

زكي الميلاد

# من التراث إلى الاجتهاد

الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد



مكتبة  
مؤمن قريش

مكتبة مؤمن قريش  
www.muhammadquraysh.com

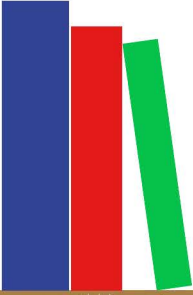
المركز الثقافي العربي





# من التراث إلى الاجتهاد

الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد



## مكتبة هؤمن قریش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق  
في الكفة الأخرى لرجح إيماننا.  
(إمام الصادق (ع))

moamenquraysh.blogspot.com



### الكتاب

من التراث إلى الاجتهاد

### تأليف

زكي الميلاد

### الطبعة

الأولى، 2004

عدد الصفحات: 320

القياس: 24 × 17

جميع الحقوق محفوظة

### الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2307651 - 2303339

فاكس: 2305726 - 212 2 +

Email: markaz@wanadoo.net.ma

### بيروت - لبنان

ص.ب: 5158 - 113 الحمراء

شارع جاندارك - بناية المقدسي

هاتف: 750507 - 352826

فاكس: 343701 - 961 1 +

## مقدمة

يضم هذا الكتاب الدراسات والكتابات التي أنجزتها منذ سنة ١٩٩٨م، ومعظمها كان مقدماً لندوات وحلقات دراسية وأكاديمية، قام بتنظيمها والإشراف العلمي عليها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، في إطار برنامجه البحثي حول دراسة تجارب حركات الإصلاح والتغيير. وغالباً ما تعقد هذا الندوات والحلقات بالتعاون مع جامعات حكومية أو أهلية، أو مع مؤسسات علمية وثقافية كالمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. وقد خططت لهذه الدراسات بالشكل الذي يجعل منها عملاً ممنهجاً ومتناسقاً يخرجها من كونها دراسات متفرقة جمعت وضمنت إلى بعضها وخرجت في كتاب، فإلى جانب تلك الدراسات المقدمة في ندوات وحلقات، أضفت إليها دراسات أخرى أعدت لاستكمال وإحكام التناسق المنهجي، والانتظام التاريخي، وترابط النسق الموضوعي، قدر الإمكان. وتنتمي دراسات هذا الكتاب إلى حقل دراسة الفكر الإسلامي، وهو الحقل الذي أشتغل عليه منذ سنوات، وأتعامل معه كمجال اختصاص، وهذا الكتاب هو الرابع الذي يصنف على هذا الحقل.

ويحاول هذا الكتاب أن يتتبع أزمنة فكرية تنتمي إلى أربعة عصور أو مراحل تاريخية، زمن ينتمي إلى العصر الوسيط، وزمن ينتمي إلى العصر الحديث، وزمن ينتمي إلى ما بعد قيام الدولة العربية الحديثة في النصف الثاني من القرن العشرين، وزمن ينتمي إلى تحولات العقدين الأخيرين من القرن العشرين. وقد شهدت هذه الأزمنة تحولات عميقة أثرت على مسارات الفكر الإسلامي وغيرت من اتجاهاته ومسلكياته ومرجعياته. ففي العصر الوسيط

حصل تحول في مسلكيات الفكر الإسلامي السني مع ظهور الشيخ ابن تيمية في القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي، حيث ساهمت حركته الفكرية والاحتجاجية في الحد من تطور وتأثير حركة الشيخ الغزالي الفكرية، وحجبت عنها نسبياً ديناميتها في الامتداد والتفاد الزماني والفكري، وذلك نتيجة التمايز والتعارض بين منظومتيهما الفكرية، وتركيز ابن تيمية على نقد ومواجهة الأفكار والاتجاهات الأساسية التي انتهى إليها الغزالي.

وفي العصر الحديث حصل تحول من نوع مختلف مع ظهور نزعة إصلاحية تلك التي عبر عنها السيد جمال الدين الأفغاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، وهي النزعة التي تبلورت وتحددت فيما بعد بمفهوم وحركة الجامعة الإسلامية. وقد مرت هذه النزعة الإصلاحية بأطوار وتحولات بعد غياب الأفغاني، مثل فيها الشيخ محمد عبده طوراً أساسياً في تحريك هذه النزعة وتجديدها، وفي تحولها إلى منحى آخر يعطي الأولوية للأبعاد والتكوينات الفكرية والتربوية، وهي النزعة التي تبلورت وتحددت فيما بعد وعرفت بنزعة الإصلاح الديني. كما مثل فيها الشيخ عبد الرحمن الكواكبي طوراً مهماً ساهم هو الآخر في تحريك هذه النزعة الإصلاحية وتجديدها، وفي تحولها إلى منحى آخر يعطي فيها الأولوية لمقاومة الاستبداد، وهي النزعة التي تربط بين الاستبداد والنهضة. وآخر حلقات وأطوار هذه النزعة كانت مع الشيخ محمد رشيد رضا الذي حرك هذه النزعة الإصلاحية نحو المنحى السلفي بعد انهيار الخلافة العثمانية وظهور العلمانية المتشددة في تركيا.

ومع قيام الدولة العربية الحديثة التي قطعت صلتها المرجعية بالمنظومة الإسلامية في مجال التشريعات والقوانين والنظم، ووثقت في المقابل ارتباطها المرجعي بالمنظومة الغربية، الوضع الذي ساهم في تراجع حركيات الفكر الإسلامي وتغليب مفهوم الهوية والتشبث بهذا المفهوم وإظهار التخوف عليه باستمرار، وإعطائه درجة عالية من الأولوية، وهو ما يفسره البعض بالمبالغة والإفراط. مع ذلك لم يبق الفكر الإسلامي على هذا الحال الساكن فقد ظهرت محاولات تجديدية جديدة بأن يؤرخ لها، منها محاولة السيد محمد باقر الصدر في العراق الذي سعى لبناء منظومة ذهنية للتصور الإسلامي الشامل من خلال المؤلفات التي عرف بها، واكتسبت شهرة واسعة لأهميتها وقيمتها المعرفية والمنهجية. وهكذا محاولة الشيخ مرتضى المطهري في إيران الذي حاول التأكيد والتأصيل وإعادة الثقة بقدرة الإسلام على مواكبة العصر والاستجابة لمتطلباته. والمحاولة الثالثة التي يتحدث عنها الكتاب تلك التي

نهض بها الشيخ محمد مهدي شمس الدين في لبنان وتميزت بتأصيل المسألة السياسية الإسلامية، وتحريك التجديد في مجال الفقه الإسلامي.

أما في العقدين الأخيرين من القرن العشرين فقد تغيرت فيهما مسلكيات الفكر الإسلامي بصورة لافتة، حيث اكتسب زخماً كبيراً وطاقة هائلة مع ظاهرة الانبعاث الإسلامي.

لكن هذه المسلكيات تبدلت ملامحها واتجاهاتها بين عقدين، فقد كانت لها ملامح واتجاهات معينة في حقبة الثمانينيات غلب عليها الاندفاع الشديد، وذهنية المواجهة والصدام، والانخراط في النشاط السياسي، وبلورة خطابات تستنهض الأمة. وتغيرت هذه الملامح والاتجاهات وطريقة النظر لها مع عقد التسعينيات وبالذات في النصف الثاني منه، حيث شهدت بعض خطابات الفكر الإسلامي مراجعات وتقويمات ونقديات في المفاهيم والمسارات والمناهج، كان من نتائجها التأكيد على مبادئ العقلانية والاعتدال والوسطية، والانخراط في عمليات التجديد الديني، وربط الاجتهاد بقضايا العصر، والانفتاح على منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهذه الملامح والاتجاهات عبرت عن تحول في نظم الفكر الإسلامي دفعت به نحو مسلك جديد.

ولأن جميع هذه المحاولات التجديدية كانت تنطلق من قاعدة التواصل مع التراث، والانتظام في مرجعيته، وليس بالانقطاع عنه وفك الارتباط به، لذلك كان من الضروري الحديث عن التراث في إطار كيف نفهمه؟ وكيف نتعامل معه؟ كيف نفهمه؟ هو السؤال المعرفي، وكيف نتعامل معه؟ هو السؤال المنهجي.

السؤال المعرفي يتأسس على خلفية أن المشكلة ليست في التراث وإنما في طريقة فهمنا لهذا التراث، والسؤال المنهجي يتأسس على خلفية أن المشكلة ليست في التراث وإنما في طريقة تعاملنا مع هذا التراث، لهذا فهي مشكلة في المعرفة والمنهج معاً.

والنظر إلى التراث ليس بقصد الاستغراق فيه، والانغلاق عليه أو الاكتفاء به، والانقطاع عن العالم والعصر، وإنما الاستلهام منه وهضمه واستيعابه، والقدرة على تجاوزه أيضاً، لأنه تراث أمة قد خلت لها ما كسبت ولنا ما كسبنا، كما جاء في قوله تعالى ﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ - البقرة آية ١٣٤ - والتجاوز ليس بمعنى إهمال التراث أو رفضه والانقطاع عنه، وإنما الإضافة عليه بالتطوير

والتجديد وتقديم ما هو أفضل وأرقى منه. وعملية التجاوز هذه هناك من يصطلح عليها بالتجديد أو المعاصرة أو الحدائثة، ومن بين هذه التسميات وغيرها أفضل مصطلح الاجتهاد الذي أعتره المفهوم الإسلامي الفعال حيث يعادل مفهوم الحدائثة عند الغرب، وهو مفهوم ابتكرته المنظومة الإسلامية وانفردت به الحضارة الإسلامية، وهو بحاجة إلى اكتشاف من جديد.

زكي الميلاد

المملكة العربية السعودية

ربيع الأول ١٤٢٤ هـ

أيار - مايو ٢٠٠٣ م



## الفصل الأول

الفكر الإسلامي في العصر الوسيط  
من الغزالي إلى ابن تيمية



## العصر الوسيط.. مفهوم وتاريخ

العصور الوسيطة في تاريخ الثقافات والأفكار، يفترض أن تكتسب أهمية معرفية وتاريخية، لخصوصياتها في عمليات الربط والاتصال بين العصور الأولى والعصور الحديثة. وقد اشتهر في تاريخ الثقافة الغربية مصطلح العصور الوسطى أو الوسيطة، التسمية التي تعني للغرب والتاريخ الغربي الكثير من الدلالات والإشارات والرموز، وهي العصور التي حظيت باهتمام الباحثين والمؤرخين هناك. واستطاع الفكر الغربي تجاوز تلك العصور التي وصفت دائماً في خطابه بالصور المظلمة لأوروبا. التجاوز الذي يعني القطيعة المعرفية عنها، حيث تطورت المعرفة بعد ذلك في ظل سياقات ووضعيات مختلفة عن تلك العصور، وبالانتساب إلى ما سمي بالعصور الحديثة. والتجاوز أيضاً بمعنى تفكيك البنى الفكرية وتحطيم مقولات الخطاب التي تمثلتها وعبرت عنها تلك العصور. ومازال المؤرخون الأوروبيون يرجعون إلى تلك العصور، وتقليب النظر فيها من وقت لآخر، حيث توصل بعضهم لآراء تشذ عن الاتجاه العام في فهم تلك العصور، ومنهج النظر التاريخي لها، كالمؤرخ سانت موس الذي أعطى آراءه صفة القطع والجزم، حيث يرى بأن «من العبث أن ننكر أن القرون المعروفة باسم العصور المظلمة، لا تزال من أشدّ مراحل التاريخ الأوروبي غموضاً. ومع ذلك، فلا شك أن الجهود المبذولة في استجلاء كثير من المسائل الرئيسية قد أحرزت بعض التقدم. فإن بعض الآراء قد نبذاً قطعياً..»<sup>(١)</sup> ومن جملة الحقائق التي يبرهن بها

(١) ميلاد العصور الوسطى. هـ. سانت موس، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص ٩.

على قناعته، إعادة النظر في فهم الاحتكاك الإسلامي بالغرب، وحسب نظره فإنه «لم يعد أحد ينظر إلى المهجوم الإسلامي من خلال أعين خصومه في القرون الوسطى، الذين ضرب تهديده لعقيدتهم على أبصارهم غشاوة، أعمتهم عن الأصل المشترك للثقافتين المسيحية والإسلامية. ذلك لأن الدراسة العميقة النقادة لفن ذلك الزمان وأدبه، أفضت في كثير من الحالات إلى ازدياد تقدير الإسلام»<sup>(٢)</sup>.

في حين لم ينشأ أو يتبلور مصطلح أو تسمية العصر الوسيط أو العصور الوسطى في تاريخ الثقافة الإسلامية، ولعل من النادر استعمال تلك التسمية في دراسات المؤرخين المسلمين، وفي التحقيقات الزمنية والتاريخية للثقافة والأفكار الإسلامية. والتسمية السائدة عند المعاصرين لا تعبر في مكوناتها وعناصرها عن تاريخ الثقافة الإسلامية، وإنما هي مقتبسة بدلالاتها ورموزها من تاريخ الثقافة الغربية. لذلك فقد أصبحت تلك التسمية جدلية وإشكالية عند البعض، وتوظيفية وتحريضية عند بعض آخر. جدلية بسبب التداول الواسع لهذه التسمية بالشكل الذي يصل أحياناً لدرجة التعميم، وكأن العصور الوسيطة التي كانت مظلمة في التاريخ الأوروبي تشمل تاريخ الأمم والحضارات والعالم برمته. والحال ليس كذلك على الإطلاق. فالعصور المظلمة في أوروبا هي عصور الازدهار والتمدد في العالم الإسلامي. وتوظيفية كما في رؤية الدكتور محمد أركون الذي يرى بأن الفكر الإسلامي لم يتخلص من عصوره الوسطى كما تخلص الفكر الأوروبي وانتقل من الظلامية إلى التنوير. وفي حقل دراسات تاريخ تطور الفكر الإسلامي، لا نجد دراسات فكرية على قدر كبير من التخصص حول العصر الوسيط. وهو العصر الذي تغيرت فيه اتجاهات العلوم والمعارف الإسلامية وتحددت لها صياغات مختلفة عما كانت عليه قبل ذلك، ومرت بانتقالات حساسة للغاية. كما أنه العصر الذي تكونت فيه مرجعيات فكرية تميزت بتأثير فاعل ليس في ذلك العصر فحسب، بل احتفظت بديناميات فكرية ما زالت نشطة في حياتنا الثقافية المعاصرة. ولعل من السهولة اكتشاف أن الخطابات الإسلامية المعاصرة تتأثر بصورة كبيرة بتلك المرجعيات الفكرية التي ترجع إليها وتأخذ منها وتستند على أصولها. وهذا ما حاول دراسته والبرهنة عليه الدكتور محمد عمارة في كتابه «تيارات الفكر الإسلامي» الذي أكد

(٢) المصدر نفسه. ص ٩.

فيه على المدخل التاريخي في تكوين المعرفة بتلك التيارات الفكرية من جهة ارتباطها المرجعي بين المعاصر منها والقديم.

لذلك من المهم دراسة الفكر الإسلامي في العصر الوسيط، لمعرفة كيف تشكلت تلك المرجعيات الفكرية، والعناصر المؤثرة في تكويناتها، وطبيعة البيئات التي نشأت فيها، ونوعية العوامل التي اكتسبتها الدينامية والفاعلية، والحضور المتواصل بما يتجاوز حدود الزمان والمكان، ويتغلب على شروط الجغرافيا والتاريخ. هذه العوامل هي التي تضيف صفة المرجعية على الأفكار، وبالتأكيد هذا ليس ممكناً بسهولة، ولا يمكن أن يفسر بعوامل بسيطة، ولا بعوامل خارقة للعادة. وإنما القضية بحاجة إلى تكوين معرفة استدلالية، وبحث من منظور تاريخ تطور الأفكار في النسق الإسلامي.

والمرجعيات الفكرية إذا نظرنا إليها كحقل معرفي، فإن هذا الحقل لا يعد جديداً في الدراسات الفكرية والتاريخية المعاصرة، فقد كان معروفاً منذ وقت مبكر عند المسلمين، وهو الحقل الذي عرف بدراسة الفرق والملل والنحل، ويعرف حالياً بدراسة المذاهب والتيارات. مع الالتفات إلى مفارقات أساسية بين حقل الملل والنحل، وما نقصده بالمرجعيات الفكرية في العصر الوسيط تحديداً، وهي المفارقات التي سوف نتضح تجلياتها لاحقاً.

والمرجعيات الرئيسية أو العامة التي عرفت بتسمية المذاهب أو المدارس، وظهرت في العصر الإسلامي الأول وقبل العصر الوسيط، تصنف إلى أربع مرجعيات، هي:

- ١ - مرجعيات كلامية. مثل المعتزلة والأشاعرة والخوارج وغيرها.
- ٢ - مرجعيات أصولية. مثل مدرسة أهل الحديث وأهل الرأي.
- ٣ - مرجعيات فقهية. وهي المذاهب الإسلامية المعروفة التي تنسب إلى مراجعها كالمذهب المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي والجعفري الإمامي.
- ٤ - مرجعيات سلوكية. مثل المذاهب الصوفية باتجاهاتها، وحسب تصنيف الغزالي لها، طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول<sup>(٣)</sup>.

وما نقصده بالحديث هنا ليست هذه المرجعيات، وإنما تلك التي ظهرت وتكونت في

---

(٣) المنقذ من الضلال. أبو حامد الغزالي، تحقيق وتقديم: محمود بيجو، دمشق: مطبعة الصباح، ١٩٩٢م، ص ٧٠.

العصر الوسيط . حيث تكمن أهمية دراستها، في أنها أثرت بصورة كبيرة على صياغة بعض اتجاهات تلك المرجعيات وبالذات الكلامية منها، وتحددت تقريباً صورتها الثابتة أو الراسخة، وهناك من وسمها بالنهائية، كالمستشرق الإيرلندي ديلاسي أوليري في وصفه للدور الذي قام به الغزالي، حيث اعتبر إن مظهر الانتصار النهائي لما قام به الأشاعرة في الإلهيات هو ما قام به الغزالي<sup>(٤)</sup> . . أو بتعبير الدكتور محمد عابد الجابري الذي يرى في الغزالي مؤسساً لما أصبح يعرف بطريقة المتأخرين في علم الكلام، «وهي الطريقة التي مكنت علم الكلام الأشعري من التحرر من منهج المعتزلة المفضل»<sup>(٥)</sup>، وفي نسق فكري آخر، يرى المؤرخ ألبرت حوراني في الدور الذي قام به ابن تيمية حيث اعتبر أن «صياغته للتراث الحنبلي ظلت عنصراً متميزاً في التراث الديني للمناطق الإسلامية المركزية»<sup>(٦)</sup> . والغزالي وابن تيمية هما من أكثر المفكرين تأثيراً وحضوراً في منظومات الفكر الإسلامي السني خلال العصر الوسيط، وحتى العصور اللاحقة.

وبعض الذين درسوا الفكر الإسلامي في العصر الوسيط مثل محمد أركون وجده متقدماً في مناظراته الفكرية ومناقشاته الكلامية، عن الفكر الإسلامي المعاصر، الذي وصل حسب رأيه إلى وضع متردٍ، ويستشهد بالمناظرات المبدعة كما يصفها، كالتي كانت بين الغزالي وابن رشد . . وذلك في كتابه الذي يتساءل في عنوانه «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال» .

كما أن بعض مؤلفات ذلك العصر مازالت توصف بالفراة والتميز ولا تقارن بمؤلفات هذا العصر . فالجابري يرى في كتاب «تهافت الفلاسفة» بأنه كتاب وحيد وفريد في الثقافة العربية الإسلامية، لم يؤلف مثله قبل الغزالي ولا بعده<sup>(٧)</sup>، ويصف ألبرت حوراني كتاب

(٤) الفكر العربي ومكانه في التاريخ. ديلاسي أوليري، ترجمة: د. تمام حسان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م، ص ١٥٦.

(٥) التراث والحداثة . . دراسات ومناقشات. د. محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م، ص ١٧١.

(٦) تاريخ الشعوب العربية. د. ألبرت حوراني، ترجمة: نبيل صلاح الدين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج١، ١٩٩٧م، ص ٢٣٣.

(٧) التراث والحداثة . . دراسات ومناقشات. مصدر سابق، ص ١٧٠.

«إحياء علوم الدين» بأنه أعظم وأشهر الكتب الإسلامية<sup>(٨)</sup>. وهكذا هي الأوصاف التي تطلق على بعض مؤلفات ابن رشد، التي يعاد اكتشافها من جديد، وكأنها المؤلفات الأكثر حداثة في هذا العصر، ويعول عليها كما تصور ذلك أدبيات الفكر العربي المعاصر، في إمكانية اكتشاف حداثة عربية مستقلة. كما اكتشف الغرب قبل ذلك عقلانيته بواسطة تلك المؤلفات. أما ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) الذي اشتهر بمقدمته، وأصبحت من أشهر المؤلفات التي استحوزت على أوسع اهتمامات المثقفين والباحثين العرب، حيث لا ينظر لها على أنها من مصنفات القرون السابقة أو من تراث الماضين... فهي من أكثر المؤلفات التي تناولتها الرسائل والأطروحات الجامعية بالدراسة والبحث والتحليل، وهو المجال الدراسي الذي يمثل في نظر النخب العربية معقل الحداثة.

كما أن طبيعة العناصر المحركة للتطورات العامة في ذلك العصر تفرض اهتماماً جاداً بدراسة الفكر الإسلامي آنذاك، ونوعية استجاباته وطرائق تعاملاته مع تلك التطورات، وتأثره بها أو تأثيره عليها. فقد مثلت تلك التطورات منعطفات تاريخية شديدة الحساسية والخطورة، تعلقت بها مصائر الأمة ومستقبلاتها. فالغزالي عاصر الحروب الصليبية سنة ٤٩٠ هـ / ١٠٩٥ م التي تعتبر أشد اصطدام حصل بين الديانتين الإسلامية والمسيحية على مستوى العقائد، وبين العالمين الإسلامي والغربي على مستوى الجغرافيا. وهي الحروب التي مازال الفكر الغربي مسكوناً بذهنيتها، ويعيد التذكير بها دائماً، ويعرف بها أجياله الجديدة لمقاصد وأغراض توظيفية. وعاصر ابن تيمية الغزو المغولي سنة ٦٥٦ هـ / ١٢٦٠ م، الحدث الذي يؤرخ له بسقوط ونهاية الحضارة الإسلامية، بعد سقوط وتدمير بغداد. يضاف إلى ذلك ما كانت تشهده المجتمعات الإسلامية من انقلابات وتمزقات وتصادمات. لذلك فإن الفكر الإسلامي الوسيط لا يمكن أن يدرس بعيداً عن هذه السياقات والوضعيات، التي من طبيعتها أن تترك تأثيراتها على مكونات وملامح ذلك العصر، وعلى الأفكار والمفاهيم التي تتشكل فيه.

(٨) تاريخ الشعوب العربية. مصدر سابق، ج ١، ص ٢٢٠.

## أبو حامد الغزالي من المدرسة إلى الصومعة

لقد استطاع أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١١م) أن يفرض هيمنته على المعارف والأفكار الإسلامية في عصره، ويغير من اتجاهاتها، ويترك تأثيراته عليها. فقد كان أستاذاً في تعليمها وتبليغها، ومناظراً بارعاً في الاحتجاج بها والدفاع عنها، وقبل ذلك كان طالباً مندفعاً في تحصيلها واكتسابها، ومتنقلاً في طلبها. لذلك جاء وصف الغزالي بأنه يمثل مرجعية فكرية أو خطاباً مرجعياً، وهو الوصف الذي نستخدمه كنموذج تفسيري وتحليلي لخطاب الغزالي الفكري، وإمكاناته التأثيرية، وصموده وبقائه، وصور الارتباط به. والذين تعاملوا مع الغزالي وفكره وعلومه من باحثين ومؤرخين ومستشرقين، غالباً ما يميزونه بذلك الوصف، أو يرشدون إليه، أو يعبرون عن دلالاته. فحين يصف الدكتور إبراهيم بيومي مذكور ثقافة الغزالي يقول: «ثقافة الغزالي خصبة متنوعة، عميقة وشاملة، فهو فقيه وأصولي، متصوف وأخلاقي، متكلم وفيلسوف»<sup>(٩)</sup>، وحين يبحث الجابري عن مكونات فكر الغزالي يقول وبدون تردد «إنها مكونات الثقافة العربية الإسلامية كلها، بمختلف منازعها واتجاهاتها وتياراتها. ذلك أن الغزالي لم يكن مرآة انعكست عليه ثقافة عصره وحسب، بل لقد كان أيضاً ساحة التقم عندها مختلف التيارات الفكرية والأيدولوجية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي إلى عهده، وقد استكملت مراحل نموها وأسباب نضجها، فعبرت على لسانه ومن خلال سلوكه وتجربته الفكرية عن مدى تنوعها واتساع آفاقها، عن صراعاتها وتناقضاتها»<sup>(١٠)</sup>. لذلك يرى الجابري بأن «أقصر طريق إلى فكر الغزالي ومكوناته ليس بوصفه فكر رجل بعينه، بل بوصفه ظاهرة فكرية في الثقافة العربية الإسلامية ظلت حاضرة فيها طيلة القرون التسعة الماضية»<sup>(١١)</sup>.

أما الدكتور أنور الزعبي فيرى في خطاب الغزالي بأنه يمثل سلطة ليست تعدلها سلطة في تراثنا الإسلامي كله، نظراً لذلك التأثير الواسع الذي تركه هذا الخطاب في حياة الشعوب

(٩) من مقدمة كتاب: المنقذ من الضلال. مصدر سابق، ص ٧.

(١٠) التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات. ص ١٦١.

(١١) المصدر نفسه. ص ١٦٩.



الإسلامية منذ انتشاره وحتى وقت قريب<sup>(١٢)</sup>. وقبل أن يبرهن الزعبي على هذه الحقيقة، ويتعامل معها كفرضية بحاجة إلى استدلال وإثبات، يقطع الطريق ويعطي صفة الإجماع منذ البداية، حيث يقول: «وقد أجمع دارسو فكر الغزالي، مؤيدين ومعارضين على هذه المسألة»<sup>(١٣)</sup>، الأمر الذي يدعو حسبما يرى الزعبي إلى تحليل وتفسير، وهو الرأي الذي سبقه إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد واستشهد به الزعبي، يقول أبو زيد «إن ما لقيه فكر الغزالي من ذيوع وقابلية في الأجيال التالية له، حتى صار نسقه الفكري مهيمناً على الخطاب الديني المسيطر هيمنة شبه تامة، أمر يحتاج إلى التحليل والتفسير»<sup>(١٤)</sup>، وعن تفسيره لهذا الأمر يرجعه أبو زيد إلى «ثنائية النسق الفكري الذي يطرحه الغزالي، حيث قدم للعامّة وسيلة للخلاص بسلوك طريق الآخرة، وقدم للطبقات المسيرة للحكام والسلاطين أيديولوجية النسق الأشعري بكل ما ينتظم في هذا النسق من تبريرية وتلفيقية»<sup>(١٥)</sup>. وهو التفسير الذي يختلف معه الزعبي كلياً، حيث يرى أن سلطة خطاب الغزالي قد نتجت عن مراعاته لمسألة هي في غاية الأهمية كما يقول، وسبق الالتفات إليها من بعض المفكرين الإسلاميين وعرفوها، وإن تفاوتوا في مراعاتهم لها في خطاباتهم. هذه المسألة يصفها الزعبي بمسألة «سياسة العلم وهي مسألة تهتم أساساً بتدبر كيفية استيعاب وتشغيل الخطاب في الأوساط المختلفة، التي أقدر أن الغزالي قد راعى أكثر من غيره متطلباتها وبكثافة في كل مناحي خطابه»<sup>(١٦)</sup>.

وفي نظر الباحث الإيراني عبد الحسين زرين كوب الذي دَرَس حياة الغزالي وفكره في جامعة لوس أنجلوس بالولايات المتحدة الأمريكية، فإنه يرى بأن «في تمام تاريخ الثقافة الإسلامية لا يمكن العثور بسهولة على شخص كالغزالي استطاع أن يعكس التنوع الثقافي

(١٢) مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي. د. أنور الزعبي، دمشق: دار الفكر، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠م، ص ٣٣.

(١٣) المصدر نفسه. ص ٣٣.

(١٤) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. د. نصر حامد أبو زيد، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م، ص ٢٩٧.

(١٥) المصدر نفسه. ص ٢٩٧.

(١٦) مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي. مصدر سابق، ص ٣٥.

بجميع أنماطه في فكره وحياته، وبذلك الشكل الرائع والحي<sup>(١٧)</sup>، وعن سبب اهتمام الباحثين الكثيرين، كما يقول زرين كوب في الشرق والغرب ومنذ القديم بالغزالي وفكره، يرجع إلى «التحول العميق في حياة الغزالي، والتنوع الواسع في آثاره، وخصوصاً التأثير الملحوظ لأفكاره وآثاره في الدين والفلسفة والتصوف الإسلامي»<sup>(١٨)</sup>.

هذه التفسيرات والتحليلات ووجهات النظر لاشك في معقوليتها ومنطقيتها، إلا أن العامل الجوهرية كما أظن الذي أوصل الغزالي إلى تلك المنزلة، هو في الطريقة التي تعامل بها مع العلوم والمعارف، والتي شرحها في مقدمة كتابه «المنقذ من الضلال» بقوله: «لم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أفتحم لجة هذا البحث العميق، وأخوض في غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأفتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتحسس وراءه للتنبه لأسباب جراته في تعطيله وزندقته. وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدي من أول أمري، وريعان شبابي.. حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا.. والتميز بين هذه التقليديات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي: أولاً إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم»<sup>(١٩)</sup>. وكان يخاطب غيره بقوله: «اطلب الحق بطريقة النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكون في صورة مقلد أعمى». يضاف إلى ذلك اعتقاد الغزالي عن نفسه كما يقول الدكتور فهمي جدعان، «أنه

(١٧) الفرار من المدرسة: دراسة في حياة وفكر أبي حامد الغزالي. عبد الحسين زرين كوب، بيروت: دار الروضة، ١٩٩٢م، ص ٥.

(١٨) المصدر نفسه. ص ١١.

(١٩) المنقذ من الضلال. ص ٣٠.

واحد من المصلحين الذين نيط بهم إحياء الإسلام عند رأس المائة الخامسة للهجرة، لهذا كتب مؤلفه العظيم إحياء علوم الدين<sup>(٢٠)</sup>، ونقل الإجماع على ذلك محمود بيجو الذي حقق وقدم كتاب «المنقذ من الضلال»<sup>(٢١)</sup>.

ولعل الذي كَوَّن هذا الباعث عند الغزالي في الطريقة التي تعامل معها في تحصيل العلوم واكتساب المعارف، يرجع لعاملين أساسيين:

الأول: لقد اكتشف الغزالي منذ وقت مبكر، شدة الاختلافات والتناقضات والنزاعات بين المذاهب والفرق والجماعات والملل الإسلامية، وكل منها يدعي لنفسه الحق ونهج الصواب. وكل جماعة تنتصر لأرائها وتنتقص من آراء الجماعات الأخرى. الوضع الذي استوقف انتباه الغزالي وكَوَّن في داخله مساءلات، حرضت على أن يكتشف بنفسه أين هو الحق والصواب في ادعاءات هذه الفرق والجماعات؟ فرجع إلى العلوم والمعارف والحجج والبراهين التي يستندون عليها، ويتمسكون بها.

الثاني: إن الأجواء العلمية في ذلك العصر، كان يغلب عليها طريقة المناظرات التي تعقد لها المجالس والاجتماعات في المدارس والمساجد والأسواق، وفي مجالس الخلفاء والوزراء والحكام، وتستمر في حالة انعقادها لأوقات طويلة. وعن طريقها يمتحن الإنسان في علمه، واكتشاف مواهبه وتفوقه، أو توجيه الإهانة إليه والانتقاص منه. لذلك ازدهر علم الخلاف وارتفع شأنه، وتخصص فيه الكثيرون. وطريقة المناظرات تستدعي أن يمتلك الإنسان القدرة على التفوق بالأدلة والمحاجة، والاطلاع على معارف الخصم. والغزالي الذي كان في إحساسه أن يكون ذا شأن ويشار إليه بالبنان، كان عليه أن يثبت جدارته وتفوقه في مجالس المناظرات. وهذا ما سعى إليه بنفسه. فالمناظرات هي التي عرفت به في مجالس أستاذه امام الحرمين الجويني بنينشابور، وهي التي قادته لمجلس الوزير نظام الملك في منطقة العسكر بعد وفاة الجويني، وهي المناظرات التي كان يقصدها العلماء والفقهاء، الذين يبحثون عن الشهرة والمال والجاه.. والتفوق الذي أظهره الغزالي في هذه المناظرات، كان

(٢٠) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. د. فهيمي جدعان، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨، ص ٣١.

(٢١) المنقذ من الضلال. ص ٨١، انظر: طبقات الشافعية، وللسيوطي أرجوزة في ذلك، من هامش الكتاب.

سبباً في اختياره من قبل الوزير نظام الملك ليكون الأستاذ الأول لأشهر مدرسة في بغداد آنذاك، وهي مدرسة النظامية نسبة للوزير نظام الملك المؤسس والراعي لها. وقد وجد الغزالي في هذا المنصب أعلى درجات الأمان والطموح الذي كان يسعى إليه العلماء والفنهاء في عصره.

ولم تتوقف أو تنته تجربة الغزالي عند حدود مدرسة النظامية وانتقاله إلى بغداد، فقد قادته هذه التجربة إلى تحولات ومراجعات عميقة وجذرية، أحدثت في داخله ما يشبه الانقلاب النفسي والتوتر الفكري، انتهت به إلى الحيرة والشك، والبحث عن اليقين، اليقين الذي يعرفه بقوله: «هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يفارقه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين»<sup>(٢٢)</sup>.

لذلك وجد الدارسون في الغزالي بأنه يمثل تجربة فكرية فريدة من نوعها في تاريخ الفكر الإسلامي الوسيط، وشديدة الأهمية في تحولاتها ومراجعاتها، خصوصاً وأن الغزالي هو الذي وثق تجربته الفكرية في كتابه «المنقذ من الضلال» وهو أول كتاب في تاريخ الثقافة الإسلامية حول السيرة الفكرية، حيث كشف فيه بوضوح كبير ما أصابه من حيرة وقلق، ودخل مع نفسه في تجربة نقدية وعميقة، أعاد فيها النظر لحصيلته العلمية ومنظومته الفكرية التي هي من تراكمات زمن طويل. ومن النادر جداً أن يحاكم الإنسان تجربته الفكرية وهو في قمة شموخه، وبين أوساط تتظاهر بالكبرياء والاعتزاز والغلبة والتفوق. وهذا هو منشأ خصوبة فكر الغزالي وقيمه الفكرية، التي شدّت انتباه الدارسين إليه، وجعلت منه شخصية مؤثرة في الثقافة الإسلامية، وما زال تأثيره حاضراً إلى هذا الوقت. فلقد بقي الغزالي كما يقول الجابري: «حاضراً في ثقافتنا العربية الإسلامية إلى اليوم، وما أظنه سيكف عن الحضور فيها قريباً. كان حاضراً وما يزال في وجدان مؤيديه والرافعين من شأنه، كما في أذهان معارضيه الراغبين في التخلص منه»<sup>(٢٣)</sup>. وهذا ما يذهب إليه من المؤرخين ألبرت حوراني الذي وصف الغزالي بأنه يتميز برؤية شاملة لكل التيارات الرئيسية في عصره وبعد ذلك يضيف

(٢٢) المنقذ من الضلال. ص ٣٢.

(٢٣) التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات. ص ١٦٥.

«مازالت أفكاره مؤثرة حتى الآن»<sup>(٢٤)</sup>.

وهناك من المعاصرين من يشبه حاله واهتماماته بالغزالي، كالدكتور طه عبد الرحمن وإن كان يعزوها إلى المصادفة كما يقول، مع تأكيده على بعض الفروقات حتى لا يظهر وكأنه مقلد للغزالي، وحسب قوله «إن جوانب من فكري صادفت جوانب من فكره، كما أن جوانب من سلوكي صادفت بعض جوانب سلوكه، ولا شيء أكثر من المصادفة. فعلى سبيل المثال، اشتغلت بالمنطق وأحبيته كما اشتغل به وأحبه، إلا أني أخالفه في نزعته الأرسطية في المنطق الذي لا تضاهيها إلا نزعة ابن رشد.. واشتغلت بعلم الأصول كما اشتغل به ولو أني لم أولف فيه كما ألفت، لكنني أختلف معه في موقفه من علاقة علم الأصول بالمنطق، فهو يجعل المنطق جزءاً منه باعتبار، في حين أجعله أنا جزءاً من المنطق باعتبار آخر. واشتغلت بالفلسفة كما اشتغل بها ووجدت فيها آثار النسبية الثقافية كما وجدتها فيها، إلا أني لا أشك في فائدتها شكها فيها، ولا أخرج أهلها تجريحهم لهم، وخضت التجربة الصوفية على مقتضى أهل السنة كما خاضها، وتبين لي من سموها ما تبين له، ولكنني أخالفه في الأسباب التي أفضت بي إلى الدخول في هذه التجربة، فتبين لي أني لست مقلداً للغزالي، وإنما شاءت الإرادة الإلهية أن نشترك في بعض الصفات لحكمة لا أعلمها»<sup>(٢٥)</sup>.

مع ذلك فإن تجربة الغزالي الفكرية انتهت بالفكر الإسلامي في عصره وما بعده إلى نوع من الحيرة والأزمة.

- ٣ -

### ابن تيمية من المواجهة إلى السجن

لعل أهم تحول في حركة المعارف والأفكار الإسلامية، ما بعد الغزالي، كان مع ظهور الشيخ ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ / ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م)، في القرن السابع الهجري، الذي قام بدور يماثل الغزالي ويفارقه، يماثله في مراجعة ونقد المعارف والأفكار الإسلامية بالشكل الذي ترك أثراً بارزاً عليها. ويفارقه في المنهجية، وفي النتائج النهائية، المفارقة التي عكست

(٢٤) تاريخ الشعوب العربية، ج ١، ص ٢١٩.

(٢٥) حوارات من أجل المستقبل، د. طه عبد الرحمن، الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٠م، ص ٩٦ - ٩٧.

تحولات في منظومات الفكر الإسلامي وانتقالات في مساراته. ولذلك يتكرر الاقتران والتجارر بين الاسمين في كثير من الدراسات والأبحاث، بالشكل الذي يؤكد موضوعية دراسة هذه الفرضية، التي تصور التحول والانتقال في حركة المعارف والأفكار الإسلامية من الغزالي إلى ابن تيمية، وإعطاء صفة الخطاب المرجعي لكليهما. وهذا ما يمكن أن يفهم من وصف الأول بحجة الإسلام والثاني بشيخ الإسلام، واعتبار الأول مجدد القرن الخامس الهجري، واعتبار الثاني مجدد القرن السابع الهجري. واحتفظ كل منهما بحضور فاعل ومؤثر في الحياة الفكرية والثقافية المعاصرة للعالم الإسلامي. فابن تيمية في وصف الدكتور طه جابر العلواني «يمثل ظاهرة أو مدرسة هو ضميرها والمعبر عن اتجاهها، ولهذا المدرسة نموذجها ونظامها المعرفي، وتصورها ومنهجها ورؤيتها في المعرفة والعقيدة والقراءات والدلالات والتجديد والاجتهاد والتصوف والتسلف والسياسة والحكم والمال والاقتصاد والجهاد والإصلاح والتغيير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من شؤون الدنيا والآخرة»<sup>(٢٦)</sup>، وفي نظر الدكتور محسن عبد الحميد «إنه يمثل شخصية فريدة في تاريخ الفكر الإسلامي، لا نجد شخصية أخرى تماثلها في قوة التحدي وشمولية المراجعة والغزارة الموسوعية في العلوم والحسب الكامل في القضايا دون مجاملة»<sup>(٢٧)</sup>.

وفي سنة ١٩٧٥م اعتبر الشيخ أبو الحسن الندوي في مقدمة كتابه عن ابن تيمية انه «يصح أن يقال هذا العصر، عصر ابن تيمية، وقد كانت لشخصيته ودعوته ودوره الإصلاحية، عودة في هذا العصر، ولكتاباته وأفكاره واتجاهاته انتفاضة لم تكن لمصلح إسلامي أو مؤلف من المؤلفين القدامى»<sup>(٢٨)</sup>، ووصف مؤلفاته بأنها «تتفرد بخصائص بارزة تميزها من بين مؤلفات عصره بكل وضوح، إنها لا تزال تؤثر في قلوب الجيل الجديد وعقوله رغم ما مضى عليها قرون عديدة، وحدثت في خلالها ثورات في دنيا العلم والتفكير»<sup>(٢٩)</sup>. ويمكن القول إن ظهور ابن تيمية وتطور حركته الفكرية والاحتجاجية، ساهم بدرجة

(٢٦) ابن تيمية وإسلامية المعرفة. د. طه جابر العلواني، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م، ص ١٨.

(٢٧) تجلبد الفكر الإسلامي. د. محسن عبد الحميد، القاهرة: دار الصحوة للنشر، ١٩٨٥م، ص ٤٣.

(٢٨) الحافظ أحمد بن تيمية. أبو الحسن الندوي، تعريب: سعيد الأعظمي الندوي، الكويت: دار القلم،

١٩٧٥م، ص ٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

كبيرة في الحد من تطور وتأثير حركة الغزالي الفكرية، وحبب عنها نسبياً ديناميتها في الامتداد والتقدم الزمني والفكري. وذلك نتيجة التمايز والتعارض بين منظومات الأفكار بينهما، وتركيز ابن تيمية على نقد ومواجهة الأفكار والاتجاهات الأساسية التي انتهى إليها الغزالي، إلى جانب عوامل تاريخية وسياسية أظهرت الفروقات والتباينات بين حركتهما. وهذا ما نحاول تفسيره والاستدلال عليه.

أما فيما يتصل بالتمايز والتعارض في منظومات الأفكار، ونقد ابن تيمية للاتجاهات الأساسية التي انتهى إليها الغزالي نشير إلى الحقائق التالية:

أولاً: الغزالي الذي انتقد علم الكلام، وكاد يطيح بالفلسفة، وقد ثقته ببعض العلوم كالحسيات، وانتهى إلى الشك في أفكاره ومعارفه، مع ذلك تمسك بعلم المنطق ودافع عنه بحماس شديد، واعتبره معيار العلم والقسطاس المستقيم وميزان الصواب، فالمنطقيات كما يقول عنها في مقدمة كتابه «مقاصد الفلسفة» أكثرها «على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيها النظار». وعن علاقتها بالدين، يقول عنها في كتابه «المنقذ من الضلال» «وأما المنطقيات: فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا أو إثباتًا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر»<sup>(٣٠)</sup>، وفي كتابه «المستصفي من علم الأصول» وجد من الضروري أن يخصص مقدمة هذا العلم «أصول الفقه» حول المنطق، لا باعتبار هذه المقدمة، كما يقول «من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً.. وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه»<sup>(٣١)</sup>. وهي المقدمة التي اعترض عليها بشدة بعض العلماء أبرزهم تقي الدين بن صلاح (٦٤٣ - ٥٧٧ هـ) وهو من الذين صاحبوا الغزالي في حياته، حيث نسبوا تلك المقدمة إلى المنطق اليوناني، ولا علاقة لها بأصول الفقه، وإنما هي محاولة من

(٣٠) المنقذ من الضلال. ص ٤٨.

(٣١) المستصفي من علم الأصول. أبو حامد الغزالي، قم: دار الذخائر، ١٣٦٨ هـ، ج ١، ص ١٠.

الغزالي يربط أصول الفقه بالمنطق أو بطائفة من مسائل المنطق اليوناني. وهناك من المعاصرين كالدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الذي دافع بشدة عن تلك المقدمة، واعتبر أن الغزالي قد «صاغ في تلك المقدمة منهجاً علمياً للمعرفة، متحرراً وبعيداً عن المنطق اليوناني، وهو ذلك المنهج الإسلامي الذي تعزز به حضارتنا العربية والإسلامية أيما اعتزاز»<sup>(٣٢)</sup>، وانتقد الذين اعترضوا على تلك المقدمة وقال عنهم «أغلب الظن أن هؤلاء لم يقرؤوا شيئاً من هذه المقدمة التي افتتح بها الغزالي كتابه المستصفي، ولم يزيدوا عن أن استعرضوا عناوينها، فشموا منها رائحة المنطق اليوناني حسب ما خيل إليهم، أو رأوا فيها بعض اصطلاحاته الشائعة، فضاقت بهم صدورهم، وأعرضوا عنها، بعد أن حكموا عليها حكماً غيبياً دون قراءة مبصرة»<sup>(٣٣)</sup>.

المنطق الذي وثق به الغزالي وأعلى من شأنه، ورفع منزلته من بين العلوم الأخرى، هو العلم الذي حاول ابن تيمية أن يقلل من شأنه، ويفك ارتباط المسلمين به، ويزيل عنه قداسته والتعلق الشديد به لدرجة الإعجاب والمبالغة. وكان يقول عنه «إني كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد» وفي كلام له أيضاً «إن المنطق فطنة التكذيب بالحق والعناد والزندقة والنفاق». وفي هذا المجال صنف كتابين شهيرين، كتاب مختصر بعنوان «نقض المنطق»، وكتاب مفصل بعنوان «الرد على المنطقيين». في الكتاب الأول انتقد المنطق وأهل صنعته بقوله: «من المعلوم أن القول بوجوده قول غلاته وجهال أصحابه، ونفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم بل يعرضون عنها، إما لطولها وإما لعدم فائدتها، وإما لفسادها، وإما لعدم تمييزها، وما فيها من الإجمال والاشتباه، فإن فيها مواضع كثيرة هي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقى»<sup>(٣٤)</sup>، وفي كتابه الثاني انتقد المناطق بقوله «ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة، والعبارات المتكلفة الهائلة، وليس في ذلك فائدة إلا تضییع الزمان، وإتاعاب الأذهان، وكثرة الهديان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان، وشغل النفوس بما لا ينفعها بل قد يضلها عما لا بد لها منه، وإثبات الجهل الذي هو أصل النفاق في القلوب، وإن

(٣٢) شخصيات استوقفتني. د. محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩م، ص ١٠٢.

(٣٣) المصدر نفسه. ص ١٠٢.

(٣٤) نقض المنطق. ابن تيمية، ص ١٥٥. عن كتاب: الحافظ أحمد بن تيمية، للندوي، ص ٢٢٠.



ادعوا أنه أصل المعرفة والتحقيق»<sup>(٣٥)</sup>.

وقد لمس أبو الحسن الندوي من آراء ابن تيمية في نقد ونقض المنطق نوعاً من التطرف والمغالاة، إلا أنه حاول الدفاع والتبرير لمثل تلك المواقف والأفكار، لأنه لا يريد أن يقدم نفسه ناقداً لابن تيمية، وهو الذي بالغ في منزلته واعتبره مجدداً لعلوم الشريعة وباعثاً للفكر الإسلامي، وعن دفاعه أو تبريره يقول الندوي «إن قدسية المنطق وعظمته التي كانت تسيطر على عقل العالم الإسلامي من بعد القرن الخامس - أي من بعد الغزالي - أصيبت بصدمة، فإن أوساطنا الدراسية والعلمية قد أولعت بالمنطق وأعجبت به إلى حد المغالاة والمبالغة، ويمكن أن يقدر هذا الإعجاب بالمنطق من لم يكن له معرفة بالمنطق، فإنه يعتبر أجهل شخص وأحمق رجل لدى أهلها بالرغم من جميع ما يحمله من علم وفضل وذكاء، وقد ظل المنطق والفلسفة يعرف في الهند إلى مدة طويلة باسم العقلانية، كما أن كتبهما كانت تعرف باسم كتب العقل، وكان من الطبيعي أن يوجد هناك، رد فعل عنيف ضد هذا الغلو، فقد يكون سبباً للفكر المتزن في هذا الموضوع، وينال هذا العلم مكانته الصحيحة من أجله»<sup>(٣٦)</sup>.

فابن تيمية كاد أن يطيح بالمنطق، كما كاد الغزالي أن يطيح بالفلسفة من قبل، ولو كان الغزالي معاصراً لابن تيمية، أو جاء بعده لدافع عن المنطق وأعاد الاعتبار له ورد على ابن تيمية ولتمثل موقف ابن رشد في دفاعه عن الفلسفة وردده على الغزالي ذاته بعد نقده للفلسفة وهجومه على الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، الذي رد عليه ابن رشد بكتابه «تهافت التهافت».

ثانياً: من أكثر القضايا التي استوقفت اهتمام الباحثين والمؤرخين، وبعض المستشرقين، في حياة الغزالي هي التحول الداخلي العميق الذي حصل عنده، نفسياً وفكرياً وسلوكياً، وهو في قمة مجده العلمي حيث كان يتربع على مركز الأستاذية في مدرسة النظامية ببغداد. التحول الذي ظهر سريعاً وبلا مقدمات زمنية وفكرية، أو هكذا كان يتراى للآخرين، ولعله ظل يعيش وبصراع ذلك التحول في داخله لزم من غير معلوم إلى أن حسم

(٣٥) الرد على المنطقيين. ابن تيمية، ص ٣١. عن كتاب الندوي، ص ٢١٩.

(٣٦) الحافظ أحمد بن تيمية. ص ٢٢٢.

موقفه بصورة نهائية ومفاجئة. ولذلك تعددت التفسيرات والتأويلات والتحليلات تجاه ذلك التحول، ومع أن الغزالي شرح بنفسه تلك التجربة التي وثقها في كتابه «المنقذ من الضلال»، إلا أن ذلك لم يمنع أو يقنع بعض الباحثين والمعاصرين منهم أيضاً في البحث عن تفسيرات مختلفة. فالغزالي الذي وصل إلى بغداد قادماً من أصفهان سنة ٤٨٤هـ، مرسلًا من الخوارج نظام الملك ليكون مدرس النظامية، وعمره لم يتجاوز الرابعة والثلاثين، في مركب مزين ولباسه من الذهب والحريز، هو الغزالي الذي خرج منها سنة ٤٨٨هـ، تاركاً وراءه مدينة ألف ليلة وليلة، ومركزه العلمي الذي يجسد عليه كل من يصل إليه، والذي كان يبحث عنه ويسعى إليه بنفسه، ويسلك طريقاً مغيراً للشهرة والجاه والمال، ينقله من الشك إلى اليقين، وقد وجد هذا الطريق في التصوف، الذي قال عنه «ثم إنني لما فرغت من هذه العلوم، - يقصد علوم المتكلمين والفلاسفة والباطنية - أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الحبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتخليته بذكر الله.. فعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك.. إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، لغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، وببدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»<sup>(٣٧)</sup>.

لذلك فإن الغزالي بهذا التحول يكون قد كرس التصوف في الفكر الإسلامي السني، وشجع عليه، ووثق الارتباط به. في المقابل فإن التصوف من الاتجاهات التي انتقدتها بشدة ابن تيمية، ودخل في مواجهتها بقسوة، وكان يرى أن دفع ضرر أهل التصوف من أعظم الواجبات، ويشبهه بدفع التتار عن المؤمنين، كما جاء في رسالة له كتبها سنة ٧٠٤هـ، إلى

(٣٧) المنقذ من الضلال. ص ٦٤ - ٦٥ - ٦٩.

الشيخ أبي الفتح نصر المنبجي وهو من كبار متصوفة عصره، ومن أتباع الشيخ محي الدين بن عربي. ولم يسلم الغزالي كما يقول الدكتور محمد البهي من نقد ابن تيمية حيث اعتبره «عالة على أبي حيان التوحيدي في مذاهب الصوفية، وأنه استمد من كتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي، ومن كتاب الحارث المحاسبي ومن رسالة القشيري، كثيراً من آرائه الصوفية، ومع أنه لم يتهمه بأنه واحد من صوفية الملاحدة، ولكن عاب عليه تبعيته فيما يذكر من آراء تصوفية لغيره»<sup>(٣٨)</sup>، ومع أن ابن تيمية قد فرق بين تصوف أهل العلم وتصوف الملاحدة كما في اصطلاحه، وأظهر تقبله لتصوف أهل العلم الذي حدد نشأته في القرون الأولى إلى القرن الثالث الهجري حيث تحول التصوف بعد ذلك إلى مذهب سلوكي له قواعده الفنية في الاحتجاج ومصطلحاته الخاصة. ومن الأسماء التي عرفت في تلك العهود ولم يتعرض لهم ابن تيمية بالنقد، من هؤلاء أبو القاسم الجنيد الذي كان يقول «مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة» والفضيل بن عياض ومعروف الكرخي، فقد اعتبر ابن تيمية تصوف هؤلاء متوافق مع كتاب الزهد والورع لأحمد بن حنبل، ولم يكن تصوفاً بالفلسفة<sup>(٣٩)</sup>، لكنه اعتبر هذا المسلك من التصوف لم يعد قائماً في حياة المسلمين، فقد تأثر التصوف حسب رأيه بالفلسفة وبالمسيحية والغنوصية الفارسية. والتصوف الذي سلكه الغزالي لم يكن مقبولاً أيضاً عند ابن تيمية الذي شن أقوى هجوم على التصوف في العصر الإسلامي الوسيط، وكرس الاتجاه الرافض للتصوف، وهو الاتجاه السلفي.

والتحول الذي حصل عند الغزالي نحو التصوف، اعتبره بعض المعاصرين مثل الدكتور فهمي جدعان من أبرز عيوب الغزالي في مشروعه العلمي والعملية<sup>(٤٠)</sup>. وهناك من دافع عنه وشجع عليه مثل الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي حيث تساءل لماذا أعرض الغزالي فجأة عن مجد الشهرة في بغداد ودخل في سلك الزهاد؟ واعتبر أن الأجابة عن هذا السؤال الكبير كما وصفه، بكلمة صغيرة قالها الغزالي عن نفسه «طلبنا العلم لغير الله فأبى

(٣٨) الفكر الإسلامي في تطوره. د. محمد البهي، بيروت، دار الفكر، ١٩٧١م، ص ٦٥.

(٣٩) المصدر نفسه. ص ٥٩.

(٤٠) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. مصدر سابق، ص ٣٢.

العلم إلا أن يكون لله»<sup>(٤١)</sup>. وهناك من حاول أن يقدم تفسيراً توظيفياً وأيديولوجياً لا يخلو من تكلف مثل الدكتور محمد عابد الجابري الذي صور التحول عند الغزالي وكأنه لأغراض سياسية وسلطانية في الدرجة الأولى، فبعد أن يتساءل: «لماذا الدعوة إلى التصوف وفي نفس الوقت مهاجمة الفلاسفة والدعوة إلى اصطناع المنطق ميزاناً للعقل ومعياراً للعلم؟»<sup>(٤٢)</sup>. فعن المنطق يقول: إن «إلحاح الغزالي على ضرورة اصطناع المنطق منهجاً وحيداً في تحصيل العلم لم يكن من أجل المنطق ذاته، بل كان ضد نظرية التعليم العرفانية الإسماعيلية، وأيضاً من أجل إنقاذ علم الكلام الأشعري من أزمته الداخلية، التي كادت تعصف به بسبب تناقض المقدمات العقلية المؤسسة لعلم الكلام، التناقض الذي انفجر في مشكلة الأحوال. وإنقاذ علم الكلام الأشعري معناه إعادة تأسيس عقيدة الدولة السلجوقية - العباسية ضد نفس الخصم الإسماعيلية»<sup>(٤٣)</sup>، أما التصوف، فيقول الجابري «التصوف كما هو معروف، كان الأساس الأيديولوجي والتنظيمي لكيان الدولة السلجوقية. فموقف الغزالي من هذه الناحية مفهوم ومبرر. ليس هذا وحسب، بل إن الغزالي من هذه الناحية قد أدرك بوضوح أن الجانب الروحي في العرفان الشيعي عامة لا يمكن تعويضه باصطناع المنطق، فلم يبق إذن إلا تجريد التصوف الباطني من طابعه السياسي الذي طبعته به الشيعة الإمامية والإسماعيلية، وتوظيفه توظيفاً سنياً»<sup>(٤٤)</sup>.

ثالثاً: إن آخر تأليفات الغزالي كتاب بعنوان «إلجام العوام عن علم الكلام»، وحسب بعض الروايات فإن الغزالي قد انتهى من تأليف هذا الكتاب قبل اثني عشر يوماً على وفاته، وبذلك يكون آخر مدوناته الفكرية. وعلم الكلام هو العلم الذي بدأ منه الغزالي تعلماً وتعليماً ومطالعة ومناظرة، وانتهى إليه بعكس ما بدأ منه. كان معجباً به في أول الأمر ومنذفعا نحوه، وانتهى مشككاً في منزلته، وفي قيمته المعرفية. و اعتبر أن العوام ليسوا في حاجة إلى البراهين العقلية لتوثيق إيمانهم، بقدر ما يضرهم الانشغال بهذه البراهين التي

(٤١) شخصيات استوقفتني. مصدر سابق، ص ٩١.

(٤٢) التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات. ص ١٧٣.

(٤٣) المصدر نفسه. ص ١٧٤.

(٤٤) المصدر نفسه. ص ١٧٤.

يغلب عليها الجدل والاحتجاج. وبالتالي من الأفضل حصر علم الكلام بأهل العلم كصنعة خاصة بهم. ونقل عن أستاذه إمام الحرمين الجويني في آخر حياته أنه لو كان يعلم إلى أين سيصل به علم الكلام لما انشغل به أبداً. وفي تقييم الغزالي لهذا العلم، يقول: «ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام، فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير واف بمقصودي»<sup>(٤٥)</sup>، وعن نقده لأهل الكلام يقول أنهم اعتمدوا «على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها، إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج تناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً، فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً»<sup>(٤٦)</sup>، وبخلاف الغزالي في إلجام العوام، فإن ابن تيمية قد أنزل موضوعات العقيدة إلى العوام، وأدخلها في حقل الفتاوى الشرعية التي يراد منها عادة التعميم ومخاطبة الناس بصورة عامة، وهي أكثر الموضوعات التي حركها ابن تيمية في أوساط العوام، كما أنها أكثر القضايا التي شكلت مجموعات الفتاوى في تراثه الفكري. وحسب الدكتور عزيز العظمة الذي جمع منتخباً من مدونات تراث ابن تيمية حيث يرى «من اللافت أن فتاواه في العقائد تشكل جزءاً كبيراً جداً من مجموع فتاواه، تتجاوز في نسبتها للفتاوى في الأمور الأخرى، ما أفتى به أيُّ من المفكرين الإسلاميين الآخرين، وهذا بحد ذاته أمر بالغ الأهمية، إذ أنه يشي بأنه انتقل من الكلام في العقيدة من مقام كلام النخبة من العلماء إلى مجال العامة، أو حسب كلام أعدائه، أنه انتقل بهذا الكلام من علم الكلام وسياقه الاجتماعي - الثقافي إلى مقام الشأن العام. وإن هذا الأمر باعث على النظر في اجتماعيات الثقافة في عصره، وإلى البحث في تاريخ الحنبلية بوصفها في أحد أدوارها أخذاً بالعقائد إلى الشارع وإلى مقام الدهماء، في وقت كان قد ثابر المتكلمون فيه على امتداد قرون على القول بضرورة إلجام العوام عن علم الكلام وبالضمانة بالعلم عن غير أهله»<sup>(٤٧)</sup>.

أما من جهة الأرضيات وطبيعة الظروف والعوامل التاريخية والسياسية، التي ساهمت

(٤٥) المنقذ من الضلال. ص ٣٩.

(٤٦) المصدر نفسه. ص ٤٠.

(٤٧) ابن تيمية. د. عزيز العظمة، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠م، ص ١٣.

في إظهار الفروقات بين الغزالي وابن تيمية، بالشكل الذي يفتح إمكانية المقارنة والمقاربة، المتعارضة والمتباينة بينهما. وبما يضع الخطاب الفكري لابن تيمية مقابلاً ومجادلاً لخطاب الغزالي الفكري. وهذا ما يتحدد في الأمور التالية:

أولاً: لقد عاصر الغزالي الحروب الصليبية سنة ٤٩٠هـ / ١٠٩٥م، وعاصر ابن تيمية الغزو المغولي سنة ٦٥٦هـ / ١٢٦٠م. واختلفت المواقف بينهما بصورة شديدة التعارض. فالغزالي كان في عزله الاختيارية بنهج التصوف الذي سلكه، ولم يسجل له التاريخ موقفاً عملياً من تلك الحروب التي وضعت العالم الإسلامي أمام تحدٍ خطير، فلم يتخل عن عزله أو يصدر فتوى بالجهاد في مقاومة العدو الأجنبي. وقد ظلت هذه القضية يتساءل حولها الدارسون ومنهم المعاصرون أيضاً، وهناك من انتقد الغزالي على موقفه، وهناك من حاول التبرير له كالباحث الإيراني عبد الحسين زرین كوب حيث يقول «لماذا يلام الغزالي الذي لم يترك العزلة في فترة شروع الحروب الصليبية؟ فقد كانت كل حياته تلك السنوات جهاداً مع النفس، فلا يمكن نسيان جهاده مع نفسه بجهاد الغير فيسقط في العلائق التي خسر منها»<sup>(٤٨)</sup>. أما الدكتور البوطي فيعتبر هذا الأمر من الأوهام التي أصقت بالغزالي ظلماً، فبعد أن يصور تلك الحروب على أنها داخلية في دائرة الفروض الكفائية، يرى في «حراسة العقائد الإسلامية والتبصير بأحكام الشريعة الإسلامية، وحمايتها من العبث والدخيل، أيضاً من الفروض الكفائية التي لا يجوز إهمال القدر الأساسي منها. ولا يجوز إبطال فرض كفائي بمثله، فكيف عندما يكون الحارس لعقائد الإسلام ومبادئه، هو حجة الإسلام الغزالي»<sup>(٤٩)</sup>.

في المقابل سجل التاريخ لابن تيمية، مشاركة فاعلة في مواجهة عودة التتر إلى بلاد الشام سنة ٧٠٠هـ، وأعلن الجهاد وحرص على المقاومة، وبث الحماس في نفوس الناس، وخطب الحكام وأمراء الجيوش بضرورة التصدي والدفاع عن بلاد الإسلام.

ثانياً: عاصر الغزالي دولة السلاجقة في العصر العباسي، وارتبط بعلاقات وطيدة مع حكام عصره في خراسان وبغداد، وكان مقرباً منهم، خصوصاً بعد اختياره لمركز الأستاذية في مدرسة النظامية ببغداد، وكسب حمايتهم، واستفادوا منه في كسب شرعية مقاومة

(٤٨) الفرار من المدرسة، دراسة في حياة وفكر أبي حامد الغزالي. ص ١٢٧، نقلاً عن كتاب، الأخلاق عند الغزالي، زكي مبارك، ص ١٥.

(٤٩) شخصيات استوقفتني. ص ١١٥.

المعارضين لهم، وبالذات من كتابه «فضائح الباطنية» الذي وظف كوثيقة اتهام لغرض ممارسة القمع والبطش بالمعارضين من الجماعات الاسماعيلية الذين قويت شوكتهم آنذاك. وقد ظل الغزالي لآخر حياته مقرباً ومطيعاً للسلطين، وبعبارة الدكتور فهمي جدعان «ربط نفسه بسُلطان عصره ملتزماً بأن يدافع عما يطلب إليه الدفاع عنه، ومتصدياً لما يأمره بالتصدي له»<sup>(٥٠)</sup>، في حين عاصر ابن تيمية دولة المماليك (٦٤٨ - ٩٢٣ هـ / ١٢٥٠ - ١٥١٧م)، التي شهدت صراعات سياسية متتالية بين الحكام، ونزاعات وخلافات أثرت على عدم استقرار الحياة العامة في مصر وبلاد الشام واضطراب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، نتيجة عزلة حكام المماليك عن الناس، وبسبب غربتهم وعقدتهم كملوكيين، وعدم انتمائهم العميق إلى الأمة، وضعف التزامهم الوثيق بالدين. وقد وجد بعض المؤرخين في هذا العهد ما يستوقف الاهتمام، حيث وصفه الباحث الإنجليزي دافيد أبالون في كتابه «ظاهرة المماليك في الشرق الإسلامي» بأنه نظام فريد من نوعه، ولا نقع على ما يشبهه في الحضارات القديمة. ويعكس الغزالي لم يشتهر عن ابن تيمية ارتباطه بالسلطين أو تقربه لهم، بل كان مصادماً لسياساتهم الفكرية والدينية، ومتعارضاً مع العلماء والفقهاء المقربين منهم، وتعرض بسبب ذلك للسجن والاعتقال والاضطهاد، ووصفت حياته بالمحنة.

ثالثاً: لقد ظل الغزالي متوافقاً ومندمجاً مع النظام الفكري والديني السائد في عصره، بل كان جزءاً أساسياً من ذلك النظام الفكري، مكوّناً له ومدافعاً عنه، ومعبراً عن أيديولوجية السلطان، ومضيفاً الشرعية عليه. بخلاف ابن تيمية الذي دخل في صراعات ومواجهات مع العلماء والفقهاء والمتصوفة في عصره، وتعرض للتحقيق والتفتيش والامتحان في عقيدته وأفكاره، واتهم بالخروج عن الإجماع ومخالفة السياسات الدينية السائدة في عصره. فمن قضية الرسالة الحموية سنة ٦٩٨ هـ، التي أجاب فيها عن سؤال حول صفات الله تعالى، بما يخالف أهل الكلام في عصره فاثار حفيظتهم وتألّبوا عليه. إلى تعرضه لامتحان في معتقده سنة ٧٠٥ هـ بمرسوم من السلطان يدعوه لحضور جلسة مع القضاة والفقهاء للباحث والتحقيق في صحة وسلامة عقيدته، وعقد له أكثر من مجلس.

(٥٠) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. ص ٤٣.

وطلبوا حضوره إلى مصر في قضية أخرى حين ادعى عليه القاضي ابن مخلوف المالكي في أنه يثبت الصفات الخبرية بما يقتضي التجسيم، وانتهى به الأمر إلى السجن، وتكررت معه هذه المشكلة سنة ٧٠٧هـ، وهكذا في سنة ٧٢٠هـ، حينما خرج عن إجماع المذاهب الأربعة في قضية الطلاق بالثلاث، والطلاق البدعي الذي يقع في حالة الحيض، والطلاق المعلق بشرط غير معتبر، وتعرض بسبب تمسكه برأيه في هذه القضية إلى محاكمة العلماء والفقهاء والقضاة وانتهت به إلى السجن. وقد ظل على هذه الحال في مخالفته للسياسات الفكرية والدينية إلى أن توفي في سجن القلعة بدمشق سنة ٧٢٨هـ.

لاشك أن هذه الوضعيات والسياقات واختلاف البيئات، أثرت بصورة كبيرة في تكوينات الفكر والمعرفة ومناهج البحث والنظر بين الغزالي وابن تيمية وأظهرت الفروقات بينهما، وأنماط تأثيراتهما على حركة واتجاهات المعارف والأفكار الإسلامية.

#### - ٤ -

### ما بعد ابن تيمية

انقسمت دراسات المعاصرين عن ابن تيمية إلى اتجاهين منفصلين:  
الاتجاه الأول: الذي نظر إلى ابن تيمية في فكره الديني والعقائدي، إما من جهة الانتساب والارتباط بذلك الفكر وصاحبه، أو من جهة المخالفة والاعتراض.  
الاتجاه الثاني: الذي نظر إلى ابن تيمية في فكره المنطقي والعقلي بعيداً عن مسألة الارتباط أو المخالفة.

الاتجاه الأول تركز نتيجة أن الصياغة الحديثة لفكر ابن تيمية تحددت مع دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ / ١٧٠٣ - ١٧٩٢م)، التي ظهرت في نجد وسط الجزيرة العربية. وحسب ألبرت حوراني فإن تأثير ابن تيمية ظل كامناً حتى تصاعد الوعي به في القرن الثامن عشر مع حركة الشيخ محمد بن الوهاب<sup>(٥١)</sup>. ويميز هذه الحركة الدكتور محمد البهي في أنها «صانت آراء ابن تيمية، وعنيت بها في القرن الثامن عشر، بعد مدة أربعة قرون لم تلق فيها - تلك الآراء - العناية الكبرى، التي لقيتها من جانب حركة الشيخ

(٥١) تاريخ الشعوب العربية. ص ٢٣٣.



محمد بن عبد الوهاب، سواء من جانب الدعوة إليها والتمسك بها، أو من جانب الاعتراف بها رسمياً من بعض السلطات القائمة في البلاد الإسلامية. وبعد أن كانت - تلك الآراء - تعتبر أيام ابن تيمية نفسه، وبعده بقليل، في التقدير العام للمسلمين من العامة وأرباب المذهب، نوعاً من الخروج في فهم الدين، أو نوعاً من الإلحاد<sup>(٥٢)</sup>. فحركة الشيخ ابن عبد الوهاب هي التي ورثت ابن تيمية وتعاملت مع أفكاره ومعارفه كما لو أنها وصية عليها، وأعدت الاعتبار لها، والدفاع عنها، والترويج الواسع لها، والتمسك بها كشرعية دينية وايدولوجية. ومن المعروف أن القضية التي شكلت محور اهتمام دعوة محمد بن عبد الوهاب، هي قضية العقيدة والتركيز على مفهوم التوحيد والشرك، بالشكل الذي يصفه الدكتور البهي بالمبالغة «في فهم معنى التوحيد، أو فهم معنى الشرك - حتى - سُمى دعاة هذه الحركة، حركتهم باسم التوحيد. وفي هذه المبالغة يكمن عامل الفرقة بينهم وبين بقية المسلمين، فبينما هم يرون أنفسهم موحدين أو أهل توحيد، يرون غيرهم ممن لا يسلك سبيلهم في المبالغة مشركين»<sup>(٥٣)</sup>. ولذلك يعتبر كتاب «التوحيد» للشيخ محمد بن عبد الوهاب من أبرز وأهم مؤلفاته، كما يعبر عن دعوته ونهجه.

ولأن هذه الدعوة نشأت في بيئة صحراوية غير متمدنة، ومنقطعة عن التواصل مع البيئات والحواضر الإسلامية التي شهدت تمدناً وازدهاراً حضارياً كبغداد والقاهرة وبلاد الشام وإيران، لذلك فإنها أولت الأهمية للجوانب الدينية، على حساب الجوانب العقلية في فكر ابن تيمية إما لعدم الحاجة إلى تلك الجوانب العقلية، وإما لأنها دعوة للتدين الفطري البسيط، أو باعتبارها كرسست حالها لمقاومة البدع والخرافات والوثنيات على حد زعمها، وما يرتبط بالعقيدة والتوحيد والشرك حسب فهمها.

وتحول هذا المنحى إلى الفكر السلفي عموماً، الذي أصبح الشيخ محمد بن عبد الوهاب أحد حلقاته المرجعية، واكتفى بالفكر العقيدي لابن تيمية، وانفصل عن فكره المنطقي. وهي الظاهرة التي اعتبرها بعض الباحثين والكتاب منشأ الإشكالية والتأزم والجمود الذي أصاب الفكر السلفي، والمدخل النقدي لخطابه وبالذات في رؤيته عن العقل والعقلانية.

(٥٢) الفكر الإسلامي في تطوره. ص ٨٥.

(٥٣) المصدر نفسه. ص ٨١.

وعن هذه الإشكالية، يرى محسن عبد الحميد أن ابن تيمية لم يفهم «من قبل بعض المتأثرين بجوانب من منهجه، الذين جاؤوا من بعده، من حفظة النصوص المتعصبين، فحذفوا من مناهج دراستهم وثقافتهم العلوم العقلية التي اعتمد عليها ابن تيمية في تطهير الإسلام من المواقف اللاعقلانية البدعية، فقادوا أجيالاً بكاملها إلى معاداة المنطق والمواقف العقلانية، فانتهوا إلى جمود خطير في الثقافة وفي فهم الإسلام والتاريخ»<sup>(٥٤)</sup>، أما الدكتور أبو يعرب المرزوقي فبعد أن يصف ما قام به ابن تيمية في خاتمة أطروحته للدكتوراه، بأنه ثورة عملية وروحية، يضيف بعد ذلك منتقداً أولئك الذين جعلوا التركيز «في الإصلاح الروحي النظري مقصوراً على الوجه الموجب من عمل ابن تيمية، فأخلاه من أهم ما فيه، أعني الثورة الفلسفية المؤسسة لإصلاحه.. ولم يبق من الإصلاح الذي سعى إليه ابن تيمية إلا وجهه السلفي الذي انقلب، من ثم، إلى ضده، فأصبح من ثورة على الواقعية النظرية المؤسسة للتواطؤ الموجب بين السلطان الروحي والسلطان الزماني، إلى نفي العقل باسم الدين»<sup>(٥٥)</sup>.

وفي نقد الدكتور طه عبد الرحمن يرى بأن الفكر السلفي لم يستثمر الفكر المنطقي لابن تيمية، لأن أصحاب هذا الفكر كما يقول: «لم يعقلوا كثيراً من منطقهم واكتفوا باجترار كلامه، فضلاً عن أنهم لم يكن لهم زاد منطقي حديث يسمح لهم بمعرفة مقدرة ابن تيمية في ذلك المجال والعطاء الذي أتى به»<sup>(٥٦)</sup>. ويقترّب من هذا الرأي الدكتور رشدي راشد الذي ينتقد ما يصفه بالقراءة الأحادية لابن تيمية، فبعد اطلاعه على مصنفاته، وجده حسب قوله «إنه يعرف معرفة جادة ودقيقة المذاهب الفلسفية، ويعرف تقنيات الداخلية في أحاديثه عن درء تعارض العقل والنقل وعن المنطق، ويتبين أنه يعرف بدقة آراء ثابت بن قرة وابن سينا وآراء كل الذين سبقوه، بينما الذين يتكلمون عنه لا يعرفون شيئاً عن ذلك ولا يستطيعون فهم هذه النصوص»<sup>(٥٧)</sup>.

(٥٤) تجنيد الفكر الإسلامي. ص ١٤٣.

(٥٥) إصلاح العقل في الفلسفة العربية؛ من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون.

د. أبو يعرب المرزوقي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م، ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

(٥٦) حوارات من أجل المستقبل. مصدر سابق، ص ٦٦.

(٥٧) حوار مع الدكتور رشدي راشد رئيس الجمعية العالمية لتاريخ العلوم والفلسفات العربية والإسلامية

في فرنسا. جريدة السفير، بيروت، الجمعة ٨ شباط / فبراير ٢٠٠٠م، العدد ٨٥٣٠.

الاتجاه الثاني: هو الذي وجد في النقد المنطقي لابن تيمية ما يستدعي الانتباه، من حيث قيمته المعرفية، ونباهته النقدية، وإحاطته بالعلم. وأصحاب هذا الاتجاه في الغالب هم من الأكاديميين والمتخصصين في حقول الفلسفة والمنطق، وبعضهم لا يرتبطون بصلة بالفكر العقيدى لابن تيمية. كما إن الرؤية لهذا الجانب ليست بذلك التوافق، فهناك من حاول المبالغة في تصوير الفكر المنطقي لابن تيمية، مثل الدكتور طه عبد الرحمن الذي اعتبر ابن تيمية ليس «منطقياً عادياً، بل كان منطقياً مجدداً، إذ نازع في كثير من الأصول المقررة في منطق أرسطو واجتهد في وضع منطق جديد، هو إلى التداول اليومي أقرب منه إلى اللغة الفلسفية المجردة.. وأتى بنظرات في المنطق تستحق أن نقف عندها، ونعطيها حقها من التحليل. إن عطاءه في المنطق أكثر تجديداً من كل عطاءات المناطق الذين تقدموه، بما فيهم كبار الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا، لأن هؤلاء ظلوا جميعاً حبيسي أصول أرسطو، وما جاؤوا به من جديد بقي متمسكاً بهذه الأصول، في حين أن ابن تيمية حاول أن يضع أصولاً لمنطق جديد يستبدلها مكان الأصول التي اعتمدها أرسطو.. وان منطق منطلق عملي تجريبي حي، لا منطق صوري جامد كمنطق أرسطو»<sup>(٥٨)</sup>. وهناك من شكك أو قلل، في قيمة النقد المنطقي لابن تيمية، كعبد الله العروي وانتقد بعض الدارسين الذين يخلو لهم كما يقول: «أن يقرنوا جزئيات مأخوذة من التأليف الإسلامي بأخرى منتقاة من مؤلفات غربية بدون أدنى اعتبار للفارق الزمني. قال بعضهم إنه كان في الإمكان الانطلاق من ملاحظات ابن تيمية عن نواقص القياس الأرسطي لبناء منطق غير أرسطي. وهذه دعوة مجردة إذ لا يوجد أي دليل مقنع على أنه احتمال واقعي»<sup>(٥٩)</sup>. ويقرب العروي رأيه بحالة مماثلة في الفكر الغربي، تشابه ذلك الانطباع الذي تشكل في الفكر الإسلامي، على حدّ زعمه، فالنقد الذي قدمه باسكال لمنهجية ديكارت في زمنه قال «البعض إنه كان على أبواب إبداع منطق جديد لا ديكارتي ولا أرسطي، لكنه قول أدباء ونقاد لا قول أخصائيين في المنطق ومنهجية العلوم»<sup>(٦٠)</sup>.

في المقابل هناك من صور ابن تيمية وكأنه قد أطاح بالمنطق وهزمه وزعزع أركانه،

(٥٨) حوارات من أجل المستقبل. ص ٦٥ - ٦٦.

(٥٩) مفهوم العقل. عبد الله العروي. بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص ١١١.

(٦٠) المصدر نفسه. ص ١١١.

كالشيخ الندوي الذي ينتقد الغزالي لأنه لم يتمكن من صون مؤلفاته من تأثير العلوم اليونانية، أما ابن تيمية حسب رأيه «فإنه رفع لواء الثورة على المنطق والفلسفة اليونانية، ولم يتفاهم معهما في أي حال. إنه ناقش مسائل ومقدمات المنطق والفلسفة المعترف بها، كناقذ بصير وضوفي خبير في كتابه الرد على المنطقيين، وتناولها بعملية جراحية، وزعزع أساسها بالكلية، ولم يترك موضوعاً إلا وثقبه بسهامه الحادة»<sup>(٦١)</sup>.

وإذا بحثنا عن محاولات سعت إلى الجمع بين الجانب العقيدي والجانب المنطقي في فكر ابن تيمية فقد نجد ذلك في محاولة أبو يعرب المرزوقي في كتابه «إصلاح العقل في الفلسفة العربية» وحتى هذه المحاولة تغلب عليها الاهتمام بالجانب المنطقي، وذلك لمقتضيات البحث وطبيعة الموضوع.

## - ٥ -

### ملاحظات ونقد واستنتاجات

أولاً: مازال يظهر على الفكر الإسلامي المعاصر الانقسام في المنازع بين الغزالي وابن تيمية، فهناك من يرتبط بالغزالي وينتقد ابن تيمية وهناك العكس. وخلفيات هذه الظاهرة إما ترجع إلى نزاعات بين اتجاهات صوفية وأخرى سلفية، أو تتعلق بخلافات كلامية بين أشعرية وحنبلية.

وفي الوقت الذي يدافع فيه الدكتور البوطي عن الغزالي في كتابه «شخصيات استوقفتني» ويظهر تعلقه به، وحسب قوله «للإمام الغزالي مكانة جليلة في عقلي وقلبي، منذ أول عهدي بالسير في طريق المعرفة..»<sup>(٦٢)</sup> ويواجه المنتقدين له وينعت ملاحظاتهم بالأوهام التي ألصقت بالغزالي ظلماً، كملاحظات ابن صلاح والمازري وابن العربي والطرطوشي، ويرى في تلك الملاحظات أو الأوهام حسب وصفه بأنها «اتخذت ذريعة لنسف غيرها، لآتساءل بعد ذلك في عجب: أهو جهل ساق أصحابه إلى ما قد تورطوا فيه، أم هي حفيظة جرت أصحابها عمداً إلى وسيغة ظلم؟»<sup>(٦٣)</sup>، في المقابل يوجه نقده لابن

(٦١) الحافظ أحمد بن تيمية. ص ١٢٧.

(٦٢) شخصيات استوقفتني. ص ٧٩.

(٦٣) المصدر نفسه. ص ٧٩.

تيمية في كتابه «السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي» حيث حاول أن يظهر جوانب التناقض والاضطراب في فكره، فعن وصفه بالاضطراب يقول «لا بد أن أقف بالقارئ على بعض ما ورد لابن تيمية - رحمه الله - من اضطراب أو كلام عجيب»<sup>(٦٤)</sup>، ويصفه تارة بالوهم كقوله «ليس عجيباً أننا هنا نناقش هذا الوهم الذي علق بذهن ابن تيمية، بالمنهج ذاته الذي يعلمنا إياه ابن تيمية، في الوقت الذي يتخذ فيه ابن تيمية موقفه من الفلاسفة مدافعاً عن أوهامهم، متنبئاً لواحدة من أخطر ضلالاتهم»<sup>(٦٥)</sup>.

ثانياً: إن الدراسات والكتابات حول ابن تيمية إما تنتصر له وترفع من شأنه، وتركز على مناقبه وإصلاحاته، وإما تنتقم منه وتقلل من شأنه، وتركز على أخطائه وصراعاته. وهذه إشكالية معرفية ومنهجية تتكرر مع الفكر الإسلامي حين النظر إلى تقييم شخصيات الماضين بوجه خاص. فإما مبالغة وأحادية في المناقب والفضائل، وإما أحادية في المثالب والمعائب. أصحاب الاتجاه الأول قد يرفضون النقد لابن تيمية من أي مصدر كان نتيجة المبالغة في الارتباط به، إما عن تقليد أو تأويل لذلك النقد، أو النظر له من زاوية النزاعات الفكرية أو العصبية المذهبية. وفي المقابل تجد من لا يريد أن يعترف لابن تيمية بأي فضيلة. وهذه الطريقة في النظر هي أقرب ما تكون إلى طريقة العوام، التي يفترض أن لاتكون طريقة العلماء، فهي تركز التقليد والجمود، وتعوق التجديد والاجتهاد.

ثالثاً: ما قام به ابن تيمية من نقد ومراجعة للمعارف والأفكار في عصره، تداخلت فيه نزعة العلمية بنزعة النفسية بالشكل الذي أثار بعض الالتباسات على نقده لدرجة الاحتجاج عليه وعدم تقبله، فالحدود المعرفية والموضوعية في نقده لم تكن بذلك الواضوح. ولعل الصفة التي اتفق عليها الدارسون لابن تيمية بمن في ذلك الذين يتفقون مع فكره ونهجه، هي نزعة الحادة والقاسية. وهناك من حاول أن يبرر لهذه النزعة بتفسيرات مختلفة، لكنها غير مقنعة وليست في مكانها. فحين يتحدث الشيخ الندوي عن الأسباب التي دعت البعض إلى معارضة ابن تيمية من هذه الأسباب ما يصفه بالسبب الطبيعي، إذ يقول: «إن السبب الطبيعي لمعارضته لدى كثير من المعاصرين خصيصة كانت في نفس

(٦٤) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. د. محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق: دار

الفكر، ١٩٨٨م، ص ١٥٨.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

شيخ الإسلام، تلك التي توجد عند كثير من أهل الفضل الذين يتميزون بذكاء غير عادي وسعة النظر وكثرة المعلومات، وأعني بها حدة الطبيعة، التي تبعثهم في بعض الأحيان على تناول بعض معاصريهم بالنقد اللاذع وإظهار جهلهم وغبائهم وقلة علمهم، وتخرج من أفواههم من شدة التأثير كلمات تجرح شعور أهل العلم من معاصريهم والمعجبين بهم تثبط همة تلاميذهم، الأمر الذي يبذر في قلوبهم بذور النفور والعداوة الدائمة، وذلك ما ينتج إصدار فتاوى الكفر والضلال عليهم، والمعارضة المستمرة والتريص لهم بالدوائر»<sup>(٦٦)</sup>.

وفي نظر محسن عبد الحميد «إن مناقشات ابن تيمية وردوده، لاسيما على مفكري الإسلام على الرغم من اتزانها ومنهجتها الرصينة، لا تخلو من آثار ردود فعل تظهر عليها آثار هيجان وعصبية، وكان ذلك ناتجاً مما كان يعاني من هوم المواجهة اليومية للخراب الحضاري في المجتمع الإسلامي من جهة، وضغط التيارات الدخيلة والمنحرفة والأقوال المدسوسة من جهة أخرى»<sup>(٦٧)</sup>. وقد أظهر الدكتور البهي تأثير هذه الحالة على النقد العلمي والموضوعي عند ابن تيمية في قوله: «إن ابن تيمية في عملية النقد، قد يستخدم بعض العبارات القاسية التي تسيء إلى حيدة العالم الفاضل.. وكان حاد المزاج، وحدة المزاج سرعان ما تنقل الخصومة والحكم من مجال الجدل العقلي أو الديني إلى مجال الأشخاص وحياتهم الخاصة، وما يدور في نفوسهم، أو يخلد في قلوبهم من عقيدة وإيمان»<sup>(٦٨)</sup>.

رابعاً: إن الكتابات والمؤلفات التي اشتهر بها ابن تيمية تتوزع إلى اتجاهين أساسيين، مؤلفات تتصف بالنقد والنقض والاحتجاج، ومؤلفات للفتاوى. في المؤلفات الأولى تعامل ابن تيمية مع المعارف والأفكار بمنطق المحارب، وكأنه في ساحة قتال، وميدان القلم في نظره أشد من ميدان السيف، ويصور بنفسه هذا المشهد بقوله: «وحيث أمر الله ورسوله بالإغلاظ على بغيه وعدوانه على الكتاب والسنة، فنحن مأمورون بمقابلته، لم نكن مأمورين أن نخاطبه بالتي هي أحسن»<sup>(٦٩)</sup>، وقال عنه الحافظ الذهبي وهو من أصحابه «له حدة قوية

(٦٦) الحافظ أحمد بن تيمية، ص ١٤٢.

(٦٧) تجديد الفكر الإسلامي، ص ٤٣.

(٦٨) الفكر الإسلامي في تطوره، ص ٤١ - ٦٤.

(٦٩) تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، إبراهيم عقيلي، هيرندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م.

ص ٩٨. نقلاً عن كتاب مجموع الفتاوى لابن تيمية، ٢٠/٢٣٣.

تعتبره في البحث وكأنه ليث حرب»<sup>(٧٠)</sup>. وهذا ما يفهم من عناوين بعض مؤلفاته الشهيرة، مثل كتاب «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» و«الصارم المسلول على شاتم الرسول» و«بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» إلى غير ذلك من عناوين يظهر عليها الاحتجاج والسجال والنقد. أما كتب الفتاوى التي كثر منها ابن تيمية واشتهر بها، وشكلت حضوراً كبيراً وفاعلاً في نسقه الفكري والديني، وأدخلها إلى مجال العقائد والأصول والإلهيات، وأصبحت هذه الفتاوى الأكثر تداولاً وتعميماً في الأوساط الدينية المعاصرة، وبالذات الأوساط التي تنتسب إلى فكره ونهجه. في حين أن الفتاوى من طبيعتها لها خصوصية تتعلق بشرائط المكان والزمان والحال، وبمكونات البيئة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وينتقد عبد الباسط ميرداس طريقة التعاطي مع كتب الفتاوى لابن تيمية، بقوله: «كان للفتاوى الفقهية التي أدلى بها ابن تيمية أثر كبير، حيث أصبحت تستعمل لا كإنتاج ومجهود ديني خاضع للزمان والمكان والظروف الناتجة عنهما وعلاقتها بصاحب الفتوى، ولكنها أضحت أحياناً، عبارة عن فتاوى جاهزة، منشورة عدة نشرات، وموزعة بكثرة يمكن اقتناؤها بأكملها، غالباً بدون تحقيق ولا تعليق»<sup>(٧١)</sup>.

خامساً: إن النقد والسجال الذي فتحه ابن تيمية على المعارف والأفكار، كان من نتائجه وإشكالياته اختلال العلاقة وتفككها واضطرابها بين العلوم التي تعامل معها ابن تيمية بطريقة الانتصار عليها والإطاحة بها. الوضع الذي نتج عنه الحد من نمو وتقدم تلك العلوم لدرجة التوقف أو الجمود. فتوقف علم الكلام ولم يتطور في براهينه العقلية، وأصبحت الفلسفة كفوفاً وإلحاداً يجرم التعامل معها، وسيطرت على المنطق مقولات من تمنطق فقد تزندق ومقولة ابن تيمية إن المنطق فطنة التكذيب بالحق والعناد والزندقة والنفاق، وهكذا أصبح حال العلوم الأخرى. هذا من جهة المعارف والأفكار. أما من جهة المذاهب والجماعات، فإن طريقة ابن تيمية في النقد قد كرسّت الخصومات والفروقات حيث فتح عليها الحرب بعناوين التبديع والتضليل والتكفير. فقد كان ابن تيمية كما قال

(٧٠) المصدر نفسه. ص ١٠٠، نقلاً عن كتاب: طبقات الحنابلة. ج ٢/٣٩٥.

(٧١) ابن تيمية في الخطاب الديني المعاصر. عبد الباسط ميرداس، مجلة أبواب، بيروت، العدد ٢٣، شتاء ٢٠٠٠م، ص ٦٧.

عنه الدكتور البوطي «يكفر خصومة لأدنى المواقف الاجتهادية التي قد يخالفهم فيها»<sup>(٧٢)</sup>. ومن الأخطاء التي وقع فيها بعض الدارسين لابن تيمية محاولتهم التبرير والتأويل والدفاع عن طريقته في النقد والاحتجاج حتى لو كانت بتلك القسوة والحدية التي لا تحتمل أحياناً. وما زال هذا النهج قائماً في هذا العصر الذي لا يتناسب على الإطلاق مع ما يشهده العالم من دعوات للحوار بين المذاهب الإسلامية، أو الحوار الإسلامي - المسيحي، أو الحوار بين الأديان، والحوار بين الحضارات.

سادساً: لا شك في أهمية النقد الذي وجهه ابن تيمية إلى المنطق من حيث قيمته المعرفية والنقدية، وهو المجال الذي استوقف انتباه الدارسين إليه من خارج الأوساط الدينية. إلا أن هذا النقد كانت له ارتدادات عكسية لا علاقة لابن تيمية بها، وإنما لعصره، والعصور التي جاءت من بعده، حيث لم تكن بذلك النضج الفكري والمستوى العلمي الذي يستوعب مثل ذلك النقد ويبني عليه تراكمًا وتقدمًا علمياً. وهنا تظهر المفارقة البرهانية على تلك الحقيقة، ففي الوقت الذي ينفتح فيه بعض الغربيين على ذلك النقد ويوظف عندهم في تطوير المنطق ومناهج البحث ونظم التفكير، بعد اكتشاف عيوب المنطق الأرسطي ونواقصه وثوراته، والذي كان مهيمناً على الفكر الغربي إلى أواخر العصر الوسيط هناك، وكان لنقد علماء المسلمين ومنهم ابن تيمية أثر مهم في التعرف على تلك العيوب والثغرات، التي حرّضت الفكر الأوروبي على تجاوز المنطق الأرسطي الموعغل في الفرضيات البديهية، والمحكوم بثنائية القيم الإطلاقية، والمغرق في الذهنيات النظرية، إلى اكتشاف المنطق التجريبي والعملية والنسبي الذي يربط العلم ومناهج التفكير بعالم الطبيعة، بعد أن كان مرتبطاً بعالم الذهن. ومن أبرز الغربيين الذين اطلعوا على نقد علماء المسلمين للمنطق اليوناني هو روجر بيكون (111 - 1293 هـ / 1214 - 1294 م) الذي تعلم اللغة العربية ودرس علوم المسلمين في أكسفورد، وكان يصرح علناً بأهمية تلك العلوم وبقيمتها في تكوين المعرفة. في المقابل تحول ذلك النقد في فكر المسلمين إلى ما يشبه الإطاحة بالمنطق والارتداد عليه، والتمسك بالعيوب والثغرات وإشاعتها والاكتفاء بها، وليس الانطلاق منها، والبناء عليها.

(٧٢) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. مصدر سابق، ص ١١٦.



سابعاً: غالباً ما يصور ابن تيمية في علاقته بالشيعة والفكر الشيعي، من خلال هجومه ونقده الذي ورد في كتابه «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية» وليس كما ورد في بعض الدراسات بعنوان «الشيعة القدرية» رداً على العلامة الحلي الحسن بن يوسف (٦٤٨ - ٧٢٦هـ) في كتابه «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة». لكن الذي لا يذكر ما أخذه ابن تيمية من اجتهادات الشيعة والفقهاء الشيعي، وهي الآراء التي اشتهر بها ابن تيمية وخرج بها عن اجماع المذاهب الأربعة في عصره، وتسببت له بإحراجات سنة ٧٢٠هـ، ووصفت بمحنة ابن تيمية. وهي الآراء المعروفة بمسألة «الطلاق» كالطلاق بالثلاث، والطلاق البدعي، والطلاق المعلق. وقد أصدر السلطان في عصره بطلب من علماء المذاهب الأربعة، أمراً لابن تيمية بالامتناع عن الإفتاء في قضايا الطلاق بما يخالف الإجماع عند المذاهب الأربعة، لكنه لم يتراجع عن تلك الآراء.

والملفت للنظر أنه ليس هناك من أشار إلى مصدر تلك الآراء، لا أقل في حدود المصادر والمراجع التي رجعت إليها، سوى الدكتور محمد البهي في كتابه «الفكر الإسلامي في تطوره». مع أن جميع تلك المصادر قد تطرقت إلى تلك الآراء وتحدثت عنها باهتمام. وفي نظر الدكتور البهي إنه مهما قيل عن ابن تيمية «في معارضته الشيعة عامة، أمر لا يقلل من اعتباره للاتجاه الشيعي المعتدل، بل لا يحول دون استحسانه لبعض تخريجاتهم الفقهية، واتباعهم فيها، كما في مسألة الطلاق البدعي، أو الطلاق المعلق. فالطلاق البدعي هو الطلاق المنهي عنه كالطلاق في زمن الحيض، أو بلفظ الثلاث، فإنه لا يقع عند فقهاء الشيعة، وأخذ به ابن تيمية»<sup>(٧٣)</sup>. وما يؤكد صحة ذلك، رواية تذكر في ترجمة حياة العلامة الحلي عن لقائه ومناقشته لابن تيمية في موسم الحج. تقول الرواية: «إنه لما حج، اجتمع بابن تيمية في المسجد الحرام فتذاكرا، فأعجب ابن تيمية بكلامه، فقال له: من تكون يا هذا؟ قال: الذي تسميه ابن المنجس، حيث سماه في منهاج السنة بابن المنجس، فحصل بينهما أنس ومباشطة»<sup>(٧٤)</sup>.

ثامناً: إذا كان الغزالي قد أوصل الفكر الإسلامي إلى أزمة وحيرة، وتراجع عن أفكاره

(٧٣) الفكر الإسلامي في تطوره. ص ٤٥.

(٧٤) مبادئ الوصول إلى علم الأصول. الحسن بن يوسف الحلي، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦م، ص ١٧.

وانتقد معارفه، ووجد في التصوف اليقين الذي بحث عنه، فإن ابن تيمية لم يستطع إخراج الفكر الإسلامي من تلك الأزمة والحيرة، فالنهج الذي رسخه وعرف فيما بعد بالسلفية، هذا النهج كان أقرب إلى النقل من العقل، ومن الحديث إلى الفقه، ومن التصلب والتشدد إلى المرونة والتسامح، وإلى الانغلاق والجمود من الانفتاح والاجتهاد. ويصعب عليه التواصل مع المعارف الحديثة ومنهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية. ويصور الدكتور البهي هذا النهج بأنه دعوة إلى الحياة الصحراوية، وليس دعوة إلى الإسلام الذي يساوق الحضارة الصناعية، ويساوق المستوى الرفيع في الحياة الإنسانية، ويساوق التقدمية في بناء الجماعة بناءً سليماً<sup>(٧٥)</sup>، لذلك فإن هذا الفكر هو أقرب إلى البيئات البدوية والريفية من البيئات الحضرية أو المدنية، ويفتقد لمفهوم التمدن والتقدم والعمران، وهذا ما يفسر الاقتران الدائم الذي يتقصد به أبو يعرب المرزوقي في كتاباته بين ابن تيمية وابن خلدون.

فلم يستطع الفكر الإسلامي أن يتجاوز أزمته وحيرته، فمن الصوفية انتهى إلى السلفية.

---

(٧٥) الفكر الإسلامي في تطوره. ص ٨٨.

## الفصل الثاني

السيد جمال الدين الأفغاني  
وتطور الفكر الإسلامي الحديث



## تحولات الفكر الإسلامي

الفكر الإسلامي الذي تشكل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي وامتد إلى العقود الأولى من القرن العشرين، وتحديدًا مع نهاية دولة الخلافة العثمانية، والذي يصطلح عليه في الأدبيات المعاصرة، العربية والإسلامية، بالفكر الإسلامي الحديث، أو بفكر النهضة، أو بحركة الإصلاح الإسلامي، وفي بعض كتابات المستشرقين يوصف بحركة التجديد الديني، أو بالاتجاه الحديث في التجديد الديني. هذه المرحلة من تاريخية الفكر الإسلامي، يمكن النظر إليها على أنها من أهم وأبرز فترات تطور وتقدم مسارات هذا الفكر. والذين حاولوا أن يؤرخوا لمراحل تطور الفكر الإسلامي، ويضعوا هذا الفكر في تقسيمات زمنية وتحقيقات تاريخية، هؤلاء يتفقون تقريباً على خصوصية الفكر الإسلامي في تلك المرحلة التي نقصدها بالحديث، حيث تدرس وتؤرخ عند هؤلاء في سياق زمني يعبر عن مرحلة لها قسماتها وملاحظاتها واتجاهاتها الفكرية والاجتماعية والسياسية.

وقد ارتبط الفكر الإسلامي الحديث بالاحتكاك المباشر والواسع مع الغرب الذي كان يمثل تحدياً تاريخياً ضاعطاً على العالم الإسلامي من جهة، وتجربة متقدمة في النمو والتطور على الصعيد العلمي والصناعي من جهة أخرى، وهكذا على صعيد النظم الإدارية والتشريعات القانونية والسياسية والدستورية، في نظر رواد تلك المرحلة من المفكرين والإصلاحيين الإسلاميين. في حين أن الفكر الإسلامي قبل هذه المرحلة ارتبط في أكثر

قضاياها بالظواهر والمفاهيم التي تتصل بالعقيدة وإصلاح الواقع الاجتماعي دينياً في نطاق البيئات العربية، مع احتكاكه بالدولة العثمانية التي كانت تحاول أن توسع من سيطرتها على هذه البيئات. وقد اصطلح على هذه المرحلة في الكتابات العربية بالدعوات الإصلاحية السلفية، ويؤرخ لها مع حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ / ١٧٠٠ - ١٧٩٢م) والتي اشتهرت في نظر خصومها بالحركة الوهابية وموطنها نجد وسط الجزيرة العربية. ويصنف على هذه المرحلة أيضاً حركة محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ - ١٨٥٩م) التي عرفت بالحركة السنوسية وظهرت في شمال أفريقيا، وحركة المهديّة التي ظهرت في السودان وتزعمها محمد بن أحمد العبد الله (١٢٦٠ - ١٣٠٢هـ / ١٨٤٤ - ١٨٨٥م)، وهناك من أضاف دعوة محمد بن علي الشوكاني في اليمن، والألوسيان في العراق وهما شهاب الدين محمود الألوسي ومحمود شكري الألوسي (١٢٧٣ - ١٣٤٢هـ / ١٨٥٦ - ١٩٢٤م)<sup>(١)</sup> وتمتد هذه المرحلة في تاريخ تطور الفكر الإسلامي من القرن الثامن عشر إلى نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر.

أما الفكر الإسلامي المعاصر فقد ارتبط بالواقع الذي جاء بعد نهاية الخلافة العثمانية في النصف الأول من القرن العشرين، ثم بالواقع الذي جاء بعد قيام الدولة القطرية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، ويمتد إلى نهاية حقبة السبعينيات. لأن سياقات الفكر الإسلامي بعد حقبة السبعينيات اختلفت بصورة كبيرة، حيث ارتبط في هذه المرحلة بواقع شديد التغيير، كان من أبرز ملامحه الانبعثات الإسلامية الواسعة في المنطقة العربية والإسلامية التي فرضت على الفكر الإسلامي وضعيات جديدة. وهناك من اصطلح على هذه الفترة بمرحلة الفكر الإسلامي الجديد<sup>(٢)</sup>.

سوف نقارب بين هذه المراحل في سياق الحديث عن تطورات الفكر الإسلامي الحديث الذي ارتبط بوضعيات وشخصيات وبيئات ساعدت على تطوره وتقدمه. وهذا ما نحاول أن نستكشفه ونبرهن عليه في هذا الفصل.

(١) انظر كتاب: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة. علي المحافظة، بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٨٣م.

(٢) انظر كتاب: الفكر الإسلامي المعاصر، نظرات في مساره وقضاياها. قيس خزعزل العزاوي، بيروت: دار الرازي، ط١، ١٩٩٢م.

ولعل من أكثر العوامل تأثيراً على تطورات الفكر الإسلامي الحديث، هم رجالات هذا الفكر وإسهاماتهم وعطاءاتهم وطريقة تعاطيهم مع الواقع المحيط بهم، والرؤية التي عبروا عنها فكرياً وسياسياً واجتماعياً. ومن أبرز هؤلاء الرجال رفاة رافع الطهطاوي (١٢١٦ - ١٢٩٠هـ / ١٨٠١ - ١٨٧٣م)، وخير الدين التونسي (١٢٢٥ - ١٣٠٥هـ / ١٨١٠ - ١٨٩٠م) ومحمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ / ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) ومحمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ / ١٨٦٥ - ١٩٣٥م)، ومحمد اقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨م)، وفي نظر البعض ان «أهم هؤلاء جميعاً باتفاق جميع المتخصصين هو جمال الدين الأفغاني»<sup>(٣)</sup> (١٢٥٤ - ١٣١٥هـ / ١٨٣٨ - ١٨٩٧م) «الذي كان أول مشعل للحركات الإصلاحية في القرن الأخير»<sup>(٤)</sup>. كما كان له دور مهم في انبعاث وتطور الفكر الإسلامي الحديث وتشكيل ملامحه العامة واتجاهاته الرئيسية. وقد اهتم بعض الباحثين في إبراز هذا الدور والتأكيد عليه والإشادة به. فهو عند محمد اقبال «أعظم مفكر ديني، دعا إلى بعث الإسلام والديمقراطية في العالم الإسلامي الحديث، ورفض الاستعمار والأتوقراطية. ولدى محسن مهدي فإن أصول الفكر الإسلامي المعاصر تعود أصولها إلى الأفغاني.. لقد كان الأفغاني بحق عاملاً فعلاً من عوامل النهضة الفلسفية في مصر من خلال دعوته إلى الإصلاح الديني والعلمي، بالإضافة إلى الدعوة إلى رقي العالم الإسلامي وتوحيده في مواجهة الغزو الأوروبي، وذلك في إطار حركة دينية تجديدية تعيد الدين إلى الفعل الإيجابي في واقع الحياة المصرية»<sup>(٥)</sup>، ويبرز هذا الدور مالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣م) بقوله: «لقد كان جمال الدين رجلاً ذا ثقافة فريدة عدت فاتحة عهد رجل الثقافة والعلم في العالم الإسلامي الحديث، ولعل هذه الثقافة هي التي دفعت الشبيبة المثقفة على إثره في اسطنبول وفي القاهرة وفي طهران، وهي الشبيبة التي سيكون من بينها قادة حركة الإصلاح»<sup>(٦)</sup>.

(٣) المصدر نفسه. ص ٥٠.

(٤) الحركات الإسلامية في القرن الأخير. الشيخ مرتضى المطهري، ترجمة: صادق العبادي، بيروت: دار الهادي، ط١، ١٩٨٢م، ص ٢٠.

(٥) فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي. د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، هيرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية [١٦] ط١، ١٩٩٥م، ج١، ص ٢٩٩ - ٣٠٣.

(٦) وجهة العالم الإسلامي. مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٥، ١٩٨٦م، ص ٥٠.

ولعل الكتابات الغربية أولت الاهتمام بالتأثيرات الفكرية والثقافية للأفغاني، أكثر من الكتابات العربية والإسلامية، فقد أبرزت تلك الكتابات حركية التجديد الديني للأفغاني، ودرست حركته في هذا السياق، فهو في نظر تشارلز آدمز «العامل الجوهرية في إحياء حركة التجديد في مصر»<sup>(٧)</sup>، ومن هذه الزاوية قدم المستشرق الألماني كارل بروكلمان رؤيته حول الأفغاني الذي اعتبره المؤثر الأول على الحياة الدينية في مصر، وبعبارة «فقد كان الإسلام ولا يزال هو المهيمن على الحياة الدينية في مصر. وإنما يرجع الفضل في ذلك، في المحل الأول إلى تأثير جمال الدين»<sup>(٨)</sup>. وفي هذا النطاق أيضاً جاء كتاب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»<sup>(٩)</sup>.

- ٢ -

## نهضة العالم الإسلامي

لقد استطاع السيد جمال الدين أن يبعث نهضة في أمة متعددة المذاهب والقوميات واللغات، من تركيا إلى إيران والهند وأفغانستان إلى مصر والعراق، لذلك جاء وصفه بموقف الشرق<sup>(١٠)</sup>، أو بحكيم الشرق<sup>(١١)</sup>، ووصفه مالك بن نبي بضمير العالم الإسلامي، وقد شاءت الأقدار كما يقول بن نبي «أن تجعل من هذا الرجل في التاريخ الشاهد الصادق والحكم الصارم على مجتمع انتهى أمره في هدوء إلى انحلال، بينما أخذ الاستعمار يستقر على أرضه»<sup>(١٢)</sup>.

وليس من السهولة بالتأكيد أن يكون بإمكان أي رجل أن يبعث نهضة في أمة من

(٧) الإسلام والتجديد في مصر. تشارلز آدمز، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: لجنة دائرة المعارف الإسلامية، ١٩٣٥م، ص ٧.

(٨) تاريخ الشعوب الإسلامية. كارل بروكلمان، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٩، ١٩٨١م، ص ٦١٧.

(٩) هذا الكتاب من تأليف هـ. أ. د جيب، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦٦م.

(١٠) انظر كتاب: جمال الدين الأفغاني باحث الشرق. عبد الرحمن الرفاعي، القاهرة: الدار المصرية، ١٩٦١م. وكتاب: جمال الدين الأفغاني باحث النهضة الفكرية في الشرق. محمد سلام مدكور، القاهرة، ١٩٣٧م.

(١١) انظر كتاب: جمال الدين الأفغاني حكيم الشرق. قدرى قلعجي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٤٧م.

(١٢) وجهة العالم الإسلامي. مصدر سابق، ص ٤٩.



الأمم، الأمر الذي يكشف عظمة الدور الذي نهض به الأفغاني، وكشف عن قدراته القيادية ومؤهلاته الفكرية ودينامية شخصيته. . ولا شك فإن بعث نهضة في أي أمة لا يتحقق إلا باقتران العوامل السياسية المرتبطة بالواقع ومكوناته وعناصره وشروطه، بالعوامل الفكرية المرتبطة بتفسير ذلك الواقع وتحريكه وتغييره على صورة مقولات وأفكار ومفاهيم. وليس هناك نهضة من غير أن يكون للعوامل الفكرية تأثير وفاعلية، فالنهضة هي تعبيرات عن تلك العوامل الفكرية.

هذا الدور والتأثير للأفغاني يرتبط بطبيعة الرؤية التحليلية والنقدية، الفكرية والسياسية التي كونها حول العالم الإسلامي، في فترة هي من اشد الفترات حساسية وخطورة، فمن جهة كانت الدولة العثمانية في حالة ضعف شديد في مركزها، واخلخله شديدة في أطرافها، مع ما كانت تمثله هذه الدولة من قيمة رمزية جامعة لوحدة العالم الإسلامي. ومن جهة أخرى كانت أوروبا تتحرك باندفاع وعنفوان لتفتيت المنطقة واقتسام تركة الدولة العثمانية وإحكام قبضتها على مناطق نفوذها، وقد تلاحقت خلال تلك الفترة التطورات التي قلبت معها الموازين السياسية وبدلت معالم خريطة المنطقة جغرافياً فيما بعد، وارتبطت أحداثها وتغيراتها السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، بالأوضاع والتحويلات التي وصلت إليها المنطقة العربية والإسلامية بعد ذلك، وتأثرت منها بصورة عامة الأوضاع التي وصل إليها العالم العربي والإسلامي خلال القرن العشرين.

والرؤية التي عبر عنها الأفغاني خلال تلك الفترة، لعلها أبرز وأهم رؤية في توصيف وتقويم المنطقة الإسلامية آنذاك، فكرياً وسياسياً. واكتسبت هذه القيمة والأهمية لأنها تكونت عند الأفغاني عن طريق التجريب والاحتكاك المباشر مع الواقع، والتفاعل الحي مع الساحة في نطاقها الواسع، حيث كان الأفغاني طرفاً مؤثراً وفاعلاً فيها، ومتنقلاً بين مراكزها - تركيا وإيران ومصر - ومتواصلاً مع القوى الفاعلة والمؤثرة على مستوى الحكومات والسلطات والإدارات السياسية، وعلى مستوى مؤسسات وشخصيات المجتمع الأهلي. هذه العناصر هي التي أكسبت رؤية الأفغاني ديناميكية وقدرة على فهم وتفسير الحالة العامة للعالم الإسلامي وما كان يعترضه من مشكلات وتحديات، داخلية وخارجية. وهي الرؤية التي كانت الأكثر تأثيراً وحضوراً في ذلك الوقت. ولا عجب كما يقول محمود قاسم «أنه متى ذكرت حركة الإصلاح في أي بلد من هذه البلاد لم يكن بدّ من إرجاعها

إليه»<sup>(١٣)</sup>.

وقد لعب الأفغاني دوراً كبيراً في توسعة رقعة هذا التأثير بسفرائه وتقلاته الكثيرة، وبشبكة علاقاته وتواصلاته الواسعة، وعبر أنشطته وفعالياته المتعددة، والتي يبرز منها جريدة «العروة الوثقى» التي أصدرها من باريس في ٣ مارس ١٨٨٤ - ٥ جمادى الأولى ١٣٠١هـ بالتعاون مع الشيخ محمد عبده وكانت عظيمة الأثر إلى أبعد الحدود، على الرغم من أنها لم تعيش غير فترة قصيرة<sup>(١٤)</sup>، حسب رأي كارل بروكلمان.

- ٣ -

## الأفغاني ومواجهة الغرب

الكتابات الغربية التي حاولت أن تدرس وتؤرخ للعالم الإسلامي في تطوراته وتحولاته الفكرية والسياسية والاجتماعية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هذه الكتابات توجهت باهتمام كبير نحو شخصية الأفغاني وحركته الإصلاحية. والذي نفهمه من هذه الكتابات في تفسير هذا الاهتمام إنه يرجع إلى الدور الذي مارسه الأفغاني في تحريض العالم الإسلامي والشعوب الإسلامية على مواجهة الغرب ومقاومة طموحاته ومشروعاته الاستعمارية في هذه المنطقة «فقد كان أول من شكل انتفاضة الشرق ضد الغرب في المجال السياسي، وطالب كافة الشعوب الإسلامية أن تعمل جاهدة لمناهضة سلطان الغرب..». ويقرر تيمس أن الدعوة إلى بعث الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية لمواجهة الخطر الغربي، إنما بدأت بواسطة الأفغاني الذي يعد أول المفكرين المسلمين المجددين الذين أسهموا في تطوير التفكير الفلسفي والعلمي والسياسي<sup>(١٥)</sup>. وفي نظر كارل بروكلمان أن الأفغاني هو من «بعث في نفوس الشبان المصريين الأمل في التحرر من السيادة الأوروبية إذا ما اقتبسوا ثقافة الغرب المادية ومناهجه التعليمية ابتغاء الدفاع عن الإسلام بوصفه ديناً أكثر إمعاناً في مضمار الرقي»<sup>(١٦)</sup>.

(١٣) جمال الدين الأفغاني. محمود قاسم. ص ٧.

(١٤) تاريخ الشعوب الإسلامية. مصدر سابق، ص ٦١٨.

(١٥) فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي. مصدر سابق، ص ٢٩٣. انظر

كتاب: الإسلام والعصر الحديث. د. أهلز ليكتنستادتر، ص ١٨٧.

(١٦) تاريخ الشعوب الإسلامية. مصدر سابق، ص ٦١٨.

وفي كتابه حول الأفغاني عدد الدكتور عبد الباسط محمد حسن بعض الكتابات الغربية البارزة التي حاولت حسب نظره، الكشف عن كثير من جوانب شخصية الأفغاني وتحليل الظروف الموضوعية التي أثرت عليه، وتحديد الدور الذي قام به في مجالات السياسة والدين والأدب<sup>(١٧)</sup>.

وقد عرف الأفغاني بشخصيته المؤثرة، ولم يخف المستشرق الفرنسي أرنست رينان تأثيره بشخصية الأفغاني وهو يصف لقاءه به إذ يقول: «تعرفت بالشيخ جمال الدين، فوقع في نفسي منه ما لم يقع لي إلا من القليلين، وأثر في نفسي تأثيراً قوياً، وقد خيل إليّ من حرية فكره ونبالة شيمه وصراحته وأنا أتحدث إليه، أني أرى أحد معارفي من القدماء وجهاً لوجه، وأنني أشهد ابن سينا أو ابن رشد»<sup>(١٨)</sup>. وذلك بعد المحاوراة التي جرت بينهما سنة ١٨٨٣م، بعد محاضرة ألقاها رينان في جامعة السوربون حيث «اتهم فيها الإسلام بالعداء للعلم والتقييد لحرية العلماء، ووجد فيها العقل العربي من إمكانيات التفكير الفلسفي والمركب.. فرد عليه الأفغاني بمحاضرة طبعت في كتيب خاص، كما نشرتها صحيفة «ديبا» الفرنسية في ١٩ مايو ١٨٨٣م.. ولقد انتزع الأفغاني احترام رينان على نحو غير مألوف، حين قال: قلما استطاع أحد أن يؤثر في نفسي مثل ما أثر هو، ومحاورتي إياه هي التي دعنتني إلى أن أجعل عنوان موضوع محاضرتي في السوربون، صلة الروح العلمية بالإسلام»<sup>(١٩)</sup>.

من هذه الحقائق وغيرها تتأكد تأثيرات السيد جمال الدين في تطور الفكر الإسلامي الحديث وتشكيل ملامحه العامة واتجاهاته البارزة.

- ٤ -

## تميز الفكر الإسلامي الحديث

نصل هنا إلى إشكالية تستدعي النقاش المستفيض، ويصور هذه الإشكالية الدكتور

(١٧) انظر كتاب: جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي الحديث. د. عبد الباسط محمد حسن، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢م، ص ١١.

(١٨) المصدر نفسه. ص ٩، نقلاً عن: Osman Amin: Muhammad Abduh. Essai Sur Ses I dees philosophique et Religieuses. Le Caire 944. p5.

(١٩) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٧٩م، ج ١، ص ٤٠.

رضوان السيد بوجود قطيعة بين الفكرين الإسلاميين الحديث والمعاصر، وحسب رأيه فإن الإشكالية الرئيسية في الفكر الإسلامي الحديث، كانت إشكالية النهوض والتقدم، بينما الفكر الإسلامي المعاصر إشكاليته الأساسية هي الهوية ومقتضياتها وأساليب ووسائل حفظها.. وأن الغالب على الحقبة المعاصرة في التفكير الإسلامي، النكوصية، فمحمد عبده متقدم على رشيد رضا، ورضا متقدم على حسن البناء، والبناء متقدم على سيد قطب، وقطب متقدم على عمر عبد الرحمن<sup>(٢٠)</sup>، وبالتأكيد فإن الأفغاني متقدم على عبده.

لاشك أن هذه الإشكالية بحاجة إلى توقيفات ومراجعات في تاريخنا الفكري والاجتماعي والسياسي، لوضع تفسيرات لما اصطلح عليه رضوان السيد بالنكوصية. حيث نجد أن الشيخ محمد عبده يتراجع عن مشروع الأفغاني في الإصلاح السياسي والنقد السياسي، ويتراجع رشيد رضا عن مشروع عبده في الإصلاح الفكري والنقد الفكري. التراجع الذي يصوره رضوان السيد بقوله: «كان السيد محمد رشيد رضا من الإصلاحيين الذين انحازوا للسلفية في النصف الثاني من العقد الثاني من هذا القرن. وقتها اكتشف ابن تيمية ثم الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وانصرف للعناية بالسنة، والرجوع إليها في اجتهاداته الفقهية»<sup>(٢١)</sup>.

فما الذي جعل الفكر الإسلامي الحديث يظهر تقدماً في مجال الأفكار والرؤى التي عبر عنها في ميادين الاجتماع والسياسة والقانون والدستور، مقارنة ومقاربة بالفكر الإسلامي السابق عليه، وبالفكر الإسلامي اللاحق له؟ وما دور السيد جمال الدين في هذا التقدم؟ لقد ارتبط هذا التقدم بالسياقات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي مثلت بيئات الفكر الإسلامي الحديث، مكانياً وزمانياً، والشرائط الموضوعية التي ظلها شكل هذا الفكر عناصره ومضامينه ومكوناته، وفي ظلها أيضاً عبر عن مفاهيمه وأفكاره ومنظوماته. والتقدم الذي أنجزه هذا الفكر نستكشفه من خلال الحقائق التالية:

أولاً: إن الفكر الإسلامي الحديث ارتبط بواقع المجتمع والدولة بصورة وثيقة، كما لو أنه جزء من هذا الواقع، معنياً بتطويره وإنمائه. فرفاعة الطهطاوي ارتبط بالدولة المصرية في

(٢٠) انظر كتاب: سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات. د. رضوان السيد، بيروت: دار

الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ص ٧ - ٨.

(٢١) المصدر نفسه. ص ٤٢.

عهد محمد علي باشا، وقد عبر عن هذا الارتباط في كتابه «مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية» صدر سنة ١٨٦٩م، بقوله: «من المعلوم أن مصر في هذا العهد من أحسن البلاد المشرقية حكومة، وأفضلها إدارة، إذ فيها من كمال حسن الإدارة والضبط والربط ما يفيد الأمن على الأرواح والأموال والأعراض، كما في أعظم الممالك الشرقية والمغربية»<sup>(٢٢)</sup>. وعن رؤيته في تطوير الدولة المصرية آنذاك يقول الطهطاوي «جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن في جميع حقوق بعضهم على بعض، لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلاً عن الأخوة الدينية فيجب أدياً لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن، وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن وإعظامه وثروته، لأن الغنى إنما يستحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية، وهي تكون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعاً بمزية النخوة الوطنية»<sup>(٢٣)</sup>.

وارتبط خير الدين التونسي بالدولة العثمانية، حيث تولى الوزارة الكبرى في تونس سنة ١٨٧٠م، وأنجز إصلاحات هامة في الإدارة والتعليم والصحة والاقتصاد. فقد أنشأ أول محجر صحي في تونس العاصمة، وأسس المدرسة الصادقية التي كانت أول معهد تونسي تدرس فيه العلوم العصرية<sup>(٢٤)</sup>. وعبر عن رؤيته في تطور وتقدم المجتمع والدولة في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» الذي من بواعث كتابته كما يقول: «إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها، مثل دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طريق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة. وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولد منه الأمن، المتولد منه الأمل، المتولد منه إتقان العمل المشاهد في الممالك الأوروبية بالعيان، وليس بعده بيان»<sup>(٢٥)</sup>.

وهكذا ارتبط الشيخ محمد عبده بواقعه السياسي والعلمي والديني، بعد عودته الأخيرة

---

(٢٢) مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية. رفاة رافع الطهطاوي، القاهرة: مطبعة شركة الرغائب، ص ١٧٧.

(٢٣) المصدر نفسه. ص ٤٠٦.

(٢٤) انظر كتاب، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، مصدر سابق، ص ٩٩.

(٢٥) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. خير الدين التونسي، ص ٥.

إلى مصر، فقد عين في مجلس إدارة الأزهر وأوكل إليه تقديم مشروع عن الإصلاح المرجو في الأزهر. وفي عام ١٨٩٦ تولى الإفتاء في مصر.. واختير عضواً في مجلس شورى القوانين، ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية<sup>(٢٦)</sup>.

أما السيد جمال الدين فكان واضحاً ارتباطه الشديد والواسع بالمجتمع والدولة على مستوى أقطار عديدة من دول العالم الإسلامي في مراكزه وأطرافه من تركيا إلى إيران ومصر والعراق والهند وأفغانستان الدول التي أقام فيها على فترات وفي أزمنة مختلفة، ومتواصلأً فيها مع حكومات هذه الدول إلى جانب تواصله الفاعل مع المجتمع الأهلي، وكان يطالب هذه الدول بالإصلاح السياسي والتقييد بنظام الشورى عن طريق المجالس الدستورية والبرلمانية وتحقيق مطالب الأمة.. وتصليب مواقف هذه الدول في مواجهة التحدي الأوروبي.

هذا الارتباط الحيوي بالواقع من موقع التأثير عليه كان بمثابة مختبر لامتحان وتجريب وتطوير أفكار ومفاهيم ونظريات، رجالات الفكر الإسلامي الحديث. والقاعدة أن الفكر لا يأخذ دورته الحيوية في النمو والتجديد والتقدم إلا في إطار علاقته الفاعلة بالواقع.

لانفي أن الفكر الإسلامي السابق على هذا العهد كان على ارتباط بالواقع، لكنه كان ارتباطاً ضيقاً ومحدوداً وبعيداً عن المجالات العامة. أما الفكر الإسلامي المعاصر فقد أحاطت به ظروف من الانكماش والانغلاق، والقدر الذي أتيح له من الارتباط بالواقع العام كان هامشياً ويفتقد القدرة الحقيقية في التأثير عليه. وبعض تيارات هذا الفكر قطعت صلتها بالواقع، وتيارات أخرى تعاملت مع الواقع بمنطق الصدام العنيف. وبصورة عامة فإن هناك توتراً وتازماً في العلاقة التي تربط الفكر الإسلامي المعاصر بالواقع العام.

ثانياً: إن بيئات الفكر الإسلامي الحديث كانت تمثل حواضر متقدمة في إرثها التاريخي والفكري والحضاري على مستوى العالم الإسلامي، مثل بيئات مصر والعراق وإيران وحتى تركيا. ولاشك أن طبيعة هذه البيئات ومكوناتها التاريخية والاجتماعية ترك أثرها الواضح على بنية الأفكار ومنهجيتها ونظامها المنطقي واتجاهاتها العامة. فابن خلدون كان يفسر انتشار المذهب المالكي في بلاد المغرب إلى محدودية العلم والثقافة في تلك البيئة آنذاك.

(٢٦) انظر كتاب: زعماء الإصلاح في العصر الحديث. أحمد أمين، القاهرة، مكتبة النهضة، ص ٣١٣.

وهناك من يفسر ظهور ما عرف في تاريخ التشريع الإسلامي بمدرسة أهل الرأي في العراق لطبيعة هذه البيئة التي مرت عليها حضارات عريقة، وهذا ما يذهب إليه محمد علي السائس إذ يرى «أن المسائل التي يحتاج إلى تعرف أحكامها في العراق أكثر منها في الحجاز نظراً لبداءة الحجاز وحضارة العراق، فإذا انضم ذلك إلى قلة ما يعولون عليه من الأحاديث أنتج ذلك لا محالة إعمال الرأي»<sup>(٢٧)</sup>. وقد حاول الدكتور محمد البهي أن يقارن بين دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر ومحمد بن علي السنوسي الكبير في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي من جهة، وبين السيد جمال الدين من جهة ثانية، فإن أول ملاحظة يسجلها البهي ذات علاقة بطبيعة البيئة، فهو يرى أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب والسنوسي الكبير عاش كل منهما في الصحراء، وإن ارتحل عنها فإلى داخل البلاد الإسلامية، وبعض هذه البلاد شبيه ببعض.. والمثل الذي كان ينشده كل منهما يعيش في تاريخ الماضي، وهو حال المسلمين الأول، والذي هو أمل وغاية يقدم عليها التابعون للدعوة بدافع محض الاعتقاد والتصور المثالي، أكثر من دافع الحقيقة المشاهدة... في حين أن جمال الدين الأفغاني كان يتنقل بين الحواضر الإسلامية والحواضر الأوروبية، وينتزع الأمثلة المحسوسة من تاريخ الشعوب ومن تاريخ الأمة الإسلامية نفسها<sup>(٢٨)</sup>.

كما أن هذه البيئات كانت مفتوحة على بعضها، والفكر الإسلامي الحديث كان متواصلاً ومتفاعلاً بين هذه البيئات، بين مصر وإيران وتركيا والعراق والهند وأفغانستان. وقد مثل السيد جمال الدين أبرز حلقات هذا التواصل بين هذه البيئات. الحالة التي يفتقدها بشدة الفكر الإسلامي المعاصر الذي يعاني القطيعة الفكرية بين بيئاته في العالم العربي والإسلامي، وهي من أكثر الإشكاليات تأثيراً على حركة نموه وتطوره وتجديده.

ثالثاً: إن طبيعة الرؤية التي تتحدد تجاه الغرب والحضارة الغربية تعكس غالباً ملامح بارزة في مكونات المنظومات الفكرية، وتكشف عن نظامها في التفكير ومنهجيتها في النظر. ذلك لأن الغرب كان أعظم مؤثر على العالم الإسلامي منذ العصر الحديث، ومازال إلى هذا

(٢٧) تاريخ الفقه الإسلامي، محمد علي السائس، القاهرة، ص ٨٦.

(٢٨) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١٢،

١٩٩١م، ص ٦١.

اليوم يعتبر أكبر مؤثر على العالم بصورة عامة. فالمنظومات الفكرية الإسلامية كان احتكاكها شديداً وواسعاً بالغرب، منذ زمن طويل، الوضع الذي فرض على هذه المنظومات أن تضع الغرب في معاييرها ومنهجيتها. ولما يمثله الغرب أيضاً من تطور حضاري متقدم، فهو صاحب أكبر حضارة في هذا العصر، الأمر الذي يعني أن الرؤية التي تتحدد تجاه الغرب قد تكشف عن مستويات التطور والنضج والعمق في المنظومات الفكرية.

والذي نلاحظه أن الفكر الإسلامي الحديث استطاع أن يكون رؤية حول الغرب، كانت على درجة من التطور والتميز، مقارنة بالمراحل الأخرى السابقة عليه واللاحقة. وفي هذا الصدد يذهب محمد البهي إلى أن محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن علي السنوسي «لم يعرف كل منهما نظم الغرب في حياة الأوروبيين بعد نهضته. لم يعرف كل منهما معرفة مباشرة حياة عملية أخرى مستقيمة نوعاً ما عن حياة المسلم في ذلك الوقت، تسير في مكان آخر وراء رقعة العالم الإسلامي، ويسودها صالح الأمة لا صالح الحاكم، ويسيطر عليها صالح الأفراد جميعاً لا صالح الراعي وحده.. كلاهما يقف في تكتيل المسلمين ضد النفوذ الخارجي عن طريق استعراض أوصاف الكفر والإيمان في ذهن المسلم، وما يجب على المسلم اتباعه في شأن الولاية العامة قبل غير المسلم من الحكام والولاة، إذا قبض لهؤلاء أن يديروا أمر المسلمين»<sup>(٢٩)</sup>. فالغرب هو العدو الخارجي للكافر والملحد.. هذه هي العناوين التي تشكل لغة الخطاب في رؤية هذا النسق الفكري للغرب. أما الفكر الإسلامي المعاصر فكان منفعلاً بالغرب السياسي، والرؤية التي عبر عنها كانت تفتقد إلى العمق الفلسفي والتحليل التاريخي، لتجربة الغرب الحضارية.

لذلك فإن الفكر الإسلامي الحديث لعله عبر عن أنضج رؤية في التواصل مع الغرب، وعلى عكس حركات التجديد السلفية كما يقول محمد عمارة التي كانت تحذر من مخالطة الأوروبيين فضلاً عن التفاعل معهم والأخذ عنهم، لأنها كانت تعيش في إطار الفكر القديم الذي استقر منذ العصور الوسطى، وكان يقسم الناس إلى مؤمنين وكفار، على عكس هذا الموقف دعا الطهطاوي إلى مخالطة الأوروبيين والتفاعل مع حضارتهم، والاقتراء بهم والأخذ عنهم فيما لا يخالف الشريعة والدين<sup>(٣٠)</sup>. وقد عبر الطهطاوي عن رؤيته للغرب والحضارة

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦١ - ٦٣.

(٣٠) تحديات لها تاريخ. د. محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ط. ٢، ١٩٨٢م، ص ١٧٥.



الأوروبية في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الذي هو عبارة عن مشاهداته وملاحظاته وتقييماته، خلال فترة إقامته في فرنسا (١٨٢٦ - ١٨٣١م) ضمن البعثة المصرية التي أرسلها محمد علي، وفي نظر محمد عمارة فإن هذا الكتاب يعد «أول نافذة أطل منها العقل العربي على الحضارة الأوروبية الحديثة»<sup>(٣١)</sup>.

وكتب خير الدين التونسي كتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» الذي شرح فيه رؤيته للغرب، وبالذات على صعيد تطور النظم السياسية والدستورية والإدارية والقانونية، وهي الجوانب التي حاول أن يستفيد منها عملياً خلال فترة توليه الوزارة الكبرى في تونس، فقد أبرز التونسي الجوانب الإيجابية للغرب والتي لا تتعارض حسب وجهة نظره مع القانون الإسلامي والشريعة الإسلامية. وكشف محمد إقبال عن معرفة فلسفية عميقة ونقدية للفكر الأوروبي، من خلال كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام».

أما السيد جمال الدين فكانت له زيارات عديدة لبعض الدول الأوروبية مثل فرنسا وانجلترا وألمانيا وروسيا، وتواصل مع بعض حكومات تلك الدول كانجلترا مثلاً، ومع بعض المفكرين فيها كأرنست رينان في فرنسا. وتأثرت رؤيته التي كونها حول الغرب بممارسات أوروبا التجزئية والتوسعية في البلاد الإسلامية. وكان محرضاً لمقاومة الهيمنة الأوروبية على هذه البلاد، وداعياً لرفض تقليد الغرب، مع التأكيد على الاستفادة من منجزاته العلمية والصناعية.

رابعاً: القضايا والمسائل الفكرية التي تعاطى معها الفكر الإسلامي الحديث، كانت على درجة كبيرة من الأهمية، حيث تعامل معها بمنهجية تتجاوز منطلق الثنائيات الجدلية، وطريقة السجال الاحتجاجي. وقدم حولها اجتهادات ووجهات نظر تعتبر ناضجة ومتقدمة. من هذه القضايا والمسائل الفكرية، فكرة المواطنة والعلاقة بين المجتمع والدولة التي عاجلها الطهطاوي، وفكرة الدساتير والتنظيمات الإدارية والسياسية التي تحدث عنها التونسي، والجامعة الإسلامية التي طرحها الأفغاني، وتجديد التفكير الديني عند إقبال، والإصلاح الفكري والتعليمي عند الشيخ محمد عبده، ومشاركة المرأة في المجالات العامة التي طرحها رشيد رضا، والقضية التي يتفق عليها جميع هؤلاء هي ربط التقدم بالدين

(٣١) المصدر نفسه. ص ١٧٤.

بمعنى تأسيس التقدم على مرجعية الدين .

بينما الفكر الإسلامي المعاصر تعامل مع بعض هذه الأفكار والقضايا بصورة جدلية وسجالية، وبنوع من الحذر والتحفظ وفي نطاق المقارنات والمقاربات مع الثقافة الغربية، مع ضمور في مستوى الإبداع والتجديد والتطوير بصورة عامة . كما غاب الاهتمام عن بعض تلك القضايا مثل الجامعة الإسلامية، وتوقف التفكير عن قضايا أخرى مثل المواطنة، وحصل تراجع في بعض القضايا مثل النظر في شؤون المرأة .

أما الإصلاحية الإسلامية، كما يصفها الدكتور رضوان السيد فقد حققت «فيما بين منتصف القرن التاسع عشر، وثلاثينات القرن العشرين إنجازات بارزة في شتى المجالات، العام منها والخاص . وأبرز ما يمكن ذكره: مفاهيم المواطنة، وعلاقة المسلمين بغير المسلمين فيما كان يعرف قديماً بدار الإسلام ودار الحرب، ومسألة الدستور»<sup>(٣٢)</sup> .

وفي نظر الدكتور حميد عنایت «هناك أوجه عديدة من التشابه بين مظاهر تطور الأفكار السياسية الجديدة بين العثمانيين والمصريين والإيرانيين في القرن التاسع عشر، على الرغم من الاختلافات الكثيرة الموجودة في الأرضيات الاجتماعية والتاريخية»<sup>(٣٣)</sup>، والقضية التي يريد أن يشير إليها عنایت في هذا الكلام، ويبرزها هي مسألة الدستور .

خامساً: التواصل الذي تحقق في مرحلة الفكر الإسلامي الحديث بين النخب والجماعات الفكرية والدينية، كان على درجة من الإيجابية والانفتاح والحيوية، كشف عن قدرة هذا الفكر على تجاوز بعض الإشكاليات والحساسيات والهواجس، التي اعترضت فكر الدعوة السلفية وتعاملت معها بطريقة متشددة وصدامية، وحاولت تقسيم الناس على أساس ديني، وتصلبت في القضايا المختلف عليها دينياً ضمن الإطار الإسلامي، وتكرست مع هذا الفكر الفروقات الدينية والمذهبية، وكان الوضع الديني في بلاد المشرق من هذه الناحية في حالة توتر وانقسام مختلف درجته من وقت لآخر .

أما حال الفكر الإسلامي المعاصر فالصورة بوجه عام يغلب عليها القطيعة والتصادم على مستوى النخب الفكرية ذات المشارب المختلفة، وهكذا الحال على مستوى الجماعات

(٣٢) سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات . مصدر سابق، ص ١٥٩ .

(٣٣) الفكر السياسي الإسلامي المعاصر . حميد عنایت، ترجمة: د . إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: مكتبة

مدبولي، ص ٣٢٨ .

والتيارات الدينية، من غير أن ندخل في توصيفات هذا الوضع الذي يفترض فيه الوضوح والانكشاف.

أما الفكر الإسلامي الحديث فكان متميزاً ومتقدماً من هذه الناحية، فقد مثل السيد جمال الدين أبرز صور التواصل، واستطاع التأثير على العديد من النخب، مثقفين وصحفيين وأدباء وسياسيين، ومن جملة هؤلاء يعقوب بن صنوع (١٨٣٩ - ١٩١٢م) وأديب إسحاق (١٨٥٦ - ١٨٨٥م) وعبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) (٣٤).

وعلى المستوى الديني كان جمال الدين أفضل من تمثل تجسير العلاقة بين الثقافتين السنية والشيعية، وكان نموذجاً لهذا التواصل، الذي أصبح من مكونات شخصيته وثقافته وحركته الإصلاحية، جعلت منه مؤثراً وفاعلاً في بيئات هاتين الثقافتين، وهو من القلائل الذين تركوا هذا المستوى من التأثير في البيئات السنية والشيعية. فكان رمزاً للتضامن الإسلامي والحوار الإسلامي والتكامل الإسلامي، وممارساً لفكرة الجامعة الإسلامية التي هي من أبرز أفكاره الإصلاحية.

لعل في هذه الملاحظات ما يفسر تميز وتقدم المرحلة التي كان عليها الفكر الإسلامي الحديث، ودور السيد جمال الدين في انبعاث هذا الفكر وتطوره وتقدمه.. كما تكشف هذه الملاحظات على ضرورة أن يعالج الفكر الإسلامي المعاصر قطيعته الفكرية مع الفكر الإسلامي الحديث، الإشكالية التي أفقدته تراكمًا معرفياً في غاية الأهمية والحيوية. وتكشف من جهة أخرى ما يفترض أن يراجع الفكر الإسلامي المعاصر ويؤسس له من جديد في الانفتاح والتواصل بين بيئات هذا الفكر خصوصاً تلك التي تتصف بقدرات وإمكانات في التقدم الفكري والعلمي نسبياً، مثل ماليزيا وإيران وتركيا وباكستان والهند وبعض الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفييتي سابقاً. وهكذا الانفتاح والتواصل وتجسير العلاقة بين منظومتي الفكر الإسلامي السنية والشيعية، والتواصل مع النخب الفكرية بعيداً عن التشنجات والتصادمات، وتجديد المعرفة بالغرب على قاعدة التحليل العلمي والفلسفي والتاريخي.

(٣٤) انظر كتاب: جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي الحديث. مصدر سابق.



## الفصل الثالث

الشيخ محمد عبده  
وإصلاح الفكر الديني



- ١ -

## من الأفغاني إلى عبده

بقدر ما يمثل الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ / ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) من اتصال وتواصل مع السيد جمال الدين الأفغاني، من جهة الخطاب الفكري والإصلاحي، بقدر ما يمثل من انقطاع وقطيعة مع ذلك الخطاب. اتصال وتواصل لدرجة التطابق تقريباً في مرحلة، وتغير واختلاف في مرحلة أخرى، وانقطاع وقطيعة في مرحلة ثالثة. بهذه الرؤية نستطيع أن نفسر تحولات الخطاب الفكري والإصلاحي للشيخ عبده، بدون أن نقع في إشكاليات والتباسات حائرة أو يصعب تفسيرها بشكل واضح ودقيق.

وقد كانت هذه القضية موضع اهتمام المستشرقين والباحثين الأوروبيين في بداية القرن العشرين، والعقود الأولى منه. وهم الذين اعتنوا بدراسة النزعات الإصلاحية والتجديدية في العالم الإسلامي، وبدراسة الأفكار الإسلامية وعلاقتها بالمدنية الأوروبية الحديثة. وفي هذا النطاق تأتي محاولة شارلز آدمز من الجامعة الأمريكية في القاهرة، وكتابه الذي نشره سنة ١٩٣٣م بعنوان «الإسلام والتجديد في مصر»، ومحاولة هاملتون جيب عضو المجمع العلمي العربي في القاهرة، وكتابه الذي نشره في الأربعينيات من القرن العشرين، بعنوان «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» إلى جانب محاولات أخرى.

وفي زمن آخر تحول هذا الاهتمام عند بعض الباحثين والمفكرين في العالم العربي والإسلامي، الاهتمام الذي لا يخلو من تأثيرات تلك الدراسات الأوروبية التي حاولت

تركيز الأضواء على شخصية الشيخ عبده وإصلاحاته الفكرية، والتنبيه على المفارقات والتناقضات أحياناً بينه وبين جمال الدين الأفغاني، بقصد فك الارتباط بين الشخصين على مستوى الخطاب والمنهج. ولعل المستشرق البريطاني هاملتون جيب كان أكثر من يستطيع أن يقدم شرحاً وتوضيحاً لرؤية الأوروبيين في هذا الشأن، لكونه يعد من الباحثين الموثوقين في معرفتهم وإطلاعهم على الأفكار الإسلامية وعلى الاتجاهات الإصلاحية والحديثة في العالم الإسلامي، وهو الشرح الذي يمكن الركون إليه، وحسب رأيه «كان من الضروري تصفية العنصر الديني في الحركة الإصلاحية من التأثير الانفعالي للبرنامج الثوري أو القومي. تلك كانت المهمة التي قام بها أشد تلامذة الأفغاني شهرة ألا وهو المصري الشيخ محمد عبده، في الحقبة الأخيرة من نشاطه الحمي. وكان لنشاطه الفضل في فصل العقائد الدينية عن النزاع السياسي، بحيث لا يعود هذان العنوانان، رغم إمكانية اشتراكهما، يتعلق أحدهما بالآخر»<sup>(١)</sup>، ويتطابق مع هذا الرأي وإن كان سابقاً عليه ما يذهب إليه شارلز آدمز في كتابه «الإسلام والتجديد في مصر» الذي يرى بأن «محمد عبده قد راهن على الإصلاحات وخاصة في نظام التعليم لا على الدعاية السياسية والتحويلات الثورية... إن مشاركة الأفغاني في الحركة السياسية قد أملتها وحدة الأهداف أكثر من استحسان المنهج ذاته»<sup>(٢)</sup>. وهذا الرأي عارضته الباحثة الروسية مارييتا سيتبانانتس التي ترى بأن هذه القضية لا تزال حتى اليوم موضع جدل وسط الكتاب والمؤرخين، وتعتبر أن القول بوجود مثل هذا التناقض الذي يتحدث عنه آدمز وغيره، بين الأفغاني وعبده، أمر يفتقر إلى الوقائع، وحسب اعتقادها «إن الاختلاف الأساسي بين عبده والأفغاني لم يكن في إصلاحية الأول وثورية الثاني، بل في أن كلاهما وجه جهوده في إطار وحدة الأفكار إلى مجال نشاطات معينة. ففي حين كان الأفغاني منهمكاً بنشر الدعوة الإسلامية، ركز محمد عبده اهتمامه على مهمة إنهاض وعي المسلمين الاجتماعي ومراجعة فهم الشريعة الإسلامية»<sup>(٣)</sup>.

(١) الاتجاهات الحديثة في الإسلام. هاملتون جيب، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م، ص ٥٥ - ٥٦.

(٢) التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية. جماعة من الباحثين السوفيات، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٧م، ص ١٣٨.

(٣) المصدر نفسه. ص ١٤١.



أما عند الباحثين العرب فقد تعددت وجهات النظر ومنظورات الرؤية والتحليل والتفسير تجاه هذه القضية التي وصفت بالجدلية والإشكالية. وأول ما يستوقف الانتباه هنا ما توصل إليه عبد الله العروبي بعد ثلاثين سنة على صدور كتابه «الأيدولوجيا العربية المعاصرة» الذي تحدث فيه عن الشيخ عبده كمثال ونموذج لفكر الشيخ في مقابل المثقف الليبرالي وشخصية الخبير بالصنائع. وحينما عاد إليه مرة أخرى في كتابه «مفهوم العقل» وجد كما يقول «أن صورته قد تغيرت في أعين الكثيرين... وأصبح الدارسون يركزون على شخصيته، لا على أفكاره، على نشاطه السياسي، على علاقته بجمال الدين الأفغاني»<sup>(٤)</sup>. هذا التغير أو الانقلاب في الصورة يعكس بقدر ما الطبيعة الجوهرية للفكر العربي المعاصر، والميل في التحول من عالم الأفكار إلى عالم الأشخاص.

يفتح ألبرت حوراني حديثه عن الشيخ عبده في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة» عن صورة هذه العلاقة وتحولاتها، وكيف أن محمد عبده كان تلميذاً ومعاوناً للأفغاني يقفني أثره عن كتب كما يقول، لكنه لم يبقَ طيلة حياته تلميذاً للأفغاني، ولم تكن سنوات التعاون بينهما أخصب سنوات حياته. فقد كتب له كما يضيف حوراني أن يكون مفكراً نظامياً أكثر من معلمه، ويحدث في الفكر الإسلامي تأثيراً أبقي من تأثيره وأبعد مدى، ولقد رفض تعاليمه فيما بعد. وعن تفسيره لهذا التحول يرى حوراني بأن الأفغاني كان أصله مختلفاً جداً «ففيما جاء الأفغاني من مكان بعيد يصعب تعيينه بتأكيد، وصرف عمره متنقلاً كالشهاب من بلد إلى آخر، كان محمد عبده من عائلة متأصلة الجذور في بلده، حيث أنجز معظم أعماله»<sup>(٥)</sup>، ويقترّب من جوهر هذا الرأي الكاتب المصري غالي شكري في أطروحته حول تاريخ الفكر المصري الحديث، لكن بتوصيف آخر، حيث يفسر القطيعة بين الأفغاني وعبده من خلال منظور تاريخي خاص بمصر، وليس من منظور أخلاقي أو شخصي أو حتى سياسي كما يقول، وحسب رأيه أن دعوة الأفغاني التي أسهمت في تخريج محمد عبده وغيره، لم تكن في جميع الأحوال موائمة «لروح النهضة العربية عموماً، ولا لروح مصر خصوصاً، مهما كان تقييمنا هذه الدعوة بالسلب في بعض المراحل، أو الإيجاب في بعضها

(٤) مفهوم العقل. عبد الله العروبي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص ٢٤.

(٥) الفكر العربي في عصر النهضة. ألبرت حوراني، ترجمة، كريم عزقول، بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧م،

الأخر- بينما جاء محمد عبده نقيضاً لمنهج الأفغاني في الأسلوب على الأقل، إذ هو في مختلف أطوار عمره لم يخرج عن حدود الاعتدال والإصلاح»<sup>(٦)</sup>، وينسجم مع هذا المنحى في التحليل من حيث الإجمال العام ما ذهب إليه مالك بن نبي في كتابه «وجهة العالم الإسلامي» حيث يفسر ما حصل بين الأفغاني وعبده من قطيعة أو تباين في المسلك والاهتمام على أساس خلفيات ترتبط بعامل الجغرافيا وطبيعة التكوين العلمي للشيخ عبده. وعن هذا الرأي يقول بن نبي «كان الشيخ عبده مصرياً أزهرياً، ومصر منذ عهد سحيفة أمة زراعية مرتبطة بالأرض، أي أنها كانت على طول التاريخ مجتمعاً يتكون فيه الفرد وسط جماعة، فهو لذلك مزود بغريزة الحياة الاجتماعية. والأزهر من ناحية أخرى كان يمد الحياة الاجتماعية بعقليات متمسكة بدينها، محافظة على أصولها، وبهذا التكوين واجه الشيخ عبده مشكلة الإصلاح، فبعد أن أدرك حقيقة المأساة الإسلامية وجد من الضروري أن ينظر إليها بوصفها مشكلة اجتماعية، على حين أن أستاذه جمال الدين ذا العقل القبلي العفوي قد تناولها من الزاوية السياسية»<sup>(٧)</sup>.

هذه التفسيرات والتحليلات كما هو واضح عليها لا يمكن القطع بها نهائياً، أو الجزم بها بصورة تامة، خصوصاً وأنها تستبطن شذرات من الانحياز والميول نحو الشيخ عبده، ولا تستند على حقائق وبراهين دامغة وموثوقة، بقدر ما تستند على وجهات نظر حدسية وافترضية، وترتكز على تأويلات فيها قدر كبير من الغموض والإبهام، كالذي يطرحه ألبرت حوراني في اعتبار أن الأفغاني كان أصله مختلفاً جداً عن الشيخ عبده، فلماذا إذاً حصل ذلك التطابق التام بينهما في أول الأمر، وذلك التعاون والتوافق الشديدين بينهما، وقد أوضح الشيخ عبده في رسالة منه إلى الأفغاني عمق تأثيره به، يقول فيها «لقد كونتني بيدك، وأكسبت جسدي الشكل الكامل، فبفضلك عرفت نفسي وعرفتك أنت وعرفت العالم كله»<sup>(٨)</sup>.

(٦) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. د. غالي شكري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م، ص ١٨٦.

(٧) وجهة العالم الإسلامي. مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦م، ص ٥٢ - ٥٣.

(٨) التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية. مصدر سابق، ص ١٣٧.

كما أن هذه التأويلات تركز على خلفيات عامة ومفرطة في إطلاقيتها وكليتها، ولا تقترب من الخلفيات والأسباب القريبة والمباشرة. وهذا يصدق على ما ذهب إليه غالي شكري في رأيه الذي حاول أن يضيف عليه وصفاً علمياً بتسميته منظوراً تاريخياً خاصاً بمصر، وهو المنظور الذي لا يخفي نزعة القومية، النزعة التي سلبت ذلك الوصف العلمي عن افتراضه. فكيف تكون دعوة الأفغاني في جوهرها غير موائمة لروح النهضة العربية عموماً ولروح مصر خصوصاً، في الوقت الذي تجمع العديد من الدراسات والأبحاث الغربية والعربية والإسلامية على اعتبار الأفغاني باعث النهضة ورائد حركة الإصلاح في العالمين العربي والإسلامي، وغالباً ما كان يوصف بموقف الشرق، وهو الذي بعث روح النهضة والإصلاح في شخصية الشيخ عبده، وأخرجه من عزلته وانغلاقه على ذاته، وفتح ذهنه على علوم ومعارف فلسفية واجتماعية عديدة، شجعتة على مواصلة الدراسة والتحصيل العلمي في الأزهر بعد أن كان يريد التوقف، ودفعته للانخراط في الشأن العام. وهكذا ما ذهب إليه مالك بن نبي الذي حَكَم بعض الخلفيات البعيدة والعامّة، والتي لا حتميات لها في التأثير، فالجغرافيا لها تأثيراتها النسبية في التكوينات الاجتماعية، وعلى الروح العامّة للمجتمع بما هو مجتمع بمفهومه الكلي وليس بالنظر إلى الفرد. ونحن نسجل في هذا الشأن الملاحظات والتقييمات والتفسيرات التالية:

أولاً: لقد مرت العلاقة بين عبده والأفغاني بثلاثة أطوار أساسية، تغيرت فيها صورة العلاقة في شكلها ومضمونها، كميّتها وكيفيتها، وهذه الأطوار هي:

الطور الأول: حين كان يصدق وصف التلميذ على عبده في علاقته بأستاذه الأفغاني. ويؤرخ لهذه الفترة بقاء عبده بالأفغاني خلال زيارته الثانية إلى القاهرة سنة ١٨٧١م، وتمتد زمنياً إلى سنة نفي الأفغاني من مصر في ١٨٧٩م، وقد بالغ الكتاب الذين تناولوا دراسة هذه المرحلة، في تصوير التعلق الشديد والارتباط العميق للتلميذ عبده بأستاذه الأفغاني، وكيف أنه تأثر به فكرياً وفلسفياً واجتماعياً بالشكل الذي غير مجرى حياته وطبيعة اهتماماته ومسالكه. وفي هذا الصدد يذكر عثمان أمين (١٩٠٨ - ١٩٧٨م) كيف «استطاع محمد عبده بفضل ما تلقاه عن أستاذه من هداية روحية، أن يتحول نهائياً عن طريق الزهد، ويقبل على الحياة العاملة، وعلى دراسة العلوم المختلفة كالفلسفة والرياضيات والكلام والأخلاق والسياسة وغيرها، مما لم يكن له مكان في مناهج الأزهر، فقد بدأت عقلية تتجه اتجاهاً

جديداً حين احتكت بأفكار أستاذه الأفغاني»<sup>(٩)</sup>، ويضيف غالي شكري «كان الشيخ الشاب يعيد تلاوة ما سمعه من الأفغاني على مسامع طلابه في الأزهر»<sup>(١٠)</sup>، وهذا ما يؤكد أيضاً ألبرت حوراني بقوله «كان محمد عبده أشد الطلاب الملتفين حوله حماسة، ليستمع إلى الدروس غير الرسمية التي كان يلقيها في داره، ويعمل على نشر أفكاره، وفي هذه الفترة أخذ بتأثير من الأفغاني يدرس الفلسفة. ولدينا نسختان بخط يده من كتاب الإشارات لابن سينا تشهدان بمدى اهتمامه بها في ذلك الحين، وقد اختتم إحداها بتقريظ الأفغاني، وفي هذه الفترة أيضاً أخذ يشتهر ككاتب في الشؤون الاجتماعية والسياسية، التي كان ينشرها في صحيفة الأهرام»<sup>(١١)</sup>، وكان واضحاً في هذه الفترة التأثيرات الفكرية للأفغاني على تلميذه عبده.

الطور الثاني: ويؤرخ له بعد نفي الشيخ عبده من مصر سنة ١٨٨٢م، بسبب مشاركته في الحزب الوطني الحر الذي قاد ثورة ضد الإنجليز بزعامة أحمد عرابي، وبعد فشل هذه الثورة اعتقل الشيخ عبده بتهمة الإفتاء بوجوب قتل الخديوي توفيق لخروجه على إجماع الأمة، وبقي في السجن ثلاثة أشهر، وبعدها حكم عليه بالنفي إلى خارج مصر، فتوجه إلى بيروت التي أقام فيها ما يقارب السنة، ومن ثم غادر إلى باريس بدعوة من الأفغاني، حيث انضم إليه وتعاون معه في إصدار مجلة «العروة الوثقى» التي صدر العدد الأول منها في آذار/ مارس ١٨٨٤م، وتمتد هذه الفترة إلى تاريخ عودته إلى مصر سنة ١٨٨٩م، بتدخل من سعد زغلول وتعهد منه بعدم الاشتغال بالسياسة، واقتناع اللورد كرومر المندوب الإنجليزي في مصر بعودته.

لقد أتاحت هذه المرحلة انفتاح الشيخ عبده على العالم وقضاياها، والتواصل مع العديد من النخب والفئات والجماعات الفكرية والسياسية، العربية والإسلامية والأوروبية، كما أتاحت له الاقتراب من شخصية الأفغاني، والاشتراك معه في الأنشطة الفكرية والسياسية المتعددة، لكن ليس بصفته تلميذاً نجيباً يتعامل بذلك التقديس الذي كان عليه في أول الأمر، فقد تغيرت صورة العلاقة بينهما، وتحول الشيخ عبده من شخصية التلميذ إلى

(٩) رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده. د. عثمان أمين، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ص ٣٠.

(١٠) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. مصدر سابق، ص ١٨٣.

(١١) الفكر العربي في عصر النهضة. مصدر سابق، ص ١٤٠ - ١٤١.

شخصية أخرى، هي أقرب إلى الصاحب والرفيق، حتى وإن ظلت شخصية الأفغاني تفرض هيمنتها عليه بقدر ما، باعتباره أي الأفغاني صاحب المشروع والبرنامج الذي التحق به الشيخ عبده. وخلال هذه الفترة استطاع الشيخ عبده أن يكون تقيماً عن شخصية الأفغاني وتصوراته الفكرية والسياسية، ويمتحن مشروعه الإصلاحي العام في تجربياته وتطبيقاته وتفاعلاته، وينظر لموقعه من هذا المشروع، ويستشرف مستقبله أو يعيد النظر لمستقبله في إطار مجتمعه المصري.

التقييم الذي لعله ساهم في تكوين وجهات نظر عند الشيخ عبده لا تتفق بالضرورة مع ما كان يفكر به الأفغاني، كما أن هذا التقييم لعله ساهم في تشكيل قناعات جديدة عنده غيرت من اتجاهاته واهتماماته ومواقفه، وهي التي ظهرت عليه فيما بعد. وفي هذه المرحلة ظهرت التأثيرات السياسية للأفغاني على عبده، ونهايتها أيضاً.

الطور الثالث: ويمثل المرحلة الأخيرة من حياة الشيخ عبده، ويؤرخ له من عودته إلى القاهرة سنة ١٨٨٨م إلى وفاته سنة ١٩٠٥م. وهذه الفترة هي من أكثر الفترات التي يتركز عليها اهتمام الباحثين والدارسين، حيث أظهر فيها الشيخ عبده شخصيته المستقلة، وحدد فيها اتجاهاته الفكرية والإصلاحية الثابتة والواضحة، وكشف عن منهجه وغاياته في الإصلاح الفكري والديني. كما تغيرت شبكة علاقاته وتواصلاته السياسية التي أخذ يغلب عليها طابع الانفتاح والتلاقي والوثام، وتكونت لديه علاقة مميزة بالمندوب الإنجليزي اللورد كرومر، الذي حكم مصر ما بين (١٨٨٤ - ١٩٠٧م)، العلاقة التي تطورت بصورة سريعة أثارت عليه حفيظة البعض في زمنه، وتساؤلات آخرين بعد زمنه حاولوا تفسير التكيف والاندماج الوثيق الذي حصل بينهما، الأمر الذي ما زال إلى هذا الوقت موضع اهتمام البعض، حيث تباينت حوله وجهات النظر. وفي هذه المرحلة أيضاً تهيأت للشيخ عبده فرص الارتقاء لمناصب ومسؤوليات دينية وعلمية وقانونية، فقد عين بعد عودته قاضياً بالمحاكم الشرعية ثم مستشاراً في محكمة الاستئناف، وفي سنة ١٨٩٩م عين مفتياً للديار المصرية، وهو أعلى منصب ارتقى إليه الشيخ عبده، وفي هذه السنة أيضاً شارك في عضوية مجلس شورى القوانين، وأنشأ بنفسه جمعية لإحياء الكتب العربية القديمة، وأعد مشروعاً لإصلاح المحاكم الشرعية. أما المجال الذي استحوذ على أكثر اهتمامه وطموحه فهو تحديث وتطوير التعليم في الأزهر لكي ينهض بدوره الديني والفكري والعلمي والتربوي.

وقد عكس الشيخ عبده في هذه المواقع والمناصب وروحه الإصلاحية ونزغته الفكرية التجديدية، وحسه الأخلاقي. وفي تقييم ألبرت حوراني فإن الشيخ عبده أصبح «في آخر أيامه بفضل كتاباته ومشاغله العامة من أوسع الناس شهرة وأحبهم إلى القلوب في مصر»<sup>(١٢)</sup>.

ثانياً: لقد شكلت جدلية العلاقة بين السياسة والثقافة مفترقاً من المفترقات بين عبده والأفغاني، فمن الثقافة دخل عبده معترك السياسة، ومن السياسة هاجر إلى الثقافة واعتزل السياسة، وتخلّى عنها كلياً بعد عودته إلى مصر وتعهده بعدم الاشتغال بها. في حين استمر الأفغاني على نهجه ومشروعه السياسي في الإصلاح والتغيير. ومن الممكن القول بأن الثقافة كانت أقرب إلى طبع عبده ومزاجه النفسي والعقلي، بينما كانت السياسة أقرب إلى طبع الأفغاني ومزاجه النفسي والعقلي، كما أن عبده كان أقرب إلى شخصية رجل الدين الذي يتعامل مع العلم والثقافة والأفكار لارتباطه وتداخله لزمن طويل بالأزهر طالباً وأستاذاً وموجهاً، في حين كان الأفغاني أقرب إلى شخصية المصلح السياسي الذي يتعامل مع قضايا الأمة ومشكلاتها، لارتباطه وتداخله المباشر والواسع بالساحة الإسلامية وتصديه وتحريره الشعوب الإسلامية لمقاومة الاستعمار الأوروبي وهيمنته على هذه البلاد. وقبل أن يفترق عبده عن الأفغاني اقترح عليه كما يذكر رشيد رضا في تاريخه، التوقف عن الاشتغال بالسياسة، والانصراف نحو إنشاء مدرسة خاصة تعنى بتربية الشبيبة وفقاً لمنهج ومقاصد جديدة، وتكوين صفوة من الشباب المصري تلائم تربيته المثل العليا التي ينشدها<sup>(١٣)</sup>.

ولقد عبر عبده عن موقفه من السياسة والتحول عنها بصورة صريحة، وبأوصاف مفرطة في المبالغة كشفت عن شدة التحول الذي حصل عنده، وجذرية موقفه ونقده للسياسة وكل ما يتصل بها، حيث ذهب بقوله «فإن شئت أن تقول إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين. أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخاطر ببالي من

(١٢) المصدر نفسه. ص ١٤٤.

(١٣) رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده. مصدر سابق، ص ١٥١، نقلاً عن: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج ٤، ص ٤١٥.

السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس»<sup>(١٤)</sup>، لذلك فقد تخلّى عبده عن مقاومة الإنجليز كقوة استعمارية في العالم الإسلامي، وفي مصر أيضاً، وهذا ما شجع اللورد كرومر على توثيق العلاقة به. ومن بعد العام ١٨٨٦م لم ير عبده الأفغاني حيث انقطعت الاتصالات بينهما.

ثالثاً: من كبريات الأفكار التي ظل الأفغاني يدافع عنها، هي فكرة الجامعة الإسلامية التي عرف بها، وارتبطت بحركته، وكانت منطلقه في مقاومة الاستعمار الأوروبي ونهضة العالم الإسلامي. هذه الفكرة التي انخرط في مشروعها الشيخ عبده بعد خروجه من مصر والتحاقه بالأفغاني في باريس، ومن أجلها أيضاً صدرت مجلة «العروة الوثقى» التي قامت بأعظم دور في التبشير لها وتعميمها في العالم الإسلامي. هذه الفكرة أعاد النظر فيها الشيخ عبده فيما بعد، وكانت من الأفكار الأساسية التي افترق فيها عن الأفغاني. وفي نظر الدكتور فهمي جدعان أن عبده هو أول من أولى الاهتمام بمراجعة هذه القضية وإعادة النظر فيها<sup>(١٥)</sup>.

وقد أوضح الشيخ عبده هذا التغيير في رأيه بفكرة الجامعة الإسلامية في رده على الحوار الذي نشرته صحيفة الأهرام المصرية مع وزير الخارجية الفرنسية آنذاك جابريل هانوتو سنة ١٩٠٠م، وكان في رأيه أن «شأن المسلمين اليوم وظهور دعوة فهم إلى توحيد كلمة المسلمين، وجمع السلطة الدينية والسياسية في شخص واحد في جميع البلاد الإسلامية، وأكد لمسيو هانوتو أن هذه الدعوة لم يوجد لها أثر إلى اليوم في بلد من بلاد المسلمين، ولو خطأ خطوة إلى معرفة أحوالهم على ما هي عليه لما خطر بباله أن يشير إلى هذه الدعوة فضلاً عن أن يبني عليها حكماً، وإن ما علق في الأوهام منها فإنما منشؤه سوء فهم بعض مسيحيي الشرق ثم انعكاس ذلك في أذهان سياسيي الغرب، وقد يكون لسوء نية بعضهم مدخل في تعظيم ما توهم فيها»<sup>(١٦)</sup>.

(١٤) الإسلام دين العلم والمدنية. الشيخ محمد عبده، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ١١٤.

(١٥) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. د. فهمي جدعان، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص ٢٧٨.

(١٦) الإسلام دين العلم والمدنية. مصدر سابق، ص ١١١.

والذي يلفت النظر لهذه القضية أنها كانت من الأفكار التي أثارت قلق الأوروبيين وانزعاجهم لما تتضمنه من دعوة لتكتل الشعوب الإسلامية وتحريضها على المقاومة. لذلك فقد تعرضت هذه الفكرة لهجوم شديد من المفكرين والسياسيين الأوروبيين، فقد اعتبرها هاملتون جيب إنها «من عناصر التفرق والضعف، من أن تكون عنصراً من عناصر القوة التي تحقق الملاءمة بين الإسلام وبين العالم الحديث»<sup>(١٧)</sup>، وهناك من صور هذه الفكرة بأنها تثير الفتنة على الأوروبيين أو الأمم المجاورة للمسلمين. والتغير الذي حصل في موقف الشيخ عبده من هذه القضية كسب ارتياح الإنجليزيين الحاكمين في مصر، وهذا ما عبر عنه كرومر في تقريره عن مصر لسنة ١٩٠٦م، وهو يقيم مدرسة الشيخ عبده الذي كان على تواصل معها، إذ كتب يقول «لقد تبينت من طول اتصالي بهم أن هدفهم إصلاح النظم الإسلامية دون المساس بالدعائم التي تقوم عليها العقيدة، إنهم وطنيون حقيقيون، بمعنى أنهم يعملون جادين لخدمة إخوانهم في الوطن والدين، على أنهم لا يمتنون بصلة إلى الجامعة الإسلامية، ويجهدون لإشراك بلادهم في تقدم المدنية الأوروبية، وعندني أن الرجاء العظيم في ازدهار القومية المصرية بأقوى معناها وأقربه إلى الواقع، معقود على أنصار هذه المدرسة»<sup>(١٨)</sup>.

رابعاً: مراجعة الشيخ عبده لرؤيته عن فكرة الجامعة الإسلامية انعكست على رؤيته السياسية والإصلاحية، التي تحولت من الدفاع عن الدولة العثمانية ككيان عام للمسلمين، إلى الاهتمام بإصلاح المجتمع المصري. وفي هذه القضية أيضاً افترق عبده عن الأفغاني الذي ظل على موقفه في الدفاع عن الدولة العثمانية وإصلاحها إلى أن توفي في عاصمتها الأستانة. وقبل هذا التغير في رؤية الشيخ عبده كان يببالغ في موقفه من الدولة العثمانية، خصوصاً في أول الأمر، فقد نقل عنه رشيد رضا في تاريخه وذلك أثناء إقامته في بيروت سنة ١٨٨٦م قوله «إن المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثلاثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله. فإنها وحدها المحافظة لسلطان الدين، الكافلة لبقاء حوزته، وليس للدين

(١٧) رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده. ص ١٥١. نقلًا عن كتاب: وجهة الإسلام. جيب، بالإنجليزية، ص ٤٤.

(١٨) المصدر نفسه. ص ٢١٨. نقلًا عن: تقرير عن مصر لسنة ١٩٠٦م. كرومر، بالإنجليزية، إبريل ١٩٠٧م، ص ٧.



سلطان في سواها. وأنا على هذه العقيدة والحمد لله، عليها نحيا وعليها نموت»<sup>(١٩)</sup>، وتغير عنده هذا الموقف فيما بعد، ونقل عنه بعد زيارة قام بها إلى الأستانة رجع منها ناقماً وكارهاً لطريقة العثمانيين في إدارة شؤون الخلافة والدولة من دون أن يجاهر بالعداء لها. وعقب انتصار العثمانيين في حرب اليونان سنة ١٨٩٧م، جرى حديث بينه وبين رشيد رضا الذي نقله عنه، قال فيه «إن كثيراً من وجهاء المصريين يكرهون الدولة العثمانية ويذمونها، وأنا أيضاً أكره السلطان... ولكن لا يوجد مسلم يريد بالدولة سوءاً، فإنها سياج في الجملة»<sup>(٢٠)</sup>. هذه لعلها أبرز القضايا التي افترق فيها عبده عن الأفغاني، وكرست التباعد بينهما فيما بعد.

وكان مرشحاً لهذه العلاقة أساساً أن يحصل فيها تغير وتبدل، وليس بالضرورة قطيعة كما حصل بينهما في سنواتها الأخيرة. والذي اعتقده أن الشيخ عبده كان يريد تبديل صورة هذه العلاقة كماً وكيفاً، لأنه أراد أن يظهر نفسه باستقلالية صارمة في آرائه وأفكاره ومواقفه، فقد وصل لمرحلة تظاهر فيها بالاجتهاد التام، وبالشكل الذي عبر عنه في الفتاوى التي أصدرها وأثارت في وقتها الجدل والخلاف، لكونها لا تنسجم مع الاتجاه الفقهي العام في عصره.

وهذا الانقطاع أو القطيعة لم يتحول إلى خصام أو صدام بينهما، كما أنه لم يحجب تأثيرات الأفغاني الفكرية والسياسية في المنطقة العربية والإسلامية، بما في ذلك مصر. وهذا ما أدركه الغربيون لاحقاً الذين أظهروا تأييدهم للشيخ عبده ورغبتهم في حشد التأييد لأفكاره، وقد أوضح ذلك هاملتون بقوله «لو استطاع الشيخ - عبده - أن يجمع تأييداً أكبر لفكرته لاستطاع أن يقلب مفاهيم العالم الإسلامي وآفاقه، لكن هذه العقيدة لم تقبل على علاقتها من جانب الرأي العام الإسلامي، سواء من جانب المحافظين أو دعاة الإصلاح، فقد رفض أولئك العقيدة كما فعلوا تقريباً بالنسبة لجميع أفكار محمد عبده، جميع أفكاره مرفوضة مسبقاً ومبدئياً. أما هؤلاء الذين ينتمون إلى الشيخ فلم يتفهموا أفكاره وعادوا إلى حركة جمال الدين»<sup>(٢١)</sup>.

(١٩) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد محمد حسين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م، ج ١،

ص ٦٥. نقلاً عن كتاب: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، رشيد رضا، ج ١، ص ٩٠٩.

(٢٠) المصدر نفسه. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج ١، ص ٩١٣.

(٢١) الاتجاهات الحديثة في الإسلام. مصدر سابق، ص ٥٦.

إلى جانب هذا الانقطاع في المسارات، هناك القدر العام من التواصل بينهما في كليات القضايا والمسائل، حتى وإن تعددت أو اختلفت وجهات النظر في الجزئيات والتفاصيل، ومن هذه القضايا المشتركة في حركتهما، مرجعية الدين في النهضة والإصلاح، وإحياء الفكر الديني، والانفتاح على العلوم والمعارف الحديثة، وتطوير الاجتهاد، وتقديم الإسلام على أساس الاتصال بين الدين والعلم، الدين والمدنية، والتقريب بين المذاهب الإسلامية، ونقد ظواهر الجمود والتقليد والاتباع الأعمى.

- ٢ -

## الأستاذ الإمام

يذكر الدكتور مصطفى عبد الرازق في رسالة بعث بها إلى تلميذه الدكتور عثمان أمين سنة ١٩٤٥م، بعد إنجاز كتاب له حول الشيخ عبده، كان في الأصل رسالته للدكتوراه حصل عليها من جامعة السوربون سنة ١٩٣٧م، أن «السيد رشيد رضا هو أول من لقب الشيخ محمد عبده بالأستاذ الإمام. وهذا اللقب نفسه ينبئ بالصورة التي أراد أن يرسمها السيد رشيد لشيخه فيما كتب عنه، وينبئ بالفكرة السائدة في وجهة نظر التلميذ إلى أستاذه، الشيخ محمد عبده عند السيد رشيد رضا إمام من أئمة الإسلام، له في الدين مذهب يقوم أصحابه على روايته وتدوينه، كما أصحاب أبي حنيفة والشافعي وغيرهما، على ما لأولئك الأئمة من مذاهب. وإذا كان الشيخ عبده إماماً في الدين، فالسيد رشيد رضا لا شك صاحبه ومفسر مذهبه ومكمله. وقد بذل منشئ المنار مجهوداً في هذه الناحية ضخماً حافلاً بالمباحث الدينية والمناقشات الفقهية. وكان لهذا المجهود العظيم أثر غير ضئيل في طلاب العلوم الدينية ومن إليهم، وفي توجيه الدراسات الشرعية في بلاد المسلمين المختلفة»<sup>(٢٢)</sup>.

أما الشيخ محمد الغزالي (١٣٤١ - ١٤١٦هـ / ١٩١٧ - ١٩٩٦م) فقد اعتبر الشيخ عبده صاحب مدرسة فكرية هي أقرب ما تكون في هذا العصر إلى مدرسة الرأي التي ظهرت في القرن الثالث الهجري، وأصحاب هذه المدرسة يرون كما يقول الشيخ الغزالي، «المذهبية فكراً إسلامياً قد ينتفع به ولكنه غير ملزم، ومن ثم فهي تنكر التقليد المذهبي وتحترم علم الأئمة،

(٢٢) رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده. ص ٢١.

وتعمل على أن يسود الإسلام العالم بعقائده وقيمه الأساسية، ولا تلقي بالأى إلى مقالات الفرق والمذاهب القديمة والحديثة. وقد حاولت هذه المدرسة أن تقود الأزهر، وتفرض وجهتها على المسلمين، ولكن التيارات العاصفة كانت أقوى منها فوقتها أو جرفتها»<sup>(٢٣)</sup>.

وفي نظر الدكتور غالى شكري بأن الشيخ عبده «هو رائد الإصلاح الديني في مصر والعالم العربي بلا جدال، ويؤرخ له باعتباره يمثل فاتحة المرحلة الثانية في مسيرة النهضة المصرية الحديثة، وهي المرحلة التي عاصرت تاريخياً الوجه المتمدن لعهد إسماعيل من ناحية.. والتفجر الثوري للانتفاضة العربية، أي أنها المرحلة التي ترافق فيها الفكر والعمل، والنظر والتطبيق... وبينما كانت المرحلة الأولى مرحلة تأسيس دولة حديثة، كانت المرحلة الثانية تأسيس مجتمع حديث»<sup>(٢٤)</sup>. والمرحلة الأولى في تصور شكري كان يمثلها سياسياً عصر محمد علي، وفكرياً رفاة الطهطاوي.

ومعظم الكتابات العربية التي تحدثت عن الشيخ عبده، أو اقتربت من عصره، أطلقت عليه من الأوصاف ما يؤكد عظمة الدور الإصلاحي الذي نهض به، وما كانت له من تأثيرات فكرية واسعة امتدت إلى مجتمعات متعددة البيئات واللغات والقوميات والثقافات. لذلك فقد استطاع الشيخ عبده أن يتحول إلى مرجعية فكرية ودينية داخل الفكر الإسلامي السني في عصره وما بعده، ويستقل بمنهجية استنباطية في تكوين اجتهاداته الدينية، وينظام فكري في تكوين تصوراته الفكرية، دون أن يكون مقلداً أو متبعاً إلى المذاهب أو علماء السلف. وهذا هو المقصود من إطلاق وصف الأستاذ الإمام عليه، واعتباره صاحب مدرسة مستقلة به. إلى غير ذلك من أوصاف تقارب هذا المعنى وتؤكد عليه. ولا شك أن الارتقاء إلى مثل هذه المكانة المرجعية بحاجة إلى مؤهلات ومواصفات وشروط فريدة وصارمة ومتميزة، كالتي أهلت الشيخ عبده أن يفرض لنفسه هذه المكانة، ويعترف له بها عند العديد من الأوساط العلمية والدينية. والذين ارتقوا إلى مثل هذه المكانة المرجعية في تاريخ الفكر الإسلامي القديم والوسيط كانوا شخصيات قليلة لكنها واسعة الحضور والتأثير في المجالات الدينية والعلمية والفكرية، كالغزالي والسيوطي في النطاق السني، والمنيد

(٢٣) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين - الشيخ محمد الغزالي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧م، ص ٦٥.

(٢٤) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. ص ١٨٥ - ١٨٩.

ومن النصوص الشهيرة للشيخ عبده والذي نقله عنه رشيد رضا، وهذا النص رجع إليه كثير من الكتاب والباحثين والمؤرخين الذين وجدوا فيه إمكانية إطلاق وصف السلفية على نظامه الفكري لوجود هذه التسمية في هذا النص، الذي يقول فيه «ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين، الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني»<sup>(٢٥)</sup>، والذي أعتقده أن الشيخ عبده لم يكن قاصداً في هذا النص أن ينسب نفسه أو يصف مدرسته بالسلفية كما فهم البعض، وإنما ليؤكد على اجتهاده في تكوين المعرفة بالدين بدون تقليد أو اتباع لأحد، وقبل ظهور الخلاف وتعدد المذاهب والمدارس والمنازع، وبالعودة إلى منابعه الأولى، وعلى أساس موازين العقل في النظر والاجتهاد، وهذا هو المقصود بسلف الأمة، أي الطريقة التي تعامل بها ذلك السلف في تلك المرحلة التاريخية مع النص الديني. والذي عزز هذه المكانة المرجعية للشيخ عبده نخبة من العلماء الذين تتلمذوا عليه أو تأثروا بأفكاره ونهجه الإصلاحية ومن أبرز هؤلاء، الشيخ رشيد رضا والشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد الخضري والشيخ محمد أبو زهرة والدكتور محمد عبد الله دراز والدكتور مصطفى عبدالرازق والدكتور محمد البهي وآخرين أيضاً. وهذه النخبة تعتبر من كبار الشخصيات العلمية والفكرية المؤثرة والفاعلة في مصر، والتي ساهمت في ترسيخ مسلكيات الإصلاح والتجديد والتنوير في الفكر الإسلامي المعاصر، وأضافت لمدرسة الشيخ عبده زخماً معنوياً، وحفظت أفكاره، وكان لها الفضل في بقاء هذه المدرسة واستمراريتها وكسب الثقة والتأييد لها. وفي هذا النطاق تأتي محاولة عثمان أمين في كتابه الذي كرسه للحديث عن مذهب الشيخ عبده في الإصلاح وريادة أفكاره، وعن مدرسته في مصر التي صنفتها إلى أربع مدارس بحسب رواد وشخصيات هذه المدارس من تلاميذ الشيخ عبده، وهي المدرسة الاجتماعية ورائدها قاسم أمين، والمدرسة السياسية ورائدها سعد زغلول الذي تولى وزارة المعارف المصرية سنة ١٩٠٦م، والمدرسة

(٢٥) تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده. ج١، ص ١١.

الدينية ورائدها الشيخ الأحمدى الطواهري الذي أسندت إليه مشيخة الأزهر سنة ١٩٢٩م، والمدرسة الفلسفية ورائدها وزير الأوقاف وشيخ الأزهر وأول أستاذ للفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية الدكتور مصطفى عبد الرازق، كما تحدث الكتاب عن تأثيرات مدرسة الشيخ عبده في العالم الإسلامي، في سوريا وتركيا وشمال أفريقيا وإيران والهند وأندونيسيا. ومن بين هذه النخبة يعتبر الشيخ رشيد رضا من أكثر المساهمين في تعزيز المكانة المرجعية للشيخ عبده، فقد كرس إمكاناته لهذه الغاية التي كان على قناعة راسخة بها، فهو الذي سجل ودون سيرته وتاريخه، وحفظ أفكاره، وأكمل تفسيره للقرآن، وسخر له مجلته «المنار» التي جعل من غاياتها أن تمهد «السبيل لجعل الأستاذ زعيم الإصلاح في جميع بلاد الإسلام»، وأطلق على مدرسة الشيخ عبده وصف حزب الأستاذ الإمام، وهو في نظره حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل الجامع «بين الاستقلال في فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الإسلامية»<sup>(٢٦)</sup>.

والمجال الأساسي الذي ارتبطت به هذه المدرسة واستفادت منه في تدعيم مرجعية الشيخ عبده هو مجال الدعوة لإصلاح الأزهر. فمنذ وقت مبكر التفت الشيخ عبده إلى عيوب ونواقص وجود هذه المؤسسة التي كاد ينفر منها ويرتد عليها في بداية عهده بها طالباً فيها. وقد وجدت عثمان أمين يستخدم وصفاً غريباً في هذا الشأن، حيث اعتبر أن الحادث الجليل في شباب محمد عبده هو التحاقه سنة ١٨٦٦م بالجامع الأزهر فقد «أنفق في تلك الجامعة زهاء ثلاث سنين دون أن يجني فائدة تذكر من الدروس التي كان يستمع إليها هنالك. ولا شك أن مرجع ذلك إلى طريقة التدريس السائدة في الأزهر، تلك الطريقة الجامدة العقيمة التي كانت تفرض على طلاب العلم مختصرات لا تفهم إلا بشروح وحواش وتقارير، وإنما تزحم ذاكرتهم بحشد مشوش من المعلومات النحوية المتشابهة والتدقيقات اللفظية التي تزهق الفكر وتعوقه عن النمو، فانصرف الشباب عن العلوم الأزهرية، وتطلعت نفسه إلى علوم جديدة»<sup>(٢٧)</sup>، لذلك أصبح الشيخ عبده لاحقاً شديد الحماس والاندفاع لتغيير هذا الوضع في الأزهر، والذي كان ناقداً له باستمرار وبصورة علنية، وظهر منه عدم

(٢٦) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. مصدر سابق، ج٢، ص٦٤.

(٢٧) رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده. ص٢٦.

التوافق والانسجام مع بعض شيوخ الأزهر الذين ناصبوه العداة كما يقول عثمان أمين . وبعد عودته من منفاه إلى مصر أصبحت قضية إصلاح الأزهر في مقدمة أولويات مشروعه الإصلاحى ، واكتشف أنه لكي يتقدم بنجاح في إنجاز هذا الإصلاح ، بحاجة إلى كسب تأييد ومواقفة الحكومة ، فتحدث في هذا الشأن مع الخديوى توفيق فلم يظهر منه تفهم واستعداد ، ولما جاء الخديوى عباس الثانى إلى الرئاسة تحدث معه الشيخ عبده مجدداً عن رؤيته ورغبته في إصلاح الأزهر ، الذى كان في ذلك الحين كما ينقل عثمان أمين عن تقرير أعمال مجلس إدارة الأزهر المنشور سنة ١٩٠٥م ، أشبه ما يكون بتكية من التكايا أو ملجأ من الملاجئ ، يأوي إليه العجزة والفقراء والمرضى وأهل البطالة<sup>(٢٨)</sup> . فاستجاب الخديوى عباس لهذه الرغبة وطلب من الشيخ عبده أن يضع تصوراً لمشروع الإصلاح ، وتشكل لاحقاً لهذه المهمة مجلس إدارة من كبار علماء الأزهر ، وتحددت مهمة الشيخ عبده في الإشراف على مجال التربية والتعليم ، وقد اشتهر كثيراً بين الكتاب والباحثين هذا التصور الذى قدمه عبده لإصلاح الأزهر ، الذى يتضمن تحديد مدة الدراسة في الأزهر ، ونظام التدريس والامتحانات ، وإلغاء بعض كتب الشروح والحواشى والتقارير ، وتقسيم العلوم التى تدرس إلى علوم مقاصد وهى العلوم الأساسية وعلوم وسائل ، بالإضافة إلى إدخال دروس ومناهج ومحاضرات جديدة في علوم الاجتماع و الفلسفة والتاريخ والرياضيات والجغرافيا ، ولم يكن من السهولة بالتأكيد إنجاز هذه الإصلاحات بدون عقبات أو ممانعات ، بسبب الخلفيات والمسبقات المتشكلة حول الشيخ عبده ونزعته الإصلاحية عند مشايخ الأزهر . وإذا كانت هذه الإصلاحات قد تعثرت فيما بعد إلا أنها بعثت روحاً في الأزهر ظلت تنبعث من زمن لآخر ، وجعلت من الإصلاح مطلباً وتطلعاً وضرورة .

ومع تعيين الشيخ عبده مفتياً للديار المصرية تأكدت وتجلت المكانة المرجعية له ، وفي هذا المجال أيضاً عكس نزعته الإصلاحية ، فلم يحرص نفسه في اختصاص الإفتاء فقط ، وإنما أضاف ووسع من اختصاصاته ، فلم تعد مهمة المفتى في عهده مجرد المصادقة على أحكام الإعدام التى تصدرها محاكم الجنائيات ، بل استفاد من هذا الموقع في إصلاح المحاكم الشرعية ، وفي إصلاح الأزهر أيضاً . وصدرت عنه بعض الفتاوى التى انفرد بها عن رأى

(٢٨) المصدر نفسه . ص ١٩٠ .

المشهور وتجلت فيها استقلاليتها ونزعتها الاجتهادية. وهي الفتاوى التي اهتم بذكرها الباحثون والمؤرخون، وأشهر هذه الفتاوى ثلاث، الأولى الفتوى التي تبيح للمسلمين ادخار أموالهم في البنوك وأخذ الفوائد والأرباح عليها، الثانية تبيح لهم أن يأكلوا من ذبائح غير المسلمين، والثالثة تبيح لهم لبس زي غير زهم التقليدي، وتوقف عند هذه الفتاوى تشارلز آدمز في كتابه «الإسلام والتجديد في مصر»، حيث وجد أنها تمتاز حسب رأيه «بالميل إلى التسامح، واستقلال الرأي، والبعد عن التقليد، والملاءمة بين روح الإسلام ومطالب الحياة العصرية»<sup>(٢٩)</sup>.

ولو بقي عبده تلميذاً للأفغاني أو تحت هيمنته إلى آخر حياته لما أصبح فيما بعد الأستاذ الإمام.

### - ٣ -

## متكلم أم فيلسوف

لقد حاول الدكتور عثمان أمين أن يظهر الشيخ عبده بصفة الفيلسوف، وتأكيد هذه الصفة له، واعتبر كتابه الذي أنجزه حوله بأنه محاولة لتأويل فكره تأويلاً فلسفياً. وإذا كان هناك من ينكر عليه هذه الصفة في أيامنا الراهنة، كما يقول عثمان أمين فإن هذا الأمر لم يكن موضع شك حسب رأيه عند مفكري عصره، لذلك فقد تعامل معها على أنها من المسلمات الواضحة، واستشهد بأسماء الذين أطلقوا عليه هذا الوصف مثل لالند، وولفرد بلنت، واللورد كرومر، وعبد الرحمن الكواكبي من غير الأوروبيين. وبعد ذكر هذه الأسماء أضاف أمين «وعلى الجملة اتفق معاصرو محمد عبده على وصفه بصفة الفيلسوف المسلم... وعلى يديه عادت الفلسفة في العالم الإسلامي إلى مكان ينبغي أن تكون عليه دائماً، فأضحت تأملاً روحياً في معنى هذه الحياة الإنسانية، وتحقيقاً لوعي الإنسان ذاته، وبحثاً عن دعائم العمل والأخلاق»<sup>(٣٠)</sup>.

والذين شككوا في هذه الصفة، أو حاولوا التقليل من شأنها فقد جادلهم أمين ولم يصغ لرايهم، ومن هؤلاء المستشرق الألماني ماكس هورتن الذي وصف الشيخ عبده بأنه لم يكن

(٢٩) المصدر نفسه. ص ٤٣.

(٣٠) المصدر نفسه. ص ٦٣ - ٦٤.

فيلسوفاً موهوباً، ولا يعد من طبقة ابن سينا<sup>(٣١)</sup>.

والجهد الذي بذله الدكتور أمين يكاد يتحدد وينحصر في تأكيد صفة الفيلسوف على الشيخ عبده من دون الاهتمام بتحديد ماهية الفلسفة التي تميز بها، أو طبيعة الدور الفلسفي الذي نهض به، أو القول الفلسفي الذي اختص به. وإنما تركز اهتمامه بإظهار التشابهات والتماثلات بينه وبين غيره من المفكرين والفلاسفة الغربيين، وبطريقة تتصف بالطرح الكلي والعام، كقوله بأن محمد عبده «جعل الفلسفة صديقة للدين، وأدخل إلى الفلسفة مشكلة المصير الأعلى، إذ جعل حقائق الدين من حيث إنها حقائق للحياة الإنسانية، موضوعاً لتأملاته الفلسفية. ومن هذه الناحية يمكن أن يقارن عمل محمد عبده في الفكر الإسلامي بعمل باسكال في الفكر المسيحي، وعمل برجسون في الفكر الصوفي»<sup>(٣٢)</sup> إلى غير ذلك من مقارنات ومقاربات كلية وعامة. والكلام الذي كان يحتمل فلسفة أو قولاً فلسفياً فقد أشار إليه أمين في خاتمة كتابه بدون أن يتوقف عنده باهتمام واستظهار واستدلال، كقوله «يبدو لنا أن الأستاذ الإمام قد حقق آخر الأمر ذلك التأليف الذي طال انتظاره في الفلسفة الإسلامية وهو الجمع بين فلسفتي ابن سينا والغزالي»<sup>(٣٣)</sup>، هذا الكلام على أهميته الفلسفية الفارقة إلا أنه جاء في سياق لا يظهر على الإطلاق هذه الأهمية والقيمة الفلسفية، فقد جاء عرضياً وسريعاً ومبتوراً وبعيداً عن منطق الاستدلال والبرهان. وهذا الوصف الذي حاول أمين، تأكيده والدفاع عنه، هو الوصف الذي اعترض عليه الدكتور عاطف العراقي في تصديره لذات الكتاب الذي صنفه أمين وحسب رأيه «إذا وجدنا الدكتور عثمان أمين يرى أن محمد عبده يعد فيلسوفاً فإننا نقول من جانبنا إنه لا يعد فيلسوفاً، لقد انقطع وجود الفلاسفة العرب بعد وفاة الفيلسوف ابن رشد في العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م، ولا نجد فيلسوفاً عربياً طوال ثمانية قرون حتى الآن. ومن قبيل المبالغة أن نقول عن محمد عبده إنه يعد فيلسوفاً»<sup>(٣٤)</sup>، وفي دراسة له حول كتاب «الإسلام

(٣١) المصدر نفسه. ص ٦٣، نقلاً عن مقال لماكس هورتن، منشور في مجلة: محاولات عن معرفة الشرق، بالألمانية، ١٤م، ١٩١٧م، ص ٨٨.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٩ - ٧٠.

(٣٣) المصدر نفسه. ص ٢٤٣.

(٣٤) المصدر نفسه. ص ١٠ - ١١. ملاحظة: هذا التصدير من الدكتور عاطف العراقي لهذا الكتاب لم يكن في طبعاته الأولى، أو في حياة المؤلف، وإنما نشر في الطبعة الخاصة بالمجلس الأعلى للثقافة سنة ١٩٩٦م.



دين العلم والمدنية» يضيف العراقي بقوله «إذا كان من الصعب أن نطلق على محمد عبده لفظة الفيلسوف بالمعنى الاصطلاحي الدقيق، إلا أنه ترك لنا العديد من الآراء التي تجعله مجدداً من الطراز الأول، ومفكراً لا تخلو كتاباته من الروح الفلسفية»<sup>(٣٥)</sup>، مع ذلك فإن الدكتور العراقي يعارض نفسه بهذا القول حين يستخدم بعض الأوصاف التي تقلل من شأن الشيخ عبده وبصورة غير لا ثقة على الإطلاق، كقوله «إن البضاعة الفلسفية عند محمد عبده تعد بضاعة ضحلة»<sup>(٣٦)</sup>، وحين ينتقد طريقة فهم عبده للتراث يقول «إن محمد عبده يلجأ أحياناً إلى الدفاع عن بعض جوانب من التراث بأدلة خطائية بلاغية بعيدة كل البعد عن الأدلة العلمية المنطقية... ويلجأ إلى نوع من التعسف في الفهم، التعسف الذي لا يخلو من مبالغة تارة، وسطحية وسذاجة تارة أخرى»<sup>(٣٧)</sup>.

وهذه من المفارقات في طريقة التعاطي مع الشخصيات والأفكار، فالدكتور أمين حاول أن يتجنب أي نقد للشيخ عبده، وظل يدافع عنه ويبالغ في تعظيمه وتبجيله، وتأكيد تفوقه دائماً على غيره من المعاصرين له أو من القدماء كابن سينا والغزالي وغيرهم. بينما حاول الدكتور العراقي أن يتعامل مع الشيخ عبده بطريقة فيها من التبسيط الشديد، وظل يعيب عليه بتوصيفات وتسميات لا تليق بالمكانة العلمية للشيخ عبده كأن يعيب عليه انسياقه وراء اللغة الخطابية والإنشائية، ولجوءه إلى نوع من المبالغات والتعميمات إلى غير ذلك. وإذا كان عثمان أمين وضع الشيخ عبده في منزلة الفلاسفة، فإن عبد الله العروي قد أخرج من هذه المنزلة ووضعه في منزلة المتكلمين، وحسب رأيه «أن عبده لم يكن يستطيع في مكانه وزمانه، أن ينهج منهج الفلاسفة الإسلاميين وأحرى اليونانيين وعدم الاستطاعة لا يعني هنا عدم القدرة أو عدم الاستعداد. وقف عبده إزاء الفلسفة وقفة العاشق المحب، لكنه امتنع عن الخوض فيها لما قطعه على نفسه من ملازمة الجماعة بغاية إصلاحها»<sup>(٣٨)</sup>، واعتبر العروي كتاب «رسالة التوحيد» بأنه يمثل مرجعية في فكر الشيخ عبده، وذلك لكي يصور عقله بالعقل الكلامي ويحدد مداره ومجاله بهذا النسق، لأجل أن يصل إلى نتيجة

(٣٥) العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. د. عاطف العراقي، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م، ص ١٨٠.

(٣٦) المصدر نفسه. ص ١٨٩.

(٣٧) المصدر نفسه. ص ١٨١.

(٣٨) مفهوم العقل. عبد الله العروي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص ٣٩.

يصور فيها تجديدات الشيخ عبده بأنها بمعنى الإحياء لا بمعنى الإبداع.

وهنا تتجلى أيضاً مفارقة بين عثمان أمين الذي نزه الشيخ عبده عن النقد بصورة مطلقة وتامة، وبين عبد الله العروبي الذي مارس نقداً جذرياً صارماً للنظام الفكري عند الشيخ عبده وكأنه يحاول أن يحطم أسطوره العقلية والكلامية، ويكشف عن تناقضاته وعدم الانسجام والاتساق في أقواله ومقولاته وأفكاره. فمدار فكره حسب رأي العروبي «هو بين نسق المتكلمين الذي طلقه نظرياً على الأقل، ونسق الغرب الحديث الذي يستهدف التناغم معه. فهو بالتالي غير منسجم مع نفسه لأنه غير مطابق لا لهذا ولا لذلك، لكن الحكم عليه يختلف إذا نظرنا إليه من منظار الكلام التقليدي أو من منظار النسق الغربي الحديث. يبدو فكره في الحالة الأولى غامضاً متردداً ومتسترأً، ويبدو في الثانية محدوداً فقط»<sup>(٣٩)</sup>.

ومن المفارقات كذلك أن عثمان أمين ظل يستحضر أسماء ابن سينا والغزالي لكي يظهر تفوق الشيخ عبده عليهما في أفكاره وفلسفته ومقولاته، في حين حاول عبد الله العروبي استحضار أسماء ابن رشد وابن خلدون لكي يحدد المدار الفكري والفلسفي والكلامي للشيخ عبده، وهو المدار الذي لم يتجاوزه ويخرج عليه حسب رأي العروبي، الذي يقول «عندما ندقق في الجزئيات نرى أن مضمون أقوال عبده لا يتعدى ما نقرأ عند ابن رشد وابن خلدون، في رفضه للحشوية من جهة، والكلام المعتزلي - الأشعري من جهة أخرى، في قبوله التساكن بين إسلام للخاصة، وهو عقيدة الفلاسفة الإلهيين، وإسلام للعامة وهو دين الفقهاء... وبما أن فكر عبده هو فكر ابن رشد، مع أن السؤال هو غير السؤال، انقلب ما كان أفقاً عند الأول إلى سد عند الثاني، هناك إذن حد يقف عنده عبده، يستكشف أحياناً ما وراءه، لكنه لا يتعداه أبداً»<sup>(٤٠)</sup>.

وأما المفارقة الأساسية في هذا الشأن فهي بين من يدعو إلى تعظيم وتبجيل الشيخ عبده والإعلاء من شأن أفكاره ومقولاته، كالذي ذهب إليه عثمان أمين، وبين من يدعو إلى تجاوزه والكشف عن المفارقة في فكره بواسطة النظام المعرفي الغربي الحديث، كالذي

(٣٩) المصدر نفسه. ص ٣٢ - ٣٣.

(٤٠) المصدر نفسه. ص ٣٣.

ذهب إليه عبد الله العروي، وحسب قوله «ما كنا نرى مفارقة العقل الكلامي لو لم ننظر إلى عبده من منظور مكتسبات الفلسفة الغربية الحديثة. . قد نذهب أبعد من هذا لنقول ما كنا لنعي أننا لا نستطيع أن نفكر جدياً إذا لم ننظر إلى عبده من المنظور المذكور»<sup>(٤١)</sup>.

وإذا كانت هناك من مفارقة إضافية فهي في العيوب المعرفية والمنهجية لكلتا الطريقتين في النظر والنقد، فالإكتفاء بالتعظيم والإجلال والمبالغة في الأوصاف ليس بالضرورة هو الأسلوب الأمثل في تكوين المعرفة بالأشخاص والأفكار، كما في طريقة عثمان أمين، وهكذا الإفراط في النقد والكشف عن الأخطاء والتناقضات لا يعد الأسلوب الأمثل في الدعوة إلى تجاوز الأشخاص والأفكار كما في طريقة عبد الله العروي.

والسؤال ما زال يتجدد هل الشيخ عبده هو متكلم أم فيلسوف؟ وجوابي: إن الذين نظروا للشيخ عبده من خلال كتابه «رسالة التوحيد» اعتبروه متكلماً، والذين نظروا له من خلال كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية»، من الممكن أن يعتبروه فيلسوفاً كما ظهر لهم في حواراته ومناقشاته النقدية مع هانوتو وفرح أنطون. المناقشات التي وصفها تشارلز آدمز بأنها كانت «رداً قوياً مفجعاً، أذاع شهرته في العالم الإسلامي وجعله أقدر المحدثين في الدفاع عن الإسلام»<sup>(٤٢)</sup>، والذي أراه أن الشيخ عبده هو أقرب ما يكون إلى متكلم أكثر من كونه فيلسوفاً.

- ٤ -

## الإصلاح الديني

إذا كان السيد جمال الدين الأفغاني عرف بقضية الجامعة الإسلامية، فإن الشيخ عبده عرف بقضية الإصلاح الديني، كقضية كلية وجامعة ميزت حركته الفكرية والإصلاحية، وانتظمت في إطارها أدواره وأنشطته المختلفة والمتعددة. وهي القضية التي اعتنى بدراستها والاهتمام بها معظم الباحثين والمؤرخين العرب، وكذلك معظم المستشرقين الغربيين، وهؤلاء هم الذين حاولوا تمييز حركة الشيخ عبده بهذه القضية، وإلفات النظر إليها بصور

(٤١) المصدر نفسه. ص ٧٠.

(٤٢) رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ص ٤٦. نقلاً عن كتاب: الإسلام والتجديد في مصر، تشارلز آدمز، بالإنجليزية، ص ٨٩ - ٩٠.

ودواعٍ مختلفة ومتباينة أحياناً. مع ذلك هناك من يجادل في إطلاق هذا الوصف على حركة الشيخ عبده، ويرى ضرورة استبداله بوصف آخر يكون أكثر تطابقاً وانسجاماً مع الغايات الأساسية التي سعى إلى تحقيقها الشيخ عبده. وصاحب هذا الرأي هو عثمان أمين الذي يسلم بأن أغلب من كتب حول الشيخ عبده اعتبر أن أهم رسالة اضطلع بها هي رسالة الإصلاح الديني، وأشار إلى الذين يقولون بهذا الرأي، كالشيخ رشيد رضا في تاريخه، وجولد تسيهر في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي»، وأدمز في كتابه «الإسلام والتجديد في مصر»، وشاخت في «موسوعة الإسلام»، ومصطفى عبد الرازق في «العروة الوثقى». وهذا الرأي حق كما يصفه أمين لكن يعقب عليه بقوله «إذا التمسنا الحقيقة في نشاط ذلك المصلح المصري، وتأملنا على الخصوص مدى تعاليمه، وحاولنا أن نفهم روح الرجل وعقليته، ونستشف ما وراء السطور فيما جرى به قلمه، أدركنا حينئذ أن كل إصلاح خطر بباله إنما مداره دواعٍ وأسباب أخلاقية... أما حركة الإصلاح الديني التي أصبح اسم محمد عبده عنواناً عليها في العالم الإسلامي، فلم تكن في ذهن المصلح إلا وسيلة لتحقيق غاية وهي الإصلاح الأخلاقي بمعناه الدقيق»<sup>(٤٣)</sup>.

ومن الذين يجادلون أيضاً في هذا الوصف الدكتور غالي شكري الذي يرى في حركة الشيخ عبده بأنها أوسع وأشمل من حصرها في قضية الإصلاح الديني، وأنه من الظلم حسب رأيه هذا الحصر والتضييق، ويستشهد بكلام للدكتور محمد عمارة يوضح فيه اتساع حركة الشيخ عبده وبأنها اتصفت «بالتحرر الفكري من الجمود والتقليد والرجعية، بسلوك طريق العقل لتجديد الدين وإحياء الدراسات الفلسفية وإحداث ثورة فكرية تغربل بها موروثاتنا.. كما أنها اتسعت للتحرر السياسي من نفوذ الاستعمار الغربي الزاحف على المنطقة، والتصدي له بالنهضة الحضارية لمغالبتها وتجسيد الفكر الإسلامي الشوري في مؤسسات دستورية ونيابية حديثة، وتقييد سلطات الحكومة بالدساتير والقوانين»<sup>(٤٤)</sup>.

والذين جادلوا في ذلك الوصف هم من الكتاب العرب، أما المستشرقون الغربيون فلم يتوقفوا عند ذلك الوصف نقداً أو جدلاً، وإنما حاول بعضهم كهاملتون جيب أن يضع

(٤٣) المصدر نفسه. ص ١٤٧ - ١٤٩.

(٤٤) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. ص ١٨٢.

مخططاً يشرح فيه مكونات مشروع الإصلاح الديني عند الشيخ عبده، والذي حدده بأربع نقاط متداخلة ومتراطة فيما بينها، وهي:

- ١ - تطهير الإسلام من التأثيرات والعادات الفاسدة.
- ٢ - إصلاح التعليم العالي الإسلامي.
- ٣ - إعادة وضع أسس العقيدة الإسلامية على ضوء الفكر الحديث.
- ٤ - الدفاع عن الإسلام ضد المؤثرات الأوروبية والتحديات المسيحية.

وقد توسع هاملتون في الحديث عن هذه المكونات الأربع التي شملت معظم فصول كتابه «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»، واستخدمها أساساً في الدفاع عن الشيخ عبده أمام منتقديه ومعارضيه، ووجد أن النقطة التي لقي فيها الشيخ عبده تجاوباً سريعاً كما يقول، هي تلك التي سعى فيها لاستئصال العيوب والمبالغات التي فعلت فعلها في الحياة الدينية<sup>(٤٥)</sup>.

والإصلاح الديني في حركة الشيخ عبده ظهرت تجلياته بصورة واضحة وناضجة بعد عودته إلى مصر، التي رجع إليها برؤية جديدة عكست تقيّماته ومراجعاته وإعادة النظر في أدواره وأنشطته ومسلكيته، كما عكست تراكم خبراته وتنوع تجاربه، وتجدد طموحاته وتطلعاته. فقد وصل إلى مرحلة استقل فيها بنهج ابتكره لنفسه، وهو النهج الذي كان الأقرب إلى قناعاته الفكرية وطباعه النفسية، والإصلاح الديني لعله هو الوصف الذي كان يفضلُه الشيخ عبده ويتناغم معه، ويرجحه في تمييز حركته.

وقد تحدد هذا الإصلاح في اتجاهين أساسيين ومتلازمين، الأول ويتصل بإصلاح الفكر الديني من ناحية النظر. والثاني ويتصل بإصلاح المؤسسات الإسلامية من ناحية العمل. في الاتجاه الأول يمكن تصنيف معظم المقالات والكتابات التي نشرها، وبالذات تلك التي نشرها بعد عودته إلى مصر، والاتجاه الثاني ويتحدد في الأنشطة والأدوار العملية التي تصدى لها في بعض المؤسسات كالقضاء والمحاكم الشرعية والإفتاء والأزهر.

أما الآراء التي جادلت في صدقية هذا الوصف من جهة تماميته، أو من جهة شموليته واتساعه، فهي لا تخلو من مناقشة، فما ذهب إليه عثمان أمين في ترجيح الإصلاح

(٤٥) الاتجاهات الحديثة في الإسلام. ص ٦١.

الأخلاقي على الإصلاح الديني عند الشيخ عبده، فهذا الرأي لعله يعكس طبيعة النزعة الأخلاقية عند عثمان أمين نفسه، وهي نزعة فلسفية أخلاقية اصطلح عليها بالجوانية، التسمية التي عنون بها أحد أهم مؤلفاته الصادر سنة ١٩٦٤م، وفيه يشرح أن الجوانية اسم أطلقه على فلسفة اهتمت إليها بعد إطالة النظر في أمور النفس، ومتابعة التأمل في بطون الكتب، مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس. وفي مقدمة كتابه حول الشيخ عبده يذكر كيف أنه يفضل اعتماد هذه النزعة أو الفلسفة الجوانية كإطار منهجي في عملية البحث، وبعبارة يقول «هذا الجهد الجواني هو عندنا ضروري لكل بحث قويم ولكل ثقافة عميقة ولكل مسعى صادق، وبدونه يمتنع على الباحث أياً كانت قدرته أن ينفذ إلى الشخصية التي يود التعرف إليها، أو أن يفهم الموضوع الذي يريد أن يعالجه فهماً كاملاً»<sup>(٤٦)</sup>. وأما الرأي الذي يصور أن حركة الشيخ عبده كانت أوسع وأشمل من حصرها وتحديدتها بقضية الإصلاح الديني، وهو الرأي الذي ذهب إليه غالي شكري ووثقه بكلام لمحمد عمارة فهذا الرأي لا يخلو من المبالغة، وإن الاتساع والشمولية قد يعني انعدام التركيز والحصص والتحديد والاتصاف بإشكالية العمومية والإطلاق، أو التشتت والضبابية. كما أن تحديد القضية بالإصلاح الديني لا يعني على الإطلاق إهمال أو غياب الأبعاد الأخرى في حركة الشيخ عبده، وإنما هناك دائماً أو هكذا المفترض، مدار لقضية رئيسية لها اتصال وترابط بأبعاد أخرى، ولو لم تكن هناك قضية رئيسية في حركة الشيخ عبده لكانت هذه من علامات الضعف الأساسية في حركته ومشروعه، يضاف إلى ذلك أن قضية الإصلاح الديني هي أساساً قضية كبرى لا تقل في أهميتها وعظمتها عن تلك الأبعاد والمجالات التي أشار إليها شكري، لذلك ليس من الظلم ربط حركة الشيخ عبده بالإصلاح الديني.

وبخصوص المخطط الذي رسمه هاملتون جيب فإنه يكشف عن شدة الاهتمام بشخصية الشيخ عبده وأفكاره، ووضوح هذه الأفكار عند هاملتون التي درسها وبحثها بتوسع واهتمام، وحاول الدفاع عنها والتأكيد عليها في سياق مقارنات ومقاربات ومناقشات مع أفكار واتجاهات ومذاهب ظهرت في بيئات ومجتمعات عربية وإسلامية، في

(٤٦) رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده. ص ١٨.

مصر ونجد والهند. مع ذلك فإن هاملتون يعتبر نفسه مديناً لتشارلز آدمز وما قدمه هذا الأخير من تحليل لحركة الشيخ عبده، التحليل الذي وصفه هاملتون بالدقيق والعظيم، وأنه لم يعد له ثمة حق في العودة إلى الحديث عن الشيخ عبده بعد الذي كتبه آدمز في كتابه «الإسلام والتجديد في مصر».

- ٥ -

## الدين والمدنية

لقد شكلت قضية الدين والمدنية الروح العامة لمنظومة أفكار الشيخ عبده، وهي من تجليات النزعة الإصلاحية عنده، ومن ملامحها الأساسية. وبواسطة هذه القضية يمكن تفسير العديد من المواقف والمسارات والاتجاهات التي سلكها الشيخ عبده في حياته الفكرية والعملية، منذ الروح الجديدة التي استلهمها من أستاذه الأفغاني. الروح التي فتحت وعيه على المعارف والعلوم الحديثة، وأيقظت فيه إدراك الحياة والعصر، وأخرجته من العزلة والسلبية إلى الفاعلية والمشاركة. كما أن هذه القضية عكست رؤيته للدين وعلاقته بالحياة والعصر والعالم، الرؤية التي ظلت تتطور عنده وتتبلور وتزداد نضجاً ووضوحاً كلما تقدمت معارفه وتراكمت تجاربه وتواصلت انفتاحاته. ولم تتغير هذه الرؤية عنده أو تتراجع حتى عندما أصبح الأستاذ الإمام، بل ظل يدافع عنها ويحاجج بها ويؤكد عليها، كما ظهر ذلك واضحاً في كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية» الكتاب الذي عرف واشتهر وكسب الاهتمام لكونه يناقش ويجادل السياسي الفرنسي هانوتو، واللبناني المسيحي فرح أنطون حول قضايا وأفكار تتصل بقضية الدين والمدنية، وفي هذا الكتاب تحديداً تركز أفكار الشيخ عبده حول هذه القضية، الذي خصصه أساساً لمناقشتها ودراستها والسجال حولها.

وقد وجد الباحثون والمؤرخون في هذه القضية مدخلاً لمعرفة كيف تتشكل أنماط العلاقة بين الدين والروح العصرية، أو بين الدين والحداثة، أو بين الدين والتقدم، كالذي حاول دراسته تشارلز آدمز في كتابه «الإسلام والتجديد في مصر»، وهاملتون جيب في كتابه «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»، وألبرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة»، وآخرون أيضاً. فالغربيون من باحثين ومستشرقين وجدوا في أفكار الشيخ عبده مدخلاً لإمكانية تأسيس مصالحة بين الأفكار الإسلامية والمدنية الأوروبية الحديثة، أو أرضية

لتقبل أفكار ونماذج ومبادئ هذه المدنية باعتبارها تمثل القيم العصرية. فبعد أن يتحدث هاملتون عن الهوة العميقة التي تفصل التعليم الديني عن التعليم العلماني في مصر والنتائج الخطيرة التي تنجم عن ذلك حسب قوله، يقترب من الحديث عن الشيخ عبده ويقول «إن تلامذته هم من أولئك الذين تعلموا على الطريقة الأوروبية، وذلك من ناحيتين، أولاهما أن ما كتبه الشيخ كان بمثابة درع واقية للمصلحين الاجتماعيين والسياسيين، فإن عظمة اسمه قد ساهمت في نشر أخبار لم تكن تنشر من قبل، ثم إنه قد أقام جسراً من فوق الهوة السحيقة بين التعليم التقليدي والتعليم العقلي المستورد من أوروبا، الأمر الذي مهد للطالب المسلم أن يدرس في الجامعات الأوروبية دون خشية من مخالفة معتقده. وهكذا انفرجت مصر المسلمة بعد كبت. فقد ساهم الشيخ محمد عبده أكثر من أي شخص آخر في خلق اتجاه أدبي جديد في إطار الروح الإسلامية»<sup>(٤٧)</sup>.

وقد حاول هؤلاء الاستفادة من أفكار الشيخ عبده في ربط المجتمعات الإسلامية بالمدينة الأوروبية، وإزالة التوترات التي قد تنشأ نتيجة الاحتكاك بين مستلزمات الهوية عند المسلمين، ومستلزمات الحداثة عند الأوروبيين، وتحديد الدين من أن يكون مصدراً للمقاومة والممانعة والتحصن أمام تقدم ونفوذ وهيمنة الأفكار الأوروبية في هذه المجتمعات المستعصية دوماً أمام محاولات الاستلاب والاختراق.

أما الباحثون العرب فقد وجدوا في اهتمام الغربيين بأفكار الشيخ عبده ما يلفت نظرهم ويحفزهم نحو الاهتمام بشخصيته وأفكاره ومقولاته، فالشيخ عبده بالنسبة لهؤلاء كان اكتشافاً أوروبياً أو شبه ذلك، كما كان من قبل ابن رشد وابن خلدون من مكتشفات الأوروبيين للعرب والمسلمين. لذلك فقد ركز هؤلاء على أفكار ومقولات متشابهة أو تكاد تتشابه مع تلك التي اهتم بها الباحثون الأوروبيون، وهناك أيضاً من الباحثين العرب من كان حافزهم نحو الاهتمام بالشيخ عبده لكون أفكاره تمثل في نظر هؤلاء مرحلة متقدمة في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث من جهة علاقته بقضايا الإصلاح والتمدن والتقدم. وبخلاف هؤلاء هناك من كان يعتقد في أيام الشيخ عبده وبعدها، كما يقول ألبرت حوراني بأنه قدم تنازلات خطيرة وغير ضرورية للفكر الحديث<sup>(٤٨)</sup>.

(٤٧) الاتجاهات الحديثة في الإسلام. ص ٧٠.

(٤٨) الفكر العربي في عصر النهضة. ص ١٧٠.



هكذا تتعدد القراءات حول الشيخ عبده وتتباين اتجاهات النظر حول أفكاره، وما زالت هذه القراءات تتعدد إلى هذا اليوم ولم تخرج عن دائرة الجدل والسجال والاحتجاج. وأما عن رؤية الشيخ عبده لقضية الدين والمدنية، فإنها تتصف عنده بالوضوح والقناعة الجازمة، وهو ينطلق من خلفية أن الدين في روحه وجوهره لا يتعارض أو يتصادم مطلقاً مع المدنية في روحها وجوهرها، وكما أن الدين يتناغم مع المدنية، فإن المدنية تتناغم مع الدين أيضاً. والإسلام حسب قوله «لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبداً، لكنه سيهدئها وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهلها»<sup>(٤٩)</sup>. وقد انتقد بشدة أصحاب النزعة الغربية الذين أهملوا حسب رأيه جوهر المدنية الأوروبية، فلم ينجحوا في غاياتهم، وعن هؤلاء يقول «إن أرباب الأفكار من الذين يرومون أن تكون بلادنا كبلاد أوروبا لا ينجحون في مقاصدهم ويضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح، فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان... ومن المحقق أن بعض المصريين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوروبيين في مظاهر مدنيته وأعراضها فحسب، كمظاهر الأبهة والترف، دون أن يسألوا أنفسهم عن جوهر تلك المدنية وروحها... ألا وهو قداسة القانون الأخلاقي، والشعور بالحقوق الطبيعية، وأداء الواجبات الاجتماعية»<sup>(٥٠)</sup>.

لذلك فقد حاول الشيخ عبده أن يقدم رؤية للإسلام تتصف بالعقلانية وتتسجم مع روح وجوهر المدنية، وهي الرؤية التي حددها في حديثه عن الأصول العامة للإسلام، وشرحها في كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية»، وهي:

الأصل الأول: النظر العقلي لتحصيل الإيمان. فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، وهو وسيلة الإيمان الصحيح.

الأصل الثاني: تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، ويكون أمام النقل طريقان، طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل.

(٤٩) الإسلام دين العلم والمدنية. ص ١٨١.

(٥٠) تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده. ج ٢، ص ١٢٢.

الأصل الثالث: البعد عن التكفير. فلقد اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم أنه إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر.

الأصل الرابع: الاعتبار بسنن الله في الخلق. فإن لله في الأمم والأقوان سنناً لا تتبدل، والسنن الطرق الثابتة التي تجري عليها الشؤون، وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين.

الأصل الخامس: قلب السلطة الدينية. حيث هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها، ولم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، وليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر.

الأصل السادس: حماية الدعوة لمنع الفتنة. قالوا إن الدين الإسلامي دين جهادي شرع فيه القتال ولم يكن شرع في الدين المسيحي، ففي طبيعة الدين روح الشدة على من يخالفه وليس فيه ذلك الصبر والاحتمال اللذان تقضي بهما شريعة المسالمة. ليس القتال في طبيعة الإسلام بل في طبيعته العفو والمسامحة، ولكن القتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله إلى أن يأمن شرهم، ويضمن السلامة من غوائلهم، ولم يكن ذلك للإكراه على الدين والانتقام من مخالفه.

الأصل السابع: مودة المخالفين في العقيدة. أباح الإسلام للمسلم أن يتزوج الكتابية، نصرانية كانت أو يهودية، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيدتها، والقيام بفروض عبادتها، والذهاب إلى كنيستها أو بيعها.

الأصل الثامن: الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة. الحياة في الإسلام مقدمة على الدين، وأوامر الحنيفية السمحة إن كانت تختطف العبد إلى ربه، وتملاً قلبه من رهبة، وتفعم أمله من رغبة، فهي مع ذلك لا تأخذه عن كسبه، ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تقشف الزهادة، ولا تجشمه في ترك اللذات ما فوق العادة، فرض الصوم على المؤمنين لكن إذا خشي منه المرض أو زيادته أو زادت المشقة فيه جاز تركه، بل قد يجب إذا غلب على الظن الضرر فيه.

وقد أراد الشيخ عبده أن يؤكد من خلال هذه الأصول على النزعة العقلانية للدين وما

يتصف به من تسامح مع المخالفين له، ومدى انسجامه مع الحياة وتوافقه مع السنن والقوانين العامة، لكي يؤكد على العلاقة بين الدين والمدنية.

وفي إطار هذه الرؤية أيضاً حاول الشيخ عبده أن يبرهن على مرجعية الدين في بناء التمدن، ورفض التفسيرات التي تصور أن الدين من معوقات التقدم والتمدن لأنه يجد من تطور العلم وتقدمه. وحسب رأيه فإن «المسلمين إذا تهذبت أخلاقهم بالدين سابقوا الأوروبيين في اكتساب العلوم وتحصيل المعارف، ولحقوا بهم في التمدن»<sup>(٥١)</sup>.

والمسلمون كما يضيف في مكان آخر «ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل. وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية، توسعوا في العلوم الكونية. وأما غيرهم فكلما اتصلوا بالدين وجدوا في المحافظة عليه أنكرهم العلم وتجهمهم واكفهر وجهه للقائهم، وكلما بعدوا عن الدين سالمهم العلم وبش في وجوههم. ولذلك يصرحون بأن العلم من ثمار العقل، والعقل لا يصح أن يكون له في الدين عمل، ولا أن يظهر منه فيه أثر، والدين من وجدانات القلب، ولا علاقة بين ما يجد القلب وما يكسب العقل، فالفصل تام بين العقل والدين، ولا سبيل إلى الجمع بينهما، ساحمهم الله فيما يسمونه تسامحاً مع العلم، وهم يصرحون بأنه عدوه الذي يستحيل أن يكون بينه وبينه سلم»<sup>(٥٢)</sup>.

وانطلاقاً من هذه الرؤية وجه الشيخ عبده نقداً مزدوجاً لأصحاب الدراسات الدينية الذين يصنفون على الجانب الديني، ولأصحاب الدراسات العصرية الذين يصنفون على الجانب المدني، وعن نقده لأصحاب الدراسات الدينية يقول: «من يظن أنه وارث علوم الدين والقائم بحفظها، وقد قل أفرادها في معظم البلاد الإسلامية ولم يبق منه إلا رسوم لا يكاد يدركها نظر الناظر، والمشتغلون منهم في بعض البلاد كمصر والأستانة فإنما حظ الذكي منهم وقليل ما هو، أن ينظر في كتب مخصوصة عينها له الزمان وضعف العرفان، ويفهمها بمعنى أن يثق بأن هذا اللفظ دال على ذاك المعنى، ومتى تم له ذلك فقد استكمل

(٥١) الإسلام دين العلم والمدنية. ص ١٢١.

(٥٢) المصدر نفسه. ص ١٩٤.

العلم سواء سلم له عقله ودينه وأدبه بعد ذلك أم لم يسلم،... ويزعمون أن الدين يصد عما وراء ما عرفوا من العلوم النافعة، ومن رأي هؤلاء أن لا شأن لهم مع العامة، ولا يجب عليهم أن يأمرؤا بمعروف ولا ينهؤا عن منكر، وقد ارتكبوا بذلك خطأ في فهم دينهم لا يساويه في سوء عاقبته خطأ، وللكتير منهم بل الأغلب من سوء الفهم في الدين ما لا حاجة إلى عده، ولا يخفى أن ما يحصله هذا الفريق في العلم لا يظهر له أدنى أثر في صلاح الأمة كما هو مشهود»، وأما نقده لأصحاب الدراسات العصرية فيقول عنهم «أفراد هذا الفريق إن كثروا أو قلوا، يحصلون مبادئ العلوم المعروفة بالعلوم العصرية، ثم يحصل كل واحد ما به ينال المنصب الذي يعده له والده، على أن ما يحصل إما لفظ يحفظ أو خيال يخزن، والمدار على الوصول إلى ورقة الشهادة. ومن هؤلاء من يذهبون إلى أوروبا لاستكمال التربية فيها ولا غاية لهم سوى هذه الغاية، فمن أصاب منهم بعد ذلك وظيفة تقع بها، وحصر همه على العمل فيها، ومن لم يجد وقف على الأبواب ينتظرها فإذا مل الانتظار أو تقضى زمن العمل وجدته في مهى أو ملهى يسرف في أوقاته ويفسد في أدواته، والصالحون منهم، وقليل ما هم لا بهمهم شأن العامة شقيت أو سعدت، هلكت أو قامت، فأى أثر لما تعلمه هؤلاء يظهر في الأمة، واستثنى منهم شواذ في كل بلد على ضعفهم يرجى أن ينمو عددهم وتجني الأمم ثمار أعمالهم»<sup>(٥٣)</sup>.

وبعد أن يشس الشيخ عبده من إصلاح الأزهر دعا إلى إنشاء جامعة مصرية حديثة، كما يذكر عثمان أمين ويستشهد على ذلك برسالة كتبها الشيخ عبده نفسه ونشرها الفرنسي دوجرفيل في كتابه «مصر الحديثة» الصادر سنة ١٩٠٥م، وكان عنوان هذه الرسالة «وصية سياسية للمرحوم المفتي الأكبر محمد عبده» جاء فيها «إذا نظرنا إلى التعليم الذي تنشره الحكومة من حيث قيمته، فنحن مضطرون إلى أن نلاحظ أنه لا يكاد يقدر على تكوين رجل محترف بحرفة يكسب بها عيشه، ومن المستحيل أن يستطيع هذا التعليم تكوين عالم أو كاتب أو فيلسوف فضلاً عن تكوين نابغة، وكل ما لدينا من المدارس التي تمثل التعليم العالي في مصر إنما هي مدرسة الحقوق والطب والهندسة. وأما بقية الفروع التي يتكون منها العلم الإنساني، فقد ينال منها المصري صوراً سطحية في المدارس الإعدادية

(٥٣) المصدر نفسه. ص ١١٤.

ويكاد يكون من المستحيل أن يتقن منها شيئاً، وهو في الغالب، مكره على أن يجهلها جهلاً تاماً. ذلك شأن علم الاجتماع وفروعه التاريخية والخلقية والاقتصادية. وذلك شأن الفلسفة القديمة والحديثة، والآداب العربية والأوروبية، والفنون الجميلة أيضاً. كل ذلك مجهول لا يدرس في مدرسة مصرية، والنتيجة أن في مصر قضاة ومحامين وأطباء ومهندسين تختلف كفاءتهم قوة وضعفها في احتراف حرفتهم، ولكنك لا ترى في الطبقة المتعلمة الرجل الباحث ولا المفكر ولا الفيلسوف ولا العالم، لا ترى الرجل ذا العقل الواسع والنفس العالية والشعور الكريم، ذلك الذي يرى حياته كلها في مثل أعلى يطمع فيه ويسمو إليه<sup>(٥٤)</sup>، وفي سنة ١٩١١م نشر الكاتب السياسي الفرنسي جرمان مارتان مقالاً بالفرنسية في مجلة «العالم الإسلامي» ينوه فيه بفكرة الشيخ عبده في هذا الشأن، إذ يقول «إن الشيخ كان ينوي العمل على أن تنشأ في مصر إلى جانب جامعة الأزهر الدينية ذات النفوذ العظيم، جامعة أخرى إسلامية مصرية مهمتها أن تقوم على تعليم العلم وفقاً للمناهج الحديثة، وأن تشارك في تجديد الحضارة العربية القديمة، بالدأب على الاقتباس من النتائج التي توصل إليها علماء الغرب في العلوم والآداب والفنون»<sup>(٥٥)</sup>.

ولا شك أن انفتاح الشيخ عبده على الفكر الأوروبي وتواصله مع بعض المفكرين الأوروبيين كان مؤثراً في تكوين هذه الرؤية والعلاقة بين الدين والمدنية، فقد كانت له مراسلات مع المفكر الفرنسي غوستاف لوبون، والمفكر البريطاني هربرت سبنسر والأديب الروسي تولستوي، وربطته صداقة مع الكاتب البريطاني ولفرد بلنت، وقام بترجمة كتاب «التربية» لسبنسر، بالإضافة إلى سفراته لأوروبا وزياراته لجامعاتها، مثل «أكسفورد» و«كامبردج» في بريطانيا، وكان يقول كما نقل عنه رشيد رضا في تاريخه إنه بحاجة إلى هذه الزيارات لتجديد نفسه<sup>(٥٦)</sup>.

لذلك فإن الصورة التي تشكلت حول شخصية الشيخ عبده في الأوساط الدينية، كانت لا تخلو من التباس، فالبعض كان يعترض عليه حسب رواية قاسم أمين بالقول «ما هذا الشيخ الذي يتكلم الفرنسية ويسبح في بلاد الإفرنج، ويترجم مؤلفاتهم، وينقل عن

(٥٤) رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده. ص ٤٦ - ٤٧.

(٥٥) المصدر نفسه. ص ٤٧.

(٥٦) المصدر نفسه. ص ٥٠.

فلاستفهم، ويباحث علماءهم، ويفتي بما لم يقل به أحد من المتقدمين، ويشترك في الجمعيات الخيرية، ويجمع المال للفقراء والمنكوبين! إن كان من أهل الدين فليقض حياته بين الجامع والبيت، وإن كان من رجال الدنيا فإننا نراه يعمل فيها وحده أكثر من جميع الناس»<sup>(٥٧)</sup>.

وهذا الرأي يصور حجم الضغوط التي كان يتعرض لها الشيخ عبده، مع ذلك ظل يدافع عن رؤيته التي يتكامل فيها الدين والمدنية.

- ٦ -

## ملاحظات ونقد

أولاً: إن التقييم الذي تشكل حول كتاب «رسالة التوحيد» للشيخ عبده في بعض الكتابات العربية، فيه مبالغة مفرطة، تسلب من تلك التقييمات الوصف العلمي لها. وهذه المبالغة نلمسها بصورة واضحة في تقييم الدكتور فهمي جدعان الذي يرى في هذه الرسالة بأنها «أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة على الإطلاق»<sup>(٥٨)</sup>، وهذا الرأي يطرحه جدعان بعد تقييم له حول توقف التجديد في علم الكلام، وحسب رأيه يقول «لقد انقضت قرون عدة قبل أن يظهر في الإسلام كتاب جديد في علم الكلام. ذلك أن المؤلفات الأساسية في هذا العلم ترجع بالدرجة الأولى إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين. وما صنف بعد ذلك لم يكن إلا استثناءً للآراء التي وردت في تلك المؤلفات السابقة أو تاريخاً لها، دون أن يخلو مع ذلك من بعض التطويرات. أما المؤلفات المتأخرة فقد كانت شروحاً لا تضيف إلى العقائد المعروفة شيئاً ذا بال، وقد دارت جميعها تقريباً في فلك المذهب الأشعري أو ما يقرب منه وكذلك حال المؤلفات الحديثة... ولم ينفرد من بين المؤلفات الحديثة بعناصر كلامية جديدة حقاً إلا رسالة التوحيد التي صنفها الشيخ عبده»<sup>(٥٩)</sup>.

كما أن جدعان يعتبر وبصورة قطعية كتاب «رسالة التوحيد» أهم مؤلفات الشيخ عبده على الإطلاق، ونص كلامه «ليس ثمة شك في أن هذه الرسالة تمثل أحد أهم الجهود

(٥٧) المصدر نفسه. ص ٥٤.

(٥٨) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. مصدر سابق، ص ٢٠٣.

(٥٩) المصدر نفسه. ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

البنائية الإيجابية التي بذلها محمد عبده في حياته، إن لم نقل إنها أبرزها جميعاً، ذلك إن كتاباته الأخرى قد امتازت بالروح الجدلية الدفاعية أو التسويغية، أو بالوقوف عند نقاط عملية فقهية جزئية»<sup>(٦٠)</sup>، ويتوافق مع هذا الرأي ألبرت حوراني، لكن بعيداً عن تلك الإضافات الشرحية التي يطرحها جدعان وعن قطعته التي لا يرتقي إليها الشك، وبعبارة «لعل أهم مؤلفاته بحث منظم في علم الكلام، مستمد من محاضراته في بيروت، صدر بعنوان رسالة التوحيد»<sup>(٦١)</sup>.

وبعد كل تلك المبالغات التي تحدث عنها جدعان يرجع ويقول «والذي يبدو لأول وهلة هو أن رسالة التوحيد ليست إلا استثناءً كلياً شاملاً للأفكار الكلامية والفلسفية التقليدية، فأثر ابن سينا والأشاعرة والمعتزلة يَبْنَى في بعض أقسام التوحيد الخالصة. والإطار العام لمعتقدات أهل السنة التقليدية واضح كل الوضوح»<sup>(٦٢)</sup>.

ويعتبر جدعان كتاب الدكتور محمد عزيز الحباي «الشخصانية الإسلامية» من الناحية الفلسفية الخالصة أكثر غنى وتجديداً وخطراً على حد و صفة من كتاب «رسالة التوحيد»<sup>(٦٣)</sup>. والذي اعتقده أن «رسالة التوحيد» كتاب يتصف بالطرح العام، وهو مجرد دروس تثقيفية في العقائد، ألقاها الشيخ عبده على طلبة المدرسة السلطانية خلال فترة تواجده في بيروت سنة ١٨٨٥م، وأهملها بعد ذلك إلى سنوات، وبعد عودته إلى مصر فكر في جمعها وأصدرها في كتاب بعد أن أجرى عليها بعض الإضافات والتعديلات، ويفتقد هذا الكتاب إلى التوثيق العلمي والمرجعي، وتغيب عنه النظريات الكلامية الحديثة والمعاصرة، ومن المبالغة النظر إليه باعتباره كتاباً في تجديد علم الكلام علماً أن المؤلف لم يدع ذلك ولم تكن من غاياته أساساً. وفي نظري أن كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية» أكثر أهمية ومعاصرة وحتى عمقاً من كتاب «رسالة التوحيد» حتى لو قيل عن الكتاب الأول إنه يتصف بنزعة دفاعية وسجالية باعتباره يناقش آراء وأفكار آخرين، في حين أن الكتاب الثاني يتجاوز هذه الملاحظة.

(٦٠) المصدر نفسه. ص ٢٠٣.

(٦١) الفكر العربي في عصر النهضة. ص ١٤٤.

(٦٢) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. ص ٢٠٣.

(٦٣) المصدر نفسه. ص ٢٤٥.

والحقيقة أن جزءاً من حيوية وقيمة وشهرة كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية» لكونه يناقش تلك الآراء والأفكار التي كانت على قدر كبير من الأهمية والحساسية والسجالية. ثانياً: هناك قدر كبير من التوافق في الكتابات العربية التي درست أفكار الشيخ عبده أو أرخت لعصره، حيث تظهر تأثيره بأفكار المعتزلة وكيف أنه ساهم في إحياء مذهبهم العقلي، فحين يتحدث ألبرت حوراني عن المذاهب والأفكار التي تأثر بها الشيخ عبده في معارفه الكلامية يصل إلى المعتزلة ويقول عنهم «تلك الحركة العقلية الإسلامية الباكورة التي رعاها في البدء الخلفاء العباسيون ثم قمعوها، فغدت فيما بعد عنصراً خامداً في الإسلام إلى أن عادت فأصبحت منذ أيام محمد عبده أحد عناصر الفكر السني الحديث»<sup>(٦٤)</sup>. وحين يتحدث عثمان أمين عن مسألة الحسن والقبح التي استفاضت حولها المناقشات الكلامية، وكيف أن الشيخ عبده يؤكد على دور العقل في هذا الأمر، ثم يعقب على ذلك بقوله «وأكبر الظن أن المصلح المصري كان يرمي بمحاولته إحياء المذهب العقلي الذي قال به المعتزلة»<sup>(٦٥)</sup>، ولعل عاطف العراقي هو أكثر من اقترب في بيان علاقة ممكنة في هذا الشأن، فبعد مناقشته لمكانة العقل في أصول الإسلام العامة التي حددها وشرحها الشيخ عبده، يعقب على ذلك بقوله «من الواضح أن محمد عبده يتجه إلى حد كبير اتجاههاً اعتزالياً، أي يشبه موقفه موقف المعتزلة، وذلك حين بين لنا في الأصل الأول للإسلام، كيف أن أول أساس قام عليه الإسلام هو النظر العقلي، وأن النظر هو وسيلة الإيمان الصحيح، كما ذكر في دراسته للأصل الثاني بأنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل»<sup>(٦٦)</sup>، أما فهمي جدعان فهو يشير إلى هذا الأثر لكن في سياق توجيه الذم والقدح للشيخ عبده بعد تلك المبالغات المفرطة التي ساقها حوله، وحول هذا الأثر يقول «ينبغي علينا ألا نخدع كثيراً بإلحاح الشيخ محمد عبده على الجانب العقلي الذي يمكن أن يوحي بأثر صريح للاعتزال، إذ على الرغم من ذلك فإن للعقل عنده حدوداً لا يتخطاها إذ هو لا يدرك إلا عوارض بعض الكائنات، أما الوصول إلى كنهها أو حقائقها فأمر يمتنع عليه»<sup>(٦٧)</sup>.

(٦٤) الفكر العربي في عصر النهضة. ص ١٥١.

(٦٥) رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده. ص ١٢٥.

(٦٦) العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. ص ١٩٦.

(٦٧) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. ص ٢٠٤.



وأقرب الظن أن منشأ هذه الملاحظة هو المكانة الكبيرة التي كان يعطيها الشيخ عبده للعقل وتأكيد المستمر عليه، وحديثه الواسع حوله، وتطرقه إليه في معظم المسائل والموضوعات والقضايا الكلامية والدينية والاجتماعية التي تحدث عنها وعالجها في مؤلفاته وكتابات، ويصور هذه المكانة عبد الله العروي بقوله «لايكاد عبده يكتب صفحة واحدة دون أن يستعمل كلمة عقل بمثل أو كلمة مشتقة منها: عقلي، تعقل، معقول، عقلاي... الخ أو مرادفة لها إما بكيفية واضحة: نظر، نفطن، تأمل، حكمة، عدل، نظام»<sup>(٦٨)</sup>.

والذي أعتقده أن الشيخ عبده كان أقرب إلى شخصية ابن رشد من المعتزلة. وهذه النزعة العقلية عنده اكتسبها ليس من المعتزلة فحسب، وإنما من القرآن الكريم أيضاً حيث كان مفسراً له، وهو الكتاب الذي تحدث عن مختلف أوصاف وأفعال ومرادفات العقل، وعظم منزلته ومكانته، وحرص على إعماله، وجعله ميزاناً ومعياراً للمعرفة والعلم.

من جهة أخرى إن الشيخ عبده لم يتحدث عن المعتزلة كثيراً، أو يتظاهر بتعظيمهم والدفاع عنهم، والرجوع إليهم، لكي نكتشف دليلاً لتأثره بهم. وإن كان هذا لا ينفي تأثره إذا صح هذا التأثير، وعلى فرضية وجوده فليس بالضرورة وصف هذا التأثير بالذم أو القدح. والملاحظ بصورة عامة في الأدبيات العربية أن كل من يتظاهر بالدفاع عن العقل والعقلانية في إطار التراث الإسلامي والثقافة الإسلامية، يمكن وصفه بسهولة بأنه متأثر بمذهب المعتزلة العقلي.

هناك جانب أساسي لا بد من النظر إليه في تفسير تعاضم النزعة العقلانية عند الشيخ عبده، وهو أنه بحكم ذهنيته النقدية وجد في الدراسات والأفكار الإسلامية في عصره أو في منهج البحث عند المسلمين، تراجعاً للعقل وتشكيكاً في مكانته لدرجة يكاد يضمنحل، وتتغلب في المقابل ظواهر التبعية والتقليد والجمود والنصوصية، وهو حين يصف حال طلبة العلوم الدينية في عصره يقول: «إن حالة طلبة العلوم الدينية الإسلامية أصبحت مما يرثى له في أكثر بلاد المسلمين، فهم لا يقرأون من كتب الكلام إلا مختصرات مما كتب المتأخرون. يتعلم أذكاهم منها ما تدل عليه عباراتها، ولا يستطيع أن يتعلم البحث في أدلتها، وتصحيح مقدمتها، وتمييز صحيحها من باطلها، وإنما يتلقاها كأنها كتاب الله أو كلام نبيه «ص» يأخذ ما فيها بالتسليم، فإذا ناظره مناظر في بعض قضاياها وعجز عن تصحيحه قطع الجدل

(٦٨) مفهوم العقل. ص ٤٨.

بقوله هكذا قالوا»<sup>(٦٩)</sup>

والحقيقة أن الفكر الإسلامي كان بأمس الحاجة إلى هذا الدور الذي نهض به الشيخ عبده في إعادة الاعتبار لدور العقل والدفاع عن النزعة العقلانية الإسلامية.

ثالثاً: حاولت بعض القراءات أن توظف أفكار الشيخ عبده في تدعيم التوافق والتناغم مع العلمانية. وهذا ما سعى إليه هاملتون جيب الذي وجد في نقد ورفض الشيخ عبده لظواهر التقليد والسلطة على الأفكار والعقائد بمثابة خشبة إنقاذ للنزعة العلمانية، وبنص عبارته «إن الشيخ عبده كان يرفض مبدأ السلطة أو التقليد بلا مناقشة كما يقال في الإسلام، وكان هذا الرأي بمثابة خشبة إنقاذ للنزعة العلمانية الجديدة»<sup>(٧٠)</sup>، أما ألبرت حوراني فقبل أن يحدد هذا الربط بين النزعة العلمانية وأفكار الشيخ عبده، حاول تحديد منشأ هذا الربط عن طريق التساؤل التالي «هل فتح محمد عبده من دون قصد منه الباب لإغراق العقيدة والشريعة الإسلاميتين في لجة مبتكرات العالم الحديث؟» والنتيجة التي يتوصل إليها حوراني بعد هذا التساؤل هو أن الشيخ عبده «نوى إقامة جدار ضد العلمانية، فإذا به يبني جسراً تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحداً بعد الآخر. وليس من المصادفة أن يستخدم معتقداته فريق من أتباعه في سبيل إقامة العلمانية الكاملة»<sup>(٧١)</sup>.

والمنشأ الآخر في تكوّن هذه الإشكالية هو المنحى الذي سلكه بعض تلامذة الشيخ عبده أو المتأثرين به، بعد وفاته، وتصنيف منحى هؤلاء على العلمانية، مثل قاسم أمين ولطفي السيد وسعد زغلول. وهم الذين وصفهم مجيد خدوري بالتحديثيين من تلامذة الشيخ عبده ويقول عنهم «تبنى تلامذة محمد عبده جميع أفكاره، من حيث المبدأ. لكن التحديثيين دون سواهم حاولوا أن يصلوا بهذه الأفكار إلى نهايتها المنطقية، فدعوا إلى الحد من دور الإسلام في المجتمع، ذلك أنهم نظروا إلى الإسلام على أنه مبدأ حي يجب أن يستمر في التطور، على أن الحصيلة النهائية لهذا التطور ستكون علمنة المجتمع الإسلامي»<sup>(٧٢)</sup>.

(٦٩) الإسلام دين العلم والمدنية. ص ١٩٣.

(٧٠) الاتجاهات الحديثة في الإسلام. ص ٦٢.

(٧١) الفكر العربي في عصر النهضة. ص ١٥٣.

(٧٢) الاتجاهات السياسية في العالم العربي. د. مجيد خدوري، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥م،

لا شك أن هذه قراءات توظيفية من السهل الزعم بها، لكن من الصعب الاستدلال عليها لأنها تتضمن مزاعم وتفسيرات من خارج النص، وتستند على مقولات أراد منها الشيخ عبده تأكيد دور الدين في مواكبة تطورات الحياة، وقدرته على الاستجابة لمتطلبات العصر ومقتضيات المدنية. كما أنه كان واضحاً في تشديده على مرجعية الدين في نهضة المسلمين، وإحياء حضارتهم. ودعوته إلى المدنية ليس بالانفصال عن الدين وإنما بالعودة إليه والانطلاق منه والتأسيس عليه.

ومن أبرز القضايا التي اعترض عليها الشيخ عبده في نقده لأفكار هانوتو هو دعوته إلى الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، كما حصل في أوروبا وكان سبباً في تقدمها، فرد عليه الشيخ عبده بقوله «بقي الكلام على جمع السلطة الدينية والسياسية في شخص واحد، يقول فيه مسيو هانوتو إن أوروبا لم تتقدم إلا بعد أن فصلت السلطة الدينية عن السلطة المدنية، وهو كلام صحيح، ولكنه لم يدر ما معنى جمع السلطتين في شخص عند المسلمين. لم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا على الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرر الضرائب على الممالك، ويصنع لها القوانين الإلهية. وقد قررت الشريعة الإسلامية حقوقاً للحاكم الأعلى وهو الخليفة أو السلطان ليست للقاضي صاحب السلطة الدينية، وإنما السلطان مدبر البلاد بالسياسة الداخلية والمدافع عنها بالحرب أو السياسة الخارجية، وأهل الدين قائمون بوظائفهم وليس عليهم إلا التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن أمكن، وهذه الدولة العثمانية قد وضعت في بلادها قوانين مدنية، وشرعت نظاماً لطريقة الحكم، وعدد الحاكمين وملهمهم، وسمحت بأن يكون في محاكمها أعضاء من المسيحيين وغيرهم من الملل تحت رعايتها، وكذلك حكومة مصر أنشئت فيها محاكم مختلطة ومحاكم أهلية بأمر الحاكم السياسي، وشأن هذه المحاكم وقوانينها معلوم ولا دخل لشيء من ذلك في الدين، فالسلطة المدنية هي صاحبة الكلمة الأولى كما يطلب مسيو هانوتو، ولكن مع ذلك لم يظهر نفعها في صلاح حال المسلمين بل كان الأمر معكوساً، فإن أمراءنا السابقين لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين لما استطاعوا المجاهرة بمخالفته في ارتكاب المظالم والمغالاة في وضع

المغارم والمبالغة في التبذير الذي جر الويل على بلاد المسلمين وأعدمها أعز شيء كان لديها وهو الاستقلال»<sup>(٧٣)</sup>.

وهذا أوضح كلام للشيخ عبده ينقض ما يطرحه أصحاب هذه القراءات الذين حاولوا الدفاع عن النزعة العلمانية والتبشير بها. وأما بالنسبة إلى بعض تلامذته أو المتأثرين به، فإن نزعتهم العلمانية لم يكتسبوها من الشيخ عبده، ولم يكونوا متأثرين به في اكتساب هذه النزعة، وإنما كانوا متأثرين به في الاقتراب من الدين. لكن نزعتهم العلمانية كانت طاغية على فكرهم، وتكرست أكثر بعد وفاته، والانقطاع عنه وعن تأثيراته.

رابعاً: من بعد الشيخ عبده لم يظهر في العالم الإسلامي السني شخصية كان لها من التأثير الفكري والديني والإصلاحي ما كان له. والذين جاؤوا من بعده وكانت لهم نزعات إصلاحية أو تجديدية في الغالب، إما كانوا من تلامذته كالدكتور مصطفى عبد الرازق أو متأثرين بنهجه وفكره كالشيخ محمود شتوت، أو حتى متأثرين بتلامذته كتأثر الشيخ حسن البنا بالشيخ رشيد رضا. كما أن النزعة الاستقلالية والاجتهادية التي تعامل معها الشيخ عبده في تكوين أفكاره واستنباط آرائه ونقده الشديد لظواهر التقليد والجمود واتباع الآخرين، هذه النزعة في حجمها وسعتها وعمقها وجرأتها هي التي ميزته عن الآخرين من بعده. وهكذا في انفتاحه وتواصله مع الأشخاص والأفكار، المؤلف والمختلف، من الذين في مسلكه أصحاب الدراسات الدينية، ومن الذين في مسلك آخر أصحاب الدراسات العصرية، وهكذا في انفتاحه وتواصله مع المفكرين الأوروبيين، وأفكارهم وفلسفاتهم، إلى جانب عناصر وأبعاد أخرى أضافت إلى شخصيته تميزاً وأكسبته موقعية مرجعية.

مع ذلك فقد تراجعت الحالة الفكرية لأتباع الشيخ عبده بعد وفاته، ومن أوضح تجليات هذا التراجع هو التحول الذي حصل عند وارث أفكاره، ومؤرخ سيرته، وناشر تعاليمه الشيخ رشيد رضا حينما سلك المنحى السلفي. إلى جانب أسباب أخرى بعضها يتصل بتعثر المشروع الإصلاحي للشيخ عبده في تحديث وتطوير الأزهر، وبعضها الآخر يتصل بطبيعة التغيرات والتحولات التي حصلت بعد تلاشي الخلافة العثمانية التي كرس واقعاً مختلفاً تماماً عن الذي كان قبله، الواقع الذي دفع بالفكر الإسلامي نحو مسلكيات أخرى.

(٧٣) الإسلام دين العلم والمدنية. ص ١٢٠.

## الفصل الرابع

عبد الرحمن الكواكبي  
وفلسفة النهضة والاستبداد



- ١ -

## من حلب إلى القاهرة

لقد تطور الفكر الإصلاحي عند عبد الرحمن الكواكبي (١٢٧١ - ١٣٢٠هـ / ١٨٥٥ - ١٩٠٢م) في مرحلتين أساسيتين بينهما ترابط واتصال من جهة، وافتراق في المكان والزمان من جهة أخرى. وهما المرحلتان اللتان اعتنى الكتاب والباحثون بدراستهما والتوقف عندهما باهتمام باعتبارهما من المحطات الرئيسية في حياته وحركته الإصلاحية، وفي تطور خطابه وفكره الإصلاحي.

وقد وجد هؤلاء الدارسون سهولة كبيرة في إمكانية التعرف على سيرة الكواكبي وحياته، وعلى فكره وحركته. بعكس ما وجده الدارسون والمؤرخون من صعوبات كبيرة في التحقيق عن سيرة السيد جمال الدين الأفغاني وكتابة تاريخ حياته وحركته الإصلاحية، نتيجة المحطات الكثيرة والمتباعدة في حياته، حيث عرف عنه السفر والانتقال وعدم الاستقرار في مكان واحد. لذلك لا توجد إلى اليوم سيرة واحدة للأفغاني متفق عليها بين الباحثين والمؤرخين في العالم العربي والإسلامي، وحتى في العالم الغربي.

والمرحلتان اللتان نقصدهما في الحديث عن تطور الفكر الإصلاحي عند الكواكبي، هما: المرحلة الأولى: وكانت في حلب التي ولد ونشأ وترعرع الكواكبي فيها. وفيها أيضاً تبلورت تجربته الإصلاحية عن طريق الأدوار والأنشطة التي تصدى لها أو نهض بها، وشملت مجالات الصحافة والمحاماة والتجارة. وهي الأنشطة والمجالات التي جعلته على

احتكاك مباشر وحي مع المجتمع من جهة، ومع السلطة من جهة أخرى. لذلك فإن الأفكار التي توصل إليها وتمسك بها، وكان شديد القطع بها، هي نتاج اختبارات وتجريبات واحتكاكات، وليست مجرد تأملات أو تجريدات أو تنظيرات باردة.

فقد اشتغل في مجال الصحافة محرراً بجريدة الفرات مدة أربع سنوات (١٨٧٢ - ١٨٧٦م) وهي الجريدة الوحيدة في حلب آنذاك، والناطقة بلسان الدولة، وكانت تصدر باللغتين العربية والتركية. ولعل هذه التجربة المبكرة كشفت له عن قيمة الدور الذي تنهض به الصحافة في تنوير الرأي العام والقدرة على تحريكه والتأثير عليه. الأمر الذي شجعه على الانخراط في هذا المجال باستقلالية، فأصدر سنة ١٨٧٨م جريدة الشهباء بالتعاون مع هشام العطار، وكانت في وقتها أول جريدة عربية مستقلة صدرت في حلب. لكنها توقفت بعد صدور خمسة عشر عدداً بأمر من والي حلب آنذاك كامل باشا القبرصي الذي لم يتحمل المنحى النقدي للصحيفة. وعاود الكواكبي التجربة مرة أخرى لقناعته بهذا الدور فأصدر سنة ١٨٧٩م جريدة الاعتدال باللغتين العربية والتركية، لكنها توقفت هي الأخرى بعد صدور عشرة أعداد منها، وبأمر أيضاً من والي حلب جميل باشا.

وبعد هذه التجربة في الصحافة التي وجد فيها الكواكبي عدم إمكانية النهوض بها في ظل استبداد السلطة التي لا تحتل النقد أو الرأي المختلف، تحول إلى العمل الإداري والحكومي الرسمي، ويدفع من السلطة. الخطوة التي يمكن تفسيرها بقصد امتصاص النزعة النقدية واحتواء الحس المعارض الذي ظهر متجلياً في نشاطه الصحفي. فقد عين سنة ١٨٧٩م عضواً فخرياً بدون راتب مالي في لجنتي المعارف والمالية. وفي سنة ١٨٨١م أصبح مديراً فخرياً للمطبعة الرسمية بحلب، ثم رئيساً فخرياً للجنة الأشغال العامة. وفي سنة ١٨٩٢م عين رئيساً للغرفة التجارية إلى جانب رئاسة المصرف الزراعي، واستقال منهما في السنة ذاتها. وفي سنة ١٨٩٦م أعيد ليكون رئيساً لغرفة التجارة بحلب ولجنة بيع الأراضي الأميرية.

هذا التحول والانتقال السريع في المناصب والمواقع يكشف عن عدم قدرة الكواكبي على الانسجام والتوافق مع مؤسسات الدولة المستبدة. كما يكشف من ناحية أخرى عن سعي السلطة في احتوائه وترويضه وقولبته وفق سياساتها. ومن المجالات التي انخرط فيها أيضاً سلك المحاماة والقضاء ولم يستقر في منصب محدد، بل ظل ينتقل من موقع لآخر.



فقد عين عضواً بمحكمة التجارة سنة ١٨٨٦م بأمر من وزارة العدلية العثمانية، وفي سنة ١٨٩٤م أصبح رئيساً لكتاب المحكمة الشرعية بالولاية.

هذه المجالات والأنشطة ساهمت في تكوينات الكواكبي لتصوراته الذهنية، ومزاجه النفسي، وانطباعاته الاجتماعية والسياسية، وفكره النقدي. فالصحافة جعلته في موقع الرقيب والناقد والمؤثر، وفتحت ذهنه على مجريات الشأن العام، والاقتراب من قضايا الأمة، والتأثير على الرأي العام. أما المناصب الإدارية والحكومية فقد كشفت له عن ديناميات الاستبداد وكيف ينمو ويتوسع في مؤسسات الدولة ويستشري فيها؟ وكيف يتضرر الناس من هذا الوضع الفاسد؟، أما القضاء والمحاماة فقد عرّفه على معاناة الناس والتعدي على حقوقهم. ويسجل للكواكبي ما قام به من دور مهم في إظهار ظلمات المواطنين وحجم الضرر الذي وقع عليهم عن طريق مكتب فتحه للمحاماة ظل يستقبل فيه الشكاوى والتعديات، إلى درجة أن السلطات المركزية العثمانية كلفت مفوضاً عنها هو صاحب بك رئيس دائرة المحاكمات في شورى الدولة حيث أرسلته إلى حلب سنة ١٨٨٥م، للنظر في الظلمات التي حررها ووثقها الكواكبي ضد الموظفين والولاة في الإدارات والمؤسسات العثمانية.

وقد حول الكواكبي بذهنيته المفكرة والإصلاحية هذه التجارب والمعاناة والخبرات إلى تأملات في تحليل مشكلات الأمة وكيفية النهوض بها، وهي التأملات التي عكسها في كتابيه الشهيرين طبائع الاستبداد وأم القرى.

المرحلة الثانية: وكانت في القاهرة، التي وصل إليها سراً سنة ١٨٩٩م، وفيها عرفت أفكاره الإصلاحية التي بشر بها، وحاول نشرها وتعميمها في بلاد الشرق والعالم الإسلامي، مستفيداً من أجواء الحرية هناك خصوصاً في نقد السياسات العثمانية، ومن نشاط الصحافة الواسع، ومن موقعية مصر كمركز إشعاع واتصال ثقافي وسياسي. ومن القاهرة عرف الكواكبي في بلاد الشرق، وتلاقحت أفكاره واندمجت بحركة الإصلاح الإسلامي. وانضم إلى نخبة من المصلحين والكتاب الذين سبقوه إلى مصر كالشيخ محمد رشيد رضا ومحمد كرد علي وطاهر الجزائري وعبد القادر المغربي ورفيق العظم وعبد الحميد الزهراوي. ونقل عنه رشيد رضا بعد وصوله إلى مصر قوله إن الإنسان يتجرأ أن يقول ويكتب في بلاد الحرية ما لا يتجرأ عليه في بلاد الاستبداد، بل إن بلاد الحرية تولد في الذهن من الأفكار والآراء ما لا يتولد في غيرها.

وفي القاهرة نشر الكواكبي على حلقات كتابه «طبائع الاستبداد» في صحيفة المؤيد التي كان يصدرها علي يوسف، ونشر كتاب «أم القرى» في صحيفة المنار. الكتابات التي عرفت بالكواكبي وفكره ونظراته وطبيعة توجهاته. وعن أجواء هذه الكتابات يقول زميله في القاهرة إبراهيم النجار «حدث أن صدر المؤيد ذات يوم يحمل إلى قرائه كتاباً غريب الشكل واللهجة والأسلوب والموضوع، لم يسبق للمقطم أو غيره من الصحف التي عرفت يؤمّنذ بكتاباتها الحرة أن كتبت مثله، فلقت الكتاب إليه الأنظار، وشغل الخواطر، وأخذت الدعوة الحرة تليس شكلاً جدياً، وأخذ الكتاب والقراء والناس يتساءلون عن صاحب هذا الأثر البديع في جريدة المؤيد التي سلكت مسلك الصحف الحرة على رغم اتصالها الشديد بالخطيوي عباس الثاني والأستانة. ويقولون ترى من يكون صاحب كتاب طبائع الاستبداد؟ فاعتقد الجمهور لأول وهلة أنه من نتاج قلم وتفكير فقيد الشرق الشيخ محمد عبده، لولا الجفاء الذي كان مستحكماً بين صاحب المؤيد وبينه، ولولا بعد الشيخ محمد عبده عن كل ما يتصل بالخطيوي قريباً أو بعيداً. فلم تمض أيام على انتشار ذلك الكتاب في المؤيد حتى عرف الكتاب الكواكبي فوضعه دفعة واحدة في الدرجة الأولى بين رجال الفكر والقلم، وأنزلوه منزلة الشيخ محمد عبده، فعرفوا منزلته وأعلوا قدره»<sup>(١)</sup>. وخلال فترة وجيزة استطاع الكواكبي أن يحتل مكانة متقدمة في مصر بين المفكرين والمصلحين. فحين يتحدث غالي شكري عن الجسر الإسلامي - كما يصفه - الممتد بين فكر النهضة ومصر الحديثة، ويبرز الأسماء التي أمدت هذا الجسر، يذكر ثلاثة أسماء رئيسية هي: السيد جمال الدين الأفغاني وخير الدين التونسي ويضيف إليهم عبد الرحمن الكواكبي الذي يعتبره آخر الجسور التي واكبت المرحلة الثانية من عصر النهضة في مصر. وهذا الجسر في نظر غالي شكري «كان أكثر تأثيراً وفعالية من كافة الجسور الوافدة من الخارج، وذلك لسبب داخلي محض هو أن غالبية الشعب المصري تدين بالإسلام وبالتالي كان من الممكن للأفكار الإسلامية المتحررة أن تؤثر بوزن أكبر»<sup>(٢)</sup>.

(١) عبد الرحمن الكواكبي وفلسفة الاستبداد. سمير أبو حمدان، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٢م، ص ٣١.

(٢) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. د. غالي شكري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م، ص ١٧١.

ومن مصر وتحديدأ في سنة ١٩٠١م انطلق الكواكبي يجوب بلاد الشرق والعالم الإسلامي. حيث قام برحلته الأولى التي وصفها محمد عمارة بأنها شهيرة وهامة<sup>(٣)</sup>. وشملت أفريقيا الشرقية والجنوبية وامتدت إلى سواحل آسيا الجنوبية والهند واندونيسيا إلى السواحل الجنوبية للصين، واستغرقت ستة أشهر عاد بعدها إلى مصر. وكان يخطط لجولة ثانية إلى بلاد المغرب. والذي نفهمه من هذه الزيارات أنها ذات صلة بأطروحة كتابه «أم القرى»، وهذا ما سوف يتضح لاحقاً.

وهذا الربط والاتصال بين الكواكبي وحركة الإصلاح الإسلامي يستدعي الالتفات إلى ثلاثة أمور بحاجة إلى فحص وتشخيص وتحليل، وهي:

١- إن الكواكبي حتى لو كان متأثراً بالسيد جمال الدين الأفغاني إلا أنه لم يكن تلميذاً له أو لمدرسته الفكرية والإصلاحية. وهكذا عن الشيخ محمد عبده. لذلك ليس صحيحاً ما يذكره بعض الكتاب في تصنيف الكواكبي على تلامذة الأفغاني، كالذي حاول الاستدلال عليه عبد الباسط محمد حسن في كتابه «جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي الحديث». وهذا ما يظهر ويتأكد في حالة تحليل الأفكار عندهما، فهناك قدر من الاتفاق بينهما وقدر من الاختلاف أيضاً. والذين أرخوا لحياة الكواكبي وسيرته لم يذكروا إنه التقى بالأفغاني أو صاحبه. والاحتمال الوحيد في هذا الأمر هو ما ذكره حفيده سعد زغلول الكواكبي الذي كتب السيرة الذاتية الموثقة لجدّه، حيث يحتمل أن يكون الكواكبي قد اجتمع بالأفغاني سرّاً في آخر زيارة له إلى استنبول عندما كان الأفغاني في إقامته الجبرية هناك. ولم يذكر شيئاً عن مضمون هذا الاجتماع سوى أن الأفغاني يحتمل أنه حذر الكواكبي من مغبة اعتقاله، الأمر الذي جعل الكواكبي يسارع إلى ترك استنبول ويعود إلى حلب ليخرج منها نهائياً متوجهاً إلى مصر<sup>(٤)</sup>. أما لقاءه بالشيخ محمد عبده فلم يحصل إلا بعد وصوله إلى مصر، علماً أن الكواكبي لم يغادر حلب طوال حياته إلا إلى تركيا. وفي مصر لم يجالس الشيخ عبده

(٣) انظر كتاب: عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام. د. محمد عمارة، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٤م، ص ٣٩.

(٤) نوافذ. ملحق أسبوعي لصحيفة المستقبل، بيروت، ملف مئة سنة على وفاة عبد الرحمن الكواكبي، سعد زغلول الكواكبي، الأحد ٥ أيار/ مايو ٢٠٠٢م، ص ١٠. انظر أيضاً كتاب: عبد الرحمن الكواكبي السيرة الذاتية، سعد زغلول الكواكبي، بيروت: بيسان للنشر، ١٩٩٨م.

كثيراً لأنه سرعان ما ترك مصر لينشغل برحلاته وسفاراته الطويلة والبعيدة. والأمر المهم في هذا الشأن هو أن الكواكبي حينما وصل إلى مصر كان قد تحدت لديه أفكاره الرئيسية الناضجة والراسخة لديه. فكتابه «طبائع الاستبداد» و«أم القرى» صنفهما في حلب وحملهما معه إلى القاهرة لينشرهما من هناك إلى بلاد الشرق والعالم الإسلامي.

٢- ما أضافه الكواكبي على الصعيد الفكري كان على قدر كبير من الأهمية في حركة الإصلاح الإسلامي، مع ذلك لم يكتسب تلك الأهمية المفترضة، وتراجعت تأثيراته الفكرية نسبياً في ظل هيمنة شخصية السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده على فكر ومشروع حركة الإصلاح الإسلامي. فالكواكبي كما يقول فهمي جدعان إذاً لم يكن أول «عربي يتصدى للاستبداد بالنقد والتجريح في العصر الحديث، فقد سبقه إلى ذلك مفكرون كثر من أمثال خير الدين وابن أبي الضياف التونسيين وجمال الدين الأفغاني، بالإضافة إلى عدد من المسيحيين السوريين الذين استقوا آراءهم السياسية من فلاسفة الثورة الفرنسية ومونتسكيو بصورة خاصة. لكن المؤكد أن الكواكبي كان أول عربي يتصدى للاستبداد بالتحليل والدراسة الجادة»<sup>(٥)</sup>. ويرى عاطف العراقي «أن الفكر السياسي عند الكواكبي يعد ثرياً ثراء لا حد له. وهذا الفكر السياسي يعد من أبرز الجوانب التي نجدها عند الكواكبي، نظراً لأنه يصنع الكثير من المجالات الأخرى التي يبحث فيها بصيغة سياسية وخاصة حين يبحث في بعض الأبعاد والمجالات الاجتماعية.. إن الكواكبي يعد واحداً من الأعلام والرواد الذين تركوا لنا آثاراً تدل على مدى الجهد الذي قام به، وهذه الآثار تدلنا على أن المؤرخ للفكر السياسي العربي المعاصر لن يكون بإمكانه إهمال فكر الكواكبي»<sup>(٦)</sup>.

٣- لعل الكواكبي يمثل حالة وسطية بين الأفغاني وعبده. فهو في مجالات يتفق فيها مع الأفغاني ويختلف فيها مع عبده، وفي مجالات أخرى يحصل العكس يتفق فيها مع عبده ويختلف فيها مع الأفغاني. وقد اهتم بعض الكتاب والباحثين الذين درسوا حركة الإصلاح الإسلامي، أو أرخوا لحياة المصلحين في إظهار المقارنة بين الأفغاني والكواكبي وجوانب الاتفاق والاختلاف بينهما. فأحمد أمين يرى «بأن الأفغاني اكتوى بالسياسة الانجليزية،

(٥) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. د. فهمي جدعان، عمان: دار الشروق ١٩٨٨م، ص ٢٩٨.

(٦) العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. د. عاطف العراقي، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨، ص ١٧٥.

فصب عليها جام غضبه، واستغرقت حملته عليها أكبر قسم في العروة الوثقى. في حين اكتوى الكواكبي بالسياسة العثمانية فكانت موضع نقده. الأفغاني نظر إلى العوامل الخارجية، والكواكبي نظر إلى العوامل الداخلية. لذلك كانت معالجة الأفغاني للمسائل معالجة ثائر، تخرج من فمه الأقوال ناراً حامية، ومعالجة الكواكبي معالجة طبيب يفحص المرض في هدوء ويكتب الدواء في أناة. الأفغاني غضوب والكواكبي مشفق، الأفغاني داع إلى السيف والكواكبي داع إلى المدرسة. الأفغاني حاد الذكاء حاد الطبع والكواكبي رزين الذكاء هادئ الطبع، إذا وضعت أمامهما عقبة تخطاها الأول قبل وتخطاها الثاني بعد. فلا عجب إن كان للأفغاني دوي المدافع وكان للكواكبي خريز الماء يعمل في بطاء حتى يفتت الصخر»<sup>(٧)</sup>. وفي نظر الشيخ مرتضى المطهري فإن «الكواكبي كالسيد جمال الدين وعلى خلاف الشيخ عبده، يعطي للنشاط السياسي ورفع الوعي السياسي للجماهير اهتماماً أكثر منه بسائر الشؤون الإصلاحية في الحياة»<sup>(٨)</sup>.

وإذا كان الكواكبي يشترك مع الأفغاني في مفهوم الجامعة الإسلامية، فإنه يختلف عنه في إعطاء موقعية الزعامة إلى العرب وبنوع من التأكيد والإصرار. ويشتركان في نقد ومعارضة الاستبداد، ويختلفان في أن الكواكبي يرى بأن الاستبداد لا يقاوم بالقوة أو الشدة وإنما باللين والتدرج. كما يمكن القول بأن الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد» يقترب من المزاج النفسي والعقلي عند الأفغاني، وفي كتابه أم القرى يكاد يقترب من المزاج النفسي والعقلي عند الشيخ عبده.

## - ٢ -

### طبائع الاستبداد

لقد عرف الكواكبي واشتهر بكتابه «طبائع الاستبداد ومصارح الاستعباد» كما عرف قبله أيضاً السيد جمال الدين الأفغاني بالعروة الوثقى، وخير الدين التونسي بكتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، والشيخ محمد عبده بكتاب «رسالة التوحيد» وهكذا

(٧) زعماء الإصلاح في العصر الحديث. أحمد أمين، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٩م، ص ٢٧٨.  
 (٨) الحركات الإسلامية في القرن الأخير. الشيخ مرتضى المطهري، ترجمة: صادق العبادي، بيروت: دار الهادي، ١٩٨٢م، ص ٥٧.

غيرهم قبله وبعده. وقد صنف الكواكبي هذا الكتاب في حلب دون أن يطلع عليه أحد، وحمله معه إلى القاهرة، حيث نشره على حلقات في صحيفة المؤيد، وجمعه لاحقاً في كتاب. وظهرت نسخته المنقحة أول مرة سنة ١٩٥٧م، وحفظ المخطوط الأصلي حسب رواية حفيده الدكتور عبد الرحمن الكواكبي في مديرية الوثائق التاريخية التابعة لوزارة الثقافة بدمشق.

في هذا الكتاب حاول الكواكبي أن يشرح رؤيته لما وصفه بالداء الدفين وسبب الانحطاط في الأمة وما هو الدواء؟ والانخراط في بحث المسألة الكبرى على حد وصفه، ويعني بها المسألة الاجتماعية في الشرق عموماً وفي المسلمين خصوصاً. وهي المسألة التي وجد - كما يقول - أفكار سراة القوم في مصر وفي سائر الشرق خائضة عباب البحث فيه، كل يذهب مذهباً في سبب الانحطاط وما هو الدواء. ومنذ البداية وفي مقدمة هذا الكتاب حدد الكواكبي رؤيته النهائية والحاسمة، التي استقر عليها في تفسير أصل هذا الداء بعد بحث وتأمل ونظر استغرق ثلاثين عاماً، كاد يشمل كما يقول «كل ما يخطر على البال من سبب يتوهم فيه الباحث عند النظرة الأولى، أنه ظفر بأصل الداء أو بأهم أصوله، ولكن لا يلبث أن يكشف له التدقيق أنه لم يظفر بشيء، أو أن ذلك فرع لا أصل، أو هو نتيجة لا وسيلة»<sup>(٩)</sup>.

وتمحص عنده أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية. الأصل الذي أعطاه الكواكبي وصف الإصابة والترجيح، وكيف أنه بذل جهداً كبيراً في التوصل إليه والثبات عليه، وحسب قوله: «إني إراحة لفكر المطالعين أعدد لهم المباحث التي طالما أتعبت نفسي في تحليلها، وخاطرت حتى بحياتي في درسها وتدقيقها، وبذلك يعلمون أي ما وافقت على الرأي القائل بأن أصل الداء هو الاستبداد السياسي، إلا بعد عناء طويل يرجح أي قد أصبت الغرض»<sup>(١٠)</sup>، أما غاية المؤلف من هذا الكتاب فهو «التنبيه لمورد الداء الدفين، عسى أن يعرف الذين قضوا نحبتهم، أنهم هم المتسببون لما حل بهم، فلا يعتبرون على الأغيار ولا على الأقدار، إنما يعتبرون على الجهل وفقد المهتم والتواكل، وعسى الذين فيهم بقية رمق من الحياة يستدركون شأنهم قبل الممات»<sup>(١١)</sup>.

وقد اكتسب هذا الكتاب اهتماماً واسعاً من الكتاب والباحثين والنقاد، وذلك لطبيعة

(٩) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. عبد الرحمن الكواكبي، دمشق، دار المدى، ٢٠٠٢م، ص ١٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٦.

موضوعه، وطريقة معالجته، ووضوح وجرأة أفكاره، وتركيزه على قضية شديدة الحساسية يصنفها البعض في دائرة المحرمات والممنوعات، وجاء في وقت لفت الانتباه إليه بصورة كبيرة، وعرف على نطاق واسع، ولعل الكواكبي التفت إلى حساسية هذا الجانب في ربط موضوع الكتاب بزمناه وعصره كما لو أنه موجه إلى سلطة أو دولة معينة، فتدارك هذا الأمر بقوله في مقدمة الكتاب «وأنا لا أقصد في مباحثي ظالماً بعينه ولا حكومة أو أمة مخصصة، إنما أردت بيان طبائع الاستبداد وما يفعل، وتشخيص مصارع الاستعباد وما يقضيه ويمضيه على ذويه»<sup>(١٢)</sup>.

ومنذ ظهور هذا الكتاب وهو يعتبر الأكثر أهمية في نقد الاستبداد وتشريح أصوله ومكوناته وعلائقه ومفاعيله، وإلى اليوم وهو يحافظ على هذا الزخم التقدي، وعلى قيمته المعنوية والفكرية، ومكانته المرجعية والمعرفية. لدرجة أصبح بالإمكان الاقتران بين الحديث عن الكواكبي والحديث عن الاستبداد، فهو أكثر من عرف من بين المصلحين في العالم العربي والإسلامي بنقد الاستبداد. وحين يصفه المستعرب الروسي المتخصص في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر زلمان ليفين يقول عنه بأنه «مفكر سياسي مفعم بكرهية الاستبداد في كافة مظاهره، وخاصة الاستبداد السياسي في الدولة العثمانية»<sup>(١٣)</sup>.

والاهتمام الواسع بهذا الكتاب لفت انتباه البعض لمعرفة طبيعة المصادر والمنابع الفكرية المكونة لمثل هذه الأفكار والمقولات التي عبر عنها الكواكبي، واتصفت بالحوية والنقدية والتنوير. خصوصاً وأن الكواكبي أشار في مقدمة وبداية هذا الكتاب إلى وجود اقتباسات بدون تحديد لنوعيتها ومصادرها، وكميتها ومساحتها في الكتاب. وحينما حاول الكواكبي تحديد الإطار العام أو الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه موضوع الكتاب، حدده بعلم السياسة، وقال عنه «أن السياسة علم واسع جداً، يتفرع إلى فنون كثيرة ومباحث دقيقة شتى، وقلما يوجد إنسان يحيط بهذا العلم، كما أنه قلما يوجد إنسان لا يحتك به. وقد وجد في كل الأمم المترقية علماء سياسيون تكلموا في فنون السياسة ومباحثها استطراداً في مدونات الأديان أو الحقوق أو التاريخ أو الأخلاق أو الأدب»<sup>(١٤)</sup>، وهذا الحقل في نظر

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٣) الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام. ز. ا. ليفين، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٧م، ص ١١٧.

(١٤) طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص ١٩.

الكواكبي شهد تطوراً وتوسعاً عند الأوروبيين والغربيين عموماً، وحسب رأيه «أما المتأخرون من أهل أوروبا ثم أميركا فقد توسعوا في هذا العلم وألفوا فيه كثيراً وأشبعوه تفصيلاً، حتى أنهم أفردوا بعض مباحثه في التأليف بمجلدات ضخمة، وقد ميزوا مباحثه إلى سياسة عمومية، وسياسة خارجية، وسياسة إدارية، وسياسة اقتصادية، وسياسة حقوقية الخ، وقسموا كلاً منها إلى أبواب شتى وأصول وفروع»<sup>(١٥)</sup>، الأمر الذي يؤكد وجود اقتباسات من منابع الفكر الأوروبي.

والذين حاولوا دراسة هذا الكتاب وتفكيك نصوصه يتفقون على هذه الحقيقة من حيث الإجمال والعموم، لكن من الصعب عليهم تحديد حجم ومساحة وحتى نوعية هذه الاقتباسات. وأكثر ما يتفق عليه هؤلاء هو استفادة الكواكبي من كتاب في الاستبداد للكاتب الإيطالي فيتوريو ألفيري (١٧٤٩ - ١٨٠٣م). وقد عزز الكواكبي هذه الحقيقة حينما أشار إلى اسمه في أواخر الكتاب ووصفه بالكاتب المشهور. لذلك فقد اعتبر أحمد أمين أن الكواكبي استفاد من الاقتباسات الأجنبية في كتابه «طبائع الاستبداد»، واقتبس فيه كثيراً من أقوال ألفيري، لكنه لا يعرف كيف توصل إليها، أو كيف وصلت إليه<sup>(١٦)</sup>. أما فهمي جدعان فهو لا يعطي وصف الكثير إلى هذه الاقتباسات، ويرى أن الكواكبي استقى عدداً من أفكاره بدون تحديد لحجمها ونوعيتها، ويرجح عنده أن الكواكبي تعرف على كتاب ألفيري عن طريق ترجمته إلى التركية التي قام بها جودت عبد الله<sup>(١٧)</sup>.

ولعل الذين بالغوا في تصوير هذه الاقتباسات هم بعض الكتاب الغربيين، حيث نظروا إلى الكواكبي كما لو أنه كان ناقلاً أو مترجماً لأفكار غيره من الأوروبيين، لكن في قالب يتكيف وطبيعة السياقات الاجتماعية والفكرية والسياسية للمنطقة العربية. وهذا ما يتجلى بوضوح كبير فيما طرحه ليفين الذي يرى بأن طبائع الاستبداد «يتضمن عرضاً موجزاً لمبادئ الأيديولوجية التنويرية الفرنسية، وأفكار الثورة الفرنسية التي لقيت فيه تدعيماً نظرياً فريداً وتطوراً تالياً في التربية العربية على أساس القرآن والاتجاهات العقلانية للفكر العربي.. ولا تكمن أهمية الكواكبي في أن مؤلفاته تعد قناة أخرى لتغلغل أيديولوجية التنوير

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٦) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مصدر سابق، ص ٢٥٤.

(١٧) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. مصدر سابق، ص ٢٩٨.



الفرنسي المورجوازية التقدمية في الشرق العربي، بقدر ما تكمن في استيعابه وصياغته لهذه الأيديولوجية بما يتماشى مع الاحتياجات الملحة للتطور الاجتماعي للعالم العربي، وإطلاع العرب عليها في أنسب شكل لهم، يطابق مستوى استعدادهم الأيديولوجي المعاصر»<sup>(١٨)</sup>، ومن المحتمل أن يكون هؤلاء الكتاب الأوروبيون هم أول من تحدثوا عن مثل هذه الاقتباسات عند الكواكبي في كتابه طبائع الاستبداد، ومنهم نقل الكتاب العرب وجود الثقاف والتلاحق أو الاقتباس. وما يؤكد هذا الافتراض أن ألفيري الذي رجع إليه الكواكبي قطعاً لم يكن معروفاً في العالم العربي، ولعل الكواكبي هو أول من أشار إليه، وكتابه في الاستبداد إذا كان معروفاً في أوروبا فإنه كان مجهولاً في المنطقة العربية.

والملاحظ على تصورات الباحث الروسي ليفين وغيره من الكتاب الغربيين الذين يتقاطعون معه، أنها تصورات تتصف بالمبالغة وعدم الانصاف والاعتراف بالجدارة العلمية، وفيها مصادرة واضحة لجهد الكاتب. كما أن هذه التصورات تكشف عن ذهنية التعالي والاستحواذ عند الغربيين واحتكار عقل الحداثة والتنوير والتقدم. في حين أن فحص كتاب «طبائع الاستبداد» يكشف عن السيرة العملية للكواكبي نفسه وتاريخه في مصادمة الاستبداد، وأنه كتب بلغة شفافة وثائرة تعبر عن طبيعة معاناته وحقيقة وجدانه الداخلي، وتكوينات إدراكاته الذهنية في تأملاته لمشكلات الأمة وتشخيص أصل الداء أو علة العلل. وغالباً ما كان يعبر عن شدة معاناته وعمق تأملاته في استنباط هذه الأفكار، فحين يصف مباحث كتاب «طبائع الاستبداد» يقول عن حاله: «طالما أتعبت نفسي في تحليلها وخاطرت حتى بحياتي في درسها وتدقيقها»، وحين حاول تجديد النظر في الكتاب بعد نفاذه في برهة قليلة كما يقول، عبر عن حاله بقوله: «أحببت أن أعيد النظر فيه وأزيده زيداً مما درسته فضبطته، أو ما اقتبسته وطبقته، وقد صرفت في هذا السبيل عمراً عزيزاً وعناء غير قليل»<sup>(١٩)</sup>، وكأنه أراد أن يؤكد انتساب هذه الأفكار إليه، وتمسكه بها، وموثوقيتها التامة لديه. لذلك لا يمكن القول إلا بانتماء هذه الأفكار له، الجزم الذي لا يلغي استفادته من أفكار الآخرين وفي مقدمتهم ألفيري نفسه. وحتى هذه الأفكار تعامل معها الكواكبي

(١٨) الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام. مصدر سابق، ص ١١٧.

(١٩) طبائع الاستبداد، ص ١٦.

بذهنية نقدية، فقد أظهر اختلافه مع ألفيري، وهو يناقش إشكالية أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، وحسب قول الكواكبي «تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض يقول إن لم يكن هناك توليد فهما أخوان أبوهما التغلب وأمهما الرياسة، أو هما صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان، والمشاكلة بينهما أنهما حاكمان، أحدهما في مملكة الأجسام والآخر في عالم القلوب»<sup>(٢٠)</sup>، والفريقان في نظره «مصبيان في حكمهما بالنظر إلى مغزى أساطير الأولين، والقسم التاريخي من التوراة والرسائل المضافة إلى الإنجيل. ومخطئان في حق الأقسام التعليمية الأخلاقية فيهما، كما هما مخطئان إذا نظرا إلى أن القرآن جاء مؤيداً للاستبداد السياسي، وليس من العذر في شيء أن يقولوا: نحن لا ندرك دقائق القرآن نظراً لحفائها علينا في طي بلاغته، ووراء العلم بأسباب نزول آياته، وإنما نبني نتيجتنا على مقدمات ما نشاهد عليه المسلمين منذ قرون إلى الآن من استعانة مستبديهم بالدين.. وهذا القرآن الكريم مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي حتى في القصص منه.. فلا - مجال لرمي الإسلامية بتأييد الاستبداد»<sup>(٢١)</sup>، إلى جانب أفكار أخرى ناقشها الكواكبي واختلف فيها مع ألفيري أيضاً، كمسألة استخدام القوة في مقاومة الاستبداد الذي يراها ألفيري ويرفضها الكواكبي.

أما الملاحظات التي تسجل على كتاب «طبائع الاستبداد» فقد أخذ عليه أحمد أمين «حصره في دائرة النظريات، وكان الكتاب يكون أوقع في النفس لو ملأه بالشواهد، أو ما رأى وسمع من أحداث وهو معروف بسعة الاطلاع، فلو قرن النظريات بالشواهد لكان كتابه أكثر فائدة وأعم نفعاً»<sup>(٢٢)</sup>، ولعل الكواكبي كان حذراً من هذه الملاحظة ومتقصداً اجتنابها حين قال «وأنا لا أقصد في مباحثي ظالماً بعينه ولا حكومة أو أمة مخصصة»<sup>(٢٣)</sup>، حتى لا يتحدد الكتاب بزمان ومكان ويتأطر بهما.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٣٤.

(٢٢) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص ٢٦٦.

(٢٣) طبائع الاستبداد، ص ١٦.

## الكواكبي والنائيني

هناك مساحة مهمة فيما يمكن أن نطلق عليه بعملية التثاقف والتلاحق أو التناص مع تجربة الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد»، وهذه المساحة على أهميتها إلا أنها مجهولة أو غير مكتشفة عند العديد من الأوساط والنخب العربية، كما تكشف عن ذلك الكتابات والأدبيات العربية نفسها، التي لا تنطرق في معظمها لهذه المساحة أو تقترب منها لعدم الاطلاع عليها وتكوين المعرفة بها. وقد التفت إليها مؤخراً بعض الكتاب والباحثين الذين أكدوا بدورهم على قيمة هذه المساحة وأهميتها في تراكم وتطور تجربة الكواكبي. وهي تجربة الشيخ محمد حسين النائيني (١٢٧٧ - ١٣٣٥ هـ / ١٨٦٠ - ١٩٣٦ م) في كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» الذي جاء كتنظير فقهي للحركة الدستورية في إيران مطلع القرن العشرين (١٩٠٥ - ١٩١١ م). وهناك من وصف هذا الكتاب بأنه شديد التشابه والتقارب والتمائل مع كتاب الكواكبي «طبائع الاستبداد»، الذي ترجم إلى اللغة الفارسية منذ وقت مبكر جداً وتحديدًا في سنة ١٩٠٧ م، وصدر كتاب الشيخ النائيني سنة ١٩٠٩ م. ولعل هذه الترجمة هي أسبق الترجمات من العربية إلى لغة أخرى، وقام بهذه الترجمة عبد الحسين قاجار ونشرته المكتبة العلمية الإسلامية في طهران. لذلك كان الإيرانيون هم أول من التفتوا إلى استفادة النائيني من كتاب الكواكبي، وإظهار ما بين المحاولتين من تقارب وتشابه، والذين كانت لهم محاولات في دراسة وفحص وتحليل كتاب الشيخ النائيني كانوا دائماً يتوصلون لمثل هذه النتيجة ويلفتون النظر إليها. فالنائيني كما يقول الباحث الإيراني عبد الهادي حائري «قد تأثر كثيراً بكتاب الكواكبي ليس فقط بنقل أفكاره بل استخدم ألفاظ ومصطلحات الكواكبي مثل الاستعباد والاعتساف والتسلط والتحكم والحكم المطلق ومالك الرقاب والظالم القهار، ويسمي الذين يخضعون لسلطة الحكومة الاستبدادية بالأسرى المستصغرين والمستنتبين»<sup>(٢٤)</sup>، ومن أكثر الدلائل النصية التي يتوثقون بها في الاستدلال على استفادة

(٢٤) الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي. جعفر عبد الرزاق، إيران: كتاب قضايا إسلامية معاصرة، ٢٠٠٠ م، ص ٣٤. نقلاً عن كتاب: تشيع ومشروطية در إيران، عبد الهادي حائري، طهران، ١٩٨٦ م، ص ٢٢٣.

الشيخ النائيني من كتاب «طبائع الاستبداد»، هو ما ذكره الشيخ النائيني في استحسان تقسيم الاستبداد إلى سياسي وديني، ونص كلامه: «من هنا تظهر جودة استنباط بعض علماء الفن الذين قسموا الاستبداد إلى نوعين سياسي وديني، يرتبط كل منهما بالآخر ويسنده، واعتبروهما توأمين لا ينفك أحدهما عن الآخر»<sup>(٢٥)</sup>، والذين يتوقفون عند هذا النص يعلقون دائماً في الهامش إلى أن المقصود بهذا الكلام هو الكواكبي، وهذا ما يذهب إليه السيد محمود الطالقاني في تعليقاته على كتاب الشيخ النائيني، حيث يقول: «الظاهر أن المصنف يشير إلى عبدالرحمن الكواكبي الذي خصص فصلاً عن الاستبداد الديني في كتابه طبائع الاستبداد، وأظنه أول من استعمل هذا الوصف بين الكتاب العرب»<sup>(٢٦)</sup>، وكانت لبعض الكتاب الإيرانيين محاولات في تمييز كتاب الشيخ النائيني والإعلاء من شأنه، في مقابل التقليل من قيمة كتاب الكواكبي لأن أغلب محتوياته كما يقول عبد الهادي حائري مأخوذ من كتابات ألفيري<sup>(٢٧)</sup>. وفي رأي آخرين «صحيح أن هناك تشابهاً ظاهراً بين مباحث طبائع الاستبداد وتبنيه الأمة، ولكن يمتاز كتاب تنبيه الأمة بأنه أكثر علمية، ويدل على السعة والعمق الفكري لمؤلفه، وأنه أبدع وأكثر تنظيماً من طبائع الاستبداد، بالرغم من عدم شهرته بسبب تعقيد أسلوبه وطريقة استدلاله، والبحث والمقارنة الدقيقة لا يؤيدان دعوى اقتباسه من طبائع الاستبداد»<sup>(٢٨)</sup>، وحين يتحدث الشيخ مرتضى المطهري عن الكواكبي الذي يعتبره الشخصية الإصلاحية الثالثة التي ظهرت في العالم العربي، بعد السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، يشير إلى الترجمة الفارسية لكتاب طبائع الاستبداد في بداية ثورة الدستور، ويقاربه بين الكواكبي والنائيني حول مفهوم التوحيد ويخلص إلى تعظيم رأي الشيخ النائيني، وحسب قوله: «من الإنصاف القول أنه حتى الآن لم يفسر

(٢٥) ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة. توفيق السيف. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ص ٢٦٨. تضمن هذا الكتاب النص الكامل لكتاب: تنبيه الأمة وتنزيه الملة مع تعليقات السيد محمود الطالقاني.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٨، انظر أيضاً كتاب، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران. مجيد محمدي، ترجمة: ص. حسين، لم ينشر بعد.

(٢٧) الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي. مصدر سابق، ص ٣٤، نقلاً عن كتاب عبد الهادي حائري.

(٢٨) المصدر نفسه. ص ٣٤، نقلاً عن مجلة الحكومة الإسلامية، السنة الثانية، العدد الأول، ربيع ١٩٩٨م، ص ١٣٤، السيد محمد تقفي، أندیشه سياسي ميرزاية نائيني.

التوحيد العلمي والاجتماعي والسياسي في الإسلام، تفسيراً دقيقاً بأفضل من تفسير العلامة الكبير والمجتهد الفذ المرحوم ميزرا محمد حسين النائيني في كتابه القيم تنبيه الأمة وتنزيه الملة. وإن كل ما كان يقصد من أمثال الكواكبي حول التوحيد فإن المرحوم النائيني أثبت في ذلك الكتاب بأدلة إسلامية، ولكن مع الأسف أن محيط الجهل الذي عم مجتمعنا هو الذي دفع المرحوم النائيني إلى السكوت والصمت بعد نشره الكتاب»<sup>(٢٩)</sup>.

هذا النوع من المقاربات أو المقارنات يكاد يكون غائباً في الأدبيات العربية لعدم تكوين المعرفة بكتاب الشيخ النائيني. ومن المحاولات العربية الجديدة التي تذكر في هذا الشأن محاولة الباحث السوري محمد جمال باروت، الذي نشر مقالاً بعنوان «الكواكبي والنائيني جوانب غير مكتشفة»، واختيار هذا العنوان يعبر عن غياب مثل هذه المقاربات. وقد أسس باروت مقالته على اكتشاف الترجمة الفارسية لكتاب «طبائع الاستبداد»، وبعبارة: تم أخيراً اكتشاف الترجمة الفارسية لكتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لعبد الرحمن الكواكبي في مكتبة جامعة برنستون في الولايات المتحدة، وقد بين مترجمها عبد الحسين في مقدمته المقتضبة أنه أنهى هذه الترجمة في شهر شعبان سنة ١٣٢٥هـ أي ما يوافق شباط ١٩٠٧ حيث قامت المكتبة العلمية الإسلامية في طهران بطبع الترجمة عام ١٣٢٧هـ أي عام ١٩٠٩م. وتزامن نشر هذه الترجمة لكتاب الكواكبي مع إصدار الميزرا محمد حسين الغروي النائيني منظر ثورة المشروطة لكتابه تنبيه الأمة وتنزيه الملة في وجوب المشروطة في العام نفسه. والذي يعتبر وثيقة نادرة وراقية وبالغة التطور تكشف عن مدى نضج الخطاب الإصلاحية الإسلامي في المجال الشيعي. وقد جاء في مقدمة المترجم أنه قام بهذه الترجمة استجابة للأوامر الصادرة لتعميم الفائدة للعوام والخواص، بوصف كتاب طبائع الاستبداد من الكتب النفيسة والمفيدة في مجال توعية الشعب وإيقاظه من نوم الجهل والغفلة وخلق استعداد الرقي والتربية، وبذلك فهو من أفضل المؤلفات القديمة والجديدة، بل يمكن القول في هذا المجال بأنه لم يؤلف كتاب مثله حتى الآن»<sup>(٣٠)</sup>، وانتهى باروت إلى وصف الشيخ النائيني بأنه كواكبي الشيعة.

(٢٩) الحركات الإسلامية في القرن الأخير. مصدر سابق، ص ٥٨.

(٣٠) الكواكبي والنائيني جوانب غير مكتشفة. محمد جمال باروت، جريدة المستقبل، بيروت، مصدر سابق، ص ٨.

والذي اعتقده أن القيمة الحقيقية بين هاتين المحاولتين ليس في إظهار المفاضلة بينهما، أو الانحياز والتبجيل، ولا في البحث عن المشتركات والمفترقات بين التجريبتين، ولكن القيمة الحقيقية هو في التراكم المعرفي والتواصل الحيوي المبكر بين المحاولتين، ولأنهما ظهرتتا في مجتمعين وبيئتين مختلفتين من جهة الروافد الثقافية والمنابع والمرجعيات الفكرية. وفي ظرفين مختلفين أيضاً، بين ظرف يتوجه فيه الخطاب إلى الدولة العثمانية، وظرف يتوجه فيه الخطاب إلى الدولة القاجارية. ومن منطلقين مختلفين كذلك، فالكواكبي كان ينطلق من تشخيص المشكلة وتحديد أصل الداء في الأمة، والنائيني كان ينطلق من تشخيص الحل وتحديد العلاج والتأصيل الفقهي والقانوني لهذا الحل والعلاج. وكلاهما توصل إلى نتيجة متقاربة ومتطابقة تماماً، وهي أن معالجة الاستبداد السياسي والحكم المطلق إنما يكون بالحكم المقيد بنظام الشورى والدستور. وأما المفارقات بينهما أو الخصائص التي تميز كل محاولة عن الأخرى، فمنها أن الكواكبي كتب مؤلفه بلغة المفكر السياسي، والنائيني كتب مؤلفه بلغة الفقيه القانوني، طبائع الاستبداد كتب بأدب بسيط وواضح عكس خبرة الكواكبي الصحفية، وتنبية الأمة كتب بأدب فيه صعوبة وتعقيد عكس المعرفة الفلسفية وطبيعة نظام التعليم في الحوزات الدينية التي ينتسب إليها النائيني. الكتاب الأول يعكس خبرة أو معرفة علم السياسة، والثاني يعكس خبرة أو معرفة علم الفقه والأصول.

- ٤ -

## أم القرى

وصف الشيخ رشيد رضا كتاب «أم القرى» في جريدته المنار بأنه «لم يكتب مثله في الإصلاح الإسلامي»<sup>(٣١)</sup>. واعتبره أحمد أمين بأنه «بحث مبتكر يدل على كبر عقله - أي الكواكبي - وقوة تفكيره، وسعة اطلاعه، وصدق غيرته على العالم الإسلامي»<sup>(٣٢)</sup>، ولاشك أن هذا الكتاب قد تميز بأطروحة فريدة من بين مؤلفات المصلحين، وحاول الكواكبي من خلاله أن يقدم تحليلاً شاملاً لمشكلات الأمة، وبمنهجية تستوعب تعدد البيئات والقوميات واللغات، وتنوع المجتمعات والثقافات، وصياغة برنامج مشترك للنهضة والتمدن.

(٣١) عبد الرحمن الكواكبي. د. سامي الدهان، مصدر سابق، ص ٧٤.

(٣٢) زعماء الإصلاح في العصر الحديث. ص ٢٥٣.

ومن أكثر ما شغل اهتمام الكتاب والباحثين في هذا الكتاب هو معرفة ما إذا كانت هذه الجمعية التي تحدث عنها الكواكبي لها أساس من الوجود أم لا؟ ومنشأ هذا الاهتمام هو دقة الطريقة التي اعتمدها الكواكبي في تصوير وتوصيف اجتماعات هذه الجمعية والتي تعطي كل إحصاءات الحقيقة وبتقان فني محكم. فقد تساءل أحمد أمين «هل كانت هذه الجمعية حقيقة، أو هي من نسج خياله؟ يقول هو - أي الكواكبي - إن لها أصلاً في الحقيقة، وأن الخيال تممها فهل هذا صحيح؟ أم هو من قبيل تأييد الخيال كما يفعل كثير من الروائيين؟»<sup>(٣٣)</sup>، وقد رجح أحمد أمين الرأي الثاني. وهذا ما يؤكد ويقطع به حفيده عبد الرحمن الكواكبي الذي اعتنى بتدقيق مؤلفات جده، فقد نوه في تقديم كتبه بعد مراجعة وتدقيق كتاب «أم القرى» بقوله «ولما كان السيد الفراتي(\*) لم يغادر حلب خلال مقامه فيها إلا إلى استنبول، ولم يتم بجولاته إلى العالم الإسلامي إلا بعد رحيله إلى مصر، فإن المؤتمر الذي عقد في مكة، والذي يدور عليه موضوع الكتاب، إنما هو مؤتمر تخيله المؤلف ليعرض فيه آراءه الإصلاحية في قالب جذاب يستهوي النفوس»<sup>(٣٤)</sup>، مع ذلك هناك من اعتقد بأن هذه الجمعية ليست مجرد رواية مختلفة أو محاورات متخيلة، ويذهب إلى هذا الرأي محمد عمارة الذي يؤكد ويقطع به، ويستشهد بما نقله رشيد رضا عن كلام الكواكبي له بأن لهذه الجمعية أصلاً<sup>(٣٥)</sup>. وينقل عبد الباسط محمد حسن رأياً غربياً لصاحب كتاب «الحركات الحديثة بين المسلمين» قوله بأن هذه الجمعية إذا كان لها وجود حقيقي فليس بعيداً أن يكون السيد جمال الدين هو منشئ الجمعية. ويتم هذا الكلام عبد الباسط بقوله: «إذا راعينا أن منهج الجمعية كان قائماً على أساس تناسي الاختلافات المذهبية بين السنة والشيعة، وتوحيد قوى المسلمين لوجدنا أن هناك صلة كبيرة بين منهج الجمعية ودعوة جمال الدين»<sup>(٣٦)</sup>. أما الذي اعتقده فهو غير ذلك تماماً، وهو يتحدد في أمرين:

(٣٣) المصدر نفسه. ص ٢٦٦.

(\*) يقصد عبد الرحمن الكواكبي كما أطلق على نفسه في كتابه أم القرى.

(٣٤) أم القرى. عبد الرحمن الكواكبي، بيروت، دار الراشد العربي، ١٩٨٢م، ص ١.

(٣٥) عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام. مصدر سابق، ص ١٦٥.

(٣٦) جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي الحديث. د. عبد الباسط محمد حسن، القاهرة: مكتبة

وهبة، ١٩٨٢م، ص ٢٢٦.

الأول: إن الكواكبي لم يكن بصدد كتابة رواية أدبية يعبر فيها عن أفكاره الإصلاحية، وإنما لأنه قد تمحص عنده كما يقول بأن أصل الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية، فإنه أراد أن يجسد مفهوم الشورى ويؤكد عليه كمنهج لحل وعلاج مشكلات الأمة، وطريق للنهوض بها نحو المدنية. فالكتاب يقدم تصويراً عملياً ممكناً لتطبيق الشورى الجامعة لكل الأمة.

الثاني: إن هذه الجمعية لم يكن لها وجود حقيقي بالفعل، ولم يكن القصد من الحديث عنها هو من قبيل تأييد الخيال على طريقة بعض الروائيين كما يقول أحمد أمين. والذي أرجحه في هذا الشأن هو أن الكواكبي أراد القول بحاجة الأمة إلى مثل هذه الجمعية وضرورة السعي نحو تكوينها، ولعله كان يحاول النهوض بجمعية بهذه الصورة والكيفية. ومن المحتمل أيضاً أن رحلته الطويلة إلى أفريقيا وشرق آسيا تأتي في هذا النطاق تحديداً أي لتكوين المعرفة بالعالم الإسلامي والتأكيد على ضرورة قيام جمعية تتبنى مشروع النهضة الإسلامية في الأمة. وبالتالي فإن الغاية من الكتاب هو تكوين صورة واكتشاف المثال وبلورة نموذج للقياس عليه.

إلى جانب هذا التفسير هناك بعض الحقائق المهمة التي يكشف عنها هذا الكتاب، وهي:

١ - إن المشكلة التي تعاني منها الأمة هي مشكلة عامة وشاملة، أو كما وصفها الكواكبي على لسان الأستاذ الرئيس في الاجتماع الثاني بالفتور العام، أي «أن هذا الفتور شامل لكل أعضاء الجسم الإسلامي، فيناسب أن يوصف بالعام، وربما يتوقف الفكر في الوهلة الأولى عند الحكم بأن الفتور عام يشمل كافة المسلمين، ولكن بعد التدقيق والاستقراء نجده شاملاً للجميع في مشارق الأرض ومغاربها»<sup>(٣٧)</sup>، الأمر الذي يتطلب تكوين المعرفة بهذه المشكلة العامة أو الفتور العام في الأمة، وتشخيص هذا الفتور وتحديد مسبباته وأعراضه وتداعياته ومفاعيله، وكيف يظهر ويتطور ويؤثر في المجتمعات الإسلامية، وضرورة أن يعرف الجميع مشكلة الجميع. وقد حدد الكواكبي هذه المشكلات، واعتبر «أن هذا الفتور المبحوث فيه ناشئ عن مجموع أسباب كثيرة مشتركة فيه، لا عن سبب واحد أو أسباب قلائل تمكن مقاومتها بسهولة، وهذه الأسباب منها أصول، ومنها فروع لها

(٣٧) أم القرى. مصدر سابق. ص ١٥٨.



حكم الأصول، وكلها ترجع إلى ثلاثة أنواع، وهي أسباب دينية، وأسباب سياسية، وأسباب أخلاقية» (٣٨).

٢ - إن الأمة بحاجة إلى اجتماع عام يضم أهل الحل والعقد ومن كل الملل والنحل، للتداول في قضايا الأمة العامة، ومشكلاتها الكبرى، وكيفية النهوض بها، واكتشاف طريق المستقبل والمدنية. الاجتماع الذي يفترض فيه أن يتعالى عن الخلافات المذهبية، ويتخطى إشكاليات ورواسب الماضي، ويتجاوز خطوط الانقسام بكافة صورها، وذهنية التصنيف بجميع أنماطها. ويرسخ من جهة أخرى المشتركات العامة، والتوافقات الكلية، والإجماعات التامة، والتفاهات المتحددة، وينطلق من رؤية جديدة لمفهوم الأمة والمستقبل.

٣ - لكي تتغلب الأمة على هذا الفتور العام وتغير من أوضاعها، ومن موقعها في هذا العالم فهي بحاجة إلى نهضة في كل أجزائها وأطرافها، وفي كل مللها ونحلها. نهضة عامة وشاملة يشترك فيها الجميع، ويتحمل مسؤوليتها الجميع، ويتشاور ويتفق عليها الجميع.

٤ - هذه النهضة تتطلب الاتفاق على برنامج عام يشترك الجميع في بلورة تصورات ومكوناته وعناصره، وصياغة ملامحه ومرتكزاته ومنطلقاته. وضرورة أن تكون هناك جمعية تعمل على تحريك وتطبيق هذا البرنامج، ومتابعة مقرراته وتوصياته في سبيل تحقيق النهضة الإسلامية. وقد حدد الكواكبي العناصر العامة والأساسية لمثل هذا البرنامج وهي حسب رؤيته التي حددها في النقاط التالية:

- ١ - المسلمون في حالة فتور مستحکم عام.
- ٢ - يجب تدارك هذا الفتور سريعاً، وإلا فتنحل عصبيتهم كلياً.
- ٣ - سبب الفتور تهاون الحكام، ثم العلماء، ثم الأمراء.
- ٤ - جرثومة الداء الجهل المطلق.
- ٥ - أضر فروع الجهل، الجهل في الدين.
- ٦ - الدواء هو: أولاً تنوير الأفكار بالتعليم، ثانياً إيجاد شوق للترقي في رؤوس الناشئة.
- ٧ - وسيلة المداواة عقد الجمعيات التعليمية القانونية.
- ٨ - المكلفون بالتدبير هم حكماء ونجباء الأمة من السراة والعلماء.

(٣٨) المصدر نفسه. ص ١٥٨.

- ٩ - الكفاءة لإزالة الفتور بالتدرج موجودة في العرب خاصة.  
١٠ - يلزم تشكيل جمعية ذات مكانة ونفوذ في دائرة القانون<sup>(٣٩)</sup>.

- ٥ -

## ملاحظات واستنتاجات

أولاً: لقد حاولت بعض الكتابات العربية أن تصور أفكار الكواكبي على أنها البدايات الأولى والحقيقية والناضجة لانبعث القومية العربية والفكر القومي العربي. ويذهب إلى هذا الرأي سليمان موسى ويضيف إلى جانب الكواكبي نجيب عازوري، ويرى أن الكواكبي دعا في كتابيه «طبائع الاستبداد» و«أم القرى» إلى أن يتولى العرب إدارة بلادهم، وإلى نزع الخلافة من الأتراك وإعادتها إلى العرب<sup>(٤٠)</sup>. سليمان موسى الذي اعتبر كتابات الكواكبي على أنها تمثل البدايات الحقيقية لأفكار القومية العربية، مع ذلك لم يأت على ذكر الكواكبي إلا مرة واحدة فقط في كتابه الذي حاول فيه أن يقدم دراسة تاريخية وثائقية عن الحركة العربية الحديثة. فهو من جهة لم يبرهن على صدقية هذا الرأي، ولم يظهر من جهة أخرى أهمية هذه المكانة الفكرية للكواكبي وتجاهلها كلياً في دراسته الموسعة. وأما محمد عمارة الذي يدافع عن هذا الرأي أيضاً في كتابه حول الكواكبي، وهو الكتاب الذي غلب عليه عموماً الإفراط في المبالغة والتبجيل. فقد اعتبر أفكار الكواكبي أنضج بناء فكري شاهده تطور الفكر القومي عند العرب حتى ذلك الحين، والبناء الأول في هذا المجال، حيث اكتملت لديه عناصر النظرة المتكاملة.. وأن نظرية الكواكبي في العروبة والقومية إنما تقف في مقدمة الأبنية الفكرية، والتي هي من تجديده وإبداعاته. ويعتقد عمارة بأن الذين أخطأوا في فهم موقف الكواكبي من قضية العروبة إنما خلطوا وجهة نظره فيها بحديثه عن الدين الإسلامي، والروابط الروحية التي تربط بين المسلمين. ومصدر هذه الأخطاء حسب رأي عمارة هو كتاب «أم القرى»، وهؤلاء إما أنهم لم يتعمقوا في دراسة هذا الكتاب، أو أنهم درسوه دون أن يتعمقوا الفروق الدقيقة والحاسمة بين عدد من المصطلحات

(٣٩) المصدر نفسه. ص ١٩١ - ١٩٢.

(٤٠) الحركة العربية: المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة. سليمان موسى، بيروت: دار النهار، ١٩٨٦م، ص ٢٣.

والأسماء التي اشتمل عليها الكتاب<sup>(٤١)</sup>. والنتيجة التي يريد عمارة الوصول إليها هي تخطئة الذين صوروا الكواكبي على أنه داعية خلافة إسلامية أو جامعة إسلامية، أو يدعو إلى دولة تقوم على العقيدة الدينية. وهناك من يرى بأن الكواكبي مثل حلقة الوصل بين حركة الإصلاح الإسلامي وبين الحركة القومية والفكر القومي.

هذا النمط من القراءات لأفكار الكواكبي فيه قدر من النزعة التوظيفية التي لا ضرورة لها، لأن من الواضح على كتاب «أم القرى» أنه يدور في إطار مفهوم الجامعة الإسلامية مع إعطاء العرب موقعية الزعامة في هذه الجامعة. وحتى هذه الزعامة للعرب لا يربطها الكواكبي بمنطلقات عرقية أو قومية، وإنما بخلفيات واعتبارات دينية. وحتى اللغة العربية لا ينظر الكواكبي لها باعتبارات قومية وإنما باعتبارات الدين لكونها لغة القرآن الكريم. يضاف إلى ذلك أن الفكر القومي العربي كما تحدد في مساراته ومسلكياته الفكرية وبالصورة التي وصل إليها، يلاحظ عليه أنه تحوّل من المرجعية الإسلامية التي كان يمثلها الكواكبي إلى المرجعية العلمانية التي مثلها نجيب عازوري وساطع الحصري لاحقاً. التحول الذي ترتب عليه قطيعة فكرية بين حركة الإصلاح الإسلامي ومرجعيتها الفكرية وبين الفكر القومي العربي ومرجعيتها الفكرية.

ثانياً: هناك مقولة جاءت في سياق تحليل العلاقة بين كتابي «طبائع الاستبداد» و«أم القرى»، الملفت في هذه المقولة أنها تكررت بتمامها وتطابقها عند ثلاثة من الكتاب المصريين في أزمنة مختلفة لكنها ليست متباعدة. ومن حيث التراتب الزمني فإن أقدم هؤلاء هو أحمد أمين الذي اعتبر أن كتاب «طبائع الاستبداد» هو في نقد الحكومات الإسلامية، و«أم القرى» هو في نقد الشعوب الإسلامية<sup>(٤٢)</sup>. هذه المقولة ذكرها بتمامها عبد الباسط محمد حسن في كتابه «جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي الحديث»<sup>(٤٣)</sup>، وأعاد تكرارها عاطف العراقي في كتابه «العقل والتنوير»<sup>(٤٤)</sup>. وهذا التكرار ليس بالتأكيد هو من محض الصدفة، ولا هو نوع من التناقص أو التواتر. وليس القصد من ذلك هو الكشف

(٤١) عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، ص ٧٦ - ٧٢ - ٤٥.

(٤٢) زعماء الإصلاح في العصر الحديث. ص ٢٥٢.

(٤٣) جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي الحديث. مصدر سابق، ص ٢٢٥.

(٤٤) العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. ص ١٦٢.

عن هذا التكرار، وإنما القصد هو مناقشة هذه المقولة. ومن حيث الإجمال يمكن القول بصحة هذه المقولة من جهة التوصيف العام، لكنه ليس هو التوصيف الأدق في تقديري لأن هناك اختلافاً أو تمايزاً في المنطق واللغة والغاية بين الكتابين. فالمنطق العام لكتاب «طبائع الاستبداد» هو البحث في تحليل أصل المشكلة، أما كتاب «أم القرى» فمنطقه العام هو البحث عن حل المشكلة. الكتاب الأول جاء بلسان الفرد والكتاب الثاني جاء بلسان الجماعة. الأول أقرب إلى عالم السياسة والثاني أقرب إلى عالم الثقافة والاجتماع. الأول كتب بذهنية الناثر والثاني كتب بذهنية المفكر. الأول يصنع معارضة وممانعة ورفضاً والثاني يصنع رؤية وتصوراً ومنهجاً.

ثالثاً: إن الرؤية التي قدمها الكواكبي في توصيف مشكلة أو مشكلات الأمة كانت على قدر كبير من الأهمية والتميز، واتصفت عن غيرها من رؤى وتصورات المصلحين والمفكرين في عصره بالتركيز والتحديد والضبط والنظام. فمن السهولة معرفة هذه الرؤية ومكوناتها وعلاقتها، وهكذا حدودها ونظامها، إطارها ومنهجيتها. وقد ظهر الكواكبي بمظهر الواثق في التعبير عن هذه الرؤية والقاطع بها، بعد أن بذل جهداً واسعاً في البحث والتأمل والنظر كما كان يصف حاله دائماً، خصوصاً في كتابه «طبائع الاستبداد»، في حين أن الدارس لرؤية السيد جمال الدين الأفغاني يواجه صعوبة في تجميع هذه الرؤية وتوثيقها بالكامل، لأنها رؤية مشتتة وممتاثرة في مقالات وكتابات وخطابات، موزعة بين دول ولغات مختلفة وبأسماء متعددة. أما رؤية الشيخ محمد عبده فقد مرت بأطوار وتحولات وتغيرات، فحين كان في مصر كانت رؤيته في طور معين، وبعد نفيه إلى الخارج أصبحت هذه الرؤية في طور آخر، وبعد عودته إلى مصر دخلت هذه الرؤية في طور مختلف كلياً عما كانت عليه سابقاً. وهكذا الحال مع رشيد رضا الذي تغيرت رؤيته بين عصرين، عصر أستاذه الشيخ عبده، وعصر ما بعده. بخلاف الكواكبي الذي كان واضحاً في التعبير عن رؤيته وأفكاره، واهتم كثيراً في ضبط وتحديد هذه الرؤية.

رابعاً: لقد التفت الكواكبي منذ وقت مبكر إلى مشكلة الاستبداد والاستبداد السياسي، واعتبرها أصل الداء وعلة العلل، فالقائل مثلاً والكلام للكواكبي «إن أصل الداء التهاون في الدين، لا يلبث أن يقف حائراً عندما يسأل نفسه لماذا تهاون الناس في الدين؟ والقائل إن الداء اختلاف الآراء يقف مبهوتاً عند تعليل سبب الاختلاف. فإن قال سببه

الجهل، يشكل عليه وجود الاختلاف بين العلماء بصورة أقوى وأشد، وهكذا يجد نفسه في حلقة مفرغة لا مبدأ لها»<sup>(٤٥)</sup>، والرؤية التي قدمها الكواكبي في تحليل وتفكيك هذه المشكلة هي من أنضج الرؤى التي أنتجها الفكر الإسلامي الحديث، وتحولت إلى رؤية مرجعية في مجالها، ومازالت هذه الرؤية تحتفظ بقيمتها وفعاليتها في الفكر الإسلامي المعاصر. وكان من المفترض أن يكون لهذه الرؤية تحريضاً قوياً نحو زيادة الاهتمام بهذه المشكلة، وبمختلف أدوات البحث ومنهجيات العلوم الاجتماعية والإنسانية. لأنها ظاهرة معقدة وخطيرة، ولها رواسب وجذور قديمة، وعلائق وتأثيرات واسعة وممتدة. وقد حاول الكواكبي أن يهول من شدة هذه المشكلة بتوصيفات خطيرة، وكأنه يريد إلفات النظر لها، كقوله «أن الاستبداد داء أشد وطأة من الوباء، أكثر هولاً من الحريق، أعظم تخريباً من السيل، أذل للنفوس من السؤال. داء إذا نزل يقوم سمعت أرواحهم هاتف السماء ينادي القضاء القضاء، والأرض تناجي ربها بكشف البلاء»<sup>(٤٦)</sup>، ومع ذلك فإن الفكر الإسلامي المعاصر مازال مقصراً في مستويات الاهتمام ودرجات الالتفات والنظر لهذه المشكلة المستشرية والمستعصية، حيث لم يقدم معالجات مهمة أو تراكمات معرفية، فالكتابات الإسلامية في هذا المجال تعد ضئيلة ومحددة، لا تعادل على الإطلاق حجم وخطورة هذه المشكلة.

خامساً: من المفارقات التي تظهر بين كتابي «طبائع الاستبداد» و«أم القرى» وتحتاج إلى تفسير هي طبيعة الموقف من السياسة. فطبائع الاستبداد كتاب في السياسة بامتياز، وخطاب في المعارضة السياسية بامتياز أيضاً. وقد صنف الكواكبي هذا الكتاب منذ البداية على حقل السياسة بشكل واضح وصريح، وقدم تعريفاً لعلم السياسة ربطه بالاستبداد، وحسب قوله: «لما كان تعريف علم السياسة بأنه هو إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة، يكون بالطبع أول مباحث السياسة وأهمها بحث الاستبداد، أي التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى»<sup>(٤٧)</sup>، هذا الاقتحام في السياسة ومن موقف المعارضة للاستبداد، يفارقه ما دعا إليه في كتاب «أم القرى» من عدم التدخل في السياسة. فقد جاء في قانون الجمعية التي اقترحها ما نصه «الجمعية لا تتدخل في الشؤون السياسية مطلقاً

(٤٥) طبائع الاستبداد. ص ٧٢.

(٤٦) المصدر نفسه. ص ٧٢.

(٤٧) المصدر نفسه. ص ٢٠.

فيما عدا إرشادات وإخطارات بمسائل أصول التعليم وتعميمه»<sup>(٤٨)</sup>، وفي مكان آخر من الكتاب يقول أيضاً «من المأمول أن تكون الحكومات الإسلامية راضية بهذه الجمعية حامية لها ولو بعد حين، لأن وظيفتها الأساسية أن تنهض بالأمة من وهدة الجهالة وترقى بها في معارج المعارف، متباعدة عن كل صبغة سياسية»<sup>(٤٩)</sup>، مع أن الكتاب لا يخلو من إشارات ومضامين سياسية، ففي أكثر من مكان يؤكد الكواكبي على ضرورة النظر السياسي لمشكلات الأمة، ففي حديثه عن أمراض الأمة يقول بضرورة أن «يتشخص المرض أو الأمراض المشتركة تشخيصاً سياسياً»<sup>(٥٠)</sup>، وقوله «لنبداً بتشخيص داء الفتور المستولي على الأمة تشخيصاً سياسياً مدققاً»<sup>(٥١)</sup>.

والقدر الممكن في تفسير هذه المفارقة هو أن الكواكبي في «طبائع الاستبداد» تحدث عن رؤيته بما يراها هو، واعتبر علة العلل في الاستبداد السياسي، أما في كتاب «أم القرى» فقد تحدث عن رؤيته لكن بما تراها الأمة، ووصف المشكلة بالفتور العام. ولأنه كان يتطلع لتأسيس جمعية إسلامية عامة تضم مختلف الملل والنحل الإسلامية، فأراد لهذه الجمعية أن تكون مستقلة وغير متحيزة لا لمذهب ولا لحكومة ولا لمنطقة، وإنما معبرة عن الجامعة الإسلامية.

سادساً: لقد وصف الكواكبي مشكلة الأمة بالفتور العام، وقبله وصف الشيخ محمد عبده هذه المشكلة بالجمود واعتبرها علة تزول. ولعل الكواكبي أراد أن يبعث الأمل في إمكانية التغلب على هذه المشكلة والنهوض بالأمة نحو المدنية، وقد قال على لسان الأستاذ الرئيس في كلمة افتتاح الاجتماع الأول «أنه ينبغي أن لا يهولنا ما ينبسط في جمعيتنا من تفاقم أسباب الضعف والفتور كي لا نياس من روح الله، وأن لا نتوهم الإصابة في قول من قال إننا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا، كما لا إصابة في قول من قال إذا نزل الضعف في دولة أو أمة لا يرتفع، فهذه الرومان واليونان والأمريكان والطلليان واليابان وغيرها، كلها أمم أمثالنا استرجعت نشأتها بعد تمام الضعف وفقد كل اللوازم الأدبية للحياة السياسية..» ثم

(٤٨) أم القرى. ص ١٩٩.

(٤٩) المصدر نفسه. ص ١٨.

(٥٠) المصدر نفسه. ص ١٢٨.

(٥١) المصدر نفسه. ص ١٨.

أيقنوا أن الأمر ميسور، وظواهر الأسباب ودلائل الأقدار مبشرة أن الزمان قد استدار ونشأ في الأمة أنجاب أحرار وحكماء أبرار»<sup>(٥٢)</sup>، وبعد قرن على غياب الكواكبي من الصعب القول بأن مشكلة الأمة هي مجرد فتور عام، بل هي أعمق من ذلك بكثير، فهي مشكلة حضارية وليست مجرد فتور عام.

---

(٥٢) المصدر نفسه. ص ١٦ - ١٧





## الفصل الخامس

الشيخ محمد رشيد رضا  
ومآلات الفكر الإسلامي الحديث



## رشيد رضا.. موقعه الفكري والإصلاحي

حسب التقسيمات الزمنية والتاريخية لمراحل تطورات الفكر الإسلامي، يمكن النظر للشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤ هـ / ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م)، على أنه يمثل آخر حلقات مدرسة السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٥ هـ / ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م)، والمرحلة الأخيرة لحركة الإصلاح الإسلامي، والفكر الإسلامي الحديث. من جهة التابع والتعاقب الزمني والتاريخي، ومن جهة التواصل والتعايش المادي والمعنوي، ومن جهة الاشتراك والتكوين في الخطاب الفكري والمشروع الإصلاحي. وبعض الذين حاولوا أن يؤرخوا لهذه المرحلة عبروا عن آراء تقارب هذا المعنى في العلاقة والربط. فالدكتور زكي بدوي يرى بأنه «إذا كان الأفغاني ملهم المدرسة التجديدية السلفية، ومحمد عبده هو العقل المفكر لها، فإن رشيد رضا هو المتحدث باسمها»<sup>(١)</sup>.

وبحسب هذه الرؤية فإن رشيد رضا يمثل خاتمة لمرحلة بارزة في تطور الفكر الإسلامي، وهي مرحلة الحركات الإصلاحية التي يؤرخ لها منذ انطلاقة السيد جمال الدين الأفغاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، ويطلق عليها تاريخياً مرحلة الفكر الإسلامي الحديث. كما يمثل رشيد رضا اتصالاً زمنياً بمرحلة أخرى في تطور الفكر

(١) فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (١٦)، ج١، ص ٣٩٥، نقلاً عن:

See: Zaki Badawi: The Reformers of Egypt. p97.

الإسلامي، وهي المرحلة التي تشكلت موضوعياً بعد نهاية الدولة العثمانية سنة ١٩٢٤م، ويطلق عليها تاريخياً مرحلة الفكر الإسلامي المعاصر.

من خلال هذه الرؤية ندرك القيمة المعرفية والتاريخية لدراسة الإطار الزمني والفكري لمرحلة الشيخ رشيد رضا في سياقات تطورات الفكر الإسلامي وتحولاته المفاهيمية والمناهجية.

مع ذلك فإن الكتابات العربية والإسلامية، وحتى الغربية والاستشراقية التي أرخت لتلك المرحلة، أو تعرضت لها في سياقات أخرى، قللت كثيراً من شأن رشيد رضا ومكانته الفكرية والسياسية والإصلاحية، فلم يحظ باهتمام كما ينبغي. فهو عند الدكتور هشام شرابي لا يعدو دوره الذي يصفه بالحاسم، في نشر أفكار أبرز شخصيتين مؤثرتين في حركة الإصلاح الإسلامي حسب نظره، وهما: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده<sup>(٢)</sup>. وحينما يتحدث ألبرت حوراني عن نشاطاته الفكرية والسياسية، يعقب على ذلك بقوله: «غير أن جميع هذه النشاطات لم تكن سوى نتائج جانبية لعمله الأساسي، أي كقيم على أفكار محمد عبده»<sup>(٣)</sup>. الذي حجب عنه حسب نظر حوراني تأثير الأفغاني، بعد أن كرر الشيخ عبده زيارته الثانية لطرابلس سنة ١٨٩٤ «فلقبه رشيد رضا للمرة الثانية وتحدث إليه طويلاً. وغدا منذ تلك البرهة حتى مماته، تلميذه الأمين وشارح أفكاره، وحامي سمعته، ومؤرخ حياته»<sup>(٤)</sup>، وفي التقييم الذي يخلص إليه الدكتور أحمد عبد الرازق يعتبر ما قام به رشيد رضا هو «تتميم ما بدأه الإمام عبده وتفصيل ما أجمل، وحمل رسالة التيار إلى العالم الإسلامي أربعين عاماً، وتوثيق الرؤية العقلانية للإمام بالمأثورات، وتوسيع دائرة الاهتمامات، مواكبة لما استجد من المشكلات»<sup>(٥)</sup>. وقد كرس رشيد رضا هذه النظرة حوله حينما اعتبر نفسه تلميذاً وفيماً، ومتعصباً لأستاذه حسب نظر الدكتور محمد حسين<sup>(٦)</sup>. وكان يريد من

(٢) انظر كتاب: المثقفون العرب والغرب. هشام شرابي، بيروت: دار النهار، ط٤، ١٩٩١م، ص٣٧.

(٣) الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩. ألبرت حوراني، بيروت: دار النهار، ط٤، ١٩٨٦م، ص٢٧٤.

(٤) المصدر نفسه. ص٢٧٢.

(٥) فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي. مصدر سابق، ص٤١١.

(٦) انظر كتاب: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. د. محمد محمد حسين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٩٨٤م، ج١، ص٣٢٩.

«المنار» أن «تمهد السبيل لجعل الأستاذ زعيم الإصلاح في جميع بلاد الإسلام»<sup>(٧)</sup>. ومع عظمة الدور الذي قام به الأفغاني فإن رشيد رضا كان يرى «أنه لو لم يكن له من الأثر إلا الشيخ محمد عبده لكفى»<sup>(٨)</sup>. كما أن محمد عبده عزز من هذه النظرة أيضاً حينما تحدث عن علاقته برشيد رضا قائلاً: «إن في نفسي أموراً كثيرة أريد أن أقولها أو أكتبها للأمة، وقد ابتليت بما شغلني عنها، وهو يقوم ببيانها الآن كما أعتقد وأريد، وإذا ذكرت له موضوعاً ليكتب فيه، فإنه يكتبه كما أحب، ويقول ما كنت أريد أن أقول، وإذا قلت له شيئاً مجملاً بسطه بما أرتضيه من البيان والتفصيل، فهو يتم ما بدأت ويفصل ما أجملت»<sup>(٩)</sup>.

وقد أهملته بعض الكتابات التي تناولت العالم الإسلامي والفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أو التي تعرضت للنهضات الإسلامية والإصلاحية خلال تلك الفترة، فأحمد أمين (١٢٩٥ - ١٣٧٣ هـ / ١٨٧٨ - ١٩٥٤ م) لم يدرجه ضمن الزعماء العشرة الذين تحدث عنهم في كتابه «زعماء الإصلاح في العصر الحديث»<sup>(١٠)</sup>، مع أن رشيد رضا كان في منزلة بعض أولئك أو يفوقهم في التأثير. وأهمله الدكتور محمد البهي في كتابه المعروف «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»<sup>(١١)</sup>. ولم يتعرض له مالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣ م) في كتابه «وجهة العالم الإسلامي»<sup>(١٢)</sup> إلا بذكر الاسم بشكل عابر جداً ومن دون التوقف عنده والحديث حوله، مع أن سياق الموضوع كان متصلاً به. واعتبر الشيخ مرتضى المطهري (١٣٣٨ - ١٣٩٩ هـ / ١٩١٨ - ١٩٧٩ م) في كتابه «الحركات الإسلامية في القرن الأخير»<sup>(١٣)</sup> أن أبطال الإصلاح الإسلامي في العالم العربي حسب تعبيره

(٧) المصدر نفسه. ج ٢، ص ٦٤.

(٨) انظر كتاب: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، رشيد رضا، القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٣١، ج ١، ص ١٠٢.

(٩) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ج ٣، ص ١٣١.

(١٠) انظر كتاب: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، بيروت: دار الكتاب العربي.

(١١) انظر كتاب: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. د. محمد البهي، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١ م.

(١٢) انظر كتاب: وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦ م.

(١٣) انظر كتاب: الحركات الإسلامية في القرن الأخير. الشيخ مرتضى المطهري، ترجمة: صادق العبادي، بيروت: دار الهادي، ١٩٨٢ م.

ثلاثة هم الأفغاني وعبدَه وعبد الرحمن الكواكبي، وهي الأسماء التي يطرحها ويكررها الدكتور محمد عمارة<sup>(١٤)</sup> ويصنفها على منطقة المشرق في العالم العربي، وينتقل من ثم إلى منطقة المغرب ليتحدث عن عبد الحميد بن باديس (١٣٠٨ - ١٣٩٩هـ / ١٨٨٩ - ١٩٤٠م). ومن الكتابات الغربية التي أرخت لتلك الفترة وتحدثت عن الأفغاني وعبدَه وأهملت الحديث عن رشيد رضا، كتاب المؤرخ السوفييتي فلاديمير بوريسوفيتش لوتسكي (١٩٠٦ - ١٩٦٢م) «تاريخ الأقطار العربية الحديث»<sup>(١٥)</sup>. وهكذا كتاب المستشرق الألماني كارل بروكلمان «تاريخ الشعوب الإسلامية»<sup>(١٦)</sup>.

وبعض الكتابات التي تحدثت عنه كانت شديدة التقليدية والاختزال وانصفت بالتكرار والاجترار، ولم تقدم شيئاً جديداً لا على مستوى الحقائق والوقائع، ولا على مستوى الرؤية والتحليل. واهتمت بعض الكتابات الأخرى بالمقاربات والتمائلات بين رشيد رضا وشخصيات إصلاحية أخرى، فالدكتور شرابي يقارب بينه وبين شكيب أرسلان (١٢٨٦ - ١٣٦٦هـ / ١٨٦٩ - ١٩٤٦م) الذي كان معاصراً له، ومتواصلاً معه لأربعة عقود من الزمن، كما أوضح ذلك أرسلان نفسه في كتابه «السيد رشيد رضا إزاء أربعين سنة»<sup>(١٧)</sup>. والدكتور وجيه كوثراني<sup>(١٨)</sup> يقارب بينه وبين الميرزا محمد حسين النائيني (١٢٧٣ - ١٣٥٥هـ / ١٨٥٧ - ١٩٣٦م) في إطار الإصلاح الديني والدستوري، بين تجربتين متجاورتين هما الدولة العثمانية في تركيا، والدولة القاجارية في إيران. وقارب بينه وبين محمد كرد علي (١٨٧٦ - ١٩٥٣م) الدكتور قيس خزعل العزاوي في سياق تأثر الفكر العربي والإصلاحي بالمفاهيم والشعارات التي أطلقتها الثورة الفرنسية.

والذي يناقض هذه الحالات بصورها المختلفة أن رشيد رضا نفسه يعتبر أهم وأبرز من

(١٤) انظر كتاب: تيارات الفكر الإسلامي. د. محمد عمارة، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣م.

(١٥) انظر كتاب: تاريخ الأقطار العربية الحديث. لوتسكي، ترجمة: عفيف البستاني، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠م.

(١٦) انظر كتاب: تاريخ الشعوب الإسلامية. كارل بروكلمان، نقله إلى العربية: نبيه أمين فارس ومخير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١م.

(١٧) انظر كتاب: السيد رشيد رضا إزاء أربعين سنة، دمشق: مطبعة ابن زيدون، ١٩٣٧م.

(١٨) انظر كتاب: مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني. وجيه كوثراني، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥م.

وثق وأرخ ودون أحداث وقضايا ووقائع عصره وزمانه في النطاق العربي الإسلامي، وعلى الأصعدة الثقافية والاجتماعية والسياسية، من خلال عمليتين كبيرتين هما: مجلة «المنار» التي أنشأها سنة ١٣١٦هـ / ١٨٩٨م، واستمرت معه إلى وفاته سنة ١٩٣٥م. واعتبرها شرابي «ربما كانت أكثر الحوليات الإصلاحية أهمية في العالم الإسلامي لمدة خمس وثلاثين سنة»<sup>(١٩)</sup>. والعمل الثاني الضخم حول محمد عبده «تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده»<sup>(٢٠)</sup>. في ثلاثة أجزاء، صدر بالقاهرة سنة ١٩٣١م. واعتبره ألبرت حوراني «أهم مصدر لتاريخ الفكر العربي الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر»<sup>(٢١)</sup>، بالإضافة إلى كتابه «المنار والأزهر»<sup>(٢٢)</sup> الذي وثق فيه سيرته الذاتية وتكويناته الذهنية والفكرية والروحية خلال ما يقارب الثلاثين سنة الأولى من حياته.

وقد أصبحت هذه الأعمال التي أنجزها رشيد رضا من المراجع الأساسية في كل الكتابات التي أرخت لتلك الفترة، أو تعرضت لها بأي شكل من الأشكال، الوضع الذي يفترض معه أن يأخذ رشيد رضا مكانة لاثقة ومهمة، لقيمة وأهمية الدور والنشاط الذي أنجزه.

## - ٢ -

### رشيد رضا بين مرحلتين: تواصل أم قطيعة!

حلقة الإلتقاء التي مثلها رشيد رضا بين مرحلتين من مراحل تطور الفكر الإسلامي، الحديث والمعاصر، هل مثل حلقة اتصال أم قطيعة بين هاتين المرحلتين؟ لقد حسمت هذه الإشكالية سريعاً عند أكثر الذين تعرضوا لتلك الفترة، نتيجة التوافقات بين هؤلاء على المنحى الذي سلكه رشيد رضا بعد غياب أستاذه الشيخ محمد عبده الذي كان واقعاً تحت تأثيره وهيمنته، وتحول بعد ذلك نحو السلفية والانشغال بقضايا العقيدة، وبالظواهر والسلوكيات التي توصف حسب هذا الخطاب بالخرافات والبدع، بعد

(١٩) المثقفون العرب والغرب. مصدر سابق، ص ٣٧.

(٢٠) انظر كتاب: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مصدر سابق.

(٢١) الفكر العربي في عصر النهضة. مصدر سابق، ص ٢٧٣.

(٢٢) انظر كتاب: المنار والأزهر، رشيد رضا، القاهرة: مطبعة المنار، ١٢٥٣هـ.

أن كان إصلاحياً ينحاز لمفاهيم وقضايا النهضة والتقدم والتمدن . ويدعو للانفتاح على تجربة التمدن الأوروبية وأخذ الصالح منها، فحين يقارن الدكتور فهمي جدعان بين جريدة «العروة الوثقى» التي أصدرها الأفغاني وعنده سنة ١٣٠١هـ / ١٨٨٤م، وبين «المنار» من جهة التوافق والإضافة، يقول: «الذي وافق فيه المنار العروة الوثقى هو تعاليمها الاجتماعية وقواعدها التي وضعتها للوحدة الإسلامية، أما ما أضافه فهو البحث في جزئيات البدع وتفصيل القول في التعاليم الفاسدة والعقائد الزائفة والتربية المفيدة»<sup>(٢٣)</sup>.

ويصور هذه الظاهرة من منظور آخر الدكتور رضوان السيد حين يمايز بين رشيد رضا ومحمد عبده في الاختيار الفكري والمرجعي، فيرى أن رشيد رضا في فترة تحوله نحو السلفية «اعتنى بكتاب الاعتصام للفقيه المالكي الكبير الشاطبي، في حين عني شيخه محمد عبده بكتاب الشاطبي الآخر الموافقات، ففي الموافقات يركز الشاطبي على مقاصد الشريعة، في حين يركز في الاعتصام على مبحث الهوية الذاتية والخاصة للمؤمن، وضرورة التمايز عن المشركين وأهل الكتاب على حد سواء . والشيء نفسه يقوم به ابن تيمية في كتابه المعروف اقتضاء الصراط المستقيم، الذي عني به السيد رشيد رضا أيضاً»<sup>(٢٤)</sup> . ولقد أوغل الدكتور محمد فتحي عثمان كثيراً في تصوير سلفية رشيد رضا في كتابه «السلفية في المجتمعات المعاصرة» وميزه من هذه الناحية على محمد عبده بقوله: «كان محمد رشيد رضا أعلم بنهج السلف وأحرص على الالتزام به من شيخه محمد عبده . . وأسس مجلة المنار فكانت منبراً للدعوة إلى تصحيح العقيدة والتزام تعاليم الشريعة الصحيحة، وشتت على البدع والخرافات والتقليد والتعصب للمذهب حرباً لا هوادة فيها ولا مداراة»<sup>(٢٥)</sup> . فلم يظهر الدكتور عثمان من شخصية رشيد رضا إلا المظاهر والملامح والمكونات السلفية .

هذا التحول الذهني والمنهجي عند رشيد رضا، من الانحياز إلى الفكر الإصلاحية الذي ينشغل بقضية النهضة والتقدم والتمدن وبالشأن العام في إطار الأمة، إلى الانحياز للفكر

(٢٣) أسس التقدم عند مفكري الإسلام . د. فهمي جدعان، عمان: دار الشروق، ط ٣، ١٩٨٨م، ص ٢٦٩ .

(٢٤) سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات . د. رضوان السيد، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٤٢ .

(٢٥) السلفية في المجتمعات المعاصرة . د. محمد فتحي عثمان، الكويت: دار القلم، ١٩٩٣م، ص ٨١ - ٨٦ .



السلفي الذي ينشغل بقضية العقيدة والشأن الخاصة في إطار الجماعة. هذا التحول كان واضحاً وبارزاً في شخصية رشيد رضا، حيث أظهر تمايزاً من هذه الناحية عن الخطاب الفكري لأستاذه محمد عبده الذي كان شديد التعلق به فكرياً وثقافياً وروحياً، وهو الذي أطلق عليه لقب «الأستاذ الإمام». لذلك كثيراً ما يقارن به، وجرت على ذلك العديد من الكتابات، ومن خلال هذه المقارنات كان هذا التحول يتجلى واضحاً. فما هي تفسيرات هذا التحول؟

هناك من الباحثين من يقدم الأرضيات الفكرية في تفسير هذا التحول، وهناك من يقدم الأرضيات الموضوعية. يأخذ بالاتجاه الأول الدكتور رضوان السيد الذي يرى بأن «السيد محمد رشيد رضا من الإصلاحيين الذين انحازوا للسلفية في النصف الثاني من العقد الثاني من هذا القرن. وقتها اكتشف ابن تيمية ثم الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وانصرف للعناية بالسنة والرجوع إليها في اجتهاداته الفقهية»<sup>(٢٦)</sup>. ويأخذ بالاتجاه الثاني الدكتور وجيه كوثراني الذي يرى بأن مرحلة رشيد رضا كانت «مرحلة تاريخية عاصفة بالأحداث والانعطافات والتحويلات الكبرى المصيرية أو المغيرة فعلاً للمصائر، مرحلة متقلبة وعنيفة وصادمة. فمنذ الانقلاب الدستوري ١٩٠٨م وحتى إلغاء الخلافة ومؤتمر لوزان ١٩٣٣، شهدت المرحلة انفجار الحرب العالمية الأولى، وسلسلة المعاهدات السرية بين الدول الكبرى من سايكس - بيكو إلى وعد بلفور، وانقراض القوميين الأتراك على القوميين والإصلاحيين العرب، وقيام الثورة العربية، ومشروع المملكة العربية السورية «فيصل»، وسقوط هذا الأخير مع مشروعه ومشروع والده، وقيام الثورة الكمالية التحريرية في تركيا، التي عطلت معاهدة سيفر، وبرز المشروع السعودي الثاني بقيادة عبد العزيز. إلى جانب سلسلة من الانتفاضات الشعبية والأهلية»<sup>(٢٧)</sup>. هذه الظروف والتحويلات لعلها كانت حاسمة في دفع رشيد رضا نحو مزيد من السلفية على حساب الإصلاحية القديمة التي حمل لواءها بشكل أساسي الأفغاني ومحمد عبده»<sup>(٢٨)</sup>. أما ألبرت حوراني فيرى بأن

(٢٦) سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، مصدر سابق، ص ٤٢.

(٢٧) مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني. مصدر سابق، ص ١٦٢.

(٢٨) المصدر نفسه. ص ١٦٥.

تأثيرات مكونات البيئة الدينية والفكرية كان لها دور في المنحى السلفي عند رشيد رضا الذي ينحدر من بيئة شامية متمسكة بالمذهب الحنبلي، وهو المذهب الذي رجع إليه فيما بعد<sup>(٢٩)</sup>. ويذهب الدكتور أحمد عبد الرازق إلى «أن طبيعة المرحلة وظروفها التاريخية التي عاش فيها رشيد رضا، قد أدت إلى اتسام تفكيره بنزعة عاطفية إلى حد ما، فلم يتخذ فكره شكل البناء الفكري المتكامل والمتناسق»<sup>(٣٠)</sup>.

هذه الآراء لا يمكن النظر لها إلا على أنها افتراضات تفسيرية درجة الإصابة فيها نسبية. والذي أراه أن رشيد رضا كان مدركاً لهذا التحول وواعياً له، مصحوباً بنوع من الشعور المحيط والباعث على الانكماش والتراجع. فقد كان شاهداً على انهيار مشروع الأفغاني السياسي والإصلاحي في الجامعة الإسلامية والاتحاد الإسلامي بعد نهاية الخلافة والدولة العثمانية، وشاهداً على تراجع أستاذه محمد عبده عن أفكار الأفغاني السياسية، ومن ثم شاهداً على انهيار مشروع أستاذه الفكري في إصلاح التعليم وإصلاح الأزهر بوجه خاص. كما كان شاهداً على انهيار مشروعاته أيضاً على مستوى الدولة العثمانية أو الدولة العربية، وقمع وفشل الثورات الأهلية في ليبيا والمغرب ومصر وسوريا، وفرض أوروبا سيطرتها الاستعمارية على هذه الأقطار وغيرها من الأقطار العربية والإسلامية. بالإضافة إلى عامل الاصطدام الفكري والثقافي مع بعض النخب التي كانت على علاقة بالشيخ محمد عبده بعد غيابه، وبروز المشروع السياسي والديني في السعودية بقيادة الملك عبد العزيز.

هذه الوضعيات والأرضيات والوقائع، حرضت بشكل أو بآخر على المنحى السلفي الذي سلكه رشيد رضا. والذي يعتبر عند البعض بمثابة قطيعة عن الفكر الإصلاحي، وبالتالي قطيعة بين منظومة الفكر الإسلامي الحديث ومنظومة الفكر الإسلامي المعاصر، باعتبار أن رشيد رضا مثل آخر حلقات تلك المرحلة. القطيعة التي يصورها الدكتور محمد عمارة بطريقة قاسية بحيث يلغي من الأساس اعتبار رشيد رضا من التيار الفكري الإصلاحي الذي نهض به الأفغاني وعبده. فرشيد رضا حسب نظره «خلط وتعميم يطمس فروقاً أساسية وهامة بين هذه التيارات، ومن مخاطر أنه يلبس المتخلف ثوب

(٢٩) الفكر العربي في عصر النهضة. ص ٢٧٧.

(٣٠) فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، ص ٤١٠.

المقدم، ويزين بعباءة العقلانية والاستنارة قوماً وقفوا فقط، أو وقفت بهم قدراتهم عند ظواهر النصوص»<sup>(٣١)</sup>.

ويرى في مكان آخر أن مسار حركة الإصلاح الديني والتجديد الفكري التي قادها الأفغاني وعبده أخذت في التراجع التدريجي لصالح الاتجاهات السلفية بعد زمن من التآلق والازدهار<sup>(٣٢)</sup>. أما الدكتور رضوان السيد فيرى في رشيد رضا «نموذجاً في تحولاته ما بين العقد الأول من القرن العشرين ووفاته عام ١٩٣٥م لوجوه الحيرة والتراجع التي خالطت المشروع الإصلاحية الإسلامي»<sup>(٣٣)</sup>. وهكذا يذهب الشيخ مرتضى المطهري الذي يرى أقول الفكر الإصلاحية في العالم العربي من بعد نهضة الأفغاني وعبده الكواكبي، ويتساءل لماذا سقطت جاذبية الحركة الإصلاحية الإسلامية في البلدان الإسلامية؟ ويرى في التحول من الإصلاحية إلى السلفية سبباً في ذلك، حيث تغيرت كما يقول المطهري الروح التي جعلت الحركة الإسلامية التي بدأها السيد جمال تفقد أهميتها وحرارتها. وهو اتجاه أكثر مدعي الإصلاح بعد السيد جمال الدين والشيخ عبده، والتحول من النضال ضد الاستعمار والاستبداد إلى النضال ضد العقائد التي تخالف الاتجاه السلفي بوجه خاص<sup>(٣٤)</sup>.

### - ٣ -

## اتجاهات القطيعة الفكرية

هذه القطيعة الفكرية بين الفكرين الإسلاميين الحديث والمعاصر تحددت في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: وهو الذي انصب عليه الاهتمام الأكبر في الكتابات التي تناولت هذا الموضوع، وتحددت القطيعة في التحول من الإصلاحية إلى السلفية، أي القطيعة من التراكمات الفكرية للأفغاني وعبده، والانحياز إلى التراكمات الفكرية للخطاب السلفي.

(٣١) تيارات الفكر الإسلامي، مصدر سابق ص ٢٨٥. وكرره في كتاب: تحديات لها تاريخ، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٨٢م. وفي كتاب: الاستقلال الحضاري، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٤م. ولعله لهذا السبب لم يعتن بجمع أعماله الكاملة على غرار الآخرين من المصلحين في عصره.

(٣٢) انظر كتاب: الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري. د. محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق.

(٣٣) سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، ص ٣٤.

(٣٤) الحركات الإسلامية في القرن الأخير. مصدر سابق، ص ٦٤ - ٦٥.

ويؤيد هذه القطيعة في أحد مفاصلها وأجزائها الرئيسية الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ويساند رشيد رضا في قطيعته لأستاذه محمد عبده ويستشهد به في نقده الحاد والصارم له، بعد أن كان من أبرز من يعتز بتبعيته له، كما يقول البوطي ثم أعلن بعد عام ١٩٠٨ عن رفضه لمواقف أستاذه من حركاته الإصلاحية ونظراته الجديدة إلى أوروبا والسياسة، وتحليله الجديد لمعنى الوجود البريطاني في مصر<sup>(٣٥)</sup>. ويرى الدكتور البوطي أن تلك التي زعموها مدرسة إصلاحية ظهرت في وقت دقيق لوقوع الفكر العربي والإسلامي في منطقة الجاذبية الغربية. ومن ثم فقد كانت العامل الأول لشلّ الفاعلية الحقيقية التي كانت تتمتع بها ذاتية الإنسان المسلم في كل من فكره ووجدانه. وفي يقيني كما يضيف البوطي أن ظهور تلك المدرسة الإصلاحية، والدور القيادي الذي كان مسنداً إلى الشيخ محمد عبده في إدارتها وتسييرها، كان يخطط لها اللورد كرومر واللورد لوير، بكل خفاء ودقة، وكان ذلك إيذاناً بانهايار الشخصية الإسلامية التي ظلت متماسكة، حتى بعد زوال الخلافة الإسلامية إلى أمد، والتي كانت تهدد الغرب باحتمال انبثاق خلافة جديدة من تلك الشخصية الإسلامية الراسخة في أي وقت<sup>(٣٦)</sup>.

ويميز البوطي بين مرحلتين في حياة محمد عبده، يؤيد فيها المرحلة الأولى التي اشترك في أحداثها وقضاياها مع الأفغاني، ويعارض المرحلة الثانية بعد عودته إلى مصر وقطيعته السياسية عن الأفغاني. وهذا التقسيم يعبر عنه الدكتور محمد محمد حسين في محدداته الفكرية، إذ يرى أنه «مهما يكن من أمر في حقيقة حركة محمد عبده فمن الواضح في آثاره الأدبية، أنها تنقسم إلى قسمين ظاهرين، اتجه في أحدهما إلى تدعيم الدعوة للجامعة الإسلامية، بينما اتجه في القسم الثاني إلى تقريب الإسلام من الحضارة الغربية والتفكير الغربي الحديث»<sup>(٣٧)</sup>.

وبخلاف ما يراه الدكتور البوطي يذهب الدكتور عاطف العراقي الذي ينتقد تبعية محمد عبده للأفغاني في المرحلة الأولى حسب التقسيم المذكور، ويؤيده في المرحلة الثانية بعد

(٣٥) حوار حول مشكلات حضارية. د. محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق: الدار المتحدة، ط٣، ١٩٩٠م، ص٣٨ الهامش.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٣٧.

(٣٧) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. ج١، ص٣٢٩.

انفصاله عنه<sup>(٣٨)</sup>. لقد تحامل الدكتور العراقي بقسوة شديدة على الأفغاني وسلب منه كل أوصافه ونعته بالإرهابي، وفجر قضية حوله في الندوة التي نظمها المجلس الأعلى المصري للثقافة حول الأفغاني في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٧.

الاتجاه الثاني: تحددت القطيعة الفكرية في هذا الاتجاه بين النخب الليبرالية والنخب الدينية. بعد أن كان محمد عبده إطاراً جامعاً لكليهما، وبعد أن كان رشيد رضا أيضاً متعاوناً ومتضامناً معهم في بعض الأزمنة التي عاصرها، فقد تعاون مع رفيق العظم واسكندر عمون وداود بركات رئيس تحرير الأهرام، وحقي العظم وشبلي شميل في تأسيس حزب «اللامركزية العثمانية» في مصر سنة ١٣٣٢هـ / ١٩١٣م، والذي كان يؤيد جماعة «الاتحاد والترقي» في دعوتها للإصلاح على قاعدة اللامركزية في الإدارة والحكم. ونشر كتابات لقاسم أمين في مجلته المنار تحت تأثير شيخه محمد عبده كما يقول رضوان السيد<sup>(٣٩)</sup>.

ويصور هذه القطيعة الدكتور مجيد خدّوري الذي يرى بأن «محمد عبده أوجد نقطة التقاء بين مختلف وجهات النظر في الإصلاح.. ورغم أن العديد من تلامذته ظلوا يستوحون تعاليمه، إلا أنهم انقسموا بعد وفاته إلى فئتين، كل فئة منها بمنحى في تفكيره، دون أن تقوم أية محاولة للتوفيق بينهما. فشرعت الفئة الأولى، مع استمرار وفائها لقيم محمد عبده الأخلاقية، في نشر مبادئ مجتمع علماني يحترم الإسلام، لكن دون أن يجعله أساساً للحياة الاجتماعية. أما الفئة الأخرى، أو قل الفئات الأخرى، التي ادعت أنها أكثر انسجاماً مع فكر محمد عبده، فقد اتخذت موقفاً تبريراً دفاعياً عن القيم الإسلامية في وجه تدفق الأفكار العلمانية، وأوردت الكثير من الأحاديث الشريفة لإضفاء الشرعية على عدد من الأفكار الغامضة عن الإصلاح. وقد طبع هذا الموقف المحافظ الذي تزعمه شيخ تلامذة محمد عبده، أي محمد رشيد رضا، الحركة الإصلاحية بالطابع التقليدي، مما أفقدها الاتصال المباشر بالجيل الجديد»<sup>(٤٠)</sup>. وهناك من يرى أن «توفيقية محمد عبده، بين الدين والدولة،

(٣٨) انظر كتاب: الإسلام دين العلم والمدنية. الشيخ محمد عبده، تحقيق ودراسة: د. عاطف العراقي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

(٣٩) سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات. ص ١٦٤.

(٤٠) الاتجاهات السياسية في العالم العربي. د. مجيد خدّوري، بيروت: الدار المتحدة، ١٩٨٥م، ص ٧٨.

والوطنية والإسلام، والعقل والوحي، تسببت في إنتاج مدرستين من تلامذة الإمام، الأولى ويتصدرها رشيد رضا معبراً عن الإسلامية التقليدية، والثانية ويتصدرها قاسم أمين ومحمد حسين هيكل ولطفي السيد وغيرهم ممن لم يروا في علمانيتهم ما يختلف مع إسلامية الإمام<sup>(٤١)</sup>، لذلك فإن محمد عبده كان مقبولاً لحد ما في الكتابات التي صدرت عن كتاب وباحثين ليبراليين وعلمانيين، في الوقت الذي ينتقد هؤلاء رشيد رضا، ويصور بفهم ملتبس ومغاير ينحاز عند هؤلاء للإطار المرجعي والفكري الذي ينتسبون إليه.

الاتجاه الثالث: إن التحول من النهج الإصلاحية إلى النهج السلفي استتبع معه قطيعة بين أهم منظومتين إسلاميتين، السنية والشيوعية. حيث برزت مع هذا التحول الفروقات المذهبية والخصومات الفكرية التي أعادت معها السجلات الاحتجاجية حول بعض المفاهيم والظواهر والقضايا، التي يفهمها كل طرف بشكل مختلف، وكان بالإمكان التعامل العقلاني والموضوعي معها، لو حاول كل طرف تفهم واحترام وجهة نظر الطرف الآخر على قاعدة حق الاجتهاد ومشروعية الاختلاف وعلى أساس التنوع والتعدد في قضايا الفروع، وفي غير الأصول الثلاثة التوحيد والنبوة والمعاد، وبعيداً عن الرواسب والتشوهات والمسبقات. وهي القضايا التي أهملت وتجنب الخوض فيها مع الإصلاحيين البارزين أمثال الأفغاني وعبده والكواكبي ومحمد إقبال الذين تعاملوا مع هذا الشأن بوعي كبير وأفق واسع وتغليب المصلحة العامة والمقاصد العليا. فالأفغاني هو أفضل من تمثل تكوين الثقافتين السنية والشيوعية وجسر العلاقة بينهما. ومع رشيد رضا ظهرت بعض الخصومات المذهبية وحصلت معه قطيعة جديدة بين المنظومتين السنية والشيوعية، بعد «أن كان يعتقد أن الوحدة بين السنة والشيعة ضرورة ماسة، وأن من الممكن تحقيقها على قاعدتين: الأولى أن تتعاون الطائفتان على ما يتفقان عليه، وأن تعذر إحداها الأخرى في ما يختلفان فيه. والثانية أنه إذا تهجم أحد من إحدى الطائفتين على الطائفة الأخرى فالواجب أن يتولى الرد عليه من هم من طائفته»<sup>(٤٢)</sup>.

(٤١) إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، مجموعة كتاب، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (١)، ط١، ١٩٩١م، ص٢٦٤. نقلاً عن كتاب: التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، د. علي الدين هلال، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥م، ص٤١.

(٤٢) الفكر العربي في عصر النهضة، ص٢٧٧.

يلتصق ألبيرت حوراني على هذا الكلام قائلاً: «إنها لعواطف نبيلة ولاريب . لكن ما كان أسرع رشيد رضا، عند وقوع الخلاف، أو إدراكه تعذر تحقيق الوحدة، إلى إلقاء اللوم على الشيعة واهتمام زعمائهم بالبواعث الدنيئة. فزعم أن أكثر البدع والخرافات إنما جاءت من غلاة الشيعة»<sup>(٤٣)</sup>.

وقد رد على بعض مقالاته في التهجم على الشيعة، أحد المصلحين الشيعة المعروفين وهو السيد محسن الأمين (١٢٨٤ - ١٣٧١ هـ / ١٨٦٥ - ١٩٥٢ م) في كتاب بعنوان «الحصون المنيعية في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة»<sup>(٤٤)</sup>.

هذه الأنماط من القطيعة ساهمت في الجمود الذي أصاب الفكر الإسلامي المعاصر منذ الثلاثينيات من القرن الأخير، وكرست التوترات والسجلات الاحتجاجية، كما رسخت من حدة التقسيمات والتصنيفات والفروقات بين الاتجاهات الإسلامية، من إصلاحيين وسلفيين، وبين المنظومتين الإسلاميتين السنية والشيعة، وبين النخب والجماعات الفكرية والثقافية من ليبراليين وحدائيين وإسلاميين وتراثيين.. إلى غير ذلك.

#### - ٤ -

### مآلات الفكر الإسلامي المعاصر

وهذا يكشف لنا عن أحد مداخل فهم وتفسير بعض ملامح الأرضيات الفكرية والموضوعية التي ساهمت في تشكل الفكر الإسلامي المعاصر حيث ظهرت عليه ملامح التوتر والتأزم في علانقه وتواصلاته واحتكاكاته وانفتاحه بين تلك الأنماط والاتجاهات. وترافقت مع تلك الأرضيات الفكرية الأرضيات الموضوعية، حيث تلاحقت الأحداث والتطورات التي أضعفت العالم العربي والإسلامي وجزأته إلى أقاليم وخلخلت مؤسساته ونظمه، فأصبح شديد الضعف والانقسام والإحباط والتخلف.. وكانت الصدمة الكبرى أمام الفكر الإسلامي إعلان سقوط الخلافة العثمانية، الذي كان أعظم حدث في وقته، مدو في أرجاء العالم العربي والإسلامي في مصر والمغرب العربي والعراق وبلاد الشام والجزيرة

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٤٤) انظر كتاب: الحصون المنيعية في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة. السيد محسن الأمين، بيروت: دار الزهراء، ط ١، ١٩٨٥ م.

العربية إلى الهند وأفغانستان. وقد كشفت التداعيات الفكرية لهذا الحدث خطورة هذا التحول الذي غير ملامح ومكونات الجغرافيات السياسية للمنطقة العربية والإسلامية بأسرها. فللمرة الأولى كما يقول الدكتور محمد حسين يحصل في حياة المسلمين أن «سقطت الخلافة بعد أن اتصلت حلقاتها ثلاثة عشر قرناً ونصف قرن، تنقل مركز الخلافة فيها بين عواصم البلاد الإسلامية المختلفة، ولكنه ظل في كل الأحوال رمزاً للرابطة التي تجمع بين المسلمين في شتى بقاع الأرض»<sup>(٤٥)</sup>.

فالأرضيات التي وقف عليها الفكر الإسلامي الحديث في آخر مراحلها، والفكر الإسلامي المعاصر في بداية مراحلها ساهمت في انكماشه وتراجعها، وقلصت من فاعليته وقدرته على النهوض والإحياء والتجديد في تلك الظروف والوضعيات، ومع قيام الدولة العربية الحديثة في النصف الثاني من القرن العشرين حصل أكبر تراجع للفكر الإسلامي المعاصر بعد تبني تلك الدولة اختياراتها الفكرية والاجتماعية والسياسية والقانونية والتشريعية من خارج المرجعية الإسلامية، وحاولت في نفس الوقت تحجيم هذه المرجعية وتهميشها والتضييق عليها، وتفكيك مؤسساتها والهيمنة عليها وتأميمها لصالح الدولة نفسها.

وما نخلص إليه فإن الفكر الإسلامي المعاصر الذي تشكل بعد سقوط الدولة العثمانية، وبعد قيام الدولة العربية الحديثة كان أقرب لخطاب رشيد رضا الفكري، منه إلى خطاب الأفغاني وعبد، وهو الخطاب الذي عزز المنحى السلفي في منظومة هذا الفكر، وانطلقت منه الاتجاهات الإسلامية ذات النزعة السلفية. فقد عبر رشيد رضا عن صور وأنماط الفكر الإسلامي في تحولاته، حيث بدأ متصوفاً في القسم الأول من حياته، وإصلاحياً في وسطها، وانتهى سلفياً في آخر حياته..

---

(٤٥) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. ج ٢، ص ٩.



## الفصل السادس

السيد محمد باقر الصدر  
وبناء التصور الإسلامي الشامل



## وضعيات وسياقات

وضعيات الفكر الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين، كانت متأثرة لحد كبير بظهور الدولة العربية الحديثة، التي ورثت مرحلة ما بعد الاستعمار الأوروبي، لكنها كانت امتداداً لأنساقه الثقافية ومنظوماته الفكرية والمرجعية، حيث أخذت منها كل ما يرتبط بتكوين الدولة، وتشكيل مؤسساتها وصياغة أنظمتها وقوانينها وتشريعاتها. المهمة التي نهضت بها النخب السياسية والثقافية ذات النزعة العلمانية، التي اكتسبت تعليمها في مدارس وجامعات أوروبا، وظلت وثيقة الصلة بالثقافة الأوروبية. ومن الواضح أن هذه المهمة لم تكن بعيدة عن أنظار وتخطيط الجهات الأوروبية المستعمرة، التي كانت تدرك أكثر من غيرها أن مهمتها لا تنتهي أو تتوقف بمجرد سحب سيطرتها العسكرية المباشرة على المناطق التي استعمرتها. فأوروبا جاءت لهذه المنطقة لكي تبقى فيها وتجذر وجودها وتربطها بمنظومتها الثقافية والسياسية والقانونية، وبنظام مصالحها القومية والاستراتيجية، وذلك لخلفيات ترجع إلى طبيعة تاريخ هذه المنطقة ودياناتها وحضاراتها وتراثها، وهي الخلفيات التي شكلت بواعثها في الحروب الصليبية ما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر الميلاديين، والتي دفعت نابليون لأن يضم إلى حملته العسكرية على مصر بعثة علمية سنة ١٧٩٨م. فالغرب كان مسكوناً من القديم بالشرق الذي عرفت فيه أقدم الحضارات، وظهرت فيه الديانات السماوية الكبرى، وعرف بأرض الرسالات.

لذلك فإن قيام الدولة العربية الحديثة كان بداية لقطيعة معرفية ومرجعية، وصدامية فيما بعد مع المنظومة الثقافية الإسلامية، يشهد على ذلك الطريقة التي تعاملت بها الدولة العربية مع كل ما يرتبط بهذه الثقافة من مؤسسات وهيكلية. فقد تعرضت هذه المؤسسات إلى الإهمال والإضعاف، وأخضعت الدولة بعضها لوصايتها وهيمنتها مثل المؤسسات الوقفية والمعاهد الدينية، وضيقّت على الجامعات الدينية وقلصت من وجودها وفعاليتها، وأسست ما هو بديل عنها، وهي الجامعات التي حاولت الدولة الاهتمام بها ورعايتها لضرورات بناء الدولة المدنية الحديثة والنهوض بها وتحديثها.

فالثقافة الإسلامية لم تكن المنظومة المرجعية للدولة العربية الحديثة، التي انقلبت عليها، وإن دوّنت في دساتيرها أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي والمصدر الرئيسي للتشريع أو المصدر الوحيد على اختلافها، واشترطت في رئيس الدولة أن يكون مسلماً، هذه البنود التي دوّنت في مقدمة الدساتير العربية لم يكن لها أي أثر حقيقي في علاقة مرجعية بالثقافة الإسلامية، إلا في بعض الجوانب الشكلية والطقوسية المخصصة أساساً لبعض المناسبات، حيث تحاول هذه الدول - عن قصد - أن تظهر شكلاً محدوداً أو مصطنعاً في علاقتها بالدين. هذه الوضعيات ساهمت في تراجع الفكرة الإسلامية وركوده، والذي كان بارزاً في المنطقة العربية آنذاك هو فكر الإسلاميين المصريين وبالذات المحسوبين على جماعة الإخوان المسلمين، الذين كان لهم دورٌ مهمٌ على الصعيد الفكري في أكثر المراحل والظروف حساسية وخطورة، وذلك بعد إلغاء الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤م، وتوسع النفوذ الأوروبي وتغلغله في المنطقة العربية والإسلامية على مختلف الأصعدة. لذلك فإن المقولة الرئيسية التي تم التركيز عليها والانطلاق منها هي مقولة «شمولية الإسلام»، المقولة الفعالة في مواجهة ما تعرضت إليه المنطقة من تجزئة وتقسيم، وما تعرض إليه الفكر الإسلامي من إشكاليات حاولت الفصل بين الدين والدولة والشريعة والحياة.

هذا الدور الفكري البارز من طرف الإسلاميين المصريين لم يستمر على النسق ذاته وفي وتيرة متصاعدة، فقد تعرض لنكسات وتصادمات حدّت من فاعليته وتقدمه، بعد اغتيال المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين الشيخ حسن البنا (١٣٢٤ - ١٣٦٨هـ / ١٩٠٦ - ١٩٤٩م) وإعدام المفكر القانوني عبد القادر عودة سنة ١٩٥٤م، والذي اشتهر بكتابه «التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالتشريع الوضعي» وكان إعدامه نتيجة التباينات الثقافية التي

كانت وراء الصدام والتعارض بين جماعة الإخوان المسلمين وحكومة جمال عبد الناصر، وفي سنة ١٩٦٦ أعدم سيد قطب (١٣٢٤ - ١٣٨٦ هـ / ١٩٠٦ - ١٩٦٦ م)، أحد أكثر المفكرين الإسلاميين تأثيراً في الحياة الفكرية العربية والإسلامية. هذه الأحداث كان لها أعمق الأثر على بنية وتكوين جماعة الإخوان وعلى مساراتها والأوضاع التي وصلت إليها.

ما نخلص إليه أن الدولة العربية الحديثة ليس فقط لم يكن لها مساهمات حقيقية في تطور الفكر الإسلامي، بل دورها كان عكسياً فقد ساهمت في تراجع وتوقف حركية هذا الفكر الذي قطعت صلتها به معرفياً ومرجعياً إلا في نطاقات محدودة ولحاجات توظيفية وشكلانية. فالدولة بمؤسساتها وأجهزتها كانت المؤثر الأكبر على مجريات الأمور العامة، وفي المقابل فتحت المجال أمام نشاط النخب العلمانية التي تعاضد دورها، حتى وجد الفكر الإسلامي نفسه مدفوعاً لحماية ثغوره الفكرية، والتشدد تجاه مسألة الهوية، وبتعبير الدكتور محمد محمد حسين، في عنوان كتابه الصادر سنة ١٩٦٦م «حصوننا مهددة من داخلها». ومعظم كتابات الإسلاميين آنذاك كانت متأثرة بتلك السياقات، وكان يغلب عليها النزعة الدفاعية التي تستشعر الخطر والتآمر الداخلي والخارجي، والتأكيد على مبدأ الثقة بالإسلام كخيار حضاري شامل، وأنه عقيدة وحياة كما درجت على ذلك العديد من الكتابات الإسلامية. والتقويمات تكاد تتوافق حول تلك المرحلة، والوضع الذي كان عليه الفكر الإسلامي لشدة وضوحها والتعبير المتزايد عنها في أدبيات الإسلاميين.

في ظل تلك الوضعيات جاءت كتابات السيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣ - ١٤٠٠ هـ / ١٩٣٥ - ١٩٨٠)، التي كانت حدثاً فكرياً بارزاً استوقف انتباه مختلف النخب المتعارضة في رؤيتها الفكرية والثقافية، بالمستوى العلمي والمنهجي التي كانت عليه، وبقوة المنطق والبرهان والتحليل والتقدم، السمات الشاخصة بوضوح كبير على تلك الكتابات. فمنذ صدور كتاب «فلسفتنا» سنة ١٩٥٩م، وتلاحق بكتاب «اقتصادنا» في ١٩٦١م، و«البنك اللاربيوي في الإسلام» في ١٩٦٩، إلى كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» في ١٩٧٢م، والأنظار تتوجه باهتمام كبير نحو هذه الكتابات، الاهتمام الذي تعزز بتلاحق هذه المؤلفات وتنوع موضوعاتها، وهي من الموضوعات الدقيقة والمعقدة والصعبة حسب تصنيفها العلمي، والتي توقف أو تراجع الإبداع والابتكار المعرفي فيها في الكتابات الإسلامية المعاصرة، وبالذات خلال النصف الثاني من القرن العشرين. فلم يكن هناك تراكمات معرفية تساهم في بناء

لبينات هذه العلوم وتطورها العلمي والمنهجي بحيث نعتبرها متصلة بكتابات السيد الصدر، وأنها من أرضيات التأسيس والتكوين المعرفي والمنهجي لتلك الكتابات. ففي حقل الفلسفة كانت هناك تراجمات كبيرة في دراسات الإسلاميين لهذا الحقل الذي يعتبر من أقدم حقول المعرفة. ولعل الكتاب الجدير بالذكر في هذا المجال والذي يسبق كتاب «فلسفتنا» هو كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» للشيخ مصطفى عبد الرازق (١٣٠٢ - ١٣٦٦هـ / ١٨٨٥ - ١٩٤٦م)، الصادر سنة ١٩٤٤م، وهو في الأصل محاضرات دراسية ألقاها المؤلف في الجامعة المصرية أواخر الثلاثينيات. إلى جانب كتاب آخر صدر سنة ١٩٤٧ للدكتور إبراهيم مذكور عنوانه «في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق». وبين هذه المؤلفات اختلاف في المنحى الموضوعي والمنهجي، فكتاب عبد الرازق كان القصد الأساسي منه الدفاع عن أصالة التفكير الفلسفي عند المسلمين، وأسبقية النظر العقلي في الإسلام قبل تدخل العوامل الأجنبية، وجاء في سياق نقد آراء بعض المفكرين الغربيين في أحكامهم على الفلسفة الإسلامية منذ مطلع القرن التاسع عشر إلى أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين. وهو ذات المنحى الذي عكسه مذكور، في كتابه. فإذا كان الكتاب الأول هو أقرب لتاريخ الفلسفة، والثاني هو دراسة في المنهج والتطبيق، فإن كتاب «فلسفتنا» يبحث في صلب الفلسفة ومركزها الرئيسي، وهي نظرية المعرفة، التي هي نقطة الانطلاق الفلسفي كما يقول السيد الصدر لإقامة فلسفة متماسكة عن الكون والعالم، فما لم تحدد مصادر الفكر البشري ومقاييسه وقيمه لا يمكن القيام بأي دراسة مهما كان لونها، وهي القضية التي تدور حولها كما يضيف السيد الصدر «مناقشات فلسفية حادة تحتل مركزاً رئيسياً في الفلسفة، وخاصة الفلسفة الحديثة»<sup>(١)</sup>. إلى جانب هذا الاختلاف المنهجي، هناك أيضاً الاختلاف في الدواعي والبواعث، فالكتابان الأولان كانت بواعثهما تستجيب لحاجات معرفية ذات علاقة بالأراء والأحكام ووجهات النظر، أما كتاب «فلسفتنا» فكان يستجيب لحاجات موضوعية في الدرجة الأساسية، نتيجة لتعاظم الأفكار الشيوعية والماركسية في العراق والعالم العربي خلال فترة الخمسينيات، وهذه النقطة هي أيضاً من ملامح المفارقات، فالكتاب الغربيون وأفكارهم هم المعنيون بالجدل والنقاش في الكتابين السابقين، وبالذات وجهات

(١) فلسفتنا. السيد محمد باقر الصدر، بيروت: دار التعارف، ١٩٨٢م، ص ٥٧.

نظر وأحكام المفكر الفرنسي أرنست رينان الاستفزازية والسجالية في تصوير العقل العربي بالدونية وعدم تفوقه في النظر العقلي والفلسفي، بينما كتاب «فلسفتنا» كان سجلاً نقدياً ومعرفياً مع الشيوعيين والماركسيين بصورة رئيسية.

أما كتاب «اقتصادنا» فالصورة حوله أوضح بكثير، لأن الكتابات الإسلامية في هذا الحقل لم يكن مشهوداً لها بالتفوق والتجديد والابتكار، قبل كتاب «اقتصادنا» وبعده بما يقارب العقدين من الزمن. فقبله كانت المساعي الأكثر جدية كما يرى الدكتور شبلي الملاط ما خلفه ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) من تراث يصفه بالقهيب، ويستشهد على ذلك بكتاب «موسوعة الاقتصاد الإسلامي» مؤلفه محمد عبد المنعم الجميل، صدر في مجلدين بالقاهرة سنة ١٩٨٠م، وفيه أطال الحديث عن مقدمة ابن خلدون، مع أن جهوده في هذا المجال، كما يضيف الملاط ليست فريدة أو جديدة، إذ سبقه في الاستفادة من تلك المقدمة العالم القانوني صبحي المحمصاني في أطروحته للدكتوراه عن «الآراء الاقتصادية لابن خلدون» قدمها في العشرينيات من القرن الأخير. أما بعده فقد صدرت أعداد كبيرة من الكتب والمقالات حول الاقتصاد الإسلامي بالإنكليزية والعربية، لكن الكثير منها حسب رأي الملاط يميل إلى العموميات ويفتقر إلى الدقة، مما يحول دون صدور بحوث جدية ومنهجية، لهذا السبب والكلام للملاط تتسم كتابات محمد باقر الصدر في الاقتصاد والحقل المصرفي بأهمية بارزة. فقبالة خلفية كلاسيكية لم يكن فيها وجود لعلم الاقتصاد، يقصد بذلك عصر ابن خلدون، وعالم إسلامي لم يخرج مع حلول عام ١٩٦٠م بأي فكرة متساوقة ومتماسكة في هذا المجال، أعد الصدر كتابين جديين ومطولين عن الموضوع هما «اقتصادنا» و«البنك اللاربوي في الإسلام»<sup>(١)</sup>.

وأما في حقل المنطق، فإن كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» يعتبر من المؤلفات الأقل شهرة بمعنى أنه لم يعرف على نطاقات واسعة مقارنة بالكتابين المذكورين، مع أنه الكتاب الذي يصوره تلامذة المؤلف بأنه من أكثر مؤلفات السيد الصدر التي تبرز عبقريته العلمية. ولاشك أن الكتاب يبرز هذا التفوق العلمي والفكري، فقد اقتحم حقلاً فائق الدقة في نمطيه القديم والحديث، بكفاءة منهجية عالية، وبنقطة علمية كبيرة من المؤلف، حيث اعتبر

(٢) انظر كتاب: تجديد الفقه الإسلامي . . محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم. د. شبلي الملاط، ترجمة: غسان غصن، بيروت، دار النهار، ط ١، ١٩٩٨م، ص ١٤٧. سوف نعتمد هذا الكتاب مرجعاً أساسياً في هذا البحث لخصوصيته الأكاديمية.

محاولته في هذا الكتاب «إعادة بناء نظرية المعرفة على أساس معين»<sup>(٣)</sup>. أي على أساس اجتهادي خاص به. ومن الواضح أن الكتابات الإسلامية في هذا الحقل لا أقل في القرن الأخير لم تسجل تفوقاً يذكر أو ابتكارات ذات قيمة معرفية، والذي كان سائداً إما يتناول تاريخ المنطق بطريقة مدرسية، أو لا يتجاوز المنطق الكلاسيكي القديم الذي ينتسب إلى أرسطو مؤسسه الأول، وهو المنطق الذي استطاع أن يفرض سيطرته لقرون طويلة، وعلى حضارات مختلفة، بما في ذلك الحضارة الإسلامية، مع أنه تعرض لنقد علمي محكم و متماسك من العلماء المسلمين يرجع بعضه إلى القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، مع ذلك هيمن المنطق الأرسطي حتى على الحوزات والجامعات الدينية التي يعرف عنها الحذر في اختيار مناهجها الدراسية، وعنصر التميز في محاولة السيد الصدر هو في قدرته النقدية والتحليلية وسعيه الجاد في التوصل لابتكارات وأفكار جديدة. فالكتاب يحاول أن يعالج عجز المنطق الأرسطي عن إعطاء تفسير مقبول للدليل الاستقرائي، كما يدرس المذهب التجريبي الحديث الذي لا يمكنه حسب رأي السيد الصدر أن يقدم التفسير الأساسي للدليل الاستقرائي، ثم ينتقل الكتاب من النقد والتحليل إلى التأسيس والابتكار. وفي نظر الدكتور عبد الكريم سروش الذي كانت له محاولة نقدية لعلها الأولى على هذا الكتاب، فهو يحوي حسب رأيه على «أبداع الأفكار والابتكارات الفلسفية للشهيد السيد محمد باقر الصدر، وهو إلى ذلك من أحلى ثمرات ذهنه الوقاد وعقله الباحث المبدع. وما نستطيع أن نقوله بجرأة هو أن هذا الأثر يمثل أول كتاب يصدر من يراع عالم وفقه مسلم طوال التاريخ الإسلامي، يتناول واحدة من أهم المسائل المصيرية في فلسفة العلم والمنهج المعرفي العلمي، تعاطاها المؤلف ببصيرة وإحاطة كاملة ترافقت مع عقل وآراء حكماء الشرق والغرب والتعامل معها نقدياً. وفي الوقت نفسه ما يزال الأسس المنطقية هو أكثر كتب هذا العظيم خفاء وعدم شهرة، فهو ما يزال مجهولاً خفياً لا يعرف اسمه ولا قدره»<sup>(٤)</sup>.

(٣) الأسس المنطقية للاستقراء - السيد محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعارف، ط ٤، ١٩٨٢م، ص ٧.

(٤) قضايا إسلامية - إيران، العدد الثالث، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م، ملف: فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر. - قراءات في الأبعاد التأسيسية، أسئلة الذكرى في الواقع الفكري الراهن، خالد توفيق، ص ٣٧٢. نقلاً عن كتاب باللغة الفارسية: تفرج صنع، عبد الكريم سروش، طهران: مؤسسة فرهنگي صراط، ط ٣، ١٣٧٣هـ. ش، ص ٤٢٦.



ما أريد التوصل إليه هو أن كتابات السيد الصدر لم تكن تستند على تراكمات معرفية سابقة عليها، تعكس تنامي وتطور تلك العلوم، في نطاق الكتابات العربية والإسلامية، وإنما هي تأسيسات واجتهادات وابتكارات لا تحسب أو تصنف إلا على صاحبها ومؤلفها، وهذا من أكثر ما يميز ويلفت النظر لهذا العطاء الفكري، الذي يمكن النظر له على أنه يمثل أبرز وأهم انعطافات الفكر الإسلامي خلال العقود الأولى من النصف الثاني للقرن الأخير. الانعطافة المقطوعة الصلة بما قبلها كما أوضحت ذلك، وبما بعدها أيضاً كما سوف أشرح ذلك لاحقاً.

- ٢ -

## تحولات وتاريخات

ما نجزم به هو أن كتابات السيد الصدر تؤرخ لتحول فكري في غاية الأهمية والتطور عند النظر لسياقات تحولات الفكر الإسلامي المعاصر، فبعد التراجع أو الركود الذي كانت عليه حركية هذا الفكر خلال تلك الفترة، إذا بها تشهد قفزة نوعية تصعد بها نحو مستويات متقدمة بظهور تلك الكتابات.

هذا التحول على قيمته المعرفية والمنهجية، لم يؤرخ له بإدراك أو بغير إدراك في الكتابات العربية والإسلامية التي حاولت أن تؤرخ لحركة الأفكار الإسلامية الحديثة والمعاصرة في تطوراتها وتحولاتها على أساس منهجية التقسيمات والتحقيقات الزمنية والتاريخية. مع معرفتنا بأن هذا النوع من الاهتمام قد تراجع في الكتابات العربية، ولم تتحفز له الكتابات الإسلامية. فالكتابات العربية في هذا المجال توقفت عند أزمنة معينة، ولم تستكمل الأزمنة التي جاءت بعدها مع أن هذه الأزمنة كانت متأثرة بأرضيات ومكونات وشروط تلك الأزمنة السابقة عليها. والمحاولات الأبرز في هذا المجال هي تلك التي لم تتجاوز العقود الأولى من القرن العشرين، مثل محاولة ألبرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة» الذي يتناول الفترة ما بين (١٧٩٨ - ١٩٣٩)، أو كتاب علي المحافظة «الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة» الذي يتناول الفترة ما بين (١٧٩٨ - ١٩١٤م)، وهكذا كتاب هشام شرابي «المثقفون العرب والغرب» الذي يبحث في الفترة التي يطلق عليها بعصر النهضة ما بين (١٨٧٥ - ١٩١٤م)، والمحاولة التي تجاوزت تلك الفترة امتدت ما بين (١٩٣٠ -

١٩٧٠م) وهي محاولة الدكتور محمد جابر الأنصاري في كتابه «تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي». أما الكتابات الإسلامية فإن الأبرز منها هو كتاب «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» للدكتور محمد البهي الذي تتبع حركة الأفكار الإسلامية إلى حنبة الخمسينيات. والمحاولات التي جاءت بعده على قتلها ومحدوديتها، فإن أشهرها كتاب «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» للدكتور فهمي جدعان وهو العمل الذي يتوجه إليه النقد أكثر من غيره، وذلك من جهة موضوعه ومنهجه. فقد بذل المؤلف جهداً واضحاً في تتبع أفكار وآراء علماء ومفكري العالم العربي المسلمين، بمشرقه ومغربه على مدار قرن كامل. مع تأكيدِهِ وحرصه كما يقول على «إحياء أعمال عدد من المفكرين العرب المسلمين الذين أهملتهم الدراسات الحديثة بالإجمال إهمالاً لا يغتفر»<sup>(٥)</sup>. هذه الالتفاتة من الدكتور جدعان ترتد عليه بصورة أشد وبشكل لا يغتفر كما في عبارته حين أهمل وألغى أعمال وكتابات وأفكار العلماء والمفكرين الشيعة في العالم العربي، وفي مقدمتهم السيد الصدر، الذي اعتبر الدكتور الملاط مؤلفاته بأنها «ضامنة لصاحبها في تاريخ العالم الإسلامي في القرن العشرين، منزلة توازي في رفعتها تلك التي يحظى بها المصلحون العظماء من وزن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده»<sup>(٦)</sup>. ويضيف في مكان آخر «فقد حوله نشر كتابيه فلسفتنا واقتصادنا، إلى المنظر الأول للنهضة الإسلامية»<sup>(٧)</sup>. هذا الكلام من الدكتور الملاط يقوله بتجرد وبنزعة الأكاديمية ولم يخاطب به العالم العربي فقد كتبه في الأصل باللغة الإنكليزية، وحصل به على جائزة «جمعية الدراسات الشرق الأوسطية» في الولايات المتحدة الأمريكية لأفضل مؤلف أكاديمي لعامي ١٩٩٣ و١٩٩٤م.

والحقيقة أن كل من اطلع على مؤلفات السيد الصدر لا يمكنه إلا أن يبالي في وصف هذا الإنسان، وهذا هو حال العديد من الباحثين والمفكرين الذين يختلفون في اتجاهاتهم الفكرية حين تعرفوا على تلك الكتابات. لذلك سوف ننظر دائماً لكتاب الدكتور جدعان

(٥) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. د. فهمي جدعان، عمان، دار الشروق.

ط٣، ١٩٨٨م، ص١٢.

(٦) تجديد الفقه الإسلامي، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم. مصدر سابق، ص٤٩.

(٧) المصدر نفسه. ص٢٣.

بأنه يتصف بالتنقص والإجحاف والإقصاء الذي لا يغتفر لمؤلفه، مع اعتبارنا لقيمة الكتاب وموضوعه والجهد الواسع المبذول فيه. وإذا حاولنا أن نتحرى تفسيراً لموقف الدكتور جدعان فقد نتوصل إلى شيء من ذلك القبيل لعله يصلح أن يكون تفسيراً لموقفه، وذلك في كتاب آخر له بعنوان «نظرية التراث» الذي يصنف فيه العالم العربي على أنه عالم سني في سياق حديثه عن «نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر» وتبريره لعدم التطرق لنظريات الشيعة حين يصل لحدث التحول الإسلامي في إيران، وبنص عبارته يقول «لامكان للخوض في هذا البحث في نظريات الشيعة في الدولة، لأن المفكرين العرب المسلمين الذين يدور عليهم هذا البحث ينتمون جميعاً إلى العالم العربي الذي هو عالم سني. لكن يمكن التعرف على مبادئ الفكر الشيعي الإيراني المعاصر في هذه المسألة»<sup>(٨)</sup>. ويذكر بعض المؤلفات الشيعية الإيرانية مثل كتاب «الحكومة الإسلامية» للإمام الخميني (١٣٢٠ - ١٤٠٩ هـ / ١٠٢٠ - ١٩٨٩ م) وكتاب «معالم الحكومة الإسلامية» للشيخ جعفر سبحاني ويضيف إليها كتاب السيد الصدر «الإسلام يقود الحياة» في طبعته الخاصة بوزارة الإرشاد الإسلامي الإيرانية. فإذا كانت قناعة الدكتور جدعان بأن الشيعة الموجودين في العالم العربي ليسوا عرباً فإنه يقع في خطأ فادح لا يليق به على الإطلاق من دون أن نتوسع في نقض هذا الخطأ. في مقابل ذلك، يأتي العمل الذي أنجزه منير شفيق في كتابه «الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات» الذي هو أشبه ما يكون ببيولوجرافيا لقضايا ومسائل ومفاهيم الفكر الإسلامي المعاصر حيث تتبع بجهد واضح نصوص وكتابات علمائه ومفكره، ومع أنه حصر عمله في أهل السنة العرب لأسباب منهجية كما يقول، إلا أنه ألمح إلى أهمية ما قدمه الشيعة العرب، وبعبارة لم تتعرض هذه الورقة كما يصف عمله «لدراسة الفكر الذي أنتجه علماء ومفكرون من أهل الشيعة العرب، بالرغم من أهميته الموازية، لسبب نقص في بعض المراجع التي أرخت لها، ولأسباب منهجية. علماً أن لهذا الفكر إسهامات جادة وهامة، يظل كل بحث عن الفكر الإسلامي المعاصر في البلدان العربية ناقصاً إن لم يدرسها. الأمر الذي يتطلب إجراء دراسات تتسق في تاريخها بين مختلف إسهامات الفكر الإسلامي

(٨) نظرية التراث.. ودراسات عربية وإسلامية أخرى. د. فهمي جدعان، عمان: دار الشروق، ط١، ١٩٨٥م، ص١٠٠، في الهامش. وقد صدر هذا الكتاب في طبعة جديدة بعنوان مختلف هو «الماضي في الحاضر» بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

المعاصر سنياً وشيعياً وعالمياً»<sup>(٩)</sup>. مع ذلك فإنه لم يستطع أن يتجاوز إسهامات السيد الصدر الذي تكرر ذكره في ثمان مواقع من الكتاب، ويصف مؤلفاته بأنها من الدراسات العميقة والجادة<sup>(١٠)</sup>، ويخص بالذكر كتابيه «اقتصادنا» و«فلسفتنا»، فعن الأول يقول: «أما كتاب اقتصادنا للإمام محمد باقر الصدر فيمثل موقفاً علمياً مرموقاً، لا من جهة الفقه فحسب، وإنما أيضاً من جهة علم الاقتصاد. وقد أثبت قدرة عالية في مناقشة النظريات الاقتصادية في الماركسية والرأسمالية»<sup>(١١)</sup>. وعن كتاب «البنك اللاربوي في الإسلام» فيصفه «بجهدي علمي فائق الأهمية»<sup>(١٢)</sup>. لذلك فإن أي محاولة تؤرخ لتطور الأفكار الإسلامية المعاصرة على أساس منهجية التقسيم والتحقيب التاريخي والزمني، وتستثني كتابات السيد الصدر أو تغيبه لأي سبب كان، فهي محاولات ناقصة، ولا تفسر إلا على أساس خلفيات غير موضوعية وغير علمية. والمحاولات التي وقعت في مثل هذا الإشكال تعامل معها المثقفون الشيعة بنقد شديد يصاحبه في العادة إحساس نفسي غير مريح. وهذا ما يفسر الطابع العاطفي والنفسي المهيمن على بعض الكتابات التي نشرها بعض تلامذة السيد الصدر أو من المقربين منه، حيث تنطلق في الغالب بدافع المظلومية أو التجاهل، فتندفع نحو المبالغة أحياناً في تصوير شخصية السيد الصدر ومنزلته الفكرية، مع ماله من عظمة وعبقورية. إلا أن هذه الصورة قد تغيرت بشكل كبير مع حدث الثورة الإسلامية في إيران، حيث اكتسب السيد الصدر معرفة واسعة، لكن ليس بصفته الفكرية ونبوغه في هذا الجانب، وإنما بصفته السياسية كزعيم معارض في العراق، خصوصاً بعد استشهاده المفجع سنة ١٩٨٠م. فقد غطت شهرته السياسية خلال فترة وجيزة على شهرته الفكرية، وتوجهت إليه الأنظار باهتمام كبير من جهة شهرته السياسية. ولعل في دراسة الدكتور الملاط شهادة على هذه الحقيقة، فقد تعرف على السيد الصدر من وجهته السياسية بواسطة صورته التي علقت على جدران المناطق الشيعية في بيروت بعد استشهاده، حيث كان يمر في طرقها وشوارعها تجنباً لزحمة

(٩) الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات. منير شفيق، بيروت: الناشر للطباعة والنشر، تونس: دار البراق،

ط٣، ١٩٩١م، ص٩.

(١٠) المصدر نفسه. ص٣٦.

(١١) المصدر نفسه. ص٤٨.

(١٢) المصدر نفسه. ص٣٢.

السير وهو في طريقه إلى الجامعة اليسوعية التي تقع في الشق الشرقي من بيروت، وذلك في شتاء سنة ١٩٨١ - ١٩٨٢م، قبيل الغزو الإسرائيلي للبنان، التعرف الذي قاده بعد سلسلة مواقف إلى أن يكتشف الوجهة الفكرية للسيد الصدر، فقاده هذا الاكتشاف إلى قرار الكتابة عنه. فقبل الثمانينيات كما يرى الملاط كان السيد الصدر عالماً مجهولاً في العالم العربي، ولا يعني لأحد في الشرق الأوسط، باستثناء قلة من المتبحرين في العلم والدراسة، أكثر من مجرد كتاب، عنوانه «اقتصادنا» وعشية فاجعة في العراق، انتهت بالإعدام في ظروف غامضة. لكن هذه الصورة كما يضيف الملاط قد تغيرت في الثمانينيات، وقد لفت حثاً بطاطو الانتباه إلى أهمية الصدر بالنسبة إلى حركات المقاومة الشيعية السرية في العراق، في مقال نشرته له عام ١٩٨١م، فصلية «ميدل إيست جورنال» الصادرة في واشنطن،.. وفي خلال فترة قصيرة، أصبح من المستحيل تجاهل أهمية الصدر في انبعاث الحركات السياسية الاسلامية في العراق، وفي العالم الشيعي، وحتى في العالم الإسلامي ككل. فقد اعتبره كُتَّاب قارنوا بين ظواهر الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط، بأنه أي الصدر له منزلة محورية فيما يتعلق بالعراق. ثم جاء الإقرار بهذه الأهمية من إسرائيل، وبعدها فرنسا، حيث خصته بملف مطول عام ١٩٨٧م، مجلة جديدة، حسنة الاطلاع على شؤون المنطقة<sup>(١٣)</sup>، كما يصفها الملاط.

ولاشك أن كتابات بعض الإسلاميين العراقيين في تلك الفترة ساهمت في تعزيز الوجهة السياسية للسيد الصدر، الوجهة التي تزايدت وكانت على حساب وجهته الفكرية التي هي بالتأكيد الأبرز والأعمق والأكثر جوهرية في شخصية السيد الصدر.

### - ٣ -

## تجديدات وتطويرات

لقد كشفت مؤلفات السيد الصدر عن مدى الجهد الذي بذله في تكوين هذه المعارف المتعددة الحقول، وبالشكل الذي أصبح متمكناً وبارعاً فيها، وناقداً لها، ومجدداً في الرؤية الإسلامية المتصلة بها، كمحاولته مثلاً لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام.. وهي

(١٣) تجديد الفقه الإسلامي.. محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم. ص ١١، وقد تضمن الكتاب توثيقاً عما نشر باللغات الأجنبية في هذا الصدد حول السيد الصدر.

العلوم التي لم تكن من الحقول الدراسية في البيئة العلمية التي كان ينتسب إليها السيد الصدر في مدينة النجف الأشرف بالعراق، والتي تعرف بالحوزة العلمية الدينية. والذي كان سائداً من تلك العلوم كالفلسفة والمنطق لم يكن يتجاوز الجانب القديم منها، ولا يرتقى إلى الجانب الحديث، وهو الجانب الذي نشأ وتطور في منظومة الفكر الأوروبي الحديث، وامتد إلى نطاق عالمي واسع، حتى أصبح المهيمن على دراسات التعليم العالي في المعاهد والجامعات، بما في ذلك جامعات العالم العربي والإسلامي. فالسيد الصدر وإن كان قد درس هذه العلوم في جوانبها التقليدية القديمة، إلا أنه بالتأكيد لم يدرسها في جوانبها الحديثة، وهي الجوانب التي برع فيها واشتهر بها. الأمر الذي يلفت النظر إلى مستوى التثقيف والمعرفة والاطلاع الذي بذله السيد الصدر في هذه الحقول. وهو الاستفهام الذي حمله معه الدكتور محمد شوقي الفنجري أستاذ مادة الاقتصاد بجامعة القاهرة، في زيارته إلى العراق ولقائه بالسيد الصدر في بيته، حيث سأله في أي جامعة من جامعات العالم تلتقيت دراستك<sup>(١٤)</sup>. كما إن هذه المؤلفات أظهرت درجة الوعي والإدراك الرفيع الذي اتصف به السيد الصدر تجاه علاقة الدين بالثقافة، والشريعة بالحياة، والإسلام بالعصر، وتجاه حركة الأفكار وتطور الثقافات، وانعكاساتها على المجتمعات العربية والإسلامية. وهو الذي طور بنفسه هذا الوعي بالمستوى الذي وصل إليه، حتى لو كان متأثراً بالنشاطات الإصلاحية التي نهض بها بعض المصلحين السابقين عليه في داخل العراق، أمثال الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء (١٢٩٥ - ١٣٧٣هـ / ١٨٧٦ - ١٩٥٤م)، والسيد هبة الدين الشهرستاني (١٣٠١ - ١٣٨٦هـ / ١٨٨٤ - ١٩٦٧م) والشيخ محمد رضا المظفر وآخرين. الوعي الذي قاده لأن يقتحم علوم العصر والمعارف الإنسانية، لكي يبرهن على جدارة الإسلام وقدرته في أن يقدم معالجات لمشكلات النظام الاجتماعي، وينفرد بمنهج ورؤية يختلفان كلياً وجذرياً وفي المنظور الفلسفي والكوني العام والشامل عن النظامين الرأسمالي والشيوعي، ويقدم الإسلام في صورته الحضارية المشرقة ليكسب به ثقة العالم. فكان طموحه في نهاية المطاف كما يقول، تكوين «صورة ذهنية كاملة عن الإسلام، بوصفه عقيدة حية في الأعماق، ونظاماً

(١٤) عن كتاب: الشهيد الصدر.. سنوات المحنة وأيام الحصار. الشيخ محمد رضا النعماني، نشر المؤلف، إيران، ١٩٩٦م، ص ٦٦. لم يؤرخ المؤلف متى حصل هذا اللقاء ولعل الأقرب خلال فترة السبعينيات.

كاملاً للحياة، ومنهجاً خاصاً في التفكير والتربية»<sup>(١٥)</sup>.

فقد استطاع السيد الصدر أن يعيش العصر، ويصنع لنفسه حضوراً في قمة العلم والثقافة، وهو في بيئة كثيراً ما يتوجه إليها النقد من العلماء المصلحين بانغلاقها وجمودها وتقليديتها وانقطاعها عن قضايا العالم والعصر والحياة. والذي يعرف طبيعة تلك البيئة ومكوناتها وشروطها يدرك كم يحتاج المرء إلى شجاعة نفسية وجهود فكرية لكي يتغلب على عقبات كثيرة وتقاليد ضاغطة ونظام شديد التمسك بموروثاته الموعلة في القدم لكي يتواصل مع تلك العلوم والمعارف المعاصرة.

وحينما استحوذت هذه العلوم الحديثة على اهتمامات السيد الصدر لم تتأثر اهتماماته التخصصية والأصلية، وهي العلوم التي تعتبر الأساسية حسب النظام التعليمي الديني السائد في الحوزات العلمية، وهما بصورة خاصة الفقه وعلم أصول الفقه، ولم يشكك أحد بقدرته الاجتهادية والاستنباطية في هذه العلوم، فقد شملها بتجديداته وتطويراته خصوصاً في جوانب المنهجية التي هي من أكثر الجوانب حاجة للتجديد في تلك العلوم. ففي مجال الفقه كانت له محاولة لتطوير ما يعرف في الدراسات الدينية الشيعية بالرسالة العملية في كتابه «الفتاوى الواضحة» حيث كان يسعى لأن تكون هذه الرسالة على غير النمط التقليدي المتوارث، ويتطوير اللغة التي لاتفهم إلا بصعوبة حتى عند المتعلمين والمثقفين، واقترح منهجية جديدة لتقسيم الأحكام الشرعية، التي قسمها إلى أربعة أقسام، هي:

١ - العبادات. وتشمل الطهارة والصلاة والصوم والاعتكاف والحج والعمرة والكفارات.

٢ - الأموال. وهي على نوعين: الأموال العامة وتشمل كل مال مخصص لمصلحة عامة، ويدخل ضمنها الزكاة والخمس. والأموال الخاصة وهي ما كان مالاً خاصاً.

٣ - السلوك الخاص. وهو كل سلوك شخصي للفرد لايتعلق مباشرة بالمال ولايدخل في عبادة الإنسان لربه.

٤ - السلوك العام. سلوك ولي الأمر في مجالات الحكم والقضاء والحرب ومختلف قضايا العلاقات الدولية، ومن ذلك القضاء والشهادات والحدود وغير ذلك.

(١٥) اقتصادنا. السيد محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعارف، ط١٦، ١٩٨٢م، ص٢٧.

ولعل السيد الصدر هو أول من تحدث عن علاقة الفقه والاجتهاد بالمستقبل في موضوع نشره منذ وقت مبكر بعنوان «الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد» عبر فيه عن رؤية تنويرية شديدة الوعي والإدراك بالانكماش والتراجع الذي حصل لحركة الاجتهاد، وتحول الفقه من فقه الأمة والمجتمع إلى فقه الفرد والأحوال الشخصية، وهيمنة النزعة الفردية على ذهنية الفقيه، وعلى التفكير الفقهي بصورة عامة، وانكماش الفهم والمضمون الاجتماعي العام والواسع في النظر للنص الفقهي والديني عموماً. أما في حقل أصول الفقه فقد أدرك الحاجة لكتابة مدخل يشرح فيه تاريخ حركة الاجتهاد وأطواره وأزمته وتحولاته، والأوضاع التي صاحبته، وذلك في كتابه «المعالم الجديدة في الأصول» الصادر سنة ١٣٨٥هـ / ١٩٦٤م، ومازال هذا الكتاب يعتبر من أفضل ما كتب في موضوعه، ويعد مرجعاً مهماً في حقله. أما كتابه «دروس في علم الأصول» الصادر سنة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م، فقد أراد منه أن يدرّس أصول الفقه بطريقة علمية ومنهجية، ومن خلال مراحل متصاعدة ومتكاملة تسهل عملية الفهم وتطور الذهنية الأصولية بصورة تدريجية، على النمط الأكاديمي الحديث في التعليم العالي، لا أن يدرّس هذا الحقل على صورة آراء وأفكار تنسب إلى أشخاص مهما كانت درجة تفوقهم العلمي وتنتمي إلى أزمته غابرة. ولهذا فقد اعتبر السيد الصدر أن هذا الكتاب لا يعبر عن آرائه ووجهات نظره الأصولية التي يستقل بها، أو يشرح قناعاته التي توصل إليها. لأنه أراد من هذا الكتاب دراسة علم الأصول بالمستوى الذي وصل إليه هذا العلم في حلقات تطوره وتقدمه، وبالنظريات والابتكارات المتجددة التي دخلت على هذا الحقل، وليس بالمستوى الذي كان عليه قبل عدة قرون. وقد شرح رؤيته المنهجية في مقدمة هذا الكتاب التي تضمنت ملاحظات نقدية مهمة، جديرة بالتأمل.

من جهة أخرى فقد كشف السيد الصدر للأوساط العلمية والأكاديمية قيمة الفقه الإسلامي وثروته العلمية، وعلاقته بالعلوم الاجتماعية وبالاقتصاد بوجه خاص والذي هو من أكثر العلوم اهتماماً في الأنظمة الاجتماعية السائدة عالمياً، وذلك حينما أصدر كتابه «اقتصادنا» الذي رجع فيه إلى الفقه بتراكماته العلمية واجتهاداته التشريعية، وهي من أكبر وأوسع التراكمات المعرفية في تاريخ الإسلام والحضارة الإسلامية، كما تشهد على ذلك المؤلفات والموسوعات الضخمة في هذا الحقل. وعزز القناعة بهذا العلم المهجور في الدراسات الاقتصادية الحديثة وفي التعليم الأكاديمي. فقد اعتبر الدكتور محمد المبارك أن كتاب



«اقتصادنا» «أول محاولة علمية فريدة من نوعها لاستخراج نظرية الإسلام الاقتصادية من أحكام الشريعة الإسلامية بطريقة جمع فيها بين الأصالة الفقهية ومفاهيم علم الاقتصاد ومصطلحاته»<sup>(١٦)</sup>.

كما إن مؤلفات السيد الصدر وجهت الأنظار إلى الحوزات العلمية وحوزة النجف بالذات، كنظام للتعليم والبناء العلمي الذي ينسب إلى المدرسة الإسلامية الشيعية، وهي الحوزات التي لم يكن يعرف عنها إلا القدر القليل والغامض أحياناً عند النخب والأوساط العلمية والثقافية في العالم العربي والإسلامي. وقد ظلت هذه الحوزات تدافع عن نفسها وسمعتها ووجودها وكسب الاعتبار العلمي لها، مقابل ما كانت تتمتع به جامعة الأزهر في مصر من شهرة واسعة. فالواقع الفكري للسيد الصدر كان يمثل وجهاً ناصعاً ومشرفاً للحوزة العلمية التي ينتسب إليها، وحينما كان جوابه على سؤال الدكتور محمد شوقي الفنجري إنه لم يدرس في أي جامعة من جامعات العالم لا في العراق ولا في خارجه وإنما في مساجد النجف، وهي أمكنة الحوزة للدراسة والتعليم، رد عليه الفنجري: إن مساجد النجف أفضل من جامعات أوروبا. وفي إحدى زيارات المفكر الفرنسي روجيه غارودي إلى العراق طلب من الجهة التي دعتة للزيارة أن يلتقي بالسيد الصدر رغبة في التعرف عليه والاستماع منه والحديث معه بعد أن عرفه به الدكتور الفنجري وأطلععه على كتابي «فلسفتنا» و«اقتصادنا»<sup>(١٧)</sup>، وكانت هذه رغبة الكثيرين من الباحثين والمفكرين العرب عند زيارتهم للعراق. فعندما انعقد مؤتمر المحامين العرب في أحد دوراته بالعراق قام وفد كبير من المشاركين يتقدمهم الدكتور عصمت سيف الدولة بزيارة السيد الصدر في النجف. وعادة ما تجري في هذه اللقاءات مناقشات موسعة حول القضايا الفكرية البارزة في وقتها. أما المثقفون الدينون فقد أعطتهم تلك المؤلفات ثقة كبيرة بأنفسهم، وبالذات في

(١٦) نظام الإسلام، الاقتصاد مبادئ وقواعد عامة. محمد المبارك، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ١٧.

(١٧) انظر كتاب: الشهيد الصدر.. سنوات المحنة وأيام الحصار. مصدر سابق، ص ٦٧ - ٦٨. وحسب رواية الكتاب فإن اللقاء لم يحدث حيث أظهرت الجهة الحكومية العراقية موقفاً في غاية الغرابة بنفيها أن يكون هناك شخص عراقي موجود في داخل العراق بذلك الاسم واختلقت مسرحية مفضوحة لغرض إقناع ضيفها بصحة كلامها.

مطاراتهم مع أصحاب الأيديولوجيات المغايرة والماركسيين منهم بوجه خاص، الذين كانت تنشط معهم المطارات في أروقة جامعات العالم العربي بصورة عامة، وجامعات العراق بصورة خاصة. فكتاب «اقتصادنا» كان المنطق الأقوى في مواجهة المقولة الشهيرة التي كانت تتردد في ذلك الوقت من الماركسيين بأنه لا يوجد في الإسلام اقتصاد أو نظام اقتصادي، أما كتاب «فلسفتنا» فكان برهاناً دامغاً في نقد الأسس العلمية للنظرية الماركسية، بشكل أخرجت أصحاب هذه التوجهات الذين طالما تبجحوا بشعاراتهم التي لم تحقق لهم شيئاً مثل شعارات العدالة الاجتماعية، ومجتمع بلا طبقات، ودولة رعاية الكادحين والمحرومين، إلى جانب مقولات الاشتراكية العلمية والجدلية التاريخية وغيرها. كما أن تلك الكتابات ساهمت في إقناع بعض أولئك بالتوجه نحو الدين، والاقتلاع الفكري من تلك الأيديولوجيات. ومن جهتهم كان المثقفون الدينيون ينظرون لتلك الكتابات بأنها تمثل برنامجاً طموحاً وعالياً في تكوين الثقافة الدينية المتماسكة، وتكوين المثقف الديني الواعي بقضايا العصر وتحدياته الفكرية.

- ٤ -

## تقويمات ومآلات

في سنة ١٩٩٧م، وبمناسبة الذكرى السابعة عشرة لاستشهاد السيد الصدر نشر الأستاذ محمد عبد الجبار مقالة ملفتة للانتباه، ولعلها كانت حرجة في نظر الكثيرين، كشف فيها عن نقاشات تدور، كما يقول في بعض الأوساط الإسلامية حول فكر السيد الصدر، تتمحور على حد وصفه بالتساؤل المبكر عن إمكان تجاوز هذا الفكر، وما إذا كان الوقت قد حان للقيام بهذه الخطوة، واختار عنواناً لمقالته من صلب ذلك النقاش، وهو «هل حان الوقت لتجاوز فكر الإمام الصدر وما هي شروط ذلك؟»<sup>(١٨)</sup>. ومع أن الكاتب برهن على مشروعية هذا النوع من النظر والنقاش، لدواعٍ فكرية وموضوعية تحدث عنها، وحاول الرجوع لبعض آراء السيد الصدر ليقنع على ما يبدو بهذه المشروعية، مع ذلك فإنه كان مقتنعاً، وهذا ما خلص إليه في نهاية مقاله بأن فكر السيد الصدر مازال يملك الكثير مما

(١٨) انظر جريدة: الحياة، لندن، العدد ١٢٤٤٧، الجمعة ٢٨ آذار - مارس ١٩٩٧م.

يمكن أن يقدمه للبشرية. وبعد خمسة أشهر على نشر هذا الموضوع كنت في زيارة إلى لندن وتداولنا الحديث معاً حول تلك القضية، وكانت وجهة نظري آنذاك، أن صياغة الإشكالية بذلك الشكل لم تكن دقيقة، فالمسألة ليست في التجاوز أو عدم التجاوز، وإنما في القدرة على بناء التراكمات المعرفية والانطلاق منها نحو تأسيسات جديدة، فنحن لم نرتقِ إلى مستوى ذلك الفكر في قمته وشموخه، ولم نتمثله في المستوى الذي كان عليه فكراً ومنهجياً، فكيف نتجاوزه! فالتحدي الذي أمامنا، منذ غياب السيد الصدر إلى هذا الوقت، وإلى سنوات قادمة على ما يظهر، هو كيف نبني ونؤسس انطلاقاً من ذلك الفكر؟

السيد الصدر بمؤلفاته فتح على الحوزات الدينية أوسع باب للحدائث والمعاصرة، وهذا من أشد ما تفتقده هذه الحوزات، ومن أكثر ما يعرقل تواصلها مع العصر، ويشل قدرتها في المشاركة الحضارية على نطاقات عالمية. مع ذلك فإن هذه الحوزات قد تنكرت لتلك المؤلفات، ولم تفتح عليها أو تتأثر بها بدرجة كبيرة، وبذلك تكون قد ضيعت عليها فرصة حيوية أن الاقتراب من العلوم والمناهج الحديثة. في المقابل فإن بعض الجامعات العربية وجدت في تلك المؤلفات، وبالذات كتاب «اقتصادنا» تصلح أن تكون مناهج من نوع رفيع ومتقدم لبرامجها الدراسية. وهذا ما أقدمت عليه بالفعل بعض جامعات العالم العربي في مشرقه ومغربه<sup>(١٩)</sup>. الأمر الذي يكشف عن جدلية الحدائث والمعاصرة بين الحوزات والجامعات، وبقدر ما تفتح فيه هذه الحوزات على قضايا العصر، وتسري فيها روح التجديد والتطوير، بقدر ما تدرك قيمة تلك المؤلفات.

كما أن تلك المؤلفات كشفت من جهة أخرى عن أن الحوزات العلمية لم تكن غائبة عن الحدائث والمعاصرة بالمطلق وبصورة نهائية، فمن قلب تلك الحوزات وعمقها برز السيد الصدر وهو الذي لم يسافر في حياته من العراق إلا مرتين، واحدة إلى الحج، والثانية لزيارة أقربائه في لبنان. لذلك فقد برهن على إمكانية أن تكتشف الحوزة طريقها إلى الحدائث والمعاصرة، وتتواصل مع العالم والعصر، وتفتح على العلوم والثقافات والمناهج.

يضاف إلى ذلك أن تلك المؤلفات لم تستكشف أو تهضم أو تستوعب بالمستوى العلمي والمنهجي الذي عرفت به، ولم يظهر من يتخصص في تلك العلوم، أو من يتحفز نحوها

(١٩) في أكثر من مكان في كتابه يؤكد الدكتور الملائع على هذه الحقيقة، انظر: ص ١١٦ - ١٨٩.

باهتمام كبير، أو من يدرك آفاقها وأبعادها ويسعى سعياً إلى ذلك. فلم تظهر كتابات أو دراسات وأبحاث في هذا الاتجاه، ولم يبرز من يواصل النهج العلمي الذي شقّ طريقه السيد الصدر، أو من يرتقي إلى درجات عالية في الفهم والنقد والتجديد نحو تلك العلوم.

أما الكتابات التي نشرت حول السيد الصدر فمعظمها وإن كانت مؤثرة وجدانياً ومعنوياً، باعتبارها تبرز مظلوميته واستشهاده، إلا أنها قليلة الأهمية في مجال الدراسات والأبحاث العلمية والأكاديمية، التي يفترض منها الالتزام بقواعد وشروط البحث العلمي والتي تدرس الظواهر والقضايا والمفاهيم بقدر كبير من التجرد والعقلانية وعدم التحيز. هذه الملاحظة التفت إليها منذ فترة بعض المثقفين العراقيين من الوسط الإسلامي بقصد النهوض بدراسات جديدة تكون على قدر من الكفاءة العلمية وأنضج فكراً من التي كانت قبلها. وهي أيضاً الملاحظة التي التفت إليها الدكتور الملاط أثناء إعدادهِ وتحضيرهِ لكتابه وأشار إليها حينما اطّلع على ما كتب حول السيد الصدر.

وفي اتجاه آخر ظهرت بعض الكتابات المحدودة والضعيفة والعاجزة التي حاولت أن تبرز المنحى المذهبي في كتابات السيد الصدر وبالذات في كتابه «اقتصادنا» ومحاولة تلمس جوانب الاختلاف والتباين على أساس ذهنية مذهبية تكرر الفروقات، وكأن القصد منها الحد من توسع وانتشار تلك الكتابات. وفي هذا الصدد جاء كتاب «الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه السنة: قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا»<sup>(٢٠)</sup> اشترك في تأليفه كلٌّ من يوسف كمال وأبو المجد حرك وقد وصف الناشر كتاب «اقتصادنا» على أنه من أشهر الكتب الشيعية في الاقتصاد الإسلامي، لكي يؤكد على أهمية وضرورة النقد الذي يحتويه ذلك الكتاب. لانريد التوغل في ملاحظات هؤلاء الكتاب لعدم موضوعيتها وضعف كفاءتها العلمية والمنهجية، خصوصاً مع ما يناقضها من شهادات الكثيرين، ومن الشهرة الواسعة التي اكتسبها ذلك الكتاب في مجتمعات وجامعات وعند نخبة متعددة المذاهب والاتجاهات والبلدان. الأمر الذي يعزوه الملاط إلى حرص السيد الصدر على تجنب مطبات التعصب الطائفي.. ونجاحه في هذا المضمار في العالم السني، حيث تدرس كتاباته في الجامعات، وهذه شهادة على أهمية الشمولية في إسهاماته على الصعيد الإسلامي. ويصح

(٢٠) صدر الكتاب في القاهرة، نشرته دار الصحوة، ١٩٨٧م/١٤٠٨هـ.

هذا القول، بنحو خاص على كتابه «اقتصادنا» الذي يرى فيه الملائمة أنه فريد بغياب أي نعمة طائفية شيعية ظاهرة على تحليله ومصادره<sup>(٢١)</sup>، وفي تونس نشر الأستاذ صلاح الدين الجورشي نصوصاً من كتابات السيد الصدر الاجتماعية والاقتصادية في أواخر الثمانينيات، وقد بذل الناشر كما يقول الملائمة كل جهد لشرح مدى خلو كتابات الصدر من التعصب الطائفي<sup>(٢٢)</sup>، إلى غير ذلك من الشهادات.

القسم الآخر من هذه التقييمات هو المآلات التي وصلت إليها، أو ستصل إليها أفكار السيد الصدر نتيجة التحولات والتغيرات المتسارعة والمتعاطمة التي حصلت في العقدين الماضيين على نطاقات مختلفة، عربية وإسلامية وعالمية، وفي مجالات عديدة، اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية وجغرافية وإعلامية وتكنولوجية، حيث تغيرت معها صورة العالم في مراكزه وأقطابه ومنظوماته وسوف تتغير أكثر مع ظاهرة العولمة وثورة المعلومات التي جعلت المجتمع الإنساني مفتوحاً لكافة احتمالات التغيير واتجاهاته المتوقعة وغير المتوقعة. فكتابات السيد الصدر قد ارتبطت بأوضاع فكرية واجتماعية واقتصادية كانت ملحة وضاغطة في وقتها ومتأثرة بها لحد كبير، وبالذات مؤلفاته «فلسفتنا» و«اقتصادنا» و«البنك اللاربوي في الإسلام».. فكيف يمكن أن نقيم هذه الكتابات على ضوء التحولات الراهنة؟

لعل كتاب «فلسفتنا» هو أكثرها تأثيراً وأشدّها وضوحاً، ويشكل لنا مبرراً لمشروعية فتح مثل هذا النوع من النظر والتقييم. فقد ارتبط هذا الكتاب بتصاعد الأفكار الشيوعية في العراق والعالم العربي خلال حقبة الخمسينيات التي شهدت ازدهاراً لحركة الشيوعيين العرب وتوسع نشاطهم الفكري، واحتكاكه بالأوساط الدينية وتغلغله في شرائح تنتسب لهذه الأوساط، حيث خرج منها من أصبح فيما بعد مفكراً بارزاً مثل حسين مروة في لبنان، وغيره في مناطق عربية أخرى. هذا الصعود فتح معه سجلات ساخنة وعنيفة مع الإسلاميين. وقد جاء كتاب «فلسفتنا» استجابة لتلك الوضعيات، وتحدياً للأفكار الشيوعية والماركسية، واعتبر في وقته من أقوى وأعمق ما صدر عن الإسلاميين في نقد وتحليل الأسس الفلسفية والعلمية التي تركز عليها الماركسية. وكانت هذه هي قضية

(٢١) تجديد الفقه الإسلامي، ص ١٦٦ - ١٩٣.

(٢٢) المصدر نفسه. هوامش الكتاب، ص ٢٨٤.

الكتاب ومهمته الرئيسية كذلك.

والسؤال المشروع والمقنع الذي يفرض كامل النظر حوله هو ماذا بقي من موضوع الكتاب وقضيته بعد سقوط الماركسية وانهار معقلها التاريخي في الاتحاد السوفياتي والمنظومة الشرقية في أوروبا. فقد عادت الماركسية إلى الماضي كما جاءت منه، وانقلب عليها التاريخ بعد أن جعلت منه علمها الرئيسي ووصفت حركتها بالجدلية التاريخية. وأما بقاياها اليوم بالقدر الضئيل والمحدود التي هي عليه، فيطفح عليه الانكسار والهزيمة، ولا يمثل حضوراً ونشاطاً فاعلاً ومتضامناً. وهي النتيجة التي توصل إليها الملائم، ومن السهولة إدراكها واكتشافها، وحسب رأي الملائم فإن «من الصعب الجزم بأن هذا الكتاب أثرى النقاش الفلسفي في العالم الإسلامي إلى حد كبير،.. فهو يحمل طابع الأوضاع الملحة والمستوجبة عناية عاجلة، التي أنتجت،.. - فقد - صدر كرد فعل على تعاضم التيار الشيوعي في العراق، وبخاصة في أوساط الشيعة الأكثر حرماناً. وكان الهدف الأول للمصدر صد ذلك التيار بتوفير فهم أفضل وتفحص أدق لمنهج الماركسية والمصطلحات الخاصة بها.. أما الجهد المبذول لهذا الكتاب، بالنسبة إلى مجتهد شيعي، فهو أمر لافت للأنظار بمنحاه الفذ. لكن إمكانات النجاح البعيد الأمد لكتاب بني على أساس المادية الجدلية لستالين والشيوعي الفرنسي جورج بوليتزر، كان محكوماً عليها بالإخفاق. ولذا يشعر القارئ الآن بأن كتاب فلسفتنا تلك النكهة المميزة للغة تخطاها الزمن.. فالأوساط الفلسفية اليوم تعتبر دعاوي ستالين وبوليتزر، وحتى انغلز، عتيقة الطراز. وكان لاضمحلال تلك الحجج تأثير سلبي على البحث الفلسفي للمصدر لأنه أولاهها أهمية لاتستحقها.. أما الأعمال الأصلية الأكثر جدية، مثل رأس المال لماركس، فلم تكن قد صدرت بعد ترجمة موثوقة وجديرة بالاعتماد من الأصل الألماني إلى العربية، ولذا أعاقت نوعية المواد المتوفرة في قراءة المصدر للكلاسيكيات الماركسية»<sup>(٢٣)</sup>. هذا النقد من الملائم يشفعه في أكثر من مكان في كتابه بالاشادة به، إذ يعتبره قد «نجح إلى حد كبير، وخرج بنقد فذ في تعمقه وشموله، وفي الحرص على تجنب الإفراط في التبسيط،.. ويبقى كتاب فلسفتنا نموذجاً جيداً للجهود الشاملة التي بذلها المصدر لوضع منهاج فكري إسلامي مكتمل»<sup>(٢٤)</sup>.

(٢٣) المصدر نفسه. ص ١٦ - ١٨ - ١٩٥.

(٢٤) المصدر نفسه. ص ١٩٥ - ١٨.

أما الكتابات الاقتصادية للسيد الصدر فقد استجابت لتطورات متعاقبة أعطت فاعلية وحركة لتلك الكتابات، فكتاب «اقتصادنا» في الجانب النقدي والمقارن منه الذي تضمنه القسم الأول من الكتاب، قد أولى أهمية أكبر لنقد الفكر الاقتصادي الماركسي في تطوره التاريخي الجدلي والحتمي، أكثر من اهتمامه بنقد الفكر الاقتصادي الرأسمالي، لأن طبيعة الظروف التي أحاطت بالكتاب كانت محرضة على ذلك، وشكلت بواعث أساسية لقضايا وموضوعات ومفاهيم البحث، كما إن المساحات المخصصة في الكتاب تبرز هذه الأهمية. وفي وقت آخر جاء كتاب «البنك اللاروي في الإسلام» الذي ارتبط بقضايا ذات علاقة بالاقتصاد الرأسمالي حيث شهد نشاطاً ملحوظاً في حقبة السبعينيات مع السيوالة المالية الكبيرة في الدول المنتجة للنفط، وبعد ما عرف اقتصادياً بالطفرة النفطية التي نشطت معها نظام البنوك والمصارف المالية، واستدعت معها نقاشات حول قضايا الربا والفائدة، وإمكانية أن تكون هناك بنوك لاروية. وفي عام ١٩٧٩م صدر كتاب «الإسلام يقود الحياة» استجابة لظروف مختلفة تماماً عن التي كانت قبلها، حيث أخذت منحى أسلمة الدولة والمجتمع بعد التحول الإسلامي في إيران. وقد تضمن هذا الكتاب ستة حلقات، ثلاثة منها كانت ذات علاقة بموضوع اقتصاد المجتمع الإسلامي، وهي «صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي»، و«خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي»، و«الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي».

وقد بقيت هذه الكتابات إلى هذا الوقت تحتفظ بحضورها، وبمكانة مرموقة، وتعتبر مراجع أساسية في مجالاتها وموضوعاتها، ونادراً ما تجد كتاباً في الاقتصاد الإسلامي لا يكون كتاب «اقتصادنا» من مراجعه المهمة، وهكذا فيما يكتب حول البنوك اللاروية والمصارف الإسلامية. ومن شهادات الدكتور الملاط قوله «إلى هذا اليوم مازال اقتصادنا الأثر الأهم شأناً والأكثر شمولاً بين كل ما كتب عن الاقتصاد الإسلامي»<sup>(٢٥)</sup>. وهكذا هي رؤيته لكتاب «البنك اللاروي في الإسلام». مع ذلك فقد استجدت تطورات غير تلك التي استجابت لها الكتابات المذكورة، وكانت على احتكاك بها، وامتحان لأطروحاتها، فمنها تطورات ذات علاقة بحركية الأفكار والمفاهيم والنظريات، ومنها ذات علاقة بالوقائع

(٢٥) المصدر نفسه. ص ١٨٩.

والتطبيقات والتجربيات. ففي نطاق الأفكار والنظريات فإن كتاب «اقتصادنا» جاء في وقت كانت هناك ندرة واضحة في الكتابات الاسلامية حول قضايا ومفاهيم الاقتصاد الإسلامي، فكان هذا الكتاب هو الأبرز من بينها بلا منازع. فالكتب التي يقارنها الدكتور الملاط بكتاب «اقتصادنا» هما كتاب سيد قطب «العدالة الاجتماعية في الإسلام» الصادر سنة ١٩٤٩م، وكتاب علال الفاسي «في المذاهب الاقتصادية» صدر في ١٩٧١م، حيث يرى فيهما الملاط هيمنة سيد قطب وعلال الفاسي على الساحتين المصرية والمغربية، ويعلق على ذلك بقوله «لكن أفضل انجازتهما في هذا المجال قاصرة عن بلوغ مستوى أعمال الصدر من حيث النوعية والمنزلة»<sup>(٢٦)</sup>، وحسب نظر الدكتور محمد مبارك فإن أفضل من كتب في الدراسات الاقتصادية المقارنة اثنان هما: الأستاذ أبو الأعلى المودودي (١٣٢١ - ١٣٩٨هـ / ١٩٠٣ - ١٩٧٩م) في كتابه «الإسلام والنظم الاقتصادية المعاصرة»، والسيد محمد باقر الصدر في الجزء الأول من كتابه «اقتصادنا». وقد التفت الملاط للأستاذ المودودي في هامش كتابه، وكانت لديه وجهة نظر حوله، عبر عنها بقوله «من الممكن إضافة المودودي، الذي كان من المجاهدين الباكستانيين الهامين في الحركة الإسلامية، لكنه أقل تشويقاً على المستوى الفكري»<sup>(٢٧)</sup>. أما في العقدين الأخيرين فقد صدرت كتابات إسلامية جديدة ومهمة، ونخص بالذكر منها مؤلفين للدكتور محمد عمر شابرا هما «نحو نظام نقدي عادل»<sup>(٢٨)</sup>، و«الإسلام والتحدي الاقتصادي»<sup>(٢٩)</sup>. وعنصر التميز في هذين الكتابين أنهما يعكسان الخبرة العملية والتجريبية التي عايشها المؤلف إلى جانب المعرفة العلمية المعاصرة بهذا الحقل، فقد عمل منذ سنة ١٩٦٥م لأكثر من عقدين مستشاراً اقتصادياً لمؤسسة النقد العربي السعودي، كما عمل مدرساً لمادة الاقتصاد في أكثر من جامعة أمريكية. مع ذلك فإن هذه

(٢٦) المصدر نفسه. ص ١٩٣.

(٢٧) المصدر نفسه. ص ٢٨٣ هامش رقم ٤٤.

(٢٨) نشرته بالانجليزية المؤسسة الإسلامية في بريطانيا، عام ١٩٨٥م، وصدرت ترجمته العربية عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في أمريكا. حصل عليه المؤلف جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية عام ١٩٩٠م.

(٢٩) صدر الكتاب في طبعته الأولى عام ١٩٩٦م، بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية بالأردن.



الكتابات بما في ذلك كتابي الدكتور شابرا لانتجاوز أو تتخطى كتاب «اقتصادنا» الذي يفوق تلك الكتابات في الجانب النظري والتأصيل المعرفي والفقهية، إلا أنه ليس الكتاب الوحيد البارز والمتفوق في مجاله كما كان سابقاً.

وفي نطاق الوقائع والتجربيات، فقد ظهرت محاولات إسلامية جادة في حقل البنوك والمصارف المالية، واستطاعت أن تقطع شوطاً كبيراً ومهماً في التقدم والإنجاز، كسبت على إثره اعترافاً وحضوراً على الصعيد العربي والإسلامي وحتى العالمي، وكونت لها خبرة وتجربة وراكمت معارفها وعلومها في هذا الحقل، وقد وصل عدد البنوك الإسلامية حتى عام ١٩٩٩م، إلى (٢٠٠) بنك موزعة على أكثر من ٢٥ بلداً، في مختلف قارات العالم، وجذبت من الودائع ما قيمته ١١٢ مليار دولار، وحققت نمواً بمعدل ٥,٣ بالمائة في عام ١٩٩٧م. فإذا كان كتاب «البنك اللاروي في الإسلام» صدر مع بدايات التفكير والاهتمام بإنشاء نظام البنوك اللاروية وإمكانية توافقها مع قوانين الشريعة الإسلامية. أما اليوم فإن المصارف الإسلامية قد تجاوزت الإشكاليات النظرية ونوعية المشكلات التي كانت حائرة في ذلك الوقت. مع ذلك يبقى لكتاب «البنك اللاروي في الإسلام» قيمته المعرفية كجهد نظري وتأصيل فقهي هو من بواكير الاهتمام بذلك الموضوع.

وهناك تطور آخر حاول دراسته وتكوين نتيجة حوله الدكتور الملاط مع انبثاق تجربة إسلامية سعت إلى أسلمة الدولة والمجتمع والحياة العامة على نطاق شامل ومحكم بعد التحول الإسلامي في إيران، حيث يتوافق السيد الصدر مع هذه التجربة من جهة الانتساب إلى قاعدة الاجتهاد الإسلامي الشيعي. فقد طرح الملاط سؤالاً حاول البحث عن إجابة له وهو «هل نجح الصدر في جعل اكتشافه الاقتصاد الإسلامي قابلاً للتطبيق؟» والنتيجة التي توصل إليها الملاط إن كتاب «اقتصادنا» لم يأخذ حيزه وفاعليته من التطبيق في التجربة الاقتصادية الإسلامية في إيران، على عكس المبادئ الدستورية، كما يرى الملاط حيث من الممكن اقتفاء أثر تسلسل شبه مباشر في نصوص محكمة مثل «اللمحة الفقهية» للصدر والدستور الإيراني لعام ١٩٧٩م. وعن وجهة نظره في كتاب «اقتصادنا» يقول: «على الرغم من التحليل المطول للملكية الأراضي والنظام الاقتصادي، لم يعرض اقتصادنا التقنيات الممكنة تطبيقها في اقتصاد يبحث عن إرشادات محددة بدقة» ويرى أن ثروة الكتاب وضلوعته العلمية توحيان بأن بعض النماذج أسست في هذا المجال وفقاً لأفكار بحثت أول مرة بالتفصيل في اقتصادنا . . وما يخلص إليه أن فضائل الكتاب تكمن في هذه النماذج والمثل،

أكثر مما هي في تطبيق الآراء على اقتصاد دولة إسلامية<sup>(٣٠)</sup>.

من المؤكد أن هذه الآراء الناقدة لاتقلل من شأن وقيمة كتاب «اقتصادنا» الذي برهن بكفاءة عالية، وفي وقت مبكر، على إمكانية اكتشاف المذهب الإسلامي والنظام الإسلامي في الاقتصاد، وأعطى ثقة كبيرة لأي محاولة إسلامية لأن تتخذ من الإسلام قاعدة مرجعية وإطاراً معرفياً في بلورة وصياغة النظم الاقتصادية والتفكير الاقتصادي العام. وهذه من أكثر القضايا جوهرية حيث تتأسس عليها جميع الخطوات الأخرى التخطيطية والتطبيقية وجملة السياسات العامة. وحينما ظهرت التجربة الإسلامية في إيران لم يقدم لها السيد الصدر كتاب «اقتصادنا» ليكون تصوراً لاقتصادها الوطني، وإنما ساهم بتكوين رؤية أخرى تلك التي عبر عنها في كتابه «الإسلام يقود الحياة» ولم يتطرق فيه لكتاب «اقتصادنا» مع أن أغلب موضوعاته تدور حول الاقتصاد. ولعله كان قاصداً في استعماله لتسمية «اقتصاد المجتمع الإسلامي» والفارق أن في كتاب «اقتصادنا» كان الحديث يدور حول المذهب الإسلامي في الاقتصاد ولم يكن للمجتمع الإسلامي موضوع يبرر الحديث حوله في إطار خصوصياته ومكوناته وشروطه الزمانية والمكانية.

كلمة أخيرة: بالتأكيد فإن الفكر الإسلامي المعاصر قد تأثر كثيراً في حركة نموه وتطوره وتجدداته بغياب السيد الصدر الذي مثل قمة عالية في منظومة هذا الفكر، ونهض بوعي لم تنقطع تأثيراته إلى هذا اليوم، وأعطى زخماً للمشروع الإسلامي المعاصر على امتداد العالم الإسلامي، وتأثر به أوسع قطاع من المثقفين الدينيين المتنورين. فهو المفكر الذي كان التجديد والتطوير والابتكار منطلقاته الأساسية في كل أبحاثه ودراساته ومؤلفاته، ولم يكن مجرد داعية لهذه العناصر، بل كان ممارساً ومتمثلاً لها، كما برهنت على ذلك مؤلفاته.

وباستشهاده أصبح مصدقاً لأفكاره وشاهداً عليها وعلى الفكر الإسلامي. لقد كان إعدامه من أعظم فواجع الفكر الإسلامي، فأى أمة هذه التي يعدم فيها مثل الصدر، وأي أمة هذه التي يقتل فيها عظمائها. مع ذلك فقد توج الصدر عظمته بتلك الشهادة، وبعث في الأمة روحاً وصحوة ويقظة، حيث كان رسولياً في فكره وحسينياً في شهادته. لقد أدى الصدر مهمته ورسالته، ونحن الذين لم نؤد مهمتنا ورسالتنا لأننا لم نجب صدراً بعد الصدر.

(٣٠) تجديد الفقه الإسلامي. ص ١٩٤.

## الفصل السابع

الشيخ مرتضى المطهري  
وإحياء الفكر الديني



## المطهري وتميز الدور الفكري

الدارسون والمؤرخون للفكر الإسلامي المعاصر في إيران، خلال النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي، لاشك أنهم يجدون أهمية في دراسة الدور الفكري للشيخ مرتضى المطهري، الذي يمكن النظر إليه باعتباره أحد أكثر علماء الدين الإيرانيين تأثيراً وحضوراً وتواصلًا في الحياة الثقافية والفكرية هناك. وهذا الدور الفكري والثقافي من أكثر ما يميز المطهري عن علماء الدين الآخرين، فقد أثبت كفاءة عالية، وبرهن على قدرة فاعلة. وكان على إدراك كبير بأهمية وقيمة هذا الدور الثقافي الذي نهض به، ولم يتخل أو يتوقف عنه في مختلف الظروف والأزمنة التي عاصرها، وفي كل التحولات والمنعطفات التي مرت بها الحياة السياسية والاجتماعية هناك، بل كان يتأكد عنده عظمة هذا الدور من وقت لآخر، وهو يراقب تجربته ويقمّم حركته، كما تأكد عند الآخرين أيضاً الذين كانوا يرجعون إليه في هذا المجال بالذات.

ولكون الشيخ المطهري ينتمي لطبقة رجال الدين، فهذا يعطي حافزاً إضافياً في توجيه النظر إليه ولطبيعة إسهاماته الفكرية والثقافية. فهذه الشريحة في المجتمع الإيراني هي من أكثر الشرائح الاجتماعية تفاعلاً وتأثيراً في تاريخ إيران الحديث والمعاصر، على الصعيدين السياسي والديني، فمنذ ثورة الدستور الشهيرة مع مطلع القرن العشرين وتحديد سنة ١٩٠٥م - ١٩١١م، حيث كان واضحاً فيها دور رجال الدين أمثال الشيخ محمد كاظم الخراساني،

والشيخ عبد الله المازندراني، والسيد عبد الله البهبهائي، والسيد محمد الطباطبائي، والميرزا محمد حسين النائيني. إلى حركة مصدق الوطنية سنة ١٩٥١ - ١٩٥٣م التي ارتبط بها السيد أبو القاسم الكاشاني، مروراً بانتفاضة خرداد سنة ١٩٦٣م التي تركز فيها قيادة رجال الدين، وانتهاء بالثورة الإسلامية سنة ١٩٧٩م بقيادة الإمام الخميني.

لكن الدارسين والباحثين وبالذات الغربيين منهم لم يلتفتوا إلى هذه الشريحة وتعاضم حركتها إلا بعد سقوط الشاه وقيام نظام الجمهورية الإسلامية، حيث وجدوا من الأهمية دراسة هذه الشريحة من منظورات علم الاجتماع، وفي إطار ما يطلق عليه بدينامية الجماعات لمعرفة عناصر القدرة في تأثير هذه الشريحة وطبيعة تكويناتها وعلاقتها.

وقبل هذا التاريخ بزمان طويل ارتبط قيام الدولة الصفوية في القرن الرابع عشر الميلادي برجال الدين، والذين ينحدر معظمهم من جبل عامل في لبنان، حيث شهدت تلك الفترة هجرة لعدد من رجال الدين الذين كان لهم تأثير بارز في صياغة التكوينات الدينية والثقافية لدولة الصفويين التي يبدأ منها تاريخ إيران السياسي. لذلك من السهولة تكوين الأدلة والبراهين على الدور المتعاضم لطبقة علماء الدين في تاريخ إيران الديني والثقافي والسياسي. وبعد انتصار الثورة وتبني الإسلام كأيدولوجية لنظام الحكم، ومرجعية للقوانين والتشريعات الإدارية والقانونية والحقوقية توجه الاهتمام نحو تكوين المعرفة بهذه الأيدولوجية الإسلامية وطبيعة مصادرها وعناصرها وملاحمها، والشخصيات الفكرية المؤثرة فيها، الأمر الذي لفت الانتباه للتأثيرات الفكرية للشيخ المطهري لشدة بروزها ووضوحها. وكان له دور مهم في حسم الهوية الإسلامية للثورة قبل انتصارها بأشهر قليلة، حين أدرك أن الثورة وصلت إلى مرحلة لا بد فيها من حسم هويتها، الموقف الذي اعترض عليه البعض من داخل الأوساط الدينية نفسها، على خلفية أن الوقت لم يكن مناسباً لهذا الحسم مع انخراط كافة القوى السياسية بما في ذلك الجماعات اليسارية في مقاومة سلطات الشاه. وفي هذا السياق جاء كتابه «الحركات الإسلامية في القرن الأخير» الذي صدر قبل الثورة وفي عنفوانها، وعالج فيه تجارب الحركات الإصلاحية ابتداء من السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد إقبال، إلى تأكيد الحديث عن ماهية الثورة وأهدافها وقيادتها وآفاتنا.

وبعد استشهاده تضاعف الاهتمام بأفكاره بدفع وتحريض من رجالات الثورة، وفي

مقدمتهم الإمام الخميني الذي أظهر تأييده وتزكيته لجميع مؤلفات المطهري، واعتبرها بدون استثناء جيدة ونافعة، وحسب قوله «إن مؤلفاته وبدون استثناء جيدة ونافعة، وإن لا أعلم أحداً سواه لكي أتمكن من القول بفائدة جميع كتبه بلا استثناء كذلك»<sup>(١)</sup>. والأوصاف والكلمات التي أطلقها الإمام الخميني حول المطهري نادراً ما أطلقها على أحد غيره، وهكذا في طريقة حزنه عليه، وهي الأوصاف والكلمات التي كان يفهم منها ليس فقط تعزيز مكانة المطهري الفكرية، وإنما تحويل أفكاره إلى أيديولوجية فكرية للثورة والنظام والمجتمع. فقد وصفه بثمرة حياته وبضعة منه، وأوصى «الطلاب الجامعيين والمثقفين المؤمنين، أن لا يسمحوا لمؤامرات أعداء الإسلام بأن تودع كتب هذا الأستاذ العزيز في مطاوي النسيان»<sup>(٢)</sup>. والملاحظ في خطابات الإمام الخميني حول المطهري هو تركيزه وعنايته على الأبعاد الفكرية والثقافية في شخصية المطهري، وهي الأبعاد التي لم يلفت النظر إليها بهذه الدرجة من الاهتمام في أحاديثه حول الشخصيات الأخرى. الأمر الذي يؤكد تميز الدور الثقافي للمطهري.

وقد اعتبر السيد علي الخامنئي أنه أحد أعمدة البناء الفكري للنظام الإسلامي، وأن مؤلفاته تمثل المباني الفكرية لنظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، كما يمثل حسب رأيه عصارة الأفكار الإسلامية العميقة للإمام الخميني<sup>(٣)</sup>. وهذا التوصيف يبرهن بشكل واضح على تحويل أفكار المطهري إلى سياسة ثقافية للدولة هناك. والذي كان ينازع أو يتقاسم هذه المكانة الفكرية للشيخ المطهري بعد الثورة هو الدكتور علي شريعتي، الذي وصفته أدبيات المقربين أو المتأثرين به، وحتى في بعض الأدبيات العربية بمفكر الثورة أو معلم الثورة، ووصفه الكاتب المصري محمد حسنين هيكل بفيلسوف الثورة، وينقل في كتابه «مدافع آية الله»، عن نقاش جرى مع الطلبة أثناء احتلالهم للسفارة الأمريكية في طهران، وكيف أن أي واحد منهم خلال عدة دقائق يشير بالاقتراسات من كتب الإمام الخميني خمس مرات،

(١) رمز نجاح الشهيد المطهري. علي نصر آبادي، ترجمة: إبراهيم الخزرجي، بيروت: دار الهداي، ٢٠٠٠م، ص ١٥.

(٢) جولة في حياة الشهيد المطهري. جماعة من الأساتذة والعلماء، بيروت: دار الهداي، ١٩٩٧م، ص ١١.

(٣) رمز نجاح الشهيد المطهري. مصدر سابق، ص ١٦.

ومن كتب شريعتي ثلاث مرات على الأقل<sup>(٤)</sup>. لتأكيد التأثير الواسع لفكر شريعتي في المجتمع الإيراني. ويذكر الدكتور إحسان نراقي في مذكراته بعد توقيفه للمرة الأولى بعد الثورة بداية نيسان/ أبريل ١٩٧٩م، أن الذين استجوبوه كانوا شاباً يكون احتراماً كبيراً للمنظر علي شريعتي كما وصفه.

وحيثما حصل الاختلاف والافتراق لاحقاً بين التيارين الإسلاميين الديني والوطني، الديني الذي كان يمثله بصورة أساسية علماء الدين، والوطني المتمثل في حركة الحرية «نهضة آزادي». وهي الجماعة التي تولت إدارة أول حكومة بعد الثورة حينما عين الإمام الخميني المهندس مهدي بازرگان رئيساً للوزراء. وقد ظهر الاختلاف بين التيارين بسبب التباين في المواقف السياسية والاتجاهات العامة للسياسات الخارجية، وفي منهجيات النظر والتفكير وطرائق التعامل مع القضايا الداخلية، وتراتب الأولويات إلى غير ذلك. الاختلاف الذي تدرج إلى نوع من الافتراق، وبالشكل الذي ترك تأثيراً في عملية التفاضل الفكري بين المطهري وشريعتي. فالتيار الديني تبنى الخطاب الفكري للشيخ المطهري، التبني الذي كان يعني التعامل مع أفكار المطهري كما لو أنها من السياسات العامة للدولة في مجال الثقافة، والترويج لمؤلفاته والدفاع عنها والتشجيع عليها. في المقابل تراجع الاهتمام بالخطاب الفكري للدكتور شريعتي والذي كان محسوباً بصورة أساسية على التيار الإسلامي الوطني، أو هكذا كانت تصور التقسيمات والتصنيفات بين التيارات الإسلامية هناك.

يضاف إلى تلك الخلفيات أن استشهاد المطهري والذي كان أول شهيد بعد الثورة أضفى بعداً أخلاقياً في التعامل مع شخصيته الفكرية وإرثه الثقافي، وهو الشخص الذي كانت الآمال عليه كبيرة، فقد عينه الإمام الخميني رئيساً لمجلس قيادة الثورة، وهو المفكر الذي كانت الثورة بأمس الحاجة لدوره الفكري في مرحلة البناء والتأسيس، بعد أن ظل لسنوات طويلة مواكباً لحركة المجتمع الإيراني وتحولاته الاجتماعية والثقافية من خلال عطاءاته الفكرية والثقافية، فهو من أكثر رجالات الدين عطاء وإسهاماً في هذا المجال.

(٤) مدافع آية الله. قصة إيران والثورة. محمد حسنين هيكل، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢م، ص ١٧٢.



## شخصيات مؤثرة في تكويناته الفكرية

لقد تأثر الشيخ المطهري في تكوينات شخصيته المعنوية والفكرية، بصورة أساسية بثلاث شخصيات كبرى كانت معروفة بمكانتها الدينية والفكرية والعلمية في تاريخ إيران المعاصر. وقد تعددت الأبعاد التي تأثر بها المطهري من هؤلاء الذين كانوا من أبرز أساتذته، وهي الأبعاد التي ميزت هؤلاء وعززت من شهرتهم ومنزلتهم بين الناس وفي الأوساط العلمية والفكرية. والطريقة التي كان يتحدث بها المطهري عن هؤلاء هي التي تكشف عن تأثره البالغ والعميق بهم، وهو الأمر الذي كان معروفاً في سيرته الذاتية وتكويناته العلمية والفكرية.

ففي مجال الفقه والأصول تأثر المطهري بالمرجع الديني في عصره السيد حسين البروجردي (١٢٩٢ - ١٣٧٨ هـ / ١٨٧٥ - ١٩٦١ م)، الذي ذهب إلى درسه في مدينة بروجرد، وهو الدرس الوحيد الذي قصده المطهري مسافراً إليه، وانضم إلى حلقة درسه بعد انتقاله إلى مدينة قم، والتي وصفها بحلقة الدرس الملهمة<sup>(٥)</sup>. وبعد وفاته سنة ١٩٦١م تحدث عنه المطهري واعتبره فقيهاً بارزاً وممتازاً ومستوعباً للعلوم الإسلامية ومحيطاً بها إحاطة تامة. مع أنه كما يقول المطهري عن نفسه لم يعتد على ذكر أسماء في محاضراته وكتاباته، ولم ينوه باسمه - أي السيد البروجردي - طيلة حياته، إلا بعد مماته، وانتفاء أي طمع فيه على حد تعبيره<sup>(٦)</sup>. وهناك من يصنف المطهري ضمن الطبقة الأولى الممتازة من طلبة السيد البروجردي<sup>(٧)</sup>.

وفي مجال الأخلاق والعرفان تأثر بصورة عميقة بأستاذه الإمام الخميني الذي درس عنده ما يقارب اثنتي عشرة سنة، وذلك منذ وقت مبكر، وهي أطول فترة دراسية تعلم فيها المطهري في حياته الدراسية والعلمية. والإمام الخميني هو أكثر شخصية تحدثت عنها

(٥) الاجتهاد في الإسلام. الشيخ مرتضى المطهري، ترجمة، جعفر صادق الخليلي، طهران: مؤسسة البعثة، ص ٥٦.

(٦) المصدر نفسه. ص ٢٧.

(٧) جولة في حياة الشهيد المطهري. مصدر سابق، ص ١٦٥.

المطهري بطريقة يظهر فيها تأثيره العميق منه في صياغة شخصيته الروحية والفكرية، وحسب قوله «بعد انتقالي إلى مدينة قم، وجدت ضالتي في شخصية أخرى... واعتقدت لحين أن روحي الظمأى سترتوي من معين هذه الشخصية الزلال. ورغم أني لم أكن قد انتهيت من دراسة المقدمات عند مجيئي إلى قم ولم أكن مهيناً لخوض بحوث المعقول، إلا أن درس الأخلاق الذي كانت تلقيه تلك الشخصية المحببة إليّ، يومي الخميس والجمعة، والذي كان في الحقيقة درس عرفان وسير وسلوك، لا درس أخلاق بمفهومه العلمي الجاف، كان يغمرنى بسعادة كبيرة. إن جزءاً مهماً من كياني الفكري والروحي هو حصيلة ما تعلمته من تلك الدروس، ومن الدروس الأخرى التي تلقيتها من ذلك الأستاذ الإلهي على مدى اثني عشر عاماً، والذي أراني على الدوام مديناً له، لقد كان حقاً روحاً إلهياً مقدساً»<sup>(٨)</sup>.

وفي مجال الفلسفة والتفسير تأثر بالسيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ - ١٤٠٤ هـ / ١٩٠٣ - ١٩٨٣م) الذي أصبح مقرباً منه وملازماً له لسنوات طويلة، فقد حضر درسه الفلسفي حول فلسفة ابن سينا أول مرة سنة ١٩٥٠م، بعد مجيئه إلى مدينة قم، كما حضر الحلقات الخاصة التي كان يعقدها السيد الطباطبائي لدراسة ونقد الفلسفة المادية. واستمر يلازم درسه في الفلسفة والتفسير ما يقارب عامين ونصف العام إلى أن انتقل المطهري إلى طهران، مع ذلك لم تنقطع أو تتأثر العلاقة بينهما، بل تواصلت وتعمقت مع مرور الوقت. وكان يعد المطهري من أفضل التلاميذ المقربين للسيد الطباطبائي، وعن هذه المنزلة العلمية يقول عنه أستاذه الطباطبائي «عندما كان يحضر درسي كانت تتملكني حالة من الشوق والحماس والفرح، لأنني كنت أثق حينها بأن ما أقوله سيحفظ، هذا ما يصدق على مباحث كتاب أصول الفلسفة، فقد كنت مطمئناً من جميع الجوانب أنها ستحفظ. وفي الوقت نفسه أصبح أخيراً صاحب رأي في القضايا الفلسفية، بمعنى أن يفهم المطلب ثم يعطي رأيه بشأنه، وأفضل وصف لهذه الحالة هو أنه صاحب رأي»<sup>(٩)</sup>، وأول أثر علمي صدر للمطهري هو تقديمه وشرحه لكتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» للسيد الطباطبائي الذي كان

(٨) بيم موج: المشهد الثقافي في إيران مخاوف وآمال. د. محمد خاتمي، ترجمة: منير مسعودي، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧م، ص ٥٠. نقل عن كتاب: الدوافع نحو المادية، الشيخ مرتضى المطهري، منشورات الحكمة، الطبعة الثامنة من المقدمة.

(٩) جولة في حياة الشهيد المطهري. ص ٣٧.

بتكليف منه، ويقال إنه اعتذر لآخرين عن رغبتهم في القيام بهذا العمل لأنه كان يفضل المطهري للقيام به. وقد صدر هذا الكتاب سنة ١٩٥٣م في أربعة مجلدات من أصل خمسة، وذلك بعد انتقال المطهري إلى طهران. وأما عن رؤيته لهذا الكتاب فقد اعتبره المطهري بأنه عمل مهم جداً يدفع الفلسفة في إيران إلى مرحلة جديدة من عمرها.

وفي مجال التفسير يقول المطهري عن أستاذه الطباطبائي وتفسير «الميزان»، كنت ومازلت ومنذ سنين طويلة انتفع من فيض محضر هذا العظيم، ويعتبر كتابه تفسير الميزان، من أفضل التفاسير المدونة، بل أستطيع القول إنه أفضل تفسير كتب للقرآن الكريم بين السنة والشيعة منذ صدر الإسلام<sup>(١٠)</sup> وهو الكتاب الذي رجع إليه المطهري في أغلب تأليفاته ومنها كتابه «المجتمع والتاريخ»، كما ينقل عنه صاحب كتاب «نظرية الشريعة الصامتة» حسين غفاري.

إضافة إلى هؤلاء الثلاثة الذين تأثر بهم المطهري، هناك أيضاً الشيخ ميرزا علي آقا الشيرازي الذي تعرف إليه المطهري في أول سفرة له لمدينة أصفهان صيف ١٣٦٠هـ وتأثر به معنوياً وروحياً، وكان ملهماً له في تأليف كتابه «في رحاب نهج البلاغة» كما شرح المطهري ذلك في مقدمة هذا الكتاب، لكن من دون أن يكون أستاذاً له.

ومع أن الشيخ المطهري تأثر بهؤلاء في تكويناته المعنوية والفكرية، ودرس عندهم وتعلم منهم إلا أنه استطاع أن يكون لنفسه شخصيته الخاصة، ويكون صاحب رأي كما وصفه السيد الطباطبائي، وقد وصل لمرحلة وصف نفسه فيها بالاستقلال الفكري.

- ٣ -

### من الحوزة إلى الجامعة

في سنة ١٣٥٦هـ التحق المطهري بالدراسة الدينية بحوزة قم طالباً، وفي سنة ١٣٧١هـ انتقل إلى طهران للالتحاق بجامعة أستاذاً. ويذكر الشيخ الرفسنجاني في مذكراته عن الشيخ المطهري، كيف أن الفقر والاحتياج المادي هما سبب رحيله عن الحوزة - في قم - التي عشقها وظل يعيش آمال العودة إليها حتى أيامه الأخيرة، وذلك بعد أن قرر الزواج<sup>(١١)</sup>. وفي

(١٠) المصدر نفسه. ص ٣٥. نقلاً عن كتاب، الحق والباطل، الشيخ مرتضى المطهري، ص ٨٩ - ٩١.

(١١) المصدر نفسه. ص ١١٩.

سنة ١٣٧٤هـ انضم إلى سلك التدريس في جامعة طهران كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، بعد اجتيازه امتحان التدريس وحصوله على المرتبة الأولى في العلوم العقلية والنقلية. وأصبح يدرس مواد المنطق والفلسفة والفقه طيلة أربعة وعشرين عاماً. ولم يكن هذا الانتقال إلى طهران وجامعتها بالنسبة للمطهري انقطاعاً أو بداية قطيعة عن قم وحوزتها، فقد عاد للتدريس فيها خلال سنواته الأخيرة ١٩٧٥ - ١٩٧٨م، وكان يدرس كتاب «الإشارات» لابن سينا بمدرسة «سعادت» يومين في الأسبوع. وفي طهران تواصل مع حوزة مروزي واشتغل بالتدريس فيها خلال الفترة ما بين ١٣٧٤ - ١٣٨٨هـ.

والدارسون لشخصية المطهري وأفكاره يتفقون على أن هذه الفترة التي أمضاها في طهران تعتبر من أخصب وأغنى مراحل حياته، وأكثرها عطاءً ونتاجاً، وفيها تبلورت شخصيته الفكرية، ومنهجيته النقدية، والكثير من أطروحاته الثقافية. كما أن الدور الثقافي الذي نهض به وأصبح من أكثر الأبعاد تميزاً في شخصيته إنما ظهر وتبلور خلال هذه الفترة. وهذا ما يدركه المطهري نفسه، فقد نقل عنه الدكتور الشيخ محمد مفتاح أنه قال له «إني لو لم أحضر في الجامعة لم يكن لي الآن الكثير من هذه المؤلفات»<sup>(١٢)</sup>. لذلك فإن هذا الانتقال كان بداية لمرحلة جديدة في حياة المطهري الفكرية، فقد أتاحت له الجامعة الاحتكاك بالمجتمع الأكاديمي والتواصل مع النخب والجماعات الفكرية والانفتاح على جيل الشباب من المتعلمين والمثقفين، والانخراط في الحياة الثقافية بالمدينة. ومن جهته استطاع المطهري، أن يسجل حضوراً فاعلاً، ويكتسب معرفة ومنزلة لائقة به وسط النخب والأكاديميين الإيرانيين، وتواصلت هذه العلاقة مع بعضهم حتى بعد قيام الثورة، فحينما احتجز الدكتور إحسان نراقبي مؤسس معهد الدراسات والأبحاث الاجتماعية بجامعة طهران سنة ١٩٥٨م، للتحقيق معه في أول احتجاز له كما يقول بعد الثورة في بداية نيسان/ أبريل ١٩٧٩م، تدخل المطهري حسب روايته بفاعلية لكي لا يتم الاحتفاظ به طويلاً دون سبب، كما كانت له معاملة خاصة بتوصية من المطهري أيضاً.

وقد اقتنع الشيخ المطهري كثيراً بأهمية الدور الذي أصبح يؤديه في الجامعة وبين جيل المتعلمين الشباب، لدرجة بات يفضل وجوده في الجامعة على وجوده في الحوزة.

(١٢) رمز نجاح الشهيد المطهري. ص ١٩٦.

كما أن الأوساط الدينية التي كانت قريبة منه في حوزة قم هي الأخرى أيضاً أدركت قيمة هذا الدور وفاعليته والحاجة إليه. فالشيخ الرفسنجاني بعد أن يتحدث في مذكراته متسائلاً لماذا سمح السيد البروجردي بأن تفقد حوزة قم مثل الأستاذ المطهري؟ يعقب بعد ذلك بقوله «ولكن شيئاً فشيئاً بدأنا نرضى ونستبشر خيراً بهذه الهجرة، عندما أخذت تتضح لنا آثار وثمار حضور الأستاذ المطهري في طهران من خلال شدة تأثير محاضراته في محافل الجامعيين والمثقفين في العاصمة، وهؤلاء كانوا مبتعدين ومنعزلين عن العلماء والحوزيين»<sup>(١٣)</sup>.

ومع أن المطهري جاء من الحوزة إلى الجامعة، ودخل إليها أستاذاً وليس طالباً، وما كان بين الحوزة والجامعة من اختلافات شديدة في طبيعة الهوية، ونوعية الأنظمة والقوانين والتقاليد، إلى الفروقات الأساسية في المناهج والبرامج التعليمية والتخصصية، مع كل ذلك استطاع المطهري أن يندمج ويتكيف مع الوسط الأكاديمي في الجامعة، ويجذب من حوله الطلبة الجامعيين الذين عرف كيف يخاطبهم ويتواصل معهم. وقد اعترفوا له بقدرته وتفوقه العلمي والفكري، حيث أصبح ينظم دروساً خاصة للأساتذة في جامعة طهران. كما حاول أن يدخل بعض التقاليد الدينية في مجال التدريس، ويضفي طابعاً دينياً على تدريسه، فكثيراً ما كان يقول للطلاب بأن الجامعة بمنزلة المسجد فحاولوا ألا تدخلوها على غير طهارة، وقال مرة لأحد طلاب الجامعة أنه لم يدخل مجلس الدرس أبداً على غير وضوء<sup>(١٤)</sup>.

من جهة أخرى إن دخول المطهري إلى جامعة طهران والفترة الطويلة التي أمضاها في التدريس فيها والتي تقارب ربع قرن من الزمان، لم تدفعه إلى الانكفاء والانغلاق عن الناس والمجتمع، أو إلى الترفع والتعالي النفسي والاجتماعي، أو إلى التكلف والتقييد بلغة اصطلاحية وتخصصية، وهي الحالات التي غالباً ما تصاحب التجمعات الأكاديمية، ويبتلى بها الأكاديميون في أكثر الأحيان. فقد تمكن كما يقول عنه السيد الخامني من حفظ علاقته بالعلماء والمفكرين وأكابر الحوزات من جهة، وحفظ علاقته بأساتذة الجامعات من جهة أخرى، وحفظ علاقته بعامة الناس من جهة ثالثة عن طريق المساجد والخطابات

(١٣) جولة في حياة الشهيد المطهري. ص ١١٩.

(١٤) رمز نجاح الشهيد المطهري. ص ٤١.

وغيرها، بحيث لم يترك الحديث والمحاضرات في المساجد والمنابر إلى أواخر عمره<sup>(١٥)</sup>. لذلك يعتبر الشيخ المطهري من أكثر رجال الدين نجاحاً في تجسير العلاقة بين الحوزة والجامعة، وبين رجال الدين والأكاديميين. وهذا الجانب من أكثر ما يلفت انتباه الدارسين والباحثين عن الدور الفكري للمطهري، كما أنه الجانب الذي يلفت الاهتمام لطبيعة التكوينات الفكرية والثقافية التي مكنت المطهري من النهوض بهذا الدور، والذي تكمن أهميته وقيمته في تحريك الفكر الديني بين الوسط الجامعي والتجمع الأكاديمي، الأمر الذي قد يصوره البعض اختراقاً لمعقل الحداثة والتنوير والتعليم الحديث. فقد استطاع المطهري بشخصيته المعنوية وقدرته الفكرية أن يقدم صورة نموذجية لرجل الدين مغايرة تماماً لتلك الصورة النمطية السائدة عند الأكاديميين والأوساط الجامعية عموماً. وهي الصورة التي كان المطهري مدركاً لها وساعياً لتغييرها، بعد أن كانت سبباً في تكريس قطيعة وتصادم بين النخب الدينية والنخب الأكاديمية، فكان له فضل في بناء تواصل وافتتاح بين هاتين الجماعتين.

#### - ٤ -

### الإسلام ومتطلبات العصر

لقد تكوّن للشيخ المطهري وعي كبير بقضية الإسلام ومتطلبات العصر، نتيجة موقعه كأستاذ في الجامعة، واحتكاكه بالمدينة، وتواصله مع الأكاديميين والنخب المثقفة، وافتتاحه على جيل الشباب المتعلمين. فالجامعة فتحت وعيه نحو العلوم والمعارف الحديثة، والمدينة كشفت له عن التحديات الفكرية والاجتماعية المعاصرة، والأكاديميون وجد فيهم معرفة بعلوم الغرب، وانقطاعاً عن علوم الدين، وجيل الشباب نظر إليهم بأمل ومستقبل وأدرك ضرورة الاقتراب منهم ومحاولة فهمهم. وحسب رأيه أنه «في عصرنا أصبح التساؤل حول ما إذا كان الإسلام ينسجم مع العصر أمراً عاماً». وحين اتصلت بمختلف طبقات المجتمع وخصوصاً الطبقة المثقفة والمطلعة لم أجد موضوعاً يسألون عنه أكثر من هذا الموضوع بالذات»<sup>(١٦)</sup>. لذلك فقد اعتبر المطهري هذه القضية قضيته الفكرية الكبرى وشرح ذلك في

(١٥) المصدر نفسه. ص ١٩٥.

(١٦) نظام حقوق المرأة في الإسلام. الشيخ مرتضى المطهري، طهران: مؤسسة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٥م.

ص ٧٦.

مقدمة كتابه «العدل الإلهي» الصادر سنة ١٣٩٣هـ، بقوله «منذ حوالي عشرين عاماً أتعاطى الكتابة والتأليف، وقد وضعت منذ البداية، هدفاً واحداً لجميع كتاباتي، وهو إيجاد حلول للمشاكل الإسلامية المطروحة، والإجابة عن الأسئلة المثارة عن الإسلام في عصرنا. وعلى الرغم من أن كتاباتي قد توزعت بين الفلسفة والاجتماع والأخلاق والفقه والتاريخ، ورغم أن مواضيعها مختلفة تماماً بعضها عن البعض الآخر، إلا أن هدفها واحد لا يحول. فالدين الإسلامي المقدس دين مجهول، لأن حقائق هذا الدين قد قلبت بالتدرج في أنظار الناس. وأن السبب الرئيس في انصراف بعض الناس عن الدين هو ما يؤمرون به وينهون عنه خطأ باسم الدين. فلا من يسيء إلى هذا الدين وتعاليمه في الوقت الحاضر كمثّل بعض الذين يدعون الدفاع عنه. إن هجوم الاستعمار الغربي بعناصره المرئية والخفية من جهة، وقصور أو تقصير الكثير من الذين يدعون الدفاع عن الدين في هذا العصر من جهة أخرى، أضحيا سبباً لمهاجمة الفكر الإسلامي في المجالات المختلفة، بدءاً بالأصول وانتهاء بالفروع، والطعن فيه. ولهذا السبب رأيت من واجبي أن أنزل إلى الميدان على قدر استطاعتي»<sup>(١٧)</sup>.

وهناك ثلاثة كتب عالج فيها المطهري بصورة أساسية هذه القضية، وشرح فيها رؤيته المعرفية والمنهجية بشكل موسع ومركز، وهي كتاب «النبوة الخاتمة»، و«نظام حقوق المرأة في الإسلام»، و«الإسلام ومتطلبات العصر». وهي الكتب التي رجع إليها الدارسون لمعرفة أفكار المطهري في هذا المجال. باعتبار أن هذه القضية تشكل محور أفكاره وأطروحاته وتصوراتها كما أوضح ذلك بنفسه. وفي كتابه «الإسلام ومتطلبات العصر» أكد المطهري على أمرين أساسيين اعتبرهما مدخلاً لتكوين الفهم حول هذه القضية، وهما، أولاً: ضرورة المعرفة الصحيحة للإسلام الحقيقي كفلسفة اجتماعية وأيديولوجية إلهية، ونظام فكري واعتقادي بناء وشامل، وباعث على السعادة. وثانياً: ضرورة معرفة ظروف العصر ومتطلباته، والتفريق بين ما هو ناشئ عن التطور العلمي والصناعي، وبين ظواهر الانحراف وأسباب الفساد والانحطاط<sup>(١٨)</sup>. كما انتقد المطهري بشدة التصورات التي تعتبر الإسلام

(١٧) العدل الإلهي. الشيخ مرتضى المطهري، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، قم: الدار الإسلامية للنشر، ص ١٣.

(١٨) الإسلام ومتطلبات العصر، مرتضى المطهري، ترجمة: علي هاشم، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١١هـ، ص ١٢.

ومتطلبات العصر، على أنهما تقيضان لا يجتمعان، ووجودان لا ينسجمان، فإما التمسك بالإسلام وتعاليمه، مبتعدين عن كل نوع من أنواع التحديث والتجديد ومعطلين الزمن عن حركته التطورية. وإما الاستسلام لمتطلبات العصر التي هي في تطور مستمر مطلقين الإسلام باعتباره ظاهرة تتعلق بالماضي السحيق<sup>(١٩)</sup>.

أصحاب التصور الأول وصفهم بمرض الجمود، وأصحاب التصور الثاني وصفهم بمرض الجهل، واعتبر عاقبة المرض الأول التوقف والسكون والتخلف، وعاقبة المرض الثاني السقوط والانحراف. فالجامد كما يضيف المطهري، ينفر من كل جديد ولا يأنس إلا بالقديم، والجاهل يبرر كل جديد باسم مقتضيات العصر والتجدد والرقي. والجامد يعد كل جديد فساداً وانحرافاً، والجاهل يحسب كل شيء على الحضارة والتقدم العلمي.. فجمود الجامدين يمنح الجاهلين مجالاً للهجوم، وجاهل الجاهلين يزيد الجامدين إصراراً على البقاء على عقائدهم الجامدة. في حين أن الإسلام كما يرى المطهري يعارض الجمود ويعارض الجهل، والخطر الذي يهدد الإسلام آت إما من هذه الفرقة أو تلك<sup>(٢٠)</sup>.

هذه الرؤية النقدية لهاتين الفئتين أو الذهنيتين هي من الأفكار الأساسية في المنظومة الفكرية للشيخ المطهري، وهي الرؤية التي انطلق منها السيد محمد خاتمي في حديث له عن المطهري، واستخدم وصفاً لتلك الفئتين أو الذهنيتين، لعله أكثر دقة من الوصف الذي أطلقه المطهري. وهو وصف الجمود والتحجر للفئة الأولى، والتأويل والالتقاط للفئة الثانية، واعتبرهما آفتين ظهرتا في الفكر الديني وكلاهما تؤديان إلى إضعاف الدين وعزله عن المجتمع، وبينهما وجه مشترك كما يضيف السيد خاتمي هو أن تيار التأويل والالتقاط يلجأ إلى الإرهاب كلما توافرت له القدرة، ويشهد تاريخنا الماضي والحديث على هذه الحقيقة المؤلمة. في حين يلجأ تيار الجمود والتحجر إلى التفسير والتكفير كلما تسنى له ذلك. والنتيجة أن كلا منهما عمل على تعييب حقيقة الدين وسط الأوهام والأهواء، وعزل الناس عنها<sup>(٢١)</sup>.

أما كيف عالج الإسلام إشكالية متطلبات العصر؟ فيجيب المطهري «إن السر في

(١٩) المصدر نفسه. ص ١٣.

(٢٠) نظام حقوق المرأة في الإسلام. مصدر سابق، ص ٨٣ - ٨٤.

(٢١) بيم موج: المشهد الثقافي في إيران مخاوف وآمال. مصدر سابق، ص ٣٩ - ٤١.



انسجام الدين الإسلامي المقدس بقوانينه الثابتة التي لا تقبل التغيير، مع التطور الحضاري والثقافي ومواءمته للصور الحياتية المتغيرة، يكمن في عدة أمور» حددها المطهري في صور قواعد عامة، وشرحها في كتابه «نظام حقوق المرأة في الإسلام» هذه القواعد باختصار هي:

- ١ - الاهتمام بالجواهر والمعنى وإهمال القالب والشكل.
- ٢ - قانون ثابت للحاجة الثابتة وقانون متغير للحاجة المتغيرة.
- ٣ - قاعدة الأهم والمهم التي أجاز فيها الإسلام أن يقوم الخبراء الإسلاميون بالموازنة بين درجة أهمية المصالح، ومن ثم اختيار المصلحة الأهم على أساس الترتيبات التي وضعها الإسلام في هذا الشأن.
- ٤ - القوانين التي تمتلك حق النقض. وقد شرعها الدين للإشراف والسيطرة على القوانين الأخرى، ويصطلح عليها الفقهاء بالقواعد الحاكمة، مثل قاعدة «لا حرج» وقاعدة «لا ضرر» اللتين تحكمان الفقه كله.
- ٥ - صلاحيات الحاكم الإسلامي والصلاحيات التي أعطاهها الإسلام للحكومة الإسلامية.

٦ - مبدأ الاجتهاد الذي يعني التخصص والمعرفة في المسائل الإسلامية. وهذا النوع من البحوث في نظر المطهري لم يكن خافياً على علماء الإسلام، ويذكر في هذا المجال الكتاب الذي يصفه بالنفيس وهو «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» للميرزا محمد حسين النائيني، ومقالة «الولاية والزعامة» للسيد محمد حسين الطباطبائي المنشورة في كتاب «المرجعية ورجال الدين».

ولم يكتف المطهري بهذا القدر من المعالجة في البرهنة على قدرة الإسلام لمواكبة العصر والاستجابة لمتطلباته وتحدياته، بل ظل يعالجها في معظم كتاباته ومؤلفاته، إن لم يكن في كلها. والتي ينطلق فيها دائماً من قضايا وظواهر ومشكلات تطرح كتحديات معاصرة أمام الإسلام والفكر الإسلامي. وفي هذا النطاق يأتي كتابه «الإسلام وإيران عطاء وإسهام»، وهو في الأصل محاضرات ألقاها سنة ١٣٨٨هـ، ويعالج فيه إشكالية العلاقة بين الإسلام والقومية في إيران، بعد جدل أثاره بعض المثقفين الإيرانيين أصحاب النزعة القومية، حيث كانت لهم وجهات نظر شديدة الحساسية تصور أن دخول الإسلام إلى إيران كان من نتائجه تفكيك الهوية القومية الفارسية، وأثر على تراجع الثقافة والحضارة الإيرانية، وانحسار الفكر والفن

والأدب هناك. وقد عالج المطهري هذه الإشكالية في كتابه المذكور، والذي اعتبره الأول من نوعه في موضوعه، ولم يقدم أحد قبله عملاً في هذا الشأن. وأغلب الذين درسوا المسائل المشتركة بين الإسلام وإيران إما لم يكن عندهم حسب رأيه الاطلاع الكافي على جوانب الموضوع، أو كان دافعهم إلى البحث دافع آخر غير التحقيق. لذلك فإن هذه المسائل كما يرى المطهري لم تطرح إلى ذلك الوقت بصورة صحيحة. وقد لقيت هذه المحاضرات اهتماماً واسعاً في وقتها، وبعبارة «لم أر بين خطباتي التي ألقيتها في طهران، أي خطاب يقع موقع الإقبال والالتفات أكثر من هذه الخطابات، فكان الكثير من طهران وسائر المدن يراجعوننا لذلك»<sup>(٢٢)</sup>. وحسب تفسير المطهري لهذا الإقبال فإنه يعود لعاطفة الإيرانيين الطبيعية بالنسبة إلى المسائل المشتركة بين الإسلام وإيران.

أما كتابه «الدوافع نحو المادية» الذي نشره سنة ١٣٩١هـ، فقد كان استجابة لمواجهة إشكاليات الفكر المادي الذي تزايد نفوذه في الأوساط الجامعية وبين الشباب، وهو الفكر الذي كان يقاوم التدين والفكر الديني. وعن رؤيته لهذا الموضوع يقول المطهري «إن المادية في مظهرها الحديث التي وجدت لها موطئ قدم في إيران منذ أقل من نصف قرن، لم تكن تتوقع رواج الدين ونفوذه في أوساط عامة الطبقات وبالأخص الجماهير. بل كانت تعتقد أنها سوف تتمكن بكل سهولة من القضاء عليه في معترك المنطق والاستدلال، وعلى الصعيد الاجتماعي على حد سواء. وقد أثبت الواقع العملي تهاة حسابها هذا. أما الآن وقد عجزت عن إثبات وجودها وعن طريق المنطق والاستدلال، وعن طريق ما تصطلح عليه من ضرورة إيجاد الوعي الطبقي بين أوساط الجماهير أيضاً، لا بل اتضح عملياً أن الدين هو أقوى الطاقات وأكثرها نفوذاً في صفوف مختلف الطبقات وبالأخص المحرومة والمظلومة»<sup>(٢٣)</sup>.

وهكذا كتاباه حول المرأة وهما «مسألة الحجاب» نشره سنة ١٣٨٩هـ، و«نظام حقوق المرأة في الإسلام». الكتاب الأول كان يستجيب لضرورة تمسك الطالبات الجامعيات بالحجاب، حيث ترك أثراً حسناً كما يقول المطهري في إصلاح عقائد وأفكار المجتمع، حتى أن بعض النساء المتمدنيات صرن في صدد تجديد النظر في أنفسهن. والكتاب الثاني كان

(٢٢) الإسلام وإيران: عطاء وإسهام. مرتضى المطهري، بيروت: دار الحق، ١٩٩٣م، ص ١٤.

(٢٣) بيم موج: المشهد الثقافي في إيران مخاوف وآمال. ص ٦٧.

يناقش الدعوات المتزايدة التي ظلت تطالب بتغيير القوانين المدنية المتعلقة بقضايا المرأة والأسرة. وافتتح المطهري هذا الكتاب في سطره الأول بقوله «تقتضي متطلبات هذا العصر أن يعاد تقويم كثير من المسائل، وألا يكتفى بالتقويمات القديمة، ونظام الحقوق والواجبات الأسرية من جملة هذه المسائل» وهكذا هي سائر مؤلفاته. لذلك يمكن القول بأن المطهري من أكثر المفكرين الدينيين في إيران الذين عملوا على تأكيد العلاقة بين الفكر الديني وقضايا العصر، وإظهار قدرة الثقافة الإسلامية على الاستجابة لمتطلبات تجدد الحياة، وإبراز المضامين الاجتماعية للدين والتشريعات الإسلامية.

وعلى هذه الخلفية حاول السيد محمد خاتمي أن يفسر الخطاب الفكري للمطهري الذي وجد فيه إدراكاً لمقتضيات الزمان ووعياً لمستلزمات العصر<sup>(٢٤)</sup>. في حين حاول مجيد محمدي أن يفسر خطاب المطهري في كتابه «اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران» على خلفية أخرى أطلق عليها النزعة الدفاعية والدعوية، والتي حاول تأكيدها وهو يتتبع مؤلفات وكتابات المطهري وطبيعة موضوعاتها ومنهجيتها في المعالجة. ويقترب من هذه الرؤية محمد رضا وصفي في كتابه «الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، جدليات التقليد والتجديد» لكن بنوع من الاعتدال، حيث صور الدور الفكري للمطهري بعقلنة المفاهيم الإسلامية واعتبره كحاجز دفاعي.

والذي أراه أن من الممكن القول بنزعة دفاعية في الخطاب الفكري للمطهري، لكن من الصعب تحكيم هذه النزعة في تفسير عموم ذلك الخطاب الفكري. والنزعة الدفاعية قد تحددت في أكثر الأحيان من جهة الباعث الموضوعي المحرك للعديد من كتابات المطهري لكنه كان يتجاوز حدود هذه النزعة بتجديداته وتطويراته الفكرية والثقافية، التي كانت تتم عن ذكاء حاذق ونظر ثاقب وصفاء في الفكر.

- ٥ -

## الجيل الجديد بين منظورين

لقد أتاحت جامعة طهران فرصة كبيرة أمام المطهري للاحتكاك والاقتراب والتواصل مع الجيل الجديد من المتعلمين الشباب، ومن موقعه كأستاذ استطاع أن يتعرف على كيف

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧.

يفكر هذا الجيل وما يشغله من هواجس وقضايا ومشكلات، ولكونه أستاذاً للفلسفة كان بإمكانه أن يفهم طبيعة الأفكار والتوجهات الفكرية والأيدولوجية لهذا الجيل ونظراته إلى الدين والمجتمع والحياة. ولقد ظل المطهري يعايش هذا الجيل ويتواصل معه لزمناً طويلاً داخل الجامعة، وفي المدينة.

وفي الوقت الذي لم يكن يرغب فيه الكثير من طلاب العلوم الدينية، كما يقول السيد الخامني بالاشتراك في بعض محافل لجان الأطباء التي يحتمل فيها عدم رعاية الظواهر الإسلامية، وحتى بعض الحفلات الدينية، لكن الأستاذ المطهري، كما يضيف الخامني كان في حضوره تلك المجالس يجعل الحاضرين تحت تأثير أفكاره وحديثه، ويثبت لهم جدارته وشخصيته، لذلك كان الحاضرون يراعون الظواهر الإسلامية في حضوره<sup>(٢٥)</sup>.

وفي نظر الإمام الخميني «إن الخدمة التي قدمها المرحوم المطهري للشباب قلما قدمها شخص لهم»<sup>(٢٦)</sup>. وفي تقييم الشيخ الرفسنجاني أنه «لو أردنا التحليل التاريخي للنصف الثاني من القرن الأخير فعلينا أن نعد المرحوم المطهري أحد البارزين في تبلور أفكار الشباب»<sup>(٢٧)</sup>، وكل الأحاديث والكتابات التي كان يعالج فيها المطهري قضايا الإسلام والعصر، كانت موجهة بصورة أساسية لمخاطبة هذا الجيل الجديد، ففي مقدمة كتابه «الإسلام ومتطلبات العصر» وفي الأسطر الأولى يقول «إن قضية الإسلام ومتطلبات العصر من القضايا الاجتماعية المهمة التي تشغل بال الشباب المثقف في عصرنا الحاضر، وهم أرقى شريحة اجتماعية من حيث المستوى، كما أن عددهم من حسن الحظ جدير بالملاحظة»<sup>(٢٨)</sup>. وقد شرح المطهري رؤيته حول هذا الجيل في محاضرة له بعنوان «قيادة الجيل الشاب» وهي من المحاضرات التي اشتهرت لكونها تعالج مثل هذا الموضوع، ولطبيعة الرؤية التي تحدث عنها وكشفت عن منطقه في فهم هذا الجيل. وعمما يقصده من الجيل الجديد يقول المطهري «الجيل الجديد هو تلك الطبقة التي درست وتعرفت التمدن الجديد، فأصبحت لها طريقة في التفكير جديدة.. وأكثرية هذه الطبقة يؤلفها الشبان لهذا نطلق عليها

(٢٥) رمز نجاح الشهيد المطهري. ص ١٩٥.

(٢٦) المصدر نفسه. ص ١٥.

(٢٧) المصدر نفسه. ص ١٨.

(٢٨) الإسلام ومتطلبات العصر. مصدر سابق، ص ١٢.

اسم الجيل الجديد، على الرغم من أن كثيراً من الشيوخ يحملون أفكاراً جديدة كما أن الكثير من الشبان يحملون أفكاراً قديمة.. على كل حال المقصود هو طبقة من الناس تحمل طرازاً خاصاً للتفكير، وأفراد هذه الطبقة في ازدياد مضطرد، وسيكون طراز تفكير الشاب والشيخ في المستقبل على هذا النحو»<sup>(٢٩)</sup>، لذلك يدعو المطهري إلى المزيد من التفكير والتخطيط لإرشاد هذا الجيل وقيادته، وإلا فإن المستقبل حسب رؤيته سيضيع لا محالة، الأمر الذي يقتضي تغيير النظرة السائدة حول هذا الجيل وطريقة التعامل معه، وهي النظرة التي تصور هذا الجيل كما يقول المطهري وكأنه «أسير أهوائه وشهواته.. أو مجموعة من الأشخاص غير الناضجين المغرورين، عبيد أهوائهم وشهواتهم، وفيهم غير ذلك ألف عيب وعيب» كما ينتقد طريقة التعامل التي تظن حسب قوله «إننا بإخراج السنننا إليهم، وبالسخرية منهم على المنابر، وبشتمهم، وبإضحاك المستمعين منهم، نكون قد جعلنا الأمور تستقيم كما ينبغي. أو إذا صرخنا بوجوه الطلاب والطالبات استطعنا أن نحل المسألة»<sup>(٣٠)</sup>. في المقابل يؤكد المطهري على ضرورة فهم هذا الجيل والتعرف على مميزاته الشخصية، وكيف ينظرون لأنفسهم، فهم حسب قوله «لا يرون في أنفسهم أي عيب، وأنهم مثال الذكاء والفتنة، ويمثلون أرفع الأماني والآمال»<sup>(٣١)</sup>. أما الجيل القديم فيرى أنهم «على درجة من التدني الفكري بحيث أنه إذا تحدث أحد في مجلس بأقوال متناقضة لما تنبه أحد لذلك ولا اعترض عليه. أما اليوم فإن صبياً في العاشرة أو الثانية عشرة من عمره، والذي وصل في دراسته نهاية الابتدائية أو بداية المتوسطة، يستطيع أن يورد عدداً من نقاط الانتقاد على أي واعظ يتكلم من فوق منبر فهذا ما ينبغي أن نهتم به، لا أن نقول له اسكت لا تتدخل فيما لا يعنك»<sup>(٣٢)</sup>، ومنشأ هذه المفارقة بين الجيلين القديم والجديد في نظر المطهري أن «الأبواب في السابق كانت مغلقة بوجوه الناس، بل حتى النوافذ كانت مسدودة. لم يكن لأحد علم بما يجري في الخارج، من كان في هذه المدينة لم يكن يعرف شيئاً عما في المدينة المجاورة. ومن كان في هذا البلد كان يجهل ما يحدث في البلدان

(٢٩) إحياء الفكر الديني. مرتضى المطهري، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، طهران: مؤسسة البعثة،

ص ٣٥. وقد تضمن هذا الكتاب المحاضرة التي حملت عنوان: قيادة الجيل الشاب.

(٣٠) المصدر نفسه. ص ٣٥.

(٣١) المصدر نفسه. ص ٣٧.

(٣٢) المصدر نفسه. ص ٤١.

الأخرى. أما اليوم فإن هذه الأبواب والنوافذ قد فتحت، ولاحظ الناس أن العالم في تقدم، ورأوا تطور العلوم والإمكانات الاقتصادية وتعاضم القوى السياسية والعسكرية، وعاصروا الديمقراطيات والمساواة، والحركات والانتفاضات والثورات...، لم يكن الجيل القديم يفهم كل هذا ولا يدركه»<sup>(٣٣)</sup>. لهذا لا بد من تصحيح النظرة لهذا الجيل والنظر له برؤية موضوعية ومتوازنة، وبتعبير المطهري «إن للجيل الجديد حسناته وسيئاته، - فله - مشاعر وإحساسات لم تكن موجودة من قبل، وهذا ما لا بد من الاعتراف به وقبوله. ولكن فيه، في الوقت نفسه، انحرافات فكرية وأخلاقية لا بد من إيجاد العلاج لها. وهذا لا يكون إلا إذا أخذنا بنظر الاعتبار مشاعره تلك وإحساساته وآماله، إذ أننا بدون أن نحترم ما يدور في خلده لا يتيسر لنا علاجه ولا حياء في ذلك.. إن الآخرين الذين يفهمون آلام هذا الجيل استطاعوا أن ينحرفوا به ويستغلوه فالمدارس المادية التي ظهرت في هذا البلد... كانت تعلم أن لهذا الجيل سلسلة من المطامح الاجتماعية الكبيرة يسعى لتحقيقها، فأظهرت انسجامها مع تلك المطامح، فكان أن جمعت حولها الكثيرين من المؤيدين المتفانين»<sup>(٣٤)</sup>.

لاشك أن هذه الآراء أظهرت قدراً كبيراً من التنور في الفهم، وكشفت عن معرفة موضوعية تلامس عن قرب ذهنيات التفكير لهذا الجيل الجديد، وقيمة هذه الآراء أنها حصيلة اختبارات وتجريبات، معايشات وتواصلات. وتتأكد هذه القيمة لكونها تأتي من مصدر ينتسب للفكر الديني، وهو الفكر الذي كان بحاجة لتجديد رؤيته حول هذا الجيل، وبالشكل الذي سعى إليه المطهري في تكوين رؤيته التي اتصفت بالنضج والفهم والوضوح. وبالتأكيد فإن الجيل الجديد يجد في هذه الآراء التي طرحها الأستاذ المطهري أنها تستجيب لما يفكر به، وتقرب من نظرتة إلى ذاته وآماله وطموحاته.

- ٦ -

## النقد الديني وإحياء الفكر الديني

لقد اتصف الخطاب الفكري للشيخ المطهري بمكونات نقدية وإصلاحية، شديدة الأهمية في جراتها ووضوحها ونوعية مجالاتها. وهي من العناصر التي تلفت الانتباه إلى أفكاره وشخصيته، وتشجع الآخرين على الاهتمام بدراستها والتعرف عليها. والمجال الديني من

(٣٣) المصدر نفسه. ص ٤١.

(٣٤) المصدر نفسه. ص ٢٩ - ٤٣.

المجالات الأساسية التي قدّم حولها المطهري خطاباً نقدياً ، ويشمل هذا المجال طبقة رجال الدين والمؤسسة الدينية والفكر الديني. وقيمة هذا النقد أنه يأتي من شخص ينتمي للمؤسسة الدينية، التي نادراً ما يأتي النقد حولها من داخلها، كما أنه يأتي من شخص له مكانته المعنوية والفكرية في تلك المؤسسة الدينية، والذي لا يخفي اعتزازه بها وانتسابه إليها، وحرصه على حمايتها والدفاع عنها. لذلك فإن هذا النقد الذي قدمه المطهري لم يقابل بالرفض والتشكيك، كالذي يمكن أن يأتي من خارج المؤسسة الدينية، أو من خارج الاختصاص الديني.

ومن السهولة معرفة الدوافع التي ساهمت في تشكيل المنحى النقدي عند المطهري، فالإلى جانب كونه مفكراً ومن طبيعة كل مفكر أن يكون ناقداً ، ومفكراً إصلاحياً من جهة أخرى أي أنه صاحب نزعة تغييرية وعضوية. إلى جانب ذلك فإنه كثيراً ما كان يوصف بالصفاء الذهني والنفسي، وهي الصفة التي تجعله يصطدم بواقع أو بحالات لا يستطيع التكيف معها أو الصمت عليها، بالإضافة إلى ثقافته العالمة والعالية والمعاصرة التي حرصته على مواجهة ظواهر الجمود والانغلاق والتشبث بالماضي. كما أن إدراكه العميق بضرورة التواصل مع الجيل الجديد وتفهم حاجاته الفكرية، وما أتاحت له تجربته في التعليم الجامعي من إمكانية المقارنة بين الحوزة والجامعة، وقناعاته في داخله باستقلالته الفكرية، وارتباطه بمشروع إسلامي يدعو إلى الإصلاح والتغيير الاجتماعي العام ينطلق من داخل المؤسسة الدينية وإدارتها وقيادتها. هذه العناصر والأبعاد هي التي ساهمت في تشكيل المنحى النقدي في الخطاب الفكري عند المطهري.

ومن أفكاره النقدية البارزة في هذا المجال تلك التي وردت في مقالة نشرها سنة ١٣٨٢ هـ حول المشكلة الأساسية في جهاز علماء الدين، وهي المقالة التي أظهرت جرأة الخطاب النقدي عند المطهري ووضوحه وصراحته، وقد اشتهرت كثيراً لتلك الخصوصيات، ولأن من الصعب الحديث والمكاشفة في هذا الموضوع وطرحه للتداول والنقاش العام.

وفي مقدمة هذه المقالة يشرح المطهري اهتمامه المبكر بموضوع المؤسسة الدينية، حيث يقول عن نفسه «إنني منذ أن قدرت على التفكير في القضايا الاجتماعية، أخذت أفكر في هذا الموضوع»<sup>(٣٥)</sup>. ثم بعد ذلك يطرح تساؤلات نقدية ونقاشية من داخل اجتماع حضره

(٣٥) الاجتهاد في الإسلام. مصدر سابق، ص ٣٧. وقد تضمن هذا الكتاب مقالة: المشكلة الأساس في منظمة علماء الدين.

في مدينة قم ضم عدداً من علماء الدين الفضلاء، جرى الحديث فيه عن مشكلات جهاز علماء الدين ونواقصه، وهي تساؤلات حساسة للغاية من قبيل «لماذا يكثر في محيط العلماء المقدس العاطلون والطفيليون بحيث أن الزعيم الديني لكي يسقي وردة واحدة يضطر إلى سقي كل ما هنالك من أشواك وأعشاب؟ لماذا يسودنا الصمت والسكوت بدل الحرية والتحرك، وأن من يريد المحافظة على مركزه ومقامه يضطر إلى إطباق شفثيه والتفوق؟ ولماذا لا تنظم برامجنا التعليمية وفق احتياجاتنا؟ لماذا تروج في أوساطنا الألقاب والعناوين والمظاهر وتزداد يوماً بعد يوم مع الأسف؟ ما السر في أن الزعماء الصالحين المتفتحين عندما يتسمنون مراكز الرئاسة يفقدون قدرتهم على الإصلاح، ويبدون كما لو أنهم قد نسوا آراءهم السابقة»<sup>(٣٦)</sup>، وبعد أن تحدث كل واحد من الحاضرين عن العلة الرئيسية لجهاز علماء الدين يضيف المطهري بقوله «إلا أن أحد الحاضرين أدلى برأي رجحته على رأيي وآراء الآخرين، وما زلت اليوم على ذلك، قال إن السبب الرئيس والأساس لهذه النواقص والمشاكل في المسلك العلمائي هو النظام المالي وطريقة ارتزاق رجال الدين»<sup>(٣٧)</sup>، ومن هذه الرؤية ينطلق المطهري في تحليل علاقة رجال الدين بالسلطة والمجتمع، العلاقة التي تتحدد فيها صورة الهيمنة لصاحب مصدر المال. فإذا كان المجتمع هو مصدر المال لرجال الدين فإنه يفرض هيمنته عليهم ويفتقدون من جهتهم قدرة التأثير عليه. أما إذا كانت السلطة هي مصدر المال فإنها سوف تمتلك قدرة الهيمنة على رجال الدين. لذلك يدعو المطهري لإصلاح النظام المالي في المؤسسة الدينية بالشكل الذي يحزر رجال الدين من هيمنة السلطة والمجتمع عليهم، ويكسبهم القدرة والحرية.

أما الآفة التي أصابت المجتمع الديني بالشلل وأقعدته عن العمل، فهي كما يصفها المطهري آفة الإصابة بالعوام، وأصل هذه الآفة في نظره هو النظام المالي. ومن نتائجها كما يضيف المطهري أن المنظومة الدينية «أصبحت لا تستطيع أن تكون طليعة فتتحرك أمام القافلة، إنها مضطرة إلى التحرك وراء القافلة، ومن سمات العامة أنهم لا يفارقون القديم الذي اعتادوا عليه، بل يتمسكون به، دون تمييز بين حق وباطل. إنهم يعتبرون كل جديد

(٣٦) المصدر نفسه. ص ٣٨.

(٣٧) المصدر نفسه. ص ٣٩.



بدعة أو اتباعاً للأهواء. لا يعرفون قوانين الطبيعة ومقتضيات الفطرة. لذلك فإنهم يخالفون كل جديد من هذا المنظور، ويحافظون على الوضع القديم دائماً. إننا نرى اليوم أن العامة من الناس ينظرون إلى المسائل المهمة، كالتوزيع العادل للثروة، والعدالة الاجتماعية، والتعليم العام، والحكم الوطني، وأمثالها مما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإسلام وتعاليمه التي تدعو له وتدافع عنه، ينظرون إليها نظرهم إلى رغبة صبيانية»<sup>(٣٨)</sup>.

ولشدة هيمنة هذه الآفة وقدرتها على التحكم والسيطرة فإن المطهري يصفها بوصف الحكومة أي حكومة العوام، والتي هي حسب رأيه «منشأ رواج الرياء والمجاملة والتظاهر، وكتمان الحقائق، والاهتمام بالمظاهر، وشيوع الألقاب والمقامات، والتطلع إلى المراكز العليا، إن حكومة العوام هي التي تدمي قلوب أحرارنا وطلاب الإصلاح فينا»<sup>(٣٩)</sup>.

ويختتم المطهري هذه المقالة بالدعوة لإصلاح هذه المشكلة بابتكار إصلاحات عميقة، ويدعو طلاب الإصلاح لتجاوز هذه المشكلة «لكي يستطيعوا التفكير بحرية، والقول بحرية، والدفاع عن الإسلام في خندق حر ليهيئوا كل المقدمات لإصلاح كبير»<sup>(٤٠)</sup>.

وعن نفسه يقول في الأسطر الأخيرة من هذا المقال «إنني أستلهم إيماني وأملي في إصلاح المجتمع الديني من مطالعاتي في التراث الإسلامي الغني، ومن معلوماتي عن الشخصيات الكفوّة في هذا الجهاز. وعليه فيني لا أرى وجوب إصلاح هذا الجهاز، ولا أستبعد إمكان تحقّقه فحسب، بل أراه قريب الوقوع تماماً»<sup>(٤١)</sup>.

وقد حدد الشيخ المطهري شكل علاقته بالمؤسسة الدينية ووصف هذه العلاقة بالمناصرة والانتقاد، وحسب قوله «إنني ما زلت ومنذ عشرين عاماً، أي منذ أن وصلت إلى مرحلة الاستقلال الفكري، مناصراً حازماً للحوزة ومنتقداً لها في آن واحد.. أعتقد بوجود إحداث إصلاحات فيها، كثيرون هم غير الكفوئين الذين تلبسوا بزّي الحوزويين الحقيقيين. إن أقوالي وكتاباتي خلال العشرين عاماً المنصرمة موجودة، والمتعلق منها بهذا

(٣٨) المصدر نفسه. ص ٥٤ - ٥٥.

(٣٩) المصدر نفسه. ص ٥٥ - ٥٦.

(٤٠) المصدر نفسه. ص ٦٥.

(٤١) المصدر نفسه. ص ٦٧.

الموضوع يتمحور جميعه حول هذين الأصلين، المناصرة والانتقاد»<sup>(٤٢)</sup>.

ولقد ظل المطهري يلح بضرورة الإصلاحات في المؤسسة الدينية حتى في سنواته الأخيرة، وبعد أن شهدت مؤسسة الحوزة تطورات في المجالين السياسي والاجتماعي، ويربط المطهري هذه الإصلاحات بضرورة الاستجابة لمتطلبات الجيل المعاصر، وبعبارة يقول: «واليوم بعد أن دخلت الحوزة العلمية الدينية مجال النشاط الاجتماعي بهذا حرارة وروحية يجب عليها أن تعرف بدقة مسؤوليتها العلمية والفكرية العظيمة، وعليها مضاعفة أعمالها العلمية والفكرية إلى عشرة أضعاف، وأن تعرف بأن الانشغال بدروس الفقه والأصول وحدها لا يستطيع أن يستجيب لمشاكل الجيل المعاصر»<sup>(٤٣)</sup>، وعلى أرضية هذا النقد ينطلق المطهري في دعوته لإحياء الفكر الديني، حيث يقول «إننا اليوم بحاجة إلى بعث ديني وإسلامي أكثر من أي شيء آخر، بحاجة إلى إحياء للفكر الديني، وإلى نهضة إسلامية تجديدية، ويجب إصلاح فكرنا الديني»<sup>(٤٤)</sup>. وبعد أن يتحدث عن ظهور طبقة في أوساط الشباب من المثقفين المسلمين ذات التوجه المتغرب والمتأثر بالمذاهب الفكرية الغربية، ويسلم لها بشكل مطلق على حد وصفه، يناقش من ثم العوامل التي ساعدت على تشكيل هذا التوجه الذي هو في اتساع حسب نظره، وفي هذا السياق يلتفت المطهري إلى الواقع الديني والفكري وما أصابه من تراجع وجمود، وبعبارة يقول «ما ينبغي الاعتراف به هو أن الركود الفكري والجمود الذي ساد العالم الإسلامي في القرون الأخيرة، وبالخصوص قعود الفقه الإسلامي، وشيوع الرغبة في التشبث بالماضي، والامتناع عن مواكبة روح العصر، من أسباب هذه الهزيمة. إن العالم الإسلامي بحاجة اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى نهضة دستورية تقنينية، ذات رؤية جديدة واسعة وشاملة، تنبع من أعماق التعاليم الإسلامية»<sup>(٤٥)</sup>.

(٤٢) جولة في حياة الشهيد المطهري. ص ٢٣٤ - ٢٣٥. من رسالة كتبها إلى الهيئة الاستشارية لحسينية الإرشاد.

(٤٣) الحركات الإسلامية في القرن الأخير. مرتضى المطهري، ترجمة: صادق العبادي، ١٩٨٢م، ص ١٠٩.

(٤٤) الفكر الإسلامي المعاصر في إيران: جدليات التقليد والتجديد. محمد رضا وصفي، بيروت: دار الجديد، ٢٠٠١، ص ١٨١. نقلاً عن كتاب: ده گفتار، مرتضى المطهري، قم: دار صدرا، ص ٢٢٨.

(٤٥) بيم موج، المشهد الثقافي في إيران مخاوف وآمال. ص ٢٩. نقلاً عن كتاب: المرجعية وعلماء الدين. مرتضى المطهري.

والتسمية التي يرجحها المطهري ويعطيها صفة التفضيل على التسميات أو المصطلحات السائدة والشائعة في هذا المجال، هي تسمية «إحياء الفكر الديني»، بالتركيز على كلمة «إحياء» التي يستوحها من قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾<sup>(٤٦)</sup>. ومن أحاديث شريفة وردت فيها تلك الكلمة أو من اشتقاقاتها، كما جاء في خطبة للإمام علي (ع) ورد فيها قوله «وأحيوا السنة وأماتوا البدعة»، أو في كلام للإمام الرضا (ع) قال فيه «أحيوا أمرنا». وقد شرح المطهري هذه الفكرة في مقاله ومحاضراته التي حملت تسمية «إحياء الفكر الديني».

وفي هذا النطاق تأتي دعوات المطهري لتطوير مفهوم ومنهج الاجتهاد، بما يواكب قضايا العصر. وهي الدعوة التي تحدث عنها المطهري باستمرار واهتمام في كثير من كتاباته ومحاضراته. ومن أفكاره في هذا المجال قوله «إن مشاكل المجتمعات البشرية تتجدد، وإن المشاكل الجديدة بحاجة إلى حل جديد، وما جاء في الحديث الشريف، وأما الحوادث الواقعة، فهي تشير إلى الأحداث الجديدة التي لا يستطيع أن يحلها إلا أصحاب المعارف الإسلامية، وهذا هو بالضبط سر ضرورة وجود المجتهد في كل مرحلة من المراحل البشرية، وضرورة تقليد المسلمين للمجتهد الحي ذلك إنما باستثناء المسائل الحديثة فإن التقليد في أكثر الأحكام والمسائل الشرعية المتفق عليها، لا يختلف بين تقليد المجتهد الحي أو المجتهد الميت، ولو لم يهتم المجتهد بالمسائل والأحكام الحديثة والمشاكل المستجدة فيجب أن نضعه في قائمة الأموات»<sup>(٤٧)</sup>.

## - ٧ -

### ما بعد المطهري.. ملاحظات ونقد

أولاً: العارفون بأفكار المطهري قد يتساءلون لماذا لم أتحدث عن البعد الفلسفي في شخصية المطهري الفكرية؟ وهو البعد الذي كان بارعاً فيه و متمسكاً به وحاضراً في كتاباته ومحاضراته. كما أنه من أكثر الأبعاد التي تعلق بها منذ التحاقه بسلك الدراسة الحوزوية، وأصبح بعد ذلك أستاذاً قديراً لهذا الحقل ولزمن طويل في الحوزة والجامعة لذلك فإن هذا

(٤٦) سورة الأنفال، آية ٢٤.

(٤٧) الحركات الإسلامية في القرن الأخير. مصدر سابق، ص ١١٠.

التساؤل له مبرراته الفكرية والموضوعية. وقد كنت مدركاً لهذا البعد في أفكار المطهري واطلعت على بعض كتاباته الفلسفية، وبعض الكتابات التي تناولت هذا البعد في شخصيته. وهو البعد الذي أضاف لأفكار المطهري خاصية العمق والتماسك والعقلانية، وكان من أرضيات التواصل مع المثقفين والنخب الفكرية، ووجد فيه مجيد محمدي مدخلاً للحديث عنه في دراسته حول اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران.

أما سبب عدم هذا الاهتمام فهو أن المطهري كما اشتهر عنه لم يقدم ابتكارات جديدة أو مهمة أو تمثل إضافات حقيقية في هذا الحقل، فقد بقي يمثل امتداداً لفلسفة ملا صدرا التي هيمنت على الفكر الفلسفي المعاصر في إيران، ومدافعاً عن هذه الفلسفة بحماس شديد، فهو يمثل الحلقة المعاصرة لهذه الفلسفة بعد حلقة أستاذه السيد محمد حسين الطباطبائي، الذي احتفظ معه بعلاقة الأستاذية لتقريبه منه وملازمته له لسنوات طويلة. لذلك يرى الشيخ محمد تقي جعفري، بأن المطهري «لو لم يكن معاصراً لعظيم مثل العلامة الطباطبائي لكان برز أكثر من ذلك بكثير، - حيث - كان يكن غاية الاحترام والتقدير للعلامة، ولم يكن ليرضى بأن يطرح اسمه في وجود العلامة - الطباطبائي - ، وكذلك في غيابه لم يكن يفكر في طرح نفسه»<sup>(٤٨)</sup>، أما الدور الأساسي الذي تميز به المطهري في هذا الشأن، فهو تعميم الفكر الفلسفي في المحيط الاجتماعي الذي كان يتواصل معه بواسطة الكتابة والتدريس والخطابة، وتبسيط الأفكار الفلسفية المعقدة وبالذات فلسفة ملا صدرا الشيرازي وتقديمها بصورة معاصرة إلى جانب عنايته في البحث عن منشأ بعض الأفكار الفلسفية وكيفية تطورها وتغيرها، بالإضافة إلى اهتمامه ببعض المقارنات بين فلسفات المسلمين والفلسفات الغربية الحديثة، وتركيزه على نقد الأسس الفلسفية للفكر المادي والماركسي بشكل خاص.

ثانياً: لقد تعددت الأبعاد الفكرية في شخصية المطهري، وتوزعت كتاباته ومحاضراته إلى حقول مختلفة من الدين والفلسفة والتاريخ إلى التربية والاجتماع والاقتصاد. لذلك من الصعب حصر الأفكار في كل هذه الأبعاد، ومعرفة الأفكار الرئيسية التي هي من ابتكاراته

(٤٨) العلمانية والإسلام. الشيخ محمد تقي جعفري، ترجمة: محمد حسن زراقط، بيروت: دار الهادي،

أو الأفكار التي يعظمها وينطلق منها ويؤسس عليها.

كما أن هذه المنهجية المتعددة الحقول والاختصاصات في التقييم العلمي ينظر لها على أنها لا تولد إلا معرفة عامة وليست معرفة اختصاصية. وما ينطبق على أفكار المطهري يمكن القول بأن معرفته الاختصاصية تتحدد في مجالين رئيسيين هما: الدين والفلسفة، وفي المجالات الأخرى تصنف أفكاره على المعرفة العامة، لكنها كانت ضرورية بالنسبة إليه، ولطبيعة الدور الفكري الذي نهض به.

ثالثاً: إن الواقع الموضوعي الذي ظل المطهري يواكبه ويتواصل معه، ويستجيب لمتطلباته وإشكالياته وتحدياته الفكرية والثقافية والاجتماعية، هذا الواقع تغير كلياً وجذرياً بعد التحول الإسلامي الذي حصل هناك سنة ١٩٧٩م. ولم يستطع المطهري أن يواكبه بعد رحيله مبكراً حيث استشهد بعد أشهر قليلة على انتصار الثورة وقيام نظام الجمهورية الإسلامية، الحدث الذي نقل المجتمع الإيراني إلى وضع مختلف تماماً عما كان عليه سابقاً، فقد تغيرت صورة المجتمع وشكل السلطة وتبدلت التشريعات والقوانين التي أصبحت تستند إلى مرجعية إسلامية، واستحدثت دستور جديد إلى غير ذلك من تحولات وتغيرات. لذلك فإن غياب المطهري ترك فراغاً كبيراً ومهماً على الصعيدين الفكري والثقافي، الفراغ الذي استشعره الجميع وفي مقدمتهم الإمام الخميني. وآخر عمل قدمه المطهري هو كتابه «الحركات الإسلامية في القرن الأخير» الذي كان بمثابة وصيته للثورة في الدفاع عن هويتها الإسلامية وعن قيادتها العلمانية، وللتحذير من الآفات التي قد تعترض طريق الثورة. ليس القصد من هذا الكلام القول بأن أفكار المطهري فقدت قيمتها المعرفية أو فاعليتها الاجتماعية، وإنما الإشارة إلى أن الزمان الفكري قد تغير والواقع الموضوعي اختلفت صورته، وتولدت قضايا ومشكلات وتحديات من نوع مختلف عن تلك التي عاصرها المطهري.

رابعاً: إن بعض القضايا التي عاجلها المطهري، وقدم حولها وعياً كبيراً، ورؤية ناضجة، ما زالت تطرح اليوم وباهتمام كبير أيضاً وبعد عقدين من الزمان على التجربة الإسلامية الإيرانية، كقضية جيل الشباب الذي يمثل اليوم أكبر شريحة اجتماعية من حيث التعداد السكاني في المجتمع الإيراني، وبحسب التقارير والدراسات الدولية فإن المجتمع الإيراني في الوقت الراهن يعتبر من أكثر مجتمعات العالم شبابية. وهذا الجيل من طبيعته يفرز العديد

من القضايا والهواجس، بعضها آمال وبعضها الآخر مخاوف. كما أن هذا الجيل له خصوصياته النفسية والفكرية والاجتماعية التي قد تحرضه أحياناً نحو الاندفاع والتسرع، وأحياناً نحو الجمود، والتظاهر بالاستقلالية والقوة، والتعبير عن المواقف والأفكار بنوع من الحرية والتطرف أحياناً. إلى غير ذلك من خصوصيات ومميزات تستدعي النظر والاهتمام. وغالباً ما تكتنف الصعوبة التعامل مع هذا الجيل والعمل على ترشيده نحو مجالات البناء. ومع أن جيل ما بعد الثورة يختلف بطبيعة الحال عن جيل ما قبل الثورة، إلا أن الرؤية التي عبر عنها المطهري في عصره ما زالت شديدة الفاعلية والنضج لأنها نابعة من معاشة وتجري بتواصل واحتكاك لزمان طويل.

خامساً: لقد عالج المطهري قضايا المرأة في كتابيه المعروفين «مسألة الحجاب» و«نظام حقوق المرأة في الإسلام»، والكتاب الثاني هو أكثر أهمية من حيث المعالجة والموضوع، وقد اكتسب هذا الكتاب قدراً جيداً من الاهتمام في العالم العربي. وفي نظر السيد محمد خاتمي أنه «منذ انتصار الثورة وحتى الآن، وبعدها تحررت الطاقات الفكرية الضخمة، ووضعت الإمكانيات الواسعة تحت اختيارها، لم ينشر كتاب ولا كراس بمستوى ما كتبه الشهيد مطهري عن المرأة وحقوقها، وعن غير ذلك من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المطروحة علينا»<sup>(٤٩)</sup>، والمعالجة التي قدمها المطهري كانت تنطلق من نقد ونقض محاولة إعادة تغيير مواد القانون المدني الإيراني في المسائل المتعلقة بقضايا المرأة والأسرة، ويقصد أن يظهر تفوق المعالجات الإسلامية لتلك القضايا، ويعيد ثقة الناس بالإسلام والقانون الإسلامي، كما أراد أن يبرهن على قدرة الإسلام في مواكبة العصر وتجدد الحياة. أما اليوم فإن قضايا المرأة تطرح بشكل مختلف وفي سياق مختلف تماماً عن ذلك العصر، فلم تعد القضية في نطاق المقاربات والمقارنات العامة والكلية بين التصور الإسلامي والتصورات الأخرى، وإنما أصبحت القضية ترتبط بمشاركة المرأة الفعلية في المجالات العامة، بما في ذلك ارتقاء المناصب السياسية.

سادساً: لقد اعتبر المطهري أن مهمته الفكرية الأساسية هي تأكيد قدرة الإسلام على الاستجابة لمتطلبات العصر وتجدد الحياة، وذلك في ظل صعود الأيديولوجيات الغربية

(٤٩) بيم موج: المشهد الثقافي في إيران مخاوف وآمال. ص ٧٤.

والشرقية وتزايد نفوذها في داخل المجتمع، وتغلغل أفكارها في الوسط الجامعي والأكاديمي. وما أثارته هذه الأيديولوجيات من تساؤلات وتشكيكات حول قدرة الإسلام وفاعليته على التجدد والتطور. وقد استطاع المطهري بخبرته الفكرية ومعرفته الفلسفية ومواكبته لشؤون العصر أن يواجه هذه الوضعيات الفكرية بتقديم صورة حضارية ومنطقية عن الإسلام والقانون الإسلامي.

وفي نطاق هذه المهمة وبشهادة الكثيرين يعتبر المطهري ناجحاً وموفقاً. لكن هذه المهمة الفكرية لم تعد بذلك الشكل الذي كانت عليه في عصر المطهري، بعد أن تحول الإسلام إلى مرجعية لنظام الحكم في إيران، ومصدر للتشريعات والقوانين والنظم هناك، وبعد أن أصبح الإسلام من أكثر الديانات صعوداً في العالم، وأكثرها حضوراً وفاعلية في العلاقات الدولية. لذلك فقد تراجعت تلك المهمة التي نهض بها المطهري واستجدت في المقابل مهمات أخرى ترتبط بعلاقات الإسلام بالعالم.

وختاماً: فإن المطهري كان نموذجاً لرجل الدين المفكر والمصلح، الفقيه والمثقف، وهو النموذج الذي ينبغي أن يقتدي به رجال الدين في هذا العصر، وأن يكون مثلاً لهم في البناء العلمي، وفي بناء الفكر المنثور والمنفتح على المعارف الحديثة وقضايا العصر. ولا أخفي أنني قد تعلقت بشخصيته وتعلمت من كتاباته منذ وقت مبكر، وما زلت أراجع إليها، فقد عاش مدافعاً عن الإسلام وختم حياته بالشهادة فكان شاهداً على العصر بفكره ورسالته.





## الفصل الثامن

الشيخ محمد مهدي شمس الدين  
وتجديد الفكر الديني



## من النجف إلى بيروت

الدارسون والمؤرخون لتطور الأفكار الإسلامية ذات الطبيعة الإصلاحية والتجديدية في المنطقة العربية، من المفترض فيهم أن يلتفتوا لأفكار وكتابات وطروحات الشيخ محمد مهدي شمس الدين، خصوصاً في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين. وهي الفترة التي تجلت فيها بصورة واضحة وكبيرة تأثيرات الشيخ شمس الدين الفكرية والإصلاحية، وتزايد فيها حضور وتنامي شخصيته وفاعليته. كما أنها الفترة التي اتصفت بتميز أفكاره ونضجها، واتساع امتدادها، وتداولها على نطاقات واسعة بين النخب العربية والإسلامية. لذلك فإن الشيخ شمس الدين يصنف على جيل المصلحين الذين كانت لهم إسهامات بارزة ولا معة في النصف الثاني من القرن العشرين، الجيل الذي يمثل امتداداً فكرياً لحركة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث.

ويمكن النظر لتطور الخطاب الفكري والإصلاحي للشيخ شمس الدين في مرحلتين

رئيسيتين:

المرحلة الأولى: وكانت في النجف بالعراق، المدينة التي تعتبر من أعرق الحواضر العلمية المتخصصة في الدراسات الإسلامية الشيعية. وهي المدينة التي ولد فيها الشيخ شمس الدين، ونشأ ودرس هناك، حيث كان والده الشيخ عبد الكريم شمس الدين مقيماً فيها آنذاك للدراسة والتحصيل العلمي، وبعد مغادرة والده إلى موطنه لبنان بقي الشيخ شمس

الدين للدراسة وطلب العلم، وكان في الثانية عشرة من عمره.

وفي النجف اكتسب الشيخ شمس الدين تكويناته الفكرية، وانخرط في حياتها الثقافية والاجتماعية، وحتى السياسية. فقد نشر كتاباته ومقالاته الأولى في المجلات الفكرية التي كانت تصدر بالنجف في ذلك الوقت، كمجلة «الأضواء»، ومجلة «النجف» وغيرها. كما صدرت له هناك مؤلفاته الأولى، وفي مقدمتها كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، صدر سنة ١٩٥٥م، وكتاب «دراسات في نهج البلاغة»، صدر سنة ١٩٥٦م، و«محاضرات في التاريخ الإسلامي»، صدر سنة ١٩٦٥م. وفي النجف أيضاً انتسب الشيخ شمس الدين إلى تيار الإصلاح والتجديد الذي كان يتبنى اتجاهات التحديث والتطوير داخل مؤسسات التعليم الديني أو ما يعرف بالحوزات الشيعية. وكان وثيق الصلة برموز هذا التيار أمثال الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٢٣ - ١٣٨٣هـ / ١٩٠٥ - ١٩٦٣م)، الذي وصفه بالمجتهد المجدد، حيث عمل على تأسيس جمعية «منتدى النشر» سنة ١٩٣٥م، لتكون كما يقول الشيخ شمس الدين «الإطار التنظيمي والمؤسسي للتعبير عن فكرة التحديث في الدراسات الدينية مضموناً ومنهجاً، وكتباً دراسية»<sup>(١)</sup>. ومن هؤلاء الرموز أيضاً السيد محمد تقي الحكيم، الذي كانت علاقته به كما يصفها زميله في النجف الدكتور عبد الهادي الفضلي، وثيقة، وملازمته له مستمرة. ويرى الدكتور الفضلي بأن السيد الحكيم كان من أبرز رواد التجديد في الوسط الثقافي النجفي في المنهج والأسلوب<sup>(٢)</sup>. بالإضافة إلى السيد محمد باقر الصدر الفقيه والمفكر والمصلح اللامع. وقد ساهم انتساب الشيخ شمس الدين إلى هذا التيار التجديدي في تشكيل المنحى الإصلاحية والتنويرية في شخصيته، وتكريس النزعة النقدية والتجديدية في خطابه الفكري.

ومن النجف كذلك تواصل الشيخ شمس الدين مع الأدب العربي الحديث، والكتابات العربية المعاصرة، من مؤلفات ومجلات ودواوين شعرية. خصوصاً تلك التي كانت تصدر من القاهرة. ولم يكن هذا الأمر مألوفاً أو متقبلاً، بل كان مذموماً وممقوتاً عند الأوساط

(١) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي. الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م، ص ٣٦.

(٢) ريادة الشيخ محمد مهدي شمس الدين في تطوير المنهج والأسلوب بحوزة النجف العلمية. د. عبد الهادي الفضلي، الكلمة، بيروت، فصلية فكرية، السنة الثامنة، العدد ٣٠، شتاء ٢٠٠١م - ١٤٢١هـ، ص ٧.

التقليدية التي كانت تهيمن بشدة على الأجواء العامة في الحياة العلمية والدينية هناك. وعن هذه الحالة يقول الشيخ شمس الدين: «وكان من جملة ما نلوذ به، إذا مللنا الدرس، ديوان شعر، أو كتاب تاريخ، أو قصة موضوعة أو معربة، أو جريدة، وقلما كنا نحصل عليها، لأننا لا نقدر على ثمنها، أو لا نجرؤ على التظاهر باقتنائها، فكانت من قراءات السر. لأن الجريدة والمجلة كانتا في عرف النجف الصارم الحاسم، من الأمور العصرية التي تحمل في ثناياها الكفر والضلال، وأفكار الأجنبي، من دول الغرب الكافر الذي غزانا واستعمرنا، وأطاح بالإسلام، وجاء بقوانينه المخالفة للشريعة، وفتح مدارسه العصرية التي كانت النجف الأصلية تنظر إليها بحذر واتهام لما تحمله من فكر غريب، وعلم غريب، وأسلوب حياة غريبة، ومن هنا كان القلق على عقيدة وتدين تلاميذها»<sup>(٣)</sup>.

فالنجف بالنسبة للشيخ شمس الدين لم تكن انقطاعاً أو قطيعة عن العالم والعصر، كما هو الحال بالنسبة إلى الكثيرين هناك، الذين هيمنت عليهم ذهنية ارتدت بهم إلى الماضي ونظام التفكير القديم. وقد جاء كتابه الأول «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» لكي يكشف منذ وقت مبكر عن ذهنية مثقفة ومنفتحة ومتواصلة مع الثقافات والأفكار، وكان الشيخ شمس الدين أراد أن يقدم نفسه من خلال هذا الكتاب، ويعرّف عن ثقافته وأفكاره، فقد بذل فيه جهداً بحيث يكون أشبه بأطروحة في موضوعه، أو لعل هذا ما أراده مؤلفه في ذلك الوقت.

لذلك فقد مثلت هذه المرحلة تحديد المسلكيات الفكرية، وطبيعة التكوينات الثقافية بالنسبة للشيخ شمس الدين.

المرحلة الثانية: وكانت في بيروت التي عاد إليها سنة ١٩٦٩م، وهو يحمل معه تجاربه ومشاهداته ونماذجه التي عاصرها في النجف، ويحمل معه أيضاً، طموحاته وتصوراتهِ واستشرافاته، إلى جانب تحصيلاته وتكويناته وتراكماته العلمية والفكرية والثقافية. وانقسمت هذه المرحلة إلى فترتين، الفترة التي رافق فيها السيد موسى الصدر وحركته ومشروعه الثقافي والاجتماعي والسياسي، وفترة ما بعد تغيب السيد موسى الصدر سنة

(٣) نظام الحكم والإدارة في الإسلام. الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩١م، ص١٢.

١٩٧٨م، وترزعم الشيخ شمس الدين للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان. وكان من المؤكد أن تختلف وتتمايز طبيعة المسلكيات والاهتمامات وحتى الأولويات في هذه المرحلة عند الشيخ شمس الدين، لطبيعة الاختلاف والتمايز الكبير بين النجف وبيروت، بحيث لا يمكن القياس بينهما لشدة ما بينهما من فروقات شاسعة تقارب تلك الفروقات التي تظهر بين القرية والمدينة.

والسنة التي عاد فيها الشيخ شمس الدين إلى لبنان، هي السنة التي تأسس فيها المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، لتنظيم شؤون الطائفة الشيعية هناك، ورعاية مصالحها، وتحسين أحوالها، والارتقاء بأوضاعها العامة. وكانت للشيخ شمس الدين في ذلك الوقت وجهة نظر لعله لم يكشف بها، أو لم تكن واضحة عند الكثيرين، حول موقفه من عدم الاشتراك في المجلس. وقد بذلت محاولات عديدة لتغيير هذا الموقف وتأكيد ضرورة اشتراكه. وكان السيد موسى الصدر أكثر هؤلاء حرصاً وتأكيداً ومتابعة لانضمام الشيخ شمس الدين إلى المجلس، ووسط هذه الغاية بعض الشخصيات الدينية والنيابية. وهذا الموقف من الشيخ شمس الدين لم ينطلق من معارضة أو رفض لفكرة المجلس، وإنما كانت لديه وجهة نظر بأن لا يوطر نفسه في هيئة أو مؤسسة تقيد من حركته ونشاطه، وتؤثر على شبكة علاقاته وتواصلاته في داخل لبنان وخارجه. ولأنه أراد أن يعطي أولوية للأبعاد الفكرية والثقافية، ويتفرغ لها بصورة أساسية، ويبقى يؤازر المجلس ويسانده من خارجه. أما السيد موسى الصدر فكان يرى بأن إصلاح أوضاع الطائفة الشيعية، والنهوض بها، يتطلب إمكانات وطاقات كبيرة وهائلة، وبصورة منظمة ومتضامنة، والمجلس هو الإطار الذي يفترض فيه اجتماع هذه الطاقات والإمكانات وتفعيلها من خلال سياسات واستراتيجيات ومنهجيات مدروسة ومبرجة ومتكاملة. لذلك فقد وجد السيد الصدر بأن المجلس بحاجة إلى الإمكانيات الفكرية التي يتميز بها الشيخ شمس الدين. خصوصاً وأن بينهما مشاورات ومداومات سابقة حول فكرة المجلس ومشروعه والحاجة إليه، منذ أن كان الشيخ شمس الدين في النجف. بقي السيد الصدر على موقفه وإصراره، وعدم اقتناعه بوجهة نظر الشيخ شمس الدين وتحفظاته بعدم الانضمام إلى المجلس. وبخلاف رغبته وإرادته حصل انتخابه عضواً، ومن ثم نائباً للمجلس سنة ١٩٧٥م، وهو خارج لبنان، حيث كان يتلقى العلاج في أحد مستشفيات لندن. وبعد عودته من العلاج قبل بالأمر الواقع،

وتكيف معه، وانخرط في مسؤولياته. ومع غياب أو تغييب السيد الصدر سنة ١٩٧٨م، تحمل الشيخ شمس الدين زعامة المجلس واستمر في هذا الموقع إلى وفاته سنة ٢٠٠١م. وما يذكره المراقبون في هذا الشأن هو أن الشيخ شمس الدين قد حافظ على الخط السياسي العام الذي انتهجه السيد موسى الصدر للمجلس، والذي كان يتخذ من الانفتاح والاعتدال قاعدة ومسلكاً في العمل. وما أضافه الشيخ شمس الدين في هذا المجال هو التأصيل الفقهي لهذا المسلك في العمل السياسي العام. وهي المهمة التي نهض بها الشيخ شمس الدين بكفاءة عالية من خلال كتاباته ومؤلفاته التي تناولت باهتمام المسألة السياسية الإسلامية. علماً بأن مهمة التأصيل الفقهي كانت شديدة الأهمية في حقل المسألة السياسية بالذات، وعند الإسلاميين بوجه خاص، حيث كانت تعترضهم العديد من الإشكاليات الجدلية والحائرة.

فإذا كان السيد موسى الصدر قد ساهم في التجديد السياسي لهذا المسلك، وصياغة الخطاب السياسي للمجلس، فإن الشيخ شمس الدين قد ساهم في التجديد الفكري والتأصيل الفقهي لهذا المسلك ولأطروحة المجلس السياسية.

وهذا الدور الفكري هو أكثر ما تميز به الشيخ شمس الدين في حركته ومسيرته، وهو الدور الذي لم يتوقف أو يتخلى عنه لا في ظروف الفقر والجوع التي عاشها في النجف، ولا في ظروف الحرب والخوف في بيروت، ولا في ظروف المرض والألم في بيروت وباريس. فحين يصف حاله بالنجف في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، يقول: «حيث الفقر حينذاك والحاجة إلى حد الجوع، وطَيّ الليالي والأيام بلا طعام، وحين يتيسر الطعام فهو غالباً طعام بسيط، فقد كان الشبع من الطعام الجيد ترفاً نادراً، وحيث البحث في ليالي الجوع الظلماء عن نفايات الخبز في شرفات غرفة الطلبة في المدرسة، وهي نفايات قليلة، وقلما كانت تتاح الفرصة للحصول عليها، لغلبة الحياء، وخوف انكشاف الحال... وحيث النوم بلا وطاء أو بلا غطاء، وحيث الثياب الممزقة والمرقعة، ولبس ثياب الصيف في الصيف والشتاء في بعض السنين، ولبس ثياب الشتاء في الشتاء والصيف في سنين أخرى، وحيث الحفاء في شكل الاحتذاء، أو الاحتذاء الشبيه بالحفاء»<sup>(٤)</sup>.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١.

كما أنه أنجز بعض مؤلفاته وكتاباتة في ظروف الحرب والخوف والتهجير في لبنان، مثل كتابه «الاحتكار في الشريعة الإسلامية» حيث أشار إلى ذلك في نهاية الكتاب بقوله «وقد وقع الفراغ من مسودة هذا البحث في صيغتها هذه في بلدة القصيبة من قرى جبل عامل يوم ٧ رمضان ١٤٠٩هـ - ١٣ نيسان ١٩٨٩م، والحرب اللبنانية في أوج تفجرها الرهيب المدمر». وقبل وفاته بأسبوعين وهو على فراش المرض في باريس أملى على نجله الأكبر الدكتور إبراهيم شمس الدين عبر تسجيل صوتي بعض قناعاته وأفكاره التي وصلت عنده لدرجة القطع واليقين، وتحدث عنها كوصايا فكرية وسياسية، إسلامية ومسيحية، شيعية وسنية، داخلية وخارجية. وصدرت فيما بعد في كتاب بعنوان «الوصايا». لذلك فإن هذا الدور الفكري هو أكثر ما يستوقف الاهتمام في شخصية الشيخ شمس الدين، وهو المجال الأبرز في حياته، والحاضر بعد مماته.

- ٢ -

## من المطارحات إلى التأسيسات

لقد تغيرت واختلفت مسارات التجربة الفكرية للشيخ شمس الدين بين النجف وبيروت، بطريقة عكست شرائط وطبيعة المكان والزمان، وما بينهما من اختلاف في المتطلبات والمقتضيات الذاتية والموضوعية. فكان لتجربته الفكرية في بيروت مسارات ومسلكيات غير تلك التي كان عليها في النجف، وذلك لطبيعة التراكمات المعرفية، وتمايز البيئات، وتجدد المعارف والأفكار، وتنوع التجارب والخبرات، وتعدد شبكة التواصل والانفتاحات. فالنجف لها شخصية تختلف كلياً ولا تقارن بشخصية بيروت، فمن جهة تعتبر النجف مدينة دينية وعلمية محافظة، لا تتعدد فيها المذاهب والأديان، ولا تتنوع فيها الثقافات والأفكار ذات المشارب والاتجاهات المختلفة. ومن جهة أخرى فإن النجف لا ترتبط مع العالم بشبكة واسعة من الاتصالات والتواصلات الثقافية والعلمية، أو السياسية والاقتصادية، أو الإعلامية والسياحية. وهذا بخلاف بيروت تماماً التي تعتبر مدينة غير محافظة على الإطلاق، وتتعدد فيها المذاهب والأديان، وتتنوع فيها الثقافات والأفكار وتتصادم أحياناً، ويرتبط بها العالم بشبكة واسعة من الاتصالات والتواصلات، وفي مختلف الأبعاد والجوانب، فهي بمثابة جسر يربط المنطقة العربية بالعالم وبالعالم الغربي خصوصاً.



ولبنان هو البلد العربي الوحيد الذي يشترط في دستوره أن يكون رئيس الجمهورية مسيحياً ومن الطائفة المارونية. إلى غير ذلك من ملامح ينفرد بها لبنان وبيروت تحديداً.

كما أن التجربة الفكرية للشيخ شمس الدين في لبنان لم يكن لها مسار واحد، فقد شهدت تحولات وتطورات، تتحدد تقريباً في فترتين متصلتين من جهة زمنية، ومتغيرتين من جهة معرفية. الفترة الأولى ولعلها كانت أكثر اتصالاً واندماجاً بمرحلته الفكرية في النجف. فقد غلب على كتاباته في هذه الفترة طابع المطارحات والسجلات الفكرية مع الآخر المختلف في مرجعيته الفكرية والفلسفية. وهذا ما تميزت به معظم كتاباته ذات المنحى الفكري، في حقبة السبعينيات من القرن العشرين، وهي الحقبة التي تصاعدت فيها وتيرة السجلات والاحتجاجات الثقافية بين الاتجاهات والمنظومات الفكرية والسياسية في المنطقة العربية على أثر نكسة حزيران - يونيو ١٩٦٧م، حيث بدأت بعد هذه الحرب، ما أطلق عليه في وقته بمعركة تفسير الهزيمة، المعركة التي فتحت على المنطقة العربية أوسع السجلات الثقافية الساخنة، وأصبحت المجموعات الفكرية في حالة خصام وقطيعة وتصادم، تكرست معها الانقسامات والفروقات الحادة والعنيفة بين هذه المجموعات، فقد حاولت كل واحدة منها أن تحمل الطرف الآخر المختلف قسطاً كبيراً من مسؤولية الهزيمة، التي وصفت بأنها هزيمة فكرية بالدرجة الأولى. فللماركسيون أو بعضهم حملوا الفكر الديني مسؤولية الهزيمة، وفي هذا النطاق جاء كتاب صادق جلال العظم «نقد الفكر الديني». والإسلاميون أو بعضهم حملوا الأفكار العلمانية والاشتراكية مسؤولية الهزيمة، وفي هذا النطاق جاء كتاب الشيخ يوسف القرضاوي «حتمية الحل الإسلامي» الذي صدر في أربعة أجزاء.

وهناك من حمل مسؤولية هذه الهزيمة إلى الأيديولوجيات المهزومة، وفي هذا النطاق جاء كتاب ياسين الحافظ «الهزيمة والأيديولوجيات المهزومة»، أو إلى الأخطاء الفكرية والعقائدية، وفي هذا النطاق جاء كتاب أديب منصور «النكسة والخطأ: الأخطاء الفكرية والعقائدية التي أدت إلى الكارثة». إلى غير ذلك من أحكام وتصورات.

وفي سياق هذه السجلات التي مرت على المشرق العربي جاءت ثلاثة مؤلفات للشيخ شمس الدين، كانت في وقتها من مؤلفاته البارزة. وهي كتاب «بين الجاهلية والإسلام» صدر سنة ١٩٧٥م، وكتاب «مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني» صدر في ١٩٧٨م،

وكتاب «العلمانية: هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟» صدر في ١٩٨٠م. والطابع السجالي يظهر واضحاً على هذه المؤلفات كما يتجلى في عناوينها أيضاً، وكان المؤلف أراد أن يصرح ويقرر سلفاً تأكيد هذا الطابع السجالي والاحتجاجي لهذه المؤلفات. الكتاب الأول «بين الجاهلية والإسلام»، وينتمي هذا الكتاب إلى الخطاب الذي يصور الغرب كتهديد حضاري شامل على الدين والثقافة الإسلامية، وعلى الوجود الإسلامي برمته. وينظر إلى الحضارة الغربية بوصفها تمثل الجاهلية الحديثة، الوصف الذي يضع هذه الحضارة كتنقيض تام للإسلام والحضارة الإسلامية، كما كانت الجاهلية عند العرب قبل الإسلام.

وإلى هذا الخطاب ينتمي العديد من الكتابات الإسلامية التي ظهرت في الستينيات والسبعينات من القرن الماضي، ومازالت له بقايا إلى هذا الوقت، لكن تأثيراته الراهنة هي أقل بكثير مما كانت، عليه من قبل، ولكنها أشدّ عنفاً من السابق. ولعل معظم الإسلاميين في بواكير تجاربهم الفكرية قد انخرطوا في منظومة هذا الخطاب الذي يتعامل مع الغرب والحضارة الغربية كماهية ثابتة أو مركب كلي.

وحين يشرح الشيخ شمس الدين الفكرة العامة لكتاب «بين الجاهلية والإسلام»، يقول في مقدمته «يتعرض الإسلام في هذا العصر في العالم الإسلامي لعملية تشويه وتزوير رهيبية، يقوم بها دعاة الإلحاد والضلال في البلاد الإسلامية، ومن ورائهم قوة الغرب وقوة الشرق بكل ما تحمّلانه من أحقاد على الإسلام، وخوف من انبعاثه قوة فاعلة في العالم الحديث. وذلك لما ثبت لهاتين القوتين من أن الإسلام كان ولا يزال الحاجز الأقوى دون استقرار نفوذهما الثقافي والاستعماري في العالم الإسلامي»<sup>(٥)</sup>. وقد وصف الشيخ شمس الدين الغرب والحضارة الغربية في هذا الكتاب بالجاهلية الحديثة التي من سماتها المادية والحيوانية والأخلاقية وروح العدوان. واعتبر أن الخلاف بين الإسلام والحضارة الغربية ليس خلافاً في حدود السطح والمظاهر والأشكال، وإنما هو خلاف في الروح والنظرة والاتجاه.

أما الكتاب الثاني «مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني» فهو أكثر وضوحاً في

(٥) بين الجاهلية والإسلام، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م، ص ٥.

بنيته السجالية، وجاء أساساً لهذه الغاية، فهو يقدم قراءة نقدية واحتجاجية لكتاب صادق جلال العظم «نقد الفكر الديني»، الكتاب الذي فتح في وقته معركة فكرية ساخنة مع الأوساط الدينية، وأراد محاكمة الفكر الديني وتحميله مسؤولية الهزيمة، وكان ينطلق من الفكر الماركسي كمنهج في التحليل والنقد. لذلك فقد أثار حفيظة الأوساط الإسلامية بسبب نقده العنيف، وماركسيته الطافحة، وتصويره بأن الفكر الديني مغاير للمنطق العلمي. لكن محاكمته للفكر الديني ارتدت عليه بأن صدر بحقه حكم قضائي في لبنان باعتباره المكان الذي صدر فيه هذا الكتاب، وتم بموجب هذا الحكم منع الكتاب ومصادرته.

والذين اطلعوا على هذا الكتاب وجدوا أن من الصعب السكوت عليه، أو مهاندته لطبيعة محتوياته المعادية للفكر الديني، وأفكاره المثيرة للجدل. وفي هذا النطاق وهذه الخلفيات جاء كتاب الشيخ شمس الدين «مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني»، وهو في الأصل مطارحات على كتاب «نقد الفكر الديني»، نشرت في حلقات أسبوعية بملحق جريدة النهار البيروتية سنة ١٩٧٠م. وبعد نشر هذه الحلقات كتب نسيب نمر في مجلة الأحد ٢٩ آذار - مارس ١٩٧٠م، العدد ٩٧٢، بأن أفكار صادق جلال العظم ليست ماركسية بدرجة كافية، وأنه لم يتناول موضوعه تناولاً علمياً صحيحاً، وإلا لما تغلب عليه ناقده محمد مهدي شمس الدين<sup>(٦)</sup>. أما الشيخ شمس الدين فقد رأى عدم أهلية الدكتور صادق جلال العظم في نقد الفكر الديني، وعن هذا الرأي يقول: «لقد ظهر لي من قراءة كتابه أن معرفته الدينية بالإسلام ساذجة وسطحية إلى أبعد الحدود. إنها التصورات التي امتصها خياله وعقله من مجتمعه، ومن أهله، وليست معرفة مبنية على المعاناة والدراسة والبحث»<sup>(٧)</sup>.

والسجال الفكري الذي أعقب نكسة ١٩٦٧م، تجدد مرة أخرى وفي نطاق معين، مع الحرب الأهلية في لبنان سنة ١٩٧٥م. فالعلمانية كما يقول الشيخ شمس الدين التي نشطت الدعوة إليها في العالم العربي، بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧م، وما أن استنفدت هذه

(٦) مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: دار التعارف،

١٩٧٨م، ص ٥٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

الدعوة أغراضها، وخفت صوتها، جاءت الحرب في لبنان فنشطت الدعوة إليها من جديد، وتصاعدت الدعوة إلى تطبيقها في لبنان بوجه خاص، وتصديرها إلى العالم العربي باعتبارها الحل الأمثل والأفضل لمشكلات لبنان، ولتخلف العالم العربي كله<sup>(٨)</sup>. ولمواجهة هذه الدعوة ونقدها ورفضها جاء كتاب «العلمانية هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟»، وهو في الأصل أيضاً دراسة نشرت في ثمان حلقات بجريدة السفير اللبنانية سنة ١٩٧٧م، وأضاف إليها لاحقاً بعض الأقسام الأخرى التي ضمت إلى الكتاب المذكور. ومحور القضية التي يناقشها هذا الكتاب حددها الشيخ شمس الدين في السؤال التالي: «هل يعاد بناء الدولة اللبنانية التي هدمتها الفتنة على أساس يتسع لبناء العائلة على أسس التشريع الديني للطوائف اللبنانية، ويبقى الدين عاملاً ثقافياً فاعلاً في المجتمع اللبناني. أو تبنى الدولة على أساس علماني شامل لا يترك مجالاً للدين في حقل التشريع، كما لا يترك له مجالاً في حقل التوجيه العام؟»<sup>(٩)</sup>. ويقدر الشيخ شمس الدين بأن المنهج الذي اتبعه «في هذا البحث كفيل بالإجابة على هذا السؤال بنحو يمكن من بلورة موقف فكري وسياسي لكل الوطنيين الذين يرون في العلمانية شراً لا يخدم الدولة ولا المجتمع ولا الإنسان. وإنما يخدم بعض النوايا السيئة لدى البعض، والمطامع التي تداعب أخيلة البعض الآخر من دعاة»<sup>(١٠)</sup>.

ويتجلى في هذا الرأي الطابع السجالي لهذا الكتاب، الذي يشترك مع الكتاتين السابقين في نسقه الفكري والمنحى النقدي والاحتجاجي مع الأفكار الماركسية والعلمانية. وإذا كانت هذه المؤلفات الثلاثة للشيخ شمس الدين قد كشفت عن ذهنية مثقفة ذات معرفة باتجاهات الأفكار والثقافات، ودراية بقضايا العصر، وانخراط في الجدل الفكري والثقافي. إلا أنها ليست هي المؤلفات اللامعة للشيخ شمس الدين، أو التي تعترف به أو تميزه، فهي تنتمي أساساً إلى حقبتها الفكرية وطبيعة الجدل والسجال الذي ساد فيها، وكان صاخباً وساخناً وعنيفاً أيضاً.

أما المؤلفات التي جاءت بعدها فكانت أكثر أهمية وحيوية من جهة موضوعاتها

(٨) العلمانية هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟. الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م، ص ٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١١٢ - ١١٣.

وقضاياها، ومن جهة منهجياتها ومعالجاتها، وأيضاً من جهة اتصالها وارتباطها بالوقائع والأحداث. وهي المؤلفات التي تنتمي إلى حقبتَي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي. وهما الحقبَتان اللتان ظهر فيهما الشيخ شمس الدين بحضور فكري وسياسي لافت، تجاوز به حدود لبنان إلى الساحة العربية والإسلامية، وتنامت شبكة علاقاته واتسعت مع النخب الفكرية والسياسية التي تواصلت وتفاعلت مع كتاباته وأفكاره وأطروحاته. كما تطورت واتسعت مشاركاته ومبادراته السياسية على المستويين الأهلي والحكومي، اللبناني والعربي وحتى الإسلامي. وقد ارتبطت هذه التطورات بتغيرات موضوعية كانت لها تأثيراتها الفكرية على مسارات الحالة الإسلامية والفكر الإسلامي المعاصر. وفي مقدمة هذه التغيرات غياب بعض الشخصيات المفكرة والبارزة، والمعروفة بتأثيراتها وعطاءاتها الفكرية والثقافية، كالشيخ مرتضى المظهر في إيران (١٩٧٩م)، والسيد محمد باقر الصدر في العراق (١٩٨٠م)، والسيد حسن الشيرازي(\*) في لبنان (١٩٨٠). بالإضافة إلى تغييب السيد موسى الصدر سنة (١٩٧٨م)، ومن هذه التغيرات كذلك تصدي الشيخ شمس الدين لرئاسة المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، الذي جعله في موقع الانفتاح والتواصل والاندماج مع الساحة اللبنانية والعربية والإسلامية فكرياً وسياسياً، أهلياً وحكومياً. إلى جانب حدث التحول الإسلامي في إيران، وانبعثت الحالة الإسلامية المتعاضمة في العالم العربي والإسلامي. يضاف إلى هذه التغيرات إنتهاء الحرب الأهلية في لبنان، وعودة الحياة الثقافية والسياسية والإعلامية التي يتميز وينفرد بها لبنان عن العالم العربي، الوضع الذي شجع على تجدد تواصل شريحة كبيرة من النخب الفكرية والسياسية مع لبنان.

هذه التطورات والتغيرات كانت بمثابة الأرضيات والمناخات التي تفاعلت وتأثرت بها كتابات ومؤلفات الشيخ شمس الدين حيث ظهرت عليها ملامح وقسمات جديدة ومختلفة تميزها عن كتاباته ومؤلفاته السابقة، ومن هذه الملامح التحول من نقد الآخر إلى نقد الذات، ومن المطارحات إلى التأسيسات، ومن الفكر إلى الفقه، ومن الدولة إلى الأمة. لذلك فقد احتوت هذه الكتابات والمؤلفات الجديدة على مراجعات وتجديدات لأفكار وتصورات وتفسيرات طرحها في مؤلفاته السابقة، فبعد أن وصف الحضارة الغربية بالجاهلية

---

(\*) السيد حسن الشيرازي هو من العراق لكنه استطاع أن يبني له وجوداً مهماً في لبنان.

الحديثة في كتابه «بين الجاهلية والإسلام»، عاد وانتقد إطلاق هذا النوع من الأوصاف والأحكام التي وصفها بالإطلاقية، وحسب قوله «أما النعوت التي يطلقها بعض الإسلاميين تجاه الحضارة الغربية، فإن مثل هذه النعوت صليبية وشر... الخ هي نعوت غير دقيقة. الحضارة الغربية ليست شراً، فيها شر وفيها خير، كما أن الحضارة الإسلامية ودولتها ليست خيراً مطلقاً، لا نستطيع أن ننظر إلى نظام الرق أو نظام السبي على أنه مفخرة من مفاخر هذه الحضارة، كذلك الأمر بالنسبة لنظام الجوارى والتسري ومظاهر أخرى سلبية في الحضارة الإسلامية... يجب أن نتجنب الأحكام الإطلاقية، علينا أو عليهم أو على أية حضارة أخرى. الموقف الإطلاقي ليس موقفاً قرآنياً. الموقف القرآني موقف نقدي وليس موقف إدانة، والموقف النقدي موقف انتقائي»<sup>(١١)</sup>. والعلمانية التي رفضها الشيخ شمس الدين ومارس عليها نقداً شديداً الجذرية والصرامة في كتابه «العلمانية هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟»، واعتبر أنها تقف في مواجهة الإسلام، عاد بعد ذلك وأظهر قدراً من المرونة، تقلصت منها تلك الجذرية والصرامة في النقد، فقد ظهر له «بحسب المبادئ العامة للشريعة أن الحضارة الإسلامية يمكن أن تنشئ مجتمعات مدنية، وبتعديل بسيط يمكن أن نسميها علمانية، وفي نفس الوقت تكون دينية أو مبنية على الشريعة. فإذا كان مفهوم المجتمع المدني يعني أن المجتمع يكون قادراً على بناء مفاهيم ومقولات في تنظيم السلطة وتداولها، وفي إدارة الشأن العام وفقاً للمعطيات الموضوعية البحتة، فإن المجتمع في الإسلام يمكن أن يكون علمانياً أو مدنياً وفي الوقت نفسه مستنداً إلى الشريعة... من هنا أعتبر أن المعركة حول مدنية الدولة الإسلامية ودينية الدولة الإسلامي هي معركة أشباح. يمكن أن نتصور ونرسم مخططاً لدولة إسلامية لا تفترق إطلاقاً عن أي دولة مدنية حديثة. فلنسمها علمانية، مع التحفظ على الخلفية الفلسفية للتشريع. يمكن أن نبني مؤسسات المجتمع الحديث انطلاقاً من حاجاته مع الحفاظ على السمات العامة التي تميز المسلم عن غيره. وخصوصية السمات الثقافية موجودة في كل حضارة، ولدى كل جماعة فضلاً عن المجتمعات المختلفة. إن التجربة التاريخية الإسلامية تقف شاهداً على ما استنتجناه في

(١١) في حوار فكري مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين حول العلمانية، الشورى، الديمقراطية، المجتمع المدني والشريعة. منبر الحوار، بيروت، فصلية فكرية، السنة التاسعة، العدد ٣٤، خريف ١٩٩٤م، ص ٢١ -

كلامنا من زاوية المنهج الأصولي الفقهي»<sup>(١٢)</sup>.

والطائفية السياسية التي طالب الشيخ شمس الدين بالغائها، وبالغ في نقدها، وحملها مسؤولية ما حصل في لبنان من مخاطر وأضرار، كما شرح ذلك في كتابه «العلمانية»، واعتبر أن استمرارية هذا النمط من الطائفية جريمة في حق الوطن والمواطن، لأنها تتركس الولاء للطائفة على حساب الولاء للوطن، وبشكل مناقض ومضاد. وبعد أن فصل الحديث عن مخاطر وأضرار هذه الطائفية، وأنها حسب رأيه «تقودنا إلى رؤية مدى ما في الطائفية السياسية من أخطار مستقبلية متوقعة، إلى جانب ما سببته من أخطار فعلية، لذا فهي تدفعنا إلى العمل في سبيل إلغائها على كل صعيد في الدولة فوراً، أو وفقاً لجدول زمني قصير متقارب المراحل»<sup>(١٣)</sup>، هذه الطائفية عاد إليها الشيخ شمس الدين وأوصى ببقائها، فقد تبين له، كما جاء في كتابه «الوصايا»، «أن إلغاء الطائفية السياسية في لبنان يحمل مغامرة كبرى، قد تهدد مصير لبنان، أو على الأقل ستهدد استقرار لبنان، وقد تخلق ظروفًا للاستقواء بالخارج من هنا ومن هناك. وأوصي بالثبات والالتزام بنظام الطائفية السياسية، مع إصلاحه، وأعتقد أن صيغة الطائف هي صيغة نموذجية في هذا الشأن»<sup>(١٤)</sup>.

لاشك أن هذه المراجعات والتجددات في الأفكار والمواقف هي من مظاهر النمو والنضج، والتطور والتراكم في المعارف والأفكار، وفي التجارب والخبرات. وإذا أردنا أن نصور هذه الحقب الزمنية التي عاصرها الشيخ شمس الدين وتدافع معها فكرياً، في أطوار من التقسيمات الفكرية والمعرفية، يمكن القول بصورة شديدة العمومية والكلية بأن الشيخ شمس الدين كان عالماً ومتقفاً في السبعينيات، وعالماً ومفكراً في الثمانينيات، وفي التسعينيات كان عالماً وفقهياً إلى جانب كونه مفكراً، لأنه أراد أن يظهر نفسه في مجال الفقه أكثر من مجال الفكر.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٥.

(١٣) العلمانية هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟ مصدر سابق، ص ١٩٨.

(١٤) الوصايا، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٢م، ص ٥٢ - ٥٣.

## من الدولة إلى الأمة

إذا أردنا أن نقيس المسافة الفكرية التي تفصل بين كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، الصادر سنة ١٩٥٥م، وكتاب «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، الصادر سنة ١٩٩٢م، هذه المسافة في قياسات التطور الفكري عند الشيخ شمس الدين، هي في التحول والانتقال من الانتصار لمفهوم الدولة، إلى الانتصار لمفهوم الأمة. فهو في كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، ينتصر لمفهوم الدولة، ويتحدث عن حتمية الحكومة الإسلامية، ويبرهن بأن الإسلام مشروع دولة وحكم ونظام. أما في كتابه الثاني فهو ينتصر لمفهوم الأمة، المفهوم الذي يتجلى بصورة واضحة ومقصودة في عنوان الكتاب، وهو «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، فمن نظام الحكم إلى الاجتماع السياسي، هو تحول من الدولة إلى الأمة.

ومن جهة الحقل المعرفي فإن الكتاب الأول ينتمي إلى علم الكلام، في حين ينتمي الثاني إلى علم الفقه. وهذا بدوره يعكس تحولاً منهجياً في نظام التفكير والنظر عند الشيخ شمس الدين، وهو تحول من المنهجية الفكرية والكلامية، إلى المنهجية الفقهية والأصولية. التحول الذي سعى إليه الشيخ شمس الدين بإرادته، وأراد أن يعرف به، ويعمل على تطبيقه.

ويقدر ما تحمس الشيخ شمس الدين إلى كتابه الأول في زمنه، تحمس أيضاً ويقدر أكبر إلى كتابه الثاني في زمنه. الكتاب الأول تحمس إليه الشيخ شمس الدين لأن القضية التي عاجلها حسب رأيه لم تكن تمثل هماً ظاهراً من هموم النجف، بل لعلها كانت تنتظر إلى هذه القضية بقلق وتحفظ، وهي تتذوق الطعم المر، وتعاني من خيبة الأمل، ومن الفجاعة لما آلت إليه تجربة معركة المشروطة في إيران. وقد اعتبر الشيخ شمس الدين هذا الكتاب بأنه أول نص عربي شيعي في حينه يطرح مسألة الحكم الإسلامي في العصر الحاضر<sup>(١٥)</sup>.

أما كتابه الثاني فقد تحمس إليه لأنه اعتبر أن الذين سبقوه بدراسة نظام الحكم في الإسلام وقعوا في خطأ منهجي كبير، في حين أنه توصل إلى المنهج الأكثر سداداً ودقة في

(١٥) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٣.



هذا الشأن. وحسب قوله «لقد بحثت مسألة الحكم في الإسلام من زوايا متنوعة حسب الصورة التي تحملها كل فئة منها عن الإسلام وعلاقتها به، وموقفها منه، ولكن أبحاثها ودراساتها تشترك في حدود اطلاعنا في خطأ منهجي كبير، سواء في ذلك دراسات الملتزمين بالإسلام والمتعاطفين معه، أو دراسات المتحفظين من الإسلام والمعادين له»<sup>(١٦)</sup>.

وحين يميز منهجه في هذا الكتاب عن منهج غيره من الإسلاميين، فإنه يميز هذا الاختلاف على قاعدة الدولة والأمة. فهو يربط بين الإسلام والأمة، وليس بين الإسلام والحكم كما هو منهج الإسلاميين الآخرين. لأن المهم استمرارية الإسلام في الأمة، وليس بالضرورة في نظام الحكم. وليس هناك تلازم أو تراتب حسب رأيه بين الحكم واستمرارية الإسلام، فقد لا يكون الإسلام في الحكم، لكنه يكون مستمراً في الأمة، وهذا هو الأساس. وأن الضرورة عنده هي في وجود نظام حكم، وهي ضرورة فطرية وعامة يقتضيها الاجتماع الإنساني، وليس بالضرورة أن يكون هذا النظام إسلامياً، لذلك فهو يناقش ما يطلق عليه بالمسلمة الفكرية عند الإسلاميين حول أن نظام الحكم لابد وأن يكون إسلامياً. وحسب قوله «يقوم هذا المنهج لدى الإسلاميين على مسلمة فكرية تعتبر عندهم بدئية، وهي أن المسلمين في المجال الوطني أو القومي، لابد أن يكون نظام حكمهم إسلامياً. بينما المسلمة البدئية وفقاً لهذا المنهج هي أن كل شعب مسلم، على المستوى الوطني أو القومي، يجب بالضرورة أن يكون له نظام حكم وحكومة يحفظانه، ويضمنان سلامته وتقدمه. أما أن يكون هذا النظام وهذه الحكومة إسلاميين، فقضية غير مسلمة وغير بدئية، كما هو الشأن في أي مجتمع سياسي معاصر خارج العالم الإسلامي. فكما أن المجتمع السياسي البريطاني أو الأمريكي مثلاً أو غيرها، لابد أن يكون له نظام حكم وحكومة، يمكن أن تكون تارة اشتراكية عمالية، وأخرى رأسمالية محافظة، مع التزام المجتمع في تكوينه ونهجه العام بالديمقراطية التي تلتزم باحترام قواعدها وأصولها كل حكومة تتولى السلطة. فكذلك المجتمع السياسي الإسلامي، يمكن أن يستمر مسلماً في تكوينه ونهجه العام، ويكون قابلاً لأي نظام لا يتنافى مع الإسلام باعتباره عقيدة المجتمع، دون أن يكون نظام الحكم إسلامياً.

(١٦) في الاجتماع السياسي الإسلامي، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٢م، ص ١٣.

فالمهم هو استمرارية الإسلام في الأمة، واستمرار الأمة مسلمة موحدة»<sup>(١٧)</sup>. ولهذا فإن الشيخ شمس الدين يعيب كثيراً على المنهج المكوّن لرؤية الإسلاميين في نظام الحكم ويضعفه ويقلل من قيمته العلمية، ويعتبره غير قادر على مواجهة الاعتراضات والتشكيكات المغيرة. ويلوذ غالباً بالتبرير والتمسك بنزعة دفاعية، وعن هذا الرأي يقول «المنهج المتبع غالباً لا ينهض بإثبات دعوى الإسلاميين على نحو مقنع، قاطع للجدل، في هذه المسألة المبدئية. والنصوص المعتمدة لا تستطيع أن تجيب على التساؤلات الكثيرة المثارة حول ضرورة قيام حكم إسلامي بهذه الصيغة أو تلك من الصيغ المتداولة. لأن الإسلام كتاباً وسنة لم يتضمن قسماً خاصاً بمسألة الحكم والنظام السياسي، منفصلاً عما عداه من مسائل وقضايا العقيدة والشريعة... إن الموقف الذي يواجه به الإسلاميون تساؤلات هذه الاتجاهات موقف دفاعي، يلوذ غالباً بالتبرير بأن مسألة الحكم السياسي هي تشريع إلهي، وتكليف شرعي غير قابل للأخذ والرد، معتمدين على نصوص غير مسلمة الدلالة على المدعى. وهذا المنهج يجعل من مسألة المجتمع السياسي القائم على أساس الإسلام، والدولة الإسلامية، والنظام الإسلامي، والحكومة الإسلامية، ومسألة الحكم برمتها، قضايا غيبية تعبدية محضة. وهذا ما يضعف موقف الإسلاميين من فقهاء، وعلماء دين، ومفكرين، في مواجهة الأطروحات الأخرى»<sup>(١٨)</sup>. وحين يناقش هذه القضية من زاوية تراتب الأولوية بحسب أدلة الجهاد والدفاع والدعوة، فإنه يقدم أولوية تحقيق الإسلام في الأمة، ويعتبر مشروع الدولة يأتي في رتبة متأخرة من حيث الأهمية والتكليف بعد مشروع الأمة. وعن تمام رأيه في هذا الشأن يقول الشيخ شمس الدين «إن أدلة الجهاد والدفاع والدعوة هل تدل على أن المهمة الأساس ذات الأولوية للمسلمين بحسب هذه الأدلة هي تحقيق الإسلام في مشروع الدولة - المشروع السياسي - بحيث يكون الجهاد والدعوة والدفاع من أجل تحقيق المشروع السياسي وإقامة الدولة؟ أو أن المهمة الأساس ذات الأولوية للمسلمين بحسب هذه الأدلة هي تحقيق الإسلام في مشروع الأمة، ومشروع الدولة يأتي في رتبة متأخرة من حيث الأهمية والتكليف بعد مشروع الأمة؟ ربما يكون الادعاء أن ما يدعى

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

دلالاته على تشريع الجهاد الابتدائي يدل على أن المهمة الأساس ذات الأولوية للمسلمين هي تحقيق المشروع السياسي - مشروع الدولة -، وأن مشروع الأمة مواز لمشروع الدولة أو منبثق منه. ولكن لو سلمنا بهذه الأدلة المدعاة، فهي غير مفيدة في مقامنا، لأن مشروعية الجهاد الابتدائي عند الشيعة الإمامية مشروطة بوجود الإمام المعصوم وأمره بذلك، وهو في عصر الغيبة غير مشروع... ومهما تكن دلالة ما يدعى دلالاته على تشريع الجهاد الابتدائي، فإن أدلة الجهاد الدفاعي وأدلة وجوب الدعوة، وهي تكاليف منجزة في عصر الغيبة، صريحة في أن المهمة الأساس ذات الأولوية للمسلمين هي تحقيق الإسلام في مشروع الأمة، فأدلة الدعوة تهدف إلى تكوين الأمة، وأدلة الجهاد تهدف إلى حماية الأمة<sup>(١٩)</sup>. وأولوية مشروع الأمة كما يضيف الشيخ شمس الدين «لا يعني استبعاد المشروع السياسي - مشروع الدولة - ولكن الأدلة لا تدل على أن عناية الإسلام بهذا المشروع تبلغ حد العمل من أجله، وإن استلزم ذلك حرباً أهلية تهدد مشروع الأمة، بل تدل على خلاف ذلك»<sup>(٢٠)</sup>. وعندما طرحت نظرية «ولاية الفقيه»، بعد التحول الإسلامي في إيران، وهي النظرية التي عرف بها الإمام الخميني، وكان لها من الزخم والحماس والاندفاع وحتى الانتشار والامتداد السريع والواسع في إيران وخارجه، وكان من الصعب والتوجس، التظاهر برأي مختلف أو متعارض مع تلك النظرية التي تحولت إلى نظام في الحكم والدستور هناك. في تلك الأجواء طرح الشيخ شمس الدين مقولة «ولاية الأمة على نفسها»، المقولة التي عرف بها، وظل يتحدث عنها في كتاباته وأحاديثه، وبحماس واندفاع أيضاً. وعن هذا التقابل بين النظريتين أو المقولتين، يقول الشيخ شمس الدين: «نحن نرى أن الأمة هي ولية على نفسها، ونطرح هذه الصيغة مقابل صيغة ولاية الفقيه. وعلى هذا الأساس ندعو لإقامة دول إسلامية في المجتمعات الإسلامية بحيث ينتج كل مجتمع في الجغرافيا السياسية للعالم الإسلامي دولته المناسبة له، ويولد مؤسساتها على أساس الفقه العام»<sup>(٢١)</sup>.

وفي مجال الفقه دعا الشيخ شمس الدين إلى فتح أبواب ماتزال حسب رأيه مغلقة،

(١٩) فقه العنف المسلح في الإسلام، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠١م، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٢١) في حوار فكري مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، منبر الحوار، مصدر سابق، ص ١٨.

وهي تلك الأبواب التي تتصل بالفقه العام أو فقه الأمة، وما هو موجود كما يقول «تسعون بالئة منه هو فقه فردي، أما الفقه العام، فقه الأمة الذي نزلت فيه التكليف الإلهية والخطابات الإلهية ليس موجهاً إلى الأفراد، وإنما إلى الأمة»<sup>(٢٢)</sup>، لذلك فهو يرى بأن «الجهاد هو تشريع للأمة وليس للأفراد، ولكن العقلية الفردية التي حكمت على الفقهاء أن يروا في خطابات الجهاد ما سموه الخطاب الكفائي، أي حكم الأفراد. ولقد توصلت إلى رأي مفاده أن خطابات الجهاد ليست واجبات كفائية بل هي واجبات عينية، ولكن ليس على الأفراد وإنما على الأمة»<sup>(٢٣)</sup>. وفي هذا السياق جاء كتابه الذي عنوانه بـ«جهاد الأمة»، وكان قاصداً في أن يكون هذا العنوان ملفتاً، ومبرزاً لهذا المفهوم. وقد سمعته في أكثر من مناسبة يتحدث باهتمام عن هذا الكتاب، وأنه يتضمن ابتكارات جديدة محورها ربط الجهاد بالأمة.

- ٤ -

## الشورى والديمقراطية

في سنة ١٩٨٥ تقدم الشيخ شمس الدين بمشروع يعبر عن رؤيته في ذلك الوقت لحل أزمة النظام السياسي في لبنان، أطلق عليه عنوان «الديمقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى»، والفلسفة الأساسية التي يركز عليها هذا المشروع هي في التحول من نظام الطائفة إلى نظام المواطنة. فحين يتساءل الشيخ شمس الدين عن الوحدة الأساسية في النظام السياسي: هل هي في الطائفة أم في الفرد المواطن؟ فإنه ينتقد النظرية السياسية الأساسية التي يقوم عليها النظام السياسي في لبنان منذ استقلاله سنة ١٩٤٣م، والتي تعتبر أن الوحدة الأساسية هي في الجماعة - الطائفة. ويرى بأن اللبنانيين كمواطنين متساوون داخل طوائفهم، لكنهم ليسوا متساوين خارج هذه الطوائف مع المواطنين من طوائف أخرى، فخارج كل طائفة يتفاوت المواطنون بين طائفة وأخرى في حقوقهم، بينما هم يتساوون في واجباتهم. لذلك فهو يدعو إلى إلغاء هذه النظرية التي يصفها بأنها باطلة وظالمة، بإلغاء الأساس الطائفي للنظام. ومن ثم إلغاء التمايزات والامتيازات الطائفية في

(٢٢) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي. مصدر سابق، ص ٨٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.

جميع مواقع النظام بدءاً برئاسة الجمهورية، وانتهاءً بأصغر وظيفة عامة. وأن مقولة حقوق الطوائف يجب أن تزول لمصلحة المقولة الصحيحة كما في تعبيره، وهي مقولة حقوق الأفراد - المواطنين، ولا يصح أن تكون العدالة والمساواة بين الطوائف، فهذه المقولة حسب رأيه تعبر عن معادلة باطلّة ومستحيلة التطبيق، فلا يمكن تطبيق مبدأ العدالة والمساواة إلا على أساس اعتبار أن الوحدة الأساسية هي الفرد المواطن<sup>(٢٤)</sup>.

وقد فتح هذا المشروع في وقته جدلاً ونقاشاً في الأوساط اللبنانية، ومن المسيحيين والوارثة منهم بشكل خاص، باعتبار أنه يستهدفهم بصورة أساسية، ولأنه حسب رأيهم يمس الهوية والطبيعة التي تشكل على أساسهما لبنان، ويدعو من جهة أخرى إلى إسلامية الدولة. فقد اعتبر الشيخ شمس الدين بأن المسيحي الماروني هو وحده الذي يتمتع بالمواطنة الكاملة دون سواه من المواطنين الذين يتمتعون بنسب متفاوتة من المواطنة الناقصة<sup>(٢٥)</sup>. ولأنه اعتبر أيضاً أن الشعب اللبناني هو جزء من الشعب العربي، ولبنان دولة عربية ذات بعد إسلامي<sup>(٢٦)</sup>.

وفي وقت لاحق تراجع الشيخ شمس الدين عن هذا المشروع، واعتقد بأنه فهم بنحو خاطيء، وأنه لم يكن بصدد أن يسيء إلى الوجود المسيحي في لبنان، أو يخلق مشكلة إسلامية - مسيحية. وقد عبر عن هذا التراجع في المقولة الشهيرة التي ظل يكررها باستمرار، وهي أن لبنان وطن نهائي لجميع اللبنانيين. وهذه المقولة تعني أن يحافظ لبنان على جوهره الثابت، وطبيعته الكلية، وهويته الراسخة والمتوارثة. ولا ينبغي أن يبدل أو يتغير. وظل الشيخ شمس الدين متمسكاً بهذه المقولة، ومدافعاً عنها، وموصياً بها وبالوجود المسيحي بصورة عامة. فقد جاء في كتاب الوصايا «لبنان وطن نهائي لجميع أبنائه، من المبادئ التي يدين بها لبنان، وضرورة للاجتماع اللبناني ولبقاء كيان لبنان، ولمصلحة العالم العربي وجوانب كثيرة من العالم الإسلامي»<sup>(٢٧)</sup>، وعن الوجود المسيحي

(٢٤) دراسات ومواقف في الدين والسياسة والمجتمع. الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ج٢، ١٩٩٢م، ص٣٤١ - ٣٤٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٣٤٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٣٤٠.

(٢٧) الوصايا، مصدر سابق، ص٤٧.

يقول: «أرى أن من مسؤولية العرب والمسلمين أن يشجعوا كل الوسائل التي تجعل المسيحية في الشرق تستعيد كامل حضورها وفعاليتها ودورها في صنع القرارات، وفي تسيير حركة التاريخ، وأن تكون هناك شراكة كاملة في هذا الشأن بين المسلمين والمسيحيين في كل أوطانهم، وفي كل مجتمعاتهم»<sup>(٢٨)</sup>. وإعادة النظر في هذا المشروع بعد اختباره، وتفهم الحساسيات والهواجس التي صاحبته في المشهد اللبناني، لا يعني تراجع الشيخ شمس الدين عن مقولة الديمقراطية والشورى، فقد ظل ينسب إليه المقولة التي يسميها الديمقراطية القائمة على مبدأ الشورى. وهذا التلازم والارتباط بين الديمقراطية والشورى يستند على فهم واضح وناضح في إدراك الشيخ شمس الدين، فهو يرى بأن الخلفيات الفلسفية والمفاهيمية مختلفة لكل من المصطلحين الديمقراطية والشورى، ولكن المسألة إذا ما بحثت على مستوى تنظيمي وتطبيقي كما يقول فإننا سنجد أنفسنا أمام موقف توافقي لا خلافي. وبتفصيل أوضح فإنه ينظر إلى الديمقراطية من جهات ثلاث:

أولاً: من جهة كونها تعبر عن الخلفية الفلسفية الليبرالية. ومن هذه الجهة يتفق الشيخ شمس الدين مع اعتراض الإسلاميين على الديمقراطية في كونها تمثل إنجازاً غربياً قائماً على مرجعية الفلسفة الليبرالية. ونحن نعلم كما يقول بأن الديمقراطية الغربية بخلفيتها الفلسفية لا علاقة لها بالشريعة، ولا يمكن للمسلم أن يلتزم بفلسفتها وباعتبارها تعبيراً عن رؤية للكون وللعالم، ولموقع الإنسان، ووظيفته في هذا العالم.

ثانياً: من جهة كونها آلية لإدارة المجتمع وتداول السلطة. ومن هذه الجهة يرى الشيخ شمس الدين بأنه لا يوجد عندنا في الشرع أي نص شرعي على الإطلاق لا في الكتاب ولا في السنة ولا في الفقه العام يمنع من اعتماد الديمقراطية وأساليبها ومؤسساتها في هذا الحقل. ثالثاً: من جهة كونها آلية تشريعية لسن القوانين، وحسب رأيه فإن التشريع ينقسم إلى قسمين كبيرين هما: الفقه الخاص وهو فقه الأفراد الذي يمكن أن يمارس في حالة وجود دولة ونظام إسلامي، وفي حالة عدم وجودهما. والفقه العام وهو الذي يتصل بتنظيم المجتمع، وفيه ما هو منصوص عليه ويدخل في ثوابت الشريعة، وهذه لا يمكن للبشر أن يشرعوا فيها.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٠.

كما أن فيها مساحات تسمى مساحات الفراغ وتشمل الجانب التنظيمي والإداري والعلاقات الخارجية ومعظم الجانب الاقتصادي. وهذه الحقول لا تدخل في باب الأحكام الشرعية إلا بمقدار مراعاتها للمبادئ العليا في الشريعة، من قبيل قاعدة عدم الظن، وقاعدة عدم العدوان، وقاعدة العدل والإنصاف... الخ. وما عدا ذلك هو تدبير وتدبير أمور تنظيمية يرى الناس فيها ما يصلح لهم... ومن هنا يمكن أن نقول والكلام للشيخ شمس الدين أننا نستطيع أن نوجد التنظيم الذي يعتمد الآليات التنظيمية لأرقى التجارب، أو لأي تجربة ناجحة من تجارب الدول الحديثة. والنتيجة التي يتوصل إليها الشيخ شمس الدين في هذا الشأن، يقول عنها: إننا نختار الشورى كلفسفة حكم، ونختار آليات الديمقراطية كأدوات وأجهزة ومؤسسات. وإن الديمقراطية عنده هي أحسن القول الغربي من الناحية التنظيمية للمجتمع، ومن ناحية إدارة عملية تداول السلطة وانتقالها<sup>(٢٩)</sup>.

ويتشدد الشيخ شمس الدين في تمسكه بمبدأ الشورى انطلاقاً من مبدأ ولاية الأمة على نفسها، وبمقتضى الأدلة العامة، وعن هذا التشدد يقول: «ينبغي أن يكون مبدأ الشورى في الشؤون العامة، أهم المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق عند جميع المسلمين. لأن مقتضى أدلة هذا المبدأ من الكتاب والسنة أنه لا تستقيم شرعية أي حكم سياسي - لحاكم غير معصوم - ولا تستقيم شرعية أي تصرف في الشؤون العامة للمجتمع، من دون أن يكون قائماً على مبدأ الشورى... فيجب على الأمة أن تدير أمورها العامة عن طريق الشورى، ويجب على الحاكم أن يحكم عن طريق الشورى، وهو ملزم شرعاً باتباع ما تنتهي إليه عملية الشورى»<sup>(٣٠)</sup>.

ولاشك أن هذا الطرح يتجاوز الانقسام الحائر أمام ثنائية الشورى والديمقراطية، ويتقدم على السجال الطويل الذي لم ينته بين من ينحاز إلى الشورى ويقطع صلته بالديمقراطية على خلفية القطيعة بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية، وبين من ينحاز إلى الديمقراطية ويقطع صلته بالشورى، على خلفية القطيعة بين الحداثة والتراث.

(٢٩) انظر: في حوار فكري مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ص ١٨ - ٢٢.

(٣٠) في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص ١٠٧ - ١٠٨.

كما أن هذه الرؤية التي يعبر عنها الشيخ شمس الدين تظهر إمكانية التوافق والانسجام بين الفكر الإسلامي والديمقراطية، وتدحض التصورات النمطية والمسبقة التي تحاول أن تصور أن الإسلام يتصادم مع الديمقراطية ولا يتناغم معها.

- ٥ -

## الوحدة والتقريب والمصالحة

لعل أقدم نص تحدث فيه الشيخ شمس الدين عن الوحدة، هو المقال الذي نشره في مجلة «الأضواء» سنة ١٩٦٠م، حينما كان في النجف، بعنوان «رسالتنا يجب أن تكون قاعدة للوحدة». هذا الإدراك المبكر لمسألة التقريب والوحدة ظل حاضراً وناصباً ومنتجياً بصورة مستمرة ومتنامية في الخطاب الفكري والإصلاحي للشيخ شمس الدين، الذي يعتبر من رجالات التقريب والوحدة البارزين في الأمة، وأفكاره وتصوراته في هذا المجال هي على قدر كبير من الأهمية والفاعلية لوضوحها وجرأتها ونضجها. وقد ظل يبلغ بهذه الأفكار دون توقف أو انقطاع، ويتواصل مع المشتغلين في هذا الحقل من المصلحين والمفكرين سنة وشيعة، وعكس هذا النهج في كتاباته ومؤلفاته التي كان يستند فيها على آراء واجتهادات المذاهب الإسلامية الخمسة، منذ كتابه الأول «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، إلى كتابه «الاحتكار في الشريعة الإسلامية»، الصادر سنة ١٩٩٠م، وهكذا في كتابه «الاجتهاد والتقليد» الصادر سنة ١٩٩٨م. وكان يوصي الكتاب والباحثين باعتماد هذا المنهج في البحث، وإذا تحدث معه بعض الكتاب عن مؤلفاتهم يسألهم دائماً عن رجوعهم واستفادتهم من المذاهب الإسلامية الأخرى. والقاعدة التي ينطلق منها الشيخ شمس الدين في تشكيل أفكاره وتصوراته في هذا الشأن هي أنه يرى بأن قضية وحدة الأمة من المقدسات، وليست من السياسات، أي أنها بمنزلة التكاليف الشرعية مثل الصلاة والصوم والزكاة، وعلى هذا الأساس حسب رأيه فنحن مكلفون بوحدة الأمة<sup>(٣١)</sup>. وينتقد السياسات التي دمرت شعور المسلم العادي بأنه جزء من أمة، ورسخت فيه الشعور الذي يصور له بأنه جزء من طائفة، أو جزء من مذهب، وهذا خلاف المسلمات الفقهية السياسية كما يقول في وحدة دار

(٣١) حوار مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الكلمة، بيروت، فضلية فكرية، السنة الأولى، العدد الخامس، خريف ١٩٩٤م - ١٤١٥هـ ص ١٢٤.



الإسلام، ووحدة أمة الإسلام<sup>(٣٢)</sup>. ولتصحيح هذا الشعور يقترح الشيخ شمس الدين إدراج مادة الأمة الإسلامية كمادة أساسية في جميع مراحل التعليم من الابتدائية إلى الجامعة، لتكوين ذهنية المسلم بطريقة واعية في ارتباطه بالأمة الإسلامية<sup>(٣٣)</sup>. ولأنه يدرك طبيعة التعقيدات التي تحيط بهذه القضية، فقد اقترح سنة ١٩٨٧م إنشاء مركز دراسات للوحدة الإسلامية يتخصص بدراسة قضايا الوحدة الإسلامية بعمق ومسؤولية وواقعية، وبعيداً عن روح المحاباة أو الخوف أو الانخداع بالحلم السحري<sup>(٣٤)</sup>.

وحيثما توجه في دراساته وأبحاثه نحو الفقه لم يهمل هذه القضية، فقد دعا سنة ١٩٩٠م، لوضع باب فقهي خاص بوحدة الأمة، يبحث عن حدود وحدة الأمة وإطارها، والعلاقة بين وحدة الأمة والتنوع القومي واللغوي في المجتمعات الإسلامية، وما مدى إلزامية هذه الوحدة على المستوى الحقوقي والقانوني الإسلامي العام<sup>(٣٥)</sup>. وأكد على مبدأ الأخوة الإسلامية في أن يكون دليلاً للفقهاء عند بحث واستنباط أحكام العلاقات بين المسلمين جماعات وأفراداً. فهذا المبدأ حسب تقديره ثابت بالنسبة لجميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم. وانتقد من جهة أخرى الفتاوى التي لا تلاحظ مبدأ علاقة الأمة التفاعلية، وعلاقة المجتمع التفاعلية بين أفرادها، فتعطي حقوقاً وتشترع أوضاعاً للأفراد بمعزل عن مدى تأثير ذلك في وحدة ومصالح الأمة<sup>(٣٦)</sup>. وفي مجال رواية الحديث ينتقد الشيخ شمس الدين القطيعة الحاصلة بين السنة والشيعة في هذا المجال، حيث يتساءل: «لماذا لا يعمل الشيعة في الأخبار التي تجمع شرائط الحجية عند أهل السنة؟ لماذا لا يحترم الشيعي السنة السنية، السنة في كتاب البخاري ومسلم ويسمى الصحاح، ونحن بطبيعة الحال لا نراها صحاحاً لماذا؟ هل هذه الأحاديث كلها لا يتمتع حديث واحد منها بأي اعتبار على الإطلاق؟ هل بذلت محاولة في دراسة هذه السنة، واكتشف أنها كلها من الناحية الرسمية

(٣٢) انظر كتاب: دراسات ومواقف في الدين والسياسة والمجتمع. مصدر سابق، ج ٣، ١٩٩٣م، ص ٢٥٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٣٥) حوار مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الكلمة، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(٣٦) انظر كتاب، مقاصد الشريعة، تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٢م، حوار

مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ص ٢٦ - ٢٧.

مجموعة أكاذيب؟ عشرات أو مئات ألوف الأحاديث، أو أن الموقف الشيعي أصدر حكماً مبدئياً صارماً بأن كل ما ليس عندنا فهو باطل . عند السنة يوجد موقف صارم بأن كل ما رواه الشيعة إما موضوع أو مشكوك على الأقل في صدقه بدرجة تجعله غير جدير بالقبول . وأنا أسأل: هل بذلت محاولة سنوية من علماء حديث ومن محدثين وفقهاء، في فحص هذه السنة الروية عن طريق الشيعة، للتأكد من أن كل ما في الكتب الأربعة عند الشيعة مجموعة أكاذيب؟ وهل بذلت محاولة من المحدثين وعلماء الحديث والفقهاء السنة لفحص هذه الكتب الأربعة، وفهم قيمتها بصورة مجردة؟<sup>(٣٧)</sup> . وحين يفسر الشيخ شمس الدين هذه القطيعة يرى أنها من موروثات الشقاق السياسي، ولا تستند على قاعدة علمية وموضوعية، وإنما تتأثر بدرجة سعة وضيق انفتاح وانغلاق ذهنية الفقيه الشيعي أو الفقيه السني، وخلل رؤيته لوظيفة الشريعة في الأمة<sup>(٣٨)</sup> .

وعندما أسست الجامعة الإسلامية في لبنان سنة ١٩٩٤م أراد الشيخ شمس الدين من كلية الاجتهاد والعلوم الإسلامية أن تكون معنية بالفقه المقارن، وقضايا الوحدة الإسلامية . وعن رؤيته لهذه القضية يقول في كتابه «الوصايا» و«حيث أننا لاحظنا أن العالم المسلم الديني وخاصة الشيعي، هو جاهل جهلاً تاماً بمذاهب الإسلام غير مذهبه الخاص، وهو لا يعقل شيئاً يذكر فيما يتعلق بالأصول العامة والخاصة للفقه المقارن . فقررنا أن يكون مجال الدراسة هو مجال الفقه المقارن بين المذاهب، لتخريج علماء إلى جانب تخصصهم العالي في مذاهبهم الخاصة، يكون لهم تخصص عال أيضاً في مجال الفقه المقارن، تمهيداً لنشوء جيل من المجتهدين العاملين في الحقل الإسلامي العام، لا على الصعيد المذهبي، وإنما على صعيد الشريعة الإسلامية العامة مقارنة بالقوانين الوضعية، ولجعل الشريعة جزءاً من الهيكلية القانونية الحقوقية في الفكر القانوني العالمي . إلى جانب ذلك، تهتم الكلية بقضايا الوحدة الإسلامية على قاعدة المشروع الذي ذكرناه في عدد من أبحاثنا، وهو إعادة توحيد السنة النبوية ما ورد منها من طريق أئمة أهل البيت (ع)، أو ما ورد منها من طريق الصحابة . وهذه السنة التي تنقسم الآن إلى قسمين، يأخذ الشيعة بجانب منها، وهو سنة

(٣٧) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي . ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٣٨ .

أهل البيت، ويأخذ السنة بجانب منها وهو سنة الصحابة، وقلما يلتقيان، وقد وضعنا الأساس النظري الصحيح إن شاء الله لتوفير هذه السنة»<sup>(٢٩)</sup>.

يضاف إلى ذلك أن الشيخ شمس الدين حاول أن يضع ميثاقاً إسلامياً لقضايا الوحدة والتقريب، ونشر هذا الميثاق بعنوان «صياغة أولية لميثاق تأسيسي لهيئة قضايا الوحدة والتقريب»، وهو يعبر عن شدة حرصه، وعمق تمسكه بهذا النهج الوحدوي الثابت، ويرتكز هذا الميثاق حسب رأيه على الأسس التالية:

الأساس الأول: إن المسلمين اتفقوا على أمر جامع يوحدهم في دائرة الإسلام وعلى هذا الأساس يتمثل فيهم جميعاً كيان الأمة، وينتزع من هذا الواقع مفهوم الأمة الإسلامية، إن الثوابت الكبرى في الإسلام التي أجمع المسلمون على الإيمان بها، والالتزام بها هي أساس الإسلام، حيث أن المسلم هو من آمن والتزم بها، وأن من أنكرها وأنكر بعضها ليس مسلماً. وهذا موضع وفاق بين المسلمين، وبهذا يتبين أن الواقع التنظيمي للأمة هو الوحدة.

الأساس الثاني: إن التمدد ظاهرة طبيعية في كل عالم ثقافي وحضاري، وهو ما يتفق مع الفطرة، إننا لا نعتبر التمدد بالمعنى الفقهي تمزقاً في الإسلام، بل هو منسجم مع طبيعة اختلاف الأفهام والمدارك والرؤى في ضمن الإطار الواحد الجامع. فالاختلافات المذهبية أمر طبيعي، وهي ناشئة من الاختلاف الاجتهادي في فهم ظواهر الكتاب وفي تقييم السنة، من حيث الصدور أو من حيث الظهور... هذه المذاهب تتمتع بالشرعية الكاملة من كل مذهب تجاه المذاهب الأخرى، فاتباع كل مذهب يجب أن يكونوا معترفاً بهم باعتبارهم مسلمين كاملي حقوق الانتماء إلى الإسلام على مستوى الأمة وعلى مستوى مجتمعهم الوطني الخاص، ويتمتعون بكل ما تتمتع به المذاهب الأخرى، من دون اعتبار لكونهم أكثرية أو أقلية، بل لا يجوز اعتبار التنوع المذهبي أساساً للتصنيف إلى أقلية وأكثرية، ويجب أن تحترم عقائدهم وأفهامهم الخاصة، وأن لا ينعكس تنوعهم المذهبي إذا كانوا أقلية على إمكانات اندماجهم في المجتمع، وعلى تمتعهم بحقوق عضوية المجتمع وعضوية الأمة في المجال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

(٢٩) الوصايا، ص ٧٦ - ٧٧.

الأساس الثالث: إن المرجع في فهم منهج كل مذهب ورؤيته العقائدية ومنهجه الفقهي هو أئمة وعلماء المذهب نفسه، والكتب المعتمدة فيه على نطاق واسع ورسمي، وليس الآراء الشاذة منه، وليس ما يقوله عنه أو نقله عنه في الماضي خصومه ومناوئوه في المذاهب الأخرى. ولا يجوز الحكم على المذهب استناداً إلى التفاصيل الشاذة والغامضة، بل يجب أن يرجع في درسها لإثباتها أو نفيها أو تأويلها إلى المرجعية العقائدية والفكرية والفقهية لأتباع المذهب نفسه، ولا يجوز أن تكون موضوع اجتهادات أو أحكام من قبل مصادر أخرى في مذاهب أخرى.

الأساس الرابع: تحريم التبشير في داخل الإسلام، فلا يجوز للشيعية أن يقوموا بنشاط تبشيري داخل هذا المذهب الإسلامي أو ذاك، ولا يصح من أي مذهب منفرد أن يقوم بنشاط تبشيري على مستوى عام داخل المذاهب الأخرى، كما لا يجوز ولا يصح أن يقوم أهل السنة باعتبارهم كتلة عقائدية بأنشطة تبشيرية مبرجة ومنهجة داخل الشيعة. وأما الانتقال من مذهب إلى مذهب على صعيد فردي فهذا شأن من شؤون كل شخص، بحسب قناعاته التي يكونها نتيجة لقراءته وتفكيره الخاص، وإذا قرر مسلم من المسلمين من مذهب معين الانتقال إلى مذهب آخر فإن إرادته ورغبته يجب أن تحترم، ويطبق عليه باحترام أحكام المذهب الذي اختاره.

الأساس الخامس: لا يجوز أن تؤدي الاختلافات المذهبية داخل المجتمع الإسلامي الوطني في أية دولة إسلامية أو على مساحة العالم الإسلامي كله، إلى اعتبار أي فريق من المسلمين أقلية لا تتمتع بحقوق الأكثرية المذهبية في ذلك المجتمع، أو على مستوى العالم الإسلامي، بل يجب أن يعتبر الجميع سواء في حقوق المواطنة وواجباتها<sup>(٤٠)</sup>.

ومن أفكاره وأطروحاته أيضاً في مجال الوحدة والمصالحة، دعوته إلى ما أطلق عليه سنة ١٩٩٣م، بالمتحد القومي - الإسلامي القائم حسب رأيه على المصالحة الإيجابية وليس السلبية. ويعني بذلك أن المصالحة الإيجابية هي تعاون على عمل مشترك، أما السلبية فهي عنده مجرد الكف عن الآخر. والذي يطمح إليه كما يقول هو الاشتراك والانخراط في عمل

(٤٠) صياغة أولية لميثاق تأسيسي لهيئة قضايا الوحدة والتقريب، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، رسالة التقريب، طهران، فصلية فكرية، الدورة التاسعة، العدد ٣٣، صيف ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص ١٧٧.

واحد مشترك، وليس مجرد الكف عن حالة العداء والمواجهة التي سادت العالم العربي كله منذ الأربعينيات، ونمت وظهرت بأبشع صورها في الخمسينيات والستينيات وما تلاها. لأن لكل من التيارين، القومي والإسلامي الأطر والبنى التنظيمية، لذلك فهو يقترح تشكيل لجنة متابعة أو هيئة مشتركة، أو أمانة عامة. والمشروع المشترك الذي اقترحه في ذلك الوقت هو مقاومة التطبيع. وكان يعتبر إنجاز هذه الخطوة بمثابة إنجاز الصلح داخل الأمة بين المجموعات السياسية، وكبرى هذه المجموعات التيار القومي بكل تنوعاته، والتيار الإسلامي بكل تنوعاته<sup>(٤١)</sup>.

وقد أراد الشيخ شمس الدين من هذه المبادرة أن تكون مدخلاً لمشروع أكبر كان يدعو إليه وهو مصالحة الأمة مع نفسها لتكون في مستوى مواجهة المشروع الصهيوني. وفي هذا السياق أيضاً جاءت دعوته إلى المصالحة بين الإسلاميين والأنظمة. وعن هذه الدعوة يقول «أدعو الإسلاميين إلى أن يصلحوا الأنظمة إذا قدروا، وإلى أن يهادنوا الأنظمة إذا لم يروا المصالحة. ولتكن الهدنة غير موقوتة، هدنة مفتوحة إلى مدى لا يعلمه إلا الله، وأوجه القوميين إلى نفس هذه الدعوة. إن الضرورة تدعونا لنبرمج أولوياتنا، على أن تكون الأولوية الآن أخلاقياً وشرعياً هي لمواجهة المشروع الصهيوني»<sup>(٤٢)</sup>.

وانسجاماً وتوافقاً مع هذا المسلك جاء تأكيد الشيخ شمس الدين على ضرورة اندماج الشيعة في أوطانهم. الضرورة التي أكد عليها وباهتمام في كتابه «الوصايا»، حيث قال «أوصي أبنائي وإخواني الشيعة الإمامية في كل وطن من أوطانهم، وفي كل مجتمع من مجتمعاتهم، أن يدمجوا أنفسهم في أقوامهم، وفي مجتمعاتهم، وفي أوطانهم، وأن لا يميزوا أنفسهم بأي تمييز خاص، وأن لا يخترعوا لأنفسهم مشروعاً خاصاً يميزهم عن غيرهم»<sup>(٤٣)</sup>.

لاشك أن هذه الأفكار والطروحات والدعوات في مجالات الوحدة والتقريب والمصالحة تميز الشيخ شمس الدين، وتعطيه درجة عالية من الفريدة بهذا المستوى من المكاشفة

(٤١) التطبيع في ضرورات الأنظمة وخيارات الأمة، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: مركز أفق للصحافة والعلاقات العامة، بدون تاريخ، ص ٢٠ - ٢١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٤٣) الوصايا، ص ٢٧.

والجرأة والوضوح، ومن الثقة والاطمئنان والتأصيل، بغض النظر عن جوانب الاتفاق والاختلاف، النسبي أو الكلي، الخاص أو العام، المقيد أو المطلق.

- ٦ -

## من تجديد الفكر إلى تجديد الفقه

في سنة ١٩٩٧م أصدر الشيخ شمس الدين كتاباً بعنوان «التجديد في الفكر الإسلامي»، وفي سنة ١٩٩٩م، أعاد إصدار هذا الكتاب بعنوان مختلف مع بعض الإضافات وأصبح عنوانه «الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي». وهذا في حقيقته يعكس طبيعة التحول والاهتمام عند الشيخ شمس الدين من جهة تراتب الأولوية وتقدم مجال الفقه على مجال الفكر. ولكن يبقى لمجال الفكر عنده على أنه مصدر التنوير والتجديد لنظراته وتصويراته في مجال الفقه.

وفي هذا المجال طالب الشيخ شمس الدين بالتجديد والمراجعة والنقد وإعادة النظر في قضايا وموضوعات ومنهجيات الفقه والاجتهاد وأصول الفقه. فقد دعا إلى ثورة منهجية في عملية الاجتهاد، بدءاً من مناهج الأصول إلى الاستنباط... فمناهج الاجتهاد حسب رأيه تحتاج إلى إعادة نظر، لأن هناك نقصاً منهجياً، وتحتاج إلى تعميق وتوسيع لاكتشاف الحلول أو مشاريع الحلول للقضايا الفكرية والتنظيمية التي تحيط بالإنسان المعاصر والمسلم المعاصر<sup>(٤٤)</sup>. وفي نظره بأن أهم الاختلالات في منهج الاستنباط، هي:

١ - النظرة الفردية التجزئية، واعتبار الخطابات للأفراد وآحاد المكلفين والغفلة عن خطابات الأمة والجماعة. والخطابات الموجهة للأمة والجماعة كثيرة جداً، وهي خطابات عينية تعيينية للأمة والجماعة المسلمة في الاجتماع السياسي ضمن صيغة الدولة وصيغة المجتمع. لقد عطل الاتجاه نحو البحث عن أحكام الأفراد القدرة على ملاحظة حاجات الأمة والجماعة.

٢ - اعتبار الشريعة مشروعاً أخروبياً فقط. فقد تحولت الشريعة بسبب انحراف الحكم السياسي وفساد الاجتماع السياسي إلى مشروع أخروي، يسعى المسلم عن طريقه إلى

(٤٤) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص ٢٠٦ - ٨٢.

الخلاص والنجاة في الآخرة، من دون أن يكون له أثر يذكر في حياته الدنيا.

٣ - الانقطاع عن الواقع الموضوعي المتغير وعدم التفاعل مع الطبيعة. فقد بنى الفقه على التجريد النظري، وافترق رؤية الواقع الموضوعي، وهو الواقع الراسخ المتفاعل أو الثابت، أي الطبيعة في ثوابتها ومتغيراتها، والاجتماع الإنساني في ثوابته ومتغيراته، التي هي موضوع دائم للمعرفة النامية والمتجددة.

٤ - عدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه. فلا بد من النظر إلى الشريعة بحسب مقاصدها، وهذا يقتضي البحث فيها خارج دائرة العبادات وعلى أساس المقاصد<sup>(٤٥)</sup>.

أما السبيل لصياغة مناهج ملائمة لاجتهاد معاصر يستجيب لقضايا التنظيم المجتمعي في مختلف الحقول، فهذا الأمر كما يقول الشيخ شمس الدين أصبح «ميسوراً لنا أكثر مما كان ميسوراً للأجيال السابقة. نحن الآن نمتلك رؤية شاملة للمجتمع ولقضاياها، سواء في ذلك القضايا الراهنة القائمة أو التي نستشرفها، أو التي نتوقع أن تحدث في المستقبل. ونمتلك الآن وعياً نرى فيه الفقه على أنه كل متكامل مترابط، أو هذا ما يجب أن نراه، ونحن ندرك الآن في صورة أفضل التفاعل بين الحياة المعاشة وبين النص القانوني أو الحكم الشرعي، وكيف يمكن أن يتأثر التقنين بضرورات الواقع أو بخياراته، وكيف يمكن أن يؤثر التقنين في تغيير هذه الضرورات، وفي تغيير هذه الخيارات»<sup>(٤٦)</sup>. كما أننا والكلام للشيخ شمس الدين «نحتاج إلى تأصيل أصول جديدة، والأصول الموجودة تحتاج إلى تحديث، ونحتاج إلى وضع قواعد أصولية جديدة تكمل هذا المنهج... ولا بد من فتح أبواب لاتزال مغلقة على ما نسميه الفقه العام... فيكون ثمة فقه بيئي، وفقه تنظيمي، وفقه علائقي في مجال الطبيعة ومجال المجتمع الداخلي والعلاقات الخارجية»<sup>(٤٧)</sup>. ومن القضايا التي يجب إيلاؤها أهمية كبيرة كما يرى الشيخ شمس الدين «قضية فتح المجال أمام الاجتهاد التخصصي في مجال فقهي محدد ينصرف إليه الفقيه بعد بلوغه مرتبة الاجتهاد العام في جميع أبواب الفقه.

(٤٥) مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص ٢٤ - ١٨.

(٤٦) مناهج التجديد. تحرير وحوار، عبد الجبار الرفاعي، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٠م، حوار مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ص ٢٦.

(٤٧) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص ٩١ - ٨٨ - ٨٢.

والاجتهاد التخصصي يكون في غير أبواب العبادات، وإنما في أبواب الفقه العملي في مجال علاقة الإنسان بالمجتمع والطبيعة، وهذا التصور مبني في نظر الشيخ شمس الدين على خلفية «تطور الحياة الإنسانية وتعقيدها، وتنوع وضخامة شبكة العلاقات التي تربط الإنسان الفرد والجماعة والمجتمع بالطبيعة والمجتمع والعالم، وتثير مسائل كثيرة ومتنوعة لا يستطيع الفقيه الواحد أن يعالجها جميعاً بكفاءة عالية. وهذا يقتضي تفرغ جماعات من الفقهاء بعد بلوغهم مرتبة الاجتهاد العام للتخصص في مجالات خاصة، الاقتصاد أو أحد حقوله، البيئة، الصناعة، الزراعة، الأسرة، الولايات السياسية والاجتماعية، التجارة المحلية والدولية، الجهاد وغير ذلك»<sup>(٤٨)</sup>. ويفرق الشيخ شمس الدين بين الاجتهاد التخصصي الذي يدعو إليه، والاجتهاد الجماعي الذي لا يميل إليه، وحسب قوله «نحن لا نميل إلى ما يسمى الاجتهاد الجماعي، لأن الاجتهاد لا يمكن أن يكون جماعياً، ولذلك نرجح صيغة التخصصية»<sup>(٤٩)</sup>.

- ٧ -

### مسائل حرجة في فقه المرأة

في سنة ١٩٩٤م أصدر الشيخ شمس الدين كتاباً من أربعة أجزاء بعنوان «مسائل حرجة في فقه المرأة»، وقد جاء هذا الكتاب في سياق تأكيد المنحى الفقهي في كتاباته ودراساته، وبيان المنحى التجديدي عنده في هذا الحقل. وكأنه أراد أن يقدم نفسه في هذا الحقل من مدخل التجديد والتحديث، والدعوة إلى المراجعة وإعادة النظر حتى لبعض المسلمات والبدهييات الراسخة في الفقه وعند الفقهاء. واختيار فقه المرأة لتأكيد هذه الأبعاد يعد اختياراً حساساً للغاية، أو محرّجاً على حد وصفه، ويعرف الشيخ شمس الدين هذه المسائل الحرجة بقوله: «هي المسائل المتعلقة بأحكام - المرأة - وعلاقتها بالمجتمع، وما يلابس ذلك من شؤون وضعها في الأسرة في حالة كونها زوجة، من حيث إشكالات التعارض بين حقوق وواجبات الزوجية عليها، وبين عملها في المجتمع. وهذه المسائل الحرجة أربع:

١ - قضية الستر عن الرجال الأجانب المشهورة باسم الحجاب، ونظر الأجانب إليها

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥٩.



ونظرها إليهم.

٢ - قضية أهليتها لتولي الحاكمية في الدولة - رئاسة الدولة.

٣ - قضية حقوق الزوجية، حقوق الزوج عليها، وحقوقها على الزوج.

٤ - قضية عملها في المجتمع لكسب المال أو تطوعاً في المجالات الإنسانية<sup>(٥٠)</sup>.

والقضية التي انفرد فيها الشيخ شمس الدين عن الإجماع العام، ودعا من خلالها إلى إعادة النظر في بعض المسلمات الفقهية، هي قضية أهلية المرأة لتولي السلطة العليا في الدولة، القضية التي خصص لها الجزء الثاني من هذا الكتاب. فقد تبين له من النظر في الأدلة كما يقول: «أن ما تسالم عليه الفقهاء من عدم مشروعية تصدبها وتوليبتها للسلطة دعوى ليس عليها دليل معتبر»، ويأمل أن يكون هذا الطرح «حافزاً للفقهاء على إعادة النظر والبحث في بعض المسلمات الفقهية بإعادة النظر والبحث في أدلتها، وفي طرائق الاستدلال وعدم الاسترسال في الاتكال على فهم فقهاءنا القدماء لهذه الأدلة، وخاصة فيما يعود إلى دعاوى الإجماع، حيث نرى أنه ينبغي تفصيلها لمعرفة حقيقتها»<sup>(٥١)</sup>.

وقد حاول الشيخ شمس الدين أن يقدم نقداً جذرياً لمفهوم الإجماع وحججته، وطالب بإعادة النظر فيه بطريقة كلية وتامة، وبصراحة يقول عن نفسه «وقد خالفنا في بعض أبحاثنا الفقهية إجماعات وشهرات لم تثبت عندنا حججتها... وغاية ما يمكن إثبات حكمه بالإجماع في جميع فروع الفقه، هو عدد قليل من المسائل، ونحن نشك في إمكان ذلك»<sup>(٥٢)</sup>. وأشد من ذلك فهو يرى بأن الإجماع قد تحول إلى «أداة سياسية وضعت لمواجهة الرأي المخالف في السجال السياسي والصراع على السلطة، واستخدمته القوة الحاكمة دائماً في هذا المجال. ثم استخدم في التنظير الديني للوضع السياسي القائم، وهو ما أنتج الفقه السياسي، فقه الأحكام السلطانية، وتسرب بعد ذلك إلى فضاء البحث الفقهي العام ليكون ضابطاً لسلوك الأمة في المجال السياسي والحضاري والحياتي العام... وإن اعتبار إجماع الفقهاء دليلاً شرعياً موازياً

(٥٠) الستر والنظر، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٤م، ص ٥.

(٥١) أهلية المرأة لتولي السلطة، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٤م، ص ٦.

(٥٢) مقاصد الشريعة، ص ٢٨.

للكتاب والسنة في مجال البحث الفقهي الاجتهادي، قد أدى إلى نتيجتين:

إحدهما: إعاقة نمو الفقه، لأنه يحول بين الفقيه وبين البحث عن أجوبة غير جاهزة عن المسائل الطارئة، لأنه يقدم للفقيه جواباً جاهزاً يعفيه من عبء البحث ومسؤولية القرار الفقهي، فيعطل نمو البحث عن أجوبة جديدة عن الأمور الطارئة. وبذلك يحول أيضاً دون استجابة الشريعة لمستجدات الواقع، لأنه يحصر الشريعة في صيغ جامدة ومحددة، هي صيغ الإجماع على قول ما، أو الشهرة على قول ما.

ثانيتهما: إن إجماع الفقهاء قد استخدم في المجال السياسي ضد أي موقف نقدي لسلطة الحاكم ولممارسات وسياسات الحكم، فقدم دائماً تبريراً فقهيّاً شرعياً لعملية القمع السياسي في الاجتماع الإسلامي. كما شل إرادة الأمة وعطلها عن التصدي للنقد لاعتقادها بأن ذلك عمل محرم. وبذلك فإن حجبة إجماع الفقهاء أدى إلى تعطيل النمو الحضاري في المجال الحياتي العام، وإلى شل مشاركة الأمة في قيادة نفسها في المجال التنظيمي السياسي<sup>(٥٣)</sup>.

لاشك أن هذا النقد الصارم ليس مألوفاً أو متعارفاً عليه في الأوساط الدينية، ومن الصعب على الكثيرين من داخل هذه الأوساط، الإجهار بهذا المستوى من النقد في مثل هذه القضايا التي اكتسبت ثباتاً راسخاً، وتراكماً متجذراً. وهذا ما يلفت النظر لأراء وأفكار الشيخ شمس الدين، وما تتصف به من جرأة ووضوح، ولمسات تجديدية وتحديثية. وعن رؤيته لمنهج الاستنباط الفقهي في مجال أحكام المرأة والأسرة، وهو المنهج الذي حاول الالتزام به في هذا الكتاب، فإنه يقتضي من الفقيه كما يقول «أن يلاحظ النصوص الواردة في السنة في شأن المرأة والأسرة على ضوء التوجيه القرآني من جهة، وباعتبارها متلازمة متكاملة من جهة أخرى»<sup>(٥٤)</sup>. ويقسم النصوص المروية في السنة حول المرأة إلى قسمين: «أحدهما نصوص ضعيفة السند أو مرسله أو مرفوعة، لا تصلح لأن تكون أدلة على الحكم الشرعي. ثانيهما، نصوص معتبرة شرعاً، إذا ثبت أنها واردة لبيان الحكم الشرعي الإلهي، ولم تكن تدبيراً لمواجهة حالة طارئة، أو توجيهاً خاصاً بشخص معين في حالة معينة. وتتوقف

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٣٠.

(٥٤) الستر والنظر، مصدر سابق، ص ٢٣.

صلاحية هذه النصوص للاستدلال بها على أن لا تكون مخالفة لكتاب الله الذي هو المعيار في صلاحية ما روي في السنة للدلالة على الحكم الشرعي . وقد جرى كثير من الفقهاء في فقه المرأة على العمل بما روي من النصوص من دون احتراز عن الأحاديث الضعيفة، ومن دون محاكمة لمتون الأحاديث المعتمدة... فلا بد من تمحيص النصوص للكشف عن مراد الشارع المقدس بالرجوع إلى الكتاب والسنة المعتمدة لمعرفة موقع المرأة في نظام القيم ونظام الحقوق والواجبات الإسلاميين، ومحاولة فهم النصوص الواردة في بيان أحكام المرأة في الأسرة الأبوية والزوجية، وفي المجتمع على ضوء ما يؤدي إليه البحث عن موقع المرأة في نظام القيم ونظام الحقوق والواجبات، مضافاً إلى العرف الثابت صلاحيته للمرجعية في فهم النصوص عند التباس دلالتها اللفظية»<sup>(٥٥)</sup>.

وهذا الكتاب بإمكانه أن يساهم في تجديد الفكر الديني حول قضايا المرأة، ويرفع سقف التفكير في النظر لهذه القضايا، ويفتح حولها آفاقاً ومداخل جديدة خصوصاً في مجال الدراسات الفقهية التي ينتمي إليها هذا الكتاب. فهو كتاب في الفقه، وفي الثقافة أيضاً. كتاب في الفقه لكن ليس على النمط التقليدي أو الجامد أو البارد، وكتاب في الثقافة لكن ليس على النمط الذي يفتقد إلى الاستدلال والبرهان والاجتهاد والموقف الشرعي. كما أنه كتاب في النقد، وفي التأسيس أيضاً.

- ٨ -

## هامش من الملاحظات

أولاً: الملاحظ بصورة عامة على كتابات الشيخ شمس الدين النقد الشديد والصارم للفلسفة بالشكل الذي ينبىء عن موقف سلبي ونهائي تجاهها. فهو لا يتطرق إلى الفلسفة إلا في معرض النقد والرفض وخصوصاً في مجال علم أصول الفقه، حيث يعتبر «إن زج العلوم والأفكار الفلسفية والمنطقية والكلامية في علم أصول الفقه، هو إدخال مادة غريبة لا تتناسب مع طبيعة الحقل المعرفي الذي يراد استخدام علم الأصول فيه»<sup>(٥٦)</sup>، فأنشأ هذا الزج خلافاً في علم الأصول فأصبح كما يقول «شيئاً فشيئاً مقصداً بذاته، بينما هو آلة، مجرد منهج

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.

(٥٦) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص ١٦.

وسيلة. وازداد تعقيداً بدخول المصطلح الفلسفي ومناهج البحث الفلسفي... وتحول علم الأصول في كثير من الموارد إلى غاية بحد ذاته، وهذه ناحية شديدة الخطورة، وأنها شلت الفقه الإسلامي في جوانب كثيرة، وانعكست على وضع الأمة وعلى العقل المسلم»<sup>(٥٧)</sup>. يقابل هذا الرأي ما يطرحه السيد محمد باقر الصدر الذي يدافع عن الفلسفة، ويرى بأن أصول الفقه قد استفاد من الفلسفة، كما أن الفلسفة أيضاً استفادت من أصول الفقه، وشرح ذلك وبرهن عليه في كتابه «المعالم الجديدة»، لذلك فإن الفلسفة لا تمثل بعداً حاضراً في كتابات الشيخ شمس الدين كالذي نراه في كتابات السيد الصدر.

ثانياً: لقد أعطى الشيخ شمس الدين رأياً قاطعاً ونهائياً تجاه الألسنيات، وأغلق إمكانية الاستفادة من هذا الحقل كلياً في مجالات الاستنباط والمعرفة الدينية. وهذا الرفض كان مبنياً في رأي الشيخ شمس الدين على أمرين:

الأول: عدم إمكانية الوثوق بهذه الأبحاث. وحسب قوله «إن الاعتماد على نتائج الأبحاث اللغوية الحديثة المسماة بالألسنية لا وجه له، لأنه لا يمكن الوثوق بها في تطبيقاتها على عملية الاستنباط. لأن الألسنية نمت في أوساط لغوية بعيدة ومنفصلة عن اللغة العربية، وقوانين البيان في اللغة العربية هي قوانين محكومة بطبيعة هذه اللغة وبآلياتها. ولا يمكن نقل أحكام في الدلالة اللغوية ناتجة من لغات أخرى وخاضعة لآليات حضارية، وآليات تفكير لغوية أخرى وتطبيقها على اللغة العربية»<sup>(٥٨)</sup>.

الثاني: اعتبار الألسنيات منهجاً غريباً لا يمكن الاعتماد عليه في دراسة النص الديني. وعن هذا الرأي يقول: «نحن لا نوافق إطلاقاً على اعتماد المناهج الغربية في استنباط النص باتباع المناهج الألسنية في اللغة، لأننا نعتبر أن هذه المناهج تنتمي إلى مناخ ثقافي وحضاري مختلف عن ثقافة وحضارة الإسلام من جهة، وتنتمي إلى مناخ لغوي وطبيعة لغوية مختلفة عن اللغة العربية من جهة أخرى، ولا يمكن التعامل مع نصوص الوحي القرآني بهذه المناهج»<sup>(٥٩)</sup>. والملاحظ على هذا الرأي هو أن من المبكر الحكم على الألسنيات بهذا الشكل القاطع والصارم، في حين يعتبر هذا الحقل وليداً وجديداً في الدراسات العربية. والغاية من

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٨٥ - ٨٦.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٥٩) مقاصد الشريعة، ص ٤٣.

هذا الحقل هو البحث عن المشتركات العامة في اللغات التي يتحدث بها البشر من أجل التوصل إلى قواعد جديدة في فهم آليات هذه اللغات وقوانينها. يضاف إلى ذلك أن هذا الحقل يضيف قانوناً جديداً في دراسة اللغات وهو قانون التحليل الصوتي إلى جانب قانون الدلالة والمعنى. مع الإشارة إلى أن مصطلح اللسانيات أو هذه التسمية هي من التسميات التي استعملها القرآن الكريم في حديثه عن تعدد اللغات واختلافها بين البشر، فقد جاء في قوله تعالى: ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾<sup>(٦٠)</sup>. واللسان هو تعبير عن الجانب الصوتي والجانب الدلالي معاً. والدارسون لعلم أصول الفقه يدركون أن مباحث الوضع في أصول الفقه تعتبر من المباحث القديمة، والتي بحاجة إلى تجديد وتحديث، وهكذا مباحث الألفاظ بصورة عامة.

ثالثاً: لقد عرف الشيخ شمس الدين بمقولة ولاية الأمة على نفسها وتحمس لها، وظل يبلغ بها في مناسبات ومنتديات عديدة حتى اشتهر بها عند الآخرين. ووصل الاهتمام بهذه المقولة إلى النخب العربية التي وجدت في هذه المقولة ترجيحاً لمفهوم الأمة المغيب في الأدبيات السياسية السلطانية المتوارثة من التاريخ الإسلامي القديم. واعتبر الشيخ شمس الدين هذه المقولة بأنها تجسد مفهوم الشورى الذي يرى إلزاميته منذ وفاة النبي (ص) عند المسلمين السنة، ومنذ عصر الغيبة عند المسلمين الشيعة. وهذه المقولة على أهميتها وقيمتها إلا أنها ظلت بدون تنقيح أو توضيح أو تأسيس. ولم تتحول بالتالي إلى أطروحة مقننة، أو ذات معالم واضحة، بحيث تقدم كأطروحة ناضجة تفهم بصورة محددة، ويمكن الدفاع عنها والتبشير بها. فالذي طرحه الشيخ شمس الدين لم يتجاوز حدود المقولة العامة ولم تتحول أو تتطور إلى نظرية تستند على قاعدة معرفية ومنهجية وتنظيمية.

رابعاً: يميل الشيخ شمس الدين إلى مشروعية تقليد الميت ابتداءً، وهو قول قوي كما يقول عند المسلمين الشيعة، لكنه غير مشكور عند غيره من الفقهاء<sup>(٦١)</sup>. واستدل على هذا الرأي بقوله: «إذاً الإطلاق - إطلاق الأدلة - يشمل حال البقاء، فينبغي أن يشمل حال الابتداء أيضاً، لما عرفت من أن التقليد أمر متجدد عند العمل بكل مسألة، فإذا عمل في

(٦٠) سورة الروم، آية، ٢٢.

(٦١) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص ١٤٨.

قضية بفتوى للمجتهد الميت الذي قلده في حياته، فإنه في هذه المسألة مقلد للميت ابتداءً أيضاً، وليس عمله برأي الميت فيها استمراراً على تقليد الحي الذي مات. فالظاهر أن الاستدلال على مشروعية البقاء بالكتاب والسنة مع القول بعدم مشروعية الابتداء مشكل جداً لورود الإشكالات على الاستدلال من غير فارق بين المقامين»<sup>(٦٢)</sup>. وهذا الرأي لا يتناسب على الإطلاق وما يدعو إليه الشيخ شمس الدين من تطويرات وتجديدات شاملة وواسعة في الاجتهاد والفقهاء وأصول الفقه، كدعوته إلى بناء مرجعية جامعة، أو مرجعية ذات تخصصات. والتخصص يقصد به قراءة الواقع الخارجي، ومتغيرات هذا الواقع والتعمق في فقه النصوص على ضوء الواقع<sup>(٦٣)</sup>، وهكذا دعوته إلى ثورة في الاجتهاد، إلى غير ذلك من دعوات جذرية وصارمة. خصوصاً وأننا في عصر تتغير فيه أحوال المعرفة الإنسانية بسرعة وتتضاعف وتتراكم في فترات قياسية، وبالطريقة التي تؤثر على مختلف مجالات الحياة العامة.

---

(٦٢) الاجتهاد والتقليد، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٨م، ص ٣٤٦.

(٦٣) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

## الفصل التاسع

إشكالية التراث  
بين المعرفة والمنهج





## قيمة التراث في المنظور الإسلامي العام

تحدد قيمة التراث معرفياً من حيث نشأته وتكوّنه في الإطار الزمني الإسلامي من جهتين، الأولى: من جهة علاقته بالوحي، الذي كان إطاراً مرجعياً وثيق الارتباط به. فالتراث الفكري والعلمي الإسلامي كان متصلاً ومتفاعلاً بمرجعية الوحي، إلى درجة يختلط في أذهان البعض إمكانية التمايز بينهما، وهي الإشكالية الملتبسة التي أضفت صفة القداسة على التراث. في حين أن التراث له صفة المنجز الإنساني النسبي والمتغير، الذي يقبل الصواب والخطأ، وموافقة الحق والواقع أو مخالفتهما. والوحي له صفة التنزيل الإلهي، المطلق والثابت، الذي لا يقبل إلا الصواب وموافقة الحق والواقع. لذلك كان من الضروري فصل الخطاب أولاً، حول هذه الإشكالية كمدخل منهجي في معالجة هذه القضية، لرفع سوء الفهم والالتباس.

ومن جهة علاقة التراث بالوحي ظهرت وتبلورت وتأسست أبرز وأهم وأثمن المعارف والعلوم ذات النسق الإسلامي، مثل علوم القرآن والتفسير، وعلوم السنة والحديث، والفقه وأصوله، والعقائد والإلهيات، والتاريخ والسيرة، والأخلاق والآداب.

والجهة الثانية: علاقة التراث بالحضارة، التي نهض بها المسلمون، وشهد لها العالم بالتقدم والتمدن. فالتراث الإسلامي تراث حضارة لها عبقريتها وابتكاراتها واكتشافاتها التي استفادت وتعلمت منها البشرية، بما في ذلك حضارة الغرب المعاصرة، بشهادة علمائها ومفكرها ومستشرقها.

ومن هذه الجهة ظهرت وتطورت ونمت علوم الفلك والجغرافيا والصيدلة والكيمياء والحساب والجبر والطب.. إلى غير ذلك. وهي العلوم التي ساهم المسلمون في ارتقائها وتعريف العالم بها، وحسب المستشرق الألماني جوزيف شاخت، «لايكاد يوجد شيء من جهود المسلمين في ميدان العلوم لم يتأثر به الغرب بطريق أو بآخر»<sup>(١)</sup>.

الجهة الأولى تحدد الإطار الديني والمنظور الفكري والمعرفي، والجهة الثانية تحدد الإطار الزمني والمنظور التاريخي والحضاري. هذا التصنيف لايعني الفصل أو القطيعة بين هذين الإطارين أو الحقلين من المعارف والعلوم، لأن التصور الإسلامي يرتكز على الوحدة النسقية للعلوم الناشئة من التصور التوحيدي الإلهي إلى العالم، الوحدة النسقية هي وراء ترابط العلوم وتفاعل علاقتها وتداخل نظمها المعرفية وطرائقها المنهجية.

وفي الغرب هناك من توصل إلى مثل هذه الفكرة، وهي في اصطلاح إدوارد ويلسون يطلق عليها بوحدة وتناسق المعرفة، حيث اعتبر «إن السعي الأعظم للعقل كان وسيظل دائماً محاولة ربط العلوم الطبيعية بالعلوم الإنسانية. فالتشظي المتواصل للمعرفة، والتشوش الحاصل في الفلسفة ليس انعكاساً للعالم الحقيقي ولكنهما ناتجان من صنع الإنسان في طلبه للعلم. ومفتاح توحيد المعرفة هو التناسق»<sup>(٢)</sup>.

ولقد جسد علماء المسلمين هذه الوحدة النسقية للعلوم حينما كانوا ضالعين في أكثر من علم بكفاءة وابتكار، ويتنوع حقول العلم، فنجد أن عالماً مثل ابن سينا، يكون طبيباً ويؤلف في الطب كتابه الشهير «القانون في الطب» الذي اكتسب شهرة علمية واسعة، في معاهد وجامعات أوروبا فبعد «أن ترجمه إلى اللاتينية جيرار الكريموني، ظل قروناً عدة ممثلاً للمدرسة العربية في الطب في أوروبا الغربية، ومحتفظاً بمكانته في جامعة مونبلييه ولوفان حتى عام ١٦٥٠م»<sup>(٣)</sup>، ويصبح وزيراً، وعالماً في الإلهيات ويصنف كتابه المعروف «الشفاء»

(١) تراث الإسلام. تصنيف: جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، ترجمة: د. حسين مؤنس ود. إحسان صدقي العمدة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط٣، ج٢، ص١٣٩، سلسلة عالم المعرفة (٢٣٤).

(٢) وحدة وتناسق المعرفة، إدوارد ويلسون، ترجمة: حسين بيومي، الثقافة العالمية. الكويت، العدد ٩٠، سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٨م، ص٦.

(٣) الفكر العربي ومكانه في التاريخ. ديلاسي أوليري، ترجمة: د. تمام حسان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م، ص١٢٦.

الذي هو أشبه ما يكون بدائرة معارف تجمع وتضم حقول الإلهيات والطبيعيات والرياضيات. أو عالماً مثل ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٤ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م) يكون طبيباً وقاضياً وفقهياً وفيلسوفاً، ويؤلف في كل هذه الحقول بكفاءة عالية، إذ يصفه ابن الأبار (٥٩٥ - ٦٥٨ هـ / ١١٩٩ - ١٢٦٠ م) بقوله: «كان يفرغ إلى فتواه في الطب، كما يفرغ إلى فتواه في الفقه». لذلك فقد اكتسب شهرة واسعة، وتأثيراً فكرياً قل نظيره في المنظومة الفكرية لأوروبا التي استطاع أن يخترقها بتيار عرف بتيار الرشدية، كما أوضح ذلك المفكر الفرنسي أرنست رينان في كتابه «ابن رشد والرشدية».

هذان العالمان ابن سينا وابن رشد هما من أبرز العلماء شهرة ومعرفة وحضوراً في النطاق الفكري العالمي..

## - ٢ -

### التراث من منظور تاريخي وتأصيلي

لقد وجدت أن هناك منظوراً تاريخياً بحاجة إلى أن نشخصه، ونفهمه، ونؤسس عليه كمدخل تاريخي، ورؤية في التأصيل لتحديد شكل العلاقة بين القبلية واللاحقيات والمستقبلية على مستوى الثقافات والمعارف ومنظومات القيم. هذا المنظور التاريخي يمكن النظر إليه على أنه تبلور متزامناً مع ظهور الإسلام كرسالة إلهية ناسخة لما قبلها من الرسائل السماوية، وخاتمة لها أيضاً. نستنبط هذا المنظور من خلال ثلاث مقولات جوهرية وأساسية. الأولى من الخطاب القرآني وهي مقولة «اقرأ»، والثانية من الخطاب النبوي وهي مقولة «التميم» التي وردت في الحديث النبوي المعروف (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)، والثالثة من الخطاب التاريخي وهي مقولة «الجاهلية». من هذه المقولات تحددت ثلاثة مفاهيم أساسية في العلاقة بالتراث والثقافات ومنظومات القيم، وهي: القطيعة والتواصل والتجديد. بدأت تنازلياً وانتهيت تصاعدياً.

مقولة «الجاهلية» جاءت لكي تعبر عن القطيعة المعرفية والتاريخية والقيمية لمرحلة زمنية ينبغي الانقطاع عنها، والانعطاف عليها، وعدم الانطلاق منها. ولهذا أطلق عليها وصف «الجاهلية» وهو من أشد الأوصاف العدمية التي تسلب خاصية التمدن. وجميع التفسيرات الأخرى التي وردت في الأدبيات الإسلامية القديمة والحديثة، لمفهوم «الجاهلية»

سواء التي نظرت إلى هذا المفهوم بمعنى النزعة العصبية أو التمسك بالعصبية، أو التي نظرت إليه بمعنى عدم التقيد بالقانون، أو بمعنى عدم العلم والالتزام بأخلاقه، أو كل ما هو قبل الإسلام في المجتمع العربي فهو جاهلية. هذه التفسيرات وغيرها بحسب المفهوم التركيبي الكلي لها تعطي معنى القطيعة المعرفية.

أما مقولة «التتميم» فهي تعطي معنى التواصل والاتصالية في نطاق مكارم الأخلاق وهي الفضائل والآداب والنظم والأعراف وكل النماذج الحميدة والنافعة للإنسان والجماعة والأمة والدولة، التي تبقى خالدة مع الإنسان في كل مراحلها وأطواره وأزمته. وإذا كانت الشريعة الإسلامية كما تقرر في أصول الدين هي ناسخة للشرائع التي قبلها بمعنى عدم جواز التعبد بها، إلا أن هذا النسخ حسب هذه المقولة لا يشمل مكارم الأخلاق. كما أن هذه المكارم لا تنحصر بالشرائع والرسالات السماوية، وإنما لها خاصية التعميم بما يشمل جميع المكارم الحميدة في المجتمعات الإنسانية كافة. لأن الإنسان لا يمكن أن يتجرد كلياً عن فطرته، التي قال عنها القرآن الكريم ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾<sup>(٤)</sup>، كما لا يمكن للإنسان أن يحجب عن نفسه نداء العقل الصافي، وحسب أصول الفقه فإن علماءه يقررون أن كل ما وافق عليه العقل وافق عليه الشرع، الذي هو سيد العقلاء في نظرهم أيضاً.

ومقولة «اقرأ» هي دعوة إلى العلم، وأن الدين دعا إلى العلم قبل دعوته لأي شيء آخر، لأن كل شيء في الإسلام يبدأ من العلم ويتأسس عليه، وكل دعوة إلى العلم هي دعوة للابتكار والتجديد والتطوير. كما أن «اقرأ» هي إقرار بنفي الجهل بكافة صورته وأشكاله. هذه المقولات الثلاث في ترابطها وتكاملها، هي أشبه ما تكون بقوانين المنهجية، فالقطيعة قاعدة نسبية مع وجود قاعدة التواصل، والتواصل قاعدة نسبية مع وجود قاعدة القطيعة، ولا تكفي القطيعة والتواصل بل بحاجة إلى قاعدة التجديد.

هكذا تتحدد العلاقة العامة والكلية بالتراث، فهناك الجانب الميت من التراث الذي انقطعت صلته بالزمن، فتصدق عليه قاعدة القطيعة. وهناك الجانب الحي من التراث الذي يحتفظ بصلته بالزمن، وتصدق عليه قاعدة التواصل. وهناك الجانب الذي بحاجة إلى الابتكار والاكتشاف وتصدق عليه قاعدة التجديد.

(٤) سورة الروم. آية: ٣٠.

## التراث من منظور راهن

أما المنظور الراهن لمسألة التراث، فهو لا يمثل مشكلة أو إشكالية إلا عند الأمم والمجتمعات غير المتحضرة، وبالذات تلك المجتمعات التي مرت بتاريخ من التقدم والتمدن وافتقده فيما بعد، فيتحول عندها إلى ذاكرة للتمجيد وتاريخ للتعظيم، وإلى ذهنية تجعلها تنظر إلى الوراء لإشباع رغبتها في التقدم. من جهة أخرى إن التراث لا يتحول إلى همّ وقضية في الغالب إلا في حالة التفكير بالنهوض والتقدم، التقدم الذي يستحضر معه التراث، ويعيد قراءته بمنظور مختلف. وهذا يعني أن الأمم والمجتمعات المتقدمة لاتواجه مشكلة أو إشكالية حول التراث، لأن التقدم الناجز والتمدن الذي وصلت إليه هذه الأمم يفترض منها أنها هضمت تراثها وتجاوزته، أو طورت ما هو أفضل منه، لذلك فإن التفكير والاهتمام عند هذه الأمم ينصرف في الغالب إلى قضايا الحاضر والمستقبل، أو ما يعرف بالحدثة والمعاصرة.

كما أن نظرة الأمم لقضية التراث تتغير وتتبدل حسب حركتها في اتجاهات التقدم والتمدن، فمع كل تقدم أو تطور تتجدد نظرة الأمم إلى التراث، لأن التقدم يفرض ذهنيته ومنظوره، وحتى سيطرته وقدرته التي يغلبها على أي منظور آخر. فالغرب قبل التحضر كانت لديه مشكلة خطيرة مع تراثه الذي كان مقطوع الصلة به، وبعد التحضر تجاوز هذه المشكلة وتغلب عليها حين اكتشف طريقه إلى تراثه فهضمه وتمثله وتجاوزته، وأسس عليه وأنجز ما هو أفضل منه. وأكثر من ذلك إن الغرب استطاع هضم تراث غيره من الأمم والحضارات، وبالذات التراث العلمي والحضاري لعالم الإسلام، بعد أن قام بأوسع وأنشط حركة بحثية وحفرية واكتشافية لتراث الحضارات الكبرى التي مرت على التاريخ الإنساني، وهو اليوم يحتفظ ويحتكر الكثير من ذلك التراث. فمن يريد البحث عن المخطوطات العربية والإسلامية، التي هي من كنوز المعرفة الإنسانية فلن يجدها أو الكثير منها إلا في الغرب، في إيطاليا وإسبانيا وبريطانيا وفرنسا وهولندا، وحتى الآثار والتحف والمصنوعات اليدوية والفخارية والنحاسية الكثير منها موجود هناك. وقد أوضح الدكتور عبد العزيز بن عثمان

التوحيدي في ندوة نظمتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة في الرباط سنة ١٩٩٣م لمسؤولي مراكز المخطوطات الإسلامية، أن ما يناهز خمسة ملايين مخطوطة إسلامية، عربية اللغة أو مكتوبة بالحرف العربي، موجودة في مكتبات العالم وخزائنه العامة والخاصة، ولم ينشر منها في عصر الطباعة خلال القرنين الماضيين إلا حوالي مئتي ألف مخطوطة، في حين يبقى القسم الغالب من هذا الكنز بعيداً عن دائرة الضوء. وفي المتحف البريطاني لوحده يوجد حوالي ٢٥ ألف مخطوطة عربية وإسلامية، وحوالي مليون مخطوط عربي وإسلامي مفهرس. والاكتشافات التي جرت وتجرى حول الأثرية والآثار القديمة المجهولة والمطمورة في البلاد الإسلامية، تحت الأرض أو في أعماق المحيطات أو في أصلاب الجبال تقوم بها بعثات علمية متخصصة من أوروبا. أما نحن فلم نهضم تراثنا أو نمثله، فضلاً عن أن نتجاوزه ونقدم ما هو أفضل منه، وهذا هو جوهر مشكلتنا المعرفية والمنهجية والنهضوية مع التراث. وعند النظر المعرفي لمشكلة التراث يمكن تحديدها في جانبين: الأول ويرتبط بمشكلة مفهوم التاريخ، والثاني يرتبط بمشكلة الثقافة. فلأن التراث ينتسب إلى الماضي فتتحدد علاقته بالتاريخ، ولأن التراث من جهة أخرى في جدلية سجالية ومستمرة مع حركة العصر فتتحدد علاقته بالثقافة. التراث بمنظور تاريخي هو لإخراجه من اللاتاريخية، ومن اللازمي إلى الزمني، ومن السكون إلى الحركة، ومن الاحتباس في الماضي إلى الانطلاق نحو الحاضر والمستقبل. ولهذا الغرض جاءت فلسفة التاريخ التي جعلت النظر إلى التاريخ متصلاً في حركيته وقوانينه بأبعاد الزمن في الحاضر والمستقبل.

هذه العلاقة بين التاريخ والتراث ينبغي معها ملاحظة المفارقة الفاصلة بينهما، فالتاريخ أشمل من التراث وأكثر سعة وتوغلاً في الزمن الماضي، في حين أن التراث حسب مفهوم الدكتور حسن حنفي «إنه كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث، وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات»<sup>(٥)</sup>. وحسب مفهوم الدكتور محمد عابد الجابري الذي يقارب ويطلق ذلك المعنى، فعنده أن «التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء

(٥) التراث والتجديد.. موقفنا من التراث القديم. د. حسن حنفي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٤، ١٩٩٢م، ص١٣.

القريب منه أم البعيد»<sup>(٦)</sup>.

والذي أراه أن التراث في دلالة اللغوية واستعمالاته الاشتقاقية، هو كل ما له خاصية وقابلية الانتقال من الماضي إلى الحاضر، إما لاعتبارات مرتبطة بالحاضر وحاجاته ومقتضياته، وإما لخصوصيات ذاتية وجوهرية يتصف بها التراث تجعل منه تراثاً حياً وفاعلاً وعقلانياً. فلفظ التراث إذا أرجعناه إلى مادته اللغوية وهي «و.ر.ث»، وإلى مصادره واشتقاقته كما وردت في معاجم اللغة من الإرث والورث والميراث، وما يتفرع عنها من كلمات: ورث، وزث، يرث، تورث، الوارث، الورثة، نجد أن جميعها يطلق على عملية الانتقال، ومن حيث الأصل تطلق على الجانب المادي في انتقال المال والأموال من الميت إلى الحي وهم الورثة الشرعيون حسب أحكام التشريع الإسلامي. كما أصبح يطلق أيضاً على الجانب المعنوي في انتقال الحسب والنسب والشرف. لذلك صح أن نقول أن التراث هو ماله خاصية الانتقال بحيث يشمل انتقال المعارف والعلوم والثقافات، ليس الانتقال الطبيعي الساكن أو الجامد، بل الانتقال الذي له دلالات الفعل والحضور والتأثير.

والنتيجة التي يخلص إليها الدكتور الجاهري في تتبعه للحقل الدلالي لكلمة التراث، أن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي كما تشكل مضمونه في الخطاب العربي المعاصر «لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا، ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا. وهذا يعني أن مفهوم التراث كما نتداوله اليوم، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجها»<sup>(٧)</sup>.

أما عن علاقة التراث بمشكلة الثقافة، فإن طبيعة الفهم الذي يتشكل حول التراث يجد مرجعيته في الثقافة التي تمثل منظور الرؤية، فهي التي تحدد وجهة العلاقة بالحياة والعصر والعالم، ومن هنا منشأ جدلية العلاقة بين التراث والعصر. والمشكلة أن الثقافة السائدة في العالم العربي والإسلامي لم تستطع أن تكون رؤية متوازنة وفاعلة بين التراث والعصر، وهي

(٦) التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات. د. محمد عابد الجاهري، بيروت: مركز دراسات الوحدة

العربية، ١٩٩١م، ص ٤٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

سبب الإرباك في طبيعة الفهم المتشكك حول التراث ومنهجية التعامل معه. فكل تفكير في التراث هو تفكير في الثقافة، وكل تجديد في الثقافة يحدث تغييراً في النظر إلى التراث.

- ٤ -

## الخطابات العربية المعاصرة والتراث

قضية التراث تشهد على تحولات الخطابات الفكرية العربية المعاصرة، بمشاربها واتجاهاتها المختلفة، فبعد أن كانت هذه القضية في نظر تلك الخطابات تصنف على الماضي، ومن يشتغل بها يوصف بالماضوية أو يُحسب على العقل التراثي، وهذا ما حاولت أن تتبرأ منه تلك الخطابات بنوع من الرفض والهجوم، كشهادة لحسن السيرة والسلوك أمام خطاب الحداثة، الذي طالما توسلت به الخطابات العربية على أن تقبل في نادي الحداثة بكل ما يفرضه هذا الانتساب من شروط لانقاش فيها ولا اعتراض، أو بالطريقة التي عبر عنها الدكتور طه حسين (١٣٠٦ - ١٣٩٣هـ / ١٨٨٩ - ١٩٧٣م)، في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» بقوله: «أن السبيل واضحة بيّنة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس لها تعدد، وهي أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقتهم لتكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يجب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»<sup>(٨)</sup>. أو بالمكاشفة التي تحدث عنها الدكتور زكي نجيب محمود بقوله: «بدأت بتعصب شديد لإجابة تقول أنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترأ، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم، بل إنّي تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجد كما يجدون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، على ظنّ مني أنّذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها - وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع - وإما أن نرفضها،

(٨) مستقبل الثقافة في مصر. د. طه حسين، القاهرة، ١٩٣٨م، ص ٤٥.

مع ملاحظة أن هذا الكتاب هو الوحيد من مؤلفات طه حسين الذي أوقف طباعته طوال حياته. وعندما سئل سنة ١٩٧١م عن الآراء التي أثارها الجدل في هذا الكتاب أجاب بقوله: «ده كُتِب سنة ١٩٣٦م.. قُدّم قومي، عاوز يتجدد.. ويجب أن أعود إليه، وأصلح فيه بعض حاجات وأضيف..» عن كتاب: أزمة الفكر الإسلامي الحديث. د. محمد عمارة، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨م، ص ١٣٦. نقلاً عن صحيفة الأهرام، عدد أول مارس / آذار ١٩٧٠م.



وليس في الأمر خيار بحيث ننتقي جانباً ونترك جانباً، كما دعا إلى ذلك الداعون إلى الاعتدال، بدأت بتعصب شديد لهذه الإجابة السهلة، وربما كان دافعي الحثي إليها هو إلمامي بشيء من ثقافة أوروبا وأمريكا وجهلي بالتراث العربي جهلاً كاد أن يكون تاماً، والناس - كما قيل بحق - أعداء ما جهلوا»<sup>(٩)</sup>.

التراث الذي قدمته الخطابات العربية كنوع من الأضحية أمام صنم الحداثة ومعبدتها الساحر، يتحول في زمن تاريخي مختلف إلى قضية فكرية كبرى، يستحوذ على أوسع الاهتمامات والاشتغالات البحثية والدراسية والتنقيبية، وكأنه تعويض وإحساس بالتقصير، أو ما يشبه عودة الابن الضال إلى صوابه.

وأصبحت قضية التراث وكأنها اكتشاف جديد ومدعش في الأدبيات العربية المعاصرة، فحين يتوقف الجابري أمام سؤال طرحه عليه أحد تلامذته في أوائل السبعينيات وهو سؤال «كيف نتعامل مع التراث؟» يرى فيه الجابري أنه سؤال جيل يكمله، سؤال عصرنا الثقافي العربي الراهن<sup>(١٠)</sup>. ويرى السيد ياسين في التراث «قضية القضايا»<sup>(١١)</sup>، وهو يقدم لكتاب الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية حول «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي». وفي نظر الدكتور فهمي جدعان «أن قضية التراث ستظل أحد هواجسنا الرئيسية في السنوات القابلة من هذا القرن، وإلى أنها إن لم توضع بعد ذلك وضعاً صحيحاً، قد تصبح مصدر قلق مقيم وحيرة دائمة للأجيال التي ستتحدر من أصلابنا»<sup>(١٢)</sup>.

ما هو سر هذا التحول الذي استتبع معه هذا النشاط الفكري الواسع حول قضية التراث بصورة تعددت حولها وتباينت القراءات والتفسيرات، القضية التي فتحت معها معارك سجالية واحتجاجية لم تنته، وتحول الماضي والتاريخ العربي والإسلامي إلى تصنيفات وتقسيمات صارمة وحادة، وإلى إسقاطات تعسفية لمناهج وأيديولوجيات متصادمة. الحالة

(٩) تجديد الفكر العربي. د. زكي نجيب محمود، القاهرة، دار الشروق، ٨، ١٩٨٧م، ص ١٢ - ١٣.

(١٠) التراث والحداثة. دراسات ومناقشات. مصدر سابق، ص ٩.

(١١) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥م، ص ١١، انعقدت الندوة في القاهرة بتاريخ ٢٤ - ٢٧ أيلول / سبتمبر ١٩٨٤م.

(١٢) نظرية التراث. د. فهمي جدعان، عمان، دار الشروق، ١٩٨٥م، ص ١٣.

التي يصفها جورج طرابيشي في عنوان كتابه: «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»<sup>(١٣)</sup>.

فما هو سر هذا الاهتمام؟ هل هو صدمة التراث الذي عبر عنه زكي نجيب محمود في مقدمة كتابه «تجديد الفكر العربي»؟ أم أن الأمر يتعلق كما يصفه الجابري بردة فكرية في ذهنيات البعض؟ أم هو ظاهرة مرضية ينعتهها طرابيشي بعصاب جماعي أصاب المثقفين العرب بعد هزيمة ١٩٦٧م، فارتدوا ناكسين إلى الوراء حيث كان التراث ملجأهم كما يذهب إلى ذلك في كتابه «المثقفون العرب والتراث.. التحليل النفسي لعصاب جماعي»<sup>(١٤)</sup>، ويقارب هذا الرأي ما طرحه في كتابه «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»، إذ يرى بأن هزيمة ١٩٦٧م كشفت «عن مآزق الأيديولوجيات الثورية وفشلها - بما أدى - إلى نقل الصراع الأيديولوجي إلى ساحة التراث، وكذلك إلى تبلور أيديولوجيا تراثية خالصة، أي أيديولوجيا تريد الاستغناء عن كل أيديولوجية مستوردة لتنزل التراث نفسه منزلة الأيديولوجيا»<sup>(١٥)</sup>.

وهكذا تتعدد القراءات وتتصادم التفسيرات بحسب طبيعة الفهم المتشكل حول التراث، بين من يرى فيه منطلقاً للنهضة، وبين من يرى فيه نكوصاً وارتداداً وتراجعاً. مع ذلك فقد أجمعت الخطابات العربية المعاصرة على ضرورة قراءة التراث ومراجعته واكتشافه، لأغراض وحاجات كانت في الأغلب توظيفية وإسقاطية أكثر من كونها معرفية وموضوعية، نتيجة المنطلقات الأيديولوجية الضاغطة والمهيمنة على تلك الخطابات، فقد حاولت بعضها أن تفتش لنفسها عن جذور ترتبط وتتقوى بها، وترفع عنها غريبتها، ولكي لا يكون تغريدها خارج السرب. وهذا ما حاولت القيام به الخطابات الماركسية التي أرادت أن تنفرد بقراءة خاصة بها للتراث، كالتي شرحها توفيق سلوم في كتابه «نحو رؤية ماركسية للتراث العربي»<sup>(١٦)</sup>.

أو في العمل الذي قام به حسين مروة في كتابه «النزعات المادية في الفلسفة العربية

(١٣) الكتاب من منشورات دار الساقى، بيروت، ١٩٩٣م.

(١٤) الكتاب من منشورات رياض الريس، بيروت، ١٩٩١م.

(١٥) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة. مصدر سابق، ص ٦.

(١٦) الكتاب من منشورات دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٨٨م.

الإسلامية». ومن داخل هذا الخطاب هناك من حاول تثوير التراث وتحويله إلى محرضات للثورة، كالذي قام به طيب تيزيني في كتابه «من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي»<sup>(١٧)</sup>. وهناك خطابات عربية حاولت إحياء التراث القديم مثل الفرعونية في مصر التي دعا إليها في وقت من الأوقات الدكتور محمد حسين هيكل (١٣٠٥ - ١٣٧٥ هـ / ١٨٨٨ - ١٩٥٦م) ومن ثم تراجع عنها وعن نهجه العلماني الذي كان عليه، أو إحياء التراث العربي الجاهلي ما قبل الإسلام الذي دعا إليه في بلاد الشام زكي الأرسوزي باعتباره يمثل النقاء العربي والقومي قبل أن يختلط بالأجناس والقوميات الأخرى بعد انتشار الإسلام. وهكذا دعوات إحياء الآشورية في العراق، والفينيقية في سوريا والقرطاجية في تونس، وقد تراجعت هذه الدعوات لعدم معقوليتها وتطرفها وانعدام موجباتها وشروطها الموضوعية والتاريخية.

وهناك بعض الخطابات التي حاولت أن تميز قراءتها للتراث بالعلمية والأبستمولوجيا عن طريق الإلتزام بمنهجيات تنتسب إلى حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية وما يعرف في الدراسات الغربية الحديثة بعلم المناهج، مثل محاولات زكي نجيب محمود ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري، فالأول علاقته بالتراث كانت متأخرة جداً كما أوضح ذلك بنفسه في كتابه «تجديد الفكر العربي»، والثاني علاقته بالتراث تشكلت من خلال حقل الدراسات الإسلامية الذي يدرسه منذ فترة طويلة في معهد الدراسات العربية والإسلامية بجامعة السوربون، والثالث تفرغ لهذا الحقل مع بداية الثمانينيات، بعد أن صدر كتابه «نحن والتراث.. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي» سنة ١٩٨٠م. سلطة العلم التي اعتقد أصحاب هذه الخطابات امتلاك ناصيتها حرضت على ممارسة نقد صارم وتشريح موغل في العلموية هو أشبه ما يكون بممارسة الطبيب لعملية جراحية من دون تخدير. وهناك ملاحظات تسجل على خطابات هؤلاء، فزكي نجيب محمود مع أن التراث كان يمثل له اكتشافاً وصدمة إلا أنه يجد نفسه أقرب إلى الثقافة الأوروبية الحديثة التي طغت على عقله وتفكيره ووجدانه، لذلك فهو ينتصر لها ويجعل منها معياراً في التعامل مع التراث من جهة الأخذ أو الترك. وأما أركون فإنه تعامل مع التراث الديني الإسلامي بطريقة تعامل

(١٧) الكتاب من منشورات دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٦م.

المفكرين الأوروبيين مع تراثهم الديني المسيحي، لذلك فهو ينتصر إلى العلمانية ويفتش عنها في قراءته لتاريخ الفكر العربي والإسلامي بأسلوب يطفح بالتحامل والإرباك على خلفية التخلص من ثقافة وتراث القرون الوسطى في الفكر الإسلامي والعقل الإسلامي، وهي المهمة الفكرية الأساسية التي نهض بها الفكر الأوروبي، وشق طريقه بعد ذلك نحو التقدم والحداثة. فإذا كان زكي نجيب محمود أراد أن ينتصر إلى العلم التجريبي، وأراد أن يكون أن ينتصر إلى العلمانية، فإن الجابري أراد من قراءته للتراث أن ينتصر للعقلانية التي كان متحمساً لها، فوجدها حسب رأيه عند ابن رشد وفي مدرسة قرطبة والأندلس، والفكر المغاربي عموماً، وكان الجابري يتعامل بمنطق الجغرافيا الذي يناقض العقلانية التي يدافع عنها، وفي الوقت الذي يعظم ابن رشد يصور ابن سينا بأنه «أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي في الإسلام»<sup>(١٨)</sup>، و«المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط»<sup>(١٩)</sup>، وأن فلسفته «قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة»<sup>(٢٠)</sup>. هل هذه هي العقلانية التي تبجح بها الجابري؟، وهل هذه طريقة علمية في قراءة التراث؟ إن من أشد ما يناقض العقلانية ويطيح بها هو إطلاق الأحكام مجازفة، كتلك الأحكام التي أطلقها الجابري على ابن سينا في جازميتها وإطلاقيتها وتعميميتها. وهي الآراء التي يفترض من الجابري أن يكون أكثر إدراكاً بضرورة إعادة النظر فيها لأنها من نمط الأحكام الثورية والإقصائية. وهناك أيضاً بعض الخطابات التي نظرت للتاريخ والتراث العربي والإسلامي على خلفية التصنيف بين اليسار واليمين، ومحاولة الانتصار لليسر، كما هي في محاولات حسن حنفي، أو محاولة أحمد عباس صالح في كتابه «اليسار واليمين في الإسلام»، ومحمد عمارة في كتابه «نظرة جديدة إلى التراث» قبل أن يعدل من نهجه التوفيقي الذي كان عليه.

هذه الخطابات جميعها حاولت قراءة التراث بعيون الحداثة والمعاصرة، وأرادت أن تميز حالها من هذه الناحية على الخطابات الإسلامية، التي تعيب عليها بالتراثية والماضوية والفهم التراثي للتراث. ولأن الحداثة في هذه الخطابات هي أئمن من التراث لذلك فهي الرهان

(١٨) نحن والتراث.. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. د. محمد عابد الجابري، بيروت: دار الطليعة،

١٩٨٣م، ص ٢١١.

(١٩) المصدر نفسه. ص ١٤١.

(٢٠) المصدر نفسه. ص ٢٢٦.

وعليها كل الآمال. فنجد أن زكي نجيب محمود يعالج التراث من منظور «المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري» حتى لا يرى الحقيقة كما يقول من جانب واحد. وعالجها حسن حنفي من منظور «التراث والتجديد» واعتبر التجديد هو منهجية تفسير التراث، وعالجها الجابري من منظور «التراث والحداثة» من أجل تكوين فهم حدائلي للتراث، والحداثة عنده هي حداثة المنهج والرؤية، وعالجها فهمي جدعان من منظور «حضور الماضي في الحاضر» لكي يكون الحاضر هو الذي يحدد معايير الأخذ من الماضي.

وهناك أكثر من رؤية ومنهجية وطريقة في تصور تلك الخطابات العربية لقراءة التراث بنظرة عصرية أو حداثة، ومن هذه القراءات والمنهجيات:

أولاً: هناك من يرى أن القراءة العصرية للتراث تتحقق بواسطة تطبيق المنهجيات الحديثة، مثل البنيوية والتفكيكية والألسنية والأنثروبولوجيا ومناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية عموماً، ويذهب إلى هذا الاختيار محمد أركون. وقد تعرضت هذه القراءة إلى انتقادات شديدة من داخل الخطابات العربية نفسها، فالجابري يرى أن هذه الدعوات «إلى تطبيق البنيوية والاستعانة بعلم اللسانيات المعاصرة والأنثروبولوجيا البنيوية، نحن نعتقد أن مثل هذه المحاولات لا يمكن أن تؤدي إلا إلى طريق مسدود، وإلا إلى تكريس الانحطاط والجمود بدعوى إخضاع المتغيرات إلى الثوابت التي تحكمها»<sup>(٢١)</sup>. وفي نظر فهمي جدعان «أن القراءات المؤسسة على المناهج الإنسانية المعاصرة والفلسفات الراهنة، هي قراءات طريفة، برغم ما تثير من قضايا ومشاكل جدلية يصعب البت فيها نهائياً. وهي قراءات قد ترضي شغف المثقفين وإعجابهم لكنها ستكون بكل تأكيد عاجزة عن صياغة لكل جوانب التراث، ولن يكون من اليسير عليها تحقيق مادة تثقيف اجتماعي شامل لهذا التراث الذي لا حدود له ولا تحوم»<sup>(٢٢)</sup>. والقاعدة التي يؤسس عليها جدعان رؤيته تنطلق من أن «القراءة التي لا تستطيع أن تكشف لنا عن الشروط الاجتماعية الثقافية والأبستمولوجية الخاصة بالتراث، هي القراءة التي يمكن أن تحمل إلينا فائدة حقيقية»<sup>(٢٣)</sup>.

ثانياً: وهناك من يرى بأن القراءة العصرية للتراث تتحقق عن طريق الفهم الحدائلي

(٢١) التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات. ص ٤٣.

(٢٢) نظرية التراث. مصدر سابق، ٢٩.

(٢٣) المصدر نفسه. ص ٢٩.

للتراث وتجاوز الفهم التراثي للتراث. وهذا ما يذهب إليه الجابري الذي يرى أن «من متطلبات الحدائث، تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حدائثي، إلى رؤية عصرية له، فالحدائث لاتعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أي مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي.. إذن فالحاجة إلى الاشتغال بالتراث تملئها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحدائث وتأسيساً لها»<sup>(٢٤)</sup>. والمشكلة في الخطاب العربي المعاصر أنه بعنوان الحدائث يحصل ذبح التراث والتعسف والانتقائية والإسقاطية في التعامل معه. من جهة أخرى ماذا يعني الفهم الحدائثي؟ فهل نحن فعلاً نستقل بفهم خاص بنا للحدائث حتى نحكمه في تعاملنا مع التراث؟ فالحدائث مازالت كما يرى الجابري نفسه «في الفكر العربي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى فهي تستوحي أطروحاتها وتطلب المصادقية لخطابها من الحدائث الأوروبية التي تتخذها أصولاً لها. وحتى إذا سلمنا بأن الحدائث الأوروبية هذه تمثل اليوم حدائث عالمية فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي، ولو على شكل التمرد عليه، يجعلها حدائث لاتستطيع الدخول في حوار نقدي تمردى مع معطيات الثقافة العربية لكونها لاتنتظم في تاريخها. إنها تقع خارجها وخارج تاريخها، لاتستطيع أن تحاورها حواراً يحرك فيها الحركة من داخلها، إنها تهاجمه من خارجها مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الانغلاق والنكوص»<sup>(٢٥)</sup>.

ثالثاً: هذا الاتجاه يرى بأن معيارية المعاصرة هو أن تكون حاجاتنا الراهنة هي التي على ضوءها نحدد ماذا نأخذ من التراث وماذا نرفض. ويطلق فهمي جدعان على هذا الموقف باستلهاج التراث، الذي يعني حسب نظره «أن نستلهم من التراث مواقف أو أفكاراً أو قيماً، ندمجها في أحوالنا الراهنة التي أسهم العالم الحديث في تشكيلها إسهاماً حاسماً. وذلك يكون بأن ننتقي من التراث جملة المواقف والمفاهيم التي تصلح لأن تسهم في تدبير حياتنا وأمورنا ونجعلها نمطاً سلوكياً أو ذهنياً لنا في تفكرنا وفي فعلنا. فنحن على سبيل المثال، نستلهم حياتنا من التراث، مواقف العقلانية الذي ساد مع المعتزلة والمتفلسفة المسلمين، أو مفهوم العدالة التي جسدها بعض الخلفاء، أو جملة الفضائل الخلقية التي صاغها فلاسفة الأخلاق

(٢٤) التراث والحدائث.. دراسات ومناقشات. ص ١٥ - ١٨.

(٢٥) المصدر نفسه. ص ١٦.

وبعض المتصوفة، أو قيمة الحرية التي تعلق بها بعض الحركات الثائرة على استبداد بعض العصور والأنظمة، أو قيمة الديمقراطية التي تمثلت في الشورى الإسلامية، أو المساواة التي أقرها الدين وانعكست في سياسة هذا الحاكم أو ذاك.. الخ. فهذه كلها مبادئ مركزية في التراث العربي الإسلامي، نحن نأخذ بها في حياتنا الراهنة، فنعتبر بهذا الأخذ عن استمرار التراث فينا وعن تعلقنا بهذا التراث، وإشراكه مباشرة في تشكيل حياتنا الراهنة»<sup>(٢٦)</sup>. وهذه الرؤية في تصور حسن حنفي التي يطلق عليها إعادة الاختيار بين البدائل طبقاً لحاجات العصر، فلم يعد الدفاع عن التوحيد، حسب نظره، «بالطريقة القديمة مفيداً ولا مطلوباً، فكلنا موحدون منزهون، ولكن الدفاع عن التوحيد يأتي عن طريق ربطه بالأرض، وهي أزمنا المعاصرة.. فلا بد من إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة، واختيار أنسبها لحاجات العصر، إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها بل لا يوجد إلا مقياس عملي. فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب»<sup>(٢٧)</sup>. هذه الرؤية لا يمكن أن تمثل نظرية فعالة في قراءة التراث، وهي أقرب للنظر إلى الحاضر من التراث، الذي لا يكون إلا متبوعاً وتسويقياً وبطريقة انتقائية واجتزائية وتشطيرية.

هذه بعض ملامح واتجاهات الخطابات العربية المعاصرة في قراءتها للتراث، وجميعها لم تسلم من النقد الصارم. لكنها تؤكد عندها قيمة التراث، وازدادت إدراكاً بأهميته وفاعليته، وما زالت بحاجة إلى أن تقوم أكثر من رؤيتها، وتتفنن انتخاب منهجياتها وتشذبهها، وهناك بعض المحاولات بدأت تفهم هذا الأمر.

- ٥ -

## الخطابات الإسلامية المعاصرة والتراث

الخطابات الإسلامية المعاصرة ليست أفضل حالاً من الخطابات العربية في تعاملها مع التراث، فقد اعترضتها إشكاليات ووقعت في معضلات، ولم تظهر تقدماً كبيراً أو متميزاً في قراءتها لهذه القضية، أو تنجز إبداعاً مهماً يطور من عمليات الفهم، أو منهجيات التعامل، أو

(٢٦) نظرية التراث. ص ٢٦.

(٢٧) التراث والتجديد. مصدر سابق، ص ٢١ - ٢٢.

طرائق الكشف والاستفادة من هذه المسألة.

وفي مقدمة الملاحظات التي تتوجه إلى هذه الخطابات اتصاف رؤيتها بالدفاعية في مواجهة ما يتعرض إليه التراث الإسلامي من نقد وتشكيك وتشريح من بعض الخطابات العربية، أو من بعض المستشرقين الغربيين. الملاحظة التي حرّضت وكانت باعثاً على الانحياز للتراث والتمسك به والدفاع عنه، الأمر الذي سلب من بعض هذه الخطابات خاصية التعامل النقدي ووضع التراث في دائرة التحقيق والغريبة، وهو بأمس الحاجة إلى ذلك. في حين أن التعامل النقدي مع التراث هو لتكثيف الفهم والتعقل وتحري الاختيار والانتخاب. لذلك فقد أصبحت للتراث خاصية الرهبة والحذر من التعامل معه، وتدعمت هذه الحالة مع بعض المقولات الشائعة والمتداولة في حقل الدراسات الإسلامية، وبالذات في مجال الفقه وأصول الفقه، مثل مقولة: «مخالفة المشهور مشكل، وموافقته من غير دليل أشكل»، أو مقولة «ليس بالإمكان أبدع مما كان» أو «ما ترك السابق لللاحق شيئاً» أو ما يطلق عليه السيد محمد باقر الصدر بالنزعة الاستصحابية التي تحكم معيار السابق على اللاحق، والذي يراجع الفقه الاستدلالي كما يقول السيد محمد تقي المدرسي يجد كم تتكرر هذه الكلمات: «لولا الشهرة، أو لولا الإجماع المحكي لكان الرأي الكذائي مرجحاً. فالإجماع وحتى الشهرة قد يشكلان خلفية تكون الآراء وإطاراً لفهم النصوص، وهذا يحدد مجال الاستنباط ويجعله مجرد انتخاب رأي بين الآراء»<sup>(٢٨)</sup>.

أو اعتبار أن الماضي دائماً أفضل حالاً من الحاضر، والقادم أسوأ من الحاضر. إلى غير ذلك من مقولات كرسست حالة الجمود والسكون والرهبة والتقديس في التعامل مع التراث وبالذات مع آراء واجتهادات العلماء السابقين، ورسخت حالة التقليد والتبعية، وأضعفت حالة الاجتهاد والنقد والتجديد. فحينما أصدر أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠هـ) كتابه «اختلاف الفقهاء» اعتبر فيه الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ / ٧٨٠ - ٨٥٥م)، محدثاً وليس فقيهاً، هذا الرأي تحول إلى مشكلة خطيرة كاد الطبري أن يموت بسببها، فقد بقي مسجوناً في بيته ثلاثة أيام، إلى أن تمكن بعض تلاميذه من إخراجه، ولما

(٢٨) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده. السيد محمد تقي المدرسي، طهران: انتشارات المدرسي، ١٤١١هـ، ج٢، ص ١٣٣.



توفي دفن بداره ليلاً، لأن العامة اجتمعت ومنعت من دفنه نهراً.

ومن جوانب النقد أيضاً تعزيز الحالة الفرعية أو التطهير المذهبي والنقاء الطائفي، فكل طائفة تشتغل بتراتها، وأصحاب كل مذهب لا يتوجهون إلا للتراث الذي يتصل بهم، إلى أن تضيقت الدائرة وأصبح الاهتمام ينصب على تراث الجماعة أو الفئة أو العالم أو المرجع، ليس هذا هو الإشكال بالضرورة، وإنما الإشكال ما يصاحب هذه الحالة من قطيعة مع تراث الآخر وتغييبه وإقصائه، أو الإنتقاص منه والتعيب عليه. هذه الملاحظات من الصعب إغفالها أو السكوت عليها، أو عدم الاعتراف بها. فقي حقل علمي مثل حقل أصول الفقه كما يرى الدكتور طه جابر العلواني في كتابه «أصول الفقه منهج بحث ومعرفة» حيث كان قاصداً أن يطلق عليه منهج بحث ومعرفة بعد أن أصبح حقلاً مفككاً، الكتابة فيه تركز على إبراز مذهب أصحابها، وإبطال مذاهب المخالفين. ولم يقدم أصول الفقه على أنه منهج بحث للفقهاء المسلم يعصم ذهنه من الخطأ في الاجتهاد الفقهي<sup>(٢٩)</sup>.

إلى غير ذلك من جوانب النقد، التي تستوجب صياغة منهجية جديدة تكون على قدر كبير من الإحكام والضبط في التعامل مع التراث الإسلامي، ويكون من مرتكزاتها الأسس والقواعد التالية:

أولاً: ضرورة الانطلاق من بلورة المنظور المعرفي الذي على ضوئه تتحدد المقاصد والغايات من النظر إلى التراث، وهكذا الحاجات المعرفية والمنهجية التي ترتبط بالتراث في زمنه الماضي، وبالعلاقتين بحياتنا المعاصرة، وبنظرتنا إلى المستقبل. فالخطابات الإسلامية مع أنها تولي اهتماماً كبيراً بالتراث، إلا أنها لم تولِ قدراً كبيراً من الاهتمام في بلورة منظور معرفي تتشكل على أساسه مناهج التعامل والنظر، وهذا من أشد ما ينقص هذه الخطابات في تعاملها مع التراث، ويؤثر على رؤيتها، وفاعلية نشاطها في هذا الحقل. ولقد التفت إلى هذه المسألة «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في محاولته لوضع منهجية إسلامية في التعامل مع التراث، وجعل من هذه المسألة واحدة من كبريات مسائله الفكرية، ومن مكونات النظام المعرفي الإسلامي الذي يسعى لبلورته وبنائه والتعريف به.

(٢٩) انظر كتاب، أصول الفقه الإسلامي.. منهج بحث ومعرفة. د. طه جابر العلواني، هيرندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م، ص ٧٣.

ثانياً: إن المشكلة ليست في التراث، وإنما في طرائق تكوينات الفهم لهذا التراث. لذلك فإن الانطلاق من المنهجية والنظر المعرفي هو المدخل السليم في التعامل مع التراث. والفرق بين المنهجية والنظام المعرفي، أن المنهجية ترتبط بآليات وأدوات وطرائق التعامل المباشر مع التراث، في حين أن النظام المعرفي يرتبط بالمقاصد والغايات والاتجاهات العامة وهو الحاكم والضابط للمنهجية. وفي هذا المجال تعتبر محاولة الدكتور طه عبد الرحمن موفقة في كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث» المحاولة التي يقول عنها مؤلفها «ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف، فهو غير مسبوق، لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف، لأننا توصلنا فيه بأدوات مألوفة حيث توصل غيرنا بأدوات منقولة»<sup>(٣٠)</sup>. وخطابه في هذا الكلام يتوجه إلى الكتابات العربية وبالذات محاولة الجابري في تعامله مع التراث، حيث يعيب الدكتور طه على هذه الكتابات في نظرتها التجزيئية والتفاضلية.

ثالثاً: إن التعامل الحيوي والفاعل مع التراث يتلازم مع طبيعة الفهم الذي يتشكل عن العصر وطرائق التعامل معه. فسؤال التراث هو سؤال المعاصرة، وسؤال المعاصرة يفترض أن لا ينفصل عن سؤال التراث، بهذا الفهم ينبغي أن تتحرك هذه الجدلية. فليس من الصواب النظر إلى التراث لأجل التراث، ولا النظر إلى المعاصرة على أساس القطيعة مع التراث. وهذا يعني أن طبيعة نظرتنا إلى التراث تؤثر في تكوينات فهمنا وتعاملنا مع العصر، كما أن طبيعة نظرتنا إلى العصر تؤثر في تكوينات فهمنا وتعاملنا مع التراث. لذلك فإن العقل الإسلامي المعاصر بحاجة لأن يبذل جهداً معرفياً ومنهجياً لتطوير ثقافته في كلا هذين الجانبين.

رابعاً: الانفتاح على مجموع التراث الإسلامي والتواصل مع كل تنوعاته وتعددياته، وليس الانحياز أو التعامل الفرقي والمذهبي أو العرقي والقومي، وتجاوز الانغلاق والقطيعة والإقصاء لتراث الآخر. فلا ينبغي أن يفرض التراث سلطته علينا، بل ينبغي أن نفرض عليه سلطة العلم والمنطق العلمي والبحث عن الحقيقة، بعيداً عن التحيز بكافة صوره وأشكاله. ويفترض أن شرط الانفتاح والتواصل يتأكد وتزداد قيمته بصورة خاصة للتراث الذي تعرض للإهمال أو التشويه أو الإقصاء، وهذا يصدق على تراث الأقليات وتراث

(٣٠) تجديد المنهج في تقويم التراث. د. طه عبد الرحمن، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤، ص ١٢.

المجتمعات البعيدة عن الحواضر الإسلامية، مع مضاعفة الاهتمام بالتراث المنسي والمقطوع للمجتمعات الإسلامية في خارج العالم الإسلامي كتلك التي تعيش في الصين والهند وبلاد البلقان وأوروبا وفي الجمهوريات الإسلامية التابعة سابقاً للاتحاد السوفيتي.

خامساً: التعامل النقدي مع التراث. لايفترض أن نسلم بكل التراث الذي وصل إلينا، وما وصل إلينا ليس بالضرورة هو كل ما لدينا، أو أفضل ما لدينا. فبعض التراث كتب بأمر من السلطان وتحت وصايته مع ما عرف بكاتب الديوان أو كاتب السلطان. وإن بعض القواعد التي يرجع إليها في مجال أصول الفقه لم تسلم من تأثير وضغط السلطة عليها، مثل قاعدة «الإجماع السكوتي» وحسب رأي الدكتور طه جابر العلواني الذي يذهب إلى هذا الرأي بقوله: «لم تعرف أمة فيما أعلم هذا الذي يسمى بالإجماع السكوتي كدليل أو كجزء من أجزاء الإجماع. وهو يعني سكوت العلماء والفقهاء، وهو يعبر عن الرضا في الأمر المطروح إلى المراجعة.. بعض الحكام كانوا حينما يريدون أن يعطوا المشروعية يدعون الفقهاء والآخرين المعارضين في قصر السلطان، فيقوم قاضي القضاة بعد التشاور، فيقول: الأصل كذا، مع ذكر الدليل، والآخرين لا يستطيعون المعارضة، فقالوا هناك دليل يسمى بالإجماع السكوتي»<sup>(٣١)</sup>.

ومن جهة أخرى هناك عاطفة شديدة تربطنا بالتراث، ودواعٍ تحرضنا في بعض الحالات لأن نكون في موقف الدفاع عنه وحمايته أمام الذين يقللون من أهميته وقيمته، أو من الذين يمارسون القطيعة معه والتعامل الرافض له. أو حين يصور لنا التراث على أنه ذاكرتنا وجذورنا وهويتنا وتاريخنا وشخصيتنا، وهذا بالتأكيد يفرض أنماطاً من العلاقة لاستحضر معها النقد والمنظور النقدي.

لهذه الاعتبارات وغيرها كان من الضروري أن يحكم نظرنا للتراث التعامل النقدي الفاحص والمتحرر من ضغط التقليد والنوازع الذاتية والعصبية الاجتماعية أو القومية أو المذهبية.

سادساً: الاستفادة من منهجيات العلوم الاجتماعية والإنسانية والتي لا ننكر لها

---

(٣١) مقدمة في إسلامية المعرفة. د. طه جابر العلواني، إيران، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب الثامن عشر، ١٩٩٩م، ص ١٠٩. مع ملاحظة أن هذا القسم من أقسام الإجماع ليس معروفاً أو معمولاً به في التشريع الإسلامي عند الإمامية.

خبراتها وتجربياتها وتطبيقاتها، كما لها منجزاتها ومكتسباتها المعرفية والتاريخية، وتقنياتها وطرائقها التحليلية والنقدية والتوصيفية. بحيث يمكن الجزم أن عدم الاستفادة من هذه المنهجيات تجعل أية محاولة في التعامل مع التراث منقوصة ومحدودة الجدوى والفاعلية. وإذا كان هناك حذر عند البعض من التعامل مع هذه المنهجيات باعتبارها تنتسب إلى العلوم الغربية وتصنف عليها، فإن هذا الحذر لا مبرر له إلا مع الإسراف في الاعتماد عليها وطغيانها، أو مع الاقتصار عليها والاكتفاء بها والمبالغة في تضخيمها كما يحصل عند بعض المثقفين العرب، أو مع عدم القدرة على تكيفها وتطويرها وكيفية الاستفادة منها في التعامل مع تراثنا. وإذا كان منشأ هذا الحذر هو النتائج والآراء التي توصل إليها بعض المستشرقين في تطبيقاتهم لهذه المناهج على التراث الإسلامي، أو لأن من يلتزم بهذه المناهج في العالم العربي والإسلامي هم باحثون وكتاب لا يلتزمون بالإسلام كمرجعية شاملة ولا يتقيدون بأصولها، الأمر الذي جعل من النتائج التي يتوصلون إليها لا تتوافق بالضرورة مع المرجعية الإسلامية، أو حين تخضع أبحاث هؤلاء لتوظيفات أيديولوجية تتصف بقدر واضح من التعسف والانفلات وعدم الموضوعية في الوقت الذي يتم فيه التشدد والمبالغة بتلك المناهج. كل ذلك يفترض أن لا يبرر القطيعة والرفض الكلي والنهائي لتلك المناهج، وإنما العمل على ضبطها والتحكم بها والتمكن منها. ومن هذه المناهج المفيدة الألسنيات أو اللسانيات والبنوية والفينومينولوجيا - الظاهرية - والأبيستيمولوجيا والانثروبولوجيا وغيرها من مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية.

سابعاً: الموضوعية والمعقولية. وهما حسب تفسير الجابري، أن الموضوعية تعني جعل التراث معاصراً لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عناً... بما يتطلب معالجته في محيطه الخاص، المعرفي والاجتماعي والتاريخي. والمعقولية تعني جعله معاصراً لنا، أي إعادة وصله بنا... ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا<sup>(٣٢)</sup>. فلا بد أولاً من فهم التراث كما هو في سياقاته التاريخية وطبيعة ظروفه ووضعيته، وبقدر ما نملك من أدوات في توصيف التراث وتحديدته والكشف عنه والتعريف به، بقدر ما تتوفر لنا القدرة على تفسيره وتعقله وإدراك موقعه ومكانته من الواقع الذي نحن عليه ومن العصر

(٣٢) التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات. ص ٤٧.

الذي نعيشه.

أما الحقائق والمستخلصات التي نصل إليها، أو التي كشفت عنها هذه القضية: أولاً: إن التراث الإسلامي مازال يحافظ على قيمته وفاعليته وحضوره في حياتنا الفكرية المعاصرة، وفي تشكيل مفاهيمنا وأفكارنا، وفي تكوين خطاباتنا ومنظوماتنا. فتقافتنا حسب نظر طرابيشي «قابلة للتعريف بأنها واحدة من أغنى ثقافات العالم بذخيرتها من التراث، فإن هذه الثقافة عينها، في المرحلة المعاصرة من تطورها، تبدو وكأنها من أكثر ثقافات العالم انشغالاً بشاغل التراث»<sup>(٣٣)</sup>.

ثانياً: إن التراث الإسلامي يمثل أحد أهم مكونات شخصية الأمة وهويتها ووجدانها وذاكرتها وحتى عقليتها. وهذا من أكثر ما يفسر شدة التعلق بالتراث عند المسلمين، والعمل على حمايته والدفاع عنه. التراث الذي كان اكتشافاً مهماً لزكي نجيب محمود، ومثل صدمة له، جعله يعيد النظر في رؤيته وفي منطق التفكير لديه، فلم تعد أولوية المسألة عنده، كم أخذنا من ثقافات الغرب ثم ينبغي لنا أن نزيد.. فلقد استيقظ صاحبنا - كما يقول عن نفسه - بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس الحيرة تورقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة، يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان<sup>(٣٤)</sup>.

ثالثاً: إن النهوض والتقدم لا يتحقق في أية أمة من الأمم إلا من خلال الانتظام في تراثها والتواصل معه، لا بالانقطاع عنه أو الانتظام في تراث أمة أخرى، مهما كانت عظمة تلك الأمة المتبعة، ودرجة تقدمها وتطورها. والأمم لا تتطور وتتقدم إلا بعجلة من داخلها، لا بعجلة من خارجها، فإن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. فالغرب لم يكتشف طريقه إلى التقدم إلا بعد أن اكتشف طريقه إلى تراثه وانتظم في منظومته. والمسلمون هم الذين قاموا بهذا الدور فكان حقاً عليهم أن يصفه مستشرقو الغرب بالدور الحضاري للمسلمين، حينما استوعبوا التراث اليوناني والروماني وحفظوه ونقلوه فيما بعد إلى الغرب الذي فقد صلته به.. لذلك فإن المسلمين قبل تقدم الغرب مثلوا له موقعية التراث والحداثة، التراث حينما تعرف الغرب على تراثه اليوناني والروماني عن طريق المسلمين،

(٣٣) مذبحه التراث في الثقافة العربية المعاصرة. ص ٥.

(٣٤) تجديد الفكر العربي. مصدر سابق، ص ٥ - ٦.

والحدائثة حينما اكتشف الغرب تقدم المسلمين الحضاري وبالذات في ميادين العلوم، والعلوم التجريبية بوجه خاص، لذلك يفسر الباحثون والدارسون لتاريخ النهضة الأوروبية وتقدمها في ميادين العلم تعرف الغرب على المنهج التجريبي عند المسلمين، وهو المنهج الذي مازالت أوروبا إلى هذا اليوم تبني تقدمها عليه. أما الغرب اليوم فهو لا يمثل في نظر المسلمين إلا موقعية الحدائثة من دون موقعية التراث، موقعية الحدائثة لشدة وضوحها بعد كل هذا التقدم المذهل الذي أنجزه لمجتمعاته، الأمر الذي يستدعي من كل أمة تتطلع وتتحرك باتجاه التقدم أن تدرس تجربة الغرب في النهضة والتقدم، دراسة تكون على قدر كبير من الوعي والإدراك التاريخي والثقافي والحضاري لأجل أن لاتقع في تبعيته وتقليده. أما التراث فلا يمكن لأية أمة أن تستعير تراث غيرها، وتبني عليه تقدمها.

رابعاً: ضرورة إعادة الارتباط والتواصل بالتراكمات والمنجزات العلمية والفكرية والحضارية للمسلمين، والانطلاق منه نحو إبداعات وعطاءات جديدة. فالتراث العلمي عند المسلمين من دون أية مبالغة يعتبر من أثن الكنوز العلمية في التاريخ الإنساني الوسيط، والشهادات كثيرة على ذلك ومن الغربيين أنفسهم في العديد من الكتب والمؤلفات التي تحدثت عن فضل الإسلام والحضارة الإسلامية على حضارة الغرب، لأن الغرب أكثر من استكشف هذا التراث واستفاد منه. أما نحن الذين ننتسب لهذا التراث فلا ندرك قيمته العلمية، وهو غير مستكشف بالكامل لدينا، أو بكامل محتوياته ومضامينه، كما أنه مغيب وغير معروف للأوساط العامة من المسلمين. هذا التراث العلمي هو من أكثر أنواع التراث قيمة وأهمية، وأكثرها حاجة وضرورة للإحياء والاستكشاف والاطلاع عليه.

خامساً: مع بروز وتسارع تيار العولمة الكاسح ظهرت مخاوف حقيقية على هويات الأمم والشعوب وتراثها وتاريخها، أمام مخاطر الذوبان والانصهار، أو الاستتباع والاستلحاق، مع محاولات فرض الاتجاه الواحد في الثقافة مع ما يطلق عليه بعولمة الثقافة. لذلك فقد تزايد الحديث وبصورة اقترانية بين العولمة والهوية وعلى نطاق عالمي واسع يشمل العديد من المجتمعات والشعوب والحضارات.

ويبقى أن التحدي هو كيف نعبر من التراث إلى العصر ومن الماضي إلى المستقبل!

## الفصل العاشر

الحدائثة والاجتهاد  
هل توجد حدائثة إسلامية؟





## هل توجد حداثة إسلامية!

يتساءل أستاذ الإسلاميات في الجامعات الألمانية راينهارد شولسته في مشاركته بكتاب حول الإسلام والغرب، صدر في نيسان / أبريل ١٩٩٧م، بفرانكفورت، «هل توجد حداثة إسلامية؟». السؤال الذي أصبحت له مبرراته الموضوعية والمعرفية في أن يعاد التفكير فيه من جديد، وبمنظورات تقطع وتتجاوز تلك التصورات القديمة، وبطرائق وأدوات مختلفة ومتعددة من آليات الفهم والتحليل. وذلك للحقائق التي تكشفنا وكان من الصعب التنكر لها أو عدم الاكتراث بها، وهي الحقائق التي تولد بعضها من ظاهرة الانبعاثات الإسلامية بعد تعاظم حركتها ومفاعيلها في مجتمعات عربية وإسلامية، متعددة البيئات ومتباينة في مستويات النمو والتطور العام، نماذج مصر والسودان وتركيا وإيران وماليزيا واندونيسيا وغيرها.

إلى جانب ما تشهده منظومات الأفكار في النطاقات العالمية من تحولات ومراجعات شديدة التحول والتغير، ولعل العقدين الأخيرين من القرن العشرين كانا من أشد الأزمنة تحولاً وتصادماً وانبعاثاً على مستوى الأفكار، فهناك تراجعات في منظومة الأفكار الماركسية، التي تعتبر من أكبر وأحدث المنظومات الفكرية في الغرب والعالم، وهناك سجلات نقدية وجذرية في منظومة الأفكار الليبرالية بين تيار الحداثة وتيار ما بعد الحداثة، السجال الذي فتح معه الحديث حول نقد أهم الثوابت الأساسية في العقل الغربي، وهي المركزية الأوروبية

التي حددت للغرب شكل علاقته بالعالم وثقافته وحضاراته، وحرصته باتجاه الهيمنة والسيطرة والإمبريالية. وأما في ضفة الشرق فهناك انبعاثات وتجديدات في منظومات الأفكار الإسلامية، كما سوف يتضح لاحقاً.

هذه الوضعيات والسياقات جعلت التفسيرات والتقويمات حولها تتباين وتتعارض بصورة كبيرة، بين من وجد في مقولة «نهاية التاريخ» تفسيراً لها، كالذي انتهى إليه فرنسيس فوكوياما، ومن وجد في مقولة «صدام الحضارات» تفسيراً آخر، كالذي توصل إليه صمويل هنتنغتون، إلى من وجد في مقولة «شرق يتقدم وغرب يتراجع» تفسيراً ثالثاً. إلى غير ذلك من التصورات والقراءات التي يصعب الجزم بها كلياً، بسبب إشكاليات موضوعية ومعرفية، بعضها يرتبط بالتسرع والتعميم المفرط، وبعضها الآخر يرتبط بصعوبة الإحاطة وشمولية النظر، أو برغبات توظيفية ونوازع أيديولوجية. إلى جانب الصعوبة وعدم الإمكانية في إعطاء تفسير نهائي وقطعي وكلي، بحيث يشمل ويستوعب ثقافات وحضارات مختلفة في الجغرافيا والتاريخ، وفي أمور جزئية وتفصيلية كثيرة. كما أن هذه التحولات والتغيرات لم تصل إلى نهايتها بعد، ولا يمكن التنبؤ لها في اتجاه واحد أو بصورة نمطية. وفي كل هذه السجلات الفكرية كان الإسلام والفكر الإسلامي حاضراً بأشكال مختلفة كعقيدة أو حضارة أو فكر أو تاريخ. الأمر الذي يبرهن على أن إشكالية الحداثة والإسلام ليس من الممكن حسمها بسهولة أو بصورة نهائية أو بنمطية جامدة، بحيث تفقد فاعليتها الفكرية، ولا يكون النظر إليها إلا في نطاق التراث الذي ينتسب إلى الماضي، وليس في نطاق الحاضر والمستقبل.

وقد جاء تساؤل راينهارد لكي يقرب هذه الإشكالية في تركيبها المفاهيمية ومخزوناتها الفكرية المشبعة بالتأويلات والإشارات والدلالات والرموز، القديمة والمحنتة والبالية، وبالمنطق الذي كانت عليه في تقابل الثنائيات المتعارضة والمتصادمة، وبحدود فاصلة وصارمة تقطع بين عالمين ومنطقتين وزمنين، بشكل لا يمكن معه التواصل أو التجاور. فقد أصبح من الممكن البحث في إمكانية أن ينهض الإسلام بحداثة من داخل منظومته الفكرية والقيمية والتاريخية، بعد الذي أظهره هذا الدين من قدرة فائقة على الانبعاث والحياة والتجدد، ويفرض حضوره الواسع والفاعل في النطاقات العالمية، ويفتح حول قضاياها وموضوعاته واجتهاداته أعظم الحوارات الفكرية في عصر وصلت فيه الحداثة إلى أرفع

مستويات تقدمها. ولعل من أكثر ما يبرهن على ذلك ما نراه من حوارات متزايدة لا يكاد الحديث ينقطع عنها حول قضايا الإسلام والغرب، وما يلفت الانتباه في هذا الشأن أن الغرب هو الأكثر اندفاعاً وتحريضاً على هذه الحوارات. وهناك من هو في حالة اندهاش وتعجب في أن يكون للإسلام هذه القدرة على التجدد والانبعاث حتى بعد أن فقد العالم الإسلامي حضارته وتمدنه، وبالشكل الذي يمتد فيه هذا الانبعاث إلى المجتمعات الغربية المفرطة في الحداثة، ولا يكون في مقدور هذه الحداثة أن توفر لمجتمعاتها الحماية من الاختراق. فالدين الذي لديه القدرة على اختراق الجدار الحديدي للحداثة ويقتمح عليها حصونها المنيعه، لاشك أن هذا الدين له منطق في الحداثة يكسبه من الإقناع والمعقولة ما يجعله ذا قابلية على الانتشار والامتداد والتقبل في المجتمع الغربي بما في ذلك مجتمع النخبة هناك.

وقد أكد هذا الانبعاث على حقيقة طالما حاولنا توثيق الاستدلال عليها، وهي أن عالم الإسلام إذا كان قد فقد حضارته وتمدنه وتراجع من هذه الناحية، إلا أنه لم يتراجع أو ينهزم ثقافياً، حتى مع ما حصل في ظروف تاريخية معينة من ابتعاد المسلمين عن جوهر وروح الثقافة الإسلامية، وهيمنة الفهم القشري والسطحي والجبري على هذه الذهنية الإسلامية بصورة عامة.

وبتعبيرات الأستاذ مالك بن نبي فإن الذي تحطم هو عالم الأشياء، وبقي عالم الأفكار على توقده، والمثال المعاصر الذي يستشهد به بن نبي هو ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية حيث تحطم فيها عالم الأشياء برمته، ولم يتحطم عالم الأفكار وعن طريقه استعادت ألمانيا تقدمها وتفوقها مرة أخرى في عالم الأشياء. ولاشك أن القرآن الكريم هو الذي جعل الثقافة حية في عالم المسلمين باعتباره الإطار المرجعي الرئيسي لها الذي يصون أصالتها ويحفظ جوهرها ويوقد روحها. وهذه الثقافة الحية هي مصدر الانبعاثات التي حصلت وتحصل في أزمنة مختلفة من تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، والأسباب الموضوعية المباشرة لهذه الانبعاثات هي بمثابة شروط الزمان والمكان التي تكتسب مفاعيلها من عالم الثقافة والأفكار.

أما ما يتصل بالثقافة الأوروبية فإن الحداثة التي تعتبر المكون الرئيسي والجوهري لهذه الثقافة ولا تعبر عن نفسها إلا من خلال هذا المفهوم، الذي يختزل تاريخ تطور وتقدم الثقافة

الأوروبية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ومن الثورة الصناعية إلى ثورة الإعلام والاتصالات. هذا المفهوم ما لبث أن تعرض لنقد بنيوي صارم بقصد إعادة تقويمه وتفكيك تكويناته وعلائقه ووظائفه، وخصوصاً من جهة علائقه بالثقافات الأخرى غير الغربية، ومنها الثقافة الإسلامية. وأشدّ هذه الممارسات النقدية جذريةً وخطورةً جاءت من تيار ما بعد الحداثة، التيار الذي أحدث أكبر خلخلة لمفهوم الحداثة بالانقسام والانقلاب عليه، وحسب راينهارد فلقد «أجريت في الإطار النقدي لنظرية ما بعد الحداثة، إعادة تقييم جذرية لمفهوم الحداثة، وفتح بذلك المجال لتفسيرات جديدة للثقافات الإسلامية الحديثة والمعاصرة. إن الملاحظة المهمة بالنسبة إلى مناقشتنا لنقد ما بعد الحداثة، هو انعتاق الحداثة من بنيتها التناقضية، كما أن ذلك الفصل الذي طالما رأيناه بين الثقافات الغربية وغير الغربية، قد انهار الآن، من حيث أن هذا الفصل قد استند أساساً إلى التصنيف الذي يزعم أن الحداثة شأن غربي، وأن التقليد شأن شرقي.. لقد قدم النقد الجذري للحداثة، الفرصة كيما تعيد هذه الأخيرة تقويم نفسها، ذلك النقد الذي انطلق في وقت مبكر من السبعينيات، والذي تم استخدامه في واقع الحال، في وقت أبكر من قبل العلوم الثقافية غير الأوروبية»<sup>(١)</sup>.

وعن علاقة الحداثة بمنظومتها الفلسفية والفكرية وشرائطها الاجتماعية والتاريخية قدم الفرنسي آلان تورين محاولته النقدية، وكشف فيها عن السجلات الواسعة بين النخب والمتقنين الغربيين حول فكرة الحداثة والإشكاليات التي ظلت تلازمها وتحوم حولها، بما في ذلك الإشكاليات القديمة التي كان يعتقد أنها خرجت من حلبة السجال وأصبحت من المسلمات والإجماعات، هذه الإشكاليات يعاد فيها النظر في هذا الوقت ويتجدد حولها النقد والتقويم. لذلك فإن أول ما يبدأ به تورين كتابه «نقد الحداثة» هو أنه يضع هذه الحداثة في إطار المسألة والمراجعة تمهيداً للدخول في عملية نقدها. فهو يفتتح كتابه بقوله «ما هي الحداثة ذات الحضور الجوهري في أفكارنا وممارساتنا منذ ثلاثة قرون، والتي يتم اليوم مراجعتها ورفضها وإعادة تحديدها»<sup>(٢)</sup>. ويرى تورين بأن هناك معركة فكرية تجاه قضية الحداثة، ويتساءل: «في أي اتجاه ينبغي خوض المعركة الأساسية؟ أضد صلف الأيديولوجية

(١) هل توجد حداثة إسلامية؟ راينهارد شولتسه، ترجمة: د. محمد أحمد الزعبي، دراسات عربية، بيروت، السنة الخامسة والثلاثون، العدد ٣ - ٤، كانون الثاني - يناير/ شباط - فبراير ١٩٩٩م، ص ٣٢.

(٢) نقد الحداثة. آلان تورين، ترجمة: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م، ص ١٩.

الحدائرية؟ أم ضد تدمير فكرة الحدائة ذاتها؟، وفي إجابته على هذا السؤال يقول: «لقد اختار أغلب المثقفين الإجابة الأولى. ذلك لأن القرن العشرين قد بدا للتكنولوجيين والاقتصاديين قرن انتصار للحدائة، وإن سادته على المستوى الثقافي الخطاب المعادي للحدائة. مع ذلك، يبدو لي اليوم أن الخطر الثاني هو الأكثر واقعية، وهو خطر الفصل الكامل بين النظام والفاعلين، وبين العالم التقني والاقتصادي وعالم الذاتية. كلما تقلص مجتمعنا إلى مجرد مؤسسة إنتاجية تكافح من أجل البقاء في السوق العالمي، كلما انتشر في نفس الوقت وفي كل مكان هوى هوية لم تعد تحددها الملامح الاجتماعية»<sup>(٣)</sup>.

هذا النقد للحدائة فتح المجال لأن يكون النظر للثقافات غير الأوروبية بعيداً نوعاً ما عن الدونية والفوقية، أو حسب معيارية الحدائة والتقليد، أو اعتبارها من الأنساق الفكرية المغلقة، وهي الحالات التي أصبحت عرضة للشك حسب الفرضية الرئيسية لفكر ما بعد الحدائة. وظهرت إمكانية أن تتعدد الحدائيات، ولا تغدو الحدائة بالتالي شأناً أوروبياً كما كان يريد الغرب في احتكاره للحدائة ومحاولته لإقناع الشعوب بمقولة المركزية الأوروبية، المقولة التي تصبح عرضة للاختلال بسيادة مفهوم تعدد الحدائيات الذي يعيد الاعتبار لثقافات حاول الغرب أن يقلل من شأنها، ولا يعترف لها بحق الشراكة المنصفة، أو عدم المبالاة بقيمة ما تقدمه من عطاءات وإبداعات، لذلك كان من المبرر أمام راينهارد أن يطرح السؤال «هل توجد حدائة إسلامية؟» لقد برزت كما يقول «من خلال المنظور النقدي، محاولة إعادة تكوين حدائة إسلامية، بعيداً عن مسألة التعاقب التاريخي. إنه لصحيح أن يحذر من تفسير مراحل جديدة، ولكن أليس أمراً غير معقول بالمرّة أن يرغب في إيجاد حدائة إسلامية، تماماً في اللحظة ذاتها التي تجري ويجري فيها تدمير هذه الحدائة بالنسبة إلى أوروبا؟ نعم، إنه كذلك فعلاً، فكما أن الحدائة قد تشكلت على أساس المركزية الأوروبية، فإن تدمير هذه الحدائة يبدو أنه سيكون أيضاً على الأساس ذاته. إن إمكانية أن يقدم الأفق النظري والعملية للمجتمعات غير الأوروبية حوافز قوية لبحث موضوع الحدائة، إمكانية متوفرة الآن تماماً. لأنه إذا أمكن أن يكشف النقاب عن أن نخب المجتمعات الإسلامية والصينية أو اليابانية قد عرفت العالم من حولها من خلال تصورات قائمة على الفصل بين التقليد

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

والحدائثة، وأنها أيضاً قد استخدمت معايير خبرتها الذاتية في توصيف موضوعي لمحيطها، وأنها أخيراً أعادت أيضاً تشكيل ثقافتها بشكل جذري. إذا كان ذلك كذلك، فإنه يصبح من الواضح أن الحدائثة لم تعد امتيازاً غريباً، وإنما كانت عملية عالمية واسعة النطاق، وبالتالي فقد بات من الممكن وجودها في السياقات الأخرى كما في السياق الغربي. ولعله كان علينا أن نتكلم بصيغة الجمع عن حدائث، أو أنه كان علينا أن نستوعب الحدائثة بوصفها عملية تاريخية عالمية، تنطوي على أشكال تعبيرية شديدة التباين في الثقافات المختلفة طالما أن تشكلها كان دائماً يتم في إطار تراث معين<sup>(٤)</sup>. لاشك أن هذا الكلام يعد مهماً وقد يكون جديداً، أو من النادر أن يكون بهذا القدر من الوضوح والتماسك، وهذا النوع من الأفكار بدأ يتراكم في الغرب ويعلن عنه بثقة أكبر بعد تنامي المنظورات النقدية لتجربة الغرب في الحدائثة والتقدم.

وفي هذا السياق ظهر نسق من الكتابات بقصد البحث عن توافقات أو مقاربات أو تماثلات ممكنة أو فعلية بين منظورات الإسلامية أو الفكر الإسلامي، ومنظورات تيار ما بعد الحدائثة ليس بدرجة التطابق التام أو الكلي أو المطلق، وإنما في بعض الاتجاهات التي ترتبط بصورة رئيسية بقضايا الحدائثة والغرب والمركزية الأوروبية وهيمنة الاتجاه الواحد على العالم والنظام العالمي الجديد. وهي القضايا التي يتجدد حولها عمليات الفهم والنظر بمنهج نقدي من تيار ما بعد الحدائثة. فهناك من حاول أن يظهر بعض هذه التوافقات في المنظورات النقدية للحدائثة والحضارة الغربية كما في محاولة الكاتب التركي خلدون جولاً لب في دراسة نشرها تحت عنوان «الإسلامية وما بعد الحدائثة» اعتبر فيها «إن النقد الإسلامي للحدائثة يتمثل على نحو مذهل مع نقد تيار ما بعد الحدائثة الذي يحظى بشعبية كبيرة اليوم في العالم الغربي. وعلى الرغم من أن الإسلاميين لا يعدون أنفسهم منخرطين في تيار ما بعد الحدائثة فإن نقدهم الموازي يوحى بوجود جذور مشابهة. من المؤكد أن الإسلاميين قد انتقدوا بصورة دائمة قيم الحدائثة بوصفها صنمية مادية وانحطاطاً خلقياً. ولكن المذهل هو تزايد شعبية هذا النقد في العقدين الأخيرين. لعل التفسير الأفضل لذلك يكمن في الظروف الملائمة الناشئة عن الأزمة الحالية للحدائثة، وبالتالي فإن الكشف عن التوازي بين

(٤) هل توجد حدائثة إسلامية؟. مصدر سابق، ص ٣٣.

تيار ما بعد الحداثة وبين الإسلامية لايهدف إلى الإيحاء بأنهما أمر واحد، ولا إلى جعل الإسلامية مقبولة أكثر بالقول إنها حركة سياسية تقدمية، بل إنه يهدف إلى تفسير جذور الصعود الحالي للإسلامية. فالإسلامية مثلها مثل تيار ما بعد الحداثة، تقدم من جهة بعض النقد المشروع للحداثة، وتلقى من جهة أخرى قبولاً شعبياً واسعاً في المرحلة الحالية، وذلك في ظل ما يعد على نحو واسع أنه أزمة فرضيات الحداثة»<sup>(٥)</sup>.

وقد استند جولالب في هذه المقاربات على الأدبيات الإسلامية في تركيا حيث أظهر أهميتها وتزايد اتساعها ونفوذها هناك، الظاهرة التي لم تستطع حسب رأيه أن تعكسها الأدبيات المكتوبة بالإنجليزية، نتيجة الافتراض الواسع الانتشار، لكنه غير دقيق لأنه يغالي في تقدير قوة العلمانية التركية، والتقليل من أهمية الكتابات الإسلامية، وهي الكتابات التي يرى فيها جولالب بأنها مليئة بالموضوعات المألوفة كثيراً في العالم الغربي، وتتناول الكثير من القضايا والاهتمامات والحلول المقترحة للمشاكل المتداولة في العالم اليوم.

وهناك من أظهر مثل هذه المقاربات لكن في اتجاه التأكيد على قيمة المنظور النقدي لتيار ما بعد الحداثة وفائدته في تكوين فهم ودراسة للإسلام والقضايا الإسلامية يختلف بصورة كبيرة عن نمطية الفهم المتوارثة والمتحيزة والجامدة. وهذا ما توصل إليه محررا كتاب «الإسلام والعولمة وما بعد الحداثة» وهما أكبر أحمد وهاستنجز دونان<sup>(٦)</sup>، إلى جانب محاولات أخرى.

ولعل من أهم ما كشفت عنه هذه الظاهرة، هو أن خلخلة مفهوم المركزية الأوروبية وتفكيك الذهنية النمطية الجامدة والمغلقة والأسطورية التي ينظر الغرب من خلالها إلى العالم، سوف يكون من نتائجها المفترضة تبدل أنماط العلاقة وذهنيات الفهم وأشكال القياس والمطابقة مع الثقافات والحضارات غير الأوروبية، وفتح المجال أمام الشعوب في أن تبرز مآلديها من ابتكارات وإبداعات وتماذج وأخلاقيات مطمورة أو مجهولة أو لايسلط عليها الاهتمام، كالذي حاول التأكيد عليه ولقت الانتباه إليه روجيه غارودي في كتابه

(٥) الإسلامية وما بعد الحداثة. خلدون جولالب، ترجمة: غسان رملوي، أبعاد، بيروت، العدد الرابع، كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٥م، ص ٢٧٠. نقلاً عن مجلة Contention، المجلد ٤، العدد ٢، شتاء ١٩٩٥م.  
(٦) انظر مراجعة حول هذا الكتاب في مجلة: الجديد في عالم الكتب والمكتبات، الأردن، العدد ٩، شتاء ١٩٩٦، ص ٥٠.

«حوار الحضارات» حين دعا إلى ضرورة أن يتخلى الغرب عن بعض كبريائه المفرط وتعالیه المبالغ به، ويعيد النظر في شكل علاقته بالأمم والشعوب والحضارات خارج مركزه ومحيطه. لذلك فقد أصبح من الممكن أن يواجه الغرب ذاته نتيجة انقسام الحداثة على نفسها، وظهور حركة نقدية صارمة في داخله مع تيار ما بعد الحداثة الذي مازال يحتفظ بتأثيره وفاعليته، مع أن هويته لم تتحدد بصورة واضحة، ولم يستجمع رؤيته الاجتماعية، ويكون له نسقه الفكري المتناسك، فالتشتت والغموض والتفتت هي الملامح الغالبة على هذا التيار، وكأنه يستعصي على التعريفات أو الحدود المنطقية، والتعريفات التي تطرح هي أقرب ما تكون إلى التوصيفات العامة التي تفتقد الحد والرسم المنطقيين، كالتعريف الذي يطرحه تيري إيجلتون في كتابه «أوهام ما بعد الحداثة»، إذ يعتبر هذا التيار «أسلوب تفكير يشك في الأفكار الكلاسيكية عن الحقيقة والعقل والهوية والموضوعية وبفكرة التقدم العام والتحرر، وبالإطارات المفردة، وبالسرود الكبرى أو التفسيرات النهائية. وعلى أرضية مثل هذه الأنماط التنويرية من الفكر يبدو العالم بلا أرضيات، متعدداً غير مستقر، يصعب تعيينه، طقم من الثقافات غير موحد»<sup>(٧)</sup>.

لهذا السبب تعددت المواقف المتباينة والمتعارضة تجاه هذا التيار بين النخب في الغرب، بين من يرى فيه حركة نكوصية وارتدادية وعبثية، ومن يرى فيه حركة تجديدية وتقدمية واستنهاضية.

## - ٢ -

### من الحداثة إلى الاجتهاد

مفهوم الحداثة ابتكره الغرب ويعبر من خلاله عن تجربته الفكرية والتاريخية، التي هي بلاشك تعتبر من أضخم التجارب الفكرية في التاريخ الحديث والمعاصر، ويعبر كذلك عن رؤيته للتقدم والتحضر. هذا المفهوم حاول الغرب أن يبتكره لنفسه، ويربطه بتاريخه وجغرافيته، ويلحقه بمنظومته الفكرية والفلسفية. وبطريقة تصور أن الحداثة هي الغرب، والغرب هو الحداثة، وليست هناك حداثة خارجة عن إطاره، لأن الغرب حسب فوكوياما

(٧) انظر مراجعة حول هذا الكتاب في مجلة، الجديد في عالم الكتب والمكتبات، الأردن، العدد ١٦، شتاء ١٩٩٧م، ص ٧٦.



هو نهاية التاريخ، وهو الذي يقود حضارة العصر، وما بعد الغرب هو بربرية ووحشية وتخلف، أو حسب الزعم الذي يرفضه راينهارد بأن الحداثة شأن غربي، والتقليد شأن شرقي. والغربيون يسجلون تاريخ الحداثة في تحولاتها ونهضاتها وخطاباتها بحيث لا تتجاوز حدود أوروبا، وكأن البشرية لم تشهد حضارة وتقدماً في تاريخها إلا في الغرب. فالحداثة تبدأ من الغرب وإليه تنتهي.

وقد بذل المستشرق الإيرلندي الأصل ديلاسي أوليري جهداً لكي يبرهن على أن إمكانية تستحق الاعتبار للفكر العربي الإسلامي في تاريخ الفكر الإنساني كما سجل ذلك في كتابه الذي يحمل عنوان «الفكر العربي ومكانه في التاريخ». والأفدح من ذلك أنه حاول أن يجد تأثيرات أجنبية من الثقافات الأوروبية يرجع إليها نشأة وتكون أبرز الأفكار والعطاءات والإبداعات التي عرفت بها الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية، والحق عنده كما يقول «إن هذه الثقافة الإسلامية في أساسها، وفي جوهرها جزء من المادة الهيلينية الرومانية. بل إنه حتى علم التوحيد الإسلامي قد تحدد وتطور بواسطة منابع هيلينية، ولكن الإسلام ظل مدة طويلة منعزلاً عن المسيحية، وحدث تطوره في بيئات تختلف عنها تماماً، حتى ليبدو غريباً عليها، وأجنبياً عنها، وتظهر أعظم قوة له في أنه قد عرض المادة القديمة في شكل جديد جده تامه»<sup>(٨)</sup>. لانريد أن نستغرق في مثل هذه الآراء فهي على كثرتها تفضح عيوبها ومغالطاتها وعدم موضوعيتها ومعقوليتها.

ثلاثة قرون من تاريخ الحداثة تحدث عنها الآن تورين لم يتجاوز خلالها تاريخ أوروبا، مع أنه كان ناقداً في محاولته تلك. وهكذا هي محاولة يورغن هابرماس في كتابه «القول الفلسفي للحداثة»، ولم يخرج عن هذا النسق حتى بعض الكتاب العرب، فحين يتحدث محمد سبيلا عن جغرافيات الحداثة فإنه يعتبر أوروبا هي مسقط رأس الحداثة إذ كانت نبتتها الأولى في إيطاليا زمن عصر النهضة، وأخذت من ثم بالتدرج بعداً كونياً، حسب رأيه، ومع أنه تطرق إلى اليابان، إلا أنه اعتبر أوروبا هي مرجعية الحداثة<sup>(٩)</sup>.

(٨) الفكر العربي ومكانه في التاريخ. ديلاسي أوليري، ترجمة: د. تمام حسان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م، ص ١٦.

(٩) جغرافيات الحداثة. محمد سبيلا، الحياة، لندن، العدد ١٢٦٥٠، السبت ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٧م.

والملاحظ أن المثقفين العرب يقرأون تاريخ العالم بالطريقة التي دوّنها الغرب، وهي الطريقة التي تنسجم مع رغباته وتصوراته الفكرية والفلسفية، وبالشكل الذي ينسجم ومفهوم المركزية الأوروبية.

ولعل من أكثر الدلالات إثارة لمقولة «صدام الحضارات» هو ما تتضمنه من تحريض الغرب لمقاومة انبعاث الحضارات، وبالذات تلك الحضارات التي لها رؤية شاملة حول الإنسان والحياة والكون، وبإمكانها أن تزاحم الغرب في المستقبل، كالحضارة الإسلامية والحضارة الصينية الكونفوشيوسية، وهما الحضارتان اللتان حذر منهما هنتغتون الغرب. والفكرة التي أود لفت النظر إليها باهتمام، هي أن مفهوم الحدائة الذي ابتكره الغرب قد عبرت عنه كل التجارب الحضارية التي مرت على التاريخ الإنساني، من حيث مضمونه وجوهره، فكل تجربة حضارية ينبثق عنها مفهوم يعبر عن تلك التجربة، وإن كان يختلف في تركيبه اللغوي والبياني واللساني، عن تركيب لفظ الحدائة عند الغرب، بسبب اختلاف المنظومات الفكرية واللغوية نفسها. لأن كل حضارة في زمن صعودها وتقدمها تبتكر لها، بكفاءة عالية، منظومة من المفاهيم تكون على درجة من الفاعلية والدينامية لارتباطها الشديد بالروح العامة لتلك الحضارة في انبعاثها ونهوضها.

وإذا كان الغرب هو الذي يعيننا في هذا المجال، فسوف نتخذ منه شاهداً على هذه الحقيقة، باعتباره يتربع على حضارة هذا العصر. فالمؤرخون والباحثون الغربيون قسموا التاريخ الأوروبي بعد العصور الوسطى إلى مراحل وأزمنة حسب تطوره الفكري، وأطلقوا على كل مرحلة تسمية تعبر عن مفهوم يختزل الروح العامة لتلك المرحلة وتطوراتها وتغييراتها، وملاحظها واتجاهاتها الرئيسية، فأطلقوا مفهوم النهضة على القرن السادس عشر الميلادي، ومفهوم الأنوار على القرن الثامن عشر، ومفهوم الحدائة على القرن التاسع عشر، وهناك من أطلق مفهوم ما بعد الحدائة على النصف الثاني من القرن العشرين، ومفهوم العولمة على القرن الحادي والعشرين، فكل مرحلة كانت تنشئ مفهوماً يعبر عن تجربة تلك المرحلة في التطور والتحول الفكري والاجتماعي، المعرفي والتاريخي، أو كان ينظر إليها من خلال مفهوم هو الأكثر تعبيراً وتمثلاً لتلك المرحلة بحيث يكون من الممكن التوافق لحد كبير على ذلك المفهوم الذي يفترض فيه الاتصاف بخاصية السعة والمرونة والشمولية والاختزال. والحدائة في نظر الغربيين هي المفهوم الجامع لكل تلك المراحل بتقسيماتها الزمنية والتاريخية ويتعدد

تسمياتها وعناوينها، فهي مراحل متعاقبة في التقدم والتمدن بصورة تصاعدية وتكاملية، والحدائث كانت تعبر عن روحها ومضمونها في كل تلك المراحل بصور مختلفة حسب مستويات التقدم والتطور.

وهذه القاعدة بالإمكان أن تصدق على تجارب حضارية أخرى مرت على التاريخ الإنساني، متى ما حصلت هناك حفريات معرفية، واستكشافات تاريخية، وتحقيقات وتنقيبات في الآثار والوثائق والمخطوطات، وتدوين المعلومات والحقائق، وكتابة التاريخ بإحاطة ودقة وموضوعية.

وتقريب تلك القاعدة على تجربة الحضارة الإسلامية، التي ابتكرت لها منظومة من المفاهيم كانت وثيقة الصلة والارتباط بتلك التجربة في مراحلها وتطوراتها وأزمته المختلفة. فالنبي محمد «ص» استقبل الوحي بآية «اقرأ» التي أسست لمفهوم العلم مقابل مفهوم الجاهلية، وحينما تكوّنت الجماعة الإسلامية الأولى في طور آخر بمكة ظهر مفهوم التوحيد كتنقيض لمفهوم تعدد الآلهة، وبعد تشكل مجتمع إسلامي في المدينة على إثر هجرة النبي «ص» إليها، نشأت مفاهيم الهجرة والشريعة، الهجرة ارتبطت بتكوين مجتمع إسلامي بتعاقد وتآلف بين المهاجرين والأنصار، والشريعة التي حددت التكاليف والواجبات والحقوق، ونظمت علاقات المسلمين بالدين وبالنبي «ص» وفيما بينهم، وبعد فتح مكة ودخول الناس أفواجا في دين الله تغيرت صورة المسلمين من صورة مجتمع إسلامي صغير نسبياً في المدينة إلى صورة أمة إسلامية كبيرة، فتحددت بعض المفاهيم الأساسية، في مقدمتها مفهوم اكتمال الدين بنص الآية الكريمة ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ (سورة المائدة / ٣)، ومفهوم ختم النبوة، الذي يرتبط باكتمال الدين، وتحديد علاقة المسلمين بالنبوة، والمفهوم الآخر الوثيق الصلة بالمفهومين السابقين هو مفهوم العالمية الإسلامية والدعوة الإسلامية، الذي حمل الأمانة والمسؤولية كافة مسؤولية تبليغ الدين ونشره في أرجاء العالم وحمائته والدفاع عنه، إلى جانب مفاهيم أخرى، وهكذا توالفت وتطورت المفاهيم بما يستجيب للشروط والحاجات الموضوعية والتاريخية.

ولقد وجدت أن المفهوم الذي يقارب مفهوم الحدائث عند الغرب في تجربة المسلمين الحضارية هو مفهوم الاجتهاد، والذي يقارب مفهوم التقدم في التجربة الإسلامية هو مفهوم العمران. ويعد ابن خلدون في طليعة الذين عرفوا بمفهوم العمران حيث قدمه كعلم له

نسقه المعرفي وحقله الدلالي وتجربته التاريخية والحضارية، وأطلق عليه علم العمران البشري في كتابه المعروف بالمقدمة، واكتسب هذا المفهوم شهرة وتداولاً على نطاقات واسعة، الأمر الذي يبرهن على حقيقة قصدت التأكيد عليها، وهي أن مقدمة ابن خلدون التي عدت فتحاً مهماً في تكوينات العلوم الاجتماعية، وقدمت أكثر الأفكار والمفاهيم تطوراً وتقدماً في وقتها، واحتلت موقعاً مرجعياً نادراً ما وصل إليه كتاب آخر. هذه المحاولة المتقدمة في الكشف والتحليل المعرفي والمنهجي هي التي تبلور فيها مفهوم العمران واكتسب منها نضجاً وعمقاً وتماسكاً.

أما مفهوم الاجتهاد فيمكن اعتباره أحد أهم المفاهيم الذي ابتكرته المنظومة الإسلامية وانفردت به الحضارة الإسلامية. فقد نشأ وتطور في الإطار الزمني والتاريخي لهذه الحضارة، وترك تأثيراً مهماً في منظومة الثقافة الإسلامية، وفي تكويناتها وتشكيلاتها، وعلى حركتها ومساراتها. هذا المفهوم بحاجة إلى حفریات معرفية جديدة لاستظهار مدلولاته ومكوناته ومفاعيله، فهو من المفاهيم العميقة والمتجددة والفاعلة.

وكنت أتصور أنني أنفرد بهذا الرأي الذي سعيت إلى الإشهار به، وفتح مجال التفكير والنظر حوله، إلى أن وجدت من يتبنى مثل هذا الرأي، وهو الدكتور حسن حنفي إذ يرى أن «الإسلام عن طريق الاجتهاد هو أكبر دين حدائثي، لأنه يعطي الفرع شرعية الأصل، ويعترف بالزمان والمكان وبالتطور، وإن إجماع كل عصر غير ملزم للعصر القادم.. لدينا الاجتهاد وهو اللفظ الذي أفضله، ولا أفضل لفظ الحدائث، فحدائثي من الداخل»<sup>(١٠)</sup>.

- ٣ -

## الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام

لقد أطلق الدكتور محمد إقبال مقولة في كتابه الشهير «تجديد التفكير الديني في الإسلام» الصادر سنة ١٩٢٩م، اعتبر فيها أن الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام. هذه المقولة توقف عندها العديد من الباحثين والمفكرين، والذين رجعوا إليها وجدوا فيها مضموناً ودلالات مهمة، فالمستشرق البريطاني المعروف في حقل الإسلاميات هاملتون

(١٠) الخطاب الإسلامي المعاصر، محاورات فكرية، إعداد وحوار، وحيد تاجا، حلب: فصلت للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م، ص ٦٢.

جيب يرى في كتابه «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» أن إغلاق باب الاجتهاد وضع حداً فعلاً لمبدأ الحركة في الإسلام<sup>(١١)</sup>. أما الشيخ مرتضى المطهري فقد توجه باهتمام نحو هذه المقولة في حديثه عن الاجتهاد والتفقه في الدين في سياق بحثه حول الإسلام ومتطلبات العصر، وحاول أن يقدم شرحاً يؤكد فيه دور الاجتهاد في تطوير الأفكار الإسلامية بما يواكب حركة العصر ومستجداته، كما انطلق منها في نقد الأفكار والمفاهيم الجامدة والسكونية والقشرية<sup>(١٢)</sup>. والشيخ المطهري في أبحاثه لا يتطرق إلى إقبال إلا ويشني عليه ويميزه من بين المفكرين في العالم الإسلامي، لأنه من الذين لم ينقلبوا على هويتهم الدينية مع شدة احتكاكه بثقافات الغرب وفلسفاته.

وحسب رواية فضل الرحمن فإن إقبال تخلى عن فكرة كتاب حول الاجتهاد كان يزعم تأليفه بعد نصيحة سمعها من السيد سليمان الندوي، فإقبال كما يذكر فضل الرحمن كان يستمع في بعض الأحيان إلى مشورة العلماء، بل ويطلبها<sup>(١٣)</sup>. وعن تقييمه له يقول فضل الرحمن: «ليس من قبيل الصدفة ألا تعرف الحداثة الإسلامية أي طالب جاد للفلسفة في طول العالم الإسلامي وعرضه، يمكن الافتخار به سوى محمد إقبال»<sup>(١٤)</sup>. وقد لقبه الغربيون والألمان تحديداً بالفيلسوف، ومن النادر أن يطلق الغربيون مثل هذا الوصف على مفكر ديني من الشرق. وكان إقبال دقيقاً في مقولته فقد استعمل مفهوم الحركة بحسب المدلول الذي يعطى له في الفلسفة، ويقصد منه انتقال الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج. وهذا يعني أن الاجتهاد هو الذي يقوم بدور نقل الفكرة الإسلامية من حيز النظرية إلى حيز التطبيق ويعطيها التحقق الفعلي ليس بطريقة فورية أو في دفعة واحدة، وإنما على سبيل التدرج وفق قاعدة مقتضيات الزمان والمكان.

(١١) انظر كتاب: دعوة تجديد الإسلام. هاملتون جيب، دمشق: دار الوثبة، ص ٢٦. وقد اشتهر هذا الكتاب بعنوان آخر هو: الاتجاهات الحديثة في الإسلام.

(١٢) انظر كتاب: الإسلام ومتطلبات العصر. الشيخ مرتضى المطهري، تعريب: علي هاشم، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١١هـ، وعن تقييمه لإقبال انظر كتاب: الحركات الإسلامية في القرن الأخير، ترجمة: صادق العبادي، بيروت: دار الهداي، ١٩٨٢م.

(١٣) انظر كتاب: الإسلام وضرورة التحديث. فضل الرحمن، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقى، ١٩٩٣م، ص ١٧٧.

(١٤) المصدر نفسه. ص ١١٠.

أما محاولة محمد أركون في كتابه «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي» فهي تندرج في سياق نقده الحاد والصارم للفكر الديني والتراث الفكري الإسلامي بالطريقة السجالية المعهودة في الغرب. فأركون غالباً ما يصور حاله وكأنه في نزاع وصادم مع الفقهاء والعلماء الدينيين الذين يشتغل على تراثهم ومقولاتهم واجتهاداتهم، ولعله يريد أن يتمثل دور المثقف الأوروبي في نزاعه مع سلطة رجال الكنيسة الدينيين في كسب الشرعية لصالحه، وهكذا في الدفاع عن العلمانية التي يريد أن يبحث لها عن مخرج تتوافق فيه مع الدين، فحين يريد تفسير لماذا لم يشهد الوعي الجماعي الإسلامي المعاصر تلك القطيعة النفسية والثقافية بالدرجة نفسها التي شهدها الغرب المعلن منذ القرن التاسع عشر على الأقل، فإنه لا يريد أن يعزو هذا الاختلاف إلى مقدرة الإسلام على مقاومة حركة العلمنة بفعالية أكثر من المسيحية، لذلك فهو يدعو إلى تصفية ما يصفه بالمواقع التبجيلية والافتخارية التي تزعم أن الإسلام قادر على مقاومة العلمنة بفضل تعالیه الإلهي وحده<sup>(١٥)</sup>. ويعلن أركون عن هذه السجالية في أول ما يفتح به كتابه إذ يرى «أن مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي بصفتها امتيازاً يحتكره الفقهاء»<sup>(١٦)</sup>، لهذا فهو يدعو إلى تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد والممارسة العقلية المحدودة والمرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل. لأنه كما يضيف، لم يعد ممكناً للفكر الإسلامي أن ينغلق على نفسه، وينعزل داخل إطار العقل الأصولي والإطلاقي الذي لم يتح له أن يشهد حتى أصولية النقد الكانطي وإطلاقية الديالكتيك الهيجلي<sup>(١٧)</sup>.

مع ذلك لم يكن العنوان الذي اختاره أركون لكتابه بتلك الدقة، حيث يوحي بتجاوز مفهوم الاجتهاد إلى اللامفهوم أو ما قبل المفهوم، لأن عبارة «نقد العقل الإسلامي» لا تعبر عن مفهوم محدد ومنضبط، بقدر ما تعبر عن وصف للعملية الفكرية التي يفترض أن ينبثق عنها مفهوماً. وبعبارة أخرى فإنها تعني ممارسة النقد الذي يفترض أن يولد مفهوماً، لكن ما هو هذا المفهوم، فهذا الذي لم يتضح أو يتحدد.

(١٥) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي،

١٩٩٣م، ص ١٣٠ - ١٠٤.

(١٦) المصدر نفسه. ص ١١.

(١٧) المصدر نفسه. ص ٩٥.

لذلك فنحن نتمسك بمقولة إقبال ونجد أنها تعبر عن جوهر وروح الحداثة، ونحتفظ من جهة أخرى على مقولة أركون لغربتها ومغالاتها.

- ٤ -

## الاجتهاد منهج للتفكير الإسلامي

إذا كان الاجتهاد في المنظومة الإسلامية قد ارتبط بالفقه، فلأنه الحقل الذي ارتبطت به الحضارة الإسلامية وأولته أكبر الاهتمام، وهناك من وصفها بحضارة الفقه. ويراد من الفقه هنا المدلول العام الذي عبر عنه القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ليتفقها في الدين﴾ والتفقه هو المعرفة العميقة والقويمة، بالأدوات والمناهج التي تكسب هذا المستوى من المعرفة. ولا يعني التفقه مجرد معرفة الأحكام الشرعية التفصيلية، وإنما معرفة المنظومة الإسلامية في أصولها وقواعدها العامة، وفي منظوراتها الشاملة التي ترتبط بالإنسان والمجتمع والحياة. والحضارة التي بدأت بـ (اقرأ) هي حضارة علم وفقه ومعرفة، ومن أكثر ما طالب به الإسلام الإنسان هو أن يكون متفقهاً في الدين، ليكون الدين بصيرته في الحياة والنور الذي يهتدى به.

من جهة ثانية فإن ارتباط الاجتهاد بالفقه، باعتبار أن هذا الحقل بوجه خاص يستدعي أقصى درجات الجهد الفكري والنفسي والبحثي للوصول إلى أعلى مستويات الإطمئنان في التعبد والالتزام بالدين، فالإسلام من بين كل الديانات السماوية الأخرى ربط حياة الأمة بكل أبعادها وجوانبها بالفقه والتشريع. لذلك فإن صفة الشمولية التي اعتبرها الدارسون للإسلام من أبرز خصائصه، هي الخاصية التي تظهر جليلة وشاخصة، ويتفق عليها هؤلاء الدارسون في علاقتها بخاتمية الدين وخلوده.

والتحول الذي حصل في مفهوم الفقه من المدلول العام إلى المدلول الخاص بحيث يتقيد بالأحكام الشرعية في نطاق الأحوال الشخصية وفي دائرة السلوك الفردي، إنما حصل بسبب الوضع العام الذي وصلت إليه الأمة الإسلامية من تراجع حضارية، أصابت حركة الاجتهاد بالجمود والانكماش، فبعد أن كان الهدف الأساسي الذي تتوخاه حركة الاجتهاد وتتأثر به، كما يقول السيد محمد باقر الصدر هو تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية في المجالين الفردي والاجتماعي، الفردي بالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد وتصرفاته، والاجتماعي الذي يتصل بإقامة حياة الجماعة البشرية وما يتطلبه ذلك من

علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية. وجدنا أن حركة الاجتهاد في خطها التاريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الفردي، فالمجتهد خلال عملية الاستنباط يتمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الإسلامية على سلوكه، ولا يتمثل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن ينشئ حياته وعلاقاته على أساس الإسلام. وذلك لما تعرضت له حركة الاجتهاد الشيعي من ظروف موضوعية تسببت في العزل السياسي عن المجالات الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى تقليص نطاق الهدف. وتعمق هذا الانكماش مع مرور الزمن، بحيث ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لايصورة المجتمع المسلم. وبعد أن سقط الحكم الإسلامي بعد غزو المستعمر الأوروبي للبلاد الإسلامية، لم يعد هذا العزل مختصاً بحركة الاجتهاد عند الإمامية، بل قد شمل كافة المذاهب الإسلامية<sup>(١٨)</sup>.

والتراجع الحضاري إذا حصل في أي أمة فإنه ينعكس بصورة شديدة وطرديّة على تراجع منظومة المفاهيم وما تحمله من مكونات الفاعلية والحيوية والإبداع. المكونات التي تفتقد مع مرور الوقت الاقتران الواضح والمباشر بتلك المفاهيم التي أصابها الجمود. وهذا ما حدث مع منظومة المفاهيم الإسلامية، ومنها مفهوم الاجتهاد الذي تقلصت منه الفاعلية وانطفأت منه شعلة الحيوية وتوقف فيه النبض، ولم يعد يستوقف الاهتمام في دلالاته وعناصره ومكوناته.

والاجتهاد في جوهره وفلسفته هو بمثابة النظام المعرفي الذي يربط الدين بالدنيا، ويؤسس علاقة الشريعة بالحياة والفقه بالواقع والزمن والعصر. هذا النظام المعرفي تبلور في علم هو من أبرز ثمرات العقل الإسلامي الخالص في عصور إبداعه وتقدمه، وهو علم أصول الفقه الذي أخذ كما يقول أبو حامد الغزالي من صفوة الشرع والعقل سواء السبيل، واعتبر الدكتور طه جابر العلواني أنه يمثل فلسفة الإسلام. وهو يماثل ما كان عند اليونان من علم المنطق، وما لدى الأوروبيين في العصر الحديث من فلسفة القانون. وهو العلم الذي التقت فيه خبرات العلوم الإسلامية بتنوع حقولها وميادينها إلى جانب علوم اللغة العربية

(١٨) الاجتهاد والحياة. حوار وإعداد: محمد الحسيني، بيروت، الغدير للطباعة والنشر، ١٩٩٦م، ص ١٥٣ -



والمنطق والفلسفة، لذلك يمكن وصفه بالعلم الذي يمثل فلسفة الإسلام.

وكان يفترض في أصول الفقه أن يكون منهج البحث الإسلامي في كل ما يرتبط بالإسلام من معارف وعلوم وقضايا ومفاهيم، وبكل ما يتصل بعلاقة الدين بالحياة والحضارة، وهكذا في مختلف ميادين المعرفة الإنسانية والاجتماعية، أو أن يكون وثيق العلاقة بها، لا أن يقتصر ويتضيق بمجالات ومعارف محدودة. كما أن الاجتهاد هو أيضاً نظام معرفي ومنهج للتفكير والنظر الإسلامي بالمعنى الأعم والأشمل، يفترض أن يمارسه ويحكمه الإنسان المسلم، والمثقف والمفكر والفقهاء المسلم في علاقاته بالعلم والفكر والمعرفة، كسباً وعطاء وإبداعاً. فالدين يحرض الإنسان المسلم على التعامل مع ما حوله من قضايا وظواهر ومسائل ومعارف بمنطق الاجتهاد الذي هو أعلى درجات البحث والتبين والكشف، واستعمال طاقة الفكر في أقصى درجاتها، وتحري الموضوعية، والنظر إلى الأمور من زواياها المختلفة، وعدم تحكيم الظنون والمسبقات، أو التسرع في الأحكام، أو التحيز بصورة كافية. هذه العناصر وغيرها هي من أكثر العناصر ضبطاً للتفكير العلمي، وجميعها من مكونات مفهوم الاجتهاد.

ولعل في تطور علاقة الفكر البشري تاريخياً بعالم الكون والطبيعة يعد شاهداً على تلك الحقيقة، فقد تراوحت هذه العلاقة لزمان طويل بين موقفين مضطربين وجامدين، موقف الرهبة والخشية من عالم الطبيعة، بحيث وصل بأصحاب هذا الموقف إلى عبادة بعض الظواهر الكونية مثل الشمس والقمر والنجوم وغيرها، وموقف الذين اعتقدوا أن حياة الإنسان تتأثر بتدبيرات من عالم الأفلاك التي تسيروها حسب هذا الزعم قوى خفية لها قدرة خارقة، إلى أن جاء القرآن الكريم فحرر الفكر البشري من هذه الخرافات والاعتقادات الباطلة، ومن القيود والأغلال التي تعطل دور العقل وتشل الفكر وتكبح المعرفة ﴿ليضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾<sup>(١٩)</sup>. فالقرآن الكريم حرض الإنسان على النظر إلى عالم الكون والطبيعة بعيداً عن الرهبة والخشية، واكتشاف الآفاق وامتلاك ناصية العلم والمعرفة كوسيلة لتحرير الفكر البشري من تلك الخرافات والأساطير ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف

(١٩) سورة الأعراف. آية ١٥٧.

سطحت»<sup>(٢٠)</sup>. ﴿سنرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾<sup>(٢١)</sup>، ولقد جسد نبي الله إبراهيم «ع» هذا الموقف أمام قومه ليحرضهم على التفكير وإعمال العقل، قال تعالى ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جنّ عليه الليل رءا كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدي ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رءا الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يقوم إني برئ مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين. وحاجه قومه قال أتحتاجوني في الله وقد هداني ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً وسع ربي كل شيء علماً أفلا تتذكرون. وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً. فأني الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون﴾<sup>(٢٢)</sup>. فالقرآن الكريم نهض بالفكر البشري ودفح الإنسان نحو التفكير العلمي وامتلاك ناصية العلم، ولولا ذلك لتأخرت مسيرة الفكر البشري في اكتشاف آفاق الكون والسيطرة على عالم الطبيعة.

والاجتهاد كما هو منهج في النظر والتعامل مع العلم والبحث العلمي، هو أيضاً منهج في التطبيق وفي التعامل مع الواقع والزمن، وتحصيل أعلى درجات المعرفة بشروط العصر ومكوناته ومقتضياته.

هذا عن الاجتهاد بالمنظور المعرفي الإسلامي العام، أما الاجتهاد بالمفهوم الخاص فهو يصدق على شريحة من المجتهدين المتخصصين بحقل الفقه والشريعة لتنظيم سلوكيات الإنسان الدينية والعبادية. فالإسلام لا يميز للإنسان أن يخوض في أمور الدين بتساهل أو بأي طريقة كانت، وإنما ألزم ذلك بقواعد صارمة ومواصفات عالية وبمنهج شديد الانضباط نفسياً وعلمياً ومنهجياً، بالشكل الذي يحقق مفهوم الاجتهاد في هذا الشأن. وحسب تقسيم عمر عبيد حسنة الذي يميز بين نمطين من الاجتهاد، اجتهاد فكري واجتهاد فقهي، وعلى الرغم كما يقول «من أن الاجتهاد بأشكاله هو فقهي بالمصطلح العام للفقه، وفكري أيضاً لأنه جاء ثمرة التفكير وإعمال النظر، فإن هذا التقسيم الفني يمكن أن

(٢٠) سورة الغاشية. آية ١٧ - ٢٠.

(٢١) سورة فصلت. آية ٥٣.

(٢٢) سورة الأنعام. آية ٧٥ - ٨١.

يساهم بتحريك قضية الاجتهاد ويخفف من عقدة الخوف التي تحتل نفوسنا وتشل حركتنا الذهنية. فالاجتهاد الفقهي هو استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الكتاب والسنة على ضوء مراتب الحكم الشرعي، بالكيفية المعروفة عند أهل الاختصاص، مع ضرورة إعادة النظر في الشروط التي وضعت لأهلية الاجتهاد. أما الاجتهاد الفكري فهو الساحة التي تسع المسلمين جميعاً، وذلك بعد أن تتوفر لكل واحد منهم مرجعية شرعية ورؤية إسلامية شاملة للحياة»<sup>(٢٣)</sup>.

وفي نطاق الفكر الإسلامي الشيعي يميز الشيخ محمد مهدي شمس الدين بين نمطين من المرجعيات الدينية، وبحسب اصطلاحه، فهناك مرجع في الشريعة، ومرجع في الدين. الأول له قدرة استنباط الحكم الشرعي، والثاني يجمع إلى جانب تلك القدرة، معرفة المفاهيم، وهذه المرجعية في المفاهيم تحتاج إلى مستوى من الإحاطة والعمق والشمولية تتجاوز كفاءات الفقيه<sup>(٢٤)</sup>.

وكانت للسيد عباس المدرسي محاولة لتحديد منهج للاجتهاد خاص بالثقافة الإسلامية، على خلفية أن الإسلام كما يقول «نسيج متكامل، تنتظم أصوله الفروع، وترتب فروعه على الأصول في منظومة متفاعلة، ولكي نتعرف على هذه المنظومة لابد أن ندرسها ككل، ومن خلال معرفة الأصول الثقافية، ثم الفروع المرتبة عليها. ولا يكفي أن نعرف الأجزاء بصورة منفصلة، بل يجب التعرف على المنظومة الثقافية، في ترتيبها الحي والمتفاعل»<sup>(٢٥)</sup>.

- ٥ -

## الاجتهاد، دلالات ومكونات

الاجتهاد إذن هو المفهوم الذي ينتسب إلى الحضارة الإسلامية، ويقارب مفهوم الحدادة

---

(٢٣) الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، عمر عبيد حسنة، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٨م، ص ٢٩ - ٣٠.

(٢٤) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م، ص ١٤٥.

(٢٥) ملاحظات على منهج الاجتهاد في الفقه والثقافة الإسلامية. السيد عباس المدرسي، البصائر، العدد ٣، ربيع ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص ٥٥.

الذي ينتسب إلى الحضارة الغربية. وهو أي الاجتهاد بحاجة إلى إعادة اعتبار وإحياء جديد لينهض بوظيفته النقدية والتأصيلية والتجديدية. ومن مكونات هذا المفهوم ودلالاته وعناصره:

أولاً: إعطاء العقل أقصى درجات الفاعلية باستفراغ الوسع وبذل أرفع مستويات الجهد الفكري والعلمي والبحثي في مجالات دراسة الأفكار والمفاهيم والنظريات والأحكام، وبالشكل الذي من المفترض أن يحقق قدراً من الاكتشاف والابتكار والتجديد. وهذا ما يدل عليه أو مانستفيدة من المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة الاجتهاد. فالاجتهاد لا يصدق دلالة ومضموناً إلا بعد استكمال شرائط البحث وإعمال النظر بالطرائق والأدوات المنهجية بما يوفر الإحاطة التامة قدر الإمكان، وبما يوفر الاطمئنان النفسي والعلمي والمنهجي.

والحدائثة إنما بدأت في الغرب من مقولة الانتصار للعقل وإعلاء شأنه والتمحور حوله، وعلى أساس القطيعة مع الدين أو الوحي أو الغيب أو الميتافيزيقا كما يصطلحون، وحسب رأي آلان تورين «كان المفهوم الغربي الأشدّ وقعاً والأكثر تأثيراً للحدائثة، قد أكد بصفة خاصة على أن التحديث يفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية والمشاعر والعادات والاعتقادات المسماة بالتقليدية، وأن فاعل التحديث ليس فئة أو طبقة اجتماعية معينة وإنما هو العقل نفسه، والضرورة التاريخية التي مهدت لانتصاره... وترتبط فكرة الحدائثة إذن ارتباطاً وثيقاً بالعقلنة والتخلي عن احدهما يعني رفض الأخرى»<sup>(٢٦)</sup>.

من هنا يتحدد الفارق الجوهرى بين العقلانية الغربية التي نهضت وانتصرت لنفسها بإقصاء الدين وكل ما يرتبط بالغيب، وبين العقلانية الإسلامية التي أسست العلاقة التواصلية والتكاملية بين الدين والعقل، ومن أكثر المقولات دلالة على ذلك هي تلك التي تبلورت وتحددت في أصول الفقه الذي هو منظومة الاجتهاد، مثل مقولة ما حكم به العقل حكم به الشرع، واعتبار الشرع سيد العقلاء، إلى غير ذلك من مقولات.

ثانياً: التحريض المستمر والدؤوب على البحث العلمي والمعرفي، فالاجتهاد هو دعوة نحو مضاعفة الجهد العلمي بلا انقطاع أو توقف وإنما بتواصل وتراكم. وهو صياغة ذهنية

(٢٦) نقد الحدائثة. مصدر سابق، ص ٣٠ - ٣١.

يتولد منها فعل الاجتهاد بصورة مستدامة لانتهاون في تحصيل العلم والمعرفة، والتقدم إنما هو حصيلة تراكمات العلم واستخداماته في مجالات الحياة المختلفة.

والحدائثة التي ربطت العلم بالتقدم، هذا الربط نتوصل إليه من خلال مفهوم الاجتهاد الذي هو انتصار للعلم بما يحقق التمدن وال عمران الإنساني من غير تصادم أو تعارض مع القيم والأخلاق. وقد جسد علماء المسلمين هذا النشاط الدؤوب في تعاملهم مع العلم والبحث العلمي في التعلم والتحصيل، وفي الكتابة والتأليف، وفي البحث والتحقيق، وفي ظل ظروف شاقة وصعبة تحملوا فيها التعب والسهر والمرض والفقر والسفر، لقد أخلصوا للعلم ونذروا أنفسهم له وانقطعوا إليه فكانوا قدوة في العلم.

ثالثاً: مقاومة عناصر الجمود والتفكير السطحي والنظر القشري والاعوجاج والشلل الفكري، فهذه الحالات هي من أشد ما يناقض ويعارض مفهوم الاجتهاد. وما ظهرت هذه الحالات وتفتشت إلا في زمن التراجع الحضاري الذي أصاب حركة الاجتهاد بالجمود والانغلاق والتوقف بصورة ما.

من جهة أخرى فإن الاجتهاد يفترض تعاملاً مع النص يتصف بشدة الفحص وتعمق النظر وبصورة دائمة ومستمرة مما يجعل النص مفتوحاً للمعنى في كل زمان ومكان وحال، بشكل يتعارض مع احتكار الفهم على طبقة أو جيل من الناس، أو أن يتحدد الفهم في زمان أو مكان ما، فليس في الإسلام كهنوتية أو أرثوذكسية تفرض فهماً أو معرفة جامدة أو نمطية أو أحادية الاتجاه. وحسب التشريعات الفقهية والعلمية في الفكر الإسلامي الشيعي فإن المجتهد لا يجوز له أن يكون مقلداً لمجتهد آخر وإلا سلبت منه صفة الاجتهاد، بل يتوجب عليه أن يكون صاحب قدرة على الاكتشاف والابتكار.

رابعاً: مواكبة تجددات الحياة ومتغيرات العصر وتحولات الزمن ومقتضيات التقدم وشرائط المستقبل. فالاجتهاد مجالاته القضايا والموضوعات الجديدة والمعاصرة. وفي نظر بعض الفقهاء المعاصرين لأمعنى للاجتهاد بالانشغال بالقضايا والموضوعات التي ترتبط بالماضي والتي أشبعها السلف بحثاً ونظراً أو استقر عليها رأي السلف. ينقل الشيخ مرتضى المظهري كلاماً للسيد محمد باقر حجة الإسلام يصفه بالجيد، إذ يعتبر أن الاجتهاد الواقعي هو أنه لو عرضت مسألة جديدة على شخص لم تكن له سابقة ذهنية عنها، ولم تطرح في أي كتاب لاستطاع أن يطبق عليها الأصول بشكل صحيح ويستنتج على ضوء ذلك. أما إذا

تعلم الطرائق كلها من كتاب «جواهر الكلام»، ثم أخذ يردد: أنا أعلم أن صاحب الجواهر يرى كذا في هذه المسألة، وأنا أواقفه على رأيه، فإن هذا ليس اجتهاداً. فالاجتهاد ابتكار بحيث يرجع الإنسان بنفسه الفرع إلى الأصل، وهذا هو المجتهد الواقعي في كل علم.. سواء كان في الأدب أم الفلسفة أم المنطق والفقه والأصول وحتى الفيزياء والرياضيات<sup>(٢٧)</sup>. ويتفق مع هذه الرؤية للاجتهاد ما تحدد في الفقه الإسلامي الشيعي من أحكام وتشريعات مثل عدم جواز تقليد الميت ابتداءً على رأي المشهور، وشرطية جواز البقاء على تقليد الميت برخصة من مجتهد حي، وإذا عدل عن المجتهد الميت إلى الحي لا يجوز له الرجوع بعد ذلك إلى الميت. ذلك لأن الاجتهاد هو منهج الإسلام العلمي في تطبيق الشريعة على واقع الحياة، وتنزيل الثوابت على المتغيرات، وربط المتغيرات بالثوابت، وتطبيق الأصول على الفروع، وإرجاع الفروع إلى الأصول، في علاقة منهجية منضبطة ومتوازنة من جهة المنهج، وفي علاقة دائمة ومتحركة من جهة الواقع. والمقولة التي اشتهرت في الأدبيات الإسلامية المعاصرة، بأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، هذه المقولة الصادقة والبالغة الأهمية هي التي جاء الاجتهاد كمنهج علمي لتحقيقها، كما أنها المقولة التي تدافع عن فكرة المعاصرة في الفكر الإسلامي. المعاصرة التي تعني أن الشريعة لها من القدرة المعرفية والمنهجية ما يؤهلها لأن تطبق في كل عصر بحسب شروطه ومقتضياته، ووفق منهج الاجتهاد الذي يحمي الشريعة من أن تصاب بالجمود والتوقف.

لاشك أن هذه الدلالات تعطي قيمة متعاظمة لمفهوم الاجتهاد، تؤكد الحاجة إليه في هذا العصر، فالاجتهاد هو ثورة في التفكير ودعوة للتقدم.

وأخيراً لست بصدد خلق ثنائية جديدة إلى جانب الثنائيات القلقة والسجالية في الخطابات العربية والإسلامية المعاصرة، وهي ثنائية الحداثة والاجتهاد. وإنما قصدت إعادة الاعتبار لمفهوم لا يقل قيمة وفاعلية عن مفهوم الحداثة. ووجه العلاقة المفترضة بينهما في اتجاهها العام، هو النظر إلى الحداثة باعتبارها تمثل تجربة الغرب في التقدم والتمدن، والاجتهاد يمثل منهج النظر للتجربة الإسلامية في التقدم والتمدن.

(٢٧) التربية والتعليم في الإسلام. الشيخ مرتضى المطهري، بيروت: دار الهداي، ١٩٩٣م، ص ١٤.

## الفصل الحادي عشر

الفكر الإسلامي الجديد، ملامح وقضايا





## الأرضيات والشروط الموضوعية

تحدد مراحل الفكر الإسلامي وتحقيقاته وتقسيماته الزمنية والتاريخية، حسب اختلاف وتمايز الوضعيات والسياقات والمكونات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي ارتبط بها في كل مرحلة، وحسب القضايا والظواهر والمفاهيم التي تفاعل معها، والاحتكاكات والتواصلات والانفتاحات التي تداخل معها. هذه الشروط والعناصر هي التي تفرض على المنظومات الفكرية والمذاهب الاجتماعية، محددات وجهتها العامة ومساراتها ومسلكياتها، وتكوينات خطاباتها وبياناتها ومدوناتها.

والذين يؤرخون للفكر الإسلامي منذ القرن الثامن عشر الميلادي إنما ينطلقون من القضايا الأكثر حضوراً واشتغالاً، ومن الوضعيات الأشد تأثيراً، ومن البيئات وشروطها واحتكاكاتها، ومن الخطابات وتكويناتها وموضوعاتها.

وحسب التقسيم الكلاسيكي السهل الذي لم ينقض أو يعاد النظر فيه، فإن الفترة التي مر بها الفكر الإسلامي منذ القرن الثامن عشر إلى نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلاديين يؤرخ لها بظهور الدعوات السلفية التي ارتبطت في أكثر قضاياها بأمر العقيدة والدفاع عنها وتنقيتها من الظواهر والمفاهيم والسلوكيات التي تناقض مبدأ التوحيد، كما في رؤية أصحاب هذه الدعوات، وفي مقدمتها دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ/١٧٠٠ - ١٧٩٢م) في نجد. وأكثر احتكاكات هذه الدعوات كانت بالدولة

العثمانية. وفي نظر الدكتور محمد عمارة أن هذه الدعوات «كانت تعيش في إطار الفكر القديم الذي استقر منذ العصور الوسطى»<sup>(١)</sup>.

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي إلى نهاية الخلافة العثمانية، هذه الفترة يؤرخ لها بظهور حركات الإصلاح والتجديد الإسلامي التي ارتبطت في أكثر قضاياها بالغرب، تارة في مقاومته كتهديد على البلاد الإسلامية والخلافة العثمانية، وتارة في الاقتباس منه لما يمثل من تجربة في التطور والتقدم على الصعيدين العلمي والصناعي. والوصف الذي يطلق على هذه الفترة هو الفكر الإسلامي الحديث، ومن أبرز رجالاته السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٥ هـ / ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م).

أما الفترة التي جاءت بعد نهاية الخلافة العثمانية في النصف الأول من القرن العشرين، وبعد قيام الدولة العربية الحديثة في النصف الثاني من القرن نفسه، فيطلق عليها بالفكر الإسلامي المعاصر. وبرزت في هذه الفترة كتابات (حسن البنا، وعبد القادر عودة، وسيد قطب، ومحمد البهي، ومالك بن نبي، وعلي شريعتي، وأبو الأعلى المودودي، والشيخ مرتضى المطهري، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد الغزالي،...) وارتبطت هذه الكتابات بالواقع الذي جاء بعد نهاية الخلافة العثمانية وتفكك أجزائها واقتسام فرنسا وبريطانيا لتركها، ودخول العالم الإسلامي تحت الهيمنة والنفوذ الاستعماري الأوروبي، ثم بالواقع الذي جاء بعد قيام الدولة العربية القطرية التي ارتبطت في تشريعاتها وقوانينها وأنظمتها ومؤسساتها بالمرجعية الفكرية الأوروبية بشقيها الليبرالي الغربي والاشتراكي الشرقي. وهذا ما يفسر اهتمام الفكر الإسلامي الواسع والمتشدد بقضايا الهوية وإشكالياتها والدفاع عن المرجعية الإسلامية من خلال مقولة «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان»، في ذلك الظرف.

ومع نهاية حقبة السبعينيات اختلفت صورة المرحلة بشكل واضح، وتغيرت الظروف والأوضاع بنمط جذري ومتسارع، ودخلت عليها عناصر ومكونات شديدة الفاعلية والتأثير، قلبت معها توازنات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية. ولهذا الطبيعة والخصوصيات فقد خضعت هذه المرحلة للعديد من الدراسات والتحليلات والاستشرافات

(١) تحديات لها تاريخ. د. محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ط ٢، ١٩٨٢م، ص ١٧٥.

الشاملة، وما زالت تستقطب أوسع الاهتمامات البحثية على مستوى النطاقات العالمية كافة. وصدرت حولها أكثر الدراسات والمؤلفات تحريضاً على المقاومة والمواجهة والصدام من كل الأطراف المتنازعة داخلياً وخارجياً، بما في ذلك قضية الإسلام والغرب، والعلاقات بين الحضارات. حيث أظهر الغرب بمراكزه ومعاهده وجامعاته وإعلامه السمعي والبصري، اهتماماً هو الأوسع من نوعه في نشاطه البحثي منذ الجمود الذي أصاب حركة الاستشراق، ودفع بالمستشرق الفرنسي جاك بيرك لأن يعلن في عام ١٩٧٥ عن نهاية الاستشراق. وحسب رأي الدكتور رضوان السيد لم تكن كتابات الغربيين والمستشرقين من بينهم على الخصوص، كثيرة في الإسلام المعاصر حتى السبعينيات. وأبرز هذه الكتابات بعد الحرب العالمية الثانية كتابا هاملتون جب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»، و لفريد كانتول سميث «الإسلام في العالم المعاصر». وكانت دراسة ميتشل عن الاخوان المسلمين بمصر أبرز ما صدر عنهم حتى اليوم. أما بعد العام ١٩٧٨م فإن الدراسات والندوات والمؤتمرات عن الإسلام المعاصر، والحركات الإسلامية، والنهوض الإسلامي والثورة الإسلامية، ومستقبل الإسلام، كل ذلك تكاد تستعصي على الحصر<sup>(٢)</sup>.

لذلك فإن من الممكن موضوعياً ومنهجياً أن يؤرخ لهذه الفترة في سياق تقسيمات الفكر الإسلامي وتحقيقاته الزمنية والتاريخية، فالوضعيات التي ارتبط بها كانت في غاية الاندفاع والتغير، والقضايا والمفاهيم التي تفاعل معها كانت مختلفة ومتحولة، إلى جانب احتكاكات وتواصلات شديدة التشابك والتوتر. حرضت الفكر الإسلامي على اهتمامات ومسارات جديدة وجد نفسه مدفوعاً إليها ومنشغلاً بقضاياها وموضوعاتها، الأمر الذي استدعى أن يستحضر ما عنده من أفكار ومفاهيم وتصورات، ويدخل في مراجعات وتقويمات ونقديات، وينطلق نحو تجديدات وتأصيلات واجتهادات جديدة، ويعيد النظر في منهجيته وآلياته وطرائقه، وذلك بعد أن اكتشف مناطق الفراغ التي كانت تتسع مع مرور الوقت في منظوماته، والانقطاع الطويل عن العصر وتطورات، وعن العلوم وتراكماتها. لذلك فقد أصبح الفكر الإسلامي شديد الوعي بمسائله وقضاياها وموضوعاته، وبمهماته

(٢) الإسلام المعاصر، نظرات في الحاضر والمستقبل. د. رضوان السيد، بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨١م، ص ٢١٠.

وعلائقه، نتيجة الاقتراب الحي والواسع بالواقع وتعقيداته وتناقضاته وتشابكاته. الاقتراب الذي أيقظ فيه هذا الوعي وحرصه على الاندفاع. لقد كان الفكر الإسلامي في حاجة ماسة لأن يواجه ذاته، ويمتحن أطروحاته، ويجرب تصورات، وينظر في طرائقه و منهجياته، فكان من المؤكد ان يزداد قناعة بضرورة التجديد والتطوير والتحديث، والانتقال من المثالية إلى الواقعية، ومن التنظير إلى التجريب، ومن الإطلاقات إلى النسبيات، ومن الاجمالات إلى التفصيلات، ومن التراث إلى المعاصرة، ومن الماضي إلى المستقبل.

هذه التحولات والانتقالات والمآلات ما كان من الممكن أن يلتفت إليها الفكر الإسلامي، أو أن يتقدم نحوها، في ظل ظروف الانكفاء والانقطاع والانكماش، وهي الوضعيات التي كان عليها في العقود الماضية.

وفي عقد الثمانينيات برهن الفكر الإسلامي إلى حد كبير على حيوية ودينامية فائقتين، الظاهرة التي أذهلت وفاجأت الكثيرين نتيجة ما تشكل في أذهانهم من انطباعات مغايرة تصف الفكر الإسلامي بالجمود والنزعة التراثية، والاحتماء بالماضي، والانغلاق عن العصر، وعدم القدرة على مواكبة التقدم والحداثة والحضارة. إلى غير ذلك من أوصاف وعناوين يفترض أنها تراجع وتانحلت. والماركسيون العرب الذين كانوا من أشد هؤلاء عنفاً وتعسفاً في إطلاق مثل هذه الأوصاف من سوء حظهم أن زمن انبعاث الإسلام وصعوده في العالم، هو زمن سقوط أيديولوجيتهم الماركسية وانهايار معسكرهم الشيوعي في النطاق العالمي، وكان القوانين الصارمة والاحتميات التاريخية التي وضعتها الماركسية قد انتقمت منها وانقلبت على أصحابها.

فهذه الوضعيات والسياقات، والقضايا والموضوعات، والتحولات والتطورات التي ظهرت في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، هي التي على أساسها نطلق وصف الفكر الإسلامي الجديد ونؤرخ له مع هذه المرحلة. وهذا الوصف مسبق بالطرح في بعض الكتابات الإسلامية<sup>(٣)</sup>. لكن من دون أن تتحدد إطاراته التفسيرية ووضعياته السياقية، وعلائقه بالمراحل والتقسيمات الزمنية والتاريخية.

(٣) انظر كتاب: الفكر الإسلامي المعاصر نظرات في مساره وقضاياها، قيس خزعل العزاوي، بيروت: دار الرازي، ١٩٩٢م.

ويرى الدكتور رضوان السيد «أن الثمانينيات شهدت عودة لشيء من التروي والتوازن في نطاق الفكر الإسلامي في سائر المسائل»<sup>(٤)</sup>. وفي نظري أن هذا التروي والتوازن ظهر واضحاً أكثر في التسعينيات، لأن الثمانينيات والنصف الأول منها بالذات سيطرت على الفكر الإسلامي في وجهته العامة حالة من الحماس والاندفاع الشديدين تجعل من الصعوبة عليه أن يظهر قدراً واضحاً من التروي والتوازن.

والأرضيات والسياقات التي تشكل منها الفكر الإسلامي الجديد، من أبرزها مايلي:  
أولاً: لقد ارتبط الفكر الإسلامي لأول مرة منذ حركة السيد جمال الدين الأفغاني بمشروع دولة أعلنت انحيازها الكامل للمرجعية الإسلامية، وانبثقت إلى الوجود عبر حركة اجتماعية شديدة الفاعلية والنهوض سنة ١٩٧٩م، وفي بلد مثل إيران المعروف بتاريخه الحضاري العريق، وتراثه الإسلامي الضخم الذي طالما رقد به العلوم الإسلامية والفكر الإسلامي. ولقد كان لهذا التحول أعظم الأثر على حركة الفكر الإسلامي عموماً، واستنهاض الفكر الإسلامي الشيعي خصوصاً، الذي أخذ ينتفض من ركاب ورواسب الجمود والركود، وينطلق بزخم واندفاع منتقلاً من العزلة إلى الحضور ومن الجمود إلى الحركة ومن التراث إلى المعاصرة. الوضع الذي فرض على الفكر الإسلامي أوسع الاشتغالات الفكرية والتشريعية والفقهية والدستورية في تاريخه الحديث والمعاصر، وأوسع التطبيقات الجذرية والشاملة على مستوى القوانين والتشريعات والنظم بما يحقق أسلمة الدولة والمجتمع. لاشك أن اشتغالات بهذا المستوى الكمي والكيفي من المهام الفكرية والتشريعية، وهذه السعة من التطبيقات والتجريبات، لا بد أن تغير من وضعيات الفكر الإسلامي واتجاهاته العامة وتدفعه نحو تحولات ومسارات جديدة.

ثانياً: الانبعاثات الإسلامية التي أيقظت العالم الإسلامي من سبات طويل، وأعدت له الروح في عصر هيمنت فيه مفاهيم الاستهلاك والقيم المادية التي تمتص كل حوافز النهوض، وتقمع في الإنسان الإحساس بالمسؤولية. هذه الانبعاثات هي من أكثر الظواهر وضوحاً في العالم العربي والإسلامي، وهي الظاهرة التي أدرك الغرب جديتها وخطورتها كما

(٤) سياسيات الإسلام المعاصر؛ مراجعات ومتابعات. د. رضوان السيد، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ص ٢٥١.

يتضح ذلك من نشاطه البحثي والفكري الواسع والكبير حول هذه الظاهرة وكان الاستشراق يعاد إحيائه من جديد، وهي التي أوصلت المفكر الأمريكي صمويل هنتنغتون إلى أن يعلن عن أكثر المقولات حساسية وخطورة بعد نهاية الحرب الباردة، وهي مقولة «صدام الحضارات».

فالأرضيات التي يقف عليها الفكر الإسلامي الجديد هي التي تشهد هذه الانبعاثات واكتسب منها صحة وبقوة وطموحاً باتجاه مستقبل حضاري جديد.

ثالثاً: في العقدين الأخيرين من القرن الماضي نشأت بعض المؤسسات والمعاهد والجامعات التي كان لها دور مهم في تطوير العمل الفكري والبحث العلمي في النطاق الإسلامي، وتجديد الأفكار الإسلامية، واقتحام مجالات معرفية جديدة. وفي مقدمة هذه المؤسسات «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» الذي تأسس سنة ١٩٨١م في العاصمة الأمريكية واشنطن، والمعروف بإسهاماته البارزة والمتقدمة في ميادين الفكر الإسلامي وبالذات في مجال إسلامية المعرفة وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي. وعلى مستوى الجامعات تأسست ثلاث جامعات إسلامية مهمة هي «الجامعة الإسلامية العالمية» بماليزيا نشأت في ١٩٨٣م، و«الجامعة الإسلامية» في لبنان سنة ١٩٩٤م، و«جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية» في أمريكا سنة ١٩٩٧م. تحاول هذه الجامعات أن تعالج ازدواجية التعليم بين النظام القديم والنظام الحديث، والقطيعة المعرفية بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، وتشكيل عقلية الإنسان المسلم الذي يتواصل مع العصر ولا يتخلى عن هويته.

وقد ساهمت هذه المعاهد والجامعات في تجسير التواصل بين الباحثين والعلماء والمفكرين الإسلاميين خصوصاً بين الموجودين في العالم العربي والإسلامي، والموجودين في الغرب، كما ساهمت في تراكم الخبرات، وهيئات الأجواء للعمل الفكري والبحثي الجماعي، وانطلقت منها سلسلة متلاحقة من الندوات والمؤتمرات والحلقات الدراسية التي ناقشت قضايا فكرية وثقافية بارزة وأساسية على مستوى الفكر الإسلامي والمعارف الإسلامية، وصدرت عنها مجموعة من الدراسات والأبحاث الهامة والجديدة.

رابعاً: إلى ما قبل الثمانينيات كانت مجلة «المسلم المعاصر» التي صدرت أولاً من بيروت سنة ١٩٧٤م، ثم من الكويت، وتصدر حالياً من القاهرة أبرز دورية إسلامية انطلقت

من شعار معالجة شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية ومازالت ترفع هذا الشعار إلى هذا الوقت. أما بعد الثمانينيات فقد صدرت مجموعة هامة من الدوريات التي تجاوزت وتفوقت فكرياً وعلمياً على مجلة «المسلم المعاصر» التي لا ينكر لها دورها المبكر. وقد كشف صدور هذه الدوريات عن تنامي الإدراك واتساعه بأهمية العمل الفكري وضرورة الارتقاء به وإعطائه أولوية أساسية، كما سعت هذه الدوريات أيضاً إلى تجديد وتطوير الخطاب الفكري الإسلامي بما يواكب تحولات العصر والقضايا المعاصرة، والعمل على بلورة وصياغة مشروع حضاري إسلامي معاصر.

خامساً: في العقدين الماضيين من القرن العشرين برز جيل جديد من الباحثين والمفكرين والأكاديميين الإسلاميين، كان أكثر وعياً وإدراكاً بضرورة التجديد والتطوير في منظومات الأفكار والمفاهيم، وفي مناهج التفكير وطرائق البحث. وامتسحاً بثقافة معاصرة ومستوعباً لروح العصر من غير انقطاع عن التجربة التاريخية وثوابت وأصالة المرجعية الإسلامية. واستطاع هذا الجيل أن يظهر نشاطاً وحيوية وينهض بالعديد من المشروعات الإسلامية الجديدة والمهمة بكفاءة عالية، وبالذات المشروعات التي كانت غائبة وغير مكتشفة مثل مراكز الدراسات والتخطيط والبحث العلمي واستشراف المستقبل. ويعد بروز هذا الجيل من أهم دعائم النهضة الإسلامية المعاصرة والبناء الحضاري الجديد. ويعطي ثقة بمستقبل واعد.

- ٢ -

## الأرضيات والشروط الثقافية

كما يمكننا أن نؤرخ للفكر الإسلامي الجديد من خلال حركة الأفكار والمفاهيم واتجاهاتها وقضاياها، والمستوى الكمي والكيفي من الأعمال والأدبيات المنجزة حولها. ففي العقدين الأخيرين من القرن الماضي برزت أكثر الدعوات مطالبة بالتجديد والتطوير والتغيير، وبالمرجعة والنقد والتقويم على مستوى الأفكار والمفاهيم والنظريات والأطروحات، وهكذا على مستوى المنهجيات والآليات والطرائق. وقد عبرت هذه الدعوات عن صحوة معرفية في الفكر الإسلامي توصله بروح العصر وقضايا الحياة المعاصرة.

وهذا ما نرصده ونستكشفه في الدعوات والأعمال والأفكار التي تشتمل مجالات

عديدة، منها هذه المجالات:

الفقه وأصوله: في ١٩٨٠م أصدر الدكتور حسن الترابي كتاباً بعنوان «تجديد أصول الفقه الإسلامي»<sup>(٥)</sup> دعا فيه إلى تطوير منهج أصول الفقه بوصله بواقع الحياة، وبفقه حي يجابه التحديات العملية، وفي بحاجاتنا المعاصرة. وفي ١٩٨٩م اعتبر الامام الخميني (١٣٢٢ - ١٤٠٩ / ١٩٠٢ - ١٩٨٩م) أن الاجتهاد المصطلح عليه اليوم ليس كافياً لإدارة الحياة والمجتمع، فدعا إلى الاجتهاد في المسائل الاجتماعية والسياسية والحكومية، بما يؤهل الفقيه لإدارة وقيادة المجتمع والحكومة الإسلامية<sup>(٦)</sup>. كما دعا الشيخ يوسف القرضاوي إلى فقه جديد بقوله: «الحق أننا في حاجة إلى فقه جديد نستحق به أن نكون ممن وصفهم الله بأنهم قوم يفقهون»<sup>(٧)</sup>. كما دعا إلى تجديد الاجتهاد في كتابه «مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية»<sup>(٨)</sup>. وذات الدعوة أكدها السيد محمد تقي المدرسي في كتابه «التشريع الإسلامي أصوله ومناهجه»<sup>(٩)</sup> حيث تساءل «لماذا لم يتطور الفقه؟» واعتبر أن التطوير ضرورة دينية. وفي ١٩٩٤م نشر الدكتور محمد الدسوقي رئيس قسم الفقه والأصول بكلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، بحثاً بعنوان «نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه»<sup>(١٠)</sup>، وطالب الشيخ محمد ابراهيم الجناتي بأن يكون الاجتهاد بأسلوب جديد ومعاصر<sup>(١١)</sup>. وفي نظر الشيخ محمد مهدي شمس الدين «ان علم الأصول بصيغته السائدة قاصر عن الاستجابة لحاجة الاستنباط الفقهي المتجدد بسبب ما يطرأ من

(٥) تجديد أصول الفقه الإسلامي. حسن الترابي، بيروت، دار الجليل، ١٩٨٠م.

(٦) انظر كتاب: ريادة الفقه الإسلامي ومتطلبات العصر. الإمام الخميني، بيروت: دار الهادي، ١٩٩٢م.

(٧) انظر كتاب: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة. د. يوسف القرضاوي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٤، ١٩٩٢م.

(٨) انظر كتاب: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. د. يوسف القرضاوي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.

(٩) انظر كتاب: التشريع الإسلامي أصوله ومناهجه، السيد محمد تقي المدرسي، طهران: انتشارات المدرسي، ج٢، ١٤١١هـ.

(١٠) ورقة مقدمة لمؤتمر: علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح، الأردن، نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عقد في ٢٣ - ٢٥ آب، أغسطس ١٩٩٤م. انظر مجلة، إسلامية المعرفة، ماليزيا، السنة الأولى، العدد الثالث، يناير ١٩٩٦م.

(١١) انظر مجلة: قضايا إسلامية، إيران، العدد الرابع والخامس، ١٩٩٧م، ملف «الاجتهاد والتجديد» ١ - ٢.



تغيرات على المجتمع في حركته وتفاعله مع المجتمعات الأخرى»<sup>(١٢)</sup>.

مجال القرآن والتفسير: حاولت التفاسير الجديدة التي صدرت منذ الثمانينيات أن تميز حالها عن التفاسير السابقة عليها بخاصية الاستجابة لمتطلبات العصر وقضايا الحياة المعاصرة. وعياً منها بهذه الحقيقة وبقدرة القرآن الكريم على الاستجابة والمواكبة، والتي هي من حكمته ومقاصده على خلفية أن هذا الكتاب لكل العصور والأزمان، ومع كل عصر جديد تبرز الحاجة لتفسير جديد. وعن هذا التصور يقول الشيخ مكارم الشيرازي الذي أشرف على تفسير «الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل»: «إن أولى الخصوصيات التي يمتاز بها هذا التفسير هي أنه أعد ليكون شاملاً لمسائل العصر... والهدف من تأليفه هو مطالعة القرآن وتفسيره بالقياس إلى عصرنا الحاضر، لا أن ننقل أنفسنا عدة قرون إلى الوراء ثم نفسره بالقياس إلى ذلك العصر. فهدفنا أن ننظر للقرآن بعين العصر الحاضر»<sup>(١٣)</sup>. وقد خصص هذا التفسير في مقدمته موضوعاً بعنوان «متطلبات العصر» جاء فيه «لكل عصر خصائصه وضروراته ومتطلباته وهي تنطلق من الأوضاع الاجتماعية والفكرية السائدة في ذلك العصر. ولكل عصر مشاكله وملابساته الناتجة عن تغيير المجتمعات والثقافات، وهو تغيير لا ينفك عن مسيرة المجتمع التاريخية، والمفكر الفاعل في الحياة الاجتماعية هو ذلك الذي فهم الضرورات والمتطلبات، وأدرك المشاكل والملابسات»<sup>(١٤)</sup>.

وفي هذا الاتجاه أيضاً، يقول الدكتور وهبة الزحيلي عن تفسيره «التفسير المنير» «هذا الكتاب اصطفت فيه من العلوم والمعارف والثقافات المستقاة من معين القرآن الكريم الذي لا ينضب، ما هو لصيق الصلة بحاجات العصر. فكان لا بد من تقريب ما صار بعيداً، وإيناس ما أصبح غريباً، وتزويد المسلم بيزاد من الثقافة بعيدة عن الدخيل كإسرائيليات في التفسير، ومتفاعلة مع الحياة المعاصرة»<sup>(١٥)</sup>. وهكذا هو الحال مع بعض التفاسير الأخرى.

(١٢) المصدر نفسه، العدد الخامس، ص ٥٠

(١٣) انظر مجلة، التوحيد، إيران، السنة العاشرة، العدد ٥٦، يناير ١٩٩١م، ص ٢٨، حوار مع الشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

(١٤) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل. إشراف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، بيروت: مؤسسة البعثة، ١٩٩٢م، ج ١، ص ١٠.

(١٥) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. د. وهبة الزحيلي، دمشق: دار الفكر، ١٩٩١م، ج ١، ص ٥.

مجال الفكر الإسلامي: الكتابات الإسلامية حول تجديد وتطوير وإصلاح الفكر الإسلامي قبل الثمانينيات كانت قليلة ومحدودة وغير متواترة، وبعد الثمانينيات اتسعت وتراكت وتواترت. ففي عام ١٩٨٠م أصدر الدكتور محمد عمارة كتاب «تجديد الفكر الإسلامي عند محمد عبده ومدرسته»<sup>(١٦)</sup>. وفي ١٩٨٥م نشر الدكتور «محسن عبد الحميد» كتاب «تجديد الفكر الإسلامي»<sup>(١٧)</sup> دعا فيه إلى عقلانية إسلامية جديدة. وفي ١٩٨٩م أصدر «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» كتاب «إصلاح الفكر الإسلامي»<sup>(١٨)</sup> عبر فيه عن أطروحته في الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي. وفي ١٩٩١م أصدر مركز دراسات العالم الإسلامي بمالطا كتاب «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»<sup>(١٩)</sup> لمجموعة من الباحثين. وفي ١٩٩٢م أصدر جمال سلطان كتاب «تجديد الفكر الإسلامي»<sup>(٢٠)</sup>، وفي ١٩٩٤م صدر لي كتاب «الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد»<sup>(٢١)</sup>، وفي ١٩٩٧م صدر للشيخ محمد مهدي شمس الدين كتاب «التجديد في الفكر الإسلامي»<sup>(٢٢)</sup>. وفي سياق هذه القضايا عقدت بعض الندوات الفكرية، منها: ندوة «تجديد الفكر الإسلامي»<sup>(٢٣)</sup> (المغرب ١٩٨٧م)، وندوة «تجديد الفكر الإسلامي»<sup>(٢٤)</sup> (مالطا ١٩٨٩م)، وندوة «إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر»<sup>(٢٥)</sup> (ليبيا ١٩٩١م)، وندوة «الفكر الإسلامي المعاصر بين البناء

(١٦) صدر الكتاب ضمن سلسلة كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٣٦٠، ١٩٨٠م.

(١٧) صدر الكتاب في القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥م.

(١٨) إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي المعاصر، د. طه جابر العلواني، هيدندن، ط٣، ١٩٩٥م.

(١٩) شارك في الكتاب، محمد فتحي الدريني، برهان غليون، طارق البشري، منير شفيق.

(٢٠) صدر الكتاب في الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ.

(٢١) صدر في بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٤م.

(٢٢) صدر في بيروت: دار المناهل، ١٩٩٧م. وصدرت منه طبعة مزيدة ومنقحة عن المؤسسة الدولية للنشر في بيروت، ١٩٩٨م.

(٢٣) نظمت هذه الندوة مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء. عقدت في ٣ - ٤ نيسان / أبريل ١٩٨٧م.

(٢٤) نظم هذه الندوة: مركز دراسات العالم الإسلامي بمالطا، عقدت في ١٥ - ١٨ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٩م.

(٢٥) نظم هذه الندوة: مركز دراسات العالم الإسلامي بمالطا، عقدت في طرابلس - ليبيا، في الفترة ٢٨ - ٣٠ نيسان / أبريل ١٩٩١م.

والهدم»<sup>(٢٦)</sup> (الكويت ١٩٩٥م)، وندوة «التنمية في إطار تجديد الفكر الإسلامي»<sup>(٢٧)</sup> (الكويت ١٩٩٦م).

مجال الفكر الحركي الإسلامي؛ برز واضحاً في الكتابات الإسلامية تأكيداً على التجديد والتطوير والإصلاح في مجالات الفكر الحركي الإسلامي مع دخول الحركات الإسلامية حقبة الثمانينيات حيث شهدت أوسع وأخطر الاحتكاكات بالواقع، في ظل أوضاع شديدة السرعة والتغير، وهي المرحلة التي انتقلت إليها الحركات الإسلامية بعد أن كانت في وضع مختلف تماماً وبصورة كلية وجذرية، وفي كل أبعادها وملاحمها ومكوناتها. ففي ١٩٨١م أعد الدكتور أحمد كمال أبو المجد بياناً بعنوان «نحو تيار إسلامي جديد» عرضه للتشاور على مائة وخمسين شخصاً من المثقفين والمفكرين والعلماء الإسلاميين في مصر، ومن ثم صدر في كتاب سنة ١٩٩١م بعنوان «رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ»<sup>(٢٨)</sup>، وفي البند الأول من هذا الإعلان جاء فيه «إن وجود تيار فكري إسلامي جديد، ينير الطريق أمام جماهير المسلمين على امتداد العالم الإسلامي ويعينها على حل مشاكلها المترامية بمواقف واجتهادات وحلول تتبع من الرؤية الأساسية التي يمنحها للفرد المسلم إيمانه بالله ورسوله وبمبادئ الإسلام وقيمه العليا وتعاليمه، هذا الوجود قد أصبح ضرورة تشير إليها ظواهر عديدة، كما أصبح التعجيل باعلانه ضرورة أخرى»<sup>(٢٩)</sup>. وفي عام ١٩٨٤م صدر كتاب مشترك للدكتور حسن الترابي والأستاذ راشد الغنوشي بعنوان «الحركة الإسلامية والتحديث»<sup>(٣٠)</sup>. وفي ١٩٨٩م أعد الدكتور عبد الله النفيسي كتاباً مهماً جمع فيه أربع عشرة ورقة لمفكرين وقياديين إسلاميين حمل عنوان «الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي»<sup>(٣١)</sup>. وفي ١٩٩٠م أصدر السيد محمد حسين فضل الله كتاب «الحركة الإسلامية قضايا وهموم»<sup>(٣٢)</sup> دعا فيه إلى إبداع نهج لحركة إسلامية جديدة. وفي ذات العام

(٢٦) نظمت هذه الندوة الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، عقدت في ٩ - ١١ يناير ١٩٩٥م.

(٢٧) نظمت هذه الندوة الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، عقدت في ١١ - ١٣ آذار/ مارس ١٩٩٦م.

(٢٨) صدر الكتاب في القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١م.

(٢٩) المصدر نفسه. ص ١٨.

(٣٠) صدر الكتاب في بيروت، دار الجيل، ١٩٨٤م.

(٣١) صدر الكتاب في الكويت، الناشر المؤلف، ١٩٨٩م.

(٣٢) صدر الكتاب في بيروت: دار الملاك، ١٩٩٠م.

صدر للسيد هادي المدرسي كتاب «رؤى في مسيرة الحركة الإسلامية»<sup>(٣٣)</sup>. وفي ١٩٩١م صدر كتاب «مستقبل العمل الإسلامي: الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج»<sup>(٣٤)</sup>. ومما جاء فيه في ورقة الاستاذ موسى أبو مرزوق حول هذا الجانب الذي نقصده بالحديث «إن الفكر الإسلامي الحركي في الستينيات وأوائل السبعينيات قد اتسم برودة فعل أجمعتها سنوات المحنة والابتلاء، فنضج فكر محنوي لازلنا نعاني منه حتى الآن. لذلك فإن الكثير من معالجات المفكرين وأطروحاتهم الحالية تتجه صوب ذلك الفكر محاولة تغييره أو الدفع في اتجاه تجاوزه، وتبني منطلقات حركية جديدة»<sup>(٣٥)</sup>. وفي ١٩٩٣ صدرت أعمال ندوة: «الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده»<sup>(٣٦)</sup> حيث أكد البيان الختامي للندوة «على ضرورة إنجاز دراسات علمية موثوقة لمراجعة الفكر الحركي الإسلامي وتقويمه في مختلف المجالات، خاصة على ضوء المتغيرات الإقليمية والعالمية التي تستدعي من الفكر الإسلامي أن يراجع الكثير من مفاهيمه ووسائله وأساليبه». وفي هذا النطاق أيضاً عقدت ندوة «مناهج التغيير في الفكر الإسلامي المعاصر»<sup>(٣٧)</sup> عقدت بالكويت سنة ١٩٩٤م. إلى جانب أعمال أخرى.

هذه بعض المجالات التي تكشف بوضوح كبير عن تحولات الأفكار الإسلامية وتغييراتها، وتأكيدها على التجديد والتطوير، والاستجابة لمتطلبات العصر. والتي بإمكانها أن تؤرخ لمرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر الإسلامي.

- ٣ -

## ملاح الفكر الإسلامي الجديد

ملاح الفكر الإسلامي الجديد تشكلت من القضايا التي استحوذت على اهتماماته، ومن الوضعيات والسياقات والأرضيات التي تواصل معها وانطلق منها، ومن المراجعات

(٣٣) صدر الكتاب في بيروت: دار المصطفى، ١٩٩٠م.

(٣٤) أعمال ندوة نظمها: المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، عقدت ١٩ - ٢١ حزيران/ يونيو ١٩٩١م.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٢١.

(٣٦) نظمت هذه الندوة: الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، عقدت في ٨ - ١٠ شباط/ فبراير ١٩٩٣م.

(٣٧) نظمت هذه الندوة، الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، عقدت في ٢٤ - ٢٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤م.

والتقويمات التي نهض بها، ومن المفاهيم والأفكار التي كونها وأسس عليها نظراته للتراث والعصر والمستقبل. ومن هذه الملامح البارزة:

أولاً: العلاقة مع العصر من الانقطاع إلى التواصل.

لم يجبر على الكتابات الإسلامية خلال القرن الأخير تأكيد وإدراك بالتواصل مع العصر، كالذي نلاحظه على هذه الكتابات في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. فقد تجلّت هذه الخاصية في مختلف ميادين وحقول المعارف الإسلامية، بما في ذلك الميادين الأشدّ تأثيراً على الفكر الإسلامي في تكويناته العقيدية والدينية مثل تفسير القرآن الكريم والفقه وأصول الفقه وعلم الكلام. وهذا من أبرز مظاهر الوعي والإدراك في هذه الكتابات الإسلامية الجديدة التي تحاول إظهار معاصرتها ومواكبتها لروح العصر وجدارتها وكفاءتها على ذلك. وكان للأكاديميين الإسلاميين دور مهم في هذا التطور والتأكيد عليه وفي اقتحامه. فالمسافة التي كانت تفصل الكتابات الإسلامية عن العصر وقضاياها وتحدياته، شاسعة وعميقة، والاقتراب منه هو الذي كشف عن ذلك، لهذا فأمام الفكر الإسلامي مسار طويل من البناء والإنجاز والتقدم، لأن التواصل مع العصر ليس مجرد رغبة أو دعوة وإنما هو فعل متراكم من التطور، وتمثل روح التقدم، والقدرة على صنع الحضور والاندماج في العالم، والمشاركة مع المجتمع الإنساني وبناء مستقبلنا المشترك. أما الحشية من العالم والتظاهر بالخوف من التمدن، والتحصن وخلق الحواجز فهذا لا يمكن أن يبني توأماً أو يصنع مستقبلاً وينهض بحضارة.

ثانياً: الاندفاع نحو التجديد.

هذه الخاصية شديدة التفاعل والتداخل بالخاصية السابقة، فتنامي الإدراك بروح العصر والانفتاح على قضاياها شكلت أرضيات الاندفاع عند الفكر الإسلامي باتجاه التجديد والتطوير، والذي كان مطلباً ملحاً لتجاوز القطيعة المعرفية مع العصر وليكون فاعلاً في حياتنا المعاصرة. ومن غير التجديد لا يمكن للفكر الإسلامي أن يبني معاصره ويمارسها كفعل وتأثير وحضور. فالتجديد هو تأهيل وتطوير وانتقال من الجمود إلى الحركة، ومن الانغلاق إلى الانفتاح، ومن الانقطاع إلى التواصل، ومن الانشغال بالماضي والتراث إلى الانشغال بالحاضر والمستقبل. وبإمكان الفكر الإسلامي أن يظهر قدرة فائقة على التجديد

والتطوير لو أحسن الاستفادة بطرائقه ونظمه وقواعده الاجتهادية والمنهجية والأصولية بصورة فعالة ومتجددة. فالاندفاع نحو التجديد ظاهرة لها تجلياتها الشاخسة في الكتابات الإسلامية الجديدة، وقد خفت كثيراً الأصوات المعارضة لهذه المسارات بعد أن فقدت جزءاً كبيراً من فاعليتها، وتحول بعضها نحو الانتساب لهذا المسار التجديدي. ولقد أوضحت سابقاً ما يبرهن على هذا الاندفاع في كتابات الفكر الإسلامي الجديد.

ثالثاً: المراجعة والنقد.

كل تفكير بالمعاصرة والتجديد يستتبع معه التفكير بالمراجعة والنقد. ولقد ظهر واضحاً في العقدين الأخيرين من القرن الماضي هذا الاتجاه في الفكر الإسلامي الذي وجد من الضروري أن يمارس المراجعة والنقد والتقويم في نطاق الأفكار والمفاهيم والاجتهادات التي يتجدد الفهم حولها، وتتطور طرائق النظر لها، وتتغير الأرضيات التي تقف عليها، كما تتبدل قيمتها من حيث الترتاب والأهمية والألوية. ولم تعد هذه المهمة كما كان يحصل في السابق تقابل بقاعدة سد الذريعة، أو بقاعدة دفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة، أو بالنزعة الاستصحابية كما يصفها السيد محمد باقر الصدر النزعة التي تعني أن يقيننا بالأحوال السابقة أفضل ومقدم على شكنا بالأحوال اللاحقة. إلى غير ذلك من الهواجس والتخوفات التي انخفض ثقلها وهبط ضغطها المبالغ به. والتغير الذي بعث قدراً من الاطمئنان في هذا الشأن هو أن هذه المراجعات والتقويمات لم تصدر هذه المرة كما حصل في الحالات السابقة من أشخاص أو جماعات متحاملة أو متصادمة مع المنظومة الإسلامية والتي يحوم الشك حولها، فقد صدرت من علماء ومفكرين وباحثين من داخل المرجعية الإسلامية وبدافع الحرص والحماية لها. مع ذلك لم يسلم البعض من التجريجات حتى في هذه الحالات، كالذي حصل مع الشيخ محمد الغزالي في كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»<sup>(٣٨)</sup> لأنه انتصر لطائفة على حساب طائفة أخرى فكان ذلك دافعاً عند البعض للتجريح به. والنقد حسب المنطق العلمي وأخلاقيات الفكر لا يقابل بالتجريح مطلقاً. ومن الكتابات الإسلامية التي تبرز في مجال المراجعات والنقد كتاب «أزمة العقل

(٣٨) صدرت الطبعة الأولى من الكتاب، في يناير ١٩٨٩م، القاهرة: دار الشروق، ومن يناير ١٩٨٩م إلى مايو ١٩٩٠م صدرت من الكتاب ثمان طبعات.

المسلم»<sup>(٣٩)</sup> للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، «تراثنا الفكري بين ميزان الشرع وميزان العقل»<sup>(٤٠)</sup> للشيخ محمد الغزالي، «أزمة الوعي الديني»<sup>(٤١)</sup> لفهمي هويدي، «في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية»<sup>(٤٢)</sup> للدكتور خالص جليبي، «الصحة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم»<sup>(٤٣)</sup> للشيخ يوسف القرضاوي، «الحركة الإسلامية ثغرات في الطريق»<sup>(٤٤)</sup> للدكتور عبد الله النفيسي، «مراجعات في الفكر والدعوة والحركة»<sup>(٤٥)</sup> لعمر عبيد حسنة... إلى غير ذلك.

ولاشك أن هذه المراجعات والتقويمات هي من مؤشرات الصحة المعرفية في الفكر الإسلامي، وجاءت لكي تلي حاجات هذا الفكر في سعيه للتجديد والتطوير والمعاصرة. رابعاً: التفكير بالمستقبل.

المستقبل في الكتابات الإسلامية قبل الثمانينيات كان غائباً وغامضاً ومبهماً، ولم تكن هناك أرضيات تولد بواعث التفكير به. وبعد الثمانينيات اختلفت الصورة وعاد التفكير في الكتابات الإسلامية بالمستقبل مع زمن النهوض والانطلاق، لأن التفكير بالمستقبل هو تفكير بالنهوض والانطلاق، ولا تتشكل بواعثه وأرضياته في زمن التراجع والجمود. ونلمس هذا الاهتمام بالمستقبل من خلال ظاهرة بالإمكان القياس عليها، وهي الظاهرة التي عبر عنها كتاب «أسس التقدم عند مفكري الإسلام»<sup>(٤٦)</sup> للدكتور فهمي جدعان بين طبعته الأولى سنة ١٩٧٩م، وطبعته الثالثة سنة ١٩٨٨م حيث أضاف إليها فصلاً جديداً بعنوان «الإسلام والمستقبل». ولعل كتاب المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي الصادر سنة ١٩٨٢م بعنوان «الإسلام دين المستقبل»<sup>(٤٧)</sup> هو أسبق المؤلفات التي فتحت الحديث عن قضية الإسلام

(٣٩) صدر الكتاب عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط٣، ١٩٩٤م.

(٤٠) صدر الكتاب عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط٢، ١٩٩١م.

(٤١) صدر الكتاب في صنعاء، دار الحكمة، ١٩٨٨م.

(٤٢) صدر الكتاب في بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

(٤٣) صدر الكتاب في بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١م.

(٤٤) صدر الكتاب في الكويت، الناشر المؤلف،

(٤٥) صدر الكتاب عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٤م.

(٤٦) صدر الكتاب في الأردن: دار الشروق، ١٩٧٩م.

(٤٧) صدر الكتاب في بيروت: دار الإيمان، ترجمة: عبد المجيد بارودي، ١٩٨٣م.

والمستقبل. وفي ١٩٨٣م نشر الدكتور أحمد كمال أبو المجد مقالات في مجلة «العربي» الكويتية، دعا فيها المسلمين لاقتحام المستقبل<sup>(٤٨)</sup>. وفي ١٩٨٧م صدر كتاب «آفاق المستقبل في العالم الإسلامي»<sup>(٤٩)</sup> للدكتور محسن الموسوي. وفي ١٩٨٩م نشر الدكتور عبد الله النفيسي كتاب «الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية»، إلى جانب كتابات أخرى. أما في نطاق الندوات فلم يتم التطرق للمستقبل إلا مع بداية التسعينيات. ففي سنة ١٩٩٠م عقدت بالجزائر ندوة «قضايا المستقبل الإسلامي»<sup>(٥٠)</sup>، وفي ١٩٩١م عقدت بالقاهرة ندوة «العالم الإسلامي والمستقبل»<sup>(٥١)</sup>، وفي ذات العام عقدت بواشنطن ندوة «مستقبل العمل الإسلامي: الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج»، وفي ١٩٩٢م عقدت بالكويت ندوة «مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل»<sup>(٥٢)</sup>. وفي نطاق الدوريات صدرت مجلتان عبرت عن هذه الظاهرة، وهما: مجلة «المستقبل الإسلامي»<sup>(٥٣)</sup> صدرت من لندن سنة ١٩٩١م، ومجلة «مستقبل العالم الإسلامي»<sup>(٥٤)</sup> صدرت من مالطا في ذات العام. وبينما هدفت الأولى إلى بلورة خطاب إسلامي مستقبلي، هدفت الثانية إلى دراسة قضايا العالم الإسلامي بمنظور يتوخى استشراف المستقبل.

والتفكير بالمستقبل في الفكر الإسلامي الجديد انما يعبر عن ضرورة الانتقال والتحول من الانغلاق على الماضي، والانشغال بالتراث، والنظر إلى الوراء دائماً، إلى الانفتاح على العصر والتواصل مع العالم والنظر إلى المستقبل واستشراف آفاقه وتحدياته.

#### خامساً: الوسطية والاعتدال.

يحاول الفكر الإسلامي الجديد أن يبرز خاصية الوسطية والاعتدال، ويميز نهجه بها،

- 
- (٤٨) انظر كتاب: حوار لامواجهة، د. أحمد كمال أبو المجد، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨م.  
(٤٩) صدر الكتاب في بيروت: دار المنهل، ١٩٨٧م.  
(٥٠) نظم هذه الندوة: مركز دراسات المستقبل الإسلامي بلندن بالتعاون مع المعهد الوطني للدراسات الإستراتيجية الشاملة بالجزائر، عقدت في ٤ - ٧ أيار/ مايو ١٩٩٠م.  
(٥١) نظم هذه الندوة: مركز دراسات العالم الإسلامي بمالطا، بمشاركة مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، عقدت في ١٣ - ١٥ أكتوبر ١٩٩١م.  
(٥٢) نظمت هذه الندوة الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، عقدت في ٣ - ٦ شباط/ فبراير ١٩٩٢م.  
(٥٣) صدرت المجلة عن مركز دراسات المستقبل الإسلامي بلندن.  
(٥٤) صدرت المجلة عن مركز دراسات العالم الإسلامي بمالطا.



ويبرز على أساسها خطابه عن الخطابات الإسلامية الأخرى، بعد التنامي الذي شهدته الساحة الإسلامية في العقدين الأخيرين لنزعات العنف والتطرف والغلو والتكفير، ويقدم أطروحته كبديل عن هذه النزعات، ومتعالياً عليها ومتجاوزاً لذهنيتها وتكوينها الفكري ونشاطها السلوكي، فهو يؤمن بالحوار بدلاً عن الصدام، وبالانفتاح بدلاً عن الانغلاق، والتواصل بدلاً عن القطيعة، والتدرج بدلاً عن الفورية، وبالشراكة بدلاً عن الانفراد. ولقد جاء مفهوم الوسطية الذي يتفرع عنه مفهوم الاعتدال من قوله تعالى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾<sup>(٥٥)</sup> فالوسطية ينبغي أن تكون نهجاً لأمة وليس لأفراد فحسب، وهي خاصية الأمة القائدة أو الشاهدة على الناس. فلا يمكن استيعاب الناس وكسب رضاهم بالتطرف أو القوة والشدة. والوسطية هي أنضج محاولات الفهم لحركة الواقع ومنهجية التعامل معه في سننه وقوانينه، وهي أيضاً من أبرز مظاهر الرشد وتكويناته. هذه لعلها من أهم ملامح الفكر الإسلامي الجديد.

- ٤ -

### قضايا الفكر الإسلامي الجديد

اختلفت القضايا التي ارتبط بها الفكر الإسلامي وتعددت في كل مراحلها وتحقيقاتها الزمنية والتاريخية، تبعاً لخصوصيات كل مرحلة وشروطها ومقتضياتها. وتتحدد هذه القضايا وفق معيار التراكم الكمي والتطور الكيفي وسعة التفاعل والاشتغال بها، وبمقدار ما تعبر عنه هذه القضايا من قيمة معرفية وفاعلية في الشأن العام، وما تأخذه من أولوية في التراتب القيمي. ومن القضايا التي نؤرخ لها في نطاق الفكر الإسلامي الجديد:

#### أولاً: قضايا حقوق الإنسان والحريات العامة

لقد ظهر تواتر الكتابات الإسلامية حول قضايا حقوق الإنسان والحريات العامة مع بداية الثمانينيات، وقبل هذه الفترة كانت هناك كتابات يرجع بعضها إلى سنة ١٩٥٧م، كالكتاب الذي أصدره علي عبد الواحد وإفي «حقوق الإنسان في الإسلام»<sup>(٥٦)</sup>. ويرى

(٥٥) سورة البقرة، آية ١٤٣.

(٥٦) صدر الكتاب في القاهرة، دار النهضة، ١٩٥٧م.

الدكتور رضوان السيد أن التأسيس الإسلامي لحقوق الإنسان قد بدأ في أواخر الأربعينيات مع العودة لاستخدام المقولة القرآنية حول الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض، في مواجهة مقولة «القانون الطبيعي» التي تأسس عليها الإعلان العالمي، وأول من استخدمها حسب نظره هو الاستاذ عبد القادرة عودة في كتابه «الإسلام وأوضاعنا السياسية»<sup>(٥٧)</sup>. لكن من دون أن يكون بين هذه الكتابات تعاقب وتواتر. ولقد جاء صدور «البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان» الذي تدارسه خمسون مفكراً وشخصية إسلامية برعاية المجلس الإسلامي الأوروبي بلندن، وأعلن عنه في ١٩٨١م من مقر منظمة اليونسكو في باريس، الحدث الأهم في هذا المجال حيث كشف عن بداية اهتمام بقضايا حقوق الإنسان في النطاق الإسلامي. وهذا ما توصل إليه أيضاً حسنين توفيق إبراهيم في دراسته المسحية التوصيفية حول «حقوق الإنسان في الكتب والرسائل الجامعية وبعض الدوريات العربية مع التركيز على مصر»<sup>(٥٨)</sup>. فقد توصل إلى أن هناك زيادة نسبية في عدد الكتب التي تحدثت عن حقوق الإنسان في الإسلام مقارنة بكتابات الاتجاهات الأخرى. ولقد اجتمعت أمام الفكر الإسلامي بواعت عديدة دفعت به نحو الاهتمام المتزايد بهذه القضايا، بعضها يرتبط ببواعت سياسية، وأخرى ببواعت فكرية ومعرفية، بالإضافة إلى البواعت القانونية والحقوقية. وجميع الندوات والمؤتمرات التي عالجت قضايا حقوق الإنسان في الإسلام عقدت بعد الثمانينيات<sup>(٥٩)</sup>. وقد أنجز الفكر الإسلامي الجديد تراكمًا معرفيًا مهماً في هذا الحقل خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي.

## ثانياً: قضايا السلطة والدولة والفقهاء السياسي

تحولات في غاية الأهمية شهدتها الفكر الإسلامي حول قضايا السلطة والدولة والفقهاء السياسي بعد الثمانينيات مع انبثاق دولة إسلامية في إيران. وقبل هذه الفترة كانت الكتابات الإسلامية في تلك القضايا محدودة الأهمية وقليلة الجدوى وتنعدم فيها الاجتهادات

(٥٧) صدر الكتاب في القاهرة.

(٥٨) انظر مجلة: منبر الحوار، بيروت، السنة الثالثة، العدد التاسع، ربيع ١٩٨٨م / ١٤٠٨هـ.

(٥٩) انظر مجلة: الكلمة، بيروت، السنة الخامسة، العدد ٢٠، صيف ١٩٩٨م / ١٤١٩هـ، حقوق الإنسان في

الإسلام، قائمة ببلوغرافية منتقاة، محمد دكير.

الفقهية والسياسية الجديدة، وتسيطر عليها أدبيات الأحكام السلطانية والموروث السياسي والفقهى القديم.

والتطور البارز والمهم في هذا المجال كان على صعيد الفكر الإسلامي الشيعي بالدولة التي ارتبط بها في إيران مع بداية الثمانينيات. ومن المعروف أن الفكر الشيعي تجاربه قليلة في علاقته بالدولة والسلطة خلال التاريخ الإسلامي الحديث والمعاصر، والتجربة القائمة اليوم في إيران هي أبرز وأهم هذه التجارب التي يرتبط بها الفكر الشيعي حيث فتحت أمامه إمكانيات واسعة وكبيرة باتجاه التجديد والتطوير والابتكار في قضايا السلطة والدولة والحكم والمؤسسات السياسية، وفي الفكر السياسي والقانون الدستوري. بعد أن كانت هذه القضايا تصنف على مناطق الفراغ في منظومة الفكر الإسلامي، لكنها أصبحت اليوم تشهد تراكمات مهمة جعلت من الفكر السياسي والفقه السياسي الإسلامي المعاصر متميزاً بصورة واضحة وكبيرة عن السابق، خصوصاً مع وجود واقع موضوعي وتطبيقي تختبر فيه الأفكار والنظريات والأطروحات السياسية والفقهية والقانونية والدستورية، وتتزود بخبرات وتجارب عملية وتطبيقية. وموضوع الدولة وشؤونها وقضاياها وعلائقها، الذي أخرج وأقصى، من الدراسات الفقهية لقرون طويلة، يعود اليوم لهذه الدراسات وفي أعلى مراحلها العلمية والتي تعرف في نظم التعليم الديني الشيعي ببحث الخارج الذي يعادل مرحلة الدراسات العليا في نظم الجامعات. ويعتبر الشيخ حسين المنتظري أبرز من بحث موضوع الدولة الإسلامية في دراسات بحث الخارج بعد الثورة في إيران وصدرت أبحاثه في مجلدات بعنوان «فقه الدولة الإسلامية»<sup>(٦٠)</sup>. ومازال هذا الحقل يشهد تطورات وتراكمات في أبعاده الفقهية والتشريعية والدستورية والسياسية والحقوقية.

ثالثاً: إسلامية المعرفة

لعل هذا الحقل من أكثر ما يميز الفكر الإسلامي الجديد، ومن أهم ما يعزز له هذه الخاصية. فهو من الحقول المعرفية الجديدة التي استطاع الفكر الإسلامي أن يقتحمه بكفاءة عالية، حينما نهض هذه المهمة «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» الذي جعل من إسلامية المعرفة قضيته الفكرية والمنهجية الأساسية. وأنجز حولها دراسات وأبحاثاً في غاية الأهمية من

(٦٠) صدر الكتاب في بيروت: الدار الإسلامية.

حيث الكفاءة العلمية والمنهجية، وهي الدراسات الأبرز في هذا الحقل، وعززت معها الثقة بإمكانية التقدم الكبير بهذا الحقل الذي برعت فيه الثقافات الأوروبية وحاولت أن تضفي عليه الصفة الإنسانية والمحتوى العالمي.

وإسلامية المعرفة في التصور المنهجي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي تتحدد في أمرين أساسيين، الأول: التأسيس والتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية والإنسانية. الثاني: إصلاح مناهج الفكر الإسلامي. وحسب هذا التصور فإن إسلامية المعرفة تعني «منهجية إسلامية قيّمة شاملة تلتزم بتوجيه الوحي ولا تعطل دور العقل، بل تتمثل مقاصد الوحي وقيمه وغاياته وتدرس وتدرك وتتمثل موضوع اهتمام الوحي وإرشاده وهو الفرد والمجتمع الإنساني والبناء والإعمار الحضاري.. وتفي وتتمثل بالضرورة القدرات والإنجازات العلمية والحضارية الصحيحة كافة، تلك التي توارثتها البشرية وأنتجتها بعد أن تمحضها وتزنها بميزان الإسلام وشمولية قيمه وتوجيهه وغاياته»<sup>(٦١)</sup>. ولهذا المهمة أيضاً صدرت سنة ١٩٩٥م مجلة المعهد الدورية «إسلامية المعرفة»، وقبلها ومازالت كانت مجلة «المسلم المعاصر» تنهض بهذا الدور. مع ذلك لم تسلم هذه القضية من نقد واعتراض فقد قوبلت حسب الدكتور طه جابر العلواني «باستنكار شديد يصل أحياناً إلى الاستهجان والاستهانة، أو يعامل بغفلة تامة تتناسى وجوده رغبة في إدخاله دهاليز التآكل والنسيان، إما للجهل بمحتواه، أو ضعف عن إدراك مضمونه، أو عمى عن أهدافه وغاياته، أو تجاهل لأثره وفعله، أو تربص بأصواته ومنابره، أو مكر به وبالمستجيبين له»<sup>(٦٢)</sup>.

ومن أكثر خطوات المعهد تدعيماً لخطاب إسلامية المعرفة هو برمجتها في نظم وهيكلية التعليم العالي عبر بعض الجامعات والمعاهد التي ساهم المعهد في تأسيسها وأشرف عليها بعض رجالات المعهد مثل الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ومعهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة في السودان. والأكاديميون المسلمون هم الذين نهضوا بهذا الحقل وعزز من موقعهم الفكري وكشف عن قيمة عطائهم العلمي وما يمكن أن يقدموه للفكر الإسلامي والمعرفة الإسلامية.

(٦١) إسلامية المعرفة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٩٨٦م، ص ١٦٦.

(٦٢) إصلاح الفكر الإسلامي. مصدر سابق، ص ١٢.

## رابعاً: قضايا الاجتهاد في الفقه والتجديد في الثقافة

علاقة الفكر الإسلامي بالدولة وأسلمة الحياة، والاقتراب من الواقع، والتواصل مع العصر، والانفتاح على الثقافات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وبروز قضايا من قبيل تطبيق الشريعة وحاكمية الدين، ومفاهيم من نوع الاجتهاد والحياة، الدين والعصر، الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، الثوابت والمتغيرات، علاقة الاجتهاد والفقه بالزمان والمكان. هذه الأفكار والأرضيات حرضت باندفاع على تطوير الاجتهاد في الفقه والتجديد في الثقافة، بعد أن كانت هذه الدعوات تقابل بصدود وتشكيك، أصبحت فيما بعد مطالب ملحّة لاتصمد أمامها الاعتراضات التي تراجعت وخفتت حدتها. والفقه كان بحاجة ملحّة لأن يعيد صلته بالحياة ليس في نطاق أحكام الفرد والأحوال الشخصية فحسب، وإنما في نطاق أحكام المجتمع وقضايا الدولة، وهذا هو الغرض من تجديد الاجتهاد. فالفقه يمثل في الحضارة الإسلامية أحد أهم المنجزات العلمية المذهلة، مع ذلك لم يستثمر معرفياً وعلى مستوى العلوم كافة بسبب انقطاع هذا الحقل عن قضايا الحياة والعصر، وجموده على موضوعات قديمة، والأدب القديم الذي دوّن به. كما أن الثقافة فقدت فاعليتها التربوية والاجتماعية والحضارية بسبب الأمية المستشرية والتعليم غير الفاعل ومحدودية الوعي بقيمة الثقافة.

## خامساً: قضايا المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر.

من المقولات التي ترددت مع الفكر الإسلامي الجديد مقولة «المشروع الحضاري الإسلامي» التي تزايد الحديث حولها على نطاق واسع، بعد أن كانت من المقولات الغائبة واللامفكر فيها في الفترات السابقة، نتيجة الغياب الذي كان عليه الفكر الإسلامي عن قضايا العصر، وهي القضايا التي جاءت مقولة المشروع الحضاري لكي تعبر عنها، وعن حضور الأفكار الإسلامية وفعاليتها المتجددة، مع ذلك مازال يكتنف هذه المقولة بعض جوانب الغموض الذي يجعلها تؤول إلى أكثر من معنى، ولا يفسر ما يراد منها بشكل واضح ومحدد. وهذا هو حال المقولات والأفكار في بدايات ظهورها وتداولها حيث لا يظهر منها إلا تلك الجوانب العمومية والإطلاقية وبصورة مجملة تضيي عليها قدرأمن الغموض والإبهام، إلى أن تختبر وتجرب، حتى تتبلور ملامحها وتتحدد مكوناتها التفصيلية والأساسية. فبعد

مقولة «الحل الإسلامي» التي طرحت في الأدبيات الإسلامية بعد نكسة حزيران ١٩٦٧م، جاءت مقولة «المشروع الحضاري الإسلامي» بعد قيام مشروع الدولة الإسلامية، فهذه المقولة هي من تأسيسات المقولة الأولى وتطوير لها ومتعاقبة بعدها. فالمشروع الحضاري هو بلورة لتفصيلات مناهج الحل الإسلامي وتقديم الإسلام كمرجعية بديلة في بناء المجتمع والدولة عن المرجعيات الأخرى الليبرالية العلمانية والاشتراكية الماركسية اللتين تبنتهما الدولة العربية الحديثة. وبهذا التصور طرح الإسلام في النطاق العالمي باعتباره أحد الخيارات الحضارية الذي بإمكانه أن يساهم بتصورات واجتهادات في مواجهة التحديات الحضارية والمشكلات الكبرى عالمياً.

هذه لعلها من أبرز قضايا الفكر الإسلامي الجديد وتتفرع منها قضايا أخرى تفصيلاً عليها ومثارة بها.

### كلمة أخيرة:

إن الفكر الإسلامي الجديد ما هو إلا أحد المسارات الفكرية وليس المسار الوحيد، لكنه الأكثر تطوراً ونضجاً وتأكيداً على قيم التجديد والانفتاح والتواصل مع العصر. فالفكر الإسلامي في كل مراحل تطوره التاريخية والزمنية لم يكن متقولباً في مسار وخطاب واحد، بل كان متعددًا ومختلفًا ومتصادمًا أحياناً على النمط الذي يحدث بين التقليديين والإصلاحيين. قد يبرز في كل مرحلة زمنية اتجاه معين ويكون الأكثر حضوراً وهيمنة، لكنه قد يتراجع في مراحل أخرى، ويتقدم عليه اتجاه آخر، وهكذا هي حركة التاريخ، والبقاء لقاعدة التنوع والتعدد والاختلاف. والشاهد من ذلك أن وصف الجديد لا يصدق على كل مسارات واتجاهات وخطابات الفكر الإسلامي. والإشكالية هنا أن المسار الذي يصدق عليه وصف الجديد لا يتوجه إليه الاهتمام بصورة كبيرة في شبكات الإعلام العربية والغربية لأنها لا تجد فيه الإثارة التي تفتش عنها وتتقوم بها، لهذا فإن التضخيم الإعلامي يتوجه لجماعات العنف بالشكل الذي يفهم كما لو أنها الاتجاه المسيطر على الفكر الإسلامي والحال غير ذلك.

من جهة أخرى فإن وصف الفكر الإسلامي بالجديد ليس وصفاً نهائياً، بل لأنه الوصف الممكن والأكثر تعبيراً عن توجهات الفكر الإسلامي في هذه المرحلة، فقد يتغير في

ظروف أخرى، لأن ما هو جديد في هذا الوقت لا يبقى جديداً في أوقات أخرى. كما أن وصف الجديد إنما يعبر عن مرحلة جديدة يحاول الفكر الإسلامي أن يقتحمها ويخوض غمارها ومعتزكها، فهل نجح فعلاً أم لا؟ وهل هو يتقدم نحوها أم لا؟ وهل أنجز من التطور والتقدم ما يؤهله لذلك أم لا؟ فالذي نستطيع قوله أن الفكر الإسلامي وضع نفسه على طريق الصواب، والتحدي الذي ينتظره هو في قدرته على أن يقطع هذا الطريق إلى نهايته. مع ذلك فنحن نراهن على مستقبل الفكر الإسلامي الجديد، وفي قدرته على صنع وابتكار مستقبل الأمة. وهو الفكر الذي بحاجة لأن يصل لكل شرائح الأمة وفئاتها، ويحافظ على فاعليته وتجده، وانفتاحه على كل البيئات والعطاءات والمنظومات الإسلامية، وتواصله مع العصر، من غير الانقطاع عن تجربته التاريخية.





## ثبت المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- آبادي، علي نصر. رمز نجاح الشهيد المطهري، ترجمة: إبراهيم الخزرجي، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠م.
- أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩م.
- أمين، د. عثمان. رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦م.
- أوليري، ديلاسي. الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: د. تمام حسن، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.
- بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١م.
- بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ١٩٨١م.
- البهي، د. محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م.
- البهي، د. محمد. الفكر الإسلامي في تطوره، بيروت: دار الفكر، ١٩٧١م.
- البوطي، د. محمد سعيد رمضان. شخصيات استوقفتني، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩م.
- تورين، آلان. نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م.
- الجابري، د. محمد عابد. التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م.
- الجابري، د. محمد عابد. نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣م.
- جدعان، د. فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨م.
- جماعة من الأساتذة والعلماء. جولة في حياة الشهيد المطهري، بيروت: دار الهادي، ١٩٩٧م.
- جماعة من الباحثين السوفيات. التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٧م.
- جيب، هاملتون. الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦٦م.
- حسن، د. عبد الباسط محمد. جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢م.

- حسين، د. محمد محمد. الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م.
- حنفي، د. حسن. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٢م.
- حوراني، ألبرت. تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيل صلاح الدين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.
- حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧م.
- خاتمي، السيد محمد. المشهد الثقافي في إيران مخاوف وآمال، ترجمة: منير مسعودي، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧م.
- خدوري، د. مجيد. الاتجاهات السياسية في العالم العربي، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥.
- زرين كوب، عبد الحسين. الفرار من المدرسة دراسة في حياة وفكر أبي حامد الغزالي، بيروت: دار الروضة، ١٩٩٢م.
- السيد، د. رضوان. سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م.
- شرابي، هاشم. المثقفون العرب والغرب، بيروت: دار النهار، ١٩٩١م.
- شكري، د. غالي. النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.
- الصدر، السيد محمد باقر. الأسس المنطقية للاستقراء، بيروت: دار التعارف، ١٩٨٢م.
- الصدر، السيد محمد باقر. فلسفتنا، بيروت: دار التعارف، ١٩٨٢م.
- طرابيشي، جورج. مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٣م.
- عبد الحميد، د. محسن. تجديد الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥م.
- عبد الرازق، د. أحمد محمد. فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م.
- عبده، الشيخ محمد. الإسلام دين العلم والمدنية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.
- العراقي، د. عاطف. العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م.
- العروي، عبد الله. مفهوم العقل، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م.
- العلواني، د. طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي المعاصر، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م.
- الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، دمشق: مطبعة الصباح، ١٩٩٢م.
- الكواكبي، عبد الرحمن. أم القرى، بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢م.

- الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دمشق: دار المدى، ٢٠٠٢م.
- ليفين، ز.ا. الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٧م.
- المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت، الأهلية للنشر، ١٩٨٣م.
- محمود، زكي نجيب. تجديد الفكر العربي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧م.
- المطهري، الشيخ مرتضى. الاجتهاد في الإسلام، ترجمة: جعفر الخليلي، طهران: مؤسسة البعثة.
- المطهري، الشيخ مرتضى. إحياء الفكر الديني، ترجمة: جعفر الخليلي، طهران: مؤسسة البعثة.
- المطهري، الشيخ مرتضى. الإسلام ومتطلبات العصر، ترجمة: علي هاشم، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١١هـ.
- المطهري، الشيخ مرتضى. الحركات الإسلامية في القرن الأخير، ترجمة: صادق العبادي، بيروت: دار الهادي، ١٩٨٢م.
- المطهري، الشيخ مرتضى. نظام حقوق المرأة في الإسلام، طهران: مؤسسة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٥م.
- الملاط، د. شبلي. تجديد الفقه الإسلامي محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، ترجمة: غسان غصن، بيروت: دار النهار، ١٩٩٨م.
- موس، ه. سانت. ميلاد العصور الوسطى، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.
- الندوي، أبو حسن. الحافظ أحمد بن تيمية، تعريب: سعيد الأعظمي الندوي، الكويت: دار القلم، ١٩٧٥م.



# محتويات الكتاب

٥

مقدمة

## الفصل الأول

### الفكر الإسلامي في العصر الوسيط من الغزالي إلى ابن تيمية

- ١ - العصر الوسيط .. مفهوم وتاريخ ..... ١١
- ٢ - أبو حامد الغزالي من المدرسة إلى الصومعة ..... ١٦
- ٣ - ابن تيمية من المواجهة إلى السجن ..... ٢١
- ٤ - ما بعد ابن تيمية ..... ٣٢
- ٥ - ملاحظات ونقد واستنتاجات ..... ٣٦

## الفصل الثاني

### السيد جمال الدين الأفغاني وتطور الفكر الإسلامي الحديث

- ١ - تحولات الفكر الإسلامي ..... ٤٥
- ٢ - نهضة العالم الإسلامي ..... ٤٨
- ٣ - الأفغاني ومواجهة الغرب ..... ٥٠
- ٤ - تميز الفكر الإسلامي الحديث ..... ٥١

## الفصل الثالث

### الشيخ محمد عبده وإصلاح الفكر الديني

- ١ - من الأفغاني إلى عبده ..... ٦٣
- ٢ - الأستاذ الإمام ..... ٧٤
- ٣ - متكلم أم فيلسوف ..... ٧٩
- ٤ - الإصلاح الديني ..... ٨٣
- ٥ - الدين والمدنية ..... ٨٧
- ٦ - ملاحظات ونقد ..... ٩٤

## الفصل الرابع

### عبد الرحمن الكواكبي وفلسفة النهضة والاستبداد

- ١ - من حلب إلى القاهرة ..... ١٠٣
- ٢ - طبائع الاستبداد ..... ١٠٩
- ٣ - الكواكبي والنائيني ..... ١١٥
- ٤ - أم القرى ..... ١١٨
- ٥ - ملاحظات واستنتاجات ..... ١٢٢

## الفصل الخامس

### الشيخ محمد رشيد رضا ومآلات الفكر الإسلامي الحديث

- ١ - رشيد رضا.. موقعه الفكري والإصلاحي ..... ١٣١
- ٢ - رشيد رضا بين مرحلتين: تواصل أم قطيعة! ..... ١٣٥
- ٣ - اتجاهات القطيعة الفكرية ..... ١٣٩
- ٤ - مآلات الفكر الإسلامي المعاصر ..... ١٤٣

## الفصل السادس

### السيد محمد باقر الصدر وبناء التصور الإسلامي الشامل

- ١ - وضعيات وسياقات ..... ١٤٧
- ٢ - تحولات وتاريخات ..... ١٥٣
- ٣ - تجديدات وتطويرات ..... ١٥٧
- ٤ - تقويمات ومآلات ..... ١٦٢

## الفصل السابع

### الشيخ مرتضى المطهري وإحياء الفكر الديني

- ١ - المطهري وتميز الدور الفكري ..... ١٧٣
- ٢ - شخصيات مؤثرة في تكويناته الفكرية ..... ١٧٧
- ٣ - من الحوزة إلى الجامعة ..... ١٧٩

- ١٨٢ ..... ٤ - الإسلام ومتطلبات العصر
- ١٨٧ ..... ٥ - الجيل الجديد بين منظورين
- ١٩٠ ..... ٦ - النقد الديني وإحياء الفكر الديني
- ١٩٥ ..... ٧ - ما بعد المطهري.. ملاحظات ونقد

### الفصل الثامن

#### الشيخ محمد مهدي شمس الدين وتجديد الفكر الديني

- ٢٠٣ ..... ١ - من النجف إلى بيروت
- ٢٠٨ ..... ٢ - من المطارحات إلى التأسيسات
- ٢١٦ ..... ٣ - من الدولة إلى الأمة
- ٢٢٠ ..... ٤ - الشورى والديمقراطية
- ٢٢٤ ..... ٥ - الوحدة والتقريب والمصالحة
- ٢٣٠ ..... ٦ - من تجديد الفكر إلى تجديد الفقه
- ٢٣٢ ..... ٧ - مسائل حرجة في فقه المرأة
- ٢٣٥ ..... ٨ - هامش من الملاحظات

### الفصل التاسع

#### إشكالية التراث بين المعرفة والمنهج

- ٢٤١ ..... ١ - قيمة التراث في المنظور الإسلامي العام
- ٢٤٣ ..... ٢ - التراث من منظور تاريخي وتأصيلي
- ٢٤٥ ..... ٣ - التراث من منظور راهن
- ٢٤٨ ..... ٤ - الخطابات العربية المعاصرة والتراث
- ٢٥٥ ..... ٥ - الخطابات الإسلامية المعاصرة والتراث

### الفصل العاشر

#### الحدائثة والاجتهاد هل توجد حدائثة إسلامية؟

- ٢٦٥ ..... ١ - هل توجد حدائثة إسلامية؟

٢٧٢	٢ - من الحدائثة إلى الاجتهاد
٢٧٦	٣ - الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام
٢٧٩	٤ - الاجتهاد منهج للتفكير الإسلامي
٢٨٣	٥ - الاجتهاد، دلالات ومكونات

### الفصل الحادي عشر

#### الفكر الإسلامي الجديد، ملامح وقضايا

٢٨٩	١ - الأرضيات والشروط الموضوعية
٢٩٥	٢ - الأرضيات والشروط الثقافية
٣٠٠	٣ - ملامح الفكر الإسلامي الجديد
٣٠٥	٤ - قضايا الفكر الإسلامي الجديد
٣١٣	ثبت المصادر والمراجع



## من التراث إلى الاجتهاد

يجاول هذا الكتاب أن يتتبع أزمنة فكرية تنتمي إلى أربعة عصور أو مراحل تاريخية، زمن ينتمي إلى العصر الوسيط، وزمن ينتمي إلى العصر الحديث، وزمن ينتمي إلى عصر ما بعد قيام الدولة العربية الحديثة، وزمن ينتمي إلى تحولات العقدين الأخيرين من القرن العشرين. وقد شهدت هذه الأزمنة تحولات عميقة أثرت على مسارات الفكر الإسلامي وغيرت من اتجاهاته ومسلكياته ومرجعياته. ففي العصر الوسيط حصل تحول في مسلكيات الفكر الإسلامي السني مع ظهور ابن تيمية حيث ساهمت حركته الفكرية والاحتجاجية في الحد من تطور وتأثير حركة الغزالي الفكرية. وفي العصر الحديث ظهرت نزعة إصلاحية عبر عنها السيد جمال الدين الأفغاني بمفهوم الجامعة الإسلامية، وقد مرت هذه النزعة بأطوار وتحولات بعد غياب الأفغاني مثل فيها الشيخ محمد عبده طوراً أساسياً، وهكذا الشيخ عبد الرحمن الكواكبي والشيخ محمد رشيد رضا الذي كان آخر حلقات وأطوار هذه النزعة الإصلاحية التي يؤرخ عصرها إلى نهاية الخلافة العثمانية.

ومع قيام الدولة العربية الحديثة تشكلت ملامح جديدة في مسلكيات الفكر الإسلامي غلب عليها التشبث بالهوية والخوف من اختراقها أو الإطاحة بها. وقد ظهرت في هذه المرحلة محاولات إصلاحية وتجديدية يتحدث الكتاب عن ثلاث منها تنتمي إلى بيئات متعددة، هي محاولة السيد محمد باقر الصدر في العراق، والشيخ مرتضى المطهري في إيران، والشيخ محمد مهدي شمس الدين في لبنان.

أما في العقدين الأخيرين من القرن العشرين فقد تغيرت فيهما ملامح واتجاهات ومسلكيات الفكر الإسلامي، بين حقبة الثمانينيات التي غلب عليها الاندفاع وذهنية المواجهة والصدام، وبين عقد التسعينيات حيث شهدت بعض خطابات الفكر الإسلامي مراجعات وتقويمات في المفاهيم والمناهج تبلور منها تطلع لمنحى جديد.

ولأن جميع هذه المحاولات التجديدية كانت تنطلق من قاعدة التواصل مع التراث، لذلك كان من الضروري الحديث عن التراث في إطار كيف نفهمه؟ وكيف نتعامل معه؟ كيف نفهمه؟ هو السؤال المعرفي، وكيف نتعامل معه؟ هو السؤال المنهجي.

والنظر إلى التراث ليس بقصد الاستغراق فيه، أو الاكتفاء به، وإنما هضمه واستيعابه بالإضافة عليه، وإنجاز ما هو أرقى منه، وهذا ما نقصده بالاجتهاد.

يؤمن قریش

ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان  
ص ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب

المركز الثقافي العربي  
مكتبة النيل والفرات  
جميع كتبنا متوفرة  
أيضاً على الإنترنت في  
www.neelwafurat.com