورأى الخلاص في القفزة العمياء إلى المسيح والسكون إليه وفيه وجودياً-وذلك حسبما رآه المفكر الديني الأول كيركجارد - ولكن عند صدمته بالحرب العالمية الثانية اضطر إلى التدخل...وما إن وضعت الحرب أوزارها حتى ظهرت الدعوات التي تنادى بالتخلص 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 الفلسفة كلها مسائل لغوية تفتيتية لا جوهر لها سوى ما وضعه المتكلمون من معان ألصقوها بالكلمات التي يتفوهون بها، وبالفعل عم فكر إير وفيتجنشتاين جميع دوائر الفلسفة في العالم الغربي، فأصبحت الوضعية المجردة-أي التقنية- مدار الدراسة العلمي في الطبيعة وهدفه الأول والأخير ، والوضعية المنطقية مدار الدراسة في الفلسفة

وحقولها، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأخيراً في الفكر الديني نفسه.(3)

ويرى الفاروقي 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 يسوغ التثليث والتجسيد وصلب الإله وموته وإعادته إلى الحياة وتخليص البشر بتعذيبه، إنما الشعور المسيحي يسوغ ذلك عند المسيحيين المؤمنين بهذه

ص: 370

1- المرجع نفسه، ص 8-9

2- الفاروقي، إسماعيل. التحرك الفلسفي الإسلامي في 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 ويكفر عن الإنسان خطيئته ويحدث له خلاصة. وبالتالي فالزمان والمكان؛ بل والخلق كله مفسود وساقط لا يستغرب من قيامه على تعارك جميع القوى والعناصر والمخلوقات التي يتألف منها بعضها مع بعض دون جدوى أو نهاية»(1).

وفي ضوء هذه العوامل والمؤثرات لا سيما المؤثر الديني نشأ الفكر التنويري 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 النقدي، وفي الوقت نفسه تبلور النموذج المعرفي الغربي مستمداً أصوله من الفلسفة اليونانية والإغريقية لاسيما في نزعتهما المادية بعد حالة الفراغ الذي تسببت المسيحية في إيجادها خلال العصور الوسطى.

ثانياً: المسلمات الأساسية للنموذج المعرفي الغربي

حدد الفاروقي أبرز المسلمات التي يقوم عليها النموذج الغربي وهي النزعة الشكوكية مبيناً أبعادها المعرفية في العقل والتصور الفكري الكلي الذي يحمله التصور الغربي، ويرى بان هذه النزعة الشكويه هي! الأساس المعرفي الذي ساهم في بناء كثير من القيم في النموذج الغربي بدءاً من عصر التنوير الأوروبي، ويؤكد على مخاطر النزعة الشكوكية التي «تفاقت 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 المحاكين للمثقفين في مجتمعاتهم. ويعود هذا الانتشار المشهود جزئياً إلى نجاح العلم بمفهومه الغربي، المنظور إليه على أنه بمثابة الانتصار المتواصل للعقل التجريبي على العقل الديني وروج الغرب تعريفاً للعقل الديني على أنه العقل الملتزم بتعاليم الكنيسة ورؤيتها. وفقدت الكنيسة في رأى التجريبيين حجيتها ومرجعيتها في تعليم الحقيقة من أمد طويل. بل إن

ص: 371

الكنيسة لم تكن يوماً ما أملاً لحيازة مثل تلك المرجعية والحجية»⁽¹⁾ ويقوم المذهب

الشكي على مجموعة من الافتراضات والاعتقادات المعرفية الأساسية هي: ⁽²⁾

لا شئ 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 الفاروقي بين نظرة المسيحية وتصورها لطبيعة الإنسان وبين تأصيلها للمذهب الشكي في مبحث الأخلاق الذي قام أصلاً ضد معتقداتها ومضامينها المعرفية وكانت سبباً في نموه وازدهاره حيث باركت المسيحية مذهب الشك الأخلاقي، وذلك باعتقادها أن الإنسان مخلوق ساقط بنيت جبلته على الإثم والعدوان والمنكر، لا أصل ولا جدوى من اجتهاده وعمله فحياته كلها كتلة من الخطيئة والفجور، والمجتمع ليس إلا ميدان الشيطان أرادت المسيحية أن تبرهن على ألوهية المسيح فرأت أنه يلزم للاقتناع بعملية التخليص التي قام بها الإله بتجسسه في المسيح وصلبه أن يكون الإنسان عاجزاً عن تخليص نفسه بفعله. لذلك حطت من قدر الإنسان ونفت الأخلاق من سلوكه. فاتفقت مع مبدأ الشك بأن سلوك الإنسان لا حقيقة معنوية أو قيمية فيه»⁽³⁾

ورغم تأكيد الفاروقي على بعض الجوانب الايجابية لهذا المبدأ الأساسي (مبدأ الشك في النموذج الغربي مثل احترام الذات الإنسانية وحمايتها، وهو ما أدى إلى توثيق روابط الاجتماع الغربي وذلك للاتفاق على ضرورة التعاون من أجل إشباع

ص: 372

1- الفاروقي، إسماعيل. التوحيد... مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص. 85

2- الفاروقي، إسماعيل. نحن والغرب»، المسلم المعاصر، العدد الحادي عشر، ص 22 سبتمبر 1977، ص 22

3- الفاروقي، 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 ألهمها وجعلها وحدها الحقيقية، 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 التشبيه الاجتماعي Socialization، التثقف الاجتماعي Acculturation التوحد الكيفي الاجتماعي Homogenization، التكامل الاجتماعي Adjustment. - وأدت الثانية إلى استعمار الإنسان لأخيه الإنسان بالجملة أي بالملايين.

غلا الغرب في استغلاله للطبيعة. فبالرغم من ازدهار العلوم الطبيعية على كافة أنواعها وتقديم التقنية في خدمة الإنسان فإن تأليه الرغبات ومنع العنف ضد الزملاء النمر أدى إلى اغتصاب الإنسان للطبيعة، أي إلى استثمار الطبيعة وتطويع قواها لإشباع الرغبات دون وازع أخلاقي، دون معيار يعلو على الطبيعة والرغبات معاً ويخضعهما لقيمه وأوزانه. فكان تلويث الموارد الطبيعية ونهب الثروة الأرضية بلا حساب مما أدى بدوره إلى قلب توازن الطبيعة في كثير من الحقول.

والنزعة الشكية التي يشير إليها الفاروقي ليست خاصة بالفكر الغربي الحديث أو المعاصر وإنما ترجع في جذورها إلى القرن الرابع قبل الميلاد والتي قامت في مواجهة تفسير الواقع عن طريق التأمّلات العقلية، كما ظهر عند السفسطائيين والذين جاؤوا من بعدهم من الشكّ الأول مثل بيرون، وإينسيديموس وكارنيادس وغيرهم، ثم ظهرت في الفلسفة الحديثة عند باسكال وهيوم وكانط والتي أرادت تقويض الإيمان الديني بالمفهوم الكنسي.

ص: 373

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 تفرغها من المضامين 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 أعفى تلك العلوم من التشدد الخاص بالموضوعية، ويأثرها إلى المرتبة الدنيا حتى لا تطالب بالموضوعية العلمية، أو حيث لا يمكن إحراز تلك الموضوعية، أبداً، فإنها قد أصبحت عرضة للهجمات من مذاهب النسبية، والتشكك، والذاتية، مما ساعد على إبطال أثرها بصفة أكبر وإفساد قوة متضمناتها (أي الإيمان،

والعقيدة والأمل والخير والواجب، والجمال،...) في تقرير الحياة والتاريخ» (1).

كما اهتم الفاروقي أيضاً بنقد بعض الدعاوى التي طرحها النموذج المعرفي الغربي الخاصة بنتائج العلوم الاجتماعية الغربية لا سيما ما يتعلق بالموضوعية والمحايدة وهو التناقض الذي يقع فيه المنهج الاجتماعي الغربي ففي الوقت الذي يؤكد فيه نسبية الحقيقة الاجتماعية فإنه يؤكد من ناحية أخرى موضوعية وحيادية نتائج العلوم التي تختص بدراسة هذه الحقيقة عنده حيث يدعى الغرب أن علومه الاجتماعية تتسم بالصفة العلمية لأنها محايدة، وتعتمد تفادى 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

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 يعنى المجتمع الغربي، أو يدعى التحدث عن الدين في حين أنه في الحقيقة يعنى المسيحية، أو يدعى التحدث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية، في حين أنه في الحقيقة يعنى بعض الممارسات العامة للمجتمعات الغربية»⁽¹⁾

ثم انتقد الفاروقي الاتجاه الذي 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 لنفس قوانين فهمها»⁽²⁾.

وقد أدى ذلك الخطأ الجوهرى في تعريف حقائق العلوم الاجتماعية والتعرف عليها إلى ظهور خطأ آخر هو أن أى شخص يقوم بالملاحظة يكون في إمكانه وضع القوانين التي تتحكم في الحقيقة الاجتماعية لو أنه اتبع القواعد العلمية بطريقة مدققة؛ ولكنه يجب ان يتأكد 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 الفاروقي العلماء الغربيين في تأكيدهم على الموضوعية رغم تحيزهم الكامن في خطوات منهجيتهم ونتائجها «حيث كان العلماء الاجتماعيون الغربيون من الجرأة بحيث أعلنوا أن أبحاثهم تتسم بالموضوعية، ولكننا نعلم جيداً أنهم يدينون بالتحيز وأنها غير مكتملة،... إن العقل الغربى، 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 الفاروقي على البعد الذاتي للباحث ودوره في إدراك الحقائق مما ينتفي معه صفة الموضوعية، ففيما يتعلق بإدراك القيم» نجد أن الشخص القائم بالملاحظة 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 بالملاحظة وفقاً لما تتطلب طبيعتها، ويعتبر إدراك القيم شيئاً مستحيلاً لو لم يتم إحداث ذلك التأثير من خلال قوتها المقررة أو إغرائها المؤثر، ولكن ذلك ليس من الممكن حدوثه بدون إعداد من قبل الشخص القائم بالملاحظة الذي يمر بذلك التأثير، وبدون التعاطف الوجداني مع الشيء إن اتجه الشخص القائم بالدراسة تجاه الحقائق موضع الدراسة يقرر نتيجة تلك الدراسة، وذلك هو السبب في أن الدراسات الإنسانية الخاصة بالرجل الغربي والتحليلات الاجتماعية للمجتمع الغربي التي يقوم بها العلماء الغربيون تسم بالضرورة بالصفة «الغربية»، وليس من الممكن أن تكون نماذج تحتذى لتطبيق دراسات على المسلمين أو مجتمعاتهم»⁽²⁾

وينتقد الفاروقي تشكل الذهن الغربي الذي يقوم على التعميم وإهمال الخصوصيات الثقافية والدينية والبعد الديني والأخلاقي على وجه الخصوص، وهي العناصر الأساسية المكونة للظاهرة الإنسانية حتى في أقل المجتمعات تحضراً»... إن الطالب الغربي الذي يدرس طبيعة الإنسان والمجتمع لم يكن في حالة تجعله يدرك أنه ليس بالضرورة أن تكون جميع الحقائق المتعلقة بالسلوك الإنساني، قابلة للملاحظة عن طريق الحواس، ومن ثم خاضعة للقياس؛ فإن الظاهرة الإنسانية لا تتكون من عناصر «طبيعية» على وجه القصد، بل يتدخل فيها عناصر أخرى تنتمي إلى نظام

ص: 376

1- المرجع نفسه، ص 14-15

2- الفاروقي، إسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص 14

مختلف، أى النظام الأخلاقي الروحي، وتقرر لها إلى درجة فائقة؛ وتلك العناصر لا تعد بالضرورة بمثابة نتائج لازمة لعناصر الطبيعة أو قابلة للاستنتاج من تلك العناصر، وهى لا- تتسم بالتماثل العالمي 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 الذي يعرفه العلم، وهو الأسلوب الكمي»⁽¹⁾.

ويشير الفاروقي 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 الميتودولوجية؛ 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 المتعمد للعلوم الاجتماعية من جميع اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها عرضة للتأثر بأي 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 الفاروقي 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- الفاروقي، إسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص 19

النموذج المعرفي التوحيدي المنتمي إليه، والنموذج المعرفي الغربي.

- وفي أحد هذه العناصر المشكلة للنموذجين وهو موقفها من «الإنسان» يرى الفاروقي أن الإسلام يختلف جذرياً، أولاً: مع الرؤية الإنسانية الإغريقية، التي تعترف بإنسانية المواطنين الأحرار، بينما تصنف العبيد في فئة أخرى أدنى من سابقتها. 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 تمايز بين البشر من حيث امتلاكهم جميعاً ناموساً طبيعياً وتدعي 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 بالأسويين والأفارقة وغير الأوروبيين عامة، إلى أدنى من مستوى البشر. فلم يستطع حتى رائد التنوير كانط، المنادي بالعقل الخالص، أن يصل بعقلانيته إلى نهايتها المنطقية، وخصص وضعية أدنى للأسويين والأفارقة». (1)

- أما رؤية الإسلام للإنسان التي يقدمها الفاروقي 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 لآدم عليه السلام لا تمتد أثرها على أبنائه، فضلاً عن أنها خالية من أي أثر كوني - أيضاً - ومن ثم فلا مكان لمفاهيم من قبيل «الخلاص اللاهوتي» لا يعرف الإسلام أي خلاص لاهوتي. فالخلاص في

منظوره مفهوم ديني غير مناسب. لا نظير له في المفردات الإسلامية والإنسان لا يواجه أي مأزق يحتاج إلى تخليصه منه». (2)

ص: 378

1- الفاروقي، إسماعيل. التوحيد، مرجع سابق، ص 138

2- الفاروقي، إسماعيل. التوحيد، مرجع سابق، ص 140

وفي مثال آخر لاستخدام الفاروقي «المنظور الحضاري المقارن» كأحد الأدوات المهمة في منهجيته في قراءة النموذج المعرفي الغربي، يطرح الفاروقي «النظام الاجتماعي» وموقف الإسلام، والمسيحية واليهودية منه، ويرى «أن الدعوة العيسوية الموجهة إلى داخل الإنسان مع خاصية الكراهية - غير السوية - للمادة التي تتسم بها الغنوصية، وتحول توجهها النقدي للسياسة القبلية اليهودية إلى إدانة كلية للدولة ذاتها، وللحياة السياسية برمتها... وليس لدى المسيحية الآن نظرية للمجتمع، فإدانتها 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 لفعالها الإنساني الحر المسؤول «يقتضى ذلك من المسلم النظر إلى الحياة بزمانها ومكانها بعين الجد، لارتباط فلاحه 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.

-علاقية القيميات.

ويصل الفاروقي إلى وصف دقيق لشكل الأمة. كما تحددها 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 أساسي لا غنى عنه في تحقيق أى إنسان لسعادته في الحياة الدنيا وفي الآخرة». (1)

ويقدم الفاروقي في صورة أخرى مقارنة بين النموذجين التوحيدي والغربي المادي من حيث المنطلقات المعرفية الأساسية والكلية، فالنموذج التوحيدي ينطلق من مصدرية القيم في النظر إلى لطبيعة وهو ناتج عن مبدأ التسخير والاستخلاف، لذا فالفعل الإنساني مع الطبيعة هو «الاكتشاف»، بينما النموذج الغربي ينطلق من مصدرية الذات

«الرغبات والدوافع» وهو ما جعل عنوان الفعل الإنساني في الطبيعة هو «الإبداع» والذي بدوره يعتمد على «القهر والسطو والسيطرة» .

وهو ما جعل النموذج التوحيدي نموذجاً منفتحاً يؤمن بالانفتاح والتواصل انطلاقاً من أصالة مبدأ «التغيير الإيجابي». في مقابل الانغلاق والانعزال في النموذج الغربي الذي ينطلق من أصالة مبدأ «الصراع والشر» في الاجتماع الإنساني.

وفي مقارنة بين الميثودولوجيا الغربية والإسلامية يصل الفاروقي بعد مناقشة

للميثودولوجيا الغربية إلى عدة نتائج أهمها: أن العلوم الغربية تعد ناقصة وهو ما طرحه تحت عنوان «نقائص الميثودولوجيا 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 تنتهك متطلباً حاسماً للميثودولوجيا الإسلامية، وهذا المطلب عند الفاروقي هو مبدأ وحدة الحقيقة-في مقابل تعددها في الميثودولوجيا الغربية - ويتناول الفاروقي 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 الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب بل إنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته

ص: 380

1- الفاروقي، إسماعيل. التوحيد، مرجع سابق، ص 182

التي تعد غايتها وغرضها النهائي، وتقاس 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 منفصلة عما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة، ولذلك، فإن أى

بحث يتعلق بالإنسان، يجب أن يتضمن موقف تلك الدراسة إزاء الغايات. (1)

2- وذلك المبدأ الخاص بالميثودولوجيا الإسلامية لا يتماثل مع المبدأ الذى يقر بوثاقة صلة الناحية الروحية، ولكنه يضيف إليه شيئاً يتميز بكونه إسلامياً، وهو المبدأ المتعلق بالأمّة؛ ذلك المبدأ الذى 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 يؤكد أن وصايا الله، أو الأمر الأخلاقي يعد بالضرورة شيئاً خاصاً بالمجتمع، إنه بالضرورة يتصل بالنظام الاجتماعي في الأمّة 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 الأمّة، وحتى في الصلاة التى تعد مواجهة شخصية للغاية مع الله وعبادته، فإن الإسلام قد أعلن أنها وسيلة لتحقيق الأوامر الأخلاقية المتعلقة بحب الغير وما يماثلها. (2)

3- إن الإسلام قد جعل قيمه متوقفة على تلك الأوامر، وذلك هو السبب الذى 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 تزدهر إلا إذا كانت الدولة ذاتها إسلامية، ذلك هو مغزى تجاوز الإسلام لحدود الفضيلة المسيحية، وفي حين أن المسيحية قد عرفت الخلاص في إطار النية، أى

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 بالأخريات 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 المجهود 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، وشرطاً 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 وتمثلاته

ربط الفاروقي في قراءته للنموذج المعرفي الغربي بين الأصول المعرفية من جهة والتجليات الواقعة في المشهدين الفكري والاجتماعي من جهة أخرى وهو ما نتناوله هنا تحت عنوان تجليات النموذج المعرفي الغربي وتمثلاته، والتي تظهر بشكل أساسي مجال الأفكار والقيم والمذاهب الفلسفية المتعددة ذات الأصل المعرفي الواحد.

أولاً: في ميدان الأفكار والمذاهب الغربية

أشار الفاروقي إلى بعض تجليات النموذج المعرفي الغربي وتمثلاته المعرفية وظلاله الاجتماعية لا سيما في ميدان الأفكار والمذاهب الفكرية واهتم الفاروقي اهتماماً خاصاً - أيضاً - بتمثلات 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 المباشر. فالمسيحية أبت أن تشرع للسلوك الاجتماعي وتركته للشيطان قيصر ، لأن الحياة الاجتماعية في نظرها، مقطوع منها وأبت أن تشرع للسلوك الفردي: لأنه ميدان الرغبة والرغبة شر في ذاتها فلا رأى للمسيحية إلا التنكر للرغبة ومحاربتها والانعزال عن الجماعة. وهذه الرهبانية 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- خلاص إلا- بالارتقاء في أحضان المسيح الإله المخلص... وإذا كان الدين خروجاً من مأزق الوجود، فلا حاجة للاعتناء بمأزق. ليذهب به القياصرة إلى حيث ألفت .(2)

3- الليبرالية : تقوم الليبرالية على الشك بأن علاقة الإنسان بالإنسان فيها حقيقة أخلاقية أو قيمية. فابتداء منه تعارض الليبرالية كل امتداد لتأثير الإنسان في الإنسان الأخر. 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 وحدها القادرة على تطويع الحقيقة الطبيعية. فالموجود الذي لا وجود لغيره : إله في ملكوته .(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- الفاروقي إسماعيل . نحن والغرب»، مرجع سابق، ص 23

2- المرجع نفسه، ص 24

3- المرجع نفسه، ص 24

نهائياً 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 تجنيدى Requisitionational بالضرورة لأن رغبة الطبقة عندها أولوية كبرى، لا تسق رغبات الأفراد معها بل تُتفَض وتُنكر، لذلك كان تصور علاقة الإنسان بالإنسان في الشيوعية: أن العامل زميل العامل أي وجد، وأنهما مجندان لخوض حرب ضرورية مع طبقة الرأسماليين المتسلطة، وأن حالة الصراع هذه: حالة دائمة إلى أن تُبِيد الطبقة الطبقة 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 عقلائي 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، أي التي تسلم بالصحة العامة للمعايير العقلية، ولا بالأديان التي تشهد صحوة إحياء تسعى من خلالها إلى التخلص من حالة الركود والوهن بالطرح العقلائي النقدي لمقولاتها على نحو يجسد قيماً إنسانية حقيقية. (2)

ثانياً: 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 البشرى كان يفسر - قبل حركة الإصلاح الديني - بإرجاعه 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 أنجبت الحضارة الإغريقية فلسفة إنسانية قوية تبناها الغرب واعتبرها نموذجاً يحتذى من عصر النهضة بيد 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 ويتآمر ضده، ولا تتورع عن الزنا والسرقة وسفاح أولى القربى، 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 انعكس عليها كلا الطابعين الفكريين. فلقد كان الفنان البيزنطي غير مهتم بالتعبير عن الطبيعة الطابعة للانتهائية في الإنسان، وهذا قدر مؤكد في فنه فوعيه بالإلهية المنزهة من الانزلاق في أدنى خلط بين الحقيقة القدسية وبين الطبيعة...ولكن هذه الأصالة السامية أصبحت ضعيفة خاصة بعد الاعتقاد بالتثليث وبعد أن لبست المسيحية ثوباً غنوصياً هيلينياً في مؤتمر نيقيا. ومن ثم فإن الفنان [المسيحي] في بحثه عن الحقيقة المنزهة لم يقف عند حد معين... بينما رأى الوثني الإغريقي الإله في الفكرة الأولى الثابتة عن الإنسان والطبيعة، فإن المسيحي الهيليني رآه مباشرة، في صورة مؤسلة -كاريكاتورية- للإنسان، وغير مباشرة، خلال لوحات روائية عن الإيمان، تلك اللوحات التي استخدم فيها البيزنطي الرموز والنصوص الدينية، ليوحى للمشاهد - بطريقة كلامية منطقية - عن الفكرة الأولى في تلك اللوحة أو ذاك. لقد كان الفن الإغريقي في مجموعه حسيًا... وكان الفن البيزنطي حسيًا في جزء منه، ومنطقياً في جزئه 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- الفاروقي، إسماعيل. التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص. 13

2- الفاروقي، إسماعيل. التوحيد.. مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص 123

مؤسلة تخالف الطبيعة .. ولهذا فإن الفن الالني الماسلحي في بيزنطة قد تنازل عن

النصف الأهم من وظيفته للفهم المنطقي(1).

خامساً: في ميدان الاقصاد، إن النموذج الغربي للتطور مبني على نظام الفائدة بأعلى درجاتها، ثم على الإنتاج فالاستهلاك، وذلك بالتالي يستلزم قدراً من الغش من خلال إعلانات مركزة مع بعض الإهمال في نوعية الإنتاج. إن النموذج الغربي للتنمية يعنى بالإنتاج الاقصادي والاستهلاك بصفة مركزة 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 جنيها 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 أى مخلفات عصر النهضة من أن الطبيعة يجب أن يقبض عليها ويناهض الإله بالتمكن منها رغم أنه كما فعل بروميشوس، ومخلفات المسيحية من أن الطبيعة، بل الخلق، برمته 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 تأكيدات ومنفياته، معتقدة أن المرغوب إطلاقاً هو المرغوب فيه فعلاً وأن ما بني على غير المرغوب فيه فعلاً ليس حقيقة بل أمنية تتمنى، وأن السبيل إلى معرفة الحقيقة السلوكية هو نفس السبيل إلى المعرفة الطبيعية، أى استقراء المحسوس وافترض النظرية المفسرة له والمثبتة به. أما المحسوس فهو الرغبات الكامنة في تحركات

ص: 386

1- الفاروقي، إسماعيل. التوحيد والفن المسلم المعاصر ، العدد 24(ديسمبر 1980) ص188

2- الفاروقي، إسماعيل. الإسلام في القرن المقبل، المسلم المعاصر ، ع 38(إبريل 1984)، ص 25

3- الفاروقي، إسماعيل. التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص. 12.

الإنسان المرئية الخاضعة للقياس الكمي. وأما العلوم الإنسانية فلا حقيقة فيها أصلاً فهي ليست علوماً بل آداباً تجمع ما يدور في قلب الإنسان وذهنه من تمنيات دون الاعتماد على الظواهر المحسوسة. (1)

ثامناً: الفردانية، على الصعيد الفردي دعت العلوم الاجتماعية الإنسان إلى الاعتماد على الذات وتقويتها لأنها منبع القيم المستقل والمرجع 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 الفلاسفة الذين دعوا إلى تمركز الأخلاق حول «الأنا» نيتشه على أساس أن الوجود كله نزعة إلى القوة والسيطرة. أما شوبنهاور فأكد 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)

تاسعاً: 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 أى تجربة أخرى. وتعتبر النظرية بمثابة قانون طبيعي عندما تثبت صحتها من خلال التجارب والملاحظات المتكررة. لقد تضمنت تلك النظرية دعوة لجعل العالم بأجمعه شيئاً قابلاً للتفسير ، ولقد تم إرغام الطبيعة أخيراً 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- الفاروقي، إسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص 11

الدرس الأول في هذه الدراسة : هو ذلك التكوين المنهجي المتميز لإسماعيل الفاروقي

، والذي استطاع أن يجمع فيه بين إدراك النموذج المعرفي الغربي من واقع الدرس والدراسة من ناحية ومن واقع الخبرة المعاشة من ناحية أخرى، وعل الرغم من معاشته لهذا النموذج إلا أنه لم يقع في أسرهم؛ بل نظر إليه نظرة نقدية من واقع نموذج المعرفي التوحيدي الذي اتخذ ميزاناً يمكن أن يزن به أى نماذج أخرى. وهو ما يلفت الفاروقي نظرنا إليه بضرورة التكوين المنهجي للباحث المسلم إزاء العلم الغربي فمع تأكيده على انفتاح ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية على التراث والمنجزات العلمية البشرية، إلا أنه يحدد طبيعة هذا الانفتاح وشكله بأنه انفتاح واع لا انفتاح المنبهر المأسور وهذا الانفتاح الواعي يتطلب «... إتقان 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 والمكان، 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 منهما نحو الآخر، ويتحقق ذلك عن طريق الوعي بالتوحيد ومعطياته في الانسان والكون والحياة.

الدرس الثاني هو الحاجة إلى درس النموذج المعرفي الغربي لتنفيذ المقولات التي أطلقها الغرب على نفسه وروج لها بقوة، واستقرت في أذهان بعض من وقعوا في أسر الوافد في الأمة المسلمة، وأهم هذه المقولات هي «عالمية» الغرب و«مركزية» الكونية

ص: 388

1- الفاروقي إسماعيل حساب مع الجامعيين»، المسلم المعاصر، العدد 31 (يوليو 1982)، ص 49 ص 32

و«حيادية علومه وموضوعيتها»، ومطلقة طريق نهضته وتقدمه، و«أحادية» ميزان التأخر والتقدم كما صورها هو.. والقراءة المعمقة للنموذج الغربي وعناصره ومكوناته وتجلياته توضح بما لا يدع مجالاً للشك تهافت هذه المقولات وردّها، وهذا ما جعل المسيري يقرر أن أى مشروع معرفي حضاري لا بد من أن يبدأ بنقد المشروع الغربي معرفياً وتفنيد مقولاته الفكرية وتفكيكها، وهو ما تعرض له الفاروقي في كتاباته لاسيما في سفره القيم التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة والتي اعتمد فيها على تفكيك النموذج المعرفي الغربي ورصده من منظور توحيدي، 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 بامتلاك نواة جامعة ناظمها التوحيد». (1)

الدرس الثالث هو ما قدمه الفاروقي من إدراكه لمسألة «التحيز» في الفكر الغربي ونموذجه المعرفي، وهذا الوعي الذي تشكل لدى الفاروقي اتبته إليه لا حقاً بعض المفكرين وقدموا له جهودهم 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 كامل. واكتشاف النموذج الكامل 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 الفاروقي 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 والمتناقضة أيضاً، وهو

ص: 389

-
- 1- عمر، السيد. صوب معايرة معرفية لمفهوم التحيز الثقافي من فكر المسيري ومنى 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 ومنى أبو الفضل، مرجع سابق، ص. 32

ما يسهم في تفسير كثير من مكونات ذلك النموذج وعناصره، فإبعاد الدين وتحديدًا

(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 «حوسلة الطبيعة والإنسان والعقل، مع إلغاء النموذج العلماني الشامل لمفهوم الإله أو تهميشه، ونسف مفهوم الإنسان الكوني، وتوظيف ذلك لصالح ترسيخ مركزية الإنسان الغربي، وتحويله إلى مستغل لبقية البشر ولكل ما بالكون، وذلك بإحلال العقل الأداة محل العقل النقدي». (1) في ضوء تغييب 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 والمسلّمات، إلا أنه يبدو ملموساً في تجلياته وتمثلاته، لذا حرص الفاروقي 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 وأسس الفلسفية؛ بل تكمن نتائج ذلك النموذج - أيضاً - في مجالات العلوم الرياضية والطبيعية (2).

خاتمة

- وقفت المنهجية الإصلاحية الحديثة والمعاصرة أمام مفصلين فكريين شكلا رؤيتها لعملية الإصلاح الأول هو الدين، والثاني، الغرب، ظهر ذلك عند محمد عبده،

ص: 390

1- المرجع نفسه، ص 15

2- انظر حول التحيز في العلوم الطبيعية مجموعة من الباحثين إشكالية التحيز (جزآن)، الجزء الأول، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نقابة المهندسين (مصر)، 1995، ص 363-514.

والأفغاني، 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 توحيدي حضاري وتفكيك مقولاته الأساسية، ثم نقد القراءات الاستلابية التي تبنت الفكر الغربي، ولا يكون ذلك إلا- بنقد جذور هذا الفكر وتمثلاته الأساسية وعناصره المكونة ومفاهيمه وتصورات، حيث إن الارتهان الحاصل لدى قطاع من المثقفين المسلمين إلى الفكر الغربي وثقافته ونموذجه المعرفي، أو القطيعة الكاملة والرفض الكامل - دون التأمل والتشريح الفكري- في القطاع المقابل لهذه الفئة المستلّبة فكرياً، لا يؤسسان لمنظور حضاري متكامل وعلمي نحو الحضارة الغربية وتصوراتها الأساسية؛ لذا فإن العقل الإسلامي المعاصر في حاجة إلى نماذج معرفية أكثر منهجية وعلمية لتناول الفكر الغربي ونقد 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 التوحيدي الذي يمثل لها إطاراً مرجعياً وهوية معرفية ومدخلاً أساسياً للإصلاح المعرفي، وهو ما استطاع الفاروقي في جمعه بين: الدرس التوحيدي، والدرس الغربي، والدرس المنهجي الفلسفي التحليلي.

والله من وراء القصد

ص: 391

الباحث: طارق الفاطمي

الباحث: طارق الفاطمي (1)

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 ثلاث؛ «تبعية الأخلاق للدين» و«تبعية الدين (للأخلاق واستقلال الأخلاق عن الدين».

تبعية 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 أصليين وهما: «الإيمان بالإله» و«إرادة الإله». فتقرر بمبدأ «الإيمان بالإله» أن لا أخلاق إلا بإيمان وأنه مصدرها وموجهها، فكانت الخصال الثلاث التي اعتبرت أمهات الفضائل: الإيمان، والرجاء والمحبة التي تفرعت عنها الفضائل الأخلاقية العقلية الأربعة: العفة والشجاعة والرؤية (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

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 ورثته الفلسفة الإسلامية، وانقسمت حياله الفرق الكلامية في المسألة التي عرفت في كتب الكلام والأصول بالتحسين والتقيح العقليين. ومن الانتقادات التي يوجهها 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).

تبعية الدين للأخلاق

تفرعت دعوى تبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الحديثة على القول بـ «مبدأ

ص: 393

1- سؤال الأخلاق (ص 33-34)

2- تفاصيل المواقف والآراء في شأن هذه النظرية في كتاب (Divine Commands and Morality)

3- سؤال الأخلاق (ص 53-54)

4- «إنما بعثت لأتمم 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 وسنده 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).

تتلخص دعوى «كانط» في كون الإرادة الخيرة متسامية في ذاتها لأنها مصدر الواجب الذي يجب أن يلتزمه كل فرد دون طمع في ثواب أو خوف من عقاب لأن الذي يمليه 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 قو «كانط»: «تبدو الأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه (...)، فإذا بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج مطلقاً إلى الدين، بل تكفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي»(2).

هكذا فبفضل 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 ان العقل الذي تنضبط به هذه الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب، وبين السعادة التي لا تصحب بالضرورة الفضيلة.

ويعترض د. طه عبد الرحمن على هذا الطرح بأنه إنما أعاد صياغة الأخلاق الدينية

بسلوكه طريقتين : طريق المبادلة وطريق المقايسة.

فتجد 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 التنزيه بمفهوم التجريد، ومفهوم محبة الإله بمفهوم احترام القانون،

ص: 394

1- أسس ميتافيزيقا الأخلاق، كانط دار النهضة العربية 1970م، بيروت لبنان

2- LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPL E RESON. :KANT، EP-23

ومفهوم التشريع الإلهي للغير بمفهوم التشريع الإنساني للذات ومفهوم النعيم بمفهوم الخير الأسمى (1).

وتجد أنه يقدر أحكام نظريته الأخلاق على مثال أحكام الأخلاق الدينية، فيقيس أحكام الدين المنزل على أخلاق الدين المجرد، فإذا كان في الأولى اللإله هو مصدر التشريع فإنّ العقل في الثانية هو مصدر القوانين وكما أن الإله في الأولى منزّه عن العلل والمصالح الذاتية في وضع تشريعاته للبشر، كذلك العقل الخالص 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 كانط 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 نظريته في الأخلاق على مبدأ «لا وجوب من الوجود» التي فصلها في كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية» (3). إنّ 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 سعياً منه إلى هدم كل الأنساق الأخلاقية في عصره (القرن 18م)، مدعياً أن الأخلاق مصدرها الوجدان الإنساني أو ما سماه الحدس الخلقى في الإنسان، أما الإرادة الإلهية والعقل فلا يمكن أن يكونا مصدرًا لمعرفة الخير والشر.

ص: 395

1- سؤال الأخلاق (ص 39)

2- المصدر نفسه

3- HUME, D: A treatise of human nature. Oxford. Clarendon Press

ويعترض د. طه عبد الرحمن على هذا الطرح بأن حقيقة الدين أشبه بالمؤسسة منه بالنظرية، فهو مجموع أحكام ومعايير تحدد كفيات 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 للمضرة، والأقوال الوجودية التي تجلب النفع وتدفع الضرر لا تعدو أن تكون أقوالاً أخلاقية فيلزم أن يكون الدين أخلاقياً بقدر ما هو إخباري(1).

والاعتراض الثاني أن ما يسميه «هيوم» الحدس الخلقي لا يعد أن يكون الفطرة السليمة التي خلقها الله في الإنسان والتي تنطبق عليها صفات التلقائية والجمالية والعملية، التي جاء الدين لصيانتها وإحيائها وإبرازها(2).

نقد الخطاب الفلسفي المعاصر المؤسس للحوار الحضاري:

قبل طرح البدائل الفكرية والفلسفية انكب الفيلسوف المفكر طه عبد الرحمن على قراءة ناقدة للمنظومة الأخلاقية التي تعد الخلفية النظرية والبراديجم الموجه للحوار العالمي المعاصر، التي رسمها بالأخلاق «الكلية وأنتجت 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 وتتحول إلى مثالية غير مجربة. وثانياً، ل أنها أخلاق أحادية فردية ليست محل إجماع وتوافق، إذ لم يتبناها غير الفيلسوف الذي نظر لها وأنتجها وثالثاً، لأنها أخلاق علمانية تنبذ الدين وتعالى عنه في زعم أصحابها، ما يجعل المجتمعات المتدينة ترفضها لأنها 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 المواصفات تكون أخلاقاً تعسفية تلغي 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 المواصفات والخصائص لأن تقود العالم وتوجه أخلاقه، ويكون الحوار المتمثل لهذه الأخلاق والمتمشرب لها والمعبر عنها الأداة التي تُبلِّغ لتبلغ مداها 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 توطر هذه المنظومة العالمية الأخلاقية المعاصرة في أفق اقتراح حلول لأزمات أربع يعيشها العالم في عصرنا أزمة اقتصادية تتفاقم وما فتئت تداعياتها تهدد العالم بانهايار للأخلاق والقيم، وأزمة بيئة لا مخرج منها إلا بتبني قيم وأخلاق موحدة، وأزمة سياسية تهدد العالم بمزيد من الدمار والاستغلال والاستبداد، وأزمة اجتماعية تهدد بانهايار البنيات الاجتماعية وفي مقدمها الأسرة ومكانة المرأة.

ويكتسي « الإعلان من أجل أخلاق عالمية في منظور د. طه عبد الرحمن أهميته من جهتين؛ أولها زيادة وعي الديانات بأهمية الحوار والحاجة إليه. وثانيها أن الديانات ما تزال قادرة على قيادة العالم والتنظير لمستقبله في ضوء الأخلاق الدينية،

واقترح حلول ناجعة وفعالة للأزمات التي يعيشها(1).

يتأسس نقد الدكتور طه عبد الرحمن للإعلان العالمي الأخلاقي، وتوصيات مؤتمرات حوار الأديان على تساؤلين أساسيين، وهما يشكلان في نفس الوقت الهدفين اللذين يجب أن تحققهما هذه التجمعات التي يعد انعقادها انتصاراً وشهوداً للأخلاقية الدينية، كما أن احترام شروطه ومعاييرته 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 حذف 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 ومراقبة لتبثيتها وترسيخها في النفوس.

أما الإخلال بشرط التقدم الخُلقي فيتلخص في ثلاثة مظاهر: أما الأول فيتجلى في أن الإعلان لا يقدر على تحقيق السلام العالمي، باعتباره قيمة إنسانية كبرى، إذ قصر الإعلان الحوار والسلام على أتباع الديانات وأقصى عدداً من المكونات وتناسى أن الدين أداة في أغلب الأحيان يفعل ولا يفعل في الحياة العامة وتدبير المؤسسات، ولا سلام إلا باستيعاب كل الأطراف التي يشكل أتباع الديانات في العالم جزء منها.

وأما المظهر الثاني من مظاهر الإخلال بالتقدم الخُلقي اقتصر الإعلان على الحد الأدنى من الأخلاق، بتركيزه على 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 التفاضل والتفاوت الواقع بين الأديان، لتحقيق التقدم الخُلقي 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 الخُلقي 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 الخُلقي أساساً للحوار الحضاري

التقدم الخُلقي المفقود في «الإعلان من أجل أخلاق عالمية»، جعله وغيره من الإعلانات، لا يرقى لأن يكون مرجعاً للأخلاق العالمية التي يبنى عليها الحوار الحضاري، ما جعل د. طه عبد الرحمن يضع أربعة معايير أساساً 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 الأربعة⁽²⁾ يجب أن تتوفر في دين واحد حتى يستوفي مقومات التقدم الخُلقي العالمي، وفي مقدمتها: معيار الوعي بالصلة بين الدين والتخلق ذلك بالربط بين العمل الديني والسلوك الخُلقي، ما يعني أن زيادة العمل الديني والإقبال على أدائه بشروطه ينعكس 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 التوسع الأخلاقي حيث تشمل المعاملة الإنسانية جوانب مهمة من الممارسة الأخلاقية.

وتستوعب 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 تتراكم التجارب والمعارف الإنسانية، فإنّ طور الاكتمال 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 التشهد، وميّز ودقق وأصل عدداً من القيم والأخلاق المشتركة في مقدمتها التسامح والتفاضل 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 مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاؤُا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» [المائدة: 48]. إذ الدين الخاتم يوافق طور الاكتمال البشري على المستوى الخلقي والإيماني والعملي، ما يؤهله لأن يكون المرجعية والدعوة التي يقبلها العالم وتلبي حاجاته في المجالات المختلفة. ما يجعل الهيمنة بمفهومها الأخلاقي القرآني أساس ومرجعية الحوار الحضاري.

جدلية الحوار والاختلاف

خلق الله تعالى الكون على أسس وقوانين وسنن ثابتة بثها في ثنايا آيات الذكر الحكيم، وأصل هذه القواعد ترجع إلى حقيقة مفادها «وحدانية الخالق واختلاف المخلوق»، وينتج عن هذه الحقيقة المطردة أصلاً جعلهما الدكتور طه عبد الرحمن مدار فكره والمرجعية النظرية في تصوره لقواعد الحوار وسننه.

ص: 400

1- أخرجه الأمام 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 وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ » (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 وتشديد صرح حضاراتها، وجعلها شرط الاستقرار والأمن العالمي، قال تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (2)، وقد ذهب جلّ المفسرين للقول بأنّ الله تعالى إنما خلق الناس للاختلاف في مصائرهم وتوجهاتهم واختياراتهم 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 الحوار» (4)، و«الأصل في الحوار الاختلاف» (5). وجعلها الأساس الفكري والفلسفي 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 سنني 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 وترجيح شيخ المفسرين الإمام الطبري في تفسيره جامع البيان (15/ 537)

4- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ص 27).

5- المرجع نفسه (ص 28)

إلى المنازعة والفرقة وهي تناقضات وتقابلات يصعب الجمع العقلي والواقعي بينها؟

العلاقات الحضارية تنطبق عليها كل المواصفات السابقة، فالاعتراضات على الحوار التي قدمها د. طه عبد الرحمن هي التي أنتجت تصورات ونظريات الخلاف والتدافع في العلاقات الحضارية في تفسير ماضيها وواقعها، وتوقع واستشراف مستقبلها، كمنظريّة صراع الحضارات. ما أحال العالم إلى حلبة لاستعراض القوة والتسارع نحو السيطرة والهيمنة، ما أوجع العنف في أنحاء العالم وزعزع الاستقرار والسلام.

والعالم المعاصر يشوف إلى تنظير تنتج عنه ممارسة وقيم كونية تنقذه من دوامة العنف والعنف المضاد والصراع للبقاء، وهاجس التنافس للسيطرة، وتعصمه من الكدر والضنك، وتضمن له الراحة والطمأنينة النفسية والاستقرار الاجتماعي، وفوق كل ذلك تملأ الفراغ الروحي الذي خلفه الفكر المادي.

الحوار النقدي

يقترح الدكتور طه عبد الرحمن ليتقبل العقل هذه الإشكالات والتعارضات الظاهرية السابقة، ما اصطلح عليه بالحوار النقدي، أو الحوار العقلي، أو الحوار، الإقناعي أو الحوار الاعتراضي. وهو حوار أصيل في الحضارة والفكر الإسلامي، لأن أصل قواعده مستمد من القرآن الكريم، فوسمه المسلمون بـ«المناظرة». وعرفه بالقول: «هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات أو -قل الاعتراضات- التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على الرأي - أو قل 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 طائفيّاً أو حضارياً فكريّاً.

الحوار النقدي في فكر الدكتور طه عبد الرحمن حوار حضاري، باعته الأخلاق والقيم التي تجمع الإنسانية وتوحد وجهتها، وتقلص هوة الخلاف بينها، لأنه ينبني

ص: 402

1- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ص 33).

على إيمان عميق بالاختلاف وقبول الآخر، لذا فقد جعله ينافي مزلق ثلاثة : العنف(1) والخلاف (2) والفرقة(3) .

يهدف تأسيس قواعد الحوار على أرضية الحوار النقدي الإقناعي إلى ترسيخ القبول بالآخر المخالف، وتشجيع حرية الرأي المبني على أسس استدلالية مقنعة لا مجرد التشهي أو التقليد وذلك باعتماد الإقناع بالحجة وصحة الاستدلال، والنظر في مناسبه للمجال والحقل المعرفي والموقف الحواري، وطبيعة المحاور، واعتماد الإذعان للصواب في حال ظهور الحق تقاديا 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 الوقائع المشتركة في التاريخ الإنساني، والقيم المشتركة التي توحد قناعات الأقسام، وتحفظ مصالحهم وتضبط أحوالهم، والأدلة المشتركة التي تسمح بتبادل الأفكار والتعبير عن القناعات واستمرار جسور الحوار وتفعيل قنواته.

الحوار الاختلافي بين الأمم والحضارات والأقسام، يدعو إلى الاجتهاد وتطوير الملكات والبحث عن حلول وإبداع طرق جديدة وملائمة للاستدلال، وأدوات، الإقناع، ما يدفع إلى توليد الأفكار، ولأن الاختلاف بين الأقسام والحضارات المختلفة يكون أشد فإنه ينشط الحركة الفكرية، فيكون أدهى إلى التفلسف 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 الفلسفي (ص 47)

وبنذ أفات الحوار السابقة (العنف والخلاف والفرقة) يعوض الحوار والتكامل منطق الهيمنة والسيطرة والقهر والسلطة، حيث يكون الحوار الإقناعي أداة للتكامل الإنساني بحيث يحرص كل قوم على حفظ المشترك القيمي والمعرفي والمصلحي، وتسعى كل أمة إلى الإسهام في هذا التكامل من منظورها الفلسفي في أفق ما وصفه د. طه عبد الرحمن «بالميثاق الفلسفي»⁽¹⁾ على غرار «الميثاق الاجتماعي» الذي يتنازل فيه كل طرف عن وعي وطواعية عن بعض حقوقه واحترام واجباته في سبيل حفظ مصالح الجماعة وتحقيقاً لتكاملها.

المفاهيم الإسلامية الموجهة للحوار الحضاري

إن تأثيل المفاهيم أحد مرتكزات القوة في الخطاب الفكري والفلسفي للدكتور طه عبد الرحمن فنقده للخطاب الفلسفي المعاصر، والمفاهيم التي أنتجها والتي لها حمولة فكرية، وأبعاد تطبيقية تتنافى في أغلب الأحيان مع مقاصد الدين الإسلامي الذي استدل على أنه المؤهل لأن يمثل الأخلاق العالمية من بين الأديان العالمية، والتوجهات الفكرية المعاصرة، كما بينت في المبحث السابق.

فإن نظريته في الحوار تتأسس على مفاهيم أهمها مفهوم المؤاخاة الذي يعوض مفهوم المواطنة الذي أنشأته النظرية الليبرالية والنظرية الجماعانية، ويرتقي بها لتواجه تحديات عالم اليوم⁽²⁾. والمؤاخاة في منظوره امتداد لمبدأين مبدأ الإخلاص الذي يهبها الإتصال ومبدأ الأمة الذي يهبها الانفتاح.

مفهوم الإخلاص

الإخلاص يعطي المواطنة الاتصال بين الممارسة الواقعية والأصل الذي يستمد منه، فيرى أن حقوق الغير واجبات إلهية، ولهذا المفهوم بعدين يعدّهما د. طه ركنين أساسيين لتوسيع مفهوم المواطنة، أما الركن الأول فهو «دوام التجرد من أسباب

ص: 404

1- نفسه (ص 47)

2- روح الحداثة (ص 230)

الظلم»، وأما الركن الثاني فهو «دوام التوجه إلى المتجلى بالحق»⁽¹⁾ فيجد أن تواصله وحواره وصلته بالآخر عبادة وله أجر أو وزر، فيحرص على حسن الصلة ومراعاة أمر الله فيها، وقد يتنازل عن بعض حقوقه ارتفاعاً 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 التفاضل بين الناس التفاوت في تحصيل الأخلاق والتحقق بها وتمثلها، فتتقل الأمة من مرتبة الامتثال والخضوع للأوامر والنواهي، إلى مرتبة المعاني 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 المنفتحة، والأركان الأربعة 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، فستان بين الحوار الذي يحمل الخير للإنسانية، ويحرص على سعادتها الممتدة في الدنيا والآخرة، وبين حوار غايته رعاية مصالح مادية، وتوازنات إقليمية ودولية، وإرضاء الفئات المنتازعة والمفترقة. فهو

ص: 405

1- نفسه (ص 223-224)

2- نفسه (ص 227)

لا يضمن أن تنحرف إلى المزالق الثلاث التي تسف 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 الاكتمال الإنساني والتقدم الخُلقي البشري، أولها الميثاق الأول الذي قال فيه الله تعالى: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشَّاهُمْ هَدَاهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ سَدَّ هَدَانَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» [الأعراف: 172]، حيث يخوّل تمثل أخلاق هذا الميثاق والالتزام بعهدته ربط العقل بالشرع فيتحول من طور «التجريد» إلى طور «التسيد». وثانيهما حدث شق الصدر الشريف للنبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم فيربط العقل بالقلب، وثالثها حدث تحويل القبلة الذي يخوّل العقل الارتباط بالحس(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 ربه بين خلقه وطهر 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 والعوائق . ولا يكون له ذلك إلا بأخلاق متجذرة 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 الأملي، الطبري (ت 310هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة (1420 هـ / 2000 م).

الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية 2006م.

روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2006م.

سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2000م.

سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مركز الثقافي العربي،

ص: 407

الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2012م.

مسند أحمد، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت 241 هـ)، حققه: شعيب

الأرنؤوط 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

- مجموعة كبيرة من المصطلحات المتقابلة التي تزين فكر المفكر الكبير محمد عمارة وكتاباتة، وهذه الثنائيات المتجاورة مع بعضها تعبر عن نسيج فكري محكم في منجزه الابداعي، تتبلور من خلال استعمالاته لها، وتداوله لهذه المصطلحات: (داخلي -خارجي تخلف - تقدم استقلال - تبعية عالمية - عولمة، تنوير - تزوير، الولاء- البراء، الوحي - الكون، الدين - الدولة، الموروث - الوافد، التدافع - الصراع)

- هذه المصطلحات المتقابلة والمتصارعة والمتدافعة فيما بينها، تشكل بحق صراعاً حضارياً ومعركة للمصطلحات؛ لكن معركة المصطلحات في هذه الدراسة المتصورة 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 المتداولة والمشاركة بين العالمين الشرقي الاسلامي والغربي مما يشكل خلطاً 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 اسلاميا 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 مقولة لا مشاحة في المصطلحات، اذ اثبت ان هناك مشاحة وان هناك مشاحة وان هناك اختلافا بين المصطلحات التي نحتاج إلى تثبيتها و معرفتها بالدقة لا زاله اللبس الحاصل بينها وبين المفاهيم المختلفة و المستخدمة في الحضارتين الاسلاميه والغربية: و من هذه الكتب: ازاله الشبهات عن المعانى المصطلحات، دار الاسلام، القاهرة - مصر، الطبعة الاولى، 2009، و كتاب: الوسيط في المذاهب و المصطلحات الاسلاميه، نهضة مصر، مصر، بدون طبعة ولا تاريخ.

-وما نقصده بهذا المقال من معركة المصطلحات هو انعكاس المعركة الفكرية على ارض الواقع المعاش لتعود مرة اخرى إلى عالم الفكر وتبيان جدلية العلاقة بين الشرق الاسلامي المُستعمر، 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 الإسلامي (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 وتضيع 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 الديمقراطية، التأويل)، و(التدافع) يعني: (التعددية العالمية، الالهية، الموروث، الشورى، النص)، انها رؤية غربية، ورؤية نقدية بينها المفكر عمارة.

الصراع والتدافع:

- يعدّ عمارة (التماس الحضاري) حالة صحية 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 28، 122

بين الحضارات وبقوة، 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 تؤكد لها وجود سمات وخصائص متميزة فيما بين الحضارات المتعددة، تصبغها بشخصيتها القوية وتاريخها العريق، فلأبناء هذه الحضارات علاقات مختلفة في المفاهيم المركزية (الله الانسان الفرد الجماعة الدين الدولة)، والتاريخ لم يشهد تمانعا من الاتصال او التفاعل بين هذه الحضارات، فلا يوجد سبب يمنع من التقاء هذه الحضارات بما يشكل عاملا صحيا 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 لاكثر 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 موقفها بوضوح اتجاه الحضارات الاخرى، والتي أكدها همغتون في كتابه (صدام الحضرات) 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 (العولمة)، والتي كانت (العلمانية) سبيلها والقائد اليها، بما يحقق (مركزية حضارية)، وحدوية عامة، ترفض الآخر وتفرض القوة والهيمنة على العالم وتلغي الشريك والتميز الحضاري والثقافي وصولا إلى عولمة وكوكبة وكوننة 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 القهرة - 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 نقدي، 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 تزيكيتنا لمنهاج الاسلام في التدافع والتسابق بين الحضارات على طريق التقدم»⁽¹⁾، منعا للانغلاق في الحضارة الاسلامية، ودفعاً للعداء من قبل الغرب، فـ (الصراع) - قرآنيا - يعني ان يصرع الطرف الاخر ويلحق به حالة (الفناء)، انطلاقاً من قوله تعالى: «سَخَرَهَا عَلَيْهِمْ . لِيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعْجَازٌ نَخْلٌ خَاوِيَةٌ» الحاقة 7/ وهو مرفوض قرآنيا، اما الدفع والتدافع الذي يؤسس عليه عمارة علاقات الحضارات والتوازن الاجتماعي، فهو يعني التحريك من درجة إلى درجة اعلى مما يؤدي إلى تصحيح العلاقة بين الاطراف المتعددة، من هنا يبدو الفارق واضحاً بين صراع يؤدي إلى الفناء، وبين دفع يؤدي إلى التحريك ليصل إلى درجة (الولي الحميم) انطلاقاً من قوله تعالى: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» فصلت 34/، «فَهَزَّ مُوْهُم بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» البقرة/251، «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَادِمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» الحج 40/، وهذا هو السبيل الاسلامي: «التدافع الحضاري الذي هو حراك وتنافس وتسابق يحافظ على التعددية، ويتوسط بين الصراع السكون هو فلسفة الاسلام وسبيل حضارتنا الاسلامية في العلاقات»⁽²⁾، وفلسفة التدافع هذه ليس مجرد فكر اسلامي يخضع للاجتهاادات، 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 او العالمي والواقعي، والذي يعني به فصل السماء عن الارض، بما يقع مقابلا للمقدس، أي الديني الكهنوتي النائب عن السماء، المحتكر للسلطة الالهية والمالك لكل مفاتيحها بجعله سلطان الدنيا وقدااسة كسلطان الدين، وقدااسه بما يحول المتغيرات الدنيوية ثوابت مقدسة يحكم بها المتغيرات العلمية والقانونية والاجتماعية بثوابت الدين(1).

- ومن هذا التعريف الذي قدمه عمارة للعلمانية تبين ان 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 فوق سماوي عن كل ما هو ارضي سفلي، وتبعد الروح عن مسار الحياة الواقعية للانسان تتيح للعقل والتجربة مسؤولية تدبير الانسان لنفسه في الارض، انطلاقا من واقع معاش تعدّه مصدرا وحيدا للفكر والممارسة الدنيوية في الميادين المختلفة (الاجتماع والاقتصاد والتعليم والاعلام) بعيدا 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)، وتبقي السيف الزمني

(المدنية)، تاركة الثورة العلمانية الحياة الروحية خالصة للكنيسة، مستمسكة لادارة شؤون الحياة بالعقل والتجربة رافضة للدين اللاهوتي، فكل ما هو في الارض لا يحتاج إلى رعاية الهية وقوى خفية فالعلمانية : «هي جعل المرجعية في تدبير العالم انسانية خالصة ومن داخل العالم، دونما تدخل شريعة سماوية هي وحي من الله المفارق لهذا العالم(2).

- ويرجع عمارة سبب انتشار العلمانية في أوروبا إلى التصور المسيحي للعلاقة القائمة بين الدين والدولة ومن خلال مقولة 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 شبهات 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 توسع العلمانية الموروثة الغربي اليوناني من خلال 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 ثلاثية صراعية، وضعها كل من ميكافيللي وهيجل ودارون فميكافيللي تقوم فلسفته السياسية على التحلل من الاخلاق اعتمادا على فلسفة القوة والصراع والنفعية، وفلسفة هيجل تعتمد على الصراع بين الفكرة ونقيضها ونقيض النقيض، وفلسفة التاريخ عنده هي علاقة صراع بين العصور، ويعتمد اصل الانواع الذي ألفه دارون على فكرة البقاء للأقوى والاصح، والدمار والاندثار والفناء للاضعف(2).

-ومن هنا، فما تواجهه الامة الاسلامية من التحديات القادمة من الغرب ومن العلمانية، هو ليس تناقضا واختلافا في الرؤى، وانما هو صراع يمثل قطبه الاول التيارات والاتجاهات المختلفة والممثلة للامة ويمثل قطبه الاخر الهيمنة الغربية(3).

- وفي معرض نقده للعلمانية، يؤكد عمارة ان نظرية العلمانية فضلا عن اعتمادها 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 الالهى الروحي - الدين والمعتمد في ازدهار العمران 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 والرعاية ايضا: «وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ

ص: 414

1- الاسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، مصدر سابق، ص 25

2- العالمية الاسلامية والعولمة الغربية، مصدر سابق، ص 19

3- عمارة، محمد الحوار بين الاسلاميين 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، وهما اليجاد والتدبير، وهو المستخلف للانسان بالشورى ليقوم العمران الانساني، بما يمتلك الانسان من ارادة وقدرة واستطاعة وعزم يحتاج اليها في عملية اقامة العمران(1).

- فالعلمانية التي يراها الغرب نموذجاً عالمياً يحقق لها العولمة والكوننة، تعتمد على نزعة المركزية المعبرة عن نموذج الحضاري والمعتمد على اقضاء الاخر الحضاري عن طريق اقامة الصراع ونشر روح الاستئصال للبنى التحتية - كما يعبر عمارة - للموروث الفكري الحضاري للحضارات المختلفة(2)

- فالعلمانية باختصار نموذج مركزي وحدوي يعتمد على العقل، ويرفض السماء والتشريع الالهي، ويقصي الآخر، على وفق الثقافة التي تتميز بها عن ثقافة بقية الحضارات، لكن العالمية التي يريدها الاسلام، كما يصورها عمارة، من منظور قرآني، تختلف جذرياً عن العالمية العلمانية الغربية، فهي محكمة للذات الالهية في الخلق والرعاية والتدبير ويعطي لنا تعريفاً مميزاً يؤكد فيه صفات وميزات مثالية تخلق واقعاً تعددياً، فهي: نزعة انسانية، وتوجه نحو التفاعل بين الحضارات، والتلاقح بين الثقافات والمقارنة بين الانساق الفكرية، والتعاون والتساند والتكافل والتعارف بين الامم والشعوب والدول ترى العالم منتدًى 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 الامم والحضارات(3).

- ومن خلال هذا التعريف، تبين لنا الفارق الشاسع بين العالميتين، فهنا نزعة انسانية، وهنا تفاعل وتلاقح وتعاون وتساند و تكامل بين مساحات كبيرة تحتفظ كل منها بهويتها ومصالحها 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 - رافضا 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، والمشارك الانساني العام، اما العولمة الغربية فإنها صراع وتفتيت وفوضى - يسمونها خلاقة، في اطار الهيمنة الغربية، التي تريد صب العالم في القالب الحضاري الغربي دون سواه» (1)

التنوير والتزوير:

-فكرة التمايز التي دعا اليها عمارة لعلاقة اساسية بين الحضارات المختلفة، عدتها الحضارة الغربية مجرد اكدوبة فالحضارة انما بدأت في الغرب - ارض اليونان اصالة، وانتهت بارض أوروبا 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، وتصور العلمانية هذا للحضارة الاسلامية دعا كثيرا من المهتمين بالشأن الثقافي والفكري للامة وتردي اوضاعها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فضلا عن الانبهار بالمدنية الاوربية الحديثة، دعت كثيرا من المهتمين بالشأن الثقافي والفكري، إلى ان يكونوا دعاة للأوربية والتغريب تحت شعار (التنوير)، ومن خلال تحديد العلاقة بين (الموروث والوفاة) (2)

- تتجلى العلاقة للوفاة 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، فتكون درعا وهامشا لهذه الحضارة الوافدة، وان يكون العقل (العربي الاسلامي) عقلا- تابعا للغرب، وان تكون الثروات والخيرات الممتدة نهبا للقادم الجديد، وهذا جراء الاحتكاك العنيف للحضارة الغربية مع الحضارات الاخرى (3)

ص: 416

1- نفس المصدر، ص 11-13.66

2- الاستقلال الحضاري، مصدر سابق، ص 11

3- نفس المصدر، 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 سلبها ومسحها كما حاول الغرب (1).

- يميز عمارة بين نوعين من الوافد، الوافد الذي كان قادماً من اليونان والممتزج بالحضارة الإسلامية، والذي هضمته الحضارة الإسلامية ووظفته بما يخدم مصلحتها بالدفاع عن عقيدتها ووجودها من أن تمر بمرحلة (التراجع والاستضعاف) التي مثلتها حال الأمة مع الوافد الأوربي الحديث، والذي لم تتمكن الأمة من تمييز وفرز النافع من الضار فيه (2).

لذلك انقسمت الأمة تجاه هذا الوافد إلى مجموعة اتجاهات: رافضة 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، والاختذ بما هو نافع ومفيد من الوافد، وبما يحفظ للأمة هويتها واستقلالها الحضاري، وبما يمثل فكرة التدافع الجوهرية في منظومة عمارة الفكرية، وهو التيار الوسط النابع من الوسطية الإسلامية الداعي لها، وهو تيار التجديد الديني أو الجامعة الإسلامية التي لا يدعي عمارة انتسابه إليها فهو شرف لا يدعيه واتهام لا يدفعه (3).

ما هو التنوير؟

التنوير Enlightenment مصطلح لم يكن له معنى كما هو شائع اليوم في عالمنا، وفي الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية والعربية - كما يرى عمارة، باعتبار أن 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 التنوير والتزوير، مصدر سابق، ص 19.

- ويفرق عمارة بين فكرة التنوير الغربي كما عرفت عند الغرب في القرن الثامن عشر الميلادي، باعتبارها حركة احياء حضاري لا ديني، تحل العقل والعلم والفلسفة محل الله والوحي والدين وبين فكرة التنوير الاسلامي التي يدعو لها عمارة ويتبناها، فالتنوير العلماني يحاول ان يقيم اسس المعرفة لكتاب الكون على العقل والتجربة، ويبعد فكرة الوحي عن مصادر المعرفة والعلم مجال التنوير الغربي المحسوس والمعقول فقط، من دون ان تكون وسطية او علاقة بين الدين والعقل(1).

- ان وجود تنوير غربي بما يملك من سمات تحدد هويته، لا يمنع من وجهة نظر مفكرنا ان يكون هناك تنويرا اسلامي تتجدد مضامينه ومحتوياته على وفق الهوية الاسلامية، فالله سبحانه نور: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» النور 35 ، والقرآن نور: «فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» النعابن ، 8 ، والاسلام نور: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» البقرة/257 ، والرسل نور: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» المائدة/15، والحكمة نور، فهو تنوير يؤمن بالله والرسل والدين والقرآن بما يشكل معرفة تنويرية متميزة: فنحن اذن امام تنوير اسلامي متميز لتمييز الاسلام ونسقه الفكري، وتطور حضارته انه ثمرة اسلامية خالصة وخاصة وليس كالتنوير الغربي، رد فعل ناقص وناقض للدين»(2)

-فالتنوير الاسلامي لا يقف عند حدود المحسوس والمعقول، فهو ينطلق باتجاه المطلق ، يؤمن بالدين والوحي، ويعدّ الوحي مصدرا من مصادر المعرفة، ويرفض ان يتعارضها معا، فالمعرفة الاسلامية تقوم على العقل والنقل والتجريب والوجدان، ويقيم علاقة واضحة بين الدين والدولة وفق نظام الاستحلاف والحاكمية، وهو لا يفصل

ص: 418

1- المصدر السابق، ص 223-225

2- نفس المصدر، ص 26-27

الدين عن الدولة، ولا- يسلم مقدرات كتاب الكون إلى الانسان فقط، بل هو يجمع بين ثنائيات متفرقة : دنيا ودين المادة والروح الفرد والمجموع الذات والآخر(1).

- ويؤكد عمارة ان الرفض للتنوير الذي يجعل الانسان بدلا من الله لا يعني انه يريد ان يجعل الله بدلا من الانسان وانما هنا تظهر الوسطية الاسلامية وموقفها بالجمع بين الايمان بوجود الله تعالى وبوجود الانسان والعلاقة القائمة بينهما، على وفق نظام الاستحلاف لاقامة العمران الإنساني، هذا من جانب، 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 - التنوير الاسلامي، لا يقاطع معرفيا الموروث الديني او يحلله بدلا من التقدم والتطور، وانما يجعل التجديد الديني هو الجامع بين هذه العناصر المختلفة(2).

- وبهذا يستطيع وبرؤية نقدية من خلال التمييز بين التنوير الاسلامي والتنوير الغربي، ان يميز ايضا بين التنوير الذي دعا اليه بعض المهتمين بالشأن الثقافي للامة

خلال احلال العلمانية بمفاهيمها التنويرية المعتمدة على العقل بدلا من الوحي، واعتبار مصدر المعرفة المحسوس والمعقول، ورفض المطلق، فهذه كلها مجرد شعارات لاتلائم 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 وسحبها إلى العالم الاسلامي تزويرا وليس تنويرا كما يرى عمارة ذلك، ومن التزوير ايضا ان تنسب دعاوى التنوير 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 شبهات العلمانيين، مصدر سابق، ص 29(والنص السالف كلمة تقديمية للشيخ جاد الحق على جاد الحق)

4- الاسلام بين التنوير والتزوير، مصدر سابق، ص 227-275

- ان التنوير الحقيقي بما يحافظ على الموروث الاسلامي ويحافظ على هوية الامة، والموروث ليس هو الذي له مدى متباعد وضارب في 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 الحقيقي ، ان الموروث الحقيقي هو الثوابت التي تحافظ على عناصر الهوية الثقافية باعتبارها ثوابت خالدة، كالعربية واللغة والتدين والقيم والوسطية الاسلامية، فاللغة العربية خالدة بخلود القرآن، وهي صامدة امام كل التحديات الاستعمارية ومحاولات السلخ 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 الجامعة لكل صنوف الخير ، باعتبار ان امتنا الامة الوسط، والوسطية ليست الوسطية الارسطية التي يقع فيه الشيء عند نقطة وسط بين طرفي اليمين واليسار، بل هي تأليف المختلفات بين العقل والنقل والجسد 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 والأنا الفردية الغربية(1).

الديمقراطية والحاكمة:

- ومن جراء التنوير والحملات التنويرية، الاوربية نشأ الصراع السياسي حول نظام الخلافة والشورى السياسي القائم في الاسلام بوصفه منهجاً للحكم، وبين نظام الحكم الاوربي الذي يدعي الديمقراطية، وموقف الصراع بين الشورى والديمقراطية جاء من خلال الاتجاهات والا-حزاب الفكرية التي تبنت التغريب ومقولاته، ومنها الديمقراطية، مما جعل التساؤل القائم: هل ان الشورى 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 الايمان بالتماس الحضاري، ونتيجة للتدافع، بانه 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، وتفجر 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 مبادئ الحرية وحقوق الانسان والوطنية، باعتبار ان الشعب هو مصدر السلطات، وصاحب السيادة، وتتحق 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 وآله - 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 والعولمة الغربية تقف على طرفي نقيض مع العالمية الاسلامية(2)، فالاسلام والغرب ليسا على طرفي نقيض 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).

فكل 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 وللامة، اما في الشورى فمصدر السيادة هو التشريع الالهي، والسلطة فيها للانسان، وفي اطار ما تحدده الشريعة له من نصوص وقواعد تخول له القدرة في الاجتهاد وفي 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 لايعني الغاء الحاكمية البشرية -مصدر السلطة ونستطيع القول ان الحاكمية البشرية في طول الحاكمية الالهية وليس بعرضها فهي حاكمة تستند وتعتمد على نصوص التشريع الالهي، وهذا يقتضي التعددية والتنوع في الاجتهادات والأحكام(2).

- وهذه التعددية حالة صحية، تختلف عن الديمقراطية الغربية التي تريد ان تفرض سيادتها على الحضارات الأخرى بما يحقق لها حالة من الفناء تجاهها، وان تكون انظمة الحكم واحدة مركزية حالها حال انظمة الحكم الاوربية الديمقراطية، تحيقا للعلومة الغربية، وهي ما تنافي الخصوصية والهوية والذاتية لكل حضارة، فالحضارة الاسلامية تؤمن 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 الشردم، او ان نطلق على الواحدية التي لا أجزاء لها، ولكل تعددية وحدة جامعة من دونها لا- يمكن قيام التنوع ولا- التمايز، والتعددية على مراتب وطبقات، يحدها ما يصطلح عليه عمارة (الجامع - الربط) الذي يجمع ويوحد اجزاءها، كتعددية الحضارات والقوميات المؤسسة على ما يعينها 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 مبتغاه 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

-وتبرز هذه السنة الالهية اكثر فيما يعرضه عمارة من ان التنوع سنة الهية، يصطلح عليها ب_ (حكمة الخلق)، وهو يدعو إلى الوعي بهذه الحقيقة، وبكل ما تحمل من ابعاد وتجليات في الثقافة الاسلامية، وهي سنة توجبها مقولة الدفع التي تُعد من مقومات الفكر الاسلامي في فكر مفكرنا، والتعددية 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 التعدد قائم ايضا في الفكر الذي قسم إلى مدارس ومذاهب وفرق وتيارات وقائم في المجتمع المقسم إلى طبقات وشرائح ووظائف ومهن: «وكون الاسلام دين الجماعة لا يلغي تميز الفرد ولا- تمايز الطبقات، وانما تميز التعددية في التصور الاسلامي بالجامع الذي يجمع فرقاءها، والاصول التي توحد جماعتها وتياراتها ومذاهبها وطبقاتها، فلا هي الوحدة التي لا تعدد فيها، ولا التعددية التي لا جامع لاجزائها»(1).

- فالتعددية سنة الهية ترفض بالقطع الغاء الآخر على اساس مبدأ الصراع، تعدّ ان البديل لهذا الصراع هو التدافع بما يحقق حراكاً اجتماعياً وثقافياً وحضارياً من دون صراع يصرع الآخرين، ويلغي التعددية(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 تدافعا مع الغرب الحضاري، بل كان مع شطرها الآخر وهو الماركسية الشيوعية، حين طلب عمارة بعدم مواجهة الفكر بالقوة او بالقانون، لان الفكر لا يواجه الا بالفكر، وقضية ابو زيد قضية فكرية يبقى مجالها الارحب هو الحوار الفكري، وهذا من اختصاص الباحثين والمفكرين، لاسيما وان الاسلام سنته الالهية التعدد والتي هي ليس خيارا انسانيا او سياسيا(3).

ص: 423

-
- 1- المصدر السابق، ص 51-52، وايضا عمارة محمد النموذج الثقافي، نهضة مصر، مصر بدون طبعة ولا تاريخ ص 26
 - 2- الحضارات العالمية تدافع ام صراع، مصدر سابق، ص 18-20
 - 3- التفسير الماركسي للإسلام ومصدر سابق، ص 43

- ومن هنا نجد ان النقد لم يكن بشكل مباشر للماركسية الشيوعية التي خبرها عمارة درسا وقراءة وشخصيات، لكن النقد موجه هنا ضد الماركسية المتخذ في تفسير الاسلام من قبل دعاة التنوير - ابو زيد - والذي لا يمانع عمارة من ان يتخذ المنهج الذي يحلوه ويعتق ما يرى انه الصحيح، ايماناً منه بالتعدد وحرية الرأي، لكن الاعتراض على المقولات المنهجية التي فسر بها الاسلام على أساس القاعدة الماركسية (نظرية البناء الفوقي والقاعدة المادية)، والتي تعدّ المادة والواقع الاقتصادي والاجتماعي والفسولوجي هي الاساس في كل الوان الفكر، وهي نظرية اعتمدها ابو زيد في كتابه مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن(1)

النقد والموقف من الماركسية:

- تعتمد الماركسية على مبدأ اساسي وهو ان المادة مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق لها، هي بذلك تجعل المادة بديلاً لـ (الله) الذي تعدّه خرافة، وان فكرة الالهية انما هي فكرة تطرأ على الشعوب حال شعورها بلحظات ضعف، واعتماد الماركسية على المادة يسري حتى في تفسير العالم والخلق والوجود والمصير والتاريخ واللغة بل حتى احلام الانسان ومشاعره(2).

والمادية الجدلية تجعل الفكر نتاج المادة الاعلى، وهو عملية يتم بواسطتها انعكاس العالم الموضوعي بما فيه من مفاهيم واحكام، وكذلك النظريات، فالفكر يعكس الواقع المادي بهدف تحويله إلى نتاج اجتماعي، فالمادة والواقع الاقتصادي هي القاعدة التي يتشكل فيها ويخرج عنها ويصدر منها الفكر والمفاهيم في الاحكام والديانات(3)

- وبذلك يجعل ابو زيد على وفق النظرية المتقدمة (القرآن والنبوة والوحي 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 للجماعة تاريخيا تحكمها هذه الظروف الاقتصادية والاجتماعية اعتمادا على النظرة في اعلاه.

- ويرى عمارة ان اعتبار المادة هي الاساس وهي مستكفية بنفسها، ومستغنية عن خالقها، فهذه النصوص شاهدة على العداة للاسلام بين الماركسية والدين، ويعتبر ان الاتهام الذي يوجهه ابو زيد إلى الخطاب الديني كونه يقصي المادية ويشير اليها بالاحاد، ان هذا اتهام للدين ذاته وليس للخطاب الديني، وان سبب هذا العداة هو ليس نظريتها في التغيير او الوعي الانساني، وان اساس العداة هو نظرية الماركسية في التغيير الماركسي للعالم، والوعي الماركسي وموقفها الذي تفسر به كل شيء على اساس الملكية والمسألة الاقتصادية وموقفها من الحرية وحقوق الانسان(1).

-لذا يجعل عمارة من الماركسية الحاملة للاحاد والمستخدمة له وسيلة تسيطر بها على الحكومات والشعوب، يجعل من سقوطها انتصارا للمؤمنين، بل نصرنا منه تعالى (2).

-بهذا المنهج هذه النظرة يحاول عمارة ان ينظر إلى الغرب ويشخص اسباب العداة والمنهج الذي يقوم عليه وصولا إلى مشروعة في الاستقلال الحضاري القائم على الحفاظ على اللغة كاساس لهذه الهوية الاسلامية والوسطية الاسلامية والتدين والتعامل مع الحضارات الاخرى باسلوب التدافع ايماننا منه بالتعددية.

ص: 425

1- المصدر السابق ص 39

2- بين العالمية الاسلامية والعولمة الدينية، مصدر سابق، ص 5.

د. غيضان السيد علي

د. غيضان السيد علي (1)

تمهيد

إنَّ المُتأملَ في مُصنّفات المفكر الباكستاني أبي الأعلى المودودي (1903-1979م) والتي بلغت إزاء سَبعين مُصنّفًا ما بين كتاب ورسالة، يجد أنَّ جُلّها تدور حول نقد مبادئ الفكر الغربي في كافة صوره الحضارية المدنيّة والسياسية، والاقتصادية والفكرية، وشؤون 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 نقده هذا من منطلقات دينية محضة؛ إذ يرى أن مجتمعات الحضارة الغربية قد أقصت الدين من حياتها تمامًا فصارت حضارةً بلا دين وبطبيعة الحال وبحكم التبعية - بلا أخلاق أيضًا. الأمر الذي يظهر جليًا من نقده لرواد الحضارة الغربية وعلمائها في معظم كتاباته، ورؤيته لهم في أنهم انطلقوا من نقطة الإلحاد والمادية؛ فأروا هذا الكون من حيث إنّه لا خالق له ولا إله. ونظروا إلى الأنفس والآفاق زاعمين أنّ الحقيقة كلها منحصرة فيما يحسه المرء أو يشاهده من حقائق مادية ملموسة. وأنّه لا شيء من وراء هذا الظاهر المرئي، فلا وجود هنالك لجانب آخر غيبي روعي يتمثل في الآخرة حيث الحساب والثواب والعقاب، وأنهم (علماء الغرب وفلاسفته) درسوا قانون الفطرة وفهموه بوسائل التجربة والقياس، لكنّهم

ص: 427

1- مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية.

لم يتمكنوا من أن يصلوا من هذا الطريق إلى واضح ذلك القانون. لتظل 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 مآسي العالم ومحنه بدلاً من أن تأخذ بيده إلى السعادة والرفاهية. وقد خصّص 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 أنّ الهدف الأسمى الذي يجب التوجه إليه من الجميع هو الإيمان الراسخ بجملة المبادئ الإسلامية الأصيلة 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 وقوي ساعده واشتد أزره فإنه سيقوض دعائم الإلحاد والمادية التي بُنيت عليها الحياة الحاضرة في شتى شعبها الخلقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية باسم المدنية، ليقوم على أنقاضها صرح الإسلام الشامخ الذي يرسى قواعده على توحيد الله عز وجل وكمال العبودية لله في امتثال 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 ربة العبودية الفكرية، فهم لا يفكرون إلا بعقول غربية ولا يبصرون إلا بأعين غربية... الخ، وقد رسخ في قرارة أنفسهم أنّ الحق هو ما عند أهل الغرب حق والباطل ما يعدونه هم باطلاً(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 المدينة الغربية هي التي جرّت على العالم ما جرته من العواقب الوخيمة، وويلات الشور والدمار ، وسوف تتجرع الإنسانية غصص شرورها ومآسيها، وتعاني من الكثير من الآثار السيئة والنتائج البشعة ما دامت تسير في ركابها وتتبع خطواتها. فما يُشاهد اليوم من فظائع هذه المدينة الحديثة في أنحاء العالم، أهون بكثير مما ينتظر - إن قدر للبشرية البقاء - العالم في المستقبل، من فظائع تكون أشد فظاعة وأنكى ألماً بصورة لا يمكن تصورها(1).

إذن فالأنا الإسلامية- كما يرى المودودي- لم تكن بمعزل عن هذا العالم الذي دنسته المدينة الغربية؛ لأننا جزء منه، ويرى أنه قد تأثر نفر من أبناء الشرق بمظاهر تلك المدينة وافتتن بفلسفتها، ووقع في أسرها وأصبح من عبيدها، فلم يعد الشعور بفساد مبادئها وسوء عاقبتها كافيًا لأن نكون بمنجاة منها، ولذلك كان من الضروري لدى أبي الأعلى أن نعمل جاهدين للتخلص من نظام هذه المدينة وتحريير الذات من ربة قادتها من الغربيين وأتباعهم، وإلا سقطنا جميعًا في الهوة السحيقة التي تقود المدينة الغربية العالم نحوها. وليس هناك من سبيل لتفادي ذلك سوى الإسلام واتباع الهدى الإلهي الذي كرم الله به الإنسانية على لسان أنبيائه ورسوله؛ لتقوم حياة جديدة على المبادئ القويمة التي شرعها الله لعباده ورضيها لهم ديناً(2). تلك الدعوة المودودية التي ما زالت تجد لها الكثير من المرددن في شتى ربوع العالم الإسلامي؛ والتي تقول: 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 «الصحة الإسلامية» كتيار حضاري يقوم على الرفض للهيمنة الغربية للوصول إلى بر الأمان المتمثل في النجاة من «المسخ التغريبي» ودعاة التغريب(3). ولا شك أن المودودي

ص: 429

1- أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدينة الحديثة منشورات منبر التوحيد والجهاد، ص 1. على الرابط الإلكتروني التالي:
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.

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، وتثير الغرائز وتهتك الفضيلة، وتقتل الأخلاق، وتدعو إلى الإباحية والتحلل، حيث سيطرت على العقول الآداب الماجنة، 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 وتسخّر إمكانياتها تستوحي تصوراتها للأخلاق والتمدن من المبادئ المادية البحتة. وأزمة شؤون العالم ومصادر سلطاته ومراكز قياداته في يد الزعماء الملاحدة الذين يقودون الجماعات الإنسانية إلى الهاوية وإلى المصير الجهنمي ليجني الوبال والخراب ومن هنا يرى المودودي أنه بات مُستوجبًا على الذات مقاومة هذه النظم بعزم حديدي لا يعرف الوهن لإنقاذ العالم كله ثم أنفسنا 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 الإمامة الصالحة الراشدة التي هي غاية الدين الحقيقية⁽²⁾ والتي تقوم على الحاكمية لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحًا 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 تقليدها والأخذ بها أو اتباعها ليس هذا فحسب بل عمل على تقديم بدائل عملية لهذه المبادئ، اعتقد هو في صلاحيتها وسدادها. وقد تناول مبادئ المدينة 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 والهدى 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 البحتة، 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 الواعي الذي يهيم بحثاً وراء الحقيقة، وحاربوا كل عقل متحرر مستنير، فصنعوا لأنفسهم بهذا الموقف أغلال مهانتهم، ولم يلبث الأمر طويلاً حتى تحول العداء لفكرة اللاهوت إلى نظرية هي حجر مستقلة.. وأصبحت هذه النظرية . الأساس في المدينة الغربية (2).

فالمودودي يرى أن العقيدة التي تدين بها المدينة الحديثة هي أن «الدين صلة بين العبد وربّه» 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 شرّع 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 رجعيةً 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 إربا، وانفصمت من عرى الدين انفصامًا كاملاً، وخاصة عند هؤلاء الذين يتولون قيادة المدينة الحديثة(1).

ومن ثم يقرر المودودي أنّ 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 تتعدى أحد أمرين بأي حال من الأحوال أحدهما: أن يكون الله هو خالق الإنسان وخالق الكون وموجدهما وسيدهما وحاكهما. وثانيهما: ألا يكون الله كذلك. فإذا كان الثاني فمن الخطأ والحمق أن نعبد كائناتنا 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 ادعى إنسان أنّ الله هو الذي قصر سلطته 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، فإنّه بذلك يكون قد أعلن عصيانه وتمرد على خالقه وسيدته وحاكمه(2). وكيف يمكن أن يقرّ كل إنسان بالعبودية لله والانصياع لتعاليمه، وإذا اجتمع مع غيره وكونوا مجتمعاً تنكروا لعبوديتهم لله واستبعدوا دينه من حياتهم، إذ ليس أن يذعن كل جزء من أجزاء المجموع 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 المعبود دور في كل شؤون حياتنا الكبيرة والصغيرة فبأي معنى تكون العبادة.

ثم ينتقل من الاعتراضات العقلية إلى الاعتراضات العملية، فيرى أنّ أي انقطاع

ص: 432

1- المصدر السابق، ص 7

2- المصدر السابق، ص 12

في علاقة الإنسان بالله يوازئها توثيق الصلة بالشيطان، كما إنه لا يمكن أن نحصر العبادة في حياة الفرد الخاصة فقط؛ لأن الإنسان كائن اجتماعي، وحياته في كافة مراحلها حياة اجتماعية ومن ثم يقرر أن من يتبنى العلمانية ويتخذها نظام حياته ينحدر بنفسه إلى الهاوية، ويصير عبداً لرغباته وشهواته وأهوائه، متحرراً من كل قيد سواء كان فرداً، أم جماعة أم أمة، أم مجموعة أمم. ومن ثم يكون بديل العلمانية عند المودودي هو مبدأ التسليم ومعناه «أن نعتقد بأن الله هو خالقنا وسيدنا 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 بكافة صورها»⁽¹⁾. أي التسليم بحاكمية الله، والحاكمية عند المودودي تعني «السلطة العليا والسلطة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة»⁽²⁾(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، وإن حكم سواه موهوب وممنوح، وإن 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، لأن عمله ومهمته تنفيذ مشيئة المالك ورغبته.. فليس لأي فرد ذرة من سلطات الحكم.. وأي شخص أو جماعة يدعي لنفسه أو لغيره حاكمية كلية أو جزئية في ظل هذا النظام الكوني المركزي، الذي تدبر كل السلطات فيه ذات واحدة لاريب سادر في الإفك والبهتان.. فالله ليس مجرد خالق فقط، حاكم كذلك وأمر، 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، وإحيائه، 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 تنتجها بالضرورة. يمكن عرضها فيما يلي:

استخدم المودودي لفظة العلمانية (بكسر العين) وهذا خطأ بين؛ لأن العلمانية بفتح العين لا بكسرها؛ لأنها منسوبة إلى العالم وليست إلى العلم. ذلك لأنها مشتقة من كلمة (secularism) التي تعني الدنيا أو العالم الآني. بل من هذا المصطلح اللغوي شاع المعنى المتداول للكلمة. حيث تعني كلمة (secularism) العالم الدنيوي أو الآني في مقابل العالم الآخر والغيبى والديني. ومن ثم فهمها المودودي وغيره على أنها فصل الدين عن الدولة (فقط). أما العلمانية (بكسر العين) فلا أصل لها ولا يجوز العودة بها إلى العلم كمصدر اشتقائي في اللغة، ولو فرضنا أنها منسوبة للعلم لكانت النسبة «العلمية» وهي غير ذلك. كما يكون المعنى الاصطلاحي غير متسق مع المدلول اللغوي؛ لأنه في هذا الحالة سيكون معناها إدخال منجزات العلم الطبيعي في المجتمع وتسيير حياته وجعلها أكثر غنى وبهجة وراحة بما يوفره له العلم الطبيعي من ثمرات في المأكل والملبس والمسكن والمواصلات وأجهزة الاتصال وتبادل الأفكار وغير ذلك. وأنه من السخف بمكان تسمية مجتمع دون غيره بأنه علماني لأنه يستخدم العلم في تسيير أموره الحياتية بما يوفره له العلم من منجزات في شتى الحقول والمجالات. كما أنه من الواضح بمكان أن أشد الدول والمؤسسات الدينية تزمًا - 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 وليست من العلم بفتح العين وليس بكسرها، هو المصطلح الذي يُنسب على غير قياس إلى العالم والمعنى به ما يقابل (روحية - إكليريكية - كهنوتية) أو ما يقابل دينية بوجه عام⁽¹⁾.

إن تعريف المودودي للعلمانية بأنها «عزل الدين عن الحياة الاجتماعية للأفراد» هو تعريف يبدو سطحيًا وساذجًا بدرجة كبيرة؛ حيث إنه يُشكّل اختزالاً وتبسيطاً الظاهرة العلمانية وتاريخها، وللظواهر الاجتماعية على وجه العموم، فهذه الرؤية

ص: 434

1- أنظر مهدي شمس الدين العلمانية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 11983 ص 125-128

تجاهل أنّ ثمة عناصر علمنة كثيرة موجودة في النفس البشرية، وثمة اجراءات علمانية زمنية (متجاوزة الأخلاق) توجد في كل المجتمعات؛ ومن ثم فالعلمانية كامنّة في كل المجتمعات، وليس مجرد مجموعة من الأفكار المستوردة أو الممارسات الواضحة، وإنما هي عملية عميقة، رغم أنّها قد تكون غير واعية(1).

إن هذا التعريف الذي يقدمه المودودي والذي يقدّم العلمانية على أنها فكرة ثابتة، هو الأمر الذي يصفه عبدالوهاب المسيري بالفكرة الساذجة إلى أقصى حد، فالعلمانية في الواقع متتالية مركبة غير محددة المعالم مجهولة 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 شأنًا معلومًا، قابلاً للتلخيص والحصص في جملة من السمات العامة، كفصل الدين عن السياسة، والتحرر من إسام المنظور الديني في النظر إلى تنظيم الحياة الاجتماعية والشخصية والعقلية، وفصل الدين عن مجال العموم المدني. كما يُقال - تقريراً - أن العلمانية شأن نشأ عن صراع الدين والدولة في أوروبا، وإنّ انتشارها في الوطن العربي إنما جاء بصفته أمرًا مستوردًا من تاريخ آخر اتصل بتاريخنا عبر علاقة سيطرة وقهر و يترتب على ذلك جميعاً رصد الحضور والغياب، وممارسة النفي والإثبات في محاولة لإقامة مقارنة تاريخية بين وضعين متفارقين منفصلين انفصال 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 لله» 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 الفلسفي، القاهرة، دا قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص 468-469

حيث يأخذ عليه أنه وضع سلطة جماهير الأمة نقيضاً 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 فإنّ 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 كخليفة عن الله.. فلا تناقض هنا بين أن يكون الحكم لله وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم في المجتمع الإسلامي لجماهير المسلمين. كما يؤكد هذا القول أنّ كل الذين قالوا بنظرية «الحاكمية لله» استشهدوا بما لا يشهد لهم؛ حيث إنهم اشتقوا «حاكمية الله» من مصطلح «الحكم» ظناً منهم بأنه قد جاء في الإسلام للدلالة على النظام السياسي والسلطة السياسية العليا في المجتمع في حين إنّ أغلب الاستخدامات القرآنية لهذا المصطلح واردة بمعنى «القضاء» والفصل في المنازعات، وبمعنى «الحكمة» أي الفقه والعلم والنظر العقلي! ولا علاقة لها بالخلافة أو الإمامة أو ما نسميه نظام الحكم في أدبنا السياسي الحديث(1).

وفي رأيي إنّ أكبر نقد من الممكن أن يوجه للمودودي هنا هو تصوّره للعلمانية الغربية على أنها صورة واحدة وليست صوراً متعددة؛ فهناك بالطبع - معانٍ متعددة للعلمانية تبناها أكثر من فريق اتصف بالعلمانيّة، فهناك علمانية ماركس المضادة للدين تماماً والتي تمثلها مقولته الشهيرة: نحن لم يخلقنا الله بل نحن الذين خلقناه»، كما أن هناك العلمانية الأوربية وهي تلك التي تبيح 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 الأنجلو ساكسونية وهي علمانية محايدة لا تفرق بين المجال العام والخاص فأنت حر في كل تصرفاتك واعتقاداتك ما لم تضرب بالآخرين. هذا فضلاً عن العلمانية في صورتها العربية التي لها خصوصية مغايرة لدلالة المصطلح ومفهومه وأبعاده المعرفية والعقدية 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 جامعة يقومون لها. وقوم الرجل: أقاربه وعصبته ومن يكونون بمنزلتهم تبعًا له... والقومي: من يؤمن بوجود معاونته لقومه ومساندتهم على جلب المنفعة ودفع المضرة... والقومية: صلة اجتماعية وجدانية تنشأ من الاشتراك في الوطن والجنس واللغة والمنافع، وقد تنتهي بالتضامن والتعاون إلى الوحدة كالقومية العربية» (1)

يقرر المودودي أن القومية تأسست في أوروبا للتححرر من قهر السلطتين الروحية والزمانية، السلطة الروحية متمثلة في الكنيسة، والزمنية متمثلة في قيصرية 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 وقيصرية 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، شريطة ألا يكون انتصارًا يستهدف تحطيم الشعوب الأخرى، ولا حبًا عصبيًا أعمى يجعل الفرد يحتقر الشعوب الأخرى، أو انحيازًا للذات في الحق والباطل على السواء. كما لا يعترض 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- ابو الاعلى 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 عندها ما كان محققاً لمطالبها واتجاهاتها ورفعة 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 المشرّعة 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 يغتفر. كما يصبح الشر كل ما يضر مصالح الأمة ويسيء إليها حتى لو كان في حقيقته من أسس 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 للضعيف تحت الشمس- قتل شعب آمن قضية فيها نظر - اكذب حتى يصدق الناس الاستعمار والوصاية والحماية والانتداب»(2). كما إنه يرى أنّ الدولة القومية تعطي للأقليات حق تقلد القيادة والمناصب العليا، وتقصرها على أبناء جنسها، ولا تخالف ذلك إلا من باب التكلف والرياء، بل تسعى جاهدة إما أن تدوب هذه الأقليات في الأغلبية أو أن تقضي عليها بالطرق الظالمة من قتل وسلب ونفي أو تنزلهم منزلة المنبوذين(3).

ومن هنا يقترح المودودي «مبدأ العالمية» بديلاً عن مبدأ القومية في المدنية

الغربية، ويعني بهذا المبدأ أن نظام الحياة القائم على التسليم والخضوع لله في كل شؤونه لا يجب أن يكون بداخله أي تمييز بين أفراد أمته بالجنس أو الأرض أو اللون أو اللغة ولا تبرز في ظلله الأنانية والكبرياء والاستعلاء والعصبية 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 ويعتقها. وهكذا ينضم المودودي لأنصار العالمية المتحمسين الذين ما زالوا يعتقدون أو يأملون في أن القوميات آخذة في الأفول، 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، وتتسلح 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 احتدم 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 فأراد المودودي أن يفض الاشتباك بالقول في تهافت القومية. كما كان موقفه المناهض للقومية ناتجا 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، وحولوا المسلمين إلى أقليات مضطهدة.

وهي النقطة الأهم في نقد المودودي للقومية الغربية؛ حيث التأكيد على نقدها وبيان تهافتها حتى لا تصبح مثلاً وقدوة للأمم المسلمة - المغلوبة أمام الأمم الغربية

معنويًا وسياسيًا - وهي في طريقها للنهوض . فكما قال ابن خلدون المغلوب دائماً مؤلماً 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 - عنده - هو معنى الوطن اللائق بالإنسان والجنسية عقيدة ومنهاج حياة، وهذه هي الأصرة اللائقة بالأدبيين. فعصبية العشيرة والقبيلة والقوم والجنس واللون والأرض عصبية صغيرة متخلفة.

إن نظرية القومية الغربية تقوم بالارتكاز على عملية العلمنة التي رفضها المودودي من قبل؛ فبدلاً من أن يكون الدين هو الأصل الذي يجمع الناس حوله، فلا تمايز بين الطبقات ولا امتيازات خاصة تأتي من جهة الحياة الاجتماعية، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى 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.

تبدو فكرة العالمية عند المودودي فكرة يوتوبية خالصة، إذ كيف تقوم العالمية؟ وكيف يأتلف العالم في وحدة واحدة؟ وما هي الآلية السياسية لتحقيق ذلك؟ صحيح أن ثمة حركات عالمية في أماكن متفرقة من العالم المعمور تشد 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 العدوي، القومية والعالمية في النظرية السياسية، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، العدد السابع عشر، يوليو 1966، ص 82

في أول أمرها في عهد الاقطاع بأوروبا في محاولة للتمرد على سلطة الاقطاعيين لإنقاذ جماهير الشعوب من مخالبتهم. كما إنها كانت بمثابة الحماية من فرض فرد أو أسرة أو طبقة لإرادتها على الملايين واستخدامهم لتحقيق المطامع الخاصة والأناية الشخصية. كما إنها تُشعر 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 الأكثرية، لا رأي أفراد الأمة جميعاً وليس هناك من ضابط يضبط هذه الرغبات. فقوانين البلاد ومبادئها وأنظمتها في الأخلاق أو المدنية أو الاجتماع أو السياسة، تأخذ صفة الحق وتصير صحيحة ما دامت تؤيد رغبات أكثرية الأمة، وتصير خطأ ما دامت تجافي هذه الرغبات التي تتبع أهواء النفوس وتميل معها. ولهذه الأكثرية أن تسن من القوانين ما تشاء وتلغي ما تشاء، وعلى الحكومة التي تمثلها أن تركز جميع امكانياتها لتحقيق الأمان القومي. حيث يصبح ما سائر أهواء الأغلبية خيراً وحقاً وعدلاً ولو كان في الواقع شرّاً وباطلاً وظلماً وكل ما جانب تلك الأهواء. ومن الطبيعي في ظل هذه الديمقراطية أن تتلاعب الأكثرية بالقوانين والأنظمة، فتغير فيها وفق الأهواء والرغبات لا وفق قواعد الحق الثابتة التي لا تخضع لتبديل أو تغيير (2).

وبناء على تلك الرؤية فإن الديمقراطية تعني تأليه الإنسان أو حاكمية الجماهير في مقابل أفراد الحاكمية 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 يشركون 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 الأربعة في القرآن تعريب محمد كاظم سباق، الكويت، دار القلم، الطبعة الخامسة، 1971، ص

دعامة 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 فيطيعوه، أو ليسن قانوناً لهم فينقادوا 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»، فشتان الفارق بين الإسلام والديمقراطية بمعناها الغربي. والجدير بالذكر إنه رغم نقده اللاذع للذين يريدون لصق الديمقراطية بالإسلام، حيث يقول «فلمرض في نفوسهم وضعف في عقليتهم يريدون أن يثبتوا في الإسلام كل ما يرونه قد راج في أسواق العالم المتحضر»(2). وبالرغم من ذلك تحدث هو عن الديمقراطية الإسلامية التي تقوم على مبدأ الحاكمية لله وحده.

إذن يسعى المودودي لنقد الديمقراطية الغربية، كي يضع بديلاً عنها مما يُسمى بـ

«الديمقراطية الإسلامية» التي تأخذ بإيجابيات الديمقراطية الغربية وتنبذ عيوبها، فتؤمن هذه الديمقراطية بنبابة الشعب أو استخلافه في ظل سيادة الله بديلاً عن حاكمية الجماهير، وتؤكد المساواة في الحقوق وتكافؤ الفرص وتحافظ على كافة الحريات سواء حرية التعبير أم القول أم العمل وتمنع التمايز القائم على الجنس أو الطبقة أو مكان الولادة كما يتم فيها انتخاب الخليفة أو الأمير أو الرئيس وفق رأي الجماهير وبارادتهم الحرة كما يتم فيها انتخاب أهل الحل والعقد والشورى كذلك، وهم الذين لهم الحق المطلق في نقد تصرفات الحكام ومحاسبتهم. ولكنها في الوقت نفسه ترفض حاكمية الجماهير ومبدأ الأكثرية لصالح حاكمية الله.

إذن فالمودودي يرى بأن وجه الخلاف بين الديمقراطية الغربية والديمقراطية الإسلامية هو سيادة مبدأ الأكثرية الذي لا يعرف حدوداً ولا ثوابت سوى ما ترضاه الأكثرية وهذا ما يعرض الأمم للكوارث والفتن والصراعات. فالديمقراطية الإسلامية مرتبطة بالشريعة الإسلامية التي فرضها الله تعالى حيث المبادئ الخلقية والأحكام القانونية والحدود المفروضة وهي ثابتة ودائمة لا تقبل التغيير أو التبديل 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 نصها 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 يُسنّ بإرادته 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 ينعلم 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 الراضية للديمقراطية الغربية، ونعرضها كالتالي:

إذا كان المودودي يؤكد أنه في ظلّ الديمقراطية الغربية يمكن أن تتلاعب الأكثرية بالقوانين والأنظمة، فتغير فيها وفق الأهواء والرغبات، وبناءً على رأي الأكثرية يمكنها أن تحلل ما هو محرّم وتحرم ما هو محلل. فلا مرجعية سوى رأي الأكثرية وهذا بالطبع رأي يجافي حقيقة الديمقراطية إلى حد بعيد؛ لأنّ الحكومات الديمقراطية مقيدة أخلاقياً بالعمل لصالح الأمة. فالمبادئ الأخلاقية قيد لا سبيل إلى إنكاره على سيادة القانون؛ لأن القول بإمكانية هذا الإنكار إن هو إلا قول بأن القوانين يمكن أو يجوز أن تصدر اعتباراً لمساندة الانحرافات الخلقية كاللصوصية، والقتل والزنا، 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، ويضيع 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

إن الديمقراطية 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 بأخرى، على الهيئات التشريعية، وتلقي بظلالها على القوانين التي تصدرها ومن ذلك ما نجده في معظم دساتير البلاد الإسلامية من مواد تنص على أن الإسلام دين الدولة ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع. فكيف تبدو الديمقراطية- كما يقول المودودي- مخالفة للإسلام ومقاومة لروحه، ومحاربة لمبادئه الأساسية، ولكل جزء من أجزائه، ولا انسجام بينهما في أمر مهما كان تافهاً؛ لأنهما على طرفي نقيض؟!%

%

أما ما يخص كلمته التي وجهها للمسلمين في نهاية كتاب «الإسلام والمدينة الحديثة» التي قال فيها: «وإني أقول للمسلمين بصراحة إن الديمقراطية القومية العلمانية تعارض ما تعتقونه من دين وعقيدة، وإذا استسلمتم لها فكأنكم تركتم كتاب الله وراء ظهوركم وإذا ساهمتم في إقامتها أو إبقائها فستكونون بذلك قد خنتم رسولكم الذي أرسله الله إليكم. وإذا قمتم لرفع لوائها فكأنكم رفعتم لواء العصيان لربكم»⁽¹⁾. فإنني أرى أن هذا النص لا يمكن تفسيره بعيداً عن الظرف التاريخي الذي قيل في إطاره؛ حيث كان المسلمون أقلية في شبه القارة الهندية لا تتعدى نسبتهم 25% من السكان، وكانت الديمقراطية العلمانية في ذلك الوقت ستأتي إما بسلطة الاستعمار الانجليزي أو السلطة الهندوكية التي لا يشك المودودي في كفرهما معاً، ولن تأتي أبداً في صالح الأقلية المسلمة، فكان من الطبيعي أن يتخذ المودودي هذا الموقف المتشدد من الديمقراطية. والدليل على ذلك أنه في باكستان ذات الأغلبية المسلمة تغير موقف المودودي من الديمقراطية، وأسهم بنفسه في الانتخابات النيابية؛ لأن الديمقراطية هنا ستكون محكومة بحدود الشريعة الإسلامية وثوابتها ومقاصدها، وبدأ المودودي في هذا الواقع الجديد يتحدث عن «الديمقراطية الإسلامية»، ويتغنى متباهياً وفخوراً بـ «ديمقراطيتنا العريقة»، وأكد أنه ليس هناك عاقل يعارض هذه الديمقراطية⁽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 للقصور الثقافية، القاهرة، العدد 289 أكتوبر 2014، ص 40 وأنظر أيضاً غيضان السيد على العدالة والديمقراطية بين المودودي وسيد قطب مجلة يتفكرون العدد العاشر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث الرباط والمغرب 2017، ص 197 وأيضاً محمد سليمان التغيير السياسي عند المودودي 5/4 على الرابط الإلكتروني: <http://alasar.me/articles/view/4854>

هكذا رام المودودي تقويض دعائم المدينة الغربية الحديثة: العلمانية، القومية، الديمقراطية. والتي يعتبرها الغرب روح الحياة المعاصرة والصورة المثلى لأي تنظيم حضاري أو تنظيم اجتماعي ولكن المودودي يقرّ بأنّ هذه المبادئ الثلاثة مبادئ خاطئة فاسدة، بل يعتقد بأنها منبع الشرور والمصائب والمآسي التي تعاني البشرية من جرائمها اليوم ما تعانیه؛ 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 ربة الاستعمار الغربي معنوياً على الأقل - مبدأ التسليم لله وطاعته بدلاً عن العلمانية. وأن تضع مبدأ الإنسانية العالمية بدلاً لتلك القومية التي تضع ذاتها ومصالحها ورغباتها الخاصة فوق جميع الناس ومصالحهم ورغباتهم، والحق عندها ما لبي مصالحها ولو كان بظلم الآخرين وإذلال نفوسهم أو نفيهم أو قتلهم. كما تضع مبدأ سيادة الله وخلافة المؤمنين بدلاً عن الديمقراطية التي تعني سيادة الشعب أو حاكمية الجماهير فالديمقراطية- عند المودودي- تعني الشرك بالله وتأليه الإنسان، ولذلك لا مفر أمام المسلم أن يحتمي بحاكمية الله، ففيها النجاة في الدنيا والآخرة.

وقد بينا خلال ثنايا هذا البحث أهم المآخذ التي وقع فيها المودودي؛ فإذا كان أبو

الأعلى قد نظر إلى العلمانية على أنها حررت الناس من عبادة الله وطاعته وخشيته ومن الضوابط الخلقية الثابتة، وألقت حبلهم على غاربهم، وجعلتهم عبيدا لأنفسهم غير مسئولين أمام أحد. فقد بينا كيف أنه تناول مفهوم العلمانية بشيء من التبسيط المنحل؛ حيث اقتصر معناه على فصل الدين عن الحياة الاجتماعية للأفراد وتغاضي عن المعاني الأخرى للعلمانية، كما وقفنا وقفة نقدية مع موقف المودودي من القومية

الغربية على إنها قدمت للبشرية جرعة كبيرة من خمر الأناثية والكبرياء والاستعلاء واحتقار الآخرين، ودعا إلى العالمية التي لم يقدم لنا 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 الديمقراطية والتي قدمها المودودي على أنها قد أجلست الإنسان على عرش التأليه وحولت له جميع

سلطات التشريع والتقنين له ليحل محلها الحاكمة تقادياً لعبث الديمقراطية بالقوانين بلا حد ولا قيد، ونسي أن الديمقراطية مقيدة بالقيود الأخلاقي، وبعادات كل قطر وتقاليد، كما أنه يمكنها أن تستند على مبادئ الدين وتجعل منها المصدر الرئيس للتشريع كما هو الحال في العديد من البلاد الإسلامية الديمقراطية. كما أن الحاكمة ذاتها والتي تعد الفكرة المحورية في فكر المودودي كله، فكرة لم ترد أبداً بشكل مباشر لا في القرآن ولا في صحيح! النبوية. كما أن الآيات التي ورد فيها مصطلح «الحكم» الذي اشتقت منه «الحاكمة» لم تشر كتب التفسير إلى أنها تعني النظام السياسي والإمامة والخلافة بل الفصل في المنازعات والعلم وإعمال العقل.

وهكذا نكون قد قدمنا صورة واضحة حول نقد المودودي لقواعد المدنية الغربية وأحطنا القارئ علماً بما له وما عليه.

أهم المصادر والمراجع

أولاً: 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 الأربعة في القرآن، تعريب محمد كاظم 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 العدوي الديمقراطية وفكرة الدولة، الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2011.

ص: 447

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 الاب 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.

غيضان السيد علي، العلمانية كعلاج للاحتقان الديني ودعوة لإنقاذ البشر، مقال بمجلة الثقافة الجديدة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، العدد (299) أغسطس 2015.

غيضان السيد علي، العدالة والديمقراطية بين المودودي وسيد قطب، مجلة يتفكرون، العدد العاشر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط والمغرب 2017.

مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دا قباء للطباعة والنشر والتوزيع 1998.

ص: 448

مواقع الانترنت

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://alasd.me/articles/view/4854>

ص: 449

د. محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانه

د. محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانه (1)

أولاً: الاتجاه الفكري العام عند الندوي:

تحتل قضية الإسلام والغرب دوراً مركزياً في الاتجاه الفكري العام عند الندوي، حيث إنها كانت تشغل باله في العديد من كتاباته من نحو: أحاديث صريحة في، أمريكا، الإسلام والغرب، الإسلام في عالم متغير، الحضارة الغربية الوافدة، الصراع بين الفكرة الغربية والفكرة الإسلامية المسلمون تجاه الحضارة الغربية حديث مع الغرب، وغيرها من الكتب التي تناولت هذه القضية بشيء من العمق والتحليل الشديدين، غير أنه من الخطأ النظر إلى أن فكر الندوي ينحصر في هذه القضية فقط، إذ إن المتأمل لفكره يجده يتناول العديد من القضايا الفكرية التي تهتم العالم الإسلامي في جوانب متعددة، كان يحاول من خلالها أن يرسم طريقاً واضحاً للمسلمين يمكنهم السير فيه رجاء غاية منشودة، وهي التحاق العالم الإسلامي بركب التقدم على أسس من التمسك بالعقيدة الإسلامية التي تدعو إلى العلم والعمل النظر والتطبيق ومن ثم كانت اتجاه الندوي 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 الندوي

إلا أنه كان يولي قضية الإسلام والحضارة الإنسانية أهمية كبيرة، لشعوره بأهميتها وجديتها، وقد أسس فكرته عن الموضوع تأسيساً قوياً صالحاً للدراسة والبحث، وإن كان قد غلب عليه في دراسته الطابع الارتجالي الذي يميل إلى استعراض الموضوع استعراضاً تفصيلياً 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 أيضاً من قبل الأمانة العامة للمؤتمر الرابع للسيرة والسنة المحمدية، بالأزهر الشريف للحديث عن أثر الرسالة الإسلامية في الحضارة الإنسانية⁽¹⁾.

إن الندوي كان يرى أن العالم الإسلامي في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي واجهوا مشكلة غاية في التعقد والدقة والخطورة، وتباينوا حول الموقف الذي ينبغي أن يتخذ تجاهها، باعتبار أن تلك المواقف تحدد مظهرها من مظاهر 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 الندوي ثلاثة من المسارات في علاقة الإسلام بالغرب وحضارته التي بدأنا في الشعور بها في القرن التاسع عشر الميلادي، بعد أن أخذت الحملات الحربية الغربية تتوالى على الشرق رغبة في استنزاف خيراته، 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 الندوي الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، ط القاهرة، دار الصحوة للنشر، الطبعة الأولى، 1986م، ص 6، 7

أولاً: الموقف السلبي:

وهو الموقف الذي يرفض هذه الحضارة بكل ما جاءت به ويقف منها موقف المعارض الراض الثائر على معطياتها أو موقف المعتزل المحايد، الذي لا يقتبس منها شيئاً، ولا يسمح بدخول علم من العلوم التي كان للأوروبيين فيها التفوق والاختصاص، ولا ينتفع بتجارب الغرب في مجالات الطبيعة والكيمياء والرياضيات وعلم الميكانيكا، ولا يستورد شيئاً من الآلات والصناعات والأجهزة، وأدوات الحرب والبضائع ومرافق الحياة(1). وقد نقد الندوي موقف هذا الفريق نقداً شديداً، تحت منطلقات طبيعية شرعية، لأنه يرى أن هذا الموقف ينتج 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 أياً كان مصدره، ولو حاول قطر من الأقطار أن يطبق عينه وسمعه عن تحدي هذه الحضارة الصارخة، أو أن يرفضها رفضاً باتاً، ووصم في أن يعيش في عزلة عن العالم المعاصر، منطوياً على نفسه، لما استطاع ذلك، ولواجه ثورات لا آخر لها، وعصياناً وتمرداً في الداخل، لأنه يعارض الفطرة الإنسانية الوثابة الطموح، الولوعة بالجدید، الطالبة للمزيد الطامحة دائماً إلى المجد والقوة والتجديد، ويعارض كذلك السنن الكونية وطبائع الأشياء، ولو فعل ذلك قطر من الأقطار لتسربت هذه الحضارة إلى أسر هذا القطر وبيوته، كما يتسرب الماء في القرية أو المدينة إذا أحاط بها السيل من كل جانب، وطغى عليها الفيضان.»(2)

ومن ثم فإن الندوي يقف موقف الرافض لمثل هذا الموقف الذي يخالف الشرع والعقل وطبائع الأمور، وهذا يدل دلالة قوية على أنه لم يكن من أولئك النفر

ص: 452

-
- 1- انظر الندوي الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، ط لبنان، دار الندوة للتوزيع، الثانية، 1986م، ص 13
 - 2- انظر الندوي 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 يفيدنا ونصرف عن كواهلنا ما ليس له ثمرة.

ثانياً - موقف الاستسلام:

وهو موقف الاستسلام والتقليد والخضوع الكامل، أو ما يمكن تسميته موقف التقدمة والتغريب، ويصفه الندوي بأنه موقف المقلد المتحمس، والتلميذ البار الصغير الذي لم يبلغ بعد سن التمييز، ومن ثم فقد رفض الندوي أن يقبل العالم الإسلامي أو جزء منه هذه الحضارة الغربية بحذافيرها، كأن 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).

ثالثاً - موقف المشاركة:

وهو الذي يتبناه الندوي، 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 ينبني على الالتزام بهذه الاستفادة من الغرب شريطة أن نرفض عن كل ما نأخذه من الغرب غبار القرون المظلمة وعصر الثورة على الدين، مع الأخذ بالعلوم المفيدة المجردة من الإلحاد والعداء للدين ومجردة من النتائج الخاطئة، مع تطعيم ذلك بالإيمان بخالق الكون ومدبره. ويلخص الندوي موقفه الإيجابي الذي يرى وجوب التزام المسلمين به تجاه الغرب وحضارته بل يرى صاحبه عبقرياً عصامياً قانلاً: «العبقري العصامي الذي لا ينظر إلى الغرب كإمام وزعيم، خالد وإلى نفسه كمقلد وتلميذ، دائم إنما ينظر إلى الغرب كزميل سبق، وكقرين تفوق في بعض العلوم المادية والمعاشية، فيأخذ منه ما فاتته من التجارب

ص: 453

1- انظر الندوي حديث مع الغرب، ط دار الرشاد، الأولى، 1967م، ص 8، 9.

ويفيض 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 يتعلمه هو من الغرب، ويحاول أن ينهج -بذكائه وجمعه حسنات الغرب والشرق وقوى الروحانية والمادية - منهجاً جديداً يجدر بالغرب تقليده وتقديره، ويضيف إلى المدارس الفكرية والمناهج الحضارية مدرسة جديدة تستحق كل عناية ودراسة وتقليد واتباع»(1) نفهم 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 لدي من نقص عن طريق الغرب، ويكمل الغرب ما لديه من نقص عن طريقي أنا ومن خلال الاستعانة بي، وهذا ما يمكن تسميته بالاقتراس المتبادل أو الاستفادة المتبادلة، وليست قضية الاقتباس بين الحضارات عند الندوي بالأمر غير الطبيعي؛ إذ إن كل الحضارات في كل زمان ومكان تقوم وتزدهر وتتوسع وترقى، فقد تسنح لأمم وشعوب فرصة لتوجيه المجتمع وتنظيم الحياة، وتذليل عقباتها وتسهيل معيشتها، ثم تأتي أُمم ومجتمعات فتستفيد من هذه التجارب، وتقتبس من هذه المنجزات والمعطيات للعلم البشري(2).

ثانياً - نقد الفكر الغربي:

لقد كان الندوي ينطلق في نقده للغرب من قاعدة كان يراها لازمة قوامها أن الحضارة الغربية حضارة ملوثة لا طهارة فيها، وكونها أيضاً قديمة لا جديد فيها(3)، ورغم أن هذه الفكرة من الخطورة بمكان كونها في الظاهر تغط الحضارة الغربية حقها وفضلها على الإنسانية، إلا أنها تبين ما كانت تقوم عليه من ميكانيكية، فقد

ص: 454

1- الندوي الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ص 233.

2- انظر الندوي، المسلمون 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 الندوي يراها «مادية محضنة، لا هدف منها الآن قد أصبحت كالبعير المجتر، 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 تفكر في مستقبل الإنسان إنها الآن تعيش لنفسها فقط»⁽¹⁾ فالحضارة الغربية لا تزال تحتل مكانة كبيرة على الصعيد المادي، إلا أنها تقتصر تمامًا للجانب الروحي؛ إذ تقتقد 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 الندوي لم تكن لتورث إيمانًا، بل هي بالأحرى عنده كانت تورث الكآبة والسامة؛ بسبب هذا الطابع المادي الذي تنطوي عليه، وهذا ما يفسر لماذا تزداد موجات الانتحار في العالم الغربي، مع ازدياد التقدم الحضاري المادي.

وإذا كان الندوي لا يخفي اندهائه وإعجابه بالتقدم الغربي المادي، معتبرا 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 محاسنها ومساوئها، والتأكيد على المجالات التي يمكن الاستفادة منها، والمجالات الأخرى التي يجب الابتعاد عنها ونبذها، ومن ثم وجدناه يقول في تأكيد على أهمية الاستعانة بالجوانب الإيجابية في الحضارة الغربية قائلاً: «يجب أن نتلمذ على أساتذة هذه الحضارة وعلى أساتذة هذه الجامعات في هذه المجالات، ولكن ما هي المجالات التي يجب أن نتجنبها ونفر منها ، ونزهد فيها ونستهين بها ونحقرها، 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 بالغييب، مجال

ص: 455

1- الندوي، 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 ذلك، 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 المعترف بدينه، المؤمن بالقرآن، موقف المسلم الحامل لتاريخ مشرق كان فيه الإسلام قائداً للبشرية. ومن ثم لم نر في أي كتاب من كتب الندوي 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 تخالف حضارتنا وثقافتنا وعقيدتنا، ومن ثم فلا مانع عنده من العيش في الغرب ولكن بقيم الإسلام، ولا مانع عنده من أن يأتيه دراساً متعلماً، ومن ثم فلم يكن من دعاة التوقع والانكفاء على الذات تجاه الحضارة الغربية، وإنما الاستفادة من إيجابياتها قدر الإمكان.

بل لقد كانت من أهداف الندوي في داسة الغرب وحضارته والتواصل مع تلك المدنية التي أفرزتها سبر أغوارها؛ لإدراك مواطن الإفلاس والإخفاق فيها، بحيث يعول الندوي على هؤلاء في نقل ما عرفوه عن الحضارة الغربية إلى أبناء جلدتهم من الشرق؛ ليكشفوا لهم سر هذه الحضارة، وليريلوا هذه الثقة الزائدة التي يحملونها لهذه الحضارة، وذلك التقديس الذي يحولونه لها، حتى يبثوا الثقة فيهم بأنهم من الممكن أن يقودوا كمسلمين 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 الندوي كان الهدف منه إعداد جيل من المتمسكين بالثقافة العربية والهوية الدينية كحائط

ص: 456

1- الندوي، أحاديث صريحة مع أمريكا، ص 38

2- انظر الندوي، 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 وبريقها المادي، دون أن يفتنوا إلى ما وراءها من التدني الروحي والأخلاقي، حتى أنهم عدوا الغرب كما يقول الندوي 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).

ثالثاً - الأسس التي انطلق منها في نقد الفكر الغربي.

الأول - الأسس العقدي:

لا شك أن الدين عند الندوي 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 الندوي - 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 ميوله الجيدة منها والسيئة، أو أن يصادق بخاتم الموافقة على كل شيء يسعى إليه، بل إن الدين عنده يمتلك خاتماً واحداً ويدا 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 خطأ أو ضرراً حاول الدين أن يتركها برفق أو بقوة إذا اقتضى الأمر ذلك(2)، وهذا هو حال الدين من الحضارة الغربية عند الندوي، إذ يرى ضرورة مقاومة الأخطار الناتجة عنها تحت دوافع دينية.

ومن ثم يمكن القول إن الندوي 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 الندوي أحاديث صريحة في أمريكا، ص 40، 41.

2- انظر الندوي الإسلام في عالم متغير نقله للعربية على عثمان ط مؤسسة الكتاب، دمشق، الأولى، 1978م، ص 9

الانتحار في مجتمعات توفرت 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 بالمادية بالاعتماد على المحسوس المشاهد، وانكار الحقائق الغيبية وما وراء هذه الحياة، أنها اتخذت المادية والرقي الحضاري صنما يعبد ومثلاً أعلى يقتدى والغاية الأخيرة والنهائية، 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 سُمي الحضارة الغربية بالحضارة الزائفة حيناً والحضارة الراقية حيناً آخر والحضارة المتطرفة المغالية أحياناً كثيرة. ومن ثم وجدناه كيف سورة الكهف في ذلك الإطار الفكري الذي يرتبه هو .

ولذا وجدنا الندوي يخلع بعض الآيات القرآنية على الواقع الحضاري المعيش ناقداً للمادية التي هو عليها، من ذلك مثلاً آية: « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً» (الكهف) وفي ضوء تحليل الندوي لهذه الآية نفهم أنه كان يخشى على الإسلام أن لا يستقر في قلوب أتباعه بفعل المدنية الحديثة والحضارة المادية التي تقوم عليها، ذاهباً إلى أن القرآن الكتاب المعجز الخالد، وأنه يحدد الطريق في كل عصر ولكل عصر، وفي كل دور من أدوار الحياة، ولكل جيل، وأنه المرأة الوضيئة الصافية، التي ينظر فيها الأفراد والأمم، وتتنظر فيها الأجيال البشرية كلها، والخلاصة فإنه الكتاب الذي فيه الحديث عن كل دور من أدوار الحياة، ولكل جيل من أجيال البشرية، وفيه التوجيه والإرشاد والقيادة لهذه الأجيال، وأنه مجموع سور ناطقة حية دائمة. (1)

إذن البعد العقدي في نقد الندوي للحضارة الغربية ظاهر بشدة، وهو البعد الذي نراه ذا تأثير شديد في كل القضايا الفكرية التي تناولها بالدراسة والتحليل والنقد، ففي

ص: 458

دراسته لعلاقة الإسلام بالغرب تراه يقف موقف الريبة من هذه الحضارة المادية - وهو لا يرفض منجزاتها - ولكن يرفضها باعتبارها ملهية عن القيم الأخلاقية والروحية التي نادى بها الديانات السماوية عامة، والإسلام خاصة، ويكفي تديلاً على البعد العقدي في موقف الندوي هنا أننا نجد على سورة الكهف باعتبارها في نظره السورة التي تصف هذا العصر وصفاً دقيقاً، وتصف هذه الحضارة الغربية 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 والنهائية 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 أيهم أحسن عملاً وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جرماً» (1) وغيرها من الآيات التي تزخر بها السورة، من ذلك مثلاً قوله تعالى في ختام السورة نفسها: «قل هل ننبتكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً»، وقد استوقف الندوي جزء الآية التي تقول (وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا)، ومن ثم يقول مؤولاً هذه الآية، وهو التأويل الذي يكشف عن الجانب العقدي وأثره في رأي الندوي 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 وتقدمها أنهم يحسنون صنعا، إنهم يسيئون ويحسبون أنهم يحسنون صنعا، 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 الندوي على الرغم من عدم احتلالها حيزاً كبيراً في فكره فإنها تستحق أن نقر لها دراسة مصغرة أو بحث باعتبار أنه يتبنى تفسير

ص: 459

1- سورة الكهف آية 1

2- الندوي، 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 الندوي من الغرب والحضارة الغربية.

الثانى - الأساس العقلي الخلقى:

ويعتبر هذا الأساس من الأسس التي انطلق منها الندوي لنقد الغرب وحضارته ومدنيته الحديثة، وإن كنا نعتقد أنه كأساس يتوارى خلف الأساس أو السبب السابق وهو السبب العقدي، إذ من الملاحظ أن كل آراء الندوي وأفكاره المتعلقة بالحضارة الغربية تشي بأنه كان يرى في الحضارة الغربية ميلاً واضحاً إلى المادية المفرطة وما تبعه من البحث الدائم عن الشهوات والملذات، أي البحث الدائم عن متطلبات الجسد وغرائزه دون أن تراعى متطلبات النفس والقلب معاً، ومن ثم فهي صرفت الإنسان عن التخلق بالأخلاق والقيم الروحية التي دعت إليها الأديان السماوية، فكان مما يؤلم له ألا يجد إنساناً في ظل هذه المدينة الغربية يحمل في صدره قلباً خفاقاً، أو يتحرك ألماً لما يموج به العالم من شرور(1).

الثالث - أساس الهوية والخصوصية:

فكانت مسألة الهوية تتحكم كثيراً في موقف الندوي من الغرب والحضارة الغربية، حيث كان يرى أن هذه الحضارة في جانب منها، جاءت لتقضي على بعض مظاهر الخصوصية ومكونات الهوية الإسلامية، إلا أنه إحقاقاً للحق فقد كان ينظر للاحتلال الغربي 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 الغربي للبلاد الإسلامية، فقد كانت هذه القضية - قضية الغرب ودوره في الاحتلال - أحد الأسباب الرئيسة إن لم تكن أهمها

ص: 460

1- انظر تفصيلاً الندوي، دور الأمة الإسلامية في إنقاذ البشرية، ط الهند المجمع الإسلامي العلمي، الأولى، 1992، ص 18، 19

التي جعلت الندوي 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 بديلاً للغة العربية، وهمشت دور الدين في المجتمع المسلم، وحاولت طبع الشعوب بثقافتها، ويمكن أن نمثل لذلك عند الندوي بقضية الاحتلال الغربي للهند، «فقد مرت الهند - كما مرت الأقطار الإسلامية الأخرى التي منيت بالحكم الغربي، الأجنبي وسيطرة الحضارة الغربية، ونظام التعليم الغربي - بمرحلة انتقالية دقيقة عميقة، هي من نتائج الوقوع في حكم أجنبي قوي قاهر، وتدق هذه المرحلة وتتعمد حين ترافق هذا الحكم انهزامية، يعبر عنها في علم النفس الحديث بمركب النقص، وشعور زائد بتفوق 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 وسائر أحواله وعوائده)»(1).

وهذا كان حال جميع البلاد الإسلامية المحتملة من قبل الاحتلال الإنجليزي والفرنسي وغيرهما، عصر الاحتلال السياسي والثقافي، كان هذا الاحتلال في ظني هو تعبير 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 - اختلال المعايير الدولية:

انتقد الندوي اختلال المعايير الغربية، ومن ثم ضرب مثلاً لذلك بمنظمة الأمم المتحدة، حيث يرى أن هناك العديد من الأسماء الفارغة، أو الأسماء التي ليس لها مسمى، ومن ثم كانت نظرتهم للأمم المتحدة، فقد كان يسير في هذا الاتجاه مقتضياً أثر شكيب أرسلان، الذي كان يرى أن الأمم المتحدة بحر كبحر العروض، بحر ولا ماء،

ص: 461

1- الندوي الحضارة الغربية الوافدة وأثرها في الجيل، المثقف ط، القاهرة دار الصحوة، الأولى، 1985م، ص 6.

وهو تعبير استعمله الندوي لبيان حالة الحقن 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 نركز عليه في التعامل مع الغرب هو

التمسك بصحيح الإسلام قرآنا وسنة، فكان موقف الندوي هنا إزاء الحضارة الغربية التمسك بأخلاقيات 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 بصدد الاستفادة من الغرب وحضارته علينا ألا نقف موقف التلميذ الذي كل همه أن يقلد أستاذه، أو موقف المعجب الذي يفتقد إلى التأثير الإيجابي، حيث يدعوه إعجابه إلى الزهو بما في أيدي الآخر دون أن يكون مشاركا له بإيجابية فيما ينزع إليه، مع التأكيد على أن العلوم والمعارف والحضارة سلسلة متصلة من جهود الإنسانية جمعاء، كل أمة تسهم فيها بنصيب، ومن ثم فإن الحضارة الغربية لم تكن بلا جذور، حيث إن جذورها العلوم والمعارف التي أسهمت بها الأمم بحضاراتها المختلفة.

ص: 462

-
- 1- انظر الندوي، أحاديث صريحة في أمريكا، بيروت، ط مؤسسة الرسالة، الأولى، 1978م، ص 21
 - 2- الندوي مسئولية الأمة الإسلامية أمام الأمم والعلم، ط الهند المجمع الإسلامي العلمي، الأولى، 1998م، ص 18

تبتني قضية الإسلام والغرب عند الندوي على أساس تتطلبه 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.

ص: 463

الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ط المنصورة، مكتبة الإيمان، 1945م.

الندوي، مسؤولية الأمة الإسلامية أمام الأمم والعلم، ط الهند، المجمع الإسلامي العلمي ، الأولى، 1998م.

الندوي، المسلمون تجاه الحضارة الغربية، ط جدة، دار المجتمع للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1987م.

موقف العالم الإسلامي تجاه الحضارة الغربية ط الهند المجمع العلمي الإسلامي، 1963م.

ص: 464

المقدمة:

لقد أفرز وحفز الواقع العربي والاسلامي السيء روح الثورة لدى مجموعة من المفكرين والادباء والعلماء العرب والمسلمين للثورة على واقعهم المتردي، فأرادوا إصلاح مجتمعاتهم وشعوبهم وتحسين ظروفهم، والحقا بركب الشعوب والدول المتقدمة، اقتصادياً وسياسياً وحضارياً وعلمياً، ومواجهة السيطرة الغربية الاستعمارية والحركات الفكرية المتطرفة والتي تحارب كل تطور وتقدم، وهذا ما تجسد في الحركات السلفية المتطرفة، التي واجهت الغرب بأسلحة الرفض والحرب والعنف، دون إيجاد صلة او حوار او توفيق بين الاسلام والغرب، في مقابل ذلك وجد طرف أو فريق آخر من المفكرين يحاولون مواجهة الجانب السلبي من الحضارة الغربية والاخذ 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، ومحاولة الكشف عن كل ما يتفق من الحضارة الغربية مع الشرع والدين الاسلامي وطرح ما يتناقض معها

ص: 465

جانباً، 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 تنطرف 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 للاسلام والمسلمين، في توجيه الناس للجانب النير والمشرق من الحضارة الاسلامية، وأن لا يستسلموا الحركات التطرف والكسل والجمود والتواكل التي ينشرها البعض، وأن تقدم الغرب انما هو تقدم مادي ينقصه الجانب الروحي، ولو أن المسلمين وفقوا 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 والمتنور للحضارة الاسلامية، ولكن بالتحاور والتوافق والاتصال مع ما هو جديد وايجابي وانساني مما جاء في الحضارة الغربية الجديدة، التي تأثرت بالحضارة العربية والاسلامية، ومنجزها العلمي، والفكري، والادبي النير، والفوز والنجاح انما 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 نقبس من الغرب ما يجعلنا نقرب من النجاح والتقدم أكثر فأكثر .

ص: 466

1- أحمد معوض. العلامة محمد اقبال حياته وآثاره الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر 1980

نحاول في هذا البحث بيان دور محمد اقبال كأبرز محاور بين الشرق والاسلام والغرب، وموقفه النقدي في الحضارتين: الاسلامية، والغربية معاً، وبيان صفات الاتفاق، والافتراق بين الحضارتين، مع بيان رؤية اقبال للغرب: من حيث فلسفاته، وأفكاره، ومنجزاته، وبيان مدى الاستفادة منه من عدمه، من أجل التحوار الانساني، والتواصل والتعارف بين الحضارات 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 والتلاقح خير تمثيل، وهذا ما جعله مقبولاً ومعروفاً في الكثير من الاوساط الفكرية والثقافية والأدبية العالمية والعربية والاسلامية، شأنه شأن جوته ودانتي والرومي وابن عربي. وهذا ما تجلى بشكل واضح في دوواينه الشعرية التسعة، التي كانت بحق مناراً يحتذى في معرفة فكر اقبال وفلسفته ورسالته الانسانية التي تنبع من القرآن الكريم ومن الاسلام المحمدي السليم الذي لا لبس فيه ولا تشويه.

ونتمنى أن يشكل هذا البحث اضافة بسيطة للقارئ في بيان موقف محمد اقبال الفكري من الاسلام والغرب، ونحن اليوم أحوج ما نكون من أي وقت آخر للتحوار والتواصل بين الافكار والفلسفات والثقافات العالمية وفق فكر وثقافة حوار الحضارات وتواصلها وتعارفها، بدلاً عن أشاعة منطلق صدام الحضارات والثقافات وصراعها الذي أوصل شعوب العالم ومجتمعاته إلى أسوأ حال، من العنف والاقتتال والتكفير، دون أدنى أصغاء إلى صوت العقل والانسانية والوجدان السليم.

لمحمد اقبال (1877-1938) المفكر والشاعر الهندي الباكستاني المسلم دور وأثر ومكانة كبيرة على الساحة الفكرية والأدبية والفلسفية عربياً واسلامياً وعالمياً، لما في فكره من حيوية وفاعلية وشعرية وانسانية، تركت أثرها الكبير على الكثيرين، وقد نال أعجاب الكثير من مختلف شرائح المجتمع والثقافات والمكونات الفكرية والثقافية والاجتماعية، كونه يفكر بصورة انسانية نبيلة تهدف إلى احياء الانسان وبناء ذاته بناءً سليماً يجسد دوره الكبير في صناعة الحياة وبناء الوجود وعمران المجتمعات، ودليل عمق فكره وفلسفته وأدبه ما كتب عنه من دراسات ومؤلفات، وبحوث بمختلف اللغات والثقافات والأفكار، يُعد أحد رموز الفكر الانساني، وهذا ما اتضح من خلال فلسفته التجديدية الانسانية (فلسفة الذات) التي تُعد خارطة طريق للانسان في صناعة حياته ورفقي وجوده.

لقد شغلت فكرة الاصلاح والتغيير والتجديد فكر اقبال كثيراً وعمل على طرح وتشريح مشكلة تخلف الانسان المسلم، الذي كان يحمل مشعل التنوير والثقافة والعلم، واستطاع المفكر العربي والمسلم أن يقدم الكثير من العلوم والفنون والمنتج المعرفي والحضاري في حقبة الزمنية، والذي شكل عامل تقدم وقوة فيما بعد لظهور النهضة في أوروبا، عندما تفتحقر الانسان المسلم إلى الوراثة وفقد بوصلة الطريق، وغاب نجمه ليسطع نجم الغرب، بعد أن تخلى الثاني عن الفكر الثيلوجي والميثلوجي ليقع فيه الأول ويغرق فيه دون خروج أو مخلص ينتشله مما هو فيه من حال مزر وضلال الفكر والاحوال والسياسة والمجتمع.

موقفه النقد للواقع الاسلامي:

في كتابه المهم والجديد في طرحه 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 والانسياق له من جهة أخرى، واعطاء صورة جديدة لفلسفة اسلامية معاصرة تواكب المعاصر والجديد من المناهج الافكار، على أن يكون منسجماً مع تاريخ الانسان المسلم وفكره وقرآنه ومعتقداته الروحية التي صنعت الحضارة والمعجزات والتي كانت سبباً بعد ذلك في صناعة الحضارة الغربية وتأثر روادها بالمنجز الحضاري العربي والاسلامي.

يسعى اقبال في كل ما يكتب، من مؤلفات وبحوث ودواوين شعرية وكتابات نثرية، إلى عودة الانسان المسلم إلى دوره الريادي في صناعة الحياة ومحاربة الكسل والجمود والتخلف المحقق به من كل جانب، وكذلك مواجهة الانبهار الكبير الذي يكنه البعض للحضارة الغربية، فالغرب المادي فيه من السلبيات الشيء الكثير، لانه غارق في ماديته ومطلقاً للروحانية، والامر نفسه قد حصل مع تطرف الانسان المسلم في روحانيته وشيوع الحركات الصوفية المتطرفة التي جعلت الانسان في غيبوبة دائمة لا يستطيع التحرك ابداً، ف_ (الإنسان العصري وقد أعشاه 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 اثرته الجارفة، وحبه للمال جبا طاغيا 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 بأعماق وجوده، تلك الأعماق التي يسبر غورها بعد، وأخف الأضرار التي أعقبت فلسفته المادية هي ذلك الشلل الذي اعترى نشاطه). 1

موقفه الناقد للغرب:

ينتقد اقبال مثالية أوروبا والافكار المجردة في أي حضارة وتاريخ وفلسفة، لأنها افكار لا تحاكي الواقع وتغيره وتعالجه ، بل تزيده بعداً وأزمة وسكوناً، وقد جاء الدين ليحارب ذلك النمط من الافكار وليواكب حياة الانسان على هذه الارض كما يرى اقبال، ان

ص: 469

التفكير المجرد لم يؤثر في الناس الا 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 اقبال: (إن مثالية أوروبا لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة في وجودها، ولهذا أنتجت 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 اقبالاً ماهي الحلول التي يمكن تقديمها لعلاج معاناة البشرية المعاصرة

ومشكلاتها فهو يقول: ان الانسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: (2)

1- تأويل الكون تأويلاً روحياً.

2- تحرير روح الفرد.

3- وضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الانساني على اساس روحي.

ويعترف اقبال بأن هناك بعض التوجهات في أوروبا نحو تلك الفلسفة الروحية وبصورتها المثالية، ولكنها غارقة بالعقل المحض والافراط في توجيهه لحياة الانسان، دون الالتفات إلى قيمة الدين وأهميته وجذوته التي هي من تدفع الانسان نحو الايمان والعشق واشعال الحياة وأعطائها قيمة عالية مرتبطة فيما بعد هذه الحياة الدنيا، لأن الدنيا مزرعة الآخرة كما قيل في الحديث الشريف.

لقد اكتشف اقبال من خلال التجربة والدراسة والتاريخ الفرق بين الحضارتين

ص: 470

1- جيلالي بوبكر 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 اقبال فيلسوف الذاتية . ط 1 . دار المدار الاسلامي . 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 لاقتفاء آثارهم ونظرياتهم ونقل علومهم وفنونهم، وبالتالي هو الذي صنع حضارتهم الجديدة وولادة عصر النهضة ومنجزاته الخالدة.

ومثلما كانت الحضارة العربية والاسلامية ومنجزاتها ومنهجها العلمي حافظاً 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 التثاقف على الذات دون الاحتكاك والاتصال مع الآخرين يعد عقدة نفسية واجتماعية وفكرية سيئة، ويشكل التواصل عصباً حيويًا 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 الاصلاحى والتجديدي، 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، ويبيدي 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، ولا بد أن يتعامل الانسان مع واقعه ولحظته بأدوات معقولة ومقبولة تؤدي إلى نجاحه وتقدمه، وأن لا تنكفيء على التقديس والاقتباس المفرط، وأن تكون لنا أدواتنا الذاتية الخاصة بنا شأننا شأن الشعوب والامم والحضارات الاخرى في العالم، وفي القرآن الكريم الشيء الكثير مما يدعونا إلى التقدم والعمل والنجاح، ولكن نحتاج إلى وعي متكامل وتجديد وروح

تشرق على الذات كما تشرق الشمس على الوجود.

ثالثاً: أوجه الأتفاق والأفتراق بين الحضارتين الاسلامية والغربية:

لقد شكل هذا الموضوع أهمية كبرى في فكر اقبال وفلسفته وشعره، وأصبح على دراية ومعرفة كبيرة بصفات كل من الشرق والغرب وخصائصها وعوالمها ومعالمها وأبعادها، وأخذ يدرسهما دراسة معمقة ليبين الفرق والعلاقة بينهما، فهو أبن الشرق وروحانيته من جهة الهند موطنه، ومن جهة الاسلام ديانته، 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 أوربا، في بريطانيا وألمانيا، وسفره ورحلاته بين بلدان اوروبية أخرى، فقد أطلع على فلسفات الغرب وفلسفته ورواده من جهة، وأقرب من شعوبهم وعاش معهم من جهة أخرى، وأصبح على دراية ومعرفة بعلومهم وفكرهم 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 الحضارتين 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 ودعوات الجمود والاستكانة والتواكل والعودة الجامدة نحو الماضي؛ لاستعادة الماضي الذهبي للمسلمين واستحضاره في الواقع الاسلامي الجديد، وهناك من يرفض تلك الدعوات وينبذ الماضي والدين نبذاً كبيراً وقد هام في رؤى الغرب وافكاره وفلسفاته، وانبه بالمنجز الفكري والحضاري الكبير للغرب ومغازلته وتطبيقه للمنجز الحضاري العربي والاسلامي ومتبعاً للمنهج العلمي والتجريبي الغربي ناسياً أمراً مهماً جداً

ص: 472

وفي غاية الأهمية وهو: (ان مولد الاسلام ... هو مولد العقل الاستدلالي(1) و (الزعم ان أوربا هي التي استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطيء) (2) و (قد كانت أوربا بطيئة نوعاً ما في ادراك الاصل الاسلامي لمنهجها العلمي، وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة(3) ، وبهذا يكون قد عمل على نقد القول والفكرة العالقة في اذهان الكثير من المستشرقين والمستغربين التي تقول بأن الفكر العربي والاسلامي فكر تابع ومقلد ليست فيه أية أصالة وتجديد وخاصة الفكر اليوناني، بفلسفته وعلومه وفنونه، قد شكلت صورة الثقافة الاسلامية وفكرها وهذا قول يرفضه اقبال جملة وتفصيلاً، لأنه ينتقص من الحضارة العربية والاسلامية ويؤكد تبعيتها وعدم استقلالها وفرادتها واصالتها بين الحضارات والثقافات وهذا زعم خاطيء بنظر اقبال عمل على ابطاله بالحجة والدليل(4) .

بالمقابل نجد ان إقبالاً عمل على نقد كل من الانسان الاوربي والانسان المسلم، الانسان المسلم قد سحره علم الغرب وعقلانيته وتجربيته، ونسي 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 تأثرهم وولاءهم الروحي للشرق، وقد أوضح اقبال ذلك في دوواوينه الشعرية امثال (بيام مشرق) و(ضرب الكليم)، ففي الديوان الاول الذي كتبه جواباً على ديوان الاديب والمفكر الالمانى 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 شيراز، 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 مجيد هدو اقبال الشاعر والفيلسوف والانسان. ط 1 مطبعة الغري الحديثة 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

لبست صورة حافظ، فعاشت في بلاد الشرق ... ثم جوته مدين في أفكاره لغير حافظ، للشيخ عطار وسعدي والفردوسي، وللأدب الاسلامي عامة(1) ففي هذا الديوان ذكر اقبال من الشعر مافيه من القضايا الاخلاقية والسياسية والفلسفية والصوفية، مبيناً أثر الشرق في الغرب، ومتخذاً من ألمانيا أنموذجاً لذلك، حيث يقول: («بيام مشرق») الذي كتب بعد«الديوان الغربي» بمئة سنة فلست في حاجة إلى الإبانة عنه، فسيري الناظرون فيه بأنفسهم أن أكثر ما يرمي اليه هو النظر في الحقائق الاخلاقية، والدينية، والمذهبية، التي تتصل بالتربية الباطنية في الافراد والامم . ولا ريب أن في ألمانيا قبل مئة سنة وأحوال الشرق الحاضرة تشابهاً ما، ولكن الحقيقة أن الاضطراب الباطن في أمم العالم الذي لا نستطيع تقدير خطره لأننا متأثرون به هو مقدمة انقلاب حضاري وروحاني عظيم جدا(2).

وقد يذم اقبال استخدام الغرب للعقل بصورة كبيرة وتطبيقه للروح والوجدان وقوة العاطفة، لأنها جزء مهم من حياة الانسان على هذه الارض، وقد اكد اقبال أن القرآن الكريم أكد على قوة الجانب الروحي والباطني في تحقيق التغيير والحيوية في الحياة الانسانية، وهذا ما جعل الشرق والشرق الاسلامي تحديداً أن يكون رائداً في هذا المجال، عسى أن لا يغادر هذه الصفة وأن لا ينخدع بمظاهر الغرب العقلية البراقة، التي انبتت على أسس مادية بحتة . فيقول اقبال في أبيات يبين فيها قيمة الروح والعشق وتفوقهما على العقل(3):

العقل يحرق عالماً* في جلوة منه تغير

لكنه بالعشق يعرف* كيف في الدنيا يسيـر

العشق في الارواح يخلق* كل لون أو يثيـر

ص: 474

- 1- محمد اقبال ديوان الأسرار والموز . 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 الحرف أو هو بي يدور

بالعشق ترتاح القلوب* وأنه فيها سعي—

ما كل معنى ينطوي* في اللفظ، كم معنى يثور

أنصت لقلبك ساعة* فلعلما يدنو العسي—

أما في ديوان اقبال (ضرب الكلیم) فإنه يثور على العصر بما فيه من ثقافات وسياسات وفلسفات وآراء مشوهة وتهدد الوجود الانساني على وجه الارض، 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 الفتن التي تموج بها الحضارة الغربية، والتي يذهب موجهها بشباب الامة الاسلامية كما يذهب السيل بالغثاء، وضرب الكلیم هو ايدان هذه الحضارة بالحرب. في هذه الأبيات يحذر فيها العالم من حضارة الغرب وماديتها، وغلوها وأفراطها في ممارسة العقل ومغادرتها للروح والوجدان، اسمائها (الحضارة الغربية) يقول فيها(1):

أرى تتقيف إفرنج* فساد القلب والنظر

فروح حضارة لهم* خلت من عفة الوطر

إذا ما الروح جانبها* جمال الصفو والطهر

فأين جمال وجدان* ولطف الذوق والفكر

وفي أبيات لاقبال يصف فيها روح (العصر الحاضر) اسمها بهذا الاسم، قال فيها(2):

ص: 475

1- محمد اقبال ديوان ضرب الكلیم 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 الغازي وصاغه شعراً صاوي شعلان المصري ديوان اقبال المجموعة الشعرية الكاملة . ج 2 . اعداد سيد عبد الماجد الغوري. ط3. دار ابن كثير . دمشق - بيروت. 2007.

فأين يُصيب المرء ناضجَ فكرة * وأجواء هذا العصر لا تُتضح الثمر

مدارس فيها كل عقل محرر * ولكن بها الافكار عقد قد انتشر

أطاحت بعشق الغرب أفكار ملحد * وعبد عقل الشرق فوضى من الفكر

ويصل المقام باقبال للثورة والانقلاب على جميع الاخطاء والاطار المحدقة بالعالم والحياة والانسان في كل مكان، يعلنها ثورة على (سياسات المشرق والمغرب) كما يسميه في الفصل الخامس من ديوانه (ضرب الكلیم) بقصيدة (انقلاب) التي يقول فيها (1):

أبمشرق أو مغرب * نار الحياة ونورها؟

فهنا تموت ذواتها * وهناك مات ضميرها

وأرى القلوب لثورة * ملء البلاد زفيرها

فلعل دنياك القديمة * للمات مسيرهـا

هكذا نرى تلك الفلسفة النقدية الكبيرة التي يمارسها اقبال 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 الافكار والفلسفات والعقائد التي تميّت الانسان وتسحقه وتجعل منه عبداً مجبراً ومسيراً وأسيراً، ففي عناق القلب والفكر ومسيرهما جنباً إلى جنب نجاح الانسان وتفوقه وتألّقه.

رابعاً: أصراع بين الشرق والغرب أم حوار؟:

اقبال يطرح نفسه كمصلح و مجدد 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 ووثام، 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 ومغربها، 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

والتاريخ والحضارة كما كان سابقاً هذا من جهة، ومن جهة أخرى وبأسلوب تذكيري وحماسي 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 ماثلاً في كل أشعار اقبال وأقواله وكتاباتة التي تؤكد على قيمة الحوار والتواصل، دون العمل على تضييع الذات وتذويبها في الآخر ومنجزه الفكري والمعرفي. ف_ (الشرق هو الذي هدى الغرب إلى التقدم والرقي العالي، والافقد 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 هذب الامم الغربية بمختلف الفنون والعلوم والكيمياء، والطب وغيرها.)

إن اقبالاً انتبه إلى فكرة في غاية الاهمية أراد توجيه الأنظار اليها 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 وعبدو وشبلي شمائل والى ما بعدهم من حركات فكرية وأصلاحية سواء من أصحاب الاتجاه الديني

أم أصحاب الاتجاه العلماني أم أصحاب الاتجاه التوفيقي، وهذا ما تدل عليه كتابات رواد هذه الاتجاهات في الفكر العربي والاسلامي وأفكارهم. وتلخص هذه الإشكالية تساؤل المفكر العربي شكيب أرسلان (1869 - 1946) الذي طرحه سؤالاً وأجاب عليه في كتابه (لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟) والذي كان بحثاً مهماً وتساؤلاً للأجيال في اثبات الهوية وتأكيد الذات في مقابل الآخر متمثلاً بالغرب الذي تقدم في الحاضر رغم ماضيه المتخلف. 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 اقبال أيضاً في مشروعه الفكري والفلسفي، ودعوة الانسان المسلم لاستعادة دوره والشعور بالمسؤولية والرجوع إلى اسس الشريعة الاسلامية وأصولها وسيرة الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وأخلاق القرآن ومنجزات الحضارة العربية الاسلامية، ولكن ليس هذا، بمفرده وانما بمعية ما موجود من منجزات ومناهج وعلوم متقدمة في الحاضر؛ ليكون الانسان المسلم على تماس بالواقع وتحدياته وإشكالياته، لا أن يكون هو في واد والواقع في واد آخر.

وفي قصيدة له عنوانها (دمعة على افتراق الشعب في شبه القارة الهندية يتألم فيها على حالة التمزق والتشرذم التي يعيشها أبناء الهند بمختلف تنوعاتهم واختلافاتهم، وهذه هي سياسة (فرق تسد) التي أنتهجها الاستعمار الانكليزي والاحتلال الغربي في سياسته مع الشعوب لزرع الفتنة والتفرقة بينهم، ووصول المستعمر إلى تحقيق رغباته وطموحه في السيطرة على الشعوب ومقدراتهم وثرواتهم، وهذا لن يكون الا باشاعة سياسة التفرقة والصراع والحروب الدينية والقومية والعرقية بين مكونات الشعب، يقول اقبال محذراً ابناء بلده من تلك الفتنة:

وكم فتن تمادى الغرب فيها * وأحكم حولها السحر المبينا

فما أبقى على الكفار كفراً * ولا أبقى لأهل الدين ديناً

وأغطش ليلها الداجي ظلاماً* فما تدري الشراب من السراب

هي الغمرات ما منها نجاة* ولا حل بغير الأتق الأقلاب

لا- يقبل اقبال بذويان الانسان المسلم ذوياناً تاماً في حضارة الآخر (الغرب) لأن هذا يعد موتاً وقتلاً ونقياً للذات (الأنأ)، وانبهار الكثير بالغرب وإنكارهم لذاتهم جعل الناس في تراخ وميوعة وذويان، 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 للتغريب أضرت كثيراً بالانسان والمجتمع المسلم، وهذا الامر تقف وراءه أسباب ودوافع شخصية وسياسية وأيديولوجية تريد اضعاء الانسان والمجتمع وإغراقه في بحر الظلمات والتخلف والاعتماد على الغير، وقد نجحت الكثير من الحركات والافكار في تحقيق مآربهم الذاتية والمصلحية في خدمة المشروع الاجنبي والاطاحة بالمشاريع الاستقلالية الذاتية والوطنية لكثير من المجتمعات، وهذا ما عمل اقبال على تفنيده في فلسفته (فلسفة الذات) التي كرس لها كل فكره وشعره وحياته، تلك الفلسفة التي أراد من ورائها توجيه الفرد والمجتمع المسلم والشرقي إلى إستعادة دوره في صناعة الحياة وقيادة الوجود، وقد خصص ديوانه بالفارسية (أسرار خودي ورموز بيخودي) والذي يعني بالعربية (الأسرار والرموز: أسرار إثبات الذات ورموز نفي الذات)، هذا الديوان الذي جعل فيه اقبال ملخص فلسفته في الذات وبين علاقتها بالآخر، ودعا الانسان المسلم للتححرر من كل دعوات التغريب والعبودية والاذلال والخلص من سطوة وأستبداد كل متجبر، وظالم، فالذات لها كبرياء وطاقة وقامة وقيمة كالجبال عندما تكون سيدة نفسها، وخلاف ذلك فقد تقع في شرك العبودية والأسر والذل عندما تباع وتضيع وتفني 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 تبثه أفكار صوفية وجبرية انتشرت في

ص: 479

المجتمعات الاسلامية لا تقل أهمية عن خطورة العامل السياسي الذي يدفع الذات للخراب والخمول والموت، يقول اقبال: (أرى أن هدف الانسان الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيها، وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يقرب من الهدف... الحياة رقي مستمر، تسخر كل الصعاب التي تعترض طريقها، وحقيقتها أن تخلق دائماً مطالب ومثلاً جديدة، وقد خلقت من أجل اتساعها وريقيها آلات كالحواس الخمس والقوة المدركة لتقهر بها العقبات والمشقات، وأشد العقبات في سبيل الحياة المادة أو الطبيعة، ولكن المادة ليست شراً كما يقول حكماء، الإشراق، بل تعين الذات على الرقي، فأن قوى الذات الخفية تتجلى 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 أجنبية توسعوا في دراساتهم للموضوع، كما تم الرد عليهم من قبل كتاب ومفكرين عرب ومسلمين، وأصبح الموضوع ذا أبعاد مختلفة ومتعددة بحسب دوافع الكاتب والمفكر وأتجاهاته وميوله وأيديولوجيته وطبيعة فكره ومعتقداته، فالبعض اتخذ طابع الحوار الهادئ المتزن، والبعض الآخر أخذ صورة وشكل الصراع والنزاع بين الاثنين، ومما يؤسف له جداً أن يصل الأمر إلى حالة الصراع والصدام، كما في نظرية (صدام الحضارات) للمفكر السياسي الأمريكي صموئيل هنتنغتون (1927 - 2008) وأصبحت أيديولوجية سائدة للغرب تجاه الحضارات الأخرى وتجاه الإسلام والمسلمين تحديداً، دون اعتماد منطق وفكر حوار الحضارات وتواصلها وتعارفها الذي دعا له العديد من المفكرين وفي هذا العصر الذي نعيشه نأسف لسيادة نزعة الصراع والنزاع والخلاف على المستوى العالمي والعربي والاسلامي، وأصبحت سياسة وفكراً ومنطقاً جرّ الولايات والتطرف والعنف والكراهية والنزعة التدميرية على المستوى العالمي بين الشعوب.

ليس بغريب أو جديد تلك النظرة والفكرة التوفيقية التي قدمها محمد اقبال في فكره وفلسفته وأدبه، عن واقع الاسلام والغرب والعلاقة بين الاثنين قديماً وحديثاً، فقد سبقه في ذلك مجموعة من المفكرين في دعوتهم تلك، أمثال رفاة الطهطاوي (1801-1873م) وجمال الدين الافغاني (1838 - 1897م) ومحمد عبده (1849 1905م) وأصبح اقبال وهؤلاء من رواد الفكر التوفيقى في الفكر الاسلامى 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 وتقهرها 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 المتحضرة ، وليس في هذا عيب على أن لا يتضارب مع الشريعة الاسلامية.

3- أرى أن هناك مجاملة من قبل المفكرين لعامة الناس والتوافق مع رغباتهم في طرح رأيهم التوفيقى هذا ، وكسب أكثر عدد ممكن منهم نحو التجديد والتغيير والإصلاح، وبذلك يضمنوا جمهوراً أوسع ويحققون رغباتهم ونشر فكرهم بأسلوب وطريق أسلم، خوفاً من اعداء التجديد من اصحاب النزعة السلفية والماضى ورواد

التراث.

4- أجد أن لدى التوفيقيين من المفكرين رغبة كبيرة للاستفادة من تجارب الآخرين،

ولكنهم يطرحون فكرهم بخشية وخوف من المجتمع، ولذلك يدعون للتوفيق لغرض الاطمئنان وتمير مشاريعهم بسلامة وسلاسة كي لا يثيروا العامة عليهم، لأن سلطة الجماهير العاطفية قوية ومؤثرة. كما أنهم فئة ينحازون للتقليد والمحافظة أكثر من التجديد، ولذلك اقتفى رواد التجديد والتوفيق طريق الوسطية لرضا الجمهور والعوام.

5- هناك رؤية اعتدنا عليها من قبل الكثير من المفكرين العرب والمسلمين وهي افتخارهم بالنزعة الروحانية السائدة في فكرهم، وتقديمهم 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 يفتخرون بروحانيتهم التي وصل الأمر فيها إلى الأفراط في التخلي عن الواقع والعيش في أبراج عاجية فيها من احلام اليقظة الشيء الكثير، وهذا ما انتبه إلى تشخيصه محمد إقبال في نقده للتصوف الاسلامي والحركات الروحانية المفرطة في الشرق والاسلام، ولكنه رأى أيضاً أن روحانية الغرب باردة ليست كروحانية الشرق، وهذا ما جعل الكثير من المفكرين العرب يقتفون أثر الشرق في روحانيته وعاطفيته، وكان إقبال ينشد التوازن في الجانب الروحي والمادي، وأن الاسلام كدين لا يحارب الدنيا والحياة المادية، بل يوفق بين الاثنين، ويتخذ طريق الوسطية في ذلك.

6- أن رؤية إقبال للغرب ليست عدائية كما يحملها البعض، فالاستعمار الغربي و سياسته شيء والغرب بناسه وحضارته وعلومه وفنونه شيء آخر، ولذلك علينا أن نأخذ من حضارة الغرب وعلومه ومناهجه ما نحتاج اليه لتحسين واقعنا وورقي حياتنا، كما أخذ الغرب من العرب والاسلام الكثير من حضارتهم.

7- علاقة إقبال بكثير من المستشرقين والاساتذة الأوربيين، ودراسته في أوروبا جعلته يتعرف على الغرب وحضارته، وان يتأثر بالجو الثقافي والمعرفي والحضاري الغربي، ولكنه ما يزال يكن الرفض والبغض لسياسة الغرب وحماقاته الاستعمارية والحربية التي يفعلها بشعوب العالم. كما أنه لم يترك البعد الشرقي والاسلامي في

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 يؤكد اقبال في فكره على فكرة الصراع والتنافس بين الحضارات والثقافات

وانما أكد على لغة الحوار والتواصل والتعارف منطلقاً في رؤيته تلك من القرآن

الكريم وسلوك النبي الأكرم وخلقته وتاريخ حياته ومنهج الدين الاسلامي الحنيف.

10- رؤية اقبال وفكرته التي أوضحناها في هذا البحث تصلح أن تكون دراسة مستقلة ومميزة واسعة للباحثين والدارسين، فيها الشيء الكثير والكبير 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. العلامة محمد اقبال حياته وآثاره. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر. 1980.

2- جيلالي بوبكر شروط الإصلاح والتجديد في فلسفة محمد إقبال. ضمن اعمال مؤتمر محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري. موقع الضياء للمؤتمرات على شبكة الانترنت.

3 - حسن حنفي. محمد اقبال فيلسوف الذاتية. ط1. دار المدار الاسلامي. لبنان - بيروت. 2009.

4 - حميد مجيد هدو. اقبال الشاعر والفيلسوف والانسان. ط1. مطبعة الغري

- 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. ط3. دار ابن كثير . دمشق - بيروت. 2007.
- 8 - محمد اقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام. تر: عباس محمود. دار آسيا. بيروت . 1985.
- 9- محمد اقبال. ديوان رسالة المشرق. ج1. 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 الغازي وصاغه شعراً صاوي شعلان المصري ديوان اقبال المجموعة الشعرية الكاملة.. ج 2 اعداد سيد عبد الماجد الغوري. ط3. 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. 1418-1997.

بعد الماهاتما غاندي(1869-1948) رفقة كل من آوريندو سري (1872-1950) والأديب طاغور والفيلسوف در كرشنن، سرفبلي من كبار النخبة المثقفة التي سطعت في الساحة الثقافية في الهند المعاصرة، كان تأثيرهم على توجه الوعي الهندي حاسما وبلغا، بما أنهم استطاعوا أن يجعل الفعل الثقافي الهندي مسموعا في العالم، ولعل الماهاتما غاندي لهو أعظم شخصية أنجبتها 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 واللاعنف والصفح والتواضع وغيرها من قيم الإنسانية الرفيعة، وأيضا في طريقة تعامله مع قضايا عصره الشائكة، والتي أرجعها كلها الغطرسة الذات وتزمت الأنانية والمغالاة في التمسك بمغريات الحياة، وهو بتجاربه الشخصية يقدم بدائل حضارية تتسم بالبساطة في معالجة هذه المشاكل، كما أنه بفكره ومواقفه من شتى قضايا مجتمعه وعصره، تمكن من تقديم جاهزية المجتمع الهندي للسلام والتسامح، رغم أن هذه القيم مغروسة في عمق التراث الهندي وفي تاريخها.

استطاع غاندي بفكره السلس الذي في مجمله كان ناتجاً عن أفعال ومحطات

مرّ بها في حياته، وهذا ما أعطى لفكره بعدا إجرائيا اتسم في كثير من نقاطه بالوقائية والفاعلية، إضافة إلى أسلوب عيشه الذي انخرط ثقافيا 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 تأطيره للكثير 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، وأيضا في نظامه الغذائي الخاص. وهي كلها مزايا كانت كافية في جعله شخصية محورية على عدة أصعدة في المجتمع الهندي المعاصر.

غاندي: سيرة وحياة

ولد المهاتما غاندي أي الروح العظيمة، في بورباندي في الهند من عائلة سياسية

في ولاية هندية صغيرة في غرب الهند تدعى (كثياوار) 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 صادقا وصلبا كما تعلم من أمه الورع والتقوى والإيمان، وعرف عن غاندي أنه كان نحيف الجسم طيلة حياته ، التحق بالمدرسة في مسقط رأسه ولم يظهر تفوقا كبيرا فيها. وبعد عودته إلى بلاده أصبح قائدا لحركة الاستقلال، وكان على قناعة بأن الاستقلال إن لم يكن له معنى يدون تحول أخلاقي واجتماعي جذري فلا فائدة منه، وقد أطلق برنامجا شاملا للتجديد القومي. وعليه أعلن الحرب على الكثير من

الممارسات الاجتماعية القبيحة وخصوصا الملموسة، وقد أضفى على الهندوسية

نشاطا حيويا وتوجها اجتماعيا اقتبسه من الأديان والعادات والثقافات، وأصبح مثالا

ص: 486

ملهما للإيمان الشامل الحقيقي والحوار فيما بين الحضارات وتأكيداً منه على أن السبب كان في الغالب العجز في الحياة السياسية، وأن العنف كان محملاً بالنتائج

الرهيبية وعرضة إلى تضخيم العواقب بصورة مثيرة وقد طور توجهها جديداً (اللاعنف) متضمننا التحول الأخلاقي للخصم عن طريق جراحة الروح كما وصفه(1).

تزوج غاندي على عادة الهنود وهو في الثالثة عشرة وكانت زوجته أصغر سناً منه، ثم سافر إلى لندن ونال 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 إفريقية الجنوبية لكي يدافع عنهم في قضايا نزاعية مع بعض الشركات هناك، فسافر وأدى مهمته بشكل غير متوقع، وقد مكث في إفريقية الجنوبية حوالي 20 سنة ترأس خلالها جمعية الصليب الأحمر لمعالجة الجرحى في حرب البوير) والإنجليز، وأنشأ مستشفى لعلاج الجرحى والمصابين هناك(2).

عرف عن غاندي شغفه الكبير بفكر «تولستوي» إلى درجة أنه أنشأ في جمهورية

إفريقية الجنوبية 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 يلتجئ العمال إلى العنف والبطش

ص: 487

1- روبرت بنيويك فيليب جرين موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين ترجمة مصطفى محمود، المشروع القومي للترجمة، ط1، 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 اجتماعا على طلب الاستقلال ومكافحة الاستعمار، ولكنه وجد بعد أربعين سنة من الجهاد أن التقاليد تذل الهند

أكثر مما يذلها الانجليز وحجر عثر أمام تقدمه، وهو عندما يصوم من أجل المنبوذين يحاول أن يؤلف إجماعا 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 أبناءها، 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 أيضا أن هذه الممارسة تحتاج إلى نظر جديد للعالم، وإلى تربية للأخلاق، تحتاج إلى اعتكاف عن المدن وإنكفاف عن مطامعها كما تحتاج إلى حسم للشهوات، ولذلك كله دعا طائفة من مواطنيه 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 الأخير» اللذين تركا أثرا بالغا على نفسه وتوجهه المعرفي، فتولستوي أقنع غاندي بأن الموعظة على الجبل تمثل التعاليم الجوهرية في المسيحية وهي تعاليم تخص دحر الكراهية

أما كتاب روسكين فقد أثر في غاندي في فكرة تمجيده للعمل اليدوي، وعزز فيه تعاليم (غيتا) التي تؤكد أن الحياة الأسمى هي حياة الخدمة، وساعده ليرى أن تحقق كل من الفرد والمجتمع يبلغ بالعمل الذي يختاره الفرد والعمل عند روسكين يشكل رابطاً طبيعياً بين طبقات المجتمع، وهو رابط تتوجب صياغته بمنح الهند الوحدة في

جهودها لنيل الحرية(1).

خاص غاندي تجربة شخصية فريدة من نوعها، فبتصميمه على أن يصبح مثالياً يمكن لأي إنسان أن يتحكم في كل أحاسيسه ورغباته، فقهر حب الطعام وحتى الجوع والغضب والطمع وحب الملكية والغيرة وما إلى ذلك إلى درجة أنه كان يشعر بالعثيان من أي شيء وضع ومنذ ذلك الحين باشر القيام بتجارب جريئة في التحكم في الغريزة 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 مبدأ أسمى يسميه (بساتيا) أي (الحقيقة) وكامتياز تقليدي (الله) لقد كان موجوداً في كل المخلوقات الحية وعلى رأسها الإنسان على صورة النفس الواعية بالذات أو الروح.

ولما كان البشر يتشاركون في الحقيقة الإلهية فقد كانوا جميعاً 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

ويتضمن الحب الايجابي العناية والاهتمام بالآخرين والإخلاص الكلي لقضية مسح كل دمة من كل عين ويتضمن الحب سلبيًا (أهمسا) أو اللاعنف، وعليه يمكن القول أن فكر غاندي الاجتماعي والسياسي كله جاء لتفعيل المعاني المتضمنة مبدأ الحب والإخلاص والوفاء(1).

نحن وغاندي

ظهرت متانة أخلاق غاندي في التغلب على فرديته ونكران ذاته وقهر أنانيته، وبذلك نحن قرييون منه فكل من يملك أخلاق الإنسانية فهو إنسان، أخلاق يخص بها فئة ما، بل للبشرية كلها بغية حماية البشرية المعذبة 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 (انديرا غاندي) في رأيي أن غاندي لم يكن مجموعة من الآراء والتعاليم الجافة، بل رجلا يشع حياة، رجلا يحرص على أن يذكرنا بأرفع مستويات الأخلاق التي يستطيع الإنسان أن يبلغها، هذا الرجل الذي كان للإنسانية في أصالته ونضاله ولشعبه ولوطنه، وكان للهندوس وللمسلمين كما كان للصعاليك والمنبوذين والفقراء وكان أخيرا للشرق البائس وشعوبه المتلهفة للحرية (2).

غاندي الذي ملأ الدنيا وشغل الناس طوال النصف الأول من القرن العشرين كان له حيز كبير في ملحمة الكفاح العربي، كما كان للعرب في تفكيره منزلة عالية. وقد ذكر «فنسنت» أحد كتاب سيرة غاندي قائلاً إن لغاندي طوال حياته غريزة وفطرة وصديقا 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 بنويك فيليب: جرين: موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، مرجع سابق، ص. 165.

بزم من طويل إن الاختيار النهائي ل (سيتهاارتا) 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 دعي رسمياً إلى حضوره، فقد بدت آنذاك رغبة المسلمين شديدة في الحصول على تأييد غاندي

وسائر 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 رسالاتهم كثيراً ما تثمر، فكم كان عدد أتباع بوذا حين مات، وكم كان أتباع محمد لقد عاشت تعاليمهما بعد موتهما، لأن عقيدتهما تقوم على الحق الأبدي(2).

غاندي مجابها للغرب

في تعامله مع الغرب اتخذ المهاتما غاندي مسافة ثابتة طويلة حياته تجاهه، بما أن الغرب في نظره مارس ولا يزال يمارس استلاب حضارات وشعوب كثيرة بفعل الاستعمار وحركات الاستيطان، الأمر الذي جعله يردّ في كثير من المواقف والآراء التي حملتها خطبه استهجاناً الشديداً لنوعية الأساليب التي يعتمدها 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 الدقاق) ص 59

2- المرجع نفسه، ص 61.

أنها تتعارض مع القيم التي يدعيها في برامجها الاجتماعية والسياسية والتنموية، وهي النقطة التي جعلت من غاندي يبقى ملحا على ضرورة
محاورته وفهم آلياته من دون

التسليم بها مباشرة دون فحص ونقد.

إن مجابهة غاندي لطرائق الغرب في تعامله مع الشعوب والتي تتسم بالذرائعية والمصلحة، تأتي من أجل فضح أطماعه المبيتة التي غالبا ما
يخفيها تحت مشاريع

حضرارية وخيرية، والتي اعتبرها غاندي تنقص من قيمة الإنسان الحر وتهدد وجوده

الطبيعي وتجعله تابعا في عيشه وفكره له وهذا يتنافى تماما مع الخلقة البشرية التي جبل عليها الإنسان منذ آلاف السنين. وأيضا من أجل
كشف ألعيب الغرب مع باقي المجتمعات التي استعمرها باسم تحضيرها وتمدينها وتنميتها، وتجفيفها من مواطن الوحشية والتي كانت
شعارا بارزا في القرن التاسع عشر في أوروبا، وهو شعار تأسف عليه غاندي كثيرا، خاصة عندما تبنته جهات علمية من أفراد ومؤسسات بهدف
غزو العالم.

إن جلّ الملاحظات والمواقف التي حصلها غاندي عن الغرب لم تأت من مخيلة تنم عن خوف وحذر شديد من الغرب من دون أساس،
وإنما حصلها عن تجارب شخصية عايشها في لندن التي فيها تعرّف على معالم برودة الإنسان الغربي وابتعاده عن العلاقات الإنسانية
الحارة التي يتميز بها الإنسان الشرقي وأيضا جمعها من خلال معاشته لموجة الاستعمار الحديث سواء في إفريقيا أم آسيا، والتي بسببها زار
عدة مستعمرات في جنوب إفريقيا، ووقف على وحشية الاستعمار تجاه الشعوب ومدى فضاة الاستلاب الذي مارسه عليها، وهي كلها
كانت بمثابة دوافع دفعت بغاندي إلى ضرورة تطهير المجتمعات من الاستعمار ومناداته بأهمية التحرر واحترام الشعوب مهما كانت
ثقافتها ولغاتها وعاداتها،

ص: 492

وهي مطالب تحمّل غاندي عناء الأسفار التي قام بها للمستعمرات غربا وشرقا لاشعار 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 للتحرّر 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 والقسوة كما فعل الغرب مع الشعوب، وإنما انتهاج لغة الحوار بمختلف أنواعه السياسي والثقافي في مطالبته بالحرية، وهو هنا يقدم للعالم أسلوبا جديدا في المطالبة بالحقوق يعتمد على التفاوض والتعايش كلغة للحرية بديلة 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 تتسم بالحكمة وبالجدّة والرزانة كونها أدوات اعتبرها غاندي قادرة على ترميم الشقوق الحاصلة الشقوق 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 كابدت الاستعمار البريطاني أكثر من غيرها من الشعوب وذائقته وويلاته ونزيفه، 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 تحوّل 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 مكّن من تصنيفه إلى صنفين:

1 دعوة إلى الاستقلال النفسي والذاتي والاعتماد على القوة الروحية وما يتبعها من تقشف وتنسك ، وليست المقاومة السلبية إلا جزءاً من هذه الدعوة، لأن الشخص

المقاوم يجب أن يقابل الحبس والمصادرة والإهانة بقلب جريّ وشجاعة ونفس بشوش استناداً إلى ما في نفسه من مدخر القوة الروحية واعتماداً على أن ما يقع به هو السبيل خلاص الهند.

2 دعوة غاندي الملحة للاستقلال الاقتصادي بتشجيع الهنود على العمل ومواكبة

التحولات الاقتصادية لمواجهة هيمنة الغرب وتقليص الهوة الحضارية بينهم وبينه بما أنها هي سر تواجد الاستعمار في ديارهم، وهي دعوة انتهت إلى مقاطعة البضائع

الانجليزية بعامة، والامتناع عن التفاعل معها ومع رموزه مهما كانت، ويرمي غاندي من هذه الدعوة إلى تزويد العامل الهندي بعمل ما حتى يعود عليه بالكسب وشحنه بالحماسة على أهمية العمل المحلي، وقطع الطريق على المستعمر مصدر أرباحه التي تعود عليه بالفائدة والتي اعتبرها غاندي هي شريان استمراره وقوته، ولقد وظف غاندي في مقاومته هذه فلسفة التنسك والزهد والصبر والقناعة بما هو موجود، والتي ترى الحياة برؤية سلبية خاصة وأن فقه التنسك متجدّد في السلوك والثقافة الهندية منذ آلاف السنين هو متشكل في عمق التراث الهندي في شقيه المادي والمعنوي، ومن العبث لذلك أن نطالب أمتنا بمقاومة الاستعمار بالتقشف والقناعة، وقد يجوز لنا هنا كما يقول غاندي أن ننسب روح النسك الشائع في الهند الآن كله أو بعضه إلى

الفافة والقحط منذ أقدم الأزمنة إلى اليوم. فقد جعلت من ضرورات العيش فضيلة ومن الحرمان الطبيعي نسكا دينيا، وفي الطبيعة الإنسانية ما يدفعها إلى التنسك والزهد والعزوف عن المادة والمغريات وهي كلها مزايا خاصة بالشعب الهندي قد تساعده على مواجهة المستعمر، وانكفاء النفس على نفسها حين تشد السعادة والهناء في الداخل بدلا من نشدانها لهما في الخارج. أما الدعوة الثانية، والمتمثلة في أن يكون من وسائل مكافحة الاستعمار ومواجهته هو تحقيق الاستقلال الاقتصادي والافراد، به وخلق السدود التي تحميه من دون تدخل المستعمر فيه، فهذا الذي يجب أن نأخذه عن غاندي ونعمل به عندما تحدث عن الكرامة الإنسان الاقتصادية ترفع رؤوسهم وتجرتهم على الإقدام والإقبال على الحياة(1).

يرى غاندي أن لا شيء يهدم الاستعمار مثل الصناعة الوطنية والمحلية والخبرة الذاتية، وليس هناك مجهود 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 تجعل الأجنبي غريبا وتائها في بلادها. ونظرا لتمسك غاندي بالعمل اليدوي والشعبي جعل من مغزل النسيج رمز الكفاح الاقتصادي في الهند ورمزا للتححر والافراد، حتى يذكر الهنود 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 جمعاء، لأن قضية كل أمة مهضومة في نظره هي قضية جميع الأمم المنهكة في العالم، فما يهتدي إليه المناضل في إحداها يعم سائرهما ويتفشى في جميع أقطار العالم، وكما قال فرح أنطون «أثناء تناوله هذه

ص: 495

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 جميعاً(1).

والملاحظ أن غاندي في كفاحه للاستعمار الغربي لم ينس أن يكافح الاستبداد القومي، وذلك لأنه يستوي عنده، خاصة عندما يقع الظلم من الهندوكيين 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 الانجليز أم الهنود، وقد وقف وقفته الأخيرة من أجل الكرامة الإنسانية بمساواة المنبوذين بالهندوكيين 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 كله 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 يصيب بريطانيا في مقتل لو استخدم معها الأسلوب البعيد كل البعد عن أي مظهر من مظاهر العنف. وعليه نادى بالمطالب الآتية: عدم التعاون مع المستعمر في كل النواحي الاقتصادية والثقافية وغيرها، ومحاربة الآلة، لأنها تستعبد الإنسان وتقضي 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 فيها والسيطرة على الروح.

يقول غاندي : ليست العبرة بمن يحكم ولكن بكيفية الحكم. وهو يطالب بالإفادة من مزايا الانجليز والمفيد من عملهم وهو لا يكره الانجليز وإن كان يكره نسوتهم (1).

اعتبر كثيرون غاندي وعي الهند الكبير الصافي الذي كان يتوكأ على عصا من أغصان الأشجار ويقتني مغزلا يغزل به قماشا ليستره وعنزة تعطيه اللبن الذي يقتات به، وقد زود ذهنه بالعلوم والمعارف وغذى نفسه بالحكمة الإنسانية والإرادة والتواضع والإيمان، وعرفت حياته بالبساطة وكان قليل الغضب مترفعاً عن هفوات الناس والانتقام منهم أو مشاجرتهم.

أكد غاندي بتعاليمه وتصرفاته ومواقفه أن يقيم حضارة القيم وثقة الإنسان بنفسه والاعتماد عليها واحترامه لأي عمل يقوم به عكس ما كرسته موجات الاستعمار، والأمر الذي جعل من معظم جهوده تصب لصالح الدفاع عن المنبوذين والمضطهدين والمظلومين والمستعمرين والتي دفعته لمقاومة الحكومة الاستعمارية البريطانية بالطرق السلمية والامتناع عن العنف، فناضل الانجليز بلا حقد ودون 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 مرت بها أنها قوة دافعة لنهضة الهنود ووضعها على سكة

الحضارة والتقدم وتحريرها من الاستعمار دفعة واحدة، حيث لم يكن من مفر للهند الحديثة إلا أن تصبح مركزا لتفاعل القوى والعوامل المتعددة ومركزا حضاريا مشعا

ص: 497

1- المرجع نفسه، ص 54.

2- يوسف سعيد: عظماء من العالم، غاندي، المركز العربي الحديث، القاهرة، ص 32

بتراتها الضخم وتنوع تقاليدھا ودياناتھا وأعرافھا المتسامحة، وقد تسنى لها بفضل العلم تغيير الأوضاع والأحوال القديمة وإن كانت هذه الأوضاع جنبت الهند في السابق كثيرا من المتاعب لانعزالها جغرافيا ووقوعها في إحدى زوايا القارة الأوربية الآسيوية، وحينما ظهر الأوربيون على مسرح السياسة الهندية كان الصراع القائم في أوجه بين القوى المختلفة فيها، وتشكل طقوس العبادة التي كان يمارسها رجال الدين والصوفيون محاولة للتأليف 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 وتفاعلا، ولعل هذا ما يفسر مقدرتها على أن تستوعب في عملية تنسيق واحدة عددا كبيرا 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 تسربت إليها قبل دخول الأوربيين قد جاءت 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 المسلمون، ومع مجيء الأوربيين إلى الهند، بعث فيها أحوالا جديدة. ولم يرو من هؤلاء الأوربيين أنهم كانوا يعتزمون استيطان البلاد ومع ذلك كان بعضهم قد بهرته روعة الحضارة الهندية، ولكن سرعان ما حصنوا أنفسهم ضد تأثيراتها وبقوا

ص: 498

1- همايون كبير، التراث الهندي من العصر آري إلى العصر الحديث، ترجمة ذكر عب الرحمن كلمة المركز الثقافي الهندي، ط 1 2010 ، ص 212

بمحض إرادتهم دخلاء كأجانب ، وآثروا أن ينظموا حياتهم على النظم المعروفة في بلادهم، وكانت هذه أول مرة تصطدم فيها الهند بحضارة أثرت العزلة والانطواء، وفي

حين أن الأوربيين كانوا على استعداد ليقدموا ويعطوا دون أن يأخذوا ويتقلوا غاندي. فالهنود من ناحيتهم ورغم أنهم لم يهدفوا للتأثير على أحد إلا أنهم كانوا ينفرون من أي محاولة للتأثير عليهم، وكان حضارتين مغلقتين ومختلفتين تماما قد ظهرتتا 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 أهله لأن يكون في مصاف الفلاسفة وحكماء العصر، ولأن يكون أحد المراجع الأساسية للسلم العالمي ولشمولية المحبة.

تسربت مع مرور الزمن أفكار وطرق جديدة إلى بلاد الهند، أثرت في الفكر الفلسفي فيها، تكرست عبر إعادة قراءة الفكر الهندي الذي يحتوي على مخزون ضخم من التراث والتقاليد وبتأويل مواقف التقليد الفلسفي بطرق شتى، ومنها التأثير الغربي الحديث الذي أثار استجابة فكرية فاعلة لدى المفكرين الهنود لتجديد وتحديث النشاط الفلسفي خلال القرنين الأخيرين.

من هذا الشراء ظهر غاندي الذي جمع القيم التقليدية (لأهمسا) (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 بالفكر المسيحي والفكر 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 شريعة كبيرة

من الناس يرتبطون 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 الحقيقية للهند في قراها

ومعابدها، فرأى أن القرى رغم بؤسها وتخلفها فهي حاملة لواء الهند الحديثة(2).

اعتبر غاندي النظام الأخلاقي للكون بعدا أساسيا ومكونا للحقيقة الأبدية، نكتشفه عبر المساهمة في مجريات الوجود اليومي، حيث تقوم فلسفته على مسلمتين أساسيتين صارتا ركنا أساسيا 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- إيذاء الحب) وهي الفضيلة الأسمى والتي تمثل أساس الحكمة 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 السيئ الأزدراء، دائما ما

ص: 500

1- جون م كولر الفلسفات الآسيوية تر نصير فليح المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013، ص351.

2- المرجع نفسه، ص 352

يستحق صاحب تلك الأعمال-سواء الصالحة أم الشريرة- الاحترام أو الشفقة(1).

فمع سهولة استيعاب القاعدة التي تقول ابغض الخطيئة وليس مقترفها نادرا ما نجد من يعمل بها، وذلك هو السبب وراء انتشار سم 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 تحديا كبيرا في مواجهة شرور العالم.

يعتقد غاندي، أن دحر المصاعب هو تحدي جميع الكائنات بما أنها كلها مشتملة على الحقيقة ومتحركة بسلطتها، وهذه الصعوبة يقول عنها غاندي قد أقرتها «أوبنشد إيشا» في أبيات شعرية، ومنها: كل هذا، كل ما يتحرك ويتغير في هذا العالم المتغير مغلف «بالرب فالتمسك الصارم بالحقيقة المتجلية في القانون الإلهي للوجود يعني العمل حسب طبيعة وغاية الشخص الخاصة بتناغم مع طبيعة وغاية الكائنات الأخرى جميعا(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 تزكيته بواسطتها عند تسليطه المعاناة على الخصم، فبواسطة تبين 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، ص352.

2- جون م كولر الفلسفات الأسيوية، مرجع سابق، ص354

كائن، أقر أيضا بأنها معماة بالجهل والرديلة، وبالتالي يكون التطهير الذاتي والتفكير النقدي أمورا مطلوبة لإدراك الحقيقة الباطنية.

الحقيقة السامية في نظر غاندي هي الله المقيم في كل الكائنات، والحب عنده هو و القوة المحركة لجميع الكائنات الحب هو (أهمسا) عند غاندي وهي كلمة مقترنة ب

(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 مقتنعا بأن

الحب هو مدخل لكل نجاح.

أما «البراهما شاريا» فيقصد بها (التحكم في شهوات النفس) وهي طريقة اعتمدها في بناء شخصيته على الطريقة التي تتناسب ومعتقداته وفلسفته، فقد آمن بقوة بفكرة

الزوجة الواحدة والتي اعتمدها في زواجه حيث ظل مخلصا لزوجته، بما انه اعتبر الإخلاص لزوجته الواحد جزء من الحقيقة. يقول غاندي والآن وصلنا للمرحلة التي بدأت أفكر فيها بجدية في أخذ عهد «البراهما شاريا» (التحكم في شهوات النفس) لقد آمنت بشدة بفكرة الزواج بامرأة واحدة منذ أن تزوجت وبقيت مخلصا لزوجتي نظرا لأنه جزء من ولعي بالحقيقة، لكنني بدأت إدرك في جنوب إفريقيا أهمية الالتزام

بالبراهما شاريا حتى مع زوجتي(1).

وفي إطار برنامج «البراهما شاريا» امتنع غاندي عن إنجاب الأطفال حتى يجنب نفسه أتعاب الاعتناء بهم الذي رآه يتعارض مع خدمة العامة، الأمر الذي جعله يفترق عن الأسرة في « جوهانسبرج» حتى يتفرغ للعمل الثوري.

ص: 502

تعد المدة التي قضها غاندي أثناء الثورة بالمرحلة المهمة في حياته، كونها مثلت عهدا للمطالبة بالحرية والحقيقية، وأيضا رغم أنها المرحلة التي غرق فيها غاندي في دوامة الشك والريبة وتقلب المزاج خاصة بعهد الذي رفعه على عاتقه إن كان يحققه أم لا، وخلالها أدرك أن الإنسان يغرق في الفتن إذا 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 أو من بمحاولة تغيير نفسي، لكنني لا أريد أن ألزم نفسي بأي عهد) هو ذو عقلية ضعيفة ويظهر رغبة مأكرة في تجنب الالتزام بالعهد وإلا فأين تكمن الصعوبة في اتخاذ القرار النهائي؟ يتساءل غاندي (1).

يقول غاندي شارحا «البراهما شاريا»: يملكني 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 أخذي للعهد كنت عرضة للوقوع الإغواء في أية لحظة، أما الآن فالعهد يقف درعا ثابتا ضد الإغواء. تجلت قوة «البراهما شاريا» أمامي أكثر يوما 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 عاملا- خارجيا مساعدا« للبراهما شريا» مثل الانتقاء وفرض القيود الغذائية، إن الحواس من القوة بمكان حتى أنه لا يمكن السيطرة عليها بتطويقها من جميع الجهات ومن أعلاها 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 فكرا وقولا وفعلا 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 الباقية في أعماق قلبه، لا يكتمل «البراهما شاريا» ما دام التفكير لا يخضع لسيطرة الإرادة الكاملة.

إن التفكير اللاإرادي 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 ممكنة 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 شاريا» لا تتأتى بالجهد البشري إلا بعد أن عاد

ص: 504

إلى الهند من بلاد المهجر، لكن يجب أن أعجل بذكر الفصل الذي يتناول كفاحي الآن يقول غاندي، ويجب أيضا أن أوضح أنه على من يرغب في الانتظام «بالبراهما شاريا» لكي يدرك الإله يجب عليه أن لا ييأس، وإلا تقل ثقته بالإله عن ثقته بمجهوداته.

يقول غاندي: إن الأشياء الحسية تنصرف عن الروح المعتدلة مختلفة اللذة، وتختفي اللذة أيضا مع إدراك الحقيقة الأسمى) فاسم الإله ورحمته هما آخر ملتجأ لمن يطمح في التوحد مع الإله(1).

إذا، أدوات البحث عن الحقيقة بسيطة بقدر ما هي عسيرة، وقد تكون متعذرة كل التعذر على الشخص المتغطرس، وأن متلمس الحقيقة يجب أن يكون أكثر تواضعا

من التراب على حد تعبير غاندي، إن العالم يسحق التراب تحت قدميه ولكن الباحث عن الحقيقة يجب أن يذل نفسه بحيث يكون في مقدور التراب نفسه أن يسحقه، وعندئذ فحسب يكتب له أن يلحح الحقيقة، وإن المسيحية والإسلام يؤيدان ذلك أيضا تأييدا كبيرا. يقول غاندي أنا اليوم اعتبر «بهاغافات» كتابا قادرا على إثارة الحرارة الدينية ولقد قرأته في اللغة «الكوجاراتية» في متعة عارمة، ولكنني حين سمعت أجزاء من الأصل يتلوها البانديت مادان موهان مالا فييا خلال صومي الذي استمر واحدا

وعشرين يوما وددت لو سمعته في طفولتي من هذا الرجل المتفاني فيه، لكي يكون في ميسوري أن أنشأ على الإعجاب به(2).

أبدى غاندي احتراما كبيرا للعقائد والأديان، إذ آمن بنظرية المعلم الديني الهندوسية وأهميتها في تحقق الكمال الروحي، معتقدا أن ثمة قدراً كبيراً من الصدق في العقيدة القائلة بأن المعرفة الحقيقية مستحيلة من غير (غورو)، والمعلم الناقص

ص: 505

1- المصدر نفسه، ص 233

2- حمد الشقيري: رحلتي مع غاندي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1 2011، ص 18

قد يرتضي في الشؤون الدنيوية ولكن الأمر ليس كذلك في الشؤون الدينية. إن العالم الكامل في نظر غاندي هو وحده الذي يستحق التتويج معلما دينيا، وإذن، فينبغي أن يكون ثمة سعي غير منقطع نحو الكمال، لأن المرء يفوز «بالغورو» الذي يستحقه. إن

السعي اللانهائي نحو الكمال هو حق من حقوق كل إنسان، وإن ذلك السعي ينطوي على مكافأته الخاصة، أما الباقي فهو في يد الله حسب غاندي، فيقول: إن كانت هذه هي المسيحية النصرانية كما يعترف بها جميع المسيحيين فليس في استطاعتي أن أقبلها، أنا لا أتمس الخلاص من نتائج خطيئتي، أنا أتمس الخلاص من الخطيئة نفسها، أو بالأحرى من فكرة الخطيئة نفسها، وإلى أن أبلغ هذه الغاية فسوف أرضى بحياة القلق، كانت مصاعبي أعمق من ذلك، فقد كنت عاجزا عن الإيمان بأن يسوع كان ابن الله المجسد الوحيد، وعن الاعتقاد بأن من آمن به وحده هو الذي سينعم بالحياة السرمدية، فإذا كان من الجائز أن يكون لله أبناء فنحن جميعا أبناءه، وإذا كان

يسوع مثل الله أو الله نفسه فعندئذ يكون جميع الناس مثل الله. إن عقلي لم يمكن مستعدا للإيمان حرفيا بأن يسوع كفر بموته ويدمه عن خطايا العالم (1).

وفق هذا التصور، تذهب النصرانية في نظر غاندي إلى أن للبشر وحدهم من دون سائر المخلوقات الحية، أرواحا، فإذا ما ماتت تلك المخلوقات كان الموت بالنسبة إليها فناء كاملا.

يرى غاندي أن آفاق الإنسانية واسعة وأغوارها عميقة ومداهها من الزمن بعيد، وحق على كل إنسان أن يزرع هذه الآفاق، وأن يسبر هذه الأغوار وأن يسط الرجاء على هذا المدى البعيد، لا لأنه يعلم سيرة هذا الإنسان وحسب ولا لأنه يحيط بتاريخ هذه الأمة وكفى، ولكن لأنه يحقق معناه ويبلغ به كماله كلما عرف غاية من الغايات التي تنتهي

ص: 506

إليها طاقة الإنسان، وليس أعون له على ذلك من سير العظماء لأنهم يتماثلون ويتناقضون، ويعرضون لنا ألوانا من القدرة وأنماطا من الفطرة وكلهم بعد ذلك على خلق عظيم.

قال «طاغور» في محاضراته التي ألقاها على الأمريكيين 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 لنفسها لتكون هي الغاية القصوى الذي يسعى إليها تاريخ بني 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 السوراج أو الاستقلال وبين (الأهمسا) أو ضبط النفس ومقاومة العنف بالحسن فيقول: إن الأهمسا مقدمة على السوراج 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 ركّز غاندي على ضرورة تطهير القلب

ص: 507

1- عباس محمود العقاد: روع عظيم المهاتما غاندي، شركة فن الطباعة الإسكندرية 1999، ص 14

2- المرجع نفسه، ص 15

كشروط 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 متجذرة في المثل العليا الهندية والتحررو (موكشا) هو إحداهما، وعليه كان زهده جزءاً من توجهه الفكري والثقافي وأداة للنضال لبلوغ الحرية والكرامة والاعتناق من

الجهل والرغبات الساجنة للنفس في العبودية فضلاً عن التحرر من الاضطهاد السياسي ومحاربة المعاناة، بما أن الكرامة تتطلب حياة روحية صافية لنيل الحقوق والاحترام.

يقول غاندي: كانت جوهانسبرج معقل الضباط الآسيويين، ولاحظت أن هؤلاء الضباط كانوا يضطهدون الهنود والصينيين وغيرهم بدلا من حمايتهم، وكانت تأتيني 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 شاركهم هذا الشعور، فإن لم أنجح في القضاء على هذه الكارثة سيكون وجودي في الترانسفال 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 نظاما ما وتهاجمه، لكن عندما تقاوم واضع ذلك النظام وتهاجمه تكون كمن يقاوم نفسه ويهاجمها، فجميعنا نحمل الصفات السيئة وجميعا خلقنا إله واحد، ولذلك فالتقوى إلهية 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 صورته وأنماطه، فهي تمثله بشكل مكثف، فهي تتحدث بلغة الإكبار والنسق الموحد، واستنزاف روح المبادرة والتعاون الذاتي في الموضوعات التي تجردها من إنسانيتها، ولكن لما كان الرجال لم يتطوروا أخلاقيا ولم يقدرُوا على أن يتصرفوا بطريقة مسؤولة اجتماعية فقد كانت الدولة ضرورية. وكما تصور غاندي، فإن مجتمع اللاعنف يتشكل فيدراليا ويتكون من مجتمعات قروية صغيرة ذات حكم ذاتي نسبيًا، وتعتمد بشكل كبير على الضغط الأخلاقي والاجتماعي، وتكون الشرطة بصفة أساسية من العمال المجتمعيين الذين يتمتعون بالثقة وتأييد المجتمع المحلي ويعتمدون على الإقناع الأخلاقي والرأي العام الفرض القانون. فالجريمة تعامل باعتبارها مرضًا لا يحتاج إلى عقاب بل إلى علاج وفهم، كما أن الجيش النظامي لم يكن ضروريًا أيضًا، حيث يمكن الاعتماد على أناس محددين لرفع شعار المقاومة السلمية ضد الغزاة والموت عوضًا أن يفقدوا حريتهم⁽¹⁾.

ولم تكن المناقشة العقلية بالنسبة لغاندي مجرد تبادل الحجج بل هي عملية لتعميق الوعي وتبادلها وتوسيع العوامل الفكرية والأخلاقية لعالم المرء وحينها تكون في حالة أفضل لها.

إن مجتمع اللاعنف يكون ملتزمًا ب (اليسار فودايا) أي النمو والنهوض بالمواطنين، أما الملكية الخاصة فهي تنكر الهوية أو الوحدانية لكل الرجال وهي ليست أخلاقية، فعند غاندي كانت خطيئة 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 كبيرا وعلى الرغم من أنه لم يجد أحدا يقبل أفكاره إلا أنها لم ترفض نهائيا، وقد كان البعض منجذبين إلى تركيزه على اللامركزية السياسية والاقتصادية، والبعض على إصراره على الحرية الفردية والتكامل الأخلاقي ووحدة الوسائل، وقد أعجب كثير بطريقة (ساتياجراها) و(الأهمسا) في المقاومة السلبية وفعاليتها السياسية.

استطاعت «الأهمسا» أن تجعل من غاندي قديسا وطوعت له تلك القوة التي صنع بها ما لم يصنعه زعيم من الزعماء في تاريخ بلاده، فهي اتجهت لحب السلامة عن طريق المسالمة، الأهمسا تنفي الخوف وتنفي الكراهية فلا خوف ولا كراهية بل شجاعة ومحبة وقد قال غاندي غير مرة: أنه يفضل العنف على الجبن والفرار من الخطر، قال ذلك في إبان الفتنة الهندية سنة 1920، وقال أنه يفعل العنف ألف مرة على مسخ النوع برذيلة الجبن والفرار، ومن كان لا يبالي أن يقتل ويقتل فهو خير ممن يفر من النزاع، طفلاً أهمسا» هي ترك العنف شعورا بالقوة وليس ترك العنف شعورا بالعجز والضعف عن المقاومة (1).

في الوقت الذي قام فيه غاندي بالدعوة إلى الاستسلام واجتناب المقاومة العنيفة، كانت أوروبا غارقة في ثقافة القوة والقسوة أو دين القوة كما سماه أتباعه ومروجه. وكانت الدعوة إلى دين القوة تنبعث من جانب الفلاسفة والمفكرين الغربيين كما تنبعث من جانب السياسة وقادة الجماهير فانتشرت النازية والفاشية في أوروبا الوسطى وقام لها أنصار في البلاد التي تزعمت فيها مبادئ الديمقراطية أو عجزت فيها الديمقراطية عن حل مشكلاتها وتعزيز الرجاء في تحقيق مثلها العليا، وانتقل صدى «الأهمسا» إلى أوروبا، فوصل إليها في أوانه وتأثر بها بعض كتابها على

ص: 510

طريقة الغربيين في كل دعوة وهي عرضها على العقل من جانب البحث والعلم غير مكتفين بالبشارة الروحية أو المواعظ الدينية على طريقة دعاة «الأهمسا» من الهنود، ومن بين أهم الكتب التي كتبت عن «الأهمسا» في أوربا هو: كتاب ريتشارد جريغ صاحب كتاب (قوة اللاعنف أو المسالمة).

وفي النهاية نقول كما قال عباس محمود العقاد: أن بداهة الهند عرفت أين تضع غاندي من أمته ولم تضعه موضع الزعامة السياسية، ولا موضع القيادة الاجتماعية ولكنها وضعت موضع الأبوة المحبوبة التي يحق لها أن تطاع وينتظر منها أن تغفر

بعض العصيان.

ص: 511

دعوة إلى بذل الجهد المعرفي والسعي نحو إعادة الإحياء الحضاري الإسلامي، وتقديم بدائل معرفية وثقافية لزمن ظهرت بوادره في الفترة المعاصرة من خلال التنظير لصراع الحضارات وما أعقب ذلك من أحداث عالمية دامية. تكمن أهمية هذا المسعى في التأسيس لمسار معرفي يرنو إلى تحليل الغرب وتقده، 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 .

المركز الأهالي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>

islamic.css@gmail.com

تطبيق المركز

ص: 512

العتبة العباسية المقدسة

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

2

نحن والغرب

مقاربات في الخطاب النقدي الاسلامي

إعداد وتحرير

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي - هاشم الميلاني

2017 م

ص: 1

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

ص: 2

هوية الكتاب

الكتاب:

نحن والغرب (ج2).. مقاربات في الخطاب النقدي الاسلامي

إعداد وتحريـر:

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي - هاشم الميلاني

الناشر:

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية /العتبة العباسية المقدسة

الطعة: الأولى 2017م-1438هـ-

ص: 4

نقد الغرب في دول الشرق الأوسط

جمال الدين الأفغاني قارئاً .. الغرب نقض قيم الاستعلاء الحضاري

هاشم الميلاني...10

نقد الفلسفة الغربية في فكر الطباطبائي قراءة تعريفية في كتاب أصول الفلسفة

مازن المطوري...37

مُحمَّد حُسَيْن الطباطبائي الفيلسوف الناقد والحكيم العارف

نبيل علي صالح...89

معمارية الهوية الفكرية الإسلامية عند الفيلسوف محمد باقر الصدر

ودورها في تفكيك التغريب

الدكتور رحيم محمد الساعدي...115

مدخل إلى منهج لنقد الغرب قراءة في دراسات الشهيد الصدر

مازن المطوري...143

العلواني والنظر إلى "الآخر"

د. محمد شهيد...170

نقد الفكر الغربي عند مُرتَضَى مُطَهَّرِي

نبيل علي صالح...189

ص: 5

الثقافة الغربية الحديثة على ضوء آراء الشهيد مرتضى مطهري (رحمه الله)

تدوين ناد علي علي نيا ...216

الفلسفة التطبيقية بين الشرق والغرب عند الشيخ مهدي الحائري اليزدي

إعداد : هاشم الميلاني...259

قراءة نقدية للفكر الغربي الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي انموذجا

بقلم : محمد عبد المهدي سلمان الحلو...302

نقد الفلسفة الغربية عند الشيخ مصباح اليزدي...324

إعداد : هاشم الميلاني..344

معالجات تأصيلية في نقد الغرب عند الشيخ جوادى الأملى

إعداد: هاشم الميلاني...344

العلامة الشيخ الجعفرى والابتعاد عن الفلسفة التقليدية

بقلم: عبد الله نصري...364

دراسة نقود السيد أحمد فرديد على الليبرالية الغربية

بقلم: عبد الرحمن حسني فر - وعماد أفروغ...417

آراء رضا داوري حول الغرب والاستغراب

«على ضوء تبني مجتمعاتنا المبادئ الغربية الحديثة»

تدوين: رضا دهقاني...449

الاستغراب في المنظومة الفكرية لرموز التنظير والتثقيف

في إيران بعد عصر النهضة والحداثة

«دراسة تحليلية على ضوء آراء الدكتور كريم مجتهدى»

تدوين: عبد الرحمن حسني فر...476

ماهية الغرب عند السيد حسين نصر

بقلم: عباس حيدري بور...523

المنهج النقدي عند إدوارد سعيد بنحو زحزحته فلسفة" الاستشراق"

الباحث معروف في العيد...593

ص: 7

(1)

لا نقصد بهذا البحث الدخول في إجراء تعريفي بشخصية السيد جمال الدين الأفغاني (1838-1897) م، كأن يجيئنا بالعرض التوثيقي لسيرته الشخصية والعلمية، وتقديم بيانات سردية بأعماله ومؤلفاته. فمثل هذا الجهد التوثيقي درج عليه الكثيرون على امتداد أجيال متعاقبة. إنَّ ما يسعى إليه الباحث في دراسته هذه، هي الإضاءة على جانب مهم من حياة الأفغاني، وخصوصاً لجهة مقاربة مواقفه النقدية من الغرب. ومع أن الأفغاني لم يأتنا بمنظومة معرفية متكاملة حيال المنظومة الغربية، إلا أن تلك المواقف انطوت على أهمية معرفية استثنائية، ذلك بأنها جاءت في سياق مناظراته الحداثية المتدفقة على العالم الإسلامي، وضمن دعوته النهضوية والإصلاحية؛ ولذا سنرى كيف أنَّ السمة الغالبة على أبحاثه كانت النقد اللاذع لسياسات الغرب في البلاد والمجتمعات الإسلامية.

نشير إلى أننا قد اعتمدنا في عملنا هذا على الأعمال الكاملة للسيد جمال الدين المنشورة في سبعة أجزاء من تحقيق هادي خسرو شاهي، 1421 هـ-، وفي إطار منشورات المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية. (2)

ص: 10

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

2- السيد هادي خسرو شاهي، الآثار الكاملة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ط2، طهران، 1412 هـ-.

اذ كان الأفغاني وجلاً من تغريب العالم الإسلامي، ولا سيما لجهة ما سيؤول إليه من تخبط في هويته .. كان يقول : علمتنا التجارب ونطقنا مواضي الحوادث بأن المقلّدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها وتكون مداركهم مهابط الوسوس ومخازن الدسائس، بل يكونون بما أفعمت أفندتهم من تعظيم الذين قلدوهم، واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤماً على أبناء أمتهم، يذلونهم ويحتقرون أمرهم ويستهيون بجميع أعمالهم..» (1: 81).

ويقول: «المتسربلون بسرابيل الإفرنج، الذاهبون في تقليدهم مذاهب الخبط والخلط لا يميزون بين حق وباطل (1:101)

ومن هذا المنطلق، كان يعارض بشدة النظرة القائلة بأن العلاج الوحيد للأمة الإسلامية هو إنشاء مدارس عمومية على الطراز الجديد المعروف في أوروبا حتى تعم المعارف جميع الأفراد في زمن قريب، ومتى عمّت المعارف؛ كملت الأخلاق، واتحدت الكلمة واجتمعت القوة (1: 78)، وذلك لرؤيته أنّ هذه العلوم لم تكن ينابيعها من صدور الأمة الإسلامية، بل جاءت عبر مثقفين هم مجرد نقلة وحاملة لهذه العلوم من دون أن يعرفوا تلك العلوم، وكيف بذرت بذرها، وكيف نبتت واستوت على سوقها، وأينعت وأثمرت، وبأي ماء سقيت، وبأي تربة غذيت، ولا وقوف لها على الغاية التي قصدت منها في مناشئها..»، حينئذ سيكونون كخلط غريب لا يزيد طبائعها إلا فساداً (1: 79) ولذا كان يقول: «لا-ريب أنّ الأمة الخاضعة للأجانب لا يمكنها العروج إلى مدارج الكمال التي لا تنال إلا بهمة عالية تأبى العبودية» (4: 182).

وفي الوقت نفسه كان يندد بالحكام الذين اعتمدوا على الأجانب، وسلّموا لهم مقاليد الأمور، حيث أنّ الأجانب في الممالك الإسلامية لا يجدون في أنفسهم حاملاً على الصدق والأمانة، ولكن يجدون منها الباعث على الغش والخيانة.. وإنّ الدول ما انخفض مكانها ولا سقطت في هوة الانحطاط إلا- عند دخول العنصر الأجنبي فيها، وارتقاء الغرباء إلى الوظائف السامية في أعمالها، فإنّ ذلك كان في كل دولة آية الخراب والدمار (1: 156). كان يهيب بالحكام والأمراء الذين سلّموا جميع الأمور

إلى الأجنب حتى الخدمة الخاصة في بطون البيوت ويقول: «ألا- أيها الأمراء العظام ما لكم وللأجانب عنكم (ها أنتم تحبونهم ولا يحبونكم) قد علمتم شأنهم ولم تبق ريبة في أمرهم (إن تمسستكم حسنة تسؤهم وإن تُصِبَّكم سيئة يفرحوا بها) (1: 157).

كان السيد جمال الدين يرى أن للغرب وجهين الثقافي والعلمي، حيث يتبلور في العلم والتقدم والحرية والقانون، والوجه الآخر هو الوجه السياسي الذي يتبلور في الاستعمار والسيطرة على الشعوب والدول الضعيفة، فكان يمتدح الأول ويذم الثاني.

مصادر معلوماته عن الغرب:

بين أن النظرة الصائبة للواقع والتي يتبعها استشراق المستقبل، تبتني على نوعية

المصادر والمعلومات التي يعتمد عليها الإنسان، فكل ما كانت مصادره وأوعيته العلمية والمعرفية متعددة ومتنوعة كانت آراؤه أقرب إلى الصواب. وفيما يخص الأفغاني نرى أن نفاذ بصيرته وقرءاته للواقع -عدا ما منحه الله تعالى من فراسة - تعتمد على تنوع مصادر معلوماته، نشير إلى أهمها:

1. المعاشة المباشرة

إن السيد جمال الدين قد عاش لفترة في الدول الأوروبية، فقد ذهب إلى بريطانيا وفرنسا وتعلّم اللغة بحيث تمكن من مد جسور التبادل المعرفي بينه وبين الجالية العربية مما أكسبته معرفة جيدة عن أحوال الغرب ونقاط قوته وضعفه، ناهيك عن تواجده في مستعمرات الدول الأجنبية في العالم الإسلامي، فقد مكث لفترات مختلفة في الهند، وأفغانستان، ومصر، ولمس عن قرب تداعيات السياسات الاستعمارية على الشعوب وما آلت إليها من تدهور في جميع مفارق الحياة الاجتماعية والسياسية.

2. النخبة الغربية

كان الأفغاني ذائع الصيت ويتواصل مع النخبة الغربية: السياسية والثقافية، بهذا

ص: 12

تمكن من استكمال صورة الغرب في ذاكرته من تلك الاجتماعات التي أشار إليها السيد ما ذكره في العروة الوثقى حيث أرسل تلميذه ومدير تحرير مجلته إلى بريطانيا «إجابة لدعوة من يرجى منهم الخير لملتنا، ومن يؤمل فيهم صدق النية في رعاية

مصالح المسلمين من رجال السياسة الانجليزية»

(1:430)، كما أشار إلى حفاوة الأدباء والشعراء الفرنسيين به (4:137).

3. المكاتبات والمراسلات

استخدم السيد أسلوب المكاتبة والمراسلة لإيصال صوته، فكانت تأتيه برقيات ورسائل متعددة تخبره عن آخر التطورات، وقد يعبر عنها السيد بقوله: بلغنا من مصدر يوثق به (1:307).

4. الصحف والجرائد

كانت الصحف والجرائد من أهم روافد المعرفة، إذ كان يؤمن بأنّ الطريق الوحيد للوصول إلى المطلوب هو الصحف والجرائد. وفي هذا الصدد كتب مقالاً في فوائد الجرائد وذكر لها تسع عشرة فائدة (5:197)، ولذا تنوعت الصحف التي تزود منها وقد أشار في طيات كتاباته إلى بعض منها وهي الفرنسية والبريطانية والروسية والألمانية وسواها وكذلك الصحف الإسلامية التي كانت تطبع في البلدان الإسلامية.

5. الكتب

كان جمال الدين كثير المطالعة لمختلف الكتب وبمختلف التخصصات، على سبيل المثال، قد درّس الهيئة الجديدة عن كتاب باللغة الانجليزية لبعض من التمس منه ذلك (7:22)، واستفاد مما كتبه فرنسيس نورمان حول تاريخ أفغانستان (7:113) وكذلك ما كتبه المؤرخون الأجانب في تاريخ إيران (7:39)، أمثال ملكام سرجم الانجليزي في تاريخ فارس (1:9).

رغم شحة ما وصل إلينا من تراث السيد جمال الدين، لكن بمراجعة ما تبقى من آثاره ومراسلاته نرى أنه تناول الغرب من ثلاث محطات رئيسية: الدين، الثقافة والسياسة.

وفيما يلي نشير إلى أبرز ما تناوله في هذه المحطات، علماً بأنَّ البعد السياسي كان الغالب على بيانه وبنانه للظرف الذي كان يعيشه السيد آنذاك؛ حيث أن معظم الدول الإسلامية كانت تحت نير الاستعمار تشهد ويلات ذلك، ناهيك عن التخلف والجمود السائدين في جميع أقطار المعمورة الإسلامية.

1. الدين:

فيما يخص الفضاء الديني فقد انصب جهد السيد على بيان أمور: أولاً: الدين في الغرب، ثانياً: الرد على الدهريين، والماديين ثالثاً: ردّ شبهات الغرب على الإسلام.

ففي النقطة الأولى، يشير الأفغاني إلى التناقض الموجود بين المبادئ الدينية المسيحية وبين السلوك العملي الديني، حيث يقول: إن الديانة المسيحية بنيت على المسالمة والقيام بالبر في كل شيء، وجاءت برفع القصاص وإطراح الملك والسلطة، ونبت الدنيا وبهرجها (1: 87) ثم يتعجب من أطوار الآخذين بهذا الدين السلمي والمنتسبين إليه في عقائدهم حيث أنهم يتسابقون في المفاخرة والمباهاة بزينة هذه الحياة ورفه العيش فيها، ولا يقفون عند حدّ في استيفاء لذاتها، ويسارعون إلى افتتاح الممالك والتغلب على الأقطار الشاسعة، ويخترعون كل يوم فناً جديداً من فنون الحرب...» (1: 87 - 88).

وسبب هذا التناقض أنّ الدين المسيحي انتشر في الممالك الأوروبية من أبناء الرومانيين-الذين كانوا على عقائد وآداب مختلفة؛ لكونه جاء إليهم مسالماً لعقائدهم ودخلهم من طرق الإقناع ولم يسلبهم ما ورثوه من آباءهم، ولكن بما أنّ صحف السلم والسلامة لم تكن بمتناول كافة الناس بل كانت مذكورة عند الرؤساء الروحانيين،

فَعِنْدَمَا أَقَامَ أَحْبَارُ الرُّومَانِيِّينَ أَنْفُسَهُمْ مَقَامَ التَّشْرِيعِ وَسَنُّوا مَحَارِبَةَ الصَّلِيبِ، افْتَرَقُوا وَذَهَبُوا مَذَاهِبَ تَنَازَعِ الدِّينِ فِي سُلْطَانِهِ، فَعَادَ وَمِيضَ مَا أَوْدَعَهُ أَجْدَادُهُمْ فِي وَجُودِهِمْ ضَرَامًا وَتَوَسَّعُوا فِي فَنُونِ كَثِيرَةٍ مِنْهَا فَنَ الحَرْبِ وَاخْتِرَاعِ آلَاتِ الحَرْبِ.

يُصِفُ الأَفْغَانِيُّ المَتَدِينِ العَرَبِيِّ وَغَيْرِ المَتَدِينِ مِنْهُمْ بِالتَّعَصُّبِ الدِّينِيِّ الشَّدِيدِ وَيَسْتَعْرَبُ مِنْ ذَلِكَ وَيَقُولُ: «الإِفْرَنْجُ أَشَدُّ النَّاسِ فِي هَذَا النُّوعِ مِنَ التَّعَصُّبِ وَأَحْرَصُهُمْ عَلَى القِيَامِ بِدَوَاعِيهِ، وَمِنَ القَوَاعِدِ الأَسَاسِيَةِ فِي حُكُومَاتِهِمُ السِّيَاسِيَةِ الدِّفَاعِ عَنِ دَعَاةِ الدِّينِ وَالقَائِمِينَ بِنَشْرِهِ وَمُسَاعَدَتِهِمْ عَلَى نَجَاحِ أَعْمَالِهِمْ، وَإِذَا عَدَّتْ عَادِيَةٌ مِمَّا لَا يَخْلُو عَنْهُ الاجْتِمَاعُ البَشَرِيُّ عَلَى وَاحِدٍ مِمَّنْ عَلَى دِينِهِمْ وَمَذَاهِبِهِمْ فِي نَاحِيَةٍ مِنْ نَوَاحِي الشَّرْقِ سَمِعَتْ صِيَاحًا، وَعَوِيلاً، وَهَيْعَاتٍ وَنِيَاءَاتٍ تَتَلَقَّى أَمَوَاجَهَا فِي جُوبِلَادِ المَدِينَةِ العَرَبِيَّةِ... وَتَرَاهُمْ عَلَى اخْتِلَافِهِمْ فِي الأَجْنَاسِ وَتَبَاغُضِهِمْ وَتَحَاقُدِهِمْ وَتَنَابُذِهِمْ فِي السِّيَاسَاتِ، وَتَرْقُبُ كُلَّ دَوْلَةٍ مِنْهُمْ لَعَثْرَةَ الأُخْرَى حَتَّى تَتَوَقَّعُ بِهَا السُّوءَ، يَتَقَارَبُونَ وَيَتَأَلَّفُونَ وَيَتَحَدُونَ فِي تَوْجِيهِ قَوَاهِمِ الحَرِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَةِ لِحِمَايَةِ مَنْ يَشَاكِلُهُمْ فِي الدِّينِ، وَإِنْ كَانَ فِي أَقْصَى قَاصِيَةِ مِنَ الأَرْضِ، أَمَا لَوْ فَاضَ طُوفَانُ الفِتَنِ وَطَمَّ وَجْهَ الأَرْضِ وَغَمَرَ البَسِيطَةَ . دَمَاءُ المَخَالِفِينَ لَهُمْ فِي الدِّينِ وَالمَذْهَبِ، فَلَا يَنْبُضُ فِيهِمْ عَرَقٌ وَلَا يَتَبَنَّهُ لَهُمْ إِحْسَاسٌ، بَلْ يَتَغَافَلُونَ عَنْهُ وَيَذَرُونَهُ وَمَا يَجْرَفُ حَتَّى يَأْخُذَ مَدَّةَ العَايَةِ مِنْ حُدِّهِ... وَليْسَ هَذَا خَاصًّا بِالمَتَدِينِينَ مِنْهُمْ ، بَلِ الدَّهْرِيِّينَ وَمَنْ لَا يَعتَقِدُونَ بِاللهِ وَكُتِبَ وَرَسَلَهُ يَسَاقِبُونَ المَتَدِينِينَ فِي تَعَصُّبِهِمُ الدِّينِيِّ... أَمَا إِنَّ شَأْنَ الإِفْرَنْجِ فِي تَمَسُّكِهِمُ بِالعَصْبِيَّةِ الدِّينِيَّةِ لَغَرِيبٌ، يَبْلُغُ الرَّجُلُ مِنْهُمْ أَعْلَى دَرَجَةٍ فِي الحَرِيَّةِ كَجَلَادِسْتُونَ، ثُمَّ لَا تَجِدُ كَلِمَةً تَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا وَفِيهَا نَفْثَةٌ مِنْ رُوحِ بَطْرُسِ الرَّاهِبِ، بَلْ لَا تَرَى رُوحَهُ إِلَّا نَسْخَةً مِنْ رُوحِهِ» (1: 109-110).

مَعَ هَذَا التَّعَصُّبِ الدِّينِيِّ، كَانَ يَرَى السَّيِّدُ أَنَّ الدِّينَ المَسِيحِيَّ فِي مَرِحَلَةِ العَزُوفِ بِسَبَبِ شَبَهَاتِ الفِلاسِفَةِ، حَيْثُ يَقُولُ : وَإِنْ قِيلَ لَكَ إِنَّ النِّصَارِيَّ لِكثْرَةِ غَوَايَةِ الفِلاسِفَةِ لَهُمْ وَزَحْزَحَتِهِمْ عَنِ دِينِهِمْ شَيْئًا فُشِيئًا فِي مَدَّةِ ثَلَاثِمِائَةِ سَنَةٍ؛ يَتْرَكُونَ دِينَهُمْ وَلَا يَبْقَى لَهُ وَجُودٌ فَصْدَقَهُ (6: 50)

أما النقطة الثانية، فقد أَلَفَ السَيِّدُ رسالة في الرد على الماديين في جواب من سأله عن معنى نيتشر، فأسهب الكلام في ذلك، وتطرق إلى تاريخ الدهريين منذ فلاسفة اليونان حيث قسمهم إلى قسمين: الإلهيين والماديين، فذكر معتقدات الماديين وناقشها من أبرز تلك المعتقدات: تساوي منزلة الإنسان مع الحيوان، لا حياة للإنسان بعد هذه الحياة محاربة القيم والأخلاق الإباحة والاشتراك المطلقان في جميع الأشياء، إنكار الصانع، جحد العقاب والثواب.

ثم يقول: «متى ظهر الماديون في أمة نفذت وساوسهم في صدور الأشرار من تلك الأمة، واستهوت عقول الخبيثاء الذين لا يهمهم إلا تحصيل شهواتهم ونيل لذاتهم من أي وجه كان؛ لمواقفة هذه الآراء الفاسدة لأهوائهم الخبيثة، فيميلون معهم إلى ترويج المشرب المادي وإذاعته بين العامة غير ناظرين إلى ما يكون من أثره، ومن الناس من لا يساهم في آرائهم ولا يضرب في طرقهم، إلا أنه لا يسلم من مضارها ومفاسدها، فإنّ الوهن يلم بأركان عقائده، والفساد يسري لأخلاقه من حيث لا يشعر» (2:165).

كما أنه يهاجم داروين ونظريته الشهيرة في تبدّل الأنواع وتطوّرها ويسهب في رده حيث يقول: «وعلى زعم داروين هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلاً- بمرور القرون وكرّ الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك. فإنّ سئل (داروين) عن الأشجار القائمة على غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظناً، وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد، وعروقها تسقى بماء واحد، فما السبب في اختلاف كل منها عن الآخر في بنيتها وشكل أوراقه، وطوله وقصره وضخامته ورقته، وزهره وثمره، وطعمه ورائحته، وعمره؟ فأى فاعل خارجي أثر فيها، حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء؟ أظنّ (أن) لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه.. وإن قيل له: هذه أسماك بحيرة (أورال) وبحر (كسين) مع تشاركها في المأكل والمشرب وتسايقها في ميدان، واحد، نرى فيها اختلافاً نوعياً، وتبايناً بعيداً في الألوان والأشكال والأعمال، فما السبب في هذا التباين والتفاوت؟ لا أراه يلجأ في الجواب إلا إلى الحصر..

وهكذا لو عرضت عليه الحيوانات المختلفة البنى والصور والقوى والخواص، وهي تعيش في منطقة واحدة، ولا- تسلم حياتها في سائر المناطق، أو الحشرات المتباينة في الخلقة المتباعدة، التركيب المتولدة في بقعة واحدة، ولا طاقة لها على قطع المسافات البعيدة لتجول إلى (تربة) تخالف تربتها، فماذا تكون حجته في علة اختلافها، كأنها تكون كسفاً لا كسفاً؟

بل إذا قيل له: أي هاد هدى تلك الجراثيم في نقصها وخذاجها؟ وأي مرشد أرشدها إلى استتمام هذه الجوارح والأعضاء الظاهرة والباطنة ووضعها على مقتضى الحكمة، وأبدع لكل منها قوة على حسبه، و (أناط) بكل قوة في عضو أداء وظيفة، وإيفاء عمل حيوي، مما عجز الحكماء عن إدراك سره، ووقف علماء السيولوجيا دون الوصول إلى تحديد منافعه؟ وكيف صارت الضرورة العمياء، معلماً لتلك الجراثيم، وهادياً خبيراً لطرق جميع الكمالات الصورية والمعنوية؟ لا ريب أنه يقبع قبوع القنفذ، وينتسكس بين أمواج الحيرة يدفعه ريب، ويتلقاه شك، وإلى أبد الأبد.

وكأنني بهذا المسكين ما رماه في مجاهل الأوهام ومهامه الخرافات إلا قرب المشابهة بين القرد والإنسان، وكأن ما أخذ به من الشبه الواهية الهية يشغل بها نفسه عن آلام الحيرة، وحسرات العماية، وإنما نورد شيئاً مما تمسك به:

فمن ذلك أن الخيل في سيبيريا والبلاد الروسية أطول وأغزر شعراً من الخيل المتولدة في البلاد العربية وإنما علة ذلك الضرورة وعدمها.

ونقول: إن السبب فيما ذكره هو عين السبب لكثرة النبات وقلته في بقعة واحدة،

لوقتتين مختلفين حسب كثرة الأمطار، وقلتها، ووفور المياه ونزورها، أو هو علة النحافة ودقة العود، في سكان البلاد الحارة، والضخامة والسمن في أهل البلاد الباردة بما يعتري البدن من كثرة التحلل في الحرارة، وقلته في البرودة.

ومن واهياته ما كان يرويه (داروين) من أن جماعة كانوا يقطعون أذنان كلابهم، فلما واطبوا على عملهم هذا قروناً، صارت الكلاب تولد بلا أذنان، كأنه يقول: حيث

لم تعد تعد للذنب حاجة كفت الطبيعة عن هبته...

وهل صمّت أذن هذا المسكين عن سماع خبير العبرانيين والعرب، ومما يجرونه من الختان ألوفاً من السنين، ولا يولد مولود حتى يختن، وإلى الآن لم يولد واحد منهم مختوناً إلا لإعجاز؟!

ولما ظهر لجماعة من متأخري الماديين فساد ما تمسك به أسلافهم، نبذوا آراءهم وأخذوا طريقاً جديدة، فقالوا: ليس من الممكن أن تكون المادة العارية من الشعور، مصدرراً لهذا النظام المتقن، والهيئة البديعة والأشكال المعجبة، والصور الأنيقة، وغير ذلك مما خفي سره وظهر أثره، ولكن العلة في نظام الكون علوية وسفلية، والموجب لاختلاف الصور والمقدّر لأشكالها وأطوارها، وما يلزم لبقائها، تتركب من ثلاثة أشياء: أي مادة، وقوّة وإدراك. وظنوا أن المادة بما لها من القوة، وما يلبسها من الإدراك، تجلّت وتتجلّى بهذه الأشكال والهيئات، وعندما تظهر بصورة الأجساد الحية - نباتية كانت أو حيوانية - تراعي بما لابسها من الشعور، ما يلزم لبقاء الشخص وحفظ النوع، فتنشئ لها من الأعضاء والآلات ما يفي بأداء الوظائف الشخصية والتنوعية، مع الالتفات إلى الأزمنة والأمكنة، والفصول السنوية (2: 141-143).

هاجم أيضاً فولتير وروسو وعدّهما ممن أحيى ما بلي من عظام الدهريين ونبذ كل تكليف ديني وغرس بذور الإباحة والاشتراك (2: 177)، يقول: «والأضاليل التي بثها هذان الدهريان فولتير، وروسو هي التي أضرمت نار الثورة الفرنسية المشهورة، ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها...» (3: 178).

وأخيراً يشير إلى طائفة من الدهرية كرسّت جهودها في نفي العقيدة الألوهية، فانبرى للدفاع عن تلك العقيدة مثبتاً إياها سبيلاً للوصول إلى السعادة الدنيوية والأخروية (2: 183-192).

أما النقطة الثالثة، وهي الدفاع عن الإسلام أمام شبهات الغربيين، فقد أشار في طيات كلامه إلى بعض تلك الشبهات وأجاب عنها، ومنها مسألة القضاء والقدر

وزعم الغرب بأنها السبب في تأخر المسلمين، وأنها تساوي مذهب الجبرية، فردّ عليهم السيد بأن الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع وترشد إليه الفطرة (1: 115)، بل إن الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرّد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام وخلق الشجاعة والبسالة، ويطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكاره ويحليها بحلي الجود والسخاء، ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها بل يحملها على بذل الأرواح (1: 116).

2. الثقافة والعلم

أما الثقافة والعلم وما تتبعه من تقدم وازدهار في الغرب، فكان ممدوحاً عند الأفغاني ويرى أنّها من إيجابيات الغرب ومحاسنه، وإن كان يرى أنّهم اتخذوا جميع محاسن الدين الإسلامي (5: 249).

ومن أبرز ما أشار إليه السيد وامتدحه في هذا الصدد:

أ: العلوم والمعارف قال رحمه الله: ليعلم أن جميع هذا التقدم الموجود في أوروبا كان نتيجة العلم والاطلاع» (4: 99)، لذا كان يهيب ببني جلدته قائلًا: «يا أبناء الشرق أفلا تعلمون أن سلطة الغربيين وسيادتهم عليكم إنما كانت بارتقاء درجتهم في العلوم والمعارف وانحطاطكم فيها، فلم لا تتقد أحشاؤكم بنيران الشوق لهذا المؤلف البديع وأمثاله... هل رضيتم بعد ما كان لكم ذروة الشرف بواسطة العلوم والمعارف أن تدوم لكم تلك الحالة الوخيمة التي أوصلتكم إليها الجهالات والضلالات... فهلّموا لاقتناء المؤلفات واقتناص صيد المعارف» (6: 91).

ب: الحرف والصنائع (4: 99).

ج: نبذ البدع والخرافات التي كان يبثها رجال الكهنوت (5: 250).

د: حرية الصحافة، حيث قال: «وبالجملة فإنّ من أسباب تقدم الملل الأوروبية حرية الصحافة حيث أتاحوا للناس من خلالها نشر المحاسن والمعائب، كي تدعو

صاحب الفضيلة إلى التمسك بخصاله الجميلة وحسن الأخلاق، وصاحب الرذيلة والأفعال المذمومة بشوائب الهوى والنفس إلى تركها

(4: 101)

هـ:- القانون قال رحمه الله: «إن الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليه إلا القانون الحق المؤسس على دعائم العدل الذي رضيه لنفسه يحدّد به حركاته وسكناته ومعاملاته مع غيره على وجه يصعد إلى أوج السعادة الحقيقية» (6: 56).

و: الهمة العالية، قال: «إن أبناء الأمم الغربية إذا عمدوا إلى قصد لا يفترون في طلبه، وعلو الهمة فيهم تجعل لديهم كل صعب سهلاً، وكل بعيد قريباً، يقتحمون المخاطر لاكتساب الشرف ويتجشمون المصاعب للوصول إليه... لهذا ترى الرجل منهم يجوب فيافي أفريقيا، ويتسّم جبال سيبريا، ويخالط قبائل وشعوباً لا يعرف لهم لغة، ولا يألف لهم عادة ولا أخلاقاً، ويتكبد مشاق الحر والبرد والجوع والعطش، وينازل الموت مع من يخالطه من تلك القبائل البعيدة عنه في جميع أوصافهم... كل هذا ما يحتمله طلباً لشرف يكسب لذاته، أو ابتغاء مجد يحصله لأمته» (1: 286).

ولذا كان يمدح الأمة الفرنسية قائلاً: «والحق أن الأمة الفرنسية قد كسبت قلوب الشرقيين باعتدالها في صفة الأنانية، وحبها العام للخير والبر، وبذلك يحق للشرقيين أن يحبوها في المقابل، والحق أن تلك الأمة لم تنفك تظهر عواطفها الكريمة في جميع أنحاء الشرق... فتحية إلى الأمة التي تنطق أعمالها بمدحها، والتي يشهد العالم كله على فضائلها وطهارتها ثوبها الذي لم يدنسه تلوث الطمع (7: 202).

3. السياسة

فيما يخص الفضاء السياسي الغربي، فإنّ السمة الغالبة كانت آنذاك التسابق على استعمار الدول الإسلامية والشرقية، وكأنّ الشرق كعكة تم تقاسمها بينهم بالسوية. إنّ الاستعمار الجديد تلبس بلباس الخدعة والحيلة ولم يكن على طرازه القديم منزوع القناع: «إنّ العدوان في هذه الأزمان لا يأتيه المعتدون كما كان في الأحقاب الخالية مشوّه الوجه منكر الصورة يعرفه الذكي والغبي بل من أراد عدواناً فلا بد أن يحفّه

ص: 20

بمواكب من الأدلة وحفال من البراهين، وهو ما يعبرون عنه بالحقوق والمصالح، وما أصعب الوقوف على كنه العدوان وهو في هذه الحيلة وتلك الهيئة الجميلة»

(1:331،4:82).

انقسم الاستعمار آنذاك بين دولتين فرنسا وبريطانيا، ولكن انصب غضب الأفغاني ونقده اللاذع على بريطانيا لكونها تشكل القوة الأولى في العالم آنذاك، والتي تطمع بالسيطرة على العالم أجمع، حيث يشبهها بالمبتلى بجوع البقر والاستسقاء الذي لم يشبعه ابتلاع مائتي مليون من الناس ولم تروه مياه التمس والقنح، بل غرفاه ليلتلع بقية العالم ويجرع مياه النيل ونهر جيحون (7:107).

كان الأفغاني سيئ الظن ببريطانيا لا يرى خيراً في سياستها، كان ينادي الشعب المصري بكل صراحة ووضوح ويقول لهم أن بريطانيا لو ثبتت أقدامها لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم وخطرات قلوبهم ولأخذوا الأبناء بذنوب الآباء والأحفاد بجرائم الأجداد (1:292)

ونظرته هذه كانت مبتنية على مشاهداته المباشرة لنتائج الاستعمار في الدول المستعمرة، وعلى قراءته الفاحصة لتاريخ بريطانيا، حيث عقد فصلاً خاصاً بهذا الشأن بين فيه تاريخ بريطانيا وما كانت عليه من سوء وكيف تمكنت من تطوير نفسها اعتماداً على الحيل والخدع (7:196).

لقد وصف بريطانيا بخصال تكون بمثابة الدعامة للسياسة البريطانية: الأنانية، الخدعة والمكر، الأثرة.

أما بالنسبة إلى الخصلة الأولى، فيقول: «إن من يرجع إلى تاريخ الماضي يقتنع لا محالة بأن الانجليز لم يكفوا قيد شعرة عن اتباع ذات السياسة الثابتة في تحقيق غاياتهم في الشرق والغرب وفي العالم القديم والحديث... فهم يتحركون من خطأ مستهجن كان في طبيعتهم، ألا وهو الأنانية (7:199). إن السياسة الضعيفة تنشأ من العقل المضطرب، وتنبث الشره والطمع اللذين ينبعان بدورهما من تلك الصفة

المستهجنة، ألا- وهي الإفراط الإفراط في الأثنية، وقد أثارت هذه الصفة أعداء الانجليز عليهم، وجعلت أصدقاءهم يشعرون نحوهم بالاشمئزاز (7: 203).

أما الخصلة البارزة الثانية السائدة في سياسات بريطانيا فهي المكر والحيلة، فيقول السيد عنهما: «إن الانجليز لهم في كل مصلحة مفسدة، وفي كل حسنة سيئات، وفي كل صفاء دخل، فهم الخادعون الخائنون، بل هم الكاذبون المنافقون هذه صفاتهم لم يبق فيها ريبة عند مسلم» (1: 417). إن حكومة بريطانيا ما عاهدت عهداً إلا ونقضته بعد ما جنت ثمرته، فربحها في العهود خاص بها لا يشركها فيه غيرها». (1: 442)

«إن الانجليز ملكوا نحو ثلث العالم بلا سفك دماء غزيرة، ولا صرف أموال وافرة، وإنما ملكوا ما ملكوا بسلاح الحيلة، يدخلون في كل بلد أسود ضاربة في جلود ضأن ثاغية، يعرضون أنفسهم في صورة خدمة صادقين، وأمنة ناصحين، طالبين للراحة، مقومين للنظام (1: 343) الحكومة الانجليزية كالصياد الماهر لا يطلب السمك إلا عند تعكير الماء (1: 464)، اتخذوا سياسة قوامها التغيرير والتلبيس، ونصب فخ المواردية وشرك المخاتلة، وبهذه السياسة حققوا أهدافهم وتفوقوا على سائر الأمم الأخرى (7: 197)، فهذه دولة الانجليز كمرض الآكلة يظهر أثره ضعيفاً لا يحس به عند بدئه ثم يذهب في البدن فيفسده ويبلية بدون أن يشعر المصاب بالألم، هكذا شأن الانجليز في لينهم وتلطفهم، وحلاوة وعودهم وتملّتهم وخضوعهم» (1: 398).

هذه أهم السمات التي رسمها الأفغاني في ذهنه عن بريطانيا، والتي يصدقها الواقع الذي عاشه والتاريخ الذي أثبت صحة تلك النظرة الثاقبة، ومن هذا المنطلق بدأ بقراءة سياسات بريطانيا تجاه العالم عموماً والعالم الإسلامي خصوصاً، «ليس في التعلات أعجب مما يتعلل به الانجليز، ولا في المحاورات أغرب مما يستدلون به لا مقدمات بينة ولا حجج قيمة، وأقوى ما يكون من أدلتهم أولى به أن يكون في معرض الهزل من أن يكون في جانب الجد» (1: 405).

كان الأفغاني يرى سياسة بريطانيا تجاه العالم أوقعتها بين محاذير ثلاثة لا يتيسر واحدها إلا بما ينفي الآخر، لكنهم يريدونها مجتمعة ولن يقدروا عليها، وهذه المحاذير الثلاثة مسألة محمد أحمد المهدي السوداني، الوفاء بعهودهم لأوروبا، ما يضمرونه لأنفسهم في مصر. ثم إنهم يتشبثون لكل منها بوسيلة تضارب ما يتمسكون به في الأخرى.

هذه أهم المعالم التي أوقعت بريطانيا نفسها فيها بسبب سوء صنيعها وازدواجية فعالها، وسنحاول رسم بعض تلك المعالم تجاه مختلف الدول الإسلامية وغير الإسلامية.

1. بريطانيا والغرب

إن بريطانيا جرّاء سياساتها الغاشمة أثارت حفيظة حلفائها الغربيين حيث بدأوا بالعداء لها والتربص من سياساتها، وقد رصد السيد جمال الدين هذا العداء نتيجة تواصله مع وسائل الإعلام وتواجهه في الغرب، فأفصح بذلك قائلاً: «نرى دوائر السوء تدور بالحكومة الانجليزية، وقد تهيأت ضاربات الشر للوثبة عليها، وليس لها حليف في أوروبا، وإن استنارها بمنافع الأمم وطمعها في الاختصاص بمصالح العالم أبعدها عنها الأصدقاء ونقرّ منها الأولياء» (1:189)، «قامت الدول على معارضتهم لعلمها أنّ الانجليز صاروا للأمم كدودة الوحيدة على ضعفها تقسد الصحة وتدمر البنية» (1:208)، «إنّ الأحقاد قد أخذت بقلوب الأمم الأوروبية، وامتألت الأفتدة غيظاً حتى طفحت، ولهذا لا ترى جريدة ألمانية أو نمساوية أو فرنسية أو روسية إلا وهي مشحونة بالطعن والتنديد والوعد والوعيد والإنذار بسوء عاقبة حكومة الانجليز»

(441:1).

هذا على نحو العموم، أما على النحو الخاص فيشير السيد إلى الخلافات البارزة بين بريطانيا وبعض دول الغرب، منها :

إيرلندا حيث يشير السيد إلى العداء الواضح بينهما، أدى إلى استعمال العنف ونفور الطباع بين الشعبين مع اشتراكهما في الدين واللغة، هذا وبريطانيا تدعي أنها ما استعمرت دول الشرق إلا لبسط العدل وإقرار الراحة بين أهلها، فأين هذا من تلك الدولة، التي لا ترحم شعبها كيف ترحم غيره؟! (1: 254، 382).

أميركا: إنهم ثاروا على الانجليز، فمع أنهم يشتركون معهم في اللغة والدين؛ نراهم يظهرن لهم عداوة صريحة، ولا يرجون شيئاً أفضل من أن يروا مملكتهم في حكم الزوال (7: 200).

كما أنهم أثاروا اشمزاز اليونانيين بعجزهم عن حفظ وعودهم لهم (7: 204)، وأشعلوا غضب الإيطاليين أحفاد الرومان بسبب احتلالهم قبرص التي كانت من قبل إحدى ممتلكات الرومان (7: 205)

فرنسا: هي التي انحسرت رقعة نفوذها في العالم بسبب تمدد بريطانيا، فكان لها حديث آخر، إذ كانت فرنسا تحس بأنها خسرت الصفقة أمام بريطانيا، وأن بريطانيا تنوي التفرد بكعكة العالم التي تلتهمها أجمع وهذا ما لا يروق لفرنسا «إن فرنسا لا تزال تطلب من إنجلترا أن تعيد إليها ما فقدته من حظ السلطة في شواطئ النيل» (1: 311)، فضلاً عن ذلك فإن لفرنسا مستعمرات كثيرة ما وراء البحر الأحمر ولا يمكن صونها وبريطانيا تسيطر على الطرق والمواصلات والمراكز الاستراتيجية. وهناك ثلاثة أمور أزالّت الصداقة بين الدولتين نهائياً، وهي: تحريض فرنسا لشن الحرب ضد روسيا والتغريب بها ترك فرنسا تتكبد خسائر فادحة هناك مع إمكان التوسط من قبلهم احتلال قبرص حيث كانت تُعد بوابة سوريا وآسيا الصغرى ومصر (7: 204).

جاء هذه المصاديق العينية التي أغضبت الغرب حصلت تحالفات دولية جديدة أدت إلى تقليص نفوذ بريطانيا وظهر ضعفها أمام القاصي والداني.

2. بريطانيا والعالم الإسلامي

يرى السيد جمال الدين أن بريطانيا لا تريد خير المسلمين بل تكترّ لهم العداء

والضعيفة: «الحكومة الانجليزية عدوة المسلمين عداءً شديداً لآلتها مها الممالك الإسلامية... وكمال بهجتها في أن تراهم أذلاء عبيداً لا يملكون من أمرهم شيئاً» (1: 395) فبدأت تحاسبهم على خطرات قلوبهم وما يمكن أن يهجس في حديث

نفوسهم: (1) (348). ومن مصاديق هذا العداء:

1. ازدراؤهم في التوظيف الرسمي كما هو الحال في الهند حيث تقدم المجوس ثم الوثني على المسلم فإذا لم تجد أحداً عيّنت مسلماً (1: 362)

2. منع التبليغ الديني كما هو الحال في مصر حيث قاموا بغلاق أبواب الأزهر على عامة الناس، ونفوا بعض العلماء إلى السودان، ومنعوا الوعظ والإرشاد وصلاة الجمعة (4: 134).

3. فسح المجال للمبشرين بالعمل لضرب الإسلام وبث الشبهات وإهانة القرآن والنبي صلى الله عليه وآله: «إنّ قسس البروتستانت المغرورين يقومون في شوارع البلاد الهندية على سوقهم ويطعنون في الديانة الإسلامية طعناً تقشع منه الأبدان ويفتعلون من الأراجيف ما تصطك منه الآذان، ويختلقون أقوالاً يستبشعها الأوباش، وينسبون إلى سيدنا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) في رسائلهم من الشنائع والفظائع ما تنبو عنه الطباع... و ميزان (الحق) و (المسيح الدجال) وغيرهما من الرسائل المحشوة بالسب والشتم والقذف في شارع الديانة الإسلامية تنبتك عن كيفية معاملة الانكليز مع مسلمي الهند ونهج مراعاتهم» (6: 214، وأيضاً 1: 445).

4. المحاربة المالية للمسلمين وتضييق سبل العيش عليهم: ومن جهة أخذوا في تضييق سبل المعيشة على المسلمين، وتشديد الوطأة عليهم والإضرار بهم من كل وجه، فضربوا على أيديهم في الأعمال العامة و سلبوا أوقاف المساجد والمدارس» (1: 445).

هذه بعض المعالم السياسات بريطانية في العالم الإسلامي عموماً، أما سياساتها في كل دولة على حدة، فقد أشار السيد جمال الدين في طيات كلامه إلى بعض الدول

ص: 25

الإسلامية وأسهب القول في مصر لأهميتها ودورها المحوري آنذاك بين سائر الدول الإسلامية، وفيما يلي إطلالة سريعة وموجزة على أهم ما استقره السيد من سياسات بريطانيا تجاه كل بلد إسلامي.

1. إيران

كانت بريطانيا تبغض إيران لعدة أسباب قديمة وحديثة. أما عن القديمة فيقول الأفغاني : «إنّ في قلوب الإنجليز حقداً وضغينة على كل إيراني سواء كان من الأفراد أو الوجوه، ويسبؤون معاملتهم حيثما وجدوا من بلاد الهند ويمقتونهم مقتاً شديداً، لأنّ نادر شاه من ملوك العجم جاء إلى الهند فاتحاً على عهد السلطنة التيمورية، واستولى على خزائن الأموال في دلهي، وأخذها إلى بلاده قبل استيلاء الإنجليز على تلك المملكة بما ينيف عن قرن، ويعضون الأنامل من الغيظ، ويحرقون الإرم من الأسف على ما أخذه نادر من أموال دلهي وحرمانهم من تلك الأموال، ويحملون هذا الوزر على عاتق كل إيراني (1:292).

أما السبب الحديث، فهو ما حصل لبريطانيا جراء إلغاء معاهدة التنبك، حيث فوّت عليهم العلماء مغنم كثيرة عندما أجبروا شاه إيران على إلغاء تلك المعاهدة التي تفوّض لبريطانيا حق التصرف المطلق بالتنبك الإيراني.

2. الدولة العثمانية

رغم العداء الذي تكنه بريطانيا للدولة العثمانية التي تشكل الخلافة الإسلامية آنذاك، تحاول جهد إمكانها السيطرة عليها بشتى السبل والوسائل وتضعيفها لتبتلعها لاحقاً «باختصار: إنكلترا هي بصدد تفكيك الإمبراطورية العثمانية من أجل ابتلاع الأجزاء المرغوبة منها الواحد تلو الآخر، تماماً بالطريقة نفسها التي ابتلعت فيها الهند ببطء ولكن بلا مخاطر» (6:69).

ولكن مع هذا كانت بريطانيا تتوجس من الدولة العثمانية خيفة إذ كانت تحس أن كل إنجليزي قلبه بين أصابع الدولة العثمانية وأحشاؤه مستقرة على أناملها» (1:98)

ولكن مع هذا كانوا أضعف من أن يجاهروها بالعدوان أو أن يعلنوا عليها حرباً خشية

أن تنقلب عليهم الدول الإسلامية

(1: 274، 361)، أو أن يتم تحالفهم مع روسيا أو سائر خصوم بريطانيا فتكون البلية عليهم أعظم . فلذا اكتفوا بالتهديد والترهيب والوعيد (1: 266، 333).

3. أفغانستان

كان هناك تنافر متبادل بين بريطانيا والأفغان، وكانت بلدة الأفغان عصرية على بريطانيا لم تستسلم لها، رغم أنها كانت منطقة استراتيجية بالنسبة لبريطانيا وتعد مفتاح الهند فمن سيطر عليها أمكنه السيطرة على الهند أيضاً وزعزعة سلطة بريطانيا، لذا شهدت الساحة الأفغانية سائر ما شهدته البلدان الإسلامية من غزو ومكر وحيلة؛ غير أن هذه الحيل لم تنجح وباءت بالفشل جزاء بسالة أبناء الأفغان وشجاعتهم وثباتهم في الدفاع عن الأرض والوطن، رغم أن بريطانيا استخدمت كل ما بوسعها حتى أرادت أن تلقي الفتنة بين الأفغان وإيران حيث كانت تعطي الأموال لبعض أمراء وعلماء كابل لينادوا بالحرب الدينية، ولكن سرعان ما فشلت تلك الخطط كأن الأفغانيين علموا أن لوث حيل المحتال ودرن مكره وأوساخ خداعه؛ لا يطهرها إلا دمه المهراق، وإن عين الطامعين لا يملؤها إلا تراب القبور، فأراقوا دماء الانكليز، وجعلوا شعاب جبالهم قبوراً لقتلاهم، وأذاقوهم مرارة نقض العهود» (7: 160).

4. السودان والحركة المهديّة

كان لبريطانيا مطامع في السودان، ولكن فشلت تلك المطامع جراء انكسار بريطانيا أمام حركة محمد أحمد المهدي السوداني، وإليك بيانه: إن بريطانيا بعد ما رأت أن الدول الغربية لم تتوافق مع سياساتها لاسيما في مصر، طمعت أن تحتل السودان لتكون عوضاً عن مصر مستقبلاً: « تريد حكومة إنجلترا إذا عارضتها الدول في السيادة على مصر أن تنشئ لها سلطة في خرطوم يمتد حكمها إلى جميع أراضي السودان، وعساكرها الآن حالة في سواكن، وما أسرع أن تصل بين

المدينتين بالسكة الحديدية، فتكون القوة الانجليزية بعد هذا محيطة بمصر من جميع الجوانب» (1: 367)

ولكن فوجئت بريطانيا بشيء لم تكن تتوقعه وهو حركة (محمد أحمد) مدعي المهديوية السوداني حيث قام بوجه بريطانيا وألقى الهزيمة النكراء بجيوشها، وانعكست هذه الهزيمة على بريطانيا سلباً من عدة جهات:

1. انكسار الهيبة البريطانية وإظهار ضعف قواها العسكرية.

2. دفع مشاعر المسلمين عموماً نحو مقاومة المحتل وإعادة الأمل في قلوبهم حتى كتب بعض أصدقاء السيد إليه كتاباً يقول فيه: «إن محمد أحمد لو كان دجالاً لأوجبت علينا الضرورة أن نعتقه مهدياً وأن لا نفرط في شيء مما يؤيده (1: 274)، ولآد هذا الحدث لدى المصريين الأمل بالتخلص من السيطرة الانكليزية بمساعدة المهدي ومن جهتهم فإن مشايخ جامعة الأزهر بدأوا يطلبون المغفرة في أعقاب الفتوى التي تناولت محمد أحمد كدجال» (6: 33) كما إنها أيقظت المشاعر الدينية لدى كل شيوخ الطرق مثل القادرية والنقشية والجلالية والسوسية والشاذلية وغيرها. (6: 33).

3. إخراج الحكومة أمام شعبها وسائر الأحزاب المنافسة لها.

4. وقوع الخوف والهلع في قلوب العساكر البريطانية.

لذا استخدمت بريطانيا ماكنتها الإعلامية والسياسية، واستنفذت كل خططها وحيلها للتخلص من هذا المأزق، حيث عملت وفق الخريطة التالية:

1. أول ما قامت بريطانيا به إرسال الجيوش والعساكر لكن غيرت سياستها بعد إخفاق عساكرها وانهمامهم أمام المهدي السوداني (1: 222).

2. التقليل من صدمة الانكسار في الإعلام وأنهم تراجعوا لمصالح أخرى.

3. الاستعانة بالعثمانيين لأخذ مرسوم منهم بتبديع محمد أحمد والتنديد به (1: 410).

ص: 28

4. الاستعانة بالجيش العثماني (1: 312).

5. اختراع مهدي آخر في السودان لتفريق الكلمة وإيقاع الخلاف بين السودانين

(1: 371).

6. الإيقاع بين المسلمين وغير المسلمين في أفريقيا، واستحداث حرب دينية جديدة، حيث بدأوا بالتنسيق مع ملك الحبشة وإغرائه ليدخل في حرب مع المهدي السوداني، «ولم تبال في التماس هذه المساعدة أن تصرّح للحكومة الحبشية أن الغرض منها كبح المسلمين في السودان وإضعاف قوتهم، لئلا يثير بذلك حرباً دينية تذكّر العالم بالحروب الصليبية» (1: 280).

7. وأخيراً أطلقت آخر كنانة من سهام حيلها، فبدأت بمدح الإسلام وجلب مودة المسلمين حتى إن بعض البريطانيين الموجودين في الهند دخل في الإسلام وكان الغرض من ذلك «أن يخدعوا المسلمين بمشاكلتهم إليهم ويحسنوا الظن بهم، فييحوا لهم بما تكنه صدورهم من خواطر الميل إلى دعوة محمد أحمد السوداني» (1: 416).

5. الهند

«لقد انتزعت إنكلترا المملكة التيمورية الواسعة من أيدي الإسلام، كما استولت عنوة على حكم الميريت الذين يشكلون العدد الأكبر والأفتى بين الهندوس، لقد فتنت إنكلترا أشرف السند وراجوات السيخ في البنجاب، كما قضت على علماء البنغال، ولم توفر ممالك ميسور وأود التي أفرغتها من السكان بواسطة المجازر وأخيراً قامت إنكلترا بتقطيع الأقاليم التابعة لراجوات جيپور ودجوبتور وبرودا حيث استولت على القسم الأكبر منها» (6: 39).

هذه السياسة الملتوية دامت عدّة عقود وأعقبت الويل والثبور والفقر والحرمان، ولم يكن الراجح الوحيد من هذه الصفقة سوى دولة بريطانيا الفخيمة، وفيما يلي نشير إلى

أهم سياسات بريطانيا في الهند بحسب ما أفادها يراع السيد جمال الدين رحمه الله :

ص: 29

1. الظهور بمظهر الصلاح والخدمة، قال السيد: «أول ما استمالوا به القلوب السالمة قولهم إننا نريد تخليصكم من هذه الدول الظالمة) فرنسا وهولندا والبرتغال)، فإنها تريد التسلط على ممالككم، أما نحن الإنجليز فلا نريد إلا تحريركم واستقلالكم (1: 204)، وقال: «دخلت دولة الإنجليز بلاد الهنديين ومدت عينها إلى ما متعهم الله به من أراضيهم، وطمعت إلى اختطافها من أيدي المسلمين، إلا أنّها ذهبت مذهب اللين واللفظ وخفض جناح الذل والظهور في ألبسة الخضوع والخشية» (1: 288).

2. محاربة السلطة الحاكمة وإضعافها: «كانت تتدرج في نقض أساس السلطنة التيمورية حجراً حجراً، وتمتلك أراضيها قطعة بعد قطعة، لكن بدون تعرّض للسلطنة الظاهرية ولا مس لنفوذها، كانت تغري الولاة من النوابين والرجوات بالخروج على السلطان التيموري، ثم تنوب عنه بالعساكر الإنجليزية والصينية للتغلب على الخارجين تحت اسم الملك، ولا تمس رسومه الملوكية بل تلقب نفسها خادمة مأمورة» (1: 289)

3. إغراء الأمراء وتحريضهم على الاستقلال: «دمّر الانجليز على الهنديين في أراضيهم وانبثوا بينهم فتمكنوا من تفريق كلمة الأمراء وإغراء كل نواب أو راجا بالاستقلال والانفصال عن السلطنة التيمورية فتمزقت المملكة إلى ممالك صغيرة، ثم أغروا كل أمير بآخر يطلب قهره والتغلب على ملكه فصارت الأراضي الهندية الواسعة ميادين للقتال واضطر كل نواب أو راجا إلى المال والجنود ليدافع بها عن حقه أو يتغلب بها على عدوّه، فعند ذلك تقدم الإنجليز بسعة الصدر وانسائط النفس ومدوا أيديهم لمساعدة كل من المتنازعين وبسطوا لهم إحدى الراحتين بيد الذهب وقبضوا بالأخرى على سيف الغلب. بدأوا قبل كل عمل بتنفير أولئك الملوك الصغار من عساكرهم الأهلية ورموها بالضعف والجبن والخيانة والاختلال ثم أخذوا في تعظيم شأن جيوشهم الانجليزية وقوادها وما هم عليه من القوة والبسالة والنظام حتى اقتنع كل نواب أو راجا بأن لا ناصر له على مغالبه إلا بالجنود الانجليزية،

فأقبل الانجليز على أولئك السلج يضمنون لكل صيانة ملكه وفوزه بالتغلب على غيره بجنود منتظمة تحت قيادة قواد من الانجليز ويكون بعض الجنود من الهنديين وبعضها من البريطانيين وما على الحاكم إلا أن يؤدي نفقتها، ثم خلبوا عقول أولئك الأمراء بدهانهم وبهرجة وعودهم ولين مقالهم حتى أرضوهم بأن يكون على القرب من عاصمة كل حاكم فرقة من العساكر لتدفع شر بعضهم عن بعض، وصار الإنجليز بذلك أولياء المتباغضين، وسموا كل فرقة من تلك الجنود باسم يلائم مشرب الحكومة التي أعدوها للحماية عنها، فرقة سموها (عمرية) وأخرى سموها (جعفرية) وغيرها سموها (كشتية) إرضاءً لأهل السنة والشيعة والوثنيين» (1: 329)

4. الاستحواذ على الأراضي وأملاك الناس

«لما فرغت خزائن الحكام وقصرت بهم الثروة عن أداء النفقات العسكرية فتح الإنجليز خزائهم وتساهلوا مع أولئك الحكام في القرض وأظهروا غاية السماحة، فبعضهم يقرضون بفائدة قليلة وبعضهم بدون فائدة وينتظرون به الميسرة حتى ظن كل أمير أن الله قد أمده بأعوان من السماء، وبعد مضي زمان كانوا يومئذ إلى طلب ديونهم بغاية الرفق ويشيرون إلى المطالبة بنفقات العساكر مع نهاية اللطف، فإذا عجز الأمير عن الأداء قالوا إنا نعلم أن وفاء الديون والقيام بنفقات الجنود يصعب عليكم ونحن ننصحكم أن تفوضوا إلينا العمل في قطعة كذا من الأرض نستغلها ونستوفي منها ديوننا من غلاتها على الجيوش التي أقمناها لكم ثم الأرض أرضكم نردها إليكم عند الاستيفاء والاستغناء وإنما نحن خادمون لكم فيضعون أيديهم على غصنات الأراضي وفيحائها، وفي أثناء استغلالها يؤسسون بها قلاعاً حصينة وحصوناً منيعة كما يفعلون ذلك في ثكن عساكرهم على أبواب العواصم الهندية، وفي خلال هذا يفتحون للأمراء أبواباً من الإسراف والتبذير ويقرضونهم ويقتضون قرضهم بالقيام على أراض أخرى يضمنونها إلى الأولى ثم يحضون نار العداوة بين الحكام لتنشب بينهم حروب فيتداخلون في أمر الصلح فيجبرون أحد المتحاربين على التنازل للآخر عن جزء من أملاكه ليتنازل لهم الثاني عن قطعة من أراضيه وهم في جميع أعمالهم

موسومون بالخادم الصادق والناصح الأمين لكل من المتغالبين.

وبعد هذا فلهم شؤون لا يهتمون بها في إيقاع الشقاق بين سائر الأهالي لتضعف قوة الوحدة الداخلية ويخرب بعضهم بيوت، بعض حتى إذا بلغ السير نهايته وضمحت جميع القوى من الحاكم والمحكوم وغلبت الأيدي فلا يستطيع أحد حراكاً، ساقوا الحاكم إلى المجزرة بسيوف تلك العساكر التي كانت حامية له وافية لبلاده. وكانت تشخذ لجز عنقه من سنين طويلة وينفق على صقالها من ماله ثم خلفوه على ملكه وكانوا يميلون بقوتهم إلى أحد أعضاء العائلة المالكة ليطلب الملك فيخلعون المالك ويولون الطالب على شريطة أن يقطعهم أرضاً أو يمنحهم امتيازاً فيحولون الملك من الأب لابن ومن الأخ لأخيه ومن العم لابن أخيه وفي الكل هم «الرابحون (1: 329 - 330).

وهناك حيلة أخرى استخدموها للاستحواذ على الأراضي يشرحها السيد بقوله:

«أراد الإنجليز أن لا يكون لغيرهم يد على ملك واسع فيما تحت سلطتهم، فضربوا على أرباب الاقطاعات رسوماً زائدة يؤدونها عن أراضيهم في أوقات محدودة، ثم وضعوا في قانون الزراعة أنه لا يجوز للمالك أن يقيم الدعوى على مزارعيه إذا تأخروا عن تأدية ما شرط عليهم إلا بعد مضي ثلاث سنوات من وقوع موضوع الدعوى، وإذا خان المزارعون أو أهملوا في أعمالهم أو استأثروا بمحصولات الزراعة فلا يمكن لصاحب الملك أن يخاصمهم في مجالس القضاء إلا بعد مضي تلك المدة، إلا أنه يؤدي ما عليه للحكومة في أوقاته رغم أنه وإن لم يؤد إليه العاملون شيئاً. وفي قانون المرافعات عندهم أنه إذا مضى على موضوع الدعوى ثلاث سنوات لم تحصل في أثنائها إقامة الدعوى فلا تسمع. فهذا يحمل العاملين في الزراعة على الإضرار بأرباب الأملاك ولا سبيل لهؤلاء إلى استخلاص حقوقهم من أولئك، والحكومة لا تترك من فريضة شيئاً ولا تتساهل في طلب أدائها بوجه فيضطر الملاك للتنازل عن أراضيهم للحكومة الإنجليزية (العادلة)» (1: 352).

ص: 32

5. اتخاذ سياسة (فرق تسد): حيث قاموا بإلقاء الخلاف الديني والمذهبي والطائفي بين كل من المسلمين والهنود وكذلك بين المسلمين أنفسهم والهنود أنفسهم (6: 158).

6. استصغار الهنود واحتقارهم حيث كانوا يتعاضمون عليهم في المجالس، كانوا عندما يريدون أن يأخذوا الضرائب هينوا مكاناً مرتفعاً عن الأرض فيضعون الكراسي هناك للسادة، الإنجليز، ويجلس الهنود في منخفض من الأرض (1: 454).

7. وأخيراً دعم الدهريين والملحدين والطبيعيين من المسلمين لتضعيف الناس عن مبادئ دينهم وإبعادهم عنه (1: 108)، كما دعموا السيد أحمد خان الهندي المستغرب تماماً لفتح جامعة ونشر الكتب والصحف التي تروج للعلمانية والدهرية آنذاك (1: 445 446).

وقد أحلت هذه السياسات بالبلاد الهندية الدمار والفقر وتشتت الكلمة، وبهذا تمكنت من بسط سيطرتها لعدة عقود.

6. مصر

قد أولى السيد جمال الدين لمصر اهتماماً كبيراً إذ كانت بوابة الإسلام آنذاك ولبريطانيا فيها مطامع كثيرة، ونحن لانريد هنا الخوض في تاريخ مصر إبان الاحتلال البريطاني، بل ما يهمنا هو تسليط الضوء على قراءة السيد لمجمل سياسة بريطانيا تجاه مصر وكشف أهدافها ومخططاتها.

يرى السيد أنّ السبب الرئيس لاحتلال مصر إنما هو إحكام السيطرة على الهند، حيث حاولوا السيطرة على جميع الطرق الاستراتيجية المؤدية إلى الهند، لبعد المسافات بينهم وبين الهند، فبدأوا بتطبيق مخططهم خطوة خطوة، وبما أنّ مصر تعد بوابة الشرق آنذاك -لاسيما بالنسبة إلى الدول الإسلامية - أصبحت محط أطماعهم.

طبعاً يشير السيد إلى الخلاف الموجود بين ساسة بريطانيا لكيفية العمل في مصر،

ص: 33

فكان رأي شريحة منهم الاستيلاء التام وإعلان السيادة على مصر، لكن ذهب البعض الآخر إلى إرسال العساكر ثم إخراجهم بعد تحقق مآربهم، وهذه الثنائية في الرأي بقيت مستمرة طوال فترة الاحتلال البريطاني، وكانت تشتد عند الإخفاقات السياسية والعسكرية (1: 99، 303).

يصوصر السيد هذا المشهد المحدثم بقوله: «اشتدت خطوب المسائل المصرية، واشتبهت منهاجها، وعظمت، أخطارها والتبست وجوها على ذوي الشؤون وأرباب المصالح فيها حتى على السياسيين من رجال حكومة إنجلترا، كل يتصور غاية ويطلب خطأ يناله وقد شد رحاله للوصول إليه ولكن ضل أعلام الجادة، وتاه في مجاهيل وليل المشكلات، مظلم وديجورها، مدلهم وتعاكست مذاهب السالكين هذا يشرق والآخر يغرب، وكل في وحشة يطلب المعين ويخاف العادي، وكلما فرح لنبا رمي بسهمه من الجزع لا يدري أصاب خصماً أو قتل منجداً» (1: 257 - 258).

لكن مع هذا التذبذب، تبقى السياسات الكبرى هي ذاتها سارية في جميع الأقطار، فليست سياسة بريطانيا في مصر تبدع من سياستها في الهند، والأحزاب رغم اختلافها تتحد في تحقيق مصالح الدولة الفخيمة راعية العدالة يقول السيد بهذا الصدد: «انظر إلى الحزب الحر في الحكومة الإنكليزية كيف كانوا يحامون عن حرية الأمم، ويحثون الدول على إطلاق رق العبودية عن الشعوب... ولما آل الأمر إليهم وأخذوا زمام الحكم بأيديهم ما حرّروا بلاداً، ولا أعتقوا عباداً ولا أطلقوا رقاباً، بل صاروا على الأمم أشد من الحزب المحافظ» (6: 120).

وفيما يلي يشير السيد إلى أهم معالم سياسة بريطانيا في مصر للسيطرة التامة عليها :

1. إظهار المحبة والود والخدمة، حيث أن بريطانيا : لا تسلك في فتوحاتها إلا مسلك الوداد حتى إنها قلّ ما تملك بلداً بالقوة القاهرة، وإنّ الشر لا يأتي إلا من معاهداتها. أليست هي التي أزالّت السلطنة التيمورية التي كانت منبثة في جميع أرجاء الهند بمداخلاتها الودادية ومواعيدها المؤكدة؟ ... فاحذروا يا أهل الديار

النيلية من أن يحلّ ببلادكم ما حلّ بغيرها» (6: 108).

«هي تدخل البلد الذي تطمع به تحت كل الأشكال الأكثر مجاملة، وكل المظاهر الأكثر مودة، هناك تنحاز أحياناً إلى جانب الأمير ضد الشعب، وأحياناً إلى جانب الشعب ضد الأمير...» (6: 68).

2. طرد العساكر المصرية الوطنية ومحاولة استبدالهم بغيرهم على أن تكون القيادة بيد الإنكليز، ثم محاولة طرد هؤلاء الجدد واستبدالهم بجنود بريطانيين تعلقاً بفساد أخلاق المصريين وعدم أهليتهم للخدمة النظامية، وعجزهم عن القيام بوظائف الضبط وصيانة الراحة (1: 483، 327)

3. غلّ أيدي الحكومة والتضييق عليها: «أما في مصر فقد أظهرت مقاصدها لأول خطوة، باكورة أعمالها بعد دخول تلك البلاد غلّ أيدي الحكومة ومعارضتها في جميع

أعمالها وصدّها عن تعاطي شؤونها (1: 289).

4. تحريض الشعب ضد الحكومة لإفساد الأمر وعدم توحيد كلمة المصريين (6: 121)

5. إخضاع العلماء والتصرف في الأوقاف، حيث حاكت بريطانيا مسرحية لتحقيق هدفها هذا، أنها قصفت بعض المدن المصرية عام 1882م بلا جرم أو أي سبب آخر، فوقع تعويض المتضررين على عاتق الحكومة المصرية، لكن بما أن الخزينة فارغة، اقترح الإنكليز أن يدفعوا قرضاً للخزينة المصرية لإعطاء التعويض على شرط أن تكون الأوقاف العمومية كافلة للقرض وفوائده، وتكون إدارة الأوقاف في تصرف رجال من الإنجليز (1: 465)

6. التسلط على الموارد المالية للبلاد من خلال الضغط على الحكومة المصرية لإعلان الإفلاس وإشهار العجز عن القيام بنفقات الحكومة، ليجدوا في ذلك وسيلة لتقرير حمايتهم على القطر المصري وتخفيض فائدة الدين والاستبداد بشؤون المملكة (1: 442).

7. إحداء الففن الءاءللة والصراع ببن القوملاء المءءلفة؁ لبلءوا مبرراً لءول بقائهم هناك (1: 314).

8. ءعرب الاءالى لبلبوا الءمالة الرسملة الإنءلزللة لضمآن ءول بقائهم هناك بءءة ءمالة ءلفائهم (1: 337).

9. الءعولة إلى إقامة مؤءمر ءولي بشأن مصر وءصر المناقشة فله بما لءص الشأن المالى لءءكم برلطانلا سلءرءها بشكل أكبر؁ لكن باقى الءول عارءءءها وءلبء أن لءون المؤءمر عاماً بما لءص مصر سلأسلأ؁ وإءارلأ؁ وماللأ؁ وعسكربأ؁ هءا الءلاف ببن الءول صاءبة المصالح المءضاربة أءى إلى إفشال المؤءمر وإءباط مءطء

برلطانلا.

هءه وءبرها كانت أهم معالم سلأسة برلطانلا فله مصر لإءكام السلءرة عللها؁ ولم ءءء سول الولل والءمار لأهل مصر إذ أصبحت « بركة العءل الإنءلزلل وءسن الإءارة البرلطانلة أرض الففن ومءالاء الءروب ومضارب الءلل والفساء... كسءء أسواق ءءارة وءلء أبلءل الءارعلن عن العمل فله الفلاءة بفقء الأمن وعموم الاضطراب؁ وامءءء الأرض عن الإنباء بالهمال الأعمال العامة واستولى الفقر... ومع كل هءا ءرى الإنءلزل لا ءأءهم ربلبة فله أنهم عاءلون قومون بالقسط؁ وإن ءلولهم فله أى قءر وسلءءهم على أى شعب مقرونة بالسعادة والرفاءة والأمن والرأاة» (1: 384)

ص: 36

(1)

في ظلّ نزق المعرفة أليس من المفارقة، وواقع الشرق مثقل بالمفارقات، أن نتناول كتاب أصول الفلسفة بالدراسة والبحث بعد مرور أكثر من نصف قرن على صدوره؟ وما هي مبررات الاهتمام بعد عقود عجاف؟ أم ثمة ضرورة في العودة إلى النصوص الجادة في ظلّ فوضى الأفكار؟

أجدني أمام هذه الإشكالية لانداً بالفلسفة، فقد قرّر بحث الميتافيزيقيا أن الوجود الناقص خير من العدم، فالكتابة الناقصة خير من عدمها، لأنها تؤثر وتتأثر بخلاف

العدم فهو بطلان محض لا حظ له من التأثير والتأثير. ولكن ما جدوى ذلك؟

ما يبّر لنا دراسة هذا الأثر القيم بعد نصف قرن من الزمان أن الفيلسوف الطباطبائي (1892-1981م) كتب في الفلسفة المقارنة بعمق، فلم يجر على طريقة التقاط فقرة من هنا وفقرة من هناك مما قاله أرباب الفلسفتين الشرقية والغربية، ليؤلف كتاباً غثاً يضع معه وقت القارئ وجهده فضلاً عن رأس ماله! وإنما صدر الطباطبائي بالتحليل

والتشريح والمقارنة والنقد بمبضع الفيلسوف الحاذق.

لست - وأنا في عَجالة المدخل بموضع الكشف عن مزايا وخبايا هذا الأثر

ص: 37

وأهميته، فذاك أمر تتكفله هذه الدراسة، وإنما أريد الإشارة إلى قلة الأعمال الفكرية التي تلفت المهتمين بمعنى أن كثيراً من الإصدارات التي تستنفد المخزون القومي لشرقنا من المداد والقرطاس واليد العاملة، لا تمثل شيئاً يذكر من الأهمية والجدية لتعويض خسائر إخراجها لحيز الوجود. لست متشائماً، ولكن قليلة هي الأعمال التي ترفد المفكر الجاد والعالم البصير. عسى ألا تكون دراستنا مصداقاً لتلك الإصدارات!

وبعد: حاولنا في هذه الدراسة الموجزة التعريف بدور العلامة الفيلسوف محمد حسين الطباطبائي في نقد الفلسفة الغربية في اتجاهاتها البارزة، عبر سفره القيم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي). وقفنا فيها عند محطات لقاء الفلسفتين الشرقية والغربية، مشخصين ما رافق ذلك من تداعيات وإخفاقات ومعوقات، مركزين على مشاعل العتمة ومصادر النور.

تمحور الحديث حول التعريف بكتاب أصول الفلسفة ومنهجه ودوره وأهميته ومباحثه، آمليين أن تكون هذه الدراسة خطوةً محفزةً لتثوير الأقاليم للبحث في تراثنا الفكري لاستخراج النصوص الجادة التي تعاطت مع حكمة الغربيين باتزان ومنهج، وعرضها بين يدي البحث العلمي والدرس النقدي.

محطات لقاء فلسفتي الشرق والغرب

يحسنُ بنا ونحن نُقدم على التعريف بمساهمة العلامة الطباطبائي في نقد الفلسفة الغربية عبر كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، أن نتعرف أولاً على محطات لقاء المسلمين مع حكمة الغرب في التاريخ المعاصر، وما رافق ذلك من معوقات وأخطاء.

لابد من الإقرار سلفاً أن تعاطي الغربيين مع ثقافة المسلمين وفكرهم كان أسبق بمديات من تعاطي المسلمين مع فكر الغرب وثقافته وفلسفته، أيّاً كانت الأسباب في هذا التعاطي سياسيّة استعمارية، أو تبشيرية، أو معرفية خالصة. لقد تهيأت رؤية فكرية في القرن الثاني عشر ثم توسعت في القرنين الثالث والرابع عشر، ثم امتدت حتى العصر الاستعماري انطلقت من العداة لنبي المسلمين صلى الله عليه وآله،

فشكل هذا الموقف تحوُّلاً في التعامل مع الإسلام نفسه. وقد اعترف بطرس الجليل (-1156/1092م) رئيس دير كلوني - الذي كان يقوم بجولة على الحدود الفرنسية مع الأندلس فتعرّف إلى الإسلام عن كثب - بما يعزّز هذه الرؤية، فقال: ((يجب أن تقاوم الإسلام لا في ساحة الحرب بل في الساحة الثقافية)). فكان لهذا الغرض أن شكل لجنة من مجموعة مترجمين تمثلت مهمتها في ترجمة القرآن الكريم. فقد أدرك بطرس أنه لإبطال العقيدة الإسلامية يجب التعرف عليها أولاً⁽¹⁾.

أضف إلى ذلك، فقد توفّر الغربيين على أفكار ومؤلفات أكابر فلاسفة الإسلام أمثال الكندي، (801-873م)، والفارابي، (872-950م)، وابن سينا (980-1037م)، وابن رشد (1126-1198م). وأوجدوا لهذا الغرض مراكز ترجمة تعهدت انجاز المهمة. ومن أشهر تلك المراكز طليطلة، صقلية، القسطنطينية، جامعة أكسفورد، البلاط البابوي. وقد عكست الترجمة إعجاب الكثير من الأوروبيين بالحضارة العربية الإسلامية، ولأجل ذلك سعوا جاهدين للتعرف على أوجه كثيرة منها، وكان في مقدمتهم رجال الدين الذين شجّعوا ترجمة الكتب من العربية إلى اللغات الأوربية⁽²⁾.

يوم كُنّا نغطّ في سبات عميق أصدرت شركة بريلا الهولندية بين عامي (1913/1938) دائرة المعارف الإسلامية التي تعتبر أهم موسوعة دونها الغربيون عن الشرق واهتمت بكلّ ما يتصل بالحضارة الإسلامية من النواحي المختلفة الدينية والثقافية والعلمية والسياسية، وعمل عليها اثنان وعشرون مستشرقاً من أكابر المستشرقين من أمثال لويس ماسينيون (1883-1962)، جوزيف شخت (-197-1902م)، هنري لامنس اليسوعي (1862-1937م)، رينولد ألين نيكلسون (1868-1945م) دافيد صموئيل مرجليوث (1858-1940م)، كارل بروكلمان (1868-1956م)، وغيرهم. ومن دلائل همّة الغربيين أن دائرة المعارف هذه

ص: 39

1- المتقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد د. محمد عابد الجابري 27 مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت 2000م. وقد طبعت الترجمة الأولى هذه سنة 1143م بفضل اللاهوتي السويسري تيودور بيلياندر (1564-1509م) ضمن حملة واسعة لدحض الإسلام

2- أثر الفلسفة العربية في الفكر الأوروبي خلال القرون الوسطى، يوثيل يوسف عزيز، 65، سلسلة آفاق عربية، العدد الثاني، بغداد 1985م.

ظهرت في أول إصدار لها باللغات الفرنسية والألمانية والإنجليزية.

ويوم كان سلفنا ينقب ويبحث ويترجم ويتوفّر على تراث اليونانيين والهنود والفهلويين والاسكندرانيين وجدت نهضة ثقافية وعلمية كبيرة، تجلّت آثارها في أبعاد مختلفة، أما يوم انقطعنا عن مواصلة طريقتهم ومساعيهم، وبتنا يلفّنا السّبات والخمول واللاأبالية، فقد صرنا مادة لتجارب الآخرين ونهباً لمساعيهم ودراساتهم، ولنعلن بعد ذلك كلّ تيارات التغريب وهجوم الأفكار والثقافات الوافدة!

لو تركنا حديث الغربيين جانباً، وانتقلنا إلى الحال في العالم الإسلامي وبالأخص في الحواضر العلمية الدينية، فسنعجد الوضع مختلفاً؛ إذ على الرغم من محاولة بعض أهل الفكر المسلمين الانفتاح على ثقافة العصر منذ بدايات القرن التاسع عشر الميلادي - كجمال الدين الأفغاني (1838-1897م) وغيره - إلا أن المفكرين المسلمين لم يحاولوا التواصل مع الفلسفة والفكر الغربي المعاصر إلا في محاولات خجولة ومحدودة. فلم يحاول أصحاب الفكر في الشرق اتخاذ موقف علمي وموضوعي شامل ومبادر من فلسفة كلّ من: فرانسيس بيكون (1561-1626م)، رينيه ديكارت (1596-1650م)، عمانوئيل كانط (1724-1804م)، فردريك هيغل (1770-1831م)، كارل ماركس (1818-1883م)، فردريك نيتشه (1844-1900م)، وغيرهم من رواد الفكر الغربي المعاصر، الذين أسهموا في تشكل صورة الغرب الثقافية والفكرية والفلسفية، والتي وجدت طريقها إلى الشرق عبر المتعلّمين الشرقيين في أوروبا. بل لم تعرف الفلسفة الإسلامية المعاصرة شيئاً من فلسفة الغرب، ولم تلتق معها على بساط الحوار والنقد والتفاعل تأثراً وتأثيراً. وإنما رأت حكمة المسلمين في نفسها لاسيما بعد إنجازات الفيلسوف صدر الدين الشيرازي (1572-1640م) - أنها الفلسفة الحق التي لا يشوبها رين أو شك، ولا يستطيع أحدٌ مخاصمتها، وأخذت تسج على هذا المنوال، منعزلة في دهاليز طلاسماها، وأنفاق التعقيد محاطة بنزاعات المشارب والمذاهب، حتى بدت بواكير الغزو الثقافي وتطلعات الماديين للنبيل من وجود الإسلام، فغزينا في عُقر دارنا، فكان التعاطي الانفعالي فشوّت كثير من الأفكار.

لعلّ أسباباً متعدّدة اجتمعت فأفضت لتلك النتيجة المؤسفة، منها ما يرجع إلى اضمحلال الهمّ المعرفي ونزعة البحث والتنقيب في معارف الآخرين إلا في نفر محدود ومنها ما يتعلق بتصور شائع يحسب الفلسفة الأوربية بسائر مدارسها واتجاهاتها، تتقاطع تقاطعاً تاماً مع الفلسفة الإسلامية، ومع الألوهية والعقل، باعتبار أن كلاهما تحركت في مسارها الخاص، واحتضنتها بيئة مغايرة للأخرى. فضلاً عن هاجس الهوية، وعقدة التعالي.

لقد تركز حديثنا على هذه الحواضر لأكثر من سبب؛ فقد كانت تمثل الجامعات الرسمية لحفظ العلوم وتعليم الأجيال قبل أن تنتشر جامعات التعليم الحديثة في البلدان الإسلامية، كما وأنها بحسب المفكر اليساري الإيراني جلال آل أحمد (1923-1969م) تمثل: آخر حصون المقاومة إزاء التغريب (1). أما غيرها من الحواضر فيكفي أن نعلم أنه في عصر التقهقر العلمي والعقل السياسي في الشرق العربي اعتبرت الفلسفة عدواً للدين، وأدّى ذلك إلى تحريم دراستها في المعاهد الدينية ومراكز الثقافة حتى فيما يتعلّق منها بعلم الكلام سوى معاهد الثقافة في طهران عاصمة إيران، ومعاهد النجف الأشرف - وأخذت مصر بقسط وافر من ذلك التحريم (2). فهل بعد ذلك يمكن التواصل مع فلسفات الآخرين؟!

أياً ما كان الأمر، ففي القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، حيث تكثف الاتصال بين أوروبا والعالم الإسلامي في ظلّ اشتداد سطوة الاستعمار الأوربي المباشر، كانت هناك محطات لقاء بين فلسفتي الشرق والغرب، مثلت شعلة في العتمة ومصادر النور:

1- المدرس الطهراني وبدائع الحكم:

لعلّ أقدم أثر تعاطى مع فلسفة الغرب - وإن بشكل مقتضب- يتمثل في كتاب

ص: 41

1- - نزعة التغريب جلال آل أحمد: 59 ترجمة حيدر، نجف مراجعة عبد الجبار الرفاعي، كتاب قضايا إسلامية معاصرة الكتاب، 21 مؤسسة الأعراف للنشر 2000م.

2- صفحة من رحلة الإمام الزنجاني، محمد هادي الدفتر 1 357 مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، بيروت 1996م.

بدايع الحِكم) باللغة الفارسية، تأليف الفيلسوف علي المدرس الزنوزي الطهراني (1893-1818م) (1). الذي أتمه سنة (1890م) وطبع في إيران سنة (1897م).

يشتمل الكتاب على مجموعة من الأسئلة طرحها عماد الدولة على المدرس الطهراني (2). وقد أشار عماد الدولة في السؤال السابع إلى أفكار كل من ديكرت وكانط وليبنتز (1646-1716م) وغيرهم، فأجاب الطهراني عن أفكار هؤلاء الفلاسفة، وبين صلتها بالمعقول الإسلامي. واستطاع إلى حد ما أن يقارن مقارنة علمية بين أفكار فلاسفة ما بعد عصر النهضة وفلسفة صدر الدين الشيرازي.

تجدد الإشارة إلى أن الفيلسوف علي المدرس كان يرتبط بعلاقات علمية مع المستشرق الفرنسي جوزيف كومت دو جوبينو (1816-1882م) (3)، فذكره الأخير في مواضع متعددة من كتابه الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى) الذي ألفه بالفرنسية، مشيراً إلى أنه يكن له تقديراً كبيراً (4).

2- الزنجاني ودروس الفلسفة:

ومن أبرز محطات لقاء الفيلسوفين الشرقية والغربية محاولة الفيلسوف عبد الكريم الزنجاني (1887-1968م) في كتاب دروس الفلسفة، الذي أتمه سنة (1930م) وطبع أول أجزاءه في النجف الأشرف عام (1940م).

اهتم الزنجاني بالفلسفة الغربية أيما اهتمام ورأى أنها تشكل مع الفلسفة الإسلامية: ((قوة عقلية جاهزة، وعدة فكرية ناهضة يجب استغلالهما ولا يجوز

ص: 42

1- علي عبد الله الزنوزي، من مشاهير الفلاسفة الإسلاميين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين جمع بين المعقول والمنقول، واضطلع بمهمة التدريس بمدرسة عالي سبها سالار في طهران لقب بأستاذ الأساتذة، توفي بطهران، ويعتبر من المؤسسين بعد صدر الدين الشيرازي. من مؤلفاته: بدائع الحكم، حاشية على الأسفار، سبيل الرشاد في أحوال المعاد النفس كل القوى.

2- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرك الطهراني، 3، 64، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة

3- أحد مشاهير الكتاب الفرنسيين ومؤسس طريقة عنصرية في فلسفة التاريخ عرفت ب- (الجوبينية)، كان لها أتباع كثيرون خصوصاً في ألمانيا. أقام في طهران السنوات (1855-1858م) بوصفه النائب الأول لسفارة فرنسا، كما مكث فيها (1862-1864م) بمنصب الوزير المفوض.

4- Paris 1866 97-Les Religions Philosophies Dans L'asie Centrale. M. Le Comte De Gobineau:93. -4

الاستغناء عن كلّ منهما، بل يجب أن نضمّ نفائس الفلسفة الحديثة الغربية إلى حقائق الفلسفة القديمة الشرقية، على ضوء العقل والروية، لنستخلص منهما مزيجاً إصلاحياً خالصاً، وفلسفةً قويمَةً صالحةً للحياة والبقاء، وكذلك أراد الله أن تكون الحياة مزيجاً من صالح القديم والحديث)) (1).

استعرض الزنجاني بعض مقولات ديكرت مقارنةً بفلسفة الرئيس ابن سينا، كما استعرض مقولات فيلسوف النقدية الألماني عمانوئيل كانط وآراءه في الزمان والمكان، ودلّل على أسبقية الفيلسوف صدر الدين الشيرازي بتقرير حقائق هذه المسائل قبل كانط بقرنين من الزمان (2). كذلك استعرض النظرية النسبية للدكتور ألبرت اينشتاين (1879-1955م)، مشيراً إلى أن ما جاء في هذه النظرية من المفارقة بإثبات البعد الرابع للموجودات الماديّة، كان قد أثبتته صدر الدين الشيرازي قبل اينشتاين بقرون، ودلّل على ذلك بنقل كلمات الشيرازي (3).

فضلاً عن ذلك، فقد وقف الزنجاني عند الأفكار الاشتراكية والشيوعية مبيناً تهافتها وحفلت دراسات ومقالات ومحاضرات الزنجاني المختلفة بذكر آراء وأفكار كثير من الفلاسفة والمفكرين الغربيين من أمثال توماس مور (1478-1535م)، كامبانيا (1568-1639م)، جون لوك (1704-1632م)، نيوتن (1642-1727م)، دارون (1809-1882م)، هيجل، أنجلز (1820-1895م)، دريبر (1837-1882م)، غوستاف لوبون (1841-1931م)، وليم جيمس (1842-1910م)، فرنسيس بيكون، كارل ماركس، أدوارد هاتمان، فيلبون كراي فو (1867-1953م)، وغيرهم.

وقد دلّلت كتابات الزنجاني لاسيما كتاب دروس الفلسفة، على عظيم اطلاعه على الفلسفة الغربية وإحاطته بها. ويمكن أن يعدّ الزنجاني من أوائل الذين تعاطوا مع الفلسفة الغربية مقارنةً بفلسفة المسلمين بعد الفيلسوف الزنوزي وتوقف

ص: 43

1- دروس الفلسفة، الشيخ عبد الكريم الزنجاني 16-17، مطبعة الغري الحديثة - النجف، الطبعة الثانية 1962م.

2- دروس الفلسفة 1: 31، 36.

3- دروس الفلسفة 1: 40-45

الزنجاني كذلك عند تحرّصات المستشرقين وما حملته أقوالهم من خبط وخط

بشأن الفلسفة الإسلامية.

ومع ذلك كله لم يكن الزنجاني فيلسوفاً من صنف الذين يقضون حياتهم متأملين في عزلة باردة في قمة الأبراج العاجية، وإنما كان فيلسوفاً يحمل موقفاً اجتماعياً ورسالياً عظيماً، حاملاً لواء الإصلاح يجوب أقطار المسلمين، وظل يدافع عن موقفه ويضحى لأجله طوال حياته الغناء.

3- الطباطبائي وأصول الفلسفة:

أما المحطّة الأهم في دراسة فلسفة الغرب، وتقويم اتجاهاتها الحديثة، ومقارنتها بالموروث الفلسفي الإسلامي، فقد تجلت في كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي

(محور الدراسة) تأليف الفيلسوف العلامة محمد حسين الطباطبائي (1892-1981). فقد افتتح الطباطبائي حواراً عقلياً معمّقاً مع اتجاهات الفلسفة الأوربية الحديثة لاسيما المادية الديالكتيكية، منطلقاً من ضرورة تحليل أصولها ومركزاتها ونقدها بعد اتساع ظاهرة التغريب، ودخول التيار الماركسي خط الصراع، وعمل قطاع واسع من المثقفين الدارسين في أوربا على الترويج لمقولات الفلسفة المادية المناهضة للميتافيزيقيا والإيمان بالله تعالى.

جاءت خطوة الطباطبائي بعد سبات طويل عمّ هذا الحقل المعرفي المهم، وكسرت حاجز الصمت لتدخل ميدان البحث الفلسفي المقارن بعمق وشمول. إذ برغم من طمرور زمان على إحساس هوة المعرفة بضرورة طرح الفكر الفلسفي الحديث، ومقارنة النظريات المحدثّة بنظريات الفلاسفة المسلمين، لكنّ المؤسف أن هذا الأمر لم يتجسّد عملياً حتى لحظة كتابة هذه المقدمة (1). نعم ما تم انجازه عبر هذه الفترة لا يتعدّى رسائل فلسفية على المنهج التقليدي، قد تتناول أحياناً قضايا الطبيعة والفلك وتتناقض تماماً مع النظريات العلمية الحديثة، أو جاء ترجمة بحثة

ص: 44

1- أي سنة 1953م

لنظريات الفلسفية الحديثة. إذن لا يتعدى النشاط الفلسفي الراهن هذين اللونين: إمّا تقليداً تاماً للنهج الفلسفي المأثور، وإما ترجمة صرفة للنظريات الحديثة، وحيث اختلاف مراكز اهتمام هذين اللونين من التحقيق فما اهتم به السلف لم تعره الدراسات الحديثة اهتماماً، أو اهتمت به اهتماماً يسيراً، وطرحت قضايا ومواضيع أخرى أمام الدرس، مما أدى إلى أن القارئ لهذين اللونين لا يخرج بمحصلة من خلال قراءتهما معاً. ومن هنا جاء الكتاب الذي بين أيدينا لوناً ثالثاً من الدرس، لا هو بالنهج التقليدي، ولا هو بالترجمة للنظريات الحديثة»(1).

-4- الصدر والأنا الفكري:

ولا ننسى الإشارة والإشادة بجهود السيّد محمد باقر الصدر (1935-1980م) في مجال دراسة اتجاهات الفلسفة الغربية ونقدها في (فلسفتنا) و(اقتصادنا) و(الأسس المنطقية للاستقراء)، سالكاً في ذلك منهجاً فريداً، سبق وتحدثنا عنه(2).

وما سوى هذه المحطات السبّاقة والجادة، كانت هناك محاولات أخرى مختلفة كما وكيفاً، ومنهجاً، تنوعت في دارسيها ومنهجياتهم، ظهرت في العراق وإيران والهند وبلدان أخرى، ولكنها تبقى ثانوية وفيها مشاكل كثيرة، ولا ترقى إلى النماذج المتقدمة لاسيما النموذجين الفريدين الطباطبائي والصدر.

وفي سبيل رصد المشكلات التي واكبت تعاطي المسلمين إجمالاً مع فلسفة الغرب، فإننا نراها تتجلى بشكل أساس في أمرين:

الأول: قلّة الترجمات الأمانة للكتابات والأفكار الفلسفية الغربية التي تضطلع بها مراكز ترجمة مختصة، والقليل المترجم منها جاء رديئاً مشوّهاً بسبب من كونها تمثل محاولات فردية لأناس غير متمرسين في الفكر. وحتى نعصد كلامنا بشهادة عدل، نذكر بأن الدكتور موسى وهبة أستاذ الفلسفة الحديثة في الجامعة اللبنانية، قام بإعادة

ص: 45

1- أصول الفلسفة: 1: 42-43، مقدّمة الشارح.

2- مدخل إلى منهج لنقد الغرب قراءة في دراسات الشهيد الصدر، الاستغراب 1: 118، خريف 2015م.

ترجمة كتاب (نقد العقل المحض) لعمانوئيل كانط بالرغم من سبق الدكتور أحمد الشيباني (1923-1995م) لذلك بأكثر من ثلاثين عاماً⁽¹⁾، معللاً بأن تلك الترجمة: ((لم تقرأ ولو جزئياً بسبب من افتقاد المترجم للصبر يوم لم يكن لأحد الصبر على القراءة والتروي))⁽²⁾. فيما يرى باحث آخر أن كلا-الترجمتين لكتاب كانط (الشيباني/ وهبة)، أعجميتان، ومن المتعذر قراءتهما، وتتسمان بالغموض والاستغراق، رغم ما بذل فيهما من جهد كبير، ولا يزال الكتاب بحاجة إلى جهد أكبر حتى يمكن أن ينقل إلى العربية بلغة مفهومة⁽³⁾. وغير هاتين الترجمتين قام الدكتور غانم هنا بترجمة الكتاب ثالثة عن النصّ الألماني⁽⁴⁾.

على أن الترجمة لا تتحقق بتوفّر الفرد على معرفة اللغة المترجم عنها، مطلعاً على مفرداتها واستعمالاتها وتراكيبها الخاصة، وإنما يجب أن تتوفّر فيه مضافاً لذلك وخصوصاً في الأفكار الدقيقة كالفلسفة أن يكون المترجم من أهل الاختصاص، ومستوعباً للأفكار التي يريد ترجمتها، حتى ينقلها بأمانة.

إن الذي يؤسف له حقاً هو أن مفكرينا لم تتسنّ لهم فرصة قراءة الأصول الفكرية والفلسفية الغربية بلغتها الأم، لعدم معرفتهم بتلك اللغات، مما أبقاهم أسرى النصوص المترجمة، مع ما يعتبر تلك الترجمات من فقدان الدقة وعدم الأمانة في النقل أحياناً كثيرة، ومن الوقوع في أسر ما ينتخبه المترجم من نصوص الفلسفة الغربية، مع العلم أن بعض الترجمات كانت تتم عبر واسطتين عن اللغة الأم.

الثاني: إن الكثير من مظاهر التعاطي واللقاء جاءت في أجواء ردّات الفعل، حيث الدفاع عن الوجود الإسلامي بوجه الأفكار الوافدة، فاتّسم بطابع إلزام الخصوم حسب الطريقة المتبعة في علم الكلام، فأفضى إلى أخطاء كبيرة.

ص: 46

1- صدرت عن النصّ الإنجليزي بعنوان: نقد العقل المجرد في مجلّد ضخّم عام 1965م عن دار اليقظة البيروتية.

2- نقد العقل المحض عمانوئيل كانط، ترجمة وتقديم موسى وهبة -الهامش مركز الإنماء القومي لبنان.

3- العقل وما بعد الطبيعية، تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط، محمد إبراهيم الخشت: 227، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2005م.

4- صدرت عن المنظمة العربية للترجمة ببيروت 2013م.

لقد كان من نتائج القراءة السطحية والمستعجلة لما ورد لنا من ثقافة الغرب أنها أدت إلى فضائح ثقافية، حيث ترسخ في أذهان الوسط العام لقرائنا ومثقفينا (إن جاز الإطلاق) أن الوجودية تعادل الإلحاد، وأن الوجودية تعني اللاإيمان والحال أن الوجودية في تكوينها تمثل نقلة ثقافية ترتبط بتفاعلات الفكر الأوروبي المعاصر، ولا يشكل الإلحاد محوراً لهذا الفكر، بل هناك كبار بين الفلاسفة الوجوديين ممن يتعصب بحماس للإيمان بالله⁽¹⁾ حتى دعت هذه الظاهرة جون ماكوري أستاذ اللاهوت في الجامعات والمعاهد الأمريكية، إلى تأليف كتابه المعنون بـ (الوجودية) لغرض دفع هذه الأفكار المشوهة عنها⁽²⁾. ومن جملة الفضائح تلك المعادلة التي تساوي بين المنهج الاستقرائي والمذهب التجريبي. والحال أنه بالمراجعة لتاريخ حضارة الغرب نلاحظ أن التجريبية كاتجاه معرفي لم يكن أساساً لأي من التطورات الخطيرة التي لعبت دوراً رئيساً في تقرير مصير النهضة العلمية والحضارية المعاصرة. وإنما كل هذه التطورات هي وليدة المنهج الاستقرائي⁽³⁾.

الطباطبائي والغرب

من المهم ونحن بصدد التعريف بدور الطباطبائي في نقد الفلسفة الغربية كما تجلى في كتاب أصول الفلسفة، أن نتوقف عند أمر قد يكون غيباً أو غريباً عند كثيرين، يتعلّق بتواصل الفيلسوف الطباطبائي مع الغرب بصورة عامة. ذلك أن تعاطي الطباطبائي مع الغرب لم يقتصر على فلسفته في مقالات كتاب أصول الفلسفة، وإنما سبقتة ورافقتة حلقات ومحطات التقى فيها الطباطبائي مع الفكر الغربي ورجاله وسلوكه وأنظمة حضارته محاوراً وناقداً، يمكننا الإشارة إليها إيجازاً في عدة نقاط :

1- في ستينيات القرن الماضي تبّنى الطباطبائي مشروع تقديم الفكر الشيعي في مختلف أبعاده ميسراً باللغات الأوربية، حتى يكون بمقدور الباحثين والشباب الغربي التوفر على اطلالة سهلة وأمينة لهذا الفكر. كان منطلق الطباطبائي في هذا المشروع

ص: 47

1- منطق الاستقراء، السيد عمار أبو رغيف: 52 بتصرف، دار الفقه للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1427هـ.

2- انظر: الوجودية جون ماكوري ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام سلسلة عالم المعرفة 1982م.

3- منطق الاستقراء: 53 بتصرف

يتمثل في أن جلّ الدارسين الغربيين لم يفتحوا على دين الإسلام إلا بواسطة مصادر أهل السنة، سواء في ذلك الحديث والتفسير والكلام والتاريخ والفقه، ومن ثم بقي الوجه الآخر الشيعي محجوباً مع ما ينطوي عليه من فكر ومعارف.

حدث بعد ذلك وتحديداً في العام (1964م) أن تباحت الطباطبائي بهذا الشأن تلميذه الدكتور حسين نصر لإنجاز المشروع، بحيث يتكفل الدكتور نصر ترجمة ما يكتبه الطباطبائي إلى الإنجليزية وهذا ما تم بالفعل وفي غضون ثلاث سنوات اشغل الطباطبائي بإعداد حلقات هذا المشروع، الذي صدرت أولى حلقاته بعنوان (الشيعية في الإسلام) الذي ترجم للإنجليزية⁽¹⁾، ثم نقله الدكتور جعفر دلشاد إلى العربية⁽²⁾. بعد ذلك أعقبه بثاني الحلقات (القرآن في الإسلام) الذي ترجم كذلك⁽³⁾.

2- حلقة أخرى من حلقات تواصل الطباطبائي مع الفكر الغربي حواراً ونقداً تمثلت في سلسلة حواراته ولقاءاته مع المستشرق الفرنسي هنري كوربان (1903-1978م)، التي أثمرت كتاباً بعنوان (الشيعية، نص الحوار مع المستشرق كوربان). ففي هذا الكتاب التقى الشرق مع الغرب لقاءً فكرياً حوارياً⁽⁴⁾.

ومن الإشارات المهمة التي انطوى عليها حديث الطباطبائي في هذا الكتاب، وفي معرض جوابه لسؤال كوربان عن سبب توقف الاهتمام الغربي بشأن البحث الفلسفي الإسلامي مع ابن رشد تحليل الطباطبائي لنظام الاستشراق الفكري، مستغلاً الفرصة للإشارة (مبكراً)، للعوامل والدوافع المتحكمة في بنيته كالسلطة والتفوق والنزوع إلى الغاء العوالم والثقافات الأخرى تحت ذريعة العالمية⁽⁵⁾.

والطباطبائي في هذا التحليل سبق الباحثين المعاصرين كإدوارد سعيد (1935-

ص: 48

1- ترجمه الدكتور نصر إلى الإنجليزية تحت عنوان Shiite in Islam بمساعدة وليام شيتيك.

2- الشيعية في الإسلام السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الإمام الحسين عليه السلام، قم، الطبعة الثانية 2004م.

3- رسالة التشيع في العالم المعاصر، الطباطبائي: 12-14، مقدمة المترجم

4- انظر: الشيعية، نص الحوار مع المستشرق كوربان محمد حسين الطباطبائي، نقله إلى العربية جواد علي، مؤسسة القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى 1416هـ-.

5- الشيعية، نص الحوار مع المستشرق كوربان: 123

2003م) وغيره، الذين توفرنا على تحليل بنية الاستشراق وتجليه دوافعه التي يغطيها بستان البحث المعرفي(1).

وفي سياق حديثنا عن الطباطبائي والغرب لا بأس من الإشارة إلى أن رسالة مكتوبة وصلت الطباطبائي سجّل صاحبها اعتراضاً على تواصل الأخير مع (الأجانب)، و(أهل الدنيا) حتى اضطر لكتابة جواب لها ونشره في الكتاب الذي تضمن حواراته مع كوربان(2)!

استطاع الطباطبائي في هذا الحوار أن يفرض حضوره الفكري والمعرفي المستقل، منطلقاً من هويته الفكرية الأصيلة، حتى أن الدكتور علي شريعتي (1933-1977م) سجّل لنا واصفاً الطباطبائي في معرض نقده لعقده الاستلاب ومرض التغريب التي بلي بها تيار من المثقفين قائلاً: ((كانت تعقد في طهران جلسات أسبوعية، وكان يحضرها البروفسور هنري كوربن أستاذ السوربون وعالم الإسلاميات المعروف والمتخصص الفريد في الثقافة الشيعية، كما كان يشترك فيها السيد محمد حسين الطباطبائي مدرّس الحكمة وتفسير القرآن في قم، وعدد آخر من الفضلاء والعلماء في العلوم القديمة والجديدة. وكان الطباطبائي وكأنه سقراط قد جلس وحوله تلاميذه، وكان كوربن العظيم حسن الأدب، يجاهد في اغتراف جرعات من هذا المحيط العظيم للأفكار والعواطف العميقة والمتنوعة التي كونتها الثقافة الإسلامية الشيعية. أية روح وقوة وهبته هذا الثبات في الشخصية والاستقلال الفكري؟ ليس هذا تعصباً قومياً أو غروراً ناشئاً عن جهل، إنه يعرف نفسه كممثل لتاريخ عظيم وحضارة عظيمة، وكنز فيّاض من الأفكار الفلسفية والمواهب الإنسانية والمعنويات الأخلاقية والعواطف والجماليات المدهشة العرفانية والفنية والأدبية، إنه مرتكن على جبل من الثقافة البشرية(3)).

ص: 49

1- انظر: الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2006م

2- الشيعية، نص الحوار مع المستشرق كوربان: 223

3- الأعمال الكاملة، العودة إلى الذات، علي شريعتي 10 1396-140، ترجمة: د. إبراهيم دسوقي شتا، مراجعة حسين علي، شعيب دار ابن طاووس، الطبعة الثالثة 2010م.

3- في محطة الثالثة من تواصل الطباطبائي مع الغرب الفكري والاهتمام برجالاته

وفكره، وفتح جسور التواصل الحواري، تمثلت في لقاء الطباطبائي مع المستشرق الأمريكي كينيث مورغان (معاصر، تولد 1934م) الذي قضى شطراً من حياته في الشرق، وكانت له لقاءات وتواصل مع رجال الفكر وعلماء الدين في الأديان المختلفة.

زار مورغان إيران صيف (1964م) فاستقدمه الدكتور حسين نصر إلى العلامة الطباطبائي الذي كان يصطف في قرية (دركه) شمال غربي طهران. وقد وصف الدكتور نصر صورة من ذلك اللقاء في مقدمة الطبعة الفارسية لكتاب (الشيعة في الإسلام)، بقوله: ((منذ اللحظة الأولى هيمن العلامة الطباطبائي على البروفيسور موركان [كذا] بحضوره المعنوي والروحي، فأحس الأستاذ الأمريكي بالألفة والأنس وأدرك للفور أنه بمحضر إنسان تجاوز في العلم والحكمة مرحلة الفكر إلى العمل، وأنه قد تذوّق ما يقوله وطواه عملياً وسلوكياً)) (1).

4- وفي مقالات الكتاب الذي حمل عنوان (مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي)، تعرّض الطباطبائي ناقداً الكثير من مقولات وسلوكيات ومظاهر الفكر الغربي ومدنيته المعاصرة، كاشفاً عن هئاتها ومآلاتها وعن خطر التحديث على النمط الأوربي، مبيّناً في ذات الوقت أصالة الفكر الإسلامي وفلسفته القويمة في معالجاته لمشاكل الإنسان في أبعاد وجوده المختلفة (2).

5- لقد حفلت الأجزاء المختلفة من موسوعة الطباطبائي التفسيرية القيمة الميزان في تفسير القرآن، بفصول توقف فيها الطباطبائي ناقداً للفكر الغربي وفلسفته ومدنيته،

بنحو لو أتيح لم شتاتها في دراسة خاصة لكاتبها كبيراً، وبأدنى مراجعة للفهرس التفصيلي لمواضيع هذه الموسوعة توقف القارئ على ذلك.

فعلى سبيل الإشارة نجد الطباطبائي قد تناول في الأجزاء الأولى من موسوعته

ص: 50

1- رسالة التشيع في العالم المعاصر : 13، مقدمة المترجم.

2- مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، محمد حسين الطباطبائي، تعريب خالد توفيق مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى 1415هـ-.

التفسيرية (4/ 2/1) مواضيع من قبيل: الفساد الأخلاقي وردائل المجتمع المتمدّن الحاضر ونتيجة ظهور المدنية الغربية، وعلى أي شيء أقبل الناس بعد ظهور مدنيّة، الغرب، وكتابات المستشرقين الغربيين حول مدنيّة الإسلام، وغيرها من المسائل والمواضيع والمقولات المبتوثة في الأجزاء المشار إليها، وكذا سائر أجزاء تفسير الميزان.

قصة كتاب (أصول الفلسفة)

مذ سقطت البلدان الإسلامية صريعة بأيدي الاستعمار في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، رافق ذلك السقوط ورود سيل من الأفكار والثقافات والفلسفات التي تتقاطع مع الهوية الأصيلة للمجتمعات الإسلامية، بشر بها كتاب ومثقفون تلقوا تعليمهم في المراكز البحثية والعلمية الأوروبية، فضلاً عن رجال الاستشراق. وقد شكل سيل الأفكار هذا إلى جانب الاستعمار العسكري والسياسي استعماراً ثقافياً وغزواً فكرياً أمد المستعمر بمؤونة الهيمنة. وفي سنوات لاحقة وفد سيل آخر من تيارات الفكر الغربي حاملاً لواء الماركسية، ومتخذاً من الثورة البلشفية ركناً يلوذ به.

وعلى حين غرة، وفي لحظة ((غفلة رضا حكمة الشرق بإنجازاتها، دقت الماركسية نواقيس الخطر، وكان خطراً موحشاً، أربك المؤسسة الدينية بزحف داهم البيوت، فاستيقظت هذه المؤسسة بما لها من عمق بشري، مدافعة عن إيمانها الذي هدّده الإلحاد الماركسي، وعن قيمها التي ناجزتها قيم الفكر المادي الزاحف بشكل منظم، وكان دفاعها دفاعاً سلبياً بوجه عام. وإلى حقول هذه المؤسسة هرع الفلاح العلامة هاجراً مسقط رأسه ومزرعته، ليبدأ زرعاً من لون آخر)) (1).

تعاضدت عدة أسباب دفعت بالطباطبائي إلى اتخاذ هذه الخطوة، من أهمها: ازدياد حجم المطبوعات الفلسفية في إيران بفعل الترجمة من دون ضوابط من جهة، واهتمام الشباب الإيراني بفكر فلاسفة أوروبا الذي راح ينتشر بفعل تلك الترجمة من

ص: 51

جهة ثانية، إضافة إلى انتشار المطبوعات المروجة للمادية الديالكتيكية، والتي يقف خلفها خط سياسي وجهاز حزبي ممثلاً بالحزب الشيوعي الإيراني. وقد كان لصدور كتاب نكهبان سحر أفسون (الحارس السحري) عام (1950م) دافعاً مؤثراً، إذ تعرض الكتاب للأديان والمذاهب بالاستهزاء والسخرية بخسة متناهية، وتهكم بالمتدينين

ورجال الدين بشراسة(1).

استقر الطباطبائي في مدينة قم المقدّسة، وعمل على إحياء درس المعقول فيها إلى جانب الأبحاث التفسيرية والقرآنية، التي كانت تخلو منهما المعاهد الدينية العلمية أو تكاد. كما بادر إلى تأسيس جمعية فلسفية، ضمّت في عضويتها كفاءات فلسفية، اهتمت بإثارة البحث والنقد في قضايا الفلسفة، حتى أضحت العلامة المدرس الوتر لهذه العلوم في حوزة قم العلميّة.

بعد انتهاء الطباطبائي من تدريس دورة من كتاب (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة)، عزم على القيام بالبحث المقارن بين الفلسفتين الشرقية والغربية. وقد كان يعتقد أن البحث فيما لو أقيم على أساس البرهان والطرق الصحيحة، فمن المستحيل أن نخرج بنتيجتين مختلفتين وفي أية مدرسة كذا، ولهذا يجب أن نتبع سرّاً اختلاف بين الفلسفتين وبيان نقاط الضعف فيهما(2). وبحسب شهادة تلميذه المطهري (1919-1979م) فإن الطباطبائي كان من سنوات يهتم على تأليف دورة فلسفية تتشابه فيها معطيات الفلسفة الإسلامية التي نمت شجرتها خلال ألف سنة من الزمان، مع نظريات فلاسفة أوروبا المحدثين، وتهدف إلى ردم الهوة بين هذين اللونين من التفكير حتى تكون منسجمة مع مزاج العصر، وتظلّ في الوقت ذاته محافظة على قيمة الفلسفة الإلهية وتتصدّى لفكرة انتهاء عصر الميتافيزيقيا والإلهيات(3).

ص: 52

-
- 1- محمد حسين الطباطبائي مفسراً وفيلسوفاً، دراسات في فكره ومنهجه مجموعة من الباحثين: 61، تعريب عباس صافي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 2012م
 - 2- الشمس الساطعة، محمد حسين الطهراني: 56 تعريب عباس نور الدين وعبد الرحيم مبارك، دار الأولياء، الطبعة الثانية 2008م.
 - 3- أصول الفلسفة 1: 45

ولهذا المقصد قام بانتقاء ثلة من تلامذته لتشكيل حلقة الفلسفية، والتأمت منذ سنة (1951م) بعقد ندوة علمية فلسفية في ليالي تعطيل الدراسة من كل أسبوع (ليالي الخميس والجمعة واستمرت حتى سنة (1957م). وضمت يوم تأسيسها كلاً من: مرتضى المطهري، محمد حسين بهشتي (1928-1981م)، إبراهيم الأميني (1925) معاصر، عبد الحميد الشرياني (1889-2015م)، موسى الصدر (1928-1978م)، حسين علي المنتظري (1922-2009م)، محمد مفتاح (1928-1979م)، علي قدوسي (1927-1981م)، جعفر السبحاني (1929 معاصر) (1)، وانضم لها آخرون فيما بعد.

كانت طريقة الندوة تتمثل في أن يقوم الطباطبائي بإعداد بحوث تلقى في الجلسة، ويعد ذلك يبدأ الحاضرون بمناقشة ما طرحه الأستاذ فكان حصيلة هذه الدروس والحوارات، أن ولدت النواة الأولى لكتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (أصول فلسفه وروش رئاليسم)، الذي يعد من أبرز مؤلفات الفيلسوف العلامة إلى جانب موسوعته التفسيرية القيمة (الميزان).

جرى العلامة في هذه الأبحاث، على عرض المطالب بنحو موجز مكثف، يتعد ما أمكن عن الإبهام والتعقيد وعدم الوضوح، وذلك كي تكون في متناول أكبر عدد ممكن من القراء من ذوي الذوق الفلسفي مع التوفّر على الحد الأدنى من المعلومات الفلسفية. وكذلك اقتصر على بيان أمهات المسائل الفلسفية، وأعرض عن بيان الأدلة والبراهين العديدة لكل مسألة، واكتفى بما هو أسهل البراهين وأوضحها لإثبات المدعى.

وبعد تحرير المباحث التي كانت تلقى في تلك الجلسات الفلسفية على شكل مقالات، أخذ عشاق الفلسفة وطلاب المعرفة والشرائح المثقفة داخل مدينة قم وخارجها باستنساخها، فكانت تنتقل من يد إلى أخرى، إلى أن زاد الإلحاح على طبعها على شكل كتاب حتى يستفيد منها عموم القراء.

كانت تعترى فكرة طباعتها على شكل كتاب بعض الصعوبات والمعوقات، إذ

ص: 53

برغم أن العلامة الطباطبائي قد تحرّى التبسيط فيها وتجنّب التعقيد والانغلاق الذي هو السمة الغالبة لكتب الفلسفة، إلا أنها مع ذلك كانت عسيرة على الفهم العام، وبسبب انشغالات الطباطبائي المتعددة العلمية والدراسية طلب من تلميذه العلامة مطهري، والذي كان وقتها انتقل للاستقرار في طهران بسبب ظروف معينة، أن يقوم

بمهمة إيضاح وبسط مطالبها أكثر حتى تكون في متناول جميع القراء(1).

كان اختيار الطباطبائي للمطهري في غاية التوفيق، فقد اضطلع الأخير بالمهمة على أحسن ما يكون، إذ بذل المطهري الوسع والجهد في كتابة تعليقاته لتكون لائقة بما طرحه أستاذه، حتى أن العلامة الطباطبائي يحدثنا بما ينبئ عن جهود المطهري قائلاً: «لكي يصل المرحوم مطهري إلى عمق مسألة (القوة والفعل) التي طرحت للبحث في أصول الفلسفة، أخذني معه إلى طهران وأبقاني في بيته أسبوعاً كاملاً، حيث تباحث معي في المسألة لكي يستوعبها بعمق ويستطيع أن يكتب حواشيه عليها، ولم يقنع إلا بعد أسبوع كامل من البحث»(2).

وبعد أن التأم شتات المتن، والشرح صدر الكتاب في خمسة أجزاء بالفارسية تبعاً ضم الجزء الأول الصادر سنة (1953م) أربعة مقالات ما الفلسفة، الفلسفة والسفسطة والواقعية والمثالية العلم والإدراك قيمة المعرفة. فيما ضم الجزء الثاني الصادر سنة (1954م) مقاليتين: نمو المعرفة وحصول الكثرة في الإدراكات والإدراكات الاعتبارية.

تأخر صدور الجزء الثالث سنتين عن صدور الثاني (1956م)، وضم المقالات: الوجود وواقع الأشياء الضرورية، والإمكان العلة والعلول. أما رابع الأجزاء الذي لم

يتم المطهري تعليقاته عليه وصدر بعد استشهاده(3)، فقد ضمّ المقالات: القوة والفعل الإمكان، والفعلية القدم والحدوث الوحدة والكثرة الماهية الجوهر والعرض.

ص: 54

1- أصول الفلسفة والمنهج الواقعي 1: 46، مقدمة الشارح.

2- ذكرياتي مع الشهيد مطهري، الشيخ علي الدوّاني، 22 ترجمة خالد توفيق مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر-قم، الطبعة الأولى 1417هـ- ش .

3- اصول فلسفه و روش رئالیسم: 4، 5 بنیاد علمی و فرهنگی استاذ شهید مرتضی مطهری.

وجاء خامس الأجزاء الصادر سنة (1971م) في مقالة واحدة هي الرابعة عشر تحت عنوان : إله العالم والعالم، وقد تأخر صدوره عن بقية الأجزاء أكثر من عشرة سنوات.

شكّل صدور الجزء الأوّل من الكتاب أعمق تحد فلسفي واجهته الاتجاهات المادية الديالكتيكية الناطقة بالفارسية، ولذلك عكف المعنيون بالشأن الفلسفي الماركسي على مراجعته، فأدهشتهم البراهين التي ساقها الطباطبائي في نقض الأسس الفلسفية للمادية الديالكتيكية، وبهرتهم الأمانة والدقة العلمية التي تحلى بها.

لقد مثل جهد الطباطبائي وجدته في مقالات الكتاب، خطوة أساسية أدخلت الفلسفة في إيران مرحلةً جديدةً غير منظورة، إذ لم تتجاوز معلومات دارسي الفلسفة قبل ذلك معطيات الكتب المدرسية المقررة، أما بعد مدة وجيزة من خطوة الطباطبائي وكتابه فقد توفّر كثير من طلاب العلوم الدينية في حوزة قم على معلومات فلسفية شاملة نسبياً، خصوصاً فيما يرتبط منها بنظريات الفلسفة المادية، واكتشاف مواطن المغالطة في أساليب استدلالها(1).

مصادر الكتاب

فيما يخص المصادر التي اعتمد عليها كتاب أصول الفلسفة لتقرير وعرض الفلسفات المختلفة، فقد استند بشكل أساس لاستعراض الفلسفة الغربية على كتاب سيرة الحكمة في أوروبا (سير حكمت در أوروبا) بالفارسية، تأليف محمد علي فروغي (1942م-1877).

ويقع هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء، استعرض الجزء الأوّل الفلسفة الأوربية حتّى القرن السابع عشر الميلادي، وألحق به ترجمته لكتاب (مقال عن المنهج) لديكارت بعنوان كفتار در روش راه بردن عقل)، بينما استعرض الجزء الثاني الفلسفة الأوربية من القرن السابع عشر حتى الثامن عشر، أما ثالث الأجزاء فقد استعرضها من القرن التاسع عشر حتى زمان مؤلّفه (القرن العشرين).

ص: 55

1- أصول الفلسفة 1: 46، مقدمة الشارح.

وكذلك اعتمد في تقرير اتجاهات الماديين، والماركسيين، على كتابات الدكتور تقي آراني التبريزي (1903-1940م) الشخصية اليسارية الإيرانية المعروفة، خصوصاً

(العرفان والأسس الماديّة)، وعلم النفس الفلسفي)، و(المادية الديالكتيكية)(1). وبحسب ما ينقله جعفر سبحاني فإن بعض الماركسيين في إيران عقدوا اجتماعاً بعد صدور الجزء الأول من كتاب أصول الفلسفة وأقروا بأن مؤلفه قد راعى الأمانة كاملة في نقل آرائهم وأفكارهم (2).

ومن ضمن المصادر التي اعتمدها كذلك مجموعة الدكتور شبلي شميل (1860-

1917م) المادي اللبناني المشهور. مضافاً لمؤلفات فلاسفة الإسلام المشهورين كآبي نصر الفارابي وأبي علي سينا وصدر الدين الشيرازي وغيرهم.

ترجمات الكتاب

حظي كتاب (أصول فلسفه وروش رئاليسم) بثلاث ترجمات، نأتي على ذكرها مع

خصائص كلّ واحدة منها حسب تسلسلها الزمني:

الترجمة الأولى:

قام بها العلامة جعفر السبحاني وجاءت بعنوان (أصول الفلسفة). اضطلع بها بناءً على طلب الطبائبي نفسه كما ذكر في تقريره للترجمة (3).

تمت الترجمة سنة (1959م)، وهي ناقصة لم تستوعب إلا أربع مقالات من أصل أربع عشرة مقالة (ما الفلسفة الفلسفة والسفسطة العلم حقيقته وتجرده، كشف العلم عن معلومه وقيّمته، أي أنّها ترجمة لخصوص الجزء الأول الفارسي).

كذلك هي ترجمة ناقصة من حيث تعاليق وشروح العلامة المطهري، إذ اقتصر

ص: 56

1- أصول الفلسفة 1: 59-60

2- سيرة العلامة الطبائبي، مجموعة من الأعلام، 312، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2000 م

3- أصول الفلسفة، نقله إلى العربية الشيخ جعفر السبحاني، 3، مؤسسة الإمام الصادق - قم، الطبعة الثالثة 1426هـ.

المترجم على خصوص ما كان يرجع إلى مقاصد الكتاب من التوضيحات والتعليقات التي سجلها المطهري، أما غيرها من الشروحات فقد أعرض عنها، معللاً ذلك ب ((لئلا يزيد الفرع على الأصل))⁽¹⁾. على أنها لم تحتو على العنوان كاملاً إذ سقطت منه عبارة والمنهج الواقعي (وروش رئاليسم).

طبعت الترجمة في مدينة النجف الأشرف بمطبعة الآداب سنة (1965م)⁽²⁾، مصدرّة بتقريظ للشيخ مرتضى آل ياسين (1894-1978م). وأعيد طباعتها ثانية سنة (1994م)، وثالثة سنة (2004م). على ألا تفوتنا الإشارة إلى تضمّن الترجمة بعض الهوامش التوضيحية التي كتبها المعرب والإشارة كذلك إلى امتياز هذا الجزء عما سواه من الترجمات وقوع ترجمته تحت أنظار الطباطبائي وتقريظه لها.

الترجمة الثانية:

قام بها الشيخ محمّد عبد المنعم الخاقاني وجاءت بعنوان (أسس الفلسفة والمنهج الواقعي). وهي ترجمة ناقصة لم تستوعب سوى جزئين من الأصل الفارسي، حيث ضمت ست مقالات فقط. لكنّها لم تستثن شيئاً من تعاليق مطهري على الجزئين المترجمين.

تمّت مقدمة الترجمة يوم ارتحال العلامة الطباطبائي إلى الرفيق الأعلى، بعد عمر أنفقه في خدمة العلم والعقيدة، فجاءت الطبعة الأولى سنة (1981م) في بيروت من قبل دار التعارف للمطبوعات، ثم أعيدت طباعتها ثانية عام (1988م) من قبل الدار نفسها.

الترجمة الثالثة:

اضطلع بها الأستاذ العلامة السيد عمار أبو رغيف وجاءت بعنوان (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي). وهي الترجمة الوحيدة الكاملة التي استوعبت الأصل الفارسي بتمامه متناً وحاشية.

ص: 57

1- أصول الفلسفة: 8، ترجمة الشيخ جعفر السبحاني.

2- معجم المطبوعات النجفية د. محمد هادي الأميني: 122، مطبعة الآداب - النجف، الطبعة الأولى 1966م.

امتازت الترجمة بالدقة والشمول، فضلاً عن احتوائها على مقدّمة مسهبة اضطلع بها الأستاذ، سلّط فيها الضوء على مجموعة أمور ترتبط بالحكمتين الشرقية والغربية ومواضيع الكتاب والواقع إن الأستاذ قدم بترجمته خدمة جليلة وذلك بنقل الكتاب كاملاً للقراء الناطقين بلغة الضاد، مضافاً إلى أنه قد أعطاه مسحة جذابة من خلال أسلوبه العصري السلس.

طبعت الترجمة للمرّة الأولى سنة (2001م) باعتناء مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، وأعيدت طباعتها مؤخراً من قبل المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع. وهي الترجمة المعتمدة في هذه الدراسة.

موقع وأهمية الكتاب

تكمن أهمية كتاب أصول الفلسفة في كونه يمثل المحاولة الأولى الشاملة التي اتسمت بالعمق والاستيعاب لمدارس الفكر الغربي والتي ولدت في حاضرة علمية محافظة. فلقد كان العلامة الطباطبائي فريداً في السبق إلى تشكيل ظاهرة للتواصل والحوار والنقد مع الحكمة الغربية على قاعدة حكمة الشرق. أي السلسلة التي انتهت بالحكمة المتعالية ومدرسة صدر الدين الشيرازي وهو بهذا فتح نافذة في جدار العزل السميك بين حكمتي الشرق والغرب، بعد أن اتخذت كل واحدة منهما مسارها الخاص (1).

ويمكن القول بضرر قاطع: إنّ كتاب (أصول الفلسفة) يظلّ انجازاً متميّزاً لم يرق إليه عمل مما سبقه، وكذلك لم يتوفّر أثر فلسفي مما تلاه على جميع خصائصه ومميزاته التي توافر عليها مجتمعةً، ولكن ليس بسبب أخذه بمحاكمة الفلسفة المادية وتجلياتها المختلفة، وليس بسبب صيرورته مرجعاً لما جاء بعده من أعمال فلسفية وفكرية، وإنما ظلّ انجازاً متميّزاً بسبب كونه مثل المرة الأولى التي صاغ فيها فيلسوف مسلم بعد صدر الدين الشيرازي، نظاماً فلسفياً متيناً محكماً، استوعب

ص: 58

أمهات مسائل الفلسفة الإسلامية، من خلال الانتكاء على العناصر الحية الفاعلة التي ابتدعها الفلاسفة المسلمون عبر ألف عام من الزمان، وكذا بكسر جدار الفصل السميك والإفادة من العناصر الصحيحة في الفلسفة الحديثة. وهكذا يرجع الفضل إلى الطباطبائي في طرح مشكلة العلاقة مع الفلسفة الغربية، طرحاً علمياً وفلسفياً بعيداً عن العاطفة والعفوية والانفعال أو التبعية التي هي السمة الغالبة في الشرق المسلم، وبعيداً عن عقدة الهوية والشعور بالانبهار، وإنما نجد العلامة حلل أفكار الفلاسفة الغربيين تحليلاً نقدياً في الإطار والمضمون.

أضف إلى ذلك فإن جهد الطباطبائي في مقالات أصول الفلسفة مثل دفعة جريئة في مسار الفلسفة الإسلامية، إذ ساهم في تطوير ونقد وإيضاح الكثير من مقولات التراث الفلسفي الإسلامي، وفك مغاليق رموزه، فأضفى على الفلسفة الإسلامية النشاط والحيوية.

وفي هذا الإطار سجّل الشارح مطهري قائلاً: «والهدف الأساسي لهذا الكتاب هو إيجاد نظام فلسفي رفيع يقوم على أساس الاستفادة من الجهود القيمة للفلاسفة المسلمين التي امتدت ألف عام من الزمن، ومن ثمار التحقيقات الواسعة الرائعة لعلماء الغرب زمن استخدام ملكة الإبداع والابتكار. ولهذا نشاهد في هذه المجموعة من المقالات، تلك المسائل التي كان لها دور أساسي في الفلسفة القديمة، ونلاحظ فيها المسائل التي تهتم بها الفلسفة الحديثة، ونجد أيضاً ضمنها أموراً لم تتناولها الفلسفة الإسلامية ولا الفلسفة الأوروبية بالدرس والتحقيق. ولم يختص العلم ولا المعرفة بزمان معين، ولم ينحصر في أمة بعينها، ولا في شعب وحده، ولو كان العلم منحصراً في أشخاص معينين، لما حقق هذا التقدم الباعث على الحيرة الذي نشاهده اليوم في عصرنا الراهن. فالوضع المتميز للحضارة البشرية المعاصرة، وذويان المسافات بين الأمم والشعوب والانفتاح الحاضر بين الشرق والغرب فيما يتعلّق بالمعارف والمعلومات - كل - هذه توفر أفضل الفرص للمحقق لكي يستفيد من نتائج قرون من التحقيق والدراسة والعذاب جاءت من طرق مختلفة، وهو يستطيع أن يستغل طاقات

الإبداع الكامنة في نفسه، ويفتح بها سُبُلًا جديدةً ويقتحم آفاقاً رفيعةً، وبفضل هذه

الفرص والجهود المبذولة في هذا السبيل استطاع العلم وتمكنت الفلسفة من قطع مراحل جديدة وتحقيق تقدّم ملموس»(1)

ولكنّ الذي يؤسف له حقاً أن هذا الأثر ظلّ منسياً مدة نصف قرن تقريباً منذ تأليفه إلى اليوم، ولم يسمع به سوى القلة خارج الحوزات العلمية، بينما تكتسب بعض الآثار الثانوية التي ربما لا تتطوي على أي إبداع شهرةً واسعةً، بفعل ما تقوم به أجهزة الدعاية. وهذا هو قدر الأمة إذا تخلّفت فإنها تصاب بتبلد رؤيتها وانشطار وعيها، فلا تقدر على تشخيص المبدعين من أبنائها، وتدع منجزاتها مهملة على رفوف المكتبات»(2).

إنّ المتابع يرى غياباً ملحوظاً لهذا الكتاب عن حلقات تدريس الفلسفة في معاهدنا العلميّة، في الوقت الذي يهتمون فيه بكتابات مؤلّفة بلغة طلاسيميّة مرموزة، تكدّ الذهن وتستنفد المجهود، فضلاً عن المجافاة التي يلقاها من الدراسات المهمة بالأبحاث الفلسفيّة أو فلسفة العلم ونظرية المعرفة على أن نسجل: أنه غياب هؤلاء الأعلام، انكفأت تجربتهم أو كادت فلم نلتق بأحد من أساتذة الفلسفة في معاهدنا العلمية (الدينية) حاول (أو يحاول أن يواصل تجربتهم، ويتواصل في دراسة ونقد الفلسفة الأوروبية المعاصرة، واتجاهاتها الحاضرة إلا في محاولات محدودة!

ومما يدلّل على أهمية الكتاب أنه كان مصدراً معتمداً في الكتابين القيمين (فلسفتنا) و (الأسس المنطقية للاستقراء) الذين كتبهما الشهيد الصدر ناقداً الفكر الغربي في تجلّياته المختلفة وميادينه المتنوعة.

ص: 60

1- أسس الفلسفة والمنهج الواقعي 2 19-10 تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية 1988م.

2- تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، د. عبد الجبار الرفاعي، 227، المدى للثقافة والنشر، الطبعة الأولى 2010م

نحاول في هذه الفقرة ومن خلال مجموعة نقاط توضيح معالم المنهج الفلسفي الذي سار عليه الطباطبائي في مقالات كتاب أصول الفلسفة مؤصلاً وناقداً:

1- من المعالم البارزة في مقالات كتاب أصول الفلسفة وضوح المنهج العقلي. فلقد كان تناول الطباطبائي للمواضيع الفلسفية والمقولات التي قاربها ولمختلف المشارب، وفق منهج نقدي واضح، معتمداً في ذلك كله على ميراث المذهب العقلي في المعرفة الذي يستند للمقولات التصورية والتصديقية الضرورية.

وبرغم إيمان الطباطبائي بتعدد مصادر المعرفة وتوزعها بين العقل والقلب والوحي، ولكنه لم يتبع في مقالات كتابه سوى العقل ومقولته في التصور والتصديق، ولم يركن لدليل نقلي أو لحجة مستندة لمكاشفة متصوّف وتجربة عارف وإشراق متعبّد، وإنما التزم بالعقل كحجة نهائية عرضاً واستدلالاً لاسيما وأن غالب مدارس الفكر التي تعرّض لها ونقدها في مقالات أصول الفلسفة لا تؤمن بالمصدرين: الكشف والنقل، وبالتالي فإن الضرورة النقدية تلزم أن يكون الأسلوب المتبع هو الأسلوب العقلي، وذلك لسعة دائرة المؤمنين به إجمالاً وإن اختلفوا في التفاصيل.

لقد ارتكز الطباطبائي في مقالات هذا الكتاب على اعتماد المقولات العقلية البديهية واتخاذها منطلقاً في نقده وتقويمه لسائر الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة والطباطبائي في مذهبه المعرفي فيلسوف عقلي يؤمن بأن كل ألوان النشاط الفكري البشري التصديقي ترجع لمقولات بديهية واضحة في نفسها وغنية عن كل برهنة، وإنما النفس تضطر للتصديق والإذعان، بها وعلاوة على ذلك فإن صدق وصحة كل برهان تتوقف عليها. وعلى رأس تلك الأصول قانون استحالة التناقض. وقد تكفلت مقالات القسم الأول من الكتاب نظرية المعرفة ببيان وإيضاح هذا الموقف بشكل كبير.

ومن اللافت في هذا الإطار أن الطباطبائي وخلافاً لأنصار مدرسة الحكمة

المتعالية قد ابتعد ببحثه عن الاعتماد على معطيات ومصطلحات التصوف والإشراق والعرفان، التي توجب فيما لو ولجت البحث الفلسفي الاضطراب والتشويش كما يرى ذلك في كتاب غرر الفرائد المعروف بشرح المنظومة.

وبتعبير آخر: إن الطباطبائي وإن كان مدرسياً ينتمي لسلسلة الحكمة المتعالية التي شيّد أركانها الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، إلا أنه في كتاباته الفلسفية لاسيما أصول الفلسفة جرى وفق الأسلوب المشائي، وذلك بالاعتماد على البرهان العقلي دون الاعتناء بالذوق، والتصوف وإدخال اصطلاحات علم العرفان. ولذا قيل بحق الطباطبائي: صدرائي المبني سينيوي المشرب(1).

2- أما طريقة بحث المسائل، فقد كان يعتمد في المرحلة الأولى إلى توضيح المفاهيم الأساسية في كل مسألة يراد بحثها، ثم ينتقل لبيان المدعى، فالاستدلال عليه بأوضح البراهين العقلية وأخصرها بعد ذلك ينتقل لاستعراض ما قد يرد على تائبه من إشكالات فيعمد إلى إيضاحها، ثم يقارب الأجوبة لها.

لقد سار الطباطبائي في هذه المقالات على منهج تحليلي قائم على أساس الدراسة المستوعبة للموضوع المراد بحثه، فما لم يعط تصوراً صحيحاً للموضوع لا يلج في بحثه مطلقاً، ولا يخوض في مرحلة التدليل عليه والإثبات والنفي بمعنى أن التصور النظري للمسائل الفلسفية في هذه المقالات يسبق مرحلة التصديق النظري، وفق الطريقة المنطقية.

وفي نقده لمختلف الأفكار والمقولات، فإننا نجد الطباطبائي يساير تلك الاتجاهات بشكل يوضح تهافتها الداخلي وتناقضها، فضلاً عن تسجيله النقد الفلسفي لها وفق القواعد الأساسية العقلية والفلسفية.

المتابع لمقالات الكتاب يجد الطباطبائي متمكناً من ملكة التحليل والتنظير الفلسفي

ص: 62

1- إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة علي الرباني الكلبيكاني: 1، 16 ترجمة الشيخ محمد شقير دار زين العابدين 2011م

بشكل يدهش القاري، فضلاً عن سحر البيان، وتجلى ذلك بوضوح في مقالي: نمو المعرفة والإدراكات الاعتبارية. وفي خصوص هاتين المقالتين فقد طرح الطباطبائي

أفكاراً لم يسبق لها قديماً وحديثاً، كما سنأتي إلى ذكر ذلك في القادم من أبحاث.

3- تماشى الطباطبائي مع الفلسفة الغربية في إعطاء الأولوية في البحث لمسائل نظرية المعرفة قبل الولوج في بحث نظرية الوجود، وخلافاً للفلسفة الإسلامية الموروثة التي لم تفرّد مسائل المعرفة ببحث خاص. ولعلّ من أسباب ذلك أن الحقبة المعاصرة شهدت بروز تيارات وفلسفات تشكك بصحة المنهج العقلي في المعرفة بشكل واسع وكذا التشكيك في قيمة المدركات العقلية وحدودها ومدياتها، ولذا خص الطباطبائي مسائل نظرية المعرفة بمقالات القسم الأول من الكتاب.

كما وأن تحليل المعضلات الفلسفية ومقاربة مشاكلها، يقتضي في المرتبة الأولى دراسة أفكار الإنسان وإدراكاته ونشاطه الذهني، ولذا فإن البحث في نظرية المعرفة (فلسفة الإدراك) يسبق الولوج في المسائل الفلسفية المتعارفة.

إن أهمية البحث في نظرية المعرفة تنأتى من جهة أن تقييم جميع المدارس الفلسفية، والمناهج العلمية، يتوقف على المنحى والاتجاه المتخذ في المعرفة فما لم يتخذ الباحث رأياً حاسماً في المسائل المطروحة في نظرية المعرفة (مصدر المعرفة قيمة المعرفة، حدود المعرفة، لا يصح منه الإذعان بأي قانون فلسفي أو مسألة علمية، بمعنى أن أبحاث نظرية المعرفة توفر خيارات الباحث المعرفية.

لقد شكل تناول العلامة الطباطبائي لنظرية المعرفة ومسائلها بشكل مفرد ومستقل ظاهرة غير مسبقة في الفلسفة الإسلامية، ذلك أن الفلاسفة الإسلاميين لم يفرّدوا مسائل نظرية المعرفة بالبحث المستقل قديماً وحديثاً، وإنما غاية ما تطرقوا إليه بعض مسائل نظرية المعرفة والتي بحثوها بشكل مشتت في مختلف فصول علمي المنطق والفلسفة، كما يلاحظ ذلك في بحث الوجود الذهني وبحث العلم والعالم والمعلوم. أما الطباطبائي فقد كان فريداً وسابقاً في بحث مسائل نظرية المعرفة بشكل

4- انتظمت المسائل الفلسفية في الكتاب وفق طريقة شبيهة بتنظيم أبحاث الرياضيات، وذلك بأن تأخذ كل مسألة موقعها المناسب لها، فتكون مكتملة للمسائل المتقدمة عليها، وفي الوقت ذاته توفر الأرضية للمسائل الآتية. وعلى هذا الأساس وبمتابعة استدلالات الطباطبائي، نجده حريصاً على أن تكون براهين مسألة متقدمة مُعيّنة في البرهنة على المسائل اللاحقة، كما يتجلى ذلك في استدلاله على مسألة وحدة الخالق والتي استند فيها لبرهان تقدم في مسألة إثبات وجود الخالق.

5- لقد أفضت تطورات العلم الحديث - وما صاحب ذلك من تغيرات في الرؤى والأفكار المتعلقة بالوجود والمعرفة - بالمذهب التجريبي وأثمته إلى تقديس العلم التجريبي وجعله المرجعية الوحيدة في تفسير كل قضايا الوجود والمعرفة والحياة. فقد قررت تيارات هذا المذهب على تنوعها جعل التجربة المحك الأخير في قبول ورفض مختلف الأفكار والمقولات أيا كانت دائرتها وموضوعها. فخرجت من رحم هذه الفكرة الفلسفة العلمية التي رفعت رايها الماركسية والمدرسة الوضعية المنطقية.

اتفقت تيارات هذا المذهب المختلفة في مسائل كثيرة على مجافاة فلسفة الوجود (الفلسفة الأولى)، والهجوم على الميتافيزيقيا والإلهيات واعتبارها أوهاماً ولغوياً وتخلّفاً معرفياً، وكانت حجتهم في ذلك القاعدة الأساسية في المذهب التجريبي التي ترى أن قضايا الميتافيزيقيا والإلهيات تتحدث عن أمور لا يمكن التحقق من صدقها، ومن ثم فهي خارجة عن دائرة العلم والمعرفة والحكمة.

في مقابل ذلك قدم الطباطبائي في مقالات أصول الفلسفة لاسيما في مقالات القسم الأول منه، معالجات لهذا التصور وللمذهب التجريبي في قواعده الأساسية. ولأن تطبيقات قاعدة المذهب التجريبي متعدّدة، ويحتج بها أنصار المذهب المادي في كل مسألة، فقد عكف الطباطبائي على تقديم مقاربات ومعالجات لزوايا متعددة ترتبط بمنهج العلم التجريبي، في أكثر من مقالة في أصول الفلسفة. نجد ذلك في

6- وحتى يستكمل الطباطبائي إيضاح معالم المنهج الفلسفي، ويستكمل من جانب آخر نقده للفكر المادي ولما يعرف بالفلسفة العلمية، فقد أكدت مقالات أصول الفلسفة على ضرورة الفصل والتمييز بين الفلسفة وباقي العلوم، ذلك أن الفلسفة تختلف عن العلوم منهجاً وموضوعاً وغاية، فهي تتخذ من الوجود بما هو موجود موضوعاً لها، أي الوجود بما له من صفة الإطلاق دون لحاظ خصوصية يتصف بها، بينما تتخذ العلوم دائرة أضيق في بحث الوجود وتتمحور مسائلها حول مواضيع محددة، متحيّنة بحيثيات خاصة.

ومن ناحية المنهج فإن الفلسفة العقلية الميتافيزيقية تتخذ من البرهان العقلي بمعناه المنطقي الأرسطي وسيلة وأداة في المعرفة، بينما تتخذ العلوم من التجربة والملاحظة الحسية وسيلة لإثبات مسائلها وحلّ مشكلاتها. ويفرّع الطباطبائي على ذلك عدم إمكان استنتاج قضية فلسفية من مقدمات علمية ولا العكس، لأسباب تتعلق بطبيعة الحكم الفلسفي المرتبط بشروط البرهان.

نعم، قرر الطباطبائي إمكان الاستفادة من نتائج العلوم في انتزاع قضية فلسفية، ولكن هذا شيء والاستنتاج شيء آخر، إذ الاستنتاج يعني استخراج نتيجة فلسفية من مُقدّمَي قياس (صغرى وكبرى) علميتين، وهو أمر غير ممكن وفق شروط البرهان المنطقي، أما الانتزاع بواسطة مقدمة علمية تمثل صغرى القياس إلى جانب الكبرى الفلسفية، لتعطينا نتيجة، فلسفية، فأمر ممكن.

وعلى وفق هذا، يرى الطباطبائي في مقام تأصيله للمنهج النقدي الفلسفي عدم وجود قطيعة تامة بين الفلسفة والعلوم، كما لا توجد موافقة تامة، إذ لكل منهما أدواته وميدانه وفضاؤه النموذجي ناعياً على الاتجاهات المادية الغربية عدم حفظها حريم هذه العلاقة، عندما تجاوزت حدود العلم فوقعت في خلط واشتباه(1).

رتب الطباطبائي على ذلك أن ما نشاهده في الفلسفة الغربية في اتجاهاتها المادية من نتائج خطيرة، كإنكار عالم ما وراء المادة، والميتافيزيقيا، وتفسير ظاهرة الإدراك البشري تفسيراً فلسفياً مادياً، ناشئ من الخلط والاشتباه وعدم وضع الشيء في موضعه المناسب، وتجاوز التجربة لجلدها لتمسك بالمسائل الخارجة عن حريم اختصاصها، متصورين أن المسائل الفلسفية يمكن استنتاجها من مقدمات علمية تثبت بالتجربة.

ولا بد من الإشارة في هذه النقطة إلى أن الطباطبائي لم يتعد عن الأخذ بمسلمات العلم الحديث، واتخاذها أصولاً موضوعية في كثير من المسائل التي قاربها. وكذا تعاطى مع الكثير من نتائج العلوم المختلفة المعاصرة في مقارنة كثير من المسائل سواء كانت علوماً إنسانية أم غيرها.

ومن معالم المنهج الفلسفي في كتاب أصول الفلسفة فصل الطباطبائي وتمييزه بين المدركات الحقيقية والاعتبارية، ذلك أن حصول الخلط في البحث الفلسفي بين المدركات الحقيقية والاعتبارية يوجب الاضطراب في تصور المسائل الفلسفية فضلاً عن التصديق بها، وقد أدى هذا الخلط في علوم مختلفة إلى التباس وتشويش كما يلاحظ في بعض مسائل علم أصول الفقه. ولذا اضطلع الطباطبائي بمهمة كشف النقاب عن هذه المسألة وتوصل إلى تفسير محدد للفرق بين هذين النوعين من الادراكات، وأكد على أن البرهان لا يجري في الإدراكات الاعتبارية، وعلى هذا فهي خارجة عن البحث الفلسفي، كما سنأتي على إيضاح ذلك عند الحديث عن المقالة السادسة من الكتاب.

عرض موجز لمقالات الكتاب

تنقسم أبحاث الكتاب بصورة أساسية إلى قسمين؛ مثل القسم الأول ما خلا المقالتين الأولى والثانية أبحاث نظرية المعرفة، وقد استوعبت أربع مقالات من مجموع أربع عشرة مقالة. أما القسم الآخر فقد مثل أبحاث نظرية الوجود وقد جاءت في ثماني مقالات.

ص: 66

تمثلت مقالات القسم الأول البحث في: ما الفلسفة الواقعية والمثالية، العلم، والإدراك قيمة المعرفة نمو المعرفة الادراكات الاعتبارية. وقد انطوت هذه المقالات في الجزء الأول من الترجمة العربية المعتمدة في هذه الدراسة.

أما مقالات القسم الثاني فقد مثلت مباحث نظرية الوجود: مباحث الوجود، الإمكان والوجوب الجبر والاختيار العلة والمعلول الإمكان والفعلية/ الحركة/ الزمان الحدوث والقدم/ التقدم/ التأخر/ المعية الوحدة والكثرة، الماهية/ الجوهر والعرض، العالم وإله العالم .

السمة العامة لمقالات الكتاب التعرض بالتحليل والنقد لكثير من آراء الحكماء والمفكرين القدامى والمحدثين سواء أكانوا إلهيين أم ماديين. كما بذلت اهتماماً أكبر في إيضاح مواطن ضعف المذهب الديالكتيكي، وإمطة اللثام عن مجموع هنات المادية الديالكتيكية.

سنستعرض في الحديث القادم أبحاث مقالات كلا القسمين، محاولين التعريف بكل مقالة وأبحاثها والمقولات التي تناولتها عرضاً ونقداً.

القسم الأول (نظرية المعرفة)

المقالة الأولى (ما الفلسفة):

انصبت المقالة الأولى لتعريف الفلسفة وتحديد هويتها والفلسفة ظاهرة طبيعية في الإنسان وملازمة للطينة البشرية، أي أنها قديمة قدم الإنسان ذاته. والفلسفة كممارسة عقلية من الطبيعي أن تختلف الأنظار في شأنها وتحديد ماهيتها، لأن جوهر الفلسفة يقوم على حرية التفكير وإطلالة سريعة على ما قيل في تعريف الفلسفة يكشف عما قلنا(1).

ص: 67

1- انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة، دراسة لآخر الآراء حول حدود الفلسفة وغايتها ومنهجها وعرض لأهم مشاكلها، الوجود، المعرفة، الإلهيات د. عبد الرحمن بدوي: 357 وانظر الاتجاه المعاصر في تعريف الفلسفة والتعاطي معها برؤية جديدة ما هي الفلسفة جيل دولوز وفليكس غتاري ترجمة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي اليونسكو، الطبعة الأولى العربية، بيروت 1997م.

أيّ ما كان الأمر، فقد عنى الماتن وشارحه من الفلسفة هي الفلسفة الموروثة عن مدرسة أرسطو (الفلسفة بالمعنى الأخص)، التي ذكر بشأنها أنها البحث عن الوجود بما هو موجود، أو مطلق الوجود.

ميزت المقالة الفلسفة بين والعلم، ورأت أن الفلسفة تبحث عن الموجودات بما هي موجودة، بمعنى أن البحث الفلسفي يتناول الموجودات من حيثية موجوديتها فقط أي الحيشية المشتركة أما العلم فإنه يبحث عن الجهات المختصة المختلفة المتكثرة (الماهيات)، بمعنى أن العلم لا- يتناول الماء والتراب والإنسان بما هي موجودات، وإنما العلم يتناول مائيّة الماء وتراييّة التراب وإنسانية الإنسان. ولذا انشعبت العلوم فكانت متعدّدة بحسب تعدّد وتكثر الماهيات والجهات المختصة.

ولكن على الرغم من اختلاف حيثيتي البحث في الفلسفة والعلوم، إلا أن هناك صلات كثيرة بينهما. إذ أن الفلسفة تتكفل إثبات موضوعات العلوم، فإنه في كلّ علم لا يبحث عن إثبات موضوع نفسه وإنما يؤخذ موضوع العلم مفروغ الوجود، أما الذي يتكفل إثباته فهو الفلسفة.

وكذلك تتكفل الفلسفة إثبات المبادئ التصديقية العامة للعلوم كأصل العليّة. أمّا العلم فإنه يساهم في تقديم إثاراته وأبحاثه للفلسفة كي تنتزع منه أحكاماً عامة. وقد حدّدت هذه المقالة سمات الفلسفة، مبينة أنها تقف في النقطة المقابلة للفسطة، كما أنها تتكفل التمييز بين أشكال مدركات الإنسان من اعتبارية ووهمية وحقيقية.

المقالة الثانية (الواقعية والمثالية):

جاءت المقالة الثانية لمناقشة الاتجاهات المثالية وقد انطلقت هذه المقالة في اختيار الاتجاه الواقعي من الفطرة والمذهب المثالي عميق الجذور في تاريخ الفكر الإنساني ومتعدد الأساليب، ولفظ المثالية هو أيضاً من الألفاظ التي لعبت أدواراً مهمة عبر التاريخ الفلسفي، وتبلور في عدة مفاهيم فلسفية تبادلت عليه، وأكسبته بسبب ذلك لونا من الغموض والالتباس.

ص: 68

أما تعريف المثالية في هذه المقالة، فهو: من ينكر مطلق الواقع، أي ينكر الواقع إنكاراً مطلقاً. وقد أعطت المقالة صفة التعميم للسفسطة بما يشمل المثالية، واستعرضت أفكار كل من باركلي وشوبنهاور (1788-1860م) عادة إياهم من المثاليين.

وقفت المقالة بعد ذلك عند مجموعة من شبهات المثالية ككاشفية العلم وخطأ الحواس فاستعرضتها وأجابت عنها. ثم انتقل الحديث لملاحظات توقف فيها عند بعض مقولات الديالكتيكيين.

المقالة الثالثة (العلم والإدراك):

تناولت المقالة الثالثة موضوعاً يعتبر من أهم موضوعات نظرية المعرفة، وهو تحديد هوية الإدراك البشري وطبيعته. فهل أن الفكر البشري موجود مادي وظاهرة مادية يقوم به الجهاز الفسلجي والعصبي عند الإنسان؟ أم أنه ظاهرة غير مادية ويقوم به محور غير المادة؟

و((البحث في الإدراك البشري وتحديد هويته وآليته ترفده اليوم مجموعة من العلوم. ففسلجة الجهاز العصبي وعلوم النفس والتربية والدراسات الاجتماعية تهتم بشكل أساس بهذا الموضوع، وتتناوله كل من زاويتها والدرس العقلي الجاد يتطلب متابعة هذه الأبحاث والاستضاء بمعطياتها، ومن المؤسف حقاً أن كثيراً من هذه الأبحاث تتعدّر متابعتها بحكم الفواصل اللغوية))⁽¹⁾.

انطلقت هذه المقالة من دراسة صفات الظواهر المادية، وعدم انطباقها على الفكر والصور العلمية، إلى القول بوجود (الروح) المجرد، المحور لهذا الفكر والذي لا يتصف بصفات المادة. فهو لا يقبل التجزئة والانقسام، ولا يخضع للتغيير والتحوير، خلافاً للظواهر المادية.

ساق الطباطبائي براهين إثبات النفس وأنها مركز الإدراك، ثم تعرّض لمجموعة من إشكاليات يطرحها أنصار مادية الفكر، وقاربها مقاربات عقلية وفلسفية.

ص: 69

1- أصول الفلسفة والمنهج الواقعي 1: 21، مقدمة الأستاذ المترجم.

أما المقالة الرابعة في هذا الجزء من الكتاب فقد تناولت بالبحث والدرس موضوع قيمة المعرفة. والقارئ المحترم يعرف أن هذا البحث من أهم مسائل نظرية المعرفة، بل هو الواجهة الرئيسة للبحث في نظرية المعرفة.

ينصب البحث في قيمة المعرفة على حقانية الإدراك البشري، فهل يكشف الإدراك البشري عن واقع موضوعي؟ وهل تتطابق مدركات الإنسان مع موضوعها؟ أصلاً هل بإمكان الإنسان إدراك الواقع فيما لو كانت هناك واقعية خلف الذهن الإنساني؟

تابعت المقالة المذهب العقلي الأرسطي التي تبناه حكماء الإسلام، وقد رأى هذا المذهب أن المعقولات المكتسبة على أسس منطقية عين الحقيقة، والحواس أداة للارتباط بالخارج عملياً وليست وسيلة لكشف الحقيقة. وإجمال ذلك:

1) إن الإدراك البشري على نحوين تصوّر وتصديق والتصوّر هو حضور صورة الشيء في الذهن، وليس له قيمة موضوعية، لأن هذا الحضور إذا جرّد عن كل إضافة، فإنه لا يبرهن أو يدل على وجود موضوعي للشيء خارج نطاق الإدراك. بخلاف التصديق فإنه يتمتع بخاصية الكشف الذاتي عن الواقع الخارجي.

2) ثم إن جميع المعارف التصديقية التي يتمتع بها الإنسان، ترجع إلى معارف ضرورية أساسية، تدركها النفس الإنسانية من دون مطالبة بدليل أو برهان، بل لا يمكن إثبات ضرورتها بدليل وإنما تشعر النفس بضرورة التسليم بها والاعتقاد بصحتها كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية والمبادئ الرياضية الأولية. وقيمة المعرفة إنما تتبع من ارتكازها على هذه المبادئ والدقة في تطبيقها.

3) أما التطابق بين الصورة الذهنية، والواقع الموضوعي الخارج عن إطار الذهن فيرجع إلى التحليل الآتي: إن أي صورة نكوّنها عن شيء معين لها جانبان أو حيثيتان: فهي من ناحية صورة الشيء ووجوده الخاص في ذهننا، ولأجل ذلك لا بد أن يكون الشيء متمثلاً فيها، وإلا لم تصح إضافتها إليه ولم تكن صورة له.

ومن ناحية أخرى فإن الصورة الذهنية تختلف اختلافاً أساسياً عن الواقع الموضوعي، وذلك أنها لا تتمتع بالخصائص التي يتمتع بها الواقع الخارجي من ألوان النشاط والفعالية. فالصورة الذهنية عن (الشمس) مهما كانت مفصلة ودقيقة لا يمكن أن تقوم بنفس الأدوار الفعالة التي يقوم بها الواقع الموضوعي (للشمس). ولكن هذا لا يعني أن الموجود في الخارج غير الموجود في الذهن عن هذا الخارج، بل هما واحد من حيث الماهية وإن اختلفا بالآثار والفعالية والنشاط.

4) إننا لما نصف قضية بأنها حقيقة أو صادقة، فمعنى ذلك أنها متطابقة مع الخارج، فالحقيقة صفة للإدراكات من حيث مطابقتها للواقع ونفس الأمر. وهذا المعنى للحقيقة هو الذي يحتفظ للمعارف البشرية بقيمتها. وبالتالي فقد أكدت هذه المقالة على أن موضوعية الإدراك بعامة ومطابقته للعالم الخارجي، أمر بديهي لا يتطلب برهاناً ودليلاً، بل لا يمكن الاستدلال عليه.

المقالة الخامسة (نمو المعرفة):

خصصت المقالة الخامسة للبحث في نمو المعرفة، وحصول الكثرة في الإدراكات فماذا يعني البحث في نمو المعرفة؟

إنّ البحث في نمو المعرفة يعني: أن المعارف القبلية الأولية التي يمتلكها الإنسان كيف يمكن أن تنشأ منها معارف جديدة؟ وكيف يمكن استنتاج قضايا جديدة من القضايا التي تشكل البنية التحتية للمعرفة الإنسانية وهكذا حتى يتكامل البناء المعرفي عند الإنسان؟

ولا يخفى فإن هذا البحث يرتبط بالعلم والإدراك البشري، وإن كان البحث فيه هنا متحيث بحيثية خاصة هي كيفية حصول الكثرة في الإدراكات. وقد توفرت هذا المقالة على عرض وجهات نظر الحكماء الإسلاميين في نمو المعرفة وحدودها. وكذا توفرت المقالة على عرض مواضيع لم يهتم بها القدماء اهتماماً كاملاً، ولم تشق فيها الفلسفة ولا المنطق ولا علم النفس الحديث طريقتاً، أي أن التحقيقات الواردة

ص: 71

في هذه المقالة تعتبر خطوة جديدة في عالم الفلسفة (1).

قررت المقالة أن المعرفة التصورية تأتي من الحس وهو مبدأ المعرفة، أما التصديق فيقوم على أساس البديهيات الأولية التي تضطر النفس للإذعان بها من دون دليل، وعلى أساس من هذه البديهيات ينهض البناء المعرفي للإنسان من خلال منطق البرهان أو الارتباط الموضوعي بين موضوع الفكرة الأم وموضوع الفكرة، البنت، وهو ما عبر عنه الشهيد الصدر بطريقة التوالد الموضوعي في قبال ما أسماه ب-(التوالد الذاتي) (2).

ولقد جاءت إشارات المتن لبعض الأفكار المخالفة فرصة سانحة أمام الأستاذ مطهري، اغتمها في استعراض أهم نظريات المعرفة الإنسانية. والملاحظ أن العنصر النقدي في ملاحظات الأستاذ ساهمت مساهمة أكثر جدية في الدفاع عن النظرية العقلية التي تبناها أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، أكثر جدية من العناصر التأسيسية التي أقام عليها الماتن والشارح صرح نظريتهما « (3).

المقالة السادسة (الإدراكات الاعتبارية):

انصبّت المقالة السادسة لبحث موضوع مهم وحيوي، وله آثار ومدخلية في أبحاث متعددة، ألا وهو بحث الاعتبار والإدراكات الاعتبارية. وقد طرح العلامة الطباطبائي في هذا البحث رؤية تأسيسية جديدة في المعرفة من خلال إبداعه لنظرية الاعتبار. وهو أول من بحث الإدراكات الاعتبارية تحت عنوان مستقل وبشكل مفصل كما أشار لذلك المحققون.

كتب الشارح المطهري قائلاً:

«أما المقالة السادسة فهي تتناول موضوعاً فلسفياً جديداً لم يسبق إليه وحسب ما وصل إليه علمنا، فإنّ هذا الموضوع يطرح للدراسة لأول مرة في هذه السلسلة

ص: 72

1- أسس الفلسفة والمنهج الواقعي، 2: 6 تعريب الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني

2- الأسس المنطقية للاستقراء، السيّد محمّد باقر الصدر: 160 فما بعدها، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قم الطبعة الثانية 1426هـ- .

3- أصول الفلسفة والمنهج الواقعي 1، 25، مقدّمة الأستاذ المترجم.

من المقالات، وهو الموضوع المتعلق بالتمييز والتفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية، وسيوضح هذا الأمر من مراجعة المقالة ذاتها»(1).

وأضاف: «لقد عكف في المقالة السادسة بشكل لم يسبق له نظير على نقد جهاز الإدراك، وتمييز وفرز الإدراكات الحقيقية عن الإدراكات الاعتبارية، وبهذا تتجنب الفلسفة خطر الاختلاط بهذه الإدراكات، هذا الاختلاط المرعب الذي زلزل كثيراً من الحكماء»(2). وكتب العلامة مصباح اليزدي: «تعدُّ المقالة السادسة (الاعتبارات) في كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، بحثاً جديداً مبتكراً في الفلسفة الإسلامية»(3).

هذا، فضلاً عن أن العلامة قد أشار إلى ذلك في رسالته الخاصة الموسومة بالاعتبارات، فقال: «وإننا لن ننسى مساعي السلف من عظماء معلمينا وقدمائنا الأقدمين وجهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا واهتدوا وهدوا السبيل شكر الله مساعيهم الجميلة، ولكننا لم نرث منهم كلاماً خاصاً بهذا الباب، فأينا وضع ما يهم وضعه من الكلام الخاص...»(4).

وغير خفيّ فإنّ البحث في الاعتبار والإدراكات الاعتبارية، مرتبط بعالم الذهن. والمراد من الإدراكات الاعتبارية هي تلك الأمور التي لو أغمض الإنسان النظر عنها لم يكن لها حقيقة في الخارج، وذلك نحو الملك والرئاسة وغيرها. وهذه المعاني تختلف وتتبدّل وتتغير بحسب اختلاف الأنظار.

الإدراكات الاعتبارية موجودة ذهنيّة، ولكن ليس بمعنى اختراع الذهن لها من دون استعانة بالخارج، وإلا لكانت غير صادقة على الخارج أو أن تقع على جميع ما في الخارج لاستواء نسبة الجميع إليها وإنما الذهن يوقعها على الخارج بتوهم

ص: 73

1- أسس الفلسفة والمنهج الواقعي، 26 تعريب الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني.

2- أصول الفلسفة: 1 44، مقدّمة الشهيد المطهري.

3- رسالة التشيع في العالم المعاصر، العلامة محمد حسين الطباطبائي: 400، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر - قم 1418هـ-.

4- مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي (رسالة الاعتبارات): 340، تحقيق الشيخ صباح الربيعي، مكتبة فدك لإحياء التراث قم، الطبعة الأولى 1428هـ-.

أنها في الخارج لوجود المنشأ لها هناك. فيما أن الذهن ينتزعا من خلال الاستعانة بالخارج، وحيث أن هذا الارتباط ليس بحقيقي لعدم تحققها في الخارج، فهو وهمي بتوهم الذهن أنها من المعاني الحقيقية.

وتأسيساً على ذلك، يعرف العلامة الطباطبائي الاعتبار بأنه: ((عبارة عن إعطاء حد شيء إلى شيء آخر بحكم عوامل انفعالية، لأجل ترتيب آثار ذات ارتباط بعوامله الانفعالية))⁽¹⁾. وسار من جاء من بعد العلامة على منواله وأخذ بأقواله⁽²⁾.

ثم ذكر العلامة أن هذه الإدراكات لا يمكن التماسها بالبرهان، ذلك لأنه يجري في الحقائق فقط، وبالتالي فلا تحكم الاعتبارات علاقة استنتاجية، لأن من شروط العلاقة الاستنتاجية أن يكون الربط بين المحمول والموضوع ربطاً حقيقياً، لكي يمكن إثبات الحد الأكبر للأصغر بواسطة الأوسط، أما في الاعتبارات فلا يوجد ربط حقيقي بين محمولها، وموضوعها، ومن هنا تكون القضايا الاعتبارية ليست برهانية، بمعنى أنه لا يمكن إثبات صحة وسقم نتائجها منطقياً.

نعم، في إطار الاعتبار والمقاييس والقواعد السارية في الاعتبارات، يمكن استنتاج قضايا أخرى منها، ولكنها ليست برهانية ولا تتوقف على شروط القضية البرهانية، ولذا يقول صدر الدين الشيرازي وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه، فكما لا يمكن قياس الزمان بالأمتار، كذلك لا يمكن قياس الاعتبار بالبرهان⁽³⁾.

أن الإدراكات الاعتبارية قسّمت في هذه المقالة إلى قسمين اعتبارات قبل الاجتماع واعتبارات بعد الاجتماع. والأولى هي التي لا تقتصر في تحققها إلى الاجتماع وإنما تقوم في كل فرد على حدة. أما الثانية فهي التي لا تتحقق من دون افتراض

ص: 74

1- أصول الفلسفة والمنهج الواقعي 1: 524

2- انظر: الرافد في علم الأصول، محاضرات السيد السيستاني بقلم: السيد منير القطيفي: 47، دار المؤرخ العربي بيروت، الطبعة الأولى 1994م؛ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي 1: 203 مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة السادسة 1425هـ-؛ الفلسفة العليا، السيد رضا الصدر 101-97، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية 1420هـ-، ومعظم رواد مدرسة العلامة.

3- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي 9: 262، دار إحياء التراث العربي، بيروت، - الطبعة الأولى

الاجتماع كالأفكار المرتبطة بالحياة الزوجية وتربية الأطفال. ومن مصاديق القسم الأول: الوجود، والحسن والقبح، وانتخاب الأخف والأسهل، وأصل الاستخدام والاجتماع، وأصل متابعة العلم.

أمّا مصاديق القسم الثاني فمنها: أصل الملك واللغة، والرئاسة والمرؤسية ولوازمهما، والاعتبارات التي ليس فيها رئاسة ومرؤسية بل متساوية الأطراف-كالتبادل والارتباط والحقوق الاجتماعية المتساوية والأمر والنهي والثواب والعقاب.

ويلزم التنبيه إلى أنه توجد تطبيقات متعددة لنظرية الاعتبار، منها الحسن والقبح، وأصل متابعة العلم أو حجية القطع، وأفعال الإنسان الاختيارية. كما يلزم التنبيه إلى أن العلامة قد ألفت رسالة مستقلة في الاعتبار سنة(1930م)وقد طبعت ضمن مجموعة رسائله(1).

ومن المهم الإشارة ونحن بصدد الحديث عن هذه المقالة إلى أن الطباطبائي في تحليله للمدركات الاعتبارية، قد التقى في مواطن كثيرة مع تحليل الفيلسوف الأسترالي جون ماكي (1917-1981م) في تفسير الأحكام العملية الأخلاقية، وإن اختلفت منطلقاتهما وموقفهما المنتمي للأبستمولوجيا (2).

القسم الثاني (نظرية الوجود)

تمحورت مقالات القسم الثاني والتي ضمها ثاني جزئي الطبعة العربية حول نظرية الوجود كما أشرنا من قبل، وقد خص الطباطبائي نظرية الوجود بشماني مقالات: السابعة والثامنة والتاسعة والعاشر والحادية عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة والرابعة عشرة وفيما يأتي من حديث نعرّف بكل مقالة والمواضيع والأفكار التي تناولتها.

ص: 75

1- مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، رسالة الاعتبارات: 339

2- انظر: الحكمة العملية، دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية السيد عمار أبو رغيف 161 فما بعدها، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1426هـ-.

انصبت المقالة السابعة لدرس مسألة الوجود، وقد افتتحها الطباطبائي بالإشارة إلى السفسطة متخذاً من رفضها نقطة انطلاق في درس الفلسفة والواقع والطباطبائي في موقفه من السفسطة لم يتجاوز ما كان قد سجله في المقالة الثانية من القسم الأول من اتخاذ الإيمان بالواقعية أمراً بديهياً يدركه الإنسان من دون شائبة شك أوربية.

بعد ذلك انتقل لدراسة المسألة المحرّرة في الفلسفة الإسلامية بعنوان أصالة الوجود والواقع في مقابل القول بأصالة الماهية بعد أن فرّق بينهما في حديثه السابق عند تناول السفسطة، مقررّاً أن الأصالة للوجود دون الماهية. فالأصيل في كل شيء هو وجوده والماهية أمر، ذهني بل إن جميع الماهيات تكون واقعية بالوجود، فهي في ذاتها أمر ذهني اعتباري لاحظ له من الواقع والوجود، فالواقع هو الذي يوجد الماهيات.

ثم فرّع على ذلك مجموعة من النتائج كالقول بوحدة الوجود (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة)، منوهاً إلى أن الكثرة ليست عديدة وإنما في المراتب والتجليات المختلفة، ذلك أن العدد والرقم بدوره من تجليات الوجود(1).

ثم شرح ببحث أحكام الماهية والوجود، وفي أثناء حديثه عن أن الواقع لا يقبل العدم بالذات أي لا يتصف بنقيضه، تعرّض لنظرية الكيميائي الفرنسي أنطوان لافوازييه (1743-1794م) التي تنص على أن الموجود لا يعدم والمعدوم لا يوجد، منوهاً إلى اختلاف هذه الفرضية عن النظرية التي تنص على أن الوجود بذاته لا- يتصف بنقيضه، شارحاً المراد من مقولة لافوازييه وفرقها عما يراد بحثه. بعد ذلك خرج باثنتي عشرة نتيجة من درسه في هذه المقالة(2).

ص: 76

1- أصول الفلسفة 2: 63.

2- أصول الفلسفة 2: 88-89

خص الطباطبائي المقالة الثامنة لبحث المسألة الفلسفية المعروفة بالضرورة والإمكان والتي تشكل حكماً من أحكام الوجود العامة، وبحسب شهادة الشارح المطهري فإن الطباطبائي في هذه المقالة تناول البحث في الضرورة والإمكان بطريقة خاصة ونهج غير مألوف (1).

افتتح الطباطبائي حديثه بإيضاح مفهومي الضرورة والإمكان، متخذاً مسلكين مختلفين في إيضاحها، اعتمد في المسلك الأول على أساس دراسة سمات الوجود الخارجي، فيما سلك في الثاني عن طريق قانون العلية. ثم توقف عند مجموعة من الإشكالات التي يثيرها البحث الميكانيكي، والبحث الفيزيائي لنيوتن (1643-1727م).

بعد ذلك خرج بملاحظتين وفتح عليهما التعرض لبعض معطيات التجارب العلمية فيما يرتبط بمسألة الحتمية (الضرورة)، ثم أثبت لائحة بالقضايا التي بحثها واستنتجها في المقالة.

المقالة التاسعة (العلة والمعلول):

البحث في قانون العلية بحث فلسفي وعلمي، مهم بسبب ما يمثله قانون العلية من ارتباط عام في سلسلة الوجود واتكاء البحث الطبيعي والتجريبي عليه، وقد رتب الطباطبائي البحث في هذه المقالة على دراسته في المقالة الثامنة ترتيباً منطقياً. ثم سلك طريقين لإثبات قانون العلية، عبر عن الأول منهما بالطريق الذي يسلكه الإنسان الاعتيادي بنظرة ساذجة، فيما قال عن الآخر إنه مقتضى النظرة الفلسفية الدقيقة (2).

بعد إثبات أصل العلية انتقل مستعرضاً مجموعة من الإشكاليات مقارياً لها أجوبة فلسفية. وفور انتهائه من تلك المقاربات تعرض لتقسيمات العلة الفاعلية والغائية والمادية والصورية، وأشبع البحث في كل قسم منها بشكل مستقل، مستعرضاً في

ص: 77

1- أصول الفلسفة 2: 94

2- أصول الفلسفة 2: 229.

طيات ذلك إشكاليات يفرضها البحث التجريبي المعاصر(1).

ولأن البحث في العلية يستدعي التوقف عند تفسير الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم (1711-1776م) لفكرة الضرورة في هذا القانون(2)، لذا تعرّض الطباطبائي لفكرة تداعي المعاني التي يأخذ بها هيوم تفسيراً لقانون العلية(3). بعدها عرّج على مسألة الصدفة متعرّضاً لمقالة بعض الماديين، وبعد مقارنة مستوعبة للإشكالية خرج بمجموعة عمّة أمور أثبتتها في خاتمة المقالة(4).

المقالة العاشرة (القوة والفعل / الإمكان والفعلية):

استوعبت المقالة العاشرة التي خصها الطباطبائي ببحث مسألة الإمكان والفعلية ما يقارب ربع الجزء الثاني من الكتاب المكوّن من 768 صفحة من القطع الوزيري في طبعته العربية.

انصب البحث لدراسة ظاهرة التغير والتحول التي تعتبر من مسلّمات حقائق هذا الكون، إذ لا وجود للسكون والجمود فيه، وقد أخضع الطباطبائي المسألة للبحث ولكن بمنظار الفلسفة وليس بمنظار آخر.

افتتح الطباطبائي مقالته بمدخل توضيحي للفكرة مستعيناً بمجموعة من الأمثلة الحياتية في ذلك، ثم توصل إلى إيضاح مفهومي القوة والفعل الصفتين الوجوديتين، منوهاً إلى استبدالهما أحياناً بتعبيري: الإمكان والفعلية، ثم خرج بمجموعة من النتائج.

انتقل بعد ذلك لمقاربة إشكالية يثيرها البحث العلمي المعاصر، تترتب على القول بعدم وجود فاصلة بين الإمكان والفعلية. ذلك أن العلم الحديث يرى أن بنية الأجسام

ص: 78

1- أصول الفلسفة 2 : 284

2- انظر: مبحث في الفاهمة البشرية ديفيد هيوم: 45، ترجمة: د. موسى وهبة دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى 2008م

3- أصول الفلسفة 2: 305

4- أصول الفلسفة 2: 320

ليست وحدة متصلة، وإنما يتألف كل جسم من مجموع أجزاء صغيرة تقبل التحول إلى طاقة، وكل جزء مادي يوجد في الواقع من تكاثف ركام من الطاقة، والطاقة ذاتها أيضاً بنية حبيبية وكل حبة منها تسمى كوانتوم (quantum)، ومن ثم فلا يوجد لدينا في العالم سوى المادة والطاقة. وبتعبير أصح: لا يوجد لدينا سوى الطاقة، ومن هنا فالأصل اتصال بين الإمكان والفعالية كما يفترضه هذا البحث ليس إلا مفهوماً خالياً.

بعد الانتهاء من مقارنة جواب لهذه الإشكالية انتقل الطباطبائي لبحث مفهوم الحركة، وبعد بسط لمفهومها انتقل لمقاربة موضوع الحركة والتكامل، خالصاً لنتيجة أن التحول والتكامل هو القانون العام لعالم الطبيعة⁽¹⁾. وختم مع موضوع التجربة وتكامل العالم مشيراً إلى مقبولية النتيجة التي خرج بها البحث لدى العلماء المحدثين.

ولأن البحث في الحركة والتكامل يقود الأذهان للفكرة الديالكتيكية الماركسية، عقد الطباطبائي البحث لفكرة قانون الحركة الديالكتيكية في الطبيعة، فتحدث عن تفسير المادية الديالكتيكية لقانون التكامل والتحول مستعرضاً مقالة أنصار هذا المذهب، وبعد استعراض فرضية المادية الديالكتيكية التي تعزو كل الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية لهذا القانون، توقف ناقداً لها، وقد أسهب في نقده، مقارناً لما يقوله الماركسيون بمعطيات البحث العلمي الطبيعي⁽²⁾.

انتقل الطباطبائي بعد ذلك للبحث في مسائل الامتداد في الحركة، والزمان والحركة والحركة الجوهرية والطفرة بنظرة فلسفية، ثم أثبت في خاتمة المقالة القضايا التي تمت دراستها واستنتاجها⁽³⁾.

المقالة الحادية عشرة (القدم والحدوث):

ترتب البحث في هذه المقالة على بحث القوة والفعل، فبعد أن بحث الطباطبائي

ص: 79

1- أصول الفلسفة 2 : 392

2- أصول الفلسفة 2 : 431.

3- أصول الفلسفة 2 : 482.

في خاتمة مقالته السابقة عن الحركة والزمان انتقل للبحث عن القدم والحدوث. ابتداءً بتوضيح مفاهيم البحث من القدم والحدوث والمعية، مورداً بعض الأمثلة التوضيحية، متخذاً منها منطلقاً في بحثه التحليلي. وقد ركز البحث في عالم الطبيعة وأحكامه.

وقد جاءت المقالة الحادية عشرة خلافاً لأخواتها مقتضبة موجزة.

المقالة الثانية عشرة (الوحدة والكثرة):

على غرار المقالة الحادية عشرة جاءت مقالة الوحدة والكثرة مقتضبة موجزة، وقد خصها الطباطبائي لبحث هذه المسألة التي تعدّ من المسائل الفلسفية المهمة والتي تتشابك فيها الرؤى وتتقاطع فيها المشارب والمذاهب الفلسفية والصوفية.

بعد إيضاح مفهوم الوحدة والكثرة انتقل الطباطبائي لبحث أقسام كل من الوحدة والكثرة، ثم عرّج على بحث أحكامها، وخرج بعد ذلك بمجموعة قضايا.

المقالة الثالثة عشرة (الماهية /الجوهر والعرض)

كأختيها جاءت المقالة الثالثة عشرة موجزة، وقد خصت لبحث الماهية والجوهر والعرض وهما قسمان للماهية. أكد الطباطبائي أنه سبق وأن بحث الماهية في المقالتين الخامسة والسابعة، منوهاً على أن الغرض من التكرار مزيد من الايضاح، ولذا ابتداءً بايضاح مفهوم الماهية وفرقه عن مفهوم الوجود. انتقل بعد ذلك للحديث عن أقسام الماهية والجنس والنوع والفصل، ثم عنون البحث في الجوهر والعرض، وكذا عن وجود الجوهر في الواقع الموضوعي الخارجي.

وفي خصوص حديثه عن وجود الجوهر توقف الطباطبائي عند نتائج الاختبار العلمي التي تبناها أوجست كونت (1798-1857م) ووليم جيمس (1842-1910م)، وأورد مقالتهما القاضية بعدم وجود الجوهر بناءً على مذهبهما المعرفي الذي يرى التجربة المصدر الوحيد للمعارف البشرية، وبالتالي فإن العلوم لا تتكى إلا على

الحواس والتجربة، وبالحواس إنما نعثر على الخواص والأعراض فحسب(1).

وبعد إيضاح مقالتهما توقف ناقداً لها مبيناً خلطهم بين الزاويتين العلمية، والفلسفية، واقفاً على وجه الاشتباه الذي أدى بهم إلى إنكار وجود الجوهر. ومن ثم انتقل للحديث عن أقسام الجوهر والعرض.

المقالة الرابعة عشرة (إله العالم والعالم):

تمثل المقالة الرابعة عشرة آخر مقالة اختتم بها الطباطبائي كتاب أصول الفلسفة، وقد خصها لدرس الإلهيات بالمعنى الأخص في ضوء الأدلة العقلية والبراهين الفلسفية. توجهت المقالة كغالب مقالات الكتاب لمخاطبة الماديين المنكرين للميتافيزيقيا وعالم الغيب وانصبت لدفع إشكالاتهم وشبهاتهم.

افتتح الطباطبائي البحث بإثارة مجموعة من أسئلة عن ضرورة وأهمية وغاية وفائدة البحث في الإلهيات واثبات، الخالق، وبعد مقارنة أجوبة لها انتقل لتقرير إشكالات (خصومنا الماديون) بحسب تعبيره(2).

استعرض إشكالية كون التجربة المصدر الوحيد للمعرفة، وعرج على مسألة تداعي المعاني في قانون، العلية وإشكالية تبدل الفرضيات العلمية وما يقوله الماركسيون الذين يقيمون كل شيء على دعامة الاقتصاد والاستغلال وإشكالية أن الغيب ليس له أثر في ميدان الاختبار العلمي، وإشكالية ارتداد العلل إلى غير نهاية ولزوم العلية للخالق، وإشكالية الشرور والظواهر غير النافعة في العالم. ثم أخذ بمقاربتها مقارنة عقلية وفلسفية، منوهاً إلى أن الكثير منها قد تم التعرض له في طيات المقالات السابقة. ولم تخل مقاربات الطباطبائي من الاستعانة بمعطيات العلوم المختلفة الإنسانية والطبيعية.

وبعد اسهاب في نقد هذه المقولات التي تشكل مطبات وموانع أمام البحث في

ص: 81

1- أصول الفلسفة 2: 510.

2- أصول الفلسفة 2 : 562.

الإلهيات، انتقل الطباطبائي لصلب فكرة أن لعالم الخلق خالقاً، مركزاً الحديث على الفهم الساذج والمغلوط لها من قبل الماديين (1). فأسهب في إيضاح الهوية الفاصلة في فهم هذه الفكرة بين المثبتين والنافين، مشيراً لأدلة الإلهيين في جواب الإشكالية التي تقرر: هل واقعية هذا العالم المتحول وواقعية كل جزء من أجزائه ناشئة منه أم أن واقعية الجميع ناشئة من واقعية ثابتة ومستقلة، وتتبع منها جميع الواقعيات؟

فاستعرض بيانين في جواب ذلك، ثم خرج بنتيجة أن هناك علّة وجودية لعالم الوجود، خارج ذاته، ثم توقف عند مجموعة إيضاحات (2).

وهنا لا بد لنا من الإشارة إلى أن البرهان الوجودي المعروف في الفلسفة الإسلامية ببرهان الصديقين قد طوى مراحل مختلفة في المدرستين المشائية ومدرسة صدر الدين الشيرازي ولكنه مع بيان العلامة الطباطبائي له قد وصل إلى أوج دقته. فالطباطبائي يعتقد أن هذا البرهان لا يتوقف على أية مسألة فلسفية أخرى، وإنما يمكن طرحه لإثبات وجود خالق للعالم مباشرة بعد الإيمان بأصل الواقعية.

تحت عنوان تذكير وتنبية توقف الطباطبائي عند بعض إشكاليات الماديين التي من الممكن أن ترد على معطيات البحث السابق فاستعرضها وقاربها فلسفياً.

كيف نتصور الله؟ تحت هذا العنوان شرع العلامة الطباطبائي ببحث الصفات الإلهية، ذلك أن أول إشكالية تنقدح في ذهن الإنسان في مجال بحث الإلهيات هي أساساً عن قدرة الإنسان على تصور الله لكي يؤمن به؟ باعتبار أن الاعتقاد والإيمان تصديق، والتصديق فرع التصور، وإذا كان تصور الله غير ممكن فسوف يكون التصديق به والاعتقاد غير ممكن بدهاءة. ولذا عقد الطباطبائي البحث لهذه الإشكالية، وعرّج على الصفات الإلهية. ثم انتقل لإثبات وحدة الخالق مستعيناً بالبراهين السابقة.

ص: 82

1- أصول الفلسفة 2: 633.

2- أصول الفلسفة 2: 668-670.

عقيب البحث في الصفات الإلهية توقف الطباطبائي عند نظرية مؤسس علم الاجتماع الحديث أوجست كونت التي يقسم فيها الفكر البشري إلى حقب ثلاثة (قانون الحالات الثلاث) دينية وفلسفية وعلمية والتي تنطلق من نظرية اجتماعية تاريخية، وشرع بنقدها نقداً تاريخياً وفلسفياً، مستعيناً ببعض نتائج دراسات المستشرق الألماني ماكس مولر (1823-1900م) (1).

ثم رجع للبحث اللاهوتي الرتيب فوقف عند مسألة أن إله العالم جامع لكل كمالات الوجود، متعرضاً في طيات كلامه لبعض الإشكاليات.

وإذا كان للعالم خالق فإن العالم يمثل فعل ذلك الخالق، فشرع ببحث الفعل وتقسيماته ومراتب العالم المادي والمثالي والعقلي، مستعرضاً في طيات ذلك بعض إشكاليات الماديين.

وختم المقالة ببحث مسائل: القضاء والقدر والخير والشر والسعادة والشقاء، ونهاية العالم، ثم أثبت لائحة بالقضايا التي بحثها واستنتجها (2).

وبذلك يتم الحديث حول مقالات كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي.

ملاحظات ختامية

أريد في هذه الفقرة الختامية التوقف عند مجموعة من الملاحظات التي تسلط الضوء على زوايا ترتبط بكتاب أصول الفلسفة وأبحاثه وجهات أخرى تتعلّق به:

الملاحظة الأولى:

تضمنت مقالات الطباطبائي استعراض ونقد الكثير من الأفكار المرتبطة بالفضاء المعرفي الغربي، سواء ما يرتبط منها بالميثافيزيقيا والإلهيات أم الفلسفة والنفس والاجتماع والتاريخ. ولذا استحق الكتاب صفة الموسوعية. إذ هو في واقعه يمثل

ص: 83

1- أصول الفلسفة 2: 685-702

2- أصول الفلسفة 2: 757.

موسوعة في تحليل ونقد الأفكار والفلسفات المختلفة، وبتعبير الطباطبائي نفسه فإن الكتاب عبارة عن: ((مقالات فلسفية تسيّر بقارئها حتى توقعه على أفق عال من النظر، ويشرف منه على خلاصة النظريات التي حصلتها الأبحاث الموروثة من قدماء الفلاسفة من كلدة ومصر وإيران واليونان وغيرهم، ثم تحمّلها فلاسفة الإسلام ويطلع على الأبحاث والآراء التي أضافتها إليها الفلسفة الغربية الحديثة، ثم يقف على القضاء الحرّ والرأي الحق الذي لا مناص عنه للنظر (المصيب)) (1).

مقالات الكتاب من حيث الجدة بحيث يصعب العثور على ما يماثله في تاريخها الفكري المعاصر وحركة النقد الفلسفي، فضلاً عن الموضوعية العالية والنفس الطويل التي تحلّى به الفيلسوف الطباطبائي، تجدد التواضع الفكري والتعاطي الأخلاقي، فالكتاب درس في الحكمتين النظرية والعملية!

وحتى لا نترك هذه النقطة من دون مثال، فإن الطباطبائي بعد أن نقد مقولات المثالية، أكد على ضرورة عدم الزج بأصناف من الناس في زمرة المثالية بسبب تبنّيهم لمقولات معينة؛ كالعرفاء الذين أنكروا منهج الاستدلال وطرحوا الكشف الذوقي طريقاً للوصول إلى الحقائق. أو أتباع الديانات الذين قصروا المعلومات الحقيقية على طريق الوحي، أو الفلاسفة الهرامسة الداعين إلى الانجذاب صوب العالم العقلي الباقي والتنزّه عن العالم الفاني؛ كهرمس، وبليناس (15 - 100م)، وفيثاغورس (497-572 ق.م)، وأفلاطون (347-427 ق.م)، وأفلوطين (205-270م)، فكل هؤلاء لم يكونوا بصدد نفي الواقع وإدراكه، ولم يكن لهم آمال سوى إكمال مسيرة العلم والعمل وخدمة الإنسانية. وبعد ذلك سجّل نصاً تتمثل فيه حكمة الطباطبائي وتواضعه وإنصافه، فقال: ((فمن العدوان والتجاوز أن يبدأ الإنسان بالنطق بالألفباء فيوجه السباب والاثام لصلب أبيه ورحم أمه بقم ولسان تم صنعهما بدم أبويه. على أن الاتهام والسباب من قبل الباحث الناقد يعني دعوى العلم ودليل الجهل)) (2).

ص: 84

1- أصول الفلسفة، ترجمة السبحاني. 3.

2- أصول الفلسفة 1: 118.

من أغرب ما اطلعت عليه وأنا أعد لهذه الدراسة نص للعلامة محمد تقي الجعفري (1927-1999م) يتعلّق بمضمون كتاب أصول الفلسفة، أثبتته حرفياً: ((لم أشاهد في مطالعتي لمؤلفات المرحوم الطباطبائي بحثاً وتحقيقاً خاصاً في فلسفة الغرب ومقارنتها مع فلسفة الشرق. وما يلاحظ في أسلوبه الفكري خاصة في كتاب قواعد الفلسفة وأسلوب الواقعية أصول الفلسفة والمنهج الواقعي هو اطلاع لازم بشأن المسائل الفلسفية التي تحدد قواعد ومبادئ العقيدة في الشرق والغرب)) (1).

إن غرابة هذا النص تتبع من مخالفته لواقع مقالات كتاب أصول الفلسفة والنظريات والأفكار التي تضمنها والتي يمكن لكل قارئ ومتابع ملاحظتها.

ومن جهة ثانية فإن هذه الشهادة مخالفة لشهادات مجموعة من تلاميذ الطباطبائي تتعلق بواقع وغرض الكتاب (2)، فضلاً عن كلام الطباطبائي نفسه الذي نقلنا طرفاً منه. ولذا لا أجد مبرراً لهذا النص، أو للإسهاب في نقده.

في إطار الاهتمام بالكتاب والعرفان بأهميته، وجدت بحسب تتبعي المحدود أن الدرس الجاد الوحيد من جملة محاولات والذي تناول الكتاب بشكل نقدي وعلمي هو الدرس الذي عقده أستاذنا العلامة عمار أبو رغيف، فقد تناول درس مقالات الجزء الأول تناولاً نقدياً وبأفق رحب. ثم أن تلك الجلسات حررت بقلم بعض تلاميذه ونشرت في العدد الثاني من مجلة البرهان التي يصدرها معهد الدراسات العقلية في النجف الأشرف، ثم أعيد نشرها في كتاب الأستاذ (مقالات عراقية) بعنوان: إطلالة نقدية على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي. ومما جاء في ديباجة تلك الدروس: ((بين يديك دروس ألقيتها منذ سبعة أعوام لتكون حقلاً يخصب من خلاله النقاش

1- سيرة العلامة الطباطبائي : 276.

2- انظر : مقدمة مطهري في أصول الفلسفة 1: 43، 45 ؛ مقدمة سبحاني في ترجمته للكتاب : - 5؛ وكلام التلميذ الآخر الطهراني في الشمس الساطعة : 56-57، وغيرها من شهادات تلاميذه والمتابعين والمهتمين بفكره وآثاره

والسؤال حول المعرفة البشرية، ولكي تنمو طاقات تملأ الفراغ الذي نلمسه في مقاربة النقاش العقلي. انصبت دروسنا على معالجات نقدية لنظرية المعرفة حسب ما جاءت في كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، حيث حرر منته الفيلسوف العلامة الطباطبائي، وزينه بحواشيه الفيلسوف مطهري تلميذ العلامة، وأهم المحققين في فلسفة صدر الدين الشيرازي والحكمة الإسلامية العتيدة بشكل عام. وأود التنبية هنا إلى أهمية نقد النصوص الجادة، ذلك يتضمن إعادة الحيوية لما طرحته من المهم المصيري من أفكار ويتضمن إعادة تظهيرها، وهذا يعني بالضرورة احترامها وتكريم رجالها. المعرفة الإنسانية ليست ضواري مفترسة، بل هي إنتاج أنسي يتطلب معايشة وإيضاحاً وتعديلاً وتقداً(1).

هذا المعنى يؤكد ما أشرنا إليه في مطلع الدراسة من حزونة البحث العقلي النقدي، وقلة الاهتمام بالنصوص الجادة والمهمة، لا سيما هذا الكتاب، في ظل فوضى المعرفة والأفكار التي تحوطنا من كل صوب!

الملاحظة الرابعة:

هناك تصور مغلو، سمعته من بعضهم، وتُحشى به أدمغة آخرين، يرتبط بكتاب أصول الفلسفة وكذا بكتابي (فلسفتنا) و (اقتصادنا) للشهيد الصدر، ومفاد هذا التصور أن هذه الكتابات مقتصرة على نقد الماركسية، وبما أن الماركسية سياسياً واقتصادياً أضحت في متاحف تاريخ الأفكار، فإن مبرر الاهتمام بهذه الكتب ينتفي!

وفي الواقع إن هذا التصور يدل على عدم اطلاع صاحبه على هذه الكتابات، ولم يجسّم نفسه عناء النظر فيها، ذلك أن الطباطبائي والصدر لم يدرسا الماركسية إلا- بوصفها تجلياً من تجليات الفكر الغربي القائم على أسسهم الحضارية ورؤيتهم عن الكون والحياة والإنسان، والماركسية في كثير من منطلقاتها الفكرية لم تختلف منطلقات تيارات الغرب الفكرية وإن اختلفت في تفسيرها وعوامل صيرورتها

ص: 86

1- مقالات عراقية، مقالات وبحوث في الفكر والدين والفلسفة السيد عمار أبو رغيف 567-568، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1435هـ.-

التاريخية. بل إن الماركسية حاولت توظيف مجمل الدراسات النفسية والاجتماعية والفلسفية والعلمية لفلاسفة وعلماء ومفكري الغرب في سبيل إقامة فكرتها في تفسير التاريخ وتطوراته الكبرى وأمثولتها الشيوعية.

إن مراجعة بسيطة لكتاب أصول الفلسفة، وكذا كتابا الشهيد الصدر، توقف القارئ المحترم على أن نسبة استعراض الماركسية فيها قياساً بمجمل تيارات وأفكار ومقولات الفكر الغربي، نسبة ضئيلة جداً. فالبحث في نظرية المعرفة وتجليات المذهب التجريبي وتفسيره لمجمل النشاط الفكري البشري تصوراً وتصديقاً، قيمة ونموماً وتكثراً، حدوده ومدياته، ليس حكراً على الماركسية، وليس بحثاً في الماركسية، وإن كانت الماركسية تياراً في ذلك المذهب.

وكذا فيما يرتبط ببحث الوجود وتفسيره وقوانينه فالمذهب المادي في الوجود واسع تنتظم في طياته تيارات متعددة، تشكل فيه الماركسية تياراً من جملة تلك التيارات.

وباختصار إن هذه الكتابات تناولت المذهب المادي وفلسفته في أصولها الأساسية، وعبره تجلياتها المختلفة، منذ عصر اليونان وحتى العصر الحديث.

الملاحظة الخامسة :

أحسب أن الكتاب (متنا) بحاجة للترجمة عن أصله الفارسي لإحدى اللغات العالمية الحيّة كالإنجليزية، مثلاً كي يتسنى للناطقين بها من المهتمين بالفكر والفلسفة الاطلاع على هذا النشاط الفكري والفلسفي المميز الذي اضطلع به الفيلسوف الطباطبائي . وتكمن أهمية هذه الخطوة في إطار تلاقح الأفكار والدراسات المقارنة.

كما أجد أن الضرورة الفكرية والعقيدية تقضي بأن يكون متن العلامة في هذا الكتاب منهجاً دراسياً في معاهدنا الدينية والفلسفية، عسى أن نعيد بعض الهيبة

الملاحظة السادسة:

لم أشأ تضمين الدراسة ملاحظات نقدية ترتبط بالكتاب أو طريقته أو بعض أفكاره ومقولاته، لأنني أردت للدراسة أن تكون تعريفية تُسهّم في تعريف القارئ المحترم على المحاولات الجادة في التواصل مع الفلسفة الغربية في حواضرنا العلمية. وإذا كان لا بد لنا من كلمة نختم بها دراستنا عن أصول الفلسفة، فإنها تؤكد على ضرورة قراءة الأفكار جادة ونقدية والأخذ بالحسبان أن ما حرّره الأكابر من فلاسفتنا رغم جلالته قدره يبقى جهداً بشرياً وسعياً آدمياً لاكتشاف المجهول بقدر الطاقة البشرية، ومن ثم فهو يتأثر بظروفه ومحيطه، وتعتوره الهفوات والنواقص، وبالتالي يظل بحاجة للتقويم والتميم ومواصلة المسيرة النقدية والمعرفية على أساس قراءة النصوص، وجذور الأفكار، وظروفها التاريخية والاجتماعية.

ذاع صيتُ العلامة والفيلسوف الإيراني الراحل السيد «محمد حسين الطباطبائي» بعيد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام 1979م، التي أسهمت في تعريف العالم العربي والإسلامي بنتائج هذا المفكر البارز، مع أنه قدّم - قبل هذا التاريخ - الكثير من الكتابات والمؤلفات القيمة التي ترك من خلالها بصمات مميزة وخالقة على الساحة العلمية الفلسفية والفكرية في كل من إيران والعالم الإسلامي في العصر الراهن، بل وتخطت حدود إبداعاته وإشعاعات أفكاره عالمنا الإسلامي لتصل إلى العالم الغربي في كبريات جامعاته وأكاديمياته.

ولم يختص هذا العالم الكبير بعلم أو بصنف أو مجال محدد من علوم الفكر والمعرفة الإسلامية، بل برزت كتاباته وتصانيفه الفكرية في علوم عديدة كالفقه والفلسفة

والقرآنيات والعلوم الكلامية والأصولية والعرفانية والتفسيرية وغيرها، جامعاً بين الموسوعية والتخصص، ليكون كاتباً نوعياً في كل العلوم التي خطّ قلمه فيها، فمن «بداية الحكمة» إلى «نهاية الحكمة» وأصول الفلسفة إلى «الميزان في تفسير القرآن»، إلى غيرها من الكتب النوعية المهمة، ومناقشاته الرائدة والفريدة مع الفيلسوف الفرنسي «هنري كوربان» حول العرفان والتصوف عند الشيعة، والتي أسهمت في إيصال الفكر الإسلامي الشيعي إلى الجمهور الغربي والفرنسي منه بالذات..

ص: 89

ولعل ما ميّز فكر الطباطبائي عن غيره أمران اثنان أولهما تفلسفه العميق، وصلابة معياريته الفلسفية الإسلامية، وإقدامه الفكري، وقدرته الفائقة على النفاذ العقلي إلى بنية الأفكار والمعارف المطروحة.. وثانيها: ربطه ومزجه العملي (لا النظري فقط) بين الذات والموضوع بين النظري والعملي بين التعليم والتربية، بين عالم الأفكار وعالم العرفان، حيث كان معلماً فكرياً وفلسفياً، وفي الوقت نفسه عارفاً وأخلاقياً ورياضياً، حرص دائماً على تزكية النفس بالأخلاق والقيم والفضائل الإسلامية الأصيلة، لاسيما أخلاق الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل البيت (عليه السلام)، حيث خط مدرسة جديدة في التربية والحكمة والعرفان تقوم على التنشئة والتربية القيمية الأخلاقية وتزكية النفس والذات بالمكارم والأخلاق العملية، باعتبارها أساس أي عمل نهضوي ديني إسلامي على مستوى الذات أو الموضوع. فحتى تكون مسلماً فاعلاً ومنتجاً، لا بد أن تكون على درجة عالية ومتقدمة من الالتزام القيمي بالأخلاق والمبادئ الإسلامية، لأن قيم الإسلام من عدل وكرامة ومساواة ومحبة وإيثار وغيرها، هي الغاية والمنتهى من وجود أي مشروع فكري (دعوي قيمي) يراد ترشيد الناس إليه للالتزام والفاعلية والحضور الغني المعطاء.

وفي هذا الاتجاه، كان العلامة الراحل الطباطبائي نجماً عرفانياً يشار إليه بالبنان وتستضيء بنور أفكاره دروب السالكين (نحو المعرفة الجوهرية) والمنفتحين على عالم النظريات والمعارف الفلسفية.

تواريخ بارزة في حياة الفيلسوف الطباطبائي:

وُلد العلامة السيد «محمد حسين الطباطبائي» في العام 1906م في منطقة «شاد آباد» إحدى توابع محافظة «تبريز» الإيرانية، ضمن أسرة عُرِفَت بالعلم والرياسة والفضل والأخلاق، وكانت سلسلة أجداده الأربعة عشر الماضين من العلماء المعروفين فيها، وهي تنتهي (أي سلسلة نسبه من جهة الأب إلى الإمام الحسين (عليه السلام)).

بدأ السيد الطباطبائي بالدراسة الأولى عن طريق ما كان يعرف بـ«الكتاتيب»، من

العام 1911 إلى العام 1917م، وهذه الطريقة كانت معروفة قديماً، وهي تطلق على من كان يدرس اللغة والخط والأدب، ويتعلم بعض الدواوين الشعرية عند رجالات الدين ومشايخه المعروفين في القرى والبلدات حيث لم تكن المدارس الرسمية الحديثة قد عُرفت بعد.

التحق السيد الطباطبائي لاحقاً بالمدرسة «الطالبية» في مدينة «تبريز» حيث درس فيها قواعد الأدب العربي، وبعض الحديث والفقه والأصول، فيما شرع بدراسات العلوم الإسلامية الأخرى ما بين عامي 1918م - 1925م.

وبعد أن فرغ من الدراسة في المدرسة الطالبية شدّ العلامة الطباطبائي الرحال مع أخيه السيد «محمد حسن» متوجهاً صوبَ حاضرة العلم الإسلامي الشيعي (النجف الأشرف)، حيث مكث فيها طالباً للعلم ما بين سنة 1925م إلى سنة 1935م، متلمذاً على يد كبار العلماء والآيات في تحصيل العلوم الدينية، ومنشغلاً بالدراسات الفقهية والأصولية والفلسفية والعرفانية والرياضية.

وبسبب تدهور الأوضاع الاقتصادية وقلة العيش وضيق ذات اليد، قفَلَ «الطباطبائي» راجعاً إلى مسقط رأسه في «تبريز»، حيث اشتغل بالزراعة لأكثر من عشر سنوات في قرية «شادباد». وقام خلال هذه الفترة بتأليف مجموعة رسائل عرفانية وفلسفية وبسبب الاضطرابات التي حدثت في محافظة أذربيجان، توجه العلامة «الطباطبائي» إلى مدينة قم، ليبقى فيها ما يقرب من (35) سنة قضاه بالعلم والتحقيق والبحث والتعمق الفلسفي، والتوسع في مدارك الحكمة الإلهية، وتربية جيل من الأعلام والمفكرين حتى وافاه الأجل هناك في العام 1981م عن عمر ناهز الثمانين قضاه بالعلم والتربية، والاشتغال الفلسفي، ومحاولة بناء أسس متينة لهذا الدين العظيم وتربية أجيال من المفكرين الإسلاميين.

مؤلفاته ونتاجاته الفكرية:

نذر الراحل الطباطبائي حياته كلها للعلم والبحث والتقصي النقدي الفكري

والفلسفي، فكان أن أثمر هذا الانهماك المعرفي كثيراً من عيون المؤلفات التي خطها يراعه، وأغنى من خلالها المكتبة الإسلامية في أكثر من حقل معرفي، منها:

- «الميزان في تفسير القرآن». وهو تفسير قرآني متنوع وغني، يقع في عشرين مجلداً، كتبه السيد الطباطبائي باللغة العربية، وترجم إلى الفارسية والإنكليزية.

- «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي». مع شروح وهوامش للعلامة الفيلسوف الشهيد مرتضى مطهري.

«شرح الأسفار الأربعة» لصدر الدين الشيرازي. ويقع في ستة مجلدات.

- «حوار مع الأستاذ هنري كوربن». ويقع في مجلدين.

- «رسالة في الحكومة الإسلامية». طبعت بالعربية والفارسية والألمانية (1).

- حاشية الكفاية. ورسالة في القوة والفعل . ورسالة في إثبات الذات. ورسالة في الصفات.

كما كان ينشر كثيراً من البحوث والمقالات المتعددة في كثير من المجالات الفكرية العلمية آنذاك.

نقد الطباطبائي للفلسفة الغربية (مقاربة في الرؤية والمنهج):

هيمنت الكلمة النقدية والموقف الفلسفي ذو الصرامة النقدية التأصيلية، على مجمل النتاج الإبداعي للمرحوم العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ولا نكاد نعثر على نص فكري له يخلو من ملمح نقدي فكري أو إشارة فلسفية نقدية حول أي موضوع دراسي (تاريخي أو عقدي أو كلامي) تناوله حتى في نصوص شروحات

ص: 92

1- مجموعة رسائل فلسفية وكلامية رسالة في الأفعال. ورسالة في الوسائط الإنسان قبل الدنيا والإنسان في الدنيا. و الإنسان بعد الدنيا. رسالة في النبوة. رسالة في الولاية رسالة في المشتقات رسالة في البرهان. رسالة في المغالطة. رسالة في التحليل. رسالة في التركيب. رسالة في الاعتبارات. رسالة في النبوة والمنامات علي والفلسفة الإلهية. القرآن في الإسلام

لقد انطلق العلامة الراحل -كمفكر تأصيلي نشأ في مناخ اجتماعي وسياسي يغلب عليه شعور الإحباط الإسلامي من طغيان مشاريع فكرية وتيارات وأحزاب سياسية تأخذ بالفكر المادي والشيوعي- انطلق في وعيه للمسألة الفلسفية- كقاعدة فكرية عميقة للدفاع والمواجهة وإثبات الذات الفلسفية الحضارية الإسلامية من خلال اطلاعه المعمق على الفلسفة عموماً ومختلف تيارات الفكر الفلسفي الغربي مفتداً لها، خاصة على مستوى شرحه الدقيق لفلسفة «صدر الدين الشيرازي» الذي يشكل فكره ومقولاته الفلسفية خلاصة التجربة الفلسفية الإسلامية الأصيلة بأبعادها وأشكالها المتعددة.

لقد أعجب الطباطبائي بالفلسفة الصدرائية (فلسفة الفيلسوف الشيرازي)(1)، ولكن إعجابه وشرحه للإبداع الفلسفي الصدرائي لم يمنعه من أن يبتعد عنه في بعض القضايا الفلسفية كقضية «أصالة الوجود واعتبارية الماهية» أي أنه اختار طريقاً مختلفاً و«أعلن» بياناً مغايراً لما اعتقد به «الفيلسوف الشيرازي».. بمعنى أنه كان يرى أن «اعتبارية الماهية» تعني مجرد ذهنية الماهية.

لقد كان الطباطبائي فيلسوفاً إسلامياً تأصيلياً بامتياز، انطلق في معظم أعماله النقدية للفكر الغربي- في تصديه للرؤى والمفاهيم الفلسفية الغربية- من منطلق الحرص على تعميق فهم معالم الإسلام المحمدي الأصيل، وإبراز خصائصه الفريدة، وتحصين أسس الفكر الإسلامي ومركزات العقيدة الإسلامية مما كان يتربص بها

ص: 93

1- يتحدث العلامة الطباطبائي عن هذا الفيض العارم من الإعجاب بفكر الشيرازي قائلاً: «ظهر هذا التطور في العصور الأخيرة الإسلامية أي بعد القرن العاشر الإسلامي، فهو بلا شك أدهش العقول وحير أصحاب الفكر. أحدثه رجل العلم والفضيلة، البطل المقدم في ميادين العلم والمعرفة سيّد نوابغ العالم، أسوة الحكماء والمتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي المشتهر بصدر الدين، وصدر المتألهين (1050971) أسس أساساً حديثاً، ورسم قواعد ودوائر لم يسبق إليها أحد، وأتى بأفكار أكار، وآراء ناضجة، لم يقف على مغزاها إلا ثلة قليلة من بغاة العلم والفلسفة ولو تتبعنا موارد أنظاره وكتبه ورسائله، لعلمت أنه المؤسس في المسائل الفلسفية، وأنه المبتكر الوحيد في إبداع أصول لم تعهد، وتفريع فروع لم تسمع، وإحداث طريق للبحث والتحليل لم يشاهد. راجع) كتابه: أصول الفلسفة، الرابط :

<http://dlia.ir/paygah.e.a/imamsadeq/book/sub3/asool-falsafa/asool-falsafa24.html>

(فكرياً وفلسفياً)، في ضوء تحديات متغيرات الحياة وحركية الإنسان، بعد أن أيقن في وقتها بوجود مخاطر حقيقية وجدية تحيط بالإسلام، متمثلةً -على وجه الخصوص- بخطر السيادة الغربية على الشرق الإسلامي فكرياً وروحياً ومادياً، في خضم انتشار فلسفات غربية وضعية ترفض الأديان وتحاربها وتحاول الارتكاز على العلم الوضعي لتقوية مواقفها النقدية تجاه تلك الأديان..

على هذا الصعيد انشغل الراحل الطباطبائي (مثل كثيرين غيره من العلماء والمفكرين التأصيليين العرب والمسلمين) بمواجهة أفكار الفلسفة الغربية (ومختلف طروحاتها ومقولاتها وتصوراتها المفاهيمية) التي صاحبت حملات الاحتلال الغربي لكثير من بلداننا الإسلامية، ساعيةً عبرها إلى تصدير فكرة محددة إلى المسلمين تقوم على تعميق الحس المادي أو الرؤية المادية للحياة والإنسان، من خلال مقولات مفاهيمية عديدة (تخفي السم في العسل كما يقال) أبرزها أن «العلم التجريبي» بفلسفته الأوروبية هو نسق فكري معصوم ومطلق الصحة (لا يعتريه أي خطأ).. وهذا يقتضي - بطبيعة الحال - الخضوع لمن يظن أنها «يقينيات» المطلقة، والتسليم بكل افتراضاته المبدئية المحسومة، لا سيما ما يتعلق منها بأصول المنهج العلمي القائم على المادة والحس وتجارب المختبرات فحسب، أي تكريس النظرة المادية للإنسان والحياة والوجود على أساس أنها - كما يزعم -

«بديهيات» و«مسلمات» و«حقائق» راسخة.. بما يعني ويفضي إلى جعل الأخلاق والقيم الدينية - في نظرهم - أموراً اعتبارية لا حقيقة لها.

هذا هو - إذاً - المناخ الفكري الذي انطلق فيه العلامة الراحل الطباطبائي مواجهاً أفكار الفلسفة الغربية، ومقولاتها ومفرداتها التي شكلت القاعدة والأساس للاتجاهات المادية والوضعية التي كانت تهدد - كما ذكرنا - أسس البنيان الديني والقيمي والحقوقى الديني الإسلامي، بما يعني أنه كان لا بد من تمكين فعل المواجهة على خطين، أولهما نقد الذات لرأب الصدع ومعالجة الخلل، وترميم ما يمكن ترميمه، وثانيهما وجود تفكير ببناء، وأسلوب منظم لنقد الآخر، في فكره

ومنهجيته.. وكان العلامة الطباطبائي من تلك الثلة التأصيلية الفلسفية الأخيرة، فكان ميالاً بفطرته إلى التفكير في المسائل الكلية العائدة إلى الكون وقوانينه، ولأجل هذا الميل الفطري طاف على المناهج الفلسفية المختلفة المسائية والإشراقية، ولم يقتصر على ذلك بل قرأ شيئاً كثيراً مما يرجع إلى الفلسفة الموروثة من حكماء اليونان وإيران والهند فخرج بحصيلة علمية ضخمة .

وتجلت دراسة فلسفة الغرب ونقدها عند العلامة الطباطبائي في كثير من مقالاته وبحوثه وشروحاته التفسيرية، وكتابه «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» الذي قدّم له وشرحه الشهيد مطهري، حيث افتتح سماحته حواراً عقلياً معمّقاً أتجاهات الفلسفة الأوربية الحديثة لاسيما المادية الديالكتيكية، منطلقاً من ضرورة تحليل أصولها ومركزاتها وأسسها ونقدها بعد اتساع ظاهرة التعريب، ودخول التيار الماركسي خط الصراع، وعمل قطاع واسع من المثقفين الدارسين في أوروبا على الترويج لمقولات الفلسفة المادية المناهضة للميتافيزيقيا والإيمان بالله تعالى.. وجاءت خطوة الطباطبائي بعد سبات طويل عمّ هذا الحقل المعرفي المهم، وكسرت حاجز الصمت لتدخل ميدان البحث الفلسفي المقارن بعمق وشمول(1). إذ برغم من مرور زمان على إحساس هوة المعرفة بضرورة طرح الفكر الفلسفي الحديث ومقارنة النظريات المحدثّة بنظريات الفلاسفة المسلمين، لكنّ المؤسف أن هذا الأمر لم يتجسّد عملياً حتى لحظة كتابة هذه المقدمة. نعم ما تم انجازه عبر هذه الفترة لا يتعدّى رسائل فلسفية على المنهج التقليدي، قد تناول أحياناً قضايا الطبيعة والفلك وتتناقض تماماً مع النظريات العلمية الحديثة، أو جاء ترجمة بحثة للنظريات الفلسفية الحديثة. إذن لا يتعدّى النشاط الفلسفي الراهن هذين اللونين: إما تقليداً تاماً للنهج الفلسفي المأثور، وإما ترجمة صرف للنظريات الحديثة، وحيث اختلاف مراكز اهتمام هذين اللونين من التحقيق فما اهتم به السلف لم تعره الدراسات الحديثة اهتماماً، أو اهتمت به اهتماماً يسيراً، وطرحت قضايا ومواضيع أخرى أمام الدرس،

ص: 95

1- المطوري، مازن. منازل الفلسفة الغربية في فكر الطباطبائي: نقد المنهج والأصول». مجلة الاستغراب، العدد: 2، كانون أول لعام 2015م. الرابط : <http://istighrab.iicss.iq/?id=21sid=37>

مما أدى إلى أن القارئ لهذين اللونين لا يخرج بمحصلة من خلال قراءتهما معاً. ومن هنا جاء كتاب «أصول الفلسفة» لوناً ثالثاً من الدرس، لا هو بالمنهج التقليدي، ولا هو بالترجمة للنظريات الحديثة (1)

لقد كان العلامة والفيلسوف الطباطبائي أول مفكر فلسفي مسلم تمكن من إدخال نظرية المعرفة الجديدة في صلب مضامين الفلسفة الإسلامية، ومقولاتها، ومختلف مباحثها وموضوعاتها عبر استخدام أسلوب جديد طرحه في بعض مؤلفاته كـ «بداية الحكمة»، و«نهاية الحكمة»، وبشكل أوسع في كتابه «مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية».. وهذا ما أشار إليه «علي أميني نجاد» (عضو الهيئة العلمية للمجمع العالي للحكمة الإسلامية في إيران) (2)، موضحاً أن العلامة الطباطبائي كان ينظر إلى مباحث «الإدراك» نظرة جادة للغاية حيث قد كتب سماحته عدة مقالات في هذا المجال. إضافة إلى أنه أبدع في مسألة: «تنظيم سياق المباحث الفلسفية»؛ على سبيل المثال أن المنهج الذي قدّمه سماحته في كتابي «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» يملك إطاراً مبدعاً، فتطرق في بداية هذين الكتابين إلى مباحث «علم الوجود» ثم إلى مباحث «تقسيم الوجود» كتقسيم الوجود إلى الذهني والخارجي، ومباحث بالفعل والقوة، والعلة والمعلول، والمباحث الأخرى.. وهذا المنهج كان يعتبر سياقاً مبدعاً في منهجية الإبداع الفلسفي الإسلامي كما طرح العلامة الراحل في «برهان الصديقين» دليلاً جديداً حول إثبات واجب الوجود؛ تم طرحه بشكل كان يعتبر أول قضية فلسفية.. كما قام سماحته بالنقد الواسع والمعمق لمفاهيم ومبادئ المادية» في كتابه «مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية»، كما أنه قد تطرق إلى نقد المدارس الغربية؛ بمنجية ورؤية جديدة لم يقم به أي فيلسوف مسلم قبله..

لقد اعتبر الفيلسوف الطباطبائي أن مجمل المسائل الفلسفية التي أقام دعائمها كبار فلاسفة الغرب: ديكارت، كانت، هيغل، وغيرهم من عباقرة الفكر الفلسفي

ص: 96

1- الطباطبائي، محمد حسين. «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» جزء: 1، ص: 42-43، مقدمة الشارح دار التعارف للمطبوعات بيروت طبعة ثانية لعام 1988م.

2- تصريح للعلامة علي أميني نجاد، لوكالة الأنباء القرآنية الدولية. الرابط: <http://iqna.ir/ar/news/2229338>

الغربي (1)، عبارة عن مسائل ومقولات عامة لا تختص بعلم دون علم، بل تعد نتائج كلية لجميع العلوم وأما الفلسفة الإسلامية فهي تعتمد على البراهين العقلية المستمدة من الأمور البديهية، أي لم تربط ذاتها الفكرية بحقائق العلوم المادية، ولا تعتمد في إثبات قواعدها على نتائج العلوم أبداً. وهي بغالبيتها- قواعد نسبية متغيرة مرتبطة باختبار وقانون تجريبي يحتاج هو ذاته لعدة بديهية عقلية لتحقيق صلاحيته ونفاذ واقعيته العملية..

لقد تجلّى الإبداع الفلسفي عند العلامة الطباطبائي في طرح واكتشاف نظريات وقواعد فلسفية لم تكن تعرف قبله ومنها :

1- قوله بأصالة الوجود واعتبارية الماهية:

وهي الأساس الفلسفي الذي بنى عليه العلامة الراحل هيكلية الفلسفية، لأنّ القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، له دور مهم وحيوي في حل كثير من المسائل والإشكاليات الفلسفية والكلامية المعقدة.

وقد قال بأصالة الوجود حيث الوجود يؤثر في تحقق الإنسانية وجعلها أمراً واقعياً، كما أنّ الإنسانية تكون حدّاً للوجود، وتحديداً له من حيث درجات الوجود ومراتبه.. فكما أنّ الوجود متحقق في الخارج، فهكذا الإنسانية متحققة، لكن بفضل الوجود وظله.

2- إسهاماته في نظرية المعرفة:

أكد العلامة الراحل هنا على أن البحث الاستمولوجي (=نظرية المعرفة (2))

ص: 97

1- كان الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» (1596-1650) (صاحب مقولة: أنا أفكر إذاً أنا موجود) يعتقد «بأصالة العقل»، وانطلق ليبرر إيمانه الذاتي والعملي من خلال العقل، مؤكداً على ضرورة إدراك مفاهيم وجودية مثل مفهوم «الله» و «النفس، باعتبار أنهما من الأمور المعنوية غير المادية، ومثل مفهوم «الامتداد» و «الشكل» الماديين، وذلك في مقابل أمور وصفية تدرك من خلال حركة الحواس الخارجية تدعى ب- «الكيفيات الثانوية» كاللون والطعم والرائحة.. أما الفيلسوف الألماني «كانت» (1724-1804) فقد نسب إلى الذهن البشري مجموعة من المفاهيم الإدراكية كمفهوم «الزمان» و«المكان». وكان يسميها بالأمور المتقدمة على التجربة ما (قبل التجربة). وكان يعدّ فهم الإنسان ووعيه لمثل هذه القضايا خاصة ذاتية وفطرية للذهن الإنساني.

2- قد يفرق البعض بين مفهومي: «الايستومولوجيا» و «نظرية المعرفة».. وللوقوف على سياق هذا الترادف والفرق، وتبيان أسبابه، يراجع كتاب المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، للدكتور جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، 1982م: ج 1، ص

33.

لا يمكن أن يكون دون البحث الأنطولوجي (= نظرية الوجود)، وجراء هذا التأكيد عرض لأبحاث العلم في إطار هيكلية منطقيّة؛ حيث بدأ البحث أولاً بالوجود الذهني وحقيقته وثانياً بالعلم [والذي هو وجود خارجي]، وثالثاً: بالتفريق بين العلم والوجود الذهني، وخلص رابعاً إلى طرح محاولة لتحصيل معيار لاقتناص الواقع وكشفه(1).. فبعد أن حلّل معنى العلم (=الكشف والإراءة) وأثبت وجوده، وأنّ العلم فعلية محضنة منزهة عن أي قوة واستعداد، أثبت أنّ العلم من سنخ الوجود لا الماهية، وأثبت أيضاً أنّ العلم مجرد لا مادي ولا مجال لأي نوع من أنواع التغير أو التحوّل فيه [الأعم من الدفعي أو التدريجي، بالطبع أو بالقسر، بصورة تكاملية أو تنازلية أو بمستوى واحد]، وهذا لا يعني عدم إمكانية تكامل العالم، بل العالم في تكامل، دائم، إلا أن الصورة العلمية لا مجال لزيادتها أو نقصانها.

3- تقديمه لبرهان الصديقين بثوب جديد:

كان لاحتكاك الإسلام بالحضارات الأخرى، وتلاقحه (وتفاعله) الخلاق معها فكرياً وثقافياً، أن نشأت حركات وتيارات فكرية جديدة على واقع وعالم الإسلام والمسلمين، وكانت تلك التيارات تطرح إشكالات فكرية مستجدة ومستحدثة مناقضة لعقائد المسلمين خاصة على مستوى وجود الخالق ومعنى الحياة وهدف الوجود، الأمر الذي دفع علماء المسلمين للبحث الكلامي والفلسفي، ومحاولة الإجابة على تلك الإثارات (والاستشكالات) الفكرية، فأبدعوا كثيراً من المفاهيم والأفكار الحكيمة والبراهين الفلسفية على هذا الصعيد، فكان -على سبيل المثال- برهان الصديقين، وهو بالمناسبة من أهم البراهين التي اكتشفها هؤلاء الحكماء المسلمون لإثبات واجب الوجود جلّ وعلا.. وقد مرّ هذا البرهان بتطورات عديدة، حيث طرح في الفلسفة المشائية من أيام ابن سينا بيان خاص، كما طرح أيضاً هذا البرهان في كلمات تلاميذه والمأنوسين بفلسفته ومنهم بهمنيار ونصير الدين الطوسي، وبقية طلاب هذا الحقل

ص: 98

1- العسر ميثاق . إسهامات السيد الطباطبائي الفلسفية . موقع مركز إجابات للبحوث والدراسات الدينية. الرابط : <http://ajabaat.com>

التخصصي بيان آخر(1).. وهكذا توالى البيانات بالنضج حتى وصلت النوبة إلى الحكيم صدر المتألهين الشيرازي، الذي قام بطرحه وفقاً لمبانيه الخاصة. وعن طريق فلسفة هذا الحكيم حُلَّت الإشكاليات التي كان يعاني منها في إطار البيانات السالفة.. وبعد مرور هذا البرهان بتطورات تكاملية طويلة القرون الأربعة الماضية، انتهى المطاف به أخيراً إلى حقبة الفيلسوف الطباطبائي، فقد جاء تقرير هذا البرهان في مجموع آثاره المختلفة، بإبداع مميّز لم يعتمد على أي مقدمة من المقدمات الفلسفية، بمعنى أن مسألة إثبات واجب الوجود أضحت - عن طريق هذا البرهان - أول مسألة فلسفية، ولم تعد هناك حاجة لافتراض مجموعة من المقدمات نظير أصالة الوجود، والتشكيك في الوجود، وبساطة الوجود، والمساوغة بين الوجود والشيئية.

وفي سياق التعريف بالدور النوعي الحيوي الكبير للطباطبائي في نقد الفلسفة الغربية (كما تجلّى في كتاب أصول الفلسفة الذي ألمحنا إلى أهميته سابقاً)، يشير الباحث الفلسفي

«مازن المطوري» إلى أنّ العلامة الطباطبائي تواصل مع الفلسفة الغربية في أكثر من موقع، وسبيل فكري، حيث لم يقتصر على فلسفته النقدية للغرب في مقالات كتابه أصول الفلسفة، وإنما سبقته ورافقته حلقات ومحطات التقى فيها الطباطبائي مع الفكر الغربي ورجاله وسلوكه وأنظمة حضارته محاوراً وناقداً، خاصة في سلسلة حواراته ولقاءاته مع المستشرق الفرنسي هنري كوربان (1903-1978)م، والتي أثمرت كتاباً بعنوان (الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان)(2). ففي هذا الكتاب التقى الشرق مع الغرب لقاءً فكرياً حوارياً(3).. ويوثق المطوري هنا أهم الإشارات التي انطوى عليها حديث الطباطبائي في هذا الكتاب حيث أنه وفي معرض جوابه لسؤال كوربان عن «سبب توقف الاهتمام الغربي بشأن البحث الفلسفي الإسلامي مع ابن رشد» حلل الطباطبائي نظام الاستشراق الفكري، مستغلاً الفرصة للإشارة (مبكراً)، إلى جملة العوامل والدوافع المتحكمة في بنيته كالسلطة والتفوق والنزوع إلى إلغاء

ص: 99

1- المصدر السابق نفسه.

2- منازل الفلسفة الغربية في فكر الطباطبائي.. نقد المنهج والأصول. مصدر سابق.

3- انظر: الشيعة نص الحوار مع المستشرق كوربان محمد حسين الطباطبائي، نقله إلى العربية جواد علي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى 1416هـ-.

العوامل والثقافات الأخرى تحت ذريعة العالمية والطباطبائي في هذا التحليل سبق الباحثين المعاصرين كإدوارد سعيد (1935-2003م) وغيره، الذين توفروا على تحليل بنية الاستشراق وتجليه دوافعه التي يغطيها بستر البحث المعرفي (1).

كما تطرق السيد الطباطبائي للبحث الفلسفي النقدي في سفره التفسيري الإبداعي الكبير «الميزان في تفسير القرآن» حيث تحدّث عن عن كثير من المطالب والمباحث الفلسفية المعمقة يمكن أن تشكل بمجموعها «بنية» أو «هيكلية» فلسفية إسلامية متكاملة محكمة جاءت في سياق نقد الفلسفة والفكر الفلسفي الغربي.

ولكن أبرز ما حققه هنا هو تناوله المسألة مهمة وحيوية هي «الإدراكات الاعتبارية (كجزء من نظرية المعرفة المختلف عليها وفيها مع الفلسفة الغربية)، حيث نرى وجود تماسك وصلابة معرفية وواقعية عقلية في معالجته. لها. فجوهر مشكلة المعرفة الإنسانية يبدأ من هنا، من تشخيص هذه المشكلة أولاً، مروراً بحقيقة العلم، وكيفية تشكله أو ما يسمى بظهور الكثرة في الإدراك، وانتهاءً بالألوان المختلفة للإدراك والتي منه الإدراكات الاعتبارية التي لاحظها الطباطبائي، وحلّل ضوابطها وخصائصها. ويشير السيد الطباطبائي (قدس سره) في كتابه الميزان (2)، إلى أن خاصية العلم الأولى هي الكشف والحكاية عن الواقع بمقدار ما يتعلق به، فإذا: «حدود المعرفة هي حدود التعلق». لكن العلم بالواقع بحقيقة الكلمة لا يتحقق إلا بالإحاطة بجميع أجزائه من الأسباب والزمان والمكان وما يرتبط به وهذا يعني الإحاطة بجميع أجزاء الوجود وبالصانع، وهو أمر يفوق قدرة الإنسان. فالإنسان يقف مبهوراً أمام عظمة الوجود ولا يملك من العلم به إلا مقدار ما يتعلق به إدراكه من أطرافه بل وأطراف أطرافه، ليفيد به مسيرة حياته إنها المحدودية أمام المطلق (3).. هكذا يرى السيد الطباطبائي (قدس سره)

ص: 100

-
- 1- سعيد، إدوارد. «الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق». ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة: 2002 م
 - 2- الطباطبائي، محمد حسين. «الميزان في تفسير القرآن» الجزء 6، الصفحة: 200. الطبعة الأولى المحققة، مؤسسة الأعلمي، بيروت عام 1997م.
 - 3- جابر آل صفا. «نظرية المعرفة، والإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي». طبعة دار الهادي، بيروت لعام 2001، ص: 103

مشكلة المعرفة) التي يفترق في تقييمها بنويماً مع كثير من اتجاهات الفلسفة الغربية وتياراتها، فيقيمها على العقل وبديهيته من دون الإحجام عن المذهب التجريب ومكتشفاته (في الجوهر من خلال ثنائية (الإنسان، الوجود) .. ومن هنا تتحول المعرفة إلى سعي دؤوب لا ينتهي للإحاطة بالوجود المتعالي الذي لا يحيط به شيء، « وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ » (البقرة: 216).

إن القضية الأبرز هنا - إذا - هي إثبات أصل العلم كنقطة بدء لا غنى عنها، بل حيوية في نظرية المعرفة وهي تعني - كما يراها الطباطبائي في افتراق بائن، واختلاف جذري معياري لا لبس فيه عن معايير وأصول الفلسفة الغربية - أن هناك وجوداً وواقعاً خارج الذات تتلمسه من خلال الفعل والانفعال به.. وأن العلم في حقيقته مجرد من المادة، وهو من حيث كونه صور علمية فعلية لا قوة فيها (1).. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه لا إثنية في العلم من خلال ثنائية العاقل والمعقول بل أحدهما عين الآخر. وذلك لأن العلم بالشيء يرجع إلى حصول المعلوم بصورته العلمية ووجوده بنفسه عند العالم. وبالتالي فالعلم هو عين المعلوم بالذات.

ويؤكد الطباطبائي (2) على أن المعرفة الحسية - على أهميتها - غير كافية لإثبات قضية الإدراك الحقيقي وحقيقة العلم بالأشياء، لأن المعيار لتمييز الخطأ من الصواب ليس التجربة والحس مهما تكررت بل القياس

(والمعيار) العقلي، وإلا لزم التسلسل ما أن الكلية والعموم الضروريتين لتقنين العلوم لا يمكن استفادتها من التجربة نفسها، بل بواسطة العقل الذي هو مبدأ هذه التصنيفات والأحكام، وعلى هذا فالتحويل هو على الحس والعقل معاً، وبالأخص منه العقل وبديهيته الأولى.. فكل تصديقاتنا - سواء أكانت بديهية أو نظرية - تحتاج في اكتمالها إلى القضية البديهية الأولى وأولى الأوائل «عدم اجتماع وارتفاع لنقيضين» أو الإيجاب والسلب، فإن الشك فيها لو فرض فإنه لا يجمع بطلان نفسه وهو مفروض». وبعبارة أخرى فإن الشك هو سلب اليقين، وهو معنى البطلان المفروض، فلو أخذنا به في البديهية الأولى لجامع

ص: 101

1- تفسير الميزان، ج 1، ص: 115-120. مصدر سابق.

2- تفسير الميزان، ج 1، ص: 47-48. مصدر سابق.

اليقين لإمكان اجتماع السلب والإيجاب، فلا يجتمع الشك المفروض مع بطلان نفسه. وهذه البديهية الأولى هي الأساس المتيقن الذي ينظر السيد الطباطبائي لكل التصديقات العلمية النظرية والعملية، «فما من موقف علمي ولا واقعة علمية إلا ومَعُول الإنسان فيه على العلم، حتى أنه إنما يشخص شكه بعلمه أنه شك، وكذا ظنه أو وهمه وجهله بما يعلم أنه ظن أو وهم أو جهل» (1).

كما بحث الطباطبائي في تفسيره الميزان» في القضية البديهية الأساسية الأولى، وهي

«العلّة»، وكان يرى أن البراهين العقلية ناهضة على أن استقلال المعلول وكلّ شأن من شؤونه - إنما هو بالعلّة، وأنّ كلّ ما له من كمال فهو من أطلال وجود علته، فلو كان للحسن والجمال حقيقة في الوجود فكماله واستقلاله للواجب تعالى لأنّه العلة التي تنتهي إليها جميع العلل، والثناء والحمد هو إظهار موجود ما بوجوده كمال موجود آخر وهو لا محالة علته، وإذا كان كلّ كمال لا محالة علته، وإذا كان كلّ كمال ينتهي إليه تعالى فحقيقة كلّ ثناء وحمد تعود وتنتهي إليه تعالى، فالحمد لله ربّ العالمين (2).

ويؤكد الطباطبائي على أن هذه النسبة الوجودية إنما تنشأ عن نسبة المعلول إلى علته التامة البسيطة أو المركبة من أمور كثيرة كالعلل الأربع والشرائط والمعدات. وأما إذا نسب المعلول المذكور إلى بعض أجزاء العلة أو إلى شيء آخر لو فرض، كانت النسبة نسبة الإمكان بالضرورة، بداهة أنّه لو كانت بالضرورة كانت العلة التامة وجودها مستغنى عنه وهي علة تامة.. ففي عالمنا الطبيعي نظامان نظام الضرورة ونظام الإمكان، فنظام الضرورة منبسط على العلل التامة ومعلولاتها، ولا يوجد بين أجزاء هذا النظام أمر إمكاني البتة، لا ذات ولا فعل ذات، ونظام الإمكان منبسط على المادّة والصور التي في قوّة المادّة التلبس بها والآثار التي يمكنها أن تقبلها، فإذا فرضت فعلا من أفعال الإنسان الاختيارية ونسبتها إلى تمام علته، وهي الإنسان والعلم والإرادة ووجود المادّة القابلة وتحقق الشرائط المكانية والزمانية وارتفاع الموانع وبالجملة كلّ ما يحتاج إليه الفعل في وجوده كان الفعل واجبا ضرورياً،

ص: 102

1- تفسير الميزان، ج 1، ص: 49. مصدر سابق.

2- تفسير الميزان. ج: 1، ص: 24. مصدر سابق.

وإذا نسب إلى الإنسان فقط، ومن المعلوم أنه جزء من أجزاء العلة التامة كانت النسبة

بالإمكان(1).

.. وفي هذا السياق ينتقد السيد الطباطبائي الماديين من فلاسفة العصر الحاضر، ممن يعتقدون بشمول الجبر لنظام الطبيعة، وينكرون الاختيار، مؤكداً على بطلان دعواهم وتفكيرهم قائلاً «بل الحق أن الحوادث بالنسبة إلى عللها التامة واجبة الوجود بالنسبة إلى موادها وأجزاء عللها ممكنة الوجود، وهذا هو الملاك في أعمال الإنسان وأفعاله، فبناؤه في جميع مواقف عمله على أساس الرجاء والتربية والتعليم ونحو ذلك، ولا معنى لابتناء الواجبات والضروريات على التربية والتعليم، ولا الركون إلى الرجاء فيها وهو ظاهر»(2).

وعندما تختلف الرؤى الكونية، ما بين رؤية كونية توحيدية تقوم بجوهر وعلّة وجودية أولى، مبدأ الوجود واجب الوجود، وبين نظرية ورؤية كونية تقوم على معيار وضعي بشري ينظر للعلم كمقدس من الطبيعي أن تختلف المفردات الاعتبارية والتحويلات الجارية والقيم والمعايير المبتغاة القائمة.. فمثلاً قضية الحرية، التي هي من أهم القضايا في الوعي المعرفي الغربي، يشير الطباطبائي في تفسيره «الميزان» إليها، (طبعاً على خلفية التطبيقات الاجتماعية لنظريته في الإدراكات الاعتبارية للمجتمع) على أساس أن معناها جلي وواضح في أذهان البشر، وهي أمنيتهم منذ قديم التاريخ، إلا أن تداول هذا المصطلح والشعار حديث الولادة منذ قرون معدودة إبان النهضة الأوروبية. فالإنسان كائن حي ذو شعور وإرادة تبعثه على العمل والفعل، وقد جعل تكويناً مختاراً فلا يملك إلا أن يكون كذلك، أي أنه مضطر للاختيار، لكنه أمام كل حدث يواجهه مطلق بحسب هذه الفطرة والطبيعة في أن يفعل أو أن يترك. وهذه هي الحركة التكوينية عند الإنسان التي لا مجال لإبطالها، لأن انتفاءها يعني

ص: 103

1- الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص: 108. م. س.

2- الطباطبائي، محمد حسين الميزان في تفسير القرآن الجزء 1، ص: 105-110 الطبعة الأولى المحققة، مؤسسة الأعلمي بيروت عام 1997م.

انتفاء إنسانيته(1). وهذه الحرية التكوينية تطرح أمام الإنسان نوعاً آخر من الحرية على صلة وثيقة بحياته الاجتماعية هي الحرية التشريعية أو الاجتماعية. وهنا لا بد من التمييز بين موقفين أمام الإنسان:

الموقف الأول: تجاه العلل والأسباب التكوينية الكامنة في الطبيعة الإنسانية فلا يملك الإنسان أمامها أية حرية، بل هي - كما يؤكد السيد الطباطبائي - تملكه وتحيط به من جميع الجهات وتقلبه ظهراً لبطن وهي التي بإنشائها ونفوذ أمرها فعلت بالإنسان ما فعلت فأظهرته على ما يحبه ويرد ما يكرهه، بل كما أريد لا كما أراد. إن أعمال الإنسان الإرادية والاجتماعية تخضع في حدود إمكاناتها لهذه الأسباب والعلل، فليس كل ما يريده الإنسان أو يأباه يتمكن من تحقيقه أو منع وقوعه. فهذه الأسباب التكوينية تثير فيه الحاجة إلى الغذاء والمواد والماء وسائر حاجاته المادية الأخرى. غير أنها تؤثر أيضاً في حياته القانونية والتشريعية حينما توجب التشريعات التي تكفل له هذه الحاجات والمصالح التي لا يمكن إهمالها.

الموقف الثاني: هو تجاه أفراد نوعه، حيث القاعدة الأساسية التي نطق بها القرآن الكريم «وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: 64). فالإنسان حرّ أمام الآخرين، فيملك نفسه وأفعاله، حيث الحرية هنا موهبة الطبيعة التي خلقها الله تعالى. لكن الحاجة إلى الاجتماع الإنساني تقيّد هذه الحرية من ناحيتين، أولاًهما، احترام حرية الآخرين لأن لهم بدورهم، حقوقاً، ف-«كل حق يقابله واجب»، وثانيتهما، ما تتطلبه الحياة الاجتماعية من أنظمة وقوانين عامة تهدف إلى الحفاظ على مصالح المجموع، وتدفع بالأوضاع نحو التقدم الاجتماعي.

والدين - كما يؤكد الطباطبائي - يرى مملوكية الإنسان المطلقة لله تعالى، فهو لا يملك ابتداءً أية حرية في قبالة بل هذه العبودية هي التي تعطيه الحرية أمام ما سواه من الناس كما في قوله تعالى: «أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: 64). أي أنّ مالكيته المطلقة تسلب أي

ص: 104

1- الميزان في تفسير القرآن مصدر سابق، ج 1، ص: 116.

حرية متوهمة للإنسان بالنسبة إلى ربه، كما أنها هي تعطيه الحرية بالقياس إلى سائر بني نوعه.. فالإنسان إنما هو حرّ بالقياس إلى أبناء نوعه فيما يقترحونه لهوى من أنفسهم، وأما بالنسبة إلى ما تقتضيه مصالحه الملزمة، وخاصة المصالح الاجتماعية العامة-على ما تهديه إليها وإلى مقتضياتها العلل والأسباب - فلا حرية له البتة(1).

وبالانتقال إلى موضوع آخر مهم تناوله السيد الطباطبائي في تفسيره القيم «الميزان، نجد استدلاله (وبحثه) الفلسفي حول طبيعة وأصل النظرية الأخلاقية التي أخذت نقاشاً مهماً في فلسفة الغرب، إذ يعتبرها ذات علاقة بنائية بنيوية مع إدراك العقل الإنساني لمفردات الحسن والقبح، فالعدل حسن والظلم قبح، والجود والكرم حسن والقبح والبخل «ومسك اليد» قبح.... وهكذا. ومعنى الحسن فيها أنه ينبغي فعلها والالتزام بها، ومعنى القبح أنه ينبغي أن لا تفعل فالمنظور في هذه المفردات هو مقام العمل عند الإنسان وحركته في الأشياء والأفعال. ولأن العقل يدرك هذا الحسن والقبح في مقام الحركة والعمل سمي ب-

(العقل العملي) لتمييز هذا النوع من الإدراك ومتعلقاته من النوع الآخر الذي ينظر فيه إلى نفس الإدراك والمعرفة أي (ما ينبغي أن يعلم)، ويسمى ب- (العقل النظري). وغاية هذا الإدراك عند السيد الطباطبائي هو اقتناء الكمال وحياسة مزايا الحياة(2). فكلما حصل الإنسان على المحاسن وتنزه عن القبائح، ترقى في سلم الكمال أكثر، وتمكن من تملك أسباب القوة والقدرة والإحساس بالعناصر الحية في هذا الوجود وخصائصها وأدوارها والاستفادة منها. ولذا لا قيمة لهذه الإدراكات إلا بالعمل.

بما يعني حسب الطباطبائي، وعلى تقيض في المبدأ من الفلسفة الأخلاقية الغربية التي تنتهج الأخلاقية الوضعية النسبية الفردية كمبدأ ومنتهى، أنّ المعيار الأخلاقي يؤول إلى معيار فطري ثابت ومُطلق بطبيعته، ويرفض النسبية التي نادى بها كما قلنا- مختلف النظريات الأخلاقية الحديثة التي نشأت في الغرب(3). وأما اعتبارية

ص: 105

1- تفسير الميزان، مصدر سابق، ج 10، ص: 370-372

2- الميزان في تفسير القرآن مصدر سابق، ج: 2، ص: 115.

3- تفسير الميزان م. س، ج: 2، ص: 115

الأخلاق فإنما هي لجهة «إعتبارية الإدراك فيها»، حيث يتعلق بالنسبة الوجوبية أو التحريمية أو الأمر والنهي.. والتي هي من الاعتبارات العامة(1). وهذا الثبات في الأخلاق وآدابها وفضائلها، يقتضي ثباتاً أو ينتج ثباتاً في القيم لا يبطله أي اختلاف حوله في المجتمعات.. فالمعيار الأخلاقي يحاكي أفاض وغايات المجتمع بحسب خصوصياته الاجتماعية والثقافية والطبيعية، وهو ما يترك تأثيره على الباطن والشعر لينقلها من حال إلى حال، محاولاً تبديل الصورة الشعورية ليتبدل معها عنوان الحسن والقبح، وبالتالي نوع الإدراك.. لكن الحسن والقبح يبقى المعيار الأخلاقي على كل حال، ويكتسب صوابيته في مدى موافقته- وهنا نقطة الافتراق عن النظرية الأخلاقية الغربية- للإلهامات الفطرية التي تعطي معنى الثبات(2).. وشرط حصول هذه الأخلاق (بما هي ملكات نفسانية راسخة) هو العمل المتكرر والتدرب والتمرن عليها، وذلك بتكرار النسبة الاعتبارية في انطباقها على العمل الإرادي(3).

وأما فلسفة الطباطبائي فيما أورده في تفسيره «الميزان» حول المرأة، فيبدأ بطرح رؤية وواقع المرأة لدى الشعوب والحضارات والأمم الأخرى، ويقارن بينها وبين واقعها في الإسلام..

ويسجل الطباطبائي وقائع وجملاً من أحوال المرأة في المجتمع الإنساني من أدواره المختلفة قبل الإسلام وزمن ظهوره.. ويستنتج من جميع ذلك :

أولاً- أنهم كانوا يرونها إنساناً في أفق الحيوان العجم، أو إنساناً ضعيف الإنسانية منحطاً لا يؤمن شرّه وفساده لو أطلق من قيد التبعية، واكتسب الحرية في حياته، والنظر الأول أنسب لسيرة الأمم الوحشية والثاني لغيرهم.

وثانياً- أنهم كانوا يرون في وزنها الاجتماعي أنها خارجة من هيكل المجتمع المركب غير داخله فيه، وإنما هي من شرائطه التي لا غناء عنها كالمسكن لا غناء

ص: 106

1- الميزان المصدر نفسه.

2- تفسير الميزان م. س، ج: 1، ص: 257.

3- المصدر السابق، ج 1، ص: 258

عن الالتجاء إليه، أو أنها كالأسير المسترق الذي هو من توابع المجتمع الغالب ينتفع من عمله ولا يؤمن كيده على اختلاف المسلكين.

وثالثاً- أنهم كانوا يرون حرمانها في عامة الحقوق التي أمكن انتفاعها منها إلا بمقدار يرجع انتفاعها إلى انتفاع الرجال القيمين بأمرها.

ورابعاً- أن أساس معاملتهم معها - فيما عاملوا - هو غلبة القوي على الضعيف.. وبعبارة أخرى قريحة الاستخدام..

هذا في الأمم غير المتعدنية، وأما الأمم المتعدنية فيضاف عندهم إلى ذلك ما كانوا يعتقدونه في أمرها أنها إنسان ضعيف الخلقة لا تقدر على الاستقلال بأمرها، ولا يؤمن شرّها، وربما اختلط الأمر اختلاطاً باختلاف الأمم والأجيال.

وينطلق الطباطبائي في معالجة هذا الموضوع من قاعدة فكرية «أخلاقية-اجتماعية» رصينة، وهي أن مجمل تشريعات الإسلام حول المرأة - وعموم الاجتماع وما يتصل به من وظائف وتكاليف اعتبارية متفرعة - تقوم على خصوصية البنية الإنسانية لديها، كجوهر ذاتي، وهي التي هدّت الإنسان إلى هذا الاجتماع النوعي الذي لا يكاد يوجد النوع خالياً عنه في زمان وإن أمكن أن يعرض لهذا الاجتماع المستند إلى اقتضاء الطبيعة ما يخرج عن مجرى الصحة إلى مجرى الفساد، كما يمكن أن يعرض للبدن الطبيعي ما يخرج عن تمامه الطبيعي إلى نقص الخلقة، أو عن صحته الطبيعية إلى السقم والعاهة.. ويؤكد الطباطبائي على أن التعاليم والأحكام ومنظومة الحقوق المتعلقة بالمرأة هي تعاليم وحقوق فطرية، كما جاء في قوله تعالى: (الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) (طه:50).. (الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) (الأعلى: 3). (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) (الشمس: 8)، إلى غير ذلك من آيات القدر.. والاجتماع بجميع شؤونه وجهاته سواء كان اجتماعاً فاضلاً أم اجتماعاً فاسداً ينتهي بالآخرة إلى الطبيعة، وإن اختلف القسمان من حيث إن الاجتماع الفاسد يصادف في طريق الانتهاء ما يفسده في آثاره، بخلاف الاجتماع الفاضل.. فهذه

حقيقة، وقد أشار إليها تصريحاً أو تلويحاً الباحثون عن هذه المباحث، وقد سبقهم إلى بيانه الكتاب الإلهي فبيّنه بأبداع البيان(1).. فالأشياء- ومن حملتها الإنسان-إنما تهتدي في وجودها وحياتها إلى ما خلقت له وجهزت بما يكفيه ويصلح له من الخلق، والحياء القيمة بسعادة الإنسان هي التي تنطبق أعمالها على الخلق والفطرة انطباقاً تاماً، وتنتهي وظائفها وتكاليفها إلى الطبيعة انتهاءً صحيحاً، وهذا هو الذي يشير إليه قوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)(الروم : 30).

وبالنظر للاختلاف الطبيعي في الخلق، فرق الإسلام بينهما(ين الرجل والمرأة) في الوظائف والتكاليف العامة الاجتماعية التي يرتبط قوامها بجوهر الخلق والطبيعة الذاتية.. وهذا الاختلاف هو كمال التساوي، فالتساوي بين الأفراد والطبقات إنما هو في نيل كل ذي حق خصوص حقه من غير أن يزاحم حقَّ حقاً، أو يهمل أو يبطل حق بغيماً أو تحكماً ونحو ذلك، وهذا هو الذي يشير إليه قوله تعالى: (...وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ..) (البقرة: 228).. فَإِنَّ الْآيَةَ تَصْرِّحُ بِالتَّسَاوِيِّ فِي عَيْنِ تَقْرِيرِ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَهُنَّ وَبَيْنَ الرِّجَالِ.

وينتقد الطباطبائي وضع المرأة في الفكر (والمجتمع) الغربي، مشيراً إلى أن الإسلام له التقدم الباهر في إطلاقها عن قيد الإسارة، وإعطائها الاستقلال في الإرادة والعمل، وأن أمم الغرب فيما صنعوا من أمرها إنما قلدوا الإسلام - وإن أساؤوا التقليد والمحاذاة - فإن سيرة الإسلام حلقة بارزة مؤثرة أتم التأثير في سلسلة السير الاجتماعية، وهي متوسطة متخللة، سطة متخللة، ومن المحال أن يتصل ذيل السلسلة بصدرها دونها.. وبالجملة فهؤلاء بنوا على المساواة التامة بين الرجل والمرأة في الحقوق في هذه الأزمنة بعد أن اجتهدوا في ذلك سنين مع ما في المرأة من التأخر الكمالي بالنسبة إلى الرجل كما سمعت إجماله.. والرأي العام عندهم تقريباً: أن تأخر المرأة في الكمال والفضيلة

ص: 108

1- المرأة بين الإسلام وسائر الأمم من وجهة نظر العلامة الطباطبائي».. الرابط : http://motaghin.com/Ar_default.asp?RP=M_Content.aspP1N=ContentIdP1V=5901R=2333163L=ArFT=False ص: 108

مستند إلى سوء التربية التي دامت عليها ومكثت قروناً لعلها تعادل عمر الدنيا مع تساوي طباعها طباع الرجل ... ويتوجه عليه : أنّ الاجتماع منذ أقدم عهود تكونه قضى على تأخرها عن الرجل في الجملة، ولو كان الطبعان متساويين لظهر خلافه ولو في بعض الأحيان ولتغيرت خلقة أعضائها الرئيسة وغيرها إلى مثل ما في الرجل.. ويؤيد ذلك أنّ المدينة الغربية مع غاية عنايتها في تقديم المرأة، ما قدرت بعد على إيجاد التساوي بينهما، ولم يزل الإحصاءات في جميع ما قدّم الإسلام فيه الرجل على المرأة كالولاية والقضاء والقتال تقدّم الرجال وتؤخر النساء(1).

فلسفة الطباطبائي النقدية من خلال كتابه أصول الفلسفة:

يمكن القول بأنّ المحطة الأهم والمعلم الأبرز على طريق نقد الفلسفة الغربية الذي

اتجهجه السيد الطباطبائي بصورة معيارية رصينة على خلفية شيوع المذهب المادي والاتجاهات التخريبية في إيران والمنطقة في وقتها، جاء بعد تأليفه لكتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» الذي وجّه من خلاله نقداً فلسفياً صارماً للطروحات الفلسفية والمذاهب الوضعية الغربية، مبيناً مغالطاتها المفاهيمية والعقلية، في منهجيتها وأساليب استدلالها معتمداً في ذلك كله على ميراث المذهب العقلي في المعرفة الذي يستند للمقولات التصورية والتصديقية الضرورية، ومبتعداً -خلافاً لقناعات ومعطيات أنصار مدرسة الحكمة المتعالية التي درسها بعمق عن أساليب وطرق الكشف الذوقي والشهودي ومصطلحات التصوف والعرفان والإشراق.. أي أن الطباطبائي وإن كان مدرسياً ينتمي للسلسلة الحكمة المتعالية - التي شيّد أركانها الفيلسوف صدر الدين -الشيرازي - إلا أنه في كتاباته الفلسفية (لاسيما أصول الفلسفة) جرى وفق الأسلوب المشائي، وذلك بالاعتماد على البرهان العقلي دون الاعتناء بالذوق والتصوف، وإدخال مصطلحات عالم العرفان ولذا قيل بحق الطباطبائي: «صدرائي المبني سينوي المشرب»(2).

ص: 109

1- تفسير الميزان، مصدر سابق ج: 2، ص: 261-277.

2- الكلبايكاني، علي الرباني. إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة». ترجمة الشيخ محمد شقير، الجزء: 1، ص: 61، دار زين العابدين

2011م

لقد كان لالتزام العلامة الطباطبائي بمعايير المذهب العقلي القائم على بديهيات وتصورات تصديقية أولى دوره الهام في نقد بنى الفلسفة الغربية التي حاولت مختلف تياراتها وأجناسها الفكرية استثمار تطورات العلم التجريبي (المرتكز على المذهب الحسي التجريبي لتوجيه ضربة قاضية للميتافيزيقيا والتفكير الديني وعموم التفكير اللاهوتي الذي- كان في نظر تلك الفلسفات - مجرد خرافات وأساطير وأضغاث أحلام..

لقد انقسم الفلاسفة الغربيون (في هذا المجال) إلى صنفين أو فئتين، الأولى كانت تعتقد بأصالة العقل في المستوى الروحي، وامتلاكه القدرة على إدراك مفاهيم الكون وحقائق الوجود ذاتياً وجوهرياً دون الحاجة إلى اعتماد قضايا الحس وقوانين المادة.

ويأتي كل من الفيلسوفين («ديكارت» و«كانت»)(1) على رأس المنتمين لهذه الفئة. أما الفئة الثانية(2) فكانت تقول بأن الإنسان خلق وليس في ذهنه شيء يذكر، بل إن صفحة ذهنه بيضاء لم تُخط فيها كلمة واحدة أي أن الإدراك العقلي مادي بالذات. وقد قال بذلك الفيلسوف الانكليزي المعروف «جون لوك» (1632-1704) الذي قسم المعرفة إلى قسمين معرفة وجدانية وتأميلية (روحية)، ومعرفة حسية ناشئة من وقوع الحس على المعنى المعلوم(3). وكان يعتقد بأن الذهن البشري لا يستقبل إلا الإحساسات والإدراكات الحسية، أما مفاهيم «العلة» و«السببية» و«الجوهر»

ص: 110

1- كان الفيلسوف الفرنسي ديكارت (1596-1650) (صاحب مقولة: أنا أفكر إذا أنا موجود) يعتقد ب- أصالة العقل»، وانطلق ليبرر إيمانه الذاتي والعملي من خلال العقل، مؤكداً على ضرورة إدراك مفاهيم وجودية مثل مفهوم «الله» و«النفس»، باعتبار أنهما من الأمور المعنوية غير المادية، ومثل مفهوم «الامتداد» و«الشكل» الماديين، وذلك في مقابل أمور وصفية تدرك من خلال حركة الحواس الخارجية تدعى ب- «الكيفيات الثانوية» كاللون والطعم والرائحة.. أما الفيلسوف الألماني «كانت» (1724-1804) فقد نَسب إلى الذهن البشري مجموعة من المفاهيم الإدراكية كمفهوم «الزمان» و«المكان». وكان يسميها بالأمور المتقدمة على التجربة (ما قبل التجربة). وكان يعد فهم الإنسان ووعيه لمثل هذه القضايا خاصة ذاتية وفطرية للذهن الإنساني.

2- لم تتعمق زمنياً في متابعة توثيق أقوال الفلاسفة من ذوي الاتجاه الحسي أو النظرة المادية للعقل والإدراكات الحسية، فمثلاً كان الفيلسوف «أبيقور» يقول: «لا يوجد شيء في العقل إلا كان قبل ذلك متحققاً في الحس». وهذه الجملة نفسها رددتها من بعده، بقرون طويلة، الفيلسوف التجريبي «جون لوك».

3- كرم يوسف. «تاريخ الفلسفة الحديثة». ص: 147، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة مصر / القاهرة، طبعة عام 2012م. راجع أيضاً: درويش، صبحي. الفيلسوف والمفكر السياسي «جون لوك». رابطة أدباء الشام.. الرابط: <http://www.odabasham.net/show.php?sid=16724>

و«الأعراض» و«الأحوال» فلا يستقبلها الذهن من الخبرة، بل يتوصل إليها عن طريق

التركيب والدمج بين ما تلقاه من مدركات (1). واشتهر «جون لوك» (زعيم الحسيين) بعبارة المشهورة: «إذا سألك سائل: متى بدأت تفكر؟ فيجب أن تكون الإجابة: عندما بدأت أحس».

وقد عالج، بعد ذلك -بعض المفكرين المتخصصين- هذه المسألة من خلال البحوث والدراسات العلمية التجريبية التي أريد لها أن تصبغ الإدراك العقلي بالصبغة المادية البحتة من حيث المستويات الخاصة في الأحداث والمعادلات الفيزيائية الكيميائية والفيزيولوجية.

لقد عمد الطباطبائي إلى تقديم مقاربات ورؤى جدية عالجت زوايا متعددة (لم يسلط الضوء عليها سابقاً) ترتبط بمنهج العلم التجريبي، في أكثر من مقالة في أصول الفلسفة (2)، مشدداً على ضرورة الفصل والتمييز بين الفلسفة وباقي العلوم، ذلك أن الفلسفة تختلف عن العلوم منهجاً وموضوعاً وغاية، فهي تتخذ من الوجود بما هو موجود موضوعاً لها، أي الوجود بما له من صفة الإطلاق دون لحاظ خصوصية يتصف بها، بينما تتخذ العلوم دائرة أضيق في بحث الوجود، وتتمحور مسائلها في مواضيع محددة، متحيثة بحثيات خاصة.

إن الفلسفة في الإسلام قائمة على العقل، لا على التجربة (وإن كانت تستفيد من قضايا العلم المادي لانتزاع قضايا فلسفية)، لأن طبيعة الحكم الفلسفي مرتبطة بشروط البرهان العقلي وإدراكاته وتصورات الأولى، بالدرجة الأولى.

وهذا لا يعني مطلقاً عدم الأخذ بأسباب العلم المادي، وبمسلماته الحديثة، ولا يعني التنافر والتناوب بين الفلسفة والعلوم، أو وجود قطيعة (معرفية) بين الحكمة النظرية والعلوم المادية، كما لا يعني أيضاً التطابق بينهما. لأنّ المجالين مختلفان،

ص: 111

1- بيومي، أشرف الاتجاه النقدي في الفكر الفلسفي المعاصر». ص: 148، دار المعرفة الجامعية مصر / القاهرة طبعة: 2009م.

2- منازل الفلسفة الغربية ... مصدر سابق.

ولكل سياقاته ومعاييره وأدواته ومناخه النظري والعملي النموذجي الخاص به. مع العلم أن الاتجاهات المادية الغربية (التي استثمرت فيها فلسفة الغرب الوضعية) تجاوزت- كما يشير الطباطبائي ناعياً وناقداً - حدود العلم وضوابطه، فوعدت في خلط واشتباها، بمعنى أن لم تكن وفيه للعلاقة بين العلم والفلسفة ولم تراع حرمتها(1).

من هنا، معالجة مسألة الإدراك العقلي- في جوهره الفلسفي- ليست من شأن أو اختصاص تلك العلوم المادية فقط. لأن العلم المادي ينحصر نشاطه الفكري وأدائه العملي في نقطة مركزية واحدة معينة، وهي أنه يبحث- من خلال قوانينه الخاصة به، و مخابره وأساليبه التجريبية ووسائله العلمية المعيارية الحسية- في ماهية الأشياء كما هي في الواقع أي كما تظهر وتبدو في الواقع العياني التجريبي، وتظهر للإدراكات الخارجية مع دراسة آثارها ونتائجها الظاهرة والمضبوطة بواسطة الحواس المادية، وتجارب المختبرات لذلك لا يمكن أن تثبت أحداث الأجهزة المتعلقة بماهية التفكير والإدراك (وظواهرها المتنوعة) بالاستناد إلى ما تقدمه تلك العلوم من وسائل وأدوات وقوانين، على أساس أنها هي نفسها الإدراكات التي نحسها من تجاربنا في الواقع العام وإنما الحقيقة التي لا يرقى إليها شك ولا جدال هي أن هذه الأحداث والعمليات الفيزيائية والكيميائية والفيزيولوجية، ذات صلة بالإدراك وبالحياة السيكلوجية للإنسان، وهي تلعب دوراً فعالاً في هذا المضمرة.. بمعنى أن العلم (بما هو معادلات وقوانين ومعايير وقياسات ونظريات وتجارب ومختبرات تبحث في الجانب الحسي التجريبي) لا يثبت مادية الإدراكات العقلية، على أساس أن هناك فرقاً واضحاً بين كون الإدراك شيئاً تسبقه أو تقارنه عمليات تمهيدية في مستويات مادية، وبين كون الإدراك بالذات ظاهرة مادية وتنتاجاً للمادة في درجة خاصة من النمو والتطور والحركة بحسب ما جاء في شروحات الشهيد الصدر(2)، والتي استند فيها إلى طروحات العلامة الطباطبائي.

ص: 112

1- ينظر إلى المقالة الأولى من كتاب أصول الفلسفة. مصدر سابق.

2- الصدر، محمد باقر «فلسفتنا». ص : 323 ، مؤسسة دار التعارف للمطبوعات والنشر، لبنان بيروت، طبعة عام 1992م.

إضافة إلى أن النظرية الحسية التي استندت إليها الفلسفة الغربية في تفريراتها ومعاييرها، تخفق إخفاقاً ذريعاً في إرجاع جميع قضايا الإدراك الذهني البشري ومفاهيمه وبديهيته إلى المادة، لأن تلك المفاهيم هي مفاهيم «انتزاعية» أولية وثنائية، ينتزعها العقل البشري من خلال تأمله وملاحظته لحركة الواقع الكوني والإنساني، وعلى ضوء المعاني المحسوسة أيضاً.

في ضوء ذلك، كان تمييز الطباطبائي للمدرجات الحقيقية الاعتبارية، لأن الخلط بينهما في البحث الفلسفي يوجب الاضطراب في تصور المسائل الفلسفية فضلاً عن التصديق بها، وقد أدى هذا الخلط في علوم مختلفة إلى التباس وتباين.. ولذا اضطلع العلامة الراحل الطباطبائي بمهمة كشف النقاب عن جذور هذه المسألة، وتوصل (كما رأينا) إلى تفسير محدد للفرق بين هذين النوعين من الإدراكات، وأكد على أن البرهان لا يجري في الإدراكات الاعتبارية، وعلى هذا فهي خارجة عن البحث الفلسفي (1).

مراجع البحث:

بيومي، أشرف «الاتجاه النقدي في الفكر الفلسفي المعاصر». دار المعرفة الجامعية. مصر / القاهرة، طبعة: 2009م.

جابر آل صفا. «نظرية المعرفة، والإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي». طبعة دار الهادي، بيروت لعام 2001.

سعيد، إدوارد «الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق». ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة: 2002م.

الصدر، محمد باقر. «فلسفتنا». مؤسسة دار التعارف للمطبوعات والنشر، لبنان/بيروت، طبعة عام 1992م.

ص: 113

1- منازل الفلسفة الغربية في فكر الطباطبائي.. مصدر سابق

- صليبا، جميل. «المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية». دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- الطباطبائي، محمد حسين. «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي». دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، بيروت لعام 1988م.
- الطباطبائي، محمد حسين «الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان». نقله إلى العربية جواد علي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى 1416هـ-.
- الطباطبائي، محمد حسين «الميزان في تفسير القرآن». الطبعة الأولى المحققة، مؤسسة الأعلمي، بيروت عام 1997م.
- الكلبايكاني، علي الرباني. «إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة». ترجمة: الشيخ محمد شقير، دار زين العابدين 2011م.
- كرم، يوسف. «تاريخ الفلسفة الحديثة». مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة مصر / القاهرة، طبعة عام 2012م.
- المطوري، مازن «منازل الفلسفة الغربية في فكر الطباطبائي: نقد المنهج والأصول». مجلة الاستغراب العدد: 2، كانون أول لعام 2015م.

(1)

ضوء على مفهوم الهوية والتغريب

في المعجم الفلسفي تعرف الهوية بأنها حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره، وصراع الهوية يعكس دائرة الشعور بالانتماء ومعارضة الثقافة الغربية(2)

وقد تعني الغربة النزوح عن الوطن اما الاغتراب فله مداليل عديدة منها مثلا لدى اليونان حرمان الإنسان من حقه القانوني أو الطبيعي وتعني عند أفلاطون ابتعاد الإنسان عن عالمه الأصلي وهو عالم المثل فصار في عالم طارئ بدون إرادته بانتقاله الى الأرض(3).

ويراد ب- التغريب، في اللغة العربية، النفي والإبعاد عن البلد والتغريب: النَّفْيُ عن البلد... ومنه الحديثُ : أَنَّهُ أَمَرَ بِتَغْرِيبِ الزَّانِي، والتغريب: النفي عن البلد الذي وَقَعَتِ الجُنَايَةُ فِيهِ. يُقَالُ: أَغْرَبْتَهُ وَغَرَّبْتَهُ إِذَا نَحَيْتَهُ وَأَبْعَدْتَهُ... وَغَرَّبَهُ وَغَرَّبَ عَلَيْهِ: تَرَكَهُ بَعْدًا وَيَسْتَعْمَلُ عُلَمَاءُ اللُّغَةِ (الإغراب) و(التغريب) بمعنى واحد، وهو التنحية والإقصاء من الوطن، وإذا ما اقتصرنا على الدلالة المعجمية للتغريب، فلا بد من ربط هذا المعنى بالدلالة السياسية والإيديولوجية والحضارية للكلمة فالتغريب انتقال

ص: 115

1- قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية

2- متولي موسى الهوية الإسلامية في الغرب (المشكلة والحل) مجلة الرائد العدد: 201، 1419 1998-هـ

3- شلتاغ عبود الثقافة الإسلامية، بين التغريب والتأصيل، دار الهادي، ط1، 1422هـ- 2001، ص 25.

إجباري وابتعاد اضطراري، لا يملك الإنسان السلطة لردّه أو دفعه، بل يُفرض عليه فرضاً، ويسمي بعض الدارسين هذا النمط من الارتحال ب- غربة القهر والواقع أن دلالة التغريب تتغير بانتقالنا من الإطار اللغوي إلى الأطر الثقافية والسياسية والاجتماعية، وتشعب معانيه مع توالي الأيام، فالتغريب، كما ندرکه في الوقت الحاضر، ليس هو التغريب الذي كان يعرفه الجوهري أو ابن منظور(1).

وفي المجال الفلسفي في العصور الحديثة المصطلح يدل على التنصل من الدين فالاعتراب الديني عند هيجل هو اغتراب الإنسان عن ذاته وواقعه بشكل وهمي وهو الدين أو الإله وهكذا عند فيورباخ(2).

ويتخذ التغريب أشكالاً مختلفة، لعل أخطرهما (التغريب الثقافي)، لأنه إبدال ثقافي يبغي إخلال ثقافة أجنبية محلّ الثقافة المحلية الأصلية، مع ما يرافق ذلك من مظاهر التبدّل والتغيير، وعندما يتحدث الباحثون والمفكرون المسلمون عن التغريب، فإنهم يشيرون إلى واقع يومي مشاهد في الحياة المادية والاجتماعية والنفسية والثقافية والحضارية، واقع صنعته ظروف تاريخية عصبية، وتضافرت على نسج خيوطه عوامل كثيرة، وبالنظر إلى عمق ظاهرة التغريب في حياتنا الثقافية المعاصرة، فإننا نرى هؤلاء الباحثين يستعملون عدداً من المصطلحات للدلالة عليه نحو الاغتراب الثقافي و (الإلحاق الثقافي) و(الاستلاب الثقافي)، و(المسخ)، ... ومن المؤكد أن مصطلح (التغريب) بدلالته المعاصرة المعروفة، من نتاج الفكر الغربي، ويرتبط بالحركة الإمبريالية الأوروبية التي انطلقت في القرن التاسع عشر. يقول محمد مصطفى هدارة إن (اصطلاح التغريب) ليس من ابتكارنا في الشرق، ولكنه ظهر في المعجم السياسي الغربي باسم (Westernyation) وكانوا يعنون به نشر الحضارة الغربية في البلاد الآسيوية والإفريقية الواقعة تحت سيطرتهم عن طريق إزالة القوى المضادة التي تحفظ لهذه البلاد كيانها وشخصيتها وعاداتها وتقاليدها، وأهمها الدين واللغة، وفي زوال هذه القوى ضمان

ص: 116

1- د. فريد محمد أمعشوشو، التغريب.. مفهومٌ ما وواقعا، مجلة الوعي الإسلامي العدد 553 السنة 2011م، الكويت

<http://www.alwaei.com/site/index.php?CID=487>

2- شلتاغ عبود الثقافة الإسلامية، بين التغريب والتأصيل، ص 26

لاستمرار السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية حتى بعد إعلان استقلال هذه البلاد

وتحررها من نير الاستعمار الغربي ظاهرياً (1)، وهنا نلمس دور السياسة في استخدام الفكر وخطر ذلك على مصالح الشعوب.

ولا انفصام بين التغريب والاعتراب فهناك اتحاد في الجذر وتباعد في الدلالة كلما اتسعت مجالات الفكر ومن معاني الاعتراب أيضا هو التحول الى الآخر سواء أكان من الذات لتتغرب عنها كآخر أم انفصام الذات عن العالم أو المجتمع الذي تعيش فيه. والتغريب مصدر تغرب وهو مطاوعة الفعل غربة فتغرب ويكون بفعل فاعل وباستدراج مستدرج (2).

وربما قاد الاعتراب الى التغريب فعندما لا تكون الذات منسجمة مع واقعها النفسي أو الفلسفي أو الديني فهي مهياة للاعتراب والتغريب يطلق على حالات الانبهار والتعلق والإعجاب والتقليد والمحاكاة للثقافة الغربية والأخذ بالقيم والنظم الغربية (3).

التغريب بوصفه تحديا للهويات :

لا شك في أن الظروف السياسية والوقائع الاجتماعية التاريخية هي التي تقرّر مسيرة الحضارة، والفعل الثقافي فيها على الخصوص، إن كان في نهوضها، أو في جمودها، وحتى في اضمحلالها وزوالها، والعوامل التاريخية، والتاريخ يدلنا على أن ظروف نشوء الحضارة وازدهارها أو اضمحلالها متعلقة بعلاقتها مع بيئتها وموقعها ونشأتها، وطرق تعاملها مع ماضيها وحاضرها، وكيفية نظرتها إلى مستقبلها، مستمدة من روحيتها وإيمانها بعناصر الوعي لموقعها في العالم، ولبناء علاقاتها مع الآخرين وترسم مستقبلها مع الآخرين لتأمين مصالحها، باعتبارها مصالح مجتمعاتها، أو مصالح كل فرد فيها أو باعتبار مصالح المجتمع هي محصلة مصالح الأفراد، أو

ص: 117

1- د. فريد محمد أمعشوش، التغريب.. مفهوماً وواقعاً، مجلة الوعي الإسلامي، المصدر السابق.

2- شلتاغ عبود الثقافة الإسلامية، بين التغريب والتأصيل، ص 390

3- شلتاغ عبود الثقافة الإسلامية، بين التغريب والتأصيل، ص 31

باعتبار مصلحة المجتمع تتجاوز مصالح الأفراد(1).

ويعلل بعض الباحثين من أنّ الأسلوب المنظم الإيجابي الذي ينطوي عليه سلوك إنسان واحد يمكن أن يكون مؤثراً على آلاف البشر الآخرين سواء بشكل مباشر أم غير مباشر، فكيف إذا ارتبطت الحالة بمجتمع إسلامي كبير، من هنا نتفهم عدم غفلة الاتجاهات الأخرى المعادية وسعيها الدائب (كما تعترف بنفسها) في الكيد لإطفاء شعلة النور التي يأبى الله لها الانطفاء(2)

وعندما شعر الغرب بخطورة المد الإسلامي في القرن الراهن توجس خيفة، فأخذ يخطط بجد لتحجيمه والقضاء عليه من موقع القوة والغرور والتعالي، فصدرت 1989م نظرية نهاية التاريخ في أعقاب سقوط الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة(3)

وكانت تيارات الفكر العربي الإسلامي حتى نهاية الحرب العالمية الأولى هي بشكل عان تتمثل بتيار التجديد الديني والتيار الثقافي الذي يمزج بين الشرق والغرب كما عند الطهطاوي وخير الدين التونسي والتيار الثقافي الغربي لليسوعيين وتيار الجامعة الإسلامية للأفغاني والكواكبي وتيار الجامعة العربية(4).

والتيار المازج بين الشرق والغرب أراد الاقتباس من الغرب بالترجمة والتعريب وخلق الرأي العام وتبنيه بالصحافة ورفع مستوى الشعب بالتربية والتعليم وتبسيط اللغة العربية وتحريرها من السجع والزخرف والدعوة الى تعليم المرأة وتصحيح المناهج(5).

إن الغرب نفسه يطرح مفهوم تحدي الهوية الذي يتداخل وحضارته فقد وجد(ريشار كوك) و(كريس سميث) في كتابهما (انتحار الغرب) أن الغرب مهدد بالتلاشي والاندثار، ليس بموجب قوى خارجية تهدده، بل بموجب تقاعس الغربيين

ص: 118

1- مجلة الاستغراب المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد، 2، السنة 1437، 2-هـ-2016م، بيروت، ص 75.

2- محمد حسين الطباطبائي، الإسلام والأديان الأخرى، مجلة الاستغراب - العدد 3 - 2016م - بيروت ص 307.

3- ماجد الغرباوي، إشكالية التجديد، دار الهادي، ط 1421، 1-هـ-2001م، ص 48.

4- أنور الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب خلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين 1920-1940م، دار الاعتصام، ص 27.

5- أنور الجندي تاريخ الغزو الفكري والتغريب خلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين، ص 31.

عن نصره حضارتهم الملهمة والرسولة في نشر عقيدتها الليبرالية على صعيد العالم كله، ولا بد من تدارك الموقف، والعودة بالحضارة الغربية إلى مجدها التليد، ويحدد المؤلفان المرتكزات الأساسية للحضارة الغربية ومنها أهمية وعي الغرب لذاته، ولهويته فبالإضافة إلى الفردانية والليبرالية القائمة على الفرد والإحساس بهوية الجماعة، وهي صيغة الغرب، المركبة بسحر ساحر من أوروبا كهوية قومية إقليمية وأميركا كهوية حليفة، ولا بأس من جمع أستراليا ونيوزيلندا مع هذا الغرب الذي تقع عليه وحده، وبهذا الخليط، تقع مسؤولية تحضير العالم ورفعها، بالتبعية اللازمة، إلى المصاف الذي يقترب فيها من الغرب والحضارة الغربية، وإن أي بديل، باعتبارهما، «اللهوية الغربية هو إما شكل من أشكال الهوية التي تقسم الغرب وتقود إلى عالم كره وخطر، أو هي هوية ليست هوية جماعية مشتركة (1)».

وربما ترد إشكالية. إن هناك من تفزعهم عملية التجديد وبعدها حركة تمرد وشقاق على الأمة وهدفها الإطاحة بتراث الأمة وهويتها، لكنهم برأيهم هذا إنما يصدر عن فهم يقرن التجديد بالاعتراب الفكري والإيديولوجي وهو فهم ينطلق من تشبع بعض النخب بالقيم والمفاهيم الغربية وانبهارها بكل شيء وافد من أوروبا ودعوتها للتخلي عن الموروث وقطيعة الماضي وسلخ القيم والأفكار والتاريخ لاستبدالها بالقيم الوافدة من خارج الوطن (2).

إلا إن الانغلاق على الذات هي إشكالية تعم كلا الحضارتين فالتعالي والفوقية الذين ابتليت بهما الحضارة الغربية لا تسمح لها بالانفتاح على الحضارات المناوئة،

وعلينا نحن أيضا إن لا ننغلق على الذات إلى حد رفض كل ما لدى الغرب (3).

ص: 119

1- مجلة الاستغراب المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد 2 السنة 1437، 2 هـ-2016م، بيروت، ص 81. يصف بعضهم ملامح الثقافة الأوربية بالمركزية أو التمحور حول الذات والعدوانية أو الدموية ثم المكر والخداع والحقد واللادينية وأيضا الجنبه الاخلاقية انظر شلتاغ عبود الثقافة الإسلامية، بين التغريب والتأصيل، ص 50 - ص 73.

2- ماجد الغرباوي إشكالية التجديد، ص 6

3- ماجد الغرباوي، إشكالية التجديد، ص 51.

ومع وجود هذا التخوف فإن البعض يحاول ان يؤطره بعدد من القواعد أو الأفكار الراهنية التي تقسر النزوع الغربي ومحاولته إثبات هويته بانتزاع أو جذب هويات الحضارات الأخرى.

ولقد عرضت قيادة العالم والمسيرة الحضارية الإنسانية، الاحتمالات الممكنة النوعية العلاقة بين (الغرب والبقية) في ستة نماذج عقلية، يمكن أن تتلخص بما يلي(1):

الشمولية الغربية، وهو الرأي الذي يقول بأن الغرب يمثل الحداثة، وأن العالم سيصير "غريبا" لا محالة.

الاستعمار الإمبراطوري الليبرالي الذي عليه أن يصنع من العالم صورة عن الغرب ولو بالقوة.

العالم المبني على الطريقة الأميركية، بسلامه واقتصاده، وبمنطقه المعولم.

الغرب (القلعة) الذي عليه أن يحمي نفسه ويتخلى عن رسالته تجاه العالم.

العالم الكوزموبوليتاني الذي لا بد أن يحلّ في حضارته الواحدة الغالبة.

العمل على دفع إستراتيجية التعايش إلى الأمام بتشعباتها الأربعة: الاحترام المتبادل للحضارة، والقناعة التامة بالعيش المشترك، وتجديد المثل العليا الغربية، وجذب العالم إليها بدون قسر أو شعور بالتبعية.

في هذا النموذج الأخير، يمكن أن ينبنى العالم على التفاهم والتعاون وترسيخ الاستقرار، بتبادل المصالح دون استعلاء أو تبعية.

ومن مجالات التغريب المنهج وهو اخطر مجالات التغريب لاسيما في مناهج الدراسات الإنسانية ومحاولة فرض مناهج العلوم المرتبطة بدراسة الإنسان والعلوم المرتبطة بالطبيعة

، والتعليم وهو ما أدركته القوى التغريبية فاستثمرته ونظمت له المناهج

ص: 120

والأموال لصياغة عقلية الأمة وروحها صياغة تتخلى فيها عن مقوماتها الشخصية الأساسية في الدين والقومية والعادات واللغة وتتعلق بمقومات حضارية طارئة (1).

وبكلمة أخرى يقول المفكر الصدر ، علينا فهم الإسلام في نفسه لأجل أن يكون هذا قوّة بأيدينا في مقام ترويج الإسلام وإعلاء كلمته وتبليغ أحكامه والوقوف في وجه التيارات الكافرة التي تكتنف حياة المسلمين وتغزو عالم الإسلام من كلّ جهة وصوب (2) .

ولابد من القول ان ثنائية التغريب والهوية تبادلا الشد والجذب في اغلب الحضارات والمجتمعات، وربما تداخلا أو دخلا بصورة النسبية لأنهما يعتمدان أحيانا على فهم جغرافي أو اجتماعي أو سياسي فالشرق باتجاهه للغرب ربما مكننا من تحديد التغريب إلا ان القضية ستختلف عند الحديث عن نسبة الجنوب والشمال.

على كل حال فالمعنى يتضح هنا في وجود كيان قوي يحاول السيطرة على آخر فيه نوع من الضعف إذا فمسالة التغريب هي سياسية اما مسالة الهوية فهي إيديولوجية بشكل واضح.

منظومة الصدر الفكرية وتأسيس الهوية الفكرية الإسلامية:

أراد المفكر الصدر التحرك باتجاهين وهو النظر مرة الى الخارج ومرة الى الداخل ففي الأول نقد المذاهب الاجتماعية القائمة والمؤثرة في عالم اليوم وتحديد الرأسمالية والاشتراكية والماركسية مع التشديد على نقد الماركسية، والأمر الآخر صد المد الشيوعي الذي شهد صعودا في العراق في الخمسينيات من القرن الماضي وشكل تحديا فكريا مستفزا داخل البيئة الإسلامية فهو يقول (3):

إنني أنا الآن أشعر بألم شديد لأن العراق مهدد شيوعياً، لكن هل أني سوف

ص: 121

1- شلتاغ عبود الثقافة الإسلامية، بين التغريب والتأصيل، ص-8883.

2- محمّد باقر الصدر ، السيرة والمسيرة، دار العارف للمطبوعات، بيروت، ج 1 ص 295.

3- محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، تقديم زكي الميلاد، ص 41-43.

اشعر بنفس هذا الألم... بنفس هذه الدرجة لو ان هذا الخطر وجهه الى إيران بدلاً عن العراق... لو وجهه الى باكستان بدلاً عن العراق وإيران... لو وجهه الى بلد آخر لو من بلاد المسلمين الكبرى. بدلاً عن هذه البلاد هل سوف اشعر بنفس الألم أو لا أشعر بنفس الألم؟ أوجه السؤال الى نفسي حتى امتحن نفسي لأرى ان هذا الألم الذي أعيشه لأجل تغلغل الشيوعية في العراق هل هو المخبز سوف ينقطع عني؟ لمقام شخصي سوف يتهدم؟ لكيان سوف يضيع؟ لان مصالح الشخصية مرتبطة بالإسلام الى حد ما، فهل ان ألمي لأجل ان هذه المصالح الشخصية أصبحت في خطر؟ إذا كان هكذا... إذن فسوف يكون ألمي للشيوعية في العراق اشد من ألمي للشيوعية في إيران... أو اشد من ألمي للشيوعية في باكستان، وأما إذا كان ألمي لله تعالى، إذا كان ألمي لأنني أريد ان يعبد الله في الأرض... وأريد ان لا يخرج الناس من دين الله أفواجا. فحينئذ سوف ارتفع عن حدود العراق وإيران وباكستان. سوف أعيش لمصالح الإسلام. سوف أتفاعل مع الأخطار التي تهدد الإسلام بدرجة واحدة دون فرق بين العراق وإيران وباكستان وبين أرجاء العالم الإسلامي الأخرى.

وقد وضح الصدر مشروعه الفكري في كتابه اقتصادنا حيث تحدث بان ما يريده من الدراسات الإسلامية هو ان تكتمل في نهاية المطاف كما يقول (صورة ذهنية كاملة عن الإسلام بوصفه عقيدة حية في الأعماق ونظاما كاملا للحياة ومنهجاً خاصاً في التربية والتفكير (1)).

وعند الحديث عن خصائص فكر المفكر محمد باقر الصدر ينبغي بيان بنية مفاهيمية تتصل بالمفكر الصدر وتفسير المفهوم والمصطلح ثم المباشرة بتثبيت الأفكار التي تشكل أهم آراء الشهيد الأول وهي الأفكار اللاتقليدية والتي تعد دوائر خصبة يمكن للمفكرين تناولها أو تشكيلها وإعادة تكريرها أو تحليلها بطريقة مغايرة أو مركبة (2). كما انها تمثل الفريدة التي يتمتع بها مفكر ما لتفسر قوة حضوره في ساحته

ص: 122

1- محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، تقديم زكي الميلاد، ص 40

2- وهي أفكار بثت في كتبه وتناجه الفكري والفلسفي ومنها: غاية الفكر في علم الأصول وفدك في التاريخ. فلسفتنا، وهو كتاب يناقش المذاهب الفلسفية وخاصة الفلسفة الماركسية. -اقتصادنا، وهو كتاب يتحدث فيه عن الاقتصاد الإسلامي ويناقش فيه النظريات الاقتصادية مثل الرأسمالية -البنك اللاربوي في الإسلام. -المدرسة الإسلامية. -المعالم الجديدة للأصول. - الأسس المنطقية للاستقراء. -بحوث في شرح العروة الوثقى (أربعة أجزاء). -موجز أحكام الحج. -الفتاوى الواضحة. -دروس في علم الأصول (جزءان)، وهو كتاب يدرس كمنهج في علم الأصول في مرحلة السطوح. -بحث حول الولاية. -بحث حول المهدي، وهو مقدمة لموسوعة السيد الشهيد محمد صادق الصدر عن الإمام المهدي. - تعليق على رسالة بلغة الراغبين. -تعليق على منهاج الصالحين. -الإسلام يقود الحياة، وهو عبارة عن بعض المواضيع الإسلامية. -المدرسة القرآنية وهو عبارة عن محاضرات عن التفسير الموضوعي. -أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف.

الثقافية (الهوية) بالقياس الى ساحة أخرى (التغريب) والتي يعمد كل فيلسوف أو باحث أو حتى السياسي والعقائدي والأديب... الخ الى تصنيع نوع من التوازن الذي يحافظ به على وجوده وهويته التي لا- يريد لها ان تتلم، وهو ما يفعله مفكرو البيئات المختلفة، أو أصحاب منظومة حماية الأمم أو ما يفعله القادة والمنظرون على تحمل المسؤولية.

وفي الأسس المنطقية للاستقراء ذكر الصدر ان مرحلة الاستيراد في العالم الإسلامي من الغرب يجب ان تنتهي وان علينا ان نصدر إبداعنا الى الغرب (1).

بناء هوية المصطلح والمفهوم

وهو إجراء علمي فكري يستند الى إبراز الماهيات الثابتة في النسيج الإسلامي، وتلك الماهيات هي البنية المصطلحية والمفاهيمية التي تثبت النظريات والأفكار والمشاريع المختلفة التي تستند على الفكر الإسلامي.

إن العروج إلى المصطلح عند الشهيد الصدر الأول يشير إلى مجموعة من العلوم تناولها المصطلح أو تشكل المصطلح وفق تناوله لهذه العلوم ومن المصطلحات

ص: 123

1- محمد باقر الصدر المدرسة الإسلامية، تقديم زكي الميلاد، دار الكتاب المصري، القاهرة - بيروت، 2011م، ص 31.

المستخدمة في منظومة المفكر الصدر والتي شكلت احد أركان هويته المعرفية وهوية مشروعه الفكري(1) نجد:

المصطلح والمفهوم السياسي

المصطلح والمفهوم الأصولي والفقهية

المصطلح والمفهوم الفلسفي والفكري

المصطلح والمفهوم الاجتماعي

مصطلح التاريخ وفلسفة التاريخ والسنن التاريخية

مصطلحات ومفاهيم علم النفس

المصطلحات والمفاهيم الاقتصادية

مصطلحات فلسفة الدين

مصطلحات ومفاهيم علم الكلام الإسلامي

المصطلحات والمفاهيم العلمية

مصطلحات ومفاهيم الفكر المستقبلي

المصطلحات والمفاهيم الأخلاقية والتربوية والأخلاق التطبيقية.

المصطلحات والمفاهيم المنطقية.

الهوية التأسيسية للمفاهيم لدى الصدر:

في الوقت الذي توصف بأنها مفاهيم وأفكار ومصطلحات وفرضيات ونظريات

ص: 124

1- حول حياة الفيلسوف محمد باقر الصدر ينظر مقدمات كتبه الفكرية وأيضاً د. حسن عيسى الحكيم، السيد محمد باقر الصدر بين فلسفة الفكر وأصالة المعرفة التاريخية، المركز الإسلامي الثقافي، 2016م، ص 4515.

مهمة، إلا انها من زاوية أخرى مثلت الجهد الكبير الذي قام به الشهيد الصدر والذي يعد أيضا البناء الفكري له والبنى الأساسية التي شكلت شخصيته الفلسفية والفكرية والفقهية الأصولية، وبشكل موجز يمكن وصف خصائص هذه الأفكار التي تمثل بنية المفكر الصدر العامة والتي شكلت نتاجا مهما للإنسانية وللإسلام بالقول:

ان ابتكار مصطلح أو مفهوم معين إنما هو صفة تأتي بعد مرحلة تراكم العلوم، والتمكين المعرفي والانتقال من مساحة القراءة إلى ساحات التنظير والابتكار، فالنشاطات الفكرية للصدر المنتج قاداته إلى تقديم أفكار جديدة لقدرته وسرعته باستيعاب العلوم المختلفة وإضافة الجديد إلى تلك العلوم.

المفهوم والمصطلح عند الصدر يمثل صورة ملخصة لمشروع أو فكرة معينة، أو توصف أهميتها بأنها جزء من فرضية أو نظرية أو مشروع، او مفهوم.

يتسم مصطلح ومفهوم المفكر الصدر بالتنوع والموسوعية والامتداد فهو لا يكتفي بعلوم إنسانية أو فلسفية أو دينية أو اجتماعية واقتصادية وغير ذلك من العلوم بل يشملها كلها بطريقة موسوعية.

التشاركية أيضا صفة ملازمة لفكر الصدر ومفهوم ومصطلحه فالتبادل والتداخل بين مصطلحات العلوم كافة انما تشير الى ان منظومة الصدر المعرفية ثابتة القوة والابتكار ومتداخلة وموسوعية.

فمثلا في مجال الأصول تمّ توظيف نفس المصطلحات الفلسفية والمنطقية كالوجوب والإمكان والضرورة والعلة والمعلول والوحدة والكثرة والمقتضي والشرط والمانع واعتبارات الماهية والجامعية والمانعية والعرض الذاتي والغريب والعدم الأزلي والسنخية والقوة والفعل والذاتي والعرضي والكلبي والجزئي (1)

على يد المفكر الصدر كان التحول من الثقافة الفقهية إلى الثقافة الفلسفية

ص: 125

1- حيدر حب الله معالم الإبداع الأصولي - عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر، موقع الشيخ حيدر حب الله،

<http://hobbollah.com/articles/>

والتطبيقية في مجال المفاهيم وغيرها.

المشروع الصدري المفاهيمي كان عراقيا من زوايا الفكر والمعالجة وإسلاميا من زاوية الفلسفة والاقتصاد والفقہ والأصول وعالميا من زاوية النقد وابتكار المصطلح وطرح المشاريع الفكرية.

المفهوم لديه يوصف بالمفهوم الشمولي الموضوعي لا الذاتي، فعندما نتحدث مثلا عن مفهوم للفلاسفة بشكل مفردة استيمية تعد بمثابة جزء من منظومة معرفية إلا انها في نهاية المطاف تعبر عن خيال ومعرفة خاصة كما في الآراء والمفاهيم التي وظفها فوكو ونيثشة وشوبنهاور وغيرهم الكثير .

عبقريته تكمن في قدرته الخلاقة على توليد الأفكار الجديدة واطلاعه المعارف الغربية وفي انجازته الفكري المبكر(1)

من خصائص مفهوم إسلامية المعرفة عنده هو مشروعه الذي لم ينطلق من دراسة

بل من ذات عقديّة ومعرفة صالحة لقيادة البشرية، فهو لا يعتقد بالاستقلال الصوري ولا سبيل إلا بإيصال الأمة إلى الاستقلال والذاتية، ولم يكن يفكر برد فعل مرحلي مقابل ثقافة الآخر بل أسس لاستجابة واعية تأسيسية تتكامل عبر مشروع معرفي انطلقا من الإسلامية فهو وان لم يستخدم مصطلح إسلامية المعرفة أو أسلمتها إلا انه مارس هذين النشاطين المعرفيين من خلال حلقات مشروعه المعرفي وهو ما يتبين بالضمير (نا) في فلسفتنا واقتصادنا(2).

ابتكر على مستوى التجديد الفكري في علم الأصول مفاهيم حجية القطع وانتهى بان حجية القطع ليست ذاتية للقطع كما هو معروف عند الأصوليين واعتبرها تدور مدار مولوية المولى. وأنكر صحة ما يعرف بالبراءة العقلية، ومن ابتكاراته بحث حجية السيرة وحجية الإجماع وبحثه في ما يعرف بموافقة الكتاب ومخالفته في باب التعارض وبحثه في تفسير

ص: 126

1- محمد الحسيني ، محمد باقر الصدر ، حياة حافلة وفكر خلاق، دار المحجة البيضاء، 2005م ، ص 64

2- - حسن العمري، إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر، ط1، دار الهادي ، 1424هـ- 2003م ، ص 79-82.

نشوء اللغة في نظرية القرن الأكد وأيضاً إسهامه في مباحث الألفاظ عند الأصوليين (1).

المنهج:

وقد عالج الشهيد الصدر إشكالية المنهج في كتابات متعددة لاسيما كتابيه اقتصادنا والأسس المنطقية للاستقراء وبخصوص الآخر فقد قدم منهجاً في الاستمولوجيا ألقى بظلاله على مختلف صنوف المعرفة، الدينية واللاهوتية والفلسفية وقضايا العلوم، وحق له أن يتربع على عرش المعرفة إلى جانب المناهج والنظريات الأخرى (2). والمنهج هو الآلية المنضبطة التي قدم بها مشروع الفكر بجعله نسيجا واحداً يستند إلى جملة من الثوابت التي شكلت هويته العامة.

بناء الخطوط الفكرية العامة (مشروع الهوية الإسلامية)

ان محمد باقر الصدر عمل ضمن مشروع على الصعيد الفكري، الحركي، المرجعي، فعمل على استيعاب تراث الأمة ونقده وتقويمه واستخلاص عناصره الحية وتوظيفها في بناء أسس نظرية تلبي حاجات المجتمع الإسلامي ودراسة النظريات التي تنتمي إلى بيئات فكرية أخرى لاكتشاف نقاط ضعفها ليقوم بتقوية الفكر الإسلامي كما قدم جذور نظريات إسلامية برؤية قرآنية (3).

والتي نضجت في سياق مسيره الشاق إلى العلم والفكر والإصلاح والتغيير والتحرير والشهادة، برزت أفكار عديدة (تعد أيضاً من المفاهيم لأنها تمثل أفكاراً جوهرية) تشعبت أيضاً إلى صور فكرية متنوعة تشكل النظام العام لفكر الصدر وفلسفته التي يثبتها بعدها منظومة الأصالة الإسلامية الفكرية ومنها على سبيل المثال:

إدارة المستقبل بين التنظير والتخطيط والتطبيق والاستيعاب والتنظير إلى المستقبل.

ص: 127

1- محمد الحسيني، محمد باقر الصدر، حياة حافلة وفكر خلاق، دار المحجة البيضاء، 2005م، ص 366.

2- مازن المطوري، مدخل إلى منهج لنقد الغرب، قراءة في دراسات الشهيد الصدر، ص 124

3- ماجد الغرابوي، إشكالية التجديد، ص 128-129.

تكوين منظومة فكرية لمعالجة العلم والاقتصاد والفلسفة والدين والسياسة وتقديمه الى الشارع الإسلامي.

فهم التاريخ وفلسفته والسنن التاريخية وتطبيقاتها للسيطرة على المستقبل.

المشروع الإسلامي العام واعتماد مشروع الهوية الخاصة (الموعدود المستقبلي).

فهو يقول بهذا الصدد ... هذا الشخص المتوغل في التاريخ، له هيبة التاريخ، وقوة التاريخ، والشعور المفعم بأن ما حوله من كيان وحضارة وليد يوم من أيام التاريخ، تهيأت له الأسباب، فوجد، وستتهيأ الأسباب فيزول، فلا يبقى منه شيء، كما لم يكن يوجد منه شيء بالأمس القريب أو البعيد، وإن الأعمار التاريخية للحضارات والكيانات مهما طالت فهي ليست إلا أياماً قصيرة في عمر التاريخ الطويل، إن عملية التغيير المدخرة للقائد المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف تقوم على أساس رسالة معينة هي: رسالة الإسلام، ومن الطبيعي أن تتطلب العملية في هذه الحالة قائداً قريباً من مصادر الإسلام الأولى، قد بنيت شخصيته بناءً كاملاً بصورة مستقلة ومنفصلة عن مؤشرات الحضارة التي يُقدّر ليوم الموعدود أن يحاربها(1).

وهذا النص الاستراتيجي يحمل (مصدا) للفهم التغريبي، وتقريباً وتوصلاً مع الهوية الإسلامية.

محاولة إعادة إنتاج النظرية السياسية الإسلامية، وفرضها على الواقع.

محاولة تجديد الفكر القرآني، الفكري، الاجتماعي، النظم الإدارية، الفقهي، القانوني، الديني والسياسي.

ص: 128

1- السيد محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي (عجل الله)، تحقيق د. عبد الجبار شرارة، مركز الغدير للدراسات، الطبعة الأولى

1996م، ص: 8886

ومنها إصلاح النظام الإداري للحوزة العلمية وإصلاح النظام التعليمي وإصلاح ثقافة الحوزة العلمية (1).

وإيجاد تغييرات بناءة في برامج وأساليب التعليم والتربية في كل من الحوزات العلمية ومراكز التحقيق الإسلامية، وطرح الإسلام بشكله الصحيح والذي يمثل رؤية للكون والحياة ونظاماً للفرد والمجتمع ومنهجاً في المعرفة والتغيير ومواجهة الأفكار المضادة للإسلام وأيضاً تربية أجيال فعالة وحركية ومتفكرة وتربية جيل من العلماء في الحوزات العلمية والجامعات والأكاديميات يملكون روح التجديد في الأفكار والعلوم (2).

د- النقد والبدائل

إذا رصدنا السيد الصدر سنجده اشتغل على ملفي نقد الآخر ونقد الذات، والقسم الثاني يحتاج إلى محاربة للأنا؛ لأنك تقوم في نقد الذات بمحاربة ذاتك للوهلة الأولى، فحين يقوم السيد الصدر بنقد الأمة الإسلامية فهو ينتقد ذاته الجماعية، وحين ينتقد المؤسسة الدينية فهو ينتقد ذاته أيضاً، وحين ينتقد الحركة الإسلامية فهو ينتقد نفسه أيضاً، وحين ينتقد الحوزات العلمية فهو ينتقد نفسه أيضاً، وكذا البرامج التعليمية (3).

إنّ الرجوع النقدي إلى التراث وتفسير القرآن الكريم في أفق اجتماعي وتاريخي، كما يتجلى في كتابات الصدر، فتح مجالاً فلسفياً جديداً وواسعاً أمام الفكر الإسلامي

ص: 129

-
- 1- إسماعيل اسماعيلي، الشهيد الصدر وإصلاح الحوزة العلمية مطالعة في الرؤى والأعمال، ترجمة صالح البدرأوي، نصوص معاصرة، العدد 27 السنة 7، 2012م - 1433هـ، ص 44
 - 2- محسن الراكبي، الشهيد الصدر والمنجز الفكري والحضاري مجلة نصوص معاصرة، فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر، العددان الأربعون والواحد والأربعون السنتان العاشرة والحادية عشرة، بيروت، خريف 2015م، 1436 هـ؛ وشتاء 2016م، 1437 هـ، ص 40.
 - 3- حيدر حب الله التفكير النقدي محمد باقر الصدر أنموذجاً، هناك مستويات للنقد منها السطحي والموضوعي والنبوي، مجلة نصوص معاصرة، فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر، العددان الأربعون والواحد والأربعون السنتان العاشرة والحادية عشرة، بيروت، خريف، 2015م، 1436 هـ؛ وشتاء 2016م، 1437 هـ، ص 8-9.

المعاصر، ويتجلى ذلك فيما يلي (1):

1 - محاولة الصدر إعادة صياغة الفكر الإسلامي ورفعته إلى مستوى التحديات، أي مستوى مجابهة الفكر الغربي بكل تياراته وطرح البديل الإسلامي في المجال المعرفي والمنهجي والاجتماعي والحضاري.

2 - تأثر الصدر في تنظيره للرؤية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الإسلامية بالشريعة لا بالفلسفة، فالمفاهيم التي تمّ من خلالها التنظير في المجالات السابقة هي مفاهيم متضمنة في الأحكام الشرعية، لذلك يمكن القول بأنّ الصدر تجاوز القطيعة بين الفقه والفلسفة، كما تجلّت في الفكر الإسلامي قديماً، وأحدث العملية التركيبية بين الفقه والفلسفة.

3 - انطلق الصدر في كلّ ذلك من مبدأ تعبدية وعقائدية وإستمولوجية في نفس الوقت: الإسلام ليس مجرد موضوع للفلسفة، فالصدر أعتمد على منهج في معالجته العلاقة العقل بالدين، في حين أن الفلاسفة المسلمين انطلقوا من مسلمة الدين حق والفلسفة حقّ، والحق لا يتناقض مع الحق ، أو «الفلسفة والشريعة أختان رضيعتان» كما يقول ابن رشد.

إن التفكير النقدي يرفع المشكلة ويضع البديل معاً، ولا يعيش رغبة النقد فقط لأجل النقد، فالنقد ليس للنقد، وإنما للتغيير والإصلاح وتحسين الأمور والتصويب، وقد يحتاج النقد إلى الخطوة اللاحقة، وهي وضع البدائل، وهذا ما فعله السيد الصدر حينما كان ينتقد المدارس الأخرى؛ حيث كان يضع بديلاً، ففي الفصل الأول والثاني من اقتصادنا حينما انتقد المدارس الأخرى تجده قد وضع في الفصل الأخير البديل، وفي الأسس المنطقية للاستقراء حينما انتقد المدارس التجريبية والعقلية والوضعية فقد وضع بديله المتمثل بالمذهب الذاتي للمعرفة، وهذا البديل جد ضروري في بعض الأحيان (2).

ص: 130

1- حسين جويد الكندي البعد الفلسفي في صناعة التاريخ عند محمد باقر الصدر (قد)، موقع كتابات في الميزان

<http://www.kitabat.info/subject.php?id=63299>

2- حيدر حب الله، التفكير النقدي محمد باقر الصدر انموذجا، هناك مستويات للنقد منها السطحي والموضوعي والبنوي، مجلة نصوص

معاصرة، ص 212

ومن البدائل الأصيلة التي جاء بها الصدر الأول هو المفهوم الاستيمى المبتكر (منطقة الفراغ) والتي تصلح بوصفها قاعدة زبئية يمكن للقوانين والأفكار التحرك من خلالها بشكل مرن ومنتج.

وقد توهم البعض أنّ فكرة (منطقة الفراغ) تعبر عن وجود نقص وقصور في التشريع

الإسلامي، إلا أنّ هذه الفكرة تعبر عن كمال الإسلام وراثه الفكري والتشريعي بحيث استطاع أن يعالج العناصر الثابتة والمتطورة من متطلبات النظام الاجتماعي الكامل الصالح للتطبيق في مدى العصور والأجيال، ولولا وضع الحل المناسب من قبل الإسلام للعناصر المتطورة من خلال فكرة (منطقة الفراغ) لما كان النظام الإسلامي صالحاً للتطبيق على مدى العصور والأجيال(1).

من جانب آخر لم يستسلم باقر الصدر للهيبة التاريخية للمنطق الأرسطي رغم كل التعديلات التي أدخلها عليه المفكرون الإسلاميون وقطع مع هذا التراث الطويلبأطروحة المتميزة (الأسس المنطقية للاستقراء) والذي قال عنها باقر الصدر نفسه.. أنها استطاعت أن تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة البشرية لم يستطع الفكر الفلسفي أن يملأه خلال ألفي سنة (2).

وبالإضافة الى البناء العقلي وتكوين العقل الفلسفي والمنطقي وكشف قصور المنطق الأرسطي، فقد قدم في المعرفة مشروع المذهب الذاتي وتفسير نشاط الذهن البشري بمرحلتى التوالد الموضوعي والذي يسير فيه الفكر من المفردات الجزئية ويتصاعد في القوة الاحتمالية ومن ثم التوالد الذاتي ومحاولة صنع اليقين العلمي بالأمر وأعطى للاستقراء دور المعرفة في مقابل التيارات الشكية والترجيحية وفيها يأخذ الذهن نشاطاً مستقلاً عن القواعد الرياضية الصارمة لكنه وفق بنيته الذاتية يقفز من مرحلة الى أخرى(3).

ص: 131

1- علي الأكبر الحائري منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي، النجف، 1434 هـ، ص 20

2- محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، المجمع العالمي للشهيد الصدر، مج4، ص140.

3- حيدر حب الله مكونات المشروع الإسلامي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 26، السنة 7، بيروت، 2012م 1433هـ، ص 5.

وعندما يطرح المفكر الصدر مفهوم الاقتصاد الإسلامي مثلاً فإنه يقدمه بوصفه فكراً محلياً مهماً يمكن التواصل معه من دون الانتكاء على الفكر الغربي فهو يقول. هناك من يسأل هل هناك اقتصاد في الإسلام وبحوث كما لآدم سميث وريكاردو وغيرهما، لأن عناصر تكامل الاقتصاد اكتملت فيما بعد، ولهذا علينا التمييز بوضوح بين طبيعة الاقتصاد الإسلامي وكونه مذهباً اقتصادياً لا علماً للاقتصاد هنا يمكننا دحض أكبر العقبات التي تحول دون الاعتقاد بوجود اقتصاد في الإسلام (1)

نقد الفيلسوف الصدر لايقونة التغريب (الغرب)

يشير المفكر الصدر إن من يدرس النهضة الأوروبية الحديثة - كما يسميها التاريخ الأوروبي - بفهم يستطيع أن يدرك أن اتجاهها العام في ميادين المادة كان يختلف عن اتجاهها العام في الحقل الاجتماعي والمجال التنظيمي للحياة. فهي في ميادين المادة

كانت علمية، إذ أقامت أفكارها عن دنيا المادة على أساس الملاحظة والتجربة (2).

أما في الميدان الاجتماعي، فقد تكوّن العقل الغربي الحديث على أساس المذاهب النظرية، لا الأفكار العلمية، فهو ينادي مثلاً: بحقوق الإنسان العامة، التي أعلنها في ثورته الاجتماعية، ومن الواضح أنّ فكرة الحق نفسها ليست فكرة علمية، لأنّ حق الإنسان في الحرية مثلاً ليس شيئاً مادياً قابلاً للقياس والتجربة، فهو خارج عن نطاق البحث العلمي، وإنما الحاجة هي الظاهرة المادية التي يمكن أن تُدرس علمياً (3)

ويقول الصدر، نرفض إسلامياً المذهب الفردي أو مذهب عدم التدخل المطلق (أصالة الفرد) والمذهب الاشتراكي أو أصالة المجتمع، ونؤمن بأنّ وظيفتها تطبيق شريعة السمحاء التي وازنت بين الفرد والمجتمع وحملت المجتمع لا بوصفه وجوداً هيغلياً مقابلاً للفرد بل بقدر ما يعبر عن أفراد وما يضمّ من جماهير تتطلب الحماية والرعاية (4).

ص: 132

-
- 1- محمد باقر الصدر المدرسة الإسلامية، تقديم زكي الميلاد، ص 175.
 - 2- المدرسة الإسلامية ص: 34.
 - 3- المدرسة الإسلامية ص: 34.
 - 4- محمد باقر الصدر (السيرة والمسيرة)، دار المعارف للمطبوعات جزء 1 ص 272.

وفي واحدة من حالات تماس المفكر الصدر مع حاملي القدرة على الغرابة وبالتالي التغريب يقول ... وبدت هذه الفكرة غريبة على تلك الذهنيات الممتلئة بروح التبعية والملتصقة بالواقع الفاسد والمشبعة بتصورات الإنسان الغربي عن الحياة ومؤسستها الاجتماعية، وقد عبر إنسان مسلم جعلت منه مسيرة الانحراف في عالمنا الإسلامي وزيراً في بلده بلده عن هذه الغرابة، إذ قال لي شخصياً بكل طفولة وسداجة: إني اندهشت حينما سمعت باسم البنك اللاربوي، تماماً كما أدهش حينما أسمع أنساناً يتحدث عن الدائرة المربعة(1)

ولعلّ المطالعة الاستقرائية للكتابات التي تعاطت مع فكر الغرب توقفتنا على اتجاهات ثلاثة انطلقت في تعاطيها مع المنجز الغربي بأبعاده المختلفة بأبعاده المختلفة من إشكالية

مزمنة، هي أزمة الهوية وعقدة الشعور بالنقص(2) :

1- ينظر أصحاب الاتجاه الأول إلى الغرب ككل بأنه غير قابل للتفكيك والتجزئة؛ فهو هوية واحدة موحدة، تمثل عنوان الغازي المستعمر، الذي تجب مجافاته والقطيعة معه، والتعامل مع عطائه بحذر الشعوب المقهورة.

2 بينا ينظر أصحاب الاتجاه الثاني رؤية معاكسة للاتجاه الأول حيث يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى ضرورة التعامل مع هوية الغرب الواحدة الموحدة بوصفها

ص: 133

1- محمد باقر الصدر البنك اللاربوي في الإسلام، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي الإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، 1245 ق - 1383هـ، ص12.

2- مازن المطوري، مدخل الى منهج لنقد الغرب، قراءة في دراسات الشهيد الصدر، ص-122121. ويضيف الباحث، وقد تمثل هذا الاتجاه في كتابات قطاع كبير في العالم الإسلامي من الذين دعوا إلى اللجوء بركب حضارة الغرب على كافة الأصعدة، حتى عرفوا بدعاة التغريب، وفي تصور هؤلاء الباحثين أن المرجع الوحيد لخروج البلاد العربية والإسلامية من واقعها المرير والمتخلف في شتى المجالات هو اللجوء بالغرب، واعتبار مفاهيمه الملاذ الآمن في ذلك النهوض المنشود فالحدثة والتحديث والتنمية والنهضة في فكر هذا النمط من الناس يجب أن تكون امتداداً للغرب، وهو مرجعية كل ذلك، وقد أثبتت الوقائع والأحداث أن هذا النمط من التفكير طوباوي وبعيد عن واقع الشعوب الإسلامية سيوسولوجياً وتاريخياً، ذلك أن جزءاً كبيراً من حدثة الغرب تحقق عن طريق استعمار الشعوب وقهرها ونهب ثرواتها وامتصاص دمايتها، ومثل هذا الأمر لا يمكن أن يحدث في العالم الإسلامي، وفضلاً عن ذلك فإن أفكار الغربيين وتجاربهم تشكلت في أرض ثقافية مناسبة لها وبالتالي فإمكان تعميمها على كل الشعوب والبلدان وما يشهد على ذلك أن الشعوب والدول الغربية نفسها مختلفة بينها فيرتبط بالممارسة والتجارب السياسية والاقتصادية ومنظومات القيم والأفكار وإن جمعتها أطر عامة

كلاً غير قابل للتجزئة والتفكيك، ولكنه المنقذ المستنير الذي يجب إتباعه حذو القذة بالقذة، فحتى نواكب حياة هؤلاء (كما يقولون) لا بد لنا من الأخذ بكل إنجازاته ومنتجه مأخذ الواله لفضى الحياة.

3- انطلق الاتجاه الثالث من أزمة الهوية نفسها التي صدر منها الاتجاهان الآخران، ولكنه - وهو اتجاه احتل مساحة واسعة في العالم الإسلامي دعا إلى تجزئة عطاء الغرب ومنجزه، فلم ينظر للغرب ككل لا يقبل التجزئة، وإنما دعا إلى الأخذ بمنجزاته العلمية والتكنولوجية والحياتية ونبذ عطائه وتجربته السياسية والاجتماعية والقيمية.

يمكن القول ان الفلسفة الاجتهادية التي صاغها الإمام الصدر هي فلسفة متحررة إلى درجة كبيرة من العوامل الذاتية ومن ثقل الواقع، هذا في إطارها العام على الأقل وهو إطار مستمد من الدين ومن العقل معاً أو من العوامل الاجتماعية والتاريخية، إن قوة فلسفة الإمام الصدر تكمن في استيعابها لأزمة الحضارة المعاصرة من حيث هي أزمة قيم وفي تجاوزها لكل المذاهب الفلسفية عن طريق طرحها لنموذج حضاري بديل، ويرى أنّ سقوط الايديولوجيات الوضعية أمر لا مفر منه في الحضارة الغربية. فمصدر الأزمة يكمن في الحداثة نفسها لا الحداثة في ذاتها، أي من حيث هي عملية تغيير كل ميادين الحياة الاجتماعية، بل الحداثة في صورتها الغربية وهي صورة تتميز بنفي الجانب الروحي في الإنسان وما ينتج عن هذا النفي من فصل السياسة عن الدين، واعتبار القضايا الميثاقية مجرد رواسب لمرحلة تاريخية قد انقضت، وقد أدى نفي أو إبعاد الروحانية عن الحياة الاجتماعية إلى نفي أي أساس للقيم الأخلاقية، فأصبحت هذه الأخيرة مجرد انعكاس للواقع بدلاً من تغيير الواقع وتوجيهه⁽¹⁾.

وفي نقده المزدوج لكل من مناهج التغريب الواردة الى العالم الإسلامي ونقد الحضارة الغربية يقول ... لقد فشل الكثير من النماذج التقدمية ذات المنشأ والأصول الغربية في العالم الإسلامي، ويرجع حسب تحليل الصدر في مقدمة كتاب اقتصادنا

ص: 134

1- د. عامر عبد الأمير حاتم، آفاق الحداثة في فكر الإمام محمد باقر الصدر، مجلة الأستاذ، ص 43

إلى التناقض بين نماذج التقدم المقترحة وواقع الشعوب الإسلامية، بمعنى أن هناك تناقضاً بين الأدوات الفكرية للتحليل وعلاج الأزمات والحلول المقترحة وبين الواقع النفي والفكري والسوسيولوجي للشعب المسلم كان هو السبب في فشل النماذج التقدمية والتحديثية، ذلك أن من أهم عوامل نجاح القوانين والتشريعات والنماذج المقترحة التي تتخذ لتنظيم الحياة الاجتماعية احترام الناس لها وتجاوبهم العاطفي مع أهدافها، وإيمانهم بحقها في التنفيذ والتطبيق، وهذا ما لا- يتوفر في مثل هذه النماذج، ولذا حصلت قطيعة وتناقض بين الواقع والمشاريع، أما نموذج الحل المقترح بحسب الصدر، فهو اكتشاف الذات والعودة إليها، فهوية الشعب الحقيقية هي المنطلق في النهوض (1).

وهنا نلاحظ استخدام الذات بعدها منظومة الوعي وبالتالي القاعدة التي يستند عليها مفهوم الهويات.

ولتأكيد الصدر على هويته الإسلامية فإنه انتقد النظامين الاشتراكي والرأسمالي فأشار إلى أن سقوط النظامين الاشتراكي والرأسمالي والذي توقعه المفكر الصدر هو تعبير عن حالة مرضية تنبئ عن دخول البشرية في مرحلة تاريخية جديدة تقتضي إعادة النظر بصورة جذرية في الفكر الغربي من الأساس، وفي كل جوانبه المعرفية والاجتماعية والأخلاقية، إن هذه المرحلة التاريخية الجديدة ستتحقق عندما يتم ربط الحياة الاجتماعية بالروحانية كما تتجلى في الإسلام، أي ربط التاريخ بالمثل الأعلى المطلق (الحقيقي) (2).

ونفهم أنه في هذا النقد يحاول توجيه منظومة الخلل الغربي وتقوية ضعف الموقف الفكري الإسلامي.

فقد وقع العالم الإسلامي بمرحلة النظر إلى تجارب الأنظمة، فالتجارب وجدت نفسها أمام خيارين لا ثالث لها إما الأخذ بالاقتصاد الحر أو الاقتصاد الاشتراكي

ص: 135

1- مازن المطوري، مدخل إلى منهج لنقد الغرب، قراءة في دراسات الشهيد الصدر، ص 136

2- د. عامر عبد الأمير حاتم، آفاق الحداثة في فكر الإمام محمد باقر الصدر، مجلة الأستاذ، ص 45

فاخذ بعضهم بالحر والآخر بالاشتراكي لأنها وجدت فيه النقيض للاقتصاد الأوربي، وهو ما يدعمها في كفاحها في سبيل التخلص من السلطة السياسية التي تحكم البلدان الرأسمالية، أن أصحاب هذه التجارب، وبسبب الشعور النفي الذي عاشته الشعوب الإسلامية تجاه الاستعمار وما استتبعه من شك وريبة واتهام وخوف وتوجس من كل شيء يمت للغرب بصلة ناتج عن تاريخ مرير وكفاحهم الطويل ضد الاستعمار، أصابهم الانكماش من كل شيء يرتبط بدول الاستعمار حتى فيما يتعلق بالجانب التنظيمي الحياتي في البلاد الأوربية مها كان صالحاً وجيداً في نفسه ومنفصلاً عن الاستعمار سياسياً، وقد أفرز هذا الانكماش عدم تفاعل أصحاب تلك الحركات التحررية مع كل النظام الحياتي والتنظيمي في الغرب، ووجدوا أن يقيموا نهضتهم التحررية وكيانها على نظام لا يمت لبلاد أوربا والاستعمار بصلة، فاتخذوا من القومية فلسفةً وقاعدةً في البناء الاجتماعي والتنظيم السياسي، ولكنهم وجدوا أن القومية ليست سوى رابطة دم ولغة (1).

ويشير الصدر الى إنّ القومية ليست إلا رابطة تاريخية ولغوية وليست فلسفة ذات مبادئ ولا عقيدة ذات أسس بل هي حيادية بطبيعتها تجاه الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والعقائدية والدينية، ولذلك فهي بحاجة إلى الأخذ بوجهة نظر معينة تجاه الكون والحياة وفلسفة خاصة تصوغ على أساسها معالم حضارتها ونهضتها وتنظيمها الاجتماعي (2).

وفي اغلب تنظيراته الفكرية، نلاحظ تحذير المفكر الصدر من الاغتراب الخاص المتعلق بتضييع الهوية داخل الكيان الإسلامي، هذا مع انتقاده للجانب القومي أيضا سواء أكان الغربي أم العربي الإسلامي، فالبدائل التي لديه تتيح له التحرك بحرية.

وهناك نقطتان أساسيتان في تعاطي الصدر مع فكر الغرب ومنجزه الحضاري وصرحه الفكري، تتمثلان في تجاوز أزمة الهوية وعقدة الشعور بالنقص والانبهار، والاستقلال في المنهج، ليتجاوز بذلك إشكالية التبعية المنهجية، وعلى وفق ذلك

ص: 136

1- مازن المطوري، مدخل الى منهج لنقد الغرب، قراءة في دراسات الشهيد الصدر، ص 125

2- منابع القدرة في الدولة الإسلامية ص: 16

فعندما نتحدث عن نقد الصدر للغرب، فإننا نتحدث عن العقلانية التي يشرك فيها الصدر مع الحداثة، بمعنى إعطاء قيمة للعقل ولمدركاته والوثوق بها، وكذلك عن العودة للذات وإبراز الأنا بكل ما يعنيه ذلك الإبراز من استخدام العقل وتفعيل قيمته وحركيته، فضلاً عن نقد الآخر نقداً حراً يتجاوز أزمة الهوية والانبهار(1).

إن نقد الصدر لنظم الحضارة الغربية وإبرازه في مقابل ذلك لنظم النهوض الإسلامي، قد كرر تلك الثنائية التي صارت معبودة في كتابات من يعرفون بالمتنورين في العالم الإسلامي، ثنائية القديم والجديد، والتراث والمعاصرة، والتي استلقت من الرؤية الغربية للتاريخ والتراث، وهي ثنائية قضت بأن تكون الحضارة الغربية بعاداتها وقيمتها وخصوصياتها مرجعية كونية يجب على كل الشعوب الاندماج في مساراتها وسياقاتها وتتبع كل خطواتها وآثارها، وهذا يعني وفق المنطق الذي يطرحه الصدر أن مفاهيم القديم والجديد والتقدم مفاهيم نسبية وليست كونية عابرة للحدود والقارات وكل الأوضاع الثقافية والقيم المختلفة حول العالم(2).

فالإنسان وفق فهم الصدر للفكر الغربي أصبح لعبة في يد حركة التاريخ التي تتمحور حول البعد المادي المتمثل في الإنتاج والاستهلاك، فالإنسان بدلاً من توجيه حركة التاريخ نحو أهداف أخلاقية وإنسانية، أصبح فريسة لهذه الحركة، فهي التي توجهه حسب منطقها الذي أنتج الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية بالإضافة الى استغلال الغرب للشعوب المستضعفة والعلاج ان يكون الإنسان هو الموجه للتاريخ، ويجب التمييز في نظر الفيلسوف الصدر بين الحداثة كتقدم وبين، التغريب أي تقليد الحضارة الغربية بصورة آلية دون إعادة النظر في أسس وقيم هذه الحضارة؛ فالعقلانية والحرية والعدالة واحترام إنسانية الإنسان، ليست قيماً غربية، بل هي قيم كونية تستمد وجودها من تطلع الإنسان عبر التاريخ إلى الكمال، وهكذا فالغرب قد أعطى للحداثة صورة خاصة انتهت إلى أزمة حضارية شاملة، ويمكن لحضارة أخرى أن تعطي صورة أخرى واتجهاً آخر للحداثة وللتقدم، وظهرت النفعية

ص: 137

1- مازن المطوري، مدخل الى منهج لنقد الغرب، قراءة في دراسات الشهيد الصدر، ص 128

2- مازن المطوري، مدخل الى منهج لنقد الغرب، قراءة في دراسات الشهيد الصدر، ص 136

والماركسية والبرجماتية والوجودية، كل هذه المذاهب قد فقدت عنصري الموقف النقدي وقوة التجاوز تجاوز الواقع لتغييره، فالفلسفة تتميز بالموقف النقدي الذي يمنحها قوة تجاوز الواقع الفاسد لتصور واقع أحسن منه إن فصل السياسة عن الدين وحصر الفلسفة في مجال فلسفة العلوم دون طرح للمشكلة الميتافيزيقية، جعل الفكر الغربي على غرار المجتمع الغربي لا يهتم بمشكلة المصير، فما هو مصير الحياة البشرية؟ وما هو مصير الثقافة؟ وما هو الهدف الذي تسعى نحوه (1)؟

إن مرجع هذا التناقض إلى أن الحضارة الغربية نابعة من واقع الإنسان الغربي نفسه، وبالتالي فهي محدّدة بحدود التجربة التي عاشتها شعوب الغرب، في حدود الزمان والمكان والروابط الموضوعية والاقتصادية والسياسية، التي تمنحنت عنها تلك الحضارة، ومن ثمّ فهمها امتلكت حضارة الغرب من تفوّق مرحلي على بقية الشعوب إلا أن ذلك لا يبرّر لها منطقياً أن تنتزع إرادة الإنسان وأن تسيطر عليه بالقوة في سبيل تطويره، ولا أن تمارس الضغوط السياسية والاقتصادية على شتى البلدان لأجل إجبارها على الأخذ بنظمها ورؤاها في إدارة الحياة (2)

إن الديمقراطية الرأسمالية نظام محكوم بالفشل والانهيار المحقق في نظر الإسلام ولكن لا باعتبار ما يزعمه الاقتصاد الشيوعي من تناقضات رأس المال بطبيعته والعوامل

التي تحملها الملكية الخاصة في ذاتها، بل إلى مفاهيمها المادية الخالصة (3).

والنظام الرأسمالي مادي بكلّ ما للفظ من معنى، فهو إمّا من معنى، فهو إما أن يكون قد استبطن المادّية، ولم يجرؤ على الإعلان عن ربطه بها وارتكازه عليها، وإما أن يكون جاهلاً بمدى الربط الطبيعي بين المسألة الواقعية للحياة ومسألتها الاجتماعية، وعلى هذا فهو يفقد الفلسفة، التي لا بدّ لكلّ نظام اجتماعي أن يرتكز عليها، وهو - بكلمة - نظام مادّي، وإن لم يكن مقاماً على فلسفة مادّية واضحة الخطوط (4).

ص: 138

1- د. عامر عبد الأمير حاتم، آفاق الحداثة في فكر الإمام محمد باقر الصدر، مجلة الأستاذ، ص 44

2- مازن المطوري، مدخل إلى منهج نقد الغرب، قراءة في دراسات الشهيد الصدر، ص 128

3- محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، تقديم زكي الميلاد ص 87.

4- المدرسة الإسلامية ص: 49

لقد حلل الصدر الحداثة في الفكر الغربي تحليلاً علمياً، وتبين بأن جوانب خاصة بالتاريخ الغربي وظهرت الحداثة في الغرب كتمرد ضد الماضي وضد القيم المرتبطة بالكنيسة، يقول آلان تورين (لقد نظر الغرب إلى الحداثة وعاشها كثورة، أصبح العقل لا يعترف بأي شيء بصورة مسبقة سواء في ميدان العقيدة أم في ميدان التنظيم الاجتماعي والسياسي ما لم يكن قائماً على أدلة علمية، فمن العناصر الجوهرية لإيديولوجية الحداثة أنّ المجتمع هو مصدر القيم وأن الخير هو ما ينفع المجتمع، والشر هو ما يضر بوحدة المجتمع، لقد انتقد الصدر البعد المادي للحداثة وما ينتج من سعي للمنفعة واستغلال للشعوب... وكانت الحداثة في بداية ظهورها ثورة محررة للإنسان إلا أنها - في نظر الصدر - وبدلاً من أن ترتبط بالجانب الروحي الذي تصبغ بفضلته مفتوحة على المطلق وقد ألهمت الحداثة الإنسان والواقع، فلا مرجعية خارج الإنسان وخارج الواقع، فالقيم كلها تستمد وجودها من الإنسان ومن الواقع، ولذلك أصبحت المنفعة هي الغاية القصوى، كما أصبح الإنتاج والاستهلاك غاية تطلب لذاتها، وأصبح (1)

كان توجه الصدر في تعاطيه مع فكر الغرب قائماً على مسلمة أن الإنتاج الداخلي (إبراز الأنا) هو المنهج الأسلم والطريقة الفضلى في التعاطي مع فكر الغرب، وأن هذا الإبراز هو الذي يتجاوز أزمة الهوية، أما عقدة الشعور بالدونية أمام الآخرين فتجاوزها يكون من خلال التعاطي النقدي والحوار الفكري مع الآخر، وعلى أساس نقدي (2)

وقد تشمل تلك الصورة ذات الواقع الغربي الذي تعرض إلى تحدي الهوية، ولكن بصورة مختلفة، فالإنسان الأوربي الحديث في بدايات عصر النهضة وضع مثلاً أعلى وهي الحرية لأنه يرى أن الإنسان الغربي كان محطماً ومقيداً... سواء كان مقيداً في عقائده العلمية والدينية بحكم الكنيسة وتعنتها... أم أراد الإنسان الأوربي الرائد لعصر النهضة أن يحرر هذا الإنسان من هذه القيود... وهذا شيء صحيح، إلا هي

ص: 139

1- د. عامر عبد الأمير حاتم، آفاق الحداثة في فكر الإمام محمد باقر الصدر، مجلة الأستاذ، ص 43.

2- مازن المطوري، مدخل إلى منهج لنقد الغرب، قراءة في دراسات الشهيد الصدر، ص 129

أنّ الشيء الخاطيء في ذلك هو التعميم الأفقي، فإن هذه الحرية بمعنى كسر القيود قيمة من القيم وإطار القيم، ولكن هذا وحده لا يصنع الإنسان، ليس هذا هو المثل الأعلى... هذا الإطار بحاجة إلى محتوى وإلى مضمون، وإذا جرد هذا الإطار عن محتواه سوف يؤدي إلى الويل والدمار الذي تواجهه الحضارة الغربية اليوم (1)

إن الصدر بين إنّ النظام الاجتماعي الذي آمنت به أوروبا والمبادئ الاجتماعية التي نادى بها وطبقها لم تكن نتيجة لدراسة علمية تجريبية، بل كانت نظرية أكثر منها تجريبية ومبادئ فلسفية مجردة أكثر منها آراء علمية مجرّبة، ونتيجة لفهم عقلي وإيمان بقيم عقلية محدودة أكثر من كونها نتيجة لفهم استنتاجي وبحث تجريبي في حاجات الإنسان وخصائصه السيكولوجية والفسولوجية والطبيعية (2)

المصادر

متولي موسى، الهوية الإسلامية في الغرب (المشكلة والحل)، مجلة الرائد، العدد 1419 1998 201.

شلتاغ عبود، الثقافة الإسلامية، بين التغريب والتأصيل، دار الهادي، ط1، 1422هـ-2001.

د. فريد محمد أمعشوشو، التغريب.. مفهومًا وواقعًا، مجلة الوعي الإسلامي العدد 553 السنة 2011م، الكويت

[http://www.alwaei.com/site/index.](http://www.alwaei.com/site/index.php?cID=487)

php?cID=487

مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد 2، السنة 1437، 2هـ-2016 - م، بيروت.

محمد باقر الصدر، البنك اللاربوي في الإسلام، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، 1245 ق- 1383هـ.

ص: 140

1- د. عامر عبد الأمير حاتم، آفاق الحدائثة في فكر الإمام محمد باقر الصدر، مجلة الأستاذ العدد 203 السنة 1433هـ-2012م، ص 37

- 40.

2- المدرسة الإسلامية ص: 33

محمد باقر الصدر ، السيرة والمسيرة، دار المعارف للمطبوعات، بيروت.

السيد محمد باقر الصدر بحث حول المهدي (عجل الله) ، تحقيق د.عبد الجبار شرارة، مركز الغدير للدراسات، الطبعة الأولى، 1996م.

الكلمات القصار للشهيد السيد محمد باقر الصدر، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، مركز نون للتأليف والترجمة
www.almaaref.org الطبعة الأولى، 2010م-1431هـ- .

محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، تقديم زكي الميلاد، دار الكتاب المصري، القاهرة- بيروت، 2011م.

هاشم الميلاني جمال الدين الافغاني، قارئنا الغرب، نقض قيم الاستعلاء الحضاري، مجلة الاستغراب، العدد4، بيروت، 2016م.

محمد حسين الطباطبائي، الإسلام والأديان الأخرى، مجلة الاستغراب- العدد 3-2016م - بيروت.

ماجد الغرباوي، إشكالية التجديد، دار الهادي، ط1، 1421هـ- -2001م.

أنور الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب خلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين 1920-1940م ، دار الاعتصام.

د. حسن عيسى الحكيم، السيد محمد باقر الصدر بين فلسفة الفكر وأصالة المعرفة التاريخية، المركز الإسلامي الثقافي، 2016م.

حيدر حب الله، معالم الإبداع الأصولي - عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر، موقع الشيخ حيدر حب الله
[/http://hobbollah.com/articles](http://hobbollah.com/articles)

محمد الحسيني ، محمد باقر الصدر حياة حافلة وفكر خلاق، دار المحجة البيضاء، 2005م.

حسن العمري، إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر، ط1، دار الهادي ، 1424هـ-2003م

مازن المطوري، مدخل الى منهج لنقد الغرب قراءة في دراسات الشهيد الصدر، مجلة الاستغراب السنة الأولى، 2015م - 1436هـ.

إسماعيل اسماعيلي الشهيد الصدر وإصلاح الحوزة العلمية مطالعة في الرؤى والأعمال، ترجمة صالح البدرابي، نصوص معاصرة، العدد 27 السنة 7، 2012م 1433هـ-

د. عامر عبد الأمير حاتم، آفاق الحداثة في فكر الإمام محمد باقر الصدر، مجلة الأستاذ، العدد 203 السنة 1433هـ - 2012م.

محسن الاراضي، الشهيد الصدر والمنجز الفكري والحضاري، مجلة نصوص معاصرة، فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر، العددان الأربعون والواحد والأربعون السنتان العاشرة والحادية عشرة، بيروت، خريف، 2015م 1436هـ؛ وشتاء 2016م، 1437هـ.

حيدر حب الله التفكير النقدي محمد باقر الصدر أنموذجا، هناك مستويات للنقد منها السطحي والموضوعي والبنوي مجلة نصوص معاصرة، فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر، العددان الأربعون والواحد والأربعون، السنتان العاشرة والحادية عشرة، بيروت، خريف 2015م، 1436هـ؛ وشتاء 2016م 1437هـ.

حيدر حب الله، مكونات المشروع الإسلامي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 26، السنة 7، بيروت، 2012م - 1433هـ.

حسين جويد الكندي، البعد الفلسفي في صناعة التاريخ عند محمد باقر الصدر (قد)، موقع كتابات في الميزان <http://www.kitabat.info/subject.php?id> علي الأكبر الحائري منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي النجف، 1434هـ.

محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، المجمع العالمي للشهيد الصدر، مج4.

يقارب هذا البحث إشكاليات نقد الغرب في الفكر العربي الإسلامي الحديث. وقد استند في مسعاه إلى أحد أبرز المشروعات النقدية المعاصرة، حيث اتخذ الكاتب من الدراسات والأعمال النقدية للعلامة السيد محمد باقر الصدر حقلاً معرفياً لبلورة مدخل منهجي لنقد مكونات العقل الغربي.

ستقرأ فيما يلي مقارنة للمنهج النقدي الذي ظهر من خلاله الشهيد الصدر رؤيته للغرب فكراً وسلوكاً وأنظمة قيم. ولهذا سنجد أن الكاتب الشيخ مازن المطوري لم يشأ الوقوف على التظاهرات النقدية للموضوعات التي تناولتها أعمال الشهيد الصدر، بقدر ما مضى إلى تظهير المنهج الذي تأسست عليه تلك الأعمال في سياق متاخمتها المعرفية النقدية لبنية الفكر الغربي.

«المحرر»

يوم رُعبَ الى أن أكتب مقالاً يتناول نقد السيد محمد باقر الصدر للفكر الغربي أحسستُ بكبير الأزمة التي تحكمنا في تعاطينا مع الغرب، ذلك أن تعاطينا مع الغرب تغلب عليه نظرة ضيقة، فضلاً عن حاكمية الخيار السياسي، ومن نتائج ذلك الأحكام التعسفية التي نسّم بها الأفكار والتجارب والرؤى التي قدمتها شعوب غرب المعمورة. ولعلّ المنشأ في ذلك كله هو ما سوف أُشير إليه في مطلع هذه المقالة، أعني مشكلة

ص: 143

غياب المنهج وعدم الوضوح في الرؤية، فضلاً عن الشعور بالخوف والريبة إزاء كل فكرة يُصدّرها لنا الغرب، وهذا بدوره ناشئ عن عوامل لسنا بصدددها.

بناءً على ذلك وجدت أننا لسنا بحاجة لتظهير نقد السيد الصدر لفكر الغرب بقدر ما نحتاج إلى تظهير المنهج الذي انطلق منه الصدر في نقده، وإلى طريقة التعامل التي مارسها في أعماله الفكرية وهو يتناول مقولات مفكري الغرب، والغاية التي كان يسعى لأجلها. فبدلاً من الوقوف ملياً عند نقد الصدر لاقتصاد الغرب أو لفلسفته أو مقولات الأخلاق والسياسة وحركة التاريخ الحري بنا الوقوف عند المنهج في ذلك النقد، وهكذا كان.

وعلى وفق ذلك جاءت هذه الأوراق التي أعترف بنقصها وحاجتها للمراجعة والتتيميم، فلا يدعي الكمال سوى مغرور أو صاحب (أنا) منتفخة. وأعني بـ(الأنا) هنا مدلولها الأخلاقي لا المدلول الذي يتحدث عنه الصدر، عندما جعلها عنواناً في بعض حلقات مشروعه الفكري (فلسفتنا)، (اقتصادنا)، حيث كان يشير بها إلى الهوية والعودة إلى الذات.

فإذن هذه الأوراق مدخل لنقد الصدر للغرب ولا تدخل في تفاصيل نقده، فلذلك قصة أخرى تحتاج جهوداً كبيرة ممن لهم رسوخ في الفهم.

ما المنهج الأسلم في قراءة الغرب ونقده؟

من الصعوبة بمكان الإجابة عن هذا التساؤل والانسحاق خلف الأجوبة الجاهزة والعفوية يوقعنا كما فعل بالكثيرين - في منزلقات ووديان تخلف آثاراً مدمرة، لا تقتصر تداعياتها على الفكر وإنما تمس الواقع بالصميم.

إن التعاطي مع فكر الغرب ونقده يمثل إشكالية كبيرة في عالمنا الإسلامي، ولا تقف هذه الإشكالية عند بعد من أبعاد مُنتج الغرب، بل تمتد لتشمل كل الأبعاد: السياسية والاقتصادية والفلسفية والاجتماعية، ولا تنحصر كذلك في فئة من الناس

دون أخرى، بل تشمل الاتجاه الديني كما تشمل غيره.

لعلّ المطالعة الاستقرائية للكتابات التي تعاطت مع فكر الغرب توقفنا على اتجاهات ثلاثة انطلقت في تعاطيها مع المنجز الغربي بأبعاده المختلفة من إشكالية مزمنة، هي أزمة الهوية وعقدة الشعور بالنقص :

1 - ينظر أصحاب الاتجاه الأول إلى الغرب ككل غير قابل للتفكيك والتجزئة؛ فهو هوية واحدة موحدة تمثل عنوان الغازي المستعمر الذي تجب مجافاته والقطيعة معه، والتعامل مع عطائه بحذر الشعوب المقهورة.

2 - بينما ينظر أصحاب الاتجاه الثاني رؤية معاكسة للاتجاه الأول وإن اتفقوا في الانطلاق من أزمة الهوية، حيث يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى ضرورة التعامل مع هوية الغرب الواحدة الموحدة بوصفها كلاً غير قابل للتجزئة والتفكيك، ولكنه المنقذ المستنير الذي يجب اتباعه حذو القذة بالقذة. فحتى نواكب حياة (البشر) - كما يقول هؤلاء - لا بد لنا من الأخذ بكل إنجازاته ومنتجه مأخذ الواله لفضلي الحياة.

وقد تمثل هذا الاتجاه في كتابات قطاع كبير في العالم الإسلامي من الذين دعوا إلى اللجوء بركب حضارة الغرب على كافة الأصعدة حتى عرفوا بدعاة التغريب. والأسماء في ذلك كثيرة ومعروفة فلسنا بحاجة لاستعراضها أو لنقل نصوصهم. ففي تصور هؤلاء الباحثين أن المرجع الوحيد لخروج البلاد العربية والإسلامية من واقعها المرير والمتخلف في شتى المجالات هو اللجوء بالغرب، واعتبار مفاهيمه الملاذ الآمن في ذلك النهوض المنشود فالحداثة والتحديث والتنمية والنهضة في فكر هذا النمط من الناس يجب أن تكون امتداداً للغرب، وهو مرجعية كل ذلك.

وقد أثبتت الوقائع والأحداث أن هذا النمط من التفكير طوباوي وبعيد عن واقع الشعوب الإسلامية سيوسولوجياً وتاريخياً. ذلك أن جزءاً كبيراً من حداثة الغرب تحقق عن طريق استعمار الشعوب وقهرها ونهب ثرواتها وامتصاص دمائها ومثل هذا الأمر لا يمكن أن يحدث في العالم الإسلامي. وفضلاً عن ذلك فإن أفكار

وتجاربهم الغربيين تشكلت في أرض ثقافية مناسبة لها وبالتالي فلا يمكن تعميمها على كل الشعوب والبلدان، ومما يشهد على ذلك أن الشعوب والدول الغربية نفسها مختلفة بينها فيما يرتبط بالممارسة والتجارب السياسية والاقتصادية ومنظومات القيم والأفكار وإن جمعتها أطر عامة.

3 - انطلق الاتجاه الثالث من أزمة الهوية نفسها التي صدر منها الاتجاهان الآخران، ولكنه - وهو اتجاه احتل مساحة واسعة في العالم الإسلامي - دعا إلى تجزئة عطاء الغرب ومنجزه، فلم ينظر للغرب ككل لا - يقبل التجزئة، وإنما دعا إلى الأخذ بمنجزاته العلمية والتكنولوجية والحياتية ونبذ عطاءه وتجربته السياسية والاجتماعية والقيمية.

وبتعبير آخر: إن أنصار هذا الاتجاه التفكيكي دعوا إلى نبذ كل ما يرتبط بمقولة العقل العملي وما ينبغي وما لا ينبغي فعله من مُنتج الغرب. في إطار هذا الاتجاه كتب سيد قطب قائلاً:

«إن اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها - عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العامة له - ومباحث الأخلاق بجملتها، واتجاهات

التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها - فيما عدا المشاهدات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العامة المستخلصة منها، ولا التوجهات الكلية الناشئة منها - إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي قديماً وحديثاً، متأثرة تأثيراً مباشراً بتصورات اعتقادات الجاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها - إن لم يكن كلها - يتضمن في أصوله المنهجية عداءً ظاهراً وخفياً للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص...

إن حكاية أن الثقافة تراث إنساني لا وطن له ولا جنس ولا دين هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية دون أن تتجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم، ولا التفسيرات الفلسفية للإنسان نفسه ونشأته وتاريخه ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعرية جميعاً،

ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصايد اليهودية العالمية .. » .

وهكذا نجد أتباع هذا الاتجاه يقرّرون أن الإنسان فيما يرتبط بمقولات العقل العملي لا بد أن ينبذ فكر الغرب وهويته ومنتجه، أما فيما سوى ذلك من علوم ومنجزات وتقنيات فلا ضير من الأخذ بها وإقامة الحياة عليها .

ومن الواضح لنا ونحن نستعرض هذا الاتجاه المفكك بين مُنتج ومُنتج لواعية واحدة أنه لا يصدر عن تأسيس واضح ومنهج مؤسس ، وإنما هاجس الهوية والعاطفة، فضلاً عن الغيرة الدينية والأخلاقية - وهي محمودة على كل حال تلعب دوراً كبيراً في هذا التعاطي التفكيكي مع منجز الغرب.

المنهج الأسلم

لم يرتض الشهيد الصدر كلّ المناهج المتقدمة في التعاطي مع فكر الغرب، ذلك أن الأخذ بتلك المناهج يجر المشاكل الكثيرة، فضلاً عن افتقارها لأساس منهجي ثابت وهوية تنطلق منها، وإنما رأى أن المنهج الأسلم في التعاطي مع فكر الغرب لا بد أن يكون المنطلق فيه الإنتاج الداخلي وإبراز الأنا الفكري، وكما سار على ذلك في مختلف مؤلفاته. فالقاعدة التي ينطلق منها الصدر في تعاطيه مع نتاج الغرب لا تتضمن أزمة هوية، وإنما ينطلق من مسلّمة أن الإنتاج المعرفي الداخلي هو السبيل الوحيد والصراط السوي لتحقيق هويتنا، وأن التعاطي النقدي والحواري مع فكر الآخرين هو الذي يجتاز عقدة الشعور بالدونية أمامهم. ففي تشخيص الصدر أن أزمة المعرفة في العالم الإسلامي تكمن في غياب الإنتاج الداخلي الذي يحقق الذات فضلاً عن استيراد مناهج الآخرين ورؤاهم المنتجة ضمن الإطار المناسب لمناخاتهم.

وعلى وفق هذه المسلّمة سار الشهيد الصدر في مشروعه الفكري في مختلف كتاباته التي تناول فيها بالنقد والتحليل والتمحيص رؤى الغرب وأفكاره ك:- فلسفتنا واقتصادنا والأسس المنطقية للاستقراء ، والسنن التاريخية في القرآن الكريم، وغيرها.

فضلاً عن تشخيصه لأزمة الهوية التي عانت منها اتجاهات التعاطي مع فكر الغرب، وضمور الذات، رأى الصدر في توجهات أخرى حاولت الخروج عن منتج الغرب أنها لم تستطع أن تنفذ بجلدها من مشكلة الوقوع في شرك الغرب مجدداً بسبب التبعية في المنهج، فاستيراد المنهج، حتى مع اختلاف المادة والتجربة التي تصاغ به، والواقع الذي يكون مسرحاً لتطبيقه، لا يغير من واقع المشكلة وجوهرها شيئاً، وإنما يعني الوقوع في مركب الأزمة نفسها: الهوية/الدونية/التبعية.

وقد عالج الشهيد الصدر إشكالية المنهج في كتابات متعددة لاسيما في كتابيه القيمين

(اقتصادنا) و(الأسس المنطقية للاستقراء). وفي خصوص الأخير فقد قدم منهجاً في الاستمولوجيا ألقى بظلاله على مختلف صنوف المعرفة، الدينية واللاهوتية، والفلسفية وقضايا العلوم، وحق له أن يتربع على عرش المعرفة إلى جانب المناهج والنظريات الأخرى، كما سنأتي على إيضاحه مجملاً.

وعلى مستوى المنهج الاقتصادي رأى الصدر أن تجارب سياسية عديدة في داخل العالم الإسلامي حاولت الاستقلال عن التبعية السياسية الغربية، وعن سيطرة الاقتصاد الأوربي الذي يمتص خيراتها، وذلك من خلال الاعتماد على القدرات الذاتية في التطور الاقتصادي، والتغلب على مظاهر التخلف المتعددة، والسير في طريق التنمية الشاملة، ولكنها من الناحية العملية فضلاً عن النظرية، لم تستطع أن تخرج عن الفهم الغربي للمشكلة في أبعادها المختلفة السياسية والاقتصادية، فسلكت المنهج الأوربي نفسه لاسيما في الاقتصاد.

وبسبب من هذا السلوك والتبعية المنهجية وجدت هذه التجارب نفسها أمام خيارين لا ثالث لهما: إما الأخذ بالاقتصاد الحر القائم على الأساس الرأسمالي، وإما الأخذ بالاقتصاد الاشتراكي فذهبت تجارب صوب الأخذ بالاقتصاد الحر بسبب نفوذه في عالم الحياة، ورأت في شيوعه في دنيا الغرب مبرر نجاح، فيما جنحت تجارب أخرى للأخذ بالاقتصاد الاشتراكي لأنها وجدت فيه النقيض للاقتصاد

الأوربي، وهو ما يدعمها في كفاحها في سبيل التخلص من السلطة السياسية التي تحكم البلدان الرأسمالية.

أما نتيجة هذه التجارب فكانت أن وجدت نفسها في أحضان الهيمنة الغربية التي فرت منها، والسبب في ذلك يرجع بحسب تشخيص الصدر إلى التبعية في المنهج، فضلاً عن الفشل في مجال التطبيق لكلا المنهجين الاقتصاديين في هذه التجارب السياسية.

وعلى مستوى التبعية في المناهج السياسية والتي أعادت حركات التحرر السياسي والنهضة في البلاد الإسلامية لأحضان الغرب، في الوقت الذي حاولت فيه التخلص من تلك التبعية، فقد تمثلت في تلك التجارب التي اتخذت من القومية العربية شعاراً لها. ذلك أن أصحاب هذه التجارب، وبسبب الشعور النفسي الذي عاشته الشعوب الإسلامية تجاه الاستعمار وما استتبعه من شك وريبة واتهام وخوف وتوجس من كل شيء يمت للغرب بصلة، ناتج عن تاريخ مرير وطويل في الكفاح ضد الاستعمار والاستغلال أصابهم الانكماش من كل شيء يرتبط بدول الاستعمار حتى فيما يتعلق بالجانب التنظيمي الحياتي في البلاد الأوربية مهما كان صالحاً وجيداً في نفسه ومنفصلاً عن الاستعمار سياسياً.

وقد أفرز هذا الانكماش عدم تفاعل أصحاب تلك الحركات التحررية مع كل النظام الحياتي والتنظيمي في الغرب، ووجدوا أن يقيموا نهضتهم التحررية وكيانها على نظام لا يمت لبلاد أوروبا والاستعمار بصلة، فاتخذوا من القومية فلسفة وقاعدة في البناء الاجتماعي والتنظيم السياسي ولكنهم لما وجدوا أن القومية ليست سوى رابطة دم ولغة وتاريخ ولا تتضمن أي فلسفة أو دلالات عقيدية، وإنما هي بطبيعتها حيادية تجاه مختلف الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والرؤى المذهبية والدينية، عمدوا إلى صياغة تلك القومية بوجهة نظر عن الكون والحياة تفلسف لهم القومية وتجعلها صالحة للتنظيم الاجتماعي والسياسي، ولذا نادوا بالاشتراكية العربية.

وهنا عادت هذه التجارب إلى النقطة نفسها التي هربت منها، ذلك أن وسم التجربة بالاشتراكية العربية لا يعبر إلا عن زيف ظاهري وشكلي، أما المضمون والجوهر فهو التبعية للغرب في رؤيته السياسية، إذ أن توصيف الاشتراكية بالعربية لا يغير من واقع الاشتراكية شيئاً، الاشتراكية التي هي واجهة الأجنبي، ومجرد إضافة كلمة العربية للاشتركية لا يميزها عن الاشتراكية السوفياتية أو الصينية أو الكوبية أو غيرها من الاشتراكيات، لأن المضمون واحد.

وهكذا نجد أن هذا التخبط في التجارب الاقتصادية والسياسية ناجم عن إشكالية في المنهج المتبع ، وهذه الإشكالية تتمثل في التبعية للغرب واقعاً وتطبيقاً على الرغم من أن المنطلق والمبتغى هو الخروج من إطار التبعية السياسية والاقتصادية للغرب.

أما على مستوى العلوم الطبيعية والتجريبات واللاهوت، فقد ابتكر الشهيد الصدر نظرية ومنهجاً جديداً جعل التعاطي مع العلوم التجريبية في صف واحد مع اللاهوت والميتافيزيقيا، بحيث يكون الأساس المنطقي للإيمان بالطبيعات نفسه مبرراً للإيمان بالله تعالى والغيب والميتافيزيقيا، ورفض أحدهما يستلزم رفض الآخر، كما شرح ذلك مفصلاً في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

عقلانية الصدر / قيمة العقل

وحتى نستكمل هذه النقطة المتعلقة بالمنهج ودوره في النتائج، لا بد من الإشارة ونحن بصدد الحديث عن الأسس المنطقية للاستقراء إلى أن السيد الصدر في كتاب (فلسفتنا) أشار إلى أنّ المنهج الذي يبرز (الأنا) الفكري ويحقق الهوية هو المنهج العقلي والطريقة العقلية في التفكير ، وهذا هو المراد بعقلانية الصدر، بمعنى إعطائه قيمة للعقل ومدركاته، سواء في مجال البحث الميتافيزيقي واللاهوتي، أم في مجال البحث الاستمولوجي (نظرية المعرفة)، وكذلك فيما يرتبط بالتحليل الاجتماعي والتاريخي. ذلك أن بعض المفكرين المسلمين الذين تعاطوا مع فكر الغرب قد وقعوا في إشكالية منهجية عندما تصوروا أن منهج التفكير العام في الإسلام هو

المنهج الطبيعي التجريبي، وقد نسبوا ذلك للقرآن الكريم بوعي وبغير وعي، ودون أن يلتفتوا إلى أنهم يسايرون المناهج المادية التي ترفض الميتافيزيقيا والألوهية.

أما السيد الصدر في تعاطيه مع فكر الغرب فلم يجد حرجاً في إعلان أن منهج الإسلام العام وطريقته في التفكير هي الطريقة العقلية، على الرغم من أن المعرفة الغربية في العصور المتأخرة شهدت كساداً في المنهج العقلي فيما صار التمرکز باتجاه المنهج التجريبي، كما ولم يجد حرجاً في إعلان أن مفهوم حضارتنا عن العالم والوجود مفهوم إلهي، بالرغم من أن توجهاً كبيراً في الغرب انتهى من تأليه الإنسان إلى مسألة موت

(الإله).

فهذه التدايعيات في دنيا فكر الغرب لم توجد هزةً في نفس الصدر كما أوجدتها في نفوس آخرين من آخرين من الكتاب العرب والمسلمين، عندما صرّحوا أن البحث في الإلهيات والميتافيزيقيا ينحصر باستخدام المنهج الحسي التجريبي الذي يستخدم في مجال اكتشاف الطبيعة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل ادعوا أن المنهج القرآني في الإلهيات ينحصر بقراءة الطبيعة وعالم الخلق.

فالسيد الصدر وعلى الرغم من أنه قد أسس منطقياً لمنهج البحث الطبيعي والتجريبي، وجعل هذا البحث مع مسألة الألوهية يمتلكان أساساً منطقياً واحداً، بنحو يقف الباحث فيهما على مفترق طرق؛ فإما الإيمان بهما معاً، وإما رفضهما معاً، ولا يمكن التفكيك في الإيمان، إلا أنه ومع ذلك كله بقي مصراً على المنهج العقلي في التفكير والمفهوم الإلهي للعالم والوجود.

وعلاوة على ذلك، فالسيد الصدر وفي إطار بحثه اللاهوتي عن مسألة إثبات الصانع، قد أشار عند حديثه عن الدليل الفلسفي على إثبات الصانع، إلى أن القرآن الكريم - وخلافاً لأولئك النفر من المفكرين المسلمين - تناول هذا الدليل الفلسفي وقضاياها في عدد من آياته.

فعقلانية الصدر تكمن في إعطاء قيمة للعقل ولمدركاته وتأكيده أن المعرفة العقلية

تحظى بالثقة. ولم يتزعزع هذا الايمان بالعقلانية عند الصدر بالرغم من ولوجه صلب البحث في التأسيس لمنطق التجريب والاستقراء.

وبتعبير آخر إن الصدر لا يرى ذلك الانفصام الذي أوجدته العدمية بين الايمان والمعرفة، وذلك بإعطاء قيمة للعقل ومدركاته البديهية من جهة، وبالتأسيس لمنطق الاستقراء العلمي من جهة ثانية.

ومن كل ما تقدم يمكننا أن نقول : إن هناك نقطتين أساسيتين ومركزين اثنين في تعاطي الصدر مع فكر الغرب ومنجزه الحضاري وصرحه الفكري، تتمثلان في تجاوز أزمة الهوية وعقدة الشعور بالنقص والانبهار ، والاستقلال في المنهج، ليتجاوز بذلك إشكالية التبعية المنهجية.

وعلى وفق ذلك فعندما نتحدث عن نقد الصدر للغرب، فإننا نتحدث عن العقلانية التي يشترك فيها الصدر مع الحداثة، بمعنى إعطاء قيمة للعقل ومدركاته والوثوق بها، وكذلك عن العودة للذات وإبراز الأنا، بكل ما يعنيه ذلك الإبراز من استخدام العقل وتفصيل قيمته وحركيته، فضلاً عن نقد الآخر نقداً حراً يتجاوز أزمة الهوية والانبهار.

بين الأصالة النقدية والنزعة التلقينية

في إطار تفاعل المفكرين العرب والمسلمين مع فكر الغرب ظهرت تيارات فكرية متعددة، قامت في جوهرها على أساس التوفيق والتلفيق بين الموروث العربي الإسلامي من جهة والمنتج الغربي من جهة ثانية، اعتماداً على المناهج الوضعية في صياغة وبلورة المفاهيم، فضلاً عن المنهج، فبرزت في ظل هذا التفاعل والتفاعل تيارات اليسار الإسلامي التي تقاسمتها توجهات مختلفة كتوجهات الدكتور على شريعتي وتوجهات الدكتور حسن حنفي والدكتور محمد عمارة في حقبة زمنية معينة، وغيرهم.

وإلى جانب ذلك برزت تيارات حاولت التوفيق بين الماركسية والإسلام، فيما ظهرت توجهات حاولت صياغة فلسفة وجودية عربية كما تجلى ذلك في مساعي الدكتور عبد الرحمن بدوي.

ص: 152

وواضح أن التلفيق بين الأفكار والمنتجات المختلفة البيئة الثقافية والفضاء المعرفي الذي ولدت فيه، لا يقوم على منهج واضح، بقدر ما يقوم على تهجين للفكر ينتج تضخماً في الكلمات وخواء في المعنى، فضلاً عن المجازفات الفكرية والتشوهات المعرفية والعقيدية التي تحصل بسبب النزعة التلفيقية.

في قبال ذلك كله، كان منهج السيد الصدر أبعد ما يكون عن النزعة التوفيقية والتلفيقية، وإنما اعتمد النقد كأساس. فالصدر كان قد حدد في الأصل اطاراً معرفياً للطرح الإسلامي عقيدة وفكراً، منطلقاً في ذلك كله من مفاهيم الإسلام ذاته كالتوحيد وخلافة الإنسان وعقيدة المعاد، وطرح في ضوء هذه المفاهيم علاقة الفكر بالتاريخ والمجتمع، مؤصلاً للوعاية في علاقتها مع حركة التاريخ، ونقد العقل، ومناهج العلوم الإنسانية واللاهوتية.

فالسيد الصدر وخلافاً لآخرين من تيار المحدثين كأمثال محمد عابد الجابري وعبد الله العروي وعبد الرحمن بدوي ومحمد أركون وفؤاد زكريا وطيب تيزيني، وغيرهم، ولج أفقاً جديداً في ميدان البحث الفلسفي والفكري بشكل عام، فلم يستخدم مفاهيم الحداثة والفلسفة الغربية في دراسته للتاريخ والتراث الإسلامي والعقيدة الدينية الإسلامية فابتعد بذلك بالتاريخ والدين عن مذاهب الوجودية والماركسية والبنوية وغيرها من تمظهرات الفلسفة الغربية، لإيمانه باختلاف الفضاء النموذجي لكل ميدان.

إن منهج الصدر في دراساته المتنوعة قد اتسم بالأصالة والأمانة للميدان الذي مارس النشاط الفكري والثقافي فيه، ولم يخرج لنا مزيجاً تلفيقياً لا ينتمي للتراث ولا للمعاصرة، كما نرى في أعمال الكثيرين والإصدارات المتتابعة الظهور كل يوم فالصدر لم يصدر في طرحه لعلاقة الفكر الإسلامي بالفكر الغربي من موقع العاطفة، ولا الانفعال أو الانبهار والتبعية والتقليد مفاهيم ومنهجاً، وإنما كان يصدر في كل ذلك عن تأسيس وتأسيس علمي ونقدي.

أسلفنا أن توجه السيد الصدر في تعاطيه مع فكر الغرب قائم على مسلمة أن الإنتاج الداخلي (إبراز الأنا) هو المنهج الأسلم والطريقة الفضلى في التعاطي مع فكر الغرب، وأن هذا الإبراز هو الذي يتجاوز أزمة الهوية، أما عقدة الشعور بالدونية أمام الآخرين فتجاوزها يكون من خلال التعاطي النقدي والحوار الفكري مع الآخر.

وعلى أساس هاتين الركيزتين سار الشهيد الصدر في مشروعه الفكري وفي مختلف مؤلفاته، التي تناول فيها المشروع الحضاري بأبعاده المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفلسفية والخلقية وغيرها .

ومن الواضح أن إبراز (الأنا) الحضاري في الإسلام ونحن أمام نصوص متناثرة في القرآن الكريم والسنة الشريفة، إبرازاً في مختلف المجالات، يتطلب احاطة وشمولية وجهداً نظرياً تنوء به العصبه أولو القوة، وقد عمل الشهيد الصدر في هذا الميدان وهو الفارس الوتر، وأخرج لنا أعمالاً سارت في هذين الخطين المتوازيين: إبراز الأنا، ونقد الآخر، كما نلاحظ ذلك في كل من: فلسفتنا، اقتصادنا، الأسس المنطقية للاستقراء، الإسلام يقود الحياة، والسنن التاريخية في القرآن الكريم. ففي هذه الأعمال قدم لنا الصدر التصورات الإسلامية المتكاملة الأسس في شتى المواضيع التي تناولها بحثاً وعميقاً وتأصيلاً، وأعطانا نظريات متكاملة في مقومات النهوض الحضاري، حتى أضحى المُنظر الرائد للنهضة الإسلامية.

لقد انتقل الصدر في كتاباته من التعامل مع الإسلام كنصوص إلى عرضه كنظرية متكاملة

، ذلك أن المجتمع المسلم في عصر نزول الوحي: التشريع والنص قد عرف الإسلام من خلال تطبيق تشريعاته وتعاليمه على أرض الواقع، حتى فيما يرتبط بالجوانب الاجتماعية، والجوانب الأخرى ذات الدلالات العامة. فالرسول صلى الله عليه وآله لم يطرح الإسلام كنظريات عامة وإنما طرحه من خلال تطبيق خارجي وتشريعات حسب الحاجة ومتطلبات الحياة الجديدة التي عاشها المجتمع المسلم والتي كان يقودها بنفسه، ولذا لم يكن المجتمع أو أحاد المسلمين بحاجة إلى تصور

النظرية والإحاطة بأبعادها المختلفة. ولكن في مثل زماننا وبعد انحسار الإسلام عن مسرح الحياة والتطبيق، ومواجهة الإنسان المسلم لمختلف النظريات المذهبية والعقائدية والأيدولوجيات المختلفة، صارت ضرورة ملحّة إلى عرض الإسلام كنظرية متكاملة، وكذا لأجل مواجهة النظريات المختلفة وهذا ما عمل عليه السيد الصدر في كتاباته المختلفة، فقد أراد أن يطرح التصورات الإسلامية المتكاملة في المجالات المختلفة التي تناولها، فإبراز الأنا يتطلب القيام بكل هذا المجهود النظري والفكري الدقيق وقد جمع السيد الصدر وهو يعمل على هذا المجهود بين الريادة العلمية وسحر البيان وعمق الطرح.

أما نقد الآخر، فهو مجهود يحتاج لاستيعاب فكر الآخر استيعاباً شاملاً ودقيقاً، وكذا عرضاً أميناً واعياً وبالاستناد لمصادره، ومن ثم نقده وتسجيل الملاحظات عليه في إطار ذلك الفكر ومنهجه، وليس في إطار منهج الخصم الفكري (الأنا).

وبعبارة أخرى: إن نقد الآخر يتطلب نقده في مرتكزاته الأساسية وبناءه التحتية، وكذا من خلال إبراز تهافته الداخلي وبيان اللوازم الباطلة له، بحيث لو اطلع عليها أصحاب ذلك الفكر لما وسعهم الالتزام بتلك النتائج واللوازم الباطلة.

وهذا يعني أن نقد الآخر يقتضي المرور بمرحلتين: مرحلة النقد البنائي من خلال بيان التداخيات والآثار السلبية واللوازم الباطلة لفكر الآخرين ورؤاهم.

ويتبع الأعمال الفكرية للصدر نجده قد سار في سعيه لإبراز الأنا ونقد الآخر، وفق هذه الخطة بأمانة ودقة عاليتين، فعلى مستوى ارجاع الأفكار لأصحابها والاستناد لمصادرهم، نجده قد أولى عناية فائقة في مؤلفاته بالرجوع لمصادر الآخر الأساسية، أو لمصادر المؤمنين بذلك الفكر حتى لو لم يكونوا من مؤسسيه ورواده، ولم ينقل فكرة عن خصومه الفكريين بالمعنى والمضمون، بل كان يعمد إلى إثبات نصوص الأفكار، كما ولم يعمد في مقام استعراض أفكار الآخرين إلى الاستعانة بمصادر

خصوصوهم كما يفعلو كثيرون، فهذا ليس من الأمانة العلمية في شيء ومخالفة للقواعد الأخلاقية.

كما ابتعد الصدر وهو يمارس نقد الآخر عن الاسقاطات النفسية ومناقشة النوايا وخبايا النفوس، إذ معرفة النوايا أمر لا يطلع عليه إلا اعلام الغيوب، وإنما اعتمد على الواضح والصريح من أفكارهم الموثقة في كتاباتهم ومصادرهم.

أما استيعاب فكر الآخرين وعرضه، فقد كان السيد الصدر أعجوبة في ذلك، حتى أنه يخيل للقارئ وهو يطالع عرض الصدر للماركسية واستيعابه لها أنه ماركسي من الطراز الأول ومن كبار مفكريها، وهكذا فيما يرتبط ببقية المذاهب الفكرية والفلسفية.

وفيما يرتبط بالنقد المبنائي والبنائي، نجد السيد الصدر وهو يستعرض المذاهب الفكرية المتعددة يعمد أولاً إلى نقد أركان تلك المذاهب وأسسها، ثم ينتقل إلى النقد البنائي الداخلي من خلال بيان التداعيات والآثار واللوازم الباطلة لتلك الأفكار، وقد سار على هذه الطريقة في نقده لكل الأفكار التي تناولها في أعماله الفكرية.

الحفر في نظم الحضارة

إن عمليتي نقد الآخر وإبراز الأنا (العودة إلى الذات) بكل ما تتضمنانه من تأصيل منهجي ونظري، تتلخصان في كونهما المعبر التفصيلي عن نظم الحضارة وأسسها. إذ من الواضح أن الحضارة - أي حضارة - تتقوم بأربعة نظم أساسية: النظام العقلي والفكري، والنظام الاقتصادي، والنظام السياسي، والنظام الخُلقي، وفي كل نظام من هذه النظم توجد شبكة مترابطة من العلاقات.

وجوهر عمليتي نقد الآخر وإبراز الأنا التي اضطلع بها الصدر تتمثل في أنه أراد إبراز نظم الحضارة الإسلامية وأسس قيامها، فيما نقد الآخر الغربي في أساس حضارته من خلال دراسة نظمه السياسية والاقتصادية والخلقية والعقلية.

من هنا يتضح لنا أن الصدر كان بصدد مشروع نهضوي كبير سعى له في أعماله

الفكرية المختلفة، فقد رام من وراء مجهوده الضخم تقديم بديل حضاري من حيث النظم والمرتكزات عن حضارة الغرب، فضلاً عن نقده لنظم تلك الحضارة كما سنتعرف على ذلك بشكل مجمل في القادم من حديث:

1- النظام الاقتصادي:

على مستوى النظام الاقتصادي سعى الصدر لنقد النظام الاقتصادي الغربي (نقد الآخر) ومن ثم الى تقديم نظام اقتصادي إسلامي كفيل بمعالجة المشاكل التي يعانها ذلك النظام (إبراز الأنا). وقد خص لهذا المشروع كتابه الكبير والقيم (اقتصادنا)، فكتاب اقتصادنا كما عرفه الصدر: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفصيلها.

وقد جعل الكتاب في قسمين: خص القسم الأول منه لنقد الآخر الغربي في أسس نظاميه الاقتصاديين المعروفين الاشتراكي والرأسمالي، من خلال دراسة نقدية لكل من المذهبين في أسسهما ونظريتهما دراسة علمية مستوعبة. فقد درس الماركسية في نظريتها المادية التاريخية والأسس التي تقوم عليها، ودرسها بما هي مذهب اقتصادي يقوم على أساس الاشتراكية ثم الشيوعية.

وكذا فعل مع الرأسمالية، فقد درسها في خطوطها المذهبية العامة، مركزاً نقده على النظام الاقتصادي الرأسمالي.

وبعد انتهائه من دراسة هذين النظامين والمذهبين عقد البحث للحديث عن معالم

النظام الاقتصادي البديل (إبراز الأنا)، أعني المعالم العامة للنظام الاقتصادي الإسلامي، فتحدث عن الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي وعن علاقات التوزيع وانفصالها عن شكل الإنتاج، وفضلاً عن حلول المشكلة الاقتصادية من وجهة نظر الإسلام.

أما ثاني القسمين، فقد خصّه الصدر بعملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي، في ضوء تشريعات الإسلام ومفاهيمه وأحكامه التي ترتبط بالحقل الاقتصادي والثروة، وقد أبدع الشهيد الصدر في هذا الجزء ابداعاً قل نظيره.

وقد أقام الصدر جهده النظري في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام على أساس عمليتين مترابطتين: الأولى تجميع عدد من التشريعات والمفاهيم الإسلامية التي يمكنها أن تلقي الضوء على عملية اكتشاف المذهب الإسلامي في الاقتصاد. والثانية تفسير تلك المجموعة من التشريعات والمفاهيم تشريعاً نظرياً موحداً يبرز المحتوى والمضمون المذهبي للاقتصاد الإسلامي.

من كل هذا يتضح لنا أن الصدر على مستوى النظام الاقتصادي الذي هو نظام أساس من نظم الحضارة، سار في خطين متوازنين: نقد الآخر وإبراز الذات.

2- النظام السياسي:

فيما يخص النظام السياسي، فقد أولاه السيد الصدر كذلك عناية وهو ينظر لمشروعه أعني العودة إلى الذات مع نقد الآخر. ولا يخفى أن النظام السياسي في الحضارة يقوم على مجموعة من العناصر تتمثل في القانون ومؤسسات الدولة والأسرة وما أشبه بكل ما فيها من تفاصيل.

وقد تناول الشهيد الصدر النظام السياسي في كثير من عناصره في كتابات متعددة، أبرزها السلسلة التي صدرت في ست حلقات بعنوان: الإسلام يقود الحياة، والتي تناول فيها اللبنة الأولى لنظام الحكم والإدارة والدستور ودور الإنسان والأمة في الحياة السياسية، ومنابع القدرة في الدولة الإسلامية، مجلياً آفاق التحرك في البناء والتنمية.

وكذلك تحدث عن بعض عناصر النظام السياسي في سلسلة مقالاته التي كان يكتبها بعنوان (رسالتنا)، فضلاً عن بحثه لعقيدة الإمامة في الفكر الإسلامي الإمامي وترابطها الوثيق مع النظام السياسي، وكذا تناول جوانب وعناصر أخرى في مختلف كتاباته دالمتنوعة كمقدمة فلسفتنا وبعض مواضع اقتصادنا.

والسيد الصدر كما لا يخفى على القارئ الكريم صاحب تحرك سياسي رسالي ختمه بالشهادة على أيدي زمرة الحكم البعثي في العراق عام 1980م.

وفي النظام السياسي سار الشهيد الصدر على خطته المرسومة بوضوح: العودة إلى الذات وإبراز الأنا مع نقد الآخر، ذلك أن نقد الغرب في فكر السيد الصدر يسير جنباً إلى جنب مع إبراز الأنا والعودة إلى الذات.

3- النظام العقلي:

النظام العقلي واسع العناصر، وتشابك فيه أنماط مختلفة من السلوك الفكري، فيندرج فيه السلوك العقلي بمعناه الخاص، وكذا العلوم والآداب والفنون.

وفي خصوص هذا النظام فالسيد الصدر ثري جداً، فقد تحدث عن كثير من عناصر النظام العقلي على مستوى نقد الآخر وإبراز الذات في كتابيه القيمين فلسفتنا والأسس المنطقية للاستقراء، فضلاً عن دراساته في علم أصول الفقه ومحاضراته الفلسفية التي كان يلقيها على تلاميذه.

ففي كتاب فلسفتنا سار الصدر في خطي إبراز الأنا ونقد الآخر في حقلين مهمين هما نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) ونظرية الوجود (الأنطولوجيا) والذي عبر عنه بالمفهوم الفلسفي للعالم. وفي القسم الثاني تحديداً ركز على نقد الماركسية ونظريتها المادية بشأن المفهوم الفلسفي للعالم، وإن كان تعرض كذلك للمفهوم المادي الأوسع للعالم والوجود.

أما الأسس المنطقية للاستقراء، فقد أجمالنا الحديث عنه سابقاً، وقلنا إن السيد الصدر قد انطلق من معالجة إشكالية الاستقراء الناقص إلى ابتكار منهج جديد ونظرية بديعة في دراسة الطبيعيات والتجريبيات وألقى بظلاله على اللاهوت. فقد جعل التعاطي مع العلم التجريبي في صف واحد مع اللاهوت والغيب من خلال إبراز أساس منطقي مشترك في الإثبات بنحو يكون الأساس المنطقي للإيمان بالعلوم الطبيعية والتجريبيات نفسه مبرراً منطقياً للإيمان بالغيب والميتافيزيقيا، وأن رفض أحدهما يستلزم رفض الآخر، على تفصيل يطلب من كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

والصدر في كل ذلك ما حاد عن طريقته في العودة إلى الذات وإبراز الأنا ونقد الآخر، فضلاً عن التأسيس المنهجي السليم.

4- النظام الخُلقي:

النظام الخُلقي لا يقل سعة في عناصره عن النظام العقلي، فهو يشمل الدين والأخلاق بكل ما يعنيه هذان المفهومان من تشعب ومظاهر. وقد أولى الصدر هذا النظام اهتماماً في كتاباته المتعددة، منها محاضراته في التفسير الموضوعي التي تحدث فيها عن السنن التاريخية في القرآن الكريم، فقد تناول في هذه المحاضرات الحديث عن جوانب مختلفة من النظام الخُلقي، فتحدث عن عناصر المجتمع وعلاقاتها، ودور الإنسان في حركة التاريخ والمثل الأعلى وما يمثله من منطلق لبناء الإنسان، وعن انهيار الأمم والحضارات وأسبابها، ودور العلاقات الاجتماعية في حركة التاريخ.

كما تحدث في مقالات طُبعت مع تلك المحاضرات عن الحرية وأبعادها ورؤية الاتجاهات المختلفة فيها، وهو موضوع يتداخل في النظامين السياسي والخُلقي، وكذا عن العمل الصالح من منظور الإسلام والرأسمالية والماركسية.

وكذلك تحدث عن عناصر أخرى عناصر أخرى من النظام الخُلقي في كتابات أخرى من قبيل: نظرة عامة في العبادات البحث الذي ألحقه بكتابه الفقهي الفتاوى الواضحة، ففي هذا البحث تطرق إلى كون العبادة بما يمثله من التزام خُلقي حاجة إنسانية ثابتة، وعوامل ذلك الثبوت، والملامح العامة للعبادات في الإسلام. هذا فضلاً عن دراساته الفقهية المتنوعة والتي تناول فيها الكثير من عناصر النظام الخُلقي والسلوكي.

إن دراسة كل نظام من نظم الحضارة هذه تحتاج لدراسة مفصلة ومسهبّة، وهي خارجة عن غرضنا، وما نريد التأكيد عليه هنا أن السيد الصدر في نقده للغرب الفكري سار في خطين متوازيين: نقد الغرب في أسس حضارته، إضافة لإبراز الأنا والعودة إلى الذات فيما يرتبط بأسس الحضارة الإسلامية ونهضتها، فالصدر كان يضطلع بمشروع حضاري كبير، برّز في أعماله المختلفة أسس ذلك المشروع بشكل موضوعي وحواري نقدي.

إن نقد الصدر لنظم الحضارة الغربية وإبرازه في مقابل ذلك لنظم النهوض الإسلامي، قد كسر تلك الثنائية التي صارت معبودة في كتابات من يعرفون بالمتنورين في العالم الإسلامي، عنيتُ بذلك ثنائية القديم والجديد، والتراث والمعاصرة، والتي استلت من الرؤية الغربية للتاريخ والتراث، وهي ثنائية قضت بأن تكون الحضارة الغربية بعاداتها وقيمها وخصوصياتها مرجعية كونية يجب على كل الشعوب الاندماج في مساراتها وسياقاتها وتتبع كل خطواتها وآثارها وهذا يعني وفق المنطق الذي يطرحه الصدر أن مفاهيم القديم والجديد والتقدم مفاهيم نسبية وليست كونية عابرة للحدود والقارات وكل الأوضاع الثقافية والقيم المختلفة حول العالم.

لقد أراد السيد الصدر من كل ذلك التأكيد على أن التنمية والتقدم والنهوض يرتبط بالوجود وإبراز الأنا والذات وهذا الإبراز والرجوع إلى الذات سبيله الإنتاج الداخلي لاسيما المعرفي، فهو السبيل الوحيد لتحقيق هويتنا ووجودنا والقاعدة التي تنطلق منها نهضتنا الشاملة، وليس القطيعة مع الآخر، أو الاندماج فيه كلياً، أو التلفيق والتفكيك بين منتج ومنتج.

إن فشل الكثير من النماذج (التقدمية) ذات المنشأ والأصول الغربية في العالم الإسلامي، يرجع حسب تحليل الصدر في مقدمة كتاب (اقتصادنا) إلى التناقض بين نماذج التقدم المقترحة وواقع الشعوب الإسلامية، بمعنى أن هناك تناقضاً بين الأدوات الفكرية للتحليل وعلاج الأزمات والحلول المقترحة وبين الواقع النفسي والفكري والسياسيولوجي للشعب المسلم كان هو السبب في فشل النماذج التقدمية والتحديثية، ذلك أن من أهم عوامل نجاح القوانين والتشريعات والنماذج المقترحة التي تتخذ لتنظيم الحياة الاجتماعية احترام الناس لها وتجاوبهم العاطفي والنفسي مع أهدافها وإيمانهم بحقها في التنفيذ والتطبيق، وهذا ما لا يتوفر في مثل هذه النماذج، ولذا حصلت قطيعة وتناقض بين الواقع والمشاريع. أما نموذج الحل المقترح بحسب الصدر، فهو اكتشاف الذات والعودة إليها، فهوية الشعب الحقيقية هي المنطلق في النهوض.

لعلّ من أبرز التدايعات المترتبة على رؤية الاتجاهين الأول والثالث المشار إليهما في بداية الحديث في هذا المقال هو القطيعة، وصيرورة العالم الإسلامي في عزلة تامة عن أفكار ومشايخ وأنظمة وتجارب الشعوب الأخرى بخيرها وشرّها. ومثل هذه القطيعة تعني فيما تعنيه أن نعيش في نفق مظلم ونعود للعصر الحجري، على أن الظروف الموضوعية وتدايعات الواقع، وإفرازات العولمة لا تسمح بمثل هذه القطيعة وأي عاقل يرضى أن يرفض كل خبرات ومشاريع الآخرين ومشاريعهم وتجاربهم الغنيّة في الحياة والفكر والممارسة؟

إن رؤية السيد الصدر المبنية على إبراز الذات ونقد الآخر في أنظمتها ومفاهيمه ورؤيته، لا تتضمن مثل تلك القطيعة، وإنما تعني التواصل النقدي والحواري بين ذاتين، فنقد الصدر لحضارة الغرب بكل أنظمتها ومفاهيمها لا يعني السكون ورفض الحركة والتغيير والتنمية والتقدم، وإنما يعني رفض رؤية معينة في التغيير والتقدم الرؤية القائمة على أساس النظر للتغيير بنفسه كغاية نهائية وقيمة عليا، ولم تؤسس حركتها ونظامها في صيرورة الحضارة على القيم الروحية والأخلاقية التي تحفظ التغيير من الانحراف.

العماء في حداثة الغرب هو المرفوض من جانب الصدر، وهذا العماء ناشئ من فصل الفكر في الغرب وفي نظم حضارته عن الميثافيزيقيا وعن الأخلاق. ومثل هذا الفصل جاء نتيجة طبيعية لإخفاقات متكررة بلي بها الغرب في إقامة أساس تبنى عليه عالمية الأخلاق وكونيتها، إذ أن مطالعة سريعة لتاريخ تيارات الفكر في عالم الغرب توفقنا على تلك الإخفاقات، فيوم كان فيه الفكر الأرسطي سائداً في الغرب أخفق في بناء أخلاق كونية على أساس مفهوم الطبيعة البشرية أو على ماهية الإنسان، وكذلك الحال في التيارات اللاحقة التي أرادت جعل الواقع أو التاريخ مصدراً للقيم الأخلاقية، وحتى التيارات الغربية التي جعلت من الدين أساساً في البناء الأخلاقي فشلت في ذلك، ومرجع ذلك بنظر الصدر إلى أن الدين في دنيا الغرب وبالأنحص

الدين المسيحي ليس صالحاً لكل زمان ومكان حتى ينتج قيماً أخلاقية كونية.

فالصدر في نقده للغرب منهجاً ونظماً لا ينطلق من موقف القطيعة مع كل نتاج الغرب كما هو الحال في كثير من التوجهات السلفية، وإنما ينطلق من منهج إبراز الذات والهوية مع نقد الآخر وتقديم الحل، ومثل هذا النقد وذلك الإبراز وإن أوجد قطيعة إستراتيجية، بمعنى وجود اختلاف في الطرح والمنهج والهوية، إلا أنه لا يعني رفض منتج الآخر من موقع القطيعة، وإنما يرى الصدر أننا مع إبراز ذاتنا عن طريق الإنتاج الداخلي فإننا لا نهاب الحوار النقدي مع الآخر والتواصل العقلاني مع منتج، لأننا في مثل هذه الحال لا نصدر عن أزمة هوية أو عقدة الشعور بالدونية إزاء الآخرين، وعند ذلك سنأخذ ونرفض من منتج الآخر من دون أية عقدة أو أزمة.

إن الصراع الفكري والنقد الفلسفي الذي خاضه الصدر تجاه الفكر الغربي ليس صراعاً تدميراً أو لنفي عطاءات الآخرين، وإنما هو حوار نقدي لاستيعابه في إطار مبدأ (التعارف) القرآني، يستهدف قيادة البشرية نحو القيم الإلهية والأخلاقية.

القيمومة الغربية

ربط السيد الصدر في كتاباته وأعماله الفكرية بين نقد الأساس الفكري والحضاري للغرب وبين قيمومته العملية على شعوب العالم، فبعد أن توقف ملياً ناقداً نُظِم الحضارة في الغرب رتب على ذلك أن الفكر الغربي لا يمتلك قيمومة على بني الإنسان حتى يعمل على إخضاعهم لنظامه الفكري وقيمه وتجاربه وطريقته في الحياة، مركزاً على التناقض بين حضارة الغرب وقاعدتها الفكرية.

ومرجع هذا التناقض إلى أن الحضارة الغربية نابعة من واقع الإنسان الغربي نفسه، وبالتالي فهي محدّدة بحدود التجربة التي عاشتها شعوب الغرب، في حدود الزمان والمكان والشروط الموضوعية والاقتصادية والسياسية التي تمخضت عنها تلك الحضارة، ومن ثمّ فهمها امتلكت حضارة الغرب من تقوّق مرحلي على بقية الشعوب إلا أن ذلك لا يبرر لها منطقياً أن تنتزع إرادة الإنسان وأن تسيطر عليه بالقوة في

سبيل تطويره، ولا أن تمارس الضغوط السياسية والاقتصادية على شتى البلدان لأجل إجبارها على الأخذ بنظمها ورؤاها في إدارة الحياة.

إن الشعوب الأخرى من وجهة نظر الصدر فيما لو توفرت لها شروط موضوعية للنهوض، وبدأت تتحرك ذاتياً ومارست تجاربها، فمن الممكن ان تكتشف حقيقة حضارية أكبر من الحقيقة التي وصلتها شعوب الغرب، فإكتشاف الشعوب الغربية ضمن ملابس معينة ومن خلال شوطها الاجتماعي لحقيقة حضارية قامت عليها نهضتها لا يعني إكتشاف الحقيقة المطلقة، فمثل ذلك أمر لا تدعيه حضارات البشر.

وهنا يركز الصدر في نقده للغرب على هذا التناقض بين واقع الغرب وقاعدته الفكرية، فالغرب في واقعه يمارس سياسية فرض قيمه وطريقته في الحياة وكأنه يفترض سلفاً حقانيتها المطلقة وكونيتها، بينما نظرياً لا يمكنه اثبات ذلك الشمول أو الكونية ولا التمدد عليها، ولكن برغم ذلك تجد الغرب في واقعه يمارس القوة في سبيل أن تنتهج الشعوب المختلفة طريقته في الحياة، بينما لو فسح المجال لكل شعب أن يمارس تجربته الذاتية وتفاعل في تلك التجارب الذاتية ضمن شروط مختلفة وملابس اقتصادية وسياسية وفكرية وروحية، لكان بالإمكان أن يصل لحقيقة أكبر وأفضل مما وصلها الغرب.

والصدر في هذا النقد للقيمومة والممارسة الغربية لا ينطلق من موقف سياسي، وإنما ينطلق من موقف إستراتيجي ويمارس تحليلاً سيئولوجياً، ذلك أن الإيمان بنسبية المعرفة ومحدودية التجارب، وبالتالي نسبية قيم الحضارة مع سلوك نشرها في الشعوب المختلفة بمختلف الوسائل، يعبر عن إمبريالية ثقافية واستعمار بواجهات مختلفة، تصطبغ بالعولمة.

«فمن غير المنطقي أن حضارة تقول بأنني إكتشفت الحقيقة من زاويتي وضمن شروط وملابس لكن هذه الحقيقة التي إكتشفتها من زاويتي وشروطي وملبساتي، أريد أن أفرضها على شعوب العالم، بينما هذه الشعوب بالإمكان أن تكتشف حقيقة

من جوانب وزوايا أخرى، وقد تكون هذه الكشوف الأخرى في التجربة التاريخية للبشر، قد تكون نافعة في سبيل تصعيد الحياة الإنسانية ككل فيبقى هنا نوع من التناقض العقلي في موقفهم صحيح أن هناك احتمالاً آخر، وهو أنه بالإمكان أن هذا الشعب الآخر لو ترك فسوف يضيع وسوف يستمر في الضياع، ولكن هذا مجرد احتمال طبعاً الاحتمال موجود، ولكن هذا الاحتمال الآخر هو الأقوى؛ لأنه هو الذي يساعد عليه التاريخ والذي ينظر إلى تاريخ شعوب العالم، وإلى حركة التاريخ يرى بأن الحقيقة لن تنكشف من قبل شعب واحد، ولم تكن الحقيقة في وقت من الأوقات محتكرة لشعب واحد، أو مكتشفة من قبل شعب واحد جميع شعوب العالم تقريباً ساهمت في الحقيقة التاريخية ككل، كل شعب خلال حضارته وخلال وجوده ودخوله على مسرح التاريخ أعطى جانباً من الحقيقة، وكوّن جزءاً من التاريخ الذي هو الأساس لحياة الإنسان اليوم. فالشيء الأقرب احتمالاً سوف يكون مانعاً عن فرض القيمة لشعب على شعب بالقوة.

ولو جمّدنا المواهب والعطايا والطاقات الخام الموجودة في هذه الشعوب وفرضنا عليهم بالقوة أن يعملوا عملنا، ويعيشوا اقتصادياً وسياسياً كما نعيش سياسياً واقتصادياً، فإننا سوف نجمد حركة هذه الشعوب وكذلك يمكن ان تكشف هذه الشعوب أخطاءنا، وبالتالي نصبح متخلفين عنها حضارياً، فهل تقبل قيمة هذه الشعوب بالقوة؟».

ويسوق السيد الصدر مثلاً على أن القاعدة الفكرية الغربية محدودة وبالتالي لا يمكن اعطاؤها صفة الكونية برغم أن الغربيين يمارسون الاطلاقيه عملياً في سياساتهم. يقول: أنجلز كتب في ضدّ (دوهرنك) يعتذر - كأنّ كاتباً انتقده على قوله: إن الديالكتيك ينطبق على كلّ شيء حتى على الرياضيات، وكونه طبق الديالكتيك على الرياضيات حيث قال: إن الاعداد السالبة والموجبة تمثل نفيّاً وإثباتاً. حينئذ ذلك الكاتب قال بأن أنجلز يجهل معنى الموجبة والسالبة وإلا ما معنى أن الاعداد الموجبة تمثل إثباتاً والأعداد السالبة تمثل نفيّاً - وهو يعتذر في هذا الكتاب ويقول ما معناه:

إني قد تسرّعت في دعوى أن الديالكتيك ينطبق على كلّ شيء وعلى الرياضيات، ومطالعاتي في الرياضيات قليلة، ولذا لا أستطيع أن أجعله في هذا الميدان. ولكنني حينما حاولت هذا كنت متأكداً من ان الديالكتيك ولا أزال متأكداً بشكل من الأشكال بأنه ينطبق على كلّ شيء.

طبعاً إن قصده أن الديالكتيك ينطبق على كل أنواع التطبيقات، وذلك لأنه عاش ومارس الفترة التاريخية التي عاشها في أوروبا في القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. هذه ثلاثة قرون أصبح واضحاً لكل ذي عينين إلا أن يكون أعمى، أنها عاشت التناقض الفلاحون يتعاركون مع الإقطاعيين العمال يتعاركون مع أصحاب المعامل، إن الحياة تناقض وصراع، إذن فيجب أن يكون الكون كله صراعاً؛ لأن الحياة مظهر من مظاهر الكون؛ يعني: إن أنجلز اكتشف جانباً من الحقيقة ضمن شروط خاصة جداً، ضمن فترة معينة من تاريخ كائن حي في منطقة معينة على الكرة الأرضية، وفي زمان معين في هذه الحدود الزمانية والمكانية التي لا تزيد عن ثلاثمئة سنة، وفي أوروبا كان التناقض هو الذي حرّك المجتمع، تناقض في الطبقة الحاكمة.

حينئذ جرد من هذا نظرية ملأت كل أبعاد الزمان والمكان، وكل الأرض والكون إلى أن جاءت إلى الرياضيات وإلى الأعداد الموجبة والسالبة. هذا طبعاً يعتبر خطأ علمياً، لأن الحضارة التي تحترم نفسها لا تدعو إلى نوع من التعميم المطلق قط، وإنما تقول: أنا اكتشفت الحقيقة من خلال زاوية معلومة معينة ليست أكثر من هذا المقدار. إذاً أنا حينما اكتشف هذه الحقيقة من خلال هذه الزاوية، فإذا إن آلفاً من الطاقات التي أجمدها والتي أفرض رأبي عليها والتي احجرها لأمنعها من النمو الطبيعي، ومن منافع الصعود بشكل آخر غير هذا الشكل الذي أنا صعدت به، إذاً ماذا يدريني أنني بهذا لم أقصر معالم تصور بشرية كبيرة جداً؛ ولو نظرنا إلى هذا ككلّ يصبح شيئاً معقولاً وتصبح مؤاخذه لهذا التفكير لا جواب عليها من وجهة النظر الغربية.

برغم أن الصدر في أعماله الفكرية التأسيسية قد أوجد قطيعة معرفية (إبستمولوجية) مع فكر الغرب بالمعنى الذي تقدمت الإشارة إليه، ونقد القيمومة الغربية، إلا أنه تواصل مع الحداثة الغربية في مقولاتها الأساسية كالعقلانية والحرية وغيرهما، ولكن ليس بمدلولاتها الفكرية عندهم، لأنه كان قد انتقد نُظم الغرب الفكري، وإنما تواصل معها كمقولات تعبر عن أبعاد خلافة الإنسان على الأرض، وعلاقة هذه الخلافة بحركة المجتمع والتاريخ، وما يتطلبه ذلك من فاعلية عقلية وفضاء حر في الممارسة.

فالفكر الإسلامي كما رآه الصدر لا يقبل هذه المقولات بالمطلق ولا يرفضها بالمطلق، وإنما يتحفظ على طابعها المادي المنقطع الصلة عن الغيب والإيمان بالله تعالى والمحدّات الدينية والأخلاقية، إذ إنّ مقولات الحداثة في الرؤية الصدرية إن جاز التعبير ترتقي على المفهوم الضيق لها في رؤية الغرب والمحدود بحدود الزمان والمكان، لترتفع للارتباط بصفات الله وأسمائه تعالى.

فالتقدم في رؤية الغرب على سبيل المثال شأن مادي صرف، فيما هو في المفهوم الإسلامي عن التقدم علاوة على ميدانه المادي، يرتفع ليضم التقدم في المجالات الروحية والقيمية والأخلاقية للإنسان، والتقدم بهذا المفهوم أمر لا يمكن للرؤية الضيقة أن تتحمله.

إن تعاطي الصدر مع مقولات الحداثة يختلف اختلافاً جذرياً عن تعاطي دعاة التحديث في العالم الإسلامي، فالصدر لا يتعامل مع ثنائية إما رفض الحداثة كما جرى عليه جماعة وإما تحديث الإسلام كما عليه آخرون، وإنما المسألة تكمن ردّ قيم الحداثة إلى حجمها الطبيعي، بمعنى ردّها إلى ظروفها التاريخية ومناخاتها الثقافية التي ولدت فيها، وعند ذلك سنجدّها قيماً نسبية لا يمكن توصيفها بالكونية والعالمية، ذلك أن اعتبارها قيماً كونية يعبر عن خلل منهجي وقع فيه دعاة التحديث في العالم الإسلامي، فهذه الكوننة لقيم الحداثة يعني تجاوز الظروف والسياقات والتاريخ والملابسات، ومن ثم الوقوع في أسر التلفيق والتوفيق، فضلاً عن خطئهم

في تحجيم قيم الإسلام والشريعة بعد رؤيتهم الاطلاقية لمقولات الحداثة. وهذا المعنى بالتحديد يعود بنا إلى حديث الصدر عن الحالات التي رامت التوفيق بين الاشتراكية والقومية، أو بين الاشتراكية والعربية والإسلام.

نقد الفكر الإسلامي

لا ينبغي أن نختم هذا المدخل دون أن نشير إلى أن نقد الصدر للغرب الفكري يسير جنباً إلى جنب مع نقد الفكر الإسلامي، ذلك أن إبراز الأنا والعودة إلى الذات أمر غير متيسر بل ومتعدّد دون الدخول في عملية نقدية للفكر الإسلامي. ونقد الصدر للفكر الإسلامي يتمثل في نقد الممارسات وتاريخ المسلمين، فضلاً عن نقد الأفكار والرؤى والاجتهادات ومناهج التفكير الإسلامي.

فعلى مستوى نقد تاريخ الممارسات الإسلامي أكد الصدر في أكثر من دراسة تاريخية له على انحراف السياسيات والممارسات التي تولتها الحكومات الإسلامية غير المعصومة، وأكد في مواقع مختلفة من تلك النتاجات على أن تلك الممارسات والحكومات مفتقدة للوعي الإسلامي الأصيل وتمثيله، فضلاً عن افتقادها للشرعية الدينية. ويرى الصدر أن النظرية الإسلامية لم تطبق بأيدي أصحابها الحقيقيين، وإنما طبقت بيد أعدائها الداخليين، ولذا كان مثل هذا التطبيق بالنسبة للنظرية الإسلامية يمثل انحرافاً كبيراً، كانت له تداعيات متعددة انعكست على الفكر الإسلامي وعلى صورة الإسلام.

وقد أكد الصدر هذا المعنى كثيراً في محاضراته عن أهل البيت عليهم السلام، والتي طبعت في جزء مستقل من سلسلة آثاره بعنوان: أئمة أهل البيت عليهم السلام ودورهم في تحصين الرسالة الإسلامية، وكذلك أكد في مقالات أخرى ضمها الجزء المعنون ب-

(ومضات) من سلسلة تراثه الفكري القيمة.

هذا على مستوى نقد التاريخ الإسلامي وسلوك المسلمين، وأما فيما يتعلق بنقد الأفكار والمناهج، فالصدر صاحب عقل اجتهادي متحرك، قدّم لمناهج التفكير

ص: 168

الإسلامي والاستنباط الفقهي والديني إضافات نوعية مهمة، سواء في ما يتعلق بنقده لرؤية التيار الأخباري وتأكيد على قيمة العقل في مقام الاستنباط، أم في نقده وتقويمه للكثير من الرؤى الفقهية وتعاطيه مع أدوات الاجتهاد والواقع، وخروجه عن أسر بعض المقولات التي تكبّل حركة الاجتهاد وتخضع الباحث لنتائج المحيط الفكري والاجتماعي الذي يعيش فيه.

لا أريد الاسهب في تناول هذا الموضوع، فقد كتبت عنه دراسات متعددة مختلفة سعة وضيقاً وعمقاً، وإنما أريد الإشارة في هذه الأفكار المفتاحية إلى أن نقد الصدر للغرب الفكري يسير بوتيرة ثابتة مع نقد الفكر الإسلامي وتحديث التفكير الديني فهو الطريق الموصل لإبراز الأنا الفكري وتظهير الذات. بمعنى أن الجهل بالإسلام من جهة وعدم معرفة الغرب بصورة صحيحة ونقدية واعية من جهة ثانية يقودنا إلى جهالة مضاعفة، وأبسط تداعيات تلك الجهالة فقداننا لأصالة هويتنا وابتعادنا عن جمال تلك الهوية واستسلامنا لفوضى عارمة، ولعلّ ما نعيشه هذه الأيام بعض صورها ومظاهرها. ولسنا ندري إلى ما ستؤول إليه فاجعتنا!

ص: 169

(1)

مقدمة :

هناك نظريتان، أو بالأحرى قولان يحددان التوجه العام في التعامل مع الثقافة الشرعية والتراث العلمي الذي ورثناه من العلماء السابقين الذين أبدعوا وابتكروا ما يعينهم على التعامل مع واقعهم وفق الظروف والبيئة العامة التي عاشوا فيها.

النظر الأول يرى انه لا بد من الإعراض عن غير الغوص في العلوم الشرعية والتأصيل لها وتطويرها من الداخل، باعتبارها المكون الأساس للثقافة الإسلامية، وكذلك السبيل الوحيد لاستنباط الأحكام الشرعية وما يحتاجه الناس من إجابة على أسئلتهم في الواقع. وبهذا تنغلق هذه العلوم على نفسها وتتفرغ للإغراق في التخصص الدقيق فتصير نخوية تنفرد بها طبقة الانتلجنسيا " حتى لا نقول رجال الدين وهو- من هذه الوجهة ما يمكن الثقافة الشرعية من التساؤل والإجابة عن أسئلة العصر من الداخل وليس توسلا بثقافة غير شرعية أو من خارج الذات والنفسية والمرجعية الإسلامية.

في حين يرى النظر الثاني أن العلوم الشرعية قد قتلت بحثا، وان هذه العلوم قد استنفذت أغراضها من حيث البحث والدراسة من جانب التأصيل خاصة والقراءة الداخلية لها عامة . مما يستلزم تخليص هذه العلوم من الضغط التاصيلي والإغراق في مصطلحات مستغلقة ومفردات غريبة يستحيل معها توسيع دائرة الاهتمام بها والعمل

ص: 170

على "شعبيتها". وعليه فلا بد من التعامل مع هذا التراث بواقعية والنزول إلى الواقع والبحث عن كل ما يكمل هذه العلوم ويتكامل معها باعتبار العم إنسانية وان الثقافة الإسلامية أيضا لها نفس إنساني كبير.

والدكتور طه جابر العلواني ينحو منحى آخر وهو منحى مركب من السابقين. فهو عالم من علماء الشريعة درس وتخرج من الأزهر. ويؤكد عبقريته سفره العظيم المتمثل في تحقيقه لكتاب "المحصول في علم الأصول" لفخر الدين الرازي (604هـ)، حيث تقدم ونال به درجة الدكتوراه وهو كذلك مثقف منفتح على التخصصات التي تبدو عند البعض بعيدة عن العلوم الشرعية خاصة العلوم الإنسانية. ويؤكد هذا انشغاله لمدة طويلة بمشروع إسلامية المعرفة بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي في فيرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية، وهو المشروع الذي اخذ على عاتقه إعادة قراءة العلوم الإنسانية وفق التصور الإسلامي. وسواء اتفقنا أم اختلفنا مع المشروع، فان حضور العلوم الإنسانية - ومختلف التخصصات التي لا تدخل في العلوم الشرعية واضح وجلي بشكل كبير فيه.

وبذلك فان الشيخ العلواني من علماء العصر الذين تشد إليهم الرحال خاصة أن اجتهاداته ونتاجاته تصب في اهتمام العصر انطلاقا من العلوم الإسلامية والمنطلقات والمبادئ الأساس في الثقافة الشرعية. فهو صاحب "الاجتهاد والتقليد في الإسلام"، وأدب الاختلاف في الإسلام"، "والجمع بين القراءتين: "قراءة الوحي وقراءة الكون" والأزمة الفكرية ومناهج التغيير "ولا" إكراه في الدين...،،

إن الثقافة الشرعية الإسلامية، والتكوين المعرفي الشامل، والنشوء في بيئة (العراق/بغداد) متعددة الثقافة والمذهب والعقيدة، بالإضافة إلى الحضور في الغرب والاطلاع على ثقافته، هي عوامل متعددة ومتنوعة عملت على صقل شخصية العلواني و اختتمار تجربته لتعطي لنا في نهاية المطاف عالما معاصرا، مثقفا "تراثيا"، مفتيا "مقصديا" جعلت من مواقفه وآرائه اجتهادا وثورة مهمة في الواقع الإسلامي المعاصر في مواجهة ثقافة التكفير والتقتيل والبغض والكرهية .. التي عششت في عقول بعض

"أنصاف العلماء" وبعض الشباب المغرر بهم مع كامل الأسف.

لذلك فموقفه من الغرب والثقافة الغربية، موقف يتسم بالتوازن والاعتدال بعيدا عن ردود الفعل والابتزاز.. فهو ينتقد ثقافة مسيطرة على عقول غالبية المسلمين حاليا خصوصا في الغرب، كما ينتصر للمسلمين وقضاياهم بالدفاع عنهم. وفي نفس الوقت ينظر إلى الغرب كمكون من أهم مكونات العصر فينصفه ويدعوه إلى التنازل عن غطرسته والقبول بالآخر. وهذا موقف عظيم اكتسبه وحقق مناطه بعيدا عن ابتزاز السلطان وإغراءات الغرب.

ويزيد من دقة هذه المواقف والفتاوى إتقانه لتخصص مهم في العلوم الشرعية إنه مقاصد الشريعة الإسلامية وهو تخصص يحيل على الذوق الرفيع والجمال والفن بالإضافة إلى الدقة في تنزيل الأحكام الشرعية حتى لا تعود على المكلفين بالانتكاس وجلب المفساد عليهم. ويفتح هذا الفن الباب على مصراعيه للعلماء خاصة والمسلمين عامة على الانفتاح على العالم والإنسان والاهتمام به في كل مكان بغض النظر عن جنسه ولونه وعرقه وثقافته..

ولعل هذا هو السر في الاتزان في مواقفه وأفكاره، التي تجنب متبعية وتلامذته من الوقوع في شرك العنف والإرهاب والوحشية والكره والاقتيال.

في تحرير المصطلح:

يتعرض طه العلواني لمصطلح "الآخر" ليحدده ويضبطه. وهذا العمل قد يكون من أهم دوافعه ثقافة العلواني وتكوينه الأول المتمثل أساسا في البناء المعرفي ذي المرجعية الأصولية، ذلك أن من طبيعة هذا التخصص ضبط المفاهيم والمصطلحات وتحديد لها لرفع اللبس عنها ويستوعب المتلقي أبعادها وسياقاتها.

يرد هذا المصطلح إلى جذوره الحضارية والتربة المعرفية التي نشأ فيها والسياق العام الذي أنتجته فبيين بأن: "الآخر" مصطلح ولد وشاع في البيئة الغربية أولاً، ولا جذور له في البيئات العربية الإسلامية قبل مرحلة التداخل الفكري والثقافي مع

الغرب، وأغلب الظن أن المفهوم قد بدأ استعماله في أوروبا مع "الثورة الفرنسية" وبدأ تداوله في أمريكا مع "الثورة الأمريكية" فالثوار الفرنسيون أطلقوا على أنفسهم والمتبنين لمبادئ الثورة الفرنسية: "نحن"، وأطلقوا على مناوئهم من الذين وصفوهم بالاستبداد وعناصر الإقطاع والرجعية وأعداء الحرية والمساواة والعدالة: الآخر "أو الآخرين" .. (1)

وفي هذا المصطلح تلخص قيمة معرفية وصمت الحضارة الغربية ولا تزال تلتصق بها وهي المركزية العربية التي تحدد الغرب وحده المقياس الحضاري الوحيد ولا غيره للتقدم والتخلف للتقدمية، والرجعية للنماء وللخراب.. فيربط بين هذه القيمة وهذا المصطلح حين يرى أن هذا المصطلح مع مقابله (نحن) أصبحا.. شائعين على مستوى عالمي خاصة في مجالات الخطاب النضالي والتحريضي؛ ولذلك فإن من المتعدّر أن تولد الاتجاهات العالمية الحقيقية في بيئة غربية؛ لأن الأفكار المرتبطة بـ"نحن والآخر"، جعلت الاتجاهات العقلية والنفسية للفكر الغرب تقود دائماً إلى نظر الغربي إلى نفسه وذاته على أنه "مركز الكون"، وإلى غيره على أنه هامش وآخر، ولا- تجتمع المشاعر والاتجاهات العالمية مع الاتجاهات المركزية". (2)

وفي المقابل فإن الإسلام الذي بعثه الله دينا للبشرية لتستهدي به "فإنه -منذ البداية- قد نظر إلى البشرية -كلها- على أنها داخلية في مفهوم "نحن"، واستبعد -من ساحته الفكرية- مفهوم "الآخر" إلا بالمعنى اللغوي المجرد من أية تحيزات أو ظلال فكرية تؤدي إلى مواقف تتسم بالتمييز بأي نوع من أنواعه. دوبي

فالأسرة البشرية الممتدة - في نظر الإسلام - كلها تندرج في "نحن": (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) [الحجر: 13]، (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ

ص: 173

1- طه العلواني: "الآخر بين الإسلام والغرب" في الموقع الإلكتروني: <http://alwani.org>

2- طه العلواني: (م، ن)

ويُحدِّد القرآن المجيد الآخر " في مخلوق واحد، هو «الشیطان»، قال تعالى: (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ) [يس: 160] ، (إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ الشَّعِيرِ) [فاطر: 6] . (1)

هكذا إذن يعلن العلواني عن خلفيات هذا المصطلح ليؤكد غرابته عن الإسلامية وعن الأمة ثقافتها، وليكون لونا من ألوان الوافد الغريب مع الغزو الثقافي الذي عانت منه الأمة والأمم المستضعفة غيرها في بقاع العالم . ثم يكشف النقاب عن الأبعاد والتبعات الحقيقية له، فيؤكد : .. خلاصة الأمر: إن مبدأ "نحن والآخر" مبدأ قد ورد إلى الساحة الإسلامية، خاصة بعد أن أصبح المسلمون متهمين، يحملون مسئولية كل ما يجري في العالم من مشكلات لأسباب لا تخفى على كثيرين، فإذا اختل اقتصاد بلد قليل له: لأن العرب رفعوا أسعار البترول، وإذا جاع بلد أو افتقر أو أودي أو تضرر، قيل: إن المال العربي والتجارة العربية والبترول العربي والإسلامي هي السبب، وذلك يعني أنّ من مقاصد خصوم هذه الأمة أن يجعلوها على الدوام آخر" مكروها بالنسبة للعالم -كله- وفي حالة دفاع عن النفس وإحساس بالهزيمة، وشعور بالذنب وبالالتهم، فلا ينبغي لعاقل أن يُستدرج إلى مثل هذه المواقف ويتقبل على نفسه كل هذه الاتهامات؛ ليجعل من نفسه ميداناً لأمر هو بريء منها، وأنّه لا يليق بأحد أن يوجه ذلك إليه، وألا يتقبل أن يكون آخر لأي أحد، ولا يستخدم من المصطلحات إلا ما يعرف أصله وفصله (2).

القرآن يؤسس للاختلاف:

التعايش والاختلاف والتعدد والتعارف مترادفات تحقق تنوعا يقصده القرآن الكريم. ولقد ساعدت هذه المرجعية العظيمة رغم بعض الفترات الحالكة- في تأسيس

ص: 174

1- طه العلواني: (م، ن)

2- طه العلواني: (م- ن)

مجتمع متعايش متنوع في امن وأمان.. وهكذا فإن .. القرآن المجيد يحمل خطاباً كونياً يحمل كل مواصفات الخطاب الكوني وخصائصه؛ الذي يسع الكون وأزماته، ومشكلاته جميعها، إذ هو وحده المعادل للوجود الكوني وحركته القادر على استيعاب مشكلاته وتجاوزها وإخراج البشرية كلها من الظلمات إلى النور: (الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) [إبراهيم: 1]. وحملة القرآن مطالبون أن يحملوا هذا القرآن إلى البشرية، ويستوعبوا به سقفها المعرفي، ونسقها الثقافي، ويعالجوا به أزماتها؛ ولذلك أمر رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم أن يجاهدوا به جهاداً كبيراً: (وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا) [الفرقان: 152] (1). وقد انعكس هذا بشكل واضح على الثقافة الإسلامية في كل مجالاتها. فمن النادر جداً أن تجد جزئية في التراث الإسلامي إلا والاختلاف والتعدد سمتها. وقد يمتد الاختلاف والتنوع والتعدد في الفقه الإسلامي مثلاً ليس بين المذاهب الإسلامية، بل داخل المذهب الواحد الذي يبدو انه اقرب إلى الاجماع حول فروعه وجزئياته لكن تنوع الآراء والأحكام حول حل قضاياها. وهذا مصدر ثراء وتنوع وتعايش قل نظيره في الثقافات والمرجعيات الأخرى عند الإنسان.

والإيمان بالاختلاف لا- يكفي بل لابد من مراعاة كليات -تبدو في صورة جزئيات- على غاية من الأهمية يغفل عنها الكثير من قبيل الاهتمام بالآخر ودراسة فكره وثقافته. وهنا يرى العلواني "ان التعدد ضروري وأن الاختلاف طبيعي، وأن قبول ذلك لا يكفي، وحده، بل لابد من رعاية المخالف، والاهتمام بفكره وإبراز ما لديه؛ ليكون في ذلك ثراء وغنى للحالة الفكرية لدى الأمة، فما الذي يجعل هؤلاء القوم تضيق صدورهم بالمخالف وتتنفخ أوداجهم لسماح ما يخالف ما ألفوه، وقد يندفع بعض نابتهم إلى نفي المخالف ومحاصرته والتصديق عليه ظناً منهم «وبعض الظن إثم» أن الحق معهم وحدهم، وأن كل ما يخالف مذاهبهم وآراءهم ومقالاتهم باطل وغير صحيح وخطأ أن يُحال بين الناس وبين سماعه!

(2)

ص: 175

1- طه العلواني: "الإسلاميون بين المصحف والسيف، الموقع الالكتروني.

2- طه العلواني: "ثقافة الاختلاف"، الموقع الالكتروني.

وسرعان ما ينتبه رحمه الله إلى قضية جوهرية تتعلق بتضخم سياسي للمرجعية والقيم الإسلامية فتخرج عن مضمونها ومقصدتها "المرجعية الإسلامية" - في نظر البعض يمكن اختزالها في برنامج سياسي أو اجتماعي محدود، لإقليم محدود، في إطار جغرافي بشري، فذلك يجعل أصحاب ذلك المشروع ينوؤون بثقل ذلك المشروع الأوسع والأكبر من قدراتهم، وسوف يجدون أنفسهم أمام أنواع هائلة من ضغوط الفهم والتأويل والصيغ التطبيقية المختلفة، في واقع تاريخي متغير متنوع"⁽¹⁾. وهنا ينزلق الإنسان إلى الاصطدام والتصارع والافتتال.

والإهم تنزِيل القيم وتفعيلها في أرض الواقع لإنتاج مفاهيم وأحكام تحقق مراد الناس وتدفع عنه الضيق والمفسدة، ف"المطلوب هو تجريد القيم القرآنية والإسلامية الكبرى والعمل على تبنيها، والاجتهاد في الآليات والوسائل المتطورة لتحقيق تلك القيم؛ فهناك قيم: "التوحيد، والتزكية والعمران والعدالة في التوزيع ودرء المفسد، وتحقيق المصالح... إلخ"؛ فهذه القيم هي التي ينبغي التي ينبغي أن تكون المرجعية، وهي التي ينبغي أن تجري توعية الناس بها، وقياس أداء الجميع إليها، حكماً ومحكومين، إسلاميين وغيرهم"⁽²⁾

الوجود الإسلامي في الغرب :

لقد تنوعت الدوافع والأسباب التي كانت وراء هجرة المسلمين والعرب إلى عالم الغرب. وقد احدث هذا التواجد مع مرور الزمن نقاشا مستفيضا بين مؤيد له داعيا إلى استثماره في صالح الغرب، وبين معرض له داعيا إلى تهجير المسلمين وإعادتهم إلى بلدانهم. وتطور النقاش أكثر حتى على المستوى السياسي فظهرت حركات متشددة يمينية متعصبة في بعض الأحيان تتبنى العنف والقوة والترهيب ضدهم.

والعلواني يترك هذا جانبا لينكب على دراسة وتشريح الجسم الإسلامي في الغرب ليلاحظ أنه "بالرغم من المستوى العالي للتعليم والثقافة لدى المسلمين

ص: 176

1- طه العلواني: "الإسلاميون بين المصحف والسيوف"، الموقع الإلكتروني.

2- طه العلواني: (م، ن)

في الغرب فإنهم متخلفون جدا.. فلقد رأيت مساجد وجوامع كثيرة في مختلف أنحاء الولايات المتحدة يختص بها عرق واحد أو مذهب واحد أو إقليم واحد فجوامع اختص بها الإخوة الباكستانيون فهم مؤسسوها وهم الإداريون فيها وإذا وجد سكان آخرون من عرب أو غيرهم فقد لا يجدون لأنفسهم مكانا بين هؤلاء الإخوة يجعلهم يشاركون بخبراتهم وقدراتهم في تحقيق رسالة المسجد؛ بحيث يسمح لهم أن يكونوا جزءاً من إدارة المسجد أو مجلس إدارته ووجدت مساجد خاصة بالعرب لا فرصة لغيرهم بالدخول إلى مجالس إدارتها ووجدت مساجد للأتراك ولأبناء جنوب شرق آسيا وغيرها.. (1) فأصبح التواجد الإسلامي في الغرب نقمة عوض أن يكون نعمة بالنسبة لهم، فصار مشكلة جديدة استنزفت الطاقات والوقت والجهود "ولقد حاولت جاهدا خاصة من خلال موقعي في المجلس الفقهي الأمريكي مقاومة هذه الظواهر السلبية وتغييرها بقدر الإمكان؛ لكن ثقافة التخلف تعايش كثيرا من الإخوة والأخوات المهاجرين حالت دون ذلك. لقد كانت تلك الثقافة من أخطر العقبات وأشدّها في وجه أي تغيير، ولا أرى أن المجتمع المسلم في الولايات المتحدة خاصة بل وفي الغرب -كله- سوف يأخذ مواقعه الملائمة إذا لم يتخلص من تلك الفيروسات الثقافية المستصعبة، ويعود إلى مبدأ أمة مسلمة واحدة ينضم إليها كل من يقول لا-إله إلا-الله* محمد رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)، ويتجاهلون تلك الخلفيات التي لم تأت لهم بأي خير في بلدانهم الأصلية من تفرق مذهبي وإثني وعرقي وطرفي ولغوي وما شاكل ذلك."

وإذا كانت ثلثة من الناقلين في الغرب على الوجود الإسلامي، فإنه حري بالمسلمين هناك أن يلمعوا صورتهم وان يكون تواجدهم إضافة نوعية للمجتمع الذي يعيشون فيهم. وهذا الأمر يستدعي التأمل بعمق وتدقيق لذلك يدعو العلواني بخبرته الكبيرة في الغرب وبعمق تكوينه الشرعي إلى تأسيس فقه خاص بهذا التواجد. ففي الولايات المتحدة الأمريكية أو في أوروبا فالوجود الإسلامي مهدد ومستهدف ليس من جهة أو حزب واحد بل من جهات متعددة، كما أن في أرشيف الذاكرة الغربية تاريخيا صورة سيئة عن علاقة الغرب بالمسلمين، لذلك.. فإن المسلمين في حاجة إلى أن يبنوا

ص: 177

1- طه العلواني : الوجود الإسلامي في أمريكا، الموقع الإلكتروني

وعيًا كبيرًا بين الأقليات يساعدها على أن تحتفظ بهويتها الإسلامية وألا تفرط فيها. وفي الوقت نفسه يحببها إلى بيئتها ويجعلها مقبولة ومحبوذة في تلك البيئات، بل نريد أن نقنع تلك البيئات بأنّ الوجود الإسلامي فيها هو لصالحها ويشكل إضافة لها. وهذا يعني أن نبنى فقها خاصًا بهذه البيئات ونوجد لها ثقافتها الخاصة، وأن نحدّد دور كلّ فصيل من فصائل الأقليات في تعزيز ذلك الوجود،،

ينبغي أن يكون التواجد الإسلامي في الغرب عاملاً من عوامل توحيد هذه المجتمعات والعمل على تجميع المجتمع وتوحيده حول أصوله وأساساته التي لا تقبل الاختلاف عليها، كما ينبغي أن يعمل أيضاً على التعلم والتدريب على أفضل سبل التعاون مع الجيران والواقع “ وكلا الأمرين لا يمكن أن يأتيًا بشكل عفوي، بل لابد من وجود فهم مشترك بين قيادات كل مجتمع إسلامي من هذه المجتمعات سواء الفكرية والتربوية الاجتماعية والسياسية إذا كان للأقلية نشاط سياسي. كما لابد من إعادة النظر في الثقافات والمعارف الذهنية التي يحملها المنتمون لأي مجتمع مسلم يعيش بين أكثرية غير مسلمة، بحيث يصبح كل منتم إلى ذلك المجتمع على وعي كامل بطبيعة البيئة وطبيعة وجود مجتمع من أقلية مسلمة فيه، وما يعزز هذا الجهود وما قد يضعفه في كل مجال“

دو

ولكيلا- يكون هذا التواجد الإسلامي في الغرب سلبياً، وحتى يسهل التعارف والتعايش مع المجتمع الغربي، يوظف العلواني الرصيد المعرفي الشرعي عنده والثقافة التعارفية والتعايشية التي اكتسبها لصالح المسلمين في أمريكا الشمالية مثلاً، فيتوجه إليهم بالنصح “ ومن وسائل بناء الأمة من جديد في أمريكا الشمالية، إتقان لغتين أساسيتين. اللغة العربية التي هي لسان القرآن، وذلك من أجل دينهم وانتمائهم الديني، والإنجليزية لنشاطهم الدنيوي وللتفاهم مع جيرانهم. كما يجب أن تكون للمسلمين مدارس لتخريج الأئمة والمرشدين الدينيين من أبناء المجتمع الأمريكي يتعلمون في هذه المدارس الإسلام بصيغته السليمة من مصدره المنشئ كتاب الله ومن هدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم- يتعلمون ذلك على

أيدي علماء قادرين ممن يعيشون في الغرب على تعليمهم ذلك بعمق وفقه وفهم ربانيين بعيداً عن الثقافة المذهبية والفرقية والطرقية التي حطمت مفهوم الأمة، وقرت المسلمين في بلدانهم“.

وأخطر ما يؤثر في علاقة المسلمين في الغرب فيما بينهم من جهة وفي علاقتهم بالغرب هو نقل معاركهم في بلادهم واستيرادها منه إلى واقعهم فتتعدد المشاكل وتزداد وضعيتهم سوءاً في مجتمع حساس وغير مستعد لضياح جهده ووقته في غير صالح وطنه. وهو ما ينبه له الدكتور طه إذ يقول: “ ويفترض أن تختفي أيضاً الصراعات الحزبية القائمة في بعض الأماكن في أمريكا وأوروبا بين حركات وفئات إسلامية من إخوان مسلمين وحزب تحرير وجماعة إسلامية وجماعة التبليغ والصوفية والسلفية وما إلى ذلك. فإذا كان هناك أي مبرر أو مسوغ لوجود مثل هذه الجماعات في المشرق، أو في العالم الإسلامي، فلا بد من البحث عن صيغ تجمعات أخرى تناسب البيئة واحتياجات المجتمع. أما الصيغة الحالية فهي تساعد على تفريق كلمة الأمة وإضعاف تأثير الوجود الإسلامي في الغرب. فلا بد للأقليات من أجندة إسلامية خاصة تربطهم ببيئتهم وجيرانهم ومجتمعهم وأن تكون أولويتهم لقضايا بلدانهم تلك التي هاجروا إليها، فيهتمون بمجتمعاتهم الجديدة وبجيرانهم ويكونون في مقدمة الصفوف عند معالجة المشكلات المشتركة بحيث يقتنع جيرانهم ومواطنوهم والحاكمون في تلك البلدان بأن المسلمين يشكلون إضافة نوعية وهم بفضل الله كذلك“.

"في فقه التعارف":

فطر الله عز وجل الكون على التنوع والاختلاف والتعدد.. وقد نبه القرآن الكريم البشرية، وفسر لها قبل كل شيء اختلافها، في الألوان، وفي اللغات، وفي المواقف، والآراء، وبالتالي في الأديان، والثقافات ونبه إلى أن ذلك كله جزء من متطلبات الاجتماع البشري ومتطلبات العمران فلا بد من ذلك التفاعل، لأبد من وجود الجدل، ولذلك خلق الله سبحانه وتعالى كل شيء في هذا الكون من زوجين فهناك الذكر، وهناك الأنثى، وهناك الفاعل، وهناك المنفعل، وذلك شامل للشجر،

والمدر، والحجر وتكوين العناصر المختلفة من ماء، وهواء، وسواهما، وكذلك الناس... " (1) غير أن الكارثة تحل حين لا نحسن تدبير هذا الخلاف ونخطئ في توجيهه نحو الأحسن، ويحدث هذا حين يفضل عرق على آخر أو طائفة على أخرى أو لون على آخر.. مما يستدعي تحديد ضوابط ومعايير واضحة تساعد الإنسانية على التعارف والتعايش في جو سليم بعيد عن الأحقاد والضغائن.

وهنا يمكن النظر إلى الاختلاف باعتباره ثراء وتنوعاً، دافعاً إلى التعاون والتآلف لا باعتباره مثبّطاً دافعاً إلى التشتت والتفراق، فالخلاف أمر طبيعي في حياة البشر، وقد جعل الله سبحانه وتعالى - الخلافات الطبيعية في الألسن والألوان وما إليها دليلاً وشاهداً على وجوده وألوهيته وربوبيته فقال سبحانه: (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافُ اَللّٰسِ نَتِكُمْ وَاللّٰوَانِكُمْ اِنَّ فِى ذٰلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِيْنَ) (الروم: 22). وأما الاختلافات في الرأي والفكر فهي اختلافات يمكن للناس أن يعالجوا أجزاء منها بالحوار والجدال والتي هي أحسن؛ لتقليل مساحتها أو لوضعها في إطارها الطبيعي وتحديد مستواها، فإذا بقيت واستمرت فينبغي أن تُحاط بما عرف بأدب الاختلاف، بحيث لا ينكر أحد من المختلفين مزايا الآخر ولا أهمية تفكيره، ولا ما هو صحيح من آرائه وأفكاره، فالأصل عدم تشخيص الأفكار بل تجريدها عن الشخصية (2).

وطه العلواني يفضل مصطلح "ثقافة التعايش" على غيره من المصطلحات مثل ثقافة التعدد الأكثر تداولاً في المرحلة الراهنة. وهذا المصطلح (ثقافة التعدد) مصطلح مؤدج، لا يحمل قيمة تحليلية، بل هو من تلك المصطلحات التي تعمل على تكوين وإيجاد وهم بوجود موضوع ثقافي مطلق اسمه ثقافة التعدد، وذلك لإحكام الحصار على جوانب ثقافية أخرى، ويمكن أن تسمى بثقافة التوحد، أو التفرد، أو الواحدة.

وبذلك يستطيع الناحتون لهذه المصطلحات من مفكري المركزية الغربية أن

ص: 180

1- طه جابر العلواني: "الأصول المنهجية لفقهاء التعارف والتعاون وثقافة التعايش" (حوار)، مجلة "قضايا إسلامية معاصرة"، س: 7، ع:

22 شتاء 2003، ص: 23-24

2- طه العلواني: "ثقافة الاختلاف" من الموقع الإلكتروني

يكرسوا شرعية ثقافتهم، ويهمشوا ثقافة الآخرين، أو يحاصروها، وقد يدفعون أصحابها

أنفسهم للتوصل منها، أو البراءة من الانتماء إليها، فضلا عن تبنيها. (1) والفرق جوهري بين التعدد والتعايش كما يرى العلواني، فالتعدد أقصى ما يمكن أن يقدمه هو أن للآخر حقوقاً وعليه واجبات كما له خصوصيات وعدم فرض ثقافة أخرى عليه أو الاعتراض على هذه الخصوصيات.. وهذا في الحقيقة يعارض في الصميم المركزية الغربية التي تدعو هي بذاتها لثقافة التعدد. فالغرب لا يحترم خصوصيات غيره ولا ثقافته سواء في مرحلة الحداثة ولا في مرحلة ما بعد الحداثة وإن كانت تعترف بحق الاختلاف نظريا لكن عمليا لا تحقق ذلك خاصة خارج مجالها الجغرافي (2).

في الأصول منهجية ل"فقه التعارف"

كعادة العلواني انه حين يطرق مشروع فكرة ما فهو يحاول التأصيل له والتأسيس من الناحية المنهجية. وهذا صنيع العلماء والفقهاء المتمرسين على النص واقتضائه المنفتحين على الواقع ومتطلباته. وقد كانت له وقفة مع مصطلح مهم يتداوله العديدون لكنه أعاد النظر فيه حين يقف عند مصطلح "فقه الأولويات"، بل تجاوزه لي طرح مصطلحا جديدا لم يلتفت إليه فيما نظن سواه من القلائل الذين انشغلوا بهذا الأمر. إنه "علم الأولويات"، ذلك أن "إدراك الأولويات لم يعد ممكنا من خلال مدخل معرفي واحد، أو تخصص واحد، بل لابد من مقارنته من مداخل عديدة وتخصصات مختلفة، بل والنظر إليه على أنه علم له أصوله وقواعده وجوانبه العديدة، ومن الغبن لهذا العلم أن يحصر في دائرة علم ما أو يحشر في ثنايا مباحث حتى لو كان ذلك العلم هو الفقه" (3). ويشبه هذا المقترح إلى حد بعيد ما طرحه الطاهر بن عاشور رحمه الله حين انتفض على الأصوليين وهو يقترح علم مقاصد الشريعة، إذ يؤكد "فنحن إذا أردنا أن ندون أصولا قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمل إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار

ص: 181

1- طه العلواني: "الأصول المنهجية لفقه التعارف والتعاون وثقافة التعايش"، ص: 24-25.

2- طه العلواني (م، ن)

3- طه جابر العلواني: "مقاصد الشريعة، دار الهادي بيروت - ط: 1، 2001، ص: 76.

النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها ، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله .." (1)

يمضي قدما طه جابر في تحديد أسس منهجية تؤسس لفقه التعارف من القرآن الكريم في الأصول الآتية:

1. الإيمان بوحدة الأصل: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً) . فالإيمان بوحدة الأصل يعتبر دعامة أساسية من دعائم أصول منهجية التعارف.

2. الإيمان بوحدة الغاية: (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ)

3. الإيمان بان كل ما يظن انه عنصر من عناصر اختلاف، أو أصول تنوع، إنما هي أصول تعارف، أو دوافع للتعارف، أو وسائل مساعدة.

4. الإيمان بوحدة البشرية في عهدها مع الله جل شانہ: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)

5. الإيمان بأننا جميعا مستخلفون في هذه الأرض، مسؤولون عن تعزيز قافلة التسبيح لله سبحانه وتعالى (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ) والقيام بمهام العمران، وأداء أمانة الاستخلاف وأنا جميعا مؤتمنون، وإن هذه الأمانة إنما انيطت بنا كجنس بشري، تحمل الأمانة، وعليه أن يقوم بها، وإلا كان ظلوما جهولا.

6. أننا جميعا مشتركون في قضية الابتلاء، مطالبون بان نحسن العمل، والعمل هنا

ص: 182

1- محمد الطاهر بن عاشور: "مقاصد الشريعة"، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس - عمان - ط: 2، 2001، ص:

إذا لوحظت فيه جوانبه العامة، عمران الأرض، والقيام بمهمة الأمانة، والاستخلاف والوفاء بالعهد الإلهي، فإن ذلك لا يتم إلا من خلال التعاون والتعاون إنما يتوقف على التعارف والتالف. (1)

لقد كسب العلواني خبرة كبيرة خاصة إذا علمنا أن الرجل نشأ في العراق وهي بلاد التنوع العقدي، وتخرج من الأزهر إحدى أكبر المعاهد الدينية في العالم، وعاش مدة غير يسيرة في الغرب بالضبط بالولايات المتحدة الأمريكية بلد التنوعات العرقية والفكرية.. فاختمرت لديه جيداً فكرة التعارف حتى صارت - بالنسبة إليه - فقها، يتمناه قائماً بذاته.

ونلمس هذا منه حين يقول مثلاً عن تنوع العراق وتعددده وكيف تعامل المجتمع العراقي مع هذه النازلة: "ولقد عشت في بغداد سنوات من عمري كنت أرى اليهود العراقيين والنصارى والصابئة واليزيديين وغيرهم لا يختلفون في ثقافتهم رجالاً ونساءً عن المسلمين. وحينما تقدم بي العمر بدأت أطلق على جيراننا من النصارى والصابئة واليهود (المسلمون ثقافياً) وأما معتنقو الإسلام فهم مسلمون ديناً وثقافة. ذلك لا يعني أن الإسلام كان يعمل عن عمد وقصد على إذابة خصوصيات تلك الأقليات ودمجهم رغماً عن أنوفهم في ثقافة إسلامية، بل كانت الثقافة الإسلامية تستهوي هؤلاء وتكسبهم إلى صفها وتجعلهم قادرين على تبنيتها دون شعور بأنهم بذلك يتنازلون عن خصوصياتهم الثقافية أو يتنازلون عن هويتهم(2).

في الموقف من الغرب :

الفكر الإسلامي المعاصر بتياراته المتعددة، وهو يحتك أو يصدم بالغرب، يقف مواقف متباينة في التعامل مع الغرب كما يرى العلواني. وقد لخصها - بعد الرصد والمتابعة - في ثلاثة مواقف كبرى. فالتيار الأول يعرف بالسلفي، والتيار الثاني هو الذي يعرف بنخب الحداثة متديناً كان أو رافضياً للدين، والتيار الثالث هو التيار التوفيقي.

ص: 183

1- طه العلواني : "الأصول المنهجية لفقہ التعارف والتعاون وثقافة التعايش"، ص: 26.

2- طه جابر العلواني: "الوجود الإسلامي في أمريكا" الموقع الإلكتروني

"والتيار الأول، ذو حساسية عالية من مقارنة أي فكر لم ينبثق عن الأصول الإسلامية، بل قد تبلغ درجة حساسيته حتى رفض المصطلح غير الإسلامي، فهو يتخذ على الدوام من النص الثقلي وما ارتبط به واتصل به اتصالاً وثيقاً الدرغ الذي يتدرع به في مواجهة أية مؤثرات أخرى".⁽¹⁾

"أما التيار الثاني.. يعتبر القيم الإسلامية قيماً نهائية وصالحة.. لكنه حينما يواجه بحضارات أخرى، وبمؤثرات فكرية، أو بتيارات فكرية أخرى من خارج الدائرة الإسلامية، لا يجد مانعاً من الانتقاء منها، والتفاعل معها، والعمل على استيعابها.."⁽²⁾

وإذا كان العلواني لم يفصل القول في التيار الثالث فلأنه ظاهر من السياق من جهة ومن جهة أخرى ربما لأنه يعتبره من خارج الفكر الإسلامي ومن ثم فموقفه من الغرب لا يحتاج إلى بيان باعتباره أحد المرتمين في أحضانه فكرياً وثقافياً وحضارياً..

لقد أصبح الغرب بفعل القبضة الحديدية التي أرخى بظلالها على العالم - والمسلمون جزء من هذا العالم هو المركز، هو الميزان الذي توزن به الحضارات والشعوب والأفكار والثقافات.. وهذه المركزية هي التي تخول له إنتاج ترسانة من المصطلحات ينعتن بها دون مراجعة أو اعتراض. فمرة يكون العربي المسلم (إنسان ما وراء البحار) وثانية (إنسان العالم الثالث) أو (إنسان التخلف) مروراً بالأصولية والإرهاب) وسواها.. لقد حولتنا ثقافات بعض النخب المستوردة إلى أصفار على هامش حضارة المركز الغربي لا يملك فرصة للحياة إلا من خلال الاندماج في (السوق العالمية)، من موقع يجعله مجرد مكمل و متمم لحاجات المركز الغربي.⁽³⁾

وبالعودة إلى موقف العلواني من الغرب وكيفية التعامل معه، فإننا نفضل ان نقارب هذا الموضوع عملياً أكثر منه نظرياً. ذلك ان الوقوف على المشروع الكبير

ص: 184

1- طه جابر العلواني (حوار) : أبعاد غائبة عن الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة-بغداد-ع: 5، 1999، ص : 35.

2- طه جابر العلواني: (م، ن)

3- طه جابر العلواني: "فقه الأولويات، مجلة قضايا إسلامية معاصرة - بغداد - ع: 7، 1999، ص : 152

الذي وقف حياته عليه يمكننا من معرفة موقفه من هذا العالم المخالف للفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية، إنه مشروع "إسلامية المعرفة".

يرى العلواني - كغيره من النخب الأصيلة - أنه منذ أوائل القرن العشرين قد صارت السيطرة المطلقة في العالم لمنظومة الفكر والثقافة والمعرفة المنتمية للغرب مما جعل جميع المنظومات الأخرى تتراجع وتتخلى عن إمكانية المزاومة أو حتى الريادة، وبالطبع منها منظومة المعرفة الإسلامية. (1) وهكذا فكل محاولة لزحزحة هذه السيطرة هي بمثابة إعلان عن عدم القبول به رمزا ثقافيا وفكريا وحيدا في هذا العالم. فكيف يكون الأمر بالتخطيط وتدبير الوقوف في هذه الموجة القوية وطرح بدائل عنها في معترك الثقافة والمعرفة والمنهج والحضارة؟

وهذا هو ما يطمح إليه مشروع العلواني حين يؤكد أن "إسلامية المعرفة" أو "التأصيل الإسلامي للعلوم والمعارف" أو توجيه العلوم وجهة إسلامية، أو إسلام العلوم، أو النظام المعرفي الإسلامي، أو "علم العلوم والمعارف"، هذه وبعض مصطلحات أخرى تمثل تعبيراً عن قضية أساسية واحدة هي قضية "البديل الفكري والثقافي ثم الحضاري" الذي يمكن للإسلام أن يقدمه لعالم اليوم، بما في ذلك عالم المسلمين (2).

إن الإسلام في نهاية الأمر هي الوقوف أمام الغرب والاعتراض على طريقته في قيادة البشرية واختطافها إلى حيث يريد هو. فالنظام المعرفي الغربي هو الذي يصوغ للناس جميع تصوراتهم عن الكون والحياة والإنسان، بل يصوغ لهم معتقدات إذا لزم الأمر، ويجب عن الأسئلة النهائية (3). وهذا الموقف من الغرب يعكس عمق وأصالة النظرة النقدية التي تميز هذا الرجل. ففي الوقت الذي كان يعتقد قطاع كبير من الناس في العالم الإسلامي - نخبة وعامة - أن الغرب مادام لم يمس المساجد والعقائد والأخلاق

ص: 185

1- طه جابر العلواني: كلمة التحرير مجلة إسلامية المعرفة - ماليزيا س: 1، ع: 2 سبتمبر 1995، ص: 5.

2- طه جابر العلواني: م، ن، ص: 5.

3- طه جابر العلواني (م، ن) ص: 7.

فيمكن القبول بنظامه الثقافي والمعرفي والتعايش معه والتعايش هنا بمعنى القبول به واتخاذ منهجا وتصورا في الحياة، وليس بمعنى قبول الاختلاف معه.

والغرب نفسه يدرك خطورة هذا الموقف، وذلك لأنه أقوى من حمل السلاح. فحامل السلاح يمكن هزيمه وحصره في الميدان واتخاذ الإجراءات القتالية في مهما كان الثمن في الأرواح والعتاد والخسائر المالية، في حين بناء الفكر والمعرفة البديلة وصياغة البدائل والاستقلال في القرار الفكري يمثل قوة، إذا تمكن منها صاحبها، خاصة وانه يملك رصيذا حضاريا قويا من مثل الإسلام، تجعل منه احد المزااحمين - في نظر الغرب أو المتعاونين - في نظر الإسلام- لمواجهة التحديات المتنوعة والمخاطر الرهيبة التي تهدد الإنسانية في هذا العالم المستضعف الذي تغول فيه الغرب.

الخاتمة:

أصبح التواجد الإسلامي في الغرب حقيقة قائمة بذاتها، كما أصبح التعامل والاحتكاك الغربي ببلاد المسلمين واقعا ملموسا أكثر من أي وقت مضى، مما يستلزم التوقف طويلا لإعادة النظر في المسير العام للإنسانية واستشراف المستقبل الذي أصبح يزداد قتامة مع توالي السنين.

لقد أصبح لزاما على الغرب أن يتنازل عن أنانيته وعجرفته وتكبره من خلال استضعافه واحتقاره للمستضعفين حيث لا يرى فيهم إلا أسواقا استهلاكية يغرقهم بالسلع وبالثقافة الاستهلاكية واقتصاد السوق ليثقل كاهلهم بالديون والربا فيسترقهم ويبتزهم.

كما أصبح لزاما على المسلمين التخلي عن خلافاتهم الضيقة، وطائفيتهم المقيتة، ومذهبيتهم البغيضة، ليلتفتوا إلى ما أكرمهم الله به من كنوز غنية، وثراء متنوع، في الوحي الرباني فيسخره في خدمة الإنسانية ويسعوا في مصالحها من اجل تحقيق مقاصد هذه الرسالة الربانية في مصدرها الإنسانية في أهدافها ومعانيها.

ص: 186

وتحقيق هذه المهمة من قبل المسلمين رهين بالبحث عن الشرفاء والفضلاء في العالم من خارج المسلمين واستنصاتهم ليعرفوا عمق هذه الرسالة عن قرب وبدون واسطة. وهذه مهمة المسلمين ونخبهم من المثقفين والعلماء في مختلف التخصصات، كلفتهم بها الرسالة السماوية التي بعثها الله عز وجل رحمة للعالمين.

وأول خطوة وأهمها هي مهمة البحث عن هؤلاء الشرفاء في الغرب، أو بالمصطلح القرآني "حنفاء الغرب"، والتعارف معهم.

هذا التعارف ينبغي أن يكون مخططاً له بتحديد أولوياته وخطواته ومهامه وكل أسباب نجاحه. وهذا بالتحديد الذي حاول العلواني رحمه الله تعالى لفت النظر إليه والتأسيس له وذلك وعياً منه بأهمية الخطوة وخطورتها.

لقد فتح العلواني الباب على مصراعيه للفقهاء الإسلاميين وأصوله لتنزيل أحكام التعارف وإنجاحه في الواقع الإنساني والعالمي. والأمة الإسلامية بمختلف أطيافها تملك من الرصيد ومن الزاد المعرفي والعلمي والأخلاقي من أجل تحقيق الشهود الحضاري. وذلك باعتباره مكوناً من مكونات هذه الإنسانية وباعتبار الظروف القاسية والعيش الضنك الذي يهدد الإنسان، وباعتبار رصيدها الثري والغني.

لقد كان من أهم القضايا التي تورقه ويلح في معالجتها هي ضرورة "ممارسة الاجتهاد لبناء فقه للأكثريات في بلاد المسلمين وللأقليات في سائر أنحاء الأرض، فقه لا يؤدي إلى تغيير أي شيء من ثوابت العقيدة والشريعة، بل يؤدي إلى إعادة فقه التدين، ليجعل منه فقها معاصراً سليماً، بحيث يستطيع الإنسان أن يكون متديناً، دون أن يفصل عن عصره وواقعه، ومعاصراً دون أن يفصل عن عقيدته، أو يتجاوز ثوابت شريعته (1) وهذا هاجس المجددين من الأمة الباحثين عن الأفق الواسعة التي يتمتع به النظر الفقهي والشرعي الأصيل.

ص: 187

1- طه جابر العلواني وآخرون: "مقاصد الشريعة" حوارات أجراها عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر-دمشق- ط:1، 2001، ص: 122.

- المصادر والمراجع:

طه جابر العلواني: "مقاصد الشريعة، دار الهادي بيروت - ط: 1، 2001.

طه جابر العلواني وآخرون: "مقاصد الشريعة حوارات أجراها عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر-دمشق- ط:1، 2001.

طه جابر العلواني(حوار): أبعاد غائبة عن الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة-بغداد-ع: 5، 1999.

طه جابر العلواني: الأصول المنهجية لفقهاء التعارف والتعاون وثقافة التعايش (حوار)، مجلة "قضايا إسلامية معاصرة، س: 7، ع: 22، شتاء 2003.

طه جابر العلواني: "فقه الأولويات، مجلة قضايا إسلامية معاصرة-بغداد-ع: 7، 1999.

طه جابر العلواني: "كلمة التحرير" مجلة إسلامية المعرفة-ماليزيا-س: 1، ع: 2، سبتمبر 1995.

طه جابر العلواني: "الآخر بين الإسلام والغرب في الموقع الإلكتروني: [http://](http://alwani.org/)

alwani.org/

طه جابر العلواني: "الإسلاميون بين المصحف والسيف"، الموقع الإلكتروني.

طه جابر العلواني: الوجود الإسلامي في أمريكا الموقع الإلكتروني.

طه جابر العلواني: "ثقافة الاختلاف"، الموقع الإلكتروني.

محمد الطاهر بن عاشور: "مقاصد الشريعة، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس - عمان - ط 2، 2001.

ص: 188

نبيل علي صالح

نبيل علي صالح

نبذة عن حياة الشيخ مطهري:

الكتابة الذاتية عن أصحاب مشاريع النهوض، ليست سهلة على الإطلاق، فدونها جهد فكري حثيث، ومتابعة نشطة دؤوبة، ومنهجية تحليلية رصينة يفترض أن يلتزم بها للوصول إلى المطالب المدروسة.

الشهيد العلامة الشيخ «مرتضى مطهري»، أحد أهم الشخصيات العلمائية الإسلامية، كان هذا العقلاني والحكيم نموذجاً للمفكر الإسلامي الأصيل والمنفتح على الحياة والإنسان، اذ عُرف الشهيد مطهري بنشاطاته العقلية الفلسفية والكلامية القديمة والحديثة، وحتى عندما دخل المجال التاريخي (السيرة) والحقوقية (القانون والعدالة)، غالباً ما حكمته نزعة فلسفية بارعة ورصينة أي أنه كان يقرأ دائماً البعد الفلسفي سواء على صعيد فلسفة التاريخ أم فلسفة وتحليل الوقائع التاريخية، كما في قراءته للسيرة الحسينية، أو للمجتمع والتاريخ، أم على صعيد فلسفة الأحكام كما في دراسته المشهورة حول نظام حقوق المرأة في الإسلام وهكذا(1).

في هذه الدراسة حول سيرته وحياته ومنهجه البحثي، سنحاول تقديم صورة إجمالية عامة عن إبداعه العلمي العقلاني، ورؤيته للغرب والعلاقة معه.

ص: 189

1- حب الله حيدر «الاجتهاد وجدل الأصالة والمعاصرة.. قراءة في التجربة الفقهية للشهيد مرتضى مطهري». الموقع الرسمي للشيخ حيدر حب الله تاريخ النشر: 12/52014م. الرابط: <http://hobbollah.com/articles>

ولد الشيخ «مرتضى مطهري» في 12 جمادى الثانية من عام 1338 هـ - ق (1919 ميلادية) في مدينة «فريمان» بمحافظة «خراسان»، من عائلة متدينة عرفت بالعلم والتقوى، ولها جذور علمانية حوزوية عميقة.. وجاء والده (الشيخ محمد حسين مطهري) على رأس هذه العائلة، فدرس العلوم الدينية في مدينة العلم الديني (النجف الأشرف)، وبعد فترة من الإقامة في العراق والحجاز ومصر عاد إلى «فريمان»، وتوطن هناك، وقضى عمره في نشر المذهب وترويج الدين، وإرشاد الناس ووعظهم، والدعوة للإسلام ولمذهب أهل البيت (عليه السلام) بالذات.

تلقى الشهيد الشيخ «مرتضى مطهري» تعليمه الأولي في مدينته فريمان.. ثم انتسب طالباً دارساً للحوزة العلمية في قم بين عامي 1944 و1952م.. فحضر أولى الدروس عند «الإمام الخميني» والسيد «البروجردي». ثم سافر إلى أصفهان وتعرف هناك على «الميرزا أغا علي الشيرازي»، فتعلم عنده التحقيق في نهج البلاغة ثم عاد إلى قم والتحق بدرس الفيلسوف العلامة «محمد حسين الطباطبائي»، ثم غادر إلى طهران سنة 1953م، وانضم إلى جامعة طهران ليبقي هناك دارساً (ومدرساً) للفلسفة في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية التابعة لجامعة طهران لمدة 22 عاماً. وقد كان له - خلال هذه الفترة - علاقة بمنظمة ما يسمى بـ «فدائيي الإسلام»، حيث عمل معهم كمستشار فقط.

وبين عامي 1965-197م، قدّم الشهيد مطهري محاضرات فكرية منتظمة في حسينية الإرشاد الواقعة في شمال طهران..

وبعد هجرة الإمام الخميني (قائد الثورة الإسلامية) من العراق إلى باريس، كان الشهيد مطهري على ارتباط دائم ووثيق معه، بحسب ما أكده هاشمي رفسنجاني في مقابلة تلفزيونية: «كان منزل الأستاذ مطهري مركز هداية الثورة في داخل البلد، والتنسيق مع قيادة الإمام».

عاش الشيخ مطهري ما يقارب ستة عقود زمنية .. وما بين ولادته واستشهاده مرّ تاريخ شخصي له حافل بالعطاء الفكري والنتاج الثقافي الإبداعي، وبنشر واسع للمعرفة الإسلامية الأصيلة، وممارسة النقد العقلاني للذات والآخر...

وجاءت مؤلفات مطهري وتصانيفه الكثيرة، في شتى حقول وفروع العلوم الإسلامية المتعددة (في التفسير والفقاه وأصول الفقه وأصول الدين والفلسفة الشرقية والحكمة الإسلامية وغيرها).. وقد ترجمت تلك الكتب إلى لغات مختلفة ومنها اللغة العربية. وتزيد مؤلفات مطهري على المائة كتاب فكري .. نقرأ فيها التوسع في العرض، والسلاسة في الطرح والعمق في التحليل والتفكيك، والشمولية في الأداء الفكري، والوعي الموضوعي بالأفكار المطروحة، مما أكسبه درجة رفيعة بين المفكرين النهضويين الملتزمين، وصانعي الفكر الأصيل، ومنتجي المعرفة الحقيقية.. وهذه المرتبة والدرجة العلمية الرفيعة والسامقة التي وصل إليها مطهري لها أكثر من دلالة، فهي (من جهة أولى) لم تأت حقيقةً - من فراغ، بل جاءت من خلال ما التزمه وسار عليه وتدرّج فيه، من دراسات حوزوية وأكاديمية متقدمة ومكثفة خلال سنوات طويلة من حياته التي كان العلم والمعرفة هاجسها الأساسي.. كما أنها (من جهة ثانية) مؤشر من جهة أخرى على عقلانيته وانفتاحه، وعمق، نظرته وسعة معرفته، وتجدر مقدرته الفكرية التي يقل نظيرها لدى كثير من الكتاب والمفكرين الكبار .. كذلك هي حصيلة للجهود الفكرية والاجتهادية لهذا الرجل الكبير التي جاءت استجابةً لتلبية حاجة العصر وإنسان العصر بظروفه المتحولة وتعقيدات وجوده المتنوعة والهائلة الحجم الكيفي والكمي. وهذا ما أوصله وأهله ليتبوأ طليعة المفكرين والمصلحين الدينيين.

منهج الشيخ مرتضى مطهري ورؤيته النقدية للغرب

كان الشيخ مرتضى مطهري - في كل طروحاته ونتاجاته النقدية - وفتياً (ومخلصاً)

لقيم الإسلام ومبادئه الإنسانية الأولى التي نشأ عليها. وكان سعيه الدائم وقلقه المعرفي، منطلقاً من فكرة إدخال هذا الدين في العصر، وأنّ هذا الدين يمتلك كافة المؤهلات والقابليات والقدرات اللازمة لدخوله (ومواكبته التطورات) العصر ومختلف مستجداته ومتغيراته، فهو الدين الخاتم، بجوهره القرآني الخالد ونصوصه المفتوحة على قراءات متعددة وتمثلات وتأويلات هائلة للنظر، وتدفع إمكانات المعرفة العملية.

وتجلى هذا الوفاء من خلال جمعه - بلا تكلف بين أصالة الفكرة والمعتقد الإسلامي، وحدثا التفكير والمنهج العلمي الموضوعي الذي حصله من خلال دراساته وبحوثه الأكاديمية الطويلة .. ولا شك أن هذا التكييف الفكري والمزاوجة المعرفية - إذا صح التعبير - بين فكر ينتمي لفضاء زمني عتيق، وبيئة حديثة يعيش فيها، بتحولاتها الكبيرة ومتغيراتها الهائلة لا شك أنه عملية صعبة ومعقدة خصوصاً بالنسبة لمن نشأ (وتربى) بين أحضان الفكر الديني وأيديولوجيته «الخلاصية التمامية».. وبطبيعة الحال، هي قضية قد لا تتوفر إلا للقلّة المعرفة إلا للقلّة من المفكرين الموهوبين والناضجين

والمجربين الذين كان مطهري واحداً منهم.

استفاد المطهري من سعة اطلاعاته ومراجعاته النقدية لكثير من النظريات الفكرية والثقافات والفلسفات الإنسانية الحديثة التي درسها بعمق وروح مجردة ومسؤولة، وكأنه يريد الالتزام بها، فزاده هذا الاطلاع النوعي والانهماك الفكري التفكيكي معرفة عميقة بالآخر، وبأفكاره وانفتاحاً على نظرياته وحكمته وخبرة ونضجاً واقعياً في نقده لكثير من الأفكار والمفاهيم والطروحات والنظرات الدينية الإسلامية.

وللوهلة الأولى، قد يخال القارئ والمتابع (لبعض أفكار مطهري النقدية) أنه ليس إسلامياً أو أنه لا انتماء دينياً له، من شدة واقعيته الفكرية، وحسه النقدي العميق، وبراعته في القبض على مناهج المعرفة الحديثة بكل اتجاهاتها ومدارسها الوضعية المعروفة.. والسبب أنه كان مخلصاً لمعنى النقد بعنوانه الأولي، ولبنية الحوار الفكري، وأسس المساءلة النقدية ومعاييرها الموضوعية التي تقتضي الحيادية

كان مطهري يكتب من موقع الخبرة والتجربة والانشغال العملي في ذاتية الفكرة والنظرية المراد وعيها ودراستها وتفكيك معانيها، ونسج معان جديدة.. بمعنى أنه كان ينفذ إلى العمق والنواة المؤسسة والمولدة، دونما تغافل عن تحولاتها ومظاهرها الخارجية المؤثرة.. وهذا الدخول أو الاستغراق الموضوعي-إذا صح التعبير- في بنية الفكرة أو النص المؤسس كان له هدف محوري هو الوقوف المتأمل أمام ذاتية الأشياء وبديهياتها الأولى بعد تعريتها من كل القشور والحجب، ونزع الأقنعة الخارجية عنها للنفوذ إلى العمق الأولي بقصد تحقق فاعلية النقد، والاشتغال النقدي الصحيح المتوازن والموضوعي.

انشغل مطهري في منهجه الفكري القائم على التحليل العقلي والتفكيك الموضوعي للأفكار المطروحة، بموضوع أساسي يلاحظ في معظم كتاباته وهو «تأصيل الفكرة والمعرفة الإسلامية» القائمة (كرسالة دعوتية دينية) على الحق والعدل والحرية والدفاع عنها ، واعتبار أن التجديد الديني لا يعني تغيير الدين أو التجديد فيه (كقيم قاهرة)، لأن أحكام الإسلام حية، لا يعترها موت أو نسخ.. والله سبحانه تعهد صيانة هذا الدين إذ قال: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (الحجر: 9)، بل يعني التجديد في الفكر الديني المشروح في مناهجه وأدواته ووسائل تفكيكه وتأويلاته العقلية.. فخاصية الخلود هذه التي تميز الدين الخاتم عن النظريات العلمية التي قد تموت إلى الأبد مثل نظرية بطليموس في الهيئة ونظرية العناصر الأربعة للطبيعة.

هذا الإخلاص للفكرة القيمية الإسلامية لم يمنع الشيخ مرتضى مطهري من التواصل المنهجي والانفتاح العقلي على الثقافات المتنوعة ومدارس الآخريين الفكرية والمعرفية (حتى تلك المضادة لاعتقاداته وقناعاته الإسلامية)، وكان نقده هنا للآخر (الغربي بالتحديد كونه مرجعية متفوقة تقنياً وعلمياً، وحاضرة بقوة في مفاصل العالم كله إلى درجة الهيمنة والاستحكام السياسي والاقتصادي والغزو

«المفهومي» ، والاختلاف بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية حول هذا الموضوع التأسيسي للفكر بكليته.. وقد جاءت رؤية مطهري النقدية للغرب في سياق مواجهة الخطر الوافد على البلدان الإسلامية المتمثل بالغزو الفكري المناهض للنظرية الإسلامية، ولا سيما التيارات الماركسية، ففي غفلة رضا حكمة الشرق بإنجازاتها، دقت الماركسية نواقيس الخطر، وكان خطراً موحشاً، أربك المؤسسة الدينية بزحف داهم البيوت، فاستيقظت هذه المؤسسة بمالها من عمق بشري، مدافعة عن (إيمانها) الذي هدده الإلحاد الماركسي، وعن (قيمها) التي ناجزتها قيم الفكر المادي الزاحف بشكل منظم(1).. لكن بالإطار العام لم تقتصر المساءلة النقدية هنا على محور أو بعد واحد، بل امتدت كما أشرنا - لتطال منظومة التفكير البنيوي الغربية حيال قضايا عديدة ك-«نظرية المعرفة»(2) والتصور الفلسفي للعالم والحياة ككل.. وكان تقييم تلك المنظومات التفكيرية والمدارس الفلسفية، يتوقف بحسب مطهري على المنحى والاتجاه المتخذ في أصل طبيعة المعرفة، فما لم يتخذ الباحث رأياً حاسماً في المسائل المطروحة في نظرية المعرفة، لا يصح منه الإذعان بأي قانون فلسفي أو مسألة علمية(3). وبخصوص أهم المسائل التي تتناولها نظرية المعرفة بالبحث والدرس، فتمثل في مباحث ثلاثة هي: (البحث في مصدر المعرفة-البحث في قيمة المعرفة-البحث في حدود المعرفة). والمسألة الأساسية في نظرية المعرفة هي البحث في قيمة المعرفة.. وهو بحث ينصب أساساً للإجابة عن تساؤلات التي تطرح حول «حقانية» الإدراك البشري، ذلك أن العقل الإنساني ينشط من أجل المعرفة وإدراك الواقع من حوله، بيد أن الإنسان يخطئ، وإقراره بالخطأ يوقظ فيه الريبة والشك،

ص: 194

1- مطهري، مرتضى. أصول الفلسفة والمذهب الواقعي. ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، جزء: 12، ص: 15 دار التعارف، بيروت لبنان، طبعة ثانية لعام 1988م

2- نظرية المعرفة علم يبحث فيه عن مبادئ المعرفة الإنسانية، وطبيعتها، ومصدرها، وقيمتها، وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدركة [بالكسر] والموضوع المدرك [بالتفتح]. وكذا تبحث في الأفكار المتعلقة بأشكال ومناهج المعرفة والحقيقة، ووسائل بلوغها (راجع: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية: 203، القاهرة 1979م؛ المعجم الفلسفي. جميل صليبا: 2: 478؛ الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص 476475).

3- المطوري، مازن. قيمة المعرفة الإنسانية بين الشهيدين مطهري والصدر الحلقة 1 موقع كتابات في الميزان الرابط:

<http://www.kitabat.info/subject.php?id=36771>

ويوقعه في الحيرة ما يكتنف آراء الناس من غموض وتناقض.. ثم إن العقل الإنساني بعد أن ينصب على الأشياء، يستدير لدراسة ذاته وطبيعة فكره، وهذا التأمل في الذهن والتساؤل عن قيمة ما يحمله من معرفة، أول لحظات الشك لا يلبث أن يجتازها بسلام أو ينحرف في تيارها، إلا أن إثارة الشك تقضي إلى إثارة أهم المسائل المعرفية، وهي المسألة المتمثلة بالتساؤل الذي يقول: هل يصل الإنسان والعقل البشري إلى اليقين ومعرفة الواقع فيما لو كانت هناك واقعية خارج ذهن الإنسان؟ وهل معرفة الإنسان متطابقة مع الخارج؟ هذا التساؤل الذي يمثل في جوهره البحث في قيمة المعرفة تعتبر كلّ الفلسفات شريكها وغيبيها، يقينيتها ولا أدريتها وما بينها، بمثابة جواب عنه.. أسئلة حيوية لا يمكن الإجابة عنها إلا بالعقل والبديهيات العقلية والإدراكات العقلية الحقيقية التي تسندها التجربة بمقاييسها واختباراتها وقوانينها العملية..

لقد أكد مطهري - في موضوع الإدراك العقلي - على أن موضوعية الإدراك بعامة ومطابقته للعالم الخارجي، أمر بديهي لا يتطلب برهاناً ودليلاً بل لا يمكن الاستدلال عليه.. وجميع المعارف التصديقية التي يتمتع بها الإنسان، ترجع إلى معارف ضرورية أساسية، تدركها النفس الإنسانية من دون مطالبة بدليل أو برهان، بل لا يمكن إثبات ضرورتها بدليل، وإنما تشعر النفس بضرورة التسليم بها والاعتقاد بصحتها كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية والمبادئ الرياضية الأولية وقيمة المعرفة إنما تنبع من ارتكازها على هذه المبادئ والدقة في تطبيقها.

قوم مطهري - في ضوء إثبات القضايا العقلية وتفسير قيمة المعرفة الإنسانية عموم المذهب التجريبي (1)، وتقدّه نقداً مركزاً وشديداً خاصة لجهة النقص الذي بلي به المنطق الأرسطي، وكذا التأسيس العقلي والفلسفي للمنطق التجريبي.. وبين

ص: 195

1- وأما عن العوامل التي ولّدت المذهب التجريبي والفكرة المادية في أوروبا، ومهدت لتحول الفكرة المادية إلى نظرية وخط ومدرسة معرفية وحالة فكرية يتبعها الكثيرون، فقد حددها مطهري ضمن عدد من العوامل التاريخية والاجتماعية، هي: 1. قصور المفاهيم الدينية الكنسية. 2. قصور المفاهيم الفلسفية. 3. عدم نضج المفاهيم الاجتماعية والسياسية. (راجع مطهري، مرتضى. «الدوافع نحو المادية».

ص: 27، دار التعارف للمطبوعات لبنان بيروت، طبعة أولى لعام 1994م.

علاقة الفلسفة بالمنطق، ونقد من خلال ذلك، عموم النظريات غير العقلية، وحدد المقياس في التمييز بين الحق والباطل مقارنةً بين النظريات المتنوعة والمتعددة المختلفة الحديثة والقديمة في المعرفة. كما أثبت أن الفلسفة الحديثة لا تستطيع تفسير المعرفة والإدراك من غير أن ترجع إلى المعقولات الثانية الفلسفية، وفصل ذلك ضمن ردّه على هيجل و«هيوم» و«كانت» وبقية الفلاسفة الماديين (1).

.. الواضح أن نقد الشيخ مرتضى المطهري للغرب يتركز على بعد فلسفي معياري لا سياسي أي لحظي (رغم الخلاف الفكري النبوي الواضح بين منطلقات الليبرالية السياسية الغربية ومنطلقات التفكير السياسي الإسلامي الذي التزمه مطهري كرمز من رموز الثورة الإسلامية في إيران).

انطلق نقده للغرب، وتغذى من قناتين، الأولى وعيه العميق لأسس الفلسفة الإسلامية ومبانيها النظرية القارة التي تأخذ بالمشهد العقلي القائم على بديهيات العقل الأولى، ولا ترفض التجريبية ولا المذهب التجريبي. والقناة الثانية، تعمقه في فهم (ووعي) أسس الفلسفة الغربية ومركزاتها بكافة تياراتها، وبنائها الفكرية النظرية والعملية. وقد لاحظنا أنه لا يوجد أي منهج فلسفي غربي، ولا رؤية فلسفية غربية معروفة، إلا وللشيخ المطهري رأي ما فيها وحولها، شارحاً وموضحاً وناقداً أو مؤيداً لفكرة أو نظرية ما منها هنا أو هناك.

يعتقد مطهري أن هناك مجموعة من المواضيع - من بين كل المجهولات التي يأمل الإنسان في إيجاد الحلول لها - يعيرها الإنسان الدرجة القصوى من الأهمية، وهي تلك المسائل المرتبطة بالنظام الكلي للعالم والحركة العامة للحوادث، والتي تؤخذ على أنها رمز الوجود وسر الكون.. والإنسان - سواء نجح أم خاب - لا يستطيع أن يكف نفسه عن المحاولات الفكرية والنشاطات العقلية التي تدور حول بدء العالم وغاية الوجود ومبدئه وحول الحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والمتناهي

ص: 196

1- النوري، حسن . العلامة مطهري في آرائه الفلسفية والعقائدية». مجلة ثقافتنا، العدد 6 الرابط :

<http://iranarab.com/Default.asp?Page=ViewArticleArticleID=618>

واللامتناهي، والعلة والمعلول، والواجب والممكن، وغيرها من الأمور التي هي من هذا القبيل.. وهذه الحاجة الفطرية هي التي أوجدت الفلسفة⁽¹⁾. من حيث أنها (أي الفلسفة) هي التي تجعل الوجود بأجمعه ميداناً ليجول فيه الفكر البشري، وهي تحمل العقل الإنساني على جناحها وتحلق به إلى عوالم هي منتهى آماله وغاية طموحه.

وقد مرّت الفلسفة الغربية- التي صال وجال مطهري في مختلف أركانها الفكرية- بتحوّلات كبرى منذ الزمن «الاثني» وقواعد أرسطو الفلسفية المعروفة، حيث الأسئلة والإشكاليات الكبرى (أسئلة الوجود والخلق والإنسان والحياة) تبحث عن إجابات معرفية عقلية نظرية.. فتعددت أنماط التفكير وتنوعت الصور والتراكيب والعناوين والمعاني والكل من رموز تلك الأيام الفكرية- كان يدلّو بدلوّه في ساحة التفكير والعقل والخيال محاولاً تقديم صورة أو إجابة ما (تصورية أو تصديقية) على تلك الأسئلة التي كانت تتراكم وتتعاظم مع تطورات الحياة، وتقدم الزمان والعيش البشري.. هذا التراكم في الفكر والرؤى والنظريات الفلسفية منذ زمن أرسطو، جعل للفلسفة تاريخاً، يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام هي الفلسفة القديمة، والفلسفة الوسطى، والفلسفة الحديثة. وتمتد مرحلة الفلسفة القديمة من القرن السابع قبل الميلاد إلى القرن الخامس الميلادي.. وتمتد مرحلة الفلسفة الوسطى من القرن الخامس إلى القرن السابع عشر الميلادي، أما مرحلة الفلسفة الحديثة فتمتد من القرن السابع عشر الميلادي حتى العصر الحديث.. وأما الفلسفة الإسلامية، فقد ابتدأت من القرن الثاني الهجري مع ظهور اهتمام عدد من المفكرين المسلمين العرب وغير العرب بالفلسفات الشرقية واليونانية. وكان مبحث (الوجود) هو المحور المركزي للمبحث والتفكير في الفلسفة الإسلامية، لأن الحكمة الإلهية كما وسموها، هي (علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود) غير أن الفلاسفة المسلمين عالجوا حقيقة العلم والمعرفة وأنواعها، ومراتبها، ومصادرها، وحكايتها عن الواقع وقيمتها، وغير ذلك في مباحث (النفس، والعقل والعاقل والمعقول،

ص: 197

1- الطباطبائي، محمد حسين . أسس الفلسفة والمذهب الواقعي. تعليق الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني دار التعارف للمطبوعات لبنان بيروت، طبعة ثانية لعام 1988م. ص: 10.

والمقولات والكلية، والوجود الذهني، وان لم يفرّدوا باباً خاصاً بمباحث المعرفة في مؤلفاتهم (1).. وهكذا اهتم بقضية المعرفة علماء الكلام والمتصوفة والعرفاء، فبينما اعتبر المتصوفة المعرفة حالة ذوقية وجدانية مصدرها القلب والحدس والشهود، وان العلم يتحقق بلا واسطة ترسم المتكلمون أسلوب الجدل، وتوسلوا للتدليل على مدعياتهم بالمظنونات والمشهورات، والمسلمات واعتمدوا المنهج العقلي تارة، والمنهج التقلي تارة أخرى.

وكانت قضية «المعرفة»، سواء معرفة الذات أم المحيط أم العالم هي القضية الأساسية التي طغت (وهيمنت) -كما ذكرنا- على مجمل التفكير الفلسفي الغربي منذ بدايات عصر النهضة وصولاً إلى عصر التنوير.. حيث واصل الفلاسفة الغربيون (جون لوك، وعمانوئيل كانت وغيرهما) تركيزهم واهتمامهم بنظرية المعرفة، إلى أن انتهت مفاعيلها إلى المنطق الوضعي (الوضعية المنطقية) والتصور العلمي الفيزيائي للعالم وما تزال تلك المقولات التي برزت خلال النصف الأول من القرن العشرين سائدة ومستمرة إلى اليوم بل شكلت مصدر إلهام لمناهج العلوم المادية المعاصرة وفلسفتها.

طبعاً، برزت على الساحة في أوروبا -كما قلنا- رؤى ومذاهب فلسفية متعددة ومتباينة منذ عصر ديكارت وحتى العصر الحاضر، وكان لكل من هذه المذاهب أتباع ومؤيدون. فبعض انصرف إلى الفلسفة العقلية، وبعض نظر إلى الفلسفة من نافذة العلوم التجريبية العقلية، وبعض اعتقد بأنه يمكن البحث والتحقيق في مسائل الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية وأبدى آراء في هذا المجال، وبعض ادعى أنّ الإنسان عاجز عن إدراك هذه المواضيع، وكل ما قيل في هذا المضمون - نفيّاً أو إثباتاً- قد كان قولاً بغير دليل. كانوا إلهيين في عقائدهم وبعض كانوا ماديين.. وعلى الإجمال لم يحصل أي تقدم مهم في هذا الفن المسمى ب- «الفلسفة الحقيقية» أو «العلم الأعلى» وهو الفن الذي يأخذ على عاتقه التحقيق في النظام الكلي للعالم، وتوضيح الوجود

ص: 198

1- الرفاعي عبد الجبار. إسلامية المعرفة.. هل هي قضية فلسفية من دون مضمون فلسفي». موقع مدارك. الرابط: -4/10.htm

<http://www.madarik.net/mag9>

بأسره، سواء في أوروبا القرون الوسطى أم في أوروبا الحديثة، ولم يظهر نظام قوي مقنع يحفظ الفلسفة من التشتت والتفرق وأدى هذا إلى ظهور مشارب متناقضة في أوروبا.. وأما ما هو موجود في أوروبا باسم الفلسفة وهو يستحق الإعجاب والاستحسان فهو لا يربط بالفلسفة، وإنما هو متعلق بالرياضيات أو الفيزياء أو بعلم النفس.. ومن الإنصاف أن نعترف بأن الفلاسفة المسلمين الذين وجهوا معظم جهودهم للتحقيق الفلسفي قد أنجزوا الشيء الكثير ودفعوا الفلسفة- التي أوصلها اليونانيون إلى منتصف الطريق- نحو الأمام، ومع أن مسائل الفلسفة اليونانية عند ورودها إلى الحوزات الإسلامية لم تكن تتجاوز مائتي مسألة فإنها قد بلغت في الفلسفة الإسلامية سبعمائة مسألة، وتغيرت فيها أصول الاستدلال وطرقه حتى في المسائل الأساسية لليونانيين واكتسبت الفلسفة خاصة رياضية. وتظهر هذه الخاصية بجلاء في فلسفة صدر المتألهين. ومن الإنصاف أن نسب هذا التقدم إلى العلماء المسلمين(1).

ولعل هذا الانكماش أو التراجع الفلسفي وعدم اقتحام مناطق مجهولة فلسفياً، كان من أسباب ودوافع صعود نجم الفكرة المادية في أوروبا على النحو الذي تفجرت من خلاله أفكار ومعطيات وانبتقت مذاهب متنوعة (تحت العنوان المادي) ظهرت في أوروبا بالتحديد

.. وهذا التراجع كان له علة أساسية، هي افتقار تلك البلاد. كما يقول مطهري - لمذهب فلسفي عقلي محكم وقوي ومتلائم مع العلوم الحديثة. ووجود سلسلة من العقائد السخيفة(2) التي يطلق عليها اسم «الحكمة الإلهية» بما هيأ الجو وفتح الباب على مصراعيه أمام انتشار وتقشي ما يسمى بالفلسفة المادية. ومن يرجع إلى الكتب المادية يجد ما هي نوعية العقائد التي بها هاجمها هؤلاء بشدة. وحتى إن مجموعة العلماء المحدثين الأوربيين المعتمدين بالنظرية الإلهية يعانون كثيراً من محتويات هذه الحكمة الإلهية. ومن المؤكد أن هذا التبعر الفلسفي إذا-

ص: 199

1- المصدر نفسه، ص: 14

2- يضرب الشهيد مطهري مثلاً بسيطاً على تفاهة تلك النظرات الفلسفية المسماة حكمة أو فلسفة إلهية وهو تخصيص القديس توما الاكويني» (الذي يعتبر أكبر الحكماء في القرون الوسطى وتتجلى فيه الحكمة «الاسكولاستية» (المدرسية) وبقيت كتبه لمدة أربعمئة سنة هي الكتب الرسمية للحوزات العلمية والدينية في أوروبا تخصيصه لفصل من كتاب «المجموعة اللاهوتية» يدور حول هذا السؤال: ما عدد الملائكة التي يمكن أن تحلّ في رأس إبرة؟!...».

صح التعبير - لم يكن ليوجد لو أن «الحكمة الإلهية» في أوروبا قد أحرزت التقدم الذي ظفرت به بين المسلمين، وعند ذلك لم يكن الميدان ليسمح «للسوفسطائين» أن يشيعوا خيالاتهم، ولا للماديين أن ينشروا غرورهم، وبالتالي فلا المثالية تستشري، ولا المادية تستحكم.

والتقدم الذي عناه مطهري هنا هو في نهاية المطاف والفصل الأخير إضفاء طابع روحي (غائي معنوي) على مفاهيم وتصورات الفلسفة الغربية التي انتهجت المنهج المادي البحت في نظريتها المعرفية وتصورها الفلسفي عن العالم، أي في قراءتها للذات والعالم.. وهذا الطابع الروحي (الوسطي) للفلسفة الإسلامية يرى أن العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية علوم مادية متحيزة اصطبت بلون المحيط الذي نشأت (وتطورت) فيه، وما يحفل به ذلك المحيط، من ملابسات، وقيم ثقافية ومعايير منهجية، تستند إلى قراءة أحادية هي (قراءة الكون) فقط، وهذه القراءة تجسد حالة فصام حاد، لأنها تستبعد قراءة الوحي، التي تتكامل بها قراءة الكون، عبر منهج (الجمع بين القراءتين). كذلك تعتقد جماعة (إسلامية المعرفة) بأن فلسفة (العلوم الطبيعية) و(العلوم البحتة) هي فلسفة وضعية قاصرة، أفضت إلى منهج وضعي مادي، يفسّر ما يجري في العالم على أساس الجدول بين الإنسان والطبيعة، من دون وعي لدور الله في العالم وباختزال دور البارئ تعالى يختزل الإنسان والعالم إلى مجموعة موجودات وأشياء مادية لا غير.. وتتلخص المراكز المنهجية لإسلامية المعرفة، حسب رأي دعائها، بما يلي(1)

1. صياغة النظام المعرفي الإسلامي.

2. اكتشاف المنهجية القرآنية.

3. بناء منهج للتعامل مع القرآن والسيرة والتراث الإسلامي.

4. بناء منهج للتعامل مع التراث الغربي والإنساني عموماً.

ص: 200

1- الرفاعي، عبد الجبار. «إسلامية المعرفة.. هل هي قضية فلسفية من دون مضمون فلسفي». مصدر سابق.

وهذا ما سار عليه مطهري من زاوية التأصيل المعرفي الإسلامي الذي انبنى أيضاً -وفي جانب آخر منه- على نقد الفلسفة ونظرية المعرفة الغربية، حيث يمكن عد كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) الذي ألفه السيد محمد حسين الطباطبائي (صاحب تفسير الميزان)، وكتب تعليقه موسعةً عليه تلميذه الشيخ مرتضى المطهري (موضوعنا في هذا البحث المقتضب حوله، يمكن عده كأول كتاب في الفلسفة الإسلامية الحديثة يخصص مساحة واسعة لبحث (المعرفة) ونقد الرؤية الغربية للمعرفة الذاتية والكونية.. فبعد أن فرغ الطباطبائي في المقالتين الأولى والثانية من بيان (معنى الفلسفة وحدودها، والعلاقة بينها وبين العلوم الطبيعية والرياضية) دشّن بحثه بنظرية المعرفة وأولاهها أهمية متميزة، حيث جعلها تنصدر مسائل الفلسفة الأخرى، وعمل على ترتيب البحث فيها على ثلاثة محاور متسلسلة منطقياً، تبدأ ب- (قيمة المعرفة) يليها (مصدر المعرفة) وتنتهي ب- (حدود المعرفة).

لكن ورغم تأصيلية مطهري (ورؤيته) المعرفية الإسلامية، وقناعاته العميقة بالمنهج والمشروع الإلهي الفكري والعملي، لم تمنعه (قناعاته وإيمانه) من التمييز - في تعاطيه النقدي مع المعرفة والفلسفة الغربية الحديثة - بين الغرب الحضاري والثقافي والتقني والعلمي والغرب السياسي الاستعماري بتاريخه البربري والعنصري والوحشي، ولعل ما زاد الصورة الغربية بشاعة هو هذا البروز الكبير السافر لكثير من الاتجاهات الفكرية والفلسفية الغربية ذات المنحى العبيثي والمادي، وبالعكس فقد لاحظنا أنه وخلال المرحلة الاستعمارية كان الاستشراق الفكري مقدماً لإرهاصات الاحتلال الاستعماري بداعي تطوير الشعوب وتحديثها (1)..

3- نماذج من نقد مطهري للفلسفة الغربية

نحن في هذه الدراسة الفكرية المقتضبة والمختصرة والمكثفة عن الشيخ مرتضى المطهري، لن نتمكن من الإحاطة برؤية الشيخ النقدية لكل التراث المفاهيمي والرؤى الفلسفية الغربية منذ بدء تشكلها الأولى في العهد الاثيني، حيث كانت نشأة

ص: 201

1- المصدر السابق

أفكار فيثاغورث والسفوسطائيين والشكوكيين، ثم فلسفة سقراط وأفلاطون وغيرهم، قبل نحو 2500 عام، مروراً بالفلاسفة ببيكون، ديكرت، بيركلي، هيوم، روسو، كانت، شوبنهاور، داروين، جيمس، نيتشه، فرويد، دوركايم، برجسون، برتراند راسل، وغيرهم، وصولاً إلى جان بول سارتر والفلسفة الوجودية.

كل تلك المحطات الفلسفية في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، خاض معها الشيخ مرتضى مطهري معارك فكرية وسجلات نقدية بنوية صميمية في محاولة منه لإثبات قوة (وعلو كعب) الفلسفة الإسلامية (المرتكزة على العقل والبداهيات العقلية)، وعمق بنيتها الذاتية واتساع مقولاتها العملية، التي شملت الذات والموضوع.

من هنا سنحاول تحليل معايير هذه الرؤية النقدية على نحو من الإجمال العام، مع ذكر أمثلة مهمة في هذا الاتجاه.

..لدى مراجعة ما كتبه مطهري حول الفلسفة الغربية وتحليله، يمكن القول بأنّ الجهد النقدي له (المطهري) كان يتركز حول نقد الاتجاه المادي البحت المهيمن على عموم الفلسفة الغربية بكل تنوعاتها وأشكالها واتجاهاتها الفكرية والسياسية.. هذا هو الانطباع الفكري الذي يمكن أن نخرج به عن رؤية مطهري النقدية للفلسفة الغربية التي قيّدت الحقيقة بالرؤية المحسوسة فقط، دون وعي الأمور المعنوية والروحية، ورفضت بشكل كلي وشامل كل ما له علاقة بالأمور الغيبية الما وراثية، مع أن هذا الرفض ليس من مختصات العلم بما هو حس وتجربة وقوانين مادية، ورؤية عيانية مادية.

.. فعلى سبيل المثال، انتهج بعض فلاسفة الغرب منهجاً وجودياً يقوم على فكرة «أصالة الإنسان»، محاولين إثباتها وترسيخها في أذهان الناس على ضوء النزعة الحسية المادية.. حيث لرغبات الإنسان ونزعاته الأولى أولوية على ما عداها، ولا منهج يقودها كغاية ومعنى سوى الفردية والنفعية الذرائعية.. وأن الخير كله في مصلحة الفرد ولا شيء سواه، وهو مقياس الخير والمصلحة لذاته..

طبعاً هذه الفكرة كانت - كما يقول مطهري - مطروحة قبل ذلك، وهي تختلف عما تبناه الحكيم ابن سينا وأمثاله من فلاسفة المشرق من مبادئ وأصول فلسفية، كالقول بوجود نمطين من الخير، إذ هناك خير محسوس وخير معقول؛ وهو بصورتيه يعني تلك الأشياء المادية والمعنوية التي يرغب الإنسان في تحقيقها.. وحينما يتطرق الوجوديون إلى المنفعة (واللذة) فهم يقصدون منها الجانب المادي أحياناً، وربما يرومون منها الجانب المعنوي أحياناً أخرى، حيث يقولون إن العلم خير معقول لكن الطعام خير محسوس، والإنسان بدوره مجبر على السير نحو ما يراه خيراً بشعوره الباطني، أي إنه يروم تحقيق الخير من منطلق دواعيه الفطرية. لو سألناهم عن المعيار الذي يحدّد الخير، لأجابوا بأنّ الكمال هو المعيار في ذلك؛ وهذا يعني أنّ الخير يجب أن يضمن للإنسان بلوغ مراتب الكمال.

والإنسان بطبيعته المادية يبحث عن الخير المادي، وبطبيعته المعنوية يبحث عن الخير المعنوي؛ وهو في كلا الحالتين باحث عن الخير بما هو خير، فإن بادر إلى البحث عن العلم، فهو في هذه الحالة يروم بلوغ حقيقة تتمثل في خير معقول، وإذا بدأ يبحث عن المال فهو حينئذ يبحث عن حقيقة تتجسّد في خير محسوس.. فالنمط الفكري الذي تبناه الفلاسفة الغربيون تمحور في أساسه حول كون الحقائق مادية محسوسة فحسب، ومن هذا المنطلق قالوا إنّ الإنسان إما أن يكون باحثاً عن الخير (المنفعة المادية)، وإما أن يبحث عن شيء لا وجود له، ولا يعدو كونه مجرد مبدأ معنوي؛ وحينما سادت البحوث الفلسفية حول المنافع المادية والمعنوية في أوروبا واجهت الفلسفة البشرية بأسرها انحرافاً كبيراً، بعد أن عدوا الحياة الإنسانية مجرد مضمّار يجول فيه البشر لتحقيق منافع مادية، وقالوا إنّ العقل يحفّز الإنسان على طلب الخير، ويأمّره بالتخلي عمّا لا خير فيه، لكنّ الإنسان أحياناً يتنصل عن حكم العقل، ويلهث وراء تلك الأمور التي لا خير فيها، وهذا التصادم هو حقيقة موجودة لدى بعض إن لم يكن كثير من بني آدم فالإنسان برأيهم لا يحقق من وراء عناده أية نتيجة إيجابية، أي إنّ هذا العناد لا خير فيه؛ ولكن هل يمكن لأحد ادّعاء أنّ جميع أفعال الإنسان تتطابق مع حكم العقل؟!... عد الفلاسفة الغربيون تلك الأعمال

المعنوية مجرد مبادئ وقيم، ولم يعدوها خيراً، لذلك أصبحوا في حيرة من أمرهم حول وضع تفسير لها، لأن الإنسان يسعى وراءها باختياره رغم خروجها عن نطاق الخير بزعمهم، فهو برأيهم يجب أن يكون مادياً محسوساً. رأيهم هذا باطل بكل تأكيد، فهل هناك من يدعي أن الجمال ليس خيراً؟!... وفي إجابته يقول مطهري بأن الجمال أمر معنوي، وليس مادياً، فهو لا- حجم له، أي إنه لا- يملأ- العين بحجمه المادي. وهل يمكن القول إن الفضيلة أمرٌ ماديٌّ؟! والأمثلة في هذا الصدد كثيرة على مستوى القيم والأفكار الجمالية كقيمة الحرية والعدالة والكرامة وغيرها... وبعد أن طرحوا هذه المسائل بصفاتها أموراً غير معقولة وجدوا أنفسهم في مأزق من حيث إقناع المجتمع برأيهم حولها، إذ كيف يمكنهم تلقين الناس بأن القيم المعنوية مجرد أوهام لا حقيقة لها؟! وهذا التشكيك يماثل ما ذهب إليه كبار فلاسفتهم من أمثال نيتشه(1)، إذ عدّوا الحقيقة فحسب، وأنكروا كلّ أمر لا- نفع مادي فيه، وزعموا أنّ العقل يرفض تلك الأمور التي لا يحقق الإنسان منها منافع مادية (حسية)؛ ومن الطبيعي أن الفلاسفة الغربيين فسّروا هذه المسألة بأساليب مختلفة، فالجريء منهم صرّح بها من دون وجل، والذي لم يكن يمتلك الجرأة اللازمة التّف على الموضوع وراح يلقنه للناس بأسلوب آخر، ومنهم من قال إنّ القيم بلغت درجة التكامل، والوجوديون بدورهم تصوّروا أنّهم وجدوا الحلّ فعّدوا القيم تختلف عن الحقائق من حيث كونها مخلوقة - مصنوعة - وليست من صنع الأمور التي يتمكّن الإنسان من اكتشافها. الأمور التي يمكن اكتشافها يراد منها تلك القضايا الحقيقية التي يتمكن الإنسان من التعرف عليها عن طريق العقل والعلم والاستدلال؛ في حين القيم تعني تلك القضايا التي يخلقها الإنسان بنفسه بحيث لم يكن لها وجود مسبق(2)

المنفعة

ص: 204

1- فيلسوف ألماني عُرف بفيلسوف القوة. آمن بالإنسان السوبرمان.. وهو ملهم للمدارس الوجودية، وما بعد الحداثة في مجال الفلسفة والأدب في أغلب الأحيان. روج «نيتشه» لأفكار توهم كثيرون أنها مع التيارات اللاعقلانية والعدمية. استخدمت بعض آرائه وأفكاره فيما بعد، من قبل أيديولوجيي، الفاشية، وتبنّت النازية أفكاره. رفض نيتشه الأفلاطونية والمسيحية وكل ما يمت للأديان بصله (الميتافيزيقيا) بشكل عام، ودعا إلى تبني قيم جديدة بعيداً عن «الكاتية» و«الهيغيلية» والفكر الديني.. كتب «نيتشه» نصوصاً وكتباً نقدية حول الدين والأخلاقية والنفعية والفلسفة المعاصرة المادية منها والمثالية الألمانية. وكتب أيضاً عن الرومانسية الألمانية والحداثة.

2- دجاكام علي الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري. ترجمة: أسعد مندي الكعبي، صادر عن: «المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - العتب العباسية المقدّسة. طبعة أولى لعام 2016. ص: 425 - 426.

وأما الوجه السياسي لثقافة الغرب «المادية»، والتي تمظهرت من خلال الفكرة الوجودية

(أصالة الإنسان)، فقد اعتبر الشيخ مرتضى مطهري أنّ هذه الفكرة (بتطبيقاتها السياسية الليبرالية) هي من أهمّ أوجه المدنية الغربية، وهي تعني حرية الإنسان في تربية نفسه، وحرية في الفكر والعمل.. ويظهر الإنسان في هذا التعريف في صورة الكائن الغرائزي

(المتحرّر من قيود الأخلاق وضوابط التكليف ومعايير الردع والضبط الذاتي) والذي يقوم سلوكه على قاعدة المنفعة والمصلحة الخاصة فحسب. إذ ليس للتعبّد بالدين أو احترام القيم الإنسانية الخالدة أية معان تذكر في هذا الاتجاه.. بل الخوف من التزاحم مع مصالح الآخرين، بالأخص الخوف من ردود فعل الأكثرية المنافسة، وهذا الذي أدى إلى الامتناع عن الاعتداء على حقوق الآخرين الواضح أنه إذا فقد الخوف من الله من داخل الإنسان، وإذا لم يتمكن الإنسان من تقديم تعريف واضح للحق والباطل، وإذا أنكر الاحترام الذاتي والإنساني للآخرين، هذا الإنسان - المتمثل لتلك السلوكيات - سيعتدي على حقوق الآخرين، إذا ما توفّرت له السلطة والحاكمة..

هذه هي خلاصة رأي الوجوديين بالنسبة إلى القيم والمبادئ الأصيلة والمعنويات الدينية، لذا غالباً ما يراود أذهان الناس السؤال الآتي: ما المقصود من أن الإنسان هو الذي يخلق القيم؟ للإجابة عن هذا السؤال قيل: المراد من القول بأنّ الإنسان هو الذي يخلق القيم هو أنه بطبعه يعد بعض المسائل من سنخ، واحد، كالإيثار والأثرة حسب تعبير العرب، ومثل العدل والظلم؛ فهما متساويان بحدّ ذاتيهما، لكنّ الإنسان يضيفي القيمة السامية على العدل، ومن ثم يمسي مختلفاً عن الظلم من حيث كونه ذا قيمة. كما نلاحظ فالإنسان هو الذي جعل العدل واحداً من القيم السامية، مثلما جعل الإيثار أرجح من الأثرة، وما إلى ذلك من أمثلة أخرى لا حصر لها لجميع المفاهيم المتضادّة برأي الوجوديين كانت متساويةً في أساسها، إلا أنّ الإنسان هو الذي رجّح بعضها على بعض، فقد عدّ العدل أفضل من الظلم والصدق أفضل من الكذب والأمانة أفضل من الخيانة. وفي نقده العميق لهذه الأطروحة الوجودية الغربية

يسأل مطهري: ما المقصود من كون الإنسان هو الذي يخلق القيم؟..

يمكن القول أحياناً إنّ الإنسان يخلق القيم من خلال إضافته حقيقةً على أمر ما، بحيث تكون موجودةً فيه سابقاً، أي إنّ الأمر نفسه موجود لكن هيئته (يعني: شكله وعنوانه) يتغير وهو في هذه الحالة بطبيعة الحال لا يخلقه فالإنسان قادر على صناعة أشياء مادية عبر تحويرها أو تركيبها بمختلف الفنون والمهارات التي يمتلكها فيضفي عليها صورةً أخرى؛ والوجوديون بدورهم متفقون معنا هنا (مع أتباع المنهج الإلهي) على أن تغيير الشكل والصورة والمادة لا يمكن عده خلقاً. إذن، القول بأنّ الإنسان صنع القيم (بمعنى أنه خلقها وأضفى عليها حقيقةً وجودية) هو كلام باطل جملةً وتفصيلاً كما يؤكد شيخنا المطهري؛ وحتى لو افترضنا أنّه أراد إضفاء حقيقة على الأمور المعنوية، فالسؤال الآتي يطرح نفسه: هل أنّ المعنوية بحدّ ذاتها موجودةٌ أو غير موجودة؟ هؤلاء يقولون إنّ المعنوية لا حقيقة لها - أي إنّها غير موجودة - ونحن نردّ عليهم بالقول: كيف يمكن للإنسان إضفاء حقيقة على أمر لا وجود له وليس من شأنه أن ينزل في حيز الحقيقة؟!..

القول بأنّ الإنسان خالق هو في الحقيقة اعتبار، والاعتبار هو أمر توافقي، فالكادر التعليمي في إحدى المدارس على سبيل المثال لا يمكنه مواصلة عمله الجماعي بشكل منسجم ما لم تكن هناك إدارة مشرفة عليه تسيّر شؤونه وتنظم أموره؛ ولأجل تحقيق هذا الهدف لا بدّ من قيام هذا الكادر باختيار أحد أعضائه كمدير له؛ وبطبيعة الحال فإنّ هذا المنصب الذي تولاه السيّد المدير لم يكن موجوداً سابقاً، بل إنّ الكادر التعليمي هو الذي ابتدعه - خلقه - ومن المؤكد أنّ هذا الخلق يعدّ أمراً اعتبارياً توافقياً مما يعني أنه ليس واقعياً لكون السيد المدير يتصف بهذه الميزة في عالم الذهن والاعتبار، إذ تحوّل خلال لحظة من معلّم كسائر أعضاء الكادر التعليمي إلى مدير مشرف على زملائه؛ لذا فهو في عالم الواقع الأمر نفسه - ليس سوى ذلك الإنسان السابق الذي كان معلّماً، فتولي منصب الإدارة هو مجرد عقد جماعي واعتبار بحث لا غير، والهدف منه يكمن في تحقيق المصلحة الجماعية، فهو أمر مسوّغ من

داعي المنفعة. إذن هذه هي حدود قدرة البشر على الخلق (1).. وبناءً على ما ذكر فغاية ما يدلّ عليه الرأي القائل بأنّ الإنسان يخلق القيمة المعنوية للأشياء، هي عدم حقيقة تلك الأمور التي نعدّها قيماً، لأنّ الإنسان هو الذي أضفى عليها هذا الاعتبار، وإلا فهي بحدّ ذاتها لا قيمة لها.

.. يؤكد مطهري بذل الفلاسفة الغربيين جلّ جهودهم بغية نفي الأصالة وعدوا القيم مجرد أمورٍ تصوّرية متفق عليها، ولكنهم غفلوا عن أنّ ما يتم الاتفاق عليه يتعلّق بالوسائل فقط في حين الهدف ليس من شأنه أن يدخل في ضمن ذلك. مثلاً يقال إنّ العملة النقدية ذات قيمة اعتبارية خلافاً للذهب الذي هو ذو قيمة حقيقية لأنه يدخل في كثير من الشؤون الحياتية ولأنّه شحيح وثمان بحدّ ذاته لا باعتباره؛ فقيمة العملة النقدية محدودة بالرقم المدوّن عليها وقد أجز استبدالها بالذهب بغية تحقيق هدفٍ معي، إذ أضفينا هذا الاعتبار المالي لها لأجل تيسير عملية التبادل التجاري. إذن، العملة النقدية لا قيمة لها بحدّ ذاتها ولا تختلف عن أية ورقة أخرى إن كانت ورقية، كما أنّها لا تختلف عن أية قطعة معدنية أخرى إن كانت معدنية؛ لكنّها من حيث الاعتبار ذات قيمة محدّدة مدوّنة عليها، فهي مجرد وسيلة لتحقيق هدفٍ معي.

إذا عدّنا المبادئ الإنسانية الأصيلة مخلوقةً من قبل البشر على نحو الخلق الحقيقية، فهذا الكلام باطل؛ لأنّ ما يوجد الإنسان من مبادئٍ وقيم يكون على نحو إضفاء اعتبار على بعض القضايا بصفتها وسائل يرام منها تحقيق أهدافٍ معينة، إذ ليس من شأنها أن تكون أموراً اعتباريةً وهدفاً في آنٍ واحد، فالإنسان لا يمكنه إضفاء اعتبار على أحد الأمور ثمّ يدّعي أنه هدفٌ، لأن فعله هذا يشابه عبدة الأوثان من العرب الذين كانوا يصنعون آلهتهم بأيديهم، وقد وبّخهم القرآن الكريم في قوله: تعالى: «قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ» (الصفّات: 95).

الهدف في الحقيقة أعلى مرتبةً من الاعتبارات التي يمنحها الإنسان لبعض القضايا مهما كان سنخها، لأنه يسعى إلى تحقيقه ومن البديهي أنّ الأمر الذي يضفي عليه

ص: 207

اعتباراً بالتوافق مع الآخرين هو أدنى مرتبةً من تلك الأهداف السامية.

والإشكال السابق لا يمكن حله بحسب مطهري إلا من خلال عد المبادئ الإنسانية أموراً فطريةً أي إنَّها حقائق معقولة يتحرك الإنسان نحوها نظير حركته نحو الخير المادي؛ وهذه هي الفرضية الوحيدة التي يمكن على أساسها تصوّر تكامل الإنسان، فلو جردناه من هذه المبادئ السامية سوف تنتفي إنسانيته. القيم على هذا الأساس هي الخير الحقيقي، ومن ثم لا صواب لأن تقسم أهداف الإنسان في الحياة إلى منافع وقيم ثم تقوم بتجريد القيم من فائدتها بداعي أنَّها أمور عبثية لا تتسجم مع حكم العقل وعد السعي وراءها ضرباً من الجنون ولكن حتى وإن قيل إنَّه جنون، فهو ممدوح وضروري (1).

ويعتقد أتباع هذه المدرسة (أصالة الفرد) بالحرية المطلقة، والواضح أن الحرية المطلقة توصل الإنسان إلى الانحراف والفساد والاعتداء على حقوق الآخرين. ومن هنا، فالوجودية توصل إلى الفساد كما يقول مطهري، بل هي تمهد وتهيئ الأرضية له (2). إنَّ حرية الإنسان هي من حقوقه الأساسية، وهي من القيم الإلهية المتعالية ومن جملة فلسفات بعثة الأنبياء تخلص الإنسان وإيصاله إلى الكمال والجمال. أما الإنسان الفكر الإسلامي وخلافاً لفلسفة سارتر - فهو كائن مقيّد .. أي ليس حرّاً وبعيداً عن كلّ قيد وشرط. صحيح أنّ الإنسان أفضل الموجودات ولكنه جزء من الخلق، وليس شيئاً مختلفاً وغير متجانس مع الخلق. الإنسان مصنوع الله، ويجب عليه أن يدفع عنه كلّ ما يمنعه من الوصول إلى الله، وقد جاء الأنبياء لتحريره على المستوى الاجتماعي عدا الداخل، وبالتالي نقله من «محورية الأنا» إلى «محورية الله والحقيقة المطلقة» (3). إنَّ هذه الحرية تلقي على الإنسان المسؤولية والالتزام، وتفتح فيه بذور

ص: 208

1- مطهري مرتضى «مجموعة آثار (باللغة الفارسية)». ج 3، ص: -546 541.

2- شريعتي علي «الإنسان التائه». مجموعة الآثار الكاملة، الجزء: 25، ص: 31.

3- اعتبر مطهري أنّ الفلسفات والمذاهب الأخلاقية الغربية لا توصل الإنسان إلى الكمال، ليس هذا فحسب، بل تأخذ به إلى الحضيض. فالأوروبي الذي يتحدّث عن الإنسان وحرّيته، وقف ولقرون متمادية وبوساطة القوة حائلاً أمام تقدّم الآخرين، ولم تتضمن شعاراته المرفوعة سوى الزيف والخداع.. يقول الشهيد مطهري: «.. إن مثالية أوروبا لم تظهر على صورة عامل حي في حياتها على الإطلاق، وكانت النتيجة وجود الأنا الضائعة التي بدأت تبحث عن ذاتها في الديمقراطيات المتعارضة مع بعضها البعض، التي كانت تستثمر الدراوشة لمصلحة الأقوياء. اقتنعوا بما نقول من أنّ أوروبا اليوم هي أكبر مانع في طريق تقدّم الأخلاق». (راجع الثورات الإسلامية في المائة سنة الأخيرة. ص:

الإيثار والتضحية فيما يتعلّق بالنوع الإنساني. إنّ هذه الحرية والشخصية الداخلية لا يمكن الوصول إليهما عن طريق العلم والسلطة، نعم ، لو لم يكن هناك شخصية داخلية، لتمكنت الوسائل والأدوات من إغراقه في الأناية.. والأنبياء كما يقول مطهري - جاؤوا ليقدموا للإنسان الحرية الاجتماعية بالإضافة إلى الحرية المعنوية، والحرية المعنوية هي صاحبة القيمة قبل أي شيء آخر. ليست الحرية الاجتماعية هي المقدّسة فقط، بل الحرية المعنوية مقدّسة أيضاً، ولا يمكن الوصول إلى الحرية الاجتماعية من دون الحرية المعنوية ... لا يمكن تأمين الحرية المعنوية سوى عن طريق النبوة والأنبياء والدين والإيمان والكتب السماوية(1). كما يقول مطهري.

إذا الإنسان (من وجهة نظر فلاسفة الغرب) عبارة عن موجود ذي ميول وطلبات عديدة، وهو يعيش على هذا النحو بلا قيود ولا ضوابط سوى مصلحته وحرية وحرية هذه الميول هي سبب الحرية في العمل. أما الذي يحدّ الحرية فهو حرية الميول عند الآخرين. ولا يوجد أي ضابطة أو إطار آخر يمكنه الحدّ من حرية الإنسان وميوله(2).. وأما نتائج ما سمّي بالنزعة الإنسانية والمدرسة الوجودية التي روج لها فلاسفة كبار أمثال، سارتر، فليست سوى هذه الأمور .. وهذه المدرسة الوضعية (النزعة الإنسانية) (التي تقول بأصالة الإنسان في مقابل أصالة الطبيعة وأصالة الله تعتقد بضرورة الابتعاد عن القيم الخارجية المفروضة على الإنسان أمثال الله والدين والعقل والطبيعة.. ويعتقد هؤلاء أنّ معيار الحق والباطل السيئ والحسن، والخير والشرّ، هو ما يقتضيه سلوك الإنسان واحتياجاته وتأمين متطلباته ومصالحه وغرائزه.. وإذا كانت النزعة الوجودية تعتقد بعدم الاستعانة بالمصادر المقدّسة، حيث إنّ ذلك لا معنى له في نظرياتها، وإذا كانت تعتقد أنّ الحرية المطلقة هي محور كافة الأشياء، فلماذا كان بناء هذه المدرسة يقوم على أساس أصالة المادة والحس؟!)

ص: 209

1- مطهري مرتضى الحرية عند الشهيد مطهري . ص : 15 دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان بيروت طبعة أولى لعام 2001م

2- مطهري، مرتضى. حول الثورة الإسلامية». ص: 100.

الواضح أنه عندما لا يعتقد الإنسان بأي أمر مقدّس سوى ما يصنعه، تصبح القيم عنده غير ذات معنى فلا يمكنه فعل الخير وتحقيق فعل الإيثارة، بل يؤدي الآخريين من أجل راحته، ونيل سعادته وتأمين مزاجه الديني. نقد

من هنا، يعود سبب النقد الفكري الذي وجهه مطهري لفكرة الأصالة (أصالة الإنسان) إلى النتائج السلبية الكارثية التي سببت عليها الإذعان للفكرة السابقة المفضية لاعتبار القيم مجرد قيم مخلوقة بشرياً لا أصالة لها البتة.. والتي يأتي على رأسها هجر الدين وإنكار الخالق، وضياح الأجيال، وتبديد طاقاتها، وانهيار منظومتها المعيارية المعنوية الدينية وإلزاماتها ومحدداتها القانونية الأخلاقية.. إذاً، هو معرفي رصين وصريح لا علاقة للسياسة وشؤون السياسة المبتدلة به لا من قريب ولا من بعيد.. والغاية منه، تكمن في الحفاظ على أصالة المشروع الديني، ونقاوة طرحه القيمي المعنوي، والدفاع عنه في مواجهة أفكار فلسفية اعتبارية تقوم بالمنهج المادي فكراً وسلوكاً، وترتبط وجود الفرد الإنساني بغاية ومثل أدنى منخفض، بينما تريد المدرسة القرآنية ربطه بمثل أعلى مرتفع، لا بد من الكدح الارتقائي نحوه قيماً ومبادئ وسلوكيات معنوية غائبة واعية ومسؤولة(1).

4- الحدائة الغربية وانعكاسها في السياق الحضاري الإسلامي لم يتحدث الشيخ مطهري كثيراً عن موضوعة الحدائة الغربية بصورة مباشرة، كانعكاس لرؤية الغرب الفلسفية والفكرية ولجهود وتجارب وأفكار كثير من فلاسفة الغرب، بل ناقشها وحللها في لبها وجوهرها الفلسفي المعرفي كما ذكرنا، ناقداً مركزاتها الفلسفية المادية، القائمة على التجربة والحس والشك والنسبية.. داعياً إلى

ص: 210

1- وهذا ما تعبر عنه الآية الكريمة «بِأَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (الانشقاق 6) التي تضع الله تعالى غايةً وهدفاً أعلى للإنسان والإنسان هنا بمعنى الإنسانية ككل في حركتها التاريخية منذ فجر الخليفة وإلى أن يرث الله الأرض وما عليها ومن عليها.. فالإنسانية بمجموعها تكدح نحو الله سبحانه وتعالى.. والكدح هنا، يعني السير المستمر بالمعانة والجهد والمجاهدة، لأنّ هذا السير ليس سيراً اعتيادياً، بل هو سير ارتقائي، هو تصاعد وتكامل، هو سير تسلّق، فهؤلاء الذين يتسلّقون الجبال ليصلوا إلى القمم يكدحون نحو هذه القمم، يسرون سير معانة وجهد كذلك الإنسانية حينما تكدح نحو الله فإنما هي تتسلق إلى قمم كمالها وتكاملها وتطورها إلى الأفضل باستمرار. (راجع المدرسة القرآنية للشهيد محمد باقر الصدر، ص: 149، دار التعارف لبنان بيروت، طبعة ثانية لعام 1993م).

ثورة ثقافية إسلامية الطابع والهوية والانتماء، تستفيد من الغرب دونما الانصهار به..

وبالاستطراد قليلاً في هذه النقطة، يمكن القول بأنه قد ظهرت في تاريخ الثقافة الإسلامية ثلاثة اتجاهات أو مسارات فيما يتعلق بالعلاقة مع الغرب المتقدم والمتفوق على بقية حضارات العالم ومنها حضارتنا الإسلامية، وهي:

الاتجاه الأول: من كان منبهاً بالغرب إلى حدّ التخلي عن كل ما يمت إلى الأمة الإسلامية بصلة، حيث دعا هذا الصنف إلى نبذ التراث، وأقام حاجزاً وقطيعة معرفية (نظرية وعملية) معه، ليحل النموذج الغربي محل النموذج السائد في حضارتنا.

والاتجاه الثاني: ارتد سلفياً رافضاً لمعطيات الحضارة الحديثة منكباً على التراث لا يرى غيره، بل ويصر على تكرار النموذج الحضاري الإسلامي المعروف تاريخياً رغم مضي قرون طويلة عليه.

والاتجاه الثالث: عاد إلى التراث يستنطقه ويبحث فيه عن مصدر قوته ليؤسس - من عناصره القادرة على البقاء قاعدة تستوعب معطيات الحضارة الحديثة في إطار الإسلام وقيمه ومبادئه.. بمعنى أنه لم ينهر ولم يعش «عقدة الخواجة» من تقدم الغرب المذهل، بل كان ينقده ويقومه ليستلهم منه الرقي الحضاري، فلا يرتمي في أحضان الغرب، ولا يرفض معطياته الحضارية (1). والاتجاه الأخير هو ما كان يدعو له الإسلام، وهو ما انتهجه وأصله مفاهيمياً كثير من العلماء والفلاسفة الكبار في تاريخ الثقافة الإسلامية وعلى رأسهم الشيخ مرتضى المطهري الذي كان يقول في هذا الصدد: «إن الجمود والركود الفكريين اللذين حكما العالم الإسلامي خلال القرون الأخيرة، وخاصة توقف الفقه الإسلامي عن التحرك، وظهور روح الميل إلى الماضي، والنظر إليه والامتناع عن مواجهة روح العصر تعد من أسباب هذه الهزيمة. واليوم يحتاج العالم الإسلامي أكثر من أي وقت مضى إلى نهضة تشريعية تنبع من رؤية جديدة شاملة وواسعة وعميقة إلى التعاليم الإسلامية» (2).

ص: 211

1- الغرابوي، ماجد «إشكاليات التجديد». ص: 26. دار الهادي للطباعة والنشر، لبنان بيروت، طبعة أولى لعام 2001.

2-، مطهري مرتضى «ختم النبوة». ص: 49. دار المحجة البيضاء دار الرسول الأكرم لبنان بيروت.. بلا تاريخ

كان مطهري إذاً، يعتبر النظر إلى الماضي تفاقماً لأزمة الفكر الإسلامي، وليس حلاً لمشكلاته، وأزمات الاجتماع الإسلامي المعاصر المتلاحقة.. وهي أزمات توحى بأن هذا الدين يعيش الهزيمة المادية النهائية.. وبرأي مطهري هي ليست هزيمة عضوية مادية (إذ هو أمر يمكن تعويضه)، بل هي أساساً هزيمة نفسية وانكسار معنوي رمزي وهذا ما قام به الغرب السياسي، من خلال إعاقته لتطوير واقع المسلمين، والوقوف في وجه تحديثهم وحدثهم العلمية بناءً على مقتضياتهم المعرفية وسياقاتهم الحضارية.. واعتبر مطهري أنه ما لم تشعر الأمة بالغبرة من ذاتها، وما لم تُخدع بثقافة وصناعة الغربيين وما لم تشعر بالحقارة بالنسبة إلى الدين والمذهب، فلا يمكن للعدو أن يطمع بها وأن يهزمها بتحطيم إرادة الوعي والتغيير والإبداع عندها.. يقول: «.. مما لا شك فيه أن الاستعمار الثقافي هو أخطر أنواع الاستعمار العديدة، فهل يمكن استعمار شعب من الناحية السياسية والاقتصادية قبل استعماره فكرياً. وإذا كان المطلوب الاستفادة من الشخص يجب بداية سلبه شخصيته. يجب جعله يسيء الظن بما يملك، ويجب ترغيبه وتشجيعه على ما يقدمه الاستعمار»⁽¹⁾.

لقد سعى الشهيد مرتضى مطهري في كل كتاباته ونظراته الفكرية التجديدية الإبداعية إلى بناء نوع من الحداثة الإسلامية بناءً على نظرية المعرفة الإسلامية (خاصة في ظل نجاح الثورة الإسلامية في إيران، وقيام دولتها بناءً على مفردات الأصالة ورفض التبعية للغرب).. أي محاولة إنتاج ثورة فكرية معرفية حقيقية في عالمنا الإسلامي، تنطلق من قاعدة نقد خطاب الأصالة.. دون الانبهار بخطاب الغرب وثقافته الحديثة القائمة على الأصالة المادية والتمركز الثقافي والحضاري.

وغني عن القول هنا إن الثقافة الإسلامية هي بطبيعتها ثقافة «تأصيلية»، فيها إمكانات هائلة للنظر والوعي والنقد والبناء المعرفي الحضاري، إلا أن حاجتها للتجدد في عالم التحول والتغير والتطور يفرض عليها مزيداً من المساهمة الفاعلة لتتمكن من أداء دورها الريادي بغية تنوير المجتمعات وترشيدها بما يكفل لها

ص: 212

1- حول الجمهورية الإسلامية، مصدر سابق، ص: 160.

الارتقاء في سلم الرقي والتقدم كباقي الشعوب والأمم .. أي أنه لا يكفي أن نؤمن نظرياً بقدرة ثقافتنا على البناء والنمو والتصاعد بل لا بد من الاعتقاد أن شرط النمو هنا هو في مدى قدرة ثقافتنا على الدخول في حوار وتقدم مع مسببات أزمة وجودنا الراهنة مع أنفسنا أولاً قبل الآخر ..

قد كان تركيز الشهيد الشيخ مرتضى مطهري على الناحية الثقافية والفكرية، نظراً لأنَّ الغرب وجه سهامه إلى هذا الجانب، لإضعاف الروح المعنوية للأمة، ونجح إلى حد كبير على أمدية زمنية طويلة في إضعاف ثقة الناس بثقافتهم الأصيلة، فكان مطهري (وغيره من الإحيائيين) من أهم هؤلاء الذين صبوا جل اهتمامهم ومجهوداتهم على قضية أساسية وهي استئناف الحركة الحضارية لهذه الأمة (انطلاقاً من هويتها المنفتحة)، وتصدوا لتلك الحالة الانهزامية التي أصابت الأمة في مقتل، من خلال مرض فقدان الإرادة على الفعل والتغيير والحضور في العصر، وكان اهتمامه الأول في عملية الإحياء الساحة الفكرية، لأنَّ هذه الساحة كانت مستهدفة أكثر من غيرها في إيران وفي العالم الإسلامي.

وهذه الهوية «القيمية» التي دافع عنها الشيخ مطهري، لا يمكن استعادتها اليوم من برائن التغريب المهيمن كلياً على المستوى العملي في اجتماعنا الديني العربي والإسلامي، إلا بإعادة الثقة النفسية بهذه الهوية وإبراز عناصر الهيمنة الغربية التي فرضت علوم الغرب الإنسانية.. إذ كيف نريد العودة على سبيل المثال إلى علوم إنسانية إسلامية أو غير غربية، في الوقت الذي نتبع فيه النموذج الغربي سياسياً واقتصادياً وتربوياً وتنموياً؟! كانت أفريقيا على سبيل المثال في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تعتمد على غذائها نفسه.. أما اليوم فلم تعد كذلك، وباتت بحاجة إلى المساعدات والمعونة الغربية للحصول على هذا الغذاء... كيف يمكن استعادة «علومنا الإنسانية» إذا لم نستعد الثقة بأنفسنا؟! أو إذا لم نتجاوز «عقدة» النموذج الغربي المرجعي؟ .. عندما كتب المسلمون في عصور الازدهار والتقدم عن علوم النفس والأخلاق والفلك والطب والكيمياء والجبر والرياضيات وغيرها لم ينسبوا

إليها صفة الإسلامية، أو أي صفة أخرى. بل فعلوا ذلك وهم يعتقدون أنهم هم مرجعية هذه العلوم وعندما ترجم المسلمون أو قرؤوا العلوم الأخرى كانوا هم مرجعية المقارنة أو الاستيعاب. وعندما تبدل واقع المسلمين وتراجعت «دولتهم» وتقدمت «دولة» الغرب أصبحت العلوم الإنسانية علوماً غربية، بعدما أصبح الغرب مهيمناً ومسيطرًا

حول المرأة: نظام حقوق المرأة في الإسلام. (مترجم). وقضية الحجاب. والأخلاق الجنسية. (مترجم).

حول الثورة الإسلامية: الحركات الإسلامية في القرن الأخير. (مترجم). وحول الثورة الإسلامية (مترجم). و حول الجمهورية الإسلامية (مترجم).

في القرآن معرفة القرآن (4 أجزاء) (ترجم منه 3 أجزاء).

في الثقافة والحضارة الإسلامية الإسلام وإيران. (3 أجزاء). (مترجم). و الإسلام ومتطلبات العصر. (جزءان). (مترجم). و التعرف على العلوم الإسلامية، ويشمل: (المنطق والفلسفة - علم الكلام والحكمة العملية الفقه وأصول الفقه-العرفان). و مشهد السر. (عرفان حافظ). و الجهاد في الإسلام (مترجم). و في رحاب نهج البلاغة. (مترجم). و الإمداد الغيبي في حياة البشرية. (مترجم). و شمس الدين لن تغيب. (مترجم). و الإدارة والقيادة في الإسلام.

في الثقافة والحضارة الإسلامية: الرشد الإسلامي. (مترجم). و حول المحلل. و الحق والباطل. و إحياء الفكر الديني. (مترجم). و التكامل الاجتماعي للإنسان. (مترجم). الشهيد. (مترجم).

في الاقتصاد: النظام الاقتصادي في الإسلام. و الربا والمصرف والضمان (التأمين).

ص: 215

تدوين: ناد علي علي نيا

تدوين: ناد علي علي نيا (1)

مقدمة

احتدمت النقاشات في العصر الحديث وطرحت كثير من النظريات والآراء حول الثقافة الغربية لبيان مختلف جوانبها السلبية والإيجابية وكيفية التعامل معها، ومن المؤكد أنّ هذا الموضوع ذو أهمية بالغة للغاية ولا بدّ من تناول أطراف الحديث عنه بتفصيل وإسهاب بغية استكشاف حقائقه سيما وأننا في عصر الاتصالات الذي تستخدم فيه المواجهات في شتى الصّعد ولاسيما العلمية والثقافية والأخلاقية والاقتصادية.

المسألة التي لها الأولوية على صعيد معرفة حقيقة الثقافة الغربية هي اختلافها بشكل جذري مع النزعات الفكرية السائدة في المجتمعات الإسلامية ولا سيّما المجتمع الإيراني المسلم، إذ لا بد من وجود حدود معيّنة لا يمكن تجاوزها على هذا الصعيد، وبطبيعة الحال ليس من اليسير بمكان وضع أطر واضحة المعالم للتمييز بين الثقافة والأخلاق في المجتمعات الغربية والإسلامية، إذ إنّ البلدان الشرقية قد اقتبست من تلك الديار مباني فكرية متنوعة تحت طائلة الاستعمار والمد الثقافي المتواصل؛ ومن هذا المنطلق سلّط الباحث الضوء في هذه المقالة على أطروحات الشهيد مرتضى مطهري (رحمه الله) بغية بيان جوانب الموضوع ووضع أسس معتبرة للتمييز بين الثقافتين الغربية والإسلامية.

ص: 216

1- ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

جميع العلماء والباحثين متفقون على أنّ الشهيد مطهري امتاز عن أقرانه ببراعته وحنكته في التعامل مع مقتضيات العصر ناهيك عن مقتضيات العصر ناهيك عن أنّه كان مصلحاً واعياً أدرك واقع المجتمع الإيراني بحذافيره، لذلك تطرّق إلى بيان واقع المجتمع الغربي في عدد من آثاره ووضح كيف تمكن أبناء تلك الديار من تحقيق إنجازات علمية وتقنية كبيرة إلى جانب نزعتهم السلطوية الاستعمارية، وقد اعتمد بشكل أساسي على المبادئ والأصول الفلسفية لمناقشة الموضوع وتحليله في حين أنّه قلّمًا احتج بالمصادر الدينية.

استناداً إلى ما ذكر سوف نتطرق في هذه المقالة إلى بيان أهم معالم الثقافة الغربية على ضوء التراث الفكري للشهيد مرتضى مطهري باعتباره أحد المفكرين الذين اطلعوا بدقة ودراية على أهم الأصول والمبادئ الفلسفية والعقلية لهذه الثقافة.

أهمية تدوين البحث

لا يختلف اثنان في ضرورة دراسة ماهية الثقافة الغربية وتحليلها وأهمية التعرف على مجمل القضايا المرتبطة بها من نظريات وأصول فكرية وإجراءات عملية ونتائج إيجابية وسلبية.

الثقافة الغربية تمحورت بشكل أساسي حول عالم المادة، وقد تأثر بها كثير من المفكرين الشرقيين الذين طرحوا آراءهم ونظرياتهم تحت مظلة ظاهرة الاستغراب التي تحوّلت إلى تيار عام اجتاحت إيران وسائر البلدان في العالم ومن ثمّ همش ثقافتها الأصيلة، وبطبيعة الحال فالنتيجة الحتمية لهذه الموجة العاتية هي رواج التوجهات المادية المتقوّمة على العلوم التجريبية والنزعة الإنسانية والعقل العملي المدبّر، حيث حلّت هذه التوجهات محلّ القيم الدينية ومن ثمّ همشت نمط الحياة المعنوي وأزاحت الإيمان من الحياة الاجتماعية في بلاد المسلمين لتجردهم عن هويتهم الأصيلة وتجعلهم يدورون في حلقة مفرغة من دون أي هدف يُذكر.

وتجدر الإشارة هنا إلى ما جاء في وصية الإمام الخميني (رحمه الله) على هذا

الصعيد، إذ قال: «من المؤسف أن أحد المخططات التي كان لها تأثير كبير على مختلف البلدان في العالم وبما فيها بلدنا العزيز إيران هو قيام القوى الاستعمارية بتغريب المجتمعات التي تستعمرها عن ذاتها بحيث تجعلها خاضعةً إما للمعسكر الشرقي أو الغربي ومن ثم تضطرّ للتخلي عن ثقافتها باعتبار أنّ القوى الشرقية والغربية هي الأرجح وأهلها هم القوم الأفضل وثقافتها هي الأسمى لدرجة أنها تصبح قبلةً للشعوب المغلوبة على أمرها...» (1)

لقد اتبع بعض المفكرين الغربيين أسلوباً استعمارياً ذكياً بغية تأصيل الثقافة الغربية في المجتمعات الإسلامية، وغالباً ما طرحوا آراءهم في ظل دعوات استعمارية استبدادية صريحة، واستهانوا أحياناً بالشعوب الضعيفة عبر التفاخر بإنجازاتهم المادية وعلومهم التجريبية لكي يرغموها على الإذعان للمد الاستعماري الغربي تحت ذريعة التطور العلمي والتقني؛ وهذا يدلّ بكل وضوح على أنّهم سخّروا التقنية والعلم الحديث كوسيلة لاستعمار البلدان غير المتطورة والاستحواذ على خيراتها بحجج شتى كالتممية والرقي والعمران والتثقيف والرفاهية، وما إلى ذلك من شعارات براقّة تستبطن أهدافاً شيطانيةً خبيثة.

إذن، إن أردنا معرفة الأسلوب الأمثل في التعامل مع الثقافة الغربية والتصدي للأهداف الاستعمارية التي استبطنتها الدعوات إلى الاستغراب والهادفة إلى تهميش تعاليمنا الإسلامية والإنسانية الأصيلة، فلا بدّ لنا من تسليط الضوء على شتى الأساليب التي اتبعتها أرباب المد الاستعماري بكل شرائحهم الفكرية والسياسية من غربيين ومستغربين، ولا سيما تلك الجهود الحثيثة التي بذلت في هذه المضمار تحت مظلة العلم الحديث والتقنية المتطورة.

بإمكاننا دراسة ماهية الثقافة الغربية وتحليلها بصفاتها تياراً فكرياً أساسياً تتفرّع عليه تيارات عدّة ثانوية مستقلة عن بعضها في ظاهر الحال رغم ارتباطها الوثيق من حيث الفكرة والمضمون؛ وذلك في إطار المباحث الآتية:

ص: 218

1) العلوم والتقنيات التي شهدتها المجتمعات البشرية بعد عصر النهضة والحداثة ولا سيّما التطوّر المذهل والمتسارع على صعيد العلوم التجريبية.

2) النزعات الاستعمارية ونهب خيرات الشعوب وتهديدها والتدخل في شؤونها الخاصة.

من المؤكد أنّ البشرية في القرنين الماضيين كانت بحاجة ماسة وملحة إلى العلم والتقنية، إلا أنّ المجتمعات الضعيفة المغلوبة على أمرها عانت الأمرين من التخلف ونير الاستعمار، فبقيت منزويةً في قوقعتها بعد أن نهب المستعمرون ثروتها الطبيعية. إذن، الحداثة تطاولت على أديان الشعوب الضعيفة وتجاهلت قابلياته المحلية، والاستعمار بدوره استهدف خيراتهم ومصالحهم المادية.

وتتجلى أهمية دراسة آراء المفكر الشهيد مرتضى مطهري وتحليلها لكونه امتلك معرفة عميقة بدقائق العلوم الفلسفية وتفصيل التعاليم الدينية، ناهيك عن سعة معلوماته العامة وإلمامه بأهم مباني الفكر المادّي وخوضه في شتى مباحثه منذ أيام شبابه وبراعته هذه قد تجسّدت بأروع الأطروحات ضمن كتاباته الرصينة وعباراته البينة الواضحة، فطرح شخصيته كمفكر متديّن ومصالح متزن فاق أقرانه في العصر الحديث إثر إبداعه وحذاقته في تحليل مختلف جوانب الثقافة الغربية وتصويرها للقراء على حقيقتها؛ لذا بادرنّا إلى تخصيص مباحث هذه المقالة بما ذكر من نظريات وآراء قيمة.

المقصود من الغرب

قبل أن نتطرق إلى شرح تفاصيل الموضوع وتحليله، لا نرى بأساً في تعريف القارئ الكريم ولو بشكل مقتضب بالمقصود من مصطلح «غرب» في المباحث الفكرية المطروحة حول الحداثة والتقنية والاستعمار.

عندما يدور النقاش حول الغرب وأهم النزعات الفكرية المطروحة في رحابه من قبل أتباع المعسكرين الشرقي - الاشتراكي - والغربي - الرأسمالي - فلا يراد منه تلك

ص: 219

البقعة الجغرافية الواقعة غربي الكرة الأرضية، وإنما يقصد منه منظومة ثقافية اجتماعية تاريخية مما يعني أنه اصطلاح شامل يطلق على المعالم الحضارية التي لا تتناغم مع المشارب الفكرية في المجتمعات الشرقية. وعلى هذا الأساس فالتعريف يشمل أيضاً ثقافات شتى المناطق والبقاع الجغرافية النائية عن بلداننا الإسلامية، لذا فإنّ بلداناً من بلدان قارة أمريكا الجنوبية يمكن أن يدرج ضمن قائمة البلدان الشرقية من حيث ظاهرة الاستغراب، وفي الحين ذاته من الممكن أنّ بلداناً من بلدان شرق آسيا ينضوي تحت مظلة المعسكر الفكري الغربي؛ إذ إنّ المعيار الأساسي في الاستغراب أو عدمه هو مدى تأثير المجتمع بالثقافات الشرقية أو الغربية بغض النظر عن الرقعة الجغرافية التي يشغلها. الشهيد مطهري بدوره التفت إلى هذا التقسيم في مختلف بحوثه العلمية ومن جملة ما قاله بالنسبة إلى الإنجازات التي تحققت إثر انتصار الثورة الإسلامية في إيران ما يلي:

«أحد الإنجازات الهامة التي تحققت بعد انتصار ثورتنا الإسلامية يكمن في إعادة الثقة إلى شعبنا وانتشاله من حالة الانهيار والشعور بضياح الهوية مقابل العالم الغربي بمعناه الأعمّ المتمثل بالمعسكرين الشرقي والغربي»⁽¹⁾. كما نلاحظ من هذا الكلام فالشهاد مرتضى مطهري يعد الغرب مفهوماً في مقابل مفهوم الشرق، إذ أكد على وجود مواجهة تاريخية ثقافية محتدمة بين المجتمعات البشرية كافة، وتوصل في بحوثه الفكرية إلى أنّ المد الثقافي الغربي يروم استئصال جميع الثقافات الشرقية لذا فالسبيل الوحيد لانتشال مجتمعاتنا من هذا الخطر المحدق بها هو الحفاظ على تاريخنا العريق وأصولنا الثقافية، ومن هذا المنطلق شدّد على خطر الفكر الاشتراكي معتبراً أنه جرد المجتمع الإيراني من هويته الشرقية وساقه نحو مشارب فكرية غريبة لا تمتّ إليه بأدنى صلة؛ ومن جملة ما قاله في هذا الصدد: «لو اعتبرنا العرق الآري كمعيار لتحديد معالم القومية الإيرانية فحصول ذلك التقارب المحتوم مع العالم الغربي الذي ينحدر من هذا العرق أيضاً، وهذه القرابة العرقية بطبيعة الحال تستتبعها آثار ونتائج على صعيد القرارات الوطنية والسياسية التي تتخذ في بلدنا فتضطرنا للنأي بأنفسنا عن البلدان التي تجاورنا وسائر الشعوب المسلمة غير الآرية والسير في ركب

ص: 220

1- مرتضى مطهري پيرامون انقلاب اسلامي (باللغة الفارسية)، الطبعة التاسعة، منشورات صدرا، ص 45

البلدان الأوروبية والغربية؛ وفي هذه الحالة يتحوّل أعداؤنا المستعمرون إلى أصدقاء مقربين ويمسي العرب المسلمون غرباء بعيدين عنا.

ولو كان الأمر على العكس من ذلك بحيث اعتبرنا القرون الأربعة عشرة الأخيرة من حياة مجتمعنا بأنها الهوية الحقيقية لنا ولقوميتنا، فسوف تتغير وجهتنا ونسلك سبيلاً آخر بحيث نعتبر العربي والتركي والهندي والأندونيسي والصيني المسلم مقرباً لنا ونتعامل مع الغربي غير المسلم كغريب عنا حتى وإن كان ينحدر من نفس جذورنا القومية»⁽¹⁾. نستشف من هذا الكلام أنّ الشهيد مطهري أناط المعيار في تحديد ما إن كانت النزعات الفكرية للمجتمعات شرقيةً أو غربيةً إلى مدى تبعيتها للثقافتين الشرقية والغربية؛ ومن هذا المنطلق سوف نتطرق في هذه المقالة إلى بيان وجهات نظره حول الهوية المزدوجة للثقافة الغربية⁽²⁾ والسبل المناسبة التي ينبغي الاعتماد عليها في التعامل معها، وذلك ضمن المباحث الآتية: ⁽³⁾

(1) الخلفية العلمية للشهيد مرتضى مطهري ومدى إلمامه بشتى جوانب الثقافة الغربية.

(2) آراء الشهيد مطهري بالنسبة إلى التوجهات العلمية والصناعية في العالم الغربي.

(3) وجهات نظر الشهيد مطهري حول النزعات الاستعمارية الغربية.

(4) أسباب تدهور أوضاع المسلمين وتحلّفهم، والمقترحات التي طرحها الشهيد مطهري للتصدّي إلى الثقافة الغربية.

ص: 221

-
- 1- للاطلاع أكثر راجع مرتضى مطهري، خدمات متقابل إسلام وإيران (باللغة الفارسية)، الطبعة الثانية عشرة، منشورات صدرا، ص 18
 - 2- الشهيد مرتضى مطهري لم يدعُ إلى نبذ الثقافة الغربية من أساسها كما فعل، آخرون بل عدها سلاحاً ذا حدّين - مزدوجةً - ففيها الغثّ والسمين أيضاً؛ لذلك وصفها كاتب المقالة بأنها مزدوجة الهوية.
 - 3- فضلاً عن هذه المواضيع هناك مباحث فرعية أخرى سوف نتطرق إلى بيان بعض جوانبها في تفاصيل المقالة.

المبحث الأول: الخلفية العلمية للشهيد مرتضى مطهري (رحمه الله) ومدى إلمامه بماهية الثقافة الغربية

الشهيد مرتضى مطهري أكد في كتاباته على أنه بدأ بمطالعة الثقافة الغربية بشكل تخصصي في عام 1946م، حيث دَوّن في مقدمة كتابه (أسباب النزعة إلى المادية)⁽¹⁾ ضمن حديثه عن النزعة المادية ما يأتي: بدأت دراستي للعلوم العقلية بشكل تخصصي في عام 1944م، وكنت أشعر في قرارة نفسي بضرورة الاطلاع عن كثب على الأصول المنطقية التي يتبناها أصحاب الفكر المادي عبر قراءة مختلف مؤلفاتهم التي تضمّنت أهم آرائهم ومعتقداتهم.

لا أتذكر بالتحديد، ولكن ربما في عام 1946م، قرأت بعض الكتب التي كان أعضاء الحزب الشيوعي يوزعونها في إيران باللغة الفارسية، كما قرأت بعض الكتب العربية التي طبعت في مصر بنفس هذا المضمون كذلك كنت أتابع مؤلفات الدكتور تقي آراني بدقة ولكن نظراً لعدم إلمامي آنذاك بمعاني بعض المصطلحات الفلسفية الجديدة فقد واجهت صعوبةً إلى حد ما في فهمها، لذلك كنت أراجعها مراراً وتكراراً وأدوّن ما كان غامضاً عليّ منها ومن ثمّ أبحث عن دلالاته في مختلف المصادر العلمية والفلسفية؛ وبعض كتبه نقشت مضامينها في ذهني لكثرة قراءتي لها.

في عام 1950م أو 1951م حصلت على كتاب أستاذ كلية الأعمال في باريس المفكر الفرنسي جورج بوليتزر، وقد أردت حينها حفظ الآراء التي طرحها فيه بالكامل، لذلك قمت بتلخيصه في كراسة خاصة ما زالت عندي حتى اليوم وفيها أيضاً تلخيص لكتاب الدكتور تقي آراني (المادية والديالكتيك)⁽²⁾

الهاجس الأساسي الذي كان يراود الشهيد مطهري في بحوثه حول الفكر الغربي

ص: 222

1- عنوان الكتاب باللغة الفارسية: (علل غرايش به مادي گري)

2- مرتضى مطهري علل غرايش به مادي گري (باللغة الفارسية)، الطبعة الثالثة عشرة، منشورات صدرا، طهران، 1372 هـ- ش (1993م)، ص 10 - 11.

نشهه جلياً في كتابه (الإنسان والمصير) (1)، حيث قال فيه: «قبل عشرين عاماً تقريباً عرفت لأول مرة أن الغربيين يعتبرون القضاء والقدر سبباً أساسياً لتخلف المسلمين، وحينها لم أكن قد التحقت بدروس الحوزة العلمية بعد...» (2) إذن، هناك دلالة واضحة في هذا الكلام وما شاكله من أقوال الشهيد مطهري على اهتمامه البالغ بالفكر الغربي، فهو كالطبيب الذي يسخر مساعيه لصيانة مجتمعه من الأوبئة والأمراض الخطيرة المحدقة به، حيث يبادر إلى تحصينه بلقاح مضاد كإجراء وقائي؛ لذلك تصدى بحكمة وذكاء لكل مدّ فكري يهدّد ثقافة المسلمين أو نزعة منحرفة تقدح بمعتقداتهم وتؤثر على تدينهم، وإمامه الشامل بالعلوم الفلسفية مكنه من تشخيص ماهية الأصول الفلسفية الدينية وتمييزها عن المتبنيات الفكرية الإلحادية، إذ أدرك بكلّ وجوده حقيقة الفلسفة الإسلامية وعلاقة الخالق بالمخلوق في هذه الحياة المادية التي طغت عليها الفلسفة الإلحادية.

لقد تعامل هذا المفكر البارع مع سائر المدارس الفكرية - ولا سيما المدرسة الفلسفية المادية - في إطار رؤية فلسفية متقوّمة على مبادئ وأصول دينية، حيث تمكن من استنتاج قواعد جديدة ذات صبغة تراثية وفي الحين ذاته نقيّة من كل شائبة ولا يكتنفها أي نقص وخليل ليتحف بها قراء آثاره والباحثين عن الحق والحقيقة أثرى المفاهيم العلمية والنظريات النافعة؛ وقد وصف أسلوبه الفريد هذا بالقول: «في بادئ الأمر حينما بادرت إلى قراءة الأصول الفلسفية المادية والدينية على حد سواء، حاولت أن أفهم أوجه الاختلاف الأساسية بين المدرستين الفكريتين الغربية والإسلامية بدقة متناهية، حيث بذلت قصارى جهودي لأعرف نقطة الخلاف الأساسية التي تميزهما عن بعضهما». (3)

لم يتعامل الشهيد مطهري مع الفلسفة بصفتها علماً عقلياً بحتاً، بل عدّ قواعدها

ص: 223

1- عنوان الكتاب في اللغة الفارسية (انسان و سرنوشت).

2- مرتضى مطهري انسان و سرنوشت (باللغة الفارسية)، الطبعة الثانية عشرة، منشورات صدرا، طهران 1372هـ، ص 21

3- مرتضى مطهري علل گرایش به مادي گري باللغة الفارسية ص 12

العقلية أصولاً ناجعة لدراسة المفاهيم الدينية وتحليلها بأمثل وجه وكذلك اعتمد عليها بوصفها قواعد معتمدة لتقييم السلوكيات البشرية، ناهيك عن أنه تمكن بواسطتها من التعرف بدقة على مكان الخلل التي تكون منفذاً لتغلغل التعاليم المنحرفة في الفكر الإنساني ومن ثم طرحها على طاولة البحث والتحليل بصواب والأهم من كل ذلك أنه سخرها ببراعة بهدف التصدي للمد الفكري الغربي، وهذه الحالة تتجلى بكل وضوح فيما لو أمعنا النظر وتأملنا بما دونه في كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) ولا سيما في المباحث المتعلقة بالإمكان والوجوب، والعلة والمعلول.

المبحث الثاني: الثقافة المادية الغربية

نتطرق فيما يأتي إلى بيان المتبنيات الفلسفية الأساسية للأستاذ الشهيد مرتضى مطهري (رحمه الله) حول ماهية الثقافة الغربية ضمن المباحث الآتية:

أولاً: الفكر التخريبي

تناول الشهيد مرتضى مطهري مختلف نظريات المفكرين الغربيين وآراءهم بالبحث والتحليل بدقة متناهية وبراعة منقطعة النظير لأجل توعية المسلمين بالخطر المحقق بهم والوفاد إليهم تحت مظلة العلوم المادية والأفكار العلمانية التي لا تمت بأدنى صلة لدينهم سيما وأن هناك من يحاول تفسير جميع الظواهر الموجودة تفسيراً مادياً، لذلك امتدح السيد جمال الدين الأسد آبادي - الأفغاني - لكونه امتلك فهماً عميقاً وإدراكاً شاملاً بجميع جوانب الثقافة الغربية، حيث نقل آراءه في عدد من مؤلفاته ووصفه بالقول: «أحد الأهداف التي طمح السيد جمال الدين إلى تحقيقها هو أن يتمكن المسلمون من اكتساب العلوم الغربية وامتلاك تقنياتهم الصناعية، ولكنّه مع ذلك كان يؤكّد على كون الإيديولوجية الإسلامية تختلف بالكامل عن النزعات والأفكار الغربية، لذلك كانت رؤيته للحياة تختلف عما تبناه المستغربون من أقرانه آنذاك، حيث دعا المسلمين إلى حثّ الخطى لأجل الانتهاال من العلوم الغربية وفي الحين ذاته حدّتهم من الوقوع في فخ المدارس الفكرية الغربية المنحرفة والانخراط في ركبها، فهو إلى جانب مقارعتة الاستعمار العسكري والسياسي الذي

اجتاحت البلدان الإسلامية، شمر عن ساعديه لمواجهة الاستعمار الثقافي القادم من تلك الديار، ناهيك عن أنه تصدّى بحزم لأولئك الذين حاولوا تفسير الكون والإسلام والقرآن على وفق نمط غربي، كما أنه لم يتبنّ نزعةً متطرفةً ومبالغاً فيها ولم يبادر إلى تطبيق المفاهيم القرآنية الماورائية على القضايا المادية والظواهر المحسوسة»⁽¹⁾. كما تطرق إلى الحديث عن لقاء حدث بين السيّد جمال الدين والسيّد أحمد خان الهندي، وقال: «كتب أحد الباحثين المعاصرين واصفاً رحلة السيّد جمال الدين إلى الهند وموقفه المناهض للسيّد أحمد خان، كما يأتي:

-السيّد أحمد خان طرح نقاشه على أساس مبدأ إصلاح التعاليم الدينية، في حين أنّ السيّد جمال الدين حذر المسلمين في كلامه من مكر وخداع بعض المصلحين المبالغين في نزعاتهم الإصلاحية.

-السيّد أحمد خان أكد على ضرورة سعي المسلمين للتعرف على النظريات الفكرية الحديثة، بينما دعا السيّد جمال الدين إلى فهم المعتقدات الدينية حق فهمها لكونها أهمّ عامل في هداية الإنسان نحو الصراط القويم.

- السيّد أحمد خان شجّع المسلمين على ضرورة اتباع الأساليب التربوية الحديثة، إلا

أنّ السيّد جمال الدين عدّ هذه الأساليب غير ناجعة للشعب الهندي لا دينياً ولا قومياً.

إذن، السيّد جمال الدين دافع عن الأفكار والعلوم الحديثة، لكنه حينما شد رحاله إلى الهند أثبت أنه متمسك بمعتقداته وتراث مجتمعه الأصيل لدى مواجهة مفكّر محدث مثل السيّد أحمد خان الهندي، وفي الحين ذاته لم يتنصل عن دعوته إلى ضرورة السعي لإحياء الفكر الديني⁽²⁾.

الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري برع في أصول الفلسفة الإسلامية وتعرف على جوانبها كافة لدرجة أنها ترسخت في نفسه ومكنته من امتلاك رؤية ثابتة ساعدته

ص: 225

1- مرتضى مطهري برسي اجمالي نهضت هاي صد ساليه اخير (باللغة الفارسية)، الطبعة الخامسة والعشرون، منشورات صدر، ص 18

2- المصدر السابق، ص 19.

على طرح نظريات أثبت فيها أسباب انحراف الثقافة والفلسفة الغربيتين، حيث أكد على أنّ نقطة الافتراق بين الفلسفة الإسلامية والغربية تكمن في أن الثانية متقومةً على أفكار مادية وتسعى إلى تصوير الحقائق والظواهر الكونية في معزل عن عالم ما وراء الطبيعة وبعيداً عن عقيدة الإيمان بوجود الله عزّ وجلّ؛ فالمفكرون الغربيون سَخروا كلّ ما لديهم من طاقات علمية بغية إثبات أنّ شؤون الحياة كافةً متقومةٌ في أساسها على عوامل دنيوية وأسباب مادية.

من المؤكد أنّ الناس في كل مجتمع يحذون حذو فلاسفتهم ومفكرهم، لذلك نجد الآراء الإلحادية التي طرحها بعض الفلاسفة والمفكرين الغربيين من أمثال برتراند راسل وتوماس هوبز وأوجست كونت قد تغلغت بشكل تدريجي في المجتمعات الأوروبية والغربية جيلاً بعد جيل ومن ثمّ أسفرت عن تهميش المعتقدات الدينية لتحلّ محلّها أفكار علمانية وإلحادية ولا يختلف اثنان في أنّ النظريات التي ورثتها الشعوب الغربية من إيمانويل كانط وباروخ سبينوزا وأوجست كونت والكثير من العلماء الماديين الآخرين، قد أسفرت عن رواج النزعات المادية بشتى صيغها وأنماطها الإلحادية كالتاوية على سبيل المثال.

لقد أدرك هذا المفكر المسلم مكامن الخلل في الفكر الغربي منذ باكورة حياته العلمية، أي في عنفوان شبابه لما شرع في دراسة المبادئ الفلسفية، لذلك كان حذراً من الوقوع في فخ الشعارات الغربية البراقة حتى آخر حياته، وهذا ما نلمسه جلياً في تراثه الفكري القيم الذي خلفه لنا، ولا سيّما في كتابه (شرح على المذهب الواقعي)، [\(1\)](#) وقال في مقدمة كتابه (أسباب النزعة إلى المادية): «خلال الأيام الأولى التي انهمكت فيها بدراسة وتحليل التعاليم الفلسفية للمدرستين الإسلامية والغربية، بذلت قصارى جهودي لكي أدرك أوجه الاختلاف والتمايز بينهما، إذ ركزت اهتمامي لأجل معرفة نقطة الافتراق التي تجعل كلّ واحدة منهما تنصب في بوتقة معيّنة.

النتيجة التي توصلت إليها في هذا الصدد أنّ نقطة الاختلاف تكمن في مفهومي

ص: 226

1- اسم الكتاب باللغة الفارسية: (شرحى بر روش رثاليسم).

(الوجود) و(الحقيقة)، فأصحاب النزعة المادية يعتبرون هذين المبدئين حكراً على المادة فحسب، أي إن الوجود الحقيقي لا يمكن أن يتجلى إلا في رحاب الحقائق النسبية المحسوسة المتصفة بالأبعاد الزمانية والمكانية والتي هي عرضة للتغيير والتحول باستمرار، لذا ليست هناك أية حقيقة فيما وراء هذه القضايا العينية. بينما أصحاب النزعة الدينية يؤمنون بتأثير القدرة الغيبية - الإلهية - في الوجود والحقيقة، لذا نجدهم لا يقيّدون الوجود والحقيقة في تلك القضايا المادية المشار إليها، حيث اعتبروا الماديات مجرد بعد من أبعادهما.

من المؤكد أنّ المفكر المتدينّ يختلف في توجهاته الفكرية عن نظيره المادي، إذ لا يعتقد بأنّ الوجود والحقيقة مقتصران على الأمور المادية، بل يؤمن بالقضايا الماورائية المجردة عن الزمان والمكان والحركة باعتبارها حقائق وجودية ثابتة وخالدة إذن، نستنتج مما ذكر أنّ المدرسة المادية ضيّقة النطاق في حين أنّ المدرسة الدينية واسعة الأفق» (1) هذه العبارات فلسفية بالكامل ونستشف منها أنّ الشيخ الشهيد تناول آراء المنظرين الغربيين بالنقد والتحليل اعتماداً على الأصول والقواعد الفلسفية الرصينة، ومن جملة الأمور التي أكّد عليها مراراً في كتاباته واستدلالاته أنّ الثقافة الغربية متقوّمة على الفكر المادي، لذا فهي تعد المعايير المادية هي البنية الأساسية لجميع القيم الإنسانية التي تطرح في رحابها؛ وعلى هذا الأساس ترفع شعارات برّاقة في ظاهرها لخداع الرأي العام وتدعو إلى قيم سامية تحت مظلة مادية بحتة، لكن هذه الشعارات ليس من شأنها الأخذ بيد البشرية نحو الرقي والتطور المزعوم فيها.

لا ريب في أنّ البذرة الأولى للفكر العلماني في العالم الغربي وما ترتب عليه من نزعات مادية دنيوية بحتة، قد غرست إثر رواج النظريات الفلسفية التي طرحها المفكر الفرنسي إيمانويل كانط وبعد أن عجز العلماء الغربيون عن تسخير العقل لإثبات الحقائق الماورائية بشكل عام وإثبات وجود الله تعالى بالأخص، وقبل ذلك فقد مهد لها الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم الذي نفى وجود أي ارتباط عليّ بين

ص: 227

1- مرتضى مطهري علل غرايش به مادي غري (باللغة الفارسية)، ص 10.

عالمي المادة والغيب وفنّد الجانب الروحي المجرد للنفس الإنسانية بزعم أنه ضرب من الخيال، وذلك بعد أن قيّد جميع الحقائق بالقضايا المادية المحسوسة فقط. أمثال هؤلاء الفلاسفة المحدثين تبوّأوا نزعةً ماديةً دنيويةً صرفاً لدرجة أنهم اعتبروا الحياة الدنيا الفانية هي المبدأ والنهاية وأنكروا جميع الحقائق الماورائية السابقة والتالية لها، وقد تمخض عن نظرياتهم العلمانية ظهور فلسفة وضعية جرّدت جميع القضايا الماورائية عن حقيقتها بزعم عدم توفر أي دليل يثبت وجود القضايا الماورائية، ومن هذا المنطلق أنكروا وجود الله تعالى والملائكة والروح وكلّ ما يعجز الحس البشري عن إدراكه؛ وثمره هذه النزعة المادية المنحرفة أنّها ساقّت جميع العلوم والتوجهات الفكرية نحو مسلك ماديّ بحت؛ لذا تطرّق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري إلى نقد هذه النزعة الباطلة التي تتنافى مع الحقائق الوجودية وبادر إلى تفنيدها بحنكة ودراية، ومن جملة ما قاله على هذا الصعيد قوله: «الثقافة الغربية متقومة في أساسها على أفكار مادية، فهي في واقعها ليست ثقافة مسيحية وإنما مادية تتصف في بعض جوانبها بالكفر والإلحاد.

نقصد من كونها مادية أنّ القيم الإنسانية فيها منبثقة من جذور مادية ولا تمت بأدنى صلة للروح المجردة والإيمان بالله سبحانه وتعالى»⁽¹⁾. لقد أدرك هذا الفيلسوف المسلم النتائج المخربة التي تتمخض عن الفكر المادي المنحرف خير إدراك، فشمّر عن ساعديه لمواجهة وتفنيده مزاعمه بحنكة ودراية عن طريق بيان مكان الخلل فيه وتحديد نقاط ضعفه ومكان انحرافه على ضوء دراسة وتحليل الآراء الفلسفية الغربية الباطلة من أساسها لأبرز المنظرين له من فلاسفة ومفكرين؛ ومن جملة ما قاله في هذا الصدد قوله: «في تاريخنا المعاصر هناك علماء معروفون مثل برتراند راسل يعتبرون أنفسهم ذوي نزعات مادية، فهذا الفيلسوف الغربي قال: الإنسان لم يخلق بتدبير مدبّر كما أنّه لم يخلق لأجل غاية معيّنة، فهو بدن ينمو، وأما مشاعره وأحاسيسه كالرجاء والخوف والمحبة والعقيدة فهي قد نشأت في نفسه إثر تركيب الذرّات مع بعضها عن طريق الصدفة.

ص: 228

، إذن، نستشف من هذا الكلام أنّ برتراند راسل لا يعتقد بوجود قدرة مدركة ومدبّرة

ماورائية رغم أنّه في بعض أقواله اعتبر نفسه شكوكياً».

هناك إشارة واضحة في هذه العبارة وكثير من العبارات الأخرى الواردة في مؤلّفات الشهيد مطهري، تدلّ على أنّه تطرّق إلى نقد وتحليل مختلف آراء المفكرين الغربيين التي كانت لهم كلمة الفصل في ميدان الفكر الغربي لأجل بيان جميع جوانبه ومكامن الضعف والخلل فيه، فهو كالطبيب البارع الذي يمتلك قابلية فريدة على تشخيص الداء وتعيين الدواء الناجع له لاستئصال جذوره بالكامل؛ حيث نلمس مهارته العجيبة هذه في أهم مؤلّقاته الفلسفية التخصصية مثل شرحه لكتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، فقد ذكر مباحث موسعة ودقيقة لتفنيد تلك الأباطيل المادية التي اجتاحت الأوساط المثقفة في العصر الحديث، ناهيك عن أنّه سلّط الضوء عليها بأساليب رائعة ضمن مختلف مدوّناته غير الفلسفية التي تمكن من خلالها بيان حقيقة التوجهات الغربية ووضع الأسس الكفيلة بمكافحتها على الصعيد النظري.

ثانياً: الله في رحاب الفكر الغربي

لا شكّ في أنّ عقيدة الإيمان بالله عزّ وجلّ تعدّ واحدةً من القضايا الهامة والأساسية التي لها تأثير بالغ في حياة الإنسان، إذ لها وقع كبير على متبنياته الفكرية وتعيين سبيله في تلاطم أمواج الفتن والأفكار الضالة المنحرفة، والتعاليم الإسلامية بدورها تؤكّد على أنّ عقيدة التوحيد هي البنية الأساسية لسائر المعتقدات الدينية.

أصول الدين في الشريعة الإسلامية متقوّمة على خمسة مبادئ أساسية أهمها التوحيد الذي يعدّ الركن الركين لها، فالله سبحانه وتعالى وحده المصدر الفيض للوجود في الكون وهو علة العلل التي تفتقر إليها الكائنات قاطبةً، لذا فإنّ أي خلل في عقيدة التوحيد لا نتيجة له سوى الخسران المبين والضرر العظيم.

الشهيد مرتضى مطهري الذي اتصف بدقته الفلسفية وحنكته العلمية، أدرك أنّ عقيدة التوحيد لم تطرح في المجتمعات الغربية كما ينبغي، حيث تم الترويج لها في

إطار متزعزع وفي الحين ذاته منحرف عن الحقيقة واعتبر أن أحد أهم الأسباب التي أدت إلى هذا الضلال الديني يرجع إلى استياء الناس من الكنيسة وتصرفات أربابها قبل عصر النهضة والحداثة، أي في القرون الوسطى بالتحديد؛ كما أكد على أن هذا الطرح الغربي الجديد ليست له جذور في المبادئ الفلسفية الإغريقية وإنما نشأ وشاع في العصر الحديث الذي شهد تحولات كبرى على مختلف الأصعدة التقنية والثقافية والدينية، ومن جملة أقواله في هذا المضمار ما يأتي: «إبان الفترة المظلمة من تاريخ أوروبا وفي القرون الوسطى بالتحديد، كان بيان عقيدة الإيمان بالله عزّ وجلّ منوطاً بالقساوسة فحسب، ومن المؤسف أنّهم طرحوها في إطار مفاهيم ساذجة لا تقي بالعرض ولا تعكس الحقيقة بحذافيرها مطلقاً، لذلك لم تنفع المفكرين والباحثين عن الحقائق الاستدلالية الرصينة، بل جعلتهم يتأون عن الإيمان بالخالق البارئ ويسخرون جلّ طاقتهم الفكرية لتفنيد التعاليم الدينية»⁽¹⁾. وقال في هذا السياق أيضاً: «الكنيسة صوّرت الله سبحانه وتعالى على هيئة بشرية، لذا نجد أبناء المجتمعات التي كانت تحت سلطتها يتبنون هذه الصورة المادية الباطلة منذ نعومة أظافرهم، ولكنهم حينما يبلغون سن الرشد والإدراك العلمي يكتشفون بطلانها لكونها تتعارض مع القواعد والأصول العلمية والعقلية الثابتة وعلى أقل تقدير فهي لا تتناغم معها بالكامل. أضف إلى ذلك أن عامة الناس في تلك الآونة لم يمتلكوا القدرة الكافية للنهوض بواقع عقيدتهم عبر نقد تعاليم أرباب الكنائس وطرحها ضمن مفاهيم استدلالية معقولة بعد تنفيذ العقيدة التي روجها القساوسة؛ لذلك لم يجدوا بداً فيما بعد من إنكار الأفكار الكنسية والتخلي عنها من الأساس بادعاء أنها لا تتسجم مع المعايير العلمية الثابتة»⁽²⁾. وبعد هذا الاستدلال التاريخي، واصل كلامه حول طبيعة الرؤية الغربية لله عزّ وجلّ والإيمان به وبدوره في عالم الوجود، فقال: «الغريبيون اعتبروا عصر التطور العلمي صفحةً جديدةً طوت صفحة التدين واللاهوت، حيث تأثروا بنظريات مؤسس المذهب الوضعي الفيلسوف أوجست كونت الذي طرح متبنياته الفكرية في أجواء طغت عليها سلطة الكنيسة. هذا المفكر الغربي جعل الله

ص: 230

1- مرتضى مطهري علل غرايش به مادي غري (باللغة الفارسية)، ص 56.

2- المصدر السابق

تعالى كسائر الكائنات المخلوقة وكأنه قد قسم المهام والوظائف والكون بين الربّ وعباده! وغاية ما في الأمر أنه اعتبر الإله غامضاً لذلك نسب إليه كلّ ظاهرة لا يمكن تفسيرها وفق القواعد والأصول المادية.

نقل المفكر الفرنسي نيكولا كميل فلاماريون كلاماً لأوجست كونت حول العلم، وقد جاء في جانب منه: العلم هو والد الطبيعة، وهو الذي عزل الإله عن عمله وهمشه، ومن ثمّ قدّم له الشكر والثناء على خدماته المؤقتة، وهو السبب في عظمته.

المراد من هذه العبارة أنّ الناس قديماً كانوا ينسبون جميع الظواهر والحوادث التي تطرأ في الكون إلى الله عزّ وجلّ، فعلى سبيل المثال حينما يصاب أحد الناس بالحمّى آنذاك، يتساءل الآخرون عن السبب في ذلك ويبحثون عن منشأ هذا المرض، ومن ثم لا يتوصلون إلا إلى نتيجة أنّ الله سبحانه هو الذي خلق الحمّى فيتوقف استنتاجهم العلمي عند هذا الحد.

إذن، أوجست كونت لا يقصد من كلامه الذي نقله فلاماريون بأنّ الله عزّ وجلّ هو مدبّر شؤون الكائنات بحيث له القابلية على خلق الحمّى وابتلاء الإنسان بها - أيّ إته لا يعتقد بكون الله هو الخالق البارئ للكون والكائنات - وإنما أراد وصف عقيدة الأمم السالفة بأنّها تصوّر الربّ بكونه كائناً غامضاً أو ساحراً بإمكانه أن يقرّر فجأةً إيجاد حمّى لدى الإنسان، لذلك أكد على أنّ العلم جاء ووضع حلاً لهذا اللغز الذي بقي عصياً على البشرية طوال تاريخها ليثبت أنّ الحمّى ليست مخلوقةً من قبل الله تعالى، بل هناك ميكروبات معيّنة تتسبب بحدوثها. هذه الأطروحة أسفرت عن تراجع العقيدة بوجود الخالق خطوةً إلى الوراء، لذلك اضطّرّ عالم اللاهوت لأن يتخلى عن معتقداته الماورائية وينسب الحمّى إلى الميكروبات. الخطوة القهقرائية التالية تجسّدت في معرفة خالق هذه الميكروبات، وهنا أيضاً تمكن العلم المادّي من تخطّي علم اللاهوت بعد أن اكتشف منشأ تكاثر الميكروبات وأسباب نشأتها، ومن ثمّ تهّمشت العقيدة اللاهوتية أكثر من السابق وتراجعت إلى الوراء خطوةً أخرى. وهكذا توالى المباحث العلية وفي كلّ مرحلة يتفوّق العلم المادي بالتزامن مع تراجع

علم اللاهوت خطوات أكثر فأكثر إلى الوراء حتى تطوّرت العلوم الحديثة واتسع نطاقها لتستكشف حقائق مادّية جديدة لم تكن البشرية على علم بها سابقاً، وأمّا كثير من القضايا التي بقيت عللها طبي الكتمان فقد تيقنت البشرية بكونها معلولةً لعلل مادّية أيضاً تناظر تلك العلل التي تم استكشافها قبل ذلك؛ وإثر ذلك أعرضت المجتمعات عن عقيدة الإيمان بالله سبحانه وتعالى إلى الأبد إذ لم يبق له مكان ولا واجبٌ يؤدّيه في حياتها العملية، فهو في هذه الحالة كالموظف القديم الذي يُحال على التقاعد إلى الأبد لتوكل مهامه إلى من هو أكثر جدارةً وكفاءةً منه، لذا لا يبقى له مكان في نطاق وظائفه ولا تأثير في الدائرة التي ينتسب إليها»⁽¹⁾.

أوجست كونت قسم تاريخ الفكر البشري في ثلاث مراحل أساسية، وعد المرحلة الراهنة بأنّها عهد العلم الحقيقي وقد أنهت عهد النزعات الدينية والفلسفية، حيث أكّد على أنّ هذه المراحل منفصلة عن بعضها وليس من الممكن الجمع بينها.

بعد أن ذكر الشهيد مرتضى مطهري آراء أوجست كونت، تطرّق إلى نقدها وتحليلها وبيان مكان النقص والخلل فيها، ولا سيما الخطأ الفادح الذي وقع فيه هذا الفيلسوف الغربي وسائر أقرانه على صعيد العلاقة بين الباري جلّ شأنه وعالم المادة والطبيعة؛ حيث قال في هذا الصدد: «عهد الفكر الإسلامي هو أحد المراحل الفكرية في تاريخ البشرية، وحسب تعاليمنا السمحاء فالمرحلة الثلاثة التي ذكرها أوجست كونت يمكن أن تجتمع في مرحلة واحدة بنحو ما، وذلك بمعنى أنّ الإنسان قادر على أن يمتلك فكراً دينياً وفلسفياً وعلمياً في آن واحد.

كل مفكّر مطلع على مبادئ الفكر الإسلامي يدرك أنّ التعاليم الإسلامية لا تعدد بتقسيم مراحل الفكر البشري ضمن المراحل الثلاثة المذكورة، ولو كان الأمر كذلك فنحن نحيط السيّد أوجست كونت علماً بوجود مرحلة رابعة - مرحلة الفكر الإسلامي - حيث غفل عنه في تقسيمه هذا»⁽²⁾.

ص: 232

1- المصدر السابق، ص 60 - 59 .

2- المصدر السابق، ص 66.

هذا المفكر المسلم الحريص على تعاليم دينه اعتمد على سعة علمه وإمامه بالأصول الفلسفية والتعاليم الإسلامية لأجل تحديد مكان الخلل والانحراف في اللاهوت الغربي، وبالفعل فقد تمكن من ذلك وحذرنا من الانجراف وراء الدعوات الكنسية الغربية؛ حيث أكد على أن أوجست كونت وأمثاله قد وقعوا في خطأ فادح إثر مقارنتهم الله عزّ وجلّ مع سائر الكائنات التي هي برمتها مخلوقة - معلولة - كما عدوه مؤثراً في الكون كتأثير سائر العلل الطبيعية في حين أنه تبارك شأنه حقيقة لا يضاهؤها أي شيء آخر مطلقاً، بل إنه مفيض الوجود على جميع الحقائق في الكون من دون استثناء، لذا فكل شيء مفتقر إليه افتقاراً تاماً كاملاً، ولا شك في أنّ عليته ليست مثل أية عليّة أخرى ومن الخطأ بمكان مقارنته مع العلل الطبيعية.

العلل التي اعتدنا عليها واستأنست بها أنفسنا في عالم الطبيعة، هي في الواقع علل صورية لا قدرة لها على خلق أي شيء كان، في حين أنّ الله سبحانه وتعالى هو علة العلل التي خلقت جميع الكائنات والعلل الصورية؛ لذا فهو كالينبوع المتدفق الذي لا ينقطع فيضه عن التدفق وكلّ أمر يكون أهلاً لأن يتصف بالوجود فهو متعلّق به وتابع له ومعلول له، لأنّه هو الوجود التام الأزلي والفيض الجاري الذي لا ينقطع ولا يتوقف مطلقاً.

الشهيد مرتضى مطهري قال في هذا الصدد: «البنية الأساسية لعلم اللاهوت هي الاعتقاد بأنّ الله تعالى هو ربّ الكون بأسره ولا يعزب عن ذكره شيء، فكلّ شيء في الكون يدلّ على قدرته وعلمه وحكمته وإرادته ومشيتته وآياته، وجزئيات الوجود بكلّ أنواعها مظهر لجماله وجماله وجلاله» (1).

ثالثاً: النزعة المادية والفساد الأخلاقي

الأستاذ مرتضى مطهري في مدوّناته ولا سيّما في كتاب (الأخلاق الجنسية) (2) وجه نقداً لاذعاً للنظام الأخلاقي الحاكم في العالم الغربي معتبراً الفساد الأخلاقي

ص: 233

1- المصدر السابق ص 62.

2- اسم الكتاب باللغة الفارسية (أخلاق جنسي).

المتمثل بالانحراف الجنسي ثمرةً طبيعيةً للنزعة المادية التي اجتاحت المجتمعات الغربية في القرون المنصرمة التي تلت عصر النهضة والحدائثة؛ حيث هجر الإنسان الغربي تعاليم الشرائع السماوية وأقبل بكلّ وجوده على العلم والتقنية الحديثة ومن ثم تبنى أفكاراً ماديةً مخزبةً للفكر السليم والعقيدة الماورائية. ومن جملة أقواله في هذا الصدد ما يأتي «المادية الأخلاقية تعني تجريد الإنسان من جميع المبادئ الخلقية السامية وإبعاده عن الروح المعنوية»⁽¹⁾.

وقد عد السبب الأساسي في إقبال المجتمعات الغربية على المفاصد الأخلاقية يكمن في شيوع الفكر المادي والاعتماد عليه لبيان ماهية الإنسان والكون، فهذا النمط الفكري المحدود يضيق نطاق العقل ويفتح الباب على مصراعيه للتخلي عن المتبنيات العقلية السليمة ومن ثمّ يسفر عن السقوط في وحل الفساد والانحراف؛ لذلك قال: «عندما تتبلور لدى الإنسان فكرة أنّ الكون لم يخلق لهدف، وأنه عار من كلّ أنماط الوعي والإدراك باعتبار أنّ الكائنات خلقت فيه عن طريق الصدفة ولأغراض عبثية بحيث ينعدم كلّ شيء بعد مفارقة الحياة من الطبيعي أن يبادر إلى استغلال كلّ فرصة تتاح له لأجل تحقيق مآربه الخاصة ونزواته الحيوانية، حيث يتوصل إلى نتيجة فحواها أن لا فائدة من التحلي بالخلق الرفيع وإتلاف العمر بالمحاسن

لا شكّ في أنّ اعتبار الحياة والخلقة والوجود أموراً عبثية يسفر عن شيوع المادية الأخلاقية ولاسيّما أنّ هذا التوجه الفكري يجعل الإنسان في صراع باطني دائم ويستنزف جميع طاقاته الذهنية، لذلك نجد من يتبناه عادةً ما يتهرب من واقعه المرير الذي يورق كيانه من دون انقطاع ليبحث عن وسيلة تجعله في مأمن مما هو فيه؛ ومن ثم يسعى إلى تحصيل ما يجعله قادراً على نسيان واقعه فيلجأ إلى تعاطي المخدرات وشرب الخمر، وهذا الشذوذ النفسي بطبيعة الحال ينتعش بأجلى صورته في مجالس الفسق والمجون التي تجعل الإنسان غارقاً في المادية الأخلاقية من رأسه إلى أخمص قدميه»⁽²⁾. لذا من الضروري بمكان تضافر الجهود لتنقية الأجواء الاجتماعية من جميع

ص: 234

1- المصدر السابق ص 172

2- المصدر السابق، ص 173.

الشواذب التي تكتنفها لكي ينعم الناس بحياة آمنة ملؤها الطمأنينة والخلوص، وفي هذا السياق لا بد من التصدي للاستثمار الجنسي بشتى أشكاله وعدم إطلاق العنان للحزريات المبالغ فيها؛ ومن المؤكد أننا ما لم نكبح جموح الغرائز الجنسية الحيوانية فسوف يقع مجتمعنا في هاوية الضلال والانحراف ومن ثم يسلك طريق اللاعودة المشؤوم، لذا من الحري بنا وضع برامج مناسبة للإشراف على النشاطات الفردية والاجتماعية على حد سواء بغية تشذيبها ووضعها في المسار الصحيح واستثمارها بأمثل شكل ممكن وذلك كي لا يشد الفكر عن الأصول القويمة وحتى لا يغور في وحل الفساد الخلقي؛ وهذا الأمر أكد عليه الشيخ الشهيد قائلاً: «البلدان الغربية التي نقلدها بشكل أعمى قد اختارت السبيل الآخر - المادّي - حيث أخرجت الممارسات الجنسية من حيز الأسرة لتشيعها على نطاق عام في رحاب المجتمع، ولكنّها اليوم تدفع ثمن هذا التصرف الشاذ، لذلك بدأت الأصوات المعارضة تتعالى من قبل المفكرين الذين أدركوا سقم وقبح ما فعله أسلافهم» (1)

المفكران المحدثان سيجموند فرويد و برتراند راسل يعتبران من أبرز دعاة الحرّية الجنسية في العالم الغربي، حيث طالبا بضرورة اجتناب الأخلاق الجنسية القديمة وإقرار أخلاق جديدة تحلّ محلّها، لذلك وصفهما الشهيد مطهري بالقول: «سيجموند فرويد وجميع الذين حذوا حذوه يتبنون معتقدات خاصة، إذ يزعمون بأنّ الأخلاق الجنسية القديمة متقوّمة على المنع والتقييد، واعتبروا أنّ البلايا التي عانت منها البشرية في العهود السالفة ناجمة عن المنع والحرمان والخشية على صعيد الممارسات الجنسية، فهذه الأخلاق برأيهم قد حلت محل النزعات الإنسانية المستبطنة في نفوس البشر» (2) كما أنّ برتراند راسل الذي اقترح صياغة منظومة أخلاقية جديدة، تبني نفس هذه الفكرة وجعلها منطلقاً لاستنباط آرائه، وقد بالغ في تهميش الطباع والأعراف الاجتماعية الموروثة لدرجة أنه استهان بالأسرة التي هي قوام المجتمع واعتبرها عديمة القيمة والفائدة، ناهيك عن أنّه فنّد أبرز المشاعر

ص: 235

1- مرتضى مطهري، أخلاق جنسي (باللغة الفارسية)، الطبعة الأولى، منشورات صدرا، قم، ص 46

2- المصدر السابق، ص 22 - 23

الإنسانية النبيلة كالحياء والعفة والتقوى والغيرة - التي اعتبرها حسداً مقيتاً - لذلك لا نجد لهذه القيم السامية أي مكان في منظومته الأخلاقية، بل دعا إلى التخلي عنها وضربها عرض الجدار عبر الاعتماد على العقل والفكر فحسب؛ وقد وصف الشيخ الشهيد رؤيته هذه بالقول: «برتراند راسل لم يعر أية أهمية لبعض الأمور التي يحترمها المجتمع، مثل القبح والسوء والفضيحة، وإنما ارتكز في منظومته الفكرية على العقل والفكر فحسب، كما طالب بنبذ جميع القيود الجنسية إلا ما كان فيها ضرر على سلامة بدن الإنسان، وحسب رأيه هذا فليس من الجائز الامتناع عن ممارسة الجنس إلا إذا كان كالطعام الضارّ الذي يتسبب في إلحاق ضرر بجسم من يفعله! وفي كتابه (معرفتنا عن العالم الخارجي كحقل للمنهج العلمي في الفلسفة) وضمن الفصل الذي دونه حول الأخلاق المحظورة أشار إلى سؤال طرح عليه ثم أجاب عنه، وهو كما يأتي: هل لديك نصيحة لأولئك الذين يرغبون باتباع سبيل عقلاني صائب في مجال الأمور الجنسية؟... ومن ثم لا بد لنا من تحليل الأخلاق الجنسية كما نحلل سائر القضايا، لذا لو أنّ عملاً لا يتسبب بإلحاق الضرر بالإنسان، فليس هناك ما يدعو إلى رده وشجبه... (1)» كما نلاحظ مما ذكر فإن أبرز المفكرين الغربيين يتبنون نزعات ماديةً وجنسيةً منحرفةً، لذلك روجوها في مجتمعاتهم وجعلوها أصولاً وقواعد تتقوم عليها الأخلاق الجنسية.

بعد أن نقل الأستاذ مطهري هذه الآراء وما شاكلها، بادر إلى نقدها وتحليلها ومن ثم تفنيدها ببراعة لا نظير لها، حيث أكد فيها على أنّ التعاليم الإسلامية لا تعارض الرغبات البشرية مطلقاً ولا تردع الإنسان عن إشباع غرائزه، بل احترمتها ووضعت له قواعد خاصة لتلبية متطلباته الجنسية؛ ومن أقواله في هذا المجال: «نعقب على ما ذكر هؤلاء بأنّ التعاليم الإسلامية السامية قد تعاملت مع الأمر بأمثل شكل ممكن فهي لم تشر إلى النتائج التي تتمخض عن العلاقات الجنسية المنحرفة، وإنما صاغت أصولاً وقواعد متكاملة لتشذيب هذه العلاقات، حيث قيّدها حسب مصالح المجتمع الراهنة ومصالح الأجيال اللاحقة، ومن هذا المنطلق اتخذت التدابير اللازمة التي

ص: 236

تصون الإنسان من الانحراف وتنجيه من الحرمان والشعور بالكبت الجنسي» (1).

وبعد ذلك حذر الشباب من الانحراف وراء هذه الأفكار الرذيلة التي تزعزع أركان الأسرة والمجتمع على حد سواء، وكلامه لا يعد مجرد وعظ وإرشاد فحسب، بل نستشف منه التأكيد على أنّ مستقبل الثقافة الغربية المعاصرة سيكون مظلماً وذا عواقب وخيمة، فهذا هو المصير المحتوم للإباحية والتفسّخ الخلقي؛ ولا شكّ في أنّ هكذا رؤية دقيقة للمستقبل تتمّ عن حنكة الشهيد مطهري ومعرفته بواقع التوجهات الغربية، وقد قال في هذا الصدد أيضاً: «... من الواجب علينا أن نضع القراء الكرام في الصورة الحقيقية لتحذيرهم مما يجري حولهم وتوعيتهم بما تتضمنه تلك الأفكار التي تستوردها مجتمعاتنا من العالم الغربي والتي تبهر شبابنا حينما يطلعون عليها ومن ثم تستدرجهم بشعاراتها البراقة التي تطرح تحت عناوين مقدّسة كالحرية والمساواة؛ فيا ترى كيف سيكون مصيرهم فيما لو أنّهم ساروا في ركبها وانخدعوا بها؟! فما هي نهاية هذا الطريق الشانك؟! وهل ستمكّن المجتمعات البشرية من السير قدماً في هذا المضمار من دون أن تتوقف في نفق مظلم؟! أو أنّ كلّ هذا مجرد خدعة كبرى استهدفت كيان البشرية بأسرها! لا ريب في أنّ الانخراط في ركب هذه القافلة السقيمة لا ثمرة له سوى الهلكة والخسران» (2).

رابعاً: سقوط شخصية الإنسان في ظلّ الثقافة الغربية

من المؤكّد أنّ المفهوم الذي يلي مفهوم الربّ في الأهمية يتمثل في الإنسانية التي تدلّ على معنى في غاية الدقة والقداسة مما جعلها بؤرة للجدل والنقاش وطرح شتى النظريات المتوائمة والمتضاربة على حد سواء، ناهيك عن أنّها البنية الأساسية لعدد من الفروع العلمية، لذلك أعارت التعاليم الإسلامية لها اهتماماً بالغاً وأكدت على أنّ جميع القضايا والقرارات المرتبطة بالحياة البشرية يجب أن تكون ذات منشأ ديني في حين أنّ سائر المدارس الفكرية تبنت نظريات متباينةً وغير منسجمة حول الموضوع

ص: 237

1- المصدر السابق، ص 14 - 15

2- المصدر السابق، ص 28

وإثر ذلك تنوّعت أطروحاتها وتشرذمت في توجهات ومذاهب فكرية شتى.

نظراً لأهمية هذا الموضوع فقد تناوله الشهيد مطهري بإسهاب وتطرق إلى بيان الأسس الفكرية الغربية في التعامل مع الشخصية الإنسانية، فهو خبير حاذق في مبادئ وأصول علم النفس الفلسفي وأصوله وله اليد الطولى في تطبيق هذه الأصول عملياً في رحاب التعاليم الدينية؛ لذا فنحن لا نبالغ لو قلنا إن آراءه على هذا الصعيد تعدّ القول الفصل، حيث أكد على أنّ المجتمعات التي تسخر كلّ ما لديها خدمةً للحياة الدنيوية الفانية ولا تكثرث بروح الإنسان وبنيته الفطرية ولا تعبأ بمصيره بعد الموت وحياته الأخروية الخالدة باعتبار أنه مجرد آلة معقدة التركيب، فهي بطبيعة الحال تتجاهل جميع القيم الإنسانية النبيلة وتستهيّن بكلّ مبدأ أصيل كالإنصاف والعدل والمودة وحبّ النوع.

وعلى هذا الأساس عدّ الأصول الفلسفية السائدة في العالم الغربي سقيمةً لكونها لا تولي أدنى أهمية للقيم الإنسانية، حيث قال: «لقد تدنّست شخصية الإنسان طوال سنوات في رحاب الفلسفة الغربية الحديثة، فهي اليوم هدفٌ للسخرية والإهانة في معظم المنظومات ال فلسفية السائدة بين المجتمعات الغربية؛ إذ إنّ الإنسان في تلك الديار قد سقط إلى الحضيض ليصبح مجرد آلة ميكانيكية بعد أن تم تهميش بعده الروحي الأصيل.

الفلاسفة الغربيون يعدّون الإيمان بوجود غاية لخلقة الطبيعة والإنسان عقيدةً رجعيةً تنمّ عن تخلفٍ وشدوذ، لذا لا يمكن لأحد اعتبار بني آدم بأنهم أشرف الكائنات وأنّ كلّ ما في المكوّن مسخرٌ لخدمتهم، فهذه العقيدة برأيهم ناشئة من فكرة بطليموسية قديمة طُرحت في العهود السالفة حول هيئة الأرض والسماء باعتقاد أنّ الأرض هي المحور الأساسي الذي تدور حوله جميع الكواكب السيارة؛ لذلك بعد أن أثبت بطلان هذه النظرية الجغرافية سوف لا يبقى مجال لقول إنّ الإنسان هو أشرف المخلوقات، حيث زعموا أنّ هذه العقيدة تنم عن أنانية اجتاحت المجتمعات البشرية في فترة من الزمن بينما الإنسان أمسى اليوم متواضعاً ويعتبر نفسه كسائر الكائنات

لكونه خلق من التراب وسيكون مصيره إلى التراب أيضاً وهذه هي نهايته المحتومة»(1).

وفي السياق ذاته تطرّق الشيخ مرتضى مطهري إلى الحديث عن الطبيعة الإنسانية في رحاب مبادئ حقوق الإنسان السائدة في العالم الغربي فاستدلّ على وجود تناقض صريح فيها ومن ثمّ بادر إلى بيانه ونقده، إذ أكد على أنّ المفكرين الغربيين تعاملوا مع الإنسان كآلة ميكانيكية من دون أن يعيروا أهميةً لروحه وضميره ونفسه وكرامته وأصالته، ولكنهم مع ذلك اضطروا لأن يقرّوا أصولاً وقوانين حول مكانته الرفيعة ومقامه العالي في المجتمع؛ وعلى هذا الأساس قال: «الغريون أهانوا شخصية الإنسان وقللوا من شأنه في جميع مراحل وجوده، فقد حطوا من قيمته ابتداءً من خلقته والعلل التي أوجدته وصولاً إلى الهدف الحقيقي لهذه الخلق، فضلاً عن أنّهم لم يعيروا أهميةً لبنيته البدنية وضميره ووجوده الروحي وما اكتسبوا بالدوافع التي تحفّزه على أداء أعماله؛ ومع ذلك فقد أصدروا إعلاناً عالمياً حول قيمته ومقامه وكرامته وشرفه الذاتي وحقوقه المقدّسة التي لا يحق لأحد مصادرتها منه بتاتاً، ومن ثمّ طالبوا جميع المجتمعات البشرية بوجوب الالتزام بما تضمنه هذا الإعلان الطويل العريض»(2). بعد هذا النقد الصريح للنزعة الإنسانية الغربية، تطرّق الأستاذ الشهيد إلى بيان الازدواجية في الدفاع عن حقوق الإنسان معتبراً أنّ هذه الحقيقة دليل جلي على كون الهوية الغربية الحديثة متزعزعةً ولا طائل منها، وضمن هذا المبحث أثبت أنّ علاقة الوجود بالواجبات والمحرمات ثابتة ولا يمكن لأحد تجاهلها مطلقاً، كما أكّد على أنّ من يتبنى فكرةً خاطئة حول الله عزّ وجلّ فهو لا يمتلك القابلية التي تؤهله لتدوين برنامج شامل للحياة البشرية، إذ لو أننا أعفينا الإنسان من أهم مسؤولية في حياته، ألا وهي تكليفه إزاء ربّه العظيم، بحيث جعلنا الأصالة للقيم الإنسانية؛ فكيف يمكن له حينئذ مراعاة تكاليفه تجاه أقرانه البشر وسائر الكائنات التي هي أدنى رتبةً من الله سبحانه وتعالى؟! ومن المؤكّد أنّه في هذه الحالة لا يتورع عن القيام بأفعال تتنافى مع الأخلاق الرفيعة والقيم الإنسانية الحقّة.

ص: 239

1- مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة والثلاثون، ص 135.

2- المصدر السابق، ص 137.

الإنسان الذي يجعل الحياة الدنيا غايته النهائية وهو يته الأساسية بحيث يتغاضى عن كل أمر ماورائي وينكر جميع الحقائق غير المادية فهو بطبيعة الحال لا يجد وازعاً يحفزّه على ضرورة مراعاة الأصول الخلقية الرفيعة واحترام شؤون الآخرين؛ لذا هل يمكن ادّعاء أنّ إنساناً كهذا له قيمة في عالم الوجود؟! فما هو الفرق إذن بينه وبين سائر البهائم التي لا تفقه شيئاً من الحياة الحقيقية؟ ومن هذا المنطلق وصف سماحة الشيخ النزعة الإنسانية الغربية قائلاً: «حينما نقرأ المقدمة التي دونت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نجدها مثيرةً للسخرية حقاً، حيث أكد مدوّنها على قيمة الإنسان وزعموا أنّهم اكتشفوا الأسباب الحقيقية التي أدت إلى سلب حرّيات المجتمعات البشرية والتجاوز على حقوقها وإراقة دماء أبنائها، حيث عزوا ذلك إلى عدم احترام البعض لمكانة النفس الإنسانية وتغاضيهم عن حقوقها المشروعة؛ ولكننا نسألهم: ما هي القيمة الحقيقية للإنسان برأيكم؟ فهل لهذه الآلة الميكانيكية - بزعمكم - أية قيمة تُذكر؟! فإذا اعتبرنا الإنسان مجرد آلة ميكانيكية لا ضير حينئذ من القضاء عليه لكونه ماكنةً يمكن أن تستبدل بغيرها» (1). ثم واصل بحثه الاستدلالي ليستكشف جذور هذه المشكلة ويشخص النواقص التي تعاني منها الثقافة الغربية الحديثة ولا سيّما الازدواجية في طرح الآراء.

من جملة الأمور التي أكد عليها هذا العالم الفدّ أنّ الإنسان لا قيمة له ولا كرامة، بل وليس من شأنه أن يمتلك شخصية محترمة مستقلة إلا في ظلّ الإيمان بوجود إله عظيم خلقه وكرّمه ذاتياً بعد أن جعله خليفةً له في الأرض؛ لذلك قال: «إنّ الذي له الحق في الحديث عن الإنسانية وكرامة الإنسان وشرفه، هو من قال: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) (2). نعم، من هو أهل للحديث عن قيمة الإنسان وحرّمته، هو من له القدرة على غرس الإيمان والتقوى في نفسه، وهو من قال: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) (3)» (4)

ص: 240

1- مرتضى، مطهري پانزده گفتار باللغة الفارسية، منشورات صدرا، الطبعة الأولى، ص 115.

2- سورة الإسراء، الآية 70.

3- سورة البقرة، الآية 30.

4- المصدر السابق، ص 137 - 138.

الرؤية التي تبناها الشيخ الشهيد مرتضى مطهري بالنسبة إلى الوجهة العلمية والصناعية في الثقافة الغربية لا تختلف عن آرائه التي طرحها حول مختلف القضايا الأخرى، حيث تستند بالأساس على تعاليم الشريعة الإسلامية المستوحاة من القرآن الكريم والأحاديث المباركة، فقد أكدت هذه التعاليم السماح على ضرورة طلب العلم معتبراً ذلك فريضةً على كلِّ مسلم ومسلمة، وكما نعلم فالآيات الأولى التي نزلت على نبينا الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) قد حفزته على ذلك (1)، وهو بدوره دعا المسلمين في مواطن عدّة إلى عدم التخلف عن ركب قافلة العلم والمعرفة.

من المؤكد نحن لا نبالغ حينما نقول بأن الإسلام فاق جميع الأديان قاطبةً في الدعوة إلى طلب العلم وكسب المعارف وأن ليس هناك نبي كالنبي الخاتم شجع أتباع دينه على هذه الفريضة الهامة، لذلك عدّ الشهيد مطهري هذه الميزة الفريدة واحدةً من أسباب الرقي المتنامي والسريع للحضارة الإسلامية وأنها العامل الأساسي لتطور المسلمين، ثقافياً، إذ قال: «أحد الأسباب التي أدت إلى رقي المسلمين في شتى العلوم والفنون والصناعات يكمن في عدم تعصبهم في اكتسابها وبحثهم عنها للاتهال منها في أي مكان كان في العالم من دون أيتوانوا في ذلك بتاتاً» (2).

الأحاديث النبوية المباركة أعارت أهميةً كبيرةً لطلب العلم وكسب الحكمة في كلِّ آن ومكان، ومنها ما عدّه النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) فريضةً على جميع المسلمين، لذلك قال: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، ألا وإن الله يحبُّ بُغاة العلم» (3)، وعقب الشهيد مطهري على هذا الحديث قائلاً: «... إذن كلِّ علم فيه فائدة

ص: 241

1- المقصود من ذلك الآيات الخمسة الأولى من سورة العلق، وهي: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)» .

2- مرتضى مطهري خدمات متقابل إسلام وإيران (باللغة الفارسية)، ص 392

3- محمد بن يعقوب الرازي الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 31. وفي حديث آخر وردت كلمة (سنة) بدلاً عن «فريضة».

وضرورة للإسلام والمسلمين، ينبغي اعتباره علماً دينياً، وكلّ من خلصت نيته وسعى إلى طلب هذا العلم بهدف خدمة ديننا الحنيف سوف يكرمه الله تعالى بالثواب الذي وعد به طلاب العلم، وسيحظى بهذه الكرامة التي أكد عليها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة؛ وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم)؛ ولكن إن لم يتحلّ طالب العلم بخلوص النية فسوف لا ينال أي ثواب حتى إذا سخر وقته لدراسة العلوم القرآنية»⁽¹⁾.

وفيما يأتي نسلط الضوء على الموضوع في إطار المباحث الآتية:

أولاً: العلاقة بين العلم والدين

الشهيد مرتضى مطهري لا يتفق مع الذين صنّفوا العلوم إلى دينية وغير دينية، إذ عدّ هذا التصنيف ليس صائباً من الأساس، وذكر تصنيفاً آخر على ضوء التعاليم الإسلامية، وهو تقسيمها إلى علوم مفيدة وغير مفيدة؛ وهذه التعاليم القيمة قد عدّت المفيد منها مطلوباً ومناسباً من دون أن تميّز بين ما كان دينياً أو غير ديني، فالعلوم التفسيرية ذات فائدة كبيرة وكذا هو الحال بالنسبة إلى العلوم الأساسية كالكيمياء والفيزياء والرياضيات، إذ من الواجب بمكان تعلّمها.

ونستشف من حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «أطلبوا العلم ولو في الصّين أنه دعا المسلمين إلى كسب العلوم غير الشرعية أيضاً، فالعلم بحدّ ذاته ضروري ومفيدٌ إلا أنّ التعاليم الإسلامية حظرت تسخيره لأغراض غير مشروعة؛ وهو يروم في الأساس استكشاف العلاقات بين مختلف الحقائق في الكون، إذ كلّما اتضحت هذه العلاقات للإنسان سوف يتمكن من استثمارها بأمثل شكل. وقد أشار هذا العالم الفذ إلى عظمة العلم ومكانة طالب العلم قائلاً: «... هذا التصنيف باطل من الأساس، أي ليس بمقدورنا تصنيف العلوم إلى دينية وغير دينية، فهذا الأمر قد يوقع بعضهم في توهم فيتصوّروا بأنّ العلوم غير الدينية غريبة عن بنية الشريعة

ص: 242

الإسلامية؛ وبطبيعة الحال نستلهم من شمولية هذه الشريعة السمحاء وخاتمتها بأنّ كلّ علم مفيد ونافع للمجتمع الإسلامي ينبغي اعتباره علماً إسلامياً»⁽¹⁾. ثم واصل كلامه موضحاً الموضوع بتفصيل أكثر ، فقال : كلّ علم مفيد ومؤثر وينسجم مع تعاليم الشريعة الإسلامية بحيث ينال تأييدها، فهو علم حسن ومطلوب ولا بد من السعي لتحصيله بلا شكّ، ولكن ما هو المعيار الإسلامي في تعيين الفائدة أو الضرر لمختلف القضايا ؟

حسب تعاليمنا الإسلامية السمحاء فإنّ كلّ علم يخدم المصالح الفردية أو العامة وفي الحين ذاته يكون الجهل به سبباً للتخلّف والضلال، فهو علم مفيد وضروري بينما كلّ علم لا يؤثر في مجال تحقيق الأهداف الإسلامية فتعاليمنا لم تعين ما إن كان ضرورياً أو غير ضروري؛ ومن ثمّ فكل علم ينعكس بشكل سلبي على الفرد والمجتمع فهو مرفوض ولا ضرورة له»⁽²⁾. وأضاف سماحته في هذا السياق قائلاً: «نحن بصفتنا مسلمين نعتبر أهمية كبيرة للعلم، فهو يكشف لنا الأسرار التي استودعها الله سبحانه وتعالى في الوجود ولا فرق فيما إن كان العالم الذي يكشف هذه الأسرار شرقياً أو غربياً، مسلماً أو كافراً؛ فالعلم بحد ذاته محترم.

فيا ترى هل هناك إنسان لا يحترم المخترعين والمكتشفين؟! نحن نؤيد تلك الاختراعات والاكتشافات الغربية المفيدة للبشرية ناهيك عن أننا نعتقد بكون الإيمان يتحقق عن طريق العلم والمعرفة، ونرى بأنّ العلم لا يوجد شيئاً معدوماً، بل يتطرق العالم من خلاله إلى دراسة الكائنات وتحليلها واستكشاف العلاقات الجديدة فيما بينها.

العلم إذن مقاماً من الإيمان إلا أنه لا يتعارض معه بتاتاً، ومن ثم يمكن اعتباره سنداً يدعم حقانية الدين وصدق تعاليمه السمحاء». كما نلاحظ من هذا الكلام البليغ فقد عدّ سماحته التطوّر العلمي في العصر الحديث أمراً إيجابياً ودعا إلى ضرورة السير في ركبته، لذلك أكّد على أنّ المجتمع المعاصر الذي تراعى فيه

ص: 243

1- المصدر السابق.

2- مرتضى مطهري، بيست گفتار (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة السادسة طهران، 1369 هـ - ش (1990 م)، ص 267.

حقوق الإنسان ويحظى أعضاؤه بالقدرة، والاستقلال لا بدّ له من الانضواء تحت مظلة التطوّر العلمي النافع المتناغم مع تعاليم الشريعة؛ فالإسلام برأيه يهدف إلى صيانة كرامة المسلمين من كلّ دنس، لذلك لا يرضى بتقوّلهم وتخلّفهم عن الاكتشافات الحديثة والتطور العلمي في شتى جوانب الحياة كالطبّ وسائر العلوم الهامة؛ ومن هذا المنطلق أضاف قائلاً: «... من البديهي أنّ ديننا الإسلامي يدعو إلى استقلال المجتمع ويدافع عن حرّيته وعزّته وكرامته ويؤكد على ضرورة عدم تبعيته للأجانب، وهناك أمر آخر أيضاً لا ينبغي لنا تجاهله وغض الطرف عنه، ألا- وهو العلم عبارة عن ركيزة أساسية يتقوّم عليها العالم المعاصر، فهو سرّ النجاح في قضاء جميع الحوائج ومن دونه لا يمكن للمجتمع أن يعتمد على قابلياته الذاتية أو أن يستقلّ عن غيره ويحيا أبنائه بعزّة واقتدار. لا ريب في أننا اليوم ندرك أكثر من أيّ وقت مضى بكون طلب العلم فريضةً وواجباً على جميع المسلمين، لذا من الحري بنا السعي لاكتساب جميع العلوم التي تعيننا على تحقيق أهدافنا الإسلامية ولا مجال هنا للتماهل في هذا الأمر المصيري»⁽¹⁾.

بعد أن ذكر تفاصيل مسهبة حول أهمية طلب العلوم النافعة، تطرق إلى الحديث عن العلوم الغربية والتطوّر الذي تحقق في رحابها، حيث سلّط الضوء على الموضوع من زاوية إيجابية باعتبار أنّ العلم ليس حكراً على فئة معينة من البشرية، فهو لا شرقي ولا غربي برأيه، وإنما يجسّد معرفةً توحيديةً ويأخذ بيد الإنسان لمعرفة دينه وربّه؛ لذا قال إنّ العلم بحدّ ذاته ذو شأن عظيم وقيمة كبرى ولا يمكن التغاضي عنه بتاتاً، بل لا بد من احترامه والتفاعل معه قدر المستطاع، وعلى هذا الأساس أولى احتراماً لبعض العلوم والاكتشافات الغربية التي من شأنها تطوير المجتمعات البشرية نحو الأفضل، ومن جملة أقواله في هذا الصدد ما يأتي:

- «... استناداً إلى ما ذكر، يمكننا استئثار كثير من الإنجازات العلمية التي تحققت في العالم الغربي»⁽²⁾.

ص: 244

1- المصدر السابق

2- مرتضى مطهري، شناخت (باللغة الفارسية)، ص 65

-«... ولكن هذا الأمر لا يعني عدم وجود مشتركات بين الفكرين الغربي والإسلامي في بعض القضايا الإنسانية، فالاختلاف في البنية الفكرية لا يعني التعارض في جميع القضايا وبشكل مطلق» (1).

-«... وهذا يعني أننا لو لم نستورد من الأوروبيين سوى الجوانب التقنية والعلمية الناجعة، فسوف لا يهددنا أي خطر حينما نواكب تطوّرهم العلمي، لأنّ العلم علم ولا ضير فيه، ناهيك عن أنّ العلوم الأوروبية تعد امتداداً للعلوم الإسلامية، أي إنّ الثقافة في تلك الديار ثمرة للعلوم التي هي في الواقع حصيلة للثقافة الإسلامية الأصيلة» (2).

نستشفّ من هذه العبارات القيمة وما شاكلها أنّ الشهيد مطهري ينظر إلى العلم والتقنية الأوروبية من زاوية إيجابية ولا يرى محذوراً من استثمارها بشكل صائب، فالعلوم المتطورة في البلدان الأوروبية بحدّ ذاتها لا تشكل خطراً على مجتمعاتنا الإسلامية فيما لو راعينا الأصول القويمة في الاستفادة منها؛ ومن ثم نستنتج أنه لا يعد الثقافة الغربية بعبءاً يؤرّق كياننا ما دامت تنصب في خدمة البشرية لكونها في الأساس مستوحاة من نفس العلوم التي دعا رسول الله محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) المسلمين إلى اكتسابها والانتهاز من نتائجها الإيجابية. وعلى هذا الأساس أولى احتراماً كبيراً للسيد جمال الدين الأسد آبادي - الأفغاني - باعتبار أنه أدرك في زمانه تخلف المجتمعات الإسلامية عن ركب الحضارة البشرية وابتعادهم عن مظاهر العلم والتقنية الحديثة فتصدى لهذه الحالة المزرية بكل ما أوتي من قوة؛ لذلك أكّد على أنّ هذا العالم المسلم أدرك المعاناة الحقيقية للمسلمين في عصره والتي تكمن بشكل أساسي في تخلفهم عن قافلة العلم والحضارة ومن ثم دعا إلى وجوب كسب العلوم والتقنيات الحديثة كعلاج لهذه المعاناة الأليمة، حيث قال: «أهم المشاكل التي عانى منها المسلمون آنذاك برأي السيد جمال الدين عبارة عمّا يأتي؛

ص: 245

1- مرتضى مطهري علل غرايش به مادي گري (باللغة الفارسية)، ص 90

2- مرتضى مطهري، حق وباطل (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الأولى، قم، ص 72

1 (استبداد الحكام.

2) جهل معظم المسلمين بالعلم والثقافة وتخلّفهم عن ركب التطور الحضاري.

3) رواج المعتقدات الخرافية في المجتمعات الإسلامية، وابتعاد المسلمين عن إسلامهم الحقيقي.

ومن ثمّ شخّص العلاج لهذه المشاكل واقترح ما يأتي:

1) مكافحة استبداد المستبدين والظلمة.

2) التسلّح بالعلوم والتقنيات الحديثة.

3) العودة إلى التعاليم الإسلامية الأصيلة ونبد الخرافات وجميع المظاهر المنحرفة التي أُلصقت بالإسلام على مر العصور.

4) التحلي بالتقوى والثقة بما لدينا من تعاليم إسلامية سمحاء.

ومن هذا المنطلق نجد الآثار العلمية لهذا العالم الجليل تزرخ بالكتابات التي تمجد الإسلام الحقيقي الأصيل وتعكس صورته الحقّة للمجتمع على صعيد تثمين مكانة العقل واحترام البرهنة والاستدلال، وأكد على أنّ التعاليم الإسلامية متقوّمة في أساسها على كرامة الإنسان والثقة بقدرته على الرقي والتطور وبلوغ أرفع الدرجات المعنوية باستثناء النبوة، كما عدّ ديننا بأنه دين العلم والمعرفة»⁽¹⁾.

فضلاً عن السيد جمال الدين، فقد عد سماحته إقبال اللاهوري أيضاً بأنّه شخصية إسلامية محترمة وأطرى عليه لكونه شجّع المسلمين على طلب العلم الحديث ودعاهم إلى عدم التخلّف عن ركبه.

ص: 246

1- مرتضى مطهري، برسي اجمالي نهضتهاي اسلامي در صد ساله اخير (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الحادية والثلاثون، ص 23.

ذكرنا في المباحث الآتية جانباً من آراء الشهيد مرتضى مطهري حول العلم والثقافة في العالم الغربي، حيث استنتجنا أنه يعد العلم واحداً، وإذا كان نافعاً للبشرية فهو ضروري بحيث لا يجوز التماهل في طلبه سواء طرح في البلدان الشرقية أو الغربية، فالتعاليم الإسلامية السمحاء في القرآن والحديث أكدت على وجوب طلبه واكتساب معارفه النبيلة. لكنّه في الحين ذاته نبه على ضرورة عدم الانجراف وراء تلك العلوم الغربية التي تقطع الطريق على عالم الغيب الماورائي وتجعل المعرفة مادية بحتة، لذلك قال: «يجب أن يتواكب العلم والإيمان مع بعضهما البعض... إذ ليس من الممكن الاكتفاء بأحدهما وغصّ النظر عن الآخر، فلا الإيمان يحلّ محلّ العلم وكذلك لا يمكن للعلم ملء الفراغ الحاصل من عدم الإيمان؛ والتجربة بدورها أثبتت أنّ الفصل بينهما له عواقب وخيمة وخسائر فادحة لا يمكن تعويض الضرر الناجم منها(1).

ونلمس جلياً في متخلف نتاجاته الفكرية أنه حدّر المسلمين من الانبهار بالتطور العلمي والتقني الذي حصل في أوروبا معتبراً أنّ العلم وحده ليس كافياً لتحقيق الرقي الحقيقي، ومن هذا المنطلق تصدّى للنزعة العلموية واستدلّ على عدم نجاعتها بأنّ كثيراً من البلدان التي أصبحت تابعة للغرب باتت تعاني من مشاكل جمّة لأن مفكرها تصوّروا أنّ العلم وحده هو الحل لجميع مشاكل البشرية؛ حيث قال: «لا شك في أنّ العلم علاج ناجع للجهل والفقر في إطار القوانين الطبيعية، ولكنه ليس حلاً لجميع صور معاناة البشرية كتلك التي تنشأ من الظلم والاستبداد والإرهابات النفسية التي تؤزّق روح الإنسان وتكدر صفوه، فهو ليس سبيلاً ناجحاً لانتشال الإنسان من شعوره بالوحدة أو إنقاذه من كآبته واضطرابه؛ لذا لا صواب للنظرية التي تقوم عليها الفكر الغربي والتي عدّت العلم علاجاً لجميع مآسي البشرية ومشاكلها، ومن المؤسف هناك مفكرون في بعض المجتمعات المتأثرة بالثقافة الغربية يتصوّنون أنّ العلم هو مفتاح الحلّ لكلّ مشكلة»(2). وفي السياق ذاته انتقد النزعة العلموية في المجتمعات

ص: 247

1- مرتضى مطهري انسان و ايمان (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة العشرون، ص 27 - 28

2- مرتضى مطهري تكامل اجتماعي انسان (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الثامنة، طهران، 1374 هـ - ش (1995م)، ص 41 - 42.

الشرقية ووضّح هذه المعضلة قائلاً: «... هذا الأمر أسفر عن الفصل بين العلم والإيمان بزعم أنّ الإنجازات التي حققها الإيمان في العهود السالفة سوف تتحقق في هذا العصر تحت مظلة العلم الحديث، وثمره هذه الرؤية الشاذة حدوث أزمة في المجتمعات الغربية، وهي في الحقيقة ليست ناشئةً من ذاته العلم، وإنما مجرد نتيجة طبيعية للنظريات الخاطئة التي طرحها الفيلسوف فرنسيس بيكون وأمثاله» (1).

لقد أكّد سماحته على أنّ العلم بحدّ ذاته ليس وازعاً للمشقة ولا يثمر عن خلق أزمات للمجتمع كما أنّه لا يؤدّي إلى الانحراف الثقافي ولا يدعو إلى إطلاق العنان للقيم الإنسانية لتجاوز العرف والحدّ المعقول، فهذه المعضلات الاجتماعية وما شاكلها ناشئة من الأفكار التي رُوّج لها بعض الفلاسفة الغربيين من أمثال فرنسيس بيكون بزعم أنّ العلم قادر على اكتشاف جميع حقائق الكون سواء في الكرة الأرضية وفي المجرات السماوية أيضاً مما يعني قدرة الإنسان على الاستغناء عن سائر المعارف والعلوم الماورائية؛ بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك وفنّدوا وجود جميع الأمور غير المادية بتقيد الحقائق بتلك الأمور المادية البحتة التي ندركها بحواسنا الظاهرية فقط لدرجة أنّهم استهانوا بالمفاهيم والقيم المعنوية النبيلة المرتبطة بعالم الغيب والحقيقة لأنها لا تخضع لمعايير الحسابات المادية.

لا شكّ في أنّ جدلية العلمنة قد تسببت في تأزيم أوضاع العلوم الغربية بعد أن أضفت عليها صبغةً ماديةً دنيويةً صرفةً، والشهيد مطهري حتى وإن لم يذكر اصطلاح (جدلية العلمنة) بهذا اللفظ، إلا أنّه ساق كلامه بشكل ينطبق مع دلالاته بالتمام والكمال؛ حيث أكد على أنّ أعتى أزمة تعصف بالمجتمعات الغربية في العصر الحاضر تتمثل في الأزمة الروحية الناجمة من النزعة العلموية.

الاستعمار الغربي اجتاح مجتمعاتنا الشرقية تحت مظلة العلم والحضارة، وقد وصف الشيخ الشهيد هذه الظاهرة السلبية قائلاً: [الاستعمار الغربي] رُوّج لظاهرة

ص: 248

1- مرتضى مطهري، فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، ص 250

الاغتراب الثقافي وجعل الشعوب المستعمرة في غربة عن ذاتها وأرغمها على التخلي عن معتقداتها بزعم أنّ الثقافة الغربية هي الحلّ الأنجع والسبيل الأمثل لتحقيق سعادة البشرية، وقد نجح في مساعيه هذه لدرجة أنّه أثر على بعض المفكرين المسلمين وجعلهم ينخرطون في ركب الحضارة الوافدة إليهم من الغرب بحيث زعموا أنّ المجتمعات الشرقية إن رامت التحضر والتطوّر فلا مناص لها من الغور في تعاليم الثقافة الغربية من رأسها حتى أخصص قدميها، ومن ثم ينبغي لها أن تجعل جميع قابلياتها الثقافية غريبةً من حيث الكتابة واللغة ونمط الثياب والتقاليد والطقوس والآداب والمعتقدات والفلسفة والفن والأخلاق»(1).

من المؤكد أنّ العلم حتى وإن كان واحداً في بلاد المشرق والمغرب، فهذا لا يعني أنّ النتائج التي يتم تحصيلها منه واحدة ولا يدلّ على أنه يمكن أن يسخر لتحقيق مصالح مشتركة؛ وهو حسب أصول الثقافة الدينية يعدّ واحداً من السبل التي يجب الاعتماد عليها لتحقيق أهداف إنسانية، ولكنّه في الحين ذاته أدنى رتبةً من الإيمان الذي يُعد السبيل الوحيد لبلوغ السعادة الأبدية المنشودة.

إذن، العلم ليس سوى وسيلة يمكن الاعتماد عليها للنهوض بواقع المجتمعات البشرية وتحقيق السعادة والرفاهية لها على ضوء انخراطها في المبادئ الإنسانية المقدّسة لذا ليس من الحري يمكن تسخيرها لمآرب مادية صرفة، في حين أنّ المجتمعات الغربية جعلت المادة هدفاً أساسياً لها وسخّرت العلوم كوسائل لتحقيق هذا الهدف في رحاب النزعة الإنسانية التي لا غاية لها سوى الإنسان بحدّ ذاته، فهي تؤكد على أنّ الحياة برمتها يجب أن تكون تحت إرادته وإشرافه ولا بد لها من تحقيق جميع ملذاته فحسب.

الأستاذ الشهيد في عين دعوته إلى ضرورة استثمار العلوم الحديثة بأمثل شكل وتأكيد على وجوب أخذ ما كان مفيداً منها، حذر من التبعات السيئة التي تترتب على بعض أنماط هذه العلوم وخصوصاً ما كان ذا تأثير سلبي على رؤية الإنسان بالنسبة إلى الدين، والإنسانية، فالعلوم الغربية برأيه تسوق وجهة البشرية نحو

ص: 249

1- مرتضى مطهري، برسي اجمالي نهضتهاي اسلامي در صد ساله اخير (باللغة الفارسية)، ص 31

الشؤون والملذات الدنيوية وتسفر في النهاية عن حدوث جموح مبالغ فيه؛ لذلك قال: «ينبغي لنا التعامل مع نمط الحياة الغربية بحذر، إذ لا بدّ من تمييز الغثّ عن السمين فيها، أي إنّنا نقتبس من علوم الغربيين وتقنياتهم الصناعية ومظاهرهم الاجتماعية ما كان مثمراً وفيه نفعاً لنا مع اجتناب آدابهم وقوانينهم التي جرت عليهم الويلات وأزمت أوضاعهم» (1)

إنّ هذا المفكر المسلم الفذ نظير طبيب بارع له القدرة على تشخيص الداء ومعرفة أسبابه بدقة فائقة ومن ثم تحديد العلاج الناجع له في كلّ آن ومكان، وذلك من منطلق اهتمامه البالغ بالتعاليم الإسلامية وإمامه الكامل بالأصول الفلسفية وإدراكه الفريد للمعتقدات الشريعة المحمدية الأصيلة؛ فقد عرف مكان من الخلل في الحياة الاجتماعية الغربية وتمكن من تتبع جذور الانحراف الفكري الذي يؤرّق الروح الإنسانية ويؤرّم أوضاعها، لذلك تصدّى بحزم لكلّ من انبهر بالثقافة الغربية وتصور أنّ التقنية الوافدة من تلك الديار هي

الحلّ الناجع لمشاكل المجتمعات الشرقية؛ ومما قاله في هذا المضمّن: «يقول بعضهم إنّ عصر العلم والذرة والأقمار الصناعية والسفن الفضائية هو عصر مثالي، ويعربون عن بهجتهم بأنهم خلقوا فيه، لذلك يدعون إلى استثمار جميع علومه وتقنياته قدر المستطاع؛ ولكن هل حقاً أنّ جميع ينباع المعرفة قد جنّت في هذا العصر باستثناء ينبوع العلم الحديث؟! ويا ترى هل أنّ كلّ ما تحقق في هذا القرن يمكن عده حصيلة للتطوّر العلمي؟ أيمن القول إنّ العلم قد توصل إلى أنّ الطبيعة قد سخّرت العلماء لصالحها بالتمام والكمال؟! بالتأكيد كلا، فالعلم لا يدّعي ذلك، إذ هناك كثير من العلماء المتدينين المخلصين يحققون إنجازات علمية ويستكشفون كثيراً من الحقائق، إلا أنّ عبء الدنيا وضعاف النفوس والمتصيدين في الماء العكر يصادرون هذه الجهود العظيمة ويسخرونها خدمةً لمآربهم الدنيئة.

نعم العلم على مر العصور يعاني من النزعة الاستغلالية الجامحة الموجودة لدى بعض الناس، وهذا البلاء العظيم نراه جلياً في عصرنا الراهن» (2).

ص: 250

1- مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام (باللغة الفارسية)، ص 39.

2- المصدر السابق، ص 122

وأكد سماحته على أن استغلال العلم لمآرب دينية قد نجمت عنه كثير من الويلات و تسبب في إعراض بعضهم عنه وعن إنجازاته العظيمة في حين أنه مجرد وسيلة يمكن أن تقع بيد كل كائن كان مهما كانت توجهاته الفكرية وأهدافه، فإذا ما خضع لإمرة أشخاص يعدون الإنسان هو الهدف والأساس للكون بأسره، فلا عجب حينها من أن يسخر كوسيلة لإشباع النزوات الحيوانية والاستبدادية ومن ثم يصبح ذريعة لإشاعة الفحشاء وتقوية شوكة الاستعمار وطغيان الظلمة والجائرين؛ في حين أنه إذا كان في متناول المتقين والمصلحين حقاً فسوف يسمي مصدراً للشرف والعزة والطمأنينة الحقيقية في الحياة؛ لذا قال في هذا السياق: استغلال العلم بشكل سلبي قد أدى إلى نبذه من قبل بعضهم وتحرزهم منه، ولكن الحقيقة أنه سلاح ذو حدين، إذ يمكن أن يستثمر للخير والشر على حد سواء؛ فهو إن كان بين يدي الأتقياء والمصلحين الحقيقيين سوف يكون وسيلة لرفي المجتمع وسموه وصلاحه، لكنه إذا ما وقع في براثن النفعيين وأتباع النزوات الحيوانية والمستعمرين، سيصبح وسيلة للظلم والفحشاء والقتل ونهب خيرات الشعوب المستضعفة» (1).

وانتقد أولئك الذين انبهروا بالثقافة الغربية وقلّدوها تقليداً أعمى عاداً فعلتهم هذه ذريعة لتدنيس كرامة الإنسانية الحقة والدين والأخلاق، ووصفها بكونها تجاوزاً على قدسية المعتقدات الإسلامية؛ وعلى هذا الأساس شمر عن ساعديه لمناقشتهم ودحض أباطيلهم بعد أن أثبت باستدلالات متقنة أنّ البشرية لا يمكنها مطلقاً الاستغناء عن الدين والإيمان بالله العزيز الجليل، فقد أكد على أنّ شمس الدين لم ولن تغيب ولا- يمكن أن تحجبها سحب، الضلال والعلم وحده ليس من شأنه تلبية جميع متطلبات حياة البشرية في منأى عن التعاليم والمعتقدات الدينية.

الثقافة الغربية متقومة في أساسها على النزعة الإنسانية، لذلك أكدت على أنّ العلم بجميع فروعه يجب أن ينصب في خدمة المصالح المادية للإنسان وحسب، حيث يعتقد الغربيون بأنّ البشرية لا سبيل لها سوى تحقيق جميع متطلباتها في

ص: 251

الحياة الدنيا على نطاق أوسع وإشباع رغباتها الشهوانية بشتى السبل ولا يحق لها أن تخالف دعوات النفس الحيوانية الجامحة أو أن تضع عقبات في طريقها؛ ولكن هذه الرؤية الشاذة سرعان ما انكشف زيفها، فالمجتمعات الغربية بنفسها لم تعد تعباؤها بعد أن أدركت عدم نجاحها في تلبية متطلبات الحياة بأمثل شكل، وهذه هي الحقيقة بحذافيرها، فطبيعة الإنسان لا تشبع رغباتها بهذه الأطروحة المنحرفة ولا تشعر بالسكينة في رحابها، وهو ما أكد عليه الشيخ الشهيد حينما قال: «لقد تصوّر [المفكرون الغربيون] أنّ الدين لا مكان له في عجلة التطور الحضاري التي لا تتوقف ولكنّ البشرية أدركت اليوم أنّ هذا التطور الذي شهدته المجتمعات الغربية على صعيد العلم والحضارة لا يمكنه أن يشبع رغباتها الدينية المشروعة؛ إذ من المؤكّد أنّ الدين حاجة ماسة لا يمكن الاستغناء عنها بوجه، وبالطبع بالفرد والمجتمع في هذه الحاجة سواء» .

المبحث الرابع: التوجهات الاستعمارية الغربية

بعد أن سلطنا الضوء على ماهية العلم والحضارة في المجتمعات الغربية وذكرنا ما ترتب عليهما من نزعات علموية متطرفة، لا نرى بأساً في الحديث عن النهج الاستعماري الذي اتبعه الغربيون في رحاب علومهم الحديثة وحضارتهم الجديدة.

طوال قرون عدة والبلدان الضعيفة تعاني أشدّ المعاناة من نير الاستعمار الغربي الذي يتعامل معها بأسلوب الترغيب والترهيب وينتهك حقوقها بشكل سافر، ونجد أنّ أرباب الحضارة البرجوازية الغربية يدافعون عن الحملات الاستعمارية ويمجدون إنجازاتها لكنهم في الوقت ذاته يكتمون الدوافع الحقيقية لهذه الظاهرة الأليمة ولا يطرحون الفكر الاستعماري على طاولة البحث والنقاش، بل يتكتمون عليه بغية أن يسيطروا نفوذهم على نطاق أوسع ببسر وسهولة بالاعتماد على القابليات العلمية والإنجازات التقنية.

الشهيد مرتضى مطهري هذا حذو السيد جمال الدين الأسد آبادي - الأفغاني -

حيث عدّ السّرّ في نجاح الغربيين بترويج ثقافتهم في بلدان المشرق الإسلامي يكمن في حملاتهم الاستعمارية التي تزامنت مع التطوّر العلمي والرقى الحضاري، لذلك صالوا وجالوا في البلدان التي استعمروها تحت شعار العلم والثقافة؛ وهذا الأمر لم يكن وليد الساعة، وإنما بادروا إلى دراسة أوضاع جميع الشعوب والمجتمعات النائية عنهم طوال أعوام متمادية لكي يتمكنوا من بسط نفوذهم بشكل رصين، ومن المؤسف أنّ البلدان التي خضعت لاستعمارهم لم تدرك هذا المخطط الدقيق والشامل. وفي هذا السياق نقل الشيخ مطهري كلاماً للمفكر المصلح مالك بن نبي، وفحواه: «المستعمرون تمكنوا من تسخيرنا بعلومهم ونحن غافلون عمّا يجري، والحق أنهم تعرفوا على جميع أوضاعنا بدراسات علمية في حين أننا لم نطلع على أوضاعهم بهذا الأسلوب؛ لذلك استغلوا مواقفنا الوطنية وحتى الدينية سواء علمنا بذلك أو لم نعلم به»⁽¹⁾.

إذن، لا- مناص لنا من السعي لمعرفة حقيقة التوجهات الاستعمارية المتخفية في نقاب العلم والتقنية حتى نعرف كيفية التعامل معها ونحصّن مجتمعاتنا من مساوئها وشروها، ومن هذا المنطلق قال الشهيد مطهري: «الغرب في عصرنا الراهن يشحذ هممه ويسخر جلّ طاقاته الثقافية والاقتصادية ضدّ بلدان العالم الثالث»⁽²⁾، وأضاف في هذا الصدد أيضاً: «الأمة الإسلامية تتعرّض منذ قرون إلى هجوم شرس من قبل الأعداء الغربيين الذين نهبوا خيراتها، ففي بادئ الأمر استهدفوا ثقافة المسلمين وأصولهم الأخلاقية والدينية، ثمّ بادروا إلى استنزاف مصادره المادية والاقتصادية ونهب خيراتهم ومن المؤسف هناك أمور قد مهدت الطريق لهذه الهجمة الشعواء وعلى رأسها سبات المسلمين العميق، لذا تزايدت الحملات الاستعمارية يوماً بعد يوم ومن ثمّ تحمّل المسلمون خسائر فادحة لا حصر لها»⁽³⁾.

ص: 253

1- أسعد السحمراني، مالك بن نبي انديشمنند مصلح (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: الدكتور صادق آيينه وند، الطبعة الأولى، طهران 1369 هـ- ش (1990م)، ص 168.

2- مرتضى مطهري، خدمات متقابل اسلام و ايران (باللغة الفارسية)، ص 40.

3- المصدر السابق، ص 41

لا شك في أنّ التعاليم الإسلامية التي تدعو إلى وحدة الصف واجتناب التفرقة، تقتضي بحد ذاتها طلب العلم، ومكافحة الفقر والحرمان، وعدم الخضوع للظلم والجور، ومراعاة حقوق النساء، والدفاع عن المظلومين والمضطهدين، وما إلى ذلك من مبادئ سامية تنصب في خدمة الدين والمجتمع؛ وهذه المبادئ هي التي أيقظت ضمائر المسلمين في الآونة الأخيرة، حيث أدركوا أنّ الاستعمار الغربي يناهض تعاليمهم الدينية ويسعى إلى اجتثاثها من الأساس؛ وفي هذا المضمار قال الشهيد مطهري: «... ومن جهة أخرى نلاحظ انبثاق نهضة شعبية في البلدان الإسلامية المستعمرة، إذ إنّ الشعارات التي ترفع في هذا الصدد والدعوات المخلصة للقيام ضد الظلم وضرورة التمسك بعقيدة التوحيد المقدّسة، كلها دوافع لم تحرك ضمائر المسلمين فحسب، وإنما أحييت ضمائر جميع الشعوب المضطهدة وغرست في أنفس أبنائها النشاط والحيوية للانتفاض وتنقّس الصعداء»⁽¹⁾. وأضاف قائلاً: «يبدو أنّ الغربيين اليوم يلملمون قواهم ويجمعون حلفاءهم لأجل ضرب الإسلام من الصميم ومقارعة المسلمين بشكل غير عادل ومن هذا المنطلق بادروا إلى حياكة الدسائس والمؤامرات في كلّ آن ومكان بغية تجريد التعاليم الإسلامية عن مضامينها الحقة؛ ولكنّ هذه الحالة كان لها انعكاس إيجابي على أوضاع المسلمين، إذ أوجدت لديهم مشاعر مشتركة بالنسبة إلى الآلام التي يكابدونها، ناهيك عن أنها رسخت لديهم النزعة الوطنية إلى حد كبير؛ ومن ثم تمخض عن كل هذه النتائج تطوّر في شتى الأصعدة وأدّت إلى إحياء الهوية الإسلامية من جديد»⁽²⁾. وفي الحين ذاته حذر سماحته المسلمين من الانبهار بالإنجازات العلمية والتقنية التي حققها الغربيون كي لا نضطرّ إلى تقليدهم بشكل أعمى، ومن المؤسف أنّهم استغلوا هذه الظاهرة غاية الاستغلال لتحقيق مآربهم الاستعمارية، حيث خدعوا بعض ضعاف النفوس الذين ساروا في ركبهم وحرّضوا الناس على التخلي عن أصولهم القيّمة ومعاييرهم الثابتة؛ لذا أكد قائلاً: «ينبغي لنا التعامل مع الحياة الغربية بحذر، فلا ضير من الاعتماد على علوم الغربيين والاستفادة من صناعاتهم وتقنياتهم واستثمار بعض أصولهم الاجتماعية؛

ص: 254

1- المصدر السابق، ص 42.

2- المصدر السابق.

ولكن ليس من الحري بنا مطلقاً تقليد طباعهم أو اقتباس قوانينهم التي جرت الويلات

عليهم طوال قرون من الزمن»⁽¹⁾

خلاصة البحث:

الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري (رحمه الله) يعدّ واحداً من الفلاسفة المسلمين الذين لم ينظروا إلى الأصول الفلسفية الإسلامية من زاوية واحدة وبرؤية إيجابية بحتة، بل سلّط الضوء عليها في إطار نقدي أيضاً، وعدّ العلوم غير الفلسفية التي تطرح مواضيعها تحت مسميات فلسفية بأنها عديمة الفائدة، إذ إنّها بدل أن تقدّم خدمةً للبشرية فهي تعقم متبنياتها الفكرية.

ولقد اعتمد على أصول العلوم الفلسفية لدراسة وتحليل ماهية العالم الغربي وتحليله بدقة فائقة، حيث سلط الضوء بشكل أساسي على متبنياتهم العقائدية وتوجهاتهم الفكرية بغض النظر عن سائر القضايا بهدف بيان واقع نظرياتهم الفلسفية، لذا تمكن من تشخيص تلك الآراء المخربة والأفكار الهدّامة على وفق أسلوب هو الغاية في الدقة والإنصاف، ومن ثمّ وضّح لمخاطبيه كيفية إقامة ارتباط بين الفكر والعمل من جهة، والعقيدة والتكليف من جهة أخرى.

أكد هذا المفكر المسلم الفنّ على أنّ الفكر المادّي الذي طغى على نظريات العلماء الغربيين بشتى مشاربهم وتوجهاتهم، أدى إلى تجريد المجتمعات الغربية من هويتها الإنسانية الحقة، لذلك لم يترعرع الإنسان الغربي وهو يتبنّى أهم القيم الإنسانية الحقة، لذا لا معنى في حياته للعفة والغيرة والعزة والإيثار، وما إلى ذلك من مفاهيم أصيلة لا يمكن التخلي عنها بوجه.

ومن خلال اعتماده على التعاليم الدينية الحقة دافع عن العلم من حيث كونه علماً مطلقاً، وعلى هذا الأساس عدّ كلّ نمط من أنماطه مطلوباً في الشريعة الإسلامية سواء كان دينياً أو تجريبياً شريطة أن يكون نافعاً للبشرية؛ لذا فلا ضير من اقتباس

ص: 255

1- مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در الإسلام (باللغة الفارسية)، ص 39.

بعض العلوم من العالم الغربي فيما لو تحقق هذا الشرط فيها. ولكنه مع ذلك حذر من ماهية العلم الغربي الحديث الذي يحرم الإنسان من فيض الغيب والعلوم الماورائية ويشوّه القيم الدينية في مخيلته، حيث عدّ هذه الحالة بأنّها مرض عضال ولا بد من العمل على صيانة المجتمع من عواقبه الوخيمة؛ ومن هذا المنطلق انتقد التبعية التامة للثقافة الغربية وتقليدها بشكل أعمى ، ودعا أبناء المجتمعات الشرقية إلى عدم الغفلة عن مساوئها والنوايا الشيطانية التي يضمورها المروجون لها لكونها تجرد الإنسان عن إنسانيته وتحرمه من دينه فمن هنا تستفحل معضلة المادية الأخلاقية وينشأ الانحراف العقائدي ومن ثمّ تتزعزع العلاقات العاطفية بين البشر ويصبح الإنسان مجرد ماكينة متحركة بشكل آلي، ويسود الفساد الأخلاقي في المجتمعات وتنهب خيرات الشعوب المستضعفة، والأعتى من كلّ ذلك هو التغاضي عن الله عزّ وجلّ وتهميشه من الحياة العملية بالكامل.

المسألة الهامة التي أكد عليها الشهيد مرتضى مطهري مراراً وتكراراً في مؤلفاته تكمن في ضرورة معرفة حقيقة المدّ الثقافي الغربي في المجتمعات الشرقية، حيث عادةً ما يسعى المروجون له بالتخفي وراء شعارات العلم والحضارة والرقي المادّي، ومن ثمّ ينهبون خيرات هذه المجتمعات تحت ذريعة التنمية وال عمران.

مصادر البحث:

(1) أسعد السحمراني، مالك بن نبي انديشمند مصلح (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: الدكتور صادق آيينه وند، الطبعة الأولى، طهران، 1369 هـ - ش (1990 م).

(2) محمّد بن يعقوب الرازي الكليني أصول الكافي، الجزء الأول، منشورات دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة، طهران، 1362 هـ - ش (1993 م).

(3) مرتضى مطهري، شناخت (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الخامسة عشرة، قم 1380 هـ - ش (2001 م).

(4) مرتضى مطهري، مجموعه آثار استاد شهيد مطهري (باللغة الفارسية)، الجزء

ص: 256

14 ، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة طهران، 1377هـ- ش (1998م).

5) مرتضى مطهري، انسان و ايمان (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة العشرون طهران، 1381 هـ- ش (2002 م).

6) مرتضى مطهري پيرامون انقلاب اسلامي (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة العاشرة، قم، 1373 هـ- ش (1994م).

7) مرتضى مطهري تكامل اجتماعي انسان (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الثامنة طهران، 1374 هـ- ش (1995م).

8) مرتضى مطهري علل گرايش به مادي گري (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة عشرة، طهران، 1372 هـ- ش (1993م).

9) مرتضى مطهري فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة والعشرون، قم، 1381 هـ- ش (2002م).

10) مرتضى مطهري، انسان و سرنوشت (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الثانية عشرة، طهران، 1372 هـ- ش (1993م).

11) مرتضى مطهري، بررسی اجمالی نهضت‌های صد ساله اخیر (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الخامسة والعشرون، قم، 1378 هـ- ش (1999م).

12) مرتضى مطهري، نبرد حق و باطل (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الأولى، قم، بلا تاریخ طباعة.

13) مرتضى مطهري، ده گفتار (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الثامنة عشرة، قم، 1381 هـ- ش (2002م).

14) مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الثالثة والثلاثون طهران 1381 هـ- ش (2002م).

ص: 257

15) مرتضى مطهري بيست گفتار (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة السادسة، طهران 1369 هـ - ش (1990 م).

16) مرتضى مطهري، اخلاق جنسي (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الأولى، قم، بلا تاريخ طباعة.

17) مرتضى مطهري پانزده گفتار (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، الطبعة الثانية، قم، 1381 هـ - ش (2002 م).

18) وصية الإمام الخميني (باللغة الفارسية).

ص: 258

نبذة عن المؤلف:

ولد الشيخ الدكتور مهدي الحائري اليزدي عام 1302 هـ - ش بمدينة قم، وهو نجل المرجع الديني الكبير الشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية بمدينة قم.

درس الدروس الحوزوية على كبار الاستاذة والمراجع، فحضر في الفقه والاصول عند السيد البروجردي، والسيد محمد حجت كوه كمرى، والسيد محمد تقي الخونساري، كما درس الفلسفة الاسلامية عند السيد الخميني، والسيد احمد الخونساري، والشيخ مهدي الآشتياني الى أن نال درجة الاجتهاد على يد السيد البروجردى رحمه الله.

ارسله السيد البروجردى عام 1339 ش مندوباً عنه الى اميركا، وكانت هذه الرحلة بداية اطلاعه على الغرب والفلسفة الغربية حيث تمكن في رحلته الثانية من اخذ الماجستير من جامعة مشيغان ثم انتقل الى كندا ودرس الفلسفة التحليلية وأخذ الدكتوراه من جامعة تورنتو.

ألّف مجموعة من الكتب تدور اكثرها حول المسائل الفلسفية برؤية تطبيقية بين الفلسفة الشرقية والغربية من أهم كتبه مباحث العقل النظري، مباحث العقل العملي،

ص: 259

هرم الوجود العلم الحضورى، تقارير بحوثه حول الفلسفة التحليلية، وبعض الكتب والدراسات الاصولية (علم الاصول)، توفي عن عمر ناهز (76) سنة، عام 1377 هـ-ش.

اهمية الفلسفة:

تحتل الفلسفة عند الشيخ الحائري مكانة مرموقة حيث يجعلها ام جميع العلوم: ((الفلسفة أساس وعماد جميع الظواهر الانسانية انها عماد الاقتصاد، السياسة والعدل الاجتماعي انها اساس جميع الأمور اذا لم تكن لكم فلسفة لم يكن لكم مجتمع... إذا لم يتم ابتناء أي فكر سواء اكان اقتصاديا ام سياسيا ام تجاريا ام أي شيء آخر حتى الرياضيات على الفلسفة فمن المستحيل أن يدوم ذلك الفكر... فأَيّ نظام لم يتكئ على فلسفة سيحكم عليه بالفناء))⁽¹⁾.

لذا ينطلق من هذا المنطلق ويبدأ بالبحث والتنقيب، وبما أن الفلسفة تنقسم الى نظرية وعملية، قسّم المؤلف بحوثه وكتبه ايضا بهذا التقسيم حيث تطرق في بعضها الى مسائل العقل النظري وفي بعضها الآخر الى مسائل العقل العملي.

الفلسفة الاسلامية:

عندما يؤكد المؤلف على الفلسفة فإنه ينظر من منظور الفلسفة الاسلامية حيث يعتقد بأنّها مع اسلوبها وانتظامها الخاص يلزم أن تعرف على العالم المعرفي المعاصر كي تنال مكانتها الممتازة، وتستعيد موقعها المتقدم حتى أمام أرقى وأحدث المدارس الفلسفية المعاصرة، مضافاً الى أن آراء حكماء الاسلام بالقياس الى أفكار متفلسفة الغرب أقرب الى اسلوب النظم العقلاني البشري (كاوش هاي عقل نظري: - 21) ناهيك عن أن بعض المسائل الفلسفية العويصة تم حلها على ضوء الفلسفة الاسلامية تماما، كما هو الحال في مسائل نظرية المعرفة او فلسفة العلم⁽²⁾. وأن طرق التعليم في الفلسفة الاسلامية من الدقة والعمق بمثابة يصعب سبر اغوارها على الأقربين فضلاً عن الأبعدين⁽³⁾.

ص: 260

1- (متافيزيك 28)

2- (جستارهاي فلسفي : 396)

3- (متافيزيك : 102)

إنّ الشيخ الحائري درس الفلسفة الغربية من معينها حيث أخذ اليسانس والماجستير والدكتوراه من امريكا وكندا ودرس عند كبار فلاسفة الغرب، لذا كان يرى القوة والتطور في المنظومة الفكرية الغربية(1) لاسيما مسألة المنهجية وأهميتها عندهم(2)

ثم أنّه يقسّم فلسفة الغرب الى الفلسفة الكلاسيكية التي ورثها من اليونان، والى الفلسفة الجديدة التي ظهرت بعد عصر التنوير حيث حاولت تقييد الفلسفة الكلاسيكية بالعلم(3) ثم ان الفلسفة الجديدة ايضا تنقسم الى:

فلسفة قارة اروبا عدا بريطانيا حيث يدخل تحتها: ديكارت، كانط، اسبينوزا، هيغل، هايدغر، روسو وسارتر، وقوام فكرهم المثالية (ايدناليزم).

الفلسفة التحليلية المتداولة في دول الانجلوساكسونية وقوام فكرهم الواقعية (رناليزم)(4).

إنّ الشيخ الحائري يشكو من عزوف الغرب عن الفلسفة الاسلامية رغم الايجابيات الكبيرة الموجودة فيها، ويعزو ذلك الى جناية المستشرقين امثال هانري كوربان، حيث يعتقد أنّ هذا الأخير اخرج الفلسفة الاسلامية عن الفلسفة وادخلها ضمن العلوم غير العلمية وغير الدقيقة (أي تئوزوفي)(5).

من هذا المنطلق يدعو الدكتور الحائري الى فتح باب الحوار بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة الغربية للاستفادة المتبادلة، ويقول بهذا الصدد: ((اني أعتقد بأننا لا بد من أن نتمكن من اقامة علاقة مع الغرب، علاقة عميقة وبنوية، لأن العلاقة

ص: 261

1- (متافيزيك: 102)

2- (جستارهاي فلسفي: 395)

3- (متافيزيك : 24-25)

4- (كاوش هاي عقل عملي : 21)

5- (جستارهاي فلسفي: 433)

الظاهرية لا تنفع لابد أن تكون علاقتنا بمستوى تتمكن منها سبر أغوار البنى الفكرية الغربية والتعرف عليها من جهة، ومن جهة ثانية نعرض عليهم البنى الفكرية الاصلية التي عندنا لابد من معرفة اقتصاد وتقنية الغرب على ضوء بناء الفكرية والفلسفية والأ فالعلاقة الظاهرية فضلاً عن أنها لا تنفع بل تكون مضرة(1).

فدعوته هذه كانت تنصب على فتح ابواب التفاهم بين الفلسفة الشرقية والغربية (2) لأنه كان يعتقد بعدم وجود فرق بنيوي كبير بين الفلسفتين، فعلى سبيل المثال فإن ما طرحه كانط حول مباحث الوجود يتقارب في كثير من الجهات مع مباحث الوجود والمعرفة في الفلسفة الاسلامية، ومع ما طرحه صدر المتألهين حول القضايا الحتمية، مضافاً الى أن الوجود الذهني في الفلسفة الاسلامية هو نفسه مباحث فلسفة العلم(3).

كما يشير في مكان آخر الى تطابق رأي الاخوند الخراساني في كتابه كفاية الاصول حول مباحث الالفاظ مع آراء فتجنشتاين(4) أو تطابق كلام ديفيد هيوم حول نفي العلية الطبيعية مع ما ذكره ابن سينا في الشفا والاشارات(5) او فتح باب التفاهم مع فلسفة هيغل ومقايسته مع بعض فلاسفة الاسلام الكبار(6).

ناهيك عن أنه كان يرى ان ما ضيعه الغرب ولم يصل اليه هو مباحث الالفاظ في علم اصول الفقه إذ يقول : ((قد توصلت بشكل جاد في ضوء دراساتي أن هذا العلم (مباحث الالفاظ) المبحوث عنه في الاصول يفيدهم كثيرا لاسيما بهذه الطريقة والمنهجية الخاصة، أنه سيكون منشأ للتكامل الفكري عند الغربيين وموجباً للتحول(7)).

ص: 262

1- (جستارهاي فلسفي: 431)

2- (شرح اصول كافي: 107)

3- (هرم هستي: 169-170)

4- (الفلسفة التحليلية: 106)

5- (هرم هستي: 120)

6- (كاوش هاي عقل نظري: 210)

7- (جستارهاي فلسفي: 432)

كما لا يفوته أن ينتقد ما أصاب الفلسفة الغربية من تخلف جزاء عزوفهم عن ما بعد الطبيعة، إذ يرى أن الأزمة التي أصابت ما بعد الطبيعة في المجاميع العلمية، هي أنهم أرادوا تقييم علوم ما بعد الطبيعة بمقاييس العلوم الطبيعية والرياضية، ويحاولون إبداع فلسفة جديدة من المبادئ الحسية أو الأرقام الرياضية، فهذا الأمر لو اقتصر على الألفاظ والمصطلحات وتم استبدال الأرقام مكان الألفاظ لم يكن سوى نوع جديد من الترجمة الجديدة ومبادلة للألفاظ، أما لو كان استبدالاً حقيقياً لانمحقت الفلسفة وصارت علماً من العلوم، ونتيجة هذه المغالطة امتزاج العلوم وتوقع صدور أي نتيجة من أي مقدمة من دون وجود أي سنخية بينها، هذه دون وجود أي سنخية بينها، هذه هي المغالطة الفلسفية

الجديدة والفكر الجديد الذي سرى في جميع شؤون الحضارة البشرية(1)

لكن الفلسفة الاسلامية خلصت من هذا التشتت والانحراف الفكري الذي أصاب، الغرب، ان فلاسفة الاسلام بعدما عرفوا من جهة انّ الفلسفة إذا كان معناها العلم بحقائق الأشياء ولا داعي لها سوى الوقوف على الحقيقة والعلم بها، ومن جهة ثانية عرفوا انّ الدين الاسلامي هو دين الفطرة ودين الحق المنطبق على حقائق الطبيعة والكون خرجوا بنتيجة عدم امكان وقوع الخلاف بينهما بالمآل عدا الخلاف في المنهج والتفسير(2).

الفلسفة التطبيقية :

بعد هذا العرض السريع لكلا الفلسفتين والشكوى من تباعدهما يرى الدكتور الحائري ان الحل هو الفلسفة التطبيقية، إذ يقول : ((قد توصلت بعد البحوث التطبيقية الى أنّ الفلسفة الغربية والفلسفة الاسلامية لم يكونا في قطبين متخالفين كما هو الشائع)) (3) لذا يقوم بمقاربة الامور من وجهة نظر تطبيقية لرفع التعارض.

وعند شرحه لهذه المنهجية يقول: ((انّ معنى الفلسفة التطبيقية هو تنسيق المفاهيم

ص: 263

1- (م ن: 7-8)

2- (متافيزيك: 27)

3- (كاوشهاي عقل نظري: 45)

والمصطلحات الفلسفية لدى كلا النظامين الفلسفيين في الشرق والغرب)) (1) والمنهجية المتبعة عنده أن يحرّر مسائل وقضايا الفلسفة عند الغرب من خلال المصطلحات المستعملة في الفلسفة الإسلامية، ثم يدخل في ماهية البحث ويعقد مناظرة وجدلاً

بين واحد من فلاسفة الغرب وواحد من فلاسفة الشرق ليخرج بنتائج تطبيقية. وهذا لا يعني الخروج بنتائج ايجابية دائماً، إذ لا يدعي أحد عدم وجود أي خلاف نظري بين الفلسفتين إذ الخلاف من لوازم التحقيق والاجتهاد فكما يوجد خلاف بين فلاسفة الإسلام أنفسهم فوجوده بينهم وبين غيرهم أولى، لكن رغم هذا الخلاف لا بد من أن تلحظ مسائل العقل النظري في كلا المدرستين بأسلوب واحد سواء اتقنا ام اختلفنا (2).

الشواهد والمصاديق:

لا يخلو كتاب من كتب الشيخ الحائري من المباحث التطبيقية بين الفلسفتين، ولا يمكننا هنا التفصيل والنظرة الشاملة ولكن نحاول أن نسّط الضوء على أهم المسائل التي ذكرها وعالجها مراعين الاجمال والاختصار.

معرفة الوجود:

لقد طرح الدكتور الحائري في كتابه (هرم الوجود) نظرية (وحدة الوجود المنطقية) وبنى عليها جميع نظرياته: ((نظريتنا هذه في معرفة الوجود التوحيدي التي بينها بشكل هرمي للوجود، تعد المبنى والاساس لجميع نظرياتنا وأرائنا في مباحث معرفة الكون والاجتماع والانسان، وحقوق الانسان، والسياسة، ومباحث النفس. ومن هذا المنطلق مضافاً الى التغلّب على كثير من المصاعب العقلية والفلسفية المعقدة، تمكنا أيضاً من تحليل الرابطة الوجودية للنفس، والمبادئ العالية، والجسم، والظواهر الجسمية، والجوامع الانسانية مع مبدأ الخلق، وكذلك علاقة الناس بعضهم

ص: 264

1- (فلسفة تحليلي: 203)

2- (م ن: 45-46)

ببعض)) (1) وفي البدء يجعل الوجود هو المبدأ الأول للمعرفة والعلم بأي شيء آخر، وعليه لا يمكن تعريف الوجود بل يرتسم معناه في الذهن من دون أي واسطة أو شرح وتوضيح ، إذاً معرفة الوجود تعد مبدأ المبادئ لجميع المعارف الأخرى (2).

نعتقد أنّ الاجانب أخطأوا خطأ كبيراً في فهم تقسيمات ارسطو حول الوجود، إنّ ارسطو يقسم الوجود الى اقسام تجريبية من خلال الامثلة وذكر المصاديق، وفي الواقع لا يعد هذا تقسيماً حقيقياً بل إعطاء الحكم بالمثل، لكن زعم الغربيون أنّ ارسطو بصدد تفسير وتقسيم المعنى الحقيقي للوجود فوقوا في مغالطة أخذ ما بالعرض بدل ما بالذات أو مغالطة المفهوم والمصداق، فزعموا انه يذكر المعنى المنطقي للوجود وغفلوا أنّ استعمال الألفاظ في المفاهيم المنطقية يختلف عن استعمالها في المصاديق (3).

قسم حكماء الاسلام الوجود أي الموجود هنا الى:

الوجود المحمولي المستقل (الوجود النفسي).

الوجود الناعتي (الرابطي).

الوجود الرابط المحض.

الوجود المحمولي المستقل هو الذي يقع محمولاً حقيقياً في القضايا: (الله موجود)، اما الوجود الناعتي او الرابطي فهو الذي لا استقلال له في العالم الخارجي، واذا أراد أن يوجد في الخارج لابد أن يوجد ضمن موضوع آخر مثل الاعراض.

أما الوجود الرابط فهو النسبة والرابطة بين الموضوع والمحمول وليس له اي استقلال حتى في الخيال، فلو أمكن تعقله بشكل مستقل لزم الخلف وخرج عن كونه رابطاً (4).

ص: 265

1- (هرم هستي: 7 - 8)

2- (م ن: 11)

3- (م ن: 13-14)

4- (م ن: 16,36)

أما كانظ فقد انكر الوجود المحمولى وقال أنه محمول غير حقيقي بمعنى ان الانسان يتمكن من حمل كثير من الامور على شيء آخر من دون أن يكون له حقيقة عينية في الخارج، فعند كانظ لا يوجد في الخارج شيء بازاء الوجود، فالوجود ليس الا رابطاً محضاً، مثلاً لو تصورنا مائة دولار وقمنا بتعريفه فالوجود العيني لمائة دولار لا يختلف عن وجوده الذهني، فمائة دولار مائة دولار سواء كانت في الخارج أم في الذهن (فالوجود) الخارجي لها لا يضيف عليها شيئاً اطلاقاً، ولو أضف (الوجود) على مائة دولار ولو سنتاً لأصبح شيئاً آخر وخرج من كونه مائة دولار، وهذا دليل على ان (الوجود) الخارجي لم يكن محمولاً حقيقياً إذ لم يضيف أي شيء على المفهوم.

وكذلك لو قلنا عندما نعرف الله تعالى بأنه القادر العالم، فبعد هذه التعاريف وبعد جمعها في ذات واحدة نقول: (الله موجود) فهذا الوجود في هذه القضية لم يضيف على تلك الصفات صفة أخرى، وهو مجرد رابط بين الله وبين تلك الصفات ولم يكن محمولاً حقيقياً⁽¹⁾.

وقد تسالم على هذا الرأي اكثر علماء الغرب، وزعموا ان الوجود لم يضيف أي شيء على الموضوع، ومن هذا المنطلق أسس كانظ مسألة (نومينو) و(فنومينو) وذهب الى اننا نتمكن من معرفة الامور التي تقع محمولاً في القضايا ونستطيع أن نجعل لها من خلال التجربة ما بازاء خارجي، لذا انطلق الفنومولوجيون من هنا وقالوا بان المعرفة والعلم يتعلقان بما يمكن تجربته اما الامور المجردة لا تتمكن العلم بها ولا تدخل في الحقائق، وتبعه رسل في نظرية الاوصاف وكذلك كواين⁽²⁾.

ونقول في الجواب: لو علمنا ان الشيء موجود في المكان الفلاني لحصل اضافة في علمنا وإن لم تحصل اضافة لماهية الموضوع إذ من غير اللازم وجود ما بازاء في الخارج للمحمول دائماً، بل ان مجرد هذه الاضافة العلمية تكفي

ص: 266

1- (م ن : 29 - 38)

2- (م ن : 30 - 31)

لجعل الوجود محمولاً حقيقياً للموضوع (1)

فالوجود وإن لم يضيف شيئاً على الماهية في التحقق الخارجي لكنه يضيف علمنا، فلو علمنا بوجود الله أو النفس، فوجود هذه الحقائق وإن لم تضيف على ماهيتها شيئاً لكن تضاف على علمنا وتتوسع رقعة معلوماتنا حول حقائق الكون سواء في القضايا التجريبية أم الفلسفية والرياضية (2).

وتقول أيضاً: إن الرابط على ما قال كانط لا حقيقة له ولا استقلال بل لا بد أن يكون بين شيئين، فلا بد من وجود (إله) حتى يقال إنه (عالم) والا- لم يصح الربط، فالوجود الذي تحقق للخالق والوجود الذي تحقق للعالم وجود محمولي، فمن هنا نعرف أن الوجود لم يكن رابطاً محضاً بل الوجود لا بد أن ينتهي إلى وجود محمولي لا محالة كي تصدق نسبة الربط (1)

الوجود والماهية

ذكر الدكتور الحائري أن البحث عن الوجود والماهية من الأمور الرئيسة سواء في الفلسفة الكلاسيكية أم الفلسفة الغربية الحديثة وذلك أولاً: للتعرف على كيفية سريان الوجود في الماهيات والمعروف في المحافل العلمية ب- (انطولوجيا) وثانياً: مسألة مبدأ الوجود والوجود المطلق حيث يلزم تنزيهه عن هذه العلة التركيبية بين الوجود، والمادة، فالبحث عن تقدم الوجود على المادة وكذلك العلة بينهما من المسائل البنيوية في الفلسفة (3)

هذا وقد أثارت مقولة ابن سينا في عروض الوجود للماهية جدلاً كبيراً في الساحة الإسلامية والغربية على السواء، فاعترض ابن رشد على ابن سينا وعد مقولته تلك من الزلات، وكذلك البروفسور جلسون وغيره من مفكري الغرب؛ لأن الوجود لو

ص: 267

1- م ن : 32

2- (م ن: 46-47)

3- (متافيزيك : 102-103)

كان عارضاً على الماهية لزم أن تكون الماهية (المعروضة) قبل وجود العارض وهذا توقف للشيء على نفسه او تسلسل غير متناه للوجود وهو محال عقلاً⁽¹⁾.

- ثم ينبري الدكتور الحائري للإجابة عن هذه الشبهة ويعزو طرورها للخلط الواقع عند مفكري الغرب في فهم معنى (العروض) حيث أن له معاني عدة تختلف باختلاف المورد والعلم الذي يُستعمل فيه، وعدم التمييز بينهما يوقع الانسان في مغالطة الاشتراك اللفظي . فالعرض المستعمل في البرهان يختلف عن المستعمل في المنطق، وهذا ما خفي على مفكري الغرب⁽²⁾.

- والحل هو ان الوجود لم يكن جزءاً تركيبياً مع الماهية، بل انه يلحق ويضاف للماهية كي يخرجها من العدم الى الظهور ، فهذا اللاحق وهذه العلة المفهومية عبر عنها ابن سينا وسائر فلاسفة الاسلام بالعروض او الاضافة والزيادة⁽³⁾.

- ثم ان من المسائل المتفرعة من اصالة الوجود واعتبارية الماهية ان الوجود متقدم على الماهية، هذه القاعدة تكررت كثيراً على لسان اصحاب اصالة الوجود في العصر الجديد من دون تحقيق منهم في كيفية هذا التقدم والتأخر، وهذا الأمر من أهم النقائص الموجودة في الكتب الفلسفية الحديثة، فالوجوديون بأي قاعدة حسية او تجريبية تمسكوا ليشاهدوا انفكاك الماهية عن الوجود وتقديم أحدهما على الآخر؟! غاية ما يذكره سارتر في مباحثه حول تقدم الوجود على الماهية لا يتجاوز الاستحسان وغير معتمد حتى عندهم.

- إن سارتر وسائر الفلاسفة المعاصرين تجنبوا الخوض في اصول فلسفتهم وكلياتها خوفاً من الاتهام بحياكة الخيال والخوض في المسائل المجردة، فبنوا فلسفتهم على مبان واسس لم تثبت.

- ثم ينقل الحائري مقطعاً عن سارتر في رسالته عن الوجودية حول تقدم الوجود

ص: 268

1- (متافيزيك : 121 - 122)

2- (متافيزيك : 125 - 129)

3- (ميتافيزيك: 132)

على الماهية، من اننا نرى في المعمل آلة لقص الأوراق وهذه الآلة واقعية وخارجة عن الذهن، ونحن نعلم أنّ صانعاً صنعها بهذه الكيفية وهذه الخصائص، ونعلم أنّ صانعها كان له تصور عنها في ذهنه قبل أن يصنعها، فماهية هذه الآلة - أي وجودها الذهني - متقدم على وجودها الواقعي، فهذا الامر كان سائداً عند اكثر الفلاسفة سابقاً لاسيما كانط وبهذه الطريقة يثبتون نسبة الكون مع خالقه المعتمدة على تقدم الماهية على الوجود.

- ولكن قد اتفق الوجوديون - رغم اختلافهم فيما بينهم على هذا الاصل الموضوعي الدال على تقدّم الوجود على الماهية ولا يصح قياس الكون على معيار الصانع والمصنوع لأنّ المتحقق العيني والمتقدّم على جميع الاشياء هو الوجود.

-وفي مقام الرد على كلام سارتر يرى الدكتور الحائري:

هذا الكلام قياس بسيط بين آلة قص الورق والكون ، وليس دليلاً قاطعاً ولا منطقياً ولا يمكن اثبات الاصول الفلسفية على القياس.

لو سلمنا لهذا القياس البسيط ستكون النتيجة تقديم الوجود الذهني لهذه الآلة على وجودها العيني، اما بالنسبة الى ماهية الاشياء والكون نعكس الأمر وتقدم الوجود العيني للأشياء على وجودها الذهني، ولكن هذا القياس يثبت لنا فقط الفرق بين العلم الفعلي والعلم الانفعالي ولم ينظر بتاتا الى مسألة تقدم الماهية على الوجود او الوجود على الماهية ، فسارتر اذا أخطأ خطأ كبيراً في مسألة الوجود من جهة، ومسألة الوجود الذهني والماهيات من جهة ثانية.

لو سلمنا ما ذكره الوجوديون المعاصرون في كلا المسألتين وقلنا طبقاً لقياسهم أنّ الوجود مقدم على الماهية ، ولكن يبقى السؤال عن كيفية هذا التقدم، وهذا ما لم يجيبوا عليه.

لكن طبقاً لأصالة الوجود في الفلسفة الاسلامية يتم الاجابة عن جميع هذه

المسائل، بأن ما له تحقق واقعي خارج جميع الاعتبارات والصور الذهنية انما هو الوجود، وما لا وجود عينياً له لا حقيقة له ومعدوم، وطبقاً لهذا الأصل يقدّمون الوجود على الماهية وأنه تقدّم بالحقيقة، ومعنى التقدم والتأخر بالحقيقة هو - طبقاً لأصالة الوجود انّ التحقق العيني لجميع الاشياء يكون بالوجود والوجود متقدّم قهراً على الماهية في اتصافه بالحقيقة العينية لان صفة (الحقيقة العينية) التي تنضح عن الوجود الذي هو منبع تحقق الماهيات ذاتية وحقيقية للوجود وعرضية للماهيات وغير حقيقية هذا الاتصاف الحقيقي والعرضي يطلق عليه في الفلسفة بالتقدم والتأخر(1)

3-- اثبات وجود الله تعالى:

-طريقة فلاسفة الغرب

- يُعد دليل الوجود من أتن ادلة علماء الغرب في اثبات الصانع وهو الوصول الى

ضرورة وجود الله عن طريق تصوّر مطلق الوجود.

- ومن مميزات هذا الدليل عند علماء ما بعد الطبيعة في الغرب انه لا يتعلّق بأيّ علم من العلوم الطبيعية؛ لانّ تصور الموضوع يوصلنا الى اثبات المطلوب، فأطلقوا عليه العلم المتعالي او المعرفة المتعالية، هذا ما دافع عنه امثال آنسلم القديس وديكارت واسبينوزا وخالفهم الحسيون وقالوا انه مردود لانه لا يرتبط بنحو من الأنحاء بالتجربة والحس.

- يعد انسلم القديس من أهم المتحمسين لهذا الدليل وزعم ان كل من تمكن من تصور معنى (الله) و(الوجود المطلق) تصوراً صحيحاً أذعن لا محالة بضرورة ذلك، ومن هذا المنطلق يبدأ بالتنظير لتوضيح هاتين المفردتين(2)

- يقول في مقام تعريف الله: (ان الله هو ذلك الموجود الذي لا يمكن افتراض

ص: 270

1- (كاوش هاي عقل نظري : 179 - 183)

2- (كاوش هاي عقل نظري : 303 - 305)

موجود أكمل وأفضل منه(1) وفي مقام تفسير وشرح هذا التعريف والسؤال عن سبب هذا الافتراض ذهب بعض فلاسفة الغرب الى محاولة اعطاء جواب منطقي لهذا السؤال والاستعانة بغرائز الميل المذهبي الكامنة في الانسان بشكل طبيعي، فقالوا بانّ حس الاحترام والعبادة الكامن في ضمير الانسان تجاه الموجود الكامل دليل على أنّه عندما اتخذ ذلك الشيء معبوداً لم يتصوّر في ذهنه أكمل منه ولو تصوّر ما هو أكمل منه لاتخذه رباً ومعبوداً بدل هذا.

هذا الشرح والتفسير وإن راق كثيراً من متفكري الغرب، ولكن نعتقد أنّ الأفضل والأثمن منه ما نستفيدة من النصوص الاسلامية من دون الحاجة الى الاستعانة بغريزة العبادة(2)

ونقول: عند تعريف لفظ الباري تعالى او تعقل مفهومه، لا بد من تصور معنى ومفهوم في الذهن يتغير نهائياً ويختلف عن سائر المفاهيم الامكانية، فلو انتزعنا مفهوم الباري من مصداق من المصاديق التي يمكن للذهن أن يتصور أعلى وأفضل منها، لم يكن حينئذ ذلك المفهوم هو مفهوم الباري وعلّة العلل ومبدأ المبادئ وغاية الغايات وبسيط الحقيقة.

إنّ الله تعالى خلافاً لباقي الممكنات المركبة من الوجود والماهية، لم يكن مركباً أي بمعنى أنّ وجوده العيني عين الحقيقة والماهية التي يريد العقل أن يدركها، فكما أنّ وجوده العيني أكمل وأفضل من جميع وجود سائر الممكنات فتصوره الذهني يكون بهذه المثابة أيضاً.

ولكن لماذا لا بد من تصور الباري بهذه المثابة؟ لأننا لو تصوّرناه موجوداً مقيداً وخاصاً ومحاطاً لزمنا اجراء الامكان وسائر عوارضه عليه، وحينئذ لم يكن واجب الوجود والمبدأ الأول(3)

ص: 271

1- (ص 305)

2- (م ن: 331)

3- (م ن: 312-314)

بعد مضي قرنين من دليل أنسلم القديس جاء توما الاكوييني (من اشهر فلاسفة القرن الثالث عشر الميلادي وبدأ بتقد دليله واطهر دليلاً آخر لا نذكره لأنه خارج بحثنا ولكن نذكر تقده على دليل الوجود عند أنسلم ونجيب عليها من وجهة نظر الفلسفة الشرقية(1)).

الدليل الاول : انه يقسم في البداية البديهيات المنطقية الى قسمين:

البديهيات الضرورية في ذاتها وإن نعلم بها.

البديهيات الضرورية العامة عند الجميع كالكل والجزء.

فمسألة وجود الباري من النوع الاول، فإن قضية الله موجود في الواقع ونفس الأمر ثابتة ولكن بما انه لا طريق لنا الى معرفة كنه ذات الباري لم نتمكن من فهم ضرورة هذه القضية وبدايتها.

الجواب: هذا التقسيم لا يتوافق مع الموازين الفلسفية عندنا؛ لأنه حتى لو كان صحيحاً فلا علاقة له بالقضايا والتصديقات بل منحصر في التصورات، مع انّ الضرورات المنطقية جميعها من القضايا، ومن المغالطة اجراء أحكام التصورات على القضايا الاولية والتصديقات. يكفي في التصديق والاذعان في الاولويات- تصور الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية حصراً، اما شهرة هذه التصورات أو عدمها، ضيقها أو سعتها، لا تأثير لها في ظهور مجموعة جديدة من الضرورات الفنية في الاولويات (كما زعمه توماس) (2).

الدليل الثاني وهو كالاول في عدم الاتقان الفلسفي اننا نصل الى معرفة ذات الباري الحقيقية في أواخر مراحل عملية البحث عن الحقيقة، وعليه لا نتوقع المعرفة النهائية في مراحل المعرفة الاولى، لا بد أن تثبت وجوده أولاً لا عن طريق وجوده بل بالقياس الى وجود سائر الاشياء الظاهرة، وعندما حزنا معرفة وجوده لا بد أن نعرج

ص: 272

1-(م ن: 314)

2-(م ن: 315-318)

على صفاته وآثاره وخصائصه، ثم يمكننا أن ندعي معرفة ذاته بحسب استعدادنا. اما أنسلم يريد أن يوصلنا بسهولة الى معرفة حقيقة ذات الباري من قبل أن نعرف أصل وجوده، والحال يستحيل الوصول الى الحقيقة والكنه التي لا يكون اكمل منها والوقوف على اصل الوجود. اما أنسلم فيريد أن يعرفنا حقيقة الله اولاً ثم يثبت لنا أصل وجوده (1).

الجواب: لقد اشتبه توماس و خلط بين (ما) الشارحة و (ما) الحقيقية، (ما) الشارحة هي السؤال الاول و(ما) الحقيقية هي السؤال عن جوهر الشيء و حقيقته. مضافاً الى انّ بالنسبة الى الحقائق البسيطة لا يمكن تصوّر حتى (ما) الشارحة فضلاً عن غيرها، لأنّ ما نريد أن نفهمه من الحقائق البسيطة هو مجرد شرح اللفظ ولا دخل له بهذه الاسئلة المنطقية ولا يدخل في عدادها، ففي التعريف اللفظي لا يُسأل عن ماهية الشيء بخلاف شرح الاسم حيث يكون تعريفاً ماهوياً، فما نطلقه على الباري تعالى لا يتعدى كونه مبادلة لفظية لأنّه بسيط وماهو بسيط لا يقبل التحليل والتجزئة الحدية ولا يعرف حقيقياً وماهوياً، وما كان كذلك لا يدرك حقيقة، ولا يبقى لنا سوى شرح اللفظ والقدر المتيقن أنّه بعد الوقوف على شرح اللفظ تتمكن من الخوض في وجوده أو عدمه، فحتى لولا- نتمكن من فهم كنه الباري تعالى من جميع الجهات، نتمكن من تصوّره من بعض الجهات، وهذا يكفي لردّ دليل توماس.

ولو كابر شخص وقال ان الله تعالى غير قابل للتصور حتى من حيث شرح اللفظ، نقول له انّ هذا الانكار هو عبارة أخرى عن المعرفة اللفظية لله تعالى لانّ ما تصوّره ثم انكره؛ هو بنفسه معرفة لفظية، فأنّه تصور الله في ذهنه بوجه من الوجوه، فأنسلم وسائر الفلاسفة المتمسكين بدليل الوجود لم يريدوا التعرف على وجود الله تعالى من خلال معرفته الحقيقية حتى يُعترض عليهم بنقض القاعدة، بل انهم بدأوا من شرح اللفظ ليصلوا الى تصديق أولي من خلال التصور البديهي (2)

ص: 273

1- (م ن : 316، 319)

2- (م ن : 320، 324)

لعلّ ما يوجد من هنات ومغالطات في ادلة توماس، أدى لقيام ديكرت بتغيير مسار دليل الوجود الى ما يراه أتقن حيث تلقى فلاسفة الغرب هذه المحاولة بالقبول لكن بحسب رأينا فإنّ تفسيره فضلاً عن أنّه لم يؤدّ الى اي تقويم واستحكام في دليل الوجود بل أدّى الى انحراف صورته المنطقية والحقيقية أيضاً وجعله غير متقن ومورداً للأخذ والرد الفلسفي، ولكن بما ان اكثر النقد من قبل الفلاسفة المتأخرين على دليل الوجود متوجه الى ما ذكره ديكرت نضطر الى نقل كلامه ونقده (1)

خلاصة رأي ديكرت: اننا نزعّم تفكيك الوجود عن الماهية في الله تعالى كما اعتاد ذهننا بذلك في جميع الموجودات، ولكن بعد الفحص نجزم بأنّ وجوده لا ينفك عن ماهيته حتى في العقل، كما أنّ ماهية المثلث لا تنفك عن تساوي الزوايا مع القائمة او كما في تلازم الجبل والوادي، لذا لا يمكن أن نتصور بان الوجود والكمال من عوارض ماهية الله تعالى.

نقول في الجواب طبقاً للفلسفة الشرقية:

اذا كان الوجود - كما يزعم ديكرت - من لوازم ماهية الله تعالى لخرج وجود الباري من أقسام الضرورات الأزلية ودخل في الضرورات الذاتية، إذ في هكذا قضايا لم ينظر الى الوجود - من حيث كونه وجوداً - في موضوع القضايا لأنّ موضوع القضية هنا يفترض مع الوجود أو عدمه وهذا لا ينطبق على الله تعالى وإن كان الوجود من لوازم الذات.

إذا كان الوجود من لوازم الماهية لكان تأثير الماهية (الملزومة) - والمفترض ان تكون بحد ذاتها عارضة من الوجود في الوجود (اللازم) محال . إذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد

الوجود وإن كان لازماً وضرورياً للذات لكنه يكون صفة زائدة للملزوم، بمعنى ان ثبوت هذا اللازم لذلك الملزوم متفرع على ثبوت الملزوم، والحال ان الوجود لم

ص: 274

1- (م ن: 325)

يكن فرعاً لوجود الماهية -سواء كانت ممكنة أم واجبة والخلاصة اننا لا نتوافق مع ديكارت ولا نساوي بين قضية الله موجود وقضية (المثلث له زوايا تتساوى مع القائمتين)(1).

رأي كانط في دليل الوجود :

ان كانط من اكبر النقاد لدليل الوجود واكثرهم تأثيراً، ويبتني نقده على نظريته التي اعتقد بها كأصل موضوعي، وهذه القاعدة هي: ((لا يمكن جعل الوجود محمولاً حقيقياً للموضوع في القضايا الحملية)).

-إذا كان كانط يقصد من المحمول الحقيقي المحمول بالضميمة بمعنى أن يكون الوجود أمراً انضمامياً للماهية، فالحق معه إذ الوجود هو ثبوت وتحقق الشيء لا ثبوت شيء لشيء، ولكن لو قصد ان الوجود لا يكون محمولاً حقيقياً اطلاقاً فهو غير صحيح إذ الوجود عندنا - يعرض على الماهية في الذهن(2).

ثم يترقى كانط ويقول في تفسير قاعدته: ان الوجود لا يقع محمولاً للقضايا اطلاقاً، ويكون في جميع القضايا مجرد رابط، فالوجود لا يتعدى الرابط ولا يمكن أن نتصور له شيئاً وكياناً مستقلاً سواء كان في الخارج أم في الذهن(3).

نعتقد من وجهة نظر فلسفة الشرق ان خطأ كانط يكمن في انه من جهة يفصل بين الصور الذهنية والحقائق العينية ويجعلهما شيئين مستقلين كي يتمكن من جعل الوجود رابطاً بينهما، ومن جهة اخرى يجعل أحدهما الحقيقة العينية والاخر الظاهرة أو ماهية وطبيعة تلك الحقيقة، وهذا يوجب التناقض، لان الوجود إذا كان رابطاً لكان التركيب انضمامياً وهو ما يعرض فيه الوجود على الماهية في الذهن والخارج على سواء، وإذا كان تركيب الوجود والماهية تركيباً اتحادياً أو لا يوجد أي تركيب حقيقي، فحينئذ فرض

ص: 275

1- (م ن: 326-328)

2- (م ن: 329-335)

3- (م ن: 339-340)

الوجود الرابط مستحيل لأنّ الرابط يعني وجود شيئين متغايرين لا متحدين(1).

اساس خطأ كانت أنّه تصوّر الماهية والحقيقة أو الطبيعة والفرد، شيئين مستقلين، والوجود هو الذي يربط بينهما، ولكن هذا مردود عندنا بتاتاً لأنّ الوجود والماهية أو الطبيعة والفرد لم يكونا اصليين سوية بل اما الوجود اصيل واما الماهية، فلا يمكن تصور اصالتهما معاً لتربط بينهما.

ثم ثانياً لو افترضنا اصالتهما لاستحال التركيب الاتحادي بين الأصلين المستقلين لأنّ قلب شيئين واقعيين الى شيء حقيقي واحد من دون استحالة او انقلاب ماهوي؛ مستحيل.

ثالثاً لو حصل الحمل بين شيئين مستقلين لم يكن تركيباً اتحادياً حقيقياً بل سيكون انضمامياً، نعم ان كانط تنبه إلى ان الوجود لم يكن من أجزاء الماهية بل يحمل عليها بحمل عرضي أو بالحمل الشايع الصناعي، لكنه أخطأ في جعل الحمل الشايع الصناعي مساوياً مع وجود الرابط واستنتج من كون العلة بين الفرد والطبيعة بما أنّها بالحمل الشايع الصناعي لا الذاتي والأولي، يكون الوجود رابطاً بين الموضوع، والمحمول، والحال أنّه بما ان التركيب بينهما اتحادي لا يمكن ان يصير الوجود رابطاً.

رابعاً عند المقايسة بين الطبيعة والفرد لو جعلنا الطبيعة في الذهن والفرد في الخارج وأردنا حمل موجود ذهني على واقعة عينية، لما أمكن ذلك، لعدم وجود أيّ علاقة بين الوجود الذهني والوجود العيني، فالوجود حينئذ لا يكون تحليلياً ولا تركيبياً انضمامياً اي لا يحمل على الماهية لا بالحمل الاولي الذاتي ولا بالحمل الشايع الصناعي، لأنّ الملاك في الحمل هو الاتحاد وعند الاختلاف لا يمكن الحمل فلا يكون الوجود الرابط.

ولوجود هذه الامور يوجد تناقض بين في كلام كانط يسقطه عن الاعتبار رأساً،

ص: 276

1- (ص 342)

فإنه عندما يقول في أصله الموضوعي : ((ان الوجود لا يكون محمولاً حقيقياً)) لابد أن يعترف بالتناقض الصريح لان معناه ان الوجود يكون رابطاً وغير رابط، يضيف على الماهية شيئاً ولا يضيف(1).

وبعبارة أخرى ان تقيصة فلسفة كانط تكمن في انه جعل جميع القضايا التي هي من نوع الحمل الشايع الصناعي داخل نوع التركيب الانضمامي، والحال ان التركيب الانضمامي قسم من أقسام الحمل الشايع الصناعي، والقسم الآخر هو التركيب الاتحادي الذي يربط الفرد مع ماهيته، وهذا ما أغفله كانط تماماً وسبب الاربك في فلسفته وتبعه الاربك فيمن انبهر به من فلاسفة الغرب (2).

ثم ان كانط طرح مسألة (الله) تعالى ضمن مسائل العقل النظري، وذهب الى عدم امكان اثبات وجوده طبقاً للعقل النظري لكنه أثبتته طبقاً لمقاييس العقل العملي كأصل الموضوعي، ولكن لماذا أغلق كانط الطريق أمام العقل النظري لاثبات الباري تعالى؟ (3).

الدليل الاول: ان تصور مفهوم الله تعالى لا اشكال فيه من حيث العقل النظري، وكذلك لا اشكال في إعطاء تعريف لفظي لهذا التصور، ولكن هذا التعريف الاسمي واللفظي لا يثبت الضرورة المنطقية (وهي القضايا التي لو سلبنا المحمول منها لزم التناقض بالذات كما لو سلبنا الاضلاع الثلاثة من المثلث، ولكن لو سلبنا الوجود عن الله تعالى لم يلزم التناقض بدليل وجود ملحدين ينكرون الله مع تصورهم له) ونقول في مقام الاجابة ان ضرورة الله تعالى تستنتج من تقسيم الوجود الى الواجب والممكن لا عن طريق التعريف اللفظي (4).

الدليل الثاني: لو سلمنا ان التعريف اللفظي يعطي الضرورة المنطقية، ولكن هذه

ص: 277

1- (م ن: 344-346)

2- (ص 348)

3- (متافيزيك : 77 - 78)

4- (متافيزيك : 80 - 82)

الضرورة لا يمكنها اثبات الوجود الخارجي اي ان الضرورات المنطقية لا يمكنها بتاتا اثبات الوجود العيني والخارجي. ولكن يرد عليه انّ الأحكام والقضايا الخاصة بالله تعالى لها ضرورة مطلقة وأولية دون الضرورة الذاتية فلو تقيّدنا بالضرورة الذاتية لكان الأمر كما قال كانط إذ أنّها لا تثبت الوجود الخارجي العيني(1)

الدليل الثالث: انّ كانط قسّم الاشياء الى (نومينو) أي الوجود في نفسه وفي ذاته الذي لا يعكس في الذهن ، و (فينومينو) وهو الوجود فينا والمستقر في الذهن، وعليه يرى كانط انّ (نومينو) لا يدخل تحت علمنا سواء كان جوهرًا أم هيولا أم النفس أم الله لأنّه يقع خارج الذهن، والعلم به يلزم منه التناقض لأنّه لو دخل في الذهن وأصبح (فينومينو) لفقد ميزته ولم يكن (وجود في نفسه) بل صار (وجوداً فينا) وهذا خلف، لذا لا يمكن العلم ب- (نومينو)(2).

بعد هذا العرض يعرّج كانط على العقل العملي ويثبت الله تعالى عن هذا الطريق، وذلك انّ الأفعال الاخلاقية كامنة في ضمير الانسان، وانه يهدف من خلالها الى الوصول الى حالة أفضل من السابق أي من الحالة السيئة الى الحالة الحسنة، ومن الحسن إلى الأحسن وهكذا يكرر الفعل الأخلاقي ليصل الى الخير المطلق وهو الله تعالى، ففرضية انعدام الله تعالى توجب انهيار جميع منظومة العقل العملي، هذه هي التجربة العقلية العملية التي يستنتج منها كانط وجود الله، كما ان المسائل الاخلاقية لها حقائق ليس لها وجود محسوس بالحواس الظاهرة بل هي من المعقولات التي يتحد فيها العقل والعامل، والمعقول وعليه لا يحصل هنا التناقض عند الاستتار لانها حاضرة في العقل بنحو من الانحاء، فالتناقض الذي مرّ في العقل النظري بين النومينو والفنومينو لا يحصل هنا(3).

ص: 278

1- (متافيزيك : 82 - 84)

2- (متافيزيك : 86 - 88)

3- (متافيزيك : 89 - 99)

لم يوافق الدكتور حائري على ماهو السائد في الغرب لتعريف ما بعد الطبيعة؛ من أنها ما تبقى من دراسات ارسطو التي وجدت من غير تسمية تم العثور عليها بعد بحوثه حول العلوم الطبيعية، لذا سميت بما بعد الطبيعة، وهذا المصطلح قد أطلقه (اندرنيكوس) عام سبعين قبل الميلاد على هذه البحوث، وعليه فهذه البعدية عندهم- في ما بعد (الطبيعة) بعدية زمنية وليست بعدية تعليمية أو منطقية أو بعدية في درجات الوجود ومراتبه.

بل يرى الشيخ الحائري- تبعاً للمحقق الطوسي - انّ ارسطو قد تدرّج في التعليم، فبدأ من المبادئ الحسية وانتهى الى المعقولات، فتقسيم العلوم الى حسية طبيعية وعقلية ما بعد طبيعية لم يكن تقسيماً جزافاً بل له أصل علمي رصين، والبعدية في (ما بعد الطبيعة) بعدية تعليمية من حيث تقدّم المعرفة الحسية على المعرفة العقلية(1).

ومع قطع النظر عن هذا الجدل اللفظي يرى الدكتور الحائري انّ الأمر الاهم هو التعرّف على هذه المعقولات التي تشكل موضوع (ما بعد الطبيعة) ومحمولها وهذا ما يبحث عنه في الفلسفة، فقد ذهب ابن سينا الى ان موضوع ما بعد الطبيعة هو الموجود بلحاظ حيثيته الاطلاقية لا الحثية التقييدية او التعليلية، ومن صفات الحثية الاطلاقية أنّها تنطبق على جميع أفرادها بأي مكان وزمان وكيفية ورتبة وبأي مواصفات؛ انطباقاً قهرياً عقلياً من دون أي استثناء، وعليه فمفهوم الوجود يكون موضوعاً لعلم ما بعد الطبيعة بهذه الحثية(2) .

ثم ان الدكتور الحائري بعدما يقسم الاطلاق الى الاطلاق القسمي (وهو ما يتعلّق بالمجردات غير المنطبقة على العالم العيني) والاطلاق المقسمي (وهو الذي يقبل الاشتراك الذاتي ويمتزج مع أي صورة) يرى انّ سبب عزوف فلاسفة الغرب عن علوم (ما بعد الطبيعة) ربما يكون لتصورهم الخاطيء بانّ تلك العلوم تتعلّق بالعالم الخفي

والتجرّد التام الذي لا ينطبق على عالم الكثرة والتعین (الاطلاق القسّمي) والحال أنّ المراد من الاطلاق في الوجود (وهو موضوع ما بعد الطبيعة) هو الاطلاق المقسّمي المنطبق على الجميع سواسية، فوجود كل موجود سواء أكان طبيعياً أم غير طبيعي محسوساً أم معقولاً ذهنياً أم عينياً، كلّها جميعاً تدخل تحت مظلة الوجود المطلق، فوجود أي موجود هو بعينه نفس وجوده الما بعد طبيعي سواء كان من المحسوسات والظواهر الطبيعية أم الذهنية وغير المحسوسة (1)

وبعد هذا التمهيد يرى الدكتور الحائري ان جوهر الخلاف بين فلاسفة الاسلام وفلاسفة الغرب، يكمن فيما ذهب اليه فلاسفة الاسلام من أنّ العلقّة بين علوم ما بعد الطبيعة وغيرها من العلوم الطبيعية انما هي علقّة منطقية رتبيّة حيث ان رتبة علوم ما بعد الطبيعة تتقدّم لأنّها علوم ما قبلية، بينما تكون سائر العلوم علوماً متوسطة أو نازلة. (2)

وهذا بعكس ما ذهب اليه فلاسفة الغرب الجدد في الفلسفة التجريبية، حيث كانت ترى ان مباحث ما بعد الطبيعة من أغلق الامور ولا قيمة لها، فقد تمنى ديفيد هيوم لو يحرق جميع الكتب المتعلّقة بما بعد الطبيعة لأنّها لا تشتمل الا على الاحلام والخيال ولا تحكي عن واقع حقيقي (3).

ولكن هذا الوهم الهيوموي ومن على شاكلته ينشأ من عدم الالتفات الى النظام المنطقي السائد بين العلوم والى العلم الأعلى الذي يتكفّل اثبات موضوع سائر العلوم، فاستنتجوا من (ما بعد الطبيعة) مفهوماً مجرداً ذهنياً لا ينطبق على الحقائق العينية، وكلّما وصلوا الى مصطلح (ما بعد الطبيعة) تصوّروا التقسيم الافلاطوني حيث قسّم العالم الى عالم الحقيقة وعالم الوهم ثم ينسب الثبوت والكلية والتحقق الحقيقي الى الاول وعدم الثبات والتحقق المجازي والاعتباري الى الثاني، وعليه

ص: 280

1- (متافيزيك : 10)

2- (متافيزيك : 15)

3- (متافيزيك : 16 - 17)

طبقاً لهذه المنظومة تدخل جميع المحسوسات في العالم الطبيعي ذيل الوهم والفناء بحيث لا يطلق عليها (الوجود) الا تجوزاً (1).

من هذا المنطلق حكم الماديون على كل ما هو (ما بعد الطبيعة) بأنه عالم الخيال والفناء الافلاطوني، فكما لا توجد طبيعة عينية في (ما بعد الطبيعة) كذلك لا توجد أي حقيقة أخرى، حيث ساووا بزعمهم بين الحقيقة والوجود والطبيعة المادية، وما لم يكن الشيء حسياً لم يكن موجوداً، ثم تطوّر هذا الأمر عند الوضعيين في فينا عام 1920 - 1930 م حيث فصلوا بين الفلسفة (المتعلقة بالاوهام) والعلوم (المتعلقة بالحقائق العينية) وحاولوا تسخير الفلسفة تحت نير العلوم الطبيعية.

وأخيراً يرى الدكتور الحائري عدم صحة كلام الماديين أمثال هيوم والمدرسة الوضعية، وكذلك عدم صحة ما ذهب اليه افلاطون من حصر الواقع والحقيقة بما بعد الطبيعة، بل يرى ان الوجود والموجود يطلق على نحو الاطلاق المقسمي على جميع الحقائق صريحاً سواء كانت مادية ام غير مادية كالنفس والعقل (2).

ومن وجهة نظر ثانية ينتقد الحائري بعض المغالطات المعاصرة في الفكر الجديد، ويذكر منها ما ورد في تعريف علوم ما بعد الطبيعة حيث ان بعض المستحدثين الذين يميلون الى التجدد في الفلسفة اجري عليها قانون النشوء والارتقاء وقال انّ الفلسفة كانت في البداية وجودية، ثم عبرت هذه المرحلة ووصلت الى علم المعرفة ثم انحدرت الى المنطق البحث وبعد هذا تنزلت واقتصرت على مباحث الألفاظ، فمن أراد التعرف على حقيقة ما بعد الطبيعة يلزم أن لا يتجاوز مباحث الألفاظ، واذا أردنا ان نصبح فلاسفة ما بعد طبيعيين لا بد أن نترك جميع الحقائق لكي تتمكن من الغوص في عالم الألفاظ (3).

ثم يرد الحائري عليهم:

ص: 281

1- (متافيزيك : 17)

2- (متافيزيك : 21-22)

3- (كاوش هاي عقل نظري : 9)

هؤلاء اجروا بكل قطع وجزم ما أحدثه عالم طبيعي في السير التاريخي والطبيعي في الأنواع وعلى نحو الاحتمال، أجروه على سائر العلوم وتمسكوا بقياس التشبيه-غير المعترف منطقياً وعرفاً- بين الانواع الطبيعية وأنواع العلوم.

انهم ساروا على عكس المطلوب حيث ان تلك النظرية تقول بارتقاء الأنواع في سيرها التكاملي، لكن هؤلاء قالوا بالارتجاع حيث هبطت الفلسفة من الأعلى الى الأدنى.

ان هذا الاستكمال والارتقاء او الرجوع مهما كان فانه مقتصر على الوجود الطبيعي للأنواع اما الماهية فغير قابلة لهذا السير حتى عند داروين، لان هذه النظرية لا تدعي ان طبقة نوع الانسان الحالي -اي مفهوم الانسان وماهيته- كان سابقاً بشكل آخر ثم استكمل، بل انها تقتصر على التكامل الطبيعي والتاريخي، وعليه فتحوّل الفلسفة من مفهوم الوجود المطلق الى الوجود المقيّد الذهني (نظرية المعرفة) ثم الى الصور المنطقية ثم الى الالفاظ، لا ينطبق مع أي من الموازين، وكلام غير صحيح (1).

5- فلسفة الأخلاق عند هيوم:

اول من سأل في الغرب عن علاقة الوجود والوجود هو ديفيد هيوم، وسؤاله هذا مبني على فلسفته التجريبية النافية لما بعد الطبيعة واستمر هذا السؤال بعده الى يومنا الحاضر، ان جوهر سؤاله يبتني على مسألة العلاقة المنطقية بين الوجود والوجود، وانه كيف يمكن استنتاج قضايا وجودية من مقدمات تحكي عن الوجود في قياس منطقي؟! (2)

يرى هيوم ان النظم الأخلاقية عندما تريد الخوض في مسائل الأخلاق تستعين بالطريقة الفلسفية المتداولة، وتبدأ من اثبات وجود الله أو عدمه، وبعد اثبات الله وسائر الخصائص الانسانية من خلال قضايا الوجود والعدم، تعرّج فجأة على مسألة

ص: 282

1- (م ن : 10 - 12)

2- (كاوش هاي عقل عملي 21 - 22)

الوجوب واللاوجوب، فهيوم يستغرب من هذا التحول المفاجئ ويتساءل عن الضوابط المنطقية لهذا التحول والاستنتاج، إذ إن التعرّيج من الوجود الى الوجود ومن الوجود الى اللاوجود غير مقبول في الفلسفة، التجريبية، فعلماء الأخلاق يرون قطعية هذه النتائج وكونها من الضرورات المنطقية، وبعبارة اخرى يتساءل هيوم ويقول: كيف يمكن أن نستنتج القضايا الناظرة الى (الوجوب) من مقدمات ناظرة الى (الوجود) إذ إن هذا الاستنتاج غير مقبول منطقياً.

والخلاصة ان فلاسفة ما بعد الطبيعة لا يمكنهم الاستفادة من المقدمات الناظرة الى وجود الله والنفس؛ للوصول الى وجوب الفضائل الاخلاقية وعدم الرذائل الاخلاقية(1)، بعد هذا العرض لشبهة هيوم ينبري الدكتور الحائري للإجابة، ويستعين بالفلسفة الاسلامية كي يبرهن على امكانية العبور من قضايا الوجود الى قضايا الوجود واللزوم.

ان مسائل الفلسفة تتكوّن دائماً من قضايا (الوجود) وهو الرابط بين جميع تلك القضايا ولا تتعدّى ذلك، وهذا ما نتوافق فيه مع هيوم(2) ثم يدخل سؤال هيوم في منطق الصورة وروابط القضايا ولا- علاقة له بمنطق المادة أي مواد القضايا، كما لا علاقة له ايضاً بصور القضايا والأقيسة الاخلاقية، وعقد وضع القضايا وعقد حملها(3).

البحث الوجودي عن الوجود والوجوب:

انّ السؤال عن الوجود -مع قطع النظر عن شبهة هيوم- يُعد من الاصول البنيوية في المنطق الصوري. ان مسألة وجود الله تعالى من أقدم مسائل فلسفة الوجود إذ يقع وجوده في قمة هرم سلسلة الوجودات العينية، ومن الواضح ان مورد مباحث الفلاسفة لم يكن حول ان وجود الله يختلف عن وجود الطبيعة وظواهرها، بل أنّهم يبحثون عن الله من جهة اخرى اي أنّ وجوده واجب ولازم اما سائر الوجودات فانها

ص: 283

1- (م ن: 28-31)

2- (م ن: 37)

3- (م ن: 40)

قد تكون وقد لا تكون، وهذا هو معنى واجب الوجود بالذات اي ان وجوده لم يكن وجوداً صديقاً كي يبحث عن لزومه او عدم لزومه، بل ان وجوده واجب بالضرورة المنطقية، فحينئذ بعد تعريج الفلسفة من مطلق الوجود الى الوجوب واللاوجوب، يأتي هذا السؤال قهراً: أي كيف نصل من المقدمات الناظرة الى مطلق الوجود؛ الى نتائج ناظرة الى الوجوب؟ هذا السؤال وإن كان ناظراً الى الوجوب المنطقي لا الأخلاقي وسؤال هيوم كان عن الوجوب الأخلاقي، لكن هذا لا يضر لأن سؤاله يتمحور عموماً حول استنتاج الوجوب من الوجود، وبما ان نطاق السؤال توسع الى الوجوب المنطقي أيضاً يلزم علينا الرجوع الى البنى والاصول والتعرف على ان علقه الوجوب بأي معنى كان منطقياً ام اخلاقياً من أي منبع يصدر، وما هو معنى الوجوب وما هو منطلقه الوجودي؟! (1)، معنى الوجوب هو اللزوم والضرورة والحتمية، ويقابله الجواز والامكان كما يقابله الحرمة والامتناع واللاوجوب.

فالموجود الذي يلزم وجوده يكون واجب الوجود، ولو لزم عدمه كان ممتنع الوجود، ولو كان وجوده وعدمه متساوياً لكان ممكناً خاصاً، ويطلق في المنطق على هذه القضايا قضايا موجهة، وعليه فهذه المفاهيم تنشأ من تنوع واختلاف الوجود ولم يكن لها أي جذر ومنشأ غير الوجود، لأن الوجود هو الذي يتلون بهذه الالوان، فتارة يتصف بالوجوب وتارة بالامكان والجواز واخرى بالامتناع.

هذه المباحث كلها تتعلق بالفلسفة ومباحث العقل النظري الباحث عن الوجودات غير المقدورة فشبها هيوم لا تقتصر على الاخلاق ومباحث العقل العملي بل تسري حتى على مباحث العقل النظري.

الوجودات الصادرة عن ارادة الانسان المسؤول تتصف بنفس تلك المفاهيم حيث بعض هذه الافعال تُعد لازمة وحتمية وواجبة عند الفاعل ولا بد أن تتحقق بارادته، وبعضها الآخر لم تكن بهذه المثابة من الضرورة والحتمية، والقسم الثالث ما يكون وجودها عن الفاعل محكوم عليه بالحرمة، فتلخص ان الوجوب الأخلاقي

ص: 284

كالوجوب المنطقي كصفات تبين وتوصف النسب والروابط في الوجود، وأنّ العامل الوحيد الذي يُوصف الوجود بالوجوب الاخلاقي علم الانسان واراوته، وهو -أي العلم والارادة - العلة الفاعلية لهذه الوجودات، أي ان الارادة والاختيار العلة الفاعلية الوحيدة والعامل الرئيسي للوجودات التي تتصف بالوجوب(1).

ثم ان سؤال هيوم ينحل الى قسمين:

السؤال عن العلة الصورية بين الوجود والوجوب .

السؤال المتعلق بصورة القياس وهو كيفية استنتاج الصور الناظرة الى الوجود من مقدمات ناظرة الى الوجود في قياس منطقي اي استنتاج القضايا المعيارية والقيمية من القضايا الاخبارية او التوصيفية.

السؤال الاول لا علاقة له بمسألة الاستنتاج بل يقتصر على تنوع الرابطة والعلة بين الوجود والوجوب، وفي مقام الاجابة لا بد أن نفرق بين نوعين من الوجود وهو ما يسمّى في الفارسي ب- (است) و (هست) فالأول لا يتعدى كونه وجوداً رابطاً لا اكثر ولا يدخل في عقد الحمل وغير منظور اليه اي رابط بين الموضوع والمحمول كما في مثال (زيد طبيب - زيد طبيب است- فالوجود هنا رابط بين الطب وزيد لا اكثر ولا

يحكي عن مسألة مسألة وجودية حول زيد أو الطب

وتارة نستخدم الوجود ونريد منه اثبات الوجودية (أي هستي) كما لو قلنا (الله موجود) فالوجود هنا ليس رابطاً بل انه محمول يدخل في عقد الحمل ويكون مفاد كان التامة وهل البسيطة، والخلاصة ان هناك فرقاً بين الوجود المحمولى والوجود الرابط، وبناء على هذا الفرق يتم الجواب عن سؤال هيوم الاول.

ونقول ان القسم الاول من سؤال هيوم يدور حول الوجود الرابط وهذه العلة بين الوجود [أي بمعناه الرابط] وبين الوجود تنحصر في العلوم الرياضية والطبيعية،

ص: 285

1- (م ن: 61-64)

بينما الوجود المحمولى [بمعنى هست] يكون في الفلسفة، وهذا السؤال الاول خارج عن مسألة الاستنتاج المعياري والقيمي الذي هو مفاد القسم الثاني من سؤال هيوم.

القسم الثاني من سؤال هيوم يتعلّق باستنتاج النتائج المعيارية والقيمية من القضايا والمقدمات الخبرية أو التوصيفية، وهو يتعلّق بمنطق الاستنتاج ولا علاقة له بمسألة الرابط في القضايا، بل ينحل الى السؤال عن العلة المنطقية بين العقل النظري والعقل العملي.

وبعبارة أخرى هنا سؤالان عند هيوم:

مسألة الرابط في القضايا.

مسألة استنتاج القضايا.

المعيارية من القضايا الخبرية، فلو لم نميز بين هذين الأمرين سنقع في مغالطة جمع المسألتين في مسألة واحدة التي وقع فيها الكثير وسبب إرباكاً كثيراً⁽¹⁾.

اما الجواب عن الشق الثاني لسؤال هيوم فنقول بأنّ العقل العملي هو قدرة الاستنباط واستنتاج نتائج ناظرة الى الوجوبات توضيح ذلك: هذه النتائج تنتخب من خلال الوجودات المشخصة والأمر الجزئية المتعلقة بالانسان كي يصل الانسان الى غاياته، مختاراً، هذه النتائج تستحصل من المقدمات الاولى او المشهورات او المجربات، فالحراك والعملية المنطقية من هذه المقدمات الى حين الوصول الى النتائج الناظرة الى الوجوب يتكفلها العقل النظري الباحث في الآراء والقضايا الكلية، هذه هي الصورة العامة للقياسات المنطقية المنتهية الى النتائج الأخلاقية.

وبعبارة أخرى أنّ حقيقة العقل العملي هو استنباط ما يجب أن يفعله الانسان المسؤول، وهذا الاستنباط لا بد وأن يستند الى رأي وقاعدة ومقدمات كلية وهذا يتعلّق بالعقل النظري أي أنّ العقل العملي ينتج من العقل النظري والوجوب لا

ص: 286

1- (م ن: 75-83)

يصدرالاً من حاق الوجود، نحن نصل الى اي خير او فعل حسن من طريق المعرفة الكلية، ثم تظهر من هذه المعرفة الكلية معرفة جزئية ونكوّن منهما قياسين منطقيين الاول يتضمن المعرفة الكلية (عقل نظري) والثاني المعرفة الجزئية (عقل عملي)، مثلاً العقل النظري يدرك ان الصدق حسن، ثم يجري هذا الحكم على الجزئيات وينتج منه قياس أصغر يتعلّق بالعمل والفعل، فالنتيجة الصادرة من القياس الثاني هذا هي العقل العملي، فالعقل النظري يحوّل في البداية الوجوب الى الوجود، ثم يصوغ القضايا الاخلاقية من خلال كبرى وصغرى كسائر القضايا الفلسفية، فالوجوب هنا هو الضرورة او الوجوب بالذات أو بالغير الناشئ من اشتداد الوجود وقوته(1).

ان مسائل العقل العملي هي قضايا العقل النظري المتعلقة بالوجودات الارادية والاختيارية لدى الانسان، وهذه الوجودات الاختيارية بعد صدورها تخرج من سلطة الانسان وتحكي عن الوجودات العينية وغير الارادية، وحينئذ يمكن تشكيل قضايا خبرية عنها، فالجلوس مثلاً حقيقة من الحقائق الوجودية المتعلقة بالانسان لانه مقولات الوضع وهو من القضايا الفلسفية، هذا الوضع المخصوص (الجلوس) بما انه فعل ارادي قبل أن يتحقق يكون من الوجوبات الاخلاقية ويقع محمولاً في القضايا الاخلاقية ولكن بعد الوجود والتحقق يصبح من الوجودات الخبرية(2).

ثم ان سؤال هيوم حول كيفية استنتاج نتيجة ناظرة الى الوجوب من مقدمات ناظرة الى الوجود، لو كان سؤاله عن مادة القياس يُنقض بدليل الصديقين في الفلسفة الاسلامية والدليل الوجودي عند آنسلم، حيث ان هذين النظامين يُرجعان الوجود المطلق الى نتيجة منطقية ناظرة الى الوجوب وذلك ضمن تقديم قياس برهاني(3).

وأخيراً أنّ الوجوب كيفية حقيقية من مراتب الوجود يحكي عن درجات الوجود شدة وضعفاً(4) الوجوب وإن كان وجوداً رابطاً من حيث الصورة لكنه في الواقع ينشأ من

ص: 287

1- (م ن 110 - 120)

2- (م ن: 147-148)

3- (م ن: 149)

4- (ص 151)

حاق الوجود، وهو من كفيات الوجود البسيط المتعلق بمنطق المادة(1) الوجود لم يكن مفهوماً مستقلاً أمام الوجود، بل هو ذاتي للوجود ويصف صور وجوداتنا الاختيارية(2).

6- دليل الاستقراء:

البرهان لا يحتاج الى تجربة حيث نصل فيه من المقدمات العليا او الكلية الى النتائج الجزئية، اما القوانين العلمية فهي تجريبية وهذه القوانين قد تحصل عن طريق الاستقراء، علماً بانّ الاستقراء التام لا يتحصل في الطبيعة لخروج موارد الاستقراء عن حيز الاحاطة، لذا يكون الاستقراء ظنياً وغير يقيني.

يوجد اشكالان في الاستقراء:

الاشكال التجريبي.

الاشكال العقلي.

الاشكال التجريبي: اننا لا نتمكن من استقراء جميع الحالات في الماضي والحال والمستقبل وتجربتها، إذ إنّ الافراد التي لا نهاية لها لا تحضر في الذهن.

الاشكال العقلي: اننا لا نتمكن من الوصول الى حكم كلي قطعي عن طريق الاستقراء لعدم امكان معرفة الكل عن طريق الجزء الجزء هو نموذج للكل لكنه لا يحكي عنه الكلي يحكي عن الجزء دون العكس، بخلاف البرهان حيث نصل من الكلي الى الجزئي ويكون حكمه قطعياً.

فقد اشكل هيوم في القرن السابع عشر هذا الاشكال وقال: ان تجربة مجموعة من المصاديق لا توصلنا الى نتيجة دائمية وكلية لانّ الافراد لا تنهي لها ولا يمكن الوقوف على جميعها فهو لا يعطينا اليقين بل يعطينا الاطمئنان الظني.

وقد ردّ على هيوم الوضعيون ارباب حلقة فينا وأصحاب معيارية الاثبات او الابطال

ص: 288

1- (ص 155)

2- (ص 159 - 158)

في القضايا، إذ تعتمد آراؤهم على الاستقراء لكن دون جدوى والحق مع هيوم.

ومن وجهة نظر المنطق الاسلامي فإن الاستقراء على نوعين:

الاستقراء الذي حقيقته البرهان فهو يفيد العلم بشرط أن تكون التقسيمات عقلية، كما لو قلنا الجسم أما حيوان أو نبات أو جماد، فهنا نستقرئ الأفراد عن طريق التقسيم المنطقي لا التقسيم التجريبي، فيكون الاستقراء حينئذ تاماً يقينياً وهذا نقض على هيوم.

ويمكن الجواب عن شبهة هيوم بنظرية (الفرد بالذات) حيث ان التجربة لو أوصلتنا الى الفرد بالذات لكان الحكم ضرورياً لا يختلف عن الطبيعة الكلية ولا يحتاج الى استقراء جميع الأفراد، فالفرد بالذات وإن كان جزئياً ولكن يمكنه الحكاية عن الكلي، فهو استقراء بمعنى وبرهان بمعنى (1)

نبين ذلك عن طريق مثال: لو سألك ابنك وقال ما لون هذه الورقة؟ لأجبتة بأن هذه الورقة بيضاء، فأنت تبين له بياض الأبيض أي الفرد بالذات للبياض في الخارج، فلذا لو رأى لاحقاً الثلج أو أي أبيض آخر لحكم عليه بالبياض أي يصل الى حكم كلي عن طريق هذا الفرد بالذات، فلو وصلنا الى الفرد لحكمنا عن طريقه على جميع الافراد لا نحتاج الى الاستقراء كي نصل عن طريق مشاهدة الأفراد الى الحكم الكلي (2)

7- الصحة والفساد:

ان الغربيين عدوا بعض المفاهيم من قبيل الصحة والفساد ضمن الامور القيمية والمعيارية وذهبوا الى أنها توجيهية توصيفية (prescriptive) وليست اخبارية أي لا يمكن الاخبار عنها لانها لا تملك وجوداً عينياً مدركاً بالحواس الظاهرية أو الباطنية

فلا يمكن الاخبار عنها.

ص: 289

1- (فلسفة تحليلي: 93 - 99)

2- (ص 102 - 101)

الجواب : اذا كانت هذه المفاهيم من الاعتبارات المحضنة ولا يمكن الاخبار عنها، فكيف أخبر عنها الانبياء والفلاسفة ؟ انّ الصحة صفة العمل الذي يتطابق تماماً مع أجزاء الفعل وشرائطه، والمطابقة حقيقة رياضية وليست معيارية ولا اعتبارية والفساد، بخلافه، فما ذهب اليه التجريبيون من انّ الصحة والفساد أو الحسن والقبح ليست اموراً حقيقية كالبياض والفساد فلا معنى لها واثها غير خاضعة للمعرفة التجريبية وغير قابلة للتأييد او التكذيب هذا الكلام في غير محله (1).

ذهب ألفرد جولز إير- استاذ الفلسفة التجريبية في جامعة اكسفورد- الى ان القضايا الاخلاقية غير قابلة للتجزئة والتحليل العلمي، فلا تكون من مصاديق الوجود وتبقى تصورات ذهنية غير مفهومة، وعلى سبيل المثال اذا قلنا:

أنت فعلت قبيحاً في سرقة هذا المال.

أنت سرقت هذا المال.

يرى (إير) انّ هذين المثالين لا فرق بينهما، فكلمة القبيح المستعملة في القضية الاولى لم تصنف شيئاً واقعياً على المثال الثاني، فالمعنى المحصل من المثال الاول في عالم الوجود لم يكن باكثر من المعنى الموجود في القضية الثانية، اذاً ليس (القبح) شيئاً يدل على واقع عيني ولو كان شيئاً عينياً لزم الاختلاف في معنى المثالين.

تقول في الجواب: لو أغمضنا الطرف عن مسألة الحسن والقبح وعكفنا على مفهوم السرقة لأصبح مفهوم السرقة -طبقاً لاصول الفلسفة التجريبية- غير مفهوم ايضاً كمعنى الحسن والقبح، ونقول له على سبيل النقص: ما معنى السرقة في العالم الحسي؟ وما الفرق بين السارق والأمين؟ فلو افترضنا شخصين تحققت أموالكم عندهما، واحد على سبيل الائتمان والامانة وواحد على سبيل السرقة، فما الفرق في المنطق التجريبي بين هذين الشخصين، إذ الامانة والسرقة من وجهة نظر المنطق التجريبي سواسية لأنّ معناهما انتقال أموالك منك الى غيرك، فكيف يصبح هذا

ص: 290

1- (كاوش هاي عقل عملي 187- 188)

لا- مناص لنا من القول بأن أحد الانتقالين لم يتطابق مع قواعد العرف أو القانون والآخر يتطابق لذا يكون احدهما اميناً والآخر سارقاً، اذا التقابل بين التطبيق وعدم التطبيق يعود الى تقابل السلب والايجاب الوجود والعدم، وهذا التقابل مرده الى الوجود ولم يكن من القيم، وعليه فانّ القبح في المثال المذكور ينتزع من عمل السرقة القبيح، وبما ان السرقة لا تتطابق مع نظام القانون تكون فساداً بهذه الطريقة يتم ارجاع الحسن والقبح الاخلاقي الى الانطباق وعدم الانطباق التجريبي أو الرياضي، وهما من ضمن الوجودات الطبيعية والرياضية ولم يكونا اعتباريين(1).

8- العلة والمعلول

مسألة العلة والمعلول من أهم مسائل الفلسفة ومن دونها يكون الاستدلال عقيماً وغير منتج ويلزم منه تعطيل العقل، لكن جاء هيوم - من مؤسسي الفلسفة التجريبية- وذهب الى اننا لا نتمكن من قبول قانون العلية عن طريق التجربة، لانه يحصر الاستدلال بالتجربة والحواس او ما ينتج عنهما مباشرة، لأن مفاد هذا القانون هو ثلاثة أشياء: الاتصال التعاقب الزمني الاستمرار، وهذه الثلاثة لا تنتج القطعية والضرورة المنطقية، كيف تقولون: كلما كانت العلة كان المعلول بالضرورة، وبالعكس من أين لكم هذه الضرورة، انّ الامور الثلاثة أعلاها لا تنتج سوى الواقع التجريبي لا- الضرورة المنطقية، فلو أذعنا بهذا الكلام لم نتمكن من اثبات واجب الوجود لا من خلال المعلولات ولا من خلال العلل(2).

تقول في الجواب: معنى العلية عندنا انّ الكون هو تجلي الله تعالى ومعلوله الابداعي، فهو مفيض الوجود وتسمى نتيجة هذه الافاضة بالمعلول(أي المفاض) وهذا مفاد قاعدة(الواحد لا يصدر منه الا الواحد)، وما أنكره هيوم هو التعاقب والاستمرار بين شيئين اما في قاعدة الصدور لا يوجد تعاقب زمني بين الصادر

ص: 291

1- (م ن: 189-192)

2- (هرم هستي: 116-120)

والمصدور، ولا استمرار واتصال مكاني، لانهما يتعلقان بوجود شيئين والحال ان في الافاضة لا توجد اثينية بل هناك ظهور، وظهور الشيء لا يكون سوى نفس الشيء.

فبعد اثبات الصدور نفهم نوعاً آخر من العلّية غير التي نفاها هيوم، من هذه العلّية والمعلولية التي تكون بمعنى الصدور، نستنتج الضرورة المنطقية، الضرورة المنطقية بين المعلول وعلة إثبات الكون من حيث ان الكون ظهور وجود الله تعالى، هذا بناء على قانون العلّية في قاعدة الصدور لا قانون العلّية في الاجسام التي نفاها هيوم لانها كما قال لا تثبت سوى الاحتمال دون الضرورة المنطقية(1).

8- العلم والفلسفة:

ان المنهجية الجديدة تحاول أن تحصر(العلم) بالعلوم الطبيعية والرياضية، وبتبعه يخرجون الفلسفة وعلوم ما بعد الطبيعة عن اسرة العلوم، ولكن ليُعلم ان العلم الأعلى أو الفلسفة الكلية وعلم ما بعد الطبيعة تعدّ من العلوم لامتلاكها جميع مميزات العلم ولم تكن جهلاً، بل هي منبع سائر العلوم وجميع العلوم تتغذى منها.

يقول الفكر الجديد: ان الفلسفة فلسفة وليست علماً ولا جهلاً، وذلك ان العلم هو الادراك الذي يتعلّق بالمحسوسات مباشرة أو يكون كالرياضيات يعتمد على مبادئ حسية، وبما أن ما بعد الطبيعة لا تدخل ضمن هذين التقسيمين فلا تكون علماً، فالفلسفة فلسفة وليست علماً كما انها ليست جهلاً لانها نوع تحرك فكري.

تقول الفلسفة الاسلامية في مقام الاجابة: لا يمكن تعريف الفلسفة بنفسها لانه يلزم منه محذور توقف الشيء على نفسه او الوقوع في التناقض، فالفلسفة إما أن تكون علماً من العلوم فهو المطلوب، وإما أن تكون جهلاً وهذا ما لا يقول به أحد، وإما أن لا تكون علماً ولا جهلاً ولا يفهم منها شيء، فهذا خروج عن البحث العلمي وتعطيل للعقل(2).

ص: 292

1- (م ن : 122 - 130)

2- (كاوشهاي عقل نظري 14 - 16)

بعد هذا الجدل اللفظي نقول : ليست علوم ما بعد الطبيعة كما يتصوّره فلاسفة الغرب وبعض المتفلسفة الاسلاميين؛ من أنّها علوم تتعلّق حصراً بالموجود في خارج عالم الطبيعة ، وتُطلق على ما لا يرى، وتبحث عن الامور الغيبية. هذا الفهم لا يستقيم وليس له أساس علمي متين إنّ العلم بوجود المحسوسات من جهة كونه وجوداً يدخل في زمرة علوم ما بعد الطبيعة عندنا ، ان عوارض الجسم كالجسم نفسه وكسائر الموجودات لو بحثت من حيثية القضايا البسيطة نقياً واثباتاً سوف تكون من مسائل ما بعد الطبيعة عندنا، وهذا يرجع الى الخلاف الجوهرى بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة الاروية في تفسير ومعنى ما بعد الطبيعة والوجود المطلق ولا تقارب بينهما في هذا الأمر(1).

وسبب هذا الخطأ عند كثير من فلاسفة الغرب والشرق ناشئ من تعريف الفلسفة عندهم، حيث زعموا أنّها تبحث عن الوجود المطلق، لذا جعلوا مسائل الفلسفة من المجردات التي لا علاقة لها بالواقع العيني الجزئي ولا تحقق لها سوى التحقق الذهني؛ لأنّ الوجود المطلق مع قيد الاطلاق لا يتحقق سوى في الذهن، فالفلسفة اذا لا تتمكن من الخوض في الحقائق العينية إذ إنّ مسائلها خارجة عن هذا المضممار ومنحصرة في المسائل الذهنية المجردة.

هذا هو الخطأ الكبير عندهم إذ لو كان موضوع الفلسفة (الوجود المطلق) لكان الحق معهم لانه مجرد ولا تحقق خارجياً وجزئياً له، ولكن الصحيح أن نقول بانّ موضوع الفلسفة هو (مطلق الوجود)، ومطلق الوجود ينطبق على جميع الامور حتى الظواهر الجزئية الطبيعية لأنّها كلها ضمن مفهوم الوجود، وبما انها وجود تكون من مسائل الفلسفة، وعليه ستصبح جميع الاشياء الجزئية والكلية الطبيعية وما بعد طبيعية الوجودات الفلسفية غير المقذور عليها والوجودات الاخلاقية المقذور عليها، ستصبح كلها ضمن مسائل الفلسفة من حيثية وجودها؛ لأنّ مطلق الوجود كما يصدق على المجردات يصدق على الطبيعيات أيضاً(2).

ص: 293

1- (م ن : 17 - 18)

2- (كاوش هاي عقل عملي : 204 - 208)

وعليه فقد جعل فلاسفة الاسلام الفلسفة مرادفة للعلم، وقسموا العلم الى: العلم الأعلى

(الفلسفة الكلية وما بعد الطبيعة)والعلم الأدنى(الرياضيات والعلوم الطبيعية) بخلاف فلاسفة الغرب حيث فصلوا الفلسفة عن العلم(1).

يظن البعض أنّ هذا التقسيم غير صحيح، والاولى اتباع ما طرحه فلاسفة الغرب قديماً وحديثاً، ولكن هذا غير صحيح لأنّ تمايز العلوم ورتبتها تُقدّر بتمايز الموضوعات سعة وضيقاً، فالعلم الذي يكون موضوعه أكثر كلية وتجرداً وشمولاً يكون أعلى، وما لم يكن بهذه المثابة بل يقتصر على الأشياء والظواهر العينية يكون أدون(2).

- نقد نظرية بوبر حول(قابلية التكذيب)في القضايا

ان كارل بوبر قسم القضايا الى علمية وغير علمية، وجعل قضايا الأخلاق والكلام والفلسفة والقانون ضمن القضايا غير العلمية والمعياري عنده في القضايا العلمية هو قابلية التكذيب (falsibility) فالقضايا الكاذبة يكون نفس كذبها معياراً لكونها ذات معنى، فالكذب هو الملاك والمعياري لاثبات القضايا العلمية.

كثير من القضايا العلمية تبقى في مرحلة الفرضيات وما دامت هكذا لم تكن لها صبغة علمية، نعم تصطبغ بالصبغة العلمية عندما نجربها ونأخذ منها نتائج ايجابية وقد نأخذ ايضاً نتائج سلبية، فاذا كانت القضية العلمية تحمل في طياتها السلب يكون هذا دليلاً على انها ذات معنى، أما لو كانت النتائج مائة بالمائة ايجابية واثباتية فتلك القضية لم تكن علمية، عندما نحكم على قانون علمي بالنفي يكون هذا دليلاً على اننا أدركنا معناه.

الجواب: يمكننا نقد نظرية بوبر من وجهين: الجواب النقضي، الجواب الحلبي.

اما الجواب النقضي : توجد قواعد وقضايا ايجابية بحتة غير قابلة للتكذيب وتكون علمية أيضاً، مثال ذلك : لو قلنا انّ طائر ددو (dado) [طائر قد انقرض منذ مائتي سنة]

ص: 294

1- (كاوش هاي عقل نظري: 66)

2- (م ن: 93-94)

موجود. هذه قضية تجريبية ولا يمكن نقضها أو تكذيبها ، فلذا لم يكن التكذيب هنا معياراً للعلمية. وهكذا الحال في كثير من القضايا العلمية التي مدعاها ايجابي ولا يمكن تكذيبه اطلاقاً.

الجواب الحلي: نستعين هنا بقاعدة فقهية ذهب اليها البعض من انّ الشهادة في العدميات غير مسموعة، وذلك ان الامور العدمية او السالبة لم تقبل التجربة، فلو أشرنا الى ألف طائر وقلنا انه ليس طائر (دُدُو) يكون صحيحاً، لكنه لم يثبت عدم وجوده في أيّ نقطة من العالم وكذا الحال في ما بعد الطبيعة، لانّ الشهادة على النفي والسلب غير مقبولة ولا معنى لها(1).

كما انّ تقسيمه للقضايا الى علمية وغير علمية غير صحيح ولم يكن منطقياً، لانّ المنطق ينقسم الى منطق الصورة ومنطق المادة، ولا يجوز الخلط بين أحكام كل واحد منهما ، فلو قسمنا القضايا الى علمية وغير علمية لتعلّق هذا بمنطق المادة دون الصورة، والتقسيمات التي تقع في المنطق الصوري كلها عمومية من دون فرق في الامور العلمية وغير العلمية، إذ الاركان الرئيسة فيها هي الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، فلا يمكن فصل القضايا العلمية عن غير العلمية لان الصورة واحدة وإن اختلفت المادة فانها قد تكون عدداً أو طبيعة او ما بعد الطبيعة (2).

10-الرد على الفنومينولوجيين:

ان مبحث الوجود الذهني في الفلسفة الاسلامية يجيب على إشكال الفنومينولوجيين أمثال هسرل ، لاثم يعتقدون بوجود حد فاصل بين الذهن والعالم الخارجي، وهذه الفاصلة لا تمتلى اطلاقاً ولا طريق لنا الى عالم خارج الذهن، وما نراه من الحقايق هو (فنومينو) الذهن لا الواقع العيني. ان جميع الكون ظهورات في ذهننا اما (النومينو) الذي الوجود في نفسه لا طريق لنا اليه لأنه بمجرد ما يدخل (النومينو) الى الذهن تحول الى (فنومينو).

ص: 295

1- (فلسفه تحليلي: 85 - 87)

2- (م ن: 90)

ولكن الفلسفة الاسلامية تجيب عن هذه الشبهة، قال السبزواري:

للشيء غير الكون في الاعيان

كون بنفسه لدى الاذهان

لكل شيء وجودان: وجود في الخارج الطبيعي والمادي، ووجود في الذهن (الوجود العلمي) وتوجد بين هذين الوجودين المماثلة لا العينية، الوحدة والعينية متعلقة بماهية هذين الوجودين، وعلى سبيل المثال أنّ شخصاً عنده لباسان ليليل ولباس للنهار مع ان حقيقته واحدة لا- تتغير بتغير اللباس فالوجود الذهني والوجود الخارجي بمثابة اللباسين لتلك الحقيقة، فالحقيقة عندما تدرك تخلع اللباس الخارجي وتلبس لباساً آخر، فالفرق بين العالم العقلي والعالم العيني الحقيقي هو أنّ كل حقيقة تظهر بلباس وجودها الطبيعي في عالم الطبيعة، وتلك الحقيقة بعينها تظهر بلباس وجودها الذهني في الوجود العلمي.

وخطأ الفنومينولوجيين هو أنّهم زعموا ان واقع كل شيء هو وجوده الخارجي والعيني لذا لا- يمكن أن يدخل الواقع في ذهننا، أنّهم لم يصوروا الوجود الخارجي أو الذهني كاللباس.

والخلاصة أنّ حقيقة الأشياء شيء واحد؛ تارة يتوجد في الخارج بلباسه العيني الخارجي وله آثار خارجية، وتارة يتوجد في الذهن وله آثار ذهنية، وبناء على هذا لا بد من ترك التقسيم الى (نومينو) و (فنومينو) فما يقال من ان الحقيقة بوجودها الخارجي لا تدخل الى الذهن وبما أنّها لا تدخل الذهن لا تتمكن من جلب حقائق الأشياء الى الذهن والعلم بها فمعلوماتنا جميعاً لا تتعدى (الفنومينو)، هذه المقولة مردودة عند حكماء الاسلام إذ حقيقة الأشياء وماهيتها كما توجد في الخارج توجد في الذهن أيضاً (1).

ص: 296

مضافاً الى ان كانظ لم يفرّق بين العلم الحصري والعلم الحضورى، ففي العلم الحضورى

(علم الذات بالذات) يتحد العلم والمعلوم، فلا يجري تقسيم كانظ في العلم الحضورى.

11- نظرية الاوصاف عند رسل:

ان نظرية الأوصاف عند رسل وإن اقتصر على الوجودات الشخصية، لكن أبعادها قد تجاوزت ما كانت عليها بشكل كبير .

من المسائل المطروحة منذ بداية القرن العشرين هي السؤال عن ظواهر الطبيعة، وهل انها هي التي تعبر عن معلوماتنا تماماً، أي هل ان علومنا تنحصر في الظواهر الخارجة عن الذهن أو يمكن أن تكون هناك علوم أخرى تفوق الظواهر؟! وبعبارة اخرى هل ينحصر توصيفنا وفهمنا بالامور التي لها وجود عيني خارجي فقط، أو اننا نتمكن من توصيف وفهم ما لا تحقق عينياً له أيضاً؟!

ذهب الفلاسفة الجدد الى عدم امكانية فهم وتوصيف ما لا تحقق خارجياً له، ولو وصفنا ذلك لكان وصفنا غير مفهوم ولم يكن من العلوم، فكل قضية سواء كانت صادقة أم كاذبة - لا بد أن يكون موضوعها متحققاً في الخارج كي تكون علمية.

فمن ذهب الى هذه النظرية رسل وكثير من التجريبيين ومثالهم المعروف (انّ ملك فرنسا عالم) والحال ان فرنسا لم تكن ملكية حتى يكون لها ملك، فهذه القضية بما أنّها لا تحكي عن شيء مطابق وموجود في الخارج لا تكون مفهومة وهي غير معقولة، فعند رسل يجب تحقق موضوع جميع التوصيفات في الخارج كي تكون القضية قضية (1).

في المقابل قد انبرى بعض فلاسفة الغرب للاجابة على هذه الشبهة، حيث ذهبوا الى عدم اقتصار معلوماتنا على ما هو متحقق خارجاً، فلنا معلومات لم يكن لها ما بازاء خارجي، وهي مع هذا صادقة وتعدّ من، علومنا من جملة هؤلاء الفلاسفة الفيلسوف الالمانى المعروف ماينونج، ويمثل لمدعاه بقضية: (هذا الجبل الذهبى

ص: 297

1- (هرم هستى: 79 - 82)

من ذهب) فإنها قضية صادقة وتعدّ من علومنا وطبقاً لقواعد المنطق من ان نقيض السالبة الكلية : الموجبة الجزئية، ينتقض استدلال رسل بهذه الموجبة الجزئية (1) وذلك أنه يقول على نحو السالبة الكلية : (ليس لنا اطلاقاً أي معلومات خارجة عن الحس والوجود العيني) فتأتي الموجبة الجزئية عند ماينونج لتتقضى منطقياً استدلال رسل.

لكن يعترض رسل ويقول أنّ هذه القضايا تعد من القواعد القاموسية لا- المنطقية، إذ إنّ قواعد وقاموس اللغات لا علاقة له بالوجود الخارجي، بل تصدق في محيط الألفاظ حصراً وتكون من قبيل شرح اللفظ ، فلو صح هذا لزم التناقض كما لو قلنا: (ان مسجد مدينة ليما كبير) والحال أنّ ليما لم يكن فيها مسلم فلا مسجد فيها اطلاقاً، ثم يأتي شخص آخر ويقول: (انّ مسجد مدينة ليما ليس كبير) وبما ان اجتماع النقيضين محال -يعني لا يمكن أن يكون مسجد ليما كبيراً وصغيراً بنفس الوقت لا بد أن يصدق أحد المتناقضين، فاذا ثبت أحدهما يعني ان هناك مسجداً في ليما، والحال أنّها كما قلنا لا تحتوي على أي مسجد(2).

يجيب الدكتور الحائري عن اشكال رسل في اجتماع النقيضين ويقول: هاتان القضيتان غير متناقضتين لانّ القضية السالبة هنا ترجع الى (الموجبة السالبة للمحمول) فيرتفع التناقض، فلو كانت احدى القضايا سالبة والاخرى موجبة لزم التناقض ، لكن إذا كانت إحداها موجبة والاخرى موجبة أيضاً أو معدولة أو موجبة سالبة للمحمول، فلا تناقض بين القضيتين ولكن انهم لم يلتفتوا الى هذا فجعلوا جميع القضايا التحليلية على غرار القواعد اللغوية وعلم المعنى الراجعة الى الألفاظ التي لا علاقة لها بالواقع الخارجي.

لكن نحن في الفلسفة الاسلامية اسسنا القاعدة الفرعية وأفادتنا اموراً كثيرة، حيث تقول القاعدة ان((ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت)) فاذا كانت القضية ذهنية كان المثبت له ذهنياً واذا كانت خارجية كان المثبت له نفس ذلك الموضوع الخارجي. وذلك اننا اذا أردنا وصف أي شيء فانّ ذلك يستلزم اثبات الوجود لذلك الشيء في مرحلة من المراحل، اما نفس ذلك الوصف الذي نصفه

ص: 298

1- (م ن : 82 - 83)

2- (م ن : 87-88)

للمثبت له فلا يلزم أن يكون موجوداً في الخارج، والموضوع في القضية التوصيفية يلزم أن يكون إما موجوداً أو مفترض الوجود(1).

نحن هنا نؤكد على جملة (لا) الثابت في القاعدة الفرعية، بمعنى عدم لزوم تحقق الوجود العيني الخارجي (للتاثير). (الثابت) من الأحكام والأوصاف، فهذه الأوصاف قد تكون من المعقولات الثانية حيث لا مطابق لها في الخارج فإن عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، وقد تكون من المعقولات الأولية حيث لها مطابق في الخارج فإن عروضها واتصافها في الخارج كالبياض مثلاً.

أما إصرار رسل في جعل المثبت له في مثال (ملك فرنسا ومسجد ليما) من القواعد اللغوية التي ليس لها واقع في الخارج في غير محله وخلل منطقي، إذ هذه القواعد لها معنى تصوري أو تصديقي حتى لو كانت كذبا أما القضايا الفارقة للموضوع الحقيقي فإنها ليست قضايا ولا- معنى لها بخلاف ما نحن فيه، فكان على رسل بناء على مذهبه انكار أن يكون لمثاله (ملك فرنسا عالم) معنى في قواعد اللغة أيضاً والحال انه لم ينكر هذا.

ولكن هذه القضايا محلولة عندنا على ضوء القضايا اللابئية التي ابتكرها ملا صدرا حيث يكون موضوعها مقدر الوجود، فتكون من حيث القواعد اللغوية صحيحة أما من حيث الانطباق على الواقع الخارجي غير صادقة(2).

لقد قسم ملا صدرا القضايا الى:

قضايا بتية (أو حملية) حيث نسب المحمول للموضوع بشكل قاطع ولا بد أن يكون الموضوع متحققاً خارجاً.

القضايا الشرطية حيث لا نحكم فيها بشكل قاطع بل حكمنا مشروط بشرائط.

القضايا اللابئية حيث لا هي حملية ولا شرطية يوجد فيها شرط وجزاء لكنهما لا يرجعان الى النسبة بين المقدم والتالي، بل يرجعان الى نفس الموضوع ونفس التالي

ص: 299

1- (م ن : 90 - 91)

2- (م ن: 93-95)

سواء وجداً أم لم يوجد.

ففي مثال: (بحر من زبيق بارد بالطبع) نقول: إذا افترضنا تحقق بحر من زبيق في الخارج لكان هذا البحر الموجود موصوفاً بالبارد بالطبع، وكذا في مثال (هذا الجبل الذهبي من ذهب) فعند هذا الافتراض يكون المثبت له موجوداً وتكون هذه القضية صادقة منطقياً، إذ لا اشكال من افتراض الوجود للمحالات واتصاف ذلك الوجود المفروض بأوصاف، فالقاعدة الفرعية تلزمتنا بوجود المثبت له، ولكن لا تلزمتنا أن يكون وجوده بتياً وقطعياً، فالقضايا التي لا وجود خارجياً لها ترجع الى القضايا اللابتيية(1).

12- لغز رسل:

طرح رسل مسألة في الأجناس والانواع عرفت بلغز رسل، وهي ان بعض الأجناس لم تشتمل على أفرادها مثلاً الكلي الطبيعي للانسان هو النوع الطبيعي للانسان ولم يكن شخص الانسان، إذ الشخص هو زيد وبكر وعمرو، ثم نسال عن جنس الأجناس بانه هل هو جنس أيضاً أم لا؟ فيرى رسل ان جنس الأجناس لو كان جنساً لم يكن جنس الأجناس بل كان من أفراد الأجناس، واذا لم يكن جنس الأجناس (جنساً) - أي لم يكن جنساً كسائر الأجناس - فلم يكن (جنس الأجناس) جنساً بمعنى أنه يلزم من عدمه وجوده و من وجوده عدمه.

في مقام الاجابة نستعين بنظرية صدر المتألهين ونقول: إن جنس الأجناس جنس بالحمل الأولي الذاتي لا بالحمل الشايع الصناعي، إذ إنه لم يكن فرداً من أفراد الجنس بل هو الجنس بعينه، ولم يكن جنساً بالحمل الشايع الصناعي(2).

فهرس المصادر:

هرم هستي، الطبعة الثالثة عام 1385 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفه ايران.

كاوش هاي عقل عملي، الطبعة الثانية 1384 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفه ايران

ص: 300

1- (م ن: 95-100)

2- (هرم هستي: 273-276)

كاوش هاي عقل نظري، الطبعة الرابعة 1384 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت و فلسفه ايران .

جستارهاي فلسفي، الطبعة الأولى 1384 ش مؤسسة بزوهشي حكمت و فلسفه ايران .

علم كلي، الطبعة السادسة 1394 ش مؤسسة بزوهشي حكمت و فلسفه ايران.

فلسفه تحليلي تقريرات بحوث الشيخ الحائري بقلم عبد الله نصرى، الطبعة الاولى 1385 ش، نشر علم .

علم حضوري، الطبعة الاولى 1395 ش، نشر علم.

متافيزيك، الطبعة الأولى 1360 ش، نشر نهضت زنان ايران.

شرح اصول الكافي، الطبعة الأولى 1391 ش، نشر حكمت.

ص: 301

(1)

- ليس الخوض في المنجز المعرفي والثقافي لشخصية ذات النتاج المعرفي الغزير بالأمر الهين، ويمكن ان يرد ذلك الى سببين مبعدين الاسباب الفرعية التي تقبل المداخلة والنقاش السبب الاول: ان الشخصية موضوع البحث ذات غزارة انتاجية في حقول معرفية واسعة تتراوح موضوعاتها بين (الانسان - الاسلام)، والسبب الثاني ان تناول افكار مفكر مكثر يوزع افكاره بين اكثر من مكان معرفي يجعل من الصعوبة ان نستخلص رأيا نهائيا له في مسألة ما ولا سيما ان النتاج الفكري في تزايد...

ومفهوم الثقافة من المفاهيم التي اتسع البحث عنها، حتى اصبحت ذات محور خاص في العلوم الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي والعلوم الفكرية الاخرى، فمفهوم (ثقافة) مفهوم له عمق تاريخي متطور، وهذا التطور مرتبط بالمجال الاجتماعي والسياسي ولهذا تعددت تعاريف الثقافة: (ان صراعات التعريف هي في الواقع صراعات اجتماعية، اذ ان المعنى يتأتى من رهانات اجتماعية اساسية) (2)

ص: 302

- 1- ماجستير فلسفة وطالب دكتوراة في قسم الفلسفة جامعة الكوفة، استاذ في تربية النجف.
- 2- آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي من مواليد الجمهورية الاسلامية الايرانية، ولد عام 1935، درس وتلمذ على بعض العلماء البارزين مثل الامام الخميني والشيخ بهجت ودرس الشفاء والحكمة المتعالية عند السيد محمد حسين الطباطبائي، يترأس مؤسسة الامام الخميني للتعليم والبحث العلمي في قم المقدسة، له مجموعة من البحوث والمؤلفات في الفلسفة الاسلامية والمقارنة والاليات والاخلاق والعقيدة الاسلامية. 1 http://mesbahyazali.org/arabic/ http://mesbahyazdi.ir/ar .دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيدان المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، الطبعة الاولى، 2007، ص 11.

- ومع ان كلمة ثقافة في بدء استخدامها لاتيني يعني فلاحه الأرض، لكن المفهوم شهد تطوراً وانتقالاً من الفلاحة الى استخدامات متنوعة : ثقافة الفنون ثقافة الآداب، ثقافة العلوم (1)، وكان من التعدد ان جمع له المختصون سبعاً وعشرين صفحة تتحدث عن تعاريف الثقافة (2)، وحاول تايلور ان يضع لها تعريفاً جامعاً مانعاً وُصِفَ بأنه اقدم تعريف واشده، رسوخاً حيث عرفها بانها : ((تلك الوحدة الكلية المعقدة التي تشمل المعرفة والايمان والفن والاخلاق والقانون والعادات، بالاضافة الى أي قدرات وعادات اخرى يكتسبها الانسان بوصفه عضواً في المجتمع)) (3) ومن الغريب وصف تايلور للثقافة بهذا المفهوم بان الانسان لا يتمكن من امتلاكها (4).

ومن مفهوم الثقافة نطلق مع المفكر الاسلامي المعاصر (مصباح اليزدي) الذي جعل من الصراع الغربي - الجمهورية الاسلامية (الشرق الاسلامي) صراعاً ثقافياً يدور حول مسالة العقيدة والقيم الاسلامية ومحاوله تدميرها، والتي جاء بها الاسلام واكدتها الثورة الاسلامية في ايران، فكانت بذلك هذه الثورة امتداداً لثورات الانبياء عليهم السلام، وسياسة الغرب محاولة للقضاء على الحركة الثقافية في الجمهورية الاسلامية (5).

تعدد تعاريف الثقافة:

يرى مصباح ان الثقافة مصطلح متعدد التعاريف، وان تعاريفها تربو على خمسمئة تعريف، وان كان لا بد من تعريفها فهي مجموعة من الاصول التي تميز سلوك الانسان عن سلوك الحيوان، فتحديد مصطلح الثقافة من خلال اركانها، فالثقافة لها ركنان أساسيان الاول : العقيدة (الرؤية الكونية) التي تعتمد على معرفة الامور الموجودة أي ما ينبغي معرفته والثاني: القيم (المثل العليا ما ينبغي ان يوجد وما يجب على

ص: 303

- 1- المصدر السابق، ص 18
- 2- كليفورد غيرتز تاويل الثقافات ترجمة محد بدوي المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ص 81.
- 3- المصدر السابق، ص 8
- 4- المصدر السابق، ص 8.
- 5- الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، اصول المعارف الانسانية، ترجمة: مركز نون للتأليف والترجمة، جمعية المعارف الاسلامية الثقافية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2001، ص 9.

فهذان هما الأساسان لكل ثقافة، وبهما ايضا تمتاز ثقافة عن اخرى، وهو لا يعترض ان يكون من الثقافة الآداب العرفية او الكتابة او اللغة، لأنها امور ان تغيرت لا تتغير (جوهر ثقافة الانسان) فالإنسان المسلم الذي يتكلم اللغة العربية، اذا سافر الى بلد ما وتكلم اللغة الانكليزية، فتغيير اللغة لا- يغير ثقافته بجوهرها كما انها لا تغير جوهر الانسان بالذات، والحال كذلك للكتابة باعتبارها وسيلة من وسائل التواصل الاجتماعي، فما يغير (جوهر الثقافة) هو العقيدة (الرؤية الكونية) والقيم (المثل العليا) ليصل مصباح بعد ذلك الى رؤية واضحة وحاسمة ومهمة، وهي ان تغيير عقائد الشخص هو ما يغير الرؤية الكونية والقيم وتحويل ثقافته من الايمانية الى الالحادية، فالثقافة بهذين الركنين تركز على اسس ثلاث:

رؤية كونية : معارف واعتقادات

قيم وميول: مثل عليا.

تصرفات وافعال سلوكيات (2).

- وهذه المرتكزات والاسس تركز على مكانة الانسان في الكون ومعرفته بأمر ثلاث محله من هذا الكون، اين هو؟ من اين جاء؟ الى اين يذهب؟ وعندما يفكر الانسان ويتعقل هذه الامور الثلاثة يكون حدا فاصلا بينه وبين الحيوانية بالوصف القرآني، لان مصباحاً يرى ان معنى التفكير القرآني يختلف عن معنى التفكير الاعتيادي، فقد يفكر الانسان فيما يأكله او يشربه، لكن هذا التفكير ليس هو التفكير المطلوب قرآنياً، فالتفكير المطلوب ورد في الآيات القرآنية المباركة: (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) (آل عمران 191)، (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ

ص: 304

1- المصدر السابق، ص 11. وينظر ايضا : الغزو الثقافي مؤسسة ام القرى، قم - ايران، الطبعة الأولى، 2005، ص 73.

2- اصول المعارف، مصدر سابق، ص 11.

عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبِكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (الانفال 22): ((فهناك معرفة يجب علينا ان نعرفها ونتقنها اكثر مما نعرفها في يومنا هذا، منها الهدف من خلق الانسان، الغاية من حركته، ولأي شيء خلقنا ماهي الغاية التي نشدها ، ولأي شيء يجب علينا ان نتحرك ونسير الى هذه الغاية))⁽¹⁾.

وبذلك يقسم مصباح الثقافة الى قسمين : ثقافة الالهية ومن ضمنها الثقافة الاسلامية، مع ما مضى عليها من التطورات، وثقافة إلهادية معتبرا الثقافة الغربية من هذا الفرع ابتداء من عصر التجدد والنهضة وما بعد التجدد أو ما بعد الحداثة والفرق بين الثقافتين مجموعة امور:

الكون : النظرة الالهية الى الكون تختلف عنها في الثقافة الغربية فهي تعتمد على امر تعلقني، بمعنى انها ثقافة لا تقوم على امر مستقل وانما على امر قائم بالغير، واستدل الشيخ مصباح بما ورد في القران الكريم: (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) (الحج/64) ، في حين ان الثقافة الغربية لا تنظر الى الكون الا بنظرة طبيعة مادية.

الانسان تنظر الثقافة الانسانية الى الانسان باعتباره ذا بعد روحي، والذي يبقى من خلالها الانسان انسانا وان انفصلت عنه الروح بعد الموت، مُشكلة هذه الروح هوية وشخصية الانسان المحفوظة في دنياه واخرته، وهي ايضا ما تحفظ وحدته كإنسان في العوالم المختلفة التي يمر بها تكوّنهُ حتى موته وبعد البعث والنشور، لكن الثقافة الالهادية تنكر وجود هذه الروح وتعتقد بموتها بعد موت البدن ولا علاقة لبقائها مع هذه العوامل المختلفة.

القيم: الاختلاف في زاوية النظر الى المسائل القيمية (المسائل العملية) قيم، اخلاق، قانون باعتبارها امورا اعتبارية ام اصلية وهل هي تابعة الى ذوق الانسان ام انها احكام وجدانية، وهنا تختلف النظرة بين الثقافتين.

ص: 305

الدين: من المسائل التي تشكل فرقا بين الحضارتين او الثقافتين، بين من يجعل الدين اساسا في الحياة كالثقافة الالهية، وبين من يفصل بين الدين والحياة كالحضارة الغربية(1).

وهذا لا يعني ان مصباحاً يتجه اتجاهها سلبيا من التقدم الغربي، فهو يحاول ان يحد بين الثقافة والتكنولوجيا، ولا يرفض التقدم الحديث او الاجراءات لأي عملية تحديثية في التراث والآداب القديمة ولا ينكر التقدم التكنولوجي الذي حصل في الثقافة الغربية وما وصلت اليه في الجانبين الاقتصادي والعلمي، فهو تقدم لا ينكر، لكنه لا يعد هذا التقدم (ثقافة) وكما سبق لان الثقافة عنده الرؤية الكونية مع ما تشتمل عليه من القيم وخسارة هذين الأمرين يعني خسارة الايمان والقيم السامية وهذا ما يسعى الغرب جاهدا لهدمه وتخريبه(2).

ان الاهتمام بمفهوم الثقافة بوصفه مفهوما واسعا ينتقل من خلاله مصباح من الهوية الى الغزو الثقافي، فلكل امة ثقافتها الخاصة والمميزة التي تميزها عن غيرها، وتكون سببا وملامح بارزة في هويتها، فالشقيون تبني ثقافتهم بشكل واضح بالمعارف الالهية والمباحث العرفانية: ((وهذا المعنى ما يصفنا به الغربيون كأحد الملامح البارزة لهويتنا - ولو اننا لا يمكننا ان نحسن الظن كثيرا بكلامهم)) (3)، فما يميز الثقافة والحضارة الشرقية ويحدد لها هويتها هي المعنوية الانسانية والاخلاق والعاطفة والتي تبني كأساس على فلسفة الاسلام ونظرياته في ما بعد الطبيعة، في حين ان الغرب لا يعرف الا بالتقدم التكنولوجي فقط، وهو تقدم خال من العناصر المتقدمة مما اثار الامتياز الشرقي مواجهة الغرب بأقصى مواجهة، والعلائقية بين الهوية ومحورها وبين الغزو الثقافي هو ما يسعى الغرب اليه، لقطع لقطع الصلة بين الهوية والدين عند الانسان الشرقي من خلال القضاء على الفكر والرؤية التوحيدية في كل العالم.

ص: 306

1- اصول المعارف، مصدر سابق، ص 163-164

2- المصدر السابق، ص 170 ، وينظر الغزو الثقافي، ص 13.

3- الغزو الثقافي، ص 9

ومع انه يعترف بضعابية مفهوم الثقافة وتعقيده فهو بنفس الوقت يحدد تعريفاً واضحاً ومميزاً للغزو الثقافي: ((فهو عبارة عن مجموعة الاصول الفكرية القيمة التي تؤثر على السلوك الارادي والاجتماعي للإنسان))⁽¹⁾.

ويستطرد بتعريف الغزو من الناحية اللغوية وهو المشاركة بين الطرفين، لكنه يستخدم هذا المعنى من الغزو ويقصد به المعنى السائد في الاستعمالات العرفية الرائجة (الهجوم)، والهجوم الذي يكون من طرف واحد، ويفرق بين مصطلحي (الغزو الثقافي) و(التبادل الثقافي) من حيث ان الغزو الثقافي يكون من طرف واحد، والتبادل يكون بين طرفين، لكن الثقافة الغربية القادمة التي يصفها بالمتسلطة ولها اهدافها الخاصة وهي بسط السيطرة والنفوذ على العالم، كمحاولة منها لتبديل العالم وتبديل القيم الانسانية، سعياً وراء هدف منشود ((قرية عالمية متحدة))، ليخلص مصباح ان غاية الغزو تظهر من معناه مباغطة واجبار)، ويعلل سبب هذه التسمية (السلبية) للغزو، لان الغزو يقلع عقائد وقيم سامية متكونة ومتجذرة داخل مجتمع، ويبدلها بعقائد وقيم يصفها بانها: ((عقائد خاطئة وقيم سلبية))⁽²⁾، وبذلك يكون مفهوم الحوار المطروح بين الحضارات اقرب الى مفهوم (الصراع)، فالتحاور بحاجة الى هضم ووعي لكل التراث الاسلامي، فالحوار مع قلة المعلومات والثقافة هو عدم مراعاة للتوازن بين طرفي الحوار ويكون دعوة واضحة للخسارة⁽³⁾.

وكنتيجة للغزو الثقافي الغربي، يميز مصباح بين نوعين من الثقافة الاسلامية، الثقافة الاسلامية المنسجمة، وهي ثقافة تتحدد من خلالها القيم مع تنسيق وانسجام سلوكي، وثقافة اسلامية لا تراعي هذا الانسجام بين القيم الاسلامية والسلوك ويصفها بانها ثقافة لقيطة وملوثة ولا تتلاءم مع الاسلام بشيء⁽⁴⁾.

ص: 307

1- المصدر السابق، ص 11-12

2- الغزو، مصدر سابق، 13.

3- اصول المعارف الانسانية، مصدر سابق، ص 171.

4- الغزو الثقافي، مصدر سابق، ص 15.

ويحدد مصباح مجموعة من العوامل التي تتفاوت في الأهمية من جراء الوقوف ضد الثقافة الغربية، فهو لا يكتفى بوصفها بأنها ثقافة تافهة وملوثة، وليس سبب الوصف المتقدم هو كوننا شرقيين وهم، غربيون بل من أحد الأسباب وقد يكون السبب الرئيسي لهذا التقابل الفرق الأصلي بين الثقافة الإلهية والثقافة الملحدة، وهي مسألة المادية التي يتمتع بها الجانب الغربي، فلم تكن المخالفة للاختلاف بين الآداب والتاريخ والجغرافية، لكن السبب ما تحمله الثقافة المادية من آثار وإبعاد مفسدة تؤدي إلى الانحطاط والسقوط الأخلاقي (1).

والغرب يريد ويجهد بمحاولة لتغيير واضح المحددات الثقافية الإسلامية (المعارف والمعتقدات القيم والميول التصرفات والاحوال) بما يعني محاولة تغيير رؤية الأفراد إلى الله والعالم والإنسان والخلط أو تغيير القيم الصالحة وعدم التمييز بين ما هو صالح ووردي، فالغزو يعمل جاهدا لتغيير هذه القيم، وتعتمد تصرفات الأفراد وفعالهم بصورة مباشرة على هذه القيم والميول بما يؤدي إلى انحرافها (2).

وهنا يعتبر مصباح المعنى السلبي للغزو، ويقابله بمعنى آخر إيجابي، يصفه بصفة وطابع الهي، يمكن وصفه ب- (الإصلاح) ويشبهه بمشاريع الأنبياء لتبديل القيم والسلوك المنحرف الشائع في مجتمع ما، وهذا غزو- عمل - مقبول وممدوح،: ((ونحن نستقبل هذا الهجوم الثقافي الذي يؤدي إلى إصلاح الأخطاء والانحرافات والمفاسد في مجتمعنا)) (3) وهذا النوع يواجه بالشكر والامتنان، عكس الاتجاه السلبي الذي يسعى إلى تغيير عكس المطلوب، فيقلب القيم إلى ضدها، ويغير الاعتقادات الصالحة إلى فاسدة، ويزرع بين الناس التردد والتشكيك وعدم الاعتقاد، مشفوعة بحالة من التفاهات والاعتقادات التافهة الكاذبة وهذا التمييز يرجع إلى الأصليين الأساسيين اللذين بموجبهما تختلف هذه الثقافتين والأعمال المرتبطة بها، من أعمال أهدافها الأساسية أهداف حيوانية مادية، مع عدم الاعتراض على الأشباع

ص: 308

1- المصدر السابق، ص 21

2- المصدر السابق، ص 75.

3- المصدر السابق، ص 77

الغريزي المادي (الاكل الشرب الجنس)، لكنه ينقد الجهود الكثيرة من ابحاث علمية وتحقيقات والتي يكون اساسها الغرائز المادية ذاتها، حتى يكون الاسس التي تحل بها المشاكل الاجتماعية هي الاسس الغريزية ايضا(1).

وان من الاهداف الاساسية للغزو الثقافي ايضا وسلب عقائد الامم، هو الهدف الاقتصادي ودوافعه المادية، لكن الثقافة الالهية (ثقافة الانبياء والمصلحين) تعتمد حين تبديل وتغيير ثقافة الناس تصحيح الاعتقاد والالتزام بالقيم العليا(2).

والمرتكز لهذا العداة التفريق بين مفهومين (اليقين والشك)، مؤكدا مسلكه القرآني المعتاد في الاعتماد على رؤيته الفكرية، فالقرآن يدل على اليقين، ويعد اليقين من شروط الايمان بالغيب والايمان باليوم الاخر (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (البقرة 2-5)، والثقافة الغربية عرضها التشكيك في كل ما هو غيبي، بل يتعدى الشك حتى يصل الى الامور المرئية، ليستنتج مصباح ان الغرض من الشك في المسائل الغيبية هو ما يطلبه الغرب وبيته، وهو الهدف الاساسي للغزو الثقافي، فالغزو لم يكن غرضه الآداب او التقاليد، وكان تعدد تعاريف الثقافة من الاسباب التي اعتمد عليها الغرب، وهذا ما يتطلب وعيا بنظر مصباح وتحديد معنى الثقافة التي يتحدث عنها ل-: ((احباط هجومه واهدافه باتخاذ الموضوع الصحيح والمناسب)) (3).

فالركنان الأساسيان للثقافة الاسلامية بمحاورها الثلاث المتقدمة يعبر عنها مصباح بالايولوجية - مع تأسفه لاستخدامه هذا المصطلح باللغة الانكليزية - والايولوجية عنده معنيان تطلق على النظام الفكري والعقائدي الشامل للأفكار والنظريات، أي

ص: 309

1- الغزو الثقافي، مصدر سابق، ص 78.

2- المصدر السابق، ص 81

3- المصدر السابق، ص 113

الافكار المبينة للواقعيات الخارجية والتي لا ترتبط بشكل مباشر بسلوك الانسان وتطلق على النظام الفكري المحدد لشكل وسلوك الانسان وسلوكه - عقائد، قيم، سلوك - وهو المفهوم الأعم للثقافة(1).

الرؤية الكونية:

-يمتاز العالم الاسلامي الشرقي بثقافته الاصيله والعريقة، وان ديبب الضعف فيها عرضها الى هجمات شرقية - ماركسية- وغربية اوربية - غزو ثقافي، مما ادت الى انقسام ذوي الحضارة الى هذين المعسكرين، فضرورة الايديولوجية ودراستها لغرض التحصين الفكري والعقائدي للامة الاسلامية ضد انقسام الإسلام الشرقي الى مؤيد للشرق، ومؤيد للغرب، والى تائه ضائع بين دينك، الطرفين، من هنا جاء الاهتمام واضحاً بالرؤية الكونية - احدى ركني الثقافة وهي بنفس الوقت الايديولوجية بالمعنى الخاص والتي تفترق عن المعنى العام بانها تخلو من افعال (الوجوب والمنع)، أي سلوكيات الانسان المشكلة لمجموع افكاره العملية المحددة لسلوكياته، وتحديد هذا السلوك لا يكون الا على وفق نظام عقائدي - نظام فكري - يبلور الافكار العملية التي تحدد سلوك الانسان، فالأيديولوجية بالمعنى الخاص : ((النظرة الكلية التي تدور حول ما هو موجود) والمعنى العام فضلاً عما سبق تحدد سلوك الانسان تجاه ما هو موجود وتتعلق بأعمال مباشرة - وجوب ومنع(2) ، وبهذا تتسم الحياة الانسانية بالطابع الانساني على وفق رؤية كونية واقعية، ترافقها أيديولوجية سليمة، ويدخل في ضمنها مضمون الحرية والاختيار الذي يصير الحياة الحيوانية - الغريزية فقط - الى حياة انسانية باتباعها ايديولوجيتها المقررة: فلكي تكون لنا حياة انسانية حقيقية لا بد من ان نفهم ما هي اعمالنا؟ ولأي شيء نحن عاملون؟ وأ من الواجب ان نعمل هذا او لا؟ وعندئذ تؤدي ذلك العمل الذي يجب ان تؤديه،

ص: 310

1- الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، الايديولوجيا المقارنة، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني، دار المحجة البيضاء، بيروت - لبنان، الطبعة الاولى، 1992، ص 10.

2- الايديولوجية المقارنة، مصدر سابق، ص 10.

وبالطريقة التي يجب ان نؤديه بها)) (1).

- ويرفض مصباح ان تكون الرؤية الكونية متولدة عن الايديولوجية فقط او بالعكس، كما يرفض الايديولوجيات ذات الرؤية المملقة التي تأخذ شيئاً من هذا المذهب وشيئاً من ذلك المذهب من دون مراعاة للانسجام المنطقي الذاتي بينهما، فالتقافة التي تبنى على مقدمات ونتائج صحيحة، وذات استنتاج صحيح بعيداً عن المغالطات هو ما يكون رؤية كونية منسجمة، ونظام فكري يتمتع بنفس تلك الخاصية من الانسجام الداخلي والعملي فقط، والقرآن يشير بوضوح الى هذا التمازج بينهما - الرؤية الكونية والايديولوجية - من خلال التفرقة التي تبينها الآيات المحكمات بين الدواب والناس فتنتعهم مرة بالكفر واخرى بالصم والبكم (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (الانفال 55)، (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَمْ أَضِلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ)

(الاعراف/179)، فالحقيقة الانسانية تدعو الانسان ان يفكر بقواه المدركة ليظفر برؤية كونية صحيحة تكون اساساً لسلوك حر مختار وهذا هو الانسان المؤمن المتمتع بقيمة ايجابية، والذي يقابله الانسان المستضعف الذي لا قيمة له لوقوعه تحت ممانعة الطغاة، والجدير بالذكر ان مصباحاً يقسم الانسان الى مجموعة من الاقسام:

الانسان المؤمن ذو القيمة الايجابية.

الانسان المستضعف الواقع تحت ضغط الطغاة.

الانسان الغافل الذي يكف عن استخدام التفكير المستقل وقواه المدركة.

الانسان الكافر ذو القيمة السلبية المتعصب الناكر للايديولوجية الحقيقية وللرؤية الكونية بهذا المعنى ثلاثة مباحث رئيسية:

ص: 311

معرفة الوجود: وهي ما تؤهله للحصول على رؤية عامة عن الكون والوجود والرابطة بين المادة والوجود والتساوي بينهما أو عدمه.

معرفة الانسان: وهو الانسان المادي الروحي الذي يملك روحا تبقى بعد البدن في مرحلة ما بعد الموت وما تشكله الروح من اهمية في الحياة الخالدة وهل ان الانسان مع الروح تكون حياته خالدة ام محددة؟

معرفة السبيل: والسبيل هو الوحي الرابط للإنسان بين الدنيا والآخرة، بين التوحيد والمعاد، بوصفه - الوحي - حلقة وسطى بين الرؤية الكونية والايديولوجية، ويقع ضمن هذه المباحث النبوة، لتكتمل الاصول العقائدية (التوحيد، النبوة، المعاد، وما يتعلق بمبحث النبوة من مباحث الامامة لتكوين نظرية كاملة، هذا ما يحقق سعادة لا نهائية للإنسان في بحثها وادراكها - من اين؟ ، وفي اين؟ والى اين؟

-التقسيم المعرفي المتقدم يتضمن نقدا للغرب لتخليه عن بعض المباحث المتقدمة، والتي تضمن حصول اليقين للإنسان، رافضا الراي السائد في الثقافة الغربية الذي يؤكد ان حصول اليقين انما يكون من خلال المسائل العلمية ومباحثها، باعتبار ان هذه المسائل العلمية مسائل ذات نتائج احتمالية وليست يقينية، مع ان اليقين هو المرتكز الاساسي كما تقدم للحضارة الشرقية الاسلامية (1). ويتضح خطل الراي الغربي اكثر والنقد الموجه الى الغرب من خلال تقسيم مصباح الرؤية الكونية الى اربعة اقسام:

الأول: الرؤية الكونية العلمية: فبعد ان يذكر مجموعة من تعريف العلم باعتباره اعتقاداً دينياً مقابلاً للشك او مجموعة من المسائل التي لها موضوع مشترك وتدور حول موضوع واحد كعلم الطب، تقع الفلسفة تحت هذا التعريف، كونها تدور حول موضوع احكام الوجود الكلية، ويعرف العلم ايضا بانه مجموعة المسائل المثبتة بالعلم التجريبي، ويكون بذلك في مقابل الفلسفة، معتمدا على الفرضيات والنظريات

ص: 312

1- الايديولوجية المقارنة، مصدر سابق، ص. 15-17. ينظر ايضا، اصول المعارف الانسانية، مصدر سابق، ص 161-167.

التي يحتاج في اثباتها الى التجربة.

الثاني: الرؤية الكونية الفلسفية : ويعرف الفلسفة بتعريفين قديم ليشمل ضمنها كل العلوم الحقيقية وتقسيماتها المعروفة في الفلسفة القديمة، والثاني الجديد، وهو ما تكون الفلسفة فيه بمقابل العلم، لتشمل ما بعد الطبيعة وهو المعروف بالالهيات او الفلسفة الاولى في الفلسفة القديمة.

الثالث: الرؤية الكونية الدينية: ويقصد بالدين مجموعة العقائد والمسائل الاخلاقية والاحكام والقوانين الفردية والاجتماعية والتي تمثل المسائل الموحى بها من السماء ومنزلة بواسطة (السبيل) على الانبياء، وهو ما يقصد به الرؤية الكونية الدينية المنتهية الى الوحي الالهي.

الرابع: الرؤية الكونية العرفانية: وهي المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية، لا بواسطة العقل ولا بواسطة التجربة الحسية، حيث يرى العارف الوجود مظهرا لنور الله تبارك وتعالى(1).

- وكما ينقد مصباح الرؤية العرفانية والرؤية الدينية، باعتبار ان الرؤية العرفانية رؤية شخصية محضة لا يمكن ان تنقل الى الاخرين او تقدم تفسيراً للعالم يقوم على هذا الشهود، ومن جانب آخر ان السلوك العرفاني يحتاج الى معرفة كاملة، بالدين وهذه المعرفة لا تتم الا من خلال الاسس العقلية الفلسفية، اما الرؤية الدينية وان تضمنت مسائل جاء بها الوحي والكتب السماوية، كالتوحيد ومسالة وجود الله تبارك وتعالى والنبوة، وغيرها، الا ان هذه المسائل لا يمكن الاعتماد عليها من دون تقديم برهان (فلسفي) لها، خصوصا انه يشيد بدور القرآن الكريم الذي اشار الى مجموعة كبيرة من آيات التعقل والتفكر العقلي والبرهان على المسائل المتقدمة لكن : ((ورود هذه البراهين في القرآن لا يسلب منها حقيقتها الفلسفية، اذ لا يمكن ان توجد رؤية كونية دينية مستقلة عن الفلسفة)) (2).

ص: 313

1- الايديولوجية المقارنة، مصدر سابق، ص 19-22

2- المصدر السابق، ص 24

-ينقد مصباح الرؤية الكونية العلمية التي يقول بها الغرب، كونها تعتمد على منهج تجريبي احتمالي ولا يمكن ان توصل الى اليقين خاصة اذا كان تعريف العلم بالمعنى الثالث مجموعة الفرضيات والنظريات المعتمدة على التجربة، لان الرؤية الكونية تعتمد على الفسقة: ((المواضيع الاساسية للرؤية الكونية هي امور فلسفية لابد من اثباتها بالطريقة العقلية، ولا- وجود اطلاقا لرؤية كونية مستقلة عن الفلسفة))⁽¹⁾.

-ليخلص مصباح الى ان النظرة الكونية، نظرة فلسفية لا يمكن استحصالها الا من خلال استخدام الاسلوب العقلي وليس الاسلوب العملي التجريبي، لاعتبار ان كل علم من العلوم التجريبية انما يدور حول احكام وقوانين خاصة بموضوع معين ((والحاصل ان الرؤية الكونية نظرا لماهية مسائلها وطريقة اثبات تلك المسائل نظرة فلسفية وليست علمية ولا واقعية للرؤية الكونية العلمية، بمعنى ان تكون هناك رؤية كونية مبنية على اساس نتائج العلوم ويتم اثباتها بالأسلوب التجريبي))⁽²⁾، مع اخذه بنظر الاعتبار ان اختلاف المنهج الفلسفي عن المنهج العلمي الغربي - التجريبي - ليس عيبا ولا نقصا للفلسفة والمنهج العلمي - مع ان مسائلة اليقينية قليلة جدا- لا يتمتع بذات اليقين الفلسفي الذي يتأتى من العقل، مقارنة بين الخسارة في الثقافة الاسلامية الاصلية، وبين التقدم العلمي والصناعي والتكنولوجي في العالم الغربي، فالتقدم الاخير الواسع الانتشار لا يعني شيئا امام الخسارة الاسلامية الثقافية: فالإسلام رهن لثقافته لا لاقتصاده ولا لسياسته، اذا خسرتنا الثقافة الاسلامية فلا يبقى لنا شيء نعتز به ونهدف اليه))⁽³⁾.

القيم:

الجانب الثاني من الجوانب الاساسية للثقافة التي بحثها مصباح هو جانب القيم، فهل القيم ثابتة خالدة فطرية عقلية؟ ام انها قيم متغيرة بتغير الظروف الزمكانية؟ وهنا يسقط الضوء نقديا على القيم الغربية التي يرى انها لا تقوم على اساس ثابتة، وانما

ص: 314

1- المصدر السابق ص 24

2- المصدر السابق، ص 23

3- اصول المعارف الانسانية، مصدر سابق، ص 169

اسس متغيرة بتغير الاقوام والازمان فشيء له قيمة في هذا اليوم، قد لا تكون له نفس القيمة غدا، وهذه مسألة اساسية في التفكير القيمي، تتفرع عنها مجموعة كبيرة من المسائل منها اصول هذه القيم ومنبعها وتبرير الالتزام بها، وهل يمكن مخالفتها ام لا؟ وهل ان هذه المسائل القيمية مسائل جدية ام انها غامضة؟ وما مدى تأثيرها على الانسان، وهل ان هذا التأثير عميق او سطحي؟ وهل هي تؤثر سلبا او ايجابا على الانسان؟ (1).

وعلى ذلك يفرق مصباح بين العقل النظري، والذي يدرك من خلاله وجود الاشياء او عدمها، ويدرك من خلاله ايضا الرؤية الكونية، وبين العقل العملي، الذي يحكم بالحسن او القبح، بال- (ينبغي) وال- - لا (ينبغي) وهو الحكم القيمي المقصود (2).

ومن خلال تفرقه بين الواقع والحقيقة، ينطلق مصباح لنقد الفكر الغربي الذي نظر الى مسألة القيم بانها ليس لها واقع عملي، باعتبارها احساس ومشاعر في انفسنا ولا يوجد في الواقع العيني المستقل عن الادراك شيء يسمى (القيم) ف:- ((الحسن العقلي والخير الاخلاقي والفضيلة)) يعدها علاقة بين احساس وبين اشياء واقعية (3).

ويبين العلاقة بين (الميل) و(الواقع) في الفكر الغربي، فاذا اردنا تحقيق شيء او الميل اليه نستخدم عبارتي (ينبغي، يجب)، ونصفه بالحسن، لكن بابتعادنا عن تحقيق هذا الشيء او الميل اليه نستخدم نفس العبارتين لكن بمعنى الضد لا (ينبغي، يجب) ونصف الفعل الصادر بالقبح فالحسن ميل الى الاحساس بهذا الشيء والرغبة في عمله، واقعا والقبح ميل عن هذا الاحساس والابتعاد عن فعله وبهذا تكون المصطلحات من حسن وقبح وواجب وغيرها: ((احكام عملية عقلية ليس لها واقع عيني موضوعي انما هي احكام ذاتية)) (4)، وهذه الأمور ما يطلق عليها بالأمر الاعتبارية، ويدخل في ضمنها الجانب الديني او المسائل الدينية، والقصد

ص: 315

1- المصدر السابق ص 19

2- المصدر السابق، ص 78

3- مصدر سابق، ص 80.

4- مصدر سابق، ص 79.

من الحكم الاعتباري الحكم الذي لا واقع له ولا حقيقة له، فلا شيء مطابق للواقع، وكل ما يوجد علاقة بين انفسنا وبين شيء آخر لا يمتلك شيئاً من الحقيقة وليس هو مطابق للواقع، وهنا يسقط أي معنى للمطابقة او عدم المطابقة، فالفعل يكون مطابقاً اذا توافق شيء مع شيء آخر، وهذا التوافق او التطابق يطلق عليه (بالوجوب)، فالوجوب على وفق النظرة الغربية ليس ادراكاً لواقع الأمر، وبهذا لا يمكن ان يتصف بالحقيقة، فالقيمة لا توصف بالحقيقة مادام انها تعبر عن احساس.

وبعد هذا العرض يقدم مصباح نقده للمسألة الغربية، لأهميتها في كثير من المسائل الدينية والتربوية والاسرية، ولارتباط المباشر بين هذه المسائل وبين احكام وجوبية كالحلال والحرام - ينبغي ولا ينبغي - ولتصادم هذه الاحكام وهذه النظرة بينها وبين الاحكام المتعلقة بالدين وصولاً الى قاعدة اعتمدها الغرب - حسب وجهة نظر مصباح - يطلق عليها - قاعدة التساهل والتسامح - ومفاد هذه القاعدة، اذا كانت الاحكام القيمية لا واقع لها وهي احكام تتعلق بأحاسيس شخصية فلا ينبغي التشدد في عدد من المسائل، فلكل قوم فعل خاص بهم على وفق ما يحسون وعلى وفق ما يرون (1)، فالمسائل القيمية مسائل تخضع للتوافق والاختبار والاشترك بين الناس، فان اتفق الناس على مسألة فيجب مراعاتها حتى لا تقع الفوضى والاختلاف ونقد مصباح هذه النظرة الغربية وعارضها، باعتبار ان الامور القيمية لا يمكن الحكم عليها بالسلب او الايجاب ما لم يكن وراءها واقع تطابقه، فالاستدلال على حسن او قبح شيء انما يتعلق بمقارنة القيمة مع ما تحققه من ارسدة واقعية، يعبر عنها مصباح بانها (قيم حقيقة)، فاذا لم يتعلق الحسن والقبح بقيم حقيقة واقعية تكون هذه القيم قيماً زائفة، لينطلق مصباح من هذه الفكرة والعلائقية بين القيمة والمطابقة، او القيمة والواقع مع الاحكام الاسلامية وما يتبعها من المصالح والمفاسد، فان انتهت هذه الاحكام - في الواقع - الى مصالح فهي تستند الى ارسدة واقعية وبذلك لا تكون هذه القيم (نسبية) على وفق مقولات الناس واهواؤهم وان وصفت بعض الافعال

ص: 316

بالقبح، فهذا ايضا يدل على ان هذه الاحكام واقعية لأنها عنت مفاسد واقعية(1).

ليصل مصباح الى مسالة اصالة القيم، فالقول بان حفظ الامانة امر له قيمة واقعية ويصدق عند جميع الناس ولا يخضع لآراء الناس واهوائهم، ومن دون حفظ الامانة يعاني المجتمع من خلل كبير ومثل حفظ الامانة شيوع الكذب الذي يؤدي الى الخلط بين الصدق وعدم القدرة على التفاهم بين الناس وانباء الجنس الواحد، ويؤثر سلبا على المجتمع، فالقول بان القيم اعتبارية او نسبية في نظرة الغرب : ((مغالطة من المغالطات الشائعة في المدارس الفلسفية السائدة في الغرب)) (2)، والتي نشأت بنظر مصباح نتيجة للتوأمة بين الليبرالية والاخلاق الوضعية والتي ادت الى نشوء اتجاهات ثقافية مثل النسبية والاتجاه الفردي في الثقافة الغربية، فالملاك في القيمة هو اللذة وبما ان الناس تختلف في الالتذاذ بالأفعال والاشياء فلذة شخص ليس كمثله لذة آخر ولهذا تكون الاخلاق والقيم نسبية في المنظور الغربي (3).

ان اثبات القيم يختلف بين الثقافتين الاسلامية والغربية، ففي الثقافة الاسلامية تثبت القيم بالاستدلال والادلة والبراهين المنطقية، فاذا اثمرت بهذا الاستدلال نستطيع ان نثبت وجوب احياء القيمة الاخلاقية، لكن ليس هذه الطريقة الوحيدة بل ان تهيج الحاسيس من الطرق التي اتبعها الغرب لمجابهة القيم الاسلامية ومواجهتها، لانهم لا يملكون سلاحا يوقعوا به القيم الاسلامية الاصلية فالتجأوا الى اسلوب الدعاية المركزة من الكتب والروايات التي يقبلها الناس ويقرؤونها بما يؤدي الى تهيج مشاعر الناس واحاسيسهم بالاستفادة من الخيال ويحاولون بث نوع من السلوك عن طريق فلم معين او شخصية بطل الفلم(4).

ويزيل مصباح الابهام عن مصطلح القيمة، ويميز بينه وبين القيمة المستعملة في

ص: 317

- 1- اصول المعارف الانسانية، مصدر سابق، ص 82 . وينظر ايضا الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، النظرية السياسية في الاسلام ترجمة خليل الجليحاوي، دار، اولاء بيروت - لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ج2، ص 269.
- 2- اصول المعارف الانسانية، مصدر سابق، ص 84 وينظر ايضا الغزو الثقافي، مصدر سابق، ص 181-182.
- 3- الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، النظرة الحقوقية في الاسلام، ترجمة: وليد المؤمن دار اولاء، بيروت لبنان، بدون طبعة ولا تاريخ، ج1، ص 367، وينظر : ج 2، ص 269.
- 4- الغزو الثقافي، مصدر، ثقافي، مصدر سابق، ص 161-163

الاقتصاد، مقسما اياها الى قسمين في مجال استعمالها، فالقيمة الذاتية تتضح في العلاقة بين شخص وشخص آخر، أي ان العلاقة ذاتية بينهما، لكن القيمة الغيرية والتي تكون العلاقة فيها للواقع وليس للشيء في ذاته، كقيمة المال، فهي قيمة غيرية للفائدة المرجوة منه وليس لذاته - أي ليس مطلوباً لذاته - لكن القيمة الاخلاقية بنظر مصباح بعيدة عن القيمة بالمعنى الاقتصادي او الفلسفي، فالقيمة تتعلق بالأخلاق وارتباطها بالسلوك الاختياري للإنسان، فالملكات النفسانية والاخلاقية انما تحصل نتيجة لتكرار العمل الاخلاقي وتصبح ملكات كالبخل او الكرم وغيرها: ((كل قيمة اخلاقية موضوعها السلوك الانساني او مبدؤها او نتيجتها الفعل الاختياري))⁽¹⁾، وللقيمة اهمية كبيرة داخل المنظومة الاخلاقية الاسلامية ومن جوانب متعددة من جانب ارتباط اخلاقيات الفرد مع الذات ((النفس))، من جانب ارتباط اخلاقيات الفرد مع الآخر ((الله، الاسرة المجتمع))، في حين ان المذاهب الاخلاقية الغربية ترتبط ارتباطاً جزئياً مع ما تقدم، فقد لا تخص الآخر ((الله))، فضلا عن ما تحققه من عدم انسجام بينها، فوجود تضاد او تناقض بين مجموعة القيم دلالة على عدم وجود الانسجام والاتساق هذه بين القيم (المصطنعة)، ومما يدل على اصطناعيتها تبدلها وتغيرها بين فترة واخرى ومن جيل الى جيل، لكن القيم في الاخلاق الاسلامية منسجمة ومتسقة اتساقاً وانسجاماً داخلياً، فهي قيم خالدة ثابتة غير متغيرة، من بداية الدين الاسلامي الى يومنا هذا، ويشبهها بالشجرة المتأصلة الجذور، وذات الجذع القوي، ويؤكد الارتباط والانسجام بينها ويصفه بالارتباط العقلي والمنطقي⁽²⁾

ومع ما تمتاز به القيم الاسلامية من الحسن الفعلي تمتاز ايضا بالحسن الفاعلي، فمصباح يؤكد ان هناك مجموعة من الافعال التي يكون فيها حسن فعلي مثل الصدق لكن اذا كان الصدق لغرض الرياء يفقد الحسن الفاعلي، أي لا يترتب عليه اجر والثواب وهذا واضح من خلال تعابير القران الكريم في آياته (فأمنوا) حسن فاعلي، و(اعملوا الصالحات) حسن فعلي أي ان الدين الاسلامي يعطي اجرا وثوابا على

ص: 318

1- الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، الحاجات الاساسية للإدارة الاسلامية، ترجمة: سلمان الانصاري، دار النبلاء، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2002، ص 148.

2- المصدر السابق، ص 151

الفعل الاخلاقي، وبهذا يفترق عن الفعل الاخلاقي في الثقافة الغربية والذي ليس لفعله الا الحسن الفعلي فعمل الانسان غير المؤمن مع امتلاكه للحسن الفاعلي، لكنه يفتقر الى الحسن الفاعلي، فيكون الهدف منه ليس الرضا الالهي وانما الشهرة مثلا او ارضاء الناس او اكتساب المحبة منهم(1).

فهو يعتقد ان المصالح الحقيقية للأعمال والافعال ترتبط بعالم ما بعد الطبيعة بما فيها من منفعة روحية ومعنوية وهذه المسائل لا يمكن اثباتها بالمنهج التجريبي الغربي، وان الدفاع عن هذه القيم والمحافظة عليها هو ما يؤدي الى حفظ الهوية والثقافة الاسلاميتين من محاولات (التطمس) الذي تقوده الثقافة الغربية، بل انه يدعو الى العنف في سبيل الدفاع عن هذه القيم، بعد ان يفرق بين العنف الابتدائي المذموم - بمعنى الغزو - والعنف الذي يكون مواجهها لعنف آخر (الرفع عنف آخر) وهو عنف بالذم ما زال الهدف منه المحافظة على القيم من الهجمات الغربية والمنع من تبديلها بقيم مفككة منحللة، ويؤكد ان المجتمع الغربي يشيع مقالات غامضة، الغرض منها قتل روح الايثار والشجاعة في نفوس المؤمنين من خلال مقولتهم ان الاسلام يرفض العنف، ليحلوا محلها قيماً جديدة ذات صبغة تنعدم فيها الحساسية والغيرة الدينية والوطنية وتشيع فيها روح التسامح في اتباع القيم بين الناس لغرض سلب الدين، الذي هو اعز ما يملكه الانسان المؤمن، وفي المقابل يرفض مصباح استخدام اساليب الغلظة والشدة في الدعوة الى هذه القيم مطالباً بان يكون الخطاب الدعوي، خطاب صدق وامانة لإدراك الحقيقة والتحرر من الجهل والغفلة (2).

الدين السياسة، الحق، الحرية:

من الاسباب التي ادت الى فارق كبير بين الثقافتين من جراء اختلاف النظرة والتفسير الى مجموعة من المقولات الفكرية في الثقافة الاسلامية ومحاولة صبغها بصبغة عفوية بعيدة عن التصور الديني لها شكل بدوره نقطة عداء بين الثقافة

ص: 319

1- الحاجات الاساسية للدارة الاسلامية، مصدر سابق 280-283

2- النظرية السياسية في الاسلام، مصدر سابق، ج2، ص 220-222

الاسلامية والثقافة الغربية، وكانت اهم هذه المحاور العلاقة بين الدين والسياسة، والحرية والنظرة الى الحق والواجب فمن ابرز المظاهر التي ادت الى العداء بين القطبين هو فكرة فصل الدين عن السياسة والاعتقاد ان الكنسية ليس الا مكانا للصلاة والدعاء، فالدين مكانه الكنيسة حتى اصبحت هذه النظرة دخيلة على الفكر الاسلامي والفصل اتسع من الدين والسياسة الى الفصل بين الدين وتشريع القوانين الاجتماعية والعلاقة بين الحرية في المفهوم الديني والحرية في الفكر الغربي.

الحرية والكذب في التاريخ من الوسائل التي كانت تزرعها الثقافة الغربية من خلال (اصالة القدرة والقوة)، ومن خلال تطبيق افكارها وقوانينها بقوة داخل المجتمع، ومسالمة تحريف التاريخ يشير اليها مصباح باعتبارها وسيلة لإثبات النبوغ والتطور الغربيين، فقام الغرب بحذف كل الموضوعات التي تتعلق بالحضارات الاخرى، لتكون الحضارة الاوربية هي النابعة ولذلك حذفوا: ((الاسلام من المناهج الدراسية بعد عصر النهضة حتى يتجنبوا الاعتراف بعظمة الحضارات غير الاوربية)) (1)، ولهذا كانوا يعتبرون ويصفون انفسهم بانهم الافضل، ويصفون غيرهم من الشعوب بانها الادنى (2).

ان مصباح يربط بين مفهومي (الحرية والدين) من جهة، ومفهوم ولاية الفقيه من جهة اخرى وهذا تحت سقف الدين وفصله عن السياسة، وينطلق من فكرة الحق، ويعتبر الحقوق من المسائل المهمة والتي سبق ان اكد الغرب انها تتعلق بالإنسان وحق الشعب، ويعزل الغرب بينها وبين حق الله تبارك وتعالى، في حين ان النظرة الاسلامية الى الحقوق وخاصة حقوق الانسان تنشأ من حق الله سبحانه، فحقه تعالى ان يعبدوه ويطيعوه وينفذوا اوامره جاز هذا الحق في العبادة، فان هناك ثوبا ينتظر الانسان الذي يراعي هذه الحقوق، لكن هذه الموضوعات لا تتفق والنظرة الغربية، او بعض من يطلق عليهم مصباح مستتيري الفكر (المتدين الذين تأثروا بالثقافة الغربية، مطلقين على هذا العصر، عصر التجديد او عصر التحضر، ومبدؤهم هو

ص: 320

1- الغزو الثقافي، مصدر سابق. ص 32.

2- المصدر السابق، ص 32-33.

ليس الاهتمام بالواجبات التي تتوفر على الانسان المسلم في الدين الاسلامي، مقابل حقوق مضمونة لهم، فالثقافة الغربية تنتزع الحقوق انتزاعاً (1).

اذن يؤكد مصباح ان هناك علاقة بين الحق والواجب في الدين الاسلامي، ولها اهمية كبيرة في استمرارية وديمومة المجتمعات البشرية ومن جعلتها المجتمعات المعاصرة، ويوضح العلاقة بين (الحق) و(الواجب)، مؤكداً اذا كان للإنسان الأول حق على الانسان الثاني، فمن (واجب) الانسان الثاني احترام (حق) الانسان الاول، وهذه الخاصية تنتقل من الفرد الى المجتمع، فيوجد حق لمجموعة من الناس ازاء مقابل هو (الواجب) لجماعة أخرى، هذه النظرة الاسلامية تختلف عن النظرة الغربية التي تدعي الحقوق فقط من دون ان يكون امامها نوع من الواجب، لذا هم يقولون بانتزاع الحق انتزاعاً من دون مقابل من واجب (2).

فمنشأ النظرة النقدية للغرب هو ترك العبادة لله تعالى، فالعبودية حق له، كونه تعالى خالقنا وخالق العالم، وبذلك يتوجب علينا (واجب) حق العبادة، مما دفع الغربيون الى عدم الاعتقاد بخلق العالم وعدم الاعتقاد بوجوده تعالى، وان منهم من ذهب للقول بوجوده تعالى من دون حق للطاعة له، وذهب فريق ثالث الى انه، موجود ومفترض الطاعة وله واجبات، واوامر لكن لا يوجد أي اجبار للطاعة اتساقاً مع نظرية الانسان الحر، ومصدر الاعتقاد هو ما جاء به اوجست كونت حين فصل الدين عن الاخلاق من جراء هذا الفصل تحققت اخلاق لا الهية وظهر ما يسمى بالدين الوضعي دين من دون اله بنوا له معابد لعبادة الانسان وحققوا (دين عبادة) الانسان واصبح كونت نبياً لهذا الدين (3).

فاصبح مفهوم الحرية عندهم وثناً، واصبح من المفاهيم الدخيلة في الفكر الاسلامي، حتى اثاروا تنافي مفهوم الحرية مع مفهوم الحكم السياسي والاجتماعي

ص: 321

1- النظرة الحقوقية في الاسلام، مصدر سابق، ج 1، ص 167-177

2- المصدر السابق، ج 1، ص 177

3- المصدر السابق، ج 1، ص 178 وكذلك ينظر: ج 2 ص 210

في الاسلام، وهي مغالطة كما يعبر عنها مصباح، رافضا مفهوم الديمقراطية بعد ان يقدم لها مصباح صورة واضحة عنها وعن نشوتها في المجتمعات الغربية القديمة وهو يؤكد ان هذا الاستخدام اختلف في النظام (العلماني) عن ما كان مستعملاً في السابق، فالنظام العلماني يستخدم مفهوم الديمقراطية بما يعني فصل الدين عن السياسة والمجتمع، فمع قولهم بالحرية لكن هذا المفهوم الجديد للديمقراطية لا يسمح للأشخاص بممارسة الشعائر الدينية في الدوائر الحكومية والمؤسسات، ان القائلين بالديمقراطية يعطون اصالة الحكم والسلطة للناس مع ان هذا الراي لا يتفق و (نظرية الحق الالهي) لاعتبار ان الحاكمية ك- (حق) ليس ثابتا للناس فردا فردا، لان جميع الوجود متعلق به تعالى فعلى الانسان ان يحسن التصرف طبقا لأوامر الله تعالى المالك الحقيقي ونواهيته، فليس من حق الناس ان يمارسوا الحكم على الآخرين او ان يعينوا لهم حاكما، وبما ان الملك له تعالى الحاكمية له، فهو خول النبي (صلى الله عليه واله وسلم) واعطى له مشروعية الحاكمية على الناس والتصرف في اموالهم وحقوقهم وصلاحياتهم، ان الرسول الاعظم صلى الله عليه واله وسلم كان في اعلى مركز من الدولة لكنه لم يكن له سلطة على الناس، والناس يملكون حرية فيما يفعلون مستدلا على ذلك بآي القران (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ) (الغاشية)، (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ) (الانعام) (مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ) (المائدة)، لان هدف الرسالة هو معرفة الناس بالحق ومسلكتهم سلوك وطريق السعادة، وهذا ما لا يتم بالإكراه لعدم انسجام الاكراه مع التربية الانسانية، فضلا عن ان جوهر التربية هو معرفة الناس الحقيقة عن وعي ومعرفة (1)، ومن الايمان الحقيقي هو التسليم والاتباع للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لان الايمان بشكل نظري من دون التطبيق العملي بدعوى الحرية، موقف يشبهه مصباح بالفعل الديمقراطي حين ينتخب مجموعة من الاشخاص اصحاب المواعيد - المرشحات للانتخاب - بعد ان يأخذوا مواقعهم في الحكومة فيبتعدوا عن المواعيد التي يطلقونها وهذا هو مفهوم الحرية الغربية التي

ص: 322

جعل الغرب لها اكثر من متي تعريف مؤكدا الالتباس بهذا المفهوم، وان من العقل ان يكون الانسان حرا كي يعتنق الدين الاسلامي فمن لم يكن حرا كيف يتسنى له الاعتقاد والايمان بالإسلام؟ (1).

ومع تعدد الوان الحرية الغربية - حرية الدين حرية العقيدة، حرية الزواج... الخ - فان هذه الحريات لا يمكن تقييدها باعتبارها حقوقا طبيعية، مع ان الحرية التي

فرضوها مقيدة بحقوق الاخرين حتى اكدوا ان الحرية فوق القانون ولا يمكن تقييدها - فان هذه الحرية منشأ الفساد بمختلف انواعه - الاخلاقي والجنسي والاجتماعي لاعتقادهم ان الدولة لا يحق لها ان تتدخل في تحديد حرية أبنائها، وبذلك جعلوا العقائد من الامور الفردية النسبية الشخصية، وكان هذا من وراء الاسباب التي دعتهم الى تزوير تعريف الثقافة ومعناها حتى يحددوا النقاط التي يتمكنون من خلالها الهجوم على الشعوب المختلفة (2).

ص: 323

1- المصدر السابق، ص 107.

2- الغزو الثقافي، مصدر سابق، ص 117

(1)

يسرد الشيخ مصباح اليزدي في بداية كتابه (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة) تاريخ الفلسفة الغربية، ويشير الى انها مرت بثلاث مراحل من الشك: الاولى زمن السوفسطائيين في اليونان قبل الميلاد، الثانية بعد انهيار الفلسفة المدرسية جرّاء ظهور الاتجاهات المادية والمذاهب الفكرية الجديدة والمرحلة الثالثة على أيادي التجريبيين الجدد أمثال بيكون وجون لوك وديفيد هيوم.

ثم يقسم المذاهب الفلسفية الى فئتين رئيسيتين هما: أصحاب الاتجاه العقلي، وأصحاب الاتجاه الحسي، ويذهب الى أنّ أغلب الفلاسفة الالهيين هم من ذوي الاتجاه العقلي، في حين ترى أكثر الملحدين من الاتجاه الحسي، مع انه يرى أنّ الغلبة كانت للاتجاه الحسي لعدم وجود منافس قوي لهم في معسكر العقليين.

ومن هذا المنطلق يرى الشيخ مصباح انّ الفلسفة الغربية لغلبة الافكار التجريبية والمادية حُرمت من نظام فلسفي قوي ومحكم رغم وجود بعض المحطات المضيئة عندهم حيث يقول: ((ومع أنّه بين الحين والآخر يُبدي بعض فلاسفتهم ملاحظات طريفة ويفيضون في مسائل دقيقة ولاسيما في مجال المعرفة، وتنقذ في بعض العقول والقلوب شرارات مضيئة، ولكنهم لم يستطيعوا ابداع نظام فلسفي محكم ومستقر، ولم تستطع تلك النقاط المضيئة في تفكيرهم أن ترسم للعلماء خطأً مستقيماً راسخاً،

ص: 324

وانما كانت الاضطرابات والغيوم ولا تزال تخيم على الجو الفلسفي في الغرب)) (1).

ويستنتج الشيخ مصباح بعد عرضه الموجز لتاريخ الفلسفة الغربية، دوام الفلسفة الاسلامية واستحكامها وأنها قطعت مسيراً مستقيماً ومتعالياً دائماً ولم تنحرف عن مسيرها الأصلي، في حين يعد الخلافات الداخلية فيها من قبيل الاغصان المتفرعة من أصل الشجرة (2).

هذه النقاط المضيئة والضئيلة في الغرب التي أشاد بها الشيخ مصباح لم تتمكن من الغلبة على تيار الشك والمادية، ولم تنجح في انقاذه من الأزمات الكثيرة، لذا يحكم الشيخ على الانسان المعاصر بالضياح والحيرة ويقول: (انّ هذه قصة انسان عصرنا الذي حقق تقدماً تكنولوجياً هائلاً فأصابته الحيرة وضاع ولم يدر من أين جاء؟ وإلى أين يذهب؟ وإلى أية جهة لا بد من أن يتجه؟ وأي سبيل لا بد من أن يسلك؟ وهكذا تنتشر في عصرنا مذاهب العبث والعدمية فتدب كالسرطان في فكر الانسان المتمدن، وروحه، وكدودة الأرض تنخر اسس الانسانية وتحطمها) (3).

(انّ الحيرة التي استولت على انسان عصر الفضاء لم تقتصر على مسائله الفردية والشخصية، وانما امتدت لتشمل مسائله الاجتماعية أيضاً، وقد تجلى ذلك في مذاهب سياسية اقتصادية متناقضة، ومع انّ هذه المذاهب التي صاغتها اليد البشرية قد أدت امتحانها وأثبتت فشلها ونقصها وعدم صلاحيتها، فإنّ المجتمعات البشرية الحائرة لم تنفض منها يدها...) (4).

هذه الحيرة وهذا الشك سرى في العالم الاسلامي أيضاً وأدى الى تيارات مختلفة، منها حالة التغريب والالتقاط، لذا يشكو الشيخ مصباح هذه الحالة التي يعيشها المجتمع الاسلامي وبعض المثقفين ويقول: ((من المؤسف ان مجتمعنا

ص: 325

1- (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: 43)

2- (م ن 43:1-44)

3- (م ن 131:1)

4- (م ن 132:1)

الاسلامي ظهرت فيه أفكار انتقائية (التقاطية) كثيرة خاصة في النصف الأخير من القرن الماضي (1)، ويعزو سبب هذه الانتقائية الى ان هؤلاء الأشخاص يحملون من جهة معتقدات موروثه من مجتمعهم الاسلامي لا يريدون التفريط بها، ويطلعون من جهة اخرى على آراء جديدة ويقتنعون بها أيضاً ويضيفونها الى معتقداتهم الدينية دون الالتفات الى عدم تجانسها.

وقد أدت هذه الانتقائية الى القول بالتعددية المعرفية بمعنى ان كل ما يقوله اي شخص فهو صحيح ولا يوجد باطل مطلق الى أن ينتهي الى مذهب الشك وعدم امكان الحصول على الاعتقاد اليقيني.

هذه الحالة هي الثقافة التي اختارها الغرب اليوم لنفسه ويحرص على اخضاع العالم كله لها كي تضمحل فيه روح الحمية إزاء المعتقدات الدينية والعلمية والفلسفية، ويتصور ان كل رأي وكل نظرية ربما تكون صحيحة أو قد تكون نظرية اخرى على العكس منها صحيحة أيضاً، وهذا يعني رفض الاعتقاد اليقيني، ونفي القول بان الدين الحق والمذهب الحق والنظرية الحقة هو شيء واحد (2).

ثم ان الشيخ مصباح يقوم بعقد مقارنة بين النظرة الاسلامية والنظرة الغربية حول مجموعة من المفاهيم الثقافية والسياسية، ليقدم اختلاف النظرة الاسلامية عن الغربية. ففي مجال القانون فان الرؤية الاسلامية ترى أن افضل القوانين هو الذي يلبي ويوفر موجبات التكامل المادي والمعنوي في الانسان مع شدة التأكيد على الجانب المعنوي، في حين أهملت القوانين الغربية الجانب المعنوي وذهبت الى لزوم تلبية الحوائج المادية والاجتماعية للانسان حصراً (3).

اما التعددية الدينية إذا كانت بمعنى التعامل بأدب واحترام مع بقية الأديان فهو أمر ممدوح ومؤكّد عليه في الاسلام، ولكن إذا كانت بمعنى ان المسيحية واليهودية مثل

ص: 326

1- (النظرية السياسية في الاسلام 1:186)

2- (م ن 1:187-188)

3- (م ن 1:184)

الاسلام ولا فرق بين اعتناق الاسلام أو أي دين آخر لأن كل واحد منها يتضمّن جزءاً من الحق فلا الاسلام حق مطلق ولا اليهودية، فلا شك في ان هذا لا ينسجم مع روح أي دين من الأديان بل لا ينسجم حتى مع العقل(1).

ثم يشير الشيخ مصباح الى مقوم آخر تم استيراده من الغرب وهو مفهوم الحرية المطلقة، وينفي قبول هذه الفكرة إذ الدين يبتني على مفهوم العبودية لله والخضوع، أمامه، بخلاف النظرة الغربية(2).

وفي المناخ السياسي يشير الشيخ مصباح الى مسألة الديمقراطية وانها تبتني على أساس اعطاء حق التشريع للناس، وعدم وجود أي واقع بمعزل عن ارادة الشعب ولكن هذا أيضاً غير صحيح، إذ قبول الاسلام كمجموعة أحكام وقوانين تسود المجتمع لا ينسجم مطلقاً مع قبول الديمقراطية في التشريع(3).

اما مسألة شرعية تعدّد القراءات فهو أيضاً من المستوردات الغربية، وقد انجر الغرب اليها أولاً لعدم انسجام مضمون الكتاب المقدس عندهم مع الاكتشافات العلمية، وثانياً: النزاعات الدينية بعد عصر النهضة بين أتباع المسيحية، فهذان العاملان أديا الى إضفاء الشرعية على تعدّد القراءات وان كلها تتسم بالصحة(4).

أما بخصوص أصل الدين فأنهم في هذا العصر ذهبوا الى التقليل من قيمته وشأنه، وإخراجه من واقع الحياة الانسانية الى الهامش فيتعاملون مع الدين معاملة الفنون الجميلة ويقبلونه كأمر فني، فالمتدين كالشاعر حيث يختلي في المعبد ويتصوّر ان له رباً يخاطبه ويناجيه هذا هو الأصل الأساس عندهم ربما يصرحون به أو يلمحون به لكن المؤدى، واحد، فالدين عندهم يرجع الى أذواق الناس المتدينين فليس هناك أمر يجب اثباته بالدليل العقلي والبرهان والمنطق.

ص: 327

1- (م ن 190:1)

2- (م ن 191:1)

3- (م ن 199:1)

4- (تعدد القراءات: 13)

كما أنهم لا يعترفون بالأحكام القطعية للعقل، ولا يعترفون باليقين، فالنزعة الغالبة عندهم هي نزعة الشك، ويرمون القائل باليقين والجزم الى الجهل.

أما الانسان فالثقافة الالحادية تنكر وجود الروح لأنه أمر غير محسوس، أو تتصوره كأمر تابع للبدن فيموت بموت البدن، فلا يبقى بعد البدن شيء باسم الانسان حتى تكون له لذة أو عذاب، فالأصالة اذا عندهم لهذا الجسم المادي ورغباته(1).

هذه بعض المفاهيم المستوردة من الغرب التي أشار اليها الشيخ مصباح في طيات كلامه، ويرى ان الجامع لها هو النزعة الانسانية (Humanism) التي ظهرت في اوروبا اواخر القرون الوسطى، وجعلت الانسان ورغباته المادية أساس كل شيء، وانتهت هذه النزعة الى العلمانية والليبرالية، وهذان العنصران هما اللذان يُشكلان الثقافة الغربية حالياً(2).

ثم انّ الدواء الذي يعطيه الشيخ مصباح لهذا الداء هو إعادة صياغة العلوم الاجتماعية والسياسية والحقوقية وما سواها من جديد بحيث تنسجم علمياً واصولياً مبادئنا ومعتقداتنا الدينية، ومن هذا المنطلق بدأ الشيخ مصباح بالعمل وشمّر عن ساعديه ليعالج الشبهات المستوردة من الغرب برؤية فلسفية اجتماعية مستوحاة من المبادئ الدينية: نحن نؤكد ابتداءً عند مواجهة الآراء والأفكار والمعتقدات المستقاة من الثقافات الاخرى على محاولة استكناه جذورها، ثم نرى هل أنّها تنسجم مع الأفكار الاسلامية أم لا؟ فان كانت منسجمة يؤخذ بها، والا فيجب نبذها والتوجه نحو أسس ديننا واتخاذها منطلقاً لأفكارنا وعقائدنا وثقافتنا(3).

هذه هي المنهجية المتبعة للشيخ مصباح في جميع مؤلفاته وبحوثه، وفيما يأتي نحاول تسليط الضوء اجمالاً على أهم المسائل التي حاول معالجتها بهذه المنهجية، ومن أراد التوسع فعليه مراجعة الدراسات والبحوث نفسها. إذ هذا المختصر لا يسع

ص: 328

1- اصول المعارف الانسانية : 222 - 226

2- (النظرية السياسية في الاسلام 1: 210)

3- (م ن 194: 1)

لأكثر من هذا، رغم ان الشيخ لا يرى ضيراً بالاقتراب من الغرب في مجال التكنولوجيا والتقنية، ولكن كلامه ونقده ينصب على المجال المعرفي والثقافي، كما انه يدعو الى فتح باب الحوار مع الغرب لكن بشرط الالمام بالثقافة الاسلامية اولاً وعقد توازن علمي معرفي بين طرفي الحوار كي لا نخسر الحوار (1).

1- نظرية المعرفة

- يرى الشيخ مصباح تقدّم نظرية المعرفة والبحث عن قيمتها المعرفية والعلمية على مباحث الوجود، إذ ما دامت لم تثبت قيمة المعرفة العقلية فمن العبث الخوض في مباحث الوجود والفلسفة والوصول الى الحق.

ويذهب الشيخ مصباح الى ان مباحث المعرفة هذه هي التي أربكت مواقف كثير من فلاسفة الغرب إذ يقول: ((ومن هنا اضطربت مواقف كثير من رجال الفلسفة المشهورين في الغرب من قبيل هيوم وكانط واوجست كُنت وجميع الوضعيين، فحطموا بنظرياتهم الخاطئة اسس الثقافة في المجتمعات الغربية، وضلّوا حتى علماء العلوم الاخرى وبالخصوص علماء النفس السلوكيين...)) (2) وبهذا الصدد يتناول الشيخ اتجاهين معرفيين ظهرا في الغرب:

الاتجاه الوضعي

اتجاه اصالة العقل أم الحس.

الوضعية:

انّ الوضعيين يقتصرون في مقام المعرفة على الادراك الحسي الذي يحصل نتيجة لاتصال أعضاء الحس بالظواهر المادية ويعتقدون انه الادراك الحقيقي والعلمي وبناء عليه فلا يبقى مجال للبحث والدراسة العلمية المفيدة لليقين حول مسائل ما

ص: 329

1- (اصول المعارف الانسانية (232،235)

2- (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة 1: 147)

وراء الطبيعة، وتصبح جميع مسائل الفلسفة فارغة لا قيمة لها(1).

وفي مقام الرد على الوضعيين يذكر الشيخ مصباح نقاطاً عدة:

بحسب هذا المذهب تنهار أقوى أسس المعرفة وهي المعرفة الحضورية والبدهييات العقلية.

انهم بنوا أساسهم على الادراك الحسي، وهو أضعف نقطة في المعرفة وأقلها قيمة لأنها معرضة للخطأ أكثر من غيرها.

ادعاء فراغ المفاهيم الميتافيزيقية من المضمون ادعاء جزافي باطل، لانه لو صح هذا لما بقي بينها وبين الألفاظ المهملة فرق ولأصبح نفيها واثباتها سواء.

بناء على هذا لا يبقى مكان لأي قانون علمي بعنوان كونه قضية كلية يقينية وضرورية، ذلك أنّ هذه الخصائص لا يمكن اثباتها حسياً بأي وجه من الوجوه.

ينتقض عليهم بالمسائل الرياضية التي تُشرح وتُعالج بوساطة المفاهيم العقلية، أي بنفس تلك المفاهيم التي يعتبرها هؤلاء لا معنى لها، ولذا اضطر بعضهم للاعتراف بنوع من المعرفة الذهنية للمفاهيم المنطقية(2).

أصالة العقل أم الحس:

هذا الاتجاه هو أكثر اعتدالاً من الاتجاه الوضعي، ورغم اعترافهم بالحس وأهميته يختلفون في إعطاء الأصالة والتقدم للحس أم العقل والبحث عندهم يقع تارة في التصورات وتارة اخرى في التصديقات.

ففي التصورات وبعد الاعتراف بالمفاهيم الكلية يُطرح سؤال عن مهمة العقل بانها هل تقتصر على تجريد الادراكات الحسية وتعميمها أو أنّ العقل بنفسه يتمتع

ص: 330

1- (م ن 214:1-215)

2- (م ن 216:1-217)

بادراك مستقل، غاية الأمر أنّ الادراك الحسي قد يصبح شرطاً لتحقيق الادراك العقلي.

القائلون بأصالة الحس يعتقدون ان العقل لا يستطيع أن يفعل شيئاً سوى التجريد والتعميم ، فلا يوجد ادراك عقلي الا وهو مسبق بادراك حسي، وفي قبالهم أصحاب الاتجاه العقلي حيث يؤمنون بانّ للعقل ادراكات مستقلة هي من لوازم وجوده ولا يحتاج فيها الى ادراك قبلي.

اما في التصديقات فمحور البحث فيها ان الاحكام في القضايا هل تكون متوقفة على التجربة الحسية أم انّ العقل يستطيع مستقلاً وبعد النظر بالمفاهيم التصورية اصدار الأحكام من دون حاجة الى التجارب الحسية؟ فالتجريبيون يعتقدون ان العقل لا يستطيع إصدار الأحكام من دون الاستعانة بالتجارب الحسية، أما القائلون بأصالة العقل في التصديقات فيؤمنون انّ للعقل مدركات تصديقية خاصة يدركها بشكل مستقل.

والرأي الصحيح عند الشيخ مصباح هو أصالة العقل بمعنى خاص في كل باب، أما في باب التصورات فهي بمعنى ان المفاهيم العقلية ليست هي نفس التصورات الحسية قد تغير شكلها، وأما في التصديقات فهي بمعنى ان العقل في أحكامه الخاصة لا يحتاج الى التجربة الحسية(1).

ثم ان هناك امراً آخرأ يتعلق بقيمة المعرفة وانّ الناتج هو معرفة حقيقية أي مطابقة

الصور العلمية للواقع الذي تحكي عنه، وهذا يقتصر على المعارف الحصولية فقط.

يعدّ العقليون ان فطرة العقل هي المعيار لمعرفة الحقائق، ويعدّون القضايا التي تستنتج بشكل صحيح من البديهيات قضايا حقيقية، ويضفون القيمة على القضايا الحسية والتجريبية إذا كانت قابلة للاثبات بفضل البراهين العقلية.

كما انّ ملاك الصدق والكذب في القضايا عند الشيخ مصباح هو تطابق القضايا

ص: 331

أو عدم عدم تطابقها مع ما وراء مفاهيمها، ففي القضايا التجريبية تقارن مع الواقعيات المادية، وفي القضايا المنطقية تقارن مع مفاهيم ذهنية أخرى تحت إشرافها، وفي القضايا الفلسفية لا بد من الالتفات إلى علاقة الذهن والعين أي: أن صدقها يعني كون محكياتها العينية - سواء كانت مادية أم مجردة بشكل بحيث ينتزع الذهن منها المفاهيم المتعلقة بها(1).

2- العلة والمعلول

يرى الشيخ مصباح خطأ كثير من فلاسفة الغرب أمثال هيوم في تفسيرهم للعللة والمعلول حيث زعموا أنه يتم الحصول عليهما من ملاحظة التقارن والتعاقب بين ظاهرتين بشكل منتظم(2).

ثم إن هؤلاء يحاولون إثبات أصل العلية عن طريق التجربة، ولكن هذه المحاولة عقيمة ولا طائل تحتها؛ لأنها تستلزم الدور، إذ إن كلفة نتائج التجربة تتوقف على قوانين العلية والمفروض أننا نحاول إثبات تلك القوانين عن طريق تعميم نتائج التجربة وكلفتها.

ثم إن أقصى ما يمكن الحصول عليه من التجارب الحسية هو التقارن أو التعاقب المنتظم، لكن هذا التقارن والتعاقب أعم من العلية وعن طريقهما لا يتيسر إثبات علاقة العلية، وأخيراً فإن التجربة الحسية مهما تكررت فإنها لا تستطيع نفي إمكانية تخلف المعلول عن العلة أي أنّ هذا الاحتمال يبقى موجوداً على الدوام وهو أن يتحقق معلول بدون علة كذا احتمال أن لا يتحقق المعلول مع وجود علة وذلك في الموارد التي لم تتم تجربتها، فالتجربة الحسية تعجز عن إثبات العلاقة الكلية والضرورية بين ظاهرتين فضلاً عن أنّها لا تستطيع إثبات القانون الكلي للعلية في مورد جميع العلل والمعلولات(3).

ص: 332

1- (م ن 258 - 251:1)

2- (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة 2: 10)

3- (م ن 22:1-24)

وبعد هذا العرض يرى الشيخ مصباح أنّ أصل العلية من القضايا التحليلية التي يستخرج مفهوم المحمول فيها من مفهوم الموضوع، فهي من البديهيات الأولية المستغنية عن أي دليل وبرهان، وصرف تصور الموضوع والمحمول كافٍ للتصديق بها.

ومع هذا فإنّ هذه القضية لا تدلّ على وجود المعلول في الخارج، فاعتماداً عليها لا يمكن إثبات أن في العالم الخارجي وجوداً يحتاج إلى العلة، لأنّ القضية الحقيقية في حكم القضية الشرطية، وهي بذاتها لا تثبت وجود موضوعها في الخارج، وغاية ما تدل عليه هو أنّه إذا تحقق في الخارج موجود بوصف المعلولية فلا بد من أن تكون له علة.

والخلاصة أن العلم بمصاديق العلة والمعلول - عدا ما يدرك منها بالعلم الحضورى - ليس بديهياً ويحتاج إلى برهان، فلا بد أولاً من تعيين صفات العلة والمعلول وبتطبيقها على الموجودات الخارجية يمكن تشخيص مصاديق العلة والمعلول (1)

3- المادية الديالكتيكية

- من المسائل العقديّة الأساسية في الإنسان نوع نظره إلى الكون وإلى ما بعد الطبيعة، ومن خلال هذه النظرة يتم تصنيف الإنسان عقدياً ضمن حلقة الإيمان أو حلقة الالحاد، وعليه فإنّ الشيخ مصباح يقسّم النظرة الكونية لدى الإنسان إلى قسمين أساسيين:

النظرة الإلهية.

النظرة المادية.

ثم يشرح أسس ومقومات النظرة المادية ومقوماتها من اعتمادها على الحس والتجربة ونفي ما وراء ذلك ليصل إلى المادية الديالكتيكية التي كانت ماثراً للنقاش

ص: 333

بين المفكرين الايرانيين آنذاك والتي أسسها ماركس وانجلز.

يرى الشيخ مصباح انّ المادية الديالكتيكية تعتمد على ثلاثة أسس:

أصل التضاد الداخلي.

أصل الطفرة أو تحوّل التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية.

أصل نفي النفي أو ديناميكية الطبيعة.

أصل التضاد :

يبتني هذا الأصل على وجود ضدين في كل ظاهرة حيث يخرج من الصراع بينهما ظاهرة ثالثة، وهكذا، وأجرى الماركسيون هذا التضاد الى المجتمع أيضاً، فالمجتمع الرأسمالي يحتوي على ضده وهو طبقة البروليتاريا ويخرج منهما المجتمع الشيوعي، كما يعتقدون ان أصل التضاد أثبت بطلان النظرة الميتافيزيقية حول استحالة التضاد والتناقض .

وفي مقام الرد عليهم يرى الشيخ مصباح انّ وجود أصل التضاد لا ينكر على نحو الاجمال، إذ أنّها ليست حالة شاملة بل يمكن ذكر أمثلة كثيرة على خلاف هذه الحالة، ثم إذا صدقت هذه النظرية لا بد من أن تشمل نفسها أيضاً بمعنى انّ الظواهر اذا اشتملت على ضدين فلا بد من أن يكون لكل واحد من الضدين أيضاً ضدان وهكذا الى ما لا نهاية، وأخيراً فإنّ امتناع التضاد المنطقي لا علاقة له بهذا التضاد، إذ إنّ المستحيل هو اجتماع الضدين أو النقيضين في موضوع واحد، أما ما يطرحه الماركسيون فلا يتصف بوحدة الموضوع.

أصل الطفرة:

هذا الأصل يعتمد على أنّ الظواهر الطبيعية ليست كلها تدريجية الحصول بل يحصل بعضها على نحو الطفرة بمعنى ان التغيرات الكمية حينما تبلغ درجة معينة،

ص: 334

فإنها تتبدل الى كيفية جديدة وتكون سبباً في حدوث التغيرات الكيفية النوعية ، كما في المجتمع حين تحدث الصراعات بين طبقات المجتمع فسوف تحدث طفرة وثورة جديدة لا محالة.

وفي مقام الاجابة عن مسألة تغيير الكمية الى الكيفية وحصول الطفرة يرى الشيخ مصباح انّ ما يمكن تقبله هو لزوم توفر كمية معينة لتحقيق بعض الظواهر الطبيعية لا تبدل الكمية الى الكيفية ولا ضرورة الزيادة التدريجية للكمية، كما انّ هذا الشرط لا يشمل جميع التغيرات الكيفية والنوعية، فليس هناك قانون كوني شامل يسمّى بالطفرة او الانتقال من التغيرات الكمية الى التغيرات الكيفية.

أصل نفي النفي :

يعني هذا الاصل والذي يطلق عليه أيضاً قانون تطور الضدين أو ديناميكية الطبيعة، انّ الحركة الديالكتيكية ارتقائية وتكاملية دائماً، فالظاهرة الجديدة تكون أكثر تكاملاً من القديمة دائماً.

والجواب ان كل تغير وتبدل يعني زوال الحالة السابقة وظهور حالة جديدة، فاذا كان الغرض من هذا الأصل هو هذا المعنى فلم يأت بشيء جديد، أما الالزام من قبلهم بانّ هذا التطور يكون تكاملياً دائماً ، وانّ الظاهرة اللاحقة لا بد من أن تكون أكمل من السابقة، فهو غير صحيح، فهل انّ الماء يتكامل عندما يتحوّل الى البخار أو البخار حينما يتحوّل الى الماء؟ (1).

4- فلسفة الاخلاق

يرى الشيخ مصباح انّ الجمل الاخلاقية والقانونية تشتمل على مفاهيم ((لا بد)) و ((لا ينبغي)) و ((واجب)) و ((ممنوع))، وعندما تلاحظ هذه المفاهيم يرى أنّها ليست من قبيل المفاهيم الماهوية اي ليس لها ما بازاء خارجي بل انها من المفاهيم الاعتبارية.

ص: 335

1- (دروس في العقيدة الاسلامية 1: 133-140)

وهذه المفاهيم يمكن أن تدرس بأشكال مختلفة منها دراستها من الناحية اللفظية والأدبية ، بمعنى ان هذه الألفاظ لأي معنى وضعت؟ وما هي التحولات التي طرأت عليها؟ وهل استعمالها في هذه المعاني حقيقي أم مجازي؟ وهذه الدراسات تتعلق بعلم اللغة وتناول علماء اصول الفقه كثيراً منها بالدرس والتحقيق.

ومنها البحث حول كيفية إدراك هذه المفاهيم وطريقة انتقال الذهن من مفهوم الى مفهوم آخر، وتدرس هذه الجوانب في فرع خاص من علوم النفس وهو المختص بعمليات الذهن.

ومنها البحث عن تعلق هذه المفاهيم بالواقعات الخارجية، بمعنى ان هذه المفاهيم هل هي من ابتكارات الذهن وليس لها أي ارتباط بالواقع الخارجي؟ أم انها تعكس الميول والرغبات الفردية والاجتماعية؟ وهل القضايا الأخلاقية والقانونية قضايا خبرية قابلة للصدق والكذب والصحة والخطأ؟ أم أنها من قبيل العبارات الانشائية التي لا معنى للصحة والخطأ فيها؟ وإذا كانت قابلة للصدق والكذب فما هو المعيار في صدقها وكذبها؟ وهذا ما يهمننا هنا (1).

ثم يقول الشيخ مصباح ان القضايا الأخلاقية تصاغ بصورتين:

أن تحكي عن ثبوت قاعدة خاصة في نظام معين كما يقال: ((الكذب لإصلاح ذات البين في الإسلام جائز))، وملاك الصدق والكذب فيها هو مطابقتها وعدم مطابقتها للمصادر الأخلاقية عند ذلك النظام الخاص.

أن يكون مفادها الحكاية عن نفس الأمر والثبوت الواقعي بغض النظر عن الأنظمة

الخاصة ، كما يقال : ((العدل حسن)) فهنا توجد آراء مختلفة في الغرب:

إن أشهر النظريات المطروحة في هذا المضممار هي:

أ- بعض فلاسفة الأخلاق والقانون في الغرب ينكر أساساً وجود مثل هذه الأصول

ص: 336

العامّة والثابتة، والوضعيون بالخصوص يتخيلون أن البحث في هذه المسألة لغو لا فائدة وراءه، ويعدونها من الأفكار الميتافيزيقية غير العلمية.

ومن الواضح أنّه لا يُتوقع غير هذا من أتباع المذهب الوضعي الذين سمروا عيونهم على معطيات الحواس، ولكن بعض العلماء الآخرين الذين صدر منهم مثل هذا الحديث يمكن أن يقال لهم: إنّ منشأ هذا التخيل هو تحول القيم الأخلاقية والقانونية في المجتمعات المتنوّعة وفي الأزمنة المختلفة، مما أدى بهؤلاء للاعتقاد بنسبيّة الأخلاق والقانون وللتشكيك بالأصول القيمية الثابتة أو إنكارها، وسيزول هذا التخيل بعد نفي نسبيّة الأخلاق والقانون.

ب- وهناك فئة أخرى من الفلاسفة عدت القضايا القيمية من قبيل الاعتبارات الاجتماعية الناشئة من حاجات الناس ومشاعرهم الباطنية، وهي تتطوّر بتغير هذه العوامل، ومن هنا عدّها هؤلاء خارجةً عن نطاق الدراسات البرهانية القائمة على أساس المبادئ اليقينية الضرورية الدائمة، وبناءً على هذا فالملاك في صدق هذه القضايا وكذبها هو تلك الحاجات والرغبات التي أدت إلى اعتبارها.

وفي مقابلهم يمكن القول: لا شكّ في أنّ جميع المعارف العملية تتعلّق بسلوك الإنسان الاختياري، ذلك السلوك الناشئ من لون من ألوان الرغبة الداخلية، وهو يتجه نحو هدف خاص وغاية معيّنة، وعلى هذا تتكوّن مفاهيم خاصة ليست من سنخ المفاهيم الماهوية وتشكّل منها هذه القضايا، ولكن دور المعارف العملية هي أنّها تنير للإنسان الطريق في مقام الاختيار بين الرغبات المتعارضة لكي يصل إلى الهدف الإنساني الأصيل والرفيع ولكي يهتدي إلى السعادة والكمال المطلوب، ومثل هذا الطريق لا يتلاءم دائماً مع رغبات كثير من الناس الذين هم أسرى رغباتهم الحيوانية ولداتهم المادية الدنيوية المتقصّية، وإنما هو يحملهم على تعديل طلباتهم الغريزية والحيوانية، وعلى الكفّ عن بعض اللذائذ المادية والدنيوية.

إذن إذا كان المقصود من حاجات الناس ورغباتهم هو مطلق الحاجات الشخصية

والفئوية التي هي دائماً في تعارض وتزاحم ومؤديةً لفساد المجتمعات وتدهورها، فإن ذلك مخالف للأهداف الأساسية للأخلاق، والقانون وإن كان المقصود هو الحاجات الخاصة والرغبات الإنسانية الرفيعة المدفونة عند كثير من الناس وهي غير نشطة لديهم لتغلب الهوى والرغبات الحيوانية عليها فإن ذلك لا ينافي الثبات والدوام والكلية والضرورة، ولا يؤدي إلى خروج مثل هذه القضايا عن نطاق المعارف البرهانية، كما أن اعتبارية المفاهيم التي تشكل عادةً موضوعات مثل هذا القضايا وهي تتضمن لونهاً من المجاز والاستعارة لا تعني أنها فاقدة للأساس العقلي.

ج- النظرية الثالثة هي أن الأصول الأخلاقية والقانونية هي من بديهيات العقل العملي، وناشئة - مثل بديهيات العقل النظري من فطرة العقل ومستغنية عن الدليل والبرهان، وملاك الصدق والكذب فيها هو موافقتها ومخالفتها لضمير الناس.

إن هذه النظرية التي لها جذور في أفكار فلاسفة اليونان القديمة وقد تبناها كثير من فلاسفة الشرق والغرب ومن جملتهم كانط أوجه من سائر النظريات وأقرب إلى الحقيقة، منها، ولكنها في الوقت نفسه قابلة لمناقشات دقيقة نشير إلى بعضها:

إن ظاهر هذه النظرية هو تعدد العقل وانفكاك مدركات كل منهما عن الآخر، وهو أمر قابل للمنع.

إن الإشكال الوارد على كون مدركات العقل النظري فطريةً وارد أيضاً على هذه النظرية.

إن الأصول الأخلاقية والقانونية ليست مستغنية عن الاستدلال ولا غير قابلة للتعليل كما يزعم أصحاب هذه النظرية بل حتى أعمها وهو حسن العدل وقبح الظلم يحتاج إلى برهان كما سوف نشير إليه فيما بعد(1).

النسبية في الأخلاق والقانون:

وفي مبحث نسبية الاخلاق يقول الشيخ مصباح : (إن كثيراً من القضايا القيمية

ص: 338

ولاسيما القضايا القانونية لها استثناءات، وحتى حسن الصدق أيضاً لا كلفة له، ومن ناحية أخرى فقد يصبح موضوع واحد محلاً لاجتماع عنوانين لهما حكمان متضادان، وفي صورة تساوي ملاكهما فإن الشخص يكون مخيراً بين الفعل والترك، أما إذا كان أحد الملاكين أهم من الآخر وكانت المصلحة فيه أرجح من الأخرى فإنه مكلف برعاية جانب الملاك الأهم فيسقط الحكم الآخر عملياً، ويلاحظ أيضاً أنّ لبعض الأحكام القانونية قيوداً زمنية ثم تُسح بعد الفترة المحددة.

وبالالتفات إلى هذه الملاحظات تصوّر بعضهم أن جميع الأحكام القيمية نسبية ولا تتميز بالعموم الأفرادي والإطلاق الزمني، وقد اتخذت المذاهب ذات الاتجاه الوضعي اختلاف الأنظمة القيمية في المجتمعات والأزمنة المختلفة دليلاً على كون جميع القضايا القيمية نسبية.

ولكن الواقع أنّ مثل هذا النسبية موجودة أيضاً في قوانين العلوم التجريبية، فكلية أي قانون تجريبي تابعة لتحقيق شروطه وانعدام الموانع والمزاحمات، وتعود هذه القيود - من وجهة النظر الفلسفية - إلى تركب علل الظواهر، وبفقدان شرط منها ينتفى المعلول أيضاً.

وبناءً على هذا إذا استطعنا تعيين علل الأحكام الأخلاقية والقانونية بشكل دقيق والتفتنا إلى قيود موضوعاتها وشروطها بشكل كامل فسوف نجد أنّ الأسس الأخلاقية والقانونية تتمتع أيضاً بالعموم والإطلاق في نطاق ملاكاتها وعللها التامة، ومن هذه الناحية فهي لا تختلف عن سائر القوانين العلمية.

ونلفت النظر إلى أننا نعتمد في هذا البحث على الأسس الأخلاقية والقانونية العامة، وأما بعض الجزئيات من قبيل قوانين المرور وأمثالها فهي خارجة عن محلّ البحث (1).

5- الليبرالية

لم يركز الشيخ مصباح كثيراً على المعنى اللغوي لمصطلح الليبرالية، وفي معناها

ص: 339

1- (م ن 272:1-273)

الاصطلاحى يقتصر على قوله انها تطلق على طريقة التفكير المستخدمة في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية، وهي تعتمد أساساً في طبيعتها على مزيد من الاهتمام بالحقوق الطبيعية للأفراد(1).

وبناء على هذا فإن الليبرالية السياسية مثلاً تعني الاهتمام الجاد بحقوق الفرد وحرية في الشؤون السياسية والليبرالية الاقتصادية تشير الى الاقتصاد الذي يُعتمد فيه على الفرد وحرية في النشاط الاقتصادي وعدم تدخل الدولة الأ بالحد الأدنى، وهكذا الليبرالية الثقافية والدينية وما شاكل.

أما الاسس والمباني التي يعتمد عليها هذا المذهب فيشير الشيخ مصباح الى أهمها وهي:

الفردية: بمعنى ان الفرد وحقوقه الخاصة مرجح على كل شيء، وان المفاهيم الجماعية من قبيل مصلحة المجتمع لم تكن الا وهماً، كما لا يوجد خير مطلق أو فضيلة حتى نحاول على أساسها التدخل في الحياة الخاصة للناس.

القيمة المطلقة للحرية: حيث لا يحدّها شيء الا حرية الأفراد الآخرين، ولا يمكن التغاضي عن الحرية بعد هذا الحد من أجل قيم أخرى كالعدالة والقيم والدين وما شاكل.

الرأسمالية: وهي اقتصاد السوق الحرّ وقد عُجنت الرأسمالية مع الليبرالية حتى قيل انّ الليبرالية هي ايديولوجيا الرأسمالية.

محورية الانسان بمعنى انه محور الكون وهو الأصل ويجب إخضاع القوانين السياسية والثقافية والاقتصادية وغيرها لرغباته.

هذه أهم المحاور الأساسية لليبرالية عند الشيخ مصباح تاركاً سائر المحاور من قبيل العلمانية والتسامح والتساهل من التفرعات.

وهذا المذهب بهذه الاسس والمباني لا ينسجم مع الاسلام، ولذا يشير الشيخ

ص: 340

مصباح الى أهم نقاط الخلاف بين الليبرالية والاسلام قائلاً:

الحرية ليست قيمة مطلقة للانسان في الاسلام، بل القيمة المطلقة هي الطاعة والامتثال لأحكام الله، فالحرية في الاسلام مقيدة بالحدود الالهية.

اقتصار دور الانسان في (الأنا) الطبيعية والمادية، ولكن الانسان في الاسلام له بعد مادي وبعد معنوي، والأصالة للروح، والبدن المادي حامل ومركب للانسان الحقيقي، فالانسان بلا- معنويات ولا أخلاق ولا دين ولا التزام بالخالق والمعبود ليس انساناً، وانما هو حيوان ذو رجلين كسائر الحيوانات بل هو أسوأ منها.

حرية التعبير في الفكر الديني محدودة، فلا يسمح الاسلام باقتناء كتب الضلال أو الإساءة الى المقدسات.

ان حق التقنين في الإسلام مختص بالله تعالى، إذ هو المالك الحقيقي للمخلوقات، وهو الذي يمتلك حق التقنين في شؤون الحياة كافة.

ان الدولة في الليبرالية لا بد من أن تدافع عن الاطر العامة للحياة الاجتماعية وتمارس الحد الأدنى من التدخل في شؤون الناس استناداً الى أصالة الفرد، لكن الدولة في الفكر الاسلامي ملزمة بنشر الفضيلة والمحافظة على أرواح الناس ونواميسهم والسعي للارتقاء بمعنويات الفرد والمجتمع مضافاً الى بث الرفاه والأمن وما شاكل، وإذا ما حصل هناك تراحم بين الحقوق فإنّ حقوق المجتمع تقدّم على حقوق الفرد والفضيلة تقدم على الرفاه والمادية.

انّ من لوازم الليبرالية التسامح والتساهل في شتى المواقف، ولكن الإسلام وإن كان شريعة سمحة سهلة، لكنه يقرّ المداراة في اطار الأحكام الالهية، ويتعامل بالشدّة والغلظة في بعض الموارد.

هذه الموارد تدلّ على عدم إمكان الجمع بين الإسلام والليبرالية بأي حال من الأحوال(1).

ص: 341

يعرف الشيخ مصباح العلمانية بأنها: ((اتجاه فكري له معالمه منها فصل الدين عن الدولة، وتبلور الدولة على أساس وطني، والتقنين وفقاً لارادة البشر، والتركيز على الشؤون المادية، وسيادة العلوم التجريبية بدلاً عن العلوم الالهية، بناء على هذا فإن العلمانية تركز على انفصال دائرة الدين عن السياسة، ويُعتبر الدين في هذا النظام أمراً فردياً رسالته بلورة العلاقة بين الانسان وربّه فقط، ولا دخل له في السياسة وادارة امور المجتمع أبداً)) (1).

وعند البحث عن جذور العلمانية وتاريخها يرى الشيخ مصباح أنّ الغرب هو مهدها، وأنها افراز طبيعي للأحداث التي سبقت عصر النهضة، كما انه يشير الى أهم أسباب حدوثها ويلخصها في نقاط:

حدوث التعارض بين معطيات العلم وتعاليم الكنيسة المستوحاة من الانجيل.

تقاسم الأعمال بين الكنيسة والقيصر استناداً الى ما في الانجيل: (ما لقيصر يجب أن يُترك لقيصر وما لله يجب أن يُترك للكنيسة حيث مهد الطريق أمام العلمانية.

ظهور نهضة الاصلاح الديني وما أدت الى تقليص دور الدين في شؤون الحياة.

ظهور عصر التنوير وجعل الانسان هو المحور للكون ونبذ ما وراء الطبيعة والغيب (2).

هذه العوامل هي التي أدت الى ظهور العلمانية، ولكن هذه النظرة لا تتوافق مع الاسلام، ذلك ان العلمانية تخوّل غير الله حق التشريع والحاكمية، فيما تصرّح الرؤية التوحيدية ان المالكية والحاكمية الحقيقية لله ولا حق للإنسان أبداً في الحكم على غيره من دون إذن منه تعالى، كما ان الفكر العلماني يحصر الدين في علاقة الانسان بالله فقط، ولكن للإسلام قوانينه وأحكامه لكافة شؤون الانسان الفردية والاجتماعية (3).

ص: 342

1- (اسئلة وردود: 163)

2- (م ن: 165 - 163)

3- (م ن: 166)

اصول المعارف الانسانية، الطبعة الثانية عام 1432 هـ، دار التعارف للمطبوعات.

اسئلة وردود الطبعة الأولى عام 1425 هـ، دار التعارف للمطبوعات.

دروس في العقيدة الاسلامية، الطبعة الخامسة عام 1427 هـ، مؤسسة الهدى.

النظرية السياسية في الاسلام، الطبعة الثانية عام 1432 هـ، دار الولااء.

تعدد القراءات الطبعة الثانية عام 1426 هـ، دار التعارف للمطبوعات.

المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الطبعة السابعة 1431 هـ، مؤسسة النشر الاسلامي.

(1)

تمهيد :

-ينحو الشيخ جوادى الأملى في مؤلفاته منحى التأصيل الإسلامى للأزمات المعرفية والاجتماعية التي يشهدها عالمنا المعاصر، ويرى أنّ هذه الأزمات المعرفية والاجتماعية مردّها الى ما حدث في الغرب ابان النهضة العلمية والدينية هناك حيث بدأت منذ القرن الرابع عشر، واستمرت الى يومنا الحاضر وأنتجت هذه الأزمات، فترى الانسان اليوم في بعده المعرفى أصيب بالحيرة العلمية والنسبية وعدم ثبات الآراء، وفي بعده النفسى أصيب بالكآبة والاضطراب السلوكى وفقد الراحة والطمأنينة والهوية، وفي بعده الخُلقي أصيب بأنواع المفاسد الخُلقية، وفي بعده الاجتماعى أصيب بالانهيار الاسرى وتفسّخ أواصر الحب والأخوة بين أفراد المجتمع، أما الجانب السياسى فما نراه من امبريالية عالمية والفوضى السائدة في المجتمعات.

- يرى الشيخ الأملى أنّ سبب جميع هذه الأزمات هو العزوف عن الدين وعن البعد الالوهي في الانسان واعطاء زمام الامور الى النزعة الانسانية الحديثة، وما أنتجته من تغليب البعد المادي في الانسان، حتى ان الدين أصبح يُفسّر بتفاسير مادية دنيوية، حيث أصبح ظاهرة على غرار باقية الظواهر التاريخية التي حدثت في التاريخ بأسباب ومبادئ دنيوية مادية(2).

ص: 344

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

2- انتظار بشر از دين: 13

- في عملية التأصيل التي يرنو إليها الشيخ الأملي، لا يفوته أن يسجل ملاحظاته النقدية لما ذكره علماء الغرب ومفكره، وهذه الملاحظات هي التي سنحاول تسليط الضوء عليها في بحثنا هذا ضمن نقاط موجزة:

1- المعرفة

- يرى الشيخ جوادي الأملي ان نظرية المعرفة متأخرة عن كثير من المباحث العقلية في مقام الاثبات، لكنها في مقام الثبوت متقدمة عليها جميعاً، إذ ما دامت لم تُحلّ مسألة المعرفة ولم يتبين كيفية معرفتنا بالأشياء، سوف لا تنفع سائر المسائل الفلسفية والكلامية وغيرها.

- وعند تعريف المعرفة يرى الشيخ الأملي أنها من المفاهيم البديهية الغنية عن التعريف، إذ محاولة تعريفها يوقعنا في الدور الصريح، لذا لا بد من الاكتفاء بشرح الاسم وبيان المحتوى (التعريف التبيهي) (1).

- ثم ان هناك من ذهب الى انكار المعرفة، وهم قسمان: قسم ينكر أي نوع من انواع المعرفة وهم السوفسطائيون والشكاكون، وقسم ينكر المعرفة في اطار خاص وهم الماديون الذين حصروا المعرفة بالحس والتجربة المادية وانكروا المعرفة الغيبية، إذ الوجود والواقع عندهم محصور في المادة، فالنظرة المادية للانسان والكون تنتج مادية المعرفة وآلياتها.

- وفي قبال هؤلاء يوجد اناس يعترفون بأصل امكان المعرفة مضافاً الى توسيع نطاقها وعدم اقتصرها على الماديات، لذا ذهبوا الى القول في جميع المحسوسات او المعاليل العقلية ومنها المعرفة بالعلّة الفاعلية الى جنب العلل القابلة وفي طولها (2).

ثم بعد هذا شرح الشيخ أهم الآراء الواردة حول نظرية المعرفة وقيمتها قائلًا:

ص: 345

1- م ن : 87

2- م ن 89 - 93

1- هناك لا من ينظر الى مسألة كاشفية العلم والمعرفة للواقع ولم يعر لها اهمية، بل يرى ان المهم هو مقدار المنفعة الحاصلة من هذه المعرفة سواء كشفت عن الواقع أم لم تكشفه، وسواء كانت صحيحة أم خطأ، انما الملاك هو الأثر النفعي الحاصل منها .

- يلاحظ على هذا الرأي أنه يخلط بين الوسيلة والهدف ويلزم منه عدم وجود معيار ومحك لتشخيص الصحيح من الخطأ في العلوم التي لم تنتج فائدة عملية، ويلزم أيضاً القول بصحة ما ينفع عملاً وإن لم يكن مطابقاً للواقع، وفساد ما ليس فيه نفع وإن كان مطابقاً للواقع، كما تنفي هذه الرؤية التفاوت بين العلوم النظرية والعملية وتجعلهما واحدة.

- ذهب بعضهم الى ان المعرفة لم تكن كاشفة عن الواقع بل هي التي تولد الواقع، فالواقع ما توافق عليه العلماء (نظرية التصويب)، ويلزم من هذا عدم تخلف الواقع عما أجمع عليه العلماء وهو كما ترى.

- حصر المعرفة بالأمر الحسية وأنّ مشاعر الانسان كما تتأثر من الواقع الخارجي تؤثر فيه أيضاً، والنتائج من هذا التأثير والتأثر هو الواقع والحق، وهو المعيار لمعرفة الصحيح من الخطأ.

- يلزم من هذا التفسير الفصل بين الانسان والكون وعدم وقوف الانسان على ما يدور خارج ذاته بشكل تام، وهو خلط بين مقدمات المعرفة وحقيقة المعرفة وذلك اولاً: انّ المعرفة لا تنحصر بادوات الحس، وثانياً انّ المعرفة أمر مجرد عن المادة فلا يمكن ان تكون نفس الناتج الحاصل من التأثير والتأثر بل هي حركة فيزيائية تنتج امراً ميتافيزيقياً اسمه المعرفة ثالثاً: يلزم ان يكون الحق عند كل شخص مختص به ولا يوجد حق مشترك بين أفراد الانسان(1).

ومما يسرد الشيخ الأملي في مباحثه قصة المعرفة في الغرب، واعتمادهم على

ص: 346

الفرضيات بدل اليقينيّات والفرضية هي سلسلة قضايا لم تكن بديهية ولم يتم اثباتها في مكان آخر، بل هي خنثى للإثبات وعدم الإثبات فالقضايا التي تستنتج هكذا لم تكن ذات قيمة علمية بل هي مضطربة ومتزلزلة وإن أنتجت آثاراً وهمية، لأنها تعتمد على الفرض.

- هذا الاضطراب والتزلزل الناتج من ترك اليقين لا يمكن علاجه بقيد أو قيود إضافية كما توهمه الوضعيون (أصل الإثبات أو التحقق أو الملحدون والماديون، فأى قيد وشرط لا يمكنه أن يوصل هذه الفرضيات الى ساحة المعرفة الحقيقية التي هي اليقين بالواقع.

- ان الفوضى والتغير الدائم التي تشهده الفرضيات يؤدي الى تبدل وتغيير الأنظمة المعرفية أيضاً، كما يؤدي الى تكوين رؤية عند مفكري المعرفة الحقيقية المؤدية الى العلم واليقين بان المعرفة البشرية لم تكن سوى بناء أنظمة فكرية بالاعتماد على هكذا قضايا مختلفة ومتغيرة، وعليه لا توجد معرفة ثابتة اطلاقاً بل انّ الثبات وهم متغير وزائل ولا يمكن الاعتماد على البرهان (1).

- وعند الرجوع الى الخلف للبحث عن سبب وصول الغرب الى هذه المرحلة، يرى الشيخ الأملي ان الحسين طرخوا شعاراً مفاده ان القدرة هي التي تولد العلم، وانّ غاية جميع العلوم هي السلطة على الطبيعة، ووظيفة العلم معرفة الطبيعة لتحقيق هذه السلطة، فرسم أرباب هذه الفكرة جدولاً استقرائياً للوصول الى جميع الحقائق المادية وزعموا انّ الحس هو الطريق الوحيد لمعرفة الكون، فتولدت جراء ذلك فلسفات علمية ادعت ان المعرفة البشرية تتكوّن على شكل علوم مختلفة جراء مجموعة احاسيس اولية اي تم مشاهدة الموارد الجزئية بالحس وبعد التكرار الغيت الخصائص الزمكانية واستنتجت قوانين كلية، وتولدت علوم مختلفة، ووصلت بالمآل بعد أخذ مشتركات العلوم الى قوانين كونية عامة مثل قانون الحركة أو التكامل، المشتركة بين جميع العلوم.

ص: 347

- هذه المناهج لم تدم كثيراً وسرعان ما تبين عوارها إذ الظنون المتراكمة عن طريق

الحواس لا تولّد اليقين فانتبه الحسيون الى أنّ الحس بمجردة لا يتمكن من كشف كثير من القوانين ولم يوصل الانسان الى اليقين فذهبوا الى القول بان المعارف البشرية مزيج من ادراكات الحواس وتفاعلات الذهن وبعد مدة ظهر عوار هذه النظرة أيضاً، فابدعوا أمراً آخر هو قانون الفرضيات العلمية، وعليه فإنّ المعرفة العلمية هي تلك الفرضيات التي يمكن اثباتها او ابطالها عن طريق الحواس(1).

- طبعاً هذا لا يعني عند الشيخ الأملي نكران ما انتجه العلم الحديث من منافع مختلفة للناس، ولكن الذي يرفضه هو الافراط في الحس والمادية المنتجة لمذاهب فكرية باطلة أمثال الماركسية وكذلك تأليه الانسان ورفض الميتافيزيقيا والأديان وجعلها في بوتقة الخرافة والاساطير(2).

- وخلاصة الأمر : يرى الشيخ جوادي الأملي أنّ من المبادئ الفلسفية الهامة المؤثرة في مسير المعرفة، كيفية النظر الى الواقع : هل ان الواقع ينحصر في الطبيعة والمادة او

انّ هناك واقعاً وحقائق غير مادية وميتافيزيقية ؟

-((فلو اعتقد شخص بانّ الواقع ينحصر في المادة والامور المحسوسة، لاعتقد بمادية المعرفة وانّها تتولّد من خلال المجاري الادراكية الطبيعية وبالتأثير والتأثر المتقابل بين الجسم والطبيعة ... مادية الواقع يوجب تهيئة ارضية التأثير والتأثر المتقابل بين الانسان والكون كواقعتين طبيعيتين تكونان في عرض الآخر وعلى نحو العلل الاعدادية، ومن هذا الاحتكاك تتولد المعرفة من خلال تأثر الانسان بالواقع الخارجي. وبما ان المعرفة الانسان والكون في سيرها الميتافيزيقي تعد عللاً معدة لظهور الفكر ، فيكون الفكر بمثابة امر واقعي ثالث الى جنب الانسان والكون، اي إنّ له واقعاً غير العالم وغير المعلوم)) (3).

ص: 348

1- م ن: 167 - 169

2- م ن: 170 - 171

3- تبين براهين اثبات خدا: 65.

وعندئذ تكون النتيجة ظهور واقع جديد جراء احتكاك الانسان بالكون، وبما ان الانسان في سيره المعرفي يحاط بالفكر عادة دون المعلوم، وانّ الفكر يغير المعلوم دائماً، فهذا التغير يعيق الانسان الفکور عن الوصول الى العالم الخارج عن نفسه وحينئذ تفقد المعرفة قيمتها في اظهار الواقع ومعرفة الكون ويبقى العالم في وادي الشك والحيرة.

- وبعد أن يقسّم الشيخ الأملي الشك الى الجلي والخفي، يرى ان المعرفة المادية توجب الشك لا محالة، فمن يقارب المعرفة من وجهة نظر مادية سيقع في فخ الشك لا محالة سواء الجلي منه أو الخفي.

- ثم بعد هذا العرض يرى الشيخ الأملي أنّ النظرة ما بعد الطبيعية الى الواقع والقول بعدم انحصار المعرفة بالسير المادي، وقبول الجوانب الميتافيزيقية للمعرفة، توجب الامان من الوقوع في الشكاكية بكلا نوعيها.

2- مسألة الالوهية:

-ان من اهم المسائل المطروحة في اللاهوت الغربي مسألة اثبات وجود الله تعالى حيث تزلزلت كثير من الأدلة الفلسفية المقامة على ذلك بسبب النظريات العلمية الجديدة التي ولدت بعد عصر الظلمة المسمى بعصر التنوير.

- وقد اشار الشيخ جوادي الأملي الى براهين اثبات وجود الله تعالى وردّ على بعض الشبهات الغربية، وفيما يأتي نشير الى أهم تلك الردود

1 -- برهان الامكان والوجوب:

-تقرير البرهان: انّ الوجود الخارجي إما أن يكون وجوده ضرورياً فهو واجب الوجود، وإما أن يكون عدمه ضرورياً فهو ممتنع الوجود، وإما أن يتساوى فيه الطرفان فهو ممكن الوجود. ثم ان هذا الممكن يحتاج الى مرجح ليتصف بالوجود والعدم إذ هما يعرضان عليه ولم يؤخذا في ذاته. فاذا وجد هذا الممكن في الخارج لا بد من أن

يكون له مرجح رجّح له طرف الوجود دون العدم.

- هذا البرهان دخل الى العالم الغربي عن طريق ابن رشد ومن خلال توما الأكويني

وتم نقده في الفلسفة الغربية المعاصرة.

- تلك الشبهات ما أورده هيوم حيث قال بأنّ نسبة أجزاء العالم الى الوجود والعدم لو كانت متساوية وأنّ كل واحد من تلك الاجزاء بحاجة الى علة موجودة، فلو كان هذا صحيحاً لا يمكن تعميمه على المجموع لعدم وجود دليل على تساوي المجموع مع الأجزاء في الحكم، فلو قلنا مثلاً أنّ كل واحد من أفراد البشر له أم واحدة، لما أمكننا القول بأنّ جميع البشر لهم ام واحدة.

ثم أنّ الشيخ الأملي يردّ على هذه الشبهة بأنّ الاستفادة من هذا البرهان ان الممكن لا يوجد من دون الاستعانة بغيره، وهذه قضية حقيقية تسري على جميع الممكنات لا- مجموعها لأنّ المجموع لا وجود له أصلاً وبما انه لا وجود له؛ لا يكون واجباً ولا ممكناً فلا يحتاج الى غيره.

- وبعبارة اخرى قد ذهب هيوم الى اننا نستكشف مجموع العالم حتى نرى حاجته الى العلة، نقول: اولاً أنّ المجموع لا يمتلك وجوداً خارجياً، وثانياً لم يكن المجموع في هذا البرهان من مقدمات الاستدلال، وثالثاً: لو فرضنا وجود المجموع والاستفادة منه في البرهان لكان الامكان والاحتياج من لوازمه الذاتية التي تدرك بالعقل ولا تحتاج الى المشاهدة والتجربة (1).

2- البرهان الوجودي:

-هذا البرهان من ابداعات أنسلم القديس في القرن الحادي عشر، وكان مثاراً للجدل في تاريخ الفلسفة الغربية، ويبتني هذا البرهان على كيفية تصوّر مفهوم الله تعالى في ذهن الانسان، وهو: انّ الله موجود لا يمكن تصوّر موجود آخر اكبر منه ولا أكمل منه، فلو لم يكن الله موجوداً لكانت الكائنات الموجودة اكمل منه، أي: إذا لم

ص: 350

1- م ن : 147

يكن الله موجوداً لم يمكن تصور كونه اكمل موجود، وعدم كمال الله - وقد أخذ الكمال في مفهومه - يوجب التناقض وباطل . وعليه نستنتج من ابطال عدم وجود الله تعالى - لاستحالة ارتفاع النقيضين تقيضه أي: وجود الله تعالى.

- اما دليل التلازم بين عدم الوجود وعدم الاكتمالية، هو ان العدم نقص، والموجودات اكمل من المعدومات، وعليه فلو كان الله معدوماً لكانت الموجودات اكمل منه، فلم يكن اكمل موجود متصوّر، وهذا خلف.

- وقد تم مناقشة هذا البرهان من وجهات نظر متعدّدة من قبل فلاسفة الغرب وفلاسفة الشرق، ولكن يرى الشيخ الأملي انها غير تامة، ولكن مع هذا لا يصحح البرهان الوجودي أيضاً، بل يرى انّ الاشكال الرئيسي عليه هو وقوعه في مغالطة الخلط بين المفهوم والمصدق.

ذلك انّ الحمل الأولي الذاتي يختص بالمفاهيم والحمل الشايع الصناعي يختص بالواقع والحقائق الخارجية، ومن هنا يمكن خطأ برهان أنسلم، لان الاكتمالية لمفهوم الله تعالى تخدش فيما إذا سلب منه مفهوم الوجود والموجودية بالحمل الاولي، فلو كان الله غير موجود في الخارج بأن يُسلب منه الوجود بالحمل الشايع لا يستنتج منه سلب مفهوم الوجود والاكتمالية بالحمل الأولي.

- وعليه فأنسلم القديس لابد من أن يبين مراده من كلمة (الموجود) في قوله: (اذا لم يكن الله موجوداً) فلو كان المراد الحمل الأولي فالحق معه، اما لو كان مراده بالحمل الشايع فلا يحصل التناقض(1).

3- برهان المعجزة:

- استند بعض ارباب اللاهوت المسيحي بالمعاجز لاثبات وجود الله تعالى، حيث ينطلقون في البدء من اثبات وجود معاجز، ثم ان هذه المعاجز ليس لها مبدأ مادي أو طبيعي فلا بد من أن يكون لها مبدأ غير مادي وهو الله تعالى.

ص: 351

-ولكن هذا البرهان غير تام عند الشيخ الأملي اذا لم يرجع الى احدى البراهين الثابتة من قبيل برهان الامكان والوجوب . ومن جملة ما يؤخذ على هذا البرهان:

1 - امكان الخدشة في تلك المعاجز لمن لم يشهدها ولم يطلع عليها عن حس و يقين.

2- لو فرضنا صحة تلك المعاجز، فاستنتاج وجود الله تعالى من هذا البرهان يتوقف على مقدمات:

أ: قبول أصل العلية والقول بأنّ تلك الحوادث معلولة.

ب: امكان تصوّر جميع الطرق الطبيعية وغير الطبيعية المؤدية الى ايجاد تلك الحوادث.

ج: ابطال علية جميع تلك الطرق الا علية الباري تعالى . ونظراً لصعوبة تحقق هذه

المقدمات لا يمكن الاعتماد على هذا البرهان .

ثم يستنتج الشيخ الأملي ان علماء الكلام تمسكوا بالمعجزة لاثبات النبوة لا وجود الله تعالى ، كما ان اثبات النبوة من خلال المعجزة بحاجة الى مقدمات تعد بمثابة الاصول الموضوعية من قبيل وجود الواجب ضرورة وجود النبي، ضرورة المعرفة الدينية وما شاكل(1).

3- برهان التجربة الدينية:

تمسك بعض المتكلمين في الغرب بهذا البرهان، وتقريره: اولاً: اثبات وجود شهود لواقع مقدس، وثانياً هذا الشهود لا يمكن اسناده الى المبادئ الطبيعية، اذاً يوجد واقع غير طبيعي لهذا الشهود وهو الله تعالى .

وفي مقام الاجابة يرى الشيخ الأملي انه لو افترضنا صحة المقدمة الاولى من قبل من ليس له شهود يبقى الاشكال على المقدمة الثانية قائماً لانّ الكبرى حتى لو

ص: 352

تمت فانها لا تثبت سوى موجود غير طبيعي، وهذا المقدار لا يثبت وجوب الوجود ووحدته وما شاكل.

ثم ان كبرى القياس بحاجة الى اقامة برهان ذلك ان بعض علماء النفس يرجعون التجارب الدينية الى الميول والغرائز الكامنة او الناشئة من الوجدان الجمعي، وهذه الامور ليست برهانية. وعليه فالتجربة الدينية لا توجب اليقين العلمي(1).

4- البرهان الاخلاقي:

للبرهان الاخلاقي صور متعددة في الغرب تطرق اليها علماء اللاهوت ولكن العمدة فيها ما ذهب اليه كانط، فانه عند تحليله النظري للقوانين الاخلاقية لم يكن يصدد تبريرها من خلال اثبات المبدأ الواجب الأمر والمقنن، يرى انّ العقل العملي عند فهمه للقوانين الاخلاقية التي هي ضرورية الصدق، يعتقد بوجود الله والنفس، وبعبارة اخرى ان الاعتقاد بالله يستند الى المعرفة الاخلاقية، لا ان القانون الاخلاقي يستند الى الاعتقاد بالله.

ولكن يورد الشيخ الأملي اشكالين على هذا البرهان:

أولاً: لا يعد استدلاله بمثابة اقامة البرهان على وجود الواجب أو النفس، لانه يعتقد انّ المفاهيم العقلية ما دامت تقترن بالشهود الحسي لا تحكي عن العالم الخارجي وعليه فالملازمة التي حاكها بين احكام العقل العملي مع الازعان بوجود الله واردة الانسان لم تكن لها سوى قيمة اخلاقية من دون أن تجدد الى الواقع الخارجي سبيلاً. إذ الدليل الاخلاقي لم يثبت وجود الله تعالى عن طريق عيني معتبر ولم يدفع شبهة الشكاكين غاية ما يثبته انه إذا أراد أن يفكر طبقاً للقوانين الأخلاقية، لابد له من أن يصدق هذه الفرضية طبقاً لقواعد العقل العملي، والخلاصة فانّ هذا البرهان لم يثبت وجود الله كواقعية عينية معترف بها في الاديان الالهية.

ثانياً: الاشكال ناظر الى القول بالملازمة بين الاحكام الأخلاقية وقضايا العقل

ص: 353

النظري أمثال وجود الله تعالى ذلك ان الأحكام الأخلاقية المرتبطة بالعقل العملي لها محمولات و موضوعات خاصة حيث تشتمل على قضايا بيّنة يدعن لها العقل العملي، ولا- يمكن استنتاج القضايا المرتبطة بالعقل النظري من القضايا المرتبطة بالعقل العملي، وعليه فالقوانين الأخلاقية لا تستلزم قضايا نظرية، بل ان احكام العقل العملي تعتمد على احكام العقل النظري لتصل الى نتائج جديدة في مناخ العقل العملي(1).

هذه أهم البراهين التي تطرق اليها الشيخ الآملي، كما أنه لا يفوته أن يعزو هذا الاربك الفكري في اللاهوت الغربي الى بعد علماء الغرب عن المعارف العقلية والفطرية والوحيانية والاقتصار على المعارف الحسية والتجريبية مما أدى اما الى الالحد الصريح او الالحد المبطن، إذ الالحد غالباً ما يعرض في عبائر مبهمه وملتوية كي لا يفهم القارئ منها شيئاً واضحاً، وجراء هذا فقد ذهب امثال غابريل مارسل وياسبرس الى ابطال أدلة اثبات وجود الله وذهب امثال سارتر الى انكار الله رأساً، والآخر أمثال بارت وكي يركغور جعلوا التجربة الدينية هي الدالة على الله دون الادلة العقلية، وآخرون أمثال تيليش واتباعه فصلوا المعبود عن الخالق والالوهية عن الربوبية، اما كانط ولاك فقد تنزلوا الى البراهين الاخلاقية فقط، ناهيك عن اتباع هيغل الملحدين أمثال باخ وماركس وانجلز حيث زعموا ان الاعتقاد بالاله مضيعة، وكذلك ما ذهب اليه اسينوزا ولايب نتر حيث جعلوا الله كوجود كلي ومطلق -هذه الاقوال كلها يقيمها القرآن بانها طائف من الشيطان أدت الى الحيرة والشك في الغرب سيما بمدد وسائل الاعلام الهائلة(2).

3- العلم والدين:

من المسائل الهامة التي شغلت المناخ المعرفي الغربي وأثارت جدلاً كبيراً في وسط الأدنية الفلسفية، مسألة العلاقة بين العلم والدين، وحيث تغلب في المآل القول بتعارضهما

ص: 354

1- م ن : 284 - 287

2- حق وتكليف در اسلام 66 - 69

مما أدى الى انحسار الدين وفسح المجال أمام اللاحاد والنظرة المادية للعلوم.

يرى الشيخ الأملي أنّ سبب هذا التعارض الموهوم يعود الى:

1- تحجيم دور العقل وابعاده عن أطر المعرفة الدينية والزعم بأنها تقتصر على النص فحسب، فالمعرفة الدينية إذا تنحصر في الأدلة النقلية وما يستوحيه الانسان من النصوص، وما يُدرك بواسطة العقل الحسي او التجريبي أو التجريدي فإنه يختص بالمعرفة العلمية والفلسفية ولا دخل للدين فيها، فحينئذ يقع التعارض فيما لو جاء نص أوهم الخلاف مع أمر علمي أو تجريبي او فلسفي.

والحل هو القول بأنّ العقل يقابل النقل او النص ولا يقابل أصل الدين، فالله الذي جعل الأدلة النقلية من مصادر المعرفة الدينية، جعل العقل أيضاً حجة شرعية ومصدراً لمعرفة الدين، فحينئذ لو حصل تعارض بين دليل نقلي ودليل علمي او فلسفي، لكان من مصاديق التعارض بين العلم أو الفلسفة مع مع النقل لا مع الدين فالعقل لا يعارض الدين لأنه من مصادره اما التعارض بين العلم والنقل فهو أمر مستساغ كما قد يتعارض دليل نقلي مع دليل نقلي آخر من دون أن يتم أي مساس بأصل الدين وقدسيته، بل لا بد من البحث عن الوجوه التي تحلّ هذا التعارض.

2- الأمر الثاني الذي مهد لإيهام التعارض بين العلم والدين في الغرب، هو مسألة تخصص العلوم وتجزئها وفصل بعضها عن الآخر، ذلك ان العلوم والمعارف فيما مضى كانت مترابطة ومتلاءمة بعضها مع بعض كانت الأندية العلمية آنذاك تدرس الطبيعيات والرياضيات الى جنب الفلسفة والكلام وسائر العلوم الرائجة، كانت العلوم في أخذ وعطاء مستمر فيما بينها، انّ العلوم ما بعد الطبيعية كانت تتكفل تحليل ونقد المبادئ والمباني والفرضيات وتضع نتائجها تحت اختيار العلوم الطبيعية في منظومة كونية واحدة.

ولكن بعد القرن الثالث عشر بدأت بوادر فصل العلوم بعضها عن الآخر، فتخصصت العلوم واستقلت في منظومات فكرية غير مترابطة، فانفصلت العلوم

الطبيعية عن ما بعد الطبيعية وانفصل العلم التجريبي عن الفلسفة.

نعم هذا العلم الحديث يعترف كسابقه بنظام العلية، لكن بما انه انقطع عن الدين والفلسفة الالهية، ترك العلة الفاعلية والغائية واقتصر على ما انتجه الحس والتجربة والبحث في العلل القابلية أي إنّ هذا الشيء ماذا كان قبل هذه اللحظة؟ وما هو الآن؟ وماذا سيكون لاحقاً جراء تأثيره بالعوامل الطبيعية؟ هذا هو الاقتصار على السير الاقفي للظواهر الطبيعية، واغفال السير العمودي والصعودي للكون والطبيعة(1).

ثم يرتقي الشيخ الأملي ليقول: بما أنّ العالم صنع الله تعالى، وبما ان العلم كشفُ وقراءة للطبيعة والكون، وتفسير وتبيين لصنع الله وفعله، فالعلم لا يكون الا دينياً وإلهياً ولا يوجد علم الحادي، بل إنّ الانسان يجعل العلم آلة للإلحاد ويستغله لمآربه(2).

4- العلم والايمان:

من الشبهات المستوردة من التراث الكلامي الغربي شبهة انفصال الايمان والدين عن البرهان والاستدلال، ذلك ان كثيراً من الذين زعموا حصولهم على المعرفة العلمية والبرهانية للمبادئ الدينية؛ يفقدون الايمان بل ربما يلحدون، كما ان كثيراً من المؤمنين لا يقدرّون على اقامة البرهان والاستدلال على ما يؤمنون به.

ويردّ الشيخ الأملي على هذه الشبهة قائلاً: ((انّ القضايا العلمية تنتج من الربط والدمج الحاصل في النفس بين الموضوع والمحمول، وادراك هذا الربط مناط بالعقل النظري والايمان يحصل جراء العلة بين النفس ومعلومها سواء كان حصولياً أم حضورياً - وهذه العلة هي العقيدة المناطة بالعقل العملي... ان الايمان علة نفسية وهذه العلة إذا تعلقت بأمر صحيح تكون صحيحة، وإذا تعلقت بأمر باطل أصبحت باطلة، فاذا انسد باب تشخيص الصحيح من السقيم في المسائل الميتافيزيقية واصول

ص: 356

1- منزلت عقل در هندسه معرفت ديني: 107 - 110

2- م ن : 130

الدين؛ لانسد باب تقييم صحة او سقم ايمان المؤمنين بأرباب متفرقة من ياله واحد قهار

المؤمنين ياله واحد قهار)) (1).

ثم يشير الشيخ الأملي الى النصوص الدينية التي تؤيد التلازم والترابط العميق بين العلم والايمان، لقوّة العقل في التعرف على القضايا الدينية من جهة، ولتأثير العلم على تقويم الايمان الصحيح من جهة ثانية ومن تلك النصوص التي يشير اليها الشيخ، قوله تعالى: ((انما يخشى الله من عباده العلماء)) (2) وقول امير المؤمنين (عليه السلام): ((ما آمن المؤمن حتى عقل)) (3) وكذلك قوله عليه السلام: ((على قدر العقل يكون الدين)) (4) وغيرها من النصوص التي تشير الى ان المراتب العليا من الايمان لا تتحقق من دون مراتب عليا من العلم والتعقل.

وهذه الحقيقة لا تُنتقض عند الشيخ الأملي بايمان كثير من الجهلاء أو فسق كثير من العلماء، أو القول بأن الكتب السماوية تقتصر على التجربة الدينية والاحساس الداخلي فقط، أو أنّ لغة الدين تفتقر عن لغة الفلسفة، أو ان طريق الدين يختلف عن طريق العقل، ذلك أنّ الانفكاك بين العلم والايمان في بعض الموارد لا ينتج سلب التلازم الوجودي بينهما (5).

ثم يشير الشيخ الأملي الى حقيقة اخرى يقع فيها القائلون بفصل العلم عن الدين، وهي الوقوع في فخ الافراط والتجبر، وهذا ما ابتلى به متكلمو الغرب، ذلك أنّ القيمة الفلسفية للمعرفة الحسية عندما تتناول القضايا الدينية والحقائق الميتافيزيقية لم تكن سوى السفسطة والشك، وإنّ الدين يهبط الى كونه احساساً ووجداناً باطنياً، لأنّ المؤمن الراسخ على ايمانه بعد ما حكم بفصل العلم عن الدين فاما أن يحكم بتعطيل العقل لمعرفة المعارف الدينية العميقة والعالية ويصل الى الجمود والتجبر

ص: 357

1- تبين براهين اثبات خدا 118 - 119

2- فاطر: 28

3- غرر الحكم للآمدي

4- م ن

5- تبين براهين اثبات خدا 120 - 123

والافراط، وإما أن يقع في فخ الشك والسفسطة جراء تفسيرها تفسيراً مادياً حسيّاً.

فعندما ينزاح العقل عن مهمة الحكم في المبدأ والمعاد، تصبح القضايا الميتافيزيقية مهملة لا معنى تحتها، فحينئذ يفقد العلم صلاحيته للحكم بصلاح هذا الدين أو عدم صلاح ذلك الآخر، ويستوي في هذه الحالة الايمان بالطاغوت والايان بالله تعالى، وهذه اهم الأضرار المتوجهة الى الايمان عندما يفقد حصن العقل (1).

بعد هذا يذكر الشيخ الأملي وجهاً آخر أوردته دعاة الفصل بين العلم والايان، وهو ان الايان سيما التوحيدية منها لم تستشهد بالبراهين الفلسفية والمنطقية لاثبات وجود الله، بل ان كثيراً من المتكلمين والفلاسفة يتحاشون من إقامة البرهان على وجود الله تعالى، أو يرون عدم الفائدة في إقامة هكذا براهين، وهذا ما وقع فيه بول تيليش اذ لم يكتف بالقول ان إقامة البرهان على وجود الله خلاف اقتضاء الشرع، بل ذهب الى أنه من قبيل الالحاد (2).

وفي مقام الرد على هذه الشبهة يرى الشيخ الأملي أنها غير صحيحة سيما بالنسبة الى القرآن، إذ أنه اولاً جاء في مقام الرد على المشركين الذين كانوا يعتقدون بوجود الخالق، ولم يكن بصدد اثبات اصل الخالق، وثانياً فإن القرآن في مقام الرد على الدهريين يطالبهم بالحجة والبرهان ويقيم ادلة برهانية لدحض مدعاهم، كقوله تعالى: ((أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون * أم خلقوا السماوات والارض بل لا يوقنون)) (3) وثالثاً توجد روايات كثيرة في التراث الديني مليئة بالبراهين العقلية سيما في كتاب نهج البلاغة.

والخلاصة ان هذا القول ناتج من غلبة السفسطة والشك والأسر في فخ الآراء الحسّية والمادية الصرفة، حيث ألتهم في حبال اتهام المستدلين بالالحاد من جهة، وتقليل نطاق الدين الى أقل ما يمكن من جهة ثانية ليتمسكوا في سلوكهم الجمعي

ص: 358

1- (م ن: 123-124)

2- فلسفة الدين: 31

3- (طور: 35 - 36)

بالمدينة الجمعية الديمقراطية)، وفي سلوكهم الفردي بالليبرالية (1).

5- حقوق الانسان:

ينطلق الشيخ جوادي الأملي في تأسيسه لفلسفة حقوق الانسان، من تعريفه للحقوق حيث يشكّل هذا التعريف العمود الفقري الذي يبني عليه بنيانه المعرفي والتأسيسي لنظرية حقوق الانسان، ذلك أنّ الحقوق عنده: ((مجموعة قوانين وقرارات اجتماعية جاءت من قبل خالق الانسان والكون، لتحكيم وبسط النظم والقسط والعدل في المجتمع البشري كي يضمن سعادة المجتمع)) (2).

ومن هذا المنطلق انبرى الشيخ الأملي لنقد لائحة حقوق الانسان الغربية، حيث أنّها كتبت بمعزل عن هذه النظرة الكونية الحقوقية ولا تتمكن من تأمين حاجيات اكثر الناس، مضافاً الى أنّها لم تعتمد على قانون كوني موحد، بل اعتمدت على الأعراف والآداب الاعتبارية المتغيرة بين بني البشر، كما ان الانسان لا يتمكن من رسم هذه الحقوق العالمية لأنّه محصور في نطاق الدنيا وجاهل بحقائقه الباطنية والظاهرية ورغباته وحوادثه الصادقة والكاذبة.

وبعد هذا العرض السريع يطلّ الشيخ الأملي اطلالة سريعة على لائحة حقوق الانسان العالمية ليسجّل عليها النقاط الآتية:

1- أنّها اعتمدت على مبان واسس الحادية ومادية منقطعة عن الله تعالى.

2- هذه اللائحة تحقق رغبات الدول الاستعمارية ولم تكن بصدد تحقق حوائج الامم المستضعفة، مضافاً الى أنّ الاسلام يعترف بالحقوق الناشئة من تراضي الامم والأفراد فيما إذا كانت في دائرة الحكم الالهي.

3- رغم وجود مفاهيم وبنود براقة وانسانية في هذه اللائحة كالحرية والمساواة

ص: 359

1- (م ن 127 - 137)

2- فلسفه حقوق بشر: 75

والأمن العام، والتعليم وغيرها من الموارد، فرغم وجود هذه المفاهيم لابد من أن يحذر الانسان من الانخداع ببريقها، بل عليه التفكير أولاً في المعاني المرادة من هذه المصطلحات فهل المراد من الحرية في هذه اللانحة مثلاً نفسها المراد منها في القاموس الالهى؟!.

4- فشل هذه اللانحة في مقام التطبيق والعمل والتبعيض بين أبناء البشر.

5- الاقتصار على النظرة المادية للانسان واغفال الجوانب المعنوية والبعد الروحي والارتباط بالخالق(1).

هذا فيما يخص الحقوق، أما الانسان فالنظرة الغربية اليه ترى انه لم يكن ذا أي منزلة وقيمة سابقاً وانما الحادثة هي التي أرجعت له كرامته وقيمه وسيصل الى كماله المطلوب فيما بعد الحادثة وهذا هو المذهب الانساني المعاصر والسائد في الأندية الفكرية المعاصرة.

اما النظرة الاسلامية فهي بخلاف هذا كله حيث ترى ان الانسان ذو بعد روحي وبعد مادي، وهو المظهر الأتم للباري تعالى ، ولم تكن هذه الصورة المادية هي كماله الأتم بل كماله الأتم هو الكمال الباطني والروحي(2).

6- التعددية الدينية

من المسائل الفكرية التي أثارت جدلاً واسعاً في الوسط المعرفي، مسألة التعددية الدينية، فقد ذهب جان هيك وغيره الى القول بالتعددية وعدم انحصار النجاة في دين، واحد بل جميع الأديان على حق وتؤدي الى النجاة.

يرد الشيخ الأملي على هذا القول ويذهب الى ان الدين جاء لهداية الانسان، وقد ثبت انّ للانسان بعداً واحداً وحقيقة واحدة وعليه لابد من أن يكون الدين النازل

ص: 360

1- م ن : 257 - 271

2- حق و تكليف در اسلام 74

لهدايته واحداً أيضاً، وذلك للترابط الوثيق بين معرفة الانسان ومعرفة الدين، فلو عُرف الانسان بشكل دقيق؛ لُعرف الدين بشكل صحيح، فلو قلنا ان للانسان حقائق متعدّدة في مرّ العصور لذهبنا الى تعدّد الاديان، ولكن لو قلنا ان الانسان يمتلك فطرة الهية ثابتة لم تتغير على مدى القرون وتبدلاتها، لكان الدين ثابتاً أيضاً وواحداً وإن تغيرت الشرائع بحسب الزمان والمكان.(1)

ومن وجهة نظر اخرى يرى الشيخ الأملي انّ جذور التعددية الدينية تعود الى نوعية النظرة الكونية التي يمتلكها الانسان فلو اعتقد شخص بنسبية المعرفة والحقيقة لذهب الى القول بنسبية الدين وتكثره، لأنّ حاق الواقع طالما لا يُدرك يكون كل رأي حق وصحيح (2).

اذا قد عرضنا انّ السبب الرئيسي عند الشيخ الأملي للقول بالتعددية الدينية، هو نوع النظرة الكونية، فالقول بنسبية المعرفة والكون لا ينتج سوى التعدّد والتكثّر في كل شيء ومنها الدين.

ثم بعد هذا العرض ينبري الشيخ الأملي للرد على الأدلة العرفية والنقلية المقامة من قبل أرباب التعددية لدعم مدعاها، ويفنّدها واحداً واحداً.

7- العلمانية:

يرى الشيخ الأملي ان العلمانية مصطلح دخيل ورد من الغرب، وقد تم تعريفه في دوائر المعارف بفصل الدين عن الدنيا أو فصل الدين عن امور المجتمع أو فصل الدين عن السياسة، وهذه المعاني طولية ومتداخلة ومحورها نفي الحكومة الدينية (3)

وقبل الخوض في التعريف لابد من أن نقف على الأرضية والمناخ الذي سبب

ص: 361

1- دين: 185 - 190

2- م ن : 207 - 211

3- نسبت دين و دنیا 18

ظهور العلمانية، وهي عند الشيخ الأملي تتلخص في:

1- العلموية: انّ عصر النهضة الأوروبية قُرن بالحركة العلمية في جميع الحقول المعرفية، هذه الحركة ما كانت تتعارض مع الدين في البداية حتى ان كثيراً من العلماء والمفكرين كانوا من المتدينين يدعون بما وراء الطبيعة والغيب، لكن سرعان ما انقلبت الطاولة واصبح العلم هو المعبود الاول والاخير وضيق الخناق على الدين، وهذا ما أدى الى فصل الدين عن العلم وارجاع جميع الاسباب والمسببات الى العلل المادية، وغفلوا عن انّ الدين لا ينكر الوسائط المادية بل يؤكد عليها دوماً، والتراث الديني مليء بالدعوة الى العلم والتعلّم واستعمال العقل، كما انّ العلم ايضاً بدوره لا يدلّ على عدم حاجة الظواهر الطبيعية عن علة غائية وعليا، بل لو أنصف العلماء لرأوا انّ هذا الكون لا بد له من مدبر .

2- العقلانية: الى جنب الحركة العلموية ظهرت حركة الاكتفاء بالعقل في فهم الظواهر الطبيعية واهمال الجانب الديني في فهم الكون، فزعموا ان العقل حلال المشاكل يمكن الاعتماد عليه في جميع الأمور، واهموا الناس باننا كنا ننتظر الدين كي يفسر لنا الكون والحياة، أما الآن فحلّ محلّه العقل وهو مفتاح جميع المغلقات، وتطوّر الأمر حتى بالنسبة الى اللاهوت، فاخترعوا اللاهوت الطبيعي وأحلّوه محلّ الدين المسيحي، وهؤلاء ايضاً غفلوا عن انّ العقل ليس هو الفارس الوحيد، وهناك امور لم يتمكن من الوصول اليها.

3- النزعة الانسانية: حيث يعود تاريخها الى أواخر القرن الثالث عشر عندما ظهرت بوصفها نهضة أدبية في البداية ثم تعمّمت وجعلت الانسان ورغباته المادية هي المحور التام لكل شيء، زعموا منهم بانه ذو بعد واحد وهو البعد المادي، غافلين عن البعد الروحي

(1)

ثم بعد هذا السرد يشرح الشيخ الأملي أدلة القائلين بالعلمانية، كما

ص: 362

1- م ن : 33 - 62

يشير الى تنوعهم بين ملحد لا يؤمن بالدين وبين متدين يرى لزوم انحسار الدين عن الفضاء العام حفاظاً على قدسيته، كل بحسب مبانيه الفكرية(1).

الى هنا ننهي رحلتنا الفكرية الممتعة في كتب الشيخ جوادى الآملى، وإن لم نستوف جميع ما ذكره بأمل أن تترجم تلك الكتب الى اللغة العربية لينتفع بها القارئ العربي.

فهرس المصادر:

1- تبين براهين اثبات خدا تعالى شأنه، الشيخ جوادى الآملى، نشر اسراء، الطبعة الرابعة، عام 1394 ش.

2- نسبت دين و دنيا، الشيخ جوادى الآملى، نشر اسراء، الطبعة الثامنة عام 1392 ش.

3- دين الشيخ جوادى، الآملى، نشر اسراء، الطبعة السابعة، عام 1392 ش.

4- حق تكليف در اسلام، والشيخ جوادى الآملى، نشر اسراء، الطبعة السادسة، عام 1392 ش.

5- فلسفة حقوق بشر، الشيخ جوادى، الآملى، نشر اسراء، الطبعة السابعة، عام 1393 ش.

6- منزلت عقل در هندسه معرفت دينى، الشيخ جوادى الآملى، نشر اسراء، الطبعة

الثامنة، عام 1393 ش.

7- انتظار بشر از دين الشيخ جوادى الآملى، نشر اسراء، الطبعة الثامنة، عام 1391 ش.

ص: 363

1- م ن : 66

العلامة الشيخ الجعفري (1) والابتعاد عن الفلسفة التقليدية

بقلم: عبد الله نصري

يعد العلامة الشيخ محمد تقي الجعفري (1304 - 1377 هـ - ش) واحداً من كبار المفكرين المعاصرين الذين تعاملوا بجديّة في مواجهة التفكير الغربي وتلبية حاجة الإنسان المعاصر. فقد بادر سماحته إلى دراسة التراث الفكري للغرب في فترة مبكرة من حياته. حيث تعرف على فلاسفة الغرب أثناء دراسته للعلوم الإسلامية في النجف الأشرف، وذلك من خلال دراسة أفكارهم المترجمة إلى اللغة العربية. وفي كتابه ارتباط انسان وجهان الذي عكف على تأليفه ما بين عامي (1334 - 1338 هـ - ش) نجد إحالات إلى ما يربو على ألف كتاب غربي.

وقد ثابر العلامة الجعفري على دراسة الأفكار الغربية طوال العقود الأربعة التي أعقبت تأليفه لهذا الكتاب أيضاً. ففي الأعوام التي انهمك فيها العلامة الطباطبائي والشيخ مرتضى المطهري في البحث حول (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)، كان العلامة الجعفري قد بدأ الدرس والأبحاث الفلسفية الحديثة في النجف الأشرف، الأمر الذي مهد الطريق إلى تأليف هذا الكتاب. لقد توجه العلامة الجعفري إلى قراءة الأفكار الغربية بدافع من شعوره بالحاجة إلى ذلك. ومن هنا لم تكن نظرتّه إلى المفكرين الغربيين بدافع من العمل على ردّ شبهاتهم، وهذا النوع من الرؤية هو الذي أدى إلى أن يؤكد - ضمن نقده لفلاسفة الغرب - على ملاحظاتهم العميقة. وفي

ص: 364

1- مستل من كتاب: روياء رويي باتجدد المواجهة مع الحداثة عبد الله، نصري ج 2 منشورات العلم، ط2، طهران، 1390. ، ص 463
تعريب حسن علي مطر.

معرض المقارنة بين فلسفة الشرق وفلسفة الغرب نجد سعياً حثيثاً منه إلى ردم الهوة بين هاتين الفلسفتين من خلال تأكيده على نقاط الاشتراك أكثر من تأكيده على نقاط التمايز والاختلاف بينهما .

لقد أفضى اطلاع العلامة الجعفري على الأفكار الغربية إلى حدوث تغيير في زاوية رؤيته إلى مسائل الفلسفة التقليدية، والخوض في الوقت نفسه في سلسلة من المسائل الجديدة فكانت المسائل التي عالجهها في حقل: ماهية الإنسان، ومفهوم الجبر والاختيار، والحياة المعقولة، والوجدان، وفلسفة الأخلاق نماذج من ابداعاته في حقل التفكير الإسلامي. وهكذا نجد تحليله في حقل الفن مختلفاً جداً عن الأشياء التي قيلت في حقل الفن الإسلامي على أساس المباني العرفانية لابن عربي. كما أن الأبحاث التي طرحها في حقل الوجدان، لم تكن مسبقة في التفكير الإسلامي، ويبدو عليها التأثير بقراءته في حقل علم النفس وحتى الأدبيات الغربية واضحة وجلية.

وقد أدى به ذهنه الوقاد، وكثرة قراءته وسعة صدره العلمية إلى الابتعاد عن الفلسفة

التقليدية في التفكير الإسلامي رغم شدة تعلقه بها.

لقد كان للعلامة الجعفري - على مدى سنوات طويلة - كثير من الحوارات والمباحثات الفكرية مع مختلف الشخصيات الفكرية في الشرق والغرب، وهي موجودة حالياً في متناول أيدينا. وهي تحتوي على كثير من المسائل الهامة. ومن بينها أنها تنطوي على احترام وتوقير خاص لجميع العلماء، ففي الوقت الذي يدافع فيها عن العقائد الإسلامية، يأخذ المسائل التي يثيرونها بجدية. حيث ترمي أبحاثه إلى كشف من الحقيقة دون التغلب على الخصم. ولم يرتض لنفسه أبداً أن يكون مجرد شارح للفلسفة أو أن يقتصر - كما هو شأن الفلاسفة في القرون الأربعة الأخيرة - على بيان بعض المسائل الدقيقة والجديدة فيما يتعلق بالمباحث الفلسفية التقليدية فقط. وإنما أثر الدخول في أودية لم تطرقها الفلسفة الإسلامية. ومن هنا كانت أبحاثه في حقل ماهية الإنسان والفن، وفلسفة التاريخ، والحضارة، والعلاقة بين العلم والدين،

نماذج من إبداعاته. وإلى جانب تحليله ونقده لأفكار (برتراند راسل) وغيره من فلاسفة الغرب الآخرين، تحظى دراسته لكتاب (مصير الأفكار) ل- (وايتهيد) بأهمية كبيرة. وقد كان بإمكانه الاكتفاء بشرح أو تهميش بعض المؤلفات الفلسفية -مثل كثير من المفكرين المسلمين - ولكنه رأى أن شرح كتاب لفيلسوف غربي يحظى بضرورة أكبر .

لقد كان العلامة الجعفري من المفكرين المسلمين القلائل الذين أخذوا المواجهة مع الفلسفة والأفكار الغربية بجدية. وقد توصل من خلال قراءته لثقافة الغرب المعاصر وحضارته إلى نتيجة مفادها أن جذور أفول القيم الإنسانية في الغرب يجب العثور عليها في الآراء التي صدع بها بعض المفكرين الغربيين، ولا سيما ما يطرحونه من المسائل المتعلقة بماهية الإنسان وفلسفة الحياة. ويعود سرّ اهتمام العلامة بالبحث عن فلسفة الحياة إلى الخلل الذي تتبّه إلى وجوده في التفكير الغربي المعاصر.

المعرفة الفلسفية

بالنظر إلى المحدوديات والقيود التي تواجه العلوم التجريبية في معرفة حقائق العالم والوجود، تبدو المعرفة الفلسفية ضرورية. إن العلوم التجريبية لا- تقي بالإجابة عن جميع التساؤلات الأساسية للبشر. وإن ذهن الإنسان يسعى من خلال الجزئيات للوصول إلى الكليات ويبحث في حقل أصول الحقائق، وقد أثبت العلم عجزه في هذا المجال. وفي الحقيقة لا يمكن الوصول إلى المبادئ والأصول العامة إلا من خلال المعرفة الفلسفية ولا يمكن للعلم أن يجيب عن الهدف الأعلى والأسمى من الحياة، ولا يمكن الإجابة عن فلسفة الحياة إلا من خلال المعرفة الفلسفية.

يذهب العلامة الجعفري إلى عد تجاهل الفلاسفة الغربيين لما بعد الطبيعة في القرون الأخيرة من نقاط ضعف التفكير الفلسفي للغرب. فقد أدى حدوث التطور الذي شهدته العلوم التجريبية ببعض الفلاسفة من أمثال (أوجست كونت) إلى القول - خطأ - بعدم الحاجة إلى ما بعد الطبيعة، وأن العلم يستطيع الإجابة عن جميع أسئلة

الإنسان. في حين لا يمكن لنا أن نحيط بعالم الوجود من خلال العلم. فالعلماء لا يحددون سوى بعض أبعاد الحقائق. ولا يمكن الإشراف على عالم الوجود إلا من خلال المعرفة الفلسفية.

فإن مسائل من قبيل: القيمة النهائية للخير والشر، والحقيقة المطلقة، والعدم المطلق، والمادة المطلقة من المسائل التي لا يمكن للعلم أن يجيب عنها أو يبدي رأيه وحكمه الحاسم بشأنها، وإنما الفلسفة وحدها التي تستطيع الخوض في هذه الأمور.

(إن الفلسفة تخطو بكل جهدها من أجل العثور على الحل الحاسم لجميع المسائل المطروحة منذ القدم. وبعبارة أوضح حتى الفلسفة الراهنة تحاول فهم حقيقة المادة الفلسفية والقيم على نحو مطلق وارتباط الإنسان بالعالم، وحجم أحكام العقل فيما يتعلق بالحقائق. والقسم الآخر يكمن في ميل الفلسفة إلى فهم القوانين العمياء الشاملة لنتائج العلوم المنفلتة) (1).

يرى العلامة الجعفري ضرورة الحفاظ على ما بعد الطبيعة بعيداً عن التسطیح. فالفلسفة ليست بالعلم الذي يمكن أن نضعه في متناول عامة الناس. فإن المباحث الفلسفية العالية مهما عرضت على الناس بعبارات مبسطة، ولكن حيث يكون فهمها بعيداً عن طاقة الأفراد الاعتياديين لن يترتب على عرضها عليهم سوى تعذيبهم نفسياً. ثم إن تعميم المفاهيم الفلسفية قد يصيب هؤلاء الأفراد العاديين بتوهم أن بمستطاعهم حل المسائل الجوهرية والأساسية في الفلسفة.

يرى العلامة الجعفري أن الأنظمة الفلسفية تتغذى على نوعين من الأصول، وهي:

أ - الأصول الموضوعية التي تدعم الأنظمة الفلسفية. وقد عدّ بعض الفلاسفة (أصول الفلسفة الأرسطية) في العهود القديمة، وأصالة الواقع المفرطة (الفلسفة

ص: 367

1- محمد تقي جعفري توضیح وبررسی مصاحبه برتراند راسل - وابتهد إيضاح ودراسة مقابلة برتراند راسل - وابتهد، ص 75 نشر كتابخانه مرتضوي، 1338. هـ.ش.

الوضعية في العصر الحديث، بوصفها من الأصول الموضوعية.

ب - الأصول والأنشطة الذهنية للمفكرين القائمة على الأسس العقلية المحضنة وكذلك على أذواقهم وأمزجتهم الخاصة. فإن بعض مدارك المفكر قد تستحوذ عليه وتستقر في رواسبه الذهنية والنفسية بحيث يعدّها أفكاراً مطلقاً. فعلى سبيل المثال: يذهب كل من (ميكافيلي)، و(هابز) إلى القول بأن طبيعة الإنسان عبارة عن شر محض، وقد عدا هذا الأمر مطلقاً بحيث لم يكن بإمكانهما تقبل خلاف ما توصلا إليه.

(إن بعض الأصول والمدركات تستوطن أعماق الطبقات النفسية للمفكر بحيث تبرر له القول بالاحتمية، وأغلب عناصر هذا التبرير الحتمي يستند إلى العناصر التي تحتل الرواسب النفسية التي يغفل عنها المفكر. كما نرى ذلك عند مفكرين من أمثال (ميكافيلي) و(هابز)، حيث يعتقدان بأن الطبيعة البشرية شر محض، وأن هذا الاعتقاد من المطابقة للواقع عندهما بحيث استحوذ على كامل العمق النفسي لهما، وتحول هذا المفهوم لديهما إلى عنصر داخلي فعال وغدا هيامهما بهذا الأمر من الشدة والقوة بحيث يبدو للقارئ أنهما هما اللذان قاما بخلق الإنسان⁽¹⁾).

إن الذي يعنيه العلامة الجعفري بهذا الكلام، هو أن جميع جميع المفكرين لا يفكرون بمعزل عن النزعة المطلقة أو أذواقهم الخاصة. فأحياناً يستحوذ الحب والتعصب أو الوله الشديد بمسألة ما على ذهن المفكر، بحيث يتجاهل كثيراً من الحقائق.

يرى العلامة الجعفري أن بعض علماء العلوم التجريبية يتمتعون بمدركات فلسفية. فهو يرى أن كل باحث ينظر بدقة في مسار التحقيق العلمي - إذا لم يشغل ذهنه بمجموعة بمجموعة من الأصول الجاهزة - قد يتمكن من اكتشاف قضايا الوجود الشاملة والعالية من خلال إدراك العلاقات الظرفية والدقيقة بين القضايا العلمية. وفي الحقيقة يمكن حتى للعلماء أن يحصلوا على ارتقاء وصعود فلسفي. وإن هذه الحركة التصاعديّة لا تتحقق في حقل العلوم التجريبية فحسب، بل قد تتحقق حتى في حقل

ص: 368

1- سرگذشت اندیشه ها (تاريخ الأفكار)، ص 9.

فعلى سبيل المثال: نجد (نيلزبور) يتوصل في حقل التحقيقات الفيزيائية إلى مسألة تؤدي به إلى التوجه ناحية (لاوتره)⁽¹⁾ ويأخذ عنه الأصل الفلسفي القائل: (إننا في مسرح الوجود الكبير، نؤدي دور الممثل والمتفرج في وقت واحد)، ويجعل من هذا الأصل أساساً لنظرياته العلمية. كما أن ماكس بلانك يعد واحداً من الشخصيات العلمية التي توصلت من خلال دراستها الدقيقة للعلاقات الفيزيائية الحاكمة على العالم إلى أسرار هذه العلاقات والكشف عن أسرار ارتباط عالم الطبيعة بالحقائق الكامنة خلف حجاب هذه الطبيعة.

يذهب العلامة الجعفري إلى الاعتقاد بإمكانية الوصول إلى أعلى المسائل الفلسفية وأسمائها والصعود إلى القضايا ما بعد الطبيعية من خلال سلوك القضايا العلمية البحتة. فقد أدت به نظره الدقيقة في آراء علماء الفيزياء من أمثال: (ألبرت أنشتاين)، و(ماكس بلانك)

، و(شرودينغر)، و(نيلزبور)، إلى إدراك حقيقة أن الباحثين المدققين يمكنهم - من خلال مشاهدة حقائق عالم الطبيعة - إدراك أبعاد أخرى من العالم، لا يمكن للسطحيين من علماء الطبيعة أن يتوصلوا إلى إدراكها أبداً. وبعبارة أخرى إن علماء الطبيعة المدققين يمكنهم من خلال التعرف على الكائنات الطبيعية - التابعة للقوانين الطبيعية البحتة - أن يحصلوا على مسار صعودي، يجعل منهم جزءاً مفهوماً من كل مفهوم يتماهى ويتناغم مع الوجود الأكبر).

ولا يرى العلامة الجعفري هذا الإدراك الفلسفي العميق مقتصرًا على مجرد بعض العلماء في حقل العلوم التجريبية فقط، بل يمكن لكثير من الشعراء والكتاب أن يصلوا إلى هذا الإدراك أيضاً. وإن كتاباً من أمثال: (فيكتور هيجو)، و(دستوفسكي)، و(بالزك)، من المفكرين الذين توصلوا إلى بيان مسائل هامة في حقل معرفة الإنسان. وتأتي إشارات العلامة الجعفري إلى نصوص المئات من الكتاب والشعراء

1- لاوتره فيلسوف صيني قديم (604 - 531 ق م) من ألقابه: تاي شانغ لاجون، وهو أحد الأتقياء الثلاثة في الطاوية. ينسب إليه كتابة العمل الأهم في الطاوية (تاو تي تشينغ). وهو من الشخصيات الرئيسة في الحضارة الصينية.

في مؤلفاته، من باب طرح بعض المسائل الفلسفية الهامة فهو يؤكد باستمرار على ضرورة عدم تجاهل بعض الأفكار العميقة التي يطرحها بعض الشعراء والكتاب. كما يجب على المختصين في حقل الفلسفة أن لا يقتصروا في دراستهم على الاهتمام بكلمات المحترفين من الفلاسفة فقط.

الثقافة الطليعية والتبعية

لقد عمد سماحة العلامة الجعفري - في معرض بحثه عن مختلف تعريفات الثقافة في دوائر المعارف العالمية الكبرى - إلى التأكيد على أن الوجه المشترك بين مختلف هذه التعريفات هو «عنصر الوجوب والضرورة، والكمال، والرقى المادي والمعنوي، والكرامة والحيثية والشرف الذاتي للإنسان والحياة اللائقة، والحرية المسؤولة، والعدالة في تطبيق الحقوق والقوانين»⁽¹⁾. ومن هنا فإنه يقدم التعريف الآتي للثقافة:

(إن الثقافة عبارة عن : الكيفية والأسلوب اللائق والمناسب للمظاهر وأنشطة الحياة المادية والمعنوية للإنسان المستندة إلى نمط التعقل السليم والمشاعر الصاعدة لهم في حياتهم التكاملية (الحياة المعقولة)⁽²⁾).

يذهب العلامة الجعفري إلى الاعتقاد بأن العناصر الثقافية يجب أن تقوم على العقل السليم والمشاعر والأحاسيس الإنسانية المتسامية، تمهيداً لوصول الناس إلى الكمال المنشود، وإذا شاع في المجتمع ما يخالف هذه الأمور فإنها ستعد مخالفة للثقافة وعلى الضد منها. وعليه طبقاً لهذا التعريف يجب أن نعد كثيراً من العناصر الثقافية السائدة في المجتمعات المختلفة على الضد من الثقافة. وفي الحقيقة فإن الذي يذكر في المجتمع بوصفه ثقافة يجب أن يتم تقييمه بما يتطابق مع المعايير المثالية أو يجب أن يكون مطابقاً لها. وكلما كانت ثقافة المجتمع أكثر رسوخاً على الأسس الثابتة والمعقولة والمدركات الإنسانية السامية، كانت ثقافة ذلك المجتمع أشد تماسكاً وأكثر ثباتاً. وقد رأى سماحته للثقافة بعدين البعد المطلق والبعد النسبي. والبعد المطلق هو

ص: 370

1- محمد تقي جعفري، فرهنگ بيرو وبيشرو الثقافة الطليعية والتبعية، ص 77، انتشارات علمي وفرهنكي، 1373 هـ-ش.

2- المصدر أعلاه، ص 77 و137.

الذي يتمثل في الأصول العامة والشاملة من قبيل: احترام الناس، والاعتراف بالحقوق، والبحث عن المعرفة، وما إلى ذلك من الأمور والمفاهيم التي تشدها المجتمعات على اختلافها. أما البعد النسبي فهو ينبثق عن النمط الفكري لمجتمع بعينه من قبيل: الاحترام الشديد الذي تكنه النساء اليابانيات للرجال.

يعمد العلامة الجعفري إلى تقسيم الثقافة إلى نوعين: ثقافة طليعية، وثقافة تبعية. إن الثقافة التبعية هي تلك الطريقة من الحياة التي لا تقوم على أي قانون أو أصل معقول إن هذا النوع من الثقافة يقوم على الأهواء ويشتمل على الكماليات غير الضرورية، ولا يقوم على المطالب الإنسانية الحقيقية. وفي هذا النوع من الثقافة يمكن العثور على أمور مبتذلة ومنافية للقيم الثقافية. فلربما كانت هناك بعض الأمور الاعتبارية التي ترسخت في وجدان المجتمع، وكتب لها الاستمرار على شكل تقليد وعرف في موضع معين. ويجب تسمية هذا النوع من الثقافة بالثقافة المترسبة. وفي هذا النوع من الثقافة نعثر على سلسلة من الثوابت التاريخية والبيئية المترسخة في المجتمع، وتعمل على مقاومة التحول الاجتماعي.

أما الثقافة الطليعية، فهي الثقافة القائمة على الأسس الثابتة للحياة التكاملية للإنسان. إن عناصر هذا النوع من الفن تدفع بالفرد إلى السعي نحو الأهداف السامية من الحياة. وحيث يقوم هذا النوع من الثقافة في مسار القيم الإنسانية المتعالية، فإنه يهدي إلى البشرية حضارة إنسانية أصيلة.

إن الثقافة الطليعية تشتمل على الأصول الأربعة الآتية:

أ- أصل الكمال والسعي إلى تحقيقه والوصول إليه.

ب- أصل احترام الآخرين، والذي يطرح ضمن عناوين، من قبيل: حب الناس لأبناء جلدتهم، وحب الإنسان لأخيه الإنسان.

ج- الشوق إلى الحصول على الصفات والسجايا الأخلاقية الفاضلة.

ص: 371

د - تنظيم الإنسان لعلاقته بنفسه وخالقه والوجود وسائر إخوته في الإنسانية.

ومن خلال بيان هذه الأصول الأربعة يسعى العلامة الجعفري إلى تقديم معيار لتقييم مختلف الثقافات لا أن يدافع عن ثقافة الشرق أو ثقافة الغرب بشكل مطلق. وفي الحقيقة لو كانت هذه الأصول الأربعة هي الحاكمة في ثقافة المجتمع، كان ذلك المجتمع طليعياً، وإلا سيكون مجتمعاً تبعياً.

ومن منطلق هذه المعايير يتحدث سماحة العلامة الجعفري - بسبب تقشي بعض الظواهر وانتشارها - عن عدم الاهتمام بالثقافة الطليعية وتضييعها. وقد عمد سماحته إلى تعداد العناصر المنافية للثقافة في العصر الراهن على النحو الآتي:

زوال المحبة الأصيلة بين أبناء البشر.

سقوط الوجدان الأخلاقي عن الأصالة.

عدم اهتمام الناس بأهداف الحياة السامية.

- ضعف الصدق، وعدم الوفاء بالعهود.

- نفي القداسة عن العلم والمعرفة.

- ضعف روح التكافل والتعاون.

- إضعاف سيادة الفنون البناءة.

- تجاهل الحريات المسؤولة والسلوكيات العادلة.

- إجحام وسائل الإعلام عن بيان الحقائق.

- تجاهل حقوق البشر، وحق الإنسان في الحصول على حياة عادلة.

ص: 372

يرى العلامة الجعفري بعض الأصول الحاكمة في المجتمعات الغربية ويعدها دليلاً على ثقافة الغرب. وعلى الرغم من وجود بعض الأشخاص في المجتمعات الغربية الذين لا يعملون طبقاً لإطار هذه الأصول، إلا أن هيمنة هذه الأصول على سلوك وحياة الأغلبية الساحقة من الغربيين هي التي تفرض هذه الثقافة بوصفها من الأسس والدعائم الثقافية في عالم الغرب. وهذه الأصول عبارة عن:

أصالة الحياة الدنيوية: حيث يذهب عامة الغربيين إلى القول بأن الأصالة ثابتة للحياة في هذه الدنيا فقط. وأن لا هدف للناس وراء هذه الحياة الدنيا. وإن الحياة الدنيوية هي المحطة الأخيرة التي يتوقف عندها قطار حياة الإنسان.

الحرية المطلقة: تثبت الحرية لجميع الأفراد ما لم تصطدم بحريات الآخرين. وبذلك يحق للأشخاص أن يقترفوا أسوأ الأفعال وأقبحها، شريطة عدم إزعاج الآخرين وتقييد حرياتهم. فإن الملاحظ في الغرب هو التعايش السلمي بين الناس لا أكثر، ولا أهمية للصراع في مسار الحياة المعقولة.

أصالة القوة: إن هذا الأصل يمثل القوة المحورية التي تبني الإنسان، وهو الذي يحكم إطار العمل في المجتمعات الغربية. فقد أدى هذا الأصل إلى توظيف التعاون والتكافل بين الناس بوصفه وسيلة للوصول إلى القدرة والسلطة. وبذلك نجد الأقوياء يسعون بكامل ما يستطيعون من أجل القضاء على الناس في إطار شهواتهم الحيوانية.

أصالة اللذة: يتم التأكيد في الثقافة الغربية على تأصيل اللذة باستمرار. وقد يحظى تأصيل اللذة بدعامة علمية وفلسفية، حيث يذهب بعض المفكرين إلى القول بأن كبح اللذة اللذة يصيب المرء بالعقد والاختلالات النفسية.

أصالة المنفعة: يتم التأكيد في الثقافة الغربية على أن لكل فرد - أو جماعة - أن يسعى إلى تحصيل مصالحه ومنافعه الشخصية. ويعود استعمار الشعوب والقضاء على الناس بجذوره إلى هذا الأصل.

المذهب الميكافيلي: إن السيادة في الثقافة السياسية للغرب هي للمذهب الميكافيلي. وهذا المذهب يؤدي بدوره إلى انتهاك القيم الإنسانية من قبل رجال السياسة.

شيوخ النزعة البراغماتية: يعد العمل الواقعي هو الملاك في الحقيقة طبقاً لهذا المذهب. وبعبارة أخرى إن ملاك صحة القضايا وبتلانيها هو العمل الخارجي لا غير. إن القول بعدم الاستناد إلى مجرد المفاهيم التجريدية للاستفادة العملية من الحقائق، والقول بأن الخوض في التفسير المنطقي للحقائق غير القول بالبراغماتية. وللأسف الشديد فإن هذا المذهب هو السائد حالياً في الغرب من دون تفسيره بشكل صحيح.

عدم الالتفات إلى قصور العلم إن كثيراً من الغربيين يعولون على العلم والمعطيات المستحصلة من المختبرات الغربية فقط. ومن هنا فإنهم لا ولون اهتماماً بالدين والأخلاق والحكمة والعرفان بحجة أنها غير علمية.

قصور الفلسفات الغربية: لم تتمكن أي واحدة من الفلسفات الغربية الراهنة من تقديم مذهب فلسفي يبين موقع الإنسان من الوجود بوضوح، ولم يبحث في تفسير العلاقات الإنسانية الأربعة.

إشاعة الفنون المبتدلة: إن الفنون المبتدلة هي السائدة حالياً في العالم الغربي. حيث يتم عرض أكثر الفنون ابتداءً وقبحاً، بعد تقديمها إلى الناس ضمن أكثر الأطر استقطاباً للناس.

(إن الذي يقال حالياً بشأن الفن في عالم الغرب -إذا صح أن يكون مصداقاً للفن - هو أن يتمكن من لفت انتباه الناظرين لا أكثر. بمعنى أنه كلما كان انبهار المشاهدين ودهشتهم للأثر الفني أكبر، عُد ذلك الفن هو المنشود. في حين يمكن تقديم أي نوع من أنواع الظواهر المبتدلة والمدمرة والاستئصالية وعرضها على الغافلين والجاهلين من أفراد المجتمع وإثارة انبهارهم ودهشتهم، ولكن هل يمكن لهذه الفنون أن تعمل

امتزاج الثقافات

لقد أدى وجود الثقافات المختلفة في المجتمعات البشرية ببعض العلماء إلى الحديث عن تنوع الثقافات. وقد تحدث الدكتور عبد الكريم سروش عن وجود ثلاث ثقافات في إيران، وقال بأن على الإيرانيين أن يعيشوا ضمن هذه الثقافات الثلاثة. وقد حصر هذه الثقافات ب- «الثقافة الإيرانية»، و «الثقافة الإسلامية»، و «الثقافة الغربية». وقد تحدث الدكتور داريوش شايجان عن الفسيفساء الثقافي الذي تحتضنه إيران ودافع عن التعايش السلمي بين مختلف الثقافات في إيران. وقد ذهب الدكتور داريوش شايجان إلى الاعتقاد بالنظرية الجذموري (2) - متأثراً بكل من الفيلسوف الفرنسي (جيل دولوز) (3) و(بيير فيليكس غوتاري) (4) - في تحليل الثقافات، نافياً أن يكون هناك تناغم بينها. وفي الحقيقة فإنه بدلاً من التأكيد على نقاط الاشتراك بين الثقافات، يعمد إلى التأكيد على مواطن الاختلاف بينها. وقد تساءل العلامة الجعفري - من خلال نقده لهذه الآراء - قائلاً: هل يمكن لمجتمع أن يواصل بقاءه مع اختلاف الثقافات وتنوعها؟ وهل يمكن للثقافات المختلفة أن تتعايش فيما بينها أم لا؟ وقد عمد العلامة الجعفري في تحليله لتنوع الثقافات إلى الاهتمام بالمشتركات والاختلافات على السواء، وقسمها إلى تقسيمات عدة:

إن الثقافة التي تشترك في سلسلة من الأصول الرئيسة من حياة البشر، هي من قبيل

الأديان الإلهية التي تعتقد بالأصول الآتية:

ص: 375

1- المصدر أعلاه، ص 111 .

2- ريزورم (Rhizome) : الجذمور أو الجذمار ساق أرضية شبيهة بالجذر، وقد استعاره الفيلسوف الفرنسي (جيل دولوز) هذا المصطلح من علم الأحياء، وقام بتوظيفه في الفلسفة. حيث عمد هو وصديقه (فيليكس غوتاري) في كتابهما (ألف سطح مستوي) (A Thousand Plateaus) إلى استخدام هذا المصطلح مراراً ناحتاً منه مصطلحاً أو مفهوماً فلسفياً

3- جيل دولوز (1925 - 1995م): فيلسوف وناقد أدبي وسينمائي فرنسي له عدد من الكتب في الفلسفة وعلم الاجتماع ألف مع صديقه فيليكس غوتاري كتاب (ما الفلسفة). المعرب.

4- بيير فيليكس غوتاري (1930 - 1992م) : طبيب، وطبيب نفسي وفيلسوف وسياسي فرنسي. عرف أساساً بتعاونه الفكري مع (جيل دولوز)، وبالكتب التي ألفها معه المعرب.

أ - وجود مبدأ لعالم الوجود.

ب - الحكمة الإلهية.

ج - المعاد والحياة الخالدة.

د - الشرف والكرامة الإنسانية.

هـ - ضرورة أن يحظى الناس بالحياة الكريمة.

إن أتباع الأديان الإلهية من زاوية اشتراكها في هذه الأصول يمكن لها أن تنسجم فيما بينها.

إن الثقافات التي تشترك فيما بينها في الأصول الضرورية للحياة الطبيعية والعقيدة. وكل الثقافات التي تؤمن بالحياة المعقولة - وإن لم تصطبغ بصبغة دينية - يمكنها التناغم فيما بينها.

أما الثقافات التي تختلف في تفسير الوجود والهدف الأسمى من حياة البشر، فإنها لا تستطيع أن تتعايش مع بعضها باستمرار. فإن التزاحم والتضاد المحتدم بينها يقضي على أي إمكانية للتعايش الدائم والمثمر. (إن ملاك التناغم والانسجام بين الثقافات يكمن في اشتراكها في الأمور النافعة للحياة المادية والمعنوية للناس).

إن تنوع الثقافات في عصرنا الراهن والارتباط بين الأفراد والمجتمعات المختلفة يطرح ظاهرة باسم تقبل الثقافة، لا سيما وأن الثقافة الغربية هي التي تفرض نفسها اليوم من ناحية، ومن ناحية أخرى سائر الثقافات الوطنية لمختلف الأقوام والأمم. فهل ينبغي على الأفراد أن يتقبلوا الثقافة الغربية ويتخلوا عن ثقافتهم الوطنية أم عليهم القيام بالعكس؟ وفي هذا البحث لا بد من طرح هذا السؤال وهو: هل يصح تقبل الثقافة الأخرى بالمطلق أم لا؟ هل يجب القبول بسائر الثقافات بشكل مطلق أم يجب نبذها بشكل كامل؟ يذهب العلامة الجعفري إلى الاعتقاد بعدم وجوب الدفاع عن ثقافة ما بشكل مطلق ونبذ ثقافات الآخرين. كأن يهتم كل قوم أو شعب - على

سبيل المثال - بالحفاظ على ثقافتهم الوطنية، ونبت ثقافات الآخرين. كما قام بعض

المفكرين بالدفاع المطلق عن التقاليد وذلك لاعتقادهم بأن السنن والتقاليد هي عنصر بقاء القوم والشعب.

غير أن رؤية العلامة الجعفري إلى الثقافة والسنن والتقاليد ليست على هذه الشاكلة فهو يرى وجوب جعل الثقافة الطليعية هي الملاك دون السنن والتقاليد. إذ ربما كانت السنن والتقاليد متفرعة عن الثقافات التبعية وعليه يجب نبذها وليس الحفاظ عليها. وفيما يتعلق بالثقافات المختلفة يجب العمل على جعل الثقافة الطليعية هي الملاك والمعيار. فإذا كانت ثقافة الغير ثقافة طليعية، وجب اتباعها والعمل على نقلها إلى مجتمعنا. وفي الحقيقة يجب تأصيل الغرلة الثقافية، وذلك لإصلاح، ثقافتنا، واستقبال عناصر من الثقافات الأجنبية. ويجب إخضاع عناصر كل ثقافة على طاولة النقد والتمحيص، وذلك للحيلولة دون انتقال العناصر غير اللاتقة من ثقافة إلى ثقافة أخرى، ولكي تخضع الثقافة السائدة في المجتمع للتهذيب والإصلاح أيضاً. إن انتقال الثقافات المتبلورة على أساس القيم الإنسانية ضروري لتكامل حياة الإنسان. وإن عناصر من قبيل العلوم والصناعات والفنون الطليعية والأخلاقيات الإنسانية السامية يجب أن تنتقل من كل مجتمع يشتمل عليها إلى المجتمعات الأخرى. وإن هذه العناصر الثقافية الأصيلة يجب أن تجد طريقها إلى الثقافات الأخرى. وإن على المجتمعات التي تفتقر ثقافتها إلى هذه العناصر أن تعمل على استيرادها وأخذها من الثقافات الأخرى.

يرى العلامة الجعفري أن آداب وتقاليد وعقائد وسنن أي قوم أو شعب هي من عوامل ثباتها الثقافي. إن الآداب والتقاليد والسنن تؤثر في الأفراد والجماعات المختلفة في المجتمع، ويؤدي إلى اكتساب ذلك المجتمع هوية خاصة. وإن هذه الهوية الخاصة هي التي تضمن استمرار ثقافة ذلك المجتمع وبقائها. بيد أن رسوخ واستحكام سلسلة العناصر الثقافية بين قوم أو شعب يجب أن لا تعتبر دليلاً على أصالتها. فإن أصالة الثقافة رهن بمطابقتها مع الحقائق والأصول الثابتة في الحياة

البشرية. من هنا فإن العلامة الجعفري لا يرى إمكانية القبول بجميع أنواع الثبات والاستمرار لكل ثقافة من الثقافات وإنما يقبل بثبات الثقافة واستمرارها إذا كانت طليعية فقط.

«إن رسوخ ثقافة واستحكامها ما بين قوم لا ينهض وحده ليكون دليلاً كافياً على

أصالة تلك الثقافة أو تطابقها مع الحقيقة والواقع. صحيح الحقيقة والواقع. صحيح أن الثقافة عندما تترسخ في أعماق وجدان الناس وترسب في فعر ضمائرهم، فإنها سوف تتحول إلى منظار ينظر به أتباعه إلى الإنسان والعالم وحقائق هذين المفهومين، ولكن حيث إن كثيراً من الثقافات الماضية والراهنة تتحول عند التحليل إلى أمور فاقدة للأسس، يمكن القول: إن الإنسان - في كل خطوة إيجابية يخطوها في مسار الصعود نحو حياته التكاملية - مضطر إلى تحليل الثقافة السائدة في مجتمعه، وعليه أن ينبذ العناصر الراسبة التي لا تقوم على أساس متين وعليه أن لا ي- لها بالوقوف عقبه أمام طريقه»⁽¹⁾.

قلنا إن العلامة الجعفري ينتقد نظرية الدكتور عبد الكريم سروش القائمة على ثلاثية الثقافات. إذ يرى الدكتور سروش أن الثقافة الإيرانية مزيج من ثلاث ثقافات، وهي: الثقافة الإيرانية والإسلامية والغربية. بيد أن هذا الكلام يواجه إشكالاً جاداً وهو أن الثقافة في إيران قد شهدت تغيراً عبر مراحلها المختلفة. فما هي المرحلة التي يتحدث عنها الدكتور سروش؟ فقد مرت إيران منذ العهود القديمة إلى عصرنا الراهن بكثير من المراحل التاريخية.

فهل المراد في هذا البحث هو «القضايا المشتركة والعامية بين جميع المراحل التاريخية لإيران»، فعندها يجب أن نرى هل تنسجم هذه العناصر المشتركة مع الثقافة الطليعية أم مع الثقافة التبعية؟ ثم إن عناصر الثقافة الغربية التي يمكن لها أن تتجانس عناصر الثقافة الإسلامية يجب أن تتناغم معها، وإلا فإن العناصر المتعارضة والمتخالفة بين الثقافات لا يمكن لها أن تتجانس فيما بينها لتأليف ثقافة واحدة.

ص: 378

اذ إن أساس الثقافة الإسلامية يقوم على الحياة المعقولة، فإن كل ثقافة تنسج- مع هذا المبنى، والأساس، سواء أكانت ثقافة غربية أم ثقافة شرقية - لن تتعارض مع الثقافة الإسلامية، بل إن الثقافة الإسلامية سوف تعمل على تأييدها وتعزيزها أيضاً». وفي الحقيقة فإن العلامة الجعفري يذهب إلى الاعتقاد بأن العناصر الثقافية الثلاثة (الإسلامية والإيرانية والغربية إذا لم تنسجم فيما بينها، فإن التأليف فيما بينها لن يكون ممكناً. فكيف يمكن للثقافة الغربية في القرن العشرين - حيث ترى أن الهدف من الحياة هو اللذة والتي تقوم على المذهب النفعي - أن تجتمع مع الثقافة الإسلامية؟

«هل يمكن للثقافة التي ترصد بعد التعايش بين الناس وتأخذ بنظر الاعتبار حقوقهم فقط، أن تنسجم مع الثقافة الأخرى التي ترصد جميع أبعادهم لتضعهم في مسار الحياة المعقولة تحت القانون والحقوق؟!» (1).

الثقافة العالمية

لقد توصل الإنسان المعاصر في حقل العلم والتصنيع إلى تحقيق إنجازات ملحوظة. إذ أفضت ضرورة الحياة في الطبيعة والحصول على المنفعة وبسط الإنسان لسيطرته وسلطته، إلى ظهور رقعة بعض الظواهر الثقافية واتساعها. ومن هنا فإن العناصر الثقافية المرتبطة بالأبعاد المادية للإنسان قد شهدت تطوراً ملحوظاً، أما العناصر المتعلقة بالأبعاد المعنوية للإنسان فلم تشهد ذلك التحول التكاملي الملحوظ.

إن مرحلتنا المعاصرة [أواخر القرن العشرين للميلاد] تشير - بدلاً من المنحى الثقافي الصعودي - إلى منحى نزولي للعناصر الثقافية المشتركة والتعالى الثقافي الخاص بالمجتمعات، وهو أمر يعود سببه إلى المجتمعات الصناعية الكبرى في العالم، ولا يعرف مآل هذا الأمر غير المستبدين والمتعطشين للسلطة. ولو استمر هذا المنحى وتواصل هذا القوس النزولي على ما هو عليه، وتوقف عند إعادة البشر إلى من عصر السكن في الكهوف، ولم يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، سنعد أنفسنا

ص: 379

محظوظين جداً.. إن هذا القوس النزولي قد تمت تسميته ب- (الثقافة الجديدة)، ومضمونه توظيف جميع الجهود العلمية والفنية من أجل الترويج لثقافة إشباع جميع الغرائز والشهوات الحيوانية، وإبعاد الناس عن الأخلاق الإنسانية العالية»(1).

يرى العلامة الجعفري مظاهر السقوط الثقافي للإنسان المعاصر في الأمور الآتية:

- عجز الإنسان عن ضبط غروره وأنانيته وتكبره.

- إضعاف العنصر الثقافي المتمثل بسيادة الحق، وتوظيف القوة من أجل إعلاء كلمة الحق وتطبيقها على أرض الواقع.

- خضوع الوجدان العملي لتأثير حبّ الشهرة وعبادة المناصب والجاه والسلطة.

- غياب العنصر الثقافي المتمثل بالاهتمام بالنوابع والشخصيات البناءة وتوظيفها بشكل صحيح في أكثر المجتمعات.

- زوال العنصر الثقافي المتمثل بالارتباط البناء بين أفراد البشر، واستبدال هذه العلاقات وتحويلها إلى ما يشبه العلاقة بين الذئب والخراف.

إن الإنسان المعاصر أسير الأفكار الميكافيلية والصراع من أجل البقاء والنزوع نحو الاستحواذ على الحكم والسلطة. إن ركود الثقافة التكاملية أدى إلى حرمان كثير من الناس من الوصول إلى الحقائق السامية والالتزام بها. وإن الثقافة التي تحكم الحياة الآلية والصناعية قد حجبت الناس عن إدراك جمال الوجود والعدالة والحرية. حيث يتم السماح في الثقافة السياسية بارتكاب الأعمال المنافية للأخلاق بوصفها وسيلة للوصول إلى الأهداف وتحقيق الغايات. كما أن منطق الاقتصاد البشري تحول إلى الاستهلاك، وإلى الحياة من أجل المعيشة بدلاً من المعيشة من أجل الحياة.

يرى العلامة الجعفري أن البشرية يجب أن تسير في إطار تحقيق ثقافة عالمية.

وإن المراد من هذه الثقافة ليس مجموعة من العناصر الثقافية لمختلف المجتمعات

ص: 380

1- المصدر أعلاه، ص 135

إذ «إن لكل مجتمع مصاديق معينة للحقائق الثقافية الخاصة بذلك المجتمع كحصيللة جذوره التاريخية والجغرافية والعلاقات المتنوعة بين أفراد ذلك المجتمع والدين وعالم الوجود وأبناء جلدتهم». إن المراد من الثقافة العالمية هي الأصول والحقائق العامة التي تحكم الثقافة الطبيعية من قبيل: «الأصول الأخلاقية الإنسانية (حب الإنسان لأخيه، الإنسان والتضحية والفداء من أجل إعلاء وتحقيق الأهداف الإنسانية السامية)، والقول بالحياة الكريمة واللائقة لجميع أفراد البشر، والإيمان بالحيثية والكرامة الذاتية لجميع أفراد البشر، والحرية المعقولة المسؤولة) لجميع الناس، والعمل الجاد من أجل تحقيق المقاصد الإنسانية السامية»⁽¹⁾.

إن تحقق الثقافة العالمية تتوقف على أربعة عناصر يجب على الشعوب توفيرها، وهي: الاقتصاد العالمي، والقدرة والسلطة العالمية، والحقوق العالمية، والسياسة العالمية.

لا يمكن العثور على أي مجتمع يمكنه - من خلال التخبط في اقتصاد مختل، والحرمان من جميع أشكال السلطة والقوة - أن يقيم دعائم الحياة المادية والمعنوية لذلك المجتمع على أسس وقواعد متينة، من دون أن يتمتع بذلك النظام الحقوقي القائم حقيقة على أساس متطلبات وحقائق الحياة الاجتماعية، في إطار الاستفادة من ثقافة تكاملية حيوية هادفة»⁽²⁾.

الحضارة الغربية

كانت هناك على طول التاريخ واحدة وعشرون حضارة. كما نشهد اليوم حضارات متنوعة. وأما كيف يجب أن يقوم الارتباط بين الحضارات؟ وهل يمكن تقليد حضارة ما أم لا؟ وما هي نسبتنا إلى الحضارة الغربية؟ فهي من بين الأسئلة التي تكون الإجابة عنها متفرعة على تحصيل نظرية خاصة بشأن ماهية الحضارة. وبعبارة أخرى: لا يمكن الإجابة عن سلسلة من الأسئلة من دون القيام بتجزئة وتحليل فلسفي في حقل

ص: 381

1- المصدر أعلاه، ص 7-136

2- المصدر أعلاه، ص 137

ماهية الحضارة وإن العلامة الجعفري واحد من المفكرين الذين قاموا بأبحاث هامة في حقل الأصول الفلسفية الخاصة بمعرفة الحضارات. حيث قام أولاً بتعريف الحضارة قائلاً:

إن الحضارة عبارة عن إقامة ذلك النظام والتنسيق الذي يحكم علاقات أبناء المجتمع بما من شأنه أن يحول دون حدوث النزاعات والصراعات المدمرة، وتنظم التنافس في إطار المسير نحو التكامل، بحيث تؤدي الحياة الاجتماعية للأفراد والجماعات في ذلك المجتمع إلى تفجير طاقاتهم البناءة»⁽¹⁾.

إن الثقافة تعكس المعلومات والمطالب والأهداف التي ينشدها كل مجتمع من المجتمعات، أما الحضارة فإنها تعكس «نشاط العوامل الأصلية للحياة الفردية والاجتماعية». وفي الحقيقة فإن للحضارة ظهوراً حقيقياً وخارجياً، وليست مجرد فكرة مثالية. وإن كل حضارة تشمل على العناصر الآتية:

أ - مجموعة من المواد الحقوقية التي تستوجب إقامة النظم والانسجام بين الأفراد.

ب - قيام نوع من الإدارة السياسية التي تعمل على تنظيم أفراد المجتمع وتنمية طاقاتهم.

ج - توظيف سلسلة من الأدوات الفنية والطاقات الإنسانية في إطار تلبية مطالب الحياة.

د - تقديم السبل من أجل مكافحة العناصر التي تعيق الحركة الطبيعية والإنسانية.

هـ - التفسير والتبرير المنطقي للنشاط الفكري والعضلي للإنسان.

وفي الحقيقة فإن الحضارات تشمل على العنصر المادي والمعنوي. فهي من جهة تشمل على مظاهر عينية ملموسة من قبيل: الأدوات والإمكانات المادية والترفيهية، ومن جهة أخرى تشمل على مجموعة من الأهداف والقيم السائدة في العلاقات بين أفراد البشر.

ص: 382

1- محمد تقي جعفري ترجمة وتفسير نهج البلاغة، ج 1، ص 4 - 233

يرى العلامة الجعفري أن الحضارة تقوم على أمرين وهما: محورية الإنسان، ومحورية السلطة. وفيما يتعلق بالمحور الأول (محورية الإنسان) يكون هدف الحضارة متمثلاً بتشكيل الأفراد والعمل على تنمية طاقاتهم للوصول إلى الحياة المعقولة. وفيما يتعلق بالمحور الثاني محورية السلطة، فالهدف يتمثل بـ «تفعيل جميع القابليات وتوظيف جميع أشكال القدرة والسلطة في إطار تحقيق أهداف الحياة الطبيعية والاعتيادية»⁽¹⁾.

يرى العلامة الجعفري أن الحضارة الغربية الراهنة تقوم على محورية القدرة والسلطة؛ إذ إن الهدف والغاية التي ترمي إليها تكمن في وصول الناس إلى مرحلة من العلم والتقنية التي توصلهم إلى الرفاه والسعادة، ويفعلون كل ما يحلو لهم.

إن ملاك الحضارة المثالية لا- يتمثل في بناء الأبراج وناطحات سحاب، وتسريع حركة الانتقال بين المسافات البعيدة واختراع الآلات والمكائن الدقيقة، وإشباع اللذات المتنوعة، والأنشطة الأنانية. بل إن ملاك الحضارة المثالية يكمن في تعديل الأنا والحصول على الحياة المعقولة.

فيما يتعلق بالبحث عن الحضارة الإنسانية يجب الالتفات إلى حقيقة أن تعديل الأنا على أساس الجبر والحتمية التكنولوجية لا يمثل عنصراً من الحضارة المثالية نرى اليوم في بعض المجتمعات نظماً وانضباطاً اجتماعياً في المرافق كافة، من المختبرات والمؤسسات التعليمية إلى الدوائر والمتاجر وسائر الأماكن الأخرى. وقد يبدو هذا النظم معبراً عن تعديل الأنا، ولكن ما هو هذا التعديل وما هي وسيلة الموصلة إليه؟ إن عامل هذا التعديل هو التكنولوجيا المهيمنة على جميع شؤون حياة الإنسان المعاصر؟ وبعبارة أخرى: إن لازم القول بالتكنولوجيا وجود سلسلة من مظاهر النظم والانضباط. وإن هذا النوع من تعديل الأنا ليس مطلوباً، ذلك لأنه يقضي على الإنسان نفسه، ولا يبقى منه على غير الإنسان المنضبط والمغترب عن ذاته.

ص: 383

1- انظر: المصدر أعلاه، ج 5، ص 162.

في الحضارة الغربية نشهد تجلياً عينياً للإمكانات المادية والترفيهية على المستوى المطلوب، أما التنمية الروحية للناس فهي في غاية الضعف. ففي هذه الحضارة أضحي الإنسان وسيلة وأداة للأشياء التي صنعها بيده وعليه فإن هذه الحضارة تسير في اتجاه القضاء على الإنسان وليس إحياءه إنها الحضارة التي طرحت ثلاثين مادة في إطار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولكنها لم تطرح بإزاء هذه المواد حتى مادة واحدة في إطار الصيرورة الإنسانية ضمن الحياة المعقولة.

يرى العلامة الجعفري إمكان توظيف المظاهر العينية لحضارة ما من خلال التفكيك بين مظاهرها العينية وبين قيمها بمعنى أن بالإمكان الاستفادة من العلم والتقنية لحضارة ما من دون الالتزام بالقيم والعلاقات التي تسود الحياة الفردية والاجتماعية في تلك الحضارة.

يذهب العلامة الجعفري إلى الاعتقاد بأن مشكلة الإنسان المعاصر لا تنشأ من توظيف التكنولوجيا، وإنما تنشأ من أنانيته.

«إن التكنولوجيا - بشكل بسيط - عبارة عن المواد والظواهر وأشكال الصناعات الآلية المنفصلة عن الوعي والحرية والقيم والعدالة والتاريخ واللذة والألم الذي يعاني منه الإنسان».

إن هذا العنوان اللاشعوري المتمخض عن ملاك العلم المقدسة، كان موجوداً عبر القرون والأعصار بوصفه هدفاً في تضاعيف المستويات النفسية للناس، ويتم إبرازه بكلمات من قبيل الرفاه والتنعم والرقي والتكامل في عالم الوجود.

ونحن نعتقد حالياً أن التكنولوجيا التي هي الوليد الشرعي للعلم، لم تفقد ذلك الامتياز حتى هذه اللحظة، وهي من من أكبر النعم الإلهية التي أنعم بها على البشر من خلال تزويدهم بالعقول التي تمكنت من إبداعها إلا أن الذي يدعو إلى الحسرة والحرقة، وصار سبباً في بؤس الإنسان المعاصر، ليس هو العلم، وليس هو الفن، ولا التكنولوجيا، بل هو التمادي في مرض الأنا والتكبر الذي أوشك في الحرب العالمية

الأولى والحرب العالمية الثانية أن يلقي بالإنسانية على شفير الموت والفناء، ومع ذلك لم يستفق الأنانيون الذين يديرون هذه الحضارة على أنفسهم واستمروا في وضع الأغلال التكنولوجية الفولاذية على رقاب الناس، ويمعنون يوماً بعد يوم في تضيق القيود التكنولوجية عليهم، بحيث تحولت التكنولوجيا إلى وسيلة لنقل إرادة عدد من القائمين على إدارتها إلى حد تقرير المصير وتحديد كيفية وكمية حياة الناس ومعلوماتهم وقيمهم (1).

نقد العلوم الإنسانية الغربية

بيدي العلامة الجعفري اهتماماً كبيراً بالعلوم الإنسانية، بل إنه يقدم تقسيماً جديداً لهذه العلوم . فقد عمد إلى تقسيم «العلوم الإنسانية بالالتفات إلى الفواصل المتنوعة عن النقطة المركزية لموضوع الإنسان العام الذي يمثلني أنا النوع أو يمثل الشخصية الآدمية» إلى سبعة أقسام:

1- العلوم الإنسانية المرتبطة بالحياة الطبيعية للإنسان من قبيل: البيولوجيا، والفسولوجيا، وعلم الآفات.

2- العلوم الإنسانية المرتبطة بالتاريخ من قبيل التاريخ الطبيعي، والتاريخ السياسي وما سوى ذلك.

3- العلوم الإنسانية المرتبطة بالأبعاد الاقتصادية والتي تشمل مختلف فروع العلوم الاقتصادية.

4- العلوم الإنسانية المرتبطة بالحياة الاجتماعية للإنسان، من قبيل: علم الاجتماع،

والديموغرافيا، والإدارة، وعلم السياسة، وعلم الحقوق وما إلى ذلك.

5- العلوم الإنسانية المرتبطة بالكفاءات التكاملية للإنسان، من قبيل: الثقافة والحضارة والأدبيات والفنون.

ص: 385

1- محمد تقي جعفري ترجمة وتفسير نهج البلاغة، ج 5، ص 181.

6 - العلوم الإنسانية المرتبطة بالنشاط الروحي والنفسي للإنسان من قبيل: علم النفس، والطب النفسي .

7 - العلوم الإنسانية المرتبطة بالقيم أو الضرورات التكاملية الفردية والاجتماعية، من قبيل: الأخلاق والعرفان والدين.

يرى العلامة الجعفري أن العلوم الإنسانية يجب أن تجعل الشخصية الإنسانية وطاقاتها واحتياجاتها محوراً لأبحاثها وتحقيقاتها. إن العلوم الإنسانية يجب أن تسير على طريق تنميتي أنا النوع أو على طريق تنمية الشخصية الإنسانية. إن العلوم الإنسانية للأسف الشديد - بدلاً من أن تعمل على الخوض في الحقائق وأصول حياة الإنسان تخوض في سلوكيات الإنسان. وإن العلوم الإنسانية بدلاً من تناول الأبحاث العلمية والفلسفية في حقل الإنسان، غالباً ما تستغرق في بيان الإحصاءات. إن عدم الاهتمام بالعلوم الإنسانية ودورها التوجيهي في حياة الإنسان، يستتبع النتائج الآتية:

1 - إن ظواهر هامة من قبيل: المشاعر والأحاسيس، والأفكار، والإرادة، والذكاء، تقع مورداً للتحقيق من دون أخذ الإنسان في إدارة هذه الأمور بنظر الاعتبار. ومن هنا لا يتم الالتفات لغير الأفعال والسلوكيات المنبثقة عن هذه الأمور.

2 - فيما يتعلق بمسألة الاختيار - التي هي تعبير عن الحرية المزدهرة في مسير التنمية والكمال - لا يتم تقديم تفسير صحيح لهذه المسألة؛ إذ إن ظاهرة الاختيار لا يمكن أن تقوم من دون إشراف الإنسان الفرد أو الشخصية على قطبي الإيجاب والسلب.

3 - يتم تجاهل عظمة أمور من قبيل الأخلاق والعرفان والدين مما يمتد بجذوره - بالقوة - في وجود البشر. إن العلوم الإنسانية الحديثة لا تهتم بأثر هذه الأمور في تطوير شخصية الإنسان.

يرى العلامة الجعفري تأثيراً لأفكار بعض المفكرين الغربيين في حرف مسار

العلوم الإنسانية. ومن هنا فإنه يعمل في جميع كتاباته ومؤلفاته على مناقشة آراء بعض المفكرين الغربيين وتقدها. ويرى أن النظريات الآتية قد كان لها تأثير في انحراف العلوم الإنسانية المعاصرة عن مسارها :

أ- النزعة الطبيعية المتطرفة : إن النزعة الطبيعية المتطرفة لدى المفكرين الغربيين قد أدت - في تحليل الظواهر الطبيعية - إلى الاقتصار على الأمور المادية القابلة للقياس فقط. وهذا الأمر أدى بدوره إلى تجاهل هوية الحياة وشخصية الإنسان إلا فيما ندر.

ب - نظرية التطور وأصل الأنواع، ل- (لامارك)، و(تشارلز دارون)، التي أضرت بعظمة وقداصة الشخصية الإنسانية وقداستها، وتنزلت بالإنسان إلى مستوى الحيوان.

ج - نظرية أصالة القوة: المطروحة من قبل أمثال فريدريش نيتشة. فإنه وأمثاله بدلاً من التفسير الصحيح للقوة والعمل على توظيفها واستثمارها، جعل منها أرضية للانحراف عن مسارها .

هل هؤلاء الذين يقولون بأصالة القوة يريدون وصف ظاهرة بعينها، ويقولون: إن الأقوياء هم الذين يحتلون مساحات الحياة حتى الآن، أم إنهم يطالبون الأقوياء بالاستيلاء على ميادين الحياة؟ إن هؤلاء لا- يستطيعون القول بأنهم يصفون الواقع؛ إذ إن تجاهل أنواع المحبة والتضحيات الكثيرة في التاريخ، ومقاومة الظالمين للوصول إلى الحرية، مساوق لتجاهل التاريخ نفسه. ومن هنا يجب القول بأن هؤلاء المدافعين عن القوة إنما يعبرون في الحقيقة عن دواخلهم ونوازعهم الشخصية، لا أنهم يعبرون عن تيار واقعي ثابت في ضمير التاريخ(1).

د - النظرية المتطرفة ل- (سيغموند فرويد) بشأن الغريزة الجنسية، حيث تؤدي إلى التنزل بهوية الإنسان والصفات القيمة للشخصية الإنسانية. يرى العلامة الجعفري أن بعض نظريات، فرويد من قبيل: (ضمير الإنسان) هامة وتنطوي على مسائل نافعة، بيد أن رؤيته السلبية بشأن خصائص الإنسان وعظمته الروحية، وتفسيره

ص: 387

يضع العلامة الجعفري على عاتق فلسفة العلم وظائف ومسؤوليات لإصلاح العلوم الإنسانية. من ذلك أنه يطالب المفكرين في العلوم الإنسانية أن يقدموا أدلة مناسبة لإثبات مدعياتهم.

لو أن المتصدين في مجال العلوم الإنسانية قد عملوا على تقييم أدلتهم ومدعياتهم

بشكل صحيح، لما وصلت البشرية إلى هذه الحالة المزرية حتى بلغ الحال بهم أنفسهم إلى تسمية هذا القرن ب- (قرن الضياع والاعتراب عن الذات)، كما لم يكن بالإمكان استبدال جميع هذه العواطف والمشاعر الجميلة والمحبة بين الناس والتضحية والفداء، وكل تلك الطرائف العقلية والسلوكية، بأسنان الآلة الصماء(1).

إن على فلسفة العلم في حقل العلوم الإنسانية أن تدفع أصحاب هذه العلوم إلى تجنب العبث بالإحصاءات لإثبات الحقائق. يجب إعادة النظر بالإحصاء في إثبات القضايا العلمية. إن الأبحاث الإحصائية تعرف الباحث في بعض الأحيان بعداً من أبعاد الظواهر الإنسانية، ومن هنا يجب أن لا تؤخذ بوصفها حقائق مطلقة.

إن على فلسفة العلم أن تعمل على تفهيم الباحثين في العلوم الإنسانية أنهم وإن كانوا من المنظرين في الموضوع الداخلي في مجال اختصاصهم، بيد أنهم قد لا يدركون ما يدور في حقول العلوم الإنسانية، ولا سيما في ما يتعلق بأصول وأهداف حياة الإنسان وأهدافها.

ينبغي أخذ إعادة النظر المتواصلة والمستمرة في الأصول والقوانين العلمية على نحو جاد. وإن على فلسفة العلم أن لا تكتفي بالاهتمام بهذه الضرورة الحيوية وحدها فقط، بل إن عليها أن تبين الطرق والأساليب الناجعة في إعادة النظر. وفي الحقيقة فإنه على الرغم من القبول بالأصول الثابتة في العلوم الإنسانية، بيد أنه يجب النظر إلى الأصول المسائل العلمية المتنوعة بروح التجدد كي يتم حل مختلف أبعاد المسائل الإنسانية وفصلها.

ص: 388

«إن الذي يحظى بالاهتمام ويحتاج إلى اليقظة والوعي الكامل هو أن علينا إعادة النظر باستمرار حتى بالنسبة إلى الصور (الأبعاد والجهات) العقلانية للعلم المتعارف الذي يؤخذ بوصفه ثابتاً، وصحيحاً، فعلى أن نخضعها يوماً للتحقيق والأفهام الجديدة، بحيث ننظر إليها بوصفها حقيقة مكتشفة حديثاً، إذ كما سبق لنا أن أشرنا فإن أغلب الاكتشافات العلمية والصناعية معلولة لحالة من التجديد والتحديث الذهني والعقلي والنفسي للمفكرين الذين أخذوا الأصول والقوانين في كل موقعة من الأفكار والأبحاث العلمية بوصفها قابلة للفهم وإعادة النظر»⁽¹⁾

سقوط الإنسان المعاصر

لا يرى العلامة الجعفري حركة الإنسان المعاصر في مسار تاريخ التكامل. إن سيطرة الإنسان وهيمنته على الطبيعة في القرنين الأخيرين قد حملت بعض المفكرين إلى الاعتقاد بأن حركة التاريخ تسير في اتجاه التكامل. ولكن على الرغم من تقدّم الإنسان في حقل العلوم والفنون غير قابل للإنكار، إلا أنه يمكن الشك في تكامل الإنسان في حقل الأخلاق والقيم. وقد ذهب العلامة الجعفري إلى عد الأمور الآتية دليلاً على تخلف الإنسان في عصرنا وزماننا:

1 - عدم وعي الناس، وشيوع عناصر التحذير.

2 - انحسار العاطفة والموّدة البناءة والموجدة للخيرات.

3 - جفاف مصادر الحب والمشاعر النبيلة والزاهرة بالحياة.

4 - وقوف القوّة واصطفافها بوجه الحق.

5 - عدم التعرف على الذات.

6 - فقدان الاعتدال والتوازن النفسي.

ص: 389

1- محمد تقي جعفري، تحقيقي در فلسفه علم ص 115

- 7 - العجز عن السيطرة على النفس.
- 8 - عدم الاستفادة من الشخصيات الكبيرة.
- 9 - العجز عن العيش من دون سلاح.
- 10 - الهيام والعبودية للمسائل العلمية بدلاً من بحثها بشكل واقعي.
- 11 - التأكيد على النفعية بوصفها عنصراً وعاملاً لاستمرار الحياة.
- 12 - عبادة اللذة والشهوة.
- 13 - التضحية بالقيم الإنسانية.
- 14 - اعتبار الفرد نفسه هو الهدف والنظر إلى الآخرين بوصفهم وسائل وأدوات.
- 15 - القضاء على البيئة. -
- 16 - القضاء على النسل والأجيال.
- 17 - بقاء أحجية الرجل والمرأة على حالها.
- 18 - تنافس وصراع الإنسان مع ذاته.
- 19 - انتفاء الشعور بالوحدة العالية في الحياة والشخصية.
- 20 - التحول التدريجي للشخصيات المستقلة إلى شخصيات فاقدة للأصالة.
- 21 - اضمحلال المشاعر الإنسانية اللطيفة.
- 22 - خمود عواطف الأمومة.
- 23 - عدم الإدراك الجمالي.

- 24 - شيوع ثقافة الخواء والفراغ والعدمية.
- 25 - الاضطراب والقلق بشأن مستقبل البشرية.
- 26 - عدم إدراك فلسفة الخلق.
- 27 - اغتراب الإنسان عن ذاته.
- 28 - اغتراب الناس عن بعضهم .
- 29- سيادة المضاربات.
- 30 - عجز رجال السياسة عن الوفاء بوعودهم والعمل بتعهداتهم.
- 31 - الحيرة بشأن مسألة الفن.
- 32 - عدم العثور على حل لمسألة المطلق والنسبي والثابت والمتغير.
- 33 - تقليد حياة الآخرين واستنساخها.
- 34 - معضلة تعليم وتربية الأطفال.
- 35 - نقشي ظاهرة الانتحار والحروب والجرائم.
- 36 - تجاهل الأمانة الإلهية.
- 37 - عدم إيجاد الحلول لمشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع.
- 38 - الاستهانة بأرواح الناس.
- 39 - عدم الاهتمام بطلب الكمال.
- 40 - عدم الاهتمام بالله وما وراء الطبيعة.

41 - التزاحم بين أبناء البشر.

42 - عدم الاهتمام بفتح الكذب.

43 - شيوع ظواهر الاحتيال والمكر والخديعة.

التكنولوجيا

يرى العلامة الجعفري أن التكنولوجيا وإن كانت لا تمثل البنية التحتية الوحيدة البلورة سلوكيات الناس إلا أنها قد تركت بتأثيرات كبيرة على حياة الفرد والعلاقات الاجتماعية للأفراد. لقد أحدثت التكنولوجيا تغييراً كبيراً في الحقوق والأخلاق بل حتى الثقافة العامة، وبطبيعة الحال «إن التكنولوجيا بوصفها ظاهرة مجردة من القوانين الحقوقية والأخلاقية الخاصة، لا تجدي شيئاً»⁽¹⁾.

يذهب العلامة إلى القول بأن جميع مشاكل الإنسان الراهنة لا ينبغي إعادة جذورها إلى التأثيرات التكنولوجية فقط، بل لا بد من أخذ سوء استغلال النفعيين في الاقتصاد والسياسة لعواطف الناس وعقائدهم بنظر الاعتبار أيضاً. كما ترك التفكيك بين الأبعاد المادية والاقتصادية للإنسان وبين معتقداته وأخلاقياته وعواطفه، كثيراً من التأثيرات السلبية أيضاً، ولكن هذا الأمر لا يحظى بمزيد من الاهتمام. وفي الحقيقة فإننا إلى جوار التأثيرات التكنولوجية على حياة الإنسان، نشهد حوادث أخرى وقعت للإنسان المعاصر من الناحية الفكرية إلا أن بعض المفكرين - للأسف الشديد - لم يلتفت إليها أبداً، وألقى باللائمة في جميع مواطن الخلل على عاتق التكنولوجيا فقط.

يرى العلامة الجعفري أن التكنولوجيا رغم ما تنطوي عليه من منافع كثيرة، إلا أنها قد تركت في الوقت نفسه كثيراً من التبعات والآثار السلبية، ومن بينها أن الإنسان قد تحلل من مسؤوليته وألقى باللوم على التكنولوجيا نفسها.

إن التكنولوجيا رغم ما تنطوي عليه من فوائد كثيرة جداً، إلا أنها حملت معها

ص: 392

هذه الآفة المتمثلة بدفع الإنسان إلى التخلي عن الشعور بالمسؤولية، وإلقائها على التكنولوجيا العمياء وغير المسؤولة. وقد أدت هذه التكنولوجيا - الموجودة لسلسلة من العلاقات الحتمية بين أفراد المجتمع - إلى ظهور علاقات عنقودية متشابكة بين أفراد المجتمع الواحد والمجتمعات المتعددة الأخرى، وصارت هذه العلاقات بكلا شقيها - للأسف الشديد - محوراً للعلاقات النفعية والمصلحية والربحية(1).

وعلى الرغم من ذلك يمكن - من وجهة نظر العلامة الجعفري - تدجين التكنولوجيا والسيطرة عليها لمصلحة حياة البشر. إذ يمكن من خلال إبراز الأهداف السامية من الحياة والغايات الإنسانية القيّمة والجديّة والمثابرة في تعليم وتربية الناس، العمل على إيجاد التناغم والانسجام بين عواطف الناس ومعتقداتهم وسلوكياتهم وبين التكنولوجيا. إن العناصر الأربعة المتمثلة بالنماذج السلوكية، والعاطفية، والاعتقادية، والتكنولوجية التي يعدّها (وايتهد) من عناصر المدنية، إنما يمكن لها التناغم والانسجام فيما بينها إذا أمكن للبشر التعايش فيما بينهم ضمن إطار الأهداف العالية والقيم الإنسانية السامية. فلو سار الإنسان في طريق الحياة الطبيعية البحتة من دون أن يخطو خطوة واحدة باتجاه الحياة المعقولة، لن يكون هناك أمل في حصول التناغم بين هذه الأصول الأربعة أبداً. نعم يمكن للدين أن يعمل على منطقيّة هذه العناصر بشكل جيد.

العلاقة بين الإسلام والغرب

يرى العلامة الجعفري أن التعارض بين الإسلام والغرب قابل للرفع، ذلك لأنه يرى وجود كثير من المشتركات بين المسلمين، والغربيين وإن هذه المشتركات تقتضي التعايش السلمي بينهم. ويرى سماحته أن العلاقة بين الإسلام والغرب يمكن بحثها من خلال بعدين:

1 - العلاقات الثقافية والعقائدية أو التفسيرية المطروحة في باب الحياة والهدف

ص: 393

1- المصدر أعلاه، ص 439.

منها. إن الشرخ بين الإسلام والغرب في هذه الناحية ليس عميقاً؛ وذلك لوجود كثير من المشتركات في الأصول الإنسانية السامية بين الإسلام واليهودية والمسيحية. وإن بإمكان هذه المشتركات أن تشكل قاعدة ومنطلقاً للتعایش السلمی، بل حتى التنافس البناء فيما بينهم. فلو أمكن للشرق والغرب أن يجعلوا الدين منطلقاً للتعایش فيما بينهما، ستكون الأرضية ممهدة بينهما لرفع الخلافات وأنواع التعارض أيضاً. وقد شهدنا على طول التاريخ كثيراً من مصاديق التعاون والتعاطي بين الإسلام والشعوب المختلفة.

يذهب العلامة الجعفري إلى الاعتقاد بأن الأفراد من بني البشر إذا كانوا يتمتعون بمراتب متقدمة من الوعي فإن الاختلاف العقائدي والثقافي القائم بينهم لن يؤدي إلى خلافات مهلكة بل سيساعد على التسامي الفكري والروحي فيما أيضاً. يجب البحث عن جذور الاختلافات في السلوكيات التي تهدف إلى الحصول على الشهوة والسلطة من قبل بعض أصحاب القدرة. إن المسلمين والغربيين متحدون في الاعتقاد بالنبي إبراهيم الخليل (عليه السلام). فإذا اتخذ كلا- هذين الفريقين تعاليم الدين الحنيف أسوة لهما، سيقوم بينهما التعایش العادل والمتوازن. بل يذهب العلامة الجعفري إلى القول: حتى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يمكن أن يشكل أرضية لإقامة العلاقات الصحيحة بين شعوب الشرق والغرب.

2- كما يمكن للعلاقات الاقتصادية والحقوقية والسياسية أن تنطوي على كثير من المشتركات بين المسلمين والغربيين في حقل النشاطات الاجتماعية أيضاً. لقد أدت النفعية الناشئة عن التكاثر المحض (غير المنظم للمعاش الضروري) (القانوني والعنصرية واتباع الشهوات، وحبّ السلطة إلى تآزيم العلاقات الاقتصادية والسياسية بين الإسلام والغرب.

في هذا النوع من العلاقات يمكن لنا أن نصل من ناحية الأصول العامة والجهورية إلى مشتركات تجلب الوحدة المعقولة من أجل إقامة حياة كريمة. ومن شأن ذلك أن يمنحنا إدراكاً واقعياً للقوانين والقواعد المشتركة التي تجعلنا نتجاوز الأهواء والأمور

التي تدعو إلى التفرقة بين الشعوب(1).

يرى العلامة الجعفري أن عنصر الحياة قد اختل في العالم الغربي، ومن هنا يذهب كثير من الذين يعيشون في الغرب إلى القول بتفاهة الحياة وخلوها من الهدف هذا في حين يعدّ الهدف الأسمى للحياة - الذي يمكنه تفسير جميع أبعاد الحياة» أمراً ضرورياً جداً لإقامة الاتحاد والألفة بين الناس. وقد ذهب العلامة الجعفري إلى عدّ أفكار بعض المفكرين مؤثرة في هذا المجال:

أرى أن الغربيين - وبعض الشرقيين تبعاً لهم قاموا في القرن التاسع عشر للميلاد بطرح بعض المسائل على أنها مسائل علمية، وقد آمنوا بها وصدقوها بضرر قاطع، فكانت رؤيتهم إلى الإنسان - نتيجة لذلك - تنتهي إلى إشاعة العبثية وتفاهة الحياة، في حين أن تلك المسائل لم تكن علمية أبداً، بل كانت في بعض جوانبها مخالفة للعلم أيضاً(2).

فلسفة الحياة

يرى العلامة الجعفري أن أهم مشكلة يعاني منها الإنسان المعاصر، تكمن في فلسفة التفاهة. إذ يرى سماحته أن كثيراً من الأشخاص في عصرنا لا يمتلكون فهماً وإدراكاً صحيحين عن الحياة. وأن أفكار بعض المفكرين من القائلين بفلسفة الخواء والتفاهة قد تركت بتأثيرها في الترويج لهذه الرؤية والفلسفة القائلة بتفاهة الوجود والحياة. ومن هنا نجد العلامة الجعفري يخوض في تضاعيف مؤلفاته وكتاباته في مناقشة أفكار (جان بول سارتر)(3)، و(ألبير كامو)(4)، و(فرانز كافكا)(5). ويذهب العلامة

ص: 395

1- محمد تقي جعفري تكابوي، انديشه ص 9 - 448، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1373 هـ - ش

2- المصدر أعلاه، ص 453

3- جان بول سارتر (1905 - 1980م) : فيلسوف وروائي وكاتب مسرحي وناقد أدبي وناشط سياسي فرنسي تتميز كتاباته الغزيرة بالوجودية المعرب

4- ألبير كامو (1913 - 1960): فيلسوف وجودي وكاتب مسرحي وروائي فرنسي - جزائري، ولد في الجزائر من أب فرنسي وأم إسبانية مصابة بالصمم قتل أبوه في الحرب العالمية الأولى بعد ولادته بعام واحد من أشهر مؤلفاته (صخرة سيزيف) التي يعبر من خلالها عن عبثية وتفاهة وجود الإنسان في هذه الحياة. المعرب.

5- فرانس كافكا (1883 - 1924م) : كاتب تشيكي يهودي كتب بالألمانية، رائد الكتابة الكابوسية. يعد أحد أفضل أدباء الألمان في فن الرواية والقصة القصيرة المعرب

الجعفري إلى ضرورة أن يقوم المفكرون بالعمل على تحرير إنسان عصر التقنية من الشعور بالعبثية والتفاهة. ويرى العلامة الجعفري أن الإنسان الذي ينزع إلى الشعور بتفاهة الحياة وعبثيتها يتميز بالخصائص الآتية:

أ- إن الإنسان العبثي بدلاً من الاستمتاع بالحياة، يعبر عن مقتته لها.

ب- يذهب الفرد العبثي إلى اعتبار آيات الجمال والقبح أموراً وهمية لا تقوم على أساس ثابت، وأن الأمور الواجبة والضرورية مسائل خيالية.

ج- إن نفسية العبثي سريعة التأثير بالعوامل المختلفة، ويسعى إلى تخليص نفسه من جميع المنبهات.

يذهب العلامة الجعفري إلى الاعتقاد بأن سبيل الخلاص من العبثية والتفاهة يكمن في التفات المرء إلى الهدف والغاية النهائية من الحياة. ومن هنا فإنه يرى أن الاهتمام بالهدف النهائي من الحياة ضروري جداً بالنسبة إلى الإنسان المعاصر.

وفي السؤال عن فلسفة الحياة يجب عدم الانشغال بوسائل وشؤون الحياة؛ لأن كل واحد من أجزاء الحياة ينطوي على فلسفة وهدف يتناسب معه. وفي الحقيقة لا ينبغي طرح مجموع أجزاء الحياة التي يشتمل كل واحد منها على فلسفة وهدف معين في مساره الطبيعي بوصفها فلسفة وهدفاً للحياة.

ويرى العلامة الجعفري أن الإنسان إذا توصل إلى الهدف النهائي والأخير من الحياة والوجود، فإن حياته سوف تتسم بالخصائص الآتية:

- إدراك قيمة الحياة وعدم الشعور بالخلأ والتفاهة في الحياة: إن الإنسان الذي يلتفت إلى الهدف من الخلق لن يشعر في حياته بعبثية الحياة وتفاهتها أبداً، وحتى إذا تعرّض لإخفاق في حياته، لن يصل به الأمر إلى الحكم على الحياة والوجود بالعبثية والتفاهة.

- معرفة موقعه من عالم الوجود: إن إدراك الهدف من الحياة، يدفع بالإنسان إلى

الشعور بأنه ليس وحيداً أو غريباً في هذا الوجود، وعليه فإنه لن يشعر بالنفور والحنق من هذا الوجود.

-احترام الذات واحترام الآخرين : إن الفرد الذي يرى أن الوجود يشتمل على هدف، سوف يرى قيمة لنفسه وللآخرين أيضاً، خلافاً للعبثيين الذين ينسبون التفاهة وعدم القداسة للوجود بأسره فضلاً عن أنفسهم وعن الآخرين.

-إدراك الألفاظ الإلهية: إن الإنسان الذي يصل إلى حقيقة الهدف من الخلق، يرى جميع ما يمتاز به من الفضائل، من قبيل العلم والقدرة مواهب قد نالها بعناية إلهية.

-التنظيم المنطقي بين الوسائل والأهداف: إن هذا الإنسان لا ينظر إلى الوسيلة بوصفها هدفاً أو غاية، وفي الوقت نفسه لا يعمل على توظيف كل وسيلة من أجل الوصول إلى الهدف، وإنما يعمل على اختيار الوسائل المناسبة للوصول إلى الأهداف السامية، بعد تمحيص الوسائل بشكل دقيق.

-حب العمل والمثابرة عليه : إن الإنسان الذي يعرف الهدف من الحياة يمارس العمل والسعي الدؤوب برغبة عارمة، خلافاً لأصحاب النزعة العبثية الذين لا يبذلون تلك الرغبة الجادة إلى العمل والنشاط بفعل الإحباط واليأس الذي أحاطوا به أنفسهم.

-تحقيق الحرية المنشودة: في الحياة الهادفة تتم السيطرة على الأهواء والنزوات، ويصير الإنسان إلى تحقيق الحرية المنشودة. ولازم تحقيق الحرية المنشودة هو التحرر من الأوهام والأخيلة الباطلة والعبثية.

- تحرير الإنسان من النزعات الإطلاقية : إن ذهن الإنسان كثيراً ما يتعرض إلى الصياغات المطلقة. وإن إدراك الهدف الأعلى من الخلق بوصفه هو الأمر المطلق دون غيره، من شأنه أن يخلص الإنسان من جميع أنواع الأحكام المطلقة الأخرى.

يحظى التساؤل عن نوعية الحياة بالنسبة إلى العلامة الجعفري بأهمية كبيرة. إن مجرد الحياة ليست هي الهامة، وإنما المهم في البين هو نوع الحياة. وقد عمد العلامة الجعفري إلى تقسيم الحياة الإنسانية إلى نوعين، هما: الحياة الطبيعية البحتة، والحياة المعقولة. وفي الحياة الطبيعية البحتة، يقوم الأفراد بمجرد إشباع غرائهم الطبيعية. وفي هذا النوع من الحياة هذا النوع من الحياة يتم تجاهل كثير من الطاقات والأبعاد الإيجابية من وجود الإنسان. وإن كثيراً من مشاكل الإنسان المعاصر تنشأ من اختياره لهذا النوع من الحياة. وما دام الإنسان لم يتجه ناحية تحقيق الحياة المعقولة، لن يكون هناك حل لمشاكله المتنوعة. وقد قدم العلامة الجعفري التعريف الآتي للحياة المعقولة:

إن الحياة المعقولة عبارة عن : الحياة الواعية التي تعمل على تنظيم الطاقات والأنشطة الجبرية وشبه الجبرية في الحياة الطبيعية من خلال التمتع بالحرية المتقدمة والمزدهرة في مسار الأهداف التكاملية النسبية، لتدخل الشخصية الإنسانية - التي يتم بناؤها عبر هذه القناة بالتدرج - في الهدف الأسمى من الحياة. ويتمثل هذا الهدف الأسمى في الانخراط ضمن مسار الوجود العام التابع إلى الكمال المنشود(1).

في الحياة المعقولة يكون الإنسان مدركاً لأصول وقيم الحياة، ويعمل على أساسها. كما يكون مدركاً للعلل والعوامل الجبرية في الحياة أيضاً، ويعمل على استثمار الحرية الممنوحة له بشكل صحيح. فعلى سبيل المثال لو بلغ هذا الشخص منصباً رفيعاً فإنه يراقب نفسه باستمرار كي لا تعمل الآثار والتبعات المدمرة لحبّ الجاه والمنصب على إبعاده عن مسير الكمال والتمسك بالقيم الإنسانية السامية. وفي مسار الحياة المعقولة يقع سلوك الإنسان وقوله في مسار الكمال. كما تتحول الأحاسيس الأولية للإنسان إلى مشاعر مصعّدة، وتتحول تعلقاته الجزئية إلى تعلقات سامية وراقية. وفي الحياة المعقولة يتناغم العقل النظري مع العقل العملي ويعملان معاً على توظيف الشخصية المزدهرة في طريق الكمال الإنساني. وعلى المدراء في المجتمع أن يبذلوا

كل ما بوسعهم من أجل تمكن الأشخاص من تذوق طعم الحياة المعقولة. فلو أدرك الأشخاص لوازم الحياة المعقولة التي هي عبارة عن إدراك عظمة العدل والصدق والتعقل في الأعمال والأقوال والشعور بعظمة التكليف وحبّ أبناء النوع، فإنهم سيتقبلون ذلك بشكل جيّد. ومن هنا يرى العلامة الجعفري أن أثر المفكرين في بيان الحياة المعقولة وشرحها على درجة بالغة من الأهمية. وعليه يجب على المفكرين أن ينبّهوا الناس إلى أن الخروج من الحياة الطبيعية البحتة يساوق الدخول في الحياة المعقولة. ويرى سماحته أن تحقق الحياة المعقولة يؤدي إلى ظهور الآثار الآتية:

- تحول المشاعر الكامنة إلى مشاعر جياشة ومتصاعدة.

- تحوّل التيارات الذهنية المنفلتة إلى « أفكار مرتبطة بموضوع خاص ».

- تحول الحب غير الناضج إلى « حبّ معقول ».

- تحول الآمال الطويلة والعريضة إلى « آمال محرّكة ».

- تحوّل التعلقات الصورية إلى علاقات تدفع نحو الكمال.

- تحول القناعة بسلسلة من الأمور المنفصلة إلى جهود وصراع من أجل الوصول إلى الكمال.

- زوال التقليد البحت، وحلول « الفكر والرؤية الواقعية والأصيلة والمباشرة » محله.

- زوال ألعيب الشطرنج للعقل النظري الجزئي، وحلول التناغم بين العقل السليم والوجدان الواقعي محلها.

- تحول اللعب بالرغبات إلى حريات صاعدة.

- تحول الاغترار بالنفس وحب الذات والامتياز على الآخرين إلى « إدراك للوحدة الإنسانية العالية والشعور بالتساوي مع جميع الناس في الهدف أو الوسيلة ».

ويرى العلامة الجعفري أموراً من قبيل : العلم والفن والتعليم والتربية والأخلاق والحقوق والاقتصاد والسياسة والعلاقات الاجتماعية بين الناس سيكون لها شكل آخر في الحياة المعقولة. فمن خلال تحقق الحياة المعقولة وحدها يمكن لنا أن نشهد تحوُّلاً في تاريخ الحياة الطبيعية إلى تاريخ إنساني.

إن الحياة المعقولة تصر على مواكبة حقوق الحياة الطبيعية البحتة وقوانينها، للتعريف بالحقوق والقوانين الموضوعة لإنعاش أرواح البشر، التي تعمل - فضلاً عن تعريف الناس بامتيازاتهم وعظمتهم الروحية - على تمهيد طريق الاستفادة منها، وتحويل هذا الإنسان الاعتيادي إلى شخص مثل أبي ذر الغفاري، وتحويل راع يجوب الفيافي إلى أويس القرني، وتحويل شاعر مبتذل إلى الحكيم السنائي، وتحويل كائن غارق في الشر إلى الفضيل بن عياض (1).

العرفان الإسلامي

إن نظرة العلامة الجعفري إلى العرفان وتحليله له، يثبت انفصاله عن العرفان الإسلامي التقليدي. فقد هيمن عرفان ابن عربي وبسط سيطرته على التفكير الإسلامي على مدى قرون وقد بلغت هذه الهيمنة بحيث يتم أحياناً تفسير حتى العرفان السابق على ابن عربي على طبق أفكاره إن الأبحاث التي ساقها ابن عربي في حقل موضوعات من قبيل مرتبة الأحدية والواحدية والفيض الأقدس والفيض المقدس، والأعيان الثابتة، تشتمل في الغالب على ناحية انتزاعية بحتة، وقلما تترتب عليها آثار عملية. وإن كثيراً من المفكرين المسلمين الذين تحدثوا في باب العرفان لم يذهبوا إلى أبعد مما ذهب إليه ابن عربي في العرفان، وكانوا مجرد شراح لأفكاره، ولم يأتوا بنظريات جديدة في هذا الشأن. أما العلامة الجعفري فإنه فيما يتعلق ببحث العرفان لا يروم اجترار الكلمات ذاتها، وإنما يسعى إلى تقديم عرفان لا يتعارض مع الشريعة - فيكون مضطراً بعد ذلك إلى تقديم تبريرات فلسفية وعرفانية - وليس عرفاناً لا ينطوي على ثمار ونتائج ملموسة للإنسان المعاصر. فهو يسعى إلى تقديم عرفان

ص: 400

منبثق عن صلب الشريعة ويشتمل على جميع الأبعاد الفردية والاجتماعية للإنسان أيضاً. وإن أبحاثه تصبّ غالباً في التفسير الفلسفي لهذا النوع من العرفان.

يرى العلامة الجعفري أن العرفان طريقة تعمل على تفتح شخصية الإنسان، وتجعله يتذوّق طعم اتصال الذات الملكوتية بالله سبحانه وتعالى. إن تعريف سماحته للعرفان يبين اختلاف رؤيته عن الآخرين في هذا الشأن بوضوح. وقد قال في تعريف العرفان:

إن العرفان الإسلامي عبارة عن: الانتشار والإشراف النوراني للأنا الإنسانية على جميع عالم الوجود، في إطار تواجد هذه الأنا في جاذبية الكمال المطلق الذي يؤدي إلى لقاء الله(1).

يرى سماحة العلامة الجعفري أن هناك جماعات عدة تتحدّث عن العرفان، وأن عدم الفصل بينها يؤدي إلى فهم خاطئ للعرفان:

- الجماعة التي تقف في الحد الأعلى من الإنسانية. إن هؤلاء الأشخاص فضلاً عما يمتلكونه من المعرفة العالية في مورد أنفسهم والوجود، يقيمون أعلى أنواع الارتباط بمبدأ الكون والوجود وفي الوقت نفسه لا يقطع هؤلاء ارتباطهم بالمجتمع أبداً. وعليه يمكن تسمية هذا النوع من العرفان ب- (العرفان الإيجابي).

- الجماعة التي تعجز عن معرفة عالم الوجود ونفسها، ولا تقيم ارتباطاً صحيحاً بالله، وكذلك من أجل الهروب عن منغصات الحياة تؤثر الانطواء على نفسها، وتقنع بإلهاء نفسها بالمتع واللذات المحدودة والعابرة. وعليه يمكن تسمية هذا النوع من العرفان ب- (العرفان السلبي).

- جماعة من أصحاب الذوق والبهجة من الذين يبلغون ذروة الهيام بسبب ظهور حالات الروح الجميلة في ارتباطها مع الوجود الذي ينطوي على غاية المتعة، ولا

ص: 401

1- محمد تقي جعفري، عرفان اسلامي ص، 13 نشر دانشگاه صنعتي شريف، 1371 هـ- ش

يريدون من العرفان شيئاً غير هذه الأصول الروحية العذبة»⁽¹⁾. وعليه يمكن تسمية هذا النوع من العرفان ب- (عرفان أهل الحال).

وقد تحدّث العلامة الجعفري عن كل واحد من هذه الأنواع الثلاثة من العرفان، بدقة، ومن خلال بيان خصائص كل واحد منها، يسوق بعض المعايير كي يتم التمكن من تمييز العرفاء الحقيقيين من العرفاء المتظاهرين فإن العرفان الإيجابي على سبيل المثال يشتمل على الخصائص الآتية:

في هذا النوع من العرفان لا يتم احتقار الذات، وبدلاً من إحراق الذات، تتم دعوة الأفراد إلى بناء أنفسهم.

-في هذا النوع من العرفان - إلى جانب الالتفات إلى الآثار التخريبية للأنا الطبيعية وضرورة التخلص منها - يتم التأكيد على قدرات الإنسان للوصول إلى التنمية والكمال أيضاً.

في هذا النوع من العرفان لا يوجد تضخيم للذات ولا تقزيم لها.

- لا يقتصر تفكير الأشخاص على إنقاذ أنفسهم، بل يرون أنفسهم مسؤولين عن مصير الآخرين أيضاً.

- إن الشعور بالتكليف عن وعي وإدراك، ومن دون توقع الأجر والثواب أو الخوف من العقاب، يمثل عاملاً رئيساً في تحرر الروح من مخالب الأهواء والنزوات الحيوانية.

- يقوم نشاط السالك في ضوء التعاليم الإلهية واتباع هدي الأنبياء.

- إن العارف الحقيقي هو الذي يعد نفسه سالكاً في طريق الهداية دائماً، ولا يعدّ

نفسه واصلاً أبداً.

ص: 402

1- محمد تقي جعفري، ترجمة وتفسير نهج البلاغة، ج 14، ص 191.

-حيث يتمتع العارف الحقيقي باستقلال شخصيته، لذلك يكون فوق رضا الناس وإنكارهم فلا تزيدهم كثرة الأتباع والأنصار عزّة، ولا يؤدي تفرّق الناس عنهم إلى خوفهم وتراجعهم عن مبادئهم.

- إن العارف لا يرى الدنيا وهماً ولا ينهمر عليها بسيل الشتائم، وإنما يراها خير مكان للصدق والعثور على الحقيقة والواقعية.

- إن العارف على كرسي السلطة يحمل ذات شخصيته وروحه في محراب العبادة. ولا يتوقع من الناس أن يتقدموا له بالشكر والتقدير.

- إن الازدهار والبريق الحاصل من الحالات العرفانية لا يقف سداً أمام سلوكه.

- إن هدف السالك هو الوصول إلى الحق لا تحقيق الكشوف والكرامات.

يعدّ النظم والانضباط واتباع القانون - في العرفان الإسلامي - ضرورياً في جميع شؤون الحياة. وفي هذا العرفان يتم نبذ الفتوة. والملامتية إن السالك يعدّ الدنيا ميداناً للسبق والتسابق نحو الخيرات. وإن كل سعي ونشاط من أجل إصلاح الحياة المادية والمعنوية يمثل نوعاً من العبادة والطاعة بالنسبة إلى السالك. إن العرفان الإسلامي لا يقف موقف الحياد تجاه السلطة والسياسة. إن الإنسان العارف يعمل على ضبط السلطة وتعديلها في مسار جاذبية الكمال، ويعمل على توظيفها في إدارة الحياة الاجتماعية للأفراد. إن العرفان يستوجب الحيلولة دون تحوّل السياسة إلى آلة بيد أنصار النزعة الميكافيلية. إن العارف يرى من واجبه القيام على خدمة الأفراد وتحسين وضع المجتمع، وليس الابتعاد عنه واعتزاله وإن العلم والعقل حيث يعملان على توجيه العارف نحو الحقائق يعدّان من عناصر التنوير بالنسبة له. كما يمثل الجهاد ومقارعة أعداء الله أصلاً أساسياً في العرفان الإسلامي.

وفي الحقيقة فإن العلامة الجعفري يسعى إلى تقديم وتبيين ذلك النوع من العرفان الذي ينفع الناس أيضاً. فإن هذا النوع من العرفان لا ينزع إلى الخصومة مع الدنيا

والناس. بل هو مرتبط بالاقتصاد والإدارة والسياسة والجهاد، ولا يقتصر على مجرد الأبعاد الفردية والأخلاقية المحضنة فقط.

إن هذا العرفان يرى أن الاهتمام بتضميد جراح شخص مريض، لا يختلف عن ذكر الصوفي عندما يهتف في جوف الليل وجنح الظلام بذكر (الله حي الله حي) فكلاهما عنده عمل صالح. أجل إن العارف يرى في وضع صمولة أو لولب في الموضوع المناسب من آلة مفيدة للمجتمع البشري، أو حراثة الأرض من أجل زراعة البذور الضرورية لحياة الناس، أو الانحناء في المختبرات للتدقيق في أجزاء وروابط الكائنات الطبيعية، ذات ما يراه في النظرة المقدسة للطالب إلى معلمه، فهذه الأمور بأجمعها من قبيل العبادة التي تعبر عن الاتصال المباشر مع الله سبحانه وتعالى(1).

الإسلام وحقوق الإنسان

لقد كانت المقارنة بين الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان محط اهتمام دائم من قبل علماء المسلمين. حيث كتبوا آراءهم في هذا الشأن على شكل مقالات أو كتب ومؤلفات مفردة.

وكان من بينهم العلامة الجعفري من خلال تأليفه كتاباً مستقلاً يعد هو الأهم في تناول هذا الموضوع. وبذلك يكون قد أدلى بدلوه من خلال بيان بعض آرائه في تدوين الإعلان عن حقوق الإنسان في الإسلام أيضاً.

يرى العلامة الجعفري أن الحديث عن الحقوق العالمية للإنسان إنما يكون ممكناً فيما لو تم تفسير الإنسان في إطار القيم. وبعبارة أخرى: يجب أولاً أن نحدد ما هو مرادنا من الإنسان؟ فهل المراد هو الإنسان المستدنب، أم هو ذلك الكائن الذي أوجده الله على هذه الأرض بحكمة البالغة، وأن كل من أهانه أو تجاهل حقوقه يكون قد حارب المشيئة الإلهية؟ إن القاعدة التي تقوم عليها حقوق الإنسان في الغرب هي قاعدة التعايش السلمي المقرون بالسلام والحرية والعدالة في العالم.

ص: 404

1- محمد تقي جعفري، عرفان اسلامي ص 2 - 81 نشر دانشگاه صنعتي شريف، 1371 هـ - ش .

وهذه القاعدة رغم أهميتها لا يمكنها أن تجمع الناس بوصفهم أفراداً لأسرة واحدة.

يرى العلامة الجعفري أن تدوين منظومة حقوقية على شاکلة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا يعني بالضرورة تطبيقه على أرض الواقع. فإن تطبيق أي نوع من أنواع الأنظمة الحقوقية يقتضي أولاً رفع التفرقة والمحابة بين الناس، ثم العلم على إعداد الأرضية لتطبيق تلك الأنظمة من زاوية التربية والتعليم. ومن هنا نجد الإسلام قد وضع سلسلة من القواعد الأخلاقية المشتركة بين جميع الناس تمهيداً لتطبيق القوانين الحقوقية. ويجب أن يتعلم الناس أن هناك - فضلاً عن الحقوق الضامنة للتعايش السلمي الطبيعي بين الناس - حقوقاً للحفاظ على أرواحهم أيضاً. فما لم يدرك الناس أهمية القيم المتعالية وضرورتها، لن يعدوا أنفسهم أعضاء في أسرة بشرية واحدة. ومن هنا فقد أكد الإسلام على حقيقة التآخي بين البشر وأنهم أعضاء أسرة واحدة من خلال بيان أن جميع الناس عيال الله فما لم يحم الاحترام المتبادل بين أبناء البشر لن يكتب التحقق للحب المتبادل بينهم. وما لم يعمل الناس على ضبط أهوائهم ولم يكبحوا نزواتهم وشهواتهم، لن يكتب التحقق لحقوق الإنسان العالمية. وعلى الناس أن يدركوا أن تعديل وضبط رغباتهم وأهوائهم ليس أسطورة لا تقوم على أساس من الحقيقة والواقع.

إن وضع وتنظيم هذا النوع من الحقوق المثالية للناس الذين لا يتم توجيه أدمغتهم وأرواحهم غير إدارة الحياة الطبيعية البحتة والازدهار ضمن أبعادها، يشبه بناء عمارة شامخة وفخمة على فوهة بركان (1).

يرى العلامة الجعفري أن التطابق بين حقوق الإنسان في الإسلام وحقوق الإنسان من وجهة نظر الغرب تصل نسبته حتى إلى (2)80%. «إن الحقوق العالمية للإنسان قد تم الأمر بها في التعاليم الإسلامية على نحو صريح وحاسم». هناك كثير من المشتركات بين حقوق الإنسان في الإسلام وما ورد في الإعلان العالمي لحقوق

ص: 405

1- محمد تقي جعفري تحقيق در دو نظام جهاني حقوقي بشر، ص 66

2- انظر: محمد تقي جعفري، تكابوي انديشه ها ص 391 دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1373 هـ - ش .

الإنسان، ويمكن لنا أن نرصد من بينها المسائل الآتية:

1 - لقد تم أخذ الحق في الحياة في كلا النظامين بجدية. فكلا النظامين قد أخذ بنظر اعتباره الحق في الحياة اللاتقنة والحق في الحرية والأمن، وحظر التعذيب، ومنع جميع أنواع الظلم والسلوك المخالف للشؤون الإنسانية. وللإسلام ميزة اعتبار الحياة هبة ونعمة من الله، وهذا لوحده يمثل ضماناً تطبيقية لوجوب المحافظة عليها. يضاف إلى ذلك أن الإسلام يحظر على الفرد أن يتلف حياته أو يضرّ بها، وهو أمر لم تأخذه حقوق الإنسان في الغرب بنظر الاعتبار.

2 - كلا النظامين يأخذ بنظر الاعتبار حق الإنسان في الحثيثة والكرامة. بيد أن الإسلام يرى أن الكرامة الذاتية للإنسان ناشئة من عناية الله الخاصة به، في حين لا نجد لهذا الأصل تفسيراً منطقياً من وجهة النظر الغربية. مضافاً إلى أن الإسلام قد أخذ بنظر اعتباره - خلافاً لما عليه حقوق الإنسان في الغرب - حق الحياة للناس في بيئة صالحة وسليمة من الناحية الأخلاقية.

3 - لقد اهتم كلا النظامين بأمر التربية والتعليم واعتبراه من الأصول التي يتعين على المسؤولين في المجتمع. يضطلعوا بتحقيقه. بيد أن حقوق الإنسان في الإسلام قد اهتمت - إلى جانب ذلك - بالأمور المعنوية والروحية للإنسان أيضاً، وهو أمر لم تشر له حقوق الإنسان في الغرب من قريب أو بعيد. يضاف إلى ذلك أن الدعوة إلى الخير والكمال تعدّ من الحقوق الهامة للناس في الإسلام، وأن على وسائل الإعلام أن تعمل في خدمة تكامل الإنسان وتعالیه، لا في خدمة الشهوات الفردية والنزوات الشخصية.

4 - لقد عدّ كلا النظامين حق الحرية من الحقوق الأساسية للإنسان. وبطبيعة الحال فإن الإنسان لا ينظر إلى هذا الحق الثابت بوصفه هدفاً وغاية في حدّ ذاته، وإنما هو وسيلة للوصول الإنسان إلى الحياة المعقولة. ولا يقتصر تحديد حرية الإنسان وتقييدها بعدم إلحاق الضرر بالآخرين، بل يتوسع الإسلام في ذلك حيث

يقيد الحرية بالعوامل التي تؤدي إلى إعاقة نمو كمال الإنسان أيضاً.

لقد أثبتت المادة التاسعة عشرة من حقوق الإنسان في الغرب حرية التعبير وحرية المعتقد بوصفهما حقاً ثابتاً لجميع الأفراد وفي جميع الأحوال من دون قيد أو شرط. إن هذا الحق بهذا الإطلاق والتعميم المذكور له سوف يتعارض في نهاية المطاف مع حق الكرامة وحق الشرف والحيثية التي سبق أن أثبتناها للإنسان، وبذلك سيقع التضاحم فيما بين هذين الأصلين لا محالة⁽¹⁾.

5 - يقدم العلامة الجعفري تحليلات دقيقة حول الحرية. وذلك حيث يقوم أولاً بتحليل مفهوم الحرية. ويرى وجود فرق بين الحرية والتحرر. والتحرر من وجهة نظره عبارة عن رفع القيود أو الأغلال والسلاسل أو أي عائق يقف سداً أمام الإرادة. وأما الحرية فلها مرتبتان:

أ - الحرية الطبيعية البحتة وهي عبارة عن اختيار هدف أو وسيلة بعينها من بين مختلف الأهداف والوسائل المتنوعة. وهذه الدرجة من الحرية أعلى من التحرر الذي يعني رفع القيود والموانع الماثلة في طريق الإرادة.

ب - الحرية المصعدة. وهي عبارة عن إشراف وسلطة الشخصية على قطبي الإيجاب والسلب في «العمل». وعلى أساس هذا التعريف كلما كانت سلطة الشخصية على قطبي الإيجاب والسلب أكبر، كانت حرية الفرد أكثر.

ويرى العلامة الجعفري أن الحرية على ستة أنواع وهي:

1 - حرية المعتقد.

2 - حرية التفكير.

3 - حرية التعبير والتبليغ.

ص: 407

1- المصدر أعلاه، ص 464

4 - حرية التصرف والسلوك.

5 - حرية ممارسة السياسة.

6 - الحرية من جميع أنواع الاستعباد.

1 - حرية المعتقد: يرى العلامة الجعفري أن لكل إنسان معتقداً يعتنقه؛ إذ إن كل شخص يجب أن يكون قد بلور لنفسه تفسيراً للحياة. فحتى ذلك الذي يدعي أنه يعيش مجرداً من أي عقيدة، يكون ادعاؤه هذا نوعاً من الاعتقاد. وعلى الرغم من ندرة أن يغير الفرد عقيدته طوال حياته، ولكن لو كان تغييره لعقيدته عائداً إلى جذور تنتمي إلى الحقائق السامية، كان ذلك مؤشراً على تقدمه على المستوى الروحي. وإن متعلق العقيدة هي الحقائق المرتبطة بعالم الوجود، والإنسان وضروراته ومتطلباته وكفاءاته.

2 - حرية التفكير: من الضروري التفكير بشأن الحقائق ذات الصلة بالإنسان والعالم. إن التفكير يجب أن يوظف في إطار الحياة المعقولة، من دون أن يتعرض لمقص الرقابة. إن التفكير بشأن عالم الطبيعة والأبعاد الطبيعية للإنسان يجب أن لا يخضع لأي قيد أو شرط، إلا في بعض الموارد، وذلك عندما تكون نتائج هذا التفكير مضرّة بحال أفراد المجتمع. وللحيلولة دون اختلال عقول أفراد المجتمع وأرواحهم، وتجنّب التخبّط في الأوهام يجب أن يكون هناك قانون مفاده: جعل الاكتشاف ومعرفة الحياة المعقولة للناس غاية في الحياة المعقولة والهادفة» (1).

3 - حرية التعبير والتبليغ: إن هذا النوع من الحرية يجب أن يكون معقولاً. فلا يمكن القبول بالحرية على نحو مطلق. وقد اشتهر عن فولتير قوله: «إنني اختلف معك في ما تقوله، ولكنني على أتم الاستعداد إلى التضحية بنفسني من أجل أن تتمكن من قول ما تشاء بحرية».

وقد قال العلامة الجعفري في نقد هذه العبارة: لست أدري ما هي القيمة التي

ص: 408

1- محمد تقي جعفري حكمت أصول سياسي اسلام ص، 375 نشر بنياد نهج البلاغة، 1369 هـ-ش.

يراهما فولتير لنفسه وحياته كما أنني لأعلم إذا كان ما يقوله ذلك الشخص -الذي يختلف معه - يؤدي إلى إهدار حقوق الناس والحرية واحدة منها، هل كان فولتير يسترخص التصحية بحياته من أجل السماح لذلك الشخص بأن يطلق حممه البركانية على هشيم أرواح الناس وأذهانهم بغية إتلافها؟» (1).

إن بيان الحقائق المفيدة بحال الناس لا يجب أن يُسمح بها فحسب، بل يجب تجريم من يبخل بها على الناس. بل إن حرية التعبير إنما تشكل معضلة إذا «كانت تخل بالأصول والقيم الإنسانية الحقيقية، وتعمل على إضلال العقول وتسميمها».

4 - حرية السلوك والتصرف: يقال في العالم الغربي: «إفعل ما شئت، ما دمت لا تعتدي على حقوق الآخرين». يقول العلامة الجعفري: إذ إن رغبات الناس وميولهم قد لا تتوافق دائماً مع العقل السليم، ولا تطابق الحقائق أبداً، من هنا فإن قيد عدم الإضرار بحقوق الآخرين لا يؤثر كثيراً في تحديد حرية الأفراد. كيف يمكن إقناع الشخص الذي لا- يؤمن بأي حق أو قانون لنفسه، أن يحترم حقوق الآخرين وقوانينهم. فالإنسان المتكبر والمغرور لا يعترف بمفاهيم من قبيل: حق الحياة والكرامة والحرية، فضلاً عن مراعاتها في حق الآخرين.

كما يجب تقسيم حرية التصرف والسلوك إلى نوعين هما: حرية السلوك المعقول، وحرية السلوك غير المعقول. فإذا كان سلوك الفرد لا يستند إلى أي أصل قانوني أو ميول طبيعية قانونية، سيكون سلوكاً غير معقول.

5 - الحرية في ممارسة السياسة: إن هذا النوع من الحرية يقوم على أصلين هما:

أ- إن لكل شخص حريته وإرادته السياسية.

ب - لا يمتلك أي شخص سلطة وإرادة سياسية على غيره.

إن لكل إنسان حريته في تحديد خياراته وحياته ونشاطه، إلا إذا كان هناك محذور

ص: 409

1- المصدر أعلاه، ص 376.

قانوني يمنعه من ذلك من قبيل الإضرار بنفسه أو غيره.

6 - الحرية من جميع أنواع الاستعباد : لقد كانت هذه الظاهرة مطروحة في العصور الماضية والأزمنة الغابرة، وقد عدّها بعض الفلاسفة والمفكرين - من أمثال : أفلاطون وأرسطو طاليس - قانوناً اجتماعياً. من هنا كانت ظاهرة الاستعباد مسألة متجذرة طوال التاريخ. وقد قام نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله وسلم) بمحاربتها واجتثاثها من خلال وضع مخطط تدريجي بعيد الأمد. ولو كان النبي قد خطط للقضاء على ظاهرة الاستعباد بضربة واحدة مستعجلة، لكان قد أضر بالنظام الاقتصادي والاجتماعي برمته، ولا يخفى أن من شأن هذا الحل أن يقوّض نظام الدولة والمجتمع بأسره. وقد تحدّث العلامة الجعفري عن الأساليب التي اعتمدها النبي الأكرم (ص) في إطار القضاء على ظاهرة الاستعباد.

العلمانية

إن العلمانية تعني فصل الدين عن السياسة أو الانحياز إلى الأصول الدنيوية والعرفية. والعلمنة تعني جعل الأمور دنيوية وغير روحانية.

يرى العلامة الجعفري أن ظهور العلمانية في العالم الغربي يعود إلى التعارض الشديد بين رجال الكنيسة وأصحاب المناصب السياسية والاجتماعية. وإن اعتبار المستبدّين وأصحاب السلطة أنفسهم فوق المسؤولية والقانون، وأن العلم والحرية تعارض الدين الإلهي شيء آخر لا ربط له بأصل الدين. وإذا كان العالم الغربي قد شهد اليوم تطوراً على المستوى العلمي والتكنولوجي، فإن السبب في ذلك «لا يعود إلى استبعاد الدين الإلهي والفطري عن المجتمع، بل هو معلول لاستبعاد صنّاع الدين الذين صاغوا ديناً منسجماً مع أطماعهم الشخصية، وأخذوا يفسرون الدين الإلهي - الذي جاء لهداية الإنسان - على وفق أهوائهم ورغباتهم (1).

يرى العلامة الجعفري أن هناك في الغرب المعاصر فهماً خاصاً للدين والسياسة هو

ص: 410

1- محمد تقي جعفري، ترجمة وتفسير نهج البلاغة، ج 25، ص 68.

الذي أدى إلى الفصل بينهما. فحالياً يعدّ الدين في الغرب عبارة عن : «العلاقة الروحية القائمة بين بين شخص وبين الله وسائر الحقائق ما فوق الطبيعية الأخرى، من دون أن يكون لهذه العلاقة أي تأثير أو دور في الحياة الدنيوية للناس. وأما السياسية فهي بدورها عبارة عن توجيه وإدارة دفة الحياة الطبيعية للناس على الساحة الاجتماعية نحو الأهداف التي تم تحديدها من قبل أكثرية أفراد المجتمع بحسب الظاهر(1)

طبقاً للمعاني المتقدمة التي ذكرناها من وجهة نظر الغرب الراهن للحياة والدين والسياسة، لا محالة أن الدين لن يكون منفصلاً عن السياسة فحسب - إذ لا شيء من هذين المفهومين له صلة بالآخر - بل إن حياة الإنسان بدورها لا ربط ولا حاجة لها بالدين إطلاقاً، إلا في حدود اعتبار الدين وسيلة لإشباع متطلبات الأنا(2).

أما في الإسلام فالدين مرتبط بالسياسة؛ إذ أولاً: إن الدين مشتمل على مجموعة من القوانين والبرامج العملية في حياة الإنسان لبلوغ الهدف الأسمى من الحياة. وثانياً: إن السياسة من وجهة نظر الإسلام عبارة عن : تفسير وإدارة حياة الإنسان للوصول إلى أفضل الأهداف المادية والمعنوية وأسماها . وفي الحقيقة هناك وحدة وتناغم في الإسلام بين جميع شؤون الحياة الإنسانية. وبعبارة أخرى إن كل ما يدخل بنحو من الأنحاء في تنظيم الحياة الإنسانية وإصلاحها ، يُعد جزءاً من الدين الإسلامي.

إن التناغم بين الدين والسياسة والقانون وسائر الشؤون الداخلة في إدارة الحياة البشرية، تمثل أجزاءً مكوّنة لحقيقة واحدة عنوانها الدين(3).

بالالتفات إلى رؤية الإسلام إلى الدين والسياسة، فإن العلمانية التي تعني فصل الدين عن حياة الناس الدنيوية، سوف تؤدي إلى حدوث الاختلال شخصية الإنسان. فإن عدم حضور الدين في جميع أبعاد حياة الإنسان سيؤدي إلى «تجزئة حياة الإنسان وشخصيته وشطرهما إلى قطعتين دنيوية وأخروية». يرى العلامة

ص: 411

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 70.

2- المصدر أعلاه

3- المصدر أعلاه، ص 76

الجعفري أن فصل الدين عن الحياة الاجتماعية للبشر أو العلمانية في الغرب، قد أدى إلى تزعزع الأصول والقيم الآتية:

- توضيح وتفسير الحقيقة والجذور الأصلية للجمال المحسوس والمعقول.

- العدالة بمعناها الحقيقي.

- الحرية الشخصية إلى أعلى درجات الاختيار.

- الإيثار والتضحية في سبيل خدمة الأفراد.

- الإحساس بالوحدة السامية للناس.

- الإجابة عن الأسئلة الستة الرئيسة، وهي من أنا؟ من أين أتيت؟ إلى أين أتيت؟ مع من أكون؟ لماذا أتيت؟ إلى أين أذهب؟).

- صفاء الوجدان وهيمنته على الإنسان.

- الشعور بالمسؤولية والواجب المنشود.

- الأخوة والمساواة بين جميع البشر.

في الإسلام تعدّ «جميع شؤون الحياة الدنيوية - كما هو الحال بالنسبة إلى شؤون الحياة الأخروية - مشمولة للحقوق والأحكام الدينية». إن مساحة الدين من وجهة نظر العلامة الجعفري واسعة وإن إدارة الحياة الدنيوية للناس ممكنة للدين في كل عصر وزمان. يشتمل الدين على كثير من الأصول والقواعد التي تلبّي الاحتياجات الفردية والاجتماعية للإنسان في طريق الوصول إلى الحياة المعقولة. وهو يرى أن الفقه الإسلامي واسع جداً، ويذكر أن هذا الفقه يتجاوز ثلاثة وعشرين نوعاً. من قبيل: الفقه العبادي، وفقه الأحوال الشخصية، وفقه المعاملات والعقود والإيقاعات، وفقه العلاقات الدولية وفقه الإدارة وفقه الجهاد والدفاع، وفقه الحقوق الجزائية،

وفقه المسائل الطبيعية⁽¹⁾، وما سوى ذلك. وإذا كان الفقهاء الشيعة حتى المرحلة الأخيرة لم يحققوا في الأصول والمسائل السياسية في الإسلام إلا نادراً، فمردّد ذلك يعود إلى أن الظروف لم تسمح لمدرسة التشيع بالظهور العملي في مثل هذه المسائل».

المتوقع من الدين

لكي نفهم السبب الذي يدفع بالفرد إلى التوجه نحو الدين، وما الذي يتوقعه من الدين، علينا أن نعمل على تحليل مفهوم الدين والحياة. وفيما يتعلق بالحياة يجب الالتفات إلى وجود نوعين من الحياة للإنسان:

أ - الحياة الطبيعية والاعتيادية التي تشتمل على الإحساس والحركة والتناسل وما سوى ذلك. وفي هذا النوع من الحياة تصبّ جميع النشاطات الإنسانية في خدمة الأنا الطبيعية وإشباعها.

ب - الحياة المعقولة التي تمثل الصراع الواعي من أجل بلوغ الكمال. وهو بطبيعة الحال «ذلك الكمال المطلق الذي تعمل نسمة من محبته وجلاله على إطراب حقائق الوجود، وتضرم نوراً في منعطفات طريق تكامل المادة والمعنى».

والدين بدوره عبارة عن مجموعة من التعاليم الشاملة للاعتقاد بالله وإشرافه على عالم الوجود، وبرنامج حركة الإنسان نحو الكمال المطلق. وهذا البرنامج يشتمل على الأخلاقيات والأحكام الفقهية أيضاً. والأحكام الفقهية تحدد العلاقات الأربعة الآتية: علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقة الإنسان، بالله وعلاقة الإنسان بعالم الوجود، وعلاقة الإنسان بأخوته في الإنسانية.

وبالالتفات إلى تعريف الحياة المعقولة، يتحدث العلامة الجعفري عن ضرورة الدين من خلال الأدلة الآتية:

- لا يمكن أن يكتب التحقق للحياة المعقولة من دون اتباع الدين.

ص: 413

1- انظر: المصدر أعلاه ص 6 - 125

- إن الإجابة عن أسئلة الحياة الأساسية، وهي من أنا؟ من أين أتيت؟ إلى أين أتيت؟ مع من أكون؟ لماذا أتيت؟ إلى أين أذهب؟، لا تكون إلا من خلال الدين.

- لا يمكن إثبات أي فضيلة أو قيمة أخلاقية من دون حضور الدين في حياة الإنسان.

- لا يمكن ضبط التنازع من أجل البقاء -المتبع من قبل الأقوياء على الضعفاء - من دون الرجوع إلى الدين.

- من دون حضور الدين في حياة البشر ، سوف يزول الشعور المنشود للإنسان بشأن عظمة عالم الوجود».

-لا يمكن «تقديم تفسير الجمال المحسوس والمعقول، وتتبع جذوره» من دون استحضار الدين.

-إن الدين عنصر قوي وحافظ ل- «الشعور الخالص بشأن التكليف المنشود»⁽¹⁾.

يذهب العلامة الجعفري إلى الاعتقاد بأن الدين يلبي حاجة الإنسان في كل عصر وزمان ومن وجهة نظره تنقسم احتياجات الإنسان إلى مجموعتين: هما:

أ - الاحتياجات الثابتة التي ترتبط ب-«الهوية القانونية والطبيعية للإنسان من قبيل: الحاجة إلى العلم والحرية والكرامة، وصحة البدن.

ب - الاحتياجات المتغيرة والمرتبطة ب-«اتساع الأبعاد الحقيقية للهوية القانونية والطبيعية للإنسان». من قبيل: الحاجة إلى العلاقات الدولية، والتنوع التكنولوجي. وفيما يتعلق ببحث الاحتياجات يذهب العلامة الجعفري إلى التأكيد على أن بعض احتياجات الإنسان مصنعة. وحيث يقوم الإنسان باختلاق حاجاته المصطنعة، لا يجد مندوحة من «وضع الحقوق والقوانين الخاصة بتلك الاحتياجات وتدونها». وإن الدين لا يلبي تلك الاحتياجات .

ص: 414

1- انظر: محمد تقي جعفري، فلسفه دين (فلسفة الدين)، ص 120، نشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، 1375 هـ- ش.

«إن حاجة الإنسان فيما يتعلق بصلاته الأربعة وهي: صلته بنفسه، وصلته بخالقه، وصلته بعالم الوجود، وصلته بأبناء جلدته، لا يطالها تغير جوهري. وإنما الذي يطاله التغير هو الذي يؤدي إلى وجود الاحتياجات من الدرجة الثانية والثالثة، أو الاحتياجات المصطنعة التي يتم فرضها على الحياة الاجتماعية للإنسان من قبل عناصر من خارج الحياة المعقولة»(1).

يذهب العلامة الجعفري إلى الاعتقاد بسعة الفقه الإسلامي؛ ذلك لأن هذا الفقه لا ينحصر ببيان العلاقة الشخصية بين الإنسان وخالقه (والعبادة)، بل يشمل جميع أعمال حياة الإنسان وشؤونها. ومن هنا فإنه يتحدث عن أقسام الفقه وأنواعه، من قبيل فقه السياسة، وفقه الحقوق، وفقه القضاء، وفقه العلاقات الدولية، وفقه الإدارة، وفقه الاكتشافات وما سوى ذلك .

يرى سماحته أهمية كبيرة لفهم الفقهاء في استنباط الأحكام الإسلامية، ويؤكد كثيراً على الشم والذوق الفقهي في فهم الأحكام الشرعية.

«يجب البحث عن المصدر الرئيس للكمال الفقهي واكتمال النظام الحقوقي والأحكام في الكتاب والسنة والإجماع والعقل رغم أن الاطلاع على فهم الفقهاء ونتائج استنباطاتهم من المصادر الأولى يساعد على زيادة الوعي والاطلاع والإحاطة بمختلف أبعاد القواعد المتنوعة والمسائل الفقهية وجوانبها . لا سيما بالالتفات إلى أن الذوق الفقهي للفقهاء يفتح أحياناً باباً قيماً في مسار الاستنباطات»(2).

ويذهب العلامة الجعفري إلى القول بأن الفقه الإسلامي يشتمل على بعد طليعي وبعد تبعي. إذ يرى أن الفقه الإسلامي من حيث تلبية الاحتياجات المادية والمعنوية الثابتة للناس فقهاً طليعياً، وأما من حيث التبعية لموضوعات وشؤونها الحياة فهو فقه تبعي.

ص: 415

1- المصدر أعلاه، ص 181.

2- المصدر أعلاه، ص 148.

كما يلتفت العلامة الجعفري إلى الآفات التي يتعرّض لها الفقه أيضاً. ويرى أن منافذ الآفات التي تتعرّض لها الأنظمة الفقهية والحقوقية تكمن في الموارد الآتية:

- كيفية الاستفادة من النصوص.

- النزعة المفرطة إلى كل ما هو قديم.

- ثقة الفقيه المفرطة باستنباطاته.

- عدم التفات الفقيه إلى حدوث التغير في الموضوعات.

- الخضوع المفرط بدلا من الشعور بالاحترام المعقول تجاه الفقهاء والحقوقيين.

- عدم الالتفات إلى العلل والدوافع والأذواق الفقهية والحقوقية.

وقد أكد العلامة الجعفري على التحقيقات التخصصية في حقل الموضوعات، بشدة من ذلك قوله :

«يقع تحديد الموضوعات والعلاقات وطرق تطبيق الموضوعات على الموارد وسائر الأمور التخصصية الموضوعية في الأبواب الفقهية على عاتق المتخصصين والخبراء الأتقياء، وبعد ذلك يصل الدور إلى الفقهاء حيث يباشرون استنباط الأحكام من المصادر الفقهية»⁽¹⁾.

ص: 416

بقلم: عبد الرحمن حسني فر (1)

و عماد أفروغ (2)

أ - المقدمة

إن التعبير ب- «المرحلة الجديدة والمعاصرة في مجال تبويب الفكر في العالم الغربي، يحكي عن مرحلة تبلور حضارة اسمها» الحضارة الغربية»، وتغلب «الليبرالية» على سائر المفاهيم السياسية الأخرى. إن أبعاد هذه الرؤية والتيارات الغربية الأخرى قد تسللت إلى البلدان الأخرى ومن بينها إيران تحت مقولة التجديد والحداثة أو أي مفهوم آخر، على صيغة خبرية أو نظرية، واقعية أو غير واقعية. وحيث أن هذه الآراء والتيارات تمثل نظرية الحضارة الغربية الحديثة»، وبعبارة أخرى: «النموذج والمثال العملي» في الحضارة والعالم الغربي في المرحلة المعاصرة، تمت مواجهته في البلدان الأخرى - غير البلدان الغربية التي تعدّ جزءاً من التاريخ والتيار الغربي - بردود فعل إيجابية أو سلبية. بمعنى أن بعضهم تماهى معها وارتضاها وبعض الآخر وقف إلى الضد منها وقام بنقدها ونفيها. وهناك من قدم رؤيته التقليدية الخاصة عطفاً على العناصر والتعاليم الجديدة. ونحن في هذا المقال نسعى بأسلوب توصيفي - تحليلي إلى مناقشة آراء السيد أحمد فريد الناقد للغرب بوصفه واحداً من الذين تعاطوا مع الغرب ومع الأبعاد

ص: 417

1- عضو اللجنة العلمية في مؤسسة العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية للبحوث والتحقيقات. (hassanifar@yahoo.com)

2- الأستاذ المتقاعد من مؤسسة العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية للبحوث والتحقيقات. تعريب علي حسن مطر.

الليبرالية؟ وسوف نبين خلال هذا البحث - ضمناً - أن اتجاه فريد ينطلق من المعارضة للغرب، بمعنى أنه يصدق على آرائه الإطار الفكري المخالف للغرب وكل ما يأتي من الغرب أو يقترن بالصفة الغربية. ثم سنقوم - بعد بيان مفهوم الغرب ومحاربة الغرب والليبرالية - بمناقشة أفكار السيد أحمد فريد ونقدها.

ب - ماهية الغرب

يذهب الأستاذ (داوري) إلى الاعتقاد قائلاً: «إن الغرب ليس في مكان، بل هو مكان وفضاء للأشياء» (1). وقال في موضع آخر: «لقد تبلور الغرب من خلال الفكرة القائلة بأن الإنسان كائن يمتلك العلم والإرادة والقدرة، ولذلك يجب عليه الاستحواذ على كل شيء» (2). وقال أيضاً: «إن الغرب عبارة عن مشروع تصطبغ فيه الأشياء والأشخاص والأفكار والأعمال والقصص والسلوكيات والقوانين بصبغة خاصة، وإن هذه الصبغة الخاصة التي تمثل ذات الصناعة الغربية في العلوم والأدب والأعمال والقوانين والأعراف والتقاليد والأشياء والأشخاص... لا تتعلق بمكان أو فضاء محدد، ولا تختص بقوم دون قوم، وإنما هي معجونة بالفلسفة والعلم والقانون والسياسة والأخلاق والاقتصاد والاعتقاد والسلوك الغالب في الحياة الراهنة» (3).

وقال الأستاذ (عبد الحسين زرين كوب) في تعريف الغرب: «إن الغرب عبارة عن منظومة جديدة عملت بالدرجة الأولى على جعل الحياة في أوروبا الغربية من خلال الثورة الصناعية وما كان من مقدماتها ولوازمها، معتركاً وساحة للمتغيرات» (4).

إن الغرب في الجغرافيا والسياسة يتمثل في القارة الأوروبية وأمريكا الشمالية. أما من الناحية الحضارية والفكرية فهو عبارة عن تيار فكري وفلسفي له مناهجه ومعطياته ونتائجه الخاصة، ومن ضمنها الحدائث أو التجدد والتكنولوجيا والعلم

ص: 418

1- انظر: داوري نظري به عالم متجدد غربي، مجلة: نامه بجوهش، العدد 18 - 19، ص 7، 1379 هـ- ش.

2- انظر داوري ما وراه دشوار تجدد ص، 15 نشر ساقى طهران 1383 هـ- ش.

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 25

4- انظر: عبد الحسين زرين كوب با كاروان، حلة ص، 128 نشر سخن طهران، 1373 هـ- ش.

وربما أمكن القول بأن بداية تسلسل الأفكار الجديدة المنسوبة إلى الحضارة الغربية كانت متزامنة مع الحروب الإيرانية الروسية، حيث تتجلى في الحوار بين (عباس ميرزا) و(جورج) الفرنسي. ويتم وصف هذا الحوار بأنه بداية استعادة الإيرانيين لوعيهم، ومنذ ذلك الحين بدأت الأفكار الغربية بالتسلسل إلى إيران، حيث بدأ البحث حول التنمية الفنية والآلية بالنسبة إلى الإيرانيين، ولا سيما في منظومة الدولة بوصفه هدفاً ومطمحاً هاماً. وقد تجلى ذلك في بعض أبعاده على شكل إرسال بعض الطلاب لدراسة العلوم الجديدة، وفي بعض أبعاده ومراحله الأخرى من خلال تكوين التيار المطالب بالملكية الدستورية (المشروطة)، ومن ثمّ بدأنا نشهد تغيراً في البنية السياسية وظهور خصائص وشرائط وأدبيات جديدة في مختلف الحقول. فقد تم الحديث عن القانون والدستور والحرية والمساواة والملكية الدستورية (المشروطة) وما إلى ذلك في هذه الفترة الزمنية، ويطلق على هذه الظاهرة الفكرية مصطلح التجدد و«الحدائث» أيضاً. وفي السنوات التي أعقبت تلك الفترة وبعد قيام سلطة البهلوي وسيرها باتجاه الحدائث وسعي رجال الدولة نحو الاستغراب والتبعية للغرب ونفوذ سطوة الغربيين وهيمنة المحاصيل والمنتجات الغربية في إيران، واستثمار موارد الطاقة والثروات الإيرانية، اشتد تيار المعارضة للغرب في إيران، بحيث نجد شخصاً مثل جلال آل أحمد) يستعمل مصطلح الإصابة بالغرب بدلاً من مصطلح الاستغراب لبيان هذه الظاهرة، إمعاناً منه في إثبات أن التماهي مع الغرب أشبه ما يكون بإصابة الفرد بالجنون(1)

وفي مواجهة هذا التيار الاستغرابي، وبالالتفات إلى سياسات الغرب في منطقة الشرق الأوسط، من قبيل: الدعم المطلق لقيام دولة إسرائيل، والدفاع عنها في مواجهة العرب الذين خالفوا قيام هذه الدولة، ظهر تيار معارض للمعاهدات والسياسات المنسوبة إلى الغرب قاده الجامعيون وعلماء الدين والسواد الأعظم من الناس، وهو

ص: 419

1- انظر: جلال آل أحمد، غربزدگی ص 50 نشر فردوس، ط 7، طهران، 1380 هـ- ش.

أمر أدى إلى اشتعال فتيل «الثورة الإسلامية في إيران»، اذ يتمثل بعض أركان ومقومات هذه الثورة بمعارضة، الغرب، وقد تجلّى هذا الركن في شعارات من قبيل: «الاستقلال، والحرية، والجمهورية الإسلامية»، و «لا شرقية، ولا غربية، جمهورية إسلامية».

مكافحة الغرب

هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن مكافحة الغرب ليست ظاهرة جديدة، ولا هي خاصة بالمسلمين، والغرب بل هي ضاربة بجذورها في التفكير الرومنطقي الألماني، وفي الاشتراكية الروسية، وفي الشوفينية اليابانية أيضاً. إن أعداء الغرب عبارة عن جماعات متنوعة وغير متجانسة، وتعود نقطة اشتراكها في محاربة الغرب إلى نبذ المادية، والنزعة الاستعمارية، والابتدال الذي تشتهر به الثقافة الغربية. وهناك من أعداء الغرب من يراه فاقداً للخصائص الإنسانية الجوهرية من الأساس. إن أعداء الغرب وإن كانوا يتصفون بالنزعة التقليدية، إلا أن مكافحة الغرب لا تعني النزعة التقليدية، وإنما هي ظاهرة حديثة، وتمثل جزءاً من اتساع رقعة الحداثة.

لقد عمد أعداء الغرب إلى تقبل بعض وجوه الحداثة، ثم قاموا بتعريف أنفسهم بوصفهم في مواجهة جذرية مع الحداثة. إنهم يرون عدم وضوح الحد بين ما هو من الحداثة وما هو على الضد من الحداثة. وإن مكافحة الغرب من قبل العلمانية تختلف عن محاربة الغرب من قبل التيارات الإسلامية والدينية. وإن الطبقة المتوسطة تُعد مركز الحداثة وفي طليعة مكافحة الغرب أيضاً⁽¹⁾. والإشكال الرئيس الذي يرد على هذا التعريف هو أنه قد توسّع كثيراً في تعريف مكافحة الغرب، حيث يشمل الإسلام السياسي إلى الفاشية والاشتراكية والماركسية أيضاً. وهناك من رأى مكافحة الغرب في إيران معادلاً ل- «النزعة التقليدية»⁽²⁾. وهناك من اختار «النزعة التقليدية المعارضة للتجدد» لهذه الغاية⁽³⁾. بيد أن الذي يجب قوله هو إن

ص: 420

1- http://www.Balagh.Net/persian/baztab/lib/baz_5012.

2- انظر، قريشي فردين علي شريعتي وغرب انديش از موضع نوكرائي ديني مجلة: نامه بجوهش، العدد 18 - 19 ص 167، 1379 هـ- ش

3- انظر حسين بشيريه، تاريخ انديشههاى قرن بيستم كتاب ليبراليسم و محافظه كارى، تهران، نشر ني. ص 111 1378 هـ- ؛ وانظر أيضاً: جامعه مدنى و توسعه، سياسى گفتارهاى در جامعه شناسى مؤسسه نشر علوم نوين.

المخالفين للغرب يعدون جزءاً من طيف مخالف للغرب بالكامل. وقد تم اتخاذ ثلاثة مواقف عامة من الحداثة، هي كالاتي:

1 - الاتفاق التام مع «الحداثة» والتجدد.

2 - الاختلاف التام مع «الحداثة» والتجدد.

3 - إمكان الاستفادة من الأفكار والمعطيات الغربية في إطار تحقيق الأهداف الدينية والإيرانية.

والموقف الأول هو موقف (الميرزا ملكم خان) و (حسن تقي زاده)، أما الموقف الثاني فهو موقف (الشيخ فضل الله النوري)، أما الموقف الثالث فهو الذي ذهب إليه (الشيخ محمد حسين النائيني). أما (السيد أحمد فرديد) فهو من الذين خالفوا الغرب، وكان من بين المحاربين للغرب في حقيقة الأمر. ويمكن أن نرصد الخصائص الآتية لمكافحة الغرب:

1 - إن طريق الغرب منفصل عن طريق الإسلام وإيران.

2 - إن النظريات الغربية مخالفة لله ومغايرة للدين.

3 - إن طريق الغرب منحرف عن مسار الحقيقة.

4 - إن السلوك في مسار الغرب يعني السقوط في هاوية الإلحاد ومستنقع اللادينية.

5 - إن عدم اتباع مسار الغرب يمثل أفضل الخيارات في الوصول إلى الهدف، بل

هو الطريق الوحيد لتحقيق ذلك.

6 - إن التعويل على مجرد العقل البشري - وهو ما يفعله الغرب - لن يؤدي إلى سعادة الإنسان، وذلك بسبب نقصان هذا العقل وعدم إحاطته بجميع الحقائق.

ص: 421

ليس هناك معلومة خاصة عن الليبرالية، ولا وجود لأي نص يشير إلى النواة المركزية أو المفكرين الأصليين في الليبرالية. كما لا يوجد هناك مضمون ليبرالي صريح لا يخلو من الغموض والإبهام. ولكن مع ذلك يمكن القول بوجود مثل هذه الفكرة المركزية، وأنها ماثورة في مختلف النصوص، وإنها قد تجلت من قبل مختلف المفكرين على أنحاء مختلفة. وإن القرنين المنصرمين مزدحمان بنماذج كثيرة من التجارب الليبرالية. وإن هذا التنوع لا يعني الاضطراب وعدم التناغم والانسجام، بل يعني وجود مسار متواصل من الأفكار ضمن إطار «الليبرالية» (1).

إن «الليبرالية» على الرغم من قابلية التغيير التاريخية قد تجلت في الغالب على شكل رؤية متناغمة يمكن تحديد أركانها وعناصرها الرئيسة من دون عناء. وعلى هذه الشاكلة يمكن لنا- على سبيل المثال دون الحصر- أن نعد (جون لوك)، وإيمانويل كانت وجون ستيوارت ميل و(هيربرت سبنسر)، و(جون مينارد كينز)، و(فريدريتش فون هايك)، و(جون رولز) و(روبرت نازك بوصفهم مظاهر الفروع المختلفة تنتمي إلى أرومة وأصل واحد مشترك.

1 - الأصول الليبرالية المشتركة

1 - الحرية: وهي تشمل على الحريات الآتية: حرية الإنسان وحقه في الحياة، والحرية الفكرية، وحرية الدين والمعتقد، وحرية التعبير وحرية الصحافة، وحرية التجمعات والحرية الاقتصادية للإنسان.

2 - حاكمية الفرد بالنسبة إلى المجتمع.

3 - المساواة في الخلق وفي مختلف الأبعاد الاجتماعية أو المساواة في الحقوق.

4 - المداراة، أو تحمّل المخالفة أو التسامح.

ص: 422

1- انظر أندرو، فينسنت ايدنلووژيهاي مدرن، سياسى ص 43 - 48 ترجمه إلى الفارسية مرتضى ثاقب فر : انتشارات ققنوس طهران، 1387 هـ- ش

5 - سيادة القانون أو النزعة القانونية.

6 - الدولة المقيدة أو المشروطة.

7 - سيادة العقل والعلم بوصفه أساساً عملياً.

8 - التطور والتقدم الديني أو الرقي على الأساس التكنولوجي.

2- الأسس الليبرالية

إن الأسس تختلف عن الأصول، بل إنّ الأسس هي التي تشكل جذوراً للأفكار والأصول التي يمكن بيانها من خلال المحاور الخمسة الآتية: معرفة الإنسان، والغايات والوجود، والمعرفة، والمنهج.

3 - النتائج

بعد إحصاء الأسس الليبرالية، يجب - من الناحية المنطقية - البحث في خصوص النتائج المترتبة على ذلك. ولكن حيث لا ضرورة إلى الخوض في نتائج الليبرالية من منطلق النقد المنبثق عن المواقف الإيرانية، ننتقل مباشرة إلى الموضوع التالي من هذا المقال.

ه- آراء السيد أحمد فرديد

1 - رأي السيد فرديد حول الغرب

لقد تحدّث السيد (أحمد فرديد) بشأن الغرب وتاريخه قائلاً: «إن الغرب يعني الولاية، ويعني الاستحواذ إن العالم المعاصر هو عالم الإصرار في الولاية، أعني بذلك الإمبريالية التي يمكن أن نطلق عليها مصطلح التفرعن أو الفرعونية»⁽¹⁾. وقال أيضاً: «إن الغرب هو عالم الغرور، وتاريخ الغرب يمثل مرحلة هجوم الشيطان في

ص: 423

1- أحمد فرديد بحران جريانهاي فلسفي عصر حاضر وتزلزل روشنفکری در ایران (نص بحوث الأستاذ [فرديد] في واحدة من البرامج التلفزيونية في بداية عقد الخمسينات (1350 هـ - ش) تحت عنوان مدخل إلى الحكمة المعنوية)، إعداد: بهمن خدابخش بيركلاني موقع أحمد فرديد، ص 1، 1350 هـ - ش.

آخر الزمان، إن للغرب عقلاً وله قلب أيضاً، بيد أن كلا هذين العضوين الحيويين قد تحولوا إلى مآذبة للشيطان... إن تاريخ الغرب هو تاريخ الظلم والشر، بل هو حقيقة الشر... إن التفكير الشيطاني طوع إرادة الغرب»(1).

وقد أشار بالقول: «إن هناك أزمات في الغرب»(2). وإن من بين تلك الأزمات آفة الاستغراب. وكان يستعمل لهذه الظاهرة مصطلح ال- (dysplexia) حيث نحتها من خلال التركيب بين كلمتين، إغريقيتين وهما (dysis) بمعنى الغرب، و (plexia) بمعنى الابتلا(3). ومما قاله أيضاً: «لو طلب مني تعريف العالم المستغرب، فسوف أقول: إنه يعني تأصيل العدم الذي يبدو موجوداً. فإن ما نقول إنه «موجود» هو في الحقيقة «عدم»، وإن ما نقول عنه إنه «معدوم» هو في الحقيقة «موجود»، ولا غرابة في ذلك فنحن نعيش في عالم انقلاب القيم».

يرى السيد أحمد فردين أن عالم الأمس واليوم وعالم الغد مصاب بالاستغراب، وذلك لغياب الله عن هذا العالم. يرى فرديد أن الإصابة بالاستغراب أسوأ من الإصابة بالجنون، وإن هذه الإصابة قد بدأت من العهد الإغريقي واستمرت إلى مرحلة العصور الوسطى وما يصطلح عليه بالقرون الأربعة من الغرب الحديث. وإن شمس الحقيقة قد أفلت منذ ظهور الفلسفة الإغريقية في تاريخ الغرب، حيث احتجب الشرق خلف ستار من أفول الغرب(4).

يذهب السيد أحمد فرديد إلى الاعتقاد بأن الأزمة قائمة في الغرب، وهي في حالة من التفاقم والاستفحال، بمعنى أن الله إذا كان يتمثل قبل الأمس على شكل

ص: 424

1- السيد أحمد فرديد، ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان، ص 419، إعداد: محمد مدد بور، نشر نظر، الطبعة الأولى، طهران، 1381 هـ- ش.

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 359

3- انظر علي قيصري روشنفكران ايران در قرن بيستم ص، 152 ترجمه إلى الفارسية: محمد دهقاني، نشر شهر كتاب هرمس، المركز العالمي لحوار الحضارات، 1383 هـ- ش

4- انظر مهرزاد بروجردي روشنفكران ايرانی و غرب سرگذشت نافرجام بومی، گرایي ص 105، ترجمه إلى: الفارسية جمشيد شيرازي نشر نشر و پژوهش فرزاد روز

الاستعمار والاستثمار والإمبريالية، فهو اليوم يتمثل على شكل الحركة الإنسانية(1)، التي تعني الاستغراب المضاعف، والذي يعني بعبارة أخرى: استفحال تأليه الذات والتفكير الإنساني، وبلوغ هذه الظاهرة ذورتها وحالتها القصوى» (2)

يرى السيد أحمد فرديد فيما يتعلق بالغرب والاستغراب أن العدمية ما لم تصل إلى نهايتها، لن يكون هناك ثورة تلقائية(3). وأن أي نوع من أنواع احتمال الصلاح منوط بالاستعادة النهائية لروح الزمان في التاريخ(4).

2 - الليبرالية وأبعادها

1 / 2 - الليبرالية

يرى السيد أحمد فرديد أن الليبرالية تعني الإباحية التي تحدث بفعل التمرد وعدم الانصياع لأحكام الدين(5). إن هذه الرؤية تمثل نوعاً من النقد لنتائج وتبعات الليبرالية. ويذكر أيضاً أن شعور وباطن الليبرالية [يجاهد](6) مجاهدة النفس(7)، ويشير إلى أن الليبرالية تريد القضاء على الإنسان»(8). إن الليبرالية تعني اعتقال الإنسان وتقييده بالأغلال(9).

2 / 2 - الحرية

ص: 425

-
- 1- الحركة الإنسانية (humanism) أو الفلسفة الإنسانية : فلسفة تؤكد على قيمة الإنسان وقدرته على تحقيق الذات من طريق العقل. وكثيراً ما ترفض الإيمان بأية قوة خارقة للطبيعة.
 - 2- انظر بروجردي ص 79، 1381 هـ- ش.
 - 3- انظر بروجردي ص 1، 1350 هـ- ش .
 - 4- انظر علي، قيصري روشنفكران ايران در قرن، بيستم ص، 153، ترجمه إلى الفارسية: محمد دهقاني، نشر شهر، كتاب هرمس، المركز العالمي لحوار الحضارات، 1383 هـ- ش
 - 5- انظر: السيد ديباج الموسوي، آراء وعقايد سيد أحمد فرديد، ص 19 نشر علم طهران 1386 هـ- ش.
 - 6- ما بين المعقوفتين إضافة من طبعة أخرى للمقال لا يستقيم المعنى إلا بها، المعرب.
 - 7- انظر: أحمد فرديد، ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان، ص 350، إعداد: محمد مدد بور، نشر نظر، الطبعة الأولى، طهران، 1381 هـ- ش .
 - 8- انظر: المصدر أعلاه، ص 343
 - 9- انظر: أحمد، فرديد، ص 2، 1384 هـ- ش

إن الحرية من أبرز أركان الليبرالية. لأن الحرية في الليبرالية ليست وسيلة للوصول إلى هدف أو غاية سياسية متعالية، بل هي في حد ذاتها من أسمى الأهداف السياسية(1). إن الحرية تعدّ هـ- القيمة الأسمى، وفي أكثر المؤلفات الفلسفية تُعد الحرية جوهر الحياة، وإنها من أهم الأهداف المنشودة للإنسان، ومن أعلى القيم(2). وفيما يتعلق يبحث مفهوم الحرية التي هي من أهم أصول الليبراليين، تعد الحرية من الرقابة والسيطرة والإكراه وفرض القيود، وتدخل الدولة أهم من كل شيء آخر، والحرية إنما تراد بالنسبة إلى الفرد الذي يشكل الهاجس الرئيس بالنسبة إلى الليبراليين. وإن المراد من حرية الفرد هي الحرية الشخصية عادة(3).

ويمكن لنا أن نتبين رأي السيد أحمد فريد بشأن الحرية، حيث يقول: «إن الحرية المعاصرة تعني التحرر من أحكام الله والنفس المطمئنة، وتعني عبادة النفس الأمانة أيضاً. إن الحرية المعاصرة تمثل صرخة تنادي بالتحرر من الحرية. بيد أن الحرية الجديدة مأزومة ...»(4). إن الحرية الراهنة تحرر من الدين الإسلامي الحنيف(5). لأن «الحرية التي يتم الدفاع عنها لا تعني مجرد التحرر من الإله الحقيقي الكائن ما قبل الأمس أو ما بعد الغد.. إن الحرية الجديدة تعني إعطاء الحرية الكاملة للنفس الأمانة، وعليه لا يمكن أن تكون حرية حقيقية»(6). ويذهب السيد أحمد فريد إلى الاعتقاد بأن «هذه الحرية وإن كانت مكفولة للجميع، إلا- أنها تحول الجميع إلى قطع من القردة والسعادين»(7). وفي موضع آخر يقول: «إن الحرية الغربية ليست حرية»(8). وقال أيضاً: «إن هذه الحرية [الحرية الليبرالية] تعني التحرر من الحق والحقيقة،

ص: 426

- 1- انظر: أنطوني آربلاستر ظهور وسقوط ليبراليسم غرب، ص 82 - 86 ترجمه إلى الفارسية: عباس مخبر، نشر مركز، الطبعة الأولى، طهران، 1376 هـ-ش.
- 2- انظر: ناصر كاتوزيان مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقى ايران ص، 23 شركة انتشار، طهران، 1385 هـ-ش.
- 3- انظر: أنطوني آربلاستر، ظهور وسقوط ليبراليسم غرب، ص 86 ترجمه إلى الفارسية: عباس مخبر، نشر مركز، الطبعة الأولى، طهران، 1376 هـ-ش.
- 4- انظر: أحمد، فريد ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان ص، 412، 1381 هـ-ش
- 5- انظر: المصدر أعلاه، ص 78
- 6- انظر: المصدر أعلاه، ص 138
- 7- انظر: المصدر أعلاه، ص 342
- 8- انظر: المصدر أعلاه، ص 359

ثم يستطرد قائلاً: إن الحرية تكمن في الفردانية القائلة: يجب عدم القضاء على الحرية الفردية، وإن الحرية في الجماعة تعني التححر من الحرية»(2). وعليه فإن المطالبة بالحرية الغربية الليبرالية من وجهة نظر السيد فرديد هي عين الكفر(3).

إن هذه التعبير - كما هو واضح - تنتقد وتهاجم الحرية الراهنة، وبذلك يتضح أن السيد فرديد يستهدف أصله هذه الحرية وماهيتها.

3/2 - حاكمية الفرد بالنسبة إلى المجتمع

«إن مفهوم الفرد هو التأكيد على شخص إنساني واحد». إن الفرد يمثل الحجة الأولى والأخيرة بالنسبة إلى الليبرالية، فهو حجة أولى؛ لأن حقوق الفرد هي الأساس في الحالة الطبيعية، وفي هذه الحالة لا بد من تغيير الطبيعة إذا توقف بقاؤه على تغييرها، وهو الحجة الأخيرة؛ لأن الفرد هو المنتج أو صاحب المشروع»(4). ينظر إلى الفرد في الليبرالية بمعزل عن انتمائه لعرق أو جماعة أو مجتمع أو دين أو حزب، وتراه صاحب حقوق طبيعية.

وقد تحدّث السيد فرديد في هذا الشأن حول تأثير النزعة العقلية التي هي من نتائج الفردانية الليبرالية على أساس الدوافع نحو الفرد أو الجماعة: «إن العقل يعاني اليوم من الضعف والمرض... هناك جهتان هما في الحقيقة وجهان لعملة واحدة فواحدة تمنح الأصالة للفرد، والأخرى تمنح الأصالة للجماعة والأولى تنتج الديمقراطية، والأخرى تنتج الاشتراكية ظ(5). بمعنى أنه يهاجم عموم العقل المعاصر ونتائجه، بسبب ضعفه ويضع عليه كثيراً من علامات الاستفهام وعلى هذا الأساس فإنه من خلال

ص: 427

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 54.

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 127

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 238

4- انظر ميخائيل غارانيدو ليبراليسم در تاريخ انديشه، غرب ص 38 ترجمه إلى الفارسية: عباس باقري، نشر ني، الطبعة الأولى، طهران 1383 هـ-ش.

5- انظر: أحمد، فرديد ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان ص 127، 1381 هـ-ش.

الهجوم على أصل سيادة الفرد، فإنه تبعاً لذلك لا يرى نتائجه مناسبة أيضاً.

4 / 2 - المساواة

إن الليبرالية تدّعي القول بأصالة المساواة في الحقوق لجميع الناس في كل مكان. ولا ينبغي لأي قانون أن يعطي لبعض الأفراد امتيازات خاصة، أو أن يفرض على بعض الأفراد واجبات لا يفرضها على غيرهم. فالقانون - سواء في جوانبه الإيجابية أو في جوانبه السلبية، وسواء كان داعماً أو معاقباً - يجب أن يتم تطبيقه على الجميع دون استثناء (1).

ومما قاله السيد فرديد بشأن العدالة والمساواة: إنني اعتبر هذا العدل الكافر، وهذا التآخي الكافر، وهذه المساواة الكافرة، قمة العدالة الكافرة (2).

إن هذا الرأي ينتقد أصل المساواة، ويصفه بالكفر، ولا يختلف الأمر من وجهة نظره فيما لو كان هذا المفهوم سائداً في إيران أو في الغرب؛ لأنه يرى ذلك معبراً عن مرحلة وفترة زمنية منفصلة عن الله ومنتكرة له، وبذلك يكون هذا المفهوم كافراً، وعلى حد تعبيره «مصائباً بالاستغراب»، وهو عصر الناس النسانيس والسعادين الذين مسخهم الله وقال لهم: { كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ } (3). ولذلك فإنه يرى كل ما يتم طرحه في هذا الإطار وضمن هذا المفهوم، كفراً.

5 / 2 - المداراة واستيعاب المخالف أو التسامح معه

إن المداراة تعني تحمّل عقائد الآخرين وآرائهم وهي من مسؤولية الدولة والمجتمع أو الفرد، وبموجبها يجب عدم التدخل في أنشطة الآخرين أو عقائدهم (4).

ص: 428

1- انظر: جون سالفين شاييرو، ليبراليسم معنى و تاريخ آن ص4، ترجمه إلى الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، نشر مركز، الطبعة الأولى، طهران، 1380 هـ- ش

2- انظر أحمد، فرديد ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان ص 238، 1381 هـ- ش

3- البقرة: 65 الأعراف: 166

4- انظر: أنطوني أربلاستر، ظهور وسقوط ليبراليسم غرب، ص 99 ترجمه إلى الفارسية: عباس منبر، نشر مركز، الطبعة الأولى، طهران، 1376 هـ- ش.

إن رأي السيد أحمد فريد بشأن المداراة والتسامح غير صريح، ويمكن القول: إنه لا يقبل باختلاف العقيدة، ويرى جميع العقائد الراهنة في إطار «إله الأمس، وإله اليوم، وإله الغد»، وهي بأجمعها «غريبة» و«نفسانية» و«مشوبة بالكفر» و«الإصابة بالاستغراب». ومن هنا فإنه يؤمن بالرؤية التي تقع ضمن إطار «إله ما قبل الأمس، وإله ما بعد الغد»، وهو الإله الوحياني والديني، وليس الإله الإنساني والبشري. ومن الواضح أن هذا الرأي مخالف لرؤية الغربيين والليبراليين، ولذلك فإن السيد فريد يهاجم أصل المداراة.

6/2 - سيادة القانون أو النزعة القانونية

إن منشأ ومبدأ القانون في الفكر «الليبرالي» هو الحقوق الطبيعية والقوانين الوضعية. وتقوم الحقوق الطبيعية على أسس ثلاثة من الأصول، وهي: أصل الحق في الحياة، وأصل الحق في الحرية، وأصل الحق في الملكية، بوصفها من الأصول الهامة والحقوق الطبيعية المقتبسة من أفكار (جون لوك)، وقد تبلورت هذه الحقوق في القانون والمجتمع والسياسة إن هذه القوانين - فضلاً عن القوانين الوضعية - تشكل أساساً للقوانين وأصلاً لسيادة القانون أو النزعة القانونية بوصفها معياراً للعمل والسلوك في القضاء والأنشطة واتخاذ القرارات، ولا يمكن لأي شخص أو جماعة أو مؤسسة (حكومية أو غير حكومية) أن تتجاوز هذه القوانين.

يذهب السيد أحمد فريد - فيما يتعلق بالقانون وسيادته، وسطوة المؤسسات المرتبطة به من قبيل: الدستور والبرلمان - إلى الاعتقاد بأن القوانين فيه منبثقة عن أحكام المرحلة الجديدة الموضوعة للبشر من قبل الغرب (1). في هذه المرحلة يكون عقل الإنسان هو الواضع للقوانين وإن عقل الإنسان هو الواضع للأحكام العملية والأحكام الحقوقية (2). في حين أن «واضع هذه القوانين هو النفس الأمانة» (3). و«مرجع

ص: 429

1- انظر: أحمد، فريد ديدار فريهي وفتوحات آخر الزمان، ص 238، 1381 هـ - ش

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 432.

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 343.

هذه النفس إلى العقل الممسوخ المنتسب إلى القرن الثامن عشر للميلاد»(1). وفيما يتعلق بمجلس الشورى والبرلمان يقول سماحته إن المجلس يشبع غريزة النفس الأمانة للإنسان إذ أنا على سبيل المثال كنت أروم الدخول إلى هذا المجلس لإشباع رغبة نفسي الأمانة» (2).

إن هذه العبارات تدلّ على أن السيد فرديد لا يقبل بهذه القوانين والمؤسسات الجديدة بأي حال من الأحوال. وذلك لأنها منبثقة عن «النفس الأمانة» و«العقل الممسوخ» للغرب الحديث ويعبر عن الحركة في هذا الاتجاه بـ «الإصابة بالاستغراب». ومن هنا فإنه يذهب إلى الاعتقاد قائلاً: «لقد سئم الإنسان من هذه القوانين التي وضعها بنفسه، وقد بدأ بالتوجه إلى الله»(3). ويمكن لنا أن نستنبط من هذا التعبير سيادة القوانين الإلهية في المنظومة الفكرية للسيد فرديد، ولكنه لا يذكر ما هو الإطار والمؤسسة التي يمكن تطبيق هذه الأحكام والقوانين من خلالها. ولكن مع ذلك لابد من الإشارة إلى أنه يعارض أصل الليبراليين في هذا الشأن، ولا يرتضي القانون والنزعة القانونية الغربية بشكل كامل.

7 / 2 - الدولة المقيّدة أو المشروطة

يرى الليبراليون أن الغاية الرئيسة من قيام الدولة هو العمل على صيانة الحرية والمساواة وضمان أمن جميع المواطنين. ومن هنا فإن الحكومة الليبرالية - سواء في شكلها الملكي أو في شكلها الجمهوري - تقوم على دولة القانون (المقيدة والمشروطة بالقانون)، والقانون هو الذي يصادق عليه المقننون والمشرعون الذين يتم انتخابهم من قبل الناس في إطار انتخابات حرة (4).

إن الرأي الذي يذهب إليه السيد فرديد بشأن السياسة والدولة الإسلامية المنشودة

ص: 430

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 358.

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 90.

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 345.

4- انظر: جون سالفين شابيرو، ليبراليسم معنى و تاريخ آن ص، 5، ترجمه إلى الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، نشر مركز، الطبعة الأولى، طهران، 1380 هـ - ش .

بشكل عام هي « السياسة الصحيحة التي يكون فيها الإنسان مطيعاً لله والرسول وأولي الأمر، شريطة أن يكون ولي الأمر تابعاً للرسول، ويكون الرسول تابعاً لله» (1). بمعنى أن تكون الولاية المحبة والمودة وباطن الولاية (الحكومة والدولة) على شاكلة حكومة النبي محمد، وحكومة الإمام علي (عليه السلام) (2).

يذهب السيد فرديد إلى الاعتقاد بأن الحقيقة فيما قبل الأمس وما بعد الغد، إنما تتحقق في الحكومة الإسلامية (3). إن الحقيقة فيما بعد الغد هي تلك التي تشهد حضور الله والوحي، وتكون مجردة من هيمنة الواقعية ونفس الإنسان الأمانة.

لا يوجد في كلمات فرديد تعبير صريح بشأن قيود وحدود الدولة والحكومة بالمعنى السياسي الحديث، ولكن يمكن لنا أن نستنبط من تضاعيف كلماته أن الدولة من وجهة نظره، مقيدة نوعاً ما بقيود الولاية أو المحبة والمودة، ويرى أن من جملة مصاديق هذه الدولة والحكومة دولة وحكومة النبي محمد، والإمام علي.. ومن جهة أخرى عندما يقوم السيد أحمد فرديد ببيان بحث السياسة الصحيحة، ويشترط أن تكون مقرونة بإطاعة الله والرسول وأولي الأمر، فإنه بذلك يعمل على تقييدها بشكل وآخر. وفي المجموع حيث يعبر السيد فرديد عن المرحلة الراهنة بالمرحلة المأزومة، بحيث يحكمها تعدد الأئمة أو النفوس الأمانة للناس، ولا وجود فيها لإله ما قبل الأمس. ولذلك فإنه يعارض رؤية الغربيين والليبراليين في حقل الدولة المقيدة والمشروطة بشدة.

8 / 2 - سيادة العقل والعلم

إن الإنسان من وجهة النظر الليبرالية هو من الناحية الذاتية كائن عاقل وينظر العقلانيون إلى العلم لما يتسم به من الناحية التنويرية، ويعتبرونه دليلاً ومرشداً لهم (4).

ص: 431

1- أحمد فرديد ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان ص 54، 1381 هـ-ش.

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 52.

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 79.

4- انظر: جون سالفين شايبير و ليراليسم معنى و تاريخ آن، ص 8 ترجمه إلى الفارسية : محمد سعيد حنائي كاشاني نشر مركز، الطبعة الأولى، طهران، 1380 هـ-ش.

إن وجهة نظر السيد أحمد فرديد فيما يتعلق بالعقل والعلم البشري، والسيادة وعدم السيادة لهما، تتلخص في:

1 - إن العقل نور وضعه الله أمام الناس كي يتبينوا به الطريق من الحفر، وهو ذو مراتب تبدأ من العقل الهولي ويصل حتى إلى العقل المستفاد(1).

2 - وأعلى مراتبه هو العقل الهادي، وهو عقل الأنبياء، أما العقل المشترك الذي يتساوى فيه جميع الناس من وجهة نظره، فيعد عقلاً نازلاً والذي يبدأ في المرحلة الجديدة منذ عهد (ديكارت). إن هذا العقل هو عقل لا مكان لله في دائرته (2)، وهو عقل مريض ومستكين (3)، ويشتمل على الخصائص الآتية:

1 - ممسوخ ومنحوس(4).

2 - وهمي وغير حقيقي(5).

3 - استحالة تليته للمطالب المعاصرة(6).

4 - إنه سبب في الانحراف(7).

5 - «إن العقل المعاصر - على كل حال - بيدي الأصالة، ويعمل على عبادة الظاهر والتصور، ويقدم الحساب على العمل، بل إن الإنسان الغربي المعاصر يقتل نفسه ويضحى بها من أجل أوهامه(8).

6 - إن العقل بالمعنى الشريف للفظ لم يعد اليوم بتلك الأصالة التي كان عليها

ص: 432

1- انظر: أحمد فرديد ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان، ص 175، 1381 هـ- ش .

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 427.

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 127.

4- انظر: المصدر أعلاه، ص 58.

5- انظر: المصدر أعلاه، ص 139.

6- انظر: المصدر أعلاه، ص 343.

7- انظر: المصدر أعلاه، ص 427.

8- انظر: المصدر أعلاه، ص 427.

في ما قبل الأمس والتي سيكون عليها بعد الغد»(1)

7- إن عقل القرآن يخالف العقل المنحوس.

8- لا يمكن استنباط علل أحكام الإسلام بواسطة العقل البشري.

إن هذه العبارات والمسائل المذكورة بشأن العقل تدل على أن العقل لوحده - لا سيما بمعناه الغربي - لا يمكن الاعتماد عليه من وجهة نظر السيد فرديد؛ إذ إنه لا يلبي حاجة الإنسان، وإنه يعالج الأمور الظاهرية فقط، وهذا يتعارض مع العقل الشريف والأصيل في إطار الفضاء الفكري للسيد فرديد، والذي كان سائداً قبل الأمس، وسيكون هو السائد في ما بعد الغد. والأهم من جميع ذلك أن العقل البشري لا يستطيع أن يستنبط علل أحكام الإسلام. ومن خلال هذه العبارات يمكن القول: إن السيد أحمد فرديد يوجه سهام نقده إلى أصل رؤية الغربيين والليبراليين فيما يتعلق بسيادة العقل. ولكنه حيث يقول بأن العقل الغربي يؤدي إلى انحراف البشر، وإن كان لا يبين نوع هذا الانحراف، بيد أنه يوجه الانتقاد إلى نتائجه. وحيث يقول إن العقل الغربي والعقل المعاصر مبتلى بالمرض والبؤس، وأنه ممسوخ ومنحوس وواهم، فإنه ينسب إلى هذا العقل صفات لم يقدم المبررات عليها.

وقد ذكر السيد فرديد بعض الأمور في مورد العلم أيضاً، ويمكن إجمال هذه الأمور على النحو الآتي:

1- إن العلم الجديد هو اتحاد الموضوع النفساني والمتعلق النفساني. ويصطلح على الموضوع النفساني والمتعلق النفساني جمعاً، بمصطلح ال- (2) (objective) ويطلق ال- (3) (subjective) على الأساليب والأعمال التي تستعمل من أجل تعيين ال- (objective) بالتعيين العلمي إن الرؤية الموضوعية والذاتية تعمل على تحويل راهن العالم إلى شيء (4).

ص: 433

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 139.

2- موضوعي غير ذاتي. وبالتالي مجرد عن الغرض، وغير متحيّز

3- ذاتي غير موضوعي

4- انظر: أحمد، فرديد ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان ص 325، 1381 هـ- ش .

2 - «إن ماهية العلم الجديد هي التمسك بالظاهر فقط، بل التمسك بظاهر الظواهر ، أما الباطن فقد زال وقد تحوّل الباطن إلى ظاهر، والظاهر إلى ظاهرة وتحوّل إلى أصالة(1). كما أن العلم الجديد ليس سوى وهم. إنه وهم قبيح. إن العلم القبيح من خلال توجهه ناحية التصنيع العسكري يسدل الستار على العالم. وبعبارة أخرى إن أساس العلم الجديد يقوم على هوى النفس، ويلبي حاجاته من خلال تغيير الأشياء(2).

3 - إن العلم الراهن حيث يكون تحصيلياً ومعاشياً صرفاً، يكون بعيداً عن التقوى والورع والتضرّع إلى الله ومناجاته، ويترتب على ذلك عدد من التوالي الفاسدة(3) ولا موضع فيه للتعالي والوقوف إلى جانب الحق والحقيقة(4).

4 - إن العلم الحديث لا يعمل في الأصل على تحسين الحياة، إذ لا ينطوي على شكر ، بل ينطوي على النفس الأمارة، والعلم يمثل آخر مراحل الاستدراج، ومن هنا تحولت الرغبة النفسانية إلى منافسة سياسية(5).

5 - إن الأسلوب التحصيلي والتجريبي أو العلة الدورانية - على حدّ تعبير الفقهاء - «نهاية التاريخ، وعين التدني عن التعالي والرقى والفرار من الحق والحقيقة التي هي عبارة عن أصالة الموجود والزمن الفاني، وهذه هي التمامية في الإصابة بالاستغراب»(6).

إن هذه العبارات تدل على أن العلم الحديث والغربي هو - من وجهة نظر السيد أحمد فريد - علم الوهم والظاهر والنفساني، وأنه لا ينطوي على شكر، ويخلو من الورع والتقوى والخضوع والتضرّع إلى الله، ولا وجود فيه للحق والحقيقة، وإنما الأصالة فيه للموجود، ومن هنا فإنه يذهب إلى الاعتقاد إلى أن تطبيقه والعمل به

ص: 434

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 325

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 430

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 215.

4- انظر: المصدر أعلاه، ص 432.

5- انظر: المصدر أعلاه، ص 430

6- انظر: المصدر أعلاه، ص 205

يساوق التدني من التعالي والرقمي والهروب من الحق والحقيقة، ولذلك فإنه يوجه سهام نقده إلى أصل سيادة العلم من وجهة نظر الغربيين والليبراليين وما يترتب على ذلك من النتائج . فهو عندما يقول إن العلم الجديد والغربي يدفع بالناس المعاصرين نحو سباق التسلح والتنافس السياسي والصناعة العمياء والتوالي الفاسدة، إنما ينتقد النتائج المترتبة على الرؤية الليبرالية في هذا المجال.

9/2 - الرقمي على الأساس التكنولوجي

إن لدى الليبرالية نظرة خاصة إلى الحياة، وتنشد الرقمي والتطور للإنسان، وتبذل كل ما بوسعها كي تحوّل العالم الذي نعيش فيه إلى مكان. وقد وجدت أن طريق تحسين الحياة يكمن في التقدّم والرقمي القائم على التكنولوجيا التي تجلب النعيم والراحة والعيش الرغيد إن مفهوم الرقمي الذي كان غامضاً في القرن الميلادي السابع عشر، تمّ طرحه في القرن الثامن عشر للميلاد، ليتحول في القرن التاسع عشر بعد ذلك إلى أصل من أصول الإيمان الحديث (1).

وقد ذكر السيد فرديد المسائل الآتية بشأن الرقمي والتطور على أساس التكنولوجيا:

1 - لا يمكن رفض التكنولوجيا بالمطلق (2)

2 - إن الصناعة والتكنولوجيا تدعو الناس إلى الاقتتال فيما بينهم وإلى محاربة الله أيضاً (3).

3 - إن الإنسان المعاصر يعدّ التنمية الصناعية والتكنولوجيا أصلاً من أصول الحياة. في حين أن الصناعة قد دمّرت حياتهم، وأن هذه الصناعة مظهر من مظاهر النعمة الإلهية (4).

ص: 435

1- انظر: جون سالفين شايبرو، ليبراليسم معنى و تاريخ آن، ص 8 ترجمه إلى الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، نشر مركز، الطبعة الأولى طهران 1380 هـ-ش.

2- انظر: أحمد فرديد ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان، ص 325، 1381 هـ-ش .

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 230

4- انظر: المصدر أعلاه، ص ص 316-317

إن هذه العبارات تدل على أن السيد فرديد كان معارضا للمسار القائم بشأن الصناعة و التكنولوجيا». وإن كان يرى عدم إمكان رفض التكنولوجيا مرة واحدة، بيد أنه يرى أن الصناعة إنما جاءت لمحاربة الناس من خلال دفعهم نحو الاقتتال فيما بينهم، ومجاهرتهم لله بالمحاربة. ومن هنا تكون مظهراً من مظاهر نقمة الله وتؤدي إلى تحطيم البشر. ومن هنا فإن السيد فرديد ينتقد أصلها والنتائج المترتبة عليها. بمعنى أنه لا يرتضي أصل الرقي «التكنولوجي» بوصفه هدفاً، بل ويعارضه أيضاً، ويعتقد في الوقت نفسه أن نتيجة ومآل هذا الأصل هو الدمار لا غير.

10/2 - ماهية الإنسان

يتم تعريف ماهية الإنسان في المفهوم الليبرالي على أن الناس أحرار وعلماء ويمتلكون إرادة تخولهم الاعتماد والتعويل على أنفسهم، كما يتمتعون بالعقل والمساواة، والحقوق الطبيعية في «الملكية والحفاظ على أرواحهم وحريةاتهم»، وأنهم هم الذين يخلقون قيمهم و«أهدافهم الذاتية»(1).

يذكر السيد أحمد فرديد الأمور الآتية بشأن الإنسان:

1- «إن الإنسان يمثل مظهر اسم الله أو أسمائه الحسنی»(2).

2- إن حقيقة الإنسان تكمن في ماهيته، كما تكمن حقيقته في وجوده(3).

3- في الغرب المعاصر - حيث سيادة تفكير المذهب الإنساني الأومانستي الذي هو نوع من الزندقة والكفر والليبرالية - تمنح الأصالة للإنسان المعاصر. بمعنى أن الحالة الراهنة تعدّ الأصالة لوجود الإنسان(4). بمعنى أنها تجاهلت حقيقته(5) في

ص: 436

1- انظر جون، غراي ليراليسم (الليبرالية ص، 14 ترجمه إلى الفارسية: محمد ساوجي، مركز جاب وانتشارات صحيفه وزارت خارجه طهران، 1381 هـ- ش .

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 31

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 431

4- انظر: المصدر أعلاه، ص 31

5- انظر: أحمد، فرديد ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان ص 423، 1381 هـ- ش .

«النزعة الإنسانية»، «يكون الإنسان مركز جميع الأشياء... وتكون الإصالة للإنسان بوصفه طاغوتاً، يرى في إرادته هي الإله الحاكم فوق جميع الأمور»(1).

4- «إن الإنسان الراهن عديم التقوى، وعديم الورع»(2).

إن هذه العبارات تدل على الهجوم الشديد للسيد أحمد فرديد على الغرب والعالم المعاصر ومرحلته الراهنة، وينتقد هيمنة ماهية وحقيقة الإنسان المنفلت الذي لا يهتم بغير الناحية المادية والجسدية من وجوده يرى السيد فرديد أن هذا الإنسان الأناني يجلس خلف مقود عربة نفسه الأمانة منطلقاً على مركب الغرور والنسناس متكرراً لجميع حقائق الحياة ومنكراً لوجود الله والنفس المطمئنة، متسلحاً بسلطة «اليوم» ليتجه نحو سيادة «الغد». وإن هذا الاختلاف من قبل السيد فرديد مع آراء الغربيين والليبراليين بشأن المباني المتعلقة بماهية الإنسان، تصل حتى إلى النتائج التي يتغونها أيضاً. فهو يشير إلى أن الإنسان قد ابتلي بالتشرد وانعدام الهوية والوطن، وانعدام التقوى، وانعدام الورع، والانحياز إلى النزعة المستندبة والزندقة والإمبريالية، والطاغوتية، وما سوى ذلك من الموبقات، حيث استحوذ عليه سبات عميق.

11 / 2 - معرفة الغاية

لقد تحوّل مفهوم التقدّم والرفي - بوصفه غاية وهدفاً لليبرالية - إلى نوع من العقيدة والقانون، بحيث أضحي إصلاح الأمور وتحسينها، نوعاً من «الإيمان بالعدالة» وصفة ضرورية متأصلة(3).

وقد ذكر السيد فرديد بشأن الغاية، الأمور الآتية:

1 - إن الإنسان المعاصر قد أسهم في قلب العالم، بمعنى أنه يمنح الأصالة لهذه الدنيا، ويراه هو الآخرة، بمعنى أنه يفسر هذه الدنيا بذلك الشيء الذي يجب عليه

ص: 437

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 341.

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 215.

3- انظر جون غراي ليبراليسم (الليبرالية)، ص 31 - 32 ترجمه إلى الفارسية: محمد ساوجي، مركز جاب و انتشارات صحيفه وزارت خارجه طهران 1381 هـ-ش.

الوصول إليه، وبذلك يتحول عالم الوهم إلى حقيقة من وجهة نظره، وهكذا فإنه يتجاهل عالم اللقاء الذي ينتظره (1).

2- «كل ما هو موجود حالياً لا يتخطى الحضارة، ولا أثر للثقافة في البين... إن الإنسان المعاصر قد تحوّل - بفعل الحضارة - إلى مشرّد فإن المدنية قد عملت على تفريغ الإنسان من ثقافته، وإن هذه الحضارة قد استأصلت الإنسان من تربته وحولته إلى مشرّد، بل هو أسوأ من المشرّد، إذ لا سماء له تغطيه، بل أغلقت حتى دائرة التقديس من وجوده وقاموسه» (2).

3- «إن القرون الجديدة تعمل على تأصيل الدنيا... وقد كانت الأصالة في القرون الأربعة الأخيرة للدنيا... وعندما يعمل الإنسان على تأصيل هذه الدنيا، فإنه سوف ينسى وطنه الأصيل في الوقت نفسه...» (3).

4- إن الزمن الباقي (الآخرة) والزمن الفاني (الدنيا) مقترنان، ويجب على الإنسان أن يأخذ كلا الزمنين بنظر الاعتبار (4).

5- إن الشهوات الأربعة المتمثلة ب- (شهوة السلطة، وشهوة البطن، وطول الأمل وشهوة الفرج)، قد استحوذت على العالم، وأضحت هي الهدف الذي يسعى نحوه العالمين (5).

إن هذه العبارات تدل على أن العالم المعاصر من وجهة نظر السيد أحمد فرديد بسبب تأصيل الدنيا واعتبارها هي الهدف - هو «عالم مقلوب»، وإن باطن الدنيا قد أضحى خالياً من المحتوى، ولم يعد للثقافة فيه من وجود؛ إذ لا ذكر فيه لله، فهو عالم شيطاني ونفساني، في حين لا بد من الالتفات إلى «الدنيا» (الزمن الفاني)،

ص: 438

1- انظر: أحمد، فرديد ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان، ص 322، 1381 هـ- ش

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 46

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 48

4- انظر: المصدر أعلاه.

5- انظر: المصدر أعلاه، ص 83.

و« الآخرة» (الزمن الباقي أيضاً). فكلا هذين العالمين مقترن. ومن هنا فإنه يعارض الأسس الفكرية للغرب والليبرالية، ويسدد سهام نقده إليهما.

12 / 2 - معرفة الوجود

إن الحقيقة في التفكير الليبرالي ليست مجرد أمر، حسي، بل إن الحقيقة العلمية أمر حسيّ وذهنّي.

وقد ذكر السيد أحمد فرديد الأمور الآتية بشأن الحقيقة والوجود:

1- «إن الحقيقة ليست وجوداً ولا موجوداً. إن الحقيقة هي جميع الأشياء الظاهرة أمامنا ويدركها الجميع على نحو واحد ويمكن التصرف فيها... إن حقيقة الأمر المستقل عني أو العكس ليست منفردة، بل هي أمر انتزاعي، وحيث أنها تظهر للجميع على نحو واحد تمثل مفهوماً»⁽¹⁾. كما أن للحقيقة ناحية ظاهرية، وناحية باطنية. إن الظاهر أو الواقع هو الذي يدرك بالعين والبصر، وربما يناسبه التعبير بمصطلح المذهب الواقعي، حيث يتم التأكيد على مجرد الواقع. بيد أنه يأخذ الناحية الباطنية أو الرؤيوية لعالم الغيب بنظر الاعتبار أيضاً، وهو الذي يعبر عنه بالبصيرة المساوق للمذهب المثالي⁽²⁾.

2- إن عالم الشهادة يقع في قبال عالم الغيب، الذي لا يتم الاهتمام به في الأفكار

الجديدة.

3- «إن الذي يعمل الإنسان المعاصر على تأصيله ويطلق عليه اسم الحقيقة، عبارة عن الوهم»، وإن عالم الوهم هو عالم محسوس، وعالم ظاهر، في حين أن كل شيء في هذه الدنيا له ظاهر وله باطن والظاهر هو تجل، والباطن هو لقاء، «ووجود وراء الذهن والعين وحقيقة وراء الذهن والعين»⁽³⁾.

ص: 439

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 430.

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 88. وبطبيعة الحال فإن التعريف بالواقعية والمثالية قد جاء من قبل السيد أحمد فرديد.

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 313

إن هذه العبارات تدل على أن السيد فرديد يذهب إلى الاعتقاد بأن الحقيقة لا يتم إطلاقها على مجرد الأمور المشهودة فقط، بل إن الحقيقة أو الوجود وراء العين والذهن وهو الله، وتسمى الحقيقة أيضاً، ولها ناحية ظاهرية وباطنية. يذهب السيد فرديد إلى الاعتقاد بأن عالم الغيب قد تم تجاهله في المرحلة الراهنة، ومن هنا فإنه يعتمد إلى انتقاده بهذا الأسلوب حيث يتم الاهتمام بمجرد عالم الشهادة وعالم الوهم فقط، واصفاً ذلك بأنه تأصيل للعدم الذي يبدو وجوداً، وهذا يمثل قلباً لحقائق الوجود والعالم.

13/2 - علم المعرفة

في علم المعرفة الليبرالية يُعد التعرّف إلى الحقيقة أمراً ممكناً وقابلاً للتحقق. إن هذه المعرفة تحصل من طريق الإنسان نفسه وعقله وفهمه. ويطلق على ذلك مصطلح العلم. وفي هذه الرؤية تحظى المعرفة العلمية (1) بالاهتمام بمعنى الاعتقاد بأن الإنسان يمكنه الوصول إلى العلم من خلال توظيف حواسه الخمسة وعقله.

وقد طرح السيد أحمد فرديد الأمور الآتية بشأن علم المعرفة:

1 - إن للإدراك أقساماً، وهي: الإدراك الحسي، والإدراك الخيالي، والإدراك الوهمي، والإدراك العقلي، والإدراك المتعالي. وإن الإدراك المتعالي يتمثل في الكشف عن سبحات الجلال والمحو الموهوم والصحو المعلوم. إن الإنسان عندما يتجه نحو العلم، يصل إلى علم اليقين، وعندما يتجه نحو الفلسفة، يصل إلى علم عين اليقين، وعندما يصل إلى العرفان يبلغ علم حق اليقين (2). وإن الصفة العلمية للإنسان تكمن في كونه مدركاً.

2 - إن العلم على نوعين: حصولي وحضوري والعلم الحصولي يتم عبر الحركة من المعلوم للوصول إلى المجهول. أما التفكير الحضوري فهو عبارة عن الانتقال

ص: 440

1 - scientific knowledge

2- انظر: أحمد، فرديد ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان ص 429، 1381 هـ- ش

من الباطل إلى الحق(1).

3 - إن ماهية المعرفة والعلم الجديد هي التمسك بالظاهر فقط، بل التمسك بظاهر الظواهر ، أما الباطن فقد زال، وقد تحوّل الباطن في هذه الرؤية إلى ظاهر، والظاهر إلى ظاهرة، وتحوّل إلى أصالة(2). وهذه عملية تدقيقية، وليست تعمقية(3).

4 - إن البنية الناظرة إلى الدنيا في علم المعرفة لدى الغرب، والتي تعود جذورها إلى الفلسفة الإغريقية (اليونانية القديمة، ترى فرقاً وجودياً بين ذهن الإنسان بوصفه عامل المعرفة، وعالم الخارج بوصفه موضوع المعرفة .

إن هذه العبارات والمضامين الفكرية لفريد تدل على أن المعرفة المعاصرة (الأسلوب المعرفي الناشئ عن الغرب والسائد في كل مكان بحيث اكتسب حالة تأليهية)، إنما خاضت في العينيات والظواهرات. لأن خصوصية الإنسان تكمن في كونه مدركاً»، وإن للإدراك أقساماً من قبيل : الإدراك الحسي والإدراك الخيالي والإدراك الوهمي، والإدراك العقلي، والإدراك المتعالي، وبالتالي فإن دائرته واسعة. ومن هنا فإن هذه الرؤية تختلف عن رؤية الغربيين والليبراليين في حقل علم المعرفة(4).

14/2 - علم المنهج

إن الأسلوب الملحوظ في علم المنهج الليبرالي - بالالتفات إلى إمكان المعرفة للإنسان من خلال توظيف حواسه الخمسة والشهود(5) والعقل والفهم - يقوم في الغالب على أساس علم المنهج الوضعي. «إن النزعة الإثباتية تمثل اتجاهاً معرفياً في العلوم الاجتماعية، وإن أتباع هذا الاتجاه يعدّون أساليب العلوم الطبيعية وعملياتها

ص: 441

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 212

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 325.

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 345

4- انظر علي قيصري روشنفكران ايران در قرن ،بيستم ص ،153 ترجمه إلى الفارسية محمد دهقاني، نشر شهر، كتاب هرمس المركز العالمي لحوار الحضارات، 1383 هـ- ش.

Observation -5

نموذجاً لكل نوع من أنواع البحث والتحقيق»(1).

لقد ذكر السيد أحمد فرديد الأمور الآتية في باب علم المنهج :

1 - إن العلم الراهن حصولي بحت، ولا يوجد فيه تفكير حضوري.

2- إن العلم الحصولي تحول إلى وسيلة للاعتياش، وهو بعيد عن التقوى والورع والخضوع والتضرع إلى الله(2).

3 - في العلم الحصولي إذا لم يكن هناك تفكير حضوري، فإن العلم والفلسفة بدورهما سوف يتجهان نحو الثثرة(3).

4 - «إن التفكير الحضوري يجب أن يكون شرطاً في العلم والصناعة»(4).

5 - إن التفكير الحضوري حركة من الباطل باتجاه الحق.

إن هذه العبارات تدل على أن السيد فرديد مخالف -بل ومنتقد - للمنهج التحصيلي أو

«الوضعي» الذي يحظى بتأييد الليبراليين؛ إذ إنه يراه غير كاف، وإنه وسيلة للاعتياش، وبعيد عن التقوى والورع والخضوع والتضرع إلى الله، وإنه تترتب عليه التوالي الفاسدة، وإن التفكير الحصولي، زائف وإنه يمثل نهاية التاريخ، وإنه عين التدني والسقوط من التعالي والرقى، وهو يمثل الفرار من الحق والحقيقة، وإنه يؤصل الموجود والزمن الفاني، ويتماهى مع النزعة الاستغرابية بشكل كامل.

كما أن للسيد فرديد انتقادات أخرى، وهي تمثل نوعاً من النقد على أسس الليبرالية، بيد أننا في هذه المقالة لم نعدّها جزءاً من أسس الليبرالية، ومن بينها الرأسمالية، والديمقراطية

، إذ عدّهما السيد أحمد فرديد جزءاً من أسس الليبرالية.

ص: 442

1- انظر: كاووس سيد امامى، پژوهش در علوم، سياسى ص، 7 پژوهشكده مطالعات فرهنگى و اجتماعى و دانشگاه امام صادق (عليه السلام)، الطبعة الأولى طهران 1386 هـ.ش.

2- انظر: أحمد فرديد ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان، ص 215، 1381 هـ.ش.

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 216.

4- انظر: المصدر أعلاه، ص 215.

يرى السيد فرديد أن أنصار الليبرالية يعملون على حماية الرأسمالية ورأس المال(1)، وأن الليبرالية تدعم الديمقراطية الغربية(2). إن الليبرالية التي يتعرض لها السيد فرديد، ويعمد إلى تسديد سهام نقده ناحيتها هي الليبرالية في صيغتها الإيرانية، اذ يقوم القائلون بها بإضفاء مسحة ليبرالية على القرآن، ويصبغون القرآن بصبغة ديمقراطية، ويسقطون عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فهم يقيمون الصلاة في الظاهر وفي الوقت نفسه لا يختلف عندهم الأمر بين ولاية الإمام الخميني وبين وجدان جان جاك روسو وعاطفته(3). وحيث أن الثورة والنزعة الثورية والسيرورة الثورية تمثل هدفاً بالنسبة إلى السيد فرديد، فإنه يرى في الليبرالية تياراً يحول دون الاتجاه نحو الثورة، ودون تمكن الإنسان وقدرته واستعداده للقيام بثورة ما بعد الغد(4).

خلاصة واستنتاج

إن كلمات السيد أحمد فرديد بشأن الغرب، هي في الغالب ذات نزعة إنكارية وصبغة دفعية، بمعنى أنه يعمد إلى إثبات وجهة نظره والتخفيف من هجمة الغرب من خلال إلغاء الغرب. إن السيد فرديد ينتقد الأسس الليبرالية، بمعنى أنه يسعى إلى نقد الناحية الإنسانية والمعرفية والغائية والوجودية في الغرب، وبذلك فإن آراءه تأتي غالباً في سياق نفي الأسس الليبرالية ذاتها.

وفيما يتعلق ب- «حرية التفكير، يوجه السيد فرديد نقداً واضحاً وصريحاً، حيث يهاجم الحرية القائمة. . بمعنى أنه يهاجم بنحو ما أصل هذه الحرية وماهيتها.

وفيما يتعلق ب- «سيادة الفرد على المجتمع يقوم بمهاجمة شمولية العقل المعاصر والنتائج المترتبة عليه بسبب ما يعانيه من الأمراض ويضع عليه كثيراً من علامات الاستفهام.

ص: 443

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 309.

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 55

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 53

4- انظر: المصدر أعلاه، ص 74

وعليه من خلال الهجوم على الأصل، لا يرى النتائج المترتبة عليه مناسبة أيضاً.

وفيما يتعلق ب- «المساواة» يذهب إلى الاعتقاد بأن هذه المساواة كفرة، سواء أكانت هذه المساواة في إيران أم الغرب؛ إذ إنه يرى أن المرحلة المعاصرة والراهنة غير إلهية، ومن هنا يكون كل ما يطرح في إطارها داخلياً في نطاق الكفر .

وفيما يتعلق ب- «المدارة أو تحمل المخالف أو التسامح والتساهل»، لا نلمس موقفاً ورأياً صريحاً من السيد فرديد، بيد أنه لا يطبق الاختلاف في العقيدة، ويدرج جميع العقائد الراهنة في خانة «آلهة الأمس وآلهة اليوم وآلهة الغد»، حيث يراها آلهة «غريبة» و

«نفسانية». ومن هنا فإنه لا يرتضي غير الرؤية التي تندرج في إطار «إله ما قبل الأمس، وإله ما بعد الغد». وهذه الرؤية مغايرة لرؤية الغربيين والليبراليين، وبذلك يهاجم السيد فرديد أصل المدارة.

وفيما يتعلق ب- «سيادة القانون أو النزعة القانونية» لا يرتضي السيد فرديد القانون والمؤسسات الحديثة بأي حال من الأحوال. وذلك لأنه يراها منبثقة عن النفس الأمارة والعقل الممسوخ للغرب الحديث، ويعبر عن الحركة في هذا الاتجاه ب- «الإصابة بالإستغراب». ومن هنا فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن «الإنسان قد ستم من هذه القوانين التي وضعها بنفسه، وقد بدأ بالتوجه إلى الحكومة الإلهية». ويمكن لنا أن نستنبط من هذا التعبير سيادة القوانين الإلهية في المنظومة الفكرية للسيد فرديد، ولكنه لا يذكر ما هو الإطار والمؤسسة التي يمكن تطبيق هذه الأحكام والقوانين من خلالها. وفي المجموع فإنه لا يرتضي القانون والنزعة القانونية الغربية.

وفيما يتعلق ب- «الدولة المحدودة أو المشروطة» لا يوجد في كلمات فرديد تعبير صريح بشأن قيود وحدود هذه الدولة والحكومة بالمعنى السياسي والحديث للكلمة، ولكن يمكن لنا أن نستنبط من تضاعيف كتاباته أن الدولة من وجهة نظره، مقيدة نوعاً ما

بقيود الولاية أو المحبة والموودة، ويرى أن من جملة مصاديق هذه الدولة والحكومة، دولة وحكومة النبي محمد، والإمام علي .. ومن جهة أخرى عندما يقوم السيد أحمد فرديد ببيان بحث السياسة الصحيحة، ويشترط أن تكون مقرونة بإطاعة الله والرسول وأولي الأمر، فإنه بذلك يعمل على تقييدها بشكل وآخر. وفي المجموع حيث يعبر السيد فرديد عن المرحلة الراهنة بالمرحلة المأزومة، بحيث يحكمها تعدد الأئمة أو النفوس الأمارة للناس ولا وجود فيها لإله ما قبل الأمس، لذلك فإنه يعارض رؤية الغربيين والليبراليين في حقل الدولة المقيدة والمشروطة بشدة.

وفيما يتعلق ب- سيادة العقل يرى السيد فرديد أن العقل لوحده -لا سيما بمعناه الغربي- لا يمكن الاعتماد عليه؛ إذ إنه من وجهة نظره لا يلبي حاجة الإنسان، وإنه يعالج الأمور الظاهرية فقط، وهذا يتعارض مع العقل الشريف والأصيل في إطار الفضاء الفكري للسيد فرديد، والذي كان سائداً قبل الأمس، وسيكون هو السائد في ما بعد الغد. والأهم من جميع ذلك أن العقل البشري لا يستطيع أن يستنبط علل أحكام الإسلام ومن خلال هذه العبارات يمكن القول: إن السيد أحمد فرديد يوجه سهام نقده إلى أصل رؤية الغربيين والليبراليين فيما يتعلق بسيادة العقل. ولكنه حيث يقول بأن العقل الغربي يؤدي إلى انحراف البشر، وإن كان لا يبين نوع هذا الانحراف، بيد أنه يوجه الانتقاد إلى نتائجه وحيث يقول إن العقل الغربي والعقل المعاصر مبتلى بالمرض والبؤس، وإنه ممسوخ ومنحوس وواهم، فإنه ينسب إلى هذا العقل صفات لم يقدم المبررات عليها.

وفيما يتعلق ب- «العلم»، يذهب السيد فرديد إلى الاعتقاد بأن العلم الحديث والغربي هو علم الوهم والظاهر والنفساني، وأنه لا ينطوي على شكر، ويخلو من الورع والتقوى والخضوع والتضرع إلى الله، ولا وجود فيه للحق والحقيقة، وإنما الأصالة فيه للموجود، ومن هنا فإنه يذهب إلى الاعتقاد إلى أن تطبيقه والعمل به

يساوق التدني من التعالي والرقمي والهروب من الحق والحقيقة.

وفيما يتعلق ب- «الرقمي على أساس التكنولوجيا»، يذهب إلى انتقاد الاتجاه الراهن في خصوص الصناعة والتكنولوجيا، وعلى الرغم من أنه لم يكن يرى إمكان رفض

«التكنولوجيا» مرة واحدة، بيد أنه يرى أن الصناعة إنما جاءت لمحاربة الناس من خلال دفعهم نحو الاقتتال فيما بينهم، ومجاهرتهم لله بالمحاربة. ومن هنا تكون مظهراً من مظاهر نقمة الله، وتؤدي إلى تحطيم البشر.

وفيما يتعلق ب- «معرفة الإنسان» كذلك يذهب السيد فرديد إلى الهجوم الشديد

على الغرب والعالم المعاصر ومرحلته الراهنة وينتقد هيمنة ماهية وحقيقة الإنسان المنفلت الذي لايهتم بغير الناحية المادية والجسدية من وجوده. يرى السيد فرديد أن هذا الإنسان الأناني يجلس خلف مقود عربية نفسه الأمانة، منطلقاً على مركب الغرور والنسناص متنكراً لجميع حقائق الحياة ومنكراً لوجود الله والنفس المطمئنة، متسلحاً بسلطة «اليوم» ليتجه نحو سيادة «الغد».

وفيما يتعلق ب- «المعرفة الغائبة يذهب السيد فرديد إلى الاعتقاد بأن العالم المعاصر من خلال تأصيل الدنيا واعتبارها هي الهدف هو «عالم مقلوب»، وإن باطن الدنيا قد أضحى خالياً من المحتوى، ولم يعد للثقافة فيه من وجود؛ إذ لا- ذكر فيه لله، فهو عالم شيطاني ونفساني»، في حين لا بد من الالتفات إلى «الدنيا» (الزمن الفاني)، و«الآخرة» (الزمن الباقي أيضاً). فكلا هذين العالمين مقترن. ومن هنا فإنه يعارض الأسس الفكرية للغرب والليبرالية، ويسدد سهام نقده إليهما.

وفيما يتعلق ب- «معرفة الوجود» يذهب السيد فرديد إلى الاعتقاد بأن الحقيقة لا يتم اطلاقها على مجرد الأمور المشهودة فقط، بل إن الحقيقة أو الوجود وراء العين والذهن وهو الله، وتسمى الحقيقة أيضاً، ولها ناحية ظاهرية وباطنية. يذهب السيد

فريد إلى الاعتقاد بأن عالم الغيب قد تم تجاهله في المرحلة الراهنة، ومن هنا فإنه يعمد إلى انتقاده بهذا الأسلوب، حيث يتم الاهتمام بمجرد عالم الشهادة وعالم الوهم فقط، واصفاً ذلك بأنه تأصيل للعدم الذي يبدو وجوداً، وهذا يمثل قلباً لحقائق الوجود والعالم.

وفيما يتعلق ب-«علم المعرفة» يذهب السيد فريد إلى الاعتقاد بأن المعرفة المعاصرة (الأسلوب المعرفي الناشئ عن الغرب والسائد في كل مكان بحيث اكتسب حالة تأليهة)، إنما خاضت في العينيات والظواهرات. لأن خصوصية الإنسان تكمن في كونه «مدركاً»، وإن للإدراك أقساماً، من قبيل الإدراك الحسي، والإدراك الخيالي، والإدراك الوهمي والإدراك العقلي والإدراك المتعالي، ومن ثم فإن دائرته واسعة. ومن هنا فإن هذه الرؤية تختلف عن رؤية الغربيين والليبراليين في حقل علم المعرفة.

وفيما يتعلق ب-«علم المنهج» يذهب كذلك إلى انتهاج موقف المخالف-بل الناقد- للمنهج التحصيلي أو «الوضعي» الذي يحظى بتأييد الليبراليين؛ إذ يراه غير كاف وأنه وسيلة للاعتياش، وبعيد عن التقوى والورع والخضوع والتضرع إلى الله، وأنه تترتب عليه التوالي الفاسدة، وأن التفكير الحسولي، زائف، وأنه يمثل نهاية التاريخ، وأنه عين التدني والسقوط من التعالي والرقى، وهو يمثل الفرار من الحق والحقيقة، وأنه يؤصل الوجود والزمن الفاني، ويتماهى مع النزعة الاستغرابية بشكل كامل.

وفي المجموع يندرج رأي السيد أحمد فريد في إطار معارضة الغرب؛ ذلك لأن أغلب آرائه تذهب إلى المخالفة مع الغرب، ويذكر أدلة على هذه المخالفة، وبطبيعة الحال فإنه في إثبات النسخة البديلة وتقديمها يطرح موقفه ورؤيته على نحو إجمالي، وينظر في الغالب إلى الموضوع من زاوية اللغة والفلسفة، ويطرح بعض الأمور التخصصية. وفيما يتعلق باتجاه السيد فريد في مكافحة الغرب، يمكن لنا أن نستنبط الأمور الآتية:

- 1 - يجب أن يكون لله حضور في المجتمع.
 - 2 - إن المعنويات أمر لازم وضروري.
 - 3 - إن حضور الوحي أمر لازم وضروري.
 - 4 - إن النزعة الإنسانية من مصاديق عبادة النفس الأمارة.
 - 5 - إن المستقبل والعاقبة من نصيب المتدينين والمؤمنين بالله كما كان الأمر كذلك في الماضي البعيد أيضاً.
 - 6 - إن السياسة يجب أن تشتمل على المحبة والرحمة.
 - 7 - إن الحقيقة تتجلى في كل زمان بشكل من الأشكال.
- وهذه النتائج مع أهميتها عامة، ولا تدخل في الجزئيات.

آراء رضا داوري حول الغرب والاستغراب «على ضوء تبني مجتمعاتنا المبادئ الغربية الحديثة» (1)

تدوين : رضا دهقاني

مقدمة:

دَوّن الباحثون كثيراً من الدراسات حول آراء الدكتور رضا داوري ونظرياته وكلّ واحد منهم أدلى بدلوه في هذا المضمار ليحتدم الخلاف حول حقيقة مذهبه الفكري، لكنّه عدّ هذا الخلاف مجرد سوء فهم للموضوع، وعزا السبب في ذلك إلى الإجمال في كلامه وكتاباتة كما عدّ الارتباطات اللغوية بين مختلف الشعوب في العالم المعاصر قد أسفرت عن عدم فهم بعض الباحثين لدلالات الكلام، حيث سادت النزعات إلى التجدّد وتشابكت الآراء وامتزجت مراتب الوجود مع بعضها، كما تدنى مستوى الفلسفة والفنّ والدين والمعارف لتتنزل إلى مستوى الفهم العام وأمست اصطلاحاتها وعباراتها تدوّن بأسلوب الصحف والمجلات، وبما أنّ اللغة السياسية هي التي تطغى على لغة الإعلام المعاصرة فقد اصطبغت هذه الأصول والمعارف بطابع سياسي

يعتقد الدكتور داوري بأنّ السياسة لها اليد الطولى في العصر الحديث وقد طغت على كلّ شيءٍ بحيث لا يمكن تجاهل نفوذها بتاتاً، وأكد على أنّ البشرية واجهت مشاكل جمّة وتعقيدات فكرية إثر الإذعان لها وتسييس جميع جوانب الحياة تحت

ص: 449

1- بحث مستل من كتاب: غرب سناسى انتقادى مسلمين مجموعة مؤلفين اعداد ذبيح الله نعيميان منشورات المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - قم. - ترجمة: أسعد مندي الكعبي

مظلتها(1)؛ ومن هذا المنطلق قال: «حاولت في كتاباتي أن أكون وفيّاً للفلسفة وأنا على يقين بأنّ هذا الوفاء ليس عقلاً ولا مسوّغ له في الظروف الراهنة، فالفهم الخاطئ الذي وقع فيه بعض القراء والباحثين لدى مطالعتهم مدوّناتي منشؤه تصوّرهم بأنّ هدفي من الكتابة هو الترويج والدعوة إلى وجهة سياسية معيّنة، والسبب الأساسي في ذلك طبعاً يكمن في طغيان الأفكار السياسية على الذهن البشري المعاصر

نعم، لقد ابتليت البشرية بهذه الظاهرة، وكلّ محاولة تبذل للتخلص من قيودها فهي تبوء بالفشل لأنّ النقاشات المطروحة في أيامنا هذه قد امتزجت بأسرها مع التوجهات السياسية، لذا فكلّ صوت يغرد خارج هذا السرب يقمع ويهمش ليكون الصمت مصيره المحتوم، وهذا ما تواجهه لغة الفلسفة والشعر اليوم»(2)

الدراسات المعاصرة التي تدوّن حول الاستغراب تتضمن مواضيع عدة، بما فيها دراسة الآراء والنظريات التي طرحها المفكرون الإيرانيون المحدثون الذين تطرقوا إلى تحليل واقع العالم الغربي والتوجهات الفكرية للمفكرين الذين أنجبته تلك الديار؛ حيث تم تسليط الضوء فيها على الكتاب الإيرانيين الذين اقتبسوا بعض متبنيات نظرائهم الغربيين؛ والدكتور رضا داوري هو أحد أبرز هذه الشخصيات العلمية، ومن هذا المنطلق فقد أجريت حول نزعاته الفكرية كثير من البحوث والدراسات، ناهيك عن المقابلات التي أجريت معه في هذا الصدد، وهذا الأمر بطبيعة الحال ينم عن أهمية نظرياته وأفكاره في العصر الراهن.

دوّن الدكتور رضا داوري عدداً من الكتب والمقالات التي أعرب فيها عن وجهات نظره ومنتبنياته الفكرية، لذا فقد اعتمدنا عليها في تدوين هذه المقالة بهدف إجراء دراسة تحليلية لاستكشاف آرائه على صعيد الغرب والاستغراب، فأطروحاته في هذا المضمون تعدّ برأينا أهم محور في تراثه الفكري؛ وبما أنّه عد الباحثين قد أسأوا فهم وجهات نظره الحقيقية، فقد بادرنّا إلى البحث عن منشأ هذا الفهم الخاطئ وبيان

ص: 450

1- باحث متخصص في العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، وطالب دكتوراه في الفلسفة التطبيقية بجامعة العلامة الطباطبائي (رحمه الله).

2- رضا داوري عقل وزمانه؛ گفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008م (1387 هـ- ش) طهران منشورات سخن، ص 3.

وفي هذا السياق تطرقنا في بادئ المقالة إلى توضيح مفهومي الغرب والاستغراب وتعريفهما حسب وجهة نظر الدكتور داوري، ثم سلطنا الضوء على مسألة الاقتباس الفكري من العالم الغربي وذكرنا مدى أهميتها وحدودها الخاصة التي لا ينبغي أن تتجاوزها، وبعد ذلك أشرنا إلى أهم الأصول والقواعد اللازم اتباعها في عملية الاقتباس الفكري وكيفية التصدي للهجمات الثقافية الغربية التي تجتاح مجتمعاتنا الشرقية بين الفينة والأخرى بذرائع شتى، فتارةً تطرح علينا في إطار علمي تقني وتارةً أخرى يخدع بها بعض مفكرينا باعتبارها أصولاً تحريريةً ديمقراطيةً يقال إنها تهدف إلى تنمية المجتمعات وانتشالها من التخلف والاستبداد.

لا ريب في أن دراسة أصول الهوية الذاتية⁽¹⁾ لاستكشاف السبل الناجعة في التصدي إلى التيارات الفكرية الغربية على ضوء آراء الدكتور رضا داوري ونظرياته، من شأنها أن تكون منطلقاً لتحليل وتقييم وجهات نظره التي سوّغ فيها تبني النظريات المطروحة في العالم الغربي؛ ومن هذا المنطلق سوف نتطرق إلى هذا الموضوع خلال طيات البحث ثم نعرّج على مبحث حوار الحضارات لنثبت أن هذا المفكر الإيراني يعدّ هذا الحوار سبيلاً صائباً وعملياً في مواجهة المدّ الفكري القادم من الغرب.

الغرب والاستغراب

أكّد الدكتور رضا داوري في بحوثه على أنّ الشرق والغرب عالمان متباينان، فهو

ص: 451

1- من جملة ما قاله الدكتور رضا داوري على هذا الصعيد ما يأتي: «لدي كثير لأقوله حول مباحث الهوية الذاتية، وهذه ليست المرة الأولى التي أتطرق فيها إلى هذا الموضوع، فكثير من الزملاء عدّوني من جملة الباحثين في هذا المضمار إلا أنني كلّما محصت آثارني الفكرية طوال خمسة عقود، لا أجد فيها ما يدلّ على ذلك، ولربما يكون السبب في ذلك جهلي بالمعنى الاصطلاحي لمفهوم الهوية. النقد الذي طرحته في دراساتي حول الغرب والحداثة لم يكن متقوماً على نزعة إيديولوجية محدّدة، وحينما تحدثت عن بعض التطوّرات والأحداث التاريخية كنت أروم الإشارة إلى أهمية التحرّر والخلاص من قيود التقليد والنجاة من الضلال والضياع الفكري. إنني لست مناهضاً للغرب في كتاباتي كما زعم بعض الكتاب الذين لم يطلعوا على مؤلّفاتي وتجاهلوها بالكامل، فأنا لا أكنّ العدا لأحد في حياتي، بل غاية ما في الأمر أنني حاولت التعرف على واقع الغرب وماهية الحداثة الغربية؛ كما لم أقل يوماً بأنّ تاريخ تلك الديار فذ ومنقطع النظير ولا أعتقد بتاتاً بأنه أزلي؛ فغاية ما قصدته هو أن لا أحد يعلم بماهية الحضارة التي ستحلّ محلّ الحضارة الغربية مستقبلاً إلا الله عزّ وجلّ.»

لا- يؤيد فكرة كونهما مصداقين لعالم واحد من منطلق اعتقاده بأنّ الكون ليس سلسلةً متحدةً زاخرة بالأمر الحسننة والقبيحة كما قال بعضهم، كما عدّهما المنشأ الأساسي لظهور بعض التقاليد والأعراف المشتركة والعلاقات المتبادلة⁽¹⁾ تجدر الإشارة هنا إلى عدم وضوح مقصوده من مفهوم كلمة (غرب) التي تطرّق إليها في مختلف آثاره، ومن أقواله في هذا المضمار ما يأتي: «الشرق والغرب عالمان متباينان فكلّ واحد منهما مستقل بذاته، والكون الذي نحن فيه لا يمكن اعتباره سلسلةً من الأشياء المترابطة مع بعضها، ناهيك عن أنه ليس روحاً جماعيةً كما ادعى إيميل دوركايم؛ وإنما هو نبراس ينفني للأشياء إمكانية الوجود والظهور والقرب والبعد والتقدّم والتأخر والأهمية وعدمها والعظمة والصغر وسائر الأمور الضرورية في الحياة البشرية.

لا- نبالغ لو قلنا إنّ الشرق والغرب بصفتهما عالمين مختلفين لا بد من أن يمتلك كلّ واحد منهما القابلية على صياغة بعض التقاليد والأعراف والعلاقات والقوانين المختصة به، لذا فهما ليسا سلسلةً من الأشياء المتحدة والمتناغمة مع بعضها». ⁽²⁾

الغرب برأيه عبارة عن حادث وتاريخ، إذ قال بأنه ولد في بلاد الإغريق تزامناً مع انبثاق علم الفلسفة، وكما أشرنا آنفاً فهو يؤكد على أنّ كلاً من الشرق والغرب له هويته الخاصة به، ⁽³⁾ فالعالم الغربي باعتقاده يمثل تاريخاً يحظى ابن آدم فيه بالحياة في رحاب عالم الوجود، أي إنّ عالم أبصر النور في تاريخ محدّد ضمن نطاق فكري معين ثم بدأ يسير قدماً ليفرض نفسه شيئاً فشيئاً كوجود بين سائر الموجودات، وآخر مرحلة بلغها في مسيرته الوجودية تتجسّد في انصوائه تحت مظلة التقنية المطلقة والعلوم المتنامية. وقد أكّد على أنّ العالم الغربي الحديث أمسى مضماراً للحياة جعلت مصير البشرية مرهوناً بالتطوّر التقني. ⁽⁴⁾

كما ذكرنا أعلاه فقد ذهب هذا المفكّر إلى القول بأنّ الغرب ذو ماهية خاصة به،

ص: 452

-
- 1- قال الدكتور رضا داوري في هذا الصدد: «ليس من الصواب بمكان تقييد العلم بالسنن والتقاليد والعلاقات المتبادلة».
 - 2- رضا داوري فرهنگ خرد و آزادی (باللغة الفارسية)، 2004 م 1383 هـ- ش) طهران منشورات ساقی، ص 145 - 146.
 - 3- المصدر السابق، ص 146.
 - 4- المصدر السابق 152

ولكنّ هذه الماهية ليست من سنخ تلك الأشياء التي تقع في جواب (ما هو)، بل هي عبارة عن مشروع فكري تكتسب فيه الأشياء والأشخاص والأفكار والأعمال والمقاصد والمعاملات والقوانين صبغتها الخاصة بها وتصلق لتظهر بمظهرها المعين؛ فهذا التأثير الذاتي متحقق بشكل دائم في العلوم والآداب والأعمال والقوانين والأعراف ومختلف الأشياء وجميع الأشخاص (1).

لا- نبالغ لو قلنا إنّ مفهوم الاستغراب هو أحد أهم المباني المحورية في المنظومة الفكرية للدكتور داوري، والفضل في ذلك يعود إلى الباحث أحمد فرديد الذي أثر على أفكاره غاية التأثير لدرجة أنّه ساق بحوثه على أساسها .

الدكتور داوري لا يعتقد بأنّ الاستغراب مجرد تقليد بحث للأعراف والتقاليد والطباع السائدة في العالم الغربي، لذلك قال: «الاستغراب يعني توحيد النمط الفكري في العالم، لذا فهو عبارة عن رؤية موضوعية ذهنية للكون والكائنات». (2) هذا الكلام يدلّ بوضوح على أنّ الغربيين أنفسهم قد أمسوا تحت طائلة ظاهرة الاستغراب، فقد أكد في موضع آخر على أنّ بعض البقاع في العالم كأوروبا الغربية وأمريكا الشمالية واليابان قد تأثرت بهذه الظاهرة في مستوى بسيط، في حين وطّوها كان أشدّ في سائر البقاع والبلدان ولا سيّما الشرقية! (3) لذا أكد على أنّ الاستغراب هو المصير المحتوم الذي ستواجهه البشرية من أقصاها إلى أقصاها، ورأى أنّ أدنى مراتب هذه الظاهرة تتجلى في سيادتها على المجتمعات البشرية من منطلق اعتبار القيم الغربية شاملةً مطلقةً مع الجهل بأنّها غريبة المنشأ، وهذا الأمر في حقيقته استغراب مضاعف، أمّا المرتبة الأخرى فتتمثل في الوعي الذاتي الذي لم يبلغه حتى يومنا هذا، حيث لا ندرك أنّ جميع القيم السائدة حالياً في العالم الغربي هي من سنخ الاستغراب البسيط. القيم الغربية من وجهة نظره تستند إلى مبادئ وأصول وهي الصورة الظاهرية للفكر الغربي المتغلغل في باطن الحضارة؛ وعلى هذا الأساس لا بد للبشرية من تبني

ص: 453

- 1- رضا داوري ما وراه دشوار تجدد (باللغة الفارسية)، 2005 م (1384هـ-ش)، طهران، منشورات ساقى، ص 25.
- 2- رضا داوري عقل وزمانه گفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008 م (1387هـ-ش)، طهران منشورات سخن، ص 28.
- 3- المصدر السابق.

ومن الآراء الأخرى التي تبناها هو إدراج القضايا النفسانية - ومن جملتها النزوات الشهوانية - في مقابل القضايا الموضوعية، الذهنية، إذ لم يكن يعتقد ببطلان هذا التقابل فيما لو تحقق على ضوء دلالاته الفلسفية لا الأخلاقية؛ لذلك قال: «إن كثيرين عارضوا هذه الفكرة، وهم على حق في موقفهم هذا، فأنا أيضاً لا أتفاعل معها بالكامل».(2) وتجدر الإشارة هنا إلى أنه تبني هذه الفكرة متأثراً بآراء المفكر الإيراني أحمد فرديد، وفي السياق ذاته أيضاً طرح مباحثه حول النفس الأمانة؛ حيث تطرق إلى الحديث عن النزعات النفسانية والنزوات الشهوانية في بعض مباحثه فعلى سبيل المثال ذهب إلى القول بأن أصحاب النزعة الطوباوية المعاصرة لا يعتقدون بوجود الله تعالى، ومن ثم لم يرتبوا أية آثار على الأحكام والمقررات الدينية؛ لذلك قال في هذا الصدد: «الإنسان المعاصر يعير أهمية بالغة لطبيعته الحيوانية ويصرّ على الامتثال لأوامرها».(3) وقال أيضاً: «إذا اعتبرنا النزعات النفسانية الجامحة والنزوات الشهوانية بأنها عين الوجود البشري، فحتى وإن أمكن إثبات وجود الله تعالى على أساسها، لكنها ليست مفتقرة إليه؛ لذا فإن جميع مبادئ الفلسفة الغربية عبارة عن توجهات نفسانية شهوانية، كما أكد على ما يأتي: كل شيء في العالم الغربي يسير على وفق نمط معين، لذلك ليس هناك اختلاف بين العلم والسياسة والحرية على هذا الصعيد، وهذه هي النزوة الشهوانية الحيوانية بحذافيرها»(4)

لا شك في أنّ طريقة طرحه لمسألة الشهوانية قد تسببت في حدوث سوء فهم المتبنياته الفكرية وتوجيه نقد لاذع له من قبل بعض الباحثين، ومن جملة ما قيل في نقده ما يأتي: «ما الضير في اعتبار أنّ لكل شيء أسلوباً خاصاً به؟! فيا ترى هل يمكن

ص: 454

1- رضا داوودي وضع كنوني تفكر در ايران (باللغة الفارسية)، 1987م (1357هـ- ش) طهران منشورات سروش، ص 65.

2- المصدر السابق، ص 29

3- رضا داوودي درباره علم (باللغة الفارسية)، 1990م (1379هـ- ش) طهران منشورات هرمس، ص 47.

4- رضا داوودي فلسفه در بحران (باللغة الفارسية)، 1988م (1367هـ- ش) طهران منشورات امير كبير، ص 67.

ادعاء أنّ كلّ تلك الدراسات والنقاشات المطروحة في الفكر الغربي حول أساليب شتى العلوم مجرد نزعات نفسانية شهوانية؟! لو أننا اعتبرنا النفسانية الشهوانية أمراً موضوعياً ذهنياً، فهي بطبيعة الحال تنضوي تحت مبدأ الحسن وليس القبح، وعلى هذا الأساس فما هو الدليل في اعتبار المنهجية الخاصة لإحدى النزعات الفكرية سبباً لادعاء عدم وجود اختلاف بين السياسة والحرية؟! (1).

السير في ركب الحداثة

الدكتور رضا داوري عد العصر الحديث بأنه عصر له خصوصياته التي يمتاز بها عن غيره، والبشرية فيه تبنت مفهوم العقل العملي الآلي (2) ، ومن هذا المنطلق ذهب إلى القول بأنّ الحداثة عبارة عن ظاهرة مرتبطة بحياة بني آدم على نحو معين بحيث تتجلى فيها مختلف العلوم والفنون والتقنيات ضمن نطاق هذا الارتباط (3)، ورأى أنّ العقل الحاكم فيها عاجز عن التعرف على الأشياء كما هي، فهو لا يدركها بحقيقتها وإنما يضيفي على الكون والكائنات صوراً معينةً ومن ثم يترسخ لديه العلم في رحابها، وهو في الحين ذاته ليس في معزل عن إرادة الإنسان، كما أنّه عين القدرة والنفوذ.

هذه الرؤية في حقيقتها قد انبثقت في بادئ الأمر على ضوء نظريات الفيلسوف الغربي رينيه ديكارت، فهو أول من طرح فكرة العقل الموضوعي الذهني، وثمره هذا الرأي هي تهميش المقولات المعنوية المقدّسة وانصواء الفنّ تحت مظلة علم الجمال وسائر المجالات الجديدة، وهذا هو السبب الذي أدى إلى تجلي القابليات العقلية في رحاب التطور التقني (4). لو تعمقنا في تفاصيل هذا الرأي لوجدناه أقرب ما يكون إلى آراء المفكر الألماني مارتن هايدجر التي طرحها في مقدمة كتابه (الكينونة والزمان) الذي عدّ الحداثة فيه سبباً لطوء خمسة تغييرات أساسية هي:

ص: 455

1- عبد الله نصري رويارويي با تجدد (باللغة الفارسية)، المجلد الثاني 2007 م (1386 هـ- ش)، طهران، منشورات نشر علم ج 2 ص 263.

2- رضا داوري عقل وزمانه؛ گفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008 م (1387 هـ- ش) طهران منشورات سخن، ص 23

3- رضا داوري فرهنگ خرد و آزادی (باللغة الفارسية)، 2004 م (1383 هـ- ش) طهران منشورات ساقی، ص 101.

4- المصدر السابق

(1) ظهور العلم الحديث.

2 سيادة التقنية الآلية.

(3) تحوّل النشاطات البشرية إلى ثقافات.

4 سريان الفن في نطاق علم الجمال.

(5) تهميش الإله أو الآلهة (1).

وفي بعض كتاباته عد الدكتور داوري الحرّية الفردية بأنّها الميزة الفارقة للعالم الغربي، وفي مواطن أخرى ذهب إلى القول بأنّ المتبنيّات العقلية هي فصل الخطاب في تلك الديار؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه قصد من ذلك العلوم العقلية المادية، حيث تبني فكرة أنّ الفكر الغربي بأسره متقوم على العلوم والنزعات العقلية المادية، وعلى هذا الأساس قيّد العقل بالنزعات النفسانية الشهبانية، ولكنه أكد على أنّ هذه الشهبانية لها مفهومها الخاص لأنها لا تعني الخوض في غمار الأفعال الشهبانية والحيوانية، بل هي نزعة نفسانية تجسّد نظاماً غريباً فريداً من نوعه يكون الإنسان هو المرتكز الأساسي والمعيّار الفذ لكلّ شيءٍ فيه (2). وفي هذا السياق أيضاً ادّعى أنّ العقل هو ذات النفسانية الشهبانية التي أبادت الحرث والنسل إثر ترووجه الفساد بين المجتمعات البشرية، (3) فأتباع النزعة العقلية برأيه يحاولون بشتى السبل استغلال المادة وتسخيرها خدمةً لجميع مقتضيات الحياة البشرية مهما كانت ماهيتها؛ كما أكد على أنّ العقل الحديث لا يعدّ قابليّةً قدسيّةً مرتبطةً بعالم القدس، بل تنزل شأنه من مراتب الجروت والملكوت ليتحوّل إلى مرشد يأخذ بيد الإنسان لفرض سلطته على ما يحيط به. (4) كما ذهب إلى القول بأنّ الوجهات الفكرية الحديثة قد طرأت

ص: 456

1- مارتن هايدجر، عصر تصوير جهان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: يوسف أبا ذري، 1996 م (1375 هـ- ش)، مقالة نشرت في مجلة (ارغنون)، العددان 11 و12، ص 1.

2- رضا داوري فلسفه در بحران (باللغة الفارسية)، 1988 م (1367 هـ- ش طهران) منشورات امير كبير، ص 84

3- قال الدكتور داوري على هذا الصعيد: في كتابي (أزمة الفلسفة) أردت بيان حقيقة فكرة النفسانية الشهبانية، ولكنني لم أقصد من ذلك ادّعاء أنّ هذه النزعة قد أفسدت البشرية كما يقال، فأنا لست متأكداً من ذلك».

4- رضا داوري شمه ای از تاریخ غرب زدگی ما (باللغة الفارسية)، 1984 م (1363 هـ- ش)، طهران، منشورات سروش، ص 12.

عليها تغييرات ولم تعد متكافئة مع الرؤى القديمة، والطبيعة بدورها تحوّلت إلى كيان مجرد عن الروح ولا- بد من أن تنزل إلى أدنى المستويات المادية وتخضع بكل وجودها لإرادتنا كبشر(1)

ومن جملة الآراء التي أصرّ عليها هذا المفكر الإيراني أن مجتمعاتنا الشرقية قد واجهت هزائم وهفوات متتالية طوال صراعها المحتدم مع المد الفكري الغربي، حيث قال: «... كنا على مشارف نهاية تاريخنا، ولو لم تنشق حقبة تاريخية جديدة في تلك الآونة لكان مصيرنا المحتوم هو الزوال والاضمحلال؛ إلا أنّ التاريخ الغربي أبصر النور فانخرطنا في ركبه رغم إرادتنا، وإثر ذلك بدأت مظاهر الحضارة الغربية تفرض نفسها علينا شيئاً شيئاً وهو أمر نجم عنه تلاشي قيمنا القديمة لتحلّ محلّها القيم التي جاءت بها هذه الحضارة الفتية؛ فتصوّرنا أن ما حدث في نهاية التاريخ الغربي القديم سيكون انطلاقةً لنشأة تاريخنا الحديث»(2). وقال في موضع آخر: «الانطلاقة الأولى لتاريخنا المتجدّد - أو تأثرنا بالتجدّد إن صح التعبير - قد ولدت تزامناً مع نهاية التاريخ الغربي القديم، أي إنّنا سلكنا سبيل التجدّد والحدّاءة بعد توقف عجلة العالم الغربي المندرس واضمحلال تاريخه القديم»(3). وقد وصف هذا التجدّد بأنّه اقتباس ثقافي فكري، لكننا لم نع هذه الحقيقة إلا- في الوقت الراهن بعد أن ألقى بظلاله على علومنا وآدابنا وفلسفتنا؛ وهذا الأمر برأيه هو المشكلة الأساسية التي تعاني منها المجتمعات غير المتطورة التي أمست حضارتها اليوم غير متناغمة مع متبنياتها الفكرية، في حين المجتمعات الغربية عندما بلغت الذروة في حضارتها وانتعشت ثقافتها، اتحدت متبنياتها الفكرية وتلاقحت مع بعضها وتناغمت آدابها وأعرافها وأخلاقها واتسق نمط معيشتها وانتعشت علومها وسياستها وتقنياتها إلى أقصى حد(4)، فنحن لم نفهم حقيقة التجدّد، والحدّاءة، لذلك ابتلينا بالفوضى التاريخية حسب تعبيره.

ص: 457

- 1- رضا داوري فرهنگ خرد و آزادی (باللغة الفارسية)، 2004م (1383هـ- ش) طهران منشورات ساقی، ص 122.
- 2- رضا داوری وضع کنونی تفکر در ایران (باللغة الفارسية)، 1987م (1357هـ- ش)، طهران، منشورات سروش
- 3- رضا داوري درباره علم (باللغة الفارسية)، 1990م (1379هـ- ش) طهران منشورات هرمس، ص 44.
- 4- رضا داوري عقل وزمانه؛ گفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008م (1387هـ- ش) طهران منشورات سخن، ص 43.

وقال في كتابه (واقع الفكر في إيران المعاصرة) (1) بأنّ التأريخ المعاصر لإيران هو نسخة من التأريخ الغربي القديم، ذلك لأننا عجزنا عن الانضواء في ركب التيار الفكري الثقافي الغربي الحديث، وفي الحين ذاته أمسينا غرباء عن ماضينا وابتعدنا عنه؛ لذا لا يمكن لأحد ادّعاء أنّ هذه النزعة الفكرية ستمخض عنها آثار سلبية من قبيل قطع الطريق على الإبداع الفكري والاكتفاء بالتقليد من الغير (2).

في المباحث الأولى من الكتاب المذكور، تطرّق هذا المفكر إلى دراسة التأريخ والفكر وتحليلهما، وكما هو معلوم فقد تأثر في آرائه بنظريات الفيلسوف الغربي مارتن هايدجر ولا سيما تلك النظريات التي طرحها في كتابه (الوجود والزمان)، ومن هذا المنطلق ذهب إلى القول بأنّ الإبداع الفكري هو نقطة البداية لكلّ تأريخ، بمعنى أنّ الفكر هو الدعامة الأساسية لكلّ إبداع علمي وهو البنية التي يتركز عليها في كلّ مرحلة من مراحلها ولكن مع ذلك ليس من الحري بنا الاعتقاد بوجود تبعية الفكر للتأريخ (3). ونوّه على أنّ الشعوب الشرقية في العصر الحديث لا تمتلك منظومةً فكريةً متكاملةً تؤهلها للاستقلال بنفسها والاستغناء عن الإبداع الفكري الغربي كما أكّد على أنّ مجرد معرفة مراحل المسيرة التاريخية للفلسفة لا يعدّ سبباً ناجعاً يعيننا على مواكبة الفكر الغربي الحاكم في أوروبا، لذا علينا الإقرار بأنّ الإمكانيات الفكرية المتاحة لنا اليوم ليست كافيةً، ولو أننا تقوقعنا في نطاقها فسوف نبلغ مستقبلاً تلك المرحلة التي بلغها التأريخ الغربي القديم فقط إثر غلبة التجدد الغربي وطغيانه على العالم وسيره قدماً من دون توقف، وعلى هذا الأساس فالمصير المحتوم لنا في المستقبل سوف لا يتجاوز ما وصل إليه العالم الغربي في أوروبا اليوم، إذ مشكلتنا الأساسية تكمن في عجزنا عن الإبداع الفكري وغفلتنا عن أنّ التجدد قد بسط نفوذه

ص: 458

1- عنوان الكتاب باللغة الفارسية: (وضع كنوني تفكر در ايران)

2- قال الدكتور داوري حول هذه الظاهرة: «لوقيل بأننا لم ننضو تحت مظلة الفكر الغربي، فهذا الكلام لا يعني بالضرورة عجزنا عن الإبداع فكرياً، وقد تحدّث عن الظروف التي نعيش في كنفها إبان العصر الحديث؛ ويجب على الأجيال الشابة أن تكبّ على مسألة التفكير لانتشال متبنياتنا الفكرية من تحت أنقاض الضياع والغربة عن الذات. إنني أتعجب ممّا يقوم به بعض الباحثين والناقدین لدى تحليلهم كتاباتي، حيث لا- يميزون بين الأحكام والقضايا الوجودية، ويخلطون بين المسائل الإمكانية والضرورية؛ وهذا خطأ جلي، فلا أعتقد بأنّ هذه المشكلة يمكن أن تُحلّ بمجرد فهم قواعد علم المنطق».

3- رضا داوري، فلسفه تطبيقي (باللغة الفارسية)، 2004 م (1383هـ- ش)، طهران، منشورات ساقی، ص 3.

في جميع أصقاع العالم وأصبحت كلمته هي القول الفصل في العصر الحديث.(1)

الخطأ الذي وقعنا فيه برأي الدكتور رضا داوري هو تعاملنا مع الغرب والحياة الغربية بانتقائية، حيث تجاهلنا المبادئ الفلسفية التي طرحت في تلك الديار وأعرضنا عن المتبنيات الفكرية التي حكمت المجتمع، ذلك لأننا أردنا اقتباس العلم والتقنية ومظاهر التطور والتنمية فحسب؛ ولكن الحقيقة أنّ الحضارة كالشجرة العظيمة التي لا يمكن لأحد قطع أغصانها واستبدالها بأغصان أخرى أو اجتثاث جذورها فقط وزرعها في مكان آخر(2).

التقنية الغربية في بوتقة النقد والتحليل

تبنى الدكتور رضا داوري رأي مارتن هايدجر الذي أكد فيه على أن الحقائق التي توصلت إليها المجتمعات الغربية ليست سوى حقائق تقنية، ومن هذا المنطلق هذا حذوه وعدّ التقنية الحديثة شيئاً آخر مختلفاً عما يتصوره بعضهم ويقيدها بالوسائل والآلات الحديثة، أي إنّها ناشئة في الواقع من فكرة أنّ العالم مصدر للطاقة، لذا فهي ليست حصيلةً للعلم الحديث كما قيل، وإنما تجسّد روح الفلسفة الغربية.(3)

رغم أنّ التقنية التي هي ذات التكنولوجيا الحديثة قد نشأت في مرحلة متأخرة عن نشأة العلم، إلا أنّها متقدمة عليه من حيث الذات وهي التي تسوقه نحو السير قدماً في رحاب آفاق جديدة(4)، فنحن كبشر برأيه قد قهرتنا التقنية واستحوذت على جميع منافذ حياتنا، وبعبارة أوضح فهي قد استعبدتنا، لذا لو أنّ الأمر كان على العكس بحيث تمكنا من استعباد التقنية لقمنا بتسخيرها خدمةً لمصالحنا بشكل يحفظ مجتمعاتنا من الحروب والاستبداد والويلات التي أَلقت بظلالها علينا.(5) وأكد على أنّ بعض الفلاسفة من أمثال الفيلسوف الألماني كارل تيودور ياسبرس يعدون التقنية مجرد

ص: 459

-
- 1- رضا داوري عقل وزمانه؛ گفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008م (1387هـ- ش) طهران منشورات سخن، ص 61 - 66.
 - 2- رضا داوري درباره علم (باللغة الفارسية)، 1990م (1379هـ- ش) طهران منشورات هرمس ص 72.
 - 3- المصدر السابق، ص 36 - 37.
 - 4- رضا داوري درباره علم (باللغة الفارسية)، 1990م (1379هـ- ش) طهران منشورات هرمس، ص 40.
 - 5- رضا داوري عقل وزمانه؛ گفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008م (1387هـ- ش) طهران منشورات سخن، ص 37.

وسيلة يمكن للإنسان الخلاص من قيودها إن رغب بالتحرّر منها، وأوعز السبب في ذلك إلى جهل هؤلاء الفلاسفة بماهيتها وخلطهم بين ميزات الخاصة وبين متبنياتهم الفكرية؛ (1) حيث عدّوا التقنية وسيلةً طيّعةً بيد الإنسان إلا أنّ الدكتور داوري ذهب إلى القول باستحالة السيطرة عليها. (2)

بعض الباحثين الذين انتقدوا آراء هذا المفكر الإيراني المعاصر أكدوا على أنه لم يطرح استدلالات متقنة لإثبات صحة آرائه حول التقنية، وتساءلوا قائلين: حتّى وإن افترضنا أنّ التقنية في العصر الحديث خارجة عن طوع البشرية، ولكن هل يسوّغ لنا في هذه الحالة زعم أنّها ليست وسيلةً بأيدينا؟! وهذا السؤال بطبيعة الحال منشؤه اعتبار العالم مصدرًا للطاقة التي أسفرت عن ظهور التقنية وتطورها، وبعد ذلك طرحوا السؤال الآتي عليه لو افترضنا أنّ الطاقة تلاشت من الكون ولم يبق لها أثر، فهل ستبقى التقنية على حالها أو أنّ مصيرها سيكون الزوال المحتوم؟ (3)

يعتقد الدكتور داوري بأننا مكلفون بتحرير أنفسنا من استحواذ التقنية، حيث يرى أنّ الإنسان الذي يدرك كنهها ويعرف مقامه فيها سيتمكن من إنقاذ نفسه والتحرّر من قيودها ليختار مسيرته في الحياة بإرادة وحرية. (4)

الأسلوب الأمثل في مواجهة المدّ الفكري الغربي

الدكتور رضا داوري قسم المفكرين الغربيين في فئتين: أدرج في الفئة الأولى أولئك الذين يعدّون العالم الغربي مجرد وجود هامشي لا هوية له، في حين أكد على أنّ الذين ينضون ضمن الفئة الأخرى على العكس منهم تمامًا، وحسب

ص: 460

1- رضا داوري درباره علم (باللغة الفارسية)، 1990 م (1379 هـ-ش)، طهران، منشورات هرمس، ص 48

2- المصدر السابق، ص 39.

3- عبد الله نصري، رويارويى با تجدد (باللغة الفارسية)، المجلد الثاني 2007 م (1386 هـ-ش)، طهران، منشورات نشر علم، ج 2، ص 263. أحد آراء الدكتور رضا داوري على هذا الصعيد نستشفّه من هذه العبارة التي أكد فيها على أنّ العالم الحديث هو عالم التقنية، حيث قال: « لا شكّ في أنّ البحث عن ماهية التقنية ليس بالأمر الهين، إذ هناك أنماط مختلفة لها في عالم آخر غير العالم الغربي، ومن الممكن أن توجد أنماط أخرى لها مستقبلاً؛ ولكن مع ذلك فالعالم الحديث هو عالم التقنية الحديثة وهو متلازم معها بشكل دائم.

4- رضا داوري، فلسفه در بحران (باللغة الفارسية)، 1988 م (1367 هـ-ش)، طهران منشورات امير كبير، ص 173.

هذا التقسيم فهم ليسوا متفقين على طبيعة الهوية الغربية؛ وقد عد نفسه الفئة الثانية حيث ذهب إلى القول بعدم إمكانية تجاهل الهوية الغربية وتهميشها فلسفياً، ومن هذا المنطلق عد الذين يندرجون في الفئة الأولى لا يمتون بأدنى صلة للعلم والفلسفة(1) خلافاً للفئة الثانية؛ (2) ولكن مع ذلك فهو لا يعدّ العالم الغربي مكوّناً شاملاً ذا أجزاء متنوّعة، حيث قال في هذا الصدد: «ليس من الصواب اعتبار العالم الغربي كلاً شاملاً لسلسلة من العلوم والتقنيات والفنون والأخلاق أو الطبايع السيّئة، كما ليس من الحرّيّ قول إنّ مجرد معاملات وعلاقات عامة»(3)، وهذا الكلام لا يعني أنّه يعدّ العالم الغربي كلاً واحداً يجسّد مفهوماً متحداً، بل يعتقد أنّه وجود كلي ذو ماهية تمتاز بمواصفات خاصة، لذلك وصفه قائلاً: «العالم الغربي هو نحو من الإدراك والإرادة اللذين أثمرتا عن ظهور إنسان جديد مرتبط بالحياة الدنيا وشتّى الكائنات ارتباطاً من نمط خاص». وقد أصرّ على رؤيته هذه غاية الإصرار لدرجة أنّه أنّهم من يرفضها بالسفاهة وعده مناهضاً للفكر لأن هدفه هو إيهاهم الآخرين بأنّ العيوب الطاغية على العالم الغربي لا واقع لها.

لقد أكّد هذا المفكّر المسلم على عدم وجود أي مسوغ للانخراط في ركب العالم الغربي وتجاهل عيوبه ونقاط ضعفه،(4) ومن جملة ما قاله على هذا الصعيد ما يأتي: «هناك شروط يجب تحققها قبل الولوج في عالم التجدد والحداثة، لذا فإنّ الإقدام على هذا العمل من دون توفّر هذه الشروط قد يسفر عن استفحال النزعة المناهضة للتجدّد والحداثة ورسوخها في المجتمع».(5)

إن أردنا معرفة واقع أوضاعنا في مواجهة التيارات الفكرية الغربية ولا سيما على صعيد اقتباسها وتبنيها، فمن الأنسب بمكان تسليط الضوء على آراء الدكتور داوري

ص: 461

- 1- حسب رأي الدكتور داوري، هناك الكثير من العلماء الغربيين الذين يمكن إدراجهم في الفئة الأولى.
- 2- رضا داوري عقل وزمانه؛ گفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008م (1387هـ- ش) طهران منشورات سخن، ص 59.
- 3- تجدر الإشارة هنا إلى أنّ ماهية الجزء تختلف عن ماهية الكلّ الذي تنضوي في مجموعته، لذا لا ينبغي الخلط بين الأمرين.
- 4- رضا داوري فلسفه در بحران باللغة الفارسية)، 1988م (1367هـ- ش) طهران منشورات امير كبير، ص 74.
- 5- رضا داوري ما وراء دشوار تجدد (باللغة الفارسية)، 2005م (1384هـ- ش) طهران منشورات ساقی، ص 18.

ومقارنتها مع آراء داريوش شايبان الذي يعتقد بكون هويتنا الجديدة تشابه قطع الطابوق التي عادةً ما تكون بنفس الحجم إلا أنها مختلفة الشكل إن تمعنا فيها بدقة؛ لذا فالميزة الجامعة لنا هي الإسلام ولكن هذا المسلم تارةً يكون هندياً وأخرى إيرانياً وإلخ، وعلى هذا الأساس ذهب إلى القول بعدم وجود هوية موحدة ومنسجمة بالكامل، وهذا التنوع في العصر الراهن يثبت لنا وجود إدراكات متعددة بالنسبة إلى الهويات المختلفة حسب رأيه، لذلك قال: «جميع مراتب الوعي الكامنة في وجودنا من شأنها أن تنزل إلى أرض الحقيقة والواقع فتتجلى في إطار مصاديق عدة، وبطبيعة الحال فهي تنعكس في حياتنا إلى جانب بعضها البعض لتصوّر لنا الهوية النهائية التي لم نكن نعلم بوجودها قبل ذلك».(1) الدكتور داوري لم يتفق مع المفكر داريوش شايبان في هذا الرأي إذ عدّ الهوية بهذا الوصف ليست مصداقاً للهوية من الأساس رغم صدقها على بعض الناس من إحدى الجهات الاعتبارية؛ فقد قال حتى وإن اتصفت هوية الشعوب في شتى أرجاء العالم بهذه الميزة، لكن ذلك لا يمكن الاعتماد عليها لفعل أي شيء يُذكر لكونها نقصاً محضاً، لذا فهي سوى مرحلة من مراحل فقدان الهوية. إذن، الهوية بهذه الصيغة علامة جلية على ضعف الروح والفكر معاً. ولدى بيانه أوجه اختلاف آرائه عن آراء داريوش شايبان، صرّح بعدم اتفاهه معه في هذا الرأي ومعارضته له، لذلك قال: ط اعتبار هوية البشر كالتابوق يدلّ في الواقع على وضع مؤقت لا مناص لنا من مواكبته، ومن ثم لا يمكننا الاعتماد عليه لكونه غير دائم؛ فهو اعتبار أبتّر وعقيم لا طائل منه «.(2)

بناءً على ما ذكر، يمكن القول إن الاختلاف الأساسي بين آراء الدكتور رضا داوري وداريوش شايبان يكمن في كون الأخير يعدّ الوضع - الذي شبّهه بالطابوق المتساوي بالحجم والمختلف في الشكل ويعكس فكراً غير مستقر - بأنّه أحد أسباب الاقتدار؛ فالإنسان الجديد برأيه يميل إلى العلمنة ويعشق دواوين الشعر ويتأمل بأفكار ديكارت

ص: 462

1- داريوش شايبان افسون زدگی جديد (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية نازي عظيم، 2001 م (1380 هـ - ش) طهران منشورات فرزان، روز ص 134 .

2- رضا، داوري عقل وزمانه؛ گفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008 م (1387 هـ - ش) طهران منشورات سخن ص 191 - 190

ومن ثمّ فهو يغذي ذهنه بثقافات من شتى المشارب الفكرية والنزعات الإنسانية؛ في حين قال الدكتور رضا داوري: «نستشف من تشبيه هوية الإنسان بالطبوق المتساوي في الحجم والمختلف بالشكل بأنّ هذه الهوية ليست منسجمةً في باطنها حتى وإن كان التشبيه على وفق النمط الغربي المتجدّد؛ أي إنّ هذا المثال لا يصدق حتى على الإنسان الغربي، فمجتمعات تلك الديار في الوقت الراهن ليست في أفضل أحوالها ولا تمتلك ذلك الاقتدار التام الكامل، حيث بقي نفوذها يراوح في نفس المستوى الذي بلغه أواخر القرن التاسع عشر وإبان القرن العشرين»⁽¹⁾.

الديمقراطية والحرية والتنمية

شاعت مجموعة من المصطلحات الحديثة في العالم الغربي بعد الثورة الفرنسية ولا سيّما الديمقراطية والحرية والتنمية، والدكتور رضا داوري بدوره تطرق إلى بيان الدلالات المفهومية لها بأسلوب خاص جعل بعضهم يتهمه بالفاشية فيما قال آخرون بأنّه مناهض لتحرّر البشرية.

ومن جملة أقواله في مجال العقل والزمان ما يأتي: «... لم يطرأ أي تغيير جذري على مسيرة الفكر البشري باعتقادي، وأقصد من كلامي هذا تلك الآراء والنظريات التي طرحت حول التجدد والتنمية والديمقراطية والحرية، فهذه المبادئ قد بقيت على حالها كما كانت سابقاً إلى حد ما، وأحياناً وُصفت بكونها فاشيةً أو مناهضةً للحرية الحقيقية. أما بالنسبة لي، فأنا لست من الدعاة إلى العنف ولا أسوّغ ارتكابه بتاتاً، وليس لدي أي ارتباط لا من قريب ولا من بعيد بالفاشية ولا بالنازية، إلا أنّني أعتبر المبادئ المذكورة ركائماً من مخلفات التجدد والحدائث، بمعنى أنها لم تبتدع من أمر خارج عن هذا النطاق، ومن هذا المنطلق لا يمكن اعتبارها خطراً يهدد كيان الحضارة الحديثة»⁽²⁾.

التنمية في المنظومة الفكرية للدكتور داوري

ص: 463

1- المصدر السابق، ص 191.

2- رضا داوري عقل وزمانه گفتگوها باللغة الفارسية، 2008م (1387 هـ- ش) طهران منشورات سخن، ص 96.

أما على صعيد التنمية، فهو يعتقد بأنّ الفكر الغربي كان أمام مفترق طرق في باكورة عصر الحداثة، فقد كان مخيراً بين سلوك سبيل التنمية أو الإعراض عنه والاستسلام للأوضاع التي يفرضها عليه الأمر الواقع ومهما كان الخيار فكلما السبيلين يُعدان حقيقةً من حقائق التاريخ الغربي؛ وقد استدلّ على مدّعه هذا بأنّ الإنسان الغربي حينما ينظر إلى عالم الواقع فهو يلاحظ أمامه السبيلين المذكورين ولكنه دائماً يجد نشاطه وقدرته ينعكسان في مرآة التجدد والحداثة.

كما ذكرنا آنفاً فالدكتور داوري يؤكد على امتلاك العالم الغربي هويته الخاصة به، ويعتقد بأننا ملزمون بالسعي وراء التنمية ولا حيلة لنا سواها، لذا لا بدّ لنا من تنسيق برنامج حياتنا معها ومواكبتها بشكل متواصل وحذر من التخلّف عنها⁽¹⁾، ولكنها بطبيعة الحال مشروطة بشروط معينة وتقتضي تحقق مقدمات أساسية⁽²⁾ ومن جملة الآراء التي تبناها تأكيده على ضرورة سعينا كمسلمين إلى معرفة ما إن كانت التنمية تتناغم مع ديننا بحيث يواكبها وتواكبه أو لا، ومن ثمّ لا بدّ لنا من أن نقيم أوضاعنا لمعرفة ما إن كنا قادرين على الجمع بين تعاليم نظامنا الإسلامي وبين مبادئ العصرية أو لا، فيا ترى هل هذا الأمر ممكن أو مستحيل؟

وصرّح بأنّه لا ينكر فائدة العمل على اكتساب كلّ ما هو مفيد - إذا - تمكنا من القيام بذلك، ولكنه عدّ (إذا) هذه بأنّها تعكس منطق أصحاب الرؤية الساذجة؛ وقال أيضاً بأننا غير قادرين على اقتباس كلّ شيءٍ من العالم الغربي وفي الحين ذاته فنحن عاجزون أيضاً عن تجاهل كلّ شيءٍ فيه والإعراض عنه لكوننا لانمتلك القدرة التامة المطلقة التي تسوّغ لنا أخذ ما نشاء متى ما شئنا، وترك ما لا نريد متى ما أردنا. ⁽³⁾

ص: 464

1- قال الدكتور داوري على هذا الصعيد: كلمة (نحن) تعني (نحن أصحاب الهدف وإلا هناك ألف ألف مسلك للحياة، ولكن إن كان بيننا من يعرف مسلكاً أفضل وأنجع من التنمية فليدلني عليه إنني لأشعر بالعجب من أولئك الذين يصرون على طرح قراءة جافة وانتزاعية لا روح فيها حول حياة البشرية

2- رضا، داوري عقل وزمانه؛ گفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008 م 1387هـ - ش) طهران منشورات سخن ص. 74-75

3- المصدر السابق، ص 76. قال الدكتور داوري معلقاً على ما ذكر: يبدو أنّ هذه العبارة تفسير لكلامي وليست مقتبسة منه بذاته.

لو تتبعنا الدراسات التي أجريت حول، آثاره لوجدنا بعضهم يعدّه مناهضاً للتنمية نظراً لذلك النقد اللاذع الذي وجهه للتجدّد والحداثة والتنمية، لكنّه ردّ على هذا الاتهام قائلاً: «لم أتطرق إلى البحث والتحليل حول مسألة المواجهة المحتمدة بين التطوّر والرجعية، لذلك لا ترد هذه المؤاخذه على نظرياتي»⁽¹⁾. أما بالنسبة إلى السنن الموروثة، فقد طرح في بحوثه التي دوّنها حولها نقاشات في مجال التجدّد وتبّنى فكرة أنّ التقيّد بها يعرقلنا عن بلوغ قمة التجدّد والتنمية بيسر وسهولة، فنحن بعد قرن ونصف القرن لم نتمكن من السير في ركب التنمية وهذا الأمر بالطبع يعني وجود عقبات جادة أمامنا؛ ولكن مع ذلك لا يمكن البت بأنّ السنن هي العقبة الأساسية على هذا الصعيد، فهي تعني سلامة الفكر وصواب العمل، لذا ليس من الحري بنا اعتبارها رجوعاً إلى الماضي أو تقليباً لصفحات التاريخ التي انطوت إلى الأبد؛ فهو يعتقد بأنّ السنن حتّى وإن تعلّقت بالماضي، لكنّها لا تدلّ على مجرد العادات والتقاليد السالفة، وإنما هي نور يشعشع من وراء ظهورنا لينير لنا طريقنا الذي نسلكه نحو مستقبل زاهر؛ لذلك قال: «عندما أتحدّث عن السنن فإنني أقصد منها إلى حد ما ذلك المعنى الذي تبناه الفيلسوف الألماني هانز جورج جادامير، وهذا المعنى له ارتباط بالظروف النفسية والفكرية للإنسان، بل حتى إنّه مرتبط بلغته ورغباته، ولكنّه لا يمت بصلة إلى عاداته وطباعه الظاهرية». بعد ذلك ذكر الأسباب التي حالت بيننا وبين التنمية ووصفها بقوله: «إنّ رؤيتنا للحياة ومتبنياتنا الفكرية ورغباتنا النفسية هي تمهد لنا الطريق الذي نسلكه أو إنّها قد تحوّل أحياناً بيننا وبينه وتسوقنا نحو طريق آخر أسرع وأقرب إلى الهدف». وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ التنمية لا تعدّ أمراً عبثياً مطلق العنان، وإنما لها قواعدها وأصولها الخاصة، لذا فالمجتمع الذي يروم مواكبتها لا مناص له من إيجاد انسجام ووحدة نظر بين أبنائه على الصعيدين النظري والعملي؛ وهذا الأمر بكل تأكيد مرهون بالسير في ركب التاريخ وعدم الانزواء عنه؛ ولا شكّ في أن عجزنا عن بلوغ أرقى درجات التنمية ناشئ من تعلقنا المبالغ فيه بالسنن الموروثة التي لا يتسبب التخلي عنها بحدوث مشاكل أساسية في هذا المجال.⁽²⁾

ص: 465

1- رضا داوري، عقل وزمانه؛ گفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008م (1387 هـ- ش) طهران منشورات سخن، ص 101.

2- قال كاتب المقالة إنّ هذه العبارة مشوّشة وغير واضحة الدلالة بشكل دقيق.

كما نلاحظ من كلامه فهو يعد مجرد زوال العقبات ليس سبباً أساسياً في تحقق التنمية، لذا فالسبب في تخلفنا عن ركبها برأيه هو انعدام المقتضي، ومن هذا المنطلق دعا إلى

البحث عن هذا المقتضي بغية تحقيق الهدف (1) وقد عرف التنمية بأنها الرقي والتطور العلمي والنهوض بالنظام الاجتماعي والعلاقات العامة إلى أرفع المستويات، وهذا النظام برأيه عالمي وموحد، لذلك نجد أن التنمية في مختلف بلدان العالم مثل الفلبين والجزائر والمكسيك على نسق واحد ولا يشوبها أي اختلاف جذري، فنحن كبشر سوف نصل إلى مقصد واحد في هذا المضمار ألا وهو ذلك العالم التقني الخيالي (2).

الديمقراطية في المنظومة الفكرية للدكتور داوري

بعد أن وضح الدكتور داوري أهم معالم التنمية انصرف إلى الحديث عن الديمقراطية وتطرق إلى نقدها على ضوء المبادئ الجديدة التي شاعت إبان عصر النهضة والحداثة، لكنه صرح بأن هذا النقد لا صلة له بالأفكار والتوجهات السياسية وليس ناشئاً من متبنيات إيديولوجية، حيث ادعى بأن الغرض منه إحياء الأمل لدى المجتمعات البشرية في ظهور فكر معنوي جديد، حيث قال: «لا أروم من هذا النقد تجريد الناس من حقوقهم أو حرمانهم من الإدلاء بآرائهم»، كما أكد على أن العالم المتجدد له مسوغاته الصائبة لأنه أحيى الأمل لدى المجتمعات البشرية التي قمعت ونكل بها إبان القرون الوسطى (3).

وقد وصف الديمقراطية التي جاءت بها الأنظمة الحاكمة بأنها افتراضية وأعرب عن عدم معارضته لحق الناس في إدارة شؤونهم والإشراف على حكوماتهم، واعتبر هذه الرؤية هي التفسير الذي يتبناه لمفهوم الديمقراطية، إلا أنه لم يذكر كلاماً يوضح

ص: 466

1- رضا داوري عقل وزمانه گفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008م (1387 هـ- ش) طهران منشورات، سخن ص 85-78
2- المصدر السابق، ص 85 - 86. ومن جملة ما قاله حول هذا الموضوع أيضاً: «استدلّ بعضهم من كلامي هذا بأنني اعتبر عالم التقنية مجرد عالم خيالي لا حقيقة له، إلا أن قصدي ليس كذلك طبعاً؛ فالعالم التقني الخيالي برأبي هو ذلك العالم الذي له القابلية على التنمية في روح الشعوب التي تخلفت عن ركبها ورغبت ببلوغها ومواكبتها».

3- رضا داوري عقل وزمانه گفتگوها (باللغة الفارسية) 2008م (1387 هـ- ش)، طهران، منشورات سخن، 93 - 92

معالم تلك الديمقراطية الافتراضية، حيث فندها على أساس الأصول الموضوعية الذاتية؛ ولكنه مع ذلك لم يبين مراده منها بوضوح وصراحة، ففي بادئ الأمر انتقدها نقداً لاذعاً وكأنه يريد القول بأنها باطلة ومرفوضة جملةً وتفصيلاً لكونها مجرد وضع مؤقت ملازم للعصرنة، ومن ثم قسمها إلى حقيقية وافتراضية فعّد القسم الثاني باطلاً والأول حقيقياً.

نقد الديمقراطية

كما ذكرنا في أعلاه فقد وجه الدكتور داوري نقداً لاذعاً للديمقراطية، وأكد على أنّ النزعة الإنسانية هي الأساس للعصرنة والعلم الحديث، لذلك قال: «العلم في الواقع متفرّع على الإنسانية، لذا فإنّ كلّ تطوّر ورقّي تشهده العلوم والتقنيات الحديثة لا بدّ من أن يكون منبثقاً منها» (1)، كذلك تبني فكرة أنّ الإنسانية ليست أمراً طارئاً على الفكر الغربي، بل عدّها جزءاً ذاتياً لا يتجزأ منه ووصفها بأنها البنية الارتكازية للحضارة المعاصرة، (2) فهي برأيه منبثقة من أصول موضوعية ذاتانية حديثة ووصف الديمقراطية بكونها أمراً ملازماً لهذه الأصول، ومن هذا المنطلق قال: «أصل الديمقراطية هو اعتبار إرادة الإنسان معياراً للسياسة، وعلى هذا الأساس فكلّ من ينكر فكرة أنّ الإنسانية هي المعيار الارتكازي لكلّ شيء، لا يمكنه أن يسير في ركب الديمقراطية». نلمس من كلامه هذا أنّ نقده للديمقراطية ناشئ من رغبته في شيوع الفكر المعنوي، وفي كتابه (نحن) وطريق الحدائث الشاق) أكّد على استحالة الجمع بين الدين والديمقراطية موعزاً السبب في ذلك إلى أنّ الدين له أصوله وقواعده الخاصة المنبثقة من وحي السماء، في حين أنّ التجدد الفكري لا يُتيح للنظام الديني فرصة ترويج تعاليمه. (3)

ص: 467

1- رضا داوري درباره علم (باللغة الفارسية)، 1990 م (1379هـ- ش) طهران منشورات هرمس ص 11.

2- رضا داوري تمدن وتفكر غربي (باللغة الفارسية)، 2001 م (1380هـ- ش) طهران منشورات ساقی، ص 98.

3- رضا داوري ما وراء دشوار تجدد (باللغة الفارسية)، 2005 م (1384هـ- ش) طهران منشورات ساقی، ص 161

الدكتور رضا داوري تأثر غاية التأثير بأفكار الفيلسوف الغربي مارتن هايدجر لدرجة أنه اقتبس آراءه على صعيد الحرية، ومن جملة أقواله ما يأتي:

- الحرية عادةً ما تكون متزامنةً مع عملية استكشاف الحقائق ولا تتحقق إلا في ظلّها، لذا فمن يغفل عن الحقيقة هو في الواقع لا يعرف المعنى الواقعي للحرية» (1).

- «الحرية تعني العبودية للحق».

- الحرية حقيقة لا شائبة عليها».

كما أكد على أن آراءه حول الحرية قد قرأت بشكل خاطئ، حيث عدّها بعضهم فاشية إثر عدم تمييزهم بين المبادئ الفلسفية والسياسية. (2)

وقال الفيلسوف الغربي مارتن هايدجر في كتابه (نداء الحقيقة): «الحرية هي الذات التي تتقوم بها الحقيقة»، وهو بطبيعة الحال لا يقصد من هذه العبارة قول إن الحرية حقيقة مفروضة في الأمر الواقع ولا مناص منها بحيث لا يمكن لأحد إنكارها، وإنما أراد التنويه على العلاقة بين ذاتها وبين الحقيقة أي إن الحقيقة تستبطن الحرية في ذاتها وكنهها؛ (3) وفي موضع آخر وعلى أساس اعتقاده باستعلاء الكينونة الإنسانية عدّها أمراً واحداً لكنّه في الحين ذاته أكد على أن الحرية لا- تعني الانحلال وفعل كل شيء من دون قيد وضابطة، بل هي مقام رفيع واستعلاء للكينونة الإنسانية لدى التعامل مع الكائنات. (4)

ص: 468

1- رضا داوري فلسفه در بحران (باللغة الفارسية)، 1988 م (1367هـ- ش)، طهران منشورات امير كبير، ص 491.

2- رضا، داوري عقل وزمانه؛ گفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008 م (1387هـ- ش) طهران منشورات، سخن ص. 98-99.

3- بيجن عبد الكريمي رابطه حقيقت و آزادي در اندیشه هايدجر در نامه فلسفي (باللغة الفارسية)، 2005 م (1384هـ- ش)، ص 15

4- [3-4] Heidegger. Martin. (1993). "on the Essence of Truth" in David Farrell Krell (ed). Martin-Heidegger, -

Basic writings, London: Routledge: p. 111 - 138

الدكتور داوري قال بصراحة في بعض مؤلفاته بأنّ الحرّية جزء من ذات ابن آدم إلا أنّها لا تعني الإباحية والليبرالية كما شاع في العصر الحديث ضمن الأصول الوضعية التي استحوذت على المجتمعات الغربية بعد أن تعالت بعض الأصوات الداعية إلى إطلاق العنان لها، ففي هذه الآونة يؤكد دعاة التفسخ الخلقي والإباحية إلى ضرورة عدم كبح جموح الحرّية معتبرين أنّ كلّ أمر يقيد نطاقها مناهضاً للإنسانية وقمعاً شرساً لها؛ ومن هذا المنطلق قال: الحرّية التي ظهرت إلى الساحة في العصر الحديث ليست سوى دعوة لإطلاق العنان للنزوات والنزعات الحيوانية الجامحة» (1) لو تتبعنا كلامه حول الحرّية في مختلف، مدوّناته لاستنتجنا أنّه يعدّها شأنًا فردياً ذا صلة بعالم التجدد والحداثة بداعي أنّها مرتبطة بفلسفة التأريخ والعالم المعاصر، لذلك أكد على أنّها قد تجردت من معناها الحقيقي؛ فهي في هذه الآونة من تأريخ البشرية أصبحت ذات الطغيان والاستبداد، أي إنّ معالم الظلم والاضطهاد شأن ذاتي للعصرنة وليست عارضةً عليها (2)

حوار الحضارات منعطف فكري أنهى قرنين من سيادة الغرب

يعتقد الدكتور رضا داوري بسيادة الحضارة الغربية على العالم وسطوة التأريخ الغربي على على جميع البلدان بعد أن اجتاحت الفكر الذي انبثق في تلك الديار كافة أصقاع المعمورة، وهذه الفكرة دعت إلى أن يقول: «معايير الفكر الغربي لها القول الفصل في جميع أرجاء المعمورة بحيث اعتمدت عليها البشرية في تقييم جميع الأحداث التاريخية» (3) وعلى هذا الأساس قسم العالم المعاصر إلى قسمين، أحدهما متجدد والآخر يمرّ في مرحلة مخاض التجدد، ومن ثمّ عدّ العقل المتجدد كأنه مارد طغى على الحياة البشرية وعمّ جميع جوانبها؛ لذا تبنّى مقولة أنّ الفكر الغربي هو السبب الأساسي لكلّ أزمة تعصف بالمجتمعات قاطبة، حيث قال: «لقد بلغ الإنسان مرحلة

ص: 469

1- رضا داوري فلسفه در بحران (باللغة الفارسية)، 1988 م (1367 هـ -، ش) طهران منشورات امير كبير، ص 495. ومن أقواله حول هذا الموضوع: من الصواب بمكان تفسير الحرّية بأنّها مبدأ اجتماعي - سياسي، ولكن معظم آرائي حولها تمحورت حول بيان حقيقتها في أطر أخرى غير السياسة والاجتماع».

2- رضا داوري ما وراء دشوار تجدد (باللغة الفارسية)، 2005 م (1384 هـ -، ش) طهران منشورات ساقی، ص 94.

3- المصدر السابق، ص 7

جعلته يتصوّر بأن لا أمل له ولا ملجأ يمكن أن يلوذ به خارجاً عن نطاق الحداثة الغربية»⁽¹⁾. لذلك عدّ مبدأ حوار الحضارات بأنّه ردّ ذكي وبالغ التأثير بحيث يمكن الاعتماد عليه في التصدّي إلى فكرة صراع الحضارات التي طرحها المفكر الغربي صاموئيل هنتنجتون، فهذا الحوار برأيه عبارة عن مشروع سياسي يجب على الساسة صياغة أصوله الكليّة، ولكنّ هذا لا يعني أنّ أصحاب الحوار يجب أن يكونوا ساسة بالضرورة، فالحوار الحضاري هو مجرد تكتيك سياسي ينبغي اتخاذه للحيلولة دون اندلاع صراع بين الحضارات وبطبيعة الحال نحن هنا لسنا بحاجة إلى أصول مشتركة، إذ غاية ما في الأمر أنّنا نحترم أصول بعضنا البعض كبشر متحضّرين. وقد أكد على أنّ صاموئيل هنتنجتون حاول المضي قدماً بمبدأ صراع الحضارات في رحاب الاستراتيجية السياسية الأمريكية على وفق خطة يمكن من خلالها تحقيق تقارب بين جميع الحضارات البشرية لإيجاد تحالف مفترض مناهض للحضارة الإسلامية، وهذا الأمر برأيه يسفر عن حدوث كونفوشيوسية [\(2\)](#).

ومن جملة المسائل التي تبناها الدكتور داوري أنّ الحروب التي خاضتها بلاد فارس القديمة لم تكن حروب حضارات، سواء مع الإغريق أو الروم أو المغول، حيث قال في هذا الصدد: «الحروب التي اندلعت بين إيران القديمة وبين الإغريق والروم والمغول لا يمكن عدّها سنخاً من حرب الحضارات، كذلك فإنّ ما يجري من حروب اليوم فهي مختصة بزماننا فحسب؛ والحقيقة أنّ الحضارة الغربية حينما تشعر بأنّها في هاوية السقوط تلوذ بمبدأ صراع الحضارات»، ونوّه على أنّ ضعف الحضارة الغربية لا يعني بأنّها ستؤول إلى الأفول قريباً، لذلك وصفها قائلاً: «العالم الغربي يمثل قدرةً تسير في طريقها نحو الضعف والتزعزع، ولكنها مع ذلك ما زالت في ذروة القوّة لأنّها تمسك بزمام الأمور في شتى المستويات التقنية والتجارية والإعلامية»، وأضاف واصفاً الوضع الراهن للحضارة الغربية: «لقد طرحت فكرة صراع الحضارات بصفتها ميزةً للسياسة المستقبلية، لذا يجب على كلّ سياسي أن يطرح مشروعاً

ص: 470

1- رضا داوري، عقل وزمانه؛ كفتگوها (باللغة الفارسية)، 2008م (1387هـ-ش)، طهران، منشورات سخن، ص 16.

2- المصدر السابق، ص 109 - 112.

مناهضاً لها ومختلفاً عنها غاية الاختلاف بحيث يتصف بميزات أخرى» (1). وعلى هذا الأساس فهو يؤمن بأن المجتمعات الغربية لو أذعنّت إلى مبدأ حوار الحضارات فهذا يعني تخليها عن سيادتها التاريخية على العالم والتي دامت قرنين من الزمن، إذ ادّعى الغربيون بعد عصر النهضة والحداثة بأن لا-تاريخ ولا حضارة في العالم سوى تاريخهم وحضارتهم، ومن هذا المنطلق قسموا الشعوب إلى غربية ورجعية؛ ولكن إذا ما طرحنا مشروع حوار الحضارات فلا حيلة لهم حينئذ من الإقرار بتساوي جميع البشر من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب ولا يبقى خيار لهم سوى الجلوس على طاولة الحوار وتبادل الآراء مع الآخرين (2).

يرى بعض الباحثين أنّ الغربيين قد تخلّوا عن فكرة أنّ تاريخهم المعاصر هو التاريخ الأوحد للبشرية وهو أمر يعني دخولنا في مرحلة تاريخية جديدة إلا وهي مرحلة ما بعد الحداثة التي وصفها الدكتور رضا داوري بالقول: «في هذه الآونة بدأت الشكوك والنقاشات تُثار حول الأعراف والأصول التاريخية الغربية ...» (3).

خلاصة البحث:

الدكتور رضا داوري يعدّ العالم الغربي كياناً له ماهيته الخاصة، ويعتقد بأنّ الكون ليس سلسلةً من المسائل الحسنة والسيئة، وإنما هو شرط أساسي لتجلي بعض أنحاء السنن والعلاقات.

الغرب برأيه يجسّد حدثاً تاريخياً، لذا فهو تاريخ يكون الإنسان فيه محوراً للحياة، وآخر مرحلة فيه تتمثل في بلوغ التقنية ذروتها وصيرورتها أصلاً مطلقاً.

كما أكّد على أنّ الاستغراب لا يقتصر على تقليد أعراف وتقاليد الغربيين فحسب، بل هو نمط للحياة في هذا الكون حيث ينعكس بمرآة النزعة الوضعية المتبعة في التعامل مع جميع الكائنات وفي شتى جوانب الحياة؛ والغربون أنفسهم حسب هذا

ص: 471

1- المصدر السابق، ص. 213.

2- المصدر السابق، ص. 214.

3- المصدر السابق، ص. 215.

التعريف مستغربون إلا أن استغرابهم بسيط، في حين استغرابنا مضاعفٌ حيث غرقنا من رأسنا إلى أخمص قدمينا في التعاليم الغربية، وبما أن هذا الأمر الواقع قد فُرض علينا فلا بد لنا حينئذ من التعرف على حقيقة الحضارة الغربية وأصولها الأساسية.

أمّا في مجال كيفية التعامل مع التيارات الفكرية الغربية والاقتراب منها، فقد طرح آراءه ونظرياته ضمن أربع مقولات هي الديمقراطية والحرية والتنمية؛ إذ عدّ التنمية تعني الرقي العلمي وإقامة نظام علاقات على وفق أصول معينة لأجل أن يُعتمد عليها كنهج عالمي موحد يعمّ جميع المجتمعات البشرية بمختلف مشاربها الفكرية لكي تتمكن من بلوغ هدف واحد ألا وهو العالم التقني الأسطوري. (1)

فضلاً عما ذكر، فهذا المفكر المسلم يعد نفسه في زمرة المنتقدين للديمقراطية الغربية، وقال إنّ نقده لا يرتكز على أصول إيديولوجية محدّدة، بل طرحه من منطلق الرغبة في ظهور نحو من الفكر المعنوي؛ لذلك عدّ الديمقراطية الغربية الحديثة ليست سوى أمر افتراضي، ولكنّه في الحين ذاته لا- يعترض على حق الناس في إدارة شؤونهم المعيشية اجتماعياً وسياسياً والإشراف على نشاطات النظام الحاكم عليهم؛ لذا يمكن عده من هذه الناحية بأنّه أحد مؤيدي النظام الديمقراطي الحديث.

وقد تأثر بآراء المفكر الغربي مارتن هايدجر على صعيد الحرية التي عدّها حقيقةً وعبر عنها بالعبودية في عين تجريده لها من النزوات والنزعات الحيوانية، ووصف أولئك الذين عدّوا آراءه حولها فاشيةً بأنهم قد خلطوا بين المفاهيم العلمية المستوحاة من المبادئ الفلسفية والسياسية، لذا أكد على أنّ الحرية الحقيقية ليست مطلقة العنان بحيث لا يحدّها حد ولا يقيدها قيد، وإنما هي ذات جنبه معرفية تدلّ على رفعة الإنسان وسمو شخصيته مقارنةً مع سائر الكائنات.

كما أكّد على أنّ التأريخ الغربي قد عمّ جميع بلدان العالم التي أضحت اليوم

ص: 472

1- قال الدكتور داوري على هذا الصعيد العالم الخيالي لا يدلّ على تقنية محدودة في نطاق خاص بحيث تتمكن من الولوج فيه متى ما شئنا، والحقيقة أن لا أحد يقدر على ذلك؛ وهذا العالم كما ذكرنا آنفاً، يراود أذهان أبناء المجتمعات غير النامية لكونهم يرغبون غاية الرغبة في مواكبة التنمية».

تنصوي تحت فنتين أساسيتين، فمنها بلدان متجددة وأخرى تمرّ في مرحلة مخاض لبلوغ مرحلة التجدد؛ وفي هكذا أوضاع طرح صامويل هنتجتون نظرية صراع الحضارات التي وصف فيها الحضارة الغربية بالمهاجم الذي يشن حملاته على سائر الحضارات الضعيفة التي لا قدرة لها على المواجهة والصمود؛ ومن هذا المنطلق عدّ الدكتور داوري مبدأ حوار الحضارات كرد مناسب على هذه النظرية، ولا ريب في أنّ تبني هذا الحوار من قبل المفكرين الغربيين سيرغمهم على التخلي عن سيادة عالمية دامت قرنين من الزمن ولم تشهد البشرية فيها سوى حضارة وتاريخ غربيين.

مصادر البحث:

- 1) داريوش شايكان افسون زدگي جديد (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية: نازي عظيماء، 2001م (1380هـ- ش) طهران منشورات فرزان روز .
- 2) رضا داوري وضع كنوني تفكر در ايران (باللغة الفارسية)، 1987م (1357 هـ- ش) طهران منشورات سروش.
- 3) رضا، داوري فلسفه چيست؟ (باللغة الفارسية)، 1980م (1359 هـ- ش)، طهران منشورات الاتحاد الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران.
- 4) رضا داوري شمه ای از تاريخ غرب زدگی ما (باللغة الفارسية)، 1984م (1363هـ- ش) طهران منشورات سروش.
- 5) رضا داوري، فلسفه در بحران (باللغة الفارسية)، 1988م (1367هـ- ش)، طهران منشورات امير كبير.
- 6) رضا داوري اتوبی و عصر تجدد (باللغة الفارسية)، 1990م (1379 هـ- ش) طهران منشورات ساقی.
- 7) رضا داوري درباره علم باللغة الفارسية)، 1990م (1379 هـ- ش)، طهران، منشورات هرمس.

ص: 473

8) رضا داووری، درباره غرب (باللغة الفارسیة)، 1990م (1379)، طهران، منشورات هرمس.

(1380)

9) رضا داووری، تمدن و تفکر غربی (باللغة الفارسیة)، 2001م (1380هـ-ش)، طهران، منشورات ساقی.

10) رضا داووری، فرهنگ، خرد و آزادی (باللغة الفارسیة)، 2004م (1383هـ-ش)، طهران، منشورات ساقی.

11) رضا داووری، فلسفه تطبیقی (باللغة الفارسیة)، 2004م (1383هـ-ش)، طهران منشورات ساقی .

12) رضا داووری، ما و راه دشوار تجدد (باللغة الفارسیة)، 2005م (1384هـ-ش)، طهران، منشورات ساقی.

13) رضا داووری، رساله در باب سنت و تجدد (باللغة الفارسیة)، 2005م (1384هـ-ش)، طهران، منشورات ساقی.

14) رضا داووری، فلسفه معاصر ایران (باللغة الفارسیة)، 2005م (1384هـ-ش)، طهران، منشورات ساقی.

15) رضا داووری، ملاحظاتی درباره حقوق بشر و نسبت آن با دین و تاریخ مبانی نظری حقوق بشر (باللغة الفارسیة)، 2005م (1384هـ-ش)، قم، منشورات جامعه مفید.

16) رضا داووری عقل و زمانه گفتگوها باللغة الفارسیة)، 2008م (1387هـ-ش) طهران، منشورات سخن.

17) بیجن عبد الکریمی، رابطه حقیقت و آزادی در اندیشه های دیگر در نامه فلسفی (باللغة الفارسیة)، 2005م (1384هـ-ش).

ص: 474

18) عبد الله نصري، رويارويى با تجدد (باللغة الفارسية)، المجلد الثاني، 2007م (1386 هـ- ش) طهران منشورات نشر علم .

19) مارتن هايدجر عصر تصوير جهان (باللغة الفارسية) ، ترجمه إلى الفارسية: يوسف أبا ذري، 1996م (1375 هـ- ش)، مقالة نشرت في مجلة (ارغنون)، العددان 11 و 12.

Heidegger. Martin. (1993). "on the Essence of Truth" in David (20

Farrell Krell (ed). Martin Heidegger. Basic writings. (111

.London: Routledge). - 138)

ص: 475

الاستغراب في المنظومة الفكرية لرموز التنظير والتتيف في إيران بعد عصر النهضة والحدائة «دراسة تحليلية على ضوء آراء الدكتور كريم مجتهدي»

تدوين: عبد الرحمن حسني فر

تدوين: عبد الرحمن حسني فر(1)

مقدمة:

الساسة والعلماء الإيرانيون المعاصرون راودتهم هواجس عدة حول السبل والأسباب التي أسفرت عن تطوّر الحضارة الغربية إبان القرون الماضية، كما أنّهم لم ينفكوا عن التفكير بوضع حلول تضمن للمجتمعات الشرقية القدرة على مواجهة النظريات والتقنيات التي جاءت بها هذه الحضارة أو تسخيرها لصالحها، ومن هذا المنطلق شَمروا عن سواعدهم بغية تحقيق هذه الأهداف المصيرية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الآراء المتضاربة التي دعت إلى ضرورة مواكبة التطوّر الحضاري أو التصدي له ومقارعة السلطة الغربية، تضرب بجذورها في تلك الهزائم التي تعرّضت لها إيران إثر نزاعاتها، مع روسيا القيصرية ولاسيما في عامي 1228 هـ و 1243 هـ بعد أن عقدت اتفاقيتا جلستان و تركمان شاي اللتين ألزمتا طرفاً واحداً فقط وهو حكومة إيران طبعاً، فقد وصف الباحثون هذه الفترة من تاريخ إيران المعاصر بأنّها عهد الوعي الذاتي للشعب الإيراني لكونه أدرك حينها نقاط ضعفه، ومن ثمّ بادر بعض المسؤولين السياسيين إلى إيفاد بعض الطلاب إلى مواصلة دراساتهم العليا في البلدان الغربية كي يمتلكوا المهارات اللازمة التي تؤهلهم لمواكبة التطوّر العلمي والتقني في العالم، كما كانت هناك جهود حثيثة من الناحية العسكرية من قبل

ص: 476

1- العليا

بعض الشخصيات مثل عباس ميرزا وقائم مقام، وتم تأسيس مدارس عدة واستدعي كثير من الأساتذة الغربيين، وأمير كبير بدوره أسس مدرسة دار الفنون الشهيرة التي تحوّلت فيما بعد إلى جامعة طهران، والقائد سيبه سالار تعاضد مع الحائزين على شهادات من المؤسسات التعليمية الغربية وسائر العلماء الإيرانيين الذين كانوا مقيمين في إيران والعراق بهدف النهوض بواقع ثقافة الشعب والتصدي للسيطرة العلمية والتقنية التي فرضت عليه من قبل المجتمعات الغربية، وكذلك لأجل إصلاح نقاط الخلل في مختلف المؤسسات الحكومية والمدنية والعمل على اجتثاث الظلم والاستبداد ونيل الاستقلال وما إلى ذلك من مبادئ سامية يسعى إلى تحقيقها جميع الأحرار في العالم. هذه الإجراءات وما شاكلها والتي تجسّدت في جهود فئات عدة من الساسة والعلماء والمنتقنين الذين كانوا مقيمين في إيران والبلدان الغربية؛ قد تمخض عنها انطلاق الثورة الدستورية بعد قرن من الزمن، وذلك في شهر آب / أغسطس عام 1906 م.

الثورة الدستورية في إيران أدت إلى ظهور بنية سياسية جديدة تمثلت في تأسيس نظام ملكي دستوري وتأسيس أحزاب وبرلمان وتدوين دستور للبلاد، ومن ومن الناحية الثقافية كانت مادة دسمة لتدوين كثير من الكتب والمقالات حول السنن الموروثة والتجديد ضمن عناوين متنوعة تمحور معظمها حول التقدم والحداثة، والحقيقة، والخيال والحقوق والقوانين والعدل والحرية والمساواة وماهية البرلمان والثورة الدستورية، والدين والإلحاد والظلم والإنصاف والعلم والجهل؛ وما شابه ذلك من مواضيع ذات صلة بالمطالبات الشعبية بحيث كان جيل الشباب هو المخاطب الأول لها، وبطبيعة الحال فإنّ هذه الأفلام كانت على سنخين، فبعضها دافع عن الثورة الدستورية بكلّ ما أوتي من قوة وبعضها الآخر تهجم عليها وانتقدها نقداً لا دعماً.

لاشكّ في أنّ الثورة الدستورية فشلت في تحقيق أهدافها التي انبثقت من أجلها، فاضطرت إثر ذلك الأوضاع وتفاقت أزمات الشعب الإيراني واستاءت مقارنةً بما كانت عليه سابقاً، فعانى الناس من مشاكل أمنية وصحية وافتقدوا لأهم متطلبات

العيش الرغيد ناهيك عن تغلغل المستعمرين البريطانيين والروس في شمال إيران وجنوبها، وكلّ هذه الأزمات قد تأججت بسبب ضعف النظام الحاكم وعجزه عن إدارة شؤون البلاد بالشكل المناسب ناهيك عن تشتت الآراء وانعدام روح التكافل الاجتماعي؛ ومن ثمّ شيئاً فشيئاً بدأت الاعتراضات تحتدم ليتمخض عنها الانقلاب العسكري الذي أطاح بالسلطة في شهر شباط/فبراير عام 1921م حيث كان مدعوماً بشكل مباشر من قبل جهات خارجية. قاد هذا الانقلاب عدد من الساسة والعسكر الموالين لبريطانيا وعلى رأسهم سيد ضياء الدين الطباطبائي ورضا خان بهلوي، فهدف هؤلاء لم يكن ينصب في المصلحة الوطنية وإنما كانت لهم مآرب شخصية.

قبل هذا الانقلاب العسكري وفي عام 1919م بالتحديد عقد الحاكم وثوق الدولة اتفاقيةً مع بريطانيا ولكنها واجهت معارضةً روسيةً ولم تحظ بتأييد بعض الشخصيات داخل إيران، لذا عجزت عن تحقيق أهدافها على أرض الواقع، وفي خضم هذه الأحداث كانت روسيا في صراع فكري سياسي متأجج في رحاب الثورة البلشفية التي انطلقت عام 1917م مما اضطرها لرفع يدها عن الساحة السياسية في إيران.

في خضم هذه الظروف العصيبة والأزمات المتفاقمة، بادر بعضهم إلى رفع شعارات تدعو إلى الدفاع عن حقوق الشعب الإيراني، لذلك شعر البريطانيون بخطر يهدّد نفوذهم فبدلوا ما بوسعهم للحفاظ على مواطني القدم التي كانت لهم في إيران، بل وتوسيع نطاق سيطرتهم إلى مناطق أخرى لم تكن تخضع لسلطتهم، وبالطبع فإنّ أقصر وأيسر طريق لتحقيق هذا الغرض هو إيكال زمام الأمور إلى من يواليهم ويطيع أوامرهم ولا سيّما أولئك الذين كانوا منبهرين بالثقافة الغربية والسائرين في ركب التجدد والحداثة؛ وخلاصة الكلام أنّ الاستغراب هو السبيل الوحيد الذين كان يضمن للبريطانيين الحفاظ على نفوذهم في إيران آنذاك.

رضا خان بهلوي كان أبرز شخصية عسكرية شاركت في الانقلاب العسكري ضدّ النظام الحاكم في تلك الآونة، وقد حظي بدعم من قبل بعض المثقفين من أمثال تقي زاده، وكذلك ساندته بعض الأحزاب الليبرالية التي كانت تسعى إلى تطبيق النهج

الغربي بحذافيره في إيران عبر اجتثاث التعاليم والسُّنن الإسلامية ومحوها من الوجود بالكامل. هذه التوجهات المناهضة للإسلام استهوت الزعيم الانقلابي رضا خان بهلوي فقد كان منبهاً إلى أقصى حد بالأنموذج الغربي الجديد الذي اجتاحت العالم من أقصاه إلى أقصاه بعد الثورة الصناعية، لذلك سلك طريق التجدد والحداثة بشكل منسجم بالكامل مع النمط الغربي، ومن ثمّ قلب صفحات التاريخ ليرجع إلى عهد ما قبل المسيحية داعياً إلى إعادة أمجاد بلاد فارس القديمة وراح يروج لهذه الفكرة بشتى الوسائل والأساليب التي كانت متاحة له؛ وبالفعل فقد ناهض الإسلام بكل ما أوتي من قوة وتجراً على تعاليمه الأصيلة لدرجة أنه أمر بمحو جميع المظاهر الإسلامية والتقاليد والأعراف الدينية، وحارب الحجاب الإسلامي بقسوة بحيث أصدر أمراً إلزامياً بسفور النساء ومعاقبة المحجبات منهنّ وخلع حجابهن بالإجبار، كما ضايق رجال الدين وكافة رموزه بحيث منعهم من ارتداء الزي الإسلامي وجعلهم مهمشين في المجتمع بعد أن حظر عليهم مزاولة نشاطاتهم التبليغية.

بعد رضا خان بهلوي، حان دور ابنه محمد رضا شاه الذي استولى على السلطة بدعم بريطاني مباشر، وقد حذا حذو أبيه في اتباع النهج الثقافي الغربي والانخراط في مسيرة التجدد والحداثة الأمر الذي أسفر عن اتساع نطاق نفوذ المستعمرين وعلى رأسهم البريطانيين أكثر من أي وقت مضى.

تجاوز محمد رضا شاه والده رضا خان بهلوي في العمالة للغرب والإذعان إلى أوامرهم ولا سيما بعد الانقلاب العسكري الذي حدث في شهر آب/ أغسطس عام 1953م وبعد تأسيس إسرائيل وإقامة علاقات حميمة معها وتغلغل أتباع الفكر البهائي المنحرف في أروقة القصر الملكي ومختلف المؤسسات الحكومية تزامناً مع تهميش التعاليم الإسلامية وتجاهل أحكام الشريعة المحمدية الأصيلة فشح إثّر ذلك الظلم وزال العدل وضاعت الحقوق مما أدى إلى ظهور توجّهات ثورية لدى كافة شرائح الشعب الإيراني؛ وبما أنّ هذا النظام الحاكم استهدف ذات الإسلام وحاول محوه من الوجود فقد اتصفت هذه التوجهات المعارضة بشكل عام بطابع إسلامي، ومن

ثم أثمرت الجهود الشعبية الحثيثة المتنامية عن انتصار الثورة الإسلامية التي أطاحت بهذا النظام الشاهنشاهي الملحد.

بعد انتصار الثورة الإسلامية في نهاية عقد السبعينيات من القرن المنصرم، أي في شهر شباط / فبراير عام 1979م، بذل الثوار قصارى مساعيهم لتأسيس نظام إسلامي متقوم على مبادئ العدل والحرية والاستقلال والتطور ومقارعة الظلم والفقر والتصدّي للنفوذ الغربي علمياً وتقنياً والتحرّر من التبعية للشرق والغرب على حدّ سواء مع اتخاذ مواقف جادّة ورسينة في محاربة القوى الاستكبارية. وعلى هذا الأساس اتّصف عهد الثورة الإسلامية بميزات مختلفة بالكامل عما كان عليه الحال في زمان الأنظمة الملكية السابقة، وإثر ذلك ظهرت توجهات فكرية عدّة بالنسبة إلى كيفية التعامل مع الثقافة الغربية في شتى نواحيها السياسية والعلمية والتقنية، ويمكن تلخيصها في النقاط الثلاثة الآتية:

(1) مناهضة العالم الغربي بالكامل والإعراض عن كلّ إنجازاته الثقافية والعلمية والتقنية.

(2) عدم الانزواء عن التطور الذي بلغته الحضارة الغربية ومواكبته بالكامل.

(3) اقتباس الأساليب والمناهج العلمية المتطورة والعمل على تطبيقها محلية لتتحول إلى أسس وقواعد مستقلة عن العالم الغربي وتظهر بصيغة محلية جديدة، وهذا الأمر قد فعله الغربيون سابقاً حينما اقتنصوا العلوم الشرقية ولا سيّما في القرون الوسطى، بل ما زالوا إلى يومنا هذا يقتبسون علومنا بواسطة المستشرقين الذين يرسلونهم لاستطلاع أحوالنا وعلومنا.

هذه التوجهات الفكرية الثلاثة المتباينة مع بعضها قد طرحت حلولاً حول كيفية التعامل مع التطور التقني والثقافي الغربي في العصر الحديث، فلو تمعنا بها سنجد أنّها تعكس رغبة بعضهم في الإعراض عن الغرب وتجاهل إنجازاته بالكامل، ودعوة آخرين إلى الانزواء في ركبه ومواكبته بحذافيره، وإرادة بعضهم بأن يكون التعامل

معه بحذر عبر اقتباس ما هو مفيد والإعراض عمّا لا طائل منه ؛ لذا نجد أنّ الصراع بين السّنة والتجدّد ما زال محتدماً حتى اليوم في خضم هذه الآراء المتلاطمة.

بعض المفكرين الإيرانيين عدّوا الرّوى الفلسفية التي شاعت في العالم الغربي إبان العصر الحديث سبباً في التطوّر الذي شهدته تلك الديار ثقافياً واجتماعياً وتقنياً، وكذلك وصفوها بأنّها العامل الأساسي الذي أدى إلى نجاح الغربيين في إدارة شؤونهم اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وفي سائر المجالات الأخرى من دون أن يحتاجوا إلى غيرهم، وبناءً على هذا الكلام يمكن عدّ تلك الرّوى بنيةً أساسيةً للحضارة الغربية وفيما بعد ترتبت عليها أصول التطوّر الحديثة.

الفلسفة الغربية بطبيعتها الحال تضرب بجذورها في الديانة المسيحية والأصول الفلسفية الإغريقية والرومية، وقد تنامت واتسع نطاقها على ضوء تطوّر شتى العلوم مثل الرياضيات والفلك والهندسة والفيزياء؛ وإحدى النتائج التي تمخضت عن النزعات الفلسفية الغربية الحديثة هي ظهور نمط فلسفي علمي مشترك على صعيد المناهج والأهداف في مختلف مجالات الحياة، ولا شكّ في أنّ رائد هذه الحركة الفكرية الفلسفية هو المفكّر رينيه ديكارت الذي يمكن عده المؤسس للثقافة الغربية الحديثة والعلم البارز في عالم التجدّد والحداثة.

إلى جانب ديكارت، هناك فلاسفة آخرون كان لهم فضل في ترسيخ بنية الحضارة الغربية الحديثة وعلى رأسهم فرنسيس بيكون، حيث كان يجمعهم هدف واحد رغم اختلافهم في وجهات النظر والأساليب الفلسفية. لو أردنا المقارنة بين آراء ديكارت وبيكون لأفينا الثاني أدنى رتبةً من الأوّل رغم أنّه متقدّم عليه زمنياً، إذ إنّ المبادئ الفلسفية الجديدة في العالم الغربي لم تتكامل إلا بعد القرن التاسع عشر الميلادي رغم أنّها انبثقت قبل ذلك في القرن الخامس عشر، وبالطبع فقد أسهم كثير من الفلاسفة والمفكرين في ذلك عبر شرح الأصول الفلسفية الغربية وتحليلها وبيان دالاتها وتوسيع نطاقها؛ ومن أبرزهم: - باروخ سبينوزا - نيكولا مالبرانش - غوتفريد فيلهيلم لايبنتز - ديفيد هيوم - جون لوك - إسحاق نيوتن - إيمانويل كانط - فريدريك

المفكرون الإيرانيون الذين تبوّأوا فكرة أنّ الغرب قد تطوّر وتنامى على أساس المبادئ الفلسفية التي اتبعتها، يقسمون التاريخ الفكري الغربي بعد ظهور الديانة المسيحية إلى عهدين أحدهما قديم والآخر حديث، ولكل واحد منهما خصائصه التي تميزه عن غيره؛ فالعهد الحديث ترسخت فيه العلوم المادية واتسع نطاقها ولاسيما العلوم الرفاهية والطبية والتنموية والتقنية والإدارية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وهذه الأمور لم تكن متعارفة في العهد القديم إذ اتصفت العلوم السالفة بالسطحية وكان نطاقها ضيقاً للغاية.

الهدف الذي يراد تحقيقه من العلوم الحديثة هو صياغة الحياة البشرية بأسلوب مختلف عما كانت عليه سابقاً وبناء شخصية الإنسان بشكل متكامل ولا سيما في مجال التقنية الصناعية الحديثة والشؤون الطبية والمبادئ الأخلاقية بالاعتماد على آراء رينه ديكرت التي تُعد أصولاً نظرية أساسية للحضارة الغربية، وكذلك بالاعتماد على الأنموذج العقلي الطبيعي الذي أرسى دعائمه فرنسيس بيكون، ووفق وجهة نظر إيمانويل كانط حول العقل النظري والعملي وعلى أساس المبدأ الجدلي الديالكتيكي للتاريخ والمجتمع حسب نظريات فريدريك هيجل.

أمّا العهد الغربي القديم فقد اتصفت الحياة فيه بنمط آخر، إذ ركز الفلاسفة جهودهم الفكرية على مباحث العقل والوحي من حيث التشابه والاختلاف، وتطرقوا إلى بيان ماهية العلاقة بينهما؛ في حين سلك فلاسفة العصر الحديث منحى آخر نظراً للظروف التي اكتنفت حياتهم، حيث سلطوا الضوء على السنن الدينية والأعراف الموروثة إلى جانب اهتمامهم البالغ بالعلوم الجديدة التي أوجدت آفاقاً جديدة للبحث والتحليل بحيث لم تكن متعارفة لدى أسلافهم.

من المؤكد أنّ الغربيين لهم عصا السبق في ريادة العالم - بالمعنى الأعم - في بعض القضايا والمبادئ الجديدة التي ظهرت في شتى المجالات الحياتية والعلوم

الفنية والتقنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وما سواها، إذ تمكنوا من بسط نفوذهم على سائر المجتمعات البشرية التي ما زالت متخلفة عن عجلة التطور الثقافي والتقني؛ وإثر هذه السلطة أدركت المجتمعات الضعيفة حاجتها الماسة إلى العلوم التقنية الحديثة وعلى رأسها القضايا العسكرية، لذلك شاعت بين مفكريها مباحث جديدة حول كيفية التعامل مع القضايا المعاصرة وإحياء تراثها الأصيل والحفاظ على هويتها والأسلوب الأمثل الذي يمكنها من مواكبة العلوم المعاصرة في مجال الصناعات العامة على ضوء امتلاك تقنية متطورة.

لا يختلف اثنان في أنّ المجتمعات البشرية ولا سيّما الشرقية منها قد وجدت نفسها مضطّرةً إلى امتلاك تقنيات عسكرية متطورة وصناعات راقية بسبب شعورها بالمخاطر المحدقة بها من جهة العالم الغربي؛ وهذا الأمر قد تجلّى بوضوح في تأريخ إيران المعاصر حينما كسرت شوكة الجيش القاجاري الذي كان يمتلك أسلحةً تقليديّةً أمام الجيش الروسي المجهز بمختلف الأسلحة المتطورة، كما نشهده بوضوح في الحوار الذي دار بين عباس ميرزا والمبعوث الدبلوماسي الفرنسي جوبير.

الشعوب والمجتمعات الضعيفة بحاجة ماسة إلى شتى العلوم والتقنيات العسكرية الحديثة لمرورها في ظروف قاهرة وتعاني من ضياع تراثها الأصيل إثر تحلّفها عن قافلة التطور والحداثة، ناهيك عن أنّ مقاليد الرقي والتصنيع بيد تلك البلدان الاستعمارية التي لا تتوانى عن فعل شيء لتسخير كلّ ما هو موجود خدمةً لمصالحها؛ وهذا الأمر قد أسفر عن حدوث تناقض وحتى نزاعات سياسية بين البلدان التي تمتلك التطور التقني، فالغربيون يسخّرون الثروة التي يمتلكونها لاستعباد سائر المجتمعات ونهب خيراتها، ومن هذا المنطلق بادر بعض المفكرين إلى دراسة وتحليل طبيعة المساعي التي تبذلها المجتمعات في التصديّ للتيارات الفكرية الجديدة بهدف مقارنتها مع التوجهات الفكرية ولا-سيّما الفلسفية الحديثة التي تبناها مختلف العلماء والفلاسفة الغربيين خلال شتى مراحل التأريخ المعاصر؛ ونظراً لأهمية هذا الموضوع من الناحيتين التاريخية والفلسفية فقد حظي باهتمام بعض العلماء باعتبار أنه المرتكز

الأساسي في التصدي لسيطرة الغرب على مقدّرات الحياة البشرية علمياً وتقنياً، ومن هذا المنطلق تطرّق الباحثون الإيرانيون إلى دراسته وتحليله لاستكشاف ماهية الفكر الفلسفي الغربي في رحاب توجهات أبناء المجتمع الإيراني وردّة فعلهم إزاء ما يُصدّر إليهم من مبادئ ثقافية ذات صبغة غربية؛ وبطبيعة الحال إن أردنا تسليط الضوء على هذا الأمر ومعرفة ماهية الارتباط الثقافي بين الشعب الإيراني والعالم الغربي ونسبة تأثير هذين القطبين على بعضهما، فلا مناص لنا من دراسة وتحليل النشاطات الاستشراقية في إيران وكيفية تعامل المستشرقين مع التوجهات الفكرية السائدة فيها، وهذا الأمر يقتضي مراجعة الأصول والنظريات الفلسفية التي لها القول الفصل على الصعيد الفكري والتعرّف على بعض القضايا الفكرية المطروحة على طاولة البحث ومن جملتها الصراع المحتمل بين العلم والإيمان وكيفية استثمار العقل لتلبية بعض مقتضيات الحياة وبلوغ درجة التطوّر والاكتفاء الذاتي في المجالين العلمي والتقني؛ وهذا ما سنتطرّق إلى الحديث عنه ضمن تفاصيل البحث.

نتطرق في هذه المقالة إلى بيان ما ذكر أعلاه على ضوء آراء الدكتور كريم مجتهدی، فهو أحد الأساتذة الذين سخرّوا جلّ نشاطاتهم العلمية في دراسة مختلف النظريات الفلسفية وتحليلها طوال عدة عقود.

أكد هذا الباحث الإيراني في دراساته ومدوّناته على ضرورة النهوض بواقع الفكر المحلي وتنميته في ظلّ مقتضيات العصر، حيث اعتمد على مبادئ الفكر الغربي ودعا إلى السير تحت مظلته واتباع منهجيته العلمية؛ وقد وصف هذا الأمر بأنّه هام للغاية.

تتضمّن هذه المقالة جملةً من المباحث حول آراء الدكتور كريم مجتهدی، فبعد بيان بعض جوانب الموضوع المطروح للبحث في المقدمة، سوف نسلط الضوء على المواضيع الآتية:

- تدوين فهرس يتضمن آثار الدكتور كريم مجتهدی.

- دراسة دلالية حول مواضيع الفلسفة الغربية الحديثة.

- المستوى المعرفي في المجتمع الإيراني بالنسبة إلى مبادئ الفلسفة الغربية الحديثة.

- أهمية الفلسفة الغربية الحديثة.

- الخلفية التاريخية للمواجهة الفكرية بين إيران والغرب.

- النشاطات الاستشراقية في إيران.

- عباس ميرزا شخصية محورية في توعية الشعب الإيراني.

- الجهود العلمية للمفكرين الإيرانيين في التعامل مع النظريات التي طرحها نظراؤهم الغربيون المحدثون من أمثال فولتير وديكارت وكانط وشيلينج.

- النزعة العقلانية والمساعي التي بذلت للنهوض بواقع العلوم المحلية من قبل بديع الملك ميرزا والسيد جمال الدين الأسد آبادي.

- مساعي بعض المستغربين من أمثال حسين قلي آغا والميرزا ملكم خان والميرزا

فتح علي آخوند زاده.

- خلاصة البحث.

* أهم مؤلفات الدكتور كريم مجتهدى

المفكر الإيراني الدكتور كريم مجتهدى له آثار عديدة تمثلت في كتب ومقالات دَوَّنَها باللغة الفارسية، وأهمها ما يلي:

- مباحث فلسفية موجزة (چند بحث کوتاه فلسفي) 1348 هـ - ش . 1969 م

- الفلسفة النقدية لكانط (فلسفه نقادى كانت) 1378 هـ - ش . 1999 م

ص: 485

- السيد جمال الدين الأسد آبادي والفكر الحديث (سيد جمال الدين اسد آبادي وتفكر جديد) 1363 هـ - ش . 1984 م .
- حول هيكل وفلسفته (درباره هگل و فلسفه او) 1373 هـ - ش . 1994 م .
- ظاهراتية الروح برؤية هيكل پديدار شناسي روح بر حسب نظر هگل 1371 هـ - ش . 1992 م
- نظرة على الفلسفة الحديثة في العالم الغربي (نگاهي به فلسفه های جديد ومعاصر در جهان غرب 1373 هـ - ش . 1994 م ؛ 1377 هـ - ش . 1998 م
- الفلسفة في القرون الوسطى (فلسفه در قرون وسطى) 1375 هـ - ش . 1996 م
- دونيس سكوتس وکانط برواية هايديجر (دونس اسكوتس و كانت به روايت هايديجر) 1376 هـ - ش . 1997 م
- المنطق من منظار هيكل (منطق از نظرگاه هگل) 1377 هـ - ش . 1998 م
- الفلسفة والغرب (فلسفه وغرب)
- فلسفة التاريخ (فلسفه تاريخ 1381) هـ - ش . 2002 م
- شخصية ديكرت وفلسفته (ديكرت و فلسفه او)
- ترجمة مقدمة كوربين على كتاب «المشاعر» لصدر المتألّهين (ترجمه مقدمه كربين بر المشاعر ملا صدرا)
- الفلسفة والتجدد (فلسفه وتجدد) 1385 هـ - ش . 2006 م
- المدارس والجامعات الإسلامية والغربية في القرون الوسطى (مدارس و دانشگاه های اسلامى و غربى در قرون وسطى) 1379 هـ - ش . 2000 م

وقد اعتمدنا على بعض هذه الآثار لاستكشاف آراء مؤلفها حول موضوع البحث كما راجعنا آثاره الأخرى التي لم نذكرها في هذا الفهرس من مقالات دونها وخطابات ألقاها ومقابلات أجريت معه.

أولاً: دراسة حول دلالة الألفاظ

- الفلسفة في العصر الغربي الحديث

عرف الدكتور كريم مجتهدى الفلسفة في العصر الحديث بأنها فكر جديد مختلف اختلافاً جذرياً عما كان شائعاً في القرون الوسطى بين شتى المدارس الفكرية الفلسفية والكلامية.

وقد أكد على أن المفكر الغربي في النهج الفلسفي الجديد يعير أهميةً بالغةً للعلوم الحديثة، في حين سلفه في القرون الوسطى كان يتطرق في الدرجة الأولى إلى دراسة وتحليل واقع العلاقة بين العقل والوحي من حيث التشابه والاختلاف، فقد كان العقل محورياً للفكر الفلسفي إلى جانب عدم تجاهل تعاليم الوحي، وعلى هذا الأساس سلط الفلاسفة القدماء أنظارهم على إمكانية التنسيق بين هذين المبدئين أو عدم إمكانية ذلك؛ إلا أن الفيلسوف المعاصر سلك مسلكاً آخر، حيث انصرف إلى بيان تفاصيل علم الكلام التقليدي في عين بحثه وتحليله لمختلف القضايا المرتبطة بالعلوم الحديثة.

إذن، إن أردنا التعرف على مبادئ وفروع الفلسفة الحديثة فلا بد لنا أولاً من البحث عن جذورها في العلم الحديث، وهذا الأمر بالطبع يتطلب دراسة آراء أعلام النهضة الفكرية الحديثة في العالم الغربي وتحليلها من أمثال فرنسيس بيكون، رينيه ديكارت باروخ سبينوزا، نيكولا مالبرانش غوتفريد فيلهيلم لايبنتز، ديفيد هيوم، جون لوك، إسحاق نيوتن إيمانويل كانط فريدريك هيغل؛ وسائر الشخصيات التي تركت بصماتها على الساحة الفكرية في التأريخ المعاصر (1).

ص: 487

1- كريم مجتهدى چهره هاي ماندگار (باللغة الفارسية)، منشورات، روزكار، 1381 هـ ش. (2002 م)، ص 30.

قال الدكتور كريم مجتهدى إن المفكرين الإيرانيين تعرفوا على المبادئ والنظريات الفلسفية الغربية الحديثة بفضل الجهود والنشاطات العلمية والسياسية لبعض العلماء ورجال السياسة الذين احتكوا بالمجتمعات الغربية ودونوا مؤلفات حول واقع الفكر الفلسفي في تلك الديار؛ كما عزا جانباً من هذا الموضوع إلى الفعاليات الاستشراقية لبعض المستشرقين الذين أقاموا في إيران وزاولوا نشاطات علمية.

ثانياً: المنهجية

وصف الدكتور كريم مجتهدى الطريقة التي تعرّف بواسطتها المفكرون الإيرانيون على الفلسفة الغربية الحديثة بأنها تشابه عملية القسطرة، حيث تطرّق إلى شرح نشاطات العلماء والمفكرين الإيرانيين وتحليلها على ضوء أصول الفلسفة الغربية الحديثة بالاستناد إلى نظريات رينيه ديكارت بصفتها الصورة الحقيقية للحضارة الغربية، ومن ثمّ قارنها مع سائر المبادئ الفلسفية التي شاعت في تلك الديار إبان العصر الحديث؛ وبعد ذلك أشار إلى أوجه الارتباط بين الفلسفة الإيرانية والغربية حيث عدّ هذا الارتباط تاريخياً فلسفياً،⁽¹⁾ أي إنه تحقق تزامناً مع مسيرة التأريخ في جميع مراحلها وكذلك تقوم على الفكر الفلسفي المتأثر بالزمان في عين خروجه عن نطاق التأريخ بحدّ ذاته. فالفكر الذي ساد بين الفلاسفة الإيرانيين في العصر الحديث متأثر بالمنهج الغربي ومنضو تحت أهدافه ومنسجم مع مضامينه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا المفكر الإيراني قد عدّ العلاقة بين التأريخ والفلسفة وكيفية تعرف المفكرين الإيرانيين على المبادئ والأصول الفلسفية الغربية الحديثة، مفهوماً جديداً يدلّ على فترة زمنية محدّدة من تأريخ إيران المعاصر، وهذه الفترة برأيه

ص: 488

1- كريم مجتهدى، آشنائی ایرانیان با فلسفه های جدید غرب (باللغة الفارسية)، منشورات مؤسسة دراسات التأريخ الإيراني المعاصر، 1379 هـ-ش. (2000)، م، ص 53 للاطلاع أكثر، راجع: مركز آثار دار البحوث والثقافة والفكر الإسلامي التابع لمؤسسة دراسة تأريخ إيران المعاصر، 1379 هـ-ش. (2000م)، ص 3 - 5 تقرير لندوة عقدت تحت عنوان (من هذه المعرفة إلى هذه الغربية)، مجلة (زمانه) الشهرية، السنة الثانية، العدد، 12، 1382 هـ-ش. (2003م).

تلت التجدد الثقافي الغربي والمبادئ الفكرية التي سيطرت على تلك الديار إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين.

ثالثاً: أهمية الفلسفة الغربية الحديثة، وكيفية تعرف المفكرين الإيرانيين عليها

لا يختلف اثنان في أنّ التعرف على أصول الفلسفة الغربية الحديثة يعدّ أمراً. غاية الأهمية، والدكتور كريم مجتهدى بدوره أكد على هذه الضرورة من جهات عدّة يمكن تلخيصها بما يأتي:

(1) التعرف على الأصول الفلسفية والنظريات الأساسية التي طرحها المفكرون الغربيون يعيننا على تحسين أوضاعنا الحالية ويمكننا من توفير الإمكانيات العلمية والتقنية والصناعية اللازمة لتطوير مجتمعاتنا اقتصادياً وانتشالها من حالة التخلف التي تعاني منها، ناهيك عن أنّنا لو تعرّفنا على هذه الأمور بمضمونها الحقيقي سيتسنى لنا سلوك النهج الصحيح وصيانة أنفسنا من الزلل والانحراف والحذر من تبني أفكار ضالة وأهداف مخادعة.

(2) لو تعرّفنا على التعاليم الفلسفية الغربية بشكل أمثل ودقة أكثر، سوف نتمكن إثر ذلك من معرفة النظريات التي طرحها أسلافنا الفلاسفة المسلمون والإيرانيون بأفضل وجه ممكن، أي إنّنا سنعرف كنه تعاليم الحكيم ابن سينا والفارابي وتراث سائر علمائنا القدامى على ضوء الظروف الفكرية السائدة في عالمنا المعاصر، ومن ثم سيتحقق القول المأثور (للاباء فضل على الأبناء) على أرض الواقع بعد أن يدرك جيلنا المعاصر عظمة المفاهيم الفلسفية التي طرحها أجداده.

(3) نظراً لرواج بعض القضايا المستحدثة في مجتمعاتنا المعاصرة على صعيد الدين والعلم والفلسفة فلا حيلة لنا من الخوض في غمار الفكر الفلسفي الغربي المعاصر لأنه تطرّق إلى دراسة هذه القضايا وتحليلها؛ لذا بإمكاننا الاعتماد عليه كأصل ومصدر فكري له الأولوية في هذا المضممار شريطة التعامل معه معه بحذر.

4) من المؤكد أن معرفة متبنيات المدارس الفكرية الأخرى عن طريق البحث والمقارنة تساعدنا على معرفة أنفسنا بنحو أفضل، إذ إن الوعي المنبثق من معرفة الغير يأخذ بيد الإنسان لإدراك كُنه شخصيته وهويته التي هي في الواقع ذات بُعد انفعالي بحيث تتأثر بما يكتنفها من ظروف محيطية بها، ومن ثم تؤثر على غيرها في رحاب المجتمع الذي تعيش بكنفه.

شخصية الإنسان بطبيعتها لا تُصقل بشكلها الحقيقي إلا بعد رسوخ المعرفة في باطنها، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الهوية الموروثة من السلف تبقى محفوفةً بهالة من الغموض أو إنَّها لا تفهم بحقيقتها ما لم يتم تشذيبها على وفق الأصول الحديثة، وفي غير هذه الحالة لا يُستبعد أن تمسخ من أساسها وتحرف ماهيتها. (1)

وتطرق هذا المفكر المسلم إلى دراسة وتحليل مسألة اطلاع المجتمع الإيراني على معالم الفلسفة الغربية الحديثة في إطار المباحث الآتية:

(1) تعرف الإيرانيين على العلوم الحديثة.

(2) مدى براعتهم في مختلف العلوم الحديثة.

(3) ظاهرة التجدد في إيران.

من المؤكد أن المبادئ الفلسفية التي طرحت على الساحة الغربية في القرون الماضية لها ارتباط وثيق بالعلوم، الحديثة، وثمره هذا الارتباط ظهور علم حديث؛ وعلى هذا الأساس فالتعرف على الفلسفة الغربية يعدّ بوابةً يلج المفكرون من خلالها في غمار العلوم الحديثة التي شاعت في تلك الديار.

إذن، الأصول الفلسفية هي التراث الحديث الذي صدره العالم الغربي إلى شتى أصقاع المعمورة بعد عصر الحداثة والتنوير الفكري وهي بطبيعة الحال تتناغم مع مبادئ الثورة السياسية الاجتماعية التي اجتاحت فرنسا والثورة الصناعية التي انبثقت

ص: 490

1- كريم مجتهدی آشنائی ایرانیان با فلسفه های جدید غرب (باللغة الفارسية)، ص 1 - 3.

في بادئ الأمر من بريطانيا، ولكنّها في بعض البلدان التي تمتلك تاريخاً عريقاً وثقافةً أصيلةً - مثل إيران - قد أسفرت عن حدوث أزمات فكرية عديدة أبرزها تضارب الأعراف والسّنن الموروثة مع التجدّد، والحداثة، وقد احتدمت هذه الأزمات أحياناً وتفاقت بشكل كبير لتتسبّب بحدوث مشاكل معقدة وجدل كبير سيما وأنّ التعاليم الوافدة إلى المجتمع الإيراني من الغرب كانت ذريعة للدعوة إلى فسح المجال للمستعمرين والأجانب بالتغلغل في مخلف نواحي الحياة الاجتماعية والسياسية ومن ثمّ نهب خيرات البلد وتدنيس حقوق الشعب المغلوب على أمره.

أضف إلى ذلك فإنّ دراسة واقع الفلسفة الغربية الحديثة وتحليله من شأنه بيان مدى ثقافة الشعب الإيراني مقارنةً مع الثقافة الحديثة التي اجتاحت العالم الغربي بعد الثورة الصناعية، وفي هذا المضممار يطرح موضوع النزاع بين السنن والتجدّد على طاولة البحث. لا نبالغ لو قلنا بأنّ النزعة التجديدية كانت تراود أذهان الإيرانيين منذ العهد الصفوي حينما حظيت الصناعات والفنون بأهمية بالغة، إذ إنّ المفكرين الإيرانيين يعتقدون بأنّ المجتمعات الغربية قد تطوّرت بفضل براعتها في مختلف المجالات التقنية والصناعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، لذلك بذلوا جهوداً حثيثةً لتذليل العقبات الكامنة للنهوض بواقع المجتمع في جميع المجالات المذكورة.

رابعاً: الخلفية التاريخية للمواجهة الفكرية بين إيران والغرب الحروب الصليبية باعتقاد الدكتور كريم مجتهدى تُعدّ مصداقاً تاريخياً جلياً على المواجهة المحتمدة بين المسلمين والمسيحيين لكونها دامت قرنين من الزمن تقريباً، لكنّ الخلافات بين هاتين الديانتين لم تقتصر على هذه الحروب فحسب، بل كانت سائدةً قبلها ولم تهدأ بعدها أيضاً ولكن بأشكال ومصاديق مختلفة؛ ولربما هذا هو السبب الذي دعا الغربيين إلى الاهتمام بعلم المسلمين العملية التقنية والفكرية الفلسفية وعدم الاكتراث بمتبنياتهم العقائدية الدينية، إذ إنّهم ارادوا من ذلك رأب الصدع الموجود في مجتمعاتهم والرقى بمستوى منظومتهم الفكرية والعلمية ومن ثمّ

وصف هذا المفكر الإيراني علاقة المجتمع الإيراني بالعالم الغربي منذ الفترة التي سبقت الهجمة المغولية حتى بداية العهد القاجاري، كما يأتي: «إبان هذه الفترة - قبل الهجمة المغولية حتى بداية العهد القاجاري - استثمر الغربيون الديانة المسيحية كوسيلة يراد منها تحقيق مآرب سياسية ومنافع اقتصادية، وفي القرن الثالث عشر الميلادي استغلّوا علاقاتهم مع الحكّام المغول لتحفيزهم على محاربة المسلمين في مصر وبلاد الشام رغم تلك النزاعات المسلّحة التي اندلعت بينهم إبان الحروب الصليبية. وقد اتبعوا هذه السياسة الخارجية نفسها مع العثمانيين بعد ذلك، حيث احتالوا عليهم كي لا يتغلغلوا في الأراضي الأوروبية.

الشعب الإيراني لم يُدرك جيداً تلك الجوانب السياسية والاستعمارية للنشاطات التبشيرية المسيحية، وإنما تصوّرها مجرد مواجهة عقائدية تستهدف المعتقدات الإسلامية، لذلك شمّر المفكرون المسلمون في إيران عن سواعدهم لدحض الشعارات التبشيرية وتقنيدها نظرياً وعملياً عبر إثارة شبهات فكرية حولها.

الملوك والساطين الذين حكموا إيران ولا سيّما الشاه عباس الصفوي ومن تلاه، قدرّكزوا اهتمامهم بشكل أساسي على الإمكانيات التقنية والصناعية التي يمتلكها الأوروبيون وبالأخص الأسلحة والمعدّات الحربية كالبنادق والمدافع لأنهم كانوا بحاجة ماسة إليها؛ وفي الحين ذاته حاولوا إيجاد موطئ قدم لهم في الأسواق الأوروبية عن طريق تصدير البضائع الإيرانية المرغوبة آنذاك وعلى رأسها الأقمشة بمختلف أنواعها والحرير، حيث اعتمدوا على وسائل أجنبية لتحقيق هذا الهدف.

المفكرون الإيرانيون بشكل عام وبالأخص علماء الكلام حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، كانوا يعتقدون بأنّ الفكر الغربي بأسره منبثق من الديانة المسيحية لدرجة أنّه لا توجد أية نظرية فكرية خارجة عن نطاق هذه الديانة، ومن هذا المنطلق

عدّوا الفلسفة الغربية الحديثة أيضاً تابعةً لها بكلّ تفاصيلها ولا تنفك عنها أبداً.

من الجدير بالذكر هنا أنّ السيّد أحمد العلوي العامل الأصفهاني يعدّ أحد أشدّ الناقدين للفكر المسيحي الغربي.

بعد العهد الصفوي وفي الفترة التي أوكل الحكم فيها إلى نادر شاه بقي الأمر على حاله ولم يكثر أحد بالعلوم التي كانت سائدةً في العالم الغربي، واقتصرت الأخبار التي يدونها مؤلفو الكتب على العجائب في تلك الديار وبعض المهارات الفنيّة كالرقص والشعوذة وما سوى ذلك.

في العهد الزندي استمرّت الأوضاع على حالها ولم تُتخذ أية إجراءات عملية للتعرف على حقيقة الثقافة الأوروبية، وغاية ما في الأمر تمّ تأليف بعض الكتب التي تضمّنت مواضيع حول العلاقات الحسنة بين الأوروبيين والحاكم كريم خان زند الذي كانت له علاقات تجارية معهم وقدّم لهم دعماً كبيراً في حماية قوافلهم من قطاع الطرق وسفنههم من القراصنة من أمثال أمير محض والشيخ سلمان الكعبي» (1)

- النشاطات المتبادلة بين إيران والغرب

شهد التاريخ الإيراني الحديث علاقات متبادلة بين إيران والبلدان الغربية في شتى المجالات، وهذا الأمر بطبيعة الحال له سلبياته وإيجابياته وتداعياته الخاصة، وفيما يأتي سوف نسأل الضوء على جانب من ذلك:

1 (موقف الإيرانيين إزاء النشاطات التبشيرية

تطرق الدكتور كريم مجتهدى إلى الحديث عن أهم الإجراءات التي اتخذها شيعة إيران تجاه نشاطات المبشرين المسيحيين، حيث وصفها قائلاً: «كتاب (مصقل الصفا) الذي ألفه العالم الشيعي السيد أحمد العلوي العاملي باللغة الفارسية، هورد على كتاب (مرآة الحقيقة) الذي دوّنه المبشر البرتغالي جيرم خافيير، وبعد مضي

ص: 493

1- المصدر السابق، ص 21 - 46.

ما يقارب 35 عاماً على تأليف هذا الكتاب جرت مناظرات دينية بين المفكر شيزو وعدد من الشخصيات الشيعية، حيث بادر هذا العالم الغربي إلى تأليف كتب باللغة الفارسية بهدف إثبات صحة المعتقدات المسيحية وطلب من اعتماد الدولة الذي كان رئيساً للوزراء آنذاك بأن يوزّعها في إيران.

ويحتمل أنّ ظهر الدين التفرشي قد ألف كتابه (نصرة الحق) في عهد الملك سليمان الصفوي والموجودة منه نسخة مخطوطة حالياً، رداً على مبشر مسيحيّ يدعى فادري جبرائيل الإفرنجي الذي دوّن كتاباً باللغة العربية، لذلك قام ظهر الدين بتدوين الردّ عليه باللغة العربية أيضاً؛ وفيما بعد تُرجم هذا الردّ إلى اللغة الفارسية.

أما الباحث علي قلي جديد الإسلام فقد ألف كتاب (سيف المؤمنين) في عهد الملك حسين الصفوي». يُشار إلى أنّ الدكتور كريم مجتهدي قارن بين النصوص التي دوّنها اليهود والمسيحيون باللغة الإنجليزية وقال إنّه وجد فيها تحريفاً لبعض المصطلحات مؤكداً على أنّ هذا الأمر متعمّد وينم عن مكر وخداع لتشويه الحقائق. وواصل كلامه قائلاً: «الملا علي النوري وأغا محمد رضا الهمداني دوّنا ردوداً على النشاطات التبليغية للمبشّر الميثودي هنري مارتن في إيران وبعد عام 1231 هـ- تصدّى شخص يُدعى آغا أكبر لهذه المهمة. هنري مارتن ترجم الإنجيل من اللغة اليونانية إلى الفارسية، وقد واجه نقداً لاذعاً حينما غادر إيران من قبل كثير من المفكرين الإيرانيين وعلى رأسهم الميرزا عيسى خان قائم مقام وابنه أبو القاسم قائم فراهاني؛ وقد تواصلت هذه المساعي الفكرية الانتقادية لسنوات متتالية بعد وفاة هذا المبشّر المسيحي حيث دوّنت كثير من الردود باللغة الفارسية على ما طرحه، ولكن رغم كلّ ذلك لم يلتفت أحد من الباحثين إلى غرضه الحقيقي الرامي إلى تمهيد الطريق للسيطرة الاستعمارية على إيران وفسح المجال للبريطانيين كي يجدوا موطناً قدم فيها» (1).

ص: 494

تحدث الدكتور كريم مجتهدى عن النشاطات الاستشراقية في إيران، وسلط الضوء في هذا المجال على كتاب الرحالة والمستشرق الفرنسي جان شاردان (رحلات في فارس) وعلى موسوعة اللغة الفارسية التي نشرت في هولندا باللغات الإيطالية والإنجليزية والفرنسية والفارسية، واعتمد أيضاً على مذكرات القسيس يوجين بوري.

وقد أكد هذا المفكر الإيراني على أن أهم المؤلفات الاستشراقية حول إيران عبارة عما يأتي:

أ - مؤلفات المستشرق الفرنسي جان شاردان هي الأهم من غيرها حول واقع إيران في تلك الآونة، وذلك للأسباب الآتية:

- تعدّ أكثر الآثار الاستشراقية شمولية بالنسبة إلى إيران بحيث يمكن عدّها موسوعةً

حقيقيةً حول بلدنا في العهد الصفوي.

- لم يترك قضيةً صغيرةً كانت أو كبيرةً حول واقع إيران والمجتمع الإيراني إلا وتطرق إلى ذكرها.

- لم يكن مستشرقاً فحسب، بل يمكن عدّه مؤسساً للدراسات الأوروبية حول إيران.

- هو أول رحالة غربي دوّن في مذكراته حقيقة المعتقدات الدينية للشعب الإيراني بصدق ومن دون تحريف، كما أنه اطلع على الفلسفة الإيرانية عن كثب عبر تواجده شخصياً في الأوساط الفلسفية واحتكاكه المباشر مع العلماء والمتخصصين الإيرانيين في هذا الفنّ ومختلف الفنون الأخرى.

- رغم أن مدوّناته لا تتعدى كونها تقارير خبرية ومذكرات أسفار كتلك التي دوّنها سائر الرحالة الأوروبيين، إلا أنه تطرّق إلى الحديث عن أبرز العلماء من أمثال الحكيم ابن سينا والفارابي والخواجه نصير الدين الطوسي، كما أشار إلى العلوم والمعارف التي شهدتها بلاد فارس في عهد الفلاسفة الإغريق القدماء كسقراط وأفلاطون

وأرسطو؛ ولكن ما يشير الاستغراب أنه لم يشير إلى بعض أبرز الفلاسفة الإيرانيين الذين عاصروه كالميرداماد وصدر الدين الشيرازي، فهذا العلمان البارزان في سماء الفلسفة الإيرانية قد توفيا قبل 25 و 35 عاماً من مجيئه إلى إيران. (1)

ب - موسوعة اللغة الفارسية المسماة ب- (كنز اللغة الفارسية) (2) تعدّ أفضل الموسوعات التي دونها المستشرقون في القرن السابع عشر الميلادي حول إيران والمجتمع الإيراني، وقد نشرت في هولندا باللغات الإيطالية والإنجليزية والفرنسية والفارسية، وعنوانها بالتحديد هو (كنز لغة الفرس) (3) وقد اشتملت على كثير من المباحث المرتبطة بإيران والإيرانيين ومن جملتها أوجه التشابه بين اللغة الفارسية وسائر اللغات الأوروبية، ونمط حياة الشعب الإيراني وأعرافه وتقاليده وثقافته، وكذلك بعض الأمثال الفارسية (4).

أقام المستشرق الفرنسي جان شاردان في مدينة لاهاي بهولندا عام 1683م وفي هذه الفترة اطلع على موسوعة اللغة الفارسية قبل أن تطبع وتُنشر، لذلك أثنى في كتابه على مؤلفها وثنى جهوده القيمة، حيث قال: «هذا المؤلف القدير له إلمام واسع باللغات الأوروبية، لذا أرجو أن يترجم مختلف الجوانب الثقافية في إيران إلى هذه اللغات». كما أنّ أستاذ الفلسفة والرياضيات في أمستردام ألكسندر ديبي أثنى على المؤلف وبالغ في الإطراء عليه عام 1383 هـ - لدرجة أنه عدّ هذه الموسوعة نافذة لمعرفة ماهية المجتمعات الأفريقية والآسيوية على حد سواء، وفي الحين ذاته اعترف بأنّ المفكرين والعلماء المسلمين قد تركوا بصماتهم على ثقافات المجتمعات الغربية وعلومها.

إذن، يمكن القول إنّ موسوعة اللغة الفارسية لا تعدّ مجرد وثيقة تاريخية حول إيران في العهد الصفوي، وإنما هي عبارة عن وثيقة تاريخية حيّة ترتبط بقضايا إيران

ص: 496

1- المصدر السابق، ص. 61 - 76

2- تمّ تأليف هذه الموسوعة باللغة الفارسية تحت عنوان (گنجینه لغت).

3- گنجینه زبان پارسیان

4- كريم مجتهدی آشنائی ایرانیان با فلسفه های جدید غرب (باللغة الفارسية)، ص 77 - 92.

ج - مذكرات يوجين بوري هي الأخرى يمكن عدها مصدراً حول المنافسة المحترمة بين المبشرين المسيحيين من أتباع المذاهب الكاثوليكي والبروتستانت في إيران إبان حكومة محمد شاه، القاجاري، وفي تلك الآونة كانت النشاطات التبشيرية للمبشر الميثودي هنري مارتن ذات تأثير بالغ وأدت إلى اهتمام عدد من أبناء نحلته بمنطقة الشرق الأوسط وخصوصاً إيران، حيث اطلع إثر ذلك - وفي القرن التاسع عشر بالتحديد - جميع المبشرين الكاثوليك والبروتستانت على واقع أوضاع الأقلية المسيحية الآشورية والأرمنية في إيران فوضعوا خططاً واسعة النطاق لاستقطابها نحوهم.

في عام 1244 هـ - (1826م) انطلقت حركة استعمارية تبشيرية جديدة قادها المبشرون البروتستانت الأمريكيان وقد تقوّمت على أسلوب مغاير للحركات التي سبقتها بعد أن تم الترويج لها من قبل شخصيات حاذقة أبرزها سميث ودوايت وبيركنز، وقد حظي هؤلاء بدعم لا محدود من قبل القنصلية البريطانية في طهران كما أنّ الحكومة الروسية لم تصدر منها أية ردّة فعل إزاء نشاطاتهم التبشيرية الاستعمارية.

الأوساط الكاثوليكية الأوروبية المرتبط بالفاتيكان عندما علمت بالحركات التبشيرية البروتستانتية الجارية في إيران أوفدت القسيس الفرنسي يوجين بوري على رأس وفد إلى مدينة أسطنبول التركية لكونه ملماً بمختلف اللغات الشرقية، فقام بتأسيس مدرسة على النمط الغربي ودوّن بعض المؤلفات ودرس الفلسفة والأدب والعلوم الغربية، وعمل على استقطاب بعض الإيرانيين إلى المذهب البروتستانت في كنيسته. ومن جملة تأليفاته كتاب في مئة صفحة حول الطائفة الكلدانية الإيرانية والظروف المعيشية والثقافية للمسيحيين في إيران، وذلك في إطار مذكرات أشار فيها إلى مدى تأثير الفكر الكاثوليكي على المجتمع الإيراني وضعف التبشير البروتستانت في إثر عدم الاعتماد على التبشير المباشر معتبراً هذا الأمر دلالة صريحة على ضرورة

فهم واقع التجدد وأهميته بالنسبة إلى هذا المجتمع الشرقي. (1)

- عباس ميرزا نقطة البداية في الوعي الذاتي للمجتمع الإيراني

تبني الدكتور كريم مجتهدی الرأي القائل بأنّ عباس ميرزا وحاشيته هم من أوائل الذين أدركوا الحاجة الماسة إلى العلوم والتقنيات الغربية الحديثة في تلك الآونة، والمسؤولية الرسمية التي تولاهما في تلك الآونة هي رئاسة الوزراء في حكومة الملك فتح علي شاه القاجاري، وقد كانت شخصيته مرموقة بحيث يشهد القاضي والداني بأنه أبرز الأمراء القاجاريين وأبرعهم وأشجعهم وأفضلهم تدبيراً، ونظراً لحذاقته الفائقة فقد اختار وزيراً حاذقاً له ألا وهو الميرزا قائم فراهاني وولده المعروف بحنكته. المبعوث الفرنسي إلى إيران جوبير تناقش ذات يوم مع عباس ميرزا حول أسباب تطوّر الغرب وتخلّف إيران، وإثر هذا النقاش وصفه جوبير بأنه يمتلك شخصية فذة وفكراً لامعاً في عين تواضعه؛ كما أنّ مبعوث نابليون إلى إيران الدبلوماسي بين تان أثني عليه وأشاد بشجاعته وعلمه لدرجة أنّه دعا أقرانه الغربيين إلى الاحتكاك به عن كتب والتعرف على شخصيته الفريدة من نوعها.

وأكد الدكتور مجتهدی على أنّ عباس ميرزا وبعض الشخصيات الإيرانية المعاصرة له قد أدركوا بأنّ بلدهم يعاني من تخلف وجهل وهو أمر حفّزهم على الدعوة إلى التجدد، ولكن دعواتهم هذه اقتصرت على الآراء والنظريات ولم تنزل حيّز التطبيق نظراً لسطوة الأعداء وضعف إيران؛ لذلك لم تكن مساعيهم كافيةً لحل هذه المعضلة العويصة، إذ لا يكفي في حلّ المشاكل مجرد فهمها والتتظير لها، فما لم تتخذ إجراءات عملية سوف لا يتسنّى للإنسان حلّ أية مشكلة يواجهها. وقد عزا الباحث جي. أم. تانكواني عجزهم إلى أنّهم لم ينتهلوها من معين علم الفلسفة الذي هو نبراس ينير الطريق أمام البشرية لكسب العلوم والتعرف على شتى المهارات والفنون، إذ إنّ التجدد يتجرّد عن معناه الحقيقي فيما لو لم يتزامن مع الحركة الفكرية وحتّى إن تحقق بعيداً عن الأصول الفكرية فهو سوف يصبح رتيباً وهامشياً بالتدريج.

ص: 498

1- المصدر السابق، ص 115 - 130.

بناءً على ما ذكر يمكن عدّ السؤال الذي وجهه عباس ميرزا للمبعوث الفرنسي جوبير حول السّر في تطوّر البلدان الغربية وتخلف البلدان الشرقية بأنّه سؤال ساذج وينمّ عن سداجة من طرحه لأنّ هذا الأمر متشعب التفاصيل ولا يمكن الإجابة عنه في إطار سؤال مقتضب، إذ حتى وإن أُجيب عنه في عبارة قصيرة فهذا الجواب لا يقدّم ولا يؤخّر شيئاً من الناحية العلمية. نعم، التطوّر العلمي والتقني ليس شعاراً يهتف به لتحريض الناس وحثّهم على أداء فعل ما، وإنما هو بُنيةٌ أساسيةٌ لا يمكن أن تقوم بذاتها ما لم ترتكز على قواعد مستحكمة، وفي غير هذه الحالة ستذهب جميع المساعي والجهود أدراج الرياح. (1)

خامساً: المفكّرون الغربيون في إيران

- فرانسوا ماري فولتير

استند الدكتور كريم مجتهدي إلى آراء الكونت آرثر دو غوبينو في كتابه (قصص آسيوية) و (ديانات وفلسفة آسيا الوسطى) حول انعكاس نظريات الفيلسوف الفرنسي فولتير في إيران موعزاً السبب في رواجها إلى الروس والقوقازيين، وقال إنّها لم تنتشر إلا بين شريحة خاصة من المجتمع الإيراني، وذلك نظراً للظروف الثقافية التي كانت سائدة في بلدنا آنذاك؛ حيث شاعت بين الكتاب والمثقفين الرسميين والمستقلين الداعين إلى الانخراط في ركب قافلة التجدد والحداثة على وفق النمط الغربي؛ ومن ثمّ شيئاً فشيئاً اتسع نطاقها لتحوّل إلى دعوة تشجّع على التفسخ الخلقي في إطار صبغة شرقية، لكنّها لم تجد ترحيباً كبيراً إلا من قبل أبناء الشوارع والبلطجية ومرتادي الملاهي والحانات، وهؤلاء في الحقيقة لم يقتبسوا من أفكار فولتير سوى النزعة المنحرفة الداعية إلى التفسخ الخلقي والتعري في حين تجاهل الأعراف والتقاليد الأصيلة؛ وإثر هذه الظاهرة الذميمة تغاضى هؤلاء عن الفكر الفلسفي الحقيقي الذي تضمنته أطروحات هذا المفكر الغربي، بل إنهم لم يدركوها بحذافيرها لذلك وقعوا

ص: 499

1- المصدر السابق، ص 93 - 113.

في خطأ كبير وخلقوا أزمات أخلاقية للمجتمع الإيراني.(1)

قال الدكتور مجتهدى بأن فولتير كان معروفاً في إيران وآثاره تُرجمت إلى اللغة الفارسية قبل مجيء الكونت آرثر دو غوبينو إلى طهران بسنوات عدة، ولكن ترجمتها كانت ضعيفةً وافتقرت إلى الذوق الفنّي والنمط التخصصي، وأول كتاب ترجم له هو سيرة شارل الثاني عشر في عام 1243هـ- (1845م)؛ وغوبينو بدوره كان على علم بذلك رغم أنه لم يطلع على هذه الترجمة، وفي كتابه (قصص آسيوية) أشار إلى هذه الترجمة لكنّه لم يتطرق إلى الحديث عن مدى تأثيرها على صعيد شهرة فولتير في إيران.

نستشف من آثار فولتير المترجمة إلى اللغة الفارسية بأنه كان مؤرخاً وفيلسوفاً قبل أن يكون قصصياً وناقداً وكاتباً ساخراً كما هو متعارف لدى بعض المفكرين الإيرانيين آنذاك؛ وهذه الحقيقة بطبيعة الحال تعيننا على فهم بعض القضايا التاريخية وترفع من مستوى المعلومات العامة لدى المفكرين المعنيين وتمنحهم الأصول اللازمة للانخراط في ركب التجدد والحداثة بأسلوب أمثل وتمكنهم من معرفة الجذور الثقافية لمجتمعنا بشكل أفضل وإدراك معالمها المعاصرة كما حقاً. (2)

ترجم موسى جبرائيل كتابا فولتير (تاريخ الإمبراطورية الروسية تحت حكم بطرس الأكبر) و(تاريخ شارل الثاني عشر)، وكتاب محمد علي فروغي (تاريخ الإسكندر) من اللغة الفرنسية إلى الفارسية بإملاء من المؤرخ ميرزا رضا قلي ومن ثم نشرها في سلسلة واحدة عام 1236هـ-، وفي عام 1313هـ- قام السيد محمد طهراني الذي كان مقيماً في الهند بطباعة تلك السلسلة بدون تاريخ الإسكندر). والجدير بالذكر هنا أنّ المرحوم محبوبي أردكاني أشار في الصفحة 184 من كتابه (تاريخ المؤسسات الحضارية الجديدة في إيران إلى أنّ الميرزا رضا ترجم هذا الكتاب من اللغة الإنجليزية إلى الفارسية، كما تحدث عن هوامش الميرزا حسن شوكت الأصفهاني عليه، وهذا الرجل كان سكرتيراً في السفارة العثمانية بطهران.

ص: 500

1- فلسفة وتجدد (باللغة الفارسية، منشورات أمير كبير، 1385هـ- ش 2006م)، ص 172.

2- المصدر السابق، ص 172 - 173.

وأما بالنسبة إلى ديانة الباحث موسى جبرائيل، فقد قيل إنّه يهودي، والدكتور كريم مجتهدي بدوره رجّح ذلك لكنّه قال: «ليست لدي معلومات مؤكدة حول ما إن كان موسى جبرائيل يهودياً أو لا، ولكن بما أنّ المصادر ذكرت اسم المؤرّخ الميرزا رضا قلبي ولم تذكر اسم الميرزا رضا فهذا السؤال يبقى من دون إجابة، وهو: هل أنّ هذا الشخص هو نفسه الميرزا رضا مهندس باشي المذكور اسمه في كتاب الباحث محبوبي الأردكاني أو أنّه شخص آخر؟ الأمر الجدير بالذكر هنا أنّ الأردكاني قال إنّ عبد العلي هو الذي أقدم على طباعة كتاب فولتير ولم يذكر اسم محمد علي في هذا الصدد» (1).

وقد استنتج بعد ذلك أنّ الأمر الثابت والمؤكد هو ترجمة الكتاب المذكور من الفرنسية إلى الفارسية، وقبل ذلك بمدة طويلة اعتمد الباحثون على النسخة الإنجليزية من كتاب تاريخ الإسكندر)، وأكد على أنّ الغموض الموجود حول مترجمه واللغة التي دوّن فيها يُعد دليلاً جليلاً على عدم استقرار الأوضاع الثقافية في مجتمعنا خلال فترة من مراحل تاريخنا، لذا لا يتسنى لنا التعرف على ماهية هذه الفترة بشكل واقعي ودقيق، وبطبيعة الحال فإنّ فهم ما اكتنف إحدى مراحلها بالتفصيل يعدّ أصعب وأكثر تعقيداً. وقال إنّ طبعة الكتاب في الهند يعود تاريخها إلى خمسين عاماً بعد طبعة طهران، ورغم عدم وجود إقبال كبير على اقتنائها بعد حذف الجزء الأخير منها المتضمن كتاب (تاريخ الإسكندر)، لكن مضمونها كان أكثر انسجاماً وتنظيماً من غيرها. (2) هذه الطبعة كانت أنسب من غيرها، لكنّها كانت زاخرة بالأخطاء المطبعية، ومن جملتها عبارة «الدكتور فولتير الإيرلندي» وهذا الخطأ بطبيعة الحال ينمّ عن أنّ المفكر الغربي فولتير لم يكن مطروحاً على الساحة الإيرانية لأنه كان كاتباً متجدداً وناقداً ثقافياً سواء كان فرنسياً أو إيرلندياً، وسواء كان ذا شخصية بارزة أو لم يكن كذلك، كما يدلّ على أنّ المفكرين الإيرانيين أعاروا أهميةً لشارل الثاني عشر من منطلق اهتمامهم ببطرس الأكبر.

ص: 501

1- المصدر السابق، ص 186 - 187.

2- المصدر السابق، ص 185.

شخصية بطرس الأكبر كانت مطروحةً على الساحة الإيرانية منذ عهد عباس ميرزا الملقب بنائب السلطنة، بل قبل هذا العهد بمدة مديدة وذلك إبان حكومة الملك حسين الصفوي حينما كان بطرس حياً، أي قبل نصف قرن من تدوين سيرته بواسطة فولتير؛

حيث كانت شخصيته معروفةً بين الأوساط الفكرية والسياسية الإيرانية آنذاك. (1)

الدكتور كريم مجتهدي قال إن كتابي (تاريخ الإمبراطورية الروسية تحت حكم بطرس الأكبر) و (تاريخ شارل الثاني عشر) قد طبعوا باللغة الفارسية بعد وفاة عباس ميرزا وفي فترة شهدت رواج شعارات سياسية ثقافية - أو تاريخية على أقل تقدير - أريد منها استئصال جذور الظلم وإقرار العدل والمساواة في أروقة السلطة الحاكمة بإيران وكذلك تضمنت دعوةً إلى الحفاظ على الحدود الشمالية وتحسين الأوضاع العامة للشعب في إطار العمل على مواكبة التجدد وإقرار إصلاحات عامة شاملة لجميع جوانب الحياة التقنية والصناعية بهدف نظم شؤون البلد وإزالة العقبات الكامنة في طريق التطور. (2)

وفي خاتمة بحوثه التي دونها حول فولتير، أكد على أنه اشتهر بين المأبوضين نزعته الانتقادية اللاذعة وسخريته وعدم التزامه بالأعراف والتقاليد الموروثة بين أتباع الديانة المسيحية، وهذا الأمر أشار إليه الكونت آرثر دو غويينو، لذا لا تكمن شهرته في ترجمة كتابيه المشار إليهما؛ كما يمكن القول إنه اشتهر عن طريق المشافهة ونقل الأخبار عنه وعن متبنياته الفكرية، وللأسف لم يبادر شخص إلى بيانها في إطار دراسة تحليلية تحقيقية؛ لذا لم تردنا دراسة متكاملة حوله وكل ما لدينا عبارة عن أخبار متداولة تناقلتها الألسن من جيل إلى آخر، وهذا الأمر بطبيعة الحال يسفر أحياناً عن حدوث جهل مركب كما يصطلح في علم المنطق (3)

ص: 502

1- المصدر السابق.

2- المصدر السابق، ص 189.

3- المصدر السابق.

عزا الدكتور كريم مجتهدى السبب في اهتمام العلماء والمفكرين الإيرانيين بأثار الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكرت عبر المبادرة إلى ترجمتها وشرحها ومناقشتها، إلى أنه أبرز شخصية في الفكر الغربي الحديث والدعامة الأساسية له لدرجة أن كتابه (مقال عن المنهج) ترجم إلى اللغة الفارسية ثلاث مرّات؛ وهذا الاهتمام البالغ - برأي الدكتور مجتهدى - دليلٌ جلي على رغبة المجتمع الإيراني بالسير في ركب قافلة التجدد والحدّثة.

ترجم الكتاب المذكور لأول مرة في إيران إبان حكومة الملك الفاجاري ناصر الدين شاه بواسطة حاخام يهودي اسمه ملا لالا زار وبشجيع من القنصل الفرنسي آنذاك الكونت آرثر دو غوبينو، حيث طبع في طهران سنة 1279 هـ- تحت عنوان حكمت ناصريه) في إطار 160 صفحة. الترجمة الثانية قام بها الشيخ محمود الكرمانى الملقب بأفضل الملك الكرمانى، إذ ترجمها من اللغة التركية إلى الفارسية تحت عنوان (نطق) ضمن 11 صفحة فقط، وقد طبعت في عام 1321 هـ. أما الترجمة الثالثة فقد دوّنت بقلم الباحث محمّد علي فروغى في عام 1349 هـ- ولكنّها لم تطبع بشكل مستقل، بل ضمن كتاب السيّد فروغى (مسيرة الحكمة في أوروبا) (1) وفي فصل تحت عنوان (مقال عن المنهج).

الترجمة الأولى التي قام بها الحاخام اليهودي ملا لالا زار بنصيحة من القنصل الفرنسي آرثر دو غوبينو برأي الدكتور كريم مجتهدى لم تكن جيدة ومعظم تعابيرها غامضة وغير مفهومة ولا- سيما تلك المواضيع التي رغب دو غوبينو ترجمتها كي يطلع عليها المفكرون الإيرانيون نظراً لأهميتها، لذا لم يتحقق الهدف المنشود من كتاب ديكرت ولم يطلع أحدٌ على عمق آرائه وماهية بنيتة الفكرية. (2)

وعلى الرغم من أنّ المترجم الفاضل والعالم النحرير أفضل الملك الكرمانى

ص: 503

1- عنوان الكتاب باللغة الفارسية (سير حكمت در اروپا).

2- كريم مجتهدى آشنائى إيرانيان با فلسفههاي جديد غرب (باللغة الفارسية)، ص 205.

الذي تولى مهمة الترجمة الثانية قد أدرك حينها حاجة المجتمع الإيراني إلى علم الفلسفة كضرورة ماسة بصفقتها الدعامة الأساسية للعلوم الحديثة، إلا أن ترجمته دوّنت بأسلوب بسيط على غرار النصوص الثرية المتعارفة لاستعماله مصطلحات بسيطة ومتداولة في الكتابات غير الفلسفية ناهيك عن أنه أقحم فيها بعض التعابير المأثورة في الأدب الفارسي؛ لذلك لم تغير هذه الترجمة شيئاً يذكر ومن ثم بقيت آراء رينيه ديكرت طي الكتمان على المفكرين الإيرانيين. هذا المترجم البارِع كان متأثراً بآراء ديكرت بحيث أكد على أنها تعكس نفس متبنياته الفكرية وأنّ ترويجها في إيران يعني ترويج أفكاره؛⁽¹⁾ لذلك قال الدكتور كريم مجتهدي بأنّه لم يبادر إلى ترجمة هذا الكتاب عن طريق الصدفة، بل كان على علم بمدى أهميته وفائدته ترجمته لأهل الفكر والعلم في إيران.

بعد ذلك شبّه الدكتور مجتهدي هذا الإنجاز بأنّه يناظر تصرف من يوشك على الغرق فيكتب رسالةً ويجعلها في قارورة ويلقيها بين أمواج البحر المتلاطمة على أمل تأخذها هذه الأمواج إلى الساحل ليلتقطها من هو مخاطب فيها .⁽²⁾

أمّا الترجمة الثالثة التي دوّنت بقلم الباحث محمد علي فروغي، فهي برأي الدكتور مجتهدي مقبولة لكنّ طابعها العام سياسي أكثر من كونه فكرياً فلسفياً غريباً، لذا لم تف بدور مشهود على صعيد ترويج الأصول الفلسفية، بل نظراً لصبغتها السياسية فإنها أسفرت عن ترويج نزعة الاستغراب ومن المؤكد أنّ هذه النزعة الغريبة على بنية المجتمع الإيراني المسلم لا بد من أن تتسبب في عرقلة الفكر الفلسفي والترويج لنمط من الفكر السطحي وتجعل المجتمع يخضع للاستعمار ويسير تحت مظلته؛ وبالفعل فقد حدث هذا الأمر على أرض الواقع.⁽³⁾

ص: 504

1- المصدر السابق ص 140.

2- المصدر السابق، ص 210

3- المصدر السابق، ص 310

قال الدكتور كريم مجتهدي إنَّ أسماء بعض المفكرين والفلاسفة الغربيين الجدد قد تألقت لأول مرة على الساحة الإيرانية بعد مرور ما يقارب أربعين عاماً من ترجمة كتاب رينيه ديكارت (مقال عن المنهج)، حيث أُلحق نص هذا الكتاب باللغة الفارسية في خاتمة كتاب (بدائع الحِكم)، وهذا الكتاب في الحقيقة يعد أحد الأسباب التي أدت إلى سطوع نجم ديكارت في المجتمع الإيراني وفي الحين ذاته كان سبباً في اشتهاار فلاسفة ومفكرين غربيين آخرين من أمثال الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط .

كتاب (بدائع الحِكم) عبارة عن سبع إجابات دوّنها الحكيم الفذ والعالم النحرير الآغا علي الزنوزي ردّاً على أسئلة الأمير القاجاري بديع الملك ميرزا، حيث تضمّن السؤال الأخير اسم إيمانويل كانط وأسماء بعض المفكرين الغربيين المحدثين. (1)

هذا الكتاب برأي الدكتور مجتهدي يتضمّن في طياته دراسة تحليلية مقارنةً حول مختلف مسائل الفلسفة الإيرانية التي تتصف بطابع إسلامي وبعض قضايا الفلسفة الغربية الحديثة، وعلى الرغم من أنّ إجابات الآغا علي الزنوزي قد تمحورت بشكل أساسي على المبادئ الفلسفية الإسلامية التقليدية المتعارفة في إيران آنذاك، إلا أنّ أسئلة الأمير القاجاري بديع الملك ميرزا كانت ناظرةً إلى تعاليم الفلسفة الغربية الحديثة. (2)

وعلى أعتاب الثورة الدستورية التي اجتاحت الساحة السياسية الإيرانية في العهد القاجاري، طبعت مجموعة من الكتب لباحثين انبهروا بالتنوير الفكري الذي شاع في العالم الغربي آنذاك ولكنهم في واقع الحال لم يكونوا ملمين بالأصول والمبادئ الفكرية التي تبنّاها المحدثون الأوروبيون في تلك الآونة، فغاية ما في الأمر أنّهم طرحوا أنفسهم كمحدثين من دون امتلاك أية نزعة فكرية؛ لذلك لم يتطرقوا في مدوّناتهم الفكرية إلى ذكر آراء إيمانويل كانط بقدر ما اهتموا بكلام فرانسوا ماري

1- كريم، مجتهدي، فلسفه، وتجدّد، 1385هـ-ش. (2006 م)، ص 272.

2- المصدر السابق

فولتير بصفته مفكراً مناهضاً للأفكار الخرافية كما شاعت بينهم نظريات شارل لوي مونتيسكيو بوصفه داعيةً إلى وضع قوانين جديدة بدلاً عن تلك القوانين والأعراف الموروثة؛ حيث كانوا يعدونه من فلاسفة التجدد والحداثة.

وبشكل عام، يرى الدكتور مجتهدى بأن هذه المؤلفات لم تتصف بطابع تخصصي، لذا تطرّق مدوّنها إلى ذكر أفكار إيمانويل كانط بشكل عابر لأجل النهوض بمستوى

الوعي العام.(1)

وأكد هذا الباحث في كتاباته بأنّ الإيرانيين تعرّفوا لأول مرة على طبيعة أفكار الفيلسوف إيمانويل كانط عن طريق كتاب الباحث محمّد علي فروغي (مسيرة الحكمة في أوروبا)، كما تعرّفوا من نافذة هذا الكتاب على النهج الفكري لسائر فلاسفة العصر الحديث. يُذكر أنّ هذا الباحث خصص سبعة صفحات من وسبعين الجزء الثاني في كتابه المؤلّف من ثلاثة أجزاء، لبحث وتحليل آراء كانط ونهجه الفلسفي، ورغم مضي أكثر من نصف قرن على تأليفه فهو ما زال مدخلاً مناسباً يمكن الاعتماد عليه في معرفة الأصول الفلسفية لهذا الفيلسوف الغربي (2)

ومما قاله الدكتور كريم مجتهدى في هذا الصدد: في عام 1934 م تم تأسيس جامعة طهران التي وضعت مناهجها التعليمية على وفق النمط الأوروبي الحديث، وهذا الأمر بطبيعة الحال زاد من اهتمام المفكرين الإيرانيين بالفلسفة الغربية الحديثة؛ وإثر رواج العلوم الإنسانية على نطاق واسع واستقلال الفلسفة عن غيرها كعلم متقوم بذاته وله أصوله ومبادئه الخاصة بادر أساتذة هذه الجامعة إلى تدريس الفكر الغربي الحديث على ضوء المتبنيّات الفكرية لأبرز أعلام الفلسفة الغربية من أمثال رينيه ديكارت وإيمانويل كانط .

أمّا في خارج نطاق التعليم الجامعي وفي السنوات الأخيرة بالتحديد، فقد بادرت وسائل الإعلام بما فيها الصحف والإذاعات والقنوات التلفزيونية إلى تسليط الضوء

ص: 506

1- المصدر السابق، ص 272 - 273.

2- المصدر السابق.

على بعض الخلافات النظرية السائدة حول فلسفة كانط، لذا تعرّف الناس على آراء بعض أشهر المحلّلين الغربيين من أمثال مارتن هايدجر وإرنست كاسيرر وغيرهما» (1).

وبالنسبة إلى الدراسات التي أجريت في إطار مبادئ الفلسفة المقارنة، أكّد هذا الباحث الإيراني على أنّها لا تقي بالعرض، إذ ليس من الممكن تدوين دراسات مقارنة بدقّة متناهية وتفصيل واف خلال مدة يسيرة من الزمن، ولا سيّما مقارنة نظريات كانط العميقة والمتشعبة التفاصيل مع المناهج الفلسفية الإيرانية المتقوّمة على أصول إسلامية، وبطبيعة الحال فإنّ غاية ما يتم تحصيله من هذه المقارنة السطحية لا يتجاوز بعض النتائج المقتضبة التي لا نستحصل منها علي شيء مفيد سوى بعض المعلومات المحدودة؛ ولكن مع ذلك دوّنت بعض البحوث والدراسات في هذا الصدد مثل مناقشة وتحليل مدى تأثير تصوّرات الذهنية على إيجاد ارتباط بين الصور الحسّية المتقدّمة والمفاهيم الفلسفية التي طرحها كانط وبين أداء قوّة تصوّر لدى الإنسان، حتّى إنّ بعضهم قارنها مع نظرية الوجود الذهني التي طرحها الحكيم صدر الدين الشيرازي طبعاً ليس من المستبعد أن يبادر الباحثون إلى تدوين دراسات أكثر في هذا المضمار ممّا الأمل لدينا في تدوين مقارنة حقيقية يحيي مستقبلاً بين آراء كانط والفلاسفة الإيرانيين القدامى بحيث يتمكن طلاب العلم من خلالها التعرف على تفاصيل المنظومة الفكرية لهذا الفيلسوف الغربي (2).

- فريدريك شيلينج

الفيلسوف الألماني فريدريك شيلينج هو أحد المفكرين الذين دعا الدكتور كريم مجتهدى إلى ضرورة دراسة آرائهم وتحليل نظرياتهم، إذ أعرب عن أسفه لعدم إجراء أية دراسة معتبرة حول المنظومة الفكرية لهذا الفيلسوف الغربي في إيران؛ لذلك قال: «لو تمكن الباحث الإيراني من معرفة آراء فريدريك هيجل على ضوء آراء فريدريك شيلينج، فسوف يدرك حينها عظمة نظريات الأوّل وروعها الحقيقية أكثر من أي وقت مضى» (3).

ص: 507

1- المصدر السابق.

2- المصدر السابق، ص 274

3- مقالة دوّنت تحت عنوان (كيفية التصدّي للاستغراب) في مجلة (غرب شناسي)، العددان 11 و12.

لا شك في أنّ العقلانية تُعدّ واحدةً من الأصول الأساسية التي تركز عليها الفلسفة الغربية الحديثة، وعد الدكتور مجتهدى بعض المنظرين الإيرانيين مناهضين للعقلانية الغربية لدرجة أنّهم رفضوا جميع تعاليمها الفلسفية.

وقد أكد على أنّ المذهب العقلي الغربي يضرب بجذوره في التعاليم الفلسفية الإسلامية التي صاغها الفلاسفة المسلمون من أمثال ابن رشد، ولكنها مع ذلك لا تحظى بأهمية تُذكر، وهي في واقعها عقلانية لا تعدّ العقل مجرد بنية أولية للفكر الفلسفي، بل تراه مترامناً مع هذا النمط الفكري في جميع مراحلها بحيث يرتفع ارتقائها لكونها تقومه وتسمو بشأنه مهما تعالت وتقومت وثمرت هذه المرحلة التطورية تتمثل في تنامي الفكر ورسوخه، وهو ما نلمسه بوضوح في آثار رينيه ديكارت وباروخ سبينوزا. (1)

سابعاً: العمل على تحقيق إنجازات علمية جديدة

نستشف من آثار الدكتور كريم مجتهدى أنّه لخص المساعي التي بذلت في إيران بهدف إيجاد نتائج علمية جديدة كما يأتي:

1) رسائل بديع الملك ميرزا إلى الحاج أمين الضرب ولا سيما السؤال السابع في كتاب (بدائع الحكم، فهي أنموذج للمساعي الفكرية التي بذلت في إيران بغية إنتاج علم محلي يتناول دراسة قضايا العصر وتحليلها؛ حيث قال: «في عهد الملك القاجاري ناصر الدين شاه وخصوصاً في النصف الثاني منه والذي وصف بأنه عصر النهضة، أقبل بعض المفكرين الإيرانيين على الثقافة الغربية والفكر الأوروبي المتداول في تلك المجتمعات آنذاك لدرجة أنّهم عدّوا النمط الغربي الحديث الدعامة الأساسية للعلم والصناعة.

الفكر الغربي بالنسبة إلى منوّري الفكر هؤلاء كان يتصف ببعد واحد فقط يتمثل

ص: 508

بالرقيّ الفكري، حيث تمسكوا بهذا الرأي وحاولوا تحقيق هدف واحد لا غير بغض النظر عن صحته أو سقمه رغم أنّهم تبّنوا نزعات فكرية متباينة مما يعني التشكيك في مدى مصداقية أطروحاتهم. نعم، رغم أنّهم لم يتبنوا منهجاً فكرياً واحداً لكنّهم ساروا في مسلك واحد ولم يخرجوا عن النطاق الذي يعجبهم ويتناغم مع رغباتهم الشخصية والفنّوية؛ حيث تأثروا بالنظريات الطبيعية التي فرضت نفسها في العالم الغربي بعد عصر النهضة والحداثة، وعلى أساسها حاولوا طرح مبادئ فلسفية على النمط ذاته الذي طرحه أوجست كونط وجون ستيورات ميل؛ وبالفعل فقد تجسّدت هذه الأفكار بكل وضوح في آثار بعض المفكرين الإيرانيين من أمثال الميرزا فتح علي آخوند زاده والميرزا ملكم خان، وأشار الكاتب بديع الملك ميرزا إليها في رسائله إلى الفيلسوف الفرنسي أولاند وطالب في أربعة من رسائله بضرورة مطالعته كتابه؛ وهذا الأمر إنّما ينم عن وجود بعض الاستثناءات في تلك الآونة أيضاً إذ لم يكن جميع المفكرين راغبين بالاطلاع على آراء نظرائهم الغربيين بأسلوب موحد ومن مصادر متشابهة، فمنهم من رجّح التيارات الفكرية الغربية على نحو مجمل ومتباين، ولربما فهموا واقع هذا الفكر عبر التعرّف على ما يتضادّ معه، أي إنهم لم يدركوا سوى جانب محدود منه لا يتنافى مع مبادئ الفلسفة الإيرانية ولا يمس بتعاليمها الأصيلة.

هذه الجهود الحثيثة تدلّ على أنّ بديع الملك ميرزا قد أعار أهميةً لمسألة الفلسفة المقارنة ولو على نحو ذهنيّ على أقلّ تقدير، وهناك احتمال قوي بأنّ بعض أسئلته قد تمحورت حول نمط من الفلسفة الغربية على وفق التعاليم الكانطية الحديثة، وهذا الأمر في تلك الآونة - أي قبل قرن من الزمن - كان بكرةً في إيران لكونه غير مسبوق بما يناظره [\(1\)](#).

استناداً إلى ما ذكره الدكتور كريم مجتهدي عد بديع الملك ميرزا واحداً من المفكرين الأوائل الذين أعاروا أهميةً للفكر الغربي والعلوم الحديثة، وقد تطرق في منهجه الفكري إلى الصلة بين علم الكلام والعلوم الأخرى؛ لذا فهو في تلك

ص: 509

1- هذا الكلام مقتبس من كلمة للدكتور كريم مجتهدي في مؤتمر تكريمي للملا علي الزنوزي عقد بتاريخ 14 / 7 / 1367 هـ - ش (6) /

الأونة التي عاصرها لم يكن يقصد القيام بوجه السنن الفلسفية في إيران وذلك لأنّ الإمكانات كانت محدودةً آنذاك، لذا رام النهوض بواقع المبادئ الفلسفية في بلده على ضوء بعض تعاليم الفلسفة الغربية والعلوم الحديثة؛ أيّ إنّه أراد طرح مبادئ علمية جديدة تخدم إيران في مجال التطور التقني والصناعي وتُسهم في تطوير واقع العلوم الوضعية في مختلف المراكز العلمية من دون أن تمس بالروح المعنوية الإنسانية ولا تتعدّى على مبادئ الإيمان والأخلاق الاجتماعية والدينية.

وقد وصف الدكتور مجتهدي بعض الكتب والرسائل بأنّها دراسات مقارنة بين الفكرين الغربي والإيراني، ومن جملتها كتاب بدائع الحكم للملا-علي الزنوزي الذي تمّ تأليفه كرّدٍ على تلك الأسئلة التي طرحها بديع الملك ميرزا على بعض الفلاسفة والمفكرين الغربيين، وكذلك رسالة بديع الملك ميرزا التي دونها حول كتاب المفكر الغربي أولاند والتي أرسلها إلى الحاج أمين الضرب؛ حيث قال في هذا الصدد: «لوقارنا بين مبادئ الفكرين الشرقي والغربي على الساحة الإيرانية لوجدنا صداماً فلسفياً بين وجهات النظر المتأثرة بآراء إيمانويل كانط والسنن الشرقية الموروثة من مدرسة صدر المتألهين. أمّا المساعي العلمية التي بذلها كلّ من الملا الحكيم الزنوزي وبديع الملك ميرزا بهدف استكشاف بعض ملامح الفلسفة الغربية الحديثة، فهي في الحقيقة تروم إلى إضفاء اعتبار للفلسفة الإيرانية الموروثة وليس تقنيدها وذلك لأجل أن تتناغم مع العلوم الوضعية الحديثة وتخدم عملية التطور التقني والصناعي في البلاد من دون أن تقدح بالجوانب المعنوية لدى المواطن الإيراني ولا سيما ما يرتبط منها بالإيمان والأخلاق؛ وهذا التوجه الفكري نلحظه جلياً أيضاً في آراء المفكر أولاند وهو ما أدركه بديع الملك ميرزا جيداً».(1)

(2) عدّ الدكتور مجتهدي آراء السيد جمال الدين الأسد آبادي قيّمةً ومفيدةً، ولا سيما تلك التي تمحورت حول الثقافة والفكر الغربيين، فقد أكد هذا الرجل الفذ على ضرورة اقتباس مقتضى الحاجة من الغرب وتطبيقه في مجتمعاتنا الإسلامية.

ص: 510

1- كريم مجتهدی، فلسفة وتجدد (باللغة الفارسية)، ص 252.

وقد نقل كلاماً للسيد جمال الدين تمحور حول المتبنيات الفكرية للباحث والمؤرخ الفرنسي إرنست رينان الذي دَوّن بعض المقالات التي أعرب فيها عن حقه على المسلمين، ويمكن تلخيص أهم البحوث التي دَوّنها الدكتور مجتهدى حول آراء السيد جمال الدين في المواضيع الثلاثة الآتية :

أ- السيد جمال الدين الأسد أبادي والفكر الحديث.

ب - السيد جمال الدين الأسد أبادي والردّ على المبادى الفلسفية للمذهب الطبيعي.

ج- السيد جمال الدين الأسد أبادي وإرنست رينان.

هذا المفكر المسلم برأى الدكتور مجتهدى كان رجل قول وعمل، وبإمكاننا الاطلاع على آرائه في تفاصيل مختلف آثاره التي وصلتنا ولا سيما سيرته ورسائله ووثائقه السياسية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مقالاته قد دَوّنت بأسلوب إنشائي فارسي ثقيل ولاسيما تلك التي نشرت في مجلة (معلم) التي تصدر في مدينة حيدر آباد دكن، إذ إنّ كتاباته تزخر بالكلمات العربية والإنجليزية والفرنسية والأردو والهندو، كما أنّها تتسم بطابع توجيه الخطاب للقارئ؛ ولكنها رغم كلّ ذلك جديرة بالاهتمام لكونها تعكس آراء هذا العلم المسلم بحيث نستشف من خلالها نزعاته الفلسفية باعتبارها مذهباً فكرياً جديداً وفريداً من نوعه، وهذا الأمر بطبيعة الحال يدلّ على مدى إمام المجتمع الإيراني بالفكر الفلسفي الغربي الحديث وتلك الجهود التي بذلها أعلامه في هذا المضمار.

العالم الفذ السيد جمال الدين الأسد أبادي خلّف لنا كثيراً من الآثار القيمة، ولكن الدكتور كريم مجتهدى عدّ اثنين منها صورةً جليةً على مدى إمامه بالفلسفة الغربية الحديثة، وهما مقالان دَوّن إحداهما تحت عنوان (محاضرة في التعليم والتعلم) والأخرى عنوانها (فوائد الفلسفة)،⁽¹⁾ فهاتان المقالتان تمحورتا بشكل أساسي حول القضايا المرتبطة بالدين والعلم والفلسفة وواقع العلاقة بين هذه العلوم الحياتية،

ص: 511

1- كريم مجتهدى سيد جمال الدين أسد أبادي وتفكر جديد (باللغة الفارسية)، منشورات تأريخ إيران، 1363 هـ - ش (1984م)، ص 20

حيث فسّر الدين فيهما بالإسلام والعلم بالعلوم الاستقرائية، والفلسفة بالفلسفة العملية الوضعية.

أكد الدكتور مجتهد علي أنّ السيد جمال الدين الأسد آبادي اعتمد في هاتين المقاليتين على العلوم الاستقرائية بغية التعرّف على ماهية الفلسفة الوضعية الغربية والاعتماد على ما يفيد مجتمعاتنا الإسلامية منها لكي يتمكن المسلمون من تطوير أنفسهم علمياً والاطلاع على روح العلم الحقيقي؛ إذ حاول من خلال هذه الرؤية المستنيرة إزالة جميع العقبات الكامنة في طريق توحيد النمط بين العلم والدين لذلك طرح فكرة وجود روح علمية وسمها بأنّها روح فلسفية، لذلك لم يجعل للفلسفة حدّاً ونهايةً باعتبارها مثيلةً للعلم؛ ومن هذا المنطلق عدّها بمثابة الروح الشاملة والدعامة الأساسية والعلة المبقية للمبادئ العلمية فهي برأيه تعلم الإنسان أركان إنسانيته وتثبت له مدى حاجته إلى مختلف العلوم، لذا فكلّ أمة تقتصر لهذا الفنّ الفذ لا يمكن لعلومها أن تبقى مدّةً طويلةً من الزمن حتى وإن كان كلّ أبنائها علماء، إذ لا يمكنهم استنباط قواعد علمية أخرى منها. (1)

إذن هذا العالم المسلم القدير يندرج ضمن زمرة العلماء الذين ذهبوا إلى القول بأنّ الإنسان الشرقي - والمسلم بالتحديد - قد أدرك أهمية العلوم الحديثة وفائدتها الفنيّة والتقنية؛ لذلك أكد الدكتور مجتهد علي أنّه من دعاة المذهب الوضعي وقد طرح آراءه التجديدية سعياً لانتشال المجتمعات الإسلامية من الفقر والتخلّف بعد أن أدرك معاناتها وعائش آلامها، ونستشف من سيرته أنه بذل الغالي والنفيس للنهوض بواقع الشعوب المسلمة وشجعها على التصدّي للقوى الطاغية؛ ومن هذا المنطلق عدّ الإنجازات التي حقّقها الغرب في شتّى الصّدّعد التقنية والعسكرية والاقتصادية بالاعتماد على المبادئ الوضعية بأنها مفيدة لتحقيق هذا الهدف السامي، أي إنّ رام من كلّ جهوده إثبات أنّ العلم والصناعة هما البنية الأساسية للاقتدار مؤكداً في الحين ذاته على ضرورة مواكبتها للعقيدة والإيمان بشكل متلازم لا انقطاع له. (2)

ص: 512

1- المصدر السابق ص 22

2- المصدر السابق، ص 93

لقد اتبع السيد جمال الدين الأسد آبادي أسلوباً فكرياً بارعاً وتمكن من تشخيص مصلحة المجتمع الإسلامي، لذلك ميّز بين السّنن الفلسفية التي كانت سائدة لدى الشعوب المسلمة وبين تعاليم القرآن الكريم، ولم يقصد من وراء ذلك فقط تشجيع المسلمين على اكتساب العلوم الاستقرائية الحديثة لأجل ترسيخ مرتكزاتهم الفكرية، بل أراد إثبات أنّ هذه العلوم مع كونها ذات أهمية بالغة لكنّها ليست سوى فصل واحدٍ من كتاب عظيم لا يمكن أن تخطه أيدي البشرية. وعلى هذا الأساس أكد الدكتور كريم مجتهدى على أنّ هذا العالم التحرير كان مختلفاً بالكامل عن جميع معاصريه من الذين دعوا إلى السير في ركب التجدد والحداثة بحيث فاقهم في دعوته إلى مواكبة العلوم الوضعية الحديثة على ضوء التعاليم الدينية السمحاء، فهو لم يكن مثل الميرزا فتح علي آخوند زاده ولا الميرزا ملكم خان ناظم الدولة وليس كسائر الذين تبنا آراء قد تكون مشابهة لآرائه، فما أكّد عليه يختلف تماماً عما دعا إليه غيره في روحه وطابعه.

الميرزا فتح علي آخوند زاده على سبيل المثال عد الإسلام عقبة في طريق كسب العلوم الحديثة حاله حال سائر الأديان والشرائع التي تؤمن بها المجتمعات الشرقية، وقد بالغ في نزعه العلمانية هذه لدرجة أنّه عد اصطلاح البروتستانتية الإسلامية - الذي كان مطروحاً آنذاك - ذا دلالة خاصة ولا يقصد منه ضرورة الحفاظ على التعاليم الإسلامية إلا لأجل أغراضٍ سياسية وأهداف اجتماعية شخصية، إذ إنّ له لم يكتثر يوماً بمدى إيمان المسلمين ومعتقداتهم الحقّة، بل لجأ إلى تبني تلك الآراء التي اصطبغ بعضها بطابع إسلامي لأنه اضطر إلى ذلك ولم يجد حلاً آخر (1).

وذهب الدكتور مجتهدى إلى القول أيضاً بأنّ السيد جمال الدين الأسد آبادي حتّى وإن أكد على أهمية الفلسفة وفوائدها للمجتمع الإسلامي، لكنّه لا يعني من

ص: 513

ذلك مجرد القواعد والأصول العقلية البحتة، كما أنه لم يكن يستحسن الأسلوب المتبع في تدريسها ولربما عدّها عائقاً يحول دون التعرف على العلوم الحديثة(1)

وقد تطرّق في آثاره إلى ذكر أسماء بعض العلماء الغربيين الذين كانت لهم إنجازات علمية من أمثال سيجوندو جاليليه وإسحاق نيوتن ويوهانس كيبلر وغيرهم ممن طرحوا نظريات في العلوم الطبيعية، إلا أنه لم يشر إلى بعض الفلاسفة الذين أرسوا دعائم الفكر العقلي الغربي مثل رينيه ديكارت وغوتفريد فيلهيلم لايبنتز وباروخ سبينوزا، بل وحتى إيمانويل كانط وفريدريك هيغل، فهو كان يعرف متبنياتهم الفكرية ومدى تأثيرهم على المنظومة الفكرية التي حكمت المجتمعات الغربية لكنّه لم يكثر بذلك من منطلق اعتقاده بعدم أهمية تراثهم الفكري على صعيد ترسيخ أسس الفكر والتنظير في تلك الديار؛ أو لربما يعود السبب في ذلك إلى عدم اهتمامه بالفلسفة كعلم عقلي تنظيري بحت، لأنها من هذه الناحية لا طائل منها سوى على صعيد النقاش والاحتجاج كما أنّ ضرورتها مرحلية وعابرة لأنها تشابه الأخبار الصحفية فحسب. (2)

ثامناً: المستغربون

- حسين قلي آغا

حسين قلي آغا هو أحد الشخصيات التي أشار إليها الدكتور كريم مجتهد في بحوثه العلمية، حيث سطع نجمه على الساحة الفكرية الإيرانية في العهد القاجاري وتأثر بنظريات إيمانويل كانط والكونت آرثر دو غوبينو، وقد نُقل عن الأخير كلاماً يؤكد فيه على أنّه التقى مع هذه الشخصية القاجارية، حيث قال: «تعرفت في طهران على رجل اسمه حسين قلي آغا، وهو شخص ذكي وبارع للغاية».

الباحث حسين قلي آغا كان مقيماً في أوروبا مدةً من الزمن وتلقى علومه وثقافته في تلك الديار، لذلك تشوّهت أفكاره الشرقية الإيرانية الأصيلة وتتصل عن المبادئ

ص: 514

1- المصدر السابق.

2- المصدر السابق، ص 30

الوطنية الموروثة ليتبنّى الفكر الغربي الذي لا يمت بأدنى صلة للمجتمع الإيراني ومن ثم انخرط في قافلة المفكرين المؤيدين للاستعمار والداعين إلى الانضواء تحت مظلة التجدد والحداثة؛ لذا فهو أنموذج جلي على الشخصيات التي دعت إلى الاستغراب قبل قرن من الزمن بغض النظر عما إن كانت شخصيته حقيقية حسب زعم دو غوبينو أو لا وجود لها من الأساس.

إذن، أكد الدكتور مجتهدي على أنّ حسين قلي آغا جسّد شخصية تعكس التوجّهات الفكرية الحقيقية للمثقفين الإيرانيين في تلك الآونة، فالمد الثقافي الذي اجتاحت المجتمع الإيراني إثر هجرة بعضهم إلى أوروبا وعودتهم فيما بعد، هو مدّ فكري متقوم على الدعوة إلى التجدد لكون حملته كانوا يتبنون مذهب التنوير الفكري الحديث؛ لذا فإنّ شخصية هذا الباحث المستغرب تجسّد صورة النزعة الاستغرابية في تلك المرحلة من تاريخ البلدان الشرقية ولا سيّما إيران، حيث أكد أولئك المستغربون على أنّ السير في ركب الحضارة الغربية ضرورة لا محيص منها.

لقد أثرت هذه التوجّهات بشكل جاد على مصير مجتمعاتنا وغيرت واقع توجّهاتها في شتى الصعد السياسية والثقافية وغيرها، ولكن رغم كلّ ذلك فالتجدد الذي بسط نفوذه إلى حد ما في الأوساط الفكرية لم يلب طموحات الدعاة إليه ولم يكن منطلقاً لتحقيق الاستقلال الشعبي والوطني لأنه لم ينبثق من فكر أصيل وتمحور بشكل أساسي على نزعات قومية وتفاخر بأمجاد السلف وإنجازات الأجداد؛ لذلك شدّد الدكتور مجتهدي على أنّ الرقي الحقيقي في جميع المجالات لا يتحقق إلا على ضوء فهم التاريخ فهماً حقيقياً وأخذ العبر منه وليس بالتفاخر والتباهي به. (1)

- الميرزا ملكم خان

الميرزا ملكم خان هو أحد المثقفين الذين تبوّأ مبدأ التنوير الفكري إبان العهد القاجاري وفي أيام حكومة الملك ناصر الدين شاه بالتحديد، لذلك تطرق الدكتور

ص: 515

1- كريم مجتهدى آشنائى ايرانيان با فلسفههاي جديد غرب (باللغة الفارسية)، ص 143 - 154

كريم مجتهدى إلى بيان متبنياته الفكرية وآرائه التنظيرية عادةً إياها سبباً في سطوع نجمه كمفكر متجدد، وقد لخص أهم المحاور التي تناولها في كتاباته في المواضيع الآتية:

(1) تخلف المجتمع الإيراني في تلك الآونة وعدم مواكبته لركب التطور والحداثة.

(2) وجوب عدم التزام جانب الصمت إزاء هذا التخلف، وضرورة حتمية وضع حل مناسب يتم على أساسه اتخاذ قرار مصيري حول مواكبة ركب الحضارة الغربية أو الإعراض عنها.

(3) إذا نأى المجتمع الإيراني بنفسه عن ركب الحضارة الغربية فمصيره سوف لا يختلف عن مصير تلك الشعوب المختلفة، ومن المؤكد أنّ التطور هو السبيل الوحيد للحفاظ على كيان المجتمع في هذا العالم الصناعي الجديد.

(4) الإنسان إنما يفوق الحيوانات في تطوره ورفقه، لذلك لا مناص له من السعي في

هذا المضمار .

(5) هناك أسباب وعقبات خارجية تسببت في تخلف المجتمع الإيراني، ولكنّ التدخل الخارجي ليس سبباً في ذلك؛ والمقصود من ذلك أنّ الحائل الخارجي يعدّ محلياً في واقعه إثر الاعتماد على الأصول العقلية البحتة والإعراض عن الأصول العلمية التطبيقية، إذ إنّ العقل لا نجاعة منه من دون أن يركز إلى العلم، فهو إن تجرد عن العلم التقني سوف يمسي عاجزاً عن تحقيق أي شيء.

(6) ترويج العلم في إيران مرتكز في أساسه على إشاعة رؤية يتبناها جميع أبناء المجتمع وفحواها أنّ التطور مستحيل من دون امتلاك علم متطور، وهذا العلم المتطور بطبيعة الحال نجده لدى المجتمعات الأوروبية.

(7) أول العلوم التي يجب على أبناء الشعب الإيراني اكتسابها من الغرب هي تلك العلوم التي يعتمد عليها في إدارة شؤون الحكم في البلدان الغربية.

بعد أن سلط الدكتور مجتهدى الضوء على هذه النقاط الأساسية في المنظومة

الفكرية للميرزا ملكم خان، تحدّث عن آرائه حول أهمية القانون وضرورة تأسيس مجلس استشاري، وكذلك دعوته إلى حرية التعبير وإقامة نظام حكم تنفيذي تقوده كوادر متخصصة.

وفي خاتمة المطاف تطرّق إلى نقض آرائه وقال إنّه دعا إلى إيجاد نظام اقتصادي تنافسي حرّ من دون أن يشير إلى النتائج السلبية المحتملة من هذا الطرح كما أنّه لم يذكر الدعائم الأساسية التي يجب أن يركز عليها هذا النظام المقترح الذي دعا بكلّ حزم إلى تعميمه وإشاعته على نطاق واسع؛ لذا فإنّ هدفه الأساسي من وراء ذلك هو فسح المجال للغربيين بسط نفوذهم في المجتمع الإيراني وأيضاً أراد تحقيق مطامح شخصية، أي إنّه اعتمد على آرائه ومعلوماته الدقيقة لأجل بلوغ مآرب خاصة.

وبما أنّ هذا المفكر المستغرب هو أحد الذين أرسوا دعائم النزعة العلمية الحديثة التي سادت إبان العهد القاجاري، لذلك دعا بنحو ما إلى السير في ركب قافلة العلم الحديث الذي هو في حقيقته لا يمثل سوى معرفة سطحية، وثمره هذه النزعة بطبيعة الحال هي تجرّد آثاره من مبادئ فكرية رصينة. (1)

- الميرزا فتح علي آخوند زاده

ضمن دراسته وتحليله لآراء الميرزا فتح علي آخوند زاده وتحليلها ومقارنتها مع المبادئ الفلسفية الغربية، أكد الدكتور كريم مجتهد علي أنّ هذا الرجل كان معروفاً في الأوساط الفكرية خارج إيران بوصفه أحد رواد النزعة الثقافية الجديدة للفكر الاشتراكي، كذلك له كتابات مسرحية باللغات الروسية والإنجليزية والألمانية؛ أمّا أهمية أفكاره على الساحة الإيرانية فترجع إلى كونه من الرعيل الأول لدعاة الفكر الفلسفي الغربي في بلدنا بحيث عدّ أول من طرح فكرة ترويج مبادئ الفلسفة الوضعية ورفع راية النزعة العلمية الحديثة.

وقد عدّ الدكتور مجتهد علي منظومته الفكرية متقوّمةً على النزعات المادية والإنسانية

ص: 517

والعلموية والقومية والتحررية، كما استنتج أنه دعا إلى الفصل بين الدين والسياسة وكان من المتحمسين لفكرة تغيير الخط الفارسي من حروفه الحالية وتبديلها إلى حروف إنجليزية كما فعل الأتراك، والأسوأ من كل ذلك أنه أحد المرّوجين للفكر الغربي بلا قيد ومعيّار حيث طالب بتقليد الغربيين في كلّ شيء على الصعيدين العملي والنظري بزعم أنّ التعاليم الإسلامية تتناقض مع الأصول العلمية الحديثة، لذا زعم أنّ هذا الدين المبارك غير ناجح في الحياة المعاصرة.

رغم أن آراء هذا المستغرب المبالغ في نزعته الاستغرابية انتشرت على نطاق واسع في الأوساط الفكرية المناهضة للشريعة الإسلامية، لكنّ الدكتور مجتهد استنتج أن فكره الفلسفي خاو وعار من أدنى مضمون فكري معتبر ولا يرقى إلى مستوى يمكن على أساسه طرح نظريات مجلجلة كما قصد، ولكن غاية ما في الأمر أنّ المجال أتيح له كي يطرحها من دون أن يخشى مؤاخذه أحد، حيث أطلق العنان للسانه من دون أن يعاب بما يكتنف كلامه من نقاط ضعف وتضاد، بل تجرأ وبالغ في التشبث بآرائه وكأنها وحي منزل غافلاً عن أنّه يقلّد أسياده الغربيين ويكرّر ما يقولونه كاللبغاء التي لا تعي ما تثرثر به من كلام، لذلك لا نجد أي إبداع علمي لديه سوى نقل ما سمعه من أبناء تلك الديار ومن ثمّ فهو قطعاً لا يمكن أن يُعد مفكراً مستقلاً بفكره وليس من اللائق إدراج اسمه في زمرة الدعاة إلى التجدد، فمن يدعو إلى التجدد يرتكز على أصول منطقية عقلانية ولا يتجرأ على إهانة أصوله الاجتماعية وقيمه الدينية بحيث يهين أسلافه ويعدّهم همجاً رعاءً ويغضّ النظر عن جميع العيوب في دعوته الجديدة مهما كانت عواقبها. (1)

نتيجة البحث

النتيجة التي نستخلصها من آراء الدكتور كريم مجتهد فحواها أن المبادئ الفلسفية الغربية الحديثة لم تتغلغل في عمق المنظومة الفكرية للمفكرين الإيرانيين بعد عصر التجدد والحداثة، لكن أسيء فهمها من قبل بعضهم مما أدى إلى حدوث صراع بين

ص: 518

السنن الموروثة في المجتمع الإيراني وأصول النزعة التجددية، وسلبية هذا الصراع تكمن في عدم ارتكازه على حوار حقيقي وافتقاره لأصول الاستدلال الجدلي الصائب.

التجدد الغربي من وجهة نظر هذا المفكر الشرقي منبثق من تعاضد القضايا المستحدثة مع السنن الموروثة، حيث ارتكز عليها ومن ثم صقل ليظهر بحلة جديدة؛ لذا فإن كل نزعة تجددية ما لم ترتكز على السنن الموروثة سوف لا يتسنى طرحها بين الأوساط الفكرية ومن ثم لا يبقى مجال لرقبها وشيوعها كمبادئ أساسية على نطاق واسع؛ وعلى هذا الأساس أكد الدكتور مجتهددي لدى حديثه عن الصراع المحتدم بين السنة والتجدد في إيران على ضرورة إعادة قراءة التقاليد الموروثة وكذلك وجوب التعامل مع أصول التجدد والحداثة بأسلوب مثالي بغية تحقيق أفضل النتائج على هذا الصعيد وتأسيس منظومة فكرية تجددية تتناسب مع المباني الفكرية والأصول الفلسفية التي يتبناها المجتمع الإيراني، لذا يمكن عد الفلسفة هنا معياراً أساسياً لكونها تعيننا على تعيين المستوى الفكري المعرفي أو أنها على تقدير تصون الذهن من الوقوع في فخ النزعات السطحية وتحفظه من تقليد الآخرين من دون وعي ودراية.

إذن، أكد الدكتور كريم مجتهددي على أهمية الفلسفة ودورها الفاعل على الصعيد الفكري وعدّها البنية الأساسية للحضارة الغربية المعاصرة، وعلى هذا الأساس لا بدّ من اتخاذها سبيلاً ناجعاً للنهوض بواقع مجتمعاتنا ومن ثمّ تطويرها تقنياً وصناعياً، كما يجب الارتكاز عليها في التعامل مع الهجمات الثقافية التي تستهدف فكرنا وتراثنا الأصيل، لأنّ التجربة الغربية أثبتت ضرورة ذلك حيث تمكن أبناء تلك الديار من تحقيق نجاحات باهرة بالاعتماد عليها لدرجة أنّهم اجتاحت العالم فكراً وصناعياً وسياسياً ولا شكّ في أنّ معرفة واقع فكرنا الفلسفي بشكل أمثل يتيح لنا فرصة التعرف على إمكانياتنا الفكرية الحقيقية وكذلك يساعدنا على التنظير بشكل صائب ومقبول في إطار متبنياتنا الفكرية وتوجهاتنا الثقافية الخاصة بنا. وبطبيعة الحال بإمكاننا هنا دراسة الأصول والمبادئ الفلسفية الغربية للتعرف على النمط المتبع فيها والذي يتمّ على أساسه التعامل مع القضايا المستحدثة وشتى المسائل المتعلقة

بالعلم والدين، ومن ثمّ ينبغي لنا طرح نظريات تتناغم مع ظروفنا وأصولنا الثقافية، لذا علينا اتباع منهج مشابه لأسلوب الفيلسوف الغربي رينيه ديكارت على ضوء فهم جذورنا الفلسفية بصيغتها الصائبة كي يتسنى لنا التمييز بينها وبين ما يفد إلينا من العالم الغربي للحيلولة دون شيوع مبان فكرية وعلوم تتعارض مع أعرافنا وتقاليدها الأصيلة؛ وهذا الطريق سلكه بعض روّاد الفكر في تأريخ إيران المعاصر من أمثال الميرزا ملكم خان والميرزا فتح علي آخوند زاده والملا علي الزنوزي رغم أنّهم لم يطبقوا الأصول التي ذكرت.

إذن، يمكن تلخيص مجمل آراء الدكتور كريم مجتهدي حول الاستغراب الذي شهده المجتمع الإيراني في العصر الحديث بما يأتي:

- الفلسفة هي البنية الأساسية التي تركز عليها العلوم الحديثة في العالم الغربي.

- الفلسفة هي المعيار الذي يتمّ على أساسه اختيار الطريق الصائب في التعامل مع التطوّر التقني في العصر الحديث.

- المبادئ الفلسفية الحديثة تختلف عن تلك التي سادت في العهود السالفة، ومن هذا المنطلق يجب على كلّ مجتمع صياغة منظومة فلسفية تتناسب مع الظروف الراهنة التي أمسك الغربيون فيها عصا السبق على صعيد التجدد والحدّات ومن ثمّ صدّروها إلى المجتمعات الأخرى التي بقيت ملتزمةً بتقاليدها وأعرافها الموروثة، حيث طرحت في رحاب هذه المجتمعات تحت مظلة صراع محتدم بين التجدد والسنن التي تركز عليها هوية الشعب وعلومه ودينه.

- أصول العصرنة تغلغت في المجتمعات الشرقية المتمسكة بسننها الموروثة، لذلك بادر المفكرون المتمسكون بالقيم إلى إزاحة العقبات وحلحلة المشاكل التي فرضتها عليهم الحدّات.

- لم يطرح المفكرون الإيرانيون المحدثون مبادئ وأصول فلسفية جديدة تتناسب

مع المتبنيات الفكرية في المجتمع الإيراني.

- معظم المفكرين الإيرانيين المعاصرين عدّوا التقنية الحديثة والصناعات المعاصرة ضرورةً ماسّةً لا محيصة من امتلاكها.

- بعض الفلاسفة الإيرانيين تجاهلوا المبادئ الفلسفية الغربية على صعيد التطور التقني والصناعي، وبعضهم الآخر اهتموا بها بشكل محدود، في حين أن آخرين فهموها بشكل خاطئ ولم يعوا ماهيتها الحقيقية.

- لا محيصة لمجتمعاتنا الشرقية من الاعتماد على نفسها وتأسيس منظومة فكرية يتم على أساسها إعادة النظر في السنن الموروثة وطرح قراءة جديدة لها عبر تقييمها في بوتقة التجدد والحداثة طبقاً لما فعل الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت؛ ومن ثم يجب السير على وفق الأطروحات الجديدة التي لا تتعارض مع القيم الأصيلة.

- ضرورة تبني منهج عقلي متناسب مع الأفكار والسنن المحلية السائدة في المجتمع الإيراني ومنظومته الأخلاقية الأصيلة، وفي الحين ذاته يجب أن يكون منسجماً مع العلوم والتقنيات الحديثة.

- وجوب معرفة النهج الذي سلكته المجتمعات الغربية على صعيد المبادئ والأصول الفلسفية بشكل صائب ومن ثم استثمارها من خلال تأسيس منظومة فلسفية تتناسب مع الهوية الذاتية للمجتمع الإيراني وتكون مبادؤها محايدةً في التعامل مع جميع جوانب الحضارة الغربية الحديثة من دون أن تنحاز إلى غيرها بدواع عاطفية ونزعات نفسية لا تنم عن وعي وإدراك حقيقيين.

- ينبغي التعرف على الأسلوب الذي اتبعه المفكرون الغربيون لبسط نفوذهم في مجتمعاتنا الشرقية.

- لا بد من التعامل مع الفكر الغربي بصفته مكوّناً كلياً متماسكاً في جميع أجزائه لطغيانه على كافة التوجهات الدينية والعلمانية لدى تعامله مع العلوم والتقنيات الحديثة.

- ليس من الحري بمكان التعامل مع الغرب في معزل عن الديانة المسيحية.

- عدم الانبهار بالإنجازات التي تم تحقيقها في رحاب العلوم الحديثة والحذر من المبالغة في تعظيمها.

- ضرورة حث الخطى لتحقيق إنجازات محلية في شتى الأصعدة العلمية والتقنية.

مصادر البحث:

(1) كريم مجتهدی، چهره های ماندگار (باللغة الفارسية)، منشورات روزگار، 1381هـ.ش. (2002م).

(2) كريم مجتهدی آشنائی ایرانیان با فلسفه های جدید غرب (باللغة الفارسية)، منشورات مؤسسة دراسات التأريخ الإيراني المعاصر، 1379 هـ- ش. (2000 م).

(3) كريم مجتهدی فلسفة وتجدد (باللغة الفارسية)، منشورات أمير كبير، 1385 هـ- ش (2006 م).

(4) مجلّة (چهره های ماندگار) العدد 13.

(5) كريم مجتهدی سيد جمال الدين أسد آبادي وتفكر جديد (باللغة الفارسية)، منشورات تاريخ إيران، 1363 هـ- ش (1984 م).

(6) مقالة دوت تحت عنوان (كيفية التصدي للاستغراب) في مجلة (غرب شناسي)، العددان 11 و 12.

(7) كلمة للدكتور كريم مجتهدی في مؤتمر تكريمي للملا علي الزنوزي عقد بتاريخ 14 / 7 / 1367 هـ- ش (6 / 10 / 1988 م).

(8) تقرير لندوة عقدت تحت عنوان (من هذه المعرفة إلى هذه الغربية) مجلة (زمانه) الشهرية، السنة الثانية، العدد 12، 1382 هـ- ش. (2003 م).

ص: 522

المقدمة:

لقد حظي التعرف على ماهية الغرب من حيث الإقبال العام بين طبقة الشباب والمحافل الفكرية الجامعية والحوزوية - بانتشار وامتداد واسعين. وربما كان السبب في هذه الظاهرة يعود إلى الإمكان الذي يستشتم من خلال القريحة العامة، وهو أن ماهية الغرب توفر إمكانية التعريف بها في قبال الماهيات الأخرى، حيث يستدعي الأمر - تحصيل رؤية عن ماهية هذا الغرب وموقفه التاريخي. وبالالتفات إلى تعدد الآراء سرعان ما وجدت أصناف معرفة أنواع الغرب أو تقديم التقارير الإجمالية بشأن مختلف أنواع المعرفة الغربية، مكانها في الأروقة العلمية. وفي هذا البين يعد الاهتمام بمعرفة الغرب عند السيد حسين نصر - سواء من ناحية النص أو من ناحية الموقع والصنف الخاص - من ضمن الموارد الجديرة بالالتفات. وربما كانت كثرة مؤلفات السيد حسين نصر والسائرين على فكره وترجمة الجزء الأكبر من أعماله - مضافاً إلى جنسيته الإيرانية (بين أتباع النزعة التقليدية بين نظرائه في التفكير) - واحدة من الأسباب الجادة في أن يحظى بهذا الاهتمام. وقد تمّ السعي في هذه المقالة إلى تقديم تقرير دقيق وجامع نسبياً عن الأحكام ونوعية الآراء التي يحملها السيد حسين نصر عن الغرب. وفي هذا البين فضلت هناك مسائل لم يتسع المجال إلى ذكرها خشية الإطالة، ومن بينها: المعرفة الختامية لنصر بشأن الغرب الحديث، والرياضيات والهندسة والحرية واللغة والأخلاق وما بعد الحداثة والمؤسسات الاجتماعية،

ص: 523

والسياسة، وعنصر الزمان والمكان والتكامل التاريخي وما سوى ذلك من المسائل الأخرى. بل حتى بعض المسائل، من قبيل: «الديوية»⁽¹⁾ - التي تم تناولها بشكل متفرق تحت عدد من العناوين، حيث يمكن جمعها تحت عنوان واحد، ومع ذلك أحجمنا عن ذكرها للسبب ذاته أيضاً. كما كان بإمكان أهداف معرفة الغرب عند السيد نصر، وحياته وسيرته الشخصية، وكيفية تأثيره على معرفته الغربية، أن تكون متمماً ومكملاً لهذه الأبحاث أيضاً. وإن بعض المسائل من قبيل: الطبيعة - التي قلّ ما يتم تناولها والاهتمام بها في سائر الأفكار التي تعنى بمعرفة الغرب - كان يجب تناولها بشكل مستقل، لا أن يكتفى بمجرد الإشارات العابرة إليها. ومع ذلك فإن الحجم الكبير لهذا الموضوع الذي تجاوز حدود حجم المقالة الاعتيادية، قد دفعنا إلى الإحجام عن تناول جميع هذه الموارد وبعض الموارد الأخرى، ومن بينها إضافة بعض الإحالات أو اللجوء إلى مزيد من التوضيح بشأن الأسس والمباني الواردة في القسم الأول من هذه المقالة. وقد تعمدنا في كثير من مواطن هذه المقالة إلى الانحياز إلى رؤية السيد نصر، كي تتمكن من تقديم تقرير تفصيلي عن هو واجسه وآرائه في حقل المعرفة الغربية. وفي الختام تعرّضنا إلى بعض انتقادات المفكرين الآخرين - ضمن تقديم تبويب بآراء الناقدين - مع ذكر بعض الملاحظات عليها. وهناك خلاصة تقديمها إلى القارئ تستعرض الخطوط العامة للمسار الذي قطعه السيد حسين نصر، مع استعراض وتقديم نوع من التقييم النقدي الختامي الذي سيجده القارئ فينصر، نهاية هذه المقالة أيضاً.

أ - المسائل العامة :

1 - ما هو المراد من الغرب؟ -

يفهم الغرب أو الاستغراب عادة في قبال الاستشراق، وهذا بدوره يقوم على ما بلوره الغربيون تحت عنوان الاستشراق بهدف استبدال عالم ما قبل عصر النهضة بنموذج بارز من الأرومة والتاريخ الماضي للبشر. بيد أن ردود فعل العالم الشرقي في قبال التحوّل

ص: 524

1- (secularization) : التأكيد على النزعة الديوية. المعرّب.

إلى العناصر العينية المتلاحمة برؤية غريبة ذهنية، قد أطلق عليه مصطلح الاستغراب بعد تجاوز مرحلة الإعجاب والانبهار المفرط بمنجزات الحضارة الغربية الحديثة في تيار معاكس من خلال نوع من الرؤية المستقلة. ليس الغرض بيان كيفية وضع واستعمال هاتين المفردتين، واستعمالهما بل هو التذكير بهذه المسألة الجوهرية، وهي أن سعة كلمة الغرب في عبارة «الاستغراب تبدو ناظرة إلى مرحلة ما بعد عصر النهضة. وبطبيعة الحال في التدقيق اللاحق والسؤال عن جذور تبلور هذه المرحلة يمكن لنا أن نتوقع امتداد هذه الأبحاث حتى إلى ما قبل مرحلة عصر النهضة أيضاً، بمعنى إخضاع غرب ما قبل عصر النهضة للبحث أيضاً. ومن الطبيعي في هذه الدراسة أن يلاحظ عصر ما قبل النهضة بوصفه تابعاً لدراسة تبلور العالم الجديد بعد عصر النهضة. بيد أننا إذا نظرنا إلى كلمة الغرب بنظرة شاملة، يجب أن لا تقتصر نظرنا على مرحلة عصر النهضة من الغرب فقط، بل على سبيل المثال عند دراستنا للعصور الوسطى - وبطبيعة الحال حتى هذا العنوان يُعد مؤشراً على الرؤية التبعية لمجمل التاريخ الغربي بوصفه ذيلًا للتاريخ الحديث - يجب أن تكون هناك رؤية مستقلة، كي تتمكن عند إلقاء النظرة الشمولية عليها مقارنة بأجزائها الثقافية والدينية والحضارية المختلفة أيضاً. خلاصة القول: إن دراسة الاستغراب عند المحقق الفلاني، يمكن أن تقتصر على دراسة تفكيره بشأن الغرب الحديث أو قد يشمل دائرة أوسع من ذلك، وهذا بدوره رهن بفهم الاستغراب في قبال الاستشراق، أو إلى حد ما أن يفهم من مفردة الغرب معنى جغرافياً أوسع، ومن خلال رؤية تاريخية بطبيعة الحال.

ويمكن رصد كلا هذين اللحاظين في مؤلفات السيد حسين نصر وتحقيقاته، فهو من جهة حيث يهفو قلبه إلى المدرسة التقليدية، يتابع العوالم التقليدية بشغف خاص، ويسعى إلى تقديم تقارير مشبعة إلى القارئ الذي يتابع كتاباته حول النظام التقليدي بمختلف مصاديقه، من عالم الهنود الحمر والأديان الشامانية،⁽¹⁾ إلى الحضارات الكبيرة من قبيل الحضارة الإسلامية. وعلى هذا الأساس يمكن لتقريراته

ص: 525

1- الشامانية (shamanism) دين بدائي من أديان شمالي آسية وأوروبية يتميز بالاعتقاد بوجود عالم محجوب هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح السلف، وأن هذا العالم لا يستجيب إلا للشامان الذي هو كاهن يستخدم السحر لمعالجة المرضى، وكشف المخبأ، والسيطرة على الأحداث المعرب 526

عن العالم المسيحي وحتى العالم ما قبل المسيحي - بشيء من التسامح - أن تكون جزءاً من معرفته الغربية. رغم أننا في بحث آخر نجد بعض تقاريره- حتى بشأن العالم المسيحي - ناظرة إلى الأواصر الملحوظة بين التاريخ الحديث للغرب وماضيه الديني فحيث نجده يتابع جذور التفكير العلماني الحديث في قلب تاريخ العالم المسيحي الماضي ، يمكن ملاحظته من هذه الزاوية أيضاً. بعبارة أخرى: إنه تارة يرى العالم المسيحي ما قبل عصر النهضة منفصلاً عن العالم الجديد، وبوصفه مصداقاً لواحد من العوالم التقليدية والشرقية، وتارة يراه مشتملاً على بعض الآراء والاتجاهات التي كانت مؤثرة في ظهور العالم الجديد. فعلى سبيل المثال عندما يشير إلى إلغاء العالم الوسطي للملائكة في النظام السينائي(1)، ومن قبل بعض المفكرين في العالم المسيحي، يرى الجانب المخرب لهذا الأمر كامناً في سهولة الاقتراب من العالم العلماني، وحيث يشير إلى معتقدات بعض النحل المسيحية في أوروبا الشمالية أو بعض أفكار (سانت أوغسطين) بشأن الطبيعة وأهميتها المعنوية، يبحث عن الغربي المتدين بالمعنى الدقيق والشامل للكلمة.

سوف نقوم في هذه المقالة - بشكل عام - بالبحث حول الاستغراب بمفهومه المقابل للاستشراق، ذلك لأن الانصراف الذهني الحاصل من هذا التعبير يتجه إلى هذا المعنى. ومن هنا فقد أعرضنا متعمدين عن تقرير فهم نصر للغرب بوصفه واحداً من التقاليد الشرقية وإن في المرحلة المسيحية مخافة أن يحدث تقريره نوعاً من الإعوجاج في الفهم إلا عندما تمس الحاجة إلى ذكره بشكل تبعي وتكميلي.

2- تقرير عن الكتب

يبدو أن جميع كتابات السيد حسين نصر يمكن أن تعكس نمط نظره إلى الغرب، سواء تحدث فيها عن الغرب أو تحدّث عن التقاليد الشرقية؛ إذ إن خصائص العالم الغربي الجديد - من وجهة نظره - بحيث تقف بكل ثقلها في النقطة المقابلة لجميع التقاليد المعنوية والشرقية ومن هنا فإن الحديث عن الشرق إذا تم إصلاحه ضمن

ص: 526

1- نسبة إلى ابن سينا المعرب.

إطار القضايا المخالفة، سوف يتحول إلى الاستغراب الإيجابي لا محالة. إن هذا الرأي يتم تأييده بكتابات السيد نصر ذاته، وذلك عندما يتحدث بشكل مباشر حول، الاستغراب، إذ إنه من أجل إيضاح الوضع الغربي الجديد، يبين رأيه بشأن الغرب الحديث من خلال سوقه للأمثلة المتعددة. ولكن حيث إن هذا المسار العكسي في الكتابات والمؤلفات - التي كتبت لغرض التعريف بالغرب، أو التي تركز على ذلك إلى حد كبير - قد استعمل من قبله مباشرة، يكون بحسب القاعدة متناغماً مع منظومته الفكرية، وعليه يمكنه أن يقدم صورة أكمل عن الاستغراب عند السيد حسين نصر. الأمر الأخير: يجب أن يتضح أي كتب السيد نصر قد تناول موضوع الاستغراب على نحو أكثر مباشرة؟ ثم ما هي الحقول التي اهتم بها كل واحد من مؤلفاته وأعماله؟ إن كتابتنا لهذه المقالة تقوم بشكل رئيس على أساس الكتب الأتية التي تبدو من وجهة نظر الكاتب أكثر تركيزاً على الاستغراب، أو أن بإمكانها أن تقدم - بوجه خاص - صورة أوضح عن مفهوم الاستغراب عند السيد حسين نصر .

2 / 1 - المعرفة والمعنوية

رغم أن هذا الكتاب هو واحد من الكتب المحورية للسيد حسين نصر في حقل معرفة الشرق، اذ يشتمل على رؤية ذات نزعة تقليدية ولكن يمكن الحصول منه بوضوح - ولا سيما من خلال الفصل الأول : (المعرفة وإزاحة القداسة عنها)، والفصل الخامس: (الإنسان خليفة الله والإنسان العاصي) والفصل السابع: (السرمدية والنظم الزمني)، والفصل الثامن: (الفن التقليدي: مصدر المعرفة والمعنوية)، وإلى حد ما سائر الفصول الأخرى - على خطوط عريضة حول رؤية السيد حسين نصر إلى العالم الغربي، ولا سيما في حقل المعرفة، والمسار الفكري لفلسفة الغرب، ومفهوم الإنسان، ومعرفة الزمان، وكذلك ماهية الفن الحديث أيضاً.

2 / 2 - الدين ونظام الطبيعة

خلافاً لما يوحيه عنوان هذا الكتاب - إذ قد يُفهم منه التركيز على موضوع النسبة القائمة بين الدين والطبيعة، أو التركيز على مفهوم الطبيعة - علينا الإذعان والاعتراف

بأن هذا الكتاب يمثل واحداً من الكتب المحورية لسماحة السيد حسين نصر في حقل الاستغراب. حيث يشتمل الفصل الثالث: (الفلسفة وأخطاؤها)، والفصل الرابع: (العلوم التقليدية، والثورة العلمية وتداعياتها)، والفصل الخامس: (المعطيات المأساوية للنزعة الإنسانية في الغرب)، والفصل السادس: (إعادة تعريف الطبيعة: الدين وأزمة البيئة)، على كثير من القضايا المتعلقة بشأن الاستغراب. إلا أن موقع الفصل الثالث والرابع من حيث التركيز الكبير وكثرة التقارير يستحق الاهتمام الجاد بطبيعة الحال.

2 / 3 - الشباب المسلم والعالم المتجدد

إن هذا الكتاب رغم كونه خطاباً للشباب المسلم الذي يود التعرف على العالم الغربي، وعدم اشتماله - بطبيعة الحال - على العمق الذي نجده في مؤلفاته الأخرى، إلا أنه يحظى بمكانة هامة من حيث تعدد أنحاء الموضوعات والهواجس التي يحملها السيد حسين نصر تجاه الاستغراب وإن بعض المسائل التي لم يتعرض لها السيد حسين نصر في مؤلفاته الأخرى إلا لماماً، قد تم تقريرها في هذا الكتاب ولو على نحو الاختصار والقسم الثاني من هذا الكتاب تناول تعريف ماهية العالم المتجدد من خلال سبعة فصول، وهي: (الدين)، و(الفلسفة والمدارس الفكرية)، و(العلم والتكنولوجيا)، و(الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية)، و(التعليم الجديد)، و(الفن)، وفي نهاية المطاف (منهج الحياة الغربية). وإذا استثنينا فصل (التعليم الجديد)، فإن سائر الفصول الأخرى في هذا الكتاب كان لها دخل في تأليفه، وبذلك تكون موضعاً للإحالة.

2 / 4 - سائر الكتب الأخرى

لقد كان كتاب (الحاجة إلى العلم المقدس) ولا سيما الأقسام: الأول والثالث والرابع منه، وكتاب (الإنسان والطبيعة) بجميع فصوله تقريباً، وكتاب (الإسلام وقيود الإنسان المتجدد) ولا سيما الفصل الأول منه - الذي يحتوي على دور محوري في توصيف الوضع الوجودي للإنسان والحضارة الجديدة - والفصل العاشر

والحادي عشر منه، وكذلك بعض الكتب الأخرى للسيد حسين نصر، من قبيل: (قلب الإسلام)، من ناحية آرائه المتأخرة والناقدة للتوجهات السياسية والأيدولوجية للغرب، وكذلك بعض مقالاته - المتخذة بشكل رئيس من كتاب (المعرفة الخالدة) وهو (بأجزائه الثلاثة) من إعداد الدكتور السيد حسن الحسيني - على نحو جزئي، قد حظيت بالاهتمام في كتابة هذا المقال. ومن البديهي أن تقديم اسم كتاب (الشباب المسلم والعالم المتجدد) على هذه الكتب المذكورة في الفقرة الأخيرة، لا يعني العمق الأكبر في التوصيفات المدرجة في ذلك الكتاب، إنما يعود السبب في ذلك إلى اتساع المساحات المطروحة في ذلك الكتاب وإلا فإن بعض مواضع الكتب المدرجة في هذه الفقرة لها محورية أكبر في تشكيل الهيكل العام لتقرير الرؤية التي يحملها السيد حسين نصر تجاه الاستغراب.

3 - أنواع الاستغراب

يمكن في عملية تقسيم، أن نقسم الاستغراب - لا سيما بالنظر إلى مؤلفات المفكرين الإيرانيين في هذا الشأن - إلى أربعة أقسام، وذلك بأن يتم تقسيم الاستغراب أولاً إلى قسمين رئيسيين وهما: الاستغراب العام والاستغراب الخاص. ومن ثم يتم تقسيم كل واحد من هذين إلى قسمين آخرين: وهما الاستغراب المجمل، والاستغراب المفصل. والمراد من الاستغراب العام هو ذلك النوع من الاستغراب الذي ينظر إلى الغرب - في معرض دراسته - بنظرة شاملة، ويسعى من خلال هذه النظرة إلى إعادة تنظيم أجزاء مجموعة الغرب إلى قواعدها أو أسسها العامة في إطار التوصيف العلمي. وفي قبالة الاستغراب الخاص الذي ينظر في بعض أجزاء الغرب أو في واحد من أجزائه من قبيل العلم التجريبي، ويسعى إلى توصيف مجمل التاريخ الغربي إلى هذه الأجزاء أو العناصر المحدودة. وعلى هذا الأساس إذا تم تقديم تقرير عن الغرب يقوم على تطوّر العلم التجريبي في الغرب، عدّ ذلك من الاستغراب الخاص، في حين لو تم تقديم ذات هذا التقرير في إطار التحوّلات الغربية الأخرى، أمكن اعتبار ذلك من الاستغراب العام. ولا بد من الالتفات - بطبيعة

الحال - إلى أن التقرير عن أجزاء الغرب قد لا يكون ناظراً في بعض الأحيان إلى التعريف بالغرب، ولذلك فإن التوصيفات المعروضة في هذا الاتجاه لا تندرج في ضمن بحث الاستغراب أساساً، كي يصار إلى تصنيفها في ضمن القسم العام أو الخاص من الاستغراب، وعليه فإن المهم أن يكون الغرض من تعداد بعض أجزاء الاستغراب أو قصر الاستغراب على تلك الأجزاء، كي يمكن لنا توصيف الاستغراب مورد البحث بكونه من الاستغراب الخاص مثلاً. إن إطلاق عنوان العام والخاص - بطبيعة الحال - يأتي بمعزل عن دعوى النزعة الكلية أو التعميمية التي يمكن بحثها في محلها، وهي الدعوى التي يبحث فيها عن أسئلة من قبيل: وحدة الغرب واعتباريته أو كونه حقيقياً. (1) وبطبيعة الحال يمكن القول بوجه يكون فيه إطلاق عنوان الرؤية العامة مقابلًا للاتجاه الذي يكون فيه الغرب مجموعة من الأشياء، بل ويمكن لنا من خلال إطلاق هذا العنوان أن نتوقع السؤال عن إمكان أخذ أجزاء الغرب أو عدمه، بيد أنه على كل حال - وأياً كان الرأي - يجب اعتبار إطلاق الرؤية العامة في الرواية عن الغرب غير هذه المسائل، والقول في الحد الأقصى فيما يتعلق بالرؤية العامة وإن كان هناك نوع من الوحدة التوصيفية، ولكن هناك سعي إلى اجتناب بلورة المباحث على صيغة العنصر الواحد والأشد صراحة من ذلك أن شمولية الغرب أو عموميته يُعد سؤالاً من الدرجة الأولى، إلا أن الرؤية العامة أو الرؤية الخاصة تعتبر وصفاً من الدرجة الثانية عن كيفية الاستغراب وبطبيعة الحال لا بد من الاعتراف بأن مراتب توصيف الذهن والأعيان الخارجية غير منفصلة عن بعضها. والمسألة الهامة الأخرى هي أنه في معرض تحليل الغرب مثلاً على أساس وتيرة مسار العلم التجريبي، قد يدعي مستعرض هذا التحليل رؤية عامة، بمعنى أن يدعي توصيف جميع أجزاء الغرب الحديث ضمن هذا الإطار العام ويعمل على الإحالة إليه بنحو من الأنحاء،

ولذلك فإنه يقوم بالشيء ذاته الذي يقوم به الشخص الذي يدعي انبثاق الغرب من صلب الفلسفة الحديثة، ويعمل على إعادة صياغة جميع المساحات والأنظمة الغربية الحضارية من خلال العودة إلى مبادئ ما بعد الطبيعة، ويستنتج من ذلك أن التحليل

ص: 530

1- انظر رضا داوودي اردكاني فرهنگ، خرد و آزادي ص، 91، نشر ساقی طهران 1378 هـ.ش.

الأول عام، كما هو الحال بالنسبة إلى عمومية هذا التحليل الأخير. وفي مقام الإجابة يمكن عد قيد ذكر القرائن التاريخية والاستدلالية الكافية شرطاً في تحقق جميع أنواع التعميم أو الرؤية العامة، سواء أكان محور هذه الرؤية العامة يكمن في العلم الجديد للغرب أو فلسفة الغرب أو شيء آخر. ثم إنه يجب التفكيك والفصل بين الأمور المبنائية والأمور البنائية الأعم من ماهية ذلك الشيء الذي يؤخذ بوصفه مبنى أو بناء. خلاصة القول: إن شرط تحقق الرؤية العامة يكمن في تجنب إرجاع الغرب إلى الأمور المشتتة، وكذلك تجنب الإرجاع إلى عامل بسيط من دون إيضاح نسبته إلى سائر المساحات الحيوية لدى الغرب. إن التوصيف الذي يعجز عن العثور على نسبة بين العلم والفلسفة والفن والهندسة والتكنولوجيا والحياة الاجتماعية وسائر أبعاد الغرب الأخرى، هو ذو رؤية خاصة وجزئية قطعاً، سواء تحدّث عن عامل واحد أو عن تلاحم عدد من العوامل فيما بينها. وبعبارة أخرى إن لازم الرؤية العامة تقديم تحليل متصل ومتماسك. وإن خروج بعض المساحات الحيوية من ثقافة وحضارة الغرب الحديث عن أي تحليل، يُعد نوعاً من الرؤية الخاصة والجزئية، حتى في ذلك التحليل الجاري تبعاً لمبادئ ما بعد الطبيعة لدى الغرب الحديث. أما فيما يتعلق بالتقسيم اللاحق للاستغراب إلى مجمل ومفصل، فيقوم الفرد أو النحلة أحياناً بالقاء فكرة في مقام توصيف الغرب، سواء من خلال الاتجاه العام أو من خلال الاتجاه الخاص، أو الأوصاف القليلة أو المجملة، أو حتى ذات المحملين أحياناً، وتارة يلقي على المخاطب كثيراً من الجزئيات والتفصيلات أيضاً. ويبدو أن بالإمكان تطبيق حاصل ضرب هذه التقسيمات الأربعة على المصاديق الخارجية وأنواع توصيفات الاستغراب، فعلى سبيل المثال نجد الرؤية الإجمالية العامة - التي تضع الغرب بحكم واحد وفي إطار القضية الواحدة البسيطة في موقعه الخاص - في الغالب هي الأمر الشائع، إذ إنها من أسهل أنواع الاستغراب ومن أعقدها تحصيلاً في الوقت نفسه. وفي المقابل يمكن عد الاتجاه العام التفصيلي من أعقد أنواع الاستغراب وأكثرها نفعاً في الوقت نفسه؛ إذ يسعى إلى تقرير المساحات المختلفة من حياة الغرب برؤية منظمة، ولا يتجاهل في الوقت نفسه تقرير الجزئيات والكسر والانكسار الحاصل في

الوقائع والتحويلات الأعم من الفكرية والتاريخية والحضارية. وتكمن صعوبة هذه العملية في ضرورة عدم الاستغراق في جزئيات المعطيات والمعلومات التاريخية والتحليلية، وفي الوقت نفسه لا ينبغي - تحت ذريعة الرؤية العامة - إصدار أحكام لا تتسجم مع صلب المتغيرات الواقعية والتاريخية والمثال المحسوس في هذا الشأن الذي هو أكثر تقدماً إلى حد ما بالقياس إلى المثال العامي السابق - يكمن في إحالة، الغرب إلى الرؤية الديكارتية في توصيفها. وعلى الرغم من عدم خطأ هذه الإحالة حيث يتم تقرير هذه المسألة بوضوح في جميع التواريخ التحليلية والحضارية، إلا أن الوقوف عند هذا الحد يعني عدم ذكر جميع الجزئيات التي أدت إلى دعم الفكر الديكارتية، بل حتى المناحي المعارضة للتحويلات الحاصلة في خلفيات نشاط ديكارت أيضاً. إن مثل هذا الاستغراب يُعد - بالقياس إلى النوع الذي يسعى إلى التحقيق بشأن مرحلة ما قبل ديكارت، كما يسعى في الوقت نفسه إلى إيضاح كيف سار كل من ديكارت ونيوتن في امتداد خط فكري واحد، مع الالتفات إلى أن رؤية نيوتن إلى الفيزياء تخرج الرؤية الفيزيائية لديكارت من الساحة بشكل كامل - مختلفاً بشكل كامل، بل سيكون من قبيل الأمر التمهيدي، وإن قيمة التفصيل المندرج في التفصيل الأخير يبدو أكثر تجلياً وظهوراً ولا بد من القول صراحة: إن التقريرات الاستغرابية للسيد حسين نصر لا تمثل نوعاً من الرؤية العامة التفصيلية فحسب، بل هي من بعض الجهات تقدم للقارئ الإيراني أكثر التقريرات تفصيلاً في هذا الشأن أيضاً وإن الأمثلة التي تثبت هذا الأمر كثيرة جداً، بيد أننا سنكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة في هذا الشأن، وذلك على النحو الآتي:

1 / 3 - أمثلة من الاستغراب التفصيلي عند السيد حسين نصر

لا يقتصر السيد حسين نصر في بيان النزعة الإنسانية في الغرب الحديث وتوضيحها؛ على معنى واحد من النزعة الإنسانية فقط، وإنما يتعرض بالتفصيل إلى القول بأن النزعة الإنسانية الغربية تطلق اليوم على كثير من المعاني المختلفة. وفي هذا الشأن يشير سماحته إلى خمسة معانٍ في الحد الأدنى، ثم ينتقل إلى ذكر المعنى

الذي يرمي إليه والذي ينظم محور أبحاثه على أساسه (1). ويحظى هذا التذكير من قبله بالأهمية من حيث أنه يشكل مرجعية لأولئك الذين يرومون رصد جميع زوايا الدراسة والبحث في هذا المجال بمزيد من الدقة.

وفي البحث عن تأثير غاليليو أثناء تقرير أداء المفكرين الغربيين عمد السيد حسين نصر - ضمن تعداده للجوانب الكثيرة من أعماله وحجم تأثير كل واحد في مسألة نجاحه الأكثر مقارنة ب- (ديكارت) في التأسيس للفيزياء والرياضيات - إلى بيان الاحتمال الأول الذي يخطر على الذهن البسيط (وهو تأكيد غاليليو على الرياضيات من حيث كونها تمثل لغة العلم التجريبي الجديد في الغرب) ويرده، ثم ينتقل في مقام بيان العلة الإيجابية إلى ذكر أسماء من الشخصيات العلمية، حيث يشير إلى اسم (جان بوريدان) (2) و (ابن باجة) (3) من جهة، واسم (أرخميدس)، و (كوبرنيك) من جهة أخرى، وقد عمل في الموردين الأولين على إيضاح التقليد الفكري وحجم تأثيرهما، وفيما يتعلق بالموردين اللاحقين تحدّث بالتفصيل عن التأثير الذي تركاه على غاليليو في هذه المسألة الخاصة . (4) في حين يبدو أنه كان بالإمكان القيام بهذا الأمر من دون الحاجة إلى إقحام الاسمين الأولين، وحتى أرخميدس أيضاً، ولكنه يأبى إلا أن يقدم للقارئ مادة زاخرة ومفعمة في هذا الشأن. هذا مع أن أصل هذه المسألة لا يتم طرحها حتى في معرض معرفة الغرب من قبل أكثر المنظرين، فضلاً عن أن يضيفوا إليها - في مقام الإجابة - كل هذه التفريعات والتشقيقات والاحتمالات.

والذي نريد قوله هنا هو أن هذا النوع من الإغراق في التفاصيل يؤكد أن السيد

ص: 533

1- انظر: السيد حسين نصر، دين و نظام طبيعت ص 322 - 323 ، ترجمه إلى الفارسية محمد حسن فغفوري، نشر حكمت، الطبعة الثانية، 1386 هـ - ش .

2- جان بوريدان (حوالي 1300 - إلى ما بعد 1358م : كاهن فرنسي نثر بذور الثورة الكوبرنيقية في أوروبا، وقد طوّر مفهوم قوة الدفع الذي شكل الخطوة الأولى نحو مفهوم القصور الذاتي المعاصر، والذي كان تطوراً هاماً في تاريخ علوم العصور الوسطى. وقد شُهر اسمه بسبب تجربة فكرية تعرف باسم (حمار بوريدان). ومن أقواله: (لا حاجة إلى تفسير حركات الأجرام السماوية، أكثر من أنها بدأت تتحرك أصلاً بإذن الله وبقانون قوة الدفع)، أي: إن كل جسم يتحرك يستمر في الحركة ما لم تمنعه قوة موجودة. وبذلك كان له فضل السبق على غاليليو وديكارت ونيوتن المعرب

3- أبو بكر محمد بن يحيى بن الصانغ السرقسطي المعروف ب- ابن باجة التجيبي، من أبرز الفلاسفة المسلمين. اهتم بالطب والرياضيات والفلك والأدب والموسيقى كان أحد وزراء وقضاة الدولة المرابطية المعرب

4- انظر: السيد حسين نصر، دين و نظام طبيعت، ص 268 - 269

حسين نصر لم يكن ليكتفي في نشاطه الفكري بذكر الخطوط العريضة والأمور الكلية فقط، بل كان في بعض الأحيان يعتمد في إطار بيان بلورة الفكر والفهم في العالم الغربي المعاصر إلى ذكر عشرات الأسماء والمدارس وتقديمها إلى القارئ مع ذكر حجم تأثير كل واحد منها ومستواه ولو على مستوى الإشارة. إن هذا الاتجاه من شأنه أن يسهل على القارئ طريقة البحث والتحقيق في هذا المجال؛ إذ إن فهرسة الكم الهائل من أسماء الشخصيات والمدارس والمذاهب الفكرية يمكن أن يشكل مقدمة لعمل مستقل بالنسبة إلى الباحثين في هذا الموضوع. واضح أن هذه المزية لا تعني بالضرورة القول بتطابق رواية السيد حسين نصر عن المفكرين والتيارات، بل يمكن حتى لمن يخالف السيد نصر في الاتجاه أن يستفيد من أعماله في موضوع الاغتراب والانتفاع بقراءة المصادر المعرفية وحتى معرفة المسائل ذات العلاقة بمعرفة الغرب أيضاً.

4 - المصادر الفكرية

في كل عمل يتعلق بمعرفة الغرب، وبالنسبة إلى كل مفكر، يمكن البحث عن مصادره و منابعه الفكرية. وفيما يتعلق بالمصادر الفكرية للسيد نصر - أي المصادر والمنابع التي عملت على تنظيم اتجاهاته وحتى نصوص ومضامين تقاريره بشأن الغرب - يمكن لنا أن نذكر ثلاثة مجموعات مترابطة وهي: التقليدية، والتصوف، والإسلام والمراد من الترابط هنا - بطبيعة الحال - ليس هو الترابط الذاتي، وإنما المراد هو الترابط في الخلفيات الذهنية والفكرية للمفكر مورد البحث.

1 / 4 - النزعة التقليدية

يتفق الموافقون والمخالفون للسيد نصر معه في أن النزعة التقليدية والمنظومة الفكرية لأصحاب النزعة التقليدية كان لهم دخل في بلورة السيد حسين نصر وتوجيهه من الناحية المعرفية. وقد بلغ التأكيد على هذه الحقيقة حداً تحول معه الاتهام بالنزعة التقليدية إلى عصا لطرده هذه المنظومة الفكرية، وتحت طائلة هذا الاتهام تم نبذ كل المنظومة الفكرية لبعض المنتسبين إلى هذه المدرسة. ومن هنا فإننا في هذه المقالة الراهنة عن معرفة الغرب عن السيد نصر - بدلاً من تناول هذا المدخل الذي اتسم

حالياً بتأثير حاجب - سوف نخوض في مسار آخر. إن مثل هذا المدخل - كما أشرنا - يختلف عن نشاط السيد نصر الذي ترتبط أكثر مباحثه بتوضيح النزعة التقليدية. ولكن من حيث حجم تأثيرها، يمكن ذكر الموارد الآتية:

إن الأحكام الأخلاقية في تفضيل جميع مواطن النزعة التقليدية وعناصرها بالمقارنة إلى العالم الحديث ناشئة عن اعتقاده الراسخ بالنزعة التقليدية ومن الضروري هنا التأكيد على أن السيد حسين نصر لا يرى أن كل ما تحقق في الماضي يدخل في النزعة التقليدية، في حين يذهب بعض الناقدين - من أمثال: السيد عبد الله نصري، والسيد محمد لغنهاوزن - إلى عد السيد حسين نصر مبرراً للنزعة التقليدية، أو أنهم - في الحد الأدنى - قد بينوا أن اللازم غير المقبول بتفضيل النزعة التقليدية، يكمن في تفضيل جميع معطيات الأزمنة السابقة والعوالم التقليدية على سواها.

إن بيان الأمثلة المتعددة في تقابل تعاليم مختلف التقاليد مع تعاليم الحضارة الغربية وأجزائها وعناصرها ينبثق عن الاعتقاد الراسخ لنصر بالتقابل بين مختلف التقاليد من جهة، وبين الغرب الحديث من جهة أخرى.

إن الاستلهام من التقاليد الخاصة في بيان شدة البينونة والافتراق بين التجدد والأفهام التقليدية يمثل جانباً آخر من حضور النزعة التقليدية في أمر معرفة الغرب عند السيد حسين نصر. فعلى سبيل المثال يرى السيد نصر في عدم تدمير جبال روكي التي ظلت شامخة أمام طريق هجرة الهنود الحمر في أمريكا عبر القرون - وظلت هذه الجبال محافظة على شكلها حتى كأن أقدام البشر لم تصل إليها - مصداقاً بارزاً لاختلاف تعاطي الإنسان المعاصر والإنسان التقليدي مع الطبيعة. وبطبيعة الحال فإنه يلتفت إلى اتجاه الإسلام وسائر التقاليد في هذا الموضوع أيضاً، إلا أنه يتعرض إلى المسائل الجادة من قبيل المورد المتقدم من خلال الاستلهام من تقليد بعينه. ومن الطبيعي أن يكون ذكر الأمثلة الخاصة عن التقاليد المختلفة، والاستفادة التمثيلية عن تقليد خاص ممكناً من خلال المنظومة الفكرية لأصحاب النزعة التقليدية الذين يعدّون جوهر التقاليد شيئاً واحداً، ويؤكدون على

لقد كان لتأكيد النزعة التقليدية على الناحية الباطنية للتقاليد من وجهة نظر السيد حسين نصر انعكاس على نحو خاص في دائرة الإسلام فحيث كان يرى أن العرفان والتصوف يشتملان على الناحية الباطنية من الإسلام، فقد أولى هذه الناحية اهتماماً خاصاً. وسوف نتعرّض إلى الانعكاس الواضح لهذا الاتجاه في مباني معرفة الغرب عن السيد نصر لاحقاً. وفيما يتعلق بالمباحث الناظرة إلى مستقبل الغرب الحديث وطرق خروج الغرب من وضعه الراهن يرى سماحة السيد نصر في التصوّف قابلية استثنائية يمكن الاستعانة بها والتماس العون منها.

بصرف النظر عن الهوية الإسلامية التي يحملها السيد حسين نصر، وأنه يعدّ الإسلام بوصفه تقليداً يحظى في الوقت الراهن بالإمكانية الأكبر فيما يتعلق بالوصول إليه، ولذلك فإنه يعدّ الإسلام من هذه الناحية ممثلاً لنزعة تقليدية ممتازة، وحتى بصرف النظر عن أن كثيراً من أصحاب النزعة التقليدية يُبدون ميلاً جاداً تجاه الإسلام ابتداءً من (رينيه غينون)⁽¹⁾، الذي يموت مسلماً يحمل اسم (عبد الواحد يحيى)، الذي يعد من وجهة نظر أصحاب النزعة التقليدية مؤسساً لنداء النزعة التقليدية في العالم الحديث، إلى سائر أتباع النزعة التقليدية الذين أنفقوا شطراً كبيراً من أعمارهم في البحث والتحقيق في حقل المعارف والفنون الإسلامية - يحظى البحث عن الإسلام في معرفة السيد حسين نصر للغرب بأهمية من زوايا عدّة:

إن كثيراً من تحولات الغرب الحديث القائمة على التقليد المسيحي تمتد بجذورها

1- رينيه غينون أو عبد الواحد يحيى (1886 - 1951 م): كاتب ومفكر فرنسي توفي في القاهرة مسلماً، لا يزال شخصاً ذا نفوذ في مجال الميتافيزيقا والعلوم المقدسة والدراسات التقليدية والرمزية والاستهلالية. وقد اقترح من خلال كتاباته اكتشاف بعض النواحي الميتافيزيقية في العقائد الشرقية مباشرة، أو تعديل هذه العقائد للقراء الغربيين مع المحافظة على جوهرها بشكل كامل ترجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة، كما كتب بالعربية في مجلة المعرفة. المغرب.

في الرواية والتقرير الخاص عن التقليد والسنة الفكرية الإسلامية، ومن هذه الناحية تقع معرفة تموضع التقليد والسنة الغربية من التقرير الإسلامي في معرفة جذور التحولات في الغرب من وجهة نظر السيد حسين نصر في مرتبة جوهرية للغاية. وقد تمّ تقرير نموذج هذا الأمر في بحث تطوّر نسبة موضع الغرب من ابن سينا، من قبل السيد حسين نصر مراراً وتكراراً.

يتوقف مستقبل الحضارة الغربية، وكبح جماح مسارها نحو الأفول والزوال من وجهة نظر السيد حسين، نصر على الارتباط بالسنة والنزعة التقليدية، ومن هذه الناحية تحظى السنن والتقاليد الحية التي هي في المتناول - ولا سيما الإسلام - بأهمية كبيرة وحيوية للغاية. يضاف إلى ذلك أن الموقع الجغرافي للبلدان الإسلامية - حيث تتوسط بين الغرب الحديث وسائر السنن والتقاليد الشرقية الأخرى - يجعل الإسلام - من وجهة نظر السيد حسين نصر - بمنزلة الجسر الذي يمكن للغرب أن يصل من خلاله إلى سائر التعاليم الأخرى، بل يجعل منه ذلك ترجماناً ومفسراً لتلك السنن والتقاليد. وربما من خلال طيّ هذا المسار، يمكن العثور على مستقبل جديد للغرب الآيل إلى السقوط والانهيان من وجهة نظر السيد نصر.

5 - السرّ في ظهور الغرب الحديث

إن من بين الأسئلة الرئيسة في بحث رؤية المفكرين إلى ماهية الغرب، هو السؤال القائل: ما هو مفتاح السر الذي مثل - من وجهة نظر السيد حسين نصر - بداية لتحولات عصر النهضة والمرحلة الجديدة من مراحل الغرب؟ هل يراه أمراً فكرياً وإرادياً وتاريخياً أم يراه مرتبطاً بالعوامل الفوقية؟ في هذا العنوان نسعى بنحو من الأنحاء إلى بحث رؤية السيد حسين نصر من هذه الزاوية.

يقول سماحته في هذا الشأن: «لقد حيك رداء عصر النهضة المؤلف من رقع مختلفة الألوان من أنسجة متناقضة، وقد خرج من هذا الرداء طرح ومشروع يتسم بالنزعة الإنسانية، وقد أضحي هذا المشروع لاحقاً صفة للعالم الجديد... في أتون

هذه النزعة الإنسانية، تكمن الرؤية الغاضبة (المتمرّدة) إلى الإنسان الذي أصبح في مركز الخلق وبؤرته بوصفه كائناً مستقلاً»⁽¹⁾. وعلى الرغم من ذهاب السيد حسين نصر إلى عد ظهور عصر النهضة ناشئاً من الكسر والانكسار في العناصر المتعددة، إلا أنه يرى أن أهم خصوصية في المرحلة الجديدة هي الخصوصية التي تتمثل في الفهم الجديد للإنسان الذي سبق له أن اكتسب مفهومه ومعناه من خلال نسبه إلى مركز ما، وأضحى الآن هو المركز من دون أن يكتسب صبغة مرآية بالقياس إلى أي مركز أو وجهة أخرى⁽²⁾. وهناك - بطبيعة الحال - هذا السؤال الهام جداً والقائل: ما هو السبب الذي دعا إلى تأسيس هذا الفهم وهذه الرؤية وتثبيتها؟ ومن الممكن - بطبيعة الحال - أن يتمّ تتبع الجواب من طريق بيان التطوّرات الفكرية والانتقالات النظرية والعقلية، وهو أمر نلاحظه في كتابات السيد حسين نصر بشكل واضح. بيد أن هذا المقدار من التوضيح لا يلجم لسان السائل دائماً، وقد يدفعه مجدداً إلى السؤال عن علل هذه التطوّرات وأسبابها، وفي هذه الحالة لا تعود إحالة المسألة إلى التحولات الفكرية مقنعة بالنسبة له. وفي مقام الإجابة عن هذه الهواجس هناك من تحدّث في المراحل التاريخية، أو بعبارة أخرى في المراحل العرفانية - التاريخية، عن علم الأسماء التاريخية، وأن كل مرحلة من مراحل التاريخ تمثل مظهراً لأحد أسماء الجلال والجمال الإلهي، وبطبيعة الحال هناك ما يشبه هذا النوع من التحليل في العالم الغربي بكثرة، مع فارق جوهري يكمن في عدم الإحالة - في العادة - إلى أمر ميتافيزيقي، بل ربما لاحظ ارتفاع قدرة الذهن ومراكمة التجارب والأفهام البشرية بوصفها سبباً في هذه الظاهرة، كما نجد ذلك عند (أوجست كونت) مثلاً. وعلى كل حال فإننا نشاهد في أعمال السيد حسين نصر، ما يشبه هذا النوع من التحليلات الذاتية التي تمثل طبقة أعلى من البحث عن العلة القائمة على التحولات الفكرية، ولكن لا على نحو متراكم وربما كان تمثيله بالطوق والمحور لبيان نسبة وجود معرفة الإنسان إلى مركز الوجود، داخلاً في هذا الباب أيضاً. وذلك حيث يقول: «إن التاريخ الباطني لما يصطلح عليه تطور الإنسان الغربي المتجدد... معبراً عن

ص: 538

1- السيد حسين نصر، دين و نظام، طبعته ص، 342، ترجمه إلى الفارسية: محمد حسن فغفوري.

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 345.

الـاغتراب والانفصال التدريجي عن مركزه ومحوره من طريق زعانف محاور الوجود إلى طوقه». (1) في هذه العبارة - التي تمثل بنحو من الأنحاء تحليلاً- وجودياً متواصلاً - تم بيان علة وسبب تحولات هذا الابتعاد الوجودي للإنسان الغربي عن مركز وجوده، واستقراره في حاشية ذلك المقام. ومن الطبيعي جداً أن نجد وضوحاً كاملاً في أعمال السيد حسين نصر لكلمات دالة على وجود نوع من الاختيار في هذا التغيير للموضع الوجودي. فعلى سبيل المثال نجد السيد حسين نصر يقول في بعض كلماته: «إن الإنسان المتجدد منذ أن نسي ذاته عمل في الواقع على إحراق يده بالنار التي أشرف بنفسه على تأجيحها. فهو حيث باع روحه - على طريقة (فاوست) (2) - بسعر السلطة والسيطرة على الطبيعة، أدى إلى ظهور أوضاع وأحوال أدت إلى تحوّل هذه السيطرة على البيئة والطبيعة إلى عوامل وأسباب تخنق هذه الطبيعة». (3) في القسم الأول من هذه العبارة هناك إشارة واضحة إلى الرغبة في السلطة وسيطرة الإنسان الحديث، وهي أمنية لا تستند - قطعاً - إلى إرادة الإنسان الحديث ذاته. وفي كتابه (معرفت و معنويت يتحدّث في فصل عقده لتصوير الإنسان العاصي والمعارض للإنسان بوصفه خليفة الله، قائلاً: إن الرؤية التقليدية حول الإنسان الأسمى تمثل القطب المخالف للفهم المتجدد للإنسان، وهو الإنسان الذي يُعد من وجهة النظر التقليدية كائناً متمرداً على العوالم العليا، ويسعى إلى إساءة استغلال دور الألوهية لصالحه. (4) وإن هذا البيان - بالالتفات إلى اعتبار السيد نصر نفسه مدافعاً عن الرؤية التقليدية وقائلاً بها - يُشير بوضوح إلى نوع من التمرد الإرادي للإنسان الحديث بيد أن المسألة الرئيسة هي أن لا تفهم إرادة هذا التمرد بوصفها تغريداً خارج السرب. فإن هذه الإرادة عبارة عن

ص: 539

- 1- السيد حسين نصر، اسلام و تنگناهاي انسان متجدد ص 26 ترجمه إلى الفارسية: إن شاء الله رحمتي دفتر بجوهشي ونشر سهروردي، الطبعة الأولى، 1383 هـ - ش .
- 2- (فاوست): هو الشخصية الرئيسة في الحكاية الألمانية الشعبية عن الخيميائي الألماني يوهان جورج (فاوست) الذي يحقق نجاحاً كبيراً، ولكنه يبقى غير راض عن حياته، فيعقد صفقة مع الشيطان يسلم إليه روحه بموجب تلك الصفقة، في مقابل الحصول على المعرفة المطلقة وكافة الملذات الدنيوية. المعرّب.
- 3- المصدر أعلاه
- 4- انظر: السيد حسين نصر، معرفت و معنويت المعرفة والمعنوية، ص 326 ترجمه إلى الفارسية: إن شاء الله رحمتي دفتر بجوهشي ونشر سهروردي، الطبعة الثانية، 1380 هـ - ش .

سمفونية منسجمة تشتمل في مباندها وتطورها على الكثير من النوبات ولا سيما في حقل المسائل والأسس الفكرية. وفي الصفحات اللاحقة لهذا الفصل، نواجه عناوين من قبيل: تجريد المعرفة من القداسة، والفصل المبالغ به بين موقف الأنا الإنسانية بوصفها موضعاً لاستقرار الوعي والمعرفة ونحن/ الأنا وذلك الوجود لاسيما في اللاهوت المسيحي على هيئة الشرخ بين الروح والجسد، وتجاهل سلسلة مراتب المعرفة، وأقول الناحية الذوقية من الإدراك، وتحول التفكير في القرن الثالث عشر للميلاد إلى الأرسطية المتطرفة، وصيرورة المعرفة مسألة خارجية، وما إلى ذلك من العناوين الموجودة بأجمعها في ذلك التمرد أو إرادة التمرد من جهة، وفي الوقت نفسه يمكن لها أن تكون انعكاساً لذلك التمرد في عالم الفكر والنظام العقلي من ناحية أخرى. وباختصار: فيما يتعلق بما إذا كانت بداية التحول في الغرب وعصر النهضة - وفي الحقيقة النقطة المركزية والجوهرية لكل هذا التحول والتطور قابل للإحالة إلى حقل المعرفة أو الاختيار أو أمر آخر؟ يمكن القول: يمكن تحويل الإنسان - من وجهة نظر السيد حسين نصر - إلى دائرة وجودية تقوم بدورها على فكر غربي الذي هو ميراث لرؤية مسيحية في النظر إلى الإنسان بوصفه إرادة بحتة (1). ولكن يمكن الحديث عن حدث وجودي للإنسان يكتسب - في مقام التعبير - تعبيرات عقلية تارة، وتعبيرات إرادية تارة أخرى. والمهم في البين هو إدراك أصل هذا الحدث والاختلاف الحاصل مع الوضع المعيشي القديم والتقليدي.

ب - المباني

في دراسة معرفة الغرب عند السيد حسين نصر - في هذه المقالة - تم تصوير مختلف المساحات والموضوعات عن الغرب بعدسة السيد حسين نصر. وفي مثل هذا الأفق وإن كان هناك اختلاف من الناحية المضمونية الارتباطية بين آراء نصر بشأن هذه المسائل، ولكن يمكن لنا أن نتوقع اختلاف بعض المباني التوجيهية العامة للسيد

ص: 540

1- يمكن الرجوع إلى كتاب: انسان وطبيعت، ص 65 ترجمه إلى الفارسية عبد الرحيم گواهي، الطبعة الثالثة، نشر: دفتر نشر فرهنگ اسلامي طهران 1384 هـ- ش، ولا سيما الفقرة التي يقول فيها: (إن المسيحية عندما ترى الإنسان هو في الغالب إرادة منه إلى عقل وذكاء، إنما تؤكد على رجحان الإيمان والعشق على العلم واليقين).

حسين نصر في تقديم توصيفاته لمعرفة الغرب في مختلف المسائل. وبعبارة أخرى: إذا كان السيد نصر يتعرّض إلى الأخلاق أو المعرفة الإنسانية في الغرب أو العلم الغربي، فإنه يستعرض توصيفات يمكن تعميمها - من خلال تنقيح الموضوع - على جميع المسائل والمساحات التي تقع في دائرة اهتمامه الأعم من الأخلاق ومعرفة الإنسان والعلم. يمكن تقرير هذه المباني على نحوين: إذ يمكن اعتبارها قواعد تجري في مسائل مختلفة وفي هذه الحالة تكتسب صبغة شكلية، ومنهجية كما يمكن اعتبار هذه المباني - في رؤية عامة - بوصفها عناصر من زاوية الرؤية المعرفية للسيد نصر، وفي مثل هذه الحالة سيتخذ البحث صبغة مضمونية ونصيّة. وفي الحالة الثانية سوف تشتمل معرفة السيد نصر للغرب على مجموعتين من الأحكام، وهما: الأحكام الخاصة بموضوعات ومساحات بعينها من قبيل: (العلم والأخلاق، أو الدين وما سوى ذلك)، والمجموعة الأخرى هي الأحكام العامة التي تصدق على الغرب بشكل عام.

وفضلاً عن هذه المباني المذكورة في الفقرة السابقة، يمكن العثور على نقاط ومسائل، وهي وإن كانت لا ترقى إلى التعميم على جميع المساحات والمسائل مورد البحث، لكنها تلعب دوراً محورياً ومركزياً في وصف السيد نصر الأوضاع الغرب. وإن تقديم فهرسة لهذه النقاط المركزية والمحورية وكذلك تحصيل العناوين الجامعة لقسم من هذه الفهرسة - في الحد الأدنى - يُعد عملاً آخر من شأنه أن يساعد إلى حد ما على بلورة صورة منتظمة لمعرفة الغرب عند السيد حسين نصر، ولا سيما في المنظار العام.

ويبدو أن بعض الأمور الآتية يمكن فهرستها في إطار المباني بالمفهوم الشائع في جميع الموضوعات ومساحات معرفة الغرب أو بالمفهوم العام لمعرفة الغرب عند السيد حسين نصر:

1 - نقد تحويل المراتب الطولية للواقعية والوجود إلى أمور عرضية

يمكن العثور على أمثلة كثيرة تثبت أن السيد حسين نصر قد أفاد من هذا الأمر من أجل بيان مختلف معطيات الغرب الحديث. فإن ما يقوله من أن الأخلاق بين الخالق والمخلوق في الغرب، تقرأ في إطار أخلاق المخلوق فقط، ويتم السعي إلى إعادة صياغة أخلاق المخلوقات مع الإعراض عن دراسة نسبتها إلى الأمور المتعالية. وإنه لم يعد من وجود لمراتب العلوم المفقودة من السلسلة الأعلى التي تشمل الدين وفهمه إلى علم الفلك والنجوم - الذي كان يعد العلم المؤلف لسائر العلوم - وأن الروح والنفس الإنسانية قد اكتسبت شرحاً هو في الحد الأقصى يدخل في علم النفس، وما سوى ذلك من الأمور، يمكن وصفها بأجمعها في إطار هذا المبنى. والمسألة الهامة للغاية هي أن الإشكال على هذا التوجه في الغرب لا- ينفي صحة التوجه إلى المساحات الأدنى، وإنما يتناسى ما هو أسمى، ولا سيما إرجاع ذلك الأسمى إلى شيء لا يكون إلا أرضياً ومدنياً، ويرى أن التوصيفات العرضية مع الإعراض عن المراتب الطولية إما أن تفقد معناها أو تغدو مضحكة أو تفقد قدرتها على التحليل والبيان والمثال الذي يذكره السيد حسين نصر للمورد الثاني يكمن في توضيح معنى الحياة، والذي لم يصل إلى نتيجة بسبب عدم وجود معرفة في باب النفس الكلية للعالم.(1)

2- نقد تقلص المساحة والشمول

فضلاً عن مشكلة استبدال الأمور الطولية بأمور عرضية، هناك إشارات كثيرة من قبل السيد حسين نصر إلى تقلص بعض الأمور في حقل بعض المسائل في الغرب الحديث أيضاً. ويمكن لنا أن نقتفي أثر هذه الظاهرة في الأخلاق أيضاً، حيث نرصد في التقاليد الشرقية فيما يتعلق بالأخلاق أنها تلحظ نسبة الأخلاق إلى الإنسان والبيئة والطبيعة أيضاً، في حين أن الأخلاق المطروحة في الغرب الحديث تقتصر في نظرتها على الأخلاق القائمة بين الناس أنفسهم(2). كما أن تدني علم الفلسفة إلى النزعة

ص: 542

-
- 1- انظر: السيد حسين نصر، معرفت ومعنويات (المعرفة والمعنوية)، ص 326، ترجمه إلى الفارسية: إن شاء الله رحمتي.
 - 2- انظر: السيد حسين نصر، نياز به علم مقدس، ص 151 ترجمه إلى الفارسية: حسن ميانداري، نشر: مؤسسسه فرهنگی، طه، الطبعة الأولى، 1378 هـ-ش.

الاستدلالية البحتة والمنطقية، واطمحل فيها دور الذوق والشهود أو زال بالمرّة، يُعد مثلاً آخر عن ظاهرة انكماش المساحات وتقلّص الشمولية. (1)

3 - نقد الانكماش والنزعة الاستبدالية

يتم التعبير عن هذه الخصوصية - عادة - بوصفها خصوصية شاملة ورئيسة في عالم الغرب، من هنا يتم التعبير بالعلومة - بوصفها مساراً يجعل جميع مساحات حياة الإنسان أرضية بالتدرّج - في إيضاح المسار الأصلي للغرب الحديث. وقد يعد حتى المبنى الأول - أي استبدال الأمور الطولية بأمور عرضية - مصداقاً لهذا الأمر، بيد أن المراد الدقيق من ذلك قلب المشهد التقليدي الذي على طبقه تكون كل مرتبة أسمى من الوجود مشتملة على مرتبة أدنى، وإن المبدأ الكلي يحتوي على جذور ذلك الشيء الواقعي في جميع مساحات الوجود الكوني وما فوق الكوني» (2). وعلى هذه الشاكلة فإننا في النزعة الاستبدالية لا نشهد بالضرورة تبديل أمر طولي بأمر عرضي، بل من الممكن أن يتحوّل أمر متعال إلى أمر طولي، ويحدث تبدل في هامش ذلك الأمر المتعالي، وقد تتحول مرتبة عرضية إلى ما دونها. والمثال في هذا المجال يتجلّى في تدني معنى الروح إلى النفس، وتحول الأمور الذهنية إلى أمور انتزاعية أيضاً. (3)

4 - نقد تعميم العلم الجديد

لا نفاك السيد حسين نصر عن إصدار تحذيراته بشأن التعميمات الاعتباطية للعلم الجديد، وهو علم يدعي من جهة نفي أي مساحة غير مادية، ويعمل من جهة أخرى على توضيح جميع مجالات الحياة. يجب عدّ هذا التعميم الذي يمثل القطب المخالف والذي يمثل نوعاً مكماً لقاعدة النزعة الاستبدالية - ناشئاً عن الطبيعة النهائية والأخيرة للواقعية التي لا يؤدي إنكارها إلى نفيها ولا غرو أن الإنسان الغربي

ص: 543

1- انظر: السيد حسين نصر، معرفت و معنويت (المعرفة والمعنوية) ص 12 و 99 - 100، ترجمه إلى الفارسية: إن شاء الله رحمتي.

2- المصدر أعلاه ص. 412.

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 412 و 507.

لا يحجم عن تفسير الظاهرة بما يمتلك من الأدوات المحدودة حتى بعد إنكارها. إن ظهور العلم الوضعي في دائرة العلوم الإنسانية، وحتى توضيح مضمون الدين بهذا التوجه يُعد من الأمور السائدة في العالم المعاصر (1). يبدي السيد حسين نصر حساسية شديدة تجاه اعتماد التعميمات التي يقوم بها العلم الجديد في سائر المجالات. (2) وأنه يعمد أحياناً حتى إلى ذكر أسماء بعض المفكرين منتقداً أفكارهم بالتفصيل. (3) وأن حساسيته في حقل اعتماد هذه التعميمات في حقل الدين تتفاقم بشكل أكبر. وأن ما يقوم به في الفصل الحادي عشر من كتابه (نياز به علم مقدس) في نقد نزعة التجدد الكلامي ل- (هانس كونج) (4) يأتي من هذه الناحية. والمثال الآخر يتجلى في نقده لأفكار (بيير تيار دو شاردان) (5) أيضاً. (6)

5 - نقد رسم الخطوط الحصينة في طبقات مراتب الوجود

يمكن لنا أن نعد رسم الخطوط الحصينة والمستعصية على النفوذ في طبقات أمور و مراتب الوجود، جزءاً أو مقدمة لزوال رؤية سلسلة المراتب في العالم الجديد. إن من بين دقائق المشهد الذوقي التقليدي أنه في الوقت الذي يؤمن معه بوجود سلسلة من المراتب يعمل بشكل ظريف ودقيق على التوبيخ بين هذه المراتب أيضاً، وكأن هذه المراتب تمثل طيفاً ومنشوراً ضوئياً يمتاز في اللون الأصفر من الأحمر، مع وجود مرتبة تتوسط هذين اللونين تتمثل باللون البرتقالي، وكلما تم التدقيق في هذا الشأن

ص: 544

1- انظر: السيد حسين نصر دين ونظام طبيعت، ص 286 - 291 ترجمه إلى الفارسية: محمد حسن فغفوري.

2- انظر: السيد حسين نصر معرفت و معنويات (المعرفة والمعنوية)، ص 403 ترجمه إلى الفارسية: إن شاء الله رحمتي.

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 405-409 .

4- هانس كونج (1928) - ؟ م) : لاهوتي سويسري وقس رومي كاثوليكي (سابق)، مؤلف منذ عام 1960 م وحتى 1996 م درس، اللاهوت المسكوني في جامعة (إيبرخالد) في مدينة توبنغن جنوب غرب ألمانيا. وحتى عام 2013 كان كونج رئيس الجمعية التي أنشأتها مؤسسة الأخلاق العالمية). يُعد من أشهر علماء اللاهوت المعروفين بانتقادهم للكنيسة قديماً وحديثاً، لاسيما فيما يتعلق بعصمة البابا حيث نزع عنه البابا يوهانس باول (الثاني) الصلاحية الكاثوليكية بعد عام من نشر كتابه (هل يوجد إله؟ جواباً عن السؤال عن الله في العهد الجديد). المعرّب.

5- بيير تيار دو شاردان (1881 - 1955م) : فيلسوف فرنسي وراهب جزويت من أعماله تصور فكرة نقطة أوميغا وتطوير مفهوم فلاديمير فردانسكي المعروف بمجال العقل أو مجال نواجهت بعض أفكاره معارضة المسؤولين في الكنيسة الكاثوليكية، وتم منع عدد من كتبه المعرّب

6- انظر: السيد حسين نصر، نياز به علم، مقدس ص 257 - 258 ترجمه إلى الفارسية: حسن ميانداري.

أكثر كان هناك مزيد من العثور على تجليات وتعيّنات أكثر. أما في المبنى المتقدم المعرفة الغرب، فيتم تجاهل هذه المفصلات المرنة بين المراتب في الذهنية الغربية بالتدرّج حتى يتحول نفس كيفية الارتباط بين هاتين المساحتين إلى معضلة فكرية. ونجد المثال البارز على الازدواجية بين الذهن والجسم، أو بين المادة والفكر، في التفكير الديكارتي، وبطبيعة الحال يمكن العثور قبل ذلك على كثير من مصاديق هذه الإزدواجية في الفكر المسيحي لدى الغرب أيضاً.

6 - نقد السقوط التدريجي والتراتبي

يبين هذا المبنى أن مسار التحوّلات في الغرب لم يحدث على دفعة واحدة، وإنما حصل تدرّج في توصيفات الفكر الغربي إلى الحد الذي أضحت فيه التوصيفات الدنيوية والمادية وحدها هي المعيار الحاسم. وتتجلى أهمية هذا المطلب من ناحية اختزال مجمل تاريخ التطورات الغربية في جملة واحدة أحياناً، في حين أن مفاد الجملة مورد البحث (من قبيل الدنيوية) حصيلة تديّنات متعددة وذات مراتب. إن هذا المبنى لا يُشير إلى التديّن، ولا إلى تبدل المراتب العليا إلى المراتب الدنيا، ولا إلى انخفاض المراتب العرضية، بل يشير إلى تدريجية هذه المسارات المتعددة التي تقدم ذكر كل واحد منها في إطار المباني السابقة إن توصيفات السيد حسين نصر للغرب تحتوي على خارطة طريق لهذه التقلّصات والانخفاضات المتكررة والتدريجية، وقد تم فيها إيضاح انقسامات هذه الأنواع من السقوط بشكل جيد. وإن ما قام به السيد حسين نصر في الفصل الثالث من كتاب (الدين ونظام الطبيعة) أو ما قام به في الفصل الأول من كتاب (المعرفة والمعنوية)، يمثل إزاحة للستار عن هذه الانقسامات المتعددة والسقوط التدريجي.

7 - الطبيعة الجذرية للواقعية

يمثل هذا المبنى أساساً لإيضاح رؤية السيد حسين نصر. والمراد منه أن الواقعية من حيث هي واقعية لم يتم تذليلها أو تدجينها من قبل الغربيين، ولا تزال متفلّنة إطار المعادلات. فعلى سبيل المثال: إن تكريم مقام الإنسان في عصر النهضة

المقترن بإنكار الحق تعالى لم تترتب عليه من نتيجة سوى تدمير الوضع الوجودي لهذا الإنسان وضياعه بعد بضعة قرون؛ إذ إن تشويه وجه الحق - بسبب ارتباط هذا الإنسان وتعلقه بالحق تعالى - لن يترتب عليه من شيء سوى تدمير واقع الإنسان المتجدد. (1) إن من بين لوازم هذا المبنى أنه يبرز مفهوم الأمل في معرفة الغرب عند السيد نصر، ففي بعض أنواع معرفة الغرب، حيث يتم رسم صورة قاتمة ومظلمة عن الغرب، يعكس الأمر على المخاطب نوعاً من اليأس وانعدام الأمل الناشئ من مواجهة هذه الصورة عادة، بيد أن معرفة الغرب عند السيد نصر لا تأبى عن إظهار عمق الوضع البائس للإنسان الحديث والحضارة والثقافة الجديدين، ولكنه لا يفضي إلى أي يأس أو إحباط أبداً؛ إذ لا شيء في هذه الناحية أكثر واقعية من الحق تعالى، وإن جميع المراتب والحقائق نماذج وأمثلة مشيرة إلى تلك الحقيقة القاهرة، ولو أن الإنسان الحديث قد أقام عالماً مخالفاً للتعاليم التشريعية للأديان والسنن، فإنه في العمل على المستوى الوجودي لم يخرج أبداً عن مدار المربوبية ولن يخرج من هذا المدار أبداً. إن الإنسان المعاصر رغم انفصاله وابتعاده عن المركز، وبقائه قابلاً في طوق محور الوجود، إلا أنه لا يوجد هناك طوق من دون مركز أو من دون انتسابه إلى مركز الوجود (2). والمثال الآخر على توظيف هذا المعنى يكمن في أن نفور الإنسان المتجدد مما وراء الطبيعة قد تجلى على شكل إجابة قاسية من الطبيعة تجاه الحياة الراهنة ونمط الحياة الجديدة؛ إذ من الناحية الجوهرية ليست الطبيعة شيئاً غير الأمر الآتي مما وراءه، وإن إنكار ال- (ماوراء) لا يعدو إنكار الطبيعة نفسها. إن هذه القضية الأساسية هي التي يمكنها أن تجعل الاستعانة بالتقليد الحي لإعادة صياغة الغرب - لا في مسار عصر النهضة، بل في مسار تطابق الطبيعة الحقيقية للعالم والإنسان - أمراً ممكناً. وعلى أساس هذه الرؤية لا يستطيع السيد حسين نصر - رغم حساسيته المفرطة تجاه تدمير البيئة والطبيعة وأزماتها - أن لا يتفائل بإمكانية تحسينها وعودتها إلى حالتها الطبيعية. وهذا المعنى كذلك هو الذي يجعل استنطاق السيد نصر التفصيلي للغرب الحديث بشأن الجسد الإنساني والطبيعة المحيطة به أمراً ذا

ص: 546

1- انظر: السيد حسين نصر، معرفت و معنويت (المعرفة والمعنوية)، ص 359، ترجمه إلى الفارسية: إن شاء الله رحمتي.

2- انظر: السيد حسين نصر، اسلام و تکنناهاي انسان متجدد ص، 26، ترجمه إلى الفارسية: إن شاء الله رحمتي

معنى. إن السيد حسين نصر يبدأ من حيث الموضوع المألوف للإنسان المعاصر الذي يعرف نفسه بوصفه محض ، جسد بل يرى الطبيعة كلها بوصفها وحدها التي تمثل درجة من الواقعية، وينطلق السيد نصر من هذه النقطة المألوفة ليبدأ حواراً التفصيلي تجاه الغرب؛ لاعتقاده الراسخ بأن الحقيقة الأصيلة يمكن لها أن تظهر صورتها حتى من خلال الجسد والطبيعة أيضاً.

8 - شرق الحقيقة مجاز الغرب

يعمد السيد حسين نصر - على أساس المبنى الذي يرى الإنسان في المحور المنفصل عن مركزه وعدّه هذه المحور انعكاساً وشعاعاً لذلك المركز - في إطار معرفة وتوصيف الغرب، ضمن التوسل بأوضاع العالم الشرقي والتقليدي إلى وضع هذين الأمرين في قبال بعضهما، ويبادر أحياناً في هذا الأمر إلى كتابة تقارير مختلفة عن التقاليد الشرقية لموضوع واحد في قبال تقرير شاذ للغرب الحديث(1). وقد صرح في بعض المواضع بأن الغاية من ذلك تكمن في مواجهة هيمنة الغرب، والتأكيد على الاختلاف الماهوي له مع مجمل الحياة المختلفة للإنسان في الأزمنة الماضية. وفي هذه الرؤية يتم تصوير الغرب بوصفه حالة مجازية، أو بعبارة أصح: الصورة المقلوبة، التي يمكن العثور على صيغتها الحقيقية في الدين والسنة. (2)

9 - الاهتمام بالجدور المسيحية للحضارة الغربية المناهضة للمسيحية (أهمية الجدور المسيحية في تغير أحوال الغرب)

إن المراد من الكلام عن جذور المسيحية هو أن الحضارة الجديدة حيث تحمل توجهاً مناهضاً للدين يجب أن يكون السيد نصر قد شاهد تلك التعاليم في المسيحية ولم تعجبه، وفي مقام التأسيس تعاطى مع تلك التعاليم المسيحية في إطار المعارضة التفصيلية بشكل إيجابي. إن هذا الفهم وإن كان صحيحاً من بعض الوجوه، بيد

ص: 547

1- وهذا ما نجده في عدد من مؤلفاته من قبيل معرفت و معنويت و اسلام) و تتكناهاي انسان متجدد)، وما سواها من الكتب الأخرى.

2- إن عبارة: (الطوق والمحور)، أو التقابل بين الظاهر والباطن في بعض الكتب تثبت هذا الأمر أيضاً.

أن المراد هو أنه على أساس المبنى السائد في النزعة التحويلية، وكذلك السقوط التدريجي، يجب أن تكون هناك إمكانية لبيان أن جذور الإعوجاج التي يعاني منها الغرب الحديث تكمن في ذات القراءة التاريخية للمسيحية في العالم الغربي، كما أن بعض المعاني الإيجابية للمسيحية في مقام التفصيل، إما أن تتحول إلى معلومة متجددة، أو توفر أرضية لتبلور الآراء المتجددة. وعلى هذا الأساس نجد السيد حسين نصر مهتماً بالجذور المسيحية في المساحات والموضوعات المتعددة لمعرفة الغرب بشكل كامل. وإن بعض هذه الجذور التي يمكنها أن تكون الرؤية العامة لمعرفة الغرب عند السيد نصر، أو في الحد الأدنى أجزاء المباني المؤلفة لمعرفة الغرب عنده، على النحو الآتي:

أولاً: المسيحية دين الإمبراطورية الرومانية

إن هذا الوضع التاريخي الجديد - أي تحول المسيحية إلى دين إمبراطورية اسمها روما - أضحت بالنسبة إلى المسيحية منشأ لبعض الأحداث في مستقبل الحضارة الغربية التالية لعصر النهضة. وفي الحد الأدنى يمكن لنا أن نرصد ثلاثة آثار ناشئة من هذا التحول في معرفة الغرب الحديث من وجهة نظر السيد حسين نصر، هي:

1 - المخالفة الشديدة مع الأديان الإغريقية والرومانية الوثنية، ومن ثم ضياع بعض النواحي الإيجابية لهذه الأديان من قبيل التمتع بالرؤية الشمولية الجامعة أو ال-

(كوزمولوجيا) (1)، وتجاهل المساحات العالمية المحيطة بنا، وإيقاف التوغل في المعرفة الإنسانية. (2)

2 - الامتزاج بالقوانين الرومانية ومن ثم فقدان المشروع الدينية الكافية في بعض القوانين، وهو أمر ترك تأثيراً سلبياً على إطار التكوين المناسب للنظام الأخلاقي

ص: 548

1- الكوزمولوجيا (cosmology) أو علم الكونيات علم يبحث في مظهر الكون وتركيبه العام، وهو يشمل علوم الفلك والجغرافيا والجيولوجيا المعرب.

2- انظر: السيد حسين نصر معرفت و معنويات المعرفة والمعنوية ص 88 - 90 ترجمه إلى الفارسية: إن شاء الله رحمتي وله أيضاً إنسان وطبيعت (بحران معنوي انسان متجدد)، ص 64 - 66 ترجمه إلى الفارسية عبد الرحيم كواهي، الطبعة الثالثة نشر: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران، 1384هـ.ش.

للغرب المسيحي، وأدى في نهاية المطاف إلى إيجاد نوع من اختلاف الآراء الشديد في بلورة القضايا والأحكام الأخلاقية. (1)

3- التحول إلى دين رسمي وهو أمر جعل منه تقريراً نمطياً أو غير منعطف عن المسيحية إلى حد ما، وطرد كل تقرير آخر - ولا سيما الآراء الذوقية والعرفانية المسيحية - من شأنه أن يقف في وجه المسار القهقري للفكر الغربي إلى حد كبير (2)

وثانياً: ضياع الشريعة

إن هذه الناحية أدت إلى ضعف أطر توجيه سلوك الناس، وتنظيم نسبتهم إلى العالم المحيط بهم، ومن ذلك عجزها عن تنظيم نسبة الإنسان والطبيعة. (3)

وثالثاً: تنزل النجاة إلى لحظة خاصة في التاريخ

لقد شكل هذا الأمر في المسيحية أرضية لتحوّل التاريخ إلى غاية، وكانت هذه الناحية مؤثرة في ظهور أفكار من قبيل: فكرة التطور والتقدم المستمر والمتواصل بوصفه هدفاً في العالم المعاصر (4).

ورابعاً حذف العوالم الواسطة بين الخالق والمخلوق لقد مهّد هذا الأمر الأرضية لعزل الخالق وتغييبه عن أنظار المخلوقين، وقد ترتب على هذه الناحية كثير من النتائج والتداعيات في مختلف المجالات. (5)

10 - الاهتمام بالضعف التدريجي لإدراك المثال والرمز وأهمية التمثيل

ص: 549

1- انظر: السيد حسين نصر إنسان و طبيعت (بحران معنوي انسان متجدد)، ص 183؛ وله أيضاً: دنيای جوان مسلمان ودنيای متجدد) الشباب المسلم والعالم المتجدد)، ص 298 ترجمه إلى الفارسية مرتضى أسعدي، الطبعة الرابعة، نشر طرح نو، 1382 هـ - ش .

2- انظر: السيد حسين نصر، معرفت و معنویت المعرفة والمعنوية)، ص 90.

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 385-386

4- انظر: السيد حسين نصر، معرفت و معنویت (المعرفة المعنوية، ص 438؛ وله أيضاً نياز به علم مقدس (الحاجة إلى العلم المقدس)، ص 249 - 250 ترجمه إلى الفارسية: حسن میانداري.

5- انظر: السيد حسين نصر إنسان و طبيعت بحران معنوي انسان (متجدد)، ص 74 و 87 - 92.

إن السيد حسين نصر يؤكد في مختلف الموضوعات - ابتداءً من الفن وصولاً إلى العلوم المتعددة الأخرى، من قبيل (الفلك والنجوم والهيئة وحتى الرياضيات)، بل حتى الطبيعة والمادة - على أهمية الفهم الرمزي لهذه الأمور،⁽¹⁾ ويذكر في المقابل بأن الذي أدى بالغرب المعاصر إلى الوقوف في مسيرته الراهنة - ومنها الضعف والنسيان التدريجي - هو مفهوم المثل والرمز في السنن السابقة بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يرى أن نسيان معنى المثل والرؤية الرمزية إلى الوجود كان سبباً لتجاهل ونسيان أمر آخر في غاية الأهمية، وهو سلسلة مراتب العالم⁽²⁾.

11 - تطبيق القواعد العرفانية الدقيقة والكبيرة (الاستلهام المضموني والمنهجي لمحتوى العرفان)

حيث يتصف السيد حسين نصر بشغفه بالشكل العام للسنن المعنوية في تنسيقاته العرفانية، وكذلك بالإسلام من هذه الناحية، يُفيد من هذه المساحة في معرفته للغرب على المستوى الأسلوبي والمنهجي وعلى المستوى المضموني أيضاً. وإن بعض الأمثلة تبين هذه النسبة. إن مبنى الطبيعة الجوهرية للواقعية يقوم على أصل التوحيد، وذلك بطبيعة الحال ضمن قراءة دقيقة وشفافة تماماً.

إن التركيز على مسألة سلسلة المراتب الوجودية يقوم على رؤية عرفانية بشأن كيفية ظهور المخلوقات من خلال تجلي ذات الحق تعالى.

إن تقدم الإشراق على التفكير والاستدلال، وتقدم المعرفة على الإيمان وما سوى ذلك من الأمور، رغم وجود الاشتراك بشأنه بين بعض القراءات الدينية، ومن بينها الكلامية والفلسفية والعرفانية، وفي الحد الأدنى في العالم الإسلامي، إلا أنه قد اكتسب من الزاوية العرفانية مفهوماً غنياً بالكامل، بحيث إنه في تناظره مع الوجود والواقعية يقع خارج ذهن الإنسان. لقد كانت هذه الموارد مأخوذة بأشكال متكررة من وجهة نظر السيد حسين نصر

ص: 550

1- انظر: السيد حسين نصر إنسان وطبيعت بحران معنوي إنسان متجدد)، ص 177 - 179، وله أيضاً: نياز به علم مقدس (الحاجة إلى العلم المقدس)، ص 76 و 205 - 206 .

2- انظر: السيد حسين نصر معرفت و معنويت (المعرفة والمعنوية)، ص 392.

في دراسته لمسار صيرورة العالم الجديد غربياً، وأقام نقده على هذا الأساس.

ج - المضمون والأحكام

إن استخراج الأحكام والمضامين النصية لمعرفة الغرب من قبل الشخصيات التي تحدثت حول الغرب بشكل مباشر لا يبدو معقداً أو متعذراً، ولكن حيث يشتمل الغرب الحديث على مساحة واسعة بحجم الثقافة والحضارة، بل وحتى التاريخ الحديث فإن الأحكام المذكورة يمكن أن تكون واسعة جداً، وإن تقديم فهرسة عنها من دون صبها في بوتقة وإطار نظامي منسجم ومترايط نسبياً، لن يوفر معرفة ناجعة بشأن آراء هؤلاء العلماء. ومن هنا سوف نسعى في هذا القسم إلى فهرسة بعض أهم الأحكام والآراء بشأن معرفة الغرب عند السيد حسين نصر، مع ملاحظة نسبية ارتباطها في ذيل عناوين أكثر كلية. وسيكون اختيار العناوين العامة من خلال ملاحظة اهتمامات الكاتب والمؤلف نفسه إلى هذه المساحات، ولن يكون هناك أدنى تحميل لمنطق أو نظام زائف على التقريرات النصية، بل سيتم التركيز على تقديم تقرير لمختلف أنحاء اهتمام السيد حسين نصر بالعناوين المذكورة مقرونة بذكر بعض الأحكام، ذلك لأن التركيز على تقرير جميع الأحكام والقضايا المرتبطة بمعرفة الغرب عند السيد نصر، وحتى بيان جميع المساحة الموضوعية لنشاطه المعرفي المتعلق بحقل الغرب يتطلب فرصة أكبر من هذه مقالة المقتضبة.

1 - المعرفة

تقدم أن ذكرنا أن السيد حسين نصر يرى أن ابتعاد الإنسان الغربي عن النقطة المركزية من الوجود، قد أدى إلى ظهور العالم الغربي الجديد، وبطبيعة الحال فإن هذا الموقعية وهذا التاريخ لن يعود إلى مجراه الأصلي - من هذه الناحية - إلا من خلال الاتصال المجدد بالمركز، ولكن واسطة الاتصال بين الإنسان والحق في هذا الشأن هي المعرفة. وهذه المعرفة هي التي لم تكن في البداية - من وجهة نظر السيد حسين نصر - وفي أكثر مواطنها أصالة، أي عند الحق تعالى، منفصلة عن الحق، كما أنها لم تكن منفصلة عن الرحمة. إلا أن العالم الجديد - من خلال تجريد المعرفة

من قداستها، أو خفضها إلى مرتبة نازلة، أو تحويلها إلى مستويات لاتبقي إمكانية لإطلاق المعرفة عليها - قد حرم نفسه من الحبل الذي يربطه بالحق.

1 / 1 - مسار تجريد المعرفة من القداسة

يبحث السيد نصر عن الخطوة الأولى من مسار تجريد القداسة في اليونان القديمة، حيث تُعد - من وجهة نظره - النموذج الأول لظهور المجتمع غير التقليدي. وإن الأهم في هذه الخطوة هو زوال روح الرمزية وظهور النزعة الاستدلالية بوصفها أمراً مستقلاً عن التعقل ومن تداعيات هذا الوضع ظهور النزعة التشكيكية بوصفها الوجه الآخر للاستدلال الجاف والتوقد الذهني البحث وفي ظل هذه الظروف برزت أثناء ظهور المسيحية في روما ردّة فعل على اليونان برمتها من ناحية هذا الدين الجديد. (1) إن ردّة الفعل هذه التي اكتسبت صبغة متطرفة إلى حد ما، برزت من ناحية بوصفها طريقاً إلى المحبة كي تبدي تجاهلاً لجميع طرق المعرفة السابقة التي تجلت على شكل أطر ذهنية استدلالية جافة، وأن لا تفرّق - من ناحية أخرى - بين التعقل والدليل أيضاً. وكانت النتيجة العملية لذلك أن تفوقت المسيحية المستندة إلى الشريعة السماوية - من زاوية خاصة - على التفكير اليوناني، بل حتى جنباته الذوقية أيضاً. وبطبيعة الحال لا يفوت السيد حسين نصر أن يتوه بعد ذلك مباشرة إلى عدم خلوّ المسيحية في الوقت نفسه من بعض النحل العرفانية والذوقية التي كانت تواصل نشاطها، ولكنها لم تكن لتظهر في صُلب المسيحية المعترف بها رسمياً. (2) وكانت نتيجة ذلك قد تجلت بعد القرون الأولى من خلال اللاهوت المسيحي المعترف به رسمياً، القائم على مقولة «أؤمن كي أفهم»، وبذلك تمّ تحويل التعقل إلى خادم للإيمان، وعدم عدّة وسيلة لتهديب النفس. وبعد هذه الخطوة، وفي الخطوة الثالثة التي حصلت في القرن الثاني عشر والثالث عشر بعد الميلاد، من خلال اتساع رقعة مدرسة أرسطو ومدرسة ابن رشد اللاتيني، (3) ولا سيما في امتزاجها بشروح القديس

ص: 552

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 88.

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 90.

3- يتحدث السيد حسين نصر عن ابن سينا الإسلامي واللاتيني، وكذلك عن ابن رشد المسلم واللاتيني، ويعد المورد الأخير مصداقاً كاملاً للنزعة الاستدلالية البحثية في التفكير الغربي الجديد.

توما الأكويني للاهوت المسيحي، شهدنا أفولاً لفهم توما الأكويني الذي كان حتى ذلك الحين قد حافظ على تفوق الإشراق المتمثل بالفهم التوماني بصيانة تفوق الكتاب السماوي «بمعنى أنه نفى إمكان إشراق الذهن بواسطة العقل اليهودي، وعدّ جميع المعارف ذات مبدأ ومنشأ حسي». وعلى الرغم من أن القديس توما الأكويني لم يقبل بالفصل بين الإيمان والعقل، بيد أن استعانتته بأقوال أرسطو طاليس، وتأكيده على المنشأ الحسي للمعرفة، تعدّ خطوة عملية أخرى في إطار نبذ القداسة عن المعرفة في العالم الغربي. (1) وفي نهاية المطاف تم إطلاق رصاصة الرحمة على هذا المسار على يد مدرسة أصالة التسمية، وهو أمر أدى إلى نسيان أصل مفهوم النزعة الواقعية. (2) لقد تمّ إضعاف قدرة العقل الاستدلالي الذي يمثل آخر حصون الإيمان المسيحي في تلك الفترة - من قبل أصالة التسمية، وحدث على المستوى العملي نوع من اللاأدرية الفلسفية وفي ظل هذه الظروف حيث لم يجد بعض المسيحيين من ذوي النزعة التعقلية - مشارب ذوقية وعرفانية عن أسئلتهم داخل المسيحية، ولم يجدوا حصناً تعقلياً سالماً في إطار المسيحية المعترف بها رسمياً، لم يجدوا بداً من اللجوء إلى خارج العالم المسيحي، وكانت نتيجة هذه النزعة الإسقاطية مزيداً من الانهيار في أنظمة اللاهوت المسيحي. (3) وكانت نتيجة هذا الانهيار فضاءاً ملبداً بسحب الشك والغموض. وهو الفضاء ذاته الذي عمد أمثال (ديكارت) - في القرن السابع عشر للميلاد - إلى اتخاذه ركيزة لكي يبنوا عليه فلسفتهم المستقلة عن الدين بغية التفوق عليه. (4) وبطبيعة الحال كانت هناك بعض المحاولات في صلب عصر النهضة لاستعادة الحكمة القدسية، إلا - أن أياً منها لم يحقق نجاحاً، ويعود هذا الإخفاق إلى أسباب متعددة من قبيل: التأثير السابق والراهن لذات الاتجاهات الفردية أو الإنسانية لعصر النهضة (5) والمسألة اللافتة التي يشير إليها السيد حسين

ص: 553

- 1- انظر: السيد حسين نصر، معرفت و معنويت (المعرفة المعنوية)، ص 92 - 93.
- 2- انظر: المصدر أعلاه، ص 93.
- 3- انظر: المصدر أعلاه، ص 96.
- 4- انظر: المصدر أعلاه.
- 5- انظر: المصدر أعلاه، ص 97.

نصر هنا هي أنه على الرغم من الصولات والجولات التي تقوم بها أنواع الاتجاهات الباطنية وأقسامها في هذه المرحلة، إلا أنه لم تتم إعادة قراءة هذه الاتجاهات في إطار تقليدي كامل، وإنما كانت بأجمعها تصبّ في زاوية فردية واستدلالية تمثل الرؤية الحقيقية للفلسفة الأوروبية الحديثة. وعلاوة على ذلك يمكن تأويل هذا التنوع ذاته بوصفه تحوُّلاً ناسوتياً لضجيج وصخب آخر الذخائر المعنوية والإشراقية التي كان في متناول الغرب. (1) وعلى هذه الشاكلة يمكن اعتبار (ديكارت) صاحب الخطوة التالية فإنه من خلال وضعه للتفكير الفردي - الذي ليست له أية نسبة مع الإدراك الشهودي في مركز فلسفته، إنما ختم بذلك في الحقيقة مسار الصيرورة الدنيوية لمستقبل المعرفة في الغرب، بحيث أضحى كل اكتشاف لاحق محاكاة عن هذا التفكير الفردي المستقل عن الوحي والشهود. (2) وعلى الرغم من تحويل (كانت) للشك الديكارتي إلى شك ثابت ومستقر، ونفيه إمكانية معرفة ذات الأشياء إلى الأبد، ولكن لم يعمد أي منهما - لا هو ولا ديكارت - إلى إنكار ثبات المقولات المنطقية، أما في القرن التاسع عشر للميلاد فأضحت الواقعية ذاتها عند هيجل وماركس قائمة على صيرورة الديالكتيك والتغير، وتم تحويل البصيرة الثابتة تجاه الأشياء إلى بصيرة غير ثابتة، (3) وبذلك فقد المنطق ثباته أيضاً، وكان ذلك خطوة أخرى في مسار تجريد المعرفة من القداسة، بل كان هذا يمثل دفناً وحرقاً لجثمان المعرفة في الحقيقة والواقع. ولكن يبدو مع ذلك أن هذه العملية الدنيوية لم تكن لتعرف حداً تقف عنده، حيث أنزلت ضربة قاضية أخرى من خلال الرؤية التحصيلية ل- (أوغسط كونت)، وبذلك تجلّى عدم فهم الأمر القدسي بالنسبة إلى الإنسان على أبعد مديات ظهوره. وإن جميع المسارات السابقة التالية للفكر الغربي إما أن تكون قد واصلت طريقها من خلال فصل الدين وبحث الأمر القدسي عن الاستدلال والمنطق، أو من طريق تفرغ اللغة أو المسارات الفكرية ذات الصلة باللغة من أي مضمون ميتافيزيقي. وإن تعبير نصر بشأن نتائج الاتجاهات التحصيلية أو التحليلات اللغوية يتلخص في عدّها من الزاوية

ص: 554

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 98.

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 100.

3- انظر المصدر أعلاه، ص 102.

التقليدية تفاهة أو نفوراً من الحكمة(1).

1 / 1 - نتائج صيرورة المعرفة دنيوية

لقد ترتب على صيرورة المعرفة دنيوية- من وجهة نظر السيد حسين نصر- بعض النتائج، من بينها :

أ- زوال إمكانية الاتصال بالحقاق التقاليد في حالة التعهد بالاتجاهات المطروحة بشأن معرفة محو القداسة (من قبيل: طرد كل مشرب وذوق باسم الأفلاطونية الحديثة، أو النزعة الاتحادية، أو النزعة الطبيعية، أو النزعة الإغريقية وما إلى ذلك.

ب - تحويل العالم إلى أمر دنيوي وكذلك جعله آلياً.

ج - خفض التاريخ إلى صيرورة من دون كمال متعال.

د - النزعة التاريخية في سياق الفهم المتغير للظواهر .

هـ - صيرورة اللغة دنيوية.

و - تحوّل قراءة الكتاب المقدس إلى قراءة دنيوية.

ز - تحول ذاته الدين إلى أمر دنيوي واستحالة فهمه(2).

2 - الفلسفة

1 / 2 - فصل الفلسفة عن الدين

يرى السيد حسين نصر أن الفلسفة- إذا ما استثنينا مرحلة قصيرة في روما واليونان القديمة ، وكذلك الغرب الحديث - كانت على الدوام ملازمة للدين، بيد أن الفصل

ص: 555

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 102-103.

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 103 - 110. لقد جاء هذا الأمر من قبل أمثال(سورين كيركيغارد) كرد فعل على ما قام به(هيغل) حيث فصل عالم الإيمان عن ساحة الإنسان المفكر، حيث وجد كيركيغارد أن هذا الأمر الذي يمثل سعياً إلى فهم الحقيقة يقترن بالإحباط ومن هنا لا بد من القيام بقفزة تقوم على الإيمان.

الذي حصل بين الدين والفلسفة في الغرب الحديث - والذي حدث في الغالب بعد العصور الوسطى - قد أدى من خلال المشاكل التي أثارها بشأن الإيمان والعقل إلى نتائج كارثية للحضارة الغربية.⁽¹⁾ فحتى في المدارس الإغريقية - على الرغم من الإعراض عن الاتجاه الديني في المراحل المتأخرة من اليونان - كانوا يثبتون لعالم الكون خصائص من قبيل: النظم والقانون والحياة. وفي العصور الوسطى حيث تمت إزالة النزعة الطبيعية والأساطير الإلحادية من تراث الفكر الإغريقي والروماني إلى حد ما، بل وتم ارتقاء فهم الطبيعة - بوصفها تمثل الوجود بأسره - إلى الاشتغال على نوع من الفهم الديني للعالم. وفي النشاط الفكري ل- (سانت أوغستين) تم عدّ الفلسفة مساوية للدين أيضاً. وفي نظريات القديس توما الأكويني أضحى عدّ تحكيم المشيئة الإلهية على المخلوقات والاعتقاد بالعالم بوصفه نظاماً مشتملاً على سلسلة من المراتب القائمة على الموازين المختلفة من المشابهة لله أكثر وضوحاً.

2 / 2 - التوجهات الجديدة لما بعد عصر النهضة

على الرغم من بقاء بعض التصورات المستوردة من العصور الوسطى، نشهد في مرحلة حلة عصر النهضة ظهوراً لتأليف جديد وتوجهات حديثة عملت على إحداث أنظمة فلسفية جديدة. ومن بينها يمكن لنا تسمية الأنظمة الآتية: تبلور تيار مناهض للنزعة الغائية عند أرسطو طاليس، والسعي إلى بيان العلل والأسباب مع التأكيد على العلل الفاعلية والقيام التلقائي للطبيعة، وعدم محاكاة الصورة السرمدية، والضياع بين ثنوية النفس والجسم والله والطبيعة، وكذلك أصالة الرؤية الميكانيكية القائمة على الرياضيات التي بدأت بشكل خاص في القرن السادس عشر للميلاد، وتم تثبيتها في القرن السابع عشر للميلاد، وبعد ذلك يتم تفصيل لوازمها الخفية من قبل المفكرين في القرون اللاحقة.

2 / 3 - المرحلة الوسيطة

يشير السيد حسين نصر بوضوح إلى هذا المسار الملبد بالغبار في هذا الطريق

ص: 556

1- انظر: السيد حسين نصر، دين ونظام طبيعت، ص 164.

الطويل، ولا يغفل حتى عن الميل إلى السحر والشعوذة والأديان الخفية وقراءة الطوابع بوصفها من الأمور التي شكلت هواجس المراحل الأولى من عصر النهضة، وهي المراحل التي لعبت دور الوسيط للعبور من تصورات العصور الوسطى والدخول إلى العقائد التي سادت الغرب الحديث.(1) إن أعمال السيد حسين نصر في تعداد الآراء الفلسفية للمرحلة الجديد تقترن عادة بذكر أسماء الفلاسفة الجدد أو الأعمال المؤثرة على الفلسفة الحديثة، وفي هامش كل اسم يتم بيان كيفية تأثير صاحب الاسم على التفكير الفلسفي في الغرب.

2 / 4 - التقدم الرتبي ل- (رينيه ديكرت) على (فرانسيس بيكون)

يذهب السيد حسين نصر إلى القول بأن أهمية (ديكرت) تفوق (فرانسيس بيكون)؛ ذلك لأنه يرى في عبارته الشهيرة: «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود» نوعاً لتأسيس فلسفة جديدة من إذ إن هذا الأمر يؤسس لفلسفة معرفة نفس الفرد والعقل الاستدلالي للإنسان بشكل مستقل عن الوحي ومن دون اعتباره معياراً نهائياً في هذا الشأن. يضاف إلى ذلك أن الثنوية المطروحة في أعمال (جوردانو برونو)(2) تظهر في نشاط(ديكرت) من خلال الشرح بين عالم الفكر وعالم الاستمرار والمادة، ويستمر الأمر على هذه الشاكلة بحيث يخلق معسكرين من المدارس الفلسفية القائمة على المادية والمثالية إلا أن السهم الأوفر ل- (بيكون) يكمن في مشربه الدهري، ورغبته في الاستقواء بالعلم، وسعيه إلى تأسيس ميثولوجيا العلم والطعن في النزعة الغائية، وتأثيره على الأجيال اللاحقة من أمثال (نيوتن)، وكذلك دعمه للعلم بوصفه من واجبات الدولة. وعلى الرغم من إمكانية فهرسة تقرير السيد حسين نصر الآراء الفلاسفة الغربيين وأفكارهم في هذا المقام، إلا أن الغرض الرئيس يتلخص في بيان هذه الرؤية المركزية من وجهة نظر السيد حسين نصر حيث يرى أن انفصال الدين عن الفلسفة هو الوجه المميز لوضع الفلسفة في العالم الجديد، وهو أمر تجلى على

ص: 557

1- انظر: المصدر أعلاه، الفصل المتعلق بالفلسفة.

2- جوردانو برونو (1548 - 1600م) : كان دارساً دينياً وفيلسوفاً إيطالياً شهيراً. كان في بداية أمره، راهباً، ولكنه انتقل من الدراسات اللاهوتية إلى الفلسفة حوكم بتهمة الهرطقة من قبل محاكم التفتيش الرومانية، وعوقب حرقاً في روما.

نحو بارز في الفكر الديكارتي بوصفه مؤسساً للفلسفة الحديثة من حيث قيامها على التفكير البشري البحث.

3 - الفن

3 / 1 - تقدم الفن

«إن الإنسان... من خلال إبداع أثر فني قائم على تمرد الإنسان على الله، يعمل على الابتعاد عن «مبدئه الإلهي» بشكل أكبر. لقد كان أثر الفن في سقوط الإنسان المتمرد في العالم المتجدد أثراً محورياً، وذلك من ناحية أن هذا الفن يمثل نموذجاً للمراحل الجديدة من السقوط الباطني للإنسان عن مثاله القدسي، كما أنه من العناصر الرئيسة لظهور هذا السقوط؛ ذلك لأن الأمر قد بلغ بالإنسان بحيث يعد نفسه مساوياً لما صنعه يده»⁽¹⁾. يرى السيد حسين نصر أن الفن قد ظهر على نحو متقدم على العلوم الإلهية والفلسفية المفصلة في التقاليد والسنن. وذلك لأن التصرف في عالم رؤية الإنسان إلى عموم البشر - في العالم التقليدي الذي يسعى فيه الدين والسنن إلى بناء شكل جديد للعالم - متأخر عن التصرف في العالم الخارجي. وإذا ارتضينا ذات هذه النسبة بشأن العالم الحديث يكون للفن الجديد نوع من التقدم على حقل الحياة الفكرية والفلسفية للغرب، وهو ما نراه بوضوح في الكلام المنقول عن السيد حسين نصر.

3 / 2 - الفن والنزعة المادية والانقطاع عن العوالم العلوية

في القسم الأخير من الجملة المذكورة تم لحاظ موارد مدمجة ببعضها، من قبيل: الفهم المادي للنفس، والقول بتساوي الإنسان وجسده المادي، وليس السعي في خلق العوالم العالية - أو فوق ذلك إعادة خلق حضورها - في صلب وجود الإنسان. ولا سيما بالالتفات إلى آثار النزعة الإنسانية في بداية عصر النهضة حيث نشاهد فيها نوعاً من تصور الطبيعة المفرطة من خلال الاستلهام والتقليد للنماذج الإغريقية

ص: 558

1- انظر: السيد حسين نصر معرفت و معنويات المعرفة والمعنوية)، ص 500 - 501 .

والرومانية القديمة. ومن هنا فإن كل أثر فني هنا فإن كل أثر فني يخلق في هذه البيئة، يمثل في الحقيقة تأكيداً آخر على لحاظ الإنسان منفصلاً عن سلسلته الوجودية، بل لا بد من لحاظه على هذه الشاكلة. وهذه هي الرسالة الكامنة في الفن الجديد. خلافاً للحق تعالى الذي يعد خلقه - بوصفه فناً - نوعاً من الصنع الخارجي، إن فن الإنسان نوع من الصنع الداخلي. إن الله حيث يصنع شيئاً يمنحه شكلاً، في حين يتشكل الإنسان من خلال ما يصنعه». هذا في حين أن الفن الجديد فن متمرّد، ويسعى إلى تقديم صورة الإنسان المتمرّد - لأنه شيء غير ولا يلاحظ فيه عوالم أسمى - ولذلك بالالتفات إلى القاعدة المذكورة تحول إلى وسيلة ل- «المزيد من التحول إلى الانفصال عن المبدأ العام». (1) ونتيجة هذا المسار ليست سوى أصالة الذهن الفردي البحت؛ لأنه لا يقوم على الواقعية الوجودية للفرد الذي خلقه الله - طبقاً للرؤية التقليدية على صورته، وإنما هو مجرد حكاية متمحضة للمزيد من التصور الذهني. (2) وقد لجأ السيد حسين نصر في توضيح هذا الأمر إلى المفردة الأرسطية وهي «الصورة» بوصفها تعبيراً قوياً في التعبير عن (ما بعد طبيعة) الفن، وقال في توضيح ذلك: إن هذا المشهد من الصورة ليس أمراً عارضاً للشيء، بل - في الحد الأدنى - هو ذلك الشيء في المرتبة المادية أو مظهراً لذاته. وبطبيعة الحال فإنه يمثل صورة انعكاس الواقعية المثالية للشيء وفنطرة للعبور نحو الجهة العليا، قبل أن تكون تذكيراً بالأمر المفتقر إلى الشكل والصورة. وفي قبال هذا الوصف يقع فهم الإنسان المتجدد للفن من وجهة نظر السيد حسين نصر، حيث تظهر من خلال كلمات خاطئة للانتزاع والانضمام. ففي التفكير الجديد يكون التفكير بمعناه الذهني شيئاً أهم من الصورة، ويتم فهم الصورة بوصفها حداً للشيء - خلافاً للرؤية التقليدية التي تعدّ العوالم الأسمى، ومن بينها عالم المثال، أموراً انضمامية - والأمر الانضمامي هو نفس الأمور المادية والطبيعية نفسها. والنتيجة واضحة: إن القول بالتساوي بين الأشياء المادية والأمور الانضمامية، وبين المفاهيم الذهنية والأمور الانتزاعية، لا تؤثر على مجرد محو أهمية الصورة في قبال المادة في المرتبة المادية نفسها فحسب، بل تؤثر حتى

ص: 559

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 503

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 504.

على إزالة الاعتبار عن أهمية الأمور المادية والجسمانية بوصفها مصدراً من مصادر المعرفة»⁽¹⁾. يرى سماحة السيد حسين نصر أنه على الرغم من أن هذا المنهج قد يبدو في ظاهره مغايراً لمسار التظاهر والجعل المادي في المعرفة «بيد أنه في الواقع يمثل الوجه الآخر لهذه العملة ذاتها، فهما وجهان لعملة واحدة». إن هذه العبارة من السيد حسين نصر تذكر في الواقع بتوقف العالم الجديد في العالم المادي وإنكار أي نوع من العوالم العليا وهنا في الحقيقة نشاهد نوعين من التنزل، فمن ناحية نجد الظرفية الموجودة في مرتبة العالم المادي من طريق صورها - التي تروم العبور إلى العوالم الأسمى - تذهب في المحاق من خلال إرجاع تلك الصور إلى الأمور الذهنية والانتزاعية، ومن ناحية أخرى فإن الواقعية ذاتها من خلال فهم المادة بوصفها ساحة للانضمام - التي كانت قبل ذلك في الفهم الانتقالي تمثل أكثر المساحات انتزاعية - تتوقف في تلك المرتبة. وبعبارة أخرى في الفن الجديد يعد نسيان أهمية الصورة، وعد مساواة الانضمام والأمر المادي تأكيداً متزامناً على هذه الرؤية الأساسية تجاه العالم الجديد، وهو عدم وجود شيء آخر غير المادة. وفي الحقيقة فإن كل أثر فني يُخلق في العالم الجديد يعمل على تكرار هذه المعلومة على مسامح روح الإنسان المتجدد. وهذه هي ذات القدرة الكامنة في الفن والتي تحظى بأهمية بالغة من الناحية الارتباطية الموجودة حتى بين عموم الناس - وليس النخب وأهل العلم منهم فقط - والتي تعمل من ناحية أخرى إلى حدّ ما على نحو لا شعوري.

3 / 3 - جذور الفن الجديد في الفكر المسيحي

يذهب السيد حسين نصر بالبحث عن جذور الوضع الراهن للغرب - كما هو الحال في المساحة الفكرية والمعرفية - إلى ما قبل عصر النهضة والوضع السائد في الفكر المسيحي. ولا ينسى هذا المسار في ما يرتبط بقضية الفن أيضاً، بحيث إنه يعد صراحة أن النزعة العدمية في الغرب الحديث ترتبط بالوضع الخاص في الفن المسيحي، إذ يتم العمل على بيان المفاهيم على نحو إيجابي فقط. «إن العدمية

ص: 560

أو ال- (nihil) لم تحظ بأهميتها المعنوية في اللاهوت والفن المسيحي... إن الإنسان المتجدد إثر تمرده على المسيحية لم يجزّب العدمية إلا في بعدها السلبي والمرعب (1). إن هذه الجملة على ما لها من الأهمية من حيث بحثها لوضع الفن في العالم الغربي، تحمل ذات الرؤية المتقدمة للسيد حسين نصر من حيث إنها تعكس الاعتقاد بالتأثير المباشر والفاعل للفن في صيرورة التاريخ والمجتمع ضمن موضوع خاص على نحو واضح جداً.

4 / 3- الفن والحياة اليومية

أما المسألة الأخرى التي تحوز بالغ الأهمية من وجهة نظر السيد حسين نصر، فتكمن في قطع الارتباط بين الفن والمعرفة في العالم الجديد، ففي السابق كانت الطبقات تجمع بين التعليم الفني في حقل الصناعات والتعليم المعنوي، ويمكن مشاهدة الأمثلة على ذلك في الأصناف الإسلامية وفي العصور الوسطى أيضاً (2). إن هذه الأمثلة تذكر في الحقيقة بالتزامن بين خصوصيتين تطبيقيتين والاتصال الذاتي للفن بالمعرفة والعرفان في السنن، بيد أن كلا هذين النوعين من الارتباط قد أصابه التصدّع والانفصال في العالم الحديث إن الفن الجديد يأخذ طريقه إلى المتاحف بانسيابية ليشهد مخاضه هناك، وهذا يعني بوضوح الانفصال عن فائدته التطبيقية والعملية على أرض الواقع. كما أنه لا صلة له بأي وجه من الوجوه بالمعرفة بسبب الافتقار إلى بناء الذات وعدم تكرار النماذج العالمية، وكذلك فقدان الإدراك للصور.

5 / 3- مرآة الفن

أما الوجه الآخر المذكور للفن في الكلام الأول لهذا القسم، فهو أن بالإمكان عد الفن الجديد على أنه بمنزلة المرآة التي تظهر مسار الإنسان المعاصر، أو تاريخه الحديث بحسب الحقيقة والواقع. وقد ذكر في كتابات السيد حسين نصر لمثل هذا الوجه من الفن تقريرات ناظرة للتاريخ الغربي الحديث. من ذلك على سبيل

ص: 561

1- انظر: السيد حسين نصر اسلام و تكناهاي انسان متجدد ص 309 ترجمه إلى الفارسية: إن شاء الله رحمتي.

2- انظر: السيد حسين نصر، نصر معرفت و معنويت (المعرفة المعنوية)، ص 502

المثال أنه يرى في فصل (المنجزات الكارثية للنزعة الإنسانية) من كتابه (الدين ونظام الطبيعة) أن الفن في عصر النهضة يعكس صورة أمينة لغرور وتكبر الإنسان المعاصر وتكبره والذي يعود بجذوره في تصورات النزعة الإنسانية. (1) ويشير في كتابه (المعرفة والمعنوية) إلى أن الفن الذي ينتمي إلى عصر النهضة يحاكي النزعة الإنسانية لهذه النزعة بشكل مباشر. (2) وفي كتاب (الدين ونظام الطبيعة) هناك إشارة من السيد حسين نصر إلى فن الرسم في أوروبا وأنواع الأزياء بالنسبة إلى الملابس والثياب أيضاً، ويصفها بأنها تمثل تقليداً لمسح الإنسان في دائرة النزعة الإنسانية تدريجياً. (3) فقديماً كان يتم تجسيم الشكل المسيحي للإنسان في وجهه وصورته الأزلية، وهو وجهه ما فوق البشري. « وفي مرحلة عصر النهضة اتخذ تجسيم الأشكال الدينية شكلاً تشبيهاً [شبيهاً بالإنسان الأرضي لا في الصورة الإلهية للإنسان] وهو أمر أدى إلى مزيد من تراتبية النزعة الطبيعية. وقد انتهى هذا التحول في نهاية المطاف بالقضاء الكامل والمبرم على صورة الإنسان في آثار بيكاسو وأتباع مدرسته. ومنذ ذلك الحين حتى هذه اللحظة ظهر فن منزوع الهوية تحت عنوان الفن التجريدي، حيث ينبثق من أسفل مستويات النفس البشرية، ويتجه في الغالب إلى عالم ما دون البشر. حتى وصل الأمر بفن الأزياء وزينة الثياب - بعد ظهور عصر النهضة - ليقضي على قداسة اللباس والساتر ولا سيما بالنسبة إلى ثياب الرجال وحلت محلها موضة لا تعبر عن غير التبختر وحب الظهور والغرائز الحيوانية وكل ما هو خارج عن الطبيعة القدسية والسماوية للإنسان لتؤدي في نهاية المطاف إلى التهتك والتفلت من القيم وكل ما من شأنه أن يراعي حرمة وكرامة جسم الإنسان ويستتره».

4 - الإنسان

إن من بين الموضوعات التي لعبت دوراً محورياً في معرفة الغرب عند السيد حسين نصر، بل مثلت واحدة من هجماته العنيفة على الغرب هي معرفة الإنسان

ص: 562

1- انظر: السيد حسين نصر دين ونظام طبيعت، ص 341.

2- انظر: السيد حسين نصر، معرفت و معنويت (المعرفة والمعنوية)، ص 329.

3- انظر: السيد حسين نصر دين ونظام طبيعت، ص 354.

من وجهة نظر الغرب الحديث والتفسير الجديد الذي يقدمه الغرب عن الإنسان.

وإن تعابير من قبيل: الإنسان البروميثيوسي(1) والإنسان الفاوستي(2) تمثل جانباً من هذه الهجمات العنيفة التي يوجهها السيد حسين نصر إلى العالم الغربي. وقد تم تخصيص فصلين من كتابيه (المعرفة والمعنوية)، و(الدين ونظام الطبيعة) وهما تحت عنوان: (الإنسان خليفة الله والإنسان المتمرد) و(المنجزات الكارثية للنزعة الإنسانية) لهذا الأمر. وما يرد في هذا الفصل يهدف في الغالب إلى البحث في رؤية السيد حسين نصر على أساس هذين الفصلين.

1 / 1 - خصائص الإنسان المعاصر

أولاً: الوجود المستقل والهوية الجديدة

إن الإنسان الحديث يمثل وجوداً مستقلاً لا تربطه أية وشيجة بمجمل عالم العصور الوسطى. إن دور (ديونيسوس)(3) الذي أضعف دور الملائكة في سلسلة مراتب الوجود يشكل أهمية في هذا الشأن من وجهة نظر السيد حسين نصر، ذلك لأنه: «بعد طرد من الملائكة العالم أصبح، الإنسان الجديد هو الكائن المدرك الوحيد على وجه الأرض.»(4) وبطبيعة الحال فإن هذا الإنسان لم يعد نصف ملاك ونصف إنسان، إنما هو دنيوي تماماً، وأخذ يشعر بالارتياح في موطنه الأرضي؛ إذ إن ما كان يشكل امتداداً لحياته اللاحقة

(التشبه بالملائكة) لم يعد له من وجود. يضاف إلى ذلك: «أن حب الدنيا أصبح أمراً طبيعياً بين أوساط البشر، في حين أصبح حب الآخرة - الذي كان متداولاً في مسيحية العصور الوسطى - موضع سخريّة في الأوساط المعاصرة... إن الإنسان المتجدد من خلال نسيانه للنعيم والجنة التي كان يعتقد بها الناس في العصور

ص: 563

- 1- نسبة إلى (بروميثيوس): تعد قصة (بروميثيوس) واحدة من أهم القصص في الميثولوجيا الغربية إن لم تكن أهمها على الإطلاق، وهي قصة ترمز لمضامين ودلالات هائلة في الفكر والتاريخ الغربي المعرب.
- 2- نسبة إلى (فاوست)، وقد تقدّمت ترجمته في هامش سابق. المعرب
- 3- ديونيسوس: يمثل في الميثولوجيا الإغريقية إله الخمر عند الإغريق القدماء وملهم طقوس الابتهاج والنشوة، ومن أشهر رموز الميثولوجيا الإغريقية، وتم إلحاقه بالأولمبيين الإثني عشر. أصوله غير محددة لليونانيين القدماء، ولكن يعتقد أنه من أصول (غير إغريقية) كما هو حال الآلهة آنذاك. وكان يعرف باسم (باكوس) أو (باخوس) أيضاً. المعرب.
- 4- انظر: السيد حسين نصر دين ونظام طبيعت، ص 329.

الوسطى، اكتشف عالماً جديداً كان يسميه عالم الدنيا»(1). بيد أن هذا الإنسان الجديد لكي يشعر بالراحة في هذه الدنيا كان عليه أن يكتسب هوية ديدة، وحيث إنه لم يكن يرى ذاته على أساس الكمال في الجنة، ولم يكن يشعر بالفراق والحنين إليها، لم يجد بداً من إعادة تعريف نفسه على أساس خصائصه الجسدية والمادية.

ثانياً: النزعة الفردانية والنزعة العقلية للإنسان الحديث

أما الخصيصة الثانية الناشئة من هذا الوضع فهي النزعة الفردانية والنزعة العقلية لدى الإنسان، وكان هذا يعني أن الإنسان المعاصر يرى نفسه مختلفاً عن جميع أفراد البشرية مختلف العصور والحضارات السابقة. (2) وبطبيعة الحال فإن النزعة العقلانية من وجهة نظر السيد حسين نصر في الوقت الذي تتغذى على النزعة الإنسانية لهذه المرحلة، إلا أنها كانت مدينة لاتجاهات مدرسة ابن رشد اللاتيني أيضاً. (3) إن هذا الاستقلال في التفكير يمثل - من وجهة نظر السيد حسين نصر - الشاخص الأكبر في تيار الحداثة، بل وما بعد الحداثة أيضاً، وإن عصر التنوير بالتحديد يقوم على هذا المبنى أيضاً. (4)

ثالثاً: نزعة الشك والاكتشافات الجديدة

إن الخصيصة الثالثة الهامة جداً في النزعة الإنسانية لعصر النهضة الكامنة في صلب النزعة العقلانية للإنسان هي النزوع إلى الشك. إنها حالة تنطوي على شيء من المفارقة؛ إذ إنها من جهة تخالف الحصول على اليقين النسبي، ومن جهة أخرى تفرض نفسها وحضورها في دائرة العلم على نحو قاهر. وهذا هو الشيء الذي يرتبط به كثيرون في عصر النهضة ومن بينهم رينيه ديكارت أيضاً. إن نتيجة هذه النزعة إلى الشك لم تظهر - من وجهة نظر السيد حسين نصر - على شكل التردد في إمكان سيطرة وهيمنة الإنسان المعاصر على الدنيا، وإنما تجلت في شكل الشك في

ص: 564

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 329-330

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 330.

3- انظر المصدر أعلاه، ص 331.

4- انظر: المصدر أعلاه.

إمكانية فهم الأصول والقواعد الغائية للحياة.(1) وإن هذا النزوع إلى الشك هو الذي شكل - من وجهة نظر السيد حسين نصر - حاضنة للاكتشافات العلمية الحديثة في الغرب، إلا أنه في المقابل جرد هذا الإنسان المكتشف من أي نوع من أنواع الرؤية القدسية في دائرة العلم والوجود(2).

رابعاً: النزعة الطبيعية واعتبار الإنسان جزءاً من الطبيعة

الناحية الرابعة المنبثقة عن النزعة الإنسانية لعصر النهضة، تكمن في اكتشاف الإنسان بوصفه جزءاً من الطبيعة. وربما أمكن تسمية هذا الأمر بالنزعة الطبيعية، إلا أن المراد منها هو الاكتشاف المجدد للذة من مجرد الطبيعة البحتة والصرفة، وليس الطبيعة بما هي انعكاس عن العوالم الأخرى، ومن ثمّ يمكن تسمية هذه الناحية بالنزوع إلى اللذة المفرطة، أو التخبّط في مستنقع الحواس المادية، أو إشباع الغرائز الجسدية وما شاكل ذلك.(3)

خامساً: الحرية الخصوصية الأهم

إن من بين أهم خصائص النزعة الإنسانية في عصر النهضة وما بعد عصر النهضة - من وجهة نظر السيد حسين نصر - هو المفهوم الجديد للحرية، ذلك إذ يقول في تعريفها:

«أن يكون بإمكان الإنسان أن يستقل عن أي عامل آخر في عالم الكائنات».(4) هذا المفهوم قد عدّ قريناً للعقل، والأهم من ذلك أنه قد عدّ منشأ لعظمة الإنسان وتجبره.(5)

سادساً: تقدّم العمل على الوجود

إن العامل المكتمل لهذه الخصيصة هو تقديم العمل على الوجود، وهو ما قام به

ص: 565

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 332-333

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 334

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 334 - 335

4- المصدر أعلاه، ص 336.

5- انظر: المصدر أعلاه، ص 336-337.

أمثال (بيكو)، وهكذا فقد تم في الحقيقة قلب الرؤية التقليدية التي كانت تقوم على تأخر العمل على الوجود الإنساني. يرى السيد حسين نصر أن هذا العامل كما يُعدّ شاخصاً للإنسان الحديث كان له تأثير أعمق على تخريب الطبيعة، كما عمل على توجيه القوة المطلقة للحضارة الغربية إلى عالم الظاهر بشكل كامل. (1) وبطبيعة الحال يبدو أن بالإمكان عدّ هذا العامل ذاته تقريراً للنزعة الظاهرية في الحضارة الغربية، إلا أن السيد حسين نصر لا يشير إلى هذه النقطة (2).

سابعاً: التقدّم المتواصل والنزعة التاريخية

أما الخصوصية الأخرى التي يذكرها السيد حسين نصر للنزعة الإنسانية في عصر النهضة فهي النزعة التاريخية ومفهوم التطور المتواصل وإن هذه الناحية من وجهة نظره هي - بطبيعة الحال - حصيلة التأليف بين عاملين وهما: عامل تحول النظرية المسيحية بشأن الزمان إلى مسألة عرفية، والأخرى النزعة الإنسانية الحديثة. (3)

4 / 2 - معرفة جذور تبلور التصوير الجديد للإنسان

في رؤية عامة نجد أن الذي أدى إلى خلق صورة جديدة للإنسان يعود إلى مسار نفى القداسة عن المعرفة والحياة، أو من زاوية أخرى من حيث إن الإنسان يقوم دائماً على التصوير الإلهي، فإن إدراكه لله إذا أصيب بخلل واعوجاج، فإن هذا الخلل سينعكس بدوره على إدراكه لنفسه وذاته أيضاً، وإن المعرفة الإنسانية في عصر النهضة قد ترعرعت في ظل هذا المبنى. (4) كما أن هذا الوضع نفسه يعود بجذوره إلى مرحلة ما قبل عصر النهضة، حيث آلت السنة المسيحية إلى الضعف والضمور ويمكن العثور على تجليات هذا الضعف في الفصل المفرط بين الإنسان بوصفه موضع استقرار الوعي، أو (الأنا) وعالم الوجود بوصفه ال- « لا-أنا» أو مساحة من الواقعية

ص: 566

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 337

2- لا أنه لا يشير إلى النزعة الظاهرية في الحضارة الغربية، إنما يعتمد إلى توصيف نزعتها الظاهرية بشكل آخر .

3- انظر: السيد حسين نصر دين ونظام طبيعت الدين) ونظام الطبيعة)، ص 335.

4- انظر: السيد حسين نصر، معرفت ومعنويات (المعرفة والمعنوية)، ص 329.

يكون الإنسان أجنبياً عنها»⁽¹⁾. إن هذه الرؤية تعود بجذورها إلى الشرح السابق الذي كان موجوداً في تاريخ الفكر الرسمي للمسيحية التي كانت تقول بالفصل بين الروح والجسد إلى حد كبير .

4/3 - ثلاثة مراحل من التصوير الجديد للإنسان

ينوّه السيد حسين نصر مشيراً إلى أن تاريخ الغرب وإن كان له امتداد محدد، بيد أنه يحتوي على مقاطع حدثت فيها اختلافات تدريجية في تصوير الإنسان الجديد. وبعبارة أخرى إن الإنسان في هذه المقاطع التاريخية بمنزلة لوحة رسم تبدأ من الخطوط العامة، وتظهر الصورة، إلى مرحلة اكتمالها بالتلوين، وبذلك يكون الإنسان الغربي قد قطع عبر تاريخه ثلاث مراحل في الحد الأدنى بالتدرج، وهي عبارة عن:

1 - مرحلة المواطنة، إذ أضحي الإنسان المسيحي بوصفه مواطناً، راضياً وسعيداً بحياته في هذا العالم، وتبدأ هذه المرحلة بالقرن الثالث عشر للميلاد (الإنسان بوصفه كائناً دنيوياً ومتفلتاً من الآخرة).

2 - الإنسان بوصفه عبداً للآلة، وقد حدث ذلك في القرن الميلادي السابع عشر للميلاد (حيث تقوم هذه المرحلة على الفهم الفيزيقي الديكارتية).

3 - الإنسان بوصفه إلهاً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، أو الإنسان بوصفه أمراً غير ثابت وخالقاً لكل أمر ثابت في وجهه الذهني القائم على الفهم التاريخي ل-

(هيجل) و (فویر باخ) من خلال القول بتساوي الوعي المتناهي الإنساني والوعي اللامتناهي، أو امتزاج الوعي اللامتناهي في الشكل المنبثق عن الذهن اللامتناهي للإنسان. ويرى سماحة السيد حسين نصر أن هذه الصور الثلاثة لا زالت مستمرة حتى هذه اللحظة⁽²⁾.

ص: 567

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 330

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 331 - 333.

لقد فتح السيد حسين نصر في كتابه الشباب المسلم والعالم المتجدد) فصلاً مستقلاً تحت عنوان الدين) في الغرب المعاصر). وقد نوّه السيد حسين نصر في هذا الفصل إلى وجوب عدم تصور أن العالم الغربي برمته مسيحي، أو أن جميع الغربيين ملحدون أو ماديون. بل لا يزال هناك كثير منهم - على الرغم من التأثير الحاسم لعصر النهضة - في بداية مسار ضعف وحمود العقائد الدينية «من يحمل تراث المسيحية واليهودية، وإن كانوا ليسوا مسيحيين أو يهوداً بالمعنى الدقيق للكلمة»⁽¹⁾ وهذا لا يعني عدم تشرّع المتدينين، الغربيين، بل بمعنى أن الغرب الجديد - خلافاً للعصور الوسطى حيث اتخذت شكلها الحضاري في تلك المرحلة من خلال سيادة القراءة الكاثوليكية للمسيحية - أخذ يشهد بالتدريج حضارة جديدة تعارض في بعض أبحاثها هيمنة الدين بالكامل، ولا سيما بشكلها القروسطي والمسيحي، ومن ناحية أخرى اتخذت شكل ردة فعل متمثلة بالمسيحية البروتستانتية أو نهضة الإصلاح الديني.

2 / 5 - الاستقطاب الكنسي (الكاثوليك والبروتستانت)

إن الحركة البروتستانتية الدينية التي تبلورت من خلال معارضتها لمرجعية البابا والتفسير الكاثوليكي للدين لم تتعرض إلى الإعراب عن نفسها من الناحية الإثباتية، كمرجعية وسرعان ما تعرّضت إلى الكثير من الانشقاقات، ولا تزال هذه الانشقاقات مستمرة في أقصى نقاط أمريكا وأوروبا أيضاً. من هنا فقد تبلور تيار رئيس بين الفضاء البروتستانتية والكاثوليكية في العالم الغربي. إن الكنيستين اللتين كانت إحداهما تؤكد على الناحية الشعائرية من الدين، في حين تؤكد الأخرى على المسؤولية الاجتماعية والعمل الفردي، والارتباط المباشر مع الله، إن هاتين الكنيستين اللتين خاضتا أكبر الحروب فيما بينهما، ولا سيما في القرن السابع عشر

ص: 568

1- انظر: السيد حسين نصر دنيان جوان مسلمان ودنيان متجدد (الشباب المسلم والعالم المتجدد) ص 298، ترجمه إلى الفارسية: مرتضى أسعدي، الطبعة الرابعة نشر طرح نو، 1382 هـ - ش

والثامن عشر للميلاد، آل الأمر بهما في المرحلة المعاصرة إلى التأكيد على ضرورة قيام الصلح والسلام بين المذهبين كما شهدنا ظهور التيارات المسالمة من رحم هذين المذهبين المتطاحنين هذا من جهة، ومن جهة أخرى سعى كل واحد من هذين المذهبين إلى العمل على إصلاح نفسه بما يتناسب وتلبية مقتضيات المرحلة الجديدة، حيث قامت الكنيسة الكاثولية بعد ألف سنة بالتخلي عن لغتها اللاتينية الرسمية، وسمحت بأن تحل اللغات المحلية الأخرى محلها. وهذا الأمر يعبر بدوره عن الصراع المحتدم داخل الكنيسة الكاثولية إذ كانت تؤكد من جهة على التقاليد والتفاسير القديمة للكنيسة الكاثوليكية، في حين كان يصر الطرف الآخر على النزعة التجديدية والإصلاح، ويعبر في الوقت نفسه أن الكنيسة الكاثوليكية عرضة للانشقاق والتحريف المتزايد للمنتوجات الفكرية والعلمية للعالم الحديث. والناحية الأخيرة تمثل - من وجهة نظر السيد حسين نصر - المفهوم الناسوتي والنزعة الدنيوية للتعاليم المعنوية للمسيحية. كما أننا نشاهد في البروتستانتية نوعين من الاستقطاب يعبران بدورهما عن الدنيوية المتزايدة والمتسارعة للدين في الغرب الحديث أيضاً، فمن جهة نرى اتجاهات وكنائس في المذهب البروتستانتى لا تعتقد بموارد من قبيل الولادة الإعجازية للسيد المسيح عيسى - عليه السلام - وعذرية أمه السيدة مريم - عليها السلام - والمعاد الجسماني والكثير من التعاليم الأخرى التي كانت في يوم ما جزءاً من مسلمات العقيدة المسيحية. ومن جهة أخرى تتجلى في الدعوة المخلصة إلى ألفاظ الكتاب المقدس والتدين القائم على رعاية الموضوعات الأخلاقية في إطار تيار شديد التدين ومن الواضح أن هذه الناحية تمثل - من وجهة نظر السيد حسين نصر - تمثل في الحقيقة تعبيراً آخر عن دنيوية الدين في العالم الغربي. إن الإيمان الجاف وغير المرن والخالي من التفسيرات التأويلية تجاه العالم والتعاليم الدينية لا يستطيع أن يؤدي إلى غير الأصولية الدينية بمفهومها السلبي.

5/3 - الدنيوية البروتستانتية المتطرّفة

يذهب السيد حسين نصر إلى الاعتقاد الى أن البروتستانتية كانت أكثر من حالة

ص: 569

دنيوية، بل كانت هي المتماهية والممهدة للغرب، وفي الحقيقة فإن الانشعابات المذكورة تمثل خير شاهد على تقبّل روح النزعة الفردانية في هذا المذهب، وأنها نتيجة للتأكيدات الكثيرة في المجادلات الألمانية حول حرية إرادة الإنسان ولاسيما بعد عصر (مارتن لوتر) على يد التيارات البروتستانتية (1).

5 / 4 - دنيوية الدين من خلال تسخير الكلام المسيحي

يرى سماحة السيد حسين نصر أن المساحة الدنيوية لا تنحصر بإخراج الدين من التصديّ وهداية مختلف الأنظمة الاجتماعية والسياسية وحتى الفلسفية والعلمية (2) وإنما الدين ذاته - بصرف النظر عن فقدانه لمساحة حاكميته وحضارته - قد تعرض إلى التحوّل الدنيوي من الداخل. وبعبارة أخرى إن الهزات الارتدادية الناجمة عن الحداثة قد هزّت حتى دعائم الكنيسة نفسها، وإن انعزال الكنيسة وانسحابها من الحياة العامة، لم يحفظ لصاحب البيت الغربي القديم حرمة وكرامته والمثال البارز الذي يذكره السيد حسين نصر في هذا الشأن في حقل علم الكلام الذي كانت حتى الأمس القريب قائماً على نحو طبيعي في المنطقة المحافظة للمسيحية، أما اليوم فنجد مناورات في هذه الحلقة حتى لأيديولوجيات لا أدريّة أو إلحادية أيضاً (3) والمسألة الهامة من وجهة نظر السيد حسين نصر هي أن الكلام في المسيحية - خلافاً للإسلام الذي يضع الفقه في مركز اهتمامه - يحظى بأهمية محورية، بحيث إن المنظومة الفكرية في الدين المسيحي برمتها مرتبطة بالكلام، وإن النكوص والانسحاب المذكور آنفاً يعني تراجعاً شديداً للدين من صلب الحياة في أعماق معانيها، بحيث أدى الوضع إلى ظهور حتى الماركسية ونظرية التكامل وأصل الأنواع لدارون على قشرة الكلام المسيحي في مختلف الأطر، من قبيل: حركة موت الإله، واللاهوت التحررية وما إلى ذلك (4).

ص: 570

1- انظر: السيد حسين نصر دين ونظام طبيعت (الدين ونظام الطبيعة)، ص 341.

2- هناك في الصفحة رقم 206 من كتاب السيد حسين نصر جوان مسلمان ودنيائي متجدد إشارة إلى هذه المساحات.

3- انظر: السيد حسين نصر دين ونظام طبيعت (الدين ونظام الطبيعة)، ص 341.

4- انظر: المصدر أعلاه، ص 207

يذهب السيد حسين نصر- بطبيعة الحال- إلى الاعتقاد بأن كل ما نراه حالياً من الفضائل والأخلاقية والسجايا الإنسانية، إنما هو من رواسب ذلك التراث المسيحي المتبقي حتى الآن في الفضاء الغربي العام.(1)

6 - العلم

6 / 1 - أسباب الظهور

يذكر سماحة السيد حسين نصر أسباب ظهور العلم الحديث في الرقعة التي يحتلها العالم الغربي من الجغرافيا، في العوامل الآتية:

- ضمور البعد الحكمي من المسيحية، وعدم التأكيد على الأهمية المثالية للعالم.

-ظهور نوع من المذهب العقلي الممزوج بالنظريات التومائية.(2)

-هيمنة أصالة التسمية في نهاية العصور الوسطى.

-أقول الفلسفة المسيحية في هذه المرحلة.

-وأخيراً النزعة الإنسانية بوصفها أهم العوامل التي أدت إلى هذه الظاهرة(3).

يرى السيد حسين نصر أن عصر النهضة وإن شكل بداية للتخلي والانفصال الرسمي عن العلوم السابقة، ولكن ينبغي عدم التصوّر بأن هذه هي الفترة التي ظهرت فيها هذه العلوم على وجهها الأتم، بل إن الثورة العلمية التي حدثت في القرون اللاحقة قد جاءت بعد المرحلة الوسيطة من عصر النهضة، والتي كانت لا تزال تحمل امتدادات الآراء العلمية القديمة في صلبها.(4) لقد كانت مرحلة ما قبل

ص: 571

1- انظر: المصدر أعلاه.

2- نسبة إلى القديس توما الأكويني.

3- انظر: السيد حسين نصر دين ونظام طبيعت (الدين ونظام الطبيعة)، ص 255.

4- انظر: المصدر أعلاه، ص 256

الثورة العلمية والصناعية مرحلة مفعمة بالاعوجاج، وهو أمر أدى إلى ظهور مقدمات لتبلور العلوم الجديدة. ففي هذه المرحلة على الرغم من شيوع المذهب الهرميسي- الذي يحتوي من وجهة نظر السيد حسين نصر على ظرفية كبيرة بالقياس إلى سائر الاتجاهات الباطنية والمعنوية - ولكن حيث كان هذا المذهب مفتقراً إلى الأصول الميثافيزيقية ذات المغزى، فقد تمكن من مجرد القضاء على الرؤية الأرسطية بوصفه منافساً قاهراً لها. وحتى الطبقة المعمارية - الفنية التي كانت لها في تلك المرحلة نظريات بشأن الطبيعة كانت تعمل على المزيد من الترويج للعملة الأرسطية التي لم يعد هناك من يتعامل بها في سوق التداول الفكري. إلا أن هذه الآراء التي تقدمت حتى القرن السادس عشر للميلاد، وجدت ما يحل محلها ولم يكن هذا سوى الرؤية الآلية إلى الطبيعة في الآراء السابقة، حتى في مرحلة عصر النهضة كان ينظر إلى الطبيعة بوصفها كائناً ذا شعور، وأما الآن حيث يُنظر إلى الطبيعة بوصفها كائناً غير ذي شعور، فقد أخذ يعتبر في الحد الأقصى مسرحاً لتحمل القوانين المفروضة عليه من قبل كائن ذي شعور اسمه الله. والنقطة الهامة في هذه الرؤية أنها كانت ترى شرحاً وانفصالاً تاماً بين الخالق والمخلوق. (1) إن هذه الازدواجية ترتبط بازدواجية أخرى نراها في نسبة الإنسان إلى الطبيعة، أي الازدواجية بين الذهن والمادة في فلسفة ديكارت وإسبينوزا، وأضحت حتى صورة للمسألة بالنسبة إلى المفكرين في المراحل اللاحقة أيضاً. إن مفهوم قانون الطبيعة قد تجلى - من وجهة نظر السيد حسين نصر - في مثل هذه الظروف، إذ أضحت من قبيل القوانين التي يمكن فهمها بالعقل البشري، بل أصبح بإمكان البشر بنحو من الأنحاء أن يكون واضعاً لها في هذه الرؤية - خلافاً للتصورات الدينية - لم يكن هناك بالضرورة توافق خاص بين القوانين الناظرة إلى الطبيعة والقوانين الناظرة إلى الإنسان في إطار الشريعة والدين. بيد أن عد القوانين الطبيعية مسألة رياضية شكل الخطوة التالية لتبلور العلوم الجديدة. (2) ومنذ ذلك الحين أضحى الكون منظماً ومتناسقاً، ولم تعد السماوات والطبيعة مرتعاً للملائكة أو أي قوة روحية أو معنوية، ومن هنا كان الذي يحكم هذا الجوهر الواحد هو النسب والأعداد وحدها من دون الكيفيات. وكان باستطاعة قواعد نيوتن الجارية في الأرض

ص: 572

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 256 257

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 260 261 .

أن تفسر لنا جميع ظواهر العالم، وأن تحل نظمه الآلي بلغة رياضية. (1) يذهب السيد حسين نصر إلى عدم وجود مدخلية ل- (بيكون) ومنهجه الاستقرائي في إبداع الآراء العلمية الجديدة؛ وذلك لأن حقيقة الأمر والجهود العلمية لم تتبع توصيات (بيكون) في الكشف عن القواعد العلمية أبداً، بيد أن الذي يجعل هذا الاسم هاماً ولا معاً هو تعريفه الجديد للعلم بوصفه بحثاً من أجل السيطرة على الطبيعة واكتساب القدرة، بالإضافة إلى المقبولية التي يتمتع بها هذا التعريف (2). وفيما يتعلق برياضية العلوم الجديدة يذهب السيد حسين نصر بدوره إلى اعتبار (غاليليو) مقدماً حتى على (ديكارت)؛ إذ إنه كان يعد كتاب الطبيعة كتاباً رياضياً، وكان يخرج عنها أي كيفية غير رياضية من اللون والرائحة والمواد الأخرى. (3) ومن هنا فإن محاكمته لم تكن رمزاً لانتصار العقل على التعصب الديني الأعمى، بل هي رمز لانتصار الإدراك الكمّي للطبيعي بالكامل على إدراكها الكيفي. وإن أشخاصاً من أمثال: (كوبلر) و(ديكارت) وحتى (جيلبرت) رغم أنهم كانوا يتمتعون بتوجهات لم تكن بحسب الظاهر لتنسجم مع توجهات العلوم الجديدة بالكامل، إلا أن أعمالهم في نهاية المطاف كانت تسلك ذات المسير والإنتاج الكمي للواقعية وإرجاع العلم إلى المساحة الرياضية. وفي نهاية المطاف كان (نيوتن) هو الذي تمكن من صياغة جميع التراث الواصل من المتقدمين في قالب يعرف حتى هذه اللحظة بوصفه الوجه المعروف والمعهود للعلم الغربي الحديث. وبطبيعة الحال يبدو أن نيوتن كان له هواجسه المخالفة لهذا المسار بحسب الظاهر، الأمر الذي لم يحظ بالاهتمام الكافي من قبل أتباعه اللاحقين، بل تم تعميم رؤيته الميكانيكية القائمة وبسطها على الرياضيات في الفيزياء إلى سائر فروع العلم. وقد عمد السيد حسين نصر إلى ذكر أسماء علماء وحقول علمية تعود إلى القرن الثامن عشر للميلاد وما بعده من الذين قاوموا الرؤية الميكانيكية إلى حد كبير، وسعوا إلى الحفاظ على الرؤية القائلة بسلسلة المراتب في صلب التحولات العلمية

ص: 573

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 263.

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 264 - 265.

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 267-268.

الجديدة، بيد أنهم بطبيعة الحال لم يحالفهم الحظ والنجاح على المستوى العام.(1) ويرى السيد حسين نصر أن ظهور نظريات - من قبيل: النسبية والكم في الفيزياء - رغم إحداثها تحولاً في نظام (نيوتن) الجامع، إلا أنه واصل الحفاظ على أهم عناصره - أي جعل العالم رياضياً - بل حتى التحولات التي ظهرت على الآراء العلمية بواسطة هذه النظريات، تمثل بنحو من الأنحاء استمراراً لمسار الثورة العلمية بعد عصر النهضة. إن ركام النظريات الجديدة وكذلك سيل الأنظمة الجارف في سعيه إلى التوفيق بين الآراء العلمية والفيزياء الحديثة، كان بحيث يستدعي لوازم من قبيل: عدم إمكان معرفة الواقع أو حتمية بعض الإدراكات للعالم، ومن شأن هذا الأمر - بطبيعة الحال أن يكون في غاية الأهمية من حيث مداليل العلم الجديد،(2) وقد ظهر امتداد هذه الآراء في العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل رئيس في إطار المذهب الوضعي الذي سعى إلى الاستفادة من الأساليب التجريبية لعلم الفيزياء في الكشف عن الطبيعة في المساحات المذكورة، تحت ذريعة أنه الصيغة العلمية الوحيدة المعتمدة. وبطبيعة الحال فإن المخالفات، حتى أنواع الإبطال الفلسفي للوضعيات لم يؤدّ من الناحية العملية إلى انحسار ظل هذا النوع من التفكير في العلوم الغربية. يذهب سماحة السيد حسين نصر إلى الاعتقاد بأن المذهب الوضعي وحتى حقله المنطقي، قائم في صلب فيزياء نيوتن التي تمثل الصورة الغالبة للعلم المعاصر، وهو يمثل الحد الأقصى من البيان الفلسفي للأمر الموجود وهي الفلسفة التي كانت تعمل ضد فلسفة الوجود، وقطع الجذور الميتافيزيقية للفيزياء، وهو أمر سبق له أن ظهر في التعبير المجمل ل- (كانت) في تفرقه بين الظاهرة والمظهر على النحو الفلسفي واتخذ على يد أتباع (كانت) شكل المدرسة الفلسفية المتمثلة بالمذهب الوضعي.(3)

6 / 3 - النتائج العينية للعلوم الجديدة

فيما يتعلق بالنتائج العينية للعلوم الغربية التي تجلت بشكل رئيس في إطار

ص: 574

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 280 - 281

2- انظر: المصدر أعلاه، ص 286 - 291

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 294.

التكنولوجيا الحديثة، يتعرّض السيد حسين نصر إلى مطالب متمركزة تارة ومبعثرة تارة أخرى، وعلى رأسها أزمة البيئة. وقد تعرّض السيد حسين نصر في كتابه (الإنسان والطبيعة) بشكل مباشر إلى هذه المسألة من مختلف الجوانب، وخاض حتى في المباني والأسس المعرفية المنتجة لمثل هذه الوضعية. كما أن بعض الموارد الأخرى، من قبيل: إيجاد حالة الاغتراب بين الإنسان والعمل، وتوفير قدرة السيطرة على ضعاف الأشخاص الذين لا يمتلكون شيئاً من هذه القدرة، ولا سيما في إطار تقنية التواصل الحديثة، ولا سيما ضخ العقائد والآراء ونمط الحياة الغربية من طرف واحد إلى العالم غير الغربي،⁽¹⁾ وأزمة الطاقة وكذلك عجز العلوم الجديدة الواضح في حل بعض المسائل والأمور البسيطة، في الوقت الذي تعمل على تقديم الحلول لأدق التفاصيل الاستثنائية في مختلف العلوم والفنون التي تحوّلت إلى شبكة لا متناهية من العقد والمتاهات، كل هذه الأمور هي من جملة النتائج العينية الأخرى الناجمة عن تطبيق العلوم الجديدة.⁽²⁾

7 - طريقة الحياة :

1 / 7 - أهمية طريقة الحياة

يرى السيد حسين نصر أن البحث بشأن نمط الحياة الغربية وأسلوبها يرقى إلى الأهمية نفسها التي يحظى بها البحث عن المبادئ الفلسفية والكلامية والعلمية للغرب الحديث؛ إذ إن أسلوب الحياة الغربية بمنزلة المتمم لهذه الأمور،⁽³⁾ ويتجلى في مقام العينية الخارجية رغم عدم مطابقته لتلك المباني، ولكن في إطار نمط الحياة، وتعرض الحياة المعنوية للخطر المباشر.⁽⁴⁾ وبطبيعة الحال هناك زاوية أخرى تضيفي

ص: 575

-
- 1- السيد حسين نصر، اسلام و تنگناهاي انسان متجدد ص 345 ترجمه إلى الفارسية إن شاء الله رحمتي، دفتر بجوهشي ونشر سهروردي ، الطبعة الأولى، 1383 هـ - ش .
 - 2- انظر: السيد حسين نصر، نیاز به علم مقدس، ص 138 - 139 و 142 - 143 ، ترجمه إلى الفارسية: حسن میانداري نشر: مؤسسه فرهنگي طه الطبعة الأولى، 1378 هـ - ش.
 - 3- انظر: السيد حسين نصر، دنياي جوان مسلمان و دنياي متجدد الشباب المسلم والعالم المتجدد ص 339 ترجمه إلى الفارسية : مرتضى أسعدي، الطبعة الرابعة نشر طرح نو، 1382 هـ - ش
 - 4- انظر: المصدر أعلاه، ص 330

أهمية على البحث عن نمط الحياة الغربية، وهي زاوية الحجم الكمي للتأثير الذي يجعل من هذا الأسلوب في مواجهة سائر الثقافات غير الغربية بل حتى الإسلامية على الجموع الغفيرة من الناس، ولا سيما فئة الشباب منهم. يؤكد السيد حسين نصر بوضوح على هذه الناحية من مواجهة العالم الغربي للعالم الشرقي من دون قصد منه إلى التقليل من دور العوامل الفكرية والفلسفية (1).

7 / 2 - وجوه الحياة الجديدة

وعلى هذا الأساس فقد عمد سماحة السيد حسين نصر إلى أفراد فصل مستقل من كتابه (الشباب المسلم والعالم المتجدد) البحث هذه المسألة، وبادر فيه إلى ذكر جملة من مظاهر الحياة الجديدة وجانب من أسبابها أو تأثيراتها. ويمكن لنا الإشارة من بين هذه الأمور إلى الانقلاب الجنسي، والرياضة والحياة في اللحظة الراهنة، والبحث عن المعنى والمفهوم في مجاورة الأديان التي تظهر في كل لحظة، والتأثير الخاص لوسائل الإعلام، ونفي الثبات والاستمرار في الحياة، وكذلك السرعة والسفر.

7 / 3 - المثل الأعلى في الحياة الغربية

كما أن التذكير بتتويجه سماحته الدقيق القائم على تجلي المثل الأعلى والأتم للحياة الغربية في طريقة ونمط الحياة الأمريكية - بحيث نجد حتى الأوروبين الذين يمثلون مهد العالم الجديد يطالبون من هذه الناحية بنمط الحياة الأمريكية - لا يخلو من الدقة وربما يمكن بيان كثير من الوجوه من قبيل النزعة العملية حتى في التضاعيف الفكرية لأمريكا (2) في توضيح هذه الوضعية، بيد أن السيد حسين نصر لا يذكر تعليلاً في هذا الشأن، وإنما يكتفي بالإشارة إلى أصل الموضوع.

ص: 576

1- السيد حسين نصر، اسلام و تنكناهاي انسان متجدد، ص 346 - 347.

2- من قبيل ظهور البراغماتية في القارة الأمريكية.

أولاً: الثورة الجنسية

يرى سماحة السيد حسين نصر أن المرحلة المعاصرة للغرب هي المرحلة التي يشكك فيها حتى كثير من المتدينين بالأخلاق الجنسية الدينية والتقليدية، وأنه لولا الخوف من أمراض من قبيل (الإيدز) لبلغ الانفلات في العلاقات الجنسية إلى مديات تفوق الحالة الراهنة. وعلى الرغم من وجود كثير من الأسر في المجتمعات الغربية التي تهتم - بتأثير من الأفكار المسيحية واليهودية - بالحفاظ على أسس الأسرة، بيد أن الغرب مع ذلك يسير بوضوح نحو الأفول والزوال. إن هذا الوضع هو نتيجة الأمر يطلق عليه السيد حسين نصر مصطلح (كشف الجسد) الذي يجب عده تبعاً هزة ارتدادية لوضع النزعة الإنسانية التي سادت الغرب الحديث إلى جانب تنكره لجميع الجوانب والأبعاد الإنسانية المتعالية والماورائية. (1) وفي الحقيقة فإنه عندما يعمد (ليوناردو دا فينتشي إلى تشريح الجسد الإنسان بمشروط ميكانيكي، ويقوم الديكارتيون بالتعبير عن الجسم بوصفه آلة بيد الإنسان لا يعود بالإمكان أن تتوقع من الغرب أن يعدّ الجسم والروح بوصفه الماهية الإعجازية للجسم أو الخلق على الصورة الإلهية، بل إنه في الظروف التي يذهب فيها كل إنسان إلى وجود علاقة مباشرة مع الجسم، فإن الافتقار إلى تلك التوجهات بالإضافة إلى القول بتلك العلاقة المباشرة، سيؤدي لا محالة إلى الاهتمام بالجسم - هذه المرة - بمعناه الفيزيقي البحت، وسوف تكون الحرية المنفلتة - التي تجلى جانب منها في الدائرة الجنسية - واحدة من نتائج هذه المسألة (2).

ثانياً: الرياضة

أما الوجه الآخر لعملية الكشف المجدد للجسد فيكمن في عبادته في إطار

ص: 577

-
- 1- انظر: السيد حسين نصر دنيابي جوان مسلمان ودنيابي متجدد الشباب المسلم والعالم المتجدد)، 334 السيد حسين نصر، دين و نظام طبيعت (الدين ونظام الطبيعة)، ص. 487.
- 2- انظر: المصدر أعلاه، ص 452 - 454.

الرياضات والمباريات البطولية والتركيز المفرط على تربية الجسد، وهذا لا يعني ذم الرياضة، بل نعني به أن العالم الغربي أخذ ينظر إلى التربية البدنية والرياضة - علاوة على الناحية المادية والربحية - بوصفها نوعاً من الدين أو بديلاً عن الدين. (1) يضاف إلى ذلك أن تقديس الرياضيين، والتأكيد على الحركات الجسدية، والأصوات العالية، والألوان الصارخة تمثل بأجمعها جوانب أخرى من الحياة اليومية المعاصرة (2).

ثالثاً: البحث عن مفهوم الأديان المختلفة

ربما أمكن لبعضهم مناقشة مسألة انتشار ظاهرة المخدرات والمشروبات الكحولية بوصفها تلبية لحاجة المعنى المفقود في حياة الإنسان المعاصر، بيد أن هذا الشعور بالفقدان قد ترك تأثيرات أخرى على حياة الإنسان الغربي الجديد وقلما أمكن تناول هذه الظاهرة بالنقاش. فإن مسألة اللجوء إلى المعنويات حتى إذا كانت من قبيل المعنويات المنحولة والمختلفة في إطار الأديان الوهمية التي هي من مختلقات اللحظة في الحياة اليومية في الغرب، لا يمكن لأي شخص أن ينكرها حالياً. واضح أن هذا لا يعني الإيجابية الكاملة لهذه الظاهرة، بل إن الناحية السلبية من هذه الظاهرة تكمن في البحث عن المعنى بشكله الموهوم الذي لا يقوم يقوم على أساس؛ حيث يتجلى بالتشبه بالأديان الجديدة أو توسيع نطاق التأويلات النفسية للمفاهيم المتعالية في الأديان التقليدية في عرض المذاهب العدمية والنسبية والمتجاوزة للنصوص الغربية المتكثرة. (3)

رابعاً: السرعة والسفر

أما التجلي الآخر لعدم الاستقرار والثبات في نمط الحياة الغربية، فيكمن في ثقافة السفر والتجوال حول العالم، وكذلك ثقافة السرعة والعجلة. لا ينبغي تصور وجود قصد أو هدف من وراء هذه الثقافة، أو أن الهدف هو التسريع والتعجيل بالوصول

ص: 578

-
- 1- انظر: السيد حسين نصر دنيابي جوان مسلمان وديناي متجدد الشباب المسلم والعالم المتجدد)، ص 334.
 - 2- انظر: السيد حسين نصر دين ونظام طبيعت الدين) ونظام الطبيعة)، ص 456.
 - 3- انظر: السيد حسين نصر دنيابي جوان مسلمان و دنيابي متجدد(الشباب المسلم والعالم المتجدد)، ص 337.

إلى ذلك الهدف، بل إن كلا هذين الأمرين هما الغاية والهدف، وهو أمر غير مسبوق في تاريخ البشرية.(1) إن الإنسان المعاصر حيث يسعى من خلال السفر إلى اكتشاف المناطق الجديدة، وحيث يتحدث عن الكشف عن الأسرار أو الشعور بالحاجة إلى رؤية الأماكن والبلدان الأخرى، إنما يأتي حديثه هذا في إطار أن الكشف عن الأمور ما فوق الطبيعية - في الوقت الذي تم التخلي عن الأمور ما فوق الطبيعية - لا يمكن إلا - من خلال الطبيعة والحياة الأرضية. بعبارة أخرى: إن الظمأ الباطني إلى اكتشاف المجاهيل في الحياة الغربية المعاصرة لن يتحقق إلا بشأن الأماكن أو التواريخ المتقاطعة. «إن السر المعنوي المفقود قد تجسّد الآن على صورة سرّ الطبيعة، ومن ثم فإنه - نتيجة لفقدان الفتح المعنوي قد خلق شعوراً بفتح القمم المجهولة»(2).

د - الدراسات النقدية

تبويب الانتقادات

يمكن لنا في تبويب ما أن نرصد عدداً من المواقف التي أبداها الناقدون للسيد حسين نصر. فمن بينها الموضوع الحداثي وما بعد الحداثي، ومن بينها الموقف الإسلامي بل حتى الثوري في نقد السيد حسين نصر، وفي هذا الموقف يمكن الإشارة إلى الخطوط الرئيسة الآتية؛ فهناك من نظر إلى السلوك الشخصي للسيد حسين نصر من قبيل: تعامله مع النظام الاستبدادي العميل للاستعمار (النظام البهلوي)، وذلك في مرحلة ما قبل الثورة الإسلامية بل وما بعدها وإن على نطاق ضيق، إلى جانب قلة حديثه عن الثورة أو عدم التعاطف معها بالشكل المناسب، وفي هذا المناخ يمكن إدراج هذا الموقف في دائرة بحث الفكر السياسي للسيد حسين نصر. أما الخط الآخر فينظر إلى التشكيك في قوة وحصانة آراء السيد حسين نصر أو نزعته التقليدية للدخول الفاعل إلى مساحة التحدي والمواجهة مع الغرب الجديد في بناء عالم حديث وقائم على الثقافة الدينية. وقد ذهب بعضهم إلى الخوض في النزعة التقليدية لنصر

ص: 579

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 330-331.

2- انظر: السيد حسين نصر، إنسان وطبيعت (بحران معنوي إنسان متجدد)، ص 10.

في الاهتمام بجميع الأديان وبيان التعددية بالنسبة إلى النزعة التقليدية أو شخص السيد حسين نصر. كما تم التعرّض إلى موارد أخرى من قبيل: الاتجاهات الصوفية والعرفانية للسيد حسين نصر، وتعرضها لهجوم صاحب أو هادئ. وبطبيعة الحال فإن أكثر الذين أبدوا رأيهم بشأن السيد حسين نصر إنما جعلوا الاتجاه التقليدي له في مركز نقدهم، وبحثوا عن نجاح هذه الآراء في توصيفاته. من هنا فإن مسألة رؤية السيد حسين نصر إلى الغرب فضلا عن دراستها من هذا المنطلق على نحو ثانوي، ولكنها من حيث التحدي الذي تمثله نسبتنا إلى الغرب تبدو مضاعفة في الدراسات الانتقادية الناظرة إلى أعماله وآثاره. وعلى كل حال فإن سعينا هنا سوف يتلخص في تجنب الخروج عن موضوع المقالة، ولذلك سوف يتم تخفيف التركيز على الجوانب الانتقادية الناظرة إلى النزعة التقليدية، إلا من حيث النسبة التي تربطها بمعرفة الغرب، حيث لن يكون هناك بد من الخوض في هذه الناحية. وسوف نذكر في أثناء البحث بعض الأسماء الواردة في انتقاداته، ونعمل على بحثها وتقييمها إجمالاً.

الإجابة عن أهم الانتقادات

الدكتور عبد الله نصري تعرّض في كتابه (المواجهة مع التجدد) إلى دراسة أفكار السيد حسين نصر. وكان من بين الأمور التي أكد عليها هي الأمور الآتية:

1 - لقد قبل السيد حسين نصر بالحدائثة (ولا سيما ضمن معطياتها التقنية والحضارية)، وعمد إلى نقد النزعة الحدائثية بوصفها عقيدة.

يمكن القول في إطار هذا النقد: إن الحدائثة - كما يقرّ الدكتور نصري - هي أكثر من المعطيات التقنية والحضارية، بل هي تيار اجتماعي وحضاري، وإن القبول بها من قبل الناقد لا ينبثق من التفكيك بين المعتقدات الحدائثية ومعطياتها، وإنما من حيث إن هذه الحضارة قد اكتسبت صبغة عالمية واكتسحت جميع البقاع حتى لم تبق فسحة خلفية. وبعبارة أخرى: إن هذا النوع من القبول هو من قبيل القبول بالأمر الواقع والإلزام العملي، وليس من قبيل الموافقة والانسجام النظري، والفرق بين

ص: 580

الأمرين في غاية الوضوح، إذن لم يحصل في البين تفكيك أو فصل على المستوى النظري. مع التذكير بهذه النقطة وهي أن ظهور العالم الحديث، يعود إلى أكثر من رؤية واحدة بحتة. وبعبارة أخرى: يجب أن نعد دائرة الحداثة أوسع من كونها مجرد رؤية كونية صرفة، وبطبيعة الحال يمكن النقاش في أصل هذا الإطلاق أيضاً.

2- التشكيك في إمكانية أن تكون النزعة التقليدية بديلاً عن العالم الحديث، بل

يقوم الا ادعاء ، على أن فقدانها وغيابها هو الذي أدى إلى ظهور العالم الحديث، وهذا لا

ينسجم مع المسارات التي تقول بإطلاق النزعة التقليدية من قبل السيد حسين نصر واعتبار أي أمر تقليدي بوصفه أمراً مطلوباً وحسناً.

إن الإشكال في نقد الدكتور نصري يعود إلى أن تحليل السيد حسين نصر للعالم التقليدي المسيحي - بالمناسبة - وأنواع الخلاء الناشئة عنه، يعكس كيفية النتائج التي أدى إليها ظهور مشاكل هذا العالم التقليدي ونقاط الضعف التي يعاني منها. بل إنه يعزو حتى المذهب الوجودي إلى طريقة فهم المسيحية للإنسان بوصفه إرادة وليس فكرة. (1) وعليه فإن النقطة الهامة هي أن السيد حسين نصر - خلافاً للمدعى المذكور - كما هو واضح لا يعد كل ما ينبثق عن الماضي بوصفه من السنة بالمعنى الدقيق للكلمة، بل إنه يفرق صراحة بين مختلف السنن من قبيل الإسلام والمسيحية أيضاً. بل إنه حتى في العالم الإسلامي الذي يمكنه - من وجهة نظر السيد حسين نصر - أن يمد - بنحو من الأنحاء - يد المساعدة إلى الغرب الآيل إلى الزوال - في حين لا يتوقع مثل هذا الشيء من المسيحية - يعثر على موارد مخالفة للسنة في الأزمنة الماضية التي جرت فيها هذه السنة. وبطبيعة الحال إذا كان هناك من إصرار على اعتبار كل أمر سار في الأزمنة الماضية سنة، وجب الفصل والتفكيك بين السنة بمعنى أنه الأمر المتجذر في الوحي والسماء ومجموعة التقاليد والأعراف التي يتوارثها الناس عبر الأجيال. بمعنى يجب عد السنة مشتركاً لفظياً. بيد أن هناك نموذجين من النتائج المنبثقة عن العالم التقليدي غير المتطابقة مع السنة - وذلك في صلب السنة

ص: 581

1- انظر: السيد حسين نصر معرفت جاودان (المعرفة الخالدة) من سلسلة مقالات السيد حسين نصر، ج 1، ص 371، إعداد: حسين الحسيني، نشر: مهر نيوشا، الطبعة الأولى، طهران، 1386 هـ- ش.

الإسلامية القوية التي لا تشكو من وجهة السيد حسين نصر من نقاط ضعف السنة المسيحية - وهما عبارة عن:

أ - وجود الملاحظات السياسية في ممارسة الضغط على المسلمين تحت ذريعة الأدلة الكلامية والدينية في تاريخ الإسلام.

ب - وجود الحكومات الدكتاتورية والاستبدادية في العالم الإسلامي الراهن. (1)

3 - الإشكال على تحليل السيد حسين نصر بسبب ضعفه في بيان علل ظهور العلم الحديث، حيث يراه قائماً على النزعة الكمية، ولكن حيث يمكن للكمية والكيفية الاجتماع في وقت واحد لا يكون مثل هذا التحليل مجدداً.

إن الملاحظة الواردة على مثل هذا النقد هي أن الذي يراه السيد حسين نصر محل

إشكال هو تجاهل ونسيان سلسلة مراتب الواقعية، وكذلك سلسلة مراتب المعرفة وأن مرحلة ومرتبة تسعى بنفسها إلى إصدار حكم كل شيء وكل مكان، ولا سيما أن هذه المرتبة تقع في أسفل مراحل الحقيقة، كما صنعت النزعة الكمية الراهنة، ولذلك فإن تعميمات النزعة الكمية للعلم الحديث وتجاهل المراتب الأخرى من الواقعية هي محط إشكال السيد حسين نصر، وليس ذات كمية العلوم الحديثة.

والإيراد على توقع السيد حسين نصر من العلم القدسي أن يتكفل وظائف العلم التجريبي ومهامه وأنه في نهاية المطاف والمآل يضع العرفان والشهود في الطليعة بحيث لا يبقى معه موضع للفلسفة والاستدلال ولا المنهج التجريبي. يمكن الإجابة عنه بذات الجواب السابق وهو تجاهل المفهوم الأساسي لسلسلة مراتب المعرفة أيضاً.

الدكتور محمد لغنهاوزن: وقد كانت أكثر موارد استشهاده مأخوذة من مقالة له تحت عنوان (لماذا أنا لست من القائلين بالنزعة التقليدية؟)، وهي في الغالب ناظرة

ص: 582

1- انظر: السيد حسين نصر، قلب، اسلام ص 341 - 346، ترجمه إلى الفارسية: مصطفى شهر آييني، نشر حقيقت، الطبعة الأولى، طهران 1383هـ-ش.

إلى نقد مجمل الفضاء والاتجاه الفكري للسيد حسين نصر، ومن جملة ما يشير إليه فيها، المسائل الآتية:

1 - إن دعوى انبثاق العينيات الراهنة والحديثة من تفكير خاص على ما نشاهده في كلام أمثال السيد حسين نصر، مجرد رؤية ساذجة لا تقوم على أساس وغير مبررة؛ إذ هناك عدداً من أنواع التعاطي والتلاقح بين الذهن والواقع العيني والخارجي، ويترك كل واحد منهما على الآخر بتأثيرات معقدة ومتشابكة.

يمكن القول بشأن هذا الإشكال: لا شك في وجود علاقة وثيقة ومتبادلة بين الذهن والعين ولكن في التحليل النهائي يجب الإذعان بالسهم الأوفر لأحدهما في التأثير على الآخر. بل لا بد من الإذعان بأن للعالم الذهني نحواً من التقدم الرتبي على العالم الأفعالي للبشر، وإلا ترتب على ذلك لوازم من قبيل الإضرار بالمباني الكلامية لاختيار الإنسان، وهو أمر لا يمكن الدفاع عنه أو تقبله من وجهة النظر الإسلامية.

2 - إن النزعة التقليدية على الرغم من شجبتها للحدثة والأيدولوجيات، في ذاتها عبارة عن مذهب وأيدولوجيا، ومن هنا تكون مناقضة لنفسها.

لقد اتسعت دائرة الأيدولوجيا في كلام المستشكل إلى الحد الذي يجب معه عد حتى الأديان نوعاً من الأيدولوجيا، في حين أن هذا المستشكل نفسه لا يقول بمثل هذا اللازم، إلا إذا اعتبرنا الوجه المميز للأيدولوجيا من غيرها يكمن في التمتع بالمنشأ السماوي، وبذلك يمكن استثناء النزعة التقليدية التي يذهب صاحب الادعاء إلى عدّها قائمة ضمن إطار دين ما والمسألة الهامة هي أن كل فكرة تعمل على التسويق لنفسها، ويسعدها كثرة المؤيدين لها، وهذا الأمر لا يمكنه أن يكون وجهاً مميزاً للأيدولوجيا. يضاف إلى ذلك أن بعض المفكرين المعاصرين لديهم آراء مغايرة ومختلفة بشأن بداية ونهاية الأيدولوجيا.

الدكتور السيد جواد الطباطبائي والدكتور نصر الله بور جوادي: حيث تعرضنا في حوار مشترك لهما في نشرة (مهر) (نامه لبحث النزعة التقليدية الإيرانية، ولا سيما عند

السيد حسين نصر . وكانت أهم انتقاداتهما له من زاوية الاستغراب على النحو الآتي (1) :

1 - تنظر النزعة التقليدية إلى ظاهرة الحداثة بوصفها بدعة، ومن هنا فإنها تدعو إلى العودة إلى الماضي وإصلاح المسار الراهن والحال أن هذا لا يعدو الوهم والخيال.

ليس هناك من نقاش في أن الزمن يتغير وهو يمضي قدماً، ولا يمكن إخضاع المستقبل للماضي، بيد أن هذا الكلام لا ربط له بالاستعانة بالتراث في صيانة الحياة الراهنة والبحث عن مخارج للخلاص من المعضلات الراهنة. فما هي الهوية التي سيمتلکها الإنسان، وما هو الامتداد الذي سيكون له في المستقبل، إذا لم يكن له ماضٍ وحرمانه من الماضي بالمرّة.

2 - إنما تتوفر الأرضية لإمكانية التفكير بالسنة والنزعة التقليدية إذا حدث شرح بيننا وبين العالم التقليدي، وقد تمثل هذا الشرح بظهور العالم الحديث وعليه لم يكن من الممكن الحديث عن النزعة التقليدية إلا في حضي النتائج الفكرية للغرب الحديث. ومن هنا فإن جهود النزعة التقليدية تشبه جهود غراب يسعى إلى مواجهة المخالب الحادة للعُقاب المتمثل بالفكر الغربي. إن هذه المسألة تبين الاختلاف والتفاوت الرئيس بين أمثال هنري كوربان والسيد حسين نصر؛ ولذلك لم تكن النزعة التقليدية لدى أمثال السيد حسين نصر متصفة بالأصالة أبداً. يثبت ذلك افتقاره إلى الرؤية التاريخية وعدم ذهابه إلى أبعد من نقد الأسس الغربية. وبعبارة أخرى: إن الاختلاف بين السيد حسين نصر وهنري كوربان كالاختلاف بين القروي الشرقي والمدني الغربي، ومن هنا كان السيد هنري كوربان يرى أن شفاء الجروح يكمن في ذات نصل الحداثة، في حين يذهب أمثال السيد حسين نصر إلى القيام بجهود طائشة للبحث عن العلاج في أعماق الماضي وذلك من خلال استعمال الأدوات البدائية والتقليدية البالية.

ص: 584

1- مع التذكير بأن السيد جواد الطباطبائي يرى النزعة التقليدية ظاهرة عقيمة وأنها منتهية الصلاحية، في حين يذهب الدكتور نصر الله بور جوادى-رغم خلفيته ذات النزعة التقليدية - مؤخراً إلى تكريس جهوده في إبطال مدعيات النزعة التقليدية

فيما يتعلق بهذا النقد لا بد من الالتفات إلى أن الادعاء القائل بأن الابتعاد عن العالم التقليدي بسبب ظهور العالم الحديث هو الذي يمهد الأرضية إلى التفكير في عموم النزعة التقليدية، وإن لم يكن خاطئاً، بيد أن هذا لا يعني أن فهم العالم متخذ من علة إدراكه بالضرورة، إذ يمكن الالتفات إلى ذلك العالم بعد إدراك العالم مورد البحث بشكل باطني ومن الداخل. أما القول بأن تضميد جراح الحداثة هل يمكن أن يكون كامناً في ذات الحداثة أم لا؟ فهو يتوقف على تحليل هذه الجراح ذاتها، وبالمناسبة فإننا ما دمنا نعد التحول من الداخل بوصفه تحولا أساسياً، لا يكون الكلام الذي نقوله شططاً، بيد أن هذا لا يتنافى مع الاستعانة بالخارج. بعبارة أخرى: يمكن لنا أن لا نعد أبحاث أمثال السيد هنري كوربان مجرد إعادة لقراءة العالم التقليدي بأسلوب حديث، بل هي فضلا عن ذلك تمثل الاستعانة بباطن العالم الحديث القائم على تراث العالم التقليدي.

3 - إن النزعة التقليدية بالنسبة إلى الشرقيين تمثل استغراباً مضاعفاً. إذ إن التقليديين

المحليين إنما يترجمون فقط، وإن هذه العودة منهم إلى السنة تمثل بينهم نوعاً من المحاربة العملية ضد النزعة التقليدية؛ إذ لم تحدث النزعة التقليدية في جغرافيتنا الفكرية والثقافية، وإنما هي تمثل مجرد تقليد من الخارج. وتعود مضاعفتها إلى أنهم أنفسهم لا يدركون أنهم إنما يقلدون النزعة التقليدية المنبثقة من الغرب.

يبدو أن هذا الإشكال يفترض وجود جدار عازل على نحو دائم بين جميع الأشخاص الذين يعيشون في العالم الحداثوي وجميع أولئك الذين يعيشون في العوالم التقليدية، بحيث لا توجد أي إمكانية لأي فهم أو إدراك قائم على الدراسة والحوار المتبادل. في مثل هذا الانتقادات بدلاً من دراسة نصوص الأحكام والقضايا، نشاهد أحكاماً مسبقة ومسارات معدة سلفاً بعيداً عن أي مجال لملاحظة ما يقوله الطرف الآخر.

4 - إن النزعة التقليدية أو بعبارة أخرى (التمحور حول السنن)، عندما تكون في موقف النصح والإرشاد - كما صنع السيد حسين نصر في كتابه (الشباب المسلم

والعالم المتجدد - تكون في الحقيقة قد اتخذت منحى أيديولوجياً، وهذا الأمر في غاية الخطورة. بعبارة أخرى: عندما تتجلى النزعة التقليدية على الصعيد العملي، تنتج الأصولية ذاتها التي هي مزيج من النزعة التقليدية والماركسية - اللينينية. ويمكن القول إن النزعة التقليدية التامة في امتزاجها بنزعة تغيير العالم، لن تنتج غير الإرهاب والعنف والدمار.

إن إشكال هذا الكلام يكمن في أنه يُعدّ - على ما يبدو - كل مخالفة واعتراض على العالم الحديث إذا كان ينطوي على موقف من هذا الطرف ولم يكن منحازاً إلى ما بعد الحداثة، بل حتى إذا أراد أن يقلل من موقف الانفعال تجاه الغرب بمقدار خردلة، ويقدم رؤية إيجابية، يجب الدفع به ناحية الاتهام بممارسة العنف والإرهاب والأصولية وكأن العالم الحداثوي لم يشهد أي عنف وإرهاب واستعمار أبداً. فإذا كان هذا هو شكل نقد العالم التقليدي عند المنحى الإيجابي، بحيث يتم اتهام النزعة التقليدية تلقائياً بمثل هذه الأمور، أمكن لنا في المقابل أن ندعي أن الإرهاب والعنف والاستعمار بمختلف أشكاله وليداً ذاتياً للنظام الحداثوي. إن الاتهامات المسبقة الموجهة ضد العالم التقليدي عندما تروم الحصول على استقلالية ولو في الحد الأدنى بالمقارنة إلى العالم الحديث، ستكون بضاعة شائعة وبعيدة كل البعد عن مناهج البحث الميداني والسعي إلى إثبات كيفية إقامة هذه النسب في العلوم الغربية.

حجة الإسلام منصور مهدي: لقد عمد سماحته في كتاب له تحت عنوان (تقييم النزعة التقليدية) إلى دراسة النزعة التقليدية بشكل عام، مع بيان اختلاف تقريراتها، وفي بحث مستقل قام ضمن عرض تقرير عن مفهوم التغريب عند السيد حسين نصر بتقييم رؤية السيد نصر في هذا الشأن، وكان من بين أهم ما أشار له في هذا الإطار، الأمور الآتية:

1 - إن نقد أصحاب النزعة التقليدية بغية إحداث التغييرات الجوهرية في الغرب لا يحدث مثل هذا التغيير، بل إن هذا النقد في العلم والعمل يؤدي إلى تقوية الغرب.

إن هذا الكلام غير مقبول؛ إذ على الرغم من أن السيد حسين نصر يتحدث

بوضوح عن تقهقر الحضارة التي دعا إليها (فاوست)، والانحطاط الفعّال أو إحالة مجمل التفكير الفلسفي لدى الغرب إلى مسار خاطئ، لا يمكن إقامة أي مؤيد على هذا المدعى ولو من الناحية النظرية في الحد الأدنى. أما البحث في منهج السيد حسين نصر وما إذا كان يؤدي إلى تقوية الغرب أم لا؟ فهو بحث آخر. والمهم هو أنه لا بد من الالتفات إلى أن السيد حسين نصر لم يعرف نفسه بوصفه محللاً من الطراز الأول بحيث يعمل على التنبيه إلى الأخطاء الاستراتيجية أو المنهجية والتخطيطية للغرب، وأن يعمل الغرب على تصحيح أخطائه للوصول إلى الأهداف ذاتها بشكل دقيق انطلاقاً من سماعه لهذه التوجيهات، بل إن كل ما يهدف إليه السيد حسين نصر بكلامه هو نقد الماهية الجديدة للغرب، وبطبيعة الحال لو أن الغرب عمد إلى إحداث تغييرات جذرية بسبب هذا الكلام لا ينبغي قراءة ذلك على هامش الغرب المنتمي إلى عصر النهضة. إن هذا الانتقاد إنما يثير العجب أكثر عندما يدعى أن السيد حسين نصر قد أشار إلى هذا المعنى من دون أن يبين المدعى الموضوع الذي أشار فيه السيد حسين نصر إلى مثل هذا الأمر!

2 - لما كانت المسائل التي تحظى بنقد أمثال السيد حسين نصر هي في الحدّ الأقصى من قبيل: الإفلاس الاجتماعي للغرب، أو تدمير البيئة، ونادراً ما يتحدّث عن سقوط الحياة الإنسانية وجائحة القضاء على الدين في العالم المعاصر، يجب القول: إن هذا الكلام ينطوي على سطحية وضيق في الأفق، وكأنه يحاول أن يعمل على حل الأزمة البيئية لدى الغرب من خلال العرفان الإسلامي.

إن هذا الإشكال غير وارد؛ ذلك لأن الحد الأدنى من التقرير الوارد في هذا الكلام حول صيرورة وضع الدين في الغرب الحديث مقروناً بالإحالات، يبين بوضوح أن محق الدين من وجهة نظر السيد حسين نصر قد حظي بالاهتمام بمعنى غني للغاية إذ إنه لم ينظر إلى محق الدين من زاوية إزاحة الدين عن ساحة الحياة العامة فقط، وإنما يسحب الأمر إلى مسار محق الدين إلى الاستحالة التي حدثت في الدين نفسه. وفضلاً عن ذلك فإنه في البحث عن نمط الحياة الغربية التي تم تنظيمها على شكل

التخلي عن الدين قد بين أبعاداً علمية عن هذا التخلي عن الدين. أما ما قيل في مقام التعريض والنظر إلى توظيف السيد حسين نصر للعرفان الإسلامي بشأن أزمة البيئة في الغرب، فهو كلام مبهم؛ فلو كان المراد منه السؤال عن السبب الذي دعا السيد حسين نصر إلى العثور على معنى غني للبيئة من خلال التمسك بالعرفان الإسلامي وعدّ البيئة آية من الآيات الإلهية التي يجب أن لا يتم قهرها والتغلب عليها من قبل النزعة الاستحواذية والسلطوية للإنسان في الغرب الحديث، فلا غبار عليه. أما إذا كان المراد منه هو أنه قد تم توظيف العرفان الإسلامي ليقدم للغرب برنامجاً عملياً لحل أزمة البيئة، فهو كلام باطل؛ ذلك لأن السيد حسين نصر لم يكن بصدد تقديم خطة عملية، وإنما كلامه ناظر إلى الماهيات والغايات وتلك الآراء الأساسية التي أفرزت مجمل البيئة الغربية الجديدة، ثم إن ذكر صفة الغرب لأزمة البيئة لا يقلل شيئاً من بلية عموميتها بالنسبة إلى الشرق والغرب، مع الاعتراف بأن المتسبب الرئيس بهذه الأزمة هو الغرب. من هنا يبدو أن النقد الذي يبديه السيد حسين نصر لا يمكن وصفه بضيق الأفق، بل هو بالنسبة إلى الغرب مقوّض لدعائمه. نعم، يمكن القول: لماذا قام السيد حسين نصر بكل هذا التركيز على بحث مسألة البيئة، وخصص في الحد الأدنى كتابين من كتبه لهذا الأمر بشكل وآخر؟ وقد ورد الجواب عن ذلك في ضمن حديث بشأن سبب التأكيد على الطبيعة في دراسة السيد حسين نصر للنزعة التغريبية.

3 - يذهب السيد حسين نصر إلى الاعتقاد بأن العلم مجرد وسيلة، ومن هنا يتم التأكيد في النزعة التقليدية على عدم تقديس العلم الجديد، ولكن هذا لا وجه له. وقد استشهد لكون العلم مجرد وسيلة بأن أستاذ ابن سينا المسلم في الطب كان مسيحياً، وإن ملاك الإسلامية هو القول بأن كل علم يكون مورد حاجة المجتمع الإسلامي، ويمكنه هداية المجتمع الإسلامي في إطار الوصول إلى أهدافه، هو علم إسلامي.

يبدو أن هذه الرؤية لا تحمل أي تصور عن امتزاج العلم بالفرضيات العلمية التي من شأنها تغيير ماهية العلوم، ثم إن تلبية الحاجة يمكنها أن تتحقق من قنوات متعددة، كما هو الحال بالنسبة إلى تعدد كيفية رؤية الطب التقليدي والطب الكيميائي

الحديث إلى الجسم، وإن تلبية حاجاته متعددة أيضاً؛ ومن هنا سيكون السؤال عن الصحة أو التطابق مع المعايير الذاتية بالنسبة إلى هاتين الرؤيتين المختلفتين، معقولاً بشكل كامل ويبدو أن الثورة الإسلامية الإيرانية بعد انتصارها قد واجهت أسئلة جادة بشأن ماهية العلم الجديد، ومن هنا فإن المواقف العامة من قبل بعض المفكرين التي كان لها ما يبررها قبل الثورة، لا يمكن عدّها شاهداً على صحة المدعى؛ إذ إن أكثر المفكرين المسلمين والمؤيدين للثورة يتماهون حالياً بشكل واضح مع بحث إمكان العلم الديني في دائرة العلوم التجريبية.

4 - إن قسوة الجانب السلبي من أفكار السيد حسين نصر، وغياب أو شح التوصيات والنصائح الإيجابية للخروج من الوضع الراهن، يمثل مشكلة أخرى في النشاط الفكري للسيد حسين نصر.

إن هذا الإشكال لا يقتصر إرادته على آراء السيد حسين نصر فقط، إنما هذا الأمر يصدق حتى على بعض نحل معرفة الغرب الأخرى أيضاً، فهي تذهب بشكل عام إلى القول بأن المعرفة التامة والعميقة بالوضع الذي نحن فيه يشكل مقدمة للخروج، ومن هنا فإن السؤال عن الطريق إلى الخروج قبل أن نعرف الوضع الذي نحن عليه حالياً يمثل نوعاً من السذاجة والسطحية الفكرية وفي المقابل فإن الذي يورد هذا الانتقاد نفسه إما أن لا يمتلك هذه الإجابة التي يطالب الآخريين بها، أو أنه يعتمد إلى تقليل صورة المسألة، ويتماها مع الغرب في بعض المساحات تحت ذريعة أن طريقة الحل واحدة، كما نجد تقرير ذلك في مورد النظر إلى العلم الحديث بوصفه وسيلة في الانتقاد المتقدم.

آخرون: هناك غير واحد من المفكرين الذين تحدثوا بشأن آراء السيد حسين نصر وأفكاره، بيد أن هذه المقالة لا تتسع لمناقشتهم بأجمعهم. ومع ذلك هناك نقاط اشتراك بين أشخاص من أمثال حجة الإسلام عبد الحسين خسروناه وأمثال الأستاذ مجيد محمدي،⁽¹⁾ وتتمثل هذه النقطة في غياب القسم الاجتماعي في آراء السيد حسين نصر.

ص: 589

1- حيث أشار الأستاذ عبد الحسين خسروناه إلى هذه النقطة في كتابه (جريانهاي فكري إيران معاصر)، وأشار لها

وبطبيعة الحال فإن الزاوية والمباني الانتقادية لهما تختلف عن بعضهما بالمرّة، بيد أن هذا الانتقاد في شكله المشترك يبدو وارداً وصحيحاً، لا من حيث إننا لا نرى أي اهتمام في أعمال السيد حسين نصر إلى المسائل الاجتماعية - من قبيل الاهتمام بمسائل المرأة، ونمط الحياة وما سوى ذلك مما يمكن الاستشهاد به بسهولة - وإنما أولاً: إن هذه الاهتمامات قد تبلورت في إطار الاتجاهات التحليلية المبنائية، ولا تحتوي على أي مناورة على مستوى ذات الظاهرة الاجتماعية. وثانياً: قلما نجد ذلك عنده مثل هذا الاهتمام بالقياس إلى الأجزاء والموارد الأخرى التي يركز النظر عليها.

خلاصة واستنتاج

مضافاً إلى وجود بعض المباني التي تتم الاستفادة منها وتوظيفها في كثير من الموضوعات الأساسية وتحليل أحداث العالم الغربي، نشاهد في دراسات السيد حسين نصر للغرب حضوراً للقضايا التفصيلية في مختلف عرصات الحياة البشرية. وعلى الرغم من أنه يدرس مسارات العالم الغربي من خلال تحليله الأوضاع الفكرية في الغرب ضمن الحقول المعرفية والفلسفية، إلا أنه في الوقت نفسه لا يغفل عن تقرير الأمور الأكثر واقعية وعينية والتأكيد عليها من قبيل: الفن ونمط الحياة أيضاً. ويمكن القول بأن السيد حسين نصر يبحث ظاهرة الإنسان الغربي ضمن الواقع الوجودي للانفصال والابتعاد عن مركز الوجود الذي هو الله سبحانه وتعالى، وفي امتدادات ولوازم هذه الأوضاع الوجودية - التي تمثل نسيجاً متشابكاً ومعقداً من التحولات العينية والفكرية والحياتية حتى بالنسبة إلى القوى المتقابلة - في مختلف الموضوعات ابتداء من المعرفة إلى كيفية الحياة. ومن بين أهم المباني التي يعتمد عليها سماحته البحث عن جذور التحولات الجديدة في صلب السنن المسيحية، ومتابعة الضحالة المتكررة في فهم سلسلة مراتب الواقعية في مختلف الموضوعات، وفاعلية وتأثير الحقيقة القاهرة التي تجاهلها الإنسان الغربي ويرى سماحته في انفصال الفلسفة عن الدين، وابتعاد العقل عن الوحي، عاملاً هاماً في هذا الإطار. كما يجد

(1)

ص: 590

1- الأستاذ مجيد محمدي في كتابه (دين شناسي معاصر).

الفن - بسبب اشتماله على ناحية أوسع من دائرة الفكر - مؤثراً في ظهور العالم الجديد وتبلوره. ويعرف فهم الإنسان الجديد لذاته - بوصفه كائناً مادياً أو آلة فاعلة - ناشئاً من بعد الإنسان ذاته عن الله سبحانه وتعالى. ويضيف قائلاً إن نبذ الغرب الحديث للدين لا يمثل نهاية مسار النزعة الدنيوية، بل تم تحويل الدين في العالم الغربي إلى صورة تناسب مع العالم الجديد ويشكل على علم الغرب من حيث إنه يقلل مجموع الواقعية ويتنزل بها إلى مرتبة كمية لا تمثل إلا واحدة من مراتب الواقع وأوصافه. ويواصل تتبعه لوضع المعاش الجديد للغربيين في امتداد ذلك الانفصال والابتعاد عن المركز، راصداً بذلك بعض الأدلة على ذلك من قبيل: الحياة المتسارعة، والبحث عن اللذة والانفلات الجنسي والنزعة المعنوية الراهنة المختلفة، والكشف المجدد للجسد، وما يترتب على ذلك كله من التداخيات والتبعات إنه يرى الغرب في حالة انهيار، وإن ما يحدث في الغرب مؤخراً على المستوى الفكري (من قبيل: أفكار ما بعد الحداثة) لا يمثل - من وجهة نظره - إلا امتداداً عينياً ومنطقياً لما كان عليه الوضع السابق في مرحلة عصر النهضة (وهو بذلك يشبه الطير المذبوح الذي يبقى سائراً على قدميه حتى بعد انفصال رأسه عن جسده).⁽¹⁾ ويرى أن طريق نجات الغرب يكمن في استفادته من السنن الحيوية الراهنة ولا سيما في الإسلام بوصفه واسطة العقد بين الشرق والغرب، ولا يرى في الغرب أي إطار يمكنه أن يعيد الغرب إلى المركز ويضمن لهذه العودة الترابط والانتظام، إلا إذا تم إحياء المسيحية من طريق الإسلام.

إن تنوع أفكار السيد حسين نصر وتأثيرها قد أثار اهتماماً جاداً من قبل سائر المفكرين ونقد تصوراتهم، حيث يتنوع هذا الاهتمام من التماهي النسبي مع معرفته للغرب من قبل أمثال محمد لغنهاوزن ومنصور مهدي - بالالتفات إلى التصريح بنقاط قوة العالم الحديث وضعفه - إلى المعارضة والمخالفة الشديدة من قبل أمثال: السيد جواد الطباطبائي، تحت ذريعة عدم فهمه للعالم الحديث وعلى الرغم من أن معرفة الغرب من قبل السيد حسين نصر مبثوثة في مختلف أعماله ومؤلفاته، بيد أنه يقدم فيها منظومة متناغمة وتفصيلية في وصف تحولات الغرب في مختلف المجالات،

ص: 591

1- انظر: السيد حسين نصر، معرفت جاودان (المعرفة الخالدة)، ج 2، ص 174.

بيد أنه مع ذلك حيث تمتد بداياته في الأصرار على مباني النزعة التقليدية، فقد عرض هذا المدخل إلى مشكلة تمثلت بالمواجهة العملية المباشرة مع نصوص أحكام معرفة الغرب من قبله؛ ذلك لأن النزعة التقليدية عرضة لتقد الكثير من الناقدين من مختلف الزوايا. إن السؤال الرئيس الذي لم يحظ بالإجابة التفصيلية في المعرفة الغربية لدى السيد حسين نصر - رغم إمكان العثور على إشارة بعض المسائل في بابها (1) - يكمن في طريقة تأسيس العالم والعصر الحديث في صلب السنن المصابة نفسها بمعضلات رئيسة وجوهرية. وفي الأساس فإن التعاطي الإيجابي للسيد حسين نصر مع العالم الحديث مفقود إلى حد كبير كما هو الحال بالنسبة إلى كثير من المعارف الغربية لدى الآخرين في إظهار النماذج والأمثلة التأسيسية التي تتحدى مجمل الأنظمة الغربية. وهو حتى فيما يتعلق بتحويلات الثورة الإسلامية يعيش هاجس الحذر من أن تنطوي الجهود الحاصلة على شكل إصلاح العالم الحديث تحت راية النزعة التقليدية بشكل غير مطلوب، وفي الوقت نفسه لا يمكن المحيص عنه (2) وعلى الرغم من أنه قد تحدث في بعض كتاباته عن طبيعية انتساب العرفان الإسلامي مع عالم السياسة عن طريق أمثلة من قبيل: قيادة الثورة الإسلامية الإيرانية؟ ، أو رؤيته إيران مشتملة على ظرفيات أساسية للاضطلاع بالدور الفاعل في مواجهة العالم الحديث، (3) إلا أن هذا المقدار من الإشارات - في الوقت الذي نسعى إلى العثور على إجابات تفصيلية عن الدين والسنن في الدائرة الاجتماعية والحضارية - لا يبدو كافياً.

ص: 592

1- انظر مثلاً: المصدر أعلاه، ج 2، ص 144 - 146، و150، 167، 175.

2- انظر: المصدر أعلاه، ج 2، ص 213.

3- انظر: المصدر أعلاه، ج 1، ص 393.

تمهيد:

الاستشراق (2) اتجاه فكري يعنى بدراسة حضارة الأمم الشرقية بصفة عامة وحضارة الإسلام والعرب بصفة خاصة وقد كان مقتصرافي بداية ظهوره على دراسة الإسلام واللغة العربية، ثم اتسع ليشمل دراسة الشرق كله بلغاته وتقاليده وآدابه.

فالمستشرقون هم علماء الغرب الذين اعتنوا بدراسة الإسلام واللغة العربية، ولغات الشرق وأديانه وآدابه.

ص: 593

1- باحث في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة جامعة الجزائر 2

2- الاستشراق : orientalisme : مشتقة من كلمة شرق والشرق هو نقطة الأفق التي تطلع فيها الشمس في بدء الربيع والخريف وبالتوسع: جهة الأفق التي تطلع منها الشمس على مدار الأيام . انظر : Dictionnaire encyclopédique Larousse. Editions Francaisses : 1980.P651. pour le canada. inc. Licencié quant aux droits d'auteur et usager Inscrit des marques. لغة: من الواضح أن كلمة الاستشراق مشتقة من مادة شرق ويقال «شرقت الشمس شرقاً وشروقاً إذا طلعت» أنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج03، دار لسان العرب، بيروت، د(ط)، د(س)، ص 249. والجدير بالذكر أن الكلمة التي، نبحت عن مفهومها اللغوي لم ترد في المعاجم العربية، غير أن هذا لا يمنع من الوصول إلى معناها الحقيقي استنادا إلى قواعد الصرف وعلم الاشتقاق، حيث يبدو أن معنى استشرق أدخل نفسه في أهل الشرق وصار منهم. اصطلاحاً: هو اصطلاح ابتدعته أوروبا لكل أرض وراء حدودها شرقاً إلى اليابان، بيد أن المصطلح بدأ يتزحزح عبر القرون ليقصر في مفهومه العام والغامض أيضاً على الشرق الأوسط وما في هذا الشرق من أديان (عدا النصرانية لأن الفكر الأوروبي لا يحب ربطها بالشرق) وثقافات أو حضارات مختلفة». أنظر أحمد سمايلوقس، فلسفة الاستشراق، دار الفكر العربي للنشر، القاهرة، د(ط)، 1997، ص 20.

ويعمل الغرب على أن يكون العلم كله غربياً، ولا يريد لغير الغربي أن يكون غربياً، لأنه يعتقد أنه ليس بإمكانه أن يكون كذلك . ويريد غير الغربي أن يكون غربياً، لكنه يعمل ألا يكون كذلك.

لقد بدأت اهتمامات الغرب بالشرق قديماً باعتباره يشكل الإطار الاستراتيجي سياسياً واقتصادياً منذ صراع الإغريق والفرس، إلا أن هذه الاهتمامات لم تتحول ولم تتبلور معرفياً إلا في القرون الوسطى، وقد ظهر نتيجة هذه الاهتمامات مفهوم الاستشراق في أواخر القرن السابع عشر بعد أن تراكمت الدراسات الغربية التي جعلت موضوعها موضوع الشرق الذي يمثل جغرافياً الأقاليم التي تنتمي إلى القارات غير الأوروبية، أو كما كان يسمى العالم القديم : آسيا وإفريقيا.

لقد كان هذا المصطلح يعني ذلك البحث الذي يسعى إلى دراسة الشرق وتفهمه أما من حيث الدلالة المفهومية فهو خطاب، أو إنشاء لكنه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصور تمثلات أو ألواناً من التمثيل حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة، إنه خلق جديد للآخر، أو إعادة إنتاج له على صعيد التصور والتمثيل، مما يجعل من الاستشراق موضوع معرفة. يكشف من خلاله عن العناصر المتخفية بنية العقل الغربي، لذلك نحاول في هذه الدراسة كشف البنى الأساسية التي أنتجت الخطاب الاستشراقي في الثقافة الغربية وفهمها وحليلها العناصر التي حاولت وتحاول أن تعولم الثقافة الغربية بإنتاجها المتواصل، وتكرس آليات الهيمنة والقوة والتمركز لدفع الثقافة الغربية نحو العولمة الثقافية التي كان الاستشراق خطابها المؤسس. إن هذه الدراسة ليست محاكمة لثقافة ما، وإنما هي مناقشة لسؤال يحتاج إلى دراسات متعددة الاختصاص في العلوم الإنسانية المعاصرة.

وإن الاستشراق ليس متجانساً على النحو الذي يسمح لنا بإطلاق أحكام كلية معه، أو

ضده، كما أنه لا- يتيح دراسة كنه الهائل، ما لم يتعين المشترك في لسان حال مستشرقين لم يجمعوا كلهم على ما ترجّح وصفه في مكتوبهم عن الشرقيين المنفعلين بمؤدى فعل الآخر بهم، فكانت صور الاستشراق بمثابة مشهد لانعكاس واقع الشرق وإحالة إلى شيء في منظور المستشرقين الذين كشفوا بهذه العملية عن رأيهم بنا، ليتضح موقفنا من رأيهم عبر ردود أوضحت مدى استلاب باحثنا إلى ما حدده الآخر. الاستشراق لنا، أكان هذا بالسخط على ما اختلقه بعض المستشرقين من إفتراءات، أم بتقدير المجهود العلمي للبعض الآخر، ففي كلتا الحالتين ثمة أثر وتأثير بنيوي للاستشراق على منطلقات لرد عليه عند مختلف اتجاهات الفكر العربي المعاصر.

1- مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد

وفي هذا السياق، يمكن القول بأن كتاب إدوارد سعيد (1) «الإستشراق الصادر عام 1978، والمترجم إلى العديد من اللغات العالمية، يبرز بوصفه أحد المنتجات الفكرية العالمية بالغة الأهمية، والتي تصدت بالبحث والتحليل لشرح وتفسير المواقف المختلفة للغرب تجاه الشرق بعامة، والثقافة العربية والإسلامية بخاصة.

يعتبر إدوارد سعيد الاستشراق هو أسلوب التفكير المستند إلى التمييز الوجودي والمعرفي بين الشرق والغرب، أي أن الفكرة المحورية عنده تستند إلى فهم هذه البنية الممثلة عن الشرق من قبل الغرب وتحليلها وتفكيكها. وفي سبيل التمكن من هذه، البنية، وتفكيكها، فإن إدوارد سعيد يتناول العديد من أصحاب التخصصات والأنشطة

ص: 595

1- إدوارد وديع سعيد كاتب وناقد ومفكر سياسي، ولد في القدس في الأول من نوفمبر سنة 1935 لأبوين فلسطينيين كانا يعيشان مع أولادهما أولادهما بين القدس والقاهرة لطبيعة عمل الوالد، ووافته المنية سنة 2004. لقد عاش سعيد حياة صعبة، كان لها تأثير كبير في معالم إدوارد سعيد المفكر والناقد والأديب والموسيقي، ومن بين الانشاقات التي قسمت شخصية سعيد افتقاره للاستقرار، وشعوره الدائم بأنه خارج المكان. لقد عاش سعيد المنفى واقتلعه من أرضه أثرا بالغا على الصعيد الوجودي السيكلوجي، فقد كان يمتلكه إحساس بأنه في غير مكانه لأن المنفى كما يقول سعيد: يقع في منطقة وسطى، فلا هو يمثل تلاؤماً كاملاً مع المكان الجديد، ولا هو متحرر تماماً من المكان القديم. انظر إدوارد سعيد خارج المكان تر فواز الطرابلسي، دار الآداب للنشر، بيروت، ط01، 2000، ص 358

التي تدخل تحت مظلة هذا النشاط الواسع والعريض مثل الشعراء، والروائيين، والفلاسفة، والمنظرين السياسيين، والإداريين الاستعماريين الذين يبنون أعمالهم وأنشطتهم على هذا التمييز المسبق بين ما هو شرقي وما هو غربي.

ويرى سعيد وجود ثلاثة معانٍ للاستشراق المعنى الأكاديمي، والمعنى الخيالي، والمعنى الخاص بهيمنة الغرب على الشرق، أي بالاستشراق بوصفه معرفة ملازمة للقوة الغربية وهيمنتها الاستعمارية وفي هذا السياق يعتمد سعيد على كتابي فوكو، أركيولوجيا المعرفة والنظام والعقاب في تأسيس تحليل للخطاب الاستشراقي، وفهم أبعاده الاستعمارية المرتبطة بالقوة المادية وأشكالها الرمزية الاستعمارية، فالهدف الرئيس عند سعيد هنا هو تحليل الاستشراق كخطاب، بحيث يمكن من خلال هذا التحليل معرفة الكيفية التي استطاعت من خلالها الثقافة الغربية أن تنتج وتستهلك وتؤبد وتقمع وتشكل وتمثل الشرق سياسياً، وسوسولوجياً وعسكرياً وإيديولوجياً، وعلمياً وتخيالياً في فترة ما بعد التنوير أي بمعنى أن الاستشراق عند إدوارد سعيد هو دراسة آليات إنتاج المعرفة الأوروبية عن الشرق وعلاقة المعرفة بمشاريع الهيمنة الثقافية والسياسية الأوروبية.

مَثَل الاستشراق إذن أهم مواضيع النقد في تجربة إدوارد سعيد الفكرية بل لا نحسب أننا نجانب الصواب إذا أقررنا بأن سعيداً ما كان ليحظى بما حظي به من احتفال نقدي ما فتئت مجالاته تتسع حتى بعد وفاته، لولا مواقفه من هذا الفرع الثقافي الذي تتجاوز أهميته حدود الثقافة الغربية إلى غيرها من الثقافات الشرقية والإنسانية عموماً. فالاستشراق بما هو منتج ثقافي غربي في مناهجه وأدواته ومقاصده، شرقي في مواضيعه واهتماماته ومشاغله يعد بلا ريب قضية مركزية من قضايا الحضارة الإنسانية المعاصرة لأنه على صلة وثيقة بعلاقة حضارات ما فتئت

تتنافس وتتصارع وتتبادل الاتهامات منذ القرن التاسع عشر بل منذ القرون الوسطى، وإزاء هذه المكانة التي يحتلها الاستشراق في أكثر من ثقافة قومية من ثقافات الغرب والشرق على السواء، كان نقد سعيد له وما زال يثير الجدل ويحفز الباحثين في كل مكان على الإدلاء بدلائهم في المسألة.

ومن ثم فإن الإشكالية الرئيسة التي تتبني عليها هذه الدراسة تتجلى في ما مدى تجليات الدراسات النقدية التي أفرزتها العقلية الغربية من خلال توظيف الخطاب الاستشراقي؟ وما أثر هذا في فكر إدوارد سعيد من خلال تفكيكه وزعزعتة للخطاب الاستشراقي؟

1- إدوارد سعيد ردح ازدواجية «الاستعمار والخطاب الاستشراقي»

إن إحساس إدوارد سعيد بهشاشة واقع الثقافة العربية إزاء الاعتداء الأجنبي، والتي وقف المثقفون إزاءها عاجزين عن تقديم البديل. ورغم أنه (ربما من قبيل التواضع) يضع نفسه مع المثقفين العرب الذين يقفون حيارى إزاء الوضع المتردي، إلا أنه كما يوضح الاستشراق وغيره فيما بعد كان يحمل في قرارة نفسه ليس روح المبادرة فحسب بل مشروعها الذي أتى ثماره فيما بعد.

لم ينكر إدوارد سعيد على المثقفين العرب وعيهم بالمشكلة ولكنه يبين تجنّبهم الخوض في معرفة الذات العاجزة، وتمنعهم عن تقديم البديل. ومن هذا يمكن لنا أن نتصور البذرة التي منها نجمت فكرة الاستشراق، وهي الحاجة إلى دراسة لمظاهر اليقظة العربية غير معتمدين على المنجزات الأوروبية، وهذا بالفعل ما أنجزه إدوارد سعيد في الاستشراق، إذ انه بين بوضوح أن المنجزات الأوروبية أو ما نسميه أحيانا

الأدوات التي استخدمها الغرب في تمثيل الشرق هي أدوات صالحة في حد ذاتها، ولكنها سخرت لخدمة أغراض الاستعمار ولتمثيل الشرق بصورة موجهة مغرضة. ولا يفوتنا أن نذكر أن إدوارد سعيد ظل محافظا طيلة حياته على هذا المنظور لأدوات الغرب الثقافية، محصنا نفسه ضد الانبهار بها والنظر إليها على أنها منجزات ثقافية حاول الغرب أن يسوقها على أنها مقدسة لا تقبل المساءلة لقوتها وهيمنتها الشرعيتين وما على المغلوب في هذه الحالة إلا السير في ركب الغالب.

يعرفنا هذا المنطلق الرئيس لإدوارد سعيد على موقفه الصلب تجاه الاستعمار، إذ أنه أيقن منذ البداية أن الاستعمار غير قابل للقسمه لا على اثنين ولا على أي رقم آخر .

معروف أن الاستشراق بوصفه نطاقا من الفكر والخبرة، يشتمل على العديد من الأوجه المتداخلة أولها تلك العلاقة التاريخية والثقافية المتغيرة بين أوروبا وآسيا، والتي ترجع في التاريخ إلى 4000 عام، وثانيها، ذلك الفرع العلمي الذي بدأ في الغرب منذ أوائل القرن التاسع عشر، وراح يتخصص المرء على أساسه في دراسة الثقافات والتراثات الشرقية المختلفة، وثالثها، تلك الافتراضات الأيديولوجية والصور والاستيهامات المتعلقة بمنطقة من العالم تدعى الشرق. والقاسم المشترك بين أوجه الاستشراق الثلاثة هذه هو ذلك الخط الذي يفصل الغرب عن الشرق، والذي لا يمثل واقعة من وقائع الطبيعة بقدر ما يمثل واقعة من نتاج البشر، والتي سميت بالجغرافيا التخيلية.

وضمن هذا الإطار درس إدوارد سعيد الخطاب الأوروبي حول الشرق خاصة البريطاني منه والفرنسي منذ القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين، فالعلماء الغربيون، والرحالة، والسياسيون الذين كتبوا عن الشرق، أو درسوه أو اعتبرهم سعيد «مستشرقين»، والذي أنتجوه خطابا استشراقيا وعلى هذا النحو قدم سعيد

ثلاثة تعريفات للاستشراق يعتمد بعضها على بعض : الأول منها أكاديمي وهو قوله: فكل من يدرس الشرق، أو يكتب عنه أو يبحثه (...). سواء في سماته العامة أم الخاصة فهو مستشرق، وما تفعله هي أو يفعله هو استشراق والتعريف الثاني: أسلوب من الفكر مستند على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق ومعظم الأحيان الغرب والتعريف الثالث: أسلوب غربي للسيطرة على الشرق، وإعادة هيكلته، وامتلاك السلطة عليه»⁽¹⁾، وهكذا نجد سعيداً قدم ثلاثة تعاريف للاستشراق الأول والأسهل يعرف الاستشراق كدرس أكاديمي للشرق من قِبَل العلماء الغربيين مستعملاً مفهوم فوكو الذائع للسلطة/ المعرفة.

ويقدم أيضاً سعيد قائمة من ثلاثة أصناف للمستشرقين، أولها الكاتب الذي ذهب إلى الشرق لتزويد الاستشراق المحترف بمادة علمية أو «الذي يعتبر إقامته نوعاً من الملاحظة العلمية»⁽²⁾، ويؤكد سعيد بأن الرحالة البريطاني إدوارد ويليام لين في كتابه وصف عادات المصريين المعاصرين وأنماط حياتهم يعتبر أوضح مثال على هذا الصنف من المستشرقين والصنف الثاني لدى سعيد هو الكاتب الذي يبدأ بنفس الهدف، ولكن اهتماماته الفردية تسيطر على عمله، ويعتبر سعيد الرحالة البريطاني ريتشارد بيرتن في كتابه الحج إلى المدينة، ومكة مثلاً جيداً لهذا الصنف. أما الصنف الأخير من المستشرقين فهو الكاتب الذي يرحل إلى الشرق لإرضاء رغبة، لذا فإن نصه مبني على جماليات شخصية»⁽³⁾، ويمثل له سعيد بالرحالة الفرنسي جيراردي نرفال في كتابه رحلة إلى الشرق. وهكذا يتوضح مع إدوارد سعيد أن الغرب يؤيد أنماط القوالب الجاهزة للتطور والبربرية هجمية، تقدم بدائي، رئيسي/تابع

ص: 599

-
- 1- إدوارد سعيد الاستشراق تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط01، 2006، ص 45.
 - 2- إعجاز أحمد إدوارد سعيد الاستشراق وما بعده تر ثائر ديب، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ط01، 2004، ص 152.
 - 3- إدوارد سعيد القلم والسيف تر: توفيق الأسدي دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط01، 1998، ص 23

عقلاني ضال وهكذا تنهاوى جميعا في ازدواجية عظمى بين النفس والآخر» (1).

استشرق الغرب الشرق من خلال حقول المعرفة بالشرق، والنتيجة أن الغرب أصبح يمارس من خلال هذه المعرفة قوته وهيمنته على الشرق كراع غربي نشط يعرف وسيطر -أو يسيطر لأنه يعرف على رعية شرقية مستكينة، وهذا النشاط المعرفي هو أسوأ أنواع الاستشراق، إذ يصبح الاستشراق وظيفة يستخدمها الآخرون كعدسة أو كتركيب من خلاله يرى الغرب شرقه تاريخيا، ليوجهه وسيطر عليه بالطريقة التي يراها مناسبة له، أما الركيزة الهامة الأخرى للاستشراق التي تتمتع بقيمة هائلة في التأثير فهي الخيال، لقد صاغ المستشرقون صورة الشرق بخيال جعل هذه الصورة تبدو وكأنها تمثيل أو انعكاس خفي للواقع، وكان لهذه الممارسة أكبر الأثر في تسويق الاستشراق من خلال مصداقية الخيال المعهود» (2)، فالذي يقرأ ما كتبه المستشرقون عن الشرق يقع تحت تأثير الخيال، ومن ثم يصدق الصورة، وفي أغلب الأحيان ينظر إليها وكأنها تمثل الواقع وتعكسه وبهذا يبدع المستشرقون صورة تبدو ماثلة أو ممثلة لواقع هو في حقيقة الأمر ليس كذلك، وهكذا يصبح التمثيل والواقع وكأنها مثلا زمان وغير منفصلين.

ويذكر إدوارد سعيد في مقدمة الاستشراق أنه يعرف الاستشراق معتمدا على ما وجدته مفيدا من وصف لفكرة الخطاب عند فوكو كما ترد في «حفرية المعرفة» و«النظام والعقاب»، ويضيف إدوارد سعيد قائلا «أن الجدل الذي يقوم حول فكرة الاستشراق

بدون فحص للاستشراق كخطاب لا يمكن المرء من فهم النظام الهائل الذي نظمته الحضارة الأوروبية، واستطاعت من خلاله أن تدير دفة الهيمنة على الآخر، بل وتخرج

ص: 600

1- على بن ابراهيم النملة صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها، دار الفكر للنشر، دمشق، ط 01، 2008، ص 44.

2- إدوارد سعيد الاستشراق، مصدر سابق، ص 56.

علينا بصورة فيها السيناريو السياسي والاجتماعي والحزبي والإيديولوجي والعلمي والخيالي خلال فترة ما بعد التنوير»(1).

و خطاب فوكو غربي استطاع إدوارد سعيد بثقافته الغربية الواسعة، وبفهمه سبيل استخدام الخطاب عند فوكو الذي يعترف بفضله في موقع آخر من الاستشراق، أن يلج إلى أعماق الاستشراق، «ويرى كيف استشرق الغرب الشرق من خلال ما يسميه فوكو التوظيف الميكانيكي للقوة، وما يصفه أحيانا بالاختراع الحقيقي الذي تولده بطريقة ميكانيكية علاقة وهمية»(2)، لقد صنع الغرب بذلك صورة جعل العالم بأكمله يصدقها على أنها المرجعية التي تمثله، دون أن يكون لها نصيب من الصحة، وأصبحت هذه الصورة تدخل في نفس النظام العشري الذي ذكره فوكو: الشرق يتصف بالجنون مثلا، لأنه ليس كالغرب العاقل، الشرق شاذ لأنه ليس عاديا مثل ما هو الحال عند الغرب، الشرق مريض لأنه ليس كالغرب معافي وهكذا.

وهنا يطور إدوارد سعيد خطاب فوكو بطريقة ذكية تعتمد على خلفية وظروف الشرق، يقول إدوارد سعيد «مادام الشرق على هذا الحال، لأنه ليس غربا، فالغرب أيضا على هذا الحال، لأنه ليس شرقا. وما دامت صورة الشرق هذه خيالية وهمية فصورة الغرب لا يمكن أن تكون غير ذلك، ولا يشفع لها المنطق الضد أن تكون صورتها مختلفة عن صورة الشرق على الأقل في تساويها معها في كونها خيالية وهمية»(3)، وهكذا من الواضح أن إدوارد سعيد قد أخذ من فوكو إطار الخطاب أو شكله وليس محتواه وكان إدوارد سعيد يرى بما أن الصورة التي استشرفها المستشرقون غير واقعية وغير ممثلة للشرق، فهي حتما غير صحيحة، فعندما يبين الخطاب أن الشرق ليس

ص: 601

1- إدوارد سعيد، الاستشراق، المصدر نفسه، ص 142.

2- محمد أركون وآخرون الاستشراق بين دعائه و معارضيه، تر هاشم صالح دار الساقى للنشر، ط 01، 1994، ص 76.

3- إدوارد سعيد تعقيبات على الاستشراق تر صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 01، 1996، ص 81.

كما استشرقه المستشرقون، فهذا يعني خطايا أن الغرب أيضا ليس كما استغرب نفسه أصلا، والحصيلة أن صورة الغرب عن نفسه تصبح خيالية وهمية أو كاذبة مثلها مثل الصورة التي صنعها بنفسه عن الشرق. وأكثر من ذلك إذا أخذنا بالمعادلة التي نشأت منها صورة الاستشراق وهي أن الغرب عكس الشرق، وأن الشرق عكس الغرب، فإن الغرب يصبح عكس العكس، أي أن الفكرة أو الصورة الخيالية الوهمية ترد على صاحبها الغربي مادام هو المصدر في جميع الحالات.

ومن هذا كله نجد أن إدوارد سعيد أدرك كيف أن الغرب ينظر إلى منجزاته الثقافية بوصفها مقدسة تكتسب فوقيتها من قوتها التنويرية الكهنوتية، وكيف أن منجزات العرب إنما هي دونية قابلة للاستهلاك، وفي جملة واحدة يضع إدوارد سعيد حجر الأساس لكتابه «الاستشراق» قبل عدة سنوات من إنجازه حين يقول: والنقطة الرئيسة التي أود الوصول إليها هي أن الغرب نظر إلى العرب كشيء للاستهلاك، فقد جعل الغرب من العرب مادة تستهلكها الثقافة العدائية النهمية»⁽¹⁾، هذا هو الاستشراق في سطور قليلة.

وهكذا ومن هذا كله نجد أن دراسة إدوارد سعيد تسعى بدورها إلى التنقيب عن أصول النظرة الغربية إلى الشرق، وإلى تعرية النفي الذي مارسه الغربي على الشرقي، والذي كان من نتائجه استبعاد هذا الأخير من دائرة الرقي والتقدم وإقصاؤه إلى عالم التخلف والانحطاط وبالفعل، فقد أراد إدوارد سعيد أن يكتب أثريات الاستشراق على غرار أثريات المعرفة الإنسانية عند فوكو وبالاستناد إلى منهجها، محاولا أن ينزع الأغلفة التي تغلق رؤية الغرب إلى الشرق، وأن يتقصى جذور النظرة التي يتحدث بها الأوروبيون عن العرب والمسلمين، أي أراد أن يذهب إلى أبعد مما تقوله لغة هذا العلم

ص: 602

1- إدوارد سعيد، مقالات وحوارات تقديم محمد شاهين المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط01، 2004، ص 13.

الذي سمي استشراقا، محاولا فضح أقاويلها بتبيان ما تنطوي عليه من أوهام الذاتية.

والاستشراق ليس نسقا فكريا مستقلا عن بنية العقل الغربي، وإنما هو من صميم رؤيته للكون والتاريخ والإنسان حيث أن المشروع الثقافي الغربي بمقدار ما كان يحمل من عنف وقوة في اتجاه السيطرة والهيمنة على الكون والطبيعة السيطرة التي تجلت في التطور العلمي والتكنولوجي بمقدار ما كان يحتكر السيطرة على التاريخ والمجتمع، والثقافة هذا الاحتكار الذي يظهر في العلوم التي أنتجها هذا المشروع للهيمنة على الشعوب الشرقية كالأثنولوجيا(1) والأثروبولوجيا والاستشراق التي يحكمها ثابت واحد هو مركزية العقل الغربي وتعالیه، حيث لا تأخذ الأثنولوجيا أبعادها الخاصة إلا داخل السيادة التاريخية المكبوتة دوما مع أنها حاضرة باستمرار في الفكر الغربي التصادية مع سائر الثقافات ومع ذاته»(2)، هذا المكبوت والذي يتجلى في الاستشراق الذي يفصح عن إرادة الهيمنة في العقل الغربي معرفيا، كما أفصح عنها الاستعمار سياسيا واقتصاديا. إن ما يقوله أي سياسي في الغرب عن السياسة الاستعمارية لا يمكن أن يخرج عن نطاق الخطاب الاستشراقي الذي يطمح إلى عولمة الثقافة الغربية.

ف نجد خطاب وزير المستعمرات البريطاني بلفور الذي ألقاه أمام مجلس العموم البريطاني لا يختلف عما قد يقوله أي مستشرق أو فيلسوف مثل هيغل حيث أنه يقول قبل كل شيء أنظر إلى حقائق القضية، إن الأمم الغربية فور انبثاقها في التاريخ تظهر تبشير القدرة على حكم الذات... لأنها تمتلك مزايا خاصة... ويمكنك أن تنظر إلى تاريخ الشرقيين بأكمله فيما يسمى بشكل عام المشرق دون أن تجد أثرا

ص: 603

1- الأثنولوجيا Ethnology : فرع من فروع الأثروبولوجيا، بصفة عامة تتعرف بأنها علم دراسة الإنسان ككائن ثقافي وبأنها الدراسة المقارنة للثقافة . [أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 01، مرجع سابق، ص 356.]

2- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء تر: مجموعة من الباحثين العرب تقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء العربي للنشر، الدار البيضاء، د(ط)، 1990، ص. 10.

لحكم الذات على الإطلاق كل القرون العظيمة التي مرت على الشرقيين... انقضت في ظل الطغيان، ظل الحكم المطلق»⁽¹⁾. إن هذا الخطاب يحمل فكرتين الأولى هي تفوق الذات الغربية تاريخياً، والثانية قابلية الشرقيين للخضوع والسيطرة لعدم قدرتهم على حكم أنفسهم، وهذا نفس ما عبر عنه هيغل في التاريخ الشرقي، كما أن هذه الرؤية تستمر في رؤية ماركس للشرق الذي يقول عن الشرقيين إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يمثلوا»⁽²⁾. وبهذا يكون الاستعمار رسالة تمديدية للشعوب غير المتمدنة التي يحولها النظام الرأسمالي الاستعماري من تشكيلات لا رأسمالية إلى تشكيلة رأسمالية، وهذا انطلاقا من اعتقاده بعالمية النظام الرأسمالي. إن أفكار ماركس الإنسانية لا تختلف عن أفكار عصر الأنوار الوضعية التي أنتجت الاستعمار، حيث أنه في الوقت الذي يقول عن هجوم جيوش القيصر على بولونيا «إن شعبا يضطهد شعوبا أخرى لا يمكن أن يكون حرا»⁽³⁾، مما يبين أن ماركس لم يتخلص من هيغليته ومن المركزية الأوروبية التي أطرت رؤيته الفلسفية للتاريخ الأوروبي الذي هو التاريخ العالمي، لذا فهو نموذج التقدم الذي يجب أن تؤول إليه جميع المجتمعات الإنسانية، ولو على حساب القيم الإنسانية التي يطمح إليها النموذج الاشتراكي في الخطاب الماركسي. وهذا انطلاقا من الرؤية الغائية لحركة التاريخ، أي أن التغيير والتطور التاريخي لا يحدث وفق إرادة واعية وإنما وفق حتمية تاريخية ليس للأفراد سلطة عليها إلا من حيث هم عناصر في عملية.

ترسخ منهج إدوارد سعيد عبر الاندماج في الماركسية التقليدية القديمة مع تيار الممارسة النقدية في تحليل الخطاب لفهم العلاقة بين الإمبريالية والثقافة، أدى

ص: 604

1- إدوارد سعيد السلطة والسياسة والثقافة، تر نائلة قليقلي حجازي دار الآداب للنشر، بيروت، ط01، 2008، ص 16.

2- إدوارد سعيد السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 35.

3- مشال نوفل المركزية الأوروبية وعلاقة الشرق بالغرب في الفكر الماركسي مجلة الفكر العربي، تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد 31، 1983، ص 177.

به ذلك إلى مناقشة الحسابات الحقيقية للتاريخ لأنها الوحيدة التي تقدم نتائج للإستراتيجيات الثقافية والتي وَّجَّهت إلى استبقاء المكسب السلطوي (أو النفوذ) والمادة في إلقاء وجهة النظر محددة على الثقافة والتاريخ ومن هنا يتضح تأثر إدوارد سعيد العميق برفض إيديولوجيا الهيمنة ووضع الضرورات السياسية للمجتمع موضع التساؤل، في ذلك يعتمد سعيد خاصة على ميشال فوكو، وأنطونيو جرامشي ونعوم تشومسكي. وهكذا فالنتيجة المبتغاة من قبل إدوارد سعيد أملت عليه تقصي ظاهرة الاستشراق «لا بوصفها فائضا مفاجئا لمعرفة موضوعية حول الشرق، بل بوصفها طقماً من البنى الموروثة من الماضي»⁽¹⁾، ما يعني أنها ظاهرة موروثة لجهة تكريسها مفردات ومصطلحات ضمن بنية أذابت فيها المركب بالأصيل لتجعل من نفسها علما منزها عن مقتضى الشك بأساسها البنيوي، علما بأن هذا هو حال كل الكتابات المتعلقة بالعلوم الإنسانية، فالتوليف⁽²⁾ هو عنصر رئيس في لعبة الكتابة لا في مضممار الاستشراق فحسب، إنما في كل ميادين الوصف التحليلي، وبالأخص في أنتروبولوجيا العلوم الاجتماعية التي تنطوي على كم من التراكم لموروثات لا تقوى عليها إلا بالاعتراف بأننا دوما من أبناء أباء الأمس، أو أن ما نتعلمه هو من اشتقاقات الوعي المنصرم (الماضي).

لربما قصد سعيد بالقول إن أسلوب الاستشراق منذ البدء كان يقوم على إعادة التركيب وعلى التكرار⁽³⁾، البعد التألفي في المكتوب الاستشراقي، فأراد بنا فهم ما

ص: 605

1- إدوارد سعيد الاستشراق، المصدر سابق، ص 144.

2- التوليف أو التركيب أو المونتاج في الترجمات الحرفية Montage أي تركيب أو رفع شيء على آخر، هو فن اختيار وترتيب المشاهد وطولها الزمني على الشاشة، بحيث تتحول إلى رسالة محددة المعنى. [أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 02، مرجع سابق، ص 64.]

3- إدوارد سعيد الاستشراق، مصدر سابق، ص 145.

يتقصده الاستشراق عبر فبركة وتوليف ليسا بمثل وظيفة آية كتابة تتضمن توليفاً ضمن

سياق مكتوبها، لا في غائية مقصودها .

فمن هذه الزاوية أعار سعيد استشراق سلفستر دوساسي وارنست رينان مثلاً اهتماماً بالغاً لكونهما دعماً الفكر الاستشراقي بأية جعلت من الشرق مختبراً للتطبيقات المنهج الفيلولوجي (فقه اللغة) فغدا الشرق موجوداً بقوة في «الحضور البلاغي لكتابة ساسي التي تحمل دائماً لهجة صوت يتحدث، فإن الإنسان لا يشعر بقلم يكتب بقدر ما يشعر بصوت ينطق» (1) صحيح هو القول، إن الشرق لا يوجد على النحو الذي أنتجته بلاغة المكتوب أو المنطوق بلسان ساسي المحكوم بتهمة ترتيب وتنظيم المنقول عن الشرق كمادة لتعليم طالبي المعرفة، أو الشغوفين لإدراك هذه الغرابة الشرقية الموجودة إزاء الألفة الغربية إلا أنه ليس صحيحاً القول «إنّ التحويرات أو تأويلات المنطوق الساسي هي حكر على لغة المكتوب الاستشراقي، أو هي سمة من سمات الفكر الغربي، إذ إنّ عدسة المنقول عن الشرق لا يمكن أن تعكس الصورة بمرآة مجردة عن تدخلات الناظر إلى الواقع بوجوده لا بذاته، إنما بذواتنا المتشابكة فيها أسبقية المعطيات التي تتداخل مع ما تحصل من معلومات تتأثر هي بأسبقية المترسخ دوماً» (2).

هدف سعيد يتفق مع ما قاله كريستوفر نوريس «وهو إظهار الطبيعة المزيفة الكاذبة المجل ما يمرر على أنه حكمة أكاديمية غربية حيال التاريخ العربي، فهو لا يكتفي بتقديم نوع من السردية المناهضة الاختيارية - التي يحدث أن تتوافق مع برنامج عمل يساري ليبرالي قائم يُعنى بالحوار الثقافي» (3)، هذا يعني أنه يرمي إلى الرد على مجمل

ص: 606

1- إدوارد سعيد المثقف والسلطة، تر: محمد عناني رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط01، 200، ص41

2- نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد-حسن حنفي-عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 116.

3- كريستوفر نوريس نظرية لا نقدية تر عابد اسماعيل دار الكنوز الأدبية، بيروت، د(ط)، 1999، ص 204.

أطروحات المستشرقين، بإظهارها كما لو أنّها تنتمي إلى فضاء يتوحد فيه وصف قديم الرحالة مع ما يتفسّره تحليل المناهج الجديدة للأكاديميين الذين اكتسبوا حججهم لا من الوقائع بل من قدرتهم البلاغية على إقناع جمهورهم بحقائق صالحة لتعبئة ما فيها من الحقائق ما يكفي لإظهار زيف ما يختلقونه كما لو أنه حقيقة مطلقة.

لقد اتبع سعيد السبل التي تمكنه من التقاط وشائج الصلة بين النظرة الأوروبية والسيطرة الأوروبية ليحد العلاقة بين الشقين علاقة سبب بمسبب، أي ان هذه السيطرة هي نتيجة تلك النظرة التي أمست من بديهيات صورة الشرق المنمطة على نحو لا يقوى على مخالفتها حتى ماركس المنظر للصراع الطبقي، والداعي للتحرر الأُممي.

لقد تضافرت كل العوامل المؤدية إلى تدعيم الاستشراق بسيطرة أوروبية على معظم أقطار المشرق العربي الخارج لتوه من سيطرة الحكم العثماني الذي أنهك أوضاعه بعلّة تخلف الشرق عن مجريات تطور الغرب المتقدم قرونا طويلة، دأب الغربيون خلالها على معاينة أوضاعهم المتردية ما دفع بالأوروبيين إلى تخصيص علم الاستشراق كوسيلة لدراسة شرقنا الحاضر بالقياس إلى ماضي شرقهم المليء بأساطير وحكايا حية في تراثهم الذهني، غير أننا لسنا في معرض الفصل التام بين الطرفين الاستشراق والاستعمار في علاقة تفاعلها الجدلي الواضح بما لا يدعو إلى الشك، مع أن الاستشراق كان سبّاقا في السيطرة على وعي الأوروبيين قبل أن يترجموه في أدائهم السياسي سيطرة مباشرة على الشرق في مطلع القرن العشرين.

و هنا عرج إدوارد سعيد في بحثه على التفتيش عن أواصر العلاقة بين الثابت والمتحرك في صيرورة الاستشراق الحديث، ليجد أن الثابت في مضمونه الخفي عصي على التبدل والتحول بحسب مقتضى حركة التطور التاريخي للغرب، فمثلما كان الاستشراق نتيجة اعتبارات تكوّن - الذهنية أو العقلية الذاتية في الغرب،

كذلك هو أيضا نتيجة للعلاقات والروابط التاريخية بين الشرق والغرب، «لذا كان لابد من

أن يتحول الاستشراق ويتبدل بنتيجة أي خلل يطرأ على عوامل تشكله، لكن تماسكه وتمتنتن من (متن مواقعه تعود ربما إلى ارتباطه العضوي بنتيجة التفاوت التاريخي في العلاقات والروابط الأقوى من أن يتعثر بمؤدى تفكرهم الذي تطور إلى حدّ نشأت معه مفارقة الاختلال بين موقف الغرب الحديث من قضاياه، وموقفه من قضايا الآخر»(1).

عاملان اثنان احتلا الحيز الأكبر في تحليل سعيد تمثلا بقضيتي النفط العربي واحتلال فلسطين، ومع أنهما قضيتان منفصلتان بالنسبة للغرب، إلا أنهما مدمجتان بصورة العربي الضعيف العاجز عن إدارة نفسه بنفسه، «فمن موقع الغرب القوي القادر على إعطاء كل ذي حق حقه، أمست مقدرات النفط العربي في عهدة المركز الغربي فقط لكونه مركزاً في تحديد ما يجب أن يمتلكه الآخر العربي غير الكفء في إدارة بلدانه وخياراتها، تلك المحتاجة إلى إنعاش حضاري يجب تصديره احتلالاً لإسرائيليا لفلسطين»(2)، فاللغة الاستشراقية ساعدت في إقناع شعوب الغرب بإجراءات سياسته غير المنصفة تجاه شعوب المنطقة العربية، إذ أن التعبئة الإيديولوجية للوعى الأوروبي المدجن من قبل مؤسساته، لم تعد تقتصر على استصدار كتب الرحالة والمستشرقين بعدما أصبحت وسائل الإعلام الدعائي متطورة إلى حد اعتمادها تقنيات الأفلام والتلفاز لتصوير الآخر بلغة أكثر مباشرة في توصيف العربي المسلم بكونه بدويا في صحراء قاحلة وخالية من كل أسباب تحضر الغرب الإنساني، «وما نشاهده اليوم في وسائل الإعلام المرئي والمسموع يختزل المشهد الذي آل إليه

ص: 608

-
- 1- نديم نجدى، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد حسن حنفي عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 142.
 - 2- إدوارد سعيد غزة- أريحا: سلام أمريكي، تقديم: محمد حسين هيكل دار المستقبل العربي للنشر، القاهرة، ط01، 1994، ص 16-17.

الاستشراق التقليدي، بمفاعيله الراهنة على المجتمع الغربي المتقدم في تقنياته، وفي استجدائه لمناهج بحث جديدة لم تكن متوفرة في عهود معرفته السابقة للشرق»(1).

إن تعقيدات العلاقة في انتقال الغرب من طور استعماري إلى طور إمبريالي آخر، يُستدل عليها من خلال مدوناتهم المتمثلة في مراكز أبحاثهم عن كيفية نقل الحضارة الغربية إلى الشرق المتخلف، وقد تركزت جلّ أبحاثهم لا حول قيمة الشرق ذاته، إنما حول ما يجب إتباعه من طرق نافعة لتتقيف وأنسنة الشرقيين، باعتبارهم خارج دائرة الحضارة القائمة على معايير غربيتهم، وعلاوة على تطورهم المعرفي إن إزالة الاستعمار المباشر فرض على أنثروبولوجيهم الاعتراف بحقيقة وجود تمايز جدي بين حضارات لا يجوز الحكم عليها من منطلق معياري صرف بعدما تم دحض النزعة الإثنية المركزية(2) وهي النزعة التي تتلخص بموقف من يعتقد أن نمط حياته أفضل من الأنماط الأخرى»(3).

هكذا، وجد سعيد تداخلا متأصلا في امتيازات الثقافة الغربية المنبثقة في أكساد مؤلفة دمغت وعيهم بتكبير استشراقي مع خاصية إيمانهم بأحقية الوصاية على من دونهم مستوى عبر السيطرة المباشرة وغير المباشرة على شعوب ريفية تحتاج برأيهم إلى تمدن، حضاري، حتى إذا ما استلب الغرب شيئا من مقدرات الشعوب الفقيرة فما هو إلا لتعزيز مدينتهم الأولى بأهميتها لهم ولنا.

وأكمل إدوارد سعيد في كتابه «الثقافة والإمبريالية» ما كان قد بدأه في «الاستشراق» بتقصي إنشاءات الغرب المتواضعة بوضوح في الاستشراق التقليدي، فتمكن بذلك

ص: 609

-
- 1- إدوارد سعيد، الأنسية والنقد الديمقراطي، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 2005، ص 27.
 - 2- الإثنية المركزية: الحكم المسبق الذي لا يحكم قيميا على ثقافة أخرى إلا انطلاقا من ثقافته الخاصة. [نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد حسن حنفي - عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 153.]
 - 3- جيرار لكلرك، الأنتروبولوجيا والاستعمار تر جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، د(ط)، 1990، ص 152.

من الإمساك بخيط الثقافة الغربية الجامعة بين المباشرة في خطاب بلفور، واللامباشرة في المنحى الأدبي لرواية «كيلينغ» مثلاً، خالصاً إلى أن التعبير عن مدى التواضع بين وضوح الأول وغموض الثاني مُصَدِّمٌ في ذهنية استعلانية اتسقت فيها رسومات الرحالة الغربيين، مع ما وصفته كتاباتهم التي تجسدت على أرض الواقع في استعمار إمبريالي واضح كعين الشمس إلا أن المسألة هذه لا تتبين في التبويب إياه الذي يعمل على ترتيب علاقة معقدة إلى حدّ استلزم من سعيد جهداً مركزاً لتفكيك أواصرها بمقاربة وشائجها، وهذا هو بالضبط ما تمحورت حوله شروحاته- تحليلاته التي سعت قدر الإمكان إلى استنباش التشابكات والتداخلات المظمورة تحت أحكامها علينا، وأحكامها علة ما حكموه علينا بمثل ما جاء في الفقرة التالية «فإن الصراعات المتنوعة على السيطرة بين الدول، والقوميات والمجموعات العرقية، والأقاليم، والكيانات الثقافية قد قامت بالتحكم التلاعبي بالرأي والإنشاء وتضخيمها، وإنتاج التمثيلات العقائدية الإعلامية واستهلاكها، وتبسيط أمور بالغة التعقيد والتشابك وتقليصها إلى متداولات بسيطة يسهل توظيفها واستغلالها في خدمة سياسات الدولة، وقد أدى المثقفون في هذا دوراً مهماً، لم يبلغ في رأبي درجة أكثر حسماً وتعريضاً للشبهة ومساساً للكرامة مما بلغه تقاطع التجربة والثقافة الذي هو ميراث الإمبريالية»(1).

2- صناعة الثقافة الأوربي وخدعة الاستشراق:

يحاول إدوارد سعيد أن يوضح لنا مدى ترابط الثقافة بالإمبريالية في حين يدعو إلى أنه لا يدين الثقافة الغربية أو الرواية الغربية، وإنما هي علاقة حتمية بين الثقافة والإمبريالية لا يمكن فصلها، وهذا ما عبر عنه بقوله: «لست أسعى إلى القول بأن الرواية أو الثقافة بالمعنى الواسع قد سببت الإمبريالية، بل إن الرواية من حيث هي مصنّعة ثقافي من مصنعات المجتمع الطبقي، والإمبريالية غير قابلين للحضور

ص: 610

بالبال منفصلتين إحداهما عن الأخرى.... فالرواية شكل ثقافي اشتمالي تدميجي شبه موسوعي، وفيها أمران: آلية للحبكة بالغة التقنين، ونظام كامل من الإحالة الاجتماعية،

يعتمد على مؤسسات المجتمع الطبقي القائمة على سلطتها وقوتها»(1).

حسنا فعل سعيد حينما أشار إلى أن العلاقة بين الثقافة والإمبريالية ليست سببية على وجه التحديد، إنما هي علاقة تواسج وتداخل لا تنفصل فيها ثقافة الغرب عن إمبرياليته، وهذا من شأنه أن يحمل الثقافة شيئا من المسؤولية عما يجري في السياسة.

وهكذا مثلت الإمبريالية والاستعمار الأداة الفعالة التي استعملها الغرب من أجل إخضاع العرب وتعميق مظاهر ضعفهم وتأكيد أنهم لا يصلحون إلا أن يكونوا الأداة التي يمكن تشكيلها وفق أهواء الغرب وطموحاته لذلك «فليست الإمبريالية وليس الاستعمار مجرد فعل بسيط فكل منهما مدعم ومعزز بل وربما كان أيضا مفروضا من قبل تشكيلات عقائدية مهيبة تشمل مفاهيم فحواها أن بعض البقاع والشعوب تطلب وتتضرع أن تخضع للسيطرة، ولا يعني للسيطرة» (2)، ولا يعني هذا الإقرار تأكيدا لإرادة الغرب المتواصلة في الهيمنة بقدر ما هو نقل لواقع علاقة الغرب بالعرب اللامتكافئة والتي أقيمت على مبدأ القوة والسيطرة، والتي خلفت نتائج مازالت تتحكم في حياة العرب ومصيرهم.

ويجادل إدوارد سعيد بأن الاستشراق أنتج وجهة نظر عدائية حول الشرقيين والمسلمين العرب، ويعتقد «بأن الإسلام كان لأوروبا، صدمة دائمة»(3)، وهو يحاول دعم هذه الفكرة بعدة أمثلة من الكتابات الغربية، ويشير على سبيل المثال إلى أن -اللورد كرومر - في كتابه مصر الحديثة - يصور الشرقيين والعرب على أنهم سذج، مجردون من الطاقة والمبادرة، ومجبولون على التملق المفرط، والخداع، والقسوة

ص: 611

1- إدوارد سعيد الثقافة والمقاومة، تر: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب للنشر، لبنان، ط01، 2006، ص.13

2- Edward W. said, culture and Imprialisme, Op.cit, P 80.

3- إدوارد سعيد الاستشراق، مصدر سابق، ص 59.

على الحيوانات، والكذب، ويصفهم بأنهم «خاملون ومريون، طباعهم تختلف كليا عن طباع العرق الأنجلوسكسوني»⁽¹⁾، وينقل إدوارد سعيد عن -نورمال دانيال- في كتابه- الإسلام والغرب- أن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم ينظر إليه في الغرب بأنه نبي الوحي الكاذب، وقد أصبح في عيون الغربيين مثالا «للفجور، والفسق، والشذوذ، وأنه منظومة كاملة من الخيانات المختلفة»⁽²⁾، ويؤكد سعيد أيضا بأن القرآن لم يسلم من الهجوم العدائي للكتاب الغربيين، فتوماس كارلايل- يصف القرآن بأنه خليط مشوش، مضجر، خام، فحج، تكرار لا نهائي إسهاب ممل، تعقيد، وباختصار هو خام، ركيك، غباء لا يحتمل»⁽³⁾.

ويعني سعيد بجدله هذا قدما ليؤكد أن صورة العربي ظلت مشوهة حتى في الوقت الراهن، ففي الأفلام الغربية الحديثة، يظهر العربي إما كداعر أو إرهابي وتظهره أفلام

هوليوود شهوانيا، وساديا، وغادرا بالفطرة، وتاجر عبيد، وسائق جمال، وليثما متقلبا، فهذه بعض الأدوار العربية التقليدية في السينما، كما يرى إدوارد سعيد «وقد تلقت دعما من المستشرقين الأكاديميين الذين أصبحت صنعتهم دراسة الشرق الأوسط»⁽⁴⁾، ويرى إدوارد سعيد بأن العدو الغربية تجاه الشرق لم تقف عند هذا المستوى، فالسمة الأكثر شذوذا هي ما يعتقد بعض المستشرقين من أن العربية كلغة خطيرة إيديولوجيا. ويستشهد على هذا بمقالة كتبها - إي شاوبي- حول تأثير اللغة العربية على نفسيات وعقليات العرب. مثل هذه الصور والأفكار حول الإسلام والعرب كما يؤكد إدوارد سعيد «أصبحت مرفأً متكاملا من تقاليد الدراسات الشرقية طوال القرن التاسع عشر وأصبحت بشكل

ص: 612

1- إدوارد سعيد خيانة المثقفين تر أسعد الحسين دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، سورية دمشق، د(ط)، ، 2011ص19

2- إدوارد سعيد الاستشراق ، مصدر سابق، ص62.

3- المصدر نفسه ص. 152.

4- المصدر نفسه، ص 288.

تدريجي مكوّنًا أساسيا لمعظم العمل الاستشراقي، للأجيال اللاحقة»(1).

ويرى إدوارد سعيد أن فهم الإسلام لدى الغرب انطوى على محاولة تحويل تنوعه إلى جوهر وحداني غير قابل للتطوّر. وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية ومسح شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب. ومثل أية سلعة ناجحة رائجة، كان الشرق المصنّع ممنوعا من التبدّل. وإذا حدث ودخل جزء من تاريخه في تناقض مع خصائص السلعة كما رسمها المستشرقون، فإن هذا الجزء سيقمع ويُبطل ويُغى. وكتب سعيد «التاريخ والاقتصاد والسياسة ليست على أي قدر من الأهمية هنا الإسلام هو الإسلام، والشرق هو الشرق»(2).

3- قيمة وآراء سعيد حول الوعي الأوربي بهاجس التأثير الاستشراقي:

و من هذا يكون تقييم إدوارد سعيد لثقافة الغرب واستشراقه قد بين شيئا مما حصل وما سيحصل، ما لم تستدرك مفاعيل الصور النمطية عن العرب والمسلمين، بكونهم يشكلون كياناً غائباً، لا يشملهم تسامح الغرب، ولا حتى هو محسوب ضمن القيم الإنسانية (الغريهم) الذي يتعامل مع وضعيّة الشعوب البائسة، على أنها من طبيعة وجودها المتجوهر عندنا في إسلام متخلف عن مسيحية ليبراليتها وديمقراطيتها، فهذا من شأنه أن يوتر العلاقة المبنية على افتراءات أيديولوجية تعطي لاذواجية المعايير في التعامل مع القضايا المتشابهة مشروعية متأصلة في تلك النظرة التي تتصور أنّ ما يصحّ عليهم، لا يصحّ علينا.

لقد نجح إدوارد سعيد إلى حدّ ما في تفكيك وشائج العلاقة المركبة بين ثقافة

ص: 613

1- Edward W.said، Beginnings: Intention and method. granta books، London، 1997، P 381

2- إدوارد سعيد صور المثقف تر: غسان، غصن مر منى، أنيس دار النهار للنشر، بيروت، د(ط)، 1996، ص 50

الغرب الاستشراقية، ومواقفه العملائية في سياسته الاستعلائئية أو الاستكبارية الجارية بمؤدى فهمهم الثقافى المشوّه عن الأمم الشرقية، حتى إنه ذهب في نقده الاستشراق إلى إظهار غموض الالتئام المكتنف بين فواصل السياسة عن الأدب أو الفلسفة، في إيدولوجيا تجنّب ذكر مُصطلحها، بطريقة تستدعي الاستفهام عن الأسباب التي حدثت به إلى الابتعاد عن استعمال مفهوم الإيدولوجيا كمفهوم متكامل يلبي معنى ما أرادته، أو ما تقصد في ما أشار إليه أكثر من مرة، وفي أكثر من موضع.

وفي هذا السياق لا يجوز للعرب والفكر العربى التجاهل، بل ينبغى تحديد موقف فكرى من النداءات التي ترفع راية حوار الحضارات، أو ما سمي تحالف الحضارات. إن هذه المحاولات الفكرية، على أهميتها، تعكس التصدع الذي لحق بالعلاقة بين الشرق والغرب وانسداد التواصل الذي عمقه نداء مقابل، يدعو إلى نهاية التاريخ وصدام الحضارات.

إن من ينتمى إلى ذلك التيار الفكرى الذي يؤمن بوحدة التاريخ العالمى ووحدة الحضارة الإنسانية، قد لا يقف عند هذا التقابل المفتعل بين الحضارة الواحدة التي أسهمت جميع الشعوب في بناء صرحها على امتداد التاريخ. وهذه الحضارة الإنسانية تعكس الإنتاج الثقافى والإسهامات والإبداعات المتنوعة لمختلف الشعوب، فهي ليست حكرا على شعب من الشعوب بهذا المعنى فإن ما نسميه الثقافة العالمية، هي تمثل مجموع الثقافات الإنسانية المشتركة بعبارة أخرى إننا أمام حضارة واحدة شاركت في صنعها ثقافات متعددة كلها أسهمت في هذا التراكم الحضارى الإنسانى الذي يمثل قاسما مشتركا بين جميع الشعوب.

- 1- إدوارد سعيد، خارج المكان تر فواز الطرابلسي، دار الآداب للنشر، بيروت، 2000 ط01
- 2- إدوارد سعيد الاستشراق تر : محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 01 ط.2006
- 3- إدوارد سعيد، الاستشراق وما بعده تر ثائر، ديب ورد للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ط01، 2004.
- 4- إدوارد سعيد، القلم والسيوف تر توفيق الأسدي دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط01، 1998.
- 5- إدوارد سعيد، تعقبات على الاستشراق تر صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط01، 1996،
- 6- إدوارد سعيد صور المثقف تر غسان، غصن مر منى أنيس دار النهار للنشر، بيروت، د(ط)، 1996،
- 7- إدوارد سعيد، خيانة المثقفين تر أسعد الحسين دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية دمشق، د(ط)، 2011

London، 1997، P 381 ج .Edward W.said. Beginnings: Intention and method. granta books

- 1- على بن ابراهيم النملة صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها، دار الفكر للنشر، دمشق، ط 01 2008
- 2- جيرار لكلك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، تر جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، د(ط)، 1990
- 3- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر : مجموعة من الباحثين العرب تقديم: مطاع، صفدي، مركز الإنماء العربي للنشر، الدار البيضاء، د(ط)، 1990.
- 4- محمد أركون وآخرون، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه تر هاشم صالح دار الساقى للنشر، ط 01، 1994

دعوة إلى بذل الجهد المعرفي والسعي نحو إعادة الإحياء الحضاري الإسلامي، وتقديم بدائل معرفية وثقافية لزمن ظهرت بوادره في الفترة المعاصرة من خلال التنظير لصراع الحضارات وما أعقب ذلك من أحداث عالمية دامية.

تكمّن أهمية هذا المسعى في التأسيس لمسار معرفي يرنو إلى تحليل الغرب ونقده 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.

المرة الالمانى الدراسات الاستر التحية

<http://www.iicss.iq>

islamic.css@gmail.com

تطبيق المركز

ص: 617

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور 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 ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

