



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر -2-
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة



الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

عنوان الأطروحة:

خطابه التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر - مالك بن نبي أنموذجاً -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة
تخصص: فلسفة عربية إسلامية

تحت إشراف

* أ. د ميلود شكار

إعداد الطالب:

* عزوز يعقوب

السنة الجامعية: 2020/2019



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر -2-
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة



الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

عنوان الأطروحة:

خطابه التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر
- مالك بن نبي أنموذجاً -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة
تخصص: فلسفة عربية إسلامية

تحت إشراف

* أ. د ميلود شكار

إعداد الطالب:

* عزوز يعقوب

أعضاء لجنة المناقشة

الصفة	الجامعة	الرتبة	اسم ولقب الأستاذ
رئيسا	أبو القاسم سعد الله - الجزائر 2	أستاذ التعليم العالي	أ د لخضر شريط
مقرا	أبو القاسم سعد الله - الجزائر 2	أستاذ التعليم العالي	أ د ميلود شكار
عضوا	أبو القاسم سعد الله - الجزائر 2	أستاذ التعليم العالي	أ د مسعود لبيوض
عضوا	أبو القاسم سعد الله - الجزائر 2	أستاذ محاضر أ	د فريدة أولمو
عضوا	محمد بوضياف - المسيلة	أستاذ محاضر أ	د عبد المجيد مسالتي
عضوا	محمد لمين دباغين - سطيف 2	أستاذ محاضر أ	د هشام شراد

السنة الجامعية: 2020/2019

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء:

يسعدني أن أقدم هذا العمل إلى كل من شاركني

فيه واقتسم معي جهدي وتعبتي، وقدم لي يد

المساعدة وتمهئة الظروف المناسبة.

إلى الوالدين الكريمين.

إلى أفراد أسرتي أدام الله بينهم حلاوة الأسرية:

زوجتي الكريمة، وأبنائي: تسنيم، ميسم روان، أنس

عبد الباري، ميار.

إلى كل أساتذتي الأفاضل الذين تعلمت منهم عبر

مختلف المراحل التعليمية.

إلى كل الأصدقاء والزلاء.

عزوز يعقوب

شكر وتقدير

بعد حمده تعالى وشكره على إتمام هذا العمل..
جزيل الشكر والتقدير ووافر الامتنان إلى الأستاذ
الدكتور الفاضل: ميلود شكار على موافقته وقبوله
الإشراف على عملي هذا، وعلى ملاحظاته ونصائحه
الوجيعة والمُوجّهة، وكذلك ما منحه لي من الثقة
الخالصة في إنجازة..

وخالص الشكر والعرفان إلى كل من شجعني، وأراد
لي في هذا العمل خيرا ونجاحا..

مَقْدِمَةٌ

مقدمة:

الحضارة في أسمى معانيها وأرقى قيمها، لم تكن بالأمر الغريب أو الجديد على المجتمع الإسلامي، الذي سبق وأن عاشها وساهم في صناعتها، لقد كان في الماضي، وفي عصر الإسلام الأوّل تخصيصاً، صاحب حضارة مرموقة، وتاريخ حافل بالإنجازات الحضارية؛ غير أنّ حضارته هذه ما لبثت أن تهاوت وضعفت، وحينها بدأ يفقد مكانته في التأثير داخل المسار التاريخي، بل وحتى فقد معاني الحياة الاجتماعية الراقية.

ونتيجة لهذا الوضع الحضاري الذي آل إليه العالم الإسلامي، فقد اعترت إنسان الأمة الإسلامية - الحديثة منها والمعاصرة - إرادة النهضة؛ فتعالت وتعدّدت خطابات النهضة الحضارية، وتباينت مرجعياتها في التأسيس لهذا المشروع النهضوي، فنحن أمة لها تاريخها، وتراثها الحافل بالإنجازات والنجاحات، وفي الوقت نفسه لنا طموحات مستقبلية، ونريد منافسة حضارة الغرب الحديثة، وهنا اتجهت نخب الفكر الإسلامي إلى البحث عن أسباب التخلف، والإخفاق النهضوي مقارنة بتلك الحملة القفزة الحضارية للغرب؛ إنّه تخلف أوقع أمتنا في مأزق حضاري رهيب، أبانت عنه تلك الحملة الفرنسية على مصر، والتي أيقظت شعوب هذه الأوطان من أحلامها التعيسة، وأوضاعها المشفقة، فأثارت همهم، وأشعرتهم بحجم المسؤولية المنتظر تحملها تجاه قضية النهضة الإسلامية، فكان أن تسارعت وتيرة العمل النهضوي، وبروز خطابات النهضة، بعضها اتخذ من المرجعية التراثية السند والمقياس الكفيلين بضمان الهدف المنشود، ففي تراثنا ما يعبر عن أصالة الأمة ونجاحها، وهو بطارية شحن، ومصدر للتفوق والتميز الحضاري، بينما آمن آخرون بالحضارة الغربية الحديثة كمرجعية تقاس بها نهضة الحضارات الأخرى؛ إنها حضارة عالمية ينبغي الاندماج فيها لتجاوز قيود الماضي الذي أوصد في اعتقادهم أبواب التقدم، وأغلق منافذ الانفتاح على غيرنا المتقدم.

وفي خضم هذه الجدلية الحضارية استدعى الوضع الحاجة إلى آلية التجديد كخطاب فكري هادف إلى تفعيل مسار العمل النهضوي الناجح؛ خطاب حملت لواءه نخب فكرية كثيرة من العالمين العربي والإسلامي، آمنت بالتجديد كأسلوب خطابي فعال قادر على إعادة الأمة إلى عزّ مجدها، والانتقال بها نحو مرحلة النهضة الجديدة، وبخصوصيات وهوية أصيلة، تتفاعل مع المطالب

الحضارية المعاصرة؛ إنَّها نخب صوّبت اهتمامها ومحورت انشغالها حول التأسيس لمشروع النهضة الحضارية للأمة العربية والإسلامية، والانتقال بالمجتمع نحو أفق البناء الحضاري الجديد، والوصول به إلى برّ الأمان وفرض الذات.

إن حضارة العالم الإسلامي اليوم في عمومها بحاجة إلى التجديد؛ تجديد سبق وأن اهتدى إلى معالمه مصلحون، ونخب فكرية في تاريخ الحضارة الإسلامية، حاولوا إعادة بعث قيم الإسلام في الحياة، ومعالجة مستجدات الأوضاع، بالعودة إلى تلك القيم وتفعيل حيويتها بما يخدم مقاصد رسالة الإسلام العالمية والخالدة في مختلف الشؤون ومجالات الحياة، وما تحتاج إليه من فقه اجتهادي تجديدي يبقي المسلم حاضرا وشاهدا مؤثرا في حضارة عصره، وصانعا لقيمها وتمييزها؛ ولأن المجتمع الراقي وصاحب النهضة والتقدم، هو كذلك مجتمع متحضر، فإن المجتمع الإسلامي الراهن ليس مطالباً بتأسيس الحضارة التي كان يمتلكها أصلاً، وإنّما هو مطالب بإعادة بنائها، وتجديد كيانها، إنه أمام مسألة التجديد الحضاري، وإعادة بناء حضارته حتى يستعيد مكانته التاريخية، ويصنع أحداثها كما كان عليه سلف الحضارة الإسلامية.

والحديث عن إشكالية التجديد الحضاري في العالم الإسلامي، إنّما هو بالأساس حديث عن الرغبة في استعادة بريق وسموّ الحضارة كما كان عليه الحال في الماضي، أين كانت حضارة الإسلام تشعّ بنورها، وزخرف جمالها، ومخطط بنائها، والعمل في الوقت نفسه على إعادة بناء ما تحطّم منها ولحق به الضرر، وهذه المهمة الحضارية التي كان لصدمة الاحتكاك بحضارة الغرب دافعا لتقويتها، وتنامي الوعي عند العرب والمسلمين بأهميتها، قد أسهمت في انطلاق مشاريع النهضة عندهم باختلاف منطلقاتها وتسمياتها، من إصلاحية، وقومية، وتجديدية، وليبرالية.. ولم تعرف هذه الجهود انقطاعا بالنظر إلى أهميتها الحضارية، رغم ما واجهته من تحديات في ظل الضغوط الغربية التي تجتهد باستمرار للتصدي لتلك الجهود الحضارية خدمة لإستراتيجيتها التوسّعية.

ومن الشخصيات الفكرية التي يمكن عدّها بحق رائدة في خطاب الفكر التجديدي المعاصر، ومن أساطين الفكر الحضاري في العالم الإسلامي، المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي، الذي كان بفكره فيلسوفا للحضارة الإنسانية، وحظيت مؤلفاته في مسائل الحضارة بحفاوة الاستقبال، وبالغ

الاهتمام في مختلف حضارات العالم، العربية منها والإسلامية والغربية؛ لقد كان هذا المفكر من الذين وجهوا أنظارهم صوب قضايا ومسائل البناء الحضاري في العالم الإسلامي، ومركزوا جهدهم حول إعادة بعث روح البناء الحضاري، ومثل هذه الغاية الحضارية للعالم الإسلامي لا تتحقق برأيه إلا بفضل نظرة عقلانية مستنيرة، قادرة على فحص، وفهم متطلبات الواقع، وتشخيص مواطن المرض ومسبباته، ومن خلالها رسم معالم ومقومات علاجها وتجديدها، طالما أن المجتمع الإسلامي لم تكن الحضارة غريبة عنه، إذ سبق وأن بلغ أرقى مراتبها في حضارة السلف، وهو اليوم بحاجة إلى تجديدها بما تقتضيه رهانات العصر.

لقد كان مالك بن نبي بمشروعه الحضاري مبحرا في تحري مسار تاريخ الحضارات، يقف عند أبرز محطات إشعاعها، وكذلك محطات وأسباب انهيارها وضعفها، وفي تحليله لمسار الحضارة الإسلامية كان كذلك متأملا فاحصا، ومراقبا متعمقا في طبيعتها ومراحلها، ليخلص إلى ضبط مواطن القوّة التي كانت عليها قبل أن تتهاوى معالمها، وتضعف إرادة التجديد وإعادة البناء في نفوس المسلمين الذين أصيبوا بداء اللافعالية والقابلية للاستعمار، واستسلموا للوهن، غارقين في الانحطاط ينتظرون من يغدق، أو يوزّع عليهم الحلول السحرية التي تتجهم من أوضاعهم المثيرة للشفقة، ولم تعد للفكرة الدينية ذلك التأثير الذي كان يسكن النفوس سلفا، وتتغذى بحلاوته وفعالية دوائه في تأمينها من المهالك، وبناء شبكة علاقات اجتماعية مترابطة أرسى معالم حضارة راقية، شهدت على تفوقها غيرها من الحضارات. لكن شاءت الأقدار أن تتقلب التوازنات الحضارية، ويصبح عالي الحضارات سافلها؛ إنها حضارة العالم الإسلامي الذي أصبحت تتقاذفه حضارات الغرب دون أن تقبل به شريكا فعّالا، فراحت تستنزف ثرواته، وتغرقه بمنتجاتها، حتى أسكنت فيه ثقافة التكديس الشئني، وهو عن كل ذلك راض أو غير مبال، لأن إرادة التجديد وإعادة البناء الحضاري تحطمت.

وكذلك كان يرفض في مشروعه الحضاري استيراد الحلول الجاهزة من حضارة الغرب، لأن في ذلك تكديسا حضاري يشلّ إرادة المبادرة والبناء الحضاري، ويدعو العالم الإسلامي في المقابل إلى الاطلاع على مناهج الحضارة الغربية، واقتباس مناقبها في تجاوز مرحلة الانحطاط الذي كانت

غارقة فيه، مسترشدا بحضارة اليابان التي استطاعت أن تبني حضارة متميّزة، تفاعلَ فيها المنتج الغربي بالإبداع المحلي، خصوصا وأن العالم الإسلامي له من الخصوصيات الحضارية الأصيلة ما يسهّل عليه هذه المهمة الحضارية إن هو أعاد قراءة تاريخه الحضاري بدراية، أين سيجد من المحطات المشرقة ما يفيد في تجديد حضارته المعاصرة.

وبهدف الاطلاع على عديد المسائل المرتبطة بإشكالية التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي، وبالأخص عند المفكر الإسلامي مالك بن نبي، وإمطة اللثام عن عديد القضايا المطروحة في الفكر الإسلامي المعاصر، تأتي أطروحتي هذه الموسومة بـ: **خطاب التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر - مالك بن نبي أنموذجا** - والتي قصدت من خلالها تحديدا توضيح معالم مشروع التجديد الحضاري عند فيلسوف الحضارة والمفكر الإسلامي مالك بن نبي.

وككل بحث علمي وأكاديمي هناك عديد الدوافع، والمحفّزات التي جعلتني أختار وأنشغل بالبحث في هذا الموضوع، فهناك أولا أسباب أراها موضوعية، مفادها: أن خطاب التجديد أصبح من الخطابات التي فرضت نفسها، وبرزت بقوة في الفكر الإسلامي المعاصر؛ ففي ظل جدلية الأصالة والمعاصرة، والمسلك الأوفى الذي ينبغي الاقتداء به لإعادة بناء الذات الحضارية، وفي ظل الرهانات والتحوّلات الحضارية المعاصرة، الإقليمية منها والعالمية، وما أفرزته من أوضاع انعكست آثارها سلبا على العالم الإسلامي، حيث زاد فتيل الانقسامات والفرقة بين شعوبها، وانتشرت عديد المفاهيم والأحكام المغلوطة عن الإسلام، حتى أصبح يُتهم بالرجعية والعجز عن مجارة حضارة العصر بمستجداتها وتطوراتها - في ظل هذه التحوّلات - يبرز خطاب التجديد بنهجه الوسطي، من حيث هو خطاب متوازن في فقه الأوضاع، وعلاج مستجدات الحضارة في مختلف ميادينها، وليعرّف الغير بثراء الإسلام عقيدة وحضارة، في قدرته على استيعاب، ومسايرة سنن التغيير الحضاري، وكذلك إحاطته بما يحتاج إليه المسلم في سبيل تجديد حضارته. يضاف إلى هذه الحقيقة، أن التجديد الحضاري له امتداداته في عمق التاريخ الإسلامي، يستدعي الأمر العودة إليه للاطلاع على تجارب رجال الفكر والإصلاح في انتهاجه كخطاب يعالج قضايا ومستجدات واقعهم الحضاري، وكذلك يحقق للإسلام مقاصده، ويبقيه حيا في النفوس.

مقدمة

وهناك ثانيا أسباب ومحفزات ذاتية، تتمحور أساسا في تلك القناعة الراسخة لدي بأهمية إعادة بعث الاهتمام بالفكر الحضاري عند مالك بن نبي، إنّه فكر حي نابع من صدق الانشغال بالهموم الحضارية للعالم الإسلامي؛ فكر قادر على صناعة النهضة الإسلامية الجديدة، والبعث بها نحو الرقي المنسجم والمتكامل بين مكوّناتها، وفي إطار التفاعلية البناءة بين الخصوصيات الحضارية، والقيم الإنسانية العالمية التي تتباهى بها حضارات الغرب الحديثة.

ومن جانب آخر فقد أردت أن أعطي لفكر مالك بن نبي بعدا مفاهيميا جديدا، يخرج عن إطار الفكر النهضوي المعتاد، إلى فسيح وآفاق هموم الرجل المجدّد، فننظر إليه كمفكر حاضر بمشروعه الحضاري كلما أثّرت الحاجة إلى تجديد، وإعادة بناء القيم الحضارية للعالم الإسلامي، بما يتيح له فرض ذاته وتميّزه، وأنا هنا على قناعة أن الكثير من آفاق الفكر الحضاري عند مالك بن نبي أصبحت مخرجا وعلاجاً حضاريا لهموم العالم الإسلامي، فهو بحق مجدّد حضاري له منهجه المتميّز في بناء مشروع التجديد الحضاري للعالم الإسلامي، خصوصا وأنه كان يخاطب هذا العالم خطابا عمليا، وعن دراية بمشاكله ومشكلاته التي أعاقته نهضته، ومساعي تجديد حضارته، وإعادة إحياء معالمها السابقة؛ إنه صاحب مشروع تجديد حضاري عملي ومتكامل.

وبالنظر إلى أهمية موضوع الدراسة، خصوصا وأنه أصبح الانشغال الحضاري الراهن، ومن أبرز مساعي خطابات الفكر الإصلاحية والنهضوية في العالم الإسلامي، فقد محورت مضمونه حول إشكالية عامة مفادها: ما هي معالم منهج مالك بن نبي في التأسيس لمشروع التجديد الحضاري الإسلامي وآليات تفعيله؟ وتدرج ضمنها جملة من التساؤلات المشكلة الجزئية التي تتضمنها فصول الدراسة، نذكر منها:

ما هي مرتكزات وخصائص الخطاب الإسلامي المعاصر التي أكسبته التميّز الحضاري؟ وهل التجديد مصطلح جديد ودخيل على فكرنا الإسلامي المعاصر؟ أم إنه أصيل في تراثنا الفكري والعقائدي، وله في مسار الحضارة الإسلامية حضور يعطيه مشروعية الدّعوة إليه في الفكر الإسلامي المعاصر؟ وإذا كان التجديد الحضاري في العالم الإسلامي تواجهه باعتقاد مالك بن نبي تحديات معيقة، فما هي هذه المعوقات التي عطّلت وأفشلت مسارات النهضة ومحاولات التجديد

الحضاري للعالم الإسلامي؟ وما هي المقومات التي بإمكانها تفعيل التجديد الحضاري وإحداث اليقظة الحضارية في نفوس المسلمين؟ ولماذا لم تتمكن حركات الإصلاح في العالم الإسلامي من تجسيد مشروعها الحضاري؟.

ولأجل الإجابة عن هذه الإشكالية وما تضمنتها من مشكلات جزئية متفرعة، اعتمدت منهجين أساسيين في الدراسة، فأما الأول فهو: المنهج التاريخي، والذي اعتمدته في تحليل بعض مساعي، وإسهامات التجديد الحضاري التي قام بها رجال الفقه، والإصلاح عبر مختلف المراحل التاريخية، وهي بمثابة شواهد تاريخية على أصالة خطاب التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي. وأما المنهج الثاني فهو: المنهج الاستنباطي التحليلي، والذي يبرز استخدامه في تلك العودة المستمرة لآراء رجال الفكر والتجديد الذين حوتهم دراستي هذه، واستنباط أفكارهم من مصادرها، ثم تحليلها، وخصوصا ما يتعلق بأفكار مالك بن نبي التي أكاد أعتمد في استخلاصها ودراستها كليا من مصادرها.

وللإحاطة بإشكالية هذه الدراسة، فقد سلكت في تناولها والإحاطة بها خطة تضمنت مقدمة وأربعة فصول ثم خاتمة؛ فأما المقدمة فقد تناولت فيها تعريفا عاما بالموضوع، وفق ما تقتضيه منهجية البحث العلمي، من تمهيد وإبراز إشكالية الدراسة، وتحديد منهج الدراسة وأهدافها، مع الإشارة إلى أسباب اختيار الموضوع، وخطة الدراسة.

وأما عن فصول الدراسة، فقد كان عنوان الفصل الأول: ملامح الخطاب الإسلامي المعاصر وتحدياته الراهنة، بدأت بمدخل استشكالي ثم ضمنته أربعة مباحث، تناولت في المبحث الأول منها ماهية الخطاب الإسلامي المعاصر وأهميته، وتناولت في المبحث الثاني مرتكزات الخطاب الإسلامي المعاصر وخصائصه، وتناولت في المبحث الثالث تحديات الخطاب الإسلامي المعاصر، وتناولت في المبحث الرابع تيارات الخطاب الإسلامي المعاصر، ثم أنهيت الفصل بملخص أوجزت فيها أهم مسأله التي تطرقت إليها.

وأما الفصل الثاني فقد كان عنوانه: خطاب التجديد الحضاري الإسلامي، ومبرراته في الفكر الإسلامي المعاصر، بدأت كذلك بمدخل استشكالي، ثم ضمنته أربعة مباحث، تناولت في الأول منها تعريف التجديد وتأصيله الشرعي، وفي المبحث الثاني تناولت علاقة التجديد ببعض

المصطلحات وأهم خصائصه، وفي المبحث الثالث تناولت نماذج من مساعي التجديد الحضاري في مسار الفكر الإسلامي، وأما في المبحث الرابع فقد تناولت مبررات خطاب التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر، ثم أنهيت الفصل بخلاصة أوجزت فيها أهم مسائله التي تطرقت إليها.

وأما الفصل الثالث فقد كان عنوانه: إستراتيجية مشروع التجديد الحضاري الإسلامي عند مالك بن نبي، بدأت به كذلك بمدخل استشكالي، ثم ضمنته أربعة مباحث، تناولت في الأول منها ماهية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، وفي المبحث الثاني تناولت منهج مشروع التجديد الحضاري، ومحاورة عند مالك بن نبي، وتناولت في المبحث الثالث معوقات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، وأما في المبحث الرابع فقد تناولت مقومات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، ثم أنهيت الفصل بخلاصة أوجزت فيها أهم مسائله التي تطرقت إليها.

وأما الفصل الرابع فقد كان عنوانه: معالم مشروع التجديد الحضاري الإسلامي عند مالك بن نبي (دراسة نماذجية)، بدأت به كذلك بمدخل استشكالي، ثم ضمنته أربعة مباحث، تناولت في الأول منها مشروع بناء الإنسان الجديد، وفي المبحث الثاني تناولت مشروع التجديد الحضاري في المسألة الثقافية، وفي المبحث الثالث تناولت مشروع التجديد الحضاري في المسألة الأخلاقية، وأما في المبحث الرابع فقد تناولت مشروع التجديد الحضاري في قضايا الفكر السياسي، ثم أنهيت الفصل بخلاصة أوجزت فيها أهم مسائله التي تطرقت إليها.

وأما عن الخاتمة فقد ضمنتها عديد الاستخلاصات والنتائج المحصلة. وفي الأخير أودّ أن أشير إلى بعض الصعوبات التي واجهتني في مسار إنجازي لهذا البحث، فالقيام ببحث أكاديمي، والسعي لتقديم عمل منهجي وأنموذجي ليس بالأمر الهين، فرغم قناعاتي وإرادتي في تناول هذا الموضوع، وإيماني الراسخ بأن طالب العلم هو كذلك طالب التحديات، لأن التحصيل المعرفي الفعّال والمثمر محفوفة سبله بالصعاب التي تزيد من نكهة البحث، إلا أنني أعتزف بوجود تحديات أثرت في خطوات ومراحل سيره، ومنها أذكر على سبيل المثال:

إنّ موضوع التجديد شائك وشاسع، كونه يرتبط بمختلف ميادين البناء الحضاري، وشؤون حياة الإنسان المسلم، فهذه الميادين لحق بها الانحطاط والتهايوي الحضاري، وكلّها بحاجة إلى تجديد، وما يزيد في تعقيد الأمر أن موضوع التجديد في شقه الديني يثير حساسية بالغة بين أوساط المفكرين، خصوصا مع تعالي أصوات تحذّر من الخوض في الموضوع، وتعتبره خطابا مشكّكا في كمال الدين وتام تعاليمه، وفي المقابل تبرز أصوات تستبيحه من غير قيود، وتتادي بضرورة جعله خطابا عصرانيا يساير حداثة الغرب.

ولأنني أسعى إلى أن أكون حياديا في تناول بعض قضايا خطاب التجديد الحضاري الإسلامي، فإنّ هذا الأمر زادني جهدا مضاعفا في عملية تنقيح المؤلفات التي ينبغي اعتمادها في معالجة تلك القضايا، وتتادي الوقوع في مأزق عدم الدقة المعرفية، أو الأحكام المغلوطة.

وأما فيما يتعلّق بتناول التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، فإنني أودّ الإشارة إلى أن الصعوبة الوحيدة التي واجهتني، هي السعي إلى الإمام بأكبر عدد ممكن من قضايا التجديد عنده، مع العلم أن أغلب الدراسات التي تناولت فكر مالك بن نبي كانت تختص بدراسة مسألة محددة تناولها في مشروعه الحضاري، وعليه فرغم نكهة الإبحار في هذا المشروع، إلا أنه زادني غرقا في عمقه، وصعوبة في اختيار أهم نماذج مشروعه التي أخصها بالبحث، لأنها كلها قضايا لها من الأهمية ما يستحق التحليل والاطلاع عليها.

الفصل الأول: ملامح الخطاب الإسلامي المعاصر وتحدياته الراهنة

مدخل

المبحث الأول: ماهية الخطاب الإسلامي المعاصر وأهميته

أولاً: ماهية الخطاب الإسلامي المعاصر

ثانياً: أهمية الخطاب الإسلامي المعاصر

المبحث الثاني: مرتكزات الخطاب الإسلامي المعاصر وخصائصه

أولاً: مرتكزات الخطاب الإسلامي المعاصر

ثانياً: خصائص الخطاب الإسلامي المعاصر

المبحث الثالث: تحديات الخطاب الإسلامي المعاصر

أولاً: التحديات الداخلية

ثانياً: التحديات الخارجية

المبحث الرابع: تيارات الخطاب الإسلامي المعاصر

أولاً: خطاب التيار التغريبي

ثانياً: خطاب التيار السلفي

ثالثاً: خطاب تيار الإحياء والتجديد (التوفيقي)

خلاصة

مدخل:

في خضم الواقع المؤلم الذي أصبحت الأمة الإسلامية تعيشه في مختلف أقطارها، يضاف إليه ما أصبحت تعيشه كذلك من صور التربص والحملات المغرضة الموجّهة نحوها خصوصا من قوى الهيمنة الخارجية، التي تترصد بالإسلام، وتلفق له تهما تشويهية أوقعته في مأزق المواجهة -كلّ هذا- استدعى يقظة الخطاب الإسلامي، من حيث هو آلية تعمل على بعث نور الإسلام، ونشر شريعته التي جاءت بأهداف، وقيم إنسانية، وحضارية عالمية.

فالأمير الثابت في فكرنا الإسلامي الزّاهن، أنّه يواجه تحديات وإشكاليات تستدعي كلّها ضرورة التأسيس لخطاب إسلامي تجديدي، يبعث الأمل في النفوس ويستنهض هممها، ويقوي عزائمها لمواجهة، والتصدي لمخاطرها، ولن يتحقّق له هذا المقصد المأمول إلا إذا كانت له ركائز التي يتقوى بها، وتؤهله ليكون خطابا ينير العقول، ويستقطب القلوب، ويفرض مكانته وسط الخطابات المتعدّدة خصوصا تلك التي غزت المجتمع الإسلامي، وتسعى إلى إذابة العقول، ونشر قيمها فيها، حتى تتمكن من التحكم فيها، وتوجيهها حسب مخططاتها، وإيديولوجياتها، فمثل هذه الخطابات العدائية المخاصمة للإسلام، تسعى إلى التوغّل في عمق المجتمع الإسلامي بمختلف منظوماته وهياكله، وفي الوقت نفسه تعمل على إعادة هيكلتها، وصياغة مناهجها بما يتوافق واستراتيجيات أهدافها ومصالحها، والتي هي في الأخير تصبّ في مصبّ أساسي هو إضعاف الأمة الإسلامية، وإبعادها عن روح هويّتها، وبالأخص مع اشتداد بروز ظاهرة العولمة، التي تسعى إلى نشر ثقافة التتميط الذوقي في الأفكار والثقافات، وتشجّع خطاب العولمة الثقافية، غير مكترثة في ذلك بالخصوصيات الهوياتية للشعوب، ولا الموانع التوسّعية.

ولأن المجتمع الإسلامي الزّاهن، أصبح غارقا في عديد الأزمات التي تحيط به من كلّ جانب، من انحطاط وتخلف وانتشار الخرافات والجهل، والتي استبدّت به لعدّة قرون، وفشلت حينها كل مساعي يقظتها الفكرية والحضارية، فاستسلم داخليا لخطابات الجمود والتقليد، وخارجيا عجز عن مواجهة صور الغزو والاستعمار الذي داهمه وزرع فيه الخوف والارتباك واحتقار الذات، فقد أصبحت الدّعوة إلى خطاب إسلامي جديد يبعث روح اليقظة في نفوس المسلمين أمرا حتميا، وهذا ما أدركته

عديد النخب الفكرية والدينية التي أسست لخطاب إسلامي جديد، واع بحقيقة أزمة العالم الإسلامي وحاجياته الراهنة. هذا الخطاب الذي له مرتكزاته الإسلامية، وقراءته المتميزة للواقع الإسلامي وكذلك العالمي، يهدف إلى إخراج الإنسان المسلم من حالة الركون، والتراجع، واحتقار الذات، إلى مستوى الفعالية، والمساهمة الجادة في التغيير نحو الأفضل؛ هذا التغيير الذي هو سنة ربانية في الكون، وحرصت عليه شريعة الإسلام الداعية إلى التجديد والإصلاح، من خلال الاجتهاد في فهم قضايا الكون وشؤون الحياة بمختلف مستجداتها، وإيجاد ما تحتاجه من تشريعات فقهية تتفاعل فيه قيم الهوية الإسلامية مع قيم الحضارة الجديدة، ويكون للمسلم حينها وجوده الحضاري المتميز، وفي الوقت ذاته تتجسد معالم الإسلام وقيمه.

غير أن هذا الخطاب الإسلامي، وهو يعمل على مخاطبة المسلم وغير المسلم كذلك، في سبيل التعريف بحقيقة الإسلام ونشر قيمه، لم يكن البساط مفروشا أمامه، فقد واجه ولا يزال يواجه تحديات أنهكت جهود المفكرين، وحتى أنها أحدثت شرخا، وخلافات بينهم، انتهت كلها بالعجز عن بلوغ المقصد، وزادت معاناة الخطاب الإسلامي المعاصر الذي أصبح يجابه ويواجه عقبات ومعارك عدّة، كثيرا ما كانت للغرب يد في خلقها وإبقائها.

وبهدف الإطلاع على بعض ملاح هذا الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر، نشير بعضا من التساؤلات الإشكالية التي أهمّها: لماذا أصبح الفكر الإسلامي المعاصر بحاجة إلى خطاب إسلامي جديد؟ وما هي مرتكزات وخصائص الخطاب الإسلامي التي أكسبته التميز الحضاري؟ وما هي أهم التحديات التي أعاققت ولا تزال تعيق مسار الفكر الإسلامي في خطابه الحضاري المعاصر؟ ثمّ وإذا كان الخطاب الإسلامي المعاصر في مساره الحضاري الهادف إلى مواجهة تلك التحديات، والتطلع نحو نهضة حضارية جديدة، قد شهد حراكا فكريا بين عديد الخطابات والتيارات الفكرية المتباينة في مناهجها ومرجعياتها الفكرية والعقدية، فما هي أهمّ هذه التيارات التي شهدها الخطاب الإسلامي المعاصر؟ وما هو مضمون طروحاتها الفكرية خصوصا في مسائل المرجعية الحضارية التي ينبغي العودة إليها والأخذ بها في سبيل النهضة، والتجديد الحضاري؟

المبحث الأول: ماهية الخطاب الإسلامي المعاصر وأهميته*

أولاً: ماهية الخطاب الإسلامي المعاصر:

يبدو للوهلة الأولى أن مصطلح الخطاب الإسلامي وثيق الصلة بالدين الإسلامي، وما جاء به من قيم، وتوجيهات، وتشريعات مقدّسة تضمّنها القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وتتبعي الإشارة هنا إلى ذلك الفارق في المعنى بين مصطلح "الخطاب الإسلامي"، ومصطلح "خطاب الإسلام"، فأما هذا الأخير فمدلوله خطاب الوحي الذي تجلّى في القرآن الكريم والبيان النبوي، وهو الخطاب المعصوم، والخالد المتجاوز لحدود الزمان والمكان¹، وبمعنى آخر: إنّه النصّ الديني الذي تضمّنه القرآن الكريم، وكذلك ما بيّنته السنة النبوية، فكلاهما خطاب موجّه للبشرية بقصد الهداية والإرشاد بما يضمن صلاح الدّين والدّنيا، وله صلاحية البقاء، والاستمرارية الدائمة، طالما أنّ مصدره الوحي الرّباني الخالد، والمنزه، والمقدّس.

وأما الخطاب الإسلامي، فإنّه يرمز إلى الخطاب البشريّ، وإنتاج المسلمين تحديداً، في إطار ما جاء به الوحي وشرّعه، من خلال الاجتهاد في فهم نصوص الكتاب والسنة، بهدف استثمارها في تشريع وفقه شؤون الحياة، ليكون بذلك خطاباً فقهياً للواقع، ومستجدّاته، قابلاً للمراجعة المستمرة الراشدة كلّما استجدّت الوقائع، واستدعت الظروف تعديل، وإعادة تقويم آليات، ومناهج الخطاب السائدة، وتصحيح أخطائها، واستيعاب ما طرأ عليها من أحداث، وأخذ العبرة منها في التأسيس للخطاب الجديد، وكل هذا بقصد أن يبقى للإسلام حضوره الحيوي والفعلي، ويستمرّ عطاؤه في

*- استخدمنا هذا المصطلح للتمييز بين مستويين من الخطاب الإسلامي: الخطاب الإسلامي القديم، وهو الذي ظهر مع دخول الاستعمار إلى العالم الإسلامي، وهيمن عليه حتى منتصف ستينيات القرن العشرين، انشغل بتقديم رؤية إسلامية لظاهرتي التّحديث والاستعمار، فكانت هناك رؤية معادية رافضة لحدّاتة الغرب، بينما رؤية أخرى راح أقطابها يبحثون في كيفية التصالح مع الحدّاتة الغربية والمزاوجة بين الإسلام والحدّاتة؛ والخطاب الإسلامي المعاصر - الذي سيكون موضوع الدراسة في هذا المبحث - وهو الخطاب الذي بدأت معالمه تتبلور أكثر في منتصف ستينيات القرن العشرين، ويختلف عن الخطاب الأوّل في الموقف من الحدّاتة الغربية، فقد تبنى خطاباً نقدياً تجاه الحدّاتة الغربية، رافضاً امبرياليّتها، مدركاً أزمته، واعياً بمزاياها ونظرياتها في العلوم والفنون المعمارية، وهو بهذا يدعو إلى الانفتاح الاستكشافي التفاعلي والنقدي على الحدّاتة الغربية، والتمييز بين حلوها ومرّها (أنظر، د عبد الوهّاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي الجديد، مجلة المسلم المعاصر، عدد 86، جانفي 1998 لبنان، ص59، 62).

1- نخبة من الباحثين والكتاب، الخطاب الإسلامي المعاصر «دعوة للتقويم وإعادة النظر»، مركز البحوث والدراسات، الدوحة، ط1، 2006، ص11.

حياة النَّاس، ولا يصاب بالجمود والتَّراجع، فيجد أعداء الإسلام حينها الموضوع المناسب لغرس سيوفهم المسمومة، وتلفيق التَّهم للإسلام بالتخلف، والعجز عن مواكبة متغيرات حضارة العصر.

ومن تعريفات الخطاب الإسلامي ما أورده الشيخ يوسف القرضاوي في قوله: «البيان الذي يوجّه باسم الإسلام إلى النَّاس مسلمين أو غير مسلمين، لدعوتهم إلى الإسلام، أو تعليمه لهم، وتربيتهم عليه: عقيدة أو شريعة، عبادة أو معاملة، فكراً أو سلوكاً، أو لشرح موقف الإسلام من قضايا الحياة والإنسان والعالم فردية أو اجتماعية، روحية أو مادية، نظرية أو علمية»¹.

ومن معاني الخطاب الإسلامي كذلك أنه: «الخطاب الذي يستند لمرجعية إسلامية من أصول دين الإسلام، القرآن والسنة، وأي من سائر الفروع الإسلامية الأخرى، سواء أكان منتج الخطاب جماعة إسلامية أم مؤسسة دعوية رسمية أو غير رسمية، أو أفرد متفرقون جمعهم الاستناد للدين وأصوله، كمرجعية لرؤاهم وأطروحاتهم، لإدارة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي يحيونها، أو للتعاطي مع دوائر الهويات القطرية أو الأممية أو دوائر الحركة الوظيفية التي يرتبطون بها ويتعاطون معها»².

ومن تعريفاته أيضاً ما ذهب إليه أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة، أحمد الزيسوني بقوله: «أعني بالخطاب الإسلامي كلّ الأشكال التعبيرية الرامية إلى التعريف بالإسلام وأحكامه ومقتضياته، والدفاع عن قضايا المعرفة أو العملية، بغية جعل النَّاس يتقبلونه ويتمسكون به ويهتدون بهديه»³.

وهو كذلك يعني «الرؤية الإسلامية الشاملة، انطلاقاً من الكتاب والسنة، لكافة مناحي الحياة، الثقافية والفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والإعلامية، خاصة وأنّ الإسلام قد اشتمل على حاجيات البشر المادية والروحية كلّها.. وبفضل هذه المواصفات عن الخطاب المسيحي واليهودي والعلماني والشيوعي..»⁴.

1- يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004، ص15.

2- وسام فؤاد، الخطاب الإسلامي.. الماهية ودلالات التجديد، 2005/10/25، <https://wessamfauad.blogspot.com>

3- نخبة من الباحثين والكتاب، (مرجع سبق ذكره)، ص139.

4- المرجع نفسه، ص490.

والخطاب الإسلامي بهذا يصبح أداة تواصلية سواء بين المسلم والمسلم، أو بين المسلم وغير المسلم، يؤدي وظيفة توجيه الإنسان، ونشر الوعي، وتكوين بنيته الذهنية، والتعريف بحقيقة الإسلام، بما يتيح نشره وإقناع الغير به؛ إنّه خطاب شامل يتوجّه نحو الفرد، والمجتمع بكل مؤسساته، ويتناول القضايا الدّينية والأخلاقية، وشؤون الحياة الاجتماعية بتعدّد تنظيماتها، السياسية والاقتصادية، المحلية منها والعالمية، بهدف علاجها في إطار تعاليم شريعة الإسلام.

والخطاب الإسلامي كذلك كما يبدو، يرتكز على الأصول الشرعية في النظر الاستدلالي واستنباط الأحكام الفقهية التي يستدعيها الواقع المتجدّد، ويتضمّن مختلف أدوات، وآليات تطوير العمل التواصلي، بمختلف صورته ومستوياته، وهو في منهجه هذا يراعي النظم المعرفية والاجتماعية السائدة، وكذلك العلوم الضرورية التي يمكن الاستفادة منها، والتي في مقدّماتها ما يتعلّق بفن الخطاب والتواصل، وما يحتويه من أسلوبية المعنى والدّلالة.

ثانياً: أهمية الخطاب الإسلامي المعاصر:

ليس الخطاب الإسلامي مجرد خطاب عفوي، أوردّة فعل وقتية عابرة، بقدر ما هو استجابة لظروف حياة واقعية، وتعبير عن حاجة الإنسان المسلم إلى تجديد ذاته، وفكره، وعقيدته، الإيمانية، بما يضمن له كينونته المستقلة، ويحفظ هويته في ظل الصّراع الحضاري الرّاهن، وجدلية الصّراع بين القيم المحليّة والعالمية، وهنا تبرز الحاجة إلى هذا الخطاب وأهميته، والتي يمكن إجمالها في النقاط التالية:

أ- الخطاب الإسلامي المعاصر أداة معبرة عن التصرّور الإسلامي: فهو يعالج شؤون وقضايا الحياة الإنسانية، وكذلك آيات وظواهر الكون المعجزة، وهو بهذا يمثل مصدراً مُشكّلاً لعقل الإنسان المسلم، وما يحمله من أفكار، تترجم وعيه تجاه ذاته أو غيره¹.

ب- الخطاب الإسلامي المعاصر آلية تواصلية تعريفية: فبفضل هذا الخطاب الموجّه نحو الطرف الآخر- سواء المسلم منه أو غير المسلم- يمكن التعريف الأفضل بحقيقة الإسلام وما يحمله من قيم إنسانية عالمية، والمساهمة في تثبيته في النفوس، وإيصاله إلى الغير بطرق تسهّل

1- نخبة من الباحثين والكتاب، (مرجع سبق ذكره)، ص171.

فقهه، والإقبال عليه، وفي الوقت نفسه تصحيح المفاهيم المغلوطة عنه، خصوصا وأن الغرب غير المسلم كثيرا ما ينظر إلى الإسلام من خلال بعض سلوكيات المسلمين، ويلفق له تهما تشويهية مثل: الإرهاب، والعنف، والجمود، وانتهاك الحقوق، وغياب العدل فيه، وهنا تكون الحاجة الماسة لخطاب إسلامي يتحلّى بالحكمة في ردّه، وتعامله مع هذه المواقف والخطابات، وبفضله كذلك يطلع الآخر غير المسلم على حقيقة الإسلام، والثقافة الإسلامية، ويقدر ما يكون هذا الخطاب أكثر وعيا بالواقع، وناجحا في فقهه به، وعلاج مشكلاته، كلما زاد تأثيره في النفوس، وتقوّت مبررات مشروعيته، واتسعت آفاقه.

ج- الخطاب الإسلامي المعاصر واقعي وسطي: ففي ظل الحملات المناهضة للإسلام، والخطابات الفكرية المتطرّقة التي كثيرا ما شوّهت صورة الإسلام، نجد أنفسنا بحاجة ماسة إلى خطاب إسلامي واقعي جديد معاصر، منفتح على الآخر، وسطي في طروحاته وحواراته، والحلول التي يقترحها، ويهدف إلى رفع الحرج والأغلال والمفاسد عن البشرية جمعاء، والمسلمين تحديدا. والخطاب الإسلامي المعاصر بفضل واقعيته، ووسطيته التي هي من أهم ما تضمنته شريعة الإسلام من خصائص ومعالم، تزداد أهميته في كونه حريصا على محاربة صور الفرقة بين المسلمين والسعي إلى لَمّ الشمل والتأليف بين القلوب، وهو بقدر ما يهدف إلى تعزيز قيم الهوية، فإنّه كذلك يدعو إلى تعزيز ثقافة الحوار مع الآخر، وترسيخ أدبيات الاختلاف في الرأي، ونبذ صور العنف، ليكتسب بذلك صفة الخطاب الإنساني الرّصين الذي يمكن أن تحتمي بداخله وتتعايش كل الطوائف والمذاهب، وهو ما يجعله كذلك خطبا يساير، ويتوافق مع مشاريع ثقافة العصر مثل: حوار الحضارات، وحوار الأديان والثقافات، وهو ما يمنحه المكانة للتعريف بجوهر الإسلام، ونشر قيمه، وتأكيد أسبقية خطابه الوسطي الدّاعي إلى التعايش والتسامح.

د- الخطاب الإسلامي المعاصر فيه استشراف للمستقبل: فرغم أنه خطاب شديد الإلحاح على ضرورة التمسك بالتراث الحضاري، وقيم الإسلام المنصوص عليها في الكتاب والسنة، إلا أنه في الوقت نفسه يدعو المسلم إلى عدم التوقّع على هذا الماضي، والانكفاء على تراثه الحضاري، ويدعوه في الوقت نفسه إلى التطلّع نحو المستقبل، واستشراف آفاقه؛ إنّه يهدف إلى تكوين إنسان

مسلم يهتمّ بالمستقبل في ظلّ تسارع أنماط الحياة، وما تشهده من ثورات علمية، وفكرية، وإلكترونية، وكذلك الثورة المعلوماتية، وكلّها فرضت نفسها على مستوى حياة الناس، وهو ما يستدعي أن يكون المسلم طرفاً فعّالاً فيها، ويتطلّع إلى مجاراتها؛ لأنّ في ذلك تجسيد لمنطق الإسلام الذي يدعو إلى الاهتمام بالمستقبل القريب والبعيد، محلياً وعالمياً، وتهيئة النفوس لأخذ العبر من الماضي، وإعادة ترتيب البيوت، والاتجاه نحو بناء الغد الأفضل¹.

وما يزيد من أهمية الحاجة إلى هذا الخطاب الإسلامي المستشرف للمستقبل، هو تجاوزه للخطابات الفكرية الإسلامية السابقة التي استدعتها ظروف، وسياقات تاريخية محدّدة آنذاك، والابتعاد عن اجترارها، مع الاستفادة من جوانب القوّة فيها؛ فإذا كان هذا الخطاب الإسلامي في الماضي القريب ومع بروز أزمة النهضة العربية والإسلامية، خطاباً مجابهة وتصدّ للتيارات الفكرية الأخرى مثل القومية، والماركسية، والليبرالية، وغيرها.. فإن واقع اليوم، وآفاق المستقبل لم تعد تستدعي مثل هذه المجابهة التي يبدو أنها لم تعد تجدي نفعاً، بل إنّ الخطاب الإسلامي المعاصر لا يجد أيّ مبرر للمواجهة مع الحركات القوميّة ذات التوجّه العلماني، فهو يقبل التنوّع الحضاري داخل إطار الوحدة الإسلامية العالمية، ويدرك أهمية التحالف معها لمواجهة الامبريالية العالمية، والنظام العالمي الجديد².

وإذا كان هذا الخطاب الإسلامي في الماضي منشغلاً بالتأسيس لمنظومة حياة إسلامية خالصة في الأسرة والاقتصاد والسياسية والثقافة.. فإنّ الأمر حاضراً لم يعد حاله نفسه كما في الماضي، فقد ارتقى المجتمع الإسلامي في تطّعاته، وأصبح يهتمّ بمستقبل أفضل يتفاعل فيه الأصل المشرق من التّراث بالمعاصر المنير من قيم الحداثة، وهنا تتجلّى مكانة وقيمة الخطاب الإسلامي المعاصر، الذي يبصّر المسلم بحقيقة وجوده، وكيفية بناء مستقبله بناء متوازناً.

هـ- الخطاب الإسلامي المعاصر يناهز بالاجتهاد في فهم الشريعة: فعصرنا الحاضر بمختلف ميادينه وتمظهرات شؤون الحياة فيه، والتي بدورها تخضع لسنة التّعير والتبدّل، أصبح أكثر حاجة

1- يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، (مرجع سبق ذكره)، ص134.

2- د عبد الوهّاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي الجديد، مجلة المسلم المعاصر، عدد 86، جانفي 1998، لبنان، ص64.

إلى اجتهاد فقهي جديد لاستنباط أحكام تشريعية جديدة تسايير، وهنا تبرز الحاجة الملحة إلى هذا الخطاب الإسلامي، من حيث هو خطاب داع إلى الاجتهاد، ويتبناه كمنهج في بناء المشروع الحضاري الجديد، الذي بفضلته تتحقق الصّلاحية الدائمة للشريعة، وتكون لها مشروعية الدعوة إلى إحيائها وتطبيقها، باعتبارها وصفة علاجية لكلّ للمشكلات المستجدة، وفي الوقت ذاته يصبح هذا الخطاب الإسلامي بمثابة ردّ على أولئك الذين يستون باب الاجتهاد، ويطوعون الفقه لخدمة الأمراء، رغم أنّه كان دائم الحضور، ومشرق نوره عبر مختلف العصور، وعمل به أئمة مذاهب الإسلام، وحضارات بلاده أثناء الفتوحات الإسلامية¹.

1- يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، (مرجع سبق ذكره)، ص148.

المبحث الثاني: مرتكزات الخطاب الإسلامي المعاصر وخصائصه

أولاً: مرتكزات الخطاب الإسلامي المعاصر*:

1- القرآن الكريم:

الحديث عن أصالة الفكر الإسلامي وتميَّزه في معالمه، وكذلك استمرار عطائه وقابليته للتجديد، نابع في المقام الأول من كون منبعه الأساس هو القرآن الكريم الذي لا ينطفئ نوره، فتشريعاته الدَّينية، والدَّنيوية، تسائر متطلبات كلِّ عصر، وهو هدى وشفاء لما في الصدور، وفيه بيان كل شيء، إنه مصدر علمي، ومعرفي احتوى أخبار الأولين، والآخريين، وكل من أحاط به فقد أوتي علماً عظيماً¹، ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كلِّ شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾².

والقرآن الكريم من حيث هو كتاب الله الهادي والمرشد، فسح للعقل الإنساني مجال البحث، والتحري في القوانين والآفاق الكونية، ودعاه إلى السيطرة على الحياة، وكل هذا جعل جميع المنشغلين بالتفكير الفلسفي في الإسلام يحاولون الاستناد إلى القرآن الذي شغلت حقائقه كل نواحي الفكر الإسلامي، تجريبياً كان أم نظرياً³.

وقد جاءت العديد من آياته متضمّنة خطاباً موجّهاً للعقل باعتباره طاقة حيوية حتى يتدبّر ويجتهد، وعلى أساسه وقع على الإنسان التكليف الربّاني، ﴿ولقد أنزلنا إليكم كتاباً فيه ذكركم أفلا تعقلون﴾⁴،

*- المرتكزات التي سنتناولها في هذا المبحث، والتي هي تعني بمبدول آخر مصادر الخطاب الإسلامي، هي تلك المتفق عليها بين المذاهب الفقهية الإسلامية الكبرى وهي: القرآن والسنة والإجماع والقياس، بينما هناك مصادر أخرى اختلفت آراء العلماء والمذاهب الفقهية حول حجيتها، ومدى مشروعيتها كمصدر تشريعي، أو من حيث منزلتها وقيمتها في تشريع الأحكام، ومن بين هذه المصادر تبرز المصالح المرسلّة، التي تعدّ في المذهب المالكي مصدراً تشريعياً مُقرّراً بينما في المذاهب الأخرى (الشافعية والحنفية والحنابلة) لا يرقى إلى مستوى المصدر التشريعي، وكذلك يبرز الاستحسان كمسألة خلافية أخرى من حيث حجيتها، فالمالكية والحنفية والحنابلة يأخذون به، بينما الشافعية ينكرون حجيتها. (للاستزادة أكثر حول مسألة حجية هذه المصادر المختلف بشأنها، يمكن العودة إلى: مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، دار الإمام البخاري للنشر والتوزيع، دمشق).

1- أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص690.

2- يوسف، الآية 111.

3- د علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة، ط9، ص33.

4- الأنبياء، الآية 10.

فهذه الآية وغيرها كثير، تحفّز الإنسان على التفكير، والتدبّر في عظمة القدرة الربّانية في الخلق الكوني، وتحثّه على إعمال عقله حتى يكتشف حقيقة الوجود، إنّها آيات تلهم الإنسان بالدّروس والعبر، ومصدر لبناء وتنمية ذاته، والارتقاء بها نحو الأفضل، وتدعوه إلى إظهار حقيقة عظمة الله تعالى ووحدانيتها، والعمل بمقتضاها في حياته، ومن جانب آخر فهي تبرز أخطار تعطيل العقل في التدبّر والتفكير، فحينها ليس هناك فرق بين الإنسان وغيره من البهائم التي لا تفقه، ﴿إن شرّ الدّواب عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون﴾¹، ﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلّا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً﴾²، ثمّ إن هذه الآيات القرآنية تجلي حقيقة تميّز أولي الألباب وأهل التفكير بالحكمة، وقدرتهم على بلوغ الحقّ، ﴿ومن يوت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلّا أولو الألباب﴾³، ﴿أفمن يعلم أنّما أنزل إليك من ربك الحقّ كمن هو أعمى، إنّما يتذكّر أولو الألباب﴾⁴.

2- السنّة النبوية:

تعتبر السنة من الأصول الرئيسية للفكر والمعرفة الإسلامية، وتعتبر تفسيراً مهماً وضرورياً للقرآن الكريم، وتوضيح عديد المسائل المتعلقة بالفرائض، وهي بهذا تمثل إلى جانب القرآن الكريم المرجعية العليا التي يجب على المسلمين الاحتكام إليها في حالة نشوب الخلافات⁵، وقد تضمّنت السنّة النبوية الشريفة دعوات إلى الاجتهاد العقلي، والتدبّر في شؤون الحياة خصوصاً الدنيوية منها، أين منحت العقل فرص الاجتهاد في فقهاها، فبالإضافة إلى تناولها لأحكام وشرائع ثابتة ترمز لرسالة الوحي، ويقتضي الأمر فيها الإلتباع والالتزام كون صلاحيتها تمتدّ لكل مكان وزمان، فهي كذلك تتناول ما يتعلّق بالمتغيّرات الدنيوية وفروعها، وتحتاج إلى تكيف أحكامها وتجديدها، كما هو

1- الأنفال، الآية 22.

2- الفرقان، الآية 44.

3- البقرة، الآية 269.

4- الرّعد، الآية 19.

5- شارل سان برو، حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، تر وتوق، أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013،

الحال في أمر السياسة والحرب والمال، وما يتعلق بتنظيم متغيرات الحياة الدنيوية¹. وتشهد عديد الوقائع في زمن الرسالة النبوية أنه - صلى الله عليه وسلم - ترك أمر الفصل فيها للاجتهاد حسب ما تقتضيه متطلبات الحياة السائدة ومراعاة ظروفها ﴿..أنتم أعلم بأمر دنياكم﴾²، وكثيرا ما كان يميّز لأمته بين ما هو وحي يستوجب الإتياع، وما هو رأي قابل للاجتهاد والمناقشة، ﴿إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر﴾³، وكان صحابته رضوان الله عليهم يسألونه في هذا السياق، فإذا وجدوا الأمر مجرد رأي واجتهاد فكري بادروا إلى مناقشته، وعرضوا رأيهم وأفكارهم عليه، ولم يكن بمعارض لها⁴.

لقد تجلّت إذن معالم الدّعوة إلى الاستدلال العقلي في منهج الاجتهاد العقلي المعتمد في استنباط الأحكام المناسبة من النصوص الشرعية التي تفصل في مسائل الحياة، ونوازلهما المستجدة، وقد كان عليه الصلاة والسلام يشجع هذا المنهج باعتباره آلية علاجية ومفتاحا من مفاتيح تيسير حياة الأمة ورفع الحرج عنها، إن حلّ بها ما يتعسر حلّه بالنص الديني، فقد روي عنه يوم اختار الصحابي معاذ رسولا مكلفا بقضاء اليمن أن قال له: ﴿كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد برأيي ولا آلو، فضرب رسول الله صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله﴾⁵.

1- محمّد عمارة وآخرون، السنة التشريعية والسنة غير التشريعية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص87.

2- أبو الحسين مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، دار السلام للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 2000، ص1039.

3- المصدر نفسه، ص 1039.

4- د فؤاد محسن الراوي، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، دار المامون للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2009، ص43.

5- أبو داود سليمان السجستاني، سنن أبي داود، ج6، تح، شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2009، ص444.

3- الإجماع:

يمثل الإجماع الذي يقصد به «اتفاق الأمة أو اتفاق علمائها على حكم من أحكام الشريعة»¹ إسهاما فكريا، وتعبيرا عن الحضور العقلي الراشد في الفكر الإسلامي، كما كان له الدور في الحفاظ على مسار ونهج الإسلام الصحيح، ومصدرا لتشريع الأحكام التنظيمية وحل العديد من المشكلات والمسائل المستجدة في مسار الفكر الحضاري الإسلامي، وهو بذلك مرجعية للاستدلال الفقهي، وعليه تتأسس الكثير من أصول الشريعة، ولا تجوز بذلك مخالفته، وترك إتباع ما أجمعت عليه الأمة، لما في ذلك من أخطار، وتداعيات تضرر بالأمة، وتزرع فيها الخلافات والجدالات الفاسدة²، ورغم أنه تاريخيا برز بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، إذ في زمنه لم تكن الحاجة إليه، فكان هو القاضي بما يوحى إليه، أو باجتهاده النبوي، إلا أن ملامحه الأولى تجلّت في زمن النبوة، وفي منهج الشورى خصوصا، فقد ألزم الإسلام نظام الشورى على أولي الأمر، ودعاهم إلى التشاور في تدبير شؤون المسلمين بما يخدم مصلحتهم الدنيوية، والدنيوية، بعيدا عن الاستبداد والانفراد بالرأي³، «وشاورهم في الأمر»⁴، «وأمرهم شورى بينهم»⁵، وحينها كان يؤخذ بعد المشورة بما أجمع عليه الصحابة، وبمباركة الرسول صلى الله عليه وسلم.

لقد وجد المسلمون بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، وباتساع رقعة الحضارة الإسلامية، التي احتوت أقاليم متعددة، ومختلفة ثقافيا وحضاريا، أنفسهم أمام وقائع جديدة لا تحيط بعلاجها النصوص الشرعية، فكانت الحاجة الملحة لصياغة وإيجاد الأحكام الشرعية المناسبة لها ويتفق حولها المجتهدون استنادا إلى الأصول الثابتة، التي هي المرجعية الأساس في تشريع الأحكام، وبهذا أصبح إجماع الفقهاء حجية يُعتدّ بها في التشريع الإسلامي. وللمدافعين عن هذه الحجية سندهم من الخطاب القرآني المؤكّد لضرورة طاعة أولي الأمر، وإتباع سبيلهم القاصد إلى إحقاق الخير للأمة،

1- أبو المعالي الجويني، كتاب التلخيص في أصول الفقه، ج3، تح، د عبد الله جولم النيبالي وشبّير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص6.

2- المرجع نفسه، ص28.

3- د صبجي الصالح، معالم الشريعة الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1982، ص 19.

4- آل عمران، الآية 159.

5- الشورى، الآية 38.

﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾¹، ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾²، كما كانت لهم في السنة النبوية حجبة الدعوة إلى الاجتهاد ولزوم الجماعة، فقد أمر عليه الصلاة والسلام بلزوم جماعة المسلمين، والأخذ بحججهم³، إنها الجماعة التي لا تجتمع على ضلالة، وإنما في اجتهادها وإجماعها مصلحة ونفع للأمة، ﴿إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة، ويد الله مع الجماعة﴾⁴.

إن هذه النصوص الدالة على حجبة الإجماع ومطلقيته، تجعله واقعة حاضرة مستمرة في كل العصور، ولا يجوز بذلك حصر العمل به في ظروف عصر الصحابة دون غيره من العصور، لأن إتباع سبيل المؤمنين حكم عام وليس ظرفياً، وهنا يجب التمييز بين قطعية حجبة الإجماع، وعدم حصول الإجماع بين الفقهاء، واختلافهم في أمر الحكم، فإن في عدم حصوله تحت تأثير ظروف معينة، لا يقلل من قطعية مشروعيته التي تبقى ثابتة⁵.

4- القياس:

هو واحد من أهم مصادر التشريع الإسلامي التي يبرز فيها دور الاجتهاد العقلي، فهو حجة في الشرعيات، وطريق من طرق معرفة وإثبات الأحكام الشرعية، ودليل من أدلتها من جهة الشرع⁶، وهو من المصادر التي اقتضتها حوادث الحياة المتغيرة والنوازل المستجدة، وحينها احتاج المجتهدون من فقهاء الإسلام إلى مصدر تشريعي تستنبط منه الأحكام، يكون مجارياً لوقائع الحياة، قاصداً كذلك توضيح الحكم الربانية من تلك الوقائع، فلما كانت الشريعة الإسلامية ليست مجرد

1- النساء، الآية 59.

2- آل عمران، الآية 110.

3- محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تح، أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1940، ص403.

4- أبي عيسى محمد الترمذي، سنن الترمذي، تح، رائد بن صبري ابن أبي علفه، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 2015، ص434.

5- محمد بن حسين الجيزاني، أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط7، 1429هـ، ص164.

6- الخطيب البغدادي، صحيح الفقيه والمتفقه، تح، أبو عبد الرحمن عادل العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1997، ص177.

مجموعة من شعائر التعبد تنظّمها أحكام النصوص الشرعية، بقدر ما هي منظومة منهجية ربّانية، تُنظّم حياة الإنسان في شتى مناحيها، فقد استلزم الأمر وتحقيقا لعالمية الشريعة الإسلامية وشموليتها، أن تكون هناك آلية تشريعية تُمكن أهل الفقه، والاجتهاد من وضع الأحكام المناسبة للوقائع المستجدة، بربطها قياسا بما ورد حكمه في الأصول، والنصوص الشرعية الثابتة.

وتشريع القياس كآلية استدلالية في تشريع الأحكام، ليست تقتصر أهميته في كونه مصدرا تشريعا فحسب، بل إن في الدعوة إليه حكمة ربّانية مفادها تحقيق استمرارية صلاحية الإسلام وحفظ مقاصده العالمية، وهو في الوقت نفسه مصدر للتدبّر، والإبداع العقلي، بل إنه وسيط ضروري لتفعيل العلاقة بين آيات الله المنظورة في الكون، وآياته المسطورة في الكتاب المبين. وحجّية القياس وصحّته، كما يذهب القائلون بلزوم العمل به مؤكدة في نصوص القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ¹﴾، فالثابت في نصّ الآية أن يكون الجزء من المقتول في الصيد من النعم، ولا اجتهاد في ذلك، غير أنّ تقدير هذه المماثلة في الجزء غير محدد، وتركت للاجتهاد².

وأما في السنة النبوية فيعتبر حديث معاذ بن جبل الأنصاري رضي الله عنه، لما بعثه الرسول صلى الله عليه وسلّم إلى اليمن، قال له: ﴿كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد برأيي ولا آلو، فضرب رسول الله صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله³ هو - الحديث - الحجّة في إقرار القياس لدى جمهور الفقهاء القائلين بمشروعيته⁴.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء رجل إلى النبي ص فقال: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر فأقضيه عنها؟ فقال: ﴿لو كان على أمك دين، أكنت قاضيه عنها؟ قال: نعم.

1- المائدة، الآية 95.

2- الخطيب البغدادي، (مرجع سبق ذكره)، ص183.

3- أبو داود سليمان السجستاني، (مصدر سبق ذكره)، ج6، ص444.

4- محمد بن حسين الجيزاني، (مرجع سبق ذكره)، ص191.

قال: فدين الله أحقّ أن يقضى¹، وكذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ﴿أتى رجل إلى النبي (ص) فقال له إنّ أختي نذرت أن تحجّ وإنّها ماتت فقال النبي (ص) لو كان عليها دين أكنت قاضيه؟ قال نعم قال فاقض الله فهو أحقّ بالقضاء².

وأما حجّيته في فقه واجتهاد الصّحابة، فإنهم يكادون يجمعون على ضرورته، ويتجلى العمل بحكمه في وقائع كثيرة يصعب عدّها، ومن أمثلة ذلك الحكم بقتال الممتنع عن الزكاة قياساً على حكم تارك الصلاة، فالحكم القياسي هنا مردّه كونها عبادتان من أركان الإسلام³.

ثانياً: خصائص الخطاب الإسلامي المعاصر:

لقد قصد الإسلام إلى تكوين، وبناء أمة متميّزة، قادرة على قيادة البشرية، وتخليصها من براثن الجهل ومناهج القيادة الضالة وتصوّراتها للوجود وقضايا الخلق، فدعاها إلى السير وفق المنهج الربّاني والسّهر على تجسيده، لأنّه الكفيل بالنّجاح في تكوين الإنسان الصّالح، الذي يملك فعالية القيادة، والتّغيير نحو الأفضل، وكل هذا أكسب الخطاب الإسلامي خصائص تميّزه.

1- الرّبانية:

الخطاب الإسلامي عموماً والمعاصر منه تحديداً، خطاب اعتقادي مصدره الله تعالى، وليس مجرد إنشآت وتصوّرات فلسفية، أو تخيّلات نابغة من العواطف البشرية، أساسه هداية البشرية في فكرها وسلوكها، وفيه يكون الإنسان ملزماً بإتباع هذه الشريعة الرّبانية الهادية إلى الصّراط المستقيم، والتشريعات الإسلامية التي تهدف إلى ضبط العلاقات الإنسانية، الفردية منها، والأسرية، والاجتماعية، وحتى الدّولية، إنما هي من حيث أسسها، ومبادئها، وأحكامها، تشريعات ربّانية أقرّها الوحي الإلهي لصالح البشرية جمعاء، وهي بهذا تتضمّن إقراراً بقصور الإنسان عن تحقيقها بعيداً عن تدخّل الإرادة الإلهية، بوحياها، وخطابها الكلامي المعصوم، وبفضل هذه الميزة ينفرد التشريع

1- أبو الحسين مسلم النيسابوري، (مصدر سبق ذكره)، ص509.

2- أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، ج8، تح، محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1422هـ، ص 142.

3- محمد بن حسين الجيزاني، (مرجع سبق ذكره)، ص190.

*- للاستزادة أكثر حول حجّية القياس عند الصّحابة والتابعين، أنظر، الخطيب البغدادي صحيح الفقيه والمتفّقه، ص191 وما بعدها.

الرّباني عن غيره من التّشريعات الوضعية، أو حتى السماوية المحرّفة¹. وتتجلى ربّانية الفكر الإسلامي في كونه لا يخرج عن نطاق الإيمان، والعمل في إطار الإيمان، والابتعاد عن التّصورات والمعتقدات الضّالة التي ينشئها الفكر البشري، ويخوض فيها بعيدا عن الالتزام بالشرع الرّباني، ورسالة الوحي القاصدة إلى التدبّر في آيات الله تعالى، والإيمان بقدرته في الخلق والتّشريع، ثمّ إنّ خطاب الفكر الإسلامي خلاف خطاب الفكر الفلسفيّ الماديّ الذي ينشغل بعالم الشهادة العينية، إنّّه خطاب منفتح على العالمين، عالم الشهادة وعالم الغيب، فكر يرتقي من التأمّل في آيات الله الكونية إلى البحث في غيبات الكون بهدف الإقرار بالقدرة الربّانية، وتوحيد الربوبية هذا التوحيد لربوبية الله تعالى، وإفراده بالألوهية، إن أحسن الإنسان المسلم إليها، وأخلص فيها، كانت له بمثابة قوة خلاقة، وطاقة عظيمة تحرّره من أسر الشّهوات الغريزيّة، وصور القيد، والطّغیان الخارجية، وتدفع بالأمة نحو الأفضل، وحينها تعي قيمة تميّزها الحضاري، وتزرع في أبنائها قيم الوطنية فيعملوا على حماية وطنهم، والتصديّ لكل أشكال الهيمنة، والأطماع الخارجية، وصور الاستلاب، والاستبداد المتعدّدة التي تنتهجها حضارة الغرب لطمس الهوية الإسلاميّة عنها².

هذه الربانية للدين الإسلامي تتجلى معالمها إجمالاً في ربّانية الغاية والوجهة، ثم ربّانية المصدر والمنهج، فأما ربّانية الغاية والوجهة فمدلولها: أنّ الإسلام يجعل تفكير الإنسان قاصداً إلى توطيد وحسن صلته بخالقه، والسّعي إلى نيل مرضاته، فمهما تعدّدت غايات الإنسان، ومقاصده من وراء اهتماماته الحيّاتية، من مسائل الاجتماع، والسياسة، وغيرها، فإنّ الهدف الأسمى من ورائها إنّما هو بلوغ رضا الله وحسن ثوابه، وإذا كانت في الإسلام تشريعات توجيهية وإرشادية، ترتبط بحياة العبادات، والمعاملات، فإنّ الهدف من ورائها هو بلوغ السّعادة، وتنظيم شؤون حياة الناس، وحينها يتفرّغون لطاعة الله وعبادته، وأداء حقوقه عليهم، طلباً لرضاه، وشكراً لنعمة، وفي كل هذا إعلان صادق، وقناعة يقينيّة بتوحيد الله سبحانه وتعالى، وإفراده بالعبوديّة لا شريك له في ذلك³؛ فالإنسان

1- د يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1983، ص45.

2- المرجع نفسه، ص31.

3- د يوسف القرضاوي، مدخل لمعرفة الإسلام. مقوماته خصائصه أهدافه مصادره، مكتبة وهبة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4،

2008، ص41، 42.

المسلم لا ينحصر تفكيره في ماديّات العيش وإرضاء ذاته، وإنّما كذلك يتدبّر في ملكوت السماوات والأرض، والاهتداء إلى معرفة قدرة الله تعالى في خلق الكون وحسن تدبيره.

وأما ربّانية المصدر والمنهج، فمدلولها أنّ الطّريق الذي رسمه الإسلام للإنسان لبلوغ غاياته ومقاصده، إنّما هو منهج ربّاني جاء نتيجة الإرادة الإلهيّة، مصدره الوحي الإلهي إلى الرسول صلى الله عليه وسلّم، ولم يأت نتيجة إرادة غيره من سلطة البشر، إنه منهج أرادته الله تعالى شفاء ورحمة لخلقه جميعاً، هادياً ومبصّراً بالحق¹؛ فالوحي الإلهي هو من حدّد شكل العبادات وأركانها، وضبط شروط القيام بها في ظروف الزمان والمكان، وليس للبشر مهما علا مقامه الفقهي، وحكمته الدّينية أن يبتدع فيها، أو يضيف فيها بهدف التقرب بها إلى الله تعالى، فكل ذلك يعتبر افتراء عليه وكذباً²، وحتى ما يتعلّق بالآداب العامة من أخلاقيات المعاملة، وآداب الحياة اليومية، على مستوى الحياة الفردية، أو مستوى أدبيات العلاقات مع الغير، من احترام وصدق وأمانة، وإخلاص، وتجنب الفواحش، والمؤذيات، كلّها قد رسم الإسلام معالمها الكبرى التي تعالج كلّ لبس يكتنفها، وتخلّص البشرية من التّيّه، والضّياغ في دروب الزّلل³.

2- الواقعية:

الخطاب الإسلامي موجّه نحو الواقع الإنساني، ويتعامل مع شؤونه كما هي ماثلة للعيان ويسعى إلى علاجها بوضع حلول عمليّة، فهو فكر حضاري يساير التطورات الحضارية ويستوعب متطلباتها، من دون استسلام للمشكلات المطروحة، بل بالسعي إلى إدراكها، وفهمها، واقتراح ما يناسب من حلول علاجية، ثم إن ما حملته الفكر الإسلامي من مخطّطات وأهداف، إنّما هو قابل للتحقّق في واقع الحياة الإنسانية؛ إنه فكر يبحث عن الفاعلية الإيجابية والواقعية، ويتدبر حقائق الآيات الإلهية من خلال تمثّلاتها الحسية⁴، فمن غير الممكن فهم جوهر الدّين الإسلامي، ومقاصد مسأله من غير توجيه الفكر نحو الواقع المادي المعيش، وتلمّس آثار هدي القرآن الكريم والسنة

1- د يوسف القرضاوي، مدخل لمعرفة الإسلام. مقوماته خصائصه أهدافه مصادره، (مرجع سبق ذكره)، ص44.

2- د يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، (مرجع سبق ذكره)، ص41.

3- المرجع نفسه، ص43.

4- سيد قطب، خصائص التّصوّر الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ص169.

النبويّة الشّريفة في شؤون الحياة اليومية. لقد جاء الدّين الإسلامي بتشريعات تنظيمية تتناسب مع واقع الحياة البشرية، وقابلة للتجديد، والاجتهاد فيها بما يجعلها دائمة الفعالية، ومواكبة رهانات الواقع الحضاري.

لم تكن إذن شريعة الإسلام مجردّ تنظيرات قيمية متعالية، وإنما هي تشريعات فاعلة في هذا الوجود، وحتى في تعريفها بالحقيقة الإلهية والقدرة الربّانية، تستشهد بواقع الكون والناس، في صور جمالية تقنع العقل وتقول به إلى الإيمان القانع. والقرآن الكريم لما دعا إلى التدبر الكوني، لم يكن يقصد إغراق العقل في المثاليات والمجرّدات، بل أراد إخباره بأن القدرة الربّانية المقدّسة لها تجلّياتها في ظواهر الكون القابلة للإدراك الحسي. كما وصف الكون، وتعامل معه بمفاهيم ذات مدلولات وتمثّلات واقعية، حيث الكون في التصرّو الإسلامي هو جملة إبداعات الخلق الإلهي، فأخبره عن حقائق السّماوات والأرض، والموت والحياة، وظواهر الكون المتعاقبة والمنظمة الحدوث، خلاف ما هو سائد في كثير التفسيرات الفلسفية مثل مفاهيم الصورة، والعقل المطلق، والطبيعة الخالقة، والهولي، وغيرها من الأسماء التي يصعب التعامل مع مدلولاتها واقعيًا¹، لقد تضمّن تعاليم تراعي واقع الناس، بل وحتى نابغة منه، تتوافق مع فطرتهم السليمة، وتتسجم مع طبيعة تكوينهم النفسي والعقلي، وتجاري ملابسات حياتهم الواقعية، إنها شريعة كافة الناس باختلاف تكوينهم ومكانتهم؛ فقد راعت ضرورات الحياة، ورفعت عن الأمة الحرج، والخطأ، والمشقّة؛ ولما أرست دعائم العدالة مثلاً وألّحت على وجوبها، كان الهدف منه إحقاق الاستقرار العام، وزيادة التآلف الاجتماعي.

3- الثبات والتغير:

يتأسس الخطاب الإسلامي على جملة أسس عقائدية ومنظومة قيم ربّانية أصيلة ثابتة، لا يلحقها التغير والتبدّل، ولا تخضع للأهواء البشريّة، فهناك عديد العقائد الإيمانية، والحقائق المرتبطة بالله، والإنسان، والكون، تبقى ثابتة حتى وإن تغيّرت ظروف الزّمان والمكان، فحقيقة خلافة الإنسان في الأرض، ونهايته بالعودة إلى خالقه، وشريعة الله في إقامة العدل، وغيرها من الحقائق يطبعها الثبات لا التغيير، ثم إن فيه منظومة شرائعية قطعية من الأوامر والنواهي ومسائل التحليل والتحرّيم تبقى

1- سيد قطب، خصائص التصرّو الإسلامي ومقوماته، (مرجع سبق ذكره)، ص 175.

ملازمة لصيرورة الحياة البشرية ويجب الالتزام والعمل بها كونها صالحة لكل الأزمنة والأمكنة، ومن دلائل هذا الثبات من القرآن الكريم قوله تعالى ﴿وَمَتَّ كَلِمَةَ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾¹.

إن في شريعة الإسلام إذن أركان اعتقاديته، وأخرى أخلاقية تعدّ من الثوابت القطعية، تتضمن جملة من الأحكام المدعومة بنصوص أصلية أمرّة أو ناهية، هادفة إلى إقامة، وحفظ ضرورات الحياة، وإصلاح البشرية بمختلف أجيالها وأزمنتها، لا يطاولها التبدّل والتغير، وإنما فقط قد تتغير وسائل تحقيقها، ومن أمثلة هذه الثوابت التشريعية ما تعلق بالمحرّمات المطلقة، وضرورة الالتزام بالعقود بعد الاتفاق والتراضي، وحماية الحقوق ومنع الظلم ودرء المفسد. ولو أن سبل إحقاقها تختلف وتتغير، مثل تغيير وسائل إحقاق الحقّ بمراعاة المصلحة، أو الظروف التي تقتضيها أساليب المحاكمة من دون تغيير لحكم ضرورة إحقاقه²، فجملة الحدود الشرعية، وما يتعلق بها من أحكام شرعية، إن وقع فيها الاجتهاد فإنه لا يتجاوز حدود تفسيرها وتوضيحها.

ولأن الإسلام دين عالمي، وصالحة منظومته الشرائعية لكل الأزمنة والأمكنة، فإن هذه المنظومة قد راعت متغيرات الحياة، وظروف صيرورتها وتطورها، وما يكتنفها، أو يلحق بها من نوازل وطوارئ مستجدة، وهنا تبرز فعالية ومكانة الاجتهاد الفقهي في التشريع الإسلامي، من حيث العمل على استنباط، وتشريع أحكام فقهية جديدة من جملة النصوص الأصلية والمقاصد الكلية الكبرى، تسائر تطوّرات، ومتطلبات الحياة الحضارية الجديدة، عملاً بقاعدة جلب المصالح ودرء المفسد³؛ فشريعة الإسلام قاصدة إلى ضمان مصلحة البشرية، وإحقاق سعادتها الدنيوية والأخروية، واستطاعت بفضل مرونة أحكامها أن تفي بحاجيات المجتمعات التي حكمتها، وعالجت مشاكلها، ونوازلها الجديدة، بإيجاد حلول عادلة تتوافق مع طبيعة بيئاتها، مراعية في ذلك ظروف الواقع،

1- الأنعام، الآية 115.

2- د محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، خصائص الفكر الإسلامي، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2002، ص51، 52.

3- المرجع نفسه، ص 57.

وتحقيق الموازنة بين الحقوق والواجبات، ونجحت في جلب المصالح لها ودرء المفسد عنها¹، ولعلنا هنا نستشهد بواحدة من الوقائع التي تتجلى فيها مرونة الفقه الإسلامي المراعية لمتطلبات الحضارة السائدة، فقد كانت زخرفة المساجد، وتذهيبها من الأمور غير المرغوب فيها في الدين الإسلامي الذي ينبذ مظاهر الترف، ويجنح إلى البساطة، والاعتدال في متاع الحياة الدنيوية، لكن حينما تعلق الأمر بالتصدي لحملات الاحتقار لحضارة الإسلام التي انتهجها أصحاب الحضارات العريقة والكبيرة، ونعنتها بالبداءة، حينها جاز للحكام أن يأذنوا ببناء مسجد عظيم وزخرفته إعلاء لمقام حضارة الإسلام، وإظهارا لتفوق المسلمين وتحضرهم².

إن الخطاب الإسلامي إذن خطاب مرن، تظهر مرونته فيما يتعلق بتفصيلات الأحكام، سواء من حيث كيفية تطبيقها، أو من حيث توقيتها، فالصيام مثلا من أركان الإسلام الثابتة، غير أن هناك مرونة في قضائه، كما هو الحال عند المريض، أو المسافر، أو عند المرأة الحائض، كما تظهر مرونة خطاب الإسلامي في شؤون الحياة الدنيوية بمختلف فروعها، كما هو الأمر في قضايا السياسة، والاقتصاد، وقضايا العلم، والصحة، فهي من المتغيرات الدنيوية التي تحتاج إلى مرونة في طرق وأساليب علاجها، وتكييفها مع رهانات حضارة العصر، وهنا نشير كذلك إلى أن الشورى مثلا مبدأ ثابت لا يحق لأي حاكم أو مجتمع إلغاءه من شؤون الحياة، غير أن شكل هذه الشورى، وصور تجسيدها تخضع للمرونة، والتغير بتغير أحوال الناس وظروف بيئاتهم، ويحق لهم اختيار طريقة مناسبة للتشاور تلائم موقعهم وخصوصياتهم الحضارية³، وفي كل هذا دلائل على أن الشريعة الإسلامية دائمة الحيوية، والقابلية للتجديد ومسايرة تطورات الحياة الحضارية.

وإجمالا يمكن القول: إن الخطاب الإسلامي الذي تضمنته شريعة الإسلام ورسالته الخالدة تتفاعل فيه معالم الثبات مع معالم المرونة، فأما الثبات مضمونه الثبات على الأهداف والغايات، وعلى الأصول والكلبيات، وكذلك الثبات على القيم الدنيوية والأخلاقية، وأما المرونة فتكون في وسائل وأساليب تحقيق تلك الثوابت، وكذلك ما تعلق بفروعها وجزئياتها، وقضايا الشؤون الدنيوية والعلمية،

1- د يوسف القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1992، ص10.

2- د محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، (مرجع سبق ذكره)، ص107.

3- د يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، (مرجع سبق ذكره)، ص222.

وبكل هذا يكون الله تعالى قد أودع في الإسلام الذي هو خاتم الرّسالات والشّرائع، عناصر الثّبات والخلود، وكذلك عناصر المرونة والتطوّر، ويكون بذلك متّسقا مسائرا لطبيعة حياة الإنسان، وطبيعة الكون، وتبقى آياته خالدة صالحة لكلّ مكان وزمان¹.

4- الوسطية:

الدّين الإسلامي دين وسطية في مختلف قضاياها، سواء تعلّق الأمر بتشريعات مجال العبادات أو مجال المعاملات، والوسطية الإسلامية إنّما تعكس تلك الحكمة الرّاشدة للشريعة الإسلامية في نظرتها للحياة وتدبّر شؤون الكون والفرد والمجتمع، إنّها وسطية تنبذ الفكر المنحرف والمتطرّف، وتدعو إلى الاعتدال والموازنة الحكيمة أثناء إقامة الأحكام بمراعاة ظروف الناس، وما يحيط بهم من عوامل تدفعهم إلى أن يحدوا عن الصواب، وفي هذا تتجلى ملاح قابلية الدّين الإسلامي للتّجديد وقدرته على الاستجابة لكل مستجدات شؤون حياة الإنسان.

إن الوسطية في الخطاب الدّيني الإسلامي، إنّما هي بمثابة منهج حياتي يقصد إلى الرقيّ بالسلوكيات والعلاقات الاجتماعية، وتقوية روح البناء الاجتماعي، من خلال نبذ الفكر المتطرف، والدّعوة إلى المسالمة، والحوار المعتدل الذي بإمكانه إحداث التآلف والتماسك الاجتماعي، وكذلك التعايش بين مختلف التيارات والطوائف، وأشكال الخطابات الفكرية السائدة، هذا المنهج الخطابي المعتدل تتجلى معالمه في قوله تعالى ﴿أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾².

فالتوسّط إذن من أساسيات شؤون الحياة الماديّة، والرّوحية معا، وحياة الفرد، والجماعة بحاجة إلى هذا التوسّط لإقامة العدل، غير أنّ هذا التوسّط وحتى يكون أكثر نفعاً ومشروعياً، ينبغي أن يكون بقصد معالجة الشؤون المصلحيّة على وجه الدّيمومة والاستمراريّة، وليس مجرد استجابة لطوارئ أو حاجيات آنية وقعت المبالغة في علاجها إفراطاً أو تفريطاً، تشديداً أو تساهلاً، فمثل هذه المسائل الشرعية إن كانت تؤوّل إلى المفسدة أو إلحاق الضرر، فإنها تقتضي حسماً وصرامة فقهية سدّاً لكلّ الذرائع، ثم لأن التوسّط فيها لا يسمح بعلاجها³.

1- د يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 1997، ص138.

2- النحل، الآية 125.

3- د محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، (مرجع سبق ذكره)، ص120.

وفي المجمل يمكن القول، أن وسطية الإسلام شاملة تمسّ ما تعلق بمسائل الثوابت والمتغيّرات، لقد وازن الخطاب الديني الإسلامي بين الحفاظ على النصّ وكيفية العمل به بإدراك مقاصده، ودعا إلى العمل بالتّهج التدرّجي في مسائل تغيير التصوّرات والأحكام المعهودة كما هو الحال في مسائل التّحريم مثل الخمر، ومن ملاح هذه الوسطية أن وافق بين حقائق العلم، وحقائق الإيمان، وبين الاستدلال العقلي واستدلالات النقل وأحكامه؛ وفي التّربية الدّينية، والحثّ على العبادات، لم يكلفه أكثر من طاقته، وإنّما كلفه في حدود القدرة والاستطاعة، عملاً بنصّ الآية ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾¹، فقد نهى عن الغلوّ لما في ذلك من مشقة وإضرار بالنفس التي تعدّ المحافظة عليها من الكليات الخمس، كما حثّ الإسلام بمختلف تشريعاته على الوسطية، والاعتدال في مسائل الدّنيا، إذ كان حريصاً في التوسّط بين رعاية حقوق الفرد، وحقوق الجماعة، والتوسّط في تلبية متطلبات الحياة المادية من غير إفراط وتفریط، فقد سمح له بمتاع الحياة من مأكّل ومشرب لكن من دون ترف وإسراف ﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنّهُ لا يحبّ المسرفين﴾². إنّها وسطية تحترم فطرة الإنسان، هدفها إرشاد النفوس نحو الطريق الصّواب، والابتعاد عن تكليفها عسراً أو شططاً.

هذه الوسطية التي تجسّدت عملياً في الفكر الإسلامي، والتزم المنهج الفكري الإسلامي بها، كانت بمثابة طوق النجاة بالنسبة للحضارة الإسلامية، تمنعها من التمرّقات والانقسامات المدمّرة، خصوصاً في ظلّ الجدالات الحاصلة بين ثنائيات المفاهيم المتقابلة التي برزت على الساحة الفكرية، كما حصل في حضارة الغرب، فالحضارة الإسلامية يوم التزمت النهج الوسطي واحتكمت إلى المنهج الربّاني الوسطي، لم تشهد تلك التناقضات التي يصعب حلّها مثل ثنائية: الروح والجسد، الدّين والدّولة، الثابت والمتغيّر، الدّين والعلم، العقل والنقل، وغيرها من الثنائيات والمتناقضات التي أفضت إلى انقسامات في الحضارة الغربية، برزت في تعدّد تياراتها ومذاهبها الفكرية المتخاصمة، بينما شكّلت وسطية الإسلام طهرة للآفات ومفتاحاً لعلاجها³.

1- البقرة، الآية 286.

2- الأعراف، الآية 31.

3- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2009، ص80.

5- الشمولية والعالمية:

فالخطاب الإسلامي فكر شامل لمختلف مسائل وشؤون الحياة الدنيوية، ويستوعب كل قضايا الحياة الروحية والأخروية، ويتناول بالعلاج جميع مناحي الحياة وميادينها، بصورة متكاملة وشاملة، إنه يتطرق إلى شؤون السياسة والاقتصاد والتربية والأخلاق والثقافة، وكذلك مسائل الأمن والحرب وغيرها من المسائل التي تهتم الإنسان وتشغله في حياته من دون إقصاء أو تجاهل لشأن أو قضية حياتية معيّنة، فالإسلام بمختلف تشريعاته وتصوّراته، هو الدين الوحيد القادر على تقديم التفسيرات والحلول لكل الاستفهامات التي تثير العقل وتحيره حول مسائل الوجود وأسراره، إنّه يفسّر لنا خلق الوجود ومساره، وحركة الموجودات فيه، مؤكّداً عظمة الخالق في تسييرها وتقنينها، نافيا عنها المصادفة والعبثية¹، وهنا يستدلّ الدارسون على هذه الخاصية بقوله تعالى ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾². غير أن هذه الشمولية ليست تعني تناول كل تفاصيل شؤون الحياة، لأن في ذلك تعارض مع القول بالحاجة إلى الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، وإنما المقصود هنا أن الإسلام قد أشار إما تفصيلاً لبعض هذه المسائل، وإما إجمالاً وترك تفاصيلها للاجتهاد الفقهي؛ لقد تناول الدين الإسلامي إذن بنصوصه واجتهاداته مناحي علاقات الإنسان المختلفة، سواء مع خالقه، أو مع نفسه، أو مع غيره من المخلوقات، لكن من دون تتبّع جزئيات وتفصيل هذه العلاقات، التي أحاطها بالدساتير الشاملة، ووضع للإنسان معالم مناهج البحث فيها، فالإسلام أوصى بضرورة وضع دساتير تنظيمية سياسية واقتصادية وإدارية تضمن العدالة، لكن من غير ضبط لنوع نظام وأسلوب الحكم وقوانين تسيير الشؤون الحياتية³، لما في ذلك من مصلحة دنيوية، وخدمة للدين الذي لا يستقيم العمل به بعيداً عن هياكل تنظيمية تعمل على تجسيد قيمه وتساير المتغيرات الحضارية، وتضمن له البقاء والفعالية المستدامة، إنّه فكر يتوافق في محتواه مع التشريع الربّاني الذي ينظّم شؤون الحياة الإنسانية. وقد أدرك الصحابة والتابعون قيمة المنهج الشمولي للإسلام في قيادة المجتمع نحو حضارة مستمرة ومتجدّدة، وتمكّنوا بفضلها من مواجهة شؤون الحياة وصعابها،

1- سيد قطب، خصائص التّصوّر الإسلامي ومقوماته، (مرجع سبق ذكره)، ص97.

2- الأنعام، الآية 38.

3- د محمد عبد اللطيف صالح الفرغور، (مرجع سبق ذكره)، ص37.

وأسسوا لحضارة مستنيرة سادها العدل في كل ميادينها، وأصبحت بحق حضارة إنسانية تتكامل وتتفاعل فيها مظاهر الحياة في صورة بناء مرصوص وسوي¹.

هذه الشمولية التي اختص بها الخطاب الإسلامي، منحته صفة العالمية التي تفتقدها غيرها من التشريعات والفلسفات على اختلاف مذاهبها ومناهجها، إنه فكر يتميز بمخاطبته كل المجتمعات والأمم، وبمختلف مستويات طبقاتها وفئاتها، وهو بهذا ليس إلا انعكاسا لعالمية الرسالة الإسلامية، والشريعة الربانية التي جاءت لكل البشريّة، دون أن يحده زمان دون آخر، أو ينحصر تموقعه في بيئة دون أخرى، إنه فكر عالمي التوجه، خاطب الإنسان ككل من دون تخصيص للون، أو عرق، أو انتماء ديني، أو ثقافي، وقصد تبصيره بالحقيقة وتحريره من أشكال العبودية، ودعوته إلى أعمال عقله، والتدبر في آيات الخالق.

1- د فؤاد محسن الراوي، (مرجع سبق ذكره)، ص104.

المبحث الثالث: تحديات الخطاب الإسلامي المعاصر

يواجه الخطاب الإسلامي الرّاهن، مشكلات وتحديات، كثيرا ما شكلت حاجزا منيعا أمام مسيرته في إرساء وتأسيس بناء حضاري يساهم في إثبات وجوده، وصناعة ذاته، هذه التحديات بتفرعاتها ودرجة تأثيرها، تتراوح بين ما هو داخلي مرتبط بطبيعة القيم الحياتية السائدة في المجتمع، أو بطبيعة الخطاب الفكري الذي يسعى لأن يفرض نفسه ويثبت جدارته وأحقيته بالتجسيد، ومنها ما هو خارجي يرتبط بحركية العراك مع الفكر الغربي، وأهدافه التي تتجه نحو السيطرة، ومحاربة منظومة قيم وخصوصيات الهوية المحلية، واعتماد مختلف الوسائل والآليات لتحقيقها، وفي الوقت نفسه خلق حالة الاضطراب، وعدم التوازن في استيعاب حقيقة ما يسري في مجرى الحضارة، ومن خلالها تعطيل مسارات الحلول والعلاج، وبخاصة لما يتعلق الأمر بمنتج التراث الحضاري.

هذه التحديات التي ليست كلّها وليدة ظروف العصر الرّاهن، إذ أن بعضها لها جذور وعمق تاريخي في حضارة الإسلام العريقة، تتطلب الوعي بحقيقتها، والعمل بكل عزيمة على تجاوزها، بهدف السير نحو الأفضل حضاريا.

أولاً: التحديات الداخلية:

1- الأمية والتخلف:

إنّ نجاح خطابات التغيير يحتاج إلى انتشار الوعي الفكري والحضاري لدى الشعوب، وكذلك توفر حركية علمية بإمكانها الدّفع بعجلة التنمية والتطلع نحو مستقبل زاهر، وهذا ما يوفر لهذه الخطابات سلاسة للولوج إلى عمق كل الشرائح الاجتماعية، ومثل هذه الحقائق تضمنتها رسالة الإسلام، التي دعت إلى الاستنارة بنور العلم، ومحاربة صور الجهل والامية، لقد كان الخطاب القرآني داعيا إلى التزوّد بالمعرفة في عديد نصوصه، بل إن أولى الآيات التي نزلت قد أمرت بالقراءة، ودعت إلى معرفة آيات الله في خلقه ﴿اقرأ بسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علّم الإنسان ما لم يعلم﴾¹. وقد رفع الله تعالى من مكانة، ورفع العلم والعلماء ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾²، وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم

1- العلق، الآيات 1، 3.

2- الزمر، الآية 9.

﴿من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة﴾¹، وفي المأثور التاريخي أنه عليه الصلاة والسلام بعد نهاية معركة بدر، دعا الأسرى من قريش في مقابل إطلاق سراحهم، إلى أن يُعلِّم المتعلم منهم القراءة والكتابة لبعض من كان أمياً من المسلمين.

إن مثل هذه النصوص الدينية والوقائع التاريخية في حضارة الإسلام تبرز مكانة العلم والتعلم في صناعة الحضارة، وهو ما أدركته حضارة الغرب التي تمكنت من تجاوز ظلامية مرحلة سلطة الكنيسة، ودعت إلى حضارة العقل والعلم، ومحاربة الفكر الكهنوتي الذي تسبب في تفتيش التخلف، وانتشار الأمية، وبفضل هذا الخطاب الفكري الجديد ارتقت حضارة الغرب وتطورت، وتمكنت من صناعة منظومة قيم إنسانية جديدة أعادت للمواطن فيها كرامته.

إلا أن الواقع الراهن للأوطان الإسلامية، تشير الكثير من الإحصائيات فيه إلى نسب عالية من الأمية، التي عادة ما يكون سببها مخلفات مرحلة الاستعمار، وانتشار الفقر، وفشل المنظومة التعليمية فيها، هذه الأمية بمختلف صورها، تعيق بالتأكيد فرص نجاح خطابات التجديد وأشكال الإصلاح الذي تسعى إليه خطابات الفكر الإسلامي. ويبدو أن الاستعمار الغربي مدرك تمام الإدراك هذه الحقيقة، فلا يكاد يستقر في وطن إلا ويبادر إلى تخريب المنظومة الفكرية والعلمية السائدة، ويحارب الثقافة المحلية، ويعمل على نشر الجهل والأمية، أو يعمل على زرع ثقافته، وتنشئة أجيال تابعة منقادة له، وهو ما يراهن عليه المستعمر لتكون صمام أمان لاستمرارية تواجده، والتصدي لخطابات التغيير والتجديد الحضاري الداعية إلى صناعة الشخصية المستقلة.

ولما كانت الحضارة تقوم على العلم، فلا غرابة أن نجد التخلف قد ضرب بجذوره وتأصل في مختلف الميادين والقطاعات الحضارية في بلاد المسلمين، بسبب تأخرها العلمي الذي أسهم في انتشار الأمية، وكذلك انعكس الأمر سلبا على مستوى النماء والرقى الحضاري، فتوقفت عجلة التغيير نحو الأفضل. ولعل ما تعيشه هذه البلدان من صور صراع المصالح الضيقة فيما بينها، في مقابل اتجاه العالم الغربي نحو بناء تكتلات قوية لحماية ذاتها والصمود في وجه العدو، لدليل على حالة التخلف الفكري والحضاري الذي تعيشه وتتخبط فيه، وعجزت عن تجسيد مشاريع العلاج

1- أبي عيسى محمد الترمذي، (مصدر سبق ذكره)، ص519.

الناجحة التي بإمكانها تحقيق الوحدة والاستقواء بها، وأصبحت مجرد بلدان مستهلكة لمنتج الحضارة الغربية ماديا كان أم ثقافيا وفكريا، فالأمة التي لا تنتج هي أمة استهلاك وتبعية.

ورغم أنّ معظم البلدان الإسلامية تمتلك ثروات طبيعية هائلة، وكذلك تمتلك ثروة بشرية قادرة على تحقيق الريادة والتفوق، إلا أن غياب منظومة تخطيطية فعّالة، وإرادة تغييرية صادقة، جعلها مجرد ثروة مُكدّسة، لم تُستغل في إحداث الوثبة الحضارية، وتحويلها إلى قطب حضاري مصدر للثروة، ومنتج لثقافة حضارية تنافس حضارات الغير المتقدمة، وبقيت تعاني من صور التخلف والتبعية، التي أنهكت وأفشلت مشاريع النهضة الإسلامية، التي تحتاج لنجاحها تحرر واستقلالية الذات الحضارية، وبناء ذاتها بعيدا عن إملاءات الغير وتوجيهاته، وهو ما عجز عن تحقيقه العالم الإسلامي الذي يظل معتمدا في توفير أغلب حاجياته، وتسيير شؤونه، بل وحتى ضمان استقراره، على العالم الغربي الذي يمارس عليه ضغوطات رهيبه تمسّ حتى بقيم هويته، فيبقيه رهين قراراته ومواقفه، خصوصا وأنه يملك قوة التحكم في مراكز وآليات تسيير المنظومة الاقتصادية التي تعتبر القلب النابض للدول واستقرارها¹.

هذا التخلف الذي استفحل في العالم الإسلامي، يحاول المتربصون به ربطه بالإسلام نفسه، زارعين بذلك فكرة عجز الإسلام بمختلف قيمه وما احتواه من أطر وقواعد تنظيمية، عن مواكبة رهانات حضارة العصر، وتلفيق تهمة تخلف الإسلام وتاريخانية تشريعاته، التي تقيد حريات التفكير والإبداع، وتحبس التفكير في غياهب الماضي الذي لم تعد أمجاده تنفع لحضارة العصر الجديد، وكل هذا يشكّل تحديًا صعبا أمام الخطاب الفكري الإسلامي، يتطلب مواجهة هذه التلفيقات الخاطئة، والنجاح في إبراز الصورة الحقيقية للإسلام، والعمل على تجديد المفاهيم القيمة للإسلام والتعريف بها للغير، وتصحيح تلك الصورة النمطية التي ارتسمت في أذهان الغرب خصوصا.

2- الخلافات الفقهية:

الملاحظ في البلدان الإسلامية أنها لا تكاد تستقرّ في منظومتها الفقهية على مرجعية دينية، أو مذهب فقهي واحد، ورغم أنّ الاختلافات الفقهية تعكس الحالة الصحية للاجتهاد الفقهي، الذي

1- د محمد منير حجاب، تجديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004، ص112.

تحتاج إليه الأمة الإسلامية لتجديد فكرها، ومواكبة رهانات العصر، إلا أن هذه الاختلافات كثيرا ما زاغت عن السكة التي ينبغي أن تسلكها، والمحطة التي يجب أن تصل إليها، وهي محطة توحيد الأمة والإحاطة بعناصر التشتت، واحتوائها، في صورة تشريعات فقهية تُقرب الرؤى الفقهية، وتنبذ صور الفرقة، فأصبحت تخوض في مسائل استشكالية جزئية، تولدت عنها جدالات، وصراعات فكرية عقيمة، استنزفت جهود حركات الإصلاح وخطابات التجديد، التي بدل أن تتوجه نحو مسارات البناء، وإرساء أسس النهضة، وكذلك فهم البناء الحضاري للغرب بهدف استثمار مواطن القوة فيها، انشغلت بدل هذا بالبحث والتنازع في تلك الجزئيات الفقهية، وغرقت في خلافات فرعية، ومشاكل سفسطائية غير مجدية حول قضايا شكلية، لا هي من أصول الدين، ولا هي تعود بالمصلحة على المسلمين، مثل الخلافات حول حكم حلق اللحية، وارتداء اللباس الغربي¹، فمثل هذه الخلافات هيمنت على العصر، وعلى العقل الإسلامي الذي عجز عن حلها، وبقيت عديد مشكلات الأحكام الفرعية قائمة، تضاف إليها مشكلات جديدة تحتاج إلى حلول سريعة لكنها لا تتحقق طالما أن العقول لا تزال تائهة في المشكلات القديمة، التي تجذرت في قدمها وبقي الخلاف حولها قائما ودائم اليقظة، كما هو حال الصوم والإفطار، وهل يناطان برؤية العين أم بالحساب، والأمر نفسه في قضية اللحية بين الإعفاء والإحفاء، ومثل هذه الخلافات لا نكاد نجد لها أثرا في الأمم المتقدمة، والمجارية للحياة بتطوراتها ومستجداتها².

ثم إن بعض تلك الحركات الفكرية، والمذاهب الفقهية، لفتها لغة التعصب في خطاباتها، وراحت تتشدد بالتراث الفقهي رافضة صور الاجتهاد الداعي إلى تشريعات جديدة تلائم نوازل العصر، منادية في الوقت نفسه بالتشبث بتراث الماضي، وتكييف الحاضر معه، هذا التعصب أنتج في المقابل خطابا مضادا يدعو إلى تجاوز الموروث والانغماس في الحداثة والمعاصرة، وكثيرا ما كانت

1- أحمد عرفات القاضي، تجديد الخطاب الديني، دار اليقين للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008، ص21.

2- محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج5، جمع وتوق، د أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997، ص149.

الخلافات المذهبية تعصف بتراث الأمة، فقد كان انتصار مذهب، أو حزب على آخر ينتهي بالعدوان على التراث الفكري والحضاري للخصم، فتتلف الكتب وتدمر المعالم الحضارية¹.

إن مثل هذه الخلافات الفكرية، والفقهية، تعدى وقعها إلى مجموع الأمة الإسلامية، التي اتسعت فيها صور الفرقة، وتراشق التّهم، بل وحتى بلوغها حدّ الطّعن في عقيدة الشّخص من جهة، وفي الجهة المقابلة إصاق تهم التّخلف بالآخر، وقد توسّعت هذه الاختلافات لتغزو قطاعات واسعة من المجتمع، وتصبح ثقافة التعايش، والتسامح، تكاد تختفي بعد أن كانت من أصول الحياة فيها*.

هذا الاختلاف المذهبي ليست المشكلة فيه تكمن في تعدّد المذاهب، التي كان الهدف منها هو السّعي إلى تقريب الرّؤى حول المسائل التي وقع الاختلاف في فهمها من القرآن، والسنة النبوية، وتبصير عامة الناس بها مراعية ظروف، وأحوال الناس، وإنما المشكلة تكمن في أتباع تلك المذاهب، التي تحولت بسبب أفكار روادها، وغلوّ نهجهم، وخطابهم الدّعوي، إلى منبع للفرقة، والخلاف داخل الأمة، وحينها تشتتت الصّفوف، وتلاشت أوامر اللّحمة، والتآزر بين أتباع المذاهب، وكلها صور كان أعداء الإسلام يتمنون حدوثها حتى يسهل اختراقه، ودسّ السموم بين معتنقيه، فهو يدرك تماما أن قوة المسلمين في وحدتهم ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾².

ومثل هذه الخلافات المذهبية لم تكن حاضرة في حضارة الإسلام في مراحل نقائه الأولى، حيث كانت حضارة تحتضن كل الأديان دون أن تضيق بها ذرعا، فلم يكن يفصل، أو يفصل بين رسالات الأنبياء، ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له

1- د علي عبد الحليم محمود، الغزو الفكري وأثره في المجتمع الإسلامي المعاصر، دار ابن الأثير للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ط1، 1976، ص101.

*- شهدت الجزائر مثل هذه النزاعات الفقهية الدامية في سنة 2008، ثم تجددت أواخر سنة 2013، بمدينة غرداية، وكان من أهم أسبابها الصراع الطائفي، والمذهبي بين المالكية والإباضية، نتج عنها ضحايا بشرية، وعمليات تخريب واسعة طالت مؤسسات الدولة، والممتلكات الخاصة. كما أصبحنا نشهد حاليا تيارات فكرية ودينية متنازعة في مواقفها، ويطعن بعضها البعض في توجهاتها ومرجعياتها الدينية، كما هو حال الصراع بين تيار المدخلية من جهة، وتيار الإخوان المسلمين من جهة ثانية، وهو صراع تشهده عديد الدول الإسلامية، ناهيك عن الصراع بين المرجعيات السنية، والمرجعيات الشيعية، في بعض البلدان مثل العراق وسوريا ولبنان والبحرين..

2- الأنفال، الآية 46.

مسلمون¹، وكذلك لم تشهد تعصبا مذهبيا لرأي أو مذهب على حساب آخر، لأن التسامح كان عنوان رسالة الإسلام، ولم يكن يُكره الناس على الاعتقاد، داعيا في الوقت نفسه إلى احترام عقائد الغير وأماكن عبادته، وأن يستغلّ هذا الاختلاف في التعاون على فعل الخير، ونبذ الفرقة الهدامة².

3- مسألة الأقليات:

مع بدايات نزول الوحي عمل الإسلام على الانتقال بالإنسانية من مستوى حياة الكراهية والعصبية القبلية، إلى مستوى حياة التسامح وعدالة المساواة في الخضوع للتشريعات الربّانية، وحينها لم تعد هناك مكانة للتفاضل بين الأعراق والقبائل، فكلّها من طينة واحدة هي الأصل البشري، وليس الاختلاف في الأجناس، والبلدان، إلاّ سنة ربّانية قصدها التعاون والتعارف، وليس التباهي، والتفاخر بالتميز الانتمائي³.

لقد أضحت مسألة الأقليات في العالم الإسلامي عموما مشكلة مؤرقة، خصوصا مع غياب سبل العلاج النّاجعة، أو تغييبها، واستهوان أمرها، في مقابل استغلال القوى الاستعمارية للأمر، للتأثير والتدخل في الشؤون الداخلية له، إذ أصبحت تعتمد على فكرة الأقليات لتحقيق مخططاتها، وكثيرا ما تختفي وراء ورقة الأقليات، وما يرتبط بها من حقوق لفرض مشاريعها، وتجسيد أطماعها، واستراتيجياتها الاستعمارية بطرق أكثر تهديدا.

ولأن هذه القوى الاستعمارية دائمة التربّص بالأوطان، فقد لجأت إلى أسلوب يبدو أكثر نكاء، وفعالية، وإنتاجا، يتمثل في إنكاء نار الفتن بين الطوائف، والأقليات، كسلاح مروع للأوطان خصوصا الإسلامية، التي انهار بعضها وانقسم، وضعف الآخر بسبب مشكلة الأقليات.

ولعلّ بتأملنا لواقع الدول الإسلامية، نجد أنّها تتضمن أقليات مختلفة منها النائمة ومنها النشطة، منها ما هو متجذّر في صلب تاريخها، ومنها ما هو حديث النشأة كان للمستعمر الغربي يد في تشكيلها لتحقيق أهداف مستقبلية تبقي حضوره فيها، وبذلك عدّت ظاهرة تكاثر الجماعات الإسلامية مثلا ثغرة من الثغرات الهدامة التي تسرّبت من خلالها القوى الأجنبية، ووجدت من خلالها الفرصة

1- البقرة، الآية 136 .

2- مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999، ص129، 130.

3- د مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، دار الوراق للنشر والتوزيع، ص95، 96.

الجيدة لاختراق البلدان الإسلامية، وتوسعة مجال الخلاف والشقاق بين فئاتها الناشطة في الحقل الإسلامي، وزرع الفوضى فيما بينها بعدم السماح بتوحيد مرجعيتها القيادية¹.

وقد سعت العديد من الجمعيات الغربية وعلى رأسها خصوصا اليهودية وكذلك الجمعيات الاستشراقية، إلى إنشاء القوميات وإذكاء روح الشعوبية داخل العالم الإسلامي بهدف تفكيك وحدته، وزرع الفرقة بين المسلمين وحتى فصلهم عن عقيدتهم، لتصبح بلدانهم مفككة ضعيفة، فأنشؤوا الفرعونية بمصر، والبربرية بالمغرب، والآشورية في العراق، والفينيقية في لبنان، وراحت من خلال نشاطاتها المختلفة تمارس حقدتها الدفين بأساليب مختلفة تبرز مزايا الأجناس بعضها عن بعض، وتستشهد بهتانا وتزويرا للحقيقة بآيات القرآن الكريم والسنة النبوية، وكذلك بشعر العرب الذي فيه مدح وتمجيد للانتماء²، فقد قامت مجلة المشرق* مثلا بحملة إعلامية لتشويه الحركات الإسلامية، ومعاداة الجامعة الإسلامية، ودعت من خلال صفحاتها إلى إحياء القوميات في العالم الإسلامي حتى يسهل ضرب الخلافة الإسلامية، ورسم صورة مشوهة عن الإسلام ونشر الأفكار الفاسدة لزرعها في أذهان الشباب المسلم، في مقابل التّسويق للمسيحية باعتبارها عقيدة تسامح وتمدّن³، كما عمدت الحملات الاستشراقية في مختلف الأقطار الإسلامية إلى إيقاظ النعرات القبلية والقومية التي كانت قبل الإسلام، وإثارة الخلافات بين شعوبها، والاجتهاد في منع انعقاد الاجتماعات بينها بهدف لَمّ الشّمل، ووحدة الكلمة، وإرساء صفوف الدّعوة إلى الخير⁴.

ونحن نلاحظ كيف «أن قوى الهيمنة الغربية تريد أن تجعل من هذه الأقليات أوراق ضغط، وثغرات اختراق وتدخل لإعاقة تقدم الأمة ... وذلك من خلال المخططات الاستعمارية المعلنة لتفتيت الأمة

1- د محمد سعيد رمضان البوطي، د طيب تيزيني، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، ط2، 1999، ص64.

2- طارق سري، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، مكتبة الناظفة، مصر، ط1، 2006، ص100.
* مجلة نصف شهرية ثم شهرية، تأسست سنة 1898، تصدر باللغة العربية عن الآباء اليسوعيين الكاثوليكية، يديرها آباء كلية القديس يوسف ببيروت بعد موافقة البابوية بروما، ساهمت في الترويج للاستعمار ومساعدته في النفوذ إلى العالم العربي، وكذلك التصدي للبروتستانتية، وكان من أهم أهدافها: تشويه الحركات الإسلامية، وتجميل صورة الغرب المستعمر، والتسويق للمسيحية باعتبارها عقيدة علم وتسامح (أنظر، طارق سري، (مرجع سبق ذكره)، ص87).

3- طارق سري، (مرجع سبق ذكره)، ص 88.

4- د مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (مرجع سبق ذكره)، ص31.

وتحويل كياناتها القطرية إلى كيانات ورقية وفسيفسائية، بواسطة الأقليات الدينية والمذهبية والقومية¹، وقد أدركت الحركات الاستعمارية، والصهيونية، أثر الأقليات في تحقيق الاستراتيجيات المختلفة منذ بدايات القرن الماضي.

ثانياً: التحديات الخارجية:

1- الغزو الثقافي:

هو واحد من أهم المخاطر التي تواجه الأمة الإسلامية، كونه يتّجه مباشرة نحو زعزعة هوية الأمة وسلخها عن مقوماتها التراثية التي تؤسس لتمييزها الحضاري، فالغرب الحداثي ومن خلال مختلف مؤسساته ومنظماته الدولية يسعى إلى نشر ثقافة بديلة في المجتمعات الإسلامية تجذب إليها خصوصاً فئة الشباب، وتعمل على تحريف قيمه الدينية، والثقافية، والتشكيك فيها، وفي مدى فاعليتها في ظل ثقافة المعاصرة العالمية، هذا الغزو الثقافي الذي ينتهجه الاستعمار الغربي ليس إلاّ آلية للهجوم على العالم الإسلامي، ويستهدف جذور قيمه وجوهر أصوله، فالغرب الاستعماري ليس يطمع فقط في مغنم خيرات الدول الإسلامية، وإنما كذلك يحمل خطاً لمحو شخصيتها وتغيير ملاحم عقيدتها وتركيبها الاجتماعية، ومنظومة قيمها التربوية والتعليمية، وكذلك شؤون تنظيمها السياسي، والاقتصادي، والفني، والأدبي، ويحول بمخططاته هذه دون تمكّن الأمة من تاريخها، فيعزلها عن ماضيها، وما يحمله من تراث أصيل، حتى تَضِلَّ الطريق، ويبقيها تابعة له، مسلوقة الحرّية، مبدّدة في مستقبلها، بعد أن تكون قد ضيّعت حاضرها، وألبست أبناءها مناهج تعليم تمسخ عقولهم وأخلاقهم².

ومن تجليات هذا الغزو وسموم مخاطره، أنه يهدف إلى طمس اللغة العربية، والتشكيك في مدى فعاليتها وقدرتها على مجاراة لغة التطور العلمي، والإنتاج الأدبي، والمقصد هنا هو أن تبقى عالية على مصطلحات لغتهم التي تشعروا بفضل علومهم وآدابهم، والدعوة إلى الاهتمام بها والأخذ منها، وفي المقابل تعمل على إبراز فقر آدابنا والتشكيك فيها³، والغاية المنشودة من وراء كل هذا إنما هي

1- د محمد عمارة، الإسلام والأقليات، الماضي... الحاضر... المستقبل، دار الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2003، ص32.

2- د علي عبد الحليم محمود، (مرجع سبق ذكره)، ص10، 12.

3- د مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (مرجع سبق ذكره)، ص29.

إضعاف فهم الدين، ومقاصد خطابه التي تستوعب كل ما يحتاج الإنسان فهمه وبلوغه، فالغرب مدرك تمام الإدراك أن فهم الدين الإسلامي لا يتحقق إلا باللغة العربية المتقنة، وعليه فإن طمسها، وزرع الشكوك حولها هو بوابة لهدم الدين نفسه¹، ويأتي هذا في الوقت الذي نجد الأمم الراقية التي أدركت قيمة اللغة في البناء الحضاري، تعمل بكل جدٍ على توفير آليات تمكين لغاتها من الصمود والانتشار عالمياً باعتبارها وعاء حضارياً يترجم ثقافتها.

هذا الغزو الذي أصبحت مطارقه تنهال بعنف على مقدساتنا، لا يمكن مقاومته بتقصير الجلابيب وإطالة اللحي، فهذا نهج فكري مثير للسخرية، وإنما خاصمه بمقاومة الأسباب التي أسهمت في تعبيد الطريق له، مثل ظاهرة الاستبداد وما نتج عنها من إهمال لمطالب الشعب، وأولئك الذين جعلوا الدين مجرد مراسيم نصية جامدة تعبد كما هي، من غير تدبر واجتهاد، وكذلك أولئك الذين يخالفون فطرة الإنسان السليمة، والمُروِّجون للمُروِّيات التافهة خدمة لمصالح ضيقة².

2- الاستشراق:

يعرف الاستشراق بأنه عملية ينتهجها الباحث غير العربي ويتَّجه بها نحو دراسة العالم العربي والإسلامي في أحواله وآدابه وعلومه وتاريخه وثقافته عموماً، بهدف معرفة وكشف حقائقها³، وتعدّ الكثير من الدراسات الاستشراقية، واقعة تحت تأثير مراكز دراسات غربية معادية للإسلام، وموظفة لتحقيق أهداف محددة سلفاً تخدم توجهاتها الإيديولوجية⁴.

وتكاد تجمع الدراسات أنّ نشأة وتوسّع حملات الاستشراق كانت بدايتها دينية محضة، وسببها خوف المسيحيين من الانتشار الواسع والسريع للإسلام، وكذلك هزائمهم وفشلهم في حملاتهم الصليبية، الأمر الذي دفعهم إلى التفكير في طرق أخرى للانتقام والثأر لهزائمهم العسكرية، باعتماد طريقة التّشويه للإسلام، ورسم صور خاطئة عنه تشكك حتى المسلم نفسه في دينه، وتزيد من

1- د محمد منير حجاب، (مرجع سبق ذكره)، ص108، 110.

2- محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتدّ في فراغنا، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ص65.

3- خالد إبراهيم المحجوبي، الاستشراق والإسلام (مطارحات نقدية للطروح الاستشراقية)، أكاديمية الفكر الجماهيري، ليبيا، 2010، ص16.

4- المرجع نفسه، ص96.

النفور من اعتناقه بالنسبة لغير المسلمين¹، وكثيرا ما كان الدافع هو تشويه صورة الإسلام أمام الغرب حتى يُنفروا شعوبهم من اعتناقه، وكذلك تشكيك معتنقيه في قيم الإسلام ورسالته، وكل هذا لإلهاء علماء الإسلام بالدفاع عن عقيدتهم، وعدم الخوض في الردّ على غيرهم من العقائد المنحرفة، ونقد كتبهم؛ فلما انتاب الغرب شعور بالخوف من سرعة انتشار الإسلام بسبب قيمه الإنسانية، اتّجه نحو دراسة وفهم الإسلام، وكذلك المجتمع الإسلامي لإدراك طبيعته تركيبته، حتى تسهل عليه عملية زعزعة استقراره من الداخل، وزرع البلبلة في عقيدته، فهو يسعى من وراء معرفة التناقضات القومية، والطائفية، الحاصلة في العالم الإسلامي إلى التحكم في مسار شعوبه، وتوجيه أحداثه، من خلال رسم المعالم، ووضع الخطط المتحكّمة في حركيته، حتى تتيسّر له فرص بسط القبضة عليه، والإمساك بمفاتيح الأسرار التي يمكن اعتمادها في تفجير الأوضاع بداخل بلدانه متى استدعت الحاجة ذلك². وقد كانت من أذرع العمل الاستشراقي في تشويه صورة الإسلام، إنشاء العديد من المجلّات، والصحف التي تعنى بشؤون العالم الإسلامي، والتي يناهز عددها 300 مجلّة موجّهة ضدّ الإسلام، ومن أخطرها نذكر: مجلة الشرق الأوسط، ومجلة العالم الإسلامي، ومجلة شؤون الشرق الأوسط، ومجلة تاريخ الأديان، ومجلة الدراسات الإسلامية، ومجلة الإسلام، ومجلة المشرق³. كما يعتبر إنشاء موسوعة دائرة المعارف الإسلامية* التي تصدر بعدة لغات، والتي يشرف على تسييرها وتحرير مضامينها كبار المستشرقين وأشدهم عداً للإسلام، من أخطر المؤلفات المعرفية التي تتناول الشؤون الإسلامية، لما فيها من أباطيل وتشويه للحقائق المتعلقة بالإسلام، ورغم ذلك تعتبر من أهمّ المرجعيّات المعرفية للعديد من المثقّفين في المجتمع

1- محمد فتح الله الزيايدي، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط1، 1983، ص76.

2- د محمد فاروق النبهان، الاستشراق تعريفة، مدارسه، آثاره، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، المملكة المغربية، 2012، ص14.

3- طارق سري، (مرجع سبق ذكره)، ص81، 82.

*- موسوعة أكاديمية تهتم بكل ما له صلة بتاريخ حضارة الإسلام، في مختلف شؤون الحياة الدنيوية والفكرية والثقافية وكذلك شؤون التنظيم الاجتماعي، تعرّضت لبعض الانتقادات بسبب عدم الحيادية في مقالات المشاركين فيها، وهم من كبار المستشرقين، ويعتبرها البعض من أخطر ما قام به المستشرقون بالنظر إلى ما فيها من خلط وتحريف وتعصّب ضد الإسلام والمسلمين. (أنظر، علي عبد الحليم محمود، الغزو الفكري...، (مرجع سبق ذكره)، ص119).

الإسلامي¹، وبالإضافة إلى جملة المجالات، وتأليف الكتب، وإلقاء المحاضرات التبشيرية في مختلف الجامعات، والجمعيات العالمية، اعتمد النشاط التبشيري على خطط الإرساليات التبشيرية إلى العالم الإسلامي في صورة نشاطات وأعمال إنسانية، مثل بناء المستشفيات، والمدارس التعليمية، وإنشاء الملاجئ، ومراكز حماية الأيتام، وجمعيات تبادل الضيافة²، وكلها تهدف إلى التبشير بالقيم الإنسانية المسيحية، وإظهار سماحتها في مقابل رسم صورة قائمة عن الإسلام بإبرازه على أنه عاجز، وغير مكترث بقيم المعاملات الإنسانية، وأنه دين انتشر بفضل لغة العنف، وإرغام الناس على اعتناقه.

كما تهدف حملات الاستشراق التي كانت مدعومة بالسياسة الاستعمارية إلى زرع الشكوك في نفوس أبناء المسلمين الجاهلين بعقيدتهم، وتشجيع الخرافات وإلقاء الشبهات في عديد حقائقه، حتى يزهدوا عنه، وفي الوقت ذاته راح فريق من جنود المستشرقين يكتبون بهتاناً في شؤون الإسلام، ويشوهون تاريخه، ويطعنون في فضائله وأحكامه، في مقابل الترويج لبريق الحضارة الغربية حتى يفتتن ناشئة الإسلام بها، ويتوجهون نحوها تاركين فضائل حضارتهم وعلومها³.

1- د مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (مرجع سبق ذكره)، ص36.

2- المرجع نفسه، ص34.

3- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص355.

المبحث الرابع : تيارات الخطاب الإسلامي المعاصر*

شهدت الأمة العربية والإسلامية بعد مرحلة الانحطاط الذي عاشته، خطابات نهضوية سعت جاهدة إلى تحقيق يقظة جديدة ونهضة شاملة، غير أن النموذج الحضاري الأفضل، أو المرجعية التي ينبغي الاقتداء بها، والعودة إليها لتجسيد المشروع الحضاري الجديد، ورغم الإجماع حول ضرورة العمل من أجل بلوغ اليقظة والنهضة الحضارية، كان بمثابة مفترق الطرق لمفكري الأمة، الذين وجدوا أنفسهم منذ بدايات القرن التاسع عشر، وهي فترة بداية يقظتهم، أمام نموذجين حضاريين، فأما الأول فقد تجلى في الحضارة الأوروبية التي غزتهم ثقافيا وعسكريا، وأيقظت فيهم الشعور بالنهضة، وأما النموذج الحضاري الثاني فقد تجلى في الحضارة العربية الإسلامية، التي ترمز إلى السند والمرتكز في عملية الحفاظ على الخصوصيات الحضارية، وتأكيد الوجود الذاتي أمام تحديات الحضارة الأوروبية التي بقدر ما جاءت بعديد القيم الإنسانية السامية مثل الحرية، إلا أنها جاءت كذلك بثقافة إيديولوجية استعمارية؛ وهنا دخل الخطاب النهضوي العربي والإسلامي في تناقض وجداني، تراوح بين القبول والرفض أو الحب والكراهة، تناقض كان عنوانه أيّ النموذجين كفيل بإحداث النهضة الحضارية؟ فإذا كان المسلك هو نموذج الحضارة الأوروبية، فإن الأمر يقتضي التغاضي عن الثقافة الاستعمارية، وهو أمر يبدو مستعصيا، لأن الإيديولوجية الاستعمارية تهدف أساسا إلى إعاقة نهضة الأمة، ومن غير المقبول السكوت عن هذه الثقافة التي تتطلب مقومتها، وأما إذا كان المسلك هو نموذج الحضارة العربية الإسلامية، فإن الأمر يقتضي كذلك التغاضي عن عصور الانحطاط الذي عاشته الأمة العربية والإسلامية، وعدم النباش في هذا التاريخ المؤلم، ومثل هذا الأمر يبدو غير ممكن كذلك، لأن خطاب النهضة الحضارية يقتضي معرفة أسباب الانحطاط، والعودة إلى دراسة مسار الحضارة العربية والإسلامية¹.

*- سنتناول بالدراسة أهم تيارات وتوجهات الخطاب النهضوي الحضاري التي برزت في الفكر الإسلامي المعاصر، والتي يمكن وصفها بالتيارات الأم، أو التيارات المصدرية التي انبثقت منها عديد التيارات الفرعية الأخرى التي تتقاطع معها في الكثير من الانشغالات والمنطلقات الفكرية، أو التي تنهل من المرجعيات نفسها، وقد استعنا في عديد جوانب هذا التصنيف بما أورده المفكر محمد عابد الجابري، في كتابه الخطاب العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية.

1- د محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الموحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1994، ص 22، 23.

إنّ الانحطاط الحضاري الذي لحق بالأوطان العربية والإسلامية عموماً، ومسّ مختلف مجالات وقطاعات الحياة بها، وكذلك صور التأخر التاريخي مقارنة بما بلغته حضارة الغرب، تضاف إليها صور الهيمنة الاستعمارية التي غزت هذه الأوطان، كلّها أثمرت بروز نماذج فكرية متعارضة، ومتجادلة حول النموذج الأفضل لتحقيق هذه النهضة المأمولة، هذا الصراع الذي اتسعت صور تجلياته باتساع واستمرارية مسار الخطاب النهضوي العربي والإسلامي، برز أساساً في بداياته الأولى بين النموذج السلفي والنموذج التغريبي¹، فكلاهما كان هدفاً للتجديد الحضاري للأمة العربية والإسلامية، غير أن الفارق هو أن أحدهما اعتقد بقواعد التجدد الذاتي الحضاري الإسلامي، ورأى في العودة إلى الذات والتقصي في مصادر وأسباب الضعف فيها، منبعاً للصحة، ومفتاحاً للمضي قدماً نحو النهضة الجديدة واستعادة الكرامة، بينما اعتقد دعاة الخطاب التغريبي، بأن سبيل النهضة مفتاحه الانصهار في حضارة الغرب الحديثة، والاعتزاز بمنجزاتها وإدارة الظهر لقيم الحضارة الأصيلة². وقد عبّر الشيخ البشير الإبراهيمي عن هذا الانقسام بين الباحثين في أحوال المسلمين، مشيراً إلى انقسامهم إلى فريقين، رغم اتفاقهم على مرض الجسم الإسلامي، فأما الفريق الأول فقد اقتنع بأن شفاء الجسم الإسلامي من مرضه لا يتأتى إلا بما صحّ به جسم سلفه، ونهَجَ سبيل السلف، وسار على نور هديه، واطمأنّ لمنهج سلطانه، وأما الفريق الثاني فقد رأى الدوّاء في حضارة الغرب الزائغة، وليس للمسلمين من سبيل للنجاة إلا بالانسلاخ عن ماضيهم والانغماس في الحضارة الغربية وما تحتويه من قيم ومظاهر ثقافية في القول والعمل³؛ هذا التباين بين الخطابات النهضوية من حيث منطلقاتها المرجعية، أسهم في بروز تيارات وخطابات فكرية متعددة، قد تتفق في المبادئ والمنطلقات المرجعية العامة، لكنها قد تختلف في بعض تبريراتها أو مناهجها الفرعية المتبعة، ويمكن الحديث هنا عن ثلاثة خطابات فكرية كبرى، عاشت الواقع نفسه، ولها آمال مشتركة، لا تخرج عن دائرة بلوغ نهضة جديدة، ومستقبل أفضل.

1- كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992، ص21.

2- إبراهيم البيومي غانم وآخرون، حال تجديد الخطاب الديني في مصر، مج1، تح، ناديّة مصطفى وإبراهيم البيومي غانم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص73.

3- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص310.

أولاً: خطاب التيار التغريبي:

بدأ هذا التيار في البروز على شاكلة اتجاه فكري ليبرالي، حاول أن يضيفي على الأمة العربية نوعاً من التفتح على حضارة الغرب الحديثة، والدعوة إلى إصلاح الفكر الإسلامي وفق نموذج الإصلاح والتحديث الغربي، في مجالات التربية والتعليم ومختلف المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية، وقد تبلورت بواكير هذا التيار الفكري باحتكاك المجتمع العربي بالحضارة الغربية، خصوصاً مع الحملة الفرنسية على مصر، وهي الحملة التي أنهت حالة العزلة بين العرب والغرب، وأحدثت تفاعلاً بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، وأطلعت العرب على معالم النهضة الأوروبية¹، ففي ظل الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801) شعرت نخب الفكر العربي والإسلامي بتلك المفارقة الحضارية التي يعيشونها مقارنة بما بلغته حضارة الغرب، فالحملة الفرنسية لم تحمل معها السلاح فقط، بل لقد جاءت كذلك بآلات الطباعة والتصنيع، وجاءت بتنظيمات تسيير سياسية وعلمية وإدارية، كما جاءت بثقافة حياة اجتماعية، وقيم أخلاقية وإنسانية لم تعهدها الأوطان الإسلامية عموماً والمصرية منها خصوصاً، والتي كانت غارقة كلها في الرذائل، وانتشار صور الفساد والظلم التي لحقت بكل المؤسسات الاجتماعية، وفئات المجتمع وطوائفه²، وعلى هذا الأساس فقد كانت تلك الحملة بمثابة نافذة للإطالة على حضارة الغرب الحديثة، والحافز الحضاري الذي دفع بالأمة العربية والإسلامية، إلى التفكير في النهضة وإقامة مشاريع فكرية ونهضوية وتبني خطابات التجديد الحضاري، وبدأت حينها تتشكل النواة الأولى لبروز التيار التغريبي* الذي يؤمن بعالمية الحضارة، وأهمية تبني نموذج الحضارة الغربية لحل مسألة التراجع الحضاري الذي تجذّر في العالم الإسلامي.

وبالنظر إلى مستوى الانجازات الحضارية والتطور الذي بلغته تلك الحضارة الوافدة، فقد تولّد شعور الانبهار والإعجاب في نفوس الكثير من رجال الفكر العربي والإسلامي، إلى درجة ظهور طبقة من نخبة أهل الفكر بمختلف ميادينها، تبنت خطاب الدعوة إلى سلك مسلك تلك الحضارة الوافدة،

1- مفيد الزيدي، التيارات الفكرية في الخليج العربي 1930-1971، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000، ص92.

2- مفيد الزيدي، (مرجع سبق ذكره)، ص77.

*- يطلق على ذلك التوجه الفكري المعجب بقيم حضارة الغرب، والداعي إلى جعلها نموذجاً للنهضة العربية والإسلامية، وهو يحوي تيارات متعددة تتفق في كونها متأثرة بحضارة الغرب وقيمها، منها: الليبرالية، العلمانية، التقدمية، اليسارية...

ومساييرتها وحتى الاندماج فيها، اقتناعاً منهم بأن في ذلك المخرج الوحيد لتحقيق النهضة الحضارية، خلاف ما هو واقع في الحضارة العربية والإسلامية، التي طمسها التخلف ونخر جسمها داء الانحطاط والوهن، فكان لزاماً الاقتباس من هذه الحضارة، والعمل على توسيع أفق الحرية والاحتكام إلى العقل والعلم؛ فالسر في تخلف الشعوب العربية والإسلامية، إنما مرده العزوف عن الأخذ بأسباب، ونموذج الحضارة الغربية خصوصاً في شؤون الحياة المادية¹.

إنّ الحضارة الغربية التي خرجت من بوتقة الضعف، والانغلاق الفكري، ومرحلة الاستبداد بالعقول، وانتقلت إلى حياة التثوير، ومرحلة الحداثة والبناء الحضاري، تشكّل عند هذا التيار النموذج الحضاري العالمي الأمثل، الذي يستحقّ الاقتداء به، بل وحتى تجسيده بكل محتوياته وما يحمله من مقومات في مجال التنظيم العقلاني للحياة الاقتصادية وشؤون الدولة المتعددة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم إنسانية سامية جديدة غابت عن أوطاننا، هذا الإعجاب بنموذج حضارة الغرب كانت ثمرته غرس مبادئ وأسس وقيم الحضارة الغربية في شتى القطاعات الحيوية، من صناعة، وتجارة، وثقافة، وإدارة².

ويمكن القول أن الحركة الملموسة لبداية هذا التيار الفكري قد برزت في عهد محمد علي الذي أراد إدخال تحديثات في مختلف القطاعات الحيوية في الدولة، ومنها تخصيصاً القطاع العلمي، أين تجلّت بعض ملامحه في إرسال البعثات العلميّة نحو الغرب خصوصاً أوروبا، وحينها برز تأثير بعض رواد هذه البعثات بما شاهدوه في حضارة الغرب من مظاهر ثقافية وحضارية، ودعوا إلى الاستناد إلى قيمها كأساس لتوجيه ومساعدة العقل العربي لتجاوز محنة التخلف، والخروج من أزمتة الفكرية؛ وهذا المستشرق الفرنسي أرنست رينان (1823-1892) يؤكّد هذه الواقعة عندما تحدّث عن ذلك التأثير الذي تركته قيم وإنجازات الحضارة الغربية في نفوس أولئك المقبلين عليها من الأوطان العربية، خصوصاً الشرقية منها، فشاباب هذه الأوطان الذين أقبلوا على هذه المدارس الأوروبية لأخذ العلوم منها، يرجعون إلى أوطانهم وهم حاملون أيضاً ما هو سائد في أوروبا، مثل

1- علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914 الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1983، ص162.

2- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990، ص18.

الطريقة العلمية والروح التجريبية، وتكوّن النزعة النقدية لديهم تجاه التقاليد الدينية¹؛ فقد شكّلت الحضارة العلمية الأوروبية منبع يقظة العقل العربي وكذلك الإسلامي متأثراً في ذلك بالعقل الأوروبي الذي يملك الثقافة النقدية الواسعة خصوصاً تجاه التراث الديني، وبهذا اكتسب المفكرون العرب والمسلمون قيماً جديدة، مثل طرق البحث العلمي، والتفكير التجريبي، ثم وخصوصاً النزعة النقدية للموروث الديني، بعد أن كان هذا الموروث من المقدّسات التي لا تنتقد، وعملوا بعد عودتهم إلى أوطانهم على نشر هذه القيم.

ويعتبر رفاة الطهطاوي (1801-1873) في مقدمة أولئك الذين افنتتوا بتلك الحضارة خصوصاً الفرنسية، فقد أقام بفرنسا خمس سنوات، وكتب واصفاً بإعجاب جوانب الحياة فيها، من قيم إنسانية، وحياة سياسية، وسلوكيات مجتمعتها، وفنونها وآدابها، وهذا ما يظهر جلياً في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) الذي يقول في فاتحته: «ولعمر الله، إنني مدة إقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتعها بذلك وخلوّ ممالك الإسلام منه»²، وهو ينظر إلى تلك الأشكال من الرقص المختلط، ومجالس الغناء والموسيقى، باعتبارها فناً من الفنون الخاضعة لثقافة الحياء³، فنراه دقيق الوصف لطريقة الرقص، وصف يعكس من خلاله ذلك الإعجاب بثقافة الفرنسيين، خصوصاً وأن مثل هذه السلوكيات الثقافية أصبحت من العادات المألوفة عندهم، تعبّر عن روح التلاحم والاندماج والتفتح البناء، وفيه كذلك تعبير عن مكانة المرأة وقيمتها الاجتماعية.

وكذلك يعد خير الدين التونسي (1822-1889) عند البعض، من طلائع المفكرين الذين عاصروا الطهطاوي، وأعجبوا بحضارة ممالك الغرب، فقد أقام بفرنسا واطلع على حضارتها عن قرب، وترجم هذا الإعجاب والإطلاع على حضارات الأمم الغربية في كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) وفيه يصف مفصلاً جوانب الحياة في ممالك ودول الغرب، داعياً إلى الأخذ بمناهجها في تسيير شؤون الحياة السياسية والاقتصادية والتجارية، وفي مسائل الحياة الاجتماعية، والقيم الإنسانية، من حرية وعدالة؛ فرسم طريق الإصلاح والرقي بالمسلمين لا يتحقق بعيداً عن أسباب

1-Ernest Renan, l'avenir de la science, calmant Levy éditeur, paris, p50, 51.

2- رفاة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ص11.

3- المرجع نفسه، ص137.

تقدم الغرب، وعليهم بذلك الإحاطة بأحوال الأمم الأخرى والاقتراب من حضارتها تلك الأفكار والمؤسسات الصالحة المنسجمة مع عادات وحضارة الإسلام¹.

وفي إطار هذا الموقف والتعامل مع حضارة الغرب، وفي ظروف تزايد الالتقاء بين الحضارتين العربية والغربية، نشير إلى أن هذا الخطاب الفكري المتأثر والمعجب بحضارة الغرب قد تقوت أسسه عند عديد المفكرين العرب المسحيين، الذي تأثروا في جانبي الحياة العلمية التي شهدها الغرب وساهموا في بروز التيار العلماني الذي تزعمه المارونيون، وكانت أولى طلائعه مع كل من شبلي شميل (1850-1917)، وفرح أنطون (1874-1922)، فقد دعا كلاهما إلى ضرورة فصل الحياة الدينية عن شؤون الدولة، والحياة السياسية؛ فالدين وفيما يعتقد شبلي شميل عامل من عوامل التفرقة، كونه آلية تستخدم من قبل رجال الدين لزرع الشقاق بين الناس، فأوروبا لم تتقدم وتتمدّن إلا بعد قيام حركة الإصلاح، والثورة الفرنسية ضد سلطة رجال الدين، بينما الأمة الإسلامية شهدت مراحل الضعف والتراجع بسبب سلطة رجال الدين².

وأما فرح أنطون فقد دعا إلى العلمانية، وضرورة الفصل بين السلطتين، الدينية، والسياسية الدنيوية، لما بينهما من تعارض، ثم إن السلطة الدينية قد تكون أداة للاضطهاد لمن يخالفها، بينما السلطة السياسية هدفها ضمان الحريات، ثم إن السلطة الدينية قد تكون سببا للحروب بسبب تعارض المصالح الدينية حتى في الدين الواحد، وعلى هذا الأساس دعا إلى قيام الدولة على قيمتي الحرية والمساواة، لا على أساس الدين، ولا يمكن للدولة أن تنجح في تحقيق أهدافها إلا إذا كانت سلطتها علمانية³؛ فأوروبا بفضل فكرها العلماني وتمجيدها للعلم، وتحرير العقل، انتقلت إلى مرحلة الحداثة والمجتمع الحديث بقيمه وحضارته، وينبغي على هذا الأساس أن تكون نموذجا في السعي نحو بناء مشروع النهضة العربية والتأسيس للبناء الحضاري الإسلامي الجديد، ومواكبة تغيرات وتطورات الحياة الحديثة، التي رسمت معالمها حضارة الغرب وقيمها.

1- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، تر، كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ص114.

2- المرجع نفسه، ص300.

3- المرجع نفسه، ص306.

وقد تواصلت دعوات السير في طريق حضارة الغرب ونهج منهجها وتبني قيمها ببروز مفكرين وأدباء أعلنوا صراحة ضرورة الاندماج في حضارة الغرب والتحرر من قيم الماضي التي رسّخت التخلف لعدة قرون، فهذا الأديب قاسم أمين (1863-1908) يدعو الناس إلى ضرورة التخلص من عاداتهم الموروثة، والاتجاه نحو عادات الغرب التي هي أفضل العادات¹، وكان يرى في ضرورة الأخذ بأساليب الحضارة الغربية، السبيل الأنجع لتحقيق الإصلاح الذي يحتاج إليه المصريون في شؤون السياسة وقضايا الحياة الاجتماعية، منتقدا تلك الخطابات والأفكار المعجبة بقيم الماضي، التي يشكل الميل نحو التمسك بها عاملا يقود نحو الانحطاط الحضاري، وتمثل كذلك برأيه داء حضاريا يصيب النفوس فيضعفها، وليس لها من علاج إلا بالاتجاه نحو قيم الحضارة الغربية، فنوّج أولادنا نحو الإطلاع على شؤون مدنيّتها، والتعرّف على مناقبها وآثارها. ويضيف مشيدا بمكانة المدنية الغربية كذلك في إقرار وتحديد حقوق المرأة، وهي الحقوق التي لم تحتويها كتب المسلمين بالقدر الكافي كما نبّهت إليه المدنية الأوروبية².

وهذا الأستاذ لطفي السيّد (1872-1963) - الملقب بأبي الليبرالية المصرية- يعتبر الانجليز أولياء أمورنا في العصر الحاضر، داعيا إلى التعلّم منهم، والعمل على نبذ الخلافات معهم³. كما كان داعيا إلى فصل أمور السياسة عن العقيدة، وانتهاج نظم السياسة الغربية الحديثة، طالما أنّها في أهدافها الاجتماعية والسياسية لا تتعارض مع أصول الشريعة الإسلامية، التي أصبحت تحتاج في تطبيقها إلى آلية التجديد الفكري في فقه الحدود والمعاملات⁴.

ولم يكن موقف الأديب والمفكر سلامة موسى (1887-1958) أقلّ حدة في إعجابه بحضارة الغرب وقيمها والدعوة إلى احتضانها والانسلاخ عن قيم التراث، وقد أشهر معارضته للفكر الشرقي والعربي وحتى الإسلامي، داعيا إلى الإبحار في الثقافة الأوروبية وأخذ كل ما فيها من قيم حضارية،

1- صابر طعيمة، أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، بحوث حول العقائد الوافدة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1984، ص60.

2- قاسم أمين، المرأة الجديدة، مطبعة الشعب، مصر، 1911، ص175، 177.

3- د فؤاد محسن الراوي، (مرجع سبق ذكره)، ص335.

4- محمّد كمال الدين إمام وآخرون، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، ج1، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 2015، ص673، 674.

وانتهاج أسلوبها وفلسفتها في الحياة، وازدراء الثقافة المشرقية التي أصبحت رمزا للسخافة، وأصبح الشعور بالانتماء إليها حالة مرضية تصيب أذهاننا وتستبد بها، فتصدّ عنها منافذ الحياة العصرية، وتبقيها في سجن الماضي المنتهية صلاحية حضارته¹، كما كان يرى في الجامع الأزهر مركزا لنشر ثقافة القرون المظلمة، يقول وهو مطمئن مقتنع بقيم الحياة الغربية العالمية: «والحضارة الأوروبية تتغلب وتسود أينما وجدت في هذا العالم، ولا يمكن لأمة أن تحيا إذا خالفتهم... ولا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»². وفي رسالة صريحة يوجهها إلى أدباء الأمة العربية وقرائها، يقول داعيا إياهم إلى التوجه نحو حضارة الغرب، وارتداء قيمها، والعمل على زرعها في عقول أولئك الذين لا تزال قيم الماضي توجههم، «وعلينا أن نواجه أولئك الذين لا يزالون شرقيين، أولئك المرردين بأن في الشرق روحية وفي الغرب مادية، علينا أن نوجههم جميعا نحو الغرب أي نحو الحضارة العصرية، بأن ننقل إليهم المثل والقيم البشرية كما هي في أوروبا»³.

ولأن حضارة أوربا بقيمها المغرية وقوة آليتها الاستعمارية قد ولجت أقطارا هائلة من الكون، فقد زاد الإعجاب بها وتواصلت نداءات احتضانها، واتخاذها نموذجا للتحضر وعنوانا للنهضة العربية والإسلامية، فهذا الأديب المصري طه حسين (1889-1973) يدعو إلى التبنى الكامل للثقافة الغربية، والقطيعة مع الجو المقدس للإسلام التقليدي، ورغم دعوته إلى ضرورة العودة إلى التراث القديم للحضارة المصرية، لما فيه من رمز للمجد والحضارة المنتجة والمؤثرة على غيرها آنذاك، إلا أنه كان يصر على التراث المصري القديم، يوم كانت مصر مهدا ملهما لغيرها من حضارات الشرق واليونان، الذين يشهدون على أنفسهم بأنهم تلامذة المصريين في مختلف الفنون والآداب والثقافات⁴، ومن هذا المنطلق فقد اعتبر العرب غزاة، ودخلاء على مصر التي تربطها صلة أكثر متانة بالغرب

1- أنور الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب خلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين 1920/1940، دار الاعتصام، 1988، ص176، 177.

2- سلامة موسى، ما هي النهضة ومختارات أخرى، تق، مصطفى ماضي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 1990، ص124.

3- المرجع نفسه، ص 129.

4- طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1996، ص21.

من صلتها بالشرق، بل إن لمصر التزام أخلاقي بالسير مسار أوروبا في مختلف تشريعاتها ونظمها الاجتماعية، مهاجما في الوقت نفسه تلك الحروب التي شنتها دول شمال إفريقيا ضد الفرنسيين الذين كانوا يهدفون إلى نشر حضارتهم، واصفا شعوبها بالهمجية والتوحش¹. وفي كتابه مستقبل الثقافة في مصر، كان صريحا في خطابه للمصريين بدعوتهم إلى اتخاذ الثقافة الغربية وجهة لهم في سبيل نهضتهم، فقد دعا إلى فصل الأدب واللغة عن دائرة الفكر الإسلامي، ودعا إلى العمل بالديمقراطية الليبرالية الغربية²، كما كان رافضا فكرة القومية العربية، أو ارتباط مصر تاريخيا بأية دولة من دول المنطقة، فمصر تبقى في أصولها فرعونية ولا يمكن مطالبتها بتغيير فرعونيتها هذه التي تأصلت في نفوس المصريين، ويبقى الرباط الوحيد المشروع لمصر هو ربطها بثقافة وفكر الحضارة الأوروبية، التي ينبغي الالتزام والاجتهاد في اتخاذها منهجا في الحياة من دون تقصير³.

وليس يخفي وهو يتحدث عن تفاعل الحضارات وتطورها، ذلك التشابه بين العقل الإسلامي والعقل الأوروبي، فهذا الأخير يرجع في تكوينه إلى ثلاثة عناصر هي: حضارة اليونان في مجال الأدب والفلسفة والفن، وحضارة الرومان في مجال الحياة السياسية وفقه شؤونها، والديانة المسيحية في مجال الحياة الأخلاقية، وليس العقل الإسلامي ببعيد عن هذا التكوين للعقل الأوروبي، فقد اتصل بحضارة اليونان هو الآخر وتأثر بها في مجال الأدب والفلسفة والفن، واتصل بحضارة الرومان في شؤون السياسة والفقه، وأما في مجال الحياة الأخلاقية، فقد كان شديد الاتصال بالدين الإسلامي الذي جاء بدوره متمما للديانتين المسيحية واليهودية⁴.

إنّ هذا المقام الذي كان عليه التراث المصري، وكذلك تشابه نمط تكوين العقل الإسلامي مع نمط تكوين العقل الأوروبي، لا يمنع اليوم من أن يتجه العقل الإسلامي عموما والمصري خصوصا، نحو الاتصال بثقافة العقل الأوروبي وحضارته، ويتخذها نموذجا للتطور، والرقى، فأوروبا اليوم هي مقياس النهضة الحضارية، وينبغي أن تكون ثقافتها في الحياة المادية من صناعة، وتقنية، وملبس،

1- أنور الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب..، (مرجع سبق ذكره)، ص178.

2- أنور الجندي، محاكمة فكر طه حسين، دار الاعتصام، 1984، ص282.

3- د الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية، دار النهضة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2006، ص28.

4- د طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، (مرجع سبق ذكره)، ص30.

ومأكل، وعادات سلوكية أخرى، وكذلك ثقافتها في شؤون السياسة ومسائل الحكم - ينبغي أن تكون - نموذجاً يقتدى به، ولا حظاً للمجتمع المصري - كما يقول - في التطور إلا بالأخذ بأسباب الحياة الأوروبية¹، يقول: «أريد أن نصارح أنفسنا بالحق وأن نبرئها من النفاق، وأن نقبل على هذه الحضارة الحديثة باسمين لا عابسين، ففي ذلك راحة للضمان وأمن للقلوب...»² فلا يمكن إذن للأمة العربية والإسلامية جمعاء أن تنتشد النجاة، والتقدم بعيداً عن أسباب النهضة الغربية، التي أصبحت النموذج الأفضل لكل أمة ترغب في تجديد قيمها وتسعى إلى التقدم والرقي، وليس العداة لحضارة الغرب إلا انعكاساً لحالة اليأس، بل ونفاقاً لا يزيد النفوس إلا عبوساً وضعفاً.

إن الحضارة الغربية بما تحمله من قيم، هي بالنسبة لهذه النخب الفكرية مرجعية ومنطلق النهضة الفكرية، وليس لتجديد الفكر أمل في النجاح إن هو جانب هذه الحضارة التي تمثل مرجعية للخطاب الفكري البناء، والمخرج الآمن للأمة العربية والإسلامية الباحثة عن مكانة إلى جانب الأمم الأخرى المتقدمة، وليس يرى هذا التيار الفكري المقلد للغرب باختلاف مستويات هذا التقليد، حرجاً في الدعوة إلى جعل الغرب نموذجاً، ومرجعية لتجديد الفكر العربي والإسلامي، لأن المسألة هي مسألة كيفية النهوض وتجاوز مرحلة التخلف والانحطاط، ولما كانت حضارة الغرب كفيلة بأن تمدنا بما نحتاج إليه في رسم معالم نهضتنا، وتغيير الواقع نحو الأفضل، خصوصاً وأنها حضارة مؤسسة على العقل والعلم، فلا مناص إذن من الاقتباس منها ولا جدوى من معاداتها لأن قيمها مغربية، ومثمرة، وتساعد فعلاً على تحقيق الوثبة الحضارية المأمولة.

ثانياً: خطاب التيار السلفي:

في ظل ظروف انتشار وامتداد قيم الحضارة الغربية في الأوطان العربية والإسلامية، خصوصاً مع بروز التيار الفكري المقلد للغرب، والداعي إلى الاندماج في حضارته العالمية، برز في المقابل في ساحة الفكر العربي والإسلامي خطاب فكري مخالف انشغل هو الآخر بمسألة النهضة والبحث عن سبل إعادة مجد حضارة الإسلام، تيار شديد الدعوة إلى التمسك بقيم التراث الإسلامي، ناقم على قيم الغرب الوافدة، يدعو إلى ضرورة المحافظة على تركات وانجازات حضارة الإسلام، والعمل على

1- د طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، (مرجع سبق ذكره)، ص31، 32.

2- المرجع نفسه، ص47.

إحيائها ومعايشتها، إنّه التيار السلفي الذي يحمل وعاء معرفيا وثقافيا يعتقد أنه المرجعية الصحيحة لبناء أي مشروع حضاري، ويرفض كل الخطابات الفكرية التي تحاول إخراجها عنه، مشهرا سيف العداة لها، مقاوما كل المساعي التي تخالف اتجاهه¹.

هذا التيار الفكري الذي تبنى خطابا رافضا لكل ما هو دخيل على ثقافة الحضارة الإسلامية، يرى في توجهه الحضاري البديل الأنسب والخيار الأفضل، الذي بإمكانه قطع الطريق أمام كل محاولات تهديم ما تبقى من هوية إسلامية، وهي المحاولات التي بزعمهم تتشذّب بشعارات كونية الحضارة والقيم الإنسانية، إنه بهذا يزدري قيم الحضارة الغربية، ويرى في الخطابات الداعية إلى عالمية قيم الحضارة مجردّ خطابات تسعى إلى مصادرة تاريخ الشعوب، واغتياال هويتها؛ فحضارة الغرب التي غزت الأمة الإسلامية هي بزعمهم سبب تخلف المسلمين، وتعطيل مشاريع نهضتهم وإعاقة مسار تجديد حضارتهم وفق منهج السلف الصالح، وعلى هذا الأساس فإن المخرج الوحيد من صور التخلف التي يتخبط فيها المسلمون اليوم، ومواجهة التحديات الحضارية الراهنة، هو العودة إلى جذور الحضارة الإسلامية وإحياء قيمها ومعالمها².

ويعتقد هذا التيار الفكري، أن الأمة العربية ومعها عديد الأمم الأخرى، لم تر نور الحقيقة ولم تلمس طعم العدالة والفضائل الإنسانية الحقيقية، إلاّ بنزول الوحي ومجيء الإسلام الذي حوّت رسالته كل قيم ومعاني الحضارة الإنسانية السويّة، رسالة جاءت مفصّلة وموضّحة لكل ما يحتاج إليه الإنسان، وهو ما يجعلها رسالة عالمية لها معالم تجعلها دائمة الصلاحية، وفيها علاج لكل داء يلحق بالأمة، ولا غرابة بذلك أن نجد دعاة هذا الخطاب الفكري يقلدون السلف في مناهجهم، ويرفضون كلّ ما هو غير إسلامي، داعين إلى القطيعة التامة مع كل ما هو غربي كافر، معتقدين في الوقت نفسه بأن كل التشريعات، والشرائع، والمعتقدات الدّينية ثابتة في شكلها ومضمونها، لا تقبل التغيير، وكل أعمال للتفكير بهدف إعادة صياغتها أو فهمها أو التعبير عنها، يعتبر تحريفا وتزويرا للحقائق الإسلامية الأصيلة التي كانت سائدة في الصّدر الأوّل للإسلام وعصر الخلافة

1- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط2، 1994، ص62.

2- برهان غليون، اغتياال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، مكتبة مذبولي، القاهرة، ط3، 1990، ص25، 28.

الرّاشدة، رافضين بذلك التجديد أو إحداث التغيير في المشاريع الفكرية، والسياسية، والثقافية، والتي لا يمكن التعايش، أو التكيف معها¹.

ويمكن القول أن هذا التيار الفكري وبالنظر إلى خطابه الرفض لقيم حضارة الغرب الوافدة، والداعي إلى مقاومتها، وكذلك التصدي للخطابات الداعية إلى التفتح على هذه الحضارة، كان شديد الانفعال بالظروف السائدة، فكانت لغة المقاومة تزداد حدّة وعدائية كلما تعالت الخطابات الداعية إلى تقليد النموذج الغربي، وتبني مشروع علمانية الدولة، حتى أنّه كان ينظر إلى حضارة الغرب تلك على أنها حضارة جاهلية مشابهة لتلك الجاهلية التي عاصرها الإسلام، فكانت دعوته إلى التمسك بماضي الأمة، بما فيه تراثها النصّي وانجازات السلف، بل إنّ نخبة من السلفيّين المتأخّرين أمثال: محمد رشيد رضا (1865/1935)، والمودودي (1903/1979)، وحسن البنا (1906/1949)، وسيد قطب (1906/1966) رفضوا فكرة التوفيق بين قيم ومنجزات حضارة الغرب، وما يزر به تراث الإسلام من نجاحات؛ فحضارة الغرب المعاصرة بعلمومها وتقنياتها هي حضارة جاهلية جديدة².

هذه العدائية التي يُكِنُّها هذا التيار الفكري لحضارة الغرب، تجلّت بعض صورها في فكر حركة الإخوان المسلمين بمصر، فقد كانت حركة سلفيّة متشددة، رافضة كل صور الحوار الهادئ، والمرونة في المواقف مع حضارة الغرب الحديثة، وكانت ترى في رسالة الإسلام كل بوادر وعوامل النجاح والبناء الحضاري، فالإسلام الذي هو خطاب القرآن، هو العقيدة وهو العبادة، فُصِّلت رسالته واكتملت معالمها في كل شؤون الحياة، المادية منها والروحية، إنه الإطار الوحيد الذي يمثل العقيدة الصحيحة، وهو الوعاء الواحد لمعنى الوطن والقومية، وهو الدّين والدّولة في الوقت ذاته³، والإنسان الايجابي في فقه الحركة الإسلامية هو ذلك الذي يعمل على تغيير الأوضاع الاجتماعية التي

1- إحسان العاضي، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر. قراءة موجزة في إشكالية العلاقة، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، 2013، ص139.

2- كمال عبد اللطيف، (مرجع سبق ذكره)، ص34.

3- محمد أركون، الفكر العربي، تر، د عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط3، 1985، ص153.

أفرزها نظام الحياة الجاهلية، والمتمثلة في حضارة الغرب، واستبدالها بالإسلام المتضمن شريعة عالمية، قادرة على توجيه الإنسان ومساعدته في كل شؤون وميادين حياته الروحية والمادية¹. وعن هذه الحضارة الجاهلية يتحدث المفكر الإسلامي "سيد قطب" في عديد مؤلفاته، فيصفها بصورة قاتمة وممقوتة، في كل ما احتوته من أفكار وعقائد وثقافات، رافضا أن تكون مصدر إلهام أو محفز على النهضة وإعادة بناء الذات؛ فالأمة الإسلامية ليس أمامها إن هي أرادت إعادة بناء نفسها وتنقية حضارتها من صور جاهلية الحضارة الغربية، إلا العودة إلى تراثها الحضاري الأصيل الذي شهده سلف الأمة، والذي فيه معالم الحضارة الإسلامية المتميزة في كل ميادينها، والعمل على الابتعاد عن قيم الحضارة الغربية، التي تشجع وتعمل بكل الطرق على تحريف المسار الصحيح للنهج الإسلامي السوي، ومقاصد رسالة الإسلام، وزرع قيم متنافية معها؛ فليس في تلك الحضارة إذن ما يستحق الالتقاء به والاقتراب منه، وإذا حصل أمر هذا الالتقاء حصلت معه صور الانحراف عن الطريق الصواب والمنهج القويم².

إن حضارة الغرب الجاهلية إذن إنما هي عنوان لأشكال الظلم، والمفاسد السياسية، والاقتصادية، والخلقية، والآفات الاجتماعية، وليست الخطابات الداعمة لها إلا خطابات جماعة يوسوس لها الشيطان، ويزين لها محاسن تلك الحضارة التي ستنتهي حتما بالانهيار، والتهاوي، أما حضارة الإسلام فهي البديل الحقيقي الذي يخلص الأمة من مآسيها، طالما أنها تسير وفق النهج الرباني الذي هو النهج الوحيد القادر على نشر العدل في الأرض، ومحاربة كل ألوان الفساد التي أفرزتها المناهج الحضارية الجاهلية الأخرى³. وفي خطابه الموجّه للإنسان المسلم يعتقد "سيد قطب" أن ما يحياه المسلم في حضارة العصر من أفكار، وفنون، وقوانين، ليست إلا تجسيدا لثقافة الجاهلية البعيدة عن روح ثقافة وفلسفة حضارة الإسلام الأصيلة، التي أصبحت العودة إليها ضرورية، حتى يتجسد العمل بالنهج الرباني، والعيش في قيم الإسلام الذي توجد في رسالته الحلول المناسبة،

1- Malin wimelius, on Islamism and modernity, analyzing islamist ideas on and vision of the Islamic state, print and media, Umea universities, Sweden, 2003, P108.

2- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط6، 1979، ص17، 19.

3- محمد قطب، العلمانيون والإسلام، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1994، ص93، 95.

والعلاج الشافي لمشكلات وجاهلية الحضارة الراهنة التي انتشرت في الأمم المتقدمة¹، بل لقد ذهب إلى أبعد من هذا فوصف الحكم السائد حالياً في العالم بأنه حكم بشر طواغيت، يناقض الحكم الإلهي ويعاديه، ولن يستقيم شأن المسلمين إلا بمناقضة قيم الجاهلية وإعادة حكم الله إلى الأرض، وهي المهمة التي ينبغي أن تقوم بها فئة مؤمنة تخلص العمل لله وتعتزل قيم الجاهلية مستبدلة إياها بقيم الشريعة الربانية وحدها²، فلا حوار ولا تعامل مع الأفكار المغايرة للفكر الإسلامي، طالما أنها مستوحاة من التشريعات البشرية التي هي مسلك للجاهلية وصورة للشرك والتعدي على سلطان الله تعالى³. ومن منطلق هذه العقيدة الفكرية، يعتقد "سيد قطب" أنه لا جدوى من البحث في سبل تعامل المجتمع الإسلامي مع الحضارة المعاصرة، والسعي إلى الاجتهاد في استخلاص الأحكام الفقهية المناسبة لذلك، أو العمل على وضع أحكام تشريعية فقهية لمواجهة نوازل الحياة المعاصرة، أو التعامل مع المجتمعات البشرية غير المسلمة، فمثل هذه المحاولات ميؤوس منها، وستذهب هباء منثوراً، ومن العبث البحث عن إيجاد أحكام فقهية إسلامية تعالج أوضاع الحياة الاجتماعية والاقتصادية لدول غير مسلمة لا تعترف بحاكمية الإسلام، لأن الفقه الإسلامي لا يصلح، ولا يتطور، ولا يستطيع مواجهة مشكلات الحياة، إلا في المجتمع الإسلامي المجسد فعلياً⁴.

لقد كان هذا التيار الفكري الناقم على حضارة الغرب، يسعى إلى العودة بالحاضر إلى حضارة الإسلام الأصيلة، وإخضاع واقعه ومستجداته لمرجعية النصّ الديني، التي تشكل المرجعية الأساس لتقييم كل صور ومناهج التفكير، والممارسات العقائدية، والمعاملاتية، من غير اعتبار لمستجدات الحياة المتغيرة ونوازلها، وهو بهذا يدعو إلى ضرورة إتباع طريق النبي (ص) ونهجه الذي واصل عليه صحابته من غير تبديل أو تحريف أو اجتهاد، إنه يتخذ فقط من النصّ القرآني والسنة النبوية، المرجعية الوحيدة في الحياة، رافعا بذلك شعار الحاكمية لله كبديل لحاكمية البشر الكافرة، وليس الدين حينها منفصلاً عن شؤون الحياة الدنيوية، والسلطة السياسية، بل إن هذه الأخيرة تخضع

1-Malin wimelieus, (Op.Cit) ,p105.

2- هشام الحديدي، الإرهاب بذوره وبثوره زمانه ومكانه وشخصه، الدار المصرية اللبنانية، بيروت، ط1، 2000، ص56.

3- طارق البشري، الملاحم العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996، ص32.

4- سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق، القاهرة، ط13، 2005، ص190.

للسلطة الدينية؛ هذه المعالم المجسدة في النهج الإسلامي لو أخلصنا إليها وعملنا على إحيائها والاقتداء بحضارة السلف، لكان في ذلك خلاصنا، وسبيلنا إلى النهضة المتميزة، وليس النموذج الغربي الذي تتنافى قيمه مع روح وقيم حضارتنا¹.

إن الأمة الإسلامية يوم كانت في أزهى عصورها، كان لها علماءؤها، وفقهاؤها الذين أحاطوا علما بحاجياتها، وتركوا إرثا وفيرا يضاف إلى التراث النصي، فظهرت صور الاجتهاد، والقياس، كسبل ومناهج تعتمد في حل المسائل الإشكالية، من غير انسلاخ عن ثوابت وهوية الأمة، والتي صنعت عزتهم التي لن تعود إليهم اليوم إلا بالعودة إلى عزة السلف، وترك الاقتداء بالغرب، والاستقلال عن حضارته في كل شؤون الحياة، من صناعة وتجارة ووسائل التعليم وغيرها، مع الاجتهاد في حسن التعامل مع المسائل المستجدة، بفضل التمسك بالمبادئ العقائدية الثابتة، والاستجداء بها في استخلاص واستنباط الأحكام المناسبة، اقتداء بالمنهج النبوي وبمنهج الاجتهاد عند السلف في الدعوة إلى الإسلام ونشر تعاليمه، وليس البحث عن الخلاص في مناهج الغرب التعليمية، أو الاحتكام إلى تشريعاته ونظمه الجاهلية، التي يستوجب الأمر محاربتها وتعزيز التشبث بعقيدة الإسلام، التي تبقى المرجعية الوحيدة التي ينبغي الاحتكام إليها².

إن الغرب كما كان في الماضي عدواً، سيظل كذلك عدواً، والإسلام كما كان في الماضي حاملا لواء الحضارة السوية في قيمها ومعالمها العالمية، سيظل كذلك فيه شفاء للأمة الإسلامية الباحثة اليوم عن نهضة جديدة تنافس بها حضارة الغرب التي هي نفسها أخذت عن حضارة الإسلام يوم كانت في أزهى عصورها، فأبدعت في مختلف حقول المعرفة حتى أصبحت منهلًا حضاريًا ومرجعياً للنجاح الحضاري. إن حضارة الشرق الإسلامي هي المعلم الذي ينبغي أن يكون مرجعية في كل خطاب دعوي قاصد نحو البناء الحضاري، والمثل الذي ينبغي الاحتذاء به في تأسيس وإصلاح القيم الحضارية، وأخذ العبر التاريخية، وبناء المدنية بصروحها العلمية والمعرفية،

1- محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط2، 1998، ص100، 102.

*- تعد جماعة الهجرة والتكفير، والحركة الإسلامية القطبية - نسبة إلى سيد قطب- برأي محمود أمين العالم، من الحركات الإسلامية المتشددة، المنادية بفكرة الحاكمية لله، وتكفير المجتمعات والأنظمة الوضعية.

2- غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف الإسلام منها، ج1، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2006، ص156، 157.

ومنجزاتها الحضارية، وليس حضارة الغرب ومدنيتها؛ فهذه الأخيرة ينبغي أن نتعامل معها بحذر، بعيداً عن تقليد نظمها في شؤون حياتنا التي لها من الخصوصيات ما يميزها عنها¹، «فليعلم كتاب هذه الأمة وقادتها: أنه ليس من عادات الغربيين وأخلاقهم الشخصية خاصة بهم ما نحسدهم عليه كثيراً، فلا يخدعون أمّتهم عن نفسها، ولا يفسدوا عليها دينها وشرقيتها، ولا يزينوا لها تلك المدنية تزييناً يرزوها في استقلالها النفسي، بعد ما رزأتها السياسة في استقلالها الشخصي»². إنّ في تراث الحضارة الإسلامية، الذي أسهم في إرساء أسس حضارة عالمية، امتدّت تأثيراتها المثمرة إلى غيرها من حضارات الشرق والغرب، ما يغني أمتنا الإسلامية الحاضرة ويفيدها في مسارها الحضاري الجديد؛ هذا التراث الذي يقَدّسه ويتوسم فيه الداعون إلى إحيائه كل معاني النجاح، بل وحتى يجتهدون بإخلاص لإحاطة حاضر ومستقبل الأمة بقيم ماضيها وتراثها³.

وبالنظر إلى الخطر المحدق الذي أصبح يتربّص بالأمة الإسلامية اليوم وهو غزو الحضارة الغربية، الغربية ثقافتها وقيمها عن هويتنا وخصوصياتنا، فقد أضحت من الضرورة الملحة على المسلمين وهم يتطلعون إلى النهضة والتقدّم، وبدل ركوب أمواج حضارة الغرب، أن يعملوا على العودة إلى تراثنا الأصيل والاقتراء بما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم، في أقواله وأفعاله والسّير على خطى صحابته رضوان الله عليهم، مقلّدين إياهم كذلك⁴.

وفي حقل العلوم يمكن القول أن التيار السلفي، إنما يعمل على حصر المعرفة بالمصدر النقلية، وليس باعتماد منهج تحليل الظواهر الإيمانية الواردة في النصوص الدينية، أو تحليل الظواهر الطبيعية، أو ما يقَرّه العقل، والسعي إلى تحديد الروابط بينها، وهو بهذا يقوم منهجه في تقصي الحقيقة بالانطلاق من مقرّرات نصوص الوحي، باعتبارها الإطار المرجعي الوحيد الذي ينبغي أن يسير فيه العقل البشري في كلّ صور أبحاثه وتأمّلاته، وكلّ معرفة علمية تخرج خارج إطار ما نصّت عليه هذه النصوص أو تخالفها، فهي مرفوضة حتى وإن أثبتتها البحث التجريبي، رافضين

1- مصطفى لطفى المنفلوطي، النظرات والعبرات، دار الجيل، بيروت، 1984، ص139، 140.

2- المرجع نفسه، ص140.

3- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة. دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص103.

4- محمد حامد الناصر، العصريون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مكتبة الكوثر للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2001، ص197.

بذلك كل التبريرات التي لا تتوافق مع تعاليم الوحي المطلقة بنظرهم، ويسلمون مباشرة بخطأ النظريات العلمية بمجرد كونها مخالفة لنصوص الوحي الصادقة¹.

ثالثاً: خطاب تيار الإحياء والتجديد (التوفيقي):

لقد برزت إذن في ساحة الفكر الإسلامي تيارات نهضوية، أحاطت بها ويلات الصراع بين نخبة الباحثة عن النموذج الأنسب لنهضتها وتقدمها، وكانت فترة منتصف القرن العشرين مجالاً لانتشار واشتداد صور هذا الصراع، والتهم المتبادلة بينها؛ إنها تيارات تراوحت خطاباتها، بين مقلد للماضي وآخر مقلد للغرب، الأول يفكر في النهضة داخل منظومة مغلقة، هي تلك التي يقدمها نموذج الحضارة العربية الإسلامية، التي تمثل مرجعيتها الوحيدة في صناعة النهضة وقيادة الإنسانية نحو الأفضل، رافضاً كل تيارات المعارضة، من منطلق تقديس معطيات التاريخ وإيماناً بأنه يقدم الطريق الأفضل للنهضة²، وحينها راح روادها يشهرون سيف العدائية للغرب وقيمه الحضارية، يتخذون من انجازات السلف ومناهجهم نموذجاً يسترشد به في السعي إلى التأسيس للنهضة الجديدة، وشعارها في ذلك لا صلاح للخلف إلا بما صلح به السلف، وأما التيار الثاني فهو كذلك يفكر في إطار مرجعية ومنظومة مغلقة هي المرجعية الأوروبية، راح روادها يقلدون الغرب ويؤمنون بقيم حضارته العالمية غير مبالين، ورافضين حتى التأمل في قيم الماضي، والمنجزات الحضارية للأمة، فكل ذلك بزعمهم مرحلة تاريخية لها ما يحيط بها من ظروف وعوامل لم تعد متوفرة اليوم، ولن تتأتى للأمة العربية والإسلامية نهضتها إلا بتبني مبادئ النهضة الأوروبية³.

والحقيقة أن هذين التيارين لم يضيفا قفزة جديدة في مجال النهضة العربية والإسلامية، يمكن الاعتبار بها، فقد طمس التقليد الأعمى أفكارهما، ولا أحد منهما أدرك المعنى الحقيقي، والأهداف البناءة لفكرتي الأصالة والمعاصرة، فالفريق الداعي إلى الأصالة في التراث فهم الأصالة على أنها العودة بالحاضر إلى التراث، بينما الأصالة الحقيقية المثمرة هي تلك التي تضمن لنا حسن التعامل مع الفكر العالمي المعاصر، أما الفريق الداعي إلى المعاصرة، ومسايرة الحداثة الأوروبية، فهو

1- د عبد الرحمن بن زيد الزنبيدي، السلفية وقضايا العصر، دار إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1998، ص412، 413.

2- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، (مرجع سبق ذكره)، ص33.

3- المرجع نفسه، ص35.

الآخر متطرف في مفهومه للمعاصرة التي نحتاج إليها، إنها تلك المعاصرة التي تسمح لنا بالتفاعل مع تراثنا، وليس تجاوزه والاتجاه نحو الفكر الأوروبي وحده¹.

إن هذا الصراع الفكري بين النموذجين الفكريين زاد من اتساع هوة الانقسام الفكري، وتباعد الرؤى حول النموذج الأفضل، والكفيل بتيسير طريق النهضة العربية والإسلامية، ونتيجة لهذا التطرف الفكري، واشتداد الحاجة إلى أفكار ورؤى أكثر حيوية، بإمكانها الإسهام فعلا في إيجاد العلاج المناسب لمسألة التخلف في الأوطان العربية والإسلامية، برز تيار فكري اتخذ من محاولة التوفيق بين قيم التراث وقيم حضارة الغرب، نموذجا لنهضة عربية إسلامية متميزة، إنه تيار فكري مرتبط بتلك الحركة الإصلاحية التي دشّنها جمال الدين الأفغاني (1897/1838)، ثم محمد عبده (1905/1849)، والتي حاولت أن توجد نموذجا ثقافيا وسياسيا مستقلا قادرا على الجمع بين أصول وأساسيات الدين الإسلامي، وفي الوقت نفسه القدرة على مواكبة تطورات ومنجزات حضارة الغرب، حركة تسعى إلى التوفيق بين التراث والحداثة².

المسألة إذن كما ستوضح عند هذا التيار الفكري التوفيقي*، ليست تقليدا لمرجعية معينة، أو نبذا لفكر الآخر، وإنما هي مسألة حسن التعامل مع الطرفين، ففي كلا المرجعيتين محاسن ومؤهلات النجاح، وليست النهضة بالتطرف لمرجعية دون الأخرى، أو السباحة في فلك هذا دون ذلك، فلا التراث الأصيل ورغم ما يحمله من انجازات حضارية ملهمة، بقادر وحده على صناعة النهضة، لأن ما يحمله من أفكار ومعالجات لقضايا الواقع المتغير، يحتاج إلى قراءة جديدة، وإعادة الفهم بهدف استكشافه من جديد لاستخلاص الأفكار، والمفاهيم الصالحة للاستفادة منها في عصرنا الحالي، فهذا التراث ليست له العصمة بمبرر ارتباطه بالوحي، إذ العصمة ليست إلا لكتاب الله تعالى وحده، وفي الوقت ذاته ليست النهضة، تعني التقليد والقبول المطلق للتراث الإنساني المعاصر الذي جاءت به حضارة الغرب، بل إنه تراث بحاجة إلى تمحيص ومنهجية نقد منضبطة

1- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، (مرجع سبق ذكره)، ص 60، 61.

2- حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص 26.

*- يصطلح عليه البعض بالتيار الوسطي، ويسميه آخرون تيار الأصالة والمعاصرة، وأما عند الكثير من المنادين بخطاب التجديد فيصطلحون عليه السلفية العقلانية أو تيار الإحياء والتجديد، كما يوصف بالوسطية الإسلامية، ويعد الأفغاني وتلميذه محمد عبده من أهم رواده الأوائل في العصر الحديث.

بإمكانها إدراك الفوارق وصور التمايز الحضارية، والثقافية، في المعرفة الإنسانية¹، ولا يمكن أن يكونا بذلك أصلين تقاس عليهما النهضة، ومرجعيتين لتأسيسها، بل ينبغي النظر إليهما كرفيقين معينين على النهضة وإبراز الذات المستقلة حضارياً، وكل هذا كما ترى المدرسة الوسطية الإسلامية المتبنية للفكر التوفيقي، لا يتحقق إلا بفكرة التفاعل الحضاري؛ تفاعل حضارة الإسلام بتراتها الأصيل مع حضارة الغرب المتقدمة بانجازاتها وإبداعاتها.

والحديث عن هذا التفاعل الحضاري ليس يعني التحرر من كل الضوابط المنظمة، بل على أمتنا وهي تتبنى هذا التفاعل الحضاري أن تأخذ بعين الاعتبار ما هو خصوصية حضارية تميز هويتها فتتمسك بها، وتعمل على الحفاظ عليها والاجتهاد في إحيائها، وما هو قيم حضارية إنسانية عالمية مشتركة فتعترف منه وتحاكيه. فعليها إذن أن تجمع بحكمة بين محاسن القديم والجديد، حتى لا يكون خطابها الفكري التجديدي تغريباً، ولا تقليداً جمودياً، بل ينبغي أن يكون مسائراً لمتطلبات الواقع بمنطلقات تراثية إسلامية. ليكون بذلك أفضل نموذج حضاري ينبغي استلهامه لإعادة بناء الذات وحمايتها من موجة الاستلاب الغربي، وأيضاً من نداءات الفكر السلفي المنغلق، هو ذلك الذي تتفاعل فيه التجربة التاريخية لأمتنا مع تجارب الحضارات التي قطعت شوطاً متميزاً في طريق التقدم، وتحمل قيماً عالمية، تغلغت في مختلف الأوطان.

هذا التيار التوفيقي المنادي بالتفاعل الحضاري البناء، يرى فيه دعائه أفضل ممثل لفكرة الوسطية الموقفة بين متطرفين، إنه كما يعتقد دعائه بمثابة الطريق الثالث الذي تجتمع فيه وتتألف الثنائيات والمتضادات، الدنيوية منها والدنيوية، أو ما يرتبط منها بقضايا الاجتهاد العقلي المتغيرة، وقضايا النص الديني الثابتة. إنه طريق الوسطية، بين المقدسين للعقل، دعاة الانفتاح المطلق غير المشروط على العالم والقيم العالمية من دون اعتبار للخصوصيات المحلية، والمنادين بالتساهل في أمور الفقهيات، وفسح المجال لحرية الاجتهاد، وبين المغيبيين لدور العقل في مسائل فهم النص، ودعاة الانغلاق على الذات من دون مبرر مقنع من وراء ذلك، وتقديس التراث ونبذ قيم العالمية².

1- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي. مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001، ص145.

2- د يوسف القرضاوي، الصّحة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2008، ص255، 256.

وسطية قالت لا لتيار التغريب الذي أراده أنصاره من المستعمرين وأنصارهم الذين بهرتهم قيم الحضارة الغربية، ففيه اقتلاع لأصالة وعراقة الأمة، وخطر على روح وقيم حضارة الإسلام¹، لكن في الوقت ذاته قالت لا للعودة إلى ماضي السلف وتقليد نظم وتشريعات مجتمعه².

لقد أدركت هذه الوسطية خطر وضرر العودة الكلية إلى هذا الماضي كما يدعو إليه بعض علماء الدين، لكنّها دافعت في الوقت نفسه عن فكرة استلهاً ما هو جوهرى خالص ونقى في تراثنا الإسلامى حتى يكون منطلقاً، وطاقة محرّكة للتطور، والمضىّ قدماً لبناء مجتمع جديد يساير مستجدّات، وظروف الواقع الجديد، وبهذا يكون هذا التراث الأصيل أساساً للبناء الجديد، وليس هو البناء نفسه الذي نأخذه كما هو، ونعيشه في حاضرنا. وأدركت في الوقت نفسه كذلك مخاطر الانصهار في نمط الحضارة الغربية وجعل الشرق قطعة منها، لكنها دعت في الوقت نفسه إلى استلهاً تجربتها في التعامل مع فكر العصور الوسطى وبناء نهضتها المزدهرة؛ وبفضل كل هذا يتسنى للعرب والمسلمين بناء حضارة متميّزة في نمط تكوينها³. لقد كان لتيار الوسطية الإسلامية إذن نموذج، ونهجه في محاولته تأسيس مشروع النهضة العربية والإسلامية، نهج مؤسس على خطاب التجديد، هذا الأخير وإذا كان في فكر التيار السلفي لا يعدو أن يكون إلا عودة بالحاضر إلى الماضي، وإعادة إحياء قيم التراث والعمل بها في الحاضر، رافضاً كل جديد من حضارة الغرب، لما في ذلك من بدعة وضلال في زعمهم، وإذا كان هذا الخطاب التجديدي في فكر التيار التغريبي يعني الاتجاه نحو الجديد المتضمن قيم الغرب المتقدم دون التفاتة إلى الماضي الراكدة قيمه والمنتهاية إشعاعاتها - إذا كان هذا هو التجديد بمفهوم هذين التيارين المتطرفين - فإن التجديد في فكر تيار الوسطية الإسلامية هو إحياء لقيم التراث بما يضمن حضوراً معاصراً، وهذا لن يتحقق إلا باعتماد فكر عقلاني مستتير، أو لنقل اجتهاد عقلاني يحسن التفاوض مع تراث أمتنا بما فيه التراث النصي، فيجعله دائماً الحضور مواكباً تغييرات الظروف، ويبعده عن صفه التاريخية والظرافية المحددة، كما يحسن التفاوض مع حضارة العصر، فيقتبس منها ما لا يتعارض مع خصوصياتنا

1- محمد عمارة، الإمام محمد عبده، مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1988، ص11، 12.

2- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1997، ص288.

3- المرجع نفسه، ص288، 289.

وقبينا الأصيلة، ويساعدنا على التفوق وصناعة النهضة؛ هذا التفاعل الحضاري زرع بذوره الأولى رجل الإصلاح الديني والفكري جمال الدين الأفغاني، حينما أدرك أن ضعف الدول الإسلامية مرده الجهل والفساد الذين تفشيا في ميادين حياتها، وبعد أن أدرك أيضا أن أوروبا تقدمت بفضل المعرفة وتطبيقاتها الصحيحة، كل هذا جعله يدعو إلى ضرورة إطلاع الشرق على حضارة أوروبا وتعلم فنونها المفيدة، ولم يكن الإسلام عنده يعني عبادة الله فقط، بل هو كذلك عمل على بناء حضارة مدنية مزدهرة؛ هذه المدنية التي هي في الأساس فكرة أوروبية، أدخلها الأفغاني إلى العالم الإسلامي متأثرا بفكرة المدنية في الفكر الأوروبي، ورآها موافقة لمعنى المدنية الإسلامية وما تحمله من قيم على مستوى الحياة الفردية والاجتماعية معا، يوم كانت في أوج ازدهارها¹.

فالأفغاني إذن مدرك لما في حضارة الغرب من محاسن وقيم مفيدة يستحسن الإطلاع عليها والافتداء بها، لكن ليس تقليدا يسلب القيم الجوهرية والمبادئ الأصلية للأمة الإسلامية، فهذه الأخيرة بحاجة اليوم إلى إعادة تفعيل قيمها الحضارية التي سادت زمن ازدهارها، بما يجعلها مسيرة لروح العصر، وليس استبدالها بقيم جديدة عنها، لأن في مثل هذا النهج خطر عظيم علينا، ويفتح ثغرات في حياتنا للاستعمار، الذي سيجعلنا سوقا لمنتجاته ويدمر حرفنا، ويستولي على ثرواتنا، ويعيد بيع مصنعاته إلينا بأثمان غالية².

وقد كان من تلامذة الأفغاني الذين حملوا لواء تيار الوسطية الإسلامية، والدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي، وأحد أهم رواد حركة الإصلاح المستنيرة، الشيخ محمد عبده الذي كرس جهده للعمل الإصلاحية، وتقريب الدين من الجيل الجديد والدعوة إلى الموافقة بين الإسلام وما حملته الحياة المعاصرة وجاءت به حضارة الغرب، بل لقد حرص على تقديم تفسير للفقهاء الإسلامي، وأحكام الشريعة يستجيب لمطالب الحياة المعاصرة، وانشغالات الجيل الجديد من هذه الأمة³.

1- ألبرت حوراني، (مرجع سبق ذكره)، ص 144، 145.

2- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، (مرجع سبق ذكره)، ص 339.

3- أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار الندوة للتوزيع، بيروت، ط2، 1968، ص 123.

ويعرف عن محمد عبده عمله الإصلاحى، والتأسيس لمنهج الوسطية الإسلامية، التي يتفاعل فيها الموروث الأصيل بالوافد الجديد، ففي تراث الأمة الإسلامية ما هو قابل للإحياء والاستعانة به، وفي حضارة الغرب ما هو قابل للاقتداء والاسترشاد به، وإذا نجحنا في خلق تفاعل إيجابي من دون إقصاء، أو تطرف، كانت الثمرة إنتاج جيل يعيش روح العصر وفق أصول حضارة الإسلام، وصناعة نهضة حضارية مستقلة في كيانها، متجذرة بأصولها، متفتحة على غيرها.

لقد أدرك الإمام الشيخ محمد عبده مخاطر التقليد والجمود الفكرين الذين يمثلهما تيار الجمود السلفى، وكذلك مخاطر الانقياد نحو حضارة الغرب، والانبهار بقيمها، والتي يمثلها تيار التغريب والعلمانية، ورأى في طريق الوسطية الذي انتهجته مدرسة التجديد الإسلامية، الطريق الناجح للتغلب على المخاطر، والنهوض بالأمة¹.

إنها وسطية هادفة إلى بناء حضارة حديثة، ليس بتغيير الواقع والاتجاه نحو القديم، أو الارتباط بالجديد الوافد، وإنما باعتماد خطاب التجديد المؤسس على الاجتهاد والعقلانية، والذي بفضلها يمكن العودة إلى جوهر الذات، واستلهاً قسماته المشرقة وإزالة الشبهات عن أصول ومقاصد الدين، وتفعيل كل ذلك مع حضارة العصر، حتى يحصل الاتساق، والامتداد السليم بين حاضر الأمة وقسمات تراثها الأصيلة². فمشكلة مفكري الأمة هي مسألة التقليد التي ينبغي تحرير الفكر منه، وإعادة الفهم الصحيح للدين، فهم يعطي للعقل مكانة تتوافق مع العلم، ويجعله باعثاً على الفهم الصحيح لنظام الكون، وبهذا الموقف يكون الإمام محمد عبده كما يصرح هو نفسه مخالفاً لفكر وموقف التيارين السائدين في الأمة، أحدهما ذلك المنشغل بعلوم الدين المقرّم لدور العقل، والآخر مقدس للعقل والعلم، وأشكال فنون العصر السائدة³.

ولعلنا نستنبط من هذا الموقف للشيخ الإمام فكرة الصراع القائم بين الدين والعلم، خصوصاً بوجود اتهامات للإسلام بكونه معاد للعلم، وسبب للتخلف المعرفى كما يدعى بعض المستشرقين ومن نحا نحوهم من نخب الفكر العربى والإسلامى، كما كان لأولئك النصوصيين أصحاب الفهم الظاهرى

1- محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، (مرجع سبق ذكره)، ص51.

2- المرجع نفسه، ص10.

3- الشيخ محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج6، تح وتق، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1993، ص310.

السادج للدين، دور في هذه العدائية بين الدين والعلم، فقد نظروا إلى العلم المعاصر وتطبيقاته المختلفة نظرة اشمئزاز، خصوصا وأن رواده من أهل حضارة الغرب الجاهلية في اعتقادهم، ودعوا إلى التمسك فقط بما صرح به الدين. هذا الصراع أساسه الفهم الخاطئ للدين، وهو الأمر الذي يتطلب تجديد الفهم لهذا الدين، باعتماد الاجتهاد العقلاني القادر على إدراك الأهداف، والمعاني الحقيقة للنصوص الدينية، وإبراز ذلك التوافق بين الدين والعلم.

ومسألة التوفيق بين ما هو تراثي أصيل وما هو حضاري معاصر، كانت في رأي بعض المفكرين المنشغلين بمسألة تجديد الفكر العربي والإسلامي أمرا صعب تحقيقه، بكل معانيه وأهدافه، وكثيرا ما كانت مجرد محاولات تليفقية، وهذا ما يعترف به المفكر العربي زكي نجيب محمود بقوله: «إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه، ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرتين...»¹، فالصراع بين الأصيل والمعاصر أو التراث والحداثة، هو صراع غلبة، والاختيار الوحيد الممكن هو تغليب أحدهما والسير في قيمه، أما محاولات التوفيق والتقريب بينهما، فهي محاولات يائسة، تتضاعف فيه جهود الأمل، وتتضاءل فيه حظوظ النجاح.

غير أن المسألة ليست كذلك في رأي المؤمنين بفكرة الوسطية، والتفاعل الحضاري التوفيقي، إذ الوسطية المقصودة لا تعني الرأي الثالث المخالف لقسمات وفكر التيارين المتنازعين و فقط، وإنما تعني رفض الانحياز لأحدهما دون الآخر، أو تغليب قطب عن آخر، لأن في ذلك كثير من الغلو والتطرف. إنها وسطية تؤلف بين محاسن القطبين بصورة تناسقية يتفاعل فيها بصورة تكاملية، المادي الدنيوي بالروحي الأخرى، والثابت بالمتغير، والعقلي بالنقلي، والديني بالعملية، والأصيل بالمعاصر، ... وغيرها من صور التوافق التي تميز المنهاج الإسلامي الوسطي عن نهج حضارة الغرب الثنائية الفاصلة بين ما هو ديني، وما هو من شؤون الدنيا². هذا المنهج الوسطي المتزن هو في جوهره موافق لما جاءت به رسالة الإسلام التي تتبذ ذلك الفصل بين العلم والإيمان، والوسائل

1- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط6، 1980، ص189.

2- محمد عمارة، المنهج الإصلاحى للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، 2005، ص37، 39.

والغايات، إنه منهج بإمكانه أن يضمن مسايرة الحضارة الغربية، دون نسخها تقليداً وإتباعاً، لأن الأساس العقائدي له هو بمثابة صمّام أمان للأمة الإسلامية، وبالإمكان قيادة الحضارة الحديثة نحو الأفضل طالما أنه موفق بين العلم والإيمان، ولا يفصل بين الأهداف المنشودة وسبل بلوغها، إنه منهج يتميز ويختص به الإسلام¹.

إن العمل على التوفيق بين ماضي الأمة، وروح العصر، يبقى السبيل الأفضل لتحقيق نهضة عربية وإسلامية متميزة، نهضة تنهل من تجارب الماضي مواطن النجاح والقسمات القابلة للإحياء، وتنهل من تجارب الحاضر لتلك الأمم المتقدمة علومها وصناعاتها النافعة، وكذلك قيمها الصالحة للتعميم، والاسترشاد بها في أوطاننا التي تشهد التخلف، وفي الوقت ذاته يعترتها طموح اليقظة، والنهضة ومسايرة الحضارات المتقدمة، فإذا كان من الواجب الاسترشاد والانتفاع والإشادة بمنجزات حضارة السلف، وتجاربهم في شتى حقول المعرفة، وتشريعات الحياة، فإنه يجب كذلك عدم النظر إلى هذا التراث على أنه معصوم، ومكتملة حلقاته وأهدافه، بل تجب مراجعته ومناقشته بما يتيح فرصة استلهام ما هو صالح منه للارتقاء بالحاضر واستشراف المستقبل، مسترشدين في ذلك بحضارات الغير وثقافتها، واقتباس ما هو نافع منها يساهم في انفتاح الأمة وتفاعلها واندماجها مع تلك الحضارات، بعيداً عن الانغلاق، أو الذّوبان².

ورغم أن هذا التوفيق ليس بالأمر الهين، خصوصاً في ظل تباعد الرؤى وصراع الأهداف بين التيارات الفكرية التي تبحث في شؤون النهضة العربية والإسلامية، وتجديد فكرها، إلا أنه يبقى في رأي هذا التيار الفكري التوفيق الحل الأنسب لخلق بديل حضاري متميز نحافظ فيه على موروثنا القيمي، ونساير حضارة العصر، فهذا المفكر زكي نجيب محمود الذي كان قد أشار إلى صعوبة إحداث هذا التوفيق، يعود ليؤكد على ضرورة هذا التوفيق التفاعلي بين الماضي والحاضر، يقول: «إن حاضرننا لآبد أن يكون نسيجاً من قديم وجديد، فمن يدعوا إلى حاضر بلا ماضي مخطئ، ومن يدعوا لماض بلا حاضر مخطئ، فالدعوة إلى الماضي سير إلى الوراثة والدعوة إلى حاضر

1- أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية (مرجع سبق ذكره)، ص339.

2- يوسف القرضاوي، كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2011، ص60، 61.

سير إلى الأمام بلا أصول ثابتة»¹. ورغم اقتناعه بأن مسألة التوفيق هذه معقدة وصعبة، إلا أنها ضرورة حتمية لضمان البقاء المتميز «إن أمّ المشكلات في حياتنا الفكرية هي محاولة التوفيق بين تراث الماضي وثقافة الحاضر، فمن الماضي تتكون الشخصية الفريدة التي تتميز بها الأمة، ومن الحاضر تستمد عناصر البقاء والدوام في معترك الحياة... فإن اقتصرنا على الماضي جرفها الحاضر.. وإن اقتصرنا على الحاضر ضاعت ملاحم شخصيتها...»².

خلاصة:

أولاً: الخطاب الإسلامي منبعه وسنده مصادر التشريع الإسلامي، النقلية منها المتمثلة في كتاب الله وسنة نبيه، والعقلية التي يبرز فيها الاجتهاد العقلي متمثلة خصوصاً في الإجماع والقياس، وقد ركّزنا في تحليل هذه المصادر على توضيح مكانة العقل فيها، وكيف أنّ هذه المصادر تعتبر حجّة على الدّعوة إلى الاجتهاد العقلي، في تدبّر آيات الله المسطورة، والمنظورة، واستخلاص العبر منها في تشريع الأحكام، وكذلك توضيح مكانة الاجتهاد العقلي في سنّ أحكام تشريعية جديدة يحتاج إليها المسلم في حياته، ومثل هذا الخطاب العقلاني الذي تضمنته هذه المصادر إنما يعتبر ردّاً على أولئك الرافضين تجاوز حدود النصوص الواردة في الكتاب والسنة، وكذلك ردّاً على الذين يتهمون الإسلام بالانغلاق، وتعارضه مع مناهج النّظر العقلي.

ثانياً: الخطاب الإسلامي ليس نفسه الإسلام، فهذا الأخير يدلّ على الوحي الإلهي المعصوم والثابت، الذي لا يتأثر بالزمان والمكان، أما الخطاب الإسلامي فهو ذلك الخطاب الفكري، أو

1- زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1982، ص52.

2- زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط4، 1993، ص41.

*- شهد فكر زكي نجيب محمود في مسألة الأصالة والمعاصرة والموقف من التراث تطوراً وتغيراً، فقد كان في لحظة من لحظات فكره يعترف بصعوبة إحداث توفيق بين قيم الماضي وقيم الحاضر، بل وكان من المحقّقين للتراث والداعين إلى الاندماج في حضارة العصر، معتبراً حضارة الغرب النموذج والمرجعية لنهضتنا، وهذا ما يتجلى في عديد مؤلفاته (بذور وجذور، شروق من الغرب.. وفي هذا الأخير يقول مثلاً: "إذا أردنا سياسة أو تعليماً أو إصلاحات للأسرة أو المجتمع فأى الطريقين نختار؟ إن الجواب عندي واحد واضح ولا تردد فيه ولا غموض.. هو أن نندمج في الغرب اندماجاً في تفكيرنا وأدبنا وعاداتنا ووجهة النظر إلى الدنيا"). لكن في مرحلة متأخرة من حياته يعود ليؤكد ضرورة إحداث التفاعل بين الماضي والحاضر باعتباره النهج الأفضل للنهضة العربية، بل ويعترف بقيمة التراث كمرجعية ضرورية في النهضة وأنه لم يكن جيد الاطلاع والفهم للتراث. وهذا ما يتجلى في مؤلفاته الأخرى بداية من مؤلفه تجديد الفكر العربي وما بعده (عربي بين ثقافتين، قيم من التراث..).

الجهد البشري الذي يستند إلى الكتاب والسنة فيستنبط منهما ويجتهد في التفسير، وهو بهذا يتأثر بظروف الزمان والمكان والمستوى الفكري والمعرفي الذي يعيشه المفكر، والفكر الإسلامي ينطلق من مسلمة كمال ومطلقية الدين الذي أحاط بكل شيء، فقد تناول بأصوله وفروعه كل ما يخص شؤون الإنسان الدنيوية والدنيوية، وهنا تكون حركية التجديد في الفكر الإسلامي مقيدة بهذا الإطار العام، وأن هدفه إنما إعادة إحياء ما اختفى ووهن في هذا الدين، من غير زيادة أو إنقاص، ويكون الاستدلال بالنص الديني من القرآن أو السنة ثابت في كل مسائل التشريع الفقهي.

ثالثاً: خصائص الخطاب الإسلامي، مستوحاة من خصائص الشريعة الإسلامية العالمية بأهدافها ومقاصدها، هذه الخصائص تعكس بدورها عالمية الإسلام، وصلاحيته تشريعاته الدائمة، بفضل قيامه على مبدأ الثبات، والمرونة في الوقت نفسه، فرغم أنه ثابت في أصوله الكبرى، ومقاصده العامة، إلا أن هذا لا يتعارض مع قابليته للتجديد، ومسايرة التغيرات، والتطورات الحاصلة عبر العصور، وتساعد أهل الفقه، والاجتهاد التجديدي في إيجاد العلاج المناسب لكل النوازل، وتمدهم بأساسيات ومنطلقات فقههم وتحزّهم من الصعوبات، وتمكّنهم من تجاوز تحديات كل عصر.

رابعاً: الخطاب الإسلامي ورغم حماسة رواده في تبني خطاب التجديد الحضاري، اصطدم ولا يزال بجملته من التحديات التي أرهقته، وأعاققت مساره في تجسيد النهضة الجديدة، هذه التحديات التي منها الداخلية ومنها الخارجية، استنفذت جهود مفكري الإسلام الذين بدل التوجّه نحو تجسيد مشروعهم النهضوي، وجدوا أنفسهم يواجهون عوائق ألتهتهم عن الواجب الانشغال به والبحث فيه، وكذلك الخوض في مسائل جزئية لم تزد خطاباتهم الفكرية إلا تباعدا وانقساماً وجدالاً عقيماً، ويبدو أن الغرب بقوة خطاباته الفكرية العدائية، ومناهجه العلمية المنتجة، وطرق نفوذه إلى عمق المجتمع الإسلامي، على وعي بأهمية خلق مثل تلك التحديات والعمل على توسعتها، لأنه مدرك تمام الإدراك تأثير وحدة المسلمين، خصوصاً وحدة الخطاب الإسلامي، في تشكيل قوة مجابهة للغرب، والتمكين من تجسيد معالم القيم الإسلامية، التي بنجاحها سيكون الإسلام أكثر استقطاباً للشعوب بما فيها غير المسلمة، بالنظر إلى إنسانيته وعالمية قيمه وتشريعاته، ووسطيته في التأليف بين

المتضادات، والجمع الحكيم بين متناقضات الفكر وظروف الحياة وشؤونها المتعدّدة، وهي الخاصية التي ينفرد بها الإسلام دون غيره من الديانات.

خامسا: التأسيس لمشروع النهضة العربية والإسلامية، أفرز تيارات فكرية متباينة في مرجعياتها ومنطلقاتها، تبنت كلّها خطاب التغيير، لكن بمفاهيم متعارضة؛ تيار فكري اتخذ من الحفاظ على الموروث الإسلامي بإعادة إحيائه وإخضاع حياة العصر له، مرجعيته الفكرية، ورأى في نجاحات السلف مقياسا لنجاحنا اليوم كذلك، وتيار فكري آخر تعريبي التوجّه، أسس للنهضة الحضارية بانتهاج منهج الغرب، الذي تحمل حضارته في اعتقاده معاني وقيم التقدم، وشروط النهضة، وأما التيار الثالث فهو وسطي المنهج، وتوفيقي الفكر، استشعر الخطر في كل من التيارين السابقين، فحاول أن يحدث مقارنة تفاعلية متميّزة وفق منهج وخطاب التجديد الحضاري، الذي رأى فيه المنهج الكفيل بتجاوز أزمة الفكر الإسلامي.

سادسا: جدلية التراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة، تعكس بحق عمق الانقسام الفكري، بين نخب الفكر العربي والإسلامي، وكانت ثمرتها مرّة، كونها أنتجت الانتكاسات المتلاحقة والانكسارات المتتالية، وزرعت بذور الشقاق حتى في داخل الصفّ الواحد، فأصبحنا نسمع تيارات الفكر السلفي، وتيارات الفكر العصراني. وبدل أن يتجسّد أمل النهضة، ووحدة الجهود، تجسّد فقدان الأمل، والصراع بين هذه الجهود، واتضح حينها أن خطاب التطرّف، وتقديس مرجعية على حساب الأخرى، ليس هو السبيل المناسب للنهضة الحضارية، وأن شعوب الأمة الباحثة عن اليقظة الجديدة بحاجة إلى من يخلّصها من مظاهر الشقاق، وأسباب الإخفاق، وتجاوز فكر التطرّف، وإحداث وثبة حضارية يتفاعل فيها الموروث بالجديد، وهذا ما يهدف إليه وينادي به خطاب التجديد الحضاري الذي يبدو مدركا لتطلّعاتها، وفاقها لمتطلّبات واقعها الحضاري.

الفصل الثاني: خطاب التجديد الحضاري الإسلامي، ومبرراته في الفكر الإسلامي المعاصر

مدخل:

المبحث الأول: تعريف التجديد، وتأصيله الشرعي

أولاً: تعريف التجديد (لغة واصطلاحاً)

ثانياً: التأصيل الشرعي لمصطلح التجديد

المبحث الثاني: علاقة التجديد ببعض المصطلحات وأهم خصائصه

أولاً: علاقة التجديد ببعض المصطلحات (التجدد، الحداثة، الإصلاح، الاجتهاد)

ثانياً: الخصائص العامة للتجديد

ثالثاً: المدلول العام لمصطلح التجديد الحضاري

المبحث الثالث: نماذج من مساعي التجديد الحضاري في مسار الفكر الإسلامي

أولاً: معالم التجديد الحضاري عند عمر بن عبد العزيز

ثانياً: معالم التجديد الحضاري عند الإمام الشاطبي

ثالثاً: معالم التجديد الحضاري عند محمد عبده

رابعاً: معالم التجديد الحضاري عند البشير الإبراهيمي

المبحث الرابع: مبررات خطاب التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر

أولاً: المبرر التاريخي

ثانياً: المبرر المعرفي

رابعاً: المبرر الحضاري

ثالثاً: المبرر الديني

خلاصة:

مدخل:

لقد جرت سنن الكون على مبدأ التغير والتبدّل، وعلى هذا الأساس يكون الفكر البشري ثمرة من ثمرات الظروف القائمة، وانعكاسا وتعبيرا عن مستوى النضج الذي بلغته العقلية الاجتماعية السائدة، وكذلك آمالها ومتطلباتها، فلكلّ عصر ظروفه ومشكلاته التي تحتاج البحث والعلاج؛ بعض سبل العلاج هذه قد تكون متوفرة، وتحتاج فقط إلى الحكمة في تجسيدها، بينما بعضها الآخر يستدعي نوعا من الفكر الإبداعي، خصوصا لما يتعلّق الأمر بمسائل، ومستجدات راهنة، تعجز المناهج المتداولة عن علاجها. ونحن في فكرنا الإسلامي، وعندما نتتبع مسارنا الحضاري، نلاحظ كيف اختلفت مناهج المفكرين، والفلاسفة، في علاج وبحث ما يستجد في عصرهم، فهناك من انتهج نهجا عقلانيا، وهناك من نهج النهج النقلي، فتكون حجّته نصّ ديني ظاهر، وهناك من سمي بالمتكلم، وآخر بالفيلسوف، وهناك من سمّي بالمصلح، وآخر بالسلفي، وآخر بالعلماني، وآخر بالمجدّد...، وكل هذه المظاهر إنما هي مرتبطة بطريقة، ومنهج البحث في الانشغالات التي برزت، أو فرضتها ظروف الحياة عامة. وجملة صور الجدل التي سادت في خلال مسار فكرنا الحضاري، لم تكن فقط في المواقف المتخذة، بقدر ما هي كذلك في مناهج وآليات الخطاب الفكري.

ولما نتحدّث عن خطابات النهضة في فكرنا الإسلامي، فذلك نقصد أنها خطابات استدعتها ظروف العصر أيضا، هذا العصر الذي استيقظت فيه النخب الفكرية، والإصلاحية، في العالمين العربي والإسلامي، على هول وصدمة التخلف الذي أبانت عنه تلك الحملة الفرنسية على مصر، وحينها تعالت نداءات، وخطابات النهضة، وضرورة إنتاج حضارة جديدة قادرة على الصمود، ومنافسة تلك الحضارة الغربية التي تتباهى بفكرها الحداثي، وقيمها الإنسانية، ونهضتها العلمية.

وقد كان من ثمرات خطابات النهضة الحضارية، ومع تواصل الإخفاقات في مشاريع النهضة العربية والإسلامية، واستمرار الجدل والتباعد الفكري بين نخب الفكر النهضوي، بروز خطاب التجديد الحضاري الذي انشغل بمسألة تجديد وإحياء الإسلام وتفعيله حضاريا، بما يجعله عقيدة حياة، وليس مجرد عقيدة روحية، وحتى يبقى حيا في النفوس والضّمائر، ويجد المسلم فيه ما يحتاج إليه من إجابات لما يشغله في معاشه، خطاب تتفاعل فيه قيم الماضي بقيم العصر، وفق نظرة عقلانية قادرة على فهم الواقع ومتطلباته، وبناء جسر متين يربط بين طرفي المعادلة الحضارية الصحيحة، الماضي والحاضر.

الفصل الثاني: خطاب التجديد الحضاري الإسلامي، ومبرراته في الفكر الإسلامي المعاصر

ولما كان التجديد ليس بالخطاب العفوي في بروزه، ولا هو مجرد تعبير عن أحداث عارضة، أو أوضاع آنية وقتية، بقدر ما كان ضرورة أملت الظروف والأوضاع الزاهنة في المجتمعات العربية والإسلامية، والحاجة إلى مراجعة وإعادة قراءة الخطاب الإسلامي عبر مختلف مساراته وأطواره، تلبية لحاجة واقع المسلمين ومستجداته، بل ويعبر كذلك عن ذلك الهاجس المشترك بين مفكري الإسلام باختلاف مرجعياتهم، فإننا نجد في دراسته والإحاطة ببعض جوانبه وما يرتبط به من مسائل مفاهيمية، ومشروعية الدّعوة إليه، أمرا جادا نطلع من خلاله على هذا الخطاب الحضاري الذي يعكس عمق أزمة الفكر الإسلامي، وتشعب مستويات السّعي إلى تجديده، وهنا نتساءل: ما معنى التجديد الحضاري؟ وهل هو مصطلح جديد ودخيل على فكرنا الإسلامي المعاصر؟ أم إن له معالم الأصالة في تراثنا الحضاري؟ وما هي مبررات بروزه في فكرنا الإسلامي المعاصر؟ ثم وإذا كان التجديد خطابا حضاريا فهل نجد له في مسار الحضارة الإسلامية حضورا يعطيه مشروعية الدّعوة إليه في الفكر الإسلامي المعاصر؟.

المبحث الأول: تعريف التجديد، وتأصيله الشرعي

أولاً: تعريف التجديد:

1- تعريف التجديد لغة:

التجديد من الفعل الثلاثي جَدَّدَ ويقال جَدَّ الثوب، والشيء يَجْدُّ أي صار جديداً، وأجدَّ الثوب واستجدَّه أي لبسه جديداً، وعلى المثل بذلك قولهم: جدَّدَ الموضوع أي احتاج إلى تجديد وتجددَ الشيء صار جديداً¹. ويقال عن الليل والنهار الأجدان، والجديدان، لأنهما لا يبليان، والجدُّ كذلك هو نقيض الهزل، وهو أيضاً الاجتهاد في الأمور، ويقال أجدَّ يجدُّ إذا صار ذا جد، واجتهاد²، وأجدَّه وجدَّه واستجدَّه صيِّره جديداً فتجدَّد³، ويجدُّ الشيء جدَّةً فهو جديد، وهو خلاف القديم، وجدَّد فلان الأمر إذا أحدثه فتجدد⁴. وقد يعني التجديد كذلك تغيير الحالة السابقة بالإضافة إليها، حتى وإن كانت صحيحة، فالقول بتجديد الموضوع لا يعني بالضرورة فساد أو بطلان الموضوع السابق، وإنما تجديده يعني تثبيته بإعادته، لأن في هذا التجديد فوائد معينة من الناحية الجسمية والنفسية وغيرهما.. وعليه يصبح التجديد بهذا المعنى هو وجود الشيء كان على حالة ما، ثم طرأ عليه ما غيره وأفناه⁵.

والتجديد بهذا يحمل في مضمونه معاني التغيير أو الإزاحة أو التثبيت، فقد يكون تغييراً لوضعية أو حالة معينة إلى أخرى أفضل منها، فإذا نحن قلنا اجتهد فلان في الأمر، كان المقصود هو الانتقال نحو مرحلة جديدة، أو إلى مرحلة الجدِّ في التفكير، أو النشاط السلوكي، بعد أن كان في فترة الهزل والوهن أو اللامبالاة، وقد يعني رفضها وتقديم بديل آخر عنها لما في تلك الوقائع والوضعيات القديمة من محتويات لها ظروفها الخاصة، لا يسمح الاغتراف والنهل منها من الانتقال نحو ما هو حادث جديد يستلزم التكيف معه، كما قد يعني التجديد إبقاء مثل هذه الوضعيات والحالات وتثبيتها بتدعيمها أكثر، لما في ذلك من منافع في الحياة.

1- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج3، تح، ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص235.

2- المرجع نفسه، ص235.

3- مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحق، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، 2005، ص271.

4- أحمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، تح، د عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص92.

5- المرجع نفسه، ص92.

2- تعريف التجديد اصطلاحاً:

التجديد كما يعرفه المفكر التونسي محمد الطاهر بن عاشور، مضمونه إرجاع الشيء إلى حالة الجدّة، أي الحالة الأولى التي كان عليها في استقامته وقوّة أمره، فالدين الإسلامي قد يمسه التضييل وقد تتسرّب إليه في بعض نواحيه صور الضّعف والرتثاة، فتكون الحاجة ماسّة إلى تجديده حتى تعود إليه نصاعته، وهنا ينبغي للتجديد الديني أن يعود عمله بإصلاح أحوال الناس في الدّنيا، هذا الإصلاح قد يقع من جهة التفكير الدّيني الراجع إلى إدراك حقائق الدّين كما هي، أو يقع في جانب العمل الدّيني المتجلّي في إصلاح الأعمال واقعيًا وعمليًا، أو يقع من جهة تأييد السلطة الدينية القائمة، وله أبعاد منها: العمل على تحقيق مقاصده، وحفظه من تسلل وتدخل الضلالات إليه¹.

وأما أبو الأعلى المودودي فيعرفه بقوله: «التجديد في حقيقته هو تقوية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً، على قدر الإمكان»²، وهو بهذا المعنى ينصب أساساً على الفحص النقدي الهادف إلى بلوغ الفهم الصحيح لمقاصد الإسلام، وتنقيتها من الشوائب والبدع الغريبة والدخيلة عنها، ثم الاجتهاد في إحيائها نقية أصيلة، بما يضمن إعادة بعث مجد الأمة.

ويعرفه الشيخ يوسف القرضاوي بقوله: «إن التجديد لشيء ما هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهى منه وترميم ما يلي... فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر.. بل يعني العودة به إلى حيث كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته ومن تبعهم بإحسان»³؛ ويقول عنه في موضع آخر أنه لا يقصد به التخلّص من القديم وهدمه، بقدر ما هو احتفاظ بجوهر البناء القديم، والإبقاء على خصائص طابعه الذي يميزه، مع العمل على ترميم وتقوية مواضع الضّعف في أركانه، وتدعيمه بتحسينات جديدة تكسبه جمالية المدخل وتنظّف ساحته التي لحق بها الوهن⁴.

1- محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 2008، ص115، 116.

2- أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1981، ص44.

3- يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين.. وتنهض بالدنيا، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001، ص30.

4- يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1999، ص30.

فالتجديد بهذا مدلوله العودة إلى الدين وإحكام الصلة بتعاليمه ومقاصده، وربط ذلك بالمستجدات الحضارية، بما يخلق تفاعلاً متماسكاً يعود على الأمة بالرقى الشامل، إنه منهج لإحداث تفاعل إيجابي بين حاضر الأمة وماضيها، مما يتيح لها الحفاظ على هويتها العقائدية، وفي الوقت ذاته الاندماج في حضارة العصر وما تحمله من قيم وإنجازات متطورة، وليس مقصوده التغيير والاتجاه نحو الجديد، لأن في ذلك ابتداءً وافتراءً على العقيدة الصحيحة، إنه العودة بالوضع الراهن إلى المنبع، ومعالجته بما ورد زمن الإسلام الأول، حيث كان نقياً بعيداً عن الضلالات، ومحاولة إحياء ما انغمس من الدين، حتى يبقى دائم الفعالية مواكباً للتغيرات، وفي الوقت نفسه الإقرار بقدرته على مسايرة المستجدات.

وأما المفكر محمد عمارة فيعرف التجديد بقوله: «إزالة ما طرأ على الأصول والكتليات والقسمات الأساسية مما يتعارض مع روحها ومقاصدها، الأمر الذي يكشف عن بقاء هذه الأصول ويعيدها بالعقلانية والاجتهاد كي تفعل فعلها في مستحدثات الأمور، وما جدّ ويستجدّ في واقع الحياة، ... ففيه عودة لحقيقة الذات، واستلهاً لعوامل الثبات، وقسماته، مع إضافات جديدة تعالج الجديد في إطار الأصول والثوابت، بحيث يتم للحضارة ذلك الاتساق الذي يجعل حاضرها الامتداد المتطور للقسمات الأصلية والثوابت الجوهرية في بنائها القديم»¹. ويبدو هذا التعريف جامعاً لمضمون جملة التعريفات السالفة الذكر، وفيه إشارة إلى خصائص الخطاب التجديدي فهو متعدد الجوانب والبيئات التي يمسها، من دينية وعملية وسياسية، وكذلك متعدّد في أهدافه ومقاصده، إنّه منهج هادف إلى إعادة القراءة والفهم الصحيحين للدين، من حيث مقاصده، لأجل رفع ما لحق به من لبس أو دنس أو انحرافات وبدع، كانت كلها عوامل ساهمت في انتشار المفاهيم الخاطئة عنه، والتجديد كذلك كما هو ظاهر في التعريف السابق بحاجة لأجل نجاحه، اعتماد العقلانية والاجتهاد لأجل فهم متطلبات الواقع الراهن، وما يحمله من مستجدات وربطها بجملة المقاصد الدينية وثوابتها. خصوصاً وأن الدين يحمل في مضمونه ومقاصده، ما هو صالح دائماً، لا يتعارض مع الانشغالات والمتغيرات الحياتية المستجدة، وهو كذلك خطاب يتفاعل فيه ماضي الأمة وثوابتها، بحاضرها ومتطلباتها الراهنة والمستقبلية؛ إنه يهدف إلى خلق تواصل بين حاضر الأمة وماضيها، تواصل تفاعلي بناءً مؤسس على ركيزتين هما التراث والعقلانية، فبالتراث والاجتهاد العقلاني يمكن تجديد فكرنا الإسلامي تجديداً متوازناً، يؤسس لحضارة إسلامية متوازنة، بعيدة عن التهور والتطرف.

1- محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، (مرجع سبق ذكره)، ص10.

وفي مجمل القول وبناء على مضمون التعريفات السابقة لمصطلح التّجديد، يظهر أنّ التّجديد في الإسلام ليس يعني الإتيان بفكر جديد، وتجاوز القديم الموروث ورفضه، واستبداله بمظاهر حياتية جديدة، لأن في ذلك منفذ للتشاحن والصراع المستمر، خصوصا في ظل وجود شرائح واسعة من الأمة تقدّس وتعتزّ بتراتها، وليس يعني كذلك العمل على إحياء الفكر القديم، بقدر ما هو عملية تفاعلية حيوية داخل الفكر القائم، بهدف فهمه في إطاره التاريخي حتى يتسنى إدراك حاجيات العصر ومعالجتها، إنه خطاب نهضوي يستهدف الإحاطة بحاجيات الفكر المعاصر، والعمل على تليتها وفق مرجعية تراثية إسلامية، وما تحويه من مصادر تشريعية نقلية أو عقلية، وكذلك آليات فهم الأصول الفقهية وكليات الشريعة¹، إنّه يهدف إلى إعادة الناس إلى حقائق الدين، والالتزام بشرائع الله، ومسايرة واقع الناس بالفتاوى الجديدة، وإيجاد ما يلزم من أحكام تستنبط من النصوص الشرعية وتساير مستجدات العصر، قادرة على مرافقة المسلم نحو الأفضل ولكن في إطار ما تسمح به شريعة الإسلام، حتى لا يتحول إلى بدع وضلالات².

ثانيا: التأصيل الشرعي لمصطلح التّجديد:

التّجديد خطاب منهجي مرتبط بمختلف العلوم الإسلامية، ويتناول كل المسائل التي تثار في ساحة الفكر الإسلامي عموما، ومن حيث الدّعوة إليه أو نكره بدلائل نصيّة صريحة، فإن هذا المصطلح لم يرد إلا في حديث واحد صحيح، هو قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها﴾³؛ ففي هذا الحديث الذي يعدّ العمدة والمرجعية في موضوع التّجديد، ما يدلّ على أن الله تعالى هو من يتولى حفظ الدّين مسخّرا لخدمته نخبة من أبناء الأمة يسهرون على تجديد تعاليمه وقيمه، بما يحملونه من هدي وعلم بأمر الدّين والدّنيا، كما يتضمن معاني ودلائل الإشراق الدائمة لدين الله تعالى، واستمرارية حضوره وتحدياته الدائمة، إنّه دين يتجدّد بتجدّد وتغيّر متطلّبات ومقتضيات واقع الأمة، وهو ما يبقيها على رفعتها وثباتها.

1- سعيد شبار، الاجتهاد والتّجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2016، ص55، 56.

2- د محمد سيد أحمد المسير، قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002، ص29.

3- أبو داود سليمان السجستاني، (مصدر سبق ذكره)، ج6، ص349.

والتجديد وفقاً لنص الحديث السابق يتوافق مع سنن الله تعالى في الكون كافة، إنها سنن التغيير والتبدل والتطور، فالأمة الإسلامية وإن كانت محتكمة إلى عقيدة الإسلام، فإن أوضاعها وظروفها متغيرة، وتطراً عليها مستجدات تحتاج إلى إعادة النظر فيها، نظرة تجديدية اجتهادية تسهم في إقامة الدين والحفاظ عليه. وأما النصوص الدالة على معنى التجديد من حيث هو منهج خطابي دعوي، قاصد إلى التغيير نحو الأفضل على أسس عقائدية إيمانية، فقد تعددت، ومنها قوله تعالى ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾¹، وكذلك قوله تعالى ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾²، ففي نص الآية الأولى دعوة إلى عمل الخير والانتهاز عن المنكر الذي إن حدث تقع على الأمة مسؤولية تغييره والإتيان بالأفضل، وأما في نص الآية الثانية، فدعوة إلى تغيير الذات، وتأكيد على أن تغيير الله تعالى لأوضاع وأحوال الأمة مرتبط بتغيير أناسها لأنفسهم، ومن المدلولات التي يمكن استنباطها من الآيتين معاً، أن العمل على تجديد الأوضاع سواء بتغييرها أو تحسينها، إنما هو واحدة من السنن الربانية في هذه الحياة.

ومن النصوص الدالة على معنى التجديد في السنة النبوية، قوله صلى الله عليه وسلم ﴿يرث هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين وتحريف الغالين﴾³، ففي هذا الحديث إشارة ضمنية إلى أن الله تعالى سيجعل لكل عصر أناساً عدولاً، يسهرون على تجديد الدين من خلال الحفاظ على بقائه، وإبعاد الجهالات والبدع والتحريفات عنه، ومحاربة كل أساليب المتربصين به.

1- آل عمران، الآية 104.

2- الرعد، الآية 11.

3- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، ج10، تح، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2003، ص354.

المبحث الثاني: علاقة التجديد ببعض المصطلحات، وأهم خصائصه

أولاً: علاقة التجديد ببعض المصطلحات:

كثيراً ما تستخدم مصطلحات للدلالة على التجديد أو مقارنة معه، بل إن مثل هذه المصطلحات المتداولة حتى وإن كان بعضها حديث البروز، قد تستعمل كمرادفات تحمل المعنى أو الهدف نفسه لمصطلح التجديد في الفكر الإسلامي، ومن تلك المصطلحات نذكر:

1- التَّجَدُّد:

وهو يشير إلى جملة التحوّلات والتطورات التي تطرأ بطريقة تلقائية على مختلف المنظومات الفكرية السائدة، وكذلك نتيجة جملة التغيرات والتحوّلات التي تظهر في مجال الحياة الاجتماعية والبناءات التاريخية¹، فقولنا بالتجدد في الإسلام أو الفكر الإسلامي إنما يعني إخضاع الإسلام لتحوّلات العصر، والتغيّرات التي أحدثتها حضارته، وجعله بذلك مسائراً وخاضعاً لها، فهو يتجدد بتجدد حضارة العصر، وخاضع لظروفها وتحوّلاتها، وبهذا المعنى يقع خلط بين الإسلام وما في الحضارة الغربية من جهالات وإحداثيات غريبة عنه، ولا يعود له بذلك حضوراً إلا بالاسم، كون هذا التجدد في الإسلام ليس يعني تجديد الدين وإنما التجدد في الدين، والفرق بينهما أن الأول هو طريق لتتقية الإسلام من ثقافة الجاهلية، وأما الثاني فهو طريق لملاسة الجاهلية².

2- الحداثة:

مصطلح ارتبط بالفكر الغربي الحديث، الذي تجاوز مرحلة التسلط الكهنوتي ودعا إلى حضارة جديدة تنويرية، ويشير إلى هذه الحقيقة المفكر الإسلامي محمد عمارة بقوله: «الحداثة بمعناها الغربي، هي التنوير الأوروبي الوضعي العلماني، التي تأسست عليها ثقافة عصر النهضة الأوروبية الحديثة، والتي أقامت قطيعة معرفية مع الموروث الديني اللاهوتي...»³. والحداثة بهذا الوصف هي إنتاج الفكر الغربي الحديث، وتمثل بداية مرحلة جديدة في الفكر الغربي، مرحلة القطيعة مع فكر العصور الوسطى وتراثها الديني، إنها إذن معادية لهذا التراث. كما تعبّر الحداثة عن تلك «التحوّلات الكمية والكيفية في مفهوم

1- جميلة بوخاتم، التجديد في أصول الفقه، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، مصر، ط1، 2010، ص84.

2- أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، (مرجع سبق ذكره)، ص43، 44.

3- محمد عمارة، الإسلام والتحديات المعاصرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009، ص75.

الكون والزمن والحركة والمكان والفضاء والمجتمع والتاريخ والنفس والدولة، التي جاءت بها الحركة الشاملة للحدثاء»¹.

ويذهب يورغن هابرماس إلى أن الحدثاء مقرونة بلفظة التحديث الذي يعني: «جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضاً، فهو يعني بناء تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، ونمو القوى الإنتاجية، وزيادة إنتاجية العمل، كما يشير إلى إنشاء سلطات السياسة المركزية، وتشكيل هويات قومية، ويشير أيضاً إلى نشر حقوق المشاركة السياسية، وأشكال العيش المدني والتعليم العام، وأخيراً يشير إلى علمنة القيم والمعايير»².

وبتحليل مضمون هذين التعريفين الأخيرين للحدثاء، يتبين أن هذه الأخيرة تحمل معاني التغيير الشامل لمقومات ومعالم حياة الإنسان، ونظرتة ومفاهيمه لكل ميادين ومظاهر الحياة، وهي بذلك بمثابة بوابة للانفتاح على المفاهيم والقيم الجديدة التي حملتها حضارة العصر في ميادين الاقتصاد والسياسة والاجتماع والتعليم وغيرها، وإخضاعها لمعيار العلم، ليكون هدفها بذلك هو تغيير قوام الحياة الإنسانية في كل مؤسّساتها، ومظاهر تجلياتها، وإعادة بنائها من جديد ونحو الجديد.

3- الإصلاح:

كثيراً ما يرتبط مدلول الإصلاح ببقظة ووعي الشرق بالنسبة لأغلبية زعماء الإصلاح، لأنهم كانوا يشعرون بالآلام شعوبهم ويدركون الأخطار المحيطة بهم، ويفكّرون بعمق في أسباب الداء ووصف الدّواء، وتختلف فكرة الإصلاح باختلاف الظروف الثقافية والعقلية للمصلحين أو للعصور والبيئات التي يتواجدون بها، وهنا قد تنصبّ فكرة الإصلاح على جانب الحياة السياسية، أو العلمية أو الدّينية، أو تحتويها جميعاً³. ويعني الإصلاح في الفكر الإسلامي تلك الحركة التي قامت على يد مجموعة من المصلحين أمثال: محمد بن عبد الوهاب ومحمد عبده، وجمال الدّين الأفغاني، ومحمّد إقبال.. وغيرهم، من أجل تنقية ما لحق بالفكر الإسلامي من بدع ومظاهر الشرك، وإخلاص الاجتهاد والعمل من أجل تركية ميادين

1- محمد سبيلا، الحدثاء وما بعد الحدثاء، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص12.

2- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، تر، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 1995، ص9.

3- محمّد طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدّين الأفغاني ومحمّد عبده، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 1999، ص14، 15.

الفصل الثاني: خطاب التجديد الحضاري الإسلامي، ومبرراته في الفكر الإسلامي المعاصر

العقيدة، والكتاب والسنة، والعبادة، والتشريع الإسلامي، مما تعلّق بها من شوائب وخرافات¹، وقد ورد مصطلح الإصلاح في عديد آيات القرآن الكريم ويختلف مدلوله بحسب موضعه في الآية، فقد يكون مقابلاً للفساد كما في قوله تعالى ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾²، وقد يكون مقروناً بالتوبة كما في قوله تعالى ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله﴾³، وفي مواضع أخرى يكون مقروناً بالعفو كما في قوله تعالى ﴿فمن عفا وأصلح فأجره على الله﴾⁴.

والإصلاح بهذا يعبر عن حركية تغييرية شاملة، تمس علاقة الإنسان بخالقه، وتمس علاقات الشؤون الاجتماعية للناس بهدف تطويرها، ومحاربة الفساد الذي لحق بميادينها، وتسبب في انتشار البدع والخرافات والمفاهيم الدخيلة على الإسلام عقيدة وفكراً وعملاً.

4- الاجتهاد:

يعرفه الشوكاني بقوله: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريقة الاستنباط»⁵. يعرفه الشيخ محمد مهدي شمس الدين بكونه «تحصيل العلم بالحكم الشرعي، أو هو الوظيفة العملية على استنباط الأحكام الشرعية، ويكون مقابلاً للتقليد والاحتياط»⁶. فالاجتهاد بهذا يعني السعي إلى استنباط الأحكام الشرعية الجديدة، اعتماداً على نصوص مرجعية لها علاقة بالأمر الذي يراد استنباط الحكم لأجله، فهو إذن عمل يتفاعل فيه الشاهد الواضح بالغايب الغامض، وكذلك الموروث بالمستجد، إنه تعبير عن العلاقة بين الأصل الشاهد، والمستجد الغائب حكمه، أو بين تراث ديني ثابت، وطارئ جديد يستدعي الفصل فيه بما لا يتعارض مع هذا التراث الديني النصي، والاجتهاد كذلك كما هو واضح له وظيفة عملية، فقد اقتضته رهانات الواقع وتطورات الحياة التي هي بحاجة

1- كابان عبد الكريم علي، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، دار دجلة، عمان ط1، 2010، ص39.

2- الأعراف، الآية 55.

3- النساء، الآية 145.

4- الشورى، الآية 37.

5- محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، تح، أبي حفص الأثري، تق، عبد الله بن عبد الرحمن السعد وسعد بن ناصر الشّتري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2000، ص1025.

6- محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 1999، ص41.

إلى إعادة النظر والتفكير في بعض الأحكام الفقهية السابقة، واستنباط أحكام جديدة تساعد على إبقاء الشريعة قائمة، ذات حيوية وفعالية.

والاجتهاد من حيث هو المنهج العملي الذي يدلّ على المعاني والدلالات السابقة ويرشد إلى تجسيدها، له تأصيل في تراثنا الحضاري الديني، بنص الحديث الشريف، فقد روي عنه صلى الله عليه وسلم، أنه لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: ﴿كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: اجتهد برأيي ولا آلو، ف ضرب رسول الله صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله¹.

وبعد التعريف بجملة المصطلحات السابقة، وبمقارنتها بمعنى التجديد، يتضح من حيث الظاهر أنها تشترك كلها في كونها مصطلحات تتضمن مدلول التغيير، وكذلك تتفق في كونها ثمرة ظروف أملتها أوضاع المجتمع السائدة، التي شهدتها الأقطار الإسلامية، وتقتضي آليات لمواجهتها وعلاجها، لكن ورغم وجود تقارب مفهومي بينها، إلا أنها متميزة في جوهرها، وتختلف بالأخص عن التجديد مضمونا وغاية.

إن مصطلحي التجدد والحدثة إنما يتضمنان معنى التحوّل نحو الجديد، والاندماج فيه كلياً، بينما التجديد خطاب يتضمن الدعوة إلى الاندماج الجزئي في الحضارة المعاصرة، إنه اندماج حذر كونه يدعو إلى تمحيص هذه الحضارة، وتشخيص مواطن ايجابياتها، وما يمكن الاقتباس منه دون غيره.

وإذا كان التجدد والحدثة يتضمنان دعوة إلى تجاوز الموروث، ومسايرة روح العصر وثقافته، فإن التجديد يتأسس على هذا الموروث، وينظر إليه باعتباره جزءاً من البناء الحضاري الجديد والتأسيس للنهضة الجديدة، إنه خطاب يتفاعل فيه الموروث الديني وانجازات السلف بالقيم الحضارية المعاصرة وانجازاتها، وهو بهذا يؤمن بالتراث - خاصة الديني منه - كحلقة تستحق إحياء معالمها، بينما في المصطلحين السابقين وبالأخص الحدثة منهما احتقار للموروث الديني.

ثم إنّ التجديد مصطلح متجذّر في تراثنا الديني، والفكري عامة، إنه خطاب أصيل يعبر عن منتج منهجي مرتبط بطبيعة ديننا الإسلامي الداعي إلى التجديد، ونابع من ثقافة فكرنا الإسلامي المختلف في مضامينه عن واقع الحضارة الغربية، أما الحدثة فهي مصطلح دخيل بقيمه، وأهدافه على حضارتنا

1- أبو داود سليمان السجستاني، (مصدر سبق ذكره)، ج6، ص444.

وقيما، إنها مصطلح تنعت به حضارة الغرب بداية من العصر الحديث الذي جاء بقيم، وأفكار، وتشريعات جديدة لم تعدها في تراثها الوسيط.

وأما بين التجديد والإصلاح، فيبدو التداخل والتقارب بينهما جليا، فكلاهما يهدف إلى تنقية العقيدة الإسلامية مما لحق بها من البدع، والخرافات التي اعترتها، ومجابهة ما هو دخيل عليها من آراء وتشريعات تتنافى مع مضمون العقيدة الإسلامية، ومناهج السلف الصالح في فهم الدين، واجتهادهم في استنباط الأحكام، وبهذا فإنه يصعب إحداث تمايز مفصلي بينهما، خصوصا وأن التجديد نفسه يتضمن عملا إصلاحيا، ويقصد إلى تغيير الفرد والمجتمع نحو ما هو أصلح وأنفع، والإصلاح قد يحتاج كذلك في سعيه إلى تغيير الأوضاع، إلى تجديد معالم الدين وقيم التراث المشرقة، غير أن الفرق يكمن في كون الإصلاح يقترن بوجود الفاسد، والفساد في شؤون الحياة، بينما التجديد أوسع من ذلك فقد يحدث لأجل إحياء ما كان سائدا وليس فاسدا، مثل إحياء العمل بالأحكام الشرعية التي استنبطها الفقهاء في السابق لمعالجة أمر مستجد آنذاك، ثم عادت الظروف نفسها تتكرر أو تشبهها.

وأما بين التجديد والاجتهاد فإن العلاقة بينهما تَضْمُن وتكامل، حيث الاجتهاد جزء من خطاب التجديد، وآلية ضرورية وأساسية لتحقيقه، فهو تجديد لكنه في الجانب العملي من حياة الإنسان، بينما التجديد أعم من هذا فهو يتسع إلى كل ما له صلة بحياة الإنسان العلمية منها، والإيمانية، والعملية¹؛ وإذا كان الاجتهاد بهذا يتمحور حول استنباط الأحكام الشرعية من النصوص الأصلية لأجل التعامل مع المسألة الواقعة، وإيجاد حل شرعي، وعملي لها، فإن التجديد أوسع من هذا، إنه محاولة لإحياء معالم الدين ومقاصده، والحفاظ على نفاذه، بإبعاد الشبهات عنه، وإنزال قيمه ومعالمه وغاياته الكبرى على وقائع ومستجدات حياة الأمة، حتى تبقى حية حاضرة بهويتها، وهو بهذا يمس كل ميادين الحياة، الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها من الميادين، إلا أن نجاح هذا التجديد باعتباره مشروعاً حضارياً، بحاجة إلى اعتماد آلية الاجتهاد لفقهِ ما تحتاجه الأمة؛ ففي كل تجديد اجتهاد، وليس في كل اجتهاد تجديد، والمجدد مجتهد وليس المجتهد بالضرورة مجدداً، فمعاذ بن جبل في قوله «أجتهد برأيي ولا آلو» هو مجتهد وليس مجدداً، إنه سيجتهد في إيجاد الأحكام الشرعية المناسبة في حدود ما نصت عليه النصوص الشرعية، وليس إحياء حكم أو أمر ديني طمسه تقادم الزمان، إنه سيعتمد آلية

1- د مفرح بن سليمان القوسي، تجديد الفكر الإسلامي. مشروعيته، ومجالاته، وضوابطه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2013، ص24.

القياس الشرعي مثلا لاستنباط الحكم المراد، فالقياس هنا اجتهاد وليس تجديدا، هدفه استخلاص حكم فرعي من نص أصلي تجمعهما علة مشتركة، وأما التجديد فأوسع من هذا، إنه يتضمن إعادة قراءة وفهم النص الديني لمعرفة ظروفه ومقاصده، ومن ثم إسقاطه على أمر جديد حتى يبقى لهذا النص حضورا دائما، وتتجسد له خاصية الشمولية والاستمرارية الفعالة.

ثانيا: الخصائص العامة للتجديد:

بالعودة إلى مدلول التجديد، وعلاقته بجملة المصطلحات التي كثيرا ما تتداخل معه تكاملا أو تنافرا، يظهر أن له جملة من الخصائص التي تجعله خطابا متميزا، تجتمع فيه روح إحياء الماضي مع روح التفاعل مع مستجدات وتغيرات العصر.

- فالتجديد إنما هو منهج حياتي، يشمل ويساير مختلف ميادين الحياة ومظاهرها المتسارعة في تغيراتها، وبفضل آلية الاجتهاد التي يتضمنها، فإنه يصبح قادرا على وضع الحلول المناسبة لمستجدات الحياة وطوارئها، باستنباط الأحكام التشريعية المناسبة لها، أو توسيع دائرة تنفيذ الأحكام الدينية بما يضمن مصالح العباد ويحفظ بقاء مقاصد وكليات الدين¹؛ فمع اتساع مظاهر الفساد والانحراف عن منهج الإسلام الصحيح، واندراس الكثير من معالم الدين، الذي تسبب فيه تقادم الزمان وما لازمه من تعشي البدع والخرافات، كانت الحاجة الماسة إلى التجديد، حتى تعود للإسلام إشراقته، وصورته الحقيقية التي كان عليها، وينقى من الشوائب التي لحقت به².

- والتجديد كما هو ظاهر، إنما هو سعي إلى إحياء الدين، وتفعيل نصوصه وأحكامه التشريعية، بهدف إعادته إلى ما كان عليه في أصوله الأولى وفهم السلف الصالح، حتى تبقى هذه النصوص نقيّة في ضوابطها ومعايير تشريع أحكامها، وإن حصل التأويل أو الاجتهاد فيها فإنه يبقى في حدود القصد إلى الفهم السليم لها، بعيدا عن تحريف مواضعها³.

- وكذلك التجديد في الفكر الإسلامي ولأنه يقصد إلى تجسيد بناء حضاري يعود نفعا على حياة المسلم، فإن فعاليته بحاجة إلى أن يستوعب ويعي واقع الحياة البشرية، في جوانبها المادية والفكرية والاجتماعية، ويضعها في إطارها الصحيح الذي وصلته، وفي الوقت نفسه المعرفة بالنازلات والمستجدات التي تواجه المسلمين، وما تحتاجه حياتهم من تشريعات فقهية توافق طبيعة بيئتهم ونمط عيشهم، وهو بهذا يستلزم أولا

1- د بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط3، 2015، ص28.

2- د مفرح بن سليمان القوسي، (مرجع سبق ذكره)، ص27.

3- د بسطامي محمد سعيد، (مرجع سبق ذكره)، ص29، 31.

الفقه والدراية بالواقع، وثانيا الدراية بما يجب عمله في هذا الواقع، والمتمثل في إيجاد الأحكام الفقهية المناسبة، بالاستناد إلى النص الديني¹.

- والتجديد كذلك هو عنوان لخطاب الوسطية، ففيه تتفاعل الثنائيات المتجاذلة بصورة متوازنة، هدفها التأسيس لحضارة جديدة تتوازن فيها القيم والمفاهيم المتعارضة والمتصارعة التي برزت في الفكر الإسلامي الرأهن، وانقسمت وتجادلت بشأنها الخطابات والمذاهب الفكرية والعقائدية، توازن يبقها على طابع هويتها الإسلامية، ويدمجها في الآن نفسه في قيم الحضارة المعاصرة، بهدف تكوين إنسان مسلم في هويته، عالمي في تفكيره وقيمه، والتجديد بهذا يبدو نابذا لفكر التعصب بكل صورته، ويدعو إلى حوار التقارب والالتقاء، داعيا في ذلك من جهة إلى التمسك بالانص الديني وانتهاج منهج السلف الصالح في فهم الدين، ومن جهة أخرى يدعو إلى الأخذ بوسائل تقدّم الحضارة الغربية بما يعود بالفائدة على المسلمين والإسلام.

ثالثا: المدلول العام لمصطلح التجديد الحضاري:

بناء على ما سبق ذكره من مدلولات لمصطلح التجديد ومقاصده، ومن حيث هو خطاب فكري هادف إلى إحداث النهضة والرقى بالمجتمع في إطار المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية التي بإمكانها مسايرة سمن ومتغيرات الحضارة الكونية، يمكن أن نخلص إلى أن التجديد الحضاري إنما يعني «وضع الفرد والمجتمع والأمة، في حالة مواكبة أو منافسة حضارية حيوية دائمة، تمكّنهم من التلبية الفعّالة لضروريات وحاجيات وتحسينات حياتهم المعاصرة من ناحية، والقدرة على المواجهة النّاجحة للتحديات التي تحيط بهم من ناحية أخرى، والمشاركة الحيوية المتميّزة في إثراء الحضارة الإنسانية، وتحقيق الإشعاع الحضاري العالمي المطلوب من ناحية ثالثة»².

فالتجديد الحضاري هنا إنما يعبر عن حركية ثقافية وحضارية نهضوية شاملة، تعمل على إصلاح المؤسسات الاجتماعية التي أصابها الركود الحضاري، وتوعية المجتمع ككل بحقيقة وضعه الرأهن في مختلف ميادينها، والذي يتطلّب يقظة وفعاليّة تغييرية تدفع به نحو صناعة حضارته وترك بصماتها في سياق الحضارة العالمية، وكل ذلك في حدود التفاعل البناء بين خصوصيات حضارته الأصيلة من جهة، وتحديات الحضارة العالمية الجديدة من جهة أخرى.

1- د مفرح بن سليمان القوسي، (مرجع سبق ذكره)، ص 48.

2- د الطيّب برغوث، التّجديد الحضاري وقانون التّموذج، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر، 2017، ص 68.

وجدير بالذكر هنا أن التجديد الحضاري الناجح بناء على ما ورد سلفاً، هو الذي بإمكانه إدراك حاجيات المجتمع في مسار بناء حضارته، والإمام بالشروط التي ينبغي استحضارها، والعمل بها في هذا المسار الحضاري، ويعمل على تنقية المنظومة الحضارية من الموروث السلبي المُعطل عن التحرر والتطلع نحو آفاق حضارية مستقبلية، إنه تجديد يميّز بين ما هو إنتاج حضاري تاريخاني له ظروفه وحدوده، وانتهى إشعاعه، وبين ما هو إنتاج حضاري إنساني عالمي بإمكانه الاستمرارية في عطاءه، والاستتجاد به في ظل التحديات الحضارية الراهنة.

وكذلك يمكن القول أن التجديد الحضاري الفعّال؛ إنما هو بمثابة تلك الحركة الفكرية الحضارية الإصلاحية، المؤسسة على المراجعة النقدية التقييمية لكل مظاهر الحياة الحضارية، من سلوكية وأخلاقية وتربوية ومعرفية، وغيرها من صور الثقافة الاجتماعية، والعمل على التطوير المستمر للوعي الاجتماعي بما يضمن انفتاحاً متوازناً على ثقافات الحضارات الإنسانية، وترقية أدائه الحضاري حتى يكون أكثر انسجاماً مع تحديات الحضارة العالمية، والمستجدات والنوازل التي أصبحت تتوالى على واقع الحضارة الإسلامية وتستدعي حلولاً علاجية اجتهادية، وتجديد مناهج، وآليات الفهم والعلاج بما يضمن اندماجاً سليماً في حضارة العصر¹.

ومما تقدّم تحليله يظهر أنّ التجديد الحضاري، له أسلوبه الخاص في تناول القضايا المطروحة وعلاجها، إنه يرتكز بالأساس على إعادة فهم الدين كما فهمه السلف الصالح، والاجتهاد الحسن في تطبيق مقاصد أحكامه، وتشريعاته على وقائع العصر، مبعداً في ذلك ما لحق بعقائد المسلمين من بدع ومخالفات، ويظهرها من مظاهر الشرك التي كثيراً ما كان سببها أهواء البشر، وبهذا يساهم هذا التجديد في إحياء الدين في نفوس المسلمين، ويبقيه المرجعية الأساس في التعامل الحضاري مع القضايا الإشكالية التي يثيرها كل عصر.

ثمّ إنّ اتساع أفق وميادين التجديد الذي أصبح آلية ضرورية تساهم في تجسيد معالم الدين الإسلامي، ومطلباً حضارياً ملخاً، يقتضي ثورة مفاهيمية في مسائل الفقه الإسلامي، حتى يتمكن من التصدي لمستجدات العصور وتسارع أحداثها وتغيرها، وهذا ما يتطلب حتماً إعادة النظر في وسائل وآليات التحصيل المعرفي، وبناء الأحكام التشريعية الجديدة، التي بإمكانها مسايرة ظروف وحاجيات الأمة في العصر الحالي، والتي ليست نفسها ما كانت عليه في السابق؛ والثابت هنا، أن تطوّر وسائل البحث

1- د الطيّب برغوث، التّجديد الحضاري وقانون النّموذج، (مرجع سبق ذكره)، ص66، 67.

الفصل الثاني: خطاب التجديد الحضاري الإسلامي، ومبرراته في الفكر الإسلامي المعاصر

والمعرفة سيفضي إلى نتائج أفضل وأكثر دقة، وبإمكانها تذليل العوائق، ورفع المشقة عن الأمة، وبفضل هذه الوسائل، وآليات البحث تسهل عملية الاستفادة في وضع الأحكام المناسبة للقضايا المطروحة التي تحتاج إلى ضبط ودقة، دون عناء البحث وتضييع أكبر للوقت¹، وهذا ما يتطلب بدوره فقها حضاريا حول مدلول تلك الوسائل، وتحديد ضوابط استخدامها بما يعود نفعاً على الأمة، ومن دون أن يكون مخالفاً للضوابط الشرعية، خصوصاً وأن أغلب تلك الوسائل والتقنيات وافدة إلينا من حضارة الغرب، التي لها ثقافتها ومشاريعها الخاصة.

1- عمر عبيد حسنة، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998، ص37.

المبحث الثالث: نماذج من مساعي التجديد الحضاري في مسار الفكر الإسلامي

عندما نتأمل ونحلل مختلف معاني التجديد وأهدافه، وكذلك خصائصه التي تميزه عن باقي المصطلحات التي تتقارب وتتداخل معه، فإننا نجد من دون شك منهاجاً إسلامياً له حضوره في مسار الفكر الحضاري الإسلامي، وقد مارسه عديد الفقهاء ورؤاد الإصلاح الحضاري، الذين وجدوا أنفسهم يجتهدون تجديداً لعلاج الأمراض الحضارية ومفاسدها، وإصلاح ما لحق بالأمة من مسائل مستجدة؛ بعض هذه المسائل يحتاج إلى أحكام فقهية جديدة، وبعضها يحتاج إلى إعادة قراءة وفهم النص لتكييف مقاصد أحكامها مع الأوضاع الراهنة، بينما هناك مسائل تستدعي العودة إلى تراث السلف لأخذ العبر من مناهجهم في التعامل مع نوازل الحضارة.

أولاً: معالم التجديد الحضاري عند عمر بن عبد العزيز:

1- التجديد في شؤون السياسة المالية:

حارب عمر بن عبد العزيز ما كان منتشراً من كثرة الإنفاق، والترف في المال والممتلكات، فبعد توليه الخلافة مباشرة اكتفى في تنقلاته بدابته التي كان يملكها، رافضاً ما جاء به إليه من عديد مراكب الخلافة من خيل وبغال، واكتفى في أيام خلافته الأولى بالإقامة ببيته، رافضاً التعجيل في إخراج من كانوا مقيمين قبله بقصر الخلافة، مانحاً إياهم الوقت الكافي لتحويلهم منه¹، وكذلك كان يكتفي في فرشته ومجلسه في بيت الخلافة على الحصير مبعداً عنه ما حُصِّص له من زينة الفرش كما كان معهوداً عند الخلفاء السابقين، بل وأمر بإعادة كل ذلك إلى بيت مال المسلمين، كما عمل على التقليل من الإنفاق المالي، والحرص على أموال المسلمين، مجتهداً في استرجاع الأموال التي ذهبت من غير حق في شكل مزايا لحكام بني أمية، وهو الذي كان يسميها بالمظالم، فأرجعها إلى بيت مال المسلمين، وكذلك أمر بجمع الجواري إليه ثم أمر بحملهنَّ وردَّهنَّ إلى أهلنَّ²، كما أمر ببناء مساكن خاصة في بلاد المسلمين تأوي عابري السبيل والمسافرين حتى تقضى حاجتهم³، وكذلك كان شديد الحرص على تأمين العيش الرغيد لرعيته مغنياً إياهم عن السؤال، ملئياً حاجة المحتاج.

1- أبو جعفر بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج6، دار المعارف، مصر، ط2، ص552، 553.

2- أبو محمد عبد الله بن الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، تع، أحمد عبيد، مكتبة وهبة، ط2، 1954، ص33، 34.

3- أبو جعفر بن جرير الطبري، (مرجع سبق ذكره)، ص567.

ومن معالم نهجه التجديدي في سياسة الإصلاح المالي، بيع كل ما زاد عن احتياجات الدولة ونفقاتها، خصوصا ما تعلق بنفقات شؤون الخلافة، مرجعا ما تم تحصيله إلى بيت مال المسلمين، مكتفيا فقط بما هو ضروري¹، وبهدف التقليل من مظاهر الإنفاق غير النافعة، وزيادة التحصيل المالي، عمد إلى الحد من مظاهر الإسراف التي تكلف أموالا كثيرة من خزينة بيت المال، وتقليل الإنفاق الحكومي في شؤون الإدارة ومستلزماتها، رافضا استخدام أموال بيت المسلمين لتغطيتها إلا للضرورة النافعة²، وقد كانت هذه السياسة الإصلاحية عامة تنطبق على كل هياكل الدولة ورجالها القائمين على شؤونها، بعيدة عن الانتقائية كما كان عليه الأمر في عهد الحكم الأموي، عازما على ضرورة التورع في أموال المسلمين، والحرص على توفيرها والإنفاق في ضرورات الحاجة، بعيدا عن الكماليات منها³.

ولما كانت الضرائب من مصادر دخل الدولة، فقد عمل الخليفة عمر بن عبد العزيز على إصلاح طرق تحصيلها بما يخدم مصلحة الإسلام قبل مصلحة بيت المال، فبعد أن كانت تفرض قهرا، ويزيد الولاة في مقدارها لتعويض ما يصيب بيت المال من نقص في الموارد المالية، ومن دون مراعاة ظروف الناس، وهو الأمر الذي أسهم في تنمية الشعور بالظلم الاجتماعي وتلاشي قيم الروابط الاجتماعية، واتساع رقعة الاحتجاجات، وأشكال التمرد الاجتماعي؛ فقد انتبه الخليفة إلى هذا الأمر وأدركه، ووقف على تداعياته السلبية، وانتهج خطة عمل بديلة لإصلاح سياسة الضرائب من خلال تحصيلها بعيدا عن أساليب القهر، أو تعميمها بالكيفية نفسها على كل فئات المجتمع، فحققها عن بعضهم وبخاصة الموالى من أهل الفرس، وكانت لهذه الكيفية آثارها الحسنة في زيادة إقبال الناس على الإسلام⁴.

وبهذه السياسة المالية الجديدة حارب الخليفة كل أشكال الابتزاز التي كانت تطال بيت مال المسلمين، غير مُفرِّق بين مناصب رجالات الدولة وموظفيها من حيث استقاداتهم من هذا

1- عبد المنعم الهاشمي، الخلافة الأموية، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص323.

2- أبو محمد عبد الله بن الحكم، (مرجع سبق ذكره)، ص55.

3- أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج1، تق، د مصطفى السباعي و د مصطفى الخن، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق وبيروت، ط3، 2007، ص72.

4- د حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج1، دار الجيل بيروت، ومكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط14، 1996، ص367.

البيت، الذي أحاطه بأيدٍ أمينة تحرسه وتسهر عليه، وتُرَدُّ بكل حزم محاولات الاختلاس، ونجحت بفضل هذا الحرص من تحقيق موازنة سليمة بين موارد الدولة ومصارفها الكثيرة¹.

وبفضل هذا النهج المالي الذي عمد إليه الخليفة عمر بن عبد العزيز، فقد كانت سياسته الاقتصادية رائدة في العمل بقانون العرض والطلب من خلال عمله على تحرير التجارة، وهذا ما يبرز في سعيه لمنع ولّاته وعمّاله من الانشغال بالتجارة، تجنباً لمنافسة التجّار أهل الاختصاص فعلياً بالتجارة، وكذلك تقييداً لاستغلال نفوذهم ومناصبهم الإدارية في التحكم في الأسعار، فقد كان يرى في تجارة الأمير حتى وإن كانت مشروعة لا تسلم من شبهة تحصيل منافع مشبوّهة². ومما يروى عنه رضي الله عنه، أنه لما شكّا إليه أحدهم غلاء الأسعار في عهده بينما كانت قبله منخفضة، طالباً منه التدخّل لتسقيف الأسعار وضبطها، أن كان جوابه أنّ الأسعار ليست بيده وإنما هي بيد الله، قاصداً في ذلك أن الأسعار تحددها السوق وما يسودها من عرض وطلب، وأن سياسة من قبله في التسعير كانت تخدم أصحاب النفوذ والسلطة والجاه، لأن في تخفيض الأسعار ضرراً للمغلوبين الذين يجبرون على البيع بخفض الأسعار خوفاً من كساد سلعتهم³.

2- التجديد في شؤون الحياة السياسية:

برزت أولى بوادر التجديد في الحياة السياسية عند الخليفة عمر بن عبد العزيز مباشرة بعد تسلمه مقاليد الخلافة، فبعد أن كانت هذه الأخيرة في عهد الأمويين محكومة بالتوريث، وفي بعض الحالات بالقوة، خالف هذا النمط من الخلافة، وعمل على إحياء سنة المبايعة التي شرع في تطبيقها على خلافته، أين طلب الموافقة عليها من جمهور الأمة، فبعد خطبته التي دعا فيها إلى وجوب طاعة من كان في طاعة الله تعالى من الحكام، وأن طاعته هو تكون في حدود ما إذا كان مطيعاً لله، أعلن بعدها أنّه لم يطلب الخلافة وإنما ابتلي بها ومن دون مشورة

1- د عماد الدين خليل، ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1978، ص139.

2- أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم، (مرجع سبق ذكره)، ص83.

3- د زينب الأشوح، الاقتصاد الإسلامي وتأصيله للنظريات والنظم الاقتصادية المعاصرة، المجموعة العربية للتدريب والنشر، القاهرة، ط1، 2018، ص221.

المسلمين، وطلب الناس من على منبر المسجد أن يقرروا ببيعته ويختاروا ما يرونه الأصح لأنفسهم، وحينها صاحوا بصوت واحد: لقد اخترناك يا أمير المؤمنين ورضينا بك¹.

لقد كانت هذه السياسة في تعيين الخلافة والإمارة غائبة في عهد الخلافة الأموية، لتعود بنفس جديد في عهد عمر بن عبد العزيز، تماشياً مع حكمته في إعادة تجديد حضارة الإسلام التي تهاوت معالمها مع حكم الأمويين، أين كثرت الصراعات وانتشرت الفتن وصور الانتقام، بل وحتى الدّوس على حرّامات العقيدة الإسلامية ومقاصدها، طمعا في السلطة والنفوذ، وبهذا اكتست خلفته طابعا إصلاحيا، إذ كانت تهدف إلى تقوية الدولة الإسلامية وإحاطتها بسياج الأمان، وسدّ منافذ الخراب والانحطاط الاجتماعي؛ ولأنه كان مدركا لمكانة الخليفة ونفوذ سلطته، فقد اتجه في أولى خطواته الإصلاحية نحو هرم السلطة، فجعل من السلطان القدوة والأسوة، مدركا في ذلك بأن صلاح الرعية من صلاح الراعي، وهنا بدأ بنفسه وبيته ثم ولّاته وعمّاله من قومه بني أمية، وفي كل هذا النهج الإصلاحي حكمة فعّالة، ألا وهي إقناع الرعية باتباعه، والموافقة على نهجه الإصلاحي الجديد.

ومن معالم هذا النهج التجديدي الإصلاحي في الحياة السياسية، تغييره لطريقة التّعيين في المناصب، وكذلك العلاقة بين الخليفة والرعية، أين عمل على إزالة الحواجز التي تعيق وصول الرعية إلى الخليفة، فجعل الطريق إليه مباشرا من غير وساطات، حتى يتمكن من الاستماع الصادق للمظلومين، كما كان شديد الحرص على اختيار أهل الكفاءة علما وخلقا وورعا لتعيينهم في المناصب الإدارية، مخالفا بذلك نهج من سبقه من حكام بني أمية، وهنا تبرز واحدة من معالم الحكم الراشد وهي محاربة ما أضحى يسمى بحكم المكتب في التسيير والسلطة؛ لقد ثار ضد تسلط وانتقائية حكام بني أمية في تعيين أصحاب السلطة، معلنا بذلك سياسة الانفتاح في اختيار أهل المناصب الإدارية والقيادية، من كل أبناء أمة الإسلام، حيث الكفاءة والأهلية هما معيارا الانتقاء وليس الانتماء².

1- جمال الدين ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز الخليفة الزاهد، تع، أ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص65.

2- عماد الدين خليل، (مرجع سبق ذكره)، ص156.

وفي مسار تجديد المنظومة السياسية وبهدف تجسيد العدالة الاجتماعية حرص الخليفة على تجسيد مبدأ الفصل بين السلطات الذي يعتبر الشريان الأساس في العمل الديمقراطي الحديث، فقد عرف عنه منح الاستقلال التام للقاضي، ومنحه حرية اتخاذ القرارات التي يراها عادلة، بعيداً عن أشكال الإكراه أو الخوف من ردود فعل الناس، فإحقاق الحق، والتصدي للظلم، هما غاية القاضي العادل الذي له سلطة التقدير في توقيع العقوبة المناسبة¹.

3- التجديد في شؤون الحياة الاجتماعية:

الحديث عن تجديد شؤون الحياة الاجتماعية وإصلاحها، يقتضي في الأساس الحديث عن العدالة الاجتماعية التي بقيامها يتجسد الشعور بالوطنية، والاجتهاد في الحرص على المحافظة على مؤسساتها واحترامها؛ لقد كانت هذه العدالة واحدة من مظاهر اجتهاد الخليفة عمر بن عبد العزيز وجعلها شعاراً أساساً لخلافته، فسهر على توفيرها لكل أقطار الأمة الإسلامية وأقوامها مُسَخِّراً لأجلها مؤسسات وأجهزة حكومته. ونلمس هذا الحرص منذ اعتلائه منصب الخليفة، أين سارع إلى تنفيذ إصلاحات سياسية هدفها نهضة الأمة ومحاربة أشكال الظلم، بل لقد ربط نجاح مهام ولآته وشعورهم بنجاح عملهم بقدر نجاحهم في تحقيق استقامة الأمن في البلاد، وطمأنينة الرعية في كنف ولايتهم واستئناسهم إليهم، فسعى لأجل ذلك إلى إحياء ما كان سائداً زمن النبوة والخلافة السابقة من احتكام إلى كتاب الله وسنة نبيه، وأمر باجتتاب السير خلف الميول والأهواء والزيغ، لأن في ذلك فقدان للكرامة في الدنيا والآخرة، جاعلاً بذلك الاحتكام إلى القرآن والسنة النبوية أساس العدالة الصحيحة².

ولما كان العدل إحقاقاً للحق وحرماً من المظالم، وفيه عقاب للمذنب، فقد حرص الخليفة على ألا يكون العقاب انتقاماً ومطلقاً، وألا يكون تقدير العقوبة بالنظر إلى الذنب المقترف، بل ينبغي مراعاة ظروف المذنب وقصده، وحينها تكون العقوبة واقعة من غير مبالغة، ولا هي ظلماً في حق المذنب³.

1- أبو محمد عبد الله بن الحكم، (مرجع سبق ذكره)، ص68، 70.

2- المرجع نفسه، ص65، 66.

3- عبد العزيز سيد الأهل، الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز، المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ص94، 95.

وحتى يكون القاضي عادلا في حكمه فقد منحه الخليفة الاستقلالية والحرية في اتخاذ القرارات بعيدا عن ضغوط أصحاب السلطة والنفوذ، والذين لا يستثنون كذلك من حكم القضاء، فهم مثل غيرهم من فئات المجتمع، بل وحتى القضاة أنفسهم اشتدّت عليهم رقابة الخليفة نفسه، وهو ما أثمر شدّة الشعور بالمسؤولية الملقاة على عاتقهم، حتى أنّ بعضهم طلب إعفائه من المنصب، إلا أن حكمة عمر بن عبد العزيز اقتضت أن يرفض مثل هذا الطلب الذي اعتبره منفذا لخراب الدّين والدّنيا، ودعا من استعصى عليه الحكم القضائي رفعه إليه حتى يفصل فيه شخصيا¹.

لقد كان الخليفة عمر بن عبد العزيز يعلم ولأته بأن استقامة الحياة بمختلف شؤونها، لن تتحقق إلا بالعدل الذي به تُحصّن البلاد، وكان يرصد جوائز لمن يدلّ على الخير أو يبّلع عن المظالم، وكل ذلك لأجل نشر العدل الذي يراه مقصدا يصعب بلوغ الكمال فيه، غير أن حرصه على تجسيده أسهم بقوة في رفع المظالم، واسترجاع الحقوق، وسيادة الطمأنينة وتحسّن ظروف المعيشة².

ثانيا: معالم التجديد الحضاري عند الإمام الشاطبي:

شهد العصر الذي عايشه الإمام الشاطبي حالة جمود عمّت أقطار الأمة الإسلامية، فقد كان عصرا تفتت فيه البدع، وأشكال التعصّب المذهبي، واقتصرت جهود فقهاءها على تلقين ما أنتجه السابقون من غير نظر فاحص يستجلي حاجيات العصر، ونوازله التي لحقت به، ولم يكن فقهم حينها إلا إملاءات، وخطابات عاجزة عن التغيير، وهو الوضع الذي أسهم في الإضرار بمنظومة القيم الإسلامية، ومقاصد الشريعة الإسلامية الصالحة لكل الأزمنة والأمكنة، ومسايرة المستجدات.

ونتيجة لهذه الظروف التي آلت إليها الأمة الإسلامية، انكبّ الإمام الشاطبي على العمل الإصلاحى والسعي إلى تجديد واقع الفكر الإسلامي، والاتجاه به نحو واقع حضاري جديد يستوعب حاجيات الأمة، ويعالج نوازلها باعتماد منهج استدلالى فعّال، بإمكانه علاج أوضاع العصر، وإخراج المجتمع ككل من مرحلة الانحطاط الفكري والجمود الفقهي.

1- عبد الستار الشيخ، عمر بن عبد العزيز خامس الخلفاء الراشدين، دار القلم دمشق، ط2، 1996، ص21.

2- المرجع نفسه، ص26، 27.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن خطاب التجديد الذي تأسس عليه الفكر الإصلاحى عند الإمام الشاطبي قائم أساساً على الدراسة النقدية الفاحصة، فقد كانت إسهامات من سبقه مُنطلقاً لخطابه الإصلاحى وتجديد عصره، خصوصاً في مسائل الفقه التي أصابها الجمود، كما وقف على مصدر وخلفيات ذلك التردّي، والفساد الذين لحقاً بميادين الحياة في عصره، وما قبله.

ولعلّ ما يميّز منهجه الإصلاحى التجديدي، إقراره بأن صلاح الأمة الإسلامية ليس له من سبيل للنجاح إلا العودة إلى أصولها النقية، أين كانت متمسكة بعقيدتها فكرياً، وشريعة الإسلام عملاً، فالعودة إلى إحياء ما كانت عليه أمة الإسلام، إنما هي الحقيقة الوحيدة التي بإمكانها إحداث يقظة جديدة، والتغلب على الفساد الذي أصاب العقيدة؛ هذا الفساد الذي أحدثه فساد مختلف جوانب حياة الأمة من اجتماعية وسياسية وخلقية، والذي يرجعه بالأساس إلى انتشار مظاهر العصبية، وكثرة البدع، والانسياق وراء الأهواء¹.

1- التجديد في علم مقاصد الأصول:

كانت للإمام الشاطبي مساهمته الإبداعية في إبراز علم المقاصد، وتجديد روحه بعد أن وضع له أصولاً وقواعد، وتجاوز حينها ما كان سائداً عند سابقه، من أهل الفقه، وعلماء الأصول الذين انشغلوا بمسائل القياس، والأحكام المصلحية، بعيداً عن مقاصدها وغاياتها، فقد اهتموا ببيان علل الأحكام الفقهية وليس مقاصدها التي من أجلها جاءت، وهي المقاصد التي بإمكانها مساندة متغيرات الحياة الاجتماعية ونوازلها، وعلى هذا الأساس يشكّل الاهتمام بالبحث في مقاصد الشريعة، بمختلف مسائلها، والدعوة إلى العناية بها، واحداً من الإسهامات التجديدية في أعمال الإمام الشاطبي، والتي منحت لمبحث المقاصد نفساً جديداً سارياً في كل جوانب الاجتهاد الفقهي، سواء ارتبط هذا الاجتهاد بفهم النص وتفسيره واستنباط الأحكام منه، أو تعلق الأمر بالاجتهاد في المستجدات التي لم يحتويها، أو يرد فيها نص².

وما يميز النظر التجديدي عند الشاطبي في بحثه المقاصدي، التحلي بالدقة والنظرة العميقة وقوة الاستدلال بعيداً عن الاستدلالات الظاهرية، أو الأخذ في ذلك باستدلالات السابقين من

1- د حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ودمشق، ط1، 1992، ص201.

2- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تق، طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، اليوم أ، ط4، 1995، ص341.

غير فحص وتمعن، بالإضافة إلى المتابعة العملية من خلال التحري في كل المسائل التي لها تجليات عملية، أو التي تستوجب التطبيقات العملية¹.

كما أدرك قصور منهج التقليد المعتمد على نقل المنتج الفكري، والحضاري لأهل السلف من الفقهاء، والمجتهدين، واعتماده في علاج مستجدات العصر، واستنباط الأحكام التشريعية المناسبة للنوازل والمتغيرات الجديدة، ورأى في الحرص على اجترار التراث الفقهي مجرد ترف فكري عقيم، ليس فيه من الفوائد العلمية والعملية ما يستحق الاقتباس منه، وكذلك كان هؤلاء الفقهاء يجتهدون في الإكثار من الخوض في مسائل فقهية لا تجدي نفعاً لحضارة الإسلام، وتجادلوا في قضايا عقيمة بعيداً عن جوهر ما ينبغي الاجتهاد فيه، فانشغلوا بمسائل اللغة من حيث القواعد والنحو والاشتقاق، وتصنيف العلوم بين ما هو ضروري يفيد عملياً وما هو نظري، أو ما هو عقلي وما هو عملي، كما خاضوا في مسائل الأحكام بين ما هو واجب وما هو مستحسن أو قبيح، وغيرها من المسائل والقضايا عديمة الفائدة علمياً وفقهياً، فدعا إلى التخلص من الانشغال بها، لأنها لا تتوافق مع الآداب الشرعية، ولا مكانة لها في أصول الفقه².

كما دعا الشاطبي إلى ضرورة العمل على تيسير المفاهيم الفقهية، وإبعاد العقول عن مواضع الحيرة والشك، وهو النهج الذي كان عليه سلف الأمة، الذي حرص على تيسير شؤون حياة الناس. ولأجل تحقيق هذا النهج، دعا إلى تجنب الخوض في المفاهيم البعيدة عن قدرة استيعاب جمهور الأمة، لأن ذلك يتنافى مع مقاصد الشريعة التي لا تستثني أحداً في سبيل تيسير الفهم³.

2- التجديد في العمل بالاستدلال اللغوي:

إنّ فقه دلالة خطاب القرآن الكريم والسنة النبوية، واستنباط الأحكام الفقهية منهما، لا يكتملان إلا بالاستناد إلى أسلوب التحقيق اللغوي الذي هو أساس النظر الصحيح في النصوص الشرعية، وعلى المجتهد في الشريعة إن أراد الإصالة الحكيمة في الاستدلال الشرعي، الحرص

1- أبو الفضل بن عبد الكريم، الإمام الشاطبي ومنهجه التجديدي في أصول الفقه، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص304.

2- أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص26، 27.

3- أبو الفضل بن عبد الكريم، التجديد والمجددون في أصول الفقه، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2007، ص272.

على الاجتهاد في فقه اللسان العربي، لأن الجهل بالعربية طريق لتحريف مقاصد الكلام، وسوء فهم للقرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة¹.

وقد كان سبب هذا الحرص على الاستدلال اللغوي عند الإمام الشاطبي، ما رآه من تمجيد الكثير من الفقهاء للنظر العقلي في فقه أدلة القرآن، دون الأخذ بعين الاعتبار الوضعية اللغوية، ودلالاتها التي تقصدها تلك الأدلة، وهو ما كان سببا للزلل في الفهم؛ فهم يؤسسون لمفاهيم تراها عقولهم، وليس استنباط المفاهيم التي تقصدها تلك المواضع اللغوية². وليس يقصد الشاطبي من وراء هذا الأمر التقزيم من قيمة الاستدلال العقلي، وإنما يقصد جعله آلية استدلال متأخرة عن الاستدلال اللغوي، وهو في هذا يخالف أهل الاستدلال العقلي من المتكلمين الذين جعلوا للنظر العقلي المكانة الأرقى والأولى في بناء المسائل الفقهية، جاعلين حينها العقل الحاكم الفصل في تقرير الأحكام والمعاني من دون التحري في مقاصد الكلام من الشريعة، أو التحري في مقتضيات حال، وسياق موضع الكلام الذي يستدعي النظر اللغوي³.

3- التجديد في مسألة العلاقة بين العقل والنقل:

جعل الشاطبي للعقل مكانة متأخرة في الاستدلال القرآني، ووضع للمنهج العقلي قيودا وأخره عن الاستدلال اللغوي، غير أن المنهج العقلي الذي قلل من مكانته إنما هو المنهج المجرد، الذي يخوض في مسائل الجدال من غير بلوغ الفهم الصحيح لمقاصد التصوص، فتقليله لقيمة النظر العقلي ليس بمطلق الحكم والتعميم، إذ في علاقته بالنص الشرعي نلمس ذلك الموقف الوسطي في جدلية العقل والنقل، فقد أشار إلى عديد مواطن التقارب، والتوافق بين حقائق ومقاصد النص الشرعي، وأحكام الاستدلال العقلي، إلا أن هذا التوافق لا يستقيم إلا في صورة ما إذا كان النظر العقلي خادما للنص الشرعي، وليس نظرا حرا مستقلا منساقا وراء أهواء المستدل عقليا، فهذا الانسياق يصبح مذموما لأنه يضر أكثر مما ينفع؛ فواجب إذن وتحقيقا

1- أبو الفضل بن عبد الكريم، الإمام الشاطبي ومنهجه التجديدي في أصول الفقه، (مرجع سبق ذكره)، ص317، 318.

2- المرجع نفسه، ص318.

3- المرجع نفسه، ص319.

لتكامل المعقول مع المنقول أن يكون الاستدلال العقلي خادماً للنص النقلّي، مستنداً إليه ومتعاضداً معه¹.

وفي مسألة حالة وقوع تعارض بين مقاصد النص واستدلالات العقل فأيهما يتقدّم الآخر؟ فإن الشاطبي خلاف ما ذهب إليه بعض المتكلمين أمثال ابن رشد تخصيصاً، يقرّ بوجود تقديم النصّ عن العقل بمطلق الأحوال، ولا ينطلق العقل في استدلاله إلا بقدر ما يسمح به النصّ النقلّي، وإلا أصبح النظر العقلي باطلاً من غير نفع في الشريعة²، وحتى يكون الأمر أكثر وضوحاً في تقرير قيمة العقل ومنزله إلى جانب النصّ الشرعي، يشير الشاطبي إلى أنّ الحضور العقلي يندرج في إطار تعقّل الشريعة، وفهم مقاصدها، واستنباط ما يستوجب من أحكام، من نصوصها بعيداً عن الابتداع.

وفي المجمل؛ فقد حوّل الإمام الشاطبي خمسة مواضع تبرز فيها صور التوافق بين النصّ الشرعي والنظر العقلي، أولها: لو كانت الأدلّة الشرعية منافية للعقول لما كانت مخصّصة للعباد المختصّين بصفة العقل، وأما الموضع الثاني: فلو كانت هذه الأدلّة منافية للعقول لكان التّكليف باطلاً ولا يطاق، طالما أنّ التّكليف إلزاميّ في حدود طاقة العقل، وأما ثالث هذه المواضع، فيظهر في كون العقل هو المصدر الذي على أساسه يقع التّكليف أصلاً، ومن دونه يفقد مبرّراته الإلزامية، وأما رابع المواضع، فمضمونه أنّه لو كانت الشريعة مخاصمةً ومنافية للعقل لكان الكفّار أوّل من نجح في ردّها، وواجهها بالاستدلال العقلي، وهنا يظهر أن ثبات الشريعة وصمودها أمام صور الحجاج العقلي المخاصم إنما هو دليل على أن هذه الشريعة لم تترك منافذ لمخاصمة العقل بقدر ما هي تحوي وتتوافق مع أدلّته، وأما آخر مواضع التوافق فتلتزم في تصديق العقول الراجحة لأدلة النصّ الشرعي³.

4- التجديد في شؤون الحياة السياسية:

من المسائل التي انتبه الشاطبي إلى ضرورة تجديدها وإصلاح مفهومها، العلاقة بين السلطة السياسية والدّين؛ فقد أقرّ بذلك الاقتران بين السلطتين: السياسية الدنيوية، والسلطة الدّينية،

1- أبو إسحاق الشاطبي، (مرجع سبق ذكره)، ص 51.

2- المرجع نفسه، ص 482.

3- أ د وهبة الزّحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2006، ص 24.

الفصل الثاني: خطاب التجديد الحضاري الإسلامي، ومبرراته في الفكر الإسلامي المعاصر

مؤكدًا أن اكتمال مصالح الدّين مرهون بتحقيق المصالح الدّنيوية، وبهذا تكون السلطة السياسية في الدّولة واحدة من ضرورات الدّين التي يجب الالتزام بتحقيقها، لأن في ذلك تحقيق للمقاصد الضرورية والكلية للشريعة، فحفظ الدّين، والنّفوس، والعقل، والعرض، والمال، هو شأن حكام الأمة الذين يمثلون سلطات الدّولة، وهنا يكون الحاكم ملزماً على قيادة المسلمين بما يضمن مصالحهم وفق أحكام الدّين، مؤكداً في الوقت نفسه أن ما يحتاج إليه الحاكم صاحب السلطة السياسية تتكفّل به الأمة¹.

وإذا كان اختيار الحاكم لقيادة الأمة يتم عن طريق الشورى، فإن هذه الشورى عند الشاطبي لا تؤخذ بالمعنى العددي الكمي، وإنما تؤخذ بالكيف، إذ الجماعة التي تؤسس لهذه الشورى هم أهل الحلّ والعقد من أهل الدّراية بأمر الشريعة، فهم الأولى باختيار الحاكم، وهنا تتجلى مسؤولية الأمة ككلّ عن الحكم، فإن وقع فساد الحاكم فإن سببه هو توليتها أمور الحكم لمن هو ليس أهلاً لها، بل وتصبح آثمة كونها لم تلتزم بخدمة المصلحة العامة، وإحراق أحكام الشريعة ومقاصدها، وهو ما يمكن اعتباره من البدع الجسيمة المضرة بمقاصد الشورى².

ولعلّ من المسائل الجديرة بالذكر في الخطاب التجديدي عند الإمام الشاطبي، دعوته المبكرة والسبّاقة للعمل بسلطة القانون، والتزام الكلّ بها، فالكلّ سواسية أمام سلطة أحكام الشريعة، ولا فرق بين شرائح المجتمع؛ وهذه الدّعوة ليست تختلف عن مبادئ الأنظمة الدّيمقراطية الحديثة التي تعنى بالمساواة أمام القانون. وحتى لا تكون إرادة الحاكم هي نفسها القانون، فقد دعا إلى ضرورة إخضاع الحكم إجمالاً، وبمختلف ميادينها إلى الكتاب والسنة، حتى لا يكون في ذلك طمع استغلال المنصب والانسياق وراء الأهواء، مشدداً في الوقت نفسه على ضرورة خضوع الحاكم في سلطانه لسلطة الرّأي العام، الذي من الواجب عليه التّدخل للحدّ من سلطته إن هي خالفت أحكام الشريعة ومقاصدها³.

1- د حمادي العبيدي، (مرجع سبق ذكره)، ص182.

2- المرجع نفسه، ص244.

3- المرجع نفسه، ص245، 246.

5- التجديد في منظومة التربية والتعليم:

كانت للإمام الشاطبي مواقف نقدية لحالة التردّي التربوي، والانحطاط العلمي الذي طغى على واقع الأمة الإسلامية، حيث الجمود، وغياب الروح التّجديدية بسبب ضعف روح الاجتهاد، وباعتقاده فإن هذا التراجع الذي لحق بالاجتهاد سببه انتشار ظاهرة تباهي العلماء بجمع الأقوال وكثرة النّقل، ثم إن علومهم كانت أكثر إثارة للجدل بسبب بعدها عن اليقين، الأمر الذي ساهم في تعدّد الآراء المتجادلة، والمتناقضة، وكذلك فإن علوم ذلك العصر لم تكن تنتهج طرقاً صحيحة واضحة المبنى يمكن إتباعها، فقد كانت مجرد اجتهادات خاصّة، أو عرض لآراء مذاهب سابقة، والعمل على استظهارها من غير اجتهاد في دراستها وتفحصها، ومن العوامل كذلك: انتشار ظاهرة التكليف في وضع المصطلحات اللغوية، والمباهاة بها في مقابل تهميش جوهر العلم، وغياب الاجتهاد في تحصيله، هذه الأوضاع مجتمعة تستدعي ضرورة إصلاحها وبعث روح التجديد والاجتهاد فيها، لإعادة إحياء الحقل المعرفي وإعادة مكانته وقيمتها¹.

وتظهر ملامح التجديد في مسائل المعرفة، والعلوم عند الشاطبي ليس فقط في الدراسة النقدية، وإنما وبالأخصّ في تحديد جملة من القواعد التي ينبغي للعلم أن يتأسس عليها ويراعها حتى يكون أكثر نفعاً وفعالية للنهوض بالواقع الاجتماعي للمسلمين، وفي هذا الصّدد، فقد رسم الشاطبي لمنهجه التّجديدي الإصلاحي في الحقل العلمي جملة من الشروط التي تتبغى مراعاتها في أثناء السّعي لطلب العلوم وتحصيلها، يمكن إبرازها إجمالاً في المحاور الآتية:

- الثبات والاطراد: ومدلولها أن تكون حقائق العلم ثابتة وقطعية مطردة الحدوث حتى تكون محل ثقة، وتكون في صورة قانون أو نظرية كلية صادقة التطبيق على جزئيات ظواهره التي تحدث طردياً، ومن دون استثناءات كلّما توفّرت شروطها المحددة في الصياغة الكلية².

- التجربة الاستقرائية: ويقصد بها أن الحقائق المتوصّلة إليها لا توصف بالعلمية إلا إذا كانت خلاصة دراسة تجريبية تُطّلع الدّارس على جوهر الحقيقة ومضمونها متجاوزاً سطحية الظواهر مُتعمّقاً في كنهها، ومثل هذا المنهج هو ما ينبغي توجيه طلبة العلم نحو انتهاجه³.

1- د حمادي العبيدي، (مرجع سبق ذكره)، ص252.

2- المرجع نفسه، ص252.

3- المرجع نفسه، ص253.

- الطابع العملي للعلوم المطلوبة: وهنا يشير الإمام الشاطبي إلى ضرورة تقادي الانشغال بالعلوم النظرية التي لا تعود بالنفع العملي، فمثل هذه العلوم مذمومة شرعا، كون مسائلها ذات حقائق ظنية، ويكثر فيها الجدل المُشوِّش للعقول من غير نفع، وهو ما يخالف المعنى الصحيح للعلم الذي ينبغي أن يكون يقيني الحقائق¹.

- الصبغة الدينية: وهنا ينبغي للعلوم أن تجعل الغاية من بحثها الإخلاص والطاعة لله، عملا بقاعدة العلم فريضة شرعية، وهو من نعمه تعالى على الإنسان، الأمر الذي يُحتم على طالب العلم أن يكون قاصدا مرضاة الله تعالى بما يقدمه من عمل صالح نافع بعيد عن الضرر².

وبهدف بلوغ منظومة تربوية علمية فعّالة تساهم في تطوير وتنمية المعارف العلمية، يقترح الإمام الشاطبي جملة من القواعد التربوية من شأنها صلاح الواقع التربوي، وتجديد المنظومة المعرفية، وهنا يأتي في المقام الأول من هذه القواعد، ضرورة أن يكون طلب العلم من المعلمين مباشرة بسماعهم وملازمتهم، لما في ذلك من تمكين للفهم، والتحصّل المعرفي السليم، ثم لأن الأخذ من الكتب، واعتمادها كمرجعية معرفية قد يكون سببا للخلط وسوء الفهم، وكذلك منفذا للفساد الديني، وهنا يتجلى دور المعلمين ومكانتهم، باعتبارهم القدوة في تربية طلاب العلم، وتلقينهم قواعد الأخلاق، والآداب العالية التي تتوافق مع مقاصد العقيدة الصحيحة³. وأما القاعدة الثانية في هذا المسلك التجديدي التربوي، فتتمثل في اختيار المعلمين أنفسهم، والذين ينبغي أن يكونوا على دراية واسعة بأصول العلم الذي يراد تلقينه، ويملكون قدرة التعبير وإيصال المعلومة والدفاع عنها، ومطابقة أقوالهم لأفعالهم، وهنا يبرز ذلك التلازم بين العلم والأخلاق⁴. وأما القاعدة الثالثة من أصول المنهج التجديدي عند الشاطبي فتكمن في دعوته إلى توجيه المتعلمين من الطلبة نحو فروع المعرفة وفنون الصّناعة بمراعاة مواهبهم الفطرية، فهذه المواهب التي يميّز بها الطلاب ينبغي أن تراعى وتحترم في عملية التوجيه المعرفي، وبهدف الكشف

1- أبو إسحاق الشاطبي، (مرجع سبق ذكره)، ص28، 29.

2- د حمادي العبيدي، (مرجع سبق ذكره)، ص253.

3- أبو إسحاق الشاطبي، (مرجع سبق ذكره)، ص55.

4- د حمادي العبيدي، (مرجع سبق ذكره)، ص255.

عن هذه المواهب الفطرية ينبغي إخضاعهم لتعليم قاعدي مشترك تَتَمَّ في أثناءه معرفة تلك المواهب والميول التي تبرز مبكراً، وعلى أساسها يتم توجيههم¹.

وبهدف البعث بوتيرة التعليم الناجح والنهوض بالمنظومة التعليمية، التي نخر التخلف مبناها خصوصاً في ظل ضعف المردود المعرفي الذي مرده اعتماد منهج الحفظ من الكتب وتلقين ما تم حفظه، يقترح الشاطبي قواعد منهجية للتعليم الناجح، في مقدمتها الدعوة إلى ضرورة البدء بالبسيط والسَّهل من المعارف، ثم الارتقاء نحو المركَّب والصَّعب منها، ثم التركيز على البدء بالمحسوس من المعارف والارتقاء من خلالها نحو المسائل المجرَّدة، والحكمة في هذا أن أذهان المتعلِّمين في السنوات الأولى من العمر تميل إلى تصديق المفاهيم المحسوسة دون القدرة على استيعاب المجردة منها؛ وهو بهذا ينادي بمنهج التدرِّج في التعليم الذي يراعي النمو الفكري للمتعلمين، والمعلم الناجح هو ذلك الذي يدرك قيمة هذا التدرِّج ويعمل به².

ثالثاً: معالم التجديد الحضاري عند محمد عبده:

أدرك الشيخ الإمام محمد عبده أن نهضة الأمة لن تستقيم إلا بثورة إصلاحية، وفكر تجديدي يستوعب شتى مجالات الحياة الاجتماعية بمختلف قطاعاتها التي هي بمثابة أسس للبناء الحضاري، وقد كان يسعى إلى إقامة مجتمع إسلامي صالح يعتمد النهج العقلي في شؤون الدِّين والدُّنيا، وعلى هذا الأساس فقد انشغل بمسائل التجديد الإسلامي، ورأى بأن الدِّين ليس بحاجة فقط إلى التفتُّه فيه، بقدر ما هو بحاجة إلى الفهم والدِّراية بمقاصده، فالشريعة الإسلامية بحاجة إلى الاجتهاد، سواء تعلق الأمر بتفسير ما تضمنته من أصول دينية ثابتة بهدف فهم مقاصدها، أو تعلق الأمر بالاجتهاد في استنباط الأحكام الفقهية الفرعية ذات الصلة بجانب المعاملات المختلفة، حتى تسائر مصالح الحياة الاجتماعية العامة، واتَّجَّهت مساعيه بذلك إلى تقديم صورة عن الإسلام الصَّحيح الذي باستطاعته مواكبة حضارة العصر، من خلال العمل على إحياء الجوانب المستتيرة في حضارة الإسلام التي تتجلَّى فيها قيمة العقل.

وقد كانت لمسألة التجديد عنده أسس وركائز، رأى في الاعتماد عليها سبيلاً للنجاح في مسيرة النهوض بالأمة، وتبصيرها نحو الصَّواب، وهدى الإسلام، فقد دعا إلى ضرورة العمل على

1- د حمادي العبيدي، (مرجع سبق ذكره)، ص256.

2- المرجع نفسه، ص258.

الدِّفاع عن الإسلام، ومجابهة التّأثيرات الغربيّة، وحملات التّبشير المسيحيّة، حتى تستمر للإسلام عالميّة، كما دعا إلى العمل على تطهير العقيدة الإسلاميّة من صور البدع والضلالات التي لحقت به، والعودة به إلى صفائه الذي كان عليه زمن السلف الصالح من الأمّة، وأخذ المعارف من ينابيعها الأولى، وانتهج طريقهم في فقه الدّين، وهذه المسالك لا يكتب لها النّجاح إلا بتحرير الفكر من قيود التّقليد وأفكار المقلّدين، وسواء كان تقليدا لطلاب علوم الدّين ومن نحا نحوهم آنذاك، أو تقليدا لطلاب الفنون المعاصرة ومن استبدّ بهم طغيان حضارة الغير¹.

1- التجديد في منظومة التربية والتعليم:

دعا الإمام محمد عبده إلى تعميم التعليم، والحرص على نشره في كل أقطار الأمّة الإسلاميّة، كما ألحّ على ضرورة أن تتضمّن قوانين الحكومة دعوات إلى نشر المعارف والعلوم المختلفة بهدف التّمكن من صناعة الفرد الصّالح المستعدّ للمشاركة الفعّالة في تسيير شؤون الأمّة، والدّفع بها نحو التّقدّم، وقد تجلّت كبرى معالم هذا الحرص التعليمي عنده في دعوته إلى مجانية التعليم، ومطالبته للطبقات ميسورة الحال والغنيّة، ببناء المدارس لتعليم أبناء الطبقات الفقيرة بدل الحرص المبالغ في بناء المساجد، وتوقيفها للأولياء².

لقد كان التعليم بمختلف مستوياته، ومراحله، لا يتجاوز أن يكون هدفه منحصرا في خدمة الحكومة، خصوصا وأن المجتمع المصري كان تحت الانتداب الانجليزي صاحب التخطيط للمناهج والتخصّصات العلمية، وهو تخطيط يصبّ في مصلحة حكومته، ويرفض كلّ ما من شأنه المساهمة في خلق وتنمية الوعي الصّادق لدى المتعلّمين، وفسح المجال أمامهم للإبداع، وعلى هذا الأساس كانت للشيخ الإمام محمّد عبده مواقفه النقديّة قبل الإصلاحية التجديديّة لمختلف أطوار المراحل التعليميّة السائدة آنذاك، بداية من مرحلة التعليم في الكتاتيب وبرامجها المعهودة، فهذه الأخيرة لم تكن تتعدّى أهدافها تعليم المبادئ الأولى للقراءة والكتابة وتحفيظ القليل اليسير من آيات القرآن الكريم، دون أن تتعدّى إلى غيرها من العلوم النافعة عمليا، وكان

1- يوسف القرضاوي، فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، الدوحة، 1994، ص185.

2- د زكريا سليمان بيومي، التيارات السياسية والاجتماعية بين المجدّدين والمحافظين. دراسة تاريخية في فكر الشّيخ محمّد عبده، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1983، ص101.

المرتادون عليها لا يستفيدون منها، فيرجعون إلى ما نشأ عليه أهلهم من أعمال معهودة، يلقونها الجهل المعرفي، ومردّ هذا الوضع غياب الكفاءة، والتأهيل لدى المعلمين الذين كانوا يُعرفون بفقهاء الكتاتيب، ومن جملة هذه المعطيات دعا إلى ضرورة إصلاح هؤلاء المعلمين، سواء في تكوينهم أو في طرق تعيينهم، حيث يؤخذ بعين الاعتبار مدى استعدادهم للفهم وقبول الإصلاح، كما دعا إلى إعادة النظر في البرامج التعليمية، من خلال تدعيمها بمقررات جديدة تحتوي شؤون التسيير الإداري، والعلوم الواقعية مثل الهندسة والصحة، ودروسا تربوية تنمّي فيهم الحسّ الوطني، ولن يتحقق نجاح هذا المشروع إلا بتغيير طرق تلقين العلم لدى المعلمين والفقهاء الذين هم بحاجة إلى تدريب، وتكوين يتوافق مع هذه الطرائق، والأهداف التعليمية¹.

وفي سعيه لإصلاح مرحلة التعليم الابتدائي، لاحظ أن الهدف من هذه المرحلة التعليمية كان يقتصر على إعداد بعض المتعلمين للالتحاق مستقبلا بالمناصب، والوظائف الحكومية، واللافت في هذه المرحلة أن التعليم كان متاحا لميسوري الحال بسبب تكاليفه المرتفعة، كما كانت برامجه منحصرة على تلقين جملة من مبادئ العلوم والمعارف النظرية من دون الأخذ بعين الاعتبار متطلبات، وظروف البيئة الاجتماعية، ومن هذه المعطيات ينتقد محمد عبده تلك البرامج التعليمية، ويعتبرها إلهائية أكثر منها عملية، فهي لا تساعد في تكوين المواطن الفعّال النافع لوطنه، وكثيرا ما كان التلميذ يرجع إلى المشرف عن تعليمه من دون فوائد علمية ملموسة، ولا يجد المحيط الملائم لاستثمار معارفه التي تعلّمها، فتكون عرضة للنسيان، بل ويصبح حتى غير قادر على مزاوله النشاطات العملية التي يمارسها أهله، فتكون النتيجة وُجوه عالم البطالة، واستبداد الأوهام بطموحاته، وفساد الأخلاق، فيتحوّل إلى بؤرة مرضية تزيد من متاعب البلد؛ وهنا يدعو إلى ضرورة إصلاح هذه البرامج الفاسدة بوضع مخطّط تعليمي جديد يتوافق مع متطلبات التعليم الحديث، وينادي بجعل التعليم العملي خصوصا ما تعلّق بشؤون التسيير المالي والمعاملات التجارية، أساسا لهذا البرنامج التعليمي، يضاف إليه تعليم الأعمال الزراعية والصناعية، وكذلك مبادئ الآداب، والمعاملات الاجتماعية، وفقه مبادئ العقائد الدينية، إضافة إلى تزويد الطلاب بالمعارف التاريخية عن الوطن حتى يتبصّروا بحقيقة المعاناة التي مر بها، على أن يُصاحَب كل هذا بالمراقبة المستمرة التي تُنمّي وتغرس في المتعلم القيم الأخلاقية

1- محمد عبده، الأعمال الكاملة، (مرجع سبق ذكره)، ج3، ص118، 119.

الصّالحة، والتفكير الناجح في المصلحة الذاتية والعامّة، حتى وإن لم تتح له فرصة بلوغ أهداف تعليمه¹.

وأما عن مرحلة التعليم الثانوي، فليس يختلف الأمر كثيرا عن المرحلة الابتدائية، فقد كان التعليم فيها حاملا بعدين اثنتين، الأولى منه يهدف إلى تأهيل الطلبة نحو التوظيف في المناصب الحكومية حسب الشهادة الممنوحة، والمستوى الذي بلغه الطالب، وأما البعد الثاني فيهدف إلى التّأهيل نحو مرحلة الدراسات العليا، وقد شهدت هذه المرحلة التّعليمية سياسة الفصل بينها وبين الحياة الاجتماعية، إذ سنّت سلطة الانتداب الإنجليزي عقوبات صارمة على كل مخالفة لهذا الإجراء، خوفا من انتشار الروح الوطنية والقومية بين فئات الشعب، وهنا اتجه خطابه الإصلاحى للتعليم في هذه المرحلة نحو إعادة النظر في أهداف برامجها المتداولة، وتوجيهها نحو التّمكن من تكوين جيل متعلّم متمكّن من الأعمال التي توكل إليه، بدل تكوين جيل حامل للكّم المعرفي من دون القدرة على استغلاله في خدمة المتطلّبات الحياتية، والنهوض بالوطن وقيادته نحو برّ الأمان².

وفي سعيه لإصلاح التعليم العالي، لاحظ محمد عبده أن التعليم بمدارس التعليم العالي خالية من روح الإبداع والبحث الفعّال، ولم يكن الهدف من التخصّصات المنتشرة به سوى التّمكن من إعداد الموظفين للخدمة في مصالح الحكومة، فدعا إلى تطوير البحث العلمي وتغيير المناهج السّائدة بأخرى أكثر فعالية ونفعا، تتضمّن تخصصات جديدة تواكب التطوّرات الحديثة، ومتطلّبات النهضة، كما هو الشّأن في تخصصات علم الاجتماع، والتاريخ، والاقتصاد، والفلسفة، بمختلف مراحلها، وكذلك الفنون الجميلة، والآداب الغربية، وهي التخصصات التي يجهلها الطّالب في المدارس المصرية، وغابت نتيجة ذلك فئات الفكر الرّاقى، ورجال البحث العلمي المنتج للنهضة، والازدهار الاجتماعي³.

كما اتّجه انشغال الإمام محمّد عبده إلى محاولة إصلاح الأزهر وإعطائه نفسا علميا جديدا بإدخال عديد الدّروس والمحاضرات في علوم التاريخ، والتاريخ الطبيعي، والجغرافيا والرياضيات

1- محمد عبده، الأعمال الكاملة، (مرجع سبق ذكره)، ج3، ص119، 120.

2- د محمد فوزي عبد المقصود، الفكر التربوي للأستاذ محمد عبده وآلياته في تطوير التعليم، كتب عربية للنشر والتوزيع، ص144.

3- المرجع نفسه، ص145.

والفلسفة، وغيرها من العلوم التي كان تدريسها ممنوعاً أو مهملًا، وفي المقابل قام بإلغاء تدريس عديد العلوم العقيمة وغير المجدية عملياً مثل كتب الشروح والتقارير¹. وبهدف الحرص على الانضباط والفعالية في التحصيل العلمي، قام بضبط النظام الدراسي والإصرار على الالتزام بالآداب الإسلامية في التدريس، فوضع مخططاً دراسياً يتضمن الرقابة على سير التدريس، وتحديد مدته مع ضبط فترات العطل، وكذلك الآداب التي ينبغي للطالب أن يمتثل لها، والالتزامات التي يجب على الأستاذ العمل بها حتى يكون القدوة الحسنة، وقد أدرك أنّ نجاح التدريس بحاجة إلى تحسين الظروف المادية للمدرّس، مع الحرص كذلك على تحسين محيط الأزهر ونظافته، ومن ناحية أخرى ولأجل خلق المنافسة العلمية الجادة أمر بأن تكون مسابقات الامتحان الترقوي، والتوظيفي عامة، من نصيب كل من تتوفر فيهم الشروط المطلوبة، بعد أن كانت مثل هذه المسابقات من نصيب بعض الفئات الاجتماعية دون غيرها². غير أن هذه المساعي كثيراً ما اصطدمت بمقاومة شيوخ الأزهر الراضين فكرة التجديد، وسواء كان ذلك عن قصد للحفاظ على الموروث الفكري للأزهر، وعادات التعليم السائدة، أو كان عن غير قصد مردّه سوء فهم أهداف مشروع الخطاب التجديدي عند محمد عبده، وكل ذلك شكّل حاجزاً أمام هذا المشروع الإصلاحية التجديدي.

2- التجديد في شؤون الحياة الاجتماعية:

كانت مختلف ميادين الحياة الاجتماعية تحكمها تشريعات فقهية مقيدة، لا تراعي تغييرات وتطورات الظروف الاجتماعية، فمختلف الفتاوى والاجتهادات التي وضعها الفقهاء في الماضي هي التي لا تزال سارية، وباب الاجتهاد فيها مغلق، وتجديد النظر فيها معطل، وهنا عمل الإمام محمد عبده على إحياء منهج الاجتهاد في قضايا الشؤون الاجتماعية التي تستدعي أن تكون متجددة تسير متطلبات وخصوصيات الحضارة الجديدة، وليس لها في شريعة الإسلام حلاً جاهزة.

لقد بادر الإمام محمد عبده في أعقاب تعيينه مفتياً للديار المصرية سنة 1899 إلى إصلاح نظام المحاكم الشرعية، فطالب بتوسيع دائرة اختصاصها، وكذلك توسيع دائرة تولي منصب

1- د زكريا سليمان بيومي، (مرجع سبق ذكره)، ص 107.

2- د محمد فوزي عبد المقصود، (مرجع سبق ذكره)، ص 206، 208.

القضاء، ومنح الفرص لكل أهل المذاهب الفقهية الأخرى، بعد أن كان مقتصرًا على المذهب الحنفي، كما تتجلى مبادراته التجديدية في مطالبته بتشكيل لجنة من كبار أهل الفقه ورجال الدين، تتولى مهمة الاجتهاد في استنباط الأحكام التشريعية الجديدة من الشريعة الإسلامية، تعالج مختلف المستجدات، والنوازل التي تظهر في المجتمع الإسلامي، والتي تعجز النصوص الفقهية المتداولة عن علاجها¹.

ومن معالم خطابه التجديدي كذلك ما يتعلق بشؤون المرأة، أين كانت مواقفه تتسم بالجرأة العالية، فقد تطرّق إلى مسائل في غاية الحساسية وإثارة الجدل، ولم تسبق إلى تناولها الآراء الفقهية السابقة، ومن أمثلة هذه المسائل ما تعلّق بتعدد الزوجات، أين طالب بمنعه، واعتبره مرضًا اجتماعيًا يساعد في اتساع المآسي الاجتماعية، ويستوجب الأمر علاجه، وقد كان مبرزه في هذا المطلب، أن مفاصد التعدّد أكبر من منافعه، ومن الأولى بذلك أن يكون درء المفاصد مقدّمًا عن جلب المصالح، وغالبًا ما تكون هذه المصالح لا تتعدى الشهوة الغريزية للرجل، أو في بعض الحالات مرتبطة بمرض الزوجة مثل العقم، أو عدم قدرتها على توفير الحقوق الزوجية، وكلّها تبقى مطالب مصلحة لا تبرّر بالقدر الكافي مشروعية إباحة تعدّد الزوجات، ومن صور هذه المضار أنه منفذ للخصام وصور الانتقام بين الزوجات والأبناء، وانتشار الطلاق وما يحمله من الأعباء والمسؤوليات التربوية والمالية، وتشتت العلاقات الأسرية، وصراع العائلات².

ومن ملامح جرأة خطابه التجديدي كذلك أن أفتى بحق المرأة في طلب الطلاق من زوجها شريطة إثبات طلبها هذا بأسباب وطرق شرعية، ولو أنه في هذه القضية لم يتعرّض إلى جملة النصوص الفقهية التي تحيط بها، ومن شؤون المرأة كذلك التي اجتهد في تناولها، موافقته على دخولها معترك العمل السياسي³.

1- د زكريا سليمان بيومي، (مرجع سبق ذكره)، ص112.

2- د عبد الرحمن محمد بدوي، الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص174، 176.

3- د زكريا سليمان بيومي، (مرجع سبق ذكره)، ص113.

3- التجديد في شؤون الحياة السياسية:

لم يكن الإمام محمد عبده بالرجل المنشغل بالسياسة تخصصاً، بل إن انشغاله بالخطاب السياسي كان مقروناً بأعمال وخطابات أخرى إصلاحية، طغت على خطابه الفكري التجديدي الإصلاحي، من مسائل دينية وثقافية وتربوية وعديد القضايا الاجتماعية، التي كان يهدف من ورائها إلى تبصير المواطن بحقوقه وفعالية وجوده، من أجل نهضة حضارية جديدة.

لقد كانت خطابه السياسية في شاكلة آراء، ونظريات ترتبط بمسألة الحكم، وهو في هذا كان مؤيداً لأستاذه جمال الدين الأفغاني، خصوصاً في مسألة العلاقة بين الدين والسياسة، والتي هي عنده علاقة ترابط وتمايز، يتميز فيها السياسي الدنيوي عن الديني الأخرى، من غير أن يكون منفصلاً متحرراً عنه إطلاقاً¹. ففي ظلّ الصراع الذي شهده الفكر الإسلامي في مسألة العلاقة بين الدين والسياسة، وبروز نظرية الدولة الدينية التي جعلت من السلطة السياسية واقعة تحت سلطة رجل الدين، في مقابل بروز نظرية الدولة العلمانية الداعية إلى الفصل بين السلطة الدينية، والممارسة السياسية، كانت للإمام محمد عبده رؤيته لطبيعة الدولة التي ينبغي العمل على تحقيقها؛ إنها الدولة المدنية التي تكون الأمة فيها مصدراً لسلطة الحاكم، رافضاً وصاية السلطة الدينية على الممارسة السياسية، وفي الوقت نفسه ينبغي للسلطة السياسية أن تكون حريصة على تطبيق مقاصد الشريعة، والالتزام بها.

إن الحاكم صاحب السلطة السياسية ليس إلا بشراً، ولا عصمة له في سلطانه، وإن كانت طاعته واجبة فإن ذلك يكون في حدود كونه قائداً للدولة، وقائماً لمصالح العباد، مراعيًا أحوالهم التي تحكمها تغيرات وتطورات الظروف، ولا يحق له بأي حال من الأحوال استغلال الدين كوسيلة لإكراه المحكومين والتحكم في رقابهم قهراً، وللأمة حقّ مراقبته وردّه عن خطئه ونصحه إن هو طغى ولهث وراء شهواته، بل إنه يجب على الأمة وبعد اجتماع أهل الرأي فيها، استئصال جذور هذه السلطة الفاسدة، والقضاء على هذا العضو الفاسد المستبدّ الخبيث رائحته، قبل أن تتسرب سمومه الهدامة إلى سائر بدن الأمة، ويستبدلوه بحاكم طيب يجتهد في غرس

1- عبد الحكيم العبد، الفكر السياسي الغربي والقومية المحافظة في الشرق، ط2، 2006، ص109.

بذور البناء الصحيح، والقصد إلى بلوغ عزة وشهامة ورفعة أفراد المجتمع¹. ثم إن الحاكم حتى وإن بلغ مقاما رفيعا من الفكر والذكاء، يعجز عن الإحاطة علما بمصالح الأمة، والدراية بكامل شؤونها، وهنا تكون الشورى واجبة عليه، فيُلزم بمشورة أهل النخبة من الأمة، التي تملك حسن السريرة ومحبة النصح والخير، ويغمرها شعور الوطنية التي هي كذلك مُلزمة بمساعدته متى استدعت الظروف ذلك، وتشاركه دون تقصير مسؤولية تحمّل أعباء هذه الأمة خدمة لصالح البلاد، إذ ليس من العدل أن تترك الأمة حاكمها تائها وسط هموم البلد المتنوعة، التي يصعب على الشخص الواحد تبصّرها وعلاجها².

وقد كان الهدف الأبرز من الخوض في هذه المسألة السياسية، إنما هو توضيح حقيقة العلاقة التي ينبغي أن تتأسس بين الحاكم والمحكوم، والعمل من أجل إصلاحها، ورفع الظلم السياسي الممارس على حياة الناس، وقد أرجع سبب نقشي المظالم الاجتماعية وصور المذلّة والضعف إلى سوء فهم تلك العلاقة، وسبل تجسيدها، ومن هذا المنطلق دعا الإمام محمّد عبده إلى نوعين من الحق، أولهما للحكومة التي لها حق طاعة الشعب، وثانيهما حق الشعب في مطالبة الحكومة بتجسيد العدالة الاجتماعية، وقد كان ذا أمل واسع في تحقيق هذا الهدف بانتهاج طريق تربية وتثقيف الشعب حتى يكون أكثر دراية وإطلاعا على القضايا المتصلة بحرية بلاده، ولأجل هذا كان يحثّ على حب الوطن والدعوة إلى التوافق حول المصالح الوطنية، بما يضمن التوافق مع هدي الشريعة الإسلامية؛ وتحقيقا لهذه المصلحة الوطنية، فقد وجّه نقده للسلطة الدنيوية التي كان أدياؤها يعملون على منع الأمة من ممارسة حقّها في الاجتهاد والتّجديد، وأعطوا لسلطتهم القداسة الدنيوية، فتسببوا في إذلال الناس وعبوديتهم، ومن هنا يجب على الناس رفض الخضوع لهذه السلّطة التي أرادت بسط نفوذها على شؤون الدّين والدّنيا، ومنح نفسها مكانة الوساطة بين الناس والمولى تعالى³.

1- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ج2، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، ط2، 2006، ص336.

2- المرجع نفسه، ص198.

3- محمّد عمارة، الإمام محمّد عبده مجدّد الدنيا بتجديد الدّين، (مرجع سبق ذكره)، ص60.

4- التجديد في مسألة العلاقة بين العلم والإيمان:

في الوقت الذي اشتدت فيه جدلية الصراع بين العلمي والديني، جنح الإمام محمد عبده إلى إبراز مكانة العقل في إحداث المقاربة بينهما، فالعقل إن هو عمل على تفحص آيات الله الكونية وعمل على كشف أسرار الطبيعة تجريبيا، كان ذلك طريقا لمعرفة الله وتقوية الإيمان، فالقرآن الكريم في عديد آياته يدعو إلى التدبر العقلي في الكون الطبيعي؛ هذا التدبر الذي سيزيل حتما ما يبدو من صور التعارض بين العلم والإيمان.

لقد ثار الشيخ محمد عبده بموقفه هذا ضد أولئك الذين فضّلوا العلم، وأبعدوه عن الدين بحجة أن العلم هو ثمرة النظر العقلي الذي يتعارض مع الدليل الديني، ثم إن هذا الدين بزعمهم اطمئنان قلبي بعيد عن الاستدلالات العقلية¹، كما استتكر موقف الذين يعارضون دور البحث العقلي باحثين عن الحقائق التي أقرّ بها العلم في النصّ الديني القرآني، وقصدهم في ذلك تعطيل دور العقل وتأكيد ضرورة الأخذ بنصوص الدين وحدها، فهي القادرة على الإحاطة بكلّ ما يحتاج إليه العقل؛ ومن مضمون هذه المفاهيم والأحكام ينتقد الإمام محمد عبده هذا الطرح، مشيرا إلى سوء فهم هذا الفريق لحقيقة الأمر، فالقرآن الكريم لما أشار إلى بعض الحقائق الكونية، قصد من ورائها الاعتبار والاستدلال، وليس تقريرها وتوقيف البحث فيها، ثم إن هذه الحقائق والظواهر الكونية التي ذكرها القرآن الكريم، مثل حوادث الجو من برق ورعد وصواعق هي من اختصاص العلم الطبيعي الذي يخص الاجتهاد الإنساني، وتختلف درجته بين الناس وعبر الأزمنة، وليست من حيث البحث في أسبابها مبحثا قرآنيا، أو إقرارات الوحي وحده الذي دعا إلى اعتماد الاستدلال العقلي لتقوية الفهم والإيمان².

5- التجديد في مسألة العلاقة بين العقل والدين:

لقد سعى الأستاذ الإمام محمد عبده من خلال دعوته إلى تجديد الدين، ليس فقط تنقيته من البدع والخرافات وما لحق به من اجتهادات ضالة، بقدر ما كان يهدف إلى جعله كذلك تجديدا شاملا ومتكاملا باعتماد النهج العقلاني المستتير، الذي بإمكانه محاربة الجمود الفكري، وصور الانبهار بحضارة الغرب وتقليدها.

1- محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحداثة، ط3، 1988، ص185.

2- محمد عبده، الأعمال الكاملة، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص87.

وفي مسألة العلاقة بين العقل والدين، يقرّ بذلك التكامل التفاعلي بينهما، فالدين مكمل ومقوم ومرشد للعقل نحو طريق السعادة، والعقل هو بمثابة الحكم والميزان في قضايا الدين التي تثير الجدل المفاهيمي، وآلية للنظر في الأدلة الدينية، والتحقّق من حقيقة مصدرها الإلهي، بل إنه الأساس المعتمد لبلوغ الإيمان بالله، وإقرار وحدانيته¹.

لقد جعل للعقل المكانة الرفيعة، فهو آلة التفكير التي ينبغي أن تتحرّر من قيود التقليد، وهو تحرير يوافق في جوهره موقف الإسلام الداعي إلى جعل الإنسان صاحب قيادة لا مجرد منقاد، داعياً إياه إلى أعمال العقل لإدراك النافع من الضار، والتميز بين منبع السعادة ومنبع الشقاء². هذه المكانة التي منحها للعقل تتجلى أسمى معالمها في جعله المعتمد الأساس في تفسير القرآن الكريم، ومنحه كل فرص الاجتهاد التجديدي بهدف تجاوز العطاءات الفقهية لأهل الاجتهاد السابقين، طالما أن درجة العلم، وكذلك بيئة النشأة، والتكوين الثقافي، ليست نفسها، الأمر الذي يتطلب اجتهادا عقليا تجديديا يتوافق مع روح العصر، ونوازله المستجدة³.

والأكثر من هذا؛ فقد جعل العقل من حيث هو أقوى ما تملك النفس الإنسانية من قدرات وفعاليات، طريق لبلوغ المعرفة بالله والاهتداء إليه، إنه سبيل للإيمان بالألوهية التي لا يمكن للتصوص الدينية وحدها إرشادنا إليها، فهي تصديق عقلي قبل أن تكون تصديقا نصيا، ثم إن هذه الرسالة المحمدية حتى وإن كانت تعكس الإعجاز القرآني الذي تضمنته، فإن هذا التصديق بهذا الإعجاز لا يحدث إلا إذا عرض على ميزان العقل القادر على فهم مضمونه وإدراك حقائقه⁴؛ فالإسلام إذن دعا إلى المؤاخاة بين العقل والدين، وألحّ على ضرورة النظر العقلي والتدبّر في آيات الله الكونية بهدف إدراك أسرارها، وحكمه تعالى في الخلق.

وفي مسألة أيهما يتقدم عن الآخر، العقل أم النقل عند حدوث التعارض بينهما؟ ذهب الإمام محمد عبده إلى الإقرار بأولوية أن يتقدّم العقل، وهذا ما يبرز في قوله « اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليه

1- تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، تق، أحمد زكريا الشلق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص119، 120.

2- محمد عبده، رسالة التوحيد، تق، محمد عمارة، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط1، 1994، ص71.

3- محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، (مرجع سبق ذكره)، ص68.

4- المرجع نفسه، ص78، 79.

العقل، وبقي في النقل طريقان، طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل»¹.

رابعاً: معالم التجديد الحضاري عند البشير الإبراهيمي:

لقد كان الشيخ البشير الإبراهيمي من رواد الإصلاح في العالم الإسلامي، الذين أدركوا، واعترفوا بحقيقة التخلف الذي لحق بالأمة الإسلامية، وأقر بحاجتها الماسة إلى نخبة من المثقفين العرب والمسلمين، لكي يصلحوا المفاصد، ويجددوا لها حضارتها، التي كانت في الماضي مشرقة، قبل أن يُسدل ستار ظلام الجهل والتخلف عليها، وتدخل في مرحلة نوم طويل وثقيل، ولن تتحقق اليقظة فيها إلا بتجديد ما انهدم. ولن يتحقق هذا التجديد الحضاري بإحياء الماضي الزاهر فقط، بل يجب توجيه العناية نحو المستقبل، بوضع معالم ومناهج جديدة يسترشد بها أبناء البلاد العربية والإسلامية، الذين وجدوا أنفسهم بين كماشتي ثقافتين متصارعتين: الثقافة الإسلامية الأصيلة التي أصابها الجمود والركود رغم ما تزخر به من قيم ثقافية وحضارية متفوّقة، وثقافة الحضارة الغربية التي جاءت بقيم ومغريات تسر الناظرين اتسع رواجها وكثر المقبلون عليها. والتجديد الذي يدعو إليه الشيخ البشير الإبراهيمي يتأسس على ضرورة المعرفة بمقومات الثقافة العربية الإسلامية عبر مختلف عصورها، والعمل أثناءها على تمييز وإدراك قيم التراث التي تستحق الإحياء والتجديد، من خلال ربطه بحاجات العصر الذي يسير في طريق التقدم العلمي والتقني، والذي هو طموح كل الشعوب، وهنا نلمس إحدى معالم التجديد الحضاري عند الشيخ البشير الإبراهيمي، وهي إقراره بصلاحيّة وفاعليّة جانب كبير من التراث الثقافي العربي الإسلامي، الذي بتجديده سيستمر مشرقاً ولا يندثر².

1- التجديد في منظومة التربية والتعليم:

التربية من الرسائل النبيلة التي يمكن للإنسان أن يمارسها، وهي في الوقت نفسه مهمة خطيرة إذا لم يحسن أداءها، والتعليم أساس العملية التربوية، ووسيلة تنوير العقول، وبه تحمي الأمم نفسها من الجهل، وتتعتق من أشكال العبودية، ولما كان الأمر بهذه القيمة، فقد انكبت جمعية

1- محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، (مرجع سبق ذكره)، ص70.

2- عبد الله عبد الدائم، في سبيل ثقافة عربية ذاتية. الثقافة العربية والتراث، دار الآداب، القاهرة، ط1، 1983، ص42، 43.

العلماء المسلمين الجزائريين على الاهتمام بالمنظومة التعليمية، والتربوية، في مشروعها الإصلاحي، وهذا ما نستقرئه في مشروع الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، الذي حرص على نشر وإصلاح المسار التعليمي في الجزائر، ودأب على إحياء قيمه وتجديدها بما يتماشى وطبيعة المجتمع الجزائري، وما تقتضيه كذلك مستجدات العصر، خصوصا وأنه مجتمع يقبع تحت الاستعمار الذي يعمل على تجهيله.

لقد كان البشير الإبراهيمي مفكرا مصلحا، ومجددا في ميدان التربية والتعليم، مجتهدا في وضع عديد الأسس والقواعد للمنظومة التربوية، والتعليمية المعاصرة، وكان يدعو من خلال جمعية العلماء المسلمين إلى ثورة ثقافية شاملة أساسها العلم، الذي هو سلم السعادة، ورائد السيادة، والعماد الأساس الذي تقوم عليه النهضة الجزائرية¹.

ولعل ما يميز مشروع إصلاح التربية والتعليم عند البشير الإبراهيمي، هو ربطه بحاجة المجتمع، والقصد إلى إعداد الأفراد للاندماج في الحياة الحاضرة والتطلع نحو الحياة المستقبلية، وهذا بفضل الحرص على بناء عقولهم على أساس الحقيقة، وبناء نفوسهم على الاتصاف بالفضائل الأخلاقية، وتنمية مواهبهم الفطرية، وتوجيههم نحو التحلي بالصدق وصواب الإدراك، والابتعاد عن الخوض في المسائل التي تتجاوز حدود الواقع². وعليه فقد جعل التربية بمثابة الوسيلة الأفضل لغرس القيم والتعاليم الإسلامية التجديدية، في عقول وقلوب الناشئة، وتغذيتها كذلك بالروح الوطنية والعروبية والإسلامية، التي بفضلها تتقوى إرادة محاربة ومقاومة مشاريع الفرنسة التي تسعى إلى إبعادها عن مقومات هويتها، بإحلال اللغة الفرنسية مكان العربية، وإبعاد الدين الإسلامي من قطاع التربية والتعليم، ولتحقيق هذه المهمة، يقتضي الوضع إبقاء الدين الإسلامي واللسان العربي عمادا العملية التربوية³، التي يجعلها البشير الإبراهيمي عملية حيوية إبداعية، تهتم بجعل الفرد طاقة إبداعية من خلال ترغيبه في التعلم، وتزويده بالطاقة التي تحفزه على الانفتاح الإبداعي المفيد واقعيا، وتشجعه على بناء شخصيته.

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج 1، ص 132.

2- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج 3، ص 271، 272.

3- يوسف القرضاوي، مقومات الفكر الإصلاحي عند الإمام محمد البشير الإبراهيمي، دار الوعين الجزائر، ط 1، 2007، ص 69.

وأما التعليم فقد حظي بالمقام العالي في المشروع الفكري التجديدي للبشير الإبراهيمي، ويبرز هذا المشروع التجديدي في جعله الإصلاح العلمي ضرورة ملحة، وواحد من أهم اهتمامات جمعية العلماء المسلمين، هذا الإصلاح سيتحقق ويؤتي بثماره بانتهاج سبيلين، فأما الأول فهو عقد مؤتمر سنوي بالعاصمة العلمية قسنطينة، تحضره كل النخب، والفئات القائمة بشؤون التعليم، فنتبادل الآراء وتعرض المباحث في مسائل التربية والتعليم وطرائقهما المنتهجة، وكذلك الأساليب والكتب المعتمدة في التعليم، وكل هذا بهدف توحيد التعليم الذي هو آمال المصلحين داخل الوطن، وأما السبيل الثاني، فهو إقامة عكاظ علمي لعدة أيام بمدينة الجزائر هدفه التقاء أعضائه وإلقاءهم محاضرات يتمرنوا من خلالها على فن الخطابة في مسائل الدعوة والإرشاد¹.

لقد كان إيمان الشيخ البشير الإبراهيمي راسخا بقيمة ومكانة العلم، الذي نظر إليه من حيث هو سبيل لتحقيق النهضة، ووضع لأجل تحسينه وفعاليته إستراتيجية علمية، تستهدف أساسا التكوين الناجح للمتعلم، بهدف بناء شخصيته وتكوينها تكوينا سليما في مختلف الجوانب، وحرص في ذلك على وضع خطة محكمة شملت كل عناصر العملية التعليمية والتي هي بمثابة الأركان والمقومات الأساسية للتربية والتعليم²، من مادة علمية مدروسة، ومعلم مدرّس، ومتعلم، وطرق ووسائل تعليمية، فأما المادة العلمية، فقد ركّز فيها على ضرورة انتقاء المواد التي تبني شخصية المتعلم، وتكون مواضيعها متجدّدة، وليست اجترارا تاما لما هو قديم، بل يجب النّحت من المعدن القديم ما هو جوهرة، ثم صقله ليساير روح العصر³.

وأما المقوم الثاني فهو المعلم، الذي أولاه العناية الخاصّة، فقد كان شديد الحرص على توجيه وصيته للمعلمين في أداء وظيفتهم، فجعلهم في مصاف الجنود المجاهدين، لما لهم من مسؤولية تكوين الأبناء، وتزويدهم بالمعارف الدينية، والحرص على احترام، وإقامة شعائر الدين، وكذلك بناء النفوس على الفضائل الإنسانية، والأخلاقية، حتى تتجنب الفوضى والاختلاط، كما يجب عليهم تزويدهم بالعلوم التي لها صلة بالحياة، وعدم الانشغال بقواعد المعارف والعلوم التي تشغل الوقت في غير فائدة ملموسة في الحياة، خصوصا وأن حياة العصر لا مكانة فيه

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج1، ص144، 145

2- حسين ولهاة، نحو فهم أعمق للأسس التعليمية عند البشير الإبراهيمي، مجلة الممارسات اللغوية، تيزي وزو، عدد 30، 2014، ص2.

3- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص160.

للضعيف، بل القوي فيها هو من يُحترَم، وهذا القوي تصنعه علوم الحياة¹، ومن الشروط الواجب توفُّرها في المعلِّمين حتى ينجحوا في وظيفتهم: أن يتصفوا بإخلاص عملهم لله، ويكونوا أهل أخلاق رفيعة يسترشد بها تلامذتهم ويقتدون بها، ويجب في ذلك أن تطابق أعمالهم ما يقونه لتلامذتهم من أقوال، في الصبر والصدق، كما يوصيهم بالابتعاد عن الأحزاب والتحزب، ويجب أن يدركوا أن الآباء قد ائتمنواهم على أبنائهم، وأنهم ينظرون إلى أعمالهم بالمرآة المكبَّرة، فتراهم يضحّون ما يعتقدونه هيئًا وصغيرًا، ووجب بذلك الحذر من الوقوع في المزالق².

وأما المقوم الثالث فهو طريقة التعليم ومنهجيته، فقد دعا المعلِّم إلى ضرورة التحكم في عملية التعلُّم، وتجنب الارتجالية، فعليه بالاستزادة والاستفادة من التحصيل العلمي كلما أتحت له فرصة ذلك، وأن يعرف كيف يبني معارفه ويرسم لها طريق النجاح، وكيف ينتقل من مرحلة إلى أخرى، من التعليم إلى العلم، ومن القراءة إلى الفهم، وأن يبتعد عن الغرور والادّعاء بالكمال العلمي³. وأما المقوم الرابع الأساسي في العملية التعليمية فهو المتعلِّم، الذي يقول عنه: «إنكم يا أبناءنا مناط آمالنا، ومستودع أمانينا، نُعدُّكم لحمل الأمانة وهي ثقيلة، ولاستحقاق الإرث، وهو ذو تبعات، وذو تكاليف، ومنتظر منكم ما ينتظره المُدليج في الظلام من تباشير الصَّبح»⁴ فهو يدعو إلى الإقبال على طلب العلم ويشجّع على طلبه، ويراه نور الحياة، وأساس الوطنية، ورائد الحرية.

ولما كان التعليم عماد النهضة، وصانع الحضارة، فقد تفتَّن الشيخ البشير الإبراهيمي إلى النموذج التعليمي الذي ينبغي انتهاجه، حيث رفض أن يكون نموذجًا ثابتًا تتوارثه الأجيال، وجعله صالحًا لكلِّ زمان ومكان، بل على عكس ذلك فقد دعا إلى نموذج تعليمي حيوي يواكب التغيّرات والمستجدّات، وإعداد الجيل القادم للحياة على غير الطريقة التي كانت عليها عهود الماضي، لأنَّ ما كان صالحًا في ما مضى قد لا يبقى كلّه ملائمًا للواقع الجديد الذي هو بحاجة إلى طرق جديدة⁵.

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج3، ص271، 272.

2- المرجع نفسه، ص264، 265.

3- المرجع نفسه، ص268.

4- المرجع نفسه، ص201.

5- عبد القادر فضيل، التربية عند الإمام محمّد البشير الإبراهيمي، مجلة الوعي، الجزائر، العدد 2، 2010، ص43.

ولم يكن المشروع التعليمي عند البشير الإبراهيمي تنظيراً مجرداً، بل إنه مشروع منطلقه الواقع، وهدفه كذلك إصلاح الواقع التعليمي في المجتمع الإسلامي، والجزائري منه تخصيصاً، لقد كانت عينه مراقبة لسياسة التعليم الأجنبي في بلادنا، والذي يراه تعليماً تافهاً في معارفه، تعقبه مفاسد وآفات، فقد فرضت علينا السلطة الاستعمارية قهراً نموذجاً تعليمياً يعزلنا عن ماضيينا وأصول انتمائنا¹. ومن خلال هذه الوضعية التي يقبع فيها التعليم في بلادنا، دعا إلى تأسيس نظام تعليمي يركز على جملة من الخصائص تضمن له النجاح، وتجعله يتوافق مع طبيعة المجتمع، فلا بدّ أن يكون وطنياً، نابعا من عبقرية الأمة، التي يجب أن تكون هي من تصنعه بإرادتها، فنُصِّمته قيمها الحضارية وخصوصيات هويتها، التي ينبغي أن تُزرع في نفوس أفرادها، بما يتماشى وطبيعة تكوينها ومميزاتها، بعيداً عن البرامج المستوردة، أو التي تسهم فيها الأفكار الأجنبية²، كما يدعو إلى ضرورة أن تحظى جمعية العلماء المسلمين بسلطة اختيار المعلمين ووضع البرامج الدراسية، واختيار الكتب المدرسية بعيداً عن تدخل الإدارة³.

2- التجديد في منظومة القيم الاجتماعية:

الإصلاح الاجتماعي، وتجديد قيمه وقضاياه المختلفة، كانت كذلك من اهتمامات الشيخ البشير الإبراهيمي في مشروعه الإصلاح العام، فمسايرة تغيّرات العصر وفهم رهاناته، وكذلك تحقيق النهضة الجديدة، كلها بحاجة إلى إعادة فهم العديد من القضايا الاجتماعية والعمل على تجديدها بما تتطلبه حضارة العصر، وقد كانت الأوضاع الاجتماعية المرضية التي سادت المجتمع العربي الإسلامي عموماً والجزائري منه خصوصاً، والتي أصبحت تعيق نهضته، تعبيراً حياً عن أمله في بناء مجتمع نهضوي متقدّم وصحيح، ومنبعاً لمشروعه في الإصلاح وتجديد المجتمع حضارياً، ومن بين هذه القضايا التي هي بحاجة إلى الإحياء وتجديدها حضارياً نذكر: الوحدة الاجتماعية، ومسألة المرأة.

فأما الوحدة الاجتماعية؛ فقد حرص الشيخ البشير الإبراهيمي على الإشادة أولاً بضرورة، وفوائد الاجتماع، والتعاون الاجتماعي، فهما المتمّمان للجهد الفردي، وبهما تبنى المنشآت الصّناعية،

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج3، ص275.

2- عبد القادر فضيل، (مرجع سبق ذكره)، ص41.

3- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج2، ص144.

وتستخرج الثروات الطبيعية وتستغل بسهولة، وبهما تتقارب الأقطار، وبفضلهما تتفوق القلة من الناس على الأكثرية منها مالا وعدة، ورغم ما تملكه أمتنا من مقومات خيرة ومثمرة، إلا أنه يتحسر على عدم استغلالها لتصنع تميّزها وتفوقها، كما هو مجسد في غيرها من الأمم، بل لقد راحت أمتنا تندمج في تسيير شؤون حياتها في حياة الغير، فأصبحت تابعة لها، قابضة تحت رحمة قيمها التي أرادتها عالمية، توحد فيها الأذواق والميول والتوجهات، غير أنها في الحقيقة تقتلع وتقضي على مزايا الاجتماع القومي الخاص الذي بإمكانه إنتاج نهضة منظمة اللوازم المتجلية في الدين والأخلاق والعلم والمال¹.

ويستشهد الشيخ البشير الإبراهيمي بمدى نجاعة العمل الجمعي الجماعي، وفوائده في تحقيق النهضة، بذلك النجاح الذي حققته تلك الجمعيات التي دعا إلى تأسيسها وقيادتها، مفكرو النهضة العلمية، وجسدوها عمليا، والتي أسهمت كلّها في بناء نهضتهم، ومن أبرز تلك الجمعيات: الجمعيات العلمية، والطبية، والمالية، والصناعية، والرياضية، والأدبية، وغيرها كثير، أسهمت كلّها بقسط وافر في تقريب الشعوب إلى بعضها، وتيسير التواصل بينها، بعيدا عن الفرقة والخلاف².

ومن البديهي بهذا كما يقول الشيخ البشير الإبراهيمي أن يكون للوضع الذي آل إليه المجتمع العربي من تخلف وغياب للوحدة، في مقابل نهضة الغرب وتقدمه، بفضل إخلاص أبنائه وحرصهم على خدمة بلادهم، انعكاسات سلبية على مختلف الميادين الحضارية، ونمط حياة الأفراد في المجتمع العربي، فقد تهاوت قيمة العروبة، وكذلك لغتها بعد أن أصبحت مهددة باللغات العامية، والأجنبية، هذه الأخيرة أصبح أبناء المجتمع العربي يتنافسون في تعلّمها والتعامل بها، بل وحتى أصبحوا يخلطون من الانتماء إلى العروبة، وحتى يكادون يتبرؤون منها بمجرد مخالطتهم للأجانب، نتيجة شعورهم بالنقص واستصغار أنفسهم أمامهم³.

وفي حديثه عن مشروع الوحدة العربية الذي يجسد بدوره أحد صور التعاون الاجتماعي بين أبناء العروبة والإسلام، فقد أشار الإمام البشير الإبراهيمي إلى أنّ غياب الوحدة العربية،

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج1، ص50، 51.

2- المرجع نفسه، ج1، ص61.

3- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج5، ص150.

وتفكّكها، كان سببا في انتشار الأزمات، وصور التخلف التي يتخبّط فيها العرب، وانتهت بانهيار حضارتهم وتفرّقهم، حتى أصبحوا لقمة سائغة للمستعمر الذي وجد في تفرق دول المغرب العربي واحدة من مواطن قوته، وعليه فإن في يد أبنائها سلاح فعّال للتخلّص منه إن أحسنوا استعماله، وهو استغلال ما لديهم من إمكانات وفضائل، لعلّ من أهمها فضيلة الاتحاد¹، فلقد كان المشروع الاستعماري الفرنسي يستهدف تفتيت وحدة المغرب العربي، باحتلال كل دولة على حده، وعزلها عن البقية، ولو أدرك أجدادنا قيمة التضامن الإسلامي، والوحدة والتآزر، وأدركوا بدراية مخطّط التفتيت الاستعماري لما حدث لبلدانهم ما حدث².

وبالنظر إلى أهمية الوحدة الاجتماعية العربية، التي تفكّكت، ولحق بها ما لحق من انعكاسات سلبية أعاققت نهضة المجتمع العربي والإسلامي، فقد كان الشيخ البشير الإبراهيمي شديد الحماسة نحو خيار الوحدة العربية والإسلامية، وضرورة السعي في طريق تجسيدها عمليا، مبرّرا مشروعية هذه الدّعوة بجملة من الدوافع نذكر منها: فأما الدافع الأول منها فقد برز خلال المؤتمر الآسيوي - الإفريقي، وحينها كان يرجوا من الدّول الإسلامية تفعيل مشروع الوحدة العربية الإسلامية، لما في ذلك من غايات وأهداف نبيلة، فهذه الوحدة ضرورية لأجل محاربة الاستعباد، والتصدي للاستعمار الغربي وإخراجه من البلاد الإفريقية والآسيوية، واستعادة حرية شعوبها، التي يدعو الدّين الإسلامي إليها بكل أنواعها، وهنا يلحّ على ضرورة اهتمام الدّول الإسلامية بفصل الشّرق عن الغرب مستقبلا، وعدم الدّخول معه في تحالفات ومواثيق، يستغلّها لخدمة مصالحه وحين ضعفه³، كما يلفت انتباه الجامعة العربية إلى أنها ملزمة بتحرير كل عربي قدر المستطاع، حتى ينعنق من الاستعمار ويتحرّر عقله وأفكاره وبدنه، وعليها أن تجعل الشعب الجزائري في صلب مشروع استرجاع حرية الشعوب العربية⁴، وأما الدافع الثاني فيشير فيه إلى كون العصر الذي نعيش فيه، تسوده ظاهرة التكتّلات، التي تعمل الأمم القوية على تقويتها وزيادة عددها، رغم ضعف مقوّمات تقاربها ووحدها، خلاف العرب الذين يملكون تلك المقوّمات والروابط التي تسهّل عليهم مهمة التكتّل، من رابطة الدّم واللغة والجنس، ولكنهم أبعد

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص301

2- المرجع نفسه، ص302.

3- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج5، ص81.

4- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص279.

عن هذه الوحدة¹، وأما الدافع الثالث فمنطلقه القضية الفلسطينية التي تعتبر في جوهرها قضية الأمة العربية والإسلامية، وتستدعي التقاف أمة العروبة والإسلام حولها، فبقاء الاحتلال الإسرائيلي فيها إنما هو وصمة عار ترتسم على جبين العرب والمسلمين، وهو في هذا يعترف أنّ العرب مسؤولون عن فلسطين، والتفريط فيها لصالح الاحتلال الإسرائيلي، ولن تسترجع بالخطابات الكلامية ونظم قصائد المدح، والتصريحات السياسية، وإنّما تسترجع بالعمل². ورغم أن القضية الفلسطينية تعدّ إحدى مصائب العرب وانتكاستهم، إلا أنّ هذه المصيبة ينبغي أن تكون جامعة لقلوب العرب وتقاربهم، ومفتاحاً للمّ الشمل ومنطلقاً لإعلان الوحدة وتبصير العقول نحو إدراك حقيقة هذه القضية التي تجمعهم وتوحد كلمتهم بعد التفرّق، وستصبح إن تحققت هذه المزايا نعمة على العرب، ويجب هنا أن ننظر إلى صهيون على أنه سبب وحدتنا وأنّه ساق إلينا الخير بعد أن أراد لنا الشرّ..³

ولأجل بناء مشروع الوحدة العربية الشاملة والناجحة، ذات الدعائم المتينة المترابطة، يضع الشيخ البشير الإبراهيمي جملة من الخطوات والدعائم بإمكانها تجسيد المشروع عملياً، نوجزها في العناصر التالية:

أ- تحديد أسباب الفرقة والتباعد بين الشعوب العربية ومحاربتها: فهو يعترف أن بين الشعوب العربية تباعد لحق بمختلف ميادين حياتها، الثقافية، والفكرية، وفي فرص الاتصال بالعصر، وكذلك في مستوى الثروات المتوفرة، والتباين في أوضاعها الاجتماعية، وعجزها عن بناء الوحدة بينها، رغم أنها تشكل أسمى آمالهم لما فيها من عزّة وكرامة، ومعاني القوّة والسعادة، وهنا يدعو إلى ضرورة تضافر جهود الشعوب العربية لتجسيد طموحها، وتنمية وعيها الثقافي بذلك، ونشره ليعم كل الأقطار العربية، ومن أسباب غياب هذه الوحدة ضعف الوعي لدى بعض الشعوب العربية القابعة تحت سيطرة النزعات الفردية، التي تشكل عائقاً أمام فرص الوحدة، كما أن

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص279.

2- المرجع نفسه، ص282، 283.

3- المرجع نفسه، ص242.

غياب الاستقرار وانتشار التيارات الأجنبية الهادمة في بعض البلدان العربية أعاق نضج وعيها¹.

ب- محاربة الانقسام وإحقاق الوحدة الشاملة: يتساءل الشيخ البشير الإبراهيمي متحسراً عن المانع من أن تكون للعرب أمة واحدة موحّدة، ثم يجيب بأن الأمر ليس بالمستحيل لتحقيق هذا الحلم، إذا توفرت لدى الحكّام الإرادة والعزيمة لذلك، ونراه يقدم نصائح وتوجيهات لحكام ورؤساء العرب، داعياً فيها إلى الإخلاص والصدق وتطهير النفوس، من النفاق ومعاملات المجاملة، وتوطيد صلة الرّحم، والسعي الجاد والمخلص لإنهاء صور الفرقة والتصدّي لأصوات المشجعة والمدعّمة للفرقة²، ويجب هنا أن نمنع أنفسنا من الوقوع في مستنقع التخاذل والتفكّك، والانشغال بلغو الحديث وصغائر العمل التي ليست تجدي نفعاً، وأن تشغل الشعوب العربية بدل هذا بتوحيد صفوفها، لأجل الوحدة الشاملة والجامعة بين كل فئاتها، ويلتحق فيها المتأخر عن مسار الوحدة بالمتقدّم فيها³.

ج- تعريب ميادين ومناحي الحياة: في رسالته إلى مؤتمر التعريب المنعقد بالرباط سنة 1961*، يشير الإمام البشير الإبراهيمي، إلى أنّ التعريب هو أكبر شعار للاستقلال، ومقياس لتحزّر الشعوب، وبذلك فإن استقلال العرب مشروط بتعريب كلّ جوانب ومظاهر حياتهم اللغوية والأخلاقية والفكرية والعلمية وصور المعاملات المختلفة⁴.

د- استقلال الأمة العربية أدبياً: إنّ دعوة الشيخ البشير الإبراهيمي إلى استقلال الشعوب العربية عقيدة راسخة عنده، ولا تكاد تخلو خطبه من الدّعوة الملحّة إلى تحقيقه، غير أنّ دعوته إلى الاستقلال الأدبي تبدو أكثر إصراراً وبروزاً، فالأدب هو الوشيجة القوية، والوثيقة الباقية، وهو بمثابة الرابطة بين الشعوب والأجيال، وهو أقوى الروابط بين أبناء العروبة، حتى وإن تفرّقوا

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص375، 376.

2- المرجع نفسه، ص 243.

3- المرجع نفسه، ص376.

*- المؤتمر الأول للتعريب، انعقد في شهر أفريل سنة 1961 بالرباط المغربية، ومن أهم الموضوعات التي تناولها وخرج حولها بقرارات وتوصيات: التعريب في مجال الأدب واعتماد اللغة العربية في تعليم جميع المواد، تيسير الطباعة العربية، الكتب الدراسية لتعليم اللغة العربية، قضية استخدام الأرقام العربية والرموز العلمية، العمل على بناء جيل عربي مستنير يؤمن بالله والوطن، ويثق بنفسه ومتسلّح بالعلم والأخلاق الفاضلة..

4- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج5، ص263.

واختلفوا في هموم الحياة¹، ثم إن الوحدة العربية لا يكتب لها النجاح إلا إذا نجحت في وحدتها الأدبية، التي يكون الأديب فيها القائد الذي يوجّه بفكره ومواهبه ومعارفه، حتى يتحقّق النّصر². ومن كلّ ما سبق يتّضح أن الإمام البشير الإبراهيمي، يرى في الوحدة العربية من حيث هي صورة لروح التعاون، والتكافل الاجتماعي بين العرب، من أفضل الحلول العملية، التي تواجه بها المشكلات وتحديات العصر التي كانت للاستعمار يد في خلقها في البلدان العربية والإسلامية، ولذلك نراه يدعو إلى يقظة العرب والمسلمين للدّود عن أوطانهم، وإعلان إجراءات عملية لتحقيق الوحدة، التي يبدو أن مقوماتها متوقّرة لديهم وتحتاج فقط إلى عزيمة وإرادة وتضافر الجهود، فإذا كان المستعمر مدركاً لأهمية تفتيت الأوطان العربية لتسهيل عليه مهمّة استعمارها، والعبث بثرواتها وقيمها، فعلى أمة العروبة والإسلام أن تدرك كذلك أهمية التقافها على هذا المستعمر وإخلاق الجهود لتحقيق الوحدة التي هي الهاجس المخيف له؛ إن الوحدة العربية إذن هي منفذ الحرية واليقظة السّليمة، وبتجسيدها تنطلق الأمة في مسار تجديد قيم حضارتها، وتعود إليها عزّتها المفقودة.

وأما في شؤون الأسرة؛ فيسلّم الشيخ البشير الإبراهيمي بأهميّتها من حيث هي أساس تكوين الأمة وواجهتها، وليس صلاح الأمة إلا انعكاساً لصلاح الأسرة، والعكس من ذلك ففساد الأسرة ينتج عنه الأمّة الفاسدة، ويقر في الوقت نفسه أن الإسلام هو الدّين الذي أولى أكبر عناية بالأسرة، واهتم بسبل نجاحها، هذه الأسرة أصبحت مهدّدة بمخاطر الانحراف والتهديم، فهي من جانب تتعرّض لحمولات التوهين والتشويه من قبل الاستعمار المسيحي، ومن جانب آخر تعاني تقريط أبناء المسلمين فيها، وتقليد الغرب، ولن تكون النتيجة إلا خسرانا، الأمر الذي يستدعي ضرورة العودة إلى تعاليم الدّين الإسلامي، وإحياء تعاليمه في شؤون الأسرة³.

ومن أبرز قضايا الأسرة التي انشغل الشيخ البشير الإبراهيمي بإصلاحها، وإعادة إحياء معالمها، وتصحيح المفاهيم حولها، نجد مسألة المرأة، شأنه في ذلك شأن رجال الإصلاح في الفكر الإسلامي، الذين جعلوا للمرأة مكانة في خطابهم الداعي إلى تجديد قيم الحضارة

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج5، ص210.

2- المرجع نفسه، ص211.

3- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص356.

الإسلامية، بما يرسّخ كرامة المرأة ويجعلها لبنة أساسية في البناء الحضاري، فإذا كانت المرأة في حضارات العالم محتقرة، ومنزلتها لا ترقى إلى منزلة الإنسانية الكاملة والسوية، وليست إلا العوبة، ومتاعا تتحكّم فيها أهواء الرجال، ومطية للشهوات، وأداة للنّسل، ورغم أن المرأة كانت عند العرب الجاهلية أفضل حالا مقارنة بتلك الحضارات، من غير اعتبار لبعض الممارسات السلبية في حقها، فإنّ كرامتها الحقيقية لم ترسم معالمها إلاّ بمجيء الإسلام، الذي رفع من منزلتها، وزاد في تشريفها وتكريمها، وصان حقوقها بما يتوافق وطبيعة تكوينها العقلي والجسمي، وسوّى بينها وبين الرجل في عديد المزايا، والتكاليف الشرعية، بل وأعطاهما الاستقلالية والحرية في التصرف في عديد أمور حياتها، والأكثر من هذا وحرصا على كرامتها، ورفع مقامها، فقد سلّحها الله بأحكام قطعية، وسنّ تشريعات عادلة لحمايتها من استبداد وقساوة معاملة الآباء والأزواج والأبناء، لا يجوز لأحد التعديّ عليها، وإلاّ كان تعديًا على حدود الله¹.

وبالإضافة إلى سلاح الأحكام الشرعية التي خصّ به الإسلام المرأة لحفظها من برائث الفساد ومهلكات الانحلال، وتسلبت الرجال، منحها كذلك سلاح العلم، ويسّر لها الطريق إلى ذلك، مُنقِضًا إيّاها من الجهل، بل وحتى جهل الأبناء إن هم نشؤوا في حضن الأمهات الجاهلات، فيرثون عنها معالم شخصيتها، وحينها يشتدّ البلاء ويعمّ الخطر، طالما أن المجتمع ركيزته التربوية والتعليم، والأم هي مدرسته الأولى. والشيخ البشير الإبراهيمي في إحدى قصائده التي كان محورها تعليم البنت، يردّ على أولئك الذين يمانعون ويقيدون حقّ المرأة في التعليم، ومن هذه القصيدة نقتطف الأبيات التالية*:

وكيفما تكوّنت كان الثمّر	وكلّ ما تَصَعُّه فيها استقرّ
تزرع في النّشء أفانين الخور	تُرْضِعُهُ أَخْلَاقُهَا مَعَ الدَّرَر
وإنّها إنْ أهْمِلْتْ كان الخطر	كَانَ البَلَاءُ كَانِ الفَنَاءُ كَانِ الصَّرَر
وإنّ هَا إنْ عُلِمَتْ كانت ورر	أولاً فورر جالب سوء الأثر
ومنعها من الكتاب والنّظر	لم تأت فيه آية ولا خبر ²

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص360، 361.

*- للإطلاع على القصيدة كاملة، أنظر، محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص131، 134.

2- المرجع نفسه، ص133.

وفي حديثه عن المرأة الجزائرية، يقول أنها عانت الأمر نفسه الذي عانتها المرأة في بلاد المسلمين كافة، أين تذوّقت مرارة الجهل الذي تسبّب فيه أصحاب النّظر المحدود في شؤون وحقوق المرأة، والذين يفتنون ويقولون بأحكام تخالف مقاصد الشريعة الإسلامية، والنّهج التربوي النبوي الذي لم يكن فيه أبدا ما يخالف تعليم نساء المسلمين، وبمثل هذه الفتاوى الضالة كانت النتيجة انحطاط وتعطل وتأخر المرأة، وانعكس واقع الحال على الرجل فقضت عليه بالفشل والتأخر كذلك، واكتملت على المسلمين بذلك النّكبة¹.

لم يكن تعليم المرأة الجزائرية واسعا بالحد المقبول، فقد كانت فئة قليلة فقط هي المقبلة عليه وأغلبهن لا يتجاوزن شهادة التعليم الابتدائي، وليس الأمر هنا يفسر بضعف ذكاء المرأة الجزائرية، التي يشهد لها القائمون على التعليم الفرنسي بذكائها، وإنما أمر تأخرها راجع إلى عوامل اجتماعية وأخرى دينية تقف عائقا أمام فرص تعليمها، وقد أطلق الشيخ البشير الإبراهيمي على هذه المرحلة التعليمية، بمرحلة الفجر الكاذب، لأنّ التّعليم فيها كان يتم باللغة الفرنسية المخالفة لروح وتقاليد بيئة المرأة الجزائرية، بسبب غياب تعليم رسمي أو حرّ باللغة العربية يسبق التعليم بالفرنسية، وكثيرا ما كان الدّافع إليه نابع من رغبة الآباء في تقليد المستعمر صاحب الحضارة الجديدة، ثم إنّ هذا التّعليم كان يتمركز في المدن الكبرى التي تمركز وتقدم فيها الوجود الاستعماري². وبعد هذه المرحلة تأتي مرحلة الفجر الصّادق، بعد أن تكوّنت جمعية العلماء المسلمين، التي اجتهدت في إحياء العروبة والإسلام، وأقامت مشاريع تعليمية توافقت مع نظم التّعليم العصرية، وحينها شيدت المدارس لكل الأطوار التعليمية، وازداد المقبلون على التعليم، خصوصا تعليم الناشئة، فقد انتهجت كخطوة أولى أسلوب تحبيب التعليم في أنفس الجماهير من خلال المحاضرات التي كانت تقدّمها لها³.

3- التجديد في شؤون الحياة السياسية:

واكب الشيخ البشير الإبراهيمي في خلال مشروعه الإصلاحي التجديدي عديد القضايا السياسية التي شكلت أزمات وتحديات واجهت العرب والمسلمين، وأعاقت مسار نهضتهم

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص264.

2- المرجع نفسه، ص264، 265.

3- المرجع نفسه، ص266.

الحضارية خصوصا وأن أغلب هذه البلدان واقعة تحت هيمنة الاستعمار الخارجي، وقد كانت للشيخ البشير الإبراهيمي مواقفه الإصلاحية، ودعوته التجديدية، لإعادة النظر في عديد القضايا السياسية، وإحياء بعض المفاهيم بما يتوافق وحضارة العصر ومتطلباته، ومن جملة هذه القضايا نذكر:

1.3- مسألة علاقة الدين بالعمل السياسي:

وهنا سنعرّج على هذه المسألة بذلك الخطاب الذي وجهه الشيخ البشير الإبراهيمي إلى المستعمر وهو يسائله فيه: كيف يبيح لنفسه أن يتدخل في شؤون ديننا، ويمارس سلطته على مسائل أوقافنا وشعائرننا؟ ثم يؤكد له جازما أنه بموقفه هذا الذي يُخضع فيه الدين للسياسة عنوة لا حقًا، قد رسم على نفسه الظلم¹.

يشير الشيخ البشير الإبراهيمي إلى أن مسألة العلاقة بين الدين والسياسة، تعتبر من معضلات القضايا التي تواجهها جمعية العلماء المسلمين في الجزائر، في ظل تباين المواقف بين الجمعية من جهة والدّاعية إلى فصل النشاط الدّيني، وتحرير دينها عن سلطة الحكومة السياسية*، والحكومة الاستعمارية من جهة أخرى، التي تجتهد بكل السبل لإبقاء الدين تحت وصايتها، ومن بين هذه السبل أن أوجدت طائفة من داخل الأمة تساندها طمعا في مصالح وأرزاق أفضل، هذه السلطة الاستعمارية كما يراها الإمام البشير الإبراهيمي مدركة جيّدا لمعنى فصل الدين عن الحكومة، وخطورة الأمر وآثاره، لذلك بقيت متشدّدة في إبقاء الدين تحت وصايتها رغم اقتناعها بحجج ومبررات الجمعية التي كانت منطقية ومشروعة، وراحت تخلق الأعداء وتضع الوعود الكاذبة لتطيل في بقاء الأمر على حاله، ومثل هذا الوضع لن يثني الجمعية عن مطالبها الداعي إلى فصل الدين عن سلطة الحكومة في الجزائر، وهي ترى في بقاء الإسلام بمعباده

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج3، ص63.

*- الحكومة السياسية المقصودة هي تحديدا حكومة الجزائر الواقعة تحت الاستعمار الفرنسي والمعينة من طرفه، وعليه فإن دعوة الشيخ البشير الإبراهيمي إلى فصل الدين عن السياسة، مقصودها فصل النشاط الدّيني بمختلف صورته وتجلياته، عن رقابة وتسيير الحكومة الاستعمارية التي يراها حكومة تعمل على تشويه الدين الإسلامي، باستغلال مراكز القرار فيه، وكذلك رجالته لخدمة مصالحها ونفوذها، وهو يرى في عديد المواقف أن من أسباب فساد رجال وعلماء الدين، خضوعهم للبائس في نشاطهم لسلطة الحكومة الاستعمارية؛ لكن ومن جانب آخر فإنّه ينادي بضرورة أن يكون علماء الدين قريبين من الشؤون الدّنيوية بما فيها السياسية، ويمارسوا دورهم الإرشادي للحكام، وتوجيه نشاطهم السياسي. وإجمالا يمكن القول أن البشير الإبراهيمي يدعو إلى فصل النشاط الدّيني عن رقابة العمل السياسي، ولكنه يدعو في الوقت نفسه إلى عدم فصل العمل السياسي عن توجيه ورقابة السلطة الدّينية.

ورجاله وشعائره وأوقافه، تحت وصاية هذه الحكومة جريمة عظيمة في هذا العصر، يتقاسم إثمها كل من فرنسا صاحبة المشروع، والأمة الجزائرية المتغافلة والمتساهلة فيه¹.

لقد كانت فرنسا كما يقول الشيخ البشير الإبراهيمي ترى في نفسها داعية، وراعية للائكية التي تجعل بين السياسة والأديان جداراً فاصلاً، بل وإنها تهتم بشؤون الحضارة المدنية أكثر من اهتمامها بشؤون الحياة الروحية، لكن واقع الحال غير ذلك، ففرنسا الاستعمارية خالفت العالم الاستعماري كلّهُ الذي كان يمارس سلطته على شؤون الحياة الدنيوية، ويترك حرية المعتقد لأهل البلد، أمّا هي فقد ضاقت الإسلام في الجزائر، وتسَلّطت على كلّ ما يرتبط به من شعائر وممارسات، فهي التي توظف في شؤون الأوقاف، وتفتح المساجد، وتسهر على شؤون الحجّ، وتختصّ بوضع لجان شؤون الصّيام والإفتاء فيها²، وعلى هذا الأساس كانت الدّعوة الصّريحة للشيخ الإبراهيمي إلى ضرورة الفصل التام، والحاسم، للدّين بكل شعائره، وعلائقه المادية والمعنوية، عن حكومة الجزائر اللائكية المسيحية، وتحريره من سلطتها التي تتعارض مع الحقّ الذي يقف إلى جانب مطالب الجمعية، والجماهير المسلمة الواسعة³.

وما يقوّي، ويزيد في مشروعية مطلب الفصل بين الدّين ونشاط الأجهزة الحكومية في الجزائر، هو أنّ رجال الدّين، ومختلف الجمعيات الدّينية، لم تكن قراراتها سيّادية في ممارسة نشاطاتها، بل لقد كانت كلّها خاضعة إلى سلطة الحكومة القائمة، ولم تكن نابعة من عمق مطالب الشّعب الجزائري المسلم صاحب الحقّ الأصيل، والأكثر من ذلك جرماً، أنّ الحكومة الاستعمارية في الجزائر راحت تنتهج أسلوب تشويه الإسلام بهدف محوه من الجزائر، قاصدة في ذلك بلوغ ثلاثة أمور تحقق لها مشروعها التّدميري، فأما الأمر الأوّل فهو تكوين إسلام جزائري منفصل الصلة عن الإسلام الحقيقي الأصيل، وأما الأمر الثّاني، فهو تكوين جيل مسلم منعزل وبعيد الصلة بغيره من المسلمين، وأمّا الأمر الثالث فهو تكوين فئة رجال الدين وفق أساليب مشروع حكومي غرضه إبعادهم عن جوهر المقاصد الدّينية للإسلام، ويزجّ بهم في نشاطات تشوّه الدّين، وتتسيهم حتى في أنفسهم، وعلاقتهم بالأمة الواجب خدمتها، حتى يتحوّلوا إلى مرتزقة تصطاد

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج2، ص440، 441.

2- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج3، ص103.

3- المرجع نفسه، ص113.

ونقّات من مناصب الطمع التي كانوا يكرّمون بها، وقد كان لهذا المشروع الأخير نجاحه الأكبر، مقارنة بالأمرين السابقين حيث فشلت السلطة الاستعمارية في فصل الجزائر بشعبها عن إسلامها الذي تأصّل في النفوس، وروح الانتماء للأمة الإسلامية¹.

2.3- مسألة فصل القضاء عن الدين:

يبرز موقف الشيخ البشير الإبراهيمي في مسألة علاقة القضاء بالدين وتشريعاته، مناقضا تماما لموقفه من مسألة العلاقة بين الدين والنشاط السياسي، فهو يعتبر القضاء بين المسلمين في الأحوال الشخصية، والمالية، والجنائية، جزء من دينهم لا يمكن الفصل بينهما، وأنّ ما قامت به الحكومة الفرنسية من بتر لعديد الأحكام القضائية، وفصلها عن القضاء الإسلامي، وتشريعاته الفقهية، وإحاق الكثير منها بالقضاء الفرنسي، يتنافى مع مطالب المسلمين، وفيه ظلم للقضاء الإسلامي، خاصة وأنّ القضاة يتم تعيينهم من طرف سلطة الحكومة الاستعمارية، من دون مراعاة لشروط القضاء في الإسلام، وحينها سادت الفوضى والاضطرابات في المحاكم، التي كان سببها ضعف التكوين، والدراية بشؤون القضاء الإسلامي عند القضاة تارة، وغياب الرقابة الدّينية عليهم تارة أخرى².

ومن هذا الوضع الذي آل إليه واقع القضاء الإسلامي، بسبب فصله عن فلسفة التشريع الإسلامي، ووضعه تحت رقابة سلطة الحكومة الاستعمارية، يدعو الشيخ البشير الإبراهيمي إلى ضرورة إصلاح شؤون القضاء الإسلامي، بانتهاج مشروع يتضمن التعليم القضائي، وفيه يجب أن يكون القاضي محيطا وعارفا بكل ما يحتاجه القضاء من مسائل تساهم في نجاحه*، كما يتضمن هذا المشروع توظيف كل من له أهلية القضاء، من غير اعتبار معهد أو جامع تكوينه، وحتى يتم تفعيل هذا المشروع ينبغي أن يهتم بضرورة تأسيس مجلس أعلى مستقل للقضاء، مهمته تعيين القضاة ومراقبتهم ومحاسبتهم، وحتى تكتمل لبنات هذا المشروع القضائي يستوجب

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج3، ص121، 122.

2- المرجع نفسه، ص135.

*- ومنها: قضايا اللغة العربية، والفقه وأصوله، وتاريخ القضاء في الإسلام، وفلسفة التشريع، وعلم النفس (أنظر،

محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج3، ص136).

الأمر كذلك إنشاء محاكم استئناف إسلامية، لأنه من غير المقبول أن يناقض حكم القضاء الإسلامي إلا قاض مسلم¹.

4- التجديد في مسائل التراث الديني:

كان الشيخ البشير الإبراهيمي مدركا لعوائق النهضة العربية والإسلامية، ووقف على واحد من أمراضها العضال، وهو الجانب الديني وما يرتبط به من ظاهرة تعطيل العمل بتشريعاته، وكذلك فساد رجال الدين، الذين تخلّوا عن العمل بأحكام القرآن الكريم، ولم يلازموا أدوارهم الحقيقية في مجال الخطاب الديني وإحياء معالمه التي كان عليها في العصور المشرقة لحضارة الإسلام، ومن هذا المنطلق رفع الإمام البشير الإبراهيمي كما فعلت الحركة الإصلاحية عموما، راية إحياء التراث، والانطلاق منه نحو المستقبل، لبناء نهضة جديدة وتجاوز عصور الانحطاط الحضاري الذي طال أمده، وأوقع أمة الإسلام في ركود رهيب، هذه النهضة بحاجة إلى تجديد ما يتعلّق بشؤون التراث الديني، وإعادة النظر في عديد مسائله التي نذكر منها:

1.4- إصلاح علماء الدين ومحاربة فسادهم:

فقد ابتعد هؤلاء العلماء عن النهج الواجب انتهاجه، وعن الانشغالات الحقيقية ذات الأولوية بالاهتمام والعلاج، فتجددهم ينشغلون بدل ذلك بتحصيل متطلبات معيشتهم، وتراهم يخوضون في مسائل عقيمة، أو يفتنون في مسائل جزئية مثل الصلاة والصوم وأحكام الزواج والطلاق، أو تراهم يحرمون ويحلّون، لكن في كل هذا لا تراهم جادّين في محاربة الآفات والبحث عن الحلول الوقائية، أو الاجتهاد في تفقيه الناس بمقاصد التحليل والتحرير وزجرهم عن الممنوعات، فكأنهم أناس يعيشون بعيدا عن واقع العصر، وبعيدا عن أهل زمانهم، يسكتون عن المطلوب علاجه، مفوضين أمره لله، وهذا السكوت أصبح يشكل عائقا أما فرص الإصلاح والتجديد في واقع الناس الذين ألفوا فقه هؤلاء العلماء، وتثار حفيظتهم كلما اصطدموا بفقّه جديد يخالف ذلك المؤلف المميت².

والأكثر من هذا فقد عمد هؤلاء العلماء إلى غلق باب الاجتهاد، فتسببوا في تعطيل الفكر، وحينها أصاب الجمود مختلف العلوم الإسلامية خصوصا الفقهية منها، وهنا يرى الشيخ البشير

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج3، ص136.

2- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج1، ص150.

الإبراهيمي أن هؤلاء العلماء لا يرقون في الحقيقة إلى مقام العلماء، لا في شؤون الدين ولا في شؤون الدنيا، بل يليق بهم وصف المجرمين لأنهم كانوا السبب في تعطيل نعمة العقل، وسدّ باب الفكر، ونشر الفهم الخاطئ للدين، ولم يكونوا يميّزون بين الثابت في الدين وبين ما هو متجدّد بتجدّد الزمان، ولم يدركوا أنّ للعقل دوره في تكملة النقل، وانتهجوا بدله نهج التقليد للمشايع وسدّ باب الاجتهاد العقلي، الذي يعتبر أكبر نكبة مسّت الفكر الإسلامي¹.

كما تبرز حالة فساد علماء الدين الذين يسميهم الشيخ البشير الإبراهيمي علماء الخلف، في استيلاء الطمع عليهم وإذلال أعناقهم، فقد أصبحوا يطمعون ويلهثون وراء الوظيفة، ويرضون أن تكون أرزاقهم بطرق غير شريفة يحصلون عليها من خلال تقرّبهم من الحكام وأهل السلطان، فيأخذون الحقّ عنهم لا بحريّة واستقلال فكرهم، ويقلّدون ما جرت عليه الأوقاف المذهبية، حتى أصبح التقليد يغشى أبصارهم وقلوبهم².

ويشير الشيخ البشير الإبراهيمي إلى أنّ من بين أسباب الانحطاط الذي كان علماء الدين سببا فيه، ما تضمّنه تراثهم الفقهي الذي خفّوه، فكثير أحكامهم الفقهية وفتاواهم لم تكن تراعي أحوال النّاس، وإنّما هي حصيلة نظرتهم الخاصة، وتأويلهم الخاص لكلام من سبقهم من العلماء، مخالفين ما يحتاجه واقع حياة النّاس ومصالحهم، بينما عالم الدين أو الفقيه الحقيقي، هو ذلك الذي يكون فقهه مواكبا لواقع الناس، مستخلصا من إدراك تحديات العصر الذي يعيشه، وهو ما يجعله فقه متجدّدا يختلف عن فقه السابقين وفقه المستقبل، لأنّ لكلّ عصر نوازله وتحدياته³.

ومن مظاهر انحراف وفساد علماء الدين كذلك كما يشير إليه الشيخ البشير الإبراهيمي، سكوتهم عن باطل الطرق الصوفية الفاسدة، التي زرعت الوسوس والأوهام في الأمة الإسلامية، فأبعدتها عن القرآن، وأفسدت فطرتها السليمة، وفكّكت روابط الأخوة، وقسمتها فرقا ومناطق تتنافس في استغلالها، ويعادي بعضها البعض، أو كل من لا يتصل معهم بجبل الشيخ⁴، وباتساع نفوذها أصبحت تتحكّم في شؤون العالم الإسلامي الدنيوية منها والدنيوية، بل حتى إنّ من هؤلاء العلماء من راح يمجّدّها ويقرّ لها بالمحاسن، حتى تمكّنت منهم وانتسب

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص114.

2- المرجع نفسه، ص115.

3- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج1، ص151.

4- المرجع نفسه، ص172.

الكثير إليها واتبعها، وهو ما زاد في نفوذها، وأصبحت تقدح في العلماء المُخلصين وتُذلِّهم، وتستعبدهم، وأغرت عامة النَّاس بتحقيرهم وإذلالهم¹.

ومن خلال استعراض جملة المفاصد والانحرافات التي ألمت بعلماء الدِّين المسلمين، وكانت من الأسباب الرئسية لانحطاط وتأزم أوضاع المسلمين، يمكن القول أن البشير الإبراهيمي إنما كان هدفه من ذلك كله، الإشادة بمقام العلماء ودورهم الحضاري في النهوض بالمجتمع، باعتبارهم أهل القيادة الرشيدة التي لا صلاح لها إلا بصلاحهم، والتتويه بواجبهم الإصلاحي والإرشادي، بالنظر إلى ما يملكونه من تكوين ديني، وزاد معرفي، وفضائل أخلاقية، تمكّنهم من قيادة الأمة، والتأثير فيها.

وبالنظر إلى ما لحق بعلماء الدِّين من مفاصد كانت ثمرتها مرة خبيثة على أمة الإسلام والعروبة، فقد دعا الشيخ البشير الإبراهيمي إلى إصلاحهم، بالعودة إلى جوهر مقامهم ووظيفتهم التي كان يفترض عليهم الحرص عليها بإخلاص، فالعالم الدِّيني هو ذلك الذي يتخذ من كتاب الله، وسنة نبيّه، سلاحه في قيادة الأمة، وتوجيه الناس، ودعوتهم إلى الله، وتربيتهم وتعليمهم، وتعويدهم على فهم الحق، وقبوله والعمل به، وحتى يكتب لنفسه النجاح ميدانيا، ينبغي أن تكون وسيلته كذلك أن يبدأ بنفسه في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، حتى يكون القدوة الحسنة للناس، وعليه أن يتجرد من شهوات النفس وطمعها، ويتحلّى بفضائل الإسلام السامية التي تعينه على القيادة الناجحة²، ويكون كما كان علماء السلف الصالح، لا تستهويهم الإغراءات المادية والجاه والسلطان، يقظين دائما للدِّفاع عن الإسلام، والتصدي للبدع والضلالات التي تلحق بالدِّين، من دون تساهل، سدا لذرائع الفتنة والفساد، وتحقيقا للتماسك في الدِّين، ونبذ التفرق، والخلاف الذي كثيرا ما كان سببه التساهل مع الطوائف، والمذاهب الفاسدة.

2.4- إحياء العمل بالدِّين الإسلامي:

ومن معالم نجاح التجديد عند الإمام البشير الإبراهيمي، إحياء الدِّين الإسلامي؛ فهو يقرّ أنّ الإسلام تمكّن في مراحل الأولى من قيادة البشرية نحو حياة العدل والسعادة، واستطاع بفضل أحكامه النابعة من حكم الله تعالى في الكون، أن يضع الموازين القسط للمتضادات، ويؤلف بينها بحكمة وصلاح، واضعا لها حدودا وحقوقا، فألف بين الرجل والمرأة بعد أن بين حقوقهما

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج1، ص 170.

2- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص 109.

وأعاد للمرأة مكانتها، ووضع كذلك الحدود العادلة بين الآباء والأبناء، والحاكم والمحكوم، والسيد والعبيد، وبين الجار وجاره، وبين الإنسان والحيوان، وحتى بين الروح والجسد، واتسعت حدود عدالته الوسطية، لتشمل كل مجال المعاملات بين الطوائف والأجناس، محاربا صور التفاضل غير المشروعة، والتي فيها غايات الاحتقار والظلم¹.

ولما كانت في الدين الإسلام كل هذه التدابير المحيطة بشؤون البشرية، ومصالحها الدينية والدنيوية، وسببا لنهضة ورقى العرب والمسلمين الأوائل، حيث حرر عقولهم من تعطيل الخرافة والجهل، وعقيدة الوثنية، فقد دعا الإمام البشير الإبراهيمي إلى ضرورة إحياء الدين الإسلامي والعودة إلى منابعه الأولى، وإحسان الدعاية له من قبل علماء الإسلام، وجعله الفيصل في شؤون الحياة ومشكلاتها، خصوصا وأنه جاء بتشريعات مرنة قادرة على تناول المستجدات الجديدة بأنظار جديدة، تستنبط من خلالها الأحكام الفقهية المناسبة من الأصول التشريعية، الأمر الذي يساعد في إبقاء التشريع الإسلامي مستجيبا ومسائرا لمصالح الناس صالحا لكل الأزمنة².

هذا الإحياء إنما يعني أساسا العودة إلى القرآن الكريم وإحياء العمل بتعاليمه قولاً وعملاً، وقد تساءل الشيخ البشير الإبراهيمي، كيف يشقى المسلمون وعندهم القرآن الذي أسعد سلفهم؟ ثم أورد قائلًا أن سبب شقائهم وفقدانهم لمنزلتهم التي كانوا عليها، وكذلك الهوان الذي لحق بهم، إنما مرده هجرهم للقرآن، والابتعاد عن العمل بتشريعاته في حياتهم، ولو أنهم أقاموها لكان لهم من حظ السعادة ما كان لسلفهم³، لقد كان القرآن الكريم عند السلف، القاعدة الصلبة لإحداث الانطلاقة الحضارية، فكان مربيًا لهم، وزكى منهم النفوس، وزرع فيها الخير، ووصل الروابط بينهم، وقوى عزائمهم، وأعلى من مقامهم، وغرس في قلوبهم الإيمان وملاها بالرحمة، وحقّزهم على العمل النافع، فكانت الثمرة تطهير الأرض من صور الفساد والباطل⁴.

إن في القرآن الكريم إذن ما هو صلاح وعلاج للأمراض ونقائص البشرية، وبقدر ما كان سببا ودعامة لصلاح أمة السلف، سيكون لأمتنا اليوم الصلاح نفسه إن هي أحييت تعاليمه وعملت

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص65، 66.

2- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج1، ص165.

3- المرجع نفسه، ص158.

4- المرجع نفسه، ص363.

الفصل الثاني: خطاب التجديد الحضاري الإسلامي، ومبرراته في الفكر الإسلامي المعاصر

بها كما عمل بها السلف، وبقدر ما كان القرآن معجزة جمعت العرب بعد ما كانوا في شتات، ستعود وتتجسد مرة أخرى وتنتقل بفضلها الأمم نحو حال أفضل، وعلى هذا الأساس فإنّ الأمل في إصلاح المسلمين قائم لم ينقطع، طالما أن القرآن الذي بفضلله صلح الأولون لا يزال قائماً، ولا ينطفئ نوره¹.

1- محمد البشير الإبراهيمي، (مرجع سبق ذكره)، ج4، ص79.

المبحث الرابع: مبررات خطاب التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر

حينما نتحدث عن خطاب التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر، من حيث هو خطاب يتجاوز خطابات الفكر النهضوي التي كانت سائدة، وبمختلف تسمياتها، ومحور انشغالاتها، فلا شك أن هناك عوامل ساهمت في بروزه، وأعطته مشروعية الحضور والاستمرارية، خصوصا وأن التجديد يعني في مقصده العام تجاوز أوضاع الراهن ومحاولة تقديم نَفَسٍ خطابي جديد يساهم في يقظة الأمة، ولأن مفكري الأمة ليسوا على نهج أو اتجاه واحد، وحتى انشغالاتهم ورغم أنها تصبّ في مصبّ واحد هو محاولة التأسيس لمشروع حضاري إسلامي، إلا أن تحديد جوهر المشكلة ومن ثم محورة الانشغال حوله، وحصره في مجال محدّد لا ينبع من منبع واحد، فهناك من يرجع مشكلة الأمة إلى الجانب السياسي فتراه يتحدث عن غياب الديمقراطية وانتشار أشكال القمع، وهناك من يتحدث عن أزمة التخلف المعرفي، ويرى فيها منبعا للانحطاط مقارنة بتقدم ونهضة الغرب، بينما يتمحور انشغال البعض الآخر حول الجانب الديني، وقيمة التراث الديني والحضاري للأمة، فتراه يتبنى خطابا يدعو فيه إلى ضرورة العودة إلى حياة السلف بنظمها وتشريعاتها؛ ومثل هذه الاختلافات وغيرها تجعل من خطاب التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر أمرا ضروريا، من أجل استخلاص رؤية جديدة تخرج الأمة الإسلامية من واقعها الأليم الذي أصبحت تعيشه، وتعيد إليها توازنها، بعيدا عن البدع والانحرافات التي لحقت بحضارتها، وأضرت بسمعتها؛ خطاب يتوافق مع متطلبات المجتمعات الإنسانية المعاصرة، ويكمل مسار التجربة التاريخية التي تخوضها المجتمعات الإسلامية منذ التقائها بحضارة الحداثة الأوروبية، ومن هنا فقد أصبحت قضية التّجديد محورا أساسيا في الفكر الإسلامي المعاصر، ومقوما محوريا له، وللإسلام عموما، إذ يمنحه الحيوية ويخرجه من الجمود وخطابات منابر المساجد والمقابر¹، وله من المبررات والدوافع ما يجعله خطابا حضاريا ضروريا يتوافق مع مستجدات حضارتنا اليوم، ومتطلبات الحياة فيها، هذه المبررات المتعدّدة يمكن إجمالها في المحاور التالية:

أولا: المبرر التاريخي:

لقد أسهمت الأوضاع التاريخية الحاصلة على المستوى العالمي بداية من القرن الثامن عشر، في بروز أخطار أصبحت تحدق بالأمة الإسلامية وتهدّدها، بممارسة صور الحصار والغزو على ديار المسلمين،

1- د محمد ياسر شبل الخواجة، تجديد الخطاب الديني في إطار المشهد التاريخي ومواجهة الآخر الغربي، نيو بوك للنشر والتوزيع،

عسكريا واقتصاديا، ثم ثقافيا، وهو ما أنتج تفتتا في منظومة قيم الهوية وأسس الانتماء لدى الشعوب، كما صاحب هذه المرحلة ركود فقهي، غلبت عليه المناقشات اللفظية العقيمة، وتقديس الفقه القديم، وانتشار التعصب المذهبي، وكلها تعكس حالة الانحطاط الحضاري، والفشل في التأسيس لنهضة ملموسة¹. لقد فقد المسلمون قوة الاجتهاد وبصيرة التفقه في الدين، ولم تعد لهم الحكمة، ولا الدراية العلمية، ولم تعد لديهم كذلك الأهلية الكافية لفقه مقاصد الدين، وإدراك مواطن المرونة فيها، واستنباط ما يمكن من الأحكام التشريعية من القرآن الكريم، والسنة النبوية، بغية استخدامها في التعامل مع أوضاع العصر المتبدلة².

إنّ الأوطان العربية والإسلامية إذن وبالأخص منذ مطلع القرن التاسع عشر، أصبحت تعيش أزمات هزّت بنية وكيان وجودها على مستوى مختلف الأوضاع والأصعدة، وكانت النتيجة تخلف وركود، هذه الأوضاع المأساوية استدعت ضرورة إحداث تغيير نحو الأفضل، ولن يكون هذا إلا بفضل خطاب التجديد الفكري، الذي هو حصيلة استجابات تاريخية للعصر الراهن، وليس رهانا حاضرا منفصلا عن الأحداث التاريخية، فقد أسهم فيه ذلك التنوع في الأوضاع التاريخية والإقليمية، الحاضرة منها والسابقة، وكذلك ما أسهمت به أثناءها مختلف الحركات الفكرية باختلاف رؤاها الإصلاحية، بين الغلو والاعتدال، وهو التباين الذي يرتبط أساسا بظروف ظهورها، وخلفيات قراءتها والتعامل مع الواقع³.

لقد أدرك المنادون بضرورة تجديد الفكر الإسلامي، أن الواقع المرير، والانتكاسات المتلاحقة للأمة الإسلامية، وانتشار مظاهر الفشل والركود، ووقوعها تحت هيمنة الفكر الغربي، يقتضي تبني خطاب تجديدي حضاري قادر على إحداث تفاعل حضاري سليم، تتلاحم فيه انجازات التراث مع مستجدات العصر ومقتضياته؛ خطاب يتطلب لنجاحه قراءة تاريخية لمسار الفكر الإسلامي، حتى تتبين مواطن القوة فيه، وتعرف أسباب الفشل الذي لحق بخطابات ومشاريع النهضة العربية والإسلامية السابقة. وقد كان لهزيمة 1967 وقع شديد التأثير على البلدان العربية والإسلامية، حيث كشفت عن عمق الأزمة الفكرية التي تعيشها، والأوضاع الهشة التي أحاطت بمجالات الحياة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية،

1- طارق البشري، (مرجع سبق ذكره)، ص52.

2- أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط2، 1987، ص51.

3- طارق البشري، (مرجع سبق ذكره)، ص60.

والثقافية، والدينية، وكشفت عن انتكاسة وفشل خطابات النهضة والتغيير، فكل هذه المعطيات استدعت الحاجة الماسة إلى خطاب التجديد الفكري في كل فروع المعرفة¹.

لقد شكّلت هذه الهزيمة نقطة تحوّل في مسار الخطاب الفكري العربي والإسلامي، وأبانت عن فشل خطاب القومية العربية، وكذلك حلم الوحدة العربية التي كان يتشذّق بها دعاة القومية العربية، ويخاطبون بها عاطفة الشعوب العربية، ومن جانب آخر فقد كان لهذه الهزيمة العربية وقعها في بروز خطابات فكرية جديدة، اتخذت من هذه النكسة منبرا لتوجيه انتقاداتها لمشروع القومية العربية، ونادت بضرورة تغيير مسار الخطاب النهضوي، بما يتوافق وطموح الشعوب العربية والإسلامية، وبهذا برزت تيارات فكرية جديدة، تراوحت خطاباتها بين التوجّه الديني، الذي كان يفسّر سبب إخفاق الخطاب القومي، سواء الخطاب القومي الناصري* بمصر، أو الخطاب القومي البعثي** بسوريا، بابتعاده عن الدين، وعدائه للإسلام، لتكون هذه النكسة باعتقادهم انتقاما إلهيا له، في مقابل انتصار إسرائيل لكونها تدافع عن عقيدتها اليهودية، بينما سلكت تيارات أخرى توجهها ديمقراطيا، وفسّرت أسباب الهزيمة بإرجاعها إلى شمولية عقيدة الخطاب القومي، وتحييد إرادة الشعب في النقد والمشاركة في صنع القرارات، وبذلك جاءت هذه الهزيمة لتكشف الغطاء عن زيف أحلام الخطاب القومي.

وفي ظل فشل الخطابات النهضوية التقليدية، القومية منها، والديمقراطية، وحتى الإسلامية التي برز صعودها أكثر مباشرة بعد هزيمة جويلية 1967، في القدرة على قيادة الأمة نحو التقدّم والنهضة الجديدة، والتي يبدو أنّ أغلبها بقي بعد نكسة الهزيمة يتجادل ويبحث في أسبابها، وتبريراتها، بصورة عامة، وليست بجدية علمية تنفذ إلى أعماق ما يرتبط بها من قضايا التاريخ، والسياسة، والاجتماع، والعقيدة، وبعيدا كذلك

1- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2010، ص22، 23.

*- تيار قومي عربي ينسب إلى الرئيس المصري جمال عبد الناصر (1970/1918) يؤمن بالفكر القومي باعتباره مشروعا هوياتيا واسعا، يمنح القوة الإقليمية لمصر، من أهم شعاراته: الحرية والاشتراكية والوحدة العربية، كما كان يؤمن بالمشروع الحداثي، وجعل من التحديث الثقافي للمجتمع أساسا لهذا المشروع الحداثي.

** - حزب البعث العربي الاشتراكي، تأسس في سوريا على يد نخبة من المفكرين القوميين أمثال ميشيل عفلق (1910/ 1989) وصلاح البيطار (1912/1980) وزكي الأرسوزي (1899/1968) كان شعاره الحرية والاشتراكية والوحدة العربية، تبني خطاب العلمانية الداعي إلى فصل الدين عن السياسة، كما دعا إلى فصل العروبة عن الإسلام.

عن الجدية الملموسة في إيجاد المخرج المناسب وتقديم بدائل ممكنة أكثر واقعية، تساير تطّاعات الشعوب العربية، خصوصاً مع اتساع دائرة الهوة الحضارية بينها وبين الغرب - في خضمّ هذا الفشل - وقصور خطابات النهضة التقليدية عن مخاطبة العالم الإسلامي، وإقناعه بمشروع فكري بإمكانه تجسيد آماله في التأسيس لنهضة حضارية جديدة تعيد له مكانته الحضارية، اتجهت نخبة من مفكري الإسلام نحو تبني خطاب التجديد الحضاري، كبديل للمشاريع النهضوية السابقة، ورأت فيه المشروع الحضاري القادر على احتواء أزمة الخطاب الإسلامي المعاصر، وتجاوز مأزق ثنائية الأصيل والوافد، أو التراث والحداثة، والاستجابة لآمال الشعوب الإسلامية، ورهانات حضارة العصر.

إنّ هذا الخطاب التجديدي يعدّ في أساسه خطاباً حضارياً يهدف إلى اكتشاف التاريخ الذي أصبح مطلباً حضارياً يختلج وجدان الشعوب الباحثة عن النهضة، وهو كذلك أداة للبحث في الهوية ومعرفة حقيقة الذات، وبفضله يتم اكتشاف التلاحم والتفاعل بين الحاضر والماضي، طالما أن الحضارة هي حصيلة تراكمات الماضي ممتزجة بوقائع العصر التي أملت ظروفه السائدة¹.

وخطاب التجديد الإسلامي يصبح بهذا ضرورة ملحة مرتبطة بهوية أمتنا وتاريخها؛ هذه الأمة التي أصبحت تعيش ويلات الهزائم، والتراجع، بسبب غياب آليات فاعلة بإمكانها المساعدة في مواجهة التحديات، وأخطار الغزو الخارجي، ورغم وجود تيار فكري تصدّى لهذه الحملة الثقافية الغازية ودعا إلى التمسك بالتاريخ الثقافي والحضاري للأمة والاحتماء به، إلا أن هذه المحاولة لم تنجح بسبب ضعف منهجها الداعي إلى إحياء الموارث، والعجز عن النهوض بالأمة، ومسايرة الركب الحضاري، لأن النهضة الحضارية ليست تعني فقط العودة إلى التراث، فكانت الحصيلة فقدان مقومات الأمة وتفكك الشخصية الإسلامية، بسبب غياب رؤية دقيقة وواضحة قادرة على تشخيص مواطن الداء، واقتراح المناسب من الدواء، في مقابل تنامي روح الإعجاب والشغف بحضارة الغرب، وما صاحبه من ضعف في الوازع الديني، والشعور بمركبّ النقص تجاه الغير صاحب الحداثة الحضارية².

وليس يخفى علينا كذلك، أن الفكر الإسلامي عبر مراحل تطوّره وعصوره التاريخية، قد شهد محاولات عدّة لتجديد حضارته، وإعادة بعث قيمه وإحياء عقيدته، وشهد أعمالاً تجديدية تجلّت في اجتهاد السلف

1- حسن حنفي، التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992، ص20.

2- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، (مرجع سبق ذكره)، ص13، 14.

الصّالح من رجال الدّين وأهل الفقه، الذين أسهموا بعلومهم الدّينية، والفكرية، في إبقاء الدّين قائماً، واجتهدوا في ترجمة مقاصده، وتيسير أحكامه، وسنّ تشريعات جديدة تسائر مقتضيات العصر وظروفه، حتى يتمكّن المسلمون من فهم وعلاج ما يثار من مسائل تتعلّق بشؤون حياتهم، ولا يكاد يخلو عصر من العصور من وجود رجال مجدّدين بفقههم واجتهادهم، في شتى ميادين الحياة ومظاهرها، ومثل هذه الحقائق التاريخية تمنح مشروعية للتّجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر، الذي يجد في التاريخ الإسلامي ما يبرّر مشروعيته، حتى وإن اختلفت المقاصد الجزئية والأهداف من ورائه، إلا أنها تبقى سندا له، بالإضافة إلى كونه بمثابة آلية منهجية للإطلاع على التراث التاريخي للإسلام، واستخلاص العبر بهدف استثمارها مستقبلاً، والتعرّف أكثر على حضارة الإسلام والتعريف بها للغير.

ثانياً: المبرر المعرفي:

شهد العالم خلال مساره وبالأخص في مرحلته المعاصرة، تحولات معرفية هائلة لحقت بكافة الأصعدة وميادين الفكر البشري، تستدعي توسيع الرّؤى المعرفية لنصوص الدّين، وفقها حتى يتسنى التعامل الحسن مع متغيرات العصر وتطوّر علومه، لأن الوعي الدّيني بإمكانه تيسير عملية مواكبة التطور العلمي الحاصل¹، وهذه العملية تتطلب تجديداً فكرياً على الصعيد المعرفي، بإمكانه تجديد المعارف حول مقاصد الشريعة، واستنباط أحكام فقهية تتوافق مع حقائق العلم، وإزالة اللبس حولها.

إن تجديد الفكر الإسلامي بهذا المعنى، لا شك أنه مرتبط بماضي الأمة من جهة، وثقافة العصر وانجازاته من جهة أخرى، فالتيارات الفكرية التي برزت في الساحتين العربية والإسلامية، وكانت تسعى إلى تأسيس المشروع النهضوي الجديد، اختلفت في أيّ المرجعيتين ينبغي العودة إليها، والتحجج بقيمها لتحقيق هذا المشروع، وفي ظل هذا الصراع والاختلاف حول قيمة المرجعيتين، كانت الحاجة إلى خطاب فكري تجديدي قادر على إدراك مآثر المرجعيتين، وما ينبغي اقتباسه، أو طرحه منهما.

ولما نفهم من التجديد بأنه يتضمن إعادة قراءة التراث، قراءة تتوافق مع روح العصر، وبأنه خطاب هادف إلى إحداث تفاعل ببناء وخلق بين تراث الأمة، وأصالتها من زاوية، والمعاصرة وثقافة العصر من زاوية أخرى، أو لنقل إنه خطاب إحيائي بما يسائر متطلبات الحياة المعاصرة، فإننا ندرك أن الحاجة إلى التّجديد

1- د عمرو شريف وآخرون، تجديد العقل الدّيني في مشروع الخشت الفكري، روابط للنشر وتقنية المعلومات، ط1، 2018، ص361.

تبرّرها تلك الحاجة إلى معرفة حقيقة معنى التراث الذي يرمز لأصالة الأمة، ومعنى المعاصرة، وما تحمله من قيم حضارية، وإنجازات علمية، وتقنية متعددة.

إن ضرورة خطاب التجديد تبرز إذن في كونه يطلعنا، ويعرّفنا بحقيقة العلاقة بين الماضي والحاضر، الأصالة والمعاصرة، الأنا والآخر، الذات والغير، الخصوصية والعالمية، إنه خطاب تعريفي متوازن. فإذا كان خطاب الأصالة مقدّساً للماضي، متطرفاً في الدعوة إليه، وكان خطاب المعاصرة مقدّساً لثقافة الحضارة الغربية، ومتطرفاً كذلك في تمجيدها، والدعوة إلى احتضان قيمها، فإنّ خطاب التجديد الحضاري الإسلامي بمفهومه وخصائصه، هو خطاب تعريفي وسطي، هادف إلى رسم معالم نهضة حضارية إسلامية، يعرف فيها جيل الأمة الحاضرة ثروته التراثية وما ينبغي إعادة بعثه، أو طرحه منها، وكذلك يطلع على إنتاج الحضارة المعاصرة التي صنعها الغرب، وما ينبغي الأخذ منها، أو تفاديه وطرحه تبعاً لحاجيات أمتنا، دون الذوبان، أو الانسلاخ عن هويتها.

إن خطاب التجديد الحضاري يهدف إلى تحقيق التواصل الخلاق بين تراث الماضي، وحضارة العصر؛ تواصل مؤسّس على التحليل النقدي لكليهما، حتى نتمكّن من التخلص من أسر التقليد الأعمى للماضي باسم الأصالة، والتخلّص كذلك من صورة التبعية للغرب باسم المعاصرة، وحتى نتمكّن كذلك من تجاوز ظاهرة التلفيقية بينهما، فنأخذ جزءاً من كليهما زاعمين تأسيس مشروع نهضوي، هذه التلفيقية التي كرسّت وأبقت على فكرة ثنائية الصّراع بين الغرب المادي، والشرق الرّوحي¹.

ولأنّ خطاب التجديد ينصب على فكرتي الأصالة والمعاصرة وفق رؤية تحليلية نقدية، فلا شكّ أنّه كذلك محاولة فعّالة لتخليص الفكر الإسلامي من الأوهام التي كانت تراوده، من نجاحات في التحوّل إلى مجتمع حداثي، وولوج مسيرة النهضة، فقد أبانت هزيمة 1967 أن خطابات النهضة العربية والإسلامية ليست سوى أضغاث أحلام، وأن بنية مجتمعاتنا لا ترقى إلى مستوى المنافسة الحضارية للغرب، فكان هذا الأمر محقّراً على العودة إلى قراءة التراث قراءة معرفية نقدية، وليست مجرد قراءة اجترارية²، بهدف معرفة حقيقة أحداثه، وظروفه المحيطة به، فعلياً أن نعرف مثلاً لماذا نجحت شريعة سياسة معينة، أو اجتهادات فقهية ما؟ واستخلاص الحكم بهدف معرفة كيفية سير الأحداث ومعالجة المسائل، وليس أن نعمل على تقليد الماضي ونسقط حيثياته على حياة العصر، وندّعي أننا عدنا إلى هويتنا، وتراثنا الأصيل.

1- نصر حامد أبو زيد، (مرجع سبق ذكره)، ص24.

2- المرجع نفسه، ص25.

وإذا كنّا اليوم بحاجة إلى تجديد الفكر الإسلامي، تجديدًا حضاريًا يتخذ من الماضي ركيزة ومنطلقًا لمعالجة قضايا العصر، والبحث في الأفق الحضارية المستقبلية لأمتنا، فعلينا أن نفهم أن إحياء تراث الماضي لا يعني محاكاة السلف في تفاصيل حياتهم، وطرق سيرهم وأساليب حلّهم للمشكلات، بل هي محاكاة يكون فيها المواطن مبدعًا لما هو أصيل، فيعتمد نظرة السلف المثمرة في علاج المسائل المطروحة، ويستحدثها مستأنسًا بها في الحاضر لا محاكيًا الثمرة نفسها ومستحدثًا إيّاها، وحينها سيكون هذا الإحياء حلقة وصل فعّالة بين قيم الماضي، وقيم المعاصرة.¹

إنّ خطاب التجديد الحضاري بهذا المعنى، يصبح خطابًا ضروريًا، وأسلوبًا معرفيًا، إذ به تعرف مناقب السلف، وفعالية أساليبهم القيمية، والسلوكية، والمعرفية، في مواجهة ما يستحدث من قضايا تحتاج الفهم والعلاج، وكذلك تستخلص العبر، والعمل على إحيائها لمواجهة قضايا العصر، والإجابة عن انشغالات جيل الحاضر من أمتنا، وهو كذلك خطاب يمكّن من التمييز بين عمليتي إحياء التراث اجتراريًا، وإحيائه بفقّه ظروفه وأحداثه، فالعملية الأولى سلبية، لأنها مجرد محاولة لصبّ حياة العصر في قوالب حياة السلف، وتكريس للجمود والرجعية، وأما الثانية فهي عملية مبدعة تفاعلية، يتحقّق بفضلها توافق خصوصيات الأمة وهويتها مع متطلبات ورهانات الحضارة المعاصرة.

ثالثًا: المبرر العقائدي:

إن الشريعة الإسلامية التي تجمع بين خاصيتي الثبات والمرونة، قادرة على مسايرة متغيرات العصور ونوازلهما، وبإمكانها إيجاد الأحكام المناسبة، باستخدام آليات الفقه المتاحة، بقواعده وأصوله، إنها تحتاج في كل العصور إلى من يدافع عنها ويحقّق أحكامها المرتكزة على مبدأ الوسطية السمحاء، والتصديّ لأشكال الغلوّ والتطرّف، وصور التّحريف والزيغ فيها، فمع اتساع رقعة انتشار الإسلام، والتفاعل مع حضارات وشعوب متعددة، ومتباينة في ثقافتها، أضف إلى ذلك الغزو الخارجي الذي من أهدافه طمس قيم الإسلام وحضارته، وكذلك ضعف الوازع الدّيني الذي انتاب المسلمين، خصوصًا مع مظاهر الإغراء الحضاري الغربي-كل هذا- ساعد في انتشار الانحرافات، والجهالات، والبدع، واختلاط الصحيح بالفاسد، والأصيل بالوافد، وكثرت الخطابات والطرق الدينية، حتى أصبح الإسلام ينعت بالدّين العاجزة خطابه ومقاصده عن مسايرة التغيرات الحادثة، فكانت الحاجة بذلك ملحة لتطهير الإسلام وجلاء بريقه ونور إشراقه من

1- د زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، 2000، ص57.

الفصل الثاني: خطاب التجديد الحضاري الإسلامي، ومبرراته في الفكر الإسلامي المعاصر

جديد، وهي الوظيفة التي لا تتحقق إلا بفضل جهود المجدّدين¹؛ فحتى يحافظ الإسلام على قدسيته، ويحارب أساليب التحريف والبدع التي طالت العقائد السابقة، وحتى تتحقق باستمرار خاصية نقاوته، كان لابد من التجديد الحضاري الذي يعمل على تنقية الإسلام مما لحق به من جاهلية، والعمل على إحيائه نقيا من الشوائب التي يمكن أن تشوّه الإسلام ولو في أبسط الصور².

ثم إن ما يدعو أكثر إلى تجديد الفكر الديني الإسلامي في وقتنا الراهن، هو اتساع مظاهر وصور الشّرك، الذي لم يعد يعني فقط النذر لغير الله تعالى، أو اتخاذ آلهة من دونه وتقديسها وإفرادها بالطاعة، كما كان عليه الأمر في الماضي، بل أصبح يمتدّ إلى الحياة السياسية، أين برز مصطلح الشّرك السياسي، الذي مفاده الاحتكام إلى بشر من دون الله في سن وتثريع القوانين، واتخاذهم مصدرا للتشريع، وتخصيصهم بالطاعة والتقليد، وفي حياة الاقتصاد والمعاش برز مصطلح الشّرك الاقتصادي، ومدلوله أن يجتهد الإنسان في متاع الدنيا من غير صلته بحمد الله تعالى وشكره على نعمه، أو التفكير في الحياة الأخروية وخدمة أغراض دينه، فكان لزاما تجديد الفكر الاعتقادي، لمعالجة قضايا الإشراف الجديدة في الواقع الحاضر³.

لقد علقت بالإسلام سواء في جانب الفقه وما تضمّنه من معاملات وأحكام فقهية مرتبطة بالواقع، أو في جانب الأصول الفقهية وحتى الإيمانية، بدع وتحريفات بإمكانها التأثير في فعاليتها، بل وقد تتسبّب في طمس حقائقها، ولأجل هذا كان الخطاب التّجديدي بمختلف فروعه ضروريا لإعادة فهم الدّين وتطهيره من ركام البدع والخرافات، والعودة به إلى نقاوته الأولى؛ إنه تجديد لا يعني المساس بالدّين من حيث تغييره وتطويره، وإنما يعني إحياء فعاليتها التي كان عليها، حتى يبقى فعّالا مسائرا لتطوّرات الحياة وما تستدعيه حضارة العصر⁴.

إن الدّين الإسلامي بتشريعاته المختلفة، كان فيما مضى دواءً معالجا، وشفاء دائما لأمة الإسلام، محيطا بتفاصيل حياتها، وسيبقى كذلك دائما، ولا يمكن أن نفسّر عجز المسلمين برده إلى عجز دينهم، وإنما مردّ الأمر هو عجز خطاباتهم المتعددة في تحقيق أهدافها، وبهذا يكون خطاب التجديد الحضاري هو مفتاحها في إعادة تجديد مجدها، وإحياء معالم رسالة الإسلام وخدمتها، من خلال المحافظة على روح ومعالم

1- أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (مرجع سبق ذكره)، ص41.

2- المرجع نفسه، ص42.

3- حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1993، ص21.

4- محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2007، ص08.

قيمها العالمية، لأن التّجديد الدّيني إنّما يعني التّجديد لأمر الدّين، فنحن لا ننكر أن يكون الدّين قد ألمّ بكل تفاصيل الحياة، لكن هناك معاملات وسلوكيات جديدة لم تكن سائدة زمن حضارة الإسلام الأولى، أو إنّ هناك مستجدات جديدة في صورتها وظاهرها، بينما حقيقتها ودلالاتها ليست بالجديدة، فقد سبق وحدثت بصورة أخرى، وكل هذه المعطيات تستدعي إعادة الفحص والعمل على استنباط الأحكام التشريعية المناسبة، من خلال العودة إلى إعادة قراءة وفهم النصوص؛ هذه الصورة التي يتجلى فيها الخطاب التجديدي إنّما هي خدمة للدّين من خلال المحافظة عليه، وإبقاء تعاليمه دائمة التّدقّق، وليس إحداث جديد فيه¹.

ولما كان التّجديد بأوسع معانيه، يعني العودة إلى منابع وأصول العقيدة، واعتمادها سندا في شؤون الحياة ونوازلها، فإنّه بهذا عامل لحفظ الدّين من خلال الاجتهاد في محاربة البدع وما يلفق إليه من إضافات تزيفية، ويقوّي في الوقت نفسه الإيمان والتمسك بتعاليم الإسلام الصّحيحة كما كانت في منابعها الأولى، ففهم الدّين على حقيقته وفق رؤية تجديدية، إنّما يساعد في تآلف المجتمع ومحاربة أشكال الفرقة، وهو ما يزيد من الإيمان بضرورة العودة إلى كتاب الله وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - في استنباط الأحكام المتعلقة بمختلف النوازل والمستجدات التي تظهر في الأمة، إنه إذن آلية وسبيل لتجسيد مقاصد الشريعة الإسلامية، وما حملته من معالم في ميادين العبادات والمعاملات²، فمثل هذه الميادين قد تطرأ عليها طوارئ ومستجدات تلازم سنن التغيير الحضاري، وتحتاج إلى حكمة في التعامل معها، حكمة يتضمّنها خطاب التجديد الحضاري الذي بحضوره سيبقي الدّين قائما، وتتجسّد قيمه ومقاصده حتى في ظل حملات التشويه التي تطال الإسلام.

كما تظهر الحاجة الماسة للتّجديد الدّيني، بالنظر إلى ما أصبح يعرف باستغلال الدّين لأغراض نفعية، وخدمة المصالح الضيّقة، فنجد جمعيات وأحزاب تبرّر قراراتها باستخدام الدّين استخداما في غير محلّه وموضعه، ليصبح مجرد أداة للاستثمار في مسائل دنيوية آنية³، فقد أصبحنا نسمع في خطابات السّياسيين اعتماد النّصوص الدّينية كدلائل يتحجّجون بها في تبرير مواقفهم من دون فهم دقيق للمقصد الحقيقي لها وظروف نزولها؛ إنّ السّياسي الحاكم مثلا قد يعتمد الخطاب القرآني الدّاعي إلى ضرورة

1- محمد بن شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التّأصيل والتّحريف، مجلة البيان، الرياض، ط1، 2004، ص15.

2- المرجع نفسه، ص33.

3- نصر حامد أبو زيد، (مرجع سبق ذكره)، ص27.

طاعة أولي الأمر*، وعدم الخروج عنهم من مفهوم ضيق، هو منع الفتنة، والحفاظ على الاستقرار، أو خدمة لمصلحته المتمثلة في البقاء في السلطة، من دون دراية بالمقصد لهذا الخطاب وظروفه، فليس المهمّ عنده ظروف، أو أسباب مجيء ذلك الخطاب القرآني، وإنما الأهم في ذلك وجود سند ديني للتبرير، وإضفاء المشروعية على مضمون خطابه وغاياته.

وكذلك نجد في خطابات البعض كما هو الحال عند التيار النصوصي، اعتماد النصوص القرآنية للردّ على أصحاب الخطاب الاجتهادي الداعي إلى ضرورة إعادة قراءة وفهم الدين، والعمل على تجديده، مستندين في ذلك إلى قوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾¹، ففي هذا النص القرآني في زعمهم ما هو دليل كاف لسدّ باب الاجتهاد طالما أن رسالة الإسلام قد اكتملت، وأتمت بكل شؤون الحياة، وليس أمامنا إلا العمل بها كما هي، وقياس كل النوازل الحادثة بإرجاعها إلى ما قال به السلف، والنّش في تراث فقهم لإيجاد ما يقيسون عليه خطابهم الدعوي، بل والبحث عن سند نصّي يحتويها قرآناً كان أو حديثاً نبويًا، وهم بخطابهم هذا يكرّسون الجمود ويرفضون حضارة العصر بكل مظاهرها.

إن الدّين الإسلامي مكتمل فعلا في مقاصده الكبرى، لكنه لا يمنع من الاجتهاد، وتجديد المفاهيم المتعلقة بالمعاملات، وحتى في فقه العبادات، فهؤلاء إذن ليسوا يخدمون الدين، بل يضرّون به، هذا الدّين الذي ينبغي أن تكون معالمه وتعاليمه دائمة الحضور، ومسيرة للمتغيرات والمستجدات.

ونتيجة لجملة المعطيات السابقة، يصبح التّجديد لازماً لإعادة فهم حقيقة النصّ الديني، باعتماد أسلوب المقارنة بين النّصوص الدّينية، والعودة بها إلى سياقها التاريخي، وظروف وقوعها؛ فالحاجة إلى التّجديد الديني ينبغي وحتى يؤتي بثماره أن يصاغ في سياقه التاريخي، والاجتماعي، والسياسي، والفكري، فالتّجديد الفعّال ليس ذلك النابع من الرغبات الشخصية، أو الأهواء الذاتية، بل إنّه ضرورة أملت أوضاع الركود، والمعاناة التي أصبحت عليها مجتمعاتنا²، وهو بهذا منهج فكري هادف إلى فهم الإسلام على حقيقته من خلال إعادة قراءة النصّ الديني، وفهم مقاصده، وإزالة اللبس عنه، بإبعاده عن التأويلات الارتجالية، أو الاستخدامات النفعية؛ إنه منهج لتصحيح المفاهيم حول النصّ الديني، والتّمييز بين موضوعاته، فهناك

*- ومنه قوله تعالى في سورة النساء، الآية 59 ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...﴾.

1- المائة، الآية 03.

2- نصر حامد أبو زيد، (مرجع سبق ذكره)، ص 34.

الفصل الثاني: خطاب التجديد الحضاري الإسلامي، ومبرراته في الفكر الإسلامي المعاصر

موضوعات فصل فيها القرآن الكريم أو السنة النبوية، مثل مسائل الغيب وأصول الدين وما يرتبط بالعبادات، وكلها تستوجب الإلتباع لا الاجتهاد، كونها من الثوابت لا تخضع للتغير والتطور، أو لحدود الزمان والمكان، وإن وقع فيها الاجتهاد فإنه لا يتعدى حدود الفهم واستنباط الأحكام الفرعية منها للعمل بها مع مقتضيات المستجدة وليس تجاوزا للنص¹؛ كما إن هناك نصوص قطعية الثبوت والدلالة ترتبط بالمتغيرات الدنيوية المتطورة، يكون الاجتهاد فيها جائزا حتى تبقى دائمة التحقيق لمصالح العباد المتغيرة والمتطورة حسب ما تقتضيه مستجدات المصالح الدنيوية، مثل تنظيم شؤون الحياة السياسية والمالية والحروب، والتي هي دائما بحاجة إلى تكييف الأحكام وتجديدها².

رابعا: المبرر الحضاري:

الشريعة الإسلامية شاملة شمولية عالمية، إنها تمثل رسالة للعالمين، وليست خاصة بقرعة دون أخرى، أو قوم دون آخر، خاطبت البشرية جمعاء، واستوعبت شؤون حياتها الدنيوية والأخروية، لكن المؤكد في المسار الحضاري للشعوب وخاصة الإسلامية منها، هو تغير أوضاعها وأنماط العيش وظروفه عبر الأزمنة والأمكنة، وكانت النتيجة حدوث نوازل ومستجدات لم تعهدها حضارة الإسلام سابقا، ولم ترد حولها نصوص صريحة، ولا أحكام فقهية تعالجها وتفصل فيها، وحتى لا يحدث تعارض في القول بشمولية الشريعة وخلودها، والقول بحدوث مستجدات غريبة عن حضارة الإسلام وشريعته، تطلب الأمر ضرورة اعتماد منهج الاجتهاد التجديدي، حتى تستخلص الأحكام الشرعية المناسبة والمتوافقة مع مقاصد العقيدة الإسلامية وأهدافها الكبرى.

إنّ التجديد الحضاري ضرورة حضارية ملحة، أفرزته التحديات الحضارية المعاصرة التي تواجهها الأمة الإسلامية، وهي تحديات تستوجب تبني خطاب فكري قادر على احتواء وإدراك ماهية مطالب وحاجيات الإنسان والأمة ككل، حتى تتحقق المسايرة السليمة لتطورات العصر وثقافته، ويتحقق لشريعة الإسلام البقاء والحضور، تجسيدا لمقاصدها وإحقا لغاياتها.

1- محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1986، ص31.

2- محمد عمارة وآخرون، السنة التشريعية وغير التشريعية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص87.

*- إقامة الحد في حكم السرقة ثابت بنص ديني قطعي ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم﴾ (المائدة، الآية38)، إلا أن غياب الشروط الاجتماعية العامة لإقامة الحد بسبب انتشار المجاعة في عام الرمادة (18/17هـ) زمن خلافة عمر بن الخطاب (ض)، استوجب الأمر منه الاجتهاد في إقامة حد السرقة، وتوقيف العمل به مراعاة للظروف السائدة، لكنّه توقيف ظرفي، فقد أعاد تفعيله مباشرة بعد التغلب على المجاعة، واستعادة المجتمع توازنه المعيشي.

ولما كانت هناك فراغات تشريعية نابعة من ظهور أوضاع حياتية جديدة لم يرد فيها نص صريح، أو قاعدة شرعية عامة، وهي الأوضاع التي صاحبت التطورات الحضارية، والنمو المعرفي، وإفرازاته المختلفة، فقد استدعى الأمر البحث عن أساليب جديدة للمعالجة، كفيلة بتنظيم الحياة الاجتماعية وضبط العلاقات بين أفرادها ومع الطبيعة الخارجية، أساليب متطورة تضمن للشريعة مواكبتها للتطورات الحضارية وتقلباتها، وتبعث في الإنسان الحيوية الدائمة، والقدرة على الاختيار الصحيح، واتخاذ المواقف المشروعة المتمثلة في وضع الصيغ الفقهية المناسبة للحوادث الطارئة، والمسائل المستجدة¹.

ليست الشريعة الإسلامية إذن بالشريعة الجامدة، والقرآن الكريم نفسه يقرّ بسنة التغيّر في الحياة، لذلك يصبح التفكير التشريعي الهادف إلى سنّ وضبط النظم التشريعية الجديدة، خصوصاً مع اتساع رقعة انتشار الإسلام، ضرورة لا مناص منها². ثم إن القرآن ومن حيث هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي، ليس الغرض من مبادئه، وتنظيماته التشريعية، أن تكون مدونة قانونية ثابتة ثبوت الجماد، وإنما الهدف إيقاظ الشعور الأسمى في الإنسان لإدراك حقيقة العلاقة بينه وبين الله، وبينه وبين الكون ككل³. ففي تعاليم القرآن التي فيها من معاني التغير والتقدم في الحياة، ما يوفّر لكل الأجيال ما يحتاجونه من حلول لمشاكلهم، قدوة بانجازات السلف الذين وضعوا مذاهب تضمنت مبادئ وأحكاماً تشريعية أملت الظروف آنذاك، ولم يدعوا أنها الفيصل النهائي والوحيد، وهذا ما يجعل من دعوات رجال الفكر الإسلامي المعاصر إلى إعادة النظر في تلك المبادئ التشريعية والأحكام الفقهية بربطها بظروف الحياة الراهنة المتغيرة - دعوات - مبررة، طالما أن أحوال وأوضاع حضارة الأمة الإسلامية قد تغيرت وأصبحت وتواجه معطيات جديدة، صنعها تطور الفكر الإنساني في شتى ميادينها⁴.

ولأن الأمر على هذه الحال، فإن هذا الخطاب التجديدي لم يعد بالأمر المشروع أو الجائز فحسب، بقدر ما هو سنة ضرورية، فمن دونه تحدث الفجوة بين الشريعة الإسلامية، وما تتضمنه من شرائع إلهية ثابتة، وبين مقتضيات الواقع ومتطلباته الدائمة التغير والتطور، وتكون النتيجة ترسيخ الفكر الجمودي، وعجز

1- محمد مهدي شمس الدين، (مرجع سبق ذكره)، ص 110.

2- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر، محمد يوسف عدس، تق، الشيماء الدمرداش العقالي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011، ص 247.

3- المرجع نفسه، ص 277.

4- المرجع نفسه، ص 281.

الشريعة عن تحقيق الخاصية الجوهرية فيها، وهي الصلاحية الدائمة والعامّة زمانا ومكانا¹، والتجديد بهذا هو بمثابة علامة على تحرّر الفكر من صور التقليد والجمود، وتعبير عن حركية إيجابية في معالجة مستجدّات التطوّر السريع الحاصل في مختلف البيئات والعصور، وبفضله تمكّن الفكر الإسلامي من مواجهة المشكلات التي تعترضه، وأسهم بفضله العلماء في بناء أركان الحضارة الإسلامية في ميادين: الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والفكر².

لقد كان بسبب اتصال حضارة الإسلام المعاصرة بحضارة الغرب، أن ظهرت مسائل جديدة تستدعي الفهم والفصل فيها وعلاجها بما يضمن مصلحة الأمة، ويبقيها سائرة في طريق النهضة، هذه المسائل وإن كانت في سياقها العام ليست بالغريبة عن حضارة الإسلام السابقة، إلا أن تفصيلها بما يضمن تناسقا تفاعليا بين هويتها وتميّزها من جانب، وبين تطورات وتغيرات أوضاع حضارة العصر من جانب آخر، تستدعي اعتماد آلية التجديد كخطاب قادر على إحداث هذا التفاعل، فيدمجنا في الحضارة المعاصرة، ويبقينا في الوقت ذاته في إطار عقيدتنا التي لا تتعارض مع قيم التقدم والتطور ومجارة سنن التغيير.

لقد أصبح التجديد مطلبا حضاريا ضروريا في مجال الحياة الاقتصادية، حيث الحاجة إلى اجتهادات فقهية، مع ظهور مصطلحات اقتصادية جديدة، تحتاج إلى أحكام تشريعية، كمسألة المساهمات التجارية، والبنوك الإسلامية، وحكم الفوائد فيها، وكيفية توزيعها، وكذلك مسألة صناديق الزكاة وتوزيعها على المحتاجين لاستغلالها في النشاطات التجارية، يضاف إلى ذلك حكم نشاط بورصات الأوراق المالية، فهل هي نشاطات مشروعة؟ وهل يمكن اعتبار النشاط الضريبي بديلا للزكاة؟ وهل التهرب الضريبي والتحايل على البنوك له ما يبرره شرعا في ظل تحجج البعض بأن البنوك في حدّ ذاتها متحايلة ونشاطاتها مشبوهة؟ وهل الزكاة في المساهمات التجارية ثابت أم تحدّده طبيعة هذه الشركات المساهمة؟ هل الزكاة مفروضة على المساهم نفسه، أم على الشركة المساهمة؟ فهذه المسألة الأخيرة مثلا أبرزت ثلاثة أقوال متباينة التبرير، فمنها التي جعلت الزكاة واجبة على المساهم وحده، ومنها من جعلتها واجبة على الشركة وحدها دون المساهم، وأما القول الثالث فجعلها واجبة عليهما معا، ومن أسباب هذا الاختلاف، تحديد مناط التكليف في زكاة المال، هل يقع على المال نفسه وباعتبار موقعه في الشركة، أم يقع على ذمة

1- محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، (مرجع سبق ذكره)، ص 07.

2- د مفرح بن سليمان القوسي، (مرجع سبق ذكره)، ص 27، 28.

صاحب المال؟ ورغم أن هذه المسألة ليس بالجديدة فقهيًا، إلا أن بعض أوجه الاستدلال والبحث فيها جديدة معاصرة¹.

ولما كان الاقتصاد هو عصب الحياة للبلدان، والموجّه القويّ لسياستها الداخلية والخارجية، ويهدف إلى وضع المنهاج الذي يساهم في تحقيق الإنماء للمجتمع، ومساعدته في القضاء على صور البؤس والشقاء، فقد أجمع العديد من المفكرين، على ضرورة منح حرية التسيير الاقتصادي للمجتمع، فتقرير القضايا الاقتصادية وما يرتبط بها من مسائل التجارة، والاستيراد، والتصدير، والصناعة، والبحث عن المواد الأولية، والسيطرة عليها في الاستغلال والتوجيه، إنما هي من مصالح المجتمع الذي يدرك ما يصلح له منها، فيضع التشريعات التي تناسبه بناء على ما تقتضيه مصلحته الداخلية والخارجية²، غير أن هذه العلاقات الاقتصادية يجب أن تبقى مضبوطة بمقاصد شرعية ثابتة لا تحيد عنها، أساسها منطبق خلافة الله في الأرض، وتحقيق العدالة في الحقوق الإنسانية، ومحاربة صور الاستغلال في التوزيع، فإذا كان الإسلام في مجال الحياة الاقتصادية يشجّع على مسايرة مستجدات تطور العلاقات والممارسات الاقتصادية، فإنّه في الوقت نفسه يدعو إلى إضافة تشريعات تؤطّرها، وتبقي قيمة العدالة الاجتماعية، وقيمة الإنسان في خلافته على الأرض، كما نصّت ودلّت عليه جملة الأحكام الثابتة، سواء التي تضمّنتها النصوص الدينية مباشرة، أو المستخلصة منها³.

وفي مجال الحياة السياسية والظروف الحضارية المحيطة بها، خصوصًا الإقليمية منها، أو العالمية المحيطة بالعالم الإسلامي، فقد أصبحت دافعًا لمشروعية تبني خطاب التجديد الإسلامي؛ ففي ظل ظاهرة التكتلات، والتحالفات بين الدّول، وكذلك بروز العديد من المنظمات، والتنظيمات الإقليمية والدولية، التي تخضع لدساتير تلك الدّول التي لها خصوصياتها، فكل ذلك جعل الناس بحاجة إلى فهم طبيعة الضوابط التي تحكم تلك العلاقات، والروابط التي تجمعهم بها، وكيفية التعامل معها من الناحية الشرعية⁴. ومن المسائل التي تبرز في هذا المجال وتستدعي فقها تجديديا لعلاجها، مسألة الأقليات، التي أصبحت تثار بشكل لافت في الآونة الأخيرة، وسواء تعلّق الأمر بالأقليات غير المسلمة في البلاد الإسلامية، أو تعلّق الأمر بالخصوص بوضع الأقليات المسلمة في البلاد غير المسلمة، فهي بحاجة إلى تشريعات فقهية

1- طاهر يوسف صديق الصّدّيق، فقه المستجدات في باب العبادات، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2005، ص237

2- محمّد باقر الصّدر، الإسلام يقود الحياة، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ط2، 1403هـ، ص57.

3- المرجع نفسه، ص68، 69.

4- محمد مهدي شمس الدين، (مرجع سبق ذكره)، ص16.

تعالج أوضاعها، وتوضّح طرق ممارسة شعائرها وحماية حقوقها، والتي من دون شك تختلف باختلاف شرائع ونظم البلدان التي تتواجد فيها، الأمر الذي يستدعي الاجتهاد والرؤية التجديدية في رسم معالم انتظامها.

وعلى صعيد شؤون الحياة السياسية الداخلية، فقد كثرت المستجدات في ظل الصراعات السياسية الداخلية والخارجية، وتغيّرت وتعدّدت أشكال أنظمة الحكم في البلدان، والأوطان الإسلامية، وأصبحت تثار مسألة الشرعية، وسبل التغيير وطبيعة السلطة في الإسلام، هل طبيعة السلطة التي كانت سائدة زمن النبوة نموذج ثابت ومطلق، وينبغي الإقتداء به؟ أم إنها خاضعة لظروف أملتها الأوضاع آنذاك، ويحقّ بذلك تجاوزها وتغييرها إذا تغيّرت واختلفت الظروف؟.

وفي مجال الحياة العلمية، فإن الثورة التي شهدتها العلم الحديث، خصوصا في مسائل البيولوجيا، وقضايا الطب، أوجبت كذلك تجديد الفكر الإسلامي، وتفعيل آلية الاجتهاد لإقرار الأحكام المناسبة، ورفع اللبس والحرج، وإنهاء حالة التضارب في الرأي، فقد برزت مستجدات وآليات علاج لم تكن مطروحة سلفا، مثلما هو الشأن في مسألة التخدير، وعمليات الجراحة التجميلية، وكذلك عمليات تشريح الجثة، وزرع ونقل الأعضاء، وتجارب الاستنساخ على الإنسان بعد نجاحها على النباتات والحيوان غير العاقل، ومن أكثر نوازل تطور الطب الحديث وقضاياها، ما يتعلق بمسائل الإنجاب، مثل قضايا الإجهاض، ومنع الحمل، وتحديد النسل، وكذلك ظاهرة أطفال الأنابيب، والتلقيح الاصطناعي، والتلاعب العضوي بالخلايا بهدف تحديد جنس الجنين، أو تقوية هذه الخلايا بهدف استغلالها في تجارب جينية أخرى، فكأها مسائل قامت حولها الشبهات وأحاطت بها الشكوك¹. فهل مثل هذه العمليات والتجارب تندرج في خانة المحظورات، ومن صور التحدي لقدرة الله تعالى في الخلق؟ أم إنها تندرج ضمن الضرورات والكليات الخمس التي أمر الله تعالى بالحفاظ عليها*. فلا شكّ في أن الأحكام الشرعية قد راعت مصالح العباد، ودرء المفسد عنهم، وهنا سيكون لكلّ ظرف حكمه، وكلما تغيّر ظرف تغيّر معه الحكم الشرعي قطعاً، لكن دون أن يخرج عن الإطار الشرعي وما يضمن المصلحة، فقد كان بيع الدم محرّماً لانتفاء وجه المنفعة في بيعه، لكن بعد أن اكتشف العلم مساهمته الايجابية في حفظ الحياة، تغيّر حكم التّحريم إلى التّحليل، وكذلك الشأن في

1- بكر عبد الله أبو زيد، فقه النوازل قضايا فقهية معاصرة، مج1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص239، 240.

*- الضرورات الخمس التي أمر الدين الإسلامي بالحفاظ عليها هي: الدين والنفس والعقل والعرض والمال، ويصطلح عليها كذلك بالمقاصد الخمسة للشريعة الإسلامية، كما يوضحها الشاطبي في كتابه الموافقات.

مسألة قطع أعضاء الميت، فقد كان الحكم فيها بالتحريم قياساً بالظروف التي كانت تتم فيه العملية، والتي كانت غالباً بهدف الانتقام والتشفي، لكن بعد أن تبين في عصرنا الحاضر فوائد أعضاء الميت لإنقاذ المرضى، تغير الحكم وأصبحت عملية نقل تلك الأعضاء في حكم التحليل¹.

وأما في شؤون الحياة والمعاملات الاجتماعية، فقد أضحى التجديد في العديد من مسائلها أمراً واقعاً وضرورة تنظيمية، فبرزت مثلاً مسألة حقوق التأليف في مختلف الحقول المعرفية، وعلومها، وفنونها، وأثيرت في خلالها قضايا طبيعة وتصنيف هذه الحقوق، والسبل المشروعة للتنازل عنها، وطرق استفادة الغير منها²، وفي ظل رهانات العصر كذلك وما أفرزته من تغيرات في أنماط وظروف الحياة المعيشية، برزت مسائل متعلقة بالبناء الأسري، ومنها على سبيل المثال حفظ النسل، فما حكم تحديده في ظل وجود نصوص دينية ترغّب فيه؟ فالثابت إذن أنّ الدّعوة إلى التنازل أمر مرغوب فيه ومستحبّ شرعاً، لكن ومع الظروف الاقتصادية والثقافية المتأزّمة التي أصبحت تعترّي البلاد الإسلامية، والتي انعكست سلباً على جانب توفير الخدمات اللازمة للمواطن، فقد استدعى الوضع إعادة قراءة حكم استحباب التنازل، وتعيينه مع ظروف العصر الذي أصبحت له معطيات غير التي كانت سابقاً، لأنّ الأخذ بظاهر النصوص المرغّبة في التنازل بعيداً عن سياقها التاريخي ومقاصده المنشودة، ومن غير اعتبار لظروف ومقتضيات العصر، سياترّب عنه إخلال بالمفهوم الصحيح والمقصود من تكثير النسل، وهنا يقتضي الأمر تشريع أحكام جديدة تجعل من تحديد النسل هو الحلّ المطلوب طالما أنّ ظروف تشريع استحبابه والترغيب فيه لم تعد نفسها³.

ومن مستجدات شؤون الحياة الاجتماعية ما يتعلّق بمسألة المرأة، ومنها قضية خروجها مثلاً من دون محرم، ووجودها إلى جانب الغرباء في مكان العمل، أو وسائل التنقل، كما أثيرت مشكلة حقوقها في المساواة مع الرجل، ومكانتها الاجتماعية، من حيث إدماجها في مجالات سوق العمل والمسؤولية في قطاعات الدولة، كما برزت قضية حرّيتها في ممارسة النشاطات الجموعية والاتصال والتواصل مع الجمعيات التي تعنى بشؤون المرأة إقليمياً ودولياً، كما أثيرت مسألة أهليتها لتولي منصب القضاء، الذي من شروطه الذكورة، فهل هذا الشرط يدخل في حكم المطلق؟ أم له ضرورات ظرفية استدعته ويمكن بذلك

1- جعفر السبحاني، الإسلام ومتطلّبات العصر، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، ط1، 1424هـ، ص51، 53.

2- د صالح بن عبد الله بن حميد، الجامع في فقه النوازل، ج1، الدار العربية للطباعة والنشر، 1423هـ، ص65.

3- جعفر السبحاني، (مرجع سبق ذكره)، ص53، 54.

الاجتهاد في تحيينه وتكيفه بما يتوافق مع مصالح المجتمع؟ فمثل هذه الانشغالات تحتاج كلّها إلى اجتهادات فقهية وتجديد الرؤية والأفكار، بما يتوافق وظروف العصر من دون إخلال بقيم الهوية الثقافية والحضارية للمرأة المسلمة. وليس غريبا هنا أن نجد خطابات النهضة العربية والإسلامية قد أولت عناية بالغة للمرأة، وجعلتها واحدة من أهم محاور مشاريع خطاباتها الإصلاحية والنهضوية.

وفي شؤون العدالة الاجتماعية تطفو إلى واجهة النقاش الفقهي مسائل عدّة، تستدعي رؤية اجتهادية تجديدية، لعلّ من أبرزها قضية مهنة المحاماة، وما أصبحت تثيره من لبس وشبهات في ممارستها ومدى مشروعيتها، في قضايا الخصومات والنزاعات، وسواء تعلق الأمر بالخصومات بين الأفراد داخل الدولة، أو تعلق الأمر بالقضايا الدولية، فقد ترتكب الجرائم والممنوعات، مثل: القتل، وقضايا تعاطي وتجارة المخدرات، والتعدّي على الممتلكات، وغيرها من المسائل التي تعالجها الهيئات القضائية، وهنا تثار مشكلة مشروعية المحاماة من الناحية الشرعية، وبخاصة أنها تخضع في غالبيتها لقوانين وضعية، ويسبقها أداء القسم بالنزاهة والأمانة، والسعي لتجسيد الأهداف النبيلة، واحترام قوانين المهنة والدولة.

وفي شؤون الحياة الفقهية الدينية*، فإذا كانت للدين أركانه وثوابته، فكيف نفهمها، ونطبّقها في متغيرات العصر، وكثرة مستجداته ونوازلها؟ إن الصلاة مثلا فرض عقائدي، ولها أركان وشروط أدائها، لكن في ظل متغيرات العصر، والحاجة إلى السفر والتنقل، وحينها قد يستوجب الأمر أن يستغرق المسافر مدة طويلة داخل مراكب السفر، قد تستغرق أسابيع وأشهر كما هو حال من يعملون في النقل البحري، أو داخل الغواصات والمركبات الفضائية، ويجدون أنفسهم ملزمون بأداء عبادتهم بداخلها، وهنا تثار تأكيدا انشغالات فقهية تحتاج إلى تشريع أحكام مناسبة، فما حكم الصلاة في داخل هذه المركبات؟ وما هي شروط صحتها؟ وفي مسألة صيام شهر رمضان، فهو كذلك فرض عقائدي ثابت بالنص القرآني، وبدايته ونهايته ثابتة بنص الحديث الذي جعل من رؤية الهلال دليلا لذلك**، لكن ومع تطور وسائل علوم الفلك،

*- وهنا نشير أيضا إلى ما أفرزته مؤخرا جائحة فيروس "كورونا" على مستوى الاجتهاد الفقهي، في مسائل العبادات والمعاملات، فقد استدعى أمر هذه النازلة استنباط أحكام فقهية تنظيمية جديدة تسير تطورات الوضع، بما يصب في مصلحة حفظ شؤون الحياة العامة، فهناك أحكام متعلّقة بالصلاة في المساجد ومنها حكم إغلاقها ومنع الصلاة فيها، ومنها أحكام متعلّقة بتنظيم العمرة والحج، ومنها أحكام متعلّقة بالزكاة مثل حكم تقديم إخراجها وتوسعة دائرة المستفيدين منها، ومن الأحكام الفقهية كذلك ما يتعلّق بالمعاملات الاجتماعية مثل زيارة الأرحام، وأحكام فقهية أخرى متعلّقة بزرع الإشاعة حول هذه الجائحة، ومخالفة إجراءات التنظيم والحماية المقررة من قبل السلطات الرسمية...

** - قوله صلى الله عليه وسلم ﴿لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تطهروا حتى تروه، فإن أغمي عليكم فاقدروا له﴾ وفي رواية أخرى ﴿صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن أغمي عليكم فاقدروا له ثلاثين﴾، (صحيح مسلم، ص439).

أثيرت مشكلة تحريّ هلال شهر رمضان ومدلول الرؤية التي نصّ عليها الحديث الشريف، هل هي الرؤية العينية بالضرورة؟ أم تدخل في ذلك الرؤية العلمية باعتماد الوسائل التقنية؟ وما حكم الدعوة إلى توحيد صيامه بقصد رسم صورة من الصور المعبرة عن وحدة الأمة؟. وفي مسألة الحجّ، وفي ظلّ التّعداد السكانيّ المتنامي، وكثرة الوفود الراغبة في تأديته خصوصا مع ظاهرة توسّع وكثرة المسلمين في الدّول غير المسلمة، فقد أصبحت ظروف الحج السابقة غير مؤهلة لاستقبال وفود الحجّاج الكثيرة، الأمر الذي يستدعي التعديل التنظيمي، وكذلك إضافة وتطوير الهياكل القاعدية، تسهيلا وتخفيفا للمشقة، وهنا تثار مسألة: ما حكم المشاركة في عملية القرعة الخاصة بالحج؟ وما حكم منح التأشيرات الخاصة بالحج لبعض الفئات والشخصيات، وخصوصا منها التأشيرات المجانية؟ وما حكم تقصير فترة أدائه؟ وما حكم تلك التشريعات الجديدة التي استحدثت لتنظيمه وتأطيره بما فيها البعثات المرافقة التي تكلفها الدّولة وتستفيد من مجانية أدائه في مقابل مهمته؟.

إنّ مثل هذه المستجدات، وغيرها من النوازل التي أفرزتها التغيّرات والتطوّرات الحضارية، وأصبحت من انشغالات المجتمعات الإسلامية المعاصرة، تحتاج إلى خطاب اجتهادي تجديدي متوازن، قادر على ضمان مصالح وحاجيات شعوب أمتنا التي تعاني تصدعا وتفككا في شخصيّتها؛ هذا الخطاب التجديدي إذا بني على أسس متوازنة، فلا شك أنه سيكون بمثابة آلية تشخيصية لتحديد مواطن الداء والفساد في الأمة، وكذلك تبيان بؤر تسربّ دسائس الحضارات الأخرى المعادية، وآثارها وامتداداتها في الحياة، ومنها تكون الانطلاقة نحو معرفة موقف الإسلام من المستجدات الحاضرة، والعمل على علاجها، حتى تعود للإسلام قوّته وتفوّقه على تلك المنافذ والتسرّبات الهدّامة، وهو ما يساعد على إحداث ثورة فكرية تعيد الأجيال إلى التمسك بعقيدتهم، وبناء منظومة متكاملة بطابع حضاري إسلامي¹.

1- أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، (مرجع سبق ذكره)، ص46.

أولاً: التجديد وبالنظر إلى جملة التعريفات المتداولة حوله، إنما يهدف إلى توضيح الصورة الصحيحة عن الإسلام، وإحياء ما اندرس منه بسبب انتشار الجهالات والبدع والخرافات حوله، وفي الوقت نفسه، العمل على نشر الدين الإسلامي بتعاليمه، ومقاصده الصحيحة، غير المتنافية، أو المتعارضة مع التطور والتقدم، فالتجديد في الفكر الإسلامي إنما يهدف إلى تأكيد الطابع الحيوي للدين، وفعالية نصوصه، وخطاباته العقائدية والمعاملاتية في مجارة سنن التغيير، باعتماد آلية الاجتهاد في استنباط الأحكام التي تستدعيها الأحداث والنوازل المستجدة في الأمة.

ثانياً: التجديد خطاب ومصطلح أصيل في فكرنا الإسلامي، إنه ليس بالجديد أو نفسه مدلول الحداثة التي نادى بها حضارة الغرب، فالحداثة الغربية جاءت كثورة على التراث الوسيط، الذي استبد بالعقول، وعدّ بذلك السبب الأكبر لتأخر بروز هذه الحضارة الحداثيّة، أما التجديد في فكرنا الإسلامي، فمنطلقه التراث والاهتمام بإعادة قراءته، وإحياء معالمه، إنه خطاب يؤمن بالموروث الديني كقاعدة صلبة ينبغي اعتمادها في التأسيس لهذا المشروع التجديدي الهادف إلى النهوض بالأمة، وصناعة أسباب التفوق والتميز الحضاريين.

ثالثاً: خطاب التجديد الحضاري مؤسس على الوعي الجيد بواقع وظروف الحياة، في مختلف جوانبها المادية والفكرية، والدراية بحقيقة النوازل المتجددة التي يواجهها المسلمون عبر مختلف العصور والبيئات، وهنا حتى يتمكن المجدد المصلح من فقه حاجياته واستنباط ما يلزم من أحكام فقهية تعينهم في حياتهم، وهو من جانب آخر خطاب إصلاحي إحيائي، أملتة ظروف ورهانات واقع المجتمعات العربية والإسلامية، هذا الواقع الذي أصبحت تحكمه المصالح والهيمنة الاستعمارية التي اتخذت بالإضافة إلى الاستعمار المادي، آلية الغزو الثقافي ونشر قيم حضارتها القاصدة إلى طمس هوية شعوب الحضارات الأخرى، وفي مقدمتها العربية والإسلامية، ليكون التجديد بهذا آلية للمواجهة وسعي نحو إعادة بناء الذات، والحفاظ على الهوية، في ظل إفرزات واقع لا يعترف بالآخر، ويعمل أكثر على اجتثاث هويته باسم نداءات عالمية الحضارة الجديدة.

رابعاً: التجديد في الفكر الإسلامي منهج معبر عن الفكر الوسيط، وسطيّة يتفاعل فيها الموروث مع الجديد الوافد، وكذلك وسطيّة تقاربية هادفة إلى التوفيق بين خطاب التيار المقدس للتراث، وخطاب التغيير وفق المنهج الحضاري الغربي، وهو بهذا ليس بالخطاب الذي يهدف إلى التفريق التّعسفي بين نصوص

الفصل الثاني: خطاب التجديد الحضاري الإسلامي، ومبرراته في الفكر الإسلامي المعاصر

الدّين ووقائع العصر، بل إنه خطاب يعادي التطرف، منفتح على مجريات الواقع وحضارة العصر المتطورة متواصل معه، بمنهج علمي وعملي مع نصوص الدّين وأحكام الشريعة، وبفضل هذا المنهج فهو يحارب جذور الفتنة والفرقة، التي تغذي الانقسامات، والصراعات الداخلية، والأجواء المشحونة بين مفكري الأمة ونخبها، والتي تساهم كلها في استمرار الركود والتخلف.

خامسا: خطاب التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر له مبرراته التي أسهمت في بروزه كواحد من أقوى خطابات الفكر الإسلامي المعاصر؛ إنه مبرر من الناحية التاريخية، كونه يهدف إلى إعادة التأمل في المسار التاريخي للأمة، وإعادة قراءة التاريخ والتبصر في خطابات التغيير والنهضة السابقة، والتي آلت كلها إلى الفشل، وفي الوقت نفسه الدراسة الفاحصة لتاريخ الحضارة الغربية للوقوف على مواطن قوتها ومنابعها.

والتجديد كذلك استدعته الضرورة المعرفية فهو خطاب معرفي يهدف إلى تحقيق المعرفة الصحيحة بتراث الأمة، وكذلك المعرفة المتبصرة بحضارة الغرب، وفي الوقت ذاته يعتبر خطابا معرفيا ناقدا، فهو يرفض اجترار الماضي بعثه وسمينه، أو السير وراء حضارة الغرب الوافدة سيرا انقياديا مقلدا، إنه خطاب ناقد لتلك التيارات الفكرية المتطرّفة في توجّهاتها ومرجعياتها، فاحص بحكمة لقيم التراث ومتمعن ناقد لقيم حضارة الغرب، حتى يحسن استثمار منجزاتها ويتصدى لدسائسها.

وهو من الناحية الدّينية، أصبح ضرورة تفرضها الحاجة لإعادة قراءة وفهم النص الدّيني، في محتوياته، وخطاباته، وظروفه، واستثمارها في مواجهة تحديات العصر، والتصدي للمفاهيم المغلوطة عنه، إحقاقا لخاصية الشمولية والعالمية والأبدية التي يتصف بها.

وهو كذلك بالنظر إلى إفرزات حضارة العصر، أضحت ضرورة حضارية، فقد برزت مفاهيم، وأوضاع اقتصادية جديدة، ومتطلبات حياتية في الشؤون الاجتماعية، والسياسية، وكذلك قضايا فقهية جديدة، تحتاج كلّها إلى اجتهادات تجديدية، قادرة على الفصل فيها، بما يضمن مساندة الرّكب الحضاري، دون انسلاخ عن مقومات الهوية، والشخصية المتميّزة.

سادسا: التجديد كما هو ظاهر عملية مستمرة، طالما أنّ مبررات حدوثه موجودة دائما، غير أن هذه المبررات تختلف من عصر إلى آخر حسب ظروف الحياة السائدة، وما يحتاج إليه المسلم من أحكام تشريعية جديدة في حياته استدعتها تغيّرات ومستجدات الحياة، فقضايا التجديد ومسائله عند الخليفة عمر بن عبد العزيز ليست نفسها عند الشاطبي وليست نفسها عند المجدّدين في عصر النهضة أو الفكر

المعاصر، وكل ذلك مرتبط بخصوصيات كل عصر ومشكلاته ونوازله، ومن كل هذا تبرز مشروعية ضرورة التجديد المستمر، تحقيقاً وتجسيدا لمقاصد الشريعة الإسلامية الصالحة لكل العصور والبيئات.

سابعا: التجديد الحضاري من حيث هو خطاب فكري موجّه نحو إعادة إحياء الإسلام في النفوس والواقع، وكذلك إعادة بعث النموذج الإسلامي بما يتوافق مع مقتضيات العصر الراهنة، إنّما هو خطاب يهدف بالأساس إلى إعادة تشكيل وعي الإنسان المسلم ومفاهيمه وتصوّراته عن كل قضايا الكون والحياة التي تثير استفهاماته، وتدفع به نحو استيعاب حقيقة سنن التغيّر الحاصل عبر تاريخ. وكذلك تحرير العقل الإسلامي من الجمود والتقليد، وإعادة بنائه بما يتيح له الإطلاع المنفتح على العالم، ثم الانطلاق بالحضارة الإسلامية لتمكينها من أن تكون البديل العقائدي الواقعي، والمناسب لترقية القيم الحضارية الإسلامية، وجعلها قيما إنسانية عالمية تليق بالإنسان المعاصر، وتساهم في تخليص البشرية من صور المعاناة النفسية والسلوكية والفكرية التي أصبحت غارقة فيها¹.

1- علي المؤمن، الإسلام والتجديد. رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الروضة، بيروت، ط1، 2000، ص19.

الفصل الثالث: إستراتيجية مشروع التجديد الحضاري الإسلامي عند مالك بن نبي

مدخل

المبحث الأول: ماهية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي

أولاً: ماهية الحضارة عند مالك بن نبي

ثانياً: التجديد الحضاري وعناصره الفاعلة عند مالك بن نبي

ثالثاً: الفكرة الدينية كعامل تركيب بين العناصر الأسس لمشروع التجديد الحضاري

المبحث الثاني: منهج مشروع التجديد الحضاري، ومحاوره عند مالك بن نبي

أولاً: منهج مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي

ثانياً: محاور مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي

المبحث الثالث: معوقات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي

أولاً: المعوقات الداخلية (المعوقات الاجتماعية، المعوقات الفكرية، المعوقات النفسية)

ثانياً: المعوقات الخارجية (الظاهرة الاستعمارية)

المبحث الرابع: مقومات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي

أولاً: تفعيل إرادة الفرد في البناء الحضاري (1- الفعالية 2- إعادة بناء الإنسان

الجديد غير القابل للاستعمار 3- توجيه الطاقات الحضارية للإنسان)

ثانياً: تفعيل منظومة العمل الاجتماعي (1- تفعيل منظومة شبكة العلاقات الاجتماعية

2- البناء الحضاري بدل التّكديس 3- تفعيل دور العنصر الديني في الحياة الاجتماعية

4- أخلة العمل السياسي والتخطيط له علمياً)

خلاصة:

مدخل:

إن رهانات النهضة في العالم الإسلامي بمختلف تحدياتها وأسئلتها، لا تزال تشكل عبئا مرهقا تعذرت على الباحثين في شؤونها بلوغ أجوبة الخلاص حولها، وبقيت قضايا النهضة وآفاق التجديد الحضاري قائمة ومستمرة الطرح.

ومن النخب الفكرية التي اجتهدت وانشغلت بالبحث في الهموم الحضارية للعالم الإسلامي، وتناول إشكالية تجديدها، وسبل يقظتها، وانبعاثها الحضاري الجديد، تبرز جهود المفكر، وفيلسوف الحضارة الجزائري مالك بن نبي*، الذي ألمه الواقع الحضاري الذي آل إليه العالم الإسلامي، «فإنسان الذي لا يكون مجتمعه مجتمع حضارة، معرض للحرمان من الضمانات الاجتماعية. فأنا حينما أحاول تحديد مجتمع أفضل فكأنني أحاول تحديد أسلوب حضارة. إذ أنني حينما أحقق الحضارة، أحقق جميع شروط

*- مالك بن نبي، مفكر وفيلسوف الحضارة الجزائري، ولد بقسنطينة في 01 جانفي من سنة 1905، بدأ مساره الدراسي بالكتاب، ثم انخرط في المدرسة الفرنسية التي أكمل فيها المرحلة الإعدادية متوقفا. انكب على قراءة عديد مؤلفات فلاسفة الغرب، ورواد الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي، كما تعرف إلى فكر عبد الحميد بن باديس عن طريق تلامذته، بعد إنهائه للمرحلة التعليمية الإكمالية سنة 1925، وفشله في الحصول على وظيفة عمل سافر إلى فرنسا لغرض العمل، لكنه لم ينل مقصده ليعود إلى الجزائر واشتغل بمحكمة تبسة ثم آفلو، لكنه استقال والتحق بالتجارة التي لم ينجح فيها كذلك، ليسافر إلى فرنسا مرة أخرى، وهناك طلب الالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية لدراسة المحاماة، لكن طلبه رفض لاعتبارات يراها مالك بن نبي سياسية وعنصرية، وليست علمية، وهي اعتبارات يعامل بها المسلم الجزائري. ومنها بدأ يدرك خفايا الحضارة الغربية، انتسب بعدها إلى مدرسة اللاسكي، بعد أن انبهر بالجانب التكنولوجي الذي تزخر به مدينة باريس. ثم التحق بعدها "بمدرسة الكهرباء والميكانيك"، وفي الفترة نفسها انخرط في جمعية "وحدة الشبان المسيحيين الباريسيين" التي بفضلها - كما يقول مالك بن نبي نفسه - دخل عمق الحضارة الغربية، وكان من خلالها يدافع عن الإسلام، ثم اندمج في الحي اللاتيني، وفيه تعرّف على المفكر الجزائري حمودة بن الساعي، الذي يدين له في توجيهه وكتابات المتخصصة في شؤون العالم الإسلامي، ولأنه كان صاحب نشاط فكري فعال وواع بحقيقية الأحداث العالمية، وأهداف الاستعمار الغربي، بالإضافة إلى نشاطاته واتصالاته المكثفة مع الطلبة المغاربة، وكتاباته ومحاضراته الداعية إلى الإصلاح والإسلام والوحدة العربية، فقد تعرض إلى مضايقات مستمرة، ورصد تحركاته ونشاطاته من قبل السلطة الاستعمارية في الجزائر أو عند الإقامة بفرنسا.

عاد إلى الجزائر بعد الاستقلال (1963)، وعين في مناصب عليا منها "مستشارا للتعليم العالي"، "مديرا لجامعة الجزائر"، "مديرا عاما للتعليم العالي"، توفي رحمة الله عليه في 31 أكتوبر 1973، بعد أن اشتد به المرض وهو في رحلة سفر إلى الأغواط لإلقاء بعض المحاضرات.

ألف عديد الكتب، التي تمحورت حول قضايا ومشكلات العالم الإسلامي الحضارية، وجمعت تحت عنوان مشكلات الحضارة، وقد قامت دار الفكر اللبنانية، بجمع مؤلفاته تحت عنوان: مالك بن نبي الأعمال الكاملة، في خمسة أجزاء. (اعتمدنا في تحصيل هذه البطاقة المعلوماتية التعريفية بمالك بن نبي، بما ورد في كتابه: مذكرات شاهد القرن).

الحياة..»¹. فالعالم الإسلامي بداية من عصر ما بعد الموحّدين، تفشّت فيه صور الانحطاط، والتخاذل، واللامبالاة، التي ألمّت به، وأنهكت قواه؛ لكن ورغم أنه أصبح يعيش في حقبة سادها نفوذ وهيمنة الحضارة الغربية، التي لها آفاق التفكير، والتخطيط، وكفاءات التنفيذ، إلا أن هذا فيما يعتقد مالك بن نبي ليس مبرّراً للبقاء في سجن التبعية الحضارية، بل ينبغي الاجتهاد الفعلي في التأسيس لمشروع حضاري جديد، قوامه التجديد، وإعادة البناء الحضاري.

إن العالم الإسلامي وهو يرسم معالم نهضته الحضارية الجديدة، تواجهه برأي مالك بن نبي تحديات ومعوّقات كثيرة وشائكة، أعاقت مساره الحضاري المأمول وأوجست في نفوس المسلمين خيفة من المبادرات الحضارية التجديدية، بسبب استيلاء اليأس عليها، والانبهار بحضارة الغرب التي استولت بمنتجاتها على العقول المسلمة، التي راحت تجتهد في تكديسها، بدل أن تجتهد في إنتاجها بنفسها.

غير أن مالك بن نبي لم يكن مجرد واصف ومستقرئ فقط لتلك المعوّقات الحضارية، بل لقد اجتهد وبدراية كبيرة في رسم معالم البناء الحضاري الجديد، التي بإمكانها إنجاح مشروع التجديد الحضاري للعالم الإسلامي، وتجسيد مشروع النهضة الحضارية الجديدة التي فشلت في تحقيقها مختلف الخطابات، والحركات النهضوية السابقة.

وبهدف الإطلاع على حيثيات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، بمعوّقاته ومقوماته، ضمّنا هذا الفصل جملة من التساؤلات المشكلة: ماذا يقصد مالك بن نبي بمصطلح الحضارة؟ وما مدلول التجديد الحضاري عنده؟ وإذا كان البناء الحضاري في العالم الإسلامي تواجهه تحديات معيقة، فما هي هذه المعوّقات التي عطّلت، وأفشلت مسارات النهضة ومحاولات التجديد الحضاري للعالم الإسلامي؟ وما هي المقومات الفعّالة للتجديد الحضاري التي بإمكانها إحداث اليقظة في نفوس المسلمين، والبعث بها نحو الخلاص الحضاري المتوازن الذي تتفاعل فيه قيم الأصالة مع قيم العالمية، ومتطلبات الحضارة المعاصرة؟

1- مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر، دمشق، ط1، 1979، ص163.

المبحث الأول: ماهية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي

أولاً: ماهية الحضارة عند مالك بن نبي:

1- تعريف الحضارة عند مالك بن نبي:

الحضارة عند مالك بن نبي هي الغاية التي ينبغي لكل مجتمع يرغب في إعلان ميلاده الجديد أن يقصدها ويجسدها، وهي في الوقت نفسه المقصد الأسمى الذي ينبغي أن ينتهي إليه كل تغيير، وتأثير، في مجريات الأحداث التاريخية، فالحضارة عنده هي الإعلان الفعلي عن ميلاد المجتمع، ودخوله مسار صناعة التاريخ، وبهذا تصبح الحضارة تعبيراً عن ذلك المنتج الفكري الذي يفضلته ينتقل المجتمع من مرحلة ما قبل التحضر، إلى مرحلة التأثير التاريخي، فيعطي لوجوده خصائص حضارية، تمنحه الأصالة، وتميّزه عن سائر الحضارات الأخرى¹، وعليه تصبح الحضارة ليست مجرد ذلك الكم الهائل من الأفكار التي ينتجها المجتمع، ولكنها تشترط تفعيلها في تلك الأفكار، حتى تؤدي وظيفة تغييرية، تؤثر بواسطتها على مجريات الأحداث التاريخية، وتتوجه بها نحو مجتمع أفضل رقياً، وأكثر نهضة.

وفي تعريفه للحضارة، نجد مالك بن نبي يقدم عديد التعريفات، التي يكثر ورودها في كثير مؤلفاته، هذه التعريفات قد تختلف من حيث بعض الخصائص، والمضامين، لكنها تجتمع في الأخير في كونها تدل على تلك الجهود البشرية الاجتماعية المتكاملة، والمنسجمة مع تطوراتها في الحياة، وكذلك ما تقتضيه رهانات ومسارات التاريخ، وآفاق المستقبل، لتحقيق الرقي، والتميز الحضاري.

فهو يعرفها من حيث هي كلّ متكامل بقوله: «مجموع منسجم من الأشياء والأفكار، بصلاتها ومنافعها وألقابها الخاصة وأماكنها المحددة. ومجموع كهذا لا يمكن أن يتصور على أنه مجرد (تكديس).. بل كبناء، وهندسة، أي تحقيق فكرة مثل أعلى»². فالحضارة هنا ليست تجميعاً للأشياء المادية، وتكديسها، كما هو الأمر في حالة استيراد المنتجات الحضارية الغربية، وتكديسها في أماكن معينة من فضاءات

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر، د بسام بركة وأحمد شعبو، تق، عمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، 1988، ص41.

2- مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 2001، ص84.

العمل، فمثل هذا الأمر قد يسمى نوعاً من التقدّم، لكن ليس من الحضارة في شيء، لأن الحضارة بناء وإبداع، وتميّز، وهي ليست بعالم الأشياء وحده، ولكنها عالم روحي كذلك، ولالأخلاق فيها مكانة. ويعرّفها تعريفاً تحليلياً لمكوّناتها بقوله: «فهذا التحديد الوظيفي يجعلنا نرى في الحضارة جانبين: الجانب الذي يتضمّن شروطها المعنوية في صورة إرادة تحرّك المجتمع نحو تحديد مهماته الاجتماعية والاضطلاع بها، والجانب الذي يتضمّن شروطها المادية، في صورة إمكان، أي أنّه يضع تحت تصرّف المجتمع الوسائل الضرورية للقيام بمهامه، أي بالوظيفة الحضارية»¹. فالحضارة الناتجة عن حركة المجتمع في التاريخ، إنّما تعبّر عن ذلك التوازن بين ما هو روحي، وما هو مادي، وهي تتوافق في مسارها ودعائمها، مع حاجيات المجتمع في نموه ونهضته، في صورة توازن وتكامل بين الماديات، مثل المتطلّبات الاقتصادية، ووسائل وأجهزة تفعيل النشاط الإنساني واقعياً، والمعنويات الروحية، بما فيها الأخلاق، والدين، وروح الإرادة، والفعالية النفسية.

ويعرّفها من حيث وظيفتها بقوله: «فهي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معيّن أن يقدّم لكل فرد من أفرادها، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة على الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه. فالمدرسة، والمعمل، والمستشفى، ونظام شبكة المواصلات، والأمن في جميع صورته عبر سائر تراب القطر، واحترام شخصية الفرد، تمثل جميعها أشكالاً مختلفة للمساعدة التي يريد ويقدر المجتمع المتحضّر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه»²، فالحضارة من حيث هي جملة من الشروط والعوامل المادية والمعنوية، غايتها توفير ما يحتاج إليه المجتمع بمختلف تشكيلات أفرادها وأوضاعهم، من حاجيات ومتطلبات الحياة الإنسانية، ومساعدته في ضمان ما يكفل إنسانيته، ويساهم في تحقيق التطوّر، وتختلف هذه الغاية الوظيفية باختلاف طبيعة المجتمع وإمكاناته الحضارية.

وكذلك يعرّفها من حيث هي شكل من التنظيم النوعي بقوله: «فالحضارة ليست كلّ شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية، في أيّ مجتمع كان، ولكنها شكل نوعي خاص بالمجتمعات النامية، بحيث يجد هذا الشكل نوعيته في استعداد هذه المجتمعات لأداء وظيفة معيّنة ليس المجتمع المتخلف في حالة تكيف معها... لا من حيث أفكاره، ولا من حيث وسائله»³. وكذلك يقول بشأنها «فالحضارة ليست (كومة) من

1- مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، ط3، 1987، ص61.

2- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، ط1، 1991، ص43.

3- المصدر نفسه، ص67.

الأشياء والأفكار ولكنها بناء يعكس عبقرية البلد وشخصيته»¹، وفي موضع آخر يقول بشأنها «الحضارة في جوهرها عبارة عن مجموع من القيم الثقافية المحقّقة. وإذن فمصير الإنسان رهن دائماً بثقافته»²، فالحضارة بهذا المعنى ليست تنظيماً ثابتاً وجامداً، تنطبق قواعده وخصائصه على كل المجتمعات، بل إنّه تنظيم نوعي، حيوي ومتغير، تنفرد به المجتمعات النامية دون المتخلفة، يعكس خصوصيات وقدرات كل مجتمع في إبداعاته الحضارية، وإنتاج قيمه الثقافية، الفكرية منها والمادية، والتي تحدد بدورها مصير الإنسان في إطار وظيفتها التاريخية، باعتبارها المنبع الذي يغذي حضارته، التي ترتبط قوتها بقوة ثقافتها والشروط التي تحددها، وتميّزها تاريخياً، فكل دورة حضارية «محددة بشروط نفسية زمنية خاصة بمجتمع معين، فهي (حضارة بهذه الشروط)»³.

2- مراحل الدّورة الحضارية عند مالك بن نبي:

الحضارة عند مالك بن نبي في صيرورة دائمة لا تعرف التوقف، وإذا توقّف إشعاعها في مكان معين، برز هذا الإشعاع في مكان آخر، وعلى شعب آخر كذلك، وهذا ما نستشفه في قوله «فإننا نرى الحضارة تسير كما تسير الشمس، فكأنّها تدور حول الأرض مشرقة في أفق هذا الشعب، ثم متحوّلة إلى أفق شعب آخر»⁴. ولما يتحدث مالك بن نبي عن الدورة الحضارية، فهو يقر بأن لكل دورة شروطها النفسية والزمنية، الخاصة بالمجتمع الذي تنشأ فيه، ولكل حضارة قيمها التي تهاجر بها من مجتمع إلى آخر، لكن في صورة تركيبية واحدة عناصرها: الإنسان، والتراب، والوقت⁵.

والحديث عن الحضارة الإسلامية، يقتضي كما يقول مالك بن نبي النظر إليها من حيث أنها تعبر عن علاقة بين عاملين متلازمين هما: الفكرة الإسلامية، والإنسان المسلم باعتباره السند المحسوس لهذه الفكرة، وهنا تكون القيم الحضارية الإسلامية بشروطها النفسية والزمنية عبر تاريخها، هي ترجمة، وانعكاس لتلك العلاقة العضوية بين الفكرة الإسلامية، وسندها المحسوس الذي هو الإنسان المسلم، وعلى قدر ومستوى هذه العلاقة، تكون كذلك قيمة تلك القيم الحضارية في

1- مالك بن نبي، من أجل التغيير، تر، بسام بركة وعمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1995، ص58.

2- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 1984، ص101.

3- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986، ص27.

4- مالك بن نبي، شروط النهضة، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986، ص49.

5- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص27.

صناعة التميّز عبر مختلف مراحلها، وهذه الأخيرة المشكلة للدورة الحضارية تتجلى في ثلاثة أطوار، فهناك مرحلة ميلاد الحضارة، ومرحلة أفولها، وبين المرحلتين تتوسط مرحلة الاكتمال الحضاري، أين تبلغ الحضارة أوج لحظات انتشارها، وهي بمثابة مرحلة الانتقال بين الميلاد والأفول.

1.2- مرحلة الروح:

ويصطلح عليها مالك بن نبي كذلك بطور النهضة؛ فحياة الإنسان تبدأ بمرحلة البدائية، أو مرحلة الفطرة والغريزة، غير أن الحياة الغريزية الاندفاعية، وبمجرد تدخل الفكرة الدينية، تصبح وظائفها منتظمة وفق قواعد النظام الروحي الجديد، من دون إلغائها طالما أنها تعتبر كذلك دافعية حيوية للنشاط، وبهذا يبدأ تحرّر وارتقاء الإنسان من مرحلة الحياة الطبيعية البدائية، إلى مرحلة الحياة الروحية الجديدة، أين يمارس حياته وفق قواعد حياة الروح، أو العقيدة الدينية، وتصبح نشاطاته في الحياة مشروطة بتلك القواعد، بعد أن كانت مجرد انفعالات فطرية¹.

وقد شهد المجتمع الإسلامي هذه المرحلة الحضارية، بانتقاله من مرحلة البداوة، والغريزة غير المنتظمة، إلى مرحلة الحياة الدينية الروحية، أين أصبح روح العقيدة سارياً فيه، وهنا يستشهد مالك بن نبي بحالة بلال بن رباح، الذي تحدّى ألم التعذيب بالاستجابة لنداء الروح، ألا وهو العقيدة الإيمانية التي غمرت فؤاده، وفي صيخته "أحد..أحد" كانت صيحة الإيمان هي من تنطق، وليست صيحة الجسد المعذب، والذي لا يحتمل بالفطرة صور الأذى، وكذلك الشأن مع تلك المرأة الزانية، التي جاءت طالبة من رسول الله إقامة حدّ الزنى عليها، معلنة خطيئتها الغريزية، مستجيبة لقواعد الدين الجديد الذي ينهى عن مثل تلك السلوكيات الغريزية².

وفي تأريخه لهذه المرحلة الحضارية، فإن مالك بن نبي يجعل امتدادها متراوفاً بين بداية البعثة المحمدية، ومعها بداية الوحي القرآني، إلى غاية موقعة صفّين، التي شهدت أولى تجليات تفكك المجتمع الإسلامي، «ففي هذه الحقبة ظلت روح المؤمن هي العامل النفسي الرئيسي، من ليلة حراء إلى أن وصلت

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص67.

2- المصدر نفسه، ص68.

القمة الروحية للحضارة الإسلامية، وهو ما يوافق واقعة صفين عام 38هـ¹، وقد عرفت حضارة الإسلام في هذه المرحلة بفضل التمسك بالقيم الروحية، وعمق الإيمان في النفوس، تماسكا قويا بين عناصر المركب الحضاري: الإنسان، والتراب، والوقت.

2.2- مرحلة العقل:

وتعرف هذه المرحلة كذلك بطور الأوج الحضاري؛ ففيها شهد المجتمع توسعا ورقيا حضاريا، وتطورا ملحوظا على مستوى الإنتاج الفكري، كما ازدهرت العلوم وأشكال الفنون والصناعة، وتوسعت شبكة العلاقات الاجتماعية الداخلية؛ هذا التوسع كان من جانب آخر بمثابة بداية ظهور ضرورات حياتية أخرى، وحينها بدأت المشكلات الحسية تطفو على الساحة، الأمر الذي يستدعي تدخل العقل للتمكين من معالجة الانشغالات الحضارية الجديدة، وبهذا تكون الحضارة قد انعطفت نحو العقل، بعد أن تشبعت بالقيم الروحية التي لم تعد بفضل ذلك التوسع الحضاري، قادرة على تلبية مستجدات الحياة الاجتماعية، ولم تعد حينها الموجه والمرشد الحضاري الوحيد.

وفي ظل هذا التحول الحضاري، واتساع شبكة الروابط الاجتماعية، يبدأ تراجع نفوذ وسيطرة الروح على الغرائز، التي تبدأ في التحرر تدريجيا من قيودها الدينية، والأخلاقية السابقة، خصوصا وأن كثرة وتعدد انشغالات المجتمع، تجعل مراقبته الأخلاقية لسلوك الفرد تتضاءل هي الأخرى، وبقدر ما تضعف هذه النزعة الأخلاقية في المجتمع، فكذاك تنعكس على الفرد الذي تضعف مراقبته الأخلاقية على نفسه تدريجيا، وحينها تكون الحصيلة تراجع في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية، في مقابل تزايد سعي الغريزة للتحرر، والانعتاق من كبح الفكرة الدينية التي كانت تنظمها².

وفي تأريخه لهذه المرحلة، فإن مالك بن نبي يجعل بدايتها في نطاق الدورة الحضارية الإسلامية، موقعة صفين التي أضعفت الدفعة القرآنية، والطاقة الإيمانية في النفوس، وبدأت نزعة الخلافات تبرز، والتفكير الأناني يتقوى، وتحطم حينها التوازن النفسي بين العنصر الروحي، والعنصر المادي، وأما في نطاق الدورة الحضارية المسيحية، فإن هذه المرحلة العقلية ترتبط بدايتها بعصر النهضة الأوروبية، أين ازدهر الإنتاج الفكري والثقافي على يد فلاسفة النهضة خصوصا "ديكارت" (1650/1596)، كما ازدهرت الثورة

1- المصدر نفسه، ص52.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص69.

الصناعية، واتسعت الفتوحات الجغرافية، وبرزت عديد العلوم الإنسانية التي انشغلت بواقع الإنسان ومشكلاته.

ويشير مالك بن نبي إلى خطورة هذه المرحلة من الدّورة الحضارية، التي ستفرز أمراضا اجتماعية عديدة، بسبب تطوّر العلوم، وازدهار الفنون المختلفة، وما ينتج عنهما من تحرر للغريزة، على حساب القيم الأخلاقية، ومعايير النظام الاجتماعي، وهي الأمراض التي لم تبرز بعد بالقدر الذي يجعل علماء التاريخ، والاجتماع، يدركون تجلياتها المحسوسة¹. فرغم أن هذا التطور المادي، الذي شهدته هذه المرحلة يرمز إلى التقدم الحضاري اقتصاديا، إلا أنه من الوجهة التاريخية والاجتماعية، هو بداية الانتقال نحو مرحلة الشيوخوخة الحضارية، خصوصا مع انتشار مظاهر التشبع، والبذخ الحضاري، أين تبدأ حياة الغريزة تعود من جديد لتقهر سلطة العقل، بعد أن ضعفت سلطة الدين والأخلاق.

3.2- مرحلة الغريزة:

وهي التي يصطلح عليها مالك بن نبي كذلك بطور الأقول الحضاري؛ يفقد الإنسان خلالها مقومات الحضارة، التي تبدأ في الانحطاط والتهايوي، والغرق في صور اللامبالاة، وتضعف طاقاته ومبادرته المخلصة، سواء كانت عقلية، أم بدنية، أم أخلاقية، عن مواصلة مسار الحضارة؛ فحين تصل الحضارة إلى أوجها، وتبدأ سلطة الروح تتلاشى من النفوس، ويتبعها تقهقر سلطة العقل لصالح الدوافع الغريزية، التي تعود لتأخذ منحى تصاعديا جديدا، تضعف حينها صور الرقابة التنظيمية، التي كانت تؤديها الفكرة الدّينية في المجتمع، كما تضعف كذلك سلطة العقل؛ هذا الأخير الذي كان سببا في تراجع سلطة الدّين، وصنع صورة أخرى من الحضارة، سيبدأ دوره يتلاشى، ويفقد كذلك وظيفته الاجتماعية، بابتعاده عن الرقابة الأخلاقية والدّينية، وانغماس الإنسان في مظاهر الترف المادي، وحصيلة الأمر من هذا، أن يدخل المجتمع في مرحلة تاريخية مظلمة، فتظهر عليه صور الانحلال والفوضى، وتتحول الحضارة إلى مجرد هيكل نفعي، تغيب عنه الأهداف الحضارية الراقية، وحتى صورها الجمالية التي يصبح المجتمع غارقا فيها، تكون بعيدة عن أصول الجمال الحقيقي، وحتى النشاط المشترك الذي هو ضروري لبناء شبكة علاقات اجتماعية منسجمة، ومتكاملة يصبح أمرا مستحيلا، بسبب سيطرة الأنانية على النفوس². وينتج عن كل هذا تزايد تحرر الغريزة، وعودة غلبتها وهيمنتها على الفكرة الدينية، التي كانت تمثل المركب

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص69.

2- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص40.

الانسجامي لعناصر الحضارة، وبهذا التراجع للفكرة الدينية، تسقط الحضارة وينتهي إشعاعها، لتنتقل بعدها مرحلة تاريخية جديدة، هي مرحلة ما بعد الحضارة^{1*}، التي يؤرخ مالك بن نبي لبدايتها في المجتمع الإسلامي، بمرحلة ما بعد الموحدين، التي جاءت بعد سقوط دولة الموحدين بالمغرب*. وحينها تمزقت شبكة علاقات المجتمع الإسلامي الذي تحوّل إلى تجمعات متفرقة، ليست لها أهداف حضارية واضحة المعالم.

ثانياً: مفهوم التجديد الحضاري وعناصره الفاعلة عند مالك بن نبي:

1- مفهوم التجديد الحضاري عند مالك بن نبي:

لقد نذر فيلسوف الحضارة مالك بن نبي حياته لخدمة القضايا الإنسانية العادلة، والبحث في مشكلاتها، والاجتهاد في البحث عن علاجها، وكان للعالم الإسلامي حظه الأوفر من فلسفته الحضارية، التي كان يقصد بها بالأساس إعادة بناء حضارة الإسلام، وتجديدها بما يتيح لها استعادة مكانتها في صناعة التاريخ. إنّ المجتمع لا يعرف ميلادا حضاريا، ولا يتجاوز مستوى حياة الجماعة البدائية، أو الطبيعية، إلى مستوى تكوين المجتمع المتحضر، إلا إذا تلقى جرعات التكوين الحضاري، بفضل تحرك تلك الجماعة البشرية، فتغير نفسها، وترتقي من مستوى اللاحضارة إلى مجتمع الحضارة، وحينها ترسم لنفسها وجودا تاريخيا، يساعد في استمرارية منجزها الحضاري الراقى، وهذا خلاف تلك الجماعات البشرية الطبيعية الساكنة، التي تتحصر غاية وجودها في حفظ النقاء، فتبقى في مرحلة ما قبل الحضارة، وخارج المسار التاريخي الحيوي².

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص70.

*- يميز مالك بن نبي بين إنسان ما بعد الحضارة، وإنسان ما قبل الحضارة، فرغم أن كليهما يعيش خارج الحضارة، إلا أن الأول متسخ عنها ومسلوب منها بعد أن كان يعيشها، ولم تعد له قابلية صناعتها من جديد، أو تقديم منجز حضاري فعال، إلا إذا تغير هو نفسه عن جذوره الأساسية السابقة، واجتهد في تجديدها، وأما الثاني وهو الإنسان الطبيعي، فيظل مستعدا للدخول إلى الحضارة، وبإمكانه دخول مسار التاريخ الحضاري، بمجرد توفّر وتدخّل الفكرة الدينية، التي ستجد البيئة والنفسية، الجاهزتان للتحضر (أنظر، مالك بن نبي، شروط النهضة، ص70).

*- الدولة الموحدية (1121م/1269م) دولة إسلامية، اتخذت من مدينة مراكش المغربية عاصمة لها، بدأت ملامح تأسيسها على يد زعيمها الروحي، محمّد بن عبد الله بن تومرت (1087م/1129م)، ثم عرفت توسعا أكبر وأساسا أقوى، على يد عبد المؤمن بن علي الكومي (1163م/1163م)، نجحت في توحيد دول المغرب الإسلامي، وتوسّعت شرقا نحو مصر، وشمالا نحو الأندلس.

2- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ج1، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 1986، ص18، 19.

ولما يتحدّث مالك بن نبي عن التجديد الحضاري، فإنّه يتحدث عن التجديد في الأوضاع والظروف الجديدة للعالم الإسلامي، بما يجعلها تسير منظومة عقيدته الروحية الخالدة، وفي كتابه "الظاهرة القرآنية" وعند تناوله لموضوع الإعجاز القرآني، دعا إلى ضرورة إعادة قراءة وفهم هذا الإعجاز في نطاق تلك الظروف التي يتواجد فيها الإنسان المسلم، حتى يكون له أثر حياتي عملي «فلا بد إذن من إعادة النظر في القضية [الإعجاز القرآني] في نطاق الظروف الجديدة التي يمر بها المسلم اليوم، مع الضرورات التي يواجهها في مجال العقيدة والروح»¹؛ إن الإعجاز القرآني منه ما هو تاريخاني ووسائل التعبير عنه ظرفية، مثل معجزة يد أو عصا النبي موسى عليه السلام، ومنه ما هو كذلك إعجاز خالد حاضر باستمرار ملازم لحياة البشرية*، ولتحقيق هذه الاستمرارية تبرز الحاجة الملحة لدى المسلم في إعادة تفعيل هذه الوسائل، وتجديد فهم معاني الإعجاز القرآني، بتناول آياته من حيث دلالة مضمونها، وأبعادها المقصودة، وليس بالنظر إليها باعتبارها مجرد تركيبية لغوية².

إنّ تناول مالك بن نبي لموضوع الإعجاز القرآني، والدّعوة إلى إعادة قراءته وفهمه، وتفعيل وتجديد وسائل التعبير عنه وتبليغه، حسبما تقتضيه الظروف، والأوضاع المتغيرة عبر العصور، إنما هي دعوة تتضمن في فحواها دلالات التجديد الحضاري الذي يحتاج إليه المسلم في ظل الظروف المعاصرة، وتفاعل الثقافات الحضارية، والحاجة إلى تبليغ دلالات الإعجاز في القرآن الكريم، ورسالة الإسلام عموماً، خصوصاً وأن المسلمين أنفسهم ليسوا على القدر نفسه من المكتسبات اللغوية والمعرفية والثقافية؛ ولأن رسالة الإسلام هي ختام الرسائل السماوية الخالدة، فإن الحاجة إلى تفعيل وسائل تبليغها أمر ضروري، حتى تتجسّد خصائصها، ومعالمها الكبرى خصوصاً الاستمرارية والعالمية.

1- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، دمشق، تر، عبد الصبور شاهين، تق، محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاکر، ط4، 1984، ص63.

*- مثل صور الإعجاز العلمي، التي تبرز في عديد الاكتشافات العلمية التي ما فتئ العلم يحققها باستمرار، وقد أشار إليها القرآن الكريم، مثل مسائل علم الوراثة، وظواهر الفلك، وكذلك قد يكون مدلول هذا الإعجاز يتمحور حول الحقائق الإيمانية الغيبية التي تفوق قدرة الإدراك العقلي، وهي المعجزات الربانية التي يكون التأمل فيها أداة لتقوية الإيمان في النفوس مثل حقيقة الروح، وخلق السماوات... وكلّها قد يكون لتطوّر الوسائل العلمية دور في تبليغ مقاصدها، والتعريف برسالة الإسلام المعجزة..

2- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، (مصدر سبق ذكره)، ص67.

ومن حيث مفهوم التجديد الحضاري عنده، فإنه ليس مفهوما شادا، إنه مفهوم يتوافق في مضمونه العام مع مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي، وبالأخص الفكر الوسطي، حيث يظهر فيه ذلك التفاعل البناء، بين قيم التراث الحضاري الإسلامي، وقيم الحضارة المعاصرة. وفي حديثه عن النهضة الحضارية، نجده يربطها بتصورين، أحدهما يتصل بالماضي، خصوصا الذي يحمل في ثناياه مواطن ومسببات التدهور والتخلف التي لحقت بحضارة الإسلام، والآخر يتصل بالمصير المستقبلي المشرق، وهو هنا يصر على أن هذا المشروع لا يستقيم إلا بفكر جديد، يُجري عملية تشريح وتصفية للمورث الثقافي، بعاداته، وتقاليده، وقيمه الأخلاقية، والاجتماعية، ويحطم رواسبه القاتلة، حتى يتجلى صفاء الحياة، وفي هذا المقام يتحدث مالك بن نبي على ضرورة التجديد الذي يحتاج إلى طريقتين للتّمكن من تجسيده ونجاحه، الأولى يصفها بالسلبية، لأنها تحطيمية، تحطم رواسب الماضي البالية وتقطع الصلة بها، وأما الثانية فيصفها بالموجبة، تصلنا بحياة جديدة كريمة¹.

والتجديد ليس بالظاهرة الدخيلة على الفكر الإسلامي، فيما يعتقد مالك بن نبي، فحتى حضارة الإسلام الأولى جسدت صورتا التجديد الحضاري، السلبية منها والإيجابية، ففي حضارة الإسلام الأول هناك تجليات لمعاني ووقائع التهديم، وأخرى للبناء والتغيير الإيجابي، وهو في ذلك يجسد تعاليم وخطاب الوحي القرآني، الذي دعا إلى تهديم أفكار الجاهلية البالية، وتحطيم ما فيها من رموز الشرك، ودعا في الوقت ذاته إلى العمل بأفكار وقيم إنسانية راقية، ورسم للمسلمين معالم الحضارة المستقبلية الجديدة التي لها خصائصها، ومبادئها التي تميّزها كحضارة صافية نقية².

يمكن إذن الحديث عن صنفين من التجديد، قياسا بطريقة تناول الأوضاع الحضارية، الموروثة منها، أو المأمولة، فلما كانت هناك أوضاع حضارية موروثة سلبية، وينبغي أن يطالها مشروع التجديد بالهدم، وأخرى حضارية راقية والحياة فيها كريمة نقية، وينبغي أن يقصد إليها التجديد بالبناء، فهناك إذن كما يقول مالك بن نبي، نوعان من التجديد ينبغي أن تعمل بهما نهضة العالم الإسلامي الحديثة هما: التجديد السلبي، الذي لاحت بشائره مع حركة الإصلاح، التي برزت في العالم الإسلامي، منذ محمد عبده وتلامذته، وحينها بدأت محاولات تأصيل وتحطيم منابع ومسببات الانحطاط، وصور التخلف الحضاري، وهي محاولات اصطدمت بلا مبالاة وتجاهل دوائر الأزهر، والزيتونة، التي لم ترق لها تلك المحاولات،

1- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (مصدر سبق ذكره)، ص70، 71.

2- المرجع نفسه، ص72.

لأنها لم تستطع تجاوز ما وقر في نفوسها من انحطاط، والرضا بالمألوف، والسكن إليه، حتى وإن كان باليا يغشاه الجمود. وأمّا التجديد الثاني، فهو التجديد الإيجابي، الذي يعني تجديد محتوى العناصر الجوهرية الأربعة للتفكير¹.

إنّ مجتمع ما بعد الموحّدين قد أصابه وباء الانحطاط الذي استشرى، في فكره ونفوسه، وكل مناحي الحياة المحيطة به، وفقد فعالية تجديد حضارته، ومرّد ذلك بالأساس، غياب الفكرة القرآنية في حياته، فلم تعد تمس ضميره فتوقظه من لحظات غفلته وانحطاطه، لتصبح الفكرة القرآنية أو الدينية هنا هي الباعث الروحي نحو التجديد، وأداته التي تمكّنه من إحداث التغيير النهضوي.

ولما كانت مشكلة التكديس، وغياب روح الفعالية في البناء، قد استتبت بنفوس المسلمين، وأعاقت انطلاقتها الحضارية، فإنّ التجديد الحقيقي يبدأ على مستوى النفس، حتى تنطلق في مسار فك الأغلال، وتُحدث التغيير على مستوى الحياة الاجتماعية، وهنا نجد مالك بن نبي يعرف التجديد بقوله «هو التفسير النفسي لما أطلقنا عليه لفظة (التكديس)، ولكّنه يعدّ أيضاً نوعاً من الشرط المادي الضروري لعملية (التجدد)؛ أعني تجدد النفس الذي هو جوهر النهضة، على حين يعدّ التجديد - الذي يتصل بالفكر وحده - إصلاحاً ظاهرياً»²، فالتجديد هنا يرتبط بالفعالية النفسية، وقدرة النفس على الانتقال من حالة التكديس، إلى حالة الإبداع والبناء، وفي الوقت نفسه امتلاكها للقابلية نحو تغيير ذاتها، وتجديدها تبعاً لمتطلبات الحركة النهضوية التي يحتاجها المجتمع، فالنهضة لا تنطلق إلا إذا انطلقت النفس، وانفكت من أغلال التقليد والتكديس، وتحلت بالثقة في قدرتها على التغيير الإيجابي، والبناء الحضاري الجديد، مخلصاً نفسها من صور التشاؤم الذي بدأ ينفذ إليها ويستبد بها، «إنّ أول الأبواب إلى الحضارة أن نواجه المشكلات مستبشرين لا متشائمين، فإذا ما واجهنا الأمور متشائمين فقد أصبحت في حكم الاستحالة»³. كما نستخلص من التعريف السابق للتجديد، أنه أوسع من أن يحصر في الإصلاح الفكري، إنه يشمل كل ما

1- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (مصدر سبق ذكره)، ص72.

*- تتمثل جملة هذه العناصر الأربعة التي يقصدها مالك بن نبي، وتحتاج إلى التجديد الإيجابي في تلك التي تكوّن المركب الثقافي، والتي تحتاج كلّها إلى إعادة التوجيه البناء، حتى تسهم في إنجاح مشروع التجديد الحضاري، وهي: عنصر الأخلاق، وعنصر الجمال، وعنصر المنطق العملي، وعنصر الصناعة أو الفن التطبيقي، وتشكّل عملية إعادة توجيهها، واحدة من مقومات التجديد الحضاري، وصناعة النهضة الإسلامية.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص157.

3- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص30.

يؤثر في صناعة النهضة الحضارية، ويساهم في تحريكها، سواء على مستوى كيان الفرد النفسي والفكري، أو على مستوى عالم الأشياء، والمحيط الاجتماعي.

2- العناصر الأسس لمشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي:

لما كان الحديث عن التجديد الحضاري، يقتضي لزوماً وجود حضارة يقع عليها فعل التجديد، فإن لهذه الحضارة كذلك عناصرها التي تكونها وتنتجها، يحددها مالك بن نبي بقوله: «فأنا إذن حينما أحاول التخطيط لحضارة فليس علي أن أفكر في منتجاتها، وإنما في أشياء ثلاثة: في الإنسان والتراب والوقت. فحينما أحلّ هذه المشاكل الثلاثة حلاً علمياً، بأن أبنّي الإنسان بناء متكاملًا، وأعتني بالتراب والزمن فإنني حينئذ قد كونت المجتمع الأفضل، كونت الحضارة التي هي الإطار الذي فيه تتم للفرد سعادته، لأنه يقدّم له الضمانات الكافية الاجتماعية»¹. وكل واحد من عناصر هذا التخطيط الحضاري، يشكل مشكلة جزئية من مشكلات الحضارة، وهي: مشكلة الإنسان وما يتعلق به من شروط مساره في التاريخ، ومشكلة التراب وشروط استغلاله واستثمار موارده في النشاط الاجتماعي، ثم مشكلة الوقت وما يرتبط به من عوامل تساعد في بث قيمته في النفوس، وكلّها مشكلات تستدعي حلولاً واعية، تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الوضع القائم في العالم الإسلامي، والإمكانات المتاحة له، وكذلك طبيعة الغايات التي تقصد إليها، وليس حلّها باستيراد منتجات حضارية جاهزة، لأن نجاح هذه الأخيرة في موطنها الأصلي، لا يعني سلاسة نجاحها كذلك في الأوطان الإسلامية، فالمشاكل التي تحيط بالإنسان، تختلف باختلاف البيئات، وهي مشاكل متعدّدة متنوّعة، تختلف باختلاف مراحل التاريخ، ولا يمكن بذلك أن نقارن بين مشكلات الإنسان الأوروبي ذو النزعة الاستعمارية، ومشكلات إنسان العالم الإسلامي المُستعمر، وحتى القابل للاستعمار، ثم إن حدوث الاتصال مع العالم الأوربي، ومحاولة تقليده في حضارته، والاقتراب منها، أفقد الإنسان المسلم توازن شخصيّته، وضعف فعاليته في التركيب بين العناصر الثلاثة المكوّنة للحضارة².

1.2- الإنسان:

لقد أولى مالك بن نبي العناية الكبيرة للإنسان، ونظر إليه من حيث هو مفتاح معالجة مشكلات الحضارة، وكذلك قيمته ومكانته في تحريك وصناعة أحداث التاريخ، فهذه الأخيرة هي التي يمكن من خلالها ولوج عالم الحضارة، وتحريك عملية بنائها، فعندما يتحرّك الإنسان يتحرّك معه التاريخ، ويكون ذلك إيذاناً بميلاد

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 172.

2- عمر كامل مسقاوي، في صحبة مالك بن نبي مسار نحو البناء الجديد، ج1، دار الفكر، دمشق، 2013، ص 452.

مجتمع جديد، هو مجتمع الحضارة؛ وهنا يشير مالك بن نبي إلى أن مشكلة العالم الإسلامي هي مشكلة الإنسان*، الذي ينبغي إعادة توجيه طاقاته واستثمارها، يقول في هذا الصدد: «يجب أولاً أن نصنع رجالاً يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى»¹. فالإنسان هو الطاقة الأهم المؤثرة في تحريك مجريات التاريخ، والمحور الأساس، والمؤثر الفعلي في عملية البناء الحضاري، بثلاث مؤثرات أساسية هي: فكره، وعمله، وماله، وهي المؤثرات التي ينبغي تجديدها في الإنسان، بإعادة توجيهها، لأن التجديد الحضاري للعالم الإسلامي، لا يمكن له النجاح في تحقيق أهدافه إلا بإعادة توجيه الإنسان في جوانب ثلاث هي: توجيه الثقافة، وتوجيه العمل، وتوجيه رأس المال².

2.2- التراب:

ويقصد به مالك بن نبي كل ما تحتويه الأرض، من ثروات باطنية وما فوقها³، وبهذا يكون بمثابة المجال الحيوي الذي تتجسد فيه كفاءة الإنسان الحضارية، وكذلك فعالية نشاطه، يقول مالك بن نبي «ونحن حين نتكلم عن التراب، لا نبحث في خصائصه وطبيعته.. ولكننا نتكلم عنه من حيث قيمته الاجتماعية، وهذه القيمة الاجتماعية، للتراب مستمدة من قيمة ماله، فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة، وحضارتها متقدمة يكون التراب غالي القيمة، وحيث تكون قيمة الأمة متخلفة.. يكون التراب على قدرها من الانحطاط»⁴. فالتراب هنا تقاس قيمته بدرجة استثماره اجتماعياً وحضارياً، فكلما كانت الأمة على درجة راقية من التحضر، تكون للتراب كذلك قيمته أسمى وأعلى، فالحضارة الراقية تحسن استثمار مواردها، وتعطيها من الأهمية ما يعكس رقيها، على خلاف الأمة التي

*- سنتطرق تفصيلاً إلى أهمية عنصر الإنسان من حيث هو محور عملية التجديد الحضاري، في المبحث الأول من الفصل الرابع، أين نستجلي قيمة تفعيل طاقاته، وأهمية إعادة بنائه من جديد، من منظور مالك بن نبي، ليتضح أن مشكلة العالم الإسلامي، إنما تقع أكثر على مستوى الإنسان، الذي يحتاج إلى التغيير وإعادة البناء، خصوصاً على مستوى الذات، وتنمية فعالية طاقاته النفسية والفكرية، حتى يندفع نحو تنمية وتفعيل شبكة علاقات اجتماعية منسجمة ومتكاملة، تصنع التميز الحضاري.

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص75.

2- المصدر نفسه، ص77.

*- تعتبر مسألة توجيه الإنسان في جوانبه الثلاثة: الثقافة، والعمل، ورأس المال، واحدة من مقومات التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، وسنتطرق إليها في المبحث الثالث المعنون بـ: مقومات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، أين سنوضح مظاهر أهمية التجديد في هذه العناصر، وكيف تساهم إعادة توجيهها في بعث وتنمية النشاط الحضاري الاجتماعي، ومن خلاله يتضح أن العالم الإسلامي بحاجة إلى إعادة توجيه طاقاته وإمكاناته، وليس البحث عن امتلاكها.

3- عبد الله بن حمد العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص410.

4- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص131.

أصابها التقهقر الحضاري، حيث لا تحسن استثمار ثروات ترابها، فيفقد قيمة وجوده، وما يحمله من ثروة.

والتراب من حيث هو عنصر حيوي في المعادلة الحضارية عند مالك بن نبي، وبالنظر إلى دلالاته وقيمه الاجتماعية، له صورتان تعكسان اتصال الإنسان به، فأما الصورة الأولى فهي: صورة الملكية، وما يتصل بها من تشريعات قانونية، منظمة للملكية داخل المجتمع، ويحقق للفرد جملة الضمانات الاجتماعية، التي تبرز بشكل خاص في الحاجيات الحيوية الاقتصادية، وأما الصورة الثانية فهي: الصورة الفنية، التي تعني طرق السيطرة والاستخدامات الفنية، التي تتيحها عديد العلوم المتخصصة، مثل علم التراب والكيمياء، والتي تمكن بفضل معلوماتها من استغلال التراب¹.

ويمكن أن ننظر إلى التراب من زاوية أخرى، إنّه بمثابة هوية الأمة، ومكان الاستقرار البشري، وبفضل الاستغلال الناجح لثرواته يبني الإنسان حضارته، ويرتقي بقيمه الحضارية، عندما يتحول إلى منتج لحضارته، ومُطوّر لوسائل وأساليب حياته، وحينها يحقق استقلاله الحضاري، بتحقيق الاكتفاء من الضرورات الحيوية، كما هو الحال في المجتمعات الأوروبية التي أحسنت الاستثمار في ترابها. فالأمة التي تخدم ترابها، وتستثمر في موارده، وتنتج من ترابها ومجهودها المحلي، لا شك أنها سترتقي إلى أعلى رتب البناء الحضاري.

ولأن العالم الإسلامي غني بثروات ترابه، فإن مالك بن نبي يدعو إلى تفعيل طاقات الإنسان المسلم، لخدمة أرضه، وتغيير صورة ترابه الذي لحق به الضرر، فقد رأى أن ظاهرة التصحر التي مست التراب الجزائري، وتراب العالم الإسلامي إنما سببه الإهمال وغياب عنصر الفعالية في الاستثمار، ولأجل الانتصار على هذه الظاهرة، نجده يحثه على ضرورة تقوية إرادة الاهتمام بعملية التشجير، والمزيد من الاجتهاد للتغلب على ما لحق به من خمول، وعدم الجدية في العمل². وعلى خلاف هذا المشهد المأساوي الذي لحق بالتراب الجزائري، ومثله في العالم الإسلامي، يورد مالك بن

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص170، 171.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص134.

نبي مشاهد عن صورة قيمة التراب، وخدمته في حضارات الغرب، ومنها فرنسا التي أحسنت وكثفت من جهود عمليات التشجير في منطقة الجنوب الغربي (مثل مدينة بوردو) التي غزتها رمال المحيط الأطلسي، والمستنقعات الضارة، وكانت خطرا على الصحة، لكنها تحولت بفضل جدية العمل إلى مناطق رائدة في إنتاج بعض أنواع الزيوت، ومنطقة حركية اقتصادية غنية، وكذلك منطقة علاج لمرضى العالم¹.

إن التراب إذن من حيث هو عنصر التركيب الحضاري، ومنبع الإنتاج الحضاري، بحاجة إلى تجديد الرؤية نحوه، فالعالم الإسلامي يملك ثروة تراب شاسعة وغنية، لكنه فاقد لإرادة استثماره واستغلاله، الأمر الذي يتطلب إعادة توجيهه وتفعيل هذه الإرادة، والتفكير الجاد في الإنتاج، بتوظيف الطاقات الاجتماعية تدريجيا، وهنا تبرز أهمية مخطط التجديد الحضاري في استغلال عنصر التراب، حتى نتغلب من خلاله على ظاهرة استيراد المنتج الحضاري من الغرب، والذي كثيرا ما كان مورد ومصدر موادها الأولية، في التصنيع والإنتاج هو تراب البلدان المستعمرة، ومنها العالم الإسلامي؛ فلما عجزنا نحن، وتخاذلنا في استغلال ترابنا، وجدنا أنفسنا نستورد منتجات حضارية مصدرها الأول هو ترابنا، وأصبحنا حينها مستعمرين بترابنا وعلى ترابنا.

3.2- الوقت:

جاء في الحديث النبوي الشريف، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل وهو يعظه: ﴿اغتنم خمسا قبل خمس: شبابك قبل هرمك، وصحتك قبل سقمك، وغناك قبل فقرك، وفراغك قبل شغلك، وحياتك قبل موتك﴾². وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم ﴿نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس الصحة والفراغ﴾³. فالظاهر من الحديثين أن للوقت قيمة عظيمة في حياة المسلم، ومضيعة خسران كبير ويتحمل صاحبه مسؤولية هدره من غير نفع، فالإسلام دعا إلى حسن استثماره، وجعله من أولويات حياة المسلم اليومية؛ إنه ثروة يجب استغلالها.

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص135.

2- محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، ج4، تحق، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002، ص341.

3- أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، (مصدر سبق ذكره)، مج 4، ج 8، ص88.

غير أن مالك بن نبي يقف متحسرا على ما آل إليه واقع قيمة الوقت عند الإنسان المسلم، فقد أصبح من القيم المهجورة، وحتى إن أنجز عمله في أقل وقت ممكن، فإن بقية وقته يُضَيِّعُه في غير نفع، خلاف إنسان الحضارة الغربية الذي عرف كيف يجعل من الوقت محطة لصناعة الحضارة، أما نحن كما يقول مالك بن نبي: «في العالم الإسلامي نعرف شيئا يسمّى (الوقت)!. ولكنّه الوقت الذي ينتهي إلى العدم، لأننا لا ندرك معناه، ولا تجزئته الفنية. لأننا لا ندرك قيمة أجزائه من ساعة ودقيقة، وثانية، ولسنا نعرف إلى الآن فكرة (الزمن) الذي يتصل اتّصالا وثيقا بالتاريخ... وبتحديد فكرة الزمن، يتحدّد معنى التأثير والإنتاج، وهو معنى الحياة الذي ينقصنا... فنحن في حاجة ملحة إلى توقيت دقيق، وخطوات واسعة لكي نعوّض تأخرنا...»¹. فإعطاء الوقت قيمة في حياتنا اليومية، واستغلال كل أجزائه، من شأنه أن يجعلنا مؤثرين فعليا، ومنتجين عمليا، وبمقدار ما يكون الاستثمار فيه، وحسن استغلال لحظاته، بقدر ما يكون تأثيره أكثر وقعا، ليكون الفرق بينها وبين الصانع الفعّال للحضارة، وبين التائه فيها، هو فرق في التعامل مع الوقت الدائم التدفّق، يمر على الكل لكنّه لا يثمر الثمار نفسها.

ولأن الوقت بهذه القيمة الحضارية، فإن مالك بن نبي يدعو إلى ضرورة سلك منهج تربوي جديد، يفعل قيمة الوقت، ويربّي الأفراد على حبه، وتثمينه، والاعتناء به، يقول «فنعلّم الطفل والمرأة والرجل تخصيص نصف ساعة يوميا لأداء واجب معيّن، فإذا خصّص كل فرد هذا الجزء من يومه في تنفيذ مهمّة منتظمة وفعّالة فسوف يكون لديه في نهاية العام حصيلة هائلة من ساعات العمل لمصلحة الحياة الإسلامية في جميع أشكالها العقلية والخلقية والفنية والاقتصادية والمنزلية»². فعندما تُعْرَس في النفوس ثقافة قيمة الوقت، تكون الثمرة إنتاج حضاري في مختلف شؤون الحياة، سواء الفكرية منها، أو العملية المادية، وحينها يفرض المجتمع ككل مكانته الحضارية.

وفي مجمل هذه العناصر المركبة للحضارة عند مالك بن نبي، والتي هي بمثابة عناصر ومنطلقات تفعّل عملية التجديد الحضاري في العالم الإسلامي، يقول مالك بن نبي « لو سمح لي أن ألخص وجهة نظر عبّرتُ عنها منذ ربع قرن لقلت: إنّه ليس من الضروري ولا من الممكن، أن يكون المجتمع فقير، المليارات من الذهب كي ينهض، وإنما ينهض بالرصيد الذي لا يستطيع الدّهر أن ينقص من قيمته شيئا، الرصيد

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص140.

2- المصدر نفسه، ص141.

الذي وضعته العناية الإلهية بين يديه: الإنسان، التراب، الوقت»¹. فالفقر والغنى الحضاريان يقاسان بالقدرة على تفعيل العناصر الحضارية الثلاثة، وليس بالثروة المادية التي تحوزها المجتمعات. وهذا ما ينطبق على واقع العالم الإسلامي الحديث، الذي يملك من الثروات ما تفقده الحضارات الأكثر تقدماً، لكنه يقبع في الدرك الحضاري الأسفل، لأنه لم ينطلق فعليا في مشروع التجديد الحضاري، الذي يعيد توجيهه وتفعيل العناصر السابقة للحضارة.

ثالثا: الفكرة الدينية كعامل تركيب بين العناصر الأسس لمشروع التجديد الحضاري:

الدين من حيث هو قوة روحية، ومن وسائل ضبط الحياة البشرية، وعامل مهم في تنظيم وتوجيه السلوك الفردي، والعلاقات الاجتماعية، يعتبر عند مالك بن نبي، عنصرا مهما في تكوّن الحضارات عبر التاريخ، وهو بذلك فاعلية حضارية، ومصدر للبناء الحضاري؛ وحتى عملية التجديد الحضاري تحتاج إلى تفعيل هذا العنصر حتى يكتمل تفاعل وتكامل عناصره، فإذا استقرأنا تاريخ نشوء الحضارات، فإننا سنلاحظ أثر الفكرة الدينية في لحظات انبعاثها، «كلّما أوغل المرء في الماضي التاريخي للإنسان، في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي، وجد سطورا من الفكرة الدينية...ولقد سارت هندسة البناء من كهوف العبادة في العصر الحجري، إلى عهد المعابد الفخمة، جنبا إلى جنب مع الفكرة الدينية التي طبعت قوانين الإنسان بل علومه...فقوانين الأمم الحديثة لاهوتية في أساسها، أما ما يطلقون عليه قانونهم المدني فإنه ديني في جوهره...»².

فالحضارات البشرية لم تكن لتتأسس، ويحدث التفاعل بين عناصرها الثلاثة: الإنسان والتراب والوقت، بمعزل عن الفكرة الدينية التي فعّلت العلاقة بينها، فكانت الثمرة إنتاج حضاري؛ إنها إذن بمثابة دافع روحي يربط الإنسان بترابه، فيستغل ثرواته ويستغل الوقت المتاح له في البناء الحضاري، وحينها فإن غياب هذا الدور للفكرة الدينية في حياة المجتمع، سينتهي بهذا الخير إلى الانحطاط والسقوط الحضاري، يقول مالك بن نبي: «ولكن أوضاع القيم تنقلب في عصور الانحطاط لتبدو الأمور ذات خطر كبير، فإذا ما حدث هذا الانقلاب انهار البناء الاجتماعي، إذ هو لا يقوى على البقاء بمقومات الفنّ والعلم والعقل فحسب، لأن الرّوح، والروح وحده، هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدّم، فحيثما فقد الروح سقطت

1- مالك بن نبي، بين الرشاد والنتية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1978، ص69.

2- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، (مصدر سبق ذكره)، ص69.

الحضارة وانحطت»¹. فعناصر الإنسان والتراب والوقت، قد تحدث عليها طوارئ فتتأثر بها زيادة أو نقصانا، وقد تقوى تارة وتضعف تارة أخرى، لكن حتى لا تتعطل عن أداء أدوارها الحضارية وتبقى متناثرة، لا بد من قوة توحدّها، وتبعث فيها النمو والحيوية، وهذا ما تسهر عليه وتوفّره الفكرة الدّينية، التي تقوم بدور المازج والمركّب بين تلك العناصر الحضارية.

واستقراء تاريخ نشوء الحضارات باختلاف خصائصها، ودرجاتها، يظهر أن وراء كل حضارة بشرية ناشئة فكرة دينية، فالمعتقد الديني الذي تعتنقه البشرية، سواء كان سماويا، كما هو حال عقيدة الإسلام والمسيحية، أو وضعيا كما هو أمر البوذية والبرهمنية، هو مبعث تلك الحضارات، وهنا نجد أن كل حضارة ترتبط بالعقيدة الدّينية التي بعثتها وأحييت وجودها، فمن وراء كل حضارة وحي سماوي، أو إرشاد روحي يوجه الإنسان نحو الحياة الخفية الماورائية، ويدفعه نحو العبادة الروحية، أين كانت تُشيد لأجل ذلك المعابد².

وقد أرجع مالك بن نبي سبب انحطاط حضارة الإسلام، وضعف عبقيتها، إلى ضعف الطاقة الإيمانية فيها، فلم يعد إشعاع القرآن ينيرها بعد أن كان محرّكها، ومفعّل طاقتها، ففقد العالم الإسلامي حينها خاصية التقدم والتجّد، ومرونة التكيف والتعامل مع حاجيات ومقتضيات العصر، ولم تعد عناصر الإنسان والتراب والوقت، عوامل حيوية منتجة للحضارة، بقدر ما أصبحت مجرد عناصر خامدة ومكدّسة، عديمة الفعالية والإبداع.

إن الدين إذن عامل إنتاج للقيم الحضارية، وضابط وموجّه ضروري لمسار النشاط الاجتماعي، إنّه ملهم النفوس بأهمية التغيير، والانطلاق نحو إعادة البناء الاجتماعي، والبعث به نحو أفق التحضر «فالعنصر الدّيني عامة - فضلا عن أنه يغذي الجذور التّفسية العامة..- يتدخل مباشرة في الشّخصية التي تكوّن (الأنا) الواعية في الفرد وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذه (الأنا). ولما كانت هذه الطاقة الحيوية المنظّمة تتحوّل إلى نشاط اجتماعي لدى الفرد، وكان هذا النشاط لدى الفرد سببا في وجود النشاط المشترك للمجتمع خلال التاريخ، فإن ذلك يرينا بصورة واضحة أهمية دور العنصر الدّيني»³. إن الدين هنا يمنح الذات قدرة الوعي، فيمكنها من تنظيم وضبط غرائزها، بالاحتكام إلى القيم

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص30، 31.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص50، 51.

3- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص72.

الأخلاقية، وهو كذلك عنصر تفعيل للنشاط المشترك، لأنه ينمّي في الفرد روح قيم الأخلاق الجماعية، من خلال ما يزرعه من قيم، وفضائل أخلاقية، على مستوى منظومة شبكة المعاملات، والعلاقات الاجتماعية، من عادات، وتقاليد، وأعراف، وقواعد الأعمال الإدارية المتداولة.

غير أن نجاح وفعالية الفكرة الدينية مرهون بشروط ينبغي توفرها في البيئة التي تخلق فيها، وإلا فإنها ستهجرها باحثة عن بيئة أخرى تستوعبها وتستقر فيها، وهنا يقارن مالك بن نبي بين الفكرتين المسيحية والإسلامية؛ فالفكرة الإسلامية وجدت البيئة المناسبة للاستقرار والولوج إلى النفوس، حيث البيئة العربية آنذاك كانت عذراء ثقافيا ودينيا، لم تشهد ميلاد ديانة قوية على موطنها، باستثناء بعض الممارسات، والطقوس الدينية البسيطة، فكانت النفوس حينها فارغة روحيا يسهل استقطابها، وتغيير ما كانت عليه، وهو ما نجحت بفضل الفكرة الإسلامية، التي تسارع إقبال النفوس عليها، أما الفكرة المسيحية فلم يكتب لها النجاح في موطن مبعثها الأصلي، الذي هو خليط بين عديد الديانات والثقافات، من عبرية، ويونانية، ورومانية، وهو الخليط الذي جعل من استيلائها على النفوس، والاقتران بها، أمرا صعبا، فهذه النفوس مشتتة يصعب اجتماعها حول ثقافة أو عقيدة واحدة آنذاك، لكن لما هاجرت إلى مجتمع البداوة بشمال أوربا، أين النفوس هناك عذراء عقائديا، تمكّنت من النفاذ إليها، وأصبحت روحا سارية بداخلها، معلنة في الوقت نفسه ميلاد مجتمع جديد، بثقافة الحضارة المسيحية الجديدة.¹

ويستدل مالك بن نبي كذلك عن علاقة الدين بظهور الحضارة الجديدة، بواقع المجتمع الجاهلي، فبفضل الوحي القرآني، ترقى المجتمع الجاهلي إلى مجتمع الحضارة، وهنا تكون الفكرة الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم، هي من صنعت هذه الحضارة، حين طبعت نفسها على ثقافة المجتمع، فغيّرت من وضعية المجتمع الجاهلي وطبيعة ثقافته، وأكسبته مكانته تاريخية جديدة.² فجزيرة العرب كما يقول مالك بن نبي: «لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجدبة، يذهب وقته هباء لا ينتفع به، لذلك فقد كانت العوالم الثلاثة: الإنسان والتراب والوقت راكدة خامدة، وبعبارة أصح مكدسة لا تؤدي دورا ما في التاريخ، حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء... نشأت بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة حضارة

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص55.

2- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص52.

جديدة.. فمن تلك اللحظة وثبت القبائل العربية على مسرح التاريخ، حيث ظلت قرونا طويلا تحمل للعالم حضارة جديدة..»¹.

إن دخول الدين إلى ثقافة مجتمع ما، يساهم في تغييره، ويصعد به من مجتمع ما قبل الحضارة، أو المجتمع الطبيعي البدائي، نحو مجتمع الحضارة والتاريخ، وحينها تتشكل شبكة علاقات اجتماعية جديدة، تتربط فيها عوالمها الثلاثة: عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء، وهكذا كان حال المجتمع الإسلامي الأوّل، الذي شهد ميلاد مجتمع حضاري جديد، بمجرد دخول الفكرة الدينية إليه متمثلة في القرآن الكريم، وما حمله من قيم حضارية، وحينها بدأ تاريخ المجتمع الإسلامي الجديد.

لقد كان المجتمع الجاهلي بعيدا عن الحضارة، ولم تكن تنظّمه إلا بعض ممارسات المصالح التجارية، والانتماء القبلي، وتعلّقه ببعض الممارسات الثقافية، النابعة من طبيعة عاداته البالية، التي كان يرى فيها شرفا، مثل عادة وأد البنات، والزنا، والعصبية العمياء..، والتي كانت كلّها تهوي به في الجهالة والتخلف، لكن وبنزول الوحي الذي جاء برسالة دينية قوية التأثير، بدأ الناس يدخلون أفواجا في هذه العقيدة الجديدة، وبدأت شمس الحضارة تبرز في تلك الصحراء الفاحشة، وملامح الحضارة الجديدة ترتسم أكثر، ومع زيادة تعلّق المسلمين بهذه العقيدة، زاد انتشار وتوسع نور الحضارة الإسلامية، فتغيرت كثير القيم، وارتقى الإنسان إلى أعلى مراتب الحضارة.

لقد كان لمجيء الإسلام أثره في تغيير مفهوم وقيمة التراب، فقد شجع الإنسان على العمل الذي جعله في مصاف العبادات، وحينها بدأ يستقر ويؤثر في ترابه، مستثمرا ثرواته، فبدأت الصناعة وفلاحة الأرض تزدهران، والعمران يتطور بهندسة معمارية جديدة، وتحوّلت شعاب مكة إلى مناطق عمرانية حيوية تستقطب الأنظار والأطماع بخيراتها، وازدهرت فيها التجارة المحلية، واتسع مفهوم وطبيعة شبكة العلاقات الاجتماعية، ولم تكن حضارة الإسلام لتعرف هذا التشكل الحضاري الجديد، لو لم يغرس كذلك في نفوس المسلمين ثقافة حبّ الوقت، فقد جعله كنزا ثمينًا، يجب الاستثمار فيه، ونهى عن تضييعه في الخمول والكسل، أو مجالس اللهو والمجون، وجعله مسؤولًا عن وقته فيم أفناه، ووصف حالة من يعيش الفراغ، ولا يحسن استغلال وقته، بالمغبون.

إننا نلاحظ هنا أن الحضارة فيما يؤكد مالك بين نبي، ليست مرهونة في تكوّنها بالإقليم الجغرافي وطبيعة مناخه وموقعه، أو ترتبط فقط بقوة حركية اقتصادها، إنما هي تحتاج إلى قوة تركيب وتؤلّف بين عناصرها

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص51.

الثالثة، في صورة منسجمة متكاملة، وهذه القوة هي: الفكرة الدينية الضرورية لكل بناء حضاري جديد، أو تجديد حضاري نسعى إليه، فهي كما يقول مالك بن نبي، حاضرة دائما كعنصر يقوي إرادة الشعوب في التحضر، ويركب بين عناصره الحضارية، في صورة وحدة متألّفة منسجمة، ويعمل على بث وتغذية روح الشعور المشترك بين الأفراد، ويوحد تطلعاتهم الوظيفية، فيكون بمثابة صانع وباعث حضاري. وهنا يستشهد مالك بن نبي بتجربة الثورة الجزائرية، ويثمن قرارها أثناء انعقاد مؤتمر طرابلس جعل الإسلام من المبادئ المرجعية التي ينبغي اعتمادها لتوجيه مسارها، وتفعيل وجودها، وهي بذلك كانت على يقين بأن الإسلام هو الشرارة الضرورية التي بإمكانها أن تخلق بين الإنسان والتراب والوقت، تركيبة منسجمة ومتماسكة بالجزائر¹.

وإذا كنا نسلم بأن العالم الإسلامي يعاني اليوم أمراضا حضارية مختلفة، لحقت بشتى ميادين الحياة، وغياب الانسجام بين عناصره الحضارية الثالثة، فعلينا باعتقاد مالك بن نبي أن نسلم كذلك بأن حل هذه المشكلات المرضية، يقتضي أن نعود إلى الدين، ونجدد قيمه الحضارية، باعتباره قوة تركيبية فاعلة مؤثرة في الكون، وأن الانسجام بين العناصر الحضارية: الإنسان والتراب والوقت، هو عنصر يضمنه الدين، في كل زمان ومكان؛ وعليه فإن تجديد الدين في النفوس، والعمل بقواعده وتوجيهاته، من شأنه أن يكفل للأمة الإسلامية استقرارها الحضاري، فكما كان الدين هو القوة التي أعزت المسلم، ومكنته من الحضارة الراقية في بداية ميلاد المجتمع الإسلامي، فهو كذلك القوة والطاقة المحركة، التي تمكّن الجيل الحالي من أداء رسالته الحضارية مستقبلا، وبفضله يتحمل آلام ومتاعب التخلف الحضاري، ويتجاوزها معلنا وبفعالية عملية، إعادة تجديد وبناء حضارته².

1- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (مصدر سبق ذكره)، ص62.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص58، 59.

المبحث الثاني: منهج مشروع التجديد الحضاري، ومحاوره عند مالك بن نبي

أولاً: منهج مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي:

1- تشخيص المحطات الكبرى المؤثرة في تاريخ الحضارة الإسلامية:

لقد مرت حضارة الإسلام خلال مسار تطورها بعدة مراحل، شهدت في بداياتها فعالية ومبادرة نحو البناء الحضاري، والتأسيس لشبكة علاقات اجتماعية منسجمة، وقد ساعدها في ذلك فعالية الروح الإسلامية في النفوس، بينما شهدت مراحلها التالية تراجعاً حضارياً، وتفككاً في تلك الشبكة الاجتماعية، بسبب ضعف الإيمان في النفوس، والذي أنتج سيادة ثقافة النزوع الفردي، التي تسببت بدورها في تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، وقضت على الأدوار الطلائعية التي كان يتحلى بها مسلم حضارة الإسلام قبل فترة انحطاط دولة الموحدين، وفسح المجال بعدها لمرحلة الاستعمار.

أ- مرحلة ميلاد المجتمع الإسلامي الجديد: يشير مالك بن نبي إلى حالة المجتمع العربي قبل الإسلام، فهو مجتمع جاهلية، ولم تكن ديانة اليهودية والمسيحية قد استقرتا به، فليست هناك كنائس المسيحية، ولا دير اليهودية، لقد كان مجتمع وثنية، حيث مكة محاطة بأصنام العبادة، تقبع بزعمهم تحت سيطرة، وتوجيه كبار الآلهة عندهم (هبل، اللات، العزى)، ورغم بعض مظاهر الوحدة الإيمانية السائدة عند الأسر العريقة، والتي تمتد بطريقة غامضة إلى جدّهم النبي إسماعيل، إلا أنها لم تكن لتسيطر على العقائد، والتقاليد السائدة، في مناحي التجارة والحروب، لكن ورغم هذه الوثنية، فقد برزت طائفة من المتصوّفة الحنفاء، التي اعتزلت الوثنية، وعبدت الإله الواحد، سالكة في ذلك حنفية النبي إبراهيم عليه السلام، من غير صلة بالأخلاق المسيحية، أو الشريعة الموسوية، وكانت تمارس طقوسها الدينية بزهد عن الدنيا، دون أن ينزلوا كلية عن المجتمع¹.

وفي خضم هذه البيئة الوثنية، التي نشأ فيها محمد ابن عبد الله، جاءت البعثة النبوية الشريفة، لتكون منطلقاً لرسالة الإسلام، التي حمل لواءها على الأرض، رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، الذي جاء داعياً مرشداً مرغّباً، وكذلك ناهياً منذراً مرهّباً، وحينها عرف المجتمع العربي ميلاداً جديداً، فبدأت معركة نشر الإسلام بمواجهة الكفر، وتحطيم الأوثان، وقاسى المسلمون حينها أشد صور التعذيب النفسي والجسدي، وأذى بني بيئتهم الذين نبذوهم وباعدوهم، ومنعوا الاستماع إلى المسلمين أثناء نشر الدعوة الإسلامية، إلى أن أنزله الله لهم بالهجرة إلى المدينة.

1- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، (مصدر سبق ذكره)، ص116، 117.

ب- مرحلة الهجرة من مكة إلى المدينة: وترمز كذلك إلى بداية التاريخ الإسلامي الجديد، فالهجرة كما يقول مالك بن نبي هي «الفجوة التي تفصل زمن تبليغ الدّعوة فحسب، عن زمن الانتصارات الحربية والسياسية التي فتحت للإمبراطورية الإسلامية الفتية باب التاريخ»¹، ففيها تجلت معاني وأهمية، تقوية شبكة العلاقات الاجتماعية، فبعد ميثاق بيعة العقبة مع رجال المدينة، الذين أصبحوا يعرفون بالأنصار، وشكّلت بذلك هذه الهجرة نقطة بداية حاسمة في التاريخ الإسلامي، ومحطة تاريخية بالغة الأثر، انطلق معها عهد جديد في حضارة الإسلام، وتأسست معها ملامح مجتمع جديد، وحضارة جديدة، سادتها متانة شبكة العلاقات الاجتماعية القائمة على أخوة الإسلام بين المهاجرين والأنصار، ورغم المشاكل التنظيمية في التشريع الديني والسياسي والعسكري، التي يمكن أن تصاحب ميلاد هذا المجتمع الفتّي، إلا أن عبقرية استرشاد الرسول صلى الله عليه وسلّم بهداية الوحي ستمكّنه من حلها، وتثبت معاني الحضارة الإسلامية الراقية بقيمتها، ومرجعيتها القرآنية².

ج- موقعة صفّين من حيث هي أولى النكسات التي أصابت حضارة الإسلام: غير أن مسألة الخلافة التي أثّرت مباشرة بعد وفاته صلى الله عليه وسلّم، والتي كانت تنتهي بحل تشاوري، بدأت في التآزم بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان (ض)، واشتد تأزمها أكثر في عهد الخليفة علي كرم الله وجهه، أين شهدت خلافته هذه معارضة شرسة من قبل معاوية وأتباعه، فقد رفض مطالبة علي له بمبايعته، وكذلك رفض التعامل مع مبعوثيه إليه، لينتهي الأمر إلى واقعة صفّين*، التي تعتبر تاريخياً برأي مالك بن نبي، أول حالة انفصال في تاريخ العالم الإسلامي؛ وتمثّل كذلك بداية تاريخ حدوث صور الانفصال بين الحياة الأخلاقية، وممارسات الحياة الاجتماعية، هذا الانفصال الذي «حدث أولاً بين العنصر الروحي والعنصر السياسي، بين الدولة والفكرة الدينية»³. إنّها الواقعة التي أحدثت تغييراً في عديد القيم الحضارية للمجتمع الإسلامي، خصوصاً على مستوى سياسة الحكم، فهي تمثل واقع انقلاب سياسي مهّد الطريق لظهور عديد

1- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، (مصدر سبق ذكره)، ص109.

2- المصدر نفسه، ص132، 134.

*- معركة صفّين (شهر صفر سنة 37 للهجرة) نسبة إلى مدينة صفّين بين الشام والعراق، وفيها وقعت المعركة بين جيوش علي كرم الله وجهه، وجيوش معاوية بن أبي سفيان، وكان من أسبابها رفض معاوية ومن معه مبايعة عليّ على الخلافة، إلا بعد أن يقتص من قتلة الخليفة عثمان بن عفان (ض). وانتهت الواقعة بحادثة التحكيم بين المعسكرين.. (للاستزادة والتفصيل أكثر أنظر، عماد الدين بن كثير، البداية والنهاية، ج10، تحقيق، د عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، ط1، 1997، ص490 وما بعدها).

3- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص106.

المشكلات السياسية، منها بروز الانقسامات الداخلية، وظهور الفرق الدينية (الشيعة، الخوارج..). المتصارعة في مسائل الحكم، أفضت كلّها إلى تغيير مفهوم الحكم والقيادة، وما نتج عنهما من خلافات دينية وكلامية، وكلّها كانت كذلك بمثابة المرض العضال الذي أصاب العالم الإسلامي، وبقي يعاني منه عبر مختلف مراحل تطوره التاريخي؛ يقول مالك بن نبي عن ذلك الوضع: «.. فأحل السلطة محل الحكومة الديمقراطية الخليفة، فخلق بذلك هوة بين الدولة وبين الضمير الشعبي، وكان ذلك الانفصال يحتوي في داخله جميع أنواع التمزّق، والمناقضات السياسية المقبلة في قلب العالم الإسلامي»¹. إن واقعة صفين تعدّ بداية لانحلال شبكة العلاقات الاجتماعية التي حرص الإسلام على بنائها، وهي في الوقت نفسه بداية لتغيير نهج الخطاب الإسلامي، الذي بذل أن يواصل مسيرة البناء، وجد نفسه غارقاً في الصراعات التي مزقت الوحدة الإسلامية، وتزعزع توازن حضارة الإسلام بين جانبها الروحي الأخروي، وجانبها الدنيوي، وهو التوازن الذي حرص الإسلام على تجسيده في سلوك المسلم، ولولا بقاء روح العقيدة سارياً في بعض النفوس، والهدي القرآني ينير القلوب، لهلكت الأمة، وفقدت توازنها، وزالت حضارتها.

د- فترة ما بعد الخلافة، ومحاولات الحفاظ على قيم حضارة الإسلام وإحيائها: امتدت بتقدير مالك بن نبي إلى غاية مرحلة عصر الموحّدين، وهي الفترة التي يشير فيها إلى أهمية ودور الفكرة الدينية - التي بقيت ثابتة في النفوس - في المحافظة على قيم وحضارة الإسلام. وهذا ما نلمسه في قوله: «والحق، أن العالم الإسلامي لم يقو على البقاء إبان تلك الأزمة الأولى في تاريخه وبعدها، إلا بفضل ما تبقى فيه من دفعة قرآنية حية قوية، وكان سر تماسكه رجال من أمثال عقبة بن نافع، وعمر بن عبد العزيز، والإمام مالك، رضي الله عنهم أجمعين... لأن فضائل الإسلام الفطرية العظيمة قد تجسّدت فيهم بصورة أو بأخرى»²، لقد استمرت حضارة الإسلام في إشعاعها، رغم التحديات التي واجهتها، فكانت تضعف تارة، لكنها تنهض وتتقوى تارة أخرى، فحتى بعد موقعة صفين، استمرت حياة الضمير الإسلامي، وبقيت الروح الإسلامية حاضرة متجدّدة في ضمير المسلمين، ورغم أن فترة الخلافة الأموية عرفت عديد الانحرافات، إلا أن الإشعاع الحضاري لم يضمحل، فقد شهدت هذه الفترة بفضل الضمير الحي لمفكري، وعلماء للمسلمين، عديد الإسهامات العلمية، في الرياضيات والطب مثلاً³. ورغم طبيعة حكم معاوية الذي هدم

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص36.

2- المصدر نفسه، ص30.

3- المصدر نفسه، ص29.

بناء النظام السياسي الإسلامي، إلا أن المسلم الواقع تحت حكمه لم ينتابه شعور العبودية، وبقي محافظاً قنوعاً بمكانته الاجتماعية، يؤدي أدواره من غير تقصير أو شعور كذلك بالمذلة، فهذا الصحابي أبي ذر الغفاري، كان يناقش الأوضاع وحتى يؤنب الخليفة الحاكم معاوية، كما الحال في واقعة بناء قصر الخضراء بدمشق، وهو يقول له معاتباً ومؤنباً إياه «فإما أنك تبني هذا القصر بأموال المسلمين من دون حق لك فيها، وغماً أن تبنيه من مالك وهو تذيير»¹. واستمر هذا الوضع إلى أن جاءت مرحلة الضعف العارمة، وهي مرحلة سقوط دولة الموحّدين.

هـ- **مرحلة ما بعد الموحّدين:** لم تعمّر مرحلة الدولة الموحدية طويلاً، رغم ما قامت به من إصلاحات واسعة، في قطاعات السياسة، والاقتصاد، والثقافة، ومحاربة صور البدع المنتشرة، والاجتهاد في إحياء الدين وتجديده، وقد كان سقوطها برأي مالك بن نبي أمراً يقتضي ضرورة التأمل فيه وتحليله، فسقوط دولة الموحّدين «كان في حقيقته سقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها. ثم يبدأ تاريخ الانحطاط بإنسان ما بعد الموحّدين»². فإنسان ما بعد الموحّدين أصابه الخمول والركود الحضاري، ولم يبادر بدوره الطلائعي، وأخذ الوضع على محمل الجدّ، وكان بذلك سبب ما لحق بحضارة الإسلام من أمراض سياسية وثقافية، ومعاناة ونقائص نهضوية، هذا الإرث الحضاري المثقل بالأمراض الحضارية، وصور الإفلاس الأخلاقي، والاجتماعي، والفلسفي، والسياسي، والذي تسبب فيه هذا الإنسان الجديد (ما بعد الموحّدين) الذي خَلَفَ إنسان حضارة الإسلام السابقة، أصبحنا نحن نتحمّل وزره، وندين له في عديد موارثنا الاجتماعية، فقد استبدّت بمجتمعنا الحالي صور التقاعس عن إحياء قيم حضارة الإسلام الراقية، وأصبح ذلك الإنسان ما بعد الموحّدين، وكأنه يعيش بيننا هو نفسه، ويشاركنا مآسينا النهضوية، وأخطاء أعمالنا وممارساتنا، ولم يعد مجرد محرّك خفي، بقدر ما هو حاضر، ومؤثر فعلياً في كل نشاطاتنا الاجتماعية، التي تعكس مدى خيانتنا لواجباتنا الحضارية التي كانت سائدة، وتستوجب حمايتها وحفظها؛ إننا ورثنا مرضاً معدياً يصعب اجتثاثه³.

لقد أصاب العجز والوهن نفوس المسلمين بعد هذه المرحلة، ولم تعد طاقاتها فاعلة مبدعة، وكان الروح الإيمانية قد ماتت فيها، ولم تعد تتلقى منها التحفيز والحيوية، فقد أصيب المسلم بالسطحية في التفكير،

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 93.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 36.

3- المصدر نفسه، ص 37.

وعمق التدبّر، ولم تعد تربطه علاقة الفاعلية بالأفكار والأشياء، ولم تعد الروابط الاجتماعية تؤثر في سلوكياته ونشاطاته اليومية، لقد «كان المجتمع الإسلامي في عصر الفارابي يخلق أفكارا، وأنه كان على عهد ابن رشد يبلّغها إلى أوروبا، وأنه بعد ابن خلدون لم يعد قادرا لا على الخلق ولا على التبليغ»¹، فكان عصر ما بعد الموحّدين، لم يعد يحمل من معاني الحيوية، والمبادرات الإبداعية شيئا يذكر، إنّه عصر الانسحاب من التاريخ الحضاري.

وعن هذه الصورة التي تعكس ما آل إليه المجتمع الإسلامي من ركود، بعد أن كان مبدعا وعنصرا فاعلا بأفكاره ومنجزاته، يورد مالك بن نبي الحديث النبوي الشريف الذي سبق برأيه وأن استوعب ودلّ عليها، فقد قال عليه الصلاة والسلام: ﴿مثل ما بعثني الله عز وجلّ به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير، أصاب أرضا فكانت منها بقعت قبلت الماء، فأنبتت الكأ والعشب الكثير، وكانت منها بقعة أمسكت الماء، فنفع الله عز وجلّ بها الناس، فشربوا منها وسقوا وزرعوا؛ وكانت منها طائفة قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كأ²﴾. وما يريد أن يبرزه مالك بن نبي، من نص الحديث الشريف السابق، وقوله الأسبق، هو أن التاريخ الحضاري للأمة الإسلامية قد تراوح بين الحركية الفكرية المنتجة، والجمود الفكري المعطل، موضّحا كيف أن حضارة الإسلام قد بلغت أوج عطائها، قبل أن تصاب بالشلل والركود، فالإسلام منح للفكر البشري فرص الإبداع، ووجد الذين عاشوا في ظلاله مناخا مشجعا على التفكير المثمر؛ لقد وفر الفكر الإسلامي للعقل مناخا مساعدا على الاكتساب، والإبداع المعرفي، ووضع له منهاجا تربويا يحصّنه في أداء مهماته العلمية والسياسية والاجتماعية، وكل هذا بفضل الهدى الإسلامي، وما جاءت به آيات القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة، التي حرّرت العقل، وأنشأت البناءات العقلية، وهيأت المجتمع الجديد لتجسيد مهمّاته العقلية واقعيًا³. وكل هذا كان قبل أن يلحق به الركود والانحطاط، بمجيء فترة ما بعد الموحّدين.

2- تجديد فهم الإسلام، وإعادة توجيه دور المسلم في علاقته بالإسلام:

لم يكن مالك بن نبي من الذين اغتروا وافتتتوا بحضارة الغرب ورأوا فيها نموذج الحضارة الأمثل، رغم ما حملته من قيم ثقافية، ومعاني التقدم المادي، فهو رغم هذا كان حريصا على أهمية إحياء قيم العقيدة الإسلامية، وحضارة الإسلام الأولى، لذلك كان متتبعا دارسا بعمق لكيفية نشوء وتطور الحضارات، ومنها

1- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (مصدر سبق ذكره)، ص49.

2- نقلا عن، مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (مصدر سبق ذكره)، ص49.

3- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1969، ص38، 40.

حضارة الإسلام تخصيصاً؛ وهو هنا يرى أن مشاريع النهضة الإسلامية قد فشلت، لأنها عجزت عن الإلمام، والدراية بتاريخ حضارة الإسلام، وكذلك واقعها الراهن، فكل مشروع نهضة، أو تجديد حضاري بحاجة إلى الفهم العميق بمجريات أحداث التاريخ، وعلى هذا الأساس راح يجتهد في مشروعه التجديدي، على استقراء وفهم تاريخ الحضارة الإسلامية، محللاً وفاحصاً أحداثه، مستخلصاً العبر من قضاياها التي كان لها تأثيراً في تحولات المجتمع الإسلامي، سواء أكان في صورة تقدّم، أو في صورة انحطاط.

إن الأوضاع التي مرت بها حضارة الإسلام تستدعي إعادة فهمها، وكذلك فهم حقيقة الإسلام من حيث هو عقيدة حضارية، ومنطلق حاسم لكل مشروع بناء حضاري إسلامي؛ فالإسلام ليس بالعقيدة الروحية فقط، بقدر ما هو كذلك منهج عملي، وهنا تكمن إشكالية فهم الإسلام، فالواجب هو العمل على ترجمة الجانب الروحي إلى ممارسات تطبيقية، وليس يكفي للمسلم شرفاً أنه يعتقد بعقيدة الإسلام، بل إن شرفه الحقيقي يكمن في تجسيد مبادئ الإسلام عملياً، في سلوكياته، وعلاقاته الاجتماعية، يقول مالك بن نبي: «ولو أدركنا كم يكون من المفيد في هذا الطريق أن نأخذ بهذه المبادئ الإسلامية، فسنرى من هنا ضرورة تنشيط هذه المبادئ بإنشاء ثقافة مناسبة لحال المجتمع الإسلامي، لتطبيقها بالمفهوم الاجتماعي، وعلاقاتها التاريخية الجديدة. وجدير بالقادة المسلمين أن ينظروا إلى هذه المشكلة في هذا الاتجاه فيترجموا قيم الإسلام (الروحية) إلى قيم (اجتماعية) وهم بهذا يسهمون في إغناء الثقافة الإنسانية (بحقيقة) إسلامية تحييها..»¹. فنحن إذن ملزمون بإعادة فهم جوهر الإسلام الداعي إلى ضرورة الانسجام والتوافق بين الجانب الروحي، والجانب العملي في إطار العمل الاجتماعي، فمثل هذا الانسجام يكاد يصبح غائبا عن ثقافة المسلم، وشتان بين أن يكون في المسجد فيشحن نفسه بالقيم الفاضلة، وبين أن يكون خارج المسجد فيفصل في سلوكه عن القيم المسجدية، وشتان كذلك بين قمة ما يبلغه في الحج من قيم روحية، وما يجسده من صور سلبية في إطار معاملاته وعلاقاته الاجتماعية. فمثل هذه المظاهر يمقتها الإسلام، بل ويدرجها في صور النفاق، والمكر العقائدي.

إن الإسلام دين وسطية، بين العبادات والمعاملات، وبين الروح والمادة، وبين مصالح الفرد ومصالح الجماعة، بين الفكرة والعمل بها، إنه ليس مجرد طقوس منعزلة، أو مجرد رابطة بين العبد وخالقه، بقدر ما هو كذلك روابط ومسؤوليات اجتماعية عملية، وهنا يشير مالك بن نبي إلى واحدة من القضايا المنتشرة في المجتمع الإسلامي، والناعبة من سوء فهم الإسلام والدراية بمقاصده المثلى «إن المجتمع الإسلامي يعيش

1- مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، (مصدر سبق ذكره)، ص235.

طبقا لمبادئ القرآن، ومع ذلك فمن الأصوب أن نقول: إنّه يتكلم تبعا لمبادئ القرآن، لعدم وجود المنطق العملي في سلوكه الإسلامي... إنّ الذي ينقص المسلم ليس منطق الفكرة ولكن منطق العمل والحركة، وهو لا يفكر ليعمل بل ليقول كلاما مجردا...¹. ومثل هذه السلوكيات، والممارسات التي تكاد تغطي على يوميات المسلم، ليس سببها الإسلام، وإنما سوء فهم المسلم لجوهر عقيدته، ولا مبالاته بأهمية تفعيل سلوكه وفقا لتعاليم الإسلام الصحيحة، وهي في الحقيقة ممارسات لها رواسبها التاريخية، خصوصا تلك المرتبطة بحالة الركود التي أصابت العالم الإسلامي، وأضعفت مكانة الإيمان في النفوس.

إن مشكلة العالم الإسلامي، لا تطرح فقط على مستوى الوسائل والإمكانات التي لا يفتقدها، وإنما هي مطروحة على مستوى تلك الأفكار الخاملة والجامدة، والتي تحتاج إلى تفعيل وإعادة بعث حيويتها بالاسترشاد بالهدي الديني الذي فيه من التوجيه ما يكفي لجعلها أفكارا منتجة للقيم الحضارية الإيجابية، وهنا كما يقول مالك بن نبي: «فعلى المرابين في البلاد العربية والإسلامية أن يعلّموا الشبيبة كيف تستطيع أن تكتشف طريقا تتصدّر به موكب الإنسانية، لا أن يعلّموهم كيف تواكب الروس والأمريكيين في طرائقهم»². فالتوجيه الحسن لفكر المسلم هو السبيل لإعادة تجديد حضارته، وبناء حضارة مستقلة ومتميّزة، أما تقليد أهل الحضارات الأخرى في طرق تحضرهم الريادي، فقد يمنحنا التقدم، لكنه لا يمنحنا الحضارة التي هي في الأساس إنتاج وليست إتباع.

والإسلام رغم تشريعاته المنظمة، والموجّهة لحياة الفرد الدنيوية والأخروية، وفيه ما يكفي ليكون منهج حياة متكامل، إلا أن المسلمين لم يحسنوا فهمه واستثماره، فقد جعلوا منه مجرد طقوس ودروشة، وممارسات مجردة، بعيدة الأثر والتجلي في ممارساتهم العملية، خصوصا في ظل تنامي ظاهرة الطرق الصوفية المنحرفة، التي جعلت من الدين مطية لفرض مكانة روادها، فكانت النتيجة أنهم ابتعدوا عن طريق الصواب، بل وشوهوا العقيدة بسوء فهمهم لها؛ إن الإسلام دين ودنيا، ولم يأمر الإنسان بهجر الدنيويات، والتعلق بالآخرة وحدها، كما لم يطلب منه تفويض أموره الدنيوية كلها لله، وإنما حثّه على المثابرة والفعالية ومواجهة الصعاب، ففي ذلك جهاد يؤجر عليه، ولم يطلب منه كذلك أن يعيش لنفسه، وإنما ألزمه بمسؤوليات اجتماعية تجاه أسرته ووطنه ومحيطه، ولن يتجلى الدور الحضاري للفرد إلا عندما يتحول إلى شخص اجتماعي.

1- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (مصدر سبق ذكره)، ص 87.

2- المصدر نفسه، ص 118.

إننا اليوم وفي ظل الأوضاع المتردية في العالم الإسلامي، بحاجة ماسة إلى إعادة فهم الإسلام، وتجديد قيمه في حياتنا، حتى يكون مبعثاً حضارياً ومحركاً للفرد والمجتمع، فالعمل على تجديد القيم الدينية لا شك أنه سيكون دافعاً حضارياً للمسلمين، ويجدد وحدتهم، فكما صنع وحدة تماسك صلبة بين المهاجرين والأنصار، وأسهم في ميلاد مجتمع حضاري جديد، كذلك بإمكانه أن يضمن للمسلم الحالي تلك الوحدة الحضارية، لأن «قوة التماسك الضرورية للمجتمع الإسلامي موجودة بكل وضوح في الإسلام، ولكن أيّ إسلام؟... الإسلام المتحرك في عقولنا، وسلوكنا، والمنبعث في صورة إسلام اجتماعي. وقوة التماسك هذه جديرة بأن تؤلّف لنا حضارتنا المنشودة..»¹. فالإسلام دين قابل للتجديد، صالحة قيمه وتشريعاته لكل زمان ومكان، إنها تشريعات أحاطت بقضايا الأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد وشؤون التربية، وكل ما يحتاج إليه المسلم، وليس للمسلمين بذلك إلا إعادة فهمه والعمل به، إن هم أرادوا حقاً إعادة بعث حضارتهم وتجديدها، وتغيير واقعهم نحو حضارة أفضل.

ورسالة الإسلام إن عمل المسلم على فهم قيمها، واقتنع بها، واجتهد في إقناع غيره بها، فإنها ستكون منقذة للإنسانية جمعاء، وسيعود للإسلام دوره الذي كان عليه سلفاً عندما انتشر بفضل الفتوحات الإسلامية، وتمكن من إنقاذ عديد الشعوب والحضارات من جهلها وبطش حكامها، ورغم ما تملكه هذه الحضارات مثل الفارسية، والرومانية، والبيزنطية، من إمكانات حضارية مادية مكدّسة، إلا أن إرادة المسلمين، وقوة ثبات العقيدة في نفوسهم، مكنتهم من إيصال رسالة الإسلام إليها وإنجاحها هناك. وكما كان للإسلام هذا النجاح، فكذلك المسلم الحالي وحتى بضعفه المادي، وقلة زاده وحظّه من التكنولوجيا المتاحة لحضارة الغرب، يمكن بفضل إسلامه وإيمانه العميق برسالة الإسلام، أن يساهم في إنقاذ الإنسانية من ضياعها القيمي، وغرقها في ملذّات التكنولوجيا، وإغراءات علومها².

ثانياً: محاور مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي:

إن مشروع التجديد الحضاري الذي دعا إليه مالك بن نبي، تتسع وتتشابك محاوره؛ منها ما يتعلق بإعادة بناء الذات من الدّاخل، ومنها ما يتعلق بإعادة بناء وتوجيه المحيط الاجتماعي، وما يرتبط به من ميادين حيوية تساهم في إنجاح مشروع التجديد الحضاري.

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص90.

2- مالك بن نبي، مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق، ط1، 2005، ص80، 81.

1- المحور النفسي:

انتاب مسلم ما بعد الموحدين شعور الانهزامية، فضغفت طاقة الفعالية فيه، واستبد به شعور اليأس الحضاري، رغم أن أمل الحضارة الجديدة لم يمت فيه كلياً، وهنا يرى مالك بن نبي أن أولى الاهتمامات التي ينبغي أن تنصب عليه عملية التجديد الحضاري، هي تجديد الطاقة النفسية، بما يتيح إمكانية إحداث التغيير الاجتماعي والحضاري العام، فالإنسان هو جوهر البناء الحضاري، وبقدر تغييره وبنائه إيجاباً، يكون التغيير والبناء الحضاري الإيجابي، فالتغيير الفعال لا تظهر آثاره على مستوى المجتمع حتى يقع أولاً على مستوى النفس، وهنا كثيراً ما نجد مالك بن نبي يستشهد بالآية القرآنية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾¹؛ فعندما تتغير الأنفس يتغير معها المجتمع الذي هو اتحاد الأنفس. وتكون هذه النفس أكثر طاقة وقوة عندما تتغذى بالطاقة الروحية التي تمنحها إياها الفكرة الدينية، فالإيمان الديني يمنح النفس فعالية أكثر، ويساعد في تنويرها وتفتيتها من قهر الغريزة، لتكون أكثر توازناً في نشاطها، «ففسية الفرد في المجتمعات التاريخية على الأقل مفعمة بالانزعة الدينية، .. وهو ما جعل علم الاجتماع يقول في تعريف الإنسان بأنه (حيوان ديني)، وهو بذلك يحدّد جانباً من الأساس النفسي العام في أفراد النوع، وكلّ فرد يبني شخصيته الخاصة على هذا الأساس»². إن الإنسان ليس كتلة بدنية فقط، بل هو كيان نفسي كذلك، بما تتضمنه النفس بأوسع معانيها ومحتواها، من عقل وضمير وعواطف وميول طبيعية. وفي مجال البناء الحضاري، تكون النفس بحاجة إلى قوة الضمير الحي الموجه بقوة الإيمان، حتى تكون أكثر إخلاصاً وفاعلية في عملها الحضاري، ويبدو هنا أن المسلم بحاجة إلى هذا التوجيه النفسي المتوازن، حتى يستعيد ريادته الحضارية، ويمضي في مشروع التجديد الحضاري المثمر، «فالإنسان يجب أن يشرب ويأكل وينسل ويملك، ويكافح من أجل استمرار النوع. ولكن يجب أن يراقب هذه الأعمال الأولية جميعها، وأن يوجهها لغايات تتفق وتقدم النوع... فإذا ما حملته طبيعته على العمل فإن ضميره هو الذي يعطي لعمله معنى تاريخياً وأخلاقياً»³.

1- الرّعد، الآية 11.

2- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص 69.

3- المصدر نفسه، ص 70.

والحديث عن أهمية التجديد النفسي، يقودنا إلى الحديث كذلك عن أهمية تجديد الأفكار، وإعادة توجيهها، بالنظر إلى قوة تأثيرها الحضاري، سواء في إنتاج الحضارة التي يقول عنها مالك بن نبي: «إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر، الدفعة التي تدخل بها التاريخ»¹، أو في توجيه عديد العوالم الأخرى؛ فالتوجيه الفكري له علاقة بعالم الأفكار بوسع مضمونه، وله علاقة بعالم الأشخاص وما يرتبط به من مسائل الأخلاق، والسياسة، وحتى فيزيولوجية النوع والنسل البشري، ولها علاقة كذلك بعالم الأشياء، وما يرتبط به من مسائل الاقتصاد والتقنية والصناعة، وشؤون الحياء الاجتماعية العملية، وقد أوضح مالك بن نبي أن أي فساد على مستوى علاقة الأفكار بالعوالم السابقة، ينتج عنه اضطراب في العلاقات الاجتماعية، وعلى مستوى سلوك الفرد كذلك، كما تفقد الأفكار صور تماسكها وفعاليتها وأهميتها الحضارية². فالعالم الإسلامي إذن يعاني من الآثار السلبية للأفكار بنوعها: الميئة والمميئة*، خصوصا في ظل انطباع اللافعالية في نفوس المسلمين، وهنا تصبح الحاجة إلى تفعيل، وتجديد الطاقة الإبداعية للأفكار، حتمية يقتضيها واقع العالم الإسلامي الراهن، إذ من شأنها أن تغير وتعيد بنا العديد من المفاهيم والتصورات والدلالات، حول كيان الفرد الذاتي والاجتماعي.

2- المحور الاجتماعي:

من الصعب الحديث عن تجديد أو بناء حضاري، من دون الحديث عن بناء وتجديد شبكة العلاقات الاجتماعية، فالعلاقات الاجتماعية المتكاملة والمنسجمة، من البوادر الأولى لميلاد مجتمع حضاري جديد، وقد رأينا كيف حرص الإسلام على بناء العلاقات الاجتماعية، ودعا إلى الحفاظ عليها وتقويتها، خصوصا في مشروع الوحدة بين المهاجرين والأنصار، أين أحدث الإسلام ثورة في مفهوم ومنظومة العلاقات الاجتماعية، ساعد في بناء منظومة قيم حضارية جديدة و متميزة. فالمعلوم كما يقول مالك بن نبي: «أن

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص41.

2- المصدر نفسه، ص64، 65.

*- تعتبر مشكلة الأفكار، واحدة من أهم عوائق التجديد الحضاري في العالم الإسلامي، وقد تحدت مالك بن نبي عن الأفكار الميئة الموروثة التي تنتج القابلية للاستعمار، والأفكار المميئة المستوردة أو المستعارة من الغرب، والتي تولد الاستعمار، وكلاهما بحاجة إلى دراسة فاحصة وناقدة، لأجل الوقوف على مواطن ضعفها وقوته. وسنتطرق بالتفصيل إلى هذه المسألة في المبحث الثالث من هذا الفصل، أين سنبرز كيف تساهم هذه الأفكار في إعاقة سبل النهضة، والتجديد الحضاري الإسلامي برأي مالك بن نبي.

أول عمل يؤديه مجتمع معين في طريق تغيير نفسه مشروط باكتمال هذه الشبكة من العلاقات. وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن شبكة العلاقات هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده»¹. وهذه الشبكة من العلاقات الاجتماعية، بمجرد تأسيسها تصبح بمثابة المنبع الذي يستمد منه المجتمع حيويته وفعالته، ومعالم توجهاته المستقبلية. وعليه فإن نجاح مشاريع التنمية والقدرة على علاج المشكلات المطروحة، يحتاج إلى تهيئة ظروف البلد لاحتضانها، والتكيف مع مثل هذه المستجدات، وهنا تبرز أهمية تجديد النظام الاجتماعي، وتفعيل شبكة علاقاته الاجتماعية، حتى لا يحدث الانفصام، بين تطلعات المجتمع الحضارية، وظروف الواقع الاجتماعي السائدة.

3- المحور الثقافي:

الثقافة من حيث هي منتج اجتماعي تشترك فيه جميع فئات المجتمع، تمثل المحيط الذي تتجلى فيه حضارة المجتمع، ويصفها مالك بن نبي بقوله: «هي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضّر.. وهكذا نرى أن هذا التعريف يضم بين دفتيه.. مَعْطِيَّات (الإنسان) ومَعْطِيَّات (المجتمع)، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية، عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات»²، فالثقافة هنا هي كل ما أنجزه الإنسان والمجتمع، وهي المحيط الذي تتشكل فيه شخصية الإنسان، وتتكوّن فيه خصائص المجتمع المتحضّر، شريطة أن تنجح الفكرة الدينية والأخلاقية في إحداث التكامل والانسجام بين تلك المنجزات. وبالنظر إلى مكونات الثقافة، ووظيفتها الحضارية، فإن مالك بن نبي يجعلها من الأولويات التي ينصب عليها مشروع التجديد الحضاري، الذي سيعيد بناءها وتوجيهها*، حتى تعود لها قيمتها الحضارية، سواء باعتبارها عنصرا مؤثرا في التاريخ، أو باعتبارها نظاما تربويا ينبغي أن يتجسد في الحياة الاجتماعية. وهو هنا يلح على ضرورة تنقية الثقافة الموروثة عن عصور وفترات الانحطاط، من أشكال الحشو، مثل تلك التي مست عاداتنا الموروثة فشوّهت صفاءها، وكذلك من صور الانحرافات التي مستها، والتي تسبب فيها بعض الناس (رجل القلّة)، الذين لهم أغراض ومطامع شخصية، لجعلها حكرا على أنفسهم كرمز لعلو

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص28.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص83.

*- توجيه الثقافة عند مالك بن نبي، يتضمّن أربعة محاور: المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي، والفن التطبيقي. ويعتبر هذا التوجيه الثقافي من مقومات التجديد الحضاري عنده.

شأنهم، ولم يجتهدوا في فهم صورتها الحقيقية، من حيث هي إنتاج متجدد، تساهم فيه كل فئات المجتمع، ولها وظيفة حضارية عامة¹.

4- المحور الاقتصادي:

يعتبر الاقتصاد بمختلف صورته الإنتاجية والاستهلاكية، وكذلك بمختلف ميادينه الزراعية والصناعية والخدماتية، العصب الرئيس للحياة، وعلى درجة تطوره يتحدد كذلك تطور المجتمع أو انحطاطه. ونحن نجد أن ذلك التنافس بين الفلسفات، والأنظمة الاقتصادية، التي تجلت خصوصا بين الرأسمالية والاشتراكية، إنما هو تنافس من أجل السيطرة الحضارية، وإبراز التفوق والتطور النهضوي، حتى إن دعائهما وخصوصا من نخب العالم الإسلامي، يعتقدون بأنه لا مفر من تبني المجتمع لأحد هذين النظامين الاقتصاديين، إن هو أراد التقدم وتحقيق التغيير نحو الأفضل، «فإذا ما عدنا لموقف نخبتنا المثقفة في المجال الاقتصادي، نرى هذه النخبة تقف مجرد موقف اختيار بين ليبرالية (آدم سميث) ومادية (ماركس)، كأنما ليس للمشكلات الاقتصادية سوى الحلول التي يقدمها هذا أو ذاك، دون وقوف وعبرة عند أسباب الفشل، أو نصف النجاح لخطط التنمية التي طبقت على أساس الليبرالية أو المادية..»²؛ فمشكلة نخب الاقتصاد في العالم الإسلامي، أنهم يستوردون الحلول الاقتصادية الجاهزة، من دون دراسة فاحصة، لتحديد أسباب نجاحها أو فشلها، خصوصا وأن البيئة التي تكوّن في النظام الاقتصادي، ليست نفسها التي تستورده، وعليه فإن المسألة يجب أن تطرح على مستوى تأهيل الفرد، باستعمال إمكانياته الذهنية والجسمية، لإنجاح المخطط الاقتصادي، تبعا لخصوصيات المجتمع، لأن الحركية الاقتصادية تتفاعل مع طبيعة المجتمع في تفكيره وإمكانياته. وفي هذا المدلول الاقتصادي يقول مالك بن نبي: «الاقتصاد ليس قضية إنشاء بنك وتشبيد مصانع فحسب، فهو قبل ذلك تشبيد الإنسان وإنشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات»³؛ فالإقتصاد بحاجة إلى إرادة، فاعلة تحركه، وتبني قواعده بما تقتضيه طبيعة المشكلات المطروحة في البلد، وليس مجرد استثمار للأموال، وبناء المنشآت الاقتصادية، وكل نهضة اقتصادية بحاجة إلى خطط، ومناهج تربوية تنموية، تعطي الثقة للإنسان بإمكانية تحقيق التقدم، وتخلصه من عقدة التخلف.

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص83، 84.

2- مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، (مصدر سبق ذكره)، ص8.

3- المصدر نفسه، ص59.

إنّ العالم الإسلامي يملك من الإمكانيات الاقتصادية الذاتية، وشروط الإقلاع الاقتصادي، ما يتيح له تحقيق نهضة اقتصادية جديدة، ولو أنه عمل على استعادة الوظيفة الاقتصادية لترابه، واجتهد في استعادة عقوله المغترية، وتحمل العلماء والمثقفون مسؤولية الإقلاع الاقتصادي، لتمكن من تجاوز تخلفه الاقتصادي. ويمكن القول حينها أنه يمكن صنع اقتصاد إسلامي متحرر بفضل مشروع التجديد الاقتصادي الإسلامي، الذي يسهر على بناء مشروع شامل تتحد وتتسجم فيه الأيدي، والعقول، والأموال¹. وحتى يكتب النجاح لهذا المشروع الاقتصادي باعتقاد مالك بن نبي، لا بد أن يكون منطلق التخطيط له هو المسلمة العامة التي مفادها «كلّ الأفواه تستحق القوت، وكل السواعد يجب عليها العمل»²؛ فعندما يضمن المخطط الاقتصادي حقوق الأفراد المعيشية، وينجح في فرض واجب العمل على الكل، سيتحقق الإقلاع الاقتصادي، ويتحرر المجتمع من الركود.

5- المحور السياسي:

في حديثه عن السياسة، نجد مالك بن نبي يصفها بكونها من أجهزة الربط الاجتماعي، وتقوية التماسك العلاقتي بين الفرد والدولة، وهي كذلك الميدان الذي تتجلى فيه صفات وخصائص بيئة اجتماعية معينة، من أخلاقية وجمالية وفكرية، وهي بهذا ليست مجرد ممارسة تتفرد بها أجهزة الدولة، بل إنها ثقافة تشاركية، ينبغي أن تتطبع في النفوس كذلك؛ فالسياسة عنده عمل تنظيمي يوجّه الجماعة في إطار مصلحة الدولة أو الأمة، وعندما ينجح الإنسان في إدراك هذا التمايز بين السياسة والبوليتيك، ويهتدي إلى إدراك أهمية العمل السياسي في البناء الحضاري، والنهوض بالدولة فإن ذلك يعتبر الخطوة الأولى لمشروع تجديد الحياة السياسية.

ومن الملاحظات التي خلص إليها: أن النخب الفكرية في العالم الإسلامي، قد قامت باقتباس المخططات، والتنظيمات السياسية من حضارات الغير، ولم تجتهد في البحث عنها بما يتوافق وإمكاناتها، وخصوصيات أحوالها الحضارية، وهذا ما أفقدها فعاليتها في التغيير، والتجديد السياسي الناجح³، وهنا تكون مهمة التجديد الحضاري في محوره السياسي إعادة توجيه النشاط السياسي، توجيهها يتوافق مع طبيعة

1- مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، (مصدر سبق ذكره)، ص102.

2- مالك بن نبي، بين الرشاد والتّيّه، (مصدر سبق ذكره)، ص175.

3- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص97.

تركيبية المجتمع الإسلامي، ويحترم معطياته التاريخية، والاجتماعية، والنفسية، التي تختلف عن تلك التي هي عليها حضارة الغرب.

المبحث الثالث: معوقات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي

يسلم مالك بن نبي بأن الأمة الإسلامية تعيش في ظل أزمت متنوعة، تتدرج كلها تحت غطاء الأزمة الحضارية؛ هذه الأزمة قد يشتد وقعها، ويتسع مجالها، فتصبح أزمة الإنسانية المتحضرة ككل، وليس أزمة الإنسان المتخلف فقط، وحينها تمسّ جوهر الكيان الإنساني، وتفقد الإنسان إنسانيته لتجعله وحشا مفترسا، أو شبيها بالحيوان التائه¹، هذه الأزمة التي تعيشها الأمة الإسلامية دفعت بمالك بن نبي إلى البحث في كنهها، والعمل على تشخيص مواطن الداء فيها، والتي كانت سببا في إعاقة مشاريع النهضة الحضارية التي كانت تنادي بها حركات الإصلاح، والتجديد في الأوطان العربية، والإسلامية قاطبة.

لقد انتقد مالك بن نبي إذن محاولات الإصلاح السابقة في المجتمع الإسلامي*، واعتبر الحركات الإصلاحية فاشلة في مشروعها النهضوي، لأنها لم تحدّد مواطن الداء في الأزمة، واكتفت بمحاولات علاج أعراضه في فروع منفصلة، فمنها من تناولتها من زاوية سياسية، ومنها من رأت في إصلاح الدين والوعظ المخرج من الأزمة، ثم إن هذه الحركات في دراستها، وتحليلها لواقع الأزمة الحضارية، كانت تتعاطى معها بتفكيك، وفصل فروعها عن بعضها البعض، وحينها كان العالم الإسلامي يعالج الجهل بوصفة معيّنّة، وفي مكان آخر يعالج الاستعمار بدواء خاص، وفي مكان آخر يعتبر الأزمة متمثلة في الفقر فيعالجه بعقار خاص، وفي مكان آخر تراه يشيّد المدرسة ليحارب به الجهل الذي يعتبره جوهر الأزمة، وتراه في مكان آخر يحمل شعارات الاستقلال والحرية، بينما تراه في مكان آخر يبني مصنعا.. لكن من وراء كلّ هذه الجهود لا نلمس حضارة حقيقية، وهنا أصبح حال العالم الإسلامي ومع حركات الإصلاح مثل الطبيب الذي يواجه حالة مرض السلّ الجرثومي، فتراه مهتما بعلاج آثار الحمى دون الاهتمام بعلاج المرض الجرثومي، أو مثل حالة المريض الذي يتّجه نحو الصيدلية فيقتني عديد الأدوية لتهدئة عديد أمراضه من غير السعي لإدراك حقيقة المرض، لقد أصبح العالم الإسلامي يعاني من آلام الاستعمار والأمية والكساح العقلي وعديد الآفات الأخرى من غير دراية بأسبابها².

1- مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، الجزائر، ط1، 1991، ص46.

*- سنتطرق إلى جملة هذه الانتقادات في المبحث الرابع من الفصل الرابع.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص41، 42.

وبتصوّر مالك بن نبي؛ فإن مشروع البناء الحضاري للأمة الإسلامية واجهته معوّقات كثيرة ومتشابكة، منها المعوّقات الدّاخلية، ومنها الخارجية.

أولاً: المعوّقات الدّاخلية:

وفيها نتناول بالتحليل جملة من أصناف المعوّقات: الاجتماعية منها، والفكرية والنفسية، والتي تتدرج ضمنها كذلك أنواع عدة من المعوّقات الفرعية.

1- المعوّقات الاجتماعية:

1.1- الحرفية في الثقافة:

الجهل والامية من حيث هما مرضان يصيبان المجتمع، يمكن علاجهما بطرق معيّنة وفعّالة، فيما يرى مالك بن نبي، غير أن المرض الأخطر الذي لحق بالأمة ويستعصي علاجه، والذي هو بمثابة جهل جديد، إنّما هو ظاهرة الادعاء والتباهي بالمكتسبات الثقافية من علوم ومعارف ومختلفة، وهي الظاهرة التي أصابت فئة من المجتمع، جعلت من مكتسباتها هذه وسيلة لبلوغ مبتغيات ومقاصد خاصة داخل المجتمع، وهنا انحرفت الثقافة عن المسلك الذي ينبغي أن تنتهجه، فبدل أن تكون وسيلة للبناء الحضاري، وتهذيب السلوك، وتوجيهه بما يساهم في بناء علاقات اجتماعية مترابطة، ونهضة إسلامية فعّالة، تحوّلت بدل هذا إلى مسلك للكسب المادي، وتثبيت المطامع الخاصة، وجسر لإبراز الشخصية، وفرض مكانتها، وهو ما نتج عنه إعاقة طريق النهضة الحضارية في العالم الإسلامي، يقول مالك بن نبي: «والحقيقة أنّنا منذ خمسين عاماً نعرف مرضاً واحداً يمكن علاجه هو الجهل والامية، ولكننا اليوم أصبحنا نرى مرضاً جديداً مستعصياً هو (التعالم)، وإن شئت قل: الحرفية في التعلّم، والصّعوبة كلّ الصّعوبة في مداواته، وهكذا أتيح لجيلنا أن يشهد خلال النصف الخير من هذا القرن ظهور نموذجين من الأفراد في مجتمعنا: حامل المرقعات ذي الأطمار البالية، وحامل اللافتات العلمية»¹.

لقد أصبح العالم الإسلامي يتضمّن نموذجين لحملة الجهل، حملة الجهل الموروث، وهم أصحاب الثقافة البالية المتوارثة، الذين ورثوا، أو اعتنقوا ثقافة العادات، والتقاليد، والطقوس، البالية عن سابقينهم، وأما النموذج الثاني فهم المتعاملون الذين يتباهون بعلومهم، ويستغلونها لقضاء مصالحهم الشخصية، بعيداً عن التفكير في نهضة المجتمع، والالتزام باستغلال علومهم تلك لخدمة الصّالح العام؛ وإذا كان مرض الجهل

1- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (مصدر سبق ذكره)، ص75.

الأول قابل للعلاج، فإنّ مرض الجهل الثاني مستعص، لأنه مقصود، وخطّط له أصحابه بجعله نموذجاً لعيشهم، ورفيئهم في المناصب الاجتماعية، ويصعب بذلك إقناعهم بتغيير خططهم ومناهجهم.

2.1- تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية:

البناء الحضاري هو حصيلة تكامل الطاقات والعلاقات الاجتماعية وتماسكها، وكذلك توحيد جهودها وأهدافها، غير أن ما يعيشه العالم الإسلامي هو خلاف ذلك، فمنظومة العلاقات الاجتماعية بداخله يسودها التوتر والاختلال والتفكك، الأمر الذي شكل عائقاً أمام مساعي البناء والتجديد الحضاري، خصوصاً في ظل بروز تيارات فكرية مختلفة في إيديولوجياتها، ومناهج خطاباتها، ويشير مالك بن نبي هنا إلى أنّ حدوث حالة الشرخ في شبكة العلاقات الاجتماعية، تؤول نحو مرض المجتمع أو هلاكه، فكّما تراخت خيوط الشبكة الاجتماعية، وضعفت الوحدة في العمل الجماعي، أذن ذلك ببداية مرض المجتمع، وأمّا إذا تفكّكت، وتلاشت نهائياً، فإن في ذلك إيذان بهلاك المجتمع وتهاويه، ونهاية فعاليته، ويصبح مجرد ذكرى مدفونة في الكتب التاريخية¹، ومن الأسباب المباشرة، والمؤثرة بصورة شديدة على تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، ظاهرة تضخيم الأنا، أين تصبح النزعة الفردية تسيطر على المصلحة الجماعية، وحينها تعمل الذات على محاولة فرض وجودها، وبسط سيادتها، وتصبح منشغلة فقط بالبحث عن أدلة وبراهين إثبات وجود المشكلات، وليس البحث عن الحلول الواقعية وعلاجها، وهنا نراها تخوض في مسائل جدالية عقيمة وخيالية، بدل البحث في جوهر وواقعية المشكلات التي تثيرها الحياة الاجتماعية، وبهذا يبدأ الجسد الاجتماعي في التآكل في ظلّ سيطرة الأنا الذاتي على حساب الأنا الاجتماعي².

وفي ظلّ هذا المرض الذي يلحق بعالم الأشخاص، ويفسد العلاقات الجماعية ويفكّكها، فإنّ آثاره تنعكس على عالم الأفكار، وعالم الأشياء، أين تصبح الأفكار التي يبدعها الأنا الفردي، ويقدم من خلالها اكتشافات جديدة، ويخترع أشياء عملية مفيدة للمجتمع تضاف إلى مؤشرات نهضته، حبيسة ذهن ونشاط صاحبها، ولا تجد من يأخذ بها ويدعمها، بسبب ذلك التباعد، والتنافر في العلاقات بين الأفراد، فيكون مآلها الجمود والاضمحلال، وهنا يستشهد مالك بن نبي بفكرة الدّورة الدّموية التي رأت النور عند المسلمين في القرن الرابع عشر الميلادي، فرغم هذا الاكتشاف الحضاري البالغ الأهمية إلا أنه بقي مجهولاً، وغائباً عن عالم الأفكار، بسبب غياب التقارب، والتعاون الجماعي آنذاك، وهو ما صعب من فرص انتشاره في

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص42.

2- المصدر نفسه، ص43.

مستوى عالم الأفكار؛ وهنا نلاحظ أيضا ذلك التداخل والتفاعل بين العوالم الثلاثة، وكيف أنّ مرض وتمزّق الجسد الاجتماعي الذي يلحق بعالم الأشخاص ويفسده، يصيب عالم الأفكار وعالم الأشياء كذلك، وبهذا يصبح كل فساد على مستوى عالم الأشخاص عامل إحباط لروح الجماعية، وعائقا أمام فرص البناء النهضوي، سواء بتصعيبها، أو بجعلها مستحيلة¹.

لقد نظر مالك بن نبي إلى ظاهرة تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، وما يسودها من تباعد بين طبقات وفئات المجتمع، باعتبارها مرضا حضاريا أصاب الأوطان الإسلامية، التي تعيش القضية السلبية نفسها، والتي يصطلح عليها بنقص التنوّع، فإذا كان المجتمع الأوربي تتكاثف فيه وتتكامل جهود ومواهب فئاته، بين العالم والراعي والطبيب والمهندس والفنان، وغيرها من المواهب والجهود، التي تشكّل كلّها مجتمعة كيانا اجتماعيا متماسكا، فإنّ هذه الميزة غائبة في المجتمع العربي عموما والجزائري منه خصوصا، ففي هذه البلدان تتنافر فئاته وتتباين، وكل منها في مكانها منعزلة عن غيرها «والواقع أنّنا نلاحظ في هذه البلاد جميعا نوعا موحّدا من النقص: ألا وهو نقص التنوّع، فهناك الباشا والسوّقيّ، والمتّقف والأميّ، دون أن يكون بين الطرفين اتصال يرسم صورة مستمرة للكيان الاجتماعي»²، فغياب روح التواصل بين طبقات المجتمع، يضاف إلى تباين مستوى الثقافة والمعرفة، وكذلك تضخم الأنا، حيث نظرة الفرد إلى مكانته باعتبارها متميّزة وأفضل مما هي عند غيره، والسعي إلى بسط نفوذه وسيطرته، كل ذلك يزيد من تفكك روابط شبكة العلاقات الاجتماعية، التي يكون الفرد بذلك سببا لحدوثها، وتصبح القضية مطروحة على مستوى عالم الأشخاص، باعتباره المسؤول الأوّل عنها قبل أن تنتقل إلى مستوى عالم الأفكار، ثم عالم الأشياء.

3.1- اختلال منظومة عالم الأفكار:

يعتبر مالك بن نبي نظام الأفكار السائد في مجتمع ما واجهة معبّرة عن طبيعة تنظيمه، ومستوى تطوّره، ونمط حياته، أو ما يختلجه من صور الفوضى والجمود؛ وللافتكار أهمية بالغة في حياة المجتمع تبرز في صورتين: إحداهما باعتبارها آلية للنهوض بشؤون الحياة الاجتماعية، وأما الثانية فتبرز في كونها تتحوّل إلى مؤثر سلبي، ومرضي للمجتمع فتعيق نموّه، وبهذا فإن حركية البناء الاجتماعي وما يظهر فيه من خصائص وصور التغيير، إنّما هي انعكاس لعالم نظام الأفكار،

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص45.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص152.

وليست مراحل نهضة أيّ مجتمع إلا أشكالاً متنوعة لتطوّر نظامه الفكري، هذا الأخير إذا كان في صورة حيوية إيجابية، فإنّه سيكون مصدراً لتوليد الحلول المناسبة لكلّ مشكلات المجتمع¹.

وفي حديثه عن عالم الأفكار، يميّز مالك بن نبي بين نوعين من الأفكار، الذين يحصلون اجتماعهما في العالم الإسلام سيكون مصيره الفوضى، وتردي الأوضاع السياسية، والقيم الخلقية، فأما النوع الأوّل: فهو الأفكار الميّتة التي تولّد القابلية للاستعمار، وهي نتاج إرثنا الاجتماعي، لكنّها منحرفة عن العصارة الثقافية الأصيلة، وخازلة لها، وأما النوع الثّاني: فهو الأفكار المميّتة المستعارة من الغرب، وهي أفكار انسلخت عن جذور هويتها وقيمها الثقافيّة، تولّد الاستعمار، وكلا النوعين من الأفكار سلبي وضار².

ويرجع مالك بن نبي سبب تراجع العالم الإسلامي، وترديّ أوضاعه الحضارية، وإهدار طاقاته وجهوده، إلى ذلك الانحلال، والشرخ الذين أصابا عالم الأفكار، وعدم القدرة على تجسيد توازن فعال بين الأفكار الموروثة، والأفكار المستوردة، فعالم الأفكار فقد الصلة بالمنظومة الثقافية الأصيلة التي تحوي نماذج فكرية ناجحة وفعّالة في تحقيق النهضة سابقاً، كما أنّه فشل في الجانب الآخر من إحداث تواصل فعال ومثمر، مع الثقافة الغربية، وبهذا يكون العالم الإسلامي قد جسّد خيانتين: فقد خان أفكاره الأصيلة من جهة، إذ لم يكن متبصراً في نقل ما يليق منها، وقابل للأحياء، وراح يجمع أفكاراً ميّتة منتهية الصلاحية، وتسبّب بذلك في جمود مسار النهضة الحضارية، وإعاقة من جانب، ومن جانب آخر يكون قد أسهم من غير قصد في تشويه التراث الحضاري الإسلامي، وما كان يحويه من محطات إشعاع مشرقة، ومن جهة أخرى فقد خان كذلك الأفكار التي استعارها من الغرب لأنّه لم يحسن استثمارها، وتفعيلها بما يساهم في نموّه، فأخذ منها حتى تلك التي لا تستطيع أن تحيا خارج محيطها الأصلي الذي ولدت فيه.

إن مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي تطرح تخصيصاً من زاوية سوء استثمارها، فهناك نخبة راحت تتقل الأفكار من تراث حضارتنا الإسلامية من غير تبصّر، وفي ذهنها أنها صالحة لحضارة

1- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (مصدر سبق ذكره)، ص13، 14.

2- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص153.

العصر الذي تعيشه كما كانت صالحة في لحظات عصر إبداعها، ورغم أن هذه الأفكار قد تكون فعلا فعالة في عصرها يوم كان مجتمعها حيا فعلا منتجا للأفكار الحضارية الإيجابية، إلا أنها لم تعد كذلك في حضارة العصر الزّاهن الذي أصبحت له خصوصياته، ومشكلاته المختلفة، وربّما الأكثر تعقيدا، وتصبح بذلك ميّنة غير صالحة للمجتمع الجديد الباحث عن بعث حياته من جديد، بعد أن لحقت به حقبة التقهقر والأفول، بل إنّ هذه الأفكار الميّنة إذا تم نقلها حرفيا، ومن دون تصفية سيكون خطرهما أشدّ، كونها تبقى على عادات المجتمع التي أصبحت عديمة الفعالية، وتحوّل إلى جرثومة تتخر جسم المجتمع الإسلامي، وتبقيه مريضا، وتُضعِف وتُخدِّر قواه الذاتية في الدفاع عن كيانه الحضاري وإمكانية تفعيله من جديد¹؛ ثم إنّ بعض تلك الأفكار كانت ميّنة أصلا حتى يوم بروزها، وعجزت عن علاج المشكلات التي استدعت وضعها، وهو ما يعني أنّ نقلها، أو الاقتباس منها واعتمادها حلا لمشكلات النهضة الإسلامية هو في حدّ ذاته اغتيال لهذه النهضة وزجّ بها في ظلمات أكثر وقعا، فالفكرة الميّنة في مهدها لا تولّد سوى أفكار ميّنة، ونهضة حضارية بائسة، إذ ليس من المنطق أن يولد من رحم الميّت ما هو حيّ.

وأما النخبة الثانية فقد اتجهت نحو حضارة الغرب، وراحت تستورد أفكارها، وعناصر حضارتها، وجعلتها الوسيلة الممكنة لتحقيق النهضة المأمولة، ورغم أن مالك بن نبي لا يعادي فكرة الاقتباس من حضارة الغرب، إلا أنه ينتقد هذه النخبة الفكرية التحديثية التي راحت تقتبس منها بطريقة عشوائية، فاستعارت منها كل شيء من دون انتقائية، أو تمحيص، أو اعتبار لخصوصيات العالم الإسلامي الذي أصبح بفعل هذه الوجهة أكثر ميلا نحو جمع منتجات حضارة الغرب وتكديسها، بعيدا عن فعالية تجديد حضارته، وإعادة بعثها بالبحث عن الوسائل الناجعة، والخطط المنهجية لتحصيل هذا التجديد².

لقد أصبح العالم الإسلامي يتخبط في ظل صراع بين نوعين من الأفكار المكدّسة، الفاقدة للفعالية، والمعيقة لنهضته الحضارية، أفكار ميّنة مقتبسة من التراث الحضاري الإسلامي، فاقدة لروح

1- مالك بن نبي، في مهبّ المعركة، دار الفكر، دمشق، ط3، 2002، ص130.

2- د فوزية بريون، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010، ص193، 194.

الحيوية والقابلية للتجديد، وليست إلا هيكلًا يزيد من متاعب، وتقل هموم النهضة الحضارية، وأفكار أخرى مميتة، مستعارة ومقلدة من حضارة الغرب الحديث، وهي كذلك ضارة تساهم في فناء الثقافة والقيم الأصيلة. وبين هذه الأفكار كلها يبقى مشروع التجديد والبناء الحضاري في العالم الإسلامي معلقًا، يصارع من أجل الإحياء وإعادة بعث الروح فيه، إنها أفكار اجتمعت في هذا العالم الإسلامي الجريح، المثقل بمتاعب التخلف، فأعاقت نهضته، وأحبطت مساعي تجديده الحضاري.

وما زاد من حدة الإعاقة الحضارية، هو محاولة إحياء عالم الثقافة الذي أحاطت به الأفكار الميتة، بأفكار قاتلة مستوردة من حضارة الغرب، والاطمئنان إليها باعتبارها حلا حضاريا كفيلا بتحقيق الوثبة النهضوية، فمثل هذه الأفكار المستوردة التي قد تكون قاتلة ومحبطة في محيطها الأصلي، تصبح أكثر فتكا عندما تنتقل إلى محيط آخر يختلف عن موطنها الأصلي، إذ لا تنقل معها إلا السموم دون الدواء الذي تتركه لعلاج أضرارها في موطن ولادتها¹.

إنّ عالم الأفكار وما يتضمنه من صور النشاط والتفاعل الفكري، الحاصل بين الأفكار المطبوعة في تراث الأمة، والأفكار الموضوعية المستعارة من ثقافة الحضارة الغربية، يعكس الانتماء الحضاري للمجتمع، ويؤثر في هويته بالإيجاب أو السلب، إذ كلما كان هذا النشاط الفكري يخضع لتفاعلية صحيحة وترابط بين مكوناته، دلّ ذلك على أن المجتمع يعيش في ظلّ نموذج ثقافي مثالي يتوافق مع مقومات حضارته الأصيلة، ومثل هذا المقوم الذي يتمثل في الشرط النفسي الزماني الذي يساعد في بناء الحضارة الجديدة، يحتاج لنجاحه وفعاليتها أن يكون سياق العلاقات الاجتماعية الذي يخاطبه وتتمو بداخله الأفكار، مساعدا على تنمية عالم الأفكار، وتغذيته وإمداده بعناصر الحيوية والفعالية، لأن تلف تلك الروابط بين الأفكار التي تصنع الحدث الحضاري وتؤثر في طبيعته، ينعكس سلبا على منظومة الحياة الاجتماعية إجمالا وسلوك أفرادها تخصيصا، ويعيق مسار النهضة الفكرية للمجتمع، وتصبح بذلك مختلف الشروط النفسية الزمنية الحضارية، غير مثمرة وعديمة الجدوى، طالما أن سياق العلاقات الاجتماعية الذي يوجد بداخله عالم الأفكار غير قادر

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص75.

على الإحاطة به، وتنظيمه وفق مسار نهضوي سليم¹، ومثل هذه المسائل التي تعيق البناء الحضاري، سواء على مستوى عالم الأفكار، وغياب صور الترابط بين مكوناته وعناصره، أو على مستوى سياج العلاقات الاجتماعية المنحلّ، يعانیه العالم الإسلامي الذي فقد بهذا واحدة من مقومات انبعاثه الحضاري.

4.1- تقديس عالم الأشخاص:

إن العجز عن تحقيق النهضة الحضارية اللازمة، وتجسيد مشروع التجديد الحضاري في العالم الإسلامي، ارتبط كذلك بظاهرة تقديس وتوثين الأشخاص، والنظر إليهم باعتبارهم معالم الخلاص، وهذا بعيدا عن المشروع الفكري الذي يحملونه، أو مقاصدهم من وراء خطاباتهم التي يتوجّهون بها نحو شعوبهم؛ لقد انتشرت في العالم الإسلامي ظاهرة تبجيل الأشخاص والإتباع الأعمى لخطاهم وأفكارهم، حتى وإن كانت ضاربة في جذور التخلف، ومحنطة بالحماقة وصور الخزعبلات، وشطحات الشعوذة، والطقوس البالية التي تلهي العقول وتستبدّ بها، وتمنعها من التجديد، أو الرغبة في قبول الجديد المفيد.

والمشكلة هنا فيما يعتقد مالك بن نبي ليست في الاقتداء بالأشخاص، إذ المجتمع الإسلامي في محطات تاريخه كانت له نماذج الأصلية التي يقتدي بها، ويعود إلى أفكارها ومناهجها، باعتبارها مصدرا لاستلهام الأفكار، والاحتذاء بها، وهنا يرتبط عالم الأفكار النموذجية بعالم الأشخاص الذي أنتجها، بل إن مشكلة عالم الأشخاص في العالم الإسلامي الحديث والرّاهن، والذي أصبح يقود عالم الأفكار ويوجهه، أنّه لم يعد مثلما كان عليه النموذج الأصلي، بل أصبح رواده «عالم المتصوفين، ثم عالم المخادعين والدجالين من كل نوع، ولا سيما من نوع (الرّعيم)»²؛ لقد أصبح الشخص من طينة المتصوّفين، له مريدوه الذين لا يعصون له أمرا، يأتّمرون بأوامره، ويمنحونه العصمة، فيطيعونه ويهلّلون بمواقفه، ويرفضون حتى مناقشتها، إنّّه مصدر البركات والنعم عليهم، والقادر الوحيد على حسن توجيههم. كما قد يكون الشخص النموذج كذلك صاحب الزعامة القيادية

1- د يوسف الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص162.

2- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 40.

المخادعة، فيوهم أتباعه بدرابته بمشاكل المجتمع، وأنّ له مفاتيح حلها، وأخطر ما في الأمر هنا أن يتمكن هذا النموذج بالإضافة إلى التلاعب بعقول أولئك الواهين من بسطاء الناس، من التغلغل إلى فئة المثقفين، خصوصا أولئك الطامعين في المناصب والمآرب التي تتاح لهم بمجرد إعلان الولاء للرّعيم، وحينها يجتهدون حتى في تبرير تجاوزاته وأخطائه، والحرص على تلميع وتبييض صورته حفاظا على مغانمهم المعهودة أو الموعودة.

يصبح إذن لطغيان عالم الأشخاص في توجيه الأفكار والسلوك، تأثير تتجلى مخاطره على الصّعديين الأخلاقي والسياسي؛ فعلى الصّعيد الأخلاقي: يشكل اتخاذ الشخص مثلا ونموذجا فكريا، خطرا على مستوى الحياة الاجتماعية، إذ أنّ الخطأ الذي يرتكبه هذا الشخص النموذج ينعكس مباشرة على المجتمع الذي يتواجد فيه، ويمتثل لقراراته، ومن جهة أخرى وربما الأخطر، أن يتحول هذا الشخص النموذج المقدّس مرفوضا مباشرة بمجرد سقوطه، وترفض كلّ أفكاره بسبب انحرافات، وما ألصق بأفكاره من أخطاء ارتكبتها، أو العمل من جانب آخر على تعويض ذلك الشعور بالإحباط بتقديس أفكار نموذج، أو مثل آخر أعلى وأفضل، وفي هذه الحالات تستمر مشكلة الأفكار، طالما أن تقديس الأشخاص بما يحملونه من أفكار معيقة للنهضة لا ينتهي، وإنّما فقط تختلف صورته، بينما تبقى الأفكار التي يعملون على تجسيدها مقرونة بعالم الأشخاص الذين عجزوا عن تجسيد الأفكار التي اقترنت بهم، ومثل هذه الحقيقة ساهمت في تشويه وإلحاق الضرر بالأفكار الإسلامية التي أوكلت مهمة تجسيدها لأشخاص ليسوا أهلا لحملها¹.

وأما على الصّعيد السياسي: فإن ربط نجاح مشروع فكرة ما بشخص معيّن كثيرا ما يشكّل خطرا عليها، وينهي فعاليتها الإحيائية، وهنا يستشهد مالك بن نبي بفكرة "المؤتمر الإسلامي الجزائري" الذي أقيم سنة 1936، وهي الفكرة التي أوجست في نفس المستعمر خيفة وأربكته، لما لها من وزن وأهمية، غير أنّها فكرة أجهضت، وماتت بعد شهر واحد، لأن المثقف السياسي الذي أوكلت له مسؤولية تجسيدها ورعايتها لم يكن أهلا لها².

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 81.

2- المصدر نفسه، ص 82.

إن ظاهرة تقديس الشخص النموذج، أو باصطلاح مالك بن نبي "عبادة الرّجل السماوي" منتشرة في العالم الإسلامي المعاصر بأسره، وكثيرا ما كانت سببا لحالات الإفلاس السياسي، ومثل هذا الاتجاه المرضي الذي يربط الفكرة بالشخص الوثن، يمنع من البحث في أسباب الفشل إن وقع وأخذ العبرة من ذلك، وفي المقابل تراه يسرع لتبرير الأمر وتجسيد أسباب الفشل في فكرة الرّجل النّحس، بعيدا عن الاجتهاد في استخلاص الدّروس، ومثل هذا الصراع القائم بين المشروع الفكري الحضاري من جهة، والرّجل النموذج الوثن من جهة أخرى، كثيرا ما استغلّه المستعمر لإجهاض مشاريع العمل السياسي، يقول مالك بن نبي «(الرّجل السماوي)، أو (الرّجل النّحس): هما اللذان يستغلّان بصفة دائمة، ويزجّان حتى دون علمهما من أجل إجهاض بعض الأفكار. إنّ تناقض الفكرة والوثن قد ضمن بصفة عامة للاستعمار نجاحه الباهر في الإجهاض السياسي الباهر في بلادنا، مستخدما غالبا مثقفينا أنفسهم»¹، فالاستعمار يستخدم لأجل إفشال مشاريع الأفكار السياسية الفعّالة، فئة المثقفين أنفسهم، حتى يكون التعلّق بهم أسهل، وخصوصا في ظلّ امتناع غيرهم من المثقفين من تكريس جهودهم لخدمة الأفكار الناجعة والفعّالة، لعدم إيمانهم بقيمتها الاجتماعية.

5.1- تقديس عالم الأشياء:

لقد وقع إنسان العالم الإسلامي، ونتيجة ما لحق به من تخلف وتقهقر بداية من عصر ما بعد الموحدين في ظاهرة تقديس الشيء، بدل تقديس الفكرة وفهم روح ذلك الشيء الذي أصبح يستهويه ويتلذّد بعشقه، فبعد أن وقع تحت سيطرة عالم الأشخاص، غير مبال بسنن ما تتطلبه الحياة الاجتماعية من تغييرات وبناءات فكرية إبداعية تساهم في تجديده الحضاري، مفضّلا في ذلك الانسياق وراء عالم الأشخاص تحقيقا لأطماع ومنافع شخصية، ها هو يقع مرة أخرى في مستنقع يعيق نهضته ويشلّ عالم الأفكار الذي هو مفتاح النهضة والتجديد الحضاري للأمة الإسلامية، لقد أصبح واقعا تحت طغيان عالم الأشياء، فتراه يقَدّس المنتج المادي الذي صنعه غيره، من دون الاهتمام بطبيعة مصدره، أو البحث في فهم الفكرة التي صنعتها والاقْتباس منها حتى يكون صانعا مبدعا، « لقد كان لتقهقر المجتمع الإسلامي مؤثراته السلبية على الإنسان المسلم الذي لا يزال في السنّ النفسية المتطابقة مع (الأشياء)؛ وفي هذه السنّ يكون المجتمع مجرّدا من ثقته في (الأفكار)؛ فالفكرة لا يتم تقييمها لديه كوسيلة للنشاط الاجتماعي، أو

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص83.

السياسي، أو الاقتصادي، باعتبارها الشبكة العقلية التي ينسج عليها هذا النشاط، وإنما هي مجرد حلية للفكر المتميز، وتترف زائد... وعالم ما بعد الموحدين يمثل بعدين هما: الشيء والشخص؛ فهو عالم فاقد لبعد الفكرة... والاتصال بيننا لا يتم عن طريق الأفكار، وحتى الرسائل التي نتخاطب بها إنما نكتبها بلغة (الأشياء)، أي بكلمات جاهزة للاستعمال تماما...¹.

وجد العالم الإسلامي المعاصر نفسه إذن منبهرًا بالمنتج الغربي، واتجه نحوه راضيا مرتاحا، من غير التمعّن في روحه، أو الاتجاه نحو عالم الأفكار فيدرك قيمة الفكرة التي أبدعتها، وهذا ما جعله أسيرا لحضارة الغرب التي أمدته بهيكلها وقشورها، ومنعت عنه روحها وأفكارها التي أبدعتها وحفّزت على تكوينها؛ لقد أصبح المنتج الغربي هو القبلة، وهو عنوان الحضارة والنهضة لديه، فغابت عنه، أو ماتت فيه روح المبادرة الفكرية، وانطبعت فيه ثقافة تقديس الشئبة الجاهزة، وطغى عليه عالم الأشياء، الذي أعدم فيه روح الإنتاج الفكري، وأنعش فيه روح القابلية للمنتج الجاهز. ورغم أن العالم الإسلامي قد أدرك في هذه المرحلة قيمة الفكرة في بناء الحضارة، إلا أنه وجد نفسه لا شعوريا يقبع تحت سيطرة عالم المادة والأشياء*، ولم يستطع الانفكاك عنها، وقد شبّه مالك بن نبي هذا النزوع نحو الشئبة بدل الاهتمام بالأفكار بالمرحلة الصبانية التي يعيشها الإنسان « فاطّفل لا يرى في العالم أفكارا، ولكنّه يرى أشياء، فكومة من قطع الحلوى، أثنى لديه بكثير من كومة من الجواهر!... وكل المجتمعات البشرية تمرّ بهذه المرحلة من الصبانية...»².

لقد بقي العالم الإسلامي وهو يسعى إلى تحقيق الوثبة الحضارية يعيش الحضارة الغربية الاستعمارية في أشياءها لا في أفكارها، وزاد عنده حجم الأشياء لا حجم الأفكار، مثله في ذلك مثل الطفل الذي تتمثل عنده الأشياء أكثر من تمثّل الأفكار حولها، وهذه الصورة تكون فاجعتها وآلامها أشدّ وقعا على المجتمع، وهنا يقارن مالك بن نبي بين طفولة العالم الإسلامي وطفولة المجتمع الياباني، فرغم أن كليهما ولج

1- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (مصدر سبق ذكره)، ص125.

* فكرة تقديس الأشياء على حساب الفكرة تلحق بالمجتمع المتخلف، كما تلحق كذلك بالمجتمع المتقدّم، والفرق يكمن في أن سبب نشأته في العالم المتخلف ومنه الإسلامي تحديدا، مردّه الحاجة إلى تلك الأشياء المفقودة، والميل نحو تكديسها بمجرد الحصول عليها نتيجة ذلك الكبت الذي يعانیه من الرغبة في تحصيلها، والخوف من ضياعها؛ بينما في المجتمع المتقدّم فإن الشيء يسيطر بسبب وفرته، وينتج نوعا من الإشباع فيه، فهو يسيطر لأنّه يصبح عقيدة اجتماعية عامة مألوفة (أنظر، مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 86).

2- مالك بن نبي، فكرة كومونيلث إسلامي، تر، الطيب الشّريف، دار الفكر، دمشق، ط2، 2000، ص19.

مدرسة الحضارة الغربية وتذوق من ثمارها، إلا أن الياباني تجاوز مرحلة تقليد شيئية تلك الحضارة التي أمدهته بالكثير من معالم الحضارة المادية؛ لقد بدأ بشراء الكثير من الأشياء لأطفاله، وقد الأوربي في كثير منتجاته من دون فهم للأفكار في بداية مهمة بناء حضارته، لكنه راح بعد ذلك يتعود كيف يفكر ويتكلم لغة الكبار، حتى استطاع منافستهم، وحينها تحول المجتمع الياباني إلى مجتمع يتمثل الأفكار وينتجها، ويبدع في حضارته، بينما بقي العالم الإسلامي في مقابل ذلك يعيش مرحلة الطفولة المزمنة يشترى الأشياء، ولا يتمثل من الأفكار إلا ما يلزمه به الاستعمار ويفرضه عليه، فكان حمله بذلك أثقل، إنه تحمّل كومات الأشياء، كما تحمّل ضغط الأفكار المفروضة عليه، فالذي زوّده وألهاه بعالم الأشياء هو نفسه يفرض عليه الأفكار التي ينبغي انتهاجها وتسيير عالم الأشياء بها، وتزداد لعنة طغيان عالم الأشياء في العالم الإسلامي، عندما يصبح كلّ إبداع أو سلوك ينتهجه الغرب يجد له أذنا صاغية ومنفعلة منشغلة به حتى ولو كان خارج أطر ثقافتها الدينية والأخلاقية، فما إن يبدع المصمّم الباريسي مثلاً موضة أزياء معينة، إلا وتتعالى الأصوات في العالم الإسلامي، تناقش تداعيات وخطورة الأمر في العواصم الإسلامية، وتثير مسائل الفقه حولها¹.

وقد استقرأ مالك بن نبي تجليات مخاطر تقديس عالم الأشياء وطغيانه في العالم الإسلامي على أصعدة مختلفة، فعلى الصعيد النفسي والأخلاقي: تساهم الشيئية في تغييب الأحكام النوعية في تقييماتها وتستبدله بالأحكام الكمية، وحينها تصبح قيمة الفكرة أو الشيء تقاس بكمها المادي، وموظف الإدارة مثلاً لا يقيم في رتبته على أساس ما يسهم به من أفكار أو مقترحات تُفَعّل العمل الإداري، وإنما بالنظر إلى محتويات مكتبه، من تعدّد الأجهزة والمستلزمات، سواء كانت ضرورية أو مجرد ديكورات تملأ المكتب، فبقدر ما تملك في سلّم الأشياء تكون قيمتك الترتيبية الوظيفية، وحتى الاحترام الذي يحظى به الشخص يقاس بما يملكه من مستلزمات الحياة ومتطلباتها، «وفي العاصمة العربية نفسها كان يسلم عليّ شاب مثقف؛ وكان ابن شخصية ذات مقام معنوي رفيع، لكنّه توقّف عن تحيّي منذ اليوم الذي رأني فيه على رصيف محطة نازلاً من عربة من الدّرجة الثالثة»².

وأما على الصعيد الاجتماعي: فقد أصبح تقديس الشيئية والميل نحو تجسيدها عملياً سلوكاً متفشياً لدى أصحاب السلطة الذين يبرزون مكانتهم بتعزيز كمية الأشياء المادية في مقرات سلطتهم ونفوذهم ناظرين

1- مالك بن نبي، فكرة كومونوليث إسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 28، 29.

2- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 79.

إليها على أنّها معيار قيمة المسؤولية التي يتحملونها، ومؤشر درجة ارتقائهم في سلم الحياة الاجتماعية، فقد أصبح صاحب السلطة ذو النزوع الشيعي لا يبالي بالتفكير فيما يفيد ويحسن من ظروف مجتمعه؛ وقد يتعدى خطر النزعة الشيعية إلى أن تكون الوظيفة مرتبطة بالموظف نفسه، فإن هو رحل، رحلت معه الوظيفة الموكلة إليه وزالت، وهنا يستشهد مالك بن نبي بحالة ذلك الموظف الذي يتولى مهمة التسجيل والمراقبة اليومية للداخلين إلى الإدارة، غير أن هذه المهمة الوظيفية تغيب بمجرد غياب الموظف، وبإمكانك حينها الدخول من غير تسجيل، لأن الوظيفة ذهبت مع صاحبها¹.

وأما على الصعيد الفكري: فإنّ تقديس عالم الأشياء يجعل نظرة الناس إلى المجهودات الفكرية المبذولة مادية بحتة، إنهم لا يسألون مثلاً الكاتب عن مضمون كتاباته وأهدافها، بقدر ما يسألون عن حجمها، وكذلك تجد بعض المثقفين يتباهون في قياس جهدهم الفكري بعدد الصفحات المقروءة من الكتب².

وأما على الصعيد السياسي: فإنّ النزوع نحو الشيئية وطغيان عالم الأشياء يشلّ إرادة المجتمع، ويقتل فيها روح المبادرة نحو تجاوز العوائق، والتحديات التي يصطدم بها، خصوصاً تحديات التخلف التي تحتاج إلى وضع مخططات فعالة لأجل تجاوزها، غير أنّ هذا المجتمع الذي لم يعد لعالم الأفكار فيه مكانة وقيمة، يعجز عن التفكير في الحلول الممكنة، وهنا يلجأ إلى الاستجداء بالكفاءات الأجنبية واستثمار رؤوس أموالها، أو العمل على إعادة تفعيل النظام الضريبي بما يتيح الزيادة في معدلات الضرائب التي ترهق كاهل فئات واسعة من المجتمع، وهو بمثابة تمهيد لتأسيس نظام ضريبي جديد يساهم في شلّ كلّ أوجه النشاط الفردي، ويحدّ من مبادراته الاستثمارية والإنتاجية³.

لقد أخطأ العالم الإسلامي فيما يقول مالك بن نبي لما لم يطرح مشكلة نهضته من زاوية نظر حضارية، والمبادرة إلى تشييدها وبنائها بالاهتمام بعالم الأفكار، والتدبّر في الأسس الممكنة لأجل ذلك، وراح في المقابل يجر نهضته نحو التشييء والتراكم الكمي للمنتجات الحضارية، وهو ما جعل نهضته مجرد تجميع للمواد وليس بناء حضارياً، وهذا خلاف غيره من المجتمعات التي حققت نتائج حضارية مشجعة، وليس

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 80.

2- المصدر نفسه، ص 81.

3- المصدر نفسه، ص 81.

الأمر هنا يطرح على مستوى كم الوسائل المتاحة، وإنما على مستوى الأفكار التي تنتج الحضارة، ومثل هذه الأفكار غائبة في العالم الإسلامي الذي غلب عليه النزوع نحو الشيئية¹.

6.1- سيادة فكرة البوليتيك:

لقد كان لظاهرة تقديس عالم الأشخاص وطغيانها على حساب عالم الأفكار انعكاساتها في حقل الممارسة السياسية البوليتيكية، فقد أصبح للبوليتيك وثنها الذي يُقدّس ويحظى بالاحترام ويملك مريدين لا يعصون له أمرا، وبقوا بذلك في أسر خداعه ينعمون، وماتت فيهم فكرة التغيير الفعال « فقد توارت الفكرة عن العقول وحلّت محلّها الوثنية التي تتكلم اليوم وحدها، إذ نصّب لها في كل سوق منبر كي يستمع النَّاس إليها، تسلية لهم، وإغفالا لواجباتهم، وإبعادا لهم عن طريق التاريخ»². إنّه بهذا ليس إلا توجُّها صادما، كون الرجل الذي ينشغل به لا يملك رؤية فلسفية واضحة المعالم بإمكانها تجاوز حالة التخلف التي لحقت بميادين الحياة، ويعجز عن إدراك ووضع الوسائل المناسبة لحل المشكلات³.

إنّ الممارسة البوليتيكية أصبحت ميكروبا سياسيا وريثا لميكروب الدروشة الذي تجلى في ظاهرة تقديس عالم الأشخاص، فحينها كان الدراويش يبيعون البركات على مريديهم، ويخدرونهم بشطحاتهم وطقوسهم، وأما مع طغيان الوثن البوليتيكي أو الميكروب السياسي، فقد أصبح الشعب مخدّرا بالخطابات الانتخابية، متحمسا لمواعيدها، لاهثا بروح تعصبية نحو جلب الأصوات، والفوز بالمقاعد الانتخابية، ولم يعد يُنظر إليه إلا بكونه مجرد قطيع انتخابي، أو جماعة وظيفتها الاستماع والتصفيق للخطيب القائد، والانقياد من غير دراية وراء تيار المرشحين، وحينها أصبحت الحركة الجزائرية مثلا تقبع تحت قيادة أوثان البوليتيك، بدل رئاسة وتوجيه الفكرة، وهو ما يشكل مظهرا جديدا لمشكلة نهضتنا، إذ تساهم هذه الأوضاع في شل سبل النهضة⁴.

1- نور الدين بوكروج، جوهر فكر مالك بن نبي، ج2، تر، عبد الحميد بن حسان وعايدة ساعي، دار سمر للنشر والتوزيع، الجزائر، 2016، ص81.

2- مالك بن نبي شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص35.

3- عمر كامل مسقاوي، (مرجع سبق ذكره)، ج1، ص160.

4- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص35، 36.

ويمكن أن نستجلي خطر سيادة البوليتيك في الوسط الاجتماعي، بالنظر إلى انعكاساته على فرص تحقيق النهضة، وتجديد القيم الحضارية للمجتمع الإسلامي، ففي ظل ثقافة البوليتيك السائدة، تسود ظاهرة المحاباة، وصور الإقصاء معاً، حيث توزيع المناصب السيادية والإدارية لا يخضع لمعيار الكفاءة، أو درجة الاستحقاق، وإنما معياره درجة الولاء الذي يخضع للانتماءات الحزبية، وتحكمه المصالح المحدودة، وحينها تتحالف قوى المصالح والأطماع الشخصية على حساب فكرة البناء الحضاري للمجتمع، ومثل هذه الثقافة التي صنعها البوليتيك تفتن إليها المستعمر، فعمل على إبقائها وتشجيعها باعتبارها آلية لوأد كل فرص التغيير الفعّال، والأفكار التي من شأنها فك قيود النهضة، وهنا يبرز ذلك التقاطع بين قيادة البوليتيك والقوة الاستعمارية، فكلاهما يهدف إلى الإبقاء على تواجد غنيمته، وليست الضحية إلا المجتمع الذي لا يجد سبيلاً للتحرر النهضوي، فيبقى حينها أسير كماشتي الميكروب البوليتيكي، والهيمنة الاستعمارية.

2- المعوّقات الفكرية:

1.2- النزعة الذرية:

يحتاج المجتمع في نهوضه إلى نظرة شمولية تتناول مسألة التخلف والانحطاط من مختلف جوانبه، غير أن العالم الإسلامي فيما يرى مالك بن نبي لم يستثمر في هذه العقيدة النهضوية، وباءت جهوده الإصلاحية والتجديدية بالفشل، فقد غابت عن نخبه تلك النظرة التكاملية التي تربط بين المشكلات الجزئية، وتشكلها في صورة وحدات متكاملة، ترتبط فيها كل مشكلة حاضرة بجذور سابقة، وانعكاسات مستقبلية، لأنّ حدوث مثل هذا الترابط من شأنه خلق حلول شاملة وفعالة لأزمة النهضة، وهو هنا يقرّ بأنّ ظاهرة الدّردرة والتجزئية في تناول قضايا النهضة، سمة طبعت تفكير الإنسان المسلم في القرن العشرين، رافضاً إصاق هذه التهمة بالفكر الإسلامي عموماً، كما يعتقد بذلك بعض المستشرقين¹.

إن مثل هذا التناول التجزئي لمشكلات النهضة في العالم الإسلامي، حالت دون تحديد المرض بدقة إجمالية، وبقي المرض يعالج في أعراضه لا في لبّه، « فالنّزعة الذرية هي قفزة البرغوث من تفصيل إلى تفصيل؛ بحيث لا تسمح أن ترى في مجموعة من التفاصيل المعطاة وضعا يبرز

1- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (مصدر سبق ذكره)، ص125.

بالتحديد مشكلة مرحلة من الاطراد الثوري»¹، فذرذرة مشكلات المجتمع التي تعيق نهضته الحضارية، ليست إلا قفزات غير مجدية، والتفصيل فيها لا يؤتي بالثمار الحلوة، ولا يفك شفرة شبكة التخلف الحضاري الذي تتماسك، وتتفاعل فيه محطات تاريخية لا يمكن تجاهلها إذا أردنا الإمام بحقيقة النهضة، فالتاريخ الحضاري للمجتمعات له حقباته ومحطاته المتكاملة والمتفاعلة، وحينها يكون التطلع نحو المستقبل منطلقه ما هو منجز في الحاضر، وهذا الأخير نفسه لا ينجح إلا بالاعتبار من منجزات الماضي.

وما يثير الاستغراب، ويزيد في الوقت نفسه من عمق أزمة النهضة الحضارية في العالم الإسلامي، وفقدان الثقة في محاولات التأسيس لها، هو عدم المثابرة والإلحاح على تحدي المشكلة المستعصية التي فشلنا في حلها، وتركها في الطريق لتضاف إلى غيرها من المشكلات المتراكمة، والقفز نحو البحث عن حلول مشكلات جديدة وتجاهل سابقتها، وكأننا نتسلى بتضييع الوقت بهذه القفزات، كما تتسلى الفراشة بقفزاتها فوق الزهور؛ وحينها تتراكم المشكلات التي تعيق مسار تلك النهضة، وتجعل كل مجهودات البناء الحضاري المأمول مجرد أوهام حضارية، ومسار من المجهودات الفضاضة عديمة الفعالية، وبهذا تتحول تلك الذرية الفكرية إلى مرض اجتماعي يصيب تفكير الإنسان المسلم². وهنا يشير مالك بن نبي كذلك إلى أن أغلب الجهود الإصلاحية النهضوية التي قادتها نخب الإصلاح في العالم الإسلامي، لم تكن جهودا عملية هدفها البناء والتوجيه، كما لم تبين نفسها في صورة منهج عملي منسجم، أو مذهب نهضوي متكامل بإمكانه الإحاطة بمشكلات النهضة الحضارية وضرورتها وألوياتها، بل لقد كانت تهدف أساسا إلى مجادلة الخصم، أو الدفاع عن الفكرة وتبريرها، وهكذا كان شأن العمل الإصلاحي في الجزائر، فقد كان إجمالا ينصب على مجادلة أفكار ودروشة المرابطية، والردّ عليها، أو دفاعا عن النفس أمام الاستعمار ومجادلتهم كذلك، ولم تكن له نظرة شاملة، أو اهتمام بالمقتضيات العامة للبناء الحضاري، وتخطي فترة الانحطاط التي أضحت تحيط بكل ميادين الحياة³، وكأن مشكلة نهضة الشعب الجزائري تنحصر فقط في تحقيق التفوق على الخصم من فكر دراويش المرابطين والمتصوفة، وكذلك هزيمة الاستعمار ومحاربتة.

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص128.

2- مالك بن نبي، في مهبط المعركة، (مصدر سبق ذكره)، ص114، 115.

3- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (مصدر سبق ذكره)، ص48.

2.2- فقدان روح النّقد الذاتي:

في ظل سيادة الرجل الصنم، وشعور العديد من المثقفين بتضخم الأنا، خصوصاً مع انتشار ظاهرة استسلام الشعب لنزوات ومطامع رجال قيادتهم، غابت عن العالم الإسلامي ثقافة النّقد البناء وتقبله، فقد أصبح المواطن البسيط يستسلم لما يلقي عليه من غير تمحيص ونقد، بينما راح رجال الإصلاح، ومن بيدهم زمام القيادة يرفضون ما يوجه إليهم من انتقادات، أو مراجعة ذاتهم بأنفسهم، خوفاً من تحمل مسؤولية الهزيمة والتقهقر الحضاري، ملصقين ذلك بالاستعمار. لقد أصبح إنسان ما بعد الموحّدين، قاصراً ولا يبالي بمسائل الإبداع الفكري، وحتى إنه يميل إلى التمرد عن تلك الأفكار الفعّالة والخلاقّة، وتمرّداً كذلك ورفضاً للنقد الذاتي، مبعداً عنه كلّ صور القصور، أو تحمّل مسؤولية ما أصاب مجتمعه من تخلف، وتراجع حضاري، وفي الوقت نفسه تراه يسرع إلى تفتيق التهم بالمستعمر، من دون السعي إلى تدبّر الأمر وفهم جوهره، وهذا ما ساعد في نفوذ الاستعمار أكثر، لأنه وجد نفوساً ضعيفة مستسلمة، أنتجت ظاهرة جديدة غزت وتغلّغت في نفوس أفراد العالم الإسلامي؛ إنها ظاهرة "القبالية للاستعمار"¹.

وإذا كان نموذج الحضارة الإسلامية في مراحلها الأولى يشهد كيف كان الصحابة من أمثال عمر بن الخطاب (ض) يحاسبون أنفسهم، ويتألّمون لأخطائهم، ويجتهدون في تصحيحها، فإن الأمر تغيّر في العالم الإسلامي المعاصر، «فقد فوّدَ هذا الروح منذ زمن بعيد، فلم يعد أحد يؤنّب نفسه أو يتأثر من خطيئته، أو يبكي على ذنبه. وهؤلاء هم القادة والموجهون وقد خيم عليهم شعور الطمأنينة الأخلاقية، فلم نعد نرى زعيماً يعترف على الملأ بأخطائه»². بل لقد عمد رواد الحركة الإصلاحية إلى تبرير فشل مهامهم الإصلاحية باتهام الاستعمار والسلطة الأجنبية، على أنهما سبب إعاقة نشاطهم النهضوي، وهم بهذا يسلكون أبسط الطرق المتاحة للتصّل من مسؤولياتهم، بدل العمل على الاجتهاد في البحث عن الأسباب الداخلية لإخفاقهم، وكذلك يرفضون الاعتراف بقصورهم الفكري، ويجتهدون في إخفاء حقيقة الأمر عن الشعب، حتى تستمر زعامتهم وأطماعهم³. يقول مالك بن نبي «في الحقيقة إنني أخشى أن يكون "النقد" لم يدخل بعد في عاداتنا ولم يستقر في جونا العقلي، وأنّ الكلمة ذاتها لم تيرح أجنبية عن

1- د عمر بن عيسى، مالك بن نبي في تاريخ الفكر الإسلامي وفي مستقبل المجتمع الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2010، ص39.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص85.

3- المصدر نفسه، ص72.

قاموسنا، أو أنها تعني شيئاً آخر، كأن كلمة "نقد" وكلمة "تشويه" مترادفان في لغتنا¹، فمصطلح النقد لا يزال مقرونا بصورة التجريح والتشويه لمقام الذات، وقدح وإعاقة للعزيمة وجهود الإصلاح المنتهجة، فعقلية هؤلاء لم ترق بعد إلى إدراك أهمية وفعالية مراجعة الذات، لتخليصها من صور الجمود الفكري الذي أصابها، وأعاق مسيرتها النضالية في سبيل النهضة المنشودة؛ ومثل هذا التعصب الفكري ورفض مراجعة الذات ونقدها من الداخل، يحول حتماً دون رؤية واكتشاف الأخطاء، وتستمر بذلك معاناة التخلّف، وعدم القدرة على مجاراة الأمم المتقدّمة.

3.2- الافتقار للوعي المنهجي:

كثيراً ما كانت الجهود الإصلاحية النهضوية في العالم الإسلامي، تتسم فيما يقول مالك بن نبي بالنية الصادقة، والسعي الجاد إلى تجاوز حالة الانحطاط والتقهقر، وفك أغلال القيود التي تعيق مسار نهضته، غير أنّ هذه الجهود لم تنجح واقعياً، ولم تحقق أهدافها، وكان من أسباب هذا الفشل التي تضاف إلى عديد العوائق الأخرى، غياب الوعي المنهجي عند رجال الإصلاح، وافتقارهم لخاصية الدراية والوعي بسنن التغيير الحاصلة في التاريخ الحضاري، ففي تاريخ حضارات الأمم أحداث وعبر، منها التي تعكس أوجه الاشراق ومحطات النهوض والتقدّم، ومنها ما يبرز محطات الانكسار والركود، وهنا يستوجب الأمر الوعي بكل هذه الحلقات التاريخية، والتمعّن فيها حتى ندرك مكانتنا في هذه السلسلة من الحلقات التاريخية، ونتمكن من حل مشكلاتنا الحضارية، بعد المعرفة بجملة عوامل البناء الحضاري، فنعتبر منها ونطلّع على مواطن القوة في صناعة النهضة، وكذلك مواطن ضعفها وانهارها، ومثل هذه العملية لم تكن حاضرة في أذهان قادة الحركات الإصلاحية والنهضوية في العالم الإسلامي، إذ لم يجتهدوا في دراسة حقائق تاريخهم المليء بالأحداث ذات العبر الحضارية، وبقيت جهودهم عشوائية، طالما أنّهم يجهلون المنطلق التاريخي الذي يمكن اعتماده مرجعية للبناء الحضاري الجديد، وبقي مسار النهضة يتحرك بعشوائية ودون توجيه رشيد له دعائمه في سلسلة الدورة التاريخية التي أهملت العناية بها، ومن غير المجدي وضع مناهج وحلول خارج خصوصيات الإطار التاريخي للأمة، واستبدال ذلك باستيراد وتقليد الحلول الجاهزة من أمم أخرى تختلف خصوصيات حضارتها عن حضارتنا، ففي هذا الأمر انتحار حضاري، يزيد في استمرار الداء وليس إيجاد الدواء².

1- مالك بن نبي، في مهبّ المعركة، (مصدر سبق ذكره)، ص 106.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص 47، 48.

وعلى هذا الأساس فإنّ «علاج أي مشكلة يرتبط بعوامل زمنية نفسية، ناتجة عن فكرة معيّنة، تؤرخ من ميلادها عمليات التطور الاجتماعي، في حدود الدّورة التي ندرسها. فالفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدّورة الزمنية الغربية، ومشاكل أخرى تولدت في نطاق الدّورة الإسلامية»¹، فلكل أمة تاريخها، ووعاء مشكلاتها الحضارية الذي يعكس تجارب أبنائها في جهودهم الحضارية، والتي يمكن الاستشهاد بها، واستنطاق تاريخها حتى يتسنى لها اليوم رسم معالم نهضة حضارية جديدة، وتحيي ما هو قابل للإحياء منها، بدل الانسياق وراء تجارب غيرها من الحضارات «ففي كل مجتمع ناشئ متهيئ للنهضة عناصر تقليدية إلى جانب العناصر الحديثة، وهي عموماً مستعارة من مجتمعات سابقة في مضمار الحضارة... فهضم تلك العناصر وتمثلها يقتضي تمييزاً دقيقاً، وفكراً ناقداً يقظاً، يحدّد الشروط التي يجب توافرها في الاستعارات الضرورية، أعني شروط توافقها، ونفعها ولياقتها»².

3- المعوّقات النفسية:

1.3- غياب الفعالية:

وقع العالم الإسلامي في مستنقع الأمراض الحضارية التي شلّت مسيرته نحو البناء الحضاري، وتجديد معالم الحضارة التي كان يوماً ما يتنعم في ظلّها، فبالإضافة إلى تلك الأمراض التي ورثها جراء التقهقر الذي لحق به سلفاً وبخاصة في عصر ما بعد الموحّدين، وجد نفسه مريضاً بسموم الحضارة الغربية التي ذهب إليها ليقنتي منتجاتها طمعا في تحضره، واللاحق بها، ليكتشف أنه لم يأخذ منها إلا القشور، وأنه لم يدخل مصنع الحضارة بقدر ما دخل قمامتها، وحينها أدرك الخدعة التي وقع فيها، فلحق به مرض الخمول والاستسلام، وفقد تلك الفعالية التي كان يشعر بها سلفاً، واعتري كيانه مرض مزمن عطّل طموحاته النهضوية، وأسكنه فسيح طمأنينة انتمائته العقائدي، وكأنّه ملجأ يحميه من كل الأخطار المحدقة به، وينعم عليه بالنعيم والبركات.، يقول مالك بن نبي معبراً عن هذا الوضع الذي آل إليه العالم الإسلامي: «هذا العجز العضوي تدكّيه دائماً ضروب الشلل، أصابت النواحي الخلقية والاجتماعية والعقلية جميعاً... ومصدر هذا البلاء معروف، فالمسلم به الذي لا يتنازع فيه اثنان (أن الإسلام دين كامل). بيد أنّ هذه القضية قد أدّت في ضمير ما بعد الموحّدين إلى قضية أخرى هي: (ونحن مسلمون)؛ فنتج: (إذن نحن

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص48.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص79.

كاملون)!!¹. وبمنطق هذا التفكير انتاب المسلم ذلك الشعور المضاعف من الغرور والكبرياء العقيم، وأصبح يرى في تأدية ما أوكل إليه من عبادات كمالا في السلوك والمهمة، فكانت النتيجة أن أصبح قدوة للعقم في الفعالية العملية، وقائدا للأوهام لا صانعا للحقيقة، عديم المبادرة والاجتهاد في تغيير سلوكه الفاسد، ومنطق تفكيره العقيم، إنها العقيدة الفكرية المستهترّة، والمعبرة عن الانهزامية النابعة من التباهي، والثقة العمياء في مجرّد الانتماء إلى الإسلام، متغافلا في هذا عن أن الإسلام عقيدة روح وعمل، يشجّع ويدعو إلى المثابرة والاجتهاد الفعّال في إنجاح الأعمال، ولم يمنح للمسلم شارة السموّ بمجرّد أنه مسلم، بل إن هذه الشارة تُمنح للمسلم المجتهد والمخلص؛ وهناك فارق بين المسلم المتهاون، وضعيف العزيمة، والمسلم القوي صاحب العزيمة، والجدية في العمل.

إنّ العالم الإسلامي يفتقد إذن للفعالية العملية التي تحوّل الطموحات النهضوية إلى واقع ملموس، فالمسلم يفكر تفكيرا منطقيًا، لكنه وفق العقل المجرّد وليس العقل العملي، فيسهل عليه مثلا استخلاص نتائج من مقدّمات محدّدة، لكنه يتعذّر عليه انتهاج وسائل عملية، وتحصيل فوائد عملية؛ إنّه بحاجة إلى عقل عملي تطبيقي، جوهره الإرادة والانتباه، فمشكلته ليست في الوقت، أو الرصيد العلمي الذي يحوزه، أو نصيبه من المال، أو الحرفة التي يرغب أن يحترفها، وإنما مشكلته: كيف يتصرّف في وقته ويستغل معارفه وأمواله؟ وما السبيل لبلوغ تلك الحرفة، وتفعيلها حتى تؤتي بثمارها؟ إنها مشكلة التفعيل التطبيقي والنتائج العملية المثمرة². «إننا نرى في حياتنا اليومية جانبا كبيرا من (اللافعالية) في أعمالنا إذ يذهب جزء كبير منها في العبث، والمحاولات الهازلة»³، وفقدان هذه الفعالية عن المسلم المعاصر والتي جعلت جهوده مجرّد عبث ومحاولات يائسة، يرتبط أساسا بغياب الصلة المتينة بين الجانب التنظيري المتمثل أساسا في تصوّر الأهداف، والجانب التطبيقي الذي هو بحاجة إلى إرادة عملية تجسد الأهداف، وتبحث عن وسائل تفعيلها عمليا.

إنّ المسلم الذي كان يتخذ من انتمائه للإسلام مفخرة، هو في الحقيقة ليس يعمل بمبادئ الإسلام، بقدر ما يتكلم تبعا لتعاليم، ومبادئ الإسلام، لأن هذه التعاليم الإسلامية لا تبرز، ولا تتجسّد في سلوكياته وعمله اليومي، أو حتى إنّ بعض سلوكياته بعيدة عن توصيات وتوجيه الإسلام، والغريب هنا أن المسلم يدرك ما

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص85.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص95.

3- المصدر نفسه، ص96.

أمره به الإسلام، لكنه لا يطبقه عمليا، وهو بهذا ليس ينقصه منطق الفكرة، وإنما ينقصه منطق العمل، وإن رأيته يفكر فليس يقصد العمل وإنما يقصد الكلام في الأمر لا أكثر، أو يطيل في أحلامه وأمنيته، بل وقد تراه يبغض من يجتهد في تحويل أفكاره وكلامه إلى محاولات عملية فعّالة¹. «ففكرنا لا يقيم علاقات بين النشاطات والجهود والوسائل من ناحية، و(نتائجها) من ناحية أخرى، ومفهوم (المحصول) لا وجود له في تربيتنا الأولى، إذ هو لا يكون جزءا من عالم أفكارنا»²، وحتى عندما نتأمل في خطابات المؤسسات، والحركات الإصلاحية التي بادرت إلى تحمّل مسؤولياتها في إحداث التغيير الاجتماعي، فإننا نجد ملامة بطبيعة المشكلات المطروحة والاعتراف بأهمية حلّها، غير أننا نجد في المقابل أن معظم تلك المشاريع التي تضمّنتها تلك الخطابات، تفشل بمجرد تنزيلها واقعيًا، لأنها تصبح فاقدة للصلة مع ما تمّ التنظير له، وحينها تتعارض فكرة المشروع مع منطق التطبيق، ومن أسباب هذا الفشل كذلك، هو أن تلك الخطابات لم تكن مخصصة لأجل التغيير الاجتماعي الفعّال، بقدر ما كانت خطابات للفت الانتباه، ولأطماع ومكاسب سياسية خالية من القيم الأخلاقية والاجتماعية، بعد أن كانت مصدر أمل للنهوض³.

2.3- طغيان نزعة التكديس:

إن أي بناء حضاري يحتاج بالضرورة إلى إنتاج ما تحتاجه هذه الحضارة من قبل متقفيها ورواد الإصلاح فيها، فالمجتمع المتحضّر هو ذلك الذي يملك طاقات إبداعية تنتج الأفكار، ثم تفعّلها عمليا بصناعة منتجات حضارتها، أما الاتجاه نحو جمع المنتجات الحضارية الجاهزة وتكديسها، سواء كانت منتجات فكرية أو مادية، فإنها ليست من معالم البناء الحضاري الرشيد المستمر، وبإمكان هذا البناء أن ينهار في أي لحظة.

وظاهرة التكديس التي تلحق بالمجتمع في مرحلة انحطاطه، كما هو حال المجتمع الإسلامي، هي في الحقيقة ظاهرة غريبة ودخيلة عليه، لأن الأصل في البناء الحضاري هو الإبداع، والمبادرة الإنتاجية، أما سلك مسلك تكديس الأفكار ومنتجات الغير، فهو مجرد ظاهرة تمدن يدخل بها المجتمع نحو مدنية جديدة، لكنها بعيدة عن مفهوم وقواعد البناء الحضاري الفعّال والمستمر.

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص96.

2- مالك بن نبي، فكرة كومونولث إسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص59.

3- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص69، 70.

وفي تناوله لظاهرة التكديس كواحدة من معوقات التجديد الحضاري، يشير مالك بن نبي إلى أن التكديس يرتبط بعالم الأفكار، والأشخاص، والأشياء، فكلها مظاهر يعاني منها مجتمع العالم الإسلامي الذي غرق في براثن التخلف، ولا تزال مؤشرات أوضاعه تنذر بمخاطر أعمق. فأما عن تكديس الأفكار فيقول «التكديس في المجتمع ظاهرة مضرّة، وهي تظهر حتى في الأفكار، فقبل خمسين سنة نتكاتب و نتراسل في رسائلنا الأدبية والودّية، فنبتدئ بحمد الله بعشر أسطر من الديباجات التقليدية والألقاب، ثم نقول: والحمد لله أنا بخير وأرجو أن تكونوا بخير والسلام عليكم: وهكذا تنتهي رسائل عالمنا. ومجتمعنا هذا نموذج من رسائلنا. أو إن شئت فقل رسائلنا نموذج من مجتمعنا»¹، فحتى في سلوكيات المعاملات اليومية لم يكن هناك تجديد للأفكار، وطرق التواصل الاجتماعي، بل أن هناك جملة من هذه الأفكار التواصلية بقيت مكدسة نكرّها، ونعود إليها كلما تطلب الأمر لزوم ذلك التواصل، وهو ما يجعله تواصلًا روتينيًا تغيب فيه روح الحيوية. ولم يتوقف تكديس الأفكار عند هذا المستوى من التعامل التواصلية، بل امتدّ إلى طريقة معالجة المشكلات المطروحة، فالعديد من الكتب التي تعج بها المكتبات العربية، تتناول مشكلة معينة وتضمّنها عديد الأفكار التي تنصب في السياق نفسه، ففي خلال تناول المشكلات المطروحة مثل الاقتصادية منها، تجد الدراسات غارقة في توظيف كم هائل من الأفكار التي لها علاقة بالمشكلة المطروحة، ففي كتاب عنوانه مشكلاتنا الاجتماعية، يشير مالك بن نبي، إلى أنّ عديد فصوله تتطرق إلى مشكلة الفقر والجهل والمرض، وفي مسألة الفقر بدل أن تعالج القضية في إطارها وبأفكار دقيقة، راح الكاتب يتناول عديد قضايا الاقتصاد التي لها علاقة بالفقر، ويخوض في مصطلحات مناقضة له مثل الغنى والثروة، وهنا نكون أمام حالة تكديس الأفكار، والمعاني المتداوية، التي يمكن وضعها كلّها تحت المصطلح المدروس نفسه، والتي لا تشعر قارئها بفعاليتها وقيمتها²؛ إن الأفكار المتداوية والمكدّسة في مثل هذه الوضعيات، لا تتجاوز حدود كونه مجرد ترف فكري وزينة للتفاخر، وليست آلية للتأثير العملي، أو نشاطًا تغييريًا نحو الأفضل.

وأما عن تكديس الأشياء، فإن عدم فعالية العالم الإسلامي في تجسيد فكرة البناء الحضاري، وفي الوقت نفسه رغبته في التحضر، دفعت به نحو الحضارة الغربية، ليتزوّد منها بمنتجاتها التي صنعتها، وصنعت بفضلها حضارتها وتقدّمها، وهنا اقتحم العالم الإسلامي هذه الحضارة بمختلف منتجاتها الثقافية

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 167.

2- المصدر نفسه، ص 167.

والاقتصادية، وما تحتاج إليه مكاتبه من وسائل وتجهيزات، وراح يستورد ويكّس العتاد، من دون الاجتهاد في صناعته، وتشبيد حضارته بنفسه، وراح هذا التّكديس الشّيئي يستمر في العالم الإسلامي، حتى أنّنا نجد مكاتب بعض المسؤولين تفيض بالعديد من الأجهزة ذات الاستعمال نفسه، مثل كثرة أجهزة الهاتف، والمكيفات الهوائية¹؛ فالأهم عند صاحب الزعامة ليس نهضة المجتمع، وإنما ألاّ ينهض هو من كرسي زعامته، فيبقى قائداً، والتبريكات من حوله تتعالى، حتى ولو كانت في مسار الهاوية.

وأما ما يتعلّق بثقافة تكديس الأشخاص، فإن الأمر هنا يبرز في تكديس الموظفين والمبالغة في توظيفهم في مناصب هي في غنى عن ذلك الكم، يقول مالك بن نبي: «وهذا التّكديس للأشياء يزدوج على العموم مع تكديس للأشخاص؛ فالمكان الذي يجب أن يشغله خمسة موظفين أو مستخدمين، يوضع فيه أحيانا خمسة عشر أو عشرون، بطريقة تزوج به مشكلة البطالة العادية مع بطالة خاصة ناشئة عن الواقع المائل في استحداثنا لموظفين دون أن نستحدث وظائفهم»². وهنا تبرز كذلك واحدة من صور العقم الفكري، وفشل مخططات الإصلاح المنتهجة، فبدل البحث عن سبل تشغيل ناجعة وفعالة، يلجأ هؤلاء الرّعاء إلى إسكات شعوبها بتوفير مناصب عمل، هي في الحقيقة موارد لأجرتها، وليست موارد لتفعيل الحركية الاقتصادية للدولة، وفي الوقت نفسه للتغطية على فشلهم في تجسيد مشاريع النهضة الحضارية التي أطلقوها، ولا شك أن هذه السياسة التكدسية في ميدان التوظيف، ستصبح أزمة لاقتصاد الدّول، وانهيارها، لأنها ستخلق فجوة في ميزانيتها، وتتهار العلاقة التوافقية بين منتجات الدولة وأرباحها من جهة، ومخروجاتها ونفقاتها من جهة أخرى؛ إنّها تصبح تنفق أكثر ممّا تنتج، وحينها تتجه لحلول ترفيقية ترقية مثل: الاستنجد بالمنتج، والمناهج الغربية لمواجهة أزمتها، فتجد نفسها مرّة أخرى واقعة بين مخالب حضارة الغرب الاستعمارية التي هي دائمة التردّد لمثل هذه الأوضاع³.

3.3- النزوع نحو التقليد في الحلول والمناهج:

لقد دخل العالم الإسلامي بعد سقوط الدّولة الموحدية، مرحلة تراجع، وانحطاط حضاريين أليمن، وغرق في سبات حضاري عميق، لم يستيق منه إلا بعد الغزو الاستعماري، الذي أيقظه على وقع هول ذلك التخلف الذي غاص فيه، وهنا تحرك شعور النخب الإصلاحية التي أدركت هول ما وقع فيه العالم الإسلامي من تراجع حضاري، مقابل تلك الحداثة التي بلغتها حضارة الغرب. وهنا يشير مالك بن نبي إلى

1- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (مصدر سبق ذكره)، ص50، 51.

2- المصدر نفسه، ص51.

أنّ العالم الإسلامي، ومنذ تلك الضربات الموجعة التي شنها عليه الاستعمار الغربي، دخل تجربة نهضة مؤلمة، تمثل مرحلة النهضة الأولى التي تبدأ سنة 1858، وتستمر فيما يقول حتى الوقت الراهن؛ فالفكر الإسلامي وبداية من مرحلة ما بعد الموحدين، طبعته جملة من الخصائص التي ارتبطت بثلاثة عصور، تميّز الأول منها بذلك النوم والسبات الحضاري العميق، وتميّز الثاني منه ببروز الوعي لدى النخب والمنتقنين الذين انتبهوا إلى ذلك التباين الحضاري بينهم وبين الغرب، وأما العصر الثالث، فتميز بنوع من الفوضى، والذبذبة في مساعي النهضة، وبناء المشاريع الحضارية، ويشبهه مالك بن نبي هذه العصور الثلاثة، بالأطوار الثلاثة التي تمرّ بها تجربة الطفل، فهذا الأخير يعيش أولاً مرحلة الأمومة التي يتشبث فيها بأمّه، وهي التي يصطلح عليها بالشيئية، ثم ينتقل ليعيش مرحلة ما قبل الاجتماعي، وفيها يبدأ يستكشف ما يحيط به ومحاولة تكوين أفكار عنه، ويصطلح على هذه المرحلة بالدخول إلى عالم الأشياء، وأما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الطور الاجتماعي، بجزئها المدرسي وما بعد المدرسي، وفيها يسعى إلى تكوين العلاقات بين عالم الأشياء، وعالم الأفكار¹.

إن العالم الإسلامي الذي أفاق على هول تخلفه، ووجد نفسه غارقاً في مستنقع مشكلات حضارية متعدّدة تستدعي العلاج، وجد نفسه كذلك تائها في مساره النهضوي، يعيش حالة ارتباك وفوضى في تحديد خطط، وأسس البناء الحضاري الجديد، خصوصاً مع بروز ظاهرة الصدام بين الأصيل الحضاري من جهة، والحداثة الحضارية من جهة مقابلة، يقول مالك بن نبي «العالم الإسلامي اليوم خليط من بقايا موروثه من عصر ما بعد الموحدين، وأجلاّب ثقافية حديثة جاء بها تيار الإصلاح، وتيار الحركة الحديثة، وهو خليط لم يصدر - كما رأينا - عن توجيه واع، أو تخطيط علمي، وإنّما هو مجموعة من رواسب قديمة لم تصف من طابع القدم، ومستحدثات لم تتم تنقيتها»². هذا الخليط الثقافي أوقع العالم الإسلامي في حالة فوضى، وتشتت فكري، فهو من جهة يعيش الماضي، ومن جهة أخرى يعيش الحاضر الجديد، وهنا يستشهد مالك بن نبي بحال المفكر المصلح "محمد إقبال" في مسألة المرأة، فبعد أن كان محافظاً بشأنها، راح يعترف في أواخر حياته بوضعها البائس والمضطهد، لكنه لم يقترح حلاً واضحاً ومقبولاً لهذه الوضعية، وبعد أن رفض وضعها الموروث، رفض كذلك أن تسير في مسار المرأة الأوربية، ومثل هذا الاضطراب الفكري ليس إلا انعكاساً لحالة الاضطراب العام الذي ساد الفكر الإسلامي خلال فترة

1- مالك بن نبي، فكرة كومونوليث إسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص26.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص77.

الإصلاح التي بدأها منذ أكثر من نصف قرن، هذا الاضطراب في الأدواق والخليط في المناهج الإصلاحية، لحق كذلك بمناهج التعليم، والتوجّهات الدينية، وكذلك مظاهر الحياة وسلوكياتها عامة، فكّلها مظاهر سادتها فوضى التلفيق بين رواسب موروثه، ومحدثات ما أنتجته حضارة الغرب¹، يقول مالك بن نبي: «وهكذا أصبح الفكر الإسلامي على إثر الصدمة الثقافية التي اجتاحتها، وما تسبّب عنها من مركب نقص، ينحاز إلى معسكرين: أحدهما يدعو إلى تمثّل الفنون والعلوم والأشياء الغربية - حتى اللباس - والآخر يحاول التغلب على مركّب النقص بتناول حقنة اعتزاز يعلّل بها النّفْس»².

لقد راحت عديد الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي، تدعو إلى العودة إلى مناهج السلف، لإصلاح المفاصد الحضارية، وإعادة بنائها وتجديدها، غير أنّ هذه الدعوة ليست إلا انحرافاً عن متطلبات التجديد الحضاري السليم، فهذه الحركات لم تتجاوز حدود ما أنتجته الحضارة الإسلامية في الماضي، والتغني بقيمتها التراثية، منصرفة عن جوهر انشغالات واقع العالم الإسلامي المتردّي، وهي بهذا لم تكن جادة في تكوين الإنسان الواعي، بقدر ما ساهمت في تكوين إنسان يتعلم ما أنتجه علماء الكلام المسلمين، ويقلد ما سلكه سلف المسلمين؛ ومثل هذا المشروع الإصلاحي ليس بإمكانه تحقيق الإصلاح العلمي المطلوب، وليس إلا مشروعاً ضيق الأفق، يعجز عن الإلمام بمشكلات المجتمع البشري ومعالجتها عامة³.

وفي الجهة المقابلة راح المعسكر التقدمي التغريبي، متجهاً نحو حضارة الغرب، يقتبس ويقلد منها مناهج ومخططات الحضارة وثقافتها، ويستعير منها الحلول من غير تمحيص، ومن غير دراية بدوافع وأهداف وتكاليف تلك المنجزات التي أبدعتها تلك الحضارة، ومن دون الانتباه إلى خصوصيات تلك الحضارة التي تختلف عن خصوصيات حضارتهم، فوقع في التقليد الأعمى الذي يعكس ضعف نفسيته الانهزامية، يقول مالك بن نبي واصفاً الوضع البائس لهذه النخبة: «لقد أحدثت هذه الصدمة، عند قبيل من المتقنين المسلمين، شبه شلل في جهاز حصانتهم الثقافية، حتى أدّى بهم مركّب النقص إلى أن ولّوا مدبرين أمام الرّحف الثقافي الغربي.. كأنهم فلول جيش منهزم، في اللحظة التي بدأ فيها الصراع الفكري يحتدم بين

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص78.

2- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (مصدر سبق ذكره)، ص171.

3- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص156.

المجتمع الإسلامي والغرب، فأصبح هذا القبيل من المثقفين يبحث عن نجاته في التزيي بالزي الغربي، وينتحل في أنواقه وسلوكه كل ما يتسم بالطابع الغربي...»¹.

4.3- القابلية للاستعمار*:

نتيجة الانهيار الحضاري الذي آل إليه العالم الإسلامي، وضعف الفعالية عند الإنسان المسلم، واستسلامه لمنتجات الحضارة الغربية واطمئنانه لها كمعيار لحضارة الشعوب، تولدت لدى الشعوب الإسلامية ظاهرة نفسية غريبة زادت من وقع تخلفه، إنها ظاهرة "القابلية للاستعمار" التي بدورها ساهمت في تغلغل الاستعمار أكثر، وإطالة عمره في تلك الأوطان الإسلامية. لقد كان مالك بن نبي بأطروحته عن "القابلية للاستعمار" يصف حال العالم الإسلامي بعد عصر الانحطاط الذي جاء بعد زوال دولة الموحدين بالمغرب، وكان يقصد بها تلك الآفة الاجتماعية المعرقة للحركة الاجتماعية، التي تبرز مظاهرها في تلك القابلية للتأخر، والتبعية للخارج، والمديونية، وعدم القدرة على تحمّل مسؤولية الشؤون الخاصة، وحينها تطغى روح اللامبالاة، والطمع في الجماعة بدل المثابرة في تقوية، وترسيخ روح العمل الجماعي المنسق².

1- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (مصدر سبق ذكره)، ص170.

*- تعتبر فكرة "القابلية للاستعمار" التي قلّما تخلو منها كتب مالك بن نبي، من أهم مظاهر الفكر الإصلاحية عنده، كما تعدّ الصورة الخلفية ونقطة الانطلاق لمختلف محاور آفاق مشروعه الحضاري، الذي كان يأمل أن يكون مخلصاً من "ظاهرة الاستعمار" التي اجتاحت نفوس المسلمين، أو الأقل التخفيف من حدتها. (أنظر، غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقييم، دار القلم، بيروت، ط3، 1977، ص56).

كما كان لهذه الأطروحة وقع قوي في أوساط الوطنيين الجزائريين، وأسفرت عن ردود فعل عنيفة من قبل المثقفين الذين اعتبروها قدحا وتقليلا من قيمة نضالهم ضدّ الاستعمار، وحينها وجهت تهمة الخيانة لمالك بن نبي، على أساس أن أطروحة معاملة "القابلية للاستعمار" هي بمثابة دعوة لتبرير الوجود الاستعماري، وتعدّ على روح القومية والوطنية، وفيها تشويه لحقائق التاريخ، وإدانة للشعب الجزائري الذي كان في زعمهم تائرا في وجه المستعمر ورافضا له. (أنظر، نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي، ج2، ص36).

ومن الانتقادات التي طالت فكرة "القابلية للاستعمار" هذه، أن مالك بن نبي أعطاه من التهويل والقيمة الحضارية أكثر مما تستحقه، حتى أنها أغشت عيناه عن رؤية الطريق الحضاري الصحيح، وبخاصة لما كان يرى في المؤتمرات الإسلامية مثل مؤتمر باندونغ - الذي كان يرى فيه حلم المشروع الحضاري "الأفرو آسيوي" - مؤتمرات ولقاءات إصلاحية حضارية تساعد في التخفيف من حدة آثار ظاهرة "القابلية للاستعمار"؛ غير أن واقع الأمر خلاف ذلك، فمشاريع وتطلّعات تلك المؤتمرات انتهت إلى الفشل، ومن مظاهر ذلك، أن فشلت دول مؤتمر باندونغ في عقد مؤتمر ثان بالجزائر سنة 1965. (أنظر، غازي التوبة، (مرجع سبق ذكره)، ص77).

2- نور الدين بوكروح، (مرجع سبق ذكره)، ج2، ص38، 39.

إن المسلم في مرحلة ما بعد الموحدين وقع تحت هيمنة الاستعمار الذي يعمل على منعه من بلوغ وسائل تحرره، غير أن المشكلة الحقيقية تكمن في كيفية تحقيق هذه المهمة التحررية، والتي يربطها مالك بين نبي بمسألة القابلية للاستعمار، هذه الأخيرة التي تجذرت في عمق المجتمع الإسلامي إنما مردّها «ألا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يده من وسائل استخداماً مؤثراً، وفي بذل أقصى الجهد ليرفع من مستوى حياته، حتى بالوسائل العارضة، وأما ألا يستخدم وقته في هذا السبيل، فيستسلم -على العكس- لحظة إفقاره وتحويله كمّا مُهملاً، يكفل نجاح الفنية الاستعمارية: فتلك هي القابلية للاستعمار»¹؛ إن تلاشي روح المبادرة، وضعف الفعالية عند الإنسان المسلم، والاضطراب في تحديد مناهج ووسائل اليقظة، والتغلب على مظاهر الانحطاط، تضاف إلى مدى تأثيرها السلبي في تنامي روح الاستسلام والاستكانة، والتي هي كلّها من أبرز أسباب عرقلة نشاطه الحضاري، تنتهي ب بروز ظاهرة "القابلية للاستعمار" التي لها تأثيرها البالغ في تعطيل الجهود الإصلاحية والحضارية للمجتمع.

لقد توجّه العالم الإسلامي وهو يسعى إلى تجسيد مشاريعه النهضوية بنقده وحروبه نحو الاستعمار الخارجي، معتقداً جازماً أنّه مصدر تخلفه وانكساراته المتتالية، فأمضى أكثر من قرن في معالجة مرض الاستعمار، دون أن يدرك أن المرض الحقيقي قابح في ديارنا وأنفسنا، وأنا نحن من ساهمنا في تقويته بسبب تلك القابلية، والاستعداد لاستقبال هذا الوافد الخارجي، ودليل صحة هذه المسألة أنّ الاستعمار قد غادر كثيراً من الأوطان الإسلامية، ورغم ذلك لم تتغير أوضاعنا بمختلف مجالاتها، وهذه الحقيقة تؤكد كذلك أن ظاهرة الاستعمار لم تكن لتنتفيش في العالم الإسلامي لو لم تجد نفوساً ضعيفة مهتأة لقبولها، وعدم المثابرة في التصدي لها، وردّها من حيث أقبلت².

ويبدو أن المستعمر قد أدرك جيّداً فعالية إشغال الضمير المسلم بمشكلات جزئية ذرية، والاجتهاد في إطالة عمر الأزمات فيه، وإضعاف فعاليته الحضارية، وتوجيهه في الوقت نفسه نحو النموذج الغربي في تشييء حضارته بمنتجات الحضارة الغربية، وقد تسبب بمشروعه هذا في انتشار ظاهرة القابلية للاستعمار التي أضحت سلاحاً بديلاً لإخضاع العالم الإسلامي، وجعله تابعا لا مبدعا؛ فرغم أن عديد شعوب العالم الإسلامي قد نجحت في طرد المستعمر من أرضها والتحرر منه، إلا أن طيفه لم يغادر عقولهم وعاداتهم الثقافية، بل وحتى الحنين إليه في بعض السلوكيات ومظاهر الحياة، وهذا ما أصبح يطمح إليه ويشجعه

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 95، 96.

2- مالك بن نبي، مجالس دمشق، (مصدر سبق ذكره)، ص 52، 53.

ذلك المستعمر في خلق التبعية الحضارية وغرس نفوذه؛ إنّه يريد قتل الهمّة والجديّة في العمل، وغلق منافذ التوظيف المتاحة، وإغراق شعوب مستعمراته في البطالة، وحينها يجبرها إما على العمل بأجور زهيدة، أو الدّفع بها نحو التقاعد، ويريد منها كذلك أن تكون جاهلة فيستغلّها لمحاربة جهود الإصلاح والتعليم، ونشر الانحطاط في الأخلاق حتى تشيع الرّذيلة بيننا، وتفشل جهود العلماء في نشر الفضيلة، وهو يريد كذلك تشتيت مجتمعا وتفريق أفراده شيعا وأحزابا، فيزداد تمزّقهم وفشلهم في مسائل الأدب، وتتسع هوة اختلافاتهم وإخفاقاتهم السياسية التي تستنزف المال، وتشغل الجهود الفكرية الحكيمة في إصلاحها، وهو كذلك يريد منّا أن نكون أفرادا تغمرهم الأوساخ، والنزوع نحو ما هو قبيح محقر، حتى نكون قطيعا راضخا لا يتوانى في تلبية أذواقه¹.

وفي حديثه عن معادلة الفرد المُستعمر، أشار مالك بن نبي إلى أن المعامل الاستعماري ليس يتغذى فقط من عوامل خارجية ترتبط بالمستعمر نفسه، وما يفرضه على حياة الفرد، بل إنّ هذا المعامل يستمد قوته وفعاليته من معامل "القابلية للاستعمار"، الذي ينبع من ذات الفرد الواقع تحت الاستعمار، فهو يرضى بوضع الخمول والقهر الذي يعيشه ويستكين إليه، ولا يرى في ذلك حرجا. فالفرد الجزائري لم يعد يجد حرجا في تصنيفه ضمن مصطلح الأهلي (Indigène)، وهو المصطلح الذي أطلقه المستعمر كناية على الفرد الجزائري المحقر والأقل قيمة، والملاحظ هنا أننا أصبحنا ننظر إلى أنفسنا بمقياس المستعمر، ونحن مطمئنون من غير حرج، ومن مثل هذه المسائل يتولّد معامل القابلية للاستعمار²؛ لقد انتاب فرنسا خصوصا منذ هزيمتها على يد ألمانيا سنة 1870 شعور بالنقص وفقدان الهيبة، فراحت في صورة انتقامية تسعى إلى إقرار التوازن بين المعمّرين والمستعمّرين في الجزائر، فعمدت إلى الانتقال من قيمة المُستعمّرين وتحطيم قواهم، وحرمانهم من عديد الحقوق مثل التعليم، وكذلك التضييق على حرياتهم في التعبير وممارسة تجارتهم وعملهم، كما أحاطتهم بشبكات مراقبة تضعف جهودهم الإنمائية، وتدسّ في أوساطهم أفكارا مسمومة تشوّه سمعتهم وتحطّ من قيمتهم³؛ ونتيجة تفشي هذه الظاهرة وضعف الفعالية لدى الفرد الجزائري، يخرج من باطنه معامل "القابلية للاستعمار" الذي يجعل الفرد يستبطن المفاهيم التي يضعها له المستعمر، ويرضى بالحدود التي رسمها له وفرضها عليه، ويصبح مع مرور الوقت معتادا

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص153.

2- عمر كامل مسقاوي، (مرجع سبق ذكره)، ج1، ص478.

3- محمّد شاويش، مالك بن نبي والوضع الراهن، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007، ص13.

عليها ويدافع عنها ويرفض زوالها، وأول مظهر لمعامل "القابلية للاستعمار" هو القبول بوصف الأهلي، حتى من قبل طبقة المثقفين، هذا القبول ينتج وضعية أكثر خذلانا، حيث يصبح الفرد المُستعمر قابلا لكل ما يقترحه ويفرضه المُستعمر، فتضعف فيه الفاعلية ويزداد معامل نفوره من الجديّة والعلم والفضيلة¹.

ثانيا: المعوّقات الخارجية (الظاهرة الاستعمارية):

وهنا يتمحور الحديث حول ظاهرة الاستعمار، وتأثيرها على النهضة الحضارية للعالم الإسلامي، سواء في مرحلة الثورة، أو مرحلة ما بعد الثورة.

1- ماهية الاستعمار عند مالك بن نبي:

يسلم مالك بن نبي أننا في العالم الإسلامي لم نمنح لظاهرة الاستعمار ما تستحقّه وتستوجب من دراسة علمية مستفيضة، تمكّنا من اكتساب القدرة على وقف تغلغله، والدراية بوسائله المستخدمة في التحكم في عقل الإنسان المسلم وغزوه. فهذا المستعمر راح يجتهد في الانشغال بفهم طبيعة ونمط حياتنا، أكثر مما نعرفه نحن عن أنفسنا، بهدف إبقاء وإحكام سيطرته علينا، يقول: «والحق أننا لم ندرس بعد الاستعمار دراسة علمية، كما درسنا هو، حتى أصبح يتصرّف في بعض مواقفنا الوطنية، وحتى الدينية، من حيث نشعر أو لا نشعر. إنّنا أمام قضية خطيرة وجديرة بدراسة خاصة..»²؛ فالاستعمار لم يتمكّن من استعمارنا والتحكّم في منظومتنا الاجتماعية وثرواتنا المختلفة، بمجرد أنّه يملك قوة مادية أكثر منّا، أو لأنّه يملك باعا طويلا في سياسته الاستعمارية، بل إنّ نجه في مهمّته لأنّه درس نفسيتنا، وعرف كيف نفكر، وأدرك كذلك جوانب القوّة فينا، والأكثر من ذلك أدرك مواطن ضعفنا، وأصبح يحركنا كيفما ومتى شاء، من غير حول ولا قوّة لنا في رفض مطامعه؛ فهذا الاستعمار الطموح إذن، تمكّن من جعلنا ألعوبة بيده، يستثمر في ضعفنا لتقوية مكاسبه «.. فسخرنا لما يريد، كصواريخ موجهة، يصيب بها من يشاء، فنحن لا نتصوّر إلى أيّ حدّ يحتال لكي يجعل منا أبواقا يتحدّث فيها، وأقلاما يكتب بها، إنّّه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه، يسخرنا له، بعلمه، وجهلنا»³.

لم يكن الاستعمار بالظاهرة الغريبة، أو البعيدة عن مالك بن نبي، بل لقد كان واقعا عاشه وذاق مرارته، ولم تكن دراسته له مجرد تنظيرات وتصوّرات عقيمة، بل إنّ درسه كظاهرة واقعية ماثلة أمامه. وفي حديثه

1- محمّد شاويش، مالك بن نبي والوضع الراهن (مرجع سبق ذكره)، ص14.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص155.

3- المصدر نفسه، ص155.

عن الاستعمار نجده يقرنه بمصطلح المعامل، كما فعل في حديثه عن القابلية للاستعمار، لنكون هنا أمام معاملين: "معامل الاستعمار"، و"معامل القابلية للاستعمار". فهذا الأخير يقصد به تلك الهزيمة النفسية التي تستولي على نفوس الشعوب المُستعمَرة، فتجعلها متخاذلة، مطمئنة للوضع الذي فرضه عليها الاستعمار، راضية بكل الحدود التي رسمها له، بل إنها حتى تدافع عنها وكأن الاستعمار أصبح وليه وراعيه، الذي تجب طاعته والولاء له.

وأما المعامل الاستعماري؛ الذي هو نكسة في تاريخ الشعوب، فإنه يستحق الدراسة العميقة، وتتبع مساره التاريخي، فهو ليس يعني مجرد علاقة بين المُستعمِر والدولة المُستعمَرة، مثل علاقة الاستعمار الفرنسي بالجزائر، بل إن فهمه بدراسة يتطلب النظر إليه بكونه يعبر عن علاقة الحضارة الغربية الاستعمارية بالإنسانية عموماً في خلال مسار تاريخي عمره أربعة قرون¹، ففي خلال هذا المسار اتسعت أفق الممارسة الاستعمارية الغربية، التي راحت تنتهج سياسة الاحتلال وفرض هيمنتها.

وفي مدلوله للاستعمار نجده يصفه بالمؤثر الخارجي الذي يفرض على النفوس عاملاً سلبياً، ويعيق كلّ منافذ الحركية الجادة في البلاد، إنه المعامل الذي ينتقص من قيمتها، ويحطّم قدراتها بوضع العراقيل التي تعيق يقظتها، خوفاً من أن تتمكن من إبراز مواهبها، وعبقريتها الإبداعية فتتقلب عليه، والهدف من كلّ ذلك إبقاء النفوس ضعيفة ذليلة، مغلوب على أمرها، تعيش في أفق ضيق لا ترى غير ما يريه هو لها، ولا تفكر، أو تتحرك إلا في حدود ما يبقي هيمنتها².

هذا الاستعمار من حيث هو معامل سلبي، يساير بتأثيره المُحطّم حياة الفرد في مختلف أطوارها، فهو في طفولته يمنع عنه فرص المساعدة الاجتماعية، الماثلة في الرعاية الجسمية والتنمية الفكرية، أو حسن توجيهه وضمان مقعد في المدرسة، وأما إن كان يتيماً فاقداً لرعاية وحنان الأبوة فإن المرارة ستكون أشدّ وقعا، إذ يجد نفسه متسوّلاً أو ماسحاً أحذية مهانا مجروحاً في كرامته، وأما إذا كانت له فرصة في الدراسة، فإن وقع الألم والمهانة سيلاحقانه، سيكون متمدرساً من دون إنصاف وعدالة في الحقوق، والعراقيل أمامه تتوالى، وعنف المعاملة وقساوتها من طرف المسؤولين لا تكاد تنتهي، ويستمر الأمر على حاله وهو يبحث عن وظيفة، وإن تمكّن منها سيكون مُحترقاً فيها طالما أنه تحت رقابة وتسيير المستعمِر، وإذا كبر رجلاً وأراد لنفسه استقراراً اجتماعياً ونصيباً من الرفاهية المادية، يصطدم بشبكة رقابة اجتماعية تهينه،

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص148.

2- المصدر نفسه، ص152.

وتعيق سبيل حصوله على تلك المستلزمات الحياتية، ورغد العيش، مثل حرية التسوّق، وامتلاك الهاتف، والسفر، وحرية التعبير..¹

2- تاريخية الاستعمار عند مالك بن نبي:

ليس الاستعمار بالظاهرة الجديدة على الشعوب، وقبل أن نتحدّث عنه كظاهرة ارتبطت بالعالم الإسلامي في مسار فتوحاته، وإحدى عوائق نهضته، فإنّه بوصفه نكسة في التاريخ البشري تمتدّ جذوره التاريخية باعتقاد مالك بن نبي إلى الإمبراطورية الرومانية التي أرست وجسّدت الطابع الاستعماري في خلال بناء مدنيّتها، «الاستعمار يعتبر من الوجهة التاريخية نكسة في التاريخ الإنساني، لأننا إذا بحثنا عنه فسنجد أصوله تعود إلى روما، حيث وضعت المدنية الرومانية طابعها الاستعماري في سجل التاريخ»²؛ فالإمبراطورية الرومانية كانت تنتهج في طريقة تنظيم وتسيير شؤون مدنيّتها نظام القوّة والهيمنة العسكرية، خلاف جارتها الإغريقية التي كانت تنتهج طريق التعايش في تسيير مدنيّتها، ومن هذين النموذجين التنظيميين، تشكّل نوعان من المنتج الثقافي، ثقافة حضارية إغريقية، وثقافة إمبراطورية رومانية ذات نزوع استعمارية، وضمنها يندرج الاستعمار الحديث الذي لاحت ملامحه بداية من عصر النهضة الأوربية في القرن السادس عشر، وما واكبها من يقظة، واستكشافات علمية في مقابل انحصار وتراجع نفوذ سلطة الكنيسة. وبداية من هذه المرحلة اتسعت آليات السياسة الاستعمارية، وممارساتها الاحتلالية، بهدف فرض هيمنتها، وبناء إمبراطوريات توسعية.

وفي تناوله لمسألة الفتوحات الإسلامية التي شهدتها حضارة الإسلام، تجاه أوربا وشمال إفريقيا، والتي تبدو في شكلها صورة من صور الاستعمار، فإن مالك بن نبي يرفع عنها هذه الصورة، بالنظر إلى طابعها الحضاري الخاص، فهي لم تكن بهدف الاستغلال، والاستيلاء على الشعوب التي طالتها تلك الفتوحات، بقدر ما كان الهدف هو توسعة رقعة انتشار الإسلام، وضم تلك المناطق لحضارة الإسلام السائدة في الشام والعراق، ولم يكن هدفها كذلك الإكراه الديني، بقدر ما كان حضارياً يحمل في طياته معالم القيم الإنسانية. لكن ورغم الأهمية التاريخية والحضارية لهذه التجربة الحضارية الإسلامية في توسّعها، إلا أنّ المدنية الأوربية الحديثة لم تستشهد بها، وراحت تتجاوزها وتتجاهلها، وترتبط في الوقت نفسه بينها وبين الحضارة الرومانية باعتبارها المهد والأنموذج للبناء الحضاري، وتأخذ منها روح طابعها الاستعماري الذي

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص147.

2- المصدر نفسه، ص148.

أسست عليه مدنيته، ناسية أو متناسية تلك الهوة الشاسعة والمتباعدة بين فترة الحضارتين، وهي الهوة التي سادت فيها الحضارة الإسلامية¹؛ هذه النظرة كما يقول مالك بن نبي تعكس جرثومة الكبرياء التي أصبحت سارية في عروق الإنسان الأوربي وهو يقدم تصوراته عن العالم والقيم الإنسانية والحضارية «فهو يعتقد، على وجه الخصوص، أن التاريخ والحضارة يبتدئان من أثينا، ويمران على روما، ثم يختفيان فجأة من الوجود لمدة ألف سنة، ثم يظهران فجأة بباريس في حركة النهضة.. أما قبل أثينا فليس شيء يذكر في ذهن الفرد المشحون بالكبرياء... الذي لا يرى بين أرسطو وديكارت إلا الفراغ»²، ومثل هذه النظرة السائدة لدى الغرب ليست إلا وجهها آخر للاستعمار الذي بقي يتغذى من روح الاستعمار الروماني الذي يبقى ساريا في عروق الإنسان الأوربي الذي يعمل جاهدا على طمس حقائق التاريخ التي تؤكد قيمة حضارة الإسلام، وأثرها في تحضر أوربا الحديثة، وهو بهذا يعمل على احتكار الحضارة ومناهج بنائها.

3- منهج الاستعمار في المحافظة على مكاسبه، وإعاقة مسار البناء الحضاري:

1.3- أثناء الثورة: لقد كان من بين استراتيجيات الاستعمار في إفشال الثورة، والحفاظ على مصالحه، ممارسة الضغوط على الحياة السياسية والاقتصادية، والتدخل في تسييرهما، خصوصا وأن الاستعمار تربطه علاقات مؤثرة مع مختلف الهيئات، والمؤسسات العالمية صانعة القرار، وله نخب وقوى سياسية في مستعمراتها، خاضعة له وتسير وفق مخططاته المحكمة. هذا الأمر يمكنه من التحكم حتى في المشاريع التنموية لتلك المستعمرات، ومن آليات الاستعمار كذلك، العمل على تحريف الثورة عن مسارها الذي تقصد إليه، من خلال إدخال عوامل خارجية تؤثر فيها، وتعيد توجيهها بعيدا عن أهدافها المنشودة، وهنا يكون هدف الاستعمار هو تدنيس وتشويه الثورة، من خلال فرض شخصيات قيادية تسيّر، وتخطّط للثورة، تحت توجيهات المستعمر نفسه، وهو ما يسبب لها أخطاء في القيادة، ونحن كما يقول مالك بن نبي: « نواجه في العالم الإسلامي في عهد ما بعد التحضر أخطاء (مؤلدة) أي أنها أتت إليه من عالم ثقافي آخر... ولا يعتبر المُنْدَسُون في الثورة الفلسطينية، أو عبان رمضان في الثورة الجزائرية خطأين نابعين من اطراد الثورتين؛ وإنما خطآن أدخلتا من الخارج أي خطآن مؤلدان»³. فهناك باعتقاد مالك بن نبي قيادات

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص148.

2- مالك بن نبي، في مهبط المعركة، (مصدر سبق ذكره)، ص161.

3- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص122.

ثورية تدسّها السلطة الاستعمارية بداخلها، فتخلق فيها صورا من الانحراف عن المبادئ التي سطرّتها، وتخلق الاضطراب بهدف إضعافها.

ومن الخطط الفعّالة كذلك لإفشال الثورة والتصدي لها باعتقاده، اهتداء المستعمر إلى توظيف عملائه من الداخل لقيادة الثورة، فما إن تندلع ثورة حتى يستجد المُستعمر بهؤلاء العملاء، وخريجي مدارس الفكرية والأخلاقية، ليكونوا الثورة المضادة، وحينها قد يتم استغلالهم في تحطيم جهود التيارات الوحدوية التي تتعارض مع سياسة الاستعمار التفتيتية، أو يعملوا على تحريف مسار الثورة الصادقة التي قام بها الثوار الحقيقيون، منتحلين صفات شخصيات ثورية، ويتغنون بشعارات تحريرية، حتى يكونوا أكثر استقطابا للجماهير، وينجحوا في عزلهم عن الثورة الأصلية، ونتيجة ما يملكه الاستعمار من نفوذ في الهيئات الدولية، وكذلك القدرة على اختلاق الخدع والمكر في التلاعب بقضايا الشعوب، فإن أجهزته التي تعمل بعيدا عن الأعين تسارع في استباق الأحداث، فتحوّل شعارات الثورة المضادة إلى شعارات مسموعة في المحافل العالمية، وهي المعتمدة في مسار التفاوض كبديل للثورة الحقيقية، وبذلك تُجهّض الثورة الحقيقية ويتم عزلها¹.

وليس اختيار الاستعمار لزعماء القيادة والثورة المضادة ارتجاليا، بل إنّه نابع من دراسة دقيقة ومتفحصة لتركيبية العالم الإسلامي، فهو يدرك جيّدا طبيعة تركيبتنا النفسية، يقول مالك بن نبي: « في الواقع، عند الاستعمار معلومات عنا، أكثر بكثير مما عندنا عنه، إنّه يكيّف بكلّ بساطة موسيقاه وفقا لانفعالاتنا، ولعقدنا، ولنفسيتنا. إنه يعرف مثلا أننا تجاهه لا نفعل، وإنّما ننفعل. وهو عندما يكون قد دخل مرحلة التفكير في مشاكل الغد، وفي الحفر الموحلة، التي يريد أن يوقعنا فيها، نكون نحن لا نزال نفكر في مشاكل الأمس، في التخلص من الحفر التي أوقعنا فيها فعلا»². وبعد الدراسة الدقيقة لهذه التركيبة النفسية للإنسان المسلم، اجتهد الاستعمار في استقطاب وتسخير الطبقة المثقفة، لخدمة مصالحه ومحاربة صور الوعي التحرّري، لقد نجح في السابق في محاربة تلك الأفكار المجسدة التي كان قد حملها بعض المثقفين ضد أفكار الدروشة والخرافة، التي أغرقت الشعب الجزائري في نوم عميق، باستخدام القوّة، لكن الاستعمار في الوقت نفسه أدرك أن تلك الأفكار المجسدة، التي نجح في إقصائها واقعا، لا تزال حية في ضمير الشعب، وأنها تحوّلت من طابعها المجسد إلى صورة أفكار مجردة، وتبقى تشكل خطرا على وجوده

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص122، 124.

2- مالك بن نبي، من أجل التغيير، (مصدر سبق ذكره)، ص105.

الاستعماري، وهنا اهتدى إلى خطة أكثر دقة، وهي امتصاص القوى الواعية في البلاد المُستعمرة حتى يشغلها ويبعدها عن هذه الأفكار المجردة، التي بإمكانها إحداث التغيير في المجتمع، ويسهل عليه حينها محاربتها إما بوسائل بالقوة، وإما بأساليب الإغراء التي تنتهجها تلك القوى تجاه نخب الأفكار المجسدة؛ وكأن هذه القوى الواعية تصبح وسيطا بين أصحاب الأفكار المجسدة والاستعمار الذي سيكون أكثر قربا من الأفكار المجسدة، ويسهل عليه النيل منها، كما يستند الاستعمار كذلك بمتخصصين في مجال رصد الأفكار، وعلى دراية بنفسية العالم الإسلامي، لأجل تدعيم هذه القوى المثقفة والواعية، بشعارات سياسية يقومون بصياغتها، من شأنها أن تُبقي نضال تلك القوى على مستوى الأفكار المجسدة، ولا تتشغل، أو يصل إدراكها إلى مستوى الأفكار المجردة¹.

ولأجل محاربة الأفكار التحررية القادرة على التأثير الفعلي وإحداث التغيير النهضوي، فإن الاستعمار الذي درس نفسية العالم الإسلامي، وطبيعة تصرفاته الانفعالية والعاطفية، وبخاصة لما يتعلق الأمر بظاهرة شنيئة ذات قيمة على مستوى القيم الاجتماعية، يلجأ إلى إستراتيجية الفصل بين الفكرة والعمل السياسي، حيث يُبقي الأولى غير مثمرة، والثانية مجرد عمل أعمى من غير موجّه؛ إنّه يضرب كلّ قوة مناهضة له وتحت أية راية كانت، وكذلك يمنعها من لم الشمل والاتحاد تحت راية موحدة فعالة، وهنا نرى الاستعمار ينتهج خطة استنزاف الشعب مثلا، بهدف إلهائه عن القضايا المصيرية، ويثير غضبه في مسائل جانبية، تنهك قواه وتجعل انفعالاته عشوائية فاقدة للشعور والوعي بحقيقة ما يحدث، في حالة تشبه الألعاب الإسبانية في حلبة صراع الثيران الهائجة، فهذه الأخيرة تندفع بشراسة نحو مناطحة القماش الأحمر، حتى تنهك قواه من غير فائدة، بدل مهاجمة المصارع نفسه المتسبّب في هيجانه²، فقد يلجأ الاستعمار إلى تدمير دور العبادة المشهورة، أو حرق القرى والمداشر، أو اغتيال الشخصيات المشهورة وبخاصة ذات التوجهات الوطنية، أو تعمّد الإساءة للإسلام، وغيرها من الأساليب الاستنزائية التي توجّه النظر إليها وتلهي الشعب عن قضايا الثورة التحريرية.

ومن سبل الحرب كذلك على الأفكار المجردة الحية، أن الاستعمار يلجأ إلى الورقة الدّينية، كأن يستخدم رجال الدّين لسدّ المنافذ أمام قوى الوعي عن تلك الأفكار، وقد يتوجه كذلك نحو الجماهير مستغلا جهلهم، فيخلق هوة بينهم وبين تلك الأفكار، ويمنع وصولها إليهم، فتصاب بالجمود وضعف الانتشار ويسهل

1- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، 1981، ص16، 17.

2- المصدر نفسه، ص29.

احتواءها، وفي خطة أخرى أكثر دناءة، يلجأ الاستعمار إلى لغة المال، فيشتري الأصوات ويكوّن صداقات داخل مستعمراته تقف إلى جانبه، وتدعمه في شنّ حروب على تلك القطاعات التي لها علاقة بالأفكار المجردة القادرة على بعث الوعي التحرري¹.

ولا يتوقف التربص والتحكم في مصير الشعوب المستعمرة عند هذه الحدود فقط، بل إن سياسة الاستعمار تعمل على ملاحقة، ومراقبة شخصيات الزعامة السياسية، التي تتحلّى بالفضائل الخلقية الرفيعة والسمعة الصادقة والطيبة لدى جمهور الشعب، وتملك قوة التأثير عليهم، فمثل هذه الشخصيات التي تحمل أفكار التغيير والنّهضة، تصبح تحت رقابة ودراسة الاختصاصيين، الذين يجتهدون في اختلاق وإبراز هفواتها وثغراتها، من أجل منع أفكارها من الانتشار وتنوير العقول بها، ومنع وصولها إلى جمهور الشعب حتى تبقى مجهولة، ومن جانب آخر قد يعمل الاستعمار على توجيه الأنظار نحو هذه الشخصيات فيصورها في صورة البطل المخلص، بدل التركيز على ساحة المعارك - والمستعمر جدّ مدرك لمدى تعلق الفرد في العالم الإسلامي بعالم الأشخاص- وفي الوقت نفسه يبقى متربصا بها ويسارع إلى إشاعة هفواتها وأخطائها، لتكون ضربة موجعة لها حيث ستسقط وتنتهي سياسيا، لأنها ستفقد ثقافتها في الأوساط الاجتماعية، وتفقد حينها أفكارها قيمتها ومصدقيتها، بعد أن كانت تعتقد أنّها هي التي صنعتها، وتتحكّم فيها².

2.3- ما بعد الثورة: رغم أن الاستعمار قد يضطر إلى الانسحاب من مستعمراته، وبخاصة في حالة اشتداد وقع المعارك، وتضاعف خسائره المادية، إلا أن هذا الانسحاب ليس إلا تغييرا منهجيا في طريقة ممارسة سياسته الاستعمارية، فهو يبقى دائما يراقب ويلحق تلك الدول التي استقلت عنه، ويسعى كذلك إلى الاستمرار في دسّ سمومه حتى لا تشعر بنعمة الاستقلال؛ إنه يغالط الرأي العام، ويتلاعب بالمشاعر، ويشوّه الحقائق، وكذلك يستغل شعارات الاستقلال فيجعل حاملها، والمدافعين عنها هم عملاؤه، يضافون إلى من كانوا بالأمس القريب أعداء الثورة؛ ويبقى الاستعمار في واحدة من أرذل أساليبه يلعب على وتر الفساد في الدول النامية، فيعمل على تفكيكها وانحلال قيمها الأخلاقية، وإغراقها في مستنقع الخمول والتعفن، ويجتهد في تلميع هذا الوتر الموسيقي أمام النخبة المثقفة وباقي فئات الشعب، بما فيه أصحاب السلطة والمسؤولية، حتى يبقيا غارقة في دائرة الفساد والنعن، ويزيد في تزيين ذلك في أبصارهم

1- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، (مصدر سبق ذكره)، ص17.

2- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص125، 126.

وبصيرتهم، فيزداد بُعدهم عن شعارات الاستقلال التي كانوا ينادون بها، فلا تصير إلا شعارات جوفاء، وسخيفة، ترسي منافذ التخلف على الدول المستعمرة¹؛ فالاستعمار ينظر بعين الرّيبة إلى كل الأفكار التي يقدمها الشخص في العالم الإسلامي خصوصا فئة المثقفين الوطنيين، لما يمكن أن يكون لها من أثر تنموي في مشاريع البناء الحضاري، إذ يعتبرها أفكارا ومشاريع تهدد نفوذه، سواء في مرحلة الثورة التحريرية، أو مرحلة البناء والإعمار، وتراه يجتهد في إشغال هؤلاء عن قضايا التحرير والبناء، وإلهائهم في قضايا لا تضر به وبمصالحه، فيسليهم بها حتى يبقوا بعيدا، وعميانا عن الأهداف الجديرة بالنضال من أجلها، والتي قد تستقطب إليها جمهور الشعب².

لكن قد يصطدم الاستعمار في مشروعه الجديد، بمقاومة حكومة، أو نخبة، أو فئة معينة من الشعب، أو أفراد ينصتون ويصدقون ما يقال لهم من شعارات تحرر واستقلال، وحينها يرفض كل هؤلاء الإذعان لصوت المستعمر، والسير في مخطّطه التدميري، وفي المقابل يجتهدون في تبني خطابات التغيير، والدّعوة إلى الإصلاح ومحاربة الفساد وبناء نهضة البلد، وتجديد قيمها الحضارية، ففي هذه الحالة ينتقل الاستعمار إلى العزف على الوتر الموسيقي الثاني، ألا وهو انتهاج أسلوب التهديد باستخدام القوة، وابتزازهم بفضح فسادهم، أو تلفيق تهم الانحلال، والفضائح المختلفة، وكذلك تهم التنصل من الواجبات التي كانت عليهم، كما يمارس على الحكومة ضغوطا، فيقبر أصواتها، ويتركها مغلقة غير مسموعة، كما يطالبها باحترام رأي من يخالفها ويستمتع بطبيعة ونمط حياته الخاصة، والكفّ عن إغرائهم بمشاريع تحسين الأوضاع المختلفة في البلد. وقد يتسع الضغط إلى التهديد بلغة السلاح المرعب، واختلاق مشاكل على الحدود³، يقول مالك بن نبي على لسان الاستعمار الذي يخاطب مهيدا من تُسوّل له نفسه معاكسة ومخالفة مصالحه، «آه! هكذا إذن! أنتم لم تعودوا تريدون البقاء في ذلك الفساد!! ولا ذلك المستتقع الآسن!!... أنتم تريدون، على حدّ قولكم، الطّهارة!! والاستقامة!! والنظام! والحركة! والعمل! إذن، انتظروا!... ويضع الموسيقي الماهر رجله على الدّعة الأخرى. لهذا التغيير دلالة! إنّه سلّم نغم التهديد، والوعيد والابتزاز..»⁴. فالاستعمار قد يلجأ إلى اللعب بعدد أوراق الضغط، خصوصا وأنّه صاحب نفوذ عالمي، وعلى دراية كافية بأوضاع مستعمراته، وطبيعة تركيبها البشرية خصوصا، فقد يلجأ إلى إذكاء نار

1- مالك بن نبي، من أجل التغيير، (مصدر سبق ذكره)، ص102.

2- أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، دار النفائس، بيروت، ط2، 1986، ص167، 168.

3- مالك بن نبي، من أجل التغيير، (مصدر سبق ذكره)، ص103، 104.

4- المصدر نفسه، ص103.

الفتن الداخلية من خلال إثارة النعرات الطائفية، أو تحريك الجماهير ضد السلطة الحاكمة، وتدعيم الحركات الانفصالية، وإمدادها بما تحتاجه من مساعدات مادية ومعنوية، وقد يعتمد شعارات حقوق الإنسان، ووضعية الأقليات، كمنافذ لتأليب الرأي العالمي عليها، وتشويه صورتها في المحافل الدولية، حتى تصبح تحت وصاية الهيئات الأممية، أو التدخل الخارجي في شؤونها الداخلية.

إن الاستعمار الذي يعتبره مالك بن نبي الوجه البشع الذي لحق بتاريخ البشرية، يمثل كذلك أكبر عملية تدميرية لحقت بالعالم الإسلامي، الذي لا يزال يتدوّق مرارته حتى بعد مرحلة الاستقلال، بالنظر إلى عمق الجروح التي تركها فيه ولم تتدمل بعد¹، ولأن لعبة الاستعمار مرتبطة بمسألة الأفكار عموماً، إذ هو يحارب فكرة، أو يريد تثبيت فكرة أخرى، وكل ذلك في إطار ما يبقي ويحمي مصالحه، فإن لعبة الصراع الفكري القائمة بينه وبين مستعمراته، لم تنته بمجرد انسحابه منها في صورته المادية، بل إن هذا الصراع الفكري الاستعماري استمر بعد مرحلة الاستقلال المعلن وبصورة أكثر نشاطاً، وتُدار دواليبه من دوائر ومؤسسات عالية المستوى، يسهر على تسييرها اختصاصيون في ميدان العلوم الاجتماعية خصوصاً، وهنا يبرز تأثير المؤسسات والشبكات الإعلامية العالمية الواقعة تحت سيطرة القوى الاستعمارية، في إدارة شؤون تلك المستعمرات، والتحكم في عديد عناصر هويتها، وهو ما يعدّ تهديداً لثقافتها، ومعالمها الدينية، وقيمها الاجتماعية، وبخاصة أنها تمكنت من إزالة الحواجز بين حدود البلدان، في إطار نشر ثقافة القيم العالمية، الأمر الذي أسهم في تلاشي القيم الأصيلة، وتنامي ظاهرة الاستلاب الفكري والثقافي، وهنا وجد العالم الإسلامي يناقش مسائل عقيمة، تتمحور حول آليات التجديد الحضاري والبناء النهضوي، وما يرتبط بهما من قضايا الهوية والأصالة من جهة، وقضايا المعاصرة والقيم العالمية من جهة أخرى، وطبيعة العلاقة التي ينبغي أن تؤسس عليها نهضتنا في ظل هذا الصراع الفكري بين دعاة الهوية الذاتية، ودعاة الهوية والقيم العالمية².

4- مظاهر التأثير السلبي للاستعمار في إعاقة مسار البناء الحضاري:

كثيراً ما كانت نهضة الشعوب من ورائها الاستعمار نفسه، فهذا الأخير يمكن أن يكون محفزاً حضارياً، رغم شدة بطشه وإستراتيجياته الانتقامية، إنّه قياساً بما أحدثه في العالم الإسلامي من وعي حضاري، هو

1- زكي الميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة. دراسة تحليلية ونقدية، تق، جودت سعيد، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998، ص87.

2- المرجع نفسه، ص93، 94.

رحمة ربانية في صورة سوط عذاب وقع عليه فأيقظه من السبات الحضاري العميق الذي غرق فيه، وأثار فيه شهامة الدفاع عن حرمة، وهويته، وقيم حضارته، وحرية، وممتلكاته المسلوبة من داخل دياره، وهو في نوم عميق غارق في أحلام الآمال الصعبة المنال¹.

غير أن هذا الدور التحفيزي للاستعمار لا ينزع عنه دوره في تعطيل وإعاقة مسار حركة البناء الحضاري الذي انتهجه وخطط له العالم الإسلامي، وسواء كان ذلك في مرحلة الثورة، أو خلال مرحلة البناء ما بعد الاستقبال، ويمكن إجمالاً محورة هذا الدور الإعاقي، والتعطيلي في الميادين التالية:

1.4- الميدان الفكري:

لقد أدرك الاستعمار قيمة الأفكار ودورها في التأثير على حركية النهضة، والوعي التحرري، فراح ينشغل بها ويمارس سلطان المراقبة على مسارها في العالم الإسلامي المُستعمر، كما في باقي مستعمراته؛ لقد سعى إلى فصل وإبعاد البلاد المُستعمرة عن الأفكار الفعالة، حتى لا تتحوّل إلى طاقة ملهمة للشعوب، إنّه يعمل مثلاً على ملاحقة، ومراقبة البعثات العلمية للدول المستعمرة نحو الخارج، فيؤثر في أفكارها، ويجتهد في تحطيمها حتى تعود إلى بلدها وهي خاوية لا فائدة فيها، أو يعمل على إعاقة عودتها بإغرائها بعدد الإجراءات²، فهو لا يقتنع بالاستعلام عن حركة الأفكار بقدر ما يعمل على «التخلص من الأفكار التي تضايقه، وفي الانحراف بها عن مراميها، بتوجيهها خارج المدار الذي أراد أصحابها استبقاءها فيه»³. ثم إن المستعمار يدرك جيداً قيمة الأفكار في إطلاق طاقات الإنسان الكامنة، لذلك راح يضيق على الحياة الفكرية، ويحجر عليها حتى يضعفها ويشلّها عن نشاطها، وحينها يؤمّن مواقع بعد أن يكون قد ربح معركة الأفكار وأخضعها لسيطرته⁴.

كما اتجه الاستعمار إلى إعاقة الإبداع الفكري في العالم الإسلامي، خصوصاً بعد نجاحه في زرع ظاهرة غياب الفعالية، والقابلية للاستعمار في فكر إنسان المجتمع الإسلامي، وحينها نجح بطريقة غير مباشرة في توجيه العالم الإسلامي وحركات الإصلاح فيه نحو ظاهرة التقليد، فقد أصبح المصلح المسلم ورغم

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص149.

2- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، (مصدر سبق ذكره)، ص34.

3- مالك بن نبي، فكرة كومونولث إسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص55.

4- الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006، ص158.

حسن نيته الإصلاحية، لا يبالي بصنع وإبداع الأفكار والمناهج الحضارية التجديدية، فمات فيه طموح التفكير المبدع، واتجه نحو التقليد¹.

2.4- الميدان الاجتماعي:

العقيدة الثابتة والراسخة في عقلية الاستعمار، أن المجتمعات المُستعمرة لا ينبغي لها أن ترى نور التقدم، والنهضة الحضارية، وهو هنا يحرص باجتهاد على تثبيت التخلف والانحطاط، من خلال تثبيت العادات البالية، ونشر الخرافة، والقيم الأخلاقية الفاسدة والمنحرفة، ويعيق كل مجهود من شأنه إصلاح المجتمع، وتغيير قيمه نحو الأصلح، ولا غرابة هنا أننا نجد يشجع ثقافة وقيم الدروشة، والطرق الصوفية الضالة، التي لزعمائها نفوذ وتأثير في أوساط الشعب، ويحظون بالمفاضلة والرضا لدى الاستعمار، فيتم استغلالهم في نشر الشطحات الفكرية، والسلوكيات المخدرة، وإلهاء الشعب بها. وهنا تتعطل عجلة البناء الحضاري بعد أن تتعطل فكرة التغيير والتجديد، وقد لاحظنا كيف يمارس الاستعمار كل ضغوطه لمحاربة الأفكار المجسدة التي جاءت بها نخب الإصلاح، كبديل لأفكار الخرافة والدروشة التي كانت سائدة، والهدف هنا جلي، إنه الإبقاء على التخلف الاجتماعي، والاستكانة إلى تلك الألمان القاتلة للأفكار، وتسد شهية التطلع نحو الأفضل الحضاري؛ فتعطيل الأفكار كفيل بقتل المبادرات الاجتماعية، وإعاقة مسار النهضة.

3.4- الميدان الثقافي:

من بين أخطر صور الاستعمار الحديث، والتي أسهمت بنصيب كبير في استمرارية التدهور الحضاري في العالم الإسلامي، تبرز ظاهرة الغزو الثقافي التي ينتهجها الاستعمار بمعية دوائره التغريبية التي تنتشر في العالم الإسلامي، فهذا الغزو الثقافي الاستعماري يهدف إلى إضعاف شخصية وهوية بلدان العالم الإسلامي، وإعاقة مسارها الحضاري، وكذلك عرقلة مشروع تكوين شخصية حضارية بخصوصيات متميزة². ومن آليات الاستعمار في تحطيم المكون الثقافي لحضارة الإسلام، أنه يعمل على احتقار الموروث الثقافي للشعوب الإسلامية، والنظر إلى علومها التي أبدعوها على أنها مجرد ترجمة ونقل لما أنتجه الرومان واليونان، ومن وسائلهم كذلك، استغلال بعض المشاركة الذين تتلمذوا على يد المستشرقين ولصالحهم، في إخفاء صور التخريب التي كان يمارسها هؤلاء المستشرقون وبتدعيم الاستعمار نفسه،

1- مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 2001، ص83.

2- د يوسف الخطيب، (مرجع سبق ذكره)، ص260.

بحق الحضارة الإسلامية، التي كانت تحت رداء التقدّم المزيّف، والذي هدفه تشويه الإسلام، وسلب القيم الإنسانية والحضارية منه، وكانوا بذلك يجسّدون مشروع التخريب الثقافي الاستعماري، وإرساء التخلف الحضاري¹.

4.4- الميدان الاقتصادي:

يعمل الاستعمار على استنزاف ثروات الدول المُستعمرة، وتعطيل كلّ مقوّمات الإقلاع الحضاري، في مقابل استغلال هذه الثروات في تنمية الحركية الاقتصادية، والرفع من المستوى المعيشي في أوروبا الاستعمارية، كما أن جملة الانتصارات التي حققتها الحركات العمالية والنقابية هناك، ليست إلا نتائج لعمليات التوسّع الاستعماري، فالمعادلة هنا عكسية، حيث التطور الذي شهدته أوروبا الاستعمارية كان بعد تعطيل عجلة النموّ في البلدان المُستعمرة، كما هو حال فرنسا التي ارتفعت وتيرة التنمية فيها بعد الحجر على موارد مستعمراته وبخاصة الجزائر².

5.4- الميدان السياسي:

حرص الاستعمار على إدارة ومراقبة الشؤون السياسية للدول المستعمرة، حتى تبقى دائماً تحت وصايته، وتفشل كل مخططات التغيير المناوئة لسياسته الاستعمارية، ومن الآليات التي اعتمدها في ذلك، خلق أجهزة حكم خاضعة له، ولها نفوذها الشعبي كما يظهر في صورة الشخص الزعيم، فقد أدرك المستعمر مدى تعلق الفرد في العالم الإسلامي بعالم الأشخاص، فراح يدعّم بروز هؤلاء الرّعاء الموالين له، خصوصاً من عملائه في الدّاخل، أو حتى أولئك الدراويش، وأصحاب الطرق الصوفية البدعية، الذين يقتلون الأفكار أكثر مما يفعلونها ويبصّرونها، وهنا تمكّن الاستعمار من جعل الممارسة السياسية في مستعمراته مجرد سياسة عاطفية، خاضعة للانفعالية والميول والأهواء النفسية، والتي هي نتاج غياب الفعالية، وتقديس الأشخاص الرّعاء، وليست وليدة التخطيط العقلي، والعمليات الذّهنية، وفي مثل هذه الحالات تصبح السياسة عاجزة عن إيجاد الحلول اللائقة بواقع البلد، الذي يصبح فاشلاً في تعديل انحرافات مساره السياسي، وهذا ما يشهد به واقع العالم

1- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، (مرجع سبق ذكره)، ص23.

2- الطاهر سعود، (مرجع سبق ذكره)، ص160.

الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية، فالذين قادوا دولهم نحو الانحطاط والهزائم، هم أولئك الزعماء المكرمون والمقدّسون، الذين كانت تسيرهم شهوات بطونهم، وليس أحكام عقولهم¹.

والاستعمار من وراء هذه الممارسة السياسية يهدف إلى إبقاء سياسة البلد المُستعمر، في طابعها البدائي، حتى لا يفكر هذا البلد في تغيير الحاضر، ولا يهتم بمسائل البناء المستقبلي، وتبقى بذلك حكراً عليه، بينما تبقى عقول تلك البلاد قابضة بين أغلال الواقع المزيف، معطلة عن جهود التفكير المبدع، وحينها لا تعود السياسة في هذه البلاد إلا سوقاً لشراء الضمائر والتلاعب بها، والتحكّم في شؤون النشاط الاجتماعي وتعطيلها عن الممارسات الفعالة².

6.4- الميدان الأخلاقي:

لا يكفي الاستعمار بتدمير الشعوب المُستعمرة مادياً فقط، بل إنّه يجتهد كذلك في تدمير شبكة المنظومة الأخلاقية، إنه لا يتوقف عند حدود سلب الحقوق، وفرض الضرائب والمخالفات، وتنمية البطالة، بل إنه يريد وبغزيمة كبيرة تحطيم كل معنويات النصر، والتقدّم الحضاري، ويعزلها عن قيمها الروحية، ويغرقها في عالم الرذيلة، ويحطّ من قيمة الإنسان وإذلاله، وتحطيم معنوياته، كما يشجع على انتشار طرق الغش في المسابقات الاجتماعية، حتى لا تكون للكفاءة مكانة فيها، ويشجع كذلك على انتشار المخدرات والخمور في دوائر الحكم والتستر عليها، والتهديد بالمتابعة البوليسية لكل من يخالف هذه السياسة الأخلاقية التخريبية³. والاستعمار إنّما ينتهج هذا المخطّط الأخلاقي الدنيء، حتى يسهل عليه حينها توجيه الشعوب، وبخاصة الحكّام منها، وفق مصالحه، وقيم حضارته، ويسعى في الوقت نفسه إلى استبدال قواعد السلوك السائدة بأخرى فاسدة، تُسقط الفرد أخلاقياً، وتغمسه في موبقات اللّهو، حتى إن تفكيره يصبح منحرفاً عن الأهداف التي كان ينشط من أجلها⁴، فالتفكير عندما يتجرّد عن الوازع الأخلاقي، وتموت فيه القيم الإنسانية المشتركة، يصبح غير مبال حتى بالمجازر التي يرتكبها الاستعمار في حق الشعوب المستعمرة، وذات القواسم المشتركة، وحينها تُبرّر تلك المجازر الاستعمارية في حق شعوب الجزائر وتونس والمغرب مثلاً، على أنها نتائج متوقعة لحالة التمرد التي وقعت، وهي من تسببت فيها بعدائها لسلطة

1- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، (مصدر سبق ذكره)، ص 97.

2- مالك بن نبي، في مهب المعركة، (مصدر سبق ذكره)، ص 13.

3- المصدر نفسه، ص 43.

4- أسعد السحمراني، (مرجع سبق ذكره)، ص 126.

المستعمر، الذي وجد نفسه مجبرا على الردّ بتلك الطرق الشنيعة¹. وبمثل هذه الآليات والمخططات يكون الاستعمار قد نجح في إعاقة الضمير الخلقى، وانتشار المفاصد في البلد، ويبقيه في ظلام الانحرافات، ينعم في جهله الحضاري.

7.4- الميدان الديني:

إن العلاقات الاجتماعية التي تعبر عن تلك الروابط الجامعة بين الإنسان وأخيه الإنسان، هي في الحقيقة كما يقول مالك بن نبي، متولّدة عن تلك العلاقة الدينية الروحية القائمة بين الله والإنسان، والتي يمكن عدّها محركا لتلك العلاقات الاجتماعية، وحينها تأخذ هذه الروابط الاجتماعية صورة قيمة أخلاقية فاضلة، ومن زاوية أخرى فإنّه وفي مرحلة تفاعل العلاقة الاجتماعية مع العلاقة الدينية الروحية، يصبح الأمر حدثا تاريخيا، وعنوانا لحركية التطور الاجتماعي². ولما كان للمسألة الدينية تأثيرا على الحياة الاجتماعية، ورابط روحي يساهم في تقوية صور العلاقات الاجتماعية، فقد أطلق الاستعمار يده ورقابته عليها، فراح يتدخّل في تعيين الموظفين والقائمين على الشؤون الدينية، مثل الإمام والمفتي.. وفق ما يخدم مصالحه ويستجيب لأهوائه، بعيدا عن إرادة الشعب وتطلّعاته في القضايا الدينية³.

1- مالك بن نبي، في مهبط المعركة، (مصدر سبق ذكره)، ص54.

2- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص56.

3- الطاهر سعودي، (مرجع سبق ذكره)، ص159.

المبحث الرابع: مقومات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي

إن تشخيص مالك بن نبي لجملة المعوقات الحضارية السابقة، ليس هدفه يتوقف عند حدود إعلانها وتوضيحها، أو الإقرار بأن العالم الإسلامي قد غرق فيها وفي مخاطرها، وإنما يتعدى أمر ذلك إلى القصد نحو تشخيص المخارج والحلول الحضارية الممكنة لها، والتي هي بمثابة المقومات التي بإمكانها الدّفع بالعالم الإسلامي نحو إعادة ترتيب أموره الحضارية، وبناء حضارة جديدة، تعيد له مجده الذي كان عليه في حضارة السلف، وتجديدها بما يتوافق كذلك مع طبيعة الحضارة الحديثة؛ ولأجل بلوغ هذه الغاية الحضارية يقمّ عديد المقترحات، هي بمثابة مرتكزات لصناعة النهضة، ومقومات أساسية تساعد في تفعيل مشروع التجديد الحضاري، وبناء الحضارة الجديدة.

أولاً: تفعيل إرادة الفرد في البناء الحضاري:

1- الفعالية:

لقد كان من بين أهم أسباب الانهزامية في العالم الإسلامي، في مرحلة ما بعد الموحدين، طغيان اللافعالية على حياة المسلم المعاصر، فهو إن كان يفكر بحكمة منطقية، فإنه لا يفكر بحكمة عملية، وهو يعيش الأفكار المجردة، وعالم الأوهام، أكثر مما يعيش الواقع، ومشكلاته العملية، وكثيرا ما كان مصدر هذه اللافعالية المعرّقة لعملية البناء والتجديد الحضاريين، كبرياء الانتماء العقدي، وغرور امتلاكه لقيم دينية فاضلة، فالإنسان المسلم لم يعد فعّالا في سلوكياته وتجسيد أفكاره، وأصبح لا يبالي بوضعه الحضاري المتردي، ويتعافل حتى عن كونه مستعمرا، قابعا تحت حكم إنسان آخر استولى على وطنه، ورغم أنّه يملك رصيذا فكريا، ويملك ثروات مادية ومالية، إلا أنّه لم يستفد منها، لأنّه لم يحسن الاستفادة منها عمليا، ولم يجتهد في تفعيل منافعها واقعيا، فكانت الخلاصة انحطاط حضاري رغم توفر مؤهلات النّقد؛ ومن هنا تأتي دعوة مالك بن نبي الشباب المسلم المثقف إلى تفعيل أفكاره عمليا، وإعطاء صورة إيجابية عن عقيدته الداعية إلى العمل، يقول «ولا يكفي أن نعلن عن قدسية القيم الإسلامية، بل علينا أن نزودها بما يجعلها قادرة على مواجهة روح العصر، وليس المقصود أن نقدّم تنازلات إلى الدنيوي على حساب المقدّس، ولكن أن نحزّر هذا الأخير من بعض الغرور الاكتفائي والذي قد يقضي عليه»¹. وعلى المسلم كذلك أن يجعل كل

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص112.

فكرة واقعة في ذهنه هدفها التطبيق العملي، ويخرجها من طابعها المجرد العقيم، حتى لا تبقى معارفه وعلومه في صورة ترف لا قيمة لها عمليا، «فالعالم الذي لا يترجمه عمل، يظل ترفا لا مكان له، في وطن ما يزال فقيرا في الوسائل والأطر... لابد للاهتمامات أن تتركز في البلاد الإسلامية حول مفهوم الفعالية، وعلى الخصوص في مجال التسيير ووسائله: الأداة والدولة»¹. فالمسلم إذن بحاجة إلى تفعيل آليات التسيير العملي، التي من شأنها إحداث التغيير المطلوب في الدولة، والدفع بها نحو البناء الحضاري الجديدة.

ولما يتحدث مالك بن نبي عن ضرورة تثمين عنصر الفعالية عند الإنسان المسلم، باعتبارها من أهم عناصر البناء الحضاري الذي ينقصه - رغم توفر المؤهلات والعوامل التي تيسر له هذه الأمور لو أنه جسد هذه الفعالية ميدانيا، وتغلب على عامل ذهان الاستسهال والاستحالة واللامبالاة التي غرق فيها - فإن هذه الفعالية تمس مختلف الجوانب المكونة والمؤثرة في شخصية الإنسان المسلم، ولها ميادين عدة، منها ما يرتبط بعقيدته، ومنها ما يرتبط بأخلاقه، ومنها ما يرتبط بأفكاره.

فأما الفعالية العقيدية، فإن مالك بن نبي يعترف أن الإنسان المسلم متشبث بعقيدته، غير أن عقيدته هذه لم تعد لها تلك الفعالية العملية التي كانت عليها في المجتمع الإسلامي الأول، وعليه فإن المسألة ليست في تعليم المسلم قواعد ومقاصد عقيدته التي يمتلكها أصلا، وإنما هي في كيفية إعادة الفعالية لعقيدته هذه، واستثمار محتوياتها عمليا؛ وهنا يشير إلى أن مشكلة الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي، تكمن في كونها انشغلت بتكوين متخصصين في قضايا الدين، ومسائل علم الكلام، أكثر من اهتمامها بتكوين أناس واعين، مخلصين لعلومهم وقيمهم، ويجتهدون في تجسيدها عمليا، كما كان الحال في المجتمع الإسلامي الأول، الذي فعّل قيمة المؤاخاة عمليا بين المهاجرين والأنصار، وكذلك كانت الحركات الإصلاحية التقليدية تتخذ من القرآن منهاجا عمليا، تقتبس منه البراهين والأدلة في مجادلة الخصوم، والردّ على البدع والضلالات، كما كانت تقتبس منه المقاييس المساعدة في تحصيل العلوم، مثل جمالية العلوم البلاغية².

وأما بالنسبة للفعالية الثقافية، فإن فعالية الثقافة لا تكمن في ضبط عناصرها، كما لا يكون لها مفعولا ما لم يتم تفعيلها عمليا من خلال تطبيق عناصرها السابقة واقعا، وتساهم في الرقي بالإنسان من مرحلة ما قبل التحضر إلى مرحلة التحضر، أو المحافظة على فعالية وظيفته الاجتماعية، «فليس الأمر إذن أن

1- مالك بن نبي، بين الرشاد والنتية، (مصدر سبق ذكره)، ص39.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص156، 157.

نقول: إن الثقافة تحتوي بصفة عامة عددا من الفصول هي: الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والصناعة الفنية. ولكن الأمر يقتضينا أن نتساءل: كيف ينبغي أن ندركها في صورة برنامج تربوي يصلح لتغيير الإنسان الذي لم يتحصّر بعد، في ظروف نفسية زمنية معيّنة، أو لإبقاء الإنسان المتحصّر في مستوى وظيفته الاجتماعية، وفي مستوى أهداف الإنسانية»¹.

وأما بالنسبة للفعالية الفكرية، فيعتبر مالك بن نبي عالم الأفكار أهم العوالم التي تكوّن شبكة العلاقات الاجتماعية وتساوم في انسجامها، فقد يقع خلل على مستوى عالم الأشخاص، أو عالم الأشياء، لكن إذا كان عالم الأفكار حيا وفعالاً، فإن المجتمع بإمكانه إعادة بناء نفسه، وتجديد قيم حضارته، وليس يكفي أن يكون المجتمع صاحب كم فكري فقط، بل إن الأهم هو القدرة على تفعيل تلك الأفكار عملياً، وجعلها منتجة للقيم الحضارية؛ فمشكلة العالم الإسلامي إذن ليست في الكم الفكري، وإنما في غياب فعالية ما يملكه من الأفكار، وبخاصة لما استبدّت به ظاهرة القابلية للاستعمار، التي أمانت فيه إرادة التغيير، وغدّته بمرض الفناقة القاتلة. والأفكار التي بإمكانها أن تترك وقعا في الحياة الاجتماعية، وتساوم في بلوغ الانسجام الاجتماعي، برأي مالك بن نبي هي تلك التي تتوفر على ثلاث مميّزات أساسية، تمنحها الفعالية اللازمة، فينبغي أن تتوفر على «قدرة الضغط، وقدرة الإدماج، وقدرة التوجيه»²، وهي مميزات ذات صبغة عملية، هدفها إحداث تغيير واقعي.

2- إعادة بناء الإنسان الجديد غير القابل للاستعمار:

لقد أصيب المسلم في مرحلة ما بعد الموحدين بانتكاسات متعدّدة شلّت نهضته، ففقد فاعلية الروح الإبداعية، واستكان إلى التكديس، وتقديس الشئبئية الجاهزة، وكذلك تقديس الأفكار التي كان أبطالها أولئك الأشخاص المرابطون والدرابوش الذين استبدوا بعقولهم، وهنا يتطلّب الأمر إعادة بناء الإنسان المسلم من جديد، وتجديد طاقاته في البناء الحضاري الجديد، فالإنسان هو جوهر ما يحدث في التاريخ من حركة، سواء حركة البناء أو حركة الركود والتقهقر، وليست القضية مرتبطة بعالم الأشياء من إمكانات وأدوات، بقدر ما هي مرتبطة بالإنسان محرك الحضارة، ومغيّر أحداث التاريخ «فالقضية إذن ليست قضية أدوات ولا إمكانات، إن القضية كانت في أنفسنا، إن علينا أن ندرس أولاً الجهاز الاجتماعي الأول وهو

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص100.

2- نور الدين بوكروج، (مرجع سبق ذكره)، ج2، ص200.

الإنسان... فإذا تحرّك الإنسان تحرّك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ، وذلك ما تشير إليه النظرة في تاريخ الإنسانية منذ أن بدأ التاريخ، فنرى المجتمع حيناً يزخر بوجود النشاط وتزدهر فيه الحضارة، وأحياناً نراه ساكناً لا يتحرّك يسوده الكساد وتغمره الظلمات، وهل هذه المظاهر غير تعبير عن حركة الإنسان أو ركوده؟¹. فعلى المسلم في مسعاه الحضاري الجديد، أن يمنح لنفسه الثقة، والرفع من مستوى قيمه المعرفية، والسلوكية، ومكانته الاجتماعية، حتى يصل مستوى المجتمعات ذات المكانة الحضارية الراقية، لأن المسألة ليست تنحصر في توفر الأفكار، بقدر ما هي في كفاءة تفعيلها، تبعاً لطبيعة حضارة المجتمع الإسلامي التي تختلف عن غيرها من حضارات العالم.²

وإذا كانت ظاهرة الاستعمار التي أعاققت نهضة العالم الإسلامي، قد ارتبطت وتجدّرت أكثر بسبب الحالة النفسية الضعيفة لشعوبه، المتمثلة في مذلة القابلية للاستعمار، فإن القضاء على ظاهرتي الاستعمار والقابلية للاستعمار، بحاجة إلى عزيمة وإرادة نفسية في التغيير الفعّال والعملي، يقول مالك بن نبي: «وليس ينجو شعب من الاستعمار وأجناده، إلا إذا نجحت نفسه من أن تتسع لذل مستعمر، وتخلّصت من تلك الروح التي تؤهّله للاستعمار. ولا يذهب كابوسه عن الشعب.. بكلمات أدبية أو خطابية، وإنما بتحوّل نفسي، يصبح الفرد معه شيئاً فشيئاً قادراً على القيام بوظيفته الاجتماعية، جديراً بأن تحترم كرامته، وحينئذ يرتفع عنه طابع "القابلية للاستعمار"»³.

ورغم تأكّيده على أن العالم الإسلامي بحاجة ماسة إلى ضرورة بناء إنسان جديد، لأجل الدخول في معترك البناء الحضاري الجديد، إلا أنه في الوقت نفسه يعترف أن هذه المهمة جدّ شاقة، وهي بمثابة ثورة في عمق الإنسان، لكن بنجاحها سيكون نجاح البناء الحضاري، وتشبيد نهضة متينة، بإمكانها الصمود أمام حضارات الغرب الاستعماري ومنافستها، طالما أنها حضارة أصيلة صنعها الإنسان المسلم بوعيه، وفعالية جهوده، وليست مجرد حضارة تكديس وتقليد.

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 129.

2- مالك بن نبي، مجالس دمشق، (مصدر سبق ذكره)، ص 70.

3- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص 31.

3- توجيه الطاقات الحضارية للإنسان:

الإنسان هو المحور الأساسي في تكوين الحضارة، وصناعة التقدّم، وبحركيته يدخل المجتمع بوابة التاريخ، ويصنع لنفسه المكانة الحضارية، وبفضل حضور الفعالية، يتم استغلال عنصري الحضارة الآخرين: التراب والوقت، ويكون هذا الاستغلال أكثر نجاحاً، بتوفر الفكرة الدّينية التي تمثل طاقة حيوية، ومحفّزاً على البناء الحضاري الجديد.

وإذا كان البناء الحضاري كما رأينا سابقاً بحاجة إلى بناء الإنسان الجديد، فإن هذا الأخير بحاجة إلى إعادة صياغته وتكوينه في ثلاث محطات توجيهية هي: توجيه الثقافة، وتوجيه العمل، وتوجيه رأس المال، حتى يتمكن حينها من التأثير في واقعه الحضاري، ويساهم في إحداث التغيير المطلوب، بأفكاره وعمله وماله، ويتحول فعلاً إلى محرك للتاريخ، وصانع للحضارة.

وعملية التوجيه التي يقصد بها مالك بن نبي تجنب الإسراف في الجهد وفي الوقت، من خلال القدرة على ضبط وإدارة مسار الطاقات المبذولة من طرف الجهاز البشري، والإمكانات المتوفرة، وحسن استغلالها، في إطار الظروف الزمنية والإنتاجية المناسبة لكل عضو من هذا الجهاز، حتى يصبح مُحركاً فعلياً للتاريخ، ويحقق الغايات المرجوة باعتباره فاعلية اجتماعية وحضارية¹، هي بمثابة مخطط عمل تنسيقي بين مختلف الجهود المبذولة في إطار الحركة النهضوية، وهي تساعد على حلّ المشكلات بطريقة منتظمة واعية، تساعد في تسريع وتيرة العمليات الاجتماعية التي يقوم عليها البناء الحضاري، ومثل هذا التوجيه هو الذي افتقدته حركات الإصلاح، والتحديث، في العالم الإسلامي المعاصر، فكانت النتيجة تشتت في الجهود، وإخفاق في ضبط طبيعة المشكلات المطروحة، ووسائل وأهداف علاجها².

وأما عن جوانب النشاط الإنساني التي تستدعي إعادة البناء والتوجيه، والتي تمثل الثقافة أولها؛ فإنّ الحديث عن التوجيه الثقافي، إنما يعني الحديث عن توجيه جملة العناصر والمحاور الأساسية التي تشكّل الثقافة، وهي المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي، والصناعة أو العلم. يقول مالك بن نبي: «إنّ الثقافة تشتمل على أربعة فصول: فصل أخلاق، وفصل جمال، وفصل منطق عملي، وفصل علم»³، وجملة هذه الفصول، أو المبادئ، تساهم في جمع وتنمية شروط الفعالية عند الإنسان، فترتقي به من طور

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص78.

2- د فوزية بريون، (مرجع سبق ذكره)، ص211.

3- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص152.

ما قبل الحضارة، إلى طور الحضارة، وفي الوقت ذاته تساعد على إبقاء المتحضر في مستوى وظيفته الاجتماعية، وفي مستوى الأهداف الإنسانية، والقيم الحضارية السامية*.

وأما الجانب الثاني من جوانب التوجيه في النشاط الإنساني، حتى يستمر مسار البناء الحضاري، فهو توجيه العمل، الذي يمثل حلقة أساسية تتشابك مع عناصر الحضارة الثلاثة: الإنسان، التراب، والوقت، ويعرفه مالك بن نبي بقوله: «سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد، بما في ذلك جهد السائل، والراعي، وصاحب الحرف، والتاجر، والطالب، والعالم، والمرأة، والمثقف، والفلاح، لكي يضع كل منهم في كل يوم لبنة جديدة في البناء»¹. فإذا كان العمل هو كل مجهود يبذله الإنسان من أجل غاية نافعة، وسواء كان في صورة نشاط مادي، أو نشاط فكري، أو قيمي، مثل التوجيه الأخلاقي وإسداء النصائح، فإن توجيه العمل، مقصوده السير بذلك المجهود المبذول نحو هدف مشترك، يعود على الحياة الاجتماعية بالنفع، فيغير من الوضع القائم نحو الأفضل، ويساهم في بناء الحضارة والرقى بها، وهو بهذا أكثر من أن يحصر في كونه مجرد وسيلة للكسب، إنه كذلك منهج تربوي لترقية قيمة الوجود الإنساني، وإعطاء الشعوب المقدسة للعمل مكانتها الحضارية، وليس المهم هنا أن يقدم الإنسان أرقى الأعمال وأكثرها، فحتى الأعمال البسيطة إذا كانت مخصصة ومنظمة، وتخضع لتوجيه المصلحة الاجتماعية المشتركة، فإنها عندما تتناسق وتتسجم، ستساهم حتما في صناعة التاريخ، وشق الطريق نحو البناء الحضاري.

وأما الجانب الثالث من النشاط الإنساني الذي يستدعي التوجيه، فهو توجيه رأس المال، وهنا يقر مالك بن نبي أن العالم الإسلامي غني بالثروات، لكنّه عاجز عن تحقيق النهضة، فتلك الثروة لا تصبح صانعة للنهضة الحضارية، إلا إذا تحولت إلى رأس مال استثماري، وهو هنا يميّز بين الثروة ورأس المال، فالثروة تعني المكسب الذي يحصل عليه صاحبها، وترتبط بالمركز الاجتماعي له، وتسمى باسم حرفة صاحبها، فنقول الثروة الفلاحية، والحيوانية، والعقارية، وغيرها من أصناف الثروة المملوكة، والمستعملة في إطار الحرفة الممارسة، إنها مكاسب منغلقة في حدود تلك الحرفة، والبيئة التي تحيط بها، وليست قوة استثمارية تدخل في تنمية الحركة الاقتصادية، الصناعية منها والتجارية، إنها من الناحية الاقتصادية والأدبية،

*- سنتطرق بالتفصيل إلى جملة هذه العناصر من التوجيه الثقافي، في المبحث الثاني من الفصل الرابع، أين سنبرز أهمية إعادة توجيهها لتفعيل وتجديد الحياة الثقافية، وباعتبارها مستلزمات وأساسا للتجديد الثقافي.

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص 107.

مجرد نشاط بسيط وبدائي، لا يرقى إلى مستوى نشاط الانجازات الحضارية، ولا إلى مستوى رأس المال¹. فهذا الأخير يكون محيطه الاجتماعي، ونشاطه، ودرجة نموه، أوسع من المحيط الفردي الذي تتموقع فيه الثروة، وتحقق له حاجياته الخاصة، وقد بدأ تكوينه بظهور الثورة الصناعية، التي أصبحت تحتاج إلى ثروة مالية متحركة، لتموين حركة إنتاجها، فقد أصبح المال يتحرك عبر البلدان متجاوزا حدود الاستعمال الفردي، في ظل حركة الإنتاج الصناعي الذي يعبر عن شبكة علاقات اقتصادية متكاملة، تتضمن موقع المواد الأولية المستوردة، ثم مصانع تحويلها وإنتاج السلع، وصولا إلى أسواق بيع وعرض السلع، وبهذا يتحول هذا المال إلى قوة ممولّة، ومكونة لشبكة علاقات اقتصادية، ونشاط لتوظيف القوى والطاقات البشرية، فيتخذ حينها بهذه الحركة مصطلح "رأس مال"².

وتوجيه رأس المال، إنما يعني توجيه الحركة المالية بطريقة كيفية، يمكن من خلاله التحكم في مسارها، وتحويل الثروة المالية للأمة من حالة التكديس والكساد، إلى حالة متحركة، تُستثمر في تنشيط الفكر والعمل والحياة في البلاد، ويكون هذا التوجيه أكثر فعالية، إذا كان يستجيب في تخطيطه لحركة رؤوس الأموال، لإرادة وإسهامات كل طبقات المجتمع، وتنسجم فيه وتتكامل كل مصالح الشعب، من غير تفرقة، حتى لا تتحوّل إلى قوة نفوذ واستغلال بيد فئة قليلة من الشعب³.

وبالنظر إلى أهمية رأس المال في خلق الديناميكية الاقتصادية للمجتمع فقد نوّه مالك بن نبي بأهمية ضرورة تكوين مجلس لتوجيه الثروة، يضمن توظيفها لتتحوّل إلى رأس المال، والتخطيط لأهدافه الاقتصادية؛ وهذه المهمة يمكن أن تتجح حتى في الدول الفقيرة، إذا توافرت الجهود الصادقة، التي تفكر في المصلحة العامة، «وبهذا التوجيه الذي يسير متضافرا مع توجيه الثقافة وتوجيه العمل؛ يكون الفرد قد استكمل الشروط اللازمة لتشييد حضارة تطابق إطاره الخاص»⁴.

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص110.

2- المصدر نفسه، ص111.

3- المصدر نفسه، ص112، 113.

4- المصدر نفسه، ص113.

ثانيا: تفعيل منظومة العمل الاجتماعي:

1- تفعيل منظومة شبكة العلاقات الاجتماعية:

إنّ عملية البناء الحضاري فيما يعتقد مالك بن نبي لا يمكن أن تستقيم إلا في ظلّ شبكة علاقات اجتماعية متماسكة ومتكاملة، تكون طاقاتها موحدة في جهودها وأهدافها، غير أن منظومة العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي خلاف ذلك، حيث يسودها التوتر والاختلال والتفكك، وهو ما يمكن اعتباره مرضا حضاريا أصاب الأوطان الإسلامية، وشكل عائقا أمام مساعي البناء والتجديد الحضاريين. وعلى هذا الأساس يعتقد مالك بن نبي أن بناء شبكة العلاقات الاجتماعية التي تعبّر عن ذلك التكامل العضوي بين العوالم الثلاثة: عالم الأفكار، وعالم الأشياء وعالم الأشخاص، فعالم الأفكار باعتباره يمثل النموذج الإيديولوجي، يحتاج في تنفيذه إلى وسائل يستقيها من عالم الأشياء، وكل ذلك من أجل الهدف الذي حدّده عالم الأشخاص¹. وهنا يعتبر مالك بن نبي أن بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، هي أول بناء ضروري يقوم به المجتمع في طريق التغيير، فميلاد المجتمع الجديد بحاجة إلى تفعيل واكتمال هذه الشبكة الاجتماعية، وهنا يستشهد مالك بن نبي بتاريخ المجتمع الإسلامي، أين كان الميثاق بين الأنصار والمهاجرين هو أول عمل بنائي قام به المجتمع الإسلامي، وفي خلاله بدأت شبكة العلاقات الاجتماعية تتأسّس، وهو ما أعطى للهجرة تلك المكانة التاريخية للحضارة الإسلامي، وجعلها بداية له. وليست قيمتها نابعة من كونها مبادرة شخصية للرسول(ص)، بقدر ما تحمله من رمزية وقيمة في تكوين شبكة علاقات اجتماعية جديدة جمعت وألّفت بين المسلمين، وهنا نلاحظ كيف تساهم شبكة العلاقات الاجتماعية في حالة تكاملها ومتانتها في التأسيس لمجتمع حضاري جديد، بينما سينجر عن تمرّقها تهاوي وانحطاط حضارة المجتمع، كما حدث للمجتمع الإسلامي الذي تقهقر حضاريا بسبب تمرّق شبكة علاقاته الاجتماعية، رغم غناه بمؤهلات وإمكانات التطور، إلا أن غياب عنصر الفعالية في تلك الشبكة الاجتماعية، بسبب

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص27.

داء القابلية للاستعمار الذي استولى على النفوس، وحطّم فعاليتها، بعد أن نفذت سمومه إلى عوالم الأفكار، والأشياء، والأشخاص¹.

وفي حديثه عن ميلاد مجتمع حضاري جديد، يشير مالك بن نبي إلى أنه قد يحدث أن يصاب المجتمع على مستوى عالم الأشياء كما في حالة الكوارث الطبيعية، أو الحرب، وإذا أصيب حينها كذلك على مستوى عالم أفكاره، ولم تستطع الأفكار أن تسيطر على الوضع، فإن الخراب سيكون أشدّ وأوسع، وهنا يتجلى عالم الأفكار في إنقاذ وتحريك المجتمع*، غير أن هذه الأفكار لا تكفي وحدها لتحقيق البناء الحضاري الكافي، فالعالم الإسلامي كانت له ثروة فكرية هائلة تبرز في عدد المكتبات التي تملكها، غير أنها لم تكن كافية لتحقيق الانتصار الحضاري، بعيدا عن متانة شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتضمن كذلك عالمي الأشخاص والأشياء، فإذا حدث شرح على مستوى عالم الأشخاص، وبرزت الانشقاقات الاجتماعية، وسادت الفرقة بين الأفراد وغاب الانسجام بينهم، فإن النتيجة هي الانحلال الاجتماعي، والعجز عن تفعيل النشاط الاجتماعي².

ولما كانت شبكة العلاقات الاجتماعية ضرورية لكل بناء حضاري جديد، فإن هذه الشبكة تحتاج في بداية تأسيسها إلى الرقي بالإنسان من كينونته الفردية الطبيعية، أو وجوده البدائي، إلى كينونته الإنسانية، وتغيير صفاته البدائية، حتى يشعر بأنه شخص اجتماعي، تربطه علاقات مع المجتمع، ويساهم بكونه يمثل عالم الأشخاص في تفعيل العلاقة بين عالم الأفكار وعالم الأشياء؛ فإدماج الفرد في الحياة الاجتماعية، وتفعيل مكانته ونشاطه لصالح الجماعة، أمر بالغ الأهمية لضمان التماسك الاجتماعي، فنحن كما يقول مالك بن نبي: «نرى أن الحياة الاجتماعية ضرورية بالنسبة لكيان الفرد، فهو يلقي نفسه إلى التهلكة إذا ما انفصل عنها، والإنسان شأنه في هذا شأن النحلة، إنّه لا يستطيع أن ينعزل عن المجتمع ويحاول العيش بجهد الخاص فمصيره من غير شك إلى الموت»³. وهنا يجب على المسلم المعاصر من أجل مواجهة أزمة التخلف في مجتمعه، أن يتسلّح بروح الجماعة، ويعمل من أجل أن يكون

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص28.

*- وهنا يستشهد مالك بن نبي، بحالة ألمانيا وروسيا، فكل منهما مرت بحرب مدمرة، لحقت بعالم الأشياء، وما يحتويه من منشآت وبنى قاعدية، إلا أنهما أعادتا بناء ما دمرته الحرب، بفضل ما كان يملكانه من رصيد فكري، أعاد بعث النهضة من جديد. (أنظر، مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص37).

2- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص37، 38.

3- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص157.

وسيلة للتلاحم الاجتماعي، وإنهاء صور الفرقة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، والتي لم يكن الاستعمار هو سببها الوحيد، وإنما كان المسلمون أنفسهم طرفا فيها، بسبب نزاعاتهم وتغييب روح المصلحة الجماعية وثقافة الانتماء المشترك، ولا غرابة هنا أننا نجد الإسلام قد اعتنى بالموازنة بين الفرد والجماعة، وربط أواصر التعاون والتكامل بينهما، وبفضل هذا العمل الحضاري أنقذ الفرد من قهر الجماعة، وفي الوقت نفسه أنقذ الجماعة من قهر واستقواء الفرد، وهذا هو العمل الذي أصبح مطلوباً في حياة المسلم المعاصرة حتى يستعيد ويفرض مكانته الحضارية¹.

غير أن هذه الحياة الاجتماعية للمجتمع المسلم تختلف عما هي عند غيره، فهي ليست كلّها لغايات دنيوية، وإنما يجب أن لا تنفصل عن الحياة الروحية الأخروية، فالمجتمع المسلم في إطار علاقاته الاجتماعية، يعمل ويبني لحياته الدنيوية، وفي الوقت نفسه يبني لما بعد حياته، وهو ما يجعل من جهده وجهاده مضاعفاً، لأن عليه أن ينشد السعادتين، الدنيوية التي تتجسد في إطار روابطه الاجتماعية، والأخروية التي تحرص على تحقيقها مقاصد العقيدة الإسلامية². كما أن الحياة الاجتماعية الناجحة، ليست مجرد تكديس كمي للأفراد، وإنما تتدخل فيه جملة القواعد الأخلاقية التي تضبطها في إطار ما يضمن أهدافاً اجتماعية راقية، فالزواج مثلاً من حيث هو علاقة اجتماعية، وأول عقد اجتماعي في تاريخ البشرية، يخضع إلى جملة من القواعد الخلقية التي تنظمه، وتمنحه صبغة العلاقة الاجتماعية التي تتوافق وتخدم الغايات الاجتماعية، وليس مجرد رابطة جنسية حرّة بين الرجل والمرأة، وليس الغرض منه كذلك هو التكاثر فقط، لأن مثل هذه الغاية يمكن تحقيقها خارج نطاق قيمة خلقية هي الزواج، فهذا الأخير غايات اجتماعية تنظيمية راقية، تميّز النشاط الإنساني³.

2- البناء الحضاري بدل التكديس:

لقد أصاب العالم الإسلامي مرض التكديس، حين راح معتقداً أن البناء الحضاري يقاس بكم الأشياء المكّسّة، وحينها اتجه نحو حضارة الغرب يستورد منتجاتها، حتى أصبح مجرد سوق لاستقبال منتجات حضارة غيره، خاضعاً لما تمليه تلك الحضارة من شروط في تسيير ما تصدّره له، وهنا يرى مالك بن نبي أنّ هذا التوجّه للعالم الإسلامي قد يعتبر طريقاً نحو التقدّم، لكنه ليس طريقاً نحو

1- يوسف الخطيب، (مرجع سبق ذكره)، ص 180.

2- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 158، 159.

3- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص 52.

البناء الحضاري الذي يتطلب البناء الذاتي لمخططات وآليات الحضارة يقول: «إن علينا أن نكون حضارة، أي أن نبني لا أن نكدس. فالبناء وحده هو الذي يأتي بالحضارة لا التكديس ولنا في أمم معاصرة أسوة حسنة»¹. فالحضارة إذن عملية بناء، وهي خلاصة ما يقوم به المجتمع من حركة فعالة، وليست مجرد تكديس لأكوام من المنتجات الجاهزة لحضارة الغير، فهذه الحضارة من حيث الجانب الكيفي، أو نوعية المنتج الذي تقدّمه لنا، لا تمنحنا روح منتجاتها، والأفكار التي أبدعتها، بقدر ما تكتفي بمنحنا الهيكل، ومن حيث الكم يصعب اقتناء كل أشياء تلك الحضارة، إما بسبب كمها الكبير، أو لعدم توفر الإمكانيات المالية².

إن على العالم الإسلامي أن يقتدي بتجربة اليابان في بنائها الحضاري، فقد انتقلت من مرحلة البادرة الحضارية إلى مرحلة البناء الحضاري، فعليه وهو يسعى إلى تركيب حضارة جديدة أن يتجاوز مرحلة التكديس، والعمل على تحليل عناصر هذا المركب الحضاري، مقتديا في ذلك بطريقة عمل الكيميائي الذي يحلل العناصر المركبة، ولما كان الناتج الحضاري هو حصيلة الجمع بين الإنسان والتراب والوقت، فإن مشكلة كل حضارة تتحل إلى هذه العناصر الثلاثة، مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت، ولا يمكن تجسيد البناء الحضاري السليم إلا بحل هذه المشكلات وفهمها، وليس التركيب الجاهز فيما بينها في صورة تكديس³، وهذا البناء التركيبي الفعّال لن يتحقق بدوره إلا بتوفّر الفكرة الدّينية التي تنمي في الإنسان روح الفعالية، والتخلّص من ظاهرة التكديس، والانتكال على الغير، وهي كذلك تساعد في تفعيل عنصر المزج بين العناصر الثلاثة المُشكّلة للحضارة، حيث تُوفّر الإخلاص في العمل، وتنمي روح المسؤولية في الإنسان، وتوجّهه نحو ضرورة بلوغ الأهداف الراقية للبناء الحضاري، وهذا ما ينبغي أن يحدث عند المسلم المعاصر، الذي ضعفت فعاليته، وتنامت فيه ظاهرة القابلية للاستعمار، وتفكّكت شبكة علاقاته الاجتماعية، وأصبح يتخاذل في إعادة الاعتبار لعناصر البناء الحضاري، مهملًا قيمته في هذا البناء، غير

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 169.

2- عمر كامل مسقاوي، (مرجع سبق ذكره)، ج 1، ص 444.

3- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص 44، 45.

مكثرت بما يملكه من إمكانات وثروات مادية، طالما أنه استسلم للاستيراد وتكديس ما ينتجه غيره، ويهدر وقته من دون فعالية إنتاجية.

3- تفعيل دور العنصر الديني في الحياة الاجتماعية:

الفكرة الدينية كثيرة الحضور في مشروع البناء الحضاري عند مالك بن نبي، فهي العنصر الأهم في توطيد شبكة العلاقات الاجتماعية، والربط بين العناصر الثلاثة للحضارة والتي هي: الإنسان والتراب والوقت؛ ثم إن حضارة الإسلام هي في الأساس حضارة دينية، ومنطلقها ومرجعيتها دينية كذلك، وعليه يصبح للعنصر الديني حضوراً بالغ الأهمية في إعادة بناء وتجديد حضارة الإسلام، ونهضته الجديدة. ونحن عندما نتأمل في حضارة الإسلام، نجد أن المجتمع الإسلامي قد انتقل من مرحلة البداوة، إلى مرحلة تاريخية جديدة بعد نزول القرآن، الذي بفضل حدث ميلاد مجتمع جديد، إنه حضارة المجتمع الإسلامي، الذي أكسبته الروح الدينية طاقة حيوية جديدة، أخرجته من مرحلة المجتمع الجاهلي، الذي كانت ثقافة تأسيسه تنحصر في بعض مسائل الشرف، وبعض الالتزامات النابعة من روح النظام القبلي السائد، ويخضع لبعض المعتقدات التي تخدم تجارتهم -أخرجته- إلى مرحلة المجتمع الحضاري، وهنا يمكن اعتبار الفكرة الإسلامية التي منبعها القرآن الكريم، بمثابة تلك الطاقة الحيوية التي تسربت إلى المجتمع الجاهلي، لترتقي به نحو الحضارة الجديدة، وتعيد تشكيله في صورة مجتمع متحضر¹.

وفي تأكيده لدور الفكرة الدينية - من حيث هي طاقة روحية تغذي النفوس وتمدها بالحيوية - في إحداث التغيير الاجتماعي، يستقرئ مالك بن نبي عديد الوقائع التي توضح تأقلم المجتمع الإسلامي مع الفكرة الحضارية الإسلامية الجديدة، وانعكاس ذلك على مختلف مناحي سلوكيات الحياة فيه، وأعلن بذلك ميلاد حضارة جديدة تميّزه برموزها ومعالمها، وتعلي من مكانته، وكان المسلمون يحلّون صعاب الأمور ومشكلاتها بوعي، واسترشاد بنور وهدى الإسلام، بعيداً عن استيراد الحلول، ومن معالم ثقافة حضارة الإسلام الأولى، أن استخدمت الأذان من حيث هو صوت بشري مكرم، لتحلّ مشكلة طريقة الدّعوة إلى الصلاة بدل أن تعمل بالجرس الذي كانت صناعته آنذاك غريبة في مكة والمدينة، ليكون بهذا رمزا ثقافيا لحضارة الإسلام الجديدة، وكذلك جاء المنبر الذي تم تكييفه عن شكل كرسي الوعظ المسيحي، كوسيلة خطابية حيوية وفعالة، يعالج مشكلات المسلمين بحسب حاجيات وظروف الحياة، لكنه في الوقت نفسه

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص51، 52.

يعكس تلك الصورة الفنية الإبداعية لحضارة الإسلام، ورغبة نفسية ملحة في التميّز الحضاري، وليس مجرد محاكاة لذلك الكرسي المسيحي¹.

إننا نلاحظ هنا كيف يؤثر المعتقد الديني، والإيمان بالفكرة الإسلامية، في المجتمع الإسلامي الأول، في إحداث التغيير الحضاري، والتأسيس لبناء حضاري جديد، فالدين يساهم في إحداث التغيير الواسع على مستوى نفسية الفرد، ثم على مستوى المحيط الاجتماعي، وحينها يلج هذا المجتمع إلى التاريخ، وتصبح له مكانة فيه، والفضل هنا راجع إلى الإيمان بالدين الذي أعاد توجيه الأنافس والمجتمع معا، نحو تفعيل البناء الحضاري، وتأكيدا لهذا الدور الديني يقول مالك بن نبي: «العنصر الديني يتدخل في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف (أنا) الفرد، ثم في توجيه هذه الطاقة تبعا لمقتضيات النشاط الخاص بهذه (الأنا) داخل المجتمع، تبعا للنشاط المشترك الذي يؤديه المجتمع في التاريخ»². فالدين هو منطلق التغيير، وإعادة التوجيه على مستوى الأنافس، والمحيط الاجتماعي، وهو الذي يفعل العلاقات الاجتماعية، ومختلف ما يسري فيها من نشاطات، ليكون كذلك منشأ لحضارة المجتمع بعد أن يكون قد أدخله في التاريخ كصانع للحضارة، وليس مجرد مستهلك لمنتجات الحضارة التي لم يصنعها، وهنا يمكن القول أن أعظم التغييرات وأعمقها في النفس والتي أحدثت وقعا قويا في التاريخ، إنما كان منطلقها ازدهار الفكرة الدينية، التي بمجرد ولادتها يحدث تغيير حضاري بارز.

ولما كان للدين الإسلامي ذلك الدور، الذي بفضلله شهد التاريخ ميلاد مجتمع حضاري جديد، هو المجتمع الإسلامي الذي بلغ من معالم التحضر الدرجات العلى، فإن على المجتمع الإسلامي المعاصر إذا أراد أن يستعيد مجده الحضاري، ويؤمن موقعه، وينقذ نفسه من الهلاك، أن يعود إلى دينه ويفعله عمليا، وليست المسألة هنا تعني تلقين المسلم محاور عقيدته التي يعرفها، وإنما كيفية رد الاعتبار لفاعليتها وقوتها في التأثير الاجتماعي، بعد أن تجردت من إشعاعها الاجتماعي، وتحولت إلى مجرد إيمان فردي، متحلل عن الفاعلية والمقاصد الاجتماعية³.

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 79، 80.

2- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص 74.

3- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 54.

وعلى المسلم إذن في العالم الإسلامي المعاصر، أن يوجّه اهتمامه نحو تفعيل الدور الاجتماعي للعنصر الدين، بدل حصره في مجرّد العبادات الفردية، والاجتهاد في الطاعات المقرّبة من الله، وأن يضع نفسه في موضع المسؤولية الجماعية، التي كان الدّين حريصاً على تأمينها، ويحرص على الاهتمام بشؤون ومصالح الأمة الإسلامية ككل، لترقية شبكة العلاقات الاجتماعية وتماسكها، فالدين من حيث هو طاقة روحية ايجابية، تقرب النفوس من بعضها، وتمدّها بروح الجماعية، وعليه فليس يكفي أن نكون على دراية بقيم الإسلام، ونملك أفكاراً عنه، وإنّما الواجب هو تفعيل كل ذلك في الحياة الاجتماعية. والإسلام وإن كان محفوظاً وسيبقى محفوظاً، إلا أنّه فقد فعاليته الاجتماعية بسبب الإنسان المسلم الذي لم يجتهد في تفعيله، وتجديد قيمه اجتماعياً، ويستثمرها في البناء الحضاري.

4- أخلقة العمل السياسي والتخطيط له علمياً:

إنّ استقامة العمل السياسي تستوجب برأي مالك بن نبي حرص القائمين بشؤون السياسة على أخلقة عملهم السياسي، وإخضاعه لقواعد علمية محكمة، «فالسياسة لا بد أن تكون: أخلاقية، جمالية، علمية، لكي يكون لها معنى في مسيرة التاريخ»¹، كما يجب عليهم الحرص على جعل الهدف من مشاريعهم السياسية بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، وتوطيد الصلة بين عمل الفرد وعمل الدولة، لأنّ «التعاون بين الدولة والفرد، على الصّعيد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، هو العامل الرئيسي في تكوين سياسة تؤثر حقيقة في واقع الوطن. وإذا ما تعدّر هذا العامل، فإن القطيعة المعنوية سوف تعزل الدولة عن الوطن وتشلّ الطاقات الاجتماعية..»². وحتى تتأتى للعمل السياسي في العالم الإسلامي الفعالية والدينامكية، لا بد له كذلك من تجنب ظاهرة تقليد واقتباس الحلول لمشكلاته السياسية، وعليه أن يجتهد بنفسه في البحث عن إيجاد الوسائل التي تتوافق مع سياسته، والتي تساعد في إيجاد منهج قادر على إحداث تركيب تفاعلي بين العناصر الأساسية المشكلة للحضارة وهي: الإنسان، والتراب، والوقت. وهنا ينبغي للنشاط السياسي حتى يكون علماً، وليس مجرد دروشة وفوضى، أن يتأسس على مقاييس ودعائم واقعية، قابلة للتفعيل عملياً، وهذا يتطلب بدوره توفر ثلاثة شروط: يتعلّق الأول منها بتحديد الهدف من العمل السياسي بوضوح،

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص135.

2- مالك بن نبي، بين الرشاد والتهيه، (مصدر سبق ذكره)، ص82.

والثاني يتعلّق بضبط الوسائل المساعدة في إنجاح هذا العمل، وأما الثالث فيتعلّق بإيجاد جهاز رقابي، يحفز على العمل، ويحارب صور الإجحاف فيه، أو عرقلة تنفيذه للمشاريع المسطرة¹.

خلاصة:

أولاً: يبدو أن مالك بن نبي، كان بمشروعه الحضاري هذا منتبها ومدركا عمق أزمة ومشكلات الأمة الإسلامية، فبحث في جذورها التاريخية والثقافية، وهذا ما نلمسه في استخدامه لمصطلح الحضارة، بمفهومه الواسع، لأنه مدرك أن أزمة العالم الإسلامي لا يمكن حصرها في مجال دون آخر، بقدر ما هي أزمة حضارة شائكة، ومترامية الأطراف والبنىات، مؤكداً أن مشكلة أي شعب إنما هي في جوهرها مشكلة حضارته.

ثانياً: مشروع التجديد الحضاري الإسلامي الذي تبناه مالك بن نبي، يمكن اعتباره مشروعاً تربوياً ترميمياً، إنه أراد أن يربي نفس المسلم، على حبّ وطنها، وحب العمل الجاد المنتج، باستثمار ما تملكه من إمكانيات محلية، وهو بهذا يؤمن بأن فكرة عالمية الحضارة الإسلامية، لا تستقيم إلا بتفعيل فكرة الإنسان المحليّ الفعّال.

ثالثاً: الحضارة التي يتبنى مالك بن نبي مشروع تجديدها، لا ينحصر وجودها في مجال دون آخر، ولا في مجتمع دون آخر، وليست كذلك تكديسا لمنتجات حضارات أخرى، إنه يقصد بها تلك الحركية التاريخية والثقافية الحية، التي تعبّر عن فعالية الجهد الإنساني في الإنتاج المادي، والروحي المعنوي، عبر مختلف أطوار حياته، ومساره التاريخي، فالحضارة عنده عالم اقتصادي، وسياسي، وثقافي، واجتماعي، ونفسي، وحتى ديني، وهي بهذا تصبح فاصلاً تاريخياً بين مرحلة الحياة البدائية للمجتمع، والحياة الحضارية الجديدة له، وقد رأينا كيف اعتبر ميلاد المجتمع الجديد، مقرون بحصول التغيير في المسار التاريخي للمجتمع ودخوله مرحلة البناء الحضاري الجديد.

رابعاً: للفكرة الدينية عند مالك بن نبي الدور البارز، والحضور الضروري لكل بناء حضاري جديد، وبدخولها إلى ثقافة مجتمع ما، فإنّها تساهم في تغييره، وتصعد به من مجتمع ما قبل الحضارة، أو المجتمع الطبيعي، نحو مجتمع الحضارة والتاريخ؛ فالدين من حيث هو قوة روحية، هو كذلك فاعلية حضارية، إنّه يمنح الذات قدرة الوعي، فيمكنها من تنظيم وضبط غرائزها، وعنصر هام في تفعيل النشاط

1- مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، (مصدر سبق ذكره)، ص100، 101.

المشترك، لأنه ينمّي في الفرد روح قيم الأخلاق الجماعية، ويغذّي روح المشاركة والتلاحم بين الأفراد، من خلال ما يزرعه من قيم وفضائل أخلاقية على مستوى منظومة شبكة العلاقات الاجتماعية بينهم، فيقويها ويقلل من درجة الفراغ والتباعد الاجتماعي.

خامسا: التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، يظهر في صورتين: الأولى صورة التجديد السلبي، ومعناه تجديد حضارة الأمة الإسلامية من خلال العمل على تحطيم مسببات ومناخ الانحطاط الحضاري، وظاهرة اللامبالاة الحضارية التي استولت على تفكير دوائر مؤسسة الأزهر، والزيوتونة، وهي الدوائر ذات السلطة والنفوذ في القرارات المتعلقة بشؤون الأمة الإسلامية، والتي لم تكن مسيطرة لمحاولات التجديد الحضاري، وأما الصورة الثانية للتجديد الحضاري، فهي صورة التجديد الايجابي، والذي مدلوله إعادة التوجيه البناء لعناصر المركب الثقافي، وهي: عنصر الأخلاق، وعنصر الجمال، وعنصر المنطق العملي، وعنصر الصناعة أو الفن التطبيقي، والتي تشكّل عملية إعادة توجيهها، واحدة من مقومات التجديد الحضاري، وصناعة النهضة الإسلامية.

سادسا: كان لمالك بن نبي منهجه المتميز في التجديد الحضاري، فقد عمل على فحص واستقراء تاريخ الحضارة الإسلامية، وأبرز من خلاله أهم المحطات التي مرت بها، سواء مراحل القوة والبناء الحضاري الجديد، أو مراحل الانحطاط والأفول الحضاري، مبرزاً مسببات كل ما وقع في خلال تلك المراحل، واستخلص أن الأمر متعلّق بالأساس بحالة الإنسان المسلم في علاقته بعقيدته الإسلامية، داعياً إلى ضرورة إعادة فهم الإسلام، وفي الوقت نفسه إعادة توجيه دور المسلم في علاقته بالإسلام، حتى يكون طاقة منتجة ومبدعة؛ هذا التوجيه الحضاري يمس مختلف محاور التجديد الحضاري من نفسية، وثقافية، واقتصادية، وسياسية. وهي المحاور التي جعلت مشروع التجديد الحضاري عنده، شاملاً ومحيطاً بمستلزمات البناء الحضاري الإسلامي الجديد.

سابعا: في تناوله لمعوقات التجديد الحضاري، أبرز مالك بن نبي أن من نتائج التخلف الحضاري للعالم الإسلامي، أن وقع المسلم في مأزق نفسي، شديدة خطورته في إعاقة مسار البناء الحضاري الجديد، هو ظاهرة القابلية للاستعمار؛ فقد صار الإنسان المسلم برأيه ضعيف الفعالية، وأصابه عمى البناء الحضاري الذاتي، ولم يعد يكثرث لحاله من الانحطاط الذي ألم به وغرق فيه، فأصبح أكثر انبهاراً وقابلية لاستقبال منتجات الحضارة الغربية الجاهزة، ووجد في ظاهرة التكديس، البديل الحضاري المخلص له من التخلف، ومرشده الحضاري. ويمكن القول أن ظاهرة القابلية للاستعمار هي أخطر ما يواجهه العالم الإسلامي من

معوّقات حضارية، وهي المنبع الذي تقوّت، وتنفّست من خلاله جملة المعوّقات الأخرى التي أفشلت مسار مشاريع النهضة الحضارية في العالم الإسلامي.

ثامنا: ضرورة إعادة بناء منظومة شبكة العلاقات الاجتماعية على أساس أخلاقي، وفيها يتم غرس ثقافة النزوع نحو الجماعة، والتأسيس للانسجام الاجتماعي بين فئات المجتمع، والتخلص من النزعة الفردية، وهنا يدعو مالك بن نبي إلى ضرورة محاربة صور الفرقة، وأساليب الخداع والتحايل في المعاملات والعلاقات الاجتماعية، والسعي في المقابل إلى توجيه جهود الكل نحو بناء الدولة، والاجتهاد في إيجاد الآليات والوسائل الضرورية التي بإمكانها تفعيل العلاقات الاجتماعية وتنمية الوعي بأهمية التغيير البناء الذي يبدأ أولا من الذات.

تاسعا: التجديد الفعال عند مالك بن نبي يبدأ على مستوى النفس، حتى تنطلق في مسار فك الأغلال، وتُحدث التغيير على مستوى الحياة الاجتماعية، فالتجديد يرتبط بالفعالية النفسية، وقدرة النفس على الانتقال من حالة التكديس، إلى حالة الإبداع والبناء، وفي الوقت نفسه امتلاكها للقابلية نحو تغيير ذاتها، وتجديدها تبعا لمتطلبات الحركة النهضوية التي يحتاجها المجتمع؛ فالنهضة لا تنطلق إلا إذا انطلقت النفس وانفكت من أغلال التقليد والتكديس، وتحلّت بالثقة في قدرتها على التغيير الإيجابي، والبناء الحضاري الجديد، مُخلّصة نفسها من صور التشاؤم الذي بدأ ينفذ إليها ويستبد بها، وبهذا يكون التجديد أوسع من أن يحصر في الإصلاح الفكري، كونه يشمل كل ما يؤثر في صناعة النهضة، ويساهم في تحريكها، سواء على مستوى كيان الفرد النفسي والفكري، أو على مستوى عالم الأشياء، والمحيط الاجتماعي.

عاشرا: في ظل ما يعانيه العالم الإسلامي من انهيار وانحطاط، فإن تجديده حضاريا بحاجة هو الآخر إلى تجديد وإعادة بناء الإنسان المسلم بتفعيله نفسيا، وإعادة توجيهه في مسائل النظر إلى جوهر وطبيعة المشكلات التي يعيشها ويواجهها، وتخليصه من أحوال اللامبالاة والقناعة السلبية، التي غرق فيها بسبب ذهان السهولة والاستحالة، الذي استوطن في النفوس، وكل هذا يتطلب كذلك إعادة النظر في حقيقة ومكانة الذات بعيدا عن الاستعلاء، أو الاستحقر، وفي الوقت نفسه الإطلاع على ثقافة وحضارة الآخر إطلاعا فاحصا، بهدف التفاعل معه، وليس الانبهار والاقتراء به، مع الاجتهاد في التعريف بذاته لهذا الآخر، والتواصل الإيجابي معه.

الفصل الرابع: معالم مشروع التجديد الحضاري الإسلامي عند مالك بن نبي (دراسة نماذجية).

مدخل:

المبحث الأول: مشروع بناء الإنسان الجديد

أولاً: بناء الإنسان باعتباره فعالية اجتماعية وتاريخية

ثانياً: بناء الإنسان المسلم حضارياً في إطار فكرة العالمية

المبحث الثاني: مشروع التجديد الحضاري في المسألة الثقافية

أولاً: تعريف الثقافة عند مالك بن نبي

ثانياً: مستلزمات مشروع التجديد الثقافي

المبحث الثالث: مشروع التجديد الحضاري في المسألة الأخلاقية

أولاً: تعريف الأخلاق عند مالك بن نبي

ثانياً: تفعيل الحضور الأخلاقي في عملية التجديد الحضاري

المبحث الرابع: مشروع التجديد الحضاري في قضايا الفكر السياسي

أولاً: ماهية السياسة وشروط ممارستها الحضارية عند مالك بن نبي

ثانياً: دراسته التقييمية للتيارات السياسية الغربية، والحركات الإصلاحية

في العالم الإسلامي

ثالثاً: مقومات مشروع التجديد الحضاري في العمل السياسي

رابعاً: آفاق مشروع التجديد الحضاري في قضايا الفكر السياسي

1- مشروع الديمقراطية الإسلامية 2- مشروع الكومنولث الإسلامي

خلاصة

مدخل:

في ظل أوضاع الانحطاط الحضاري الذي لحق بالعالم الإسلامي، مقارنة بما وصلته حضارة الغرب من رقي بفضل استغلال إمكانياتها، وفي ظل فشل حركات الإصلاح الإسلامية، وخطابات التغيير الحضاري، التي اصطدمت بعدد التحديات والمعوقات، التي زادت في الاستسلام لهذا الانحطاط، الذي أصبح وكأنه قدرا محتوما، كان لفيلسوف الحضارة مالك بن نبي حضورا في مشهد خطابات النهضة الحضارية في العالم الإسلامي، بتطلعاته وتصوراته في البناء الحضاري الجديد، وكما آلمته تلك الأوضاع والمآسي، وراح يعدّ بتأن تلك العوائق الحضارية، ويقترح لها الحلول الحضارية الممكنة، فكذا كان في المقابل تعلوه الحماسة، وتغمره عقيدة حتمية التغيير، والتجديد الحضاري في العالم الإسلامي، والذي لا بد أن يكون تجديدا شاملا، تتفاعل ميادينه وتتكامل، طالما أن الانحطاط قد نخر كل جسم كانت تسري في شرايينه الحياة، ويحمل بذرة الأمل الحضاري.

وإذا كان الأمر المسلم به - وحتى الأمم الأخرى تعترف بذلك - أن الأمة الإسلامية قد كانت في زمن مضى نموذجا للحضارة المتوازنة، تُحترم فيها كرامة الإنسان، وتُصان حقوقه، فإن مثل هذه الصفحات المشرقة، أصبنا اليوم بحاجة ملحة إلى إعادة إحيائها وتفعيلها، بما يتناسب وتغيرات العصر الحالي، فتكون الأمة بذلك معاصرة، وفي الوقت ذاته محافظة طالما أنها تستمد روحها من قيم تراثها الحافل بالإنجازات، والعطاءات الناجحة.

لقد أدرك مالك بن نبي إذن أن تجديد حضارة الإسلام لا يتأتى إلا بقراءة، وتأمّل الحضارة الغربية الحديثة، للوقوف على مؤهلات صناعتها، واكتشاف مواطن انحرافاتهما، وأسباب اختلالاتهما، وكذلك الاتجاه نحو إعادة قراءة التراث الحضاري الإسلامي، قراءة عقلانية فاحصة، بهدف تفعيل قسماته، والعمل على تجديد معالمه الحضارية بما يتوافق ومتطلبات الرهانات الحضارية الجديدة، وكذلك بما يضمن للمسلم حضورا مشرفا ومؤثرا في سياق الأحداث التاريخية، ويجعله عنصرا فعالا له وزنه في الشهادة الحضارية.

إن مشروع الخطاب التجديدي الذي تبناه مالك بن نبي، لم يكن بعيدا عن هوية الأمة الإسلامية، فهو خطاب هادف إلى إعادة وإحياء المحطات المشرقة من الماضي المجيد لأمتنا، آخذا بعين

الاعتبار متطلبات العصر، وتطلعات المستقبل، إنّه خطاب يتجلى في ميادين متعددة مرتبطة أوثق الارتباط بحاجيات حضارة المسلم المعاصرة، سواء في إطار علاقاته مع ذاته وعقيدته، أو في إطار شبكة العلاقات الاجتماعية المحلية والعالمية، أو مع تاريخه؛ والتي هي كلها علاقات تحتاج إلى تفعيل، وتجديد روح التغيير فيها؛ فلكل عصر نوازه ومستجداته الحضارية، وكذلك لكل مجتمع انشغالاته وتطلعاته، وفي أثنائها تبرز حاجة الإنسان إلى علاجها، ومواكبة أحداثها، وليس المجتمع الإسلامي بشاذ عن هذه الحقائق التاريخية والحضارية، فهو يعيش أوضاعا بائسة، زادها وقوعه تحت الاستعمار غرقا في الانحطاط، فقد حينها كينونته الحضارية المستقلة، بعد أن كان صاحب مجد حضاري متميز، وهنا تقع عليه مسؤولية إعادة بناء نفسه، وتجديد معالم حضارته. ولأن المجتمع الإسلامي قد لحق به الضرر، والتقهقر الحضاري الواسع، فإن تجديده حضاريا تتسع وتتشابك محاوره، منها ما يتعلق بإعادة بناء ذاته من الداخل، ومنها ما يتعلق بإعادة بناء وتوجيه محيطه الاجتماعي، وما يرتبط به من ميادين حيوية تساهم في إنجاح مشروع التجديد الحضاري. هذا الأخير لا يتجسد «إلا بتغيير داخل المسلم، في أغوار نفسه، وحول المسلم في محيطه الخاص، أو في محيط العالمي»¹.

وفي إطار هذه المعطيات، وبهدف التعرّف على تجليات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، خصّصنا هذا الفصل لتحليل عديد جوانب وعناصر هذا المشروع، موضحين منهج مالك بن نبي في التعامل مع القضايا الحضارية المطروحة في العالم الإسلامي، والتي تحتاج إلى إعادة فهمها وتفعيلها. فإذا كان خطاب التجديد الحضاري ينطلق أولا من تجديد الإنسان نفسه فيما يقول مالك بن نبي، فما مكانة الإنسان في ظل هذا المشروع الحضاري المتشابك في مكُوناته؟ وأين ينبغي تفعيله حتى يكون عنصرا صانعا لحضارته، ومشاركا في مجريات أحداثها؟ وإذا كان التجديد الحضاري هو تجديد لثقافة الإنسان التي تشكل الوعاء الذي يحتويه ويكوّنه، فلا شك أن الهوية الثقافية للمسلم تحتاج إلى إعادة التوجيه والبناء، وحينها نتساءل عن مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي، وما هي محاور إستراتيجية مشروع التجديد الحضاري على المستوى الثقافي؟ ولأن المسلم

1- مالك بن نبي، مجالس دمشق، (مصدر سبق ذكره)، ص 183.

أصبح تستولي عليه ثقافة الشيئية، وانهارت قيمة كينونته الأخلاقية، فإن الأمر يستدعي إعادة تربية المسلم أخلاقيا، وتفعيل مكانة الأخلاق في الحياة، وهنا نتساءل: ما هي ميادين الحياة التي ينبغي أخلقتها وبعث الروح الأخلاقية فيها بهدف تجديدها وتغييرها حضاريا، بما يضمن التميز الحضاري إشهادا وعملا؟ وإذا كان العالم الإسلامي يعيش وضعا سياسيا متدهورا محليا، وتسوده الانقسامات الإقليمية والعالمية، تستدعي كلها إعادة الترميم وتجديد قيم الممارسة السياسية فيها، فلنا أن نتساءل عن مفهوم السياسة الفاعلة عند مالك بن نبي، وما هي شروطها؟ وهل توجد في الإسلام ديمقراطية؟ وما هي الشروط والأسس التي ينبغي أن تقوم عليها حتى تساهم في تجسيد مشروع التجديد الحضاري وتحقق ما عجزت عنه ديمقراطية الغرب؟ وما موقفه من حركات الإصلاح في العالم الإسلامي؟ ولماذا لم تتمكن من تجسيد مشروعها الحضاري؟ وما هي مبررات دعوته إلى تفعيل مشروع إتحاد إسلامي عالمي؟

المبحث الأول: مشروع بناء الإنسان الجديد

لقد انكب مجهود مالك بن نبي على تغيير واقع العالم الإسلامي، والبحث عن سبل إعادة إحياء وتجديد حضارته التي أصابها الركود والانحطاط بعد أن كانت رائدة، وكل هذا واقع تحت أعين أبنائها الذين إما تجردوا من مسؤولياتهم الحضارية، وإما عجزت مشاريعهم ومحاولات نهضتهم الحضارية عن تحقيق أهدافها. وهنا يشير مالك بن نبي إلى أن مشكلة العالم الإسلامي في أساسها هي مشكلة الإنسان الذي يحتاج إلى التغيير وإعادة البناء، خصوصا على مستوى الذات، وتنمية فعالية طاقاته النفسية والفكرية، حتى يندفع نحو تنمية، وتفعيل شبكة علاقات اجتماعية، منسجمة ومتكاملة، تصنع التميز الحضاري، يقول في هذا الصدد «يجب أولا أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى»¹؛ فالإنسان هو محور الفعالية الحضارية، وبداية التفكير في مشكلاته الاجتماعية والواقعية، هو في الوقت نفسه بداية تاريخ ميلاد مجتمعه وحضارته، وكلما أصاب هذا الإنسان ضعف وانحطاط، ولم يستثمر طاقاته، انتهى به الأمر بالانحطاط الحضاري، والانحلال الاجتماعي؛ فبينه وبين بناء الحضارة علاقة تلازمية، وعليه فإن «كل تفكير في مشكلة الإنسان بالنسبة إلى حظّه في الحياة، هو في أساسه تفكير في مشكلة الحضارة»².

هذا الإنسان باعتباره الطاقة الأهم في تحريك مجريات التاريخ، يؤثر في المجتمع، ويُفَعِّل عملية البناء والتجديد الحضاري، بثلاث مؤثرات أساسية هي: فكره، وعمله، وماله، وهي المؤثرات التي ينبغي تجديدها في الإنسان، بإعادة توجيهها، حتى تكون محرّكا فعليا للبناء الحضاري، وتساهم في إعادة بعث النهضة الاجتماعية.

أولا: بناء الإنسان باعتباره فعالية اجتماعية وتاريخية:

1- بناء الإنسان باعتباره فعالية اجتماعية:

الإنسان فيما يعتقد مالك بن نبي هو جوهر ما يحدث في التاريخ، والآلية الفاعلة في حركيته، بناء كانت أم ركودا وانحطاطا، وليست مسألة البناء الحضاري للمجتمعات مرتبطة بعالم الأشياء من

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص75.

2- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص118.

إمكانات وأدوات، بقدر ما هي مرتبطة بالإنسان محرك الحضارة، ومغيّر أحداث التاريخ، وهنا يتطلّب الأمر في مشروع البناء الحضاري الإسلامي وتجديد معالمه، إعادة بناء الإنسان المسلم من جديد، بتجديد طاقاته في هذا المشروع، «فالقضية إذن ليست قضية أدوات ولا إمكانات، إن القضية كانت في أنفسنا، إن علينا أن ندرس أولاً الجهاز الاجتماعي الأول وهو الإنسان... فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ، وذلك ما تشير إليه النظرة في تاريخ الإنسانية منذ أن بدأ التاريخ، فنرى المجتمع حيناً يزخر بوجود النشاط وتزدهر فيه الحضارة، وأحياناً نراه ساكناً لا يتحرك يسوده الكساد وتغمره الظلمات، وهل هذه المظاهر غير تعبير عن حركة الإنسان أو ركوده؟»¹.

إن الحديث عن الإنسان صانع الحضارة ومجدّها، يعني ذلك الإنسان صاحب الإرادة في التغيير، والوعي بقيمة تفعيل طاقاته، والمحيط علماً بمشكلات مجتمعه، فميّزها عن غيرها من مشكلات الحضارات الأخرى، وليس ذلك الإنسان المادة الخام الذي تتقاذفه حلقات التاريخ دون القدرة على التأثير فيها، أو ذلك الإنسان الذي يهمل مسؤولياته الاجتماعية والحضارية، فلا يبالي بتفعيل نشاطه الاجتماعي، أو الانشغال بحاجيات مجتمعه الحضارية، وفي المقابل تراه يجتهد في السعي وراء ملذاته، متجرداً من مكانته وقيمه الأخلاقية؛ لأن مثل هذا الشخص يصلح أن يكون عنواناً للانحطاط الحضاري والتمزق الاجتماعي، بينما حركة التاريخ الحضاري للمجتمع، تبدأ بوجود ذلك الإنسان الذي يؤدي رسالته الاجتماعية، ويخلق توازناً وتكاملاً بين جهده الفردي الهادف إلى بناء الحضارة، وفي الوقت نفسه الاسترشاد بحاجيات مجتمعه باعتباره كياناً لا يمكن الانعزال عنه؛ ولأن الإنسان هو محور الفعالية الحضارية، فإن بداية التفكير في مشكلاته الاجتماعية والواقعية، هو في الوقت نفسه بداية تاريخ ميلاد مجتمعه وحضارته، وكلما أصاب هذا الإنسان الضعف والانحطاط، ولم يستثمر طاقاته، انتهى به الأمر إلى الانحطاط الحضاري، والانحلال الاجتماعي، وإذا حدث هذا الأمر، تمزق المجتمع، وليس أمام الفرد حينها إلا الخضوع لخطابات المرابطين، فيقع تحت

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص129.

صوامعهم العقيمة¹، وكلّ هذا يجعلنا نعترف بأن بين الإنسان وبين بناء الحضارة علاقة تلازمية، وأنّ «كل تفكير في مشكلة الإنسان بالنسبة إلى حظّه في الحياة، هو في أساسه تفكير في مشكلة الحضارة»².

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن الإنسان الذي يقصده مالك بن نبي كعامل أساس في تكوين الحضارة، وقدرة مغيّرة للتاريخ، ليس الإنسان الفرد المُكوّن للجماعة البشرية، بل هو ذلك الإنسان الشخص الاجتماعي، المُكوّن للمجتمع، وهنا تأتي أهمية الاهتمام ببناء الإنسان، لتمكينه من بناء حضارته، بناء يرقيه من مجرد كونه فردا في الجماعة البشرية، تحكّمه صفات الوجود البدائي، إلى شخص ذو نزوع اجتماعي³، وليس هذا البناء بالعملية الارتجالية، أو العفوية، بقدر ما هو بناء حيوي، له فلسفة خاصة تجمع في تشكّلها بين مقومات الأصالة، باعتبارها تمثل جذور هويته، والأبعاد المستقبلية، باعتبار الإنسان كائنا حضاريا عصريا، وراقيا صانعا للحضارة؛ هذا البناء الاجتماعي الجديد، لا يكتب له النجاح إلا ببناء الإنسان الجديد، صاحب الفعالية الحضارية. والعالم الإسلامي فيما يعتقد مالك بن نبي، ورغم ما لحق به من انحطاط في مرحلة ما بعد الموحّدين، إلا أنه لا يزال يزخر بطاقات يمكن عند يقظتها من إعادة تجديد قيمه، وصناعة نهضته الجديدة، والمُضي به قدما نحو تعزيز وتقوية وجوده، وليس غريبا حينها أن يكون مؤشر التقدّم والتخلف في المجتمع، إنّما هو موقع الإنسان ودرجة فعاليته الاجتماعية، التي يزيد بها حضور الفكرة الدينية قوة، ويغذيها أكثر، ويحفّزها نحو الإخلاص في العمل للصالح العام. إن مالك بن نبي عندما يتحدث إذن عن الإنسان، فإنّه يتحدث عن الإنسان الشخص الاجتماعي، وليس الفرد المنعزل، غير المؤثر في محيطه؛ فقيمة الإنسان تكمن في إطار علاقاته مع الغير، وفي قدرته على تحمّل المسؤوليات الاجتماعية، ويترجم مكتسباته الروحية والأخلاقية، إلى ممارسات تظهر في سلوكه الاجتماعي، وتساهم في الترقية الحضارية، ومن هذا المنطلق فهو يدعو إلى إعادة النظر في طبيعة العلاقة القائمة بين شرائح وطاقات المجتمع، والعمل على تقويتها، ومن مظاهر هذا البناء: العمل على

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 32، 33.

2- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 118.

3- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص 31.

توجيه المسلم نحو أولوية الاهتمام بالواجب، وتوجيه النظر نحو أهمية البناء الأسري، وتفعيل مشاريع التربية الاجتماعية، والعمل على تجديد النظرة تجاه المرأة، حتى تكون شريكا فعّالا إلى جانب الرجل، خصوصا وأن الحركات التجديدية على مستوى شؤون المرأة لم تنتج مشاريعها، فراحت تنقلها من حالة إلى حالة، بين إفراط دعاة تجديدها وفق النموذج الغربي، الذي أفقدها قيمة انتمائها الإسلامي، وتفريط دعاة تقييدها بتراثيات راکدة ومتخلفة، مثل بعض صور اللباس، الذي لم يعد يتوافق مع مستجدات الحضارة الراهنة، وهنا يستوجب الأمر إعادة النظر في وضع المرأة، حتى تكون حلقة خادمة للحضارة، وتؤدي أدوارها الاجتماعية¹.

2- بناء الإنسان باعتباره فعالية تاريخية:

إن الإنسان الذي ينبغي أن يكون قائدا حضاريا، هو الذي يكون عنصرا حيا، منخرطا في أحداث التاريخ وصانعها، ويتحكم فيها بما يحقق توافقا مع متطلبات حضارة مجتمعه، وهذا يستوجب فيما يقول مالك بن نبي أن نوّقر في الإنسان قيمتان: قيمته من حيث كونه إنسانا كرمه الله بها، من دون تدخل الغير فيها، وقيمة اجتماعية تبرز في كونه كيانا اجتماعيا يتأثر بظروف مجتمعه وعصره، ومن خلال كينونته الاجتماعية هذه، يكتسب قيمته العملية، ومكانته الحضارية، وبمعنى آخر فهو يمثل معادلتين متكاملتين: الأولى في كونه إنسانا بالماهية، وجوهر ثابت أبدع الله في خلقه، والثانية في كونه ابن مجتمعه الذي يؤثر في تكوين كيانه، ومعالم شخصيته، ويحدّد فعاليته عبر مختلف أطوار التاريخ، لتكون بذلك قيمة متغيرة بتغير ظروف المجتمع².

إنّ مالك بن نبي إذن لا يجعل من عالم الأشياء أساس البناء الحضاري السليم، حتى وإن كان يساعد في تحقيق التقدم، لأن في هذه الظاهرة تجسيد للتكديس الشيعي، وليس بناء، أو إبداعا حضاريا، بينما الإنسان هو العالم الذي ينبغي أن يكون قدوة في البناء الحضاري الجديد، وأساس كلّ انطلاقة حضارية، فهو الذي بإمكانه فهم أحداث التاريخ، وإدراك طبيعة المشكلات التي يواجهها مجتمعه، يقول مالك بن نبي « أشعر أن حاجتنا الأساسية في عالم النفس أكثر منها في عالم

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص117، 118.

2- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص135.

الأشياء. إن حاجتنا الأولى هي الإنسان الجديد.. الإنسان المتحضر.. الإنسان الذي يعود إلى التاريخ الذي خرجت منه حضارتنا منذ عهد بعيد. وصياغة هذا الجهاز الجديد الذي يسمى الإنسان، لا تتم بمجرد إضافة جديدة إلى معلوماته القديمة لأنه سيبقى هو قديما في عاداته الفكرية وفي مواقفه أمام المشكلات الاجتماعية، وفي فعاليته إزاءها..¹. فلا يمكن أن يحدث التجديد الحضاري وفكر الإنسان مشدودا ومكبّلا بعادات الماضي ومنجزاته، بل إن التجديد الحضاري يتطلب استقراء أحداث التاريخ، وتصفّح صفحاته، فينظر أيّها انتهى إشعاعها الحضاري، وأيّها يمكن الاقتباس منها وإعادة إحيائها، بما يتوافق ومعالم البناء الحضاري الجديد، وهذا لا يتحقق إلا إذا انتاب الإنسان ذلك الشعور العميق بقيمة ومعنى البناء الحضاري الجديد والمتميّز. فالتحضر الحقيقي إذن وفي واحدة من أسمى معانيه هو «أن يتعلّم (الإنسان) كيف يعيش في جماعة، ويدرك في الوقت نفسه الأهمية الرئيسية لشبكة العلاقات الاجتماعية، في تنظيم الحياة الإنسانية، من أجل وظيفتها التاريخية»².

ثانيا: بناء الإنسان المسلم حضاريا في إطار فكرة العالمية:

على المسلم في مسعاه الحضاري الجديد، أن يمنح لنفسه الثقة، ويكسبها قدرة عملية على الرقي بمجتمعه نحو الحضارة العالمية، فيحارب ما في نفسه من شعور بالدونية، والضعف الذي يعيق حوار الحضاري مع الغير، كما يعيقه عن تبليغ رسالته الحضارية التي تميّزه، فيجب عليه بناء ذاته واسترداد كرامته، والرفع من مستوى قيمه المعرفية، والسلوكية، ومكانته الاجتماعية، حتى يصل مستوى المجتمعات ذات المكانة الحضارية الراقية، وهنا نكون أمام معادلة جديدة، هي إعادة تفكير المجتمع الإسلامي في وظيفته الحضارية، حتى يدخل في مسار الحضارة من جديد وهو صاحب كفاءة على تجسيد ما يملكه من أفكار حضارية، لأن المسألة ليست في توفر الأفكار، بقدر ما هي في كفاءة تفعيلها، تبعا لخصوصيات وطبيعة حضارة المجتمع الإسلامي التي تختلف عن غيرها من حضارات العالم³.

1- مالك بن نبي تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص193.

2- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص94.

3- مالك بن نبي، مجالس دمشق، (مصدر سبق ذكره)، ص70.

ويضيف مالك بن نبي أن نجاح نهضة العالم الإسلامي، يحتاج إلى إعادة بناء العالم النفسي للمسلم، وإحداث تغيير فيه يسمح بإعادة تفعيل وتجديد طاقاته الحضارية، لأن تغيير المحيط لن يتحقق إلا بتغيير النفوس، وهذا التغيير الذي هو أساس البناء والتجديد الحضاريين، منطلقه تأكيد القرآن الكريم عليه بنص الآية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾¹. وحينها يستطيع الإنسان بناء نفسه، وعلاقاته مع مجتمعه، إذا أخذ في ذلك بثلاثة شروط تمكنه من هذا البناء وهي: أن يعرف أولاً حقيقة نفسه، وأن يعرف ثانياً نفوس الآخرين، فيندمج معهم لا يتعالى عنهم، أو يحتقرهم، وحينها يستطيع التصرف معهم بحكمة، فيأمن شرهم إن حدث، أو يسهل عليه تبليغ رسالة الإسلام وهدايتها، وأما الشرط الثالث فهو أن يُعرّف الآخرين بنفسه، في صورة إيجابية تعطي الانطباع الحسن عن رسالة الإسلام التي يحملها، وتحببهم بها².

لقد كرم الله تعالى الإنسان المسلم برسالة الإسلام، وهي مسؤولية عظيمة ينبغي له إدراك فضلها، والحرص على تبليغها، ولا يتأتى له ذلك إلا إذا آمن بريادته الحضارية، واجتهد في ترقية مستواه الحضاري نحو العالمية، «إذ بمقدار ما يرتفع إلى مستوى الحضارة بمقدار ما يصبح قادراً على تعميم ذلك الفضل الذي أعطاه الله له (أعني دينه). إذ عندها فقط يصبح قادراً أيضاً على بلوغ قمم الحقيقة الإسلامي، واكتشاف قيم الفضيلة الإسلامية، ومن ثم ينزل إلى هضاب الحضارة المتعطّشة فيرويه بالحقيقة الإسلامية..»³.

المبحث الثاني: مشروع التجديد الحضاري في المسألة الثقافية

من المسائل التي زادت من حدة الإعاقة النهضوية برأي مالك بن نبي، محاولة إحياء عالم الثقافة الذي أحاطت به أصلاً الأفكار الميتة، بأفكار قاتلة مستوردة من حضارة الغرب، والاطمئنان إليها باعتبارها حلاً حضارياً يحقق الوثبة النهضوية المنتظرة، فمثل هذه الأفكار المستوردة التي قد تكون قاتلة ومحبطة في محيطه الأصلي، تصبح أكثر فتكا عندما تنتقل إلى محيط آخر يختلف عن

1- سورة الرعد، الآية 11.

2- مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، (مصدر سبق ذكره)، ص 60، 61.

3- مالك بن نبي، مجالس دمشق، (مصدر سبق ذكره)، ص 173.

موطنها الأصلي، إذ لا تنقل معها إلا السموم دون الدواء الذي تتركه لعلاج أضرارها في موطن ولادتها.

أولاً: تعريف الثقافة عند مالك بن نبي:

الثقافة - كما أشرنا إليه سابقاً - بتصور مالك بن نبي، هي إطار الحياة الذي تشترك فيه كل فئات المجتمع باختلاف درجاتهم المعرفية، ومكانتهم الاجتماعية. إنها إطار للبناء الاجتماعي، وتنظيم شؤون الحياة، تغذي الحياة الاجتماعية بتكويناتها الفكرية، والذوقية، والأخلاقية، ومن عادات وتقاليد، وكذلك بمناهجها ومخططاتها العملية، تساهم كلها في إعطائها صفة التميز، لتصبح حينها بمثابة جسر المجتمع نحو التقدم والرقي، وفي الوقت نفسه بيت الأمان، الذي يحفظ المجتمع ويؤمّنه من الانهيار والسقوط الحضاري. وهو يعترف بأن الثقافة تعتبر إشكالا مفاهيميا، ومردّ الأمر هنا كونها ترتبط بالظروف التي تتواجد فيها، وكذلك ما يحيط بها من المنتج الثقافي لكل مجتمع أو نظام سائد، إنها تستند دائما إلى طبيعة ومحيط الانتماء الاجتماعي «فلكلّ ثقافة رقعتها حيث تكتشف منابع إلهامها، ولها مجال معيّن تكون فيه وعيها للمشكلات، كما تجد فيه وسائل حل هذه المشكلات»¹، فتعريفها مثلا عند المثقف الأمريكي الرأسمالي يختلف عن تعريفها عند المثقف الإيديولوجي الماركسي، ومحتوى الثقافة في الحضارات القديمة يختلف عن محتواها في الحضارات الحديثة.

ولعلّ ما يزيد في أشكلة مفهوم الثقافة أكثر، هو طبيعة تركيبها المعقدة، فهي تتألف من عناصر متعدّدة تكون محتواها، فهي كما يقول مالك بن نبي: «إنّ الثقافة هي التركيب العام لتراكيب جزئية أربعة هي: الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والصناعة»²، ثم إن الثقافة من جانب آخر ليست منتجا استاتيكية من الصفات، بقدر ما هي منتج وفعالية ديناميكية ونامية، يصعب إحاطتها بسياح تعريفي يستوعب كل صفاتها ومكوّناتها بدقة، ولهذا نجده في موضع آخر يعرفها بقوله: «مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقة

1- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (مصدر سبق ذكره)، ص120.

2- المصدر نفسه، ص67.

التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه»¹، وهي بهذا المعنى تصبح الوعاء الذي يحتضن الفرد ويمدّه بالقيم الاجتماعية والخلقية التي تكوّن كيانه وتوجّهه، وتربطه آليا بمنظومة العلاقات الاجتماعية المنطبعة في الوسط الذي ولد فيه، وأصبح عنصرا مكوّنا له؛ ويخلص مالك بن نبي إلى أن تعريف الثقافة لا يمكن أن يكون مستعارا من دائرة محيط اجتماعي آخر مغاير، بل ينبغي تعريفها قياسا بالمحيط الاجتماعي السائد، وما يحويه من مظاهر الحياة النازمة للمجتمع.

ثانيا: مستلزمات مشروع التجديد الثقافي:

يقول مالك بن نبي: «إنّ الثقافة تشتمل على أربعة فصول: فصل أخلاق، وفصل جمال، وفصل منطق عملي، وفصل علم»²؛ إن جملة هذه الفصول التي تساهم في تنمية شروط الفعالية عند الإنسان، وترتقي به من طور ما قبل الحضارة، إلى طور الحضارة، وكذلك تساعد على إبقاء المتحضر في مستوى وظيفته الاجتماعية، وفي مستوى الأهداف الإنسانية، والقيم الحضارية السامية؛ هي كلها عناصر محورية تحتاج إلى إعادة التوجيه، بما يكفل إحداث اللمسة الفعالة في إطار مشروع التجديد الحضاري الثقافي.

1- التوجيه الأخلاقي:

من حيث عنصر التوجيه الأخلاقي، ولما كانت الثقافة بالنسبة للإنسان هي «محيط يحيط به، وإطار يتحرّك بداخله، يغذي الحضارة في أحشائه، فهي الوسط الذي تتكوّن فيه جميع خصائص المجتمع المتحضّر، وتتشكّل فيه كلّ جزئية من جزئياته، تبعا للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه، بما في ذلك الحدّاد، والفنان، والراعي، والعالم، والإمام، وهكذا يتركّب التاريخ»³، فإن المبدأ الأخلاقي باعتباره روح الإسلام، هو الوسيلة التي تُمكن من توطيد شبكة العلاقات الاجتماعية على مستوى عالم الأشخاص، وتخلق ذلك التفاعل والانسجام بين مختلف شرائحه وطبقاته، ولما كان هذا المبدأ الأخلاقي في جذوره، يرتبط بالفكرة الدينية التي لها بالغ التأثير في تكوين الوعي الفردي، وتنظيم علاقة الإنسان بخالقه وبغيره، فإنّه هو الذي يكوّن الضمير، ويهدّب غرائز الإنسان

1- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (مصدر سبق ذكره)، ص 74.

2- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 152.

3- مالك بن نبي، شروط التّهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص 85.

ومصالحه، وينظم مختلف عناصر شبكة العلاقات الاجتماعية؛ إنه بمثابة مصدر لمختلف الفضائل الايجابية في حياة المجتمع، ومساره الحضاري، وبهذا فإن كل إخلال يقع على مستوى القواعد الأخلاقية لمجتمع معين، أو الدعوة إلى حرية الأخلاق باسم التقدم، سيؤول حتماً إلى حدوث تمزق على مستوى شبكة العلاقات الاجتماعية، ويفقد المجتمع حينها فرصة صناعة تاريخه الحضاري¹. إن المبدأ الأخلاقي يعدّ بهذه الصورة، الدافعية الروحية لخلق الفاعلية الاجتماعية، وليس أمام العالم الإسلامي المعاصر الذي يعيش على وقع تمزق وانهايار شبكة علاقاته الاجتماعية، إلا إعادة توجيه قيمة المبدأ الأخلاقي، في إطار مشروع الثقافة الحضاري المعاصر، حتى يتمكن من تجسيد وتفعيل عملية البناء الحضاري وتجديده.

2- التوجيه الجمالي:

وأما من حيث التوجيه الجمالي، فإن للحضارة لمسة جمالية، وبنائها يرتبط بالذوق الجمالي، الذي يمنح للمجتمع في مختلف صلاته، صورة حضارية خاصة ومتميزة، وهو بهذا يكمل فعالية المبدأ الأخلاقي، فيمنح الإنسان طاقة حيوية إيجابية، يتجاوز بها بعض قواعد الأخلاق الجافة والصارمة، ويضفي على المنتجات الثقافية صوراً جمالية من أشكال وألوان، تتوافق مع الذوق العام السائد². ثم إن الجمال بمختلف صور تجلياته، في الألوان، والأصوات، والروائح، والحركات، والأشكال، هو بمثابة مصدر إلهام للأفكار، ويعطيها ذوقاً جمالياً معيناً على أساسه إما نستحسنها وإما نستقبحها، وبفضل الذوق الجمالي الذي ينطبع في فكر الإنسان، تتولد عنده سلوكيات الإحسان والكرم، والنزوع نحو العمل الصالح³، كما يمتد تأثير الذوق الجمالي، إلى المساهمة في حل عديد المشكلات الحياتية، وينظم أدواقنا، «في الموسيقى، وفي الملابس، والعادات، وأساليب الضحك، والعطاس، وطريقة تنظيم بيوتنا، وتمشيط أولادنا، ومسح أذنيتنا، وتنظيف أرجلنا»⁴. والجمال الذي هو الإطار الذي تتكون فيه الحضارة، ينعكس على المحيط الاجتماعي الذي نعيش فيه، ليمثل بذلك وجه

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص 53.

2- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 149، 150.

3- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (مصدر سبق ذكره)، ص 82.

4- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص 93.

الوطن، ويستوجب الأمر الحفاظ عليه، لأن في المحافظة عليه صون لكرامتنا، وفرض لمكانتنا أمام الغير، فيحترمنا حينها كما نحترمه نحن كذلك¹.

وبالنظر إلى هذا المفهوم للجمال وقيمته في الحياة الاجتماعية والحضارية، فإن من الواجب إعادة توجيه الذوق الجمالي في حياة الإنسان المسلم المعاصر، وتوعيته به، كما فعلت حضارات الغرب، التي أكسبت إنسانها عشقا جماليا لمحيط بيئته، فزاد شعوره بالانتماء لحضارته، والحرص على تجديدها الدائم، والسير بها نحو الأفضل، خلاف حضارتنا نحن التي انتشرت فيها مظاهر الفوضى، واللامبالاة، وغياب الصور الجمالية الجذابة التي تريح النفوس، وتُفَعِّلُ جمالية وحميمية الصلات الاجتماعية التي تلاشت في العالم الإسلامي.

3- التوجيه العملي:

وأما ما يتعلّق بتوجيه المنطق العملي، فإن الثابت أن مشكلة المجتمعات المستعمرة ومنها العالم الإسلامي، ليست في وجود الأفكار، فالطاقات العلمية، والفكرية متوفرة، إلا أن المشكلة تكمن في تجسيد تلك الأفكار عمليا، فالعالم الإسلامي يمتلك العقل المجرد، لكنه يفتقر للمنطق العملي التطبيقي الذي توطّره الإرادة، والانتباه العملي المستمر، وهو هنا عاجز عن إيجاد جملة الوسائل العملية، التي تحوّل الأفكار إلى استثمارات عملية نافعة، وهنا يقتضي الأمر إعادة الاعتبار والتوجيه للمنطق العملي، قياسا بالجهود الفكرية المبذولة، حتى تكون هذه الأخيرة ذات فعالية تطبيقية، بعيدا عن منطق التفكير من أجل التفكير، أو إنتاج الكم الهائل من الأفكار المجردة.

يدعو مالك بن نبي المجتمع الإسلامي إلى ضرورة تجسيد الفعالية العملية للأفكار والحلول التي يقترحها لمشكلاته الاجتماعية، فالعالم الإسلامي المعاصر فقد قوة التوجيه العملي للسلوك والأفكار، وأصبح المسلم يعيش حالة انفصام في شخصيته، وانفصال بين الجانب الروحي، والجانب العملي المتمثّل في تجسيد أفكاره والعمل بها اجتماعيا، مثل حالة ذلك المصلي في المسجد، أين تراه خاشعا

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص 94.

متأثراً متباكياً، لكن بمجرد مغادرته المسجد تغادر معه تلك الحقائق التي كانت تؤثر فيه، فلا يكون لها أثر في صلاته، ونشاطاته الاجتماعية¹.

4- التوجيه الصناعي:

وأما العنصر الأخير من الثقافة الذي يحتاج إلى التوجيه، حتى يساهم النشاط الثقافي في الوثبة الحضارية، فهو الصناعة، التي أصبح الاهتمام بضرورة تفعيلها، وإعادة توجيهها، ضرورة أمّلتها ظروف المجتمع الإسلامي الغارق في التخلف العلمي، والركود الصناعي، وقد وسّع مالك بن نبي من مفهوم الصناعة، التي يقصد بها «كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم»²، فهي تعني الوسائل والنشاطات التي تعين الفرد على كسب عيشه، وحفظ كرامته، كما تضمن للمجتمع مستلزمات الحياة وتأمين بقائه. وبهدف التوجيه الأمثل لهذا المكوّن الثقافي، يقترح مالك بن نبي إنشاء مجلس للتوجيه الفني، وظيفته التوجيه النظري والعملية لمشكلة التربية المهنية، المجسّدة في الصناعة، تراعى فيه حاجات البلد، وبفضله يستطيع الإنسان الأقل حضارة، أن يدخل عالم الحضارة الذي بدأ يُشرق في سمائنا³.

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص 105.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص 97.

3- المصدر نفسه، ص 97.

المبحث الثالث: مشروع التجديد الحضاري في المسألة الأخلاقية

أولاً: تعريف الأخلاق عند مالك بن نبي:

تعَدّ الأخلاق عند مالك بن نبي من المحاور الأساسية في معادلة البناء الحضاري، بمختلف محاوره وجوانبه، الاجتماعية منها، والثقافية، والاقتصادية، والسياسية، وعلى هذا الأساس فقد اعتبر كلّ خلل على مستوى القانون الأخلاقي، بمثابة المنفذ المؤدي إلى تفكك وانهيار منظومة العلاقات الاجتماعية.

وفي تعريفه للأخلاق يقول: «الروح الخلقية منحة من السماء إلى الأرض، تأتيها مع نزول الأديان، عندما تولد الحضارات، ومهمتها في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض»¹، فهذه الروح تعمل على توطيد الروابط الاجتماعية، وهي القوام الأساسي الذي تنطلق بفضله الحضارات في نشأتها. وما يلاحظ في هذه المسألة، أن مالك بن نبي كثيراً ما يتناول الفكرة الأخلاقية في إطار الفكرة الدينية، ويعتبرها منبثقة منها، بل إن القيم الأخلاقية التي تتجلى في العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية، وقواعد تسيير الشؤون الاجتماعية، هي في حقيقتها صور لتجليات تدخّل القيم الدينية في الحياة الاجتماعية، فهو يربط مفعول تلك القيم الأخلاقية في الحياة الاجتماعية بدرجة رباطها الديني، إذ كما استقت الفكرة الأخلاقية مبادئها من العقيدة الإيمانية التي تتضمن معاني الأخوة والفضائل السامية، كلما أسهم ذلك في تغذيتها بدافعية يقظة النفوس، وتوعيتها بأهمية البناء الحضاري الجاد.

ثانياً: تفعيل الحضور الأخلاقي في عملية التجديد الحضاري:

للفكرة الأخلاقية حضور متميز في فلسفة مالك بن نبي الحضارية، ولم يكن اهتمامه بالأخلاق بمنظورها الفلسفي، بقدر ما تناولها بالمنظور العملي، وقيمتها الوظيفية في الحياة الاجتماعية وهذا ما نلمسه في قوله: «لسنا نهتم هنا بالأخلاق من الزاوية الفلسفية؛ ولكن من الناحية الاجتماعية، وليس المقصود هنا تشريح مبادئ خلقية، بل أن نحدّد (قوة التماسك) اللازمة للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية، هذه القوة مرتبطة في أصلها بغريزة (الحياة في جماعة) عند الفرد، والتي تتيح له تكوين القبيلة والعشيرة والمدينة والأمة. وتستخدم القبائل الموغلة في البداوة هذه الغريزة لكي تتجمع، والمجتمع الذي يتجمّع لتكوين حضارة فإنّه يستخدم نفس الغريزة، ولكنه يهديها ويوظفها

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص 88.

بروح خلقية سامية»¹؛ وهنا نلاحظ أن مالك بن نبي يميز بين مبدئين أخلاقيين: الأول غريزي يبعث في نفسية الفرد قوة تساعد في المساهمة على تكوين مجتمع يبدأ من القبيلة وصولاً إلى الأمة، إنّه باختصار الميل الطبيعي نحو الحياة الجماعية، والثاني لا يخرج عن المرجعية الدينية، يحمل معالم القيم الروحية التي تساهم في تغذية المبدأ الغريزي بقيم المحبة والتعاون والأخوة، وكل الفضائل السامية التي تساعد في تقوية الرابطة الاجتماعية، وتهذيب حياتها الحضارية، بقيم روحية جديدة تميّزها عن الحياة البدوية.

إن قيمة الأخلاق من ناحية وظيفتها في البناء الاجتماعي الحضاري، تتجلى إذن في كونها تساهم في إحداث التوازن في هيكل البناء الحضاري، فهي بمثابة العامل الروحي المعنوي المكمل للجانب المادي من التكوين الحضاري، ومن دونها يصاب هذا البناء بالخلل والتصدّع، إذ تصبح الحضارة مجرد هيكل مليء بالعناصر المادية، فارغ من القيم الروحية التي هي بمثابة الطاقة الحيوية التي تساعد في الوعي الحضاري، ونشر ثقافة البناء الصالح، وتحريك الإرادة الاجتماعية نحو التأسيس لحضارة متوازنة، ومكتملة البناء. ويستشهد مالك بن نبي بحضارة الغرب في مسار تطورها، وكيف أنها قامت في بدايتها على هيكل أخلاقي روحي تطبعه العقيدة المسيحية، ساعدت في تماسكها وازدهارها، قبل أن يختل هذا البناء بسيطرة التشيئية المادية، وشعور الغرب بالتفوق المادي والتكنولوجي، فحدث الانفصام بين الجانبين الروحي والمادي، واختل توازن المعادلة الحضارية، الذي كان كذلك لحضارة الإسلام في مرحلة عزّها ومجدها سبق في الاعتراف به.

والمجتمع في خلال مسار تطوره التاريخي ينتج قواعد أخلاقية إلى جانب أخرى جمالية، تنعكس في ثقافته بمختلف تجلياتها، وتصبح بفضل تطور هذه الثقافة، قواعد وقوانين يسير بمقتضاها المجتمع، ودستورا حضاريا تتمظهر فيه عبقريته، لتكون الأخلاق بهذا عاملا مساعدا للتشكل الحضاري، وموجّها لسلوك الإنسان، وفي خلالها ترتسم معالم وصورة الحضارة؛ فتلك الصناعات والفنون الحضارية السائدة في مجتمع حضاري ما، إنما تعكس طبيعة القيم الخلقية المطبوعة في

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص 88.

تفكير وسلوك الفرد، وكذلك طبيعة ذوقه الجمالي، فكلاهما مجتمعان يساهمان في تحديد الاتجاه الحضاري للمجتمع¹.

1- ضرورة الأخلاق في البناء الثقافي: الثقافة في مفهومها عند مالك بن نبي تتضمن صفات أخلاقية، وتحتاج إلى التوجيه الأخلاقي، ففي واحد من تعريفاتها يقول: « مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لاشعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه»²، وهنا نستجلي أهمية المبدأ الأخلاقي كعنصر أساسي في البناء الثقافي لحضارة المجتمع، بل ويمكن القول أن المبدأ الأخلاقي الذي يسير وفقه المجتمع هو الذي يميّز طبيعة ثقافته الحضارية، فالحديث عن ثقافة الحضارة الإسلامية، وثقافة الحضارة الغربية إنما هو حديث يتضمن التمييز بين نوعين من القيم الأخلاقية، التي توجه هذه الحضارة أو تلك.

وحتى يكون للثقافة ذلك التأثير الفعال في عملية البناء الحضاري، والمساهمة الايجابية في تجديد أسسه، فلا بدّ من حضور وتوظيف القيم الخلقية في الحياة الاجتماعية، وغرسها في الفرد، ويعبر مالك بن نبي عن هذا التصوّر بقوله: «والحقيقة الأولى التي تبادر إلى أذهاننا هي أن الثقافة لا تستطيع أن تكون أسلوب الحياة في مجتمع معيّن.. إلا إذا اشتملت على عنصر يجعل كلّ فرد مرتبّطاً بهذا الأسلوب... ونحن إذا دققنا النّظر في هذا العنصر، فإننا نرى أنّه لا بدّ أن يكون خلقياً...»³.

ولما يتحدث مالك بن نبي عن أهمية المبدأ الأخلاقي، فليس يجعله أسير شبكة العلاقات بين الأفراد، وإنّما كذلك يتناوله من حيث تأثيره في مشروع بناء حضارة المجتمع، وتخصيصا المجتمع الإسلامي، وكذلك في بعده العالمي متمثلاً في شبكة العلاقات بين الدّول، فالروابط الثقافية تتحل

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص100، 101.

2- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (مصدر سبق ذكره)، ص74.

3- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص148.

وتتهاوى بمجرد انحلال المبدأ الأخلاقي أو تضارب قيمه، وفعالية الحياة الاجتماعية في كل مجتمع إنما تقاس درجتها بقيمة وفعالية المبدأ الأخلاقي السائد¹.

2- ضرورة الأخلاق في البناء الاقتصادي: لا يستقيم البناء الاقتصادي، ويصبح عنصراً محورياً في البناء الحضاري للمجتمع إلا إذا تأسس على معايير أخلاقية، وجعل للأخلاق مكانة في عناصر نشاطاته، فلا يتحقق النجاح المضمون للاقتصاد إن هو افتقد إلى هذا العامل الروحي التربوي الذي ينمي في الفرد الإرادة الحضارية، وينظر إليه باعتباره قوة اقتصادية.

وقد دعا مالك بن النبي إلى ضرورة تغذية الاقتصاد الإسلامي بالطابع الأخلاقي، حتى لا يقع في المأزق الذي وقعت فيه أنظمة الاقتصاد الغربية، وهذا ما نلمسه في قوله: «والمجتمع الإسلامي أجد من يحقق له وللإنسانية التجربة، التي تعيد إلى عالم الاقتصاد أخلاقيته، ويتلافى بذلك الانحرافات الإباحية التي تورطت فيها الرأسمالية، كما ينجو من ورطة الماركسية المادية التي سلبت الإنسان ما يميّزه عن الآلات والأشياء»². لقد كانت الرأسمالية بتوجهها المادي فلسفة اقتصاد إحدانية، لا تتبالي بالإنسان من حيث هو قيمة روحية كذلك، بل لقد قتلت فيه هذه القيم وهوت بها نحو الانحطاط الخلقي، وجعلته يلهث فقط وراء المصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة، والأمر نفسه لا يكاد يختلف عن الإيديولوجية الاشتراكية الماركسية التي سلبت من الإنسان حريته، وجعلته مجرد آلة إنتاج جماعية، وقتلت فيه قيمة وجوده المتميز.

ومن تجليات أخلة الاقتصاد في الإسلام، وأثر ذلك في حضارة المجتمع الإسلامي، تحريم الربا، فهذه الأخيرة التي ترمز إلى الكسب غير المشروع، حرّمها الإسلام لما فيها من مظاهر السلطة الاحتكارية على التجارة والصناعة والمال، وهي السلطة التي تضر بنظام الحياة الاجتماعية وتخلق صوراً من الانحلال الاجتماعي، وبهذا يكون لتحريم الربا، أثره في أخلة البناء الاقتصادي الإسلامي، ومنبعاً للتألف الاجتماعي، ومحاربة صور الانحرافات الأخلاقية، «هذا التشريع لم يخفف من حدّة الدرهم في مجال الاقتصاد فحسب، بل خفف من حدّته في المجال الروحي إذا صحّ

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 148.

2- مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، (مصدر سبق ذكره)، ص 83.

التعبير، حتى إنه يعفي المجتمع من الأزمة الاقتصادية.. المتفشية اليوم في الحياة التي تستضيء بأضواء الحضارة الغربية..»¹.

3- ضرورة الأخلاق في البناء السياسي: لقد اصطلح مالك بن نبي على خطابات الصخب، المليئة بالكلمات المؤثرة على نفوس الضعفاء، فتستهويهم بطربها وتغنيها بالحقوق، بعيدا عن التذكير بالواجبات، التي تراوح مكانها في الأسواق وتمارسها شرائح من يدعون الثقافة، بالخطابات البوليتيكية، المُطعمّة بنكهة المكر والمنافقة، فليس هدفها إلا استمالة الناس والاستثمار في غفلتهم، حتى يتسنى لهم البقاء في مقامهم، ففي ظل انتشارها تسود ظاهرة المحاباة وصور الإقصاء، ولا يخضع توزيع المناصب السيادية والإدارية فيها لمعيار الكفاءة ودرجة الاستحقاق، وإنما المعيار هو درجة الولاء الذي يخضع للانتماءات الحزبية، وتحكمه المصالح المحدودة على حساب فكرة البناء الحضاري للمجتمع.

ولأن سيادة خطابات البوليتيك أصبحت تشكل خطرا على فرص تحقيق النهضة، وتجديد القيم الحضارية للمجتمع الإسلامي، بسبب افتقارها للحضور الأخلاقي الذي يجعل السياسة ممارسة تهدف إلى خدمة الشعب وتنظيمه والسعي إلى نهضته والرفع من قيمه، فقد دعا مالك بن نبي إلى ضرورة مراجعة تصوراتنا وسلوكياتنا في حقل الممارسة السياسية، وهذا بالعمل على أخلفتها وإخضاعها لقواعد علمية محكمة، يقول بشأن هذه المسألة: «فالسياسة لا بد أن تكون: أخلاقية، جمالية، علمية، لكي يكون لها معنى في مسيرة التاريخ»²، وهذا لا يتأتى إلا بالعمل على استبعاد الممارسة السياسية عن أساليب المكر والخداع والتحايل، من خلال ربطها بالأخلاق، لأن «السياسة من دون أخلاق ما هي إلا خراب للأمة»³.

وعليه فإن على السياسيين الصادقين في خطاباتهم الحضارية، أخلقة مشاريعهم السياسية، حتى تساهم عمليا في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، وتوطد الصلات بين الحاكم والمحكوم؛ فالعمل السياسي الناجح معياره أن يحظى بالقبول من قبل أفراد المجتمع، ويجسد الانسجام بين عمل الأفراد

1- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (مصدر سبق ذكره)، ص159، 160.

2- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص135.

3- مالك بن نبي، بين الرشاد والتهيه، (مصدر سبق ذكره)، ص80.

وعمل الدولة، وحينما يغرس هذا المشروع في ضمير الفرد، ويصبح قيمة خلقية يدافع عنها، فإن هذا الضمير سيتحول إلى مُراقِب ومُراقِباً، حاكماً ومحكوماً في الوقت ذاته، فيتحول إلى طاقة فعالة، وبناءة في دولته.

4- ضرورة الأخلاق في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية: شبكة العلاقات الاجتماعية، هي واحدة من المظاهر التي تجلت فيها صور الانحطاط والتمزق الاجتماعي في العالم الإسلامي، وهي في الوقت نفسه من أولويات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، فمنظومة العلاقات الاجتماعية، والنشاط الاجتماعي المشترك لا بد له من قيم أخلاقية تتميها «فمن الطبيعي إذن أن نعدّ القيمة الخلقية عنصراً جوهرياً في النشاط المشترك الذي يتم بفضل وجود شبكة العلاقات الاجتماعية»¹. فهذا التجديد لا يستقيم إلا بتفعيل الحضور الأخلاقي، الذي يحوي قيماً روحية أنتجها الدين، لها فضلها في إعادة هيكلة شبكة العلاقات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي، وكذلك رسم معالم تطورها التاريخي، يقول مالك بن نبي: «فالعلاقة الروحية بين الله وبين الإنسان، هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان، ولقد علمنا... أنها تلدها في صورة القيمة الأخلاقية، فعلى هذا يمكننا أن ننظر إلى العلاقة الاجتماعية والعلاقة الدينية معاً من الوجهة التاريخية على أنهما حدث، ومن الوجهة الكونية على أنهما عنوان على حركة تطوّر اجتماعي واحد»²، فالعلاقة إذن متينة بين العلاقات الاجتماعية، والقيم الدينية وما تتضمنه من قيم وتوجيهات أخلاقية من جهة أخرى، وهي كذلك تؤثر في مسار حركة التطوّر الحاصلة في المجتمع.

إن الأخلاق إذن تساهم في إرساء الروابط الاجتماعية، وتقوية شبكتها، والمجتمعات التي صنعت شبكة علاقات متماسكة، إنما هي مجتمعات منحت للأخلاق وجوداً فعلياً، وسارت بمقتضى مبادئها الهادفة إلى بنائها وتجديدها حضارياً. وإذا تأملنا في المسار الحضاري للمجتمعات الإنسانية، فإننا سنجدها باعتماد مالك بن نبي لم تكن لتحقق ذلك المستوى من التحضّر لولا أنها سارت بمقتضى

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص48.

2- المصدر نفسه، ص56.

المسار الأخلاقي، واحتكمت إلى تعاليم أخلاقية - يختلف العمل بها باختلاف ظروف المسار التاريخي للمجتمعات - هدفها بناء الإنسان أخلاقيا، والدفاع عن شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تنظم المجتمع، ولعل ما تحمله في مضمونها من أوامر خلقية ناهية وأخرى فاضلة أمره، إلا دليلا على غايتها الحضارية المتجلية في خلق التماسك في الشبكة الاجتماعية، وتقوية منافذ الروح الجماعية¹.

5- ضرورة الأخلاق في بناء عالم الأفكار:

يقول مالك بن نبي: « ففي أي تعقّن أخلاقي يحدث داخل الدائرة الشخصية يصل إشعاعه فوراً - كتعقّن - إلى دائرة الأفكار وبنفس الآلية، فإن ما يحدث من خير أو شرّ، على الدائرة الاجتماعية يحدث أثرا إلى الخارج، تجاه دائرة الأفكار وينعكس عليها أيضا²، فالفساد في الجانب الأخلاقي يلحق أثره إلى المحيط الفكري للفرد، فيتسبب في تعفينه، وتتضاعف آثاره لتلحق بدائرة الحياة الاجتماعية، فيختل استقرارها وقيمتها.

ويضيف مؤكدا أنّ ما يلاحظ من اختلال على مستوى القيادة في العالم الإسلامي، إنما له علاقة بالاختلال الخلقي والفكري الذي لحق به، ولم تعد للأفكار حينها حصانة ولا فعالية «والواقع أن مجتمعنا أصبح يعاني في قيادته أزمة أخلاقية وفكرية، تجعله بصفة عامة لا يحقّق للأفكار شروط حصانتها وفعاليتها فيه، حتى إنها تكون معرضة للدسّ إما لضعف أخلاقي يحيط بها، وإما لضعف فكري يخذلها³. وليس غريبا حينها أن يكون هذا الانحلال الخلقي والفكري، في مصلحة المستعمر الذي يجتهد في هندسة وإبقاء هذه الظاهرة، حتى تسهل عليه طرق تنفيذ مخططاته التدميرية، ويشل إرادة التفكير في الأفضل. يقول مالك بن نبي عن هذا المخطط الاستعماري: «كلّما وضع الاستعمار الترتيبات اللازمة لإفقار المستعمر ماديا، فإنّه يتبعها بالترتيبات الخاصة بتلوينه أخلاقيا، ليزيد الإفقار والتلوّن معا في اتساع الهوة التي يجعلها أمام "القاصر" حتى لا يستطيع بلوغ رشده

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص 95، 96.

2- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، (مصدر سبق ذكره)، ص 74.

3- المصدر نفسه، ص 77.

أبدأ¹، فالاستعمار يدرك جيدا تأثير الفساد الأخلاقي، وتلوّث الحياة الأخلاقية للفرد في إحداث الجمود الفكري، وغلق منافذ وأفق التفكير الجاد والمبدع، والغرق حينها في وحل الكساد «هذا الشلل الأخلاقي.. يُعجز المجتمع الإسلامي فيجعله غير قادر على زيادة جهده الضروري لنهوضه، وما الشلل الفكري إلا نتيجة من نتائجه: فالكف عن التكامل الخلفي ينتج حتما كفا عن تعديل شرائط الحياة.. وهكذا يتجمّد الفكر ويتحجّر في عالم لم يعد يفكر في شيء...»². والحصيلة من كلّ هذا: أن للحضور الأخلاقي أهميته في عالم الأفكار، فحضوره يكسب هذا الأخير الجدية والاستقامة، وينقّيه من الانحرافات بما يزرعه فيه من صدق وإخلاص في السعي نحو البناء الحضاري السويّ، وتجديد أسسه وقيمه.

المبحث الرابع: مشروع التجديد الحضاري في قضايا الفكر السياسي أولا: ماهية السياسة وشروط ممارستها الحضارية عند مالك بن نبي: 1- تعريف السياسة عند مالك بن نبي:

يميز مالك بن نبي في حديثه السياسي، بين مصطلحي السياسة والبوليتيك، فهذا الأخير يطغى عليه خطاب النفاق والخداع، والصخب الكلامي المعسول بالحديث عن الحقوق، يثار من كل مواقف الصدق، ومن يتجرؤون على الخوض في الحديث عن واجبات الأفراد، وليس من وراء صخبهم هذا إلا نفاق الانشغال بهموم المواطن، فغايتهم دنيئة منحطة، هي الطمع في المناصب. وأما السياسة التي هي عنده خطاب راق وهادف، فيعرّفها في أكثر من موضع ومؤلف ومنها قوله: «هي العمل الذي تقوم به كلّ جماعة منظمة في صورة دولة... إذ تكون وظيفتها محدّدة بدستور أو بتقاليد عريقة تضبطها»³، والجماعة السياسية المقصودة هنا «هي مجموعة الأفراد الذين تجمع بينهم روابط تاريخية وجغرافية، تتلخّص في وحدة مسوغات ووحدة مصير، وقد تكون الجماعة بهذا المفهوم (الأمة)»⁴، فعندما تكون الجماعة التي تسيّرهما سياسة الدولة متماسكة، ومصالحها مشتركة،

1- مالك بن نبي، في مهبط المعركة، (مصدر سبق ذكره)، ص44.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص86.

3- مالك بن نبي، بين الرشاد والنتية، (مصدر سبق ذكره)، ص99.

4- المصدر نفسه، ص100.

حيث يسود الانسجام بين مصالح الفرد وعمل الدولة، فإن هذا الوضع يساعد في نجاح السياسة القيادية لتحقيق الاستقرار والأمان، والتي لن تصل إلى ذلك إلا بغرس الثقة بين المواطن والدولة في مختلف أجهزتها.

لقد جعل مالك بن نبي لروح الثقة بين الفرد والدولة مقاما رفيعا، وشرطا لنجاح السلطة السياسية في مشروعها الحضاري. والشريعة الإسلامية باعتقاده لم تكن بمعزل عن هذه القاعدة، فقد حرصت على بناء العلاقة المتينة بين الحاكم والمحكوم، ودعت المحكوم إلى ضرورة السمع والطاعة في حدود ما يحافظ على أخلاقية تلك العلاقة، أما إذا انتهك الحاكم هذا المقصد وتجاوزها إلى حدود التسلط، فإن تلك العلاقة تصبح مقطوعة مفككة، ولا تلزم المحكوم بالبقاء فيها¹. وعن أهمية الثقة كرابطة بين الحاكم والمحكوم، يورد مالك بن نبي كذلك حوارا بين الحكيم الصيني "كونفوشيوس"^{*} وأحد أتباعه، يتمحور حول حكمة السلطة السياسية، وخلاصة المحاور أن "كونفوشيوس" استوجب في السياسة ضرورة تأمين ثلاثة أشياء هي: لقمة العيش الكافية لكل فرد، وضمان ما يكفي من التجهيزات العسكرية، ثم ضمان القدر الكافي من ثقة الناس نحو حكامهم؛ وإذا استدعت الظروف التنازل عن واحدة من هذه الضرورات، فإن ما ينبغي أن يبقى ثابتا لا يقبل الاستغناء عنه هو عنصر الثقة، الذي يؤمن قوة وحياة الدولة، وينبغي منح الأولوية لاحتامية حياة الدولة وبقائها، على حياة الفرد الذي مصيره الموت المحتوم².

وليس لرجل السياسة أن ينجح في مهمته القيادية، فيما يقول مالك بن نبي، ما لم يُحِط سياسته بالنزاهة والكفاءة والملائمة للمنصب، فإذا كانت النزاهة ضامنة للثقة، فإن الكفاءة ضامنة لاستقرار وأمن الأوطان، وأما الملائمة فتعني أن للسياسة أهلها، وهي ضرورة لحكمة مسايرة ظروف الأمة، والقدرة على إدراك متطلباتها، حتى تبقى أواصر الأخوة والتلاحم قائمة؛ ولما نتكلم عن هذه المناقب

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص133.

*- فيلسوف صيني (551-479 ق م) يعتبره البعض صاحب الديانة الوضعية (الكونفوشيوسية)، قامت فلسفته على القيم الأخلاقية، التي تضمنت التقاليد الصينية بسلوكياتها الأخلاقية والاجتماعية، اشتغل بالوظائف الحكومية، ومستشارا لعدد من المحافظات الصينية، وكان داعيا إلى ضرورة أن تكون الحكومة خادمة للشعب، ومنتجة مبادئ أخلاقية سامية (أنظر، علي رمضان فاضل، الموسوعة الفلسفية الميسرة، دار طيبة للطباعة، الجيزة، ط1، 2014، ص313).

2- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص132.

السياسية، فإننا برأيه نتكلم عن طبيعة الممارسة للسلطة السياسية في المجتمع الإسلامي زمن قوته، خصوصا زمن الخلافة الراشدة، أين تأسست المدينة المسلمة على أسس من الفضائل الجامعة بين الحاكم والمحكوم، لقد رفض الرسول (ص) طلب الصحابي الجليل "أبو ذر الغفاري" منحه منصب حاكم إمارة، رغم ثقته في نزاهته وكفاءته، وكان المبرر أن منصب الإمارة لا يلائمه، وكذلك عزل الخليفة عمر بن الخطاب (ض) عديد الحكام للسبب نفسه وليس طعنا في نزاهتهم وكفاءتهم، وقد كان يرى في أمين الأمة آنذاك "أبو عبيدة بن الجراح" - الذي سبق وأن عزل في عهد الخليفة "أبو بكر الصديق" - الخليفة الملائم للأمة عندما تشتد ظروفها المأساوية، وتقضي مصلحتها حكمة سياسة رشيدة تتوقّر مناقبها فيه، فكان يبكيه وهو على فراش الموت، متحسرا على فقدان رجل لا تزال الأمة تحتاج إليه في ظروف نكبتها، وعندما تشتد بها النوازل، وكان يرغب أن يوليه أمر خلافته للتحري في ظروف انتشار مرض الطاعون الذي كانت سببا لوفاة¹، فالخليفة عمر بن الخطاب (ض) أدرك أنه يأتي زمان تحتاج فيه الأمة إلى قائد سياسي حكيم ملائم لجبر ألمها، ويبقى اللحمة والثقة بين الناس أكثر من حاجتها إلى قائد حربي.

إن السياسة إذن ليست مجرد خطابات ودروشة للإقناع، بقدر ما هي حكمة في التسيير، وفن للبناء الحضاري، وما يحتاجه من دعائم تؤسسه وتقويه، فيبقى أثرها ساريا في التاريخ، يقول مالك بن نبي: «فالساسة لا بد لها أن تكون: أخلاقية، جمالية، علمية، لكي يكون لها معنى في مسيرة التاريخ»²؛ هذه السياسة التي كانت منهجا مميّزا لحضارة الإسلام، هي التي ينبغي الاسترشاد بها في بنائنا الحضاري الجديد، والعودة إليها لأخذ الدروس والعبر منها، بل وجعلها ضمن برامج وخطط الأنظمة السياسية المعاصرة؛ إنها من دون شك سياسة الحكم الهادف للصالح العام، المؤمنة بالنقد الذاتي، والقابلة للرقابة والتوجيه والتقويم، وفيها يكون السياسي الحاكم مستعدا عن دراية وقناعة للتنازل عن الحكم إن أدرك عجز كفاءته. وليست الاتجاهات والإيديولوجيات السياسية التي دخلت منظومة الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي المعاصر، سواء تلك التي تدّعي المحافظة، أو

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص133، 134.

*- كانت وفاته سنة 18 للهجرة، بسبب مرض الطاعون الذي حل بقرية عمواس بالأردن التي كان فيها أميرا على الجند.

2- المصدر نفسه، ص135.

تلك التي تتباهى بالطابع التقديمي، سوى نزعات ضيقة الأفق الفكري، وليست ثقة الجمهور وخدمته الصادقة من اهتماماتها الأساسية التي تصبو إليها¹.

2- شروط الممارسة السياسية الناجحة:

إن أكثر ما يثير الشفقة على أحوال العالم الإسلامي المعاصر سياسياً، فيما يقول مالك بن نبي، هو أنه اتجه نحو الحضارة الغربية يقتبس منها المفاهيم السياسية، من دون فحص، أو دراية بمدى توافقها مع خصوصيات قيمه، ومن دون الالتفات نحو تراثه الزاخر بأصول العمل السياسي، يقول: «والواقع أن الفكر السياسي الحديث في العالم الإسلامي هو في ذاته عنصر متنافر، فهو اقتباس لا يتفق وحالة ذلك العالم، والمسلمون في هذا الميدان أو في غيره من الميادين لم ينقبوا عن وسائل نهضتهم، بل اكتفوا بحاجات قلدوا فيها غيرهم، وأشكال جوفاء إلا الهواء..»². وعليه فإن السياسية باعتبارها ممارسة راقية، غايتها البناء الحضاري، لا تتحقق فعاليتها في المجتمع الإسلامي إلا بتوفر شروط وأسس بإمكانها أن تساهم في تجديد قيم الممارسة السياسية الإسلامية التي كانت عليها سلفاً، وهي الشروط التي تحتاجها كل دولة فتية، أو التي تحاول تجديد حضورها، أو حضارتها، وتأتي على رأس هذه الشروط ثلاثة تصوّرات قاعدية يعتبرها مالك بن نبي شروطاً دستورية هي:

أ- تصوّر العمل، وذلك بتحديد وتوضيح السياسة المنتهجة في الدولة.

ب- تصوّر وسائل تحسين هذا العمل من الإحباط، حتى لا يبقى مجرد نظريات جوفاء ونصوص دستورية عديمة الفعالية العملية.

ج- تصوّر جهاز يحفظ المواطن من إجحاف العمل، الذي قد يتسبب فيه صاحب العمل قصداً أو جهلاً، فتصان بفضل حقوقه³.

ورغم قيمة هذه الشروط الدستورية في تحديد معنى السياسة، والعمل السياسي، وتمييزهما عن الممارسات البوليتيكية، إلا أنها تبقى في اعتقاده غير كافية في البلدان حديثة العهد بتقاليد الحركية السياسية، أو التي كانت تقبع تحت غطاء الجمود الفكري وضروب العطالة، و تجتهد الآن لتجاوزها

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص136.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص97.

3- مالك بن نبي، بين الرشاد والتهيه، (مصدر سبق ذكره)، ص101.

والتغلب عليها، وعليه لا بد من تطعيمها بشروط أخرى، يتضمّن تعريفه للسياسة، وكذلك القيم والدروس التي يدعو إلى استخلاصها من تجارب الممارسة السياسية في العصور الأولى للخلافة الإسلامية، والتي يمكن إجمالها في الشروط التالية:

أ- الحرص على ضرورة التجانس بين عمل الفرد وعمل الدولة، وهذا بالاجتهاد في جعل السياسة تتطبع في ضمائر الأفراد وتؤثر في نشاطهم، ولا يقتصر وجودها في خطابات النخبة فقط، فتفقد حينها فعاليتها، وتعجز عن القيام بمهمتها في توجيه وتحريك الطاقات الاجتماعية¹.

ب- الحرص على أن تكون السياسة منسجمة مع متطلبات الأمة من التطور، غير منفصلة عن الضمير العالمي، والأوضاع العالمية، وعدم حصر غايتها في الانشغال بوضع، أو فرض موثيق تتضمن أجهزة رقابية، بعضها لمراقبة مدى تنفيذ برامجها، وبعضها لحماية المواطن من تجاوزات قوانين العمل التي تسطرّها الدولة، وبعضها للوقاية من التطرف، وصور التخريب.

ج- الحرص على ضرورة إحاطة الممارسة السياسية بالنزاهة والكفاءة والملائمة؛ فكّأ فضائل تساهم في ضمان استقرار الأمة، وفعالية نشاطها، ومواكبته للتطورات الحاصلة عالمياً.

ثانياً: دراسته التقييمية للتيارات السياسية الغربية، والحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي:

1- الدراسة التقييمية للتيارات السياسية الغربية:

1.1- الديمقراطية:

يقرّ مالك بن نبي بامتداد الديمقراطية في نشأتها إلى جمهوريتي أثينا وروما قديماً، وقد أصبحت بفضل مزاياها قطبا تتوجه نحوه البشرية، ومحورا للانشغال الفكري، فكل الشعوب وعلى اختلاف مستوياتها في التقدم والتخلف تتغنى بالديمقراطية وتنادي إليها؛ فإذا نحن حللنا مضمون طموحاتها وأهدافها، وكذلك القواعد الحياتية التي ترغب في تجسيدها، فإننا نجد أنها كلّها تصب في قالب لفظي واحد هو الديمقراطية، بل إن الدول أصبحت تتنافس وتجتهد لتكون رائدة لها، ويكون لها فخر الزعامة في حمل لوائها، ورغم المسار التاريخي الطويل للديمقراطية، إلا أن الثورتان: الانجليزية التي غيرت النظام الملكي نحو الدستوري، والفرنسية التي غيرته نحو النظام الجمهوري، تعتبران

1- مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، (مصدر سبق ذكره)، ص82.

مصدر إلهام للفكر المعاصر وثوراته المختلفة، بالوعي الديمقراطي، ومنهما ورثا أصول ومعاني الديمقراطية الحقيقية¹.

وفي تعريفه للديمقراطية، نجده يستشهد بالتعريفات التي وردت في قواميس اللسان الفرنسي، والتي تشير إلى «أن الكلمة مركّبة من مفردتين يونانيتين، وتعني (سلطة الشعب) أو سلطة الجماهير، كما تعودنا أن نقول اليوم، أي بتعبير تحليلي موجز (سلطة الإنسان)»². فهي بهذا المعنى ترتبط بإرادة الشعب في قراراته السيادية، وتصبح ثقافة بأبعاد فردية، وأخرى اجتماعية، ولا يمكن للديمقراطية أن تصبح وعيا فكريا واجتماعيا، ولها فعاليتها عمليا، إلا إذا فهمناها من جوانب ثلاثة: بوصفها شعورا نحو الأنا، ونحو الآخرين، وكذلك باعتبارها مجموعة من الشروط الاجتماعية والسياسية التي تساهم في تنمية هذا الشعور في الفرد³.

وفي حديثه عن الديمقراطية يميّز مالك بن نبي بين نوعين منها: إحداها ذاتية نفسية، تتجلى في الشعور الفردي بالديمقراطية، وهو الشعور الذي يتأسس على توفر الاستعداد النفسي لاعتناقها والعمل بها بعد الدراية بقيمتها، وأما الثانية، فهي الديمقراطية الموضوعية، المرتبطة بمنظومة القيم الاجتماعية، وما يحيط بها من أطر متعدّدة الصّور من عادات وتقاليد وأعراف.

إن الديمقراطية بالنظر إلى شروطها السابقة، لا تستقيم كنظام ومنهج حياة ما لم تغرس كثقافة في الشعور الفردي، وهي ليست باعتقاده كما كان يعتقد فيلسوف العقد الاجتماعي "جان جاك روسو" وضعا فرضته الطبيعة، ونميل إليه بالفطرة، بل إنه حصيلة الثقافة الاجتماعية السائدة، وتتويج لنضال، ومسار إنساني عريق ومتواصل، أسهمت كلّها وبنجاح في تربية الفرد على ثقافة احترام وتقدير ذاته وغيره معا، ليكون الشعور الديمقراطي ثمرة لهذه الثقافة من التقدير⁴.

غير أن هذه الديمقراطية التي يبدو أن مركز توسعها وانتشارها هو المجتمع الغربي، ورغم أنها أصبحت المستقطب السياسي الأول للشعوب والدّول، إلا أن مالك بن نبي كان ناقدا لها، مقرا

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 208.

2- المصدر نفسه، ص 67.

3- المصدر نفسه، ص 68.

4- المصدر نفسه، ص 69.

بفشلها في تجسيد قيمها، وأهدافها الاجتماعية، وترسيخ الشعور الفردي بها، فالديمقراطية الغربية لم تستطيع تحقيق شروط الممارسة الديمقراطية الذاتية منها والموضوعية، إذ عجزت عن تجسيد الضمانات الاجتماعية، والسياسية المنصوص عليها في دساتير الديمقراطية. ومن مظاهر هذا القصور في الديمقراطية الغربية برأيه، نذكر:

- انقسام الديمقراطية في حدّ ذاتها إلى نموذجين: غربية تتادي بالضمانات السياسية، وشرقية تدعو إلى الضمانات الاجتماعية؛ فكلاهما يسير بمنطق الإيديولوجية المتطرفة، وتغيب من قاموسه السياسي بؤادر الاهتمام وتركيز التفكير على إحداث التكامل والانسجام بين تلك الضمانات، ويشير إلى هذه الحقيقة بقوله: «ولكننا عندما نرصد هذه النماذج.. نجد أنها تستهدف في أساسها إما منح الإنسان بعض الحقوق السياسية التي يتمتع بها (المواطن) في البلاد الغربية، وإما الضمانات الاجتماعية التي يتمتع بها (الرفيق) في البلاد الشرقية»¹.

- انتشار أساليب المعاملات المتنافية مع شعارات العدالة التي تبنتها الديمقراطية، خصوصا الغربية منها التي تعمل على توسعة نفوذها دون الاكتراث بوسائل تجسيد مشروعها هذا، ومن تجليات هذه الأساليب، يبرز عنصران في الممارسة الاقتصادية، أولهما: الربا التي تمكّن فئة قليلة من السلطة الاقتصادية «إذ يتيح الربا السلطة التامة للاحتكار على التجارة، وللتكّثّل المالي على الصناعة بواسطة المصرف الذي يحقّق تركيز رأس المال..»²، وأما العنصر الثاني فهو الاحتكار، ومدلوله منع السلع عن الأسواق، أو تقليل إنتاجها، بهدف الرفع من أسعارها، فيكون الضحية هو المستهلك، الذي تزداد متاعب حياته، ووتيرة فقره³.

2.1- الليبرالية:

في تناوله بالدراسة النقدية لليبرالية، يميّز مالك بن نبي بين نوعين من الليبرالية المؤسسة أساسا على فكرة حرية النشاط الإنساني، ومنطلقه في هذا التمييز هو طبيعة ممارسة هذه الحرية وأهدافها واقعا، فمنها السياسية التي تكون فيها الحرية السياسية عمادا لها، ومنها الاقتصادية التي تتمحور

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص77.

2- المصدر نفسه، ص90.

3- المصدر نفسه، ص90.

حول حرية النشاط الاقتصادي، ولو أنه في الأخير يجعل الاقتصادية منها امتدادا وانعكاسا للسياسية، وهذا ما نجده في قوله: «ومما تجب ملاحظته هنا، أن الاقتصاد ليس سوى إسقاط البعد السياسي على نشاط إنساني معيّن»¹. وفي مناقشته النقدية لليبرالية السياسية، يتناول مالك بن نبي المسألة من زاويتين: نظرية وعملية.

فمن الزاوية النظرية، ينتقد ما ذهب إليه نظار فلسفة العقد الاجتماعي، ومنهم "جان جاك روسو" الذي زعم أن الوعي الديمقراطي ميل طبيعي في الإنسان؛ بينما الحق أنه نتاج مسار طويل من النضال، كما كان ناقدا لدعاة العلمانية الذين تطبع أفكارهم عقدة السلطة الكنسية كسبب للتخلف، والظلامية الفكرية، والقائلين بأن أوروبا تحررت سياسيا بعد تحررها، وانفكاكها عن اللاهوت المسيحي، بفضل ثوراتها التحررية، والتنويرية، بينما الصواب غير ذلك، فالمكسب الديمقراطي الذي شهدته أوروبا لم يتحقق كذلك بعيدا عن تأثير الفكرة الدينية المسيحية «إنّ الفكرة المسيحية قد أخرجت أوروبا إلى مسرح التاريخ، ولقد بنت عالمها الفكري انطلاقا من ذلك. ومع عصر النهضة استعادت اكتشافها العالم الإغريقي فتعرّفت على (سقراط) باعث الأفكار، و(أفلاطون) المؤرّخ لتلك الأفكار، و(أرسطو) مشترعها»².

وأما من الزاوية العملية لليبرالية السياسية، فإن تقديسها للفرد، والحريات الفردية، أفقد الحياة الاجتماعية ميزة الروح الجماعية، وحلّت مكانها ثقافة المصلحة الخاصة، وسقطت حينها شعارات الثورة الفرنسية عن المساواة والعدالة، في مقابل اتساع مظاهر الطبقة، والانقسام بين فئات الشعب، وأصبحت شعارات حقوق الإنسان مجرد حبر على ورق، فقد غاب الضمير الأخلاقي والفضيلة الأخلاقية عن الممارسة السياسية، بل لقد أصبح الفرد يتربى منذ صغره، وتحت تأثير ثقافة الجشع المادي السائدة، على فضيلة الشهوة المادية، وثقافة الأخذ من المجتمع بدل فضيلة العمل للصالح الجماعي، وتعاضم جزاء كل ذلك خطر التوجه المادي الذي أغرق الضمير في ثقافة تقديس الكم، وتأليه العلم بعيدا عن روح الأخلاق³.

1- مالك بن نبي، بين الرشاد والتهيه، (مصدر سبق ذكره)، ص75.

2- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص41، 42.

3- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص127.

وأما في مناقشته لليبرالية الاقتصادية، أو ما يصطلح عليه بالرأسمالية، فقد اعتبرها من حيث نشأتها ملازمة لتطور النظرة إلى المال، من مجرد كونه ثروة، ومكاسب قارة ومكدّسة عند الشخص، إلى كونه ثروة متحركة قابلة للتوسّع، «فهو في جوهره: "المال المتحرك" الذي يتّسع مجاله الاجتماعي بمقتضى حركته ونموّه في محيط أكبر من محيط الفرد... ولقد سجّل التاريخ أنّ بدء تكوين رأس المال قد ظهر مع ظهور الصناعات الميكانيكية، أي الصناعات التي من طبيعتها أن تجعل للمال دورا كبيرا يناسب مقتضياتها»¹. ونستخلص من قوله هذا أن التطوّرات الاقتصادية الحاصلة في قطاع الصناعة، وتأثيرها في حركية رأس المال، إذ أخرجته من مجرد ملكية محدّدة النطاق، إلى كونه وسيلة تستغل في استيراد وتصدير المنتجات والمواد الأولية للإنتاج، كانت سببا لظهور مصطلح الرأسمالية كمفهوم اجتماعي جديد تأصل في نطاق الحياة الاقتصادية. وفي مناقشته النقدية لليبرالية الرأسمالية يذكر عديد المساوئ التي نلخصها في المسائل التالية:

- فمن الناحية الاجتماعية، تسببت الرأسمالية في بروز واتساع ظاهرتي الطبقة والنزوع الاستعماري، يقول مالك بن نبي: «وجدت بالذّكر أن رأس المال كان من نتائجه في أوروبا، خلق ظاهرتين اجتماعيتين: 1- طبقة العمّال كنتيجة للثورة الصناعية. 2- الاستعمار كنتيجة للحاجة إلى التصدير والاستيراد»². فقد كانت الرأسمالية سببا في انقسام المجتمع إلى طبقتين متباينتين من حيث المستوى المعيشي، والمكانة المادية، هما: الطبقة البرجوازية المالكة، والطبقة الكادحة العاملة. كما ساهمت في بروز واتساع ظاهرة النزعة الاستعمارية، بسبب الرغبة في توسيع النشاط الاقتصادي، وحركة رأس المال، والبحث عن أسواق خارجية تلبّي هذه المطامع النفعية في صورتها التصدير والاستيراد.

- ومن الناحية الأخلاقية، فقد كان لحركية رأس المال، والطمع المادي، انعكاساته الأخلاقية، إذ فقد الإنسان مكانته كقيمة فاضلة، وتجرّد من الفضيلة الروحية في المعاملات الاقتصادية، حتى إنه منذ طفولته يطبع فيه التوجّه نحو تقديس المادة، وتقوية شهوة التملك، ومن جانب آخر فقد أصبح

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص111.

2- المصدر نفسه، ص111.

مجرد آلة للإنتاج الاقتصادي، وكل هذه الوقائع، والشواهد، جعلت الاقتصاد يسلك مسارا ينافي القيم الأخلاقية، حتى إن بعض الناس انطبعت فيهم قناعة أن التجارة هي السرقة الحلال¹.

- ومن ناحية الممارسة الاقتصادية، فقد كان لظاهرتي الربا والاحتكار، تجليا واضحا، طالما أن المعيار الاقتصادي فيها هو الربح المادي «إذ يتيح الربا السلطة التامة للاحتكار على التجارة وللتكثف المالي على الصناعة بواسطة المصرف الذي يحقق تركيز رأس المال...»². فكل من الربا والاحتكار يضران بالمستهلك، ويساهمان في إضعافه وإفقاره معيشيا، طالما أن سلطة المال بيد البرجوازية التي تغيب عن عقيدتها الاقتصادية ثقافة المصلحة العامة والمشاركة.

3.1- الماركسية:

وفي تناوله كذلك بالدراسة النقدية ومناقشة الفلسفة الماركسية، يشير مالك بن نبي إلى الطابع المادي لهذه الفلسفة، ويميز بين نوعين من المادية الماركسية، الجدلية منها والتاريخية*. والماركسية في نظره وفي محاولتها للنهوض بالمجتمع، وتطوير العلاقات الاجتماعية، تعطي للاقتصاد القيمة الأساسية في إحداث كل تغيير اجتماعي يقول: «المدرسة الماركسية ترجع الشبكة الاجتماعية بأكملها إلى المخطط الاقتصادي، وهي تجعل العلاقات الاقتصادية في المجتمع، أساسا يقوم عليه نشاطه المشترك»³.

وفي دراسته النقدية للماركسية الاشتراكية، يورد مالك بن نبي عديد الملاحظات السلبية تجاهها، وكذلك النقائص التي تجعلها نظاما سياسيا لا يواكب مطامح الإنسان الحضارية.

- يرفض مالك بن نبي مسلمة أسبقية ما هو واقعي على ما هو فكري، وهو هنا يعارض أن يكون الواقع محرّكا لعالم الأفكار، بل إن مختلف ما يحصل من متغيرات حضارية، وعلى مستوى شبكة العلاقات الاجتماعية، أساسه فعالية فكرية «إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 128.

2- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 90.

*- للاستزادة والتوسيع في فهم مسألة المذهب المادي بنوعيه عند مالك بن نبي، وأهم منطلقاتهما وأفكارهما الفلسفية والسياسية والاقتصادية، يمكن العودة إلى مؤلفه، الظاهرة القرآنية، الصفحة 73 وما بعدها،

3- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص 33.

في مرحلة ما قبل التحضر الدفع الذي تدخل به التاريخ»¹؛ فإذا كانت الظروف الاقتصادية في الفلسفة الماركسية تشكل البنية القاعدية المحركة للفكر، فإنّ الأمر نقيض ذلك عند مالك بن نبي، حيث درجة الوعي الفكري الحاصل في المجتمع هو المحرك القاعدي للاقتصاد، وصور التغيير الاجتماعي، ثم إن العمل الاقتصادي ليس إلا إسقاطا للفكر السياسي على النشاط العملي، ولا يمكن فصله عن التنظير السياسي «وعمليا يجب أن تسيّر النظرية الاقتصادية جنبا إلى جنب مع النظرية السياسية، كما تحيل المبدأ النظري إلى قانون للعمل والنشاط.. والطريقة الوحيدة التي يصبح بها المبدأ أو الفكرة جزءا من التاريخ هي أن يتحوّل إلى (عمل)»². فالاقتصاد من حيث هو نشاط عملي، لا يخرج عن كونه نشاطا نابعا من الفكرة، والتي يعمل في الوقت نفسه على تجسيدها واقعا، تحقيقا لفعاليتها كذلك.

- ويرفض مالك بن نبي كذلك تفسير الماركسية للمشكلات الإنسانية بإرجاعها دائما إلى أسباب اقتصادية، فهذه الأخيرة تعتبر فعلا عاملا مؤثرا في بروز الأزمات الاجتماعية، لكنها ليست العامل الرئيس والأساس الوحيد في ذلك، فقد ترتبط الأزمة الاقتصادية نفسها في مجتمع معين بالثقافة الموروثة، خصوصا إذا كانت ثقافة ميّنة عديمة الفعالية حتى في مهد نشأتها، فالمجتمعات الإسلامية مثلا وجدت صعوبة في تكيف الأوضاع الاقتصادية التي فرضتها الحضارة الغربية مع خصوصيات ثقافتها، وهذا ما يفسره وقوعها تحت رحمة الاستعمار الاقتصادي، لأنه لم يجد في موروثة الحضاري ما يستجد به من وسائل تحرّره³.

ثم إنه لو كانت المؤهلات الاقتصادية هي الباعث نحو النهضة الحضارية، لكانت عديد البلدان العربية الثرية بالبتروول مثل السعودية، في مقدمة الدول الناهضة والمتقدمة، غير أن الواقع غير ذلك، فهذا البتروول لم تظهر آثاره في مسالك الرقي الحضاري، بل لقد أنتج تفكيرا منحلا أخلاقيا وضارا اجتماعيا، ففي هذا البلد البتروولي أُحرق ومات الفكر الإصلاحية الوهابي⁴.

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص41.

2- مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، (مصدر سبق ذكره)، ص19.

3- المصدر نفسه، ص15.

4- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص34.

- وإذا كانت الرأسمالية قد جعلت من التملك الفردي وغريزة المنفعة الخاصة هي الباعث نحو النشاط والعمل، ولها في ذلك مأخذها وانعكاساتها الاجتماعية، فذلك الاشتراكية جانب الصواب لما جعلت من الحاجة المادية القيمة الباعثة والمشروعة نحو العمل، والتأسيس الفكري لمنظومة العلاقات الاجتماعية، فهذه الأخيرة ليست مجرد تشكل آلي تخضع فيه لضوابط مادية حتمية، بقدر ما هي حصيلة روابط أخلاقية وروحية، لها غاياتها الواعية «فالعلاقة الروحية بين الله وبين الإنسان، هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان.. فالعلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالمجتمع هي في الواقع ظل العلاقة الروحية في المجال الزمني»¹؛ فالزواج مثلا في أسمى معانيه ليس يعبر عن الحاجة البيولوجية، والرغبة في حفظ النوع البشري، التي يمكن أن تحصل بمجرد اللقاء الجنسي بين الرجل والمرأة، بقدر ما هو رابطة أخلاقية واجتماعية غائية، القصد منها بناء شبكة علاقات اجتماعية تشاركية، وحتى من الناحية التاريخية فإن الزواج يعدّ أول عقد تنظيمي وضروري في ترسيم شبكة العلاقات الاجتماعية؛ ولما كانت للزواج تقاليده وعاداته في الإشهار بحدوث العقد، تختلف باختلاف بيئته الاجتماعية، فإن في هذا دلالة على قيمته، وغايته الاجتماعية والحضارية².

- ولعل ما يزيد في قصور التفسير الماركسي، وفشله في أن يكون بديلا للإصلاح والنهوض الاجتماعي، هو محدودية انتشار أفكاره، وانحصارها في مناطق جغرافية محدّدة، «وبذلك نستطيع أن نقرّر.. أنّ انتشار الفكرة الشيوعية، محدود داخل هذه الحدود الاقتصادية المطابقة لحدود جغرافية معيّنة، وأن التفكير الماركسي لم يجد وراء هذه الحدود المزدوجة ظروف تأقلمه..»³. ويعود سبب هذا العجز في التوسع، إلى كون الفكر الماركسي معلب في صورة قوالب اقتصادية، ولا يتناول المشكلات الاجتماعية خارج نطاق الحتمية الاقتصادية.

- وبالنظر إلى عديد نقائص الماركسية، وخصوصا انحرافات المنافية لرغبة وإرادة الطبيعة الإنسانية ذات الطموح التحرري، والنفعية الفردية، فقد كان مالك بن نبي يتنبأ بسقوط النظام

1- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (مصدر سبق ذكره)، ص56، 57.

2- المصدر نفسه، ص52.

3- المصدر نفسه، ص22.

الشيوعي، بمبرر فقدان مبررات الاستمرار، وعوامل الاستقرار النفسي، يقول: «بينما الفتور - أو الشيخوخة الاجتماعية - متوقع في المجتمع (الاشتراكي).. وإذن سينكشف الضباب عن الحقيقة الاقتصادية الماركسية المجردة من جانبها العقيدي.. فينتهي المجتمع الشيوعي الحديث»¹.

2- الدراسة التقييمية للحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي:

1.2- حركة الإصلاح عند جمال الدين الأفغاني:

في تناوله لموضوع الفكر الإصلاحي عند جمال الدين الأفغاني، يشهد مالك بن نبي للرجل بعديد المناقب والفضائل، فقد كان له فضل الريادة الإصلاحية الهادفة إلى تحقيق مشروع النهضة الإسلامية، كما أنه بالإضافة إلى ثقافته الواسعة، كان رمزا للضمير الحي في وقت شهد فيه العالم الإسلامي إفلاسا روحيا وماديا، أغرقه في التخلف والجمود النهضوي، فكان بذلك الرجل المحارب الذي تولّى الدفاع عن الأمة بفكره الإصلاحي، وجهاده في سبيل إعادة مجد الحضارة الإسلامية، وإيقاظ هم المسلمين، بتعزيز فضيلة الأخوة بينهم بعد أن طالها التمرق بداية من موقعة "صفين"، كما اجتهد في محاربة الأنظمة السياسية السائدة التي كانت تقبع تحت مطامع ومصالح الاستعمار، وعاجزة عن مساندة سنن التغيير، ودعا في الوقت نفسه إلى مشروع بناء نظام سياسي إسلامي جديد أساسه الأخوة الإسلامية، وتمكّن بفضل وعي خطابه الإصلاحي من التأثير على الفئة الشبابية من الأمة في انتهاج النهج الإصلاحي، وبروز الحركة الإصلاحية². وفي مجمل مناقب شخصية جمال الدين الأفغاني يقول: «ففي هدأة الليل، وفي سبات الأمة الإسلامية العميق، انبعث من بلاد الأفغان صوت ينادي بفجر جديد، صوت ينادي: حي على الفلاح! فكان رجعه في كلّ مكان، إنّه صوت (جمال الدين الأفغاني) موقظ هذه الأمة إلى نهضة جديدة، ويوم جديد»³.

غير أن المشروع الإصلاحي للأفغاني، ورغم ما حمله من مزايا، وفضائل نهضوية ريادية، إلا أنه في نظر مالك بن نبي مشروع ألمّ به القصور، ولم يسعفه حظ النجاح، وقد أورد حوله جملة من الملاحظات النقدية نلخصها في النقاط التالية:

1- مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، (مصدر سبق ذكره)، ص45.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص49، 50.

3- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص21.

- لقد قام المشروع الإصلاحى لجمال الدين الأفغانى على أساس سياسى، إذ جعل من إصلاح النظام السياسى أولوية مشروعه الإصلاحى، وهو هنا برأى مالك بن نبي قد وقع فى عائق الذرذرة الذى لحقت بمشاريع الإصلاح الإسلامى، وفشل فى تشخيص بواعث المرض؛ فجوهر المشكلة المرضية فى العالم الإسلامى ليست تنحصر فى البناء السياسى، وتجهيزه بالقوانين التنظيمية، بل إن فساد النظام السياسى ليس إلا واحداً من الأعراض المرضية للعالم الإسلامى، وبدل أن يتجه بثورته الإصلاحية نحو إحداث قيم اجتماعية جديدة، تساهم فى إصلاح الظروف الداخلية للعالم الإسلامى بداية من إصلاح الإنسان لنفسه، اتجه بها وباسم الأخوة نحو محاربة الداء نفسه، بالعمل على تغيير النظام، والقوانين المحيطة به. ومن منطلق هذا الفكر الذرى للأفغانى يقول عنه مالك بن نبي أنه لم يرق إلى مصاف صفة المصلح بالمعنى الحقيقى¹.

- لقد جعل الأفغانى من الأخوة شعاراً لثورته الإصلاحية، والدافع القوي لنجاحها، غير أن ثورته لم تكتمل أهدافها ولم تنجح فى شحن هم المسلمين، لأن الثورة الحقيقية هي التي تحدث التغيير العملي، وتنتج قيماً اجتماعية جديدة بإمكانها تغيير وإعادة توجيه الإنسان أولاً، وسبب هذا الفشل أن الأفغانى أسس فكره الثورى على فضيلة الأخوة، وليس فضيلة المؤاخاة بين المسلمين. والفرق بين المصطلحين عند مالك بن نبي: أن الأخوة الإسلامية شعور عاطفى مجرد ومتحجر، وكثيراً ما كانت من نتائجها أن اصطدم بمقاومة ورفض النزعات والتيارات الحزبية ذات التوجه القومى، التي ليس يعنىها تشكيل العلاقات بينها، بقدر اهتمام زعمائها بمصالحهم وشهواتهم، بينما المؤاخاة الإسلامية - التي تحتاج إليها كل ثورة إصلاحية فى العالم الإسلامى - نابعة من العقيدة الإيمانية الصحيحة، ولها فعالية عملية وديناميكية، وإليها يعود الفضل فى تشكل المجتمع الإسلامى الأول، فى صورة الوحدة بين المهاجرين والأنصار².

- ومن الهفوات التي لحقت بالنهج الإصلاحى للأفغانى كذلك، وقوعه فى مأزق الشينئية، إذ كان يعنّد بالمعيار الكمي فى نظرتة للمشكلات المطروحة فى العالم الإسلامى، وهو بهذا المنطق يشارك

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامى، (مصدر سبق ذكره)، ص 52.

2- المصدر نفسه، ص 52.

تفكير عديد حركات الإصلاح الإسلامية التي تجتهد في توفير كمية الوسائل الضرورية والملائمة للدفاع عن المجتمع الإسلامي، دون الاجتهاد في استغلال الإمكانيات الاجتماعية المتوفرة محليا، وتفعيل قيمتها الحضارية في مشروع الإصلاح الحضاري، ويورد مالك بن نبي شعارا للأفغاني يعكس هذا الانزلاق في الشيئية يقول فيه: «لو أنّ جميع الهنود يبصقون معا، لأغرقوا الجزر البريطانية في بحر من اللعاب»¹.

- ومن هفوات النهج الإصلاحي للأفغاني كذلك، أنه تأسس على منطق الجدل، ومعروف أن الجدل هو سبيل للتبرير والبرهنة، أكثر منه وسيلة لتحصيل الحقيقة، ومن مجادلاته على سبيل المثال: جداله ضد "أرنست رينان"، وكذلك تصديده للمذهب المادي الطبيعي، الذي يعتقد أن أفكاره مرتبطة بتعاليم "أحمد خان" التي كانت جامعة "عليكرة" بالهند مقرا لها، وأن من ورائها دعم وتأثير خفي لأفكار الغرب، غير أن مجادلاته هذه لم تنته إلى فائدة تذكر، ولم يُؤخَذَ بمحتواها حتى لما تقرّر تعديل تلك التعاليم، التي اتضح فيما بعد أنها كانت عاملا قويا للنهضة الإسلامية بالهند. وكل هذا فيما يعتقد مالك بن نبي، يجعل النشاط الجدلي الثوري للأفغاني عديم الفعالية المنهجية في توجيه ضمير العالم الإسلامي نحو الثورة الإصلاحية الشاملة، ولم يكن إلا موقظا ومنبها له بالمأساة التي يعيشها².

2.2- حركة الإصلاح عند محمد عبده*:

لقد كان الإمام محمد عبده من رجال الإصلاح الذين دعوا إلى إحداث إصلاحات شاملة في العالم الإسلامي، معتبرا الإصلاح ثورة اجتماعية شاملة، فقد دعا إلى إصلاح النظام التربوي بمختلف مستوياته وتدرجاته، وشؤون الحياة الاجتماعية بمختلف مؤسساتها وكياناتها، من أسرة وقضاء وغيرها..، وكذلك دعا إلى العمل على تطهير العقيدة الإسلامية من صور البدع والضلالات التي لحقت بها، وتحرير الفكر من قيود التقليد، وتوضيح حقيقة مسألة علاقتها بالعقل والعلم، وكذلك

1- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (مصدر سبق ذكره)، ص47.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص50، 51.

*- سبقت الإشارة إلى أهم المحاور التي تطرّق إليها محمد عبده، في مشروعه التجديدي الحضاري، في المبحث الثالث من الفصل الثاني من هذه الأطروحة.

انشغل بالدعوة إلى الإصلاح السياسي، وبخاصة مسألة العلاقة بين الدين والسياسة، والتي هي عنده علاقة ترابط وتمايز، يتميز فيه السياسي الدنيوي عن الديني الأخروي، من غير أن يكون منفصلاً متحرراً عنه إطلاقاً، داعياً إلى الدولة المدنية التي تكون الأمة فيها مصدراً للسلطة السياسية، على أن تكون هذه الأخيرة حريصة على تطبيق مقاصد الشريعة والالتزام بها، وليس التحرر منها، كما كان من مشاريع إصلاحاته السياسية الدعوة رفقة أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى تأسيس الجامعة الإسلامية، وانضواء الشعوب الإسلامية تحت قيادتها. ويشهد مالك بن نبي للإمام محمد عبده مكانته في نهضة العالم الإسلامي - رغم ما سيبيده من ملاحظات نقدية لمشروعه الإصلاحية - يقول: «ومع ذلك فإن جزءاً كبيراً مما حققه العالم الإسلامي، وما قدره، راجع إلى مجهود الشيخ عبده ومدرسته...»¹؛ ومما أورده كذلك عن الفكر الإصلاحية لمحمد عبده قوله: «كان على الشيخ (محمد عبده) أن يواجه مشكلة الإصلاح في شتى مناحيه... فبعد أن أدرك حقيقة المأساة الإسلامية وجد من الضروري أن ينظر إليها بوصفها مشكلة اجتماعية...»².

وكما كان مالك بن نبي فاحصاً ناقداً للفكر الإصلاحية عند الأفغاني، فكذلك كان الأمر نفسه مع مشروع الإصلاح الاجتماعي عند الشيخ محمد عبده، ومساغيه التجديدية، مبدياً حوله عديد الملاحظات النقدية، نبرزها في النقاط التالية:

- لقد وقع محمد عبده كذلك في مشكلة الذرذرة، فرغم أن مشروعه الإصلاحية كان اجتماعياً شاملاً، إلا أنه كان يعالج مسائله منفصلة عن بعضها البعض، وكان كل قضية إصلاحية تعدّ مشكلة قائمة بذاتها ولها حلولها الخاصة بها منفردة، كذلك تبرز ذرية مشروعه الإصلاحية في جعل نفس الفرد محور التغيير الاجتماعي باعتبارها جوهر كل مشكلة اجتماعية، لكنه حصر هذا التغيير للنفس في إصلاح علم الكلام، بينما هذا الأخير فيما يقول مالك بن نبي، لا يرتبط واقعياً بالنفس إلا في مجال العقيدة التي بقيت

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص55.

2- المصدر نفسه، ص52، 53.

مطبوعة فيها، وليست بحاجة إلى تلقي دروس حولها، بقدر ما تحتاج إلى تفعيل طاقتها في الوجود، وأن نعيد إليها الشعور بأثر هذه العقيدة وأهميتها في الحياة،¹.

- ومما ينتج من الملاحظة النقدية السابقة، أن علم الكلام وبالإضافة إلى كونه لا يتصل بمشكلات النفس واقعيًا، فإن استخدامه كآلية للتغيير في منهج الحركة الإصلاحية، ينعكس عليها سلبًا لما يصبح سلطة منهجية تفرض ضرورة العمل بها في علاج المشكلات الاجتماعية، كما يعتبر منافيا لمبدأ اتجاهها السلفي الحريص على ضرورة العودة إلى المنابع والأفكار الأصلية والصحيحة للعقيدة الإسلامية.

- إن علم الكلام حوار جدالي، لا ينشغل بتوضيح الوظيفة الاجتماعية للدين، ليجعل النفس تعيشه عمليا في شؤونها الاجتماعية، وهو بهذا شوه جوهر مشكلات النهضة الإسلامية، بعد أن حولها إلى مشكلات كلامية مجردة لا تفيد المسلم الذي هو بحاجة إلى من يبصره بحقيقة عقيدته كما كان عليه السلف، وكل ما أنتجه هو الزيادة في هوة الحوار العقيم، والتناقض بين مقاصد الحركة الإصلاحية، والنتائج المتوصل إليها اجتماعيا..².

- من بين أسباب انحراف الحركة الإصلاحية، والتي برزت أيضا في مشروع الإمام محمد عبده، ما يسمى بعقدة التسامي، أو النزوع إلى المديح؛ فاجتهاد محمد عبده على وجه الخصوص في الدعوة إلى إصلاح العقيدة وتنقيتها، بمواجهة الأفكار الغربية، والغريبة منها تحديدا، هو مجرد اجتهاد في إبراز قوة الذات، حتى تنال المديح، وهو في حقيقته عقدة نفس مَرضية، تجانب مقاصد الحركة الإصلاحية، وليست من سمات الثقافة الإسلامية السليمة.³

3.2- حركة الإخوان المسلمين:

تعرّف مالك بن نبي على المنهج الدعوي الإصلاحي، لحركة الإخوان المسلمين وفكر مؤسسها الإمام "حسن البنا"، وبخاصة أنه مطلع على الجهود الإصلاحية في العالم الإسلامي عموما، وكان زائرا لدولة مصر موطن الإمام، وكان معجبا بمنهجه الإصلاحي العملي، الذي ساعد في زيادة

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 53، 54.

2- المصدر نفسه، ص 55.

3- المصدر نفسه، ص 55.

مريديه داخل مصر، وخارجها، كما في سوريا، واصفا إياه بالرجل الزعيم «ولقد ظفرت الحركة بزعيم، لم يكن فيلسوفاً أو عالم كلام، فقد اكتفى بأن بعث في الناس إسلاماً خلع عنه سدول التاريخ، وما كان له من نظرية يركن إليها سوى القرآن نفسه، ولكن القرآن الذي يحرك الحياة»¹. فالواضح من كلام مالك بن نبي، أن منهج الإصلاح عند "حسن البنا" لم يكن منهج جدال كلامي مجرد، بقدر ما هو منهج إصلاح عملي، هدفه تجسيد الخلق القرآني، وتعاليمه الحياتية في قلوب الناس، وشؤون حياتهم، وهو بهذا أراد أن يعيد للقرآن حياته في النفوس، وتفعيل آياته في السلوك العملي.

وفي دراسته التقييمية لمواقف وأفكار الحركة، يعترف مالك بن نبي بأنه لم يحز على القدر الكافي من الوثائق التي تمكنه من هذه الدراسة، التي تحتاج إلى فحص ثاقب، ودراية ملمّة، ويعبر عن ذلك بقوله: «ولكننا لا نملك بكلّ أسف، ما يكفينا من الأسانيد والوثائق لدراستها»². وعليه فقد راح يعدّ مناقبها وفضائلها في الخطاب الإصلاحي أكثر من مناقشتها، وهي في جوهرها تتوافق مع الأسس التي قال بها مالك بن نبي في مشروعه الحضاري، والتي يمكن إجمالها في المزايا التالية:

- لقد دعت حركة الإخوان المسلمين في نهجها الإصلاحي إلى تجديد فعالية القيمة القرآنية، ليس باعتبار القرآن الكريم آيات يستوجب علينا تعلّمها، أو للاستفادة من استخدامها في خطاباتها الحجاجية المختلفة، بل لقد دعت إلى إحياء فعاليتها في النفوس، وأن تكون وسيلة فعلية للتجديد الحضاري المأمول «ولقد كان من أثر تلك الحركة التي وصفناها أن تجددت القيمة القرآنية في ذاتها، فأصبحت قيمة ناشطة، ووسيلة فنيّة لتغيير الإنسان»³. فالتغيير الحقيقي، والتجديد الحضاري الفعّال، يبدأ عندما تنتشع النفوس بالهدى القرآني الذي يبعث فيها الحياة، والوعي بقيمة التغيير.

- لقد كانت الحركة في نهجها الإصلاحي تتحلّى بالفعالية العملية، والاجتهاد في تجسيد الأفكار عملياً، وكانت خطاباتها الإصلاحية نابعة من هموم المجتمع، وهدفها التجديد العملي، وإعادة بعث الطاقة الداخلية للفرد بعيداً عن الحماسة العاطفية، وقد تفتنت الحركة إلى أهمية عامل المؤاخاة في

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 157.

2- المصدر نفسه، ص 156.

3- المصدر نفسه، ص 157.

تحقيق الوحدة واتساع حدودها، فجعلته ميثاقا لها للتأليف الاجتماعي، وجعل الأفراد كلهم يشعرون بقيمة المشاركة في الأفكار، والتمويل المادي، خلافا لما كان عليه نهج الأفغاني عندما عمل بفضيلة الأخوة، علما أن مبدأ المؤاخاة كان النهج الذي تأسس عليه المجتمع الإسلامي الأوّل عندما تأخى المهاجرون والأنصار، وهو دلالة واضحة على أن المنهج الإصلاحي لهذه الحركة له أصوله عند السلف الصالح. وتتجلى معالم الفعالية - التي تحدّث عنها مالك بن نبي طويلا في مشروعه الحضاري باعتبارها من أهم عوائق التجديد الحضاري في العالم الإسلامي - في نهج الحركة في الدعوة إلى تأسيس مؤسسات اقتصادية إسلامية، وهياكل ثقافية تؤسس لمشروع الإنسان المتوازن روحيا وماديا. ويعبر مالك بن نبي عن هذه المسألة بقوله: «ودار الجهاز الضخم ليحرّك بدوره وجوه الحياة في البلاد، فينشئ المصارف لتوجيه رأس المال، والصحافة القوية لتوجيه الثقافة، والصناعة الناهضة لخلق العمل وتوجيهه، وجمع الجهاز الضخم أموالا طائلة استثمرت لتأسيس القاعدتين الضروريتين لحياة الفرد: قاعدة الروح وقاعدة المادة»¹.

4.2- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

وكما أشاد مالك بن نبي بجهود الحركة الإصلاحية في الشرق، أشاد كذلك بالجهود الإصلاحية، ومشروع التجديد الإسلامي في الجزائر، والذي حملت شعلته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والذي كان امتدادا لتلك الثورة الإصلاحية التي بادر إليها جمال الدين الأفغاني، باعث النشاط الإصلاحي، يقول: «ولكن شعاع الفجر قد بدأ ينساب بين نجوم الليل، من قمة الجبل. فلم يلبث أن محت آياته الظلمة من سماء الجزائر. فحوالي عام 1922، بدأت في الأرض هيمنة وحركة، وكان ذلك إعلانا لنهار جديد، وبعثا لحياة جديدة، فكأنما هذه الأصوات استمدّت من صوت جمال الدين قوتها الباعثة، بل كأنها صدى لصوته البعيد»². لقد كان في نشاط حركة الإصلاح الجزائرية الدواء والعلاج لعدد الأمراض الحضارية التي نهشت جسم المجتمع الجزائري، وأنهكت بصور التخلف، وانحطاط مستوى الخطابات السائدة، وبفضل فعالية نشاطها التجديدي، وقدرتها على تعبئة الجماهير، وشحن هممها نحو التغيير، فقد وصف خطابات رائدها الإمام عبد الحميد بن باديس

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص159، 160.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص23، 24.

بالمعجزة الإصلاحية، لما لها من سحر اليقظة الذي بدأ يحرك طاقات الشعب المخدر منذ أمداً طويلاً، فبدأت يقظته الفكرية بالتساؤل الاندهاشي عن سرّ خموله، وحقيقة بداية تنويره وتبصّره الحضاري، وعن العمل الذي ينتظره ويجب سلكه لإزالة بواعث وآثار تخلفه، ورغم بروز عديد المحاولات والحركات الفكرية التحريرية، إلا أن الحركة الإصلاحية كانت الأقرب إلى نفوس الشعب، بسبب إرادتها التجديدية القوية، ومنهجها الإصلاحي القويم الذي كان منطلقه التغيير على مستوى النفس، تجسيدا لمعنى قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾¹. إنّه منهج حرّر العقول من خرافات الزوايا، وطهرها من كل صور الدنس التي كانت غارقة فيها، وحثها في المقابل على تجديد عهدتها بالعلم والتعلّم، وإحياء صلتها بتراث السلف الصالح².

ومثل بقية الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي، لم تسلم هذه الحركة الإصلاحية الجزائرية - رغم أنها تبقى في طليعة النهضة الحضارية الجزائرية - من عديد الانحرافات باعتقاد مالك بن نبي، فإذا كانت مرحلة نشاطها الأولى قبل سنة 1936، حافلا بالفضائل، والانجازات المهمة، فإن المرحلة الثانية بعد هذه السنة شهدت انحرافات، وانتكاسات شوّهت أهدافها، ويمكن إجمال أهمها في النقاط التالية:

- انزلاقها وسقوطها في أحوال السياسة، فمنذ مشاركة الجمعية في مؤتمر جويلية 1936*، بدأت تسير عكسياً نحو التراجع، إذ فقدت موقع قوّتها بسبب ضعف تكوينها الفكري السياسي³، وبدأت تنحرف عن خطّها الإصلاحي، خصوصا بنقل انشغالاتها الداخلية نحو الخارج بحثا عن مفاتيح

1- الرد، الآية 11.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص 24، 25.

*- انعقد المؤتمر بتاريخ 7/جويلية/1936 بباريس، بحضور مختلف التشكيلات والفدراليات السياسية، وجمعية العلماء التي دعت إلى وعي حقيقة انتمائهم الفرنسي، وأنهم فرنسيون مسلمون. وقد انتهى المؤتمر إلى تبني لائحة من المطالب أهمها: المحافظة على قانون الأحوال الشخصية للمسلمين، فصل الدين عن الدولة، والسماح بتجربة تعليم اللغة العربية، فرض التعليم الإلزامي للبنين والبنات، وكذلك مطالب أخرى اجتماعية واقتصادية، وقد حصل الإجماع حول هذه المطالب، باستثناء معارضة ممثلي نجم شمال إفريقيا، ومن تداعيات هذا المؤتمر بعد العودة إلى الجزائر ومحاولة شرح تفاصيله، حصول شرخ واضطرابات في أوساط الجماهير، أعقبه اغتيال مفتي الجزائر، واتهام الشيخ العقبي بالعملية، ووضعه في السجن، ومن نتائج ذلك تفكك التحالف بين المؤتمرين، وتراجع تيار التوجه الانتخابي، وبرز بواد المصالحة بين ابن باديس وبعض شيوخ الزوايا المرابطين.. (انظر، عمر كامل مسقاوي، ج 1، ص 170).

3- عمر كامل مسقاوي، (مرجع سبق ذكره)، ج 1، ص 182.

العلاج هناك، وتحت إدارة السلطة الاستعمارية، وبعض الموالين لها من التشكيلات السياسية، فكانت النتيجة هي الإخفاق، وفقدان القيادة لصالح سيطرة الاتجاه الانتخابي، وازداد الأمر سوءاً بتشتت جمعيتهم جزاءً إخفاق مؤتمريهم، وبروز تشكيلات حزبية بداخلها، ذات أفق فكري محدود، تبحث عن التموّج لا غير¹. وقد عبّر مالك بن نبي عن معارضته لدخول الجمعية في المعتزك السياسي بقوله: «فلقد كان على الحركة الإصلاحية أن تبقى متعالية عن أحوال السياسة والمعامع الانتخابية، ومعارك الأوثان، ولكن العلماء آنذاك قد وقعوا في الوحل حيث تلطّخت ثيابهم البيضاء، وهبطت معهم الفكرة الإصلاحية فجرت في المجرى الذي تجري فيه (الشامبانيا) في الأعراس الانتخابية...»².

- انحراف الجمعية عن منهجها الإصلاحي الذي كان منطلقه تغيير النفس أولاً، كثورة للتأسيس للتغيير الاجتماعي الشامل، غير أن الجمعية ابتعدت عن هذا المنهج بمجرد ولوجها إلى النشاط السياسي، وبروز الانتهازية السياسية، وهي بهذا لم تحترم منهج التغيير المرحلي، الذي يبدأ على مستوى النفس ثم ينتقل إلى المستوى الاجتماعي، إذ سارعت نحو العمل السياسي متجاوزة منطلقها الإصلاحي، فعاد الفشل ليعتق جهودها بعدما بدأت تلوح بوادر التغيير الاجتماعي النابع من أثر التغيير النفسي، يقول مالك بن نبي: «وبدأت المعجزة تشق طريقها بقوة وعزم.. ثم اختارت طريقاً ظنّت أنّه موصلها إلى هدفها المنشود، ولم تدر أنّها تتجه إلى الجهة التي انطلقت منها. وهكذا عادت أدراجها، ميمّمة وجهها شطر السراب السياسي...»³.

- تسبب مؤتمر الجمعية وما صاحبه من إخفاقات، وانتهازية في المصالح السياسية، في اختلال معادلة الحق والواجب، فجمعية العلماء المسلمين بذهابها إلى ذلك المؤتمر، أصبحت جمعية مطالبة بالحقوق من الاستعمار، وانخدعت بمواقف السياسيين الذين كانوا يعتقدون أن الاستعمار سيخرج، ويعيد إليهم حقوقهم، بينما كان من الواجب على الجمعية المواصلة في العمل التوعوي للشعب، وتهيئته لإحداث التغيير بنفسه؛ لقد كان من تداعيات هذا المؤتمر قتل روح المثابرة في أداء

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص26، 27.

2- المصدر نفسه، ص30.

3- المصدر نفسه، ص34.

واجب العمل، وتغيير الذات، وماتت في نفوس الأفراد قيم الجمال والأخلاق، كما انتهت صلاحية موقع الفكرة في العقول، بعد أن استبدت بها مجدداً فكرة الوثن، وتقديس الصنم، وعادت مرة أخرى تهوى وتصفق لخطابات الدروشة الدينية والسياسية، التي تتغنى بالحقوق المغشوشة بدل الواجبات المشروعة، حتى تحسن الاستثمار في جهل الجماهير المخدرة بهذه الخطابات في المنابر الانتخابية¹.

ثالثاً: مقومات مشروع التجديد الحضاري في العمل السياسي:

1- الأساس العقائدي للعمل السياسي:

للفكرة الدينية حضور بارز في تفكير مالك بن نبي، فهي المنطلق الأساس لكل حركة بناء حضاري، أو تغيير في أحداث التاريخ، وليس بالإمكان أن تكون للفكرة فعالية عملية بعيدا عن روح العقيدة، التي يجب أن تغمر النفوس الطامحة في تجديد قيمها الحضارية، وتجسيد مشاريعها بما فيها المشروع السياسي، يقول مالك بن نبي: «والدين... في منطق الطبيعة أساس جميع التغييرات الإنسانية الكبرى»².

وباستقراء تاريخ الأمم والحضارات، يتجلى أثر ومكانة الوازع الديني، أو الروحي، في كفاح الشعوب، وعلاقة ذلك بنهضته، أو انحطاطه الحضاري، فهذا الأخير يحدث بمجرد أن تنتزع وتضعف الإيديولوجية الروحية في النفوس، والمجتمع الإسلامي مثلاً، ارتبط انحطاطه الحضاري في مرحلة من المراحل وتحديداً في واقعة "صفين" بالتدهور الروحي، الذي ألمّ بالنفوس التي كانت تستمد قوتها من روح العقيدة؛ ففي هذه الواقعة انفصمت الوحدة الدينية، وانعكست آثارها شؤماً على الميدان السياسي، ببروز النزاعات حول الزعامة السياسية، وليس غريباً أن نجد هنا أن الاستعمار الحديث يضع على رأس أولويات مخططاته الاستعمارية، تفكيك المنظومة الاجتماعية خصوصاً في شقها السياسي، بانتهاج سياسة تحطيم وتشثيت وحدته الروحية³.

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، (مصدر سبق ذكره)، ص35، 36.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص154.

3- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، (مصدر سبق ذكره)، ص41.

كما يبرز أثر العقيدة الإيمانية في المشروع السياسي، في كونها تساعد في تقوية صلة عمل الفرد بجهود الدولة، والتعاون بينهما، فمثل هذه العلاقة تحتاج إلى دافعية روحية تغذي الضمير بالوطنية الصادقة، يقول مالك بن نبي: «فالتعاون بين الدولة والفرد، لا بد له من جذور في عقيدة تستطيع وحدها أن تجعل ثمن الجهد محتملاً مهما كانت قيمته لدى صاحبه، فيضحي هكذا بمصلحته حتى بحياته في سبيل قضية مقدّسة في نظره»¹. ويمكننا القول هنا أنه من غير الممكن، ولا من الصواب الحديث عن مشروع سياسي ناجح بعيداً عن حضور العقيدة في نفوس الأفراد، والتي تغرس فيها الاستعداد وقناعة التضحية من أجل بناء واستقرار الدولة الحضارية.

2- الأساس الأخلاقي للعمل السياسي:

وأما الركيزة الثانية التي ينبغي إعادة مراجعة تصوراتنا وسلوكياتنا نحوها في حقل الممارسة السياسية برأي مالك بن نبي، فهي أخلاق السياسة وإخضاعها لقواعد علمية محكمة، «فالسياسة لا بد أن تكون: أخلاقية، جمالية، علمية، لكي يكون لها معنى في مسيرة التاريخ»². وهذا لا يتأتى إلا بالعمل على استبعاد الممارسة السياسية عن أساليب المكر والخداع والتحايل، بمعنى ربطها بالأخلاق من جهة، ومن جهة أخرى ربطها بجملة من القواعد العلمية الموضوعية منها والمنهجية، والتي تراعي الجوانب الفكرية، والنفسية، والاجتماعية، التي تعكس كلها خصوصيات الأمة. وهنا ينبغي للفكر السياسي في العالم الإسلامي تجنب ظاهرة تقليد واقتباس الحلول لمشكلاتهم السياسية، لأن هذه الحلول تختلف بيئة حيويتها عن بيئته، وعليه أن يجتهد بنفسه في البحث عن إيجاد الوسائل التي تتوافق مع سياسته، والتي تساعد في إيجاد منهج قادر على إحداث تركيب تفاعلي بين العناصر الأساسية المشكلة للحضارة وهي: الإنسان، والتراب، والوقت³. وهنا ينبغي للنشاط السياسي حتى يكون علماً، وليس مجرد دروشة وفوضى، أن يتأسس على مقاييس ودعائم واقعية، قابلة للتفعيل عملياً، بعيداً عن التنظيرات الصورية العقيمة، التي تعيق مسار النهضة الحضارية. وهذا يتطلب بدوره توفر ثلاثة شروط: يتعلّق الأول منها بتحديد الهدف من العمل السياسي بوضوح،

1- مالك بن نبي، بين الرشاد والتهيه، (مصدر سبق ذكره)، ص 85.

2- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 135.

3- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 97.

والثاني يتعلّق بضبط الوسائل المساعدة في إنجاح هذا العمل، وأما الثالث فيتعلّق بإيجاد جهاز رقابي، يحفز على العمل، ويحارب صور الإجحاف فيه، أو عرقلة تنفيذه للمشاريع المسطرة¹.

3- تنمية الوعي بأهمية الالتزام بالواجب تجاه السلطة:

ومن أساسيات جهود النشاط السياسي الناجع برأي مالك بن نبي، الحرص على تغيير تصورنا لمفهوم أداء الواجب، إذ علينا فيما يقول: «أن نركّز منطقتنا الاجتماعي والسياسي والثقافي على القيام بالواجب، أكثر من تركيزنا على الرغبة في نيل الحقوق... إذ لسنا نريد من الفرد أن يطالب بحقوقه، فالطبيعة بحقوقه كفيلا، بل ينبغي على مثقفينا وسياسيينا ومن يمثل كل سلطة أن يوجهوا الهمم إلى الواجب..»²؛ فالمسلم المعاصر الطامح إلى حضارة جديدة، ليس بحاجة إلى من يكلمه عن حقوقه، بقدر ما هو بحاجة إلى من يُبصره بالسبل الواجب إتباعها لبلوغ تلك الحقوق، ومن أولى حلقات ثقافة الواجب، أن يلتزم الفرد بالتفكير في مسؤولياته الفردية والجماعية، فعليه واجب التفكير في نفسه، حتى يرتقي بها نحو مسار الحضرة، وإدماجها في الحياة الاجتماعية، وعليه كذلك واجب العمل على ترقية العلاقات الاجتماعية، والمحافظة على روح العمل الجماعي.

وقد أشار مالك بن نبي، إلى أن قوّة فعالية الخطاب الإصلاحية للإمام "حسن البنا"، تجلّت في قدرتها على توجيه عقول المصريين نحو تقديس فكرة الواجب، والتخلّص من أوهام خطابات الحقوق التي كانت سائدة، وتسببت في استسلام الجماهير للخمول، وماتت فعالية الفكرة، وفعالية العمل عندها، ولم تعد نفوسهم تحترق شغفا لأجل التغيير، بقدر ما احترقت بلهيب الخطابات المطالبة بالحقوق، دون أن تتمكن من تجديد يقظتها، وتدفع بها نحو سلك طريق النهضة الحضارية، والتغيير الايجابي، وهي مزايا حضارية لا تتحقّق إلا بسلك طريق الواجب³.

وليس يخفي في معرض حديثه عن قيمة طريق الواجب، ارتباط فكرة الحقوق بالانتهازية، والمصالح الضيقة التي لا تتفع في الحضرة، والسمو بالعلاقات الاجتماعية، وقد اعتبرها واحدة من وسائل الإغراء التي كان ينتهجها الدراويش والمرابطينة في الجزائر، فقد كانوا يغرون الشعب البائس

1- مالك بن نبي، بين الرشاد والنتية، (مصدر سبق ذكره)، ص100، 101.

2- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص30.

3- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص159.

ببعض الحقوق لشراء أصواتهم الانتخابية، وغفلت الأذهان حينها عن فقه حقيقة التلازم بين الحق والواجب، إذ ليست الحقوق صكوكا تمنح لهم، وإنما هي حصيلة حتمية لمجرّد القيام بالواجبات المنوطة بهم. ومثل هذه الحقوق ذات الأطماع المخادعة، الباحثة عن نيل الأدوار البطولية، هي التي تُمكّن الانتهازيين من القيادة والزعامة، وحينها تضيع مصلحة الأمة، يقول مالك بن نبي معبرا عن هذا الواقع السياسي المتردي: «أما (الحق)... فما أغراها من كلمة! إنها كالعسل يجذب الذباب ويجتذب الانتفاعيين، بينما كلمة (الواجب) لا تجتذب غير النافعين. وكلمة الواجب على الصعيد السياسي توحد وتؤلف، بينما كلمة (الحق) تفرق وتمزق»¹.

4- تفعيل روح الانسجام بين عمل الفرد وعمل الدولة:

ومن الركائز الأساسية التي ينبغي أن تظهر على مستوى العمل السياسي، فهي ضرورة خلق الانسجام بين عمل الفرد وعمل الدولة، وإغلاق منافذ الصدع والتباعد بينهما؛ فلأجل ربط جسور الثقة بين الفرد والدولة ممثلة في حكومتها، لا بد كما يؤكّد مالك بن نبي من توحيد الجهود وتقريب الأهداف بينهما، حتى يحدث الاستقرار للوطن، ويتغير نحو الأفضل، لأن حدوث تضارب بين مصالح الأفراد من جهة وسياسة الدولة من جهة أخرى، سيحوّل هذه السياسة إلى ممارسة ديكتاتورية قاهرة، فتفشل في تحقيق الأهداف الحضارية التي تسعى إليها الأمة ككل، كما تفشل في تحريك الطاقات الاجتماعية، وتوجيهها نحو أهداف مضبوطة، بسبب ذلك التباعد بين الفرد ودولته، وعجزها عن ربط علاقات اجتماعية سلسة ومنتظمة تهتم بالصالح العام، وعليه فإن «التعاون بين الدولة والفرد، على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، هو العامل الرئيسي في تكوين سياسة تؤثر حقيقة في واقع الوطن. وإذا ما تعذّر هذا العامل، فإن القطيعة المعنوية سوف تعزل الدولة عن الوطن وتشلّ الطاقات الاجتماعية، أو... تشيبتها تشيبتا تكون نتائجه: عدم الانسجام وعدم التناغم، ومعارضات طاغية في فوضى شاملة..»². إن على السياسيين إذن جعل مشاريعهم السياسية تساهم في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، وتوطّد الصلات بين الحاكم والمحكوم، فالعمل السياسي الناجح معياره أن يحظى بالقبول من قبل أفراد المجتمع، ويجسد الانسجام بين عمل الأفراد وعمل

1- مالك بن نبي، بين الرشاد والنتيه، (مصدر سبق ذكره)، ص34.

2- المصدر نفسه، ص82.

الدولة، وحينما يغرس هذا المشروع في ضمير الفرد، ويصبح قيمة خلقية يدافع عنها، فإن هذا الضمير سيتحول إلى مُراقِب ومُراقِباً، حاكماً ومحكوماً في الوقت ذاته، فيتحول إلى طاقة فعالة، وبناءة في دولته.

5- تفعيل قيمة الإنسان كبعد محوري حضاري في العمل السياسي:

إن السياسية في جوهرها تعبير عن نشاط الإنسان في إطار التنظيم الاجتماعي، وهي بهذا لا تستطيع أن تتشكل بعيداً عن حضور الإنسان، الذي به ولأجله تمارس السياسة الناجحة، وعليها أن تجعل في أولويات مشروعها الحضاري، إعادة بناء الإنسان الجديد بهوية الإنسان المواطن المتحرر من أشكال العبودية والانهازية، وليس الإنسان الفرد في صورة الكينونة البيولوجية. ومن دون تفعيل قيمته في هذه الممارسة، فإن هذه الأخيرة تصبح مجرد شعارات غوغائية بوليتيكية، بعيدة عن التطلعات الفعلية للإنسان، وعن المقاصد الفاضلة للعمل السياسي يقول مالك بن نبي: «إن هناك أولاً علاقة مباشرة بين السياسة والحياة: فالأولى تخطيط للثانية، وما السياسة في جوهرها إلا مشروع لتنظيم التغيرات المتتالية في ظروف الإنسان وأوضاع حياته، هذه العلاقة تحدّد وضع الفرد باعتباره غاية كل سياسة، تعدّ الفرد أيضاً عاملاً لتحقيق تلك الغاية»¹؛ فالسياسة بهذا المعنى تخطيط لشؤون حياة الإنسان فرداً كان أم جماعة.

إن قيمة حضور الإنسان من حيث كونه بعداً محورياً في المشروع السياسي تظهر في زاويتين: الأولى باعتباره الموضوع الذي يقع عليه ذلك المشروع، من حيث التخطيط والتنظيم، والثانية باعتباره غاية المشروع السياسي الحضاري لكلّ دولة تجتهد في إرساء معالم البناء الحضاري الناجح، فالمشروع السياسي الواجب العمل به لتحقيق هذا المقصد، هو الذي يجعل من خدمة مصالح الفرد وخلق الانسجام بين عمله، وعمل الدولة بمختلف مؤسساتها وأجهزتها غاية فاضلة.

ولا يمكن للسياسة أن تنجح وتكون لها الفعالية اللازمة في التنظيم الاجتماعي، إن انفردت الدولة بتسييرها دون إشراك الفرد، فالسياسة ليست عملاً انفرادياً تحوز عليه الدولة، بل هي ثقافة ينبغي أن تتطبع في النفوس، وعلى الدولة أن تتطرق من إشراك الفرد في رسم معالم سياستها، وتحتوي

1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص96.

مطامحه، حتى يقابلها الرضا الاجتماعي، فإذا كانت السياسة فنا للحكم، فإن نجاح هذا الفن مرهون بحسن إدارة الدولة له، والسهر على خدمة مصالح الفرد في إطار النظام الجماعي.

رابعاً: آفاق مشروع التجديد الحضاري في قضايا الفكر السياسي:

1- مشروع الديمقراطية الإسلامية:

في معرض حديثه عن الديمقراطية الغربية، أشاد مالك بن نبي بمزايا الديمقراطية التي جعلتها قبلة الشعوب الطامحة في العدالة، والعيش في كنف القيم الإنسانية الفاضلة، حتى إنها أصبحت واحدة من أهم محاور التنافس الدولي في زعامتها ونيل شرف الريادة في احتضانها، غير أن هذه الديمقراطية عجزت عن ترسيخ الشعور بها، كما عجزت عن تجسيد الضمانات الاجتماعية، والسياسية، المنصوص عليها في دساتيرها، وبخاصة في ظل انتشار أساليب المعاملات المتنافية مع شعارات العدالة التي تبنتها، كما يبرز في الممارسة الاقتصادية التي طغى عليها الاحتكار والربا.

وفي حديثه عن مشروع الديمقراطية الإسلامية، يتساءل مالك بن نبي: هل توجد ديمقراطية في الإسلام؟ وهل يخلق الإسلام الشعور الديمقراطي؟ وفي السياق نفسه يتساءل كذلك إذا كان الإسلام يضمن شروط الممارسة الديمقراطية على مستوى الشعور الفردي، وعلى مستوى توفير الظروف الاجتماعية التي بإمكانها تنمية هذا الشعور. ونراه هنا يصرّح أن الديمقراطية ليست نصوصاً سياسية تلقن، أو مجرد تبادل للسلطات وتسليمها للشعب، بقدر ما هي منهج تثقيفي ينبغي تفعيله في الوعي الفردي والجماعي، فليست هناك نصوص شرعية وفقهية تطلعنا على الديمقراطية، وتدعونا إليها مباشرة، بل إنها متضمنة في جوهر الإسلام ومقاصده في شؤون الحياة الاجتماعية، فالإسلام - قرآناً وسنة - وبالنظر إلى ما ورد فيه من التصريح بالحقوق والحريات، ينبغي أن ننظر إليه باعتباره مشروعاً ديمقراطياً، يستجيب لمصالح وتطلّعات الإنسان المسلم، هذا الأخير إن هو عمل بدستور الإسلام فإنه سيشعر في الوقت ذاته أنه يعمل بالقيم والفضائل المثلى للديمقراطية،

التي لها حضورا في تعاليم الإسلام الحريص على غرس مثل تلك القيم في الوعي الفردي والجماعي¹.

وإذا كانت الديمقراطية الغربية قد استهدفت في زعمها الإنسان، وراحت تجتهد في خدمته، فانتهجت الليبرالية منها مسلكا لنضالها من أجل الحريات السياسية، بينما راحت الاشتراكية تتكرم على الإنسان بالضمانات الاجتماعية، فإن الإسلام في مشروعه الديمقراطي تكرم على الإنسان بأسمى المكارم، ومنحه فضائل، وحقوقا إنسانية لم تقصد إليها، ولم تبلغها الديمقراطية الغربية، سواء تلك التي تمس الفرد باعتباره كيانا مستقلا، أو من حيث كينونته الاجتماعية.

وفي إجابته عن السؤال المتعلق بتحقيق الإسلام للشروط الذاتية للديمقراطية، فقد أقر مالك بن نبي أن ذلك يبرز في كون الديمقراطية الإسلامية قد ضمنت للإنسان بعده الروحي والأخلاقي، وهي ميزة نابعة من طبيعة عقيدة الإسلام الروحية، ويتجلى هذا البعد الأخلاقي الذي يتفوق على التكريم السياسي والاجتماعي، الذي تنادي به الديمقراطية الغربية، في تكريم الله تعالى للإنسان تكريما عاما وخصوصا، فأما الأول فيتعلق من حيث كونه إنسانا، مصداقا لقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾²، وبهذا يكون للنموذج الديمقراطي الإسلامي تميزه في نظريته التقديسية للإنسان وسمو مكانته، وقيمه في هذه الحياة، وهذا التكريم يفوق كل مناقب النماذج الديمقراطية الأخرى. وما يزيد في وزن هذا التكريم أنه موضوع ومقرر من عند الله تعالى، وعندما يشعر الإنسان بهذا التكريم الرباني فلا شك أنه سيشعر بقيمة كيانه ومكانته الاجتماعية كذلك³. وأما التكريم الخاص فيتجلى في قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾⁴، وفمن مدلولات الآية تخصيص المؤمن دون غيره بالعزة الأخلاقية، وعلو الهمة⁵.

وحتى تبقى كرامة الإنسان المؤمن مصانة ومحفوظة، في نطاق الديمقراطية الإسلامية، فقد أحاطه الله تعالى بحاجزين يقينانه من العبودية والاستعباد، ويحفظانه من كل النزعات التي تتنافى مع

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص74، 76.

2- الإسراء، الآية 70.

3- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص77.

4- المنافقون، الآية 8.

5- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص78.

الشعور الديمقراطي، وليس عليه إلا الاسترشاد بهما، وتحصين النفس بتجسيدهما، فأما حاجز الاستعباد فيحويه قوله تعالى ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين﴾¹، وأما حاجز العبودية فيحويه قوله تعالى ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً﴾². فهاتان الآيتان الناصحتان، والمحذرتان في الوقت نفسه، هما بمثابة المسلك المنجي، والحافظ للمسلم من الانزلاق في وحل العبودية، والاستعباد المنافي لمعاني الشعور الديمقراطي³.

وتدعيماً لهذا الجانب الذاتي من المشروع الديمقراطي، فقد شرع له الإسلام مقدّمتين تشكّلان الدفعة المعنوية المساعدة في تثبيته ونجاحه*، فأما المقدمة الأولى فمضمونها تحرير الرقيق؛ فإذا كان الرق في الديمقراطية الأثنية مشروعاً نفعياً، ومن أساسيات الممارسة الاقتصادية، فإن الإسلام قرأنا وسنة دعا إلى عتق الرقيق، وتمكينه من الحرية المكفولة للجميع، وهو بهذا يخاطب الضمير الإنساني الحر ويشعره بثقافة المساواة في الحرية التي ينبغي أن تكون حقاً مشتركاً. وأما المقدّمة الثانية فمضمونها كما يقول مالك بن نبي، التصريح بحقوق الإنسان التي دلت عليها خطبته صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع ﴿يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإنّ أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. فهذا الحديث ينير برأيه الإنسان، ويزرع فيه الشعور برسالته وحقوقه، ويرسم له معالم منهجه وفلسفته في المشروع الديمقراطي الإسلامي⁴.

وأما فيما يتعلّق بضمان الإسلام للشروط الموضوعية للديمقراطية: فإن الأمر هنا يتعلّق بحرص الإسلام على توفير الظروف المساعدة على تجسيد المشروع الديمقراطي واقعيًا، وتصبح جملة الحقوق التي أكرم بها الإسلام عباده أمراً واقعاً، وحينها تنتقل تلك الشروط والأسس الديمقراطية من مستواها النظري إلى مستوى التجسيد العملي، يقول مالك بن نبي: «ولكن إذا كانت لهذا المشروع

1- القصص، الآية 83.

2- النساء، الآية 97.

3- مالك بن نبي، تأملات، ص 78.

*- للاستزادة والتفصيل أكثر في مضمون هاتين المقدّمتين، انظر: مالك بن نبي، تأملات، ص 81 وما بعدها.

4- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 83.

الأسس النظرية، فلا بد أن يكون له من ناحية أخرى آثاره الملموسة في صميم الواقع: في الأعمال الفردية والحقوق والضمانات التي يتمتع بها الفرد، وفي الأعمال الصادرة من الحكم وفي امتيازاته، وحدود سلطته، وفي كيفية تكوينه أو صورة شرعيته، أي في جميع الصفات الظاهرة للديمقراطية»¹. وإجمالاً؛ يمكن القول أن الإسلام قد رسم معالم المشروع الديمقراطي عملياً، عندما دعا إلى تمكين الإنسان من صنفين من الحقوق والضمانات*، سواء التي يتمتع بها كفرد، وتحق له ممارستها، أو تلك النابعة من السلطة الحاكمة، وتكون ملزمة بتحقيقها ومحاربة ما يعيقها، فأما الصنف الأول من الحقوق فهي: حرية المعتقد، وحرية العمل والتنقل، وحرية التعبير عن الرأي، ثم الحق في حضانة المنزل؛ كما كرم الإسلام الفرد بأن منحه حق المشاركة في الحكم من خلال إقرار مبدأ الشورى كسبيل لاختيار الحاكم، الذي يُلزم بتوفير الضمانات الضرورية له. وهذه الحقوق كلّها يبدو أنّها تمثل السمات العامة للديمقراطية السياسية. وهي سمات حرص الإسلام على ضمانها من طرف السلطة الحاكمة التي تستمد مشروعيتها من الشعب نفسه.

وأما الصنف الثاني من الحقوق التي يضمنها المشروع الديمقراطي الإسلامي، فهي المتعلقة بالشروط الموضوعية التي تظهر في صورة الضمانات الاجتماعية، التي تقع مسؤولية تشريعها على عاتق السلطة الحاكمة بمختلف أجهزتها ومؤسساتها؛ فحتى لا تُخل الحقوق الفردية بتوازن الحياة الاجتماعية، كما هو الحال في الديمقراطية الغربية أين قضت المصلحة الخاصة على جملة الحقوق المكفولة دستورياً، فقد شرع الإسلام تنظيمياً اقتصادياً ينظم ويراقب الممارسات الاقتصادية، بما يضمن المصلحة العامة المشتركة، ويوزع الثروة بعدالة، محارباً في هذا الإطار صور الممارسات المشبوهة، وبخاصة منها التعاملات الربوية، والنشاط الاحتكاري، وجعل في المقابل للفقراء نصيب من ثروة الأغنياء، عندما شرع الزكاة وفرضها، حتى لا تتحوّل الدولة إلى كيان خاص يديره الأقوياء والأثرياء.

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 83.

*- للاستزادة والتفصيل أكثر في جملة هذه الحقوق والضمانات، أنظر: مالك بن نبي، تأملات، ص 84 وما بعدها.

وكخلاصة لجملة الحقوق والضمانات التي جاء بها المشروع الديمقراطي الإسلامي، يذهب مالك بن نبي إلى اعتبار هذا الأخير مشروعاً متوازناً، وَفَّقَ وَوَأَزَنَ بين مزايا الديمقراطية الليبرالية، التي نصّت على الحقوق، والحريات الفردية، والسياسية، ومزايا الديمقراطية الاجتماعية التي حرصت على تجسيد الضمانات الاجتماعية خصوصاً الاقتصادية منها¹؛ فإذا كان المواطن في المجتمع الليبرالي ضحية صراع المصالح النفعية الخاصة، وحينها فقد الضمانات الاجتماعية، وحتى ضمانات حقوقه، وحرياته السياسية، فإن المواطن في ظل الديمقراطية الاجتماعية فقد حرياته السياسية باسم المصلحة الجماعية، والضمانات الاجتماعية. غير أن ما يميّز المشروع الديمقراطي الإسلامي، هو أنه راع مصالح الفرد والجماعة، وجعل من هذه الديمقراطية مشروعاً متوازناً يتوافق مع مصالح الحياة الاجتماعية على مستوى الفرد والجماعة معاً، وحرص على غرس هذه الفضيلة في ضمائر الأفراد حتى يقبلوا عليه بقناعة ووعي.

2- مشروع الكمنويلث الإسلامي:

رغم التقارب الذي يختص به المجتمع الإسلامي وفي مختلف الأصعدة والمجالات، الثقافية منها، والعقائدية، والتاريخية، وكذلك الجغرافية، والتي من المفروض أن تكون عوامل مساعدة في تكتل المسلمين ووحدهم، إلا أن المسلم يجد نفسه يعيش وسط انقسامات، وتتقاذفه الأقاليم الجغرافية، وأصبح يشعر بأن شعارات الوحدة الثقافية والدينية ليست إلا شعارات واهية عديمة الفعالية واقعياً، وكلّ هذا في مقابل التكتلات العالمية التي عمدت إلى تشكيلها عديد الدول وبصور مختلفة: سياسية، واقتصادية، وأخرى أمنية، وكسبت بفضلها القوة والقيمة في الكينونة، وحتى غطاء تحتمي به الدول الضعيفة المنضوية تحتها، بينما بقيت دول العالم الإسلامي منقسمة تتجادبها وتتقاذفها مصالح القوى والتكتلات العالمية والإقليمية، دون أن تجد لنفسها مكانة في هذه التكتلات، بل وجدت نفسها مطرودة وغير مرحب بها داخل أكبر تكتلين عالميين وهما: المعسكر الاشتراكي،

1- مالك بن نبي، تأملات، (مصدر سبق ذكره)، ص 88.

والمعسكر الرأسمالي، فما كان عليه إلا أن انطوى على نفسه، وأحاطت به النزاعات الطائفية والمذهبية والعرقية¹.

وفي خضم هذه الأوضاع المحيطة بالعالم الإسلامي، دعا مالك بن نبي إلى ضرورة تشكيل كتل إسلامي قوي يكون بمثابة الدرع الواقية، والحاضنة التي تتوحد فيها مصالح وأهداف المسلمين، وقد أطلق على هذا المشروع الوحدوي مصطلح "كمنويلث إسلامي"، الذي باعتقاده قادر على أن يستدرك ما وقع فيه العالم الإسلامي من تخلف، ومشاكل عقائدية؛ هذا "الكمنويلث الإسلامي" الذي تأثر فيه مالك بن نبي بمشروع "الكمنويلث البريطاني"، يختلف عنه في كونه يعبر عن اتحاد مجموعة الشعوب الإسلامية، بينما "الكمنويلث البريطاني" يعبر عن اتحاد مجموعة الدول²، وقد خصّه - بالنظر إلى الآمال التي كان ينتظرها من نجاحه - بمؤلف كامل جاء بعنوان "فكرة كمنويلث إسلامي"، هذا الأخير «يستمدّ مسوغاته من الخريطة السياسية والحضارية التي نشرت رقعتها على الكرة الأرضية، حيث تركّزت القوّة في محور واشنطن - موسكو واستتبع ذلك وحدات جغرافية سياسية كمنطقة حلف الأطلسي والمنطقة السوفييتية ومنطقة الصين الشعبية ومنطقة الوحدة الهندية»³.

1.2- مبررات مشروع الكمنويلث الإسلامي:

يورد مالك بن نبي عديد الأسباب التي هي بمثابة مبررات التأسيس، والتخطيط لهذا التكتل الإسلامي وهي:

أ- المبرر الجغرافي والسياسي: فقد شهد العالم المعاصر وتحت تأثير التطورات التقنية، ظهور مناطق ووحدات جغرافية وسياسية متسعة ومنظمة، لكن في صورة مضبوطة ومغلقة، حيث تكون التعاملات الاقتصادية مغلقة في حدود المصالح والاستراتيجيات السياسية لتلك المناطق، وهي التي تمثلها تحديداً منطقة التحالف الأطلسي، ومنطقة الاتحاد السوفييتي، ومنطقة الصين الشعبية، ومنطقة الاتحاد الهندي، تديرها القوى الكبرى على مستوى محور واشنطن - موسكو، وفي ظل هذه

1- مالك بن نبي فكرة كمنويلث إسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص8.

2- غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم، دار القلم، بيروت، ط3، 1977، ص69.

3- مالك بن نبي فكرة كمنويلث إسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص7.

التكتلات أدرك المسلم ضعف مكانته، وهو مجرد حلقة ضعيفة في مسار الأحداث التاريخية التي ليس بإمكانه صناعتها، أو مجاراة تطوّراتها¹.

ب- **المبرّر النفسي:** ففي ظل هذه الأحداث التاريخية، ورأهن جغرافية العالم الذي يزخر بالتكتلات الإقليمية والعالمية، أدرك المسلم كما يقول مالك بن نبي، غياب وجوده الفعّال عن ساحة صناعة القرارات، والتأثير في هذه الأحداث التي تقع من دونه، ولم يعد فيها إلا كتلة ضعيفة الحيوية تعيش في هذا الإقليم الإسلامي غير المخطّط وغير المهيكّل بصورة تُفَعّل طاقاته البشرية، والذي كان أيضا بسبب جملة النزاعات، والصراعات الداخلية فيه، عاملا آخر ساعد في تلاشي آماله النهضوية، فراح يراجع ذاته متأملا فيها، ومستشعرا حساسية الأمر، وحينها انتابته الحسرة على الواقع الحضاري للعالم الإسلامي، فرغم وعيه بامتلاك هذا الأخير لمؤهلات النهضة، إلا أن نخبه الفكرية عجزت عن استثمارها وتفجيرها في صورة ثورة حضارية؛ ولأنه واع بهذا الواقع المرير، فقد راح يتساءل عم إذا كانت للعالم الإسلامي قدرة على انجاز ثورته الحضارية، وتغيير نفسه بنفسه؟ أم إن الأمر يقتضي الخضوع للتغيرات العالمية فتكون ثورته موجهة من طرف مصلحة القوى العالمية؟ وبهذا يكون هذا الوعي بمثابة الدّفعة الروحية للتفكير والتخطيط لمشروع عالم إسلامي جديد².

ج- **المبرّر الفئّي:** فالعالم الإسلامي اليوم أصبح منشطرا إلى عوالم إسلامية هي: العالم الإسلامي الأسود، أو الإفريقي، والعالم الإسلامي العربي، والعالم الإسلامي الإيراني الذي يضم بلاد الفرس وأفغانستان وباكستان، ثم العالم الإسلامي الماليزي ويضم أندونيسيا والملايو، وأخيرا العالم الإسلامي الذي يضم الصين ومنغوليا³. هذه الشاكلة التي أصبح عليها العالم الإسلامي تعد مشكلة أخرى تضاف إلى متاعبه ومآزقه، فهو بحاجة إلى الوحدة والتكامل، وليس المزيد من الانقسامات والتنافر، ومن هنا يدعو مالك بن نبي إلى ضرورة التخطيط الجديد للعالم الإسلامي وفق مبدأين هما: المكاملة والتبويب، فأما الأول فيعني البحث عن منبع الوحدة بين المسلمين، والتي تظهر في العامل

1- مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص12.

2- المصدر نفسه، ص41.

3- المصدر نفسه، ص42.

الروحي، الذي يبقى حيا في الضمير الإسلامي رغم ما يحيط به من انقسامات؛ فالوحدة الروحية لم تغادر ضمير المسلمين، وهو ما ينبغي استثماره في تجسيد مشروع "الكمونولث الإسلامي" «إذ لا جدال أنّ العالم الإسلامي قد احتفظ - بالرغم من تقلبات تاريخية - بوحدة روحية تكون عاملا أساسيا من الوجهة النفسية في تماسك المشروع، ومن الوجهة الفنية في التوفيق بين عناصره»¹؛ فالعوامل الإسلامية المتعددة يمكن لها أن تتحدّ إذا تمّ تفعيل تلك الوحدة الروحية السارية في نفوس وضمائر المسلمين، في شاكلة اتحاد فيدرالي، يخضع في شؤون تنظيمه لإمرة مؤتمر إسلامي عالمي، يتولى مهام الهيئة التنفيذية لهذا الاتحاد.

وأما المبدأ الثاني المتمثل في التبويب، فمدلوله تنظيم تلك العوامل في إطار فني يستند إلى تبويب مخطط العمل، وتخصيصه بلجان عمل تختص كلّ منها في ميدان معيّن، وتأخذ بعين الاعتبار طبيعة العالم الإسلامي الذي تدرسه، فهناك عالم إسلامي تشكّل لخصوصيات اقتصادية، وآخر تشكل على أساس القومية؛ فكل عالم من العوالم السابقة له خصائص تشكّله، ومن هنا فإن عمل تلك اللجان يتم على مستويين: الأول يتناول هوية العالم الإسلامي المدروس، بمعرفة خصائصه، والعناصر العضوية التي تكوّنه، والثاني يتناول محيط تلك العوامل، بالبحث عن الروابط والقربان بين العوالم الإسلامية تحقيقا للاتحاد المقصود، على أن فعالية هذا التخطيط تتطلب أن يتجه من الداخل نحو المحيط، حتى يكون هذا الالتقاء بين تلك العوالم صناعة ذاتية تقوده الإرادة، وليس مفروضا من الخارج، ومن بوادر نجاح هذا المشروع الإسلامي، النجاح في التخطيط له من الداخل، وذلك بتشكيل وتنظيم لجان عمل محلية، تتجه نحو دراسة وتجسيد هذا المشروع².

وجدير بالذكر هنا أن تلك العوالم الإسلامية المتحدة في نطاق ومصالح محدودة، يبدو أنها لم تتجاوز حدود الأخوة في المصالح المشتركة، بينما الاقتراح الذي يدافع عنه مالك بن نبي حول "الكمونولث الإسلامي" كمشروع تتحدّ فيه تلك العوالم، يبدو أنّه مشروع أساسه المؤاخاة، التي دعا إلى اعتمادها كسند في كل مخططات ومشاريع التجديد والبناء في التكتلات الإسلامية.

1- مالك بن نبي، فكرة كمونولث إسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 43.

2- المصدر نفسه، ص 44، 45.

2.2- وظيفة الكمنويلث الإسلامي:

لأن هذا الكمنويلث يرمز إلى تكتل إسلامي عالمي، فلا شك أن مالك بن نبي يأمل من ورائه تحقيق عديد الوظائف التي تمنح المسلم مكانة أفضل، وتساهم كذلك في تجسيد عديد مقاصد العقيدة الإسلامية التي تحمل رسالة عالمية.

أ- **توسيع مناطق الحضور الإسلامي:** فالإنسان يتميز بنمو وتطورّ عالمه الفكري، وليس يستقر على ظرف أو موضع ثابت، وكذلك المسلم حامل رسالة الإسلام العالمية، ينبغي أن يرتقي في أفكاره، وفي موقع تواجه، وبقدر ما يساهم التكوين الاجتماعي في تنشئة الفرد على هذا الارتقاء، وتوسيع مستوى حضوره الحضاري، وقدراته في التكيف مع المستجدات، بقدر ما يعكس ذلك درجة تحضره، فالمجتمع المنغلق على نفسه هو من دون شك ضعيف أو عديم التحضر «فكما هي الحال بالنسبة إلى الطفل، ولأسباب نفسها، يحصل امتداد المستوى الشخصي للفرد: امتداد حضوره إلى مدى أبعد من مقرّه، فوسطه، فبلاده. وهذا التوسع في مستواه الشخصي، يكون مقياسا غير مباشر لدرجة تحضر هذا الوسط، حيث لا يحيا الفرد مع أهله ومواطنيه فحسب، ولكن مع عدد أكبر من الأدميين»¹؛ فوظيفة "الكمنويلث الإسلامي" هي إخراج المسلم من محيطه الصغير نحو العالمية، ومن الانغلاق إلى التفتح على العالمية، ويساعده بذلك في نموّ عالمه الفكري واتساع دائرة وعيه، وفعالية حضوره في ساحة الأحداث العالمية، ويُحوّل تخلفه إلى تقدم حضاري.

إنّ النجاح إذن في تجسيد مشروع "الكمنويلث الإسلامي" هو نجاح في تحقيق رسالة الإسلام العالمية، فبفضل هذا المشروع يتحول الإسلام إلى نظام اجتماعي عالمي لا تقيده الحدود الجغرافية، تتجسد فيه تلك القيم الروحية عمليا، ويساهم في حلّ مشكلات الإنسان المسلم إقليميا وعالميا، وهو الانجاز الذي يمنحه المواطنة العالمية، على اعتبار أن الإسلام عقيدة القيم الإنسانية السامية، التي كرمّت الإنسان من حيث هو أفضل المخلوقات، بعيدا عن طبيعة انتمائه العقائدي أو الجغرافي، وجعله المشروع الأساس للبناء الحضاري، وبلوغ الإنسانية العالمية التي هي الطريق التي تمنح للإنسان تحقيق كرامته بكامل متطلباتها، وتحدّث عن حقوقه التي ينبغي إحقاقها واقعا، وكان

1- مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 67.

حريصا عليها قبل وأفضل من ورود تفاصيلها في منظمات حقوق الإنسان العالمية، التي تبقى شعاراتها حول كرامة الإنسان مجرد تنظيرات صورية، بينما الإسلام خاطب بعمق الضمير الإنساني، ولم يجعل مسألة الكرامة الإنسانية مجرد شعارات وإملاءات ظرفية الزمان أو المكان في صلاحيتها؛ وكل هذا ينبغي للقادة المسلمين الحرص عليه لجعل قيم الإسلام الروحية قيما اجتماعية، والاتجاه بالثقافة الإنسانية الإسلامية نحو العالمية¹.

ب- تبعية المشاكل: لقد أشار مالك بن نبي إلى أن إنسان ما بعد الموحدين قد أصبح غارقا في الانحطاط، والذي من أبرز صوره مرض اللافعالية، إذ لم يعد قادرا على استثمار عقيدته في صناعة الحضارة، والتحرر من عقدة القابلية للاستعمار، ورغم أن طبيعة المشاكل التي يعيشها المسلم على محور طنجة - جاكرتا تتقارب وتتماثل إلى حد بعيد، وتختلف على ما هي عليه في محور واشنطن - موسكو، إلا أننا عجزنا عن حلها، والسبب هو الفشل في التشخيص الدقيق لها، إذ عادة ما ينظر إليها كمشاكل مرتبطة بخصوصيات كل بلد إسلامي، وينظر إلى المسلم باعتباره مواطنا محليا وليس عالميا، وهنا تكون الوظيفة الأخرى للكمونيلث الإسلامي، وهي تنمية الوعي عند المسلم باعتباره مواطنا عالميا، وليس محليا في إطار جنسية بلده، وأن مشكلاته تبعية ومشاركة مع إخوانه في الدين من أقصى المشرق الإسلامي إلى مغربه، كما يحرص في الوقت نفسه على إعادة الفعالية العملية لعقيدة المسلم، ويجعله يعي أهميتها كأداة علاج اجتماعية، يقول مالك بن نبي: «وإن إحدى الفضائل التي يتعين ربطها بفكرة الكمونيلث الإسلامي، لهي إرجاع هذا الاستعمال للإنسان المسلم، ومن ثم إرجاع ما للإسلام ذاته في النهاية من فعالية اجتماعية، ومن إشعاع في العالم»².

ج- الشهادة: ولأن الإسلام رسالة عالمية، فإن من الوظائف التي يقصد إليها كذلك مشروع الكمونيلث الإسلامي بتصور مالك بن نبي، أن يضمن للمسلم حضورا واسعا، ويجعله شاهدا مؤثرا بأفعاله وقيمه في علاقاته مع الآخرين، مجتهدا في تغيير مجريات الأحداث، والاتجاه بها نحو

1- مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، (مصدر سبق ذكره)، ص 235، 236.

2- مالك بن نبي، فكرة كمونيلث إسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 71.

الخير والنفع، مجتنباً كذلك الوقوع فيما هو محذور، وكل هذا من شأنه أن يكسبه صفة الحضور الايجابي¹. هذه الشهادة التي أكرمها بها الله تعالى مصداقاً لقوله عزّ جلّ ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾². إنّها شهادة الوسطية التي تحمل قيمها عقيدة الإسلام، وتمنح للمسلم فعالية حضوره وشهادته العالمية، فالإسلام الذي يمثل القاسم المشترك لثقافات العالم، وبفضل قيمه الروحية، وما يحتويه من روابط يحتاج إليها أو يزخر بها الاجتماع الإنساني الحاضر، يعتبر بحقّ الجسر الذي يربط بين الأجناس ويصل بين الثقافات، وإذا كان عالم اليوم هو عالم سيطرة وقوة، فإن هذه الأخيرة التي أغرقت العالم في مآزق وأخطار عدّة، لم تعد الوسيلة المناسبة لحلها، وإنما يحتاج الوضع إلى منقذ حقيقي، ولا شك أن المنقذ هنا هو الإسلام الذي أمّن الإنسانية من كل صور الاضطهاد المادي والروحي الذي يتجلى في الإكراه العقائدي، وحارب العنف بكل أشكاله، محلاً محلّه فضيلة السلام كبذرة أخلاقية قادرة على علاج مآسي العالم؛ وهو بهذا قادر على بلورة مشروع حضارة إنسانية عالمية³. ويمكن للمسلم هنا إن هو أحسن استثمار عقيدته، وعمل على تجديد قيمها، وإحياء معالم حضارة السلف، ومنهجهم في الفتوحات، ونشر ثقافة السلم، أن يكون الواعظ المرشد، والطبيب المناسب لعلاج الأمراض المتفشية في المجتمعات والحضارات المعاصرة على اختلاف عقائدها.

إنّ تكريم الله تعالى للإنسان المسلم برسالة الإسلام، إنّما هي مسؤولية عظيمة ينبغي له إدراك فضلها، والحرص على تبليغها، وبمقدار ما يرتفع إلى مستوى الحضارة ويكون شاهداً عليها، بمقدار ما يصبح قادراً على تعميم ذلك الفضل الذي أعطاه الله له، إذ عندها سيصبح قادراً على بلوغ واكتشاف مقاصد قيم الفضيلة الإسلامية، ويروي بها الحضارة العالمية⁴.

د- الرسالة: إن عالمية رسالة الإسلام، وشهادة المسلم العالمية وما تقتضيه من ضرورة الحضور في مجريات الأحداث العالمية، قد جعلته مكلفاً بحمل رسالة الإسلام وتبليغها لغير المسلمين، وبهذا

1- مالك بن نبي، فكرة كمنوليث إسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص 72.

2- البقرة، الآية 143.

3- مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، (مصدر سبق ذكره)، ص 227.

4- مالك بن نبي، مجالس دمشق، (مصدر سبق ذكره)، ص 183.

تكون وظيفة الكمنويلث الإسلامي، نقل رسالة الإسلام وتوسيع نطاق حضورها، وهنا يذهب مالك بن نبي إلى التأكيد على أن مضمون خطبة حجة الوداع التي جاء فيها قوله صلى الله عليه وسلم ﴿ألا لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ﴾، إنما يدخل فيه كل من اعتنق رسالة الإسلام، وأن المقصود بالشاهد ليس فقط من كان حاضرا فعليا على سفح جبل عرفات موقع إلقاء الخطبة، وإنما مدلوله كذلك كل أجيال المسلمين الذين يُمثّل استماعهم وإطلاعهم عليها بمثابة تسجيل الحضور الرمزي، وهم بذلك مكلفون بتبليغ رسالة الإسلام إلى الغائبين عنها، وليس المقصود كذلك بالغائب من لم يحضر الخطبة وأشغلته عنها الأعذار، وإنما المقصود به أيضا كل من لم تبلغه رسالة الإسلام يومها وحاليا ومستقبلا¹.

1- مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، (مصدر سبق ذكره)، ص73، 74.

أولاً: يبدو أن الفكرة الدينية متأصلة في ضمير مالك بن نبي، فهو يتخذ من الإسلام المرجعية الأساس في دعوته إلى تجديد كل المشاريع الحضارية الهادفة إلى إعادة بناء الحياة الاجتماعية بمختلف مكوناتها وأطرها، وهو يضع الإسلام قضية حضارية محورية، لا يمكن للمسلم الراهن أن يستنقح حضارياً ويبني نفسه من جديد بناء متوازناً بعيداً عن تفعيل روح العقيدة التي هي الطاقة الملهمة لكل مشروع حضاري ناجح. فهو يجعل من الرابطة الروحية والأخلاقية أساس كل الحلول والقواعد المنظمة لنشاط الإنسان باعتباره فعالية حضارية، ومنتجا للحضارة بكل قيمها.

ثانياً: إن التجديد الحضاري يتطلب بناء الإنسان وتفعيل قيمة وجوده، والإنسان الذي يقصده مالك بن نبي كعامل أساس في تكوين الحضارة، وقدرة مؤثرة في أحداث التاريخ، إنما هو الإنسان المكوّن للمجتمع وصاحب النزوع الاجتماعية. فمشروع البناء الحضاري الإسلامي وتجديد معالمه، بحاجة إلى إعادة بناء الإنسان المسلم من جديد، بتجديد طاقاته في هذا المشروع؛ وإذا كان التحضر الحقيقي هو أن يتعلم الإنسان كيف يعيش في جماعة، ويتجه بها نحو البناء الحضاري الجديد، فإن هذا التجديد الحضاري لا يتحقق إلا بانفكاك الفكر من تقديس منجزات الماضي، أين يجب عليه العمل على استقراء وتصفح أحداث التاريخ، ليستخلص منها أيها انتهى إشعاعها الحضاري، وأيها يمكن إعادة إحيائها، واستثمار معالم نجاحها في البناء الحضاري الجديد، وهذا لا يتحقق إلا إذا انتاب الإنسان شعور بقيمة وطبيعة هذا البناء الحضاري المأمول.

ثالثاً: تعتبر الثقافة عند مالك بن نبي، المجال الحيوي الذي يحتضن الفرد وينهل منه القيم الاجتماعية والخلقية التي تكوّن كيانه وتوجّهه، وتربطه آلياً بمنظومة العلاقات الاجتماعية المنطبعة في الوسط الذي ولد فيه. وهو لما يدعو إلى ضرورة إعادة توجيه جملة الفصول والعناصر المشكّلة لها، فإن الأمر له علاقة بمدى مساهمتها في تنمية فعالية الإنسان، فكما ساهمت هذه الثقافة في الرقي به من طور ما قبل الحضارة إلى طور الحضارة، فإن تجديد فصولها اليوم يكفل إحداث اللبنة الفعالة في إطار مشروع التجديد الحضاري الثقافي، إذ يساعده على إعادته إلى مواكبة

الحضارة، وإبقائه في مستوى الوظيفة الاجتماعية، والأهداف الإنسانية، والقيم الحضارية السامية، التي يقصد إلى بلوغها.

رابعاً: تتدخل الأخلاق وتساهم بفعالية في بناء حضارة الشعوب؛ فإذا كان الميل إلى التجمع أمراً طبيعياً، فإن تهذيب هذا التجمع والرقى به نحو الحضرة الإنساني، بحاجة إلى الروح الأخلاقية التي تكسبه التميز، وتضفي عليه صفات وقيم التجمع البشري، وهي بهذا بمثابة الطاقة الروحية الحيوية للبناء الحضاري المنشود، وبهدف إجلاء هذه الأهمية للأخلاق، يشير مالك بن نبي إلى خطر فصل المدنية ومنتجاتها من فنون وعلوم وصناعة عن الأساس الأخلاقي، فالإغناء هذا الأخير هو كذلك مؤشر على إلغاء كل تلك المنتجات، التي لا يمكن فهم حقيقة أهدافها بعيداً عن القيم والأبعاد الخلقية التي حفّزت وساعدت على إنتاجها.

خامساً: إن أخلة عملية البناء الحضاري وتجديده، هدفها الأساسي بناء حضارة متوازنة، تتكامل فيها القيم المادية بالقيم الروحية، وكذلك تحريك الإرادة الاجتماعية نحو التأسيس لحضارة مكتملة البناء، فالحضارات العريقة تاريخياً تأسست على هذا المبدأ الروحي الذي كان نابعا من روح العقيدة الإيمانية، كما هو حال الحضارتين الإسلامية والغربية، فقد ساهم هيكلهما الأخلاقي في تماسكهما وازدهارهما، قبل أن يختل هذا البناء بسيطرة التشيئية المادية. هذه الأخلاق التي أصبح حضورها ضرورياً في كل ميادين التجديد الحضاري، الثقافية منها والاقتصادية والسياسية، وكذلك منظومة العلاقات الاجتماعية وعالم الأفكار، بحاجة إلى تفعيلها وجعلها مشروعاً تربوياً يطبع في ضمير العالم الإسلامي في مسار تجديده الحضاري.

سادساً: في حديثه عن السياسة، التي يعتبرها من أجهزة تقوية العلاقات بين الفرد والدولة، وممارسة حضارية راقية، يدعو مالك بن نبي إلى الارتقاء بالممارسة السياسية وتجديد قيمها، لتكون إطاراً حضارياً تتخرط فيه كل الطاقات الاجتماعية، فنكسبها صفة الثقافة التشاركية، التي ينبغي أن تتطبع في كل النفوس. والحرص على تفعيل دور الإنسان وإشراكه في رسم معالم ومحاور سياسة للدولة، بهدف إحداث الثقة بين الحاكم والمحكوم. ولبلوغ هذه الخصال يجب الحرص على إبعادها

عن خطابات الدروشة البوليتيكية، وإحاطتها بقواعد أخلاقية وجمالية وعلمية تمنحها صدق المهمة والغاية.

سابعاً: لقد كان مالك بن نبي مطلعاً فاحصاً للأوضاع السياسية العالمية، مدركاً مواطن الزلل والاختلال في تياراتها وأنظمتها؛ لقد كان ابستمولوجياً سياسياً في تناوله لتلك الأوضاع، أين أبرز بعض محاسن التيارات السياسية الغربية، لكنه اجتهد كذلك في إبراز أسباب انتكاساتها وفشلها في تجسيد أهدافها، فالديمقراطية الغربية بصورتها: الليبرالية والاشتراكية، فشلت في ترسيخ قيمها في الوعي الفردي، وعجزت عن تجسيد الضمانات الاجتماعية والسياسية، وصور التكامل بين تطلعات الفرد، ومقتضيات الحياة الجماعية، التي نصت عليها دساتيرها، وفي دراسته التقييمية للحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي، أوضح كذلك أنه ورغم الأهداف الفاضلة التي جاءت لأجلها، إلا أنها وقعت في عديد الانحرافات التي أفشلت مشاريعها الحضارية، فكان أبرزها ظاهرة ذرزة ميادين الإصلاح، وغياب عامل التفعيل بينها في صورة تتكامل فيها حلول الأزمة.

ثامناً: وفي مناقشته للنهج الإصلاحي لحركة الإخوان المسلمين، يمكن القول أن مالك بن نبي كان معجباً ومفضلاً بطريقة وطبيعة نشاطها، فقد كانت خطاباتها الإصلاحية برأيه واقعية نابعة من هموم المجتمع، كما دعت إلى تجديد الفعالية العملية للقيمة القرآنية في النفوس، والتأسيس لمشروع الإنسان المتوازن روحياً ومادياً، ولعلّ ما زاد أكثر من فعالية مشروع التجديد الحضاري لهذه الحركة، أنها تفتنت إلى أهمية عامل المؤاخاة في تحقيق الوحدة الإسلامية، وهي بهذا تكون قد سارت على خطى السلف الصالح ووجدت منهجهم.

تاسعاً: إن الإسلام وبالنظر إلى ما تضمنه من تصريح بالحقوق والحريات والدفاع عن كرامة الإنسان، ينبغي أن نعتبره مشروعاً ديمقراطياً فاضلاً، يستجيب لمصالح وتطلعات الإنسان المسلم، فقد وازن بين مزايا الديمقراطية الليبرالية، ومزايا الديمقراطية الاجتماعية، وفي الوقت الذي حرّر فيه الفرد من قهر المصلحة الجماعية، حرّر الجماعة كذلك من جشع النفعية الفردية.

عاشراً: التجديد الحضاري للإسلام، وإحياء مقاصده وغاياته الكبرى، بحاجة إلى تكتل إسلامي عالمي، يوحد المسلمين في تطلعاتهم الحضارية، وينهي حالة الصراع والانقسامات السياسية

والجغرافية بينهم، ويكون لهم حصنا واقيا وأمينا، في ظل انتشار التكتلات الإقليمية والعالمية المحيطة بالعالم الإسلامي، ومن هنا دعا مالك بن نبي إلى مشروع "الكومونولث الإسلامي" الذي بتجسيده ستعود للمسلمين مكانتهم الحضارية، ووزنهم في إعادة رسم خريطة التوازنات العالمية، ورغم ما يبدو من تباعد بين المجتمعات الإسلامية، إلا أن تفعيل الروح العقائدية التي لا تزال سارية في النفوس من شأنه أن يساعد حتما في تجسيد هذا التكتل، الذي من وظائفه تكريس الحضور الدائم والعالمي للمسلم، وتوحيد جهود علاج مشكلات العالم الإسلامي.

خاتمة

خاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة البحثية، التي تطرقت فيها إلى واحدة من أهم إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، ألا وهي إشكالية التجديد الحضاري، باعتبارها من أبرز عناوين الخطاب الإسلامي المعاصر، وبالعودة إلى إشكالية البحث، وما تفرّع عنها من مشكلات متعدّدة، تمحورت حولها فصول البحث، فقد توصلت إلى عديد الاستخلاصات والنتائج أجمالها في النقاط التالية:

- إن خطاب التجديد الحضاري ومن حيث هو خطاب بنائي، ضروري في فكرنا الإسلامي المعاصر لأنه أولاً: يتوافق مع طبيعة عقيدة الإسلام التي تجاري بنظمها وتشريعاتها متطلبات ومستجدّات الحياة بمختلف ميادينها، وثانياً: لأنه خطاب يهدف إلى إعادة إحياء علاقة المسلمين بقيم عقيدتهم، وتجديد تفاعلهم بمقاصدها، حتى تبقى حية حاضرة دائماً في نفوسهم وأعمالهم، وهو بهذا يصبح خطاباً يدفع بالمجتمع الإسلامي نحو الفعالية في إعادة إحياء قيم الإسلام، ويساعده في إدراك ما يحدث من سنن التغيير الحضاري، وفي الوقت نفسه يعيد للإنسان المسلم دوره الحضاري، وفعالته في حركة البناء الاجتماعي، بما يتيح له وللعالم الإسلامي كافة، تحقيق الشهود الحضاري، والقدرة على التأقلم المتوازن مع نوازل العصر.

- إنّ التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي، خطاب فكري قاصد إلى تحقيق يقظة حضارية إسلامية تحقيقاً واقعيًا، تصحّح فيها المفاهيم، وتعاد قراءة التراث الحضاري بما فيه النصّي منه، قراءة عقلانية تضمن حياة المعاصرة في إطار الأصالة، وصناعة حضارة عصرية بخصوصيات أصيلة تبقينا في إطار عقيدتنا، ومن خلالها تكوين جيل مسلم في عقيدته معاصر في حضارته؛ لأن الحديث عن الحضارة الإسلامية ليس يعني كما يعتقد البعض، العودة إلى حياة السلف بكامل تفاصيلها، ففي ذلك رجعية وجمود، وتغافل عن سنن التطور، والتغيير، والتفاعل، التي لا يرفضها الإسلام الصحيح، بل يدعو إلى العمل وفقها حتى تتحقق للإسلام حيويته، وحضوره الدائمين. إنّه خطاب أمله الظروف العامة التي تعيشها الأمة الإسلامية، التي مسّها الضعف والتخلف في شتى مسائل وميادين شؤون الحياة، من دينية وسياسية واجتماعية وغيرها من الميادين، وانتشر جرّاء ذلك بروز خطابات النهضة المتعددة والمختلفة ملامحها، وكان من نتائجها التطرف الفكري وانتشار

المفاهيم الخاطئة، فكانت الحاجة هنا ماسة إلى خطاب فكري أكثر عقلانية ووسطية، تجلت معالمه في خطاب التجديد.

- إن الفكر الإسلامي مطالب اليوم بالتعامل الفعّال مع مستجدات العصر، وما يحمله من قيم وانجازات علمية وتقنية؛ تعامل يتناسب مع معالم هويتنا، بعيد عن التطرف والغلو الفكري والمفاهيمي. ولما كان الإسلام بنصوصه وتشريعاته قادرا على استيعاب ومسايرة تطورات الحياة عبر كل العصور، فإن تجسيد هذه الخاصية لعقيدة الإسلام، بحاجة إلى خطاب التجديد القادر على التعامل المرن والحيوي مع مختلف المستجدات والنوازل، بما يضمن توافقا مع المقاصد والغايات الكبرى للنص الديني، إنّه خطاب مؤسس على الهوية التراثية، لكن من دون تقديس، ومطلع مقتبس من حضارة الغير، لكن دون درجة الانبهار والاستلاب.

- إذا كانت الأمة الإسلامية تسعى إلى تجسيد نهضة جديدة، ويقظة فكرية سليمة، فإن عليها بانتهاج خطاب التجديد الحضاري الذي يحرص على إحداث تفاعل وتواصل بين ماضيها وحاضرها المعاصر، والتطلع نحو المستقبل، خصوصا لما ندرك أن فشل خطابات الفكر النهضوي السابقة كان من أسبابه فكر التطرف، والانحياز لمرجعية ورفض الأخرى، وحينها اتسعت هوة الاختلافات وتلاحقت الانتكاسات. وهنا نشير أيضا إلى أن هذه الانتكاسات وصور الإخفاق مرتبطة أيضا، بذلك التعدد في الاتجاهات والتيارات الفكرية المنشغلة بفكر النهضة الحضارية؛ إنها تيارات متباعدة في تصوراتها، متباينة في مرجعياتها، خصوصا بين نموذجي الخطاب النهضوي الذين برزا مبكرا، وهما: النموذج السلفي والنموذج التغريبي، وما زاد من استمرار حالة الإخفاق في هذا المشروع النهضوي، بروز تيارات فكرية متفرعة من النموذج أو التيار الواحد، فأضحت هناك مدارس وتيارات فكرية سلفية، وأخرى تغريبية.

- رغم أن التعدد في التيارات الفكرية، يعكس الحالة الصحية الجيدة للمجتمع من حيث كونه يعبر عن اليقظة الفكرية المساعدة على الإبداع، وإحداث الحيوية الفكرية بعد المعاناة من مرحلة الجمود، والمساهمة كذلك في خلق فضاءات فكرية يتنفس من خلالها المواطن، مفجرا طموحاته وقدراته، متجاوزا كذلك مرحلة التفكير الموجّه، إلا أن هذا الحراك الفكري، والاختلاف في مرجعيات تلك

التيارات الفكرية، أصبح يشكل منبعا وعنوانا للنكسة النهضوية، وكان من نتائجه بروز مشكلة أخرى بثوب جديد، هي الأصالة والمعاصرة، التي أصبحت من أبرز انشغالات العصر لنخب الفكر العربي والإسلامي، ويمكن اعتبارها ضربة أخرى موجعة لمشروع النهضة الحضارية، فبدل علاج المسألة القائمة وفي سياقها المضبوط، كان الانتقال إلى إثارتها بصيغة أخرى، لكنها في غاية الحساسية والتعقيد، زادت من درجة الشرخ الفكري، وانتشار النعوت التطرفية، مثل الرجعية، والإسلاموية، والتكفير، والجاهلية المعاصرة، والأصولية، والعصرانية...

- بالنسبة لمشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، فإنَّ أهمَّ ما يميزه: هو أنه تجاوز المفهوم التقليدي للتجديد، فلم يكن يتمحور حول النصِّ الديني من حيث تجديد قراءته وفهمه، بما تتطلبه قضايا العصر ونوازل من اجتهادات فقهية، كما كان الأمر سائدا عند مجددي الفكر الإسلامي، وإنما كان مشروعه أوسع من ذلك، إنَّه ينصب حول البحث في أسباب غياب العالم الإسلامي عن الحضور الحضاري، والتأثير في صناعة الحضارة الجديدة، وكذلك عوامل تخلفه، ومعوّقات البناء الحضاري عنده، وفي الوقت نفسه راح ينشغل بالبحث عن مقوّمات وآليات تجديده الحضاري، مخاطبا الإنسان المسلم بضرورة إعادة بناء ذاته حضاريا، راسما له خطة طريق بإمكانها أن تعيد له الريادة التي كانت عليها حضارة الإسلام سلفا، وتضمن له الحضور والإشهاد في مسرح البناء الحضاري المعاصر، وتمكّنه من أن يصبح صانعا ومؤثرا في أحداث التاريخ، لا مجرد أثر، أو حدث في التاريخ.

- الجديد في مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي يتجلى في نظريته الكلية لتشخيص الأمراض الحضارية في العالم الإسلامي، وسبل العلاج المناسبة لها؛ لقد كان بمشروعه الحضاري هذا منتبها، ومدركا عمق أزمة ومشكلات الأمة الإسلامية، فعمل على فحص واستقراء تاريخ الحضارة الإسلامية، وأبرز من خلاله أهم المحطات التي مرت بها، سواء مراحل القوة والبناء الحضاريين الجديدين، أو مراحل الانحطاط والأفول الحضاريين، مبرزًا مسببات كل ما وقع في خلال تلك المراحل، واستخلص أن الأمر متعلّق بالأساس بحالة الإنسان المسلم في علاقته بعقيدته الإسلامية، داعيا إلى ضرورة إعادة فهم الإسلام، وفي الوقت نفسه إعادة توجيه دور المسلم في

خاتمة

علاقته بالإسلام، حتى يكون طاقة منتجة ومبدعة؛ هذا التوجيه الحضاري يمس مختلف محاور التجديد الحضاري من نفسية، وثقافية، واقتصادية، وسياسية. وهي المحاور التي جعلت مشروع التجديد الحضاري عنده، شاملا ومحيطا بمستلزمات البناء الحضاري الإسلامي الجديد.

- ومن مظاهر التميّز كذلك في مشروعه الحضاري، تلك المكانة التي أولاها للفكرة الدّينية في تفعيل البناء الحضاري الجديد؛ فبالإضافة إلى تأصلها في ضميره، حيث كان يتخذ من الإسلام المرجعية الأساس في دعوته إلى تجديد كلّ المشاريع الحضارية الهادفة إلى إعادة بناء الحياة الاجتماعية بمختلف مكوّناتها وأطرها، فإنّه يعتبرها كذلك المعادلة الأهم في ميلاد مجتمع حضاري جديد، فبدخولها إلى ثقافة مجتمع ما، فإنّها ستساهم في تغييره، وتساعد به من مجتمع ما قبل الحضارة، أو المجتمع الطبيعي، نحو مجتمع الحضارة والتاريخ. وقد كان شديد الدّعوة إلى ضرورة استثمار الطاقة الروحية للإنسان المسلم، باعتبارها مبعث الفعالية الحضارية، التي اعتبرها من أهم مقوّمات التجديد الحضاري، بعد أن كان ضعفها يشكّل واحدة من أهم معوّقات هذا التجديد في العالم الإسلامي.

- وكما كان لهذه الطاقة الروحية الدور العملي البارز في تحقيق وحدة المسلمين والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، فكذلك هي اليوم بحاجة إلى إعادة تجديدها لبناء "كومونيلث إسلامي" متكامل البناء، ومشارك الانشغال في همومه الحضارية. إنها تنمّي في الفرد روح قيم الأخلاق الجماعية، وتغذّي روح المشاركة والتلاحم بين الأفراد، وتقوي شبكة العلاقات الاجتماعية بينهم. وهنا يدعو مالك بن نبي إلى ضرورة محاربة صور الفرقة، وأساليب الخداع والتحايل في المعاملات والعلاقات الاجتماعية، والسعي في المقابل إلى توجيه جهود الكل نحو بناء الدولة، والاجتهاد في إيجاد الآليات والوسائل الضرورية التي بإمكانها تفعيل العلاقات الاجتماعية، وتنمية الوعي بأهمية التغيير البناء الذي يبدأ أولا على مستوى الذات، قبل أن يقع على مستوى عالم الأشياء، والمحيط الاجتماعي.

- الحضارة التي يتبنى مالك بن نبي مشروع تجديدها، ليست تكديسا لمنتجات حضارات أخرى، إنّها يقصد بها تلك الحركية التاريخية والثقافية الحية، التي تعبّر عن فاعلية الجهد الإنساني في الإنتاج

المادي والروحي المعنوي، عبر مختلف أطوار حياته، ومساره التاريخي، فالحضارة عنده عالم اقتصادي، وسياسي، وثقافي، واجتماعي، ونفسي، وحتى ديني، وهي بهذا تصبح فاصلا تاريخيا بين مرحلة الحياة البدائية للمجتمع، والحياة الحضارية الجديدة له، وقد رأينا كيف اعتبر أنّ ميلاد كل مجتمع جديد، مقرون بحصول التغيير في المسار التاريخي للمجتمع، ودخوله مرحلة البناء الحضاري الجديد.

- ظاهرة القابلية للاستعمار التي استوطنت في النفوس، هي أخطر ما يواجهه العالم الإسلامي من معوّقات حضارية، فقد أوقعت المسلم في مأزق نفسي شديد الخطورة، تسبب في إعاقة مسار البناء الحضاري الجديد، فصار الإنسان المسلم برأيه ضعيف الفعالية الحضارية، ولم يعد يكثر لحاله من الانحطاط الذي ألم به وغرق فيه، وأصبح بالإضافة إلى ذهان السهولة والاستحالة، أكثر انبهارا وقابلية لاستقبال منتجات الحضارة الغربية الجاهزة وتكديسها، ووجد في ذلك البديل الحضاري المخلص له من التخلف، ويمكن اعتبارها كذلك المنبع الذي تقوّت وتنفّست من خلاله جملة المعوّقات الأخرى التي أفشلت مسار مشاريع النهضة الحضارية في العالم الإسلامي.

- التجديد الفعال عند مالك بن نبي يرتبط بالفعالية النفسية، وقدرة النفس على الانتقال من حالة التكديس، إلى حالة الإبداع والبناء، فالنهضة الحضارية لا تتطرق إلا إذا انطلقت النفس وانفكت من أغلال التقليد والتكديس، وتحلّت بالثقة في قدرتها على التغيير الإيجابي، والبناء الحضاري الجديد، مُخلّصة نفسها من صور التشاؤم الذي بدأ ينفذ إليها ويستبد بها.

- مشروع البناء الحضاري الإسلامي وتجديد معالمه، بحاجة إلى إعادة بناء الإنسان المسلم من جديد، بتجديد طاقاته في هذا المشروع؛ وإذا كان التحضر الحقيقي هو أن يتعلّم الإنسان كيف يعيش في جماعة وينتج بها نحو البناء الحضاري الجديد، فإن هذا الأخير لن يتحقّق إلا بالاجتهاد في استقراء وتصفّح أحداث التاريخ، واستخلاص أيّها انتهى إشعاعها الحضاري، وأيّها يمكن إعادة إحيائها، واستثمار معالم نجاحها في البناء الحضاري الجديد، فعليه أن يتجاوز ثقافة تقديس منجزات الماضي، وتعويضها بالقراءة الفاحصة، المدركة لمعنى التجديد الحضاري الفعال.

خاتمة

- يحرص مالك بن نبي على ضرورة أخلقة عملية البناء الحضاري وتجديده، فالأخلاق تساهم بفعالية في بناء حضارة الشعوب؛ فإذا كان الميل إلى التجمع أمرا طبيعيا، فإن تهذيب هذا التجمع والرفي به نحو التحضر الإنساني، بحاجة إلى الروح الأخلاقية التي تكسبه التميّز، وتضفي عليه صفات وقيم التجمع البشري، وهي بهذا بمثابة الطاقة الروحية الحيوية المساعدة على تحريك الإرادة الاجتماعية نحو التأسيس لحضارة مكتملة ومتوازنة البناء، تتكامل فيها القيم المادية بالقيم الروحية؛ فالتجديد الحضاري في مختلف ميادينها، ومنظومة تكوينه، بحاجة إلى تفعيل الحضور الأخلاقي وجعله مشروعا تربويا ينطبع في ضمير العالم الإسلامي.

- في ظل انتشار التكتلات الإقليمية والعالمية المحيطة بالعالم الإسلامي، وبعد دراسته الفاحصة والنقدية لمسار الحضارة الإسلامية، ورهانات الحضارة المعاصرة، يدعو مالك بن نبي في إطار مشروعه الحضاري، إلى تأسيس كتل إسلامي عالمي، يوحد المسلمين في تطلّعاتهم الحضارية، وينهي حالة الصراع والانقسامات السياسية والجغرافية بينهم، ويكون لهم الوعاء الحاضر والمُحصّن، اصطلح على هذا التكتل الإسلامي: "الكومنويلث الإسلامي"، الذي بتجسيده ستعود للمسلمين مكانتهم الحضارية، ووزنهم في إعادة رسم خريطة التوازنات العالمية، خصوصا في ظل ما يملكه العالم الإسلامي من ثروات ومؤهلات، تحتاج فقط إلى تفعيل. وهو يعتقد أنه أمر ممكن التجسيد، طالما أن روح العقيدة لا تزال حية مستوطنة في النفوس.

- لكن ورغم هذه الطموحات الصادقة التي جاء بها مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، والتي تعكس هموم الرجل الحضارية، ورغبته الجادة في رؤية العالم الإسلامي بحلة حضارية جديدة، والمسلم بعقيدة إيمانية قوية وفعّالة، إلا أنه بوجدنا إبداء بعض الملاحظات حول مشروعه هذا الذي لم يكن يسير التجسيد، وبقي في عديد جوانبه تنظيرات، أكثر مما هي واقعا مجسدا.

- فرغم ما لقيه المشروع الحضاري عند مالك بن نبي من قبول واهتمام بالغ، في داخل محيط العالم الإسلامي وخارجه، إلا أن فكرته عن "الظاهرة الاستعمارية" التي جعلها من أهم معوّقات البناء الحضاري والمسعّي النهضوية في العالم الإسلامي، أسهمت في الوقت نفسه من توجيه سهام النقد له، وتعالى أصوات رافضة لهذه الفكرة، معتبرة إياها بمثابة تثبيط لإرادة، وعزيمة الكفاح ضد

المستعمر، وتقليل من جهود النضال التحرري، ولا تتوافق وحقيقة تطلّعات شعوب العالم الإسلامي المستعمرة، حتى أنّ بعضها راحت تتهمه بالخيانة، والاستكانة للمشروع الاستعماري، وتبريرا لوجوده وتوسّعه.

- لقد راح مالك بن نبي يبدع عديد المفاهيم ويفصّل في مضمونها (المعادلة الحضارية وبعناصرها: الإنسان والتراب الوقت، عالم الأشخاص والأفكار والأشياء، الفكرة الميّتة والفكرة المميّتة، التكديس، الشخص الوثن، الفعالية، اللافعالية، القابلية للاستعمار، الكمنويلث الإسلامي، الأفرؤ أسبوية.. وغيرها كثير) وراح يبني عليها آفاق مشروعه الحضاري. ورغم أن هذه المفاهيم مستوحاة من الوضع الحضاري السائد آنذاك، إلا أننا نتساءل: هل أثمرت هذه المفاهيم في العالم الإسلامي وساهمت فعلا في تجديد وضعه الحضاري؟. لقد كان مالك بن نبي مدركا ومطلّعا على المشكلات، والمعوقات الحضارية للعالم الإسلامي، وكان منظرا لمشروع حضاري طموح وجدير بالاحترام، لكن هل تمكّن من إحداث التغيير العملي المنشود، وتجسيد محطّات مشروعه هذا؟ إنّ مالك بن نبي يبدو بمشروعه هذا منظرا تجديديا أكثر منه تجديديا عمليا، إنه مُشرّع ومبدع في التفسير الحضاري، لكنّ التغيير المنشود لم يتجسد، فقد بقيت عديد مفاهيمه مجرد تنظيرات، بل وحتى موضع انتقاد.

- لقد اتضح أن بعض آفاق المشروع الحضاري الإسلامي عند مالك بن نبي صعب المنال، مثل مشروع "الكمنويلث الإسلامي" - الذي استقى فكرته من "الكمنويلث البريطاني" - وكذلك مشروع "الإفريقية الأسيوية" بالنظر إلى الظروف الإقليمية والعالمية السائدة، والمؤثرة عمليا، خصوصا في ظل الضعف الذي يحيط بالعالم الإسلامي، وتباين مصالح وتطلّعات دوله، وكذلك تمركز قوى وآليات الهيمنة بيد الغرب الذي تتعارض مثل هذه التكتلات مع استراتيجياته الحضارية، بينما هناك تجارب رائدة في العالم الإسلامي المعاصر يمكن الاقتداء بها مثل التجربة التركية، وكذلك الماليزية اللتين أصبحتا أنموذجا للفعالية العملية، وعنوانا للبناء الحضاري الجديد. فالمقياس هنا ليس في مدى شساعة المحور الحضاري، وإنّما في مدى فعاليته العملية.

خاتمة

- في الأخير وكمحطة في غاية الأهمية أختتم بها دراستي هذه، أودّ أن أشير إلى أنّ عديد المسائل التي بحثها مالك بن نبي في مشروعه الحضاري، وكانت له فيها مواقفه الواضحة والمعتدلة، يمكن استثمارها والاستئناس بها في برنامج التعليم الثانوي لمادة الفلسفة. فمشكلات الأسرة، والعدالة في علاقتها بالواجب والحق، والأنظمة الاقتصادية، والأنظمة السياسية، كلها مسائل بحثها، وكانت له فيها مواقف متوازنة تستمدّ روحها من العقيدة الإسلامية، ومن خلالها تكون الفرصة متاحة للتعريف بهذا المفكر الحضاري، وتقريب أفكاره من المتعلّمين.

ملخص الأطروحة:

إن حضارة العالم الإسلامي الراهنة، وبالنظر إلى ما يحيط بها من معالم وتمظهرات صور الانحطاط، تحتاج في عمومها إلى التجديد الحضاري، الذي سبق وأن اهتدى إلى بعض معالمه، مصلحون ونخب فكرية في تاريخ الحضارة الإسلامية، حاولوا إعادة بعث قيم الإسلام وتفعيل حيويتها في مختلف شؤون الحياة ومستجداتها، التي تحتاج إلى فقه اجتهادي تجديدي، يساهم في تجسيد وتفعيل مقاصد رسالة الإسلام العالمية والخالدة.

هذا التجديد الحضاري الذي أصبح من أبرز خطابات الفكر الإسلامي المعاصر، إنما يعبر عن تلك الحركية الحضارية الإصلاحية، المؤسسة على المراجعة النقدية التقييمية لكل مظاهر الحياة الحضارية، من سلوكية وأخلاقية وتربوية ومعرفية، وغيرها من صور الثقافة الاجتماعية، والحضارية الشاملة، التي تهدف إلى إصلاح منظومة الحياة الاجتماعية التي أصابها الركود الحضاري، والتطوير المستمر للوعي الاجتماعي بما يضمن انفتاحا متوازنا على ثقافات الحضارات الإنسانية، وفي الوقت نفسه تنقية منظومته الحضارية من الموروث السلبي المُعطل عن التحرر والتطلع نحو آفاق حضارية مستقبلية، والدفع به نحو ترقية أدائه الحضاري حتى يكون أكثر انسجاما مع تحديات الحضارة العالمية، بمستجداتها ونوازلها التي تنعكس على واقع الحضارة الإسلامية تستدعي تجديد مناهج وآليات الفهم والعلاج بما يضمن اندمجا سليما في هذه الحضارة المعاصرة.

ويعتبر المفكر الإسلامي وفيلسوف الحضارة مالك بن نبي واحدا من شخصيات الفكر الحضاري المعاصر، الذين نذروا حياتهم لخدمة القضايا الإنسانية العادلة، والبحث في مشكلات الحضارة خصوصا الإسلامية منها، والاجتهاد في البحث عن سبل علاجها. وفي تشخيصه لواقع العالم الإسلامي، يعتقد أن هذا الأخير تواجه تحديات ومعوّقات كثيرة وشائكة، أعاقت مساره الحضاري المأمول وأوجست في نفوس المسلمين خيفة من المبادرات الحضارية التجديدية، بسبب استيلاء اليأس عليها، والانبهار بحضارة الغرب التي استولت بمنتجاتها على عقول المسلمين، التي راحت تتنافس في تكديسها، بدل أن تجتهد في إنتاجها بنفسها.

كما يعتقد أن الأوضاع التي مرت بها حضارة الإسلام تستدعي إعادة قراءتها وفهمها، وكذلك فهم حقيقة الإسلام من حيث هو عقيدة حضارية، ومنطلق حاسم لكل مشروع حضاري إسلامي، فمشكلة العالم الإسلامي برأيه، لا تطرح فقط على مستوى الوسائل والإمكانات التي يملك الكثير منها، وإنما هي مطروحة على مستوى أفكاره الميتة والجامدة، والتي تحتاج إلى تفعيل وإعادة بعث حيويتها، استرشادا بالهدي الديني، والعمل على تجديد القيم الدينية التي ستكون دافعا حضاريا للمسلمين، يجدد وحدتهم، واستعادة عهدهم بالحضارة الراقية.

إن المسلمين لم يحسنوا باعتقاده فهم واستثمار الإسلام بما يحمله من تشريعاته منظمة، وموجهة لحياة الفرد الدنيوية والأخروية، فقد جعلوا منه مجرد طقوس ودروشة، وممارسات مجردة، بعيدة الأثر والتجلي في ممارساتهم العملية، فكانت النتيجة أنهم ابتعدوا عن طريق الصواب، بل وشوهوا العقيدة بسوء فهمهم لها؛ فالإسلام دين ودنيا، ولم يأمر الإنسان بهجر الدنيويات، والتعلق بالآخرة وحدها، كما لم يطلب منه تفويض أموره الدنيوية كلها لله، وإنما حثّه على المثابرة والفعالية ومواجهة الصعاب، ولم يطلب منه كذلك أن يعيش لنفسه، وإنما ألزمه بدور حضاري أرقى، يتجلى في تحمّل مسؤولياته الاجتماعية تجاه أسرته ووطنه ومحيطه.

وفي تناوله لمعوقات التجديد الحضاري، أبرز مالك بن نبي أن من نتائج التخلف الحضاري للعالم الإسلامي، أن وقع المسلم في مأزق نفسي شديد الخطورة على مسار البناء الحضاري الجديد، هو ظاهرة القابلية للاستعمار، التي يمكن اعتبارها أهم منبع تقوّت وتنفّست من خلاله جملة المعوقات الأخرى التي أفشلت مساعي ومحاولات النهضة الحضارية في العالم الإسلامي، فقد صار المسلم تحت وطأتها ضعيف الفعالية، ولم يعد يكثر لحاله من الانحطاط الذي غرق فيه، وأصبح أكثر قابلية لاحتضان منتجات الحضارة الغربية الجاهزة، ووجد في ظاهرة تكديسها بديله ومرشده الحضاري الذي يخلصه من التخلف.

لقد أدرك مالك بن نبي بعد دراسته الفاحصة لمسار الحضارتين: الإسلامية، والغربية، أن تجديد حضارة الإسلام لا يتأتى إلا بقراءة وتأمل الحضارة الغربية الحديثة للوقوف على مؤهلات صناعتها، واكتشاف مواطن انحرافاتها وأسباب اختلالاتها، وكذلك الاتجاه نحو إعادة قراءة التراث الحضاري الإسلامي، قراءة عقلانية فاحصة، بهدف تفعيل قسماته المشرقة، والعمل على تجديد معالمه الحضارية بما يتوافق المتطلبات والرهانات الحضارية الجديدة، وكذلك بما يضمن للمسلم حضورا مشرفا ومؤثرا في سياق الأحداث التاريخية، ويجعله عنصرا فعالا له وزنه الحضاري.

وحتى لا يبقى العالم الإسلامي على هذا النحو من الانحطاط والتمزق الحضاري، وهو يملك من مؤهلات إعادة بناء ذاته ومناقسة حضارات غيره المتقدّمة، فإن مشروع التجديد الحضاري الذي يدافع عنه مالك بن نبي يجد فرصة تجسيده في تشكيل كتل إسلامي عالمي، يوحد المسلمين في تطلّعاتهم الحضارية، وينهي حالة الصراع والانقسامات السياسية والجغرافية بينهم، ويكون لهم حصنا واقيا وأمينا، في ظل انتشار التكتلات الإقليمية والعالمية المحيطة بالعالم الإسلامي، ومن هنا دعا إلى مشروع "الكومنويلث الإسلامي"، الذي يعيد للمسلمين مكانتهم الحضارية، ويجعل لهم مكانة في رسم خريطة التوازنات العالمية، وليس هذا المشروع البالغ الأهمية بالأمر المستحيل رغم ما يبدو من تباعد بين المجتمعات الإسلامية، طالما أن الروح العقائدية لا تزال سارية في النفوس، وهي بحاجة فقط إلى إعادة بعث فعاليتها وتجديد قيمها.

- A summary of thesis.

The current civilization of the Islamic world, in view of the features and manifestations of the images of decadence, generally needs to be regenerated, which has already guided some of its features, reformers and intellectual elites in the history of Islamic civilization, who have tried to resurrect the values of Islam and activate its vitality in the various affairs of life and its developments, which need a renewed jurisprudence, which contributes to the embodiment and activation of the purposes of the universal and timeless message of Islam.

This civilizational renewal, which has become one of the most prominent speeches of contemporary Islamic thought, reflects that reformed civilizational movement, based on the critical evaluation review of all aspects of civilized life, from behavioral, moral, educational and cognitive, and other forms of social and civilizational culture, which aims to Reform of the social life system, which has been hit by the stagnation of civilization, and the continuous development of social awareness to ensure a balanced openness to the cultures of human civilizations, while purifying its civilized system from the negative legacy that is disrupted by liberation and looking towards future civilized horizons, and pushing In order to promote its civilized performance in order to be more in line with the challenges of world civilization, with its developments and trends that are reflected in the reality of Islamic civilization, it calls for the renewal of methods and mechanisms of understanding and treatment to ensure a proper integration into this contemporary civilization.

The Islamic thinker and philosopher of civilization, Malik Ibn Nabi, is one of the figures of contemporary civilizational thought, who has dedicated their lives to serving just human causes, researching the problems of civilization, especially Islamic ones, and striving to find ways to cure them. In his diagnosis of the reality of the Islamic world, he believes that the latter faces many challenges and obstacles, which hindered his hoped-for civilization and has given Muslims a fear of innovative civilizational initiatives, because of the conquest of despair, and the fascination with the civilization of the West, whose products have taken over the minds of Muslims, which have been competing in their overcrowding, rather than striving to produce them themselves.


He also believes that the conditions experienced by the civilization of Islam call for rereading and understanding, as well as understanding the reality of Islam in terms of a civilized doctrine, and a crucial starting point for every Islamic civilization project, the problem of the Islamic world in his opinion, does not pose only to the level of means and possibilities that many of them have, although It is at the level of his dead and rigid ideas, which need to be activated and revitalized, guided by religious guidance, and work to renew religious values that will be a civilized motive for Muslims, renew their unity, and restore their reign of high-end civilization.

Muslims did not believe that they understood and invested Islam in its structured legislation, directed at the life of the worldly and otherworldly individual, they made it merely ritual and droit, and abstract practices, far-reaching and manifest in their practical practices, and the result was that they had moved away from the right way. They distorted the faith by not understanding it; He committed him to a more civilized role, manifested in the shoulder ingesting of his social responsibilities towards his family, his country and his surroundings.

In addressing the obstacles of civilizational renewal, Malik ben Nabi highlighted that one of the consequences of the civilized backwardness of the Islamic world is that the Muslim has fallen into a very dangerous psychological predicament on the course of the new civilization, is the phenomenon of colonialism, which can be considered as the most important source of strengthened and breathed Through it, the Muslim became weak in effectiveness, and no longer cares about the state of degradation in which he drowned, and became more capable of embracing the products of western civilization ready, and found in The phenomenon of accumulating its alternative and its civilized guide, which relieves him of backwardness.

Malik ben Nabi realized after his analytical study of the path of tow civilizations: Islamic and western, that the renewal of the civilization of Islam can only be achieved by reading and contemplating modern western civilization to determine the qualifications of its industry and discover the areas of its deviation and the causes of its imbalances as well as the trend towards re-reading the Islamic civilization heritage, reading Rationality, with a view to activating its bright features, and working to renew its civilizational features in line with the requirement of new civilizations and stakes, as well as to ensure that the Muslim has an honorable and influential presence in the context of historical events, and makes it an effective element has its weight civilizational.

And so that the Islamic world does not remain in this way of civilization degradation and rupture, and it possesses the qualifications to rebuild itself and compete with the civilization of other developed, the project of civilization renewal which Malik ben Nabi defends, finds the opportunity to embody it in forming a global Islamic bloc, uniting Muslims in their civilized aspirations, And end the state of conflict and political and geographical divisions between them, and have a strong and secure fortress, in light of the spread of regional and global blocs surrounding the Islamic world, and from her he called for the project of the "Islamic commonwealth", which restores the Muslims their civilized status, and makes They have a place in mapping global balances, and this very important project is not impossible despite the seeming lysing of Muslim societies, as long as the ideological spirit is still in place, and it just needs to reinvigorate its effectiveness and renew its values.



قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

- 1- القرآن الكريم
- 2- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، ج10، تح، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2003.
- 3- أبو داود سليمان السجستاني، سنن أبي داود، ج6، تح، شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2009.
- 4- أبو الحسين مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، دار السلام للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 2000.
- 5- أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، ج8، تح، محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ.
- 6- أبي عيسى محمد الترمذي، سنن الترمذي، تح، رائد بن صبري ابن أبي علفه، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 2015.
- 7- مالك بن نبي، فكرة كومونيلث إسلامي، تر، الطيب الشّريف، دار الفكر، دمشق، ط2، 2000.
- 8- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، 1981.
- 9- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر، عبد الصبور شاهين، تق، محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987.
- 10- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، ط1، 1991.
- 11- مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، ط3، 1987.
- 12- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، در الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1969.
- 13- مالك بن نبي، بين الرشاد والتهيه، دار الفكر، دمشق، ط1، 1978.
- 14- مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر دمشق، ط1، 1979.
- 15- مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، الجزائر، ط1، 1991.
- 16- مالك بن نبي، شروط النهضة، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986.
- 17- مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 2001.

- 18- مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 2001.
- 19- مالك بن نبي، في مهبّ المعركة، دار الفكر، دمشق، ط3، 2002.
- 20- مالك بن نبي، مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق، ط1، 2005.
- 21- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر، بسام بركة وأحمد شعبو، تق، عمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، 1988.
- 22- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 1984.
- 23- مالك بن نبي، من أجل التغيير، تر، بسام بركة وعمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1995..
- 24- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ج1، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 1986.
- 25- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986.
- 26- محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج4، تح، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002.

ثانياً: المراجع:

أ- باللغة العربية:

- 1- إبراهيم البيومي غانم وآخرون، حال تجديد الخطاب الديني في مصر، مج1، تح، نادية مصطفى وإبراهيم البيومي غانم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.
- 2- أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
- 3- أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1981.
- 4- أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط2، 1987.
- 5- أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار الندوة للتوزيع، بيروت، ط2، 1968.
- 6- أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج1، تق، مصطفى السباعي ومصطفى الخن، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق وبيروت، ط3، 2007.
- 7- أبو الفضل بن عبد الكريم، الإمام الشاطبي ومنهجه التجديدي في أصول الفقه، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.

- 8- أبو الفضل بن عبد الكريم، التجديد والمجددون في أصول الفقه، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2007.
- 9- أبو المعالي الجويني، كتاب التلخيص في أصول الفقه، ج3، تح، د عبد الله جولم النيبالي وشبّير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996.
- 10- أبو جعفر بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج6، دار العارف، مصر، ط2.
- 11- أبو محمد عبد الله بن الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، تح، أحمد عبيد، مكتبة وهبة، ط2، 1954.
- 12- إحسان العاضي، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر. قراءة موجزة في إشكالية العلاقة، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، 2013.
- 13- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تق، طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الووم أ، ط4، 1995.
- 14- أحمد عرفات القاضي، تجديد الخطاب الديني، دار اليقين للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008.
- 15- أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، دار النفائس، بيروت، ط2، 1986.
- 16- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، تر، كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت.
- 17- أنور الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب خلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين 1920/ 1940، دار الاعتصام، 1988.
- 18- أنور الجندي، محاكمة فكر طه حسين، دار الاعتصام، 1984.
- 19- برهان غليون، اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، مكتبة مذبولي، القاهرة، ط3، 1990.
- 20- بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط3، 2015.
- 21- بكر عبد الله أبو زيد، فقه النوازل قضايا فقهية معاصرة، مج1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996.
- 22- تشارلز أدامس، الإسلام والتجديد في مصر، تر، عباس محمود، تق، أحمد زكريا الشلق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.
- 23- جعفر السبحاني، الإسلام ومتطلبات العصر، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، ط1، 1424هـ.

- 24- جمال الدين ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز الخليفة الزاهد، تع، نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
- 25- جميلة بوخاتم، التجديد في أصول الفقه، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، مصر، ط1، 2010.
- 26- الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم. دراسة نقدية، دار النهضة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2006.
- 27- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج1، دار الجيل بيروت، ومكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط14، 1996.
- 28- حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1993.
- 29- حسن حنفي، التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992.
- 30- حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ودمشق، ط1، 1992.
- 31- حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996.
- 32- خالد إبراهيم المحجوبي، الاستشراق والإسلام (مطارحات نقدية للطروح الاستشراقية)، أكاديمية الفكر الجماهيري، ليبيا، 2010.
- 33- الخطيب البغدادي، صحيح الفقيه والمتفقه، تع، أبو عبد الرحمن عادل العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1997.
- 34- رفاعة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تخلص باريز، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة.
- 35- زكريا سليمان بيومي، التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين. دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.
- 36- زكي الميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة دراسة تحليلية ونقدية، تقديم، جودت سعيد، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998.
- 37- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط6، 1980.
- 38- زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، 2000.
- 39- زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط4، 1993.
- 40- زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1982.

- 41- زينب الأشوح، الاقتصاد الإسلامي وتأصيله للنظريات والنظم الاقتصادية المعاصرة، المجموعة العربية للتدريب والنشر، القاهرة، ط1، 2018.
- 42- سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2016.
- 43- سلامة موسى، ما هي النهضة ومختارات أخرى، تق، مصطفى ماضي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.
- 44- سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق، القاهرة، ط13، 2005.
- 45- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة وبيروت.
- 46- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط6، 1979.
- 47- شارل سان برو، حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، تر وتق، أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.
- 48- الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 1999.
- 49- صابر طعيمة، أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، بحوث حول العقائد الوافدة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1984.
- 50- صالح بن عبد الله بن حميد، الجامع في فقه النوازل، ج1، الدار العربية للطباعة والنشر، 1423هـ.
- 51- صبحي الصالح، معالم الشريعة الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1982.
- 52- طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996.
- 53- طارق سري، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، مكتبة الناظفة، مصر، ط1، 2006.
- 54- الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006.
- 55- طاهر يوسف صديق الصديقي، فقه المستجدات في باب العبادات، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2005.
- 56- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط2، 1994.

- 57- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي. مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001.
- 58- طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1996.
- 59- الطيّب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر، 2017.
- 60- عبد الحكيم العبد، الفكر السياسي الغربي والقومية المحافظة في الشرق، ط2، 2006.
- 61- عبد الرحمن بن زيد الزنبيدي، السلفية وقضايا العصر، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1998.
- 62- عبد الرحمن محمد بدوي، الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.
- 63- عبد الستار الشيخ، عمر بن عبد العزيز خامس الخلفاء الراشدين، دار القلم دمشق، ط2، 1996.
- 64- عبد العزيز سيد الأهل، الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز، المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
- 65- عبد الله عبد الدائم، في سبيل ثقافة عربية ذاتية. الثقافة العربية والتراث، دار الآداب، القاهرة، ط1، 1983.
- 66- عبد المنعم الهاشمي، الخلافة الأموية، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002.
- 67- علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914 الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1983.
- 68- علي المؤمن، الإسلام والتجديد. رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الروضة، بيروت، ط1، 2000.
- 69- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة، ط9.
- 70- علي عبد الحليم محمود، الغزو الفكري وأثره في المجتمع الإسلامي المعاصر، دار ابن الأثير للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ط1، 1976.
- 71- عماد الدين خليل، ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1978.
- 72- عماد الدين بن كثير، البداية والنهاية، ج10، تحقيق، د عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، ط1، 1997.

- 73- عمر بن عيسى، مالك بن نبي في تاريخ الفكر الإسلامي وفي مستقبل المجتمع الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط2.
- 74- عمر عبيد حسنة، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998.
- 75- عمر كامل مسقاوي، في صحبة مالك بن نبي مسار نحو البناء الجديد، ج1+ ج2، دار الفكر، دمشق، 2013.
- 76- عمرو شريف وآخرون، تجديد العقل الديني في مشروع الخشت الفكري، روابط للنشر وتقنية المعلومات، ط1، 2018.
- 77- غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم، دار القلم، بيروت، ط3، 1977.
- 78- غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف الإسلام منها، ج1، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2006.
- 79- فؤاد محسن الراوي، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2009.
- 80- فوزية بريون، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010.
- 81- قاسم أمين، المرأة الجديدة، مطبعة الشعب، مصر، 1911.
- 82- كابان عبد الكريم علي، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، دار دجلة، عمان ط1، 2010.
- 83- كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.
- 84- محمد أركون، الفكر العربي، تر، عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط3، 1985.
- 85- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر، محمد يوسف عدس، تق، الشيماء الدمرداش العقالي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011.
- 86- محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج5، جمع وتق، د أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997.
- 87- محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 2008.
- 88- محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، دار الشروق، القاهرة وبيروت.
- 89- محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ط2، 1403هـ.
- 90- محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تح، أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1940.

- 91- محمد بن حسين الجيزاني، أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية،
- 92- محمد بن شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، مجلة البيان، الرياض، ط1، 2004.
- 93- محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، تح، أبي حفص الأثري، تق، عبد الله بن عبد الرحمن السعد وسعد بن ناصر الشثري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2000.
- 94- محمد حامد الناصر، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مكتبة الكوثر للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2001.
- 95- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ج2، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، ط2، 2006.
- 96- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2000.
- 97- محمد سعيد رمضان البوطي، د طيب تيزيني، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، ط2، 1999.
- 98- محمد سيد أحمد المسير، قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002.
- 99- محمد شاويش، مالك بن نبي والوضع الراهن، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007.
- 100- محمد طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 1999.
- 101- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990.
- 102- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة. دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991.
- 103- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994.
- 104- محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، خصائص الفكر الإسلامي، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2002.
- 105- محمد عبده، الإسلام والتصرانية مع العلم والمدنية، دار الحداثة، ط3، 1988.

- 106- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج6، تح وتق، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1993.
- 107- محمد عبده، رسالة التوحيد، تق، محمد عمارة، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط1، 1994.
- 108- محمد عمارة وآخرون، السنّة التشريعية وغير التشريعية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
- 109- محمد عمارة، الإسلام والأقليات، الماضي... الحاضر... المستقبل، دار الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2003.
- 110- محمد عمارة، الإسلام والتحديات المعاصرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009.
- 111- محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1986.
- 112- محمد عمارة، الإمام محمد عبده، مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1988.
- 113- محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2007.
- 114- محمد عمارة، المنهج الإصلاحى للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، 2005.
- 115- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامى، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1997.
- 116- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامى، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2009.
- 117- محمد فاروق النبهان، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، المملكة المغربية، 2012.
- 118- محمد فتح الله الزياى، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط1، 1983.
- 119- محمد فوزى عبد المقصود، الفكر التربوي للأستاذ محمد عبده وآلياته في تطوير التعليم، كتب عربية للنشر والتوزيع.
- 120- محمد قطب، العلمانيون والإسلام، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1994.
- 121- محمد كمال الدين إمام وآخرون، اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامى الحديث، ج1، دار الكتاب المصرى، القاهرة، ط1، 2015.
- 122- محمد منير حجاب، تجديد الخطاب الدينى في ضوء الواقع المعاصر، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004.

- 123- محمّد مهدي شمس الدّين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 1999.
- 124- محمد ياسر شبل الخواجة، تجديد الخطاب الديني في إطار المشهد التاريخي ومواجهة الآخر الغربي، نيو بوك للنشر والتوزيع، ط1، 2017.
- 125- محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط2، 1998.
- 126- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، دار الوراق للنشر والتوزيع.
- 127- مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999.
- 128- مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، دار الإمام البخاري للنشر والتوزيع، دمشق.
- 129- مصطفى لطفي المنفلوطي، النظرات والعبرات، دار الجيل، بيروت، 1984.
- 130- مفرح بن سليمان القوسي، تجديد الفكر الإسلامي. مشروعيته، ومجالاته، وضوابطه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2013.
- 131- مفيد الزيدي، التيارات الفكرية في الخليج العربي 1930-1971، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000.
- 132- نخبة من الباحثين، الخطاب الإسلامي المعاصر «دعوة للتقويم وإعادة النظر»، مركز البحوث والدراسات، الدوحة، ط1، 2006.
- 133- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2010.
- 134- نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي، ج2، تر، عبد الحميد بن حسان وعايدة ساعي، دار سمر للنشر والتوزيع، الجزائر، 2016.
- 135- هشام الحديدي، الإرهاب بذوره وبثوره زمانه ومكانه وشخصه، الدار المصرية اللبنانية، بيروت، ط1، 2000.
- 136- وهبة الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط1، 2006.
- 137- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثاء، تر، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 1995.
- 138- يوسف الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.

- 139- يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 1997.
- 140- يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1983.
- 141- يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2008.
- 142- يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1999.
- 143- يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004.
- 144- يوسف القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1992.
- 145- يوسف القرضاوي، فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، الدوحة، 1994.
- 146- يوسف القرضاوي، كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2011.
- 147- يوسف القرضاوي، مدخل لمعرفة الإسلام. مقوماته خصائصه أهدافه مصادره، مكتبة وهبة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 2008.
- 148- يوسف القرضاوي، مقومات الفكر الإصلاحي عند الإمام محمد البشير الإبراهيمي، دار الوعين الجزائر، ط1، 2007.
- 149- يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين.. وتنهض بالدنيا، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001.

II - باللغة الأجنبية:

- 1- Ernest Renan, l'avenir de la science , calmant Levy éditeur, paris.
- 2- Malin wimelius, on Islamism and modernity, analyzing islamist ideas on and vision of the Islamic state, print and media, Umea universities ,Sweden, 2003.

ثالثاً: المعاجم والقواميس

- 1- ابن منظور الافريقي، لسان العرب، ج3، تح، ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
- 2- أحمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، تح، د عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2.
- 3- علي رمضان فاضل، الموسوعة الفلسفية الميسرة، دار طيبة للطباعة، الجيزة، ط1، 2014.
- 4- مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحق، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، 2005.

رابعاً: المجلات

- 1- حسين ولهة، نحو فهم أعمق للأسس التعليمية عند البشير الإبراهيمي، مجلة الممارسات اللغوية، تيزي وزو، عدد 30، 2014.

2- عبد القادر فضيل، التربية عند الإمام محمد البشير الإبراهيمي، مجلة الوعي، الجزائر، العدد 2، 2010.

3- عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي الجديد، مجلة المسلم المعاصر، لبنان، عدد 86، جانفي 1998.

خامسا: مواقع الانترنت

1- وسام فؤاد، الخطاب الإسلامي، الماهية ودلالات التجديد

<https://wessamfauad.blogspot.com>

الفهارس
العمامة

الفهارس العامة:

أولاً: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

1- فهرس الآيات القرآنية:

الصفحة	السورة/رقم الآية	الآية
18	يوسف، 111	﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب... ورحمة لقوم يؤمنون﴾
18	الأنبياء، 10	﴿ولقد أنزلنا إليكم كتاباً فيه ذكركم أفلا تعقلون﴾
19	الأنفال، 22	﴿إن شرّ الدواب عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون﴾
19	الفرقان، 44	﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون.. بل هم أضلّ سبيلاً﴾
19	البقرة، 269	﴿ومن يوت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب﴾
19	الرعد، 19	﴿أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك... إتما يتذكر أولو الألباب﴾
21	آل عمران، 159	﴿وشاورهم في الأمر﴾
21	الشورى، 38	﴿وأمرهم شورى بينهم﴾
22	النساء، 59	﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول.. إلى الله والرسول﴾
22	آل عمران، 110	﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف... عن المنكر﴾
23	المائدة، 95	﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم... ما قتل من النعم﴾
28	الأنعام، 115	﴿وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾
30	النحل، 125	﴿أذع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾
31	البقرة، 286	﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾
31	الأعراف، 31	﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾
32	الأنعام، 38	﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾
34	العلق، 1-3	﴿اقرأ بسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان... علم الإنسان ما لم يعلم﴾
34	الزمر، 9	﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾
38	الأنفال، 46	﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾
38	البقرة، 136	﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا.. ونحن له مسلمون﴾
81	آل عمران، 104	﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون... المفلحون﴾
/184/79 289/257	الرعد، 11	﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾
82	الأعراف، 55	﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾
82	النساء، 145	﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله﴾

الفهارس العامة

82	الشورى، 37	﴿فمن عفا وأصلح فأجره على الله﴾
141	المائدة، 3	﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت ... ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾
141 هامش	النساء، 59	﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾
142 هامش	المائدة، 38	﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما ... والله عزيز حكيم﴾
297	الإسراء، 70	﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾
297	المنافقون، 8	﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾
298	القصص، 83	﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في... للمتقين﴾
298	النساء، 97	﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم... جهنم وساءت مصيراً﴾
306	البقرة، 143	﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس... شهيداً﴾

2- فهرس الأحاديث النبوية:

الصفحة	الراوي	الحديث
20	صحيح مسلم	﴿..أنتم أعلم بأمر دنياكم﴾
20	صحيح مسلم	﴿إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا... فإنما أنا بشر﴾
83/23/20	سنن أبي داود	﴿كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟... لما يرضي رسول الله﴾
22	سنن الترمذي	﴿إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة، ويد الله مع الجماعة﴾
23	صحيح مسلم	﴿لو كان على أمك دين، أكنت ... فدين الله أحق أن يقضى﴾
24	صحيح البخاري	﴿أتى رجل إلى النبي (ص) فقال له إن أختي...أحق بالقضاء﴾
35	سنن الترمذي	﴿من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة﴾
78	سنن أبي داود	﴿إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة... لها دينها﴾
79	السنن الكبرى	﴿يرث هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون... وتحريف الغالين﴾
148 هامش	صحيح مسلم	﴿لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى ... فاقدروا له﴾
148 هامش	صحيح مسلم	﴿صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته فإن أغمي...فاقدروا له ثلاثين﴾
169	النيسابوري	﴿اغتمت خمسا قبل خمس: شبابك قبل هرمك، وحياتك قبل موتك﴾
169	صحيح البخاري	﴿نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس الصحة والفراغ﴾
180	نقلا عن مشكلة الثقافة	﴿مثل ما بعثني الله عز وجلّ به... لا تمسك ماء ولا تتببت كلاً﴾
298	نقلا عن تأملات	﴿يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإنّ أباكم...أكرمكم عند الله أتقاكم﴾
307	نقلا عن فكرة كمنويلت إسلامي	﴿ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب﴾

الشخصية + الصفحة	الحرف	الشخصية + الصفحة	الحرف
عبد الحميد بن باديس 288	ع	ابن رشد 98، 180	أ
عمر بن الخطاب 205، 272		ابن عباس 23، 24، 169	
عمر بن عبد العزيز 89-94، 151، 178		أبو الأعلى المودودي 76	
فرح أنطون 50	ف	أبو بكر الصديق 272	ب
قاسم أمين 51	ق	أبو ذر الغفاري 272	
كونفوشيوس 271	ك	أبو عبيدة بن الجراح 272	
لطفي السيد 51	ل	أحمد الزيسوني 13	
مالك بن نبي 89-94، 154-156، 158-173، 175-194، 196-201، 203-	م	أرنست رينان 48، 284	
207، 210-214، 216-217، 219-		البشير الإبراهيمي 46، 112-130، 132.	
221، 224-225، 230-240، 242-		جمال الدين الأفغاني 61، 64، 81، 108، 282، 283، 285، 288	
252، 254-259، 261-265، 266-		حسن البنا 56، 286، 287، 293	
298، 300-311، 315-320،		خير الدين التونسي 49	
		رشيد رضا 56	
		رفاعة الطهطاوي 49	
محمد إقبال 81، 212	م	زكي نجيب محمود 66، 68	ز
محمد بن عبد الوهاب 81		سلامة موسى 51	س
محمد رشيد رضا 56		سيد قطب 56-57	
محمد الطاهر بن عاشور 76		الشاطبي 94-102، 151	ش
محمد عبده 61، 64-65، 81، 102-		شبلي شميل 50	
106، 108-111، 164، 284-286.		الشوكاني 82	
محمد علي 48		م	طه حسين 51
محمد عمارة 77، 80			
محمد مهدي شمس الدين 82			
يورغن هابرماس 81	ي		
يوسف القرضاوي 13، 76			

أ	مقدمة:
9	الفصل الأول: ملامح الخطاب الإسلامي المعاصر وتحدياته الراهنة.....	9
10	مدخل:
12	المبحث الأول: ماهية الخطاب الإسلامي المعاصر وأهميته.....	12
12	أولاً: ماهية الخطاب الإسلامي المعاصر:
14	ثانياً: أهمية الخطاب الإسلامي المعاصر:
18	المبحث الثاني: مرتكزات الخطاب الإسلامي المعاصر وخصائصه.....	18
18	أولاً: مرتكزات الخطاب الإسلامي المعاصر:
18	1- القرآن الكريم:
19	2- السنة النبوية:
21	3- الإجماع:
22	4- القياس:
24	ثانياً: خصائص الخطاب الإسلامي المعاصر:
24	1- الربانية:
26	2- الواقعية:
27	3- الثبات والتغير:
30	4- الوسطية:
32	5- الشمولية والعالمية:
34	المبحث الثالث: تحديات الخطاب الإسلامي المعاصر.....	34
34	أولاً: التحديات الداخلية:
34	1- الأمية والتخلف:
36	2- الخلافات الفقهية:
39	3- مسألة الأقليات:
41	ثانياً: التحديات الخارجية:
41	1- الغزو الثقافي:
42	2- الاستشراق:

45.....	المبحث الرابع : تيارات الخطاب الإسلامي المعاصر
47.....	أولاً: خطاب التيار التغريبي:
54.....	ثانياً: خطاب التيار السلفي:
61.....	ثالثاً: خطاب تيار الإحياء والتجديد (التوفيقي):
69.....	خلاصة:
72.....	الفصل الثاني: خطاب التجديد الحضاري الإسلامي، وميزاته في الفكر الإسلامي المعاصر
73.....	مدخل:
75.....	المبحث الأول: تعريف التجديد، وتأصيله الشرعي
75.....	أولاً: تعريف التجديد:
75.....	1- تعريف التجديد لغة:
76.....	2- تعريف التجديد اصطلاحاً:
78.....	ثانياً: التأصيل الشرعي لمصطلح التجديد:
80.....	المبحث الثاني: علاقة التجديد ببعض المصطلحات، وأهم خصائصه
80.....	أولاً: علاقة التجديد ببعض المصطلحات:
80.....	1- التَّجْدُدُ:
80.....	2- الحداثة:
81.....	3- الإصلاح:
82.....	4- الاجتهاد:
85.....	ثانياً: الخصائص العامة للتجديد:
86.....	ثالثاً: المدلول العام لمصطلح التجديد الحضاري:
89.....	المبحث الثالث: نماذج من مساعي التجديد الحضاري في مسار الفكر الإسلامي
89.....	أولاً: معالم التجديد الحضاري عند عمر بن عبد العزيز:
89.....	1- التجديد في شؤون السياسة المالية:
91.....	2- التجديد في شؤون الحياة السياسية:
93.....	3- التجديد في شؤون الحياة الاجتماعية:
94.....	ثانياً: معالم التجديد الحضاري عند الإمام الشاطبي:
95.....	1- التجديد في علم مقاصد الأصول:

96.....	2- التجديد في العمل بالاستدلال اللغوي:
97.....	3- التجديد في مسألة العلاقة بين العقل والنقل:
98.....	4- التجديد في شؤون الحياة السياسية:
102	ثالثا: معالم التجديد الحضاري عند محمد عبده:
103	1- التجديد في منظومة التربية والتعليم:
106	2- التجديد في شؤون الحياة الاجتماعية:
108	3- التجديد في شؤون الحياة السياسية:
110	4- التجديد في مسألة العلاقة بين العلم والإيمان:
110	5- التجديد في مسألة العلاقة بين العقل والدين:
112	رابعا: معالم التجديد الحضاري عند البشير الإبراهيمي:
112	1- التجديد في منظومة التربية والتعليم:
116	2- التجديد في منظومة القيم الاجتماعية:
123	3- التجديد في شؤون الحياة السياسية:
124	1.3- مسألة علاقة الدين بالعمل السياسي:
126	2.3- مسألة فصل القضاء عن الدين:
127	4- التجديد في مسائل التراث الديني:
127	1.4- إصلاح علماء الدين ومحاربة فسادهم:
129	2.4- إحياء العمل بالدين الإسلامي:
132	المبحث الرابع: مبررات خطاب التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر
132	أولا: المبرر التاريخي:
136	ثانيا: المبرر المعرفي:
138	ثالثا: المبرر العقائدي:
142	رابعا: المبرر الحضاري:
150	خلاصة:
153	الفصل الثالث: إستراتيجية مشروع التجديد الحضاري الإسلامي عند مالك بن نبي
154	مدخل:
156	المبحث الأول: ماهية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي

156	أولاً: ماهية الحضارة عند مالك بن نبي:
156	1- تعريف الحضارة عند مالك بن نبي:
158	2- مراحل الدّورة الحضارية عند مالك بن نبي:
159	1.2- مرحلة الروح:
160	2.2- مرحلة العقل:
161	3.2- مرحلة الغريزة:
162	ثانياً: مفهوم التجديد الحضاري وعناصره الفاعلة عند مالك بن نبي:
162	1- مفهوم التجديد الحضاري عند مالك بن نبي:
166	2- العناصر الأسس لمشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي:
166	1.2- الإنسان:
167	2.2- التراب:
169	3.2- الوقت:
171	ثالثاً: الفكرة الدّينية كعامل تركيب بين العناصر الأسس لمشروع التجديد الحضاري:
176	المبحث الثاني: منهج مشروع التجديد الحضاري، ومحاوره عند مالك بن نبي
176	أولاً: منهج مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي:
176	1- تشخيص المحطات الكبرى المؤثرة في تاريخ الحضارة الإسلامية:
180	2- تجديد فهم الإسلام، وإعادة توجيه دور المسلم في علاقته بالإسلام:
183	ثانياً: محاور مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي:
184	1- المحور النفسي:
185	2- المحور الاجتماعي:
186	3- المحور الثقافي:
187	4- المحور الاقتصادي:
188	5- المحور السياسي:
189	المبحث الثالث: معوّقات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي
190	أولاً: المعوّقات الداخلية:
190	1.1- الحرفية في الثقافة:
191	2.1- تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية:

192	3.1- اختلال منظومة عالم الأفكار:
196	4.1- تقديس عالم الأشخاص:
198	5.1- تقديس عالم الأشياء:
202	6.1- سيادة فكرة البوليتيك:
203	2- المعوقات الفكرية:
203	1.2- النزعة الذرية:
205	2.2- فقدان روح النقد الذاتي:
206	3.2- الافتقار للوعي المنهجي:
207	3- المعوقات النفسية:
207	1.3- غياب الفعالية:
209	2.3- طغيان نزعة التكديس:
211	3.3- النزوع نحو التقليد في الحلول والمناهج:
214	4.3- القابلية للاستعمار:
217	ثانيا: المعوقات الخارجية (الظاهرة الاستعمارية):
217	1- ماهية الاستعمار عند مالك بن نبي:
219	2- تاريخية الاستعمار عند مالك بن نبي:
220	3- منهج الاستعمار في المحافظة على مكاسبه، وإعاقة مسار البناء الحضاري:
225	4- مظاهر التأثير السلبي للاستعمار في إعاقة مسار البناء الحضاري:
226	1.4- الميدان الفكري:
227	2.4- الميدان الاجتماعي:
227	3.4- الميدان الثقافي:
228	4.4- الميدان الاقتصادي:
228	5.4- الميدان السياسي:
229	6.4- الميدان الأخلاقي:
230	7.4- الميدان الديني:
231	المبحث الرابع: مقومات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي
231	أولا: تفعيل إرادة الفرد في البناء الحضاري:

231	1- الفعالية:
233	2- إعادة بناء الإنسان الجديد غير القابل للاستعمار:
235	3- توجيه الطاقات الحضارية للإنسان:
238	ثانيا: تفعيل منظومة العمل الاجتماعي:
238	1- تفعيل منظومة شبكة العلاقات الاجتماعية:
240	2- البناء الحضاري بدل التكديس:
242	3- تفعيل دور العنصر الديني في الحياة الاجتماعية:
244	4- أخلة العمل السياسي والتخطيط له علميا:
245	خلاصة:
249	الفصل الرابع: معالم مشروع التجديد الحضاري الإسلامي عند مالك بن نبي (دراسة نماذجية)
249	مدخل:
252	المبحث الأول: مشروع بناء الإنسان الجديد
252	أولا: بناء الإنسان باعتباره فعالية اجتماعية وتاريخية:
252	1- بناء الإنسان باعتباره فعالية اجتماعية:
255	2- بناء الإنسان باعتباره فعالية تاريخية:
256	ثانيا: بناء الإنسان المسلم حضاريا في إطار فكرة العالمية:
257	المبحث الثاني: مشروع التجديد الحضاري في المسألة الثقافية
258	أولا: تعريف الثقافة عند مالك بن نبي:
259	ثانيا: مستلزمات مشروع التجديد الثقافي:
259	1- التوجيه الأخلاقي:
260	2- التوجيه الجمالي:
261	3- التوجيه العملي:
262	4- التوجيه الصناعي:
263	المبحث الثالث: مشروع التجديد الحضاري في المسألة الأخلاقية
263	أولا: تعريف الأخلاق عند مالك بن نبي:
263	ثانيا: تفعيل الحضور الأخلاقي في عملية التجديد الحضاري:
265	1- ضرورة الأخلاق في البناء الثقافي:

- 266 2- ضرورة الأخلاق في البناء الاقتصادي: 266
- 267 3- ضرورة الأخلاق في البناء السياسي: 267
- 268 4- ضرورة الأخلاق في بناء العلاقات الاجتماعية: 268
- 269 5- ضرورة الأخلاق في بناء عالم الأفكار: 269
- 270 المبحث الرابع: مشروع التجديد الحضاري في قضايا الفكر السياسي 270
- 270 أولاً: ماهية السياسة وشروط ممارستها الحضارية عند مالك بن نبي: 270
- 270 1- تعريف السياسة عند مالك بن نبي: 270
- 273 2- شروط الممارسة السياسية الناجحة: 273
- 274 ثانياً: دراسته التقييمية للتيارات السياسية الغربية، والحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي: 274
- 274 1- الدراسة التقييمية للتيارات السياسية الغربية: 274
- 274 1.1- الديمقراطية: 274
- 276 2.1- الليبرالية: 276
- 279 3.1- الماركسية: 279
- 282 2- الدراسة التقييمية للحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي: 282
- 282 1.2- حركة الإصلاح عند جمال الدين الأفغاني: 282
- 284 2.2- حركة الإصلاح عند محمد عبده*: 284
- 286 3.2- حركة الإخوان المسلمين: 286
- 288 4.2- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: 288
- 291 ثالثاً: مقومات مشروع التجديد الحضاري في العمل السياسي: 291
- 291 1- الأساس العقائدي للعمل السياسي: 291
- 292 2- الأساس الأخلاقي للعمل السياسي: 292
- 293 3- تنمية الوعي بأهمية الالتزام بالواجب تجاه السلطة: 293
- 294 4- تفعيل روح الانسجام بين عمل الفرد وعمل الدولة: 294
- 295 5- تفعيل قيمة الإنسان كبعد محوري حضاري في العمل السياسي: 295
- 296 رابعاً: آفاق مشروع التجديد الحضاري في قضايا الفكر السياسي: 296
- 296 1- مشروع الديمقراطية الإسلامية: 296
- 300 2- مشروع الكمنويلث الإسلامي: 300

الفهارس العامة

301	1.2- مبزرات مشروع الكمنويلث الإسلامي:
304	2.2- وظيفة الكمنويلث الإسلامي:
308	خلاصة
313	خاتمة:
321	ملخص الأطروحة:
326	قائمة المصادر والمراجع:
338	الفهارس العامة
339	الفهارس العامة:
339	أولاً: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.
341	ثانياً- فهرس الأعلام:
342	ثالثاً: فهرس المحتويات