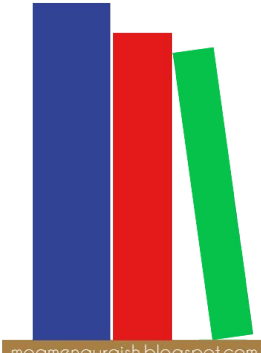
منير شفيق

الفكر الاسلامي المعاصر والتحديات

ثورات . حركات . كتابات

المؤسسة العربية للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان
بيروت - لبنان

دار البراق للنشر
تونس



مكتبة
مؤمن قريش

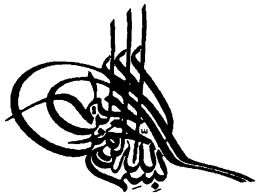
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.

الإمام الصادق (ع)

moamenquraish.blogspot.com

الفكر
الاسلامي المعاصر
والتحديات

ثورات . حركات . كتابات



المحتويات

مقدمة ٩

الباب الأول :

الثورات والمشروعات الفكرية الإسلامية ١١

الفصل الأول :

فى الميدان العسكرى والفكرى ١٣
أولا : الثورات الإسلامية ١٣
ثانيا : حول الثورات الإسلامية ١٦
ثالثا : مسألة تخلف المسلمين والنهوض بهم ٢٠

الفصل الثانى

اتجاهات ومراحل تاريخية ٢٥
أولا : اتجاهات الفكر الإسلامى المعاصر ٢٥
ثانيا : الفكر الإسلامى المعاصر فى خمس مراحل تاريخية ٢٧
ثالثا : حول المراحل الخمس ٣٥

الفصل الثالث :

تحديات فكر الغرب ونموذجه الحضارى ٣٩
أولا : شبهات وردود ٣٩
ثانيا : حول الحضارة الغربية ٤٩
ثالثا : مواجهة ثانية مع الليبرالية والماركسية ٥٢
رابعا : فى سبيل مشروع حضارى عالمى ٥٥

الفصل الرابع :

تحديات الداخل الإسلامى ٦٥
أولا : مشكلات فى الفكر الداخل الإسلامى ٦٥
ثانيا : مشكلة التجزئة السياسية ٦٩
ثالثا : التعصب المذهبى بين أهل السنة ٧١
رابعا : حول الوحدة الإسلامية بين السنة والشيعة ٧٤
خامسا : مشكلة بعض الطرق الصوفية ٨٠

الباب الثانى :

مواجهة قضايا ومشكلات معاصرة ٨٥

الفصل الخامس :

فى الفقه والشورى ٨٧
مقدمة ٨٧
أولا : فى الاجتهاد والفقه ٨٩
ثانيا : فى الاستبداد والشورى وحقوق الأمة والإنسان ٩٧

الفصل السادس :

فى الثقافة والتعليم والتنمية ١٠٣
أولا : فى اشكل الثقافى ١٠٣
ثانيا : فى التعليم وتربية الناشئة ١٠٦
ثالثا : الفكر الإسلامى وإشكالية التنمية ١٠٧

الفصل السابع :

مواجهة اشكاليتين ١١٣
أولا : مشكلة مسؤولية المرأة وتعليمها وعملها ١١٣
ثانيا : الفكر الإسلامى والعلاقة بأهل الذمة ١٢٠

الفصل الثامن :

فى الجهاد والعمل الإسلامى ١٢٧
أولا : فى الجهاد والصراع العسكرى ١٢٧

ثانيا : مشكلة نظرية العمل الإسلامى ١٢٩
ثالثا : الفكر الإسلامى والقضية الفلسطينية ١٣٥

الفصل التاسع :

فى النقد والتقويم ١٤١
أولا : مشكلة تقويم تجربة العمل الإسلامى ١٤١
ثانيا : خلاصة عامة ١٥٤

المراجع ١٦٠
الاعلام ١٩٣

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الله تعالى :

﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾

(سورة العنكبوت ، آية ٦٩)

مقدمـــة

صدرت كتابات كثيرة حول الفكر العربى الحديث . وقد بدأت أغلبها التأريخ له ابتداء من الربع الأخير من القرن الثالث عشر للهجرة أو الربع الأخير من القرن الثامن عشر للميلاد . وعمدت إلى وضعه ضمن تصنيفين رئيسيين عريضين ، يضم الأول الفكر الإسلامى الذى يستند فى مصادره ومراجعه الأولى إلى الإسلام . ويضم التصنيف الثانى الفكر العلمانى الذى يستند فى مصادره ومراجعه الأولى إلى التجربة الأوروبية وفكرها منذ عصر النهضة مرورا بفكر الثورة الفرنسية وما بعدها حتى الآن[١] .

أولت أغلب الكتابات المعاصرة الشهيرة جل اهتمامها إلى الفكر العلمانى ، بمختلف مدارسه واتجاهاته ، بينما مرت مرورا سريعا بالفكر الإسلامى . وحاول بعضها التركيز ، إلى حد ما ، على مدارس معينة من مدارسه التى اعتبرها أقرب إلى العلمانية . وهذا يفسر سبب اهتمامهم برفاعة الطهطاوى والإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا ، فالمؤرخ السوفياتى لوتسكى يمتدح محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى[٢] ، واللورد كرومر يمتدح مدرسة محمد عبده[٣] ، ولا يذهب المستشرق هـ ، أ . جب غير هذا المذهب[٤] والمدهش أن الفكر الإسلامى الذى تم تجاهله ، أو عدم الاهتمام به ، اهتماماً كافياً ، هو الفكر الذى مارس ، ومايزال يمارس فى القارىء العربى تأثيراً أعظم بكثير من تأثير الفكر العلمانى ، أو الفكر الإسلامى الذى اعتبر « قريبا » من الفكر العلمانى . فقد كان دائما وما زال اغزر نتاجا ، وأوسع رواجا ، وأعمق تأثيرا فى القاعدة الشعبية العريضة ، وأصبحت هذه الحقيقة فى السنوات العشر الأخيرة مذهلة بالنسبة إلى دور النشر ومعارض الكتاب العربى[٥] .

اتجهت هذه الورقة إلى دراسة الفكر الإسلامى المعاصر الذى انتجه علماء ومفكرون من أهل السنة العرب ، علها تسهم فى سد بعض النقص فى مجال هام وأساسى فى هذا الفكر ، وما طرح من مشروعات تحررية وحضارية ونهضوية فى ميادين النظرية والتطبيق . ولم تتعرض للفكر الإسلامى العالمى ، خارج البلاد العربية عموما ، بالرغم من أهميته الكبرى ، كما لم تتعرض لدراسة الفكر الذى انتجه علماء ومفكرون من أهل الشيعة العرب ، بالرغم من أهميته الموازية ، بسبب نقص فى بعض المراجع التى أرخت له ، ولأسباب منهجية ، علما أن لهذا الفكر اسهامات جادة ، وهامة ، يظل كل بحث عن الفكر الإسلامى المعاصر فى البلدان العربية ناقصا إن لم يدرسها . الأمر الذى يتطلب إجراء دراسات تناسق فى تاريخها بين مختلف اسهامات الفكر الإسلامى المعاصر سنيا وشيعيا وعالميا . وبالمناسبة ، لا يقصد بالمعاصر الراهن فحسب وإنما أيضاً ، فكر العصر حديث ابتداء من القرن الثالث عشر للهجرة .

اعتمدت هذه الدراسة على تقديم الفكر الإسلامى المعاصر وقضاياه من خلال قراءة نصه من داخله ، ومن خلال رؤيته هو بالذات لتلك القضايا ، وما يستشعره من أزمات موضوعية وذاتية ، ومن مكابدات فكرية ونفسية . كما اعتمدت على أطروحات الحركات الإسلامية المعاصرة التى تصدت إلى إحداث تغيير عملى مباشر من خلال محاولة إعادة تطبيق الإسلام . وهذه تشمل الثورات الإسلامية وسائر الحركات الإسلامية العاملة . وقد حرصت أن تكون حيادية قدر الإمكان فى عرضها لمختلف وجهات النظر الإسلامية لأن الهدف منها هو تقديم فكرة عامة عن مجمل هذا الفكر ورؤيته ككل .

ولابد من التنوية هنا إلى أن هذا الكتاب لا يدعى أنه أحاط بالفكر الإسلامى المعاصر حتى إحاطة موجزة ، وإنما هو فى أحسن الحالات قدم صوراً تمثل جوانب من هذا الفكر وبعضا من علمائه ومفكريه ، ولهذا وجب الاعتذار أشد الاعتذار للعلماء والمفكرين الذين قُصّر فى الوصول إلى نتاجهم ، علما أن عددا لا بأس به منهم أسهموا إسهامات كبيرة . ولم يتوفر إمكان الحصول على المصادر الأصلية لتلك الإسهامات . كما لابد من الاعتذار لكل من يرى أن ما نقل من فكره لا يشكل الجانب الأكثر أهمية فى نتاجه . فهذا الكتاب هو أقرب إلى نوع من الدليل الذى يفتح لمن يريد الاستزادة بابا للتعمق والتوسع فى الفكر الإسلامى فى مجمله أو فى بعض المواضيع التى تناولها . ولعل عذره أنه كتب فى الأساس على شكل ورقة دراسية قدمت فى ندوة فكرية عالمية تشرف عليها جامعة الأمم المتحدة . وقد عقدت فى جامعة كمبريدج . وهو لهذا طمح إلى أن يقدم صورة إجمالية عن حيوية الفكر الإسلامى المعاصر وجديته وثرائه لمتلقين زادهم من الفكر الإسلامى المعاصر قليل أو مشوش . وكان يهدف إلى استدراج نقاش حول المشروع الإسلامى النهضوى من أجل أن يكسب فى عالم المفكرين العالميين المختلفين مع الإسلام أنصاراً ممن يتسّمون بالنزاهة والحرص على الوصول إلى الحقيقة . ومن هنا عندما جرى توسيعه ليترجم إلى الفرنسية والانكليزية بناء على تشجيع عدد من المفكرين الأجانب الذين قرأوا الورقة الدراسية ، ظل مقيدا بها من جانب وبالجمهور الناطق باللغتين الانكليزية والفرنسية من جانب آخر . ومن ثم فإنه بالنسبة إلى القارىء العربى المسلم المطلع محدود الفائدة ، وإن كان من الممكن للقارىء العلمانى الباحث عن الحقيقة أن يجد فيه ما يفتح عينيه على الإسلام من جديد ، والعودة إلى عقيدته القويمة ، ورحابه السمحة ، وإلى حقيقته الناصعة ، ومنهجه السليم .

المؤلف

تونس : فى ٢٢ ربيع الثانى ١٤٠٦ هـ

٣ كانون الثانى - يناير - ١٩٨٦ م

الباب الأول

الثورات والمشروعات الفكرية الإسلامية

الفصـــل الأول
فى الميدان العسكري والفكري

أولا : الثورات الإسلامية :

لا تنبع أهمية الفكر الإسلامى المعاصر مما قدمه من نتاج فكرى غزير وخصب فحسب ، ولا مما يحظى به من رواج شعبى واسع فحسب ، وإنما أيضا ، مما قاد من ثورات وحركات جماهيرية شكلت أهم الأحداث التاريخية المعاصرة فى كثير من أجزاء البلاد العربية ، ولا يختلف هذا الحال بالنسبة إلى أغلب البلدان الإسلامية الأخرى . ثم إن هذه الأهمية تتعاظم حين لا ينظر إلى تلك الثورات والحركات باعتبارها تأريخا معاصرا مضى وانقضى ، وإنما باعتبارها حية فى ذاكرة الجماهير من جهة ، وباعتبارها ، من جهة أخرى ، مؤشرا لاتجاهات مستقبلية قد يشهد مثلها المستقبل القريب أو البعيد .

(١) كان محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦ هـ) (١٧٠٣ - ١٧٩١ م) الذى أسس الدعوة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية أول من حاول طرح مشروع إسلامى جديد فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر . وقد استطاع مع محمد بن سعود وخلفاؤهما قيادة حركة ناجحة استولت من خلال الدعوة والقوة على السلطة فى شبه الجزيرة العربية . وطبقت أفكارها على أرض الواقع من (١١٥٣هـ) إلى (١٢٣٣هـ) ، الموافق (١٧٤٠ ، ١٨١٧ م) . ولم تخمد إلا من خلال قوات محمد على الذى تحرك من مصر لسحقها بمباركة السلطان العثمانى[٦] .

(٢) قاد محمد بن على ، (١٢٠٢ - ١٢٧٦هـ) ، (١٧٨٧ - ١٨٥٩ م) الدعوة السنوسية من جغبوب فى ليبيا (١٢٥٨هـ - ١٨٤٢م) ، واستطاع تشكيل المناطق المحررة الواسعة وتطبيق الإسلام فيها حتى وفاته (١٢٧٦هـ ، ١٨٥٩م) وتابع ابنه الجهاد ، واستمرت حركته فى تأثيرها الشعبى الواسع . وقد قادت الحركة السنوسية المقاومة المسلحة ، بعد ذلك ، بقيادة عمر المختار وأحمد شريف السنوسى ضد الاستعمار الايطالى من : (١٣٢٩هـ ، ١٩١١م) إلى : (١٣٤٧هـ ، ١٩٢٨م) ولم تضرب إلا بالقوة العسكرية المتعاظمة الآتية من الخارج[٧] .

(٣) قاد محمد أحمد المهدى (١٢٥٩ - ١٣٠٢هـ) ، (١٨٤٣ - ١٨٨٥م) الدعوة المهدية التى أعلنت الجهاد ضد النفوذ الأجنبى ، وحققت انتصارات عسكرية ساحقة ضد القوات البريطانية وطبقت حكم الإسلام فى عهد محمد أحمد المهدى من (١٢٩٨هـ - ١٣٠٢هـ) (١٨٨١ - ١٨٨٥ م) وواصل خلفاؤه مسيرته . ولم تهزم إلا فى عام (١٣١٦هـ) (١٨٩٨ م) من خلال القوات البريطانية التى تمكنت ، بعد محاولات مخفقة كثيرة ، من السيطرة على السودان[٨] .

(٤) حركة المقاومة التى قادها الأمير عبدالقادر الجزائرى من (١٢٤٦ - ١٢٦٣هـ) ، (١٨٣٠ - ١٨٤٦ م) ، فى الجزائر وقد استطاعت أن تحرر مناطق واسعة وتقيم فيها حكما إسلاميا ، وتنزل بالقوات الفرنسية التى احتلت الجزائر عدة هزائم عسكرية ، ولم يصف أمرها إلا بالقوة المسلحة الخارجية[٩] .

(٥) ثورة عبدالكريم الخطابى فى المغرب من : (١٣٣٢ - ١٣٤٥ هـ) ، (١٩١٤ - ١٩٢٦ م) ، التى قادت مئات الألوف لمحاربة الاستعماريين الأسبان والفرنسيين . وحررت مناطق شاسعة طبقت فيها حكم الشرع . ولم تهزم إلا بعقد تحالف دولي ضم أسبانيا وفرنسا وعددا من الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية التى أرسلت سربا من الطائرات الحربية لتقصف مواقع عبد الكريم الخطابى (١٣٤٥ هـ ، ١٩٢٦)[١٠] .

(٦) الحركات والانتفاضات الشعبية التى قادها الأزهر[*] فى وجه غزوة نابليون ثم فى وجه الاستعمار البريطانى فى مصر ، بما فى ذلك حركة الثورة التى جاءت بمحمد على ، أو تلك التى دعمت حركة عرابى (١٣٠٠هـ، ١٨٨٢م)[١١] . علما بأن محمد على عاد فاصطدم بالأزهر وواجه عزلة شعبية ولا سيما فى بنائه للدولة على النمط الغربى . ولكن من زاوية أخرى ، يوافق الأستاذ طارق البشرى مع رأى الدكتور محمد شفيق غربال فى قوله أن محمد على بدأ وعاش وانتهى عثمانياً مسلماً وأن مهمته كما حددها من أول الأمر إلى آخره كانت إحياء القوة العثمانية فى ثوب جديد . فقد كان جل اهتمامه أن يقتبس عن الغرب الصنائع والعلوم أما العلوم الإنسانية فكانت البعثات فيها جد قليلة . ويرى من جهة أخرى أن شعار مصر للمصريين الذى ظهر مع ثورة عرابى لم يكن موجهاً

(*) عندما تعرضت مصر إلى الهجوم العسكرى الثلاثى الفرنسى - البريطانى - الإسرائيلى لاحتلال قناة السويس ومصر ١٣٧٥هـ، ١٩٥٦ م توجه الرئيس المصرى الأسبق جمال عبد الناصر إلى الأزهر ليدعو من هناك إلى المقاومة وإذا دل هذا على شيء فإنما يدل على مكانة الأزهر التاريخية فى المقاومة . كما يجب أن يقال الشيء نفسه عن جامعة الزيتونة فى تونس والقرويين فى فاس - المغرب - والنجف فى العراق .

للانفصال عن الجامعة الإسلامية وإنما كان موجهاً ضد استبداد الخديوى والنفوذ الغربى[١٢] .

(٧) ويمكن أن ترى فى هذا السياق عشرات الثورات والانتفاضات الشعبية التى تمت تحت قيادات إسلامية فى عدد من البلدان العربية مثل حركة المقاومة فى اريتريا والصومال (١٣٠٤هـ، ١٨٨٧م)[١٣] وثورة العشرين فى العراق[١٤] وثورة الشيخ عزالدين القسام الذى أسس حركة إسلامية مجاهدة فى فلسطين وكان من قبل قاد ثورة ضد الفرنسيين فى سوريا[١٥] . والحاج أمين الحسينى الذى قاد نضال شعب فلسطين وثوراته حتى عام (١٩٤٩ م)[*] . والثورات الإسلامية فى عمان واليمن[١٦] .

إن ثورة (١٣٦٧هـ، ١٩٤٨م) فى اليمن ذات خصوصية كونها قيدت من قبل علماء أفتوا بأن الإمام يحيى ينطبق عليه حد الإمام الجائر استنادا إلى الفقه الزيدى مما يستوجب الخروج عليه وخلعه . ويذكر لها هنا طابعها الإسلامى الدستورى الذى عكسه الميثاق . وقد سعت إلى تأكيد حق الشعب فى اختيار حكامه وحقه فى ممارسة الرقابة عليهم[١٧] .

يجب أن يقال هنا أن هذه السمة ليست عربية فحسب ، بالنسبة إلى دور الفكر الإسلامى والحركات الإسلامية فى قيادة الثورات والمقاومة المسلحة ، وإنما هى أيضا ظاهرة إسلامية عالمية ، فعلى سبيل المثال حركة الإمام أحمد بن عرفان الهندى الذى قاد المقاومة ضد بريطانيا (١٢٣١هـ، ١٨٢٠م)، وأقام دولة إسلامية فى بشارو وقد جمع بين العبادة والجهاد . ثم ثورة (١٢٧٤هـ، ١٨٥٧م) التى قادها المسلمون فى الهند ، والشيخ شامل فى القوقاز الذى قضي على ثورته فى (١٢٧٦هـ، ١٨٥٩م) ، وحركة أحمد دجلان (١٣٣١هـ - ١٩١٢م) ، فى جاكرتا ، وقد دامت المقاومة إلى (١٣٦٠هـ، ١٩٤١ م) ، والطريقة النقشبندية التى قادت ثورة المسلمين الكبرى فى تركستان الصينية ، وأوقدت ثورات ضد الاستعمار فى جزائر الهند الشرقية . وحركة السيد أحمد الشهيد مؤسس أول دولة إسلامية شرعية فى الهند فى القرن الثالث عشر حيث دمرته القوات البريطانية فى ١٢٤٦ هـ ، ١٨٣١ م[١٨] . أما إيران فقد عجت بها الثورات والانتفاضات التى قيدت من المراجع والعلماء ولعل من أهمها ثورة التنباك (١٣١٦هـ، ١٨٩٨م) وثورة الدستور (١٣٢٣هـ، ١٩٠٥م) وحركة المعارضة الصلبة التى قادها السيد حسن المدرس . ثم حركة « فدائيان إسلام » الثورية التى قادها المجاهد الشهيد مجتبى نواب صفوى ، وحركة آية الله الكاشانى التى

(*) الحاج أمين الحسينى عالم دينى ومفتى فلسطين ولكن غلب الطابع الوطنى على قيادته وحزبه مع بقاء روح الجهاد منتشرة بين الثوار تحت قيادته .

ضربت بالانقلاب العسكرى (١٣٧٣هـ، ١٩٥٣م) والانتفاضة الكبيرة التى اندلعت شراراتها من المدرسة الفيضية فى (١٣٨٣ هـ ، ١٩٥٣ م) وكانت مقدمة للثورة الإسلامية الكبرى تحت قيادة الإمام الخمينى ، التى انتصرت فى (١٣٩٩هـ ، ١٩٧٩ م)[١٩] .

وأخيرا لابد من ذكر تلك الثورة الكبيرة التى أسست دولة خلافة فى غربى أفريقيا شملت نيجيريا والكاميرون والنيجر وفولتا العليا وبنين ، وعرفت باسم الخلافة الصوكتية بزعامة الشيخ عثمان بن محمد فوده واستمرت من (١٢١٩هـ- ١٣٢١ هـ ، ١٨٠٤ - ١٩٠٣ م)[٢٠] .

كما أسست إلى جانبها ، دولة إسلامية فى منطقة ماسنة بين السنغال والنيجر تزعمها المهدى أحمد ولوبو (أحمد الرع) المتوفى (١٢٦٠ هـ ، ١٨٤٤م) . وهو من تلامذة الشيخ عثمان بن فودة[٢١] .

ثانيا : حول الثورات الإسلامية :

يمكن أن يلاحظ من مراجعه الثورات والانتفاضات الشعبية التى تمت تحت قيادات إسلامية فى البلاد العربية ما يلى :

(أ) أن الفكر الإسلامى المعاصر موضوع هذه الدراسة ، كما عبرت تلك الثورات عن بعض جوانبه ، ليس مجرد اتجاه فكري فى الأمة . وإنما هو مشروع حضارى متكامل مطروح لقيادة الأمة والتطبيق العملى ، وله أرضية ثابتة وعميقة داخل المجتمع نفسه . ويجب ألا يرتكب خطأ فى تقويم الثورات التى قادها هذا الفكر من خلال النظر إليها كمجرد حركات تحرير وطنى أو ردود فعل لمقاومة احتلال أجنبى . فهى وإن حملت ، فى أغلبها سمة التحرير والمقاومة ضد غزو خارجى إلا أنها قامت ، فى الوقت نفسه ، على أساس مشروع حضارى عالمى ، يتعدى حدود المنطقة التى قامت فيها ، ليطرح نفسه مشروعا عقديا فكريا - سياسيا - اقتصاديا - اجتماعيا - حضاريا محددا ، يحدوه هدف الاصلاح والنهضة ، وقد استند إلى الإسلام ، وقدم نفسه على مستوى الأمة الإسلامية والعالم . فعلى سبيل المثال بويع محمد أحمد بن عبد الله المهدى مؤسس الدولة المهدية فى السودان خليفة ، وطلب من المسلمين فى العالم مبايعته ، وقد بعث برسائل يدعو فيها إلى الوحدة على أساس القرآن والسنة طالباً البيعة من مصر وأهلها ومراكش ومالى وليبيا والحجاز وصوكوتو[٢٢] وكذلك وجه الإمام محمد بن عبد الوهاب برسائل دعوة التوحيد إلى علماء الإسلام والوجهاء المبرزين فى أقوامهم من المشرق حتى المغرب[٢٣] . ولعل من الضرورى التأكيد ، هنا أن أغلب قادة الثورات الإسلامية المذكورة كانوا من العلماء الكبار ، ولكل منهم عشرات المؤلفات حاولوا فيها معالجة القضايا المعاصرة التى تهم الإسلام والعالم الإسلامى بأسره فقد أحصى الدكتور

أحمد محمد كانى ، على سبيل المثال ، مائة كتاب ألفها الشيخ عثمان بن فودة مؤسس الخلافة الصوكتية وقد عالج فيها عشرات القضايا المعاصرة التى تواجه المسلمين فى أفريقيا والعالم[٢٤] .

(٢) تمثل هذه الثورات بما حملته من فكر وما قدمته من نماذج حضارية فى المناطق التى أقامت فيها نظامها ظواهر أصيلة شديدة التداخل والتعقيد . ولا يمكن أن تعالج بنظرة تبسيطية باعتبارها شيئا من الماضى انتهى ولا يحمل قوة استمرار . ويكفى أن يلاحظ بهذا الصدد أن أغلبها انتصر ، وثبت أقدامه فى الأرض لعشرات من السنين ، وأنها لم تهزم بسبب عوامل ذاتية ، فى مجتمعاتها . ولم تطح بها قوى داخلية وإنما تم ذلك من خلال قوى خارجية أجنبية . مما لا يعطى انتهاءها سمة العملية الطبيعية الداخلية . فقد أبدت هذه الثورات حيوية جماهيرية دفاقة للوقوف على القدمين والنهوض ، وقدمت نماذج من القيادات التى اتسمت بالعلم والتقشف والصدق والاستقامة والعدل والشجاعة مما أبقاها قدوة فى ضمير الجماهير تتطلع إلى مثلها ، وتقارن بها قياداتها الراهنة . هذا فضلا عن الأنظمة الإسلامية التى أقامتها وقد امتازت بالعدل والبساطة الإدارية والعدالة فى توزيع الثروة . الأمر الذى يجعل المقارنة بينها وبين ما تلاها من أنظمة وأوضاع تأتى فى مصلحتها ، أو على الأقل ، فى نظر فئات واسعة من المثقفين الإسلاميين والجماهير العريضة ، لا سيما وهم يقارنونها بالفساد المنتشر الآن من حولهم .

ويجدر أن نذكر هنا مقولة مالك بن نبى الشهيرة حول « القابلية للاستعمار » حيث يرى أن السبب الأول فى تمكن الاستعمار من السيطرة على الشعوب الإسلامية يرجع إلى السلبيات الداخلية التى يسميها القابلية للاستعمار[٢٥] فى الواقع يؤيد كثير من المفكرين والعلماء الحجة القائلة (أن الاستعمار ما كان ليستطيع انزال الهزيمة العسكرية بهذه الثورات لولا وجود ثغرات أساسية فى داخلها) .

(٣) لعل من أهم المسائل التى تجب ملاحظتها أن مجموعة من تلك الثورات حققت نجاحات كبيرة فى التعبئة الشعبية العامة ، وفى مواجهة الاستعمار الغربى ، وانزال الهزائم بجيوشه فى الميدان . ولكن مشكلتها الأولى المشتركة أن كلا منها لم تنجد من قبل الأمة الإسلامية من حولها بالرفد والمساعدة الفعليين . ناهيك عن الافتقار إلى روح التوجه نحو الوحدة معها . وهذا ما سمح للاستعمار أن يستفرد بكل ثورة على حده . ويركز قوى هائلة لانزال الهزيمة العسكرية بها . ومن هنا لا مفر من أن تُلحظ هذه الإشكالية فى الوضع الإسلامى العام ، وهى مشكلة التشتت ، وعدم التجاوب مع نداءات الوحدة ، فضلا عن نزعة البحث عن أسباب الخلاف ، بدلا من البحث عن جوانب اللقاء مع الجناح الناهض من الأمة .

إن ملاحظة هذه الإشكالية يطرح جانبا هاما من المسئولية ، كما فعل جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده على العلماء والقادة السياسيين والأنظمة القائمة فى حينه . كما أن عدم ملاحظة إشكالية التجزئة فى عقلية القيادات الغارقة فى مصالحها الضيقة ومواقفها اللاوحدوية سيترك هذه السلبية قابلة للتكرار فى الوقت الراهن ومستقبلا . طبعا هذا لا يعنى وقف البحث والاستقصاء فى العوامل الداخلية والخارجية الأخرى . بما فيها النواقص والثغرات التى اتسمت بها هذه الثورة أو تلك .

(٤) عمدت غالبية الدعوات التى قادت تلك الثورات والانتفاضات الإسلامية إلى تقديم مشروعات اصلاح إسلامية اتسمت بالدعوة إلى الجهاد ضد الاستعمار الأجنبى ، وقرن العبادة والعمل والجهاد ، والدعوة إلى التوحيد والعودة إلى الأصلين : القرآن والسنة وترك البدع والضلالات ، وفتح باب الاجتهاد وعدم التقيد بمذهب من المذاهب السنية الأربعة بحيث يترك للقاضى والمجتهد حق الاختيار من أى منها بعد أن يحاول الاجتهاد من القرآن والسنة مباشرة . وقد كان ذلك أساسا لتشكل الحركات والاتجاهات التى عرفت تحت اسم السلفية[٢٦] .

(٥) ثمة من يوجه انتقادا لبعض الثورات كونها انطلقت ضد الدولة العثمانية فى ظرف كانت الأمة فيه مهددة بالاجتياح من قبل الاستعمار الغربى مما ساعد على إضعاف الوحدة المطلوب توفرها . وكان من بين من حملوا هذا الرأى محمد فريد الذى خلف مصطفى كامل فى زعامة الحزب الوطنى فى مؤلفه « تاريخ الدولة العلية » ورد الدكتور محمد فتحى عثمان بوجهة نظر مقابلة قائلاً : « وهكذا يرى محمد فريد خطر تفرق كلمة المسلمين فى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب مما يتيح ثغرة للمطامع الأوروبية الاستعمارية ولا يرى أن تخلف المسلمين ولتخاطهم ببقائهم على الخرافات والأوهام هو أكبر ثغرة يمكن أن تنفذ منها تلك المطامع وتستغلها لصالحها أكبر استغلال[٢٧] .

على أن الإشكالية التى أثارها محمد فريد ورد عليها الدكتور محمد فتحى عثمان تمس الثورات الأخرى التى اندلعت فى ظل الدولة العثمانية أيضاً . كما أنها تدور ضمن الإشكالية التاريخية التى أشار إليها الدكتور رضوان السيد ، وهى ما عرفت بالتاريخ الإسلامى بالمفارقة بين « الشرعية ووحدة الجماعة »[٢٨] ، أو « العدالة ووحدة الأمة » . وتثار هذه عادة عندما يقوم الملك العضوض أو تنتشر سلبيات معينة فى الدولة الإسلامية . وتحفظ عدد من الفقهاء أمام إشكالية الخوف على الوحدة إذا ما أعلن الخروج على الدولة بالقوة ، لأن خروجا فى سبيل العدل والاصلاح لا ينتهى بالمحافظة على الوحدة قد ينتقل بالأوضاع إلى ظروف أشد سوءا ، ولا سيما حين يكون الأعداء الكفار يتربصون بدولة الإسلام الدوائر . وقد كانت

حجة الذين دعموا فكرة تغليب العدل أو الشرعية على الوحدة أن الوحدة نفسها ستنتهي ، في نهاية المطاف ، إذا لم تعزز بالعدالة . لأن الجور والسلبيات الأخرى ثغرات تسمح للأعداء بالاختراق وحتى بالسيطرة . ولكن كلمة في نهاية المطاف قد تحمل مسافة زمنية تغطي مئات السنين ومن ثم لا يصبح الأمر سيان . لأن ثمة فرقا كبيراً بين أن تنتهي الوحدة الآن وتنتقل الأوضاع إلى الأسوأ فورا ، وبين أن يحدث ذلك بعد مئات السنين ، وهذا ما حدا بالإسلاميين المعارضين لقيادة حزب الاتحاد والترقي للدولة العثمانية بأن يقولوا عندما وجدوا البديل سيطرة الاستعمار وتبعثر الأمة إلى أجزاء ، ما قاله شكيب أرسلان بأولوية المحافظة على دولة الخلافة العثمانية « بالرغم من كل شيء » .

ومع ذلك تظل هذه الإشكالية مثارة حتى على مستوى الحركة الواحدة أحيانا ، وتظل مدعاة لخلافية . لأن الخيار يقوم بين قضيتين شرعيتين . وهما من الأسس التي قام عليها الإسلام : العدل والشرعية من جهة ووحدة الجماعة والأمة ووحدة دار الإسلام من جهة ثانية . ومن ثم يظل الحكم باختيار أحدهما حين يعز اختيارهما معا في آن واحد ، مرهونا بالظروف والزمان والمكان وحسن تقدير الوضع .

(٦) هنالك من أخذ على بعض دعاة تلك الثورات المنادات به « المهدي » . وكانت تلك من الحجج التي أفتى ، من خلالها ، عدد من علماء الأزهر بتأييد محاربة المهدي في السودان . ورد عليهم الشيخ حسين الزهراء ، كما يورد الأستاذ الصادق المهدي عنه ، في رسالة أسماها « الآيات البينات في ظهور مهدي الزمان وغاية الغايات »[٢٩] مما يشير إلى الخلافية التي أثارها موضوع « المهدي » في الأدبيات الإسلامية المعاصرة حيث غطى حيزا واسعا من الخلاف فيما بين عدد من العلماء والمفكرين الإسلاميين من أهل السنة ، وهم يواجهون الحركات والثورات المعاصرة التي نادت بظهور المهدي فيها[٣٠] .

(٧) يوجه بعض العلماء والمفكرين الإسلاميين نقدا شديدا إلى ممارسات صدرت عن بعض تلك الثورات . فوصفوها بالشدة والقسوة وتجاوز الحدود الشرعية في التعزير ، أو إقامة الحدود ، أو في مقاتلة الخصوم من المسلمين ، أو حظر بعض الكتب الفقهية أو حرقها . وقد حاول أنصار تلك الثورات دحض كثير من الشبه التي رميت بها وهي تتعرض إلى حملات التشهير بقادتها حيث لم تترك تهمة إلا الصقت بشكل ، أو بآخر بهم . ويذكر الأستاذ الصادق المهدي في كتابه « ايديولوجية المهدية » نماذج من الطعون التي وجهت إليها افتراء[٣١] . وأورد الدكتور محمد فتحي عثمان نقلا عن الجبرتي نماذج من التشهير الذي عبىء به الجيش المصري في حملته ضد الوهابية وصل إلى حد اتهامها ، ظلماً ، بالشرك وترك الصلاة وأكل الربا الخ[٣٢] .

وهنا يتوجب التنويه إلى أن ثمة إجماعا أو شبه إجماع بين العلماء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين على ضرورة عدم التسامح مع الاعتداء ، والتعذيب ، والتقتيل ، والقهر ، وكبت الأنفاس ، ومصادرة حرية الفكر والمعتقد . انهم مجمعون على ضرورة التزام الشرع من قبل الثورات والحكومات الإسلامية ، وعدم جواز التعدى والاعتداء فى مواجهة الأعداء ناهيك عن الخصوم أو المخالفين بالرأى من المسلمين . وسيأتى حديث هذا فيما بعد . ولكن لابد من الاشارة أيضا ، إلى أن الدعايات الغربية ضخمت وبالغت وافترت كثيرا على تلك الثورات فى أثناء محاربتها أو بعد ذلك . وهو ما يقتضى تحقيقا دقيقا بعيدا عن الوقوع بأحابيل تلك الدعايات عند معالجة هذا الجانب فى تلك الثورات .

(٨) إذا كان لدى بعض العلماء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين من مآخذ على هذه الثورة أو تلك ، أو على فكر هذا الإمام أو ذاك ، وسواء أكانت تلك المآخذ تمس جوانب تتعلق بالعقيدة أو الفقه ، أو السياسة ، أو التطبيق العملى ، أو مخالفة الشرع فى مواجهة المخالفين بالرأى ، أو مستوى وعى الغرب وحضارته فيجب ألا يمنع هذا من رؤية السمة العامة الرئيسية فى تلك الثورات والحركات ، وهى انطلاقتها الصحيحة من حيث ارتكازها إلى الإسلام والانطلاق منه فى الاصلاح والنهوض فى مواجهة تردى أوضاع المسلمين وتدهور أحوالهم ، وما أصابهم من وهن وانحطاط وانحلال وتخلف . ناهيك عن المقاومة الاستثنائية التى أبداها مجاهدوها فى الدفاع عن ثغور الإسلام فى وجه الاستعمار المدجج بأحدث الأسلحة . وهذا ما جعل شكيب أرسلان ، على سبيل المثال ، يمتدح الطريقة السنوسية فى مواجهة الغزو الايطالى لليبيا ، بالقول أنها « طريقة عملية لا تعرف سوى العمل بالكتاب والسنة والاقتداء بسلف الأمة »[٣٣] . وماجعل – على سبيل المثال – الثورات التى قادها عبد القادر الجزائرى وعبد الكريم الخطابى ، وعمر المختار ، وعز الدين القسام ، مصادر إلهام مستمر للأجيال اللاحقة .

ثالثاً : مسألة تخلف المسلمين والنهوض بهم :

استهل الفكر الإسلامى المعاصر رحلته مع أواسط القرن الثالث عشر الهجرى أو المنتصف الثانى للقرن التاسع عشر فى ظل صورة شبه قاتمة بالنسبة إلى العالم الإسلامى : دولة عثمانية تتدهور وتتآكل وينتشر فيها الجمود العلمى والفكرى والاستبداد السياسى . وقد خطمت تجربة محمد عبد الوهاب على يد محمد على الذى خطمت تجربته بدورها على يد بريطانيا . وتم احتلال الجزائر من قبل فرنسا ، وضربت ثورة عبد القادر الجزائرى . وقد سادت سائر البلدان الإسلامية أوضاع متدهورة ، كما تمكنت من فئات من الناس ، روح الخمول والتكاسل والتواكل وانتشرت الخرافات والخزعبلات .

أما صورة أوروبة إزاء العالم الإسلامى فقد تمثلت : قوة عسكرية حديثة ، وقوة صناعية وتجارية متفوقة ، وقوة علمية وفلسفية متطورة ، وقوة سياسية تتحدى العالم الإسلامى بشعارات الحرية والإخاء والمساواة ، و« حقوق الإنسان » ، وأحزاب المعارضة ، والدولة القومية الموحدة ، التى تحكم من خلال دستور وبرلمان وتراعى فيها حرية الفكر والتعبير والاختيار وحقوق الإنسان .

ومن هنا كان لابد من أن يجيه الفكر الإسلامى أول ما يجيه السؤال المحورى الأول : لماذا تخلف العالم الإسلامى ؟ أو ما هى أسباب انحطاطه ؟ وكيف يمكن النهوض به من جديد ؟ ولماذا تقدم العالم الغربى عليه ؟ وما هى أسباب نهضته ؟

لا تكاد تجد مفكرا إسلاميا واحدا لم يطرح على نفسه تلك الأسئلة المتعلقة بأسباب انحطاط المسلمين ، وأسباب نهوض الغرب ، وشروط إعادة إنهاض الأمة . وقد لا يبالغ المرء إذا قال أن هذه الأسئلة ما زالت تطرح اليوم فى الكتابات الإسلامية بالقوة نفسها التى طرحت بها منذ جمال الدين الأفغانى[٣٤] .

أكد أغلب المفكرين الإسلاميين المعاصرين أن السبب الأول فى انحطاط المسلمين يرجع إلى التخلى بهذا القدر أو ذاك عن تعاليم الإسلام وروحه فى إقامة العدل ، وتحقيق الوحدة ، والحث على السعى والعمل وطلب العلوم والجهاد والاجتهاد . وتفاوتوا فى التحديد الزمنى لبداية عملية الانحراف فحددها جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده منذ انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة حيث بدا الانحلال والضعف ، خصوصا عندما وصل الأمر إلى انقسام الدولة الإسلامية إلى : خلافة عباسية فى بغداد ، وفاطمية فى مصر والمغرب ، وأموية فى الأندلس . مما شجع طلاب الملك والسلطان يدأبون إليه من وسائل القوة والشوكة ولا يرعون جانب الخلافة . وزادت الأمور تدهورا مع ظهور جنكيز خان وأولاده ، وتيمورلنك وأحفاده[٣٥] . وشدد سيد قطب وأبو الأعلى المودودى على مرحلة تحويل الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض مع قيام الحكم الأموى[٣٦] . واعتبر الشيخ أبو الحسن على الحسنى الندوى تلك المرحلة بداية فصل الدين عن السياسة عمليا حيث تولى الحكم من لم يُعْدّ له بتربية دينية وخلقية عميقة متينة مفتقرا لروح الجهاد ، وقوة الاجتهاد ، فى المسائل الدينية والدنيوية . ولم يستثن من هذا الحكم الذى طبقه على خلفاء بنى أمية وبنى العباس غير الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز[٣٧] وهو استثناء يشاركه الرأى به كل الذين حددوا بداية الانحراف بقيام الملك العضوض[٣٨] .

أما مالك بن نبى فيرى بداية الزيغ والانحراف . منذ تلك المرحلة أيضا ولكنه يتناولها من لحظة رفع شعار « الصلاة خلف علىّ أقوم والسير وراء معاوية أغنم أو الطعام معه أدسم »

بدلا من اتباع الآية الكريمة : ﴿ إن صلاتى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لا شريك له ﴾ .. (الأنعام : ١٦١ ، ١٦٢)[٣٩] . ويضع الأستاذ راشد الغنوشى الحكم الأموى ضمن ظاهرة « المطنق القبلى » التى راحت تولد الاستبداد وتعيد إنتاجه[٤٠] . واعتبر الدكتور خالص جلبى تسلم بنى أمية الحكم كارثة حلت بالإسلام[٤١] ووصف الأستاذ أحميده النيفر « الانقلاب الأموى بأنه » جعل السياسى يتحكم بالدينى والفكرى ، وأصبح الحرم مقلوبا »[٤٢] . أما الأستاذ عبد الله فهد النفيسى فيرى أخطر وأهم انحراف وقعت فيه تلك الفترة تحول مؤسسة الحكم إلى شأن عائلى وراثى[٤٣] .

ويميز السيد أحمد بن بلله بين الانحراف والانحطاط ، فيحدد .. بداية الانحراف منذ حكم الأمويون ، « وتشوّه مفهوم الشورى ، فقد حل الظلم محل العدل والخديعة محل الأخلاق » . ولكنه يشير إلى أن بداية الانحطاط لا يمكن تسجيلها من الناحية الزمنية قبل ١٦٨٣ بالنسبة إلى الدولة العثمانية ، وليس قبل سقوط الإمبراطورية المغولية « أكبر » على يد الاستعمار . أما قبل ذلك فلا يمكن تسجيل بداية الانحطاط حتى مع سقوط بغداد ١٢٥٨ م[٤٤] .

أما من جهة أخرى فثمة علماء ومفكرون إسلاميون لا يوافقون على اعتبار الحكم الأموى بداية الانحطاط مفرقين أيضا بين الانحطاط والانحراف هذا إذا قبلوا بمقولة وصفه بالانحراف أصلاً . ويعلق الأستاذ مروان قنواتى على هذه الموضوعة « أيا كان القول فى خلافة بنى أمية فإن الدولة الإسلامية ظلت حتى الحرب العالمية الأولى تحكم بما أنزل الله – والاجتهاد جزء منه فى الفقه المدنى والفقه الجزائى وفقه الأحوال الشخصية وفقه العمل وفقه المعايش والفقه الدولى والفقه الاجتماعى ، والفقه التجارى والفقه العام والفقه الخاص » ويتساءل كيف يكون الحكم الأموى بداية الانحطاط « ونحن نعلم أن الحضارة الإسلامية لم تبلغ أوجها إلا فى القرنين الثالث والرابع الهجريين مستشهدا بكتابى « الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى » لآدم متز ، و« القرون الكبرى لبغداد » ، لزوجيه ارنالدز[٤٥] .

ويدافع الدكتور عبد الحليم عويس عن العهد الأموى ولا يراه انتقالة إلى الملك العضوض ، ويعتبر « تولية معاوية لابنه يزيد .. على الرغم من مخالفة عدة أشخاص مهما يكن مركزهم الدينى أو الاجتماعى .. أليس أمر الشورى بالأغلبية ؟ فلو أن معاوية ترك هؤلاء الناس من غير بيعة ، أفلا تكون خلافة يزيد صحيحة فى ظل الأغلبية الكبيرة التى بايعته فى الأمصار والحجاز ؟ »[٤٦] .

بيد أن كل العلماء والمفكرين الإسلاميين التقوا عند إعطاء جواب عام بارجاع أسباب الانحطاط ، من أى عصر بدأ ، إلى عدم اتباع مبادىء الإسلام وتعاليمه وشرعه فى الحياة

والحكم كما ينبغى . ولهذا يعبر الأستاذ حسن التل عن رأى إسلامى عام حين يقول : « بالمقدار الذى تنحرف به الأمة عن تعاليم هذا الدين يكون انحدارها وشيوع الفساد والفوضى والضعف فيها »[٤٧] ويشير الدكتور مصطفى حلمى أيضا ، إلى أن العلماء السلفيين اتفقوا على اختلاف مدارسهم على قاعدة اضطراد العلاقة بين تقدم المسلمين واستمساكهم بالإسلام ، وعلى العكس ، تدهورهم وضعفهم عند الانسلاخ منه فالعلاقة بينهما علاقة المد والجزر مع الإسلام والإيمان[٤٨] . أما كون العلماء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين اتفقوا على الربط بين التخلف أو الانحطاط أو الضعف وبين الانحراف ، أو النكوص ، أو الابتعاد عن الإسلام فهذا لا يلغى تفاوتهم فى تناول عوامل الانحطاط أو تحديد الانحراف تفصيلا ، خاصة ، من جهة التركيز الذى يضعه الواحد منهم على هذا العامل أو ذاك .

شدد الإمام محمد عبده وجمال الدين الأفغانى على العامل المتعلق بانقسام المسلمين إلى دول متنازعة ، أو منجافية ، وتفرق كلمة العلماء ، وعدم قيامهم بمسؤوليتهم فى توحيد الأمة . واعتبرا هذا العامل المصدر الأهم فى ضعف الأمة إزاء أعدائها ، وتسرب الاختلال والفساد إلى أوصالها ، وفى عجزها عن النهوض[٤٩] . وعزا عبد الله النديم سبب تخلف الشرق « إلى الاستبداد »[٥٠] . وشدد عبدالرحمن الكواكبى على عامل الاستبداد السياسى وحكم الفرد وغياب الشورى ، باعتباره السبب الأول الذى أدى إلى الانحراف عن تعاليم الإسلام . هذا الانحراف الذى أدى إلى حالة التخلف والضعف والوهن . فالاستبداد ابتعاد عن الشرع والدين . وقال : (المستبدون يخافون من علم الناس كلمة « لا إله إلا الله » ، واعتبروها « شتما لهم » ، ولا زالوا « أنصار الشرك وأعداء العلم »)[٥١] ويشدد الدكتور أحمد صدقى الدجانى على الأهمية التى احتلها موضوع الاستبداد والشورى فى الفكر العربى الحديث[٥٢] . وركز علال الفاسى على الأخطاء الناجمة عن الخطأ فى فهم عقيدة الجبر[٥٣] ، فى حين ركز الشيخ سيد سابق على العامل المتعلق بالتعصب والجمود الفكرى وإغلاق باب الاجتهاد[٥٤] . وهذا ما أبرزه ، بصورة خاصة ، بيان « جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية »[٥٥] ورأى الأستاذ جودت سعيد فى إغلاق باب الاجتهاد إغلاقاً لباب العقل وما جمود العقل والفكر إلا مرض المسلمين الأول .[٥٦] واعتبر الدكتور خالص جلبى إغلاق باب الاجتهاد الكارثة الثانية التى نزلت بالإسلام[٥٧] .

لخص شكيب أرسلان مشكلة الأمة فى التقاعس عن الجهاد بالأموال والأنفس ، فطرح نظرية تقول ان من غير الجهاد بالأموال والأنفس لن تقوم نهضة ، ولا يحافظ على البلاد الإسلامية ، ولا ترد الغوائل عنها ، ولا تكسب العلوم وتمتلك التقنيات[٥٨] . ويذكر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطى خمسة أسباب لتخلف المسلمين مشددا على أن أساسها أسباب

عائدة إلى تقصيرنا كما أن للتغلب عليها وسائل خاضعة لجهودنا وإمكاناتنا ، فسبب الأسباب انصراف المسلمين عن إسلامهم[٥٩] .

ويرى الأستاذ مصطفى مشهور أن ضعف الإيمان أوصل المسلمين إلى الوهن والفرقة والتفكك ، وإلى تحكم أعداء الله فى مقدراتهم بل وفتنة بعضهم عن دينهم[٦٠] وشدد الأستاذ راشد الغنوشى على الدور الذى لعبته الصراعات القبلية وما ولدته من استبداد ، وأشار إلى إساءة فهم عقيدة الجبر ، ثم إلى ذلك الدور التدميرى الذى لعبته غزوات التتار والصليبيين والمغول[٦١] . ويصف الشيخ أسعد بيوض التميمى حال المسلمين عند مواجهة الغرب لهم : « وكان العقل الإسلامى قد أصابه الجمود ، وأغلق باب الاجتهاد ، وتولى قيادة الأمة أناس يغلب عليهم الجهل . وعلماء الأمة تاهوا فى الخلافات المذهبية والمحاكمات اللفظية ، والانتصار لآراء الأئمة والمذاهب الفقهية بالحق والباطل . وضعفت اللغة العربية وانتشرت خرافات وأباطيل نسبت إلى الإسلام زورا وبهتانا[٦٢] . واعتقد رجال المدرسة السلفية ، كما ينقل عنهم ، الدكتور صادق أمين بأن « سبب ذل المسلمين هو اختلافهم فى فهم الإسلام وتعصبهم ، وجمودهم على آراء المذاهب المختلفة ثم تناحرهم فى كثير من الفترات ، وتقاتلهم أحيانا بسبب الخلافات المذهبية »[٦٣] . ويشير الدكتور مصطفى حلمى إلى أن السلفيين اجمعوا على نبذ مظاهر البدع والاخرافات وسمات الكهنوت وصور الخرافات كلها[٦٤] .. ويسمى الشيخ محمد عيد عباسى عنوان كتابه « المذهبية المتعصبة هى البدعة ، أو بدعة التعصب المذهبى وآثارها الخطيرة فى جمود الفكر وانحطاط المسلمين » . ويأخذ على المذهبية « شيوع التقليد والجمود واقفال باب الاجتهاد »[٦٥] . ويعين الدكتور محمد المبارك أبرز مظاهر الانحراف والانحطاط فيشهدها فى إهمال البحث والكشف والابداع فى الفقه والعلوم التجريبية ، وتعطيل الأخذ بالأسباب ، وانتشار الخرافات والأساطير والأفكار التواكلية[٦٦] .

إن ما تقدم يعطى نماذج عن بعض معالجات الفكر الإسلامى المعاصر لإشكالية الضعف أو التخلف ، أو الانحطاط . ويلحظ أن القواسم المشتركة كثيرة بينها . مما جعل القواسم المشتركة كثيرة أيضا بين غالبية الدعوات الإسلامية فى موضوع النهوض وأهدافه . فقد ركز معظم العلماء والمفكرين الإسلاميين على ضرورة العودة إلى الإسلام الأصيل : إسلام القرآن والسنة ، وفتح باب الاجتهاد . وعدم التقيد فى الفتوى بمذهب معين من المذاهب السنية مع إبقائها فى موضع التقليد والالتزام بالنسبة إلى العامة ، وفى موقع الاسترشاد والنظر بالنسبة إلى المجتهدين والفقهاء . وحثت أغلبية الاطروحات الإسلامية المعاصرة على ضرورة الأخذ بالأسباب ، وبث روح السعى والعمل الجاد ، والمنظم ، والمخطط ، والاحتفاظ بالروح

الجهادية وتزكية النفس ، وتشجيع البحث فى العلوم التجريبية والرياضية والافادة منها وتسخيرها ، وتأكيد قيام حكم إسلامى يستند إلى الشورى ، ويضبط بدستور ، ويخضع لاختيار الأمة ومراقبتها وحقها فى تغيير ولاة الأمر . وتشدد الفكر الإسلامى المعاصر فى محاربة البدع والضلالات والخزعبلات وما علق بالمسلمين من عادات وأفكار ليست لبوس الدين ، والدين منها براء . ونادى الجميع بضرورة وحدة المسلمين ، خاصة ، وحدة كلمة العلماء والقادة ، وطالبوا بالحفاظ على شخصية الأمة واستقلالها فى وجه الغزو الاستعمارى الثقافى والعسكرى والسياسى والاقتصادى . واتفق جميع المفكرين الإسلاميين على ضرورة إعادة بناء الحضارة الإسلامية ورفض الانصهار فى الحضارة الغربية ، ويكاد لا يشذ أحد من المفكرين الإسلاميين والعلماء عن القول بضرورة استيعاب علوم الغرب وتقنياته والإفادة من إنجازاته فى مجالات الصناعات والمواصلات والزراعة والطب والهندسة وغيرها[٦٧] . وقد استثنوا من تلك العلوم ما يسمى بالعلوم الإنسانية لأنها تعبر فى جوهرها عن نظرة للإنسان والحياة فهى ليست علما بالمعنى الدقيق للكلمة . ويذهب الأستاذ جواد سعيد إلى القول بالأخذ حتى من العلوم الإنسانية والتاريخية الغربية كل ما يثبت أنه صواب من أى مصدر أو جهة أتى . وإن الحكمة لا تضر من أى وعاء خرجت[٦٨] . وكان خير الدين التونسى قد طالب باستيعاب علوم الغرب وتقنياته والأخذ منه كل بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية[٦٩] .

الفصـــل الثانـــى
اتجاهـــات ومراحـــل تاريخيـــة

أولا : اتجاهات الفكر الإسلامى المعاصر :

على الرغم من صعوبة تصنيف الفكر الإسلامى المعاصر إلى اتجاهين أو أكثر نتيجة ما بين العلماء والمفكرين والمعنيين من فروق وتمايز . ذلك أن لكل عالم ومفكر واتجاه وحركة وثورة سمات خاصة تجعل من الصعب وضعه مع آخرين ضمن اتجاه واحد . ومن هنا كان كل تصنيف إلى وضع مجموعة من العلماء والمفكرين والحركات ضمن مدرسة واحدة أو اتجاه واحد ، مثاراً لخلاف ، وغير مأمون فى دقته ، ما لم يؤكد على التمايز ، والفرادة ، وعدم محو الحدود والتخوم حتى بين أبناء المدرسة الواحدة . وكذلك أن التصنيف إلى اتجاهين أو أكثر لا يكون دقيقاً حين تقام الأسوار العالية بينهما تمنع من التداخل والاشتباك أو تحول دون الحالات التى تصنف ضمن تجاه عريض معين ولكنها تشارك الاتجاه الآخر فى بعض المواقف والتوجهات . ولهذا ، مع أخذ هذه الملحوظات بالحسبان ، يصبح من الممكن ، تجاوزا وتسهيلا للعرض ، الحديث عن اتجاهين عريضين . وقد جرى تقسيمهما على أساس الموقف من الضغوط التى مارستها الحضارة الأوروبية على حياة المسلمين حين أثارت قضايا الوطنية والقومية والديمقراطية والمصارف الربوية ، والمرأة ، والزواج ، أما الجامع بينهما فهو الانتماء إلى الفكر الإسلامى الذى يدافع عن الإسلام عقيدة وشريعة ومنهاجا ونظاما ودولة والالتزام بالنص الإسلامى أساسا والاحتكام إليه ، ولا يقولون بتاريخية النص القرآنى أو تراثية الوحى .

(١) اتجاه الفكر الإسلامى الذى ارتكز إلى الإسلام عقيدة ومنهجا ونظاما وشريعة ، واعتمد الأصول الإسلامية أسسا ومعايير فى معالجة مختلف جوانب الحياة . واتخذ موقفا حازما فى مواجهة حضارة الغرب ، ورفض محاولات التوفيق والخلط بين الإسلام وبينها . ساعيا إلى اعتماد الأصالة الإسلامية فى الاجتهاد والتجديد فى مواجهة قضايا العصر وتحدياته . ويمكن أن يدرج تحت هذا الاتجاه ، مع الاحتفاظ لكل اتجاه بفرادته وسماته وميزاته الخاصة ، قادة الثورات والانتفاضات الإسلامية كمحمد بن عبد الوهاب ، ومحمد السنوسى الكبير ، وابنه المهدى ، ومحمد أحمد المهدى ، والشوكانى ، وعبد القادر الجزائرى ،

وعبد الكريم الخطابى ، وعز الدين القسام ، وقادة ثورة العشرين فى العراق ، وثورة اليمن ، وعبد الحميد بن باديس ، وحسن البنا ، وتقى الدين النبهانى ، وجماعة التبليغ ، وسائر المفكرين والعلماء المسلمين الذى ينطبق عليهم التحديد المذكور مقدما (يدخل ضمن هذا الاتجاه فى نطاق إسلامى عالمى ، أبو الأعلى المودودى ، وأبو الحسن الندوى ، وأبو القاسم الكاشانى ، وحسن مدرس والإمام الخمينى ، وآية الله حسين منتظرى ، ومحمد حسين الطباطبائى ، ومجتبى نواب صفوى ، والشيخ أحمد الشهيد ، والمهدى أحمد ولوبو والشيخ عثمان بن محمد فوده .

(٢) اتجاه الفكر الإسلامى ذو الجذور الأصولية ولكنه حاول التوفيق مع عدد من الجوانب الفكرية والحضارية الغربية وحاول الانفتاح عليها أو الالتفاف حولها وإعطاءها مرادفات إسلامية . ومن ممثليه رفاعة الطهطاوى ، وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده (بعد مرحلة العروة الوثقى) والشيخ محمد رشيد رضا ، وعبد الرحمن الكواكبى ، وخير الدين التونسى ، وعلال الفاسى ، ومالك بن نبى ، ومن سمات هذا الاتجاه أن بعض أهله تبنوا عددا من المقولات الغربية من خلال إيجاد مرادف لها ، أو استخراجها ، وإعادة استنباطها من الإسلام ، فبعضهم حاولوا تفسير آيات القرآن بما يتوافق والذوق الغربى العلمى كما فعل الشيخ محمد عبده[٧٠] أو محاولة بعضهم اقتباس جوانب من الحياة الغربية فى تنظيم الحكم كما فعل خير الدين التونسى ورفاعة الطهطاوى[٧١] أو السعى للتوفيق مع القومية وبعض إصلاحاتها كما فعل مالك بن نبى[٧٢] أو ترجمة الديمقراطية الغربية باعتبارها الشورى أو العكس كما فعل عبد الرحمن الكواكبى[٧٣] ، ويمكن أن يدرج ضمن هذا الاتجاه فى نطاق عالمى الشاعر محمد إقبال ، وعلى شريعتى .

فى الواقع ، أن عددا من المذكورين فى هذا الاتجاه قد ترجح كفة وضعهم أقرب إلى الاتجاه الأول فى كثير من مواقفهم المتشددة بضرورة الاستمساك بالإسلام والوقوف على أرضه ، وإدانتهم لحضارة الغرب . أما السبب الذى صنفوا به هنا مع الاتجاه الثانى فيرجع إلى بعض المواقف التى تجعل من الصعب إدراجهم مع الاتجاه الأول .

على أن التفريق بين هذين الاتجاهين سيظل موضع خلاف ، كما أن هنالك من يرى ضرورة التصنيف إلى أكثر من هذين الاتجاهين لأن بعض من صنفوا ضمن اتجاه واحد يمكن اعتبارهم اتجاها مستقلا قائما بذاته . أو على الأصح يمكن اعتبار الاتجاه العريض الواحد يشتمل على مدارس كثيرة .

أما من جهة أخرى ، وفى مطلق الأحوال ، فإن من الضرورى تمييز هؤلاء وكلا الاتجاهين عن ذلك الاتجاه الذى يصفه الدكتور محمد فتحى عثمان « بطريقة أصحاب العقلية

المجددة التى تظل تسحب الدين شيئا فشيئا من فسحة الحياة ، وتتنكر للنظام القانونى فى الإسلام ثم تغمز الأخلاق الدينية ، وتعالج العقائد والعبادات بالتحليل والتأويل والتعطيل ، حتى ينتهى البحث وقد غدا الدين غلالة رقيقة تحتمل فوقها أو تحتها جميع الأزياء »[٧٤] .

ثانيا : الفكر الإسلامى المعاصر فى خمس مراحل تاريخية :

(١) المرحلة الأولى التى اتسم بها الوضع بوجود الدولة العثمانية والدولة الصفوية فى ايران والدولة الإسلامية فى أفغانستان ، وتنتهى هذه المرحلة مع بداية العقد الأخير من القرن الماضى ولا سيما ، بعد إخفاق الثورة المهدية ١٣١٦ هـ - ١٨٩٨ م ، وهى المرحلة التى مثلها فكر جمال الدين الأفغانى . وتتسم هذه بمحاولة إصلاح دولة الخلافة العثمانية من داخلها .

(٢) المرحلة الثانية ، وتبدأ بعد إخفاق ثورة عرابى وتثبيت أقدام الاستعمار البريطانى فى مصر ثم فى السودان وتمتد من العقد الثانى من القرن الرابع عشر هجرى ، (العقد العاشر فى القرن التاسع عشر) ، وتنتهى مع نهاية الحرب العالمية الأولى ومثلها فكر الإمام محمد عبده ، ومحمد رشيد رضا ، وعبد الرحمن الكواكبى ، وشكيب أرسلان . وهى أقرب إلى المرحلة الانتقالية ، بالرغم مما تركه فكرها من آثار بعيدة على المراحل اللاحقة .

(٣) المرحلة الثالثة : مرحلة الاستعمار المباشر التى تلت الحرب العالمية الأولى واتسمت بإلغاء دولة الخلافة العثمانية ، واحتلال أغلب البلاد العربية . وتجزئتها إلى أكثر من عشرين جزءا . ومثّل هذه المرحلة فكر الإمام حسن البنا ويمكن اعتبارها بداية التأسيس للرد على انهيار الوجود السياسى الإسلامى - دولة الخلافة ، والانطلاق نحو إعادة صياغة جديدة للمسلمين . وقد شهدت فى نهاياتها مواجهات سياسية حامية الوطيس .

(٤) المرحلة الرابعة : مرحلة الدول العربية المستقلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، وعلى التحديد ، مع بداية العقد الثامن من القرن الرابع عشر للهجرة ، الموافق بداية العقد السادس من القرن العشرين للميلاد . وقد استمر فيها تأثير فكر مدرسة الإمام حسن البنا ، وقد ولدت علماء ومفكرين كبار كان من بينهم الأستاذان سيد قطب وعبد القادر عودة ، هذا ونشأت فى بداياتها حركة الشيخ تقى الدين النبهانى (حزب التحرير) التى شحنت الفكر الإسلامى بدفع جديد . وتعاظم فى العقدين التاسع والعاشر من القرن الرابع عشر للهجرة ، (السابع والثامن من القرن العشرين) تأثير فكر كل من الإمامين سيد قطب ، ومحمد باقر الصدر وأخذت تتسم بالانتقال إلى مواقع الهجوم وتغيير موازين القوى فى مواجهة الفكر العلمانى والتحديات المعاصرة . أما فى نطاق إسلامى واسع . فقد لمع دور الإمام أبوالقاسم الكاشانى والشهيد مجتبى نواب صفوى مع بدايات هذه المرحلة ، وازداد خلال العقد

العاشر من القرن الرابع عشر للهجرة (العقد الثامن من القرن العشرين) تأثير فكر كل من الإمامين أبى الحسن الندوى وأبى الأعلى المودودى والإمام الخمينى والثورة الإسلامية فى إيران . ويمكن اعتبار نجاح الثورة الإسلامية فى ايران وبداية القرن الخامس عشر للهجرة ايذاناً بالدخول فى المرحلة الخامسة . وقد أخذت تتسم بمحاولة الفكر الإسلامى مراجعة تجربته السابقة ، والانتقال إلى مواقع الهجوم والإيجابية فى تغيير الواقع .

يلاحظ من خلال دراسة هذه المراحل كيف تأثر الفكر الإسلامى بالظروف التى حكمت الأوضاع المحلية والعالمية ، وما سادها من موازين قوى أثرت بدورها على اطروحات هذا الفكر وأساليب عمله (استراتيجيته وتكتيكاته) للوصول إلى أهدافه . ففى المرحلة الأولى اتسم الوضع باشتداد الضغط الاستعمارى الغربى لاقتطاع مناطق إسلامية واسعة ، والسعى للانقضاض على الدولة العثمانية ، وسائر الدول الإسلامية الأخرى ، واندلاع ثورات مقاومة إسلامية مسلحة لمواجهة الغزو الاستعمارى فى عدد من المناطق . لذلك اتسمت فيها دعوة جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وخير الدين التونسى وعبد الله النديم فى تلك المرحلة بمناشدة حكام المسلمين وعلمائهم بالاتحاد والتضامن لمواجهة الخطر الداهم ، والانتفاض لتحديه ومنعه من أن يتمكن من الديار الإسلامية ، والسعى لامتلاك ناصية العلوم وتحديث الصناعة والإدارة ، والخلاص من الركود والكسل والتواكل . الأمر الذى أدى إلى خروج كلمات جمال الدين الأفغانى ملتهبة بالتحريض والحض على الوحدة الإسلامية بين الدول الإسلامية وقادتها وعلمائها ، والدعوة إلى التصدى للهجمات الاستعمارية تصديا عنيفا ، ومناشدة القادة والعلماء بالوقوف الحازم إلى جانب الثورات الإسلامية المندلعة فى مواجهة الاستعمار فى السودان والجزائر ومصر وتونس وليبيا وأفغانستان والهند . أما موضوع الإصلاح فقد عالجه من خلال ، السعى لدى السلطان العثمانى ، والحكام المسلمين الآخرين ، وعلماء الإسلام ، ليصلحوا أمور دولهم وشعوبهم ويطبقوا الشورى ، وينهضوا بالمؤسسات التعليمية ، ويأخذوا بأسباب العلوم وتقدم الصناعة والجيوش فى الغرب . وجاء فى « العروة الوثقى » أن « أقتل أدواء الشرق داء انقسام أهله وتشتيت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف » . واعتبر الأفغانى وعبده أن هدف عملهما توحيد الكلمة وتنبيه أهل الشرق للخطر المحدق بهم مطالبين بإقامة حكومات دستورية تحقق إصلاحات اجتماعية من أجل « أن تصبح الأمم الإسلامية فى مصاف الأمم الغربية » . وقد حثّا الشعوب الإسلامية على التخلص من الكسل والتواكل والجبرية واللامبالاة[٧٥] .

حاول الفكر الإسلامى فى هذه المرحلة إيجاد حل عملى لمشكلة الفرقة بين الدول الإسلامية من أجل مواجهة أخطار الغزو الاستعمارى المحدق بها جميعا . فمصر كانت مستقلة عمليا عن الدولة العثمانية ولم تقم بين المغرب والدولة العثمانية حتى علاقات دبلوماسية ،

والتباعد والتجافي ظاهران بين الدولة العثمانية وإيران ، وبين ايران وأفغانستان كذلك . وهذا ما حدا بجمال الدين الأفغاني إلى تقديم اقتراح يمثل الحد الأدنى من الوحدة بين الدول الإسلامية . أي إقامة اتحاد لا يلغي حكما قائما ، ولا يزيل حاكما قائما ، ولا دولة قائمة ، وإنما يبقى كل حاكم على حكمه . وجسد ذلك بمشروع الجامعة الإسلامية[٧٦] . وقد دعا عبد الرحمن الكواكبي إلى وحدة الأمم الإسلامية بطريقة فعلية وطابع فيدرالي[٧٧] . ولكن الاتحاد أو الجامعة ، أو الفيدرالية مقترحات جاءت خضوعا لواقع حدة الانقسام الإسلامي بين الدول من خلال إيجاد حل عملي ممكن بينما أثبتت الوقائع أن تجزئة الدول الإسلامية لم تجد لها حلا حتى في مستوى مشاريع الحدود الدنيا .

وتفاقم هذا الواقع مع اندلاع الحرب العالمية الأولى لتطرح أمام الفكر الإسلامي مشكلة المحافظة على الدولة العثمانية أمام المطالبة بالانفصال العربي عنها .

أما المرحلة الثانية فقد جاءت في ظروف اجهاض الاستعمار لعدد من الثورات . بداية ثورات المقاومة الجزائرية ، ثم ثورة أحمد عرابي ، والثورة المهدية ، وتمكنه من احتلال مصر والسودان ، وحدوث انتكاسة نفسية عامة ، ويأس من إمكانية انصياع الحكام المسلمين إلى دعوة الاتحاد والإصلاح . مما ولد الاتجاه الإصلاحي التدرجي الذي تبناه الإمام محمد عبده وهو الذي كان في المرحلة السابقة شريكا لجمال الدين في دعوته الثورية .

ويرى أحمد صادق أن الذين حافظوا على توهج الأفغاني وقلقه وجذريته في تلك المرحلة هم عبد الله النديم ومصطفى كامل وعبد العزيز جاويش[٧٨] لقد غلب على الفكر الإسلامي في هذه الظروف ميل إلى تهدئة الصراع المباشر ضد استعمار أصبحت جيوشه في قلب مصر ، فاتجه الإمام محمد عبده إلى الدعوة إلى إصلاح التعليم والمدارس وإصلاح المناهج في الأزهر والمحاكم الشرعية ، ولو بتنسيق مع كرومر الحاكم البريطاني لمصر[٧٩] . ورأى قادة الفكر الإسلامي في تلك المرحلة أمثال محمد رشيد رضا[٨٠] ، وعبد الرحمن الكواكبي أن الصراع طويل[٨١] ، ولابد من خطة طويلة الأمد متدرجة تعمد أولا إلى إصلاح بعض الهياكل الأساسية من أجل تخريج أجيال من الشباب المسلم المتعلم[٨٢] .

أصدر الشيخ محمد عبده ضمن هذا السياق ، عدة فتاوى أثارت ضجة واسعة في أوساط الإسلاميين، وفي أوساط العلمانيين كذلك . فقد أفتى ، على سبيل المثال ، بجواز التعاون مع الكفار وأهل البدع والأهواء في ظروف كانت الغلبة فيها لهم ، وكانوا فيها محتلين للبلاد وقد حاول رشيد رضا تدعيمه في هذه الفتوى بتقديم البراهين الإسلامية والعقلية على صحتها[٨٣] كما قال بجواز لبس « البرنيطة » وإباحة استعمال الصور والتماثيل وأفتى بحلال الفائدة الآتية من استثمار الأموال في صناديق التوفير[٨٤] . وبالمناسبة ، أفتى الشيخ محمود

شلتوت شيخ الأزهر ، فيما بعد ، بالرأى نفسه أيضا[٨٥] . وقال به الشيخ عبد الوهاب خلاف وآخرون كذلك . وهى فتاوى بمجموعها جديدة على الفقه الإسلامى ، بينما رد الشيخ محمد أبو زهرة والدكتور يحيى الدرديرى وآخرون على هذه الاتجاهات وقالوا بحرام هذه الفائدة باعتبارها ربا[٨٦] . ويجدر التوقف هنا أمام ردين على مسألة الفائدة الآتية من استثمار الأموال فى صناديق التوفير أحدهما جاء من خلال تجربة عملية قام بها الدكتور أحمد عبد العزيز النجار ، كما يروى الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى ، فى ميت غمر بمصر ، حيث نجحت تجربته فى إدارة المصرف الخالى من الفوائد الربوية خلال ١٩٦٤ - ١٩٦٦ ، واستطاع أن يحقق أرباحا للمشاركين من المدخرين تفوق ما تقدمه البنوك من فوائد فضلا عن دوره الاستثمارى فى المجالات المنتجة . وقد أغلق بأمر السلطات بسبب ما أحدثه من إرباك للمصارف الربوية[٨٧] ، أما الرد الآخر فقد جاء من خلال جهد علمى فائق الأهمية قدمه الإمام محمد باقر الصدر حول البنك اللاربوى فى الإسلام بهدف التعويض عن الربا فدرس جميع أوجه نشاطات البنوك فى ضوء الشريعة الإسلامية . وأثبت قدرة البنك اللاربوى على النجاح حتى ضمن الواقع الراهن بوصفه مؤسسة تجارية تتوخى الربح ضمن الصيغة اللاربوية الإسلامية[٨٨] .

وطرح الشيخ محمد عبده أيضا ، تأويلا لبعض آيات القرآن يختلف عما جرت عليه كتب التفسير مجتمعة . فأول الجن بالميكروب . وطير الأبابيل بالبعوض أو الذباب ، وحجارة السجيل بجرثومة الجدرى[٨٩] . واعتبر الشورى هى الديمقراطية التى جاء بها الغرب ، ووصف النبوة بالعبقرية[٩٠] وقد اختلف ، من بعد ، المفكرون الإسلاميون فى تقويم هذا الفكر فى هذه المرحلة فقد نشأ اتجاه مثله الدكتور محمد محمد حسين ، وجه إليه إدانة صارمة ، واتهمه بمهادنة الاستعمار وتقديم تنازلات فكرية فى مصلحة التغريب[٩١] ، واتجاه مثله الدكتور محمد البهى ، وجد له المسوغات واعتبر هذه المهادنة كسبا للوقت ومحاولة للمحافظة على الإسلام[٩٢] ، واتجاه عبر عنه الأستاذ غازى توبة ، أخذ موقفا وسطا تحفظ فيه على مهادنته للاستعمار وعلى عدد من فتاويه . ولكن لم يصل إلى حد الإدانة الصارمة[٩٣] ، كما فعل الدكتور محمد محمد حسين . وعذره الشيخ الإمام محمد أبو زهرة ، وإن لم يوافقه على عدد من فتاويه[٩٤] . وسجل الأستاذ عمر عبيد حسنة له دفاعه عن الإسلام وإبراز محاسنه ورد التهم الموجهة إليه ، بينما سجل عليه محاولته « قولبة الإسلام وصبه فى قوالب الحضارة الأوروبية »[٩٥] ، أما الشيخ يوسف القرضاوى فقد أخذ عليه تأويله لبعض النصوص . ولكنه رأى له بعض العذر حين يوضع ضمن الإطار التاريخى الذى عمل فيه[٩٦] .

بيد أن الشيخ محمد رشيد رضا ، وهو من أعمدة مدرسة الشيخ محمد عبده أصبح مع نهاية هذه المرحلة ، وعلى التحديد بعد الحرب العالمية الأولى ، يحرض ضد الاستعمار الأجنبي . ويحث على مقاومته بعد أن كان قبل الحرب ، كما يقول الدكتور وجيه كوثراني معجب بالمدنية الإنكليزية[٩٧] . بينما راح الأمير شكيب أرسلان يعتبر الاستعمار يشكل الخطر الأول ، ولهذا كان من رأيه أصلا ضرورة المحافظة على الدولة العثمانية مهما كان الوضع وهو خير من إعلان دولة عربية[٩٨] .

جاء فكر المرحلة الثالثة فى ظروف الهزيمة والكارثة التى لحقت بالمسلمين بإلغاء دولة الخلافة العثمانية ، والوحدة الإسلامية ، وحلول دويلات التجزئة فى ظل احتلال استعمارى مباشر . مما حدا بالإمام حسن البنا ، فى عام ١٣٤٧ هـ ، ١٩٢٨ م . وسط ظلام اليأس وأنهار الدماء التى لم تجف بعد ، إلى شق طريق جديد يتجه إلى إعادة إحياء النفوس وبث الأمل فيها من خلال حركة نهضة قاعدية تحمل مشروعاً متماسكا .

لقد أدرك الإمام حسن البنا فى وقت مبكر ، كما يقول الأستاذ مصطفى مشهور : أن بُعْد المسلمين عن جوهر دينهم وضعف إيمانهم هو الذى أدى إلى هزيمتهم ، وإسقاط دولتهم ، فلخص الهدف بإعادة الخلافة ، وإقامة الدولة الإسلامية مستوحيا فى ذلك نهج الرسول ﷺ . وقد مثله فى ثلاث قواعد : (١) إيمان وعمل . (٢) محبة وإخاء ، أو (وحدة وتضامن) . (٣) إعداد وجهاد ، أو (ساعد وسلاح)[٩٩] . وبهذا كانت وجهة نظر جماعة الإخوان المسلمين تقول : « لكى تقوم التربية على أساس متين ولكى يقوم بناء الدولة على أساس سليم لابد من العودة بالمسلمين إلى الإسلام الصحيح النقى كما جاء به رسول الله ﷺ . بعيدا عن الانحراف والخطأ والاجتزاء والتشويه والبدع والخرافات ، وبعيدا عن أسباب الخلاف »[١٠٠] .ومن هنا كان التركيز على تربية الإنسان بالدرجة الأولى روحا وعقلا وجسدا ، وبناء ذاته عقيدة وأخلاقا . ومن هنا طرحت نظرية إسلامية ترى أن تغيير الواقع الفاسد والوصول إلى الهدف المنشود يتطلب إعادة صياغة الإنسان المسلم من خلال تحصينه بالتربية والعقل ، وتعزيزه بالعلم وتمكينه بالإيمان ، وتثبيته بالأخلاق . وبهذا يصبح مستعدا للجهاد ، وتغيير الواقع الفاسد ، وبناء الدولة الإسلامية ، كما جاء فى «رسالة التعاليم » التى كان الإمام حسن البنا يأخذ العهد على أساسها . وقد ترجم هذا التوجه نفسه بتنظيم حركة دولية كبيرة . وقد وصف حركة الإخوان المسلمين بأنها « دعوة سلفية ، وطريقة سنية ، وحقيقة صوفية وهيئة سياسية ، وجماعة رياضية ، ورابطة علمية وثقافية ، وشركة اقتصادية ، وفكرة اجتماعية »[١٠١] .

إنه اتجاه نحو إصلاح المجتمع بعيدا عن الدولة الاستعمارية ومؤسساتها عكس اتجاه الإمام محمد عبده الذى ركز على إصلاح المؤسسات التعليمية والقضائية تحت مظلة الدولة الاستعمارية نفسها . وقد شعرت سلطات الاستعمار البريطانى بخطورة هذه الدعوة ، ولا سيما بعد أن انطلق الآلاف من شبابها إلى الجهاد على أرض فلسطين وربط الإمام حسن البنا مصير العمل الإسلامى فى مصر بهذا الجهاد ، فدبرت مكيدة لاغتياله من أجل إجهاض دعوة واعدة ، صُلب عودها وأخذت تنتشر بين الجماهير ، وتخاطب الأمة . وكان قد صدر قبل الاغتيال قرار بحل جمعية الإخوان المسلمين وبدأت عمليات تشهير واعتقال وتعذيب وإرهاب[١٠٢] ، وثمة مصادر تؤكد أن ذلك تم بناء على مذكرة رفعها سفراء أمريكا وبريطانيا وفرنسا الذين التقوا فى « فايد » وطلبوا فيها من الملك فاروق وضع حد لنشاط الإخوان المسلمين[١٠٣] .

اتسمت المرحلة الرابعة مع بداية العقد السادس من هذا القرن بالفكر الإسلامى الذى اصطدم بدول الاستقلال بعد رحيل الاستعمار المباشر . فقد كانت مرحلة التوسع فى تحديث الدولة على النمط الغربى الليبرالى أو الغربى الاشتراكى ، ولا سيما ، خلال العقدين التاسع والعاشر من القرن الرابع عشر للهجرة (السابع والثامن من القرن العشرين) حيث وقع الصدام الداخلى بينها وبين المشروع الإسلامى الذى يحمل مشروعا بديلا . فقد برز فى أوائل هذه المرحلة فكر الشيخ تقى الدين النبهانى الذى شدد على ضرورة قيام الحكم الإسلامى كمشروع راهن ، وقد راح ينشر بين الناس فكرة ضرورة الدولة الإسلامية وتبيان أفضلية النظام الإسلامى على النظامين الرأسمالى والاشتراكى . ثم انتقل بعد نشر الفكرة وإعداد الحزب (حزب التحرير) إلى طلب النصرة من أجل إقامة الدولة . وقد أعطى قيمة كبرى لموضوع الفكر حيث اعتبر أن الانحراف بدأ منه ، والتصحيح يبدأ منه ، والتغيير ينطلق منه ، فإذا وجدت الأفكار وجدت النهضة وإذا عدمت الأفكار كان الانحطاط « فقد جاء انحطاط المسلمين نتيجة ضعفهم الفكرى ، لا يخرجون من هذا الانحطاط ويعودون إلى الإسلام إلا عن طريق الوعى الفكرى المتفاعل مع الأمة[١٠٤] . ورأى أن عدم نجاح الحركات الإسلامية السابقة يعود إلى سببين : (١) عدم وضوح الفكرة (إسلام غامض) . (٢) عدم وضوح الطريق (اتبعوا طرقا غير طريق الرسول ﷺ) . وقد تميزت نظريته بثلاثة أركان : الفكرة ، والطريقة (الطريقة يجب أن تكون من جنس الفكرة) . وطلب النصرة (الحزب نفسه لا يقوم بعمل مادى مباشر لإقامة الدولة وإنما يُدعى لإقامتها ، كما حدث مع الرسول ﷺ حين دعى لإقامة الدولة فى يثرب) . وتميز حزب التحرير بالتركيز على تصحيح المفاهيم والاهتمام بمتابعة السياسة المحلية والدولية متابعة مكثفة . وقال الشيخ تقى الدين النبهانى فى « نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير » : « لن تنهض الأمة الإسلامية ولن تقام الخلافة

الإسلامية وترجع الدولة الإسلامية إلا بالاشتغال فى السياسة على أساس الإسلام » . فالمطلوب ثورة فكرية سياسية تدمر الأفكار الباطلة وتحطم الحكم الفاسد . واستنبط من دراسة سيرة الدعوة الإسلامية الأولى أن الأعمال السياسية غطت شطرا كبيرا منها « والتاريخ كله أعمال سياسية والسياسة تشغل الدنيا كلها فى الحاضر » . ولهذا فإن توعية الأمة سياسيا ، والقيام بالأعمال السياسية شرطان لحمل الدعوة الإسلامية[١٠٥] . ورأى أن التثقيف بأفكار الإسلام وأحكامه يمر عبر تتبع الأحداث السياسية بعد تحديد موقف إزاءها وبهذا يتم التثقف بأفكار الإسلام وأحكامه لا باعتبارها نظريات مجردة بل بتنزيلها على الوقائع وتتبع الأحداث السياسية . فالتثقيف السياسى بالمبدأ وبالسياسة هو الذى يجعل الأمة الإسلامية تضطلع بمهمتها الأساسية ووظيفتها الأصلية ألا وهى حمل الدعوة إلى العالم[١٠٦] .

بدأ فكر سيد قطب الشابع من مدرسة الإمام حسن البنا يمارس نفوذا واسعا منذ أوائل العقد السادس ووصل ذروته فى « معالم فى الطريق » ، حيث طرح نظرية متكاملة للعمل . وقد رأى فيه العالم كله يعيش اليوم فى جاهلية من ناحية الأصل الذى تنبثق منه مقدمات الحياة وأنظمتها . أما السمة الأولى لهذه الجاهلية فهى الاعتداء على أخص خصائص الألوهية وهى الحاكمية ، حين أسندت الحاكمية للبشر ، وجعلت بعضهم لبعض أربابا . وأن ما يسود العالم من فساد ومظالم فأثر من آثار هذا الاعتداء . ولهذا فالعالم بحاجة إلى البعث الإسلامى . ولكن كيف تبدأ عملية هذا البعث[١٠٧] ؟ هنا يستنبط سيد قطب من سيرة الدعوة الإسلامية الأولى معالم الطريق لهذه العملية ، فيقول بضرورة نشوء جماعة من الناس تقرر أن عبوديتها كاملة لله وحده ، وأنها لا تدين بالعبودية لغير الله فى الاعتقاد ، وفى التصور ، وفى المنهج ، وفى أى مجال من مجالات أفعالها وحياتها . ثم تأخذ بتنظيم حياتها على أساس هذه العبودية الخالصة ، فتنقى ضمائرها وشعائرها وشرائعها من التلقى من غير الله . وأن هذه الجماعة هى التى ينشأ منها المجتمع المسلم فيضم إليها من يريد أن يعيش مجتمعا تتمثل فيه العبودية لله وحده[١٠٨] . من هنا كان على هذه الطليعة منذ البدء العودة إلى النبع الصافى فتقبل على اقتران بروح التلقى المنشئة للعمل[١٠٩] . والتخلص التام ، والقطع النهائى مع الجاهلية بلا أدنى مساومة[١١٠] . فيكون استعلاء الإيمان بعقيدة « لا إله إلا الله » على هذا المجتمع الجاهلى وقيمه وتصوراته فهذه العقيدة ثورة على السلطان الأرضى . وثورة على الأوضاع التى تقوم على اغتصاب سلطان الله فى الأرض[١١١] . ومن هنا لابد من بناء العقيدة وتمكينها وشمولها واستغراقها لشعاب النفس كلها[١١٢] ، فالتصور الإسلامى « يجب أن يتمثل فى أناس وفى تنظيم حى وفى حركة واقعية وطريقة فى التكون ، فينمو من خلال الأناسى والتنظيم الحى والحركة الواقعية » ولهذا يجب الحذر من الوقوع بأحابيل المناهج الجاهلية التى تريد إغراق الجماعة الإسلامية ببرامج نظرية وتفصيلات جزئية لم تنشأ الحاجة إليها بعد ، بسبب عدم

تكون المجتمع الإسلامى بعد ، بدلا من التركيز على عقيدة « لا إله إلا الله » ، وبناء التنظيم الحى ، والاستعلاء على الجاهلية ومصارعتها بلا أدنى مساومة . أما الاكتمال النظرى فيتم فى أثناء عملية اكتمال الحركة الواقعية . لذلك لابد من رفض مناهج التفكير الجاهلى السائدة فى الأرض فى هذا الدين « لا انفصال بين منهج تفكيره الخاص ، وتصوره الاعتقادى الخاص ، وبنائه الحيوى الخاص ، فكلها حزمة واحدة »[١١٣] .

ولد كتاب « معالم فى الطريق » فى ظروف شديدة الوطأة على الحركة الإسلامية وأريد منه تحقيق الاستعلاء بالله على المحنة ، ومواصلة طريق الدعوة وإعطاءها دفقا جديدا .

وتعلق السيدة زينب الغزالى على إعدام الشهيد سيد قطب فتقول : « اقرأوا « المعالم » (تقصد معالم فى الطريق) لتعرفوا لماذا حكم عليه بالاعدام ؟ إن البعث الإسلامى هو ما يركز عليه الإمام سيد قطب .. ومعنى ذلك أن تنتهى دولة القوتين العظميين . وأن تحكم الشريعة العالم . لا تلك الهمجية الجاهلية »[١١٤] .

ويجب أن يذكر هنا ما قاله سكرتير تحرير صحيفة اللواء الأردنية : « شغل فكر سيد قطب أناسا كثيرين ، خاصة وأن الرجل دفع حياته ثمنا لفكره » . ويرى أن كتاب « أضواء على معالم فى الطريق » للأستاذ سالم البهنساوى يكشف عن الخلافية الناشئة بسبب فهم **كتابات سيد قطب**[١١٥] . ولعل **وضع كتاب « معالم فى الطريق »** جنبا إلى جنب مع اللحظة الرهيبة التى لاقى بها صاحبه وجه ربه شهيدا سعيدا لتدلان على شدة المحنة التى مر بها الفكر الإسلامى فى المرحلة الرابعة من تاريخه المعاصر .

كان الإمام محمد باقر الصدر فى العراق قد راح يشق فى الوقت نفسه طريقا موازيا فى نشر الدعوة الإسلامية ، ولا سيما فى مجال التصدى للعلمانية وهى فى أوج مدها فى مرحلة حكم عبد الكريم قاسم وبعده ، فأصدر مجموعة من الدراسات العميقة والجادة ، خصوصا ، مؤلفاه القيمان « اقتصادنا » ، و« فلسفتنا » . أما فى نطاق إسلامى عالمى فقد تلاقت **أطروحات الإمام أبى الأعلى المودودى** بأطروحات سيد قطب حول **رفض الأنظمة العلمانية** وتأجيج روحية الاستعلاء بالعقيدة على الجاهلية . بينما كان الإمام الخمينى قد انتقل بمعارضة التحديث التغريبى والعلمنة إلى تحريك انتفاضة جماهيرية كبيرة ابتداء من انتفاضة خرداد ١٣٨٣هـ ، ١٩٦٣ م ، فى إيران ونجح فى التحول من الدعوة ونشر الفكر ومعارضة التغريب والعلمانية وسياسات الاستبداد والتبعية للنظام الشاهنشاهى ، إلى إقامة حكم إسلامى ، من خلال ثورة جماهيرية تمكنت من الانتصار فى ربيع الأول ١٣٩٩ هـ ، فبراير ١٩٧٩ م ، فى بلد يزيد تعداده على خمسين مليون مسلم . وقد رأى الغرب فيها زلزالا لم يتوقع حدوثه فى القرن العشرين .

وبهذا تكون المرحلة الخامسة قد بدأت مع غرة القرن الخامس عشر الهجرى ، أو مطلع العقد التاسع من القرن العشرين ، وهى بداية يأخذ الفكر الإسلامى مساره فيها ضمن ظروف جديدة ، وملامح جديدة ، مُهدت بانتصار الثورة الإسلامية فى إيران ، وما صحبها وتلاها من صحوة إسلامية واسعة . ولكنه فى الوقت نفسه سيظل يحمل بصمات المراحل السابقة . فالمسيرة متصلة الحلقات بالرغم من السمات التى تميزها فى كل مرحلة .

ثالثا : حول المراحل الخمس :

ثمة بضع ملحوظات لابد من ذكرها حول المراحل الأربع الماضية التى مر بها الفكر الإسلامى المعاصر واتجاهاته ، وأخرى حول بعض الملامح التى بدأت تحملها المرحلة الخامسة .

(أ) حول المراحل الأربع الأولى :

(١) اتسم الفكر الإسلامى المعاصر ، بصورة عامة ، خلال المراحل المذكورة ، بسمة العداء الشديد للاستعمار ، والدعوة إلى محاربته بكل السبل المستطاعة . فالخطاب السياسى المعادى للاستعمار والإمبريالية يغطى مساحات واسعة فى أعماله الكاملة . ولكن التداخل الشديد والمعقد فيما بين النتاجين الفكرى والسياسى فى هذه الأعمال لا يسمح بضغيان الوجه السياسى إلا فى الحالات القليلة . فالمفكر الإسلامى لا يمكن أن يأخذ فى أغلب الحالات وجه المكافح السياسى وحده ، وإنما هو دائما ، قبل ذلك باحث فى أمور العقيدة والفقه والفكر والثقافة والفلسفة والنظريات الاقتصادية والاجتماعية ، ومنغمس فى مسائل التربية وإعادة بناء الذات(*) . الأمر الذى يتطلب باستمرار عدم إغفال تلك السمة المتعلقة بعدائه الشديد للاستعمار والإمبريالية والسيطرة الأجنبية والكيان الإسرائيلى .

(٢) أنتج الفكر الإسلامى المعاصر ، خلال المراحل المذكورة ، آثارا فكرية لعدد هام من العلماء والمفكرين الإسلاميين ، بالإضافة لمن تقدم ذكرهم ، كانت لهم ، وما زالت ، إسهاماتهم الفكرية الإسلامية العميقة والجادة وذات التأثير . وبعضهم أخذ يضع بصماته منذ الآن على المرحلة الخامسة ، كما سيلاحظ فى الفصل اللاحق .

(٣) يرى الأستاذ طارق البشرى أن الدعوة الإسلامية ظهرت فى أواخر العشرينات « كدعوة لاسترداد الأرض المفقودة أو الأرض المغزوة بالمعنى العقائدى الحضارى السياسى ،

(*) تنطبق هذه الظاهرة ، أيضا ، على العضو الحركى النشط فى الحركات الإسلامية العاملة حيث يلاحظ أنه يهتم بالمسائل المتعلقة بالعقيدة والفقه والنظريات أكثر من اهتمام العضو فى الأحزاب السياسية غير الإسلامية بالمسائل النظرية لأن الاهتمام السياسى عند الأخير يطغى عليها .

ولذلك ظهرت كدعوة لمطلق الإسلام . وعلى عكس ما يُصور العلمانيون ، يرى الأستاذ طارق البشرى أن التيار الإسلامى ليس تيارا شارداً ، ولا طارئا ، ولا وضعاً يتجافى مع أصل آخر . إنما كان هو الأصل ، ثم بدأ التضييق يأخذ عليه السبل وانطمر سنوات قليلة ليعود من جديد(١١٦) .

(٤) يقسم الأستاذ توفيق الطيب المراحل التى مر بها الفكر الإسلامى المعاصر إلى مرحلتين : المرحلة الأولى ، ومثلتها مدرسة محمد عبده وتلامذته من رجال المدرسة السلفية ويسميها التيار الثقافى الدفاعى الإسلامى الذى تحدى دعاوى الليبرالية الغربية . أما المرحلة الثانية فقد مثلها سيد قطب فكانت تصفية الشخصية الإسلامية من عقدة النقص وتسليحها بالاستعلاء بالإسلام على ما سواه . وجاء فى نهاية هذه المرحلة مالك بن نبى ليمثل محاولة التركيب المبدع فى الفكر الإسلامى . فالمرحلة الثالثة الراهنة مرحلة التركيب المبدع والتحدى والتحرر من السكون الفكرى والميوعة الأخلاقية . إنها مرحلة اكتشاف الذات وبعث التراث وإحياء المفاهيم والقيم الذاتية وهذا هو الشرط النفسى لتجاوز الأزمة وتحقيق النهضة(١١٧) . كما يرى فيها مرحلة تطرح على الحركة الإسلامية أن تصبح حركة سياسية تتوجه إلى الجماهير وتقوم بعملية تنوير لها ، وتبين لأهدافها وآمالها لأنه « منذ فقد الإسلام نظامه السياسى بدأت عمليات تدميره الثقافى »(١١٨) .

أما الأستاذ عمر عبيد حسنة فيقسم تلك المراحل إلى مرحلتين اثنتين : الأولى مرحلة الدفاع عن الإسلام ورد التهم الموجهة إليه ، والمرحلة الثانية الاعتزاز بالإسلام والاستعلاء بالإيمان وهى مرحلة الانتقال من الدفاع إلى التحدى . فقد أدخلت الحضارة الغربية فى قفص الاتهام . أما المرحلة الثالثة الراهنة فالمطلوب فيها الانتقال من الدفاع إلى الهجوم ، الانتقال من مرحلة تحقيق الذات إلى مرحلة تفتيش الذات وتقويم الذات .. مرحلة طرح استراتيجية صحيحة لمعركتنا ، أو الانتقال من مرحلة المبادىء إلى مرحلة البرامج ، من مرحلة الخطب وزعامة المنابر إلى مرحلة الخطط ودراسة الاحتمالات ووضع الحسابات الدقيقة لكل حركة(١١٩) .

(٤) يلتقى الأستاذان غازى التوبة وحسن التل ، ويتفق معهما آخرون على تقسيم فكر الحركة الإسلامية المعاصرة إلى ثلاث مدارس : المدرسة التاريخية ، والمدرسة الإصلاحية أو التوفيقية ، والمدرسة التربوية . فيعتبر الأستاذ غازى التوبة محمد عبده ومالك بن نبى ممثلين للمدرسة الثانية التى يسميها « الإصلاحية » ، ويرى فيها مدرسة « تبرير الواقع » كموقف مالك بن نبى من شعار « الاشتراكية والعروبة والإسلام » ، أو الفكرة الأفريقية الأسيوية ، أو يراها مدرسة « ترميم الواقع » كموقف محمد عبده فى برامجه وجمعياته . أما المدرسة

التاريخية فيرى فى كتابات العقّاد انتماء للنظريات الغربية حول الحرية الفردية والديمقراطية . أو عندما فصّل بين الدين والمذاهب الاجتماعية والفكرية ، فلم ير ما يمنع أن يكون المسلم ديمقراطيا أو اشتراكيا أو وجوديا . أما فى كتابه « عبقرية محمد » فأبرز جوانب العبقرية ، وتجاهل عنصر الوحي وتدخله . وبالنسبة إلى « عبقرية الصديق » ، أو « عبقرية عمر » فيعيد مزايا الشجاعة والعدل إلى أسباب تتعلق بشخصيتهما وصفاتهما ، وليس إلى تعاليم الإسلام ، والضمير الإسلامي والدرس الرسولى . ثم المدرسة التربوية فيمثلها الإمام حسن البنا والشيخ تقى الدين النبهانى[١٢٠] . أما الأستاذ حسن التل فيضيف الدكتور محمد حسين هيكل إلى طه حسين وعباس محمود العقاد فى المدرسة التاريخية التى يقول إنها تعانى « من تذبذب وانشداد إلى الواقع المريض » ويسمى مدرسة الإمام محمد عبده وتلامذته « بالتوفيقية » . ويقول إنهم « خدعوا بالتصور أن بإمكانهم القيام بالإصلاح فى ظل الاستعمار وحمايته ، وأنهم بالتحرك الهادىء سيصلون إلى تحقيق واقع أفضل للمسلمين . أما المدرسة التربوية فيرى مؤسسها وزعيمها الإمام حسن البنا وهى مدرسة غطت بمنهجها كل الجوانب فى الحياة وتعاملت مع الإسلام تعاملا شاملا »[١٢١] ..

(ب) حول المرحلة الخامسة :

(١) لا يأتى غنى المراحل الأربع المذكورة مما ولد فيها من فكر إسلامى فحسب ، وإنما أيضا من تجارب ذلك الفكر فى الممارسة والتطبيق العملى ، أو من التجارب المتعددة الموضوعية التى عاشتها الحركات والجماعات الإسلامية ، وقد بلت فيها محنا وانفراجات ، وعرفت نكسات ووثبات ، وهزائم وانتصارات . كما عرفت ألوانا من ردود الأفعال لتلك التجارب ، فبعضها بلغ درجة اليأس فاعتزل ، أو انهار ، أو ذهب إلى الغلو والتقطع ، وبعضها حافظ على صبره وتوازنه وتماسك واستمر ، وبعضها لجأ إلى الثقافى ليجد فيه ميداناً أفضل من المواجهات السياسية وما قد تجره من محن ، وبعضها لم يعد يرى غير الجهاد سبيلا ، وغيرها أخذ يشدد على أهمية العمل السياسى الجماهيرى . بكلمة تعددت واختلفت الدروس والعبر التى يمكن استخلاصها من تجربة العمل الإسلامى . ولهذا ترى الجميع ، يقفون اليوم ، وهم يخوضون غمار المرحلة الخامسة ، أمام تجارب المراحل السابقة بدرجة عالية من التوتر الفكري فى محاولة لاستخلاص الدروس والعبر ، ويقفون أمام معطيات الواقع الراهن فى محاولة لتحليله تحليلا صحيحا ودقيقاً ، بحثا عن نظرية للعمل تطلق العمل الإسلامى بنجاح نحو تحقيق أهدافه .

(٢) تدخل المرحلة الخامسة فى عامها السادس وقد حقق الجهاد الإسلامى فى لبنان إنجازات مشرقة فى مواجهة الأسطول السادس الأمريكى فى بيروت والاحتلال الإسرائيلى

لمحسوب . ولقد تولد عن ذلك تجربة ثرية راكمها « حزب الله » ، و« حركة التوحيد » ، و« الجماعة الإسلامية » ، و« تجمع العلماء المسلمين » ، والقوى الإسلامية الأخرى ، فى مجالات الجهاد تحت السلاح من جهة ، وفى مجال الصراع السياسى المعقد فى بناء قاعدة إسلامية تحت قيادة اللقاء الإسلامى برعامة الشيخ سعيد شعبان فى طرابلس من جهة أخرى ، وما يمكن أن يحمله تطور الأوضاع فى لبنان من محن أو انفراجات للحركة الإسلامية من جهة ثالثة . وإذا رؤى ذلك كله ضمن إطار النهوض الإسلامى الذى يشهده الشارع الإسلامى فى عدد من البلدان العربية الأخرى ، وفى ظل النكسة التى حلت بالعمل الإسلامى فى سوريا ، وما يواجهه المسلمون من محن فى عدد من الأقطار . ثم ما يمكن أن تسفر عنه الحرب فى الخليج ، والمقاومة والجهاد فى أفغانستان ، وتجارب العمل الإسلامى فى مصر والسودان ، ولا سيما تجربة المشاركة فى الانتخابات النيابية ، وتجارب التحالفات والجبهات ، فمن المشروع القول أن النصف الثانى من العقد التاسع مقبل على هزة كبيرة ستواجه الفكر الإسلامى ، وما سيتولد عنها من توجهات وأطروحات . مما يسمح بالقول أن هذه المرحلة ستكون من أخطر المراحل وأدقها بالنسبة إلى العمل الإسلامى والفكر الإسلامى ومستقبلهما . إنها مفترق طرق أحدها يحمل فى طياته مزيداً من الوثوب والتقدم الحاسم وثانيها يتضمن احتمالات النكوص والنكسة ، وثالثها بين هذا وذلك ، ورابعها قد يحمل مفاجآت غير متوقعة .

(٣) يلاحظ ازدياد نبرة الاتجاهات التى تركز على السياسة والمواجهة والجهاد ، وإعطاء العمل الإسلامى طابعا سياسيا جماهيريا مجاهدا بينما ترتفع فى الوقت نفسه نبرة الاتجاهات التى تطالب باستبعاد العنف استبعادا تاما من خطة العمل الإسلامى وتدعو إلى اعتماد الثقافى وإعطائه الأولوية أو اعتماد أساليب فى التربية والإصلاح فى مجالات الثقافة والسياسة والهياكل والمؤسسات دون صدام بالسلطات الحاكمة ، أما فى المقابل فقد ارتفعت أيضا نبرة الاتجاهات ، التى توازن بين هذا الرأى وذاك ضمن هذه النظرية للعمل أو تلك .. ثم يلاحظ من جهة أخرى تنامى الاتجاه الذى يركز على أولوية القضية الفلسطينية باعتبارها قضية إسلامية ولا تحل إلا بالجهاد الإسلامى ، وينبغى للعمل الإسلامى أن يضعها فى مركز استراتيجيته المستقبلية – وهذا ما سيجرى بحثه تفصيلا لاحقا .

الفصـــل الثالـــث

تحديات فكر الغرب ونموذجـه الحضـــارى

أولا : شبهات وردود :

كان لابد للفكر الإسلامى من أن يجيب عن التحديات الفكرية والحضارية الغربية فى مختلف المجالات والمناشط ويقول كلمة فيها . وإذا كانت بعض اتجاهات الفكر الإسلامى قد استسهلت مواجهة هذه التحديات من خلال إغلاق الأبواب فى وجهها ، واعتبار ، كما ينقل الأستاذ محمد مبارك عنها ، كل ما أتى من الغرب مرفوضا[١٢٢] ، فإن هذه الاتجاهات لم تعد قادرة اليوم على اتخاذ الموقف نفسه بعد أن فُتحت تلك الأبواب على مصاريعها ، وأصبح الغرب فى الداخل .. ولا يتمثل هذا الدخول اليوم من خلال جيوشه وحكامه الإداريين ، وإنما من خلال قوى مسلمة محلية تتبنى نموذجه الحضارى والفكرى ، وتبنيه فى الداخل الإسلامى ، ولها اليد العليا فى السلطة السياسية والتشريعية والإدارية والتعليمية والإعلامية والاقتصادية . كما أن عشرات الملايين من المسلمين أصبحوا فى واقع حياتهم وفى كثير من أفكارهم ومسالكهم أقرب إلى فكر الغرب ، ونموذجه الحضارى ، أو كما يقول الأستاذ محمد أبو القاسم حاج محمد أسقطت التجربة العالمية نفسها علينا واندمجنا بها عبر قرانا الاجتماعية الحديثة على الأقل[١٢٣] .. أو على الأصح يمكن القول أن ملايين المسلمين أصبحوا فى حالة تشبه حالة انفصام الشخصية الموزعة بين النموذج الحضارى الغربى ونموذجهم الحضارى الإسلامى .

بيد أن أغلب العلماء والمفكرين الإسلاميين استشعروا ، ووعوا ، منذ البداية ، جدية التحديات الآتية من فكر الغرب ونموذجه الحضارى وخطورتها . وانكبوا على ردها بالحجة والبناء والعمل . وقد اتجهت تلك التحديات فى جانب منها إلى نقد الإسلام على أساس المعايير الغربية . واتسمت فى الجانب الآخر ، بترسيخ الفكر الغربى وحضارته فى العقول والنفوس والحياة العامة والشخصية كما فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والتعليم وسائر ألوان النشاط الإنسانى .. ومن هنا ، واجه الفكر الإسلامى هذه التحديات فرد على :

(١) التحدى القائل أن الغرب لم ينهض إلا بعد أن تخلص من سلطان الدين على العقول ، وحكّم العقل فى كل أمور حياته ، ومن ثم يتوجب على المسلمين أن يفعلوا الشيء نفسه . لقد أجمع المفكرون الإسلاميون على رفض تطبيق هذه المقولة على الإسلام والنهضة الإسلامية ، مستندين إلى إقامة تفريق حاسم بين الإسلام والكنيسة المسيحية فى الغرب ، سواء أكان ذلك من ناحية وجود سلطان كنسى روحى ، أم من ناحية موقف الكنيسة من العقل والعلوم والمكتشفات ، أم من ناحية موقفها من الحياة المادية والروحية للإنسان . وقد قطعوا بالقول ، كما فعل سيد قطب أن ما يمكن أن يقال عن الدين والكنيسة فى الغرب لا ينطبق ولا ينسحب على الإسلام والتجربة الإسلامية التاريخية[١٢٤] . وكان رد الإمام محمد عبده فى كتابه « الإسلام دين العلم والمدنية » على فرح انطوان من الردود الأولى التى عالجت هذا الموضوع ورفضت رفضًا قاطعا تطبيق تلك المقولة على الإسلام[١٢٥] .

وتوسع الدكتور عبد الله عزام فى مناقشة هذا الجانب الذى يؤكد اختلاف موقف الإسلام من العقل عن موقف الكنيسة من العقل ، فرد هذه الشبهة عن الإسلام مورداً رأيا للشيخ البهى يقول : « صراع العقل مع الدين هو صراع الفكر الإنسانى مع مسيحية الكنيسة ، وان دوافعه هى الظروف التى أقامتها الكنيسة فى الحياة الأوروبية »[١٢٦] . أما من ناحية أخرى مكملة ، فقد قبل بعض المفكرين الإسلاميين من تلك الموضوعة ذلك الجزء الذى يقول أن تحرر العقل الأوروبى من سلطان الكنيسة ومعتقداتها الدينية كان واحدا من الأسباب الرئيسية فى انطلاقة نهضة الغرب . ولكنهم قالوا إن هذا ليس قانونا عاما ينطبق على الإسلام الذى يؤدى الأخذ به إلى تحرير العقل من سلطان العبودية والخرافات ، وإطلاقه فى اكتشاف مجاهيل الطبيعة واقتحام مجالات الصناعات والتقدم وهذا ليس مثبتا فى النص فحسب وإنما أيضا طبق عمليا فى الماضى عندما أسس المسلمون نهضتهم على الإسلام . وقد شدد على هذا الرأى الشيخ أحمد العسال والشيخ يوسف القرضاوى[١٢٧] . إن موقف الإسلام من العقل والعلوم لا ترقى إليه شبهة لذلك ترى الإسلاميين الأكثر حماسة للعقل وضرورة إطلاقه واستخدامه وتحكيمه يستندون ، كما فعل الأستاذ فهمى هويدى ، والدكتور محمد فتحى عثمان فى دعم مقولتهما إلى الإسلام نفسه[١٢٨] .

ويؤكد الأستاذ كارم السيد غنيم احترام الإسلام للعلم وتوقير أهله وإجلالهم بكل وسائل الإجلال . ذلك أن « الإسلام لم ولن تدانيه شريعة فى عنايته بالعلم والمعرفة ذلك الذى جعل العلم والتأمل والبحث من أعظم المقربات إلى الله سبحانه »[١٢٩] وينقل الشيخ محمد الغزالى عن الإمام حسن البنا قوله : « الإسلام يحرر العقل ، ويحث على النظر فى الكون ، ويرفع قدر العلم والعلماء ويرحب بالصالح والنافع من كل شيء »[١٣٠] .

ويشدد الشيخ محمد متولى الشعراوى على أهمية العقل ودوره ، مؤكدا حرص الإسلام على العمل وعدم التواكل ، ناقدا المفاهيم الخاطئة للجبرية حول القضاء والقدر[١٣١] .

(٢) التحدى القائل بفصل الدين عن الدولة وإتهام الإسلام بالنظام الثيوقراطى ، والدعوة إلى إقامة الأحكام على أساس وضعى عقلى مستمد من أصول تشريعية رومانية وفرنسية وانكلوسكسونية باعتبارها أرقى ما توصل إليه الفكر القانونى العالمى .

يلاحظ الدكتور مصطفى حلمي أن موضوع الفصل بين السياسة والدين لم يخطر على بال علماء الإسلام فى الماضى قط . ولم يثر إلا حديثا ، خصوصا بعد إلغاء الخلافة . فالعلماء المسلمون فى السابق ناقشوا مواضيع تتعلق بالخلافة ولم يمس أحد استبعاد علاقتها بالسياسة أو الدين . ويشير إلى أن أول من دحض مقولة فصل الدين عن الدولة كان الشيخ مصطفى صبرى آخر شيوخ الإسلام فى الخلافة العثمانية ، فى كتابه « النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة »[١٣٢] .

لقد توسع الفكر الإسلامى فى نفي صفة النظام الثيوقراطي عن الإسلام ، حين تقوم الدولة على أساس النظام الإسلامى فقد بين (الإخوان المسلمون) ، أن الدولة فى الإسلام ليست ثيوقراطية لأن الحاكم فى النظام الثيوقراطى يتلقى سلطته فيه إما من رجال الدين وإما من الحق الإلهى بوصفه ظل الله فى الأرض ، بينما سلطة الحاكم فى الدولة الإسلامية مستمدة من الناس لا من الله ، كما ينقل الأستاذ أحمد ربيع عبد الحميد خلف الله عن فكر الإخوان المسلمين[١٣٣] .

أما سيد قطب فيقول : ومملكة الله فى الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية فى الأرض رجال بأعيانهم – هم رجال الدين كما كان الأمر فى سلطان الكنيسة ، ولا رجال ينطقون باسم الألهة ، كما كان الحال فيما يعرف باسم « الثيوقراطية » ، والحكم الإلهى المقدس ، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هى الحاكمة ، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة[١٣٤] .

ويقول الدكتور محمود أبو السعود : « لا إشارة فى الإسلام للحكم الثيوقراطى » ، بمعنى لا يعطى الإسلام مطلقا لشخص أو مجموعة أشخاص احتكار تفسير كلمات الله أو حكم المسلمين ضد إرادتهم الحرة[١٣٥] .

ويكتب الدكتور يوسف القرضاوى ، والدكتور أحمد العسال : « الأمة فى الإسلام هى الحاكمة ، وهى صاحبة السلطة ، هى التى تختار حاكمها ، وهى التى تشير عليه ، وهى التى تنصح له وتعينه ، وهى التى تعزله إذا انحرف أو جار » ... « والخليفة فى الإسلام ليس

نائبا عن الله ، ولا وكيلا له فى الارض ، إنما هو وكيل الأمة ونائب عنها »[١٣٦] .

وأوضح الشهيد عبد القادر عودة فى كتابه « المال والحكم فى الإسلام » أن الحكم فى الإسلام يقوم على أساس : ١) القرآن المصدر الأساسى للتشريع . ٢) مبدأ الشورى . ٣) احترام إرادة الأمة ، ومن هنا فهو يرى أن الخليفة ينوب عن الجماعة ولا ينوب عن الله ، « وما أقامت الجماعة الخليفة إلا ليكون نائبا عنها ، وما استمد ولا يستمد سلطانه إلا من نيابته عن الجماعة التى أقامته والتى تملك حق مراقبته ومنعه من الخروج على حدود نيابته ، بل للجماعة أن تقيد تصرفاته ، وقواعد النيابة تقضى بذلك ، كما أن الإسلام يفرض على الناس حيث أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومنع الحكام من الظلم والتعسف فى استعمال حقوقهم ومنعهم من الإهمال فى أداء واجباتهم .. » . أما بالنسبة إلى العلاقة بين الدين والدولة فى الإسلام فيقول : « الدين فى الإسلام ضرورى للدولة ، والدولة ضرورة من ضرورات الدين فلا يقام الدين بغير الدولة ، ولا تصلح الدولة بغير الدين[١٣٧] .

أما من جهة أخرى ، فقد توسع المفكرون الإسلاميون من رجال الفقه والقانون فى ردودهم على الموضوعة القائلة : « بأفضلية القوانين الغربية على الشرع الإسلامى » . وقد رفضوا فكرة فصل الشرع الإسلامى عن الحياة المدنية والدولة . وناقشوا من منطلقات قانونية بحتة ، ومن خلال مقارنات دقيقة ، أفضلية الأصول القانونية فى الشرع الإسلامى على نظيراتها فى القانون الرومانى وغيره من الأصول الوضعية ، فعلى سبيل المثال ، يستشهد الدكتور توفيق الشاوى بكتاب عبد الرزاق السنهورى « الخلافة ونظام الحكم الإسلامى » الذى أثبت فيه أن مبدأ الفصل بين السلطات هو حجر الزاوية فى نظام الحكم الإسلامى ، سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية ويشير إلى اعتزاز البروفسور أدوارد لامبير الذى قدم للكتاب بسبب كشفه أن مبدأ الفصل بين السلطات ، والسيادة الشعبية اللذين لم تعرفهما أوروبا إلا فى العصر الحديث هما من أصول العلم الإسلامى فى الشريعة الإسلامية قبل أن يعرفهما الفقه الأوروبى بعدة قرون . كما استشهد بكتاب نظرية التعسف فى استعمال الحق فى الشريعة الإسلامية للدكتور محمد فتحى . وقد أثبت فيه أن هذه النظرية التى لم تعرف فى القوانين الغربية إلا فى العصور الحديثة وجدت فى الشريعة الإسلامية قبل ذلك بعدة قرون أيضا . وقد أسهم الشهيد عبد القادر عودة فى هذا المجال إسهاماً مبدعا فى مؤلفيه « الإسلام وأوضاعنا القانونية » و« التشريع الجنائى فى الإسلام » مقارنا بالقانون الوضعى ، وشارحاً نظرية الشريعة فى الحكم . وللشيخ محمد أبو زهرة إسهامات كبيرة متعددة فى مناقشة هذا الجانب ، وللأستاذ جمال البنا فى كتابه « سيادة القانون : رؤية لمضمون الحكم بالقرآن » . وكذلك آراء كبار رجال القانون كالسنهورى والدواليبى والزرقا . وهذا ما سيأتى تفصيله لاحقا[١٣٨] .

أما من زاوية أخرى ، فيرى الحاج توفيق الحورى أن الشريعة الإسلامية تمتاز عن القانون الوضعى بأنها مزجت بين الدين والدنيا ، وشرعت للدنيا والآخرة . وهذا هو السبب الوحيد الذى يحمل المسلمين على طاعتها فى السر والعلن والسراء والضراء . لأنهم يؤمنون طبقاً لأحكام الشريعة بأن الطاعة نوع من العبادة يقربهم من الله ، بينما الحال فى القوانين الوضعية عكس ذلك فهى مطاعة بقدر ما تخشى من الوقوع تحت طائلتها وهى لهذا تخرق كلما أمكن الافلات من يد القائمين على تنفيذ القانون . الأمر الذى جعل الجرائم تزداد زيادة مطردة فى البلاد التى تطبق القوانين الوضعية بينما حدث العكس أينما طبقت الشريعة وساد التمسك بالإسلام[١٣٩] .

هذا دون إيراد الحجج الإسلامية التى ردت على فساد القوانين الوضعية الغربية من خلال ما أرسى من قوانين ظالمة فى المستعمرات أو من خلال القوانين الدولية الظالمة كقوانين البحار على سبيل المثال .

(٣) التحدى القائل أن الإسلام أصبح شيئا من الماضى ، ولا يصلح للزمن الحاضر . وأنه سبب تخلف المسلمين وانحطاطهم .. ولهذا صدرت كتابات إسلامية كثيرة ترد على هذه المقولة ، مؤكدة الشعار الذى شدد عليه عبد العزيز جاويش كما ينقل عنه الدكتور أحمد صدقى الدجانى وهو : « أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان »[١٤٠] . ومن ثم فهو صالح لهذا العصر الذى هو أشد ما يكون حاجة إلى الإسلام .

فى الواقع لا يمكن أن تطلق صفة مفكر إسلامى على من لا يقول بصلوح الإسلام لكل زمان ومكان . ولهذا نرى المفكر الغربى فوربير تابيرو ومن سار على نهجه يعجب من المصلحين الإسلاميين حين لا ينسبون التخلف إلى الإسلام . وقد أخذ عليهم أيضا اندفاعهم فى الدفاع عن الإسلام وتفوقه وحث حتى الغربيين على اعتناقه ، ويسمى هذا الموقف « مركب نقص »[١٤١] . وكان سلامة موسى قد قال ضمن هذا المنطق : « لا أستطيع تصور نهضة لأمة شرقية ما لم تقم على المبادىء الغربية[١٤٢] . بينما شدد الفكر الإسلامى على مقولة جمال الدين الأفغانى : « لا نهضة بغير ديننا »[١٤٣] وراح علال الفاسى يؤكد أن من غير الممكن مُواجهة الأخطار ، وحماية أنفسنا ، وأراضينا ، إلا بالعودة إلى الإيمان واتباع الجهاد الإسلامى[١٤٤] .

يطالب الدكتور مصطفى حلمي بالتفريق بين قديم أوروبا وقديم المُسلمين . فقديم أوروبا يطلق على عصور التخلف أو العصور المظلمة . أما قديم المسلمين فيطلق على تقدمهم الحضارى فى كافة المجالات . لذلك حين تريد أوروبا أن تتقدم ترفض تاريخها القديم . أما نحن فالعكس . ثم يستطرد قائلا : ولكن لا يخطر لنا على بال أن نضع الأمة الإسلامية فى متحف

التاريخ ، بمعنى أن نطالبها بإرجاعها للأخذ بوسائل العصور السابقة فى الحياة العمرانية بأساليبها فى الإنتاج والنقل والتعليم ، والتطبيب وتشييد المدن وتجهيز الجيوش ، وبناء المدارس والجامعات والمستشفيات . ويؤكد أن أصحاب المنهج السلفى لا يمنعون فتح النوافذ على العلوم التجريبية والاكتشافات . فالتقدم المادى الماثل أمامنا ما هو إلا جزء من التصور الحضارى للإسلام . ولكن الأمر الذى يجب التوقف عنده ودراسته هو إعادة النظر ، وفحص الإنتاج الثقافى فى العلوم الإنسانية . لأنه يرتبط بتطورات للحياة تختلف عن تصوراتنا[١٤٥] .

أما مالك بن نبى فيعتبر الإسلام « المنقذ من الضلالين : الرأسمالى والشيوعى »[١٤٦] . ويرد الشيخ عمر التلمسانى فيقول : « إن الإسلام لا يرضى بما نحن فيه فلا داعى للتمحك بأنه سبب تأخرنا وضعفنا . كل ما فى الإسلام يدعو إلى العدل والإنصاف والقوة والمساواة والجد والعمل وإتقان العمل ، يدعو إلى الفضيلة ومكارم الأخلاق »[١٤٧] .

(٤) التحدى الموجه إلى موقف الإسلام من موضوع المرأة وتعدد الزوجات . وكان هذا من المواضيع التى أسهم فى تناولها أغلب العلماء والمفكرين الإسلاميين الذين راحوا يبينون مكانة المرأة فى الإسلام واحترامه لإنسانيتها ، وما تتمتع به من حقوق وكرامه ومساواة مع الرجل فى كثير من المجالات . وما يقيمه الإسلام من ضوابط للتعدد[١٤٨] . فعلى سبيل المثال يقوم الدكتور محمد البهى فى كتابه « الإسلام فى حياة المسلم » بتوضيح موقف الإسلام من المرأة وما يتميز به من إبراز دورها فى العائلة كزوجة وأم ، ودورها فى الحياة العامة ، وفى ميدان العمل وفى ميدان الدفاع عن الوطن . كما يؤيد تقييد الطلاق[١٤٩] . وقد أثيرت فى صفوف بعض المفكرين الإسلاميين قضايا خلافية حول موضوع التعدد والطلاق وأيد الدكتور فتحى عثمان الاختلاط المأمون الذى يراعى الشروط الشرعية[١٥٠] . وتناول بالتوضيح مطالب محمد عبده وتلامذته بتقييد الطلاق وتقييد التعدد من خلال ربطه بالقاضى الشرعى ، وردود الشيخ محمد أبو زهرة عليهم واقتراحه أن يأتى التقييد من المجتمع لا فى التشريع[١٥١] . ويبقى موضوع المرأة فى الإسلام من المواضيع الحية التى ما انفك المفكرون الإسلاميون يتناولونه ويعالجونه من خلال الإسلام بعيدا عن النموذج الحضارى الغربى ، وبعيدا عن عدد من الأفكار والتقاليد الموروثة من عصور الجمود والانحطاط . وهذا ما سيتم التعرض له لاحقا . وبالمناسبة نظرا لأهمية الموضوع يقترح السيد محمد تقى المدرسى عقد مؤتمرات لمعالجة هذه المشكلة بالذات وإعطائها الأولوية عوضا عن الانشغال فى القضايا الجانبية[١٥٢] .

(٥) التحدى الذى يتهم الإسلام بتأييد نظام العبودية والجوارى أو أنه كان نظاما إقطاعيا ، وقد جاءت الردود جميعها تؤكد أن الإسلام عمل على تصفية العبودية

والرق[١٥٣] . كما لا يمكن وصفه بالنظام الإقطاعى وهو الذي أرسى نظام إرث يفتت الملكيات الكبيرة كما لا يسمح نظامه الاقتصادى والسياسى بمثل هذا النظام . وقد أسهم الأستاذ محمد قطب فى رد هذه الشبه[١٥٤] وكان قد تم تناول هذه الجوانب من زاوية إسلامية فقهية وشرعية ، بينما ركز البعض على دحض ذلك التحدى من خلال دراسة تاريخ الاقتصاد السياسى فى التجربة الإسلامية العملية ويذكر هنا بصورة خاصة ، مؤلف الأستاذ عادل عبد المهدى .. « الثوابت والمتغيرات فى التاريخ الاقتصادى للمجتمعات العربية الإسلامية » وقد أثبت فيه خطأ مقولات الماركسيين والليبراليين فى تحليلها وتحديدها نمط المجتمع الإسلامى فى التاريخ . وأظهر عدم استقرار تلك المقولات وتضاربها فيما بينها . أما ذلك فيرجع لعدم إدراكهم للدور الذى لعبه الشرع الإسلامى فى تاريخ الاقتصادى السياسى للمجتمعات الإسلامية[١٥٥] .

ويلاحظ كاتب ملف الفكر الإسلامى فى العدد السابع من السنة الثانية من عمر مجلة « الفرقان » المغربية ضعف المادة الاقتصادية والتاريخية عند طيب تيزينى حين يتحدث عن الإقطاعية والرأسمالية فى التاريخ الإسلامى فهو يدلل عن وجود الرأسمالية والإقطاعية لا من الوجود الواقعى للطبقات أو الوضع الاقتصادى وإنما من خلال تأويله لأفكار معينة . فيعلق كاتب الملف لكأن الواقع انبثاق ميكانيكى عن الفكر . وهو بهذا ، أى تيزينى يقع فى الرؤية التى يريد نقدها ، وهى الرؤية التى تصوغ التاريخ من تأويل الفكر[١٥٦] .

(٦) التحدى الذى يقول إن أحكام الإسلام فى الحدود تمتاز « بالقسوة والهمجيه فى قطعها ليد السارق أو جلدها للزانى ، أو قتلها لقاتل النفس بلا حق ، فجاءت الردود لتؤكد على عدالة أحكام الإسلام وحكمته البالغة فيما قرر من حدود ، لأن فيها ردعا للمعتدين ورحمة بأغلبية الناس الساحقة حين تصان الأعراض والأنفس والأموال والحقوق . ثم أكدت تلك الردود ، من جهة أخرى ، على الضوابط الكثيرة التى وضعها الإسلام فى تطبيق هذه الحدود . وكيف كان استخدامها فى التاريخ الإسلامى ، على أضيق نطاق وقد أسهم الأستاذ عبد الكريم مطيع فى كراسته « حد السرقة » فى تبيان تلك الضوابط والشروط لتنفيذ حد السرقة[١٥٧] . أما الشيخ سيد سابق فبين كيف ساعدت الحدود الشرعية فى الإسلام على توفير أمن حقيقى للمجتمع والعائلة ، بينما أدت قوانين العقوبات الغربية إلى ازدياد وتائر السرقات وحالات الاغتصاب والاعتداء على الأبرياء والآمنين ، وهؤلاء أولى بالتفكير فى ما يتعرضون له من قسوة ووحشية من التفكير بتخفيف العقوبات التى تنزل بالمجرمين . فالأولى مراعاة مصالح الناس وأمنهم وحياتهم حين يواجه موضوع الأحكام التى تردع فعلا مرتكبى الجرائم بحقهم[١٥٨] . وأوضح الأستاذ محسن الميلي خلاصة لموقف السياسة الشرعية بالنسبة

إلى التعامل مع الحدود وما يثار حولها من شبهات فقال : « وهكذا تبين أن السياسة الشرعية مجال واسع لتبيان صلاحية التشريع بطريقة عملية . ولكن هذه الاجتهادات يجب أن تظل دائما فى حدود مقاصد الشريعة الإسلامية وقواعدها . ولا يجوز بحال تعطيل هذه النصوص ، ولا التعسف عليها بتأويلات منحرفة . لذلك نبه علماء الإسلام إلى خطورة هذا الباب ، وإلى وجوب التزام العدل فيه والتوسط وتجنب مسلك الإفراط والتفريط »[١٥٩] .

(٧) التحدى الذى يتهم الإسلام بالرأسمالية لسماحه بالملكية الفردية وحرية التجارة ، أو اتهامه بالاشتراكية أو الشيوعية لما فيه من تقييد للملكية ولموقفه من الفقراء وردعه لترف الأغنياء واستئثارهم واكتنازهم الأموال . وقد اتخذت الردود أبعادا متعددة بعضها تناول بالنقد كلا المفهومين الماركسى والليبرالى حول الملكية الخاصه . وأخرى أفردت بحوثا فى نقد النظامين الرأسمالى والاشتراكى الماركسى عموما ، وفى المقابل تم التوسع فى شرح العدالة الاجتماعية فى الإسلام باعتبارها نموذجا ثالثا متميزا ، ما هو بالرأسمالية وما هو بالاشتراكى الماركسى أو الاشتراكى الليبرالى .

وتبرز هنا ، كتابات سيد قطب ومحمد قطب والشيخ تقى الدين النبهانى فى مناقشة تمايز النظام الإسلامى وأفضليته على النظامين الرأسمالى والاشتراكى . أما كتاب « اقتصادنا » للإمام محمد باقر الصدر فيحتل موقعا علمياً مرموقاً لا من جهة الفقه فحسب ، وإنما أيضا من جهة علم الاقتصاد إن جاز التعبير . وقد أثبت قدرة عالية فى مناقشة النظريات الاقتصادية فى الماركسية والرأسمالية .

على أن مستهل القرن الخامس عشر للهجرة ، فقد اتجه العلماء والمفكرون الإسلاميون ليعطوا الموضوع الاقتصادى اهتماما مركزا ، خاصة مع ازدياد المطالبات التى كان الأستاذ راشد الغنوشى من المبادرين بها وهى ضرورة تحديد نظرية إسلامية فى الاقتصاد تتجاوز العموميات بالنسبة إلى مسائل النظام الاقتصادى فى الإسلام[١٦٠] . كما يضع الشيخ محمد الغزالى المسؤولية على عاتق الفقهاء فى هذا العصر وهى أن يقولوا كلمة الفقه فى مختلف المجالات التى تعنى الحياة الاقتصادية بما فيها مسألة العقوبات المتعلقة بالنواحى المالية والاقتصادية[١٦١] . وتمكن الإشارة هنا إلى الدراسات التى جمعها وأعدها الدكتور صالح كركر فى كتاب « رؤى فى النظام الاقتصادى فى الإسلام » . منقولة عن مجلة « المسلم المعاصر » علها تعطى فكرة عن بعض الإرهاصات الإسلامية فى هذا المجال . وعى « الاقتصاد فى المذهبية الإسلامية » للدكتور محمود أبو السعود ، و « النظام الاقتصادى الإسلامى » للدكتور منذر قحف ، و « النظام الاقتصادى فى الإسلام » د. محمد عمر شبراء ، و « صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية ونظرية سلوك المستهلك » د. محمد أنس الزرقاء ،

و« رأس المال والمحافظة عليه فى الفكر الإسلامى » ، د . محمد شوقى إسماعيل شحاته ، و« التنمية الاقتصادية فى المفهوم الإسلامى » د . محسن عبد الحميد ، و« أفكار ونظرات ابن خلدون الاقتصادية ، د . فاضل الحسب ، قراءة اقتصادية فى كتاب الكسب د . رفعت السيد العوضى[١٦٢] .

أما من الجهود الحديثة فى مناقشة النظامين الرأسمالى والاشتراكى من الزاوية الاقتصادية والفقهية فكتاب الأستاذ سميح عاطف الزين « الإسلام وأيديولوجية الإنسان » ، بينما تناولهما الشيخ نادر أسعد بيوض التميمى من الزاوية العقدية فى كتابه « العقيدة الإسلامية فى مواجهة العقائد الوضعية »[١٦٣] . أما الدكتور صالح كركر فرد على التحدى من زاوية مناقشة « نظرية القيمة – العمل والعمال والعدالة الاجتماعية فى الإسلام وفى المذاهب والنظم الوضعية »[١٦٤] .

(٨) التحدى الذى يتهم الإسلام بالتنكر للوطنية والقومية بسبب نظرته العالمية . وقد جاءت الردود تؤكد تأييد الإسلام لكل دفاع محق عن الوطن أو الشعب والأمة ضد أى اعتداء خارجى أو ظلم داخلى ، وتأييد حق الشعوب فى الكفاح من أجل الحرية والاستقلال من السيطرة الأجنبية . ولكن مع تأكيد الرفض القاطع للاتجاهات التى تحمل النزعات العنصرية أو العصبية فى الوطنية والقومية أو تتنكر للإسلام أو تعطى للوطنية والقومية محتويات علمانية وأيديولوجيات رأسمالية واشتراكية . وقد جاء الرد الأول الأقوى على هذا التحدى من قبل الإمام حسن البنا حيث قال حول القومية : « إذا كان القصد الاعتزاز بالأسلاف ، أو بحرية القوم وحق برهم وإسعادهم وتحريرهم ، أو أن القوم مبتلون وبحاجة إلى تحرير .. كل هذا لا يأباه الإسلام وهو مقياسنا بل ينفسح صدرنا له ونحض عليه . أما قومية الجاهلية – العدوان فلا » . وقال حول الوطنية : « لا خلاف إن كانت تعنى حب الأرض وألفتها ، والحرية والعزة للبلاد ، حب المجتمع وصلاح أحواله أما إذا كانت تقسيما للأمة فلا » . الخلاف أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة ، وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية[١٦٥] . واستمر هذا التحدى إلى يومنا هذا واستمر المفكرون الإسلاميون يقدمون ردودا تدور ضمن الإطار والمحتوى اللذين رد بها الإمام حسن البنا .

(٩) التحدى الذى يتهم الإسلام بالدكتاتورية ورفض الديمقراطية . فرد البعض بالقول أن العلاقة بين الشعب وحكامه فى الإسلام تقوم على أساس العقد ومن ثم يحق للشعب عزل حكامه إذا جنحوا إلى الدكتاتورية مخالفين للعقد[١٦٦] . كما جاءت الردود تركز على الشورى وربط البيعة بالأمة وبتأكيد الإسلام حقوق أهل الكتاب وحق المعتقد وحرية التفكير ودعا بعض المفكرين الإسلاميين إلى وضع دستور ، وإلى تنظيم الشورى بالمجالس المنتخبة

وتأكيد حقوق الإنسان وحرياته التى يكفلها الإسلام . وسوف يعالج موقف المفكرين الإسلاميين المعاصرين من هذا الموضوع لاحقا .

(١٠) التحدى الموجه إلى اللغة العربية : تارة من خلال إحلال العامية فى الكتابة مكانها ، وطورا من خلال تسكين أحرفها واقتراح لغة وسطاً بين العامية والفصحى ، وأطوارا عبر المطالبة بكتابتها بالأحرف اللاتينية . فضلا عن تشجيع حشوها بالضروري وغير الضرورى من المصطلحات العلمية وغير العلمية سواء أكان لها رديف عربى مناسب أم لم يكن لها . وأحيانا من خلال تكوّن مثقفين يستخدمون الفرنسية أو الانكليزية (وربما بعد حين الروسيّة) لغة التفكير والكتابة وتحويل العربية إلى لغة من الدرجة الثانية ، وأحايين من خلال مقاومة التعريب فى دوائر بعض الحكومات والكليات الجامعية والمؤسسات والشركات والمصارف . وقد كشف الفكر الإسلامى عن الهدف الحقيقى لمثل هذه التوجهات وهو الانسلاخ عن لغة القرآن من أجل الانسلاخ عن الإسلام والتراث الإسلامى الفكرى والحضارى . مما يجعل التغريب يدخل فى آلية عمل العقل (اللغة) وفى التكوّن الروحى والضميرى للأمة من خلال إبعاد الإسلام والتراث الإسلامى . ولم تهدأ هذه المعركة منذ قرن بين المفكرين الإسلاميين وعدد من المفكرين العلمانيين . وكلما سددوا لبعض الاتجاهات ضربة برز اتجاه آخر بحلة جديدة وحجج جديدة . وهذا ما حدا بالدكتور صادق أمين إلى إكمال الطريق بالكشف عن سياسات هدم اللغة العربية كجزء من عملية هدم الإسلام والسيطرة على الأمة وغزوها ثقافيا . فتتبع تلك العملية منذ بدأ بعض المستشرقين بالتشجيع على استخدام العامية فاقتفى أثرهم أحمد لطفى السيد ولويس عوض وأنيس فريحة . وكشف أيضا عن دور عبد العزيز فهمى وسعيد عقل اللذين طالبا أن تكتب العربية بالحرف اللاتينى . ثم دور توفيق الحكيم وأمين الخولى فى المناداة بلغة وسط بين العامية والفصحى . كما أشار إلى محاولة طه حسين تهديم النحو العربى . ثم إلى محاولات تحطم أسس الشعر العربى[١٦٧] .

إن مجموعة الردود الإسلامية على هذه الموضوعات ، وبالرغم مما أبرزه المفكرون والعلماء الإسلاميون المعاصرون من نقاط خلافية حول هذه القضية أو تلك ، وما حملته من نقد للفكر الغربى أو فكر العلمانيين ، لم تحظ من قبل العلمانيين العرب بما تستحقه من الاهتمام والرد . فكانوا يكتفون بترديد تلك الانتقادات وتكرارها على الإسلام ثم يصمون آذانهم عن الردود التى يجيب بها الإسلاميون(*). الأمر الذى لم يساعد على إغناء الموضوعات فى ميدان

(*) رد الدكتور سمير أمين عام ١٩٨٣ فقط على أطروحات سيد قطب فى كتابه (العدالة الاجتماعية فى الإسلام) الصادر عام ١٩٤٩ – دار المعارف – القاهرة (وقد طبع عشرات الطبعات) وذلك بمقالة =

الصراع الفكرى فى المجال الشعبى . ويجب أن يقال هنا أن الجهد الإسلامى المبذول فى الرد على فلسفات الغرب ونظرياته الاقتصادية وفى إيضاح المفاهيم والنظريات الإسلامية حول الإنسان والحياة والمجتمع والسياسة والاقتصاد والبيئة تحاول أن تتسم بالأصالة والاتساع والعمق وتسعى إلى الاغتناء يوميا ، وإلى امتلاك الأسلحة الأكثر مضاء فى الرد على التحديات الآتية من فكر الغرب ونموذجه الحضارى . كما أنها تخوض بينها حوارات فكرية تحمل الكثير من نقاط الخلاف . وقد أدى ذلك إلى بروز دراسات إسلامية هامة . ويعد ببروز دراسات أخرى تؤكدها المطالبات الإسلامية الراهنة الملحة على ضرورة تقويم فكر المرحلة السابقة وتجربتها العملية ، وضرورة تقديم دراسات إسلامية منهجية وعلمية تفصيلية ومعمقة فى مختلف مجالات الفكر والثقافة ، وتناول مختلف المواضيع تناولا إيجابيا قائما بذاته فلا يكون القصد مواجهة تحديات الفكر الغربى أو الفكر العلمانى دفاعا عن الإسلام فحسب ، وإنما أيضا باعتبارها جزءا من عملية النهوض بالمشروع الإسلامى البديل ، وإنزاله على أرض التطبيق الواقعى والممارسة العملية . ولهذا يمكن القول أن الفكر الإسلامى لم يستنفذ حتى الآن كل ما عنده ، أو كل طاقته وإمكاناته فى تناول هذه التحديات الآتية من النموذج الحضارى الغربى ، فهو فى مجالة مخاض واعد ، وتدفق لم ينضب . ويعج داخله بالالحاح الشديد من أجل التعميق والتأصيل والتجديد ، بل إيجاد سبيل تحقيق الأهداف الإسلامية .

ثانيا : حول الحضارة الغربية :

أجمع المفكرون الإسلاميون وفى مقدمتهم الإمام حسن البنا وسيد قطب فى تقويم الحضارة الغربية ، على أنها حضارة قامت على أساس العصبية القومية والتفكير المادى ، وجعلت غايتها حشد القوة ، وتحقيق السطوة ، وإطلاق الشهوات الغريزية ، وإخضاع الشعوب الأخرى واستغلالها وتسخيرها والسيطرة عليها ، بمختلف الوسائل ، وفى مقدمتها العنف والقهر والإبادة[١٦٨] . ولكنهم رأوا أن هذا الأساس ، بما يولده من حوافز ، وإن بلغ

= حملت عنوان (حول النظرة الإسلامية السلفية للاقتصاد السياسى) . ولعلها بالرغم من قصرها والسرعة التى كتبت بها ، باكورة الدخول فى مناظرة حادة مع أطروحات الفكر الإسلامى من قبل عالم اقتصادى ماركسى وهو أمر ضرورى وهام لما قد ينجم عنه من حث للبحث والتدقيق فى الإغناء الفكرى حين يتواجه الفكران الإسلامى والعلمانى مواجهة عادلة وفى ضوء النهار (نشرت مقالة د . سمير أمين المذكورة فى المجلة الفصلية « شعوب متوسطية » ، بالفرنسية ، العدد ٢١ ، ١٩٨٣ ، وترجمتها جريدة السفير ونشرتها على ثلاث حلقات تحت عنوان (حول الدولة والمجتمع فى الإسلام) ٦ ، ٧ ، ٨ حزيران ١٩٨٣) .

بالغرب شأوا بعيدا ، فى مجال القوة والسطوة والثروة وتطوير الصناعة والعلوم والتكنولوجيا ، أدى بسبب تنكره للجوانب الروحية والدينية والأخلاقية السامية والإنسانية إلى تبديد الإنسان والبيئة وتعريض الوجود البشرى إلى خطر الابادة ، فضلا عما نتج عنه من علاقات ظالمة بين الشعوب القوية والشعوب الضعيفة ، أو بين الإنسان القوى والإنسان الضعيف كذلك ، وما أدى إليه من شعور الإنسان الغربى بالوحدة والخوف والقلق والاضطراب والخواء الداخلى وما ولده من ظواهر اتسمت بتصاعد وتائر الجريمة والانحرافات والقسوة والفردية ، أو من تفسخ العلائق الأسرية والإنسانية . فيرى الأستاذ يوسف العظم أن الغرب « يئن تحت ضربات سياط عنيفة من تمزق الأسرة وضياع الجيل وقلق النفس ومسخ الطفولة والتبرم بالشيخوخة حين تلف الوالدين ، أو واحدا منهما ، فى حين يرفق الزوج أو الزوجة بأكثر من كلب مدلل أو حيوان محظوظ »[١٦٩] . وركز الفكر الإسلامى على روح العداوة والبغضاء التى راحت الحضارة الغربية تبثها ضد الشعوب والأجناس الأخرى ، بل فيما بين شعوب الحضارة الغربية نفسها . وقد بلغ هذا الاتجاه قمته ، كما يلحظ مالك بن نبى بالانقسام إلى كتلتين عسكريتين نوويتين (حلف وارسو والحلف الأطلسى) تهددان بعضهما والعالم بالفناء[١٧٠] . وبالمناسبة يجدر التنبيه هنا إلى أن الفكر الإسلامى المعاصر يجمع على اعتبار الماركسية اللينينية كمذهب ونظرية ، والاشتراكية السوفياتية كنظام اجتماعى – اقتصادى الوجه الآخر المتمم للحضارة الغربية ، كما يشير السيد أحمد بن بلله ، وليس نقيضا لها أو خروجا على أساساتها[١٧١] . ومن ثم فإن هذه السمات تنهك هذه الحضارة وتفت من عضدها ، وسوف تؤدى إلى انهيارها كما حدث مع غيرها وهذا ما ألمح إليه الإمام حسن البنا[١٧٢] . وأعاد الدكتور إسماعيل الفاروق تأكيد هذا المعنى بعد أربعين عاما فقال : « الحضارة الغربية متصدعة مقبلة على انهيار تام كما يقول عظماء مفكريها مثل توينبى وماكنيل ، وفان لفين لضعف فى قوتها بل لفساد فى أساسها »[١٧٣] . بينما لفت مالك بن نبى النظر إلى أن الحضارة الغربية بسبب عالميتها لم يعد ينطبق عليها قانون نهوض الحضارات القديمة وانحطاطها[١٧٤] . وإن كان قد شارك المفكرين الإسلاميين الآخرين ، بما تقدم من نقد لتلك الحضارة كما شاركهم بالقول بضرورة أن يهب الإسلام ليقدم البديل الحضارى العالمى تجنيبا للعالم من احتمال الدمار الشامل الذى يكمن فى أحشاء الحضارة الغربية[١٧٥] . يقوم الدكتور إسماعيل الفاروق بمحاولة لتحديد طبيعة الغرب فيرى أن الغرب غلا فى رعاية الذات الإنسانية وحمايتها بأن ألهها ، وجعلها وحدها الحقيقة ، فأصبح إشباع رغباتها هو معيار الخير والشر ، ولكن من جهة أخرى ، غلا أيضا فى تأكيد العصبية بين الجماعة ، سواء أكانت جماعة القوم أم جماعة الطبقة . فقد عرف الغرب بعصبيتين : عصبية القوم على الفرد وعصبية القوم على القوم . فأدت الأولى إلى انحسار الشخصية الفردية فأصبح الشذوذ عن الجماعة شر وإن أصاب الفرد وأخطأت الجماعة وأدت

الثانية إلى استعمار الإنسان لأخيه الإنسان بالجملة وبالملايين . كذلك غلا الغرب فى استغلاله للطبيعة . فبالرغم من ازدهار العلوم الطبيعية وتقدم التقنية فى خدمة الإنسان هجم الإنسان الغربى على الطبيعة يطوعها لإشباع الرغبات دون وازع أخلاقى ، ودون معيار يعلو على الطبيعة والرغبات معا . ويخضعهما ، لقيمه وأوزانه ، فكان تلويث الموارد الطبيعية ونهب الثروة الأرضية بلا حساب ، مما أدى إلى قلب توازن الطبيعة فى كثير من الحقول . ومن يدرى فقد ينفجر الغاز المخزون فى العُلب المملوؤة تحت الضغط . مما سيهدد طبقة الأوزون فى الجو فينتج عن ذلك داء السرطان الذى سيتفشى فى جلود البشر أجمع . كما أن لتنمية الجشع والتبذير فى الإنسان نتائج غير نهب الطبيعة واختلال توازنها ، فهى تؤدى إلى اختلال التوازن فى الإنسان نفسه أيضا ، أى بين طبيعته المادية وطبيعته المعنوية ويتساءل : أليس مسخا للإنسان أن تُحدث الإنسان الغربى عن القيم فيسألك عن الثمن(١٧٦) .

وجاء فى « البيان الإسلامى العالمى » الذى أعلنه الدكتور سالم عزام ، والصادر عن المجلس الإسلامى الأوروبى ، « أن الإنسان استطاع بفضل العلم المتقدم ونظم التقنية والطاقات الاقتصادية أن يحقق تقدما علميا وتقنيا ونموا اقتصاديا هائلا . ولكن تقدمه الرائع هذا لم يصحبه تطور مماثل فى قواه الروحية والمعنوية فتجربة الإنسان عبر التاريخ للأنظمة العلمانية قد باءت بالفشل سواء ، كانت أنظمة رأسمالية أم شيوعية . وبالرغم من محاولاته وتجشمه كافة التضحيات من أجل تحقيق مجتمع قائم على مبادىء العدل والمحبة . فالنظام الرأسمالى أدى إلى استغلال الفقراء وسيطرة الأغنياء وأصحاب الطبقة المميزة على المجتمع كله ، كما أصبح هذا النظام أساسا وسببا لأشكال متنوعة للاستعمار . أما النظام الشيوعى وهو نظام علمانى مقابل للرأسمالية فإنه يعالج المجتمع بأساليب مادية بحتة ولتحقيق أهدافه فإنه يهدر كافة الحريات وقد أدى إلى قيام حكم استبدادى قائم على أساس بيروقراطى يسيطر عليه سواء حكم فرد أو جماعة من الأفراد ، وفى ظله تحتكر الدولة جميع وسائل الإنتاج المادى والثقافى وتسيطر على كافة حوافز الفرد وحريته فى المجتمع . ثم إن النظامين انغمسا فى الاستعمار بشكليه الرأسمالى والشيوعى للسيطرة على العالم(١٧٧) .

ومن هنا أكدت غالبية المفكرين الإسلاميين العرب أن النهضة فى بلاد العرب والمسلمين لا يمكن أن تقوم على أسس التفكير المادى الذى قامت عليه الحضارة الأوروبية لأن ذلك يخالف عقيدتها وضمير الأمة الإسلامية وعقلها الجمعى من جهة ولأنه من جهة أخرى سيقود إلى التبعية ويحافظ على التخلف بسبب حساب ميزان القوى القائم والهوة التقنية والعلمية . مما يجعل السباق فى الميدان نفسه وضمن القوانين نفسها مقررا سلفا فى غير مصلحة المسلمين . لابد من قيام النهضة على أساس متوازن بين الروحية والمادية ، وبين المثل الأخلاقية السامية والتطور العلمى والتقنى وهو ما يوفره الإسلام الذى يجعل الإنسان محور البناء الحضارى لا

القوة والسلطة والثروة والشهوات محور ذلك البناء . أما من جهة أخرى ، فيجمع المفكرون الإسلاميون على اعتبار المشروع الإسلامى مشروعا عالميا بديلا أو موازيا ، مؤكدين حاجة العالم الراهن المأزوم إليه بسبب ما يحققه من توازن يفتقده المشروع الحضارى الغربى ، أو على حد تعبير الشيخ يوسف العظم أن الإسلام وحده الحضارة الصحيحة السامقة مع الأخذ بالخير من معطيات المدنية المعاصرة والعلم الحديث(١٧٨) . لعل من المفيد ، هنا الإشارة إلى أن المفكرين الإسلاميين يهتمون اهتماما كبيرا ، بآراء المفكرين الغربيين الذين يتناولون بالنقد النظامين الرأسمالى والاشتراكى ، أو يبرزون علائم انهيار الحضارة الغربية مثل الزيادات فى حالات الانتحار أو الطلاق ، أو الإدمان على المسكرات والمخدرات ، أو الجرائم ، أو مثل الزيادات فى حالات الأمراض النفسية والعصبية الناتجة عن الخوف والقلق والوحدة والخواء واللاانتماء ، فضلا عن الإحصاءات المتعلقة بالتسلح والقنابل الجرثومية والكيماوية والنووية وما يتهدد العالم من حرب مدمرة لا تبقى ولا تذر . ولهذا اهتمت المكتبة الإسلامية ، والكتابات الإسلامية حول الحضارة الغربية ، بكتب مثل : « الإنسان ذلك المجهول » لإلكسيس كاريل ، و« الإنسان المعلب » ، لجوزيف زويس ، و« سقوط الغرب ، واللامنتمى » لكولن ولسن ، « الغريب » لالبير كامو ، و« انحدار الغرب » لاوزفالد شبينغلر ، و« الإسلام على مفترق طرق » لمحمد أسد (اسمه ليوبولد فايس قبل أن يسلم) ، و« البحث عن الأيديولوجية البديل » لروبير ديون ، و« حوار الحضارات » ، « وما يعد به الإسلام » ، و« نداء للأحياء » لرجاء غارودى (روجيه غارودى قبل أن يسلم) ، فضلا عن محاضرة لارنولد توينبى سنة ١٩٤٨ تحت عنوان « الإسلام والغرب والمستقبل » ، ومقالة لبرتراند راسل ١٩٥٠ أعلن فيها « انتهاء العصر الذى يسود فيه الرجل الأبيض » .

فهذه الكتب والمقالات التى تكشف عن أزمة الحضارة الغربية ، أو أزمة الإنسان فى هذه الحضارة ، وتسلط أضواء على احتمال انهيارها ، أو حتمية انهيارها ، تشكل ، بالنسبة إلى المفكرين الإسلاميين مصدرا معتبرا لتدعيم وجهة نظرهم حول حاجة العالم المعاصر إلى مشروع حضارى بديل أو مواز ، مستنتجين أن المشروع الحضارى الإسلامى العالمى هو الذى تتوفر فيه الأهلية ليكون ذلك البديل .

ثالثاً : مواجهة ثانية مع الليبرالية والماركسية :

أما من زاوية أخرى فقد راح الفكر الإسلامى المعاصر فى العقدين الأخيرين يواجه تحديات الاتجاهات الجديدة فى المدرسة الماركسية التى راحت تستعيد مواقع الفكر الليبرالى فى الدفاع عن الحضارة الغربية ورفض المقولات الإسلامية حولها ، أو راحت تتصدى لموضوع التراث والحضارة الإسلامية مما دفع عدد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى الاستجابة

لهذا التحدى استكمالا للنقد الذى قام به سيد قطب ومالك بن نبى ومحمد باقر الصدر وآخرون تناولوا الماركسية الكلاسيكية فى أصولها الأكاديمية السوفياتية . إنه نقد يدخل مرحلة جديدة . وهذا ما عبر عنه ملف الفكر الإسلامى فى مجلة « الفرقان » المغربية حين تناول تحديات الفكر الماركسى الذى أخذ يستعين بالبنيوية التاريخية (محمد عابد الجابرى) أو استخدام مزيج من الهيرقليطية والأرسطة والمسيحية والهيجلية والماركسية (طيب تيزينى) على حد تعبير كاتب الملف المنوه عنه من عل[١٧٩] .

يلاحظ الأستاذ توفيق الطيب أن الحركتين الليبرالية والاشتراكية العربيتين لم تدركا جوهر الفكر الغربى الحديث ولا جوهر العصر الأوروبى الحديث ، ونتيجة لذلك لم تدركا جوهر التحدى الغربى الحديث لحضارتنا . ويتمثل ذلك الخطأ أنهما نقلتا التحدى من مجاله الحقيقى إلى مجال آخر : من مجال العلم إلى مجال العقيدة ومن مجال الصناعة إلى مجال النص والأدب . وبهذا التقت الحركتان فى النهاية مع التيار المعارض للنهضة ، وللثورة . وآية ذلك أن هاتين الحركتين لم تركزا الاهتمام على العلوم الطبيعية والرياضية والتصنيع ، أساس التقدم الأوروبى الحديث – وإنما راحتا تهتمان بالعلوم التاريخية والإنسانية والفنون وتعممان الأفكار والأنظمة السياسية والمفاهيم الفلسفية . « فبدلا من أن تحكم على التطورات الاجتماعية الأوروبية التى رافقت ظاهرة الرأسمالية وأعقبتها راحت تجعل من تحول بنى المجتمع الأوروبى آلية التطور على الإطلاق ، ومن أحد تفاسيرها أى ظاهرة الرأسمالية الأوروبية « علم التكنيك الاجتماعى » ومن تكرار تلك التجربة حتمية تاريخية كما يفعل الاشتراكيون الماركسيون اليوم ، فهى لم تنظر إلى مجموعة تلك الظواهر كتجربة أوروبية فى مجرى التاريخ الأوروبى بل راحت تعزلها من تيار التاريخ الأوروبى بل راحت تعزلها من تيار التاريخ وتجمدها . وهكذا غدت الرأسمالية هى الخطيئة « والبروليتاريا » هى الشعب المختار والحزب هو « المخلص » ، والثورة هى « الفداء » ، والشيوعية هى « مملكة السماء » ، والمحترفون الثوريون هم « الكهنة » الجدد الذين يتلقون الأسرار الحقيقية من خلال رؤاهم « ويذيعونها على المؤمنين » ، وأخرويات هذه العقيدة الجديدة ليست « ميتافيزيقية » بل هى أخرويات علمية فهى « اشتراكية علمية » . ومن هنا يشير توفيق الطيب إلى الأساس اللاهوتى لمفاهيم فلسفة التاريخ الماركسية كما أشار إليها المفكر الماركسى أرنست بلوخ فى كتابه « مبدأ الأمل » ، ويرى من جهة أخرى أن الغربيين أصبحوا يعينون خصائص الإنسان من خلال التاريخ ويحاولون فهمه من خلال هذه الخصائص . « وهنالك فرق كبير بين أن نعتبر الإنسان جزءا من الطبيعة فنسلم بأن له خصائص طبيعية ثابتة » خلال كل أطوار التاريخ فنعين على أساسها مفهومنا عنه ، وبين أن نستخلص للإنسان خصائص معينة من خلال أطوار تاريخية ، فنجعلها خصائص طبيعية له . ثم يلاحظ أن مما زاد الطين بلّة ، أن هذه الخصائص استخلصها الغربيون

(الليبراليون والماركسيون) من التاريخ الغربى وحده . والمعايير التى استندوا إليها فى ذلك معايير خاصة بحضارتهم سواء الإغريقية أو اللاتينية المسيحية ، أو الحديثة فهى معايير خاصة بقارة أو حضارة معينة ومن ثم حين أنكرت « الطبيعة الثابتة » للإنسان فقد أصبح صنعه سهلا ، وحينما أصبح تاريخ العالم « هو تاريخ الإنسان » فقد غدت حتمية الطبيعة تاريخية ، وحينما كان المقصود عندهم بتاريخ الإنسان « تاريخ الإنسانى الأوروبى » فقد أصبحت حتمية التاريخ ، تعنى فى الواقع تغريباً بالقوة أى بقوة التفوق العلمى للغرب مما فيه القوة المادية . لقد كان هذا هو أحد الأسباب العميقة لفشل كل محاولات المذاهب الإنسانية فى الغرب ، بل إنه السبب الذى يحول بين الفكر الأوروبى المعاصر وبين قيام حركة إنسانية حقيقية(١٨٠) .

يأخذ الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد على الماركسية فيما يأخذ ، أنها طرحت « نفيا يكاد يكون كليا لموجودات العالم الثالث بينما نجد أن الرأسمالية قد قدمت نفيا نسبيا . ولكنه هو الآخر قد جاء على نحو كبير من الخطورة . وهكذا أخل الشكلان الحضاريان الواردان إلينا بموجوداتنا الحضارية ، على نحو كبير . إن الحضارتين فى نموهما المتسارع وتطورهما عبر الصراع قد ففتا على نحو متفاوت نسبيا كثيرا من الأسس الحضارية التى سيق فيها الجهد الإنسانى .

ويقول : قد طوقت الجبرية ضمن أرق أشكالها الجدلية إرادة الحرية الإنسانية المنطلقة . فقد أصبحت الذات الإنسانية مجرد (لحظة) فى غمار الديالكتيك المادى . طغت الصورة مجسمة ومكبرة للتحول من التناقض واختفت الماهية الإنسانية من المسرح المنظور . وبدأ يفتقدها الإنسان الذى تحول إلى مجرد (ظاهرة) . ويرى أن جبرية ماركس ليست فى تنبئه الافتراضى حول حتمية المصير الشيوعى . ولكن فى معادلات العلم نفسه التي جعلت هذا التنبؤ ممكنا . فالقضية ليست مع ماركس وحتمياته التاريخية وإنما هى مع الصياغة الأوروبية لمعطياتها العلمية عبر لاهوت الأرض فى الشكل الماركسى . وهو يرى أن كل محاولة لجعل الديالكتيك الماركسى يمتد إلى الحوار بين الذات الإنسانية والموضوع . أى محاولات الامتداد بالماركسية إلى خارج جبريتها وإلغائها للذات ، هى نوع من التوفيقية التى تحاول حل الأزمة بإيجاد أزمات أخرى بل إن محاولات التجديد الجذرى فى الفكر الماركسى « لا تعنى سوى نهاية الماركسية نفسها » . ويتساءل : والآن ماذا بعد قرون من الجهد الحضارى والاكتشافات العلمية ؟ لقد تحول العالم ضمن التطور إلى ساحة صراع كبيرة ، ولم تعد الأخلاق الإنسانية الطبيعية حتى ضمن حدودها المثالية - تضبط الإنسان ، هذا الكائن الطبيعى الذى تحول إلى وحش قاتل بأنياب فتاكة وهو لا يملك إلا أن يكون كذلك . لأن هذا قدره ضمن لاهوت الأرض رغم صيحات المصلحين . هذه هى النتيجة المنطقية الوحيدة للكيفية التى انطلق بها ومنها (الغربى) منذ البداية ، والنقد هنا موجه إلى أصل البناء اللاهوتى

الأرضى نفسه (والماركسية التجسيد الغربى الأرقى له) . ولهذا يصل إلى النتيجة القائلة « الفلسفة الماركسية هى بطبيعتها فلسفة قامت على تأويل بعض المعلومات العلمية (التحريك والديناميكية) فى حدود الظاهرة الموضوعية ، وتحولت بذلك إلى التاريخ والمجتمع فى إطار الخصائص المسيطرة على نمو الفكر الأوروبى نفسه والتجربة الأوروبية فجاءت انعكاسا لحركة الواقع الأوروبى . غير أن الماركسية كنظرة موضعية فى طبيعتها ، وأوروبية فى تكوينها ، لا تستطيع أن تستحوذ على الحقيقة فى كليتها .. لا الحقيقة الكونية فى حدود ما تعطيه ظاهرة الخلق ، ولا فى الحدود الإنسانية على المستوى العالمى[١٨١] .

ويشير د . حسن ضيقة إلى أن المدرسة الماركسية أرست « منهجا غائيا فى قراءة التاريخ ، قوامه جعل بعض الموضوعات النظرية التى أنتجتها بمثابة نقاط القياس فى قراءة ما عداها فجعلت من قانون تطور قوى الإنتاج - واستطرادا من النسق الأوروبى الحديث بمختلف خصائصه ، محور المجتمعات البشرية وغايتها ، وبالتالى أعيد تركيب مختلف مراحل التاريخ وصياغتها وفق هذه الغائية . فالتقدم » والتأخر « و» الحضارة « و» البربرية « تشكل محصلة هذا الفهم الغائى للتاريخ أى جعل حالة تاريخية بعينها غاية التاريخ ورافعته . وبذلك تحولت تجارب المجتمعات البشرية إلى مراحل من تطور الأجناس ، حيث يغدو النسق الأوروبى الحديث (الإنسان - النوع) فى أعلى درجات التطور ، ثم تندرج المجتمعات هبوطا إلى أدنى درجات السلم ، وما بينها من مراحل تطور مختلفة (الإنسان - القرد)[١٨٢] .

رابعاً : فى سبيل مشروع حضارى عالمى :

يرى الإمام حسن البنا إفلاس الأساس الذى قامت عليه حضارة الأمم الغربية عندما قامت على العلم المادى والمعرفة الآلية والكشف والاختراع وإغراق الأسواق بمنتجات العقول والآلات بينما لم تستطع أن تقدم للنفس الإنسانية خيطا من نور ، أو بصيصا من الأمل ، أو شعاعا من الإيمان ، ولم ترسم للأرواح القلقة سبيلا للراحة والاطمئنان .

ثم يدعو إلى إعلان الأخوة الإنسانية والتبشير بالفكرة العالمية وإبطال كل عصبية ، ويدعو إلى الأخوة بين أهل الأديان فالإسلام شريعة السلام ودين المرحمة[١٨٣] .

ينتقد سيد قطب الحضارة الغربية باعتبارها بنيت على أسس لا تلائم الإنسان بل تسحق خصائصه الجوهرية ، فقد اعتمدت على جوانب لإبراز القوة الوحشية والجنس والطمع والسيطرة وهذا يفسر قيامها على أساس الفصام عن الدين ويرى أنها استنفذت أغراضها حين انتهى شعار الحرية إلى رأسمالية طاغية ، « والمساواة » إلى طبقات متصارعة ، والإخاء » إلى وهم ، فى أجواء التمييز العنصرى ، والمظالم العالمية . ولا يرى الشيوعية بديلا لأنها تقوم على الأسس نفسها[١٨٤] ثم يرى أن المشروع الحضارى الإسلامى المقترح يعتبر أن غاية الإبداع

المادى يجب أن تكون الإنسان بزيادة إنسانيته ، وتطوير خصائصه الإنسانية البيولوجية والنفسية والعقلية فلا يكون فى طرائق الحضارة ما يحقر الإنسان أو يجعل دوره ملحقا للآلة ، أو لمصالح أجزاء محدودة من البشر أو الأمم[١٨٥] .

السلام العالمى فى مفهوم الإسلام ليس مجرد تجنب الحرب والقتال بأى ثمن . لأن السلم الأمثل هو الذى يتحقق معه سلام الضمير ، وسلام البيت وسلام المجتمع ، وسلام الإنسانية – سلامها جميعا فى ظل عدل شامل ، وهو عدل يجب أن يناله كل إنسان لمجرد أنه إنسان .

ويلخص سيد قطب المشكل الحضارى العالمى بالقول : « أن النظام الغربى انتهى لأنه لم يعد يملك رصيداً من (القيم يسمح له بالقيادة) والمطلوب قيادة : (تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التى وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوروبية فى الإبداع المادى ، وتزود البشرية بقيم جديدة ، وبمنهج أصيل ، وإيجابى ، وواقعى ، فى الوقت ذاته ، والإسلام هو الذى يملك ذلك »[١٨٦] .

ويدعو الأستاذ محمد قطب فى كتابه « ماذا يعطى الإسلام البشرية » إلى مشروع حضارى يوحد بين الروح والمادة ، وبين الدين والعلم وبين الدنيا والآخرة[١٨٧] .

يشدد الشيخ سعيد شعبان فى هذا الصدد قائلا : « فنحن لن نلغى شيئا أتت به يد الإنسان الفاعلة ولكننا نتدخل فى قضية واحدة ، وهى المتعلقة بالفكر الإنسانى والغاية التى من أجلها يسعى الإنسان لتحقيق وظيفته فى الحياة .. » . ولهذا « نحن أمام إعادة لصياغة الإنسان ، لصياغة الفكر الإنسانى على منهاج قرآنى إسلامى . وبعد ذلك عندما يسلم الإنسان يسلم كل شىء سخر له معه وإلا فالإنسان الذى يعادى الأشياء هو إنسان يعتبر منحرفا عن فطرته ، الإنسان لا يجوز أن يعادى المخلوقات ولا المسخرات بإذن الله .. » ويؤكد أن الإسلام « يعتبر كل ما وضع من منهاج إدارى علمى أنتجته الخبرة الإنسانية واكتشفته العقول الإنسانية إنجازا لنا ولكل من هو بحاجة إليه » . ولكن المهم أن يخضع للمنهاج الإلهى .. الأمر والنهى ، والحلال والحرام[١٨٨] .

يرى مالك بن نبى أن من غير الممكن للمسلم الوصول إلى مستوى الحضارة ما لم يقتنع بأن له رسالة (الإعجاز) ولا يستطيع تحقيق رسالته ما لم يرتفع إلى مستوى الحضارة (الإشعاع) ، فالحضارة العلمانية امتلكت الصاروخ والألكترون وفقدت بعد السماء ، والمسلم لا يصل الارتفاع الحضارى (الإشعاع) بلسانه وشطحاته الصوفية ، وإنما « كإنسان معاصر للناس ، شاهد عليهم بالتقى والورع ، بنزاهة الشاهد الصادق الخبير الواعى

لقيمة شهادته » . إن الإنسانية اليوم متورطة بالضياع بالرغم من علمها وكبريائها وتكنولوجيتها ، ويصف أزمة الحضارة الغربية : « أزمتهم أزمة تُفقد الإنسان إنسانيته فيصبح إما وحشا مفترسا ينقض على كل شيء يمكنه تحطيمه ، أو يصبح حيوانا تائها فى المتاهات التى تفتحها المنحدرات . أما أزمتنا فأزمة حضارة ، أزمة نهوض من انحطاط ، تنمية من تخلف ، فالمطلوب من المسلم أن يقتنع برسالته لا بدينه ، فهو مقتنع بدينه ، ويجب أن تنتهى صورة المسلم « الفقير ، الجاهل المتخلف ، الضعيف المتفرق ، المزعزع ، المضطهد الخانع ... أما المسلم حامل الرسالة فهو صاحب العقيدة ، القوى ، الناهض ، المجاهد ، العالم ، الحر ، الكريم السمح ، المسلم صاحب الفضيلة والكرامة والعزة والنجدة والشرف » . ويلاحظ قانوناً يحكم الحضارات وهو (أن التجارب الأساسية فى التاريخ لن تبدأ حتى تفشل قبلها كل التجارب السابقة التى فقدت أسسها التاريخية يجب أن ينتهى التاريخ فى نقطة كى يتجدد التاريخ فى نقطة جديدة) . ولا يرى مالك بن نبى الآن فى هذا الصدد إلا توقعات . أما الشباب الذين سيعاصرون نهاية القرن فيمكن أن يروا الحقيقة سافرة[١٨٩] .

ويرى السيد أحمد بن بلله أن أمام الإسلام مشروعاً حضارياً جديداً لم ينجز بعد . ويحتاج إلى جهد جماعى ضخم ، وأن هذا المشروع لن يتشكل فى غرفة التأمل ، أو يخرج من مخبر ، وإنما سيتشكل شيئا فشيئا بلمسات متتالية ضمن عمل فى الهواء الطلق والحر يرتبط بالتأمل والجهد الفكرى والنشاط العملى ارتباطا جدليا وسيكون مشروع حضارة ذات بعد كونى نعارض بها الحضارة الرأسمالية ونظامها العالمى ، مشروع أرقى نوعيا ، يرمى إلى علاقة نوعية بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والطبيعة . وهذا لن يكون ممكنا إلا إذا قضى هذا المشروع الحضارى قضاء مبرما على هذه الثمرة التى عفنت كل شيء فى النظام الغربى : ألا وهى استغلال الإنسان للإنسان واستغلال الأجهزة للإنسان : « الرأسماليون » و« الدولة » وهو يشير هنا إلى ظاهرة الاشتراكية الرسمية التى تظهر أكثر فأكثر هى والرأسمالية كما هى فى الواقع : ظاهرتان غير متناقضتين لنفس الرقعة الثقافية ، لنفس الحضارة ، لنفس الثقل ، يجران وراءهما استغلال الإنسان للإنسان بكل عواقبه الاقتصادية ، والاجتماعية ، والسياسية والثقافية ويعطى الحزب الواحد فى الاشتراكية الرسمية حدة أكثر لهذه العواقب الوخيمة[١٩٠]

يشير الدكتور محمد فتحى عثمان إلى ملاحظة أورنالد شبنجلر حول خصوصية الحضارة الإسلامية وفرادتها بين الحضارات العالمية الأخرى ، أي ارتباطها بالدين ، بينما لا يمكن أن تتحدث عن حضارة مسيحية أو يهودية أو بوذية . فالحضارة الإسلامية أساسها العقيدة وهى ذات ثبات وهذه خصوصيتها وفرادتها بالنسبة إلى الحضارات الأخرى . وبالمناسبة يلاحظ الدكتور حسن حنفى كذلك ، أن الحضارة الإسلامية نشأت حول الكتاب والسنة ونسجت حولهما العلوم الإسلامية العقلية الأربعة : الكلام والفلسفة والتصوف

والأصول . ولكنه يخالف الرأى الذى يرى ثمة خصوصية أو فرادة للحضارة الإسلامية حين تدور حول مركز واحد هو الدين الإسلامى ، وإنما يرى هذه السمة قانوناً بالنسبة إلى أغلب الحضارات . « ولكن الغالب أن كل الحضارات المعروفة حتى الآن حضارات مركزية نشأت من مركز واحد هو الدين سواء كان ذلك فى الأساطير اليونانية بالنسبة للحضارة اليونانية أو فى الإنجيل بالنسبة للحضارة الأوروبية أو فى التوراة بالنسبة للتراث اليهودى الخ »[١٩١] .

ويمضى الدكتور محمد فتحى عثمان من هذه الفرادة للحضارة الإسلامية ليلاحظ أن أساس القيم الحضارية فى رسالة الإسلام تتمحور (أ) حول كرامة الإنسان ، فالإنسان محور الحضارة وأساسها « وهذه الكرامة تمتد لتحقيق كرامة الإنسان بيولوجيا وأخلاقيا وعقليا – أنثى وذكر ، وإنسانيا المساواة بين البشر . وترتبط الحرية والمساواة فى الإسلام بعقيدة الإيمان بالله ، وبهذا يقوم التوازن بين الحق والواجب . وبين حق الفرد وحق الجماعة ، فيتوق المجتمع شطط الفردية والأنانية والانتهازية والنفعية من جانب ، كما يتوقّى أن يكون الفرد مجرد واحد من قطيع ، أو ترسا فى آلة من جانب آخر » .

أما المحور الثانى للحضارة الإسلامية كما يحدده الدكتور محمد فتحى عثمان فهو العقل الذى يعلى الإسلام مكانته ، ويثير نشاطه . فيأمر بطلب العلم وتوفير وسائل التعليم . والقرآن يخاطب العقل ويطالب بالحجة والبرهان والجدال الحسن ويمنع الجدال عن هوى وبلا علم . ثم يأتى تنبيه الإسلام إلى المحور الثالث وهو الأخذ بالأسباب ومراعاة السنن وقوانين الطبيعة والمجتمع . يأتى العمل ليكون واجبا شرعيا فعمارة الأرض مسؤولية الإنسان ، فربط الإسلام العمل بالعقيدة وبالجماعة والتعاون وأقام بين العبادة توازنا دقيقا . وبهذا تقوم الحضارة الإسلامية على العمل . والارتقاء فى مجالات الزراعة والصناعة والتعدين والنشاط التجارى . وجعل الإسلام موضوع الملكية متحركا متوازنا ، وجعل لزاما إقامة السلطة الحاكمة التى تكمل العدل والأمن والنظام مستندة إلى العدالة الربانية التى لا تحابى . وبهذا تكون رسالة الإسلام قد تضمنت القيم الكفيلة بتأسيس حضارة راسخة ، نامية ، متجددة ، وذلك بما أكدته من كرامة الإنسان ، وأهمية عقله وإرادته ، وما حثت عليه من واجب الجد فى العمل فى هذه الدنيا لنيل ثواب الآخرة ، والوعى بالزمن بجانبيه الجزئى والأخروى ، ودعت إليه من إقامة السلطة الضابطة المنظمة العادلة . وقد صُبغت حضارة الإسلام بطابع عالمى جعل خيرها للإنسانية جمعاء . ويرى أن الميزة الأساسية للحضارة الإسلامية أنها فى نشرها تلك القيم الحضارية كلها أقامتها على أساس معنوى عقيدى أخلاق مما جعل مؤسسات هذه الحضارة ونظمها وسائر منجزاتها تنبعث فيها روح أخلاقية يزكيها الإنسان[١٩٢] .

وجاء فى « البيان الإسلامى العالمى » ، وهو جزء من محاولات تهدف إلى تقديم

المشروع الحضارى الإسلامى العالمى المعاصر ، « أن لشرائع الإسلام مقاصد سامية هدفها أن يتعامل الناس بالشورى والعدالة وأن توزع الثروات المملوكة أصلا للجماعة بين الأفراد توزيعا عادلا وفق عملهم وكسبهم واجتهادهم وحسب حاجاتهم وضروراتهم . فالثروة لا يجوز أن يكتسبها الأفراد ظلما وعدواناً وتسلطا أو ينفقونها فى مزالق الهوى والضلال والاستغلال »[١٩٣] .

ويقدم الشهيد عبد القادر عودة الإسلام فى موضوع « الحرية » ، وهو من أخطر المواضيع التى يعنى كل مشروع حضارى معاصر بتناوله ، قائلا : « يقيم الإسلام المجتمع على أساس الحرية فى أوسع معانيها وأروع مظاهرها ، فحرية الاعتقاد ، وحرية التفكير ، وحرية القول ، أو غيره ، يقرره الإسلام ويجعله عمدا للمجتمع الإسلامى ، وأسسا لحياة الأمة الإسلامية » ، فالإسلام يقرر « حريةالاعتقاد ويجعل كل إنسان أن يعتنق من العقائد ما شاء ، وليس لأحد أن يحمله على ترك عقيدته ، أو اعتناق عقيدة غيرها ولو كانت هذه هى العقيدة الإسلامية » ، ويقرر الإسلام حرية الفكر ويحث الناس على التفكير فى كل شيء ، ولقد قامت الدعوة الإسلامية نفسها على أساس العقل والتفكير ، واعتمد القرآن فى اجتذاب الناس للإسلام على استثارة تفكيرهم ، وإيقاظ عقولهم .. ويقول : إن القرآن يعيب « على الناس أن يلغوا عقولهم ، ويعطلوا تفكيرهم ، ويتمسكوا بالعادات والتقاليد ، ويؤمنوا بالخرافات والأوهام ، ويصف من كانوا على هذه الشاكلة بأنه كالأنعام بل أضل سبيلا من الأنعام » ، ويقرر الإسلام حرية القول ويجعلها حقا لكل إنسان بل إن الإسلام يجعل القول واجبا على الإنسان فى كل ما يمس الأخلاق والمصالح العامة والنظام ، وفى كل ما يعتبر منكراً . وهذا معنى الدعوة للخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[١٩٤] .

وحول المشروع الحضارى الإسلامى ، يرى الدكتور عماد الدين خليل أن ملامحه الأساسية تتمثل بتأكيد روح العمل والإبداع الذى يقوم الإيمان فيه بدور « المعامل الحضارى » الذى يصب إرادة الجماعة المؤمنة على معطيات الزمن والتراب ، ويجعلها تنسجم مع حركة الكون والطبيعة ونواميسها ، فيزيدها قوة وإيجابية وتناسقا كما يمتد عموديا فى أعماق الإنسان ليبعث فيه الإحساس الدائم بالمسؤولية ويقظة الضمير . مما يتطلب مجابهة التخريب والفساد الإفساد فى العالم ، وتحقيق التوازن بين السماء والأرض ، بين العبادة والمعاملات ، بين الإيمان والإبداع ، وتأكيد التناغم والوفاق مع الطبيعة والعالم والكون ، وبث الروح والتحرير التى تهدف إلى تحرير الإنسان فكريا ونفسيا وجسديا وتحريره من الطغيان وعبودية الإنسان للإنسان وأخيرا ربط الإنجاز والتقدم بالإيمان بالآخرة[١٩٥]

يعطى الأستاذ راشد الغنوشى اهتماما مركزا لجانبين : الأول ضرورة أن يتجاوز الفكر الإسلامى مرحلة الرفض الذى صاحب مرحلة الاجتياح الأول لبلاد المسلمين حيث لم يجر تحليلا دقيقا لمكونات الغرب . مما يوجب عليه الآن إجراء تحليل دقيق لتلك المكونات . وما يستتبع ذلك من دخول فى « الحوار الواعى مع الغرب » . وفى المقابل يطالب بإجراء نقد للفكر الإسلامى وتقويم له ابتداء من نقد الجبرية والمعتزلية ، إلى نقد جوانب فى فكر الأشعرى والإمام حامد الغزالى معتبرا تلك الجوانب « الجبرية المتنكرة » . وأراد من هذا النقد أن يساعد على تقديم المشروع الحضارى الإسلامى الذى يعالج « ما يستجد عبر تطور الحياة من مشكلات على ضوء النصوص الثابتة والغايات الكبرى للشريعة مما يعيد للدين شبابه ويحفظ العلاقة بين الثابت والمتطور ، بين القرآن والزمان . ثم يشدد على المطالبة « بالربط بين الإسلام وحاجات الشعوب الحقيقية وآمالها المشروعة فى الحاضر والمستقبل ، مؤكدا بذلك رأى الأستاذ عصام العطار القائل إن هذا الربط يشعر الشعوب بأن نضالها من أجل الإسلام هو فى الوقت نفسه من أجل حياتها وحاجاتها وآمالها . ويركز الأستاذ الغنوشى على ضرور بذل الجهود من أجل تجديد الفكر الإسلامى على ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة ، وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط وآثار التغريب . إنه يريد الارتفاع بالفكر الإسلامى المعاصر إلى مستوى تقديم مشروع حضارى بحيث تستعيد فيه الجماهير حقها المشروع فى تقرير مصيرها بعيدا عن كل وصاية داخلية أو هيمنة خارجية ، وإقرار حق القوى الشعبية فى ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون فى ذلك مع القوى الوطنية . أو قل المساهمة فى بعث الكيان السياسى والحضارى للإسلام حتى « يتم إنقاذ شعوبنا والبشرية جمعاء مما تردت فيه من ضياع نفسى وحيف اجتماعى وتسلط دولى »[١٩٦] .

أما محمد أبو القاسم حاج حمد فيرى أن العالم أصبح وحدة متداخلة والحضارة الغربية ليست خارج المسلمين ، ولم يعد من وجود حتى للمفهوم الكلاسيكى « الشرق والغرب » فقد « أسقطت التجربة العالمية نفسها علينا واندمجنا بها عبر قوانا الاجتماعية الحديثة على الأقل » . ومن ثم يرى أن البديل الحضارى إما أن يكون عالميا وإما أن لا يكون مطلقا ، وإلا اندثر مع الخصوصية المندثرة ومن ثم لابد من أن يأتى البديل الحضارى الإسلامى عالمى الإطار والمحتوى مستوعبا بالوعى لمقومات العالمية المعاصرة وقادرا على النفاذ فيها والتفاعل معها[١٩٧] .

ويلفت الأستاذ قتادة الشهيد النظر إلى « أن الحضارة الإسلامية لم تزل الطرف الخاسر فى صراع الحضارات ، وأن الحضارة الغربية لم تزل فى أوج كبرتها وشموخها » .. لينتهى إلى القول « لابد من لغة جديدة تحاورة الواقع ، والشارع ، والتراث ، ولابد من بناء تصور

شامل لنهضتنا الإسلامية . وحتى يستوى البناء لابد من نقد الذات ، والقسوة على النفس ، ولابد من كشف مواطن الضعف ، ودراستها ، وعلاجها ، والانطلاق نحو المستقبل »[١٩٨] .

ويقترح الأستاذ محسن الميلى على الحركة الإسلامية « صياغة الإسلام صياغة حضارية تمكنه من الولوج فى كل ميادين الحياة بحيث يصار إلى التركيز على الإنسان والقضية الاجتماعية . ويُطالب بضرورة كسر الحواجز بين الإسلاميين وبين معضلات الحياة الاجتماعية والاقتصادية كما يُشدد على ضرورة ربط الفكر الإسلامى بالممارسة وبالمشكلات الحية للإنسان والمجتمع ، وبهذا يصبح النضال من أجل الحرية والعدالة من صميم النضال من أجل العقيدة»[١٩٩] .

ويُلمح الدكتور توفيق الشاوى إلى أن جميع شعوب العالم « تشعر بالأخطار التى تهدد الحضارة المادية العصرية بالانهيار . ويسعى مفكروها وعلماؤها للتعاون من أجل إنشاء حضارة أكثر إنسانية تقوم على القضاء على سيطرة الدول الكبرى على العالم واحتكارها للثقافة العالمية والاقتصاد العالمى ، وإتاحة الفرصة لجميع الأمم للمساهمة على قدم المساواة فى بناء نظام عالمى جديد تساهم فيه كل منها فى بناء الحضارة الإنسانية المشتركة التى تتسع للحضارات والثقافات المتنوعة المتعددة الأصيلة التى تبنيها الأمم على أساس معتقداتها وتراثها ودورها التاريخى لتساهم بها فى تقدم الإنسانية وتطورها » . ويرى أن فى الغرب تيارين أساسيين : استعمارى يمثل رواسب التعصب والأنانية والغرور الأوروبى ، والثانى يمثل فكراً إنسانياً أصيلاً يعترف بأن مستقبل الحضارة ملك الإنسانية جميعا . من هنا فإن « مستقبل البشرية يتوقف على التعاون العلمى والثقافى مع أصحاب الاتجاه الإنسانى فى الغرب الذين يعترفون بأن من حق الإسلاميين أبناء الأمم الشرقية أن يبنوا نهضتهم على الأصول التى قامت عليها حضارات بلادهم الأصيلة » . ويعتبر أن « دعاة الإسلام من أبناء أمتنا هم أقدر الناس على التعاون مع تيار الفكر الإنسانى الأصيل الذى يمثله بعض المنصفين من علماء أوروبا وأمريكا ولا ينكرون على المسلمين ولا على الشرقيين عامة حقهم فى الاعتزاز بمقومات حضارتهم ومزايا تراثهم الفكرى والحضارى »[٢٠٠] .

الفصـــل الرابـــع

تحديات الداخـــل الإسلامـــى

أولا : مشكلات فى الفكر والعادات والواقع :

يتجه الفكر الإسلامى إلى التشديد على تغيير النفس والداخل الإسلامى فى أثناء تحديد شروط النهضة أو تقويم أسباب الانحطاط فجميع العلماء والمفكرين ينطلقون فى معالجة أسباب الانحطاط والنهضة من الآية الكريمة : ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ (الرعد : ١١) ولهذا تراهم يقسون فى تقويمهم على الداخل الإسلامى وما لحق به من سلبيات وانحطاط عبر القرون ويضعون ذلك فى المرتبة الأولى حين يفسرون سبب الهزيمة أمام الاستعمار ، أو استمرار التبعية والتخلف . الأمر الذى يجعل الصراع مع الداخل ومحاولة التقويم والتصحيح تغطيان مساحات واسعة فى الحياة الفكرية والسياسية الإسلامية . ولهذا ركز الفكر الإسلامى المعاصر نقدا صارما على كل ما اعتبره سلبيات مخالفة للإسلام فى الاعتقاد والفكر والوعى والعادات والسلوك . وإذا كان الفكر الإسلامى من حيث الأساس مع التنوع والتعدد ضمن الوحدة العريضة إلا أنه يستشعر أزمة عميقة حين ينحرف الوضع ، بسبب بعض الاتجاهات ، إلى جمود وكسل وشلل ، أو إلى تمزق وانقسامات وصراعات متواصلة تعمى حتى عن رؤية مخاطر الأعداء الخارجيين الذين يتربصون بالعالم الإسلامى الدوائر . ولهذا عرف الفكر الإسلامى المعاصر ألوانا من المعاناة وهو يواجه التحديات النابعة من الداخل الإسلامى ، وأن بعض هذه التحديات مثل مشكلة التجزئة إلى دول ودويلات وتفرق كلمة الحكام ، أو مشكلة الانقسامات بسبب المذاهب ، أو بعض الطرق الصوفية ، فهذه سيتم تناولها من خلال بعض مواقف الفكر الإسلامى منها بشىء من التفصيل . أما المشاكل الداخلية الأخرى التى واجهته بتحدياتها وعمل على مواجهتها فمنها :

(١) مشكلة انتشار البدع والضلالات والخزعبلات بين فئات واسعة من الأمة الإسلامية بسبب عصور الانحطاط والجهل والتخلف والاستبداد . ويمكن القول أن الفكر الإسلامى المعاصر استطاع أن يشن الحملات الفكرية الناجحة على هذه المشكلة ويحقق

إجازات هامة فى هذا المضمار . واستطاع أن يحاصرها نسبيا الآن فى أضيق نطاق ، بعد أن كانت تغطى مساحات كبيرة[٢٠١] ويعطى السيد محمد بهجة الأثرى صورة عن الأوضاع التى سادت العراق ، على سبيل المثال ، فى أواخر القرن الثالث عشر للهجرة حيث أطلق بعض السلاطين العنان للمشعبذين بالدين والدجاجلة والملبسين . ويشير إلى الدور الذى لعبه أبو الثناء الألوسى صاحب « روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى » ، وحفيده محمود شكرى الألوسى فى مواجهة تلك الأوضاع وإبعاد البدع والضلالات التى حاولت أن تلبس لبوس الدين[٢٠٢] .

وتشكل فتاوى الشيخ محمود شلتوت نموذجا بارزا على محاربة الفكر الإسلامى للبدع والدجل واستقراء الغيب وأنواع من التقاليد الموروثةالتى لبست لبوس الدين وما هى من الدين[٢٠٣]

(٢) المشكلات الاجتماعية الموروثة ، مثل التفسير الخاطىء لفكرة الجبر والوقوع فى براثن التواكل والكسل وعدم الاهتمام بالوقت والنظام والعمل والنظافة وإهمال العلوم والحرف والصناعات[٢٠٤] . ويمكن القول هنا أن كتابات المصلحين الإسلاميين حسمت هذا الموضوع فى المجالين الفقهى والفكرى . وراحت الآن تدفع ، كما هو بين فى كتابات الشيخ محمد الغزالى ، باتجاه إعادة صياغة الإنسان المسلم لتحمل مسؤوليته فى امتلاك مصيره ، ونفض غبار التواكل والكسل عن كاهله ، والتحرك بقوة عمل نشط نحو امتلاك العلوم والحرف والصناعة وتقدير قيمة الوقت والنظام[٢٠٥] .

(٣) مشكلة الاتجاهات الإسلامية المعاصرة وصراعاتها فيما يتعلق بموضوع التحديات التى تواجه الإسلام وكيفية مواجهتها ، وخصوصا : الاتجاهات التى يعتبرها أغلب العلماء والمفكرين مغالية ويبرز هنا كتاب الشيخ حسن إسماعيل الهضيبى « دعاة لا قضاة » فى نقد ما يسمى « بالفكر التكفيرى » وكتاب الأستاذ سالم البهنساوى « الحكم وقضية تكفير المسلم » .

(٤) الاتجاهات التى تمالىء السلطات والمؤسسات الرسمية العلمانية غير الإسلامية وقد نقدها الشيخ يوسف القرضاوى وهو يعالج اتجاهات الغلو والتنطع (أو التطرف) . وقد عمد إلى تصحيح ميزان النقد من خلال التوجه ، أيضاً ، إلى الاتجاهات الأخرى التى تشكل عمليا الوجه الآخر للعملة وهى اتجاهات التسيب والتفريط أو اتجاهات بعض الشيوخ الكبار الذين لا يطهرون أنفسهم من النفاق ، وألسنتهم من الكذب ، وحياتهم من الغش وأعمالهم من التناقض . ويصف وضعا حار فيه الشباب ودفعه إلى التطرف ، ذلك حين وجد « الآباء له متبطين ، والعلماء عنه مشغولين ، والحكام له مناوئين ، والموجهين له ساحرين » . ثم إن

المؤسسات الإسلامية الرسمية « لم تعد قادرة على القيام بمهمة إرشاد الشباب ما لم ترفع السلطات السياسية أيديها عنها ، وعن اتخاذها أداة لتأييد خطواتها ، وساحاً للثناء على مواقفها ، وعن تقريب رجالها وإبعادهم تبعا لموافقتهم على هذا النوع من السلوك أو رفضه »[٢٠٦] .

(٥) الصراعات بين الحركات الإسلامية المختلفة بمنهجها وأساليبها وتنظيمها . وسيتم تناول آراء بعض العلماء والمفكرين الإسلاميين حول هذه الإشكالية لاحقا مع المواضيع المثارة تحت باب تقويم تجربة الحركة الإسلامية .

(٦) نقد بعض السلبيات التى لحقت بالعقل الإسلامى المعاصر من حيث انشغاله بموضوعات جزئية فى الفقه وتركه للموضوعات ذات الأولوية ، وعدم امتلاكه منهجا سليما فى إعادة ترتيب سلم الأولويات من أجل تحديد ما يجب التركيز عليه قبل غيره أو أكثر من غيره . وقد ركز الذين كتبوا بمجموعة سلسلة كتاب « الأمة » (قطر) ، على هذا الجانب الذى يتطلب عملا مزدوجا : نقديا من جهة ، وبنائيا من جهة أخرى . وهذا ما أكدته مقدمات الأستاذ عمر عبيد حسنة لهذه السلسلة من الكتب[٢٠٧] .

(٧) مشكلة الفتاوى أو الاتجاهات التى تحاول مواكبة عدد من مظاهر الحياة الغربية أو الأنظمة الغربية أو تسويغها ، وما تثيره داخل الساحة الإسلامية من خلافات بسبب تجاوزها للنصوص فى كثير من الأحيان أو بسبب توغلها فى التأويل والابتعاد من النص تحت شعار « التجديد » . وتظهر هذه المشكلة ظهورا حادا فى ردود الدكتور محمد محمد حسين على رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وجمال الدين الأفغانى ومحمد رشيد رضا[٢٠٨] وتظهر ظهورا أكثر اعتدالا ، كما مر سابقا ، فى نقد الشيخ محمد أبو زهرة ، والدكتور يوسف القرضاوى لمدرسة الشيخ محمد عبده ، ثم عادت هذه المشكلة بقوة ، فى الرد الذى كتبه الأستاذ محسن الميلي على « ظاهرة اليسار الإسلامى » ناقداً الدكتور حسن حنفى الذى « جعل للشرع دورا ثانويا مقابل الواقع وحاجاته » وبهذا يرى الأستاذ الميلى أن ذلك الاتجاه يعنى أن القوانين والأحكام المنزلة فى القرآن والواردة فى السنة قابلة للتأويل والتعطيل ونحن فى كل ذلك نستلهم روح الشريعة ومقاصدها ، وكأن أحكام الشريعة ظرفية قابلة للنسخ المتواصل والتأويل المتواصل والتعطيل المتواصل أى كأنها ليست وحيا منزلا ولا شرعا ملزما ولا صادرة من علام الغيوب وإنما فقط هى إفراز تاريخى مرتبط بزمانه ومكانه ولا يتجاوزهما ويشير الأستاذ محسن الميلى إلى رأى الأستاذ محمد أبو القاسم الحاج حمد القائل : « أن الثابت فى التشريع هو مبدأ العقوبة أو الجزاء أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكولة لكل عصر على حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه وبهذا يستوعب القرآن متغيرات العصور ويبقى كما أراد الله

صالحا لكل زمان ومكان[٢٠٩] ، فيرى أن هذا الاتجاه ، وبقطع النظر عن خلفياته ومقاصده الإسلامية ومحاولته الدفاع عن الإسلام ، يؤدى كذلك إلى تأويل أحكام الشريعة الواضحة تأويلا يمزقها ويفسدها »[٢١٠] .

ومن هنا يمكن القول أن أمام الفكر الإسلامى المعاصر مع مطلع القرن الخامس عشر رحلة طويلة فى الرد على الاتجاهات التى تتعامل مع النص الإسلامى انطلاقا من تأويل الآيات المحكمات ، أو انطلاقا من تفسير الوحى على ضوء « المادية التاريخية » بينما هى تُعْلِن انتسابها إلى الإسلام وانتماءها العقيدى والفكرى إليه . أما من جهة أخرى فيستغرب الدكتور أحمد كمال أبو المجد أن « يصر بعض الباحثين على أن الإسلام لا شأن له بإقامة نظام الحكم ، ذلك أن فهم طبيعة الإسلام هو المدخل لحسم قضية الدين والسياسة . والإسلام كما يكشف استقراء نصوص القرآن والسنة نظام شامل ، واهتماماته لا تتخلى عن جانب مهم من حياة الإنسان ويجيء هذا التأكيد ردا على الذين يحتجون على خلافة « النبى بالقول أن النبى ﷺ كان نبيا ورسولا ولم يكن ملكا ولا رئيس دولة ، فيرى أن هذا القول فنده العلماء ولا تقوم له قائمة »[٢١١] . ويصيب هذا الرد كما يبدو مقولة الدكتور محمد أحمد خلف الله الذى يرى أن من غير الصحيح القياس على حكومة الرسول ﷺ بالقول « أن الإسلام دين ودولة » لأنه كان نبيا ورسولا ولم يكن ملكا ورئيس دولة[٢١٢] .

ووجه الفكر الإسلامى المعاصر نقدا للاتجاه الذى طرح شعار « المسلم اليسارى » ، أو « اليسار الإسلامى » وقد جاءت ردود كثيرة على الدكتور محمد رضا محرم ، ويذكر منها فى هذا الصدد رد الدكتور عبد الحليم عويس الذى قال فيه : « إن هؤلاء الذين يتحدثون عن تفاعل فكرى بين الإسلام واليسارية ينسون حقائق كثيرة عن طبيعة الإسلام بل ويتجاهلون القدرة المرنة الذاتية التى يتمتع بها الإسلام الذى جاء لكل زمان ومكان ، ويستطيع أن يستوعب ويشرع لكل الحالات .

« أما لو تشابه الإسلام فى بعض الجوانب مع أى دين أو مذهب فإن تلك هى طبيعة الأشياء لكن لا يعنى هذا التشابه إمكانية المزج أو الذوبان . لأنه مع هذا التشابه تبقى نقاط جوهرية وأساسية تحول دون تحقق مثل هذا الخلط »[٢١٣] .

ويثير الأستاذ طارق البشرى الانتباه إلى أن إقصاء الفكر الإسلامى من قبل النزعة الغربية بدأ بلفظ التجديد . ومن هنا إذا كان التجديد يقصد منه إقصاء الفكر الإسلامى فقد أضحى تأكيد وجوده يعنى لديه الالتزام بالأسس والأصول . وصار احتياجه الذاتى للتجديد احتياجا مرجأ[٢١٤] إن هذه الملاحظة تلقى ضوءا على أن ردود الفكر الإسلامى على بعض الدعوات التى طالبت « بالتجديد » لم تكن نابعة من جمود ومعارضة للتجديد وإنما كانت ردا

على التغريب الذى سعى إلى التسلل من خلال شعار « التجديد » . ومن هنا فإن تفحصا دقيقا لنتاج العلماء والمفكرين الإسلاميين الملتزمين بالإسلام والمستندين إلى الأصول والمستقيمين مع النص ، قد حوى تجديدا ، بشكل أو بآخر ، بهذه الدرجة أو تلك . وهذا ينطبق على الأغلبية إن لم يكن على الجميع ، ولكن هذا لا يمكن أن يرى من قبل الذين لا يعترفون بالتجديد إلا إذا كان يحمل تغريبا بهذه الدرجة أو تلك ، بهذا الشكل أو ذاك ...

(٨) مشكلة ما يحدث فى الحياة الواقعية للمسلمين من انتشار لعادات ومسلكيات وعقليات منحرفة وراء النمط الغربى الاستهلاكى . وهو ما تغذيه المناهج التعليمية السائدة ، فضلا عن تأثير الفنون والإعلام ، خاصة ، غزو التلفاز لملايين البيوتات . وقد رأى الفكر الإسلامى فيها خطرا شديد الفتك فى أمة بحاجة إلى التقشف من أجل مواجهة أعباء النهضة والتحديات والتنمية . وقد توسع الدكتور إسحق أحمد فرحان فى تبيان مخاطر هذا الطراز من الغزو الفكرى والاجتماعى على الشباب وما يولده من أزمة روحية ، وأزمة فكرية ، وأزمة اجتماعية ، وأزمة سياسية[٢١٥] .

(٩) مشكلة انتشار جملة من مظاهر الفساد والانحلال الأخلاقيين مثل الملاهى الداعرة ، ومرابع القمار ، والمخامر ، وبؤر توزيع المخدرات وهى ما يرى فيها الفكر الإسلامى ، فضلا عن كونها محرمات ، تفسيخا لشباب الأمة وإنهاكا لقواها . وهنالك مظاهر من اللباس والمسلكيات المستوردة من النمط الغربى الراهن مثل التعرى والاختلاط على حلبات الرقص والسهرات الماجنة . وقد تناول هذه والإشكالية الشيخ محمد الهادى زيان مظهرا أخطارها على الشخصية الإسلامية وتناقضها مع الإسلام[٢١٦] .

أما تحديات الداخل الإسلامى التى لابد من وقفة أطول مع الفكر الإسلامى المعاصر إزاءها فتناولتها البنود « ثانيا وثالثا ورابعاً وخامساً » من هذا الفصل .

ثانيا : مشكلة التجزئة السياسية :

يكاد العلماء والمفكرون الإسلاميون يجمعون على أن ما عانته الأمة الإسلامية ولم تزل تعانيه من تجزئة وفرقة وصراعات وعداوات داخلية كانت فى الماضى ، ولم تزل فى الحاضر ، سببا رئيسيا لما حل بها من هزائم وأقعدها عن النهوض والإصلاح . وقد سُلطت الأضواء على هذه المشكلة من جوانبها المتعددة وفى مقدمتها مشكلة التجزئة السياسية وفرقة الحكام .

إنها التجزئة الناجمة عن تمزق جسم الأمة الإسلامية الواحدة إلى دول ودويلات . وقد مر ذكر وقف جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده عملهما من أجل هدف الوحدة الإسلامية . وتبنيا فى ذلك الحين شعار « الجامعة الإسلامية » صيغة لتحقيق الوحدة السياسية بين حكام

المسلمين مع بقاء كل حاكم على رأس دولته . ونادى عبد الرحمن الكوكبى بكونفيدرالية تجمع الأمم الإسلامية[٢١٧] ويشير الشيخ محمد رشيد رضا إلى أن الدعوة إلى « الجامعة الإسلامية » انتقلت رايتها من « العروة الوثقى » التى أسست فى ١٣٠١ هـ ، ١٨٨٤ م ، وصدر منها ثمانية عشر عددا ، إلى مجلة « الأستاذ » وقد أسسها الشيخ عبد الله نديم فى أوائل ١٣١٠ هـ ، ١٨٩٣ م ، ثم إلى مجلة « المنار » وقد أسسها الشيخ محمد رشيد رضا فى ١٣١٩ هـ ، ١٨٩٩ م[٢١٨] .

لقد وقف شكيب أرسلان ، وكان هذا موقف غالبية الأمة ، وأكثرية علماء المسلمين إلى جانب المحافظة على الخلافة العثمانية فى أثناء الحرب العالمية الأولى ، وذلك « بالرغم من كل شىء » على حد تعبيرهم ، أى بالرغم مما يمكن أن يسجل عليها من سلبيات . لأن بقاءها أفضل من تجزئتها[٢١٩] . أما عندما أعلن مصطفى أتاتورك إلغاء الخلافة من خلال صفقة مع الدول الاستعمارية شعر العالم الإسلامى بكارثة كبرى حلت به . ويروى الدكتور محمد السيد سليم أن مؤتمرين عقدا ردا على قرار مصطفى أتاتورك أحدهما فى مكة برعاية الملك عبد العزيز ال سعود « لقطع الطريق على الملك فؤاد الأول الذى كان يطمح فى طرح نفسه خليفة للمسلمين » . أما الثانى فعقد برعاية الأزهر وأوصى بإعادة « الخلافة الإسلامية »[٢٢٠] .

وجاء الإمام حسن البنا ليضع هدف استعادة الخلافة الإسلامية على رأس أهداف الحركة الإسلامية الشعبية المجاهدة . وجاء الشيخ تقى الدين النبهانى فى المرحلة الثالثة ليطرح ، بقوة متناهية ، موضوع الدولة الإسلامية الواحدة ، والخليفة الإسلامى الواحد ، متخطيا صيغ المناداة بجامعة إسلامية ، أو أية صيغة كونفيدرالية تحافظ على دول التجزئة . وقد أنحى الشيخ عبد العظيم زلوم فى كتابه « هكذا هدمت الخلافة » باللوم على التفريط الذى حصل فى الماضى قائلا : « المسلمون لم يدركوا أن المحافظة على الخلافة قضية مصيرية تعامل بإجراء الحياة أو الموت »[٢٢١] .

أشار الشيخ حسن إسماعيل الهضيبى فى كتابه « دعاة لا قضاة » إلى أن الخلافة « رمز الوحدة الإسلامية ، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام وأنها شعيرة إسلامية » وأوضح موقف الإخوان المسلمين قائلا : « يجعلون الخلافة والعمل لإعادتها فى رأس منهجهم . ولكن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات .. وأنها خطوة تسبقها خطوات[٢٢٢] . ورأى الشهيد سيد قطب أن طريق الوحدة الإسلامية سيمر من خلال إقامة حكم الإسلام فى كل دولة . ومن ثم تقوم الوحدة بين الدول على أساس الإسلام . وأسند هذه المهمة إلى الشعوب لا إلى الحكومات[٢٢٣] . ورأى الأستاذ سعيد حوّى فى كتابه « الإسلام » ضرورة مراعاة التوزيع

المذهبى بين المسلمين فى المناطق عند إجراء التقسيمات الإدارية فى ظل الدولة الإسلامية ، فتكون هناك ولاية لكل قوم لهم لغة خاصة ، أو مذهب إسلامى محدد . ورأى أن كل شعب من المسلمين فى كل ولاية يقوم بانتخاب حكامها[٢٢٤] .

بينا كان الفكر الإسلامى المعاصر يتمسك بالوحدة الإسلامية تمسكا مبدئيا كان الواقع الإسلامى يزداد تمزقا . وهذا ما حدا بالشيخ عمر التلمسانى أن يصدر فى هذه الأيام نداء حارا للمسلمين يعبر فيه عن عمق الألم الإسلامى من التفرق وما جره من هوان . فرأى سببه كامنا فى الحكام . فالحسابات التى تفرق بين المسؤولين فى بعض الدول العربية تشكل سببا دون استعادة الأمة لأمجادها وأخذ مكانتها تحت الشمس ويصف حال الحكام قائلا : « فكل منهم يرى فى الآخر ما يرى الفقهاء فى المحرمات ، وكل يرى فى الوحدة منقصة لهيبته ومكانته ويفسر سبب ذلك بعدم وضوح الرؤية وغلبة الحرص الدنيوى ، والركون إليه أكثر من الرضا بما عند الله فى الآخرة » . ويتمنى عليهم أن يتحدوا . وليعينوا على رأسهم رئيس أصغر دولة عربية[٢٢٥] .

واتجه الأستاذ إبراهيم بن على الوزير بعد أن يصف تدهور الأحوال بسبب التمزق إلى دول قامت بينها الحدود والسدود والفرقة والتناحر ، وسيم الإنسان المسلم فيها بكل أشكال القهر والظلم والمهانة ، وليطالب مؤتمر القمة الإسلامية بحد أدنى من العلاقات بين الدول الإسلامية بحيث تباح حرية التنقل والإقامة والعمل دون معوقات وحواجز بين المسلمين شبيهاً ، على الأقل ، لما هو حادث فى العلاقات بين الدول الأوروبية[٢٢٦] .

وهكذا ، مرة أخرى يعود الانقسام الإسلامى إلى دول ليثبت عدم القدرة ، ما دامت دولا ودويلات ، على تحقيق الحد الأدنى من علاقات الوحدة ، أو على الأقل ، التقليل مما يقوم كل يوم من معوقات وحواجز تشدد الخناق حتى على حرية التنقل والإقامة والعمل بين مسلمى العالم الإسلامى .

وبهذا تبقى إشكالية التجزئة وإيجاد الحل ، أو الحلول الوحدوية ، لها تحديا متفاقما يواجه الفكر الإسلامى .

ثالثا : التعصب المذهبى بين أهل السنة :

المشكلة الثانية التى رأى فيها الفكر الإسلامى تجزئة للأمة ، وفتاً فى عضدها ، كان الانقسام بين أتباع المذاهب السنية وعلمائها . فقد مضى حين من الدهر انقسم فيه المسلمون ، فى بعض العصور المتأخرة إلى فئات متعادية بسبب التعصب لهذا المذهب أو ذاك . إن الذى دفع إلى هذه المشكلة أسباب سياسية أو مصالح بعض المنتفعين من حال الانقسام

والتعصب . بينما كان نشوء المذاهب فى الإسلام ضريقا لابد منه لكى تشتق الأحكام من القرآن والسنة اشتقاقا صحيحا لا يقوى عليه ، ولا يحسن السير فيه غير علماء بلغوا مرتبة الاجتهاد . وقدر الله للأمة أئمة بلغوا درجة رفيعة فى هذه المرتبة ، وجمعوا إلى جانب العلم إيمانا وتقوى وإحسانا ، وإلى جانب العبادة فقها وعملاً وجدا ، وإلى جانب كل ذلك جهادا فى سبيل الله ، قولا لكلمة الحق أمام حاكم جائر . فصبروا على ألوان البلاء حتى السجن والاستشهاد ، وما بدلوا تبديلا ، فجازوا على مر الأعصر ، على احترام الأمة علماء ومقلدين . ولكن الانحراف وقع عندما أقيمت الجدران العالية حول كل مذهب ، وقد حُبست داخلها العلماء والمقلدين ، وراحت تمنعهم من اجتيازها إلى غيرها أو إلى النظر فى القرآن الكريم والسنة . وذهب بعض المتعصبين فى مرحلة أخرى إلى أبعد من ذلك حتى حرّموا صلاة الشافعى وراء إمام حنفى ، وحرم بعضهم الزواج من بعض ، فكانت تقام فى الأزهر وفى بعض المساجد الأخرى أربعة محاريب للصلاة . هذا دون الحديث عن أشكال الصراع وأحيانا التقاتل ، والتعصب للمذهب فى الجدال ، والإسفاف فى تسفيه أحكام المذاهب الأخرى(٢٢٧) .

إن حملة التوعية التى شنها علماء المذاهب السنية وقادة الفكر الإسلاميون إلى جانب تجارب الأمة المريرة فى خسران المعارك مع أعداء الدين والأمة ، بسبب الفرقة والانقسام ، جعل من الممكن أن ينتهى ذلك الوضع . ويستطيع علماء الأزهر اليوم أن يفتخروا ، بحق ، أن تلك الأيام التى كانت تقام فيها أربع صلوات فى وقت واحد فى الأزهر قد ولت ، بلا رجعة ، وتهاوت حواجز كثيرة أخرى بين أهل المذاهب السنية ، وأخذ التعصب يتوارى شيئا فشيئا .

أجمع الفكر الإسلامى المعاصر على تحطيم حواجز التعصب بين أهل المذاهب واعتبار التعصب الأعمى مذموماً شرعاً ودعا الكثيرون إلى توحيد أهل المذاهب فى ظل الإسلام مع احتفاظ كل بمذهبه ، فإن شاء كان له أن يغير فى قناعاته من تقليد مذهب إلى آخر . أما فى المقابل فقد نشأت فى داخل الفكر الإسلامى بعض الاتجاهات السلفية دعت إلى وقف التقليد بالمذاهب السنية الأربعة ، أو عملت على إلغاء المذهبية بالقوة ، وفتحت باب الاجتهاد ، وحددت خطا واحدا واجب الاتباع فى العبادة والفقه . فقد حدد الإمام محمد أحمد المهدى ، على سبيل المثال ، أربعة أو خمسة كتب فى العبادة والفقه أوجب اتباعها واستبعاد كل ما عداها وفرض على المناطق التى بايعته « اتباع طريق السنة و تصفية صحاح وعدم تقليد المذاهب وألغى الطرق الصوفية »(٢٢٨) .

ويرى الدكتور محى الدين عطية .. « أن الذين خرجوا من أربعة مذاهب يريدون أن يطلقوا العقل المسلم الذى كرمه الله ليحقق بالاجتهاد المعاصر تقدمه وصلاحيته لكل

زمان ومكان »[٢٢٩] . وذلك فى معرض تعليقه على كتاب الشيخ سعيد حوى : « جند الله ، ثقافةً وأخلاقا » ، الذى يصف فيه الذين يفرون من أربعة مذاهب بأنهم يريدون أن يجعلوا الأمة ملايين المذاهب[٢٣٠] .

ثمة خلافية فى الفكر الإسلامى السنى المعاصر حول هل المسلم ملزم باتباع مذهب من المذاهب السنية الأربعة . وقد ثار حوار حاد حول هذا الموضوع بين الشيخ محمد سعيد رمضان البوطى من جهة وبين الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى وتلامذته من جهة أخرى . ويعطى هذا الحوار صورة عن الخلافية المعاصرة فى الفكر الإسلامى حول مسألة الموقف من المذهبية . فقد كتب الشيخ محمد عيد عباسى وهو من تلامذة الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى ، كتابا حمل عنوانا يقول : « المذهبية المتعصبة هى البدعة أو بدعة التعصب المذهبى » نَقَد فيه « شيوع التقليد والجمود وإقفال باب الاجتهاد » ، ورد النقد الموجه إلى السلفية ، وكتب فصلا ببطلان إغلاق باب الاجتهاد واعتبر « التعصب المذهبى يخالف الدين والعلم معا » ووصل إلى القول أن « المذهبية المتعصبة قنطرة اللادينية » . ووصف دعواه تلك بأنها « إصلاحية عامة تتلاءم مع عصر النور والنهضة الذى نعيشه اليوم . نحن لا نرضى بأن ننام والزمان يقظان ، وأن نقف ودولاب الحياة والتقدم يسير ، ونجمد على ما خلفه الآباء والأجداد ، والأمم من حولنا تتسنم ذُرا المجد وقمم الحضارة[٢٣١] . وكان الدكتور الشيخ محمد سعيد رمضان البوطى قد رد على كراسة : « هل المسلم ملزم بإتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة » ، تأليف الشيخ محمد سلطان المعصومى الخجندى، بكتاب حمل عنوان « اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية » ، ورد فى الطبعة الثالثة ، فى فصل ملحق على كتاب الشيخ محمد عيد العباسى آنف الذكر ، مشيرا إلى أن « اللامذهبية هى البدعة » ، واعتبر الالتزام بالمذاهب أمرا من الدين بالنسبة إلى كل من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد . ورفض المقولة التى تقرن التزام المذاهب بالجمود أو عدم مواكبة العصر . ورأى أن نهوض المسلمين ورقيهم وتحقيق وحدتهم يمر عبر المحافظة على التزام المذهبية لا عبر اللامذهبية . ويجدر هنا أن يلاحظ وسط هذا الحوار العاصف وجود عدد من نقاط الاتفاق هامة بين وجهتى النظر أوردها الشيخ البوطى وهى : (١) أن المقلد لأحد المذاهب ليس ثمة ما يلزمه شرعا بالاستمرار فى تقليده وليس ثمة ما يمنعه من التحول عنه إلى غيره . ويسمى منع تحول المقلد من مذهب إلى آخر فى بعض العصور المتأخرة « بالتعصب المقيت الذى أجمع المسلمون على بطلانه » . (٢) أن المقلد إذا تمرس فى فهم مسألة من المسائل وتبصر بأدلتها من الكتاب والسنة وأصول الاجتهاد ، وجب عليه أن يتحرر بها من مذهب إمامه ، وحرم عليه التقليد فيها طالما أمكنه أن يجتهد فيها . وإذا ظهر هنالك فى بعض العصور من منع ذلك فهو من التعصب والتحزب البغيض . (٣) إن جميع الأئمة الأربعة على حق . بمعنى أن اجتهاد كل

منهم جعله معذورا عند الله عز وجل إن هو لم يستيقن حقيقة الذى أراده الله عز وجل لعباده فى تلك المسائل الاجتهادية .. وهو يرى أن العلماء أجمعوا على صحة اقتداء الحنفى بالشافعى أو المالكى والعكس .

وينقل على لسان الشيخ ناصر الدين الألبانى قوله أن الشيخ الخجندى فى رسالته « لا ينكر أحقية المذاهب ونشأتها ولا ينكر صحة تقليدها لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد . ولكنه إنما ينكر على من يتعصب لهم مجانبا الدليل الذى فهمه واستوعبه . ويعقب الدكتور البوطى أن هذا متفق عليه[٢٣٢] .

وبهذا يكون الفكر الإسلامى قطع شوطا بعيدا فى معالجة مشكلة التجزئة الناجمة عن التعصب المذهبى ، لا عن المذهبية ، فى الساحة السنية ، وكان الشيخ عبد المجيد سليم قال فى بيان للمسلمين : « لقد أدركنا فى الأزهر على أيام طلبنا العلم ، عهد الانقسام والتعصب للمذاهب ، ولكن الله أراد أن نحيا حتى نشهد زوال هذا العهد ، وتطهر الأزهر من أوبائه وأوضاره ، فأصبحنا نرى الحنفى والشافعى والمالكى والحنبلى إخوانا متصافين وجهتهم الحق وشرعتهم الدليل ، بل أصبحنا نرى بين العلماء من يخالف مذهبه الذى درج عليه فى أحكامه لقيام الدليل عنده على خلافه » . ثم يقول : « فإذا كان الله قد برأ المسلمين من هذه النعرة المذهبية التى كانت تسيطر عليهم إلى عهد قريب فى أمر الفقه الإسلامى ، فإنا لنرجو أن يزيل ما بقى بين طوائف المسلمين من فرقة ونزاع فى الأمور التى لم يقم عليها برهان قاطع يفيد العلم حتى يعودوا كما كانوا أمة واحدة[٢٣٣] .

رابعاً : حول الوحدة الإسلامية بين السنة والشيعة :

المشكلة الثالثة التى واجهت الفكر الإسلامى المعاصر هى الفرقة المذهبية بين السنة والشيعة ، وهما الكتلتان الكبريان اللتان تتشكل منهما الأمة الإسلامية .

كان جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده قد حثا على الوحدة الإسلامية بين السنة والشيعة ، فكتبا فى « العروة الوثقى » مقالا تحت عنوان « الوحدة والسيادة أو الوفاق والغلَب » ، وكان مما قالا فيه : « هل يمكن لنا ونحن على ما نرى من الاختلاف والركون إلى الضيم أن ندعى القيام بفروض ديننا . كيف ومعظم الأحكام الدينية موقوف إحرازه على قوة الولاية الشرعية ، فإن لم يكن الوفاق والميل إلى الغلب فرضين لذاتهما ، أفلا يكونان مما لا يتم الواجب إلا به ؟ فكيف وهما ركنان قامت عليهما الشريعة »[٢٣٤] . ودعا عبد الرحمن الكواكبى فى أم القرى : « إلى التجديد بالعودة إلى القرآن والسنة ونبذ الاختلاف بين المذاهب »[٢٣٥] . ودعا الشيخ محمد رشيد رضا قائلا : « فعلى كل مسلم حقيقى أن يسعى جهده فى توثيق الرابطة الإسلامية الروحية بين كل من ينتسب للإسلام فى مشارق الأرض

ومغاربها ... » ، أما فى مقالة أخرى فلخص هدف جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده من « العروة الوثقى » ، فقال أنها أنشئت « لدعوة المسلمين إلى الوحدة الصحيحة وأن يجعلوا إمامهم الأعظم القرآن الحكيم . وأرشدت هذه الجريدة العلماء إلى إماتة البدع وإحياء السنن كما أرشدت الملوك والأمراء ، ولا سيما المختلفين فى المذاهب (كأهل السنة والشيعة) إلى الاتحاد والاتفاق وأن لا يجعلوا الخلاف الفرعى فى الدين من أسباب التفرق والانقسام الذى يقضى على الجميع »[٢٣٦] .

واستمر أغلب العلماء والمفكرين السنة ينهجون هذا النهج فى الدعوة إلى الوحدة الإسلامية بين السنة والشيعة . وبلغت هذه الحركة ذروتها فى تأسيس « حركة التقريب » فى العقد السابع من القرن الرابع عشر للهجرة ، فى أواخر العقد الخامس من القرن العشرين للميلاد ، وقد أسهم فى تأسيسها ، أو تأييدها ، أغلب العلماء الكبار من الجانبين فكان من جانب العلماء السنة الشيخ عبد المجيد سليم ، والشيخ محمد أبو زهرة ، والشيخ حسنين مخلوف ، والإمام حسن البنا ، والإمام محمود شلتوت ، والشيخ مصطفى عبد الرازق ، والإمام المراغى ، والشيخ الفحام ، والشيخ اللبان ، والشيخ سليم البشرى ، وغيرهم . وصدرت فتاوى عن الأزهر باعتبار المذهبين الشيعيين الجعفرى (الإمامى – الأثنى عشرى) والزيدى مذهبين معترفا بهما إلى جانب المذاهب السنية ، وتقرر تدريسهما فى كليات الأزهر . وذهب الشيخ محمود شلتوت ، وغيره أيضا من كبار علماء السنة ، إلى الأخذ برأى المذهب الشيعى فى عدد من القضايا الفقهية ، كما يقول ، وأقر تدريس مذهبى الشيعة الإمامية والزيدية ، وخلص إلى القول « وما كان دين الله وشريعته بتابعة لمذهب أو مقصورة على مذهب . فالكل مجتهدون مقبولون عند الله تعالى ، ويجوز لمن ليس أهلا للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقررونه فى فقههم ، ولا فرق فى ذلك بين العبادات والمعاملات » ..... واعتبر فكرة التقريب نقطة تحول فى تاريخ الفكر الإصلاحى الإسلامى قديمه وحديثه[٢٣٧] .

وحدد الإمام محمد أبو زهرة أولى خطوات التوحيد : ١) التوحيد الفكرى والنفسى فى ظل هيئة علمية تجمع الفكر الإسلامى وتدرسه وتعنى بتعرف الأحكام الشرعية لما يجد فى شؤون الحياة ، والتقريب ما بين الطوائف الإسلامية . ٢) العمل على منع النزاع بين الأقاليم الإسلامية . ٣) تعميم العربية بين كل المسلمين لأن فى إحياء العربية إحياء للوحدة[٢٣٨] .

ويذكر الدكتور عز الدين إبراهيم فى دراسة « السنة والشيعة ضجة مفتعلة » قائمة طويلة من القادة والمفكرين وعلماء مسلمين ، تجمع كما يقول ، الحركات الإسلامية على إمامة الكثيرين منهم دعوا إلى التقريب بين السنة والشيعة . وقد أثبت لهم جميعا استشهادات يؤكدون فيها بأن الفريقين السنة والشيعة يلتقيان فى الأصول ويختلفان ببعض الفروع ، ويؤمنان ، كما ينقل عن الشيخ محمد الغزالى ، « بالله وحده وبرسالة محمد ﷺ ولا يزيد

أحدهما على الآخر فى استجماع عناصر الاعتقاد التى يصلح بها الدين وتلتمس النجاة » ، وينقل عن الأستاذ صابر طعيمة قوله : « ومن الحق أن يقال ليس بين الشيعة والسنة من خلاف فى الأصول العامة ، فهم جميعا على التوحيد ، وإنما الخلاف فى الفروع ، وهو خلاف يشبه ما بين مذاهب السنة نفسها (الشافعية والحنفية) فهم يدينون بأصول الدين كما وردت فى القرآن والسنة » ، وكان من الذين استشهد بهم وقالوا بالإخوة والوحدة بين السنة والشيعة الإمام حسن البنا ، والأستاذ سالم البهنساوى ، وعبد المتعال جبرى ، والدكتور صبحى الصالح ، والأستاذ سعيد حوى ، والدكتور مصطفى الشكعة ، والأستاذ عبد الكريم زيدان ، والأستاذ أنور الجندى ، والإمام أبو الحسن الندوى ، والشيخ عبد الوهاب خلاف ، والأستاذ أحمد إبراهيم بيك ، وأوضح فى النهاية أن الشيخ محمد أبو زهرة أثبت أن ابن تيميه لم يتعرض للشيعة الإمامية والزيدية وإنما تعرض للغلاة من الإسماعيلية[٢٣٩] .

ولعل رحلة الفكر الإسلامى السنى المعاصر فى التقريب بين السنة والشيعة تدخل مرحلة أرقى مع نداء الأستاذ عمر التلمسانى الذى اعتبر فيه « التقريب بين الشيعة والسنة واجب الفقهاء الآن » ، وقال : « طائفتان من المؤمنين اختلفوا على شىء من القواعد والفروع الشرعية ، ومضى كل فى فهمه حسب اقتناعه وعاشت الطائفتان مسلمتين يشهدون بأن الله واحد ، وأن محمدا عبده ورسوله ولم تقم بينهم حروب اللهم إلا ما كان من الخوارج ومن نحا نحوهم ممن ألّه عليّاً ، رضى الله عنه ، وليست الشيعة من هؤلاء فى شىء » ، وأشار إلى أن الإمام الشهيد حسن البنا ، أول مرشد عام للإخوان المسلمين ، أدرك مدى الخير الذى يعود على المسلمين إذا ما توحدت مذاهبهم أو تقاربت ببذل الجهد الجهيد فى تحقيق ما أسماه التقريب بين المذاهب . وأبدى الأستاذ عمر التلمسانى أمله فى أن يبذل فقهاء الطائفتين الآن كل ما فى وسعهم للتقريب بين المذاهب كلها تحسباً لما قد تحمله بطون الليالى من الأحداث التى لا تكف أذاها عنهم إلا أن يكونوا أمة واحدة تصدر عن رأى واحد ضد أعداء دينهم . ويرى أن هذه المهمة هى اليوم شديدة الإلحاح ، فهو يشم رائحة البارود من هبوب رياح المستقبل وهى تحمل نذر الويل والبلاء . ولهذا على فقهاء المسلمين أن يلازموا فكرة التقريب إعداداً لمستقبل المسلمين[٢٤٠] .

أما من جهة أهل الشيعة فقد كان من أبرز المشاركين بحركة التقريب الإمام الأكبر السيد أغا حسين البروجردى (أستاذ الإمام المنتظري) والإمام محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، والإمام عبد الحسين شرف الدين ، والإمام صدر الدين الصدر ، والإمام محمد القمى ، أما العلماء الكبار الآخرون الذين لم يشاركوا مباشرة فى حركة التقريب فقد كانوا مؤيدين ومباركين . ويجب أن يذكر هنا دور الإمام أبو القاسم الكاشانى والمجاهد الشهيد

مجتبى نواب صفوى اللذين وثّقا أواصر الأخوة والوحدة على مستوى الحركات الإسلامية المجاهدة فكان اللقاء بين الإمام حسن البنا والإمام أبو القاسم الكاشانى . وقد تفاهما ، كما ينقل الدكتور عز الدين إبراهيم ، نقلا عن الأستاذ عبد المتعال جبرى على العمل لتوحيد جهود المجاهدين الشيعة والسنة[٢٤١] فضلا عن العمل باتجاه التقريب عموما ، وترجم ذلك عمليا ، فيما بعد ، بالعلائق الجهادية الوثيقة ، كما يشير السيد هادى خسرو شاهى ، بين السيد مجتبى نواب صفوى والشهيد سيد قطب والإخوان المسلمين فى مصر عام ١٩٥٤[٢٤٢] . أما فى فترة العقود الثامن والتاسع والعاشر من القرن الرابع عشر للهجرة (العقود السادس والسابع والثامن من القرن العشرين) فقد برز دور الإمام السيد محسن الحكيم والشيخ محمد مهدى القاصفى ، والإمام محمد باقر الصدر وكانوا من كبار العاملين لتوحيد السنة والشيعة . أما فى المرحلة الخامسة بعد انتصار الثورة الإسلامية فى إيران فقد توالت دعوات الإمام الخمينى للوحدة الإسلامية بين السنة والشيعة . وطلب من الشيعة فى الحج تجنب كل ما من شأنه تفرقة صفوف المسلمين . وأفتى لهم بالاشتراك فى جماعات أهل السنة فى الحج وقال : « يجزى ويلزم فى الوقوفين العمل وفق أحكام قضاة أهل السنة وحتى لو حدث القطع بخلاف ذلك » . ولا يرى من معنى لتقسيم المسلمين بسبب المذاهب .. « فالحنفى يعمل بفتاوى علمائه وهكذا الشافعى وثمة مجموعة أخرى هى الشيعة تعمل بفتاوى الإمام الصادق » فهذا لا يبرر وجود الانقسام أو وقوع التناقض ، فالشيعة والسنة إخوة ويجب عليه اجتناب الانقسام[٢٤٣] ويرى الإمام المنتظرى أن المشكل ليس فى أن يؤلف العلماء كتبا كل يرى فيه فقه مذهبه على صواب وإنما المشكل حين يدعو بالخذلان لمن لا يوافق مذهبه . أو حين ينسى أن كتب الشيعة والسنة مملوءة بالأخبار الضعيفة الخاطئة ، فيتخذ مما يراه ضعيفا ليبث الفرقة فى الصفوف[٢٤٤]. ولخص التجربة الإسلامية الأولى فى انتصاراتها على الامبراطوريتين الرومانية والفارسية بإعادتها إلى سببين : « الأول : الإيمان بالله والاعتماد عليه ، والثانى : وحدة الكلمة . وفى المقابل يرى أن هوان المسلمين اليوم يعود إلى تفرقهم وتشتتهم بالرغم من أنهم اليوم أكثر عددا وأغنى بالثروات والإمكانات » . وعلاج ذلك يكون اليوم بالعودة إلى الإسلام والوحدة ، وإلقاء الخلافات الجزئية جانبا على أساس الإيمان بالله[٢٤٥] . ودعا إلى عقد مؤتمر أئمة الجمعة والجماعة فى العالم الإسلامى ليكون ملتقى سنويا بين علماء السنة والشيعة تعزيزا لتقاربهم ووحدتهم وتدارسا لشؤون المسلمين . أما السيد على خامنه إى ، رئيس الجمهورية فيعتبر وحدة المسلمين فى العالم اليوم إحدى المسائل الهامة الضرورية . أما الذى يقول « باستحالة الوحدة بين السنة والشيعة ، فهو جاهل فى الإسلام ، فالإسلام لم يمنع المسلمين من الاختلاف بالرأى والاجتهاد وإنما نهى عن التنازع الذى يؤدى إلى تبديد الطاقات وإهدار القوى[٢٤٦] .

وتطرح منظمة الإعلام الإسلامى فى مقدمة كتاب « حول الوحدة الإسلامية أفكار ودراسات » رؤية محددة للوحدة الإسلامية . تلخصها : فالوحدة الحقيقية إطار تنتظم فى داخله الرؤى والتصورات والأنشطة ، رغم ما يقاسمها من اختلاف ، خاصة وأن الإطار بالنسبة لأمة المصطفى ﷺ متوافر وموجود وذلك هو التوحيد والنبوة والمعاد ، والعديد من الجزئيات التى تتصل بالنظام والتشريع حيث نشاهد الاتفاق فى أكثر المسائل الفقهية بين مذهبين على الأقل من المذاهب الإسلامية(٢٤٧) .

على أن مشكلة الوحدة الإسلامية ، بالرغم من هذه الدعوات والجهود ، ما زالت تعانى على أرض الواقع كثيرا من الانقسامات ، خاصة فى العقد الأول من القرن الخامس عشر للهجرة (العقد التاسع من القرن العشرين) ويبدو الوضع فى لبنان صورة مصغرة عنها حيث تتعايش صورتان متناقضتان تماما فمن جهة ثمة تحريض طائفى شديد لإحداث شرخ عميق بين السنة والشيعة يلعب فيه السياسيون العلمانيون الطائفيون الدور الأول ، وله تجاوب فى الشارع . وثمة من جهة أخرى دفع قوى نحو الوحدة الإسلامية يلعب فيه العلماء الدور الأول كما يلحظ من نداءات العلماء الشيخ حسن خالد ، والشيخ محمد على الجوزو ، والشيخ سعيد شعبان ، والشيخ أحمد الزين ، والشيخ صلاح ارقة دان ، والشيخ محرم العارف ، والشيخ إبراهيم غنيم ، والشيخ ماهر حمود ، ومن الجانب الشيعى العلماء الشيخ مهدى شمس الدين ، السيد محمد حسين فضل الله ، السيد إبراهيم الأمين ، الشيخ صبحى الطفيلى ، الشيخ على كورانى . وغيرهم ، ويعيش لبنان ضمن هذا التناقض بين طائفية السياسة وتوحيدية الإسلام تجربة فريدة تعكس من جهة وحدة إسلامية عميقة عمدت بالدم والشهادة فى الجهاد الذى شنه مجاهدو « حزب الله » و« الجماعة الإسلامية » وحركة « التوحيد الإسلامى » ، ويعكس دعوات حارة للو ـ ـة الإسلامية . فالسيد حسين فضل الله طرح موضحا موقفه من وحدة الشيعة والسنة قائلاً : « إننا نتبنى اتجاه السير فى حركة الوحدة الإسلامية . ونرى أنه السبيل الأمثل لانطلاقة الإسلام فى العالم الأمر الذى يمثل المنهج الشرعى للسير العملى للإنسان المسلم فيما يرضى الله وفيما يقرب إليه .. كما يمثل النهج الواقعى لاستعادة سيطرة الإسلام على الحياة » ثم يضع خمسة أسس لذلك أن : ١) لا يعمد مشروع الوحدة إلى إلغاء المواقف الفكرية بحركة انفعالية . ٢) الانطلاق من الإسلام فى كل قضية بعيدا عن كل مألوف أو موروث . ٣) الابتعاد فى الأبحاث الإسلامية عن سمة الهجوم والدفاع إلى صيغة البحث والتحليل للقضايا المطروحة . ٤) أن يعمل الشيعة على توضيح الخط الإسلامى الأصيل فى معتقداتهم ومفاهيمهم من أجل تطويق الدعوات المضادة التى تحاول تشويه صورة التشيع ولا سيما فيما يتعلق بالموازين الإسلامية لفكرة التوحيد والشرك والغلو والاعتدال . ٥) أن يعمد إلى غ ـلة العقائد والعادات والفتاوى الشائعة لدى الأمة على أساس الكتاب والسنة

وهذا يعم السنة ولا يقتصر على الشيعة وحدهم . ٦) تشجيع اللقاءات بين الفعاليات الإسلامية ، العلمية ، من السنة والشيعة لإيجاد علاقات صحيحة ، وتعميق التعارف . ٧) أن يقيم الشيعة تحركهم السياسي من مواقع السياسة الإسلامية العامة « لأن دروس الاستعمار قد علمتنا أنه يملك كل أوراق اللعب فى الدائرة الطائفية ، بينما يفقد أكثر الأوراق فى الدائرة الإسلامية »[٢٤٨] .

ويقول الشيخ الدكتور صبحى الصالح : « أن الانقسام المذهبى بين المسلمين قد ارتدى – فى نظرنا – لبوس نزاع سياسى قديم يعده اليوم عقلاء السنة والشيعة عندنا « مُتحفيا » إلى أبعد الحدود[٢٤٩] .

ويطالب الشيخ ماهر حمود بتحقيق الوحدة الشعورية إلى جانب الوحدة تحت الشعار الجهادى بين السنة والشيعة . فالوحدة المنشودة لا تقوم على أساس السعى إلى وحدة فقهية وعلمية بين المسلمين للحصول على وحدة الموقف السياسى والخط الجهادى . بل على العكس من ذلك تماما أن وحدة الموقف السياسى والخط الجهادى سيقرب بين المفاهيم ويؤلف بين القلوب . ويدعو إلى التيقظ من فريق « مستعد لعقد مؤتمرات واسعة وقمم عالمية للبحث فى التفاهم بين المسلمين والنصارى على أساس أنهم أتباع شرائع سماوية متقاربة » ، أو من فريق يسعى للتقريب بين الإسلام والشيوعية العالمية على أساس أن التيارين يسعيان إلى العدالة الاجتماعية ، أو من فريق يسعى للتقريب بين الإسلام والرأسمالية على أساس أن كليهما يضمن الحرية الاقتصادية والمبادرة الفردية بينما هؤلاء غير مستعدين فى الوقت نفسه ، « البحث فى مشروع وحدة بين السنة والشيعة على أساس أنها خلافات جذرية لا يمكن أن توجد لها حلول . وأخيرا يرى الشيخ ماهر حمود أن نقاط الاتفاق بين السنة والشيعة أكثر بكثير من نقاط الاختلاف « إننا متفقون على أن ربنا واحد وكتابنا واحد وسبيلنا الجهاد واحد ، وعدونا الأول إسرائيل ، وهدفنا جميعا رضا الله وجنته . ومن ثم يرى التمسك بالمنطلق الذى طرحه الإمام حسن البنا « نعمل معا فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه »[٢٥٠] .

ويستخلص الشيخ على كورانى عبرتين من تجربة المسلمين فى لبنان فيما يتعلق بالوحدة بين السنة والشيعة ، الأولى : « لا شيء يوحد كلمتهم مثل جهاد أعدائهم الكافرين ، ولا شيء يفرق كلمتهم مثل القعود عن جهاد العدو . ونفس القاعدة تصدق على العدو الظالم الطاغية الذى يظلم المسلمين ولا يحكم بما أنزل الله » . أما العبرة الثانية فهى : « أن المسلمين حين يقطعون يد عدوّهم عن التدخل فى شؤونهم تزول أسباب الفرقة بينهم »[٢٥١] .

أما الشيخ سعيد شعبان فقد رفض فرز المسلمين إلى شطرين واعتبرهم جميعا أمة واحدة لأن الأصول الشرعية فى وحدانية الله واعتماد القرآن كتابا للجميع والنبوّة المحمدية هى رسالة الله لجميع الناس بالإضافة إلى أركان الإيمان والإسلام التى تلتقى عليها . وأن هذا القدر من الأصول يجمع جميع المسلمين . ومن هنا « نحن لم ندخل اللعبة الطائفية ، ونحن نعتبر أنفسنا جزءا من المسلمين فى العالم كله » ، ونعتبر الطائفية لعبة مارونية - إسرائيلية - استعمارية تريد أن تفرق المسلمين . « لذلك نحن نقيم علاقات مع كل المسلمين بما فيهم الشيعة (حزب الله) ، بما فيهم الشيعة فى إيران بما فيهم السنة فى لبنان ، بما فيهم السنة فى سوريا ، والعلويين سياسيا رغم القتال الشديد بيننا ونرجو أن نلتقى معهم أخيرا عقائديا عندما تتضح الرؤية لدينا ولديهم عن الخلافات التى بيننا وبينهم »[٢٥٢] .

وتذكر فى هذا الصدد « ورقة العمل » التى أعدها الشهيد الأستاذ سمير عاصم الشيخ للوحدة والتنسيق بين مختلف القوى الإسلامية المجاهدة سنية وشيعية فى بيروت من أجل مواصلة الجهاد الإسلامى وتصعيده ضد الاحتلال الإسرائيلى لجنوبى لبنان وفلسطين ، ومن أجل الحفاظ على مكتسبات القوى المجاهدة فى لبنان . وكان الشهيد الدكتور عصمت مراد الذى استشهد قبله بعام فى طرابلس ، قد نشط فى توحيد المجاهدين الإسلاميين سنة وشيعة تحت شعار الجهاد ضد الاحتلال الإسرائيلى حتى تحرير المسجد الأقصى .

وأما الأستاذ سميح عاطف الزين فقد تناول موضوع وحدة المسلمين الشيعة والسنة من زاوية أخرى ، قائلا : إن الخلافات الناشئة فى الأصل بين الفريقين حول الخلافة هل هى وصية أم بيعة لم يعد لها من مسوّغ بعد غياب الإمام الثانى عشر . ذلك أن الموصى لهم الأئمة الكرام قد انتقلوا إلى جوار الله عز وجل منذ ألف عام أو أكثر . وأما الإمام المنتظر خروجه أو ظهوره فإننا متفقون جميعاً على موالاته والسير معه[٢٥٣] .

خامساً : مشكلة بعض الطرق الصوفية :

أما المشكلة الرابعة التى رأى فيها الفكر الإسلامى المعاصر تمزيقا للصفوف من جهة ، أو رأى فيها بدعا وضلالات فكانت متمثلة ببعض الطرق الصوفية ، خاصة ، تلك التى تواطأت مع الاستعمار ، أو تلك التى قالت بفلسفة الحلول ووحدة الوجود ، أو التى يسميها عبد الرحمن الكواكبى فى « أم القرى » غلاة الصوفية[٢٥٤] .

لقد أسهم فى نقد مثل هذه الطرق جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وتلامذتهما جميعا ، كما أن الثورات الإسلامية اصطدمت ببعض الطرق الصوفية ، وبعضها أصدر فتاوى بتحريمها ومنعها بالقوة كما مرّ سابقا ما نقله الأستاذ الصادق المهدى عن الثورة المهدية . وقد

كتب الشيخ محمد رشيد رضا كتابا ضد بعض الطرق الصوفية أسماه « الحكمة الشرعية فى محاكمة القادرية والرفاعية »[٢٥٥] .

أسهم الشيخ أبو الثناء الألوسى وحفيده الشيخ محمود شكرى الألوسى صاحب تفسير « روح المعانى » إسهاماً كبيرا فى الرد على فلسفة « الحلول والاتحاد – وحدة الوجود » وتبيان مخالفتها للإسلام[٢٥٦] .

وشارك فى الحملة على هذه الفلسفة كما يذكر الأستاذ أنور الجندى علماء كثيرون منهم الشيخ عبد الله السنوسى ، والشيخ المهدى الوزانى وعبد الحميد بن باديس وغيرهم[٢٥٧] .. ويقول الدكتور صادق أمين أن المقصود « بالحلول والاتحاد »[*] هو : « حلول الذات الإلهية واتحادها بالمخلوقات » ويواصل قائلا : « ومن هنا يعتبر أغلب أهل السنة هذا كفرا اعتقاديا أخطر من أى كفر عملى »[٢٥٨] .

وأصدر الشيخ محمود شلتوت عددا من الفتاوى ضد بعض اتجاهات التصوف[٢٥٩] .

ويكشف الأستاذ محمد فهمى عبد اللطيف فى كتابه « السيد البدوى ودولة الدراويش فى مصر » ، عن مدى انتشار الطرق الصوفية فى صفوف الجماهير . وكيف دأب حكام مصر فى الماضى القريب على استرضائها ، ويذكر أن الأزهر خسر عدة جولات فى مواجهتها بسبب نفوذها الشعبى[٢٦٠] ويقول أن الشيخ محمد رشيد رضا حاول مع بعض قادتها إقناعهم بالتخلى عما يعتقده بدعا وضلالات والتمسك بالتصوف الإسلامى الأصيل . ولكنه عاد فيئس من إصلاحها[٢٦١] ويذكر الأستاذ أنور الجندى أن الشيخ أبا الثناء الألوسى عمل أيضا على التقريب بين الفقهاء والصوفية[٢٦٢] .

أما من جهة أخرى فقد ثارت حملة ضد بعض الطرق الصوفية التى تعاونت مع الاستعمار . ويذكر الأستاذ أنور الجندى أسماء شيوخ بعض تلك الطرق مثل عبد الحى الكتانى وعبد الرحمن الدرقاوى اللذين تعاونا مع الفرنسيين ضد ثورة عبد الكريم الخطابى فى المغرب[٢٦٣] ويشير إلى الطريقة التيجانية التى حاربت الأمير عبد القادر الجزائرى فى الجزائر ، وإلى الشيخ الدمرداش الذى تعاون مع الاستعمار فى مصر[٢٦٤] ، وكان الأمير شكيب أرسلان قد أشار إلى تعاون بعض الطرق مع الفرنسيين ضد ثورة الأمير عبد الكريم الخطابى[٢٦٥] .

(*) قال الحلاج بفكرة الحلول ، وابن عربى بفكرة وحدة الوجود ، والسهروردى المقتول بفكرة الإشراق .

جاء فى القانون الأساسى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين : « اعتقاد تصرف أحد من الخلق مع الله فى شىء ما شرك وضلال ، ومنه اعتقاد الغوث والديوان » ، وأن بناء القبور ، ووقد السرج عليها ، والذبح عندها لأجلها ، والاستغاثة بأهلها ضلال من أعمال الجاهلية ومضاهاة لأعمال المشركين ، « والأوضاع الطرقية بدعة لم يعرفها السلف ومبناها كلها على الغلو مع الشيخ والتحيز لأتباعه .. » ويروى عن الشيخ محمد بشير الإبراهيمى أنه اتفق مع عبد الحميد بن باديس فى ١٢٣٠ هـ ، ١٩١٢ م أن الجزائر تعانى من استعمارين مشتركين يؤيد أحدهما الآخر وهما « استعمار مادى هو الاستعمار الفرنسى واستعمار روحانى يمثله مشايخ الطرق »[٢٦٦] .

ويمكن أن يلاحظ هنا أن موضوع « التوسل وأنواعه » أثار خلافية بين بعض العلماء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين ، فعلى سبيل المثال ينقل الدكتور سمير ستيتية رأى الشيخ ناصر الدين الألبانى بأن الدعاء إذا اقترن بالتوسل إلى الله بأحد من خلقه تحمل شركا صريحا ، آخذاً عليه نقده رأى الإمام حسن البنا فى كتابه « التوسل وأنواعه وأحكامه » حين اعتبره خلافا فرعيا فى كيفية الدعاء ، وليس من مسائل العقيدة[٢٦٧] . أما الأستاذ سالم البهنساوى فينقل رأى من يفرقون بين من يقدم النذر للحسين والسيدة زينب ، أو السيد البدوى ، ولا يعتقدون أن هؤلاء يتصرفون فى الأمر ، وبين من يعتقدون أنهم يتصرفون بالأمر (الأحناف يفرقون بين الأمرين)[٢٦٨] .

على أن من المهم فى المقابل ملاحظة أن طرقا صوفية أخرى حازت على احترام الكثيرين من المفكرين والعلماء المسلمين بسبب من جهادها ضد الاستعمار ، أو نشرها للإسلام ، أو ابتعادها عن البدع والضلالات ويشير الأستاذ أنور الجندى إلى « جهاد الحركات الصوفية الأصيلة » ، ويذكر الطريقة النقشبندية التى قادت عدة ثورات فى جزائر الهند الشرقية وتركستان الصينية[٢٦٩] .

ويبرز المرحوم علال الفاسى حسن بلاء الطريقة الشاذلية فى الحرب ضد البرتغاليين فى معركة وادى المخازن[٢٧٠] ويلفت الأستاذ الصادق المهدى النظر إلى أن بعض شيوخ الطرق الصوفية لهم فضل فى نشر الإسلام فى أفريقية ، وبعضهم جاهد ضد الاستعمار جهادا صادقا أيضا[٢٧١] أما من جهة أخرى فقد كان من نتائج تأثير الفكر الإسلامى المعاصر أن نشأت ـت سلفية صوفية بعيدا عن فلسفة الحلول ووحدة الوجود ، أو بناء القبور ووقد السرج عليها والذبح عندها، فراحت تركز على إصلاح النفوس بالتربية الصوفية . ويذكر الدكتور محمد فتحى عثمان أمثلة من هذه الجماعات مثل « العشيرة المحمدية فى مصر » ، وينقل عن الشيخ عبد السلام ياسين أن أبرز هذه الجماعات الصوفية السلفية « جماعة التبليغ » الذين

يشهد لهم الشيخ على الطنطاوى بأنهم يدعون إلى الله ويبلغون المسلمين رسالة الإسلام ، وبأنهم من أشد الناس تعلقا بالسنة وبأعمال الرسول ﷺ ، ومن مبادئهم الأساسية « ترك ما لا يعنى »[٢٧٢] . وهنالك من لا يصنف جماعة التبليغ ضمن الطرق الصوفية ، وهى تعتبر اتجاها إصلاحيا يعتمد الوعظ والإرشاد فى نشر الدعوة ، وتطلب من الملتزمين بها بذل أوقات معينة ، وفق ظروف كل إنسان ، فى اليوم ، والأسبوع والشهر والسنة للدعوة والوعظ منتشرين فى البلاد محليا وإسلاميا وعالميا . وقد أسسها الشيخ محمد إلياس الهندى ، وقادها من بعده ابنه رحمهما الله ، ويرشدها الآن الشيخ إنعام الحسن . والمعروف عنها أنها لا تصدر النشرات والكتب أسوة بأسلوب الوعظ والإرشاد زمن الرسول ﷺ ، ومن مبادئها اعتماد الكلمة الطيبة ، والاهتمام بالعلم والذكر ، والحرص على إكرام كل مسلم ، والتحلى بالإخلاص ووفاء العهد والنفر فى سبيل الله[٢٧٣] .

وبهذا لا يمكن التعامل مع ظاهرة الحركات الصوفية ، كحالات عابرة هامشية ، فهى ذات جذور عميقة وأثبتت قدرتها على الديمومة والاستمرارية ضمن عدة عصور من التجربة الإسلامية التاريخية حتى الآن على الأقل . هذا من جهة أما من جهة أخرى فلا يمكن وضعها جميعا ضمن سلة واحدة لأنها طرق ومذاهب ومدارس . ولهذا لابد من أن يحكم على كل منها ، فى نهاية المطاف ، حكما خاصا به . ولكن الشيء الذى يجب ملاحظته بالدرجة الأولى أن ثمة شبه إجماع بين المفكرين والعلماء المسلمين المعاصرين فى مواجهة القائلين « بفكرة الحلول والاتحاد » . أما ما عدا ذلك فيدخل كما يلاحظ من آراء العلماء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين فى إطار الخلافية وضمن حدودها . ثم إذا كان هنالك من وصم بعض الحركات الصوفية بالتعامل مع الاستعمار والقتال معه ضد بعض الثورات الإسلامية ، ففى المقابل هنالك من أكّد فضل عدد من الحركات الصوفية فى الجهاد ضد الاستعمار وفى نشر الإسلام فى أفريقيا ، وفى المحافظة على الإسلام لدى فئات واسعة من المسلمين فى وجه التغريب الفكرى والثقافى . أو كما رد الشيخ عبد السلام ياسين على رسالة حاول صاحبها التفريق بين الطرقيين القدماء والجدد ، فنصح له ألا يعمم فى حكمه فى الحالتين[٢٧٤] .

وبعد ،

فلا بد من أن يلاحظ عند متابعة النتاج الفكرى الذى قدمه العلماء والمفكرون الإسلاميون المعاصرون فى مواجهة تحديات الداخل الإسلامى أنه تميز بالنقد الصارم للأوضاع الدينية والفكرية والاجتماعية التى ورثت السلبيات من عصور الانحطاط ، وأصبح استمرارا مولدا ، بدوره للانحطاط .

فهنالك النقد الذى وجه إلى العلماء الذين جمدوا الفكر ، أو الذين شجعوا الفرقة ، أو الذين سعوا وراء مصالحهم الخاصة لدى الحكام ، أو لم يسهموا فى نصرة الأمة وإنهاضها . وهنالك النقد الذى وجه لكثير من الشعائر والعادات التى اعتبرت بدعا وخزعبلات دخيلة على الدين . وهنالك النقد الذى وجه إلى بعض الطرق الصوفية التى كانت سائدة شعبيا . وثمة النقد الذى وجه إلى المذهبية المنغلقة والجامدة والمتعصبة وهنالك النقد الذى وجه إلى المؤسسات التعليمية الدينية أو القضائية أو الوقفية . كما تم التشديد على فتح باب الاجتهاد ورفع الحجر عن العقل والدعوة إلى إصلاح عميق متجدد يستند إلى الأصول ويواكب مشكلات العصر وقضاياه .

ومن هنا يجحف محمد أركون بحق المفكرين الإسلاميين المصلحين فى العصر الراهن بمقولته التى تنكر عليهم الوصول إلى ما وصل إليه الإصلاح الدينى على يد لوثر وكلفن . بينما فى الواقع ذهبوا فى الإصلاح أبعد بكثير ، عمقا وعرضا ، من هذين المصلحين ، بالرغم من المعايير الغربية ، التى سيطرت على بعض العقول وقبلتها دون تمحيص دقيق . فإذا اتخذ الفارق من كل النواحى بعين الاعتبار ، وإذا جازت المقارنة ، جدلا ، فإن تلك المقولة لا تصمد عند مقارنة أطروحات الفكر الإسلامى فى نقده للوضع الإسلامى السائد دينيا وثقافيا وسياسيا واجتماعيا بأطروحات الإصلاح الدينى الذى دعا إليه لوثر وكلفن اللذان قد يشبهان اتجاها واحدا من اتجاهات الفكر الإسلامى المعاصر . ولهذا ، لا غرابة فى أن يجد الدكتور هشام جعيط فى حالة الوهابية أمرا شبيها بالإصلاح اللوثرى والكلفينى[٢٧٥] .

الباب الثانى
مواجهة قضايا ومشكلات معاصرة

الفصل الخامس
فى الفقة والشورى

مقدمـــة :

الفكر الإسلامى الأصولى المعاصر له عقيدته ونظرته ونصه ومنهجه ونموذجه ومعاييره . ولهذا تراه يعانى ، من زاوية ما ، من كل ما يعانيه فكر يحمل عقيدة ونظرية ويدخل بهما إلى التطبيق العملى أى أنه يواجه ، كما يقول السنيد محمد باقر الصدر إشكالية علاقة النظرية بالتطبيق[٢٧٦] ، فيما يخص معالجته الجوانب المتعلقة بشئون السياسة والاقتصاد والمجتمع .

وبرزت بسبب هذا فى داخل الفكر الإسلامى محاولات كثيرة للاجتهاد من أجل إعطاء إجابات إسلامية عن تلك المشكلات الواقعية المستجدة . وولد هذا ، ويولد بحد ذاته ، إشكالات اخطر . لأن كل إجابة تتضمن فى داخلها نقاطا خلافية مع الإجابات الأخرى المنتسبة إلى الأرض الإسلامية نفسها . وهذا ما لا مفر منه ما دام هنالك جسر يراد مده بين نص وواقع ، أو بين واقع ونص .

عندما واجه الفكر الإسلامى قضايا العصر الراهن وما حملته من تحديات وإشكاليات أحس إحساساً حاسماً بضرورة فتح باب الاجتهاد الذى أغلق فى فترة سابقة لأسباب محددة . وكانت الأغلبية ، كما ورد مقدما ، مع فتح باب الاجتهاد شريطة وضع الضوابط لممارسته لئلا يصبح مدعاة للإفراط والتفريط ، أو يولد تمزقات جديدة ، أما بالنسبة إلى النهج فالأغلبية رأت اتباع الأصول نفسها التى اتبعت من قبل المجتهدين العظام الذين أسهموا فى تطوير الفقه وعلم الاجتهاد وذلك من حيث الاعتماد فى الاجتهاد على القرآن والسنة[٥] ، والأخذ بالإجماع[٥]

---

(٥) **السنة** : هى ما صدر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير .

(٥) **الإجماع** : هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين فى عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعى فى واقعة .

والقياس(٥) مع التوسع فى اتباع الأصول الفقهية المستندة إلى قواعد الاستحسان(٥) ، والمصلحة المرسلة(٥) والاستصحاب(٥) ، والعرف(٥) ، ومبدأ الضرورة . كما مال كثيرون

---

(٥) **القياس** : هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها ، فى الحكم الذى ورد به النص ، لتساوى الواقعتين فى علة هذا الحكم .

(٥) **الاستحسان فى اللغة** : عد الشىء حسنا . وفى اصطلاح الأصوليين هو عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلى إلى مقتضى قياس خفى ، أو عن حكم كلى أو حكم استثنائى لدليل انقدح فى عقله رجح لديه هذا العدول . فإذا عرضت واقعة ولم يرد نص يحكمها ، وللنظر فيها وجهتان مختلفتان إحداهما ظاهرة تقتضى حكماً والأخرى خفية تقتضى حكماً آخر ، وقام بنفس المجتهد دليل رجح وجهة النظر الخفية . فعدل عن وجهة النظر الظاهرة فهذا يُسمى شرعاً : الاستحسان . وكذلك إذا كان الحكم كلياً ، قام بنفس المجتهد دليل يقتضى استثناء جزئية من هذا الحكم الكلى والحكم عليها بحكم آخر فهذا أيضاً يسمى شرعاً الاستحسان .

(٥) **المصلحة المرسلة أى المطلقة** : فى اصطلاح الأصوليين : المصلحة التى لم يشرع الشارع حكما لتحقيقها ، ولم يدل دليل شرعى على اعتبارها أو إلغائها ، وسميت مطلقة لأنها لم تقيد بدليل اعتبار أو دليل إلغاء . ومثالها المصلحة التى شرع لأجلها الصحابة اتخاذ السجون ، أو ضرب النقود . أو إبقاء الأرض الزراعية التى فتحوها فى أيدى أهليها ووضع الخراج عليها .أو غير هذا من المصالح التى اقتضتها الضرورات ، أو الحاجات أو التحسينات ولم تشرع أحكام لها ، ولم يشهد شاهد شرعى باعتبارها أو إلغائها .

وتوضيح هذا التعريف أن تشريع الأحكام ما قصد به إلا تحقيق مصالح الناس ، أى جلب نفع لهم أو دفع ضرر أو رفع حرج عنهم . وأن مصالح الناس لا تنحصر جزئياتها ، ولا تتناهى أفرادها وأنها تتجدد بتجدد أحوال الناس وتتطور باختلاف البيئات . وتشريع الحكم قد يجلب نفعا فى زمن وضررا فى آخر ، وفى الزمن الواحد قد يجلب الحكم نفعا فى بيئة ويجلب ضررا فى بيئة أخرى .

(٥) **الاستصحاب فى اللغة** : اعتبار المصاحبة : وفى اصطلاح الأصوليين : وهو الحكم على الشىء بالحال التى كان عليها من قبل ، حتى يقوم دليل على تغير تلك الحال ، أو هو جعل الحكم الذى كان ثابتا فى الماضى باقيا فى الحال حتى يقوم دليل على تغيره .

فإذا سئل المجتهد عن حكم عقد أو تصرف ، ولم يجد نصا فى القرآن أو السنة ولا دليلا شرعيا يطلق على حكمه ، حكم بإباحة هذا العقد أو التصرف بناء على أن الأصل فى الأشياء الإباحة ، وهى الحال التى خلق الله عليها ما فى الأرض جميعاً ، فما لم يقم دليل على تغيرها فالشىء على إباحته الأصلية .

(٥) **العرف** : هو ما تعارفه الناس وساروا عليه ، من قول ، أو فعل ، أو ترك ، ويسمى العادة . وفى لسان الشرعيين : لا فرق بين العرف والعادة ، فالعرف العملى : مثل تعارف الناس البيع بالتعاطى من غير صيغة .

– جمع التعريفات عن كتاب « علم أصول الفقه » للشيخ عبد الوهاب خلاف ، دار القلم ، ط ١٢ ، الكويت : ١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨ م . (السنة : ص ٣٦ ، الإجماع ص ٤٥ ، القياس : ص ٥٢ ، الاستحسان : ص ٧٩ ، المصلحة المرسلة : ص ٨٤ ، الاستصحاب : ص ٩١ ، العرف : ص ٨٩ .

من العلماء إلى الأخذ بالترخيص والتيسير ، وتجنب الخوض فى المسائل الخلافية ، والاسترشاد بالمذاهب السنية كلها على حد سواء ويبرز فى هذا المجال فقه الشيخ سيد سابق . ودعا الكثيرون إلى ضرورة اهتمام الفقه ، فى هذا العصر ، بالعلوم الوضعية والحياة العامة للأمة أكثر من التشديد على البحث فى تفصيلات الأمور العبادية والأحوال الشخصية التى امتلك الفقه الإسلامى حولها ثروة ضخمة بينما كان إسهامه أقل فى المجالات المتعلقة بالشئون العامة ، ولا سيما ، شئون الحكم والشورى والاقتصاد ، وإدارة أمور البلاد ، ومسائل التنمية والنهوض.

إن المتابعة الدقيقة لبعض إسهامات الفكر الإسلامى العربى المعاصر أو النظر إليه ، بمجمله ، فى معالجة التحديات التى تواجه الأمة ، وتواجه مفكريها وعلمائها المسلمين ، وما اتسمت به من تنوع وتعدد تربك ، مرة أخرى ، حجة الذين يتهمونه بالجمود أو التقليد أو الماضوية (عقلية التعلق بالماضى) . لأن المحاولات التى جرت ، وتجرى، لتقديم إجابات إسلامية عن تحديات العصر الراهن ، كما مر سابقا ، وكما سنلاحظ ، تعددت وتنوعت واختلفت بينها كثيرا ، وهى تجتهد فى تقديم الحلول لقضايا المسلمين وأزمة الحضارة العالمية الراهنة . إنها محاولات فكرية وفقهية جادة وجديدة يجترحها الفكر الإسلامى .

يمكن اختيار بعض الموضوعات كدليل على ما تقدم دون الدخول فى عمق ما يطرح من آراء وفتاوى جديدة ، ودون إعطاء حكم على أى منها . فالهدف ، هنا ، تقديم صورة عامة لتأكيد حيوية الفكر الإسلامى المعاصر من جهة ، ولفت الانتباه إلى ما يكابده فى داخله من معاناة وأزمات وهو يعالج الواقع الإسلامى وقضايا العصر بينما هو مستند إلى النص الإسلامى (القرآن والسنة) عقيدة ومرجعا وهاديا ودليل عمل .

أولا : فى الاجتهاد والفقه :

عندما يؤكد المفكرون الإسلاميون المعاصرون ، صلوح الإسلام لكل زمان ومكان ، فهذا يعنى أن بمقدور الفقه الإسلامى أن يتسع ليجيب عن المشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى تواجه الأمة فى العصر الراهن . فأكدوا أن الاجتهاد فى الأمور العامة ، إذا ما فتح بابه على مصراعيه ، فسوف يحل مشكلة إعادة بناء التنظيم الاقتصادى والسياسى والاجتماعى والثقافى للأمة على ضوء مصالحها وخيرها وبما يتواءم ومتطلبات العصر الراهن ، ويرون أن ذلك ممكن تماما ضمن التقيد بشروط الاجتهاد وأصوله ، ودون سقوط فى البدعة والتحريف والانحراف ، أو التعطيل ، أو التأويل المُخِل . ولهذا تشهد ساحات الفكر الإسلامى فى مجال الفقه ، وفى مجالات المعالجات المتعلقة بالشئون العامة حيوية فى العصر الراهن ، وهى ما تزال تحمل تلك الروح مع مطلع القرن الخامس عشر للهجرة الموافق العقد التاسع من القرن العشرين .

اتفق أغلب العلماء والمفكرين الإسلاميين منذ بدايات المرحلة الأولى حتى اليوم على ضرورة فتح باب الاجتهاد ، ووضع حد للتعصب المذهبى بين العلماء والفقهاء ، وإن تفاوتت الآراء حول تقويم الاجتهاد الذى اقتضى بإغلاق باب الاجتهاد فى الماضى . فمنهم كما ورد سابقا اعتبره كارثة ، أو سببا فى إعاقة العقل الإسلامى وجموده ، وتشجيع التقليد الأعمى والتعصب ، بينما رأى آخرون أعذاراً لذلك الاجتهاد . ويروي الشيخ محمد الغزالى عن البغدادى فى كتابه « تاريخ بغداد » إن الاجتهاد بلغ فى ذلك الوقت حد الفوضى فصار البعض يحلل تارة ويحرم تارة فى القضية الواحدة . ولهذا كان لابد من أن يحسم الأمر ولكن حدث توسع فى الحسم(٢٧٧) . أما الأوضاع التى كانت سائدة ، فى حينه ، فقد اتسمت بالانحطاط الفكرى ، والتمزق السياسى ، والصراعات بين الأمراء ، ومحاولة كل منهم أن يستقل بمنطقته ويفرض فيها مذهباً ، الأمر الذى أخاف العلماء من أن تبتلى الأمة بمزيد من الشتات والضياع . فقاموا بإغلاق باب الاجتهاد . ولكن أغلبية من يجد عذرا لذلك الاجتهاد يرون فى المرحلة الراهنة ضرورة لفتح بابه .

يرى الشيخ يوسف القرضاوى أن يتم فتح باب الاجتهاد من خلال مجامع علمية تضم صفوة الفقهاء ، ولا يكون للدول من سلطان عليها ، ولا تترك الأمر للأفراد(٢٧٨) . وهو رأى يقول به أغلب الذين يطالبون بفتح باب الاجتهاد . ولا يرى الشيخ محمد الغزالى أن إغلاق باب الاجتهاد ملزم لأنه « اجتهاد فى أصل فمن أين له صفة الإلزام ؟ » . ولكنه يحذر من ظاهرة توجه بعض الفقهاء إلى الاجتهاد فيما اجتُهد فيه من قبل ، فى شئون العبادات . مما يؤدى إلى وضع مذاهب جديدة بدلا من الاجتهاد فى أمور المال والسياسة والحكم . ويرى أن الاجتهاد فى أمور العبادات يجب أن يتوقف ويقتصر على الاختيار والانتقاء . أما المعاملات فمن رأيه أن يعتمد فى الاجتهاد فيها على مبدأ المصلحة المرسلة الذى اعتمده مالك وبعض الشافعية ، والاستحسان الذى اعتمده الحنفية مع فتح باب الانتفاع بالعلم الحديث ، كما لحظ أن فقه الحنابلة مرن فى المعاملات ويكاد يكون أكثر سماحة واتساعاً من الحنفى . لأنهم يرون أن العقود ابتداء فى الأصل مباحة أما غيرهم فيرى أنها محظورة(٢٧٩) .

واعتبر الشيخ محمود شلتوت أن البدعة والابتداع ينحصران فى التصرف فيما يتعلق بالعقيدة والعبادة وما حلل وما حرم . أما فيما عدا ذلك فلا تقييد فى الأمور الدنيوية ، فقد ترك للمسلمين اختيار ما يرون بأنه موافق لمصلحتهم ، ومحقق لخيرهم ، بحسب العصور والبيئات . فإن التصرف منه بالتنظيم أو التغيير لا يكون من الابتداع . فالباب أمام المسلم مفتوح على مصراعيه ليبدع فى هذه الأمور : عليه أن يفكر فى طرق الإصلاح الزراعى والصناعى ، وتنسيق موارد الاقتصاد ، وتركيز قوته بالوسائل والمعدات التى تحفظ عليه وطنه

واستقلاله ، وتقيه عادية الطامعين المغيرين على الناس بغير حق[٢٨٠] .

وكان سيد قطب قد لحظ أن « الحالات الاجتماعية لا تتكرر أبدا فى التاريخ وإنما تتشابه مجرد تشابه . واعتبر أن للمجتمع الإسلامى عدة صور تاريخية ، ولكل جيل أن يبدع نظمه الاجتماعية فى حدود المبادىء الإسلامية وأن يلبى حاجات زمانه باجتهادات فقهية قائمة على الأصول الكلية للشريعة[٢٨١] ولكنه يعارض الدخول الآن فيما يسمى « بتطوير الفقه » قبل قيام المجتمع الإسلامى المنشود ، ونشوء الحاجة الواقعية التى تتطلب حلولا تفصيلية[٢٨٢] . أما من زاوية أخرى فلعل من أهم الجوامع بين مختلف مدارس السلفية التأكيد على ضرورة فتح باب الاجتهاد ، ويقول الدكتور صادق أمين أن السلفية ترى من أهم الواجبات القيام « بالتصفية » أى فصل الأحاديث الضعيفة عن الصحيحة[٢٨٣] .

وعود إلى الشيخ محمد الغزالى حيث يرى أن الفقهاء فى الماضى استبحروا كثيرا فى أمور الطهارة والحج والزكاة « وقليل من هذا كان يكفى الناس بينما هنالك تخلف فى سياسة الحكم وسياسة المال » ، «فلا مصادر الكسب وضعنا لها مصافى تحجب الحرام وتتيح مرور الحلال ، ولا طرق الإنفاق وضعنا عليها رقابات قانونية تمنع التبذير الجنونى ، وتمنع السفه فى إراقة المال فى غير موضعه » . ولم توضع أنظمة لقرار الحرب ، وثمة خمس وعشرون كبيرة من الكبائر لا عقوبات لها ، الربا ، الغصب ، الفرار من الزحف ، أكل مال اليتيم ، الغش الخ والتعزيرات يجب ألا تترك دون ضوابط ، ودون رصد بقوانين محكمة ، وكذلك وضع ضوابط للمحافظة على الأسرة ، ثم قوانين العمل والعمال لاتزال صفرا عندنا ، ونستوردها الآن من الخارج ، والقوانين المتعلقة فى إصابات العمل وحقوق العمال والقوانين الإدارية ما تزال مجلوبة كذلك . ويفسر ضمور الفقه إلى الخلاف التاريخى بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية . وهذا الانفصال شبه بالانفصال الشبكى الذى يفقد المرء البصر . ويرى أن هنالك انفصالا آخر حدث بين الفقه التشريعى والفقه التربوى (تزكية النفس – الإحسان) وهو ما ركزت عليه الصوفية . ويرى أن المسئولية فى كل ذلك موزعة على الحكام والعلماء والساسة والعسكريين والفقهاء ومن ثم لابد من التعارف على خطة إنقاذ[٢٨٤] .

ويلاحظ الدكتور حسن الترابى أيضا فى كتابة « الحركة الإسلامية والتحديث » أنه حين انقطع فكرنا عن الواقع وهو مجال التدين الحى حرم من كل ما يصله بأصول الحياة وغدا محفوظات منفصلة عن علوم الواقع الطبيعى والبشر ... وبانقطاع العلم التقليدى عن التفاعل الحى مع الواقع الطبيعى تلاشت طبيعته الدينية الأصولية لأن الدين هو التفاعل بأصول الدين مع ابتلاءات الحياة وظروفها[٢٨٥] . أما فى كتابه « تجديد أصول الفقه الإسلامى » فيقدم مشروعا يعتبر الأكثر جرأة بمقاييس الفكر الإسلامى المعاصر الملتزم بالأصول ، فيأخذ على

الفقه التقليدى انشغاله الواسع جدا بالشعائر والأحوال الشخصية بينما هو فقير فى مجال الحياة العامة بسبب إبعاد الفقهاء ، فى الماضى ، عن تصريف أمور الدولة ، وقول كلمتهم فى المسائل المتعلقة بالإدارة ، والاقتصاد ، والشورى ومشكلات المجتمع والأفراد . ويرى أن الثروة الفقهية التى بين أيدينا غير كافية لتلبية الحاجات الجديدة . التى نشأت بسبب التطور المادى والعلمى والحياتى ولهذا يقدم مشروعا يطرح من خلال : ١) الحاجة إلى كتابة فقه الصلاة بصياغة معاصرة(*) . ويلفت الانتباه إلى أهمية أصل الاستصحاب ، ومغزى « الاستصحاب » إن الدين لم ينزل بتأسيس حياة كلها جديد ، وإلغاء الحياة القائمة قبل الدين بأسرها . فما كان الرسول ﷺ يعتبر أن كل الذي كان ساريا من القيم من قبله لغو باطل ينبغى هدمه لتأسيس الدين على قاعدة جديدة مطلقا ، فحسب قاعدة الاستصحاب الفقهية : « الأصل فى الأشياء الحل وفى الأفعال الإباحة ، وفى الذمم البراءة من التكليف . وإذا تجمع « أصل الاستصحاب » مع أصل « المصالح المرسلة» تتهيأ أصول واسعة لفقه الحياة العامة فى الإسلام . ٢) الحاجة إلى نظرة جديدة إلى أحكام الزواج والطلاق على ضوء المستجدات ، وبناء على الفقه الموروث . ٣) تطوير أصول الفقه بالتوسع فى القياس وبأصلى المصالح والاستصحاب . ٤) يقترح تقرير أصول ضابطة لفقه اجتهادى جماعى شورى ، وتحديد سلطة جماعة المسلمين . ٥) ويقرر أن يكون جمهور المسلمين هنا ، الحَكَم ، وهم أصحاب الشأن فى تمييز ما يطرحه الفقهاء .

ويرى أن هذا المشروع يكاد يشكل ثورة فقهية تصلح الأصول مع الفروع . وأخيرا يأخذ على المطالبين بالاعتدال والتحوط مطلبهم هذا . لأن الأمة فى هذه الظروف بحاجة إلى منبهات ومنشطات وإطلاق قوى وطاقات لتبدأ الحركة أولا ، ثم بعد أن تنهض وتندفع حركتها ، ويحتى من الانحراف ، عندئذ يصبح مناسبا التشديد على الاعتدال والتحوط(٢٨٦) .

يطالب الدكتور على عيسى عثمان بتجاوز المنهج الفقهى التقليدى فى استنباط الأحكام الشرعية من خلال دراسة مجموع النصوص التى تتناول المسألة المحددة . فالمنهج التقليدى من وجهة نظره ، يفترض أن موقف الإسلام من أمر من أمور حياة الإنسان العامة يعرف معرفة كاملة ونهائية مما تتضمنه لغة نصوص وأخبار معينة تتعلق بذلك الأمر أكثر من غيرها . أما حجته فى ذلك فهى أن النصوص مهما بلغت لغتها من الدقة والإعجاز فى التعبير ، فإن معانيها لا تستوفى ولا تستكمل استكمالا كاملا بمعزل من نظام الدين الأكبر الذى تنتمى

(*) يرى الكثيرون أن مؤلف سيد سابق « فقه السنة » قد لبى هذه الحاجة .

إليه ، وبمعزل عن موقعها فيه . النصوص العينية تؤكد بعض ما فى أصول ذلك النظام من معان وغايات ولكنها لا تستنفد ما تحمله أصوله ويحمله نظامه الكلى من مبادىء وقيم وغايات فى الحكم(٢٨٧) .

ويطرح الشيخ عبد السلام ياسين أن للتجديد شرطا كى يكون إسلاميا ، هو « الاستنارة بالنقل الصحيح وبالعقل المستقل عن الهوى الخادم للقلب المستنير بنور الله ... » وفقه التجديد فقه شامل لا يعنى بالجزئيات العبادية والجهادية والاقتصادية والتربوية لتحقيق أحكامها معزولا بعضها عن بعض لكنه يعنى بجمع هذه الأحكام كلها فى نظرة شمولية ، ووضع كل منها موضعها فى البنية الإسلامية سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وعالميا(٢٨٨) .

ويكتب الدكتور محمد فتحى عثمان أن الإسلام فيه السعة التامة ، والاستعداد الأوفى لقبول التغير فى أحكامه حسب تبديل الظروف وخصائص الأزمان تحت أصول الشرع ، بل الإسلام يقتضى أن تظل أحكامه وقوانينه ترتب وفق ما يعرض للمسلمين من الحاجات والملابسات المتجددة ، وللمجتهدين الحق التام أن يستخرجوا الأحكام ويفرعوا المسائل من أصول الشرع حسب أحوالهم وأزمانهم وأماكنهم .

وينقل عن الدكتور عبدالرزاق أحمد السنهورى ، فى بحثه الذى نشرته الجامعة العربية ، إن الفقه الإسلامى إذا أحييت دراسته ، وانفتح باب الاجتهاد أمامه فسيكون قادرا على إنبات « قانون حديث » لا يقل فى الجدة ومسايرة العصر عن القوانين اللاتينية والجرمانية . ويكون هذا القانون مشتقا من الفقه الإسلامى اشتقاق هذه القوانين الحديثة من القانون الرومانى العريق . ويؤكد « أن القانون الحديث الذى يشتق من الفقه الإسلامى يجب أن يكون فى منطقه ، وفى صياغته ، وفى أسلوبه فقها إسلاميا خالصا لا مجرد محاكاة للقوانين الغربية(٢٨٩) .

ويرى الدكتور مصطفى الزرقاء أن المبادىء الحقوقية فى الفقه الإسلامى ذات سعة ومرونة وقابلية عجيبة للاستيعاب والتفريع ، ويلحظ أن التجربة الفقهية التاريخية تؤكد صلاحية النصوص الإسلامية الأصلية (فى القرآن والحديث النبوى) وكفايتها لأن يتفرع عنها ويستمد منها خلال العصور الإسلامية الأولى فقه عظيم « كالبحر المحيط » وينتهى إلى الاستنتاج « فكل الأوضاع الاقتصادية اليوم يمكن تخريج أحكام جديدة لها على أساس الفقه الإسلامى ونظرياته كما فعل الفقهاء السابقون »(٢٩٠) .

أما الدكتور معروف الدواليبى ، كما يروى الأستاذ فهمى هويدى ، فيستند إلى ابن القيم فى كتابه أعلام الموقعين » بتأكيد القاعدة الفقهية التى تقوم على أساس أن يجرى العمل بنفس النص الثابت ، ولكن بحكم جديد مبنى على دليل مستوحى من ظروف النص تبعاً لمصلحة زمنية . وبهذا

يكون واضحا أن الحكم تبع مصلحة زمنية فإذا تغيرت تغير الحكم معها من غير حاجة لتغيير النص(٢٩١) .

لعل أهمية ما ورد أعلاه من آراء على لسان السنهورى والزرقا والدواليبى تأتى من كونها صادرة عن رجال قانون كبار يعترف لهم بالأستاذية فى مجال القوانين الوضعية المشتقة من الأصول الغربية . وقد تناولوا موضوعهم من الزاوية القانونية الصرف ، ملتقين بذلك بما يقول به المفكرون الإسلاميون ممن رجال الدعوة حين يؤكدون قدرة الشرع الإسلامى على إعطاء إجابات مناسبة عن مشكلات العصر الراهن بالاستناد إلى نصوص القرآن والسنة والثروة الفقهية عبر العصور الإسلامية السالفة . كما ينبغى أن يلاحظ أن بعض النتائج التى توصلوا إليها فى بعض تطبيقاتهم واجهت نقداً من قبل بعض المفكرين الإسلاميين ، فعلى سبيل المثال ، يعتبر الدكتور محمد محمد حسين كلا من مصطفى الزرقا وصبحى محمصانى والدكتور منير القاضى محرفين فى تأويل الأصول من أجل « أقلمة الإسلام مع شرائع الغرب »(٢٩٢) كما وجه النقد نفسه للدكتور السنهورى(٢٩٣) .

ويلخص الشيخ محمد الغزالى اتجاهات المدارس الفقهية المعاصرة بمدرستين أساسيتين : الأولى يعتبرها امتداداً لمدرسة الأثر فيقول عنها : عرضت الفقه الإسلامى من الكتاب والسنة مباشرة وأفادت من الجهد العقلى لرجال المذاهب التقليدية ، وضمت إلى ذلك جهد الفقهاء الظاهريين ، وانتفعت من مدرسة ابن تيمية ، وأحيت أسماء كانت مغمورة فى ميدان الأثر والرأى جميعا . والقاسم المشترك بين رجال هذه المدرسة عرض الفقه من أصوله الأولى . ويمثل هذه المدرسة الصنعانى فى مؤلفه « سبل الإسلام » والشوكانى فى « نيل الأوطار » ، وسيد سابق فى « فقه السنة » ، وناصر الدين الألبانى فى « رسائلة » . ويخلص بعد هذا إلى القول أن جهد هذه المدرسة يقوم على الانتقاء الشخصى ، والتنسيق أو التلفيق بين وجهات النظر المختلفة .

أما المدرسة الثانية فيقول الشيخ محمد الغزالى عنها أنها أقرب إلى مدرسة الرأى ، وإن كان عنوانها سلفيا ، إنها مدرسة الشيخ محمد عبده وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا ويتبعهما الشيخ محمود شلتوت ، ومحمد عبدالله ، ومحمد البهى ، ومحمد المدنى ، والشيخ محمد الخضرى ، والشيخ محمد أبوزهرة فهذه المدرسة قامت أساسا على النص إلا أنها تروج للعقل وتقدم دليله وترى العقل أصلا للنقل .. وكان اعتمادها على القرآن أكثر من السنة ، ولا تقول بالنسخ فهى لا تعتبر أن يكون فى القرآن نص انتهى أمره . وترى هذه المدرسة فى المذاهب فكرا إسلاميا ينتفع به ولكن لا يلزم . وإذا كانت تحترم علم أئمة المذاهب إلا أنها تنكر التقليد المذهبى .

وكان لهذه المدرسة شأن كبير فى قيادة الأزهر وقد سجل الشيخ محمد الغزالى على رجالها بعض الأخطاء مثل تفسير محمد عبده ومحمد رشيد رضا للملائكة . وهو التفسير الذى يرفضه كافة المفسرين والفقهاء . أو تبرم الشيخ محمد أبو زهرة بحكم الرجم ، إلى جانب ما تنبغى مراجعته فى بعض فتاوى الشيخ محمود شلتوت . ثم يخلص إلى القول أن ما صدر عن فقهاء هاتين المدرستين يظل فى نطاق اجتهاد البشر فى استنباطهم من النص والتفكير فيه مما يفرض معاملته باعتباره قابلا للصواب دون رفعه إلى مستوى العصمة ، ودون الإساءة إلى من أخطأ فى هذا التفسير أو ذاك الحكم . ومن ثم فإن من حق الفقهاء أن يجتهدوا ويختلفوا لتفاوت أنظارهم فى شتى الأدلة . ولكن دون أن يرفع الاختلاف إلى الشقاق والتحزب والتحاقد[٢٩٤] .

وبالمناسبة ، كانت تجرى فى مجال الفقه الشيعى محاولات إصلاحية وتجديدية موازية من أجل مواجهة مشكلات تحديات العصر الراهن . ويمكن أن ينوه هنا ، على سبيل المثال ، بكتاب « مقدمات فى التفسير الموضوعى للقرآن » للإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر الذى طرح فيه ، إسهاما فى المسألة المنهجية المتعلقة بتفسير القرآن الكريم سماها التفسير الموضوعى حيث رأى أن يجرى التفسير على أساس موضوعات مثلا عقيدة التوحيد فى القرآن ، أو عقيدة النبوة فى القرآن أو المذهب الاقتصادى ، أو سنن التاريخ فى القرآن ، وعدم الاكتفاء بمنهج تفسير على أساس تجزيئى – كل آية على حدة . ثم طرح منهجية أخرى حول التعامل مع القرآن فى مواجهة المشاكل فرأى ضرورة دراسة المشكل وتحليله كما هو على أرض الواقع العيانى ، ومن ثم أخذه إلى القرآن لاستفتائه فيه اعتمادا على التفسير الموضوعى[٢٩٥] .

ويشير السيد محمد تقى المدرسى إلى أن الفقه ذو أصول محكمة وفروع متشابهة ، والفقيه من عرف الأصول واستنبط منها الفروع ورد المتشابه إلى المحكم منها . ولكن أغلب كتب الفقه ، كما يلاحظ ، كتبت على منهاج الفروع فكتبوا مسائل الصلاة استدلاليا ثم الصوم ثم الحج الخ ... ولهذا فإن أدلتهم جاءت متشابهة بالنسبة إلى وفرة المسائل الفقهية . ومن هنا يرى ضرورة العودة إلى الأسلوب الأصيل فى العلم الإسلامى أى ذكر الأصول ثم التفريع عنها . ولكن هذا يتطلب فصل الفقه الاستدلالى عن الفقه العملى . فيكتب الثانى بالأسلوب الأسهل فى الرجوع إليه[٢٩٦] .

ويلاحظ السيد مرتضى مطهرى أن من المسائل التى منحت الدين الإسلامى قابلية المرونة والانسجام وجعلته حيا خالدا ، هو أن هناك مجموعة من القواعد والقوانين شرعت ضمن هذا الدين عملها الإشراف والسيطرة على القوانين الأخرى . ويسمى الفقهاء هذه القواعد بالقواعد (الحاكمة) ، مثل قاعدتى « لا حرج » و « لا ضرر » اللتين تحكمان الفقه كله . عمل هذه المجموعة من القواعد هو السيطرة وتعديل القوانين الأخرى . وفى الحقيقة ،

أن الإسلام جعل لهذه القواعد حق « النقض » بالنسبة إلى سائر القوانين والتعليمات[٢٩٧] .

ويشير ، من زاوية أخرى إلى أن الفكر الإسلامى الشيعى عرف مصلحين هو أيضا كما هو الحال مع الفكر الإسلامى السنى ولكن دون أن يسموا مصلحين[٢٩٨] . أما من جهة أخرى فإن أهم قضية خلافية واجهها الفقهاء والعلماء والمفكرون الإسلاميون المعاصرون ثم الشعب فى إيران فكانت مسألة ولاية الفقيه فى زمن الغيبة ، وقد طرحها الإمام الخمينى فى كتابه « الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه » حيث طرح واجب تولى الفقيه العالم العادل إقامة الحكومة الإسلامية ، واعتبره ضرورياً زمن الغيبة أيضا[٢٩٩] . بينما كان السائد أن يتدخل الفقهاء للإنقاذ كما حدث فى ثورة التبغ أو ثورة الدستور ثم يعودون إلى الحوزات بعد أن يسلموا الحكم للسياسيين . وكان هنالك كثيرون لا يقولون بولاية الفقيه لإقامة مختلف الأحكام مباشرة فى زمن الغيبة . والبعض طبق ذلك عرفا ، وإن لم يقل به فقها . أما الإمام الخمينى ، فقد نفذ ما طرحه فى كتابه عمليا ، وأصبح الفقه الإسلامى الشيعى المعاصر فى مواجهة التقرير فى مختلف القوانين التى تعرض على مجلس الشورى ليصبح قوانين الدولة الإسلامية . وحقيق بالملاحظة أيضاً أن هذه القضية الخلافية نزلت إلى الاستفتاء الذى شاركت فيه الملايين فضلا عن الفقهاء والعلماء وقد استمرت مسألة خلافية بين كبار المراجع وتحولت إلى جوهر معركة الصراع ضد العلمانية أيضا فى الشارع الإيرانى .

ويجدر بالذكر هنا أن السيد محمد حسين الطباطبائى صاحب تفسير « الميزان »، قال أيضا : « إن مسألة الحكومة والسلطة لا تختص بزمان الحضور خاصة ، وإنما تشمل عهد الغيبة والحضور على السواء »[٣٠٠] . ويعطى السيد كاظم الحائرى فى كتابه « أساس الحكومة الإسلامية » نموذجاً للحجج التى تعارض موضوعة ولاية الفقيه زمن الغيبة ، ويذكرها فى معرض رده عليها . وتستند الحجة الأولى على عدم توضيح هذا الأمر وتركه فى مجال النفى والإثبات مما يفترض أنه ثبت فى علم الله أنه لن يتمكن المؤمنون من إقامة دولة إسلامية صحيحة فى أيام الغيبة ، أما الحجة الثانية التى يناقشها فهى القول : « إن الولاية لم تثبت فى الشريعة الإسلامية لفقيه معين بل لجميع الفقهاء الجامعين للشرائط » . وفى هذا حكمة ولكن عندما يتعلق الأمر فى شكل الدولة الإسلامية فسينجم عنه نقص فاحش إذ « كيف نأمن الهرج والمرج وعدم نقض كل واحد منهم لحكم الآخر بحجة أنه رأى من المصلحة ذلك ، وإلى غير ذلك من المفاسد التى لا يبقى معها أى شكل قابل للقبول للدولة » . ثم يورد الحجة الثالثة : « إن اختلاف الفتاوى بين الفقهاء تشويش للأمر وعدم إمكانية إقامة الدولة على نظام متسق[٣٠١] .

وكتب الشيخ محمد جواد مغنية كتابا احتج فيه على موضوعة ولاية الفقيه التى طرحها الإمام الخمينى فى كتابه الحكومة الإسلامية . وقد اعتبر فيه أن أغلب علماء الشيعة الإمامية لا يقولون بهذا الرأى .

ثانيا : فى الإستبداد والشورى وحقوق الأمة والإنسان :

يكاد المفكرون الإسلاميون المعاصرون يجمعون على أن تسلط الحكام واستبدادهم واستبعادهم للشورى ، كان سببا رئيسياً من أسباب الانحطاط ، ووصل الأمر بالكواكبى ، كما مر سابقاً ، إلى حد اعتبار هذا العامل السبب وراء الابتعاد فى التاريخ عن تطبيق تعاليم الإسلام . ومن هنا شغل الفكر الإسلامى المعاصر فى إيضاح رؤية الإسلام وموقفه من مسائل الحكم ، والحكام ، والاستبداد ، والشورى ، وحقوق الأمة ، وحقوق الإنسان . وانشغل قسم من المفكرين الإسلاميين باقتراح صيغ حديثة لتطبيق الشورى وانتخاب أهل العقد والحل (ممثلوا الأمة وأصحاب الرأى والمشورة) وانتخاب الخليفة ، أو رئيس الدولة ومراقبته ، وإقرار دستور يحدد الصلاحيات والحقوق ويقر حرية التفكير وحق التعدد السياسى والحزبى .

يعتبر ميثاق الثورة اليمنية عام ١٣٦٧ هـ ، ١٩٤٨ م ، رائداً فى العصر الحديث فى محاولة تأسيس حكم إسلامى على أساس شورى دستورى بما لا يخالف الشريعة الإسلامية الصحيحة من كتاب الله وسنة رسوله كما ورد فى المادة الثالثة من الميثاق[٣٠٢] .

كما تقدم قسم آخر من المفكرين الإسلاميين والحركات الإسلامية ببرامج سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية شاملة لنظام حكم إسلامى مقترح . وذهب بعضهم إلى حد محاولة طرح مشروع دستور إسلامى لتنظيم أمور الدولة ، بما يؤدى إلى تثبيت معايير يعتمد عليها فى انتخاب رئيس الدولة وانتخاب نواب الأمة وتعيين الحكومة وحق المعارضة ، والعمل السياسى ، واللجوء إلى القضاء والمحاكم العليا المستقلة عن السلطة التنفيذية ، فضلا عن محاولة إيجاد صيغ لتنظيم التشريع بما يمنع الفوضى ويحقق أعلى درجة من الاتفاق والوحدة . ومن الذين طرحوا دساتير إسلامية : الشيخ تقى الدين النبهانى فى كتابه « نظام الحكم فى الإسلام » ، وأبو بكر الجزائرى « الدستور الإسلامى » ، وجماعة الميثاق الإسلامى فى السودان ، وأبوالأعلى المودودى « صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامى »[٣٠٣] . وكان من أوائل إجراءات الثورة الإسلامية فى إيران وضع دستور للدولة . وأصدر المجلس الإسلامى الأوروبى عام ١٩٨٣ « نموذج للدستور الإسلامى » . وكان الشيخ يوسف القرضاوى فى كتابه « الحل الإسلامى فريضة وضرورة » قد قدم ما يمكن أن يوصف ببرنامج عمل تفصيلى واقترح فيه ضرورة وضع دستورا إسلامى للحكم يحدد نظام الحكم والصلاحيات والحقوق

والواجبات[٣٠٤] . وإن هذا الاتجاه المتمثل فى محاولة تقديم برامج للعمل الإسلامى أكثر تحديدا وتفصيلا من العموميات أخذ يتزايد مع إطلالة القرن الخامس عشر للهجرة .

يعارض الأستاذ سيد قطب فى المقابل معارضة شديدة انشغال الطليعة الإسلامية بوضع الدساتير أو البرامج المستقبلية التفصيلية والدخول فى جزئيات التشريعات قبل قيام المجتمع الإسلامى والحكم الإسلامى . ويرى ذلك وقوعا فى مناهج الجاهلية ، ومخالفا لمنهج الدين الإسلامى الذى يبدأ بالعقيدة وترسيخها تماما فى النفوس وفى كل شعاب حياة الجماعة الإسلامية . وهذا ما لا يجب أن تشغل بغيره حتى يتكون المجتمع الإسلامى ثم بعدئذ تأتى التفصيلات والتشريعات لتعالج الحاجات والمشكلات الواقعية التى يفرزها ذلك المجتمع بعد تكونه لا قبل ذلك[٣٠٥] .

يجب أن يلاحظ هنا ، أن الشيخ يوسف القرضاوى بالرغم من البرنامج الواسع الذى طرحه فى كتاب « الحل الإسلامى » أوضح: «ولا يدخل فى التخطيط ما يراه بعض الناس من تبنى أحكام تفصيلية فى كل قضية من قضايا الفقه والتشريع فى كل المجالات : السياسية والاقتصادية والمالية والإدارية المدنية والدولية . فإن فى هذا تحجير ما وسع الله ، وإلزام الأمة بما لا يلزمها ، وتحكما فى تقدير أمور لم تحدث بعد ، ولا ندرى حين تقع ماذا يكون حجمها وأثرها ووقعها وملابساتها؟[٣٠٦] ولكنه فى المقابل يؤكد مخالفته للرأى الذى يرى إن من العبث مجرد عرض أسس النظام الإسلامى، أو مجرد الإسهام فيما يسمى « تطوير الفقه الإسلامى » . وحجة هذا الرأى أن الناس يجب أن يؤمنوا أولا بالإسلام ، وبحاكمية الله . فإن فضلوا كان من اليسير تقديم نظام الإسلام وتشريع الإسلام عندما يقوم مجتمع الإسلام[٣٠٧] .

أما من جهة أخرى فقد اهتم أغلب العلماء والمفكرين الإسلاميين بتأكيد القيم المتعارف عليها الآن تحت عناوين مثل « حقوق الإنسان » وحرية الشعوب ، والتعاون الدولى القائم على العدل وخير الإنسانية والحفاظ على السلام العالمى وصيانة البشرية من الدمار الشامل باعتبارها مبادىء سبق للإسلام أن طرحها وأقرها . وكان لابد من أن تعاد صياغتها من جديد على أساس المعيار الإسلامى . وتصبح جزءا من المشروع الحضارى العالمى الذى يطرحه الفكر الإسلامى المعاصر . وكان الدكتور محمد البهى قد توسع فى تناول موضوع حقوق الإنسان فى الإسلام[٣٠٨] . وكان لأغلب العلماء والمفكرين الإسلاميين مساهمات فى إجلاء هذا الجانب والتأكيد عليه . وقد أعلن الدكتور سالم عزام باسم المجلس الإسلامى الأوروبى وثيقة « البيان الإسلامى العالمى » ، ثم أعلن من باريس عام ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م « البيان العالمى عن حقوق الإنسان فى الإسلام »[٣٠٩] . وكان الأستاذ إبراهيم بن على الوزير

قد توجه إلى القمة الإسلامية طالباً إصدار « إعلان حقوق الإنسان المسلم » فى البلاد الإسلامية شريطة أن يطبق ذلك ، وينفذ بالفعل[٣١٠] .

يؤكد الدكتور على عيسى عثمان أن الإسلام كان أول نظام كلى فى الحياة اعترف بالإنسان كما هو فى حقيقته وأنه أول نظام كلى أقام نظام الدين كله استجابة لهذا الاعتراف وتجسيداً له . ويجب أن نبين أن هذا الاعتراف هو فى الحقيقة مصدر كل حق من حقوق الإنسان والأصل لها كلها ، وأن نشير إلى أن الالتزام مجتمع معين بما يسمى بحقوق الإنسان من غير هذا الاعتراف بالإنسان التزام مشبوه وناقص ولا يقوم على أسس متينة . وإن مثل هذا المجتمع قد يكون فى واقعه مجتمعا عنصرياً . ويحدد نقطة الانطلاق بضرورة استخراج نظرة الإسلام إلى الإنسان من داخل القرآن والسنة ، ورؤية ما تحمله هذه النظرة من حقوق وحريات أساسية ومن واجبات ، ومن ثم يتوفر الشرط للنظر فيما يلائم هذه النظرة أولا يلائمها من أنظمة اجتماعية ، سياسية كانت أو غيرها . فالمطلوب توضيح نظرة الإسلام إلى الإنسان وبيان ما تمثله هذه النظرة من فلسفة فى الإنسان ، ومن داخل القرآن والسنة . وهو يرى أن النظام السياسى لا يكون نظاما إسلاميا ولا النظام التربوى نظاما إسلاميا ولا أى نظام من الأنظمة الاجتماعية نظاما إسلاميا إلا إذا قامت هذه الأنظمة على أساس هذا التوضيح وهذا البيان[٣١١] .

وكان الشيخ محمد أبو زهرة قبل ذلك قد طرح اراء جريئة بالنسبة إلى علاقة الشعوب بحكامها فقال : « إن الشعوب هى التى يجب أن تنهض » ويجب أن يكون الحكام منها ظاهرا وباطنا وقوة وإيمانا بالشعوب تريد الحكومات المقيدة بإرادة الشعوب » ، وعلى الحكام أن يمكنوا الشعوب « من تحمل التبعية فى الحكم » . ثم طرح حكما قاطعا على الاستبداد بالقول : « إن الاستبداد يمنع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهما عماد الرأى العام الفاضل . فالاستبداد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر نقيضان لا يجتمعان . والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر شريعة الإسلام[٣١٢] .

يؤكد الأستاذ عبدالله فهد النفيسى الرأى الذى قال به عدد من العلماء والمفكرين ومنهم الشيخ تقى الدين النبهانى ، والقائل أن الخلافة عقد بين المسلمين والخليفة . هذا العقد لا تصح الخلافة بغيره ، كما لا تصح أن قامت على الإجبار والإكراه ولو اضطرت الأمة لمبايعته لأن الخلافة عقد مراضاة واختيار[٣١٣] . وقال الأستاذ محمد ضياء الدين الريس بالرأى نفسه[٣١٤] . ويتشدد الأستاذ النفيسى فى موضوع الحقوق السياسية للأفراد فى ظل الشريعة الإسلامية كحقهم فى انتخاب رئيس الدولة ، واعتبار مركز رئيس الدولة فى الاسلام هو مركز الوكيل عن الأمة ، فالأمة فى الإسلام هى مصدر السلطات كما يقولون اليوم فى

الاصطلاح القانونى الحديث » . ثم يؤكد حق المشاورة للأمة على حكامها ، وحقها فى مراقبة رئيس الدولة بما فى ذلك حقها فى نصحه إذا زاغ وانحرف ، وإذا لم يفد النصح فمن حق الأمة استعمال القوة اللازمة وردعه عن الظلم . بل إن من حق الأمة عزل رئيس الدولة[٣١٥] .

وذهب عدد من المفكرين الإسلاميين إلى تأكيد أن الشورى واجبة على الحاكم وملزمة له . وشاع فى الأجواء الإسلامية أن الشيخ تقى الدين النبهانى اختلف مع الأستاذين محمد نمر المصرى وعبدالمنعم أبو لبن وغيرهما فى « حزب التحرير » حول إلزامية الشورى للخليفة ، حيث قال بوجوبها عليه ولكنها غير ملزمة له ، بينما قال معارضوه : إنها ملزمة له .

وناقش الأستاذ سميح عاطف الزين مسألة إلزامية أو عدم إلزامية الأخذ برأى الأكثرية ، فلحظ أن الرسول ﷺ أخذ مرة برأى الوحى دون رأى الآخرين ، وأخرى يوم أحد أخذ برأى الأكثرية ، وأخرى برأى الواحد المنذر بن حباب فى بدر . ويرى أن انتخاب رئيس الدولة أو عزل والٍ أو إقرار مشروع أو ما شاكل ذلك ففى مثل ذلك يكون رأى الأكثرية ملزما بغض النظر عن كونه صوابا أو خطأ . فالخليفة يجب أن ينتخب من أعضاء مجلس الشورى بأكثرية الأصوات ثم تجرى مبايعته من الجميع . أما مجلس الشورى فينتخب من الأمة بأكثرية الأصوات ورأى أعضائه ملزم للخليفة فى السياسة الداخلية ولا يكون ملزماً فى السياسة الخارجية والمالية والجيش[٣١٦] .

يرى الأستاذ مصطفى محمد الطحان أن التجارب الكثيرة أثبتت مكان الداء فى جسم هذه الأمة – هو فى موضع القيادة منها – وكانت الأمة لا تنهض إلا إذا نهض بها قادتها . وكانت الرقابة على هذه القيادة أمرا لابد منه لضمان حسن سير هذه القيادة . وكيف يمكن أن نتصور جماعة إسلامية فى هذا الزمان يعتقد القائمون عليها بأن الشورى مجرد عرض للآراء لا يلزم الأمير .. وإذا به يبيح لنفسه أن يتصرف بقدرات الناس فى السلم والحرب وكأنها بعض شؤونه الخاصة[٣١٧] .

ويرفض الشيخ محمد الغزالى رفضا قاطعاً القول : « إن الشورى لا تلزم أحدا ويصفه بالكلام الباطل ولا أدرى من أين جاء . وينقد الذين يتبنون مقولة الحاجة إلى « مستبد عادل » فيرى فيها تناقضا فهى تساوى القول عالم جاهل أو تقى فاجر[٣١٨] .

ويأخذ الأستاذ محمد أبو السعود بالرأى الذى يعتبر الشورى إلزامية للحاكم ويطالب بأن يضع المسلمون نظاما محددا لها وجعلها فرضا وملزمة ، وكذلك الإقرار بحق المسلمين بعزل الحاكم[٣١٩] .. وهذا ما كان أكده الشيخ محمد رشيد رضا[٣٢٠] ، وشدد عليه الشهيد عبدالقادر عودة حيث اعتبر الشورى بلا معنى إذا لم يؤخذ برأى الأكثرية[٣٢١] . وهذا رأى الدكتور يعقوب الميليجى أيضا فى كتابه مبدأ الشورى فى الإسلام[٣٢٢] .

ويعتبر الشيخ عبدالوهاب خلاف أن دعائم الحكومة فى الإسلام هى الشورى ومسئولية أولى الأمر واستمداد الرئاسة العليا من البيعة العامة . وهذه دعائم تعتمد عليها كل حكومة عادلة . لأن مرجعها كلها أن يكون أمر الأمة بيدها ، وأن تكون هى مصدر السلطات(٣٢٣) .

يتناول الدكتور رضوان السيد الفكر السياسى الفقهى فى التاريخ الإسلامى حين واجه إشكالية الشرعية (الشورى والعقد والبيعة) مقابل إشكالية وحدة الجماعة وعدم شق عصا الأمة . فلاحظ أن الأمويين ردوا على دعاة الشرعية والشورى بإشهار سلاح « وحدة الجماعة » ، و « شق عصا الأمة » . وينتهى إلى القول أن بالوسع الإفادة من معاناة فقهائنا المسلمين السياسيين القدامى درساً واحداً مؤداه أن الاهتمام بالوحدة بحد ذاته ليس كافيا لتحقيقها واستمرارها ، وأنه ضماناً لتحقيق هذا الهدف لابد من الاهتمام بطريقة الوصول إليه بالقدر نفسه الذى نهتم به بالفكرة نفسها ومن ثم أن قضية الوحدة – وهى قضية الإسلام نفسه – لا يمكن أن تنفك أو تنفصل عن قضية الشرعية فيه ، وللشرعية شرطها الأوحد الذى يتمثل فى جماهيرية « الإمام » (الشورى فالعقد والبيعة) ثم يستنتج أن منهجية قبول أهون الشرين لا يغير من واقع الأمور شيئاً . « ففقد الشرعية يقود إلى فقد الوحدة وخسران قضية الإسلام كلها على المدى الطويل . فلتبق للوحدة شرعيتها الجماهيرية لكى تبقى هى الوحدة الإسلامية المعروفة(٣٢٤) .

ويقول الأستاذ فهمى هويدى من جهة أخرى : إن النصوص الإسلامية الواردة فى القرآن خصت « ظاهرتين محددتين بأكبر قدر من الإدانة والتنديد والتجريم حتى لا يفوقهما فى هذا النصيب إلا الشرك بالله . والظاهرتان هما : الظلم والترف ، أو كما نقول الآن : الفساد السياسى والفساد الاقتصادى إذ عندما تتسلل جرثومة الظلم إلى السلطة وجرثومة الترف إلى الثروة فذلك إيذان بانهيار المجتمع وسقوطه » ثم طالب الحركات الإسلامية بوضع « الحرية والديمقراطية » على رأس أولوياتها(٣٢٥) .

يعتبر الأستاذ إبراهيم بن على الوزير أن جوهر المشكل الراهن هو هل مفكرو هذه الأمة المعاصرون مع « الشورى فى الأمر » ، اختيارا للحاكمين ، ومراقبة لهم واستخلاصا للرأى الرشيد ، أم هم مع الحكم الفردى وعبودية المأمور للأمر كما هو واقع السلطان فى بلاد المسلمين(٣٢٦) .

يلحظ الأستاذ راشد الغنوشى – كما مر مقدماً – أن الصراعات القبلية فى ظل الإسلام كان لها أبلغ الأثر على جميع شُعب الحياة الإسلامية على تعددها ، فغدا الاستبداد طابعا مميزا لها

جميعا بل غدا مؤسسة تعيد إنتاجه فى مستويات مختلفة ... فعلى المستوى السياسى أبعدت الجماهير عن السلطة ولم يعد يُؤتى بها إلا لأداء مراسم بيعة شكلية طوعا أو كرها ، والفقه أخذ ينشغل بالشكليات والجزئيات دون أن يمس جوهر الحكم وشرعية الحكم الوراثى وغير ذلك من أسباب الحكم(٣٢٧) .

أما من جهة أخرى فقد وضع « الاتجاه الإسلامى » فى تونس ، فى بيانه التأسيسى ثقلا خاصا لموضوع الشورى واعتبره المبدأ الذى يحكم علاقة الاتجاه فى حسم الصراع فى مجالات الفكر والثقافة والسياسة وأوضح الشيخ راشد الغنوشى والشيخ عبدالفتاح مورو ، والأستاذ الحبيب المكنى والأستاذان زاهر المحجوب وبنعيسى الدمنى فى مؤتمر صحفى أن الاتجاه الإسلامى يرى العلاقة بين الحكم الإسلامى وبين الله ، أى الوحى الذى هو مصدر أيديولوجى أساسى (فهذه العلاقة) تمر بالشعب ثم بعد ذلك تمر بالحاكم الذى يلزم بتطبيق البرنامج الذى اختاره الشعب ، فنحن لا نعارض البتة أن يقوم فى البلاد أى اتجاه من الاتجاهات ، ولا نعارض البته قيام أى حركة سياسية وإن اختلفت معنا اختلافا أساسيا جذريا بما فى ذلك الحزب الشيوعى . فنحن حين نقدم أطروحاتنا نقدمها ونحن نؤمن بأن الشعب هو الذى يرفعنا إلى السلطة ليس إلا . ولذلك ليس لنا الحق أن نمنع أى طرف من أن يقدم برنامجه وهذا الموقف هو من منطق مبدئى إسلامى ، أصولى ، شرعى ، فنحن لا نعتبر المنع من حقنا أبدا بل هو من حق الشعب(٣٢٨) .

ويقترح الدكتور جمال الدين عطية على الحركة الإسلامية ردا على الافتراءات التى ترمى بها حين تتهم « بالفاشية والإرهاب ومحاولة فرض الإسلام بالعنف والقوة » ، قائلا : « ونظرة إلى واقع الأمور نجد أن الحركة الإسلامية هى ضمير الأمة المسلمة والمعبر عن أعمق مشاعرها وأمانيها . وإن الاحتكام إلى الأمة فى صورة انتخابات ، أو استفتاءات حرة فى ظل حرية التعبير والتوعية معروف نتيجته مقدما ، لذلك تتضافر جهود جميع الجهات المعادية للاتجاه الإسلامى على منع الوصول إلى هذه النتيجة ، إما بفرض نظم دكتاتورية ، أو بإباحة الساحة السياسية لبعض الإتجاهات مع حرمان الاتجاه الإسلامى منها ، أو بتشويه سمعة الاتجاه الإسلامى دون السماح له حتى بالدفاع عن نفسه أو فى حالة الضرورة - بتزوير إرادة الأمة بصورة أو بأخرى .. هذا الواقع الملموس يؤدى - كرد فعل طبيعى - ببعض العاملين للإسلام إلى انتهاج سبل أخرى للتعبير . ولكن أليس الأولى أن توضع الأمور فى قالبها الصحيح ؟!! وتسمى المعسكرات بأسمائها ، ويسند إلى كل فريق دوره الطبيعى الواقعى ، فيكون الإسلاميون هم المنادون بالحريات المحتكمون إلى إرادة الأمة ، ويكون غيرهم هم الفاشيون الإرهابيون الذين يفرضون أنفسهم على الشعب ويزورون إرادته(٣٢٩) .

الفصل السادس
فى الثقافة والتعليم والتنمية

أولا : فى المشكل الثقافى :

كان مالك بن نبى قد اعتبر « المشكل الثقافى » بالنسبة إلى المسلمين مشكل الأساس أو « أس القضية » واهتم مثله كثيرون فى موضوع تصحيح الأفكار السائدة بين المسلمين . ولكن مع مطلع العقد التاسع من هذا القرن توسع الشيخ محمد الغزالى بهذه الموضوعة معتبرا أن السبب الرئيسى وراء التخلف الآن يكمن فى « فساد الجو الثقافى » . وسلط ضوءا على السبب وراء ما أسماه « بالخراب النفسى » السائد فى بعض البيئات الدينية . فأرجعه إلى المغالاة فى تقدير الجانب الغيبى من الدين وإهمال الجانب العملى الواقعى منه وانتقد اتجاه بعض الفئات الإسلامية فيما يسميه المشكل الثقافى الناجم عن الاهتمام بالجزئيات والعادات وترك المسائل الجوهرية والآنى من تدين يغرق فى مناقشة القضايا الخلافية فى العبادات بدلا من أن يصحب التدين إعطاء أهمية قصوى لتحصيل العلوم وإتقان الأعمال فى الإدارات والمؤسسات والمصانع والحرف والمهن والسعى لامتلاك أسباب القوة والمنعة ، ولهذا شدد على ضرورة إعادة صياغة الموقف بين العبادة والتدين من جهة وبين مجالات العمل والحياة من جهة أخرى والحث على التعامل مع الأخيرة (مجالات العمل والحياة) بما تستحقه من جد واجتهاد وأمانة وإتقان باعتبارها عبادة واستمراراً للعبادة . وإذا لم يحصل ذلك فالله لا يقبل تدينا يشينه هذا الشلل المستغرب . ويقول : « املك ناصية الحياة بعلم واقتدار تقدر على نصرة الحق الذى تعتنق . وأما قبل ذلك فهيهات ولسوف يسبقك الدهاة والشطار » . ثم يحسم بالقول : « أما ارتفاع الأمم وانخفاضها فيرجع إلى قوانين صارمة وأقدار جادة ، والمسلمون لم يظلموا عندما هزموا فى سباق الحياة ، إنهم شوهوا معنى التدين فانهزموا بجدارة »[٣٣٠] .

أما الشيخ أسعد بيوض التميمى فيرى سبب « الخراب النفسى » أو « الخلل الأساسى » فى أكثر الأحزاب والحركات الإسلامية المعاصرة راجعاً إلى تأثرها بالنظرة المادية وتعلقها الشديد بحسابات ميزان القوى ، وغير ذلك من طرائق التفكير الذى أهمل الإيمان بالغيب

وتزكية النفس بالروح الإيمانية الربانية التى تدفع الأمة إلى العمل والجهاد ، وعدم الخوف من تفوق الأعداء بسبب الحسابات المادية لميزان القوى . فالمسلمون إذا تخلوا عن الإيمان بالغيب وإمداده لهم يصابون باليأس ، ويقعدون عن الصراع ومواجهة مشكلات التغيير[٣٣١] .

يتناول الدكتور يوسف القرضاوى ، من بين أشياء كثيرة يتناولها ، نقد المؤسسات الرسمية التابعة للدول التى « لم تعد قادرة على القيام بمهمة إرشاد الشباب » واتسمت بعدد من السلبيات ولكنه فى المقابل ينقد التطرف والغلو لدى بعض الاتجاهات الإسلامية الشابة ، لينتهى إلى تقديم أطروحة متماسكة تقع بين هذين الاتجاهين فيقدم فتاوى واجتهادات ترد على معضلات العمل الإسلامى ومشكلاته فى الدعوة والتبليغ وفى الفقه وقضايا العلاقة بالآخرين . فينقد الاتجاه الظاهرى فى فهم النصوص واتباع المتشابهات وترك المحكمات .. والاشتغال بالمعارك الجانبية عن القضايا الكبرى ، والإسراف فى التحريم والتعسير والتشديد . ثم يركز تركيزا خاصا على معالجة الخلاف بالرأى فى الأوساط الإسلامية مطالبا بعدم اللجوء إلى الإرهاب والقمع الفكريين داعيا إلى « افتحوا النوافذ لنسيم الحرية » . ثم يجعل بحث الدعاة المسلمين إلى معايشة جماهير الناس والنزول إلى الشعب[٣٣٢] .

ويركز الأستاذ عمر عبيد حسنة فى « المشكل الثقافى » على المسألة المنهجية من حيث ضرورة إعادة ترتيب العقل المسلم المعاصر حتى يتمكن من تحقيق النظرة الكلية للأشياء ، والتصنيف للمشكلات ، ووضع سلم للأوليات وتوفير الطاقة والجهود وحسن توجيهها . فهو يشدد على أن إدراك وحسن قراءة الظروف ، وتحديد الإمكانات من أهم الأمور التى يجب التنبه إليها[٣٣٣] .

أما الدكتور محمد محسن عبدالحميد فيتناول موضوع المنهج فيقول : « إن المنهج الإسلامى اليوم وهو فى طريقه إلى بناء الشخصية الإسلامية وحضارتها من جديد عليه أن يؤكد فى نظريته التربوية على جانب الدراسات العلمية ، ويدعو إلى اتباع المنهج العقلى والعلمى والتجريبى والربط بين الظواهر لمعالجة روح الخرافة والعقلية الأسطورية والمواقف اللاعقلانية واللاسببية التى فتكت بعقلية المجتمع الإسلامى فى القرون الأخيرة ، والتى جعلته يبطىء فى تقبل التقدم العلمى والمنطق التجريبى والواقعية التى تعتمد العلل . تلك التقاليد العلمية التى شكلت ركنا مهما فى الحضارة الإسلامية فى القرون التى قادت فيها الحضارة الإنسانية[٣٣٤] » .

ويشدد الدكتور عماد الدين خليل على أن المنهج الذى تشكل العقل المسلم وفق مقولاته إنما يقوم على السببية والقانون التاريخى والبحث التجريبى والنظرة الشمولية[٣٣٥] .

ويرى الدكتور عبد المجيد النجار أن الواقع لا يتغير بالإرادة المخلصة وحدها ، إذ لابد من أن تتوفر منظومة متكاملة لمنهجية التعامل مع الواقع ، ويسميها منهجية التغيير أو أدب التغيير وتأتى هذه نتاج عملية استيعاب الواقع القائم وتمثل التاريخ ، وتبصر بالبديل والمنهج(٣٣٦) .

وهذا ما يتناوله الدكتور جودت سعيد تفصيلا فى كتابه : « حتى يغيروا ما بأنفسهم » وقد طرح موضوعة تقول : « فما لم نسيطر على خارطة تغيير ما بالنفس ، وما لم نتمكن بوضوح من سنة التغيير ، وما ينبغى أن تغيره ، وما ينبغى أن نخدمه ، وما ينبغى أن نضيف إليه ، سنظل نسير فى طريقنا بعفوية لا قصد فيها ، ونحافظ على أفكار تعوق تقدمنا وننبذ أفكارا أو نعاديها بينما لا غنى لنا عنها . ويعتبر الشلل فى الفكر الإسلامى العائد إلى إغلاق باب الاجتهاد عائد إلى آفة عدم رؤية علاقة الطاقة الفكرية فى الإنسان بسنن الكون وظن الفوضى وعدم الخضوع للسنن فى أحداث الكون ، فهو يرى أن آيات الأفاق والأنفس (يقصد سنن الكون والمجتمع والأنفس) من القرآن من حيث أن القرآن يأمر بالنظر إليها . ولكن مكان طلبها ليس فى القرآن وإنما فى الكون . ومن هنا فهو يربط التغيير بشرط اكتشاف سنن الكون والحياة والمجتمع والأنفس فذلك شرط تغيير ما بالأنفس ووعد الله ألا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . أى بعد أن يغيروا ما بأنفسهم(٣٣٧) .

يشير الدكتور عبدالله التركى إلى أن الأمة مستهدفة من قبل الأعداء الأباعد فى عقيدتها وسيادتها ومصالحها ومقدرتها وكيانها الحضارى كله . ولكن مع ذلك يجب ألا يلقى كل الوزر عليهم فالأوزار موزعة على جهات أربع : السلطة ، وإرث التخلف ، والشباب والكيد الخارجى . ويضيف عليها جهة خامسة عظمت مسؤوليتها - وقل الحديث عنها - فى تفسير مشكلات المسلمين وهى : « الصفوة العالمة المفكرة المثقفة » . وهو لهذا يركز على مسؤولية « الصفوة » فى تحميلها تبعة ما جرى ويجرى فى عالم الإسلام دون أن يقلل من مسؤولية الجهات الأربع المذكورة آنفا . كما يركز على مسؤولية الصفوة فى تلبية حاجة الأمة إلى « قدوة فكرية » تعلمها كيف تفكر ؟ وكيف تأخذ ؟ وكيف تدع ، وكيف تنشىء ، وكيف تحل المشكلات(٣٣٨) ..

ويعتبر الدكتور عبدالحميد أبو سليمان « أن وضوح الرؤية العقدية والفكرية والثقافية من منظور إسلامى هو أولوية أساسية لنجاح البناء الإسلامى وجهود المواجهة الإسلامية أمام الغزو الثقافى الأجنبى العسكرى والسياسى . ومن هنا ما لم تتضح الرؤية وينمو الفكر وتنصلح منطلقات العلاقة الاجتماعية فى كيان الأمة الإسلامية على أساس من ذاتيتها وغاياتها وقيمها وتاريخها ومواطن القوة والحركة فيها فإن الأمل فى التحرر والقوة والعزة والقدرة ورفع

المظالم عن كيان الأمة يصبح وهما حيث تظل كل جهود المواجهة السياسية والعسكرية – والتى ما تزال تمثل لب الجهود الإسلامية منذ تعرضت الأمة للغزو – مجرد وسائل لاستنزاف طاقة الأمة وسببا فى مزيد من الضعف والتدهور والهزيمة والضياع[٣٣٩] .

وترد مجلة الفرقان المغربية على الاتجاهات الإسلامية التى تنظر باستصغار إلى أهمية الفكر والثقافة ودورهما فى بناء الإنسان والمجتمع المسلمين : وترى أن الوقت حان لإيلاء المسألة الثقافية ما تستحقه من اهتمام وهو اهتمام تفرضه ضرورات ثلاث : (١) ضرورة تجاوز التخلف التاريخى فى مجال الثقافة الناتج عن مسبقات مغلوطة كيفت النظرة إلى الثقافة (٢) ضرورة تجاوز التخلف التاريخى فى مجال الثقافة الناتج عن اضطهاد الطليعة الإسلامية مما أثر على مواكبة الصراع الفكرى الذى يتخذ كل يوم ألواناً وأشكالا جديدة (٣) ضرورة تجاوز التخلف التاريخى فى مجال الثقافة نتيجة السيطرة التى تمتع بها الفكر التغريبى ، وعلى الخصوص اليسارى منه[٣٤٠] .

ثانيا : فى التعليم وتربية الناشئة :

أما من زاوية أخرى فى مجال معالجة المشكل الثقافى فقد بذل الفكر الإسلامى المعاصر جهودا ضخمة فى مجال التربية والتوجه إلى بناء الأجيال الصاعدة ، فهو لم يكتف بنشر الدعوة والعمل على ترسيخ العقيدة من خلال الجماعة المنظمة أو المسجد أو الكتاب وأجهزة الإعلام ، وإنما بذل جهودا للبدء بالطلبة منذ الصفوف الابتدائية الأولى . وهنا تأتى دعوة الأستاذ يوسف العظم « نحو منهاج إسلامى أمثل » . وقد ترجمها عمليا بإنتاج منهاج مرافق سرعان ما انتشر من الأردن إلى الكويت وقطر والمملكة العربية السعودية ومصر ولبنان حيث أقرته بعض المدارس الخاصة فى تلك البلدان . إن الفكرة التى طرحها تقول : إن الوحدة بين أبناء أمة القرآن لا تبدأ من مكاتب أنيقة فى « المؤسسات السياسية » أو « الثكنات العسكرية » ولكنها تبدأ من مخططات عقلية وأفكار تربوية فى المؤسسات التربوية الهادفة الصامتة التى تعمق مفهوم الوحدة ، أما المقصود من المنهاج المرافق فهو تحقيق التربية الإسلامية بمفهومها الواسع الذى يعنى « إن كل ما يعطى لجيلنا المؤمن لابد من أن يكون فى إطار إيمانى قرآنى يكون الإسلام محوره ، أو لا يتنافى مع الإسلام بحال من الأحوال[٣٤١] .

ويتوجه الدكتور إسحق أحمد فرحان إلى تأكيد ضرورة تطوير مناهج المؤسسات التعليمية العامة والجامعية على أسس فلسفية واجتماعية سليمة ، بحيث تنبع من داخل الأمة والمجتمع والتراث ولا تستورد كما تستورد الأجهزة والأدوات من مجتمعات غربية عنا ، ويؤكد ضرورة إحياء رسالة المسجد الفكرية فى الإسلام ، وضرورة التعاون بين مؤسسات التربية والتوجيه

والإعلام بحيث تنسق جهودها فى ميدان التربية الفكرية للشباب على أسس سليمة تنبع من عقيدة الأمة وحضارتها وتراثها . ويضيف لابد من التأكيد على برنامج ثقافى علم فى الثقافة الإسلامية فى جميع مستويات التعليم العام والجامعى بحيث يقضى نهائيا على روح الازدواجية فى التعليم ثم يشير إلى ضرورة الاهتمام باللغة العربية لتصبح لغة التدريس الجامعى والبحث العلمى[٣٤٢] ، وذهب إلى هذا الرأى الأخير الشيخ محمد الهادى زيان فاعتبره أحد مقومات إعادة بناء الشخصية الإسلامية وترسيخها فى قلوب الناشئة وعقولها فى مواجهة مشكل الاستلاب اللغوى والثقافى[٣٤٣] .

ويشدد الدكتور عبد الله عزام فى بناء الجيل والأجيال القادمة على أثر العقيدة فى هذا البناء وذلك باتباع المنهج الربانى فى بناء هذا الدين للنفس البشرية وذلك بترسيخ العقيدة أولاً فى الأعماق . أى معرفة الله وقدره (حقيقة الألوهية) . ومعرفة الصبر وحده (حقيقة العبودية) والصلة بين الخالق والمخلوق (الصلة بين العبد وربه) أما قبل ذلك فإن من العبث تتبع فروع الشرع وطلبها من شخص لا ترسخ فى قلبه حقيقة هذا الدين[٣٤٤] .

ويثير الدكتور بشير موسى مشكلة الطفل فى العائلة الإسلامية فيراها من أهم مشاكلها وأكثرها ألماً ؛ وهكذا يجب أن يكون . ففى الشارع وفى المكتبة وفى المدرسة هناك القليل جدا مما يمكن أن يساعد فى إنشاء ضمير إسلامى لهذا الطفل أو تكوين نموذج إسلامى من البطولة والأخلاق والشجاعة والإيمان . بدلا من الشخصيات التى يقدمها الإعلام الغربى المرئى للأطفال ، ولهذا يطالب أن لا تقل الحملة على الحصار المفروض على الطفولة الإسلامية أهمية إن لم تزد عن الحملة على ثقافة الجنس والعنف . كما أن مزيدا من الجهد والمال لابد من أن يوجه من أجل تقديم الكتاب والفيلم والقصة المصورة التى تعيد إلى الطفولة الإسلامية تاريخها . إنها معركة شاملة من أجل الهوية المسروقة والمضيعة . فلنخضها على كل الجبهات[٣٤٥] .

ثالثا : الفكر الإسلامى وإشكالية التنمية :

اهتم الفكر الإسلامى المعاصر بموضوع التنمية بالرغم من كونه فى مواقع الكبت والقهر ، مبعدا عن تولى مسؤولية مباشرة فى حل إشكالية التنمية .

اعتبر الدكتور يوسف إبراهيم يوسف أن التنمية الاقتصادية فى العالم الإسلامى مسألة حياة أو موت ، فإن نجح العالم الإسلامى فى اكتشاف طريق ينتهى بالتقدم الاقتصادى فقد كتبت له الحياة ، وإن ضل هذا الطريق فقد تُودّع منه . ويحدد المرتكزات الأساسية التى يعتمدها المنهج الإسلامى فى التنمية وهى ١) أن تكون كلمة الله هى العليا فى المجتمع

فيخلص الجميع للإسلام . أى لابد من لفظ التغريب ، وكل ما هو غريب عن الإسلام من مذاهب وأنظمة وفلسفات . ٢) أن يعاد بناء الإنسان بقيم الإسلام بعد أن خربته المناهج المستوردة . إن قيم الإسلام هى قيم إنمائية مباشرة ، أو غير مباشرة ، كلها لصيقة بتحقيق التنمية والعمارة من حث على العلم والعمل إلى إلباس العمل ثوب العبادة ، وربط العلم بتحقيق النفع للمجتمع ، وتحقيق القوامة فى الإنفاق وتحشيع تكون رأس المال والمحافظة عليه وإدماج المصلحة الخاصة فى المصلحة العامة ، وربط الفرد بالمجتمع . ٤) تحقيق أخوة الإسلام بين المسلمين فيتحقق التعاون والتكافل والتكامل الاقتصادى(٣٤٦) .

ولعل من دلائل الإهتمام المتزايد فى هذا المجال من قبل الفكر الإسلامى المعاصر صدور عدد غير قليل من الكتب والمقالات التى تعالج موضوع التنمية ويمكن أن يذكر فى هذا الصدد مؤتمر « الإسلام والتنمية » الذى عقد بين ٢٨ - ٢٩ من أيلول ١٩٨٥ فى المركز الثقافى الإسلامى بالجامعة الأردنية بدعوة من جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية ، وقد شارك فيه عدد كبير من رجال الفكر والاقتصاد وعلماء الدين وعدد آخر كبير من ممثلى مؤسسات ثقافية واقتصادية وعلمية . وقد أشار الدكتور إسحق الفرحان إلى أنه من غير الجائز أن تبقى مفاهيم التنمية فى عالمنا العربى والإسلامى صورة مكررة عن المفاهيم الغربية أو الشرقية ، بل لابد من أن نتخذ من الإسلام إطاراً فى عالم النظرية وواقع التطبيق . ودعا العلماء إلى مواجهة واجبهم الكبير تجاه أمتهم فى التصدى (للتحديات الكبيرة التى تواجهها والتى تمثل فى التحدى القيمى والحضارى والاجتماعى والإحصائى والتكنولوجى والتحدى الإسرائيلى) . وأشار الدكتور محمد صقر إلى أن النمط الإسلامى للتنمية يشمل جوانب الحياة كلها ولابد من إحداث تنمية فى العقلية التى يفكر بها الناس ، وفى طريقة تناولهم لمشكلات الحياة ، كما لابد للتنمية من أن ترتبط بجميع نواحى الحياة الإنسانية والاجتماعية والأسرية . ومن هنا فإن الإسلام لا يقر أبدا التركيز على البعد الاقتصادى وحده .. وشدد الدكتور محمد شوقى الفنجرى فى دراسته حول « الإسلام والتنمية الاقتصادية » على أن التنمية الاقتصادية فى الإسلام تنمية متكاملة تهدف الشمول والتوازن بهدف تنمية الإنسان نفسه . ولعل أدق وصف للدولة الإسلام أنها دولة التنمية الاقتصادية الشاملة لكل من التقدم المادى والروحى ، والموازنة لكل من كفاية الإنتاج وعدالة التوزيع ، مستهدفة بذلك تنمية الإنسان نفسه ليكون بحق خليفة الله فى أرضه . وركز الدكتور إبراهيم زيد الكيلانى فى دراسته « الأسس العقائدية والأخلاقية للتنمية فى الإسلام » على أن الإسلام قوة الأمة الأخلاقية وقيمها الإيجابية إنه يجعل المادة وسيلة صالحة لارتقاء الإنسان بروحه وفكره وأهدافه المرتبطة بعقيدته المؤدية إلى إسعاد الفرد والجماعة وتنميتها وتفوقها فى ظل رضوان الله وطاعته وإقامة منهجه ، مشددا على ربط المفاهيم الاقتصادية والتنمية بقيم الإسلام . وانطلق الدكتور جاسر أبو صفية من

« النظرية المالية فى القرآن الكريم » التى لا تسمح بأن يكون المال دولة بين الأغنياء فى المجتمع ، وتمنع تراكمه من خلال الربا وإنما من خلال العمل الحلال . وقد ارسى الله سبحانه القواعد الأساسية التى تنظم عملية توزيع الثروة توزيعا عادلا بين مختلف فئات الناس . مما يؤدى الإخلال بها إلى إعاقة التنمية الاجتماعية والاقتصادية فينشأ عن ذلك مجتمع ملىء بالكراهية والحقد الطبقى .

وتناول الدكتور على محمد الصوا موضوع التنمية من زاوية ترشيد الاستهلاك ودوره فى توجيه الموارد الاقتصادية ، وهذا الترشيد المنبثق من استقرار نصوص القرآن والسنة والفقه سيكون له الأثر الحاسم فى توجيه القيم الاجتماعية والموارد الاقتصادية ثم يحدد ثلاثة أوجه لترشيد الاستهلاك ١) تتوجه الموارد الاقتصادية كنتيجة منطقية للترشيد إلى تحقيق المصالح العامة وذلك فى صورتين الأولى : تنمية وتثمير المشاريع الاقتصادية الزراعية والصناعية والتجارية نحو ذلك والثانية : فى حماية المصالح العامة للأمة كنشر الدعوة وحماية الدين والتمكن له فى الأرض وكذا حماية أمن المجتمع وكل هذا فى سبيل الله الذى اقترن بالإنفاق فى نصوص كثيرة . ٢) تتوجه الموارد الاقتصادية لتحقيق الغاية الفردية والاجتماعية مما يقلل العبء ، ويخففه عن بيت المال أو ميزانية الدولة . ٣) نتيجة للترشيد الذى يمنع الإسراف والبخل ، فإن وفرة المال والمدخرات تتحصل فى أيدى الناس مما يدفع إلى الاستثمار والإنتاج . ومن المعلوم أن كثرة الاستهلاك وحجز المال عن التداول ، من عوامل الأزمات الاقتصادية ، وخلاصة القول أن للشريعة الإسلامية طريقة متميزة فى الترشيد من شأنها أن تعود على الأمة بالخير ، وعلى الأموال بالحفظ .

أما الدكتور سمير استيتية فقد فرّق بين « التنمية الاقتصادية فى الإسلام والنظم الوضعية » كاشفاً عن الاختلاف الأساسى فى فلسفة التنمية فى الإسلام والنظم الوضعية . فالمنهجان يختلفان فى رسم أهداف التنمية ففى الوقت الذى تهدف فيه التنمية الإسلامية إلى تحقيق غاية الخلافة فى الأرض وهى عبادة الله سبحانه ،تهدف التنمية الوضعية إلى تحقيق النفع المادى الدنيوى بغض النظر عن الهدف الذى وجد الإنسان من أجله فى هذه الحياة . ويكشف الدكتور حسن عبدالقادر صالح فى بحثه حول التخطيط ودوره فى التنمية الاقتصادية فى الإسلام ، عن إخفاق معظم الخطط الإنمائية عن تحقيق أهدافها الرامية إلى حل المشكلة الاقتصادية فى البلاد الإسلامية . مما يؤكد على ضرورة إعادة النظر فى التخطيط الوضعى الذى يطبقه العالم الإسلامى اليوم . ومن ثم يشير إلى الحاجة إلى تخطيط تنموى من منظور إسلامى ، بالإضافة إلى تصور إسلامى لاستراتيجية التخطيط التنموى .

وكان من الأوراق التى قدمت للمؤتمر ورقتان ناقشتا الإدارة فى التنمية من منظور إسلامى ، فتناولت دراسة الأستاذ عبد الله جبر دور الإدارة الإسلامية فى التاريخ . ثم أشار إلى

الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى يستشف منها التوجيه نحو التنمية بمفهومها العام وصولا إلى اعتبارها فريضة من فرائض الإسلام . وتناولت دراسة الدكتور محمد قاسم القريوتى « دور الإدارة العامة فى التنمية بين المذاهب الوضعية المعاصرة وبين المنظور الإسلامى » . وميزة المنظور الإسلامى أنه يقدم نموذجا أصيلا ومتكاملا للتنمية بأبعادها المختلفة ، مشيرا إلى أن هذا النموذج يقوم على « التوازن المبنى على إدراك ماهية الفطرة الإنسانية(٣٤٧) .(*)

ويشير الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى إلى أن تحقيق التقدم والازدهار يتطلب استخراج أسباب القوة ومقومات التقدم من جميع فئات الشعب وأفراده ، ثم ضفرها جميعا وتوجيهها فى طريق التطور والرقى . ويؤكد أن من الخطأ التصور أن قواعد التكنولوجيا وأصول الاقتصاد هى التى تعلق فى الأمة سعيها العلمى ورغبتها فى التطور الاقتصادى بل إن هذه القواعد والأصول ليست أكثر من سلم موضوع فى الطريق . ولابد بعد ذلك من إيجاد حوافز للصعود عليه على نحو سليم . وإن الجواب على استخراج كل أسباب القوة ومقومات التقدم من جميع فئات الشعب أو ارتقاء سلم التكنولوجيا وأصول الاقتصاد لا يكونان إلا من خلال الإسلام لأن الغالبية العظمى من هذه الأمة لا ترضى بديلا عن سبيل الإسلام ومبدئه فى حل مشكلاتها وتسيير عجلة التطور والتقدم فى حياتها(٣٤٨) .

ويربط الدكتور محسن عبدالحميد بين النظام الاجتماعى الإسلامى والتنمية فيبرز أول ما يبرز دعوة الإسلام إلى العمل الصالح ، والعمل الصالح يتولد من تفجير الطاقات الإنسانية ، ولن تكون لهذه الميزة قيمة فى الإنسان إذا لم تعط الفرصة الكاملة المتساوية للجميع كى يتنافسوا تنافسا شريفا . وهذا السعى يجعله الإسلام لكل المنتمين إلى مجتمعه ، مسلمين وغير مسلمين ، فجميعهم يتوجه إليهم للاشتراك فى التنمية الاجتماعية ، وبناء الحضارة الإنسانية طالما أن الخليفة هو الإنسان وليس المسلم فحسب . وهو يعطى للمرأة دورها فى عملية التنمية . وإذا كان وضع المرأة اليوم فى كثير من جوانب حياتها المختلفة فى الوطن العربى والبلاد الإسلامية يعيق عملية التنمية والتقدم ، فإن ذلك ناتج من أن الحياة الاجتماعية الإسلامية مشت فى خط معاكس فى كثير من جوانبها لمبادىء الإسلام وأحكامه وتشريعاته . وإن العادات القديمة والتقاليد الاجتماعية الفاسدة هى التى تتحكم فى علاقات الناس العامة والخاصة . ثم يلقى ضوءا على علاقة التنمية بالنظام السياسى فالنظام السياسى الإسلامى قائم

(*) اعتمد على صحيفة « اللواء » الأردنية فى نقل الاستشهادات من الأوراق المقدمة إلى مؤتمر « الإسلام والتنمية » .

على الشورى ، ويعتمد على مشاركة الأمة فى حمل أمانة الحكم ، واختيار ممثليها ورئيس دولتها الذى هو نائب عن الأمة فى تنفيذ الشريعة الإسلامية وقيادة حركة المجتمع فى مجالات الحياة كلها . ومن هنا قامت نظرة الإسلام مرتكزة على آدمية الإنسان فى المجتمع ، بحيث يشعر فى ظله بالأمن النفسى والاجتماعى حتى يستطيع أن يستغل طاقاته كلها من خلال حريته فى مشاركته السياسية ، وخدمته المجتمع فى سبيل رقيه الحضارى . والإنسان الذى يساق قسرا فى المجتمع وتهدر إنسانيته ، وتطمس معالم شخصيته ، إنسان معطل القوى مزعزع الشخصية ، قلق وخائف ، ولن يستطيع أن يشترك بقوة وأمان فى بناء مجتمع جديد .

ثم يلحظ أن قوة السياسة الاجتماعية وتماسكها وشوريتها وتقدمها تتماسك طرديا مع إبراز كرامة الإنسان وتحقيق آدميته ، ولا يمكن أن تتحقق كرامة الإنسان إلا من خلال مبدأين ١) حرية الإنسان ٢) وعدم استغلاله من حيث هو إنسان . ثم يحدد علاقة النظام الاقتصادى بالتنمية ، فيبين مستشهداً بكتاب : « المدخل إلى الفقه الإسلامى » للدكتور مذكور إن النظام الاقتصادى فى الإسلام ينطلق من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وهى جلب المصالح إلى الناس ودرء المفاسد عنهم ، وترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، وتحمل أخف الضررين ورفع الضرر، وتقديم الحاجات الضرورية ، وتكريم الإنسان ، ومنع استغلاله بأى شكل من الأشكال ، ورفع التعسف فى استعمال الحقوق . أما موقف الإسلام من العمل فنابع من فكرة الاستخلاف فى الأرض وهذه لا تتحقق إلا بالحركة والتغيير والعمل . ومن هنا جعل الإسلام العمل المعيار الأساسى فى الحياة فكل مغنم أو مال لا يكون ناتجا عن جهد بشرى : فكرى أو عضلى يبذل فهو مرفوض عدا حالات خاصة مثل الهبة والأرث وغيرها . إن نظرية الإسلام التى تعتبر العمل عبادة دافع قوى يدفع الإنسان المسلم إلى الارتقاء فى عمله والإخلاص فيه . أما بالنسبة إلى نظرة الإسلام إلى رأس المال فقد وضع القواعد السلوكية لتكوينه ، واستوجب الامتناع عن تبذيره بالاستهلاك واستلزم ضروة إنمائه بالاستثمار(٣٤٩) .

أما الأستاذ الصادق المهدى فقد أصدر كتيبا حول المنظور الإسلامى للتنمية الاقتصادية رد فيه على عدد من الشبهات ومن بينها تلك المتسائلة عن جدوى ربط الحرية والكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية بالإسلام فيرى أن هذه المبادىء لا توجد مجردة بحيث تقتبسها وكفى ، وإنما هى تنبع من فلسفات معينة ولها أطر محددة ، مثلا الإطار العلمانى الليبرالى ، والإطار العلمانى الشيوعى . ومن هنا لابد من أن نسأل على سبيل المثال ، أى إطار للحرية أو التنمية الاقتصادية نريد ؟ ولهذا عندما يقال الإسلام يكفل الحرية والعدالة والتنمية فثمة افتراض أن وراءها فلسفة إسلامية وإطارا تتكامل فيه هذه المفاهيم مع معان أخرى تكاملا يحقق توازنا ينفرد به الإسلام . مما يجعل طريق الإسلام أشمل وأعدل وأفضل ،

أما من جهة أخرى فهو يرى أن على الفقهاء وعلماء الاقتصاد والحديث الذين يؤمنون بصلاحية الشريعة أن يسدوا الثغرات فى ثقافتهم وأن يجندوا أنفسهم لاستنباط نظرية وأحكام الاقتصاد الإسلامى فى ظروف العصر الراهن . كما يرى أن لا سبيل لتحريك العامل البشرى فى البلاد الإسلامية وإصلاح المؤسسات الاجتماعية والسياسية إصلاحا يقوم على مشروعية يرتضيها الناس إلا إذا انطلق ذلك التحريك فى الإصلاح من نداء الإسلام . ثم يشير إلى المسائل المعيقة للتنمية وتلك الدافعة إليها مؤكدا أن للتنمية من منظور إسلامى شأنا كبيرا فى حل هذه المسائل فعلى سبيل المثال ١) إن القمع الذى تمارسه نظم الحكم المستبدة تجاه شعوبها تقعدها عن التنمية وتستنزف مواردها المالية وتحول دون تعبئة القاعدة الشعبية ومن ثم لا حل لهذه الإشكالية إلا بتطبيق الفرائض السياسية التى يوجبها الإسلام فى الحكم والحاكم مثل الشورى والمشاركة الحرة والعدل . ٢) إن ربط التنمية بطبقة الرأسماليين أو الطبقة العاملة يضعف من جدوى الجهد التنموى ويحصر قاعدة الحماس له فالتنمية من منظور إسلامى تخاطب القاعدة الشعبية كلها مستنهضة لها فلا مجال فيها لامتياز طبقى أو قبلى أو عشائرى . ٣) إن التحرر من التبعية الأجنبية شرط من شروط التنمية وهو هدف أساسى من أهداف الإسلام . ٤) لا يمكن الإفادة من ثروة النفط للتنمية إلا ضمن إصلاح إسلامى . ٥) لابد من ثورة إسلامية ثقافية تحرر العقل المسلم من التقليد للقديم وجموده وللوافد وتبعيته . ثورة ثقافية تمكن العقل المسلم من الإلمام بالمعارف الحديثة مما يسمح بتحرير العلوم الحديثة من العناصر الذاتية الأوروبية . ٦) مسألة الأخلاق ودورها فى التنمية . ٧) مسألة التفتت القطرى فالإسلام وحده الذى يحمل علاجا لتفتت الدويلات الذى يعانى منه العالم الثالث عامة والعالم الإسلامى خاصة[٣٥٠] .

الفصل السابع
مواجهة اشكاليتين

أولا : مشكلة مسؤولية المرأة وتعليمها وعملها :

إن مشكلة المرأة ومسؤولياتها الدينية وحقوقها فيما يتعلق بالتعليم والعمل والمشاركة فى الحياة العامة ، أصبحت مواضيع تطرح داخل الصف الإسلامى ، فى العشر سنوات الأخيرة ، على مستوى مختلف عن المستوى الذى عالجها به العلماء والمفكرون الإسلاميون فى أثناء الرد على المتغربين وما كان يثار من شبه على الإسلام حول التعدد والحجاب وحقوق النساء

كتب الشيخ محمد رشيد رضا مؤلفاً حول « حقوق النساء فى الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدى العام » ، فلاحظ فيه أن « المرأة إنسان هى شقيقة الرجل » . وإيمان النساء كالرجال ، وجزاء المؤمنات فى الآخرة كالمؤمنين واعتبر أن الإسلام قال بمشاركة النساء للرجال فى الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية . واعترض الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى ، فى أثناء تحقيقه لهذا الكتاب ، على أن هذا الإطلاق باطل لمنافاته لعموم آية ﴿ وقرن فى بيوتكن ﴾ وما كان عليه نساء السلف من عدم التدخل فى السياسة[٣٥١] . أما الشيخ محمد رشيد رضا فيرى فى الآية ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ﴾ .. إن الله قد أثبت للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين فيدخل فيها ولاية الأخوة والمودة والتعاون المالى والاجتماعى وولاية النصرة الحربية والسياسية ، إلا أن الشريعة أسقطت عن النساء وجوب القتال بالفعل ، كما رأى أن الإسلام أقر أمان المرأة للحربيين ، وفرض الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على النساء كالرجال يدخل فيه ما كان بالقول وما كان بالكتابة والانتقاد على الحكام من الخلفاء والملوك والأمراء فمن دونهم . كما يشير إلى مبايعة النبى ﷺ للنساء كالرجال ، وأقر الإسلام حقوقهم فى التعليم والتأديب وفى المال والميراث والتجارة . واعتبر رئاسة الرجل فى الأسرة شورية لا استبدادية[٣٥٢] . وعلق الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى أن السنة قيدت حق المرأة فى تصرفها فى مالها بأذن زوجها ، مثلما قيدت حقها فى قبول

من ترضاه من الأزواج بإذن وليها . ويذكر بهذا الصدد حديث الرسول ﷺ : « لا يجوز لامرأة عطية إلا بإذن زوجها »[٣٥٣] .

يبين الأستاذ مصطفى الطحان أن الفقهاء اختلفوا حول حقوق المرأة السياسية بما فيها حقها أن تشارك فى انتخاب مجلس الشورى أو تكون عضوا فيه فمنهم من لا يرى لها مثل هذه الحقوق ... ومنهم من يرى أن الإسلام قرر للمرأة كامل حقوقها السياسية باستثناء رئاسة الدولة ، والمتتبع لآيات القرآن والأحاديث النبوية ، وللواقع التاريخى يجد أن الأدلة أرجح إلى جانب الفريق الثانى الذى يقول بأن المرأة كالرجل ولها كامل الحقوق السياسية[٣٥٤] .

ويلاحظ الدكتور عبدالحميد أبو سليمان فى عرضه لكتاب « الحركات النسائية وصلتها بالاستعمار » أن أغلب مقالاته تتجه إلى تأكيد صيانة الإسلام للمرأة وإكرامه الكبير لها ، وحفظها من مكاره السياسة ، وإبعادها عن أمور الولاية لأنها بطبيعتها غير مؤهلة لها ، مبرزا المقالة التى تلفت الانتباه إلى صلة الحركات النسائية ابتداء من نواتها الأولى عام ١٨٩٤ ومرورا بقاسم أمين ، وهدى شعراوى ، والحزب النسائى ، وحزب بنت النيل ، وانتهاء بمظاهرة الجامعة الأمريكية فى القاهرة ، وتكشف صلاتها بالاستعمار والهيئات التبشيرية ومواقف الأحزاب الوطنية الشريفة منها يومئذ . ويشير كذلك إلى مقالة « حكم الشريعة الإسلامية فى اشتراك المرأة بالبرلمان » وهى بيان لجنة الفتوى بالأزهر أعده رئيس اللجنة محمد عبدالفتاح العنانى تؤكد عدم جواز انشغال المرأة بالسياسة ولا اشتغالها بأمور الولاية لأنها تخرجها عن طبيعتها الأنثوية ويكفى دورها الأساسى فى المجتمع » . ثم يشير إلى الخلافية فى الفكر الإسلامى حول هذه القضايا . وربما يجد القارىء فى كتب أخرى الآراء والاجتهادات المخالفة للآراء الواردة فى بعض المقالات وهى آراء علماء لا يشك فى علمهم وعقيدتهم ، ولا سيما الآراء المختلفة حول اشتراك المرأة فى الانتخابات ، فهذه القضية وافق عليها معظم العلماء المسلمين فيما بعد[٣٥٥] . ويشير بهذا الصدد إلى كتاب الدكتور مصطفى السباعى « المرأة بين الفقه والقانون » . وقد عرضه فى مكان آخر من « دليل الأسرة » حيث رأى أن مؤلفه يرى أن الإسلام لا يرفض حق الانتخاب وحق النيابة بالنسبة إلى المرأة ولكنه يطالب بعدم تطبيق حق النيابة لأن الظروف النيابية الحالية لا تتوافق مع وظيفة المرأة فى الإسلام . بل أنها تخرج بها إلى عدد من المحظورات . كما أنه يرى الإسلام يحض المرأة على التعليم والتوظف والعمل فى كثير من الأحوال ولكن ينبغى أن توفر الظروف الصحيحة للعمل والاهتمام بوظيفة المرأة الأساسية وهو من الذين يحذرون من النتائج الوخيمة الناجمة عن الاختلاط[٣٥٦] .

ويبين الدكتور صادق أمين كيف أدخلت المرأة كسلاح فى المعركة ضد الإسلام ، ورج بها فى جحيم الشقاء تحت شعارات خادعة براقة ، لسحق هذا المخلوق الكريم ، بدعوى التحرر من عصور الظلام . ثم بيعت سلعة رخيصة. ويتتبع ذلك المسار الذى بدأ بشعار قاسم أمين حول « تحرير المرأة » إلى اتحادات النساء التى ابتدأتها هدى شعراوى ، وتبعتها أمينة السعيد ، إلى دور الأزياء والمساحيق ودكاكين التجميل ، إلى انتخاب ملكات جمال العالم ، وكذلك المجالس النيابية والوظائف الرسمية . ونيه إلى دور الإعلام الذى روج للفاحشة والفجور ، والأدب الذى زين للفسق والانحلال[٣٥٧] .

وتساءل الدكتور محى الدين عطية في تعليقه على كتاب « الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية » ، إن كان يقصد بإدخال المرأة « إلى المجالس النيابية والوظائف الرسمية » .... إن الإسلام لم يمنحها هذه الحقوق ، أم أنه يشير إلى الممارسات الخاطئة للرجال والنساء معا[٣٥٨] ، وعقب الأستاذ عبدالبديع السيد صقر على تساؤل الدكتور محى الدين عطية ، قائلا : كأن الناقد يشير إلى أن الإسلام لم يمنع دخول المرأة فى المجالس النيابية والوظائف الرسمية – فإن كان هذا رأيه فليس الحق معه – لأن كل مسائل الولاية العامة ممنوعة على النساء وعلى الكافرين – وإذا كانت المجالس النيابية تتناول أمر التشريع تكون الحرمة آكد »[٣٥٩] .

أما الشيخ مصطفى مشهور فيحث المرأة على المشاركة فى الجهاد[٣٦٠] . والأستاذ أسحق فرحان أكد أن الإسلام لا يحارب تقدم الفتاة وتعلمها وعملها ولا يمنع من اشتراك الفتاة فى مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية وابداء الرأى فى أمور المجتمع ولكنه يمانع فى أن تفقد دورها الأساسى فى المجتمع كزوجة وربة بيت وأم تصنع اجيل المستقبل[٣٦١] .

ويطالب الأستاذ عمر عبيد حسنة بالعمل على تصحيح نظرة المسلمين إلى موضوع المرأة ابتداء من تعميم ما التبس من عادات سائدة بالأحكام الشرعية إذ أن كثيراً من العادات قد البست الثوب الإسلامى واعتبرت من الدين ، فالمطلوب اعطاء المرأة المسلمة دورها الذى مارسته زمن الرسول : التعليم والرواية والمبايعة والمشاركة فى الجهاد ومعرفة الحياة . ثم يدحض الرأى الذى يرى الرجل أكرم من المرأة فى نظر الإسلام ، لأن الأكرم هو الأتقى[٣٦٢]. وينتقد الأستاذ عبدالحليم أبو شقة أفكار بعض المسلمين فيما يتعلق بتعلم المرأة المسلمة وعملها وخروجها ويرى أن الصورة التطبيقية التاريخية غير ملزمة ، وأنما الإنطلاق من النص الشرعى والتوافق مع ظروف الحياة المعاصرة التى اقتضت تعليم المرأة وعملها فى التمريض والتعليم والتطبيب ، وإلى الترويج النظيف وشراء الحاجيات من السوق[٣٦٣] .

يبين الشيخ محمد الغزالى كيف غير الإسلام الأوضاع الظالمة والأفكار الشائهة التى سادت فى جاهلية العرب وعند شعوب أخرى واستخراج المرأة من البيت إلى المسجد خمس مرات كل يوم ، إذا كان ذلك لا ينقص عملها لولدها وزوجها ، وتقدير ذلك إليها . ولم يمنعها من الجهاد إذا قدرت عليه وأوجبه عليها وعلى الرجال جميعا عند الدفاع عن دار الإسلام ، أن شخصية المرأة ولدت مع مجىء الإسلام ... وما كان للمرأة هذا الامتداد فى شخصيتها من قبل ، وإن كان الأمر قد سار فى اتجاه آخر غلبة للتقاليد القديمة لا انسياقاً مع تعاليم الإسلام(٣٦٤) .

وتكشف السيدة صافى ناز محمد كاظم فى كتابها « فى مسألة السفور والحجاب » عن وضع المرأة المسلمة قبل مطلع القرن العشرين وعنده ، حيث كانت ترسف فى اغلال تراكمات السنوات الطويلة من الإهمال والجهل والحرمان من حقوقها الشرعية التى كفلها لها الإسلام فى التعليم والدراسة واختيار الزوج . ثم تقول « فكان حظ المرأة المسلمة من الإلتفات – إسلاميا – لمحنة ظلمها الاجتماعى الذى اعادها إلى عذابات موروثات من العقلية الجاهلية قبل الإسلام ، ترديدا مبتورا للآية الكريمة ﴿ وقرن فى بيوتكن ﴾ » ، وذلك بدل اعادتها إلى وضعها الذى قرره لها الإسلام كما أن « المرأة المسلمة كما يرسمها القرآن الكريم .. » امرأة نظيفة نشطة ، جادة ، لها زيها المتميز عن الجاهلية وعن الكتابية .. امرأة ، قارئة ، كاتبة ، متأملة ، مفكرة ، مستنبطة ، مستوعبة ، تعرف تفاصيل قوانين شريعتها وفهمها . كما تعرف أصول حكومتها ، وتدرك كيف يكون الحاكم العادل ، ومتى يصير بالمفهوم الإسلامى جائرا ، فتلزم وتؤمر مع مجتمعها المسلم تقويمه ، ونصحه أو مجاهدته . وعندما التقى وضع الظلم مع غياب الموقف الإسلامى لتقويمه سُمح للتغريب الفكرى استغلاله ليرفع شعار « تحرير المرأة » .. وهو بهذا استطاع أن يضلل الكثيرات . ودنث حين حول قضية تحرير المسلمة من قضية تحرير من عبودية الظلم والجهل ومطلب للإنبعاث من حقوقها الشرعية فى التعليم والإنسانية كفلها لها الإسلام إلى حركة تنحرف إلى المطالبة بنزع الحجاب ، وحملة للسفور ، وتحقيق ذلك مع كسر متواصل لأصول وميزان الإسلام فى البناء العقلى والنفسى والعصبى للمرأة المسلمة المعاصرة حتى وقعت بين جاهليتين ، جاهلية قديمة تستمد موروثاتها المتخلفة من عقلية قبل الإسلام تقوم بوأد البنات ، وجاهلية جديدة غربية تستمد موروثاتها من مادية تجارية . ولا حل لتحرير المرأة من هاتين العبوديتين إلا بالعودة للإسلام فترتدى حجابها ومعها العلم والوعى والحرية بإذن الله ووفق قانونه وشريعته(٣٦٥) .

وقد حدا مثل هذا التوجه بالدكتورة لميعة الفاروقى إلى الكتابة عن « المرأة فى المجتمع القرآنى » من أجل التفريق بين موقف الإسلام من موضوع المرأة وبين ما هو قائم فى المجتمع أو سائد فى العقول والتأويلات الخاطئة ، فيكون الرجوع إلى هذا النبع هو الرد على مالحق

بموضوع المرأة من بعض العادات والموروثات التى سميت إسلامية وهى ليست كذلك ، ومن بينها المسائل المتعلقة بالتعليم والعمل خارج المنزل ضمن شروط تكون الأسرة الإسلامية الكبيرة . وهو العلاج للسلبيات الكثيرة التى لحقت بالمرأة الأوروبية حين خرجت إلى العمل دون توفر مثل هذه الأسرة . وأخيرا تطالب بتصحيح مفهوم القوامة : ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ . فينزع ما علق به من سوء التفسير الذى يعطيه حق الاستبداد والتسلط ولا يراه ضمن إطار المرحمة والعدل والحماية(٣٦٦) .

ويشدد الدكتور خالص جلبى على تصحيح تفسير شائع لآية ﴿ وليس الذكر كالأنثى ﴾ حيث يؤولها البعض بأفضلية الرجل وإكراميته . وهذا ما لا تذهب إليه الآية الكريمة . ويستشهد بالآية التى جعلت من امرأة فرعون ومريم بنت عمران قدوة للقانتين . ويستشهد أيضا بالآية التى جعلت من امرأة نوح وامرأة لوط مثلا للكافرين ، فالأنثى فى القرآن صالحة لخدمة المبدأ كالذكر. فيطالب مراجعة كومة التراث من أجل عملية « التصفية » أى النقد الذاتى التاريخى ، ثم الانتقال إلى مرحلة التربية أو التربية فى جو التصفية . وهو هنا أيضا يطالب بالعمل على تصحيح النظرة الإسلامية لموضوع المرأة وذلك بتصحيح ما التبس من العادات السائدة بالأحكام الشرعية(٣٦٧) . أما الأستاذ صالح كركر فيركز على مناقشة المقولة التى تنطلق من القول أن المرأة نصف المجتمع ، ومن ثم لا يجوز أن يكون مشلولا ، حين تحرم من الخروج للعمل والإنتاج » فيبين أن الاهتمام بالعائلة وتربية الأجيال لا يجوز أن يوصف بالعمل المشلول . ويرد أيضا على المقولة التى تعتبر تعليم المرأة يذهب هدرا إن هى لم تخرج للعمل ؟ ، فيرى أن من الخطأ الربط بين تعليم المرأة وعملها خارج البيت ، فتعليمها واجب وضرورى دون أن يرتبط ذلك ارتباطا تلقائيا بالعمل خارج بيتها . ولهذا فهو يميل فى بحثه إلى التشديد أكثر على دور المرأة فى الأسرة وتربية الأجيال . ثم يجعل العمل المباح للمرأة فى الإسلام هو الذى يحافظ على شرفها وعفتها وحيائها ، ولا يعرضها للاختلاط غير المأمون ، ويضرب مثلا على الأعمال التى يمكن أن تعمل بها ، ولا تتعارض مع وضعها كأنثى كالأعمال فى قطاع النسيج والملابس وقطاع التركيب للأجهزة الخفيفة والدقيقة وحقول التمريض وطب النساء والأطفال والتدريس والدراسة والبحث العلمى(٣٦٨) .

ويبرز الدكتور محمد البهى فى دفاعه عن الإسلام بالنسبة إلى الموقف من المرأة أهمية الأسرة ودور المرأة فى العائلة كزوجة وأم ، ودورها فى الحياة العامة فى ميدان العمل ، وفى ميدان الدفاع عن الوطن ، ويدعو إلى تقييد الطلاق(٣٦٩) .

وأما الاستاذ سميح الزين فيقول لابد من اجتماع الرجل والنساء فى الحياة العامة وذلك من أجل التعاون فى شئون الحياة المختلفة ، فى التجارة والتعليم والإدارات والمستشفيات(٣٧٠) .

ويتناول الدكتور عز الدين الفارس موضوع المرأة من زاوية موقفها إزاء هجمة التغريب عليها ومحاولة جرفها إلى قضايا زائفة مثل « حرية المرأة »التى أريد منها نزع الخمار أولا ثم الحجاب ثم التعرية ، وتحويلها إلى مستهلك أزياء ، أو مثل ما يسمى بشعار « المساواة بالرجل » ، وأريد منه أن تصبح عاملة فى بار أو خادمة فى طائرة أو سكرتيرة . أى أداة عمل وسلعة . بينما اتجهت المرأة المسلمة لرفض المسار لتبدأ تاريخا جديدا ، بمرحلة جديدة تماما .. فلم تعد إشكالية المرأة بالزى فحجابها أصبح شرط إستعادة إنسانيتها وكرامتها ، وتعليمها أصبح طريقا لرفض مناهج التغريب . وعادت إلى الاهتمام بأسرتها المسلمة . أما العمل خارج البيت فهو العمل المقبول إسلاميا . ومن ثم على المرأة المسلمة أن تجعل قيمها هى قيم الإسلام ، وأخلاقها هى أخلاق الإسلام ، وأهدافها هى أهداف الحركة الإسلامية . ويجب أن ترفض زيف الشعارات العلمانية حول التقدمية فتدرك « أن التقدمية الحقيقية هى الوقوف على الأسس الصلبة لقيمنا وحسنا التاريخى فى نفس الوقت الذى نتفاعل فيه مع عصرنا تفاعلا واعيا ، فالتمسك بالإسلام هو التقدمية والانحراف إلى العلمانية هو الرجعية . فالمسؤولية الملقاة على عاتق المرأة المسلمة اليوم ١) أن تعى التحدى الذى يواجه الأمة فتدرك « أن تدمير إسلام المرأة تدمير لإسلام المستقبل . ٢) أن ترفض سياسات التربية والتعليم غير الإسلامية من أجل أن تسهم فى بناء الجيل المسلم على أسس إسلامية فى التربية والتعليم . ٣) أن تختار فى مجال العمل ما يقبله الإسلام ولا يعرضها للإساءات والشبهات . ٤) عليها أن تنشط فى مجالات محو الأمية والخدمات الاجتماعية ثم عليها أن تحتل دورها فى ميادين الجهاد الذى تخوضه الحركة الإسلامية ضد المحتلين وكل أعداء الإسلام ، وتسهم فى معركة إنهاض الأمة(٣٧١) .

أما من زاوية أخرى ، فقد كتب على سبيل المثال ، السيد مرتضى المطهرى كتابا حول « نظام حقوق المرأة فى الإسلام » اعتبر فيه أن متطلبات العصر تقضى أن يعاد تقويم كثير من المسائل ، وألا يكتفى بالتقويمات القديمة ، ونظام الحقوق والواجبات الأسرية من جملة هذه المسائل . والنظام الحقوقى للمرأة فى البيت والمجتمع من المسائل التى يجب أن يعاد تقويمها ولا يكتفى بالتقويمات القديمة .

ويلحظ أن القرن الأخير قد خلص المرأة من مجموعة تعاسات ولكنه جاءها أيضا بمجموعة من التعاسات لماذا ؟ وهل أن المرأة محكومة بإحدى التعاستين ولابد لها قسرا أن تختار إحداهما ؟ أم ليس هناك مانع من أن تقوم المرأة بطرد مصائبها القديمة والجديدة معا ،

أما مصدر المصائب القديمة فقد جاءت غالبا نتيجة نسيان إنسانية المرأة أما الجديدة فناتجة عن أنهم أغفلوا عمدا وسهوا كونها امرأة كما أغفلوا موقفها الطبيعي والفكرى ورسالتها ودورها وحاجاتها الغريزية واستعداداتها الخاصة . ثم يقول إن من الواجب والضرورى أن نهتم بوضع المرأة فى مجتمعنا وأن نعيد إليها الحقوق التى منحها الإسلام لها والتى سلبت إياها طيلة العهود التاريخية السابقة دون أن نقلد تقليدا أعمى الطراز الغربى الذى جر على الغربيين أنفسهم آلاف المآسى والتعاسات فنكون قد وضعنا اسما جميلا لفرضية خاطئة فنضيف مصائب الغرب إلى مصائبنا نحن الشرقيين[٣٧٢] .

ووجه السيد هادى المدرسى « رسالة إلى المرأة المسلمة » ، أكد فيها أن الذكورة ليست فخرا وامتيازا والأنوثة ليست خسة وعارا ، وإنما هما وسيلة للتعارف وتحمل المسؤولية . فالمرأة والرجل مسؤولان عن النفس والناس ، وبعضهم أولياء بعض ، فللرجل حق محاسبة المرأة ودفعها للإصلاح ولها حق محاسبته ودفعه للإصلاح ، وكلاهما لهما من الحقوق بمقدار ما عليهما من واجبات ، ولا فرق بينهما فى حرمة التعدى على حقوقهما . ولهذا يتوجه إلى المرأة المسلمة لتكون رسالية مجاهدة وترفض العادات الاجتماعية البالية غير الإسلامية للمساومات الرخيصة فى زواجها أو البحث عن القشور والمظاهر بدل الإيمان والجوهر . وطالبها أن تعتز بالحجاب وتجعله تحديا للطاغوت لتتحول مع الحجاب إلى كتلة للنشاط فليس الحجاب سجنا للمرأة ومقبرة لكفاءاتها ، بل وسيلة للتحرر والانطلاق والعمل . وبهذا يكون دورها غير الدور الذى يريده لها الطاغوت عبدا للزينة والمساتين والمكياج والترف ودغدغة الشهوات ، وإنما جهاد وعمل روحى وتقوى وإيمان[٣٧٣] .

وترى افتتاحية مجلة « الثورة الإسلامية » أن « ممارسة المرأة المسلمة للدور الاجتماعى والسياسى ليس مسألة كمالية أو ثانوية ، بل هو واجب شرعى لابد لها من القيام به . وهى ترى أن العفة والحجاب لا يجب أن يأسرا المرأة فى منزلها ويشلّا طاقتها ويبعداها عن أجواء المعرفة والوعى[٣٧٣] .

يمكن أن تلخص القواسم المشتركة فى الفكر الإسلامى المعاصر من موضوع المرأة بضرورة الالتزام التام بأخلاق الإسلام فيما يتعلق بكرامتها وشرفها وعفتها وعدم تعريض ذلك للإهانة والاستهانة والمهانة ، واعتبار المسؤولية الأولى للمرأة تكمن فى دورها فى حماية الأسرة وتماسكها وصيانتها ، وتنشئة الأجيال ، والتعاون مع الزوج فى جهاده لرفع شأن الأمة والنهوض والتأكيد على حقها فى التعليم والمعرفة والجهاد فى سبيل الله كما أكد على حقها فى العمل إذا اقتضت الظروف ذلك شريطة أن تؤمن الشروط التى يحافظ فيها عليها وعلى ما يقتضيه الإسلام منها . وكذلك بالنسبة إلى حقوقها السياسية فى الشورى والانتخاب والنيابة (ثمة

خلافية كما لاحظنا فى موضوع النيابة ولكن الشرط الأساسى المشترك الذى يضعه المفكرون لممارستها مختلف حقوقها التى يمنحها إياها الإسلام يكمن فى توفير شروط الأمان وعدم تعريضها إلى الفتنة أو الغواية ويقال الشيء نفسه بالنسبة إلى الخلافية حول الاختلاط المأمون وغير ذلك) . أما من جهة أخرى فثمة إجماع فى الفكر الإسلامى المعاصر على رفض النموذج الغربى للمرأة والتحذير من النتائج الوخيمة عليها وعلى الأسرة والمجتمع حين تدفع الأمور باتجاهه . كما أن ثمة اتجاها أخذ يثير إشكالية عدد من مخلفات عصور الانحطاط التى علقت بوضع المرأة سواء أكان ذلك فى العادات والتقاليد الاجتماعية أم فى عقول البعض ومفاهيمهم . أما العلاج فيتم من خلال فرز ما هو غير إسلامى عما هو إسلامى وإعادة صياغة تلك العادات والتقاليد والعقول بما يقول به الإسلام حقا .

ومن هنا ، لابد من الملاحظة أن الفكر الإسلامى المعاصر أخذ ينتقل فى تناوله لموضوع المرأة من الرد على الشبه التى ألقاها الغرب والعلمانيون العرب على موقف الإسلام من الموضوع إلى محاولة بلورة صيغة ترتكز إلى الأصول الإسلامية وتجيب ، أو تتجاوب ، مع حاجات الأمة الإسلامية فى هذا العصر . وهذا ما جعل الفكر الإسلامى يعالج هذا الموضوع الهام والأساسى والحساس على جبهتين جبهة الصراع مع التحديات الآتية من الخارج ، وجبهة الصراع فيما يثيره من خلافية فى الداخل الإسلامى نفسه . ويمتد هذا الصراع الأخير من مجال الخلافية فى التفسير والفقه وتحديد الموقف الإسلامى وهو مجال الحوار بين أهل العلم والفكر أنفسهم ، إلى مجال الصراع مع العادات والموروثات القائمة ، على أرض الواقع ، أى مع فئات اجتماعية وافكار سائدة اجتماعيا .

ثانيا : الفكر الإسلامى والعلاقة بأهل الذمة

كانت مشكلة علاقة المسلمين العرب بأهل الكتاب العرب من القضايا الأولى التى حاول الغرب استغلالها لتحريض النصارى على المسلمين بقصد إغرائهم بالدعم الغربى وتبنى فكره ومنظوراته ليستقووا على المسلمين ، ويصبحوا من أعوان الغرب ثقافيا وسياسيا واقتصاديا . وهذا ما جعل الفكر الإسلامى الأصيل فى مصر يتنبه إلى هذه الإشكالية ويقدم مفاهيم الإسلام الصحيحة حول هذا الموضوع بعيدا عما كان قد أساء به هذا الحاكم أو ذاك . وبعيدا عن الاتجاهات المتعصبة التى لا تنطلق من مواقع الإسلام الحق .

كان الشيخ محمد رشيد رضا منذ ١٣١٧ هـ - ١٨٩٩م ، قد رد على تلك المقولة الشهيرة التى طرحت فى الماضى ، من بعض الكتاب المسيحيين ، وما زالت تطرح حتى اليوم ، وهى « بأن زوال السلطة الشرعية الإسلامية هو الذى يساوى بين طائفتهم وبين

المسلمين ويخمد نيران الغلو فى التعصب فيتفقون على إعلاء شأن الوطن ويخدم كل دينه من الوجهة الروحية التى لا مثار فيها للتنافر ولا مبعث للتنافس والتفاخر . ويسهل علينا أن نبين لهم خطأهم فى اعتقادهم هذا فنقول :

« ١) إن بناء الشريعة الإسلامية قام على قاعدة العدالة والمساواة بين المسلمين وغيرهم فى الأحكام والحقوق المعبر عنها بهذه الجملة التى يتناقلها الإسلام خلفا عن سلف وهى (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) . وقد دلنا التاريخ على أن الحكومات الإسلامية كانت تراعى هذه القاعدة بحسب تمسكها بالدين قوة وضعفا . ومن قابل بين مساواة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الإمام عليا صهر النبى وربيبه وابن عمه برجل من آحاد اليهود فى المحاكمة وانتقاد على عليه بقوله له (يا أبا الحسن) وعده التكنية إخلالا بالمساواة لما فيها من التعظيم وبين ما هو جار اليوم فى فرنسا من التحامل على دريفوس وهو من أكابر عظماء اليهود حتى إنهم حاولوا قتل وكيله الذى يحامى عنه وهم أصحاب العلم الذى ينطق بالحرية والعدالة والمساواة . يظهر له الفرق بين المسلمين فى بدايتهم والأوروبيين فى نهاية مدنيتهم فالشريعة فى نفسها عادلة ولا يضر المسيحيين إن مواطنيهم المسلمين يعتقدون أنها سماوية بل هو ينفعهم كما يأتى وهم لا فرق عندهم بين الشرائع إذ دينهم يوجب عليهم اتباع آية شريعة حكموا بها .

« ٢) إن الترقى الدينى والمدنى الذى نقصده من إحياء (الجامعة الإسلامية) يتوقف على التهذيب وقيام الأفراد بما عليهم من الحقوق والواجبات لمن يعيشون معهم وهذا القول لا يخالف فيه أحد . ومعلوم أن المسلمين لا يعتقدون بحق ولا واجب إلا إذا كان مبينا فى شريعتهم ومأخوذا من أصول دينهم ، فإذا فصل بين الدين والدولة كان جميع ما تكلفهم به الدولة من الحقوق والواجبات غير واجب الاتباع فى اعتقادهم فإذا أخذوا به فى العلانية لا يأخذون به فى السر . ولا يتم تهذيب الأمة ما لم يكن الوازع لها عن الشر والحامل لها على الخير ثابتا فى نفسها مقررا فى اعتقادها . فخير للمسيحيين أن يحكم المسلمون بشريعة ، ودولة توجب عليهم احترامهم ، والقيام بحقوقهم سرا وجهرا ، وبدون هذا يتضرر المسيحيون ولا يرتقى المسلمون بل تبدنون ويهبطون كما علم بالاختبار والمشاهدة فقد أنبأ التاريخ إن مبدأ الخلل والضعف الذى ألم بنا كان إهمال وظائف الخلافة والخروج بها عن معناها الذى هو حراسة الدين وسياسة الدنيا[٣٧٥] » .

وتفاقمت هذه الإشكالية مع إلغاء دولة الخلافة ، وتمكن الاستعمار من السيطرة العسكرية . فكان الإمام الشهيد حسن البنا من أوائل من تنبهوا إلى هذ الإشكالية وطرح على المستويين الفكرى والعملى ما يحبط مساعى الغرب فى استغلال هذه المشكلة ، وبما يسمح أن يعود النصارى جزءا من دار الإسلام . ولهذا أطلق دعوه حارة ، كما مر سابقا ، إلى إعلان الأخوة الإنسانية ،والتبشير بالفكرة العالمية وإبطال كل عصبية ، ودعا إلى الأخوة بين أهل

الأديان ، فالإسلام شريعة السلام ، ودين المرحمة واعتبر الجزية التى يدفعها الذميون فى دار الإسلام بمثابة الضريبة[٣٧٦] .

وشدد سيد قطب على تقديم الإسلام كثورة تحريرية . ودلّل على ذلك باستقبال نصارى مصر وبلاد الشام له وتفضيلهم إياه على ظلم الرومان . ونفى التهمة التى يرمى بها المسلمون بالتعصب ، والإسلام بالعصبية ، مؤكدا أنه دعوة حتى للذين سيحتفظون بعقيدتهم . فحيثما وقع إكراه لدخول الإسلام كان ذلك مخالفا للإسلام[٣٧٧] .

ويقول الأستاذ عصام العطار بهذا الصدد نحن لا نلزم العربى غير المسلم بأن يؤمن بالإسلام دينا منزلا من السماء فله أن يعتز بالإسلام تراثا ، ويفتخر به حضارة . ولكن المسلم الذى يتنازل عن الإسلام دينا ويقبل بأن يكون مجرد تراث وحضارة يخون الحقيقة ويخون الله والرسول والمؤمنين[٣٧٨] .

ويرد الشيخ سعيد شعبان على سؤال وجه إليه حول الموقف من النصارى « نحارب من أجل حرية الإنسان ، وحرية المعتقد ، حتى إننا نحارب من يريد أن يكره النصارى على الدخول فى الإسلام . فمن يريد إدخالهم بالقسر يكون قد نقض ذمة الله[٣٧٩] » .

ويوضح الدكتور عبدالكريم زيدان موقف الفقه من موقع الذميين فى دار الإسلام فيقول أن الفقه الإسلامى اعتبرهم من أفراد شعب دار الإسلام ومن تابعية هذه الدار[٣٨٠] . ولا يوافق رأى الأستاذ أحمد طه السنوسى القائل : « إن الذميين لا يتمتعون بالجنسية الإسلامية » . وحجة الأخير قيام التمايز بينهم وبين المسلمين فى الجزية والزكاة وبعض الحقوق السياسية[٣٨١] . وقد تضمن رد الدكتور زيدان قوله : والواقع أن هذا القول ضعيف فالدولة الإسلامية تأخذ بقاعدة المساواة فى الحقوق والواجبات بين المسلم والذمى . ولكنها تستثنى من هذه القاعدة بعض الحقوق والواجبات لابتنائها على العقيدة الدينية . ومن هنا جاء التفاوت ببعض الحقوق والواجبات بين المسلم والذمى . ولكن هذا لا يعنى أن الذمى لا يتمتع بالجنسية الإسلامية . ويتناول موضوع الحقوق فى المشاركة فى الحكم والدولة فى الإسلام ، فيوضح أن الوظيفة فى الدولة الإسلامية ليست حقا للفرد المسلم على الدولة وإنما هو تكليف تكلفه به الدولة ، ثم يحدد الوظائف العامة التى لا يحق للذمى توليها وهى التى تتطلب طبيعتها أن يكون الشخص مسلما كالخلافة أو الإمامة أو الإمارة على الجهاد . لأن الإمامة فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى طريق الدين وسياسة الدنيا به . وكذلك شرط إمارة الجهاد لأن الجهاد التزام للمسلم دون غيره . ثم يقول وفيما عدا الوظائف القليلة التى يشترط فيمن يتولاها أن يكون مسلما فيجوز إشراك الذمى فى تحمل أعباء الدولة وإسناد الوظائف العامة له .. حتى الوزارة التنفيذية[٣٨٢]

ويؤكد الأستاذ سميح الزين فى هذا المجال أن غير المسلمين الذين يحملون تابعية الدولة الإسلامية يشاركون بانتخاب أعضاء مجلس الشورى . ويرى أن من حق هؤلاء السير فى الزواج والطلاق والمطعومات والملبوسات وفق دينهم أما المعاملات والعقوبات فالقانون واحد ، فعليهم الإلتزام به دون إجبارهم الاعتقاد به(٣٨٣) .

ويرى الأستاذ عبدالحليم محمد أحمد أبو شقة أن العلاقة الإسلامية بأهل الذمة ارتكزت على خُلق التسامح مثل عدم الإكراه على الدين الجديد ، ومثل عدم العدوان على الممتلكات والأعراض ، وإن هذه اتخذت أشكالا وفقا للظروف والعصور . ثم ينتقد فى العصر الحاضر الذين يرون فى مشاركة النصارى للمسلمين التعليم والجيش والمجالس النيابية والضرائب انهزامية أمام المفاهيم الغربية الغازية بدلا من أن يروها صورا للتسامح الإسلامى الأصيل(٣٨٤) .

ويصل تناول هذا الموضوع بالأستاذ فهمى هويدى إلى تسمية كتابه « مواطنون لا ذميون » وهو يرأنه لم يعد هنالك مبرر لاستمرار استخدام تعبير « أهل الذمة أو الذميون » لأن عقد الذمة لم يعد قضية مطروحة منذ زمن طويل . وكان الدكتور محمد فتحى عثمان قد قال بمثل هذا الرأى تجنبا للحساسيات فى مقالة منشورة فى مجلة الأمان اللبنانية جاء فيها : ويبقى مع ذلك أن هذا الوصف « تاريخيا » لا يشترط الإصرار عليه دائما ، وبخاصة إذا كان استعماله يؤدى إلى بعض الشبهة والتخوف ، ولو لم يكن لذلك أساس منطقى(٣٨٥) . ويوضح الأستاذ هويدى فى الوقت نفسه ، إن الحال بين المسلمين وغير المسلمين لابد من أن تقوم على أساس : « مساواة نعم ... وتفرقة أيضاً » فيعالج مطالب الأقلية الداعى إلى المساواة فى الحقوق والواجبات مع الأغلبية ، فيستشهد بأمثلة من الدول الغربية مثل اشتراط البروتستانتية لرئيس الوزراء البريطانى ، أو اشتراط الدول الاشتراكية قيادتها بأعضاء الحزب الشيوعى ممن يدينون بالماركسية اللينينية . وإذا كان مقبولا أن يعاد تعيين ألفى موظف كبير فى الإدارة الامريكية مثلا لمجرد انتقال الإدارة من رئيس إلى رئيس لكى يضع الرئيس الجديد فى المواقع الحساسة من هم على التزام شخصى بسياسته فلابد أن يكون مقبولا أيضا أن تعطى الدولة الإسلامية حق تعيين كوادرها فى المواقع التى تفترض فى شاغليها التزاما شخصيا بالإسلام . ويستعرض فى مكان آخر رأى الدكتور عبد الكريم زيدان الذى يرى أن الذميين « كقاعدة عامة كالمسلمين فى الحقوق والواجبات » إلا أن هذه القاعدة يرد عليها استثناء هو أن الدولة الإسلامية تشترط للتمتع ببعض الحقوق توافر العقيدة الإسلامية فى الشخص ولا تكتفى بتبعيته لها(٣٨٦) .

ويذهب الأستاذ جلال كشك إلى رأى شبيه حول موضوع المواطنية والذمية ليخلص إلى التشديد على أن الإسلام يتبنى مبدأ حرية العقيدة حتى فى ممارسة الكفر ويذهب فى حل اشكال العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة إلى مناداة أهل الذمة باختيار النظام الإسلامى والدولة الإسلامية والتعاون معها من الزاوية الحضارية . وفى المقابل يشتركون مع المسلمون على قدم المساواة فى كل النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فيصبحون جزءا من أهل الحل والعقد[٣٨٧] . ويستشهد الأستاذ كشك بتحديد الشيخ سيد سابق فى « فقه السنة » لعلاقة المسلمين بأهل الذمة : ١) علاقة المسلمين بغيرهم علاقة تعارف وتعاون وبر وعدل . وبالنسبة إلى أهل الذمة عدم اكراه أحد منهم على ترك دينه أو إكراهه على عقيدة معينة . ٢) من حق أهل الكتاب أن يمارسوا شعائر دينهم ، فلا تهدم لهم كنيسة ، ولا يكسر لهم صليب . ٣) ومن حق زوجة المسلم الذمية الذهاب إلى كنيستها أو معبدها . ٤) أباح الإسلام لهم كل ما أباحه دينهم من الطعام وغيره . ٥) وترك لهم الحرية فى قضايا الزواج والطلاق والنفقة وغيرها . ثم يلخص جلال كشك نظريته بالقول « أن يقوم المواطنون ببناء دولة على مبادىء الإسلام ووفق مفهومهم للإسلام دون أن يطلب من كل مواطن أن يؤمن بالإسلام دينيا كشرط لقبوله هذه الدولة أو تمتعه بحقوق المواطنة فيها[٣٨٨] .

ورد الدكتور يوسف القرضاوى على ما يثار من شبهات حول تطبيق الشريعة وحقوق الأقليات . فقال إذا اشترطت الأقلية على الأكثرية التخلى عما يفرضه عليها دينها من تطبيق الإسلام فى حياتها ، يعنى أن تفرض الأقلية دكتاتورية على الأكثرية . كما يرى أن غير المسلم الذى يقبل أن يحكم حكما علمانيا لا دينيا لا يضيره أن يحكم حكما إسلاميا ، بل أن الكتابى الذى يفهم دينه ويحرص عليه حقيقة ينبغى أن يرحب بحكم الإسلام فيأخذه على أنه نظام وقانون ككل القوانين والأنظمة ويأخذه المسلم على أنه دين يرضى به ربه ويتقرب إليه . ويرد على الذين يأنفون من إطلاق اسم « الجزية » وهى ضريبة مستشهدا بنصارى بنى تغلب حين طلبوا من عمر بن الخطاب أن يدفعوا مثل المسلمين صدقة مضاعفة ، ولا يدفعوا هذه الجزية ، وقبل منهم عمر ، وعقد معهم صلحا على ذلك ، وقال هؤلاء القوم حمقى رضوا بالمعنى وأبو الاسم[٣٨٩] .

أما فى كتابه « غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى » ، فيقول الشيخ القرضاوى : جرى العرب الإسلامى على تسمية المواطنين من غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى باسم « أهل الذمة » أو « الذميين » ، « والذمة » كلمة معناها العهد والضمان والأمان ، وإنما سموا كذلك لأن لهم عهد الله وعهد رسوله وعهد جماعة المسلمين : أن يعيشوا فى حماية الإسلام وفى كَنَف المجتمع الإسلامى آمنين مطمئنين ، فهم فى أمان المسلمين وضمانهم بناء على عقد الذمة . فهذه تعطى أهلها « من غير المسلمين » ما يشبه فى عصرنا « الجنسية » السياسية التى

تعطيها الدولة لرعاياها . فيكتسبون بذلك حقوق المواطنين ويلتزمون بواجباتهم . فالذمى على هذا الأساس من « أهل دار الإسلام » كما يعبر الفقهاء أو من حاملى الجنسية الإسلامية كما يعبر المعاصرون اليوم . ويرى من حقوقهم على المسلمين . ١) الحماية من الاعتداء الخارجى وذلك بمنع من يؤذيهم ، وفك أسرهم ودفع من قصدهم بأذى إن كانوا بدار الإسلام . ٢) الحماية من الظلم الداخلى ، أمر يوجبه الإسلام ، ويحذر المسلمين أن يمدوا أيديهم أو ألسنتهم إلى أهل الذمة بأذى أو عدوان . والحماية المقررة لهم تشمل حماية دمائهم وأنفسهم وأبدانهم كما تضمن حماية أموالهم وأعراضهم . ٣) ويتوجب تأمينهم عند العجز والشيخوخة والفقر . ٤) ويؤمن الإسلام لهم حق الحرية وأولها حرية الاعتقاد والتعبد ، وحرية العمل والكسب . ٥) وجعل الإسلام من حق أهل الذمة تولى وظائف الدولة كالمسلمين إلا ما غلبت عليه الصيغة الدينية كالإمامة ورئاسة الدولة والقضاء والقيادة فى الجيش والولاية على الصدقات . أما واجباتهم فهى : ١) أداء الجزية وهذه تسقط عنهم إذا لم تستطع الدولة حمايتهم أو حين يشتركون مع المسلمين فى القتال والدفاع عن دار الإسلام . ٢) التزام أحكام القانون الإسلامى فى المعاملات المدنية ونحوها . ٣) احترام شعائر المسلمين ومشاعرهم ، ثم يشير الشيخ يوسف القرضاوى إلى روح التسامح الإسلامى ، وضمانته فى العقيدة نفسها معرجا على شواهد من التاريخ الواقعى داحضا ما أثاره المبشرون والمستشرقون من شبهات حول مسألة الجزية ، أو ختم الرقاب ، أو تحديد ملابس أهل الجزية وازيائهم ، فيرى أن بعض هذه الإجراءات حدثت فى التاريخ بسبب ظروف محددة ، وملابسات معينة . ولكنه ليس أمرا دينيا يتعبد به فى كل زمان ومكان كما فهم ذلك جماعة من الفقهاء وظنوه شرعا لازما . وهو ليس أكثر من أمر من أوامر السلطة الشرعية الحاكمة يتعلق بمصلحة زمنية للمجتمع آنذاك ، ولا مانع من أن تتغير هذه المصلحة فى زمن آخر ، وحال أخرى ، فيلغى هذا الأمر أو يعدل(٣٩٥) .

وخلاصة ، يلاحظ أن الفكر الإسلامى عالج هذه الإشكالية بأعلى درجات المسؤولية والدقة . ولكن الفكر العلمانى سيظل يثيرها ويثير الغبار من حولها . مما سيبقيها احدى نقاط الصراع الحامية بين هذين الفكرين . بيد أنها من جهة أخرى ستظل نقطة خلافية فى داخل الفكر الإسلامى نفسه حيث تظهر اتجاهات تشكل رد فعل للطائفية ، أو لدعوات العلمانية ، أو إلغاء الشرع . وفى المقابل حين تصل بعض الاتجاهات إلى حد المطالبة بمحو الحدود التى يستوجبها الشرع فى التفريق بين المسلمين والنصارى . وهو تفريق يقوم على العدل الإسلامى فى ظل تحديد الإسلام للمسلمين حقوقهم وللنصارى حقوقهم . ومن هنا كانت مشكلة العلاقة بين المسلمين والنصارى العرب من القضايا المعاصرة المطروحة بحدة أمام الفكر الإسلامى والعمل الإسلامى فى مواجهتهما لتحديات الغرب أو فى مواجهة مشاكل الداخل

الإسلامى أو مواجهة مشروع المستقبل . ولكنها من جهة أخرى تتطلب من النصارى العرب تحديد موقف منها بعيداً عن نظرية المساواة العلمانية التى أثبتت فشلها ، ومخاطرها عليهم وعلى المسلمين . ولعل موقفاً منهم يحسم ولاءه لأمة الإسلام ودار الإسلام ودولة الإسلام وشريعة الإسلام ، مع محافظتهم على عقيدتهم سوف يسهم بإغلاق منفذ خطير طالما نفذ منه الأعداء وشكل نقطة ضعف فى جسم الأمة .

الفصل الثامن
فى الجهاد والعمل الإسلامى

أولا : فى الجهاد والصراع العسكرى :

الجهاد فرض من فرائض الإسلام وهو ذروة سنام هذا الدين وهو ماض لا يتوقف إلى يوم القيامة . ويقول الشيخ أسعد بيوض التميمى ومن الغى فرضية الجهاد فقد ألغى الدعوة الإسلامية ومن أنكرها فقد كفر(٣٩١) . وإذا نظر إلى الواقع الإسلامى والواقع العالمى فى هذا العصر فسوف يرى المرء أعداء الإسلام يلوحون بالسلاح ويقعقعون به فى وجه المسلمين والبلاد الإسلامية صباح مساء . وما الوجود الإسرائيلى إلا دليل ، لا يحتمل التأويل ، على العدوان المسلح المستمر على الأمة الإسلامية . إن المعركة بين المسلمين وأعدائهم قصة طويلة تغطى أربعة عشر قرنا من السنين ، ووصلت أوج استعارها فى القرن التاسع عشر حتى احتلال أغلب بلاد المسلمين بالجيوش الجرارة بعد الحرب العالمية الأولى . وقد تم إخضاع المسلمين بالسلاح .. واستمر ملوحا به فوق رؤوسهم ومن خلفهم ومن أمامهم ومن ميسرتهم ومن ميمنتهم حتى اليوم . وهو مرشح للزيادة لا للنقصان . الأمر الذى يفرض أن تبقى فريضة الجهاد فى ضمير المسلمين حيّة لا باعتبارها سنام هذا الدين فحسب وإنما أيضا ، باعتبارها حرباً عسكرية مفروضة من قبل الأعداء فرضا على أمة المسلمين . وإذا كان هنالك من يقولون بتجنب العنف فأغلب هؤلاء ينطلقون من إشفاق على دماء المسلمين من الهدر فى معركة غير متكافئة ، أو من أجل تهيئة الشروط التى تسمح بالمواجهة العسكرية مواجهة ناجحة . وهذا ما جعل الفكر الإسلامى المعاصر يكتب فى الجهاد ويعلى شأن الجهاد باعتباره فرضا من فرائض الدين من جهة ، وباعتباره ضرورة حياتية بالنسبة للأمة حتى ترفع عن أراضيها الاحتلال العسكرى أو تدفع السيوف الظالمة المدعومة من الأعداء عن رقابها ، أو تمنع استقلالها حين يقيد الله لها نصرا فى بلادها . هذا ناهيك عن مقتضيات إزالة الحواجز المسلحة من وجه الدعوة .

اقترح الشيخ محمد رشيد رضا على الدولة العثمانية إضافة إلى ما اقترحه من إصلاحات : أن تقوى نفسها بالإصلاحات الداخلية ، والاستعدادات الحربية ليمكنها حماية

الحوزة وصيانة البيضة . وطالب بأن تعمم تجربة طرابلس الغرب وهى جعل كل من الأفراد مستعدا لحمل السلاح للقتال إذا دخل العدو بلاده كما هو الواجب فى الدين الإسلامى وأن لا يحرم (يقصد السلطان العثمانى) ولاية من الولايات من فرسان الإيالات الحميدية . فإن استعداد الدولة نفسها مهما بلغ لا يمكن أن تتاوم به أوروبا المتحدة عليها باطنا ، وإن اختلف دورها ظاهرا ، وأما استعداد الرعايا لمصادمة كل قوة أجنبية تدخل بلادهم حتى الفناء ، فهو يمنعهم من كل عداء[٣٩٢] .

ومثل هذا ما دفع الإمام حسن البنا فى ظروف المرحلة الثالثة ظروف الاحتلال العسكرى لبلاد المسلمين أن يضع التهيئة للجهاد ركنا من أركان دعوته ، ثم كان لابد من ممارسته عام ١٣٦٨ هـ ، ١٩٤٧/١٩٤٨ م ، على أرض فلسطين ، وكان لابد للأستاذ سيد قطب أن يجد نفسه فى مقدمة كتائب الفدائيين المسلمين ضد الاحتلال العسكرى البريطانى بمنطقة قناة السويس فى مصر ، عام ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م . ثم جاءت عمليات الاحتياج الإسرائيلى لقطاع غزة وسيناء والإنزال البريطانى – الفرنسى على قناة السويس ١٣٧٥هـ – ١٩٥٥م . وثورة الجزائر ضد الاحتلال العسكرى البشرى الفرنسى ، ثم العدوان الإسرائيلى ١٣٨٧ هـ – ١٩٦٧ م ، واحتلال المسجد الأقصى أولى القبلتين وثالث الحرمين ، مع كل فلسطين وسيناء والجولان . وقد هال الأمة الإسلامية أن ترى مع نهاية القرن الرابع عشر الاجتياح السوفياتى العسكرى لأفغانستان ، ثم الاجتياح الإسرائيلى لجنوبى لبنان أو احتلال بيروت . وبهذا كان لا مفر للفكر الإسلامى مع هذه الحقيقة أن يضع المعركة العسكرية أو المعارك والحروب ، ضمن الظروف الإسلامية والعالمية الراهنة ، فى حسابه حتى وهو يطرق على أبواب أخرى غير الجهاد بالسلاح . ومن هنا كان من المجالات التى اهتم بها الفكر الإسلامى المعاصر الكتابة فى فقه القتال وفنه ، وقواعد علم الحرب وأساليبها فى آن واحد . فصدرت عشرات الكتب عن الجهاد ، والتجارب الإسلامية فى القتال والمعارك ، ولم يُترك مجال الكتابة فى شؤون العلم العسكرى أو الحرب النفسية مفرغا من الإسهامات الإسلامية . فكان لابد من إجلاء نظرية الإسلام فى فقه الجهاد ، وفقه القتال ، والاستراتيجية العسكرية ، والنظرية الإسلامية فى الحرب النفسية .

أشار الأستاذ مصطفى مشهور فى كراسة « الجهاد هو السبيل » إلى أن الجهاد فى سبيل الله سيكون – والله أعلم – السمة الغالبة على العمل الإسلامى فى الفترة القادمة من عمر الدعوة الإسلامية والتى سيعاصرها شباب اليوم مع استمرار فى الدعوة والتربية . وهذا على الشباب المسلم وهو يعد نفسه ويدربها على فنون القتال أن يتعلم فقه الجهاد فى سبيل الله فالقتال فى الإسلام له فقه وحدود وآداب وأحكام يبطل أن لم يلتزم بها[٣٩٣] .

ويتساءل الشيخ محمد الغزالى : ما موقف المسلم فى هذا العصر الذى تطورت فيه الحروب فانتظم جهازها كل شىء ، وتوضح فيه الأعداء حتى قرروا نفض أيديهم منا والبناء على انقاضنا ؟ وبعد أن يؤكد على مطالب الدين الإسلامى من المسلم ابتداء بمعرفة الله تعالى معرفة صحيحة – معززة بالسمع والطاعة ، ومروراً بالتعاون مع إخوان العقيدة لإقامة المجتمع المسلم وإنشاء الحكومة التى تحمى هذا المجتمع وتطوع شؤون الحياة كلها لإثبات الإسلام وإعلاء شرعته ، وانتهاء بخدمة الدين . وهذا عمل شعبى وحكومى . وإذا كفاح العقائد فى هذه الأيام قد فرض تجنيدا إجباريا على كل شىء فإن مناصرة الإسلام لن تشذ عن هذه القاعدة . ومن ثم فإن كل مسلك يجعل المجتمع الإسلامى أضعف من نظيره الشيوعى أو اليهودى أو الصليبى يعد خيانة وارتدادا .. وكل تفريط مدنى أو عسكرى فى خدمة الإسلام فهو عصيان لخوف العقبى . إن الكدح لله هنا يتجاوز المسجد ليتناول الحقل والمصنع والمرصد والدكان والديوان والبر والبحر وما يكتب وما يسمع ، وقد يتناول خطرات النفوس وإحلام النيام[٣٩٤] .

إنها دعوة إلى التعبئة العامة ، فقد أصبحت حروب العصر تعبئة فى كل الميادين . ويكتب اللواء الركن جمال الدين محفوظ فى مقدمة كتابه « النظرية الإسلامية فى القيادة الحربية » إن واجب الأمة العربية والإسلامية . وهى تتجه نحو النهضة الحضارية الشاملة – أن تتخذ من مبادىء العسكرية الإسلامية ونظرياتها منطلقا لبناء قوتها الذاتية[٣٩٥] ، وكتب الأستاذ محمد فرج حول فن إدارة المعركة فى الحروب الإسلامية[٣٩٦] . وحدد الدكتور أحمد نوفل الهدف من كتابه الحرب النفسية (ثلاثة أجزاء) ، إيجاد وعى صحيح ، ومن منظور إسلامى ، عن هذا اللون من الحرب حتى لا تتأثر أمتنا بما يوجه إليها من حملات ، بل نطمع أن تبدأ هى بممارسة التأثير بعد التأثر ، والفعل بعد مرحلة الانفعال[٣٩٧] .

ثانيا : مشكلة نظرية العمل الإسلامى :

من المسائل التى دار ويدور حولها جدل وصراع فى الداخل الإسلامى : مسألة تكفير الحكام والمجتمع فى الوقت الذى يعلن الحكام فيه أنهم مسلمون وينطقون بالشهادتين وغالبية أعضاء المجتمع كذلك . وقد سمى أصحاب هذا الاتجاه أنفسهم « بالجماعة المؤمنة » كما يروى الأستاذ سالم البهنساوى فى كتابه « الحكم وقضية تكفير المسلم » ، ثم اشتهرت تحت اسم جماعة « التكفير والهجرة » وحجتهم أن الحكام لا يحكمون بما أنزل الله ، وأن المجتمع يسكت عن ذلك ، ويرضخ له ، ولا يُكفر الحكام ولم يتبرأ منهم . وقد رد الإمام حسن الهضيبى ، فى وقت مبكر ، على المقولات المتعلقة بالتكفير فى كتابه « دعاة لا قضاة » وقد رأى فى تلك الآراء مخالفة لمفهوم الإخوان المسلمين بعدم تكفير فاسق بفسقه إلا أن يكون كفرا بواحا ، أو بمعلوم من الدين بالضرورة ، وأوضح أن الحكم بغير ما أنزل الله قد يكون

كفرا ينقل من الملة وقد يكون معصية كبيرة أو صغيرة ، ويكون كفرا إما مجازيا وإما كفرا اصغر على القولين المذكورين وذلك بحسب حال الحاكم .. ورد كذلك على معنى وصف المجتمع بالجاهلية حيث تعنى الجاهلية : « الخروج على أحكام الدين ذلك الخروج الذى لا يبلغ أحيانا حد الخروج عن الملة وأحيانا يبلغ حد الخروج عن الملة والردة عن الإسلام ، فالقول أن المجتمع جاهلى يوازى القول أن المجتمع ضال أو فاسق أو فيه خروج ظاهر على أحكام الدين . ولكن الحكم أنه بلغ حد الردة أم لا فله شروط أخرى[٣٩٨] .

ويرى الأستاذ سالم البهنساوى فى كتابه « الحكم وقضية تكفير المسلم » إن فكر التكفير يقوم على ركيزتين الأولى : الحاكمية ، وتعنى ، مقاطعة المجتمع بجميع صوره وهيئاته والخضوع لحاكمية الله وحده لأن المسلمين فى عصرنا لا يدركون معنى شهادة لا إله إلاالله وبالتالى لم يدخلوا بعد فى الإسلام . والثانية : الجماعة ، ويعتبرونها شرطا فى الإيمان ويقصرون الإسلام على جماعتهم فمن لم يبايع إمامهم ويدخل فى جماعتهم فهو كافر وإن صلى وصام وكان فى جماعة أخرى .

ألزَمَ هذا المعتقد فسخ عقود الزوجات واعتزال المساجد وعدم إجازة الصلاة وراء من لم يؤمن بهذا . ويروى الأستاذ بهنساوى أنهم انقسموا إلى فرقتين الأولى تقول بكفر من خالفها والثانية لا تقول بكفر من خالفها : الأولى عرفت باسم جماعة التكفير والهجرة ، والثانية آثرت عدم إظهار منهجها بسبب المفاصلة الشعورية . باعتبار أن المرحلة الراهنة التى هم فيها تمثل عهد الاستضعاف : العهد المكى ، وعرفوا تحت اسم « الحركة بالمفهوم » . فهم يراعون شعور المصلين وإن اعتقدوا بكفرهم ويقبلون بالصلاة معهم ظاهراً بينما ينوون الصلاة لوحدهم . وهذا ما يقصدونه من استخدامهم لعبارة المفاصلة الشعورية[٥] . لقد نشأ عن هذه الاتجاهات من قال حتى بتكفير من يشرع باستخدام القوة فى عهد الاستضعاف واتجاهات أخرى أرجأت الحكم الشرعى إلى يوم القيامة مع الأخذ بالمفاصلة الكاملة احتياطيا . ويلفت الأستاذ البهنساوى النظر إلى جماعة مشابهة نشأت فى السودان صاحبها الشيخ « محمود طه » الذى استنتج من القول بالمرحلة المكية – مرحلة الاستضعاف أن القرآن المكى ويسميه « قرآن الأصالة » هو المطلوب الالتزام به ومن ثم أن الزكاة المفروضة وتحريم الخمور وفريضة الجهاد ليست من سمات العهد المكى فهى ليست مطلوبة شرعا ووصل الأمر بصاحب هذه الدعوة إلى الزعم أنه نبى من عند الله بينما لم

( ) المفاصلة الشعورية : صيغت تعبير شائعا يستخدم بمعان ومقاصد مختلفة تبعا لمن يستخدمه من جماعات وأفراد .

يذهب صاحب الدعوة المشابهة فى مصر إلى ذلك الحد ، وأن روى عنه أنه قال أنه يوجد بكل كلمة فى القرآن سر لا يعرفه إلا هو ، بل يزعم أن لكل حرف سرا لا يعرفه إلا هو أيضا .

ويتوسع الأستاذ بهنساوى فى تقديم الردود على كل مقولة من مقولات هذه الاتجاهات مؤكدا أن الاستناد فى دعم بعض مقولاتهم إلى كتابات أبى الأعلى المودودى وسيد قطب لا يقوم على أساس لأن الأستاذين يقصدان بالجاهلية التى طرأت على الأمة من جديد « جاهلية المعصية وليست جاهلية الكفر والاعتقاد » ، مؤكدا أن الكفر إما اعتقاد وإما عمل : فالأول كفر والثانى معصية وكذلك الحال بالنسبة إلى الجاهلية واعتقاد عقيدة الجاهلية كفر ، أما عمل أعمال الجاهلية فليس بكفر . ويرد بصورة خاصة ، على خطأ الرأى الذى يستنتج من الحديث عن المرحلة المكية وعهد الاستضعاف ، تعطيل أحكام القرآن والسنة التى نزلت فى العهد المدنى . ويدافع عن المقصود وراء طرح سيد قطب مسألة المرحلية بأنها تعنى عنده أحكام التنظيم ، وليست أحكام الحلال والحرام التى كانت فى العهد المكى ثم نسخت فى المدينة ، وظلت هى حكم الإسلام إلى أن تقوم الساعة[٣٩٩] .

وثمة اتجاه آخر أثيرت حوله ضجة واسعة مثلته « جماعة الجهاد » وقد قالت وفق ما نقله عنها الدكتور محمد عمارة استنادا إلى كتاب « الفريضة الغائبة » بتكفير الدولة والقوانين ولم تقل بتكفير المجتمع وقد حددت الهدف الرئيسى الأول الواجب العمل فى سبيله وهو إقامة الدولة الإسلامية كنواة لإقامة دولة الخلافة . ورأت أن تحقيق هذا الهدف غير ممكن إلا بالجهاد بمعناه القتالى . وهى لهذا رفضت الأفكار الداعية لهجرة المجتمع ، أو تلك الداعية للعمل ضمن الشرعية من خلال تشكيل حزب إسلامى يخوض الانتخابات ويشارك فى مجلس النواب . كما رفضت أساليب الدعوة بعيدا عن القتال ضد الدولة الكافرة . وقد اعتبرت الجهاد الآن فرض عين واجباً على كل مسلم . وقد أثارت هذه الجماعة اهتماما كبيرا ، خصوصا ، بعد أن قتل الرئيس المصرى السابق برصاص أحد قادتها ، وهو الشهيد خالد الأسلامبولى .

تركزت ردود الدكتور محمد عمارة على أطروحات حركة الجهاد حول مسألة « تكفير الحكام » الذين ينطقون بالشهادتين ومدى جواز ذلك من الناحية الشرعية . ولكن كما يبدو لم ترد عبارة « تكفير الحكام » مباشرة ، فيما أورد من استشهادات عنها وإنما استنتجها من مقولاتهم حول من « يحكمون بأحكام الكفر » أو « بقوانين كافرة » ، أو يحكمون فى « دولة مرتدة »[٤٠٠] .

صدر بيان عن « حركة الجهاد - حزب الله - » نشرته مجلة الطليعة الإسلامية احتوى توضيحا لأفكارها ، لم يتضمن تكفيرا للحكام بالعبارة الصريحة ، ولكنه تضمن إباحة لدم كل

حاكم يحكم بغير شرع الله . وقصر البيان أسلوب العمل الإسلامى على الاغتيالات باعتباره « الطريق الوحيد الذى تبقى بعد أن أغلق الحكام كل الطرق أمامنا لإقامة حكم الله على الأرض فلم يعد أمامنا إلا شق عصا الطاعة » . وقد ناقش أصحاب هذا البيان أن من غير الممكن اتباع أسلوب الدعوة أو سلوك طريق الانتخابات ومجالس الشعب لإقامة حكم الله على الأرض لأن الحكام سينقضون على المسلمين فى لحظة ما سجنا وتعذيبا وشنقا ويكررون ما حدث فى السابق[٤٠١] . وبهذا لم يقيموا حجتهم الأساسية فى الخروج على الحكام وإباحة دمهم ، كما يبدو على تكفير لهم ، وإنما لأنهم يحولون دون إقامة حكم الله فى الأرض . وقد أغلقوا كل الأبواب التى يعتقد غيرهم من المسلمين أن من الممكن طرقها بعد فى مجال الدعوة . وهذه المسألة التى يطرحها بيان حركة الجهاد تدخل ضمن موضوعات أخرى للخروج على الحكام ليس بالضرورة أن يكون التكفير سببها من جهة ، كما أنها تدخل فى نطاق خلافية أخرى يواجهها الفكر الإسلامى المعاصر . وهى علاقة العمل الإسلامى بالسلطات الحاكمة .

إذا كانت حركة الجهاد – حزب الله تبنت نظرية الاغتيال الفردى ، ولم تجد طريقا آخر متاحا غيره فإن حزب التحرير تبنى كامر سابقا « نظرية النُصرة » . وطالب أن تكون الطريق من جنس الهدف . أما جماعة الإخوان المسلمين فقالت بنظرية التربية ، كما مر سابقا واعتمدت إعادة صياغة الإنسان والمجتمع صياغة إسلامية شاملة أساسا مع بث روح الجهاد والإعداد وجعل المسلم مهيئا لمواجهة مختلف الاحتمالات ، واستخدمت أساليب العمل الاجتماعى والصحى والاقتصادى وطرقت أبواب الانتخابات النيابية . ومناشدة الحكام أن يتحدوا ويقوموا بالإصلاح ويتوقفوا عن وضع الحواجز والعراقيل فى وجه الدعوة الإسلامية .

بينما رأى الأستاذ عبدالكريم مطيع أن السبيل يمر عبر ثورة إسلامية عالمية قوية راشدة متكاملة تسير على خطين متوازنين ومتوازيين خط الثورة المسلحة وخط المحتوى الثورى الذى يقدم البديل الأصيل الربانى لكل مشاكل الحياة وصورها ونشاطها[٤٠٢] .

أما الأستاذ صلاح الدين فتحى فيطرح نظرية للعمل الإسلامى تتلخص بضرورة تحديد أركان الظلم لأن الموقف الإسلامى يتحدد فى : ١) الإيمان المطلق بالله . ٢) الوعى العميق بأركان الظلم وطبيعته ٣) التصدى لأركان الظلم ولهذا يأخذ على نظرية العمل فى الحركة الإسلامية انكفاءها على التثقيف والتعليم والتربية متجنبة المواجهة المبكرة مع الطغيان . وبهذا يكون السبيل بتحديد أركان الطغيان والتصدى منذ البداية لها[٤٠٣] .

وترى كراسة « همسة جيل الصحوة » ، إن الجماهير بحاجة إلى الوعى الصحيح والثقافة الرسالية لتتسلح بذلك فى معركتها ضد الطغاة والغزاة . أما الذين يمكنهم أن يحققوا ذلك فهم العلماء العاملون إذا ما انخرطوا فى صفوف الجماهير وأنقذوا الناس من الأفكار القشرية والرجعية وحذروهم من خدع ومكر والاستكبار العالمى وأضاليل أعوانه[٤٠٤] .

رد الشيخ محمد الغزالى ردا عنيفا على بعض الشباب الذين يرون أول خطوة فى الإصلاح تبدأ بضرب الحاكم لأن « آخر ما يفكر فيه المصلح تغيير أجهزة الحكم » لأن الإصلاح يجب أن يبدأ فى البيت والشارع والتقاليد والأخلاق .. وهناك أمور كثيرة جدا لابد من توفيرها قبل أن تصل إلى الديوان الذى تجلس فيه لتحكم[٤٠٥] .

عالج الشيخ يوسف القرضاوى موضوع سبل العمل الإسلامى معالجة مستفيضة فى الجزء الثانى من كتابه « الحل الإسلامى » تحت فصل حمل عنوان « السبيل إلى تحقيق الحل الإسلامى » . وقد رد على خطأ الذين يعتمدون « سبيل القرارات الحكومية » . ولم ير ذلك ممكنا . ثم ناقش « سبيل الانقلابات العسكرية » فبين أن الاستيلاء على السلطة بالقوة لا يعنى النجاح فى تطبيق المبادىء التى قام الانقلاب من أجلها . وأظهر مخاطر اتباع مثل هذا الطريق على الحركة الإسلامية من خلال دفعها إلى الخروج على القانون واللجوء إلى السرية والاستعجال قبل النضوج .. ثم كشف السلبيات التى عرفتها عدة بلدان من تجربة الإنقلابات العسكرية . وعرّج ثالثاً على « سبيل الوعظ والإرشاد » . ولم يعتبر هذه الوسيلة برغم جلالها وتأثيرها كافية لتحقيق الهدف المراد . وعاج ، رابعا على « سبيل الخدمات الاجتماعية » فاعتبره مثل سابقه ، أى يمكن أن يكون أجزاء من الأسلوب العام . ولكن لوحده لا يؤدى إلى الهدف المنشود . وأخيرا طرح السبيل فى « ضرورة الحركة الإسلامية » ، بمعنى ضرورة العمل الجماعى ، والتنظيم ، وما يجب أن يتوفر لها من قيادة شرعية ، وجندية مطيعة ، كما يرى ضرورة اعتمادها على التخطيط الذى يشمل تحديد الأهداف والوسائل والمراحل والمواقف (من مختلف القضايا) . ثم يرى شروط نجاح الحركة الإسلامية تتوفر مع ١) تكوين جيل مسلم تكوينا إسلاميا صحيحاً متكاملا . ٢) تشكيل قاعدة جماهيرية إسلامية . ٣) التغلب على المعوقات الآتية من جهة الشعب ومن داخل الحركة نفسها ، ومن قبل القوى المناوئة[٤٠٦] .

ووضعت حركة « الاتجاه الإسلامى » فى تونس بندا رئيسيا فى « بيان التأسيس » يرفض اعتماد العنف كأداة للتغيير ، ودعت فى بيان آخر إلى « الصمود ضد الإستدراج إلى العنف » ، والتزمت مبدأ الشورى منهجا للتعامل داخل الجماعة وبين أبناء الوطن الواحد . وقالت بالمشاركة فى الانتخابات النيابية والنشاطات النقابية ، والاحتكام إلى الاختيار الشعبى بالنسبة إلى الحكم[٤٠٧] .

ويدخل فى نطاق البحث عن نظرية العمل الإسلامى أو اقتراحها اتجاهات أخرى تقول بأولوية العمل الثقافى على العمل السياسى واستبعاد العنف والسرية والمصادمة مع السلطات الحاكمة ، كما يعبر عنها الأستاذ عمر عبيد حسنة والدكتور خانص جلبى . ويذكر الأستاذ عبدالحليم أبو شقة ، به جماعة إسلامية فى باكستان تخلت عن فكرة العنف[٤٠٨] .

يجب أن يلاحظ أن هذه الاتجاهات تحمل مشاريع للعمل الإسلامى لا يحصرها القول باعتمادها أولوية العمل الثقافى والتخلى عن العنف . لأنها مشاريع ذات أبعاد متعددة .

وينقد الأستاذ أحميدة النيفر الاعتقاد أن إقامة الدولة الإسلامية كان العمود الفقرى للدعوة معتبرا أن ما كان محورا هو الرابطة بين الإنسان والأمة ضمن المخضن الثقافى .. ومن ثم يرفع شعار « الثقافة أو الاندثار »[٤٠٩] . ويتابع الأستاذ صلاح الدين الجورشى فى هذا الطريق ليطالب بإعطاء الأولوية للنضال الثقافى من أجل إعادة تشكيل السياسى وتمكينه من محتويات ومضامين متقدمة حتى يتحول الفعل السياسى إلى فعل حضارى . ويرى أن اعتماد الثقافى يعيد الصلة العضوية بالمجتمع المدنى فالثقافى يسمح بإعادة ترتيب مداخل ملاح والتغيير[٤١٠] .

بيد أن الأستاذ توفيق الطيب يطالب الحركة الإسلامية أن تصبح فى هذا الطور ، حركة سياسية والسؤال المطروح لماذا ؟ لأن ما فقده الإسلام منذ بداية الغزو الأوروبى الحديث هو نظامه السياسى . وأنه منذ فقد نظامه السياسى بدأت عمليات تدميره الثقافى . ويمكن القول بكل بساطة : « ولأنه لا يمكن حل أية مشكلة إسلامية حلاً إسلاميا إلا فى ظل نظام إسلامى » فما لم تصبح الحركة الإسلامية حركة سياسية ، أو على الأصح ، لم تكتسب تنظيمات الحركة الإسلامية خصائص التنظيمات السياسية فلن يكون لها أى وزن فى تقرير مصير العالم العربى أو العالم الإسلامى . دعك من أن يكون لها وزن فى الصراع الدولى »[٤١١] .

بينما يرى الدكتور محمد محسن عبدالحميد أن على العمل الإسلامى السير ضمن ثلاثة خطوط متوازنة متكاملة وهى الجمع بين الجانب العقيدى والتشريعى والسلوكى لمجابهة الأزمات الحضارية والانتكاسات الفردية والاجتماعية وتمهيدا لإحداث التغيير الإسلامى المنتظر[٤١٢] .

أما من جهة أخرى فهنالك نظريات إسلامية تضع الأولوية للعمل السياسى الجماهيرى الذى يصادم السلطات وصولا إلى ثورة شعبية عامة تحقق الحكم الإسلامى (نموذج الثورة الإسلامية فى إيران) وأخرى تقول بأولوية الجهاد الإسلامى لتحرير فلسطين وغير ذلك

من اجتهادات ونظريات فى مواجهة سبيل أو سبل تحقيق الهدف الإسلامى .

طبعا هنالك نظريات إسلامية حول هذا الموضوع بقدر ما هنالك من علماء ومفكرين وجماعات وحركات وهى مدار خلافات كثيرة وبعضها قد يقود إلى صراعات ومصادمات داخل ساحة العمل الإسلامى ، فضلا عما تولده من أسباب الانشقاقات أو تشكل الجبهات .

إن إشكالية نظرية العمل أو « السبيل » كما يسميه الشيخ يوسف القرضاوى أو كما يسمى باللغة السياسية الشائعة « الاستراتيجية والتكتيك » تشكل أخطر ما يواجه الفكر الإسلامى المعاصر وهى نفسها مشكلة كل الحركات السياسية والفكرية غير الإسلامية التى تحمل هدفا سياسيا تريد تحقيقه يقضى بتغيير عميق فى المجتمع والنظام . وهى عملية شديدة الاشتباك والتداخل ، وفيها تقع الأخطاء التى تؤدى إلى الموت الجسدى أو الروحى أو إلى المراوحة فى المكان ، أو إلى تقدم ونصر . ومن هنا يتطلب هذا الموضوع كثيرا من الدراسات والتأمل والبحث والتعمق .

الفكر الإسلامى والقضية الفلسطينية

ثمة شبه إجماع فى مواقف العلماء والمفكرين الإسلاميين فى رفض الوجود الإسرائيلى ومعارضة الاعتراف للدولة الإسرائيلية بحق الوجود . ويمكن اعتبار تصريح السيد محمد حسين فضل الله معبرا عن هذا الإجماع حين يؤكد سنظل نرفض إسرائيل وجودا ونرفض إسرائيل أمنا ونرفض إسرائيل سياسة وسنظل نرفضها حتى لو قبلها العالم حتى لو لم يبق إلا صوتنا[٤١٣] وثمة إجماع على اعتبار قضية فلسطين إسلامية ، وأن تحرير فلسطين لا يكون إلا عن طريق الإسلام ، والجهاد الإسلامى . وقد أخذوا على الثورة الفلسطينية عدم إقامة قضيتها وجهادها على أساس الإسلام . وكان ثمة إجماع إسلامى ، منذ البداية ، على ضرورة مواجهة المؤامرة الصهيونية لغرس كيان إسرائيلى فى فلسطين طوال الثلاثين عاما السابقة لأواخر العقد السابع من القرن الرابع عشر للهجرة ، أواخر العقد الخامس من القرن العشرين . ففى داخل فلسطين كانت حركة عز الدين القسام الإسلامية . وكانت قيادة الثورة الفلسطينية بزعامة عالم دينى هو الحاج أمين الحسينى . وكان شعار الجهاد فى سبيل الله والوطن يُدوى مع الثوار فى الجبال وتحت أعواد المشانق . أما خارج فلسطين فقد أنشأ الإمام حسن البنا حركة الإخوان المسلمين على روح الجهاد فى فلسطين وترجم ذلك عمليا بإرسال الكتائب التى زاد عددها على اثنى عشر ألفا فى ١٣٦٧ - ١٣٦٨ هـ ، ١٩٤٨ - ١٩٤٩ ، وقد أبلوا بلاء حسنا . وسقط منهم الشهداء . والجرحى مما أ[illegible] سلطات الملك فاروق المتخاذلة فطوقت قواعدهم وإعادتهم بالقوة من أرض فلسطين ثم صدرت قرارات حل جمعية

الإخوان المسلمين . وبدأت عمليات المطاردات والاعتقالات والتعذيب ووصلت أوجها باغتيال الإمام حسن البنا الذى كان فى تلك اللحظات قد حول الحركة الإسلامية إلى حركة جماهيرية نشطة(٤١٤) .

كانت التجربة الإسلامية المريرة فى فلسطين وما تلاها من نكبة بإقامة دولة إسرائيل نتيجة تواطؤ أغلب الأنظمة العربية فى حينه ، وما حل بالإسلاميين من تعذيب واضطهاد ، قد ترك قناعة بأن الطريق لتحرير فلسطين يتم من خلال تحرير البلاد العربية وإقامة دولة إسلامية فى بلد عربى واحد على الأقل ، وقد نشأ حزب التحرير ضمن هذا المناخ . ولكن هذا المسار الذى عرفه العقدان السابع والثامن من القرن الرابع عشر للهجرة لم يأت بالنتائج المرجوة أيضا ، بل أصيبت خلاله الحركة الإسلامية بنكسات وعانت ألوانا من العذابات والاضطهاد ، ولا سيما إعدامات ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤ م ، و ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦ م ، فى مصر . ثم عادت الكرة مرة أخرى لمناقشة مسألة الجهاد الإسلامى فى فلسطين كطريق أيضا لتحرير الداخل الإسلامى ، ولاسيما ، مع النجاحات الشعبية والسياسية التى حققتها الثورة الفلسطينية بعد معركة الكرامة ، فى ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨م . ثم عادت تجربة الثورة الفلسطينية نفسها مما لاقته من نكسات داخلية ، وما حل بها بسبب الوضع العربى وبعض الأنظمة ، لتعيد إلى الفكر الإسلامى بحث الموضوع الفلسطينى من جديد ليس على مستوى ضرورة استعادة الوجه والمحتوى الإسلاميين للقضية الفلسطينية والمقاومة ضد الاحتلال اليهودى لفلسطين فحسب ، وإنما أيضاً عودة طرح القضية من حيث موقعها فى خطة العمل الإسلامى أو فى نظرية العمل الإسلامى .

إن تجربة الثورة الفلسطينية من جهة وضعها الداخلى وسياساتها ، وما كابدته من نكسات بسبب الداخل العربى ، عادت لتعزز موضوعات القائلين بتنظيف البيت العربى ، أو إقامة الدولة الإسلامية أولاً . وازداد هذا الاتجاه قوة فى النصف الأول من العقد الأول من القرن الخامس عشر للهجرة ، ولا سيما بعد إخراج منظمة التحرير من لبنان . فقد كان ذاك دافعا لأن يشدد الدكتور أحمد نوفل فى كتابه « الطريق إلى فلسطين » على أن العمل لفلسطين لابد من أن ينطلق من منطلق الإسلام إذ هو وحده الذى يكفل توحيد الفكر والجهد والسواعد التى تحمل البندقية . فالإسلام يستنفر الأمة الإسلامية بأكملها ، أما ما هو مطلوب : « يجب أن تحدث تغييرا شعبيا عريضا ، وإن أوجدنا ذلك وأنشأنا صفا إسلاميا أو أرضا إسلامية (دولة) ننطلق منها للعمل كظهير للمسلمين تكون المشاركة حينها مجدية ونستطيع أن نستقدم أفواج المجاهدين من كل بقاع الأرض . فالخطة :

١ - إيجاد المناخ الجهادى العام وإحياء الروح الجهادية فى الشعب .

٢ - تحقيق الاستقلال الحقيقى فالدولة غير المستقلة لا تستطيع أن تحارب .

٣ - أن تنبع القيادة من ميدان الجهاد لا من المكاتب والدهاليز .
٤ - بناء الحياة والمؤسسات على أساس جهادى على كل صعيد .

وهو فى النهاية يؤكد أن آيات سورة الإسراء حسمت راية المعركة المقبلة مع اليهود . وأنها ستكون ربانية إسلامية بحته . جنودها عباد الله وهدفهم المسجد الأقصى ﴿ وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة ﴾ (الإسراء : ٧) (٤١٥) .

أما الاتجاه الإسلامى الذى تعبر عنه مجلة الطليعة الإسلامية فقد حدد ارتكازه ضمن ثلاثة منطلقات ١) رؤية واعية لبناء الذات الإسلامية المناضلة بعد تخليصها من كل شوائب تغريب السنوات وآثار الهجمة الغربية الشرسة ٢) الوحدة : وحدة الحركة الإسلامية : ووحدة الأمة الإسلامية ووحدة الوطن الإسلامى . ٣) حشد كل الطاقات الفكرية والسياسية والبشرية من أجل مواجهة مركزية الهجمة على أمتنا المتمثلة فى الكيان الصهيونى على أرض فلسطين رافعين الشعار المشروع : القضية الفلسطينية هى القضية المركزية للحركة الإسلامية المعاصرة(٤١٦) .

ويؤسس الشيخ أسعد بيوض التميمى نظرته الإسلامية إلى قضية فلسطين انطلاقا من تفسير لآيات الإسراء من ١ - ٨ ، ويعتبره تفسيراً جديدا ، حيث يرى أن علماء التفسير اختلفوا اختلافا كبيرا فى متى حدث « الفسادان » اللذان تشير إليهما آية ﴿ وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولى بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ، ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا ، إن إحسنتم أحسنتم لأنفسكم ، وإن أسأتم فلها ، فإذا جاء وعد الآخرة ليسؤوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا ﴾ . وقد اتجه المفسرون إلى اعتبار الفسادين وقعا فى الماضى قبل نزول الآيات . بينما تفسير الشيخ التميمى يقول : إن الفساد الأول دمر فى زمن الإسلام الأول بعد نزول الآيات ، أما الفساد الثانى وفيه العلو فهو الذى نعيشه اليوم وينطبق على الوضع الإسرائيلى الراهن . ويكمل هذا التفسير بتفسير آيات سورة المائدة من ٥١ - ٥٦ باعتبارها منطبقة هى الأخرى على الوضع الراهن فآية ﴿ ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم فإنه منهم . إن الله لايهدى القوم الظالمين ﴾ (المائدة : ٥١) لأن الموالاة بين النصارى واليهود لم تحدث فى الماضى ، وإنما هى حادثة الآن . وبهذا يكون تفسير آية ﴿ ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون ﴾ (المائدة : ٥٦) منبئة عن المجاهدين الذين سيقضون على دولة إسرائيل . وينتهى إلى القول : إن ربط آيات الإسراء المتعلقة باليهود وآيات المائدة المتعلقة باليهود والنصارى وموالاتهم ، بالأحاديث الصحيحة التى وردت عن قتال اليهود ،

وقد رواها البخارى ومسلم ، وجدنا أن النصر حتمى . وأن زوال دويلة اليهود حتم كذلك، أما الطريق إلى تحقيق هذه الحتمية القرآنية فليس غير الجهاد سبيلا . ويرى أن الإعداد والتربية يتمان تحت راية الجهاد لا قبله . وأخيرا يرى أن تأجيل الجهاد أو إلغائه يعنى أن شباب الأمة سيتفسخون روحيا وجسميا وتنهار روح المقاومة والتحدى بينما عن طريق الجهاد سوف يتدارك الله الأمة برحمته وستتخلص من أمراضها وأعدائها من كل طراز ولون(٤١٧) .

أما فى كراسة « الحلقة المفقودة بين الثورة الفلسطينية والاتجاه الإسلامى – نحو استراتيجية إسلامية ثورية جهادية » ، فيرى الدكتور خالد صلاح الدين أن مع الحركة الإسلامية الحق فى نقد الثورة الفلسطينية فى عدم الانطلاق الواضح من الإسلام . ولكنها (الحركة الإسلامية) ارتكبت خطأ فادحا فى عدم طرح استراتيجية الممارسة الجهادية الثورية . ويركز على نقد موضوعة تأجيل الجهاد فى قضية فلسطين ريثما يتم تحقيق مقومات العودة الذاتية الداخلية للإسلام بأساليب الدعوة الفردية وخلق تيار فكرى عام والتربية والتوجيه والإرشاد . أما فى تحليله حول الأولوية فى استراتيجية العمل الإسلامى فينطلق من تحليل يرى الوضع الداخلى والعدو الخارجى بعلاقة عضوية بمعنى لا يسبق أحدهما الآخر مرحليا بل هما عملية واحدة . وإن عدم إدراك هذه العلاقة على هذه الصورة أدى إلى الأخطاء . ومن ثم إدراكها شرط وضع استراتيجية صحيحة . وبهذا يستنتج : العودة الذاتية إلى الإسلام بقدر ما هى شرط لفاعلية التحرير فإن الجهاد التحريرى شرط فى الوقت نفسه للعودة الذاتية إلى الإسلام . أى العلاقة مزدوجة تسير فى آن واحد ، وليست مرحلية بينهما ، كما يفهمها الاتجاه الإسلامى . ويخلص إلى الاستنتاج : « بأن القول أن تحرير فلسطين يمر بمجتمعات العالم الإسلامى صحيح ولكنه ليس صحيحا وحده . والقول بأن تغيير مجتمعات العالم الإسلامى يمر بالقضية الفلسطينية صحيح أيضا . ولكن ليس صحيحا وحده ، والأصح من ذاك كما تنطلق خطوط الاستراتيجية الثورية الجهادية أن كلا الجانبين يمر بالآخر بالضرورة الحتمية الواقعية لا بالخيار النظرى وحده(٤١٨) .

يحدد الدكتور بشير موسى (أحمد صادق) الصراع الإسلامى الراهن فى مواجهة إسرائيل باعتباره حلقة متصلة فى سلسلة الصراع ضد الحملات الصليبية والغزو الاستعمارى . ويرى أن العدو الإسرائيلى الراهن هو العلو الثانى الذى جاء فى القرآن ، فإسرائيل تمثل تصعيداً لمنهجية الصراع والباطل فى حياة الإنسان . وهى تحقيق واقعى لذروة المنهج الصراعى المضاد للإسلام . وهى تمثل من جهة أخرى خطرا مباشرا ويوميا على الشعب الفلسطينى المسلم منذ أن قامت على أرضه وانطلقت منها للتوسع فى أرض إسلامية أخرى ، وهى تكرس بهذا كل واقع التجزئة القائم على أرض الوطن الإسلامى ، وتسعى لإذكاء

الفروقات المذهبية والأثنية والإقليمية وفق نظريتها حول الشكل الفسيفسائى للمنطقة ، ثم إنها تشكل خطراً على مجموعة الأمة الإسلامية من خلال كونها جزءا هاما من الاستكبار العالمى وحارساً لمصالحه ضد المسلمين والمستضعفين فى الأرض . إنها ركيزة الهجمة الغربية وأهم وسائلها لتدمير البعد الأيدولوجى للإنسان المسلم من خلال نشر التغريب وإبعاد الانتماء الإسلامى . ومن هنا فإن م المعوقات التى أخرت الانتصار فى فلسطين يعود إلى إبعاد الإسلام عن مساحة الصراع أى إبعاد القوة القادرة على تقديم إطروحة النفى الكامل للمشروع اليهودى ومن ثم ضيقت خلفية الساحة وضيعت الامتداد الإسلامى الواسع . ومن هنا يرى علاجا لهذا الوضع تكريس الوعى الإسلامى الصحيح للقضية الفلسطينية ، واعتبار قضية فلسطين الإسلامية قضية مركزية للأمة كلها ، ووضع خطة المواجهة الإسلامية الشاملة(٤١٩)

فى المقابل ترى حركة الجهاد ، كما ينقل عنها الدكتور محمد عمارة ، فى كراستها « الفريضة الغائبة » وجهة النظر التى تقرر : « الطريق لتحرير القدس يمر عبر تحرير بلدنا أولا ، ومن هنا تكون الانطلاقة »(٤٢٠) .

أما الاتجاهات الإسلامية المجاهدة فى لبنان ، وبعد نجاح تجربتها فى الجهاد الإسلامى ضد قوات المارينز الأمريكية فى بيروت ، والاحتلال الإسرائيلى لجنوب لبنان فقد رأت ضرورة مواصلة هذا الجهاد حتى تحرير المسجد الأقصى وكل فلسطين انطلاقا من أرض جنوبى لبنان التى يجب أن تكون منطلقا لبدء الجهاد الإسلامى لتحرير فلسطين . فسارت تظاهره فى ١٨ شباط ١٩٨٥ فى مدينة صيدا احتفاء بالانسحاب الإسرائيلى منها أمام ضربات المجاهدين ، وكان فى قيادتها « الجماعة الإسلامية » (مرشدها الشيخ فتحى يكن) ، « وتجمع العلماء المسلمين » ، و « حزب الله » . ورفعت فيها شعار : « زحفا زحفا حتى القدس » . وطالب الشيخ سعيد شعبان فى جميع خطبه باستكمال طريق الجهاد من جنوبى لبنان إلى فلسطين ، وأعلن الشيخ ماهر حمود باسم تجمع العلماء المسلمين أن المطلوب من الجهاد الإسلامى تحقيق الأهداف الإسلامية العظيمة ، وعلى رأسها مواصلة الحرب ضد إسرائيل حتى الدخول إلى المسجد الأقصى(٤٢١) . وكان « حزب الله » فى بيانه الذى ألقاه السيد إبراهيم الأمين قد شدد على : « استراتيجية اخراج إسرائيل نهائيا من لبنان كمقدمة لإزالتها نهائيا من الوجود وتحرير القدس الشريف من براثن الاحتلال »(٤٢٢) . أما الشيخ إبراهيم غنيم فقد نادى فى خطبه فى مخيمى نهر البارد وعين الحلوة بوحدة إسلامية لبنانية وفلسطينية لملاحقة القوات الإسرائيلية إلى ماوراء حدود لبنان ومواصلة الجهاد لتحرير المسجد الأقصى . وبهذا تشكل تيار إسلامى

(سنى – شيعى) فى لبنان يدعو لبدء مسيرة الجهاد الإسلامى نحو فلسطين . وكان من علمائه ومفكريه بالإضافة لمن تقدم ذكرهم السيد عباس الموسوى ، والسيد إبراهيم الأمين ، والشيخ صبحى الطفيلى والسيد حسن نصر الله ، والسيد حسين الموسوى ، والشيخ صلاح الدين ارقة دان والشيخ محرم العارف ، والشيخ سليم اللبابيدى ، والشيخ عبدالناصر جبري والشيخ إبراهيم عزنكى والشيخ منير رقية ، والشهيد الشيخ راغب حرب ، والشهيد الدكتور عصمت مراد ، والشهيد الأستاذ سمير الشيخ(*) .

ويذكر بهذه المناسبة رأى الشيخ محمد الغزالى الذى شدد على ضرورة الطابع الإسلامى لقضية فلسطين ، وكفاح ثورتها ودعا المسلمين إلى اقتسام الرغيف مع المجاهدين إذا قام جهاد إسلامى لتحرير فلسطين(٤٢٣) .

(*) صحيفتا النهار والسفير اللبنانيتان لعام ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٥ م .

الفصل التاسع

فى النقد والتقويم

أولا مشكلة تقويم تجربة العمل الإسلامى :

ظهرت مع أوائل العقد الأول من القرن الخامس عشر للهجرة ، الموافق أوائل العقد التاسع من القرن العشرين مجموعة كتابات لعلماء ومفكرين إسلاميين اتجهت جميعها إلى مراجعة عمل الأفراد والجماعات الإسلامية العاملة فى الساحة الإسلامية ، وتناولت كل منها جوانب مما اعتبرته خللا فى تجربة العمل الإسلامى بقصد التقويم والتصويب حيثما كان هنالك خطأ أو انحراف من وجهة نظر أولئك العلماء والمفكرين . وقد مر بعض من ذلك التقويم سابقا فى هذه الدراسة ، ولا حاجة لتكراره أما البعض الآخر فيمكن انتقاء نماذج منه هنا .

يعتبر صوت الأستاذ عصام العطار من أشد الأصوات قوة فى مطالبتها بمراجعة تجربة العمل الإسلامى ، وإعادة تقويمه وعدم التراخى فى إجراء النقد الذاتي فقد حذر من الانزلاق إلى التبرير الذى أوشك أن يكون هو الأصل فى العمل الإسلامى على مستوى الحركات والمؤسسات والأفراد ، تبرير للنواقص ، وتبرير للأخطاء ، وتبرير للضعف ، وتبرير للعجز ، وتبرير للهزائم ، وإلقاء التبعات كل التبعات على الظروف ، وعلى القوى الخارجية بدل البحث فى أخطائنا من عدة وجوه[٤٢٤] .

ويرى الأستاذ عصام العطار البداية بأنفسنا فإذا تحولنا إلى مسلمين حقيقيين تحول بنا مجتمعنا وأمتنا وعالمنا ، فالعلة تكمن فى العاملين للإسلام . فسبب الانحطاط تغير من حملوا الإسلام ، « العلة فينا أكبر منها فى غيرنا » ... « إننا نتكلم بألسنتنا عن الإسلام ونعيش بواقعنا الجاهلية فكيف يتحقق بنا الإسلام العظيم ... المطلوب أن نتحرر من هذا الواقع بأفكارنا ومشاعرنا ... وبهذا يحسم الإسلام فينا ، وهذا هو الطريق إلى تحويل مجتمعنا إلى الإسلام ، ولهذا « يجب أن يعود الاقتران بين القول والعمل من جديد ، والكف عن أن يبقى الإسلام على اللسان دون الأفعال الحقيقية » ، ويطالب الأستاذ العطار بضرورة إنهاء احتواء الأنظمة المحلية والقوى الخارجية وأرباب المال والأعمال والمصالح الكبرى للإسلاميين بمختلف

المبررات والأشكال ووراء مختلف الأقنعة والواجهات[٤٢٥] . ثم يطلق نداء فى خضم هذا النقد بوضع الجماعات المشرفة على العمل الإسلامى ، ضد ما يسميه « بالغياب الإسلامى المذهل » ، فيلاحظ أن الإسلام والحركات الإسلامية والعناصر الإسلامية غائبين عن أضعف التأثير فى المواقف الرسمية والشعبية ، ولا يكاد يسمع لأكثرهم صوت أو يحس وجود . ويتساءل أين الكلمة الإسلامية الجريئة ؟ أين المواقف الإسلامية الشامخة ؟ ويستخلص أن أكثر المسلمين قبلوا الواقع الجاهلي الفاسد ، واكتفوا بمعارضته معارضة سطحية فى بعض الأجزاء والفروع متهيبين أشد التهيب من أن يضربوا الأسس والجذور والأركان . ويرى أن الحركات والجماعات والأحزاب والأفراد الإسلاميين هم الآن على الهامش أو هامش الهامش ، منغمسين فى الكيد لبعض من خلف الظهور ، ووراء الكواليس ، « متخلين بالواقع والفعل ، أو مشغولين عن قضية الإسلام والمسلمين فى هذا العصر »[٤٢٦] .

ونبه إلى أن الحركات والأحزاب والتنظيمات وسائل لخدمة الإسلام وإقامة نظامه وحكمه وهداية الناس ، « ولايجوز بحال من الأحوال أن نضع الوسيلة فى مستوى الغاية ، أو نعطيها مكانها ونحلها محلها ويعتبر ذلك انحرافا أيّن حصل » . كما أن على كل حركة إسلامية أو جماعة إسلامية أو حزب إسلامى أن يعتبر نفسه جماعة من المسلمين وليست جماعة المسلمين . « لأنها لو اعتبرت نفسها جماعة المسلمين لرأت كل خارج عليها أو عامل خارج نطاقها خارجا على جماعة المسلمين » ... وهذا يؤدى إلى شر ما يبتلى به المسلمون أما إذا اعتبرت نفسها جماعة من المسلمين اعترفت بالجماعات الأخرى وتعاونت معها . ويلفت الانتباه إلى أن الأخوة الإسلامية أخوة بالإسلام نفسه فهي تشمل المسلمين جميعا ، وليست محصورة بأفراد حركة أو جماعة أو حزب . ولا يرى مندوحة من تضافر جهود وتعاون كل المسلمين حركات وجماعات وأحزابا وأفرادا حتى يكون النهوض بالأهداف الإسلامية والواجبات الأساسية والتبعات الكثيرة الخطيرة فى الحاضر والمستقبل .. وهي أكبر من أن ينهض بها شخص بمفرده أو حركة .

وإن هذه المفاهيم والأسس « تشكل طريقا لتجاوز الفرقة والعداوات وتشتت الجهود والاستنزاف الداخلي والكيد لبعض ومحاربة للبعض إنها شروط تسمح للعاملين للإسلام بتحقيق الأخوة والتعاون الصادق الذى هم جميعا بحاجة إليه » . أما الهدف الأبعد فهو السير بهذا الطريق من أجل تأمين « شروط ولادة الحركة الإسلامية الواحدة المستوعبة وإن تعددت فى نطاقها العناوين ومجالات العمل والاختصاص »[٤٢٧] .

وركز الأستاذ عبد الحليم محمد أحمد أبو شقة على نقد ما أسماه ظاهرة الغلو والتطرف وحدد سماتها بـ :

(أ) تضخيم جانب من جوانب الإسلام ليصبح كل شيء مثل تصحيح العقيدة ، أو بعض جوانب السلوك أو المفاهيم أو اللا مذهبية .

(ب) مفاهيم الجماعة تصبح قوالب صارمة غير قابلة للمناقشة والتنقيح .

(جـ) تقسيم المجتمع إلى معسكرين الجماعة ومن خارجها فيطبق ما يسميه « التطبيق الحزبي للأخلاق » .

(د) تكرار حالة الخوارج ونسيان الاعتدال في الحكم على الناس ، ثم ظاهرة عدم الجمع الحي بين المظهر والجوهر حيث أصبح يعتنى بالمظهر على حساب الجوهر ، ثم وجه نقدا إلى ما أسماه ظاهرة الحزبية التى لا تشجع النقد وحرية الفكر داخل الجماعة ، وتلجأ إلى القسوة في اتهام كل من يخالفها من طراز اتهامه بالعصيان والانشقاق والانهزامية والجبن[٤٢٨] .

أما الدكتور خالص جلبي فكتب كتابا « في النقد الذاتي – ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية » . أراد منه أن يجعل النقد الذاتي مبدأ ملزما في الحركة الإسلامية ، وركز فيه ، فيما ركز ، على ثلاث قضايا :

الأولى : التخلي عن العنف معتبرا « العنف مرض العصر » .

والثانية : التنظيم الهرمي الذى استوعب كل اهتمام ، وأهمل الاتصال بالأمة ، معتبرا أن من كوارث العمل الإسلامي وارتداده وانقلاب نشاطه هو الفكر الحزبي « لأن أخطر ما تعرضت له الحركة الإسلامية انفصالها عن جماهير الأمة . ثم التحول إلى فرقة ، أو طائفة دينية .

والثالثة : يتوجه إلى نقد عدد من الأفكار مثل

(أ) الفكر الشمولي لجماعة معينة .

(ب) الفكر الذى يقول « كل شيء . أو لا شيء » أو المقولة التى تقول : « علينا أن نعمل وليس علينا أن نصل إلى النجاح » .

(جـ) التشكيك بين الجماعات وفي داخل الجماعة الواحدة . ويرى أن المشكل ليس في تشكل أكثر من اتجاه وتنظيم وتجمع ومدرسة . ولكن المشكلة هي في علاقة هذه الأوساط بعضها ببعض هل تتحاور أم تتعادى ؟ .

(د) عدم الانتباه إلى محدودية الإمكانات والأهداف . ويقترح في النهاية بعض المنطلقات منها

تعلم عموميات الإسلام والتدريب على تحقيق أهداف متواضعة أو رفع شعار « دعه يعمل » فالمهم فتح باب العمل والحوار وإحياء الجدل ، ومن ثم أهمية معرفة المرحلة من حيث الإمكانيات والظروف ، وله اقتراحات حول أساليب التوعية الإسلامية(٤٢٩) .

ويسهم الأستاذ عمر عبيد حسنه فى تقويم تجربة العمل الإسلامى المعاصر فى كتابه « نظرات فى مسيرة العمل الإسلامى » ، محذراً من المقولة التى تتستر على الأخطاء باسم المصلحة العامة ، وحفظ الكيان ، والتوهم بأن الحسبة فى الدين تؤدى إلى البلبلة والتمزق ، فالمسلم الحق لا يتحجر ولا يتزمت ويكون على استعداد للانتقال من النافع إلى الأنفع ، ومن الصالح إلى الأصلح ، وقبول الحق إذا اتضح ، وعدم السقوط فى الحزبية القاتلة ، والعصبية المدمرة . والمسلم الحق يلتزم بالفكرة ، وبالمنهج الإسلامى ، بشرعة الله ، وليس بالأشخاص والتنظيمات أو الجماعات أو الحكومات ويلحظ أن السقوط يبدأ عندما تخلع العصمة على بعض الأشخاص وتبدأ عملية تخديم الأهداف والقيم لاخدمتها . إن النقد هنا لايعنى الارتداد إلى الفردية أو الخروج عن جماعة المسلمين وإنما هو تصويب لحياة المسلمين الجماعية وإلغاء للإقطاعات البشرية من حياة الناس .

« الإسلام كان لكل المسلمين ، وكان مجتمع المسلمين مجتمعا مفتوحا يتألق بالحقيقة والاستقامة واستنشاق الهواء النظيف بعيدا عن سياط الأرهاب الفكرى دينيا كان أم سياسيا ، لا عصمة فيه لطبقة من حكام أو رجال دين يحتكرون المعرفة أو يتحدثون باسم الله فيصبح قولهم هو القانون ، وهو الدين . وتصبح أشخاصهم هى المقياس . فدعا إلى تكريس « الطاعة المبصرة » وفتح الباب والنوافذ فى العمل الإسلامى لعمليات الحوار والمناصحة ، وطالب بحرية الفكر النقدي ، مؤكدا أنه من الخطأ التصور أن النقد والمناصحة يحدثان تشويشا فى الصف واضطرابا فى العمل .

وهو يرى المخاطر تكمن فى النزول إلى السرية تحت حجة الدعوة السرية كوسيلة لحماية الدعوة ، ولكنها سرعان ما تعود فتنقلب على الدعوة . وحذر من ظاهرة قيام جماعة تعلن نفسها جماعة المسلمين ، فتحتكر الإسلام لنفسها ، أو تعتقد بأنها على الحق ، وغيرها على الباطل .

وحذر أيضاً من الإصابة بالعلل التى أصابت أصحاب الأديان السابقة حين مارسوا الإرهاب الدينى والتحكم بمصائر الناس ، ومطاردة الأفكار المخالفة ، وتحريق كتبها إلى درجة غيبت الحقيقة وأظهرت الخرافة(٤٣٠) .

ويرد الأستاذ راشد الغنوشى على نظرية المرحلية التى تقسم الاستراتيجية إلى ثلاث مراحل : مرحلة التكوين العقائدى ، مرحلة التكوين التربوى ، والثالثة مرحلة الترابط الأخوى ثم تأتى المرحلة السياسية ، قائلا : « هذا تنظير خاطىء للإسلام » . ذلك أنه يفصل

العقيدة عن الحياة ونحن نعتقد أن هذا الطرح هو أثر من آثار الانحطاط حيث كان الفصل بين الدين والسياسة هو الأساس . فبقدر ما ترتبط حلول مشكلات الناس بالإسلام بقدر مانقترب من الحكم الإسلامى ، عندما يصبح العمل الإسلامى هو النضال من أجل الحريات السياسية ، ومن أجل تحقيق العدالة الاجتماعية والنضال من أجل الاستقلال عن المعسكرات الدولية بقدر مانقترب من أهدافنا . كما أنه شدد على مسألة التوجه إلى الجماهير وانتقد المناهج النخبوية(٤٣١) .

ويثير الأستاذ مصطفى محمد الطحان مشكلة بدء شيوع روح الحزبية حتى فى صفوف الإسلاميين أنفسهم « بل لقد بدأوا ينسبون أنفسهم إلى الجنسية الجاهلية التى حاربها الإسلام . وتراهم مختلفين يحارب بعضهم بعضا فى المسجد الواحد ، فى البلدة الواحدة . فى بلاد الغربة ، لم يعصمهم إسلامهم ، ولم تجمعهم دعوتهم ، ولم يوجد بينهم الحب فى الله ، بل تنادوا بأسماء جاهلية مثل فلسطينى وسودانى وكويتى وسورى ، بل وبدأت هذه الأسماء تجمع وتفرق .. توحد وتباعد » . ثم يعلق على هذه الظاهرة « هذه هي الروح الحزبية التى استنكرها الإمام البنا ... الروح التى تحقق طموحات الأشخاص على حساب مصالح الأمة الروح التى أفسدت الضمائر وأتلفت الأخلاق ولا يهمها إلا الإيقاع بالخصوم » . ويشير من جهة أخرى إلى ثلاثة خطوط فكرية نشأت من داخل صفوف خط الدعوة الأصيل الذى أكده الإمام حسن البنا وخليفته الإمام الهضيبى :

١ - خط يسىء الظن بكل المسلمين ولا يوثق أحدا مالم يكن من أبناء الحركة .

٢ - وخط يعتبر معظم المسلمين كفارا مرتدين .

٣ - وخط يعتبر حركة الإخوان المسلمين هى جماعة المسلمين .

وهو يرى أن الإصلاح لهذه الظواهر يكمن فى حركة الإخوان المسلمين فيقول :

« لا يشك إنسان واع أن حركة الإخوان المسلمين بمبادئها الربانية وقيادتها التاريخية . وسعة انتشارها ، ونصاعة تاريخها ، وعمق تجربتها ، وبعدها عن التطرف والغلو هى حركة مؤهلة لخدمة المسلمين وإنقاذهم من الأوضاع المتردية التى وصلوا إليها . وإذا كانت الحركة تحتاج إلى بعض التجديد فى الوسائل ، وبعض الإبداع فى المواقف ، وبعض المرونة فى الأداء ، فإن ذلك من الأمور الممكنة مع توفيق الله عز وجل » . وأشار من جهة أخرى إلى معضلة سوء العلاقات بين الجمعيات والأحزاب والحركات الإسلامية ورآها علاقات أقرب إلى « السوء والتشكيك » ، وتوجه إلى حركة الإخوان المسلمين أن توسع من صدرها تجاه ما يوجه إليها من تهجم ، وتنهج سلوك الحركة الأم التى تعطف على أبنائها فتعتبر الخلاف قضية

طبيعية .وإن فى كل حركة إسلامية أخرى جانبا طيبا يجب تشجيعه والتعاون معه . فينبه إلى خطورة الانزلاق إلى المعارك التى يراد إيقاع الإخوان المسلمين بها ويطالب بعلاج الصراع الدائر « مع المشايخ ، أو مع حزب التحرير ، أو مع المسلمين أو مع جماعة التبليغ ، أو مع الصوفيين ، أو مع الشيعة ، أو مع الناس أجمعين » . ثم يذكر بضرورة اتباع المنهج الذى حدده الإمام حسن البنا « وأما موقفنا من الهيئات الإسلامية جميعا على اختلاف نزعاتها فموقف حب وإخاء وتعاون وولاء ، نحبها ونعاونها ، ونحاول جاهدين أن نقرب بين وجهات النظر ونوفق بين مختلف الفكر توفيقا ينتصر به الحق فى ظل التعاون والحب . ولا يباعد بيننا وبينها رأى فقهى أو خلاف مذهبى ، فدين الله يسرّ ولن يشاد الدين أحدا إلا غلبه » (عن رسائل الإمام البنا رسالة المؤتمر السادس)[٤٣٢] .

يشير الدكتور جمال الدين عطية إلى ظاهرة تعيق « وحدة الحركة الإسلامية على المستوى العالمى باعتبارها ضرورة حتمية مصيرية وتبدأ الإعاقة بالمماحكات فى مسائل جانبية تنتهى إلى التجميد الكامل للهدف الكبير . ويقصر حديثه ، كما يقول : « على الحركات الشعبية » أما الأنشطة الحكومية فمعظمها يسعى إلى توجيد العمل الإسلامى الشعبى لاستيعابه وتوجيهه فى إطار مفهوم الإسلام الحكومى فيلاحظ أن الأنانيات الوطنية والشخصية تلعب دورا خطرا فى هذا المضمار . هذا التنظيم له سابقة الدعوة والتضحية ، وهذا له فضل الخبرة والتجربة وذاك عنده فائض المال أو نضج الفكرة ، أو حنكة القيادة إلى آخر قائمة المزايا التى يتمتع بها كل تنظيم ... والتى بدلا من أن تصب فى عمل جماعى متكامل الطاقات منسق الخطوات إذا بها تبرر لأصحابها المطالبة بالانفراد بالقيادة أو عدم الالتزام بها أو التأثير عليها بصورة أو بأخرى . وتضيع فى خضم المناقشات حقيقة بسيطة هى أن العمل الجماعى يقتضى قيادة جماعية تذوب فيها القيادات المحلية وتنبثق منها الخطط والقرارات للتنفيذ لا التوصيات والشعارات والخطب والمجاملات »[٤٣٣] .

يتناول الشيخ يوسف القرضاوى فى كتابه « الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف » نقد بعض الظواهر والاتجاهات الخاطئة فى العمل الإسلامى وهى الواقعة بين نطاقىّ الجمود والتطرف فيعرف التطرف :

١ – التعصب بالرأى وعدم الاعتراف برأى مخالف وجموده فى رأيه بما لايسمح « برؤية واضحة لمصالح الخلق ، ولا مقاصد الشرع ، ولا ظروف العصر ، ولايفتح نافذة للحوار مع الآخرين » .

٢ – سمة التشدد دائما ورفض الأخذ بالتيسير والرخص وفرض ذلك على الآخرين .

٣ – التشديد فى غير مكانه وزمانه .

٤ – الغلظة والخشونة والفظاظة .

٥ – سوء الظن بالآخرين وطمس حسناتهم وتضخيم سيئاتهم .

٦ – الدخول فى لجة التكفير .

أما من جهة أخرى فيرى أن كل ما له أصل شرعى فى فقهنا وتراثنا واختاره عالم فى عصرنا وتبصر به وتبعه من تبعه فلا يجوز أن ينعت بالتنطع أو التطرف ، وإن كنا نرى رأيا غيره مثلا « لبس الثوب (الجلباب) بدل القميص والبنطلون وتقصيره مافوق الكعبين ، والامتناع عن مصافحة النساء وغيرها ، أما التطرف فيبدأ عندما يحمل هذا الاختيار عصا غليظة ويحاول فرض رأيه على الآخرين . ويلفت الانتباه إلى مسؤولية العلماء عندما يعرض الشباب عنهم ويقعون فى التطرف فيتساءل :

لماذا أعرض الشباب عن العلماء ؟ ممالأة الحكام « سكتوا عن الحق ونطقوا بالباطل : لم يقولوا للظالم ياظالم ، بل قالوا ما أعدلك وما أعظمك . فقد أصبح كثير من « العلماء الكبار » أدوات فى يد السلطان ، إن شاء أن ينطقوا بما يريد نطقوا وأفصحوا وإن شاء أن يصمتوا صمتوا حيث يجب البيان ويحرم الكتمان ، والساكت عن الحق كالناطق بالباطل كلاهما شيطان ولكن بالرغم من هذه الصورة ظل هنالك علماء رفضوا الباطل وقاوموه » .

ويرى من جهة أخرى سببا من أسباب دفع الشباب إلى التطرف استفحال المنكر والفساد والطغيان ، ورؤية الحكام يوالون أعداء الله ، والقوانين التى لا علاقة لها بالشرع ، والظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقى . ويصف الحال فيقول فرض على الإسلام أن « يكون عقيدة دون شريعة ، وعبادة دون معاملة ودينا دون دولة وقرآنا دون سلطان » . ويلفت النظر من الناحية السياسية إلى توالى النكبات ١٩٤٩ ، ١٩٥٦ ، ١٩٦٧ ، ثم تراجع إلى إزالة آثار العدوان بدل تحرير فلسطين ثم إلى مايسمى بالحل السلمى وهذا كان « صدمة شديدة العنف لأنفس الشباب المسلم وآماله » .

ومن الأسباب التى يراها دافعا للتطرف ، ومن ثم كان من أكبر الإثم الذى ترتكبه بعض الحكومات فى البلاد الإسلامية مصادرة حرية الدعوة إلى الإسلام باعتباره عقيدة ونظام حياة ... « ضغط على الإسلام وإطلاق الحرية للقوى المعادية » ، و « الإسلام المسموح به هو الإسلام المستأنس . إسلام الدراويش ومحترفى التجارة بالدين ، إسلام عصور التخلف والانحطاط ، إسلام الموالد والمناسبات الذى يسير فى ركاب الطغاة ويدعو لهم بطول البقاء ، إسلام الجبرية فى الاعتقاد ، والابتداع فى العبادة ، والسلبية فى الأخلاق ، والجمود فى التفكير والاشتغال بالقشور فى الدين دون اللباب » . أما الإسلام الحقيقى – إسلام القرآن والسنة

إسلام الصحابة والتابعين ، إسلام الحق والقوة ، إسلام العزة والكرامة ، إسلام البذل والجهاد ، فهو كما ذكرنا مرفوض من أصحاب السلطان لأنه دائما يحمل الثورة على الظلم ، وحكم الظلام ، ويرى أبناءه على أن يكونوا من ﴿ الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحداً إلا الله ﴾ . (الأحزاب : ٣٩) ومن هنا يحذر « وإذا لم تفتح الأبواب والنوافذ أمام هذه الدعوة علانية ، فلابد من أن تبحث لها عن سراديب تحت الأرض حيث يسود الظلام ، وتلتبس الرؤية ، ويجد الغلو طريقه إلى الأنفس والعقول ، دون أن تجد من يصوب لها خطأها ويردها إلى سواء السبيل » .

وأخيراً يلاحظ وجود نوعين من « المفرطين والمفرّطين ، أو الغلاة والجفاة » : نجد من يحرم كل الشيء ومن يبيح كل شيء « نجد من هؤلاء من يوجب التقليد لمذهب بعينه ويغلق باب الاجتهاد وفى الجهة الأخرى من يطعن فى المذاهب كلها ضاربا بجهودها واجتهاداتها عرض الحائط ومنهم الحرفيون المتمسكون بظواهر النصوص دون نظر إلى المقاصد أو رعاية للقواعد ونجد فى مواجهتهم المؤولين الذين حولوا النصوص فى أيديهم إلى عجينة قابلة لما شاؤوا من معان ومضامين » . أما المطلوب فصنف وسط معتدل بين الغلاة والمتسيبين ... إنه الفقيه الذى يجمع بين عقل الفقيه وقلب التقى ، ويلائم بين الواجب المطلوب والواقع المعاش ، ويميز بين مايرتجى الخواص ومايعانيه العوام ويعرف أن لحالة الاختيار والسعة حكمها وللضرورات أحكامها ، ولا يدفعه التيسير إلى إذابة الحواجز بين الحلال والحرام . كما لا يدفعه لاحتياط إلى التشديد والتعسير على عباد الله(٤٣٤) .

ويعتبر كتابا الشيخ محمد الغزالى : « دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين » ، و « مشكلات فى طريق الحياة الإسلامية » ، من الكتب المعبرة عن اتجاه المرحلة الراهنة فى التوجه إلى نقد الأخطاء فى الحياة الإسلامية والعمل . لقد تناول فيهما جوانب مختلفة فى عمل بعض الدعاة وأفكارهم تحتاج إلى تصحيح وتصويب ، ولاسيما ما اتسم منها بالغرق فى جزئيات فقهية ، قتلت بحثا ، بينما ترك الاهتمام بمسائل الاختصاص والعلوم والصناعة والإنتاج وسائر المسائل التى تحتاجها الأمة فى صراعها مع عدوها المتفوق عليها فى كل جوانب الحياة المادية ، وينقد على سبيل المثال ، صنفا من المتدينين يعتبر أن « .. الدساتير بدعة مردودة ، لأن ضبط نواقض الوضوء أهم عنده من ضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم » ، ويتساءل : « فى أمة يكره دينها الأمر الفرط لماذا ينتشر التسيب فى إداراتها ؟ وفى أمة يبنى فقهها على النظافة لماذا تنتشر فيها القمامة والوساخة ؟ . إن تقاليد الرياء تقتل الرجال والنساء فى أكلهم وشربهم ولباسهم وزواجهم وأحوالهم كلها ، أين السهولة والإخلاص والبساطة ، وديننا أساسهُ الفطرة ؟ » .

ويلفت الأنظار إلى النواقص الفادحة فى الصناعات المدنية والعسكرية قائلا : « أنه لو قيل لكل شيء فى البلاد الإسلامية : عد من حيث جئت ، لخشيت أن يمشى الناس حفاة عراة ، لايجدون من صنع أيديهم – ما يكتسون ، ولا ما ينتعلون ، ولا ما يركبون ، ولا ما يبنى لهم البيوت ، بل لخشيت أن يجوعوا . لأن بلادهم لا تستطيع الاكتفاء الذاتى من الحبوب » . ويرى أن الإسلام فى ميدان الدواء مهزوم ، وميدان الكيمياء ،وسائر الميادين العلمية والتقنية، ومن ثم فالحاجة يراها ماسة إلى أن يستبحر الشباب المسلم فى هذه الميادين[٤٣٥] . ويوجه ، من جهة أخرى نقداً للاتجاهات التى فيها غلو فى هذا الجانب أو ذاك على حساب الاعتدال والتوازن ، أو ما اتسم منها بالجمود والخمول ومسايرة الحكام وإهمال المؤسسات الإسلامية . وشدد على ضرورة إدراك أولويات العمل الإسلامى فى هذه المرحلة والارتفاع بمستوى المسؤولية[٤٣٦] . ويقول : « إن دين الله لايقدر على حمله ولا على حمايته الفاشلون فى مجالات الحضارة الإنسانية الذكية ، الخرثارون فى عالم الغيب ، الخرس فى عالم الشهادة »[٤٣٧] .

أما من جهة أخرى ، فقد نهجت مجلة « الأمة » الصادرة فى قطر ، وما أصدرته من كتب إلى التشديد على تصحيح المسار السابق باتجاه القدرة على تحديد الأولويات وحسن إدارة الصراع مركزة على الاهتداء بمنهج علمى يرتكز على الإسلام ويستند إلى الحقائق والبحث الدقيق والمعرفة السليمة فى شؤون أوضاع المسلمين والعالم عموما . وفتحت صفحاتها لمناقشة عامة تحت عنوان « أين الخلل فى العمل الإسلامى »[٤٣٨] .

أما من جهة أخرى فثمة من وجهوا نقدا لتجربة العمل الإسلامى من خلال نقص فى اهتمامه فى القضايا الاجتماعية ، والعمل النقابى . وكان من أبرز هذه التوجهات كتاب الأستاذ جمال البنا « الإسلام والحركة النقابية » . وقد أنحى فيه باللوم على الكتابات الإسلامية المعاصرة لتجاهلها موضوع العمل والحركة النقابية (الفصل الثانى) ، ثم يؤصل الموقف الإسلامى من الموضوع مؤكدا أن كل واحد يعلم « أن النقابات إنما قامت لدرء الاستغلال عن العمال والعمل ، وعلى كفالة الحقوق المشروعة لهم وتحقيق العدالة » .

وإذا كان العدل هدف النقابات فالعدل هدف الإسلام (الفصل الرابع) ثم يلفت الانتباه إلى أن اهتمام العمل الإسلامى بالنقابات يؤدى إلى تشكل النقابية الإسلامية فيصحح مسار النقابات أيضاً لأن النقابة لايمكن أن تمثل العمال أن تجاهلت أهم صفاتهم ، وأعمق خصائصهم وأقوى اعتزازهم وهو الإسلام . فسلبية النقابات تجاه الإسلام نوع من الاحتقار لمشاعر العمال وإضعاف للعمل النقابى (الفصل الخامس) بينما يصبح التمثيل حقيقيا فى النقابية الإسلامية فضلا عن تحويلها لتغدو جزءا من العملية الحضارية والبعث الحضارى أولا . أما ثانيا

فامتلاكها لمعيار موضوعى يجعل العدل الإسلامى محورا لها ، وثالثا تعطى العمل بعدا دينيا وأخلاقاً إسلامية . وإن هذه من الشروط الأساسية حتى لنجاح التنمية ودفع الإنتاجية إلى أمام(٤٣٩) .

أما الأستاذ فتحى يكن فيطالب فى كتابه « مشكلات الدعوة والداعية » بإعادة النظر فى (الخط التجريبى) الذى مرت به الدعوة الإسلامية على مدار ٤٠ سنة الماضية . ويحث على مراجعة مخزون الإنتاج الإسلامى الفكرى والحركى خلال الفترة المنصرمة بكل ما فيه من حسنات وسيئات . فيلاحظ على الاتجاه الإسلامى فى تجربته الماضية افتقار أساليبه إلى الكشف والتطور ليكون فى مستوى القضية الإسلامية والأحداث والظروف المحيطة به . ويرى أن سبب الإخفاق والنكسات فى العمل الإسلامى مرده التخبط فى طرائق العمل وإهمال جانب التخطيط ، ويشير إلى أن « السطحية فى تحديد الأهداف ووضع التصاميم وتقرير الأبعاد هى إحدى العلل التى ينبغى معالجها . ويكشف عن قصور فى مناهج الحركة الإسلامية عن تحقيق هدف هدم الجاهلية بكل صورها وأشكالها وبناء المجتمع الإسلامى بكل مقوماته وخصائصه » . وإذا كان هذا هو الهدف « فكيف نفسر مطالبتنا غيرنا من الحكام والحكومات ، أحيانا بتحقيق رغباتنا فى الحكم ونحن غير مؤمنين أصلا بجدوى المطالبة لا من قريب ولا من بعيد » . ويؤكد « وليس من الاخلاص والتجرد فى شىء زهدنا فى تحمل تبعات الحكم والتنفيذ » . وعندما يلفت الانتباه فى كتابه « نحو حركة إسلامية عالمية » إلى ظاهرة التآكل فى الحركة الإسلامية لايقبل أن تفسر بطغيان الشر عند البشر أو بطغيان الجاهلية على الناس والمجتمع أو هجمة القوى العالمية ولا بقلة الإمكانات البشرية والفنية والمادية . فأنه يرى الداء يكمن فى الجسم الحركى نفسه – دون إنكار أثر الضغوط الخارجية . ويظهر ذلك فى « ... الفوضى الفكرية بين القادة والأفراد وفى فقدان الطاعة والنظام فى العاملين ، وفى فقدان الانقياد فى الجنود ، كما يبدو فى فتور الشعور بالمسؤولية فى الجميع ، وفى الخواء الروحى ، وفى الترخص وعدم أخذ النفس بعزائم الأمور » . ويرى الداء أيضاً فى « التصور لطبيعة العمل : سطحى ، وخطط المواجهة مرتجلة ، والعمل ضعيف متقطع لا استمرار فيه ولا ثبات عليه » .

وبهذا يخلص إلى التشديد بأن واجب الحركة الإسلامية كيما تكون على مستوى المسؤولية أن تعيد النظر فى منطلقاتها الأساسية وفى تنظيماتها الداخلية ، وفى مناهجها التربوية ، وخط سيرها ووسائل عملها ، وأسلوب مواجهتها ، أن تعرف ما هو دورها فى المجتمع ، وما هى مبررات وجودها ولا بأس بعد ذلك أن تبدأ ولو من نقطة الصفر .

بيد أن الأستاذ فتحى يكن لا يذهب بعد هذا التقويم إلى ما ذهبت إليه بعض التيارات الإسلامية فى التوجه نحو العمل الثقافى والابتعاد عن أى تفكير فى العنف أو المواجهة مع السلطات وجعل السياسى ضمن ما تسمح به القوانين القائمة . كما لايذهب إلى اعتماد العنف وسيلة وحيدة أمام العمل الإسلامى . وإنما يطرح إصلاحاً داخليا جذريا وواسعا ضمن الخطوط الأساسية التى أرساها الإمام حسن البنا للعمل الإسلامى المعاصر . فهو يرى أن على الحركة الإسلامية أن تتبنى استراتيجية انقلابية – وهى نظرية الحركة وأسلوبها فى تغيير الواقع الجاهلى القائم بالواقع الإسلامى المنشود ، ولايجب على الحركة الإسلامية أن تزهد بتولى الحكم وينبغى لها أن تكون « ثكنة لتخريج المجاهدين والأبطال ، فضلا عن أن تكون معهدا فكريا لنشر الثقافة والمفاهيم المجردة » . إن الحركة الإسلامية بحاجة إلى الوعى والعمق والحكمة مثل ما نحن بحاجة إلى الجرأة والتضحية والإقدام . ولكنها دعوة تحمل الإسلام بكل أبعاده ، ثم يركز على أهمية التخطيط بما يتطلبه من فهم للواقع وتقدير دقيق للقوى والاتجاهات ، وتصور عميق للواقع الإسلامى المنشود . كما يركز على أهمية التنظيم الدقيق لأن منطق الحركة غير منطق الكلام ، والدعوة جهاد حركى متكامل لايمكن أن يتحكم فى ضبط حركاته وتقدير خطاه وتوجيه سيره وانفعالاته إلا منطق التنظيم والتخطيط والانضباط . ويرى أن أبرز صفات الشخصية الإسلامية فى نطاق التربية والتكوين :

١ – (الانخلاع) من الجاهلية انخلاعا كليا .

٢ – الالتزام بالإسلام وأحكامه التزاما كاملا .

٣ – اعتبار الجهاد فى سبيل الله الغاية من الوجود[٤٤٠] .

وتكشف مجلة الدعوة فى مقالة « ضرورة الوعى » عن الحاجة إلى نظرية فى التحرك السياسى ويرى كاتب المقال أن الإسلاميين لم يسهموا فى هذا المجال بجهد جاد مع أنهم يخوضون مواجهات متتالية منذ أواخر العقد الخامس حتى الآن . وقد اغنت التجارب الماضية الوعى الإسلامى فى مجال العمل السياسى مما يسمح باستنباط مثل هذه النظرية فى التحرك السياسى ، فالحرى بالعمل الإسلامى الذى يتصرف بمقدرات غالية هى شباب الحركة الإسلاميـة ومستقبل الإسلام على الأرض ، أن يكون الأحرص فى الاستفادة من تجاربه والتجربة الإنسانية عامة . أما مقالة « معالم على طريق العمل الإسلامى السياسى » فقد أشارت إلى : « الجماعة المسلمة فى أكثر من قطر عانت مشاكل العزلة الشعبية لأنها اكتفت أن تكون جماعة النخبة بفكرها وتكوينها وكانت تحسب أن جماهير المسلمين لابد أن تؤيدها وتدافع عنـها فلما دخلت مواجهة مع النظام وجدت نفسها وقد استفرد بها ،ولهذا يطالب التحرك السياسى العام بضرورة بناء علاقة مستمرة مع الجماهير . ويقترح على الحركة الإسلامية أن

تتبنى قضية الحرية وتتصدى للأنظمة القهرية والاستبدادية التى تهدر كرامة الإنسان بطغيانها وبطشها ، ثم يلفت الانتباه إلى ضرورة بلورة موقف متميز كل التميز ، مستقل كل الاستقلال متوازن كل التوازن إزاء الدول الكبرى .

وينقد الاتجاه الذى يحصر نقده لبعض الأنظمة بسبب بيع الخمور فيها أو السفور أو المجلات التى تنشر صورا خليعة مع أن النظام يكون قد وقع فى الإثم الأكبر الذى هو الاحتكام إلى غير شرع الله ومصادرة شرع الله وحكم الناس بالحديد والنار والقهر والإرهاب[٤٤١] .

تناول الأستاذ حسن التل فى كتابه « الأنبياء الكذبة » التقويم من زاوية أخرى ، فأثار إشكالية التناقض بين أفكار المثقف العربى وممارسته ، بين مثله وحياته . فاليسار العربى ... « يمارس أعلى مستويات البرجوازية فى حياته » ، وكذلك يلاحظ : « إن الحركات الدينية المعاصرة أفرزت لنا رجالا استطاعوا أن يجمعوا الثروات ، ويشيدوا العمارات ، ويجاملوا على كثير من أمور دينهم ، ولكنها لم تفلح فى إيجاد الرجال الذين يعيشون لمبادئهم » ، « مستثنيا قلة قليلة جعلها الله شاهدا على رسالته » . ثم ينتقل إلى التشديد فى نقده للأوساط الثقافية العربية على اختلاف مدارسها ويستثنى القلة القليلة ، فيكشف عن إصابتها بأمراض مثل : « النفاق والتزلف والسعى وراء المصالح ومهادنة الطواغيت وتبرير المظالم : فضلا عن الفصام بين الأفكار والممارسة والانفصال عن الواقع » . ويرى أن مصيبة الأمة العربية لاتكمن بإعدائها الخارجيين وإنما فى مرضها الداخلى ، فعندما تحسن تصورها لأفكارها وتستطيع تحويلها إلى عالم الواقع نكون قد بدأنا مسيرة نحو بناء أنفسنا وتحرير أرضنا ... وهذه هى مسؤولية المثقفين ، والمطلوب منهم وقفة صدق مع أفكارهم . فضعف الأمة وهوانها ليس مرده الاستعمار وقوة خصومها ، وإنما « مرده إلى ضعف أنفسكم وانحرافكم عن الجادة وانخراطكم بالمهلكات ، وانشغالكم بالدنيا ، واجتماعكم على مصالحكم وتساهلكم بدينكم »[٤٤٢] .

ويطالب الأستاذ عادل حسين التيار الإسلامى بمراجعة نقدية لأنه لايستطيع أن يقول ببراءة أنه غير مسؤول عن حالنا الراهن على أساس أنه كان مبعداً طول الوقت عن السلطة . فهذا فى حد ذاته يتطلب منه وقفة للمراجعة النقدية ، إذ لماذا نجحت دائماً محاولات إبعاده من السلطة ؟[٤٤٣] .

وينقد الأستاذان عز الدين فارس وأحمد صادق مواقف ثلاثة اتجاهات إسلامية من القضية الفلسطينية :

١ – الاتجاه الذى يرجىء بحث الموضوع حتى تقوم الدولة الإسلامية .

٢ – الاتجاه الذى يتعامل معها من خلال تحليل السياسات الدولية من حولها فيراها من خلال جزئيات استطاعت الدول الكبرى التى تقدمها لنا وكأنها كليات القضية .

٣ – واتجاه يراها أرض المقدسات الإسلامية وأن الأيدى المتوضئة هى التى ستحررها ووق الله المؤمنين شر الدراسة والوعى والتحليل . أما الموقف السليم فيحددانه استمرارا وتواصلا لموقفى حسن البنا وعزالدين القسام اللذين كرسا « شعلة الوعى المضيئة للقضية الفلسطينية كقضية مركزية للحركة الإسلامية »[٤٤٤] .

ويوجه الدكتور صادق أمين نقده لعدد من الاتجاهات الإسلامية التى ركزت على جانب فى الإسلام مثل الفكر والعبادة ، أو الدعوة ولم تتعامل مع الإسلام تعاملا شموليا . ثم أشار فى تقويمه لتجربة العمل الإسلامى إلى الإيجابيات التى إنجزتها جماعة الإخوان المسلمين حيث يراها انتهجت نهجا متكاملا متوازنا فى التعامل مع مختلف جوانب الإسلام فحققت :

١ – بعث الأمل فى قلوب المسلمين على إمكانية إعادة تحكيم الإسلام .

٢ – توليد نماذج فذة من الرجالات والمجاهدين والعلماء .

٣ – التأثير الكبير على الفكر الإسلامى وتحويله إلى فكر يتحدى فكر الغرب .

٤ – إحياء الجهاد وتنبيه الشعوب إلى حقوقها المهضومة[٤٤٥] .

وينبه الشيخ مصطفى مشهور إلى المخاطر التى يتعرض لها العمل الإسلامى حين يدفع وراء أعمال فجة غير مدروسة أو حين يأخذ سبيل التريث المميت الذى يفوت الفُرَص ، ويهبط بالروح الجهادية فى نفوس الشباب . فالتسرع قبل الإعداد يمكن أن يكون بمثابة الإجهاض ، والتوانى والتردد بعد حلول الوقت المناسب ، والإعذار إلى الله ، يكون بمثابة الموت المعنوى ، ولهذا فإن من الضرورى « تقدير الأمر حق قدره . والتحلى بالصبر والنفس الطويل وعدم أخذ الأمر ببساطة ، وعدم إحاطة وبتعجل النصر . ويدعو إلى الانتباه من الدعاة إلى الجهاد بالكلام قاعدين عن الإعداد والفعل أو من المثبرين للقضايا الفرعية . ويقرر كرد على الاتجاهات التى تخرج من وحدة الجماعة أن « الاجتماع على غير الأصوب خير من الافتراق على الأصوب ، ففى ظل الوحدة يمكن أن نهتدى إلى الأصوب بعد ذلك » . كما يؤكد « إننا مطالبون بالعمل ولسنا مسؤولين عن النتائج » لأن النصر من عند الله »[٤٤٦] .

وبعـــد ،.... .

فهكذا يلاحظ أن الساحة الإسلامية ، بسبب غنى تجربتها السابقة ، واتساع ساحاتها وبسبب تعقد ظروف الصراع ، وما خبرته الحركة أو الحركات الإسلامية من حالات مد وجزر ، ونجاحات وانتكاسات ، وأحيانا كوارث ، تجعل من الطبيعى أن تتعدد اتجاهات

تقويم تلك التجربة فيحدث شطط هنا ، ويحدث صواب هناك ، وتطرح آراء تبدو من حيث الصياغة النظرية صحيحة ولكن حين تنزل إلى الواقع قد لا يكون مصيرها أفضل من مصير ما انتقدته من حالات . لذلك أمام العمل الإسلامى كثير من الجهد والمعاناة وهو يُقوّم تجربته . ولكن فى كل الأحوال لابد من أن يصار إلى التدقيق فى كل نقد ولا سيما حين لا يقدم اقتراحات بديلة محددة المعالم . لأن ملاحظة خطأ ما أو تحديد سلبيات ما شيء ، واقتراح البدائل شيء آخر ، ومجال آخر تماما . وهذا ما يفهم من روحية الطرح الذى يتفق عليه أغلب العلماء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين حين يؤكدون على ضرورة وضع الضوابط للنقد مع إصرارهم على ضرورته ، أو حين يطالبون بالحوار المستند إلى التحقيق والتدقيق ، وعدم التعجل بإصدار الأحكام مع إصرارهم على إطلاق حرية النقد والتفكير وابداء الآراء . أو حين يطالبون التأكد من اتباع منهجية سليمة فى معالجة قضايا الأمة مع تشديدهم على ضرورة طرح أفكار جديدة ثاقبة فى مواجهة تلك القضايا .

ثانيا : خلاصـــة عامـــة :

لعل استعراضا سريعا لمجلد « دليل مكتبة الأسرة المسلمة » ليعطى صورة عن شمول المحاولات الفكرية الإسلامية لمعالجة التحديات التى تواجه الأمة فهنالك المؤلفات التى تناولت علوم القرآن من أجل تيسير وصول المسلم المعاصر إلى علوم القرآن وكنوزه ، أو المؤلفات التى تناولت تفسير القرآن من أجل تحقيق الغرض نفسه ، ثم الكتابات التى تناولت السنة والسيرة النبوية وذلك من أجل توفير المادة الأساسية للنخبة والجماهير حتى يبنى عليها الفكر الإسلامى والإصلاح الإسلامى بناء سليما بعيدا عن الشوائب والتشويش . ثم تأتى المؤلفات التى تناولت موضوع العقيدة الإسلامية مثل « الله جل جلاله » للأستاذ سعيد حوى ، و « الإيمان : أركانه وحقيقية نواقضه » للدكتور محمد نعيم ياسين ، و « تبسيط العقائد الإسلامية » للأستاذ حسن محمد أيوب ، و « تعريف عام بدين الإسلام » للشيخ على الطنطاوى ، أو « دروس فى الوحى » ، للأستاذ محمد المجذوب ، « وظاهرة الغلو فى التفكير » للدكتور يوسف القرضاوى ، و « عقيدة المسلم » للشيخ محمد الغزالى و « قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن ، « للشيخ نديم الجسر » ، و « كتاب التوحيد » للإمام محمد بن عبدالوهاب ، و « مشاهد وآيات للجيل المسلم » للأستاذ يوسف العظم . و « التوحيد الحق » للدكتور حسين هويدى ، و « أحكام المرتد فى الشريعة الإسلامية » للدكتور نعمان السامرائى . و « العقيدة الإسلامية وأسسها » للأستاذ عبدالرحمن حبنكة الميدانى . و« قضايا الاعتقاد فى الكتاب والسنة » للأستاذ عبدالرحمن عبدالخالق . و « رسالة العقائد » للإمام حسن البنا . ثم هنالك كتب الفقه مثل مؤلف الأستاذ عبدالقادر عودة

« التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى » ، و « فقه السنة » للشيخ سيد سابق ، و « الفقه على المذاهب الأربعة » للأستاذ عبدالرحمن الجزيرى ، و « فى أصول النظام الجنائى الإسلامى » للدكتور محمد سليم العوا . « وهدى الإسلام : فتاوى معاصرة - الحلقة الأولى » ، للدكتور يوسف القرضاوى . فضلا عن عشرات الكتب التى تناولت مواضيع الصلاة والحج والزكاة والصوم وسائر شؤون فقه العبادة . وهنالك المؤلفات التى تناولت مواضيع إسلامية عامة مثل « الإسلام » للأستاذ سعيد حوى ، و « الإسلام والحضارة الغربية » للدكتور محمد محمد حسين ، « والجهاد ميادينه واساليبه » للدكتور محمد نعيم ياسين، و « حركات ومذاهب فى ميزان الإسلام » للأستاذ فتحى يكن و « حصائص التصور الإسلامى ومقوماته للشهيد سيد قطب » و « روح الدين الإسلامى » للأستاذ عفيف عبدالفتاح طبارة ، و « شريعة الإسلام : خلودها وصلاحها للتطبيق فى كل زمان ومكان » للدكتور يوسف القرضاوى . و « ماذا يعنى انتمائى للإسلام » للأستاذ فتحى يكن ، و « المنهزمون » للأستاذ يوسف العظم ، و « تهافت العلمانية » للدكتور عماد الدين خليل . و « حقوق الإنسان فى الإسلام » للأستاذ عبدالواحد وافى . و« شبهات حول الإسلام » للأستاذ محمد قطب ، و « فى آفاق التعليم » للأستاذ سعيد حوى و « مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى » للإمام حسن البنا ، و « معالم الثقافة الإسلامية » للأستاذ عبدالكريم عثمان ، و « نظرات فى الإسبلام » محمد عبدالله دراز ، و « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » لعباس محمود العقاد .أما فى موضوع الاقتصاد فيورد « دليل مكتبة الأسرة المسلمة » نماذج من المؤلفات المعاصرة حوله مثل « الإسلام والمشكلة الاقتصادية » للدكتور محمد شوقى الفنجرى ، و « الاقتصاد الإسلامى : مقوماته ومنهاجه» للدكتور إبراهيم دسوقى أباظة ، و« الاقتصاد فى ضوء الشريعة الإسلامية » للدكتور محمود محمد بابللى ، و « نظام الإسلام : الاقتصاد - مبادىء وقواعد عامة » للدكتور محمد المبارك ، و « منهج الصحوة الإسلامية - بنوك بلا فوائد - الاقتصاد الإسلامى ، قضية بنوك الادخار المحلية » للدكتور أحمد النجار . و « التأمين فى الشريعة والقانون » . للدكتور شوكت عليان ، و « تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية » للدكتور سامى حسن أحمد حمود ، و « خطوط رئيسية فى الاقتصاد الإسلامى » للأستاذ محمود أبو السعود ، و « ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية وأهمية الاقتصاد الإسبلامى » للدكتور محمود محمد بابللى ، و « المال فى الإسلام » للدكتور محمود محمد بابللى ، و « المسلم فى عالم الاقتصاد » لمالك بن نبى ، و « الربا ودوره فى استغلال موارد الشعوب » للأستاذ عيسى عبده . أما فى موضوع الحضارة فقد صدرت عدة مؤلفات تناولت الحضارة الإسلامية أو الحضارة الغربية ومنها : « من روائع حضارتنا » للدكتور مصطفى السباعى . و « أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها » للأستاذ عبدالرحمن حبنكه ، و « مقدمات فى فهم الحضارة الإسلامية » للأستاذ

محمد على الضناوى ، ثم هنالك المؤلفات التى تناولت موضوع المرأة من زوايا متعددة مثل « الأخوات المؤمنات » للأستاذ منير محمد الغضبان ، و « الإسلام والمرأة المعاصرة » للأستاذ البهى الخولى ، و « إلى كل فتاة تؤمن بالله » للدكتور محمد سعيد رمضان البوطى ، و « أهداف الأسرة فى الإسلام والتيارات المضادة » للأستاذ حسين محمد يوسف . و « الحركات النسائية وصلتها بالاستعمار » أعده وجمع مقالاته الأستاذ محمد عطية خميس ، و « حركة تغريب المرأة الكويتية » للسيدة خديجة عبدالهادى المحيمد ، و « كرائم النساء » للأستاذ أحمد جمال ، و « كلمات إلى حواء » لطائفة من الكتاب ، و « المرأة بين الفقه والقانون » للدكتور مصطفى السباعى . و « المرأة المسلمة » للأستاذ وهبى سليمان غاوجى الألبانى ، و « نظام الأسرة عند ابن تيمية فى الزواج وآثاره » للدكتور محمد أحمد الصالح .

و « همسة فى أذن حواء » للأستاذ إبراهيم عاصى . و « حجاب المرأة المسلمة » للشيخ محمد ناصر الدين الألبانى ، و « نظام الأسرة فى الإسلام » للأستاذ مناع قطان ، و « تنظيم الأسرة » للشيخ محمد أبوزهرة . كما حظى موضوع التربية على حشد هام من المؤلفات : « أدعية وآداب للجيل المسلم » للأستاذ يوسف العظم، و « الإسلام والتربية الجنسية » للدكتور وجيه زين العابدين . و « الإسلام والجنس » للأستاذ فتحى يكن . و « الإسلام والطفل » للدكتور وجيه زين العابدين ، و « براعم الإسلام » للأستاذ يوسف العظم ، و « تربية الأولاد فى الإسلام » للأستاذ عبدالله علوان ، « التربية فى الإسلام » للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى. و « من معين التربية الإسلامية » للأستاذ منير غضبان . و « نهج التربية الإسلامية » (جزءان) للأستاذ محمد قطب ، و « الإسلام وتربية الأجيال » للأستاذ أنور الجندى ، و « أصول التربية الإسلامية وأساليبها » للأستاذ عبدالرحمن النحلاوى ، و « منهج القرآن فى التربية » للأستاذ محمد شديد[٤٤٧] .

هذا واحتوى « دليل الأسرة المسلمة » بالإضافة إلى ما تقدم عشرات المؤلفات التى تناولت موضوعات التراجم والسير ، ومشكلات الدعوة والدعاة والدراسات الأدبية واللغوية والنقدية ، والشعر ، والقصة والمسرحية ، وحاضر العالم الإسلامى ، وواقع العالم الإسلامى ، والحركات المعادية للإسلام ، ودراسة حول مقارنة الأديان ، ومؤلفات حول اليهودية والماسونية والشيوعية .

وبعـــد .... .

فيلاحظ من هذه الجولة مع الفكر الإسلامى المعاصر فى البلاد العربية أنه عج فى داخله بالغنى والخصوبة والتعدد ، من خلال الاستناد إلى النص الإسلامى الأصلى ، وفى ظل التوجه نحو هدف واحد وهو إقامة الدولة الإسلامية التى ينبثق دستورها وقوانينها وسياساتها من

الإسلام ، أو يكون الإسلام المرجع الأول فى ذلك . فقد بذل هذا الفكر مجهودات مضنية ومتعددة للوصول إلى تحليل دقيق لأسباب انحطاط الأمة ولفهم الغرب ، ولمواجهة التحديات الناجمة عن الحضارة الغربية المعاصرة سواء أكان ذلك فى مجال القوة والسياسة والجيش أم فى مجال الفكر وأنظمة الحكم ، أم فى مجال التربية والأخلاق والسلوك وأنماط الحياة ، أم فى مجال العلوم والتقنيات والعمران .

وبذل جهودا كبيرة ومتنوعة فى مجال الفكر السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى . وتطرق إلى مختلف القضايا المطروحة على ساحة الفكر العالمى فيما يتعلق بموضوعات السلم والحرب ، وحقوق الإنسان ، وحرية الشعوب ، والعلاقات بين الشمال والجنوب ، ومسائل الاستقلال والتنمية والديون التى تشغل العالم الثالث ، وحاول التقدم بمشروع حضارى عالمى يكون بديلا للحضارة الغربية أو موازيا لها ، وقد تمسك وهو يعالج هذه الموضوعات بهويته الإسلامية . وكان لابد من أن يرد الشبهات عن النص الإسلامى وإثبات صلوحه لحل مشكلات الأمة والحضارة العالمية . الأمر الذى جعله يدعو إلى العودة إلى المنابع الأولى والأصول الصافية من القرآن والسنة وفتح باب الاجتهاد . وبالمناسبة لقد لحظ مكسيم رودنسون كما نقل عنه ادوارد سعيد أن الحافز إلى « العودة إلى المنبع » أى إلى الروح النقية للإسلام – فى التاريخ الإسلامى – ما يمكن تسميته « بالثورة الدائمة » فى الإسلام(٤٤٨) . ويطرح الدكتور عبدالمجيد النجار موضوعه تكشف سمة إسلامية تمس الفكر الإسلامى والتاريخ الإسلامى تقول :

« وبدفع من الواجب الدينى المتمثل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر انطلق المسلمون يصنعون تاريخهم مما يقيمون فى مجتمعهم من جدلية دائمة بين الحق الذى يريدون أن يسود والمتمثل فى التعاليم الإسلامية ، وبين الواقع الذى يستعصى على الاستجابة فى كثير من الأحيان ، وأسفر ذلك التاريخ عن حلقات متعاقبة من الحركات الإصلاحية التى قامت فى المجتمع الإسلامى مبثوثة على مدى المكان والزمان ، وهادفة إلى تحقيق التنزيل الصحيح للحقيقة الإسلامية فى واقع الناس عامدة إلى إزالة مظاهر الفساد الطارئة على ذلك الواقع(٤٤٩) .

تراوحت اتجاهات الفكر الإسلامى فى معاملة النص بين التركيز على المرونة فى حركية النص والاجتهاد والتوسع فى التيسير والتسهيل والترخيص ، وبين التركيز على ضرورة إدخال تجديد فى الفتاوى لمواجهة عدد من مقتضيات العصر ، ولاسيما فى قضايا الحكم والمسائل العامة ، وبين التركيز على اقتراح ضرورة التجديد فى أصول الفقه ، أو التركيز على النقل من النص ضمن نظرية متماسكة تعتمد على الجوهر والمقاصد العامة . ولكن ضمن التقيد بأصول الاجتهاد ، ومراعاة متغيرات الزمن الراهن .

ولم يكن هذا الغنى والخصب والتوسع محصورا فى نطاق البحث الفكرى والحوار الثقافى العام ، وإنما حملت أكثر اتجاهات هذا الفكر مقولاتها إلى أرض الواقع ، وطرحتها على التطبيق والممارسة ، فبعضها اندلع ثورات لاهبة ، وبعضها جماعات ومنظمات أو حركات سياسية كبيرة ، وبعضها استطاع أن يصل إلى تسلم السلطة وممارسة الحكم - وبعضها يتهيأ الآن للدخول فى معترك الصراع من خلال طرح تغييرى أو برنامج عمل جديد .

ولكن من الواضح لهذا الفكر أن كل هذه المجهودات التى بذلت لم تغير الواقع المعطى الذى شكت منه . ولم تؤد إلى نصر ، باستثناء الحالة الإيرانية ، وبعض النجاحات الجزئية فى لبنان ، بل يرى الكثيرون من ممثليه أن الواقع ازداد سوءاً عما كانت عليه الأمور فى المراحل السابقة . مما يضعه مجددا ، أمام أزمة عميقة وحادة ، تفرض عليه مزيدا من المعاناة ، وإعادة التقويم من أجل التقدم بمشروعات وحلول جديدة ، ولهذا لا عجب أن نرىٰ الآن اتجاهات فى الفكر الإسلامى المعاصر ازدادت تشددا وحماسة فى معالجة القضايا الراهنة والتحديات . وتحولت إلى « حركات متطرفة » ، إذا جاز التعبير فى مجالات عدة ، أو نلحظ اتجاهات أخذت ترى الحلّ بضرورة الركون إلى العمل المتدرج الصامت دون توقع نتائج سريعة أو تحقيق نصر يشهده هذا الجيل والجيل الذى يليه ، أو نشاهد اتجاهات تحاول أن تكون بين هذا وذاك ، أقرب إلى الأولى باعتدال ، أو أقرب إلى الثانية باعتدال .

وبعد ، فإنه من الواضح أن أمام هذا الفكر أكواما من العقد عليه أن يفككها ، وجبالا من الصعاب عليه أن يذللها ، وطرقا وعرة عليه أن يمهدها ويشقها ، ووقائع عليه أن يحللها ويعالجها ، وكوارث ونكبات عليه أن يتحملها ويعلو فوقها ، وثورات وانتفاضات وحروبا عليه أن يخوض غمارها ، وحضارة جديدة عليه أن يشيدها ، حتى يخرج من أزمته الأساسية الناجمة عن أزمة أمة لم تستطع أن تحقق أهدافها الأساسية فيما ضمحت إليه من استقلال سياسى واقتصادى وثقافى ، أو نهضة عامة ، أو تنمية شاملة ، أو تطور صناعى وعلمى وتقنى مواكب للعصر ، ولم تستطع أن تعالج ما يربض على صدرها من تجزئة وتبعيه وتغريب وصهيونية ، وهذه الأزمة الموضوعية لايمكن أن ينظر إليها باعتبارها مجرد أزمة فى الواقع وفى موازين القوى فحسب وإنما لابد من أن تعود بدورها لتتحدى التفكير الإسلامى المعاصر نفسه . وقد تتهمه بعدم القدرة على تحليلها وإدراكها ومواجهتها والفعل فيها ، والخلاص منها وتغييرها ، خصوصا ، وأن أغلبه قام على أساس التصدى لهذه الأزمة واقتراح الحل ، أو الحلول لها . وهذا ما كان سببا هاما لتصاعد ظاهرة التعدد ، وحالة الانشقاقات فى داخل الحركات الإسلامية المعاصرة ، وبسبب تصاعد ظاهرة ازدياد حدة الصراعات فى المجال الفكرى ضمن أسرة الفكر الإسلامى المعاصر .

بكلمة أخرى إن الفكر الإسلامى المعاصر فى البلاد العربية يدخل مع مطلع القرن الخامس عشر للهجرة ، العقد التاسع من القرن العشرين مرحلة معاناة جديدة يجد فيها نفسه الآن وبعد جهاد مائة وخمسين سنة على الأقل خارج موقع القرار ، وفى صراع مع التغييرات الاجتماعية والحياتية المتغربة التى تعصف بحياة المجتمع – مجتمع الاستهلاك – شاملة كل أسرة وفرد . كما أنه يجد نفسه خارج المدرسة والجامعة والمصنع والحقل والسوق ويرى الأفكار الغربية الوافدة من ليبرالية وماركسية تتحكم فى مجريات الأمور بينما تعانى فى الوقت نفسه من الفشل والإخفاق والسلبيات الكبيرة وتطحنها الأزمات . كما يجد فى الحين ذاته صدى لأفكاره وأطروحاته ينمو تلقائيا فى فئات واسعة من جماهير الشعب والمتعلمين والمثقفين ، مما يبعد عنه الاستسلام والخروج من الصراع أو مهادنة الوقائع الجديدة أو القبول بها ، فيعود مرة أخرى إلى المعترك خارجا من قبضة اليأس والقنوط ليبدأ رحلة جديدة ، ويخوض غمار محاولات تجديدية لا تخلو بدورها من توتر وتعثر . وهو يحمل مشروعات جديدة تهدف إلى حل أزمة الواقع ... أزمة الأمة ... أزمة الفكر الإسلامى المعاصر فى البلاد العربية الإسلامية . وما ذاك على الله ببعيد . ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم ﴾ (محمد : ٧) .

المراجـــع

١ - عبد الملك ، د. أنور « الفكر العربى فى معركة النهضة » ، ترجمة بدر الدين عرودكى ، الطبعة الأولى ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٢٦ ، ٢٨ .

٢ - لوتسكى : « تاريخ الأقطار العربية الحديث » ، دار الفارابى ، بيروت ، بالتعاون مع دار التقدم ، موسكو ، ١٩٧١ ، ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

٣ - كرومر ، اللورد : عن رسالة نقلها الشيخ محمد رشيد رضا فى المنار ، المجلد ٩ ، الجزء ٤ ، ص ٢٨٠ .

٤ - جب ، هـ . أ : « الاتجاهات الحديثة فى الإسلام » ، بالعربية ، ص ٨٤ - ٨٥ .

٥ - جريدة الصباح التونسية فى ٢ شعبان ١٤٠٤هـ ، ٣ مايو ١٩٨٤ ، حول معرض الكتاب العربى ، حيث وصفت الإقبال على الكتب الإسلامية « بمنقطع النظير » . وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى معرض الكتاب العربى فى بيروت من ١ - ١٩٨١/١٢/٢٠ ، (السفير البيروتية ١٩٨١/١٢/٢١) .

٦ - عثمان ، د. محمد فتحى : « السلفية فى المجتمعات المعاصرة » ، دار الآفاق ، ص ٣٢ - ٤٠ .

- الجندى ، أنور : « العالم الإسلامى والاستعمار السياسى والاجتماعى والثقافى » بيروت ، دار الكتاب اللبنانى ، القاهرة : دار الكتاب المصرى ١٩٧٩ . ص ٢٥٤ - ٢٦٠ .

- وأيضا :

بروكلمان ، كارل : « تاريخ الشعوب الإسلامية » . ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكى ، ط بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٧٩ ، ص ٥٤٩ - ٥٥٤ .

- لوتسكى (مصدر سابق) ص ٩٦ - ١٠١ .

٧ - الدجانى ، د. أحمد صدقى : « تصور مفاهيم الديمقراطية فى الفكر العربى الحديث » ، مجلة « المستقبل العربى » ، عدد ٦٢ ، نيسان ١٩٨٤ ، ص ٧٨ . ويراجع حول « السنوسية نشأتها ، ونموها فى القرن التاسع عشر » دار لبنان - بيروت ١٩٦٧ .

- أرسلان ، الأمير شكيب : « حاضر العالم الإسلامي » تأليف لوثروب ستودارد ، تعريب عجاج نويهض ، جـ٢ ، ص ١٤٢ - ١٤٣ ، (يشمل الكتاب مقالات وتعليقات لشكيب أرسلان) .
- الجندى ، أنور (مصدر سابق) ، ص ٢٦٢ - ٢٦٧ (حول المرحلة الثانية - عمر المختار) .
- بروكلمان ، كارل ، (مصدر سابق) ، ص ٦٥١ ، ٦٥٢ .
- التليسى ، خليفة محمد : « معارك الجهاد الليبى » ، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ، طرابلس ط١ ، ١٩٨٣ ، ص ٦٨ .

٨ - المهدى ، الصادق : « يسألونك عن المهدية » دار القضايا ، ١٩٧٥ ، بيروت ص ١٦٤-٢٠١ .
- المهدى ، الصادق : « أيديولوجية المهدية » بلا تاريخ أو دار نشر ، ص ١٥ - ٢٨ .
- بروكلمان ، كارل : « تاريخ الشعوب الإسلامية » (مصدر سابق) ص ٦٤١ - ٦٤٩ .

٩ - مقدمة ميشيل شود كفيش لكتاب « المواقف » لعبد القادر الجزائرى - دار لوسوى - باريس - كتاب « الأمير عبدالقادر » تأليف شارل تشرتشل ، ترجمة الدكتور أبوالقاسم سعد الله - ط الدار التونسية للنشر .
- بروكلمان ، مصدر سابق ، ص ٦٢٢ - ٦٢٧ .
- لوتسكى ، مصدر سابق ، ص ٢٠٦ - ٢١١ .

١٠ - أرسلان ، الأمير شكيب : « لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم » - مراجعة الشيخ حسن تميم ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ٥٨ .
- بروكلمان (مصدر سابق) ص ٦٣٧ .

١١ - الجندى ، أنور : « العالم الإسلامى والاستعمار السياسى والاجتماعى والثقافى » (مصدر سابق) ٢١٣ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ .
- كشك . محمد جلال : « عندما دخلت الخيل الأزهر » .

١٢ - البشرى ، طارق : « الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ ، مراجعة وتقديم جديد ، دار الشروق ، بيروت القاهرة ١٩٨١ ، ص ٢٩ ، ٣١ .

١٣ - الجندى ، أنور : « العالم الإسلامى والاستعمار السياسى والاجتماعى والثقافى » (مصدر سابق) ص ٣٠٥ ، (حول مهدى الصومال) .

١٤ - كاظم ، عباس محمد : « ثورة الخامس عشر من شعبان » - « ثورة العشرين » ، سلسلة نحو حضارة إسلامية ، عدد ١٨ ، ط ١ ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م ، صادر عن مركز الشباب المسلم ، دالاس الولايات المتحدة الأمريكية ، ص ٤٢ - ٤٣ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٣٨٩ ، ٣٩٥ .
- بروكلمان (مصدر سابق) ص ٧٨٠ - ٧٨٤ (حول ثورة العشرين فى العراق) .

١٥ حمودة ، سميح : « الوعى والثورة - دراسة فى حياة وجهاد الشيخ عزالدين القسام ، ١٨٨٢ -

١٩٣٥ » ، جمعية الدراسات العربية ، القدس ، فلسطين ، آب ١٩٨٥ ، ص ٦٥ ، ٢٨ - ٣٣ .

- زعيتر ، أكرم : وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩١٨ - ١٩٣٩ من أوراق أكرم زعيتر . إعداد بيان نويهض مؤسسة دراسات فلسطينية ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ٣٩٨ .

- جريده : « الجامعة الإسلامية » ، يافا ، فلسطين ، ٢٥ شعبان ١٣٤٧هـ ، ٢١ تشرين الثاني ١٩٣٥ (نقلا عن المصدرين السابقين (حمودة ، سميح ، وزعيتر ، أكرم) .

١٦ - لوتسكي : « تاريخ العرب الحديث » ، مصدر سابق ، ص ٤٣٠ - ٤٣٥ (حول ثورة عمان واليمن) .

١٧ - الميثاق الوطني المقدس لحكومة اليمن الدستورية الجديدة ، مجلة « الرابطة العربية » ، العدد ٦١٣ ، في ١٨ ربيع الثاني ١٣٦٧هـ، الموافق ٢٨ فبراير ١٩٤٨ م ، ص ١٨ ، (من محفوظات زيد بن علي الوزير) .

- الوزير ، إبراهيم بن علي : « رسالة إلى الأمة » ط ٣ ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م ، ص ١٩ .

١٨ - الجندي ، أنور : مصدر سابق ص ٢٥٣ ، ٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ على التوالي .

١٩ - الخميني ، الإمام آية الله العظمى : دروس في الجهاد بالعربية ، بيروت ، بلا دار نشر ، ١٩٧٩ ، ص ١٠٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ٢٩٩ .

- المطهري ، مرتضى : الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر - دراسة وتقييم ، ترجمة صادق العبادي وزارة الإرشاد الإسلامي ، طهران ، ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م ، ص ٦٢ .

- خسرو شاهي ، سيد هادي : « العودة إلى القرآن وآفاق الدعوة الإسلامية » ، مركز الثقافة الإسلامية في أوروبا ، روما ، إيطاليا ، ص ١٨ - ٢١ ، ٢٤ (حول حركة « فدائيان إسلام » والشهيد مجتبى نواب صفوي) .

- زنجاني ، عباس « الثورة الإسلامية في إيران » ، صادر عن وزارة الإرشاد الإسلامي ، طهران ١٩٨٤ ، ص ٣٨ ، (حول حركة السيد حسن المدرس) .

- كاظم ، عباس محمد : ثورة الخامس عشر من شعبان ثورة العشرين ، (مصدر سابق) ص ٤٠٦ (حول أبوالقاسم الكاشاني) ص ٤٨ (حول الإمام محمد تقي الشيرازي والثورات في إيران .

٢٠ - كاني ، أحمد محمد « الأصل الثقافي لجهاد صوكوتو » دار الإيمان ، نيجيريا ، ١٤٠٥ هـ ص ٤٨ ، ٤٩ ، بالإنكليزية (وهو من أهم المدراسات التي يمكن الرجوع إليها حول خلافة صوكوتو وفكر الشيخ عثمان بن فودي) .

- مهيب ، د. سيدي محمد (من النيجر) - « مقارنة بين تأسيس الخلافة الصوكتية بغربَ أفريقيا وبين قيام الجمهورية الإسلامية في إيران » - دراسة مقدمة إلى ندوة المعهد الإسلامي ، لندن من ١١ - ١٤ ذو القعدة ١٤٠٤هـ ، ٨ - ١١ آب أغسطس ١٩٤٨ .

٢١ - عثمان ، د. محمد فتحي : « السلفية في المجتمعات المعاصرة » مصدره سابق ، ص ١١٧ .

٢٢ - المهدى ، الصادق . « يسألونك عن المهدية » مصدر سابق ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

٢٣ - محمود ، حسن أحمد : « الإسلام والثقافة العربية فى إفريقية » ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٢٦٤ - ٢٩٦ .

- عثمان ، د. محمد فتحى : « السلفية فى المجتمعات المعاصرة » مصدر سابق ، ص ٥٠ - ٥٤ .

٢٤ - كانى ، د. أحمد محمد : « الجهاد الثقافى لجهاد صوكوتو » ، مصدر سابق ص ٤٥ ، ١٠٣ ، ١١٢

٢٥ - بن نبى ، مالك : « وجهة العالم الإسلامى » بيروت ، ص ٩٩ ، وكتابه « شروط النهضة » (٢٠٦ - ٢١٢) .

٢٦ - تراجع حول البنود الثلاثة فى الخلاصة المصادر المذكورة آنفا ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، حول الوهابية والمهدية والسنوسية وعبدالقادر الجزائرى وعبدالكريم الخطابى .

٢٧ - عثمان ، د. محمد فتحى ، « السلفية فى المجتمعات المعاصرة » ، مصدر سابق ، ص ٧٠ - ٧١ .

٢٨ - السيد ، د. رضوان : « قضايا الشرعية والوحدة فى الفكر السياسى العربى الإسلامى » ، مجلد ندوة « القومية العربية فى الفكر والممارسة » ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٠ م ، ص ٢٥٨ .

٢٩ - المهدى ، الصادق : « يسألونك عن المهدية » مصدر سابق ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .

٣٠ - من الكتب التى تناولت موضوع هذه الخلافية فى مجال الفكر السنى « المهدية فى الإسلام » ، سعد محمد حسن « والأصل الثقافى لجهاد صوكوتو » أحمد محمد كانى « ايديولوجية المهدية » ، « الصادق المهدى » .

٣١ - المهدى ، الصادق : « أيديولوجية المهدية » مصدر سابق ، ص ٢٨ - ٣٢ .

٣٢ - عثمان ، د. محمد فتحى : « السلفية فى المجتمعات المعاصرة مصدر سابق ، ص ٦٢

٣٣ - أرسلان ، الأمير شكيب : « حاضر العالم الإسلامى » - مصدر سابق ، جـ ٢ ، ص ١٤٣ .

٣٤ - الأفغانى ، جمال الدين ، وعبده ، محمد : « العروة الوثقى » ط ٣ ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، لبنان ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣ م ، مقالة « انحطاط المسلمين وسكوتهم وسبب ذلك » . ص ٧٠ - ٧٨ ، وأيضاً ٥٣ ، ٦٢ ، ١٥٦ - ١٧٥ .

عشرات الكتب « المقالات صدرت ، تناولت موضوع أسباب تخلف المسلمين وشروط نهوضهم منها : .

- أرسلان ، شكيب : « لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ، (مصدر سابق) .

- العرفى ، الشيخ محمد سعيد : « سر انحلال الأمة العربية ووهن المسلمين » ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨ م .

- البوطي : د. محمد سعيد رمضان : « من المسئول عن تخلف المسلمين » ، مكتبة الفارابي ، دمشق ، سورية ١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧ م .

٣٥ - الأفغاني جمال الدين ، وعبده ، محمد : « العروة الوثقى » مصدر سابق ، ص ٧٣ - ٧٤ .

٣٦ - المودودي ، أبو الأعلى : « الخلافة والملك » ، تعريب أحمد إدريس ، دار العلم ، الكويت ، ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨ م ، ص ٩٩ - ١٢٣ (وانظر استثناؤه لعمر بن عبدالعزيز وخلافته الراشدة وعهده المبارك ص ١٢٣ - ١٢٦) .

٣٧ - الندوي ، أبوالحسن علي الحسني : « ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين » . دار الأنصار ، الكويت ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠ م ، ص ١٤٧ .

٣٨ - المودودي ، أبو الأعلى : « الخلافة والملك » ، مصدر سابق ، ص ١٢٣ - ١٢٦ .

٣٩ - بن نبي ، مالك : « مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي » ، ترجمة محمد عبد العظيم علي ، دار الحكمة ، سوسة ، الجمهورية التونسية ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ٢١٤ .

٤٠ - الغنوشي ، راشد « حق الاختلاف وواجب وحدة الصف » ، مجلة « الطليعة الإسلامية » ، لندن ، عدد ٢٦ ، سنة ٣ ، جمادى الثاني ١٤٠٥ هـ ، مارس ١٩٨٥ م ، ص ٢٦ .

٤١ - جلبي ، د . خالص : في النقد الذاتي - ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية ، ط مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ٣٠ ، ص ٢٣١ .

٤٢ - النيفر - أحميدة : « الكلمة شراع » ، مجلة ١٥ - ٢١ ، عدد٧٩ ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ٣٥ .

٤٣ - النفيسي ، عبد الله فهد - « عندما يحكم الإسلام » ، دار الراية للنشر والتوزيع ، تونس ، بلا تاريخ ، ص ١٥ ، ٢٣ ، ٢٤ .

٤٤ - بن بلله ، أحمد : « أي دور للإسلام في ظهور عالم جديد » ، بالفرنسية ، والعربية ، بلا تاريخ ، ص ٣٦ - ٥٨ .

٤٥ - متز - آدم : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة .
- أزنالدز . روجيه : القرون الكبرى لبغداد ، المجلد الأول ، القرن الثالث ، بالفرنسية - الجزائر .

٤٦ - عويس . د . عبد الحليم : « بل مسلمون مسلمون وكفى » ، مقالة ، مجلة « المسلم المعاصر » ، عدد ١٦ ، بيروت ، الكويت ، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة . ١٣٩٨ هـ ، أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٨ م ، ص ١٤٧ .

٤٧ - التل ، حسن : « الهزيمة : أسباب وتبريرات » ، من منشورات جمعية العروة الوثقى ، عمان ، الأردن ، ١٣٩٠ هـ ، ١٩٧٠ م ، ص ٤٠ .

٤٨ – حلمي ، د . مصطفى : « قواعد المنهج السلفي » ، ط ٢ ، دار الدعوة ، الاسكندرية ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ٢٦٦ – ٢٦٧ .

٤٩ – الأفغاني : جمال الدين ، « الأعمال الكاملة » تحقيق محمد عمارة ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، مُصر ١٩٦٨ م ، ص ٣٦٢ .

– عبده ، الإمام محمد ، والأفغاني : جمال الدين : العروة الوثقى ، مصدر سابق ، ص ٥٥ – ٧٣ .

٥٠ – النديم ، عبد الله : « سلافة النديم » ، ط ٢ ، ص ١١١ (نقلا عن « أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ») ، د . فهمي جدعان ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٩ ، ص ١٧٣ .

٥١ – الكواكبي ، عبد الرحمن : « طبائع الاستبداد أو مصارع الاستعباد » ، مؤسسة ناصر للثقافة ، بيروت ، لبنان ١٩٨٠ ، ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٥ ، ٣٦ .

٥٢ – الدجاني : د . أحمد صدقي « تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث » مجلة المستقبل العربي ، عدد ٦٢ نيسان ١٩٨٤ ، ص ٦٩ – ٩٢ .

٥٣ – الفاسي ، علال : علال الفاسي ، « رائد الحركة الوطنية المغربية » بقلم محمد العلمي ، مطبعة الرسالة ، الرباط ١٩٧٢ ، ١٨٠ ، ١٨٣ .

٥٤ – سابق ، سيد : « فقه السنة » ، ج ١ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٣٩١ هـ ، ١٩٧١ م ، ص ١٣ ، ١٤ .

٥٥ – « جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية » أصدرت بيانا أسمته « بيان الجماعة إلى العالم الإسلامي » . عن كتاب « حول الوحدة الإسلامية – أفكار ودراسات » ، منظمة الإعلام الإسلامي ، ١٤٠٤ هـ ، طهران ص ١٨٢ – ١٨٤ .

٥٦ – سعيد ، جودت : « حتى يغيروا ما بأنفسهم » ، ط ١ ، مطبعة العلم ، ١٣٩٢ هـ ، ١٩٧٢ م . ص ١٤٧ ، ١٧٠ .

٥٧ – جليبي ، د . خالص : « في النقد الذاتي – ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية » مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م – ص ٣٠ .

« وسلطان الدولة » ص ١٢٥ – ١٣٩ .

٥٨ – أرسلان ، الأمير شكيب : « لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم » ، مراجعة الشيخ حسن تميم ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ٢ ، ص ١٦٣ .

٥٩ – البوطي ، د . محمد سعيد رمضان : « من المسؤول عن تخلف المسلمين » ، مكتبة الفارابي ، دمشق سورية ، ١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧ م ، ص ٤٤ .

٦٠ - مشهور ، مصطفى : « الجهاد هو السبيل » . بلا دار نشر ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ٣ .

٦١ - الغنوشي ، راشد : « دعوة إلى الرشد » من كتاب « مقالات راشد الغنوشي » ، حركة الاتجاه الإسلامي ، باريس ، ١٩٨٤ ، ص ٦٠ .

- الغنوشي ، راشد : « حق الاختلاف وواجب وحدة الصف » ، مجلة « الطليعة الإسلامية » ، لندن ، عدد ٢٦ ، سنة ٣ ، جمادى الثانى ١٤٠٥ هـ ، مارس ١٩٨٥ م ، ص ٢٦ - ٢٧ .

٦٢ - التميمى ، الشيخ أسعد بيوض : « زوال إسرائيل حتمية قرآنية » ط ٢ ، منشورات أوبن برس المحدودة ، لندن ، ١٩٨٤ ، ص ١١٥ .

٦٣ - امين ، د . صادق : « الدعوة الإسلامية - فريضة شرعية ، وضرورة بشرية » جمعية عمال المطابع التعاونية ، عمان ، الأردن ، ١٩٨٢ ، ص ٧٣ .

٦٤ - حلمى ، د. مصطفى : « قواعد المنهج السلفى » ، دار الدعوة ، الاسكندرية ، مصر ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ٢٦٦ .

٦٥ - عباسى ، محمد عيد : « المذهبية المتعصبة هى البدعة ، أو بدعة التعصب المذهبى - وآثارها الخطيرة فى جمود الفكر وانحطاط المسلمين » ، دار الوعى العربى ، دمشق - حلب ، سورية ، ١٣٦٨ هـ ، ١٩٧٠ م ، ص ١٦٥ .

٦٦ - المبارك ، د . محمد : « المجتمع الإسلامى المعاصر ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ١٣٩١ هـ ، ١٩٧٣ م ، ص ٥٤ - ٥٥ .

٦٧ - التميمى ، نادر أسعد بيوض : « العقيدة الإسلامية فى مواجهة العقائد الوضعية » ، عمان الأردن ، بلا تاريخ وناشر ، ص ٨٦ ..

٦٨ - سعيد ، جودت : « حتى يغيروا ما بأنفسهم » ، مصدر سابق ، ص ٨٠ - ٨١ .

٦٩ - التونسى ، خير الدين : « أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك » تحقيق المنصف الشنوفى ، الدار التونسية للنشر ١٩٧٢ ، المقدمة .

٧٠ - التوبة ، غازى : « الفكر الإسلامى - دراسة وتقويم » ، ط ٣ ، دار العلم ، بيروت ١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧ م ، ص ٧٩ - ٨٠

٧١ - حسين ، د . محمد محمد : « الإسلام والحضارة الغربية » ط ١ ، المكتب الإسلامى - بيروت ، ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م ، ص ١٨ - ٤٠ (حول رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى) ، وص ١٥ (حول محمد عبده ومدرسته ، ولا سيما الشيخ محمد رشيد رضا) .

٧٢ - التوبة ، غازى : « الفكر الإسلامى - دراسة وتقويم » ، مصدر سابق . ١٤٨ ، ٢٠٧ .

٧٣ - تابيرو ، نوربير : « الكواكبى المفكر الثائر » ، ترجمة على سلامة ، دار الآداب ، بيروت ، (مؤلف الكواكبى « أم القرى » ص ٢٤) .

٧٤ – عثمان ، د . محمد فتحي : « الفكر الإسلامي والتطور » ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦١ م ، ص ١٠ .

٧٥ – الأفغاني وعبده « جمال الدين ، ومحمد » : « العروة الوثقى » ، مصدر سابق ، ص ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١٣ ، ١١٩ ، ١٤٩ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٦٣، ١٧٣ ، ١٨٨ ، ١٣ .

٧٦ – الجندي ، أنور : « العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي » ، مصدر سابق ، ص ٢٧٧ .

٧٧ – تايبرو ، نوربير : « الكواكبي المفكر الثائر » . مصدر سابق ، ص ١٧٣ .

٧٨ – صادق ، أحمد : « على أبواب القرن الخامس عشر ، النور والضباب » القسم ٣ ، مجلة « المختار الإسلامي » ، عدد ٢٠ ، القاهرة ، مصر ، ١٥ ربيع الأول ١٤٠١ هـ ، فبراير ١٩٨٤ ، ص ٦ .

٧٩ – أبو النجا ، د . صلاح : « تطور مفهوم التجديد الإسلامي » مجلة السياسة الدولية ، القاهرة ، مصر ، عدد ٦١ ، يوليو ١٩٨٠ ، ص ٩٢ .

– الجندي ، أنور : « العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي » ، مصدر سابق ، ص ٢٨٤ .

٨٠ – كوثراني ، د . وجيه : « مختارات سياسية من مجلة المنار » – دار الطليعة – بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٢٨ (المقدمة) .

٨١ – تايبرو ، نوربير : « الكواكبي المفكر الثائر » ، مصدر سابق ، ص ٤١ .

٨٢ – كوثراني ، وجيه : « مختارات سياسية من مجلة المنار » – (مصدر سابق) ، ص ٢٩ .

٨٣ – التوبة ، غازي : « المفكر الإسلامي المعاصر » (مصدر سابق ص ٤٦) .

٨٤ – المصدر السابق ص ٥٣ – ٥٤ .

٨٥ – شلتوت ، الإمام محمود : « الفتاوى ، دراسة مشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية » ، ص ١٢ ، دار الشروق ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ٣٥١ ، ٣٥٤ .

٨٦ – عثمان ، د . محمد فتحي : « الفكر الإسلامي والتطور » – (مصدر سابق) ، ص ٤١ – ٤٣ .

٨٧ – البوطي ، د . محمد سعيد رمضان : « من مسؤول عن تخلف المسلمين » ، مصدر سابق ، ص ١٦ ، ٦٣ ، ٦٤ .

٨٨ – الصدر ، الإمام محمد باقر : « البنك اللاربوي في الإسلام » ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ، ط ٦ ، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ . ص ٩ – ١٠ .

٨٩ – التوبة ، غازي : « الفكر الإسلامي المعاصر » (مصدر سابق) ، ص ١٩ ، ٥٢ .

٩٠ - حسين ، د . محمد محمد : « الإسلام والحضارة الغربية » ، المكتب الإسلامي - بيروت ، ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م ، ص ٧٧ - ١٠٨ .

٩١ - حسين ، د . محمد محمد : المصدر السابق ، ص ٧٧ - ١٠٨ .

٩٢ - البهي ، محمد : « الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » - مكتبة وهبي ، القاهرة ، ص ١٦٣ .

٩٣ - التوبة ، غازي : « الفكر الإسلامي المعاصر » (مصدر سابق) ، ص ٤١ ، ٥٤ .

٩٤ - أبو زهرة ، الشيخ محمد : « شريعة الله حاكمة لا محكومة » ، مجلة لواء الإسلام - شوال ١٩٧٠ هـ ، يوليو ١٩٥١ م ، السنة ٥ ، عدد ٢ ، نقلا عن الفكر الإسلامي والتطور ، (مصدر سابق) ، ص ٣٤ ، ٣٥ .

٩٥ - حسنة ، عمر عبيد : « نظرات في مسيرة العمل الإسلامي » ، سلسلة كتاب الأمة ، عدد ٨ ، قطر ، المحرم ١٤٠٥ هـ ، ص ٦٤ - ٦٥ .

٩٦ - القرضاوي ، الشيخ يوسف : « الاجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة » ، مجلة « الأمة » عدد ٤٥ ، رمضان ١٤٠٤ هـ ، حزيران ١٩٨٤ ، ص ٤٦ .

٩٧ - كوثراني ، د . وجيه : « مختارات سياسية من مجلة المنار » - (مصدر سابق) ، ص ٥٨ .

٩٨ - أرسلان ، شكيب : « شكيب ارسلان - سير ذاتيه » ، دار الصيقة - بيروت ، ١٩٦٩ - ص ٢١٦ (عن مختارات سياسية من مجلة المنار) .

٩٩ - مشهور ، مصطفى : « الجهاد هو السبيل » ، مصدر سابق ، ص ٢٦ .

١٠٠ - المصدر السابق ، ص ٢٧ .

١٠١ - مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر بيروت ، ط ١ ، ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م ، ط ٢ ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م ، مع دار الشهاب القاهرة ، ص ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٨٠ ، ٨٤ ، ٩٤ ، ٩٥ .

- التلمساني ، عمر : « الحلقة ٩ من مذكرات التلمساني » ، جريدة الشرق الأوسط ، لندن ، ١٩٨٤/٨/١١ ، ص ٩ .

- التوبة ، غازي : « الفكر الإسلامي المعاصر » (مصدر سابق) ، ص ١٩٨ - ٢٠٨ .

١٠٢ - عبد الحليم ، محمود : « الإخوان المسلمون - أحداث صنعت التاريخ - رؤية من الداخل » ، دار الدعوة ، الإسكندرية ١٩٧٩ - الجزء الثاني (الحلقتان اللتان تتناولان قرار حل جماعة الإخوان المسلمين واغتيال المرشد العام) .

- خلف الله ، أحمد ربيع عبد الحميد : « الفكر التربوى وتضييقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين » ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ٧١ ، ٧٢ .

- ومن المراجع الهامة عن حياة الإمام الشهيد حسن البنا كتاب الأستاذ عمر التلمساني « الملهم الموهوب حسن البنا أستاذ الجيل » ، دار الأنصار ، القاهرة ، ١٩٨١ .

١٠٣ - البهنساوى ، سالم على : « الحكم وقضية تكفير المسلم » ، مصدر سابق ، ص ٣٣٧ - ٣٣٨ .

١٠٤ - النبهانى ، الشيخ تقى الدين : « نظام الحكم فى الإسلام » ، ١٩٥٢ ، ص ٦١ ، « التكتل الحزبى » ، ١٩٥٢ ، ص ٣٧ - ٣٨ ، « نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير » ، ٩٧ - ٩٩ . ومن أدبيات حزب التحرير « التفكير » ، « الدولة الإسلامية » ، « مفاهيم حزب التحرير » .

١٠٥ - « نظرات سياسية لحزب التحرير » ، من منشورات حزب التحرير ، ذو الحجة ١٣٩٢ ، يناير ١٩٧٣ ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٢ .

١٠٦ - « مفاهيم سياسية لحزب التحرير » ، من منشورات حزب التحرير ، ط ٣ ، ربيع الأول ١٣٨٩ هـ ، ١٩٦٩ م ، ص ١٧٦ .

١٠٧ - قطب ، سيد : « معالم فى الطريق » ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ط ٨ ، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م ، ص ١٠ - ١١

١٠٨ - المصدر السابق ، ص ٩٧ .

١٠٩ - المصدر السابق ، ص ١٨٠ .

١١٠ - المصدر السابق ، ص ٢٢ .

١١١ - المصدر السابق ، ص ٢٤ - ٢٦ ، ص ١٧٨ - ١٨١ .

١١٢ - المصدر السابق ، ص ٣٦ - ٣٧ .

١١٣ - المصدر السابق ، ص ٤٦ - ٤٧ .

١١٤ - الغزالى ، زينب : « أيام من حياتى » ، ط ٦ ، دار الشروق ، القاهرة ، بيروت ، ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

١١٥ - سكرتير التحرير ، صحيفة اللواء : عرض كتاب « أضواء على معالم فى الطريق » ، سالم البهنساوى ، عمان ، الأردن ١٩٨٥/٩/٢٥ .

١١٦ - البشرى ، طارق : « الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ » ، مصدر سابق ، ص ٣٩ .

١١٧ - الطيب ، توفيق : « الحل الإسلامى ما بعد النكبتين » ، سلسلة الدراسات الفلسطينية ، عدد ١ واليه. الولايات المتحدة الأمريكية ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ٣٣ ، ٣٧ ، ٤٨ .

١١٨ – الطيب ، توفيق : « خصائص الحركة الإسلامية المعاصرة » ، سلسلة نحو وعي إسلامي ، عدد ١ ، راليه الولايات المتحدة الأمريكية ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ١٥ ، ١٩ .

١١٩ – حسنة ، عمر عبيد : « نظرات في مسيرة العمل الإسلامي » ، مصدر سابق ، ص ٦٤ ، ٦٥ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٠ .

١٢٠ – التوبة ، غازي : « الفكر الإسلامي » ، مصدر سابق ، ص ٥٤ ، ٧٨ ، ١٣٣ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٦١ .

١٢١ – التل ، حسن : « الأنبياء الكذبة » ، ط ٢ ، دار اللواء ، عمان ، الأردن ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ٥٣ ، ٥٦ .

١٢٢ – مبارك ، محمد : « المجتمع الإسلامي المعاصر » ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ١٣٩١ هـ ، ١٩٧١ م ، ص ١٠٦ .

١٢٣ – حاج حمد ، محمد أبو القاسم : « العالمية الإسلامية الثانية » ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م ، ص ٥٦ .

١٢٤ – قطب ، سيد : « المستقبل لهذا الدين » ، بيروت (بلا دار نشر أو تاريخ) ، ص ٢٧ ، ٥٤ .

١٢٥ – عبده ، محمد : « الإسلام دين العلم والمدنية » ، دار الهلال ، القاهرة ، ص ٩٨ – ١٠٢ .

١٢٦ – عزام ، د . عبد الله : « العقيدة وأثرها في بناء الجيل » ، ط ٢٣ ، مكتبة الأقصى ، عمان ، الأردن ، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م ، ص ٦٢ – ٧٢ .

– البهي ، د . محمد : « الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » ، ط ٣ ، مكتبة وهبة ، القاهرة بلا تاريخ ، ص ٢٩٥ .

١٢٧ – القرضاوي وعسّال ، يوسف ، وأحمد : « الإسلام بين شبهات الضالين وأكاذيب المفترين » ، مكتبة المنار ، الكويت ، بلا تاريخ ، ص ٥٤ – ٥٥ .

١٢٨ – هويدي ، فهمي : « القرآن والسلطان – هموم إسلامية معاصرة » ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م ، ص ٤٧ – ٥١ .

– عثمان ، د . محمد فتحي : « الفكر الإسلامي والتطور » ، مصدر سابق ، ص ٨٠ – ١٠٧ .

١٢٩ – غنيم ، كارم السيد : « قضية العلم والمعرفة عند المسلمين » ، مجلة المسلم المعاصر ، عدد ٣٩ ، رجب ، شعبان ، رمضان ، مايو ، يونيو ، يوليو ، ١٩٨٤ م ، بيروت ، ص ٦٨ .

١٣٠ – الغزالي ، د . محمد : « دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين » ، دار الأنصار ، القاهرة ، سابق ، ص ١٤ ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨٠ م ، ص ٢١٤ .

١٣١ – الشعراوي ، محمد متولي : « القضاء والقدر » ، دار الشروق ، القاهرة ، بيروت ، ص ٨٤ .

١٣٢ - حلمي ، د . مصطفى : « قواعد المنهج السلفي » ، مصدر سابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .

١٣٣ - خلف الله ، أحمد ربيع عبد الحميد : « الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين » ، مصدر سابق ، ص ٨٨ .

١٣٤ - قطب ، سيد : « معالم في الطريق » ، مصدر سابق ، ص ٦٨ .

١٣٥ - أبو السعود ، د . محمود : « المفهوم السياسي للإسلام » ، « سلسلة نحو وعي إسلامي » ، عدد ٩ ، واليه الولايات المتحدة الأمريكية ، ١٤٠٤ هـ ، ص ١١ .

١٣٦ - العسال والقرضاوي : أحمد ، ويوسف : « الإسلام بين شبهات الضالين وأكاذيب المفترين » ، مصدر سابق ، ص ٤٨ .

١٣٧ - عودة ، عبد القادر : « المال والحكم في الإسلام » ، منظمة الإعلام الإسلامي ، قسم العلاقات الدولية ، طهران ، ١٤٠٤ هـ ، ص ٩٧ ، ١٣٥ ، ١١١ .

١٣٨ - الشلوي ، د . توفيق : « الشريعة الإسلامية والأصالة الفكرية » ، جريدة « الشرق الأوسط » ، لندن ، ٩ ربيع الآخر ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٥/١٢/٢١ م ، ص ١٥ .

١٣٩ - حوري ، الحاج توفيق : « معرفتنا للإسلام » ، مقالة ، مجلة « الوحدة » ، عدد ٥ ، بيروت ، لبنان ، ذو القعدة ١٤٠٠ هـ ، أيلول ١٩٨٠ م ، ص ٧٩ .

١٤٠ - الدجاني ، د . أحمد صدقي : « تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر الإسلامي العربي الحديث » ، مصدر سابق ، ص ٨٨ .

١٤١ - تايبرو ، فوريير : « الكواكبي المفكر الثائر » ، مصدر سابق ، ص ٥١ .

١٤٢ - سلامة ، موسى : « ما هي النهضة » ، مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ص ١٠٨ .

١٤٣ - الأفغاني ، جمال الدين : « الأعمال الكاملة » تحقيق الدكتور محمد عماره ، مصدر سابق ، ١٨٩ .

١٤٤ - الفاسي ، علال : « معركة وادي المخازن » ، مصدر سابق ، ص ٦٩ .

١٤٥ - حلمي ، د. مصطفى : « قواعد المنهج السلفي » ، مصدر سابق ، ص ٢٦٨ - ٢٧٠ .

١٤٦ - بن نبي ، مالك : « المسلم في عالم الاقتصاد » ، دار الشروق ، بيروت ص ١٠٠ - ١٠١ .

١٤٧ - التلمساني ، عمر : « نداء من الأستاذ عمر التلمساني » ، مصدر سابق ، ص ٧٥ .

١٤٨ - قطب ، سيد : « السلام العالمي والإسلام » ، مكتبة وهبة القاهرة ١٣٨٦هـ ، ١٩٦٧ م ، ص ٧٠ - ٧٧ .

١٤٩ - البهي . د. محمد : « الإسلام في حياة المسلم » مصدر سابق ، ص ٢٩٩ - ٣١٦ .

١٥٠ - عثمان ، د. محمد فتحي : « الفكر الإسلامي والتطور » مصدر سابق ، ١٧٣ .

١٥١ - المصدر السابق ، ص ١٩٠ - ١٩٤ .

١٥٢ - مدرسي ، السيد محمد تقي : « المنطق الإسلامي » : أصوله ومناهجه ، بيروت ، بلا ناشر ، ١٤٠١هـ ، ١٩٨١ م . ص ٨ - ٩ .

١٥٣ - العسال ، والقرضاوي . أحمد ، ويوسف : « الإسلام بين شبهات الضالين وأكاذيب المفترين » ، مصدر سابق ، ص ٤٦ - ٤٨ .

١٥٤ - قطب ، محمد : « جاهلية القرن العشرين » ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨ م ، ص ١٥٢ ، ١٥٣ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ .

- قطب ، سيد : « نحو مجتمع إسلامي » مكتبة الأقصى - عمان ، ١٣٨٩هـ ، ١٩٦٩ م ، ص ٦٢ - ٧٩ .

١٥٥ - عبدالمهدي ، عادل : « الثوابت والمتغيرات في التاريخ الاقتصادي للمجتمعات العربية الإسلامية » ، المركز القومي للإنماء العربي ، قيد الطبع ، (انظر الفصل الخاص بدحض نظريات الماركسيين والليبراليين التي تقول بقيام نظام إقطاعي في الإسلام) .

١٥٦ - الفرقان ، مجلة : « السلفية والسلفية المضادة » ، ملف الفكر الإسلامي ، العدد السابع ، سنة ٢ محرم - صفر ١٤٠٦هـ ، سبتمبر - نوفمبر ١٩٨٥ ، ص ٣٣ .

١٥٧ - مطيع ، عبدالكريم : « حد السرقة ومعركة العودة إلى حاكمية الإسلام » ، سلسلة نحو بدائل إسلامية ، ١٤٠٤هـ ، مارس ١٩٨٤ ، بلا دار نشر ، ص ٤٠ - ٤١ .

١٥٨ - سابق ، سيد : « خصائص الشريعة الإسلامية ومميزاتها » جريدة « المدينة المنورة » - الجمعة ١٤ صفر ١٤٠٤هـ ، ١٨ نوفمبر ١٩٨٣ م .

١٥٩ - الميلي ، محسن : « ظاهرة اليسار الإسلامي » (قراءة تحليلية نقدية) ، ط ٢ ، مطبعة تونس - قرطاج ، تونس ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ٨٨ - ٨٩ .

١٦٠ - الغنوشي ، راشد : « مقالات راشد الغنوشي » ، مصدر سابق ، ص ١٨٥ .

١٦١ - الغزالي ، الشيخ محمد : « حوار مع الشيخ الغزالي » ، مصدر سابق ، ص ١٥ ، ١٦ .

١٦٢ - كركر ، د. صالح : « رؤى في النظام الاقتصادي في الإسلام » (جمع وإعداد) ، مطبعة قرطاج ، تونس ، ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤ م .

١٦٣ - التميمي ، نادر أسعد بيوض : « العقيدة الإسلامية في مواجهة العقائد الوضعية » ، بلا ناشر ، ص ٦٩ - ٧٨ .

١٦٤ - كركر . د. صالح : « نظرية القيمة » - العمل والعمال والعدالة الاجتماعية في الإسلام وفي المذاهب

والنظم الوضعية- مطبعة تونس ، قرطاج ، تونس ، ١٣٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ٣٧- ١٢٢ .

١٦٥ - البنا . الإمام حسن : « مجموعة رسائل الإمام حسن البنا » ، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر ، بيروت ، مع دار الشهاب ، القاهرة ، ١٣٩٩هـ ، ١٩٧٩ م . ص ٢٠ - ٢٣ ، ١٤١ - ١٤٢ .

١٦٦ - خلف الله ، أحمد ربيع عبدالحميد : « الفكر التربوى وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين » ، مصدر سابق ، ص ٨٨ .

١٦٧ - أمين ، د. صادق : « الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية » ، جمعية عمال المطابع التعاونية ، عمان ، الأردن ، ١٩٨٢ م ، ص ١٥ ، ١٦ ، ١٧ .

١٦٨ - البنا ، الإمام حسن: « السلام فى الإسلام »، منشورات العصر الحديث ، ١٣٣١ هـ، ١٩٧١م، ص ٩٢٨ .

- قطب ، سيد : « نحو مجتمع إسلامى » ، مكتبة الأقصى ، عمان ، الأردن ، ١٣٨٩هـ ، ١٩٦٩ م . ص ٣٢ .

- قطب ، سيد : « المستقبل لهذا الدين » . مصدر سابق ، ص ٦٤ - ٦٩ .

١٦٩ - العظيم ، يوسف : « رحلة الضياع للإسلام العربى المعاصر » سلسلة التوعية الإسلامية مع الدار السعودية ، جدة الدمام ، الطائف ، ١٤٠١هـ ، ١٩٨١ م ، ص ٢٥ .

١٧٠ - بنى نبى . مالك : « دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين » ، ط ٢ مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧ م ، ص ٢١ ، ٢٤ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٥٠ ، ٥٢ .

١٧٢ - بن بلله ، احمد : « اى دور للإسلام فى ظهور عالم جديد » ، مصدر سابق ، ص ٤٨ - ٤٦ .

١٧٢ - البنا ، الإمام حسن : « السلام فى الإسلام » ، مصدر سابق ، ص ٨ - ٩ .

١٧٣ - الفاروق ، د. إسماعيل راجى : « نحن والغرب » سلسلة نحو وعى إسلامى . عدد ١٣ ، رالى ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ص ١٣ .

١٧٤ - بن نبى ، مالك : « الفكرة الافريقية الأسيوية فى ضوء مؤتمر باندونغ » ، بيروت ، ص ٣٠٩ .

١٧٥ - بن نبى . مالك : « دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين » ، مصدر سابق ، ص ٢٤ ، ٤١ ، ٤٥ .

١٧٦ - الفاروق ، د. إسماعيل راجى : « نحن والغرب » ، سلسلة نحو وعى إسلامى ، مصدر سابق ، ص ١٠ - ١٢ .

١٧٧ - عزام ، د. سالم : « البيان الإسلامى العالمى » ، المجلس الإسلامى الأوروبى، صحيفة اللواء ، عمان ، الأردن ، ١٩٨٥/١٠/٩ ، ص ١٠ .

١٧٨ - العظم ، د. يوسف : « نحو منهاج إسلامي أمثل » ، دار الفرقان ، عمان ، الأردن ، ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣ ، ص ٢٢ .

١٧٩ - الفرقان : « السلفية والسلفية المضادة » ، مصدر سابق ، ص ٣٤ .

١٨٠ - الطيب ، توفيق : « الحل الإسلامي ما بعد النكبتين » ، مصدر سابق ، ص ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ .

١٨١ - حاج حمد ، محمد أبو القاسم : « العالمية الإسلامية الثانية » ، مصدر سابق ، ص ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٥ ، ٤٨ .

١٨٢ - ضيقة ، د. حسن : « القراءة الغائية للتاريخ » ، مجلة الطليعة الإسلامية ، لندن ، صفر ١٤٠٣هـ ، ديسمبر ١٩٨٢م ، ص ٥٥ - ٥٦ .

١٨٣ - البنا ، الإمام حسن : « السلام في الإسلام » ، مصدر سابق ، ص ٨ ، ٩ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٤٣ ، ص ٦٦ ، ٧٠ .

١٨٤ - قطب ، حميد : « نحو مجتمع إسلامي » : مكتبة الأقصى ، عمان ، الأردن ، ١٣٨٩هـ ، ١٩٦٩ م ، ص ١٨ - ٢١ .

١٨٥ - قطب ، سيد : « الإسلام ومشكلات الحضارة » . مصدر سابق ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

١٨٦ - قطب ، سيد : « السلام العالمي والإسلام » ، بيروت ، لبنان ، بلا ناشر ، ١٣٨٦هـ ، ١٩٦٧ م ، ص ١٣٠ - ١٣٢ .

١٨٧ - قطب ، محمد : « ماذا يعطي الإسلام البشرية » مصدر سابق ، ص ١١ ، ١٣ ، ١٦ .

١٨٨ - شعبان ، الشيخ سعيد : « حوار مع الشيخ سعيد شعبان أمير حركة التوحيد » « الرأي » التونسية ، عدد ٣٤٣ ، تونس ، ١٨ أكتوبر ، ص ١٨ - ١٩ .

١٨٩ - بن نبي ، مالك : « دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين » ط ٢ ، مؤسسة الرسالة بيروت ١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧ م ، ص ٢٩ ، ٣٥ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٢٥ .

١٩٠ - بن بله ، أحمد : « أي دور للإسلام في ظهور عالم جديد » ، مصدر سابق ، ٤٠ - ٤١ - ٣٨ .

١٩١ - حنفي ، حسن : « التراث والتجديد » ، مكتبة الجديد ، تونس ، تاريخ المقدمة ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠ م ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

١٩٢ - عثمان ، د. محمد فتحي : « القيم الحضارية في رسالة الإسلام » ، مصدر سابق ، ص ٢٧ ، ٥٣ ، ٦١ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ٩٤ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١٢٣ ، .

١٦٣ - عزام ، د. سالم : « البيان الإسلامي العالمي » ، مصدر سابق .

١٩٤ – عودة ، عبدالقادر : « الإسلام وأوضاعنا القانونية » ط ٤ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢ م ، ص ١٠٨ – ٩١١ .

١٩٥ – خليل ، د. عماد الدين : « حول تشكيل العقل المسلم » ، سلسلة كتاب الأمة – عدد ٤ ، قطر ، ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣ م . ص ١١٥ ، ١٣٥ .

١٩٦ – الغنوشي ، راشد : « مقالات راشد الغنوشي » ، مصدر سابق ، ص ٤٥ ، ٦٠ ، ٧٠ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ .

١٩٧ – حاج حمد ، محمد أبوالقاسم : « العالمية الإسلامية الثانية » ، مصدر سابق ، ص ٥٦ ، ٥٨ .

١٩٨ – الشهيد ، قتادة : «حيث الليل وإشعاع الفجر ، الحركة الإسلامية والمستقبل » ، مجلة : « الطليعة الإسلامية » لندن ، عدد ٢٤ ، سنة ٣ ، ربيع الثاني ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ٥٨ .

١٩٩ – الميلي ، محسن : « ظاهرة اليسار الإسلامي » ، مصدر سابق ، ص ١٣٠ .

٢٠٠ – الشلوي ، د. توفيق : « الشريعة الإسلامية والأصالة الفكرية » ، جريدة الشرق الأوسط ، لندن ٩ ربيع الآخر ١٤٠٦هـ ، ١٩٨٥/١٢/٢١ م ، ص ١٥ .

٢٠١ – الجندي ، أنور : « العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي » ، « مصدر سابق » ص ٣٠٨ – ٣١١ .

٢٠٢ – الأثري ، محمد بهجة : « أعلام العراق » ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، بغداد ، ١٣٤٥هـ ، ص ٢٨ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠١ .

٢٠٣ – شلتوت ، الشيخ محمود : « الفتاوى » ط ١٢ ، دار الشروق – بيروت ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ٣٠ ، ٣٦ ، ٤٠٧ .

٢٠٤ – العبي ، د. محمد : « الإسلام في حياة المسلم » ط ٥ مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٣٩٧هـ ١٩٧٧ م ، ص ١٦٧ .

– القرضاوي ، د. يوسف : « الحل الإسلامي فريضة وضرورة » ، ط ٢ ، مصدر سابق ، ص ١٨٨ .

– رضا ، محمد رشيد : « مختارات سياسية من مجلة المنار » ، مصدر سابق ، ص ٩ .

٢٠٥ – الغزالي ، الشيخ محمد : « مشكلات في طريق الحياة الإسلامية » سلسلة كتاب الأمة ، عدد ٢١ ، ط ٣ ، دولة قطر ، ١٤٠٢هـ ١٩٨٠ م ، ص ٢٥ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٥٠ ، ٥٣ .

٢٠٦ – القرضاوي ، د. يوسف : « الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف » ، ط ٣ ، سلسلة كتاب الأمة عدد ٢ ، دولة قطر ، ١٤٠٢هـ ، ص ١٨ ، ١٩ .

٢٠٧ – حسنة ، عمر عبيد : « مقدمات سلسلة كتب الأمة » الأعداد ٢٢ ، ٦٤ .

٢٠٨ - حسين ، د. محمد محمد : « الإسلام والحضارة الغربية » ، مصدر سابق ، ص ١٨ ، ٤٠ ، ٦٣ ، ١٠٧ ، على التوالى .

٢٠٩ - حاج حمد ، محمد أبوالقاسم : « العالمية الإسلامية الثانية » ، مصدر سابق ، ص ٢٧٩

٢١٠ - الميلى ، محسن : « ظاهرة اليسار الإسلامى » ، مصدر سابق ، ص ٤٧ ، ١١٢ .

٢١١ - أبوالمجد ، د. أحمد كال : « المسألة السياسية : وصل التراث بالعصر والنظام السياسى للدولة » ، مقالة ، مجلة « المستقبل العربى » بيروت ، لبنان ، يناير ١٩٨٥ ، ص ٣٥ .

٢١٢ - خلف الله ، د. محمد أحمد : « مفاهيم قرآنية » المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ٢٧ ، ٢٨ .

٢١٣ - عويس ، د. عبدالحليم : « بل مسلمون مسلمون وكفى » ، مجلة : « المسلم المعاصر » ، عدد ١٦ ، بيروت ، الكويت ، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٣٩٨هـ ، أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٨ م ، ص ١٤٣ .

٢١٤ - البشرى ، طارق : « الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام » ، من مجلد ندوة : « القومية العربية والإسلام » ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨١ م ، ص ٢٨٨ .

٢١٥ - فرحان ، د. إسحاق أحمد : « مشكلات الشباب فى ضوء الإسلام » ط ٥ ، دار الفرقان ، عمان ، الأردن ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ١٨ - ٢١ - ٤١ .

٢١٦ - زيان ، الشيخ محمد الهادى : « من أجل بناء الشخصية الإسلامية » دار الحكمة ، سوسة ، الجمهورية التونسية ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ١٩٥ - ١٩٨ .

٢١٧ - الكواكبى ، عبدالرحمن : « الكواكبى المفكر الثائر » (أم القرى) فوريير تايبرو (مصدر سابق) ص ١٧٣ .

٢١٨ - رضا ، الشيخ محمد رشيد : « الجامعة الإسلامية » وآراء كتاب الجرائد فيها : « مقالة » ، ٥ ربيع الثانى ١٣١٧هـ ، ١٢ أغسطس آب ١٨٩٩ م (عن مجلة « المنتقى » عدد ٣ ، مركز الدراسات والتوثيق الإسلامى ، باريس ، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤ م . ص ٦٩ - ٧٠ .

٢١٩ - أرسلان ، الأمير شكيب : « شكيب أرسلان ، سيرة ذاتية ، مصدر سابق ، ص ٢١٦ .

٢٢٠ - سليم ، د. محمد السيد : « التضامن الإسلامى والنظام الدولى » مجلة : « السياسة الدولية » ، عدد ٦١ ، القاهرة . مصر ، يوليو ١٩٨٠ ، ص ٩٣ .

٢٢١ - زلوم ، الشيخ عبدالقديم : « هكذا هدمت الخلافة » (نقلا عن غازى التوبة) الفكر الإسلامى - مصدر سابق . ص ٣٠٤ .

٢٢٢ – المضيبي ، حسن إسماعيل : « دعاة لا قضاة » سلسلة كتاب الدعوة ، دار الطباعة والنشر الإسلامية ، القاهرة ، مصر ١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧ م ، ص ١٨٦ .

٢٢٣ – قطب ، سيد : « السلام العالمي والإسلام » بيروت ، بلا دار نشر ، ١٣٨٦هـ ، ١٩٦٧ م ، ص ١٧٨ .

٢٢٤ – حوى ، سعيد : « الإسلام » ط ٢ ، ص ١٦٥ ، عن دراسة « السنة والشيعة ضحية مفتعلة » د. عز الدين إبراهيم (عن مجلة : المنتقى) عدد ٣ ، مركز الدراسات والتوثيق الإسلامي – باريس ، جمادى الثانية ١٤٠٤هـ ، مارس ١٩٨٤ م ، ص ١٠٤ .

٢٢٥ – التلمساني ، عمر : « نداء من الأستاذ عمر التلمساني » مجلة : « المختار الإسلامي » عدد ٣٦ ، يوليو وأغسطس ١٩٨٥ م ص ٧٢ ، ٧٣ .

٢٢٦ – الوزير ، إبراهيم بن علي : « القمة وأمانة المسؤولية » دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨١ م ، ص ٢٩ .

٢٢٧ – الغزالي – الشيخ محمد : « دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين » مصدر سابق ، ص ٥٠ ، ٥٣ ، ٩٠ .

– البوطي ، محمد سعيد رمضان : « اللا مذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية ، ط ٣ ، دار الفارابي ، دمشق ١٣٩٠ هـ ، ١٩٧٠ م ، ص ٣٤ ، ٣٩ .

٢٢٨ – المهدي ، الصادق : « يسألونك عن المهدية » ، مصدر سابق ، ص ١٧٠ ، ١٧٣ .

٢٢٩ – عطية ، د. محيي الدين : « جند الله ... إلام تدعوهم ؟ ملاحظات حول كتابين » ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٣٧ ، بيروت ، الكويت ، المحرم – صفر – ربيع الأول ١٤٠٤ هـ ، نوفمبر – ديسمبر ١٩٨٣ – يناير ١٩٨٤ م ، ص ١٨٤ .

٢٣٠ – حوى ، سعيد : « جند الله ، ثقافة واخلاقا » ، ص ١٢٦ ، عن المصدر السابق ، ص ١٨٤ .

٢٣١ – عباسي ، محمد عيد : « المذهبية المتعصبة هي البدعة » أو بدعة التعصب المذهبي وآثارها الخطيرة في جمود الفكر وانحطاط المسلمين . دار الوعي العربي ، دمشق – حلب ١٣٩٠هـ ، ١٩٧٠ م ، ص ١٦٥ ، ١٠ ، ٣١ ، ١٢٨ ، ١٤٢ ، ٧٨ .

٢٣٢ – البوطي ، د. محمد سعيد رمضان : « اللا مذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية » ، ط ٣ ، مكتبة الفارابي ، دمشق ١٣٩٠ هـ ، ١٩٧٠م ، ص ٣٤ ، ٣٦ ، ١٠ .

٢٣٣ – سليم ، الشيخ عبد المجيد : « بيان للمسلمين » عن كتاب حول الوحدة الإسلامية – « أفكار ودراسات » منظمة الإعلام الإسلامي – قسم العلاقات الدولية ، ١٤٠٤هـ ، طهران ، ص ٣١ .

٢٣٤ – الأفغاني ، وعبده . جمال ، ومحمد : « العروة الوثقى » مصدر سابق ، ص ١١٧ ، ١١٨ .

٢٣٥ - الكواكبي ، عبدالرحمن : « أم القرى » ص ١٠ ، « الكواكبي المفكر الثائر » ، نوير شايرو ، مصدر سابق ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

٢٣٦ - ، رضا ، محمد رشيد : « الجنسية والدين الإسلامي » « الجامعة الإسلامية » - وآراء كتاب الجرائد ، « مقالتان من المنار » ٢٨ ربيع الأول ١٣١٧هـ ، الموافق ٥ اغسطس (آب / ١٨٩٩ م) ٥ ربيع الثاني ١٣٠٧هـ ، الموافق أغسطس (آب ، ١٨٩٩ م على التوالي) عدد ٣ ، مصدر سابق ، ص ٦٢ ، ٦٩ .

٢٣٧ - شلتوت ، الشيخ محمود : « مقدمه قصة التقريب » عن المنتقى ، العدد ٣ ، مصدر سابق ، ص ١٧ ، ١٩ .

٢٣٨ - أبوزهرة ، الشيخ محمد : « الوحدة الإسلامية » عن « الوحدة الإسلامية أفكار ودراسات » . مصدر سابق ، ص ٥٤ .

٢٣٩ - إبراهيم ، د. عز الدين : « السنة والشيعة ضجة مفتعلة » ، مجلة : « الطليعة الإسلامية » لندن - صفر ١٤٠٣هـ ، ديسمبر ١٩٨٢ ، ص ١٢ - ٢٤ .

٢٤٠ - التلمساني ، عمر : « التقريب بين الشيعة والسنة واجب الفقهاء الآن » ، مقاله ، مجلة المختار الإسلامي ، العدد ٣٧ ، سنه ٧ ، محرم وصفر ١٤٠٦ هـ ، سبتمبر واكتوبر ١٩٨٥ ، ص ٦ - ٨ .

٢٤١ - جبري ، عبدالمتعال : « لماذا اعتيل حسن البنا » ، دار الاعتصام ، القاهرة ، ص ٣٢ ، عن المصدر السابق ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

٢٤٢ - خسرو شاهي ، سيد هادي : « العودة إلى القران وافاق الدعوة الإسلامية » ، مصدر سابق ، ص ٣٤ .

٢٤٣ - الخميني ، الإمام : « من توجيهات الإمام الخميني إلى ممثليه في موسم الحج » ، ٢٨ شوال ١٣٩٩هـ ، عن « حول الوحدة الإسلامية أفكار ودراسات » ، ومنظمه الإعلام الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢١ .

٢٤٤ - المنتظري ، الإمام حسين : « كلمة بضيوف مؤتمر الجمعة والجماعة » عن « المقالات والدراسات التقرير الثالث » ، مكتب المؤتمر العالمي لأئمة الجمعة والجماعة ، طهران ، رمضان ١٤٠٣هـ ، ص ١٤ .

٢٤٥ - المنتظري ، الإمام حسين : « رسالة آية الله المنتظري إلى علماء أهل السنة » عن « حول الوحدة الإسلامية أفكار ودراسات » منظمة إعلام الإسلامي ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

٢٤٦ - حسيني ، سيد علي : « المقالات والدراسات » ، التقرير الثالث ، مصدر سابق ، ص ٧٠ - ٧١ .

٢٤٧ - منظمة الإعلام الإسلامى : « حول الوحدة الإسلامية » أفكار ودراسات ، مصدر سابق ، ص ١٠ .

٢٤٨ - فضل الله ، السيد محمد حسين : « نحو مفهوم للمذاهب كوسائل لفهم الإسلام وللوحدة الإسلامية » ، مجلة « التوحيد » عدد ٧ ، طهران ، ربيع الأول ، ربيع الثانى ١٤٠٤ هـ (عن المنتقى ، عدد ٣ ، مصدر سابق ، ص ١٠١ - ١٠٢ .

٢٤٩ - الصالح - د. صبحى : « نداء إلى الوحدة » من مقدمة « نهج البلاغة » عن المنتقى ، عدد ٣ ، مصدر سابق ، ص ٢٢ .

٢٥٠ - حمود ، الشيخ ماهر : « الوحدة الإسلامية شرط أساسى لمواجهة الأعداء » ، مجلة المنطلق « اللبنانية ، عدد ٢ ، رمضان ١٤٠٣هـ ، حزيران ١٩٨٣ م ، عن (المنتقى عدد ٣ ، مصدر سابق ، ص ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ .

٢٥١ - كورانى ، الشيخ على : « الوضع السياسى فى لبنان » ، مقالة : « المقالات والدراسات » مكتب المؤتمر العالمى لأئمة الجمعة والجماعة ، مصدر سابق ، ص ٢٧٣ .

٢٥٢ - شعبان ، الشيخ سعيد : « حوار مع الشيخ سعيد شعبان أمير حركة التوحيد » ، « الرأى » التونسية ص ٢١ .

٢٥٣ - الزين ، سميح عاطف : « المسلمون من هم - الإسلام يجمع ولا يفرق » ، ط ٢ ، دار الكتاب اللبنانى ، دار الكتاب المصرى القاهرة ١٣٩٩هـ ، ١٩٧٩ م ، ص ١٤ .

٢٥٤ - الكواكبى ، عبدالرحمن : « أم القرى » الكواكبى المفكر الثائر ، المصدر السابق ، ص ٢٠ ، ٢١ .

٢٥٥ - كوثرانى ، د. وجيه : « مختارات سياسية عن مجلة المنار » مصدر سابق .

٢٥٦ - الجندى ، أنور : « العالم الإسلامى والاستعمار السياسى والاجتماعى والثقافى »-مصدر سابق ، ص ٣٢٠ .

٢٥٧ - المصدر السابق ، ص ٢٨٨ ، ٢٩١ .

٢٥٨ - أمين ، د. صادق : « الدعوة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ٧٥ .

٢٥٩ - شلتوت ، الشيخ محمود : « الفتاوى » مصدر سابق ، ص ٣٠ ، ٣٦ ، ٤٠٧ .

٢٦٠ - عبداللطيف : محمد فهمى : « السيد البدوى ودولة الدراويش فى مصر » المركز العربى للصحافة القاهرة ١٩٧٩ م ، ص ٨٩ ، ١٢٥ ، ٩٨ ، ١١٠ ، ١٤٠ ، ١٧٨ ، ١٨١ .

٢٦١ - المصدر السابق ، ص ١٧٨ .

٢٦٢ - الجندى ، أنور : « العالم الإسلامى والاستعمار السياسى والاجتماعى والثقافى » ، مصدر سابق ، ص ٣٠٩ .

٢٦٣ – المصدر السابق ، ص ٢٨٩ .

٢٦٤ – المصدر السابق ، ص ٣٠٦ .

٢٦٥ – أرسلان ، الأمير شكيب : « لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم » مصدر سابق ، ص ٥٩ .

– العلمي ، محمد : « علال الفاسي » – رائد الحركة الوطنية المغربية . مصدر سابق ، ص ١٨١ .

٢٦٦ – الجندي ، أنور : « العالم الإسلام والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي » ، مصدر سابق ، ص ٤٥٤ ، ٤٥٥ .

٢٦٧ – ستيتية ، د. سمير : « لا تبتغي الجاهلية » – تعقيب على ندوة دفاعا عن السنة ، مقالة : « في اللواء الأسبوعية » عمان ، الأردن ، ١٩٨٥/٢/٦ ، ص ١٥ .

٢٦٨ – البهنساوي ، سالم علي : « الحكم وقضية تكفير المسلم » مصدر سابق ، ص ١٧٩ .

٢٦٩ – الجندي ، أنور : « العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي » ، مصدر سابق ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ .

٢٧٠ – الفاسي ، علال : « معركة وادي المخازن في ذكراها الأربعمائة » ، تقديم عبدالكريم غلاب ، نشر لجنة تراث علال الفاسي ، ١٣ يوليو ١٩٧٨ ، مطبعة الرسالة ، الرباط ، المغرب ، ص ٦٠ .

٢٧١ – المهدي ، الصادق : « يسألونك عن المهدية » مصدر سابق ، ص ١٣٠ .

٢٧٢ – عثمان ، د. محمد فتحي : « السلفية في المجتمعات المعاصرة » ، مصدر سابق ، ص ١٣٨ – ١٣٩ .

٢٧٣ – أمين ، د. صادق : « الدعوة الإسلامية » ، مصدر سابق ، ص ٩٦ .

٢٧٤ – ياسين ، عبدالسلام : « الطرقية الجديدة » رد على رسالة ، مجلة « الجماعة » ، عدد ٥ ، مراكش ، ربيع أول – ربيع ثاني ١٤٠٠هـ ، ص ١٢٠ .

٢٧٥ – جعيط ، د. هشام : « النهضة وحركات الإصلاح ومفهوم الثورة في العالم الإسلامي الحديث » ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ٣٨ ، بيروت نيسان (أبريل) ١٩٨٢ ، ص ٩ .

٢٧٦ – الصدر ، السيد محمد باقر : « المعالم الجديدة للأصول » ، ط ٢ ، دار التعارف ، ١٤٠١هـ ١٩٨١ م ، بيروت ص ١٦ ، ١٩ .

٢٧٧ – الغزالي ، الشيخ محمد : « فقه الدعوة » ، مصدر سابق ، ص ٢٥ .

٢٧٨ – القرضاوي ، الشيخ يوسف : « الحل الإسلامي ، فريضة وضرورة » ، ج٢ ، مؤسسة الرسالة بيروت ، لبنان ١٣٩٤ هـ ، ١٩٧٤ م ، ص ١٠٤ .

٢٧٩ – الغزالي ، الشيخ محمد : « فقه الدعوة الإسلامية ومشكلة الدعاة » ، مصدر سابق ، ص ٢٧ ، ١٧ .

٢٨٠ - شلتوت ، الإمام محمود : « الفتاوى » ، ط ٣ ، دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣م ، ص ٧٩ ، ١٧٩ .

٢٨١ - قطب ، سيد : « نحو مجتمع إسلامي » مصدر سابق ، ص ٥٣ ، ٥٤ ، ص ٤٦ - ٦١ .

٢٨٢ - قطب ، سيد : « معالم فى الطريق » ، مصدر سابق ، ص ٥٠ - ٥١ .

٢٨٣ - أمين ، د. صادق : « الدعوة الإسلامية » ، مصدر سابق ، ص ٧٣ .

٢٨٤ - الغزالى ، الشيخ محمد : « فقه الدعوة الإسلامية ومشكلة الدعاة » ، مصدر سابق ، ص ١٥ - ١٨ .

٢٨٥ - الترابى ، د. حسن : « الحركة الإسلامية والتحديث » سلسلة نحو وعى إسلامى معاصر ، عدد ٢ ، راليه الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣ م ، ص ١٩ - ٢١ .

٢٨٦ - الترابى ، د. حسن : « تجديد أصول الفقه الإسلامى » ط ٢ ، دار الراية للنشر ، تونس ، ١٤٠١هـ ، ١٩٨١ م ، ص ٢٨ ، ٢٥ ، ٣٣ ، ٣٨ ، ٤٠ .

٢٨٧ - عثمان ، د. على عيسى : « الاعتراف بالإنسان هو الأصل فى حقوق الإنسان : الإسلام والدبمقراطية » مجلة « المستقبل العربى » ، بيروت ، لبنان ، أكتوبر ١٩٨٤ ، ص ٣٢ - ٣٣ .

٢٨٨ - ياسين ، الشيخ عبدالسلام : « العقل والنقل والإرادة » - القسم الثانى ، مقالة مجلة « الجماعة » ، مراكش ، عدد ٥ سنة ١ ربيع أول وربيع ثان ١٤٠٠هـ ، ص ٤٧ ، ٥١ .

٢٨٩ - عثمان . د. محمد فتحى : « الفكر الإسلامى والتطور » مصدر سابق ، ص ٢١ ، و ص ٢٤ - ٢٧ (عن مقالة « القانون المدنى العربى » ، عبدالرزاق أحمد السنهورى ص ٥ - ٢٩ . من كتاب « العالم العربى - مقالات وبحوث » ، نشر الإدارة الثقافية فى جامعة الدول العربية ، ١٩٥٣ ، مقدمة أحمد أمين - عن كتاب « حصوننا مهددة من داخلها » ، للدكتور محمد محمد حسين) .

٢٩٠ - المصدر السابق ، ص ٧١ .

٢٩١ - هويدى ،فهمى: « القرآن والسلطان - همهوم إسلامية معاصرة » مصدر سابق ، ص ٣٩ - ٤٠ .

٢٩٢ - حسين ، د. محمد محمد : « الإسلام والحضارة الغربية » ، مصدر سابق ، ص ١٣٧ ، ١٥٥ .

٢٩٣ - حسين ، د . محمد محمد : « حصوننا مهددة من داخلها » ، ط ٢ ، مكتبة المنار الإسلامية ، ١٣٨٨هـ ، ١٩٦٨ م ، ص ١٨٠ ، ١٨٦ ، ١٨٧ .

٢٩٤ - الغزالى ، الشيخ محمد : « دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين » ، دار الأنصار ، القاهرة ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م ، ص ٨٠ ، ٨٧ ، ٨٨ .

٢٩٥ - الصّدر ، السيد محمد باقر : « مقدمات فى التفسير الموضوعى للقرآن » ، دار التوجيه الإسلامى ، بيروت ، الكويت ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠ م ، ص ١٣ ، ٢١ .

٢٩٦ - المدرسي ، السيد محمد تقي : « الفقه الإسلامي - قسم المعاملات ، الأصول العامة » ، ط ٢ ، دار الصادق ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠١هـ ، ١٩٨١ م ، ص ١٦ ، ١٨ .

٢٩٧ - مطهري ، السيد مرتضى : « نظام حقوق المرأة في الإسلام » ترجمة أبوالزهراء النجفي ، نشر اللجنة العليا لاحتفالات الذكرى السادسة لانتصار الثورة الإسلامية في إيران ، طهران ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ٩٦ .

٢٩٨ - مطهري ، السيد مرتضى : « الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري » مصدر سابق ص ٦٢ ، ٦٤ .

٢٩٩ - الخميني ، الإمام : « الحكومة الإسلامية ، أو ولاية الفقيه » ، بيروت ، دون دار نشر وتاريخ ، ص ٤٨ .

٣٠٠ - الطباطبائي ، سيد محمد حسين : « نظرية السياسة والحكم في الإسلام » ، ترجمة محمد مهدي الأصفي : ط ٣، المكتبة الإسلامية الكبرى ، طهران ، ١٤٠٢هـ ، ص ٣٦ .

٣٠١ - الجابري ، سيد كاظم : « أساس الحكومة الإسلامية » ، الدار الإسلامية ، بيروت ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ م ، ص ١٩١ - ١٩٣ .

٣٠٢ - « الميثاق الوطني المقدس لحكومة اليمن الدستورية الجديدة » ، مصدر سابق ، ص ١٨ .

٣٠٣ - القرضاوي ، د . يوسف : « الحل الإسلامي فريضة وضرورة » مصدر سابق ، ص ٧٦ - ٧٧ (الهامش).

٣٠٤ - المصدر السابق : ص ٧٦ .

٣٠٥ - قطب ، سيد : « معالم في الطريق » ، مصدر سابق ، ص ٥٠ - ٥١ .

٣٠٦ - القرضاوي ، د. يوسف : « الحل الإسلامي فريضة وضرورة » مصدر سابق ، ص ٢٤ ،

٣٠٧ - المصدر السابق ، ص ٢٣٥ .

٣٠٨ - البهي ، د. محمد : « الإسلام في حياة المسلم » ، مصدر سابق ، ص ٥٠٥ - ٥١٢ .

٣٠٩ - عزام ، د. سالم : « البيان الإسلامي العالمي » مصدر سابق ، صحيفة اللواء . ص ١٠ .

٣١٠ - الوزير ، إبراهيم بن علي : « القمة وأمانة المسؤولية » ، مصدر سابق ، ص ٢٦ .

٣١١ - عثمان ، د. علي عيسى : « الاعتراف بالإنسان هو الأصل في حقوق الإنسان : الإسلام والديمقراطية » ، مصدر سابق ، ص ٣١ - ٣٢ .

٣١٢ - أبو زهرة ، الشيخ محمد : « كيف تتكون الوحدة الآن » ، مجلة المنتقى ، عدد ٣ ، مصدر سابق ص ٣٥ ، ٣٦ .

٣١٣ – النبهانى ، الشيخ تقى الدين : « الشخصية الإسلامية » ، جـ٢ ، ص ١٧ .

٣١٤ – الريس ، محمد ضياء الدين : « النظريات السياسية الإسلامية » ، عن « القرآن والسلطان » ، فهمى هويدى ، مصدر سابق ، ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

٣١٥ – النفيسى ، عبد الله : « عندما يحكم الإسلام » ، دار الرائد ، تونس ، بلا تاريخ ، ص ١٥٦ ، ١٥٩ ، ١٦١ .

٣١٦ – الزين ، سميح عاطف : « الإسلام وأيديولوجية الإنسان » ، مصدر سابق ، ص ١٣٢ – ١٣٦ – ٣٢١ – ٣٢٣ .

٣١٧ – الطحان ، مصطفى محمد : « الفكر الحركى بين الأصالة والانحراف » ، دار الوثائق ، السالمية ، الكويت ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ٨٨ .

٣١٨ – الغزالى ، الشيخ محمد : « فقه الدعوة الإسلامية ومشكلة الدعاة » مصدر سابق ، ص ٢٠ .

٣١٩ – أبو سعود ، د. محمود : « المفهوم السياسى للإسلام » ، سلسلة نحو وعى إسلامى ، عدد ٩ ، رالية الولايات المتحدة الامريكية ١٤٠٤هـ ١٩٨٤ م ، ص ١٧ – ١٨ .

٣٢٠ – رضا ، الشيخ محمد رشيد : « تفسير المنار : الجزء ٤ ، ص ٤٥ ، (عن « مختارات سياسية من مجلة المنار » ، مصدر سابق) .

٣٢١ – عودة ، عبدالقادر : « الإسلام وأوضاعنا السياسية » ، دار المختار الإسلامى ، القاهرة ، مصر ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨ م ، ص ١٤٤ ، ١٩٤ ، ١٩٦ .

٣٢٢ – المليجى ، د. يعقوب : « مبدأ الشورى فى الإسلام » ، الإسكندرية ص ١٠٠ ، (عن « عندما يحكم الإسلام » ، عبدالله فهد النفيسى ، مصدر سابق ، ص ٧٨ ، ٧٩) .

٣٢٣ – خلاف ، عبد الوهاب : « السياسة الشرعية ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

٣٢٤ – السيد ، د. رضوان : « قضايا الشرعية والوحدة فى الفكر السياسى العربى الإسلامى » ، من مجلد ندوة « القومية العربية فى الفكر والممارسة » ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٠ م ، ص ٢٥٨ ، ٢٦٨ .

٣٢٥ – هويدى ، فهمى : « القرآن والسلطان ، هموم معاصرة » ، مصدر سابق ٢٤ ، ٢٦ .

٣٢٦ – الوزير ، إبراهيم بن على : « الفساد فى الحكم » مقال : « مجلة الطليعة الإسلامية » ، العدد ٢٧ ، ٢٨ ، شعبان ١٤٠٥هـ ، أبريل ١٩٨٥ م ، ص ٧٦ .

٣٢٧ – الغنوشى ، راشد : « حق الاختلاف وواجب وحدة الصف » مقالة ، مجلة « الطليعة الإسلامية » ، مصدر سابق ، ص ٢٦ .

٣٢٨ – حركة الاتجاه الإسلامى : « حقائق حول حركة الاتجاه الإسلامى » ، مقتطفات من الندوة الصحفية الأولى للحركة ، ٦ جوان ١٩٨٣ م ، ص ١٠ ، ١٢ ، ١٦ .

٣٢٩ - عطية ، د. جمال الدين : « العمل الإسلامي في المجال السياسي » ، كلمة العدد ، مجلة المسلم المعاصر عدد ٥ ، بيروت ، المحرم - صفر - ربيع الأول ١٣٩٦ هـ ، يناير - فبراير - مارس ١٩٧٦ م ، ص ٨ - ٩ .

٣٣٠ - الغزالي ، الشيخ محمد : « مشكلات في طريق الحياة الإسلامية » ، مصدر سابق ، ص ٢٥ - ٢٦ ، ٢٨ ، ٢٧ .

٣٣١ - التميمي ، الشيخ أسعد بيوض : « مداخله الشيخ أسعد بيوض التميمي » ندوة « المعهد الإسلامي » ، لندن من ١١ - ١٤ ، ذو القعدة ١٤٠٤هـ ، الموافقة ٨ آب (أغسطس) ١٩٨٤ م ، (المداخلة يوم ١١ ذو القعدة ١٤٠٤هـ) .

٣٣٢ - القرضاوي ، الشيخ يوسف : « الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف » ، مصدر سابق ، ص ١٨ ، ٢٠ ، ١٤٣ ، ٢١٨ ، ٢٢٢ .

٣٣٣ - حسنة ، عمر عبيد : « المقدمة » ، لكتاب « مشكلات في طريق الحياة الإسلامية » ، مصدر سابق ، ص ٨ .

٣٣٤ - عبدالحميد ، د. محمد حسن : « المذهبية الإسلامية والنهضة الحضارية » السلسلة كتاب الأمة ، عدد ٦ ، قطر ، ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ١٩ .

٣٣٥ - خليل ، د. عماد الدين : « حول إعادة تشكيل العقل المسلم » مصدر سابق ، ص ١٩ .

٣٣٦ - النجار ، د. عبدالمجيد : « تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت » (الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري) ، مطبعة تونس ، قرطاج ، تونس ، ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ١١ ، ١٢ ، ٤ .

٣٣٧ - سعيد ، د. جودت : « حتى يغيروا ما بأنفسهم » بلا ناشر ، ١٣٩٢هـ ، ١٩٧٢ م ، ص ١٢٠ ، ١٦٤ ، ١٦٨ ، ٤٥ ، ٦٨ .

٣٣٨ - التركي ، د. عبدالله عبدالمحسن عبدالرحمن : « بلاغ إلى الصفوة » ، ملتقى الفكر الإسلامي الثامن عشر في الجزائر ، شوال ١٤٠٤هـ ، يوليو ١٩٨٤ م ، عن جريدة اللواء ، عمان ، ١٩٨٥/١٠/١٦ ، ص ١٠ .

٣٣٩ - أبوسليمان ، د. عبدالحميد : « دليل مكتبة الأسرة المسلمة » ، المعهد العالي للفكر الإسلامي ، واشنطن ، ص ٦ - ٧ .

٣٤٠ - « الفرقان » مجلة : « الافتتاحية » مصدر سابق .

٣٤١ - العظم ، يوسف : « نحو منهاج إسلامي أمثل » ، ط ١ ، دار الفرقان ، عمان ، الأردن ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ١٣ ، ١٨ .

٣٤٢ - فرحان ، د. إسحاق أحمد : « مشكلة الشباب فى ضوء الإسلام » ، ط ٥ ، دار الفرقان ، عمان ، الأردن ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ٤٧ ، ٤٨ .

٣٤٣ - زيان ، الشيخ محمد الهادى : « من أجل بناء شخصية إسلامية » ، دار الحكمة ، سوسة ، الجمهورية التونسية ، ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ٣٠٠ .

٣٤٤ - عزام ، د. عبدالله : « العقيدة وأثرها فى بناء الجيل » ، ط ٣ ، مكتبة الأقصى ، عمان ، الأردن ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠ م ، ص ١١ - ١٣ .

٣٤٥ - موسى ، بشير : « أزمة الطفل المسلم » ، مقالة ، مجلة « العالم » ، لندن ، العدد ٩٨ ، ١٦ ربيع الثانى ١٤٠٦هـ ، ٨٥/١٢/٢٨ ، ص ٣٧ .

٣٤٦ - يوسف ، د. يوسف إبراهيم : « التنمية الاقتصادية فى المفهوم الإسلامى » ، مجلة « الأمة » قطر ، العدد ٣٤ ، سنة ٣ ، (جويلية ٨٣) ، عن « رؤى فى النظام الاقتصادى فى الإسلام » ، جمع وإعداد ، د. صالح كركر ، مصدر سابق ، ص ٢١٥ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ .

٣٤٧ - « اللواء » ، صحيفة أسبوعية : « مؤتمر الإسلام والتنمية » ، عمان، الأردن، ٧ محرم ١٤٠٦هـ ، ٢ تشرين أول ١٩٨٥ ، ص ٥ - ٢ .

٣٤٨ - « الرضى » ، د. محمد سعيد رمضان : « من المسؤول عن تخلف المسلمين » ، مصدر سابق، ص ٥٩ ، ٦٢ .

٣٤٩ - عبدالحميد ، د. محسن : « النظام الاجتماعى وعلاقته بالتنمية » مجلة ، « الأمة » قطر ، عدد ٣٦ ، سنة ٣ ، سبتمبر ٨٣ ، عن « رؤى فى النظام الاقتصادي فى الإسلام » ، جمع واعداد ، د. صالح كركر ، مصدر سابق ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

٣٥٠ - المهدى ، الصادق : « المنظور الإسلامى للتنمية الاقتصادية » ، بلا ناشر ، ١٩٨٤ ، ص ٣ ، ١٨ ، ١٩ ، ٤١ ، ٤٥ .

٣٥١ - رضا ، محمد رشيد : « حقوق النساء فى الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدى العام » ، تعليق محمد ناصر الدين الألبانى ، المكتب الإسلامى ، دمشق ، بيروت ، بلا تاريخ ، ص ١١ (الهامش) .

٣٥٢ - المصدر السابق : ص ١١ ، ١٢ ، ٣٩ .

٣٥٣ - المصدر السابق : ص ٢٠ . (الهامش) .

٣٥٤ - الطحان ، مصطفى محمد : « الفكر الحركى بين الأصالة والانحراف » ، مصدر سابق ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

٣٥٥ - أبوسليمان ، د. عبدالحميد : « دليل الأسرة المسلمة » ، مصدر سابق ، ص ٢٤٦ .

٣٥٦ - السباعى ، د. مصطفى : « المرأة فى الفقه والقانون » ، ط ٣ ، المكتب الإسلامى ، دمشق ، بلاتاريخ عن « دليل الأسرة المسلمة » ، مصدر سابق ، ص ٢٥٣ .

٣٥٧ - أمين ، د. صادق : « الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية »، مصدر سابق ، ص ١٣ - ١٤.

٣٥٨ - عطية ، د. محيى الدين : « صادق أمين : الدعوة الإسلامية ، فريضة شرعية » ، نقد كتب ، مجلة « المسلم المعاصر » الكويت - العدد ٣٧ ، سنة ١٠ ، بيروت ، المحرم - صفر - ربيع الاول ١٤٠٤هـ، نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٣ - يناير ١٩٨٤ ، ص ١٩٣ .

٣٥٩ - صقر ، عبد البديع السيد : « تعقيب على نقد كتاب الدعوة الإسلامية » ، مجلة المسلم المعاصر ، عدد ٣٧ ، المصدر السابق ، ص ١٩٩ .

٣٦٠ - مشهور ، مصطفى : « الجهاد هو السبيل » ، مصدر سابق ، ص ٦٧ .

٣٦١ - فرحان ، د إسحق أحمد : « مشكلة الشباب فى ضوء الإسلام » ، مصدر سابق ، ص ٥٢ - ٥٣ ..

٣٦٢ - حسنة ، عمر عبيد : « نظرات فى مسيرة العمل الإسلامى » ، سلسلة كتاب الأمة ، عدد ٨ ، قطر ، ١٤٠٥ هـ ، ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

٣٦٣ - أبو شقة ، عبد الحليم : « حول أزمة الخلق المسلم المعاصر » ، نحو وعى إسلامى ، عدد ٧ ، رالى ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ١٨ - ٢٠ .

٣٦٤ - الغزالى ، الشيخ محمد : « مشكلات فى طريق الحياة الإسلامية » ، مصدر سابق ، ص ٧١ - ٧٢ .

٣٦٥ - كاظم،صافى ناز: « فى مسألة السفور والحجاب » ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م ، ص ٢٠ - ٢٣ - ٤٦ .

٣٦٦ - الفاروق ، لمعة : « المرأة فى المجتمع القرآنى » ، مجلة منظمة الإعلام الإسلامى ، طهران ، ١٤٠٤ هـ ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

٣٦٧ - جلبى ، د . خالص : « فى النقد الذاتى ، ضرورة النقد الذاتى للحركة الإسلامية » ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ١٩٤ ، ١٩٩ .

٣٦٨ - كركر ، د . صالح : « نظرية القيمة ، العمل والعمال والعدالة الاجتماعية فى الإسلام وفى المذاهب والنظم الوضعية » ، مصدر سابق ، ص ٢٥٠ ، ٢٦٤ .

٣٦٩ - البهى ، د . محمد : « الإسلام فى حياة المسلم » ، مصدر سابق ، ص ٢٩٩ - ٣١٦ .

٣٧٠ - الزين ، سميح عاطف : « الإسلام وأيديولوجية الإنسان » ، مصدر سابق ، ص ٤٢٤ ، ٤٢٣ .

٣٧١ - الفارسى ، عز الدين : « المرأة المسلمة : تيار جديد .. مهام جديدة » ، مجلة « طريق فلسطين » ، العدد الرابع ، المكتب الإعلامى للاتحاد الإسلامى لفلسطين فى أمريكا الشمالية ، رالى ، الولايات المتحدة الأمريكية ، جماد أول ١٤٠٣ هـ ، شباط ١٩٨٣ ، ص ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ .

٣٧٢ - المطهرى ، مرتضى : « نظام حقوق المرأة فى الإسلام » ، ترجمة : د . أبو زهراء النجفى ، طهران ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ٥ ، ١١ ، ١١٠ ، ١١١ .

٣٧٣ - المدرسى ، السيد هادى : « رسالة إلى المرأة المؤمنة » ، مجلة « الوحدة » ، بيروت ، لبنان ، ذو ١٤٠ أيلول ١٩٨٠ م ، ص ١٢٢ - ١٢٦

٣٧٤ - « الثورة الإسلامية » ، مجلة : « الافتتاحية » ، العدد ٦٨ ، ربيع أول ١٤٠٦ هـ ، ديسمبر ١٩٨٥ ، ص ١ .

٣٧٥ - رضا ، محمد رشيد : « الدين والدولة والخلافة والسلطنة » ، المنار ، ١٢ ربيع الثانى ١٣١٧ هـ ، ١٩ أغسطس ١٨٩٩ م ، (عن « المنتقى » ، عدد ٣ ، مصدر سابق ، ص ٦٧ ، ٦٨) .

٣٧٦ - البنا ، الإمام حسن : « السلام فى الإسلام » ، مصدر سابق ، ص ٦٦ ، ٧٠ .

٣٧٧ - قطب ، سيد : « السلام العالمى والإسلام » ، مصدر سابق ، ص ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٣٤ .

٣٧٨ - العطار ، عصام : « مختارات من أقوال عصام العطار » ، من كتاب « عصام العطار الزعامة المميزة » ، تأليف حسن التل ، دار اللواء ، عمان ، الأردن ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ ، ص ٥٧ .

٣٧٩ - شعبان ، الشيخ سعيد : « مقابلة مع الشيخ سعيد شعبان » ، الشراع ، عدد ٦٢ ، بيروت ٢٣/٥/١٩٨٣ ، ص ١٩ .

٣٨٠ - زيدان ، د . عبد الكريم : « أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام » ، ط ٢ ، مؤسسة الرسالة ، مكتبة القدس ، ١٣٩٦ هـ ، ١٩٧٦ م ، ص ٦٣ .

٣٨١ - السنوسى ، أحمد طه : « فكرة الجنسية فى التشريع الإسلامى المقارن » ، ص ٤٤ (نقلا عن المصدر أعلاه ، ص ٥٧ ، ٦٣) .

٣٨٢ - زيدان ، د. عبد الكريم : « أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام » ، المصدر السابق ، ص ٦٤ ، ٨٧ - ٨٨ .

٣٨٣ - الزين ، سميح عاطف : « الإسلام وأيديولوجية الإنسان » ، مصدر سابق ، ٣٣٠ ، ٣٣٥ .

٣٨٤ - أبو شقة ، عبد الحليم محمد أحمد : « حول أزمة الخلق المسلم المعاصر » ، مصدر سابق ، ص ١٧ - ١٨ .

٣٨٥ - عثمان ، د . محمد فتحى : « مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بغير المسلمين » ، مجلة « الأمان » ، بيروت ، يونيو ١٩٧٩ ، عن « مواطنون لا ذميون » ، فهمى هويدى ، ص ١٢٥ .

٣٨٦ - هويدى ، فهمى : مواطنون لا ذميون « موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين » ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ١٢٥ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ٦٨ .

٣٨٧ - كشك ، محمد جلال : « الأقليات فى الدولة الإسلامية » ، مجلة « أكتوبر » ، القاهرة ، ١٧ يونيو ١٩٨٤ ، ص ١٩ ، و٢٤ يونيو ١٩٨٤ ، ص ٢١ .

٣٨٨ - كشك ، محمد جلال : « رؤية فى الثمانينات للحل الإسلامى فى المنطقة العربية » ، مجلة التضامن ، لندن (خمس حلقات) ابتداء من ١٩٨٤/٣/٣١ ، ص ٣٣ - ٣٤ ..

٣٨٩ - القرضاوى ، د . يوسف : « تطبيق الشريعة وحقوق الأقليات » ، مقالة ، صحيفة اللواء ، عمان ، الأردن ، ١٩٨٥/١٢/٤ ، ص ١٠ .

٣٩٠ - القرضاوى ، د. يوسف : « غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى » ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، ١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧ م ، ص ٩ ، ١٢ ، ١٦ ، ٦٣ ، ٣٥ ، ٥٣ ، ٦٢ .

٣٩١ - التميمى ، الشيخ أسعد بيوض : « زوال إسرائيل حتمية تاريخية » ، مصدر سابق ، ص ١٤٩ .

٣٩٢ - رضا ، الشيخ محمد رشيد : « الجنسية والدين الإسلامى » ، مجلة « المنتقى » ، عدد ٣ ، مصدر سابق ، ص ٦٣ .

٣٩٣ - مشهور ، مصطفى : « الجهاد هو السبيل » ، مصدر سابق ، ص ٤٣ ، ٤٨ .

٣٩٤ - الغزالى ، الشيخ محمد : « مشكلات فى طريق الحياة الإسلامية » ، مصدر سابق ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

٣٩٥ - محفوظ ، اللواء الركن جمال الدين : « النظرية الإسلامية فى العقيدة العسكرية » ، سلسلة الدراسات الاستراتيجية ، عدد ٤ ، رالى ٦ ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ص ١٣ .

٣٩٦ - فرج ، محمد : « فن إدارة المعركة فى الحروب الإسلامية » ، مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ ، ١٩٧٢ م .

٣٩٧ - نوفل ، د . أحمد : « الحرب النفسية » - ثلاثة أجزاء ، الكتاب الأول ، دار الفرقان ، عمان ، الأردن ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ٦ .

٣٩٨ - الفضيلى ، الشيخ حسن إسماعيل : « دعاة لا قضاة » ، مصدر سابق ، ص ٢٦٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ .

٣٩٩ - البهنساوى ، سالم أحمد : « الحكم وقضية تكفير المسلم » ، مصدر سابق ، ص ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٨٧ ، ١٠٧ ، ٢٨٩ .

٤٠٠ - عمارة ، د . محمد : « الفريضة الغائبة ، عرض وحوار وتقييم » ، منشورات مكتبة الجديد ، القاهرة ، مصر ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ٢٣ ، ٤١ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٧٤ .

٤٠١ - حركة الجهاد : « بيان من حركة الجهاد - حزب الله » ، مجلة : « الطليعة الإسلامية » ، لندن ، ربيع الثانى ١٤٠٥ هـ ، يناير ١٩٨٥ ، ص ٦٧ - ٦٩ ..

٤٠٢ - مطيع ، عبد الكريم : « حد السرقة ومعركة العودة إلى حاكمية الإسلام » ، مصدر سابق ، ص ٤ - ٥ .

٤٠٣ - فتحي ، صلاح الدين : « طبيعة المواجهة الإسلامية ضد الطغيان » ، مجلة « الطليعة الإسلامية » ، عدد ٢٠ ، سنة ٢ ، لندن ، ذو الحجة ١٤٠٤ هـ ، سبتمبر ١٩٨٤ ، ص ٥٥ .

٤٠٤ - « همسة جيل الصحوة » ، كراسة : « خاتمة » ، حركة جند الإسلام المغربية ، جمادى الأولى ١٤٠٥ هـ ، فبراير ١٩٨٥ م ، ص ٣٥

٤٠٥ - الغزالي ، الشيخ محمد : « فقه الدعوة الإسلامية ومشكلة الدعاة » ، مصدر سابق ، ص ٣٤ .

٤٠٦ - القرضاوي ، د. يوسف : « الحل الإسلامي ، فريضة وضرورة » ، ج ٢ ، مصدر سابق ، ص ١٨٣ - ٢٤٥ .

٤٠٧ - حركة الاتجاه الإسلامي : « حقائق حول حركة الاتجاه الإسلامي » ، مصدر سابق ، ص ١٢ ، ٣٥ ، ٣٧ .

٤٠٨ - أبو شقة ، عبد الحليم : « حول أزمة الخلق المسلم المعاصر » ، مصدر سابق ، ص ٣٥ ، ٣٦ .

٤٠٩ - النيفر ، أحميدة : « الثقافة ربيع العرب » ، مقالة ، مجلة ١٥ - ٢١ ، العدد ١٢ ، سنة ٣ ، تونس ، ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ٣٤ ، ٣٥ .

٤١٠ - الجورشي ، صلاح الدين : « في أصول النضال الثقافي » ، مجلة ، ١٥ - ٢١ ، المصدر السابق ، ص ٤١ .

٤١١ - الطيب ، توفيق : « خصائص الحركة الإسلامية » ، سلسلة نحو وعي إسلامي معاصر ، مصدر سابق ، ص ١٥ - ١٦

٤١٢ - عبد الحميد ، د. محمد محسن : « المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري » ، مصدر سابق ، ص ٩٨ ، ٩٩ .

٤١٣ - فضل الله ، السيد محمد حسين : « مقابلة مع السيد محمد حسين فضل الله » ، مجلة اليسار العربي ، عدد ٧١ ، باريس ، أبريل ١٩٨٥ ، ص ٢٠ .

٤١٤ - نوفل ، د. أحمد : « الطريق إلى فلسطين » ، عمان ، الأردن ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٦٩ .

- البهنساوي ، سالم علي : « الحكم وقضية تكفير المسلم » ، مصدر سابق ، ٣٣٧ .

- عثمان ، د. محمد فتحي : « حسن البنا ، الشخصية القيادية المتطورة » ، مجلة الطليعة الإسلامية ، عدد ٢٤ ، سنة ٣ ، ربيع الثاني ١٤٠٥ هـ ، يناير ١٩٨٥ ، ص ٣٥ ، ٤٧ .

٤١٥ - نوفل ، د. أحمد : « الطريق إلى فلسطين » ، مصدر سابق ، ص ٦٨ ، ٧١ ، ٧٦ ، ٨١ .

٤١٦ - اتجاه الطليعة الإسلامية : « الافتتاحية » ، مجلة الطليعة الإسلامية ، عدد ٢٤ ، سنة ٣ ، ربيع ثانى ١٤٠٥ هـ ، يناير ١٩٨٥ .

٤١٧ - التميمى ، الشيخ أسعد بيوض : « زوال إسرائيل حتمية قرآنية » ، مصدر سابق ، ص ١٦ ، ٢٣ ، ١٢٨ ، ١٣٥ ، ١٥٠ .

٤١٨ - صلاح الدين ، د . خالد : « نحو استراتيجية ثورية جهادية » ، كراسة ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ٢٥ ، ٢٧ ، ٣٤ ، ٥٧ .

٤١٩ - موسى . د . بشير (أحمد صادق) : « الإسلام وقضية فلسطين » ، مقالة ، بالفرنسية ، مجلة المنتقى ، (موجز بالعربية) ، العدد الأول ، السنة الثانية ، مركز الدراسات والتوثيق الإسلامى ، باريس ، شتاء ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ١ - ١٦ .

٤٢٠ - عمارة ، د . محمد : « الفريضة الغائبة » ، مصدر سابق ، ص ٢٥ .

٤٢١ - حول التظاهرة والمواقف والتصريحات الإسلامية ، انظر « النهار » اللبنانية ، بيروت فى ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ شباط ، ١٩٨٥ م .

٤٢٢ - الأمين ، السيد إبراهيم : « بيان حزب الله » ، « السفير » اللبنانية ، الأحد ، ١٩٨٥/٢/١٧ ..

٤٢٣ - الغزالى ، الشيخ محمد : « حوار مع فضيلة الشيخ محمد الغزالى » ، الطليعة الإسلامية ، عدد ٢٦ ، سنة ٣ ، لندن ، جمادى الثانى ١٤٠٥ هـ ، مارس ١٩٨٥ ، ص ٨ ، ٩ .

٤٢٤ - العطار ، عصام : « حديث هادىء إلى العاملين فى الدعوة الإسلامية » ، مجلة « الطليعة الإسلامية » ، العدد ٢٥ ، سنة ٣ ، لندن ، جمادى الأولى ١٤٠٥ هـ ، فبراير ١٩٨٥ ، ص ٣٥ - ٣٦ .

٤٢٥ - العطار ، عصام : « مختارات » ، عن كتاب « عصام العطار الزعامة المميزة » ، حسن التل ، مصدر سابق ، ص ٥٨ .

٤٢٦ - العطار ، عصام : « الغياب الإسلامى المذهل » ، كراسة ، ص ٦ .

٤٢٧ - العطار ، عصام : « مختارات » ، عن كتاب « عصام العطار الزعامة المميزة » ، حسن التل ، مصدر سابق ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ .

٤٢٨ - أبو شقة ، عبد الحليم : « أزمة الخلق الإسلامى المعاصر » ، مصدر سابق ، ص ٢٩ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٥ .

٤٢٩ - جلبى ، د . خالص : « فى النقد الذاتى ، ضرورة النقد الذاتى للحركة الإسلامية » ، مصدر سابق ، ص ١٧٦ ، ٢٢٨ ، ٢٣٨ ، ٣٠٤ ، ٢٣٦ .

٤٣٠ - حسنة ، عمر عبيد : « نظرات فى مسيرة العمل الإسلامى » ، مصدر سابق ، ص ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٥١ ..

٤٣١ - الغنوشى ، راشد : حقائق حول حركة الاتجاه الإسلامية (عن « لقاء مجلة المجتمع الكويتية بالأستاذ راشد الغنوشى ، صائفة ١٩٨١ م) ، مصدر سابق ، ص ٢٧ - ٢٨ .

٤٣٢ - الطحان ، مصطفى محمد : « الفكر الحركى بين الأصالة والانحراف » ، مصدر سابق ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٩ ، ١٣٤ .

٤٣٣ - عطية ، د . جمال الدين : « إرادة التغيير » ، كلمة العدد ، مجلة « المسلم المعاصر » ، بيروت ، الكويت ، عدد ٢٠ ، ذو القعدة - ذو الحجة - محرم ١٤٠٠ هـ ، أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٩ ، ص ٧ ، ٨ .

٤٣٤ - القرضاوى ، د . محمد : « الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف » ، ط ٣ ، سلسلة كتاب الأمة ، عدد ٢ ، دولة قطر ، ١٤٠٢ هـ ، ص ٣٩ ، ٣٨ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٨٠١ ، ١٠٩ ، ١١٧ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٥ ، ٢٠٩ .

٤٣٥ - الغزالى ، الشيخ محمد : « مشكلات فى طريق الحياة الإسلامية » ، مصدر سابق ، ص ٥٠ ، ٥١ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٨ .

٤٣٦ - الغزالى ، الشيخ محمد : « دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين » ، مصدر سابق ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٨ .

٤٣٧ - الغزالى ، الشيخ محمد : « مشكلات فى طريق الحياة الإسلامية » ، مصدر سابق ، ص ٣٧ .

٤٣٨ - « الأمة » ، مجلة : « أين يكمن الخلل » ، افتتاحية المحرر ، قطر ، شوال ١٤٠٤ هـ .

٤٣٩ - البنا ، جمال : « الإسلام والحركة النقابية » ، عن صحيفة « اللواء » ، عمان ، الأردن ، ١٩٨٥/٣/٢٠ .

٤٤٠ - يكن ، فتحى : « مشكلات الدعوة والداعية » ، ط ٢ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ١١ ، ١٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٣ ، ١٢ ، ٧٥ ، ٧٦ .

- يكن ، فتحى : « نحو حركة إسلامية عالمية واحدة » ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٣٩١ هـ ، ١٩٧١ م ، ص ٢٩ - ٣٠ ، ٣١ .

٤٤١ - « ضرورة الوعى السياسى عند المسلمين » ، عن « مختارات من مجلة الدعوة » ، سلسلة نحو وعى إسلامى ، عدد ١١ ، رابطة الولايات المتحدة الأمريكية ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ١١ - ١٢ ، ١٥ .

٤٤٢ - النمر ، حسن : « الأنبياء الكذبة » ، ط ٢ ، دار اللواء للصحافة والنشر ، عمان ، الأردن ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ١٨ ، ٢٠ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٤٤ .

٤٤٣ – حسين ، عادل : « المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية » ، مقالة ، مجلة المستقبل العربي ، بيروت ، لبنان ، أيلول ١٩٨٤ ، ص ٢٧ .

٤٤٤ – فارس ، عز الدين ، صادق ، أحمد : « القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية ، لماذا ؟ » ، ملف الشهر ، مجلة « المختار الإسلامي » ، القاهرة ، عدد ١٣ ، سنة ٢ ، ١٥ شعبان ١٤٠٠ هـ ، يوليو ١٩٨٠ ، ص ٢٩ .

٤٤٥ – أمين ، د . صادق : « الدعوة الإسلامية ، فريضة شرعية » ، مصدر سابق ، ص ١١٠ – ١١١ .

٤٤٦ – مشهور ، مصطفى : « الجهاد هو السبيل » ، مصدر سابق ، ص ٣٢ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٨ ، ٦٤ .

٤٤٧ – « دليل مكتبة الأسرة المسلمة » ، مصدر سابق ، ص ٧٥ – ٢٨٨ .

٤٤٨ – سعيد ، إدوارد : « تغطية الإسلام » ، ترجمة صميرة نعيم خوري ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨٣ م ، ص ٨١ .

٤٤٩ – النجار ، د. عبد المجيد : « تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت » ، مصدر سابق ، ص ١١ ...

فهرس الاعـــلام

الحـرف أ

الاســم	رقم الصفحــة
أباظه ، إبراهيم الدسوق	١٥٥
إبراهيم ، عزالدين	٧٥ ، ٧٧
الإبراهيمى ، محمد بشير	٨٢
ابن القيم ،	٩٣
ابن خلدون ،	٤٩
أبوالسعود ، محمود	٤٣ ، ٤٨ ، ١٠٠ ، ١٥٥
أبوالمجد ، أحمد كال	٦٨
أبوزهره ، محمد	٣٢ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٦٧ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٩ ، ١٥٦
أبوسليمان ، عبدالحميد	١٠٥ ، ١١٤
أبوشقه ، عبدالحليم	١١٥ ، ١٢٣ ، ١٣٤ ، ١٤٢
أبوصفيه ، جاسر	١٠٨
أبولبن ، عبدالمنعم	١٠٠
الأثري ، محمد	٦٦
أرسلان ، شكيب	١٩ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٩ ، ٣٣ ، ٧٠ ، ٨١
أركون ، محمد	٨٤
أرقه دان ، صلاح الدين	٦٨ ، ١٤٠
أرنالدز ، روجيه	٢٢
أسد ، محمد	٥٤

الاســم	رقم الصفحــة
الأسلامبولي ، خالد	١٣١
الأفغاني ، جمال الدين	١٨ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٤٥ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٨١
اقبال ، محمد	٢٨
الألباني ، محمد ناصر الدين	٧٣ ، ٧٤ ، ٨٢ ، ٩٤ ، ١١٣ ، ١٥٦
الألبانى،وهبي سليمان غاوجي	١٥٦
آل سعود ، عبدالعزيز	٧٠
الألوسي ، أبوالثناء	٧٦ ، ٨١
الألوسي ، محمد شكري	٨١
الأمين ، إبراهيم	٧٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠
أمين ، صادق	٢٤ ، ٥٠ ، ٨١ ، ٩١ ، ١١٥ ، ١٥٣
انطوان ، فرح	٤٢
الأهواني ، محمد فؤاد	١٥٦
أيوب ، حسن	١٥٤

الحرف ب

الاسم	رقم الصفحة
بابلي ، محمود محمد	١٥٥
باويس ، عبدالحميد بن	٢٨ ، ٨١ ، ٨٢
البخارى ،	١٣٨
البروجودي ، اغا حسين	٧٦
البشري ، سليم	٧٥
البشري ، سليم	١٤ ، ٦٨
البغدادي ،	٩٠
بن بلله ، أحمد	٢٢ ، ٥٢ ، ٥٩
البنا ، جمال	٤٤ ، ١٤٩
البنا ، حسن	٢٨ ، ٢٩ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٧ ، ٧٠ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٨٢ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥
بن نبي ، مالك	١٧ ، ٢١ ، ٢٨ ، ٣٨ ، ٤٦ ، ٥٢ ، ٥٥ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ١٠٣ ، ١٥٥
بلوخ ، ارنست ،	٥٥
البهنساوي ، سالم	٣٦ ، ٦٦ ، ٨٢ ، ٧٦ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١
البهي ، الخولي	١٥٦

الاسم	رقم الصفحة
البهي ، محمد	٣٢ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٩٤ ، ٩٨ ، ١١٧
البوطي ، محمد سعيد رمضان	٢٣ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ١١٠ ، ١٥٦
بيك ، أحمد إبراهيم	٧٦

الحرف ت

الاسم	رقم الصحفة
تابيرو ، فوربير	٤٥
الترابي ، حسن	٩١
التركي ، عبدالله	١٠٥
التل ، حسن	٢٣ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ١٥٢
التلمساني ، عمر	٤٥ ، ٧١ ، ٧٦
التميمي ، أسعد بيوض	٢٤ ، ١٠٣ ، ١٣٧ ، ١٤٧
التميمي ، نادر أسعد بيوض	٤٩
توبه ، غازي	٣٢ ، ٣٨
التونسي ، خير الدين	٢٥ ، ٢٨ ، ٣٠
تويني ، أرنولد	٥٢ ، ٥٤
تيزيني ، طيب	٤٧ ، ٥٥

الحرف ج

الاسم	رقم الصحفة
الجابري ، محمد عابد	٥٥
جاويش ، عبدالعزيز	٣١ ، ٤٥
جبر ، عبدالله	١٠٩
جبري ، عبدالمتعال	٧٦ ، ٧٧
الجزائري ، أبوبكر	٩٧
الجزائري ، عبدالقادر	١٤ ، ٢٠ ، ٢٧ ، ٨١
الجوزو ، محمد علي	٧٨
الجزيري ، عبدالرحمن	١٥٥
الجسر ، نديم	١٥٤
جعيط ، هشام	٨٤
جلبي ، خالص	٢٢ ، ٢٣ ، ١١٧ ، ١٣٤ ، ١٤٣
جمال ، أحمد	١٥٦
الجندي ، أنور	٧٦ ، ٨١ ، ٨٢ ، ١٥٦
جيب ، هـ.أ	٩
الجورش ، صلاح الدين	١٣٤
جبري، عبد الناصر	١٤٠

الحرف ح

الاسم	رقم الصحفة
حاج حمد، محمد أبوالقاسم	٤١ ، ٥٦ ، ٦٢ ، ٦٧
الحائري ، كاظم السيد	٩٦
حرب ، راغب	١٤٠
الحسب ، فاضل	٤٩
الحسن ، إنعام	٨٣
حسنه ، عمر عبيد	٣٢ ، ٣٨ ، ٦٧ ، ١٠٤ ، ١١٥ ، ١٣٤ ، ١٤٤
حسين ، طه	٣٩ ، ٥٠
حسين ، عادل	١٥٢
حسين ، محمد أحمد	٣٢ ، ٣٣ ، ٦٧ ، ٩٤ ، ١٥٥
الحسيني ، أمين	١٥ ، ١٣٥
الحكيم ، توفيق	٥٠
الحكيم ، محسن	٧٧
حلمي ، مصطفى	٢٣ ، ٢٤ ، ٤٣ ، ٤٥
حمود ، سامي حسن أحمد	١٥٥
حمود ، ماهر	٧٨ ، ٧٩ ، ١٣٩
حنفي ، حسن	٦٧
حوّى ، سعيد	٧٠ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ١٥٤ ، ١٥٥

الحرف خ

الاسم	رقم الصحفة
خالد ، حسن	٧٨
الخجندي ، محمد سلطان المعصومي	٧٣ ، ٧٤
الخضري ، محمد	٩٤
الخطاني ، عبدالكريم	١٤ ، ٢٠ ، ٢٨ ، ٩١
خلاف ، عبدالوهاب	٣٢ ، ٧٦ ، ١٠١
خلف الله ، أحمد ربيع عبدالحميد	٤٣
خليل ، عماد الدين	٦١ ، ١٠٤ ، ١٥٥
خميس ، محمد عطيه	١٥٦
الخميني ، الإمام	١٦ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٦ ، ٧٧ ، ٩٦ ، ٩٧
الخولي ، أمين	٥٠

الحرف د

الاسم	رقم الصحفة
الدجاني ، أحمد صدقي	٢٣ ، ٤٥
رجلان ، أحمد	١٥
دراز ، محمد عبدالله	١٥٥
الدردير ، يحيى	٣٢
الدرقاوي ، عبدالرحمن	٨١
الدمرداش ،	٨١
الدمني ، بنعيسي	١٠٢
الدواليبي ، معروف	٤٤ ، ٩٣ ، ٩٤
ديون ، روبير	٥٤

الحرف ر

الاسم	رقم الصحفة
راسل ، برتراند	٥٤
رضا ، محمد رشيد	٩ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٦٧ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٨١ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٠٠ ، ١١٣ ، ٨٠ ، ١٢٠ ، ١٢٧
رقيه ، منير	١٤٠
رودنسون ، مكسيم	١٥٧
الريس ، محمد ضياء الدين	٩٠

الحرف ز

الاسم	رقم الصحفة
الزرقاء ، محمد انس	٤٨
الزرقا ، مصطفى	٤٤ ، ٩٣ ، ٩٤
زلوم ، عبد العظيم	٧٠
الزهراء ، حسين	١٩
زويس ، جوزيف	٥٤
زيان ، محمد الهادي	٦٩ ، ١٠٧
زيدان ، عبدالكريم	٧٠
الزين ، أحمد	٧٨
الزين ، سميح عاطف	٤٩ ، ٨٠ ، ١٠٠ ، ١١٨ ، ١٢٣
زين العابدين ، وجيه	١٥٦

الحرف س

الاسم	رقم الصحفة
سابق ، سيد	٢٣ ، ٤٧ ، ٩٠ ، ٩٤ ، ١٢٤ ، ١٥٥
السامرائي ، نعمان	١٥٤
السباعي ، مصطفى	١١٤ ، ١٥٥ ، ١٦٦
ستيتيه ، سمير	٨٢ ، ١٠٩
سعود ، محمد بن	١٣
سعيد ، ادوارد	١٥٧
سعيد ، أمينة	١١٥
سعيد ، جودت	٢٣ ، ١٠٥
سليم ، سيد محمد	٧٠
سليم ، عبدالمجيد	٧٤ ، ٧٥
السنهوري ، عبدالرزاق	٤٤ ، ٩٣ ، ٩٤
السنوسي ، أحمد شريف	١٣
السنوسي ، أحمد طه	١٢٢
السنوسي ، عبدالله	٨١
السنوسي الكبير ، محمد	٢٧
السيد ، أحمد لطفي	٥٠
السيد ، رضوان	٨١ ، ١٠١

الحرف ش

الاسم	رقم الصفحة
شامل	١٥
شاهي ، هادي حسرو	٧٧
الشاوي ، توفيق	٤٤ ، ٦٣
شراء ، محمد عمر	٤٨
شبنغلر ، أورنالد	٥٤ ، ٥٩
شحاته ، محمد شوقي إسماعيل	٤٩
شديد ، محمد	١٥٦
شرف الدين ، عبدالحسين	٧٦
شريعتي ، علي	٢٨
شعبان ، سعيد	٤٠ ، ٥٨ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ١٢٢ ، ١٣٩
شعراوي ، محمد متولي	٤٣
شعراوي ، هدى	١١٤ ، ١١٥
الشكعه ، مصطفى	٧٦
شلتوت ، محمود	٣١ ، ٦٦ ، ٧٥ ، ٨١ ، ٩٠ ، ٩٤ ، ٩٥
شمس الدين ، مهدي	٧٨
الشهيد ، أحمد	١٥ ، ٢٨
الشهيد ، قتاده	٨٢
الشوكاني ،	٢٧ ، ٩٤
الشيخ ، سمير	٨٠ ، ١٤٠

الحرف ص

الاسم	رقم الصفحة
صادق ، أحمد (بشير موسى)	٣١
صالح ، حسن عبدالقادر	١٠٩
الصالح ، صبحي	٧٦ ، ٧٩
الصالح ، محمد أحمد	١٥٦
صبري ، مصطفى	٤٣
الصدر ، صدر الدين	٧٦
الصدر ، محمد باقر	٢٩ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٤٨ ، ٥٥ ، ٧٧ ، ٨٧ ، ٩٥
صفوي ، مجتبى نوّاب	١٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٧٧
صقر ، عبدالبديع السيد	١١٥
صقر ، محمد	١٠٨
الصنعاني ،	٩٤
الصوا ، علي محمد	١٠٩

الحرف ض

الاسم	رقم الصفحة
الضناوي ، محمد علي	١٥٦
ضيقه ، حسن	٥٧

الحرف ط

الاسم	رقم الصفحة
طبارة ، عفيف عبدالفتاح	١٥٥
الطباطبائى ، محمد حسين	٢٨ ، ٩٦
الطحان ، محمد مصطفى	١٠٠ ، ١١٤ ، ١٤٥
طعيمه ، صابر	٧٦
الطفيلي ، صبحي	٧٨ ، ١٤٠
الطنطاوي ، علي	٨٣ ، ١٥٤
الطهطاوي ، رفاعه	٩ ، ٢٨ ، ٦٧
الطيب ، توفيق	٣٨ ، ٥٥ ، ١٣٤

الحرف ع

الاسم	رقم الصحفة
العارفي ، محرم	٧٨ ، ١٤٠
عاصي ، إبراهيم	١٥٦
عباس ، محمد عبده	٢٤ ، ٧٣
عبدالله ، محمد	٩٤
عبدالحميد ، محسن	٤٩ ، ١٠٤ ، ١٣٤
عبدالخالق ، عبدالرحمن	١٥٤
عبدالرزاق ، مصطفى	٧٥
عبدالعزيز ، عمر بن	٢١
عبداللطيف ، محمد فهمي	٨١
عبدالمهدي ، عادل	٤٧
عبدالناصر ، جمال	١٤
عبده ، عيسى	١٥٥
عبده ، محمد	٩ ، ١٨ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٥ ، ٨٠ ، ٩٤ ، ٩٥
عبدالوهاب ، محمد بن	١٣ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٧ ، ١٥٤
عثمان ، عبدالكريم	١٥٥
عثمان ، عيسى علي	٩٢ ، ٩٩
عثمان ، محمد فتحي	١٨ ، ١٩ ، ٢٨ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٨٢ ، ٩٣ ، ١٢٣
عراني ، أحمد	٣١
عرفان ، أحمد بن	١٥
عزام ، سالم	٥٢ ، ٩٨
عزام ، عبدالله	٤٢ ، ١٠٧
عزنكي ، إبراهيم	١٤٠
العسال ، أحمد	٤٢ ، ٤٣
العطار ، عصام	٦٢ ، ١٢٢ ، ١٤١
عطيه ، جمال الدين	١٠٢ ، ١٤٦
عطيه ، محي الدين	٧٢ ، ١١٥
العظم ، يوسف	٥٢ ، ٥٤ ، ١٠٦ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦
العقاد ، عباس محمود	٣٩ ، ١٥٥
عقل ، سعيد	٥٠
علوان ، عبدالله	١٥٦
عليان ، شوكت	١٥٥
علي ، محمد	١٤ ، ٢٠
علي ، محمد بن	١٣
عماره ، محمد	١٣١ ، ١٣٩
العناني ، عبدالفتاح	١١٤
العوا ، محمد سليم	١٥٥
عوده ، عبدالقادر	٢٩ ، ٤٤ ، ٦١ ، ١٠٠ ، ١٥٤
عوض ، لويس	٥٠
العوضي ، رفعت السيد	٤٩
عويس ، عبدالحليم	٢٢ ، ٦٨

الحرف غ

الاسم	رقم الصحفة
غارودي ، رجاء	٥٤
غربال ، محمد شفيق	١٤
الغزالي ، زينب	٣٦
الغزالي ، محمد	١٠ ، ٤٢ ، ٤٨ ، ٦٦ ، ٧٥ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٠٣ ، ١١٥ ، ١٢٩ ، ١٣٣ ، ١٤٠ ، ١٤٨ ، ١٥٤
الغضبان ، منير محمد	١٥٦
الغنوشي ، راشد	٢٢ ، ٢٤ ، ٤٨ ، ٦٢ ، ١٠١ ، ١٠٢
غنيم ، إبراهيم	٧٨ ، ١٣٩
غنيم ، كارم السيد	٤٢

الحرف ف

الاسم	رقم الصحفة
الفارس ، عزالدين	١١٨ ، ١٥٢
الفاروقي ، إسماعيل	٥٢ ، ١١٦
الفاروقي ، نبيعه	١١٦
الفاسي ، علال	٢٣ ، ٤٥ ، ٨٢
فتحي ، صلاح الدين	١٣٢
فتحي ، محمد	٤٤
الفحام ، محمد	٤٤
الفحام ، ٧٥	
فرج ، محمد	١٢٩
فرحان ، أحمد إسحق	١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١٥
فريحه ، انيس	٥٠
فريد ، محمد	١٨
فضل الله ، محمد حسين	٧٨ ، ١٣٥
الفنجري ، محمد شوقي	١٠٨ ، ١٥٥
فهمي ، عبدالعزيز	٥٠
فوده ، عثمان بن محمد	١٦ ، ١٧ ، ٢٨

الحرف ق

الاسم	رقم الصحفة
قاسم ، عبدالكريم	٣٦
القاصفي ، محمد مهدي	٧٧
القاضي ، منير	٩٤
قحف ، منذر	٤٨
القسام ، عزالدين	١٥ ، ٢٠ ، ٢٨ ، ١٣٥ ، ١٥٣
القرصاوي ، يوسف	٣٢ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٦٧ ، ٩٠ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٤ ، ١٤٢ ، ١٢٥ ، ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٤٦ ، ١٥٤ ، ١٥٥
القريوتي ، محمد قاسم	١١٠
قطان ، مناع	١٥٦
قطب ، سيد	٢١ ، ٢٩ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٧٠ ، ٧٧ ، ٩١ ، ٩٨ ، ١٢٢ ، ١٣ ، ١٥٥
قطب ، محمد	٤٧ ، ٤٨ ، ٥٨ ، ١٥٥ ، ١٥٦
القمي ، محمد	٧٦

الحرف ك

الاسم	رقم الصحفة
كاريل ، الكسيس	٥٤
الكاشاني ، آية الله	١٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٧٦ ، ٧٧
كاشف الغطاء ، محمد حسين	٧٦
كاظم ، صافي ناز محمد	١١٦
كامل ، مصطفى	١٨ ، ٣١
كامو ، البير	٥٤
كاني ، أحمد محمد	١٧
الكتاني ، عبدالحي	٨١
كركر ، صالح	٤٨ ، ٤٩ ، ١١٧
كرومر ، اللورد	٩
كشك ، جلال	١٢٤
الكواكبي ، عبدالرحمن	٩ ، ٢٣ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٩٧
كوثراني ، وجيه	٣٣
كوراني ، علي	٧٨ ، ٧٩
الكيلاني ، إبراهيم زيد	١٠٨

الحرف ل

الاسم	رقم الصحفة
لامبير ، ادوارد	٤٤
اللبابيدي ، سليم	١٤٠
اللبان ،	٧٥
لفين ، فان	٥٢
لوتسكي ،	٩

الحرف م

الاسم	رقم الصحفة
ماكنيل ،	٥٢
مالك ، الإمام	٩٠
مبارك ، محمد	٤١ ، ١٥٥ ، ٢٤
متز ، آدم	٢٢
المجذوب ، محمد	١٥٤
محجوب ، زاهر	١٠٢
محرم ، محمد رضا	٦٨
محفوظ ، جمال الدين	١٢٩
محصاني ، صبحي	٩٤
المحيمد ، خديجه عبدالهادى	١٥٦
المختار ، عمر	١٣ ، ٢٠
مخلوف ، حسنين	٧٥
المدرس ، حسن	١٥ ، ٢٨
المدرسي ، محمد تقي	٤٦ ، ٩٥
المدرسي ، هادي	١١٩
المدني ، محمد	٩٤
مذكور ، إبراهيم	١١١
مراد ، عصمت	٨٠ ، ١٤٠
المراغني ،	٧٥
مسلم ،	١٣٨
مشهور ، مصطفى	٢٤ ، ٣٣ ، ١١٥ ، ١٢٨ ، ١٥٣
المصري ، محمد نمر	١٠٠
المطهري ، مرتضى	٩١ ، ١١٨
مطيع ، عبدالكريم	٤٧ ، ١٣٢
معاوية ، الخليفة الاموي	٢١ ، ٢٢
مغنيه ، محمد جواد	٩٧
المكني ، يعقوب	١٠٠

الحرف ن

الاسم	رقم الصفحة
منتظري ، آية الله حسين	٢٨ ، ٧٧
المهدي، أحمد ولوبو (أحمد الرع)	١٦ ، ٢٨
المهدي ، الصادق	١٩ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ١١١
المهدي ، محمد أحمد	١٤ ، ١٦ ، ٧٢
مورو ، عبدالفتاح	١٠٢
المودودي ، أبي الأعلى	٢١ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٦ ، ٩٧ ، ١٣١
الموسوي ، حسين	١٤٠
موسوي ، عباس	١٤٠
موسى، بشير (أحمد صادق)	١٠٧ ، ١٣٨ ، ١٥٢
موسى ، سلامه	٤٥
الميداني ، عبدالرحمن حبنكه	١٥٤ ، ١٥٥
الملي ، محسن	٤٧ ، ٦٣ ، ٦٧

الاسم	رقم الصفحة
النبهاني ، تقي الدين	٢٨ ، ٣٤ ، ٣٩ ، ٤٨ ، ٧٠ ، ٩٧ ، ٩٩ ، ١٠٠
النجار ، أحمد عبدالعزيز	٣٢ ، ١٥٥
النجار ، عبدالحميد	١٠٥ ، ١٥٧
النحلاوي ، عبدالرحمن	١٥٦
الندوي ، أبوالحسن علي الحسني	٢١ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٠
النديم ، عبدالله	٢٣ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٧٠
نصر الله ، حسن	١٤٠
النفيسي ، عبدالله فهر	٢٢ ، ٩٩
نوفل ، أحمد	١٢٩ ، ١٣٦
النيفر ، احميده	٢٢ ، ١٣٣

الحرف هـ

الاسم	رقم الصحفة
الهضيبي ، حسن إسماعيل	٦٦ ، ٧٠ ، ١٢٩ ، ١٤٥
الهدي ، محمد الياس	٨٣
هويدي ، حسن	١٥٤
هويدي ، فهمي	٤٢ ، ٩٣ ، ١٠١ ، ١٢٣
هيكل ، محمد حسنين	٣٩

الحرف ي

الاسم	رقم الصحفة
ياسين ، عبدالسلام	٨٢ ، ٨٣ ، ٩٣
ياسين ، محمد نعيم	١٥٤ ، ٥٥ظ
يحيى ، الإمام	١٥
يزيد ، الخليفه الأموي	٢٢
يكن ، فتحي	١٣٩ ، ١٥٠ ، ١٥٥ ، ١٥٦
يوسف ، إبراهيم	١٠٧
يوسف ، حسين محمد	١٥٦

الحرف و

الاسم	رقم الصحفة
وافي ، عبدالواحد	١٥٥
الوزاني ، المهدي	٨١
الوزير ، إبراهيم بن علي	٧١ ، ٩٨ ، ١٠١
ولسن ، كولن	٥٤

من مؤلفات الأستاذ منير شفيق

الإسلام في معركة الحضارة

الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر

الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة

بين النهوض والسقوط

ردود على أطروحات علمانية

الفكر الإسلامي المعاصر

قضايا التنمية والاستقلال في الصراع الحضاري