

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص: عقيدة

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية

قسنطينة

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

مشاريع التحضّر في العالم الإسلامي

– دراسة تحليلية نقدية –

أطروحة مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية

تخصص عقيدة

إشراف:

أ.د: عمّار جيدل

إعداد الطالب:

بودقزدام عمران

لجنة المناقشة

المؤسسة	الرتبة	الصفة	الإسم واللقب
		رئيسا	1.
كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر	أستاذ التعليم العالي	مقررا	2. أ. د. عمّار جيدل
		عضوا	3.
		عضوا	4.
		عضوا	5.
		عضوا	6.

السنة الجامعية: 2012-2013

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الجمهورية الإسلامية

جامعة الأمير عبد

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين حفظهما الله وأداء عطاءهما

إلى قرة عيني، ولدي عبد الناصر عسى أن يجد في هذه الأطروحة

الوجه الخلاق لحركة المسلم في الحياة

إلى رقيقة دربي التي تحمّلت معي أعباء ومعاينة البحث، وهياتك

لي الجوّ المثالي لإنجاز الأطروحة

إلى كلّ من يربط من أجل بعث الحياة في الأمة

إلى كلّ هؤلاء أممي هذا العمل

عمران

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر الجزيل والتقدير والعرفان إلى شيعي وأستاذي
المشرف الدكتور عمار جبدل الذي كابد عناء الإشراف على إنجاز
هذه الأطروحة، بالرغم من انشغالاته الكثيرة، وكان أحرص مني
على تنقيحها وتمذيبها وإخراجها في هذا الشكل. فله مني صادق
الشكر والثناء.

والشكر موصول أيضا إلى كل من قدم لي يد العون في إخراج
هذه الأطروحة للوجود، وأخص بالذكر الأساتذة: محبوب خالد،
وقاضي خليل، وأحمد حمامي، وعبد الرحمان السنوسي، والمهندس
سمير حمامي.

قال تعالى:

﴿...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ...﴾

الرعد ﴿١١﴾.

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ

وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا.....﴾ البقرة ﴿١٤٣﴾.

﴿..وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوُنَا بَيْنَ النَّاسِ..﴾ آل عمران ﴿١٤٠﴾.

المقدمة:

شهد العالم الإسلامي خلال القرنين الأخيرين ميلاد أولى إرهاصات النهضة الإسلامية الحديثة على يد الرواد الأوائل، منهم: محمد بن عبد الوهاب، ومحمد بن علي السنوسي، ومحمد المهدي، ورفاعة الطهطاوي، وغيرهم من المصلحين الذين سعوا إلى استئناف النهضة في دورة متجددة، تتجاوز حالة الانحطاط، والركود، والجمود الذي ميّز حياة الأمة الإسلامية، نتيجة عوامل تاريخية وداخلية وخارجية متداخلة.

فسحت محاولات الرواد الأوائل المجال واسعا لبروز مشاريع متعددة كما وكيفا، نذكر من أبرزها على سبيل المثال لا الحصر مشاريع: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الحميد بن باديس، وحسن البنا، والنورسي، ومالك بن نبي.

نشدت هذه المشاريع تجاوز عثرات تجارب النهوض الأولى، قصد بناء أنموذج حضاري أصيل، يضاهي الأنموذج النهضوي الأول في سموه الروحي الأخلاقي، ورسوخه المادي التعميري. وهنا تكمن الأهمية الحيوية للبحث، وبيان ذلك تفصيلا يستدعي توظيف الخطوات المنهجية الآتية:

أولا: إشكالية البحث:

أهم ما نستشقه من القراءة الأولية لمضمون الإصلاح في مشاريع التحضر الإسلامي - المحددة سلفا- هو اشتراكها في عنصرين رئيسين هما:

1- وحدة المنطلق: حيث مثلت المرجعية الإسلامية الأصيلة المصدر الأساسي الذي استمدت منه هذه المشاريع أصولها المؤسسة ومبادئها النظرية، وقوّتها وفعاليتها، فضلا عن مضمونها الإصلاحي، سواء كان تشخيصا أو تصحيحا للواقع الإسلامي، مع ملاحظة وجود تباين نسبي من حيث الاستمداد من الأصول، ونسبية في الفعالية في مختلف شعاب الحياة.

2- وحدة الغاية النهائية: التي تمثلت في السعي إلى تحقيق الأمة الإسلامية نحوها الشامل بها ولها وللإنسانية، لأنّ النهضة كسب وصناعة، وهو الطريق الأساسي لاسترجاع الأمة الإسلامية لمكانتها الريادية.

وبالرغم من هذا الاتفاق النسبي من حيث المنطلق والغاية، إلا أنه يلاحظ وجود تباين في المنهج الكفيل بالنهوض الفعلي للأمة الإسلامية، يظهر جليا عند تتبع الجهود الإصلاحية لهذه المشاريع في قراءتها للواقع الإسلامي تشخيصا وتصحيحا، وسعيا للمعالجة.

تتوزع رؤى التشخيص بين من يرى أن الواقع الإسلامي ليس إلا نتيجة لانحراف المسلمين عن تمثّل الإسلام كما تمثّله الرعيل الأول اعتقادا وفهما وتنزيلا وتدبيراً، وبين من حصر داء الأمة في الخلل السياسي نتيجة عوامل مختلفة منها الاستبداد السياسي الداخلي والخارجي الذي كبّل الطاقات الفاعلة، وأسّر إرادتها، وعطلها عن التحرر.

وحصرت مشاريع أخرى مشكلة الأمة في الخلل الفكري الذي أصاب العقل المسلم؛ ممّا جعله قاصرا عن التفاعل مع محيطه الاجتماعي والكويني، فضلا عن تفاعله الجيد مع ميراث أمته وأصول التحريك في دينه.

أثرت الفكرة المركزية التي حواها مضمون التشخيص والتصحيح لهذه المشاريع بشكل كبير على تصور التصحيح، فمثلا: من قصر مشكلة الأمة في الابتعاد عن السلف نادى بفكرة العودة إلى ميراث السلف وخبرتهم، ومن حصرها في مشكلة الاستبداد نافح عن فكرة الإصلاح السياسي، ومن شخص أزمة الأمة في الجانب الفكري، دعا إلى الإصلاح الفكري .

لكن هذه المشاريع وإن ساهمت في إيقاظ الضمائر من سباتها، وتبصير المسلمين بواقعهم المأساوي، إلا أنها لم تحقق هدفها المنشود السالف الذكر وهو النهوض الفعلي بالأمة.

يستدعي هذا الفشل الانتباه إلى وضع تساؤلات عدّة تيسر الكشف عن علله وأسبابه، وبعد التقصّي خالصنا إلى وضع التساؤلات المفتاحية الآتية:

هل يعود الفشل إلى عوامل خارجية، عطّلت مسيرة النهضة في مشاريع التحضر؛ وبالتالي لا نكلف أنفسنا عناء دراستها دراسة نقدية، ونكتفي بانتظار زوال هذا العامل المثبّط لبدء مسيرة النهوض، أو نسعى إلى إزالته؟

أم نحكم بنسبية تأثير هذا العامل، ويُعزى الفشل إلى خلل بنيوي في مشاريع التحضر، يتعلّق بمنظومتها التغييرية، وبالتالي يدرج هذا الخلل في بنية التغيير على رأس عوامل الفشل، أو على الأقل ضمن عواملها الرئيسة.

وإذا صحّ تقديرنا بوجود خلل ذاتي، فهل بإمكاننا تشخيص وكشف بنيته التفصيلية؟ وإن أُنجلت تفاصيل هذا الخلل، فهل من سبيل لتجاوزه.

فإذا حكمنا بإمكانية التجاوز، فما هو المنهج الكفيل بذلك؟.

هل يتمثّل في تبني القراءة الالغائية والإقصائية بدعوى فشلها الذريع؛ مما يبرّر البحث عن مسلك مغاير، يبين جذريا المسالك التي درجت عليها مشاريع النهوض.

أم ينجلي في توظيف القراءة التواصلية والتكاملية للأفكار النهضوية، بهدف الوصول إلى تأسيس المشروع الحضاري الإسلامي الجامع لهذه الجهود، والمواكب لحاجة الأمة إلى نهضة فعلية تتجلى في مختلف شعاب الحياة.

تتجلى لنا من خلال المعطيات السابقة الإشكالية المركزية لهذا البحث، وهي: هل يمكن توظيف رؤية كئيّة تحاول استيعاب مشاريع التحضر الإسلامي، بكشف عناصر القصور والتميّز فيها، ومن ثم استبعاد مكامن وبواعث القصور والتقصير، واستثمار هذا الخلل في التأسيس لبديل حضاري يبني على أساس القراءة التواصلية والتكاملية للأفكار النهضوية. وبصيغة أخرى: دراسة المشروع الحضاري الإسلامي من منظور كشف أسسه ومنطلقاته المعرفية والمنهجية، وبيان مسالكه ومفاصله الأساسية ومقاصده الكبرى في التصور لعملية النهوض، بناء على القراءة التواصلية والتكاملية لمشاريع التحضر الإسلامي.

ثانيا: فرضيات البحث:

تتمحور فرضيات البحث في العناصر الآتية:

1- لا يمكن بناء رؤية كئيّة تأسيسية للأفكار النهضوية، نظرا لكون مشاريع التحضر الإسلامي قد استوعبت متطلّبات النهوض الشّامل بالأمة الإسلامية، وبالتالي فإن سبب انتكاس هذه المشاريع يعود بالأساس إلى قوّة العامل الخارجي، الذي أثار في أداؤها الحضاري.

2- يمثّل البناء التأسيسي للمشروع الحضاري الإسلامي مجرد تليفقات لمضامين ومناهج تغييرية متباينة، لا رابط بينها.

3- تعدّ صياغة الرؤية التأسيسية للأفكار النهضوية مجرد تحصيل حاصل، نظرا لحضورها في مشاريع التحضر السابقة.

4- تتمثّل بناء الرؤية التأسيسية للأفكار النهضوية نقلة نوعية، تقصد استيعاب الجهود الإصلاحية السابقة، واستثمارها في صياغة مشروع حضاري إسلامي متجدّد على أساس القراءة التوافقية والتكاملية.

ثالثا: أهمية البحث:

تتجلّى من خلال المعطيات السابقة الأهمية الحيوية للبحث؛ حيث يتضمّن دراسة تحليلية نقدية بناءً لمشاريع التحضر في العالم الإسلامي، نحاول فيها الاستفادة من تراكم الأفكار النهضوية في القرن الأخير من حياة الأمة الإسلامية.

نعمل في هذا البحث على الخروج برؤية كلية تستوعب مشاريع التحضر الإسلامي، حيث تركز على جانبين هما:

1- الجانب النقدي البناء: يشخص هذا الجانب عناصر القصور في الجهود الإصلاحية السابقة بهدف أخذ العبرة منها، وتجاوزها مستقبلا، كما يكشف عناصر التميّز فيها، قصداً إلى تعزيزها والبناء عليها.

2- الجانب البنائي التأسيسي: يستثمر مضامين ومناهج مشاريع التحضر الإسلامي في تأسيس منظومة تغيير متكاملة تركز على القراءة التوافقية والتكاملية للأفكار النهضوية.

رابعا: أهداف البحث:

1- استيعاب الجهود الإصلاحية السابقة، بوصفها اجتهادات ابتغت إخراج الأمة من حالة الغثائية التي كانت تعيشها.

2- تتبّع الأفكار النهضوية في المجال الزمني للدراسة، بهدف كشف الفكرة المركزية التي كانت مدار كل مشروع.

3- كشف أوجه التكامل والتواصل والاستمرارية بين مشاريع التحضر الإسلامي.

4- بلورة مضامين المشاريع السابقة في منظومة تغييرية متكاملة، تقصد إخراج الفكر النهضوي من النظرة التجزيئية والمذهبية الضيقة إلى القراءة الحضارية المستوعبة التي تركز على الاستمرارية والتواصل والتكامل، بوصفها عناصر ضرورية لاستئناف دورة نهضوية متجددة.

خامسا: المنهج الموظف في البحث:

المنهج الغالب في الموضوع هو المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي، والمنهج النقدي والمقارن، كما نحرص على استصحاب التحليل في كل تفاصيل البحث، فهو استقرائي من زاوية اتجاهه نحو جمع المادة وترتيبها؛ واستخلاص الكليات التي تحكم التصورات والتدبير، وقصدنا بذلك الكشف عن مساهمة المشاريع الحضارية السابقة، وهو تحليلي نقدي من زاوية تنقيته في الأفكار التي جادت بها قرائهم؛ بهدف كشف جذورها ومنطلقاتها الفكرية في ضوء خصوصيات بيئاتها، والحكم على كل ذلك سلبا أو إيجابا يقتضي توظيف المنهج التحليلي النقدي المقارن.

والمقصد المتوخى من توظيف هذه المناهج هو الخروج برؤية كلية شاملة ومتكاملة، تستثمر وتستوعب مضامين ومناهج مشاريع التحضّر الإسلامي، في التأسيس للمشروع الحضاري الإسلامي المنشود.

سادسا: الدراسات السابقة حول موضوع الأطروحة:

تعددت الدراسات والبحوث التي تناولت هذا الموضوع، وهي في الغالب تتمحور في جانبين هما:

1- البحوث التي ارتبطت نسبيا بموضوع الأطروحة، وهي في الغالب ركزت على العرض التفصيلي لمضامين ومناهج مشاريع التحضّر الإسلامي، إما باللجوء إلى الدراسة التفصيلية لكل مشروع إصلاحي على حدى، أو دراستها كاتجاهات بناء على معايير منهجية متعددة.

لكنّ هذه البحوث لم تستثمر جهود الإصلاح التي وضعتها قيد الدراسة والتّمحيص في التأسيس لأرضية جامعة ومستوعبة لمجموعها. نذكر من هذه الدراسات على سبيل المثال لا الحصر:

أ- علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة.

ب- فهمي جدعان، أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام.

ج- علي جاد عبد الرازق، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث

الغربي.

د- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي.

هـ- محمد عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي.

و- غازي توبة، الفكر الإسلامي - دراسة وتقوم - (*).

ز- شافية صديق، إشكاليات النهوض الإسلامي.

2- الدراسات التي تناولت موضوع المشروع الحضاري الإسلامي، نذكر منها:

أ- محمد مورو، خطوط عريضة في المشروع الحضاري الإسلامي: حصرت الدراسة معالم المشروع في مستويين هما: - المستوى الخاص للمشروع: الذي تضمّن العناصر الآتية: التوحيد، والوحدة، والوحدة، والجهاد، والنقد والنقد الذاتي، والحركة الإسلامية، والقضية الفلسطينية، وفقه الإقلاع، والمواجهة الحضارية الشاملة، والتنمية المستقلة، و تنمية الذوق الجمالي. و- المستوى العام للمشروع: وهو يجوي العناصر الآتية: العالمية والتعارف، والنظافة وحماية البيئة، والعدل، والحرية. لكن هذه الدراسة افتقرت - برأيي - إلى منظور كليّ يجليّ معالم المشروع، من حيث الأسس والمنطلقات، والمناهج والوسائل، والمقاصد، فخلط الباحث على سبيل المثال لا الحصر: بين التوحيد الذي يعدّ منطلق المشروع، وبين النقد والنقد الذاتي، الذي يعدّ وسيلة، وبين الوحدة التي تعدّ مقصداً.

وكذلك لم تتضح في الدراسة ضوابط التمييز بين الخطوط العريضة للمشروع في مستوييه الخاص والعام، إضافة إلى الحضور الباهت لعنصر التأصيل في الدراسة، سواء تعلّق الأمر بالرجوع إلى المصادر التي أصّلت مفردات المشروع، أو البناء على تراكمات سابقة.

ب- عبد الكريم البكار، المشروع الحضاري - نحو فهم جديد للواقع -: ركّزت هذه الدراسة

على سبل تطوير المشروع الحضاري الشخصي، بالتنمية الذاتية المتكاملة للإنسان، بوصفها المدخل

[*]: يوحى ظاهر العنوان بالحضور القوي للمنهج التحليلي النقدي، لكن المطلع على مضمون الكتاب يلاحظ طغيان القراءة المذهبية، التي أحلت كثيرا بما توصل إليه الباحث من نتائج.

الأساس لبناء المشروع الحضاري للأمة، وبذلك يمكن إدراج هذه الدراسة في ميدان علم التنمية البشرية، الذي يقصد استخراج الطاقات المودعة في الإنسان، وتفعيلها بما يحقّق مصلحة الإنسان والمجتمع.

ج - محمد عبد الفتاح حليقاوي، المشروع الحضاري لإنقاذ القدس: وهي الدراسة التي ركّزت على سبل بناء المشروع الحضاري الإسلامي من ناحية التنظير والتنفيذ لتحرير القدس، ولعلّ أهم ما يلاحظ في الدراسة هو هيمنة مطلب تحرير القدس على محدّدات المشروع الحضاري، وهو ما كان على حساب الرؤية الكلية التأسيسية التي تنطلق من تشخيص مشكلات الأمة بمجموعها دون تجزئتها، ومن ثمّ تقدم حلولاً نوعية شاملة كفيّلة بتحقيق التمكين للأمة في كل شعاب الحياة، ويدخل ضمن ذلك تخلصها من التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية.

د- كتاب الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، وهي دراسة قيّمة ألفها عبد المجيد النجار، تضمّنت ثلاثة أجزاء هي: فقه التحضّر الإسلامي، وعوامل الشهود الحضاري، ومشاريع الإسهاد الحضاري.

يمكن اعتبار هذه الدراسة الأقرب إلى موضوع أطروحتي.
مهّد الأستاذ النجار تقويمه لمشاريع الإسهاد الحضاري برؤية كليّة تعرّض فيها لثلاثة محاور رئيسة هي: - العوامل العامّة للتحضّر، وفقه التحضّر الإسلامي.
- كشف العوائق التي تمنع الأمة من الاستئناف الحضاري.
- العوامل التي يتحقّق بها الشهود الحضاري للأمة الإسلامية.

من خلال هذا العرض الموجز يمكن أن أشير إلى جملة من الملاحظات تتعلّق بأوجه الاختلاف بين دراستي ودراسة النجار، نجملها في العناصر الآتية:
- الاختلاف في إشكالية البحث: تتمحور إشكالية بحث النجار حول الدراسة النقدية لمشاريع التحضّر الإسلامي، من خلال استحضاره لرؤية كليّة من اجتهاده الخاص، حاول فيها كشف العوائق التي تكبّل الأمة عن النهوض، والعوامل الكفيّلة بتحقيق النهوض الحضاري الشامل.

أما الإشكالية المركزية في هذه الأطروحة فتنتقل من استيعاب البنية التغييرية لمشاريع التحضّر الإسلامي، بكشف عناصر التميّز والقصور فيها، ومن ثمّ تُستثمر هذه الجهود في صياغة بديل حضاري متجدّد يركّز على القراءة التواصلية والتكاملية للأفكار النهضوية في العالم الإسلامي. يمكن القول من خلال الاستعراض السابق للإشكاليّتين أن دراسة النجار جعلت نصب عينها تقويم مشاريع التحضّر الإسلامي باستحضار رؤية كليّة من اجتهاده الخاص وظّفها في القراءة النقدية لهذه المشاريع.

أما هذه الأطروحة فاتّخذت من القراءة النقدية لتجارب البعث الحضاري منطلقاً ووسيلة لتأسيس رؤية كليّة تقوم على القراءة التكاملية والتواصلية لمشاريع التحضّر الإسلامي.

- لم يُدرج الأستاذ النجار في تقويمه لمشاريع التحضّر الإسلامي مشاريع نوعية ساهمت في تطوّر وتجديد الأفكار النهضوية الإسلامية، ويكفي أن نذكر من نماذج هذه المشاريع، مشروع مالك بن نبي، ومحمد إقبال، ومشروع بديع الزمان النورسي. لذلك فاستبعاد هذه المشاريع سيخل - برأيي - بالنتائج المأمولة من الدراسة.

- جاءت الرؤية الكليّة للأستاذ للنجار في سياق منفصل - مضمونا ومنهجاً - عن دراسته التقييمية لمشاريع التحضّر الإسلامي.

يتجلّى الانفصال من ناحية المضمون في الحضور الباهت لمضامين التغيير عند المشاريع السابقة في رؤيته الكليّة.

أما الانفصال في الجانب المنهجي فيظهر في تقديمه للرؤية الكليّة على الدراسة التقييمية لمشاريع التحضّر الإسلامي؛ بمعنى أنه انطلق من بناء رؤية كليّة تضمّنت علل انحطاط الأمة، وعوامل استئناس نهضتها الشاملة، وفي ضوء استحضار واستصحاب هذه الرؤية مضى قدماً نحو الدراسة النقدية لمشاريع التحضّر الإسلامي.

وحسب تقديري فإن الطريق الأسلم للخروج بنتائج موضوعية، يقتضي أولاً الخوض في الدراسة التقييمية النقدية لمشاريع التحضّر الإسلامي، وفي ضوء استيعاب بنيتها التغييرية في المضمون والمنهج، نسعى إلى تأسيس رؤية كليّة تركز على القراءة التواصلية والتكاملية لمشاريع التغيير في العالم الإسلامي.

وإضافة إلى الاستدراكات السابقة يمكن أن أشير إلى جوانب أخرى متعلّقة بهذا الموضوع، لم تستوعب بشكل كاف - حسب تقديري - في الدراسات السابقة، يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- عرض الأسس الفكرية والمنهجية للمشروع الحضاري الإسلامي.
- بيان كليات المشروع الحضاري الإسلامي.
- تتبع تطوّر الأفكار النهضوية في السياق الزمني للدراسة.
- استشراف الآفاق المستقبلية للمشروع الحضاري الإسلامي.

سابعاً: هيكل الأطروحة:

عرضت مضمون الأطروحة في أربعة فصول:

الفصل الأول: مدخل تأسيسي: مقدّمات المنهج ومقوّمات التأسيس.

يعدّ هذا الفصل بمثابة الأرضية المنهجية التي تقوم عليها الأطروحة، حيث تضمّن ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: استهل المبحث بذكر المبرّرات المنهجية والموضوعية للبحث، ثمّ مشروعية

عرض سؤال التأسيس منطلقاً ومنهجاً ومقصداً لدراسة الأفكار النهضوية الإسلامية.

أما المبحث الثاني حدّدت فيه المفاهيم المفتاحية المركزية الموظفة في البحث، بدءاً بتحديد

مفاهيم التجديد والتحرّر والنهضة، من منظور تأصيلي، ثم بيان المنظور العملي التطبيقي لتمثّلها عند مشاريع التحضّر الإسلامي.

حدّدتنا بعد ذلك مفهومي: المشروع الحضاري الإسلامي، ومشاريع التحضّر الإسلامي

بتوظيف منهجية تقوم على تفكيك عبارات المفهومين، لنتتهي في آخر المطاف إلى بيان أبعادهما

الكلية، ثم عرّجنا في المبحث الثالث على دراسة نقدية لعلم تاريخ تطور الأفكار من المنظور الغربي،

ثمّ تحديد الإطار المنهجي لدراسة تاريخ الأفكار النهضوية الإسلامية

الفصل الثاني: مشاريع التحضّر في العالم الإسلامي:

تضمّن هذا الفصل دراسة تفصيلية لمشاريع التحضّر في العالم الإسلامي، بداية بمدخل

منهجي حاولنا فيه استيعاب كل الإشكاليات التي قد تعترضنا أثناء دراسة هذه المسالك، سواء تعلق

الأمر بالإشكاليات التي ترتبط بموضوع البحث، أو بالإشكاليات التي تتعلق بطبيعة مشاريع التحضّر

الإسلامي، أو ما تتّصل بالإطار الزمني للبحث.

سلكنا في ضوء استحضار هذه الصعوبات المنهجية والموضوعية، منهجية تقوم على تصنيف

مشاريع التحضّر الإسلامي على أساس الفكرة المركزية التي نافحت عنها.

وبناء على هذا جاء الفصل الثاني على النحو الآتي:

● مدخل منهجي

المبحث الأول : مشروع الإصلاح التحرري: تعدّ فكرة التحرر عند حملته بمثابة القضية المركزية الجامعة، سواء تعلق الأمر بالتحرر الخارجي من الاستعمار الخارجي والاستبداد الداخلي، أو التحرر الذاتي، بتحرير الفكر من كل أشكال الجمود والتقليد.

غير أن أسلوب ومنهج تحقق هذا الهدف قد اختلف داخل المشروع ذاته، ففريق سلك المنهج التنازلي؛ بمعنى البدء من القمة - القيادة السياسية- كمنطلق للتحرير، وهو ما يسرّع - برأيهم- وتيرة عملية التغيير، وسلك الفريق الآخر المنهج التصاعدي؛ الذي يعني البدء من الفرد، بوصفه المنطلق الأول في عملية التغيير. ووفق هذا التباين في منهجية التغيير أدرجنا في هذا المشروع فرعين هما:

المطلب الأول: المشروع الأول: الذي يمكن أن نصطلح عليه: "مشروع الإصلاح السياسي"، باعتبار مركزية فكرة الإصلاح السياسي في عملية التغيير، وتمثّل له - كأ نموذج - بكل من: مشروع جمال الدين الأفغاني، ومشروع عبد الرحمان الكواكبي.

المطلب الثاني: المشروع الثاني: ويمكن أن نصطلح عليه: "مشروع الإصلاح التربوي"، باعتبار مركزية فكرة تربية الفرد والمجتمع، وإصلاح التعليم في عملية التغيير، وتمثّل له - كأ نموذج - كل من: مشروع الإمام محمد عبده، و مشروع الإمام عبد الحميد بن باديس.

المبحث الثاني: مشروع الإحياء الإيماني الشامل: و تمثّل له بكل من مشروع الإمام حسن البنا، ومشروع الشيخ بدیع الزمان النورسي، وقد كانت مسألة البعث الإيماني الجذري، والتكوين التربوي العميق والشامل، القضية المركزية في هذا المشروع، وعليه شدّد حملة المشروع على ضرورة إحياء الإيمان في الأنفس و غرس الفهم الشمولي للإسلام، وتطبيقه في حياة الأمة، ليتأسس على هذه القاعدة المتينة البنيان المتكامل لمشروع النهضة، الذي يستوعب كل مجالات الحياة.

المبحث الثالث: مشروع الإصلاح الفكري: وتمثّل له بكل من مشروع محمد إقبال، ومشروع مالك بن نبي، حيث شكّلت مسألة الصياغة الجذرية لمنظومة تفكير العقل المسلم على أساس البعث الروحي والتكوين التربوي أولوية عندهم، من منظور أن الوضع المنتكس للأمة ما هو إلا انعكاس لقصور في النظر وآليات تفكير العقل المسلم، والذي كان من مظاهره المرضية عجزه عن النظر السنني السليم لسبل التمكن والريادة لأمتّه؛ ممّا يستلزم عملية تغيير جذرية لعملية التفكير

لديه، تتأسس على الوحي تصوّراً وتمثلاً، وتنضبط بالغاية من وجوده و استخلافه في الأرض، وهي العبودية الحقّة لله تعالى.

وقد وظّفنا في دراسة هذه المشاريع بمسالكها الثلاثة العناصر الآتية:

أولاً: مدخل يتضمّن حديثاً إجمالياً عن البيئة التي عايشتها هذه المشاريع.

ثانياً: منظور مشاريع التحضّر الإسلامي لعوائق النهوض.

ثالثاً: منظور مشاريع التحضّر الإسلامي لمقوّمات النهوض.

الفصل الثالث: تقويم عام لمشاريع التحضّر الإسلامي.

توصّلنا بعد هذا العرض التفصيلي لمشاريع التحضّر الإسلامي إلى خلاصة تقويمية حاولنا فيها التنقيب في مضموني: التشخيص، والتصحيح عندها؛ بهدف الخروج بتصور كلّ الخصائص ومميزات الفكر النهضوي الإسلامي في تلك الحقبة. وعلى هذا جاء الفصل الثالث على النحو الآتي:

المبحث الأول: تقويم رؤى مشاريع التحضّر الإسلامي لعوائق النهوض:

انحصر تشخيصهم في ثلاثة مسالك رئيسة هي:

المطلب الأول: مسلك التشخيص السطحي لأمراض الأمة:

المطلب الثاني: مسلك التشخيص التعميمي لأمراض الأمة.

المطلب الثالث: مسلك التشخيص العللي لأمراض الأمة.

المبحث الثاني: تقويم رؤى مشاريع التحضّر الإسلامي لمقوّمات النهوض:

ميّزنا في تقويم رؤيتهم لمقوّمات النهوض بين جانبين رئيسين هما:

المطلب الأول: أبعاد متميّزة في الفكر النهضوي: ساهمت في دفع الفكر النهضوي نحو

مزيد من التعمّق والتجذّر.

المطلب الثاني: أبعاد مركزية في الفكر النهضوي تفتقر إلى صياغة، وبناء، وتأسيس.

المبحث الثالث: الأفكار النهضوية - رؤية كلية:-

خلصنا - بناء على العرض السابق - إلى رؤية كلية للأفكار النهضوية - مشاريع التحضّر -

، تضمّنت فكرتها الدافعة، ومنهجها الذي توّسّلت به في تطبيق هذه الفكرة، وتنزيلها في الواقع، ومقصدها النهائي من عملية التغيير والإصلاح.

الفصل الرابع: المشروع الحضاري الإسلامي - الأسس، والكليات، وآليات التطبيق والتجديد، والمقاصد، والآفاق -.

يهدف هذا الفصل إلى دراسة المشروع الحضاري الإسلامي من منظور تأسيسي، بوصفه منظومة تغييرية شاملة ومتكاملة، تقوم على أساس قراءة مشاريع التحضر قراءة تواصلية وتكاملية. انطلق الباحث في هذا الفصل وفق هذا المنظور من تجلية أسس المشروع الحضاري الإسلامي، ثم بيان الكليات الأساسية للمشروع، وصولاً إلى إيجاد آليات التطبيق والتجديد، وانتهاءً بتحديد مقاصد وآفاق المشروع.

وبناء على ذلك جاء الفصل الرابع على النحو الآتي:

المبحث الأول: أسس المشروع الحضاري الإسلامي: وهي: الأسس الفكرية والمعرفية، والقيمية، والواقعية.

المبحث الثاني: كليات المشروع الحضاري الإسلامي: وهي تتكوّن من التكوين الشامل للإنسان بوصفه نواة التغيير، و بناء المجتمع حامل رسالة التغيير، والثقافة بوصفها النسق المنظم لعملية التغيير، والتنمية الشاملة والمتكاملة على أساس التربية والتعليم بوصفها قطب الرحى في عملية التغيير، والسياسة بوصفها العامل المسرع لعملية التغيير، والتمكين الاقتصادي بوصفه الثمرة المادية لعملية التغيير.

المبحث الثالث: المشروع الحضاري الإسلامي - آليات تطبيقه وتجديده، ومقاصده، و أولوياته وآفاقه - : انطلقنا في هذا المبحث من تجلية آليات التطبيق وهي: - المؤسسة الإيمانية الدعوية،- المؤسسة السياسية، و- المؤسسة الاقتصادية -، والمؤسسة الثقافية التعليمية، و- المؤسسة الاجتماعية-، والمؤسسة الاعلامية الدعائية، والاتصالية التعبوية، و- مؤسسة التخطيط والاستشراف.

ثم حدّدنا آليات التجدد المتمثلة في: - سلوك مبدأ التكيف الإيجابي، والتوازن، والتدرج.- تعميق بُعد التواصل والتكامل في الأفكار النهضوية - تفعيل عملية الاجتهاد الشامل بوصفه آلية للبحث في العلوم الشرعية والكونية- فقه آليات المراجعة والنقد الذاتي.

وصولاً إلى بيان المقاصد المتوخاة من المشروع وهي:- الشهود . و- الوحدة. و- التخلص من التبعية السياسية، والاقتصادية، والثقافية. لنتهي في آخر المطاف إلى بيان أولويات المشروع الحضاري الإسلامي المنشود وهي:- تأسيس نظريات متكاملة في كلّ ميادين الفعل الإنساني.- فقه

آليات الثقافة مع التجارب الإنسانية الفعّالة. - فقه هندسة النهوض، ثمّ استشراف آفاق المشروع الحضاري المنشود، بإبراز خصائصه.

ثمّ استخلصنا أهمّ نتائج البحث، مع عرض توصيات تتضمّن أهمّ العناصر التي يمكن استدراكها على الأطروحة.

ثامنا: المصادر والمراجع المستثمرة في البحث:

صنفتنا مصادر ومراجع البحث حسب الترتيب الآتي:

1. القرآن الكريم .

2. المصادر المتعلقة بمشاريع التحضر في العالم الإسلامي: مثل: مؤلفات محمد عبده، و

ابن باديس، و الأفغاني، وحسن البناء، والنورسي، وابن نبي، ومحمد إقبال.

3. مصادر من الخبرة المعرفية النظرية والتدبيرية للمسلمين عبر التاريخ، استثمرت في

التأصيل الشرعي لمفاهيم متنوّعة، كالتجديد، والتحرّر، والنهضة، والمشروع الحضاري الإسلامي، ومشاريع التحضّر في العالم الإسلامي، ووظّفت أيضا في تفسير آيات قرآنية متضمّنة في صلب الموضوع. نذكر من هذه المصادر على سبيل المثال لا الحصر:

أ- كتب التفسير: كتفسير الطبري، وابن كثير، وتفسير الضلال لسيد قطب.

ب- كتب الحديث وشروحها، وكتب التاريخ.

ج. المعاجم اللغوية، كلسان العرب لابن منظور، ومختار الصحاح لأبي بكر الرازي.

4- المؤلفات التي درست مشاريع التحضّر في العالم الإسلامي ك: مشاريع الإسهاد

الحضاري لعبد المجيد النجار، الاتجاهات الفكرية عند العرب لعلي المحافظة، فلسفة المشروع الحضاري الإسلامي بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي لعلي جاد عبد الرزاق، تيارات الفكر الإسلامي لمحمد عمارة.

5- الموسوعات، وكتب التراجم، التي تعرضت لشرح المفاهيم والمصطلحات، وتراجم

الأعلام: مثل:

أ. الموسوعة الفلسفة لجميل صليبا.

ب. معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة.

ج. سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي.

د- الأعلام للزركلي.

6. كتب معاصرة لها علاقة نسبية بصلب الموضوع : نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

أ. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي .

ب . محمد فاضل بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية.

ج . عمار جيدل، ماهية الإنسان وصلتها بحريته ووظيفته الاجتماعية من خلال رسائل

النور.

د . محمد محفوظ، الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل.

هـ- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي.

و-عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية- المنطلق الأساس للإصلاح

الإنساني-.

ز- عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم .

ك- اسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة .

ل- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل.

الفصل الأول : مدخل تأسيسي: مقومات التأسيس.

ومقدمات المنهج

المبحث الأول: المبررات المنهجية والموضوعية للبحث.

المبحث الثاني: مدخل معرفي ومنهجي لبيان مفاهيم (التجديد،

المشروع الحضاري الإسلامي، مشاريع التحضر الإسلامي، النهضة،

التحرر).

المبحث الثالث: علم تاريخ تطور الأفكار دراسة في المنهج

وتطبيقاته في دراسة تاريخ تطور الأفكار النهضوية الإسلامية.

المبحث الأول: المبررات المنهجية والموضوعية للمبحث:

يتعيّن أولاً وضع مدخل منهجي، يتضمّن عرض إشكال جوهري ومركزي، يتمحور حول مشروعية مطلب التأسيس للمشروع الحضاري الإسلامي، على أساس استيعاب الجهود الإصلاحية السابقة بقراءتها قراءة تواصلية وتكاملية، ويستوجب عرض المقصود وفق النسق الآتي:

المطلب الأول: مدخل منهجي:

نستهلّ هذا المدخل بوضع التساؤل الجوهري الآتي: هل يمكن استثمار جهود مشاريع التحضر الإسلامي - المشار إليها في المقدمة - في التأسيس لبديل حضاري متكامل وشامل بناء على قراءتها قراءة تواصلية وتكاملية؟. وبعبارة أخرى هل امتلكت الجهود السابقة بمجموعها مشروعاً حضارياً متكاملًا وشاملاً، باستطاعته أن يستأنف دورة نهضوية جديدة، ويضع حدًا لحالة التدهور التي تعيشها الأمة، بسبب الحلول المستنسخة التي كانت وبالاً عليها؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل لا بدّ من مناقشة اعتراضين رئيسيين قد يردان على دعوى امتلاك هذه الجهود لمشروع حضاري شامل ومتكامل، وهما:

أولاً: الاعتراض الأول: إنّ الحديث عن المشروع الحضاري الإسلامي في ظروف التراجع والانكسار هو من قبيل الترف الفكري والأماي الزائفة، لذلك يشرع الحديث عن كينونته في ظروف التقدم والانتصار حين يتجلى في أرض الواقع.

يكون دفع هذا الاعتراض بإيراد حقائق تاريخية تؤكّد بمجموعها أن ميلاد مشاريع الاستنهاض في مختلف بقاع العالم جاء في ظروف عسيرة مرت بها الأمم، حتمت عليها إيجاد طريق جذري مغاير قصد به صنّاع النهضة إخراج مجتمعاتهم من النفق المظلم الذي تتخبّط فيه، وحمل في طياته محاولات جادة للإجابة عن تساؤلات تتمحور حول مشكلات النهضة منطلقاً ومضموناً، ومنهجاً، ومقصداً، واستشرافاً.

ومن هذه الحقائق تجربة الغرب في النهوض التي قامت على مشروع فلسفي وفكري وسياسي بشرّ به كوكبة من الفلاسفة في ظروف عسيرة مرّت بها أوروبا نتيجة تحكّم ثالوث: الملكية المطلقة، والكنيسة، والإقطاع في رقاب المجتمعات الأوروبية.

وبعد صراع قاس ومرير، بين مشروع التنوير الذي بشر بقيم جديدة، وبين الأفكار البالية والتقليدية التي رعاها ثلوث التخلف والرجعية، ولد المشروع الحضاري الغربي الذي نقل أوروبا من العصور الوسطى إلى مدينة حديثة، تضمّنت رؤية جديدة للعالم والكون، وبشرت بقيم جديدة، واستعاد الإنسان في رحابها دوراً فعالاً في صناعة النهضة؛ ممّا فتح لأوروبا إمكانيات غير مسبوقة للتقدّم الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والعلمي.

ثانياً: الاعتراض الثاني: لا يمكن قراءة هذه الجهود قراءة تكاملية وتواصلية، نظراً لتباين بيئاتها، والخلفية الفكرية لحملتها، فضلاً عن مضامينها ومناهجها، و بالتالي تقول قراءتها إلى مجرد تلفيقات لا يجمعها ناظم ولا نسق.

وهذا الاعتراض يسهل دفعه بأدنى نظر لبنية هذه المشاريع، إذ سنخرج من كشف مضامينها إلى أمور متفق عليها في العناصر الآتية:

1- الأرضية الفكرية. 2- منهجية العمل والوسائل الموظفة. 3- الأهداف والمقاصد.

تمهّد هذه المشتركات لبناء أرضية جامعة للمنطلق والمنهج والمقصد لكل مشاريع التحضّر الإسلامي، ممّا يضيف المشروعية على دعوى التأسيس للمشروع الحضاري الإسلامي، بوصفه الإطار الكلي الجامع لجهود الإصلاح والتغيير، وهذا ما سيتوضّح في التفصيل الآتي:

المطلب الثاني: سؤال التأسيس: المنطلق، والمنهج، والغاية:

قبل الخلوص إلى بيان مقصودنا من مصطلح التأسيس يحسن أولاً أن نعرّف دلالاته اللغوية في اللسان العربي، ففي معاجم العربية: التأسيس مصدر أسّس، يؤسس، والأسّ والأسّ والأسّ والأسّ: كل مبتدأ شيء، والأساس أصل البناء، من أسّ البناء يؤسّه أسّاً أي أسّسه تأسيساً. وأسّ البناء مبتدؤه، يقال: أسّست داراً إذا بنيت حدودها ورفعت قواعدها⁽¹⁾، ويقال أيضاً: "تأسيس عمارة" أي بناؤها، ورفع قواعدها، وتأسيس مدينة" أي: بناؤها، وتشييدها، ووضع أساسها. فيكون التأسيس في معناه اللغوي "إقامة الشيء على أسس مخصوصة ترفع بناءه"⁽²⁾.

[1]: انظر في المعنى اللغوي للتأسيس، ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 2003)، ج 1 / ص 105، ومحمد بن يعقوب الفيروز آبادي البحر المحيط (بيروت: دار الفكر ط 01، 1424هـ، 2003م)، ص 477.

[2]: طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة- الفلسفة والترجمة- (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 1995)، ص 226.

تستصحب هذه المعاني اللغوية في بيان مصطلح التأسيس في هذا البحث، الذي لا يزيد عن كونه (دراسة للمشروع الحضاري الإسلامي من منظور كشف أسسه ومنطلقاته المعرفية والمنهجية، وبيان مسالكه ومفاصله الأساسية ومقاصده الكبرى في التصور لعملية النهوض، بناء على القراءة التواصلية والتكاملية لمشاريع التحضر الإسلامي).

تبرز بناء على هذا التحديد معالم التأسيس، من حيث المنطلق، والمنهج، والغاية .

أولاً: منطلق التأسيس :

يكون التأسيس من هذا المنظور في كشف الخلفية المعرفية والمنهجية للمشروع الحضاري الإسلامي بناء على القراءة النقدية البناءة لمشاريع التحضر، مع استصحاب البعد التواصلية والتكاملية فيها.

وبيان ذلك أن المدخل الجوهري لبلورة الأسس المنهجية والمعرفية للمشروع الحضاري الإسلامي يكمن في الاستفادة من التراكمات النوعية للأفكار النهضوية على مدى قرن من الزمن، وهذا باستيعاب منطلقاتها المنهجية والمعرفية، على أساس القراءة التكاملية والتواصلية.

ونعني بالخلفية المعرفية والمنهجية: فلسفة المشروع من حيث منطلقاته وأسس الفكرية والمنهجية، وأطره المرجعية، التي يقوم عليها التصور الكلي لعملية النهوض، والتي تستلهم أساساً من الإسلام بقيمه الذاتية، والخبرة الإسلامية التاريخية، مع التثاقف الفعال مع التجارب الإنسانية المعاصرة في النهوض.

تحدّد هذه الأسس والمنطلقات بشكل كبير معالم عملية البناء الحضاري، والوسائل والآليات المنهجية التي تجسّد الرؤية النهضوية واقعياً.

يتوقف بلورة مفهوم التأسيس منطلقاً بشكل كبير على فعالية مناهجه وآلياته، المؤسسة على الوضوح المنهجي، والمرتكز على منهجية جلية.

ثانيا: منهجية التأسيس:

يلزم من بناء الخلفية المعرفية والمنهجية للمشروع الحضاري الإسلامي على أساس قراءة الأفكار النهضوية توظيف منهج يقوم على دعامين :

الأولى: القراءة التواصلية والتكاملية للأفكار النهضوية .

الثانية : القراءة في إطار الوحدة العضوية المتكاملة.

1- القراءة التواصلية والتكاملية للأفكار النهضوية: المقصود هنا هو قراءة مشاريع

التحضر الإسلامي من منظور كونها جهودا تواصلية وتكاملية، تنهل من مرجعية واحدة تتمثل في الإسلام والخبرة الفكرية التاريخية المتفاعلة معه(*)، وتقصد غاية واحدة هي التمكين الحضاري للأمة الإسلامية.

ونعني بالبعد التواصلية دراسة أوجه استمرارية جهود التغيير منطلقا ومنهجيا وغاية، مع التركيز على الإضافات النوعية التي ساهمت في تعميق الرؤى في سبيل النهوض.

يلزم من وجود العمل التواصلية حدوث تلاقح و تفاعل بين الأفكار النهضوية الإسلامية، نحو التطور والنضوج.

نجد لهذا البعد التواصلية حضورا كبيرا في تاريخ الأفكار النهضوية الإسلامية، والشواهد على ذلك كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر: تأثير الرؤية الإصلاحية لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في مشروع التغيير كما تصوّره محمد ابن عبد الوهاب، ودور هذا الأخير في بلورة معالم مشاريع أخرى جاءت بعده.

أما البعد التكاملية فيقصد به دراسة الأفكار النهضوية من منظور تكاملي يأخذ على عاتقه استثمار الرؤى المتميزة والمتمايزة المتناثرة بين مشاريع التحضر، وتوظيفها الفاعل في البناء التأسيسي للمشروع الحضاري الإسلامي، مع ربطها بالنظرة الكلية للإسلام.

[*]: المراد بالذاتية كليات الإسلام المستمدة من القرآن والسنة، والتاريخية؛ بمعنى ثمة تفاعل الفكر مع النصوص

من تطبيقات هذا المنظور: استثمار رؤى مالك بن نبي⁽¹⁾ في تصوّر الإصلاح الفكري، مع تطعيمها بالعمل الإحيائي الإيماني لحسن البنّا⁽²⁾ والنورسي⁽³⁾، بناء على اعتبار الكينونة الإنسانية التي تزوج بين العقل والوجدان.

[1]: ولد في مدينة قسنطينة شرق الجزائر سنة 1905 م، وترعرع في أسرة إسلامية محافظة، فكان والده موظفا بالقضاء الإسلامي حيث حول بحكم وظيفته إلى ولاية تبسة، حينها بدا مالك بن نبي يتابع دراسته القرآنية، بالتوازي مع الدراسة الابتدائية في المدرسة الفرنسية. وتخرج سنة 1925م بعد سنوات الدراسة الأربع. سافر سنة 1930م إلى فرنسا ولكن هذه كانت رحلة علمية. حاول أولاً الالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية، إلا أنه لم يكن يسمح في ذلك الوقت للجزائريين أمثاله بمزاولة مثل هذه الدراسات. فتركت هذه الممارسات تأثيراً كبيراً في نفسه. فاضطرّ للتعديل في أهدافه وغاياته، فالتحق بمدرسة (اللاسلكي) للتخرج كمساعد مهندس، مما يجعل موضوعه تقنياً خالصاً، أي بطابعه العلمي الصرف. انغمس مالك بن نبي في الدراسة وفي الحياة الفكرية، واختار الإقامة في فرنسا وتزوج من فرنسية ثم شرع يؤلف الكتب في قضايا العالم الإسلامي، فأصدر كتابه الظاهرة القرآنية في سنة 1946 ثم شروط النهضة في 1948، الذي طرح فيه مفهوم القابلية للاستعمار ووجهة العالم الإسلامي 1954، أما كتابه مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي فيعتبر من أهم ما كتب بالعربية في القرن العشرين. انتقل إلى القاهرة بعد إعلان الثورة المسلحة في الجزائر سنة 1954م وهناك حظي باحترام كبير، فكتب فكرة الإفريقية الآسيوية. 1956 وتوالى أعماله الجادة. وبعد استقلال الجزائر عاد إلى أرض الوطن، فعين مديراً للتعليم العالي الذي كان محصوراً في جامعة الجزائر المركزية، حتى استقال سنة 1967م متفرغاً للكتابة، بادئاً هذه المرحلة بكتابة مذكراته، بعنوان عام مذكرات شاهد القرن. توفي يوم 31 أكتوبر 1973 م، مخلفاً وراءه مجموعة من الأفكار والمؤلفات القيمة. انظر مذكرات مالك بن نبي مذكرات شاهد القرن - الطفل والطالب -، (دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط: 2، 1984)، وانظر أنور الجندي، أعلام القرن الرابع عشر الهجري، المجلد الأول، أعلام الدعوة والفكر مكتبة الأجلو المصرية 1981، ص 158.

[2]: حسن البنا بن أحمد بن عبد الرحمان البنا: مؤسس حركة الإخوان المسلمين بمصر، وصاحب دعوتهم، ومنظم جماعتهم، ولد في المحمودية (قرب الإسكندرية) سنة 1906م، وتخرج بمدرسة دار العلوم بالقاهرة، واشتغل بالتعليم، واشتغل مدرسا في مدينة الإسماعيلية، فاستخلص أفرادا صارحهم بما في نفسه، فعاهدوه على السير معه "إعلاء كلمة الإسلام"، واختار لنفسه لقب "المرشد العام"، فأقاموا بالإسماعيلية أول دار "للإخوان"، وبادروا إلى إعلان الدعوة، بالدروس والمحاضرات والنشرات، حاول رجال السياسة نتيجة لازدياد نفوذ هذه الحركة في العمق الشعبي للأمة الإسلامية التضييق عليها، توفي رحمه الله مقتولا سنة 1949م، من مصنفاته: مذكرات الدعوة والداعية، مجموعة الرسائل. انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، ط 12، 1997م)، ص 184.

[3]: هو بديع الزمان النورسي ولد في قرية (نورس) - وإلى قرينته (نورس) يُنسب - الواقعة شرقي الأناضول في تركيا عام 1876م من أبوين صالحين كرديين كانا مضرب المثل في التقوى والورع والصلاح ونشأ في بيئة كردية يحيم عليها الجهل والفقر، وما برح سعيد أن ألتحق بمجموعة من الكتاتيب والمرافق التعليمية المبنوثة في تلك النواحي من حول قرينته نورس. وكان يستوعب كل ما يقدم له من علم، وحمياً بعد ذلك وبفضل الحصول العلمي الجم الذي اكتسبه في طفولته المبكرة تلك، أن يجلس إلى المناظرة ومناقشة العلماء، وأنعقدت له عدة مجالس تناظر فيها مع أبرز الشيوخ والعلماء في تلك المناطق، وظهر عليهم جميعاً. وانتشرت في هذه الأثناء نُشر في الصحف المحلية أن وزير المستعمرات البريطاني "غلاستون" قد صرّح في مجلس العموم البريطاني وهو يخاطب النواب قائلاً: "ما دام القرآن بيد المسلمين فلن نستطيع أن نحكمهم، لذلك فلا مناص لنا من أن نزيله من الوجود أو نقطع صلة المسلمين به". =

تسهم هذه المقاربة في تقديم تصور جليّ ومتكامل لسبيل بناء الإنسان على أساس الرؤية التوحيدية التي تزوج بين قراءة كتابي الوحي والكون، لتحقيق المقصد من وجود الإنسان وهو أداء مهامّ الخلافة.

ومن أمثلتها أيضا الربط بين منهج الإصلاح السياسي الذي يقوم على التغيير التنازلي، والإصلاح التربوي الاجتماعي القاعدي الذي يتأسس على التغيير التصاعدي، لتسريع عملية التغيير، وبعث الفعالية فيه .

يقوم التوظيف الفعّال لهذا المنهج التكاملي على أساس النظر إلى الرؤى الإصلاحية المتعددة والمتباينة كما وكيفا، على أنها تندرج في إطار اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد، الاختلاف الذي يصلق الأفكار، ويلقحها وينضجها، كي يعبر بشكل من الأشكال عن تعدد المرابطة في أفراد الأمة في مختلف شعاب الحياة، لتكون لبنة في البناء التأسيسي للمشروع الحضاري الإسلامي.

2- قراءة الأفكار النهضوية بصفة وحدة عضوية متكاملة :

وتوضيح ذلك أنه إذا ثبت وجود اشتراك نسبي في مشاريع التغيير من حيث المنطلق والمنهج والغاية، فسيكون من المشروع قراءتها من جهة كونها منظومة متكاملة تضمّنت اجتهادات تواصلت على مدى قرن من الزمن، سعت إلى الانضباط بقيم الإسلام، وقصدت استرجاع المكانة الريادية للأمة الإسلامية.

= زلزل هذا الخبر كيانه وأقضّ مضجعه فأعلن لمن حوله: "لأبرهنن للعالم بأن القرآن شمس معنوية لا يجبو سناها ولا يمكن إطفاء نورها". لم تكن حياة سعيد النورسي إلا ملحمة من الوقائع والأحداث التي وضع جميعها في خدمة القرآن العظيم وتفسير نصوصه، وبيان مرامي آياته البينات، ضمن رؤية تبلورت مع الزمن ومع أطوار رحلة العمر، وكانت غايتها النهائية بث اليقظة، وإعادة الحياة والفعل للأمة الإسلامية بعد طول رقاد. توفي سعيد النورسي في الخامس والعشرين من رمضان المبارك سنة 1379 هـ الموافق 23 آذار 1960 م، فدفن في مدينة "أورفة". ولكن السلطات العسكرية الحاكمة لتركيا لم تدعه يرتاح حتى في قبره؛ إذ قاموا بعد أربعة أشهر من وفاته بهدم القبر، ونقل رفاته بالطائرة إلى جهة مجهولة، وبعد أن أعلنوا منع التحول في مدينة "أورفة". فأصبح قبره مجهولا حتى الآن لا يعرفه الناس. انظر: إحسان قاسم الصالحي، بديع الزمان سعيد النورسي - نظرة عامة عن حياته وآثاره- (المنصورة: مطابع الوفاء، ط03، 1988م). وانظر: النورسي، السيرة الذاتية (القاهرة: دار النيل، ط01، 2008م)، وآزاد سعيد سامو، سعيد النورسي - حركته ومشروعه الإصلاحي في تركيا- (دمشق: دار الزمان ، ط01، 2008م)، من ص 63 إلى ص 125.

وأهم ما يمكن جنيه من توظيف هذه القراءة هو التأكيد على ضرورة المشروع الحضاري الإسلامي كنهر كبير تلتقي عنده جميع روافده المتمثلة في مشاريع التحضر، وتستقي منه في الوقت نفسه.

سيوقع إغفال هذه الحقيقة الباحثين في النظرة التجزيئية والتفاضلية التي ستحل بالموضوعية في دراسة الأفكار النهضوية.

ثالثاً: غاية التأسيس:

يرمي التأسيس إلى استثمار جهود التغيير التي حفلت بها الأمة الإسلامية على مدار القرنين الأخيرين في رؤية كلية تحلّي فلسفة المشروع الحضاري الإسلامي في النهوض.

وبذلك يُعد هذا المشروع ثمرة تجارب نهضوية، ساهمت في ترسيخ جذوره، وتوضيح معالمه ووسائله وغاياته.

وتتمثل الغاية الأسمى لهذا المشروع في "إعادة صياغة أمة بكاملها بتعديل وفتتها الجانحة، وبث روح الإبداع والحركة في مواثها كي تمضي على الطريق الصحيح"، وهذا لا يكون إلا باستلهاام وسائل الاستخلاف والتسخير والاستعمار، وتخفيف آليات العمل العقلية والحسية والروحية، لتشكل هذه الآليات في نهاية الأمر مفاتيح الإبداع والقوة والفاعلية الحضارية"⁽¹⁾.

سيسترجع المشروع - بامتلاكه لهذه الخصائص - مرتبته الريادية التي تليق به، ويستأنف دوره القيادي بما يتضمّنهُ من "رؤية موحّدة للكون والوجود وإلى مقاصد وجود الإنسان فيه ، مستمدة من مرجعية ثابتة تحتل أعلى درجات الصحة واليقين والشمول لتفسير الوجود بكل موجوداته"⁽²⁾.

[1]: عماد الدين خليل، في المشروع الحضاري الإسلامي: الأحد 29 جمادى الأولى 1427 الموافق لـ 25 يونيو 2006، قسم المقالات / islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-7489.htm.

[2]: عبدالرحمن الزبيدي، حوار حول المشروع الحضاري: حوار أجري يوم 14 - 12 - 2006م، منشور في موقع: <http://www.islamweb.net>

ويزداد يقيننا بضرورة حضور هذا المشروع في واقع الحياة إذا استحضرننا عمليات استنساخ تجارب الأمم الأخرى - خاصة الغربية - التي استمرت طوال عقود من الزمن، وكان مآلها انتكاس وضع الأمة، حيث تعقدت مشكلاتها، وزادت حدة تدهورها ودرجة تخلفها.

إضافة إلى التركيز على التأسيس كضرورة معرفية ومنهجية لتأسيس المشروع الحضاري الإسلامي، يسعى البحث إلى تحقيق المقاصد الآتية:

أولاً: رصد التطور الحاصل في الأفكار النهضوية الإسلامية منذ بزوغ النهضة الإسلامية الحديثة، وهذا بدراسة خلفياتها، ومنطلقاتها، وتغييراتها، وتأثيراتها، واستثمار كل ذلك في البناء التأسيسي للمشروع الحضاري الإسلامي.

ثانياً: بيان موقف مشاريع التحضر الإسلامي من الغرب حضارة وثقافة وفكراً، وبيان درجة تأثير هذا الوافد في توجهات التغيير في هذه المشاريع.

ثالثاً: كشف علل وأسباب فشل هذه المشاريع في تحقيق غاياتها وأهدافها، مع محاولة إبراز المكاسب التي جنتها، وتحديد آليات توظيفها في البناء التأسيسي.

رابعاً: كشف الأرضية المعرفية والفكرية التي تستند إليها الأفكار النهضوية في التغيير منطلقاً ومنهجاً وغاية.

نخلص ممّا سبق إلى مركزية التأسيس منطلقاً ومنهجاً وغاية، بوصفه المنظور الشامل والكلّي الذي يستوعب، ويستثمر الأفكار النهضوية الإسلامية المتراكمة طيلة قرنين من الزمن، لما يتضمّنه من منهجية معرفية تقوم على التحليل، والنقد، والضبط، والتنظيم، بهدف صياغة المشروع الحضاري الذي تنشده الأمة الإسلامية.

المبحث الثاني: مدخل معرفي ومنهجي لبيان مفاهيم (التجديد، المشروع الحضاري، مشاريع التحضر الإسلامي، النهضة، التحرر).

يحسن بنا أولاً أن نبين أهمية تحديد المفاهيم منهجياً ومعرفياً.

❖ ضرورة المنهجية والمعرفية لتحديد المفاهيم:

تكتسي عملية تحديد المفاهيم أهمية بالغة، تتجلى في جانبين رئيسيين، يتعلق الأول بالسياق المنهجي للبحث، والثاني بالدلالة المعرفية للمفاهيم.

الجانب الأول: يتعلق بالسياق المنهجي للبحث، إذ يجب إحداث ارتباط وثيق بين إشكالية

البحث ومفاهيمه المركزية، التي تعد الدعائم الرئيسة التي يقوم عليها البحث منهجاً ومضموناً.

الجانب الثاني: يتعلق بالدلالة المعرفية للمفاهيم، من حيث تأثيرها البالغ في بلورة الإشكالية

المراد دراستها، فالمفهوم على إطلاقه العام غير المنضبط سيضفي ضبابية على معالجة الموضوع ومنهجية البحث، فعلى سبيل المثال لا الحصر: قد يتلبس مفهوم التجديد بعدة مفاهيم شائعة: كالنهضة، والتقدم، والتنمية، والتحديث، والتنوير، وغيرها من المفاهيم التي ستشوش وتميع الرؤية الإسلامية الأصيلة لمفهوم التجديد، وقس على ذلك سائر المفاهيم الأخرى.

تتضح من خلال هذه المعطيات الأهمية الحيوية لعملية تحديد المفاهيم، التي ستجنبنا الوقوع

في فوضى المفاهيم، باعتبار أن المفهوم قد يتلبس بعدة معانٍ ودلالات، تعد من آثار تباين الرؤى الفكرية - بمختلف مشاربها الإيديولوجية - اتجاه المفهوم، فليست المفاهيم مجرد "ألفاظ كسائر الألفاظ؛ بل هي مستودعات للمعاني والدلالات، وهي كثيراً ما تتجاوز المعاني المعجمية للألفاظ، ولهذا تتعدى المعنى اللغوي، لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودقائق تراكمات فكرها ومعرفتها"⁽¹⁾، ولهذا تعتبر المفاهيم بمثابة وعاء معرفي يجمع كل الخصوصيات الذاتية للأهم، مما يعكس جوهرها الحضاري.

[1]: انظر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية - تقدمه طه جابر العلواني - (القاهرة: المعهد

العالمي للفكر سلامي، ط1، 1998)، ج1، ص7

ومن هنا يتبين أن "المفهوم وظيفة حيوية، بحيث لا يمكن أن يوجد مستقلاً بعيداً عن منهج خاص متميز"⁽¹⁾، ينبع من الرؤية الإسلامية الكلية والشمولية التي تكفل إزالة الضبابية والميوعة والتعميم الذي قد يطراً على المفهوم، نظراً لتفردّها بخاصية متميزة هي "الثبات"، باعتبار أنها نابعة من مصدر إلهي يتمثل في الوحي - القرآن الكريم والسنة الصحيحة -، حيث "يشكل مصدراً لمفاهيم - تعدد - نماذج معيارية وقياسية، تتميز بكونها منظومة متكاملة للحكم على الأشياء والأحداث والوقائع،..... حيث تصاغ المفاهيم الإسلامية صياغة شاملة تأخذ في اعتبارها جوهر الرؤية الإسلامية، الذي لا يفصل بين اعتقاد وقول وعمل"⁽²⁾.

ونشأت الخبرة المعرفية التاريخية الإسلامية عن هامش الوحي سعياً إلى تفسيره وشرحه وفقهه وتمثله، وهي تتفاوت من حيث درجة تمثّلها لمفاهيم الوحي عمقا وسطحية. وتتصف هذه الخبرة كذلك بخاصية "المعيارية" في التكوين؛ وهذا لأنها "تعمل ضمن إطار مشيد بالأصول والثوابت - رغم نسبية درجة تمثّل الوحي -، ومن ثمّ فإنّها حين تعالج المفاهيم لا تبحث عن مكوّناتها الذاتية، ولا تحاول الكشف عن ما هو جوهري فيها، بل تبحث لكل مفهوم عن مكانه وموقعه من منظومة القيم، التي تتخذها الخبرة الإسلامية مرجعاً لها ومرتكزاً. وتتكوّن من التفاعل مع هذا المصدر لدى العقل المسلم المفاهيم والرؤى الفكرية والأخلاقية، التي كثيراً ما يتصرف المسلم في مواقف الحياة المختلفة على هديها بطريقة عفوية وتلقائية"⁽³⁾.

ويحسن في هذا السياق أن نشير إلى نقطة هامة تتعلق بضرورة الفصل بين مصدر المفاهيم (الكتاب والسنة)، وبين الخبرة التاريخية في تفاعلها مع هذه المفاهيم، ذلك أنّ الإسقاطات التاريخية على المفهوم كان لها دور في تشويبه، وربما إفراغه من جوهر معانيه الأصلية أحياناً؛ مما أدى إلى اختلاط الجانب الثابت في المفهوم مع الجانب المتغير الذي يُعنى بالواقع، وتفاعل المفهوم معه زماناً

[1]: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، بناء المفاهيم ضرورة منهجية (بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية)، مرجع سابق، ج1، ص 56.

[2]: المرجع السابق، ص 88.

[3]: انظر عبد الكريم البكار، مدخل إلى التنمية المتكاملة. رؤية إسلامية. (دمشق: دار القلم، ط 1، 1999م)، ص 53، وانظر في هذا العنصر أيضاً: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 7، 1998)، ص 36-11.

ومكانا وبشرا فأحال الثابت على المتغير⁽¹⁾، ومن هنا فإنه من الخطأ الشديد أن يُنسب الخطأ إلى الإسلام ومفاهيمه من خلال الخبرة التاريخية وممارستها.

ويلزم - في ضوء ما سلف - أن نفحص الخبرة التاريخية بضابط معياري، يمكّننا من تقويم عناصر هذه الخبرة في مجموعة مفاهيم، مثل مفاهيم: الخلافة، أو البيعة، أو الشورى، التي يمكن ضبطها وبناءها على أساس من الوحي⁽²⁾؛ بمعنى تقويم الخبرة التاريخية الإسلامية من خلال الارتكاز على المصدر الثابت الذي يعدُّ مقياساً مطلقاً في التقويم، باعتبار شموليته وكليته.

وعلى هذا الأساس، تُستلهم المفاهيم الإسلامية من مصدر ثابت مستقل متميز عن المكلفين كافة، فلا يتدخل فيه بشر، كائن من كان، بالتعديل وفقاً لهوى أو مصلحة.

كما تتطلب عملية تحديد المفاهيم أن نفحص المفاهيم الغربية برؤية نقدية إسلامية، تسير غور اللفظ من حيث بنيته و دلالاته ومعناه، وهو ما يمكّننا - بناء على الخطوات السابق ذكرها- من تأسيس منظومة مفاهيمية أصيلة متجددة، تركز على مصدر ثابت، مع تميّزها بالقدرة على مسايرة الحياة الإنسانية.

المطلب الأول: مفهوم التجديد:

يعدّ مفهوم التجديد "من أكثر المفاهيم التي تنازعتها التيارات الثقافية والفكرية المختلفة، وقد انعكس هذا التنازع على المفهوم ذاته من حيث معناه ودلالاته، وقد ساهمت الدلالات والمعاني الغربية لهذا المفهوم في إضافة بُعدٍ جديدٍ إلى هذا التنازع، حيث لم يقتصر الإخلال بهذا المفهوم على المعنى فقط بل تعدّاه إلى اللفظ ذاته. ساهم في ذلك إهمال عملية تأصيل المفهوم، بما ينفي عنه اختلال اللفظ والمعنى⁽³⁾.

[1]: انظر سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، بناء المفاهيم ضرورة منهجية، مرجع سابق، ج1، ص 91 .

[2]: انظر المرجع السابق، ص 93.

[3]: المرجع السابق، ص 309.

ومن هنا تبرز الضرورة المنهجية لتحديد مفهوم التجديد، وهو ما يستدعي أولاً القيام بتأصيله

من نواح ثلاث :

أولاً: التجديد في اللغة.

ثانياً: التجديد في القرآن.

ثالثاً: التجديد في السنة.

أولاً: التجديد لغة:

تجدد الشيء صار جديداً، وجدده أي صيره جديداً، وكذلك أجده واستجده، والجِدَّة بالكسر مصدر الجديد وهي نقيض البلى، وضده القديم بمعنييه القديم زماناً، والقديم بقاءً، وهو التقادم .

والتجديد فيه طلب واستدعاء، إذ التاء للطلب، فيكون تجديد الشيء يعني طلب جِدَّتِهِ بالسعي والتوسُّل إلى ما يجعله جديداً

يقال: جدَّد بيته، أي: رَمَّمه، وأعاد طلاءه، وأحكم إثبات النوافذ، وغير مظهره، الذي بدا فيه التقادم وبان عليه التصدُّع، ولا يعني تجديد البيت هدَّه من الأساس وإعادة بنائه طوبة طوبة. ويوضح أكثر هذا المعنى قول أحد المصلين: جدَّدت وضوئي، وهو لا يريد بذلك الوضوء من جديد بعد انتقاضه، فهذا لا يُسمَّى تجديداً، وإنما يريد بتجديده إعادة جدته كسباً لأثره في المصلِّي، تزويداً له بالنشاط للأداء المتقن الخاشع بسببه ، وكذلك قولك لأحد المتعاهدين: جدَّد العهد، فهو لا يعني أنْ عهدك قد انتقض، بقدر ما يعنون أنه تقادمٌ إلى درجة أو شك معه المتعاهدون أن يتساهلوا أو يتخلوا عن التزام بنوده .

وكذلك سُمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديداً، فالجديدان والأجدان هما الليل والنهار لأنهما لا يبليان⁽¹⁾.

ومن معاني التجديد في أصل اللُّغة: الوسطية، ويقولون: جادَّة الطريق أي سواء الطريق ووسطه⁽²⁾.

[1]: الإمام أبو بكر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1996) ص 54، وابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار الجليل، دار لسان العرب، ط4، 1998) م1، ص 415.

[2]: انظر احميدة النيفر، إضاءات مغاربية على مسألة التجديد الإسلامي في معناها وسياقاتها، من النت، موقع www.almultaka.net، بتاريخ: 2010/04/23.

بناء على هذه المعاني اللغوية نستطيع القول بأن التجديد في أصل معناه اللغوي يبعث في الذهن تصورا تجتمع فيه ثلاثة معانٍ متصلة، لا يمكن الفصل بينهما، وهي:

- الأول: أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجودا وقائما وللناس به عهد.
- الثاني: أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديما.
- الثالث: أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق.

فيكون معنى جدد الشيء صيره جديدا غير خالق ولا بال، فهناك ثلاثة عناصر (شيء، وبال، وخلق)، (وقد كان غير بال ولا خلق)، (يجدد بأن يعاد إلى مثل حالته الأولى)⁽¹⁾.

وعلى هذا التحديد اللغوي بنى بعض الكتاب تعريفهم لمفهوم التجديد الذي يعني "إن التجديد . في مجال الفكر أو في مجال الأشياء على السواء . هو أن تعيد الفكرة أو الشيء الذي بلى أو قدم، أو تراكمت عليه من السمات والمظاهر ما طمس جوهره، أن تعيده جديدا، وكذلك . أيضا . الدين"⁽²⁾.

وهو ما وضّحه أبو الأعلى المودودي⁽³⁾ بقوله "أنَّ المجدد هو": كل من أحيا معالم الدين بعد طموسها، وجدّد حبله بعد انتقاضه"⁽⁴⁾.

-
- [1]: انظر في هذا الاستنباط: بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين (الكويت: دار الدعوة، 1984/1404)، ص 14-15.
 - [2]: جمال سلطان تجديد الفكر الإسلامي (الرياض: دار الوطن، ط: 1، 1412هـ)، ص 13.
 - [3]: ولد سنة 1903م من أصل عربي، وكان أبوه رجل علم شرعي وقانوني، تعلم في البيت على يد أبيه تعليما دينيا وأديبا، التحق بالمدرسة فظهر تفوقه فيها، واتجه في دراسته وجهة العلوم الدينية، وتدرج في ذلك حتى تحصل على درجة علمية معادلة لليسانس، اقتحم ميدان الصحافة مبكرا، حيث سعى من خلالها إلى إبراز التميز الثقافي للمسلمين في الهند، أصدر سنة 1932م مجلة سماها "ترجمان القرآن"، ناضل المودودي طيلة حياته لتكوين تجمع إسلامي متميز سياسيا، وثقافيا، يسعى من خلاله إلى إقامة الخلافة في الأرض، فأنشأ لهذا الغرض "الجماعة الإسلامية" بلاهور من سبعين رجلا انتخبوه أميرا لها، توفي رحمه الله سنة 1979م من آثاره: نحن والحضارة الغربية، تدوين دستور إسلامي، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، منهج الانقلاب الإسلامي. انظر: محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية (بيروت: دار الشروق، 1987م).
 - [4]: أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (دمشق: دار الفكر، ط 3، 1968م) ص 13.

محصلة العرض أن المعنى اللغوي للتجديد يتمحور حول إعادة بعث شيء أصابه البلى عبر الزمن، طبقاً لنموذجه الأصلي.

ثانياً: كلمة جديد في القرآن:

لم يرد في القرآن لفظ جدد، أو لفظ الجديد، ولكن جاءت فيه كلمة جديد، وهو استعمال سيفيد بلا شك في بيان معنى التجديد، ومن الآيات في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلَيْسَ لِمَنْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴾ ﴿٤٩﴾ ﴿ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴾ ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ.. ﴿⁽¹⁾﴾.

فيُتَضَحُّ من خلال هذه الآية أن تجديد الخلق هو بعثه وإحيائه وإعادة، وقد تكرر هذا المعنى في عدة آيات منها قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّتُمْ كُلَّ مُمْرِقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ ﴿٧﴾ ﴿⁽²⁾﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا أَإِذْ ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ..... الآية ﴾ ﴿⁽³⁾﴾، فتجديد الخلق هنا أيضاً هو إحيائه وبعثه بعد أن ذهب وعفا أثره واندرس.

وحضر المعنى نفسه في قوله تعالى: ﴿ أَفَعَيَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ ﴿١٥﴾ ﴿⁽⁴⁾﴾.

وهذا توبيخ لمنكري البعث يقال: "بالأمر إذا لم تعرف وجهه، فالله عز وجل لم يعجز عن خلق الناس أول مرة، فكيف يعجز عن إحيائهم ثانية ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ ﴿⁽⁵⁾﴾، أي في حيرة من البعث، ففي هذه الآية إشارة إلى المراحل الثلاث: خلق أول وحياة أولى، ثم موت وبلى، ثم بعث وإحياء وإعادة وتجديد، فإذا الخلق (خلق جديد) ﴿⁽⁶⁾﴾.

[1]: الإسراء/ 49 - 51.

[2]: سبأ/ 7.

[3]: السجدة/ 10.

[4]: ق/ 15.

[5]: ق/ 15.

[6]: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مفهوم التجديد - بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية -، مرجع سابق، ج1، ص 346 - 347، وانظر بسطامي، مفهوم تجديد الدين، مرجع سابق، ص 15 - 16.

وبذلك يكون القرآن الكريم موافقا لما ورد في معاجم اللسان العربي(*) في تحديد معنى التجديد، الذي تتمحور معانيه حول إعادة بعث وإحياء الشيء بعد أن اندرس.

ثالثا: التجديد في السنة النبوية:

ورد استعمال الفعل من كلمة تجديد (جدد) في بعض أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، لكن أصح حديث في الباب، وأدقه من الناحية التوظيفية لمفهوم التجديد هو الذي روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا)⁽¹⁾.

وقد تضمن هذا الحديث بيان مجموعة من الحقائق وهي:

1 - بيان تجديد الدين.

2- الزمن وعملية التجديد.

3- القائم بالتجديد.

1. بيان تجديد الدين:

أ. ما المراد بالدين المجدد:

قد يقع التباس في ذهن القارئ لهذا الحديث، يتعلق بالمراد بتجديد الدين هل يقع على الدين، أم على علاقة المسلمين بهذا الدين؟ .

وعليه يمكن القول، إن تجديد الدين في هذا الحديث ينصرف إلى أحد الأمرين:

[*]: مما يؤكّد من حقيقة هذا التوافق تنزّل القرآن الكريم بلسان عربي مبين.

[1]: رواه أبو داود في "السنن" (259/11)، "كتاب الملاحم"، باب: لا يذكر في قرن الملقّة، حديث رقم (4282)، والحاكم في "المستدرک"، كتاب الفتن والملاحم (567/4 . 568) حديث رقم (8592)، والبيهقي في "معرفة السنن والآثار" (163/1 . 164)، والطبراني في "المعجم الأوسط" (272/7) رقم (6523)، والخطيب في "تاريخ بغداد" (61/2 . 62)، وأبو عمرو الداني في "الفتن" (742/3 . 743) حديث رقم (364) كلهم عن أبي هريرة رضي الله عنه، نقل المناوي في "فيض القدير" (358/2): "قال الزين العراقي وغيره: "سنده صحيح"، وقال العلامة العظيم آباي في "عون المعبود شرح سنن أبي داود" (267/2): قال العلقمي في شرح الجامع الصغير: قال شيخنا . أي السيوطي .: اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح، وصححه الألباني في "سلسلة الأحاديث الصحيحة" (148/2) حديث رقم (599)، وفي صحيح الجامع (1874)، وفي "صحيح سنن أبي داود" (3606).

1أ . معالم المنهج الإسلامي الذي ينظم علاقة الإنسان بربه وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان من عقيدة وأخلاق وعبادات وشرائع، ومن خصائص هذه المعالم الثبات فلا تقبل التغيير ولا التحوير ولا التجديد، اللهم إلا فيما يتعلق بالاجتهادات الشرعية المنضبطة بمقاصد الإسلام الكلية التي لا تتعارض مع جوهر الإسلام، الذي من خصائص شريعته السعة والمرونة(*) .

2أ . التفاعل مع معالم هذا المنهج؛ أي تمثل المسلم له، الذي يتراوح فيه بين الترقّي إلى درجات عليا من الانقياد الكلي، أو النكوص إلى أسفل دركات الانحراف الكلي أو الجزئي عن المنهج الذي خطّه الإسلام.

هذا المجال هو محل عملية التجديد، "فتجديد الدين في حقيقته تجديد وإحياء وإصلاح لعلاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله والاهتداء بهديه لتحقيق العمارة الحضارية وتجديد حال المسلمين"⁽¹⁾، ولا غرو إن جاء الدين في الحديث مضافا إلى الأمة، وليس مضافا إلى الله، "ليجدد لها دينها"، فالتجديد ينصب على دين الأمة وليس على دين الله تعالى"⁽²⁾، و"يكون في المتغيرات وليس في الثوابت.... ؛ بمعنى المتغير القابل للاجتهاد الذي يخضع لتطورات العصر ومستجدات الزمن ، - وبعبارة أدق - كيفية الاستلهام من الثابت وتوظيفه في الحياة ممارسة ومقصداً"⁽³⁾ .

ومن هنا تفتقر دلالة تجديد الدين عند المسلمين التي تعني استرداد المبعّد وإبعاد المقحم، عن دلالة تجديد الدين عند الغربيين التي تعني التبديل والتغيير، فبين المعنيين انفصال كلي لفظا ومعنى.

2- زمن التجديد:

يشير الحديث إلى أن "الله عز وجل يبعث على رأس كل مائة"، وواقع الأمر أن هذه الإشارة لا تفيد ما أجهد فيه بعض المفكرين أنفسهم فحاولوا أن يجعلوا على رأس كل مائة مجددا، وحرصوا على أن يكون في مفتح القرن، بل يؤكد الحديث على حقائق متضمنة في هذه الإشارة هي:

[*]: وهذه العملية الإحتهادية من حيث آلياتها وغاياتها تعدّ عملية تجديدية.

[1]: عمر فروخ، تجديد في المسلمين لا في الإسلام (بيروت: دار الكتاب العربي، 1981/1401)، ص 09 وما بعدها.

[2]: يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدين (دون بيانات)، ص 27

[3]: عامر الكفيسي، مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد (بيروت: دار الهادي، ط 1، 2006م)، ص 72 .

- أ - بيان استمرارية وتواصل عملية التجديد.
ب . حقيقة التجدد الذاتي الكامن في الأمة.
ج . انتفاء صفة الهلاك والجمود التام عن الأمة الإسلامية، فبروز عوامل النكوص هو بمثابة منبهات تحثنا على ضرورة تجديد صلة الأمة بدينها.

3- القائم بعملية التجديد:

يذهب أغلب شراح الحديث في معنى لفظ "من" إلى أن المراد هو المجدد الفرد، وقد علق أحد الباحثين في هذا السياق على هذا الشرح بقوله: "وحقيقة الأمر أن هذا الفهم لا يقل خطورة عن سابقه، إذ أن حصر عملية التجديد على تشابكها وتعقدها في فرد مجدّد، إنما هو تبسيط الأمور أكثر مما تحتمل، خاصة أن لفظ "من" للعموم يشمل الفرد والجماعة و الأصوب أن نشير في حديث التجديد إلى الجماعة⁽¹⁾ .

ومّا يعضد هذا الرأي ما ذهب إليه الحافظ ابن حجر حيث يقول في الفتح: إنه لا يلزم أن يكون في رأس كل قرن واحد فقط، بل الأمر فيه كما ذكره النووي في حديث: "لا تزال طائفة من أمّتي ظاهرين على الحق" في أنه يجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع المؤمنين، ما بين شجاع وبصير بالحرب، وفقه ومحدث ومفسر، وقائم بالمعروف والنهي عن المنكر، وزاهد وعابد، ولا يلزم اجتماعهم ببلد واحد، بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد وتفرقهم في الأقطار، ويجوز تفرقهم في بلد واحد وأن يكونوا في بعض دون بعض⁽²⁾ .

ويرى باحث آخر في ختام مناقشته لأقوال العلماء في المقصود بـ"من" ، أنّها تصلح في الحديث المذكور للجمع كما تصلح للفرد، وذلك أن "من" في أصل وضعها صالحة لهذا وذاك.

[1]: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مفهوم التجديد- بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية-، مرجع سابق، ج1، ص 349.

[2]: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة باب 10 (الرياض، دمشق: دار السلام، دار الفيحاء، ط1، 1997)، م13، ص 361.

وفي القرآن الكريم ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾ (١٢٤) ﴿١﴾ ... إذا عرفت هذا، فقد يكون المجدد فردا ...، وقد يقوم بالتجديد والإحياء جماعة أو مدرسة أو حركة فكرية أو تربوية، أو جهادية، يتواصى أهلها بالحق والصبر ويتعاونون على البر والتقوى.

وقد يقوم بمهمة التجديد أفراد أو مجموعات متناثرة، كل في موقعه ومجال اهتمامه واختصاصه، هذا في مجال العلم والفكر، وذاك في مجال السلوك والتربية، وثالث في مجال خدمة المجتمع، ورابع في مجال الحكم والسياسة، وآخرون في مجال الجهاد والمقاومة، وكل على ثغرة من ثغرة الإسلام، اتّحدت أهدافهم، ومبادئهم، وإن اختلفت مواقعهم وطرائقهم⁽²⁾.

ومن هنا يتبين الدور التوعوي الذي قامت به مشاريع التحضّر الإسلامي في إضفاء منظور شامل للتجديد عندما أكّدت على أهمية وفعالية الاختيارات الجماعية والشاملة للتجديد، ليكون أكثر قوة على استيعاب ومواكبة الواقع المتغيّر ومشكلاته المعقدة والمركّبة، لذلك لا يكفي "لتجديد الدين في زمن من الأزمان الاقتصار على إحياء العلوم الدينية، وبعث الولوع باتباع الشريعة فحسب، بل يلزم لذلك إنشاء حركة شاملة تعمّ بتأثيرها جميع العلوم والفنون والأفكار والصناعات ونواحي الحياة الإنسانية جمعاء"⁽³⁾. ف " من المعلوم أنّه لا يقوم ولا يثبت في وجه التيار إلا التيار" و " لا بدّ لإزالة فساد شامل للحياة كلها على أساس برنامج جامع يقوم بعمل الإصلاح من الجذر إلى الفروع بغاية من الاتّزان والتناسب"⁽⁴⁾.

لذلك فالأمة بحاجة إلى " تجديد يعيد النظر في العلوم الإنسانية والاجتماعية من خلال منظور إسلامي صحيح مستمدّ من الرؤية الإسلامية الكلية للدين والحياة والإنسان والمجتمع والتاريخ،

[1]: النساء / 124 .

[2]: يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، مرجع سابق، ص 19 - 20.

[3]: أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، مرجع سابق، ص 138 .

[4]: المرجع السابق، ص 193، و198.

مستفيدة من كل المدارس القائمة ومن نتائج بحوثها وتحليلاتها دون أن يكون أسيرا لفلسفة واحدة منها، أو لفلسفاتها جميعا"⁽¹⁾.

وفي السنة النبوية أحاديث عدة تؤكد البعد الجماعي في ممارسة التجديد، كقوله صلى الله عليه وسلم: (لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللَّهِ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ أَوْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ عَلَى النَّاسِ)⁽²⁾.

وحدّد النبي صلى الله عليه وسلم في حديث آخر طبيعة وجوهر هذا العمل التجديدي بقوله: (يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمُ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عُذُولُهُ يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالِينَ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ)⁽³⁾.

ذلك أن هؤلاء المحددين قد حفظوا على الدين صورته الصحيحة النقية كما لم يتركوا الأمة ليعمها الفساد والضلال بصورة جماعية حيث لا تجتمع الأمة على ضلالة⁽⁴⁾.

[1]: يوسف القرضاوي، من أجل صحة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدين، مرجع سابق، ص 31.
[2]: متفق عليه، رواه البخاري في "صحيحه" (772/6)، كتاب المناقب، باب 28. حديث رقم (3641)، وفي كتاب التوحيد (541/13) 29. باب قوله تعالى: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَعْمَلَهُ نَكُونُ" ، حديث رقم (7640)، ورواه مسلم في "صحيحه" (68/13)، كتاب الإمارة (53)، باب قوله صلى الله عليه وسلم: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم"، ورواه أحمد في "المسند" (99/4)، والترمذي في "السنن" (401/6)، كتاب الفتن 43. باب ما جاء في الأئمة المضلين، حديث رقم (2330)، وقال: "هذا حديث صحيح"، وهو حديث متواتر مروى عن جمع من الصحابة، كالمغيرة بن شعبة، وثوبان، وأبو هريرة، وقرّة بن إلياس، وجابر بن عبد الله، وعمر بن الخطاب، وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين.
[3]: رواه العقيلي في "الضعفاء الكبير" (10/1) و(256/4) و"الضعفاء" (9/1) عن أبي أسامة مرفوعا، والخطيب البغدادي في "شرف أصحاب الحديث" ص 55 من طرق عن أبي هريرة، وأسامه بن زيد، وعبد الله بن مسعود، وابن أبي حاتم "مقدمة المرحم والتعديل" (17/2)، والبيهقي في "السنن الكبرى" (209/10)، وابن حبان في "الثقات" (10/4)، وابن عبد البر في "التمهيد" (59/1) عن إبراهيم العذري مرفوعا، ورواه البزار في "مسنده" (86/1) رقم (143)، زوانده كشف الأستار) عن أبي هريرة وعبد الله بن عمرو، وللحديث طرق كثيرة متعددة عن عدة من الصحابة لا تحلو من ضعف ولكن مجموعها يجزى بعضها بعضا، ويرتقى بها الحديث إلى مرتبة الحسن، وقد صححه الإمام أحمد، كما نقل ذلك الخطيب في "شرف أصحاب الحديث"، وقد توسع في تحريجه وذكر طرقه ورواياته العلامة ابن القيم في "مفتاح دار السعادة" (497/1 - 500)، والعلامة ابن الوزير في "العواصم والقواصم" (308/1 - 312).

[4]: هو مقطع من الحديث الذي روي عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم"، رواه بن ماجه في "السنن" (1303/6)، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، حديث رقم (3950)، واللالكائي في "شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة" (105/1)، حديث رقم (153)، وابن بطه في "الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية"، كتاب الإيمان (288/1)، حديث رقم (118)، وابن أبي عاصم في "السنة" (41/1)، =

وقد أحيوا الدين والسنة بعد اندراسها، مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ أَحْيَا سُنَّةَ مَنْ سُنِّي قَدْ أَمِيَّتْ بَعْدِي فَإِنَّ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْقِصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْئًا) (1).

وبهذا العمل التوعوي ربط هؤلاء المجددون الصلّة بين الدين . دين الأمة . والمعين الصافي الذي نهل منه الرعيل الأول، وبذلك "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" (2).

رابعاً: آراء العلماء في معنى التجديد:

قال العلقمي: أن معنى التجديد "إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاها" (3)، فجعل التجديد ينصبُّ على (العمل)، فواضح إذن أن "اللفظ المحوري في هذا التعريف هو لفظ "العمل"، لهذا تنصب جهود المجددين على الجوانب العملية التنفيذية في حياة المسلم، ويدخل في رحابها مناقشة كل ما من شأنه أن يكون سببا في اندثار تعاليم الإسلام أو بعضها" (4).

وقال "المنائي" في معنى (يجدد): "يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة" (5) فجعل التجديد منصبا على العلم، وفي مقام آخر قال: "يجدد ما اندرس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن، وما خفي من العلوم الظاهرة والباطنة" (6)، وهو يشمل العلم والعمل (7).

=حديث رقم (84)، والخطيب في "الفيح والمتفقه" (410/1)، حديث رقم (422)، وابن حجر في "مواقفة الخبر للخبر" (113/1)، وزاد نسبته إلى الدار قطني في "الأفراد"، وصححها الألباني في "ظلال الجنة" (40/1)، وقال: "صحيح له شواهد" وفي "السلسلة الصحيحة" (319/3 . 320).

[1]: سنن الترمذي: كتاب العلم: باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، ورواه ابن ماجة، والطبراني في المعجم الكبير.

[2]: قول مأثور عن إمام دار الهجرة مالك بن أنس رحمه الله.

[3]: محمد شمس الحق عبد عظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود (بيروت: دار الفكر، 1415هـ-1995م)، م 6، ج 11، ص 302.

[4]: عمار جيدل، تجديد دراسة علم العقيدة الإسلامية الأردن: جامعة اليرموك، مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي، جوان 2001م.

[5]: المناوي، فيض القدير، ج 2، ص 281 - 282.

[6]: المرجع السابق، ج 1، ص 10.

[7]: المرجع السابق، ج 1 ص 27.

وأشار شارح سنن أبي داود إلى المعنى نفسه، مع إضافة معنى آخر هو تطهير الدين من البدع، وهو ما يتجلى في قوله: "تنبيه آخر: قد عرفت مما سبق أن المراد من التجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات"⁽¹⁾.

واقصر القاري في المرقاة في تحديده لمعنى التجديد على الفصل والتمييز بين السنة والبدعة، حيث قال: "أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم ويعز أهله، ويقمع البدعة ويكسر أهلها"⁽²⁾. في محصلة الأمر اتفقت كل هذه الآراء على ضرورة إرجاع الدين إلى ما كان عليه الرعيل الأول فهما وتمثالا. وينصب هذا التجديد على العلم والعمل.

خامسا: حوصلة عامة عن عملية التأصيل:

يمكن من خلال التأصيل الشرعي السابق الوصول إلى بلورة الأبعاد الكلية لهذا المفهوم، إذ نلاحظ أنه اكتسب بنيته وأهم دلالاته من تفاعله في مجموعة من المستويات نجملها فيما يأتي:

1- المستوى اللغوي:

يؤكد أن مفهوم التجديد بميزانه اللغوي "التفعيل" إنما يُعبّر عن حالة من التواصل والاستمرارية وبذل الجهد والطاقة⁽³⁾، والحركية التنموية.

2- المستوى النصي (القرآن والسنة):

أ. القرآن:

بالرغم من عدم ورود مادة التجديد بصيغتها أو جذرها "جدد" في القرآن الكريم، وورود كلمة جديد فقط؛ إلا أنه لا يخلو من التعبير عنه وعن أهم محدداته بمعان كثيرة أخرى تسهم في تحديده وتفسيره مثل: الإصلاح، والإحياء، والتغيير، والنور، والتنوير.

[1]: محمد شمس الحق عظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، م6، ج11، ص306.

[2]: المرجع السابق، م06، ج11، ص305.

[3]: أحمد رضا، معجم متن اللغة، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1377^{هـ}، 1958م)، م1، ص483. 485.

ب. السنة:

وردت في السنة النبوية أحاديث عدّة، تضمنت مفهوم التجديد بصيغ تدلُّ دلالة مباشرة عليه كمجدد، جدد، ودلّت بعض الأحاديث دلالة غير مباشرة على التجديد أو تضمنت معنى من معانيه كإيراد: جملة من المهام التجديدية التي ينبغي على العلماء القيام بها لصون دين الأمة.

3- حوت المنظومة الإسلامية في بنيتها - خاصة فيما يتعلق بالتشريع- قابلية التجدّد الذاتي في إطار المقاصد الكلية للإسلام، فيؤكد هذا التجدّد على خاصية من خصائص الشريعة الإسلامية؛ وهي السعة والمرونة، المنضبطة بالأصول الكلية للإسلام، والتي تضمن صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

وتعد عملية الاجتهاد أهم آلية كفيلة باستمرارية هذه الخاصية فالتجديد إنما يكتسب أصالته ودقته وضبطه من الاجتهاد في الإسلام، حيث تبلورت قواعد وأصول وضوابط التشريع الإسلامي⁽¹⁾، وبهذا تعبر هذه الآلية عن الوعي الحضاري للأمة الإسلامية، وعن ديمومة الابداع المعرفي للعقل المسلم "المهتدي القادر على السير وفق قواعد الاستخلاف واستلهام المقاصد، مرتكزا على قاعدة من التوحيد، وقاصدا مرضاة الله عز وجل"⁽²⁾.

وهكذا يتضح - مما تقدّم- أن القيم الذاتية للأمة تتضمن كل مبادئ التجديد والتطوير، وبالتالي فإننا لسنا بحاجة إلى استعارة قيم التطوير من الأمم الأخرى، وإنما نحن بحاجة إلى إزالة ركام التخلف عن عقولنا، حتى تزاوّل هذه القيم الذاتية دورها في حفز المهتم، وبعث المقاصد اتجاه التطوير والتجديد، وهذه القيم لا تغفل عما حولها، ولكنها تتفاعل وتمثل حسب منطقتها الداخلي⁽³⁾.

وتعدّت خاصية التجدد الذاتي إطار المنظومة الإسلامية ذاتها إلى إطار أوسع وأشمل يتمثل في كيان الإنسان كله المتفاعل روحيا مع هذه المنظومة، فالإنسان المستخلف في الأرض تعترضه في

[1]: زكي الميلاد، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد (بيروت: دار الصفاة، ط1، 1994م)، ص 70.

[2]: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، مفهوم التجديد- بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية-، مرجع سابق، ج1، ص 355.

[3]: محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 1998م)، ص172.

سعيه لقيامه بأمانة التكليف حالات من الإبتلاء، ومن الغفلة والنسيان، والعصيان التي تعد بمثابة منبهات تحثه على تجديد إيمانه، ف"حال الإبتلاء التي خوطب بها المؤمنون مرارا وتكرارا كانت في جوهرها عملية تجديد وترسيخ للإيمان، وكذلك حال التذكير عند الغفلة أو النسيان أو الانداس إنما يعبر عن فكرة التجديد، وأخيرا حال التوبة والتي قد ترتبط بالفرد أو الجماعة عند ارتكاب الذنوب أو المعاصي ليست إلا تجديدا يعمد فيها إلى طيِّ مرحلة الماضي واستشراف مرحلة جديدة يؤكد فيها على المصالح وتكريسها ويترك فيها المعاصي والذنوب، وفي الجملة تشكل الأصول الإسلامية (قرآنا، وسنة) رؤية متكاملة لعملية التجديد وفق الحدود والشروط المعتمدة شرعا"⁽¹⁾.

وبذلك يتضح شمول مفهوم التجديد، حيث يستهدف بعث الفعالية في حياة الأمة في مجالاتها المادية والمعنوية، وعلى مستوييها الفردي والجماعي، على أساس عملية تنمية منضبطة بعملية الاجتهاد.

سادسا: استنتاج عام:

يمكن الخلوص في ضوء ما سلف إلى المحصلة الآتية:

- 1- قوة الإسلام الذاتية القادرة على امتصاص كل الصدمات، وهذا بقابليته للتجدد الذاتي، فكانت المحن التي سلطت عليه بمثابة منبهات حضارية حثت على النهوض والاستمرارية .
وتتبع القدرة على التجدد من الدفعة الروحية الهائلة التي يحدثها الإسلام في النفس، فيجعلها في أقصى درجات التوتر والفعالية للقيام بدورها الرسالي، الذي يتمثل في تحقيق الاستخلاف الحضاري في الأرض.
- 2- شمولية عملية التجديد التي تتجلى في المستويين الفردي والاجتماعي، وتتمظهر في مختلف مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية، مما يؤكد خاصية شمولية الإسلام للحياة، كما يؤكد قدرة الإسلام الذاتية على مسايرة الحياة الإنسانية بكافة مناحيها زمانا ومكانا.
- 3- قدرة الإسلام الذاتية على استثمار الثقافات الإنسانية وتوظيفها في إطار منهج استيعابي متميز.

[1]: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، مفهوم التجديد- بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية-، مرجع سابق، ج1، ص

4- التجديد هو خصيصة تميّزت بها الأمة الإسلامية؛ فهي لا تنهض إلا بالعودة إلى أصولها (القرآن والسنة)، تنهل من معينهما وتنزلهما واقعا معاشا في حياتها على خلاف الأمم الأخرى التي بنت نهضتها على مبدأ القطيعة مع تراثها وتاريخها.

5- عملية التجديد ليست استنساخا لفكر جديد، أو مجرد تقليد لفكر قديم، بل هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم لإعادة اكتشافه وتطويره وفقا لفهم يستوعب متطلبات الواقع، على أساس قواعد منهجية تستند إلى إطار مرجعي ثابت، " يتكوّن من: الأصول المقدّسة: القرآن الكريم والسنة المطهّرة..... سلطة مرجعية ثابتة، وأدوات فهم الأصول وآلياته، كالعقل والإجماع وغيرها، والتراث الفكري والفقهية.... الذي لا يشكّل مرجعية قاهرة بقدر ما هو مرجعية متحرّكة للتكامل"⁽¹⁾.

وعلى هذه الأسس يستهدف الخطاب النهضويّ الإمام بمتطلّبات النهضة الشاملة التي تقوم على دعامتين هما: الدّعمة الفكرية الأخلاقية، والدّعمة التعميرية المادّية.

6- العمل التجديدي جزء لا يتجزأ من الممارسات العلمية والعملية⁽²⁾ للأمة الإسلامية.

سابعا: العمل التجديدي ضرورة حضارية:

تزيدنا هذه التوطئة التأصيلية يقينا بالمكانة الرفيعة للتجديد في المنظومة الإسلامية؛ بوصفه أهم عامل للاستمرارية والتواصل الحضاري، وبالتالي ديمومة الشهادة والوسطية بين الأمم، فهو " نوع من التكليف باستمرار التصويب، وتقويم الانحراف، وضبط المسيرة، يتركز في تقويم وتصويب الواقع بضابط معياري على أساس قيم الكتاب والسنة."⁽³⁾

وعلى هذا يكتسب مفهوم التجديد في الرؤية الإسلامية معنى متميزا، يعني العودة إلى الأصول وإحيائها في حياة الإنسان المسلم بما يمكن من إحياء ما اندرس، وتقويم ما انحرف، ومواجهة الحوادث والوقائع المتجددة دائما وأبدا، من خلال فهمها وإعادة قراءتها تمثلا للأمر الإلهي المستمر بالقراءة.

[1]: انظر سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر - دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية - (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط01-2007)، ص 181-182.

[2]: العلمية: بمعنى العمل النظري التأصيلي، والعملية: أي العمل الإصلاحي الميداني.

[3]: انظر عمر عبيد حسنة، رؤية في منهجية التغيير (بيروت: المكتب الإسلامي، ط 1، 1994م)، ص 36-37.

لهذا يتحرك التجديد دائما من نقطة ثابتة يعود إليها ويتفاعل معها لتشييد عمارته الحضارية، يرتبط بأصل ثابت قادر على العطاء المتجدد . يتفاعل في ضوء هذا الارتباط الاجتهاد البشري النسبي مع النص الإلهي المطلق في علاقة واضحة بينهما بيّنة الأسس مستلهمة المقاصد⁽¹⁾.

فالتجديد بعبارة وجيزة هو "مراجعة دائمة للتقليد . بجميع أشكاله . بالتأصيل"⁽²⁾.

لذلك فإن تغييب هذا العامل من معادلة النهضة سيؤدي إلى تكريس الجمود والجمود؛ مما يعني العطالة الحضارية للأمة الإسلامية.

تظهر جليا- من خلال ما تقدم- أصالة مفهوم التجديد، بوصفه أحد المفاهيم الشرعية، التي يجب استحضارها - اسما ومعنا ودلالة- في دراسة مشاريع التحضر في العالم الإسلامي، لكونها جهودا قصدت لتمثل المفهوم الشرعي للتجديد، وتوظيفه عمليا في قراءة الواقع الإسلامي تشخيصا؛ بكشف علل انحسار الحضارة الإسلامية، مع بيان العوائق التي تكبل الأمة عن النهوض، وتصحيحا؛ بتقديم بديل حضاري يبتغي صنع النهضة .

كما تنجلي ضرورة استصحاب هذا المفهوم في الدراسة التأسيسية للمشروع الحضاري الإسلامي، من منظور كون التأسيس في جوهره يتمثل التجديد بكل أبعاده وتجلياته.

[1]: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، مفهوم التجديد- بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية-، مرجع سابق، ج01، ص 359.

[2]: انظر عمار جيدل، ماهية الإنسان من خلال رسائل النور (استنبول: شركة نسل ط01، 1422هـ، 2001م)، ص 17.

المطلب الثاني: مفهوم المشروع الحضاري الإسلامي:

تتمثل أولى الخطوات في إبراز الأبعاد الكلية لمفهوم المشروع الحضاري الإسلامي في توظيف منهج يقوم على تفكيك العبارة، وهذا بيان لمدلول لفظ "المشروع" أولاً، ثم لفظ "الحضاري الإسلامي" ثانياً، ومن ثم نحدد المفهوم الجامع للعبارتين الموظفتين في البحث.

أولاً: المشروع:

المشروع لغة كما جاء في معجم لسان العرب من: شَرَعَ يَشْرَعُ شَرْعًا وَشَرْعًا..، والشَّرِيعَةُ، والشَّرْعَةُ، ما سن الله من الدين وأمر به، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا...﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾⁽²⁾، قيل في تفسير لفظة الشَّرْعَةُ: الدين، والمنهاج: الطريق⁽³⁾، وبصيغة أدق هو الطريق المستقيم.

فسر الراغب الأصفهاني الآية السابقة بقوله: "ما سخر الله عليه كل إنسان من طريق يتحرّاه ؛ مما يعود إلى مصالح العباد وعمارة البلاد"⁽⁴⁾.

وقال صاحب جامع البيان في تأويل القرآن في بيان المراد بالمنهاج في الآية: "الطريق البين الواضح ، بمعنى لكل قوم منكم جعلنا طريقاً إلى الحق يؤمّه، وسبيلاً واضحاً يعمل به"⁽⁵⁾. وهو المعنى نفسه الذي ذهب إليه صاحب تفسير القرآن العظيم، حيث يقول: "هو الطريق، والمسلك الواضح البين"⁽⁶⁾.

[1]: الجاثية/ 18.

[2]: المائدة/48.

[3]: ابن منظور، معجم لسان العرب المجلد الرابع، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي(القاهرة: دار المعارف: القاهرة)، ص 2238.

[4]: الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن (دمشق، بيروت : دار القلم، الدار الشامية 1994م)، تح: صفوات عدنان الداروي، ص 450.

[5]: ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن (بيروت: دار المعارف)، م5، ج10، ص384 .

[6]: انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (الرياض: دار طيبة، 1422هـ-2002م)، م2، ج03، ص130.

وَشَرَعَ الشَّيْءَ: أعلاه وأظهره، وشرع الأمر: جعله مسنوناً مشروعاً، وشرع الطريق: مده ومهدّه، والمشروع: ما سوغه الشرع، والمشروع الأمر يهياً ليدرس ويقرر. والجمع: مشروعات⁽¹⁾.

وفي معجم ألفاظ القرآن الكريم؛ شرع: بين ووضع، ومنه قوله تعالى ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ... ﴾ (2) (3).

تجلى مما سلف الدلالات اللغوية للفظ «مشروع»، وهي تتحدّد في الآتي:

- 1- الطريق الواضح، والبين المعالم.
- 2- عملية تمهيد شروع في عمل شيء.
- 3- تهيئة أمر لدراسته وتقديره.
- 4- القابلية للتطبيق والتفعيل في الواقع.
- 4- الارتباط بالزمن المستقبلي، انطلاقاً من الحاضر.
- 5- الإظهار والإعلاء.
- 6- أمرٌ سوغه الشرع.
- 7- تشريع جديد⁽⁴⁾.

يظهر من خلال هذه المحدّدات أن مدلول كلمة "المشروع" يجمع بين معاني السعة والانضباط والبيان، فأصل شرع معناه جعل طريقاً واسعة، فهي إذن سعة مع حدود منضبطة على ما تقتضيه خاصية الطريق، وقد تمثّل اللفظ أيضاً معنى أوضح وبين كما في قوله تعالى: "شَرَعَ لَكُمْ مِنْ

[1]: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط: تصدير: إبراهيم بيومي مذكور، وإخراج: أحمد حسن الزيات وآخرون (القاهرة: ط2- 1392هـ- 1972م جزآن في مجلد)، ج1، ص 479.

[2]: الشورى/13.

[3]: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم: تصدير: إبراهيم بيومي مذكور (القاهرة: ط2- 1409هـ- 1988م- مجلدان-)، مج1 ص 624.

[4]: انظر محمد علي أبو هندي نحو مفهوم إسلامي لمشروع النهضة الحضارية الإسلامية، مقال في مركز التأصيل للدراسات والبحوث - قسم المقالات - www.taseel.com، بتاريخ 03-03-2012، الساعة: 10.35.

الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا.... الآية"⁽¹⁾، فيحمل المشروع إذن معنى الرؤية المبينة لطريق النهضة واضحة المعالم متسعة لجملة من الأفكار البيئية، مع وضع آليات كفيلة بتجسيدها وتفعيلها في أرض الواقع (2).

يمكن تعريف المشروع في ضوء المعطيات السابقة بأنه: " الرؤية الواضحة لطريق بيّن المعالم يجمع بين السعة والانضباط، مع القابلية للتجسيد العملي، بهدف تحقيق غاية مستقبلية محددة (*).

يترتب على التعريف السابق تميز المشروع بالخصائص الآتية:

- 1- الرؤية الشمولية الواضحة لمسلك النهوض.
- 2- الطريق البيّن الواضح المعالم الذي يجمع بين السعة والانضباط (3).
- 3- القابلية للتجسيد العملي، والتفعيل في أرض الواقع.
- 4- وضوح مقصد المشروع.

ثانيا: الحضاري

تباينت وتشعبت مدلولات الحضارة، بسبب اختلاف البيئات الفكرية والثقافية التي أنتجت هذا المفهوم (**)، وهو ما يستلزم تأصيل مفهوم الحضارة لغة واصطلاحاً:

[1]: الشورى/ 13.

[2]: انظر عبد المجيد النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م)، ج3، ص 09، وانظر زكي الميلاد المسألة الحضارية كيف نبتر مستقبلنا في عالم متغير (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م)، ص 92-93. [*]: لو تخطينا البعد اللغوي للمشروع لوجدنا أن المفهوم نفسه يسري في أبعاد أخرى مثل البعد الاقتصادي، إذ يعني المشروع من هذا المنظور " رسم خطة من أجل بذل مجهود لتحقيق متطلبات محددة، ويتصف المشروع بأن له أهداف محددة وبداية محددة ونهاية محددة". انظر محمد العقلة، مفهوم الإدارة ودورة حياة المشروع، الفصل الثاني، mohammad-okla@aloola.sy.

[3]: بمعنى أنه يتسع لجملة من الأفكار، لكنها منضبطة بحدود بيئة المعالم تنبع من مشرب واحد، وإن اختلفت مسالكها. [**]: انظر في بيان مفهوم الحضارة: علي الضناوي، مقدمات في فهم الحضارة الإسلامية (الجزائر: مؤسسة حراء الإعلامية، ط1، 1413هـ-1993م)، ص 11-23، و نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية-، مرجع سابق، ص 283-289، وانظر صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة (بيروت: دار الشورى، ط1، 1982م)، ص 17-22.

1- الحضارة لغة: حظيت مادة «حَضَرَ» بعناية المعاجم اللغوية، منها لسان العرب، حيث

أفرد لها اثني عشر عمودًا في خمس صفحات. نذكر من أبرز استخداماتها في اللغة عنده:

أ- الحُضُورُ: نقيض المغيب والغيبة، حَضَرَ يَحْضُرُ حُضُورًا وَحِضَارَةً، .. وكلمته بحضرة فلان، وبمحضرٍ منه أي بمشهدٍ منه.. (1)

ب- والحُضِرَةُ والحِضْرَةُ إذا حضر بخير، وفلانٌ حسن المحضر إذا كان يذكرُ الغائب بخير.. هو رَجُلٌ حَضِرٌ إذا حَضَرَ بخير.. والحُضْرَةُ قِربُ الشيءِ..

ج- والحَضْرُ خلافُ البدو. والحاضرُ خلافُ البادي.. الحاضرُ المقيم في المدن والقرى. والبادي المقيم بالبادية..

د- والحِضَارَةُ والحِضَارَةُ الإقامةُ في الحضر.

هـ- والحَضْرُ والحِضْرَةُ والحِضْرَةُ: خلافُ البادية، وهي المدن والقرى والريف. سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار..

و- والحِضْرَةُ والحِضْرُ: الحي العظيم أو القوم.

ي- والمحَاضِرَةُ: المجالدة.. ورجل حَضِرٌ ذو بيان..(2).

وعلى الرغم من تعدد الدلالات المرتبطة بـ«حضارة» التي تفيض بها مادة (حَضَرَ)، والتي ركزت على بعضها فقط، إلا أنّ كثيراً من الدراسات التي تعرضت لمفهوم الحضارة من الناحية اللغوية اقتصرَت على أنّ الحضارة نقيض البداوة، وهي الإقامة في الحضر، في حين أنّ أقوى الدلالات وأعمقها وأكثرها تكراراً ما جاء في أول الدلالات المعجمية، التي استخدمت "حضر" بمعنى "شهد"، والحضور كنقيض المغيب، والحضارة بمعنى الشهادة (3)، ذلك لأنّ هناك فرقاً بين الوجود والحضور، فقد يكون إنسان أو أمة موجودين، ولكن غير حاضرين: «فالشيء لا يُعَدُّ موجوداً بالنسبة لشعورنا إلا عندما يلد فكرة تصبح برهاناً على وجوده في عقلنا» (4).

[1]: ابن منظور لسان العرب، مادة حَضَرَ، مرجع سابق، ج04، ص 149.

[2]: المرجع السابق، ص 149-150.

[3]: راجع ابن منظور، لسان العرب- مادة حضر-، مرجع سابق، ج04، ص 149، والزنجشيري، أساس البلاغة- مادة حضر-، و الفيروزبادي، القاموس المحيط - مادة حضر-.

[4]: مالك بن نبي، مشكلة الثقافة تر: عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ط04، 1984م)، ص 20-21.

وقد وردت الدلالة ذاتها في القرآن الكريم، فمن خلال معجم ألفاظ القرآن الكريم نجد أن من

دلالات «حضر»:

- أ- ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ...الآية﴾⁽¹⁾: شهدها.
ب - «يُحْضِرُونَ» يكونون معي: ﴿وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ﴾⁽²⁾.
ج- ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ... الآية﴾⁽³⁾.
د- وقوله أيضا: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ... الآية﴾⁽⁴⁾.
هـ- ما أحضرت: ما قدمت من خير أو شر ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ﴾⁽⁵⁾.
و - حاضرًا: ماثلاً غير غائب ﴿وَوَجِدُوا مَّا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾⁽⁶⁾.
ز - تجارة حاضرة: موجودة في مجلس التعامل ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ﴾⁽⁷⁾.
ح- حاضرة البحر: قريبة منه ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾⁽⁸⁾.
ط- محتضر: يحضره صاحبه في نوبته. ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شَرْبٍ مُّحْتَضِرٌ﴾⁽⁹⁾.
ي- مُحَضَّرًا: شاهداً مشاهداً ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا﴾⁽¹⁰⁾.
ك- مُحَضَّرُونَ: مقيمون ﴿.. فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُّحَضَّرُونَ﴾⁽¹¹⁾.
ل- مُحَضَّرُونَ: حاضرون وراجعون ﴿وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُّحَضَّرُونَ﴾⁽¹²⁾.

[1]: النساء/ 08.

[2]: المؤمنون/98.

[3]: البقرة/ 180.

[4]: البقرة/ 185.

[5]: التكويد/ 14.

[6]: الكهف/ 49.

[7]: البقرة/ 282.

[8]: الأعراف/163.

[9]: القمر/ 28.

[10]: آل عمران/ 30.

[11]: الروم/16.

[12]: يس/32.

م- المحضرين: الحاضرين ﴿ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ﴾⁽¹⁾ (2).

يظهر من خلال المدلولات اللغوية، والمعاني القرآنية للحضارة الآنف الذكر "أن جوهر مفهوم الحضارة إما في القرآن أو اللسان العربي، هو الحضور والشهادة، ومن ثم فإن الحضارة بالمعنى الذي سبقت الإشارة إليه هي حضارة الإسلام أو حضور الإسلام في الكون...، وعليه فإن مفهوم الحضارة بمعناها العام هو مطلق الحضور، أي طبيعة ونسق حضور أية تجربة بشرية استطاعت أن تصوغ أنموذجا بشريا للحياة بكل أبعادها ونواحيها، تسعى لتقديمه للآخرين ليقتدوا به ويسيروا وفق منظومته على أساس أنه الأنموذج الأجدر بالإتباع"⁽³⁾.

وهذا لا يعني أن دلالة الحضارة محصورة في ما وصل إليه البحث في المعاجم اللغوية، و النصوص القرآنية، بل المقصد هو أن هذه الألفاظ تؤسس لمفهوم الحضارة من منظور إسلامي، وهو المفهوم ذاته المتضمن في كليات الدين المؤسسة على الثوابت، فعقيدته، وعبادته، وشريعته وأخلاقه كلّها حضارة، "فأنت مع القرآن، وفي الإسلام في عالم حضارة، وليس من حق أي مسلم أن يتخلف عن ركب الحضارة"⁽⁴⁾.

2- الحضارة اصطلاحاً: ذكر العلماء تعريفات متعدّدة للحضارة، نقتصر منها على ما

يتوافق والسياق المنهجي والموضوعي للبحث:

من أبرز هذه التعاريف ما جاء في مقدّمة ابن خلدون، حيث حصر مؤشر التحضّر في التفنّن في المكاسب المادية، وعلى هذا ذهب إلى أن الحضارة هي «تفنن في الترف»^(*) وإحكام

[1]:القصص/61.

[2]:معجم ألفاظ القرآن الكريم: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مج1، ص 299.

[3]: نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم (بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية)، مرجع سابق، ج1، ص 284 - 285 - 286.

[4]:حسين مؤنس: الإسلام حضارة (جدة: ط1: 1407هـ- 1987م)، ص 10.

[*]: الترف هو التّعم، يقال صبي مترف إذا كان منعم البدن مدللاً، والمترف الذي أبطرته التّعمة، انظر ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج1/182.

الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه»⁽¹⁾، وربط في هذا الإطار بين أسباب قيام الحضارات وسقوطها، ومنظور القرآن الكريم⁽²⁾ الذي جعل بلوغ الحضارات طور الإسراف والتبذير، واتباع الشهوات والملذات أمانة على أفولها⁽³⁾.

وعرّف مالك بن نبي الحضارة من الناحية الوظيفية⁽⁴⁾ بقوله: "جملة العوامل المعنوية والمادية

[1]: انظر: ابن خلدون: المقدمة، تحقيق ودراسة وتعليق د. علي عبد الواحد وافي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب - ثلاث مجلدات - 2006م)، مج2، ص 526 وما بعدها، وفي هذا الإطار علّق صبحي الصالح على هذا التعريف، منتقدا إياه بقوله: "ونحن على إعجابنا بعلامتنا، لا نشاطره رأيه في تصغير حجم الحضارة، وتضييق مداها، والحكم القاسي على قيمة نتائجها، لأنه لم يأخذ في حسبانها إلا جانباً واحداً من جوانبها السلبية عندما بالغ في إحاطتها بالتزرف...، ونحسبه في هذا الشأن قد خلط بجوهر الحضارة عرضاً من أعراضها، يلتصق بما تارة، ويفصل عنها تارة أخرى...، فليس التفتّن في كلّ أنواع الترف والتّعيم سبباً حتمياً كافياً وحده لإفساد العمران، وإنهاء عمره في جميع الظروف والأحوال. انظر صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة، مرجع سابق، ص 17-18.

[2]: المرجع السابق مج2، ص 538.

[3]: انظر المرجع السابق: مج2، ص 544.

[4]: عرف مالك بن نبي الحضارة بعدة تعريفات حسب الزاوية التي يتناولها، فعرفها باعتبار جوهرها بقوله "هي عبارة عن مجموعة من القيم الثقافية المحققة"، فتعد بهذا الاعتبار جوهر الحضارة، لأن كل "واقع اجتماعي هو في أصله قيمة ثقافية خرجت إلى حيز التنفيذ"، وبهذا التحديد يتطابق مفهوم الحضارة مع مفهوم الثقافة عنده، وعرفها باعتبار مبادئها بقوله: "هي إنتاج فكرة حية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر، الدفعة التي تجعله يدخل التاريخ، فيبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقاً للأنموذج المثالي الذي اختاره، وعلى هذا النحو تتأصل جذوره في محيط ثقافي أصيل يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميزه عن الثقافات الأخرى"، وهو ما يعني - من خلال هذا التحديد - التجسيد الواقعي للأنموذج المثالي. وعرفها باعتبار تركيبها: "بناء مركب اجتماعي يشمل ثلاثة عناصر فقط، مهما كانت درجة تعقيدها كحضارة القرن العشرين"، وتمثل هذه العناصر في الإنسان، والتراب، والزمن، ولكن لا بد من أن يركبها العامل الأخلاقي، وبدون هذا العامل يوشك أن تتمخض العملية عن كومة لا شكل لها متقلبة عاجزة عن أن تأخذ اتجاهها، أو تحتفظ به، أو أن تكون لها وجهة، بدلا من أن تكون كلاً محمداً في مبناه وفيما يهدف إليه. وتحقيق التفاعل الحيوي بين هذه العناصر - برأيه - هو الكفيل بتحريك عملية الاستئناف الحضاري. وعرفها باعتبار تركيبها، ووحدتها = وعلاقتها بمنتجاتها: من هذا الجانب هي "كل-؛ أي مجموع منسجم من الأشياء والأفكار بصلاتها ومنافعها وألقابها الخاصة وأماكنها المحددة، كما عرفها بأنها "مجموعة من العلاقات بين المجال الحيوي (البيولوجي)، حيث ينشأ ويتقوى هيكلها، وبين المجال الفكري حيث تولد وتنمو روحها. انظر مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 98-102، ومشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق ص 49-50، وتأمّلات (دمشق: دار الفكر، ط5، 1991) ص 198، وفكرة الإفريقية الآسيوية، تر: عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ط3، 1992)، ص 89-34، وشروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين (دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط04، 1988م)، ص 58، وعبد الله العويس مالك بن نبي حياته وفكره، ص 458.

التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه"⁽¹⁾، و نلاحظ من خلال هذا التعريف أنه لم يحصر مفهوم الحضارة في الجوانب المعنوية، ولم يقصرها في المجالات المادية فقط، كما هي لدى العديد من علماء "الأنثروبولوجيا"، بل هي تتسع لتشمل "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفرادها، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له، في هذا الطور أو ذاك من أطوار نمو"⁽²⁾.

واستلهم البوطي منظور بن نبي للحضارة باعتبار تركيبها^(*)، حيث عرّفها بقوله: "هي ثمرة التفاعل بين الإنسان والكون والحياة"⁽³⁾.

واستخلص أحد الباحثين تعريفا للحضارة بناء على قراءة عدّة تعريفات من مدارس مختلفة، حيث حدّد مصطلح الحضارة بقوله: "تفاعل الأنشطة الإنسانية لجماعة ما، في مكان معيّن وفي زمن محدود أو أزمان متعاقبة، ضمن مفاهيم خاصة عن الحياة"⁽⁴⁾.

نخلص من خلال استصحاب الدلالات المعجمية، والتعاريف الاصطلاحية، والمعاني القرآنية المرتبطة بالحضور والحضارة، واستحضار مفهوم الاستخلاف، الذي يحتمل الإنسان تفعيل كليات الاستخلاف في الأرض في إطار العبودية لله. نخلص إلى أن مفهوم الحضارة في الإسلام يرتبط أساسا بوعي ذاتي ناتج عن تمثّل الإنسان لكليات الإسلام، دافعا إيّاه نحو التفاعل مع الكون، مستحضرا فعاليته الإيمانية التي تحركه لأداء العمل الصالح، والترقي في مدارج الإيمان، والفعالية الواقعية التي تحمّله على أداء مهام التسخير والتعمير، وبذلك تتحقّق هيمنة الإسلام في كل شعاب الحياة المعنوية

[1]: مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مالك بن نبي، تر: بسام بركة، أحمد شعبو (دمشق: دار الفكر، ط1، 1992)، ص 50.

[2]: مالك بن نبي، القضايا الكبرى (دمشق: دار الفكر، ط1، 1991م)، ص 43.

[*]: عرّف بن نبي الحضارة باعتبار تركيبها بقوله: "بناء مركب اجتماعي يشمل ثلاثة عناصر فقط، هي الإنسان، والتراب، والزمن.

[3]: محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن (دمشق: دار الفكر، ط11، 1432هـ-2011)، ص 19.

[4]: محمد علي الضّتاوي، مقدّمات في فهم الحضارة الإسلامية (الجزائر: مؤسسة حراء الإعلامية، ط01، 1413هـ-1993م)، ص 21.

والمادية، وصولاً إلى تَبَوُّأ مرتبة الشهود الحضاري، التي تحمّل الأمة مسؤولية ترشيد، وتصويب الفعل الإنساني.

ثالثاً: الإسلامي: يستمدّ المشروع الحضاري الإسلامي أسسه، ومضامينه، ومناهجه وغاياته من الإسلام بكلّياته العقديّة، والقيميّة، والتشريعيّة، مستثمراً كذلك تجربة تاريخية نوعيّة "لم تعرف البشرية مثيلاً لها من قبل ولا من بعد، من حيث الانجاز القياسي لبناء اجتماعي رشيد متفوق مادياً وروحياً وفكرياً، في زمن قصير بالنسبة لتاريخ التحولات الكبرى في مسيرة الانسان"⁽¹⁾، وبهذا التنوّع والثراء يمتلك المشروع قدرة على العطاء التّأثير والتغيير والإحياء والتّجديد في الدائرتين الإسلاميّة والإنسانيّة.

تتضح من خلال التّحديد المنفصل لمفردتي: - المشروع، والحضاري، والإسلامي - معالم المشروع الحضاري الإسلامي.

رابعاً: المشروع الحضاري الإسلامي: تتشكّل ممّا سلف أبعاد مفهوم المشروع الحضاري

الإسلامي الموظف في البحث، وهي تنحصر في المحدّدات الآتية:

1- محدّدات مفهوم المشروع الحضاري الإسلامي:

أ. المشروع الحضاري هو خطة انسانية محكمة، وشاملة ومتكاملة، تتضمّن رؤية واضحة لطريق بيّن المعالم يجمع بين السعة والانضباط، مع القابلية للتجسيد العملي، بهدف تحقيق غاية مستقبلية محدّدة.

ب. يسعى المشروع إلى تقديم أنموذج نوعي يستعيد الإنسان في رحابه حرّيته وكرامته وإنسانيته، مستهدفاً بهذا المنظور المتحدّد الحضور في الدائرة الإنسانيّة العالميّة.

ج. يستمدّ المشروع الحضاري الإسلامي مضامينه من المرجعية الإسلامية الأصيلة، مستثمراً الخبرة التاريخية في تفاعلها مع الثوابت، التي تعدّ رصيماً تجريبياً وتطبيقياً، ممّا يضفي مصداقية عملية وواقعية لمطلب المشروع الحضاري الإسلامي تأسيساً وتطبيقاً. كما يستوعب المشروع التجارب الإنسانيّة التي أثبتت فعاليتها في النهوض معنويًا ومادياً.

[1]: جمال سلطان، مقدمات في سبيل مشروعنا الحضاري (الرياض: دار الوطن، 1413هـ)، ص9.

د. المشروع الحضاري الإسلامي هو بمثابة النهر الكبير الذي تصبّ فيه روافده، المتمثلة في: جهود فردية وجماعية، متمخضة عن توافق أبناء الأمة، وملبية لطموحاتها وتطلعاتها في عالمي الروح والمادة، ومعبرة عن آلامها وآمالها، قصدا إلى ترسيخ وتعميق المشروع الحضاري الإسلامي نظيرا وتطبيقا في مجالات الحياة، مكوّنة في مجموعها رصيدا كبيرا لتجارب تنزيل الإسلام في أرض الواقع، لما تتضمّنه من حلول وبدائل ثريّة ومتنوّعة كما وكيفا، يمكن استثمارها في استئناف دورة نهضوية متجدّدة على أساس تثمين وتعزيز المنجزات، وتجنّب وأخذ العبرة من العثرات.

هـ. يرمي المشروع إلى بناء نموذج حضاري نوعي، تتأسّس فيه أنساق علاقات وتفاعلات نوعية بين الإنسان، والخالق، وأخيه الإنسان، والكون على أساس تصوّر كليّ يشكلّ سقف التصورات الإنسانية للوجود، مثمرا قيما روحية، وتشريعات نوعية محكمة؛ ممّا يجسّد الأفق العام الذي يتحرّك الإسلام في مده، لإنجاز التكامل الذاتي للفرد والتكامل الإنساني للمجتمع⁽¹⁾.

المطلب الثالث: مفهوم مشاريع التحضر الإسلامي:

يمكن تعريف مشاريع التحضر الإسلامي - بناء على المحدّات السابقة - بأنّها (الجهود الفردية والجماعية التي استمدت مضامينها الإصلاحية والتغييرية - منطلقا ومنهجيا ومقصدا - من المرجعية الإسلامية الأصيلة بخبرتها التاريخية، وقصدت غاية نهائية تتمثل في الحضور الفعّال لاسترجاع المرتبة الريادية).

ويأتي ربط مشاريع التحضر بالإسلام من منظور ارتكاز وتأسيس عملها التغييرية على الإسلام بقيمه ومقاصده وأصوله الكلية، مع استلهام الخبرة التاريخية في تفاعلها مع الإسلام.

وعى رواد مشاريع التحضر - بمختلف تشعباتها - ، مقصدهم وتمثّلوه في إصلاحهم، فكان همّهم الأكبر النهوض الشامل بالأمة ، للوصول بها إلى مرتبة القيادة والريادة، والشهود الحضاري بين الأمم، تمثلا بقوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا.... الآية ﴾⁽²⁾ .

[1]: انظر أحمد بن بلة ، أي دور للإسلام في ظهور عالم جديد، بالفرنسية والعربية- بلا تاريخ ولا دار نشر-، ص 40 - 41.

[2]: البقرة /143.

ومّا ينبغي التأكيد عليه هنا أن مشاريع التحضر الإسلامي لا تنصب في قالب واحد ضيق، بل هي تيار ضخّم تدرج فيه مشاريع متعددة كما وكيفاء، تنهل من منبع واحد هو الإسلام، وتتدفق في مصب واحد هو الوصول إلى تحقيق التمكين الحضاري للإسلام، وهذا يعني أنها تتفاوت من حيث التمثل الأصيل بالوحي . فهما وتنزيلا . قوة وضعفا، عمقا وسطحية .
وبصرف النظر عن هذا التفاوت، وعن درجة تحقيقها لأهدافها المنشودة(*)، فإن الهدف النهائي المشترك كان واحدا و هو الحضور بمعنى القيادة والريادة، والشهود الحضاري تمثلا بالأمر القرآني .

لقد تركزت رؤيتهم على ممارسة الفعل النابع من الذات المؤثر في الحياة لا المتأثر بها، كما كانت غايتهم المنشودة هي التفاعل مع الآخر بغرض التأثير فيه .

تتجلى بناء على ما سلف، المحددات الكلية لـ"مشاريع التحضر الإسلامي" الموظفة في السياق الموضوعي والمنهجي للبحث، والتي تتمثل في العناصر الآتية :

أولا: المرجعية الذاتية الأصيلة .

ثانيا: التميز الحضاري في تمثيل هذه المرجعية .

ثالثا: الحضور الفعال كغاية نهائية(**) .

المطلب الرابع: مفهوم النهضة:

ارتبط مفهوم النهضة بحقبة تاريخية مرّ بها الغرب نتيجة تراكمات فكرية مخصوصة تتعلق بالبيئة الفكرية الغربية .

تحددت ماهية النهضة عندهم في " جملة الظواهر الفكرية والفنية والعلمية والاقتصادية، رأوا فيها ميلادا جديدا لأوروبا بعد فترة من الانحطاط ، اطلقوا عليها اسم "عصر الظلمات"⁽¹⁾ .

[*]: الجهود التغييرية هي في المال عمل اجتهادي، قد يصيب فيه المجتهد وقد يجانب الصواب .

[**]: لا تأخذ بعين الاعتبار هذه المحددات التحسيدا العملي للمشروع الحضاري؛ أي درجة تحقيق هذه المشاريع لأهدافها .

[1]: انظر في التأريخ لعصر النهضة وول ديورانت، قصة الحضارة .

كان قوام النهضة في أوروبا إحياء التراث اليوناني الروماني، والفلسفي العلمي، والأدبي، والانتظام فيه، للتخلص من هيمنة الكنيسة ووصايتها على العقل والوجدان، وهو ما عرف باسم علم النهضة الجديد، الذي يُعدُّ بمثابة رد فعل، تجلّى في ظهور ثورات فكرية وثقافية على كنيسة العصور الوسطى⁽¹⁾، شغلت القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وامتدت حتى القرن السابع عشر، اتّسمت بالروح العلمية، والاعتماد على المنهج التحريبي وانتشار ديانة العقل⁽²⁾. وقد عُيّن هذا المفهوم المخصوص، وأُضيف عليه الصبغة الكونية نتيجة خاصية التمرکز حول الذات^(*) المتجدرة فيه.

ومن أهم المقولات التي تندرج ضمن هذا المفهوم نذكر ما يأتي:

أولاً: فكرة الثقافة التقليدية البالية وضرورة استبدالها بثقافة حديثة.

ثانياً: فكرة المجتمع الإنتقالي دون تحديد لمفهوم الإنتقالية، والمرحلة التي يستغرقها.

ثالثاً: فكرة اللحاق بالركب الحضاري للغرب.

رابعاً: فكرة مجتمع الوفرة أو دولة الرفاهية، كهدف لعملية التنمية بخلق مجتمع الاستهلاك⁽³⁾.

تلقف الحداثيون - من بني جلدتنا - هذا المفهوم ، محاولين من خلال توظيفه استنساخ تجربة الغرب في النهضة، وإسقاطها على واقع الأمة الاسلامية، للحاق بركبهم الحضاري . ورغم كثرة التجارب وتكررها إلا أنّها باءت بالفشل الذريع على كل المستويات، بفعل عوامل مختلفة، من أهمها ضبابية تصوّرهم للنهضة مبداء و منهجا وغاية (**).

[1]: انظر: جون هرمان رندال: تكوين العقل الحديث ترجمة: جورج طعيمة، ومراجعة: برهان دجان، وتقديم: محمد حسين هيكل بيروت: دار الثقافة العربية، ط2، 1965م، ص 195 و 241.

[2]: انظر: توفيق الطويل، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية (القاهرة: دار التراث الإسلامي، 1990م)، ص 22، وجون هرمان رندال، تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 433 وما بعدها.

[*]: عد التمرکز حول الذات أحد الخصائص التي يتصف بها الفكر الغربي، من تجلّيا تحا اضماء الطابع الكوني لفكره وثقافته ، بوصفه مركز ومحور العالم في كل مجالات الحياة، أنظر عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية عبد الله ابراهيم، - إشكالية التكون و التمرکز حول الذات - (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1997م).

[3]: انظر سيف الدين عبد الفتاح، النهضة على الطريقة الغربية، شبكة الاسلام اليوم /islamtoday.net بتاريخ: 2011/1/12، الساعة: 10.45.

[**]: من رواد هذا الاتجاه نذكر طه حسين، سلامة موسى، ساطع الحصري.

تستوجب هذه المعطيات الإنطلاق من لب الإشكالية التي تتمثل في تحديد مفهوم النهوض معرفياً ومنهجياً، محاولين بذلك إزالة اللبس والغش من حوله.

وتتمثل أول خطوة نخطوها هنا في تأصيل هذا المفهوم لغة وشرعاً انطلاقاً من أصله اللغوي، ففي معجم لسان العرب: نَهَضَ يَنْهَضُ نَهْضًا وَنُهْضًا، وَانْتَهَضَ، أَي قَامَ.. وَأَنْهَضَهُ بِمَعْنَى أَقَامَهُ، وَحَرَكَهُ لِلنَّهْوِضِ. وَاسْتَنْهَضْتُهُ لِأَمْرٍ كَذَا إِذَا أَمَرْتَهُ بِالنَّهْوِضِ لَهُ، وَنَاهَضْتُهُ أَي قَاوَمْتُهُ.. وَنَهَضَ النَّبْتُ إِذَا أَسْتَوَى، وَاسْتَنْهَضَهُ لِكَذَا أَمَرَهُ بِالنَّهْوِضِ لَهُ، وَنَاهَضَهُ قَاوَمَهُ، .. وَالنَّهْضَةُ: الطَّاقَةُ وَالْقُوَّةُ. وَأَنْهَضَهُ بِالشَّيْءِ: قَوَاهُ عَلَى النَّهْوِضِ بِهِ (1). وفي المعجم الوسيط: النهضة: الوثبة في سبيل التقدم الاجتماعي أو غيره، ويقال كان فلان نَهْضَةً إِلَى كَذَا: حَرَكَةً.. وَالتَّهَّاضُ: الدَّوُّوبُ عَلَى أَنْ يَسْلُكَ سَبِيلَ التَّقَدُّمِ.. وَالكثير النهوض (2).

أما فيما يتعلق بتأصيله الشرعي فَإِنَّ الْقُرْآنَ وَإِنْ لَمْ يَرِدْ فِيهِ لَفْظُ النَّهْوِضِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَخْلُ مِنْ دَلَالَاتِهِ مِنْهَا: السَّعْيُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾ (3).

والتحسين في قوله عزوجل: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾ (4).

ومن هذه الدلالات: الإصلاح والفلاح، يتجلى ذلك في الآيتين الكريميتين: ﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (5).

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (6).

[1]: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج14، ص371.

[2]: المعجم الوسيط، ج2، 959.

[3]: النجم / 39-40.

[4]: النحل / 30.

[5]: النساء / 114.

[6]: آل عمران / 104.

ومن خلال الدلالات السابقة، يمكن تلمّس دلالات تساعد في بلورة المفهوم، وهي الآتي:

أولاً: الهدف: النهضة وثبة تهدف إلى تحقيق تنمية شاملة تعمّ كلّ شعاب الحياة .
ثانياً: الحالة الفكرية والوجدانية: من جملة ما تتوقّف عليه عملية النهضة ما يمكن أن نصلح عليه بالشروط النفسية المتمثلة: في الطاقة المتحرّرة، والحركة والنشاط واليقظة والصحوّة التي سبقتها حالة غفلة و تقويع وسبات.

ثالثاً: من حيث البعد الزمني والاجتماعي: ترتبط بالحاجات الضرورية والحياتية، مما يتطلب الإنهاض بالتعبئة الفكرية للمجتمع لتجاوز مرحلة السبات والتأخر⁽¹⁾.

بناء على المعاني اللغوية والشرعية الأنفة الذكر التي تتراوح مدلولاتها بين القيام والاستواء، والمقاومة بعد طول سكون، ووجود طاقة أو قوة ذاتية كامنة، وسعي نحو الإصلاح، والفلاح، يمكن تعريف النهضة بأنها (فعل حضاري ينبعث من طاقة كامنة يتجسد في عمل فردي أو جماعي يسعى إلى الإصلاح ، واستنهاض الهمم، وبعث الحركية والنشاط، بعد طول سبات، بهدف التمكين الحضاري للأمة الإسلامية استلهاما من المرجعية الإسلامية الأصيلة، والتجربة التاريخية للأمة الإسلامية، وتفاعلا مع تجربة الغرب في النهوض)⁽²⁾.

أو كما عرّفها أحد المفكرين بأنها "حركة فكرية عامة، حية منتشرة، تتقدم باستمرار في فضاء القرن، وتطرح الجديد دون قطيعة مع الماضي"⁽³⁾ .
تنحصر محددات النهضة بناء على هذا التعريف في ما يأتي:

أولاً: إرتكاز الفعل النهضوي على مرجعية اسلامية أصيلة، تستلهم روح التراث، وتنكيف مع مستجدات العصر، وتستشرف آفاق المستقبل.

[1]: انظر محمد علي أبو هندي نحو مفهوم إسلامي لمشروع النهضة الحضارية الإسلامية، مقال في مركز التأصيل للدراسات والبحوث - قسم المقالات - www.taseel.com، بتاريخ 03-03-2012-10.35

[2]: انظر عامر الكفيشي، مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد ، مرجع سابق ، ص 72 .

[3]: جاسم سلطان ، النهضة من الصحوّة إلى اليقظة ، من موقع النت: http://www.4nahda.com / .

ثانيا: إن الفعل النهضوي غير متفوق حول الذات، بل هو منفتح اتجاه التجارب الحضارية المعاصرة، وهذا لا يعني الذوبان، بل هو استيعاب محكم، وتناغم فعال.

ثالثا: لا يضيفي الفعل النهضوي القدسية على تراثه، بل تنصب جهوده نحو تصفية التراث مما لحقه من شوائب التقليد والتعصب على مرّ القرون ، وهذا لا يتأتى إلا وفق عمل منهجي يحدد التراث بربطه بالمنبع الصافي الذي نهل منه.

رابعا: يتمثل الفعل النهضوي فكرة التجديد فقها وممارسة، لذلك نجد دأماً النقد والتصويب والمراجعة الفعالة لمسيرته النهضوية.

إذا استحضرننا هذه المحدّدات عند دراسة مشاريع الإصلاح والتغيير، نجد أنّ روادها قد تمثّلوا مفهوم وتجليات النهضة - بدرجات متفاوتة من الفعالية - واستصحبوه في قراءتهم للواقع الاسلامي تشخيصا وتصحيحا .

نجد من هؤلاء الرّواد مالك بن نبي الذي جعل نهضة الأمة منوط بتمثّل قيمها، وهو ما تجلّى هذا في قوله " إن نهضة الأمة الاسلامية ليست في الفصل بين القيم، وإنما هي في أن يجمع بين العلم والضمير ، بين الخلق والفن، بين الطبيعة وماوراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقا لقانون أسبابه ووسائله، وطبقا لمقتضيات غاياته"⁽¹⁾.

وحضر الموقف نفسه عند الأفغاني⁽²⁾ الذي شدّد على أهمية نخوض الأمة على أساس دينها ، يظهر ذلك في قوله " إننا معشر المسلمين إذا لم نؤسس نخوضنا وتمدّننا على قواعد ديننا وقرآننا فلا

[1]:مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، ترعبد الصبور شاهين (دمشق:دار الفكر، ط5، 1986م)، ص 169.

[2]: جمال الدين بن صفدر بن علي بن محمد بن محمد الحسيني، ولد بقرية أحمد آباد من أعمال همدان بأفغانستان في شعبان 1838م، نشأ في أسرة ذات شأن نسبا وعلما ودينا، وسافر إلى الهند وتلقى العلوم العقلية والنقلية، ورحل إلى الحجاز ثم عاد وأقام بكابل، وانتظم في سلك رجال الحكومة حتى أصبح وزيرا أولا للأمير البلاد محمد أعظم، بعدها ترك الوزارة وغادر أفغانستان، وظل يطوف في البلاد الإسلامية بين الهند ومصر وتركيا، وقد أصبحت له شهرة تسبقه أينما حل بما بدأ يبثه من آراء الإصلاح، وقضى جمال الدين الأفغاني في مصر حوالي ثماني سنوات وهو يبيث الوعي الإصلاحي، ثم نفته الحكومة المصرية، فقصد باريس وأنشأ مع رفيقه محمد عبده المصري جريدة العروة الوثقى، ورحل رحلات طويلة، ثم دعي إلى القسطنطينية، وتوفي بها في 09 آذار 1897م، من آثاره تاريخ الأفغان، الرد على الدهريين. انظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج3، ص 154 . 155، وانظر في ترجمته: أحمد أمين، زعماء الإصلاح(بيروت: دار الكتب العلمية، ط01، 2005)، ص 54- 94. ومحمد عمارة، جمال الدين الأفغاني الأعمال الكاملة.

خير فيه. ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق"⁽¹⁾.

أمّا الكواكبي⁽²⁾ فضبط النهضة -أو كما عبّر عنها بالترقي-، بمقياس الحركية والنشاط، حيث عرف الترقّي بأنّه "الحركة الحيوية، أي: حركة الشخص، ويقابله الهبوط، وهو الحركة إلى الموت أو الانحلال، أو الاستحالة أو الانقلاب..... فإذا رأينا في أمة آثار حركة الترقّي - النهوض - هي الغالبة على أفرادها، حكمنا لها بالحياة. ومتى رأينا عكس ذلك قضينا عليها بالموت"⁽³⁾.

وكان لحسن البنا رؤية دقيقة وشمولية للنهضة بكشفه لمقوم رئيس وركيزة أساسية لها، تتمثل في صرامة وانضباط مناهجها، يظهر هذا في قوله: "إذا راجعت تاريخ النهضات في الأمم المختلفة.... قدما وحديثا، رأيت أن القائمين بكل نهضة موفقة نجحت وأثمرت كان لهم منهاج محدد. واضح الخطوات عليه يعملون... يؤدي إلى النتيجة الحتمية التي تعمل لها الأمة"⁽⁴⁾.

تصبّ كل هذه الرؤى في تأكيد حقيقة النهوض الإسلامي الذي يعتبر تجسيدا عمليا لرؤية متسقة للكون والمجتمع والانسان مستمدة من المرجعية الإسلامية الأصيلة، والخبرة التاريخية للأمة الإسلامية. يؤتي هذا التجسيد أكله في تحقيق الغاية من الخلق وهو عمارة الأرض وفق منهج الله.

-
- [1]: محمد عمارة، ماذا يعني الاستقلال الحضاري لأمتنا العربية الإسلامية (القاهرة: دار ثابت، 1983م)، صفحة الغلاف.
- [2]: عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود الكواكبي، رحالة، من الكتاب الأدباء، ومن رجال الإصلاح الإسلامي، ولد في حلب سنة 1265^{هـ}. 1849 م، وتعلم في حلب، وأنشأ فيها جريدة "الشهباء"، فأقفلتها الحكومة، وجريدة "الإعتدال" فمطلت، وأسندت إليه مناصب عديدة، ثم حنق عليه أعداء الإصلاح، فوشوا به، فسجن وخسر جميع ماله، فرحل إلى مصر وساح سياحتين عظيمتين إلى بلاد العرب، وشرقي إفريقية، وبعض بلاد الهند، واستقر في القاهرة إلى أن توفي سنة 1320^{هـ}. 1902 م، وكان كبيرا في عقله، وهنئه، وعلمه، من كبار رجال النهضة الحديثة، له من الكتب: "أم القرى"، "طبائع الإستبداد"، وكان لهما عند صدورهما دوي. انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، ط12؛ 1997م)، م3، ص 298.
- [3]: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الجزائر: موفم للنشر، ط02، 1991م)، ص 131-132.
- [4]: حسن البنا، مجموعة الرسائل (القاهرة: دار التوزيع، 1992)، ص 88-89.

المطلب الخامس: مفهوم التحرر:

تعدُّ فكرة التحرر أو الحرية من أساسيات الوجود الإنساني، فما فتى الإنسان منذ وجوده في بحث مستمر عن معنى الحرية المتأصل والمتجدد في كيانه.

نجد لهذه الحقيقة حضوراً في مختلف مستويات التجارب الإنسانية على مرّ القرون، التي تمثل مقصدها الأساس في تحقيق التحرر الذاتي والخارجي، مما يؤكّد ضرورتها الحياتية. وعليه يتوقف تحقيق إنسانية الإنسان والغاية من وجوده على تحطيم الأغلال التي تكبّل طاقاته وتعيقه عن النهوض.

أكد القرآن الكريم - بوصفه كتاب هداية الإنسان - على هذا الأمر بشكل جلي، جاعلاً منه منطلقاً أساسياً لسير الإنسان إلى الله، وبلوغ الغاية من استخلافه وهي تحقيق العبودية الحقّة لله تعالى.

سلك القرآن الكريم لتحرير الإنسان من قيوده الذاتية وأغلاله الخارجية مسلكي التحلية والتحلية. ففي جانب التحلية اتجه إلى تصفية إرادة الإنسان من كل شوائب التقليد والتعصب واتباع الأهواء من غير دليل ولا برهان.

يستشف هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَّا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (1). وقوله أيضاً: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَّا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (2).

وفي جانب التحلية حثّ القرآن الكريم على التدبر والتفكير، والنظر في آيات الله الماثورة في الأنفس والآفاق، الموصل إلى الاعتقاد والتصوّر للوجود على أساس اليقين القلبي الإيماني والعقلي البرهاني.

[1]: البقرة/ 170.

[2]: المائدة/ 104.

يُفهم هذا من قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (1). وقوله عز وجل: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (2). وقوله جل وعلا: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (3).

كان للقرآن الكريم - في نهجه لهذا المسلك - الأثر البالغ في "تحرر العقل من الأوهام والضواغط ومصادر التضليل، وصار عقلا حرا متدبرا متفكرا محملا مستنبطا، له منهج صارم في قبول المعارف ورفضها....، فلا يقبل إلا ما يقوم عليه البرهان وتشهد له الحجة....، كما حرر القرآن وجدان المؤمن وضميره تحريرا تاما شاملا من سائر الضواغط التي قد تقيده ضميره ووجدانه أو تشل فاعليته، لينطلق هذا الإنسان بطاقاته كلها في مجالات النشاط الفكري والعمراني والحضاري ويجتهد ويبدع في إظهار آثار قدرة الخالق جل وعلى في هذا الوجود" (4).

ومن الشواهد على اعتبار القرآن العقل أساسا للتصديق والإيمان، نهيه القاطع عن حمل الناس على اعتناق أي ديانة بالإكراه والتسلط، تجلّى ذلك في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْعِْيِّ﴾ (5).

وهكذا يتضح من هذه الآيات وغيرها المنظور القرآني لحرية الإنسان الذي يتجه إلى تعزيز وعيه بالفطرة التي فطر عليها، وفي توظيف قواه الفطرية لمعرفة حقيقة الوجود على أساس اليقين القلبي والإيماني، كما يتجه القرآن إلى تحرّره من تعظيم ما يعظّمه البشر بمعرفته كما هو في حقيقته، وتوجهه إلى الله بالمعرفة وبالتعبّد له تعالى (6).

[1]: البقرة/ 266.

[2]: يونس/ 101.

[3]: الذاريات/ 21.

[4]: عبد المجيد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1992م)، ص 10.

[5]: البقرة/ 256.

[6]: انظر: علي عيسى عثمان، الإسلام ومسيرة الحضارة الإسلامية (لندن: جريدة، العدد 3160، الجمعة 99/03/19).

ركّز القرآن الكريم على قضية التحرر الذاتي بوصفه المدخل الأساس لغاية أسمى تتمثل في تحرير الإنسان من الأغلال والقيود المتعلقة بمحيطه الخارجي، كالاستبداد والاستعباد والظلم.

يدفعه هذا الاعتقاد نحو اكتشاف ذاته و محرّكاتهما في محيطه الاجتماعي والكوني، مؤثراً لا متأثراً فاعلاً لا منفعلاً، محققاً بذلك الغاية من وجوده.

نجد لهذا الإعتقاد شواهد كثيرة في التاريخ منها الوصف البليغ للصحابي الجليل عندما عبّر عن أثر عبوديته لله في ذاته بقوله: " نحن قوم إبتعثنا الله لنخرج الناس من شاء من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الاسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة"⁽¹⁾.

يجلّي هذا الكلام الجامع حقيقة ارتباط التحرّر الكلي للإنسان بانقياده وتمثله لمرجعية التوحيد، فهي التي " تعطي للحرية معنى وهدفاً وتشريعاً. أما الشرك العقدي أو اتّباع الهوى فإنه يعيق من انطلاقة فكرة الحرية، ويضيف لها أبعاداً ومضامين مناقضة في المحصلة النهائية للمفهوم الجوهرى للحرية"⁽²⁾.

نخلص مما سلف تقريره إلى ضرورة استعادة الحرية مكانتها بوصفها أحد الركائز الأساسية للتصور الإسلامي، وجزءاً لا يتجزأ من منظومة فكرية متكاملة، تأخذ على عاتقها تجديد الرؤية للإسلام، وتحدّد إمكانات الأمة بتعبئة طاقاتها وقدراتها من أجل تحقيق النهضة المنشودة، وفي ضوء هذه الشروط - التي من ضمنها تمثل الحرية - يمارس الفرد والجماعة خياراتهم وقناعاتهم الفكرية والسياسية والاجتماعية وفق ضوابط شرعية وفكرية في انسجام مع نواميس الكون⁽³⁾.

[1]: هو قول الصحابي الجليل ربي بن عامر، مخاطباً كسرى عظيم الفرس.

[2]: محمد محفوظ، سؤال الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر - مقال في مجلة الكلمة (بيروت: مجلة الكلمة، العدد: 24/ 1999)، ص 24.

[3]: انظر المقال السابق، ص 21.

وبذلك تكون الحرية بهذا المعنى ووفق هذه الأبعاد حجر الأساس في كينونة الفرد والمجتمع، ويتطلب تحقيقها الإرادة والعزم وتحمل الصعاب وتقديم التضحيات لتعميق شروط ممارستها في الواقع المجتمعي⁽¹⁾، وهو ما يعزز مركزيتها في أي مشروع للتغيير، لذلك لا يمكن تصور مشروع للنهضة دون تمثلها مبدؤاً وممارسة.

وهو ما لمسناه في مشاريع التحضر في العالم الإسلامي، التي لم يغب في مسالك التغيير عندها تمثل الحرية بكل أبعادها، بل كان حضور هذه الفكرة في بعض المشاريع مركزياً، منها مشروع الكواكبي الذي جعل من قضية التحرر همّة الأساسي، حيث حصر أسباب انحطاط الأمة في داء الاستبداد الذي عطل الإرادة الإنسانية عن الفعالية والنشاط، تجلّى هذا في قوله: "كل يذهب مذهبا في سبب الانحطاط وفيما هو الدواء..... وقد تمخض عندي أن أصل الداء هو الإستبداد السياسي، ودفعه بالشورى الدستورية، وقد استقرّ فكري على ذلك..... بعد بحث ثلاثين عاماً"⁽²⁾.

نجد الاهتمام نفسه عند الأفغاني، الذي "انشغل بالدفاع عن حرية الأمة في مواجهة الاستعمار الخارجي، والاستبداد الداخلي، فنادى بالوحدة لمواجهة الأول، وبالشورى والحكم الدستوري النيابي لمواجهة الثاني. وأصل الحريات العامة والفردية إسلامياً، ودعم حرية التفكير والاعتقاد"⁽³⁾.

نذكر من هذه الانشغالات دعوته إلى تحرر العقل المسلم ليكون مؤثراً في محيطه الكوني، حيث قال: "إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون، ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة. ولسوف يصل بالعلم، وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته، فيرى ما كان من

[1]: انظر المقال السابق، ص 21.

[2]: عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارح الإستبعاد، مرجع سابق، ص 02.

[3]: بسام عبد السلام البطوش، الحرية في الخطاب الإسلامي الحديث - الشيخ محمد الخضر حسين أنموذجاً - (كوالا لامبور:

إسلامية المعرفة، العدد: 31، ص 31.

التصورات مستحيلا قد صار ممكنا، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه خيال، قد أصبح حقيقة"⁽¹⁾.

وسجّل الامام بن باديس⁽²⁾ الموقف نفسه، حيث عدّ قيمة الحرية من مظاهر التكريم الإلهي للإنسان، تجلّى هذا في قوله: "حقّ كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، المعتدي عليه في شيء من حريته كالمعتدي عليه في شيء من حياته، وكما جعل الله للحياة أسبابها وآفاتهما جعل للحرية أسبابها وآفاتهما، ومن سنة الله الماضية أنه لا ينعم بواحدة منها إلا من تمسك بما لها من أسباب، وتجنّب وقاوم ما لها من آفات"⁽³⁾.

ومحصلة العرض في هذا المبحث أن الفعل النهضوي بوصفه جهدا حضاريا ينبع من الذات، يرتبط أساسا بالعمل التجديدي الذي يزيح المعوقات التي تكبل الأمة عن الانطلاق، ويوثق الصلة بمرجعيتها الأصيلة، التي كانت سببا في نهوض أسلافها.

[1]: محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني (بيروت: دار المستقبل العربي، 1984)، ص 270-271.

[2]: عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكي ابن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين بالجزائر منذ تأسيسها سنة 1931 م إلى وفاته، ولد في قسنطينة بتاريخ 04-12-1889 م، وقد تلقى تعليمه الأول على الطريقة التقليدية، فحفظ القرآن أولا وسنه يبلغ ثلاثة عشر عاما، وبعد ذلك اختار له والده أحد علماء قسنطينة المشهورين بالعلم والتقوى وهو: حمدان لونيبي = = كي يلقنه العلوم العربية والإسلامية، ثم أتم دراسته في الزيتونة بتونس، متتلما على مجموعة من العلماء الأفاضل منهم: الطاهر بن عاشور، ومحمد النخلي القيرواني، والبشير صفر وغيرهم، حيث تحصّل على شهادة العالمية. قصد في سنة 1913م بيت الله الحرام، حيث التقى بالشيخ البشير الإبراهيمي، واتفقا على العودة إلى الجزائر للمباشرة في عمل إصلاحى تربوي عميق، فكان من ثمار تخطيطهما الواعي تأسيس جمعية العلماء المسلمين التي أنشأت كثيرا من المدارس التعليمية، وأصدرت مجلة الشهاب وهي مجلة علمية دينية أدبية. كان بن باديس شديد الحملات على الإستعمار، و قد حاولت الحكومة الفرنسية في الجزائر إغرائه بتولي رئاسة الأمور الدينية فامتنع. توفي رحمه الله في قسنطينة سنة 1940 م، له تفسير القرآن الذي اشتغل به تدريسا زهاء 14 عاما، ونشرت نبذ منه، ثم جمع تفسيره لآيات من القرآن، باسم "مجالس التذكير"، انظر عمار طالي، آثار بن باديس (الجزائر: الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر. الجزائر، 1968م)، ج 01، ص 74، وما بعدها.

[3]: آثار بن باديس، ج 454/05.

ويتطلب التجسيد الفعلي لهذا العمل النهضوي التجديدي مشروعاً واضح الأبعاد، يبين المعالم، منطلقاً ومنهجاً وغاية، يحقق غايته المنشودة، وهي الاستخلاف والإعمار الحضاري في الأرض .

ولاشك أن المبدأ المفصلي والأساسي في تجسيد هذا الهدف هو أن يتحرّر الإنسان من كل المعوقات والمكبلات الذاتية والخارجية، ليندفع بوجدانه وعقله نحو امتثال الأمر الإلهي بالعبودية الحقّة له تعالى (*).

ترتبط المفاهيم السالفة الذكر - التجديد، والنهضة، والتحرّر - ارتباطاً وثيقاً بالواقع؛ باعتبار أنّها استحضرت أصالة من قبل مشاريع التحضّر في سعيهم لإصلاحه، وتنميته؛ ممّا يدفعنا إلى دراسة تفاعل هذه المشاريع - بخططها - مع الواقع، قصداً إلى تتبّع المسار البياني لفعالية للأفكار النهضوية، كما سيتوضّح في المبحث الثالث.

[*]: المراد بالعبودية بمعناها الواسع الشمولي، فيدخل فيها كل سبب يحقق التمكين للأمة الإسلامية في مختلف المجالات، وعلى كافة المستويات.

المبحث الثالث: علم تاريخ تطور الأفكار - دراسة في المنهج وتطبيقاته في دراسة الأفكار النهضوية في العالم الإسلامي.-

يحسن بنا أولاً تحديد مفهوم علم تاريخ تطور الأفكار، ومنهجه، وسبل توظيفه في دراسة الفكر النهضوي في العالم الإسلامي.

المطلب الأول: علم تاريخ تطور الأفكار من المنظور الغربي - دراسة ونقد-

نشأ علم تاريخ الأفكار في البيئة الفكرية للغرب، وهو يهتم " بدراسة العلاقة القائمة بين أفكار الخاصة من علماء وفلاسفة ومفكرين وأدباء ، وطرق العيش الواقعية للناس، مبينا كيف تعمل الأفكار في هذه الدنيا..... ، كما تتمثل مهمة هذا العلم أيضا في إدراك دور المذاهب والأفكار التي تدفع الناس في اتجاه معين . فهو يحاول أن يوضح كيف تعمل الأفكار في هذه الدنيا، كما يركز على الأفكار التي تحظى بانتشار واسع على صعيد حياة الناس من خلال الجماعات والحركات البشرية الكبيرة"⁽¹⁾.

يبيّن ماهية هذا العلم أحد المشتغلين به، حيث قال: "هو محاولة استنباط مجموعة مركبة من العلاقات بين ما تكتبه قلة من الأفراد، وما يقوم به فعلا كثير من الأفراد"⁽²⁾.

أما مضمونه عند باحث آخر فتتمحور حول خمسة أسئلة وصفها بأنها "أساسية"، بينها بقوله "إنها تمثل نظراتنا المتطورة إلى الله والطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ"⁽³⁾. لقد مثلت هذه العناصر عنده أحد مقومات الرؤية الجامعة للحياة.

تنحصر محددات هذا العلم - بناء على قدامنا- فيما يأتي:

-
- [1]: أحمد صدقي الدجاني، في تحديد الفكر وتاريخ الأفكار - دراسة في علم تاريخ الأفكار- ، مؤتمر مجمع اللغة العربية ، الدورة الثانية والستين، شوال 1416هـ ، الموافق ل مارس 1996م .
- [2]: المرجع السابق ، نقلا عن: كرين برينتون، رجال وأفكار.
- [3]: المرجع السابق.

أولاً: موضوع هذا العلم هو التاريخ الفكري، حيث يركز الناظر فيه على التأريخ للأفكار وليس للأحداث أو الأشخاص، فيدرسها من وجهة نشأتها و تبدلاتها وتغيراتها وتطوراتها وتحولاتها، الجزئية أو الكلية، العرضية أو الجوهرية، مع التحقيب الزمني والتاريخي لها"⁽¹⁾.

ثانياً: يركز هذا العلم على دراسة أفكار المصلحين والمبدعين من منظور تأثيرها في حياة الناس، وتفاعلهم بها، ودرجة فعاليتها في تحقيق التغيير المنشود، وهو ما أوضحه "كرين برينتون" في كتابه تشكيل العقل الحديث" سنركز على دور هذه الأفكار في حياة عامة الناس، ونتاج هذه الأفكار وكيف أثرت في هذا العالم"⁽²⁾.

ثالثاً: تنصب جهود هذا العلم على دراسة الأفكار التي تتعلق بالقيم والمعتقدات، التي كانت مثار تساؤل وبحث متواصلين لدى النخبة والعامة على مرّ القرون، وبمعنى آخر يقتصر هذا العلم على دراسة الأفكار التي أحدثت التغيير.

إذا تجلّت لنا النظرة الكلية لهذا العلم منهجاً وموضوعاً، فهل يمكن توظيفه في دراسة الأفكار النهضوية الإسلامية؟

ينبغي الإشارة قبل الحديث عن إمكانية تطبيق هذا المنهج على ما نحن بصدده إلى وجود تمايز يتعلّق بالخصوصيات الفكرية الذاتية لكل حضارة، والتي من ثمارها ماتنتجها من أفكار، وعليه لا يمكن تعميم أنموذج من بيئة فكرية وثقافية وتاريخية معينة على نماذج من بيئة مغايرة لها.

يستوجب هذا استحضار مجموعة من العناصر تخصّ البيئة الفكرية للغرب، والتي لا يمكن أن تنسحب - عند توظيف هذا العلم منهجاً ومضموناً - على بيئة فكرية مغايرة لها، ومنها البيئة الإسلامية، نذكر من هذه الخصائص ما يأتي:

أولاً: كان تأريخهم للأفكار مبني على مسلمة يقينية عندهم وهي "أن الحقيقة ليست معطى جاهزاً متعالياً، بل معطى تاريخي، بمعنى أنه يتطور مع التاريخ، يترتب على هذا أن الحقيقة في كل عصر هي أقرب إلى الكمال منها في العصر السابق"⁽³⁾.

[1]: انظر زكي الميلاد، المسألة الحضارية - كيف نبتر مستقبلنا في عالم متغير -، مرجع سابق، ص 83.

[2]: كرين برينتون، تشكيل العقل لحديث، تر: شوقي جلال (الكويت: عالم المعرفة، أكتوبر: 1984م)، ص 15.

[3]: محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية - (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2000م)، ص 24.

وتأسيسا على هذه المسلمة رأوا أن المسار النهضوي للغرب بدأ " عبر مراحل قطعها التطور في مسيرة حضارية مرت بها الإنسانية بلغت أوجها في أوروبا الحداثة " (1) (*).

نجد من هؤلاء "كرين برينتون" في مؤلفه تشكيل العقل الحديث، الذي يرى أن ميلاد العقل الجديد جاء عبر مخاض عسير ومسار تطوري، بدءا من ميلاد النزعة العلمية في التفكير وما تلا ذلك من صراع مع العقل اللاهوتي الكنسي، ووصولاً إلى تشكل هذا العقل على أساس العقلانية وقيم الحداثة .

يظهر هذا الرأي في قوله " لقد سعيت لأبين كيف نشأ وتطور تعدد الآراء في عصرنا الحديث ، وكيف تباينت إجاباتنا عمقا ومدى..... ، وقد حاولت الإبانة عن أصول وتطور نظراتنا الحديثة في الغرب إلى الحياة، وهي جد متباينة ومتصارعة. وعمدت إلى عرضها على نحو يُيسر للقراء تكوين نظرة إلى الحياة أكثر اكتمالا وإقناعا لهم". كما تجلّى منهجه في قوله: " إن اهتمامنا لن ينصب تماما على البذور الأولى والمسار التطوري لهذه الأفكار في ذاتها بل سنركز على دور هذه الأفكار في حياة عامة الناس " (2).

وتقوم نزعة التطور في الفكر الغربي على مبدئين هما :

1- ثنائية الهدم والبناء : "فحيث ينشأ البنيان الحضاري شامخا يكون حاملا الوقت نفسه لعوامل هدمه الداخلي، لأن البناء نفسه يقوم على منظور الصراع في الحضارة الأوروبية.....- وهي - في ابتكاريتها وإبداعيتها تنم دوما عن روح تجديدية غير مستقرة.... - هي - نتاج للصراع نفسه ولتحقيق المطلق الذاتي في الحضارة الأوروبية" (3).

[1]: المرجع السابق، ص 24.

[*]: تأثرت هذه الرؤية بنظرية التطور لداروين، التي تم تعميمها من العالم المادي إلى عالم الأفكار، وبالتالي ينسحب عليها أيضا مبدأي "البقاء للأصلح"، و" الاصطفاء الطبيعي".

[2]: كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، مرجع سابق، ص 15.

[3]: محمد أبو القاسم حاج محمد، العالمية الإسلامية الثانية (بيروت: دار ابن حزم، ط2، 1996م) م1، ص 339.

2- نفي الموروث الحضاري: " إن التطور عبر الصراع بين الهدم والبناء في مسيرة الحضارة

الغربية كان يحمل في طياته النفي الكلي لإنجازات هائلة - من ضمنها- تراثا ضخما تراكم منذ عصر النهضة، كان حريا أن تستلهم خبراته وتجاربه"⁽¹⁾.

ثانيا: نتيقن بناء ما على ما سلف أن الثابت والمرجع الوحيد في السير النهضوي للغرب هو العقل وحده، العقل التجريبي والعقلاني الذي يبشر بعصر جديد، يحمل قيم الحداثة والتنوير، عصر تتجلى فيه سلطة وحاكمية العقل على كل المستويات وفي مختلف المجالات.

يعزز هذا الواقع الذي فرضه العقل الغربي من حقيقة غياب إطار مرجعي يستند إليه المؤرخون والمفكرون في الحكم القيمي على الأفكار، والدليل على ذلك ما تشهده الساحة الفكرية للغرب من مراجعات وتصويبات لمفهوم الحداثة بوصفها مرجعية لنهضة الغرب، منها مثلا فكرة ما بعد الحداثة التي اختلف في شأنها النقاد، فيراها فريق كسرا للأنموذج الأصلي، وآخر يراها تثبيتا له⁽²⁾.

تؤكد هذه المراجعات بطلان دعواهم بالكمال المطلق للعقل، وبالتالي تجلّي من حقيقة نسبيته وقصوره عن أن يبلغ درجة المصدر والمرجع في الحكم القيمي على شؤون الحياة، فلا بد له من الاستهداء والاستنارة من منهل يقيني مطلق، يكون محيطا بأبعاد الزمان والمكان.

ثالثا: ركّز المؤرخون لهذا العلم على الأفكار التي أحدثت التغيير، وساهمت في تعزيز المسار النهضوي للغرب، وهو ما يفرض تساؤلا عن مقياس الحكم على الأفكار، هل يتمثل في قيمتها الذاتية، أم في فعاليتها و قدرتها على التأثير، بصرف النظر عن قيمتها الذاتية.

[1]: انظر المرجع السابق ، ص 340.

[2]: انظر سعيد المتدين، الحداثة وما بعد الحداثة، تثبيتا للأصول أم كسرا للنماذج؟، مقال في موقع محمد عابد الجابري على الويب ، بتاريخ: www.fikrwanakd.aljabriabed.net.2010/04/05.

يجرنا هذا التساؤل إلى الحديث عمّا أطلق عليه بالفكر الاحتجاجي أو المضاد للتيار الجارف للحدثانية (*)، الذي حاول تصويب وتسديد المسيرة الحضارية للغرب، بما كان يحمله من قيم جديدة بالتمثل بها، ولكنها لم تحدث التغيير المنوط بها لعوامل مختلفة.

كان بإمكان المشتغلين بهذا العلم أن يوظّفوا هذه الأفكار من أجل المراجعة النقدية البناءة لمسيرة النهضة على أساس القراءة التكاملية والتواصلية لها، على اعتبار أنها وإن لم تؤثر في سياق تاريخي معين إلا أنها لازالت تملك القابلية للتأثير مستقبلاً، بما تحمله من قيم فطرية خيرة.

رابعاً: طغت على كتاباتهم "خاصية التمرکز حول الذات، بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيّمته، فاتجه هؤلاء إلى إعادة إنتاج مكونات تاريخية، توافق رؤية الغرب، معتبرين إياها جذوراً خاصة بهم" (1).

تتجلى هذه الخاصية في إضفاء البعد الكوني العالمي على حضارتهم، ومن ضمنها أفكارها وقيّمها؛ وهو ما يترتب عليه استبعاد كل فكر غير كوني، حتى وإن حمل قيماً قد تسهم في تعديل وتصويب المسار الحضاري للغرب.

تبدو الفوارق والخصوصيات المتعلقة بالبيئة الفكرية للغرب بادية، لذلك ينبغي استحضارها عند توظيف مناهج هذا العلم في دراسة الأفكار النهضوية الإسلامية.

[*]: يعود تاريخ الفكر الاحتجاجي إلى عصر النهضة في الغرب ذاته، أي مع ظهور النموذج العقلائي المادي، إلا أنه ظل متوارياً بسبب انتصارات الحضارة الغربية المادية والمعنوية المذهلة. ولكن مع دخول هذه الحضارة مرحلة الأزمة بدأ هذا الفكر الاحتجاجي يكتسب مزيداً من المركزية والمصادقية. وقد حاول هذا الفكر وصف الأزمة والتعبير عنها بل وتجاوزها، ويشمل هذا الفكر كل فروع المعرفة: منها النقد الأدبي، واللغة، والفلسفة، وعلم البيئة، والعلوم الطبيعية، والتاريخ... الخ، وسنجد أن النموذج الكامن وراء هذا الفكر ينطوي على قدر من الرفض للنماذج العلمية الكمية العامة التي تحمل الكيف وما وراء الطبيعة والمطلق والخصوصية. انظر عبد الوهاب المسيري، الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية، إسلامية المعرفة، العدد 05، السنة الثانية، صفر 1417هـ-1996م، ص 125-138.

[1]: عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية - إشكالية التكون و التمرکز حول الذات-، مرجع سابق، ص 13.

المطلب الثاني: الإطار المنهجي لدراسة تاريخ الأفكار النهضوية الإسلامية:

يجدر بنا أولاً تحديد مفهوم "الأفكار النهضوية الإسلامية"، بوصفها محل تجسيد المنهج السالف الذكر.

يتكون هذا المفهوم من ثلاث مفردات ، أولها الأفكار جمع فكر ، والفكر - بالفتح والكسر - كما جاء في لسان العرب هو " إعمال الخاطر في الشيء" ⁽¹⁾، وعند صاحب البحر المحيط هو " إعمال النظر في الشيء" ⁽²⁾. وفي " المعجم الوسيط: "الفكرُ مقلوبٌ عن الفك، لكن يستعمل الفكرُ في الأمور المعنويّة، وهو فركُ الأمور وبجُئها للوصول إلى حقيقتها" ⁽³⁾. وجاء عند ابن فارس: "فكر؛ الفاء والكاف والراء: تردّد القلب في الشيء، يقال: تفكّر، إذا ردّد قلبه معتبراً، ورجل فكّيرٌ: كثير الفكر" ⁽⁴⁾. وقال الجوهري: "التفكر التأمل".

وقد وردت مادة "فكر" في القرآن الكريم في نحو عشرين موضعاً، ولكنّها بصيغة الفعل، ولم ترد بصيغة الاسم أو المصدر؛ قال تعالى: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾ ⁽⁵⁾، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ ⁽⁶⁾، وقال تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ⁽⁷⁾. وقد انتزع بعض الباحثين من ذلك أن الله

[1]: ابن منظور، لسان العرب، ج11، مرجع سابق، ص211 .

[2]: الفيروزآبادي، البحر المحيط (بيروت: دار الفكر، ط 1، 2003)، ص413 .

[3]: انظر: ابراهيم أنس وآخرون، المعجم الوسيط (استنبول: المكتبة الإسلامية، ط02)، ج02، مادة، - فكر-، ص 698.

[4]: ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجليل، ط01، 1411هـ - 1991م)، مادة: - فكر-، ج04، ص 446.

[5]: المدثر/18.

[6]: الأنعام/50.

[7]: الأعراف/176.

تعالى أبان ولفت أنظار عباده: " بأن هذا العمل مرتبط بذات، وأنه لا يكون فيما لا طائل تحته"⁽¹⁾.

أمّا من الناحية الاصطلاحية، فقد عرّف الفكر بعدة تعريفات منها: تعريف الرّاغب الأصفهاني بأنّه: "قوّة مطرقة للعلم إلى معلوم، وجولان تلك القوّة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يمكن أن يُقال إلّا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب"⁽²⁾. ومنها تعريف الجرجاني: " ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"⁽³⁾(*).

أمّا عند المتأخرين، فقد جاء في " المعجم الوسيط" "فكر"؛ بمعنى: إعمال العقل في الشّيء، وترتيب ما يعلم ليصل به إلى مجهول"، أو: "إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول"⁽⁴⁾، كما عرّفه أحد الباحثين بأنّه: "اسم لعملية تردّد القوى العاقلة المفكّرة في الإنسان، سواء أكان قلبًا أو روحًا أو ذهنًا، بالنظر والتدبّر لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام، أو النسب بين الأشياء"⁽⁵⁾.

أما مفردتي " النهضة الإسلامية"⁽⁶⁾، فنعني بهما الجهود الفكرية والعملية التي حاولت استنهاض همم المسلمين، وبعث الحركية والنشاط فيهم بعد طول سبات وركود، بهدف التمكين الإسلام، وجعله مرجعا يحتكم إليه المسلمون، ومنهج حياة يسيرون على دربه.

[1]: انظر طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط04، 1414هـ - 1994م)، ص 26.

[2]: الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن، مادة - فكر-، ص 83- 643.

[3]: الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات (بيروت: دار الفكر، ط 1، 2005)، ص 120.

[*]: هذا التعريف هو نفسه الذي اختاره: ابن سينا في الإشارات، والرازي في المحصل، وابن خلدون في المقدمة .

[4]: المعجم الوسيط، مادة - فكر- مرجع سابق، ج2/ ص 698.

[5]: طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، مرجع سابق، ص 27.

[6]: انظر في تحديد مفهوم النهضة، المبحث السابق، ص 73- 80.

بناء على التحديدات اللغوية السالفة نصوص المفهوم الكلي لتاريخ تطور الأفكار النهضوية الإسلامية على النحو الآتي: (هي الاجتهادات الفكرية المنضبطة بالقواعد الكلية للإسلام، التي بزغت منذ حوالي قرنين من الزمن، وكان مقصدها تحديد صلة الأمة بدينها، وإيجاد السبل لاستئناف مسارها الحضاري نحو الريادة والقيادة، بعد فترة من الانحطاط، مع دراسة أوجه تكامل وتواصل واستمرارية هذه الجهود، وبيان درجة تأثيرها في بلورة وعي الأمة بدينها فهما وعملا).

تأسيسا على هذا التعريف نحصر معالم منهج دراسة تاريخ الأفكار النهضوية الإسلامية فيما يأتي:

أولاً: كشف أوجه التواصل و التكامل والاستمرارية في الفكر النهضوي الإسلامي، على اعتبار وجود بعد تفاعلي في مضمون التغيير في مشاريع التحضر الإسلامي، ساهم إيجابيا في تعميق الرؤى حول البديل الحضاري المنشود لتحقيق النهضة.

ثانياً: التركيز على درجة تفاعل الأمة مع الأفكار النهضوية الإسلامية، وبيان أثره في تشكّل وعيها بواقعها وغاياتها.

ثالثاً: محاولة ربط الأفكار النهضوية بالمرجعية التي تنهل منها، ويتم هذا عبر التأصيل الشرعي لمضمونها الإصلاحي (*).

تساعد هذه العملية في تقويم وتصويب، وتدارك عشرات السير النهضوي للأمة .

رابعاً: دراسة العلاقة التفاعلية بين الفكر الغربي، والأفكار النهضوية الإسلامية؛ وتحديد أثرها في ضبط ثم تعميق رؤى مشاريع التحضر لسبيل النهضة.

خامساً: استثمار الأفكار النهضوية الفاعلة في التغيير، وتوظيفها في البناء التأسيسي للمشروع الحضاري الإسلامي.

[*]: مصدر هذا التأصيل هو النص - الكتاب والسنة - ، والخبرة التاريخية الإسلامية على مرّ القرون.

يتجلى ممّا سلف أنّ علم تاريخ تطور الأفكار من العلوم الجديدة بالاهتمام ، نظرا لما يتضمنه من مناهج تحاول النفاذ في أعماق الأشخاص ورصد الأفكار، ودراستها من حيث إشعاعها ونمائها، ومن حيث نشأتها واستمراريتها وتواصلها، بهدف مراجعة وتصويب المسار الحضاري للأمم.

لكن ينبغي عند استثمار هذا العلم مراعاة خصوصية البيئة الحضارية للأفكار، التي ستجلبنا الوقوع في الأحكام التعميمية وما قد ينجر عنها من مزالق عديدة.

وهو ما سنستصحبه في دراسة الأفكار النهضوية الإسلامية - منهجا وتطبيقا - ، من حيث منطلقاتها، وتطوراتها، وتأثيراتها، واستثمار ذلك كله في إثراء و تعميق الرؤى في البديل الحضاري المنشود.

الفصل الثاني: مشاريع التحضّر في العالم الإسلامي:

المبحث الأول : مشروع الإصلاح التحرري:

المبحث الثاني: مشروع الإحياء الإيماني الشامل

المبحث الثالث: مشروع الإصلاح الفكري

الفصل الثاني: مشاريع التحضر في العالم الإسلامي:

❖ مدخل منهجي:

يحسن بنا قبل الخوض بالتفصيل في دراسة مشاريع التحضر في العالم الإسلامي وضع مدخل يتضمّن عنصرين هما: أولاً: جذورها التاريخية، وعوامل بعثها. ثانياً: الضوابط المنهجية لدراستها. وتفصيل ذلك كالآتي:

أولاً: جذور مشاريع التحضر الإسلامي:

تمثّل مشاريع التحضر الإسلامي امتداداً أصيلاً للأعمال التجديدية التصحيحية التي حدثت في التاريخ الإسلامي على مرّ القرون (*)، حيث ارتكزت على "العودة إلى الأصول والمبادئ، والقواعد والحدود، التي اكتملت في القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة، ليكشف المجدّدون عنها، ويزيلوا ما علق بها، وران عليها من بدع غطّت جوهرها النقي، وحجبت فعاليتها في التأثير"⁽¹⁾، ومن ثمّ يمكن أن نصف جهود مشاريع التحضر الإسلامي بأنها محاولة تواصلية لتحديد الصلة بين المسلمين والمرجعية الإسلامية الأصيلة، لاستئناف جديد للنهضة الحضارية.

وحقيقة الأمر أن تحديد قيم التواصل مع المرجعية العليا للإسلام هو من أخصّ خصائص الإسلام؛ ذلك لأنّ "القوة الذاتية التابعة من التعاليم الإسلامية هي عامل فاعل يدفع إلى المقاومة، وهذا حينما تطرأ على الأمة الإسلامية عوامل الضعف والوهن، سواء أكانت داخلية أم خارجية، فما أن تأتي عليها فترة شدة متمثلة في اعتداء خارجي، أو في انحراف عن جادة الدين، أو في تراجع حضاري حتى تدفع القوة الذاتية في تعاليم الدين برجل من المسلمين أو بفئة منهم للعمل على رفع الشدة، وإصلاح الفساد، وحينما آل أمر الأمة الإسلامية إلى التخلف الحضاري منذ قرون فإن ضميرها المتمثل في قوة مبادئها ظل يعالجها بصيحات متوالية للإيقاظ من تخلفها وتصحيح مسارها في طريق التحضر"⁽²⁾.

[*]: مثل العمل التجديدي الذي قام به الإمام الحسن البصري والأئمة الأربعة، والإمام الأشعري، وحجة الإسلام الغزالي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم.

[1]: محمد عمارة، هل الإسلام هو الحل (بيروت دار الشروق، ط1، 1995م)، ص11.

[2]: عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص05.

ومن هنا يتبين أن الإسلام بخصائصه ومقوماته مثل المنهل الذي استمد منه رواد مشاريع التحضر الإسلامي رؤيتهم للإصلاح والتغيير. ونسجل إضافة إلى هذا المصدر الأساسي المحرك للنهوض، حضور عوامل تاريخية ساهمت في انبعاث مشاريع التحضر الإسلامي، وهي:

ثانيا: عوامل البعث الحضاري:

1- العامل الداخلي:

يتمثل في انحراف المسلمين عن تمثّل تعاليم الإسلام في الاعتقاد، وفي الفهم، وفي السلوك، وفي التنزيل، نتيجة للانفصام التّكدي الذي حدث بين المسلمين والمنهل الذي كان باعث نهوض أسلافهم، وهو العامل الذي حرّكهم حملة مشاريع التحضر نحو تقويم وإصلاح دين الأمة.

يصفُ أحد المؤرخين حال الأمة في تلك الحقبة بقوله: "... ظلّ الشرق الإسلامي جامدا ساكنا، ملتفا بخلفان الحضارة العربية التي طال على خوائها الأمد، ومتسكّعا في ديجور الظلام، ولم يكن ذلك جميع شقائه حتى تضععت قوّته الحربية وبلغت حدّ التلاشي، فوهن عظم التّرك بعد الشدّة، واستغرقوا في انحطاطهم، فصاروا لا يستطيعون مجارة أوروبا اختراعا وارتقاء،....." (1).
أل هذا الوضع إلى جمود مطبق عمّ مختلف المستويات؛ عطّل الطاقات المذخورة في الأمة الإسلامية، وهو ما مهّد لظهور الباعث الخارجي، الذي يتمثّل في الاستعمار.

2- العامل الخارجي:

يعدّ هذا الباعث نتيجة للباعث الأول، على اعتبار أن التهاون في التشبّث بالريادة الحضارية، سيفسح المجال لحضارات أخرى، وظّفت واستلهمت سنن التمكين في الأرض للتنافس على هذه المنزلة الرفيعة، وهذا التنافس في جوهره هو تأكيد صريح لسنن التداول الحضاري التي أقرّها القرآن الكريم في قوله عز وجل: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ الآية﴾ (2).

[1]: لوثرروب ستودارد حاضر العالم الإسلامي ج1، تر: عجاج نهبوض (دمشق: دار الفكر، ط04، 1973م)، ص 21-

22.

[2]: آل عمران/ 140.

عبر صاحب كتاب حاضر العالم الإسلامي عن هذه السنّة الثابتة بقوله: " ثمّ توالى الأيام على العالم الإسلامي وهو هاجع لا يستيقظ، حتى كان القرن التاسع عشر فإذا بأوروبا تقف بإزائه مجنونة بثورتها الصناعية، مدججة بأسلحة العلم الحديث وعجائب الاختراع،... فكانت النتيجة متوقّعة، إذ لما شرعت حملات أوروبا تغشى الشرق الإسلامي أخذت أقطاره تسقط الواحد منها تلو الآخر في أيدي الحاملين عليه، فلم يمض غير اليسير من الزمن حتى كانت أوروبا الكبرى قد اقتسمت جميع العالم الإسلامي" (1).

كان من نتيجة هذه الهيمنة أن أمسك الغرب بزمام الأمور في العالم الإسلامي، مسخراً آخر ما وصل إليه من وسائل القوّة والبطش المادية والمعنوية، بغرض استئصال شوكة المسلمين، ونسف أسباب قوتهم.

وهكذا يتّضح الدور الحاسم للعامل الاستعماري في نسف الأوهام والأحلام الزائفة التي كان يتخبّط فيها الإنسان المسلم، مما بصّره بواقعه المر، وبالبنون الشاسع الذي يفصل حضارته المنتكسة عن حضارة الغرب الصّاعدة، وكان من نتائج هذه الضغوط المتواصلة الداخلية منها والخارجية أن ظهرت دعوات فردية وجماعية متعدّدة لتصحيح المسار الحضاري للأمة.

ثالثاً: الإطار المنهجي لدراسة مشاريع التحضّر في العالم الإسلامي:

تتطلب دراسة مشاريع التحضّر على تباين وتشعب مسالكها اجتياز عقبات ومسالك معقّدة ومتشعبة، تنحصر في ثلاثة جوانب رئيسة هي:

1- الجانب الأول: يتعلق بطبيعة موضوع البحث.

2- الجانب الثاني: يتعلق بطبيعة مشاريع التحضّر الإسلامي.

3- الجانب الثالث: يتصل بالإطار الزمني للبحث.

[1]: لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي ج1، تر: عجاج نهبوض، مرجع سابق، ص 21-22.

1- الجانب الأول: طبيعة موضوع البحث:

يتناول هذا البحث - كما حددت إشكاليته المركزية - دراسة للمشروع الحضاري الإسلامي من منظور كشف أسسه ومنطلقاته المعرفية والمنهجية، وبيان مسالكه ومفاصله الأساسية ومقاصده الكبرى في التصور لعملية النهوض، بناء على القراءة التواصلية والتكاملية لمشاريع التحضر الإسلامي. يلزم من هذا المنظور حضور وهيمنة إشكالية البحث في الفصل كلاً، بوصفها الناظم والقوة الدافعة التي توجّه مسار البحث بمختلف معالمه، ومن هذه المعالم دراسة مشاريع التحضر الإسلامي.

سيركز الباحث - بناء على هذه المعطيات - على عناصر جوهرية في هذه المشاريع، نظراً لانسجامها واتساقها مع إشكالية البحث، وتمثل فيما يأتي:

- أ- كشف عوائق النهوض الحضاري.
- ب- بيان أسس ومقومات النهوض الحضاري.
- ج- بيان الوسائل المنهجية الموظفة في عملية النهوض الحضاري.
- د- العلاقة التفاعلية لهذه المشاريع مع تجربة الغرب في النهوض.
- هـ- تحديد المقصد الأساس من عملية النهوض الحضاري.

2- الجانب الثاني: طبيعة مشاريع التحضر:

عمّرت تجارب النهوض في العالم الإسلامي حوالي قرنين ونيّف من الزمن. وقد تباينت هذه المشاريع من حيث طرق تجسيد رؤى التغيير عملياً، فمنها المنظم في حركات، ومنها الفردي، كما اختلفت من حيث منطلقاتها الفكرية، ومناهج تحقيق غاياتها.

لهذا فالدراسة التفصيلية لها - في ضوء هذا التباين - قد توقع الباحث في عدة مزلق ستخلّ إحلالاً بينا بالمقصد الجوهري من توظيف هذا الفصل. وعليه فأصح الطرق للإمام بهذه المشاريع هو اللجوء إلى توظيف منهجية التصنيف على أساس الاشتراك في الفكرة المركزية الدافعة في الصنف

الواحد بناءً على اعتبارات منهجية وموضوعية. بيد أن هذه المنهجية ذاتها تنطوي على صعوبات جمّة يمكن إجمالها فيما يأتي:

أ- صعوبة دمج مشاريع التحضّر في مسالك معينة، إذ بالرغم من توافرها من حيث الخطوط العريضة الكلية للمنطلق، والمنهج، والغاية، إلا أنّها قد تتباين نسبياً في محتواها التفصيلي، ومن ثمّ سيفضي إدماجها في مسلك واحد عام إلى إقصاء خصوصياتها الذاتية التي كان لها الأثر الكبير في تحديد توجهات التغيير عندها، ومن هذه الخصوصيات البيئة الثقافية، والاجتماعية، والسياسية التي نشأت فيها هذه المشاريع، وكذلك شخصية حملة هذه المشاريع من حيث دور البيئة في بلورتها.

يصف أحد الباحثين دور البيئة في فهم الأفكار بقوله: "إن المدخل الطبيعي لفهم الأفكار، هو فهم الظرف والواقع الذي برزت فيه فهما حقيقياً - بوصفه - وعاء الأفكار ومضامين الممارسات العملية والبرامج والخطط والسلوكيات المتعدّدة والمتنوّعة المناحي"⁽¹⁾.

لذلك فإن فصل الواقع عن الأفكار يحوّل إلى مجرد سرد لمجموعة من الأحداث لا يجمعها نسق ولا ناظم، كما أن انتزاع الأفكار من الواقع يجرنا للوقوع في متاهات التعميم والتعصّب لجملة من الأفكار قد تكون صالحة لزمان دون آخر، أو لمكان دون آخر⁽²⁾.

ب- إن الدراسة التفصيلية لجميع مشاريع التحضّر التي حفلت بها الأمة الإسلامية، قد توقع الباحث في النظرة التجزئية والتكرارية، وهو ما يمكن أن يميّع المقصد الجوهرى من البحث .

ج- لو اقتصرنا في التصنيف على الترتيب الزمني والعامل المكاني لآل الأمر إلى مجرد سرد تاريخي، وجغرافي لا غير، وهذا غير موف بأهداف البحث، على اعتبار اشتراك عدّة مشاريع في الخطوط العريضة للإصلاح، مع اختلاف بيئتها الزمانية والمكانية، وقد تشترك عدّة مشاريع في البيئة الزمانية والمكانية، مع تباين مناهجها في التغيير.

[1]: محمد محفوظ، الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط01، 1999م)، ص52.

[2]: انظر المرجع السابق، ص 52.

د- تعترضنا أيضا صعوبة بحث أوجه التواصل، والاستمرارية بين هذه المشاريع، ومن هنا لا يمكن اعتبار التصنيف الموظف في البحث حدًا فاصلاً بين مسالكها، وهذا على اعتبار أن عدة مشاريع في اتجاه معين، قد تكون بمثابة امتداد تواصلية لمشروع ما في اتجاه آخر قد سبقه.

وهكذا تتجلى - من خلال هذه المعطيات - الضرورة المنهجية والموضوعية لتوظيف تصنيف مناسب يراعي كل الاعتبارات السالفة الذكر، وبعد طول فحص وتمحيص خلّص الباحث إلى التحديد الآتي:

أ- اشتراك مشاريع التحضر الإسلامي في الخطوط العريضة للإصلاح، من حيث وحدة المنطلق الفكري، والمنهج المتوسّل به لإحداث التغيير المطلوب، ووحدة المقصد المنشود.
ب- بيان الخصوصيات الذاتية لكل مشروع، بالإشارة إلى أوجه التميّز في سياق الحديث عن الملامح العامة المشتركة.

ج- الإشارة إلى تأثير العامل الزمني والمكاني بكل ما يحمله من مؤثرات ثقافية واجتماعية وسياسية، حدّدت نسبياً التوجه الفكري والمنهجي لهذه المشاريع.
د- رصد أوجه التكامل والاستمرارية بين هذه المشاريع، على اعتبار استفادة تجارب التغيير من بعضها، سواء كانت سابقة أو متزامنة.

ه- مراعاة التوزّع الجغرافي لهذه المشاريع، بحيث تشمل النماذج المنتقاة كل أصقاع العالم الإسلامي من المغرب الإسلامي إلى المشرق الإسلامي أوسطه، وأقصاه.
يتوقّف استيفاء هذه الاعتبارات على ضرورة تحديد مجال زمني لنطاق دراسة مشاريع التحضر.

3- الجانب الثالث: الإطار الزمني لدراسة مشاريع التحضر في العالم الإسلامي:

إذا سلمنا بضرورة اللّجوء إلى منهجية التصنيف على أساس الفكرة المركزية عند دراسة مشاريع التحضر في العالم الإسلامي، مراعاة لتعدّدها كمًّا وكيفًا، سنصطدم بعائقين آخرين، يتمثّلان في:

أ- الامتداد الزمني لهذه المشاريع الذي يصل إلى قرنين وتيف، ممّا قد يحوّل البحث - إن أحاط بهذا المجال الزمني - إلى مجرد سرد تاريخي موسوعي صرف، وهو ما سيكون على حساب العمق والتركيز والموضوعية التي تعدّ من خصائص ومميّزات البحث العلمي الرّصين.

تضطرنا هذه المعطيات إلى التضييق من نطاق البحث، وعليه تركّز دراسة هذه المشاريع على المجال الزمني الآتي:

نقطة البدء: مشروع جمال الدين الأفغاني (1254هـ، 1838م / 1314هـ، 1897م): الذي يعتبره معظم المؤرخين والمفكرين(*) موقظ الشرق، ورائد النهضة الإسلامية الحديثة، نظرا للحركية الثقافية والسياسية الكبيرة التي أحدثها مشروعه التغييري، لذلك لا نبالغ إذا ادّعينا بأن معظم مشاريع التغيير اللاحقة كانت بمثابة امتداد لمشروع الأفغاني، أو على الأقل في مفصل من مفاصله.

نقطة الانتهاء: مشروع مالك بن نبي 1905م - 1973م: وهو المفكر الفذ الذي عايش بروحه، وعقله ووجدانه عصر النهضة الإسلامية الحديثة بكل تجاذباتها وتناقضاتها، فجادت قريحته برؤى نهضوية تمخّضت عن مكابدة نفسية واجتماعية عسيرة، بناء على قراءة نقدية بناءة لمشاريع عصره، أثمرت مشروعا تجديديا أحدث نقلة نوعية للأفكار النهضوية الإسلامية.

ب- الامتداد الكمي لهذه المشاريع حتى في التصنيف الواحد، مما يضطرنا إلى الاقتصار على أنموذجين عند الحديث عن مسلك معيّن في التحضّر الإسلامي، مع محاولة رصد الجهود المتميّزة لمشاريع أخرى - غير الأنموذجين - يمكن أن تندرج ضمن الصنف المراد دراسته. بناء على كل ما سبق يكون التصنيف المتناغم الكلي مع كل الاعتبارات - المذكورة آنفا - هو الآتي:

أولا: مشروع الإصلاح التحرري: الذي تعدّ فكرة التحرر عند حملته بمثابة القضية المركزية الجامعة، سواء تعلق الأمر بالتحرر الخارجي، وهذا بتصفية الاستعمار بكل أشكاله من العالم الإسلامي(*)، أو التحرر الذاتي، بتحرير الفكر من كل أشكال الجمود والتقليد، وربطه بالمعين الصافي، مع تهيئة المحيط الملائم لتفجير الطاقات المعطلة.

[*]: انظر أحمد أمين زعماء الإصلاح في العصر الحديث (بيروت: دار الكتب العلمية، ط01، 2005)، ص 53-58، ومالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، 49-52، ولوثروب ستودارد حاضر العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 305-308.

[**]: سواء أكان مباشرة بالاحتلال المادي، أم غير مباشر، كبث أذنان الاستعمار في العالم الإسلامي.

غير أن أسلوب ومنهاج تحقق هذا الهدف قد اختلف داخل المشروع ذاته، ففريق سلك المنهج التنازلي؛ بمعنى البدء من القمة - القيادة السياسية- كمنطلق للتحرير، وهو ما يسرّع - برأيهم- وتيرة عملية التغيير، وسلك الفريق الآخر المنهج التصاعدي؛ الذي يعني البدء من الفرد، بوصفه المنطلق الأول في عملية التغيير.

ومراعاة لهذا التباين يمكن أن ندرج في هذا المشروع فرعين هما :

- 1 - المشروع الأول: الذي يمكن أن نصطلح عليه: "مشروع الإصلاح السياسي"، باعتبار مركزية فكرة الإصلاح السياسي في عملية التغيير، وتمثّل له - كأ نموذج- بكل من: مشروع جمال الدين الأفغاني، ومشروع عبد الرحمان الكواكي.
- 2 - المشروع الثاني: ويمكن أن نصطلح عليه: "مشروع الإصلاح التربوي"، باعتبار مركزية فكرة تربية الفرد والمجتمع، وإصلاح التعليم في عملية التغيير، وتمثّل له - كأ نموذج- كل من: مشروع الإمام محمد عبده⁽¹⁾، و مشروع الإمام عبد الحميد بن باديس.

ثانيا: مشروع الإحياء الإيماني الشامل: و تمثّل له بكل من مشروع الإمام حسن البنا، ومشروع الشيخ بديع الزمان النورسي، وقد كانت مسألة البعث الإيماني الجذري، والتكوين التربوي العميق و الشامل، القضية المركزية في هذا المشروع، وعليه شدّد حملة المشروع على ضرورة إحياء الإيمان في الأنفس و غرس الفهم الشمولي للإسلام، وتطبيقه في حياة الأمة، ليتأسس على هذه القاعدة المتينة البنيان المتكامل لمشروع النهضة، الذي يستوعب كلّ مجالات الحياة.

[1]: محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني، مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، ولد في شبهاء (من القرى الغربية بمصر) سنة 1266^{هـ}. 1849 م، نشأ في محلة مصر بالبحيرة، وتعلم بالجامع الأحدي بطنطا، ثم بالأزهر عمل في التعليم، وكتب في الصحف ولاسيما "جريدة الوقائع المصرية" قد تولى تحريرها، شارك في مناصرة الثروة العربية ضد احتلال الإنجليز لمصر، فسجن ثلاثة أشهر للتحقيق، ونفي إلى بلاد الشام سنة 1299^{هـ}، وسافر إلى باريس فأصدر مع صديقه وأستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة "العروة الوثقى"، سمح له بدخول مصر سنة 1306^{هـ}. 1888 م، وتولى فيها منصب القضاء، ثم جعل مستشارا في محكمة الإستئناف، مفتي للديار المصرية سنة 1317^{هـ}، واستمر إلى أن توفي بالأسكندرية سنة 1323^{هـ}. 1905 م، ودفن في القاهرة، له "تفسير القرآن"، و"رسالة التوحيد"، و"الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية". انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، م6، ص 252.

ثالثاً: مشروع الإصلاح الفكري (*): ونمّثل له بكل من مشروع محمد إقبال⁽¹⁾، ومشروع مالك بن نبي، حيث كانت تشكّل مسألة الصياغة الجذرية لمنظومة تفكير العقل المسلم على أساس البعث الروحي والتكوين التربوي أولوية عندهم، من منظور أن الوضع المنتكس للأمة ما هو إلا انعكاس لقصور في النظر وآليات تفكير العقل المسلم، والذي كان من مظاهره المرضية عجزه عن النظر السنني السليم لسبل التمكين والريادة لأمتّه، ممّا يستلزم عملية تغيير جذرية لعملية التفكير لديه، تتأسّس على الوحي تصوّراً وتمثلاً، وتنضبط بالغاية من وجوده و استخلافه في الأرض، وهي العبودية الحقّة لله تعالى.

[*]: تجدر الإشارة إلى أنّ دعوة المشروع لإصلاح منظومة التفكير تأسّست على قاعدة التّكوين العقدي الروحي، والتربوي المنهجي للفرد والمجتمع، استلهاما للمنهج القرآني الذي خاطب الإنسان بمختلف قواه العقلية والروحية والوجدانية، وبالتالي فإن المشروع قام على دعامين هما: دعامة روحية تربوية، ودعامة فكرية منهجية.

[1]: هو إقبال ابن الشيخ نور محمد، ولد في سيالكوت إحدى مدن البنجاب الغربية ولد في الثالث من ذي القعدة 1294هـ الموافق 9 تشرين ثاني نوفمبر 1877م، يعود أصله إلى أسرة برهمية؛ حيث كان أسلافه ينتمون إلى جماعة محترمة من اليانديت في كشمير، واعتنق الإسلام أحد أجداده في عهد السلطان زين العابدين بادشاه 1421 . 1473م . نزح جد إقبال إلى سيالكوت التي نشأ فيها إقبال ودرس اللغة الفارسية والعربية إلى جانب لغته الأردية، ثم رحل إلى أوروبا وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة ميونخ في ألمانيا، وعاد إلى وطنه ولم يشعر إلا انه خلق للأدب الرفيع والشعر البديع وكان وثيق الصلة بأحداث المجتمع الهندي حتى أصبح رئيساً لحزب العصبة الإسلامية في الهند ثم العضو البارز في مؤتمر الله أباد التاريخي حيث نادى بضرورة انفصال المسلمين عن الهندوس ورأى تأسيس دولة إسلامية اقترح لها اسم باكستان. في 21 إبريل 1938 وفي تمام الساعة الخامسة صباحاً فاضت روح إقبال الطاهرة إلى بارئها، وكان يوماً عصيباً في حياة جماهير الهند عامة والمسلمين منهم خاصة؛ فغطت المصالح الحكومية، وأغلقت المتاجر أبوابها واندفع الناس إلى بيته جماعات وفرادى، ونعاه قادة الهند وأدباؤها من المسلمين والهندوس على السواء، حيث يقول عنه طاغور . شاعر الهند: "لقد خلفت وفاة إقبال في أدبنا فرغاً أشبه بالجرح المشخن الذي لا يندمل إلا بعد أمد طويل، إن موت شاعر عالمي كإقبال مصيبة تفوق احتمال الهند التي لم ترتفع مكانتها في العالم". ترك لنا إقبال ثروة ضخمة من علمه قلما تركها أحد مات في مثل سنه ومن آثاره، أو ما وصل إلينا منها: . عشرون كتاباً في مجال الاقتصاد والسياسة والتربية والفلسفة والفكر وترك أيضاً بعض الكتابات المتفرقة وبعض الرسائل التي كان يبعث بها إلى أصدقائه أو أمراء الدول، ذلك إلى جانب روايته من الشعر والتي استحق أن يسمى بسببها "شاعر الإسلام". انظر في ترجمته: أبو الحسن الندوي، روائع إقبال (باتنة: دار الشهاب، دون تاريخ)، ص 29-39.، وعبد الله عزام، محمد إقبال، حياته، شخصيته، فكره، فلسفته، ص 19-25. نسخة إلكترونية، من موقع: www.archive.org.

المبحث الأول : مشروع الإصلاح التحرري:

كان من أهمّ المستجدّات التي طرأت في بيئة مشروع الإصلاح التحرري، ظهور الغرب بوصفه العامل الأساس في تدهور الأمة الإسلامية، حيث شهدت تلك الحقبة بداية التغلغل الفعلي للاستعمار الغربي في العالم الإسلامي، قابله عجز وشلل كلي دبّ في كيان الخلافة العثمانية، ممّا أفضى إلى تغلغل الغرب في أوصال العالم الإسلامي، ومن ثمّ قسمه إلى عدة دويلات.

أدّت كل هذه المعطيات والمستجدّات إلى حدوث تطوّر تصاعدي في الاتّصال بالغرب في كافة المستويات. ولم يشذ حملة مشروع الإصلاح التحرري عن هذا الأمر، إذ كانوا على اتصال مباشر بالحضارة الغربية سواء عن طريق الاطّلاع على نهضتها في عقر دارها، أو بواسطة الأوروبيين الذين مكثوا في العالم الإسلامي استطلاعاً أو احتلالاً.

وقد مكّنهم هذا الاتصال " من الإطلاع على المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية فيها، ودراسة التيارات الفكرية المتعددة والمتنوعة، واستيعاب آراء المفكرين البارزين، وترجمة خيرة آثارهم الفكرية، فكان طبيعياً والحالة هذه أن يقارنوا بين ما رأوه وعاشوه ودرسوه، بين ما كانت عليه أوضاع المسلمين السياسية والاقتصادية، وأحوالهم الاجتماعية والأخلاقية"⁽¹⁾.

وبذلك أضحى الغرب يمثل - برأيهم - "تحدياً تاريخياً ضاغظاً على العالم الإسلامي، وتجربة متقدمة في النمو والتطور على الصعيد العلمي، والصناعي، وعلى صعيد النظم الإدارية والتشريعات القانونية، والسياسية، والدستورية"⁽²⁾.

توصّلوا بناء على استقراءهم لأسباب تدهور المسلمين من جهة، وللعوامل التي تتحكّم في رقي الحضارة الغربية من جهة أخرى، إلى أن "المحور الذي تدور عليه الأسباب كلها هذا وذاك هو

[1]: علي المحافظ، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط 2 1978م)، ص 70.
[2]: زكي الميلاد، السيد جمال الدين الأفغاني وتطور الفكر الإسلامي الحديث، مجلة الكلمة، العدد 22 / السنة السادسة، شتاء 1999م / 1420هـ، ص 18.

الحرية، فالغرب نعم بالتححرر في الفكر والإرادة، والسياسة والمجتمع، فكان ذلك العامل الأساس المحرك للعوامل الفرعية الأخرى في نشوء التحضر ونموه، والأمة الإسلامية تعاني من الاستبداد في الفكر والإرادة والسياسة والاجتماع، ثم هي تعاني من الاستبداد الخارجي الواقع، وهي لذلك عاطلة عن الانطلاق الحضاري"⁽¹⁾.

نجد هذا التشخيص الدقيق باديا عند الكواكبي الذي رأى أن ما هم العرب المسلمون عليه في عصره من تأخر وانحطاط، وذلّ ومهانة، يعود إلى فقدانهم الحرية، وتسلب الاستبداد على رقابهم. ومن ثمّ يربط التقدّم بشرط توفّر الحرية، وفي ذلك يقول: "متى بلغت أمة رشدها وعرفت للحرية قدرها استرجعت عزّها وهذا عدل"⁽²⁾.

كما كان الأفغاني يركّز أيضا على المعنى نفسه، والسياق نفسه، حيث ربط التقدّم والتمدّن بممارسة الحرية، والتخلف والضعف والانحطاط بانعدامها، وعليه عزا انحطاط وتخلّف الأمة إلى: "غياب العدل والشورى، وعدم تقييد الحاكم بالدستور"⁽³⁾. يصف الأفغاني حالة الأمة في هذا الجو القائم بقوله: "فقد أحنى الدهر على الشرق بكامله، ومرت عليه زلازل التعسف والجور، وأشكال الاستعباد حتّى تأسّلت في نفوس أبنائه بذور الذل والاستكانة، والخلود إلى الرقاد"⁽⁴⁾.

[1]: عبد المجيد النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 72.

[2]: الكواكبي، طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص 187، وانظر فلسفة التححرر- أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، الفصل الخامس: الحرية في الفكر العربي الحديث، اسماعيل زروخي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009)، ص 139-142.

[3]: جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني-الحقيقة الكلية-، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، ص 474.

[4]: المرجع السابق، ص 474.

وهو الرأي نفسه الذي ذهب إليه رفاة الطهطاوي⁽¹⁾ حين قال: "إنّ ما يسمّيه الفرنسيون الحرية ويرغبون فيه هو ما يطلق عليه العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحرية بالحكم هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكم على إنسان، بل هي المحكمة والمعتبرة"⁽²⁾.

ويقوم التحرر - برأيهم - على دعامتين رئيسيتين متكاملتين هما:

أولاً: التحرر الذاتي:

والمقصود به تحرر الفكر الإنساني من كل مظاهر الجمود والتحرّج الفكري كالتقليد، والتعصب، والتفكير الخرافي، والأساطيري لمحيطه الكوني، وعليه لا يمكن أن تتحقق النهضة برأيهم إلا "بالفكر المستنير عن الكون والإنسان والحياة"⁽³⁾، والفكر الذي يتعمق في جوهر الظواهر الاجتماعية والكونية، بهدف اكتشاف السنن والقوانين التي تتحكم فيها، ومن ثمّ تسخيرها لتحقيق الغاية من الاستخلاف.

[1]: رفاة رافع الطهطاوي من قادة النهضة العلمية في مصر في عهد محمد علي باشا. وُلد في 15 أكتوبر 1801 م، بمدينة طهطا، إحدى مدن محافظة سوهاج بصعيد مصر، لقي رفاة عناية من أبيه، فحفظ القرآن الكريم، وبعد وفاة والده رجع إلى موطنه طهطا، ووجد من أحواله اهتماماً كبيراً حيث كانت زاخرة بالشيوخ والعلماء فحفظ على أيديهم المتون التي كانت متداولة في هذا العصر، وقرأ عليهم شيئاً من الفقه والنحو. التحق رفاة وهو في السادسة عشرة من عمره بالأزهر في عام 1817 وشملت دراسته في الأزهر الحديث والفقه والتفسير والنحو والصرف.. وغير ذلك. يبدأ المنعطف الكبير في سيرة رفاعي الطهطاوي مع سفره سنة 1826م إلى فرنسا ضمن بعثة عددها أربعين طالباً أرسلها محمد عليّ على متن السفينة الحربية الفرنسية (لاترويت) لدراسة العلوم الحديثة. وكان الشيخ حسن العطّار وراء ترشيح رفاة للسفر مع البعثة كإمام لها وواعظٍ لطلابها، وذهب كإمام ولكنه إلى جانب كونه إمام الجيش اجتهد ودرس اللغة الفرنسية هناك وبدأ بممارسة علم، وبعد خمس سنوات حافلة أدى رفاة امتحان الترجمة، وقدم مخطوطة كتابه الذي نال بعد ذلك شهرة واسعة تَخْلِيصُ الإبريزِ فِي تَلْخِيصِ بَارِيزِ. عاد رفاة لمصر سنة 1831م مفعماً بالأمل منكباً على العمل فاشتغل بالترجمة في مدرسة الطب، ثمّ عمل على تطوير مناهج الدراسة في العلوم الطبيعية. انظر: محمد عمارة، جمع ودراسة وتحقيق - رفاة الطهطاوي. الأعمال الكاملة. ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977.

[2]: رفاة الطهطاوي، تَخْلِيصُ الإبريزِ فِي تَلْخِيصِ بَارِيزِ (الجزائر، موفم للنشر، 1990)، ص 140-141.

[3]: تقي الدين التبهاني، مفاهيم حزب التحرير (القدس: منشورات حزب التحرير، 1953م)، ص 11.

يمثل التحرر الذاتي مدخلاً أساسياً للتحرر الخارجي، وهو ما بينه الإمام العلامة الشيخ محمد البشير الإبراهيمي - رحمه الله - (1)، حين قال: "محال أن يتحرر بدن يحمل عقلاً عبداً" (2). وبهذا فإن تحرير الأبدان والأوطان - برأيه - ، يمرّ عبر مسلك تحرير الأذهان.

ثانياً: التحرر الخارجي:

ونعني به التحرر من كل العوائق المتعلقة بمحيط الإنسان، التي تكبل إرادته، كالاستعمار الخارجي، والاستبداد الداخلي.

وإذا كان رواد هذا المشروع قد اشتهروا في وحدة الهدف، وهو التحرر الذاتي والخارجي للأمة الإسلامية؛ إلا أنهم قد تباينوا في منهج تحقيق هذه الغاية، وعليه تفرّع مشروع الإصلاح التحرري إلى مشروعين هما:

[1]: ولد في 13 شوال 1306 هـ الموافق 14 جوان عام 1889م في قرية أولاد إبراهيم برأس الوادي قرب مدينة برج بوعرييج . تلقى تعليمه الأول على والده وعمه؛ فحفظ القرآن ودرس بعض المتون في الفقه واللغة. غادر الجزائر عام 1911 م، ملتحقاً بوالده الذي كان قد سبقه إلى الحجاز، وتابع تعليمه في المدينة، وتعرف على الشيخ ابن باديس عندما زار المدينة عام 1913م، غادر الحجاز عام 1916م قاصداً دمشق، حيث اشتغل بالتدريس، وشارك في تأسيس المجمع العلمي الذي كان من غاياته تعريب الإدارات الحكومية، وهناك التقى بعلماء دمشق وأدبائها. وفي عام 1920 م غادر الإبراهيمي دمشق إلى الجزائر، وبدأ بدعوته إلى الإصلاح ونشر العلم في مدينة سطيف. وبعد تأسيس الجمعية أختير الإبراهيمي نائباً لرئيسها، وانتدب من قبل الجمعية لأصعب مهمة وهي نشر الإصلاح في غرب الجزائر وفي مدينة وهران وهي المعقل الحصين للصوفية الطريقين، فبادر إلى ذلك وبدأ ببناء المدارس الحرة، وكان يحاضر في كل مكان يصل إليه، وهو الأديب البار والمتكلم المفعّوه، وامتد نشاطه إلى تلمسان وهي واحة الثقافة الإسلامية العربية في غرب الجزائر. وفي عام 1939 م نفته فرنسا إلى بلدة أفلو الصحراوية، وبعد وفاة ابن باديس انتخب رئيساً لجمعية العلماء وهو لا يزال في المنفى ولم يُفرج عنه إلا عام 1943م، ثم اعتقل مرة ثانية عام 1945 م وأفرج عنه بعد سنة. وفي عام 1947 م عادت مجلة البصائر للصدور، وكانت مقالات الإبراهيمي فيها في الذروة العليا من البلاغة ومن الصراحة والنقد القاسي لفرنسا وعملاء فرنسا. ودافع من خلال (البصائر) عن اللغة العربية، وعن هوم الوطن، وعن قضية فلسطين دفاعاً حاراً. عاش الإبراهيمي حتى استقلت الجزائر، وأمّ المصلين في مسجد كتشاوة الذي كان قد حوّل إلى كنيسة، ولكنه لم يكن راضياً عن الاتجاه الذي بدأت تتجه إليه الدولة بعد الاستقلال؛ فأصدر عام 1964 بياناً ذكر فيه: "إن الأسس النظرية التي يقيمون عليها أعمالهم يجب أن تنبعث من صميم جذورنا العربية الإسلامية لا من مذاهب أجنبية". توفي يوم الخميس في 18 محرم 1385 هـ الموافق العشرين من أيار/ مايو عام 1965 عن عمر بلغ 76 سنة بعد أن عاش حياة كلها كفاح لإعادة المسلمين إلى دينهم القويم. انظر: آثار الشيخ البشير الإبراهيمي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط01، 2000م)، م01، ص15، وما بعدها.

[2]: آثار الإمام الإبراهيمي، مرجع سابق، ج03، ص56 .

الأول: جعل من الإصلاح السياسي القضية المركزية في مشروعه، بوصفه وسيلة فاعلة تسهل انتشار الأفكار الإصلاحية في عمق الأمة الإسلامية، وتحدث التغيير المطلوب. أما الثاني: فوظف المنهج التربوي، بوصفه أهم وسيلة لتكوين القاعدة المتينة التي تحمل عبء التحرر الذاتي والخارجي للأمة الإسلامية.

المطلب الأول: مشروع الإصلاح السياسي:

كان للمسألة السياسية في هذا المشروع حضورا مركزيا، ومرد ذلك أساسا إلى الوضع السياسي المعقد والمتعقن الذي عاشه العالم الإسلامي في تلك الفترة؛ مما تمخض عنه عدّة سلبات، كان من أهمها استبداد الأنظمة الحاكمة، التي شكّلت عائقا ومثبطا كبيرا لكل جهد إنمائي يتغيى تغيير أوضاع الأمة الإسلامية.

وظّفت هذه الأنظمة كل أساليب القمع والاضطهاد والاستبداد لخنق وإجهاض كل الطاقات الفكرية الفاعلة في الأمة الإسلامية.

وكان لاتصال حملة هذا المشروع بالغرب الأثر الكبير في وعيهم بمركزية المسألة السياسية في منظومتهم الإصلاحية، فوقفوا عن كذب على أساليب الممارسة السياسية، وعلى النظم السياسية وعلاقتها برعيتها، ودرجة تأثير ذلك في تحرر الطاقات الفعّالة، وتوجيهها نحو هدف مشترك، يتمثل في بناء حضارة الغرب.

استيقن هؤلاء الرواد - من خلال هذه المعطيات - أهمية الحرية بكل أبعادها السياسية والفكرية والاجتماعية في التحضر.

وكان استحضارهم للواقع الإسلامي المتخلف الأثر البالغ في اهتمامهم التفصيلي بالإصلاح السياسي، بوصفه الوسيلة المركزية التي تحقق الانطلاق الحضاري. وعلى هذا الأساس مضى المشروع قدما نحو تشخيص العلل التي تنخر كيان الأمة.

أولاً: معوقات النهوض:

انحصرت رؤيتهما لعلل تدهور الأمة الإسلامية في العناصر الآتية:

1 - إنحراف التدين:

عزا الأفغاني العامل الرئيسي لتدهور الأمة الإسلامية إلى "إهمال ما كان سببا في النهوض والمجد وعزة الملك، وهو ترك حكمة الدين، والعمل بها وهي التي جمعت الأهواء المختلفة، والكلمة المتفرقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس"⁽¹⁾؛ بمعنى "أن السبب الذي به استقام هذا الأمر أصبح مفقودا بلا نزال"⁽²⁾.

ويرى كذلك أن المسلمين لم يتخلفوا إلا حينما "ظهر فيهم أقوام بلباس الدين، وأبدعوا فيه، وخلطوا بأصوله ما ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر، وضربت في الأذهان حتى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعناصمنا عن الأعمال"⁽³⁾.

تتجلى من خلال هذا التشخيص "القاعدة التي يدور عليها منطق جمال الدين، التي تتخذ شكل القانون الآتي: متى ضعف ما كان سببا في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سببا في السقوط يحصل الصعود"⁽⁴⁾.

وينحو الكواكبي في تحليله لأسباب تدهور المسلمين منحى الأفغاني حيث يرى "أن جرثومة دائنا هو خروج ديننا عن كونه دين الفطرة والحكمة، دين النظام والنشاطات، دين القرآن الصريح البيان، إلى صبغة أنا جعلناه دين الخيال والخيال، دين الخلل والتشويش، دين البدع والتشديد"⁽⁵⁾.

[1]: سعيد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص 257.

[2]: شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم (الجزائر: مكتبة رحاب)، ص 37.

[3]: الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى (بيروت: دار الكتاب العربي، 1970م)، ص 68.

[4]: انظر فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (القاهرة: دار الشروق، ط 03، 1988م)، ص 153، والأفغاني، خاطرات الإستعمار، ص 418.

[5]: عبد الرحمان الكوكبي، طبائع الإستبداد ومصارع الاستعباد (الجزائر: موفم للنشر، ط 2، 1991م)، ص 148.

ويتفرع عن هذا السبب الأصلي - برأيهم - جل الانحرافات المتفشية في الواقع الإسلامي كالبدع، والتقليد والجمود، والتفكير الخرافي، ... وغيرها من المظاهر المرضية، التي رسّخت في نفوسهم القابلية للاستعباد، وهو ما شكّل الوسط المناسب الذي عشعش فيه الاستبداد.

2 . الإستبداد:

كان الاستبداد محل اهتمام رواد هذا المشروع، يتجلى خاصة عند الكواكبي الذي خصص لمسألة الاستبداد كتابا مستقلا هو "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد".

تتمحور فكرة الكتاب حول خطورة الاستبداد على الأمة الإسلامية، حيث جعله أحد أهم أسباب تخلف المسلمين، يتّضح هذا في قوله: "كل يذهب مذهبا في سبب الانحطاط، وفينا هو الدواء، وقد تمخّض عندي أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي، ودفعه بالشورى الدستورية، وقد استقر فكري على ذلك، كما أن لكل نبأ مستقر بعد بحث ثلاثين عاما"⁽¹⁾.

وأما عن كيفية تأدية الاستبداد بالأمة إلى الانحطاط، فيرى أن الاستبداد "يقرب السير من الترقّي إلى الانحطاط، ومن التقدم إلى التأخر، ومن النّماء إلى الفناء، ويلزم الأمة ملازمة الغريم الشّحيح، ويفعل فيها دهرا طويلا أفعاله.....، التي تبلغ بالأمة حِطّة العجماوات فلا يهتمها غير حفظ حياتها الحيوانية فقط. وقد يبلغ فعل الإستبداد بالأمة أن يحول ميلها الطبيعي من الترقّي إلى طلب التسفل، بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت، وتألّمت كما يتألّم الأجهر⁽²⁾ من النور⁽³⁾.

أما عن تأثير الاستبداد على أخلاق الأمم فيرى الكواكبي أن الاستبداد "يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة فيضعفها أو يفسدها، أو يحوّلها فيجعل الإنسان يكفر بنعم

[1]: المرجع السابق، ص 02.

[2]: الأجهر من لا تبصر عينه في الشمس

[3]: المرجع السابق، 132 - 133.

مولاه، لأنه لم يملكها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد، ويجعله حاقدا على قومه لأنهم عون لبلاء الاستبداد عليه، وفاقدا حب وطنه"⁽¹⁾.

وعزا الأفغاني من جهته سبب بروز ظاهرة الاستبداد إلى غياب الشورى والعدل في تسيير دواليب الحكم، وفي هذا قال: "إن إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى، وانتخاب نواب عن الأمة، هو البديل لهذه الحال والعلاج لذلك الداء... وهذا لأن القوة المطلقة تعني الاستبداد، وأنه لا حياة للدولة إلا برجل قوي عادل يحكم الأمة بأهلها، على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان"⁽²⁾.

تتجلى ممّا سلف الآثار السلبية للاستبداد، الذي ينتهي إلى برجة سلبية لأفراد الأمة في منظومة تفكيرهم، وأنماط سلوكهم؛ ويبعث فيهم الجمود والخمول، ويغرقهم في الشهوات والملهيات؛ ممّا يحجبهم عن المقصد من وجودهم، ويشلّهم عن النشاط والفعالية، وهو ما ينعكس سلبا على الأداء الحضاريّ للأمة.

3 . التفرق:

يرجع هذا المظهر المرضي أساسا إلى الوهن الذي دبّ في كيان الأمة الإسلامية، بفعل انحسار الدين كعامل مؤثر في الحياة الإنسانية؛ مما أفضى إلى تراخي الوحدة العضوية للأمة، تجلت آثاره في كافة المستويات منها: السياسي، والثقافي، والاجتماعي، و الاقتصادي.

بيّن الأفغاني بأسلوب مجمل آثار هذا العامل الخطير بقوله: "كل هذه الرزايا التي حطّت بأقطارنا، ووضعت من أقدارنا، ما كان قاذفنا ببلائها، ورامينا بسهامها إلا افتقارنا وتدابرننا، والتقاطع بالذي نأنا الله ونبينا عنه"⁽³⁾.

[1]: المرجع السابق، ص 91.

[2]: انظر فهامي جدعان أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 160.

[3]: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 118.

وأرجع جمال الدين سبب هذا التشتت والتشردم إلى تكاتف مجموعة من العوامل الداخلية والخارجية، نَحْمَلُهَا فِيمَا يَأْتِي:

أ. انفصال العلاقة بين العلماء والساسة: حيث يرى أنّ " بداية الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية، يعود أساسا إلى انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتها قنع الخلفاء العباسيون بأمر الخلافة، دون أن يجوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه... فتفرق الشمل بالكلية، وانفصمت عرى الالتئام بين الملوك والعلماء جميعا، وانفرد كل بشأنه، وانصرف إلى ما يليه"⁽¹⁾.

ب. عدم تفعيل مبدأي العدل والشورى، بوصفهما مقومان أساسيا للأداء السياسي الراشد⁽²⁾.

ج. عدم تقييد نظام الحكم بالدستور.

د. الغزو الخارجي الذي بدأ بغزو التتار، والحروب الصليبية، وزحف الأمم الغربية بأسرها على ديار المسلمين⁽³⁾.

شكّلت هذه العوامل - برأيه - " صدمات متتالية ذهبت بالرأي، وأوجبت الدهشة، وانتهت بصاحبها إلى السبات بحكم الطبيعة، وإلى الخلود، إلى حكام وأمراء غير أكفاء"⁽⁴⁾.

صفوة القول ارتكز تشخيص حَمَلَة هذا المشروع للواقع الإسلامي على عاملين رئيسين تسببا في أسر إرادة الأمة الإسلامية، وتغييب دورها الرسالي هما:

1. العامل الداخلي: ويتعلق بالمظاهر المرضية المتفشية في المسلمين، التي تعود أساسا إلى انحرافهم عن تمثّل تعاليم الإسلام، كالجُمُود الفكري، والتقليد الأعمى، والانحراف السلوكي، وغيرها.

[1]: المرجع السابق، ص 73-74.

[2]: انظر عنصر الاستبداد في هذا المشروع، الأطروحة، ص 118-121.

[3]: انظر فهامي جدعان أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 158، وما بعدها.

[4]: المرجع السابق، ص 158.

2 . العامل الخارجي: يمثّل انعكاسا للعامل الأول، ويتمظهر في عنصرين هما:
الاستبداد الداخلي، والاستعمار الخارجي. أثر هذا العامل سلبا على الواقع الإسلامي فازداد
الوضع تعقّدا وتآزما.

كان لزاما على رواد هذا المشروع - بناء على هذا التشخيص - تقديم بديل مناسب يروم
تجاوز حالة الوهن الحضاري والوصول بالأمة إلى السمو الروحي، والرقى المادي.

ثانيا: كليات النهوض:

ارتكزت رؤيتهم التصحيحية للواقع الإسلامي على كليات متكاملة تحقق - برأيهم -
النهوض الشامل بالأمة الإسلامية، وهي كالآتي:

1 - تحرير الأمة الإسلامية:

يعدّ هذا المطلب بمثابة القضية المركزية في هذا المشروع، وهذا لأن كل المظاهر المرضية المتفشية
في الواقع الإسلامي، تعود أساسا - برأيهم - إلى الخسار الحرية في حياة المسلمين، سواء تعلق الأمر
بحرية الفكر، أو الإرادة، ومن ثم تفهقرت الأمة الإسلامية بفعل هذا الغياب إلى جمود مطبق عطّل
الفكر، وإلى استبداد مطلق أسر الإرادة.

ومن هذا المنطلق اتجهت جهود حملة هذا المشروع نحو تحرير الأمة الإسلامية في جانبين:

أ- التحرّر الذاتي :

الذي يتحقّق بتحرير الفكر من كل أشكال التقليد والجمود، وكل ما من شأنه أن يكبله عن
الإبداع، والاجتهاد، والوعي الفاعل برسالته في الحياة.
ومن مظاهر هذا الجمود انبهار العقل المسلم بحضارة الغرب، وهو ما أفقده توازنه من حيث
ثقته في مرجعيّته التي عزا إليها سبب تخلفه؛ ممّا أوقعه في التبعية المطلقة لكلّ ما هو وافد من غير تأنّ
ولا تدبّر فيها، وفي المآل الخطير لهذا الاقتباس.

رفض الأفغاني في هذا الشأن تقليد الغرب من غير ضرورة موجبة، وبلا تمحيص وإمعان، لما
ينطوي عليه الأمر من خطر محقق بالوحدة العضوية للأمة سياسيا وثقافيا، حيث قال: " علمتنا

التجارب، ونظقت مواضي الحوادث بأنّ المقلّدين من كلّ أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها. وتكون مداركهم مهابط الوسوس، ومخازن الدسائس... ويصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبيين.."⁽¹⁾.

وسبيل دفع هذه الآفة - برأيهم - هو تحرير الفكر، بتوظيف منظومة من الوسائل منها: فتح باب الاجتهاد في مختلف أصناف العلوم الدينية والكونية، وفي هذا قال الأفغاني: "ما معنى باب الاجتهاد مسدود، وبأي نص سد، أو أي إمام قال لا يصح لمن بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين، ويهتدي القرآن وصحيح الحديث، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجات الزمان وأحكامه"⁽²⁾.

وبهذا الصدد يرى رشيد رضا⁽³⁾ أنّ منح الأمة حق الاستنباط والاجتهاد هو الشرط الكفيل لبقاء الشريعة وديمومتها في الزمان والمكان⁽⁴⁾.

[1]: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 59.

[2]: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 121.

[3]: محمد رشيد بن علي رضا ولد 23 سبتمبر 1865 م في قرية "القلمون" ببلنجان، كان أبوه "علي رضا" شيخًا للقلمون وإمامًا لمسجدها، فُعني بتربيته ولده وتعليمه؛ فحفظ القرآن وتعلم مبادئ القراءة والكتابة والحساب، ثم انتقل إلى طرابلس، ودخل المدرسة الرشيدية الابتدائية، ثم المدرسة الوطنية الإسلامية بطرابلس التي كانت تهتم بتدريس اللغة العربية والعلوم العربية والشريعة والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية، وقد أسس هذه المدرسة وأدارها الشيخ حسين الجسر. توثقت صلة رشيد رضا بالشيخ الجسر، واتصل بحلقاته ودروسه، أحاط الشيخ الجسر "رشيد رضا" برعايته، ثم أجازته سنة 1897 م لتدريس العلوم الشرعية والعقلية والعربية. يعتبر محمد رشيد رضا مفكرًا إسلاميًا من رواد الإصلاح الإسلامي الذين ظهروا مطلع القرن الرابع عشر الهجري. وبالإضافة إلى ذلك، كان صحفياً وكاتباً وأديباً لغوياً. هو أحد تلاميذ الشيخ محمد عبده. أسس مجلة المنار على نمط مجلة "العروة الوثقى" التي أسسها الإمام محمد عبده، ويعتبر الإمام المجدد حسن البنا أكثر من تأثر بالشيخ رشيد رضا. تعد مجلة المنار التي استمرت من سنة 1899م إلى سنة 1935م، واستغرقت ثلاثة وثلاثين مجلدًا ضمت 160 ألف صفحة، من أهم أعماله، إضافة إلى "تفسير المنار" الذي استكمل فيه ما بدأه شيخه محمد عبده الذي توقف عند الآية (125) من سورة النساء، وواصل رشيد رضا تفسيره حتى بلغ سورة يوسف، وحالت وفاته دون إتمام تفسيره، وهو من أجل التفاسير. وله أيضًا: الوحي المحمدي ونداء للجنس اللطيف، تاريخ الأستاذ الإمام والخلافة، السنة والشريعة، حقيقة الربا، مناسك الحج. توفي يوم الخميس 22 من أغسطس 1935م. انظر رشيد رضا صاحب المنار - إصدارات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، و إبراهيم العدوي - رشيد رضا الإمام المجاهد - المؤسسة المصرية العامة للتأليف - القاهرة - بدون تاريخ، و أنور الجندي - أعلام وأصحاب أقلام - دار تحفة مصر للطبع والنشر - القاهرة - دون تاريخ.

[4]: انظر رشيد رضا، تفسير المنار، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1990م)، مج 19، ج 02، ص 105.

ومن وسائل تحرير الفكر أيضا استلهام الوحي مباشرة دون وسائط، وبهذا الصدد شدّد الكواكبي على ضرورة الارتباط بمصدر الدين دون وسائط، يشهد لهذا قوله: "الدين الذي يقوى على فهمه من القرآن كل إنسان مقيّد الفكر بتفصّح زيد، أو تحكّم عمرو،... إذا كان مبنيا على العقل يكون أفضل صارف للفكر عن الوقوع في مصائد المخرّفين، وأنفع وازع بضبط النفس من الشّطط، وأقوى مؤثر لتهديب الأخلاق، وأكبر معين على تحمل مشاقّ الحياة، وأعظم منشط على الأعمال المهمة الخطرة"⁽¹⁾.

وذهب في موضع آخر إلى أن " مذهب السلف هو الأصل الذي لا يرد، ولا تستنكف الأمة في أن ترجع إليه وتجتمع عليه"⁽²⁾ (*).

حضرت الدعوة إلى المطلب نفسه عند الأفغاني حين وصف العلاج الناجع الذي يخرج الأمة من حالة العطالة الفكرية قول الأفغاني: "...علاجها الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الواقية بتطهير القلوب وتهديب الأخلاق، إن الأصول الدينية الحق المبرّأة عن محدثات البدع تنشأ للأمم قوة الإتحاد، وتبعثها على اقتناء الفضائل، وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية"⁽³⁾.

يتبين -مما سلف- كون هذا المطلب - التحرر الذاتي - المدخل الأساس لتحقيق التحرر الخارجي من الاستبداد والاستعمار، لذلك رأوا أن أي إصلاح لنظام الحكم ينبغي أن ينبع من العمق الداخلي للأمة الإسلامية.

[1]: الكواكبي، طبائع الإستبداد، مرجع سابق، ص 137.

[2]: الكواكبي، أم القرى (بيروت: الرائد العربي، ط02، 1982م)، ص 13.

[*]: لا يقصد بالدعوة إلى التقيّد بمذهب السلف استنساخ هذا النموذج بحذافيره، بل هي في حقيقتها دعوة إلى تمثّل منهجه، و بالخصوص استلهام خبرته في إصلاح تصوّرات، و تقويم السلوك، والتطعيم ضدّ الأوبئة الثقافية والفكرية والحضارية، لأجل اكتساب التميّز المنشئ للحضارة.

[3]: الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 21 - 23.

قال الأفغاني في هذا الشأن: " إن القوة النيابية لأي أمة لا تكون لها قيمة حقيقية إلا إذا نبعت من نفس الأمة، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير ، أو قوة أجنبية محرّكة له، فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه"⁽¹⁾.

يلاحظ في هذا السياق أن دعوة حملة هذا المشروع لتحرير الفكر لم تتجسد في منهج عملي كما سنرى عند مشروع الإصلاح التربوي، بل اكتفوا بدعوة إجمالية، ولعلّ أهم سبب في الاكتفاء بهذا، يعود أساسا إلى تركيزهم الكامل على الإصلاح السياسي بوصفه المنهج الذي يكفل - برأيهم - تحقيق مقصد التحرر الشامل - الذاتي والخارجي -.

ب- التحرر الخارجي:

والمقصود به تحرير الأمة الإسلامية من كل القيود والمكبتات التي أسرت إرادتها، وجمّدت طاقتها الفاعلة، وتحتزل في عاملين رئيسيين:

ب1- الاستعمار الخارجي.

ب2- الاستبداد الداخلي.

يخضرننا في هذا السياق سؤال جوهري، يمكن صياغته على النحو الآتي:

ما هو المنهج الذي يكفل تحقيق هذين الهدفين (التحرر الذاتي، والتحرر الخارجي)؟
يعد الجواب عن هذا السؤال بمثابة المدخل الأساس للمسألة المركزية في هذا المشروع، والتي تتمثل في منهجية الإصلاح السياسي.

2. الإصلاح السياسي:

جعل الأفغاني نصب عينيه تحقيق هدفين رئيسيين، ظل ينافح عنهما طيلة مشواره الإصلاحية وهما:

أ. بث الروح في الشرق حتى ينهض بثقافته وعلمه، وتربيته، وصفاء دينه، وتنقية عقيدته من الخرافات، وأخلاقه، مما تراكم عليها، واستعادة عزته ومكانته.

[1]: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 53.

ب . مناهضته للاحتلال الأجنبي، حتى تستعيد الأقطار الشرقية استقلالها مرتبطة بروابط على نحو ما، لتتقي الأخطار المحدقة بها⁽¹⁾.

ويندرج ضمن هذه الدعوة - برأيه - ضرورة التنبيه إلى خطر الدهريين؛ لأن أسلوب الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية يتخذ صوراً مختلفة للقضاء على الشخصية الإسلامية التي مصدرها القرآن، والتي تجمع بين المسلمين في رباط واحد، وأخطر صورة يراها من بين الصور تلك الصورة التي تسعى لإفساد عقيدة المسلم، إما بتشكيكه فيها، أو بمحاولة صرفه عنها، وبذلك عدّ المذهب الطبيعي نسبة إلى الدهريين سلاحاً خطيراً ضد قوتهم في وحدتهم، وضد مصدر هذه القوة: وهو الإسلام⁽²⁾، وتضمن رده على الدهريين ثلاثة أمور:

ب 1- بيان ضرورة الدين للمجتمع.

ب 2- بيان خطر انتشار المذهب الطبيعي على المجتمع.

ب 3- مزية الإسلام كعقيدة، ودين على الأديان الأخرى⁽³⁾.

وركّز الأفغاني في محاربته لظاهرة الاستعمار بشكل أساسي على الاستعمار البريطاني، ولعلّ ذلك يعود إلى احتكاكه المباشر به في مصر، والهند.

وجّه الأفغاني بهذا الصدد خطاباً إلى الأمة المصرية محدّراً من خطورة الاستعمار عامة، والبريطاني خاصة، حيث قال: "فيا أيها المصريون هذه دياركم وأعراضكم وعقائد دينكم، وأخلاقكم وشريعتكم، قبض العدو على زمام التصرف فيها غيلة واختلاسا، ... فقد رأيتم أنه أفسد شؤونكم، وأغلق راحتكم، .. ووهب من بلادكم لأعدائكم، وأضر بمنافعكم العامة، وقصد إلى التدخل فيما يختص بأموركم، كالأوقاف .."⁽⁴⁾.

[1]: المرجع السابق، ص 135.

[2]: محمد البهي، الفكر الإسلامي المعاصر وصلاته بالاستعمار الغربي (دمشق: دار الفكر، ط 07، 1991)، ص 85.

[3]: المرجع السابق، ص 85.

[4]: الأفغاني، وعبد، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 236.

لخص جمال الدين هذين المحدثين بقوله: "فخصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه، وتحري دوائه، فوجدت قتل أدوائه، داء انقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد، واتحادهم على الاختلاف، فعملت على توحيد كلمتهم، وتنبيههم للخطر الغربي المحدق بهم"⁽¹⁾.

ارتكز مشروعه السياسي - في ضوء هذه المعطيات-، على دعائم أساسية هي:

أ. وحدة الأمة:

يعد داء التفرق والتشتت أهم مظهر مرضي دَبَّ في كيان الأمة الإسلامية، حيث تجلت آثاره السلبية على كافة المستويات، تجلى أخطرها في مستويين هما: المستوى الثقافي، والمستوى السياسي. اتجهت جهود حملة هذا المشروع من خلال هذا المنطلق صوب الحفاظ على الوحدة الثقافية والسياسية للأمة الإسلامية.

ويتضمن تحقيق هذا المطلب استجلاب العنصرين الآتين:

أ1- الوحدة الثقافية.

أ2- الوحدة السياسية في إطار الجامعة الإسلامية.

أ1- الوحدة الثقافية:

والمقصود بهذا العنصر وحدة المشرب الفكري، والروحي للأمة الإسلامية كالدين، واللغة، ومنظومة السلوك والعادات، والرصيد التاريخي، والجغرافيا. شدد حملة هذا المشروع في هذا السياق على ضرورة انصهار الأمة الإسلامية في منظومة فكرية واحدة؛ بهدف تحقيق غاية مشتركة تتمثل في التمكين الحضاري للأمة الإسلامية.

قال الأفغاني في العروة الوثقى: "وهذا هو السرّ في إعراض المسلمين على اختلاف أقطارهم عن اعتبار الجنسيات، ورفضهم أي نوع من العصبية، ماعدا عصبيتهم الإسلامية، فإن المتدينين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الروابط الخاصة إلى العلاقة العامة، هي علاقة المعتقد"⁽²⁾.

[1]: أحمد أمين، زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص 135.

[2]: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 50.

أكد الكواكبي هذه المعاني عندما دعا إلى الوحدة الفكرية للمسلمين في شكل عملي، حيث عقد في تصوره مؤتمرا إسلاميا جمع المسلمين من مختلف البلاد، واتفقوا على منهج جامع بينهم يوحد مشاربهم، ويجمع قواهم، وذلك ما تضمنه في قوله: " ثم يا أيها الإخوان، أظنكم كذلك تستصوبون أن تترك جنبا اختلاف المذاهب التي نحن متبعوها تقليدا، فلا نعرف مأخذ كثير من أحكامها، وأن نعتمد ما نعلم من صريح الكتاب، وصحيح السنة وثابت الإجماع، وذلك لكي لا نتفرق في الآراء، وليكون ما نقرره مقبولا عند جميع أهل القبلة"⁽¹⁾.

تشكل مقومات الوحدة الثقافية للأمة أرضية مشتركة جامعة، تمهد لتكتل سياسي وحدوي، يبشر - في نظر رواد المشروع - بمستقبل واعد للأمة الإسلامية.

2- الوحدة السياسية في إطار الجامعة الإسلامية:

آل وضع الأمة الإسلامية في تلك الحقبة إلى انقسام وتشرذم سياسي كبير، مما سهل مهمة الاستعمار الغربي لاقتسام تركة الخلافة العثمانية - الرجل المريض -.

أدرك الأفغاني من هذه المعطيات أن توحيد العالم الإسلامي . إعادة تأسيس نظام الخلافة . تحت مظلة واحدة أمر بعيد المنال، وهو ما أقرّ به في قوله: "لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في جميع الأقطار الإسلامية، شخصا واحدا، فإن هذا ربما كان عسيرا"⁽²⁾ ، لذلك اقترح الأفغاني أنموذجا بدا له واقعا لإقامة نظام الخلافة على أساس العصبية الدينية، قال رحمه الله: "ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته وبقائه ببقائه، إلا أن هذا بعد كونه أساسا لدينهم تقضي به الضرورة، وتحكم به الحاجة في هذه الأوقات"⁽³⁾.

[1]: الكواكبي، أم القرى، مرجع سابق، ص 13.

[2]: الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 24 .

[3]: المرجع السابق، ص 24 .

لذلك كان من الضروري - حسب رأيه - تقديم صيغة اجتماعية و سياسية لهذا النهج، تتم الدعوة إليها بشكل واضح صريح، وبالفعل اتخذت هذه الدعوة صيغة (الجامعة الإسلامية)، و(الوحدة الإسلامية)⁽¹⁾.

وأهم عامل ساعد على انتشار فكرة الجامعة الإسلامية هو تجذّر النزعة الإسلامية في العمق الشعبي للأمة بتنوعاتها الاجتماعية والثقافية، فكانت هذه النزعة غالبية على العصبية الجنسية، والرابطة القومية آنذاك⁽²⁾.

ولا تنحصر فكرة الجامعة الإسلامية في جانبها الشكلي الإجرائي الذي يهدف إلى تحقيق الوحدة السياسية، بل هذه الفكرة أشمل بكثير، فهي رباط روحي، "وشعور بالوحدة العامة، والعروة الوثقى لا انفصام لها بين جميع المؤمنين في المعمور الإسلامي"⁽³⁾.

وتحمل فكرة الجامعة الإسلامية من جانب آخر، مضمون تحررياً يتّجه إلى زلزلة رموز الفساد السياسي في العالم الإسلامي المتمثلة - برأيه - في الاستعمار الغربي، والاستبداد الداخلي.

تساءل الأفغاني في سياق بيانه لمشكلة الاستعمار وتأثيره السلبي على الأمة، قائلاً: "أنرضى ونحن المؤمنون، وقد كانت لنا الكلمة العليا أن تضرب علينا الذلة والمسكنة، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا، ولا يرد مشربنا، ولا يحترم شعيرتنا، ولا يرقب فينا إلا ولا ذمة؛ بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلي منا أوطاننا، ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته، والجلالية من أمته"⁽⁴⁾.

[1]: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 260.

[2]: انظر لمزيد من التفصيل محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1989م)، ج 1 من ص 17 إلى ص 66.

[3]: لوثرروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، مرجع سابق، م1، ج1، ص 287 . 288.

[4]: الأفغاني، الأعمال الكاملة، جمع ودراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1968م)، ص 24 ، وانظر محمد عمارة ، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق و فيلسوف الإسلام (القاهرة : دار الشروق، ط2، 1988م)، ص 123 - 124 .

يَتَّضح ممَّا سلف أنّ فكرة الجامعة الإسلامية تعدّ من بواكير الجهود التي نقلت الأفكار النهضوية من التنظير إلى التطبيق، لما حوت من آليات من شأنها أن تفعل الوحدة في الواقع، متكيفة في ذلك مع واقع التجزئة والتفرق المفروض على العالم الإسلامي.

ب . الجمع بين أهل السياسة وأهل العلم:

عز الأفعاني تفرق الأمة الإسلامية إلى الانفصال الذي حدث بين العلم والسياسة، لذلك نجده يشدّد على ضرورة توثيق الصلة بين أهل العلم وأهل السياسة، يظهر هذا في قوله: "انفصمت عرى الالتئام بين الملوك والعلماء جميعاً، وانفرد كل بشأنه، أو انصرف إلى ما يليه، فتبدد الجمع إلى آحاد... ورجاؤنا من ملوك المسلمين وعلمائهم من أهل الحمية الحق أن يؤيدوا هذه الفئة، ولا يتوانوا فيما يوحد جمعهم، ويجمعوا شتيتهم"⁽¹⁾.

وتبيّن الكواكبي الرأي نفسه، عندما عزا نشوء ظاهرة الاستبداد إلى التصادم الذي حدث بين العلم والسياسة، وبصيغة أخرى بين أهل العلم، وأهل السياسة، وهو ما يفسر العداء المستمر بين المستبد والعالم، فمن جهة يسعى العلماء إلى تنوير العقول، ومن جهة يجتهد المستبد في إطفاء نورها⁽²⁾.

وكان من جملة ما اقترحه للقضاء على هذا الانفصال، ضرورة ترقية معارف الأمة الإسلامية لا سيما في العلوم الاجتماعية النافعة كالحقوق، والسياسة، والاقتصاد، والفلسفة العقلية، وتاريخها الجغرافي، والطبيعي والسياسي، والإدارة الداخلية والإدارة الغربية⁽³⁾.

ج . دسترة نظام الحكم:

ذهب الأفعاني إلى الإقرار بالملكية الدستورية، التي يتعاهد فيها الملك الشعب على ميثاق يلزم الجميع، ويحدّد الصلاحيات والمسؤوليات، ويكون أساساً للمحاسبة، وهو ما أشار إليه بوضوح في قوله: "لكم رأينا من عقلاء الملوك من حكّم عقله فأرشدته إلى استبدال مطلق الملك بالملك الشوري

[1]: الأفعاني وعبد، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 74 - 75.

[2]: انظر الكواكبي، طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص 44.

[3]: انظر المرجع السابق، ص 177 - 179.

فاستراح وأراح، وهذا هو الشكل من الحكم الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق، ذلك الرجل إما أن يكون موجودا أو تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي؛ أي (الدستور)، وتتوجه على هذا القسم، وتعلن له، يبقى التاج على رأسه ما بقي هو محافظا أميناً على صون الدستور، وأنه إذا حث بقسمه وخان دستور الأمة إما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس" (1).

كما دعا الكواكبي من جهته إلى توظيف منهج متدرج، ينتهي في آخر المطاف إلى قيام نظام للحكم على أساس دستور يرقى الحريات الأساسية للأمة الإسلامية وبقائها من برائن الاستبداد، يشهد لهذا قوله: "إن الوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقى الأمة في الإدراك والإحساس، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس، - وهذا - لا يتأتى إلا في زمن طويل" (2).

وينبغي قبل مقاومة الاستبداد - برأيه - أن يتهيأ البديل لهذا النظام المتهالك، لهذا لا بد من تعيين المطلب والخطة تعيينا واضحا، موافقا لرأي الكل، أو لرأي الأكثرية التي هي فوق الثلاثة أرباع عددا أو قوة بأس.

ويجب كذلك تقرير شكل الحكومة التي يراد ويمكن تسجيل بها الاستبداد، وليس هذا بالأمر الهين الذي تكفيه فكرة ساعات، أو فكرة آحاد... .

وخلص الكواكبي في آخر المطاف إلى تنبيه الأمة الإسلامية إلى وجوب البحث في القواعد السياسية الأساسية المناسبة لها بحيث يشغل ذلك أفكار كل طبقاتها، وهذا الطريق برأيه طويل وشاق، يبقى تحت محض العقول سنين بل عشرات السنين حتى ينضج عملها، وحتى يحصل ظهور التلهف الحقيقي على نوال الحرية في الطبقات العليا، والتلمي في الطبقات السفلى (3).

[1]: الأفغاني، الأعمال الكاملة، 333/2، مرجع سابق، ص 146.

[2]: الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد، مرجع سابق، ص 181.

[3]: انظر الكواكبي، طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص 181 - 186.

بيدو جليا - مما سلف - تأثر المضمون التصحيحي لهذا المشروع بالمسألة المركزية
- الإصلاح السياسي- الذي ظل ينافح عنها طيلة مشواره الإصلاحى، وعليه ارتكز مشروعه
الإصلاحى على عناصر متكاملة توخى من خلالها تحقيق غايته وهى:

1. التحرر الذاتى: ويتعلق بتصحيح تمثّل المسلمين لدينهم فهما وسلوكا، بما يكفل
التحرر الفكرى والإرادى للمسلم من القيود التى تكبله عن الفعالية السننية والحركية الحضارية
فى ضوء قواعد ومعالّم ومقاصد الاستخلاف الحضارى فى الأرض.
2. التحرر الخارجى: الذى يهدف إلى تحرر المسلمين من القيود التى تكبل إرادتهم،
سواء أكانت متعلقة باستبدال الأنظمة الحاكمة، أو بعامل الاستعمار، وبهذا الصدد اقترح
حملة هذا المشروع جملة من الضوابط تكفل برأيهم تحقيق الهدف المنشود.

المطلب الثانى: مشروع الإصلاح التربوى:

يجدر بنا قبل الخوض فى تفاصيل هذا المشروع أن نشير إلى ملاحظة مهمة، تتعلق بوجود
تشابه نسبي من حيث خلفية مشروعى محمد عبده، وبن باديس، لاعتمادهما المنهج التربوى
والاجتماعى فى السعى إلى تحقيق عملية التغيير .

عايش الإمام محمد عبده فترات حرجة فى عملية التغيير، ويعود منشأ هذا الظرف العصبى
إلى تداعيات فشل الثورة العرابية⁽¹⁾، بالرغم من السند الشعبى والنخبوى الكبير لها، وقد كان لهذا

[1]: نسبة إلى أحمد عرابى بن محمد عرابى، ولد فى إحدى قرى "الزقازيق" بمصر سنة 1841م، وجاور فى الأزهر سنتين، ثم انضم
جنديا فى الجيش سنة 1371هـ، وبلغ رتبة (اميرالاي) فى أيام الخديوى توفيق، وقد حدثت الثورة العرابية بسبب ازدياد التدخل
الأجنى فى شؤون مصر، وحنق رجال الجيش لاضطهاد الأحرار الوطنيين، ناهيك عن عدم السماح لضباط الجيش المصريين أن
يتجاوزوا فى الترقية رتبا معينة، ولما اشتد الخلاف بين الخديوى والوزارة، ولاحت بوادر الثورة، ادعت المجتراء أن الحالة خطيرة، يخشى
منها على أرواح الرعايا الأجانب، وتحفزت للتدخل المسلح، فأرسلت أسطولا إلى مياه الإسكندرية، وطالبت مع فرنسا بإسقاط
الوزارة وإبعاد عرابى عن مصر، والتقت القوات الإنجليزية بقوات أحمد عرابى فى معركة التل الكبير، ودخل الإنجليز القاهرة فى أيلول
سنة 1882م، فحلوا الجيش المصرى، ونفوا عرابى إلى جزيرة "سيلان"، حيث مكث فيها تسعة عشرة عاما، وأطلق فى أيام الخديوى
عباس، فعاد إلى مصر، وتوفى بالقاهرة سنة 1911م. انظر شوقى أبو خليل، الإسلام وحركات التحرر العربية، مرجع سابق، ص
40 - 46.

الفشل الذريع وتشظياته على الواقع الإسلامي أثرا بليغا في شخصه، إذ كان بمثابة نقطة تحول في حياته الإصلاحية، جعلته يراجع بعمق مسيرته الدعوية والإصلاحية.

اقتنع محمد عبده في هذه المرحلة بأن "العمل السياسي قد أصبح مسدودًا بمصر والعالم العربي والإسلامي، وأنه لا بد من النضال على خط الدفاع الأعمق، وهو التجديد العقلي والإصلاح الديني والتربوي واللغوي؛ لأن التخلف الحضاري الذي بلغه المسلمون - العرب بخاصة- في ظل الدولة التركية العثمانية، والدولة الفارسية الصفوية أخطر من أن يعالج بخطاب سياسي وبمظاهرات جماهيرية، بينما - الجماهير - على حالها من الأمية والبؤس والاعتراب عن العصر وحركة التاريخ الحضاري للإنسان"⁽¹⁾.

لذلك لا بدّ من العودة إلى الأصول، ويقصد بها العقيدة الإسلامية التي تعيد صياغة وبناء الشخصية الإسلامية، وتفريعا على هذا الأصل كان إصلاح مناهج الفكر معلما أساسيا عنده، وإصلاح التربية والتعليم أيضا معلما أساسيا عنده⁽²⁾.

أبّجته جهوده في ضوء هذه المعالم نحو بناء منهاج في التعامل مع القرآن والتعامل مع السنة، ونحو تنقية العقيدة من شعب الفرق الإسلامية القديمة، وإصلاح المؤسسات التربوية والعلمية التي تصنع العقل المسلم كإصلاح برامج التكوين في المساجد، والأزهر الشريف، والأوقاف، والقضاء، وكل المؤسسات التي من شأنها أن تعيد صياغة الإنسان، وتجعله فعّالا في الحياة.

خرج محمد عبده من خلال هذه المراجعة الجذرية الشاملة بمبدأ يقيني عنده، مفاده أن المسلك التربوي(*) هو الكفيل ببناء قاعدة صلبة، تضمن سلامة مسيرة الاستئناف الحضاري للأمة الإسلامية.

[1]: محمد جابر الأنصاري، محمد عبده والصحوة الإسلامية المحضة، ملحق العربي العلمي، العدد 01، 2005 م .

[2]: انظر محمد عمارة محمد عبده المهندس الأكبر لحركة التجديد والإصلاح، حاوره وصفي عاشور، موقع : إسلام أون لاين.نت بتاريخ 29-12-2005.

[*]: المسلك التربوي بدلالته الواسعة التي تشمل إصلاح الفرد والمجتمع، والأسرة، وإصلاح نظم التعليم، والإصلاح الديني، وإصلاح علاقة الحاكم والمحكوم.

ومن هنا "يتضح أن هاجس السياسة لم يشكل إلا مغامرة مؤقتة في حياته دفعه إليها حبه لأستاذه الأفغاني، وتأثره الشديد بمناخ الثورة العراقية"⁽¹⁾، إذ سرعان ما عاوده الحنين إلى الاشتغال بالعمل التربوي والاجتماعي والتفرغ له كلية.

تتضح هذه القناعة حينما تساءل مستغرباً: "إني لأعجب لجعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة، وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء وعليه كل شيء"⁽²⁾.

حضرت القناعة ذاتها عند رشيد رضا، حيث قال في سياق بيان أثر التربية و التعليم في بناء الدولة العادلة: "لا بقاء مع ظلم و فساد، ولا عدل مع استبداد، ولا هلاك مع الإصلاح، ولا إصلاح للدولة إلا بصلاح الأمة، ولا صلاح لأمة إلا إذا كان فيها بقية من أولي الرأي والعزم، يأمرون بالصلاح و ينهون عن الفساد في الأرض"⁽³⁾.

لذلك فلا مفرّ للأمة - برأيه - من سلوك طريق مغاير " تبث فيه العلوم وتهدّب العقول، وكذلك الشهوات الخصوصية، وتوسّع الأفكار الكلية حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي"⁽⁴⁾.

وفي السياق التاريخي ذاته عايش الإمام عبد الحميد بن باديس ظروفًا أشد وطأة وتعقيداً ممّا مرّ به محمد عبده، إذ واجه استعماراً استيطانياً بشعاً، حاول بكل ما أوتي من قوة وبطش أن يستأصل هوية الأمة الإسلامية، وإجهاض كل بادرة أمل من شأنها أن توقظ وتفجر الطاقات الكامنة فيها.

وصف البشير الإبراهيمي هذه السياسة الاستدمارية بقوله: "إن الاستعمار الفرنسي صليبي النزعة، فهو - منذ احتل الجزائر - عمل على محو الإسلام لأنه الدين السماوي الذي فيه من القوة

[1]: برهان غليون، الوعي الذاتي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1992م)، ص54.

[2]: انظر محمد عمارة، الأعمال الكاملة لمحمد عبده (بيروت: دار الشروق، ط1، 1993م)، ج01، ص 155-156.

[3]: محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج196/02. وانظر محمد عمارة، الأعمال الكاملة لمحمد عبده (بيروت: دار الشروق، ط1، 1993م)، ج01، ص 155-156.

[4]: المرجع السابق، ج01، ص 51.

ما يستطيع به أن يسود العالم، وعلى نحو اللغة العربية لأنها لسان الإسلام، وعلى نحو العروبة، لأنها دعامة الإسلام، وقد استعمل جميع الوسائل المؤدية إلى ذلك، ظاهرة وخفية، سريعة ومتأنية، وأوشك أن يبلغ غايته بعد قرن من الزمن متصل الأيام والليالي في أعمال المحو، لولا أن عاجلته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على رأس القرن بالمقاومة لأعماله، والعمل على تخييب آماله"⁽¹⁾.

أدرك بن باديس رحمه الله من خلال استحضاره للوضع العام للقطر الجزائري أن خوض غمار العمل السياسي في ظل هذا الأجواء الخائفة لن يجدي نفعاً، بل سيزيد الوضع تردّياً وتعقداً.

لذلك انتهج في ضوء وعيه العميق بالتحديات التي يواجهها مسلكاً إيجابياً متكيفاً مع الواقع الإسلامي، يركز على التربية والتعليم كمنهج لبناء المجتمع المسلم، الذي تنعقد عليه الآمال لخوض غمار معركة التحرر الذاتي والخارجي.

تبرز هنا معالم فقه عميق، يتضمّن استراتيجية بعيدة المدى تأخذ على عاتقها إعداد الأمة لمقاومة الاستعمار بتوعيتها وتعليمها، وتقوية شعورها بشخصيتها العربية والإسلامية، أو كما عبّر عنها بن باديس بتهذيب الشعب وترقيته، وعلى أساس هذه القاعدة الشعبية الواعية والمهذبة، ستجنى الثمرة المرجوة من استراتيجية المشروع وهي التحرر الكامل من الاستعمار مادياً وروحياً⁽²⁾.

وبهذا الصدد سئل الإمام من قبل أحد تلامذته "بأي شيء تحارب الاستعمار؟ فأجاب سائله على الفور: "أنا أحارب الاستعمار لأنني أعلم وأهدب ومتى انتشر التعليم والتهذيب في أرض أجدبت على الاستعمار وشعر في النهاية بسوء المصير"⁽³⁾.

[1]: البصائر، عدد 41، عام 1948م

[2]: انظر عبد المجيد النجار، ملامح من الاستراتيجية السياسية للإمام عبد الحميد بن باديس، مجلة الوعي (الجزائر: دارالوعي العدد: 01، جويلية 2010م)، ص 83-85.

[3]: باعزيز بن عمر، عظمة الأستاذ الأكبر عبد الحميد بن باديس، مقال منشور في جريدة البصائر، عدد 24، 03 ماي 1938م، من السلسلة الثانية، ص 238.

مضى المشروع من خلال استحضار المعطيات السابقة قدما نحو تقديم بديل في التغيير مناسب، فكانت أول خطوة في هذا الطريق تشخيص أمراض الأمة.

أولاً: معوقات النهوض:

تحدّد الأبعاد الكلية والخطوط العريضة لأي مشروع حضاري من خلال خلفيته الفكرية، ومن هذا المنطلق اصطبغ المشروع بالقضية المركزية التي ظلّ ينافح عنها طيلة مشواره الإصلاحية، وهي قضية الإصلاح التربوي والاجتماعي، وهو ما تجلّى في تشخيصه لمعوقات النهوض، الذي انحصر في العناصر الآتية:

1. إنحراف التدين:

ونقصد به الانحراف عن تمثل ما جاء في المعين الصافي الذي تفاعل معه الجيل الفريد، فكان بمثابة النموذج الذي استلهم تعاليم الوحي ونزلها في الواقع، ولما ابتعد المسلمون عن هذا المنبع الخصب اعتقاداً وفهماً وتنزيلاً، انحدر بهم هذا الابتعاد إلى أسفل دركات الانحطاط والجمود.

كان للإمام محمد عبده رؤية تاريخية نقب من خلالها في جذور الانحسار الحضاري للأمة الإسلامية، إذ يرى أن العامل الأولي الذي شوّش اعتقاد المسلمين هو العقائد والثقافات الوافدة، المغايرة للبناء العقدي الإسلامي، حيث قال: "وإنما هي علة عرضت للمسلمين عندما دخل في قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم"⁽¹⁾.

أما العامل الفاصل الذي قضى على البقية الباقية من تمثّل المسلمين لدينهم فهو عامل التدهور السياسي، الذي مكّن للوافدين الجدد من بسط نفوذهم على الخلافة الإسلامية. يصف محمد عبده هذا الزحف التدريجي للوافدين الجدد بقوله: "خليفة عباسي⁽²⁾ أراد أن يصنع لنفسه ولخلفه، وبئس ما صنع بأمتة ودينه، أكثر من ذلك الجند الأجنبي، وأقام عليه الرؤساء منه، فلم تكن إلا عشية أو ضحاها حتى تغلب رؤساء الجند على الخلفاء، واستبدوا بالسلطان

[1]: محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية (الجزائر: موفم للنشر، ط2، 1991م)، ص97.

[2]: هو الخليفة العباسي المعتصم بالله ترجمة له.

دوّنهم، وصارت الدولة في قبضتهم، ولم يكن ذلك العقل الذي راضه الإسلام والقلب الذي هدّبه الدين، بل جاءوا إلى الإسلام بخشونة الجهل، يحملون ألوية الظلم، لبسوا الإسلام على أبدانهم، ولم ينفذ منه شيء إلى وجدانهم⁽¹⁾.

كان من مضاعفات التأثير السلبي لهذا العامل، أن عمّ الجمود المطبق كل مناحي الحياة، وخذت الجذوة الإبداعية للفكر الإسلامي فاسحة المجال للاجتزار والتقليد الأعمى والتعصب. يصف الإمام عبده مآل هذا الانحراف قائلاً: "هذه السياسة . سياسة الظلمة وأهل الأثرة . هي التي روّجت ما أدخل على الدين مما لا يعرفه، وسلبت من المسلم أملاً كان يخترق به أطباق السموات، وأخلدت به إلى يأس يجاور به العجماوات، فجعل ما تراه الآن مما تسميه العامة إسلاماً فهو ليس بإسلام"⁽²⁾.

وتضاعف هذا الجمود على مرّ التاريخ "لاستمرار عمل العاملين في المحافظة عليه، وولع شهواتهم بالدفاع عنه"⁽³⁾، إلى أن اكتملت وتبلورت صورته الكاملة في العصر الراهن، فانطبع بذلك الفكر الإسلامي كليا بطابع الجمود المطلق الذي شمل - حسب رأيه-، اللغة العربية، والنظام، والاجتماع، ونظام التعليم⁽⁴⁾.

وعزا بن باديس من جهته الهوان والذلّة التي تعيشها الأمة الإسلامية إلى ابتعادها عن المعين الصافي الذي نهل منه الجيل الفريد، قال رحمه الله: "لا نجاة لنا من هذا التيه الذي نحن فيه، والعذاب المتنوع الذي ندوقه ونقاسيه إلا بالرجوع إلى القرآن إلى علمه وهدّيه، وبناء العقائد والأحكام والآداب عليه"⁽⁵⁾.

[1]: محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 98.

[2]: المرجع السابق، ص 100.

[3]: المرجع السابق، ص 101.

[4]: انظر بالتفصيل المرجع السابق، ص 97 - 116.

[5]: عبد الحميد بن باديس، الشهاب ج 2 و 8 ص 75، عدد فبراير، عند تفسير الآية "وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا" الآية / 30 من سورة الفرقان.

ميّز رحمه الله في تشخيصه لواقع المسلمين، بين نوعين من العلل التي تنخر كيان الأمة الإسلامية:

العلة الأولى: تتعلق بأمراض العقول كالجُمود الفكري، وفساد الإدراك، وتقليد الآباء، واعتقاد الباطل، والشك في الحق⁽¹⁾.
أما العلة الثانية فتتعلّق بأمراض الروح، كفساد النفس، وفساد الأخلاق وتأثيرها السلبي على السلوك العملي للإنسان المسلم.

وأخطر عامل لحق بتدين الأمة المسلمة الجزائرية - برأيه - هو انتشار الطرق الصوفية التي سيطرت على الفكر الإسلامي والمجتمع في القرن التاسع عشر سيطرة مذهلة، فبلغ عدد الزوايا في الجزائر 349 زاوية، وعدد المريدين أو الإخوان 95000 مريدا... والفقهاء الذين عرفوا بمعارضتهم الصوفية، أصبحوا بدورهم طرفيين، فساد الظلام، وخيمّ الجمود، وكثرت البدع، وزهد الناس في التفاعل مع الواقع، واستسلموا للقدر، بمفهومهم المتواكل، وأصبحوا إذا سئل أحدهم عن حاله، أجاب: " نأكل القوت ومنتظر الموت".

تشير كلّ هذه المظاهر السلبية إلى وجود غبش في فهم وظيفة الإنسان في الحياة، إذ انحصرت عند بعض أرباب التصوّف في أداء الشعائر التعبدية دون النظر لسعة مفهوم العبودية لله تعالى، التي تتضمن أداء مهامّ الخلافة من التسخير والتعمير⁽²⁾.

انعكس الخلل في فهم أبعاد الاستخلاف سلبا على واقع الأمة، حيث آل حالها إلى عطالة فكرية، وانتكاسة سلوكية، وانحزامية حضارية.

[1]: رابح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، مرجع سابق، ص 217.
[2]: انظر عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره(الجزائر: الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر. الجزائر، 1968م) ج 1، ص 18، وبهذا الصدد ينبغي التمييز بين الطرق الصوفية التي تفاعلت إيجابيا مع الواقع الإسلامي، وبين الطرق الصوفية التي قامت على السلبية والانحزامية، وهو الموقف الوسطي نفسه الذي تبناه ابن باديس، والدليل على ذلك تقرّضه لكتاب المنح الربانية في شرح المنظومة الرحمانية، الذي هو عمدة الطريقة الرحمانية الخلوتية، وأيضا كان الإمام العلامة على تواصل بشيوخ الزوايا والطرق الصوفية، خاصة إذا تعلّق الأمر بالنظر والتدبير في شؤون وقضايا الأمة. انظر: مجلة الشهاب : غرة شعبان 1350 هـ / ديسمبر 1931م، و عدد : غرة ربيع الثاني 1351 هـ / أوت 1932م، وعدد : غرة شوال 1350 هـ / فيفري 1932م.

وعليه اتجهت جهود الإمام نحو محاولة استئصال هذا الداء الخبيث الذي أثقل كاهل الأمة، وهذا بيان ضرره على تدين المسلمين، وهو ما يتضح في قوله: "عاد الدين الذي أثقل بالخرافات المخزية لا يمت إلى التوحيد المحض بغير صلوات بعيدة، فقد حلت محله باطنية باطلة وعبادة للأولياء والأضرحة، استغلت بمهارة من قبل مشايخ جاهلين موزعين لتمايم وتعاويد عن طمع في الغالب"⁽¹⁾.

2. التفكك الاجتماعي:

نجم التفكك الاجتماعي عن الانحراف في التدين، بوصفه العامل الذي سبب انحسار الوازع الديني في المجتمع الإسلامي؛ مما أدى إلى تغلغل التراخي والفتور في وحدته العضوية، فآل هذا الوضع إلى ضروب من التفرق والتشتت، أرجعه الإمام محمد عبده إلى "عدم سريان روح التربية الشرعية العقلية، التي تحمل إحساس الإنسان بمنافع بلاده كإحساسه بمنافع نفسه، وشعوره بأضرار وطنه كشعوره بأضرار ذاته، وهذا يعود أساساً إلى فقر النفوس، وسوء توجيه العقول، وهو ما آل إلى سيطرة الأنانية، وانحلال معنى الجماعة في نفوس الأفراد إما بسبب الجهل المطلق أو بسبب سوء فهم الإسلام والحياة"⁽²⁾، ومن هنا انتهى المجتمع المسلم في عصرنا إلى حالة من الجمود المطبق تنبئ - برأيه - "عن سوء فهم للحياة، وعلى عدم الجهد فيها، وسوء التربية، وعدم تهذيب الأخلاق"⁽³⁾.

وحضر التشخيص ذاته عند الإمام الإبراهيمي، حيث وصف حال المجتمع في عصره بكلام بليغ فقال: "أفاقت - الأمة الجزائرية - ووجدت نفسها على مراحل من ماضيها، وعلى قاب قوسين من الاضمحلال والتلاشي، ووجدت من الدين عقائد لا يسهل الضلال في الفهم، والضلال في العمل، ومن المال أرزاقاً مقتررةً يبيضُ بها الكدُّ المضيئي والعرقُ الصَّبِيب، ومن الصناعةِ صنعةَ الجمل التي لا تفيءُ عليه إلا النقب في الظهر، والوَجَى في الحُفِّ والتحجُّر في الثفنات، ومن العلم ألفاظاً بلا

[1]: ابن باديس، "الشهاب" ج4، م 13، ص 176 - 179، عدد جوان 1937، مرجع سابق، ص 272.

[2]: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي (بيروت: دار الفكر، ط6، 1973م)، ص 138 - 139.

[3]: المرجع السابق، ص 144.

معانٍ، وقشورا بلا لباب، ومن التاريخ معالمٌ طامسةٌ وظلمات دامسة، ومن قيم الحياة الحظّ المغبون والأجر الممنون، ومن المنازل الإنسانية منزلة المضئعة والهوان"⁽¹⁾.

وزاد تدخل العامل الخارجي . الاستعمار الغربي . الأزمة الاجتماعية تعقداً وتحدراً في الواقع الإسلامي، بسبب التأثير الخفي للثقافات الغربية الوافدة على المجتمع المسلم، مما هدد وحدته الثقافية بالانقسام.

3 . التشرذم السياسي:

كان من تداعيات انحراف التدين، والتفكك الاجتماعي، حدوث خلل في طبيعة الممارسة السياسية، كنظام الحكم، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، والوحدة السياسية، والحريات، وغيرها من الممارسات.

أرجع محمد عبده فساد الأوضاع السياسية إلى "سبب رئيسي هو فساد تربية الحاكم والمحكوم معاً، حتى جهل الأول مسؤولياته تجاه الأمة، وغابت عن الثاني حقوقه على الحاكم"⁽²⁾.

وبهذا آل الوضع السياسي إلى طغيان كل الموبقات السياسية من التفرق والتشتت، والاستبداد، وخنق الحريات، وقمع الرأي المخالف، وفقدان الثقة بين الحاكم والمحكوم، وغيرها من المساوئ التي وصفها محمد عبده بقوله: "كل هذه الرزايا التي حطت بأقطارنا، ووضعت من أقدارنا ما كان قاذفاً ببلائها، ورامينا بسهامها إلا افتراقنا وتدابرننا، والتقاطع بالذي نمانا الله ونبيه عنه"⁽³⁾.

واتفق محمد عبده في تشخيصه لعلة الفساد السياسي مع ما ذهب إليه جمال الدين الأفغاني، حيث أرجع السبب الرئيس لهذا الفساد إلى ما حدث من انفصال بين العلم والسياسة"⁽⁴⁾.

[1]:البشير الإبراهيمي، عيون البصائر (القاهرة: دار المعارف، 1963)، ص 278 .

[2]: برهان غليون، الوعي الذاتي، مرجع سابق، ص 174.

[3]: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 118.

[4]: انظر مشروع الإصلاح السياسي: عوائق النهوض.

أما تشخيص الإمام عبد الحميد بن باديس للواقع السياسي، فارتكز على ظرف مغاير للظرف الذي عايشه محمد عبده، على اعتبار أن الاستعمار الفرنسي كان هو المتحكّم الوحيد في الساحة السياسية، إذ سخر كل طاقاته لاستئصال كل القوى السياسية التي قد تزاحمه في هذا الميدان، أو تناقض توجهاته الاستعمارية، موظفاً كل أساليب الاضطهاد والقمع المادية والمعنوية لتحقيق هدفه.

وتوازياً مع هذا الأسلوب الهدمي، لجأت السلطة الاستعمارية إلى توظيف أسلوب بنائي يتمثل في سياسة كسب الولاء لتوجهات الاستعمار، كتشجيع القوى السياسية والاجتماعية الموالية للاستعمار، كاتجاهات الاندماج، والتجنس، وتشجيع كل ما من شأنه أن يضيء طابع الجمود، والسلبية، والانهزامية، والتفكك على الواقع الجزائري، مثل الطرق الصوفية السلبية، والنزعات الجهوية، والعرقية⁽¹⁾.

استيقن الإمام بن باديس من معاشته لهذا الظرف المأساوي أن مجال المناورة في العمل السياسي ضيق جداً، وأن المفاصل المترتبة عن الخوض في هذا المجال أكبر من المنافع، فوصل بذلك إلى قناعة يقينية مفادها أن المسلك التربوي التعليمي هو المنهج الأصح الذي يمكن أن يؤسس القاعدة المتينة التي تخوض معركة التحرر الذاتي والخارجي للأمة الإسلامية.

تتضح هذه الرؤية الدقيقة والعميقة للتشخيص والتصحيح في حديث الشيخ البشير الإبراهيمي عن المدارس الفكرية التي كانت بينه وبين رفيق دربه بن باديس، إذ قال: "كان من نتائج الدراسات المتكررة للمجتمع الجزائري بيني وبين بن باديس منذ اجتماعنا في المدينة المنورة أنّ البلاء المنصب على هذا الشعب المسكين آت من جهتين متعاونتين عليه، وبعبارة أوضح من استعمارين مشتركين..... استعمار مادي وهو الاستعمار الفرنسي.... واستعمار روحي يمثله مشائخ الطرق..... المتاجرون باسم الدين المتعاونون مع الاستعمار... فكان من سداد الرأي وإحكام التدبير بيني وبين بن باديس أن تبدأ الجمعية بمحاربة هذا الاستعمار الثاني....."⁽²⁾.

[1]: انظر رابح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، مرجع سابق، ص 17 - 76.

[2]: محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 2006م)، م 05، ص 282.

يتبين مما سلف أنّ تعفن الوضع السياسي في الأمة، بحسب رأي أصحاب هذا المشروع يعود إلى عاملين رئيسيين هما: الاستعمار الخارجي، بتمكين من الاستبداد الداخلي.

يتجلى من التشخيص الأنف الذكر لمعوقات النهوض اصطباغه بالنزعة التربوية للإمامين، حيث ركزا على علتين رئيسيين هما:

1- الانحراف عن تمثّل تعاليم الإسلام فقها وسلوكا؛ ممّا أفضى إلى فشو مظاهر مَرَضِيَّة متعدّدة منها: انحراف التصور العقدي، والجمود الفكري، والتقليد، وظهور الخرافات والبدع، وغيرها من المظاهر التي شوّهت الصورة النَّاصعة للتدين الصحيح.

2 - علة التفرق والتشتت بتجلياتها السياسية والاجتماعية، وبعوامل داخلية وخارجية. وهذه العلة لازمة للعلة الأولى.

اجتهد هذا المشروع بناء على هذا التشخيص في وضع خطة إصلاحية متكاملة تروم تحقيق النهوض الفعلي بالأمة الإسلامية.

ثانيا: كليات النهوض:

شكّلت كليات النهوض عناصر متكاملة انطلقت من تحرير الفكر، ثم الإصلاح التربوي والاجتماعي، إلى الإصلاح السياسي.

1. تحرير الفكر:

ونقصد به تحرير فكر الإنسان من كل القيود التي كبلته، وعطلت طاقاته، وهي تتعلق بالمحيط الخارجي للإنسان مثل: الاستبداد؛ لأنه يخنق الحريات، ويثبط كل جهد إنمائي فاعل ينشد تغيير واقعه، وتتعلق أيضا بذات وكيثونة الإنسان مثل: العلل التي تنخر قواه الفكرية والروحية كالتقليد الأعمى، والتعصب، والجمود، والتفسير الخرافي لمحيطه الكوني (*).

[*]: هناك علاقة جدلية - تأثير وتأثر - بين القيود المتعلقة بذات الإنسان، والقيود المتعلقة بمحيطه الخارجي.

كان هذا العنصر محلّ اهتمام كبير من قبل حملة هذا المشروع، بدءًا بالإمام محمد عبده الذي جعل هذا العنصر أحد أهداف مشروعه الإصلاحية، قال رحمه الله: "يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى...، و النظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة"⁽¹⁾.

وينحو الإمام عبد الحميد بن باديس في تقريره لهذا العنصر بالذات منحى محمد عبده، وهو ما ينجلي في تقسيمه للإسلام إلى قسمين متغايرين:
أ. إسلام وراثي مبني على التقليد والجمود.
ب. إسلام ذاتي مبني على التفكير والبحث والتأمل.

ولا نغضة للأمم والشعوب - برأيه - بغير الإسلام الذاتي المبني على التفكير، وبناء الأقوال، والأعمال، والأحكام على الفكر، وليس الإسلام الوراثي، المبني على التقليد، والجمود، وقاعدة (سلم تسلم). وإن كان الإسلام الوراثي قد حفظ للأمم الإسلامية إسلامها في عصور التأخر والانحطاط، إلا أنه لا يمكن أن ينهض بالأمم؛ وهذا لأن الأمم لا تنهض إلا بعد تنبّه أفكارها، وتفتح أنظارتها، والإسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد، فلا فكر فيه ولا نظر،... أما الإسلام الذاتي فهو إسلام من يفهم قواعد الإسلام، ويدرك محاسن الإسلام في عقائده وأخلاقه وآدابه، وأحكامه، وأعماله^(*)، ويتفقه حسب طاقاته في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويبنى ذلك كله على الفكر والنظر، فيفرّق بين ما هو من الإسلام بحسنه وبرهانه، وما ليس منه بقبحه وبطلانه، فحياته حياة فكر، وإيمان، وعمل، ومحبة للإسلام محبة عقلية قلبية بحكم العقل والبرهان كما هي بمقتضى الشعور⁽²⁾.

[1]: محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، مرجع سابق، ج2، 310.

[*]: تجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام الوراثي يعرف كثيرا من محاسن الإسلام؛ وعلى هذا فإن مشكلته تكمن في عدم استصحاب أسئلة الراهن، واستثمارها في تقدير الواقع - تشخيصا وتصويبا، نظرا وتدويرا - .

[2]: ابن باديس: الشهاب ج3، م 14، ص 105، ربيع الأول 1357 هـ، فبراير سنة 1938 م، مرجع سابق، 227.

وهكذا يبدو جليا أن هناك رؤية مشتركة لهذين المشروعين، تجعل من تحرير الفكر أحد أهم ركائز عملية التغيير الحضاري.

لكن ما هي الخطوات المنهجية التي ينبغي سلوكها للوصول إلى هذه الغاية؟
يستشف من استقراء رؤيتهم لعنصر تحرير الفكر، الإقرار بتوافق كلي من حيث التزامهما بخطوات منهجية محددة، نستطيع إجمالها في العناصر الآتية:

أ. الرجوع إلى فهم السلف قبل ظهور الخلاف:

المقصود بهذا العنصر الدعوة إلى استلهام الأنموذج الحي الذي جسده الوحي واقعيا، فوصل تفاعله معه إلى أقصى درجات التمثّل، ومن ثم تُعدُّ هذه الحقبة بمثابة أنموذج تطبيق أكمل للمرجعية الأصيلة، يستلهم منها صورا لعبقريّة جيل التنزيل في تفاعله مع الوحي، ومع المحيط الكوني.

ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار دعوتهم لهذا العنصر بمثابة دعوة لالتزام منهج للفهم، واستلهام منهم للأبعاد الوظيفية للدين في سيرها في شعاب الحياة، أكثر مما هي دعوة لالتزام نصّي حربي، وهذا ما عناه محمد عبده في قوله: "فهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف"⁽¹⁾.

ب. تصفية دين الأمة ممّا لحقه من شوائب:

نعني بهذا العنصر تصفية كل ما ناقض الدين الحق، كالشرك، والبدع، والمحدثات، وغيرها.....

ركّز مشروع الإمام بن باديس بشكل كبير على هذا الجانب، بسبب المظاهر السلبية التي انتشرت وتجدّرت في القطر الجزائري بشكل رهيب إلى درجة تلبّسها بدين الأمة.

ويعود الدور الكبير في انتشار كل المظاهر المرضية - برأيه - إلى الطرق الصوفية التي اعتبرها سبب بلاء الأمة، وسبب الجمود الذي حلّ بالفكر الإسلامي، وهو ما يتجلى في قوله: "الأوضاع الطرقية بدعة لم يعرفها السلف، ومبناها كلها على الغلو في الشيخ، والتحيز لاتباع الشيخ، وخدمه

[1]: الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج2، ص 302.

دار الشيخ، وأولاد الشيخ، إلى ما هناك من استغلال وإذلال، وإعانة لأهل الإذلال والاستغلال، ومن تجميد للعقول، وإماتة للهمم، وغير ذلك من تلك الشرور"⁽¹⁾.

ولم يقتصر الأمر على الخلل في الجانب السلوكي بل تعدى إلى الجانب العقدي، وهنا حذر الإمام بن باديس المسلمين من اللحوق بالمشركين، فقال: "وفي الناس اليوم طوائف كثيرة تتوجه لبعض الأموات وتتضرع لهم، وتناديهم أمام قبورهم بخضوع وخشوع تأمين، وتتضرع وتفاديهم على اعتقاد أنهم يقربونها إلى الله، ويتوسّطون لها إليه....."⁽²⁾.

وأما الوسيلة التي كان يرى فيها الحل الأنسب لتصفية دين الأمة ففتحسد أولا: " في تصحيح العقائد، وهو ما توضح عند تقريره لدعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأصولها، حيث قال رحمه الله: التوحيد أساس الدين، فكل شرك في الاعتقاد أو في الفعل، فهو باطل مردود على صاحبه"⁽³⁾، وعلى هذا الأساس - برأيه - تُقوّم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر، وفي الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله"⁽⁴⁾.

أمّا الإمام محمد عبده فركّز في إصلاحه لمنظومة الاعتقاد على عنصر تحرير المسلم من عقيدة الجبر التي يراها ملازمة لآفة التقليد، بوصفهما من أهم مظاهر تخلف الأمة، وفي هذا قال: "..... إن من بالغ الحكم في الكون أن تتنوع الأنواع على ما هي عليه في العيان؛ ولا يكون النوع ممتازا عن غيره حتى تلزمه خواصه،..... ومن تلك الأنواع الإنسان، ومن مميّزاته - حتى يكون غير سائر الخلق - أن يكون مفكّرا، مختارا في عمله، على مقتضى إرادته. فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته

[1]: ابن باديس، الشهاب، ج4، م 13، ص 176. 178، عدد يونيو (جوان) 1937، مرجع سابق، ص 272.

[2]: ابن باديس، مجالس التذكير من كلام البشير النذير(الجزائر: دار البعث مطبوعات وزارة الشؤون الدينية ط1، 1403هـ- 1983م)، ص 96.

[3]: عمار طالبي، عبد الحميد بن باديس حياته وآثاره، مرجع سابق، مج3، ج1، ص 133.

[4]: انظر ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير (الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ط1، 1402هـ- 1982م)، ص 196-197.

هذه، ولو سلب شيء منها لكان إمّا ملكاً، أو حيواناً آخر... و الفرض أنه إنسان، فهبة الوجود له لا شيء فيها من القهر" (1).

ومّا يدل على محورية إصلاح العقيدة في مشروعيهما الإصلاحي هو تأليفهما لمصنّفين متميّزين* (عرضاً فيه مباحث الاعتقاد في أسلوب سلس، وواضح يفقهه جميع المخاطبين بمختلف تنوعاتهم الثقافية، ومنهج متناسق ومتناغم، حاولاً فيه تحديد الدرس العقدي، مراعاة لأحوال العصر، ووضع الأمة.

يصف بن باديس منهجه في كتابة مؤلفه (العقائد الإسلامية) بقوله: " -إنّه- يتلائم مع الفطرة الإنسانية فتستجيب له وتطمئن إليه، وتميل نحوه وتركن" (2).

إن التمثّل الصحيح للمسلم بدينه، سيدفعه للتحرر من كل المكبلات الذاتية الجائئة في نفسه، والعوائق الخارجية المفوضة عليه من قبل محيطه الاجتماعي. وتعدّ ملكة العقل من أبرز القوى التي تحرّر المسلم، و تبعث في ذاته الفعّالية، وهو ما اعتنى به حملة المشروع.

ج . إبراز المكانة الرفيعة للعقل:

يقصد به تحرير العقل من كل العوائق والمثبطات، ممّا يصيِّره عقلاً منسجماً ومنتفاعلاً بإيجابية مع النص، موظفاً فقها سننيا وسببياً عميقاً في سبر غور الواقع الاجتماعي والكويني.

ركّز محمد عبده بهذا الصدد على إبراز عنصر توافق العقل مع الوحي، حيث يرى: "أن الدين الإسلامي هو دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد، العقل أشدّ أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزعات شياطين، أو شهوات سلاطين" (3).

[1]: محمد عبده، رسالة التوحيد (القاهرة: دار الشروق، ط1414/01هـ - 1994 م)، ص 65.

*]: انظر رسالة التوحيد لمحمد عبده، مرجع سبق ذكره، والعقائد الإسلامية لابن باديس.

[2]: عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، مرجع سابق، ج 01، ص 87.

[3]: محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص 32.

ومردّ التآزر والتناغم بين العقل والوحي - عنده - إلى كونهما مظهرًا وتجليًا للذات والصفات الإلهية، على اعتبار أن " الوحي بالرسالة الإلهية من آثار الله والعقل الإنساني أثر أيضا من آثار الله في الوجود،... وآثار الله ينسجم بعضها مع بعض، ولا يعارض بعضها بعضا"⁽¹⁾.

وينحو الإمام عبد الحميد بن باديس المنحى ذاته في إبراز الدرجة الرفيعة للعقل، حيث دعا إلى ضرورة الاستثمار الفعّال لهذه الملكة بممارسة التفكير، قصدا إلى تفعيل تعاليم الإسلام في الواقع، وخصّ في دعوته هذه طلبه العلم؛ باعتبارهم صفوة المجتمع وحملة لواء الإسلام، يقول رحمه الله: " إذا كان التفكير لازما للإنسان في جميع شؤونه، وكل ما يتصل إدراكه، فهو لطالب العلم ألزم من كل إنسان فعلى الطالب أن يفكر فيما يفهم من المسائل، وفيما ينظر من الأدلة تفكيراً صحيحاً مستقلاً عن تفكير غيره.....، وبهذا التفكير الاستقلالي يصل الطالب إلى ما يطمئن له قلبه، ويسمى حقيقة علماً....فالتفكير التفكير يا طلبه العلم، فإن القراءة بلا تفكير لا توصل إلى شيء من العلم، وإنما تربط صاحبها في صحرة الجمود والتقليد، وخير منهما الجاهل البسيط"⁽²⁾.

ويتربّ على بيان المكانة الرفيعة للعقل الإنساني، أن نبذ كل ما قد يعكّر صفو هذا الانسجام الفطري كالتقليد، والتعصب، والجمود، وغيرها من العلل المميّنة.

د- صناعة الوعي بالسنن في العقل المسلم:

حظي هذا العنصر باهتمام بالغ في المشروع، تجلّى خاصة عند محمد عبده عندما أكّد على ضرورة صناعة الوعي بالثقافة السنّية بين أفراد الأمة، بوصفها المدخل الأساس لعملية النهوض. قال محمد عبده في بيان أهمية السنن في توازن الحياة: "كشف الإسلام عن العقل غمة من الوهم فيما يعرض من حوادث الكون الكبير -العالم- ، والكون الصغير - الإنسان- ، فقرر أن آيات الله الكبرى في صنع العالم إنما يجرى أمرها على السنن الإلهية التي قدرها الله في علمه الأزلي لا يغيّرها شيء من الطوارئ الجزئية"⁽³⁾.

[1]: المرجع السابق، ص 14، وانظر محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 158.

[2]: عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، مرجع سابق، ج 03، ص 91.

[3]: محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص 154.

وكان منطلقه في إثبات الدور المحوري للسنن القرآن الكريم، الذي تضمن آيات كثيرة تحث على النظر والتدبر في سير الأمم والحضارات، بقصد كشف القوانين التي تتحكم في صعودها ونكوصها.

ومن هذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ (1).

يعقب عبده على هذا الاهتمام القرآني بالسنن وورودها، بقوله: "هذا إرشاد إلهي لم يعهد في كتاب سماوي، ولعله أرجى إلى أن يبلغ الإنسان كمال استعدادده الاجتماعي فلم يرد إلا في القرآن الذي ختم الله به الأديان" (2).

وعلى أساس هذا الهدي القرآني دعا المسلمين إلى ضرورة تمثل السنن فهما وتحققا في الواقع، وهو ما تجلّى في قوله: "فإلى متى أيها المسلمون هذا الغرور بالانتماء إلى هذا الدين وأنتم لا تقيمون كتابه ولا تهتدون ولا تعتبرون بما فيه من النذر ألا ترون بما جرى عليه نظام الاجتماع من الأسباب والسنن حتى ملكت دول الأجناب أكثر بلادكم، فاهتدوا بكتاب الله الحكيم وبسننه في الأمم وتركوا وساوس الدجالين الذين يدسون فيكم نزعات الشرك فيصرفونكم عن قواكم العقلية والاجتماعية" (3).

وحضر الاهتمام نفسه بمسألة السنن عند الإمام بن باديس، يظهر هذا في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَدْمُومًا مَّدْحُورًا ﴾ (١٨) (4)، قال رحمه الله: "وقد أفادت هذه الآيات كلها أن الأسباب الكونية التي وضعها الله تعالى في هذه الحياة وسائل لمسبباتها، موصلة من تمسك بها إلى ما جعلت وسيلة إليه، بمقتضى أمر الله وتقديره، وسننه في نظام هذه الحياة والكون، ولو كان ذلك المتمسك بها لا

[1]: آل عمران/ 137.

[2]: محمد رشيد رضا، تفسير المنار (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1990م)، ج 4، ص 116.

[3]: المرجع السابق ج 5، ص 126، وانظر في هذا المعنى: ج 4، ص 209.

[4]: الإسراء/ 18.

يؤمن بالله واليوم الآخر، ولا يصدّق المرسلين، ومن مقتضى هذا أنّ من أهمل تلك الأسباب الكونية التقديرية الإلهية ولم يأخذها لم ينل مسبباتها ولو كان من المؤمنين. وهذا معلوم ومشاهد من تاريخ البشر في ماضيهم وحاضرهم" (1).

ومن هذا المنطلق أكّد العلامة عبد الحميد على أهمّية أخذ العبرة من التاريخ، واستلهاً عوامل النهضة فيه، قال في هذا الإطار " إنّما ينفع المجتمع الإنساني، ويؤثّر في سيره من كان في الشعوب قد شعر بنفسه، فنظر إلى ماضيه وحاله ومستقبله، فأخذ الأصول الثابتة من الماضي، وأصلح شأنه في الحال، ومدّ يده لبناء المستقبل، يتناول من زمنه وأمم عصره ما يصلح لبنائه معرضاً عمّا لا حاجة له به أو ما لا يناسب بنائه الذي وضعه على مقتضى ذوقه ومصالحته" (2).

وأشار في موضع آخر إلى مقومين أساسيين للنهوض بالأمة، هما العلم والإيمان، وهو ما يتجلّى في قوله: " إنّني درست التاريخ فوجدت الأمم تنهض بأحد أمرين بكثرة العلم، أو بكثرة الجهل، فأما العلم فنحن منه فقراء، وأما الظلم فنحن منه أغنياء، اللهم إن قصدت به إنهاضنا فنشكرك صابرين، ونشكرك مجاهدين، ونحمدك على ما سلّحتنا به من إيمان قويّ جعلنا نظمئن إلى تاريخنا، وتاريخ العرب مكتوب بحبر من نار وحروف من نور، وهذا النور لا يُحى وتلك النار لا تنطفئ" (3).

يمثّل الاهتمام بمسألة السنن في المشروع تطوراً نوعياً في الأفكار النهضوية، حيث وضعت هذه الرؤية المتميّزة يدها على أهم جذور الداء العضال الذي تعاني منه الأمة الإسلامية المتمثّل في الفقر والوهن السنني.

2. الإصلاح التربوي والاجتماعي:

يُعَدُّ الإنسان - بنظر المشروع - المنطلق الأول في عملية الإصلاح التربوي والاجتماعي؛ لأنّه النواة الأولى للمجتمع، والعنصر الجوهرية في عملية التغيير.

يتجلى هذا المنظور خصوصاً عند الإمام بن باديس الذي كان يؤمن بتكوين الفرد إيماناً مطلقاً، ويرى أن الفرد أساس المجتمع الصالح، ومن هنا فقد عكف على الدروس والمحاضرات، وعمل

[1]: ابن باديس، مجالس التذكير من كلام العليم الخبير، مرجع سابق، ص 82.

[2]: البصائر، العدد 171، جوان 1939م.

[3]: ابراهيم الهادي المشيرقي، قصتي مع ثورة المليون شهيد.

على الاتصال المباشر بتلامذته، وتكوين علاقات فردية يستشف من خلالها روح الفرد، ويتمكن من التأثير فيه⁽¹⁾.

لكن ما المنهج الموظف الذي يكفل إصلاح الفرد، ومن ثم إصلاح المجتمع؟
تعد الإجابة عن هذا السؤال، مدخلا رئيسا للقضية المركزية في هذا المشروع وهي قضية التربية والتعليم.

أ - الإصلاح التربوي:

يعتبر الإصلاح التربوي . برأيهم . الوسيلة الأنسب التي تكفل إصلاح المجتمع، وهو ما يمهد بدوره لبناء قاعدة متينة، تضمن تحقيق الاستئناف الحضاري.
نستشف حضور هذا المنهج عند الإمام محمد عبده الذي يعدّ أحد رواد مسلك التغيير
بالتربية والتعليم في العالم الإسلامي.

ولعلّ سبب تشبّته بهذا المسلك هو فشل تجربته في العمل السياسي، إذ خرج في ضوء معاشته لهذه التجربة بنتيجة واحدة، وهي فساد الجو السياسي من حوله، وبذلك فقد الأمل في إصلاح المسلمين بالوسائل السياسية.

ولا يعني اعتزاله للعمل السياسي، عدم جدواه في عملية الإصلاح، بل إن خوضه للمسلك التربوي هو مجرد خطوة مرحلية، وبعبارة أدق هو ممارسة للسياسة بأسلوب آخر، يتفق مع طبيعة المرحلة التي يمر بها المجتمع المصري، إذ العمل السياسي لا يأتي بصورة جيدة، إلا إذا كان ثمرة تربية فاعلة، وإعداد فكري ناضج، حتى تستطيع الأمة أن تمارس العمل السياسي على نحو سليم وواضح⁽²⁾.

[1]: عبد الحليم عويس، العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري - متابعة نقدية - (الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1981م)، ص 222 - 223.

[2]: انظر أحمد محمد جاد عبد الرازق، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي و التحديث الغربي، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 01، 1995م)، ص 310.

والمنطلق السليم في عملية الإصلاح التربوي - عنده - هو الدين، فلا يتصور أي عمل تربوي تغييرى ينهل من غير هذا المعين، قال الإمام: "إن أي إصلاح للشرق والشرقيين لابد وأن يستند إلى الدين، حتى يكون سهل القبول شديد الرسوخ عميق الجذور في نفوس الناس"⁽¹⁾.

ويرى الإمام الأستاذ في موضع آخر أنه "إذا كان الدين كفيلاً بتهذيب الأخلاق وإصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة به ما بيناه، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره"⁽²⁾. وعلى هذا الأساس انتقد الإمام تجارب استنساخ المناهج التربوية من الغرب، ثم تطبيقها بحذافيرها في معظم مؤسسات التعليم في البلاد الإسلامية، دون النظر لمغايرتها لمرجعية الأمة، وما يمكن أن تحدث من انشقاق في كيانها الحضاري.

استشهد محمد عبده لإثبات لزوم قيام النظام التربوي على أساس المنطلق الديني - الإسلام - بتجارب التغيير والإصلاح في العالم الإسلامي التي كان مآلها الفشل؛ بسبب أنها حادت عن الدين منطلقاً ومنهجاً، ومنها - نموذجاً - تجربة محمد علي⁽³⁾، التي وصفها بقوله: "فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين، فقد بذر بذراً غير صالح للتربة التي أودعه فيها، فلا ينبت ويضيع تعبها، ويخفق سعيها، وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التي يسمونها أدبية من عهد

[1]: محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الإسلام (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: 1)، ص 217.

[2]: محمد عمارة، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، مرجع سابق، ج 1، ص 231.

[3]: محمد علي باشا الملقب بالعزیز أو عزیز مصر، هو مؤسس مصر الحديثة وحاكمها ما بين عامي 1805 م إلى 1848 م. استطاع أن يعتلي عرش مصر عام 1805 بعد أن بايعه أعيان البلاد ليكون والياً عليها. مكّنه ذكاؤه واستغلاله للظروف المحيطة به من أن يستمر في حكم مصر لكل تلك الفترة، ليكسر بذلك العادة التركية التي كانت لا تترك والياً على مصر لأكثر من عامين. خاض محمد علي في بداية فترة حكمه حرباً داخلية ضد المماليك والإنجليز إلى أن خضعت له مصر بالكلية، ثم خاض حروباً بالوكالة عن الدولة العلية في جزيرة العرب ضد الوهابيين وضد الثوار اليونانيين الثائرين على الحكم العثماني في المورة، كما وسع دولته جنوباً بضمه للسودان. وبعد ذلك تحول لمهاجمة الدولة العثمانية حيث حارب جيوشها في الشام والأناضول، وكاد يسقط الدولة العثمانية، لولا تعارض ذلك مع مصالح الدول الغربية التي أوقفت محمد علي وأرغمته على التنازل عن معظم الأراضي التي ضمها. خلال فترة حكم محمد علي، استطاع أن ينهض بمصر عسكرياً وتعليمياً وصناعياً وزراعياً وتجاريّاً، ممّا جعل من مصر دولة ذات =ثقل في تلك الفترة، إلا أن حالتها تلك لم تستمر بسبب ضعف خلفائه وتفريطهم في ما حققه من مكاسب بالتدرج إلى أن سقطت دولته في 18 يونيو سنة 1953 م، بإلغاء الملكية وإعلان الجمهورية في مصر. أنظر عبد الرحمان الراجعي، عصر محمد علي (القااهرة: دار النهضة العربية، القااهرة، 1951م)، و محمد فريد بك الحامى، تحقيق: الدكتور إحسان حقي، تاريخ الدولة العلية العثمانية (بيروت: دار النفائس، ط 10، 2006 م).

محمد علي إلى اليوم، فإن المأخوذون بها لم يزدادوا إلا فسادا، وإن قيل أن لهم شيئا من المعلومات، فما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول الدين فلا أثر لها في نفوسهم⁽¹⁾.

والوسيلة الرئيسة التي يتحقق بها المنهج التربوي في الواقع الاجتماعي - عنده - هي التعليم، وعلى هذا الأساس يمر تحقيق هذه الغاية عبر إصلاح نظم التعليم.

يذهب الإمام محمد عبده في هذا السياق إلى أن الناس في التعليم طبقات ثلاث:

الطبقة الأولى: وتتمثل في العامة من أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتبعهم.
الطبقة الثانية: وهي طبقة السياسة ممن يتعاطى العمل للدولة في تدبير أمر الرعية وحمايتها من ضباط العسكرية، وأعضاء المحاكم، ورؤسائها ومن يتعلق بهم، ومأمورو الإدارة على اختلاف مراتبهم.

الطبقة الثالثة: وهي طبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية.
أكد محمد عبده من خلال عرضه لهذه الطبقات، أن الواجب هو تحديد ما يلزم لكل واحدة منها⁽²⁾.

وركز في إصلاحه لنظم التعليم على جامع الأزهر باعتباره أحد أكبر منارات الإشعاع الديني في العالم الإسلامي، فحاول في ضوء تصوره لإصلاح نظم التعليم أن يخرج هذا المعلم البارز من الجمود المطبق الذي كان يترنح فيه، وبذلك تجسدت رؤيته لإصلاح الأزهر في جانبين رئيسين هما:

1- الإصلاح الصوري: الذي كان يهدف إلى ضبط نظام يزيل المظاهر السلبية التي عشعشت في مؤسسات التعليم، فأل الوضع إلى فوضى وخلل كبير في الحياة الطلابية صحياً واجتماعياً. كما كان يهدف إلى العمل على توسيع مدارك الطلبة ومعارفهم، وإعادة بناء المناهج، مع العناية بترقية اللغة العربية، وإصلاح أساليبها.

[1]: محمد عمارة، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، مرجع سابق، ج3، ص 108 . 109.

[2]: انظر المرجع السابق، ج3، ص 81 - 82.

أ2- الإصلاح المعنوي: يقصد به إصلاح العقل بالاستقلال في العلم والفهم، وصحة القصد فيه، لما يفضي إلى ارتقاء الأمة في دينها ودنياها، وإصلاح الأخلاق بالصدق والإخلاص وعزة النفس⁽¹⁾.

ونسج الإمام بن باديس في رؤيته للإصلاح التربوي والتعليمي على منوال منهج محمد عبده، حيث "اختار لنفسه موقعا مفصليا على خريطة الواجبات والشروط التي تستلزمها إدارة معركة الحفاظ على الهوية الحضارية للمجتمع من الانحاء، وتصفية الوجود الاستعماري، وتأمين مستقبل المجتمع روحيا وفكريا وثقافيا بعد ذلك. وكان اختياره للساحة الفكرية والثقافية والتربوية والاجتماعية، بوصفها مدخلا أساسيا لخوض معركة التحرير والتجديد والبناء الحضاري هو أول مؤشر من مؤشرات الوعي السنني الاستراتيجي"⁽²⁾.

بّر بن باديس هذا التموقع الاستراتيجي بقوله: "إننا اخترنا الخطة الدينية على غيرها، عن علم وبصيرة وتمسكا بما هو مناسب لفطرتنا وتربيتنا من النصح والارشاد، وبتّ الخير والثبات على وجه واحد والسير في خط مستقيم، وما كُنّا لنجد هذا كله إلا فيما تفرّغنا له من خدمة العلم والدين، وفي خدمتهما أعظم خدمة، وأنفعها للإنسانية عامة، ولو أردنا أن ندخل الميدان السياسي لدخلناه جهرا، ... ولقدنا الأمة للمطالبة بحقوقها، ولكان أسهل شيء علينا أن نسير بها على ما نرسمه لها.....، ولكنّا اخترنا ما اخترنا لما ذكرنا وبيّنا، وإننا -فيما اخترناه- بإذن الله لماضون، وعليه متوكّلون"⁽³⁾.

وبذلك استيقن أن توظيف هذا المسلك هو السبيل الوحيد للنهوض بالأمة الإسلامية، وفي هذا قال: "لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماءهم، فإن العلماء من الأمة بمثابة القلب للجسد، ينصلح الجسد بصلاحه، ويفسد بفساده، فإذا أردنا إصلاح المسلمين، فلنصلح علماءهم، ولن

[1]: انظر أحمد محمد جاد عبد الرازق، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، مرجع سابق، ج1، ص 368.

[2]: الطيب برغوث التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية (الجزائر: دار قرطبة، ط1، 2004)، ص38-39.

[3]: عمار طالبي، ابن باديس حياته آثاره، مرجع سابق، 526/03.

يصلح العلماء، إلا إذا صلح تعليمهم، فالتعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره...⁽¹⁾.

ولأجل هذا المقصد، عمل على إصلاح التعليم وأساليبه، فأبدى تبرّمه من الأساليب والمناهج البالية للتعليم في العالم الإسلامي، وهو ما يظهر في موقفه من نظم التعليم في جامع الزيتونة، الذي عبّر عنه بقوله: "وذلك أني كنت متبرما بأساليب المفسرين، وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، ضيق الصدر من اختلافهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن، وكان على ذهني بقية غشاوة من التقليد واحترام آراء الرجال، حتى في دين الله وكتاب الله، فذاكرت يوماً الشيخ محمد النخلي⁽²⁾ (أستاذه المدرس بجامع الزيتونة)، فيما أجده في نفسي من التبرم والقلق، فقال لي: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة، وهذه الأقوال المعقدة، وهذه الأقوال المختلفة، وهذه الآراء المضطربة، يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح، فو الله لقد فتح بهذه الكلمات القليلة عن ذهني آفاقاً واسعة لا عهد له بها"⁽³⁾.

وفي السياق نفسه نقد "مناهج التعليم والتربية في المدارس التي أنشأها الاستعمار الفرنسي، القائمة على إلغاء الهوية العربية الإسلامية وتذويب الشعب الجزائري"⁽⁴⁾.
حاول الإمام رحمه الله بناء على معطيات الواقع تجسيد برنامج تعليمي متجدد، منهجاً ومضموناً، يخرج نظام التعليم الجزائري من جموده المطبق، حيث ركز في مشروعه التعليمي على ثلاثة جوانب رئيسية هي:

-
- [1]: ابن باديس، الشهاب ج11، م 10، عدد أكتوبر، 1934، ص 438 - 481.
 - [2]: محمد بن محمد النخلي القيرواني أحد علماء جامع الزيتونة، ولد سنة 1869م، تأثر بالحركة الإصلاحية في المشرق، خاصة بجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومن ثم حاول أن يجسد أفكارهم الإصلاحية، توفي سنة 1924م، من آثاره: رسالة في المرأة المسلمة، رسالة في الفقه المالكي، تفسير آيات من الذكر الحكيم. انظر آثار الشيخ محمد النخلي، سيرة ذاتية، جمع وتقديم: عبد المنعم النخلي، تحقيق: حمادي الساحلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995م)، ص 17-88.
 - [3]: عمار طالي ابن باديس، حياته آثاره، مرجع سابق، ج1، ص 78.
 - [4]: عمر عبيد حسنة، الإجهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية (بيروت: المكتب الإسلامي، ط 1، 1998م)، ص 85.

أ1- إصلاح مناهج التعليم : وهذا يكون بتوظيف مناهج فاعلة تهدف إلى تحقيق التحصيل العلمي والتربوي المتكامل والشمولي للطالب، ليحمل همّ الدعوة والتربية والتعليم مستقبلاً.

أ2- إصلاح المعلم: حيث أكد على أهمية دور المعلم في العملية التربوية، وأن صلاحها مرتبط بصلاحه، وعليه فإن من أهم صفات المربي المسلم في نظره، أن يكون متمكناً من العلوم والفنون التي يدرّسها، ملماً بمبادئ فن التعليم، قادراً على تفهم نفسيات المتعلمين، وأن ينزه العلم عن المطامع الدنيوية، عاملاً بعلمه، صادقاً في عمله.

أ3- التوظيف الفاعل لوسائل التعليم: من حيث إيجاد مصادر التمويل، وإنشاء المعاهد والمدارس، واستثمار الوسائل والمؤسسات المتاحة، مثل: الزوايا، والمساجد، والإعلام⁽¹⁾.

ومن تتبّع منهجه التربوي والتعليمي، رصدت جملة من الخصوصيات، نجملها في العناصر الآتية:

أ1- كان مشروعه أكثر غوصاً في العمق الشعبي للأمة الإسلامية، حيث شمل عمله الإصلاحي كل فئات المجتمع بمختلف تنوعاته الثقافية والاجتماعية.

أ2- شمولية منهجه التربوي والتعليمي، إذ هو موجّه إلى جميع فئات المجتمع، كما تميّز بالشمولية من زاوية إمامه بمفاصل العملية التربوية كلها، فكان يزاوج في عمله التربوي بين التربية الروحية والجسمية، والتربية السلوكية العملية، والتربية العقلية، والتربية بالوعظ والتذكير، والتربية بالقدوة، وغيرها من طرق التربية⁽²⁾.

أ3- جمع منهجه التعليمي بين " الفكر والعمل، وبين النظر والتطبيق، لذلك أدخل الصناعات التطبيقية في منهاج التعليم وخصوصاً الصناعات اليدوية، والانقلاب الأساس الذي حدث في التربية عنده هو التوحيد بين العلم النظري والعمل اليدوي أو التطبيقي، باعتبار أن العلم نشاط قائم على أساس المعرفة، وعلى إدراك المرء لما سيعمله"⁽³⁾.

[1]: انظر مصطفى محمد حميداتو عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية - كتاب الأمة- (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط01، 1997)، العدد 57، السنة 17، ص 148، من ص 157 إلى 170.

[2]: انظر المرجع السابق، ص من 173 إلى 183.

[3]: انظر في عناية بن باديس بالصناعات والحرف، آثار بن باديس، مرجع سابق، ج04، 53-60، ومجالس التذكير من كلام المعلم الحبير، مرجع سابق، ص 432، وانظر كذلك بركات محمد مراد رؤية ابن باديس للإصلاح/ www.binbadis.com، الاثنين 21 فبراير 2011 17:04.

أ4- رؤيته الاستشرافية الدقيقة، إذ وضع بن باديس نصب عينيه غاية تتمثل في تحقيق التحرر الذاتي للأمة الإسلامية المنتج للتحرر من المستعمر الأجنبي، وهذا لا يكون برأيه إلا "بترقية المجتمع الجزائري في جميع مناحي الحياة،.... ليكونوا محترمين في أنفسهم و لدى غيرهم، يفيدون ويستفيدون، ويعرفون كيف يسوسون وكيف يُسَاسون، فتربح بهم الإنسانية عضوًا من خيرٍ مَنْ عَرَفَتْ من أعضائها"⁽¹⁾.

أ5- تميز توظيفه للمنهج التربوي والتعليمي بالفعالية، فكان له أثر إيجابي على الواقع الإسلامي، وذلك بالرغم من التحديات الكبيرة التي كانت مفروضة على المشروع، وعلى رأسها توظيف الاستعمار الإستيطاني لسياسة الاستئصال الثقافي لمقومات الأمة الإسلامية؛ فكان عمله الإصلاحي باعث تحول جذريّ إيجابيّ في الواقع الجزائري، فبعث الوعي، وحرك الهمم، وحرّر العقول، وربّى النفوس، وأحدث حركية اجتماعية نشطة، كان لها أثر كبير في تحقيق الاستقلال السياسي للجزائر فيما بعد.

أ6- كان عمله الإصلاحي الأقرب إلى تمثّل روح الإسلام، كما تمثله الرعيل الأول اعتقاداً، وفهماً، وتنزيلاً، إذ كان منهجه للبعث والإحياء والتغيير والإصلاح، منطلقاً من القرآن الكريم، وبيانه النبوي، مستلهماً قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾⁽²⁾، وامتخذاً من تفسير القرآن بالجامع الأخضر بقسنطينة منبرا لتكوين الفرد والمجتمع عقلياً ووجدانياً، بهدف "إرجاع ضمير المسلم إلى الحقيقة القرآنية، كأنه أنزل على قلبه، واتصاله به من جديد اتصالاً حياً دافعاً للعمل"⁽³⁾، ومن هنا تميّز منهجه في التغيير عن منهج محمد عبده الذي وقع في بعض المزالق في تعامله مع الوحي^(*). ولا يمتنعنا إبراز هذه الخصوصيات المتميزة من القول بأن المنهج التربوي والتعليمي للإمام محمد عبده كان له أثر بالغ في تحديد التوجه الإصلاحي للإمام ابن باديس.

[1]: عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره 196/04: الشهاب ج12م08، شعبان 1355هـ، نوفمبر 1936م.

[2]: الجمعة/ 02.

[3]: عمر عبيد حسنة، الاجتهاد والتجديد سبيل الوراثة الحضارية، مرجع سابق، ص 86.

[*]: سيأتي الحديث عن هذا لاحقاً عند عرض الرؤية التقييمية الكلية لمشاريع التحضّر الإسلامي.

ومّا يعضد هذا الطرح أن محمد عبده عندما زار الجزائر طلب من العلماء المسلمين الجزائريين مسائلة الحكومة، وترك الاشتغال بالسياسة، وبهذا يتم لهم كل ما يريدون من مساعدة الحكومة الفرنسية...، فإن الحكومات في جميع الأرض يضيقون على البلاد التي يستعمرونها، ما داموا يعتقدون أن أهلها ساخطون عليهم،..... وهذا الإعراض عن السياسة لا ينافي مخاطبة الحكومة فيما يروونه ضارا بهم من القوانين والمعادلات، فإن لم تكشف ظلامتهم بعد الالتجاء إليها في كشفها، كانوا معذورين إذا سخطوا وتربصوا بها الدوائر"⁽¹⁾.

ب. الإصلاح الاجتماعي:

انصبت جهود محمد عبده في الإصلاح الاجتماعي على التخفيف التدريجي لحدة مشكلة الطبقة التي تفتتت في المجتمع المصري، فأدى الوضع إلى انقسامه إلى طبقتين: طبقة فقيرة عاملة، وطبقة غنية مترفة، وهو ما شكّل تهديدا خطيرا للمجتمع المصري في وحدته السياسية والثقافية.

تجسدت رؤيته للإصلاح الاجتماعي - في ضوء هذه المعطيات - في العناصر الآتية:

ب1- إعادة بعث روح التكافل الاجتماعي: ويكفل تحقيق هذا الهدف - برأيه - "العلم الحقيقي الذي يعلم الإنسان العلاقة الموجودة بينه وبين غيره من الأفراد في جامعته، فهو إذن يعلم الإنسان: من هو؟ ومن معه؟ فيتكون من ذلك شعور واحد وروابط واحدة، هي ما يسمونه بالإتحاد"⁽²⁾.

ب2- التربية برأيه هي المنهج الأسلم الذي يكفل زرع النزعة الاجتماعية في الإنسان "فإذا تربى الإنسان أحسن في نفسه أنه سعيد بوجود الآخر معه، ولكن نحن في وسط لا يحس فيه إلا أنه

[1]: الشهاب، ج6، م 11، (أوت 1935 م، ص 365).

[2]: رشيد رضا، تاريخ الإمام الأستاذ، ج2، ص 469.

شقي بوجود غيره، وقد ذهب الثقة بيننا أدراج الرياح، وخلفتها الشكوك والريب"⁽¹⁾، ومن خلال القيام بالعمل التربوي يمكن "تقوية الروح الجماعية في الأمة، مع إضعاف الفردية أو الانفصالية"⁽²⁾.

ب3- التوزيع العادل للثورة : هذه النظرة مستمدة من العنصر الأول، وبهذا الصدد أكد محمد عبده على ضرورة الالتزام بالعدل في توزيع ثروات الأمة، وقد كانت له مواقف شديدة الحسم من الظلم الاجتماعي الناشئ عن المظالم الاقتصادية والمالية التي يوقعها الإنسان بأخيه الإنسان، واعتبر هذا النوع من الظلم أشد أنواع الظلم التي ينزلها الإنسان بالإنسان، يتّضح هذا في قوله: "لو وزنتم جميع أنواع الظلم الذي يصدر من الإنسان لوجدتم أرجحها ظلم الباخل بفضله ماله على ملهوف يغيثه، ومضطر يكشف ضرورته، أو على المصالح العامة التي تقي أمته مصارع الهلكات، أو ترفعها على غيرها درجات، أو تسد الخروق التي حدثت في بناء الدين، أو تزيل السدود والعقبات من طريق المسلمين، فإن هذا النوع من الظلم هو الذي لا يغدر صاحبه بوجه من وجوه العذر التي يتعلل بها سواه من ظالمي أنفسهم"⁽³⁾.

ب4- تنبيهه إلى المخاطر التي تحدق بالمجتمعات من جراء تحكم سلطان رأس المال فيها.

ب5- تحديده لما يجب على الأثرياء في مجال الإنفاق العام"⁽⁴⁾.

قصد محمد عبده من الإصلاح الاجتماعي إيجاد طبقة وسطى، تحقق توازن وانسجام المجتمع من جهة، ويعوّل عليها من جهة أخرى - رفقة الطبقة الدنيا- في تغيير معالم الخريطة السياسية بما يخدم توجهات ومصالح الأمة. وفي هذا قال: "... إن المعهود في سير الأمم وسنن الاجتماع أنّ القيام على الحكومات الاستبدادية وتقييد سلطتها وإلزامها بالشورى، والمساواة بين الرعية إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا، إذا فشا فيها التعليم الصحيح والتربية النافعة، وصار لهم رأي عام"⁽⁵⁾.

[1]: المرجع السابق، ص 469.

[2]: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 137.

[3]: انظر محمد عبده، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج4، ص 699.

[4]: محمد عمارة، محمد عبده مجدد الإسلام، مرجع سابق، ص 148-162.

[5]: محمد عمارة، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، مرجع سابق، ج01، ص 160-177.

أما رؤية الإمام بن باديس للإصلاح الاجتماعي، فغلبت عليها النزعة العملية، يتضح هذا في تركيزه على إصلاح الفرد بوصفه النواة الأولى للمجتمع، وهذا بإصلاح عقيدته من كل الشوائب التي طرأت عليها وعكّرت صفوها، وإصلاح أخلاقه وسلوكه العملي، مقدّمة لإصلاح المجتمع.

وقد كانت العقيدة الإسلامية السليمة هي الركيزة الأساس في إصلاحه الاجتماعي، حيث أرجع التدهور الذي حل بالمسلمين اعتقادات، وسلوكا إلى ضبابية تصور عقيدة الإسلام، وسبيل دفع هذا الخلل يكون "بالإيمان والتقوى، فهما العلاج الوحيد لنا من حالتنا لأننا إذا قمنا متعاونين أفرادا وجماعات، فجعل كل واحد ذلك نصب عينيه، وبدأ به في نفسه، ثم فيمن يليه من عشيرته وقومه ثم في جميع أهل ملته، فمن جعل هذا من همه وأعطاه ما قدر عليه من سعيه كان خليقا أن يصل إلى غايته، ويقرب منها"⁽¹⁾، ويضيف الإمام: "ولنبداً من الإيمان بتطهير عقائدنا من الشرك وأخلاقنا من الفساد وأعمالنا من المخالفات، ولنستشعر أخوة الإيمان التي تجعلنا كجسد واحد، ولنشرع في ذلك غير محتقرين لأنفسنا، ولا قانطين من رحمة ربنا، ولا مستقلين لما نزيله كل يوم من فسادنا، فبدوام المسعى واستمراره يأتي ذلك القليل من الإصلاح على صرح الفساد العظيم من أصله"⁽²⁾، ومن هذا المنطلق اتجهت جهوده العملية نحو محاربة مجموعة من الآفات الاجتماعية السائدة في المجتمع منها:

ب1- محاربة انحرافات بعض الطرق الصوفية باعتبارها العامل الرئيس في تدهور المجتمع عقديا وسلوكيا.

ب2- محاربة كل نزعة طائفية تحاول زرع الشقاق في المجتمع كنزعة البربرية، ونزعة الاندماج، والتجنس، والعروشية، وهذا يكون بغرس القيم الذاتية للأمة الإسلامية التي تجمع شمل الأمة، وتوحد كيانها الجمعي. حصر بن باديس هذه القيم في: الإسلام، والعروبة، والوطن.

يظهر ممّا سلف الحضور القوي للتربية والتعليم - مضمونا ومنهجاً- في مجال الإصلاح الاجتماعي، تناغما مع النسق العام للمشروع منطلقا، وتشخيصا، وتصحيحا، وتأثرا بالنزعة التربوية للإمامين.

[1]: الإمام بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مرجع سابق، ص 166.

[2]: المرجع السابق، ص 166.

3. الإصلاح السياسي:

كانت السياسة من أجل أهداف محمد عبده، ومن هنا ندرك أن الأهداف الجوهرية الذي ابتغى تحقيقها والمتمثلة في تحرير الفكر من التقليد، وبعث سلفية مستنيرة في فهم الدين، واستخدام العقل في إقامة علاقة وطيدة بينه وبين العلم، ما هي في حقيقة الأمر إلا " جوهر السياسة والإصلاح السياسي كما فهمه الإمام ودعا إليه، وظل يعمل له في كل لحظة عاشها وكلمة كتبها، ومعركة خاضها، منذ أن لقي أستاذه الأفغاني، وتلمذ على يديه سنة 1871م، حتى وفاته سنة 1905 م"⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هذا المبدأ تلخصت رؤيته للإصلاح السياسي في العناصر الآتية:

أ. نفيه أن يكون الإسلام نصيراً لقيام سلطة دينية في المجتمع بأي وجه من الوجوه، وبأي شكل من الأشكال، إذ: " ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر"⁽²⁾. بل أنه ذهب إلى أبعد من ذلك، عندما رأى أن أحد مهام الإسلام التي تعتبر أصلاً من أصوله هي: " قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها"⁽³⁾ أما البديل عن هذه السلطة فيتجسد - برأيه - في حاكم مدني، تخضع مسألة اختياره وعزله لرأي البشر لا إلى حق إلهي يتمتع به هذا الحاكم بحكم الإنسان، وهذا الأمر لا يتناقض مع وجود الشرع إلى جانب الدين في الإسلام.

ومن هنا تتضح خلفية القول بهذا الرأي، الذي كان بمثابة رد فعل اتجاه ما حدث في الغرب من استبداد مطلق للكنيسة التي استمدت شرعيتها - حسب رأي رهبانها - من قدسيها اللاهوتية، وما أعقب هذا من صراع مرير للتخلص من هذه السلطة الجائرة، فتمخض عن هذا الصراع الطويل ظهور حركية دينية، وفلسفية، وعلمية عميقة تنشأ التغيير الجذري، ومن هنا المنطلق حاول عبده تجنّب إسقاط هذه التجربة النسبية على الواقع الإسلامي.

ب. حددت الرؤية السالفة الذكر موقفه من الخلافة العثمانية، فكان يرى وجوب إصلاحها وتجديدها، وتمثل أهم خطوة في هذا السبيل - برأيه - في ضرورة وقوف الخلافة العثمانية عند حدود

[1]: محمد عمارة، محمد عبده مجدد الإسلام، مرجع سابق، ص 176 . 177.

[2]: الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده - دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة-، ج1، ص 107.

[3]: المرجع السابق، ص 107.

السلطة الروحية، التي تقوم بدورها في التضامن الإسلامي، ودفع حركة الترقى الشرقية إلى الأمام⁽¹⁾ (*).

ج . إصلاح علاقة الحاكم بالمحكومين، وذلك بالتمييز بين ما للحكومة من حقّ الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة، ولا يتم هذا الإصلاح إلا بالممارسة التربوية، ومن هنا أيقن محمد عبده أن هذا الأمر هو "ثمرة تجنيها الأمم من غراس تغرسه، وتقوم على تنميته السنين الطوال، فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن ..."⁽²⁾.

د . ضرورة الجمع بين العلم والسياسة، وبهذا الصدد أكد محمد عبده على وجوب جمع الحاكم بين العلم والحكم، أو لزوم حضور التواصل والتعاون بين العلماء والحكام كأدنى حد، وهذا ما يؤكده في قوله : "ورجائونا من ملوك المسلمين وعلمائهم من أهل الحمية الحق أن يؤيدوا هذه الفئة . العلماء . ولا يتوانوا فيما يوحد جمعهم، ويجمع شتيتهم"⁽³⁾.

أما فيما يتعلق بموقف الإمام عبد الحميد بن باديس من الإصلاح السياسي فنلاحظ تأثره بالجو السياسي القائم الذي عايشه، وهو الأمر الذي دفعه للابتعاد عن الخوض المباشر في السياسة، وسلوك طريق التربية والتعليم كوسيلة لتحقيق التحرر الذاتي والخارجي لأمته، مع اعتماد الأساليب الذكية في إعلان مواقفه السياسية اتجاه أوضاع أمته.

فنجده في علاقته بالسلطة الاستعمارية الحاكمة يزواج بين الحزم بمطالبته بالحقوق واستنكار الظلم المسلط على الأمة، وبين الرفق واللين، بدعوته إلى التعاون معها، واستقطاب المنصفين منها، والتفريق بين السياسيين الظالمين، وبين الشعب الفرنسي.

كان المقصد من توظيفه لهذين المسلكين إيجاد فسحة للتمكين لمشروعه بتهديب الأمة، وإعدادها للمرحلة المقبلة، وهي التحرر الكامل من الاستعمار.

[1]: انظر محمد عمارة الإمام محمد عبده مجدد الإسلام، مرجع سابق، ص 89 .

[*]: يلاحظ تضاربا في مواقف محمد عبده اتجاه الخلافة العثمانية، ربما خضعت لتأثير ظروف سياسية.

[2]: محمد عبده، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج 2، ص 311 . 312.

[3]: الأفغاني وعبده، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 75 - 79.

ومّا يعضد هذا الرأي، قوله: " وما غايتنا من عملنا إلا تحقيق الاستقلال"⁽¹⁾، كما روى أحد تلامذته أنّه كان يريد الخروج إلى جبال أوراس ليعلمها ثورة على فرنسا لو وجد رجالا يساعدونه"⁽²⁾.

نستطيع بناء على استقرار رؤيته للإصلاح السياسي أن نجعلها في مجموعة متكاملة من القواعد والآليات، تتلخص فيما يأتي :

أ- وضعه لخطّة سياسية تتضمّن المبادئ السياسية التي تضبط شؤون الحكم، حيث " كان بن باديس يكتب المقالات الكثيرة التي تشرح آراءه في شؤون الحكم ، وفي المبادئ التي ينبغي أن تضبطه وتحدّد سيره، مثلما ما جاء في معرض تحليل خطبة أبي بكر الصديق لما تولى الخلافة(*)، مستنتجا من تلك الخطبة الأصول السياسية التي يبني عليها - برأيه- شؤون الحكم، وقد بلغ بتلك الأصول ثلاثة عشرة أصلا"⁽³⁾.

ب . التركيز على إبراز المقومات الذاتية للأمة الإسلامية كعامل يحقق وحدتها الثقافية، وهو ما يجنبها الوقوع في النزاعات العرقية والمذهبية، قال رحمه الله: " إن أبناء يعرب، وأبناء مازيغ قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرن، ثم دأبت تلك القرون تمزج ما بينهم في الشدة والرخاء، وتؤلف بينهم في العسر واليسر، وتوحدهم في السراء والضراء حتى كونت منهم خلال أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا أمه الجزائر، وأبوه الإسلام"⁽⁴⁾.

ج . معارضة كل دعوات الاندماج، والتجنّس، التي رد عليها بقوله: "إننا نحن فتنشنا في صحف التاريخ، وفتنشنا في الحالة الحاضرة، فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا ولا تستطيع

[1]: رواه "علي مرحوم" الأستاذ المعاصر للحركة، أورد هذا القول عمار طالبي في كتاب "ابن باديس حياته وآثاره"، مرجع سابق ج1، ص 89 ، مدخل "الحياة العقلية والنهضة الحديثة بالجزائر".

[2]: قالها أحمد حماني في محاضرة بمناسبة الذكرى 25 لوفاة الشيخ بن باديس بقاعة بن خلدون عام 1965م، انظر: المرجع السابق، ص 89.

[*]: عمد بن باديس إلى بثّ رؤيته لإصلاح نظام الحكم في هذا السياق تفاديا للشبهات التي يمكن أن تثار حوله، خاصة وأنه كان مراقبا من طرف الإدارة الإستعمارية، التي كانت تبحث عن مبررات للتضييق ومحاصرة عمله الإصلاحية.

[3]: انظر عبد المجيد النجار، ملامح من الاستراتيجية السياسية للإمام عبد الحميد بن باديس، مجلة الوعي، مرجع سابق، ص 85.

[4]: ابن باديس: البصائر س 321 ص 2 الجمعة 22 شوال سنة 1354 م، مرجع سابق، ص 825.

أن تصير فرنسا ولو أرادت، بل هي بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها، وفي أخلاقها، وفي عنصرها، وفي دينها لا تريد أن تندمج، ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري بمحدوده الحالية المعروفة⁽¹⁾.

د . الدعوة إلى الجمع بين العلم والسياسة، يستشف من قوله: " وكلامنا اليوم عن العلم والسياسة معا، وقد يرى بعضهم أن هذا الباب صعب الدخول لأنهم تعودوا من العلماء الاقتصار على العلم، والابتعاد عن مسالك السياسة، مع أنه لا بد لنا من الجمع بين السياسة و العلم، و لا ينهض العلم والدين كل النهوض إلا إذا نهضت السياسة بجد"⁽²⁾، وبهذا الرأي يكون قد سار على نهج الإمام محمد عبده، وأستاذه الأفغاني.

هـ - استنكر الصورة التي وصلت إليها الخلافة العثمانية، حيث يرى أن: " الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى، الذي يقوم على تنفيذ الشرع، وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر"⁽³⁾.

يستشف مما تقدم تأثر المضمون الاجتماعي والسياسي لهذا المشروع بعاملين رئيسيين حددا توجهه الكلي وهما:

1. النزعة التربوية للإمامين محمد عبده، وبن باديس ، التي حددت بشكل كبير تصورهما لطريق البعث والنهضة، الذي قام على دعامة التربية والتعليم، حيث استلهماها من المرجعية الإسلامية الأصيلة.

2- الظرف السياسي المعقد الذي ساد تلك الحقبة؛ مما عضد من عامل تجسيد نزعتهم التربوية عمليا، إضافة إلى استقراءهم لتجارب التغيير المتقدمة، وأخذ العبرة منها. جملة القول مما سلف أن قوام المشروع هو بعث الفعالية في تدين المسلمين بواسطة التربية والتعليم، الذي يُثمر تحررا ذاتيا من قيود العطالة والتقليد، وتحررا من مكبات الاستبداد والاستعمار.

[1]: ابن باديس: الشهاب، ج1، م12، ص 45، مرجع سابق، ص 235.

[2]: المرجع السابق، ص 221.

[3]: عمار طالبي، آثار بن باديس، مرجع سابق، ج3، ص 410.

المبحث الثاني: مشروع الإحياء الإسلامي الشامل:

خرج هذا المشروع إلى الوجود في ظروف حالكة مرّت بها الأمة الإسلامية، نتيجة مضاعفات استمرار التدهور الحضاري على مرّ القرون، إضافة إلى فشل مشاريع التحضّر السابقة في تحقيق الوثبة النهضوية المنشودة.

كان من أكبر الآثار المساوية لهذا النكوص انهيار الخلافة بسقوط الدولة العثمانية، بالرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها السلطان عبد الحميد الثاني⁽¹⁾ لإرجاع الدولة إلى سابق عهدها، بمحاولة تجسيده لمشروع إصلاح يشمّل الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

اصطدمت هذه المساعي بمجموعة من العوامل المثبّطة منها: قوّة التيار الانفصالي الداخلي المدعوم من الدوائر الصهيونية والغربية، الذي بدأ من تيار الاتحاد والترقي⁽²⁾ وصولاً إلى الحركة الكمالية.

[1]: عبد الحميد بن عبد المجيد الأول السلطان الرابع والثلاثون من سلاطين الدولة العثمانية، وآخر من امتلك سلطة فعلية منهم. ولد في 21 سبتمبر 1842 م، وتولى الحكم عام 1876 م. أبعاد عن العرش عام 1909 م بتهمة الرجعية، وأقام تحت الإقامة الجبرية حتى وفاته في 10 فبراير 1918 م. تلقى السلطان عبد الحميد بن عبد المجيد تعليمه بالقصر السلطاني ودرس من اللغات بالإضافة إلى التركية: العربية والفارسية والفرنسية وكذلك درس التاريخ والأدب وأولى اهتماماً بالشعر. أظهر السلطان روحاً إصلاحية وعهد بمنصب الصدر الأعظم إلى مدحت باشا أحد زعماء الإصلاح فأمر بإعلان الدستور وبداية العمل به، وقد كان الدستور مقتبساً عن دساتير دول أوروبية مثل: (بلجيكا وفرنسا وغيرها). وضم الدستور 119 مادة تضمنت حقوق يتمتع بها السلطان كأبي ملك دستوري، كما نصب الدستور على تشكيل مجلس نواب منتخب دعي بهيئة المبعوثان. يعرفه البعض، بـ "أولو خاقان" أي "الملك العظيم". يعتبره كثير من المسلمين آخر خليفة فعلي للمسلمين لما كان له من علو الهمة للقضايا الإسلامية وما قام به من مشروع سكة حديد الحجاز التي كانت تربط المدينة المنورة بدمشق، وكان ينوي أن يمد هذا الخط الحديدي إلى كل من اسطنبول وبغداد. انظر: عائشة عثمان أوغلي، والدي السلطان عبد الحميد الثاني، تر: صالح سعادوي صالح (الأردن: دار البشير، ط01، 1411هـ-1991م)، 11-50 .

[2]: **جمعية الإتحاد والترقي بالتركية العثمانية: اتحاد وترقي جمعيت**؛ تركية (*İttihad ve Terakki Cemiyeti*): نشأت كجمعية سرية باسم اتحاد عثمانى جمعيت في عام 1889 مجموعة من طلاب كلية الطب وهم ابراهيم طمو، عبد الله جودت، إسحاق سكوتي، وحسين زاده علي. ثم أصبحت منظمة سياسية أسسها بهاء الدين شاکر بين أعضاء تركيا الفتاة في عام 1906 أثناء انهيار الدولة العثمانية. سيطرت على السلطة بين عامي 1908 و 1918. وفي نهاية الحرب العالمية الأولى، حاكم السلطان العثماني محمد الخامس معظم أعضائها محاكمة عسكرية وسجنهم. وقد أُعدم بعض أعضاء الجمعية أثناء محاكمات "محاولة إغتيال =

قامت هذه الأخيرة بأول خطوة في اتجاه تفويض أركان الخلافة العثمانية وهي الفصل بين الخلافة والسلطة، تمهيدا لاستنساخ النموذج الغربي في بناء الدولة على أساس الفصل بين الدين والسياسة .

يصف شيخ الإسلام مصطفى صبري خفيا هذا المخطط الخبيث بقوله: " إن ما ابتدعه الكماليون من تجريد الخلافة من السلطة وإيقاع الفرقة بينهما أمر يرجع إلى ارتداد الحكومة التركية وانتزاعها عن لباسها الديني - وكان الغرض من ذلك- إلغاء الخلافة وإبطالها على التدرج ، روما لإخراج حكومتهم من أن تكون حكومة إسلامية"⁽¹⁾.

انتهت هذه المدافعة بين أنصار الخلافة والكماليين باستيلاء كمال أتاتورك⁽²⁾ على السلطة، فزالت على يديه الخلافة الإسلامية بتاريخ 03/03/1924م ، وبذلك انهارت آخر قلاع المجاهدة الحضارية للأمة الإسلامية التي كانت بمثابة الجدار المنيع الحامي لشوكة الإسلام.

باشر أتاتورك عند تسلّمه مقاليد الحكم عملية استتصالية واسعة قصدت تجفيف كلّ منابع التدنّين التي كانت تمثل القوّة المعنوية والمناعية للأمة الإسلامية.

=أتاتورك" عام 1926 الأعضاء الباقون واصلوا حياتهم السياسية ضمن حزب الشعب الجمهوري -جمهورية خلق پارتيسي- وأحزاب سياسية أخرى. هي حركة معارضة هدفت إلى الإطاحة بالدولة العثمانية(رجل أوروبا المريض) . وصلت إلى سدّة الحكم في الدولة العثمانية بعد إنقلابها على السلطان عبد الحميد الثاني في 27 ابريل 1909 م ، و من ثم ورّطت الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى ممّا أدى إلى سقوطها وتقاسم الدول الأجنبية لأراضيها. أنظر: مذكرات السلطان عبد الحميد الثاني - ترجمة محمد حرب - دار القلم - دمشق - ط04، 1998م، ويلماز أوتونا - تاريخ الدولة العثمانية - منشورات مؤسسة فيصل للتمويل - تركيا، ط01، 1990، وانظر موفق بني المرجة صحوة الرجل المريض - مؤسسة صقر الخليج للطباعة والنشر - الكويت مايو 1984م .

[1]: مصطفى حلمي الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية (القاهرة: دار بن الجوزي ، ط1 2006)، ص 134-136.
[2]: مصطفى كمال أتاتورك بالتركية- Mustafa Kemal Atatürk 12 مارس 1881 - نوفمبر 1938 م. ولد مصطفى كمال في مدينة سالونيك اليونانية وكانت تابعة للدولة العثمانية وقتئذ. تلقى مصطفى كمال دراسة عسكرية وتولى مناصب مهمّة في الجيش العثماني وشارك في الحرب الليبية ضدّ الاحتلال الإيطالي وقاد حرب التحرير التركية ضد قوات الحلف في الحرب العالمية الأولى بمنطقة "جنق قلعة، مضيق الدردنيل"، ثم ساهم في الانقلاب ضد السلطان العثماني "وحيد الدين محمد محمد السادس" والخليفة السوري "عبدالمجيد الثاني"، وأعلن في أنقرة قيام جمهورية تركية قومية على النمط الأوروبي الحديث، حيث قام بإلغاء الخلافة الإسلامية بتاريخ: 3 مارس 1924 م. انظر: منصور عبد الحكيم، مصطفى كمال أتاتورك ذئب الطورانية الأغبر (القاهرة: دار الكتاب العربي، ط01، 2010).

فبدأ بإلغاء كل متعلقات الخلافة منها: تطبيق الشريعة، المحاكم الشرعية، اللغة العربية، الحجاب، ومنصب (شيخ الإسلام). وعدّل الدستور بتاريخ (20 / 04 / 1926 م)، وحذفت منه المادة الثانية التي تنصّ على أن الإسلام دين الدولة⁽¹⁾.

وكان من آثار هذا الانسلاخ عن الدين أن فشت مظاهر الفساد والانحلال والإلحاد ، ف" أجبر أتاتورك نساء أنقرة على نبد الحجاب، ومنهم زوجته التي خرجت سافرة ترتدي مثل ثياب الرجال، وتحرض نساء أنقرة على المطالبة بمساوئهنّ بالرجال.....، وأمرت حكومته بإزالة الحواجز الفاصلة بين مقاعد الرجال والنساء في الترامات والسفن وسائر المراكب... والمسارح والأماكن العامة، وانتقلوا بعدها إلى منع تعدد الزوجات، ورفع سن الزواج"⁽²⁾.

بل ذهبوا إلى ما هو أخطر من ذلك، فدعوا إلى القومية كرباط وحدة بين الأتراك، و" الأخذ بفكرة الجامعة الطورانية المبنية على التأليف بين الناطقين بالللهجات التركية أولا ثم تكوين اتحاد حلفي منهم من الأمم التي أصلها طوراني"⁽³⁾.

ويضاف إلى هذا العامل الداخلي المثبّط بروز العامل الاستعماري الذي زاد الوضع تعقيدا. وتكمن خطورته -إضافة إلى طبيعته الاستدمارية- في شقّه الإيديولوجي الذي شكّل تهديدا خطيرا لقيم الإسلام الأصيلة؛ لما يحمله من تصورات مادية هدامة مناقضة للفطرة الإنسانية.

أفضت كل العوامل السابقة إلى شلل كلي دبّ في كيان الأمة عطّل طاقتها المعنوية والمادية، وهدّد قيمها بالمسوخ والاضمحلال، ممّا قد يؤوّل في آخر المطاف - إن لم يستدرك الأمر بجهود إصلاحية - إلى إلغاء ذاتها الحضارية الأصيلة وذوبانها في الآخر.

[1]: انظر عبد العزيز محمد الشناوي: الدولة العثمانية - دولة اسلامية مفتري عليها- (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980)، ج 1، ص 85-86.

[2]: انظر مصطفى حلمي، الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، مرجع سابق، ص 180.

[3]: المرجع السابق، ص 182.

وكان أخطر ما أصاب المنظومة الإسلامية تحت وابل هذا الغزو الكاسح هو تعطيل خاصية ذاتية تميز بها الإسلام وهي خاصية الشمولية التي بمقتضاها تنضبط الحياة الإنسانية كلية بتعاليم الإسلام.

نتج عن هذا التعطيل، إقصاء كلي لسلطة الإسلام على الحياة الإنسانية، فانحسر بذلك تأثير الإسلام بفعل هذا الاستبعاد في زوايا ضيقة لا تتعدى تأدية بعض الشعائر الدينية في نطاق فردي وجماعي باهت، ومن هنا فسح هذا الفراغ المجال للفكر العلماني المتواطئ مع الاستعمار(*) للسيطرة على كل مظاهر الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، فانتهى بذلك وضع الأمة الإسلامية، "إلى تحبّط في السياسة، وتخلّف في العلم، واضطراب في الاقتصاد، وتفكّك في الاجتماع، وتدهور في الأخلاق، وبلبلة في الأفكار، وزعزعة في العقائد، وضعفا في التربية، وخواء في الروح، وتفرقا في الصفوف منهجا وغاية"⁽¹⁾.

وعلى هذا يعتبر ظهور هذا المشروع بمثابة "استجابة سياسية وثقافية ودينية واجتماعية لمجموعة من التحديات التي واجهت المجتمعات الإسلامية سواء أكانت داخلية أم خارجية"⁽²⁾.

تبيّن رواد هذا المشروع بناء على قراءتهم للواقع الإسلامي، وفي ضوء دراستهم النقدية لتجارب البعث الحضاري التي لم تحقق أهدافها؛ أن الأوضاع المأساوية التي وصل إليها المسلمون قد آلت إلى درجة كبيرة من التعقيد، بحيث لا تنفع معها الحلول التجزئية، ولا الترفيعية، بل يتطلب الأمر بعثا إيمانيا جذريا شاملا ومتجددا، تأسيا بما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم حين قلب بدعوته الأوضاع التي كانت سائدة رأسا على عقب.

وعلى أساس هذا الهدي النبوي كان منطلق حملة هذا المشروع في تشخيص مكبّلات وعوائق النهوض.

[*]: سواء كان تواطؤا مباشرا أم غير مباشر.

[1]: يوسف القرضاوي، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا (سلسلة الصحة الإسلامية)، دون بيانات، ص 16.

[2]: أحمد محمد جاد عبد الرزاق، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، مرجع سابق، ص 417.

المطلب الأول : معوقات النهوض:

عزا حملة هذا المشروع سبب غياب الإسلام عن واقع المسلمين إلى تشابك وتكاتف عاملين رئيسين هما: العامل الداخلي الوراثي الذي تولّد من تراكمات ومضاعفات تاريخية عاشتها الأمة الإسلامية، وعامل خارجي وافد من القيم الغربية، الذي كان تدخله في حياة المسلمين نتيجة الفراغ الهائل الذي أحدثه ابتعادهم عن التفاعل مع قيمهم الذاتية.

أدت كل هذه العوامل إلى انحسار الإسلام كعامل مؤثر في مجرى الحياة، "وبناء على هذا الوضع الذي انتهى إليه الواقع الإسلامي فإن النظر فيه لتقويمه وتشخيص أمراضه أصبح منصبا على مقايسته بالإسلام أساسا من حيث هو واقع أوشك أن يفقد الصفة الإسلامية ذاتها، أو فقدها بالفعل"⁽¹⁾.

لو تأملنا بدقة تشخيصهم في ضوء هذه المعطيات نجد أنها قد قامت على مبدأ كلية انحسار الإسلام عن الحياة، وهو ما يبرر- حسب رأيهم - خروجهم من إشكالية البحث في الأسباب التفصيلية إلى النظرة الكلية الشاملة للعلّة الأم التي سببت هذا الوضع، وهي: الانحسار الشبه الكلي للإيمان في حياة الأمة الإسلامية .

وعلى هذا الأساس كان لحسن البنا رؤية في الجذور التاريخية لهذا الانحسار، حيث ذهب إلى أن " عوامل التحلل قد أخذت تتسلل إلى كيان هذه الأمة القرآنية، وتعظم وتنتشر وتقوى شيئا فشيئا حتى مزقت هذا الكيان وقضت على الدولة الإسلامية المركزية في القرن السادس الهجري بأيدي التتار، وفي القرن الرابع عشر الهجري مرة ثانية، وتركت وراءها في كلتا المرتين أممًا مبعثرة ودويلات صغيرة تتوق إلى الوحدة وتتوّب للنهوض"⁽²⁾.

عزا الإمام هذا المصير المؤلم إلى مجموعة من العوامل، أهمها:

[1]: عبد المجيد النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 194.

[2]: حسن البنا، مجموعة الرسائل الإمام - رسالة بين أمس واليوم- (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992م)، ص

الخلافات السياسية التي تولدت من العصبية وتنازع الرئاسة والجاه، والخلافات الدينية والمذهبية والخلل في فهم الدين ، والانغماس في ألوان الترف والنعيم، والبطانة السيئة، وغرور الحكام والانخداع بقوتهم وعدم النظر إلى تطور الآخرين، وإهمال العلوم العملية والمعارف الكونية، وانحياز الأخلاق بسبب ضعف الدافع العقائدي (1).

أفضت كل هذه العوامل - إضافة للعامل الخارجي - إلى تشكّل المشهد القائم لتخلف وانحطاط الأمة، تجلّى في العناصر الآتية:

أولاً: انحسار الإيمان في حياة الأمة:

انحسار الإيمان هو أصل الداء الذي تولدت منه معظم المظاهر المرضية بنظر حملة هذا المشروع، ومن هؤلاء بديع الزمان النورسي الذي شخّص الوضع بقوله: " إن أعظم خطر على المسلمين في هذا الزمان هو فساد القلوب وتزعزع الإيمان بضلال قادم من الفلسفة والعلوم" (2).

تكاتف هذا العامل الخارجي - الغزو الفكري للفلسفة المادية للغرب - مع العامل الداخلي المتمثل في التوجّهات العلمانية والاستصصالية في القيام " بهجوم جماعي عنيف منظم على أركان الإيمان وأسسها" (3).

انقشع المشهد العام للواقع الإسلامي بعد هذا التكالب عن صورة مأساوية وصفها النورسي بقوله: " إننا في عصر مريض وعنصر سقيم وعضو عليل" (4).

وقد أسهب النورسي في تحديد تفاصيل هذا الداء العضال في الخطبة الشامية، حيث حصره في خمس علل هي: " أولاً: حياة اليأس الذي يجد فينا أسبابه وبعثه. ثانياً: موت الصدق في حياتنا الاجتماعية والسياسية. ثالثاً: حبّ العداوة. رابعاً: الجهل بالروابط النورانية التي تربط المؤمنين بعضهم

[1]: انظر المرجع السابق، ص 97 - 98.

[2]: بديع الزمان النورسي، رسائل النور ترجمة: الأستاذ إحسان قاسم الصالحى (استنبول: دار النيل، ، ط1، 1428هـ 2008م)، اللغات - اللمعة السادسة عشرة -، ص 158 .

[3]: النورسي، رسائل النور- الملاحق-، مرجع سابق، ص 105.

[4]: النورسي، رسائل النور، المكتوبات- نوى الحقائق-، مرجع سابق، ص 600.

ببعض. خامساً: سريان الاستبداد، سريان الأمراض المعدية المتنوعة. سادساً: حصر المهمة في المنفعة الشخصية⁽¹⁾.

حضر التشخيص نفسه عند الإمام حسن البناء، حين وصف الحالة النفسية للأمة بقوله: "وقد علمتنا التجارب وعرفتنا الحوادث أن داء هذه الأمم الشرقية متشعب المناحي، كثير الأعراض، قد نال من كل مظاهر حياتها، فهي مصابة... في ناحيتها النفسية بيأس قاتل، وخمول مميت، وجبن فاضح، وذلة حقيرة، وخنوثة فاشية وشح وأنانية تكف الأيدي عن البذل، وتقف حجبا دون التضحية، وتخرج الأمة من صفوف المجاهدين إلى اللاهين اللاعبين...، ومن ناحيتها الاجتماعية بالإباحية في عاداتها وأخلاقها، والتحلل من عقدة الفضائل الإنسانية.."⁽²⁾.

لو نقبنا في أصل هذه العلل التي شخّصت من قبلهما لوجدناها تعود بالأساس إلى الفراغ الإيماني والحواء الروحي الذي كانت تعاني منه الأمة؛ مما فسح المجال واسعا لغزو الأفكار والفلسفات المصادمة لقيمها وتصوراتها، وهو ما زاد الأزمة تعقّدا وتشابكا.

ثانيا: التأثير الهدّام للأفكار الغربية الوافدة :

نرصد من خلال تتبع رؤية حملة هذا المشروع للواقع الإسلامي حضورا مركزيا للحضارة الغربية، وهذا من حيث التنقيب في أصولها ومنطلقاتها وثمراتها العملية. ويعود سبب هذا الاهتمام التفصيلي إلى التأثير الخطير لقيم الغرب على الواقع الإسلامي وتلبّسها به إلى درجة التعقيد والتشابك، مما قد يهدد قيم الأمة بالاهمال . اجتهدت جهود حملة هذا المشروع من هذا المنطلق نحو كشف انحراف القيم الغربية، وبيان انفصالها ومغايرتها للمرجعية الإسلامية.

ف نجد النورسي بنظرته الدقيقة وفقهه العميق الموغل في بنية الحضارة الغربية يفرق بين وجهين متغايرين لها هما: **1- وجهها الناصع:** الذي لم تحد فيه الحضارة الغربية عن المهام الاستخلافية المنوطة بالإنسان في الأرض، من حيث تعميرها، و سير غور سنن التمكين فيها، وتسخيرها لمصلحة

[1]: النورسي، رسائل النور : صيقل الإسلام- الخطبة الشامية-، مرجع سابق، ص 492.

[2]: حسن البناء مجموعة الرسائل، رسالة دعوتنا، مرجع سابق، ص 28.

البشرية، فهذا الوجه - برأيه - " نافع للبشر باستفادته من الدين العيسوي والمدنية الإسلامية، أظهر - بإحسان الله - ما يستريح به البشر في هذه الحياة.. " (1).

إن هذا الجانب المضيء من الحضارة الغربية لحقيق - برأيه - بأن يقتبس منه لتسريع وتيرة النهضة وطيّ صفحات الزمن للحاق بركب الغرب، ولا حرج في ذلك لأن ما وصل إليه المدنية الغربية هو " نتاج العالم، وملك الجميع، إذ نشأت بتلاحق الأفكار وتلاقحها، وحث الشرائع السماوية، - ولا سيما الشريعة المحمدية -، وحاجة الفطرة الإنسانية... " (2).

2- وجهها الذميم: وهو الوجه الذي انخرقت فيه الحضارة الغربية بسبب منطلقاتها وأسسها المادية البحتة المصادمة للفطرة الإنسانية، ونواميس الكون، مما أنتج عواقب وخيمة على الإنسان والبيئة.

يخاطب النورسي أوروبا من خلال هذا الوجه المظلم بقوله إنها: " تعفنت بظلمات الفلسفة الطبيعية، وفسدت بالمادية الجاسية... " (3).

أثر الأساس المادي للحضارة الغربية بالسلب على وجهها الناصع، حيث صادمت قواعد وضوابط التسخير والتعمير، وبالغت في استنزاف ثروات الأرض، لتلبية نزواتها الاستهلاكية البحتة، فاصطبغت بذلك المدنية الغربية بأساسها المادي الصرف.

وهو ما أشار إليه النورسي بقوله: " يا أيها الأوروبيا! إنك أخذت بيمينك الفلسفة المضلة السقيمة، وبيسارك المدنية المضرة السفهية، تدّعي أنّ سعادة البشر بهما. شلّت يداك وبئست هَدَيْتَاكَ " (4).

لخصّ النورسي موقفه من هذه الحضارة في عبارات وجيزة تحمل دلالات عميقة، حيث قال: " إن أسس المدنية الحاضرة سلبية، وهي أسس خمسة، تدور عليها رحاها أ - فنقطة استنادها :

[1]: النورسي، رسائل النور: كتاب المتنوي العربي، مرجع سابق، ص 268 .

[2]: النورسي، رسائل النور: الكلمات، مرجع سابق، ص 839.

[3]: النورسي، رسائل النور - اللغات -، مرجع سابق، ص 160.

[4]: النورسي، رسائل النور - المتنوي العربي -، مرجع سابق، ص 268-269.

القوة بدل الحق، وشأن القوة الاعتداء والتجاوز والتعرض، ومن هذا تنشأ الخيانة. ب- هدفها وقصدها : منفعة خسيصة بدل الفضيلة، وشأن المنفعة التزاحم والتخاصم، ومن هذا تنشأ الجناية . ج- دستورها في الحياة : الجدل والخصام بدل التعاون، وشأن الخصام التنازع والتدافع، ومن هذا تنشأ السفالة. د - رابطتها الأساس بين الناس العنصرية التي تنمو على حساب غيرها، وتتقوى بابتلاع الآخرين، وشأن القومية السلبية والعنصرية التصادم المريع وهو المشاهد، ومن هذا ينشأ الدمار والهلاك. هـ - وخامستها هي أن خدمتها الجذابة تشجيع الأهواء والنوازع، وتذليل العقبات أمامهما، وإشباع الشهوات والرغبات. وشأن الأهواء والنوازع دائما مسح الإنسان وتغيير سيرته، فتنشأ بدورها الإنسانية وتمسخ مسخا معنويا"⁽¹⁾.

وحضر الموقف نفسه من الحضارة الغربية عند الإمامين البنا والمودودي، فالأول وصفها بقوله: " كان طبيعيا بعد ذلك أن تقوم الحياة الأوروبية والحضارة الأوروبية على قاعدة إقصاء الدين عن مظاهر الحياة وطغيان النظرة المادية، وجعلها المقياس في كل شيء، وقد أنتجت هذه المظاهر المادية البحتة في المجتمع الأوروبي فساد النفوس وضعف الأخلاق، وظهرت المبادئ الهدامة، واضطربت النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ...، وأثبتت هذه المدنية الحديثة عجزها التام عن تأمين المجتمع الإنساني وإقرار الطمأنينة والسلام فيه، وفشلت في إسعاد الناس رغم ما فتحت عليهم من حقائق العلم والمعرفة وما وفرت لهم من أسباب الغنى والثراء وما مكنت لدولها في الأرض من قوة وسلطان"⁽²⁾.

أما الثاني فرأى: " أنها نشأت في أحضان المادية الخالصة، وأسست حكمتها النظرية والعلمية على قواعد خاطئة، وقد جرت فلسفتها وعلومها وأخلاقها واقتصادها واجتماعها وسياستها وقانونها وبالجملة كل ما يتصل بها، قد جرى كل ذلك من نقطة انطلاق منحرفة، وبقي يخطو ويرتقي في وجهة غير صحيحة، حتى انتهى إلى مرحلة ترى منها نهاية هذه الحضارة. وهي الهلاك. قريبا"⁽³⁾.

[1]: النورسي، رسائل النور - الكلمات - ترجمة: إحسان قاسم الصالح، ص 835-836.

[2]: حسن البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 105 . 106.

[3]: أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، (دمشق: دار الفكر)، ص 38.

وإذا كانت هذه النتائج هي ما جنته الحضارة الغربية على نفسها لفساد وتضاد منطلقاتها مع الفطرة الإنسانية، فلا ريب أنها ستحدث النتائج نفسها إن وفدت على الواقع الإسلامي، "بل إن تلك النتائج تكون أشد وخامة وأكثر فساداً؛ لأن النفوس ستشرب من جرائها عقدا وأمراضا باعتبار ما تحدثه الازدواجية الثقافية، وما يحدثه الشعور بالمغلوبة من انهزامية نفسية، ومن عطالة في الإرادة، وذلك بالإضافة إلى ما ينشأ من تشتت اجتماعي بين الموالين لروح الثقافة الإسلامية، والمتحمسين للثقافة الغربية، وهو تشتت عمّ كافة مظاهر الحياة وما تقوم عليه من أنظمة مختلفة"⁽¹⁾.

وصف البنا الآثار الهدامة لهذه القيم على المنظومة الفكرية للأمة فقال: "... وهي مصابة من ناحيتها الفكرية بالفوضى والمروق والإلحاد يهدم عقائدها، ويحطم المثل العليا في نفوس أبنائها"⁽²⁾.

لاشك أن انحسار دور الإيمان في حياة المسلمين، وما أعقبه من غزو للأفكار والفلسفات الهدامة الوافدة قد أحدث إصابات بليغة في كيان الأمة، كان من أخطرها تغييب خاصية جوهرية في الإسلام تمثلت في خاصية الشمولية التي بها تصطبغ الحياة وتنضبط بالقواعد الكلية للإسلام .

ثالثاً: انحسار مبدأ شمولية الإسلام في حياة الأمة:

كان من المنطقي بعد خفوت جذوة الإيمان في قلب الأمة أن تنصّل من الامتثال لتعاليم وتشريعات الإسلام المحيطة بالزمان والمكان، لتذعن لمنهج حياة الغالب، وهو ما تجسّد فعلا في ظهور مشاريع كثيرة استنسخت مختلف تجارب الغرب في النهوض.

آل هذا الأمر إلى خفوت شبه كلي لدور الإسلام في حياة الأمة، فلم يتعدّ حضوره أداء بعض الشعائر التعبدية، والقيام باحتفالات في مناسبات دينية في إطار شعبي باهت، يكاد يخلو من تحقيق مقاصد إيمانية للأمة.

[1]: عبد المجيد النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 200.

[2]: حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام، رسالة دعوتنا، مرجع سابق، ص 28.

شخص الإمام حسن البنا هذا الواقع بعبارة صريحة، حين قال: "كونوا صرحاء في الجواب، وسترون الحقيقة واضحة أمامكم، كل النظم التي تسيرون عليها في شؤونكم الحيوية نظم تقليدية بحتة، لا تتصل بالإسلام، ولا تستمد منه، ولا تعتمد عليه: نظام الحكم الداخلي، نظام العلاقات الدولية، نظام القضاء، نظام الدفاع والجندي، نظام المال والاقتصاد للدولة والأفراد، نظام الثقافة والتعليم، بل نظام الأسرة والبيت، بل نظام الفرد في سلوكه، والروح العام الذي يهيمن على الحاكمين والمحكومين، ويشكل مظاهر الحياة على اختلافها، كل ذلك بعيد عن الإسلام وتعاليم الإسلام"⁽¹⁾.

يتجلى التشخيص ذاته عند المودودي، حيث رأى أن: "القوانين الإسلامية معطلة كلها على وجه التقريب، ولا يزيد ما هو نافذ من المبادئ الإسلامية في شؤون الحياة المختلفة من الأخلاق والاجتماع والاقتصاد وما سواه على قدر خمسة في المائة، وإن البيئة غير الإسلامية والتربية اللادينية والتعليم العلماني قد جعلت العقول والأذهان غير مسلمة بصورة كلية أو جزئية"⁽²⁾.

يتضح مما سبق أن الخواء الإيماني والروحي للأمة قد فسح المجال لتجارب موهلة في تقليد الغرب تحكمت في أوصال الأمة، فآل وضعها إلى انتكاسة حضارية أشد من حالها السابق.

خلاصة القول من خلال كل سلف أن كل الأسباب التفصيلية للانحسار الحضاري تعود أساساً برأيهم . إلى علة رئيسة تتمثل في انحسار الإيمان في حياة الأمة، وهو ما أفضى إلى تعطيل خاصية الشمولية في الإسلام. ومرد هذا الانحسار - عندهم - هو تكاتف عاملين رئيسيين غيباً الإسلام عن مجرى التأثير في الحياة هما:

1- العامل الداخلي الوراثي الناتج عن تراكمات ومضاعفات الانحسار الحضاري على

مَرَّ القرون.

2- العامل الخارجي المتمثل في الأفكار والفلسفات الهدامة الوافدة من الغرب.

بناء على هذا التشخيص اتجهت جهودهم نحو تصحيح هذا الواقع وفق التفصيل الآتي:

[1]: المرجع السابق، ص 188.

[2]: أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، (دمشق: دار الفكر)، ص 117 . 118.

المطلب الثاني: كليات النهوض:

تطابقت الرؤية التصحيحية للواقع الإسلامي . من منظورهم . مع ما شخّص سلفنا، وعلى هذا ارتكزت هذه الرؤية على الكليات الآتية:

أولاً: الإحياء الإيماني الشامل:

يتوقّف تحقيق مرتبة الريادة والشهود الحضاري للأمة على استعادة المسلمين لدورهم الفاعل والمؤثر في الحياة وفق مبادئ الإسلام.

لذلك لن تجدي نفعا عملية البحث عن الأسباب التفصيلية للانحسار الحضاري، ولا العلاج بالحلول التجزيئية التي تعدّ مجرد مسكّنات، بل يتطلب الأمر إحاطة كلية بالعلّة الأصلية، بوصفها الداء العضال الذي يسري في جسم الأمة، والمسبّبة لغياب الإسلام في حياة الأمة. يستوجب تحقيق هذا الأمر علاجا جذريا ينضبط بخطوات منهجية، تتمحور كلها حول الإحياء الإيماني الشامل، هي كالاتي:

1- البعث الإيماني:

ونعني به الصياغة الجذرية لشخصية المسلم، وهذا يكون أولاً بتصفيتها من كل الشوائب والمعوقات(*) التي كبّلت طاقاته وعطلت إرادته وفاعليته في الحياة، وأخبتت جذوته الإيمانية، ثم توفير الجو الروحي الملائم الذي يجره من قيوده، ويرشده إلى سبل التمكين في الأرض، تأسيا بما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم مع أصحابه، حين نقلهم نقلة نوعية تجلّت ثمارها في النقلة العقديّة من الشرك إلى التوحيد، والنقلة المعرفيّة من التفكير الخرافي القائم على التقليد والجمود إلى الرؤية التوحيدية القائمة على النظر السنني والسببي، والنقلة الحضارية من الانعزالية والسلبية والحمول، إلى الفعالية والحركية الإيجابية، المنضبطة بقواعد وكليات الاستخلاف من التسخير والتعمير والشهادة.

[*]: وتشمل هذه المعوقات الأمراض الوراثية التي ورثها المسلمون عن أسلافهم، والتي تجلّت في مسالك تفكيرهم، وأساليب تدبيرهم، ونظامهم التعليمي والاجتماعي، كما تشمل أيضا الأمراض الوافدة من الغرب.

كان هذا العنصر محل اهتمام كبير عند حملة هذا المشروع ، نلمسه خاصة عند النورسي الذي جعل من قضية إحياء الإيمان وتثبيته وإثباته قضيته المركزية، ولا نبالغ إذا ادعينا بأن المقصد الأساس من كتابة رسائل النور هو إثبات الإيمان والدفاع عنه (1).

بيّن النورسي أهمية الإيمان في حياة الإنسان بقوله: " إن الإنسان يسمو بنور الإيمان إلى أعلى عليين فيكتسب بذلك قيمةً تجعله لائقاً بالجنة، بينما يتردى بظلمة الكفر إلى أسفل سافلين فيكون في وضعٍ يؤهله لنار جهنم، ذلك لأنّ الإيمان يربط الإنسان بصانعه الجليل، ويربطه بوثاق شديد ونسبةٍ إليه، فالإيمان إنما هو انتساب؛ لذا يكتسب الإنسان بالإيمان قيمة سامية من حيث تجلّي الصنعة الإلهية فيه، وظهور آيات نقوش الأسماء الربانية على صفحة وجوده" (2).

يسهم تحقّق الإنسان بالإيمان في ترسيخ الروابط الأخوية مع أفراد أمته أساس الانتساب الإيماني، والبعد عن أسباب تراخيها، وهذا ما وضّحه النورسي بقوله: " ولأنّ الإيمان يؤسّس الأخوة بين كلّ شيء، لا يشتدّ الحرص والعداوة والحقد والوحشة في روح المؤمن؛ إذ بالدقّة يرى أعدى عدوّه نوعاً أخٍ له" (3).

أما عن خلفية التركيز على هذه القضية المحورية فيرى النورسي من خلال تشخيصه الدقيق للواقع الإسلامي أن المعركة المسلطة على أمته "تتجاوز منع الحكم الإسلامي أو المظاهر الإسلامية ، إنما معركة حامية الوطيس هدفها قطع صلة الأمة بدينها من خلال محو الحقائق الإيمانية من قلوب المؤمنين وعقولهم بكل الوسائل المتاحة" (4).

لذلك بات من الضروري ومن الأولويات في هذه المرحلة - في ضوء المعطيات الآتفة الذكر - الحفاظ على الأصل الذي تتأسس عليه نهضة الأمة، المتمثل في الإيمان "الذي تستمد منه جميع الأفعال الاجتماعية و الاقتصادية والسياسية عناصر بقائها وديمومتها وفعاليتها في حياة المسلم" (5).

[1]: انظر: عمار جيدل بديع الزمان النورسي وإثبات الحقائق الإيمانية (اسطنبول : شركة نسل ، ط01، 2001م).

[2]: النورسي ، رسائل النور - الكلمات - ، مرجع سابق، ص 348.

[3]: النورسي ، رسائل النور - المثنوي العربي النوري- مرجع سابق، ص165.

[4]: عمار جيدل بديع الزمان النورسي وإثبات الحقائق الإيمانية، مرجع سابق، ص70.

[5]: المرجع السابق، ص 71.

عبّر النورسي عن هذه القناعة بأسلوب صريح تجلّى في قوله: "إن دعوتنا هي الإيمان وإن زماننا هذا هو زمان خدمة الإيمان ووظيفتنا هي الإيمان وخدمتنا تنحصر في الإيمان"⁽¹⁾.

أما عن الوسيلة الموظفة لتحقيق هذا المقصد فتتمثل في رسائل النور لكونها معجزة معنوية للقرآن الكريم فهي تنقذ أسس الإيمان وأركانه، لا بالاستفادة من الإيمان الراسخ الموجود، وإنما بإثبات الإيمان، وتحقيقه وحفظه في القلوب وإنقاذه من الشبهات والأوهام بدلائل كثيرة وبراهين ساطعة. حتى حكم كل من ينعم النظر فيها: بأنها أصبحت ضرورية في هذا العصر كضرورة الخبز والدواء⁽²⁾.

وتستمد رسائل النور قوتها وفعاليتها في حفظ الإيمان وإثباته من القرآن الكريم الذي تضمّن منهجا متكاملا لبناء الإنسان معرفيا ووجدانيا وسلوكيا.

يتجلّى محور رسائل النور حول القرآن الكريم - منهجا ومضمونا-، حين نسج النورسي على منوال الخطاب القرآني الذي يزاوج بين إقناع العقل على أساس الحجج والبراهين، واستمالة الوجدان بالنفوذ إلى أعماق الروح الإنسانية.

يصف النورسي أثر هذا المنهج المتميز في نفسه بقوله: "اعلم أن عقلي قد يرافق قلبي في سيره ، فيعطي القلب مشهوده الذوقي ليدل العقل، فيبرزه العقل على عادته في صورة المبرهن التمثيلي"⁽³⁾.

يحضر الاهتمام نفسه بهذه القضية عند الإمام حسن البنا الذي بين أهمية عامل البعث الإيماني بعبارة صريحة؛ إذ يقول: "في كلّ دعوة روحا دافعة، وقوة باطنة تسيّرها وتهمين عليها، وتدفع إليها، ومحال أن تنهض أمة بغير هذه اليقظة الحقيقية في النفوس والأرواح والمشاعر.... ولهذا أستطيع أن أقول إن أول ما نهتم به في دعوتنا، وأهم ما نعول عليه في نمائها وظهورها وانتشارها هذه اليقظة الروحية المرتجلة..... فنحن نريد نفوسا حيّة قوية فتيّة، قلوبا خفاقة جديدة، مشاعر غيورة ملتبهة

[1]: النورسي ، رسائل النور- سيرة ذاتية - ، ص 542.

[2]: النورسي رسائل النور - ملحق قسطنطيني -، ص 105.

[3]: النورسي، رسائل النور- المثنوي العربي النوري-، ص 417.

متأججة، أرواحا متطلّعة متوثّبة" (1).

غير أن هذا العنصر يحتاج إلى معضد يرسّخ الإيمان في الأنفس، ويحافظ على الشّعلة الإيمانية متوقّدة في القلوب، وهو ما يتطلب عملا تربويا نوعيا شاملا يستثمر كلّ قوى الإنسان المعرفية والوجدانية والجسمية ليوجّهها نحو أداء مهامه المنوطة به في الحياة.

2- التربية الإيمانية: وهي عملية مكّملة للعنصر الأوّل تروم صياغة شخصية الإنسان من خلال استنفار جميع استعداداته وقابلياته الفكرية والوجدانية والجسمية، وتوجيهها نحو غاية واحدة، ليكون مؤهّلا لتحمل أعباء تبليغ الرسالة المكلف بها، وأداء مهامه الاستخلافية على أكمل وجه. تمثّل التربية الإيمانية " المصنع الاجتماعي الأساس لبناء الإنسان وتأهيله للحياة، ومنحه الشروط الموضوعية المتكاملة للتحضّر والتأثير الحضاري في بيئته وعصره" (2).

لذلك أكّد حملة هذا المشروع على ضرورة " امتداد الاهتمام التربوي ليستوعب الكيان الإنساني كله، العقلي منه والنفسي والجسمي والاجتماعي ... بشكل عميق متكامل ومتوازن ، يتيح للإنسان في النهاية طاقة تسخيرية عظيمة، قوامها قوة الأفكار، وقوة الإرادة، وقوة الإمكان التسخيري، وقوة القدرات التسخيرية المكتسبة ، وقدرة التكيف الاجتماعي السلس" (3).

حظي هذا العنصر المحوري باهتمام كبير عند حملة المشروع، يتجلّى خاصة عند البنا الذي شدّد على أهمية التربية، بقوله: " إن الإخوان المسلمين يقصدون أول ما يقصدون إلى تربية النفوس وتحديد الأرواح وتقوية الأخلاق، وتنمية الرجولة الصحيحة في نفوس الأمة. ويعتقدون أن ذلك هو الأساس الأول الذي تبنى عليه نهضات الأمم والشعوب" (4).

وعلى هذا الأساس، حصر البنا وسائل دعوته في أمور ثلاثة هي: أ- الإيمان العميق. ب- التكوين الدقيق. ج- العمل المتواصل، وهي كلّها متضمّنة في مشروعه التربوي الشامل.

[1]: حسن البنا، مجموع الرسائل - رسالة دعوتنا في طور جديد-، مرجع سابق، ص 233.

[2]: الطيب برغوث الفعالية الحضارية والثقافة السننية (الجزائر: دار قرطبة، ط1، 2004)، ص193.

[3]: المرجع السابق، ص 194.

[4]: حسن البنا مجموعة الرسائل - رسالة هل نحن قوم عمليون- ، مرجع سابق، ص 71.

وعلى هدي هذه الوسائل مضى البنا قدما نحو تهيئة القاعدة البشرية النوعية، التي تحمل لواء التغيير، إذ نجدده يحدّد معايير الانتقاء والاختيار للمنخرطين في جماعة الإخوان، حيث قال: "... كل جماعة في هذا العصر محتاجة أشد الحاجة إلى الفرد العامل، المفكر، الجريء، المنتج، فحرام على كل من آنس من نفسه شيئا من هذا أن يتأخر عن النغير دقيقة واحدة"⁽¹⁾.

كما أكد على دور المرابي والداعية الفعّال في العملية التربوية، واشترط توفر جملة من المواصفات: هي: أ- الثقافة الشرعية والإنسانية والحركية. ب- الجاهزية المعنوية والذهنية، والمادية. ج- التدريب على مهارات الحياة، وعلى استخدام ما جهزوا به الاستخدام الأمثل. د- التخصص في المجال المحدد الذي يخدم فيه⁽²⁾ ". .

أما الوسائل التي ارتضاها في عملية التربية فاندرجت جلّها في إطار التنظيم الحركي، حيث حدّدها في الآتي: أ- الأسرة بوصفها محضنا للعلاقات الأخوية. ب- الكتائب بوصفها معهدا للتربية الروحية. ج- الرحلات بوصفها محضنا للعلاقات الاجتماعية. د- الدورات بوصفها مركزا للتأهيل والتدريب. و- المخيمات بوصفها معهدا للتربية الجسمية. ي- المؤتمرات بوصفها معهدا للتربية العلمية والفكرية⁽³⁾.

انطلق البنا بعد تكوين القاعدة البشرية وتهيئة الوسائل، في عملية البناء التربوي الشامل والمتكامل لأفراد الأمة، الذي يتوزّع في أربعة محاور أساسية هي:

أ- **المحور الأول:** محور روحاني، وذلك بتعميق الإيمان في النفوس، وتزكيته بزرع الفضائل، وتصفيته من أكدار الرذائل، والمقصد من كل ذلك تقوية الصلة بالله تعالى، وكذلك تعميق أواصر الأخوة والمحبة والتعاون بين المسلم وأخيه .

[1]: المرجع السابق، ص 63.

[2]: انظر حسن البنا ، مجموعة الرسائل - رسالة دعوتنا-، مرجع سابق، ص17، وانظر عبد الحميد الغزالي، حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة - قراءة في فكر حسن البنا- (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2000م)، ص 137.

[3]: انظر حسن البنا ، مجموعة الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس، مرجع سابق، ص126-127، وانظر عبد الحميد الغزالي، حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة - قراءة في فكر حسن البنا- ، مرجع سابق، ص138.

ب- المحور الثاني: هو محور فكري ، وذلك بثقيفه بالعلم في قدر أدنى من العلم العام

دينيا وكونيا، ثم في قدر أعلى من العلم التخصصي بحسب ما تقتضيه المصلحة العامة في ذلك. ويشمل هذا المحور كذلك التنمية الذاتية للفرد المسلم بغرس التفكير المنهجي السليم، وامتلاك مهارات إدارة الوقت، وفق مبدأ الأولويات، واكتساب مهارات التنظيم، والموازنة بين الحقوق- الأسرة، المجتمع، الدين، الدولة-، تناغما مع الدور الرسالي للمسلم الذي حدده القرآن الكريم، وتأسيساً بالمنهج النبوي في تمثل هذه العناصر.

ج- المحور الثالث: التربية العملية، والمالية، والحرفية: التي تقصد امتلاك المسلم لمهارات

التسيير الفاعل لميزانيته، وميزانية ما استخلف فيه من عمل، ومهارات الإبداع و الإتيقان في العمل، ومهارات العمل المهني الحر، مما يحقق إضافة نوعية لاقتصاد بلده، منضبطا في كل ذلك بالمقاصد الكلية للإسلام.

د- المحور الرابع: التربية الجسمية الصحية، التي توجه المسلم إلى أن يكون دائم المراقبة

والتعهد لصحته⁽¹⁾.

ركز البنا في مشروعه التربوي على الشباب، لما يحمله من خصائص وملكات، حصرها في : الإيمان، والإخلاص، والحماسة، والعمل. قال البنا في هذا الشأن: " أساس الإيمان القلب الذكي، وأساس الإخلاص الفؤاد النقي، وأساس الحماسة الشعور القوي، وأساس العمل العزم الفتي، وهذه كلها لا تكون إلا للشباب. ومن هنا كان الشباب قديما وحديثا في كل أمة عماد نهضتها، وفي كل نهضة سر قوتها، وفي كل فكرة حامل رايتها، ﴿ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾ (2) (3)".

حضر الاهتمام نفسه بقضية التربية الإيمانية عند النورسي، إذ يعتبر الإنسان في نظره ثمرة شجرة الخلق، والفهرست الكوني الجامع، العاكس الأكمل للأسماء الحسنى، الساعي لتحقيق رغبة البقاء الكامنة في فطرته، المشاهد عبودية الكائنات باستخلافه في الأرض، عبادة كلية لله الواحد

[1]: انظر حسن البنا مجموع الرسائل، ص 156 - 337-342، وانظر عبد المجيد النجار، مشاريع الإلهاد الحضاري، ص 227 - 229 .

[2]: الكهف/13.

[3]: انظر حسن البنا مجموع الرسائل - رسالة إلى الشباب-، مرجع سابق، ص 173.

الأحد. قال رحمه الله: "إن الإنسان ثمرة شجرة الخلقة، فهو كالثمرة أبعء شيء عن البذرة، وأجمع لخصائص الكل"⁽¹⁾، وقال أيضا: "إن الإنسان مع صغر جرمه وضعفه وعجزه وكونه حيواناً من الحيوانات ينطوي على روح غال ويحتوي على استعداد كامل، ويتبطن ميولا لا حصر لها ويشتمل على آمال لا نهاية لها، ويجوز أفكاراً غير محصورة ويتضمن قوى غير محدودة مع أن فطرته عجيبة كأنه فهرسته للأصناف والعوالم"⁽²⁾.

تدلّ هذه الاستعدادات الفطرية التي أودعها الله في الإنسان، ومن ضمنها التّجاذب الحاصل في نفسه بين تطلّعات الروح ورغبات الجسد، وبين إلهامه الطّاعة والمعصية، على بلوغه درجة الأهلية لتحمّل مشاقّ التكاليف الشرعية.

وطريق التوفيق والسداد في ذلك لا يكون إلا بتربية كينونته -روحا وجسدا- تربية قرآنية، وبالتوفيق بين مطالب الروح والجسد، والتوسّط بين الجواذب، الذي هو نوع الكمال المنشود الموضوع لهذا الإنسان ف "ذروة الكمال الإنساني إنما هو في الإيمان والمعرفة القدسية السامية المفصلة والمبرهنة النابعة من الإيمان التحقيقي"⁽³⁾.

ومثل القرآن الكريم عنده المصدر الأساس الذي تستمدّ منه التّربية الإيمانية، فهو الوسيلة المركزية لتربية الإنسان بما يتضمّنه من منظومة تربية متكاملة تعقد الصلة بين الإنسان وخالقه، وبينه وبين الكون من حوله ابتداء من ذاته إلى مجتمعه إلى أخيه الإنسان أينما كان إلى الطبيعة من حوله.

وأكدّ في النسق ذاته على مصدر أساس - بعد القرآن الكريم - وهو : السنّة النبوية التي يستمد منها أسس التربية ومبادئها وأهدافها، ووسائلها وأساليبها، باعتبارها القدوة الحسنة أو التطبيق العملي لكل التربية الإنسانية المتضمنة في القرآن الكريم، بحيث يمثل صلى الله عليه وسلم واقعا حيا وسلوكا طبيعيا يزواج بين القول والفعل.

[1]: النورسي، رسائل النور - الكلمات -، الكلمة الرابعة والعشرون، مرجع سابق، ص 418.

[2]: النورسي، رسائل النور - إشارات الإعجاز -، ص 149.

[3]: النورسي، الملاحق - ملحق أميرداغ/1-، ص 278.

قال النورسي: " إن إتباع السنة النبوية المطهرة هو أجمل وألمع طريق موصلة إلى مرتبة الولاية من بين جميع الطرق، بل أقومها وأغناها. والاتباع يعني: تحري المسلم السنة السنينة وتقليدها في جميع تصرفاته وأعماله، والاستهداء بالأحكام الشرعية في جميع معاملاته وأفعاله. فإن أعماله اليومية ومعاملاته العرفية وتصرفاته الفطرية الاعتيادية تأخذ بهذا الاتباع شكل العبادة، فضلا عن أن اتباع السنة وتحري شرع الله في شؤون المؤمن جميعها يجعله في صحوة دائمة، وتذكر للشرع مستمر، وتذكر الشرع هذا يؤدي إلى ذكر صاحب الشرع الذي يؤدي إلى تذكر الله سبحانه، وذكر الله سبب لسكينة القلب واطمئنانه"⁽¹⁾.

وعلى أساس الوحي رسم النورسي المسلك القويم للتربية، عندما خاطب الإنسان قائلاً: "إنك إذا ألقى السمع إلى النفس والشيطان فستسقط إلى أسفل سافلين وإذا أصغيت إلى الحق والقرآن فسترتقي إلى أعلى عليين وكنت" أحسن تقويم "في هذا الكون"⁽²⁾. كما حدد على الأساس ذاته الغاية السامية من التربية وهي تكميل النفس بالأخلاق، كما هو واضح في قوله: "إن الغاية القصوى للإنسانية والوظيفة الأساسية للبشرية هي التخلق بالأخلاق الإلهية، أي التحلي بالسجايا السامية والخصال الحميدة - التي يأمر بها الله سبحانه - وأن يعلم الإنسان عجزه فيلتجئ إلى قدرته تعالى، ويرى ضعفه فيحتمي بقوته تعالى، ويشاهد فقره فيلوذ برحمته تعالى، وينظر إلى حاجته فيستمد من غناه تعالى، ويعرف قصوره فيستغفر ربه تعالى، ويلمس نقصه فيسبح ويقدم كماله تعالى"⁽³⁾.

زواج النورسي في عمله التربوي بين عدة أساليب مستلهما في ذلك طريقة القرآن الكريم. نذكر من هذه الأساليب: التربية بالقُدوة، والتربية بالوعظ والارشاد والتذكير، والتربية بالترغيب والترهيب، والتربية بالقُدوة الحسنة، والتربية بسرد القصص وضرب الأمثال⁽⁴⁾.

[1]: النورسي: المكتوبات، المكتوب التاسع والعشرون ص: 581، وانظر سعاد الناصر، إحياء الأخلاق في الممارسة السلوكية عند الأستاذ النورسي، موقع /www.hiramagazine.com، 2011/09/18، الساعة: 16:03.

[2]: النورسي، رسائل النور - الكلمات-، مرجع سابق، ص 371.

[3]: المرجع السابق، ص 642.

[4]: انظر محمد زمران أساليب التربية ووسائلها من خلال رسائل النور للنورسي، مقال في موقع رسائل النور www.nuronline.com، يوم 28-09-2011، الساعة 22.14.

كان مقصد الإمام النورسي من توظيف عنصر التربية الإيمانية في خطته الإصلاحية هو التكوين الشامل والمتكامل للإنسان، الذي يتضمن العناصر الآتية:

أ- التكوين العقائدي الإيماني: الذي يقصد تعميق بعد العبادة في قلب الإنسان، وتوثيق صلته بالله، حتى يصبح الإيمان أساس حياة الإنسان الرسالي، وجبهته الأساسية التي تسنده في كل مراحل تطوره، خاصة في أوقات الابتلاءات والصعوبات القاهرة.

ب- التكوين الفكري والمعرفي: الذي يقوّم رؤية الإنسان للكون والحياة، ويعيد برمجة نظام تفكيره ومعرفته، ليثمر في آخر المطاف عقلا فاعلا منضبطا بالنواميس الشرعية الكونية، ومتناغما مع غاياته ومقاصده.

ج- التكوين النفسي: الذي يقصد صياغة نفسية الإنسان وإرادته؛ ممّا يؤهّله لأداء رسالته وتبليغ أمانته على أكمل وجه، ويحمله على التضحية والبذل والعطاء من أجل تحقيق مشروعه الإستخلافي في الحياة.

د- التكوين السلوكي والعملي: الذي يترجم عقيدة وفكر ووجدان الإنسان إلى سلوك عملي، يعد مؤشرا على درجة الانسجام بين الفكر والسلوك، فيعيش التوافق والتناغم الذي يطوره ويرقيه ويسمو به في مدارج السالكين لسبل النبوة ومراقبها.

هـ- التكوين الاجتماعي والثقافي: الذي يعطي للفرد والجماعة أدوات الاتصال الاجتماعي والثقافي، فتجعل المسلم اجتماعيا غير معزول عن تيار الوعي العالمي، كما تجعله معتزا بثقافته وتراثه وتاريخه⁽¹⁾.

مثلت جماعة النور الوسط المناسب لتحقيق مقصد التكوين الشامل والمتكامل للمسلم، لما وظّفته من وسائل فاعلة أهمّها: سلوكها منهج العمل الجماعي، على اعتبار أنّ: " هذا الزمان زمان الجماعة، وليس زمان الشخصية الفردية،.... " ⁽²⁾.

[1]: انظر عبد العزيز برغوث، موقع نظرية العلم في عملية الاستخلاف والتحضر عند الإمام بديع الزمان سعيد النورسي، المؤتمر العالمي الرابع لبديع الزمان سعيد النورسي . www.nuronline.com . بتاريخ: 03-11-2011، الساعة: 12.46 .

[2]: النورسي رسائل النور - سيرة ذاتية-، مرجع سابق، ص 313.

ومن الوسائل الفاعلة كذلك انضباط جماعة النور بقواعد تنظيمية، تميّزت ب:- متانة أسسها التي قامت على التمسك بالكتاب والسنة، وترسيخ الإيمان بالله في الأنفس، ونبذ الأفكار الغربية المضادة للمرجعية الإسلامية. - وصرامة مقاييسها، حيث فرضت شروطاً للانضمام للجماعة، وألّزمت طالب النور بالامتثال لقوانين تنظيمية، ومبادئ شرعية. - وقوة وسموّ أهدافها التي تتمثل في إنقاذ الإيمان، وخدمة القرآن.

نخلص ممّا سلف إلى أن قوام هذا المشروع هو إحياء وتجديد الإيمان في القلوب بواسطة عملية تربوية شاملة ومتكاملة، تروم تكوين الفرد من النواحي الفكرية، والإرادية، والوجدانية، والسلوكية، والجسمية في إطار عمل جماعي شامل، وتنظيم صارم.

يتطلّب نجاح العنصرين السابقين بالضرورة تجديد صلة المسلم بدينه، بأن ينهل من المنبع الصافي الذي كان سبباً في نهوض أسلافه (*).

3- الارتباط المباشر بالوحي:

يمثّل الوحي - برأي رواد هذا المشروع- الإطار المرجعي الذي تُستمدُّ منه الرؤى والتصورات الكلية للوجود، وعلى هديه يفعل الإنسان كليات الاستخلاف في الأرض.

ويعود سبب تركيزهم على هذا العنصر، إلى تميزه بخاصية فريدة هي الربانية، والمقصود بها أن الوحي " صادر من الله للإنسان، وليس من صنع الإنسان، تتلقاه الكينونة الإنسانية بجملة من بارئها، وليست الكينونة الإنسانية هي التي تنشئه.. وهذا التوكيد على مصدر هذا الوحي هو الذي يعطيه قيمته الأساسية وقيّمته الكبرى، فهو وحده مناط الثقة في أنه التصور المبرأ من النقص، المبرأ من الجهل، المبرأ من الهوى، وهو كذلك مناط الضمان في أنه التصور الموافق للفطرة الإنسانية، الملبّي لكل جوانبها، المحقق لكل حاجاتها، ومن ثم فهو التصور الذي يمكن أن ينبثق منه، ويقوم عليه أقوم منهج للحياة وأشمله"⁽¹⁾.

[*]: يؤكّد صحة هذا المبدأ القول المشهور للإمام مالك: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها".

[1]: سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (بيروت: دار الشروق، ط7، 1982م)، ص 44 - 45.

شدّد هؤلاء في ضوء هذه الحقيقة على ضرورة ربط الأمة الإسلامية بنبعها الصافي الذي نهل منه الرعيل الأول، مع وجوب استبعاد كل التصورات الفلسفية و الوثنية المخافية للتصور الإسلامي، وهذا لأن تعدد مصادر التلقي عن حقيقة الوجود سيفضي حتما إلى إصابة الإنسان بتشتت فكري ونفسي كبير، ومن ثم الخفوت الكلي لفعاليته، فينتهي به الأمر في آخر المطاف إلى الجمود المطبق، ثم تغيير الوجهة.

يتجلّى الاهتمام بعنصر الاستمداد المباشر من الوحي في مواضع عدة من أقوال حملة هذا المشروع، منهم الإمام حسن البنا الذي ذكر في معرض حديثه عن خصائص دعوته "إنّها ربانية؛ فلأن الأساس الذي تدور عليه أهدافنا جميعا، أن يتعرف الناس إلى ربهم، وأن يستمدوا من فيض هذه الصلة روحانية كريمة تسمو بأنفسهم عن جمود المادة الصماء وجحودها إلى طهر الإنسانية الفاضلة وجمالها. ونحن الإخوان المسلمون نختف من كل قلوبنا: "الله غايتنا". فأول أهداف هذه الدعوة أن يتذكّر الناس من جديد هذه الصلة التي تربطهم بالله تبارك وتعالى"⁽¹⁾.

وأكد الإمام في موضع آخر أن "أساس التعاليم الإسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله، ... وأن كثيرا من الآراء والعلوم التي اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها، والشعوب التي عاصرتها، ولهذا يجب أن تستقي النظم الإسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي، معين السهولة، وأن نفهم الإسلام كما يفهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح رضوان الله عليهم"⁽²⁾.

كما بيّن النورسي في السياق نفسه أهمية تعميق صلة الإنسان بالوحي بضرب مثل دقيق ورائع يتمثل في تشبيه الإنسان بالبذرة التي وهبها الخالق جلّ وعلا بقدرته وحكمته أجهزة معنوية أدرجت فيها خطة دقيقة لتتمكن من العمل داخل التربة، ومن النمو والتزعزع والانتقال من ذلك العالم المظلم الضيق إلى عالم الهواء الطليق والدنيا الفسيحة، وأخيرا التوسل والتضرع لخالقها بلسان الاستعداد والقابليات لكي تصير شجرة الوصول إلى الكمال اللائق.

[1]: حسن البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 226 .

[2]: المرجع السابق، ص 154.

وتحقيق تلك المرتبة العلية مرهون بارتباط الإنسان بالوحي، وهو ما عبّر عنه بقوله: "ولوأنه سقى البذرة بماء الإسلام، وغذاها بضياء الإيمان وتحت تراب العبودية موجهًا أجهزتها المعنوية نحو غايتها الحقيقية بامثال الأوامر القرآنية، فلا بد أنها ستنشقّ عن أوراقٍ وبراعم وأغصان تمتد فروعها وتفتتح أزاهيرها في عالم البرزخ، وتولد في عالم الآخرة وفي الجنة نعمًا...عندها يصبح الإنسان بذرة قيمة حاوية على أجهزة جامعة لحقيقة دائمة ولشجرة باقية"⁽¹⁾.

ويلزم عن عملية الاتصال المباشر بالوحي -برأيهم- أن تلغى(*) الوسائط التي تراكمت عبر التاريخ، والتي حالت بين المسلمين وبين هذا المصدر، ومنها المحدثات والبدع، والتنزيلات والاجتهادات التي انحرفت عن الفهم الصحيح للوحي.

4- تصحيح التصور الاعتقادي:

والمقصود به تصفية عقيدة المسلم من كل ما شابها من انحرافات داخلية، أو من انحرافات ناتجة عن غزو القيم الذاتية للغرب.

لم تخرج هذه الرؤية لتصحيح الانحرافات الوراثية عمّا ذهب إليه رواد الإصلاح السابقين من ضرورة العودة بالعقيدة إلى أصلها، وتصفيتها من كل الشوائب والانحرافات التي شوّهتها وأخرجتها من دائرة التأثير في الحياة إلى الجمود والانعزال، لكن عنصر التميز في هذا الجانب عندهم هو تركيزهم على بعد الفعالية الاجتماعية للإيمان، ونعني بذلك ألا يقتصر الجهد على تصحيح عقائد الناس، بل يجب أن يتعدّى الأمر إلى كيفية إخراج هذه العقيدة المركوزة في الأنفس من دائرة الفكر إلى دائرة الفعل. وعليه فمقياس تمثّل الإنسان للعقيدة يتمظهر في تفعيل كليّاتها في أرض الواقع، بما يحقّق المقصد من وجوده.

حضر هذا المنحى المتميّز عند النورسي، إذ أكّد على الدور الفاعل للإيمان في صقل الفرد بالشعور الجمعي والنزعة الاجتماعية، ممّا يفتح له آفاقا واسعة من حيث نظرتة لمحيطه الاجتماعي والكوني، قال النورسي: "يهب لك - الإيمان - من النور والشعور ما يريك به من علاقات الوحدة

[1]: النورسي، رسائل النور، - الكلمات - : الكلمة الثالثة والعشرون، مرجع سابق، ص 363.

[*]: الإلغاء بمعنى القراءة النقدية في ضوء استحضار الوحي، لا بمعنى القراءة الإقصائية، أو البداية الصفرية.

الكثيرة، وروابط الاتفاق العديدة، ووشائج الاخوة الوفيرة ما تبلغ عدد الاسماء الحسنی⁽¹⁾؛ ممّا يسهم في تقوية وتمتين النسيج الاجتماعي للأمة، ذلك أن: "الإيمان بعقيدة واحدة يستدعي حتماً توحيد قلوب المؤمنين بها على قلب واحد، ووحدة العقيدة هذه تقتضي وحدة المجتمع"⁽²⁾.

أصل النورسي لبعده الفعّالية في العقيدة الإسلامية، من حيث بيان وظيفة الإنسان في هذا الكون ودوره الفاعل في تسخيرهِ وتعميره وفق منهج الله .

قال بديع الزمان تأكيداً لهذه الحقيقة: "إن الإنسان أُرسِل إلى الدنيا ضيفاً وموظفاً ووُهبَتْ له مواهبٌ واستعدادات مهمة جداً، وعلى هذا أُسندت إليه وظائفٌ جليّة. ولكي يقوم الإنسان بأعماله وليكدّ ويسعى لتلك الغايات والوظائف العظيمة فقد رُغِبَ ورُهِّبَ لإنجاز عمله،... و لهذا فإنّ وظيفته الأصلية ليس الانهماك بالحياة الدنيا والاهتمام بها كالحیوانات، وإنما السعي والدأبُ لحياة خالدة"⁽³⁾.

وتميّز هذا المشروع أيضاً في سعيه الحثيث للإصلاح العقدي، باستلهامه الإيجابي للخطاب القرآني الذي يزوج بين البعد الروحاني و البعد العقلي في إصلاح عقيدة المسلم .

نلمس حضور هذا الميزة عند الإمام حسن البنا الذي خاطب كيان الإنسان بشقيه الوجداني والعقلي في ترابط عضوي محكم، وبأسلوب متميز، يتجلى هذا في قوله: "ألجموا نزوات العواطف بنظرات العقول، وأنيروا أشعة العقول بلهب العواطف، وألزموا الخيال صدق الحقيقة والواقع، واكتشفوا الحقائق في أضواء الخيال الزاهية البراقة، ولا تميلوا كل الميل فتدروها كالمعلقة، ولا تصادموا نواميس الكون فإنها غلابة، ولكن غالبوها واستخدموها، وحولوا تيارها، واستعينوا بعضها على بعض، وترقبوا ساعة النصر وما هي منكم ببعيد"⁽⁴⁾.

[1]: المرجع السابق، ص 341.

[2]: النورسي، رسائل النور، -الكلمات-، مرجع سابق، ص 341.

[3]: النورسي، رسائل النور - الكلمات-، ص 371-300.

[4]: حسن البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 127.

أما بالنسبة للجانب الثاني الذي يتعلق بالتأثير السلبي للقيم الثقافية للغرب على تصور عقيدة المسلمين، فنلاحظ تركيز حملة هذا المشروع على بيان خطورة هذه القيم على الإسلام، وهذا لأنها تمس مبدأ مفصليا في منظومة الإسلام عامة، وفي منظومة الاعتقاد بالأخص(*)، يتمثل في مبدأ الشمولية، مما يجزئنا للحديث عن كلفة أساسية في كليات النهوض عند المشروع.

ثانيا: الشمولية:

هو الاعتقاد بشمولية تعاليم الإسلام للزمان والمكان والإنسان، وشموليتها لجميع مناحي الحياة الإنسانية، فهي شاملة من حيث التصور الاعتقادي الذي يبين حقيقة الوجود وغاياته، كما هي شاملة من حيث التجسيد العملي لهذا التصور في الحياة.

كانت هذه المسألة أحد ركائز الإحياء الإسلامي عند حملة هذا المشروع سواء تعلق الأمر بالتنظير لها، أم بتفعيلها في أرض الواقع. يتأكد هذا في تقرير الإمام حسن البنا لهذا المبدأ - الذي كان أحد ركائز جماعة الإخوان المسلمين - بقوله: " الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا، فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة، وعبادة صحيحة سواء بسواء"⁽¹⁾.

تبني النورسي الموقف نفسه عندما دعا إلى تمثّل مبدأ شمولية الإسلاميه فهما وتطبيقا، جاء ذلك في سياق حديثه عن دور رسائل النور في إصلاح واقع الأمة؛ إذ قال: " إن رسائل النور لا تعمّر تخريبات جزئية، ولا ترمّم بيتا صغيرا مهتّما، بل تعمّر تخريبات عامة كلية، وترمّم قلعة عظيمة صخورها كالجبال، وتحتضن الإسلام وتحيط به، وهي لا تسعى لإصلاح قلب خاص ووجدان معيّن، بل تسعى لمداواة القلب العام المجروح، وضماد الأفكار العائمة المكلمومة بالوسائل المفسدة التي هيئت لها، وركمت منذ ألف سنة، وتنشط لمداواة الوجدان العام الذي توجّه نحو الفساد... نعم إنّها تسعى لمداواة تلك الجروح الواسعة الغائرة بأدوية إعجاز القرآن والإيمان"⁽²⁾.

[*]: تتجلى مواطن الإصابة في جانبي التصور - النظر -، وفي التنزيل أو - التشغيل -.

[1]: حسن البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 356.

[2]: النورسي، رسائل النور - الملاحق -، مرجع سابق، ص 118.

حرص النورسي - في ضوء فهمه العميق لهذا المبدأ- أن تشمل دعوته كل شرائح المجتمع بمختلف تنوعاته الثقافية والاجتماعية، وأن يعمّ الإصلاح كل مجالات الحياة، مستثمرا في ذلك مختلف المعارف الإنسانية التي تخدم قضيتته، وموظفا خطابا شاملا يجمع بين إقناع العقول، واستمالة الوجدان، مستلهما في ذلك طريقة القرآن الكريم.

وفسر سيد قطب⁽¹⁾ في السياق ذاته معنى الشمولية بقوله: "وبهذه الخاصية صلح الإسلام أن يكون منهج حياة شاملا متكاملا، منهجا يشمل الاعتقاد في الضمير، والتنظيم في الحياة، بدون تعارض بينهما بل في ترابط وتداخل يعز فصله؛ لأنه حزمة واحدة في طبيعة هذا الدين؛ ولأن فصله هو تمزيق وإفساد لهذا الدين"⁽²⁾.

لذلك لا غنى للأمة عن تمثّل الإسلام بشموليته، وجعله المهيم في كلّ شؤون الحياة، "وأن تصطبغ جميعها به، وأن تنزل على حكمه، وأن تسائر قواعده وتعاليمه، وتستمد منها ما دامت الأمة تريد أن تكون مسلمة إسلاما صحيحا بسواء"⁽³⁾.

ومن أبرز فضائل تجلّي مبدأ شمولية الإسلام - بنظر حملة المشروع- التمكن السياسي، لما له من دور في تفعيل مشاريع التغيير في أرض الواقع، خاصة في ظلّ استحضار المهجمة العلمانية الشرسة التي حاولت تغييب الإسلام عن الهيمنة في الحياة.

[1]: سيد قطب بن إبراهيم، مفكر إسلامي مصري، من مواليد قرية (موش) بأسبوط عام 1906م، تخرج بكلية دار العلوم بالقاهرة سنة 1934م، وعمل في "جريدة الأهرام"، وكتب في مجلتي "الرسالة"، و "الثقافة"، وعين مدرسا للعبية، فموظفا في ديوان وزارة المعارف، ثم مراقبا فنيا للوزارة، وأوفد في بعثة لدراسة "برامج التعليم" في أمريكا سنة 1951م، ولما عاد إلى مصر انتقد البرامج المصرية، وكان يراها من وضع الإنجليز، وطالب ببرامج تتماشى والفكرة الإسلامية، وبنى على هذا استقالته عام 1953م، وفي العام الثاني للثورة انظم إلى حركة الإخوان المسلمين، فترأس قسم نشر الدعوة، وتولى تحرير جريدتهم عام 1953-1954م، وسجن معهم، فعكف على تأليف الكتب ونشرها وهو في سجنه إلى أن أصدر الأمر بإعدامه، فأعدم سنة 1966م، من آثاره خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، تفسير الظلال، معالم في الطريق، وغيرها. الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، م3، ص 147-148 بتصرف.

[2]: سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، مرجع سابق، ص 109.

[3]: حسن البناء، مجموعة الرسائل - رسالة المؤتمر الخامس-، مرجع سابق، ص 120.

أبدى البنا قناعته بشمولية الإسلام لجميع مناحي الحياة - بما فيه المنحى السياسي - بقوله:
" كان من نتيجة هذا الفهم العام الشامل للإسلام عند الإخوان المسلمين أن شملت فكرتهم كل
نواحي الإصلاح في الأمة، وتمثلت فيها كل عناصر غيرها من الفكر الإصلاحية، وتستطيع
أن تقول ولا حرج عليك، إن الإخوان المسلمين: دعوة سلفية، وطريقة سنّية.....، وهيئة سياسية:
لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل، وتعديل النظر في صلة الأمة الإسلامية غيرها من الأمم
في الخارج، وتربية الشعب على العزة والكرامة، والحرص على قوميته إلى أبعد حد (1)".

وسبيل التمكين السياسي يقوم بنظره على دعامين هما:

1- **التنظيم:** بمعنى تصوّر المشروع لشكل نظام الحكم، وأسس، ومنطلقاته.

2- **التطبيق:** يتعلّق بمنهج المشروع في التمكين السياسي القائم على أساس شمولية الإسلام.

1- **التنظيم:** حدّد البنا عددا من المنطلقات الضابطة والحاكمة للفكر السياسي، حصرها في

الآتي:

أ- شمولية الإسلام توجب العمل السياسي.

ب- تطبيق الإسلام، بوصفه منهجا شاملا للحياة منوط بإقامة الدولة الإسلامية.

ج- للسياسة والحكم أصل من أصول الشريعة (2).

وسبيل ترسيخ نظام الحكم، ووقايته من الممارسات العشوائية الخاضعة للأهواء والمصالح عند
البنا هو في تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث. وضحّ البنا أهمية هذا المبدأ بقوله: " إن تجميع
السلطات وتركيزها بيد فرد أو جهة يشكّل أخطر وأوسع مداخل الاستبداد الذي يفسد الدولة
والمجتمع معا، ويهز بنائها ويقوّض دعائمها. ولذلك كان توزيع وظائف الدولة بين سلطات ثلاث:

[1]: المرجع سابق، ص 121 - 122.

[2]: انظر عبد الحميد الغزالي، حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة - قراءة في فكر حسن البنا-، مرجع سابق، ص

تشريعية وتنفيذية وقضائية، وإعمال مبدأ الفصل بينهما ضرورة اقتضتها حكمة التنظيم السياسي منعا للاستبداد وتحقيقا للعدل⁽¹⁾.

وأهم ما تطرق إليه البنا في نظيره السياسي هو بيان الدعائم التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام، حيث حصرها في ما يأتي: أ- تحديد مسؤولية الحاكم على أساس تعاقد - عقد اجتماعي - بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة. ب- وحدة الأمة على أساس الأخوة الإيمانية، لذلك نجده يشدد على ضرورة تجنّب الفرقة في الشؤون الجوهرية للأمة، وما عدا ذلك يسوغ لأفراد الأمة الاختلاف في الفروع، دون ضغينة، ولا خصومة، ولا حزبية. ج- احترام إرادة الأمة بتطبيق النظام النيابي الذي يقوم مسؤولية الحاكم، ويرسخ سلطة الأمة وإرادتها، لذلك يرى البنا أن هذا النظام لا يتنافى مع القواعد الكلية لنظام الحكم في الإسلام⁽²⁾.

2- التطبيق: يرى الأستاذ البنا أن التمهيد لبناء الدولة الإسلامية لا يتم إلا بالعمل السياسي الذي يسلك ثلاثة مراحل متدرّجة هي: أ- مرحلة التعريف: حيث يتم تعريف الجمهور بالفكرة ومحتواها. ومن سمات هذه المرحلة عنده: إيضاح الأفكار الصحيحة للناس، والتعريف المكثّف بالجماعة، وتفعيل دور العلماء في السياسة، ووضع سياسات تضبط العمل في هذه المرحلة. ب- مرحلة التكوين: حيث يتم اختيار العناصر الفاعلة وبناء المؤسسات، ومن سمات هذه المرحلة عند الأستاذ: تأليف اللجان الدستورية والقانونية، وإعداد البرامج الإصلاحية المتكاملة، والنقد المنهجي للأوضاع. ج- مرحلة التنفيذ: حيث تناضل الدعوة لوضع برامجها موضع التنفيذ، ومن سماتها عنده: السعي للدخول إلى مجلس النواب، والتعبئة الجماهيرية، و التصعيد المطّلي⁽³⁾.

لخصّ البنا مقاصد برنامجه السياسي في عبارة وجيزة تحمل معانٍ عميقة، تتضح في قوله: "قيام نظام سياسي يضمن تحقيق مبدأ التكريم الإلهي للإنسان، ويحفظ حقوقه وحرّياته، ويوجه الجهود لبناء مؤسسات الحكم بما يحقق لها الاستقامة والفاعلية، كما يضمن النزاهة والحرية لعمليات انتخاب

[1]: المرجع السابق، ص 202.

[2]: انظر المرجع السابق، من، ص 209 - 213.

[3]: انظر حسن البناء، مجموعة الرسائل، - رسالة المؤتمر الخامس، مرجع سابق، ص 125-128.

الحاكمين وحسن مراقبتهم خلال الفترة الموقوتة لحكمهم اعتمادا على أسس دستورية تضبط مسار الحكم، وتضمن سلامته وإحكام إدارته، وتداول سلطته وانتقالها بصورة سلمية⁽¹⁾."

يظهر مما سلف أن اهتمام المشروع بالسياسة تنظيرا، وتمكينا وتطبيقا هو فرع عن تمثّل مبدأ شمولية الإسلام الذي يعدّ أحد ركائز ودعائم مشروع النهضة.

يتبيّن ممّا سلف كون الشمولية- بوصفها خاصية تفرّد بها الإسلام- البيان الجامع للحياة الإنسانية في خطوط كلية تشمل: المنطلقات، والمنهج، والغاية. وعلى هدي هذه القواعد الكلية يمارس العقل المسلم عملية الاجتهاد في التفاصيل الفرعية، التي تعد جانبا مفصليا من الوظائف الاستخلافية للإنسان المسلم.

ثالثا: التميّز الثقافي:

المقصود بالثقافة ما تتضمنه حياة الأمة الإسلامية من خصائص ومقومات تميّزها عن الأمم الأخرى، تتجلّى في المرجعية المشتركة - التصوّرات، والقيم، والتشريعات-، التي تحدّد منهجية التفكير، وأنماط السلوك، والعادات، والتقاليد والأعراف، وما يتمخّض عن ذلك من نظم سياسية، واجتماعية، واقتصادية، تعبّر عن رؤية مخصوصة ونوعية للحياة لدى الأمة الإسلامية.

واندرج تركيزهم على هذا العنصر ضمن سعيهم لتطعيم الأمة ضد الغزو الكاسح للقيم الثقافية الغربية، التي أحدثت أضرارا جسيمة في جسم الأمة، ممّا قد يهدّد مقوماتها الذاتية بالميوعة والانحلال في الآخر.

مثلت العقيدة الإسلامية بخصائصها الفذة المنطلق الأساس عند المشروع في ترسيخ التميّز الثقافي للأمة الإسلامية، ذلك أنّ ارتباط الإنسان بالعقيدة، سيثمر ذاتا حضارية، متمحورة حول

[1]: انظر عبد الحميد الغزالي حول أساسيات المشروع الحضاري لنهضة الأمة- قراءة في فكر حسن البنا-، مرجع سابق، ص201.

العقيدة - وبالأخص التوحيد-، فتتضبط بكليّاتها في نظم التفكير، وطرائق العمل، وأنساق علاقاتها مع الله، والإنسان، والكون. من شأن هذا التميّز أن يقيم صرحا حضاريا نوعيا، تتجلّى فيه المقوّمات الذاتية للأمم التي تزوج بين السموّ الإيماني، والترقي المادي، في إطار تفعيل كليّات الاستخلاف.

قال حسن البنا في هذا الصّدّد: "نحن نريد الفرد المسلم والبيت المسلم، والشعب المسلم، ولكننا نريد قبل ذلك أن تسود الفكرة الإسلامية حتى لا تؤثر في كل هذه الأوضاع وتصبغها بصيغة الإسلام، وبدون ذلك لن نصل إلى شيء، نريد أن نفكر تفكيراً استقلالياً يعتمد على أساس الإسلام الحنيف، لا على أساس الفكرة التقليدية التي جعلتنا نتقيّد بنظريات الغرب واتجاهاته في كل شيء، نريد أن نتميز بمقوماتنا ومشخصات حياتنا كأمة عظيمة"⁽¹⁾.

وقد خطت فكرة التميز الثقافي خطوة أكثر تأصيلاً وعمقا عند النورسي، إذ أدرجت من قبله ضمن أساسيات البناء العقدي، وهذا عندما اعتبر الإنسان ثمرة التوحيد، فذاته وسجاياه وخصائصه ما هي إلا مرآة عاكسة لحقيقة التوحيد. يتبين هذا في قوله: "نعم إن الإنسان بسر التوحيد، صاحب كمال عظيم بين جميع المخلوقات، وهو أثنى ثمرات الكون، وألطف المخلوقات وأكملها، وأسعد ذوي الحياة، ومخاطب رب العالمين، وأهل ليكون خليله ومحبوبه....."

حتى إن جميع المزايا الإنسانية، وجميع مقاصد الإنسان العليا مرتبطة بالتوحيد، تتحقق بسر التوحيد، فلولا التوحيد لأصبح الإنسان أشقى المخلوقات، وأدنى الموجودات، وأضعف الحيوانات، وأشد ذوي المشاعر حزناً وأكثرهم عذاباً و ألماً"⁽²⁾.

استشهد النورسي لذلك بضرب أمثلة من العقل، والشفقة والحنان، والمحبة وجميع مطالبه الدقيقة ومقاصده الكلية التي لا تتحقق بغير سر التوحيد، وهذا المعنى مستمد من قول الله تعالى في

[1]: حسن البنا مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 120.

[2]: النورسي، رسائل النور - الشعاعات-، ص 18.

بيان تحقيق مقاصد الإنسان بسبب التوحيد : ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (1).

هذا مثل للمشرك والموحد، فمن كان مشتركاً يتنازعه الشركاء، ومن كان واحداً لا نزاع فيه أو معه، والله واحد لا نزاع بين عباده المؤمنين به، ويرعاهم بفضله، على عكس الشيء المشترك، يثور بين الشركاء فيه (2).

يتضح مما تقدم أن قوام فكرة التمييز الثقافي عند حملة هذا المشروع هو ترسيخ المقومات الذاتية للأمة - وبالأخص التوحيد-، بما يجعلها متجذبة في رؤيتها للحياة - مبدأ، ومنهجاً، مقصداً، ومتحققة في سلوكها وحركتها؛ مما يثمر أنموذجا حضاريا متميزاً، يسهم في تعديل مسار الحضارات الإنسانية التي أسست نهضتها على التمكين في عالم المادة على حساب السمو الإيماني الأخلاقي .

رابعا: تفعيل كليات الاستخلاف - الإعمار المادي- والتسخير الكوني:-

نلاحظ اهتماما بالغاً باستثمار الطاقات الكامنة في الكون، بوصفه عاملا مهماً في النهوض الحضاري.

وتمثل عنصر التمييز في هذا المشروع في إدراج كليات الاستخلاف ضمن منظومة العقيدة الإسلامية، باعتبار أن أداء مهام الخلافة من التعمير والتسخير يندرج ضمن دائرة العبودية لله تعالى. وكذلك لما تتضمنه العقيدة الإسلامية من " طاقة تعميرية كبرى، تجمع بين الإعلاء من المادة، والرّفْع من قدرها، وبين استعلام قوانينها وحفائقها، وبين استنفاعها واستثمار مقدراتها، فتكون بهذا الجمع قد استكملت في النفوس دوافع النهضة بالأمة المؤمنة بها، نهضة التعمير" (3).

[1]: الزمر / 29.

[2]: انظر وهبة الزحيلي، الإنسان في القرآن الكريم بمنظور النورسي، المؤتمر العالمي الخامس، موقع رسائل النور. www.nuronline.com.

[3]: عبد الحميد النجار، الطاقة الحضارية في عقيدة الأمة الإسلامية، - الدور الحضاري للأمة الإسلامية في عالم الغد (نخبة من الباحثين)- (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط01، 2000م)، ص 327.

ومن خلال هذا الارتباط الوثيق تسمو منزلته لتصبح أحد أبعاد العقيدة الإسلامية، وليس مجرد كسب مادي بحت، "فهو جزء من وظيفة الوجود الإنساني، فما وجد الإنسان إلا ليكون خليفة في الأرض، وهذه الخلافة لا تتم إلا بعمارة الأرض..... عماره ذات غايتين: قريبة هي تحقيق المنفعة المادية، وبعيدة هي تحقيق النعيم الخالد عند النشور إلى الله، وهو ما يتبين به البعد العقدي في الاستنفاع المادي للطبيعة الكونية"⁽¹⁾.

يرى البنا - وفق هذا المنظور- أن "استغلال منابع الثروة الطبيعية استغلالاً مريحاً منتجاً، أمر يوجب الإسلام الذي لفت كتابه أنظار الأمة إلى آثار رحمة الله في الوجود، وما أودع في الكون من خيرات في الأرض وفي السماء، وأفاض في أحكام الركاز، وحث على طلب الخير أينما كان... وحرام على الأمة التي تقرأ في كتابها من الثناء على داود عليه السلام ﴿... وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَقَدَّرَ فِي السَّرْدِ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾"⁽²⁾، ثم لا يكون فيها مسبك عظيم، ولا مصنع كامل للأدوات المعدنية"⁽³⁾.

وفي الإطار ذاته يرى النورسي أن الإعمار والتسخير الكوني يقوم أساساً على قراءة كتاب الوحي المسطور وكتاب الكون المشهود، فهما: "كتابان يفسران حكمة خلق الكائنات، ويكشفان عن المقاصد الربانية في تحميل الإنسان أمانة الاستخلاف"⁽⁴⁾.

وهو ما حملة على نقد تقاعس الأمة عن الاشتغال بالعلوم المادية؛ مما يعدّ مؤشراً على غياب تمثّل البعد الكوني في حركتها ونشطها. وتأسيساً على هذه الرؤية دعا إلى تسخير الإمكانيات المتاحة في سبيل تحقيق نهضة علمية مادية، تتخذ معالم السنن الكونية قاعدة للنهوض، ومرتكزاً للانبعث من جديد. قال رحمه الله متحدثاً عن أهمية ومحورية السنن الكونية في النهوض الحضاري

[1]: المرجع السابق، 326.

[2]: سبأ/ 10. 11.

[3]: حسن البنا، مجموعة الرسائل - النظام الاقتصادي-، مرجع سابق، ص 347 - 348.

[4]: عوامل التقدم وأسباب التأخر عند بديع الزمان سعيد النورسي، موقع النور www.nuronline.com . بتاريخ: 03-

11-2011، الساعة: 12.46 .

للأمة: "فكما أن هناك طاعة وعصيانا تجاه الأوامر الشرعية المعروفة، كذلك هناك طاعة وعصيان تجاه الأوامر التكوينية. وغالبا ما يرى الأول - مطيع الشريعة والعاصي لها، جزاءه وثوابه في الدار الآخرة. والثاني مطيع السنن الكونية والعاصي لها، غالبا ما ينال عقابه وثوابه في الدار الدنيا. فكما أن ثواب الصبر النصر، وجزاء البطالة التقاعس والذل والتسفل، كذلك ثواب السعي الغنى. وثواب الثبات التغلب"⁽¹⁾.

وأكد النورسي في موضع آخر على ضرورة انسجام حركة الإنسان في الوجود مع السنن الكونية والقوانين الطبيعية والفطرية، قال رحمه الله: "إن من يشق طريقا في الحياة الاجتماعية ويؤسس حركة، لا يستثمر مساعيه ولن يكون النجاح حليفه في أمور الخير والرفي، ما لم تكن الحركة منسجمة مع القوانين الفطرية التي تحكم الكون، بل تكون جميع أعماله في سبيل التخريب والشر"⁽²⁾.

تمثل مقصد النورسي - من خلال هذا الخطاب - في زرع الوعي السنني في أفراد الأمة، وهو ما يحملهم على الاستفادة من السنن الكونية في عملية التغيير والإصلاح، ذلك أن الله عز وجل لم يشرع الأوامر التكوينية عبثا، وإنما جعلها قوانين قارة لا تتبدل بتغير أحوال الناس، فسقوط الأمم ونحوضها، لا يمكن أن يتم بمعزل عن اكتشاف السنن الكونية التي أجراها الله في مختلف مجالات الحياة.

خلص النورسي إلى أن حركة النهوض واستئناف العمل الإصلاحية مرهون بفقده السنن الاجتماعية، والسنن الكونية، وإلا ستقذف هذه الجهود إلى صحراء العدم، كما عبّر رحمه الله⁽³⁾.

تقوم عملية التسخير والإعمار عندهما على أساس امتلاك ناصية العلوم الكونية الحديثة. قال البنا في هذا الشأن: "كما تحتاج الأمم إلى القوة كذلك تحتاج إلى العلم الذي يؤازر هذه القوة ويوجهها أفضل توجيه، ويمدّها بما تحتاج إليه من مخترعات ومكتشفات، والإسلام لا يأبى العلم بل

[1]: انظر رسائل النور - الكلمات -، مرجع سابق، ص 852.

[2]: النورسي، رسائل النور - للمعات -، مرجع سابق، ص 235، وانظر عوامل التقدم وأسباب التأخر عند بديع الزمان سعيد النورسي، موقع النور، مقال سابق.

[3]: انظر النورسي، رسائل النور - صيقل الإسلام -، مرجع سابق، ص 136.

جعله فريضة من فرائضه كالقوة ويناصره،..... . ولم يفرّق القرآن بين علم الدنيا وعلم الدين، بل أوصى بهما جميعاً، و جمع علوم الكون في آية واحدة⁽¹⁾، وحث عليها وجعل العلم بها سبيل خشيته وطريق معرفته⁽²⁾."

ويذكر النورسي في المعنى نفسه أن " خلافة الله تعالى في أرضه لإجراء أحكامه وتطبيق قوانينه تتوقف على علم تام...و(علم) فيه إشارة إلى تنويه العلم ورفعته درجته، وأنه هو المحور للخلافة "⁽³⁾.

يكون العلم بهذا المعنى مدخلا للحياة التجديدية والفاعلية الاستخلافية، بوصفه وسيلة تحقيق عملية الترشيد الحضاري لخطوات الإنسان الخليفة الأفقية والنفسية والاجتماعية⁽⁴⁾.

تميّز منظور النورسي لدور العلم في عملية التعمير والتسخير بالتأصيل العميق، الذي تجلّى في ربطه بالرؤية التوحيدية، على أساس " الوحي الذي يفتق أمامه المعاني والدلالات المتجددة المعجزة. وبهذا يصبح العلم مرجعياً متجدداً في الوحي فتستقيم مضامينه وتتوافق دلالاته مع الإرادة الإلهية فتنتفتح له كنوز المعارف، وتظهر أمامه معجزات الوعي والتفكير التي يكون مآلها الحقيقي والنهائي معرفة الله حق المعرفة وتحميد معاني وقيم هذه المعرفة في العقل والقلب والسلوك والاجتماع"⁽⁵⁾.

قال الإمام النورسي في هذا الصدد: "إن حكمة مجيء الإنسان إلى هذه الدنيا والغاية منه، هي معرفة خالق الكون سبحانه، والإيمان به والقيام بعبادته، كما أن وظيفة فطرته وفريضة ذمته، هي

[1]: قال تعالى: " ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرايب سود (27) ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور (28)" فاطر/ 27-28.

[2]: حسن البنا مجموعة الرسائل - رسالة نحو النور - مرجع سابق، ص 282-283 .

[3]: النورسي، رسائل النور - إشارات الإعجاز -، ص 240 - 241.

[4]: انظر عبد العزيز برغوث، موقع نظرية العلم في عملية الاستخلاف والتحضر عند الإمام بديع الزمان سعيد النورسي، المؤتمر العالمي الرابع لبديع الزمان سعيد النورسي، مقال سابق.

[5]: المقال السابق.

معرفة الله والإيمان به⁽¹⁾. وبهذا يكون حامل هذا العلم فاعلا حيويا على مستوى عالي من القدرة والإلتقان والتمثّل لمنهج الوحي وشريعته وعقيدته. فمعرفة الله هي حقيقة الحقائق وثمرّة الوجود الإنساني وغايته لأنّ " من عرف الله حق المعرفة وملاً قلبه من نور محبته سيكون أهلا لسعادة لا تنتهي ولنعمّة لا تنضب ولأنوار وأسرار لا تنفذ، وسينالها إما فعلا وواقعا، أو استعدادا وقابلية"⁽²⁾.

تثمر عملية التسخير على أساس امتلاك ناصية العلم المنضبط بالرؤية التوحيدية إقامة صرح حضاري عالمي راشد يقدم للبشرية منظومة قيم روحية وأخلاقية رفيعة، من شأنها تقويم وتعديل مسارها الذي جرفه تيار المادية والإلحاد، كما يسهم في تشييد مدنية تعدّ أَمْوِجًا للإعمار الفاعل والمتوازن للأرض، تمثّلا بكليات وقواعد الاستخلاف.

حاول حملة هذا المشروع بناء على هذا التأسيس إيجاد آليات لتطبيقه عمليا، ومن هذه التطبيقات نذكر ما يأتي :

1. الدعوة إلى تحصيل العلوم الكونية.
- 2- تشجيع المهن والحرف الحرة.
- 3- إنشاء المصانع والورشات الصغيرة.
- 4- تشجيع العمل اليدوي وإشاعته في كل أفراد الأمة.

وبصرف النظر عن درجة تحقيق حملة هذا المشروع للأهداف العملية المتوخاة من عملية تأسيس كليات وقواعد الاستخلاف ومنها: الإعمار والتسخير الكوني، إلا أنهم ساهموا بنظرات دقيقة، تنضح خاصة في إسترجاع الصبغة العقدية على الوظيفة الاستخلافية للإنسان، وتطبيقاتها العملية في الواقع الإسلامي، وهو الجانب الذي قصّر فيه رواد المشاريع السابقة.

[1]: بديع الزمان سعيد النورسي، رسائل النور - الشعاعات -، ص 127.

[2]: النورسي، رسائل النور - الكلمات -، مرجع سابق، ص 289، وانظر عبد العزيز يرغوث، موقع نظرية العلم في عملية الاستخلاف والتحضر عند الإمام بديع الزمان سعيد النورسي، مقال سابق.

خامسا: الشهود الحضاري:

يمثل عنصر الشهود الحضاري إحياء للبعد العالمي في الرسالة الإسلامية، على اعتبار "أن الإسلام عالمي وشمولي لأنه صدر عن أصل واحد، والفكر الذي يحمله إنما يحمله للعالمين بدون أية استثناءات عرقية، أو جغرافية، أو زمنية، أو ثقافية"⁽¹⁾.

شكّل هذا العنصر أحد أسس ومركزات هذا المشروع، حيث كان محلّ تأصيل متميّز تجلّى في إدراجه ضمن البناء العقدي الإسلامي، نلمس هذا خاصة عند البناء الذي عرّف حركته بقوله: "فأما أنها عالمية فالأشياء موجهة إلى الناس كافة، لأن الناس في حكمها إخوة، أصلهم واحد وأبوهم واحد ونسبهم واحد، لا يتفاضلون إلا بالتقوى، وبما يقدم أحدهم للمجموع من خير سابغ وفضل شامل"⁽²⁾.

بيّن الإمام البناء - رحمه الله - المراد بهذا المبدأ - الشهود الحضاري - من الناحية الوظيفية عند حديثه عن غاية دعوته، حيث قال: "... ذلك الواجب هو: هداية البشر إلى الحق، وإرشاد الناس جميعا إلى الخير، وإنارة العالم كلّه بشمس الإسلام"⁽³⁾.

وأبرز في موضعٍ آخر أبعادا أخرى لمبدأ الشهود الحضاري أو ما اصطلاح عليه "مرتبة أستاذية العالم"، إذ قال: "والإسلام مع هذا يعتبر الأمة الإسلامية أمينة على رسالة الله في أرضه، ولها في العالم مرتبة الأستاذية - ولا نقول مرتبة السيادة - بحكم هذه الأمانة؛ فلا يسمح لها أن تذلل لأحد أو تُستبعد أو تلتين فقاتها لغامزٍ أو تخضع لغاصبٍ معتدٍ أثيم ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾"⁽⁴⁾ (5).

[1]: علي الشامي، الحضارة والنظام العالمي - أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب - (بيروت: دار الإنسانية، 1995م)، ص 24.

[2]: حسن البناء، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 226.

[3]: المرجع السابق، - رسالة إلى أيّ شيء ندعو الناس -، ص 34..

[4]: النساء/ 141.

[5]: حسن البناء، مجموع الرسائل - رسالة مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي - مرجع سابق، ص 308.

ومن جهته أكد النورسي في السياق ذاته أنّ تحقّق المسلم - ومن ورائه أمّته - ببعد الشهادة جزء لا يتجزأ من من وظيفته في الحياة، التي تندرج ضمن أداء وظائف الخلافة، وفي هذا قال: "فيا ترى هل يقبل عقل بأن يُترك هذا الإنسان الذي أصبح مكرّماً بالخلافة والأمانة، والذي ارتقى إلى مرتبة القائد والشاهد على المخلوقات، بتدخله في شؤون عبادة أغلب المخلوقات وتسيحاته بإعلانه الوجدانية في ميادين المخلوقات الكثيرة وشهوده شؤون الربوبية الكلية... فهل يمكن أن يُترك هذا الإنسان، يذهب إلى القبر لينام هادئاً دون أن ينبّه لیسأل عن كل صغيرة وكبيرة... كلاً ثم كلاً" (1).

وحدّد النورسي في سياق آخر وظيفة وهدف دعوته بوضوح عندما ردّ على تهمة إنشاء جمعية سرية، بقوله: "أجل نحن جمعية، تلك الجمعية التي لها ثلاثمائة وخمسون مليوناً من الأعضاء في كل عصر. وهم يؤكّدون كمال احترامهم وصادق ارتباطهم وتعلقهم بمبادئ تلك الجمعية المقدسة - بإقامة الصلاة - خمس مرات يومياً، يتسابقون في مدّ يد العون والمساعدة بعضهم إلى بعض، سواء بدعواتهم الشخصية عن ظهر الغيب، أم بمكاسبهم المعنوية الوفيرة وفق الدستور الإلهي "إنّما المؤمنون أخوة" (2).

وهكذا فنحن أعضاء في تلك الجمعية المقدسة العظيمة إذاً، أما وظيفتنا ضمن نطاق هذه الجمعية فهي: أ- تبليغ الحقائق الإيمانية التي يتضمّنهما القرآن الكريم إلى طلاب الحق والإيمان على أصح وأنزه وجه. ب- إنقاذ أنفسنا من الإعدام الأبدي، وبرزخ السجن الإنفرادي السرمدية" (3).

وأكد النورسي في السياق ذاته أن مبدأ العالمية هو عنصر أصيل في المدنية الإسلامية، لما تحمله من قيم سامية، ومثل عليا تأخذ بألباب البشرية جمعاء، وهو ما تحوّل للأمة تبوّأ مرتبة الريادة والشهادة، وفي هذا قال: "أما المدنية التي تتضمنها الشريعة الأحمدية وتأمّر بها: فإن نقطة استنادها: الحق بدلاً من القوة، والحق من شأنه: العدالة والتوازن. وهدفه: الفضيلة بدلاً من المنفعة، والفضيلة من شأنها: المودّة والتجاذب.

[1]: بديع الزمان سعيد النورسي، كليات رسائل النور - الكلمات -، مرجع سابق، ص 83.

[2]: الحجرات / 10.

[3]: النورسي، رسائل النور - الشعاعات -، ص 368.

جهة الوحدة فيها: الرابطة الدينية والوطنية والصنافية بدلاً من العنصرية والقومية، وهذه الرابطة من شأنها: الأخوة المخلصة والمسالمة الجادة، والدفاع فقط عند الاعتداء الخارجي. دستورهما في الحياة: التعاون بدلاً من الجدل والصراع، والتعاون من شأنه: الاتحاد والتساند، وتضع الهدى بدلاً من الهوى، والهدى من شأنه: رفع الانسان روحياً إلى مراقي الكمالات"⁽¹⁾.

استمدّ النورسي مبدأ العالمية أو الشهادة على الناس من القرآن الكريم، الذي كان ملهمه في سعيه وحركيته قصد هيمنة الإسلام على أرجاء المعمورة. وفي هذا قال: "لأبرهننّ للعالم بأن القرآن شمس معنوية لا يخبو سناها ولا يمكن إطفاء نورها"⁽²⁾.

يخوّل للرسالة الإسلامية بهذا التميز أن تكون بديلاً إلهياً متكاملًا للتجارب الإنسانية الشاردة عن منهج الله تعالى، وما أحوج البشرية اليوم لمنقذ جديد، يخرجها من هذا النفق المظلم إلى الطريق الأقوم، طريق الفطرة الإنسانية.

وبهذا المعنى خاطب البنا أتباعه بقوله: "إن العالم ينتظر دعوتكم، دعوة الهداية والفوز والسلام لتخلصه مما هو فيه من آلام، وإن الدور عليكم في قيادة الأمم وسيادة الشعوب"⁽³⁾.

يدل الاهتمام التفصيلي بمبدأ الشهادة على الناس دلالة صريحة على استلهاهم حملة هذا المشروع لمبدأ عالمية الإسلام، و على بعد نظرهم، وعمق تفكيرهم، ورؤيتهم الاستشرافية الواعية لمشروعهم الحضاري.

يتبين من عرض مقومات النهوض بالأمة عند المشروع تأسيسه على قاعدة الإحياء الإيماني الشامل الذي يتضمّن بعثاً إيمانياً، وتكويناً تربوياً، يثمر مجتمعاً فعالاً.

[1]: النورسي، رسائل النور - نوى الحقائق -، ص 607.

[2]: النورسي، رسائل النور - سيرة ذاتية -، ص 66.

[3]: حسن البناء، مجموع الرسائل - رسالة المؤتمر الخامس -، مرجع سابق، ص 152.

يشيد على هذه القاعدة ببيان متكامل يحوي كليات مترابطة ومتلاحمة، تتمثل في:-
كلية تفعيل مبدأ الشمولية فقها وتطبيقا في كل شعاب الحياة. وكلية التميز الثقافي. - وكلية
فقه و تفعيل قواعد الاستخلاف من التعمير، والتسخير، - وكلية الشهود الحضاري.

أما آليات نقل المشروع من التدبير إلى التفعيل فتحدّد في توظيف وسيلة التنظيم
الحركي الذي يتجه إلى تأطير عملية التغيير بالتكوين الشامل للإطارات التوعوية التي تعد
الشرط البشري لتنفيذ المشروع في الواقع، واستقطاب أفراد الأمة للتفاعل معه، كما يتطلّب
الأمر توفر الشرط المادي الذي يتمثل في إقامة مؤسسات تعم كل شعاب الحياة، نذكر من
أبرزها المؤسسة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية.

وهي مؤسسات منوط بها إرساء الدعامة المادية للمشروع، وإخراجه من دائرة التنظير
إلى التشغيل والتطبيق في الواقع، وهو ما يمثل محكّا حقيقيا، ومقياسا لفعالية وصلاحية
المشروع للتنفيذ.

وبهذه الرؤى يكون المشروع قد استوفى وأحاط بجميع مقومات البناء الحضاري
الراشد - على الأقل في الجانب النظري-، الذي يقوم على دعامين رئيسيين هما: الدعامة
الإيمانية - الروح والأخلاق-، والدعامة الكونية - التسخير والتعمير- ، والمقصد من كل
ذلك كله تحقيق مرتبة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية.

المبحث الثالث: مشروع الإصلاح الفكري:

استثمر مشروع الإصلاح الفكري بشكل فاعل التراكم الكمي والنوعي للأفكار النهضوية(*) .

ولعلّ أهم جانب استدركه المشروع على تجارب مشاريع التغيير السابقة، هو جانب إصلاح منظومة تفكير العقل المسلم، حيث كان حضوره في المشروع أصيلاً وجوهرياً ومحورياً.

انعكس التركيز على هذا الجانب إيجابياً على مضمون التغيير عند المشروع سواء تعلّق الأمر بالتشخيص أم بالتأسيس؛ ممّا ساهم في نقلة نوعية للأفكار النهضوية في اتجاه التأسيس لبديل للنهوض يستأنف دورة حضارية جديدة.

سنحاول في هذا المبحث - التزاماً بما سطرناه آنفاً - دراسة أمودجين يندرجان ضمن هذا المشروع، هما مشروعاً: مالك بن نبي، و محمد إقبال .

[*]: ونخصّ بالذكر عند الحديث عن هذا التراكم رواد المشروع الإصلاحي التحرري مثل: الأفغاني، ومحمد عبده، وابن باديس، وغيرهم، الذين كانوا ملهمين للمصلحين: بن نبي وإقبال، إذ اعتبر بن نبي الأفغاني موقظ هذه الأمة إلى نهضة جديدة، يؤكد هذا قوله: " شقت - كلمة جمال الدين - كالمخراش في الجموع النائمة فأحييت مواثمها، ثم ألقيت وراءها بذور فكرة بسيطة، فكرة النهوض"، وأثنى في السياق نفسه على العمل الإصلاحي لبن باديس بقوله: "وبدأت معجزة البعث تتدفق من كلمات الإمام "عبد الحميد ابن باديس". انظر بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 24-26 .

ومن جهته وصف إقبال الأفغاني بقوله: " ولعل أول مسلم أحس بإلحاح روح جديدة فيه شاء ولي الله الدهلوي. ولكن الرجل الذي أدرك تمام الإدراك أهمية هذا العبء وفداحته، وكان دقيق البصر بالمعنى العميق لتاريخ الفكر والحياة في الإسلام، جامعاً إلى ذلك أفقاً واسعاً نشأ عن خبرته الواسعة بالرجال والأحوال خبرة تجعل منه همزة الوصل بين الماضي والمستقبل، هو جمال الدين الأفغاني، ولو أن نشاطه الموزع الذي لم يعرف الكلل اقتصر بتمامه على الإسلام بوصفه نظاماً لعقيدة الإنسان وفكره ومسلكه في الحياة، لو أنه اقتصر على ذلك لكان العالم الإسلامي أقوى أساساً من الناحية العقلية مما هو عليه اليوم، ولم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال، وفي روح من الاستقلال والبعد عن الهوى". انظر: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ترجمة عباس محمود العقاد (دمشق: مركز الناقد الثقافي، ط2، 2010م)، ص134.

عايش المصلحان الظروف نفسها، فكلا من الهند والجزائر كانتا تحت سيطرة الاستعمار الذي سعى بمختلف الأساليب إلى طمس معالم تدين الأمة بسياسة التجهيل، ونشر الخرافات، والدجل، مستعينا في ذلك بأبناء الأمة نفسها؛ مما أدى إلى قصور في رؤية الأمة لوظيفتها في الحياة.

وبالرغم من امتلاك الأمة لموروث ثقافي وحضاري ضخم تراكم عبر قرون من الزمن؛ إلا أنه لم يحدث فيهم دافعية الاجتهاد والتجديد والإبداع في مختلف الفنون الدينية والدينية.

انعكس تلهل تدين الأمة على حال المسلمين في حياتهم النفسية والاجتماعية، فلم يعرفوا قوة الإرادة والعزيمة، ولا الثقة بالنفس، ولا الشعور بالمسؤولية تجاه الذات والوطن والدين، بل عاشوا خيبة الأمل، والشعور باليأس والقنوط، وكرهية الواقع، لما كانوا يلقوه فيه من بؤس وشقاء وتعاسة وحرمان، بسبب الجهل والفقر والأمراض، وسيطرة العادات والتقاليد الفاسدة. ولم يكن للشعوب الإسلامية شيء في الاقتصاد والسياسة وهي تحت الاحتلال، فثروتها وخيراتنا الطبيعية، وطاقتها البشرية كانت تستغل من قبل الاستعمار، كما كانت خاضعة له سياسيا وعسكريا، وكان الاستعمار يعمل جاهدا على فرض سلطانه وهيمنته على هذه الشعوب⁽¹⁾.

أما الواقع الغربي - بنظرهما - فلم يكن بأحسن حال من الواقع الإسلامي، حيث سيطرت عليه حضارة ذات طابع مادي، و ذات فكر إلحادي أفقد الحياة معناها، مما حطّ من قيمة الوجود الإنساني، وصار الأوربي شاردا بسبب طغيان الاتجاه الإلحادي المادي على حياته⁽²⁾.

بلور ثلوث الاستعمار، والتخلف، والطابع المادي للحياة الأوروبية الغربية المتلبس بالواقع الإسلامي رؤية المفكرين الواحدة إلى عالم الواقع، وصنع الحاجة إلى الإصلاح والتغيير والتجديد.

[1]: بوبكر جيلالي نظرية الحضارة بين محمد إقبال و مالك بن نبي مقال في موقع/ebn-khaldoun.com بتاريخ: 2011/08/24. الساعة 11.02.

[2]: انظر مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص68-70، وص 161. والندوي، روائع إقبال، (الجزائر: دار الشهاب)، ص 80-92.

أما على صعيد عالم الفكر فهو واحد في الرؤيتين، فالفكر الإسلامي القديم و ما تميز به من قدرة على الاستيعاب، ومن دقة و عمق و يقين، سواء تعلق الأمر بالعلوم الدينية والاجتماعية، أو بالعلوم الكونية، كل هذا شيد حضارة إسلامية زاهرة كانت . بدون شك . رافداً رئيسياً للفكر الغربي الحديث، وللحضارة الغربية الحديثة.

لكن حركيته الخلاقة لم تلبث أن تباطأت بفعل عوامل مختلفة إلى أن وصلت إلى حد الجمود التام في العصر الحديث.

وبالرغم من محاولات الفكر الإصلاحى الحديث معالجة هذا الوضع؛ إلا أنه لم يكن قائماً - برأيهما- على رؤية فلسفية دقيقة ومتناغمة تقوم على أساس منهج متسق ومتكامل اتّجاه الحياة بظواهرها الإنسانية والكونية، فوُجعت بذلك في القراءة التجزيئية⁽¹⁾.

لذلك حاول كل منهما - في ضوء معطيات الواقع- تقديم مشروع متكامل، وبديل حضارى مناسب يروم تحقيق النهوض الشامل للأمة وبها، يستمد مشروعيته وقوته من المرجعية الإسلامية الأصيلة والخبرة التاريخية، ويفتح على التجارب الإنسانية في النهوض، متوسلاً في ذلك كلّه بأقوى المناهج العلمية الفعّالة، التي تعتبر محصلة تراكمات الخبرة الإنسانية على مرّ العصور.

قال إقبال في ضرورة المشروع واغتنام الظرف المناسب لتفعيله: "أحاول بناء الفلسفة الدينية بناءً جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المآثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوّر في نواحيها المختلفة. واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا"⁽²⁾.

ويؤيّدُه مالك بن نبي هذا المعنى بقوله: " فلما دخلت إلى مدرسة اللاسلكي ... لم تعد تجذبني أحلام الآفاق البعيدة، ولم يستملي مركز اجتماعي مرموق ... و أصبحت أشعر كأنني حملت

[1]: قال ابن نبي في هذا السياق: " فبدلاً أن تترجم الجهود الذهنية عن نفسها في صورة مذهب دقيق للنهضة، ومنهجا منسجماً، كانت تنطلق في صورة شعلات دفاعية أو جدالية". انظر مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق ص 72.

[2]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ترجمة عباس محمود العقاد (دمشق: مركز الناقد الثقافي، ط2، 2010م)، ص18.

جميع آثام مجتمع يبحث عن الخلاص من بؤسه، كأنني بالنسبة لذلك المجتمع كبش فداء، شاعر بثقل ما حملته من مسؤوليات و محن و آمال لتحقيق له الخلاص بفضل دراسته "(1).

انتهى هذه المشروع في ضوء استقراء جميع المظاهر المرضية المتفشية في العالم الإسلامي إلى انحصارها في مجموعة من العوائق منها ما هو ضارب في عمق تاريخ الأمة، ومنها ما هو طارئ مستجد، وفق التفصيل الآتي:

المطلب الأول: معوقات الاستئناف الحضاري:

تميز مشروع بن نبي برؤية عميقة في الجذور التاريخية لانحسار الحضارة الإسلامية، موظفا نظرية الدورة الحضارية، بوصفها الإطار الكلي المفترس لمسار الحضارة الإسلامية، مما يتيح - برأيه - "الوقوف على عوامل التقهقر والانحطاط؛ أي على قوى الجمود داخل الحضارة، إلى جانب شرائط النمو والتقدم"(2). وخلص إلى أنها مرّت بثلاثة مراحل هي:

أولاً: طور الروح. ثانياً: طور العقل. ثالثاً: طور الغريزة.

رجع بن نبي قبل سبر غور كل طور إلى ما قبل الطور الأول؛ أي البيئة التي تنزل فيها الوحي، من حيث خصائصها ومميزاتها، ودرجة ملائمتها لتقبل واحتضان الفكرة القرآنية، حيث رأى أن المجتمع الجاهلي كان في حالة الفطرة؛ بمعنى تميزه بخاصية القابلية للتفاعل مع الفكرة الدينية. قال بن نبي: "لم يعرف العرب اليهودية والنصرانية، بيد أن سلوك الحنفاء الصوفي لم يمتد نحو الأخلاق المسيحية، أو الشريعة الموسوية، بل كان نظاماً فردياً فطرياً بسيطاً"(3).

أولاً: طور الروح:

تجلّت الروح بـ"غار حراء" حاملة رسالة بدأت بكلمة "اقرأ"؛ التي مرّقت - برأي بن نبي - "ظلمات الجاهلية، وقضت على عزلة المجتمع الجاهلي"(4).

[1]: مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن - الطالب - (دمشق: دار الفكر، ط2، 1993م)، ص219.

[2]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص28.

[3]: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين (دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط04، 1987م)، ص117.

[4]: مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص39.

زلزلت هذه الرسالة كيان المجتمع الجاهلي، مما أدى إلى حدوث انقلاب هائل في نظم تفكيره وطرائق حياته ونظراته لذاته، وللعالم من حوله.

كانت بداية الدعوة الإسلامية بقلّة من المؤمنين، الذين وعدهم الله بالنصر فلقوا من هول الشدائد ما لقوا، وكان على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يكون العصبية الأولى، التي تنصر الإسلام، وتمثل بالنسبة لمجموع الأمة الإسلامية المثل الأعلى، فتقفز بهم من عالم الأشياء - الرمح والقوس والسيف - إلى عالم الأشخاص - النماذج التي اعتنقت الفكرة-، فضلا عن عالم الأفكار - الفكرة الأنموذجية الدافعة-.

تمثل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، مرحلة نوعية، فمعها قامت النقلة النوعية الأولى، وهي شهادة بصلاحية تنزيل الإسلام في الواقع، وكان مجتمع المهاجرين والأنصار هو النواة الأولى للمجتمع الإسلامي.

لقد بنى الرسول صلى الله عليه وسلم هذه اللحمة في المدينة بالروح القرآنية، وكان تشكّل هذه العصبية منّة عظيمة من الله تعالى الذي قال في محكم تنزيله: ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ..﴾⁽¹⁾، فالجتميع الإسلامي كما وصفه بن نبي هو "النموذج ذي الحجر الواحد"⁽²⁾، الذي يتخذ صورة واحدة، كما عبر عنه الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: (الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ)⁽³⁾.

[1]: الأنفال /63.

[2]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر عبد الصبور شاهين(دمشق دار الفكر ، 1989م)، ص 12.

[3]: متفق عليه رواه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم (5/163) 57. باب نصر المظلوم، حديث رقم (2446)، وفي كتاب الأدب (10/553). 26. باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضا، حديث رقم (6026)، ورواه مسلم في صحيحه (16/355) بشرح "النووي" - كتاب البر والصلة 17. باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث رقم (6568)، ورواه الترمذي في "السنن" (47/3) بشرح "التحفة"، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في شفقة المسلم على المسلم، حديث رقم (1993)، وقال: "حديث صحيح"، وأخرجه النسائي (5/81) بشرح "السيوطي"، كتاب الزكاة، 67. باب أجر الخازن إذا تصدق بإذن مولاه، حديث رقم (2556).

وأهم ما لاحظته بن نبي أن "أنا" الإنسان المسلم في هذا المجتمع كانت سليمة خالية من الذاتية والأنانية، وهي مندمجة في المجتمع خادمة لتوجهاته وأهدافه، وهو ما عزاه للفكرة القرآنية التي أزلت الرواسب البالية التي كانت عالقة في "الآن" قبل الإسلام، كالحمية الجاهلية، والأخذ بالثأر... إلخ. واستشهد بن نبي لإثبات هذا الرأي بواقعة عزل عمر بن الخطاب لخالد بن الوليد رضي الله عنهما، وكيف أنها مرت دون عقدة؛ ذلك لأن علاقتهما كانت سوية نزيهة، فلو حدثت هذه الواقعة بعد ذلك في طور العقل، أو الغريزة لكانت كافية لزلزلة كيان الخلافة الإسلامية⁽¹⁾.

وهكذا استمرت الروح في تصاعدها فاعلة في ذات المسلمين، حتى يصح أن يقال إن "انقلابا حضاريا كاملا قد حصل في المجتمعات التي دخلها الإسلام، فكانت إنجازات الإسلام الحضارية بعد الهجرة وحتى نهاية الخلافة الراشدة عظيمة في كل ما أتت به"⁽²⁾.

وكانت بحق الفترة الأنموذجية التي ألهمت المصلحين المسلمين جميعا، وأمدتهم بالعناصر الحيوية للإصلاح، فكانت هذه المرحلة دينية بحت تسودها الروح، "وظلت روح المؤمن هي العامل النفسي الرئيس من ليلة حراء، إلى أن وصلت إلى القمة الروحية للحضارة الإسلامية وهو ما يوافق واقعة صفين"⁽³⁾ عام 38 هجرية.

ثانيا: طور العقل:

كانت واقعة صفين - برأي بن نبي- بمثابة نقطة تحول كبير في المسيرة التاريخية للأمة الإسلامية، وهذا نظرا لمضاعفاتها الخطيرة التي أثمرت سلبا على اندفاع الروح الإسلامية، ومثلت

[1]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 44.

[2]: أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا (بيروت: دار النفائس، ط1، 01، 1984م)، ص 74.

[3]: نسبة إلى موضع بقرب الرقة على شاطئ الفرات من غربيها، حيث وقعت معركة طاحنة بين جيش الخلافة الإسلامية بزعامة علي رضي الله عنه، وجيش الأمير معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، و يعود سبب هذا الإقتتال أساسا إلى رفض معاوية مبايعة الخليفة الراشد علي كرم الله وجهه بحجة ضرورة الإقتصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه، فالتقوا يوم الأربعاء سابع صفر، ثم يوم الخميس والجمعة، وليلة السبت، ثم رفع أهل الشام لما رأوا "الكسرة (الهزيمة) المصاحف بإشارة عمرو بن العاص، ودعوا إلى الصلح والتحكيم". انظر شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1987) م، 3، من ص 535 إلى 544.

أصدق أنموذج على الصراع المرير الذي بدأ يطفو على السطح بين (حمية الجاهلية) و(الروح القرآنية). وكان من أثر هذا الاصطدام أن خرجت الحضارة الإسلامية إلى طور القيصرية التي يسودها عامل العقل، وتزيينه الأبهة والعظمة، في الوقت الذي بدأت أولى بوادر أفول الروح⁽¹⁾.

أرجع بن نبي هذه الانتكاسة الحضارية إلى خطورة ما حصل في تلك الواقعة، وما نتج عنها من مضاعفات، حيث وصفها بقوله: "لم يكن الانقلاب فجائياً، فهو النهاية البعيدة للانفصال الذي حدث في صفين، فأحل السلطة العvisية محلّ الحكومة الديمقراطية الخليفية؛ ممّا أحدث فجوة بين الدولة وبين الضمير الشعبي، وكان ذلك الانفصال يحتوي في داخله جميع أنواع التمزق والمتناقضات السياسية المقبلة في قلب العالم الإسلامي"⁽²⁾.

وكان من النتائج الوخيمة لهذه الواقعة أن فتحت الأبواب على مصاريحها للصراعات الداخلية، وانحل نظام المؤاخاة الإسلامية أمام عصبية الجاهلية، فكان ذلك بمثابة ضربة للروح القرآنية المغروسة في الضمير المسلم، فخرجت الفكرة القرآنية كقوة دافعة إلى سطح الأرض تنتشر أفقياً من شاطئ الأطلنطي إلى حدود الصين"⁽³⁾.

ساهم ما تبقي من آثار الدفعة الروحية القرآنية في الحفاظ على تماسك المجتمع الإسلامي بعد تلك الضربة الموجهة، قال بن نبي: "إن العالم الإسلامي لم يقو على البقاء إبان تلك الأزمة الأولى في تاريخه وبعدها، إلا بفضل ما تبقى فيه من دفعة قرآنية حية قوية، وكان سرّ تماسكه رجال من أمثال عقبة بن نافع، وعمر بن عبد العزيز، والإمام مالك رضي الله عنهم أجمعين، لا لأن أولهم كان فاتحاً كبيراً، والثاني خليفة عظيماً، والثالث إمام مدرسة كبرى في التشريع، بل لأن فضائل الإسلام الفطرية العظيمة قد تجسدت فيهم بصورة أو بأخرى"⁽⁴⁾.

[1]: انظر مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، مرجع سابق، ص 58.

[2]: المرجع السابق، ص 58.

[3]: المرجع السابق، ص 58.

[4]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 30.

فسح انحسار الدفعة الروحية المجال واسعا للأهواء والغرائز بالتححرر شيئاً فشيئاً، رغم ما كشفه لنا التاريخ الإسلامي في هذا الطور من انتشار وتوسّع عقلي كبير في مجالات العلوم، والمعارف المختلفة، بفضل أساتذة سطعت أسماءهم في جو المعرفة كابن الهيثم⁽¹⁾، وابن النفيس⁽²⁾، وابن خلدون⁽³⁾، الذي أضاءت عبقريته غروب الحضارة الإسلامية⁽⁴⁾ في نهايتها.

وكان حكمه بدخول المجتمع الإسلامي طور الغريزة نابعا من منطلق أن خفوت الروح مؤذن بخفوت العقل الذي لا يملك القدرة على كبح الغرائز. وخلص بن بني بعد هذا العرض إلى أن المقياس الحقيقي للحكم على حضارة ما هو حالة الإنسان، وليس تكدّس العلوم والمنتجات.

[1]: أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم 354 هـ / 965 م - 430-1040 هـ / م عالم موسوعي قدم إسهامات كبيرة في الرياضيات والبصريات والفيزياء وعلم التشريح وعلم الفلك والهندسة والطب وطب العيون والفلسفة وعلم النفس والإدراك البصري والعلوم بصفة عامة بتجاربه التي أجراها مستخدماً المنهج العلمي، وله العديد من المؤلفات والمكتشفات العلمية التي أكدها العلم الحديث. صحّح ابن الهيثم بعض المفاهيم السائدة في ذلك الوقت اعتماداً على نظريات أرسطو وبطليموس وإقليدس، فأثبت ابن الهيثم حقيقة أن الضوء يأتي من الأجسام إلى العين، وليس العكس كما كان يعتقد في تلك الفترة، وإليه ينسب مبادئ اختراع الكاميرا، وهو أول من شرّح العين تشريحاً كاملاً ووضح وظائف أعضائها، وهو أول من درس التأثيرات والعوامل النفسية للإبصار. كما أورد كتابه المناظر معادلة من الدرجة الرابعة حول انعكاس الضوء على المرايا الكروية، ما زالت تعرف باسم "مسألة ابن الهيثم". انظر: مصطفى نظيف: الحسن بن الهيثم، بحوثه وكشوفه البصرية - سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (8)، مركز دراسات الوحدة العربية.

[2]: أبو الحسن علاء الدين علي بن أبي الحرم القرشي الدمشقي الملقب بابن النفيس ويعرف أحياناً بالقرشي بفتح القاف والراء نسبة إلى بلدة (القرش) التي تقع بقرب دمشق 607هـ-1213م. 687 - 1288 م) عالم موسوعي وطبيب عربي مسلم، له إسهامات كثيرة في الطب، ويعد مكتشف الدورة الدموية الصغرى، وأحد رواد علم وظائف الأعضاء في الإنسان، حيث وضع نظريات يعتمد عليها العلماء إلى الآن. عين رئيساً لأطباء مصر. ويعتبره كثيرون أعظم فيزيولوجي العصور الوسطى، ظل الغرب يعتمدون على نظريته حول الدورة الدموية، حتى اكتشف ويليام هارفي الدورة الدموية الكبرى. انظر: محمد بركات ابن النفيس واتجاهات الطبيب العربي (القاهرة: الصدر لخدمات الطباعة، 1990م).

[3]: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي 732هـ - 1332م، مؤرخ يعتبر مؤسس علم الاجتماع الحديث، ترك تراثاً ما زال تأثيره ممتداً حتى اليوم. توصل إلى نظريات باهرة في هذا العلم حول قوانين العمران ونظرية العصبية، وبناء الدولة وأطوار عمارها وسقوطها. وقد سبقت آراؤه ونظرياته ما توصل إليه لاحقاً بعدة قرون عدد من مشاهير العلماء كالعالم الفرنسي أوجست كونت. توفي ابن خلدون في مصر عام 1406 وتم دفنه قرب باب النصر بشمال القاهرة. انظر ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة .

[4]: مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 59.

وهكذا بدأت الحضارة الإسلامية تخفت شيئاً فشيئاً، وبدأ العقل هو بدوره يستقيل تاركاً مكانه للأهواء والغرائز إلى أن انسحب نهائياً، وهو ما يطابق بداية المرحلة الأخيرة من عمر الحضارة الإسلامية، والتي تزامنت مع سقوط دولة الموحدين⁽¹⁾.

ثالثاً: طور الغريزة:

طابق بن نبي بين مرحلة الغريزة في الحضارة الإسلامية، والمرحلة التي مرّ بها المجتمع الإسلامي بعد سقوط دولة الموحدين في المغرب، حيث عدّ هذا السقوط بداية لانحيار حضارة لفظت آخر أنفاسها. بدأت تبرز من جراء هذا السقوط معالم وخصائص المجتمع الجديد - مجتمع ما بعد الموحدين -، الذي ورث كل سلبيات مراحل التدهور الحضاري على مر القرون. قال الأستاذ في هذا الصدد: "كل النقائص التي تعانيها النهضة الآن، يعود وزرها إلى ذلك الرجل الذي لم يكن مؤثراً في التاريخ، فنحن ندين له بموارثنا الاجتماعية، وبطرائقنا التقليدية التي جربنا عليها في نشاطنا الاجتماعي⁽²⁾."

أطمعت حالة الوهن الحضاري الذي أصاب الأمة، القوى الاستعمارية لتمزيق أوصالها، والتحكم في مصيرها، وهذا الأمر لم يكن ممكناً من قبل بل كان مستحيلاً، لولا ذلك التحوّل الداخلي الذي أفقد الإنسان المسلم دوره الريادي، فحلّ مكانه التناحر الداخلي.

وهو التحوّل الذي وصفه بن نبي بقوله: "حتى إذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي، كما يتوقف المحرك، عندما يستنزف آخر قطرة من الوقود، وما كان لأي معوّض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو الإيمان"⁽³⁾.

[1]: الموحّدون هم أصحاب ومؤسّسو الدولة الإسلامية التي قامت في المغرب والأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريين. وترجع نشأة الموحّدين - الذين قاموا يدعون إلى تنقية العقيدة الإسلامية ممّا أصابها من تحريف - إلى رجل من قبيلة هرغة، واسمه محمد بن تومرت، ويعرف بالمهدي بن تومرت. تلاشت قوة دولة الموحّدين عند انهزامهم ضد النصارى في معركة "حصن العقاب" بالأندلس، سنة 609هـ، لتتنقسم إلى ثلاثة دول هي: دولة بني مرين، ودولة بني حفص، ودولة بني عبد الواد. انظر عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان(القاهرة، 1963م).

[2]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 37.

[3]: المرجع السابق، ص 31.

وهكذا يقرّر أن تضائل الطاقة الإيمانية لقلّة التفاعل مع الإسلام من الزاوية الروحية، أضعف العزم على المجابهة، فخارت القوى، وتبدّدت الطاقات، لأن كل قوى العالم الخارجي عاجزة عن تحريك الإنسان - أي إنسان-، ما لم يكن انبعاث حركته من الداخل.

- ومن جهته عزا محمد إقبال تدهور الأمة الإسلامية تاريخياً إلى الجمود الذي حلّ بالفكر الإسلامي نتيجة تعطلّ عملية الاجتهاد، بوصفها آلية تضمن ديمومة إبداع العقل المسلم والحضارة الإسلامية.

ومردّ خفوت هذه الآلية إلى تكاتف مجموعة من العوامل الفكرية والتاريخية، هي:
أولاً: تعتّر وفشل الحركة العقلية التي ظهرت في صدر الدولة العباسية نتيجة ما أثارته من خلافات مريرة، كالخلاف الذي ظهر حول خلق القرآن(*)، ومغالاة بعض العقليين في أفكارهم من دون قيد، الوضع الذي جعل أهل السنة. كما يقول إقبال. يعتبرون هذه الحركة عاملاً من عوامل الانحلال، ويعدونّها خطراً على مرجعية الأمة من حيث هي دستور اجتماعي، فأصبح المهّم الرئيس هو

[*]: أراد المأمون لما ولي الخلافة، أن يكره الناس على الإقرار بخلق القرآن: حيث كان يبعث الكتب إلى العلماء، فبدأ بكتابه الأول بدعوة العلماء إلى دار الشرطة ببغداد، وأخذ جوابهم على القول بخلق القرآن، ثم بعث أجوبتهم إليه، وخص من لهم مناصب من العلماء، وجعل عقوبة من لم يجب العزل منصبه، ولم يلتفت إلى كتابه أحد من العلماء الأحرار الطلقاء. فكتب ثانية له يبعث سبعة من المحدثين، هم: محمد بن سعد كاتب الواقدي، ويزيد بن هارون، وابن معين، وأبو خيثمة، وإسماعيل بن داود، وإسماعيل بن أبي مسعود، وأحمد بن إبراهيم الدوري. وتحت التهديد والامتحان أجابوا مكرهين. فلما علم الإمام أحمد تمنى لو صبروا، وقاموا لله، لكان الأمر قد انقطع، وقال: «هم أول من ثلم هذه الثلمة» لأنهم أجابوا وهم عيون البلد، فاجترأ على غيرهم. ثم اشتدت لهجة المأمون في كتبه، فجعل فيها عقوبة من لم يجب الحبس، وأمر بإحضار علماء بغداد، وامتحانهم على ذلك، فلم يجب أربعة منهم، وهم: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، وعبيد الله بن عمر القواريري، والحسن بن حماد المشهور بلقب: «سجادة» وقد أجاب الأخيران بعد تقيّة، وأصر أحمد ومحمد بن نوح على الحق: «القرآن كلام الله غير مخلوق». من هنا حبس الشينخان، وقيدا، وحملا على جمل متعادلين، وبعث بهما إلى المأمون في طرسوس، وكان أحمد وهو في الطريق يسأل الله أن لا يرى المأمون، فمات المأمون، وهما في الطريق سنة (218هـ) فردا إلى بغداد، ومات محمد بن نوح في الطريق بمحل اسمه: «عانات» فحلت أقياده وغسل، وصلى عليه الإمام أحمد، ودفع بأحمد إلى السجن في بغداد.

استمرت مخنة أحمد من السنة التي مات فيها المأمون إلى أن تولى أخوه المعتصم سنة (218هـ)، ابتداء من شهر جمادى الآخرة، حتى شهر ذي الحجة من عام (220هـ)، وبعدها أطلقه المعتصم من السجن، ورفع عنه المخنة وعن غيره، وعاش الإمام طليقا يحضر الجمعة والجماعة، بعد برئه من مرض ما لحقه من الضرب والتعذيب، يباشر التدريس، والفتوى، والتحديث، وذلك لمدة سبع سنين دأبها، حتى مات المعتصم سنة 227هـ. انظر: تاريخ دمشق (5/288)، تهذيب الكمال (1/455)، سير أعلام النبلاء (202/11)، طبقات الحنابلة (17/1).

الإبقاء على الوحدة الاجتماعية الإسلامية. ولم يكن لهم من سبيل لتحقيق ذلك إلا استخدام ما للشرعية من قوة مقيّدة ملزمة، والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعي على أدق صورة ممكنة.

ثانياً: ظهور التصوف ونموه متأثراً في تطوره التدريجي بطابع نظري بحت وغير إسلامي، حيث مثل التصوف في نظر إقبال صورة التفكير الحر، وعلى وفاق مع الحركة العقلية، لكنّه خلق بإصراره على التفرقة بين الظاهر والباطن، نزعة من عدم المبالاة بكل ما يتصل بالظاهر دون الباطن، فحجب أنظار الناس عن ناحية هامة من نواحي الإسلام بوصفه دستوراً اجتماعياً. ولمواجهة هذا الوضع وجد جمهور المسلمين أن خير ضمان لهم هو اتباع المذاهب في تسليم أعمى على حد وصف إقبال⁽¹⁾.

ثالثاً: تخريب بغداد، وهي مركز الحياة الإسلامية في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، حيث مثل تدميرها نكبة فادحة يصفها جميع المؤرخين الذين عاصروا غزو التتار بخوف مهووس على مستقبل الإسلام. وكان من الطبيعي. كما يقول إقبال. في مثل هذا العصر من الانحلال السياسي أن يخشى رجال الفكر من المحافظين وقوع انحلال آخر، فركزوا جهودهم كلها في أمر واحد هو الاحتفاظ بحياة اجتماعية مطردة واحدة للناس جميعاً، وأبدوا في سبيل ذلك غيرة شديدة فأنكروا كل تجديد في أحكام الفقه التي وضعها الرعيل الأول من الفقهاء، وحفظ النظام الاجتماعي كان بيت القصيد في تفكيرهم⁽²⁾.

بالرغم من حسن قصدهم في تجميدهم للاجتهد، وهذا للحفاظ على النظام ووحدة البناء الاجتماعي؛ إلا أن إقبال يرى أن "تججيل التاريخ الماضي تبجيلاً زائفاً وبعثه المصطنع ليس علاجاً لانحلال شعب من الشعوب"⁽³⁾.

كان لهذه التراكمات وتشظيَّاتها الأثر السلبي في المشهد القائم الذي آل إليه الواقع الإسلامي في كافة المستويات .

وبناء على تتبّع المظاهر المرضية المتفشية في جسد الأمة انتهى المشروع إلى حصرهما في عاملين رئيسيين هما:

أولاً: العامل الداخلي: الناتج عن تراكمات وترسبات عصور تدهور الأمة الإسلامية على

مرّ التاريخ.

[1]: انظر محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 206-207.

[2]: انظر المرجع السابق، ص 177-179 .

[3]: المرجع السابق، ص 179.

برزت في هذا السياق القدرة الإبداعية المتميزة لهذا المشروع في تشخيص الواقع الإسلامي، التي تجلّت في الفصل الدقيق بين العلل الخفية والمظاهر المرضية.

عزا حملة المشروع تعقّد وضع الأمة - برأيهما- إلى علل متعدّدة، منها ما هو أصليّ عائد للأسباب الأولية لانحراف الحضارة الإسلامية عن مسارها، ومنها ما هو طارئ مستجدّ نجم عن مضاعفات التي سببتها العلل الأولى؛ ممّا أفضى إلى تشكّل مشهد قائم بالغ التعقيد لحال الأمة.

يتعدّد بناء على هذه المعطيات فصل هذه المظاهر بعضها عن بعض، نظرا لعلاقتها التفاعلية تأثراً وتأثيراً، فالمظهر الواحد قد يؤثر بطريق مباشر أو غير مباشر في مظهر معين أو أكثر. مثال ذلك أن: "النزعة الذرية" عند بن نبي، هي مظهر مرضي يعبر في أصله عن خلل في الفكر، الذي يعجز عن النظرة الكلية للظواهر، والأمر نفسه ينطبق على مظهر الشيعة والتكديس، الذي يرجع في أصله إلى خلل في الفكر العاجز عن النظر في العلاقة السببية والمنطقية بين الحضارة ومنتجاتها.

ومن أمثلة هذه العلاقة التفاعلية أن المظاهر المرضية للفرد - حسب رأيه - تدل على انعدام المحيط الثقافي الذي يحدد سلوك الفرد، وكذلك الترابط الوثيق بين درجة فعالية الأفكار وحالة شبكة العلاقات الاجتماعية، وغير ذلك من المظاهر المتشابكة التي تشكل معالم المجتمع المسلم الجديد، المثقل بكل أصناف التحلف والانحطاط.

يحضر الأمر نفسه عند إقبال، حيث رأى أن داء الأمة يتمظهر في عنصرين هما:

1- انتشار التصوف السلبي الذي يركن للزهد في الدنيا وترك المعاش، ممّا ورّث الاستكانة

والخنوع .

2- ركون الفقهاء والعلماء إلى التقليد والجمود والتعصب، ممّا عطّل الحركية الفكرية للأمة.

سبباً هذان العاملان - برأيه- تشبّث الأمة بتقاليد وأعراف بالية، وإبعادها عن روح

المعاصرة؛ ممّا أبعد الأمة عن مرتبة الريادة والتمكين.

وصف إقبال حال المسلم في عصره قائلاً: "إن المسلم الذي هزأ عزمه بشم الجبال، غل

يديه ورجليه بأوهام الاتكال، والذي كان ضربه في رقاب الأعداء، صار يضرب صدره في اللأواء ،

والذي نقش قدمه على الأرض ثورة، كسرت رجلاه عكوفاً في " الخلوة"، والذي كان يمضي على

الدهر حكمه، ويقف الملوك على بابه، رضي من السعي بالتنوع، ولذّ له الاستجداء والخشوع"¹).
تدلّ هذه المظاهر المرضية على وجود خللٍ في تصور وتمثّل المسلم لوظيفة الخلافة في الأرض.

يتوجّب إذن - للخروج من هذه الملاحظات - الغوص في جذور هذه المظاهر، لاكتشاف عللها الرئيسة.

وعلى هذا الأساس تتحدّد العلة الرئيسة التي تمنع الأمة عن استئناف نهضتها - بنظرهما - في احتلال منظومة تفكير الإنسان المسلم، الذي يتمظهر في العناصر الآتية:

- 1- الخلل في تمثّل الإسلام، من حيث تصوّر وفهم كليّاته العقديّة والتشريعية والقيمية.
- 2- الخلل الإرادي؛ بمعنى خفوت الدافعية للحركة والسعي نحو تنزيل وتفعيل تعاليم الإسلام في الحياة.
- 3- الخلل المنهجي: أي وجود خلل في الآليات المتوسّلة بها لتنزيل التصدّوات والقيم والتشريعات في أرض الواقع.

1- الخلل الفكري:

الفكرة أو المبدأ هو الشرط الأول والأساس في كل بناء حضاري، فأى نشاط إنساني لا بد له أن ينطلق من مبادئ ... صحيحة واضحة المعالم، وإلا يكون مصير هذا النشاط الفشل الذريع؛ لأنه يفتقد إلى الضابط الذي يكوّن الوجهة، ويضبط الحركة.

لكن ما هي الفكرة الصحيحة التي يكون لها دور فعّال في بعث النشاط الإنساني؟

[1]: عبد الوهاب عزام، محمد إقبال: سيرته، وفلسفته، وشعره، ص100.

عزا بن نبي كل التغييرات الإنسانية التي حصلت في التاريخ إلى تأثير الفكرة الدينية، وهو ما يتجلى في قوله: "كل ما يغير النفس، يغير المجتمع، ومن المعلوم أن أعظم التغييرات وأعماقها في النفس، قد وقعت في مراحل التاريخ مع ازدهار فكرة دينية"⁽¹⁾.

لذلك فهي العامل الأساس في ميلاد الحضارات وتطورها، باعتبارها "الصورة التي تحصل لدى أمة من الأمم عن حقيقة الوجود والكون والحياة، هي التي بحسبها تندفع في الإنشاء الحضاري، وهي التي بحسب طبيعتها تحدّد منحى التحضر الناشئ وتطبعه بصبغة خاصة، بل وتحدد مصيره أيضا"⁽²⁾.

يحضر التأكيد نفسه على دور الفكرة الدينية - الإسلام - عند إقبال حين خاطب الأمة الإسلامية عامة، والمسلمين في الهند بخاصة بقوله: "لو أننا جعلنا دستور الحياة ونظام العمل قائمين على أصول الإسلام ومبادئه في الهند وحدها، لأشهدنا العالم أمة مثالية تؤثر في حياة جميع المسلمين، وربما امتدّ أثرها كذلك إلى جميع أقطار المسكونة، وهذا هو الهدف الذي نصبو إليه حين نحاول أن ننشئ في الهند مدنية ممتازة وحضارة متخيرة"⁽³⁾.

أدى الانفصام بين الفكرة الدينية بوصفها قاعدة البناء الحضاري، وبين الأمة - برأيهما - إلى انحراف مسارها الحضاري، بفقدانها لمبززات وجودها لخفوت فكرتها الدافعة، التي تعد رأسمال كل أمة تشق طريقها نحو الحضارة.

تعاني الأمة الإسلامية حالياً من تداعيات هذا الخلل، بسبب انحراف تمثّلها للعقيدة الإسلامية، التي تعد أساس بنائها الفكري، وهذا لأنها "تقوم بأركان ثلاثة: حقيقة الصورة الوجودية التي تقوم على محورية الوجود الإلهي، وغاية الحياة الإنسانية التي تقوم على الخلافة في الأرض، وعلاقة الإنسان بالكون التي تقوم على الارتفاق"⁽⁴⁾.

[1]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 80.

[2]: عبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري، ج2، مرجع سابق، ص 18.

[3]: علي حسون، فلسفة إقبال (دمشق: مكتبة الإحسان، ط3، 1433هـ-2002م)، ص 262.

[4]: عبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري، مرجع سابق، ص 19.

ونلاحظ من خلال استحضار هذه الأركان، طرؤ خلل كبير في تصور المسلمين لكل ركن منها، يمكن تلخيصه في العناصر الآتية:

- أ- تدحرج التوحيد عن رتبة المحرك والموجه المركزي للإنسان بفكره، ووجدانه، وإرادته.
- ب- ضبابية الرؤية نحو المقصد من الحياة.
- ج- الصلة الباهتة بالكون⁽¹⁾.

من المظاهر المرضية لهذا الخلل عندهما: تضخم الأنا، والتعلق بالخيال والأوهام (*)، وتمزق شبكة العلاقات الاجتماعية، القصور في فهم دور ومهام الإنسان في الوجود.

2- الخلل الإرادي:

إنّ علة ارتقاء الدافع الحضاري هي خفوت التوتر، لكونه طاقة فعّالة لضمان القوة والنشاط. وعلى هذا تتوقف فعالية الأفراد المجتمعات على قوة التوتر ودرجته⁽²⁾.

عزا بن نبي كل المسوغات والدوافع، والأسباب القريبة والبعيدة التي تدفع إلى خلق نشاط فعال إلى حالة خاصة هي التوتر⁽³⁾، والتوتر هو حالة نفسية خاصة، ناتجة عن تأثير المبادئ⁽⁴⁾ في أنفس حاملها.

لهذا فمشكلة المجتمع المسلم هي مشكلة مبررات تكوّن التوتر الذي يصنع الفعالية الباعثة للحضارة، وعليه فإن أقوى وأسمى المبررات والمسوغات هي التي تمسك من السماء، وما يحكم المجتمع المسلم، ينطبق على الفرد، فالمشكلة - برأيه - تعود إلى أن إنساناً ما بعد الموحدين ينقصه الحوار بين الفكر والقلب⁽⁵⁾.

[1]: انظر المرجع السابق، ص 19 - 20 - 21.

[*]: هو النزوع إلى التفسير الخرافي الأساطيري للحوادث الكونية والإنسانية.

[2]: انظر حمودة سعدي، مقولة التوتر في البناء الحضاري عند مالك بن نبي، مجلة المواقفات، (الجزائر المعهد الوطني العالي لأصول الدين عدد: 3).

[3]: مالك بن نبي، تأملات (دمشق: دار الفكر، ط 05، 1991م، ص 38.

[4]: يقصد مالك بن نبي بالمبادئ: الفكرة الدينية.

[5]: انظر مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 185.

وهذا ما أكدّه إقبال عندما عزا حالة الوهن والعطالة التي تعيشها الأمة إلى عدم استلهاها للقوة الروحية الدافعة التي في الإسلام، والتي من شأنها أن تحدث حركية فاعلة في اتجاه تمثلها وتنزيلها في أرض الواقع، يشهد لهذا قوله: "فلو أنكم أيها المسلمون.... ركّزتم جهودكم.....، وولّيتم وجوهكم شطر كعبة الإسلام،..... واقتبستم مشاعركم واتجاهاتكم، من عناصره التي تهب القوة والحياة لتجمّعت قواكم المبعثرة، وتوحّدت مواهبكم المنتشرة من جديد، ولوضعتم لوجودكم التأمين والضمان الوثيق ضد عوامل الدمار والهلاك"⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس يتوقّف الإنجاز الحضاري من بين ما يتوقّف على إرادة جماعية قويّة، تربط الأفراد جميعاً، وتوجّههم توجيهاً مشتركاً نحو تحويل الأفكار والخطط والبرامج إلى واقع عيني (ماديا ومعنوياً). وعليه إذا تراخت الإرادة أو انهزمت لسبب أو لآخر ظلّت تلك الأفكار حبيسة الأذهان، أو ظهرت إلى الواقع ظهوراً فاتراً ضعيفاً لا يرقى إلى بناء حضارة ذات شأن⁽²⁾.

يتبيّن ممّا سبق أن الخلل الإرادي هو أمانة على خمود العلاقة التفاعلية بين النفس والمبادئ.

[1]: علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 276 .

[2]: انظر عبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري، مرجع سابق، ج 2، ص 71 - 72.

أفضى خمود هذه العلاقة التفاعلية إلى ظهور مظاهر مرضية متعددة، حصرها المصلحان في:
ازدواجية السلوك الفردي، وعقدة النقص^(*)، والقابلية للاستعمار، والأزمة الثقافية^(*)، والفراغ
المفاهيمي^(**)، وازدواجية اللغة، ونفي الذات^(***).

[*]: هو شعور بالدونية أمام الغير، مع نقص الثقة بالنفس.

[**]: وتنشأ هذه الأزمة عندما تتعطل العلاقة التفاعلية بين المجتمع والفرد؛ بفعل زوال الضغط الاجتماعي من المجتمع على الفرد، وهو ما يؤدي إلى انفلات الطاقة الحيوية من قيودها، فتؤثر سلباً في علاقة الفرد بالمجتمع، بحيث يصطبغ الفرد بالنزعة الانعزالية الفردية، التي تتجلى في فقدان الفرد لحقه في النقد، وفي تمثله للأمر الشرعي بتغيير المنكر، و تنشأ في كلتا الحالتين أزمة ثقافية مآلها البعيد هو الانهيار الحضاري، وتنمو هذه الأزمة تدريجياً مع الإ تجاه التنازلي للمجتمع. وتتوقف مواجهة هذه الأزمة - برأيه - على درجة فاعلية المجتمع، فقد تخلق الأزمة الثقافية أمام مجتمع متقهقر أو جامد استحالة لا يستطيع التغلب عليها فيستلم للواقع، بينما يخلق هذا الظرف نفسه بالنسبة لمجتمع آخر فرصة لدفع جديدة لحركيته. انظر مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ط 4، 1984)، ص 91.

[***]: المنظومة المفاهيمية هي العنصر الذي يحقق جمع وتحريك الطاقات الاجتماعية، أو تحقيق الوحدة في النشاط الاجتماعي، بواسطة إدماج النشاط الفردي "للشخص"، الذي صاغته الثقافة في النشاط الاجتماعي لإقامة الحضارة. فوجود فراغ في المنظومة المفاهيمية لمجتمع معين يعني فقدان المبررات التي تحرك المجتمع الإسلامي، بحيث تبرز فيه مظاهر الانحسار في النشاط الفردي، الذي انسحب من النشاط المشترك، مما نتج عنه ظهور النزعات الفردية⁽¹⁾، وهو يؤدي إلى إضفاء طابع من الضبابية على الرؤية الغائية المشتركة، ومن ثم يعطل السير الحضاري للمجتمع الإسلامي. أنظر مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 39 - 40.

[****]: هو مظهر مرضي، يجعل الذات زاهدة مستكينة خانعة، لذلك يرى إقبال أن هذه الدعوة هي أسلوب خادع وظّف من قبل الغالب لتسهيل السيطرة على الأمم المغلوبة.

3- الخلل المنهجي:

يعدُّ المنهج عاملاً مهماً في صياغة الفكرة وتطبيقها في الواقع... ، فالفكرة الدافعة إلى التحضر قد تعالج بمنهجٍ مختل، فإذا هي رغم أحقيتها في ذاتها لا تثمر في الواقع شيئاً، أو لا تثمر فيه إلا قليلاً⁽¹⁾. يتجلى هذا الخلل في مستويين:

أ- على مستوى الفرد: يتمظهر في حضور انفصال بين الفكر والعمل، وعدم التماسك في الأفكار، والنظرة التجزيئية للظواهر، وانعدام النظرة السببية في تحليل المشكلات، و الترتيب المنطقي للأفكار، وطغيان العاطفة على تفكيره ومواقفه، والمواقف الحدية المتطرفة، وغلبة نزعة المدح في النفس، وفشو التقليد، والنزوع إلى الشيئية في التفكير، وغيرها من ألوان التفكير المتخلف القاصر.

ب- على مستوى المجتمع: يبدو القصور جلياً في المسار النهضوي للمجتمع، فالتخبة التي خططت لنهضة المجتمع الإسلامي، آلت جميع محاولاتها إلى الفشل الذريع^(*)، وهذا لانعدام التوجيه المنهجي، والتخطيط الدقيق، الذي ينبع من النظرة الواقعية السننية الشمولية للواقع الإسلامي، مع قصور واضح في منهجية الاقتباس من الحضارة الغربية.

[1]: عبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري، مرجع سابق، ص 39 - 40.

[*]: تيباين، وتفاوت علل و درجات هذا الفشل نسبيًا.

تشكّل هذه الجوانب الثلاثة في مجملها العلل الرئيسية لاستمرارية الغياب الحضاري - بحسب رأيهما -، مهما اختلفت أسباب هذا الانحسار، ومهما تعددت مظاهره، مع التنبيه على أن كل علة من هذه العلل ليست منفصلة عن غيرها، بل هي متداخلة ومتشابكة في علاقة تأثير وتأثر، فالعلة الواحدة قد تؤثر في علة أخرى أو أكثر.

وتبقى العلة الأولى - الخلل في التصور الاعتقادي - هي رأس الأزمة التي تكبّل المسلمين عن الاستئناف الحضاري.

ثانياً: العامل الخارجي: يتمثّل العامل الخارجي في تأثير الأفكار الوافدة التي تهددّ الأمة في كيانها وقيمها.

نكتشف في هذا السياق جانباً مهماً مميّزاً أبداع فيه أصحاب المشروع، تتمثّل في الوعي العميق بالحضارة الغربية من حيث استيعاب جذورها وفلسفتها وثقافتها وتياراتها الفكرية والفلسفية والسياسية والدينية، وهذا بسبب احتكاكهم بها، إذ أنّ كلاً من إقبال وبن نبي قد قضياً شطراً من عمرهما في أوروبا، فتتلمذاً في جامعاتها، وكانا على اتصال وثيق بالنخب الثقافية والسياسية التي تصنع أمجادها.

عضدّ هذا العامل من تشكّل موقف عميق ودقيق ومتوازن عند حملة المشروع اتجاه الحضارة الغربية دون تحجر أو انكفاء حول الذات، ومن غير انبهار بها أو ذوبان فيها.

نرصد هذا التميّز عند إقبال الذي نبّه المثقفين صنّاع النهضة إلى ضرورة النفاذ إلى روح الحضارة الغربية، وفقه أسرار تألقها وتفوقها، وتجنّب النظرة السطحية التي لا تتعدى الانبهار بمظاهرها البراقة، أو نقدها بالتركيز على المثالب التي تطفح في التحليل، فتعمي الناظر عن إيجابياتها. إنّ هذه النظرة القاصرة برأيه كما قال: "ستشمل تقدمنا - وبالتالي - نعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها"⁽¹⁾.

[1]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 18.

قصد إقبال بالمظهرها البراق للحضارة الغربية الاتجاه العلمي التجريبي الجديد الذي أثمر كشوفات علمية وفتوحات في المعرفة، ولكنه اصطبغ بالطابع المادي. وهنا تكمن خطورة هذه النزعة في التفكير الغربي - برأيه - لما تحمله من بذور الإلحاد، والتفسير المادي للحياة، ومن هنا كان من السهل أن ينخدع بعض المثقفين والدعاة في الهند بهذا الاتجاه العلمي الجديد، ومن هؤلاء المصلح أحمد خان (1).

أراد إقبال في حديثه عن هذا العامل لفت النظر إلى ما أحدثته هذه الظاهرة من تأثير في أفراد الأمة، وما فرضته من تحديات فكرية وعقدية وعلمية.

أحدث هذا العامل بلبلة فكرية في عقل المسلم، جعلته متردداً بين الاحتماء بالقديم الأصيل، وبين الانجذاب للوافد البراق، وصفها بقوله: "إن المسلم القوي الذي نشأ في الصحراء، وأحكمته رياحها الهوجاء، أضعفته رياح العجم فصار فيها كالناي نحولا ونواحا" (2).

لذلك لم يرض إقبال للمسلم المعاصر بعد أن وَصَّح حاجته إلى تغيير وضعه أن يكون صورة للأوروبي المعاصر؛ لأن هذا الأخير " بما له من فلسفات نقدية، وتخصص علمي، يجد نفسه في ورطة . فمذهبه الطبيعي قد جعل له سلطانا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه لكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو" (3).

[1]: أحمد خان (1817م - 1898م) هو من أكبر رجال الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي، ومؤسس جامعة عليكرة بالهند. نشأ في أسرة كان لها اتصال وثيق بالملوك المغول الذين حكموا الشبه القارة الهندية قبل الاحتلال البريطاني. أَلَّف العديد من الكتب، ردَّ فيها على بعض المغرضين من المستشرقين، ودعى فيها إلى تجديد الفكر الإسلامي، وله آراء تفرد بها. وتثير بعض أفكاره الحرة واجتهاداته الجريئة الجدل إلى يومنا هذا بين مؤيِّد ومكفِّر، من مؤلفاته: " حياة محمد"، و "تفسير القرآن" إلى سورة الكهف. انظر أحمد أمين زعماء الإصلاح، مرجع سابق ص 143، ومحمد البهي، الفكر الإسلامي المعاصر، وصلته بالإستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 40.

[2]: عبد الوهاب عزام، محمد إقبال: سيرته، وفلسفته، وشعره، ص 100.

[3]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 214.

من أجل هذا أراد إقبال من المسلم أن يبقى مؤمنا بإسلامه، على أن يتكيف مع أوضاع ومستجدات الحياة العصرية وأحوالها، على هدى من مرجعيته الأصيلة⁽¹⁾.
يحضر الموقف نفسه عند بن نبي الذي انتقد تجارب الدول الإسلامية في النهوض، وحذّر بالخصوص من استنساخ تجارب الآخر دون وعي ذاتي.
نقتصر في هذا السياق على أنموذجين ذكرهما الأستاذ هما:

1- تجربة إرسال البعثات العلمية والطلابية إلى الغرب:

يرى بن نبي أنّ هذه البعثات لم تتصل حقيقة بالثقافة الحيّة للغرب. وإنما كان هدفها الوحيد هو تحصيل جامد لعلم أو حرفة، لا فقه روح الثقافة الغربية، فالطالب المسلم حين اتجه إلى الغرب لم يتصل حقيقة بالطاقات الحية التي أقامت صرح الحضارة الغربية، تلك التي كانت ماثورة في كل ميادين الحياة، من الفلاح، إلى الحربي، إلى العامل في المصنع، إلى العالم، إلى المفكر، فهذه الطاقات هي التي تخلق القيم الأخلاقية والاجتماعية، وتضمن الاستمرارية والتجدد، مما يعني ديمومة تطور الحضارة الغربية، وهي التي تمثل "الفعالية الواقعية التي يتقدم بها المسيحي اليوم على المسلم"⁽²⁾.

أعرض الطالب المسلم عن كل هذه الصور المشرقة، ورکز نظره إلى المظاهر السطحية للحضارة الغربية، التي لا يمكن - برأي بن نبي - أن يرى فيها تطور الحضارة، وإنما يرى منها نتيجتها⁽³⁾، فهو "لا يرى المرأة التي تجمع قبضات العشب لأرانبها، وإنما يرى تلك التي تصبغ أظافرها وشعرها وتدخن في المقاهي والندوات"⁽⁴⁾.

وأرجع الأستاذ هذا الانحراف النظري إلى "خضوع الطالب المسلم إلى القيود النفسية التي صنعت بيئة ما بعد الموحدين، تلك التي تجعل للأمر أحد احتمالين: فهو إما طاهر مقدّس، وإما

[1]: انظر محمد البهي الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 431.

[2]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 68 - 69.

[3]: انظر المرجع السابق، ص 67.

[4]: المرجع السابق، ص 67.

دنس حقير، دون أن تعرف بينهما وسطاً"⁽¹⁾، وقد ساهمت هذه النظرة في تحديد موقفه من الحضارة الغربية، حيث لم ير منها إلا جانبها السطحي. وقد أسهم الاستعمار - برأيه - في خلق هذا الوضع، بتعمده عدم نشر عناصر الثقافة الأوروبية، وحرصه الشديد على توزيع نفاياته التي تحيل (المستعمر) عبداً للاقتصاد الأوروبي"⁽²⁾.

وخلص بن نبي إلى أن الطالب المسلم "قد اقتبس من مادية أوروبا اتجاهها البرجوازي، بمعنى ذوقها المادي، أكثر مما اقتبس اتجاهها البروليتاري، أعني منطقتها الجدلي"⁽³⁾، وهو ما يدل على انعدام الفعالية في منهجية الاقتباس عند صناع تجارب النهوض في العالم الإسلامي.

2- محاكاة الغرب في منظومتهم الفكرية (الإيديولوجيا):

تعد محاكاة الغرب في منظومة أفكارهم أخطر مشكلة على الإطلاق؛ لأنها تمس بشكل مباشر "المنظومة الإسلامية"، ويعود سبب هذه الخطورة - برأيه - إلى أن المجتمع المسلم سيواجه من خلال هذا الاقتباس مشكلة من طراز تاريخي عضوي، ... وهي أن الحياة الاجتماعية محكومة بقوانين خاصة شأها في ذلك شأن الحياة العضوية"⁽⁴⁾.

ويمثل مالك لصدق هذه الحقيقة بعملية نقل الدم من جسم لآخر، فكما أن لكل جسم خصائصه العضوية الخاصة به، كذلك لكل مجتمع خصائصه النفسية والاجتماعية، وليست كل القيم الاجتماعية والثقافية والأخلاقية قابلة للاستيراد، ومنتجة للحضارة كما انتجت عند أهلها"⁽⁵⁾.

وعليه فإن المجتمع الناشئ لا يمكنه تمثّل هذه العناصر الاجتماعية الجديدة التي لا يقتبسها إلا بشروط معينة فإما حاجة ملحة، وإما أمر علوي، فالمجتمع الإسلامي ظل يقتبس من الغرب دون أن يفقه هذه الحقيقة، فكان من نتيجة هذا التقليد الأعمى؛ أن سادت الفوضى في الميادين الفكرية والحلقية، وفي ميادين السياسة ...، وهذا نتيجة ذلك الخليط من الأفكار الميتة^(*)، تلك البقايا

[1]: المرجع السابق، ص 66.

[2]: المرجع السابق، ص 64 - 65.

[3]: المرجع السابق، ص 69.

[4]: انظر المرجع سابق، ص 80.

[5]: انظر المرجع السابق، ص 81.

[*]: الأفكار الميتة نتاج التراكمات التاريخية السلبية التي التصقت بثقافة المجتمع المسلم.

غير المصفاة، ومن الأفكار المستعارة المميّنة(*)، تلك التي يتعاضم خطرهما كلما انفصلت عن إطارها التاريخي والعقلي في أوروبا⁽¹⁾.

ومن نماذج الأفكار المستعارة التي انفصلت عن إطارها التاريخي والعقلي في أوروبا "فكرة التقدم" (***)؛ التي قامت بدور رئيسي في تاريخ القرن التاسع عشر، ويعود سرّ تألقها إلى أن إشعاعها في ثقافة أوروبا كان مؤيدا بفكرتين أخريين عاصرتهما هما: النظرية الوضعية لـ"أوجست كونت"⁽²⁾، ونظرية التطور لـ"دارون"⁽³⁾...، بيد أن هذه الفكرة نظرا لخمود إشعاعها الثقافي وقوة تأثيرها في الثقافة الأوروبية، قد أصيبت بصدمة خلال حربها 1914 – 1918، ثمّ تلقت ضربة قاتلة خلال الحرب العالمية الثانية، فلم يعد لها أدنى وقع في أوروبا⁽⁴⁾.

وبالرغم من فقدان الفكرة المميّنة لفعاليتها - عند أهلها- في التأثير على الثقافة الغربية؛ إلا أنّها وجدت صدى كبيرا في العالم الإسلامي الموهوس بكل ما هو غير مألوف عنده، حيث أنشأت

[*]: الأفكار المميّنة هي الأفكار المستعارة من الغرب، والتي فقدت -برأيه- هويتها وقيمتها الثقافية بعدما فقدت جذورها الفكرية. انظر مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي (دمشق: دار الفكر، ط 1، 1992م)، من ص 146 إلى ص 160.

[1]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 81.

[**]: التقدم هو السير إلى الأمام، أو الحركة إلى جهة معينة، وهو ضد التراجع والتأخر، ويتخذ نظامه عند الفلاسفة شكل الخط المستقيم، وعند بعضهم شكل اللولب...، لكن التقدم وإن اختلفت صورته وأشكاله فهو هو في الجوهر، انه انتقال تدريجي في نظام متصل من الأدنى إلى الأعلى، أو من النقص إلى الكمال، و(التقدمي): هو المنسوب إلى التقدم، وهو المتجه إلى الأمام، بخلاف الرجعي، أو المتخلف المتجه إلى الوراء". انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1994) ج 1، ص 322-323.

[2]: ولد أوجست كونت في 1798/01/19 م، من أسرة كاتوليكية ضالعة في الحكم، أتم دراسته بتفوق في منبوبي بفرنسا، في عام 1817 م أصبح مساعدا لسان سيمون، ولكن مع مرور الوقت، ولأسباب علمية أخذت تسوء العلاقة بينهما، وبعد زواج فاشل حاول أن يعمل في تخصصه "التقني - الميكانيكي"، له عدة كتابات منها "دروس في الفلسفة الوضعية"، توفي بسرطان المعدة سنة 1857 م، في ظروف معيشية مزرية. انظر: Encyclopédie Universalis, France 1998.

[3]: إنجليزي وعالم البيولوجيا شهير بكتابه: "أصل الأنواع"، ولد بمدينة "شروزبوري"، من أب طبيب وشاعر الذي كان مهتما بعلم الهيئات، دخل دارون إلى جامعة "إيدنبورغ" لدراسة الطب، حيث مكث فيها 3 سنوات، ثم تحول اهتمامه لدراسة الدين بجامعة "كلية القديس" التي تخرج منها بعد 3 سنوات، خرج في رحلة بحرية علمية حول العالم للقيام بقياسات، وأخذ عينات وذلك في سنة 1831 م، توفي في عام 1882م، انظر: Encyclopédie Universalis, France 1998.

[4]: مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 46.

عدة نوادي ورابطات تحمل هذه الفكرة منها رابطة "الإتحاد والترقي" في تركيا، كما أنشأت في الجزائر نواد بهذا الاسم، ما بين 1920 - 1930 م⁽¹⁾.

وقد تصطبغ الأفكار المقتبسة المميّنة بالصبغة العلمية، كمنظريّة التطور لـ"داروين" القائلة أن "البقاء للأصلح"، حيث أصبحت هذه النظرية - برأيه - "حكمة للأخلاقين المحدثين، دون أن يخطر ببالهم أن ما يصدق في علم الحيوان قد يكون خاطئاً في ميدان الاجتماع، حيث يعني (الأصلح) هنا غالباً (الأعظم بلاءً)"⁽²⁾.

ومن نماذج الأفكار المميّنة، المذهب الماركسي، الذي يبدو حسب نظر بن نبي قد تجاوزه الزمن على الصعيد العلمي، كما على الصعيد الفلسفي⁽³⁾.

وبالرغم ممّا حقّقته الفكرة الماركسية من نجاح باهر في أوائل القرن العشرين، بانبهار بعض النخب الفكرية في الغرب بها، إلا أنّها سرعان ما خفت إشعاعها، ليستعيد المفكرون استقلاليتهم الفكرية اتجاهها، فلفظوها كما لفظوا الأفكار المميّنة الأخرى، إلا أن فشلها الذريع لم يمنع من استمرار انبهار بعض النخب الفكرية بها، "كما لو كانوا وجدوا ضالّتهم في (لحظة أرخميدس)"⁽⁴⁾.

تشكّل هذه التّماذج - في رأيه - خطورة كبيرة لا تقدر عواقبها على المجتمع الإسلامي؛ لأنّه معرّض لخطر الانحراف في الإيديولوجيات الحديثة، في الوقت الذي بدأ يكتمل إفلاسها في الغرب في عقر دارها حيث ولدت⁽⁵⁾.

[1]: المرجع السابق، ص 46.

[2]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 82.

[3]: انظر مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 161 - 162.

[*]: اعتبر بن نبي لحظة أرخميدس لحظة الكشف، عندما كشف قاعدته الشهيرة المسماه قاعدة أرخميدس والتي بني عليها قاعدة الطفو فيما بعد . وهو في الحمام، وخرج هائماً يصيح: (أوريكا، أوريكا): وجدتها.. وجدتها...!!.

[4]: انظر مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 161 - 162.

[5]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 161.

لذلك تتوقف عملية النهوض - برأيه - على القراءة النقدية للأفكار المتداولة، وهذا بتصنيفتها من الأفكار الميتة وتنقيتها من الأفكار الميتة"⁽¹⁾.

لقد أبصر المصلحان عن خبرة عميقة ومعايشة دقيقة جوانب الضعف الأساسية في مركب الحضارة الأوروبية، والفساد الذي عجنت به طبيعتها، لاتباعها المادي، وثورة أصحابها على الديانات والقيم الخلقية والروحية في عصر النهضة⁽²⁾.

يرى بن نبي أنّ الحضارة الغربية تحمل بذور فنائها فيها، لهذا فهي: " في طريق التحلل والزوال، نظرا لما اشتملت عليه من ألوان التناقض، وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية، ولأن ثقافتها لم تعد ثقافة حضارة فقد استحالت بتأثير الاستعمار والعنصرية (ثقافة إمبراطورية)"⁽³⁾.

وعزا إقبال فساد القلب والفكر الذي اتّسمت به هذه الحضارة إلى أن روح هذه المدنية ملوثة غير عفيفة، وقد جرّدها تلوّثُ الروح من الضمير الطاهر، والفكر القويم، والذوق السليم، وقد تسلط عليها - بالرغم من المدنية الباذخة، والحكومات القوية، والتجارة الراجحة - القلق الدائم.

كما رصد قيام حضارتها على أساس لاديني، وبأنها عجنت مع الثورة على الدين، فهي في خصومة دائمة مع الدين والأخلاق، وبالتالي فهي عاكفة على عبادة آلهة المادة، وتؤسس في كل يوم لها معبدا جديدا⁽⁴⁾.

تتعلى هذه المواقف في أحد أشعاره، وخاصة قوله: " إن أوروبا تنتحر، والروح تموت عطشا في سرايها الخادع ... إنها حضارة شابة - بحدائث سنّها، والحيوية الكامنة فيها - ولكنها تعاني من سكرات الموت، وإن لم تمت حتف أنفها فستنتحر وتقتل نفسها بخنجرها، ولا غرابة في ذلك، فإن

[1]: انظر المرجع السابق، ص 82، وانظر مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 162، وما بعدها.

[2]: انظر أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، مرجع سابق، ص 82.

[3]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 68.

[4]: انظر أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، مرجع سابق، ص 82.

كل وكر يقوم على غصن ضعيف ليس له استقرار، ولا يستغرب أن يرث تراثها الديني ويدير كنائسها اليهود، إن أساس هذه الحضارة ضعيف منهار، وجدرائها من زجاج لا تحتمل صدمة"⁽¹⁾.

وبالرغم من نجاحها في إقامة نظم حديثة وفاعلة في العصر الحديث إلا أن التجربة بيّنت كما قال " أن العقل المحض لا قدرة له على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها"⁽²⁾.

وتجدر الإشارة في سياق عرض رؤية المشروع لعوائق النهوض إلى عمق ودقّة تشخيص بن نبي، الذي تجلّى في قدرته الفدّة على التّفاد إلى علل المظاهر المرضية وفقهها، والإحاطة بكليّاتها وجزئياتها.

من نماذج تميّزه في التشخيص إشارته لوجود علاقة تفاعلية بين الفرد والمجتمع، فمن جهة يؤثر المجتمع في الفرد لكونه ناقلاً لمورثاته الاجتماعية، سلبية كانت أو إيجابية، ويؤثر الفرد من جهة أخرى في المجتمع حسب الحالة التي يكون عليها، فقد يساهم في تشكيل الوحدة العضوية للمجتمع، وقد يكون عاملاً مؤثراً في تراخي شبكة علاقاته الاجتماعية، وعلى هذا يمكن اعتبار الفرد بعبارة أوجز عيّنة مصغرة للحالة التي عليها المجتمع، لذلك كان فصله بين المستويين الفردي والاجتماعي فصلاً منهجياً وظيفياً لا غير.

يظهر ممّا سلف تمحور عوائق النهوض في نظر أصحاب المشروع على الخلل الفكري الذي يتحدّد في انحراف تصور كليات العقيدة، وتواخي الإرادة، وقصور في المنهج؛ ممّا فسح المجال واسعاً لغزو الأفكار والثقافات الوافدة. أدّى كلّ هذا إلى اختلال في توازن حياة المسلم في علاقته مع ربّه، ومجمّعه، وكونه.

مضى حملة هذا المشروع على هذا الأساس قدما نحو التأسيس لبديل حضاري يروم تحقيق نهوض شاملٍ ومتكاملٍ.

[1]: المرجع السابق، ص 141.

[2]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 207.

المطلب الثاني : كليات البناء الحضاري:

قامت رؤية المشروع على مجموعة من العناصر المتكاملة تكفل - برأيهم - تحقيق النهوض بالأمة الإسلامية، تتمثل في:

أولاً: التكوين الشامل للإنسان:

يعتبر هذا العنصر المدخل الأساس لنهضة الأمة عندهم. والمراد بتكوين الإنسان صياغته الجذرية روحياً وفكرياً ومنهجياً وسلوكياً.

شكّل هذا العنصر أولوية عندهم، بوصفه حجر الأساس في معادلة البناء الحضاري، وهو كذلك " محور الفعلية في حركة الحضارة، فعليه مدار الاختبار - وعطاؤه في إطار حضارته - وبالتالي في الحضارة الإنسانية ككل محدّد بالصقل الفكري، والتكوين الثقافي المتأصلين في بيئته الحضارية"⁽¹⁾.

يتفق محمد إقبال ومالك بن نبي اتفاقاً تاماً، على أن إرادة التغيير أو التغيير التي يكتسبها الإنسان هي قوام وأساس حركات النهوض التي تقيم صرح الحضارات. فالإنسان هو منطلق ووسيلة هذه الديناميكية، لما يمتلكه من قوى وإمكانات روحية وجسمية هائلة، تؤهله لتحمل أعباء التكليف، وأداء مهام الخلافة.

أكد القرآن الكريم هذا التأموس الثابت في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾⁽²⁾. وصف إقبال هذه السنة بقوله: " وفي هذا المنهج من التغيير التقدمي، لا يكون الله في عون المرء على شريطة أن يبدأ هو بتغيير ما في نفسه، فإذا لم ينهض الإنسان إلى العمل، ولم يبعث ما في أعماق كيانه من غنى وكف عن الشعور بباعث من نفسه إلى حياة أرقى، أصبحت روحه جامدة جمود الحجر، وهوى إلى حضيض المادة الميتة"⁽³⁾. ويؤكد مالك بن نبي هذه

[1]: سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي - دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر - (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 01، 1993م)، ص 81.

[2]: الرعد/ 11.

[3]: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 19-20.

المعاني بقوله: "هذه حقيقة علمية يجب أن نتصورها كقانون إنساني وضعه الله عزّ وجلّ في القرآن، كسنة من سنن الله التي تسير عليها حياة البشر"⁽¹⁾.

غير أنّ بين المفكرين - بن نبي وإقبال - تباينا في المعطيات التي تبني عليها فلسفة تغيير وتكوين الإنسان.

- فنجد أن منظور إقبال(*) لبناء الإنسان يقوم على دعمتين هما:

1- إثبات الذات: يعتبر إقبال فيلسوف الذات أو "خودي"، وتستند فلسفة الذات عنده إلى كون الحياة فردية وليست كونية، حياة شخصية تمثل الذات أعلى أشكالها. وتكون الفردية عنده، حيث يتفاعل الفرد الزماني والمكاني مع الآخرين ومع الطبيعة، وهو يعي ذاته وإمكانياته تماما، لذلك نجده يصف الذاتية بأنها أصل الوجود وسرّه، وهي نظام العالم، وإن تعددت أشكالها فحقيقتها واحدة⁽²⁾.

ولعلّ أهم دافع حمل إقبال على الاهتمام بالذات هو التأثير السلبي للفلسفات الهندية التي غلب عليها الطابع الزهدي والتصوفي، حيث رأت أن الأنا هو أساس البلاء، وأصل المصائب والآلام؛ لأنها تعمل، وأنّ الذاتية نتيجة للعمل. والعمل والضرورة تعبير عن الأهواء والانفعالات والرغبة التي يجب إقامتها، وهذا هو الطريق الموصل إلى نفي الذات وموته⁽³⁾.

[1]: مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين (دمشق: دار الفكر، 1978م)، ص 57-58 .
[*]: تجدر الإشارة إلى أن فكرة الإصلاح والتجديد تمثل جانبا من مشروع فلسفي تبناه إقبال، يدخل في إطاره رؤيته للحياة، والإنسان، والذات، والوجود وغيرها، فهي بذلك ليست فكرة مستقلة بذاتها، بل تربط بفلسفته عامة، نستشفها من نظرتّه إلى الذات و إلى الوجود، و إلى الحياة، كما نستشفها من نظرتّه إلى الدين و إلى الإسلام خاصة، و إلى الرياضة الروحية، وغيرها من المسائل التي تدخل في صميم الفلسفة، وعليه فإننا سنقتصر في عرض آراء إقبال على ما يخدم إشكالية البحث، وبعبارة أخرى سنقرأ مشروعه قراءة توظيفية، نحاول مقارنة مشروعه بمشروع بن نبي.

[2]: قال إقبال في هذا الصدد: هيكل الأكوان من آثارها كل ما تبصر من أسرارها
نفسها قد أيقظت حتى انجلي عالم الأفكار ما انجلي
ألف كونٍ مختفٍ في ذاتها غيرها يَبْثُ من إثباتها. انظر محمد إقبال، الأعمال الكاملة:

الأسرار والرموز، ص 132-134، وانظر علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 155-160.

[3]: انظر حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط01، 2009م)، ص 23.

لذلك حاول إقبال - انطلاقاً من واقع الذات في بيئته - الرفع من شأنها، وإخراجها من الجمود والخمود والسلبية إلى العمل والنشاط، وهذا لا يكون باستعادة المسلم شعوره وثقته بنفسه، وبقيمته في الحياة، وأن يعتدّ بنفسه كقوة خلاقية، من شأنها أن تزيل الحواجز التي حالت بين الذات وبين الواقع الكوني، فيصبح هذا الأخير المجال الخصب لحركة الإنسان وتنمية ذاتيته⁽¹⁾.

وأول مدخل لتقوية وبناء الذات هو الغوص في أعماقها وسبر أغوارها، واستثمار طاقاتها لتحرر من جاذبية الهوى والتراب، والانطلاق صوب الحياة الحقيقية.

يصف إقبال هذا الغوص بقوله: "إن القطرة لا تصبح لؤلؤة، إلا عندما تختفي في البحر، والارتفاع والسمو لا يمكن أن يحدث إلا بالتحرر من جاذبية أرض النفس، والانفكاك عن شهواتها، والإقلاع عن أغراضها. إن الذات القوية لا تنشأ إلا باختراق المصاعب والأهوال، وعندها تصل إلى أهدافها النبيلة وحياتها السليمة"⁽²⁾.

ويكمن سرّ هذا التحرر من جاذبية التراب والهوى في سموّ الهدف الذي تنشده الذات، فعظمتها تنبع من عظمة أهدافها، عبر تخليق المقاصد وتوليدها، التي تعد بمثابة معالم تنير لها درب حياتها، ومنبّهات تقوّم مسيرتها.

وفي هذا المعنى يقول إقبال: "إنّما يبقى الحياة المقصد جرسٌ في ركبها ما تقصد(*)"⁽³⁾.

[1]: انظر محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 450-451.

[2]: قال إقبال في هذا المعنى: قوة الدّات احفظنها أبداً وكن الأملاس لا قطر الندى

أنضج القطرة كالطّود حاملاً غيماً مُفيضاً أمراً محمد إقبال، الأعمال الكاملة - الأسرار

والرموز -، مرجع سابق، ص 163، وانظر: علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 171.

[*]: المقصد مثل جرس القافلة ينبّهها للسير.

[3]: محمد إقبال، الأعمال الكاملة، الديوان الثاني: الأسرار والرموز - أسرار إثبات الذات ورموز نفي الذات -، تر: عبد الله

عزام، مرجع سابق، ص 136.

كما يرى إقبال أن من عوامل تقوية الذات استحكامها بالمحبة والعشق، عبر التعلق بالأمل والمثل العليا التي تنير الدرب للذات، وتبرز ما فيها من قوى، وبالتالي يصبح لها القدرة على تسخير الكائنات. والمثل الأعلى للمسلم العاشق هو الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، فإذا استحکم العشق، لم تكن العقبات والمشاق الإنسان عن بلوغ أهدافه⁽¹⁾.

ومراحل تربية الذات عند إقبال ثلاث: الطاعة، وضبط النفس، والنيابة الإلهية.

أ- الطاعة: يعد جمال الصَّحراء عنده رمز الطاعة والتحمل والرضا والصبر، وهو ما يحمل الإنسان على عمل الفرائض وعلى عدم الخوف من الأغيار، راجيا من الله حسن المآب. والطاعة . في نظره . هي التي تجعل في الجبر اختيارا، فإذا امتثل أمر ربّه علا، وإذا عصاه هوى. والإنسان الحرُّ عنده هو من يسخر العالم، ويقيد نفسه بالشريعة؛ قال إقبال في هذا المعنى:

"ارجعن يا حر دستور قدم زينتُ رجلك بالقيد الوسيم
شدة في شرعنا لا تشكون وحدود المصطفى لا تعدون(*)"⁽²⁾.

ب- ضبط النفس: هو استحكام النفس لذاتها، وسيطرتها على قواها، فلا تنظر إلا لذاتها، ولا تنظر إلى غيرها⁽³⁾، لذلك فضبط النفس لذاتها - عنده - هو أفضل من ضبط الآخرين لها، ولا يتم هذا الضبط إلا بنفي الخوف، والتطهر من أطماع الدنيا وغرورها ومباهجها.... وهذا لا يتم إلا بالتوحيد المطلق. وفي هذا قال إقبال:

[1]: قال إقبال في هذا الصدد: " هو عنوان كتاب العالمين سيد الكونين مولى الفقلين

كم يريك العشق من صبهائه فتري التقليد من أسمائه

أحكم العشق بتقليد الحبيب لتنال القرب من رب مجيب الأسرار والرموز 140 - 141.

انظر العربي البوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي (دمشق: دار الفكر، ط)، ص 451-454، وانظر حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، مرجع سابق، ص 58-61.

[*]: نصح إقبال المسلم بالتزام الشرع واحتمال شدته. فهذا قانون لا يسعد الإنسان بدونه. ويقول للمسلم كنت حرا باتّباع دستورك القديم فارجع وقيد رجلك بهذا القيد الجميد ففي هذا القيد حرّيتك لا عبوديتك.

[2]: محمد إقبال، الأسرار والرموز أو منظومة أسرار خودي ورموز خودي، مرجع سابق، ص 154. و انظر علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 161، و انظر حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، مرجع سابق، ص 101.

[3]: قال إقبال في هذا المعنى: نظري في النفس أحكمت فلم يتوجه لسواها النظر. محمد إقبال الأعمال - رسالة الشرق -، ص 316.

" من يمسك بعصا من "لا إله" فلتحطم طلسم الخوف يداه
ليس يدنو الخوف منه أبدا ليس، غير الله، يخشى أحدا" (1)

ج- النيابة الإلهية: هي خلافة الله في الأرض على أساس مبدأ الحاكمية، وهو النموذج الذي يمثل أعلى درجات الرقي الإنساني، ويبلغه الإنسان عندما يسيطر على العالم، مسخراً قواه، على أساس الملكات الإدراكية، والوجدانية، والجسمانية المودعة فيه؛ مما يؤهله لبعث الحياة في كل شيء، مجدداً شباب كل هرم، متبوعاً مرتبة الإنسان الكامل الذي تحدت عنه بعض المتصوفة. وتمثل هذه المرتبة بالنسبة للإنسان طريقاً للخلود، وتحقيق كلمة الله في الأرض كنظام مثالي للعالم عبر معرفة حقائق الحياة، ثم تحقيقها على الأرض، وبذلك تلبي هذه المرتبة ما يطمح ويتطلع إليه الإنسان من الرقي الروحي. قال إقبال في وصف هذه المرتبة:

نائب الحق على الأرض سعيد حكمه في الكون خلد لا يبید
هو بالجزء وبالكل خبير وبأمر الله في الأرض أمير (2)

تثمر عملية بناء الذات كيانا واثقا من نفسه طاردا للخوف ومدبرا لمعيشته في حركة وعمل وجهاد، مغيرا نفسه من حالة الخمود والعطالة إلى الفعالية والحركة، يحدوه الأمل في استعادة مجد الأمة الإسلامية في الحضارة والعلم والأنظمة والآداب.

2- تحرير الفكر:

عرض إقبال رؤيته في منهجية تجديد الفكر في كتابه الأبرز وهو " تجديد الفكر الديني في الإسلام". رام من خلاله تأسيس وتحديد منظومة التفكير لدى العقل المسلم، قصداً إلى استعادة التوازن المفقود في زمانه بين الدين والدنيا، وبين الروح والمادة.

وسبيل تفعيل عملية تجديد الفكر الديني، يكون بواسطتين: أولاهما:

[1]: الأسرار والرموز أو منظومة أسرار خودي ورموز خودي، ص 154. وانظر علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 168، و انظر حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، مرجع سابق، ص 102.
[2]: الأسرار والرموز أو منظومة أسرار خودي ورموز خودي، مرجع سابق، ص 156، وانظر علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 169، و انظر حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، مرجع سابق، ص 104-105.

أ- فتح باب الاجتهاد:

يرى إقبال أن العالم في الإسلامي لكي ينهض بمهمة التجديد ويتخلص من رواسب الجمود بحاجة إلى الاجتهاد المطلق، وهو الاجتهاد الذي يعطي الحق الكامل في التشريع. وهذا النوع من الاجتهاد في رأي إقبال سلّم به أهل السنة من ناحية إمكانه النظري، ولكنهم تحفظوا على إمكانية تحقّقه عملياً؛ لأنّه أحيط بشروط يندُر توفّرها في فرد واحد(*)⁽¹⁾.

لذلك لا بدّ - برأيه - من إعادة الاعتبار لهذه الآلية، بوصفها حجر الأساس في عملية الاستئناف الحضاري. وتنحصر بواعث اللجوء إلى الاجتهاد المطلق في نظره في ما يأتي:

- 1- مسابرة مستجدّات العصر، وما شهدته من تطوّرات نوعية في كل مناحي الحياة .
- 2- إنّ أصحاب المذاهب الفقهية أنفسهم لم يدّعوا أن اجتهاداتهم هي الكلمة الفصل التي لا مجال للاستدراك عليها⁽²⁾.
- 3- إنّ ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً على ضوء تجاربهم، وعلى هدي ما تقلب حياة العصر من أحوال متغيرة، هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ.

[*]: يرى الشاطبي أن الشروط التي وضعها الأصوليين لتحصيل درجة المجتهد لا تتحقّق إلا في النادر. حيث قال في هذا السياق أنّه "لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهداً في كلّ علم يتعلّق به الاجتهاد على الجملة،... فلو كان - الأمر - كذلك؛ لم يوجد مجتهد إلا الندرة ممّن سوى الصحابة، ونحن نمثّل بالأئمة الأربعة: فالشافعي عندهم مقلّد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته؛ وأبو حنيفة كذلك، وإنّما عدّوا من أهله مالكا وحده، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحديث وغير ذلك، ويبي الحكم على ذلك، والحكم لا يستقل دون ذلك الاجتهاد، ولو كان مشرطاً في المجتهد الاجتهاد في كلّ ما يفتقر إليه الحكم؛ لم يصح لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتّى يكون مجتهداً في كلّ ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجّهه على المطلوب للطالب؛ وليس الأمر كذلك بالإجماع". انظر: الشاطبي، الموافقات. تع: عبد الله دراز (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط01/ 1432هـ - 2011م)، مج/02، ج/04، ص447- 448. وفي مقابل هذا الرأي ادّعى السيوطي الاجتهاد المطلق والإحاطة بعلوم عصره جميعها، حيث يقول: "رُزقت التّبجّر في سبعة علوم: التفسير والحديث والفقه والنحو والمعاني والبيان والبديع..... والذي اعتقدته أن الذي وصلّت إليه من هذه العلوم الستّة، سوى الفقه والنقول التي اطلّعتُ عليها منها لم يصل إليه ولا وقف عليه أحدٌ من الأشخاص؛ فضلاً عمّن هو دونهم..... وقد كملت عندي آلات الاجتهاد" انظر السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ج01/ص153- 159.

- [1]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص205 .
- [2]: نستحضر في هذا السياق مقولة مشهورة للإمام الشافعي، حيث قال: " رأي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب".

أ4- حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج، يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه، من دون أن يعوّقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة⁽¹⁾.

أثبت إقبال إضافة إلى المسوّغات السابقة خاصيّة تفردت بها الشريعة الإسلامية وهي قابليتها للتطور والتجدد؛ ممّا يوجب إعمال النظر و الاجتهاد فيها. قال إقبال: "إن التعمق في درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد، لا بد من أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأي السطحي على حد وصفه، الذي يرى بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور، وهكذا عندما ندرس أصول الفقه الإسلامي الأربعة المتفق عليها^(*)، وما ثار حولها من خلاف، فإن ذلك الجمود المزعوم يتبخّر، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد"⁽²⁾.

وهذا ما حاول إقبال إثباته والكشف عنه، عندما أراد مناقشة الأصول التي تستند عليها المدارس الفقهية - القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس -، مبرهنًا كيف أن هذه الأصول تتناغم وفكرة التطور، وكيف أنّها تستجيب لتطور الفكر الإنساني في المجتمع المعاصر⁽³⁾.

خلص إقبال بعد هذا العرض إلى أنّه ليس في أصول تشريعنا، ولا في بناء مذاهبنا ما يسوغ النزعة الحاضرة - حسب قوله -، وهي نزعة ما قبل التجديد أو الجمود والتقليد⁽⁴⁾.

ب- بعث الفعّالية في الفكر الديني: وهذا بهدف بناء نهضة جديدة تضاهي النهضة الإسلامية الأولى. وهذا يتوقّف على الرجوع إلى المنبع الصافي الذي كان سببًا في تسيّد الأمة، وممارسة سلطنتها على الواقع.

[1]: انظر محمد إقبال، تجديد الفكر لديني، مرجع سابق، ص 230-231.

[*]: يقصد إقبال هنا المدارس الفقهية الأربعة، بأصولها التي تستند عليها، وما يتفرّع عن هذه الأصول من استنباطات فقهية تعمّ كل مباحث الفقه الإسلامي.

[2]: المرجع السابق، ص 226-227.

[3]: انظر المرجع السابق، ص 227-244.

[4]: المرجع السابق، ص 245.

ويعود الفضل في كلِّ هذا إلى التربية القرآنية التي أحدث انقلاباً جذرياً في حياة المسلم، تجلَّى خاصة في نظم تفكيره، وطرائق ومقاصد عمله.

ركّز إقبال في هذا السياق على منحى متميّز من تكوين القرآن للمسلم وهو صناعة الوعي بالسنن لديه كشفاً وتسخييراً.

وعلى هذا الأساس توصل إقبال بناءً على تحليل عميقٍ وشاملٍ للثقافتين الغربية والإسلامية إلى أنّ المنهج العلمي الاستقرائي القائم على الملاحظة والتجربة، ليس وليد الحضارة الغربية كما يدعي الغرب، وإنما هو إبداع إسلامي خالص، بدافعية من القرآن الكريم.

ساق محمد إقبال جملة من الأدلة والحجج تعضد ما انتهى إليه، منها أن تركيز القرآن الكريم على منهج الملاحظة والتجربة هو تجلُّ صريح للروح القرآنية القائمة على النظرة الواقعية، على العكس من الفلسفة اليونانية التي اتّسمت بالتفكير النظري المجرد، وإغفال الواقع المحسوس.

أحدث المنحى التجريبي العام للقرآن أثراً في الصياغة الجذرية للعقلية الإسلامية، الأمر الذي كوّن فيها نزوعاً لتقدير الواقع الموضوعي، واضعة لأسس ومبادئ العلم التجريبي الحديث. قال إقبال في هذا الشأن: "وإنه لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق"⁽¹⁾.

لذلك أوجب على الأمة لاستئناف نهضتها استلهام المنهج القرآني الذي ركّز على الدعوة للتدبر والتفكير بإعمال العقل والحواس للوصول إلى الحقائق، واستثماره في تحقيق الرقي الروحي والمادي.

[1]: المرجع السابق، ص 26.

ومن جملة ما كشفه من خلال تتبع سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم أنه أول إنسان في العالم يطبق المنهج العلمي، حيث أخضع ظاهرة نفسية للملاحظة المنهجية، كما يفعل علماء النفس في العصر الحديث(*) .

وذهب إقبال إلى أبعد من ذلك، عندما "رأى أن القرآن لا يدعو فحسب إلى أن يمارس الإنسان التجربة في صلته بالعالم الطبيعي الواقعي..، بل لا يمانع في أن يكون هناك في الدين نفسه مجال تجربة، هو " القلب"، وبذلك تكون الرياضة الدينية ضرب من ضروب التجربة، التي توصل إلى العلم، ولا تقل اعتباراً عن البقية من ضروب التجربة الأخرى في مجال الواقع والطبيعة"⁽¹⁾.

يجلّي هذا المنهج القرآني المتفرد من حقيقة توافق الدين مع العلم في صلة متوازنة ومتوازية، فكلاهما يبحث في الواقع، وكلاهما يسلك طريق التجربة في بحثه إياه، وكلاهما يكمل الآخر في المعرفة

[*]: طبق هذا المنهج حين أراد التأكد من شخصية ابن صياد هل هو حقيقة المسيح الدجال أم لا، كما ورد في الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عمر بن الخطاب انه انطلق مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من أصحابه قبل بن صياد حتى وجده يلعب مع الغلمان في أطم بني مغالة - بضم الهمزة والطاء - وقد قارب بن صياد يومئذ الحلم فلم يشعر حتى ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهره بيده ثم قال أتشهد أني رسول الله فنظر إليه فقال أشهد أنك رسول الأميين ثم قال بن صياد أتشهد أني رسول الله فرضه النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال آمنت بالله ورسله ثم قال لابن صياد ماذا ترى قال يأتيني صادق وكاذب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلط عليك الأمر ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني خبأت لك خبيثاً ؟ قال هو الدخ . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أخساً فلن تعدو قدرك . قال عمر يا رسول الله أتأذن لي فيه أضرب عنقه ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن يكن هو لا تسلط عليه وإن لم يكن هو فلا خير لك في قتله . قال سالم فسمعت عبد الله بن عمر يقول انطلق بعد ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بن كعب الأنصاري يؤمان النخل التي فيها بن صياد حتى إذا دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم طفق رسول الله صلى الله عليه وسلم يتقي بجذوع النخل وهو يجتث أن يسمع من بن صياد شيئاً قبل أن يراه (ومعنى يجتث يعني يتغافل بن صياد من غير أن يشعر به)، وابن صياد مضطجع على فراشه في قטיפمة له فيه رمية أو زمزمة (صوت خفي لا يكاد أن يفهم ، أو لا يفهم) فرأت أم بن صياد النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتقي بجذوع النخل فقالت لابن صياد أي صاف وهو اسمه هذا محمد ، فتناهى بن صياد . جاء في رواية مسلم فثار ابن صياد (قال رسول الله لو تركته بين . قال سالم قال عبد الله قام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس فأثنى على الله بما هو أهله ثم ذكر الدجال فقال إني أنذركموه وما من نبي إلا وقد أنذره قومه لقد أنذره نوح قومه ولكني سأقول لكم فيه قولاً لم يقله نبي لقومه تعلمون أنه أعور وأن الله ليس بأعور . رواه البخاري ومسلم 18/53 .

[1]: المرجع السابق، ص 27-28-29، وانظر محمد البهي الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 445.

والكشف عن الحقيقة. " وكما أن نواحي التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجي، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله" (1).

كما أكد إقبال فكرة "تجديد الفكر الديني بربطه بالعلم الحديث" في معرض شرحه لفكرة ختام النبوة التي تنطوي على عبقرية فذة كما وصفها، قال إقبال: "يبدو أن نبي الإسلام يقف على حافة عالمين: العالم القديم و العالم الحديث ؛ فهو من ناحية مصدر رسالته يعتبر متمماً للعالم القديم، أما من ناحية روح رسالته فيعتبر متمماً إلى العالم الحديث" (2).

ويقصد إقبال بالعالم القديم عصر النبوات والرسالات الإلهية إلى البشر منذ آدم إلى المسيح عليهم السلام، حيث انتهت الرسالات وختمت برسالة محمد صلى الله عليه وسلم؛ ففي الإسلام تبلغ النبوة كما لها باكتشافها لحقيقة جوهرية هي ضرورة إنهاء عصر النبوات. وهو " أمر ينطوي على إدراك دقيق أن الحياة لا يمكن أن تظل إلى الأبد أسيرة خيوط من خارجها تقود خطواتها، بل أصبح على الإنسان لكي يكتسب وعيه الذاتي كاملاً أن يتم فطامه ليعتمد على موارده الخاصة في تحصيل المعرفة، عن طريق الاستدلال العقلي" (3).

قال إقبال في وصفه لثمار هذه الفكرة: "لاشك أن إبطال الإسلام للكهنوت والسلطات الوراثية المستبدّة، ودعوة القرآن المستمرة لإعمال العقل والتجربة على الدوام، والتأكيد على النظر في الكون والتاريخ كمصادر للمعرفة الإنسانية، كل هذه جوانب مختلفة وثمار لفكرة عبقرية هي (ختام النبوة)" (4).

[1]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 31-32 ، وانظر محمد البهي الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 445.

[2]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 174.

[3]: المرجع السابق، ص 174.

[4]: المرجع السابق، ص 174.

ولا ينبغي فهم فكرة ختام النبوة على أن المصير النهائي للحياة هو إحلال العقل محلّ العاطفة والوجدان - كما يعتقد البعض-، بل قصار ما تقصده هو: "بناء موقف نقدي مستقل اتجاه التجربة التي اعتاد الناس وصفها بالدينية أو الروحية أو الصوفية"⁽¹⁾.

بيّن إقبال ذلك بقوله: "إن هذه الفكرة لا تعنى أن التجربة الروحية قد توقفت الآن عن الوجود كحقيقة هامة من حقائق الحياة. والمهم هنا هو أن القرآن لا يفتأ يؤكّد على اعتبار الأنفس والآفاق مصادر للمعرفة؛ فالله يرينا آياته في التجربة الجوانية و التجربة البرّانية على السواء، وواجب الإنسان أن يحكم على كفاءة كل جوانب التجربة في إمدادنا بالمعرفة"⁽²⁾.

ومن أبرز ثمار فكرة ختام النبوة كما أكّد إقبال نفي أيّة سلطة كهنوتية تدعي امتلاكها لإرادة البشر، قال إقبال: "إن فكرة ختام النبوة قوة سيكولوجية من شأنها أن تكبح ظهور مثل هذه السلطة أو نموها في المجتمعات المسلمة"⁽³⁾.

وتفتح هذه الفكرة من جانب آخر آفاقاً جديدة من المعرفة في مجال التجربة الإنسانية، طبقاً لما تؤكّده الآية القرآنية: "﴿ سُنْرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾"⁽⁴⁾. إنّها ترسخ المعرفة في مجالي التجربة الروحية والحسّية للإنسان "من النظر والبحث في آيات الله في الأنفس يتولّد علم النفس ومن آياته في الآفاق تتولد العلوم الطبيعية المختلفة، كما يتولّد علم التاريخ من النظر في سير الأمم السابقة والتماس العبرة منها"⁽⁵⁾.

والقرآن كما يرى إقبال فيه ما يكفي لتفجير ينابيع المعرفة في عقول البشر على مرّ العصور الباقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. لقد عزّزت ومنتت هذه الفكرة روح الملاحظة النقدية

[1]: انظر المرجع السابق، ص 175.

[2]: المرجع السابق، ص 150.

[3]: المرجع السابق، ص 150.

[4]: فصلت/53.

[5]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 151.

المتفحصنة لتجربة الإنسان الخارجية، بأن جرّدت قوى الطبيعة من تلك الصبغة الأسطورية التي أسبغتها عليها الثقافات السابقة في العصور القديمة.

يتطلّب بناء الإنسان عند إقبال تحرير روحه بتقوية الذات، وتحرير فكره بالقراءة الفاعلة لكتاب الوحي وكتاب الكون، وهو ما يتيح له - بما يمتلكه من قوة روحية - استعمار الكون والهيمنة على الواقع الإنساني.

- أما الصياغة المنهجية المتكاملة للذات الحضارية عند بن نبي فتتطلب خطوات منهجية دقيقة و متكاتفة تشكّل في مجملها وحدة عضوية متكاملة، تنطلق من صياغة الفرد روحيا، بهدف خلق الدافع الحضاري، وتنتهي بصياغته فكريا ومنهجيا في إطار المشروع الثقافي. يمكن تلخيص هذه الخطوات في عنصرين رئيسين هما:

1- بعث الفعالية بين النفس والفكرة الدينية:

وهو العنصر الذي عبّر عنه بن نبي بالتوتّر، الذي يعدّ حالة نفسية ناتجة عن التفاعل مع الفكرة الدافعة، تفضي إلى تحرر الطاقات الكامنة في الأنفس نحو الفعالية والنشاط. وتحقيقه يكون بتجديد فعّال للصلة بين المسلم ومبدئه الأصلي - الإسلام -؛ بمعنى تسجيل هذا المبدأ في النفس كما قال بن نبي-، وهذا بتحقيق الشروط النفسية والاجتماعية ذاتها التي سببت الانبعاث الروحي للرعيّل الأول، وبعبارة أبلغ "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"⁽¹⁾.

ويمرّ تحقيق هذا النموذج حتما عبر "غرس الحقيقة القرآنية في الضمير المسلم كما لو كانت جديدة، نازلة من فورها من السماء على هذا الضمير"⁽²⁾.

2- تكوين الإنسان في إطار برنامج تربوي ثقافي:

يعتبر هذا العنصر مصدرا و منهجا أساسيا في الصياغة التربوية للفرد، لكونه أساس وأصل كل تحوّل حضاري في التاريخ، فالفعل الحضاري هو في جوهره فعل ثقافي؛ لأن كل واقع اجتماعي

[1]: قول مأثور عن إمام دار الهجرة مالك بن أنس.

[2]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 114.

هو في الحقيقة قيمة ثقافية معينة محققة في واقع الإنسان، بحسب معطيات الإطار الزمني والمكاني، وعلى هذا الأساس فإن أي تفكير في مشكلة الإنسان، هو في الأساس تفكير في مشكلة الثقافة⁽¹⁾.

كما تعد المسألة الثقافية - برأيه - المدخل الضروري لعملية البناء الحضاري، على اعتبار أن الحضارة هي محصلة تفاعل الجهد الإنساني مع سنن الآفاق والأنفس والهداية، وهذه السنن لا يمكن أن يصل إليها الإنسان إلا عبر عالم ثقافي سليم ومنسجم وفعال، يتيح له امتلاك منهج البحث عنها، والوصول إلى إدراك آليات عملها من جهة، ومنهج الاستفادة منها في تحقيق الترتي الحضاري المنشود من جهة أخرى⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس يتحدد المشروع الثقافي لبناء الإنسان في صورة برنامج منهجي تربوي يبني على عناصر هي:

أ- التوجيه الأخلاقي: ويقصد به "قوة التماسك الضرورية للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية"⁽³⁾.

ب - التوجيه الجمالي: يعد البعد الجمالي - في نظره - بمثابة المصدر الذي تتبع منه الأفكار "وتصدر عنه بواسطة تلك الأفكار أعمال الفرد في المجتمع"⁽⁴⁾.

لذلك فمصدر صناعة الذوق الجمالي في تفكير الإنسان هو الصور الجمالية المحيطة به، ومن خلال انطباعه في فكر الفرد ووجدانه "يجد في نفسه نزوعا إلى الإحسان في العمل، وتوخيا للكرام من العادات"⁽⁵⁾. وعليه لا يمكن - برأيه - تصور الخير منفصلا عن الجمال.

[1]: المرجع السابق ص 100 . 101.

[2]: الطيب برغوث، موقع المسألة الثقافية من إستراتيجية التجديد الحضاري (الجزائر: دار الينابيع)، ص 12-13.

[3]: مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 94.

[4]: المرجع السابق، ص 82.

[5]: المرجع السابق، ص 82.

خلص بن نبي إلى أنّ الجمال هو الإطار الذي تتكون فيه كلّ حضارة إنسانية الأبعاد، ومن منطلق الأهمية الحيوية للجمال شدد على ضرورة توظيفه في كل مناحي الحياة.

ج- المنطق العملي: يتحدّد المنطق العملي - برأيه- في : " استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة"⁽¹⁾، وعلى هذا الأساس اعتبر أن العجز الذي يعاني منه إنسان ما بعد الموحدين، لا يرتبط بالعقل النظري، بقدر ما يرتبط بالعقل العملي، الذي يتكوّن في جوهره من الإرادة والانتباه⁽²⁾، ومكمن الخلل . برأيه . في افتقاد العقل المسلم للضابط الذي "يربط بين عمل وهدفه، بين سياسة ووسائلها، بين ثقافة ومثلها بين فكرة وتحقيقها"⁽³⁾.

يتبيّن ممّا سلف أن المنطق العملي له ارتباط وثيق بفعالية الإنسان في محيطه، وهو ما يستلزم وجود تناسب طردي بين المنطق العملي والمحيط الثقافي للإنسان، على اعتبار أن فعاليته تتحدد من خلال وسطه الثقافي.

د- التوجيه الفني أو الصناعة: ويتضمّن . برأيه . "كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم"⁽⁴⁾، ويدخل تحت هذا المسمى أيضا المهن التي قد تبدو هيئّة بسيطة كالرعي مثلا، إذ يرى بن نبي "أن الراعي نفسه له صناعته"⁽⁵⁾؛ ممّا يدل على أهمية تضافر كلّ الجهود وتوجيهها نحو مقصد واحد هو النهوض الشامل بالأمة.

ويرى الأستاذ أن استمرارية المجتمع ونموه والحفاظة على كيانه مرهون بدرجة اتّصاله الفعلي بعالم الأشياء، وهذا لا يتحقق إلا باستثماره الإيجابي لوسائله وقدراته الذاتية في اتجاه بناء صناعته وبالتالي يجني الثمرات المادية للحضارة.

ومن خلال هذا البرنامج يمكن أن ننشأ الإنسان من جانبيين:

أ- جانب التنشئة التربوية :

بمعنى التكوين الشامل للفرد من الناحية السلوكية، والجمالية.

[1]: مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 85.

[2]: انظر مالك بن نبي، شروط النهضة مرجع سابق ص 102.

[3]: المرجع سابق، ص 102.

[4]: المرجع السابق، ص 104.

[5]: المرجع السابق، ص 104.

ب- التنشئة الفكرية المنهجية:

ونعني بها إعادة صياغة التفكير الإنساني على أساس علمي سليم، يجعله يتميز بخاصية النظر السببي والسني لمحيطه الإنساني والكوني.

يتضح مما تقدم أن المسألة الثقافية وسيلة فعّالة في بناء الإنسان، بالنظر لما تتضمنه من "منهج تربوي يأخذ صورة فلسفة أخلاقية"⁽¹⁾ لها أثر وظيفي فاعل في تشكيل عالم الأشخاص، الذي لا يتصور بدونه عالم الأفكار، وعالم الأشياء.

ويعبر عن هذه العوالم الثلاثة بالمعادلة الآتية: ناتج حضارة = الإنسان + التراب + الزمن⁽²⁾

خلص مالك بن نبي - وفق هذا النسق - إلى أن زرع الفعالية في الإنسان متوقف على التجسيد العملي للبرنامج التربوي للثقافة.

يظهر جليا من خلال هذا العرض حضور رؤية مشتركة عندهما للخطوط العريضة لبناء الإنسان، مع تباين في التفاصيل الفرعية منهجا ومضمونا. ويمكن حصر عناصر الاتفاق في ما يأتي:

1- بعث الدافعية في نفس الإنسان نحو الحركية والسعي في محيطه الكوني والاجتماعي. تمثل هذه الدافعية محصلة تفاعل النفس مع الفكرة الدينية المستمدة من الوحي، فمنها تستقي ماهيتها ومقاصدها في الوجود.

2- التنشئة المتكاملة والشاملة للإنسان، تربويا -روحيا-، وفكريا، ومنهجيا على أساس برنامج واضح الأبعاد والمعالم، مستمد من الوحي والتجربة التاريخية الإسلامية، ويستثمر بفاعلية مختلف التجارب الإنسانية، التي يدخل في رحابها التجربة الغربية في النهوض.

3- إصلاح منهج وآليات تفكير العقل المسلم، بهدف الصياغة الجذرية والمتجددة لنظم التفكير لديه، مما يثمر عقلا سننيا متناغما مع واقعه، إذ نجده ينظر إلى الآيات الكونية نظرة الكاشف لقوانينها بهدف تسخيرها، وتعمير الأرض على هداها في إطار القواعد الكلية للاستخلاف في الأرض.

[1]: مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 63.

[2]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 27 - 29.

ويبدو - حسب تقديري- أن مشروع بن نبي أكثر فعالية وواقعية من مشروع إقبال، بالنظر لمضمونه المتكامل، ومنهجه المحكم، مما شكّل في مجمله نسقا تغييريا متسقا ومتناغما، منطلقا، ومنهجيا، وغاية، وهو وإن بقي حبيس الرؤية النظرية، إلا أنه يتصف بالقابلية للتنزيل في الواقع، مما يؤشر بوضوح على واقعية بديله الحضاري.

ثانيا: البناء الاجتماعي :

- تأسس منظور إقبال لبناء المجتمع على فلسفة بناء الذات، عبر تنميتها واستثمار طاقاتها لتحقيق ماهيتها والغاية من وجودها. لذلك تكون الذات بنظر إقبال الوسيلة المحورية، والحجر الأساس الذي يُبنى عليه المجتمع الأ نموذج، فهذا الأخير ليس إلا اجتماع مجموعة من ذوات أو شخصيات متطورة.

ميّز إقبال في سبيل الوصول إلى تلك الشخصيات بين ثلاث مراتب من التطور هي: إطاعة القانون، ضبط النفس، والنيابة الإلهية. وصف إقبال حال النيابة الإلهية مثلا بأنها: الحالة التي تمتزج فيها أعلى مراتب المعرفة والإدراك بأعظم وأقوى الدوافع البشرية⁽¹⁾.

ويتطلب الوصول إلى مرتبة المجتمع المثالي - بنظره - توفر مجموعة من الشروط وهي:

1 - القاعدة الروحية: ويقصد بها التوحيد، الذي يعدّ - بنظره - القاعدة النظرية الشاملة

التي يقوم عليها الإسلام، اعتقادا وعبادة وشريعة وتحكما.

قال إقبال في هذا المعنى: نفس في كل صدر جائل وهي للتوحيد سرّ هائل

فاجل هذا السر في كل الفعال ولتكن منه مثالا للجمال⁽²⁾

[1]: انظر علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 208.

[2]: محمد إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص 237، وقال إقبال في موضع آخر: فلا ملك أو فقرا ودينا وحكمة يؤسس

إلا فوق صخر العقائد، محمد إقبال، الأعمال الكاملة - ضرب الكليم - ، ص 653.

إنَّ التوحيد - برأي إقبال - عامل يبعث الحياة في الإنسان، وينقله من وضع الركود والجمود إلى حالة الفعالية دافعة إتياء نحو العمل. والتوحيد ينعكس في وحدة الفرد وطاقته، قوله وعمله، فكره ووجدانه، وفي وحدة الأمة، وبوحدة الأفكار تحيا الأمة، وهي وحدة الإلهام، وبدونها لا يتحقق⁽¹⁾.

والتوحيد هو يعطي الحياة قصدها. تؤكده مقاصد الشريعة. التوحيد قصد، والقصد هو الذي يجمع شتات القوى، ويوجه الطاقة نحو غاية واحدة، وعندما يتحدّد القصد يكون الكون كله سببا لتحقيقه، ووسيلة له. والقصد الأكبر هو العمل. فالتوحيد نظر وعمل، طاقة وحركة، وهو عهد التزم به الإنسان منذ عهد النور الأول⁽²⁾. ويتمثل المجتمع للتوحيد يتحرّر من العبودية لغير الله، محطّما الأغلال والقيود التي تكبله.

أكد إقبال في ضوء هذه الحقيقة أن المقوم الأساس لترقيته في مراتب العبودية لله عز وجل هو تغلبه على أهواءه وشهوته، فالعبودية للأغيار في أيّ شكل من الأشكال سواء أكانت سياسية أم اقتصادية، تحول دون رقي البشر، وتقبّل حوافزهم⁽³⁾.

ويقتضي تمثّل التوحيد قولاً، وفعلاً، وتحقّقاً في الواقع، الاحتكام إلى كتاب يتضمّن كليات الدين العقديّة، والقيمية، والتشريعية، بما يضمن ثباته، واستمراره.

2- شخصية القائد: التي تتمثّل قيم الإسلام علماً وعملاً؛ وتمتلك مهارات استقطاب الجماهير؛ ممّا يمكنها من سياسة الأمة وفق مقصدها، وعلى هدي من مرجعيتها. وأجدر من جسّد

[1]: قال إقبال في هذا المعنى: نحن فكر وخيال واحد ورجال ومآل واحد.

نحن من نعمائه حلف إحاء قلبنا والروح واللفظ سواء الأسرار والرموز، ص 196 .
بوحدة الأفكار تحيا أمة ودونها الإلهام يُلفى ملحدا ضرب الكليم، ص 582.

[2]: قال إقبال في هذا المعنى: ينظم المقصد أشتات الحياة فتراها مطلعاً راع الرواه.
كلمة التوحيد منك المقصد أنت للتكبير فيها توجد. انظر الأسرار والرموز، ص 225-227.

[3]: انظر: علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 208-209، 213-214.

هذه الشخصية المحورية هو الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي مثل ويمثل القدوة الأنموذجية للأمة عبر الزمان والمكان⁽¹⁾.

3- الكتاب: الذي به يمتلك هذا المجتمع الشريعة التي فيها الهدى، إنه القرآن الكريم شريعة الأمة الإسلامية. وهو جوهر الدين، الذي يوحد الأمة.

4- المركز: فمركز هذه الأمة هو الحرم، وبهذا المركز يكون انتظام الأقوام، وبه يقدر لها الدوام. يقول إقبال: "الثام الملة البيضاء من الطواف بالحرم، به توحدت كثرتنا، واستحكمت بقيد الوحدة عزيمتنا".

ومّا جاء في أشعاره في هذا المعنى قوله:

"وُحِّدَتْ فِي حَسْبِهِ كَثْرَتُنَا أَحْكَمَتْ فِي وَحْدَةِ قُوَّتُنَا
إِن فِي الْجَمْعِ حَيَاةَ الْأُمَمِ إِن هَذَا الْجَمْعُ سُرُّ الْحَرَمِ"⁽²⁾.

5- التقاليد والأعراف: وهي مستقاة من الشّمائل المحمدية، وتمثل - برأيه - أساس استقرار واستمرارية المجتمع، مثل قيم: إكرام الضيف، والإحسان للسائل والمسكين، والرحمة والبر للفقراء. قال إقبال في بيان أهميّة هذه العنصر: "من ذا الذي لا تدمى كبده، ويذيب نياط قلبه ما يناله المسلمون من الكسب..... وإذا نظرت إلى أحد أزقتهم المظلمة في واضحة النهار المبصر، فإنّه لا يكسر طلسم خيالك إلا صياح اليتامى وبكاء العراة الضامرين، وأنين العجائز المتألمات..."⁽³⁾.
فالمسلم قوله رافة وفعله رحمة، فرحمته عمّت العالمين، وأنارت للبشر السبيل. فإذا لم يتخلّق بهذه الآداب المحمدية فسيكون مثل الطائر المنفرد المغرّد في غير بستاننا، كما وصف إقبال⁽⁴⁾.

[1]: قال إقبال في هذا المعنى: " يهب الناس جديدَ النظر يجعل البيدَ كروضٍ نظير .
فترى الأمة منه سائره بلهيبٍ منه حرّى ثائره
شرا في قلبها قد أشعلا فأحال الطين فيها شعلا
يجذب الإنسان شطر المقصد جاعلا الشرع زماماً في اليد . محمد إقبال، الأعمال الكاملة، الأسرار

والرموز، ص 194.

[2]: محمد إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص 224.

[3]: علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 211.

[4]: قال إقبال في هذا المعنى: طائر أنت على دَوْحَتنا شدّوه واللحن من نغمتنا

إن تكن ذا نعمةٍ لم تُفرد بسوى بستاننا لا تُغرّد

كلُّ من أوتي حظاً من حياه في سوى بيئته يلقي رداه. انظر : محمد إقبال، الأعمال الكاملة - رموز

نفي الذات-، مرجع سابق، ص 221.

6- الروح العلمية: التي تقوم على أساس امتلاك المجتمع لخاصية العلم، بوصفه وسيلة

التسخير والتعمير، والأخذ بأسباب التمكن، يشهد لهذا قوله: "إن فكر الإنسان يسبح في العالم ليسخر قواه، ويتصرف فيه فنون التصرف... إن هذا العالم سخر للإنسان، وإن للإنسان فيه جهادا، وإن لذة الإنسان وكماله في هذا الجهاد، ومن سخر المحسوسات فقد أنشأ عالما من ذرة. أيها النائم بالأيون، والمحتقر عالم الأسباب، افتح عينيك واعرف قدر هذا العالم..."⁽¹⁾.

وفي هذا الإطار دعا إقبال إلى تجديد مناهج التربية والتعليم، بما يحقق نقلة نوعية قوامها بعث ملكات الإبداع، والنقد، والتحليل، واستثارة القوى العقلية والوجدانية المودعة في الإنسان من أجل فهم وتسخير قوانين الكون، والقطيعة مع الأساليب البالية المتوارثة من عصور التخلف⁽²⁾.

- وانطلق منظور بن نبي في بناء المجتمع من المحيط الاجتماعي الذي يعدّ - برأيه - المؤثر الأساس في تكوين وتشكيل شخصية الفرد وطباعه، فقد يؤثر فيه بالإيجاب بغرس قيم الفعالية التي تجعله محرّكا للتاريخ، وقد يؤثر فيه بالسلب، بأن يرث الفرد مختلف أصناف التخلف من المجتمع .

فالقضية - برأيه - هي "قضية مجتمع، وليست قضية فرد، فكل المتاعب التي تتهاجم الفرد، والمصاعب التي تعترضه في الطريق، ليس مصدرها تكوينه الخاص، ولكن صلته بمجتمع معين"⁽³⁾.

وعليه فأول خطوة في بناء المجتمع هي تهيئة الجو الاجتماعي والثقافي الملائم لبناء الإنسان، وهذا لا يتم إلا بالعودة إلى الظروف والشروط نفسها التي تم فيها ميلاده، ويتمثل أول شرط في إعادة تشكيل نسيج المجتمع على أساس مرجعيته وقيمه.

1- تشكيل شبكة علاقات اجتماعية فعّالة على أساس الفكرة الدينية:

يعتبر تشكيل شبكة العلاقات الاجتماعية - برأي بن نبي - أول عمل يؤديه المجتمع الإسلامي في طريقه للاستئناف الحضاري، متّخذا من الإسلام بقيمه وخصائصه الروحية السامية

[1]: علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 212.

[2]: انظر أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، ص 66-73.

[3]: مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 28.

المنهل الذي يستقي منه قوة تلاحمه، وشدة تماسكه ، "فالعلاقة الروحية والعلاقة الاجتماعية - برأيه - مرتبطان ارتباط الأثر بالسبب في حركة التطور الاجتماعي، فالعلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالمجتمع، هي في الواقع ظل العلاقة الروحية في المجال الزمني"⁽¹⁾.

لهذا تشكّل الفكرة الدينية - أي الإسلام - نظاما اجتماعيا يستحيل فيه الفرد إلى أفراد كثيرين⁽²⁾، وتعد شبكة العلاقات الاجتماعية الأداة الجامعة لكل الطاقات الحية في المجتمع الإسلامي.

يتجلى هذا التماسك الاجتماعي في صورة نشاط مشترك يجمع الطاقات الفردية لمصلحة المجتمع بفضل هذه الشبكة.

ولا ينبغي أن يكتفي المجتمع المسلم بتكوين هذه الشبكة فحسب؛ بل يجب عليه القيام بدور مصيري، يتعلق بضرورة الحفاظ على سلامة هذه الشبكة من أي طارئ قد يعطل أو يعرقل عملها، مثل: التعاليم الدينية والاجتهادات القانونية^(*) التي تعتبر في المال بمثابة جهاز وقائي يضمن سلامة نسيج المجتمع.

وإضافة إلى الآليات الوقائية السابقة الذكر، لا بد من عمل متواصل ودؤوب لصدّ كل "القوارض" التي تقوم بمحاولة هدم الوحدة العضوية للمجتمع.

2- بناء المجتمع في إطار المشروع الثقافي:

ركّز بن نبي في تنظيره للمشروع الثقافي للمجتمع على بعده الوظيفي، حيث يرى أن أولى الأولويات في عملية البناء الثقافي "هو تحديد مفهومها في الإطار التاريخي، ثم توظيفها كنظام تربوي تطبيقي لنشرها بين طبقات المجتمع"⁽³⁾.

[1]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 57.

[2]: المرجع السابق، ص 57.

[*]: سواء أكانت مستمدة من الوحي الإلهي أو اجتهادات منضبطة بمقاصده.

[3]: مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 91. 92.

يمثل المبدأ الأخلاقي العنصر الأساس في البناء الثقافي، إذ أن "فعالية المجتمعات تزيد أو تنقص، بقدر ما يزيد فيها أو ينقص تأثير المبدأ الأخلاقي" (1).

وتكمن أهمية هذا المبدأ في أثره الوظيفي الفعال عند تشكيل عالم الأشخاص، "الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء، ولا عالم المفاهيم" (2)،

يدل التجسيد الواقعي للمشروع الثقافي - كأساس للتغيير والبناء الاجتماعي - ، على تشكّل شبكة الصلات الثقافية، التي من خلالها تتحدد فعالية الفرد والمجتمع وعلى ضوءها يحدد هدفها المشترك (3).

وبهذا تتضح الأهمية المركزية للمشروع الثقافي، بوصفه المدخل الأساس لعملية البناء الحضاري، وتحقيق كل ذلك مرهون بتوفير هذا الوسط الملائم بشروطه وظروفه، وهو ما من شأنه أن يبعث الفعالية من جديد في المجتمع المسلم، ويعيد له دوره القيادي في العصر الراهن.

ومن المفصلات الأساسية والمحورية في عملية بناء الصرح الحضاري - عندهما - التمكين السياسي عبر نظام حكم راشد، يستمدّ شرعيته من مقومات الأمة، وبناء اقتصاد نوعي مثمر يفعّل كليات الاستخلاف في أرض الواقع بعملية التسخير والتعمير.

ثالثاً: - التمكين السياسي الفعال:

يعدّ البناء السياسي أحد أهم عوامل البناء الحضاري، فهو بمثابة العقل المدبر والمنظم والمخطّط لتشييد الصرح الحضاري.

يشترط بن نبي في عملية بناء المنظومة السياسية للأمة الإسلامية أن تكون مطابقة للغاية المستقبلية للأمة الإسلامية المتجلية في الشهود الحضاري تمثلاً بقوله عزّ وجل: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ

[1]: مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 148.

[2]: المرجع السابق، ص 148.

[3]: انظر مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 146.

أُمَّةٌ وَسَطًا لِيَتَّكِفُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴿١﴾ ، ويقتضي نجاح هذا العمل وجود ضوابط ومحددات تعصم الأداء السياسي من الانحراف، وتتلخص فيما يأتي:

1 - ضرورة ارتباط البناء السياسي بالمبدأ الأخلاقي، حيث تعتبر "السياسة بدون أخلاق ما هي إلا خراب الأمة"⁽²⁾ كما قال بن نبي.

2- مركزية البعد الثقافي في البناء السياسي، حيث يرتبط الأداء السياسي بشكل وثيق بالمسألة الثقافية لهذا "فصناعة السياسة برأيه تعني إلى حد كبير تغيير الإطار الثقافي في اتجاه ينمي تنمية متناغمة عبقرية أمة، ومن هنا فصناعة السياسة تعني في آخر المطاف صناعة الثقافة"⁽³⁾.

3 - أهمية المنهج في الأداء السياسي، إذ أن المنهج هو الناظم الذي يضبط العمل السياسي، فيسير وفق هذا الانضباط على منهج محدد الغايات، واضح الأبعاد والمقاصد، لا مكان فيه للانتهازية والعشوائية .

وقد شدّد رحمه الله في سياق بيانه لمركزية المنظومة السياسية في البناء الحضاري على ضرورة الارتباط الجذري بين البناء السياسي وعمق الإرث الحضاري للأمة الإسلامية بمقوماته الذاتية، والخبرة الإسلامية التاريخية، مع مراعاة مستجدات الساحة العالمية⁽⁴⁾.

- أمّا الأستاذ إقبال فمنظوره للبناء السياسي لا يخلو من نظرات دقيقة لقواعد وكماليات النظام السياسي الإسلامي الراشد، حيث يرى أن النظام السياسي في الإسلام يتقوم بثلاثة أركان رئيسة هي:

1-التوحيد: هو ركن الأمة المسلمة الأول، وهو العنصر الذي يستقطب أفراد الأمة بمختلف تنوعاتها الاجتماعية، والثقافية، والعرقية، ويوجهها صوب مقصد موحد هو العبودية لله، والإقرار بحاكميته سبحانه.

2- الرسالة: تشكّلت على أساس تعاليمها وشريعتهَا معالم الأمة الإسلامية، وكانت مكة مركزها ومقوم وحدتها، وكان الرسول روح الأمة وعصبها، وشريعته جبل الوريد منها.

[1]: البقرة/ 143.

[2]: مالك بن نبي، بين الرشاد والتهيه، مرجع سابق، ص 80

[3]: المرجع السابق، ص 89.

[4]: انظر المرجع السابق، ص 80 - 89.

كان المقصد الأساس من الرسالة تمكين الحرية والمساواة والأخوة بين البشر، تلك المبادئ الأساسية للمجتمع المثالي الذي يطبق تعاليم الإسلام، ويسير وفق منهجها، رافضا لكافة أشكال الظلم الاجتماعي.

3- الخلافة: تتمثل الدولة الإسلامية معاني وأبعاد الخلافة الواردة في القرآن، فهي كما وصفها إقبال دولة الخلافة الإنسانية تحت سلطة الله العلي القدير، وهي ليست منوطة بطبقة أو فرد بعينه، بل أمرها مفوض إلى جميع البشر من أفراد ذلك المجتمع المسلم، الذي آمن بالمبادئ الأساسية للتوحيد والرسالة، والذي تظهر فيه الكفاءة والاستعداد لتأخذ دورها. وهذا المجتمع هو الجدير بهذه الخلافة. ومن هنا تبدأ فكرة الجمهورية في الإسلام، التي تكون الخلافة فيها للجمهور، الذي هو بمنزلة الخلفاء المتبعين والمطبقين للشريعة وفق انقياد للحاكمية الإلهية.

تعيش في كنف هذه الجمهورية قيم المساواة، والثقة، والعدل، والأخوة، منضبطة بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عبودية مطلقة لله، وإذعان لحاكميته⁽¹⁾.

وباستصحاب هذه الكليات والقواعد، مضى إقبال قدما نحو عرض منظوره للدولة الإسلامية الحديثة، حيث مال إلى القول - على غرار بن نبي - بوجوب انضباطها بالنظام الأخلاقي الإسلامي؛ إلا أنه يتأسس - برأيه - على الشخصية الفردية تماشيا مع فلسفة الذات التي تبناها، وعليه شدّد على عدم كبتها أو كبت تطورها، لأن هذا لا ينسجم مع روح القانون الإسلامي والأخلاق الإسلامية.

وسبيل تجسيد مبدأ الحاكمية وتنزيله في الواقع عنده منوط بنواب الشعب المنتخبين من الأمة على أساس مبدأ الشورى⁽²⁾.

ومن القضايا التي شغلت تفكير إقبال في هذا السياق قضية الوحدة الإسلامية، التي انتهى إلى القول بإمكانية تحقّقها، بالنظر لتجسّدتها في العصور المزدهرة للأمة الإسلامية بدءًا بدولة المدينة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ومرورا بدولة الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين، وانتهاء بالدولة العثمانية، وبالنظر كذلك لامتلاك الأمة لمقومات الوحدة، ومنها بالأساس مقوم التوحيد.

[1]: انظر علي حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 218-221.

[2]: انظر المرجع السابق، ص 223-224.

وبالرغم من جهود إقبال في التأسيس لمعالم الدولة الإسلامية الحديثة، واجتهاده في تنزيلها على أرض الواقع، إلا أنها اصطبغت بالنزعة المثالية، التي تجلّت في محاولة استنساخ النموذج التاريخي للدولة الإسلامية نظيراً و الدعوة إلى تطبيقه في أرض الواقع، على عكس منظور بن نبي الذي كان واقعياً إلى أبعد الحدود، حيث انتهج خطة المرحلة - سياسة الخطوة خطوة- في البناء السياسي، تجلّى ذلك في سقف مطالبه المعقولة، والممكنة التحقيق، تكيفاً مع أوضاع الأمة آنذاك، حتى يتسنى لصنّاع النهضة تطبيقه بفعالية دون عوائق.

رابعاً: التمكين الاقتصادي:

تتحقق من خلال إعادة صياغة الفرد في إطار المشروع الثقافي للمجتمع، تحت قيادة سياسة حكيمة، منضبطة برؤية استراتيجية متكاملة الثمرة المرجوة في صورة بناء اقتصادي متجدّد في الواقع الإنساني.

واشترط بن نبي لنجاح عملية الإقلاع الاقتصادي - على غرار البناء السياسي - وجود محدّدات ينضبط بها البناء الاقتصادي، يمكن اختصارها في العناصر الآتية:

1- محورية الإنسان في عملية الإقلاع الاقتصادي:

أكّد رحمه الله على ضرورة أن تكون عملية الإقلاع الاقتصادي ضمن منظومة متكاملة منطلقها الأساسي هو الإنسان، حيث يرى أن بناء اقتصاد متين ليس قضية إنشاء بنك وتشديد مصنع فحسب، بل هو قبل ذلك تشييد الإنسان وإنشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات⁽¹⁾.

2- ارتباط البناء الاقتصادي بالمعادلة الاجتماعية للفرد:

ونعني به ارتباط البناء الاقتصادي بخصوصية الواقع الاجتماعي، وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر سرّ تباين مناهج الإقلاع الاقتصادي من مجتمع لآخر، وانطلاقاً من هذا التباين يرى بن نبي وجوب مراعاة ما اصطّح عليه بـ"المعادلة الاجتماعية" التي فسرها بمعادلتين:
أ- معادلة بيولوجية تسوّي بين الإنسان وأخيه الإنسان من حيث صفاته الذاتية.

[1]: المسلم في عالم الإقتصاد (دمشق: دار الفكر، ط03، 1987م)، ص 64.

ب- معادلة اجتماعية وهي هبة المجتمع إلى أفرادها كافة، بصفتها القاسم المشترك الذي يطبع سلوكهم، ويحدد درجة فعاليتهم أمام المشكلات، ويميزهم عن أفراد مجتمع آخر، أو عن جيل آخر بين مجتمعهم⁽¹⁾.

3- ارتباط البناء الاقتصادي بالقيم الحضارية للأمة:

أكد بن نبي أن الاقتصاد هو الثمرة المادية للحضارة الإنسانية بكل ما تحمله من خصوصيات ذاتية، لذلك لا يمكن تصور نجاح عملية البناء الاقتصادي بدون ربطها بالقيم الحضارية، وعليه فالقضية برأيه "ليست قضية إمكان مالي، ولكنها قضية تعبئة الطاقات الاجتماعية. أي الإنسان، والتراب، والوقت في مشروع تحركها إرادة حضارية لا تحجم أمام الصعوبات"⁽²⁾.

- أما رؤية إقبال للبناء الاقتصادي فارتبطت بفلسفته الذاتية والاجتماعية، وعليه اكتفى ببيان أهمية مبدأ العدالة الاجتماعية، بوصفه الركيزة الرئيسة التي يقوم عليها الاقتصاد في الإسلام، لما يتضمّنه من قيم العدل، والمساواة، والتكافل التي يتعايش في كنفها الناس فقراءهم وأغنياءهم دون ظلم أو جحف.

نصل من خلال العرض التفصيلي لمضمون التغيير عند المشروعين إلى نتيجتين هامتين هما:

1- تكامل أنساق التغيير عند مشروع بن نبي، لتشكّل في مجملها وحدة عضوية متكاملة، منطلقته من بناء الإنسان و المجتمع على أساس مشروع ثقافي فعال، تحت قيادة سياسة حكيمة، منضبطة برؤية استراتيجية متكاملة، تقصد تحقيق الثمرة المرجوة، التي تتجلى في صورة بناء اقتصادي متجدّد في الواقع الإنساني، يعبر عن أصالة وحضارة الأمة الإسلامية، وأهليتها لتبوّأ مرتبة القيادة و الشهادة.

2- تجلّى مشروع إقبال التجديدي في ثلاث كليات رئيسة حضرت بقوة في تحليلاته وأفكاره هي: أ- تقدير العقل المسلم للعالم الطبيعي، بوصفه وسيلة الاستخلاف والتعمير، وأداء مهام الخلافة، وهذا يتوقف برأيه على ضرورة تأويل الكون تأويلاً روحياً، بوصفه تجلياً

[1]: انظر المرجع السابق، ص 91 - 96.

[2]: المرجع السابق، ص 71.

للذات، والصفات الإلهية، وبناء عليه يتوجب على المسلم أن لا يستوحش منه، بل ينبغي التفاعل معه بكشف نواميسه، ومن ثم تسخيرها.

ب- ضرورة الاعتداد بالفرد الإنساني، وهذا يتوقف على تحرير روح الفرد، بالعودة إلى الذات، غوصا في أعماقها، واستثمارا لطاقتها بقصد تغيير مجرى الحياة. ج- تأكيد عنصر الروحانية في حياة الإنسان والأمة، وهذا وفق مبادئ وضوابط، توجه مسار وتطور المجتمع الإنساني على أساس روحي، مستمد من تعاليم الإسلام عامة، والتوحيد خاصة⁽¹⁾.

يتبين من العرض التفصيلي السالف الذكر حضور تقاطعات في رؤيتهما لأسس ومقومات البناء الحضاري، فالحضارة في فلسفة إقبال تنطلق من بناء الإنسان الذي يفعل كليات الاستخلاف في الأرض في إطار العبودية الحقّة لله تعالى، وهو ما يتطلب - بنظره - توفر معايير روحية وفكرية تكفل بناء الذات، ثم المجتمع، والسياسة، والاقتصاد، وبذلك تكون الحياة برمتها منضبطة بالرؤية التوحيدية منطلقا ومقصدا؛ ممّا يضيف الطابع الروحي في بناء الحضارة، منطلقا، ومنهجيا، ومقصدا. تسهم هذه الرؤية الدقيقة في تعديل مسار الحضارة الإنسانية، على أساس التوازن بين الروح والمادة.

ويكاد يتفق مالك بن نبي على نفس المفهوم والمعنى، فالحضارة عنده هي: " مجموع الشروط الأخلاقية و المادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه"⁽²⁾. تستمدّ هذه الحضارة فلسفتها في البناء من الفكرة الدينية، ويتحدّد منطلقها في عملية التشييد من تكوين الإنسان، تكويننا شاملا ومتكاملا، وهو ما يعدّ مدخلا لبناء شبكة علاقات اجتماعية تخلق الانسجام في المجتمع.

يسير كل ذلك في إطار مشروع ثقافي فاعل، وسياسة راشدة حكيمة، تثمر في المآل اقتصادا متينا، يؤشر على درجة سموها الروحي، والأخلاقي، والفكري، وعلى نجاحها في بلوغ التوازن بين المجالين الروحي المادي.

[1]: انظر محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 245، وانظر محمد البهي الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 477.

[2]: مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 43.

الفصل الثالث: تقويم عام لمشاريع التحضر الإسلامي.

المبحث الأول: تقويم رؤى مشاريع التحضر الإسلامي لمعوقات النهوض.

المبحث الثاني: تقويم رؤى مشاريع التحضر الإسلامي لكليات النهوض.

المبحث الثالث: الأفكار النهضوية - رؤية كلية-

الفصل الثالث: تقويم عام لمشاريع التحضر الإسلامي.

يستشفّ من خلال العرض السابق لمضامين ومناهج مشاريع التحضر الإسلامي، حضوراً ملفتاً لهمّ النهضة والبعث الحضاري للأمة فيها، سواء تعلّق الأمر بجهود التنظير، أم التطبيق.

يعدّ التركيز على هذا المحور أمراً منطقيّاً، بالنظر لوضع الأمة المتدهور آنذاك، ممّا شكّل أولوية - عندهم - في سير الأمة الحضاري للوصول إلى الريادة والقيادة، امتثالاً للأمر القرآني في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (١).

وبالرغم من الجهود المتراكمة كمّاً، والمتنوعة كيفاً إلا أنّها لم تحقّق النهوض الشامل بالأمة - رغم أنّها حققت بعض المكاسب* -، ولم تثمر في المآل الغاية المرجوة، وهي تبوّأ الأمة الإسلامية لمرتبة الشهود الحضاري؛ ممّا يفرض علينا وضع جملة من التساؤلات تتمحور كلّها حول أسباب فشل مشاريع النهضة والإصلاح في تحقيق هدفها المنشود، وتنحصر في الآتي:

أولاً: هل وقّعت مشاريع التغيير في الإمام بالبعد التاريخي لأزمة الانحسار الحضاري؟

ثانياً: ما درجة توفيقها في تحديد مكنم الداء الذي دبّ في كيان الأمة الإسلامية، وشكّل

حجر عثرة في طريق نهوضها؟

ثالثاً: ما درجة توفيقها في ترتيب الأولويات في السعي نحو التغيير؟

رابعاً: هل نجحت هذه المشاريع في وضع بديل حضاري يمتلك القدرة على مجابهة التحديات

المفروضة على الأمة الإسلامية؟

تستدعي الإجابة عن هذه الأسئلة الجوهرية، التوقّف عند عدد من الملاحظات التي ينبغي

استحضارها عند تقويم هذه المشاريع، وهي كالآتي:

[1]: البقرة/ 143.

[*]: من أهمّ المكاسب مساهمتها في تحرّز العالم الإسلامي من الاستعمار، وصناعة الوعي الديني في أفراد الأمة فهما وتطبيقاً.

أولاً: تأثر هذه المشاريع بعوامل مختلفة، منها ما يتعلق بالبيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية، ومنها ما يرجع إلى العامل الاستعماري، وما أحدثه من تأثير وتغيير في مجرى الأحداث.

أثرت كل هذه العوامل في بلورة التوجه الفكري لهذه المشاريع، وصياغة مضمونها العملي، وتشكل مناهج تحقيق غاياتها، وترتيب أولوياتها.

نذكر من شواهد ذلك على سبيل المثال لا الحصر بروز مشروع الإصلاح السياسي الذي ولد في وضع تميّز باشتداد الضغط الاستعماري الغربي لاقتطاع مناطق إسلامية واسعة، والسعي للانقضاض على الدولة العثمانية، وسائر الدول الإسلامية الأخرى، لذلك "انصرف جزء كبير من الخطاب الإسلامي في ذلك الوقت إلى الكفاح والتعبئة له بحكم ظروف الصراع المرير بين الأمة والاستعمار والاستبداد"⁽¹⁾.

حثّ الأفغاني وغيره في تلك المرحلة حكّام المسلمين وعلماءهم على ضرورة الائتاد والتآزر لمواجهة المدّ الاستعماري الرّاحف على العالم الإسلامي⁽²⁾، ولن يتحقق صدّ هذا العدوان - برأيهم - إلا بإصلاح نظم الحكم في بلاد المسلمين، على أسس سليمة، تكفل حفظ الحريات العامة(*) للأمة الإسلامية.

أما مشروع الإصلاح التربوي، فظهر في ظروف إجهاض الاستعمار لعدد من الثورات، بداية من ثورات المقاومة الجزائرية⁽³⁾، ثم ثورة أحمد عرابي، والثورة المهديّة⁽⁴⁾، ممّا نتج عنه انتكاسة نفسية

[1]: طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 39.

[2]: انظر منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات (الكويت: دار القلم، ط2، 1993م)، ص 28.

[*]: الحريات، بمختلف أبعادها السياسية، والاجتماعية، والفكرية، والثقافية.

[3]: مثل: ثورات الأمير عبد القادر، والمقراني، وبوعمامة، وأحمد باي، وفاطمة نسومر، وغيرها.

[4]: نسبة لمحمد المهدي ولد محمد بن أحمد المهدي في جزيرة ليب من أعمال دنقله سنة 1844م، من أب يمتن بناء المراكب الشرعية، درس القرآن في الخرطوم وتلمذ في الفقه الإسلامي على يد الشيخ محمد الخير، لاقت دعوته في الجزية أنصارا كثيرين، ثم أخذ يقوم بدعوته سائحا متنقلا بين الناس من بلدة إلى بلدة حتى جاب بلاد السودان من أدناها إلى أقصاها، ادعى المهديّة في حزيران عام 1882م، وخرج سائحا في السودان يلبس لباس الدراويش، وفي مطلع عام 1882م تجاوز عدد أنصار المهدي من الحاربيين عشرة آلاف، وبعد ذلك بستة أشهر تضاعف العدد، توفي المهدي في 22 حزيران 1885م. انظر علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 65 - 68.

كبيرة، عمّت جل أرجاء العالم الإسلامي، الأمر الذي أدى إلى بروز المنحى الإصلاحى التربوي في العمل التغييرى، الذي انصبت اهتماماته على الدعوة إلى التربية والتوعية وإصلاح نظم التعليم، بوصفها المدخل الرئيس للتحرر الكامل للأمة.

وجاء بروز مشروع الإحياء الإسلامى الشامل في ظروف الهزيمة التي لحقت بالمسلمين بإلغاء دولة الخلافة العثمانية، وتلاشي وحدة العالم الإسلامى، وحلول دويلات التجزئة في ظل احتلال استعماري مباشر، إضافة إلى وصول التيارات العلمانية إلى سدّة الحكم، التي حاولت استنساخ تجربة الغرب في النهوض، وسعت إلى تطبيقها بحذافيرها في العالم الإسلامى، فشكّلت بذلك تهديدا خطيرا للمرجعية العليا للمسلمين، تجلّت خطورته في إقصاء خاصيتين من أخص خصائص الإسلام، وهما الشمولية، والحاكمية.

اتجهت جهود حملة هذا المشروع في ضوء هذه المعطيات، التي خيّم عليها ظلام اليأس نحو شقّ طريق جديد يبتغي إعادة إحياء الإيمان في النفوس، وبثّ الأمل فيها من خلال حركة نهضة قاعدية تحمل مشروعا متماسكا⁽¹⁾.

وكان بروز مشروع الإصلاح الفكرى في فترة حرجة عاش فيها العقل المسلم أشدّ نكساته وطأة، بسبب تراكمات الانحدار الحضارى، والغزو الكاسح للحضارة الغربية، ممّا أحدث صدمة صيرته عاجزا عن الرؤية السليمة لمشكلات عصره، وسبل التخلص منها.

تبيّن رواد المشروع من خلال اطلاعهم على وضع الأمة المنتكس، وعلى الحضارة الغربية من الداخل أنّ الأزمة الأم التي تعانها الأمة الإسلامية هي أزمة فكرية آلت بالعقل المسلم إلى فقدان توازنه؛ ممّا أخلّ بأداء وظيفته المكلف بها، وهي استعمار الأرض وتسخيرها في إطار العبودية لله تعالى.

ثانيا: الارتباط الوثيق بين مشاريع التحضر الإسلامى والمرجعية الإسلامية الأصيلة، فلم تكن "هذه المشاريع مجرد اتجاه فكرى في الأمة، وإنما هو مشروع حضارى متكامل مطروح لقيادة الأمة

[1]: انظر منير شفيق، الفكر الإسلامى المعاصر والتحديات، مرجع سابق، ص 29 - 31.

والتطبيق العملي، وله أرضية ثابتة وعميقة داخل المجتمع نفسه، فهي وإن حملت في أغلبها طابع التحرر والمقاومة ضد الغزو الخارجي إلا أنها قامت في الوقت نفسه على أساس مشروع حضاري عالمي، يتحدّى حدوده الإقليمية، لي طرح نفسه مشروعاً عقدياً فكرياً سياسياً اقتصادياً اجتماعياً حضارياً مجدداً، يحدوه هدف الإصلاح والنهضة، وقد استند إلى الإسلام، وقدم نفسه على مستوى الأمة الإسلامية والعالم⁽¹⁾.

يسجّل الباحث في هذا السياق وجود تفاوت في درجة تمثّل المرجعية الإسلامية الأصيلة، من حيث الأصالة والعمق والقوة والفعالية.

يشهد لهذا اكتفاء كثير من المشاريع باستنساخ تجارب في النهوض سواء تعلّق الأمر بالتجربة التاريخية للأمة الإسلامية، أو تجربة الغرب في النهوض، ثم محاولة إسقاط بعضها أو كلّها على واقع الأمة، دون الالتفات إلى تباين الواقع التاريخي والحضاري.

نذكر من نماذج هذا الإسقاطات ما وقع لبعض رواد الإصلاح من انحرافات تتعلق بمناهج فهم النص، تأثراً بالعقلانية الغربية الراضية للغيبات، مثل تفسير محمد عبده لبعض الحقائق الغيبات الواردة في نصوص الوحي كالملائكة والجن، وطير أبابيل، وخلق عيسى عليه السلام، وغيرها⁽²⁾.

كان لهذه الآراء الشاذة الأثر البالغ في ظهور تيارات فكرية متفلّتة من قيود الدين وضوابطه، استفحلت في الأمة الإسلامية من بداية هذا القرن.

يتوجّب وفق المعطيات الأنفة الذكر أن نفصل بين القيم الثابتة، وبين مناهج التفاعل مع هذا القيم؛ بمعنى أن فشل مشروع تغيير، أو انحراف تمثّله للوحي لا يعني بالضرورة فشل المنظومة الفكرية؛ لأن هناك عوامل متعددة منتجة للفشل، ترتبط أساساً بالواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي، لذلك

[1]: المرجع السابق، ص 14.

[2]: انظر: مجلة المنار المجلد الثلاثون(4/267)، وتفسير المنار، مرجع سابق، (11/155)، (1/344)، (1/267)،

(9/566). وتفسير جزء عمّ لمحمد عبده (القاهرة: الجمعية الخيرية الإسلامية، ط03، 1341هـ)، ص 158.

فإنّ التغافل عنها، وحملها على المنظومة الفكرية، لا يؤدي إلى التشخيص السليم للواقع والتجربة، فضلا عن العلاج الدقيق والموضوعي...⁽¹⁾.

ثالثا: تأثر مضامين مشاريع التحضّر الإسلامي - التشخيص والتصحيح - بالخلفية الفكرية لحملتها.

مثال ذلك: تأثر مشروع الإصلاح التربوي بالنزعة التربوية للإمامين محمد عبده، وعبد الحميد بن باديس، فكان لها الأثر البالغ في قراءتهما للواقع الإسلامي، تشخيصا وتصحيحا.

وينطبق التحليل والحكم نفسه على مشروع جمال الدين الأفغاني، الذي اصطبغ بالمسألة المركزية التي ظل ينافح عنها طيلة مشواره الإصلاحية، وهي مسألة الإصلاح السياسي.

يتعيّن للوصول إلى تقويم موضوعي لمشاريع التحضّر الإسلامي - إضافة لاستحضار عنصر البيئة - أن نفحص مضمون التغيير عندها في جانبي التشخيص، وإصلاح الواقع، كما سيأتي لاحقا:

[1]: انظر محمد محفوظ، الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، مرجع سابق، ص 49.

المبحث الأول: تقويم رؤى مشاريع التحضر الإسلامي لمعوقات النهوض:

اهتمّ رواد مشاريع الإصلاح بتشخيص عوائق النهوض، بوصفه أولوية ومنطلقاً أساسياً ييسّر تحديد معالم طريق النهوض.

نستشهد لذلك -على سبيل المثال لا الحصر- بتشخيص الكواكبي للواقع الإسلامي، والذي خصّص له مصنفاً مستقلاً، يتضمن أسباب انحطاط الأمة الإسلامية، فبلغت من الكثرة أن أمّها في كتابة أم القرى إلى ستة وثمانين سبباً بين أصلي وفرعي⁽¹⁾.

فقد بلغ وضوح الرؤية للأزمة عند الكواكبي مستوى جعله قادراً على التمييز الكلي بين عناصر الأزمة، ثم يصنفها إلى الفرعي والجزئي وإلى الأصلي⁽²⁾.

نرصد من خلال هذا الاهتمام التفصيلي بعنصر التشخيص تفاوتاً في فعاليته، وهو يتراوح بين النظرة السطحية والرؤية العميقة، وعليه يمكن حصر تشخيصهم في ثلاثة مسالك رئيسة هي:

المطلب الأول: مسلك التشخيص السطحي لأمراض الأمة: الذي أرجع الأسباب إلى ما طفا على السطح، دون النفاذ إلى الأسباب العميقة، فافتقرت رؤيتهم إلى الدقة والعمق والشمولية؛ بسبب عدم التمييز بين المظاهر المرضية للداء وعلة الخفية، حيث أن معظم الانحرافات التي شخّصت من قبل هؤلاء الرواد، ما هي في حقيقة الأمر إلا مجرد مظاهر مرضية.

من هذه الرؤى تشخيص المشروع الإصلاحية التحريزي الذي حصر أسباب انحطاط الأمة في الاستبداد بشقيّيه الداخلي والخارجي، والتفرق، والجمود الفكري، وانحراف التدين.

تعدّ العناصر الآنفة الذكر في حقيقة الأمر مجرد مظاهر، وهي نتيجة تراكمات، ومضاعفات تاريخية تولّدت عن علل خفية.

[1]: انظر الكواكبي، أم القرى، مرجع سابق، 139-150.

[2]: طه جابر العلواني، أبعاد غائبة عن الفكر الإسلامي المعاصر، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، مراجعات تقويمية (بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط1، 2000م)، ص 158.

بيّن محمد الفاضل بن عاشور هذا القصور في معرض التعقيب على مشروع محمد عبده عندما عزا السبب في تأخر المسلمين إلى الجمود، حيث قال: "إن النتيجة في موضوع سبب تأخر المسلمين كانت سلبا لأنه تناول عرضا من أعراضه، ومظهرا من مظاهره، وهو الجمود، ولم يتوصّل إلى العوامل التي فتحت للجمود مداخل إلى النفوس وهيأتها للانطباع به"⁽¹⁾.

وصوّر بن عاشور هذا الخلل بضرب مثل دقيق، قال فيه: "هم في ذلك بمنزلة من يدعو المريض ليصحّ، ويدعو المغمى عليه ليفيق دون أن يحاول معرفة ما تسبّب في مرضه أو الإغماء عليه، ودون أن يعرف ما هو الأجدى في نقله من حال النوم إلى اليقظة ومن حال الغيبوبة إلى الشعور"⁽²⁾.

ومن أمثلة ذلك أيضا: معالجتهم السطحية لمظهر انحراف التدين، حيث جعلوه أحد أبرز أسباب تخلف المسلمين، ومن هنا اتجهت اهتماماتهم نحو وصف درجة هذا الانحراف، ولم ينقبوا في أسباب ابتعاد المسلمين عن دينهم.

الأمر نفسه ينطبق على مشروع الإحياء الإيماني الشامل الذي حصر الداء في انحسار الإيمان في حياة الأمة دون النظر إلى العلل التي سببت فتور العلاقة بين الإنسان وحقائق الإيمان، ممّا أفقدها خاصية الدافعية، التي تكون عامل تحريك للإنسان نحو الحركية والفعالية في الحياة.

المطلب الثاني: مسلك التشخيص التعميمي لأعراض الأمة:

وهو المسلك الذي قام بتشخيصه على رؤية معمّمة للواقع الإسلامي، خلصت إلى نتيجة مفادها الانحسار شبه الكلي للإسلام عن التأثير في مجرى الحياة، فجاء هذا الإطلاق عاما "لا يقف على ما بقي في هذا الجسم من عناصر القوة والمناعة الذاتية... وكذلك يخلو أو يكاد من صور مفصلة لما هو إيجابي من بقايا المخزون الثقافي الحضاري في ضمير الأمة"⁽³⁾.

[1]: محمد فاضل بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية (فرجينيا -وم -أ- : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط2 1992م)، ص 53.

[2]: المرجع السابق، ص 54 .

[3]: عبد المجيد النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 249.

انعكست هذه الرؤية على قراءته للواقع الإسلامي التي اتّسمت بالسلبية، بحيث تصور للملاحظ أنه أمام مشهد من السّواد الحالك، يخلو من مساحات مضيئة تبعث الأمل في الإصلاح والتغيير.

يميل أحد الباحثين إلى المسلك الذي يرى "بأن هذا الضرب من التشخيص كان بذرة لظهور المنزع الرفض لهذا الواقع،، متعامل معه بمنطق إلغائي جملة وتفصيلاً ...، وإذا كان رواد هذا المشروع لم يكن من مقصدهم، ولا من ظنونهم أن يدفع تقديرهم ذلك إلى طروء هذا المنزع الواقع المؤثم، فإن ذلك التقدير المتمثل في الوصف بالجاهلية كان في الحقيقة مساعداً على ذلك دافعاً إليه"⁽¹⁾.

لكنّ هذا المنزع - برأيي - ليس بعامل مؤثّر في بروز التيار الرفض للواقع جذرياً، بل تدخلت عوامل أخرى حاسمة، نذكر منها الاضطهاد الذي مورس على كوادر وأبناء حركة الإخوان؛ مما عجل بظهور هذا المنزع في الزنانات ومراكز التعذيب، نتيجة شعورهم بالغرابة الروحية عن المجتمع الذي خذلهم، فنادوا بالمفاصلة بين المجتمع المسلم والمجتمع الجاهلي، تأثراً بفكر المودودي صاحب نظرية المفاصلة على خلفية " البيئة السياسية التي عايشها في الساحة الهندية، التي تميّزت بمواجهة المسلمين لتحديات جسيمة كان أولها مواجهة الاستعمار، وثانيها مواجهة قهر الأغلبية الهندوسية وحملات التغريب وتذويب الهوية والشخصية الإسلامية في الهند. في هذا المناخ ناضل المودودي من أجل "الانفصال" عن الهند وإقامة دولة إسلامية بعيداً عن مشروع الأغلبية الهندوسية"⁽²⁾.

[1]: المرجع السابق، ص 248.

[2]: عبد الغني عماد، حاكمية الله المعطيات، المفهوم والخطاب، /agimad.maktoobblog.com/ 21 تشرين الأول

2010 الساعة: 06:23

انعكس هذا القصور في التشخيص الدقيق في هذين المسلكين على التقدير السليم للعلاج المناسب مضمونا ومنهجيا، حيث عجزوا عن تقديم بديل حضاري شامل¹ ينفذ برؤيته الشمولية إلى مختلف جوانب الحياة، فيصلح جميعها بتوازن واتساق دون تجزئية، ودون انفصام⁽¹⁾.

لاجرم أن رواد هذين المسلكين قد وفّقوا نسبيا في تحديد بعض العلل التي سبّبت انحطاط الأمة الإسلامية، وتشخيص العوائق التي تعطلّ عملية الاستئناف الحضاري، لكنهم قصرّوا- حسب تقديري - في بعدين رئيسيين، أثرا سلبيا في تشكّل مضمون التصحيح عند مشاريعهم، وهما:

أولا: البعد التاريخي للأزمة:

ونقصد به توظيف الرؤية التي تنقّب وتغوص في الجذور التاريخية لتدهور الحضارة الإسلامية، وهذا يتتبع مسار هذه الحضارة من ميلادها إلى نكوصها، ومن ثم الكشف عن العلل التي سبّبت انحدارها.

سلك رواد هذين المسلكين في قراءة الواقع الإسلامي منحى إجماليا عاما، لا ينفذ إلى سبر أغوار أزمة الانحسار الحضاري، من حيث قراءة الجذور التاريخية لهذا الانحسار بغرض كشف العلل الأصلية له، والتتبع التاريخي لمضاعفات وتراكمات المسيرة الحضارية للأمة الإسلامية عبر قرون عديدة إلى أن تبلورت صورتها القائمة في الواقع الإسلامي الراهن.

فلم نجد تحليلات عميقة عند حملة هذه المشاريع تحاول إماطة اللثام عن العلل التي نخرت كيان الحضارة الإسلامية. وبالرغم من رصدنا لبعض النتف من هذه التحليلات، إلا أنها جاءت في منحى إجمالي لا ينقّب العلل الخفية لتدهورها.

[1]: محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط2، 1998)

لهذا فتشخيصهم للواقع الإسلامي - في ضوء استبعاد(*) البعد التاريخي للأزمة-، هو مجرد تشخيص ظاهري سطحي لمظاهر التّردّي الحضاري، لا يمكنه أن ينفذ إلى العلل الخفية التي تقف وراء هذه المظاهر.

ثانيا: البعد الفكري في الأزمة:

تابنت رؤى رواد هذه المشاريع في تحليل أسباب تخلف المسلمين، بين من ينظر إليها من زاوية الخلل في التصور الاعتقادي للمسلمين، وبين من ينظر إليها من زاوية الخلل في التنشئة التربوية للفرد، وبين من يعالج هذه الأزمة من منظور ارتباط ظاهرة التخلف بفساد واستبداد الأنظمة الحاكمة.

وبالرغم من إسهابهم وكثرة تفريعاتهم في تحليل الواقع الإسلامي إلا أنّهم وقعوا في المعالجات الجزئية والتجزئية دون ناظم أو نسق، فغيّبت بذلك هذه المشاريع البعد الفكري والمنهجي، بوصفه عنصرا محوريا، ووسيلة فاعلة لرصد المظاهر المرضية التي يعاني منها العقل المسلم، والكشف عن عللها الخفية، وهو ما يعدّ مدخلا لفقّه علل الوهن الحضاري.

وتتمثل أهم الاختلالات التي يعاني منها العقل المسلم في افتقاره لخاصية السننية والسببية والواقعية في تفاعله مع محيطه الاجتماعي والكوني، فكان مآل هذا الخلل، حضور أصناف شتى من الانحرافات الفكرية، كالتفسير الخرافي والأسطوري للوجود، والجمود، والتقليد، والتعصب.

المطلب الثالث: مسلك التشخيص العللي لأزمات الأمة ():** وهو المسلك الذي كانت له رؤية متميّزة نفذت وغاصت في جذور الداء، وفقهت علله الخفية، وهو ما تجلّى في الفصل الدقيق بين مستويين من التشخيص، وهما:

[*]: أشار رواد هذين المسلكين إلى ضرورة القراءة الواعية للتاريخ، ولكن هذه الدعوة جاءت في سياق إجمالي عام.

[**]: نقصد هنا بالضبط مشروع مالك بن نبي.

أولاً: المستوى التاريخي: حيث مثل التاريخ عند هذا المسلك مرآة كاشفة للمسار الحضاري للأمم، يجب عن سؤال جوهري تاريخي ومستقبلي، يمكن صياغته على النحو الآتي: ما هي السنن التي تتحكم في نهوض الحضارات وسقوطها؟ وقد كان هذا البعد المنطلق الأساس الذي ارتكز عليه المسلك في قراءة الواقع الإسلامي تشخيصاً وتصحيحاً.

يبدو التميز جلياً في توظيفه لنظرية الدورة الحضارية كإطار كلي مفسر للحركة التاريخية صعوداً ونكوصاً، فاستكشف من خلالها السنن التي تتحكم في تداول الحضارات. وُظف هذا البناء النظري المحكم في دراسة مسار الحضارة الإسلامية من ميلادها إلى انحطاطها، لكشف العلل التي حرّفت مسيرتها، ثم تتبّع المضاعفات والتراكمات التي أحدثتها هذه العلل في كيان الأمة الإسلامية على مرّ القرون، إلى أن انحدرت إلى هذا الوضع المأساوي.

نفى هذا الاتجاه من خلال توظيفه للدورة الحضارية الطابع الحتمي والإلزامي لها، حيث يرى بإمكانية تعديل مسار الدورة الحضارية إن حادت عن طريقها السليم، وهذا لا يعني إلغاءً لقانون الدورة الحضارية؛ بل هو تصرف وفق شروط هذا القانون، قال بن نبي في هذا السياق إن "الجاذبية قانون طالما قيد العقل بجمتية التنقل برا وبحرا، ولم يتخلّص الإنسان من هذه الحتمية بإلغاء هذا القانون، ولكن بالتصرف مع شروطه الأزلية بوسائل جديدة تجعله يعبر القارات والفضاء كما يفعل اليوم"⁽¹⁾.

كما يمكن من خلال توظيف هذه النظرية - برأيه - تحديد المرحلة الحضارية للأمة الإسلامية، وهو ما يسمح بإيجاد بديل حضاري منسجم ومتكيف مع هذه المرحلة، إذ لا يمكن - برأيه - "لأحد أن يضع الحلول والمناهج مغفلاً مكان أمتة ومركزها، بل يتوجّب عليه أن يكيّف أفكاره وعواطفه وأقواله وخطواته مع ما تقتضيه المرحلة التي فيها أمتة"⁽²⁾، وبذلك تمكن بعبقريته الفذة أن يتجاوز عقبات الظرفية والجزئية والتبسيطية والسطحية"⁽³⁾ التي طغت على تشخيصات المشاريع السابقة

[1]: سعيد جودت، حتى يغيروا ما بأنفسهم، تقديم: مالك بن نبي (بيروت: دار الفكر المعاصر ط7، 1993م) ص20-22.

[2]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص59.

[3]: الطيب برغوث، دعوة للتواصل والتأصيل، الشروق الثقافي ع 15 الأسبوع من 04 إلى 11 نوفمبر 1993.

المهمة للبعد التاريخي للأزمة الحضارية للأمة الإسلامية، وبهذا تمكّن من "النفوذ إلى أعماق الظاهرة الحضارية، وإدراكها في إطارها الشمولي، والنظر إلى مكوناتها في سياقها التكاملي العضوي، وأن يستخلص منها القوانين العامة التي تحكم حركة نشوئها وتوازنها وضعفها واختلالها، وأن يفحص من خلالها تاريخ الأمة والإنسانية في تألقها وتقهقرها"⁽¹⁾.

يظهر من خلال تتبّع منظور هذا المشروع للظاهرة الحضارية، أنه تناوّلها من خلال مستويين:

1- المستوى الأول: الذي يبحث في الإطار المنظّم لكل هذه الوسائل، أي السنّة التي تتحكم في قيام وسقوط الحضارة بشكل تجريدي، وعلى هذا الأساس يجب أن نتأمل - برأيه - في سنن التاريخ التي لا تغير لها، كما أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ نَحْنُ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾⁽²⁾.

2- المستوى الثاني: معالجة المشكلات الجزئية، التي تتمثل في مشكلات الرأسمال الأولي للحضارة؛ بمعنى مشكلات الإنسان، والتراب، والوقت، وارتباطها بالإطار الكلي، وفكرة الجوهرية حتى لا تؤدي إلى تفكيك المسألة إلى أكثر من مشكلة.

وفرق في هذا السياق بين التجزيء، وبين معالجة المشكلات الجزئية في إطار كلي ينظمها، فالتجزيء يؤدي إلى خلل في الرؤية، وابتسار في التعامل مع المشكلات، وقصور في تناول، ممّا يؤدي بالتالي إلى التفكيك وعدم القدرة على ربط المشكلات ببعضها، فتبقى معزولة عن بعضها في إطار التاريخ، ولا رابط بينها.

وعلى هذا الأساس فرق بين الرؤية التجزئية للمشكلة دون ناظم، وبين تحليل المشكلة إلى عناصرها الأولية، بإعطاء بُعدٍ منهجي وعملي في البحث عن حلول لها⁽³⁾.

[1]: انظر: الطيب برغوث، المقال السابق.

[2]: الفتح/ 23.

[3]: انظر بدران بن سعود بن الحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري - أمّودج مالك بن نبي-، كتاب الأمة (قطر: كتاب الأمة، 1420هـ) طبعة إلكترونية موقع: إسلام ويب.

لهذا يمكن القول بناء على ما تقدم أن نظرية الدورة الحضارية تعد بمثابة الإطار الكلي المفسر للظاهرة الحضارية.

ثانياً: المستوى التشخيصي للواقع الإسلامي:

مهّد هذا المسلك لعملية تشخيص الواقع الإسلامي برؤية تاريخية استكشف من خلالها جذور الانحسار الحضاري للأمة الإسلامية، مبيناً أسبابه وعلله الظاهرة منها والخفية، ثم تتبّع مضاعفات هذه العلل على مرّ القرون إلى أن تشكّلت صورتها القائمة في الواقع الإسلامي الراهن، حيث بلغت درجة كبيرة من التمازج والتعقيد بلغ حدّ صعوبة التمييز بين أصناف الانحرافات التي أصابت الأمة الإسلامية.

وأهم ما ميّز تشخيصه للانحرافات والمظاهر المرضية التي تعاني منها الأمة الإسلامية هو فصله الدقيق بين مظاهر الانحرافات وعللها الخفية، حيث يرى أن جميع أمراض التحلف المتفشية هي مجرد مظاهر سطحية تعود في أصلها إلى علل خفية سببت ظهور هذه الأمراض، فمثلاً: يرى أن النزعة الذرية^(*) تعد مظهراً مرضياً يدل في أصله على خلل في الفكر العاجز عن الرؤية الكلية للظواهر، والأمر نفسه ينسحب على مظهر الشيئية والتكديس الذي يرجع في أصله إلى خلل في الفكر العاجز عن النظر في العلاقة السببية والمنطقية بين الحضارة ومنتجاتها⁽¹⁾.

ويلاحظ من خلال تشخيصه للواقع الإسلامي تركيزه بشكل كبير على البعد الفكري للأزمة، والذي يتحدّد في عجز الإنسان عن التفكير المنهجي والمنطقي المنظم، الذي يغوص في عمق الأحداث الكونية والإنسانية، وهو ما آل به إلى اضطراب فكري وسلوكي كبير تجلّت آثاره في عجز الإنسان المسلم عن قراءة كتاب الوحي وكتاب الكون.

وتركّزت مظاهر هذا الخلل - برأيه - في عدة جوانب منها:

1 - انفصال الفكرة عن مقتضياتها العملية.

[*]: بمعنى النظرة التحزيبية للمشكلات دون ناظم، ممّا يشكل عائقاً في النفاذ إلى الأسباب العميقة للمشكلات.

[1]: انظر مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 128، ووجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 17.

- 2 - الاختلاط بين جوهر الظواهر وأشكالها*).
- 3- الرؤية الالاسببية للحوادث الكونية والإنسانية.
- 4 - إهمال المنهج كعامل أساسي في التفكير.
- 5- النظرة التجزيئية والسطحية للظواهر.

وبهذا يعد الخلل الفكري أحد العوائق الرئيسة الحائلة دون الإقلاع الحضاري.

وعلى هذا الأساس انتقد هذا المسلك مشاريع التحضر الإسلامي في تشخيصها للواقع الإسلامي، حيث غلب على هذا التشخيص النظر السطحي والتجزيئي لمشكلات التخلف، مع التقصير الجلي في بيان البعد الفكري للأزمة، وهو ما أثار سلبا على منهج ومضمون التصحيح عندهم.

وعزا في السياق نفسه سبب التقصير إلى نظرهم لظاهرة الحضارة منفصلة عن ظاهرة (الإنحطاط)، إذ أكد في هذا السياق أن "معرفةنا بأسباب الإنحطاط؛ أي الأسباب البعيدة هو المعيار الأساس لمن يريد تعديل مساره والسعي نحو غايات التحضر والخروج من الإنحطاط"⁽¹⁾، وبذلك تتوقف نجاعة الرؤية التصحيحية للواقع الإسلامي - برأيه - إلى حد كبير على دقة الرؤية التشخيصية للواقع الإسلامي.

يظهر مما سبق بيانه تميّز تشخيصه لأزمة الانحسار الحضاري بالعمق ودقة التحليل، حيث غاص في أعماق الظاهرة الحضارية، موظفاً فيها سننيا فاعلا بهدف كشف البنية التفصيلية لهذه الظاهرة، وهو ما مكّنه من استكشاف العوامل التي تتحكّم في حركة الظاهرة الحضارية صعودا ونكوصا، ومن ثمّ أمكن له أن يتعرّف بشكل دقيق على العوائق التي تكبّل عملية الإستئناف الحضاري، وهو ما يعد مدخلا ضروريا لعملية البناء الحضاري.

[*]: مثل بن نبي لهذا المظهر المرضي بالعلم الذي اقتبسه المجتمع من جامعات الغرب، حيث لم يكن وسيلة (للإسعاد)، بل كان طريقا إلى (المظهرية)، ولم يراعي ذلك الاقتباس الحاجات الضرورية للمجتمع يريد معرفة نفسه ليحدث تغييرها. انظر بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 84.

[1]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 28 - 29.

المبحث الثاني: تقويم رؤى مشاريع التحضر الإسلامي لمقومات النهوض:

أثرت رؤيتهم لعوائق النهوض في تشكّل معالم مضمون التصحيح في مشاريعهم، وبذلك اصطبغ بديلهم الحضاري بالقضية المركزية التي كانت منطلقهم في عملية التشخيص، وبخلفيتهم الفكرية.

نذكر في هذا السياق - على سبيل المثال لا الحصر - مضمون التصحيح في مشروع الإصلاح التربوي، الذي جعل من قضية التربية والتعليم لبّ دعوته، بوصفها الوسيلة الأحكم التي تكفل التنشئة التربوية والفكرية للفرد والمجتمع، وهو ما أسهم في بناء قاعدة الانطلاق الحضاري.

أهم ما نرصده من خلال قراءة رؤيتهم لمقومات النهوض وجود تداخل في المقاصد الآتية:

أولاً: ضرورة تصحيح تمثّل المسلمين لدينهم اعتقاداً وفهماً وتنزيلاً.

ثانياً: التحرّر الذاتي الذي يروم تحرير الفكر بعملية: التخلية التي تستأصل كل مظاهر الجمود والتقليد والتعصب، والتخلية بتحديد منهجية تفكير ونظر العقل المسلم.

ثالثاً: التحرر الخارجي من المكتبات التي أسرت إرادة الأمة، وكبّلت طاقتها وفعاليتها في الحياة . وتشمل هذه المكتبات: الاستبداد الداخلي، والاستعمار الخارجي.

رابعاً: ضرورة الإصلاح الاجتماعي، وتحديد نظم التربية والتعليم.

خامساً: قيام نظام إسلامي . مهما كان شكله . ينضبط بالقواعد الكلية لسياسة الأمة، مجسّداً تعاليم الإسلام في حياتها، جامعاً لشمليتها.

سادساً: استعادة الأمة الإسلامية دورها، بوصفها أمة الشهادة والريادة.

يتوجّب أولاً من خلال منظورهم لمقومات النهوض التمييز بين جانبين رئيسين هما:

أولاً: الجانب الأول: تضمّن أبعاداً متميّزة ساهمت في دفع الفكر النهضوي نحو مزيد من التعمّق والتحدّر.

ثانياً: الجانب الثاني: تضمّن أبعاداً لم يتم تمثّلها بشكل فاعل، حيث تفتقر إلى إعادة صياغة، وبناء، وتأسيس.

المطلب الأول: أبعاد متميزة في الفكر النهضوي:

أولاً: بعد التأصيل:

حظي هذا البعد باهتمام حملة مشاريع التحضّر، حيث كان لهم قصب السبق في بيان وإزالة الغموض عن كثير من المفاهيم التي اندرست بسبب تعاقب عصور التدهور، إضافة إلى تدخّل العامل الاستعماري الذي حاول طمس معالم هذه المفاهيم التي شكّلت قوام المرجعية الإسلامية. نذكر من شواهد هذه المفاهيم التي أصّلت، ما يأتي:

1- شمولية الإسلام (*): كان مقصدهم من تأصيل هذا المبدأ هو إثبات صلوحية الإسلام منهجاً للحياة الإنسانية جمعاء، ردّاً على التيارات الداخلية الهدّامة المدعومة من الدوائر الصهيونية والغربية التي سعت لإقصاء الإسلام في مختلف مناحي الحياة، وحصره في مجالات ضيقة باهتة.

بنوا تأصيلهم على النصوص القرآنية التي أكّدت بشكل قاطع ضرورة هيمنة الإسلام على الواقع، بوصفه الدين الخاتم الذي يتعيّن على الإنسانية جمعاء تمثله، وتنزيله في كل شعاب الحياة، وبهذا الشمول "صلح الإسلام أن يكون منهج حياة شاملاً متكاملًا، منهجاً يشمل الاعتقاد في الضمير والتنظيم في الحياة، بدون تعارض بينها، بل في ترابط وتداخل يعزّض فصله"⁽¹⁾.

كما استشهدوا لإثبات فعالية وواقعية هذا المبدأ بنجاح التجربة التاريخية لتنزيل تعاليم الإسلام على الواقع؛ ممّا عزّز من صلاحية مبدأ شمولية الإسلام في كلّ زمان ومكان.

2- الحاكمية:

وهي عنصر بارز في التوحيد، والمقصود به أن لا حاكم في الكون إلا الله عز وجل، فكما يكون واحداً في ذاته، وفي صفاته، وفي أفعاله، تقتضي أيضاً أن يكون واحداً في حكمه، وهو ما يعني الإقرار بأن الله هو المشرع لعباده في شتى شؤونهم المتعلقة بديناهم وآخرتهم، وهو الملاذ في حل كل

[*]: انظر للتفصيل في عنصر الشمولية عند مشروع الإحياء الإيماني الشامل الأطروحة نفسها: ص162-166.

[1]: سيد قطب، خصائص التصوّر الإسلامي (القاهرة: دار الشروق، ط05، 1980م)، ص 109.

مشكلة من مشكلاتهم، وإقامة كل تنظيم ودستور لحياتهم⁽¹⁾، ومن ثم " فليس لأحد مهما كان ذا منزلة في الدين أن يشرع من الدين ما لم يأذن به الله، وكذلك ليس لهيئة مهما كان شأنها أن تشرع من الدين ما لم يأذن به الله خالقنا، لأن من له الخلق فله الملك، ومن له الملك فله الأمر، ويده حق التصرف بمملوكه، وعلى المملوك أن يتحقق بوصف عبوديته لمالكة بالحق، فيطيعه فيما أمر، ولا يعصيه فيما نهي"⁽²⁾، وهذا المعنى مأخوذ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَفْضُلُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾⁽³⁾.

وفي هذا الإطار رأى سيد قطب أنّ من مقتضيات تمثّل التوحيد أن: " يعتقد المسلم أن لا حاكم إلا الله، وأن لا مشرّع إلا الله، وأن لا منظّم لحياة البشر وعلاقاتهم وارتباطاتهم بالكون، وبالأحياء و بيني الإنسان من جنسه إلا الله... فيتلقّى من الله وحده التوجيه والتشريع، ومنهج الحياة، ونظام المعيشة، وقواعد الارتباطات، وميزان القيم والاعتبارات"⁽⁴⁾.

وللحاكمية صلة وثيقة بمبدأ شمولية الإسلام، من جهة كون الإسلام ربّاني المصدر، تضمّن أحكاماً قطعية مطلقة في العقائد، والقيم، والعبادات والمعاملات، وألزم الناس بتمثّلها والتحاكم إليها في حياتهم.

ولما صودرت الحاكمية الإلهية عن الهيمنة في الواقع، قام حملة مشاريع التحضر الإسلامي بعمل تأصيلي، أسسوا فيه لمفهوم الحاكمية، وبيّنوا صلتها الوطيدة بمنظومة الاعتقاد، بوصفها ركناً من أركانها، كما حدّروا من إقصاء الإسلام - بوصفه مصدراً ومنهجاً للتحاكم بين الناس - من حياة الأمة الإسلامية، لما يشكّله من خطورة عليها بخاصّة، وللإنسانية عامّة؛ لأنّ في هذا الاستبعاد انحراف عن الفطرة، ومهامّ الخلافة.

3- الشهود^{*}): استمدّ الفكر النهضوي مبدأ الشهود من المنظومة الإسلامية التي تعتبر

خاتمة و خلاصة الرسالات السماوية السالفة.

[1]: محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية (بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط8، 1993 م)، 371-372.

[2]: حسن حبنكة الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها (دمشق: دار القلم، ط9، 2000م)، ص 424.

[3]: الأنعام / 57 .

[4]: سيد قطب، خصائص تصوّر الإسلامي، مرجع سابق، ص 190.

[*]: انظر: عنصر الشهود في مشروع الإحياء الإيماني الشامل: الأطروحة نفسها، ص 173-175 .

حوّلتها ميزة الخاتمية تبوّأ مرتبة الرسالة المهيمنة المطلقة التي تتخطّى أبعاد الزمان والمكان، لتكون حبل النجاة للإنسانية جمعاء.

اعتنى رواد مشاريع التحضّر بهذا المبدأ، وهو ما يظهر خاصة في مستوى التأصيل. وشاهد تأصيلهم مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ (1).

لكن ما نلاحظه في رؤية هؤلاء الرواد لمبدأ الشهود هو تركّزها في الجانب التأصيلي، دون العناية بالجانب العملي التطبيقي.

ولعلّ عدم تمكّنهم من تطبيق هذا المبدأ في الواقع، يرجع إلى تركّز جهودهم في الدائرة الإسلامية؛ بوصفها المدخل الأساس للهيمنة والتمكين في الدائرة الإنسانية. وعلى هذا الأساس شكّل الاهتمام بالبعد العالمي لمشروعهم أولوية قصوى، حيث كان من أهمّ أهداف ومقاصد مشاريع التحضّر، وهو ما تجلّى في قول حسن البنا: "أما العالمية أو الإنسانية فهي هدفنا الأسمى وغايتنا العظمى، وختام الحلقات في سلسلة الإصلاح" (2).

4- الاستخلاف الحضاري، والتعمير الكوني، بوصفهما ثمرتان لمنظومة الاعتقاد*

اتجه حملة مشاريع التحضّر في العالم الإسلامي إلى تأصيل هذين البعدين؛ بسبب تقصير الأمة في تمثّلها فهما وتنزيلا.

تجلّى خلل الفهم في تصوّر الأمة لمقصد الاستخلاف وهو التعبّد، حيث انحصر في المعنى الخاص المتمثّل في أداء العبادات والشعائر التعبديّة، دون النّظر إلى معناه العام، الذي تصير به كلّ

[1]: البقرة/147.

[2]: حسن البنا مجموعة الرسائل - رسالة دعوتنا في طور جديد-، مرجع سابق، ص 231.

[*]: انظر في التركيز على هذا العنصر مشروع الإحياء الإيماني الشامل: الأطروحة نفسها: ص 168-172.

حركة الإنسان المادية والمعنوية عبادة لله تعالى⁽¹⁾، لذلك تقتضي "خلفيته قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعميم الأرض"⁽²⁾، وتسخيرها. وهذا ما بيّنه الشاطبي في قوله: "المطلوب منه - أي الإنسان - أن يكون قائماً مقام من استخلفه يجري أحكامه ومقاصده مجاريها"⁽³⁾.

انعكس الخلل في الجانب التصوري للاستخلاف على الجانب العملي التطبيقي، الذي يقصد تفعيل قواعد وكليات الاستخلاف في أرض الواقع، فكان من آثار هذا الخلل زهد الأمة في التعامل مع محيطها الكوني، من حيث فقه نواميسه، وكيفية تسخيرها، لتبوء مرتبة الريادة والقيادة.

وباستصحاب هذه الرؤى اجتهد رواد المشروع في القيام بعمل تأصيلي، تميّز بربط البُعدين - الاستخلاف والتعمير - ربطاً محكماً بمنظومة الاعتقاد منهجياً وموضوعياً.

يتّضح هذا خاصّة عند التّورسي الذي انطلق في تحديد وظيفة الإنسان في الحياة - الاستخلاف - ، من إثبات مركزية الإنسان في الكون، وكيف أنّ موجودات العالم قد صُمّمت بطراز يشبه دائرة عظيمة، وخلق الحياة لتمثّل نقطة المركز فيها، ثم نرى أنّ موجودات عوالم ذوي الحياة هي الأخرى قد أوجدت على شكل دائرة واسعة بحيث يتبوء الإنسان فيها مركزها، فالغايات المرجّوة من الأحياء عادة تتمركز في هذا الإنسان.

يحوّل هذا التموقع المركزي الذي يعد تكريماً وتكليفاً من الخالق الكريم سبحانه، أن يمتلك زمام السيادة والحكم على جميع الأحياء، بحيث تسخر كلها لأجله⁽⁴⁾.

[1]: عبد المجيد النجار، فقه التخصّر الإسلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي ط1999م)، ص 52 .

[2]: الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون) م1، ج1، ص 399 .

[3]: الشاطبي، الموافقات (دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط01، 1432هـ - 2011م)، مج:01، ج02، ص605.

[4]: انظر النورسي، رسائل النور - المكتوبات -، ص470، وانظر كذلك عمار جيدل، أهمية بحث المقاصد في بعث الفعالية

الإيمانية في رسائل النور مقال في موقع www.nuronline.com. بتاريخ: 12-11-2012، الساعة: 13.44.

يلزم من إثبات مركزية الإنسان في منظومة الكون أن " يشغل رتبة الخلافة في الأرض، ويحمل مهمّة الأمانة الكبرى"⁽¹⁾.

حدّد النورسي ماهية هذه الأمانة بقوله: " اعلم! ان الفاطر الحكيم، انما ركّب في وجودك هذه الحواس، والحسيات، والجهازات لإحساس أنواع نعمة. ولإذاقة أقسام تجليات أسمائه. فما غايات حياتك، وما حقوقها؛ إلا إظهارك لآثار تجليات أسمائه، وتشهير غرائبها لدى أنظار المخلوقات... وما إنسانيتك؛ إلا شعورك بهذه الوظيفة، وما إسلاميتك؛ إلا إذعانك بهذه المظهرية"⁽²⁾.

تؤشّر هذه التّماذج من عمليات التّأصيل على الجهود المتميزة لهؤلاء المصلحين في إبراز وبلورة معالم المنظومة الإسلامية، بوصفها منهج حياة، لاسيّب لنهضة الأمة إلا بتمثّلها فهما، وتنزيلا وعملا.

كما أزلت هذه العملية اللّبس عن كثير من المفاهيم التي اندرست بعوامل التدهور الحضاري، أو بتشويه قادم من الثقافات الوافدة، وهو ما أسهم في تعزيز ثقة الأمة بمرجعيتها، بوصفها الرسالة الخاتمة والشاملة والمهيمنة، وتبصير الأمة بالمكائد والمخططات التي تحاك ضدها.

يمكن الخلوص ممّا سبق بيانه إلى كون عملية التّأصيل في جوهرها عملية تجديدية وطّدت صلة الأمة بمرجعيتها الأصيلة، والخبرة التاريخية الإسلامية، وقصدت وضع الأسس الفكرية لمنظومة النهوض.

ثانيا: التنظيم الحركي:

يقصد بالتنظيم الحركي مجموعة من الهياكل والوسائل التنظيمية، تشرف عليها إدارات المشروع؛ بهدف تنفيذ وتنزيل الرؤى الإصلاحية للمشروع في أرض الواقع. يأخذ التنظيم الحركي شكل بناء هرمي؛ تقوم قاعدته على خلايا تنظيمية، تستوعب الحيّز الجغرافي الذي تنشط فيه.

[1]: النورسي، رسائل النور -الكلمات-، ص81.

[2]: النورسي، رسائل النور - المثنوي النوري العربي-، ص386.

تشكّل هذه الخلايا المفصل الأساس في المشروع، لدورها الفعّال في استقطاب أفراد الأمة للتفاعل مع الخطة الإصلاحية التي تروم تحقيق النهوض، عبر توظيف جملة من النّشاطات والفعّاليات الاجتماعية، الخيرية، والاقتصادية، والثقافية، والسياسية.

يعدّ التنظيم الحركي، معلما بارزا في منهجية بعض مشاريع التحضّر لتنفيذ رؤاهم الإصلاحية، ... وكان لهم في ذلك رؤى نظرية وتجارب عملية واقعية، اجتمع منهما معا أدب في التنظيم كمنهج للإصلاح يكاد يؤلف نظرية متميزة في هذا الشأن⁽¹⁾.

تجلّى هذا المعلم المتميّز في مشاريع حسن البناء، والمودودي، وابن باديس، والنورسي^(*)، حيث توصّلوا بناء على استقراء تجارب الإصلاح والتجديد إلى ضرورة انتهاج المنهج الحركي، بوصفه الوسيلة الفعّالة لمُدّ دعوي متسارع، زمنيا وجغرافيا، كمّا وكيفا، ممّا يؤشّر على وجود محاولات جادّة لنقل مبدأ شمولية الإسلام من مستوى التقدير والنّظر إلى مستوى التفعيل والتدبير في أرض الواقع.

كما أن توظيف هذا المسلك من التنظيم هو غاية في الوقت نفسه، لما يقصده" من معالجة تربية لمن ينتظم فيه، فيتغيّر حاله إلى الحال المطلوبة من الفعالية الخلاقية، وكذلك أن يعالج الهيئة المجتمعية فيه معالجة اجتماعية حتى يصبح على النحو المطلوب من مواصفات المجتمع القادر على الأداء الخلافي. ثم يتوسع التنظيم في أفرادهِ وفي هيئته الاجتماعية حتى يستوعب المسلمين كافة في هدفه الأسمى⁽²⁾.

وضّح البنا طبيعة هذا التنظيم بقوله: "لسنا حزبا سياسيا، وإن كانت السياسة على قواعد الإسلام من: صميم فكرتنا ولسنا جمعية خيرية وإن كان عمل الخير والإصلاح من أنبل مقاصدنا.....، إننا لسنا شيئا من هذه التشكيلات.....، ولكننا أيها الناس فكرة وعقيدة، ونظام

[1]: انظر عبد المجيد النجار، مشاريع الإِشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 231.

[*]: أكّدنا حضور بعد التنظيم الحركي في هذه المشاريع بالنّظر إلى المحدّثات السابقة، وهو ما يعني وجود خصوصيات داخل كل مشروع، تميّزه عن المشاريع الأخرى.

[2]: المرجع السابق، ص 233.

ومنهاج، لا يحدده موضع ، ولا يُقَيِّدُه جنس، ولا يقف دونه حاجز جغرافي ، ولا ينتهي بأمر حتى يرث الله الأرض ومن عليها"⁽¹⁾.

وتقاطع المودودي مع البنا في المنهج والمقصد، حيث عرّف الجماعة الإسلامية - إطاره التنظيمي - بأنها: ليست مجرد حزب سياسي أو جمعية دينية أو مؤسسة إصلاحية، بل هي جماعة عقائدية بمفهومها الشامل"⁽²⁾.

وبيّن النورسي من جانبه أهمية العمل الجماعي، مبرزاً مزاياه وثمراته، ودم في المقابل العمل الفردي، مظهرًا سلبياته، ومخاطره على العالم الإسلامي. يشهد لهذا قوله: "إنّ هذا الزمان زمان الجماعة، وليس زمان الشخصية الفردية،.... فالشخص المعنوي الناشئ من الجماعة ينفذ حكمه، ويصمد تجاه الأعاصير، فلأجل الحصول على حوض عظيم ينبغي للفرد إلقاء شخصيته وأنانيته التي هي كقطعة ثلج في ذلك الحوض وإذابتها فيه، وإلا ستذوب حتما تلك القطعة من الثلج، وتذهب هباء، وتفوت الفرصة من الاستفادة من ذلك الحوض أيضا"⁽³⁾.

عرّف العلامة الإبراهيمي الحركة كمصطلح معاصر في الأوساط الدعوية بقوله: "لا يطلق في هذا المقام لفظ حركة في العرف العصري العام إلا على كل مبدأ تعتنقه جماعة وتتساند لنصرته، ونشره الدعاية والعمل له عن عقيدة، وتحمي له نظاماً محدداً وخطّة مرسومة وغاية مقصودة"⁽⁴⁾.

نلاحظ أن هذا التعريف ركّز على جملة من العناصر الأساسية لا بدّ من توفّرها في النشاط أو العمل حتّى يجوز وصف الحركة، فالتنظيم والقيادة والمشروع والاتّصال بالجماهير بالإقناع والتثقيف، والاستقطاب والاستيعاب، ووضع البرامج، واعداد الخطط، وتحديد المراحل، وبيان متطلّبات كل

-
- [1]: حسن البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 105.
 - [2]: انظر حمد الجمال، أبو الأعلى المودودي - حياته وفكره-، ص 110.
 - [3]: النورسي رسائل النور - سيرة ذاتية-، مرجع سابق، ص 313.
 - [4]: أحمد طالب الإبراهيمي، آثار البشير الإبراهيمي، مرجع سابق، ص 313.

مرحلة، كلها عناصر أساسية، ووصفات ضرورية، عبّر عنها الإبراهيمي بأسلوبه البليغ في تعريفه للحركة.

ووفق هذه الرؤية وظّف مشروع العلامة بن باديس بعد التنظيم الحركي، حيث شيد صرح التغيير على هياكل تنظيمية فاعلة بثّت روح الإصلاح في معظم أرجاء القطر الجزائري، فبادر إلى تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بوصفها الإطار التنظيمي للعمل الحركي.

قال بن باديس: "إنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم بالله إذا كانت لهم قوة، وإنّما تكون لهم قوة إذا كانت لهم جماعة منظمّة تفكّر وتدبّر، وتتشاور وتتآزر، وتنهض لطلب المصلحة، ودفع المضرة"⁽¹⁾.

ودخل ضمنه توظيف مجموعة من الوسائل الفاعلة، منها: بناء المدارس على أسس عربية وإسلامية، والمساجد والنوادي الحرّة - منها نادي الترقّي -، وإنشاء الشعب، وتأسيس المطابع لنشر الجرائد والمجلات والكتب العربية الإسلامية، وتكوين فرق الكشافة الإسلامية من أجل تربية الشباب تربية بدنية شبه عسكرية تهيئهم لهم لحوض معركة التحرر من الاستعمار⁽²⁾. وبهذا العمل المتكامل والفاعل عُدّ مشروعه رائدا في التأسيس للعمل التنظيمي الحركي.

يدل نزوع مشاريع التحضّر إلى توظيف وسيلة التنظيم الحركي في تطبيق برنامجها الإصلاحي على نقلة نوعية للأفكار النهضوية، سعت من خلاله نحو العمل المؤسّسي الجماعي، الذي يلتزم التنظيم، والصرامة، والفعالية في تنفيذ خططها الإصلاحية.

ثالثا: التعبئة والاستقطاب:

قصدنا من التعبئة والاستقطاب القدرة على الاستثمار الإيجابي للعمق الشعبي في الأمة، بالتوظيف الفاعل للمنهج التعبوي الذي يستنفر إرادتها، ويجرّر طاقاتها المعطلة، ويشحذ هممها، لتحقيق الشهود الحضاري للأمة الإسلامية.

[1]: مجالس التذكير من كلام العليم الخبير، مرجع سابق، ص 221.

[2]: انظر رابع تركي عمامرة الشيخ عبد الحميد بن باديس - باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر المعاصرة (الجزائر: موفم للنشر، 2007)، ص 75-76.

تجلى استثمار هذا البعد بشكل فاعل في مشروع حسن البنا الذي وظّف منهج التّعبئة الشاملة، واستثمره بفعالية، وهو ما كان له أثر إيجابي في تكوين نماذج نوعية من الأفراد، عبّت نفوسهم بالأمل والعزّة، وشجّنت بالطّموح، وأخلّيت من الانهزامية والاستلاب الثقافي؛ ممّا انعكس إيجابيا على حركيتهم وسعيهم في مختلف شعاب الحياة، وهو ما ظهر جليًا في بطولات الإخوان في حرب فلسطين، وعملهم التعميري، كما تجلّى في فعالية هؤلاء الأفراد في الخدمة الاجتماعية لأمتهم (1).

كما وظّف مشروع الإمام بن باديس هذا البعد بفعالية كبيرة بالرغم من الظروف القاهرة التي أحاطت به، فكان بحق "رجل الجماهير، العامل معها، ووسطها رغم مكانته الرفيعة، ومكانة أسرته بين تلك الجماهير المتعطشة إلى المضم والاستيعاب، وقد جاء نشاطه صورة صادقة لطاقته الحركية، هذا بالإضافة إلى عقليته الحكيمة المدبرة، وبديهيته المريحة، ... فكان يصوغ من الإسلام صورا متكاملة للفكر، والعمل، ومن الوطن صورا حماسية تلهب مشاعر المسلمين وتدفعهم إلى التضحية، والفداء في سبيل إحياء مجدهم، واستعادة حريتهم" (2).

ولعلّ سبب قوة وفعالية استقطابهم لأفراد الأمة هو تجاوزهم للمذهبية الضيقة في رؤية وفقه الواقع الإسلامي؛ مما سهّل انتشار أفكارهم بين المسلمين عامة والمتقنين خاصة.

كما أثمرت جهودهم الإصلاحية - بفضل تجاوزهم لهذه المعضلة - نقلة جديدة للخطاب الإسلامي المعاصر، بتركزها على القضايا الجوهرية في العالم الإسلامي في إطار فقه عميق بأولويات المرحلة التي عاصرتها الأمة، وهو الأمر الذي أكسب خططهم الإصلاحية قابلية حيوية على الانتشار والامتداد في بيئاتها، فضلا عن حضورها في مختلف بقاع العالم الإسلامي.

[1]: انظر رتشارد ميشل، الإخوان المسلمون، تر: محمود أبو السعود، 1974م، ص 446.

[2]: عبد الكريم بولصفاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى، مرجع سابق، ص

رابعاً: الفقه السياسي:

يعدّ هذا البعد معلماً متميّزاً في الفكر النهضوي، حيث تفرّدت عدة مشاريع بخاصية فقه الممارسة السياسية، الذي يُعنى بالتوظيف الفاعل للإمكانات والوسائل المتاحة، وحسن استغلال الظروف المناسبة لتمرير المشروع الإصلاحي، وتنزيله على أرض الواقع.

من شواهد هذا التميّز مشروع محمد بن عبد الوهاب، الذي وظّف بفعالية الظرف السياسي لنشر دعوته، إذ سلك "مسلك التناصر بين أهل الدعوة، وأهل الشوكة السياسية العسكرية لإقامة الدولة بطريق الثورة المسلحة"⁽¹⁾، فجمع بين رجال الدعوة، ورجال السلطة، بوصفهما عاملين متكاتفين يسهل بهما اختراق وانتشار المشروع الإصلاحي في الجزيرة العربية.

ومن الشواهد كذلك فعالية مشروع الأفغاني في التواصل بين النخب الفكرية والسياسية على اختلاف اتجاهاتها، فكان أنموذجاً مثل أحد أبرز صور التواصل، لقدرة الفدّة على "التأثير في العديد من النخب، مثقفين، وصحفيين، وأدباء، وسياسيين، وعلى المستوى الديني كان أفضل من تمثّل تجسير العلاقة بين الثقافتين السنية والشيعية، وكان نموذجا لهذا التواصل، وأحد مكونات شخصيته وثقافته، وحركته الإصلاحية، جعلت منه مؤثراً في بيئات هاتين الثقافتين، ... وبذلك كان رمزا للتضامن والحوار الإسلامي، والتكامل الإسلامي، وممارس لفكرة الجامعة الإسلامية، التي هي من أبرز أفكاره الإصلاحية"⁽²⁾.

ولاشكّ أنّ المقصد الأساس من إقامة هذه الشبكة التواصلية هو حمل صنّاع القرار في العالم الإسلامي على اعتناق مشروعه الإصلاحي، ووضع محله التنفيذ؛ ممّا يدل على فقه سياسي عميق.

تجلّت الميزة ذاتها في العمل الإصلاحي لابن باديس، وفي مواقفه السياسية اتجاه هموم وطنه، وقضايا أمته. اندرج كلّ ذلك ضمن استراتيجية سياسية تروم التحرّر من الاستعمار، عبر تحرير الأمة من القابلية للاستعمار بسلوك طريق التربية والتعليم والإصلاح الاجتماعي.

[1]: عبد المجيد النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 42.

[2]: زكي الميلاد، السيد جمال الدين الأفغاني وتطوّر الفكر الإسلامي الحديث (مجلة الكلمة، العدد: 22، 1999م)، ص 27.

كما تجلّى فقهاء السياسي في قدرته على التواصل، إذ أقام شبكة واسعة من الاتصالات مع النخب الفكرية، بمختلف اتجاهاتها، وما انعقاد "المؤتمر الإسلامي الجزائري" سنة 1936م، إلا ثمرة لهذا التواصل، حيث كان "أول تجمع سياسي في التاريخ الحديث والمعاصر للجزائر، ولعله كان أول لقاء تم في ذلك التاريخ بين قادة الحركة الوطنية، عموماً، كما كان نقطة انطلاق جديدة في تطور الحركة الوطنية"⁽¹⁾.

تُنبئ المواقف السالفة الذكر عن أصالة السياسة في تصوّرهم للتغيير، منهجاً، ومضموناً، وممارسة، وتمثلاً بشمولية الإسلام، بوصفها منهجاً للحياة بكل مناحيها، كما تشير إلى فقههم العميق للواقع، ومفاتيح التأثير فيه (*).

المطلب الثاني: أبعاد مركزية في الفكر النهضوي تفتقر إلى التأسيس.

يمكن الخروج من خلال قراءة مشاريع التحضّر الإسلامي بنظرة كلية تتضمن أبعاداً غائبة نسبياً(*)، ينبغي استدراكها باستصحابها، وتمثلها في استشراف الآفاق المستقبلية للمشروع الحضاري الإسلامي نظيراً، وعملاً.

[1]: انظر: عبد الكريم بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى (الجزائر: المتحف الوطني للمجاهد، 1996م)، ص 325-359.

[*]: ما يشدّ الانتباه من خلال تتبّع مسار مشاريع التحضّر الإسلامي في تمثّلها لبعده التمكيني السياسي هو التراجع الكبير، والملاحظ لمنهج الاستنصار السياسي، الذي يقصد التواصل مع صنّاع القرار بهدف التمكين للمشروع، ليحل محلّه منهج الاستيعاب المرهلي على أساس المغالبة؛ بمعنى السعي إلى إسقاط نظام الحكم نهائياً بانتهاج وسائل ضغط سلمية مختلفة منها: الدعاية الإعلامية، النشاط الجمعي الشامل، المعارضة السياسية، وصولاً إلى تقديم مشروعه بديلاً لنظام الحكم المتهاوي، وهو المنهج الذي سلكه حسن البناء، حيث انتهى بقطع شعرة معاوية بين الحركة والنظام القائم آنذاك، وهذا ما يعد -في تقديري- تدهوراً في فقه التمكين السياسي، ولعلّ من أهم عوامل هذا التدهور، هو تدخّل العامل الاستعماري الذي شعر بخطورة الحركات الإسلامية على مصالحه الحيوية في العالم الإسلامي، فسعى إلى استئصالها، أو على الأقل تحجيم دورها، وكذا استلاب القيادة السياسية ثقافياً، حيث أصبحت يبادق في يد الدول الغالبة .

[**]: قولنا بالغياب النسبي، لا يمنعنا من الإشارة إلى وجود شذرات من هذه الأبعاد في مشاريع التحضّر، ولكنّه لم يكن مطّرداً ولا أصيلاً .

أولاً: بعد السننية

1- السنّة لغة واصطلاحاً: ترى كتب اللّغة أن السنة تعني السيرة والطريقة، حسنة كانت أو سيئة، مقبولة كانت أو مردودة⁽¹⁾.

وعرّف شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- السنة بقوله: "هي العادة التي تتضمّن أن يُفعل في الثاني مثل ما فُعل بنظيره الأول، ولهذا أمر الله تعالى بالاعتبار"⁽²⁾. وكذلك يرى الإمام الرازي في تفسيره أن السنة هي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع⁽³⁾.

كما استوعب الزمخشري لفظ السنة وتقلباتها، فقال: سن سنة حسنة ولزم سنن الطريق: قصده. وسنن الفرس وهو عدوه إقبالا وإدباراً في نشاط، وسن إبله أحسن رعيها وصقلها كما يسن السيف. وسن الأمير رعيته: أحسن سياستها. وفرس مسنونة: متعهدة بحسن القيام عليها.. وجاء في الحديث على سننه: على وجهه... واستنتت الطرق: وضحت كل مذهب⁽⁴⁾.

والذي يتأمل نص الزمخشري في الأساس يجد أن المادّة وتقلُّباتها تدل على بعض صفات السنن وخصائصها من الوضوح والثبات والشمول والعموم. والتعهد وحسن المتابعة والرعاية والتكرار، وهذا من الملامح العامة للسنة الربانية.

والخلاصة: أن السنة "هي القانون الضابط المهيم، والفعل النافذ الحاكم الذي يجري باطراد وثبات وعموم وشمول، مرتباً على سلوك البشر"⁽⁵⁾.

[1]: انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة سنن، وانظر ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 2 ص، 409، وانظر الأصبهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 356، 357، مادة س. ن. ن.

[2]: انظر مجموع الفتاوى، ج 3 / 267، 268.

[3]: انظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 11/9.

[4]: انظر: أساس البلاغة، ج 1 ص 462. 463، مادة س ن ن، باخصار وتصرف.

[5]: رمضان خميس ركي، مفهوم السنن الربانية دراسة في ضوء القرآن الكريم، نسخة إلكترونية من موقع

www.al-islam.net . التاريخ 13-12-2011م الساعة: 10.35.

وردت لفظه سنة في القرآن الكريم ثماني عشرة مرة، منها قول الله - سبحانه وتعالى -: ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعَفِّرْهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ ﴾ (1) .

قال الإمام محمد عبده - رحمه الله - في تفسير الآية: " وَإِنْ يَعُودُوا" أي إلى العداة والصد والقتال. " فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ": أي تجري عليهم سنته المطردة في أمثالهم من الأولين الذين عادوا وقتلوهم... إضافة السنة إلى الأولين لملاستها لهم وجريانها عليهم". (2)

نخلص من تتبع الآيات القرآنية التي حوت لفظ سنة أوسنن أن سياق ورودها غالبًا ما يدور حول الصراع بين الحق والباطل والكفر والإيمان، وصدود الكفر أمام نور الإيمان، وأساليب الباطل أمام ضوء الحق الناصع، كما أنها قد تأتي بمعنى العقوبة النافذة والقدر المحتوم (3).

يتبين - مما سبق بيانه - أن السنن هي الأسباب والقوانين الثابتة التي أودعها الله في الكون، ليضبط بها دورة حياة الوجود كله، ويبيني عليها الإنسان وظيفة الاستخلاف والتعمير. يتعين علينا بعد العرض السالف الذكر لمفهوم السنن أن نضع التساؤل الآتي: هل تمثلت مشاريع التحضر بُعد السننية في مضمون التغيير عندها؟. لا شك بأن هذه المشاريع قد اجتهدت في تمثل هذا البعد، ولكنه لم يكن تمثلاً فاعلاً ولا مطرداً. نذكر من تجليات ضعف تمثله ما يأتي:

2- تجليات ضعف بعد السننية في مشاريع التحضر:

أ - عدم الرسوخ في فقه السنن: آل تقصيرهم في هذا العنصر إلى ضبابية في تصورهم وفهمهم للأزمة، والإحاطة بتفاصيلها، وإدراك أبعادها المتعددة، وتجلياتها المختلفة، وأسبابها القريبة والبعيدة، والأهم من هذا وذاك، اكتشاف السنن والأسباب والقوانين، التي تحكمها، للوصول إلى

[1]: الأنفال/ 38.

[2]: انظر تفسير المنار، مرجع سابق، ج9، ص 552.

[3]: انظر رمضان خميس زكي، مفهوم السنن الربانية دراسة في ضوء القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 14 - 15 - 27.

الخروج منها⁽¹⁾، وهو ما تجلّى في عدم تمييزهم بين مظاهر الأزمة وعللها الخفية، ممّا أحلّ بتقدير البديل المناسب الذي يفقه سنن التمكين في الحياة.

ب- القفز فوق سنن التغيير الاجتماعي: تجاوز بعض حملة مشاريع التحضّر مراحل جوهرية يتوقّف عليها التغيير المنشود، مثلما وقع لمشروع الإصلاح السياسي عندما اتّجه صوب التغيير التنازلي، فتجاوز بذلك مرحلة مهمة هي بناء الفرد والمجتمع، بوصفهما المدخل الأساس لتغيير الأمة والقيادة السياسية.

ج. ضعف الاهتمام بالبعد التسخيري للكون: إذ بالرغم من وقوفهم على أهمية إعمار الكون في معادلة البناء الحضاري، إلا أننا نلاحظ تقصيرا فادحا في تمثله، ومحاولة استثاره لتغيير حال الأمة، وبناء صرحها الحضاري.

وبالرغم من الحضور الباهت لبعد السننية في مشاريع التحضّر إلا أننا نرصد محاولات لتمثله على الأقل في مستوى الفهم والتنظير، منها محاولة محمد عبده الذي وظّف بُعد السنن والسننية في منظومته الإصلاحية، بوصفه مبدأ في فهم الظواهر الكونية والطبيعية، وفي فهم التاريخ.

ومن هذا المنطلق حثّ الأستاذ المسلمون على الاشتغال بالسنن علما وتطبيقا، وفي هذا قال: "إن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سننا يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علما من العلوم المدونة لنستدسّم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه، فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون فيها قوم يبينون لها سنن الله في خلقه كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون..... كالتوحيد والأصول والفقه . والعلم بسنن الله - تعالى - من أهم العلوم وأنفعها، والقرآن سجل عليه في مواضع كثيرة، وقد دلّنا على مأخذه من أحوال الأمم إذ أمرنا أن نسير في الأرض لأجل اجتلائها ومعرفة حقيقتها"⁽²⁾.

[1]: انظر عمر عبيد حسنة، رؤية في منهجية التغيير (بيروت: المكتب الإسلامي، ط 1، 1994م)، ص 26.

[2]: رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج 04، ص 115-116.

أما فيما يتعلق بسنن الله في حياة الأمم والشعوب، فقد قرّر أن الاعتبار بسنة الله فيمن مضى من الأمم والشعوب، أصل من أصول الدين أقره الله - عز وجل - في كتابه في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ ﴾⁽¹⁾، وقوله: ﴿ سُنَّةٌ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا نَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴾⁽²⁾، ثم علق محمد عبده على هذه الآية، وغيرها بقوله " في هذا يصرح الكتاب أن الله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل، والسنن: الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين، إن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله ويبنى عليها سيرته وما يأخذ به نفسه"⁽³⁾.

يتجلّى الاهتمام نفسه ببعده السننية من جانب التنظير في مشروع بن نبي، وأهم ما يلفت الانتباه في منظوره للسنن هو انطلاقه من القرآن، بوصفه المصدر الأزلي الذي يستلهم منه فقه سنن الوجود كلّ، حيث أسّس رؤيته على قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾⁽⁴⁾، فكانت هذه الآية منطلق مشروعته في بيان الأهمية الحيوية للسنن في عمل التغيير، كما اتخذ منها قانوناً للتغيير بكل مستوياته، و قد بحث بن نبي من خلال هذه الآية في وقائع التاريخ " ليؤكد للعقل المسلم أن الله تعالى يعلمنا..... أن التغيير يخضع لسنن علينا أن نكتشفها، ونوظفها في بنائنا الحضاري بكل مستوياته"⁽⁵⁾.

[1]: آل عمران/ 137.

[2]: الإسراء/ 77.

[3]: محمد عبده، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 51-55.

[4]: الرعد/ 11.

[5]: بدران بن سعود بن الحسين، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري - أنموذج مالك بن نبي - ، مرجع سابق، ص 85.

كما استنبط بن نبي من قوله تعالى : ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ﴾⁽¹⁾، ومن آيات قرآنية أخرى قانون التداول الحضاري. وبناء على فهمه لهذه الآية أكد على حقيقة جوهرية مفادها أن "كل دورة حضارية محددة بشروط نفسية زمنية خاصة بمجتمع معين، فهي (حضارة بهذه الشروط). ثم إنها تهاجر وتنتقل بقيمتها إلى بقعة أخرى، وهكذا تستمر في هجرة لا نهاية لها، تستحيل خلالها شيئاً آخر"⁽²⁾.

وتكمن أهمية السنن عند بن نبي في "أنها تتيح للباحث الوقوف على عوامل التفهقر والإنحطاط، بمعنى قوى الجمود داخل الحضارة، إلى جانب الكشف عن شرائط النمو والتقدم"⁽³⁾.

وتأكيداً لأهمية النظر السنني للوقائع والأحداث، انطلق من استقراء التاريخ الإنساني بمختلف دوائره، سواء أكانت الدائرة إسلامية أو الدائرة إنسانية، بهدف الكشف عن السنن التي تحكم الحركة الاجتماعية، والتعرف على القوانين التي حكمت حركة البشر، للإفادة منها للحاضر والمستقبل"⁽⁴⁾.

يظهر مما سبق تجذّر خاصية السننية في مشروع الحضاري، من حيث سبر غور التاريخ بهدف اكتشاف جذور تدهور الحضارة الإسلامية، ومن حيث تشخيص الواقع، ومن حيث التنظير للبديل الحضاري.

ويعد منظور النورسي للسنن الكونية من المحاولات الجادة في هذا المضمار؛ حيث عالج على أساسه مسألة النهوض، داعياً في الوقت نفسه أصحاب الدعوة والتغيير إلى ضرورة الاحاطة، بسنن

[1]: آل عمران/ 140.

[2]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 27.

[3]: المرجع السابق، ص، 28 - 29.

[4]: انظر عمر عبيد حسنة، تقديم، أحمد كنعان، أزمنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق (بيروت: دار النفائس، ط01،

1997م)، ص 13.

التغير وقوانين النهوض قبل العمل والإنجاز، قياسا على السنن الكونية التي تحكم، وتنظم حركة الكون بأجزائه كلها.

وشدّد كذلك على ضرورة انسجام حركة الإنسان في الوجود مع السنن الكونية والقوانين الطبيعية والفطرية، قال رحمه الله: "إن من يشق طريقا في الحياة الاجتماعية ويؤسس حركة، لا يستثمر مساعيه ولن يكون النجاح حليفه في أمور الخير والرقي، ما لم تكن الحركة منسجمة مع القوانين الفطرية التي تحكم الكون، بل تكون جميع أعماله في سبيل التخريب والشر"⁽¹⁾.

وبالرغم من بقاء هذه المحاولات حبيسة التنظير؛ إلا أنّها ساهمت في وضع لبنة في اتجاه زرع الوعي بالسنن في أفراد الأمة فهما وتطبيقا.

ثانيا: بُعد الفعالية:

1- **الفعالية في اللغة** : الأصل اللغوي للفعالية هو الفعل : " فعل " الذي مشتقاته " فاعل " و"فَعَال"، واختار مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مصطلح الفاعلية كمصدر صناعي، وهو: وصف في كل ما هو فاعل، وعلى وصف الفعل بالنشاط والاتقان⁽²⁾.

وورد في القرآن الكريم لفظ "فَعَال" في قوله تعالى: ﴿فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾⁽³⁾، وهو اسم من أسماء الله الحسنى يدل على أن ما يريدته تعالى وما يفعله في غاية الكثرة⁽⁴⁾، وصيغ من هذا الاسم مصدر آخر هو الفعالية.

[1]:النورسي، رسائل النور، للمعات ج3/ص 257، وانظر عوامل التقدم وأسباب التأخر عند بديع الزمان سعيد النورسي، مقال سابق في موقع النور.

[2]:انظر المعجم الوسيط، مادة فعل، ص 729.

[3]:البروج / 16.

[4]: انظر الرمخشري، الكشاف (بيانات)، ج4، ص 733 .

2- الفعالية في الاصطلاح: تقابل كلمة "الفعالية" العربية كلمة - Efficacy - في

المعاجم الغربية التي تتحدد عندهم بكونها "وصفا لكل شيء فعال" (1)، وجاء في كتاب البحث التحليلي لأوروبا أن الروح - ويقصد بها الفعالية- هي " ذلك الشعور القوي في الإنسان الذي تصدر عنه مخترعاته وتصورات، وتبليغه لرسالته، وقدرته الخفية على إدراك الأشياء" (2).

وعرفها سعيد جودت (3) بقوله: " هي قدرة الإنسان على استعمال وسائله الأولية واستخراج أقصى ما يمكن أن يستخرج منها من النتائج" (4).

أما الطيب برغوث فحدّد مفهوم الفعالية بدقّة، حيث قال: " القدرة المتزايدة على شحذ وتعبئة الإمكانيات التسخيرية للفرد والمجتمع والأمة، والتحكّم الوظيفي المتوازن فيها، وحسن استثمارها في تحقيق أفضل مستويات الإشباع المعرفي والروحي والمادي أو الاجتماعي الممكن للفرد والمجتمع، حتى يؤدّي دورها بكفاءة واقتدار في مواجهة تحديات الابتلاء والتدافع، والاستجابة لطموحات التداول والتجدد، التي تعطي الأمة وزنها" (5).

ويشهد لمدلولات هذه التعريفات ما ورد في القرآن الكريم من تفاوت الناس في مقياس الفعالية، مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ (6)، وقوله أيضا: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ

[1]: انظر (Efficace) Tv Grand Larousse Encyclopedique .

[2]: انظر مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 63.

[3]: ولد في قرية بئر عجم من أعمال محافظة القنيطرة في المنطقة المحررة من الجولان في سوريا عام 1350هـ - 1931م، درس في الأزهر الشريف المرحلة الثانوية، وتخرج من كلية اللغة العربية في جامعته، متفرغ للعمل الفكري، وقد قدم العديد من الكتب والدراسات والمحاضرات منذ أواخر الخمسينيات، يهتم في فكره بترشيد الوعي الإسلامي، ونبذ فكرة العنف، ومفهوم التغيير، والبحث في آيات الآفاق والأنفس، والحوار والتفاهم والتعايش، من مؤلفاته: مذهب ابن آدم الأول 1966م، الإنسان كلا وعدلا 1969م، حتى يغيروا ما بأنفسهم 1972م، فقدان التوازن الاجتماعي 1978، وغيرها من المؤلفات، توفي سنة ، انظر في ترجمته: كتابه مفهوم التغيير (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط01، 1995م)، في باطن غلاف الكتاب.

[4]: انظر سعيد جودت، الإنسان حين يكون كلا وحين يكون عدلا (دمشق: دار الفكر، ط03، 1993م)، ص 09.

[5]: الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية (الجزائر: دار قرطبة، ط01، 2004م)، ص 29.

[6]: الملك / 22 .

وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١﴾.

فكلمة " الكَلٌّ " هي الكلمة القرآنية المماثلة لمدلول مصطلح اللافعالية والسلبية، بل إن كلمة القرآن أدل على هذا المعنى، بحيث إن كلمة " الكَلٌّ " لا تدل على اللافعالية فحسب بل تدل على أنه عبء على من يتولاه سواء كان فردا أو مجتمعا، كما أن كلمة " العدل " في القرآن الكريم تماثل مدلول مصطلح الفعالية، بل أن مدلولها أدق؛ لأن الفعالية لا تشترط دائما أن تكون فيما ينفع بل قد يكون المرء فعّالا فيما يضر، أما العدل ففعاليته في الحق دائما⁽²⁾.

إذا توضّحت لنا معالم مصطلح الفعالية، فما هي درجة تضمّنها في مشاريع التحضّر؟ وبالرغم من اجتهاد مشاريع التحضّر في تفعيل مضمون التغيير في الواقع الإسلامي، بالتسخير الفعّال للوسائل المتاحة، والحرص على جني ثمار الإصلاح في أقصر زمن، إلا أن مكاسب هذه الجهود لم تكن في مستوى الآمال والطموحات المنشودة. لكن عند مراجعتها - الجهود الإصلاحية - تنكشف لنا مؤشّرات واضحة على الحضور الباهت لبعد الفعالية، وهي كالاتي:

3- تجليات ضعف الفعالية في الفكر النهضوي المعاصر:

أ- عدم الرسوخ في فقه مداخل تفعيل المشروع في الواقع، وامتلاك مفاتيح التأثير فيه.
ب- غياب جهاز للنقد الذاتي، يراجع مسيرة النهضة، يكشف الزلّات لاجتنابها، ويثمن المنجزات مع حمايتها والبناء عليها، وهو ما يسهم في إحداث دفع متجدّد للأفكار النهضوية، ويزيدها رسوخا وتجذرا في الواقع الإسلامي.
ج- ضعف قدرة استثمار الطاقات الكامنة في الأمة، التي تشكّل سندا معنويا ومناعيا وماديا لمشروع النهضة.

د- الاستفادة الباهتة من التجارب العالمية المعاصرة النّاجحة في النهوض، بوصفها نماذج تمثّلت بعد الفاعلية في أقصى مداه، فكان من ثمار ذلك أن وقّفت في تفعيل مشروعها في الواقع.

[1]: النحل / 76.

[2]: انظر سعيد جودت، الإنسان حين يكون كلا وحين يكون عدلا، مرجع سابق، ص 06.

هـ - غياب التوجيه الواعي، والتخطيط السليم القائم على تصور كلي شامل لطريق النهوض، من حيث المنطلقات والأولويات والمناهج والغايات، وآليات التنفيذ، فكانت جهود الاتجاه الإصلاحية مبعثرة وعشوائية، لم تحدّد بدقة هدفها المنشود، والخطوات المتدرجة للوصول إليه. يصف أحد المشتغلين بفكر النهضة هذا الخلل بقوله " لم يكن الاتجاه الإصلاحي منظما في نطاق فقه محدد لمعنى الفعّالية، فكانت النهضة، ولكن دون توجيه منهجي"⁽¹⁾.

و - الانفصال بين الفكر والعمل: يتجلى هذا الانفصال في الكلام النظري البحت الذي كان يصدر من بعض رجال الإصلاح، فهو " لم يكن قائما على ضرورة اجتماعية"⁽²⁾، ولا يثير الأنفس، ولا يهز الضمير الإنساني، ولا يخلق الفعّالية في النفس الإنسانية، كدعوة "جمال الدين الأفغاني" للأخوة، التي كانت مجرد نداء لا يحوي أية صبغة عملية، وكان الأجدد به أن يحقق هذا المعنى عمليا بممارسة المؤاخاة ميدانيا كما قام بها النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار⁽³⁾.

لا يلزم من وجود هذه المؤشرات انعدام بُعد الفعّالية في مضامين التغيير في مشاريع التحضّر، بل نسجل وجوده في بعض المشاريع، ولكنه ليس بالحضور المطرد. نذكر من شواهد الحضور النسبي لبعد الفعّالية ما يأتي:

1- إحياء بعد الفعّالية في العقيدة الإسلامية:

ويقصد به إخراج العقيدة من طور الكمون والخفوت، والانحسار عن التأثير في مجرى الحياة، إلى طور الظهور في التصرفات في الأحوال والأقوال على حدّ سواء؛ ممّا يبعث حركية إيجابية، تثمر رُقيا إيمانيا يتجلّى في إعمار الكون ماديا.

يتوقّف إحداث هذا الانقلاب الشامل على تحديد تمثّل المسلمين لعقيدتهم، عبر تهيئة الطّرف المناسب نفسه الذي نزل فيه الوحي على الصحابة رضوان الله عليهم، بوصفهم الأنموذج المثالي الذي جسّد الوحي واقعا معيشا⁽⁴⁾.

[1]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 85.

[2]: المرجع السابق، ص 70.

[3]: انظر المرجع السابق، ص 52

[4]: انظر مالك بن نبي، مشكلة الافكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 40 - 41.

تتشكّل بهذه العملية الذات الجماعية الملتحمة، التي تقصد تحقيق هدف مشترك، يتمثّل في تفعيل كليات العقيدة والشريعة في كل شعاب الحياة.

وعليه فمنظومة الاعتقاد لا تتضمّن أصول العقيدة الإسلامية التي جاءت بها النصوص القطعية فحسب، بل تشمل كيفية تفعيلها في الأنفس، لتكون دافعة للعمل، وهذا ما يستشفّ من قول ابن خلدون: "إنّ المعبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيّف بها النفس"⁽¹⁾.

أبرز من تمثّل هذا البُعد - بحسب تقدير الباحث - مشروع حسن البنا الذي استفاد من القرآن الكريم تأثيره في ضمير الإنسان المسلم، إذ كان من أثر دعوته أن تجددت القيمة القرآنية في ذاتها فأصبحت قيمة منشّطة ووسيلة فنية لتغيير الإنسان، لما امتلكه من همّة عالية، وموهبة فذة، حملته على حسن توظيف الآيات القرآنية باستصحاب الظروف النفسية عينها التي وظّفها النبي صلى الله عليه وسلم، وصحابته من بعده،.... حيث استخدم الآية كأنها فكرة موحاة، لا كفكرة محرّرة مكتوبة⁽²⁾.

أتاح له هذا المنهج المتجدّد في تبليغ المبادئ والمعاني القرآنية، التأثير في سامعيه تأثيراً عميقاً وفعّالاً، "حيث لم يكن القرآن الكريم على شفّته وثيقة باردة، أو قانوناً محرّراً، بل كان يتفجر كلاماً حياً، وضوءاً آخذاً يتنزل من السماء، فيضيء أو يهدي، ومنبعاً للطاقة يكهرب إرادة الجموع"⁽³⁾.

فكشّف هذا الرّجل الرسالي عن عبقرية فذة في توظيفه لآيات القرآن، التي لم تكن فكرة مجرّدة تمسّ مجال الفكر وحده، بل مسّت أيضاً مجال الضمير والوجدان، ومن خلال هذا التأثير

[1]: ابن خلدون، المقدمة، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، بدون تاريخ)، ص 460.

[2]: انظر مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 158-159.

[3]: المرجع السابق، ص 159.

المزدوج تولدت الفعالية في النشاط الإنساني، وكان النجاح حليفه بسبب إحداث الحركة لتفاعل حيوي بين الفكر والعمل⁽¹⁾.

2- بُعدُ الفعالية في مشروع بن نبي من جانب التنظير:

قامت فعالية المشروع على دعامين هما:

- أ- تمثل المرجعية الإسلامية، والخبرة التاريخية للأمة الإسلامية*).
- ب- استيعاب المرجعيات الفكرية المستعارة واستثمار النافع منها.

تجلّت الفعالية في الشق الأول في تشديده على ضرورة تحديد الأوضاع بطريقتين:

الأولى: سلبية تفصل وضع الأمة عن رواسب الماضي.

الثانية: إيجابية تصله بمقتضيات المستقبل.

فالتحديد الأول هو عملية هدم الأنساق الفكرية والثقافية البالية التي أعاققت المسار الحضاري للأمة الإسلامية، مما أثر سلباً على الرؤية العقيدية والفكرية السليمة، فأل الوضع إلى حدوث اختلالات عميقة في تمثل الرؤية الإسلامية الأصيلة.

أما التحديد الثاني فهو عملية بناء المنهج الفكري الجديد، انطلاقاً من استلهام الأفكار الأصيلة النابعة من مرجعية الأمة الإسلامية، وفق ما تقتضيه ضرورات وأولويات المرحلة الحضارية**، بهدف إعادة الدور الريادي للأمة الإسلامية.

وحتّ بن نبي في الشق الثاني - استيعاب المرجعيات الوافدة - صنّاع النهضة على ضرورة تجنّب الطرق الطويلة، وهي الطرق التي سلكتها الحضارات التي كان أمامها ما يكفيها من القرون ومن آلاف السنين⁽²⁾، وسلوك أقصر السبيل الممكنة، بالتوظيف الفعال للإمكانات الذاتية المتاحة

[1]: انظر المرجع السابق، ص 159.

[*]: سواء أكانت خبرة معرفية، أم ثقافية، أم اجتماعية، أم سياسية.

[**]: تتعلق هذه الضرورات والأولويات بخصوصيات الواقع الإسلامي، كما تتعلق أيضاً بالتفاعل مع الخبرات الإنسانية الوافدة.

[2]: انظر مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 120.

للحاق بالركب الحضاري، و يمكن تحديد وسائل الوصول إلى هذه الغاية في الأفكار الواضحة والمنهج السليم.

واستشهد لإثبات صحّة رؤيته بالتجربة اليابانية التي اختزلت وطوت مراحل عدة مرّت بها أوروبا في سيرها نحو النهضة، وهذا بفضل منهجها الاقتباسي الفاعل، فهو فعّال من حيث ثقافته مع الحضارة الغربية، وهو فعّال أيضا من حيث توظيفه الإيجابي والعقلاني للإمكانيات والوسائل المتاحة.

انتقد بن نبي في هذا السياق تجارب الاقتباس، سواء أكان اقتباسا ذاتيا من المرجعية الإسلامية، أو اقتباسا خارجيا مستعارا من القيم الغربية، حيث رأى "أن الخطأ الذي وقع فيه المحدثون ودعاة الإصلاح ناتج عن أن كليهما لم يتجه إلى مصدر إلهامه الحق، فالإصلاحيون لم يتجهوا حقيقة إلى أصول الفكر الإسلامي، كما أن المحدثين لم يعمدوا إلى أصول الفكر الغربي"⁽¹⁾، وبصيغة أدق يمكن أن نرجع علة فشل تجارب الاقتباس - برأيه - إلى انعدام الفعّالية في التفاعل مع هذه التجارب .

توصّل بن نبي انطلاقا من هذا المنهج إلى بناء مشروع حضاري متكامل راعى فيه كل متطلبات المرحلة الحضارية التي تعيشها أمتها.

ثالثا: بعد التأسيس:

قصدنا من بعد التأسيس انضباط مضمون التغيير - التشخيص والتصحيح - في مشاريع التحضر بنسق فكري، ومعرفي، ومنهجي موحد، يشكّل بمجموعه وحدة متكاملة، منطلقا، ومنهجيا، ومقصدا، سواء تعلق الأمر بجانب التنظير، أو التطبيق.

يؤشّر اتصاف مشروع ما بهذه الخاصية على حضور رؤية بنائية، وسننية مؤسّسة، تفقه مشكلات الواقع ومتطلّباته، وتمتلك القدرة على هندسة مجالات النهوض المختلفة، وتتوسّل بوسائل منهجية وعلمية فاعلة، لتحقيق مقاصدها، وفق خطط واستشرافات مستقبلية.

[1]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 70.

لكن السؤال الذي يحضرنا في هذا السياق هو: هل تمثلت هذه المشاريع هذا البعد نظرياً وتطبيقياً؟

وبالرغم من رصدنا لجهود حوت محاولات جادة لتأسيس بديل حضاري، إلا أنّ حضور الجانب البنائي التأسيسي فيها كان عرضياً، وغير مطّرد.

يمكن حصر مؤشرات الغياب النسبي لبعده التأسيسي في العمل الإصلاحي، فيما يأتي:

1- طغيان الفكر الانفعالي الحماسي في مضمون بعض المشاريع، إذ تولدت نظيراتهم للواقع الإسلامي من رد فعل انفعالي وحماسي، أملت الظروف والوقائع التي استجدت في حياة الأمة، فافتقرت بذلك إلى الإطار النظري الذي يتضمن النسق الفكري والمنهجي الكلي، والشامل، والمتكامل، الذي ينضبط ويتوسّل بمعايير علمية ومنهجية صارمة في تحليل وتفسير وتشخيص، وتصحيح الواقع الداخلي، و التأثير في المحيط الخارجي.

نذكر من شواهد هذه المظاهر وقوع الأفغاني ضحية النظرة الكمية للمشاكل التي كانت تعاني منها الأمة الإسلامية، ومن ذلك قوله: "لو أن جميع الهنود يصقون معاً، لأغرقتوا الجزر البريطانية في بحر من اللعاب، لهذا اعتبر بن نبي أن النهضة بهذا التفكير كانت تنزلق إلى طريق الشبيبة، والبعده عن العقلانية المؤسسة."⁽¹⁾

ذهب بن نبي في خلاصة تقويمه لمشروع الأفغاني إلى أنّه لم يكن مفكراً متعمّقا في العليل الخفية للمشكلات لإيجاد دواء ناجح لها بسبب "مزاجه الحاد الذي لم يسمح له بذلك"⁽²⁾، بل منعه من النظر المنهجي المخطط للمأساة الإسلامية، وهو بذلك "لم يقدم للعرب والمسلمين مشروعاً ثورياً متكاملًا..."⁽³⁾.

2- فشوا النزعة الدفاعية، حيث كانت أغلب مواقف أصحاب مشاريع التحضّر نابعة من ردود فعل آنية، تزول بزوال الفعل، ولم تكن وليدة منهج تأسيسي للأفكار النهضوية، فبدلاً أن تترجم الجهود الذهنية عن نفسها في صورة مذهب دقيق للنهضة، ومنهجا منسجماً، كانت تنطلق في صورة

[1]: انظر مالك بن نبي، القضايا الكبرى (دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط1، 1991)، ص 47.

[2]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 47.

[3]: أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً (بيروت: دار النفائس، ط1، 1984م)، ص 110.

شعلات دفاعية أو جدالية"⁽¹⁾، وهو ما يعني غياب الاجتهاد - بدلالته الكلية- القائم على التأسيس.

3- النزوع إلى التفكير الذرائعي التبريري، ونعني به تبرئة الذات من الفشل و الإلقاء باللوم على الآخر، وقد نتج هذا المظهر المرضي عن استبعاد عنصر الاهتمام" بالأسباب الذاتية التي هيأت القابلية للإصابة التي لحقت بالعقل المسلم، والإلقاء بالتبعة على العوامل الخارجية لإعفاء النفس من مسؤولية التقصير والتستر على الأخطاء، وتكريس حالات العجز والغياب الحضاري"⁽²⁾.

ومن هنا لم تنقب مشاريع التحضّر في الأسباب الداخلية لعجزهم، بل اكتفت بإسناد التبعة على السلطة الأجنبية"⁽³⁾، وهذا يدلّ دلالة قاطعة على إهمال حملة المشاريع الإصلاحية لعنصر النقد الذاتي كعامل ضروري للمراجعة، والاستمرارية، والتجدد الذاتي؛ ممّا أفضى إلى جمود مناهجهم في التغيير.

4- الحضور الباهت للمؤسّسات والهياكل القاعدية التي تجذّر وترسّخ بناء المشروع في الواقع الإسلامي ليؤتي أكله، مثل: المؤسسة الدعوية الإيمانية، والمؤسسة السياسية، والمؤسسة الثقافية، ومؤسسات البحث العلمي و التخطيط والاستشراف، وغيرها من المؤسّسات التي تسهم في تنزيل المشروع بكلّ أبعاده ومقاصده في حياة الأمة.

ولعل مردّ هذا الفراغ المؤسّساتي إلى عوامل عدّة من أهمّها فشوّ ظاهرة الرّعماتية في المسار الإصلاحي لبعض المشاريع، حيث استمدّت مضامينها ومناهجها وحركيتها في التغيير من الزعيم الروحي.

عجّلت هذه الظاهرة بخفوت فعالية المشروع بمجرد موت الزعيم، نتيجة الفراغ الذي خلّفه، وانعدام مؤسسات وهياكل للمشروع قائمة بذاتها، تنضبط بفلسفة المشروع، منطلقا، ومنهجيا، ومقصدا، يمكن أن تضمن فعاليته واستمرارته.

[1]: المرجع السابق، ص 155.

[2]: عمر عبيد حسنة، تأملات في الواقع الإسلامي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1990)، ص 25-26.

[3]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 72.

وأقرب مثال يطابق هذه الظاهرة مشروع حسن البنا الذي كان في حياة مؤسسه في ذروة فعاليته، وتغلغله في العمق الشعبي للأمة، لكن سرعان ما بدأ المنحنى البياني لمسار الإصلاح عند المشروع في النزول والخفوت بعد استشهاد المؤسس.

5- بالرغم من دعواتهم المتكررة للتحرر بشقيه الذاتي والخارجي، والرجوع المباشر إلى الكتاب والسنة، والإفادة من الغرب، وتصحيح التدين، إلا أنّ هذه الجهود لم تكن ضمن إطار منهجي نظري وتطبيقي متكامل، يجسّد هذه الدعوات واقعيًا، فيحدث نقلة نوعية للمشروع من دائرة التنظير إلى دائرة العمل.

ويحسن أن نسجل التجسيد النسبي لهذه الدعوات في بعض المشاريع؛ إلا أنّها لم تبلغ درجة المنهج العملي الشمولي المتكامل الذي يحقّق النهوض الفعلي بالأمة الإسلامية، وهذا بسبب طغيان الرؤى التجزيئية للمشكلات، التي انعكست بدورها سلبًا على طبيعة البدائل والحلول المقدمّة.

من شواهد التمثّل النسبي لهذه الدعوات مشروع الإصلاح التربوي، الذي حاول تجسيد رؤيته للإصلاح التربوي والاجتماعي، بتوظيفه لعنصري التربية والتعليم، بوصفه المدخل الأساس الذي يكفل تهيئة القاعدة التي تحمل مشعل النهوض الشامل؛ إلا أنه افتقد خاصيّة الشمولية التكاملية.

6- تغليب جانب التهيئة الدعوية على التثقيف والتكوين العلمي الواعي المنهجي، الأمر الذي أخلّ بالمعادلة الصحيحة لبناء وتكوين الإنسان، بسبب أن المادة المعروضة في مضامين بعض المشاريع في مختلف المجالات تنظيرًا وتطبيقًا، تنحو في مجملها المنحى الدعوي المقتصر على الإيجاز والبساطة، على حساب المنحى العلمي التحليلي العميق، إلا ما هو قليل. لذلك لم يكن جانبها الدعوي مسنودًا بما هو كاف بحركة علمية تأصيلية واسعة عميقة من شأنها أن تأخذ المضمون الوارد فيها بالبحث المفصّل، والاستدلال الواسع، والتحليل العميق حتى تحدث من ذلك جبهة فكرية ثقافية عريضة من شأنها أن ترسي دعائم هذه المشاريع⁽¹⁾.

أثر هذا الميلان على المشروع في المجابهة الواقعية للتحديات المفروضة عليه، وهو ما علّق عليه الشيخ أبو الحسن الندوي تعليقًا دقيقًا، حين قال: "لا تزال هذه الأوساط في حاجة ملحة إلى زاد فكري ومدد علمي لمواجهة تحديات الفكر الغربي، وحلّ المشكلات العصرية، وتطلب من الكتاب

[1]: انظر عبد الحميد النجار، مشاريع الإِشهاد الحضاري، مرجع السابق، ص 257.

الإسلاميين المزيد الجديد من الأدب الإسلامي القوي في أسلوبه وعرضه، الأصيل في تفكيره وبحوثا تحليلية أكثر عمقا وتركيزا للقضايا، وتطلب مجامع علمية تقوم في نواحي العالم الإسلامي، وتركز جهودها على ملء هذا الفراغ"⁽¹⁾.

7- انحازت معظم مشاريع التحضّر إلى النظرة العمومية الإجمالية لسبب تغيير الواقع الإسلامي، وهو ما كان على حساب النظرة التفصيلية التي تبرز الأبعاد الكلية للمشاريع في إطار فلسفة عامة بيّنة الحدود والاتجاهات، منضبطة من حيث المنطلقات والمناهج والغايات.

8- تغلب الجانب الروحي على العقلي في تفعيل عملية التغيير: حيث كانت "الصفة الغالبة في مضامين بعض المشاريع تتجه اتجاهها روحانيا، وحظ العقلانية فيها ضعيف، فهذه المادة صيغت بمنطق إيماني يقوم على التسليم، ويتوهج بجرارة عاطفية دينية، بأكثر مما يبني على العقل المنطقي الاستدلالي الذي ينحو منحى المحاجة والتعليل"⁽²⁾.

ويلاحظ الاختلال نفسه في المنهج الذي وظّفه رواد هذه المشاريع، "فالتربية التي كان يعالج بها المسلمون كانت تتجه إلى تربية النفوس إيمانيا وأخلاقيا بأقوى مما تتجه إلى تربية العقول على التفكير منهجيا، فمعاني الإخلاص، والتقوى، وخوف الله، والإحياء، والمحبة وما في معناها كانت تروج أكثر بكثير من معاني التبين والتثبت والتدبير، ودقة النظر والتحليل والمقارنة والنقد، والاجتهاد، وما في معناها من خصال العقل"⁽³⁾.

وبالتأكيد على الجانب الروحي على حساب الجانب الفكري المنهجي حدث اختلال في برنامج التكوين الشامل للإنسان المنتظر منه استيعاب واستثمار كل القوى والملكات المودعة في الإنسان، بهدف تأهيله لمجابهة تحديات الواقع، ومشاركة الأمة في آلامها وآمالها. وكما أكدنا سابقا فإنه لا يلزم من وجود هذه المؤشرات انعدام المنحى التأسيسي كلياً، بل نرصد وجود اجتهادات تحمل بصمة التأسيس - تنظيرا وتطبيقا-.

نذكر من شواهد هذا العمل المؤسس:

[1]: أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية (القاهرة: مطبعة التقدم، ط02، 1997م)، ص 97.

[2]: عبد المجيد النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري، مرجع السابق، ص 254 - 255.

[3]: انظر المرجع السابق، ص 254 - 255.

1- منحى التأسيس في مشروع بن نبي:

تجلى حضور المنحى التأسيسي في مشروعه في العناصر الآتية:

أ- نظرية الدورة الحضارية، بوصفها الإطار الناظم الذي يكشف السنن التي تتحكم في الظاهرة الحضارية صعودا وهبوطا، كما تنضبط به عملية التشخيص والتصحيح للواقع الإسلامي.
ب - تحديده لعدة مفاهيم كانت شائعة ومنبثة في الواقع الإسلامي، بدون ناظم يضبط مدلولاتها الفكرية، كمعالجته لمفاهيم الثقافة، والمجتمع، والحضارة، حيث سلك في تحديدها المنهج الآتي:

ب1 - القراءة الوظيفية النقدية للمفاهيم السائدة في المدارس الفكرية المتنوعة.

ب2- التوظيف الإيجابي للمناهج العلمية السائدة، حيث استخدمها كأدوات معرفية تخدم مضمون التشخيص و التصحيح.

ب3- تحديد الأبعاد الكلية لهذه المفاهيم من منظور تأصيلي، بحيث تستمد مضامينه من المرجعية الإسلامية الأصيلة.

2 - منحى التأسيس في جهود بن باديس التربوية والتعليمية: شكّل هذا المسعى في

مجموعه معلّمًا متميِّزا - تنظيرا وتطبيقا- في التنشئة التربوية الشاملة والمتكاملة للفرد والمجتمع، نظرا لما تضمّنه من أبعاد متميِّزة، نذكر منها:

أ - أصالته التي تجلّت في ارتكاز منهجه التربوي والتعليمي على المرجعية الإسلامية الأصيلة، متخذا من الآية الكريمة: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾⁽¹⁾، نبراسا له، ومستهديا ببيان وهدى المرابي الأول النبي صلى الله عليه وسلم.

ب- شمولية منهجه التربوي والتعليمي من جهة المخاطبين، حيث استغرق جميع فئات المجتمع^(*)، كما تميّز بالشمولية من زاوية إلمامه بجوانب العملية التربوية كلها، حيث استوعب عمله التربوي تربية الروح والجسم، والتربية السلوكية العملية والتربية العقلية، كما زواج في عملية تلقين القيم بين التربية بالوعظ والتذكير والتربية بالقُدوة، وغيرها من طرق التربية⁽²⁾.

[1]: الجمعة/02.

[*]: استهدفت عملية التربية والتعليم كل الفئات العمرية للمجتمع- الكبير والصغير، الذكور والإناث-.

[2]: انظر مصطفى محمد حميداتو عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية - كتاب الأمة- مرجع سابق، ص من 173 إلى 183.

ج- جمع منهجه التعليمي بين " الفكر والعمل، وبين النظر والتطبيق، لذلك أدخل الصناعات التطبيقية في منهاج التعليم وخصوصاً الصناعات اليدوية، والانقلاب الأساس الذي حدث في التربية عنده هو التوحيد بين العلم النظري والعمل اليدوي أو التطبيقي، باعتبار أن العلم نشاط قائم على أساس المعرفة، وعلى أساس إدراك المرء لما سيعمله"⁽¹⁾.

د- تميز توظيفه للمنهج التربوي والتعليمي بالفعالية، وهذا من حيث تأثيره الإيجابي في الواقع الإسلامي، بالنظر إلى التحديات الكبيرة التي كانت مفروضة على المشروع، فبالرغم توظيف من الاستعمار لسياسة الاستئصال الثقافي لمقومات الأمة الإسلامية؛ إلا أن عمل بن باديس الإصلاحية أحدث تحولاً جذرياً إيجابياً في الواقع الجزائري، فبعث الوعي، وحرك الهمم، وحرر العقول، وربى النفوس، وأحدث حركة اجتماعية نشطة، كان لها كبير الأثر على تحقيق الاستقلال السياسي للجزائر.

هـ- توظيفه للمناهج الفعالة التي تكفل تحقيق التحصيل العلمي والتربوي المتكامل والشمولي للطلاب، ليحمل همّ التربية والتعليم مستقبلاً.

و- تشديده على أهمية دور المعلم في العملية التربوية، وأن صلاحها مرتبط بصلاحه، وعليه فإن من أهم صفات المربي المسلم في نظره، أن يكون متمكناً من العلوم والفنون التي يدرّسها، ملماً بمبادئ فن التعليم، قادراً على تفهم نفسيات المتعلمين، وأن ينزه العلم عن المطامع الدنيوية، عاملاً بعلمه، صادقاً في عمله.

ز- التوظيف الفعال لوسائل التعليم، من حيث إيجاد مصادر التمويل، وإنشاء المعاهد والمدارس، واستثمار الوسائل المتاحة كالزوايا، والنوادي، والجمعيات، والمساجد، والإعلام⁽²⁾.

تؤشر كل هذه الأبعاد على الحضور القوي للمنحى التأسيسي في مشروعه التغييرية، أو على الأقل في جانب من جوانبه، وهو التربية والتعليم.

[1]: بركات محمد مراد رؤية ابن باديس للإصلاح / www.binbadis ، الاثنين 21 فبراير 2011 17:04.

[2]: انظر عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية - كتاب الأمة- (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ط01، 1997)، العدد 57، السنة: 17، ص 148، ومن 157 إلى 170.

رابعاً: أبعاد التواصل، والتكامل، والشمول(*):

تتحدّد الأبعاد المشار إليها في العنوان في ثلاثة جوانب هي:

1- استفادة المشاريع اللاحقة من السابقة، من حيث المضامين، ومناهج الإصلاح ومزاولة التغيير، وهو ما من شأنه أن يضحّ روحاً جديدة تسهم في فعالية واستمرارية الفعل النهضوي نحو مزيد من الترسّخ والتعمّق.

2- قيام مضامين ومناهج ومقاصد مشاريع النهوض على أساس رؤية متّسقة تقرأ الأفكار النهضوية المتميّزة قراءة تكاملية، وتوظّفها بفعالية في بديل حضاري شامل.

3- تمثّل مشاريع النهوض لخاصية شمولية الإسلام، وهو ما يتجلّى في توظيف المنظور الشمولي الكلي لسبيل النهضة، فهو شامل من حيث استثماره لكل قوى المجتمع بمختلف تنوعاته الثقافية والاجتماعية، وهو شامل أيضاً من حيث استغراقه لجميع مناحي الحياة، وكذلك لما يتضمّنه من مداخل متعدّدة - نظرية وعملية - للإصلاح والتغيير منها:

أ- مدخل تكوين الإنسان والمجتمع. ب- مدخل بناء المشروع الثقافي. ج- مدخل التمكين السياسي. د- مدخل التنمية الشاملة والتمكين الاقتصادي. ينضبط كل ذلك ويرتبط، بمحور ثابت هو المرجعية الإسلامية الأصيلة.

يمكن القول بناء على استحضار هذه المحدّدات أنّ جهود الإصلاح لم تتمثّل هذا البعد بشكل فاعل، وهو ما يظهر من خلال عدّة مؤشرات هي كالآتي:

1- الاستفادة الباهتة من رؤى وتجارب إيجابية متميّزة، كان يتعيّن على رواد مشاريع التحضّر استصحابها في رسم طريق النهوض، بسبب ثبوت فعاليتها في تغيير مجرى الواقع، فكان بإمكانهم مدّ جسور التواصل بين الأفكار النهضوية، بوصفها خبرة إسلامية تراكمت، تشارك مع الجهود اللاحقة في وحدة المنطلق والمقصد.

نذكر من نماذج هذه التجارب المتميّزة تجربة مشروع محمد بن عبد الوهاب في توظيفه لمنهج الاستنصار السياسي عندما عقد تحالفاً مع الأمير عبد الله بن سعود لينصر دعوته، فكان لهذا التكتاف بين أهل العلم وأهل السياسة أثر فعّال في النجاح النسبي لمشروعه.

[*]: أفردنا لهذه الأبعاد عنصراً واحداً نظراً لتكاملها وتداخلها، لتشكل في مجملها وحدة واحدة.

وبصرف النظر عن التّحفظات التي يمكن أن تثار حول مضمون ومنهج دعوته، فإنّ ما يستوقفنا هنا هو الاستفادة من القوى العسكرية وتوظيفها سياسياً، ممّا مكّنه من تسريع وتيرة دعوته، وجني ثمارها في برهة زمنية وجيزة.

ومن النّماذج أيضاً تجربة مشروع الأفغاني الذي حاول أن ينسج على منوال منهج مشروع بن عبد الوهاب، عندما أقام شبكة واسعة من العلاقات التواصلية مع النخب السياسية، والفكرية وصناع القرار في العالم الإسلامي، بهدف التمكين لمشروعه.

2- التركيز على جانب معيّن من جوانب الإصلاح، يجعله قطب الرحى في عملية النهضة، فيستغرق التركيز عليه كل جهوده وطاقاته، على حساب جوانب مركزية ومفصلية أخرى في منظومة النهوض.

تمثل لذلك - لا على سبيل الحصر - تركيز مشروع الأفغاني على قضية الإصلاح السياسي، بوصفه المدخل الأساس لتسريع وتيرة النهضة.

أخّل هذا التركيز على هذا الجانب في منظومة النهوض(*) - برأيي - بتوازن المشروع؛ لكونه أغفل عناصر محورية ومفصلية تشكّل قوام عملية النهضة.

3- طغيان النظرة الجزئية والتجزئية للمشكلات، بمعزل عن ناظم أو نسق يربطها بسياقاتها وأطرها ومقاصدها الكلية، مع ملاحظة فشو النزعة الانعزالية في جهود الإصلاح، وهو الأمر الذي انعكس على طبيعة الحلول والبدائل المقدمة.

لذلك لم نرصد توظيفاً لقراءة تكاملية وتواصلية على أساس تمثّل تجارب التغيير، ولم نتلمّس محاولات لإيجاد صيغة إجرائية يتحقّق بها التكامل والتنسيق بين مختلف تيارات وحركات النهوض.

تمظهرت هذه النزعة في مشروع الأفغاني الذي اتّجه صوب العمل السياسي، بوصفه الوسيلة الفاعلة التي تسرّع عملية النهوض، وفي المقابل اتّجه محمد عبده نحو العمل التربوي والتعليمي.

[*]: ربما يعزو بعض الباحثين تركيز بعض رواد مشاريع التخصّص على جانب معيّن من الإصلاح لعدّة عوامل، منها كونه شكّل أولوية لاغنى عنها في عملية الإقلاع الحضاري، ومنها اكراهات الواقع بشقيّه الداخلي والخارجي، ومن العوامل أيضاً الخلفية الثقافية والاجتماعية والفكرية لحملة هذه المشاريع. لكنّ هذه المبررات لا تعيّر شيئاً من حقيقة يقينية مفادها أن منظومة النهوض تخضع لقوانين كلية ثابتة، ينبغي الالتزام بها بصرامة، وإلا ستبخر كل جهود الإصلاح والتغيير، ومن هذه القوانين الكلية ضرورة تمثّل خاصية الشمولية فيها؛ بمعنى استغراق جهود الإصلاح لجميع مجالات حياة الأمة، مع مراعاة مبدأ الأولويات، والتخطيط، والاستمرارية، والاستشراف. وهذه الخاصية - الشمولية - مستمدّة من شمولية الإسلام، بوصفه منهج حياة للإنسانية جمعاء.

وبذلك غلبت على المشروعين النظرة الجزئية والتجزئية فكراً وعملاً، باعتبار أن النهوض بالمسلمين يتطلب برنامجاً شمولياً متكاملًا مستوعباً لجانبي النظر والتدبير، يشمل كل مجالات الحياة في الأمة، فلو تيسر وجود تلاقح وتواصل بين منهجي الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، لكان في ذلك نقلة نوعية مثمرة وفعالة للعمل النهضوي.

وهي الفكرة نفسها التي عبّر عنها بن نبي بقوله: "لو قامت المدرسة الإصلاحية بتركيب أفكارها، وتجميع عناصرها، لتوحد ما بين الأفكار والأصول التي ذهب إليها الشيخ محمد عبده، وبين الآراء السياسية والاجتماعية التي نادى بها جمال الدين، الأمر الذي كان يؤدي إلى طريق أفضل"⁽¹⁾.

وبالرغم من الغياب الشسبي لهذه الأبعاد إلا أن تتبّع مسار الفكر النهضوي يميلنا إلى حضور شذرات من تمثّل هذه الأبعاد، وأبرز شاهد يمكن الإشارة إليه في هذا السياق هو مشروع حسن البنا الذي جسّد نسبيًا بعد التواصل والتكامل بالاستفادة من المشاريع الإصلاحية السابقة، عندما أولى اهتماماً كبيراً بمجلة المنار التي كان يصدرها المصلح رشيد رضا، والتي بدورها تعدّ امتداداً للعروة الوثقى التي أسّسها المصلحان الأفغاني ومحمد عبده.

وقد أشار البنا إلى لقاءاته المتكررة بهذا المصلح، وحرصه الشديد على قراءة المنار، وأثنى كثيراً على جهود رشيد رضا ومجلته، واعتبر أنها أسست مدرسة فكرية إسلامية تقوم على قواعد الإصلاح الإسلامي الجليل لازالت آثارها باقية في نفوس النخبة المستنيرة من رجال الإسلام، ووقفت للملحدين والإباحيين والجامدين بالمرصاد في مصر وغيرها من الأقطار.

ومن مؤشّرات هذا التواصل، تولّى البنا بنفسه تحرير مجلة المنار بعد وفاة الشيخ رشيد رضا بعدة سنوات، وحرصه على أن تصدر بشكلها القديم نفسه، وقيامه باستكمال تفسير القرآن من حيث انتهى الشيخ رشيد رضا، وكان حريصاً على أن يكون بأسلوب الأستاذ المعهود. وقام بشرح هذا الأسلوب في أول حلقة من تفسيره، ثم إضافة إلى التفسير قام بتحرير "فتاوى المنار" ليورد فيه علي أسئلة القراء، ووضع باباً في المنار وسمه ب: "موقف العالم الإسلامي السياسي" ليورد فيه أهم أخبار

[1]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 54 - 55.

العالم الإسلامي، ويعلق عليها، كما دأب على نشر سلسلة من المقالات للشيخ رشيد رضا اعترافاً بفضله، وتأكيداً لتعاليمه .

ولقد ظل البنا متأثراً بالشيخ رشيد رضا حتى النهاية خاصة بمنهجه في تحرير المنار، فعندما أصدر البنا مجلة الشهاب أكد مجدداً في افتتاحية عددها الأول على وفائه للشيخ رشيد رضا، وأمنيته أن تسيّر " الشهاب " على أثر " المنار " وقد كان؛ إلا أنه لم يصدر منها سوي خمسة أعداد فقط ثم أغلقت (1) .

ولعلّ من أبرز الأفكار النهضوية التي استقاها البنا من مدرسة العروة الوثقى - الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا- فكرة الشمولية(*)، التي أحسن استثمارها وتوظيفها في مشروعه، بوصفها مقوّمًا أساسياً لتفعيل العمل الإصلاحي بشكل شامل ومتكامل.

كما جسّد العلامة بن باديس هذا البعد التواصلية عندما نسج على منوال الإمام محمد عبده في سلوكه طريق التربية والتعليم، وهذا بتوصية منه عندما زار الجزائر، وفي لقاءاته به في تونس بجامع الزيتونة(2).

خامساً: بعد الواقعية:

نقصد بالواقعية الإحاطة الشمولية العميقة بطبيعة وخصائص ومكونات الواقع الإنساني المعيش، والتقدير الموضوعي لاحتياجاته، والحركة المتوازنة لتغييره إن كان مخالفاً لسنن الله في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد أو لتبريره وتأصيله إن كان منسجماً مع هذه السنن، التي يشكّل الإسلام محور ارتكازها الأساس(3).

[1]:انظر جمعة أمين عبد العزيز، أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين ص 424 نسخة إلكترونية على النت : www.ikhwanwiki.com .

[*]:وصف رشيد رضا أثر اطلاعه على مجلة " العروة الوثقى " في رؤيته لدور الإسلام في الحياة، حيث قال: "ولقد أحدث لي هذا الفهم الجديد في الإسلام رأياً فوق الذي كنت أراه في إرشاد المسلمين، فقد كان همي قبل ذلك محصوراً في إصلاح عقائد المسلمين، ونهيمهم عن المحرمات، وحثهم على الطاعات، وتزهيدهم في الدنيا، فتعلّقت نفسي بعد ذلك بوجوب إرشاد المسلمين عامة إلى المدنية، والمحافظة على ملكهم، ومباراة الأمم العزيرة في العلوم والفنون والصناعات، وجميع مقوّمات الحياة، فطفقت استعدّد لذلك استعداداً". انظر تاريخ الإمام الأستاذ، ج 01-، ص 84-85، وانظر محمد عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي (القاهرة: دار السلام، ط 01-2008م)، ص 13.

[2]: انظر الأطروحة، نفسها ص 162-165.

[3]: انظر الطيب برغوث حركة تجديد الأمة على خط الفاعلية الاجتماعية (الجزائر: دار قرطبة، ط 01، 2004، ص 54-55.

نلمح في مضمون الإصلاح في بعض المشاريع نزوعاً إلى المثالية، الأمر الذي جعلها "لا تؤثر في واقع الناس والمجتمع التأثير المنشود، بل ربما أثرت تأثيراً عكسياً، هذا الواقع الذي تتحكّم فيه ثلاثة عوامل أساسية هي: 1- الخلفية التاريخية للمجتمع والفرد. 2- المرحلة الظرفية التي يمرّان بها. 3- المؤثرات العالمية المحيطة بهما"⁽¹⁾.

نذكر من مؤشّرات وشواهد عدم تمثّل هذا البعد بشكل فاعل:

1- حاولت بعض مشاريع الإصلاح استنساخ أنموذج الرعيل الأول في تنزيل تعاليم الإسلام في كل شعاب الحياة - سياسة، واجتماعاً، ومدنية-، بهدف معالجة مشكلات الواقع الإسلامي المعاصر دون مراعاة لتباين الظروف السياسية والثقافية والاجتماعية للعصرين؛ ممّا أوقعهم في مطبّ الطوبايوية التي غيّبت طرفاً مهمّاً في معادلة التغيير والإصلاح، يتمثّل في الفقه العميق بالواقع ومستجدّاته، من حيث الإمام بمشكلاته ومظاهره المرضية وعلله الخفيّة، وما يتطلّب من علاج فاعل، وفق وعي عميق بأولويات مرحلة الاستئناف الحضاري.

من شواهد هذه التنزيلات دعوة بعضهم (*) لعودة نظام الخلافة الإسلامية، بوصفه الحل الأمثل والأنسب لتحقيق الوحدة الشاملة للعالم الإسلامي، بمختلف تجلّياتها الدينية والسياسية والثقافية والاجتماعية.

إنّ هذه الدعوة كما تبدو جذرية لأقصى حد، وغارقة في المثالية، بالنظر لوضع الأمة آنذاك الذي بلغ درجة خطيرة من التفكك والتشرذم، والتأزّم في عدة مستويات، منها: السياسية، والثقافية، والاجتماعية.

ومن الشواهد كذلك رؤية إقبال لبناء الفرد، والإصلاح الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، التي غلب عليها الطابع المثالي، والذي يعود بالأساس لخلفيته الصوفية الذوقية، وتكوينه الفلسفي العقلاني⁽²⁾.

ويندرج ضمن هذه النزعة مسلك إصلاح التربية والتعليم عند مشروع محمد عبده الذي غلبت عليه التّظرة المثالية، من حيث تصوره لسبل تجسيد هذا المسلك واقعياً.

[1]: المرجع السابق، ص 64.

[*]: من أبرز هؤلاء محمد بن عبد الوهاب، ومحمد بن علي السنوسي، ومحمد إقبال، وتقي الدين النبهاني.

[2]: انظر الأطروحة نفسها، ص 218-225.

نتلمس هذه النزعة المثالية في منظوره لإصلاح الإنسان، فهو وإن وُقِّق في اختيار مبدأ التغيير، حين أدرك أن أول خطوة في طريق الإصلاح الشامل هي "إصلاح الفرد، بوصفه المدخل الرئيس لإصلاح الأمة، مستلهما هذا المبدأ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾⁽¹⁾.

إلا أنه تعتَّر في الوقت نفسه في خطوته الثانية المتمثلة في تحديد حقيقة وكنه التغيير، عندما عمد إلى إصلاح مناهج دراسة العقيدة أو علم الكلام، بوصفها مدخلاً لتغيير النفس.

ومكمن التَّحْفِظ في سلوك هذا المدخل أن "علم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة أو المبدأ"⁽²⁾، فكلاهما (علم الكلام، وعلم النفس) لهما ارتباط بالعقيدة، فالنفس الإنسانية تتصل بها من حيث الإيمان والتسليم بها، وعلم الكلام من حيث أن موضوعاته تتصل بالعقيدة الإسلامية بغرض الدفاع عنها.

والإشكالية الجوهرية في هذا المنهج هي انعدام الفعالية بين العقيدة الإسلامية والنفس الإنسانية، وهذا باعتبار أن عقيدة الإنسان قد فقدت إشعاعها الاجتماعي، فأصبحت جذبية فردية، وهو ما أدى إلى انعزال الفرد عن وسطه الاجتماعي"⁽³⁾.

كل ذلك بسبب نزوع مناهج علم الكلام إلى الجدل والمناظرة، وهو ما "يكدّر صفاء الفكرة الإسلامية ويفسد طبيعتها، حين يغير المبدأ (السلفي) في عقول المصلحين أنفسهم"⁽⁴⁾؛ وبالتالي ينحرف عن جوهر المشكلة التي ليست كلامية بل نفسية، فعلم الكلام "لا يواجه مشكلة (الوظيفة الاجتماعية) للدين؛ لأن المؤمن لا يفيد شيئاً من مدرسة تعلمه مسألة (وجود الله) فحسب دون تلقيه مبادئ الرجوع إلى السلف"⁽⁵⁾.

[1]: الرعد/ 11.

[2]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 53 - 54.

[3]: المرجع السابق، ص 54.

[4]: المرجع السابق، ص 55.

[5]: المرجع السابق، ص 55.

لهذا فالمشكلة "ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله(*)"، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملاً به نفسه؛ باعتباره مصدراً للطاقة"⁽¹⁾.

لهذا فالمنهج الأصح لتحقيق التغيير، هو المنهج الذي يعطي الدفعة الروحية "للجماهير المتعطشة إلى انتفاضة القلب"⁽²⁾، وهذا "لأن فتح باب الإشعاع الروحي في الحياة الإجتماعية، معناه إعطاء نمط حضاري مميز كعامل للتوازن الروحي - المادي"⁽³⁾.

2- التركيز على العمل النخبوي في الفكر والعمل، وبالتالي تغييب عنصر أساسي في معادلة الإصلاح، وهو القاعدة الشعبية الجماهيرية، التي تعتبر الطرف المخاطب والمكلف باعتناق وتمثّل مضامين مشاريع التحضّر لتحقيق التغيير المنشود.

أدى التركيز على دائرة النخبة إلى غياب الشرط الجماعي في العمل أو تأطير جمهور الأمة، بوصفه العامل الحاسم في تفعيل المشروع في أرض الواقع⁽⁴⁾.

أثر تغييب هذا العامل سلبا على فعالية الفكرة في الواقع، على اعتبار أن الفكرة إنما تتحقق بأن تحملها جماعة من البشر، تؤمن بها إيماناً كاملاً، وتستقيم عليها - بقدر طاقتها-، وتجتهد لتحقيقها في قلوب الآخرين، وفي حياتهم كذلك⁽⁵⁾.

يعزّز من مصداقية الرؤية السابقة ما أفادته "الدراسات المتخصصة في علم الاجتماع السياسي، أن الجمهور لا يتحمس لمساندة أي تيار إلا إذا تحقق فيه شرطان: الأول: أن يفهم

[*]: يقصد من هذا الكلام أن ثمة مسلك البرهنة على وجود الله تتجلى في السلوك العملي للإنسان، عندما يتحقق بمعاني التوحيد والعبودية المطلقة لله تعالى، ويفعلها في أرض الواقع، من حيث علاقته مع مجتمعه، ومع كونه، وبالتالي فإن هذا المسلك - البرهنة على وجود الله - ضروري، والأصل فيه أن يكون حاضراً باستمرار، مع استصحاب بعده وثمرته العملية.

[1]: المرجع السابق، ص 54.

[2]: المرجع السابق، ص 54.

[3]: أسعد السحمراني مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، مرجع سابق، ص 112. وانظر بودقردام عمران، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، 2002م، ص 158-159.

[4]: انظر سعيد شبار الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 547-548.

[5]: انظر سيد قطب، هذا الدين، نسخة إلكترونية، من موقع: www. 4 shared.com. ، ص 04.

الجمهور مقاصد التيار وأهدافه، والثاني أن يجد الجمهور لدى التيار حلا لمشكلاته الحقيقية التي يعاني منها..⁽¹⁾.

سادسا: الموقف من الغرب:

كان تشكّل الموقف المتميّز للفكر النهضوي من الغرب - منظومة فكرية، وحضارة، ومدنية وليد مخاض عسير، بسبب بدايته المتعثّرة؛ نتيجة الصدمة الأولى التي أصيب بها العقل المسلم عند احتكاكه الأولي بالحضارة والمدنية الغربية، وهو ما أفقده توازنه؛ ممّا صيّرَه عقلا مقلّدا لكلّ ما هو وافد، دون تمحيص أو غربلة.

ثمّ تلت بعد ذلك مرحلة أخرى استعاد فيها العقل المسلم توازنه نسبيا؛ وهو ما تجلّى في محاولاته للتوفيق بين مرجعيته الإسلامية، وبين ما هو وافد من الحضارة الغربية، إلا أنّه قد سقط من خلالها - المحاولات - في القراءة التلقيفية التي قصدت تحقيق مقاربات بين مفاهيم وقضايا لا يجمعها أيّ رابط لتباين وتباعد المرجعيتين الإسلامية والغربية.

من شواهد هذه القراءة التلقيفية مقاربتهم للشورى في مقابل الديمقراطية، رغم فوارق النموذج المعرفي والحضاري، وآثارها في الفرق بين الديمقراطية ذات الجذر الفردي الليبرالي والقائمة على تقنين الصراع، وبين الشورى الإسلامية القائمة على وحدة الجماعة ونبذ الصراع. ينطبق الأمر نفسه على عملية التلفيق بين الاشتراكية وقيم العدالة الاجتماعية في الإسلام، بالرغم من البون الشاسع بين مفهوم الاشتراكية الذي يقوم على مبدأ الصراع والتدافع الطبقي الذي ينتهي إلى الشيوعية الخالصة، ومفهوم العدل الاجتماعي في الإسلام الذي يتقوم بقواعد، ويتقيد بأحكام تضبط عملية التوزيع العادل للثروة، مراعاة للفرد والجماعة دون إجحاف لأحدهما⁽²⁾.

أمّا المرحلة الثالثة فجاءت في ظروف الهجمة الاستعمارية الكاسحة على العالم الإسلامي التي التهمت الأخضر واليابس؛ مما كان له أثر بالغ في تشكّل موقف متحفّظ في مشاريع التحضر

[1]: عبد الله فهد النفيسي، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي - عمل جماعي - (دار البراق، ط2، 1990م) ، ص14.

[2]: انظر طه جابر العلواني، أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996م)، ص 17.

اتّجاه قضية الاستفادة ممّا شيّدته الحضارة الغربية، فجاءت الإجابات عن هذه المسألة الشائكة بمجملتها عامّة لم تترجم في منهج عملي، يتضمّن آليات الاستفادة من الحضارة الغربية في جانبها الإيجابي الفعّال، لاستئناف نهضة جديدة.

يستشفّ هذا الموقف من منظور بن باديس لنقطة البدء لنهضة الأمة و اللّحاق بأوروبا و حضارتها، حيث حصرها فيما انتهى إليه الغرب، وذلك اعتمادا على المبدأ الذي أوصلها إلى ما هي عليه اليوم و هو " العلم " ، وكان بناء على ذلك يبحث شباب الجزائر على الأخذ بالعلم بأي لسان كان، وعن أي شخص وجده، ولكن يجب أن يطبعه بطابعه الخاص لكي يحقق به الانتفاع المطلوب، كما فعل ذلك الأوروبيون و ما أخذوه عن أجدادنا و طبعوه بطابعه النصراني وانتفعوا به (1).

حضر الموقف نفسه عند رشيد رضا في قوله: "إننا في أشد الحاجة إلى الصناعات الإفريقية، وما تتوقف عليه من العلوم والفنون العملية، وإلى الاعتبار بتاريخهم وأطوار حكوماتهم وجماعتهم، ولكن يجب أن يقوم باقتباس ذلك جماعات منّا، يجمعون بينه، وبين حفظ مقوماتنا ومشخصاتنا، وأركانها: اللغة والدين والشريعة، والآداب" (2).

ولعلّ من أهم أسباب حضور هذا المنحى الإجمالي المتحقّظ هو تلبّس الحضارة الغربية بالنزعة الاستعمارية، ممّا أدّى إلى طغيان "هاجس الاستعمار" في تفكير رواد النهضة، حيث حصروا جهودهم في سبيل دفعه، والتنصّل من طغيانه وجبروته، وهو ما كان على حساب الرؤية العقلية التي تبحث في سبيل الاستفادة من محاسن الحضارة الغربية.

ويتجلى هذا المنحى أيضا عند الأفغاني الذي رأى أن الغرب بالرغم من تمدّنه الظاهر إلا أنه لم ينفك عن إثارة الحروب وإشاعة الدمار في العالم أجمع. حيث قال: "إننا لو جمعنا كل ما في مدينة تلك الأمم، الانجليز والفرنسيين والألمان والأمريكان من خير، وضاعفناه أضعافا مضاعفة،

[1]: عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره ، مرجع سابق، ج4، ص 340.

[2]: رشيد رضا، تفسير المنار، م17، ج01، مرجع سابق، ص 10.

ووضعناه في كفة ميزان، ووضعنا في كفة أخرى الحروب وويلاتها، لا شك أن كفة المكتسبات العلمية والمدنية والتمدن، هي التي تنحط وتغور، وكفة الحروب وويلاتها هي التي تعلو وتفور"¹).

ثم جاءت مرحلة جديدة، حملت في طياتها أولى الإرهاصات لفقه عميق بالحضارة الغربية من حيث أسسها ومنطلقاتها وبنيتها ومقاصدها، وكيف أنّ بنائها متهافت لقيامه على أساس ماديّ صرف، مصادم للفطرة الإنسانية، ولا يفي بتطلّعاتها الروحية ومتطلّباتها المادية (*).

تجلّى التصادم مع الفطرة في شتى مناحي الحياة الغربية، التي أصبحت تحمل بصمة المادية المتوحّشة، ولم تسلم من هذا الزحف المادي حتى القيم الأخلاقية التي آلت إلى أخلاق نفعية بحت وطيدة الصلة بالمادّة.

لكنّ هذه الرؤى الدقيقة والعميقة للحضارة الغربية في مشروع الإحياء الإسلامي الشامل لم تترجم في تنظير منهجي محكم، وتطبيق عمليّ مفصّل واضح المعالم والأبعاد يحدد سبل الثقاف الفاعل معها.

غير أنّ حركية وزخم الأفكار النهضوية - خاصّة فيما يتعلّق بالموقف من الغرب - سرعان ما أثمرت أولى محاولات التأسيس لمنهج إستيعابي متميّز كما بدا في مشروع الإصلاح الفكري.

حتى وإن لم تتبلور في هذه المحاولة معالم هذا المنهج الاستيعابي، إلا أنّه تضمّن قواعد وضوابط محكمة، أحدثت نقلة نوعية في مشاريع التحضّر نحو العمق والفعالية في الثقاف مع الغرب.

[1]: محمد عمارة جمال الدين الأفغاني جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق و فيلسوف الإسلام (القاهرة : دار الشروق، ط2، 1988م)، ص 285.

[*]: انظر الأطروحة، ص 144-147 .

تجلت هذه النقلة المتميّزة في فقه المشروع للحضارة الغربية من حيث منطلقاتها، وأسسها، ومناهجها، ومقاصدها، بهدف التمييز بين ما يعدّ من خصوصياتها الذاتية، وما هو مستعار مقتبس من الحضارات الأخرى، خصوصا من الحضارة الإسلامية.

تسهم هذه الغربة في التأسيس لمنهجية التعامل مع المرجعية الغربية، تستلهم الأفكار الفعّالة الحية الإيجابية التي تعدّ مكسبا للإنسانية جمعاء لما تجلبه من مصلحة للبشرية، وتلفظ الأفكار المميتة التي ولدت ونشأت في البيئة الفكرية للغرب، نظرا لما تشكّله من خطر على المرجعية الإسلامية الأصلية، بسبب مناقضتها لها وللفطرة الإنسانية.

ومن أبعاد التميّز في هذا المنهج الاستيعابي التوظيف الإيجابي والفاعل للمناهج العلمية السائدة، حيث كان استخدام المشروع لها عملا إجرائيا صرفا، مقصده الأساس خدمة رؤيته العلمية لإشكاليات معينة، وبهذا التوظيف لم يتلبس بالقلب الفلسفي والفكري لهذه المناهج.

وصف إقبال معالم هذا المنهج بشكل مجمل بقوله: "لابد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في إعادة النظر إلى التفكير الديني في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر"⁽¹⁾.

وبالرغم هذه النقلة المتميّزة إلا أن الأمر يحتاج إلى جهود مؤسسية متواصلة، تثمر صياغة منظومة واضحة المعالم و الأبعاد لمنهجية التثاقف مع الغرب .

سابعا: بعد الشهود:

الشهود أو الشهادة هي "في حقيقتها إظهار الحق، وتبينه، وتبليغه لهم"⁽²⁾.

[1]: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 15.

[2]: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 02، ص 21.

استمدّ الفكر النهضوي رؤيته للشهود من التصور الإسلامي الذي يمثّل " منهجا متكاملًا في التعامل الحضاري للمسلمين مع الآخرين من الناس" (1).

وبهذه الخاصية كان " التصوّر الإسلامي عالميا منذ بداياته، وتشيع فكرة العالمية في جوانبه كلّها سواء منها جوانبه العقدية أو الشرعية، أو رؤيته الكونية للكون والإنسان والحياة" (2).

تمثّل الرعيل الأول هذا البعد بشكل فاعل، فكانوا بمثابة " الأمة القطب المخرجة إلى الناس لاستقطابهم حول الهدى والحق، وسائر القيم التي اشتملت هذه الرسالة عليها" (3).

لكن سرعان ما خفت إشعاع قيمها ورسالتها في أرجاء المعمورة، بتنازل الأمة عن مركزها الريادي، فاسحة المجال للحضارة الغربية التي اكتسحت العالم بقيمها، ونمطها الحضاري. لا شك أن رواد مشاريع التحضّر حاولوا جاهدين، عبر عمل إصلاحى عميق تجاوز حالة المراوحة التي كانت تعيشها الأمة، واندرج ضمن جهودهم محاولة إحياء بعد الشهود الذي يتضمّن العالمية، وهو ما توضّح عند البنا في قوله: " وأما العالمية أو الإنسانية فهي هدفنا الأسمى وغايتنا العظمى وختام الحلقات في سلسلة الإصلاح" (4).

ومن هؤلاء الرواد كذلك مالك بن نبي الذي شدّد على ضرورة قيام الأمة بالوظيفة التكليفية التي أمر بها الوحي القرآني في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا... الآية ﴾ (5).

[1]: عبد المجيد النجار، فقه التحضّر الإسلامي، مرجع سابق، ص 84.

[2]: طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي عبد المجيد النجار، المعاصر (بيروت: دار الهادي ط01، 2003)، ص 55.

[3]: المرجع السابق، ص 55 .

[4]: حسن البنا، مجموعة الرسائل - رسالة دعوتنا في طور جديد-، مرجع سابق، ص 231.

[5]: البقرة/ 143 .

كانت هذه الآية منطلقه في رؤيته للشهود الحضاري للأمة الإسلامية، إذ فسّر معنى الشهود في الآية بقوله: "أن (الشاهد) في أساسه هو (الحاضر) في عالم الآخرين. والصفة الأولى المكتسبة، لإثبات قيمة أي (شهادة) هي: (حضور) الشاهد. وعندئذ، إذا كان متعينا على المسلم أن يقوم بالدور الملقى على عاتقه في الآية السالفة، فهو مجبر على الحياة في اتصال وثيق بأكبر عدد من الذوات البشرية ومشاكلها كذلك.....، بمعنى أن المسلم في هذه الحالة ليس صاحب دور سلمي محض، إذ أن حضوره بنفسه يؤثر على الأشياء وعلى أعمال الآخرين.....، وعلى هذا فإن رسالة المسلم في عالم الآخرين لا تتمثل في ملاحظة الوقائع، ولكن في تغيير مجرى الأحداث، بردها إلى اتجاه (الخير) ما استطاع إلى ذلك سبيلاً"⁽¹⁾، ويتعدى معنى الشهادة ما ذكر آنفا ليشمل لفظ التبليغ الذي يعني حمل الرسالة وتبليغها إلى الآخرين، وقد استلهم بن نبي هذا المعنى من خطبة حجة الوداع، في قوله صلى الله عليه وسلم: (أَلَا لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ)⁽²⁾.

وقال في هذا الصدد: "إن هذه العبارة تسجل رمزيا ختام رسالة النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنها تسجّل في الوقت ذاته اللحظة المشهودة التي تصبح فيها هذه الرسالة، بما في محتواها من أساسيات، الرسالة الخاصة بكل مسلم (حاضر) بإزاء (الغائبين) في الحاضر والمستقبل،"⁽³⁾.

لكنّ مسعاهم في تمثّل بعد الشهود توقّف عند التأمّل دون التّفاد إلى التطبيق. وهو ما يجرّنا للتساؤل عن العقبات التي حالت دون تبوّ الخطاب النهضوي مرتبة الشهود، الذي من تجلّياته بلوغه درجة العالمية.

وعليه يمكن تحديد هذه العقبات في صنفين:

1- عقبات في الدائرة الإسلامية: تتمثّل أهمّ عقبة في العجز عن تقديم بديل حضاري

شامل ومتكامل يروم تحقيق وثبة نهضوية نوعيّة، تضاهي النهضة الأولى التي شهدتها عصر الصحابة رضوان الله عليهم في فعالية فكرتها، وقوّة دفعتها الروحية، وثقافتها السننية، وشهودها الحضاري.

[1]: مالك بن نبي، تأملات، تر: الطيب الشريف (دمشق: دار الفكر، ط 02، 1990م)، ص 72.

[2]: هو مقطع من خطبة حجة الوداع، متفق عليه، ورواه وأخرج الخطبة أيضاً الترمذي 3087 من حديث عمرو بن الأحوص.

[3]: مالك بن نبي، فكرة كمنولث إسلامي، مرجع سابق، ص 73.

أثر هذا العجز سلبا في قدرة الخطاب الإسلامي على امتلاك مضمون قوي وفاعل، يستطيع التأثير في الدائرة الإنسانية.

ومن العقبات كذلك الصورة النمطية التي ترسّخت في أذهان صنّاع النهضة عن النموذج الأول التاريخي في تمثل بعد الشهود، ممّا حملهم على توظيف الوسائل ذاتها التي استخدمت في عمليات الانتشار الإسلامي الأولى وهي الفتح، واستقر في الأذهان أيضا أن على الأمة المسلمة أن تقيم دولة في العالم المعاصر كدولة المدينة،.... لتكون قاعدة الانطلاق نحو العالم لإخضاعه للخليفة المسلم الوحيد⁽¹⁾.

2- عقبات في الدائرة الإنسانية: تتمثل في الحاجز النفسي الكبير الذي تشكل بين الدائرة الإسلامية التي كانت مهيمنة في الماضي والدائرة الغربية المهيمنة في الحاضر، بفعل تصادم عمّر قرونا من الزمن، استمر إلى أوائل القرن العشرين بسقوط الدولة العثمانية. وزاد العلاقة تعقدا وتأزما استعمار الغرب للعالم الإسلامي.

خلّفت هذه الحروب الطويلة هوة شاسعة، أثّرت بشكل كبير على العلاقات بين العالمين الإسلامي والغربي، والتي لا يمكن أن تطوى في ظرف وجيز.

لذلك شكّلت هذه الفجوة حاجزا منيعا من وصول الخطاب الإسلامي للغرب، وبالتالي تعرّف الغرب في الوقت نفسه على القيم الحضارية العالمية للأمة الإسلامية.

في ختام عرض هذا المطلب - الأبعاد الغائبة نسبيا عن فكر وممارسات مشاريع التحضّر - لا بدّ من الإشارة إلى قوّة تأثير العامل الخارجيّ المتمثّل في الاستعمار الحديث، من حيث دوره، ومسؤوليته في إخفاق مشاريع التحضّر، موظفا كل ما أوتي من جبروت ماديّ ومعنوي لاستئصال قوى التغيير الحيّة النّابعة من عمق الأمة الإسلامية.

[1]: انظر المرجع السابق، ص 69.

ذهب أحد المشتغلين بالفكر النهضوي في هذا العنصر بالذات إلى أبعد من ذلك عندما وضع كلّ عوامل الإخفاق الداخليّة في كفة متوازنة مقابل العامل الخارجي، وعنده أن: "تجارب الإصلاح ... لم تسقط بفعل نواقضها الداخلية، أو صراعها مع الداخل أو اهترائها الداخلي.....، وإنما سقطت في نهاية المطاف بفعل التدخّل الاستعماري المباشر أو غير المباشر"⁽¹⁾.

لذلك يرى الباحث بضرورة إمعان النظر في "إشكال الوقوف المنفرد في وجه قوى عالمية متحدة ضمن إطار التجزئة.....، ومن هنا فإنّ علة العلل التي واجهت كل مشاريع الإصلاح، تمثلت في الحصار في الميدان العسكري الخارجي.....من خلال اتّحاد القوى الكبرى العالمية ضدها والاستفراد بها، بينما لم تتلق في الوقت نفسه الدعم الكافي والمشاركة الملموسة من بقية أجزاء الأمة.... لهذا فسيكون من الخلل المنهجي هنا عدم وضع اليد على الأسباب الأشد فاعلية في التأثير على الوضع"⁽²⁾.

وعليه يتعيّن على مشاريع التحضر - في ضوء هذه المعطيات - الوعي الدقيق والعميق بالمعادلة الخارجية، من حيث دورها في تغيير معطيات الدّاخل، وهو ما يحدّثها على البحث عن سبل للتكيّف الاجرائي والنظري أحيانا مع الأوضاع المحيطة بها، ومن أبرز هذه السبل انتهاج استراتيجية سياسية تقصد التّمكن لإصلاحها، مع تجنّب التّصادم والمواجهة مع الاستعمار في آن واحد، إلى أن يأتي الإصلاح أكمله، بتبوأ الأمة مرتبة التمكين والريادة.

[1]: انظر منير شفيق، تجربة محمد علي (دون بيانات)، ص 85-86.

[2]: المرجع السابق، ص 86.

المبحث الثالث: الأفكار النهضوية - رؤية كلية-:

يمكن الخلوص -بناء على العرض السابق- إلى رؤية كلية للأفكار النهضوية - مشاريع التحضّر-، تتضمن فكرتها الدافعة، ومنهجها الذي توّسّلت به في تطبيق هذه الفكرة، وتنزيلها في الواقع، ومقصدها النهائي من عملية التغيير والإصلاح.

المطلب الأول: الأفكار النهضوية: المنطلق، والمنهج، والمقصد:

أولاً: المشروع الإصلاحي التحرّري:

1- الفكرة المركزية الدافعة: كانت قضية التحرر مدار العمل الإصلاحي كلّ، إذ شكّلت أولوية فرضت نفسها في رؤى حملة مشاريع التحضّر، نتيجة الزحف الاستعماري على العالم الإسلامي، بتمهيد من أنظمة الاستبداد الداخلي. تمثل منظور التحرر عندهم في جانبين هما:

أ- التحرر الذاتي: الذي يهدف إلى تحرير الفكر والإرادة من مكبّلات التقليد، والتعصّب، والنزوع إلى الخرافات التي تعيقه عن التفاعل السّني مع محيطه الاجتماعي والكوني.

ب- التحرر الخارجي: يلزم من تحرّر عقل المسلم من قيوده الذاتية أن يسعى سعياً حثيثاً نحو التحرر من كل العوائق الخارجية وهي الاستعمار والاستبداد، وكل ما من شأنه أن يكبّل إرادة الإنسان، ويحطّ من قيمته.

2- الوسيلة المركزية: كان تباين وجهات النظر حول الطريقة المثلى لتحقيق الهدف من

الإصلاح وهو التحرّر، سبباً في تفرّع المشروع إلى مسلكين هما:

أ- المسلك الأول: وهو مسلك الإصلاح السياسي الذي يقوم مضمون ومنهج التغيير عنده على جملة من الدعائم، هي: الوحدة بتجلياتها الثقافية، والسياسية في إطار الجامعة الإسلامية، والجمع بين أهل السياسة وأهل العلم على أساس مبدأ الشورى، ودسترة نظام الحكم.

ب- المسلك الثاني: الذي ركّز على تكوين وترقية الفرد والمجتمع بالتربية والتعليم، بوصفه المدخل الرئيس لتغيير أوضاع الأمة في كلّ المجالات، ويدخل ضمنها المجال السياسي.

وظّف حملة هذا المشروع وسائل أخرى خادمة للوسيلة المركزية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: التأليف- تفسير القرآن، والعقيدة، والفقه، والحديث(*)، - إنشاء الصحف، والمجلات(**)، وتكوين الجمعيات، وتأسيس المعاهد والمدارس التعليمية، وإلقاء المحاضرات والدروس في المساجد ومختلف المحافل الثقافية، وغيرها من الوسائل.

لكن ما يلفت الانتباه من خلال الرؤية الكلية لهذه الوسائل بمجموعها هو ضمور البعد الحركي في هذه المشاريع، فكان رواد هذا المشروع في أغلبهم يتحمّلون الإصلاح فرادى، أو ضمن علاقة فكرية عامة، ولكن ليس منهم من سعى سعياً جدياً في تأسيس حركة جماعية شاملة ذات تنظيم واسع، وترابط محكم بحيث تمثل شبكة عريضة يتم من خلالها توصيل الإصلاح إلى الدائرة الأوسع من كيان الأمة.

نستثني في هذا السياق مشروع ابن باديس، الذي وظّف نسبياً المنهج الحركي في مشروع التغيير(***) .

3- المقصد: يتمثل في الاستقلال والوحدة، وهو مطلب منطقي له ما يبرّزه إذا استحضرنّا البيئة السياسية التي عايشها حملة هذا المشروع، ممّا جعلها جساً كيفية دفع المستعمر مسيطراً على تفكيرهم؛ وهو ما حملهم على رسم خطة للنهوض، تعيد ترتيب أوليات المرحلة الحضارية التي مرّت بها الأمة، لتضع نصب أعينها تحقيق مطلب الاستقلال والوحدة.

[*]: مثل: تفسير المنار لمحمد عبده، ورشيد رضا، ورسالة التوحيد لمحمد عبده، والعقائد الإسلامية لابن باديس.

[**]: مثل: مجلة المنار، والعروة الوثقى، والبصائر والشهاب. 93 .

[***]: انظر الأطروحة نفسها، ص151- 152.

ثانيا: مشروع الإحياء الإيماني الشامل:

1- الفكرة المركزية الدافعة: تتجلى في بعث الإيمان في حياة الأمة، ويقوم على الدعائم الآتية:

- أ- تكوين الفرد والمجتمع عن طريق التربية الإيمانية الشاملة المستمدة من القرآن والسنة.
- ب- ترسيخ مبدئي شمولية الإسلام والحاكمية، بوصفهما المثبت لأركان وهياكل الإيمان في حياة الأمة.
- ج- بيان المهام المنوطة بالإنسان في حياته وهي الاستخلاف والشهادة.

2- الوسيلة المركزية: التنظيم الحركي بوصفه الإطار الجامع الذي يستوعب عمق الأمة مستهدفا كل فئاتها، بمختلف تنوعاتها الاجتماعية، والثقافية، والعمرية، بالتكوين التربوي الشامل والمتكامل، مستثمرا طاقاتها الحية، ومتمثلا لبعث التسخير الكوني لتحقيق المقصد الأساس للمشروع، وهو هيمنة الإسلام في كل شعاب الحياة.

3- المقصد: يحول الأخذ بأسباب التمكين للأمة بلوغ مرتبة الأستاذية و الشهود، وهو وضعها السنني، الذي يلقي على عاتقها مسؤولية التبليغ وإقامة الحجة، تمثلا للأمر القرآني. قال تعالى في الآية الكريمة: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا.... الآية ﴾ (1).

ثالثا: مشروع الإصلاح الفكري:

1- الفكرة المركزية الدافعة: لا شك أن الباعث الأساس على الإصلاح عند حملة هذا المشروع، هو ما رأوه من اختلال واضطراب في تفكير العقل المسلم، مما صيره عقلا شاردا عن فقه

[1]: البقرة/ 143.

كتاب الوحي، وكتاب الكون، ومرتبكا في تصور ورسم طريق واضح المعالم للنهضة، يزاوج بين الاستمداد من المرجعية الإسلامية الأصيلة، والانفتاح على تجارب الآخر في النهوض.

دفعهم هذا الوضع إلى التركيز على الإصلاح الجذري لمنهجية وآليات التفكير، الذي يثمر عقلا فاعلا، ومؤثرا في محيط واقعه الاجتماعي والكوني، متمثلا لقواعد وكليات الاستخلاف التي وضعها المشرع.

2- الوسيلة المركزية (*): اكتفى هذا المشروع - على خلاف المشاريع الأخرى - بالتنظير عن طريق التأليف وإلقاء المحاضرات في مختلف المنابر، والبقاع الإسلامية، فكان من جملة ما أصدر بن نبي سلسلة من الكتب وسمها بمشكلات الحضارة عرض فيها تصوّره لسبيل النهوض بالمسلمين. أمّا إقبال فنسج على منوال بن نبي، مع تفرّده عنه بنشر أفكاره الإصلاحية عن طريق الشعر والأدب.

وركّز المشروع إضافة إلى هذه الوسيلة على العمل النخبوي، الذي يهدف إلى تكوين صفوة تتشعب بقيم وأفكار المشروع، تعقد عليها الآمال لتفعيل المشروع في الواقع مستقبلا، وهو ما قام به بن نبي الذي كان ينظّم سلسلة لقاءات وسمها بملتقيات التعرف على الفكر الإسلامي، جمعت نخبة من طلبة الجامعات⁽¹⁾.

3- المقصد: امتلك المشروع سعة أفق في استشراف مسار الأمة، حيث كان مقصده بناء صرح حضاريّ متكامل وشامل، بيّن في منطلقه، ومعالمه، ومقصده، وآليات تجسيده، يضاهي العالمية الإسلامية الأولى في متانة أسسها، وسموّ قيمها، وعلو مكانتها، وشهود حضارتها.

[*]: لا يقصد بالوسيلة في هذا السياق ما وظّفه المشروع في تنظيره من وسائل منهجية مثل: بناء الفرد والمجتمع، لكنّ المراد هنا ما توّسل به المشروع من آليات لتطبيقه في الواقع.

[1]: انظر عبد الله العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، ماجستير في الثقافة الإسلامية، (الرياض: كلية الشريعة، 1404هـ)، من خلال لقاءاته مع زوجة مالك بن نبي في الجزائر، وحمودة بن ساعي، ص 604-610.

مخطط: نظرة كلية في مشاريع التحضر الإسلامي.

العلاقة مع الغرب	الأداء السياسي	الوسيلة المركزية	الفكرة المركزية الدافعة	المشروع
نظر وتفاعل سطحي.	استنصار سياسي اختراقي؛ بهدف خدمة المشروع .	الإصلاح السياسي.	التحرر الذاتي للأمة الإسلامية، مع التحرر من الخارج.	مشروع الإصلاح السياسي.
		التربية والتعليم.		مشروع الإصلاح التربوي
وعي عميق بالأسس الفكرية للحضارة الغربية، دون تجسيده في منهج استيعابي.	استيعاب مرحلي .	التنظيم الحركي كإطار جامع للتكوين الشامل والمتكامل للفرد و المجتمع.	بعث الإيمان في حياة الأمة على أساس مبدأ شمولية الإسلام.	مشروع الإحياء الإيماني الشامل.
التأسيس لمنهج استيعابي متميز.	التركيز على العمل النقدي البناء للوامع السياسي في الأمة، مع التنظير للعمل السياسي الفاعل.	التنظير والنخبوية.	إصلاح منهجية التفكير	مشروع الإصلاح الفكري

الفصل الرابع: المشروع الحضاري الإسلامي - الأسس، والكليات، وآليات التطبيق

والتجدد، والمقاصد، والآفاق -.

المبحث الأول: أسس المشروع الحضاري الإسلامي.

المبحث الثاني: كليات المشروع الحضاري الإسلامي.

المبحث الثالث: المشروع الحضاري الإسلامي - آليات تطبيقه وتجدده، ومقاصده،

وآفاقه -.

الفصل الرابع: المشروع الحضاري الإسلامي - الأسس، والكليات، وآليات التطبيق والتجدد، والمقاصد، والآفاق - .

ينتهي العرض التفصيلي السالف الذكر لمشاريع التحضّر الإسلامي - نشأة، ومنطلقا، ومنهجها، ومقاصدها، وتقويمها - إلى وضع التساؤل الجوهرى الآتى: هل امتلكت الجهود السابقة بمجموعها مشروعاً حضارياً متكاملًا وشاملاً، باستطاعته أن يستأنف دورة نهضوية جديدة، ويضع حدًا لحالة التدهور التي تعيشها الأمة، بسبب الحلول المستنسخة التي كانت وبالا على الأمة.

تتضح معالم الإجابة عن هذا التساؤل الجوهرى عند دراسة المشروع الحضاري الإسلامي، من حيث بيان أسسه، وكلياته، وآليات تجددّه وتطبيقه، ومقاصده وآفاقه.

المبحث الأول: أسس المشروع الحضاري الإسلامي.

يُقصد بأسس المشروع الأرضية أو القاعدة التي يقوم عليها المشروع بما تتضمنه من خلفية نظرية، تتضمن تصوّرات كلىة، وقيم أخلاقية، وعناصر منهجية، تشكّل مجموعها عامل تحريك ودفع للمشروع، نحو تفعيل رؤيته للحياة في أرض الواقع. وتحدّد هذه الأسس في الآتى:

المطلب الأول: الأسس الفكرية والمعرفية (*) للمشروع الحضاري الإسلامي:

يقوم المشروع الحضاري الإسلامي على أرضية فكرية تشكّل من العناصر الآتية:

أولاً: التوحيد (**): قام البنيان المتكامل للمشروع الحضاري الإسلامي على قاعدة التوحيد الذي يمثّل جوهر المرجعية الإسلامية الأصيلة، وروح الدين كلّّه ونواته، لما تضمنته من رؤية كلىة مطلقة ومتّسقة للوجود كلّّه، مبدئاً، وماهية، ومقصدًا، ووسائل، مبناهما أفراد الله عزّ وجلّ بالوحدانية في الذات والأسماء والصفات والأفعال، والعبادة، والحكم والتشريع.

[*]: يقصد بهذا العنصر الأرضية الفكرية للمشروع، التي تتضمن أطرها وثوابته المرجعية في التصوّرات.

[**]: ركّزنا على التوحيد في هذا السياق؛ لأنه يمثّل حجر الزاوية في منظومة الاعتقاد، وبالتالي تستمد الكليات الاعتقادية الأخرى وجودها من التوحيد، وعلى هذا الأساس فإن الحديث عن التوحيد يتضمن الأصول الاعتقادية الأخرى.

فالله عزوجل - وفق هذه الرؤية - مبدأ كل شيء، ومنتهى كل شيء، وبهذا " فوجوده تعالى وإرادته وأفعاله هي الأسس الأولى التي عليها يقوم بناء كل الكائنات، وكل المعارف، وكل أنظمتها. سواء أكان موضوع المعرفة هو عالم الذرة الصغيرة، أم النجوم الكبيرة، أم أعماق النفس، أم سلوك المجتمع، أم مسيرة التاريخ" (1).

رسمت هذه الرؤية الطريق لكل جوانب الحياة البشرية، ملبية لتطلعات الفرد الروحية ورغباته المادية بشكل متوازن ودقيق، ومحقة لكرامته ومكوّنة لشخصيته، في انسجام مع الفطرة الإنسانية، وهو ما أثمر نظاماً متكاملًا للحياة البشرية بمختلف أطوارها.

وعلى هذا الأساس يستمد كل الخلق وجوده، وماهيته من هذه الحقيقة العظمى، إنشاءً، وتدبيراً وعنايةً، وإفناءً، وحساباً، وجزاءً. وبهذه الرؤية الكلية المتسقة يشكّل التوحيد "سقف المنطق الإنساني في فهم أبعاد الحياة والوجود، وما وراء الحياة والوجود" (2).

كما حدّدت هذه الرؤية المتسقة بوضوح وظيفة الإنسان في الحياة، وأنساق علاقته بالموجد، والموجد؛ فالإنسان مخلوق لله، أرسل إلى الأرض لمقصد هو المقصد الأعظم المتمثل في العبودية المطلقة لله تعالى، مصداقاً لقوله عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (3)، وهو خليفته المكلف بتعمير الكون التزاماً بينود عقد وعهد الاستخلاف في الأرض (4).

[1]: اسماعيل راجي الفاروقي، اسلامية المعرفة - المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات - المعهد العالمي للفكر الاسلامي (بيروت: دار الهادي، 1421هـ-2001م)، ص 91.

[2]: عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية - المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني - ، طبعة إلكترونية 1429/08/08هـ - 2008/08/09م، ص 100.

[3]: الذاريات/56.

[4]: انظر محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي (القاهرة: دار الشروق، ط2، 2009)، ص 32.

أدرك صنّاع المشروع الحضاري الإسلامي على هذا الأساس أهميّة التوحيد^(*)، بوصفه الإطار الجامع الذي يوحد الموقف الفكري للأمة أتجاه العالم بحوادثه الإنسانية والكونية؛ ممّا يطعّمها ضد الملوّثات المعنوية والمادية، ويعصمها من الهجمات الشرسة للأفكار والفلسفات التي يروج بها العالم، كما تشكّل قاعدة التوحيد في الوقت نفسه طوق نجاة للإنسانية جمعاء.

ومن شأن التّمرّكز حول محور التوحيد أن يضع بصمة متميّزة في هيكلية المشروع الحضاري الإسلامي، من حيث تقديره للواقع - تشخيصا وتصحيحا-، ومن حيث منهجيته ومقصده في عملية التغيير.

ففي عنصر تقدير الواقع عزا رواد مشاريع التحضّر الإسلامي كل المظاهر المرضية المتفشية في الأمة إلى علة رئيسة تتمثّل في وجود غبش في تصوّر التوحيد اعتقادا، وسلوكا، وتنزيلا؛ ممّا أفضى إلى اختلال توازن حياة المسلم في علاقته بحالقه التي استحالت إلى ضروب من الشرك في الاعتقاد والعمل، وفي علاقته مع مجتمعه التي آلت إلى حالات من التصادم والانفصال والتفكّك، وفي علاقته مع الكون التي تحوّلت إلى أنماطٍ من السلبية والانعزالية، وتقديس المظاهر الكونية الصغيرة أو الكبيرة.

أما في عنصر إصلاح الواقع، فانصبّت معظم تقديراتهم على ضرورة الصياغة الجذرية لشخصية المسلم على أساس قاعدة التوحيد، التي تكفل - برأيهم - تحرير قوى وطاقات الإنسان العقلية والروحية والوجدانية والجسدية من قيود الغرائز والشهوات، ومؤثرات البيئة الاجتماعية، وغيرها من الأغيار.

وبفضل تمثّله للتوحيد تنضبط كل أعمال الإنسان⁽¹⁾ فيصبح الإبداع البشري الحير، أيّا كانت ميادينه، صلاة خاشعة في محراب الكون لمن خلقه ويرعاه⁽¹⁾، كما يولّد فيه "وعيا تاما لذاته؛ يحقّق به استقلاله الذاتي، وشخصانيته أمام الله الواحد الأحد معترفا له بوحدانيته المطلقة؛ ليؤكّد بذلك

[*]: انظر في الإشارة إلى هذا العنصر من قبل مشاريع التحضّر: الأطروحة نفسها: مشروع الإصلاح التربوي، ص: 118-120، ومشروع الإحياء الإيماني الشامل، ص 149-151، و 160-162، و مشروع الإصلاح الفكري، ص 189-191.

[1]: محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ص 32.

واقعه المستقل وكرامته ووجوده الخاص من دون قيود أو حُجُب أمام الوجود المطلق للخالق تعالى" (1).

وعلى أساس تمثل قاعدة التوحيد يمضي الإنسان قدما نحو تفعيل كليات الإسلام في أرض الواقع، وفق منهج الخلافة.

ثانيا: الاستخلاف:

لما بيّن القرآن الكريم الماهية والمقصد من وجود الإنسان، وهو المتضمّن في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (2)، وقوله أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (3)، حدّد في الإطار نفسه المنهاج الذي يحقّق هذا المقصد وهو منهاج الخلافة(*)، الذي هو في جوهره تفويض وتوكيل وتكليف رباني من المولى عزّ وجلّ للإنسان لإقامة شرعه وأحكامه في الأرض، وبسط موازين القسط والعدل، انضباطا ببنود عهد وميثاق الاستخلاف، وهو ما يوجب على الإنسان ممارسة السلطنة والهيمنة على الأرض بقصد عمارتها والقيام على أمرها، و الحرص على ثبات مسيرتها وفق مراد وحكم الله وعدله، ووفق بقتضيه التوازن الذي هو السمة البارزة في رسالته إلى خلقه.

وعلى هذا الأساس يقرّر المشروع الحضاري الإسلامي(**) على اعتبار حركية الإنسان وسعيه في الأرض تنضبط بإطار مرجعي ثابت هو التكليف الربّاني بحمل الأمانة، الذي تضمّن محدّدات

[1]: محمد عزيز الحبابي، الشخصية الإسلامية (القاهرة: دار المعارف، 1969م)، ص 27-30

[2]: الذاريات/56.

[3]: الانشقاق/6.

[*]: أسس القرآن الكريم لمفهوم ومنهاج الخلافة، وهو ما تجلّى في عدّة آيات، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة/30، وقوله أيضا: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ الأنعام/165، وقوله أيضا: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ النور/55، والخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه، وقصّد به الإنسان، لأنه مُسْتَخْلَفٌ عن الله تعالى في عمارة الكون وسياسته، وإجراء أحكامه وتنفيذ إرادته، وجمعها خلائف، واستخلفهم الله في الأرض: جعلهم خلفاء متصرفين بأمره" انظر مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم: بالقاهرة، مرجع سابق، مج1، ص 369-371.

[**]: انظر في الحديث عن هذا العنصر: الأطروحة: مشروع الإحياء الإيماني الشامل، ص 168-171، ومشروع الإصلاح الفكري، ص 207.

نظرية وعملية لوظيفة الإنسان في الحياة في نسق شامل يعمّ كل أشكال النشاط الإنساني في عالمي الروح والمادة، وفي حركية متناغمة ومتوازنة، تتجه بانسياب نحو مقصد جلي هو العبودية المطلقة لله تعالى.

ويتعاطف الوعي بمسؤولية الاستخلاف إذا استحضرت حقيقة خاتمية الرسالة الإسلامية، التي تعني انقطاع النبوة، ممّا يلقي بأعباء إضافية على كاهل الإنسان المستخلف، المطالب بتنزيل تعاليم الدين في الواقع على أساس فهم، وتمثل الخطاب الإلهي؛ من خلال آلية الاجتهاد المنضبط الذي يسعى إلى مدّ سلطة التشريع، وفق الأسس نفسها التي انطلقت منها النبوة (*).

ويتطلّب أداء هذه الوظيفة بفعالية أن تتوفر في الخليفة جملة من المميّزات والقدرات، لذلك اقتضت حكمة المستخلف أن تودع في المستخلف المؤهّلات والاستعدادات الآتية:

1- مؤهّلات روحية: تتمثل فيما أودعه الله عز وجل في الإنسان "من قابليات للتلقي عن الله بواسطة رسله وكتبه، لهذا يعتبر الجانب الروحي أساسيا في استقطاب والتقاط أوامر الله ونواهيه والتفاعل معها تفاعلا إيجابيا، يقيم أركانها في النفس البشرية أولا، والحفاظة عليها بالإخلاص والصدق في النفس، والأمة ثانيا، وهو ما يساهم في ديمومة الفكرة وانتشارها؛ لأن المجتمع هو الوسط الحيوي للفعل البشري"⁽¹⁾.

2- مؤهّلات بدنية - مادية-: وتتمثل في ما وهبه الله للإنسان من قوام جسماني بديع، منسجم مع السنن والنواميس الكونية، يخوّل له مباشرة مهامّه الاستخلافية المكلف بها بيسر وسلاسة، كممارسة عمليتي التسخير والتعمير.

3- مؤهّلات معرفية: وهي ما أودعه المولى عز وجل من ملكات إدراكية، تتمثل في القابلية والاستعداد للمعارف النامية المتجدّدة سواء كانت معنوية أم مادية، تمكّنه من استكشاف، واستيعاب، وتسخير النواميس التي يسير عليها الكون، واستثمارها في أداء مهامّ الخلافة⁽²⁾.

[*]: نذكر من هذه الأسس: التوحيد، حاكمية النص، تعليل الأحكام، وغيرها.

[1]: عمار جيدل، ماهية الإنسان من خلال رسائل النور، مرجع سابق، ص 64.

[2]: انظر المرجع السابق، ص 64-65.

يتبوأ الإنسان الخليفة بالتوظيف الفعال لهذه المؤهلات مرتبة الإشراف والسلطنة على الكون، متفاعلا معه بملكاته الوجدانية، والعقلية، والجسمية اعتبارا به، واستثمارا لمنافعه وخيراته، مستحضرا مقصدا كليا هو الترتي الإيماني في إطار العبودية لله تعالى، مستحضرا الرؤية التوحيدية في التصور، والفهم، والعمل.

ثالثا: الرؤية التوحيدية:

إن من أهمّ ثمار صياغة الذات الحضارية على أساس تمثّل كليات التوحيد، وقواعد الاستخلاف - بنظر المشروع الحضاري الإسلامي(*) - ، بروز معالم الرؤية التوحيدية في منظومة تفكير المسلم، التي تُترجم في صورة سلوك عملي، وعلى هديها يمارس الإنسان وظائف الخلافة؛ ممّا يضمني طابع الوحدة في نظم تفكيره، وحركيته، ومقصده في الحياة.

ولعلّ من أبرز تجلّيات الرؤية التوحيدية هو انضباط منظومة تفكيره بنسق وناظم واحد في التفسير والتحليل، بحيث ينسب كلّ الظواهر والحوادث الكونية - اجتماعية ومادية - على تعدّدها وتعقّدها إلى مبدأ واحد وعلّة واحدة، فلا تلتبس عليه كثرتها، وتعدّد نوااميسها، وبهذا يكون منهج ونسق الرؤية التوحيدية أشبه بعمل البوصلة، الناظمة والضابطة لتصورات ورؤى وحركية الإنسان في الواقع، ممّا يكرّس هيمنة الرؤية التوحيدية في كل شعاب الحياة المعنوية والمادية.

وتتميّز الرؤية التوحيدية بالشمولية؛ لأنّها تنظر للوجود على أنّه كلّ متكامل لا ترجيح فيه لعالم الغيب على عالم الشهادة أو العكس، بل تسير الحياة وفق رؤية كلية توازن بين عالمي الدنيا والآخرة؛ إذ تنطلق من الكون للاستدلال به على وحدانية الخالق، وصفاته، وما يتفرّع عن ذلك من كليات اعتقادية، بقصد الترتي الإيماني، كما يشكّل الكون في الوقت نفسه مسرحًا لتفعيل كليات وقواعد الاستخلاف وفق ما تحدّده الإرادة الإلهية؛ ممّا يضمني طابع الخلود والاستمرارية في حياته القصيرة، فيكون تعميره للدنيا مدخلا للخلود والفلاح في الآخرة.

[*]: انظر في الحديث عن هذا العنصر: الأطروحة: مشروع الإصلاح الفكري، ص 218-219.

وهي رؤية واقعية؛ لأنها لا تتعالى على المادة، وتعتبر الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الكون، وبهذا المنظور تحرّر الإنسان في علاقته به من الرهبة والخوف، ماضياً قدماً نحو التفاعل معه، وتسخير سننه الاجتماعية، والمادية، في إطار أداء وظائف الخلافة.

يحوّل للإنسان المسدّد بالرؤية التوحيدية أن يتبوأ مرتبة الإشراف والسلطنة على الحياة في المستوى الإنساني ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، حيث ينظر في الماضي بهدف الاعتبار، وتسديد وتصويب مسيرة الإنسانية في الحاضر والمستقبل، كما يهيمن على الحياة في المستوى المادي، فيستثمر قوانين الكون لتعمير الأرض في إطار قواعد وكميات الاستخلاف⁽¹⁾.

تعتبر هذه الرؤية المتميزة هندسة قرآنية خالصة، أثمرت ثورة منهجية، في نظم تفكير الإنسان، وطرائق عمله، حيث انطلقت من استنفار العقل لتحصيل المعرفة اليقينية الشاملة لعالمي الغيب والشهادة، والوجود الروحي والمادي بالتفكير والتدبر والاعتبار، والتعقل، والبينة والبرهان، وذمّت في السياق نفسه تعطيل ملكات العقل، بالثلثس بأفات التقليد، والتعصب، والجمود.

نقل القرآن الكريم بهذه الصياغة النوعية تفكير الإنسان من طور الغرق في المثاليات التي آلت به إلى الركود والانعزال عن الواقع، إلى طور العقل الفعّال الذي يمضي بالإنسان قدماً نحو استثمار نواميس الكون - المادية والاجتماعية - لأداء مهامّ الخلافة في إطار العبودية المطلقة لله تعالى. ممّا يثمر بناء حضارياً شامخاً، تتجلّى فيه الثمرة المرجوة من تفاعل الإنسان - المسدّد بالرؤية التوحيدية وكميات الاستخلاف - مع الكون، وهي العلم المنضبط بالتوحيد.

رابعاً: العلم التوحيدي:

لاشك أن انضباط الإنسان بالرؤية التوحيدية، وتمثّله لقواعد وكميات الاستخلاف في التفاعل مع الكون سيكون دافعاً قوياً لترعرع ونموّ التفكير العلمي الذي يتأسّس على الملاحظة الموضوعية، والتجربة العلمية للظواهر الكونية، بهدف استخراج القانون الذي يحكمها، ومن ثمّ استثماره في ممارسة عملية التعمير.

[1]: انظر عبد الحميد النّجار، فقه التخصّر الإسلامي، مرجع سابق، ص 65-72.

أثرت هذه الروح العلمية الجديدة علوما متميزة، اتخذت من شمولية الإسلام منطلقا للهيمنة في كل شعاب المعرفة بمختلف ثنائياتها الروحية والمادية، الدينية والدينيوية، العقلية والنقلية، وفق نسق توحيدى متوازن، شكّل القاعدة التي تتأسس عليها جميع العلوم(*)؛ وذلك لأنّ التوحيد "بتأكيده على وحدانية الله تعالى المطلقة، يؤكّد على وحدة مصادر الحقيقة، فالله هو خالق الطبيعة التي يستقي الإنسان معرفته منها، وموضوع المعرفة هو الآيات والسنن الربانية المبتوثة في الطبيعة التي هي من صنع الله،..... وعليه فالتوحيد يجمع كل خيوط علاقة السببية ويعود بها جميعا إلى الله"⁽¹⁾.

إن هذه العلاقات السببية الثابتة والمطرّدة المبتوثة في الكون هي الشرط الضروري للعلم الطبيعي، "الذي لا يعدو أن يكون بحثا عن السببية المتكرّرة في الطبيعة، وهو الشرط المسبق لإخضاع قوى السببية للضبط والهندسة، وهو بالتبعية الشرط الضروري لانتفاع الإنسان بها"⁽²⁾،

من هنا تفرّد تصوّر الإسلامي للعلم عن التصورات الوضعية؛ حيث امتلك سعة أفق تتعدى كونه حيّزا، أو وعاء لجمع المعلومات أو المعارف المختلفة، بل هو في جوهره حركة غائية تحمل في طياتها وظيفة أخلاقية إنسانية معرفية منظّمة، تحفّز الملكات الإدراكية للإنسان للتفاعل مع الكون، وهو ما من شأنه أن يحدث عملية تنموية شاملة، ترتقي به وبأمته إلى أعلى درجات السمو الإيماني، والترقي التعميري المادي، وصولا إلى معرفة الحقيقة المطلقة التي ينشدها العلم، وهي كشف الحق والهداية إليه⁽³⁾، وهو ما دلّ عليه قول المولى عزّ وجلّ: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽⁴⁾.

يدل هذا المستوى الراقي من الفهم والوعي على قابلية الإنسان اليوم - ومن وراء أمته - للتحقق الفعلي بالعلم في إطار كليات الاستخلاف على أساس التوحيد، وهو التحقق عينه الذي بلغته الحضارة الإسلامية في قمة ازدهارها عندما أسست وصنّفت علوما، تحورت كلها حول

[*]: انظر في الحديث عن هذا العنصر: الأطروحة: مشروع الإحياء الإيماني الشامل، ص171-172.

[1]: اسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، تر: السيد عمر، طبعة إلكترونية، 1431هـ، 2010م، ص95، وص108.

[2]: المرجع السابق، ص109.

[3]: انظر عامر الكفيسي، مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص274، وانظر سعيد جودت، اقرأ وربك الأكرم (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط02، 1414هـ-1993م)، ص18.

[4]: سبأ/06.

التوحيد، منضبطة بأسسه ومحدداته ومقاصده الكلية، وفق تناسق وتكامل عزّ أن يوجد له نظير في الحضارات الأخرى.

يرى طاش زاده كبرى في سياق حديثه عن فلسفة التصنيف عند المسلمين أنّهم بحثوا عن الحقيقة في مستويات وجودها الأربعة وهي: الوجود المتحقّق في الواقع، والوجود الصوري في الذهن، والوجود اللفظي في العبارة، والوجود الخطّي في الكتابة(*) (1).

يتطلّب تفعيل الأسس الفكرية والمعرفية في أرض الواقع، حضور عناصر منهجية - واقعية-، يشكّل فيها الإنسان مركزها المحوري؛ لأنّه المطالب بتنزيل مبادئ وكليات وقواعد المشروع الحضاري الإسلامي، بجعلها واقعا متحقّقا في كلّ شعاب الحياة المعنوية والمادّية.

المطلب الثاني: الأسس الواقعية(*) للمشروع الحضاري الإسلامي:

تتحدّد هذه الأسس في العناصر الآتية:

أولا: الإنسان بوصفه القائم على عملية التسخير والتعمير:

[*]: الوجود المتحقّق في الواقع، هو الوجود العيني للشيء في الواقع، سواء كان مادّيا أم معنويا، أو بكيفية أخرى لا مجال للعقل لإدراكها، أما الوجود الصوري في الذهن، فهو التصور الذهني للحقائق، الذي ينحصر في مستوى التجريد، بناء على قوانين العقل، واستثمارا للمشاهد الحسية التي يتلقاها عن طريق نوافذ الحس - الحواس الخمس - المودعة في الإنسان، أما الوجود اللفظي في العبارة فهو الحقائق المتضمّنة في الكلام، الذي يعدّ قناة اتصال، تتضمّن مجموعة من الرموز - حروف، وكلمات، وجمل-، تعبّر عن ما يجيش في الإنسان من تصوّرات وأفكار، وعواطف، أما الوجود الخطّي في الكتابة فهو التحقق المادي للعبارة في شكل رموز خطية. تسهم هذه المستويات الأربعة في التراكم المعرفي في اتجاه تحقيق مقصد تنمية الحياة الإنسانية.

[1]: انظر طاش زاده كبرى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم (بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1405هـ، 1985م)، ص 69.

[**]: يقصد بالأسس الواقعية، العناصر التي تعتبر محلّ تنزيل الأطر المرجعية والقيمية، وهي الإنسان المتمثّل لها، والكون مسرح التمثيل، والتاريخ ميدان الاختبار والتجربة.

يمثل الإنسان الحلقة المركزية في المشروع الحضاري الإسلامي(*)، نظرا لما مُنح من استعدادات روحية ووجدانية وعقلية وبدنية، أهلتها لتحمل أمانة التكليف(**)؛ فهو كائن "فدٌ في طبيعته وتركيبه، فدٌ في وظيفته وغاية وجوده، فدٌ كذلك في مآله ومصيره"⁽¹⁾.

فسحت هذه المؤهلات للإنسان مساحة واسعة من حرية الإرادة، ومسؤولية الاختيار؛ مكنته من تبوأ مرتبة رفيعة ميّزته عن سائر المخلوقات، و"وضعت في الرتبة العليا من سلم التفاضل القيمي للمخلوقات"⁽²⁾، وبهذا التميز والتفرد أصبح يمثل مركز الاستقطاب الكوني، الذي تتمحور حوله كل الموجودات الكونية، مذلة ومسخرة له لأداء وظيفته المكلف بها.

وعلى أساس هذه المنزلة الرفيعة، والقضية في الوجود كرم الله الإنسان، كما هو واضح في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁽³⁾.

وهو ما مكّنه من الارتقاء المتوازن الذي يعم مختلف أنواع نشاطه، وجميع جوانب الحياة، في انسجام مع النظام الكلي للوجود، على أساس التوافق والتكامل بين أنساقه الثلاثة، وهي نسق علاقته بالله، ونسق علاقته بأخيه الإنسان، ونسق علاقته بالكون؛ ممارسا لحيته الملتزمة ومفعلا لإرادته، ومنضبطا بالقوانين والسنن الكونية، ليكون الحضارة المثلى في حياة بني البشر، ولتتم السعادة القصوى في الحياة الخالدة⁽⁴⁾.

[*]: انظر في التركيز على هذا العنصر من قبل مشاريع التخصّص: الأطروحة نفسها: مشروع الإصلاح الفكري، ص 203-218.

[**]: كما هو واضح في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب/72 .

[1]: سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1998)، ص 39.

[2]: عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل - بحث في جدلية النص والواقع - (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1987م)، ص 40.

[3]: الإسراء/70.

[4]: انظر محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1989م)، ص 41.

تلقي هذه المنح الربانية التي أودعها الله في الإنسان مسؤولية جسيمة عليه؛ لأنه مطالب بأداء وظائف التكليف على أكمل وجه، وإلا سيحتّم تبعات التقصير في حياته العاجلة والآجلة، ممّا يحوّله إلى ذات مهملة ترتكس إلى الحضيض، بنقضها لمواثيق الاستخلاف.

يقول تعالى في هذا الشأن: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾⁽¹⁾، ويقول أيضا: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾⁽²⁾. وقد ينحط الإنسان في المنظور القرآني ليصبح أقل شأنًا من مخلوقات كانت مذلة ومسخرة له، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾⁽³⁾؛ بل إنه إذا تمادى في جحوده وكفره وعناده سيتسافل أكثر فأكثر حتى يصل إلى مرتبة الجماد، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾⁽⁴⁾.

وباستحضار الإنسان لوظيفته، يمضي قدما نحو التفاعل مع الكون، تسخيرا وتعميرا، وفق منهج الله.

ثانيا: الكون مصدرا للتعرف على سنن التسخير والتعمير، ومسرحا لأداء مهام

الخلافة:

يعدّ الكون مفصلا أساسيا في المشروع الحضاري الإسلامي^(*)؛ لأنه محلّ تفعيل كليات الاستخلاف من قبل الإنسان على أساس تمثله للتوحيد.

يمثّل الكون إبداعا متفردا من المولى عزّ وجلّ سواء في إنشائه من العدم، أو بقائه أو في نظامه الدقيق والمتسق، أو في شجاعته وضخامته، ليعدّ بذلك من أعظم الآيات الدالة على وحدانية الخالق جلّ شأنه.

[1]: التين/05.

[2]: العصر/02.

[3]: الفرقان/44.

[4]: البقرة/74.

[*]: انظر في الإشارة إلى هذا العنصر من قبل مشاريع التّحصّر: الأطروحة نفسها: مشروع الإصلاح التربوي، ص 121-123، ومشروع الإحياء الإيماني، ص 169-170، ومشروع الإصلاح الفكري، ص 209-212.

مهد الله عز وجل الكون، ليحتضن الإنسان الخليفة، حيث أودع فيه سننا وقوانين ثابتة، سواء تعلّق الأمر بثبات تكوينه الذاتي، أو بثبات حركته ومساره (*).

يلائم هذا الثبات في قانوني التركيب و الحركة التكويني الذاتي للإنسان باعتبار عنصره المادي، كما يناسب المهمة الأساسية التي ينشدها (**) باستحضار عنصره الروحي، وهو ما من شأنه أن يطلق العنان لطاقاته الكامنة، وأن يحدث دافعية له نحو التفاعل مع الكون، بوصفه مختبرا للمعرفة؛ ممّا يمكنه من كشف قوانين الكون، واستيعابها وتوظيفها في حركة الإعمار والتشييد في تحقيق العبودية لله تعالى (***) .

ولعلّ أهم ميزة لقوانين الكون هو قابليتها للاستيعاب في مستوى مناسب ومتوازن مع ملكات وقوى الإنسان العقلية والوجدانية والجسمية، وهو ما يمثل "الحدّ الأوسط الذي يتحدّى الإنسان إلى نقطة التوتر والقدرة على الاستجابة والفعل والإعمار، ويتجاوز التكتشف أو الانغلاق الكامل الذي يستحيل معهما رد الفعل والإبداع"⁽¹⁾.

[*]: يدل على هذا الثبات قوله تعالى: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا ﴾. الفرقان/02، وقوله أيضا: ﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾. طه/50.

[**]: استخرج علماء العقيدة بناء على مشاهدتهم لهذا التلائم في الكون المنظور، وتقرير الوحي المسطور ما اصطلاحوا عليه بدليل العناية: وهو أنّ الناظر في الكون يجد توافقا عجيبا بين الكون والإنسان، ويتبيّن له أن الموجودات الكونية كأنما وجدت من أجل أن تلي حاجة الإنسان. وهذا التوافق بين الإنسان والكون هو مظاهر عناية بالإنسان ورعاية له، وهي عناية تدل على وجود معتن وعاف يفعل العناية بالقصد هو الله تعالى. وعلى هذا فدلّيل العناية مبني على أصلين: أحدهما: أن جميع المخلوقات موافقة لوجود الإنسان. والثاني: أن هذه الموافقة دليل على وجود فاعل قاصد لذلك مريد له إذ ليس يُمكن أن تكون الموافقة مصادفة. يقول ابن رشد في تقريره لهذا الدليل: "الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها.. طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسمّ هذا دليل العناية.. إن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان من قبّل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق. (مصادفة).. ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات". انظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، دراسة وتحقيق محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998م)، ص 118-119.

[***]: التسخير في المنظور الإسلامي يعتم الكون كله، بدليل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ لقمان/20.

[1]: عماد الدين خليل، حول إعادة تشكيل العقل المسلم (الدوحة: كتاب الأمة، ط1، رمضان، 1403هـ)، ص 98.

ينطلق الإنسان وفق هذا التصور في نشاطه وحركيته من "نقطة التوازن التي لا تجنح ولا تنحرف ولا تميل التوازن الذي ينتفي فيه الصراع، ويتحوّل الجهد الإنساني الدائم إلى سعي خلاق من أجل التوحد والتكامل والانسجام،... - عبر محاولة - الكشف والتنقيب والاندماج للوصول إلى أكبر قدر ممكن من التفاهم بين الإنسان والكون، بعد الكشف عن سننه ونواميسه الطبيعية"⁽¹⁾.

يسهم كل هذا في بناء علاقة وطيدة بين الإنسان والكون على أساس الارتفاق والوفاق، والتجانس، وليس التضادم والصراع والغزو. يسير كلٌّ في إطار تتناغم فيه مبادئ وقيم الإنسان مع قوى ونواميس الكون في اتجاه التحقق بالتوحيد داخل الإطار الكوني.

ثالثاً: التاريخ بوصفه ميداناً لفقهِ سنن التمكين والتداول الحضاري - ميدان الفقه التطبيقي -.

أولى المشروع الحضاري الإسلامي عناية كبيرة للتاريخ^(*)، باعتباره ميداناً فسيحاً للتفكير والاعتبار والتدبر في حركة الحضارات الإنسانية صعوداً وهبوطاً، كما يمثل "المصدر الأساسي للفقهِ الحضاري، والمختبر الحقيقي لصواب الفعل البشري"⁽²⁾. وعلى هذا الأساس فإن التاريخ لا يكتسب أهميته إلا إذا اتخذ ميدان دراسة وتفحص بحيث يستخلص منه القوانين التي تمكّننا من فهم الحاضر والمستقبل على هداها"⁽³⁾.

[1]: المرجع السابق، ص 127 - 128.

[*]: انظر في الإشارة إلى هذا العنصر من قبل مشاريع التحصّر: الأطروحة نفسها: مشروع الإصلاح الفكري، ص 180-186، والمبحث الأول من الفصل الثالث: ص 240-243.

[2]: عمر عبيد حسنة، (تقديم)، أحمد كنعان، أزمنا الحضارية في ضوء سنة الله في خلقه (بيروت: دار النفائس، ط 01، 1997م)، ص 6.

[3]: نعمان عبد الرزاق السامرائي، في التفسير الإسلامي للتاريخ (الجزائر: دار الشهاب، 1988م)، ص 14.

وهو الأمر الذي تجلّى في معظم تقديرات المشروع الحضاري للواقع الإسلامي تشخيصاً وإصلاحاً؛ ممّلاً يدلّ على محورية ومركزية التاريخ في بنية المشروع.

ولعلّ من أبرز عناصر تميّز المشروع في قراءة التاريخ هو تمثّلها بالقرآن الذي حثّ على النظر والتدبّر والتفكير في أحوال الأمم الغابرة، واستخلاص العبر من مآلها.

ومن هذه الآيات القرآنية قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (1).

قال صاحب الظلال في تفسيره لهذه الآية: "هي دعوة إلى التأمل في مصائر الغابرين... وهم خلق من خلق الله، تكشف مصائرهم الماضية عن مصائر خلفائهم الآتية، فسنة الله هي حق ثابت يقوم عليه الوجود، بلا محاباة...، وهي دعوة إلى إدراك حقيقة هذه الحياة، وروابطها على مدار الزمان، وحقيقة هذه الإنسانية الموحدة المنشأ والمصير على مدار القرون، كي لا ينعزل جيل من الناس بنفسه وحياته، وقيمه وتصورات، ويعقل عن الصلة الوثيقة بين أجيال البشر جميعاً، وعن وحدة السنة التي تحكم هذه الأجيال جميعاً، ووحدة القيم الثابتة في حياة الأجيال جميعاً...، وهي دعوة إلى إدراك وحدة البشرية، ووحدة الدعوة، ووحدة العاقبة في أجيال البشرية جميعاً" (2).

واستفاد المشروع في هذا الإطار من المنظور القرآني في الإشارة إلى ارتباط حركة الأمم والحضارات بسنن وقوانين تتحكّم في انبعاثها وسقوطها، واستثمر ذلك كلّ في التأسيس لرؤية كلية، وبمعنى أدقّ إطار نظري كلي متسق، يفسّر حركة الحضارات صعوداً وهبوطاً*).

[1]: الروم/ 09.

[2]: سيد قطب، في ظلال القرآن (بيروت: دار الشروق، ط25، 1996م) مج 5، ص 2761.

[*]: انظر في هذه الجزئية المبحث الأول من الفصل الثالث: ص 240-241.

وظّف المشروع هذا البناء النظري المحكم في دراسة مسار الحضارة الإسلامية من ميلادها إلى انحطاطها، حيث رصد العلل التي حرّفت مسيرتها، ثم تتبّع المضاعفات والتراكبات التي أحدثتها هذه العلل في كيان الأمة الإسلامية على مرّ القرون، إلى أن انحدرت إلى هذا الوضع المأساوي.

يمكنّ توظيف هذه الرؤية الكلية من تحديد المرحلة الحضارية التي تمرّ بها الأمة الإسلامية، ممّا يسمح بإيجاد بديل حضاري منسجم ومتكيف مع هذه المرحلة، إذ لا يمكن "لأحد أن يضع الحلول والمناهج مغفلا مكان أمتة ومركزها، بل يجب عليه أن تنسجم أفكاره وعواطفه وأقواله وخطواته مع ما تقتضيه المرحلة التي فيها أمتة"⁽¹⁾، وتتيح هذه الرؤية الكلية - برأي المشروع - "الوقوف على عوامل التقهقر والانحطاط؛ أي على قوى الجمود داخل الحضارة، إلى جانب شرائط النمو والتقدم"⁽²⁾.

نفى المشروع من خلال توظيفه لهذه الرؤية الكلية الطّابع الحتمي والإلزامي لحركة الحضارات، حيث أبقى المجال مفتوحا لتعديل مسارها، وهذا بإرجاعها إلى نقطة البدء، عبر خلق ظروف نفسية واجتماعية مشابهة لتلك التي كانت سببا في ميلادها وازدهارها، قال بن نبي في هذا السياق إن "الجاذبية قانون طالما قيّد العقل بحتمية التنقل برا وبحرا، ولم يتخلّص الإنسان من هذه الحتمية بإلغاء هذا القانون، ولكن بالتصرّف مع شروطه الأزلية بوسائل جديدة تجعله يعبر القارات والفضاء كما يفعل اليوم"⁽³⁾.

تمكّن هذه العملية - التصرف وفق قانون وشروط التداول الحضاري - من استئناف عملية بناء الحضارة من خلال التجديد الروحي الداخلي الذي يشمل عناصرها الإنسانية والمادية.

تعتبر هذه الرؤية في المآل تأكيدا صريحا للدور الحيوي للسنن في تعديل وتصويب ومراجعة مسار الأمة الحضاري.

ترتبط الأسس الفكرية والواقعية السالفة الذكر - الإنسان، والكون، والتاريخ - ارتباطا وثيقا بالقيم، التي تضيف صبغة روحية على البناء الحضاري، كما سيتبيّن في المطلب الآتي:

[1]: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق ص 59.

[2]: المرجع السابق، ص 28.

[3]: مالك بن نبي، تقديم، سعيد جودت، حتى يغيروا ما بأنفسهم (بيروت: دار الفكر المعاصر ط1993، 7) ص20، 21، 22.

المطلب الثالث: الأسس القيميّة للمشروع الحضاري الإسلامي:

يحسن بنا تحديد مفهوم القيم، وفق البيان الآتي:

القيم: لغة: جمع قيمة، والقيمة ثمن الشيء الذي يقوم مقامه، أو ما يكون به الشيء ذا ثمن أو فائدة، يقال كم قيّمت ناقتك؛ أي كم بلغت⁽¹⁾، وتعني القيم في المعجم الوسيط: قيمة الشيء وقدره، وقيمة المتاع؛ أي ثمنه، وقوم الشيء؛ أي أصلحه، وقيّم الشيء؛ أي أظهر ما فيه من إيجابيات وسلبيات⁽²⁾.

وجاء في مختار الصحاح القيمة واحد القيم، وقوم الشيء تقويمًا، فهو قويم مستقيم، وقيمة الشيء أي قدره، وتشير القيمة إلى الخصلة الحميدة، والخلة الشريفة التي تحض الإنسان على الاتصاف بها، كحرصه على اقتناء الأشياء ذات القيمة الثمينة والاحتفاظ بها⁽³⁾.

وترد القيم مفردًا مصدرًا، ومنه: ﴿دِينًا قِيَمًا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾⁽⁴⁾، في قراءة جماعة من القراء، وقرأت طائفة "دِينًا قِيَمًا" أي مستقيمًا أو كافيًا لمصالح العباد يقوم عليها.

وكذلك ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾⁽⁵⁾، في قراءة نافع؛ أي: بها تقوم أموركم⁽⁶⁾.

أما القيم اصطلاحًا فقد وردت عدة تعريفات منها: "صفات أو مثل أو قواعد تقام عليها الحياة البشرية، فتكون بها حياة إنسانية، وتعاير بها النظم والأفعال، لتعرف قيمتها الإنسانية من خلال ما تتمثله منها"⁽⁷⁾.

[1]: انظر ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج12/ص 226.

[2]: انظر المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 803.

[3]: انظر محمد بن بكر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: مكتبة لبنان، 1988م، ص .

[4]: الأنعام/161.

[5]: النساء/05.

[6]: انظر عصام البشير نحو مشروع حضاري لإحياء القيم الإسلامية موقع: wa3yena.maktoobblog.com ، التاريخ: 05-01-2011. الساعة: 11.35.

[7]: عبد الرحمان الزيندي، السلفية وقضايا العصر (الرياض: دار اشبيليا، ط1، 1418هـ)، ص 462 .

ومنها: " مجموعة المعايير السلوكية التي يتواضع عليها المجتمع، والتقاليد والأعراف التي تكون بمجموعها قوى موجهة لسلوك الفرد والمجتمع ، يتحدد على ضوءها الممنوع والمسموح "(1).

كما عرفت بأنها "حكم يصدره الإنسان على شيء ما مهتديا بمجموعة من المبادئ والمعايير التي وضعها المجتمع الذي يعيش فيه، والذي يحدّد المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك"(2).
تشكل القيم - بنظر المشروع - جوهر عملية بناء الشخصية والمجتمع، ودعامة أساسية في البناء الحضاري الشامل، والضوابط الذي يصحح مسارها في مختلف مجالات الحياة المعنوية والمادية.

تتحدّد القيم التي يتأسّس عليها المشروع الحضاري الإسلامي - وفق هذا المنظور - في العناصر الآتية:

أولاً: الحرية:

تمثّل الحرية بمختلف ضوابطها ومحدّداتها، وبأبعادها الفكرية والفردية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية قيمةً أساسية ومفصلية في المشروع الحضاري الإسلامي(*)، وشرطاً أساسياً للنهوض والإبداع في كل مناحي الحياة.

قام منظور المشروع الحضاري الإسلامي للحرية على التصوّر الإسلامي المطلق، الذي أكّد على أنّها أمر فطري مركّز في أعماق الإنسان يكتسبه منذ ولادته. وبناء على ذلك فإنّ نزوع الإنسان إلى التمرد على كل القيود والأغلال التي تحاول سلب حريته يعدّ شعوراً ذاتياً أصيلاً في أعماقه، يدفعه عبر كلّ الأزمنة إلى أن يتجسّم أسمى المخاطر بحثاً عن حريته ودفاعاً عنها؛ لأنّها حاجته الضرورية في الحياة، وبها تتحقّق كرامته وتكامل شخصيته، وتتسامى أخلاقه(**).

[1]: عصام البشير، نحو مشروع حضاري لإحياء القيم الإسلامية، مقال سابق .

[2]: زهران حامد، علم النفس الاجتماعي (القاهرة: عالم الكتب، ط6، 06، 1424هـ)، ص 123 .

[*]: انظر في الإشارة إلى هذا العنصر من قبل مشاريع التحصّر: الأطروحة نفسها: ص 65-66. و88-90، و96-100.

[**]: الإنسان في المنظور إسلامي كائنٌ أخلاقي بناء على الحرية، فلو فقدها لكان مجرد آلة، والآلة لا يمكن أن تكون أخلاقية؛ لأنّها عديمة الملكة.

من هنا يحتاج الإنسان إلى فضاء رحب يمارس فيه حرّيته الملتزمة بمختلف أبعادها؛ دون أن يصدّه شيء أو يستعلي عليه أحد غير الله، كما جاء في قول الحق سبحانه: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾⁽¹⁾.

والمنطلق الصحيح في تجلية مفهوم الحرية في التصور الإسلامي هو بيان مكانة الإنسان وقدراته الاستخلافية التي ميّزته عن غيره من الكائنات، وكيف حمّله ذلك مسؤولية الاستخلاف والتصرف، فهو كائن مكلف ومسؤول، ويتحمّل مسؤولية اختياره وعمله، وهو ما يستلزم بالتبعية حقّه في حرية التصرف، وحرية الاختيار بين مختلف المناهج والأعمال. وبذلك تتجلى حرّيته بتفعيل إرادته وقناعاته - قولاً وعملاً - في حدود قدراته وإمكاناته وظروفه فرداً أو جماعة، وفيما هو مسؤول عنه ومكلف به، قصداً إلى تعزيز سموه الأخلاقي والروحي. وبهذا فعنوان أخلاقيته المنبثقة عن الحرية - في أقواله وتصرفاته - إذا وافق المقاصد الإلهية؛ أي مقصد التوحيد⁽²⁾.

وقد أسهمت العقيدة - بنظر المشروع - إسهاماً فعالاً في تحرير الإنسان من استعباد الأغنياء؛ حيث حرّزته من استعباد أخيه الإنسان، فليس في الإسلام استبداد إنسان بآخر، أو استعباد ملوك أو أنظمة حاكمة لشعوبها، أو استغلال الأغنياء للفقراء.

ومن هذا المنطلق أبطل الإسلام نظريّات التمييز بين إنسان وآخر، سواء على أساس الجنس أو اللغة أو اللون أو المال أو القوة، وأكد في المقابل أن المقياس المطلق للتفاضل عند الله هو تقوى الله، كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَأْيُهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾⁽³⁾ (*).

[1]: آل عمران/64.

[2]: انظر عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية- المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني-، مرجع سابق، ص 111.

[3]: الحجرات/13.

[*]: يشير قوله عزّ وجل: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ"، إلى أن التفاضل هو عند الله في عالم الغيب، وبالتالي لا يدعي المنتسب للإيمان في الحياة الدنيا، أنّه أجلّ منزلة من أخيه الإنسان؛ بل المطلوب منه أن يشفق على أخيه في الإنسانية الشارد عن طريق الفطرة، عبر محاولة استيعابه في دائرة الإيمان.

كما حرّرت العقيدة الإنسان من استعباد هواه وشهواته، وعلى هذا الأساس دحض الإسلام كل تصوّر نظري أو تشريع عملي يصادم كليات الدين، ويصادم إنسانية الإنسان، وألزم الإنسان بأن يستقي تصوراتهِ للوجود من تعاليم الرسالة الخاتمة، بوصفها المصدر الإلهي اليقيني المطلق.

وأما من ناحية السلوك العملي فقد رشّدت العقيدة في الإنسان الشهوات الحسية والمعنوية، ضابطة ومعدّلة لسلوكه، موجّهة له نحو الوجهة الفطرية التي شرّعها الدين.

ولا يلزم من عبودية الإنسان لله تقييد أو سلب حريته، بل إنّ كمال تحرّر الإنسان يكمن في عبوديته لله تعالى التي تستلزم تحرّره من عبادة سواه، وبذلك يكون "المسلك الوحيد الذي يحرّر الإنسان من معوّقات فعل الخير الفكري، والاجتماعي، والتربوي"⁽¹⁾.

وعلى أساس هذا التوازن والاتّساق بين حرية الإنسان وعبوديته لله، تتبلور معالم شخصيته، وتتفتّق قدراته وطاقاته الفعّالة في اتجاه تفعيل كليات الاستخلاف.

وأمام حقيقة تكريم الإنسان، وتحمله لوظيفة التكليف، وأداء مهامّ الخلافة لا يصحّ لأحد أن يسلبه هذه الحقوق في أبعادها الفردية والجماعية، فالتكريم لا يكون إلا بحفظ حقوق الإنسان في الخيار وفي الحرية، بقصد تمكين الإنسان في نهاية المطاف من حمل مسؤولياته الاستخلافية، ومحاسبته على ما يصدر عنه من العمل، فلا يحول أحد بينه وبين العمل وأداء الخير، والسعي بالإصلاح والإعمار⁽²⁾.

ووفق هذا المنظور كان المقصد من تشريع الإسلام للجهاد هو إزالة المعوّقات والعقبات التي تحول بينه وبين دعوة الإسلام؛ وبمعنى آخر تحرير الإنسان من كلّ أنواع الاستبداد والاستعباد في كلّ زمان ومكان حتى ولو كان من الإنسان لنفسه، وكذلك من كلّ المعوّقات التي تسلبه حرّيته.

[1]: عمار جيدل، ماهية الإنسان من خلال رسائل النور، مرجع سابق، ص 47.

[2]: انظر عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية - المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني-، مرجع سابق، ص

وفي إطار التشريع نفسه نهى الإسلام عن الإكراه في الدين، حتى وإن كان إكراهها على الإسلام، وعلى هذا فتحقيق الحرية في المنظور الإسلامي هو غاية في حد ذاته.

إلا أن الإسلام لم يجعل هذه الحرية للإنسان - التي خلق مزوداً بها في أصل خلقتها (فطرته) - مطلقة، بحيث يُطلق العنان له ليفعل ما يشاء، بل جعل للحرية ضوابط وكوابح حتى لا تؤدي إلى فقدانها، ومن ثمّ الفوضى.

وبناء على هذا فإن الحرية نوعان:

1- حرية شخصية تتعلق باقتناعات الفرد الشخصية في عقيدته وتصوره للوجود، فهذا الجانب حقٌّ مكفول له، لا يمكن مصادرته، أو التعدي عليه تحت أيّ شكل من الأشكال، إلا ما كان من باب النصح والإرشاد والدعوة.

وتعدّ حرية الفكر في هذا السياق من أهمّ تجليات الحرية الفردية التي نافع عنها الإسلام، حيث جعل التفكير فريضة إسلامية، وأزال كل العقبات والحوجز التي تحول دون الاستثمار الفعّال لهذه الملكة، كما حرص على حرية التفكير، التي تتضمن حرية اختيار العقيدة التصور، وحرية التعبير، وحرية اختيار شكل النظام السياسي، وحرية اختيار الحاكم أو عزله.

2- حرّيته ضمن النطاق الاجتماعي، وهي حرية تنتظم ضمن مجموعة من الضوابط تشكّل بصيغها العامة الفاصل بين الحرية والفوضى؛ وإلا آل الأمر إلى التصادم مع مرجعية وقيم وتوجّهات المجتمع؛ وما ينجر عن ذلك من فوضى اجتماعية، تكون عدواناً على حرية الآخرين، وهو ما قد يهدّد وحدة وتلاحم المجتمع.

يسعى المشروع الحضاري الإسلامي بناء على تمثّل هذه الرؤية المتميّزة إلى تحرير أفراد الأمة من كلّ المعوّقات بما يخدم إنجاز فعل حضاري أصيل قائم على الاستثمار الفعّال للقوى الحية في الأمة، للوصول بها إلى أقصى درجات الإشباع الروحي، والمعرفي، والمادّي.

ويلزم عن تحقّق الأمة بحريتها - برأي المشروع - أن تتحمّل مسؤولية الخيارات، والقرارات، والأفعال التي تصدر عنها، منضبطة بأطر مرجعية ثابتة.

ثانيا: المسؤولية:

تأسس منظور المشروع لهذه القيمة على المرجعية الإسلامية التي أكدت على أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي خلق حرا، مريدا، قادرا على فعل الشيء وتركه في الأحوال الطبيعية، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾⁽¹⁾، بل تركت له مجال الاختيار المسؤول بين الإيمان والكفر: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾⁽²⁾، وهذا تحت طائلة الإنذار الرباني ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَا مِنْ سُرَادِقُهَا﴾⁽³⁾.

يتحمّل الإنسان بسبب هذه الحرية نتائج أعماله كاملة ويحاسب عليها، إذ أن المسؤولية فرع على الحرية، يقول تعالى: ﴿وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾⁽⁴⁾.

يتمتع الإنسان -وفق هذه الرؤية- بحرية القرار في حدود قدراته وخياراته وإمكاناته، حيث تقع على عاتقه مسؤولية هذه القرارات والخيارات، خيرا كانت، أم شرا.

عمل المشروع - وفق هذا المنظور- على تفعيل هذه القيمة في المستوى الفردي بترسيخها في شخصية الإنسان، بحيث يستشعر قيمة المسؤولية في حركيته وممارساته، فهو مسؤول عن نفسه بترقيتها في الجانب الإيماني، وتنميتها وتأهيلها في مجال العلاقات الإنسانية، والتروابط الكونية، وهو يتحمّل مسؤولية جسيمة اتجاه أمته، فينتظر منه المساهمة في نهضتها ورفيها روحيا وماديا، والذب عن كيانها، كما هو مسؤول اتجاه الكون بالحفاظ على موارده وتجنب إفساده، عبر الاستفادة منه بالتعمير المتوازن على أساس أعمال التسخير، بما يحقق المقصد من وجوده.

[1]: الإنسان/03.

[2]: الكهف/29.

[3]: الكهف/18.

[4]: الصافات/24.

كما حرص المشروع على التحقق بهذه القيمة في المستوى الاجتماعي، وعليه يتحمل المجتمع مسؤولية التكوين الشامل للفرد، ليكون مؤهلاً لخدمة تطلعاته في عالمي الروح والمادة، و يدخل ضمن هذا الإطار تسديد كل حركية تسير عكس التوجّه العام للمجتمع في التصوّرات والقيم والغايات.

يسير كل ذلك في اتجاه تحقّق المجتمع بمسؤوليته الحسيمة اتجاه الدائرة الإنسانية، عبر تمثّل بعد الشهود، قصداً إلى تسديد وترشيد مسار الإنسانية على أساس منظومة قيمة نوعية تضمّنها الإسلام.

ثالثاً: العدل:

العدل لغة: عَدَلٌ يَعْدِلُ فهو عادل من عُدولٍ وَعَدَلٌ بَلْفُظِ الواحدِ وهذا اسم للجمع. رجل عَدَلٌ وامرأة عَدَلٌ وَعَدْلَةٌ. وَعَدَلُ الحكم تعديلاً: أقامه. والعدل: نقيض الظلم والجور. يقال: عَدَلُ عليه في القضية فهو عادلٌ. وبسط الوالي عَدْلُهُ وَمَعْدَلَتُهُ وَمَعْدَلَتُهُ. وفلان من أهل المَعْدَلَةِ. وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم، وعرفه الجاحظ بقوله: "استعمال الأمور في مواضعها، وأوقاتها، ووجوهها، ومقاديرها، من غير سرف، ولا تقصير، ولا تقديم، ولا تأخير"، والعدل في الاصطلاح هو: "عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور ديناً"⁽¹⁾.

يعدّ العدل مقوّمًا أساسيا لبناء وديمومة الأمم الحضارات^(*)، ومقصداً أساسيا للرسالات السماوية.

[1]: انظر الجوهري، الصحاح في اللغة، 1760/5، وابن منظور، لسان العرب، 430/11، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 1030، والجاحظ، تهذيب الأخلاق، ص 28، والجرجاني، كتاب التعريفات (بيروت: دار الفكرط01، 1425هـ-2005م)، ص 147.

[*]: اعتبر أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه العدل بين الناس من العزائم التي لا رخصة فيها فقال: "أما العدل فلا رخصة فيه في قريب ولا بعيد، ولا في شدة ولا رخاء"، وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى: "عاقبة الظلم وخيمة وعاقبة العدل كريمة. ولهذا يروى أن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة"، ويقول في موضع آخر من كتابه الحسبة: "العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، وإن لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به بالآخرة". انظر ابن تيمية، الحسبة، ص 09.

وعلى هذا اعتبر القرآن الكريم العدل من الدواعي الأساسية لإرسال الرسل وإقرار الشرائع، كما جاء في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾⁽¹⁾.

يقول ابن خلدون في هذا المعنى: "ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليفة، نصبه الرب، وجعل له قيما وهو الملك"⁽²⁾، ويقول في السياق نفسه في فصل عنوانه بـ "في أن الظلم مؤذن بحراب العمران": "المقصود للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن لانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة"⁽³⁾.

لذلك فإهمال تمثّل وتفعل هذه القيمة في حياة الأمم والمجتمعات سيكون سببا في تعطيل طاقاتها وفعاليتها في السمو الإيماني والأخلاقي، والرقي التعميري المادي؛ ممّا يفسح المجال واسعا للظلم لأن يتسلط، ويفتك بالقوة المعنوية والمادية للأمة، مخربا نظمها القانونية والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والأخلاقية، والتربوية، وهو ما يؤول بها إلى الانهيار الكامل، وبالتالي تصبح جميع أبعاد الوجود الإنساني، وأداء الاستخلاف مفرغا من معناه وغايته"⁽⁴⁾، وقد جاء البيان الالهي واضحا في هذا الأمر، يتميّز بالشمول والإطلاق، لكونه كلٌّ لا يتجزأ، منها قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾⁽⁵⁾

اعتبر المشروع الحضاري الإسلامي على هذا الأساس العدل - بمختلف أبعاده وتحليلاته - منطلقا، ومقصدا في الآن ذاته، بوصفه القيمة العليا التي "تعطي محتوى التصرف الإنساني معناه

[1]: الحديد/25 .

[2]: ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص287.

[3]: المرجع السابق، ص288 .

[4]: عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية - المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني - ، طبعة إلكترونية، مرجع سابق، ص 107.

[5]: الكهف/59.

السوي المعتدل والمتوازن، وتحقق غايته وأخلاقته، وتحتد فطرته السوية⁽¹⁾؛ مما يجعلها مطلباً إنسانياً ملحقاً يتوجب تفعيله في كلّ مجالات الحياة بأبعادها المادية والمعنوية.

تتأسس على هذه القيمة السامية - بنظر المشروع - مختلف أنساق العلاقات السليمة والمتوازنة بين الإنسان وخالقه، والإنسان وأخيه الإنسان، والإنسان والكون، مما يحدّ من دائرة الفساد والجور، والتصادم، فاسحة المجال لقيم الخير والفضيلة، التي تضفي جواً من الأمن والطمأنينة، والوفاق في الأرض.

وبهذا المنظور لا ينحصر التحقق بهذه القيمة في مطلب العدالة الاجتماعية والاقتصادية فقط، بل تتعداها لتكون صبغة عامة للدين وبالتالي نظرة المسلم إلى الكون في جوانبه المادية والمعنوية في إطار مقصد العدالة، فترى العدالة في كلّ شيء، في كلية المقاصد نفسها، وهي بهذه الصفة متمكّنة من كلّ شيء، عرفها من عرفها وجهلها من جهلها، حتى يكاد الكون في عناصره المادية - مهما كان صغيراً - دليلاً عليها مرشداً إلى طريقها، وخاصة إذا دخلت العالم بمنطق التفكر الإيماني⁽²⁾.

ومن التّجليات الجوهرية لقيمة العدل - في المشروع - العدالة الاجتماعية التي تعني برعاية حقوق الأفراد، وإعطاء كلّ ذي حق حقه. ولتحقيق مطلب العدالة الاجتماعية الكاملة - تنفيذاً وديمومة - لا بدّ أن " تستند إلى شعور نفسي باطني باستحقاق الفرد لها، وبجاجة الجماعة إليها، وبعقيدة في أنها تؤدي إلى طاعة الله وإلى واقع إنساني أسمى. وما لم تستند كذلك إلى واقع مادي يهيء للفرد التمسك بها، ويحتمل تكاليفها ويدافع عنها، ولن يستحقها الفرد بالتشريع قبل أن يستحقها بالشعور، وبالقدرة العملية على إستدامة هذا الشعور، ولن تحافظ الجماعة على التشريع إن وجد، إلا وهناك عقيدة تؤيده في الداخل، وإمكانيات عملية تؤيده من الخارج.. وهذا ما نظر إليه الإسلام في توجيهاته وتشريعاته جميعاً"⁽³⁾.

[1]: المرجع سابق، ص 107.

[2]: عمار جيدل، العدالة في رسائل النور المنزلة و الأثر، موقع رسائل النور، www.nuronline.com بتاريخ: 2013/02/14م الساعة: 11.45.

[3]: سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1980م)، ص 40.

يتوقف تحقيق مقصد العدالة الاجتماعية على الآليات الآتية:

- 1- تطبيق مبدأ المساواة بين الناس جميعا في الحياة في الحقوق والواجبات، بصرف النظر عن دينهم، وعرقهم، ونسبهم.
- 2- مراعاة حقوق الناس وأولوياتهم في العمل، فإن كل من ينتج عملا أو يبدع فيه يملك أولوية بالنسبة لإنتاجه أو إبداعه، سببها جهده.
- 3- مراعاة الخصوصيات الذاتية للناس، فلكل إنسان خاصيته يختلف بها عن غيره، يستخدمها ويستفيد منها في أعماله، بعنوان أنها (آلة الفعل) ليصل بواسطتها إلى مقاصده، يستحق بها أن يكون في موضعه الصحيح، حتى يأخذ الإنسان المناسب مكانه المناسب⁽¹⁾.
- 4 - تفعيل مبدأ التكافل الاجتماعي، وهو واجب على الإنسان بصفة عامة، وحق من حقوقه فرضه الله تعالى، تجسده حالة التعاطف الأخوي التي ينبغي أن تسود المجتمع الإسلامي، وهي صفة تفرض على المسلمين جميعا أن يعيشوا التواصل والتبادل والمواساة فيما بينهم خصوصا لأهل الحاجة منهم، يقول تعالى: ﴿ وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾⁽²⁾.
- 5- تطبيق مبدأ التوازن الاجتماعي، وهو التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة لا في مستوى الدخل، بمعنى أن يكون المال موجودا لدى الأفراد ومتداولاً بينهم إلى درجة تتيح لكل فرد العيش في المستوى العام بشكل يحفظ له كرامته وإنسانيته⁽³⁾.

حرص المشروع الحضاري الإسلامي من خلال تمثله لقيمة العدل (*) على تفعيلها في كل ميادين الفعل الإنساني، سواء في الدائرة الإسلامية، أو في الدائرة الإنسانية، وفي مختلف أنساق العلاقات الإنسانية، كعلاقة: الإنسان بأخيه الإنسان، والحاكم بالمحكوم، والأب بأسرته، ورب العمل بعمّاله، وغيرها من الأنساق.

[1]: انظر مرتضى مطهري، العدل الإلهي، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني (بيروت: الدار الإسلامية، ط03، 1417هـ-1997م)، ص 71-72.

[2]: الحشر/09.

[3]: انظر محمد باقر الصدر، اقتصادنا (بيروت: دار التعارف، ط20، 1408هـ-1987م)، ص 669.

[*]: انظر في الإشارة لمقصد العدل عند رواد مشاريع التحضر الإسلامي: عمار جيدل، مقاصد رسائل النور، ص 217-248، وانظر الأطروحة نفسها: ص 174-175.

ويدخل في دائرة تفعيل قيمة العدل تبني قضايا المستضعفين والمظلومين في الدائرة الإنسانية -
أما وأفراداً-، محاولاً كَفّ الظلم عنهم، وردع المفسدين في الأرض، وإقامة علاقات سوية ومتوازنة مع
الأمم دون ميلان أو محاباة لطرف على حساب أطراف أخرى.

ومن أبرز تجليات تمثّل قيمة العدل- بنظر أصحاب المشروع - التحقّق بالوسطية و الاعتدال
على المستويين الفردي والجماعي فكراً وممارسة، نظراً وتدبيراً، وفق ما يتّضح في البيان الآتي:

رابعاً: الوسطية:

جاءت لفظة (وسط) في معاجم اللغة على عدّة معاني منها :

1- اسم لما بين طرفي الشيء، فيقال: قبضت وسط الحبل، وكسرت وسط القوس، وجلست
وسط الدار.

2- صفة بمعنى: خيار وأفضل، وأجود، فأوسط الشيء أفضله وخياره، كوسط المرعى خير
من طرفيه، ومرعى وسط أي: خيار، منه. ج- وسط: بمعنى عدل. جاء في لسان العرب: (ووسط
الشيء وأوسطه أعدل)، وفي القاموس: (الوسط: محرّكة من كل شيء أعدل). د- وسط: بمعنى:
الشيء بين الجيد والرديء، قال الجوهري: (ويقال أيضاً شيء وسط: أي بين الجيد والرديء)، وقال
صاحب المصباح المنير: (الوسط بالتحريك، المعتدل يقال شيء وسط أي: بين الجيد والرديء...).

يتّضح لنا ممّا تقدم أنّ هذه اللفظة تدل على معانٍ متقاربة: (الواو والسين والطاء بناء
صحيح يدل على: العدل، والنصف وأعدل الشيء أوسطه ووسطه...⁽¹⁾).

[1]: انظر ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر ط 01)، ج 7، ص 426-430، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، باب
الطاء، فصل الواو، ص 893، وانظر الجوهري، الصحاح (بيروت: دار العلم للملايين، ط 04، 1990)، ج 4، ص 304،
وج 3، ص 1167، والمصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية،
ص 339، ومعجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا دار الفكر: 1399هـ - 1979م. كتاب الواو، باب
(الواو والسين): (108/6)، 669.

أما الوسطية في الاصطلاح فهي تعني: "الاعتدال في الاعتقاد، والموقف، والسلوك، والنظام، والمعاملة، والأخلاق؛ مما يعني أن الإسلام دين معتدل غير جانح ولا مفرط في شيء من الحقائق، فليس فيه مغالاة في الدين، ولا تطرف ولا شذوذ في الاعتقاد، ولا استكبار ولا خنوع ولا ذل ولا استسلام ولا خضوع وعبودية لغير الله تعالى، ولا تشدد أو إحراج، ولا تهاون، ولا تقصير، ولا تساهل أو تفريط في حق من حقوق الله تعالى، ولا حقوق الناس، وهو معنى الصلاح والاستقامة"⁽¹⁾.

تعدّ الوسطية سمة هذه الأمة، وبها تتميز عن الأمم الأخرى. قال ابن تيمية في هذا الصدد: "قد خص الله تبارك وتعالى محمداً صلى الله عليه وسلم بخصائص ميّزه الله بها على جميع الأنبياء والمرسلين، وجعل له شرعةً ومنهاجاً أفضل شرعة، وأكمل منهاج مبين، كما جعل أمته خير أمة أخرجت للناس؛ فهم يوفون سبعين أمة هم خيرها، وأكرمها على الله من جميع الأجناس، هداهم الله بكتابه ورسوله لما اختلفوا فيه من الحق قبلهم، وجعلهم وسطاً عدلاً خياراً؛ فهم وسط في توحيد الله وأسمائه وصفاته، وفي الإيمان برسله وكتبه، وشرائع دينه من الأمر والنهي والحلال والحرام"⁽²⁾.

تمثّل قيمة الوسطية الميزان الذي يضبط حركية وسير المشروع الحضاري الإسلامي، ويحميه من الانزلاق والوقوع في المواقف الحديّة المتطرّفة المربكة أحياناً، والمشتتة لجهود ومساعي المشروع في التغيير، ممّا يفقده مبررات وجوده.

وبهذا تعدّ "بديلاً عن منزلق الإفراط وهاوية التفريط، ودلالة على طابع التوازن والانسجام والتكامل الذي نستقيه من فهم الاسلام واستلهاهم توجيهاته"⁽³⁾.

[1]: انظر وهبة الزحيلي، الوسطية مطلباً شرعياً وحضارياً، بحث مقدم في مؤتمر الوسطية منهج حياة الكويت/2005م، موقع: almuslimalmuaser.org/com من النت، ص5.

[2]: تقي الدين ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تح: علي بن حسن بن ناصر وآخرون (الرياض: دار العاصمة: 1419هـ - 1999م)، مج:1، ج01، ص 69-70.

[3]: أحمد الراوي الوسطية والبعد الحضاري (الكويت: المركز العالمي للوسطية، الكتاب الثامن)، ص 03. موقع: www.wasatia.org/pdf

وتمثل المرجعية الإسلامية الأصيلة بما تتضمنه من تصوّرات، وقيم، وتشريعات المصدر الذي تستقى منه الوسطية، فعقيدها "لم تشرد بها الروحيات في تجريدها المغرق، ولا أثقلتها الماديات في كثافة مفرطة عطّلت معناها"⁽¹⁾، مؤسّسة لنظام دقيق يوازن بين مكونات النفس والكون والحياة.

وراعت هذه القيمة في الجانب التشريعي كينونة الانسان وفطرته، بحيث يتحمّل التكاليف التشريعية في يسر وسلاسة، من غير مشقّة ولا عنت، في توازن دقيق بين تطلّعات الروح ورغبات الجسد، وبين تعمير الدنيا، والعمل للآخرة. وأمّا في جانب القيم فوازنت بين نزوع الفرد نحو تحقيق استقلالته، وتلبية نزعاته الفردية، وبين أداء واجباته الاجتماعية التي تفرض عليه التضحية ببعض حقوقه الفردية في سبيل المصلحة العامّة للمجتمع.

تمثّل المشروع الحضاري الإسلامي قيمة الوسطية، متّخذًا إيّاها معيارًا لتصويب وتحديد المسار الحضاري للأمة في توازن وانسجام بين الثوابت - التصوّرات والتشريعات والقيم المطلقة -، والمتغيّرات - الوسائل والأدوات والأنظمة والقواعد -، بحيث لا يتم الاقتصار على الثوابت فقط وإهمال المتغيّرات، الذي هو نوع من الإفراط، ولا يتم تعظيم المتغير على حساب الثوابت، والذي هو نوع من التفريط.

يتّضح بجلاء من خلال العرض السابق لأسس المشروع الحضاري الإسلامي - الفكرية والمعرفية، والواقعية، والقيمية - تمحورها حول الإنسان، بوصفه المطالب بتحمّل هذه الأسس بالفهم، والسلوك، والتنزيل في أرض الواقع، حيث ينطلق من قاعدة التوحيد مستمدًا منها تصوّراته الكلية للوجود، مبدئًا، ومنهجًا، ومقصدًا. ويدخل في رحاب هذا التصوّر الكلي بيان كليات استخلاف الإنسان في الأرض؛ أي وظيفة الإنسان ورسالته في الحياة.

[1]: عمر بهاء الدين الأميري، وسطية الإسلام وأمنته في ضوء الفقه الحضاري (الدوحة: دار الثقافة، ط 01 1406 هـ-1986م)، ص45.

تتشكل في ضوء تمثّل قاعدة التوحيد - المبدأ الجوهري في الإسلام- ومضامينها، معالم الرؤية التوحيدية للحياة، التي يستحضرها الإنسان الموحد أصالة في فقه سنن التمكين والتداول الحضاري عبر قراءة التاريخ، وتفاعله مع الكون بالتسخير والتعمير، ممّا يثمر علوماً نوعية توحيدية، منضبطة بكليات الإسلام، وقواعد الاستخلاف.

وتحضر المحورية نفسها في مجال القيم، حيث أنّ تحقّق الإنسان بالتوحيد سيكون باعثاً لتحرّره الكامل من الأغيار؛ مستشعراً لماهيته في الحياة، والتي من مضامينها تكليفه بأداء الأمانة، عبر تفعيل كليات الاستخلاف وفق مراد الله؛ متحمّلاً تبعات الإخلال بهذه المهمة الشاقة.

وعليه يتعيّن على الإنسان الخليفة أن التحقّق بمنظومة القيم المنبثقة عن التوحيد، التي تمكّنه من ترسيخ وتعميق حركة التعمير في الكون، وفي هذا الإطار تبرز قيمتا العدل، والاعتدال - الوسطية-، لما لهما من دور في ترسيخ وتدعيم الصرح الحضاري للأمة، والحضور الإيجابي المؤثر في الدائرة الإنسانية بقصد تسديد وتصويب مسيرتها.

المبحث الثاني: كليات المشروع الحضاري الإسلامي:

سنقتصر في هذا المبحث على ذكر المفاصل الكلية الأساسية للمشروع الحضاري الإسلامي، دون الخوض في تفاصيلها الجزئية، بما يتماشى وسياق البحث، وعليه تتجلى كليات المشروع في العناصر الآتية:

المطلب الأول: التكوين الشامل للإنسان بوصفه نواة التغيير:

شكّل الإنسان أولوية قصوى في منظومة النهوض في جملة مشاريع^(*)، وهذا بوصفه العنصر الجوهري، وحجر الزاوية في إحداث عملية التغيير، والشرط النفسي في كل تغيير اجتماعي⁽¹⁾، تمثلاً بالقانون القرآني الذي ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...الآية﴾⁽²⁾.

فسر سيد قطب هذه الآية بقوله: "وإنها حقيقة تلقي على البشر تبعه ثقيلة، فقد قضت مشيئة الله وجرت بها سنته، أن تترتب مشيئة الله بالبشر على تصرف هؤلاء البشر، وأن تنفذ سنته بناء على تعرضهم لهذه السنة بسلوكهم، والنص صريح في هذا لا يحتمل التأويل، وهو يحمل كذلك إلى - جانب التبعة - دليل التكريم لهذا المخلوق الذي اقتضت مشيئة الله أن يكون هو بعمله أداة التنفيذ لمشيئة الله فيه"⁽³⁾.

ورأى سعيد جودت في سياق تحليله لهذه الآية أن: "الأمر الذي يجب أن نوليهِ اهتمامنا هو واجب التغيير الذي يخلصنا، كقوم وكمجتمع، هذا التغيير الذي ينبغي أن نقوم به، يتعلق بما بالأنفس، وهنا نواجه وجهها لوجه، مشكلة الإنسان بكل ثقله، وبكل تبعاته، نواجه مشكلة مستقبله وتاريخه، مشكلة تحلّفه ورقبه، فلقد منح الله الإنسان القدرة على أن يُعَيِّرَ ما بنفسه، وينتقل من حالة إلى أخرى،... وبذلك جعل الله للإنسان سلطاناً على تغيير ما بالأنفس، الذي هو مجال جهد الإنسان"⁽⁴⁾.

[*]: انظر في الاهتمام بهذا العنصر: الأطروحة: مشروع الإصلاح التربوي، ص 124-131، ومشروع الإحياء الإيماني الشامل،

ص 152-158، وانظر مشروع الإصلاح الفكري، ص 203-217.

[1]: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 80.

[2]: الرعد/ 11.

[3]: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج 4، ص 2050.

[4]: سعيد جودت، حتى يغيروا ما بأنفسهم (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط7، 1993م)، ص 79-90.

وتمثل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم أنموذجا متميِّزا في تمثّل هذا القانون عندما، "عمل على ربط الناس بالرؤية التوحيدية، وبالتالي بالأهداف الحضارية الكبرى للإسلام، كبديل عن الأهداف الصغرى والبسيطة للجاهلية القديمة...، لقد سعى الرسول صلى الله عليه وسلم عن طريق عمليات "الربط الحضاري"⁽¹⁾ الأول إلى بناء جماعة إسلامية قاعدية (الصحابة) على أساس الأنموذج الحضاري التوحيدي، تلك الجماعة التي ستكون قاعدة البناء الحضاري الإسلامي، والذائدة عن حمى الإسلام، ورسالته ومشروعه"⁽²⁾.

تشكّلت على أساس هذه النواة الصغيرة من الأفراد معالم المجتمع الإسلامي، الذي اكتسح بما حمله من القيم الخيرة للإسلام مشارق الأرض ومغاربها.

مضى المشروع بناء على الاعتبارات السالفة قدما نحو التنشئة المتكاملة والشاملة للإنسان، تربويا -روحيا-، وفكريا، ومنهجيا على أساس برنامج واضح الأبعاد والمعالم، مستمد من الوحي والتجربة التاريخية الإسلامية، ومستثمرا بفعالية مختلف التجارب الإنسانية، التي يدخل في رحابها التجربة الغربية في النهوض.

وعلى هذا يقوم منهج التكوين الشامل للإنسان - بنظر المشروع - على دعامين هما:

أولا: الأساس العقدي والروحي لتكوين الإنسان:

سعى المشروع الحضاري الإسلامي إلى تسديد عقيدة الإنسان من ناحية بناء تصور كلي صحيح للوجود على أسس يقينية، ومن ناحية فعالية التحقق بها على مستوى الفكر والسلوك، وعلى مستوى التفعيل والتنزيل في أرض الواقع.

ويتطلّب تحقيق هذا الهدف الالتزام بالخطوات الآتية:

1- صياغة عقيدة الإنسان: شكّلت عملية ضبط تصور ومعتقد الإنسان عن الله والكون، والحياة، أولوية قصوى في المشروع الحضاري الإسلامي؛ لأنّها تمثل الأرضية الصلبة التي يُشيد عليها

[1]: والمقصود به الصياغة العقدية والسلوكية للإنسان، التي تبنى على أساس الاقتناع الراسخ والارتباط الوثيق بفكرة معينة.

[2]: برغوث عبد العزيز بن مبارك، المنهج النبوي والتغيير الحضاري (قطر: كتاب الأمة 1995م)، ص 125.

صرح سموه الأخلاقي، والروحي، والفكري، في توافق وتناغم مع قوانين الكون؛ مما يؤهله للمساهمة في بناء حضارة أمته.

وتقوم هذه الصياغة على عمليتين هما:

أ- التخلية: تتضمن تطهير اعتقاد الإنسان من كل الشوائب التي تعكّر صفو التصور الفطري لحقيقة الوجود مبدأً ومنتهاً، مثل: الكفر، والشرك، والنفاق، في شقيبه الاعتقادي والعملي. تمثل المشروع الحضاري الإسلامي في عملية التخلية ما ورد به القرآن الكريم في إبطال ودحض التصوّرات المناقضة للتوحيد على أساس الحجج والبراهين العقلية والوجدانية.

ب- التحلية: التي تقصد بناء تصوّر عقدي على أساس من اليقين الخبري، والعقلي، وتعبير أدق على أساس حقائق الوحي، وقواطع العقل، ويعدّ هذا المسلك ممّا تفرّدت به العقيدة الإسلامية، حيث لم تكتف بتبليغ الحقائق الإيمانية بل برهنت على صحتها بالبراهين والحجج المتنوعة العقلية والحسية والوجدانية، مراعاة للقوى والملكات والاستعدادات المودعة في الإنسان.

ومن المقاصد الأساسية في هذه العملية تعميق بُعد الإيمان في قلب الإنسان، عن طريق التحقّق بمفرداته الأساسية مثل: العبادة، والتّوكل، والمحبة، والإنابة، والتوبة، والتخلّق بأسمائه الحسنی، وكل ما من شأنه أن يوثق صلته بالله، حتى يصبح الإيمان أساس حياة الإنسان الرسالي، وجبهته الأساسية التي تسنده في كل مراحل سعيه وحركيته، خاصة في أوقات الابتلاءات والصعوبات القاهرة.

2- إبراز عنصر الدافعية في العقيدة الإسلامية: ليست العقيدة أفكاراً مجردة، قابعة في

زوايا الدماغ، بل لا بدّ أن تنتقل إلى مستوى تكون فيه قوّة دافعة محرّكة لكيان الإنسان.

تمثّل هذه الدافعية محصّلة تفاعل النفس مع الفكرة الدينية المستمدة من الوحي، فمنها تستقي ماهيتها ومقاصدها في الوجود، وهو ما ينعكس إيجابياً على ملكات الإنسان الوجدانية والعقلية والجسمية، دافعة له نحو فضاءات السعي السنني، و الحركية الإيجابية، والفعّالية الواقعية، تمثّلاً بفعّالية الجيل الفريد الذي أحدث بتفاعله مع العقيدة انقلاباً هائلاً في التصوّرات، والقيم، والنظم.

ولتكوين الدافعية في العقيدة الإسلامية لا بد من تحديد فاعل للصلة بين المسلم ومبدئه الأصلي الإسلام عبر تحقيق الشروط النفسية والاجتماعية ذاتها التي كانت سببا في فعالية وحركية الجيل الفريد، وهي:

أ- حضور الأنموذج القدوة الذي يتمثل تعاليم الإسلام في الفهم والعمل، مما يجعله محورا يستقطب أفراد الأمة بغية تمثّل نهجهم، و التأسّي بسيرتهم.

ب- الاستمداد المباشر لحقائق الوحي دون وسائط، واستثمارها في التكوين الشامل للإنسان من النواحي الروحية والتربوية والعقلية.

ج- التّسج على منوال القرآن الكريم في مخاطبة واستنفار قوى وملكات الإنسان المختلفة.

3- تفعيل العقيدة في أرض الواقع: إذا تحقّق الإنسان بالعنصرين السابقين سيمضي قدما

نحو تفعيل كليات الاعتقاد في أرض الواقع، وستركّز جهوده بالخصوص على تنزيل كليات الاستخلاف التي تزواج بين السموّ الإيماني في مراتب العبودية، والرسوخ الفكري في منظومة التفكير، والترقي التعميري في عالم المادة على أساس المعرفة.

ويرتبط عنصر بناء عقيدة الإنسان بشكل وثيق مع برنامج تكوينه الأخلاقي والتربوي والمنهجي، كما سنوضحه لاحقا.

ثانيا: الأساس التربوي والمنهجي لتكوين الإنسان (*):

يقوم برنامج التكوين التربوي والمنهجي للإنسان على دعامتين هما:

1- الأساس الأخلاقي والتربوي لتكوين الإنسان:

يقصد بالأساس الأخلاقي منظومة المبادئ القيمية أو المعيارية التي ترسم للسلوك البشري - الفردي والاجتماعي - طريقه القويم بما ينسجم مع بواعث النهوض ومقاصده.

وتشكّل هنا العقيدة مرتكزا متينا للأخلاق؛ لأنها أساس الواعظ النفسي عند الإنسان للتمسك بالقيم الأخلاقية السامية، على أساس تنمية الواعظ الذاتي الكامن فيه، الذي يستحضر مراقبة الخالق جلّ وعلا لكلّ حركاته وسكناته، وما يستتبع ذلك من ثواب وعقاب، مما يسهم في

[*]: تجلّى هذا الاهتمام خاصّة عند مشروع مالك بن نبي، انظر: الأطروحة: مشروع الإصلاح الفكري، ص214-218.

تعديل وضبط الغرائز، وتعميق جذور التخلُّق الفاضل في نفسه؛ مولِّداً عواطف وأحاسيس خيِّرة، تنمِّي بناء الإنسان الكامل في الأبعاد الفكرية والسلوكية والاجتماعية، وتكوين الشخصية العقائدية التي تتمتَّع بعقلية هادفة وسلوك قويم، واتجاه رسالي رشيد.

وعلى هذا فالإسلام لا ينظر إلى الأخلاق على أنها قيم شكلية، أو مثالية لا صلة لها بالواقع كما نظرت إليها الحضارات والديانات الأخرى، بل هي ضرورة حياتية لا يمكن للإنسان أن يحقق وجوده الإنساني دونها، كما أن سعادته الدنيوية والأخروية منوطه بتمثلها في سلوكه.

إن الأخلاق في منظور الإسلام هي مبادئ وقواعد مطلقة إلهية المصدر، إنسانية الموضوع والمحتوى، توظف من أجل ضبط وتنظيم حياة الإنسان في أنساق علاقته مع ربه ونفسه ومجتمعه وكونه، على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا الكون على أكمل وجه.

تعدّ التربية الخلقية في الإسلام - وفق هذا المنظور - ذات بعد مقصدي؛ لأنّ التحقُّق بالأخلاق الإسلامية الفاضلة من شأنه أن يحمل الإنسان على تقويم سلوكه الفردي، بممارسة الرقابة الداخلية الذاتية، وإصلاح نفسه في السرِّ والعلن، متطلِّعاً لمقصد الترقِّي الإيماني والأخلاقي، على أساس العبودية لله تعالى، وهي أحسن طريقة يعبّر بها الإنسان عن إرادته الحرة تحقيقاً لها، واستشعاراً بالمسؤولية الملقاة على عاتقه.

يتجلّى ممّا سلف ثراء وشمول وتنوّع منظومة القيم في الإسلام؛ ممّا يدلّ على مركزيتها، ومحوريتها في الرسالة الخاتمة، وهو ما شهد له النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندما كشف جوهرها بقوله: (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ).⁽¹⁾

[1]: رواه البخاري في "الأدب المفرد" رقم (273)، وابن سعد في "الطبقات" 192/1، والحاكم (2 / 613)، وأحمد (2 / 318)، وابن عساکر في "تاريخ دمشق" (6 / 267 / 1)، من طريق ابن عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً وقال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم"، ووافقه الذهبي، وابن عجلان، إنما أخرج له مسلم مقروناً بغيره، وله شاهد. أخرجه ابن وهب في "الجامع"، ص 75، وقال ابن عبد البر: "هو حديث صحيح متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة وغيره".

وقد جسّد النبي صلى الله عليه وسلم جوهر الرسالة الإسلامية أعظم تجسيداً، فكان الأ نموذج القدوة في تمثّل منظومة الأخلاق إلى درجة الكمال، فاستحقّ من الله سبحانه وتعالى تزيك وشهادة عظيمة، تجلّت في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾⁽¹⁾، وكذلك بما وصفته به عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها لما سئلت عن خُلُقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: (كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ)⁽²⁾.

من شأن هذا الثراء والتنوع في المنظومة القيمية للإسلام- تنظيراً وتطبيقاً- أن يؤسّس لنظرية نوعية متكاملة في البناء التربوي للإنسان، وهو ما استثمره المشروع الحضاري الإسلامي ووظّفه في رؤيته للتكوين التربوي للإنسان، التي ركّزت على جانبين هما:

أ- تجديد سلوك الإنسان: عبر عمليتي:

أ1- التخلية: تتجه التخلية إلى تطهير النفس من العلل والآفات التي تطمس إنسانيتها، وتفكك مجتمعها، وتفسد كونها.

ومدار هذه العملية التحقّق الكامل بمقامات إيمانية رفيعة على أساس العبودية المطلقة لله تعالى، وهو ما من شأنه أن يستأصل مُهلكات القلب من جذورها، نذكر من هذه المقامات على سبيل المثال لا الحصر: المراقبة والمحاسبة والمجاهدة والمعاتبة، والتوبة والإنابة، والتواضع، والقناعة، والخوف والرجاء، والإخلاص.

أ2- التحلية: تقصد تعبيد الطريق للنفس صوب ترقّيها في مقامات إيمانية، نذكر منها: الصدق، والتوكّل والمحبة، والتقوى، والشكر، والصبر، وكذلك تخلّقها بأسماء الله الحسنى، وصفاته العلى على أساس العبودية الكاملة لله تعالى.

ومن أهم الوسائل المشروعة في هذه العملية أداء العبادات القلبية والبدنية، مثل الصلاة، والحج، والذكر، والتدبّر، إضافة إلى انتهاج أساليب تربوية متنوعة، تغرس في الإنسان الفضائل، وترسخ فيه مكارم الأخلاق، نذكر منها: التربية بالقدوة، والتربية بالوعظ والإرشاد والنصح، والتربية بالترغيب والترهيب، والتربية بالقصص.

[1]: القلم/04.

[2]: رواه أحمد، والفظ له وأبو داود، وزاد مسلم: "يغضب لغضبه ويرضى لرضاه".

تتجلى ثمار هاتين العمليتين في السلوك العملي للإنسان بمختلف أنساق علاقاته، والتي تتركز في ثلاثة جوانب، هي :

أ1- نسق علاقة الإنسان مع الله: يتمثل الكليات الإيمانية التي تؤثّق صلة الإنسان بالله: مثل: التوكّل والاستعانة، والمحبة، والخوف والرجاء، والتوبة والإنابة، وغيرها من الكليات التي ترفع منسوب الإيمان لديه، وتبوّأه مرتبة سامية.

أ2- نسق علاقة الإنسان مع نفسه: وتقوم بالأساس على الخضوع والافتقار، والعجز المسجّي بالمحبة.

أ3- نسق علاقة الإنسان مع مجتمعه: يتحقّق هذا النسق عن طريق تنمية مهارات الاتصال والتواصل الاجتماعي والثقافي مع مجتمعه، على أساس الانتساب الإيماني الذي يجعله منجذباً إلى شركائه في الإيمان، مرستخاً ومعززاً النزعة الاجتماعية الكامنة فيه.

وقد نمت العقيدة هذه النزعة بأساليب عدّة منها: إيقاظ حسّ الشعور بالمسؤولية اتجاه الآخرين، وتنمية روح التضحية والإيثار لديه، ودفعه للانصباب في قالب الجماعة. وبهذه التنشئة يندمج الفرد في المجتمع، محافظاً على تماسكه، ومتناغماً في حركيته مع منطلقات وتوجّهات مجتمعه.

أ4- نسق علاقته مع الإنسانية: يتحلّى هذا النسق في علاقة الإنسان المسلم مع ما سواه من الأناسي - من أفراد الأسرة الإنسانية-، حيث يمثّلون بالنسبة إليه مشروع مسلم، ينبغي إيصال أنوار التنزيل إليه، لأجل استعادة فطرته.

أ5- نسق علاقة الإنسان مع كونه: تكون على أساس الرّفق به، والحفاظ على توازنه، وتجنّب الإفساد فيه، عبر التّسخير الوسطي لموارده وثرواته، والحفاظ على ديمومتها للأجيال اللاحقة.

ب - التربية الجمالية:

يشكّل جانب التربية الجمالية أهمية مركزية في البرنامج الشامل لتكوين الإنسان؛ بوصفه المنبع الذي تستقى منه أفكاره، ومشاعره وأحاسيسه؛ ممّا يعكس إيجاباً أو سلباً على تصرّفاته، وسلوكياته العملية في الواقع، فكما يكون للصور الجميلة أثر إيجابي على الإنسان، تحدث الصور القبيحة أثراً عكسياً ف "لا يمكن لصورة قبيحة أن توحى بالخيال الجميل أو بالأفكار الكبيرة"⁽¹⁾.

[1]: مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص82.

وعلى هذا فمصدرُ صناعة الذوق الجمالي في تفكير الإنسان هو الصور الجمالية المحيطة به، سواء كانت حسية، متمثلة في الجمال المبدع المبتوث في الكون، أو معنوية، متجلية في القيم والفضائل الأخلاقية الحيرة.

وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية، صور جمالية كثيرة، منها:

ب1- الصور الجمالية الحسية: مثل قوله تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ، وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لِّم تَكُونُوا بِالْغَيْبِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَّءُوفٌ رَّحِيمٌ، وَالْحَيْلُ وَالْبَعَالُ وَالْحَمِيرُ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةٌ وَيَخْتَلِقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾، ومثله ما ورد في ذكر جمال منظر السماء، والحث على النظر إليه، في قوله سبحانه و تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾⁽²⁾، ويشبه ذلك أيضا ما ذكره الله سبحانه تعالى في معرض منه على الإنسان بالمخلوقات التي تبعث البهجة في النفوس، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْنَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْهَ مَعَ اللَّهِ بَلٌ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾⁽³⁾.

وأما ما ورد في السنة المشرفة، فمنها: حديث عبد الله بن مسعود، الذي يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ، قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ تُؤْبَهُ حَسَنًا، وَنَعْلُهُ حَسَنَةً، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبَرُ بَطْرُ الْحَقِّ، وَعَمَطُ النَّاسِ)⁽⁴⁾.

ومنها: ب2- الصور الجمالية المعنوية: حيث جاء ذكر قيمة "الجمال"، وصفة "الجميل" مقرونة بصور شتى للسلوك الإنساني، مثل: الصبر والصفح. فأما عن "الصبر الجميل" فقد جاء ذكره في آيتين من سورة يوسف وكتاهما على لسان النبي يعقوب عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾⁽⁵⁾، وقوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ

[1]: النحل/5- 8.

[2]: الحجر/16.

[3]: النمل/60.

[4]: أخرجه مسلم في صحيحه، ج 1، ص 93، و رواه أحمد في مسنده، ج 1، ص 399.

[5]: يوسف / 18.

جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿١﴾، والصبر الجميل هو الذي لا يشوبه جزع ولا سخط، وبملا النفس بالثقة واليقين و الرضا بقضاء الله .

وكذلك "الصفح الجميل" كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ﴾ (2)، والصفح وإن كان قيمة مرغوب فيها فإنه لما يتصف بالجميل فإنه يزداد إلى قيمته أن يكون خالصا لوجه الله .

لذلك مطلوب من الإنسان أن ينمي الإحساس الجمالي في ذاته؛ باتصاله بالجمال الذي أودعه الله في الكون، جمال الصور، وجمال المعاني على حد سواء، ففي ذلك كمال للإنسان، وسعادة له أيضا؛ ولأنه يشكل في آخر المطاف تنمية للملكات والطاقات التي أنعم الله بها عليه، وفي ذلك شكر للمنعم، وإن في استخدام هذه الملكات سبلا للاستمتاع بما خلق الله في هذا الكون من آيات الزينة والجمال، والشكر لله على نعمة خلقه لهذه الزينة ولهذا الجمال (3).

بين النورسي في هذا الإطار مقصد التحقق بقيمة الجمال، إذ قال: " إن محبتك للأشياء الجميلة وللربيع؛ أي نظرك إليها من زاوية قولك: " ما أجمل خلقه! " وتوجيه محبتك إلى ما وراء ذلك الشيء الجميل من جمال الأفعال وانتظامها، وإلى ما وراء تلك الأفعال المنسقة من جمال تجليات الأسماء الحسنى، وإلى ما وراء تلك الأسماء الحسنى من تجليات الصفات الجليلة.. وهكذا.. إن نتيجة هذه الحجة المشروعة هي: مشاهدة جمالٍ أسمى من ذلك الجمال الذي شاهدته في المصنوعات بألوف ألوف المرات. أي مشاهدة تجليات الأسماء الحسنى وجمال الصفات الجليلة بما يليق بالجنة ودار البقاء. حتى قال الإمام الرباني السرهندي رضى الله عنه: " إن لطائف الجنة إنما هي تمثلات الأسماء الحسنى " فتأمل! (4)

[1]: يوسف / 83.

[2]: الحجر/ 85.

[3]: انظر محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ص200-201.

[4]: النورسي، رسائل النور، الكلمات، مرجع سابق، ص777.

ووصف الغزالي في السياق نفسه أثر التخلُّق بالصور المعنوية للجمال، وقصد هنا بالضبط التخلُّق بأسماء الله الحسنى، حيث قال: "كمال العبد وسعادته في التخلُّق بأخلاق الله تعالى والتحلي بمعاني صفاته وأسمائه بقدر ما يتصور في حقه.... . استعظامهم ما ينكشف لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث من الاستعظام، يشوقهم إلى الاتصاف بما يمكنهم من تلك الصفات ليقربوا بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان، .. ولن يتصور أن يمتلئ القلب باستعظام صفة واستشرافها إلا ويتبعه شوق إلى تلك الصفة وعشق لذلك الكمال والجلال، وحرص على التحلي بذلك الوصف إن كان ذلك ممكنا للمستعظم بكماله....، أو ينبعث الشوق إلى القدر الممكن منه لا محالة..... السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات، والتخلُّق بها والتحلي بمحاسنها وبه يصير العبد ربانيا أي قريبا من الرب تعالى" (1).

وتمثل سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم الأ نموذج الأرقى للإنسان الذي يستشعر كل آيات الجمال في خلق الله، ويلفت النظر بهذا السلوك الجمالي، ليغدو سنة متبعة في الإسلام، وحضارة المسلمين، لما تضمّنته من منهج فطري في علاقة المسلم بجماليات الحياة، وهو منهج: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (2) (3).

يثمر تحقُّق الإنسان - ومن وراءه الأمة - بقيمة الجمال، سعيا متواصلا لتجسيده في عدّة مستويات من أهمّها:

ب1- المستوى السلوكي: يكون للنظر الجمالي في هذا المستوى وظيفة تدرية تسهم بقسط وافر في التنبيه إلى القيم؛ حاملة الإنسان على التحلي بمكارم أخلاقية سامية، تضيء مسحة جمالية في تصرفاته، تتجلّى في نسجه لعلاقات إنسانية، قوامها التّراحم، والمحبة، والصدق، والإيثار؛ وبذلك يحمل النظر الجمالي في طبيّاته وظيفة إيمانية تؤسّس لوظيفة أخلاقية مخصوصة (4).

[1]: أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت (القاهرة: مكتبة القرآن)، ص45-46.

[2]: القصص/77.

[3]: انظر محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ص206.

[4]: انظر عمار جيدل، الوظيفة الإيمانية والأخلاقية للنظر الجمالي في رسائل النور، موقع: www.nuronline.com.

ب2- المستوى المعنوي: الذي يبرز في التحقق بالجمال عن طريق صناعة الأدب والفن، منمياً لذوقه الجمالي.

ب3- المستوى المادّي: يحمل استشعار الإنسان بقيمة الجمال على تفعيل وتنمية هذه القيمة في المستوى المادّي، بالحرص على إبراز الصور الجمالية الحسيّة في عمليّة التعمير، محاولاً محاكاة الكون في جماله، وإبداعه، وإتقانه.

يستشفّ من العرض السابق أنّ الجمال هو الإطار الذي تتكون فيه كلّ حضارة إنسانية الأبعاد، ومن منطلق الأهمية الحيوية للجمال شدّد المشروع الحضاري الإسلامي على ضرورة توظيفه في كل مناحي الحياة المعنوية والمادّية.

2- الأساس المنهجي لبناء الإنسان:

حظي هذا العنصر باهتمام كبير في المشروع الحضاري الإسلامي، على اعتبار أنّ مجابهة تحديات الواقع، والقراءة الواعية له، فقها لقوانينه، وامتلاكاً لمفاتيح التأثير فيه، وتشخيصاً وعلاجاً لمشكلاته، يتطلّب صياغة جذرية ومتجددة لنظم التفكير على أساس تلقين الإنسان مجموعة من المهارات النظرية والعملية، تنحصر في العناصر الآتية:

أ- مهارات التفكير السنّي: التي تنمّي في الإنسان فهم واستيعاب السنن، عبر النظر إلى الآيات الكونية نظرة الكاشف لقوانينها، والمحيط بأبعادها وآثارها، بهدف تسخيرها وتعمير الأرض على هداها في إطار تفعيل القواعد الكلية للاستخلاف في الأرض؛ ممّا يثمر عقلاً فاعلاً، متكيفاً مع واقعه، ومنضبطاً بالنواميس الشرعية الكونية، ومتناغماً مع غاياته ومقاصده.

ب- مهارات التفكير العلمي المنطقي: ونعني بها إعادة صياغة وبرمجة تفكير الإنسان على أساس قوانين العقل الفطرية، متوسّلاً بسقف الإبداع الإنساني في المناهج العلمية والمنطقية؛ وهو ما يمكنه من اكتساب ملكات التحليل، والتركيب، والنقد، والاستقراء، والاستنباط، مستثمراً كل

ذلك في فهم الظواهر الإنسانية والكونية على أساس فقه علاقتها السببية، وكشف قوانينها المودعة فيها؛ مما يثمر منظومة تفكير مؤهلة للتفاعل مع الكون تسخيراً وتعميراً.

ج- مهارات الفعالية الواقعية: التي تُعنى بتنمية النزعة العملية أو التنفيذية أو الإجرائية في شخصية الإنسان، مكتسباً في ذلك مهارات متنوّعة، نذكر منها: مهارات التخطيط والاستشراف الفعّال، ومهارات الإتقان النوعي والسرعة في الإنجاز، ومهارات الاستثمار الأمثل والمتوازن للوسائل المتاحة - بشرية ومادية-، ومهارات المتابعة والمراجعة والتقييم، ومهارات الدقّة والصرامة في تحصيل ثمرات العمل⁽¹⁾.

تمكّنه هذه المهارات من التفاعل مع محيطه الاجتماعي والكوني، والتكيّف مع الواقع مهما كانت مستجدّاته وتحدياته، وتحقيق المقصد المأمول بفعالية، عبر تحصيل أقصى ما يمكن أن يحصل منه ثمرات في ظرف زمني وجيز.

تثمر عملية التكوين الشامل للإنسان عقدياً، وتربوياً، ومنهجياً، تمثلاً نوعياً بالحضارة، من حيث التحقّق بمبادئها الفكرية، ووجدانياً، وسلوكياً، عبر تفعيلها في الحياة؛ ممّا يفضي إلى تحقيق أعلى درجات الانسجام والتوافق والتناغم في أنساق علاقتها مع الله، والإنسان، والكون، في توازن بين السموّ الإيماني الأخلاقي، والرقّيّ التعميري المادي.

المطلب الثاني: بناء المجتمع حامل رسالة التغيير(*):

يعدّ المجتمع - بنظر المشروع- مدخلاً أساسياً لتحقيق النهضة؛ باعتباره المكلف بتنفيذ الرؤية الاستراتيجية الشاملة والمتكاملة التي ترمي إلى تأسيس نموذج نهضوي نوعي يستمدّ مضامينه ومناهجه من المرجعية العليا للمجتمع، ويلبي تطلّعاته ومقاصده في الحياة.

ويتطلّب تحقيق هذا المطلب تجديد بناء المجتمع على أساسين هما:

[1]: انظر الطيّب برغوث، حركة تجديد الأمة على خطّ الفعالية الاجتماعية (الجزائر: دار قرطبة، ط1، 2004م)، ص13-26.

[*]: انظر في الإشارة إلى هذا العنصر من قبل مشاريع التحضّر: الأطروحة: مشروع الإصلاح التربوي، ص153-157، ومشروع الإصلاح الفكري، ص214-217.

أولاً: الأساس العقدي والروحي لبناء المجتمع:

تعدّ العقيدة في المشروع مقوّمًا أساسياً، ومرتكزاً متيناً لوحدة المجتمع، لما لها من أهمية في إحداث نقلات نوعية في المجتمعات التي حلّت بها، حيث قوّضت أولاً: أسس البناء الاجتماعي الجاهلي الذي كان قوامه العصبية للقرابة، وتعزيز تقسيمه الطبقي والقَبلي، المشكّل من طبقتي الأشراف، والعبيد، والتميز بين الناس على أساس اللون أو المال أو الجنس.

أقامت العقيدة محلّ هذه العادات البائدة مقاييس جديدة تقوم على أسس معنوية سامية هي التقوى والفضيلة والإخاء الإنساني، والمساواة بين الناس في حق الحياة وحق الكرامة، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (1).

كما نقلت الأفراد من حالة التناقض والصراع إلى حالة التآلف والتعاون والتلاحم، فشكّلوا أمة واحدة، تبوّأت منزلة رفيعة بين الأمم الأخرى، بعد أن كانوا مجرد قبائل وجماعات متفرقة ومتناحرة، لا قيمة لها. ويضاف إلى ذلك قيامها بتغيير جذري للعادات والتقاليد الجاهلية البالية التي قوّضت تماسك المجتمع الجاهلي، وأسّأت لكرامة الإنسان، وسبّبت له العنت والمشقة، فحلّت محلّها قيم سلوكية فطرية ساهمت في تمثين نسيج المجتمع، وإعلاء قيمة الإنسان.

يُجَلِّي هذا ما ورد في مسند الإمام أحمد، عندما سأل النجاشي جعفر بن أبي طالب وأصحابه، فقال: "ما هذا الدين الذي فارقتم فيه قومكم ولم تدخلوا في ديني ولا في دين أحد من هذه الأمم"، فأجابه جعفر بن أبي طالب فقال له: "أيها الملك كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، يأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلّة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنة، وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة

[1]: الحجرات/13.

والصيام. قال فعدد عليه أمور الإسلام فصدقناه وآمنا به واتبعناه على ما جاء به فعبدنا الله وحده فلم نشرك به شيئاً وحرمنا ما حرم علينا وأحللنا ما أحل لنا"⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس فإن استعادة الباعث العقدي وتنميته لأجل تفعيله، وترسيخ الروح الإيمانية في المجتمع، يعدّ أقوى ضمانات تماسكه وتلاحمه، وأمتن أسباب وحدته ومناعته؛ لما له من دور فعّال في صهر الشعوب، والقبائل، والأعراق، واللغات، في رحاب المجتمع التوحيدي الواحد على أساس الأخوة الإيمانية، التي تثمر أداءً اجتماعياً نوعياً، يقوم على أساس التعاون، والتناصح والتكافل، لا على التنافس المذموم، والتجاذب، والتنافر، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾⁽²⁾.

تنبؤاً العقيدة بهذه الأدوار الهامة مكانة مفصلية بارزة في الضمير الجمعي للأمة، لتشكّل الضابط، والتسق الناظم الذي يحدّد منطلقات، ومناهج، وتوجّهات المجتمع، فتنبثق عن العقيدة منظومة أفكاره، ومفاهيمه، وتتأسّس على قاعدتها منهجيته وشريعته، وتشكّل معالم ثقافته وشبكة علاقاته، ونظمه المختلفة، لتكوّن كل هذه العناصر ركائز بناء الصرح الحضاري.

ثانياً: الأساس الأخلاقي والمنهجي لبناء المجتمع:

1- الأساس الأخلاقي لبناء المجتمع:

تثمر عملية تكوين المجتمع المسلم على أساس عقديّ صحيح، ومنظومة تشريعية محكمة بناءً أخلاقياً شاملاً، يتحرّر فيه الإنسان بتمثله لكليات إيمانية تعمّق صلته بالله، ممّا يفضي إلى تناغم حركيته مع وسطه الاجتماعي، في كنف قيم أخلاقية وروحية جامعة تتجلى في التكافل، والتعاون على البرّ والتقوى، وتآلف القلوب، وكل ما من شأنه أن يرسّخ وحدة الأمة، ويدعم قوّة نسيجها

[1]: انظر مسند الإمام أحمد (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1414هـ - 1993م)، رقم: 1742.

[2]: المائدة /2.

الاجتماعي على أساس الانتساب الإيماني(*)، ضامنا بذلك صلاحية واستمرارية المجتمع الإسلامي في أداء وظيفته في الحياة في إطار تمثل كليات الاستخلاف، قصد تحقيق أعلى درجات التحضر في علمي الروح والمادة.

رَكَز المشروع ووفق هذه الرؤية على القيم التي تدعم تلاحم شبكة علاقات المجتمع في اتجاه تحقيق الهدف المرسوم، حيث تمثل مسلك الإسلام في إرساء دعائم قيم الوحدة بين أفراد الأمة على أساس منهج متميز يضبط سلوك الفرد في توازن بين الكواجِب والمحفَرات(**)، مثل: توظيف أسلوب الترغيب والترهيب، الذي يزيّن لأفراد المجتمع طريقاً سهلاً موصلاً لتحقيق السعادة في الدارين، ونيل رضوان الله عن طريق محبة الآخرين، يتجلّى هذا في قوله صلى الله عليه وسلّم: (لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا ، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا ، أَوْلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ) (1).

وقوله أيضاً: (الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ ، مَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ بِهَا كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، وَمَنْ سَتَرَ عَلَى مُسْلِمٍ سِتْرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) (2).

جعل الإسلام شيوع المحبة المتبادلة بين أفراد المجتمع، أمانة على تحقّق الإيمان، مرتبا عليها دخول الجنة، وهو ما يشكل حافزا يدفع المسلم نحو التفاعل الإيجابي مع مجتمعه عبر مدّ جسور المودّة

[*]: وصف النبي صلى الله عليه وسلّم قوة رابطة المجتمع المسلم بأبلغ صورة ومثال عندما قال: " مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ؛ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى "، رواه البخاري في صحيحه برقم: (6011)، وراه مسلم في صحيحه، برقم: (2586)، واللفظ له، وكلاهما عن التّعمان بن بشير.

[**]: أطلق علماء الاجتماع على هذه العملية مصطلح الضبط الاجتماعي، التي تعني ضرورة الوعي بشعور الآخرين، ومراعاة حقوقهم وانتهاج سلوك يتأثر بهذا الوعي وهذا السلوك، ومن هنا تأتي أهمية الأنظمة والضوابط التي تطلق نشاط الأفراد في مجالات، وتجبس نشاطهم في مجالات أخرى، وتضع لهم مقاييس للسلوك تقوّم الأمور تبعاً لها، فتعتبر بعض الأمور كريمة محببة وتعتبر بعضها كريهاً مذموماً، وبذلك تعدّ عملية الضبط من أسس بناء المجتمع. انظر: محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، ص 410، وانظر كذلك: المصري، المجتمع الإسلامي، ص 13.

[1]: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، رقم: [54].

[2]: رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ بُكَيْرٍ، وَرَوَاهُ مُسْلِمٌ، عَنْ قُتَيْبَةَ، كِتَابُ الظُّلْمِ ، بَابُ تَحْرِيمِ الظُّلْمِ وَالْأَمْرُ بِالِاسْتِغْفَارِ وَالتَّوْبَةِ.

والرحمة مع أفرادها، مستحضرا المسؤولية المنوطة به اتجاههم، مما يقوّي أواصر المحبة والتسامح والتناصح والإيثار، وكفّ الأذى بين أفراد المجتمع، مدعّما نظم المجتمع ومبرزا معالم الانضباط فيه.

وينبغي أن لا يقتصر الأمر - في نظر المشروع - على تعزيز نسيج المجتمع، بل لا بدّ من توظيف آليات وقائية أصيلة مستمدّة من تعاليم الإسلام (*)، منوط بها حماية الشبكة من محاولات إحداث شرخ في النسيج الاجتماعي للأمة.

ومّا يتقوّم به البناء الأخلاقي والتربوي للمجتمع - في المشروع - العناية بعنصري الأسرة و المرأة، بوصفهما المحضن الأوّل لتشكيل شخصية الإنسان، وتحسينه.

وبناء على هذا سعى إلى ترقية دورهما، عبر التّعليم والتّثقيف التي يتّجه بشكل أساسي إلى المرأة، ويدخل ضمن هذا الإطار هدم التّصوّرات البائدة التي ترسّخت في عصور التّخلّف عن المرأة ووظيفتها في الحياة، لذلك فالمرأة في المشروع لها مكانة مفصلية في صناعة النهضة لا تقلّ أهمية عن الفئات الأخرى، مع تمايز في مجالات العطاء والإبداع، بناء على خصوصية قوامها التّفسي، والعقلي، والبدني.

2- الأساس المنهجي لبناء المجتمع:

سعى المشروع في هذا العنصر إلى ضبط حركية المجتمع على أساس منظومة مفاهيمية، تحوي أرضية فكرية، وقيم أخلاقية، وعناصر منهجية، تشكّل مجموعها عامل بعث وتحريك للطاقات الاجتماعية في توافق وانسجام، تتناغم فيه حركية الفرد، مع النشاط الاجتماعي، من أجل تحقيق مقصد أساسي هو إقامة أنموذج حضاري متميّز، يزاوج بين السموّ الإيماني والأخلاقي، والترقيّ التعميري المادي، مفعّلا مرجعية الأمة في أرض الواقع.

وبهذا يتّضح أن المنظومة المفاهيمية هي بمثابة عقد اجتماعي يحافظ على سلامة النسيج الاجتماعي، ويحقق الوحدة العضوية للأمة الإسلامية.

[*]: ويقصد هنا بالخصوص آيتنا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحدود، والقوانين الرّادعة التي تعدّل السلوكيات المنحرفة تحقيقا للأمن في المجتمع.

المطلب الثالث: الثقافة بوصفها النسق المنظم لعملية التغيير(*):

تثمر أنساق علاقة الإنسان مع خالقه ومجتمعه وكونه، على أساس استحضر الرؤية التوحيدية، وكليات الاستخلاف، بناء حضاريا شامحا يقوم على دعامتين هما: الدعامة الروحية والأخلاقية، والدعامة المادية التعميرية.

وأهم ما يمكن رصده في بنية هذا الصرح الحضاري هو حضور ناظم يضبط عملية التغيير، من حيث مسار بناء الحضارة، وإيقاع حركية الفرد والمجتمع، ومن حيث الأسس والمنطلقات، والمصادر التي تستقى منها التصورات، وطرائق التفكير، وأنماط السلوك، والمناهج المتوسل بها في عملية البناء الحضاري والاجتماعي، والمقاصد المتوخاة من عملية التغيير.

يمثل هذا النسق الناظم بما يحتويه من قيم أخلاقية، وجمالية، وعقلية، وتقنية مصدرا و منهجا أساسيا في الصياغة التربوية والمنهجية للإنسان، تستمد منه العناصر الضرورية التي تبني شخصيته، وتنمي فعاليته؛ مما يؤهله للاندماج في المجتمع، وخدمة توجهاته، ليكون مساهما أساسيا في بناء الحضارة.

يتبين مما سلف كون الثقافة - بوصفها النسق المنظم لعملية التغيير - مدخلا ضروريا لعملية البناء الحضاري، على اعتبار أن الحضارة هي "محصلة تفاعل الجهد الإنساني مع سنن الآفاق والأنفس والهداية، وهذه السنن لا يمكن أن يصل إليها الإنسان إلا عبر عالم ثقافي سليم ومنسجم وفعال، يتيح له امتلاك منهج البحث عنها، والوصول إلى إدراك آليات عملها من جهة، ومنهج الاستفادة منها في تحقيق الترقى الحضاري المنشود من جهة أخرى"⁽¹⁾.

وبهذا يتضح جليا أنّ الثقافة - بنظر المشروع - أشبه بعملية رقابة ذاتية مخططة ومنهجية يمارسها المجتمع، تتضمن تصفية المورثات السلبية المتفشية فيه، وكشف عشرات مسيرته لتصويبها، والحفاظ على المنجزات المكتسبة، وبناء قيم جديدة فعّالة؛ مما يصب في اتجاه تعزيز القوّة المعنوية والمناعية للمجتمع، فهي عملية تتّصف بالشمول، من حيث مسحها لجميع أصناف المجتمع و مجالات الحياة الفاعلة، ومن حيث منهجها الذي يقوم على عمليتي الهدم والبناء.

[*]: انظر في الإشارة إلى هذا العنصر من قبل مشاريع التحضّر: الأطروحة نفسها، مشروع الإصلاح الفكري، ص 214-217.

[1]: الطيب برغوث، موقع المسألة الثقافية من إستراتيجية التجديد الحضاري (الجزائر: دار الينابيع)، ص 12-13.

المطلب الرابع: التنمية الشاملة والمتكاملة على أساس التربية والتعليم بوصفها قطب الرحي في عملية التغيير:

تمثل التنمية في عصرنا الراهن قطب الرحي في عملية البناء الحضاري، إذ تعدّ من مداخلها الرئيسة؛ ذلك أنّها تُعبّر عن إرادة الأمة في تحقيق ذاتيتها، وتفعيل قيمها في حياتها. ولا شكّ أن تحقيق هذا المطلب يُعدّ من أولويات المشروع الحضاري النهضوي الذي تنشده الأمة الإسلامية، وذلك بالنظر إلى الوضع المأساوي الذي تعيشه، وبمقارنة واقعها المتأزم مع الوضع المزدهر للأمم التي امتلكت ناصية التنمية.

والمنطلق الأساس في العملية التّنموية الشاملة والمتكاملة - في نظر المشروع -، قيامها على رؤية كلىّة متّسقة للإنسان والكون والحياة، تستند إلى الرؤية التوحيدية المؤسّسة على عقيدة التوحيد بمضامينها ومقاصدها.

يتجلّى في رحاب هذه الحركية التّنموية الدور المركزي للإنسان، الحامل للمبادئ والقيم الفعّالة المستلهمة من الوحي، قصد تفعيلها وتنزيلها في حياته.

يضيف هذا المنظور طابعًا خاصًا ومتميزًا على التنمية، لا نلاحظه في الرؤى والاتجاهات الأخرى التي أهملت القيم الإنسانية وغيّبتها في عملية التنمية.

تنسجم هذه الرؤية مع قصد الشارع من استخلاف الإنسان في الأرض، بوصفه الكائن الوحيد في هذا الكون - بما وهب من مؤهلات روحية وجسمية- الذي يمتلك القدرة على أداء مهام الاستخلاف التي يدخل في رحابها تخطيط وتنفيذ عملية تنموية شاملة ومتكاملة لمختلف جوانب الحياة، على أساس الاستثمار الفعّال لموارد الكون.

وبهذا يشكّل الإنسان وفق هذا المنظور قوام، ومحور، وهدف عملية التنمية، باعتبارها خادمة للإنسان ومحقّقة لمصالحه، عبر التطوير الشامل لقدراته ومهاراته المادية والمعنوية، بهدف تحقيق سعادته المادية والمعنوية.

تتّجه العملية التّنموية في هذا الإطار صوب الرقي بجميع أبعاد ومستويات وزاويا حياة الإنسان والمجتمع، وتغطية مختلف المجالات والتخصّصات، متقاطعة مع مجمل العلوم الاجتماعية والتقنية على أساس الاستثمار الفعّال للوسائل والموارد المتاحة - معنوية ومادية-، بما يؤدّي إلى تطويرها وتنميتها، محقّقة المقصد المنشود وهو إقامة الأنموذج التّنموي التّابع من تصوّرات وقيم

وخصوصيات المجتمع، وهو ما يمكن أن يطلق عليه بـ "نموذج الحياة الطيبة" الذي هو وسط بين الترف والعوز⁽¹⁾.

يعدّ عنصر التربية والتعليم في هذا المجال حجر الزاوية، ونقطة الانطلاق في عملية التنمية، لما له من دور في تنشئة وتكوين الإنسان منذ صغره من الناحية التربوية، والفكرية المعرفية، والتقنية، ليكون مؤهلاً لخوض غمار إعمار وتنمية كونه في كل مجالات الحياة عامّة، وفي المجال الذي فقّهه خاصّة.

يؤكد هذا ما أثبتته الدراسات والتجارب من أن نجاح وفعالية الاقلاع والنمو الاقتصادي يتوقّف على الاستثمار في البشر من خلال إعطاء أولوية للتعليم والتدريب، لذلك "ظهر في فترة الستينيات من القرن الماضي مفهوم "تنمية الموارد البشرية"، مع أصوله الاقتصادية الواضحة.

ولقد دلّت بعض الدّراسات التطبيقية التي أنجزها متخصصون في تنمية الموارد البشرية على نتائج مذهلة في بيان أثر تحسين قدرات البشر في النمو الاقتصادي بحيث إنّ 90% من ذلك النمو في الدول الصناعية كان مرجعه تحسين قدرات الإنسان ومهاراته والمعرفة والإدارة...، فخلصت الدّراسة إلى أنّ القدرة الإنسانية، - وليس رأس المال - تعدّ العنصر الدافع رقم واحد⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس حرص المشروع على بناء منظومة تعليمية أصيلة وفعّالة منطلقاً، ومنهجاً، ومقصدًا، بوصفها المدخل الأساس لتكوين إطارات نوعية تتحمّل عبء بناء تنموي يتمتّع باستقلالية ذاتية من حيث إطاره المرجعي - التصوّرات والقيم-، و من حيث وسائله وموارده، للوصول إلى إقامة صرح حضاري أصيل نابع من الدّات الحضارية (*).

[1]: انظر في تحديد مفهوم التنمية نصر عارف، أزمة دراسات التنمية - هيمنة الاقتصاد على الاجتماع-، موقع: <http://www.onislam.net> ، بتاريخ: 2004/02/14، الساعة: 20.29، وانظر كذلك: أوصاف أحمد، التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي، مجلّة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، السنة: 17، العدد: 01، السنة: 2004م، ص75.

[2]: حسن بن ابراهيم الهنداوي، التعليم وإشكالية التنمية - سلسلة كتاب الأمة- (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2004م)، ص 98.

[*]: نستحضر في هذا السياق فكرة متميّزة لابن نبي، قرّر فيها: أنّ الحضارة بناء ذاتي على أساس تفاعل بين الإنسان ومرجعياته الدينية -بتصوّراتها وقيمها- والكون، تتجلّى ثمراتها في عالم القيم: السلوك، والجماليات، والثقافة، وفي عالم المادة: العمران والاقتصاد، و بالتالي فالحضارة هي التي تلد منتجاتها، وليست تكديسا للمنتجات. انظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 44-51.

ويتطلب تحقيق هذا النموذج التنموي بناء منظومة سياسية فعّالة تحسن إدارة شؤون الأمة، واستثمار طاقتها ومواردها، كما سيتوضّح في المطلب الآتي.

المطلب الخامس: السياسة بوصفها عامل تسريع عملية التغيير^(*):

أكد المشروع في سياق بيانه لمركزية المنظومة السياسية في البناء الحضاري على ضرورة الربط العضوي والحيوي بين فعالية البناء السياسي، وعمق الإرث الحضاري للأمة الإسلامية بمقوماته الذاتية، والخبرة التاريخية الإسلامية، مع استثمار التجارب الإنسانية الفعّالة النافعة في هذا المجال. ووفق هذه الرؤية تتحدّد مقومات البناء السياسي في العناصر الآتية:

أولاً: تأسس البناء السياسي على مفهوم الأمة: ونعني هنا بالأمة "التجمّع العقديّ القيمي الناتج عن تفاعل مجموعة من الأفراد مع مبادئ الوحي وقيمه الكلية"⁽¹⁾، القائمة على التوحيد -روح الإسلام- الذي يستقطب أفراد الأمة بمختلف تنوعاتها الاجتماعية، والثقافية، والعرقية، موجّهاً إيّاها صوب مقصد موحد هو العبودية لله، والإقرار بحاكميته سبحانه، وبهذا يمثّل التوحيد عامل وحدة للأمة، سياسياً، وثقافياً، واجتماعياً؛ وعامل مناعة ضدّ النزعات التي تهدّد تلاحمها، كالنزعة الطائفية، والعرقية.

ثانياً: ارتباط البناء السياسي بالمبدأ الأخلاقي: يشكّل المبدأ الأخلاقي الضابط الذي يسدّد عملية الممارسة السياسية، عن طريق ممارسة رقابة أخلاقية تجنّبها الوقوع في مزالق الانتهازية، والعشوائية، ومختلف أصناف الرذائل السياسية التي تضع في اعتبارها تحقيق مصالح شخصية ضيّقة على حساب المصالح العليا للأمة.

[*]: انظر في الإشارة إلى هذا العنصر من قبل مشاريع التحضّر: الأطروحة نفسها، مشروع الإصلاح السياسي، ص 99-105، وشروع الإحياء الإيماني، ص 164-166، ومشروع الإصلاح الفكري، 223-226.

[1]: لؤي صاني، العقيدة والسياسة - معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية - (دمشق: دار الفكر، ط1، 2001)، ص 98.

ثالثاً: تطبيق مبدأ الشورى: بوصفه الوسيلة الأمثل التي ترشّد وتصوّب عملية الأداء السياسي، عبر الإشارك الدائم للأمة في صنع القرار في مختلف ميادين الحياة (*)، ممّا يحجّم من هيمنة السياسة الاستبدادية والفردية التي تؤول في الغالب الأعمّ إلى فشل ذريع مبرمج.

ويحمل مبدأ الشورى في بنيته وظيفية إيمانية ورسالة تغييرية تنطلق من الذات لتدخل إلى صميم المركّب الحضاري للأمة؛ بمعنى أنّه جزءٌ من منظومة مفاهيمية عبادية تعلن حضور الإنسان في المجتمع وتحمله مسؤولية المشاركة الجادة في التنمية من أجل الصّالح العام في إطار الضوابط والحدود التي رسمتها المرجعية الإسلامية، وهو ما يفرض عليه تمثّل مبدأ الشورى في كل مناحي حياته، وبالأخص في ظروف معيّنة تتعلّق بحاضر الأمة ومستقبلها، من باب النصح أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو التعاون على البر والتقوى، بوصفها مفاهيم ذات أبعاد اجتماعية عبادية تتداخل مع قيم الإيمان الكبرى للمسلم، ممّا يشكّل ضمانة كبرى تمنح الفرد حرارة إيمانية أكثر تدفّعه نحو المشاركة الفعّالة الصادقة في إنجاز وظيفة الشورى، بهدف تصويب مسار الأمة الحضاري، كما يحمل هذا المبدأ وظيفة قيّمة اجتماعية تتداخل فيها مجموعة من القيم الأخلاقية والمبادئ السلوكية التي

[*]: اختلف علماء الأمة في حكم الشورى، فهي واجبة عند بعضهم، و مندوبة عند البعض الآخر، والأرجح أنّها واجبة، لظاهر أمر الله تعالى الحاكمين بذلك، قال جلّ وعلا: " وشاورهم في الأمر" آل عمران/159، وأثنى له على المؤمنين خير، فقال: " وأمرهم شورى بينهم، ونصّت على سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين المهديين من بعده، إذا جاءهم أمر جمعوا أهل الرأي من المسلمين، واستشاروهم ونزلوا عند الصواب من آرائهم. نذكر من العلماء المعاصرين الذين قالوا بوجوب الشورى: حسن البناء، والمودودي، وسيد قطب، وعبد القادر عودة وغيرهم. انظر: حسن البناء مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 213، و المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص 30، وسيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج 04/ص 501. كما اختلفوا في كونها ملزمة أم معلّمة، إلى ثلاثة أقوال: 1- أنّها معلّمة، وليست ملزمة. 2- أنّها ملزمة. 3- أنّها ملزمة في بعض الأمور، وغير ملزمة في البعض الآخر.، والصحيح من أقوال العلماء أنّها ملزمة، بحيث لا يجوز للحاكم تركّها؛ وإلا كان عزله واجبا بلا خلاف. انظر القرطبي، جامع أحكام القرآن (بيروت: دار المعرفة)، ج 04/ص 249-251، وانظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، طبعة القاهرة، ج 03/ص 120-122. ويرى محمد عبده في الإطار ذاته أن آية الشورى تتضمّن مدحا للمؤمنين بأخذهم بالشورى، وآية سورة آل عمران، توجب على الحاكم المشاورة، وبذلك فهي ملزمة لا معلّمة. انظر محمد رشيد رضا، تفسير المنار (القاهرة، مطبعة المنار، 1376هـ)، ج 04/ص 45.

تعبّر عن فلسفة الإسلام ومقاصده في الحياة، وفي مقدّمها قيم الحرية واحترام الفكر والتزام الأخلاق، وإرساء روح التحاور وتشجيع التنافس والاستباق إلى الخيرات والتعاون على خدمة المبادئ العليا⁽¹⁾.

ولا يقتصر تطبيق هذا المبدأ على المجال السياسي فقط، بل ينبغي أن يفعل في مختلف مجالات الحياة كالعلاقات الأسرية، وفي مجال الاقتصاد، والتعليم، والثّقافة، وغيرها من المجالات.

رابعاً: الاستمداد من المرجعية الإسلامية الأصيلة:

تشكّل المرجعية الإسلامية بما تتضمّن من كليات عقدية، وقيم أخلاقية، وقواعد وأصول تشريعية مصدراً غنياً يستمدّ منه - منطلقاً ومنهجاً ومقصداً- المبادئ والقواعد والتشريعات، والقوانين التي تضبط عملية الممارسة السياسية في مختلف مستوياتها وأنساقها، كالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، والروابط بين هياكل نظام الحكم التشريعية والتنفيذية والقضائية، وغيرها من الأنساق. يثمر هذا الانضباط في الممارسة السياسية وفاقاً وتجانساً في حركة الأمة بمختلف منطلقاتها، وأتجاهاتها، ومواقعها، صوب إثراء تجربة العمل السياسي الأصيل، بما يرسّي دعائم النظام السياسي الإسلامي. ولتحقيق هذا الهدف لا بدّ من التوسّل بمنهج واضح المعالم ينزل بفعالية مبادئ وقواعد المرجعية في أرض الواقع.

خامساً: الضبط المنهجي للسياسة:

ونعني به حضور ناظم ونسق يضبط إدارة شؤون الحكم، فنجدّه متمحوراً حول رؤية استراتيجية واضحة المعالم، منضبطة بثوابت وأطر مرجعية في التصوّرات، والقيم، والتشريع، ومتوسّلة بسقف الإبداع الإنساني في صناعة القرار وتسيير دواليب الحكم، كامتلاك مهارات الدّراسات، والتخطيط، والاستشراف، المتجسّدة في عمل جماعي مؤسّسي وفق مناهج علمية، ووسائل مادّية فعّالة. وبهذه الرؤية المحكمة تصبح الممارسة السياسية أشبه بالعلم الدقيق الذي تستشرف نتائجه، وفق فقه معطيات الواقع، فيكون بذلك في منأى عن الممارسات السياسية التي تخضع للأهواء والنزوات والأمزجة الشّخصية، التي تفضي في المآل إلى فشل مبرمج، يأتي على مقدرات الأمة.

[1]: انظر، عامر الكفيشي، مقومات النهوض بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص 404-405، وانظر مركز دراسات الوحدة العربية، نحو مشروع نهضوي عربي- فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري - (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 02-2005م)، ص 458.

سادسا: الانتفاع من التجارب السياسية التي أثبتت فعاليتها في الفضاء الإنساني:

نذكر من أبرزها:

1 - ضبط نظام الحكم بدستور: الدستور منظومة المبادئ والقواعد والمواثيق التي تضبط شكل نظام الحكم، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم من حيث الحقوق والواجبات، وتحدد الصلاحيات وتوزع المسؤوليات، وعلى أساس ذلك كله تكون المراقبة والمحاسبة⁽¹⁾.

2- تفعيل مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث:

يهدف هذا المبدأ إلى عدم تركيز وظائف الدولة الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية في يد جهة واحدة، وهذا عن طريق توزيعها في هيئات متعددة، بحيث تباشر السلطة التشريعية أمور التشريع، وتتولى السلطة التنفيذية مهمة تسيير شؤون الدولة وفق هذه التشريعات، وتقوم السلطة القضائية بتطبيق القانون في كل ما يعرض عليها من منازعات.

تدار هذه السلطات الثلاث بشكل مستقل، ومتوازن، مع حضور أوجه من التكامل والتنسيق، والرقابة فيما بينها، وهنا ينبغي إيجاد آليات تضبط التوازن بينها، بحيث إذا طغت إحدى السلطات على الأخرى- خاصة السلطة التنفيذية- أو تجاوزت مجال اختصاصاتها، أمكن لغيرها إعادة الأمور إلى نصابها، وهو ما يقلص من دائرة الاستبداد، فاسحا المجال لتفعيل قيم الحرية والعدالة والكرامة؛ مما يبعث الفعالية في تسيير دواليب الدولة في مختلف جوانب الحياة، وفقا لإرادة الأمة.

3- توظيف آليات تفعل إرادة الأمة:

نذكر من أبرزها تطبيق الحكم النيابي^(*)، بوصفه وسيلة لتمكين الأمة من تفعيل إرادتها في أرض الواقع، بتشريع ما تراه ملبيا لتطلعاتها في الحاضر والمستقبل، وممارسة الرقابة على السلطة

[1]: انظر، في المعنى الاصطلاحي للدستور: إحسان المفرجي وآخرون، نظرية الدستور- في النظرية العامة في القانون الدستوري بغداد: جامعة بغداد، 1990م، ص 161، وانظر كذلك تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام (بيروت: دار الأمة، 2001م)، ص 84.

[*]: ركزنا على هذه التجربة لفعالية الحضارة الغربية في توظيفها في مجالات التشريع، ومراقبة السلطة التنفيذية، بما يخدم مصالح شعوبها، وهذا لا يعني استنساخ هذا النموذج بحذافيره، فيمكن على سبيل المثال لا الحصر توظيف آلية توازن بين مبدأي الشورى القائمة على رأي أهل الحل والعقد، وهم صفوة الأمة، ومبدأ الديمقراطية المبني على رأي أغلبية الأمة، وبالتالي يتم تجاوز بعض مثالب التجربة الديمقراطية للغرب، التي لا تنظر إلى تفاوت أفراد شعوبها في الكفاءة الأخلاقية والعلمية، حيث تجعلهم في مرتبة واحدة في كل ما يتعلق بمبادئ العملية الديمقراطية، وبالأخص الانتخابات.

التنفيذية، عبر تكليف من تراه الأكفء لينوب عنها، ويتحمّل مسؤولية المحافظة على مصالحها الدينية والدينية من خلال هذه المؤسسة.

سابعاً: واقعية البناء السياسي: حاول المشروع الحضاري الإسلامي تمثّل الواقعية السياسية إلى أبعد الحدود(*)، حيث انتهج خطة المرحلية - سياسة الخطوة خطوة - في البناء السياسي، تجلّى ذلك في سقف مطالبه المعقولة، والممكنة التحقيق، تكيّفاً مع أوضاع الأمة آنذاك، حتى يتسنى لصنّاع النهضة تطبيقه بفعالية دون عوائق.

أبرز مثال على ذلك فكرة الجامعة الإسلامية التي رأى أصحابها أنّ توحيد العالم الإسلامي - إعادة تأسيس نظام الخلافة - تحت مظلة واحدة أمر بعيد المنال، لذلك دعوا إلى توحيدهم على أساس الانتساب للإسلام، وبهذا تعدّ فكرة الجامعة الإسلامية من بواكير الجهود التي نقلت الأفكار النهضوية من التنظير إلى التطبيق، لما حوت من آليات من شأنها أن تفعّل الوحدة في الواقع، متكيّفة في ذلك مع واقع التجزئة والتفرق المفروض - آنذاك - على العالم الإسلامي.

تتجلّى ثمار عملية البناء السياسي في مختلف مجالات حياة الأمة التي تسير في انسجام ووفاء على أساس الحرية - بكلّ تجلياتها-، والعدل، واحترام الكرامة الإنسانية، ولعلّ من أهم ثمرات ترسيخ البناء السياسي، هو بناء نموذج اقتصادي نوعي أصيل، كما سيتبيّن في المطلب الآتي:

المطلب السادس: التمكين الاقتصادي، بوصفه الثمرة المادية لعملية التغيير ().**

تحقّق الكليات الآنفة الذكر إن أحسن تفعيلها الثمرة المرجوة التي تتجلّى في صورة بناء اقتصادي متجدّد في واقع الأمة بمكوّناتها الثقافية والاجتماعية والسياسية، تحركه إرادة حضارية.

وعلى هذا الأساس يستمدّ الاقتصاد وجوده - في رؤية المشروع - من العمق الحضاري للأمة، ومن هيكلها، وصرحها الحضاري القائم على قاعدة فكرية وأخلاقية، والمشكّل من كليات منهجية.

[*]: رفعت بعض مشاريع التحضّر من سقف مطالبها في البناء السياسي، فنادت بعودة نظام الخلافة، الذي يوحد العالم

الإسلامي، وهو مطلب صعب التحقيق، بالنظر لمعطيات الواقع. انظر: الأطروحة: ص 367 .

[**]: انظر في الإشارة إلى هذا العنصر من قبل مشاريع التحضّر: الأطروحة نفسها، مشروع الإصلاح الفكري، ص 226-227.

وبهذه الرؤية يحمل الاقتصاد بكل تجلياته بصمة البناء الحضاري الأصيل في تصوّراته، وقيمه، وثقافته، فهو أشبه بالثمرة اليانعة التي تستمد وجودها من الشجرة - بجذورها، وجذعها، وأغصانها-.

وعلى هذا تقوم رؤية المشروع للبناء الاقتصادي على جملة من العناصر هي :

أولاً: مقومات الاقتصاد الفعّال:

1- مركزية الإنسان في البناء الاقتصادي: أكد المشروع على أهمية محور المنظومة المتكاملة للإقلاع الاقتصادي على الإنسان، بوصفه الوسيلة والهدف، ممّا يقتضي عناية خاصة بالتكوين الشامل للإنسان، ليكون مؤهّلاً للاندماج في العملية الاقتصادية التنموية، وهي في مقصدها تدخل في إطار أداء مهامّ الاستخلاف، وهو ما يبيّن النزعة الإنسانية للاقتصاد، من حيث الغاية التي يحملها، والمتمثلة في ترسيخ قيم الحرية والكرامة والعدل والرحمة والتعاون، قصداً إلى تحقيق الحياة الطيبة بكل مقوماتها وعناصرها المادية والمعنوية للإنسان في كل مراحلها.

2- مركزية القيم في البناء الاقتصادي: حجر الزاوية في هذه القيم مبدأ العدالة الاجتماعية، بوصفه الركيزة الرئيسة التي يقوم عليها الاقتصاد في الإسلام، لما يتضمّنه من قيم العدل، والمساواة في الفرص، والتكافل، والتعاون، والرحمة التي يعيش في كنفها الناس فقراءهم وأغنياءهم دون ظلم أو حيف، ممّا يؤدّي إلى تطهير المجتمع من كل أصناف الحسد، والبغضاء، والظلم، وأكل أموال الناس بالباطل.

3- انضباطه بقواعد ومقاصد الإسلام: وهي التشريعات النوعية التي وضعها الإسلام لتنظيم الاقتصاد، نذكر منها على وجه التمثيل لا الحصر: الزكاة، والوقف، والمراخمة، والإجارة، والإعارة، والقراض، و يندرج ضمن هذه التشريعات القواعد التي خطّها الإسلام لتنظيم وضبط عمليات الإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك.

إنّ تحقيق التمكين الاقتصادي - في منظور المشروع - يقوم على منظومة متكاملة ومتداخلة، تتضمّن ثلاث مستويات هي:

أولاً: مستوى التأسيس القاعدي: يقوم بوضع الأرضية التأسيسية للبناء الاقتصادي الذي يقوم على دعامتين: 1- دعامة التسخير والتعمير، على أساس العلم التوحيدي. 2- دعامة الأخلاق على أساس الإيمان.

ويدخل ضمن هذا الإطار تهيئة شروط الإقلاع الاقتصادي التاجع، والمتمثلة في الاستثمار الفعال للموارد المادية للأمة- الشرط المادي-، وتحقيق التنمية الشاملة للإنسان والمجتمع على أساس نظم ومناهج تربوية وتعليمية فعّالة، تثمر تكوين إطارات نوعية منوطة بما تنفيذ وتفعيل التنمية الاقتصادية، وجعلها واقعا متحققا في الحياة - الشرط البشري-.

ثانياً: المستوى النظري التخطيطي: الذي يضبط نوعية البناء الاقتصادي الملائم للإمكانات البشرية والمادية للأمة، كما يحدد أولويات التمكين الاقتصادي في ضوء واقع الأمة المعيشي، مستلهما في ذلك التجارب الاقتصادية التاجعة القائمة بالأساس على سياسة الاعتماد على الذات، والاستثمار في الموارد البشرية، وتحكم الدولة في القطاعات الاستراتيجية والحيوية للأمة.

ثالثاً: المستوى العملي التنفيذي: الذي يفعل المستويين التخطيطي والتأسيسي في أرض الواقع، مثمرا اقتصادا فعّالا، يتأسس على امتلاك ناصية المعرفة، بوصفها المدخل الأساس للهيمنة الاقتصادية، كما يتميز بتنوع موارده واستثماراته، جامعا في ذلك بين الإنتاج، والتصنيع، والخدمات، محققا الحد الأدنى المطلوب لامتلاك القرار الاقتصادي، وهو الاكتفاء الذاتي في مجالات: الغذاء، والدواء، والسلاح.

المبحث الثالث: المشروع الحضاري الإسلامي - آليات تطبيقه وتجذده، ومقاصده، وآفاقه - :

يتطلب نقل المشروع الحضاري من مستوى التنظير إلى مستوى التنفيذ توظيف جملة من الآليات التطبيقية، والتجديدية، التي تتناغم مع الرؤية الاستشرافية للمشروع، بما يحقق المقصد المأمول. ويمكن تفصيل ذلك فيما يأتي:

المطلب الأول: آليات التطبيق والتجدد:

يكفل توظيف آليات التطبيق والتجدد تفعيل المشروع في أرض الواقع، مع سعي متواصل من أجل تجديد نسقه المنطقي، وكلياته ومفرداته ومنهجيته، بما يثمن المكاسب، ويعزز المنجزات، كما سيتوضح في الآتي:

أولاً: آليات التطبيق:

يعتبر تطبيق كليات ومفردات المشروع الحضاري الإسلامي أكبر عقبة تواجه القائمين عليه، حيث تعتبر المحك الحقيقي الذي يثبت نجاعة وقابلية المشروع للتفعيل في أرض الواقع. لذلك فإن أهم خطوة تنتهج في هذا المجال هو العمل الجماعي المؤسسي عبر تشييد مؤسسات تعم كل جوانب الحياة، تتجلى في هياكل تنظيمية ووسائل مادية، تشرف عليها إدارات نوعية تتحمل أعباء نقل المشروع الحضاري الإسلامي من مستوى التنظير إلى مستوى التفعيل، على أسس منهجية تزوج بين التكوين النخبوي التوعوي، والعمل الجماهيري القاعدي. تتمثل هذه المؤسسات في الآتي:

1- المؤسسة الإيمانية الدّعوية: تمثل المؤسسة الإيمانية الدّعوية مركز المؤسسات الأخرى، بوصفها حجر الزاوية في عملية تصويب وترشيد دين الأمة في الاعتقاد، والفهم، والسلوك، وصناعة وعيها بهويتها وحضارتها ورسالتها، وبعبارة أدق هي المؤسسة الأم التي تنبؤاً مرتبة الإشراف والقلب من المؤسسات الأخرى، ضبطاً لأنظمتها ومناهجها، وتشكيلاً لهياكلها، وتحديداً لأسسها ومقاصدها. وتبرز في هذه السياق مؤسسة المسجد التي تعدّ المحور المركزي للمؤسسات الإيمانية الدّعوية الأخرى (*). لما لها من دور في استقطاب الأمة لأداء شعيرة الصلاة، وجمع كلمتها، وتوحيد

[*]: نذكر من المؤسسات التي تتفرّع عن مؤسسة المسجد: الزوايا، ومعاهد تكوين الأئمة، ومدارس تعليم القرآن، ومؤسسات الفتوى والدعوة.

صقها، وترشيد تدبئها، وتقويم سلوكها، وبالتنظر كذلك إلى الدور التاريخي للمسجد في الحفاظ على دينها منذ ظهور الوحي إلى يومنا هذا، في فترات القوة والضعف؛ مما يجعله القوة المناعية والمعنوية الأولى للأمة، والحصن المنيع الذي يحفظ هويتها.

وبالنظر إلى هذا الدور الفعّال، يلزم تجديد الخطاب الديني الذي ينتجه المسجد وما يتمحور حوله، بما يتماشى وأهداف المشروع، وتحديات الواقع، عبر تكوين إطارات نوعية تتوفر فيها مقاييس الكفاءة الشرعية والعلمية، والتدبئ الوسطي، والقدرة على حمل هموم الأمة، والتكيف مع معطيات الواقع، لتتبوأ هذه المؤسسة الصفّ الأول لمسيرة الاستئناف الحضاري.

2- المؤسسة السياسية: وتشمل المؤسسة السياسية: أ- مؤسسة إدارة الحكم: التي تتحكم كلياً في سياسة الأمة في كلّ شؤونها ب- المؤسسة الحزبية: تسعى لامتلاك نظام الحكم لتفعيل رؤاها في التغيير، ومن مهامها تأطير المجتمع في الحراك والتكوين السياسيين، فضلا عن تأطير النزاعات السياسية.

أ - مؤسسة إدارة الحكم: لهذه المؤسسة دور هام في تفعيل عملية التغيير وتسريع وتيرتها، لما تمتلكه من إمكانات ووسائل تمكّنها من التأطير الشامل لعملية التغيير، تخطيطاً، وتنفيذاً، وتوجيهها، وترشيدها، سواء تعلّقت عملية التغيير بالتصورات والمفاهيم والقيم السلوكية، أو بثمرتها العملية في الواقع، التي تتجسّد في حركة التشييد والإعمار على أساس تسخير موارد الكون.

وتستمدّ هذه المؤسسة مصداقيتها ومشروعيتها من الأمة الإسلامية بقيمها، ومرجعيتها، مستجيبة لإرادتها وهويتها؛ مما يوجب عليها الذبّ عن شخصيتها وهويتها ضد عوامل التحلّل والترهلّ الداخلية والخارجية، والسعي المتواصل نحو الرقي بها معنويًا ومادياً في إطار تفعيل كليات الاستخلاف.

ب - المؤسسة الحزبية: وهي تنظيم يضمّ مجموعة من الأفراد تحمل في الأصل رؤية متمثلة في مشروع متكامل واضح المعالم، وتعمل على وضع أفكارها موضع التنفيذ، وذلك بالعمل في آن

واحد على ضم عدد ممكن من المواطنين إلى صفوفهم، وعلى تولي الحكم، أو على الأقل التأثير في قرارات السلطات الحاكمة⁽¹⁾ (*).

وتمتلك هذه المؤسسة قدرة فعّالة على تعبئة أفراد الأمة من أجل الاقتناع بمشروع النهوض، وصلاحيته للتفعيل في أرض الواقع، ودورا نوعيًا في إنضاج وترسيخ عملية التغيير، حيث تعمق الرؤية النظرية، وترسخ مناهج وآليات التنفيذ في الواقع، كما تسهم المؤسسة الحزبية في تسديد وتقوم الرؤية النهضوية المتحكّمة في صنع القرار.

3- المؤسسة الاقتصادية (**): تعتبر من أبرز آليات تفعيل المشروع الحضاري الإسلامي

في الواقع، ومحكًا حقيقيا للحكم على فعالية وصلاحيه المشروع للتنفيذ، واختبارا حقيقيا لواقعية الرؤية الاقتصادية في الاسلام، وميدانا لتعميقها وتطويرها وتجديدها بما يساير التطوّرات النوعية السائدة في هذا الجانب، ويندرج ضمن الإطار نفسه تكوين وتدريب إطارات نوعية تجمع بين الكفاءة والأخلاق تعقد عليها الآمال في نقل الاقتصاد الإسلامي من المستوى التنظيري إلى المستوى العملي، وهو ما يتطلب تلقينها مهارات الإدارة الفعّالة التي تحسن الاستثمار المتوازن للوسائل المتاحة؛ ممّا يثمر إنجاز

[1]: انظر: نبيلة عبد الحليم كامل، الأحزاب السياسية في العالم المعاصر (القاهرة: دار الفكر العربي، 1982م)، ص 71-82، وعبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري، مرجع سابق، ص 268.

[*]: تبين من هذا التعريف محددات المؤسسة الحزبية وهي: 1- كونه مجموعة من الأفراد: إذ لا يمكن أن يطلق على أي تنظيم حزب ما لم يكن له أعضاء ومؤيدون وجماهير ولا يطلق على الشخص الواحد حزب مهما كانت لديه أفكار وبرامج ما لم يلتف حوله الناس والجماهير. 2- الإطار الفكري: لا بد أن يربط مجموعة الأفراد هذه رابطة فكرية، بمعنى أنه يجب أن يجتمع هؤلاء الأفراد على بعض المبادئ والأفكار ويكون لهم برنامج واضح المعالم. 3- الإطار التنظيمي: الرابط التنظيمي شرط أساس للحزب فلا بد من وجود نوع من العلاقة التنظيمية بين أفراد الحزب؛ إذ إن الحزب يهدف إلى كسب أكبر عدد ممكن من الجماهير إلى صفوفها، وهذا يقتضي وجود قوالب وأشكال تنظيمية تستوعب هؤلاء الناس وتوظف طاقاتهم وتوزع الأدوار بينهم. 4- الهدف السياسي: وهو الوصول إلى السلطة، ويعد هذا العنصر الأساسي الذي يميز الحزب السياسي عن غيره من التنظيمات؛ فهناك تنظيمات عدة تشارك مع الحزب في العناصر السابقة مثل الجمعيات الثقافية والنقابات المهنية، وجماعات الضغط التي هي كلها عبارة عن مجامع من الأفراد يجتمعون على بعض المبادئ وقد توجد روابط تنظيمية بينهم، ولكن ما يميز الحزب عن هذه التنظيمات هو أن هذه الجماع لا تسعى للوصول إلى السلطة؛ فهذه الجمعيات تسعى لنيل حقوق شريحة معينة مثلا كما هو الحال في النقابات المهنية، أو تسعى لحل بعض المشاكل والأزمات الآنية، وعليه فإن المعيار الوحيد للفرق بين الحزب السياسي وغيره من التنظيمات هو الهدف السياسي. انظر: نبيلة عبد الحليم كامل، الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص 71-82 .

[**]: تتضمن المؤسسة الاقتصادية المؤسسات المالية، والصناعية الإنجازية، والخدماتية.

مشاريع تعميمية متكاملة تستجيب لتطلّعات الأمة، وتتحقّق فيها معايير السرعة في الإنجاز، والجودة والإتقان في التنفيذ والعمل، وقلة التكاليف.

ولا ينعصر مقصد هذه المؤسسات في جانب الإعمار وتحقيق المنفعة المادية، والربحية المالية فقط، بل إنّها تنحو منحى اجتماعيا تبرز فيه قيم التكافل والتآزر والتعاون بين أفراد الأمة، ومنحى دعويا يستقطب أفراد الأمة نحو التفاعل مع المشروع فكريا وإرادة وعملا (*). إنّ تحقيق هذه الرؤية في الواقع يعدّ تجلّيا من تجلّيات شمولية الإسلام، ومفتاح التمكين للأمة في عصر هيمن فيه الاقتصاد، والمال على أساس المعرفة والتقنية.

4- المؤسسة الثقافية التعليمية: تتحكّم هذه المؤسسة في عملية التنمية المتكاملة للإنسان من النواحي التربوية، والفكرية، والجسمية في كلّ أطوار حياته، عبر منظومة من الوسائط التعليمية والثقافية النوعية والفعّالة التي تتوسّل بأضبط مقاييس الجودة التعليمية في المناهج والوسائل، نذكر من أهمّها: المدارس، والجامعات، ومؤسسات البحث العلمي، والمكتبات العامّة، والمراكز الثقافية، ودور النشر.

تقصد هذه الوسائط برمجة ملكات الإنسان، وتأهيله ليكون مساهما فعّالا في إرساء دعائم المشروع الحضاري الإسلامي.

5- المؤسسة الاجتماعية: تشرف على تجسيد قيم التكافل والتآزر والتراحم بين أفراد الأمة، عبر رؤية ممنهجة ومخطّطة تحسن الاختيار الدقيق للميادين التي تفعّل فيها هذه القيم، نذكر منها: الجمعيات الخيرية، والمراكز الصحية، وبيوت كفالة الأيتام والعجزة، وذوي الحاجات الخاصة، ومنظّمات الإغاثة، وهي ميادين حساسة، تمكّن المشروع من استيعاب فئات كبيرة من المجتمع، واستقطابها للتفاعل مع المشروع، والمساهمة في تطبيقه وخدمة مقاصده.

[*]: تبنى هذه الرؤية على موقف الإسلام من المال الذي يعتبره وسيلة للتعبّد.

كما تقوم هذه الرؤية على العمل الجماعي المنظم الذي يعتبر شرطا أساسيا لفعالية العمل الخيري التكافلي؛ عبر مشاركة كل فئات الأمة؛ مما يسهم في في تقوية نسيج المجتمع، وهو مدخل ضروري لعملية النهضة.

وتنشد هذه الرؤية الممنهجة جملة من الأهداف المحددة والثمار المرجوة من أبرزها إخراج شريحة هامة من الأمة - وهي فئة المحتاجين - من مستنقع الفقر، والحرمان المادي والنفسي عبر ترقيتها ماديا ومعنويا، وهو عامل أساسي لاندماجها في المجتمع وتعزيز الأمن فيه. كما تستشرف المؤسسة الاجتماعية استيعاب أفراد الأمة إلى دائرة التدين عبر التفاعل - فكرة وعملا - مع كليات الإسلام بشكل عام، وخدمة المشروع بشكل خاص.

6- المؤسسة الاعلامية الدعائية، والاتصالية التعبوية: تستثمر أحدث الوسائط الإعلامية والاتصالية، التي تجيد الدعاية للمشروع، وتقديم صورة ناصعة ومشرفة لمضامينه، تدفع أفراد الأمة صوب الإيمان به، والتفاعل معه وتنزله في الحياة؛ مما يسهم في تشكيل القاعدة الشعبية التي تساند المشروع، وتنخرط في مساعيه، وتلبي نداءه حين إعلان التعبئة العامة لتجسيد المشروع. يسهم كل هذا في التمكين للمشروع وتجذيره في الواقع؛ بوصفه المحك الحقيقي لفعالته، ومصداقيته.

7- مؤسسة التخطيط والاستشراف: تجيد هذه المؤسسة هندسة عملية النهوض، من حيث رسم الخطط الدقيقة والبرامج الواقعية، التي تراعي الأسس والمنطلقات الصحيحة، والمناهج والمضامين المناسبة، وآليات التنفيذ الفعالة، والتوظيف الأمثل للوسائل والموارد المتاحة، واستشراف الأهداف القريبة والبعيدة وفق مبدأ الأولويات.

تتطلب هذه العملية فقها عميقا بالمداخل المناسبة التي تمكن المشروع من تحويل مفرداته إلى واقع متحقق تستثمر فيه كل القوى الفعالة التي تسهم في إنجاح عملية التغيير، وكذلك الإحاطة بالوسائل والمناهج المعاصرة الموظفة في عمليات التخطيط والاستشراف، مثل إتقان مهارات الإحصاء، والاستقصاء والاستبيان، والتحليل.

ثانيا: آليات التجدد:

يعتبر التجديد قيمة مقررة وثابتة في المشروع الحضاري الإسلامي، وضرورة حضارية ملحة، يترتب عليها عمل مستمر من أجل ترسيخه على أساس تجديد متواصل لنسقه المنطقي، وكلياته

ومفرداته ومنهجيته، وتوظيف وسائل وآليات تحافظ على فعالية وحيوية المشروع، مطعّمة إياه ضد عوامل التآكل والجمود الداخلي. ومن أهمّ آليات تجدّده نذكر ما يأتي:

1 - سلوك مبدأ التكيف الإيجابي، والتوازن، والتدرّج:

تعدّ مبادئ ضرورية ينبغي توظيفها في عملية البناء؛ باعتبار أن الفعل النهضوي يتعامل أساساً مع وضع وتشابك وتداخل فيه السنن الاجتماعية مع السنن الكونية، لذلك يتطلّب تفعيل عملية التغيير في هذا المجال المعقّد، فقها عميقاً بالمعادلة المناسبة للتكيف الإيجابي مع تحدّيات الواقع، وحسن التعامل مع العوائق والمثبّطات بإيجاد المساحات الضيقة، والمناورة فيها لخدمة المشروع، وتجنّب المصادمات التي تهدّم المنجزات.

كما يتطلّب سلوك مبدأ التوازن بين مختلف أنساق عمليات التغيير - تغيير الأنفس، التغيير الاجتماعي، التغيير السياسي - دون إهمال أو تغليب نسق على نسق آخر، بل يسير كل ذلك في إطار تكاملي، مع مراعاة التدرّج في عملية التغيير، خاصة إذا تعلّق الأمر بتغيير التصورات والمفاهيم وأنماط التفكير، التي تتطلّب جهوداً نوعية ممنهجة، وحكمة ومصابرة لتحقيق الثمرة المرجوة، وهي التكوين الشامل والنوعي للإنسان الذي يتحمّل عبء النهضة.

2- تفعيل عملية الاجتهاد الشامل بوصفه آلية للبحث في العلوم الشرعية والكونية:

يشكّل الاجتهاد حلقة أساسية في جهود تفعيل المشروع، على أساس استيعاب جميع المعارف الإنسانية في مختلف مجالات الحياة، بعد استيعاب الشريعة. وهو ما يستدعي تجديد عملية الاجتهاد وترشيده في مستويين:

أ- **المستوى الكيفي:** من حيث تحديد مناهجه، وتوسيع دائرة نظره^(*)، بما يمكنه من القيام بدوره الجديد وهو استيعاب واستثمار خبرات العصر المعرفية، ومنظومات البحث في العلوم التجريبية والاجتماعية على أساس ثوابت ومقاصد الإسلام، وكذلك تجديد آليات التّفعيل عبر سلوك العمل الجماعي المؤسّسي التخصّصي.

ب- **المستوى الكمي:** الذي يتّجه إلى تفعيل عملية الاجتهاد الشامل في مختلف ميادين حياة الأمة، في السياسة، والاجتماع، والاقتصاد، والتربية، والتعليم، فلا تقتصر هذه العملية على

[*]: لا يعني التجديد هنا إعادة النظر في مناهج وقواعد النظر في النصوص التي انجلت صورتها في علم أصول الفقه، بل يقصد هنا إنضاج مناهج أخرى، تمكّن من الاستفادة من آيات القرآن الكريم، فيما وراء آيات الأحكام في آفاق الحياة، وشعاعها ممتدّة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تناولت سنن التمكين والهيمنة في الحياة.

النواحي الفردية والتعبدية الخاصة، بل تشمل كل ميادين الفعل الإنساني الموظف في الإطار العام لأداء وظائف الخلافة.

قال إسماعيل راجي الفاروقي في بيان أهمية العملية: "إذا أردنا أن نعيد للإسلام شموله الأول، وتأثيره في جميع شؤون الحياة، وحب علينا أن نعمم الاجتهاد ونوسّعه؛ لأنّه سبيلنا إلى ذلك- الاستحضار-، أي جعل الإسلام حاضرا في مناهج الحياة، و- التنشيط-، أي جعله مؤثرا في حياتنا... فالمجتهد المعاصر يفترض أن الشمول صفة للإسلام، وبالتالي لفقّه الإسلام"⁽¹⁾.

تمتلك عملية الاجتهاد الشّامل بهذا المنظور سعة أفق في النظر لمتطلبات النهضة، مستوعبة لمفردات الواقع زمانا ومكانا، ومحقّقة لتطلّعات الأمة في كل شعاب الأداء الإنساني، ووسيلة لبعث الحيوية، وبثّ التجديد في الحياة، بما يجعلها مبدعة ومعطاءة.

3- تعميق بُعد التواصل والتكامل في الأفكار النهضوية:

يحتاج تشكّل معالم المشروع الحضاري الإسلامي إلى تراكمات نوعية للأفكار النهضوية السابقة، تستثمر وفق أنساق تكاملية وتواصلية على اعتبار وحدة منطلقها ومقصدها، بهدف الوصول إلى تأسيس المشروع الحضاري الإسلامي الجامع لهذه الجهود. وبهذا المنظور يحقّق المشروع أقصى درجات الوفاق والتناغم بينها، وتوجيهها لتشكّل روافد تصبّ في المجرى الكبير للمشروع الحضاري الإسلامي.

ويقتضي تفعيل وتعميق بُعد التواصل والتكامل عملا متوآصلا على مستويين:

أ - رسم خارطة عمل فعّالة تستوعب كل أفكار النهضة ماضيا وحاضرا، على أساس التكامل والتواصل بينها، وجعلها تمضي بانسياب نحو المصب الكبير الواحد.

ب- التركيز على تفعيل فلسفة إبداع الخيارات والحلول والبدائل المختلفة، وبالتالي عدم رهن المشروع الحضاري الإسلامي لمنطق الخيار الواحد، والحل الواحد والأوحد، والبديل النهائي المطلق،

[1]: إسماعيل راجي الفاروقي، الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، ع09، 1397هـ- 1977م، ص10.

وهو ما يصبّ في اتجاه تعميق وترسيخ المشروع الحضاري الإسلامي ليكون قادرا - بما يمتلكه من بدائل - على التعاطي والتكيف مع تحديات الواقع، ليكون في مستوى تطلّعات الأمة.

3- **فقه آليات المراجعة والنقد الذاتي:** يعتبر آلية فعّالة للتجدّد الذاتي للمشروع بما يراعي مستجدّات الواقع، وما يحمله من تحدّيات جديدة، سواء تعلّقت بتوقّف عجلة الإبداع في المشروع التي تضمن استمراريته ومواكبة تطوّرات العصر، أو بعوامل تآكل داخلي، أو تأمر خارجي.

تستلزم هذه التحديات تعميق بُعْد المراجعة والنقد على أساس مؤسّسي تخصّصي، يتوسّل بمناهج ووسائل علمية صارمة تتّجه بشكل دوري محدّد إلى تشخيص المشكلات وعلاجها، مع تحرّي الموضوعية في ذلك، قصدا إلى الحفاظ على المنجزات المكتسبة، وتجنّب هدرها، ثمّ تقويمها، وتثمينها، وتعزيزها بالبناء عليها.

قال أحد الخبراء في هذا المجال: "إنّ تقييمك لخطّتك يساعد على اتّخاذ القرار المناسب بالنسبة للخطوة المقبلة... إن الجهد الذي تبذله لا يساوي دائما النتائج التي تحصل عليها. ربّما تجد أنّك قد حصلت على القليل مقابل جهد هائل، وهذا يعني أنّك بحاجة لمراجعة الأمور لتقرّر أي جزء في الخطة يجب تعديله بشكل جذري"⁽¹⁾.

يمضي المشروع بتمثله لهذه الآليات التّجديدية نحو تحقيق مقاصده الأساسية كما سيتوضّح لاحقا.

المطلب الثاني: مقاصد المشروع الحضاري الإسلامي:

سعى المشروع الحضاري الإسلامي إلى تحقيق مقصد نهائي، وهو تبوؤ مرتبة الشهود الحضاري، وهو ما يتطلّب إنجاز أهداف مرحلية تتلخّص في تفعيل الوحدة، والتخلص من التبعية للمغلوب في كلّ مجالات الحياة المعنوية والمادية، كما سيتوضّح في التفصيل الآتي:

[1]: كيت كينان، التخطيط الإداري (بيروت: الدار العربية للعلوم، 1995)، ص 50 .

أولاً: الشهود:

يسعى المشروع الحضاري الإسلامي إلى تحقّق الأمة بمرتبة الشهود الحضاري، بوصفها الأمة الوسط كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا... الآية﴾ (1).

بيّن سيد قطب مفهوم الأمة الوسط من خلال الآية بقوله: "إنّما الأمة الوسط التي تشهد على الناس جميعاً، فتقيم بينهم العدل والقسط، وتضع لهم الموازين والقيم، وتبدي فيهم رأياً فيكون هو الرأي المعتمد...، وإنّما الأمة الوسط بكل معاني الوسط سواء من الوساطة بمعنى الاعتدال والقصد، ومن الوسط بمعناه المادي والحسي...، وأمة تلك وظيفتها، وذلك دورها، خليقة بأن تحمل التبعة وتبذل التضحية، فللقيادة تكاليفها، وللقوامة تبعاتها، ولا بد أن تفتن قبل ذلك وتبتلى، ليتأكد خلوصها لله وتجردها" (2).

ويعتلك المشروع في إطار سعيه للتحقّق بالشهود في بنيته من عناصر القوة ما يحوّل له تبوّأ مرتبة الشهادة، من أهمّها على الإطلاق ثراء منظومته الفكرية - العقيدة - ، والقيمية - الأخلاق - التابعة من مصادر يقينية مطلقة، تمكّنه من تقديم بديل حضاري يرتكز بالأساس على منظومة قيمية وروحية سامية، وهو الجانب الذي تفتقده الحضارة الغربية القائمة على أساس مادّي صرف.

من أهمّ مفاصل هذه المنظومة: الكليّات الإيمانية القائمة على أساس براهين العقل، وحقائق الوحي، وصفاء الفطرة، وشفافية الوجدان، والكليّات الأخلاقية التي تتضمّن مسلك السير القلبي إلى الله عبر الترقّي في مراتب العبودية، ومسلك تركية النفس، ومسلك الأدب مع الخلق، والكليّات التشريعية التي رسمت أنساق علاقة الإنسان مع ربّه، ومع نفسه، وأخيه الإنسان، وكونه.

تكوّن كل هذه المقوّمات نظرية متكاملة لبناء الإنسان والمجتمع من الناحية الفكرية - التصورات العقائد، ومناهج التفكير-، ومن الناحية العملية السلوكية - الأخلاق، والعبادات، والتشريعات-.

[1]: البقرة/ 143.

[2]: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق م1، ص 132.

وعلى أساس تمثل هذه المنظومة في الفهم والتطبيق يتوجّه المشروع الحضاري الإسلامي صوب فضاء واسع هو فضاء الإنسانية جمعاء على امتدادها في الزمان والمكان، واضعا نصب عينيه رؤية مستقبلية، تبعث فيه حركية إيجابية نحو تحقيق مشروع عالمي يستهدف تصويب وتسديد مسار الإنسانية، وتكميل جوانب النقص فيها.

ثانيا: الوحدة:

تظهر في المشروع إمكانية تحقيق الوحدة بالنظر لحضور أهم مقوماتها وهي: المرجعية الفكرية الواحدة المتمثلة في التصورات والقيم والتشريعات، ويدخل في رحابها عامل وحدة اللغة، وبالتنظر كذلك إلى التاريخ المشترك، الذي شهد تشكّل معالم وحدة عمّرت قرونا من الزمن، كما يدخل ضمن هذا الإطار الامتداد الجغرافي المشترك لأقطار العالم الإسلامي.

ويشترك العالم الإسلامي إضافة إلى المقومات السالفة الذكر في عنصر مجابهة تحديات الحاضر، التي تنعقد عليها الآمال في تحديد الوضع المستقبلي للأمة. وهو ما يمكن أن يكون أرضية اتفاق، ودافعية جديدة لاستئناف النهضة، نذكر من أهم هذه التحديات: همّ التخلص من التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية، وهمّ مقاومة بقايا الاستعمار في بعض مناطق العالم الإسلامي.

لكنّ تحقّق الوحدة الكاملة بالنظر لمشهد التفرّق والشرذم المهيمن في الأمة اليوم يتطلّب سلوك جملة من الممّهّدات والمراحل التي تقيم صرح الوحدة، تكيفا مع الوضع السياسي للأمة حاليا، ولعلّ من أهمها إقامة هياكل ومؤسسات سياسية، واقتصادية، وثقافية توحد استراتيجية العمل في المنطلقات، والمناهج والوسائل، وآليات التنفيذ والمقاصد، لذلك يعتبر الوصول إلى هذه المرحلة إنجازا نوعيا في حدّ ذاته، يسهم في تفعيل الوحدة في أرض الواقع.

ثالثا: التخلص من التبعية: السياسية والاقتصادية والثقافية:

يشكّل هذا العنصر أولوية قصوى للمشروع الحضاري الإسلامي، لكونه مقوما أساسيا لسيادة واستقلالية الأمة، يحوّل لها صناعة قرارها السياسي، والاقتصادي، والثقافي عن إرادة حرة، تملئها مصالحها العليا.

يتطلب تحقيق هذا المطلب سعياً مستمراً لبناء منظومة سياسية وثقافية واقتصادية تسترشد بكليات الإسلام العقدية، والقيمية، والتشريعية، وتستثمر الخبرة التاريخية الإسلامية، وتستوعب خبرة الآخر.

ولعلّ التخلّص من التبعية الاقتصادية، وبالأخصّ تحقيق الإكتفاء الذاتي في الغذاء، والدواء، والسلاح هو من أبرز أهداف المشروع، بسبب ملامسته الواضحة لواقع ويوميات أفراد الأمة، وبالنظر إلى الآثار السلبية لفقد تلك المقوّمات على المقدرات المادية للأمة، وأمنها الاقتصادي - بكل تجلّياته -، ممّا أفضى إلى إضعاف دورها ومكانتها بين الأمم، في عصر سيطر فيه المال عصب الحياة والاقتصاد على الحياة المعاصرة، وأصبح وسيلة فعّالة لممارسة النفوذ، وصنع القرار في كلّ مجالات الحياة.

المطلب الثالث: المشروع الحضاري الإسلامي - الأولويات، وآفاق المستقبل -

لا تزال الجهود الفردية والجماعية الرامية إلى تأسيس المشروع الحضاري الإسلامي، في إرهاباتها الأولى، ولم تصل إلى مرحلة العمل الجماعي المؤسسي الذي يثمر تشكّلاً بارزاً لمعالم المشروع - نظرياً، وتنفيذاً، وتطبيقاً -، وعليه يتطلّب الوصول إلى هذه المرحلة سدّ جوانب مفصلية في المشروع، لم تحظ بعناية المنظرين الرواد، وهي كالاتي:

أولاً: أولويات المشروع الحضاري الإسلامي:

تتحدّد أهمّ أولويات المشروع الحضاري الإسلامي في ضوء مستجدّات العصر الحالي، واستشراف آفاق المستقبل في المجالات الآتية:

1- تأسيس نظريات متكاملة في كلّ ميادين الفعل الإنساني: وفق رؤية معرفية شاملة ومتكاملة مؤسّسة على منظومة مفاهيمية أصيلة مستمدّة من ثوابت وكليات الإسلام، ومستوعبة للخبرة التاريخية للمسلمين، ومتشاقفة مع مختلف التجارب الإنسانية الفعّالة في مجالات السياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والثقافة، وغيرها من المجالات التي تعتبر مفاتيح أساسية للتأثير والتمكين في أرض الواقع، والهيمنة في مختلف ميادين الفعل الإنساني، وهو ما يمكن المشروع الحضاري الإسلامي إن فقه عملية التنظير، وحدّد بدقّة آليات التنفيذ والتطبيق من إقامة بناء حضاري متميّز، من حيث أراضيته الفكرية المعرفية، ومن حيث ثمراته المادّية؛ ممّا يحقّق الحضور الفعّال في الدائرتين الإسلامية والإنسانية.

2 - فقه آليات الشاقد مع التجارب الإنسانية الفعّالة: يقصد به بناء منهج واضح

المعلم، من حيث أرضية التأسيس، ومن حيث فعّالية مناهج النظر في المنظومة الحضارية للغرب بكليّتها الفكرية وثمراتها المادّية؛ ممّا يوصل إلى فقه آليات استيعابها، بتوظيف قراءة نقدية بناءة، متأسّسة على ثوابت الإسلام - التصوّرات، والقيم، والتشريعات-، ومستصحبة للخبرة الإسلامية في تفاعلها مع الثقافات الوافدة، ممّا يحصّل المقصود المأمول من الشاقد، وهو استثمار هذه التجارب في الاستئناف الجديد للنهضة، وبناء حضارة إنسانية راشدة.

3 - فقه هندسة النهوض: وهي العملية التي توظّف المعادلة المناسبة لتفعيل التغيير، من

حيث المنطلقات، والآليات، والمتطلّبات، والأولويّات، والمداخل والمفاتيح المؤثّرة فيه، والمناهج والوسائل المتوسّلت بها، وفعّالية استثمار الموارد المتاحة، ويندرج ضمن هذا العنصر فقه آليات الهيمنة على صناعة القرار؛ بمعنى امتلاك مفاتيح التأثير في صناعة القرار في العالم الإسلامي، الذي يمكن المشروع من التّفاد إلى المفاصل الأساسية في منظومة الحكم، متحكّما في موازين القوى الفعلية التي تهيمن في كل ميادين الحياة، في ضوء رؤية سياسية واضحة المعالم، ودليل نظري محكم يسترشد به المشروع، دون اللجوء إلى التصادم الذي يفترط في المنجزات المكتسبة - الإطارات البشرية التّوعية، ومستوى التغلغل في الواقع الإسلامي-.

ثانيا: الآفاق المستقبلية للمشروع الحضاري المنشود.

لعلّ أهمّ تساؤل يستحضر في هذا السياق هو: ما هي الآفاق المستقبلية للمشروع الحضاري الإسلامي؛ وبصيغة أدق ما هي أبرز الخصائص - عناصر القوّة- التي ينبغي توفّرها في المشروع المنشود، بما يكفل تحقيق التّمكين في الدائرة الإسلامية، والهيمنة في الدائرة الإنسانية.

تحدّد هذه الخصائص في الآتي:

1- مشروع أصيل:

يقوم المشروع الحضاري الإسلامي المنشود على أصول، وينضبط بموازين تحفظ له أصالته وبنيته المنطقية المتماسكة، من حيث إطاره المرجعي، ووسائله المنهجية وأدواته المعرفية، إذ يرتكز على مرجعية إسلامية أصيلة غنيّة بمبادئ مطلقة في التصوّرات والمفاهيم، وقيم وأخلاقية، وأحكام، مستمدّا منها أسسه وقواعده التي ترسي دعائمه، وكليّاته التي أقامت هياكله وجلّت معالمه، كما يستثمر منها

الوسائل، والمناهج، والآليات التي تطبّق مشروعه، وتنقله من مستوى التنظير إلى مستوى التنفيذ، و ترسم له أيضا الوجهة والغاية والمقصد.

يتخذ المشروع من هذه المرجعية معيارا مطلقا يؤطر به الواقع، فيسدّد ما طرأ عليه من انحراف وفساد، ويعزّز ويكّمّل الرّؤى، والقيم الخيرة التي جادت بها الإنسانية، مستوعبا بهذه الرؤية مختلف الأبعاد وشتى جوانب الحياة ومستجداتها، في تماسك وانسجام نوعي ومتميّز.

إنّ تقرير حقيقة أصالة المشروع لا يعني إطلاقا وصف مشروعه بالانغلاق و التقوقع، بل يتميز - على العكس من ذلك - بالانفتاح الإيجابي على الخبرات الإنسانية، وبالتفاعل مع الثقافات الوافدة في إطار توظيف منهج استيعابي فعّال.

2- مشروع واقعيّ فعّال:

من عناصر التميّز في المشروع الحضاري الإسلامي المنشود امتلاكه القدرة على وضع الإنسان والمجتمع في دائرة الحركة والعطاء والتأثير، مانحا إيّاهما طاقة وقوة حركية دافعة نحو السموّ والتكامل في عالمي المادّة والروح، فهو مشروع يفقه المداخل المناسبة لبعث الفعّالية في الحياة، و يجيد استثمار الإمكانيات و الوسائل البشرية والمادّية المتاحة، واستخلاص أقصى النتائج، وأجود الثمار منها، ويمتلك مفاتيح تفجير طاقات الإنسان والمجتمع، وتحويلها إلى حركية إيجابية، وفعّالية واقعية، تسعى وتضرب في الأرض في إطار ممارسة مهامّ الخلافة.

3- مشروع إنسانيّ:

يتميّز المشروع الحضاري الإسلامي المنشود بمقصده الإنساني الواضح الأصيل، المؤسّس على تصوّرات وتشريعات وقيم ثابتة. وعليه يشكّل الإنسان - بصرف النظر عن دينه أو عرقه أو لونه - محور اهتماماته، من حيث تبني قضاياه العادلة التي تحفظ له كرامته وحرّيته، وتحقيق تطلّعاته، والموازنة بين واجباته وحقوقه، وتربيته وتنمية قواه العقلية والنفسية والجسمية، وتأهيله للحياة الاجتماعية.

ولا يقتصر اهتمام المشروع بالإنسان في الدائرة الإسلامية فقط، بل يتعدّى إلى الدائرة الإنسانية، بتبني العضلات والقضايا الشائكة في مختلف شعاب الحياة، محاولا تسديد أداؤها على

أساس ثوابت الإسلام، وبالتالي استعادة زمام المبادرة في شتى مواقع الفعل الإنساني الحميد. يندرج كلّ هذا في إطار أداء الأمة لوظيفتها وهي الشهادة على الناس، وتعزيز مبدأ عالمية الإسلام.

4- مشروع شامل ومتكامل:

يتميّز المشروع المنشود برؤية شمولية تكاملية للبناء الحضاري، محيطة بأبعاده التاريخية والتشخيصية والتصحيحية، حيث يستوعب دروس الماضي، ويفقه علل وعوائق الحاضر، ويستأنف دورة حضارية جديدة، ويستشرف آفاق المستقبل.

تتجلى وفق هذه الرؤية المتميّزة كليات وجزئيات وتفاصيل المشروع في نسق متكامل ومتناغم، وفق منهج عمل محدد، يعدّ بمثابة بوصلة توجيه تفقه تحديد الأهداف وفق مطالب اللحظة التاريخية، ورؤية شمولية تلمّ المفردات في أنساق محكمة تفعل مفرداته في الواقع، على أساس منظومة فكرية وقيمة ثابتة.

يسير كل ذلك في إطار منهج تكاملي يحقق التناسق والإنسجام بين هذه المفردات. وبهذا يتميّز المشروع بتناسق بنائي، وترباط وظيفي بين وحداته، ابتداء من الإنسان، وانتهاء بالمجتمع للوصول إلى بناء الصّرح الحضاري، الذي يمكّن الأمة من تبوّأ مرتبة الشهود الحضاري، وهو المقصد الأسمى الذي ينشده المشروع الحضاري الإسلامي، ممّا يؤكّد شموليته وعالميته.

5- مشروع أخلاقي:

تعدّ منظومة الأخلاق الرّوح السارية في المشروع المنشود، فمن مقاصده الأساسية تعزيز وصيانة القيم المستمدّة من الإسلام، أو المبادئ الأخلاقية المشتركة بين الأمم والثقافات والحضارات، كالعدل، والحرية، والمساواة، واعتمادها كمنطلقات أساسية للإصلاح والبناء في الدائرة الإسلامية، وتقويم الانحراف الحاصل في الدائرة الإنسانية.

6- مشروع سنني:

تعتبر خاصية السننية عنصراً متجذراً في المشروع الحضاري الإسلامي، يتجلى في التزامه الصّارم بالنواميس والقوانين التي تتحكم في عملية التغيير، تشخيصاً لعوائقه وجذوره، وتصحيحاً وتدعيماً لمساره، وبهذا الانضباط يعتبر المشروع فقه وتسخير السنن بشقيها الاجتماعي والكويني مفتاحاً مهماً لعملية النهضة، حفاظاً على منجزاتها، وديمومة تألقها.

7- مشروع متوازن:

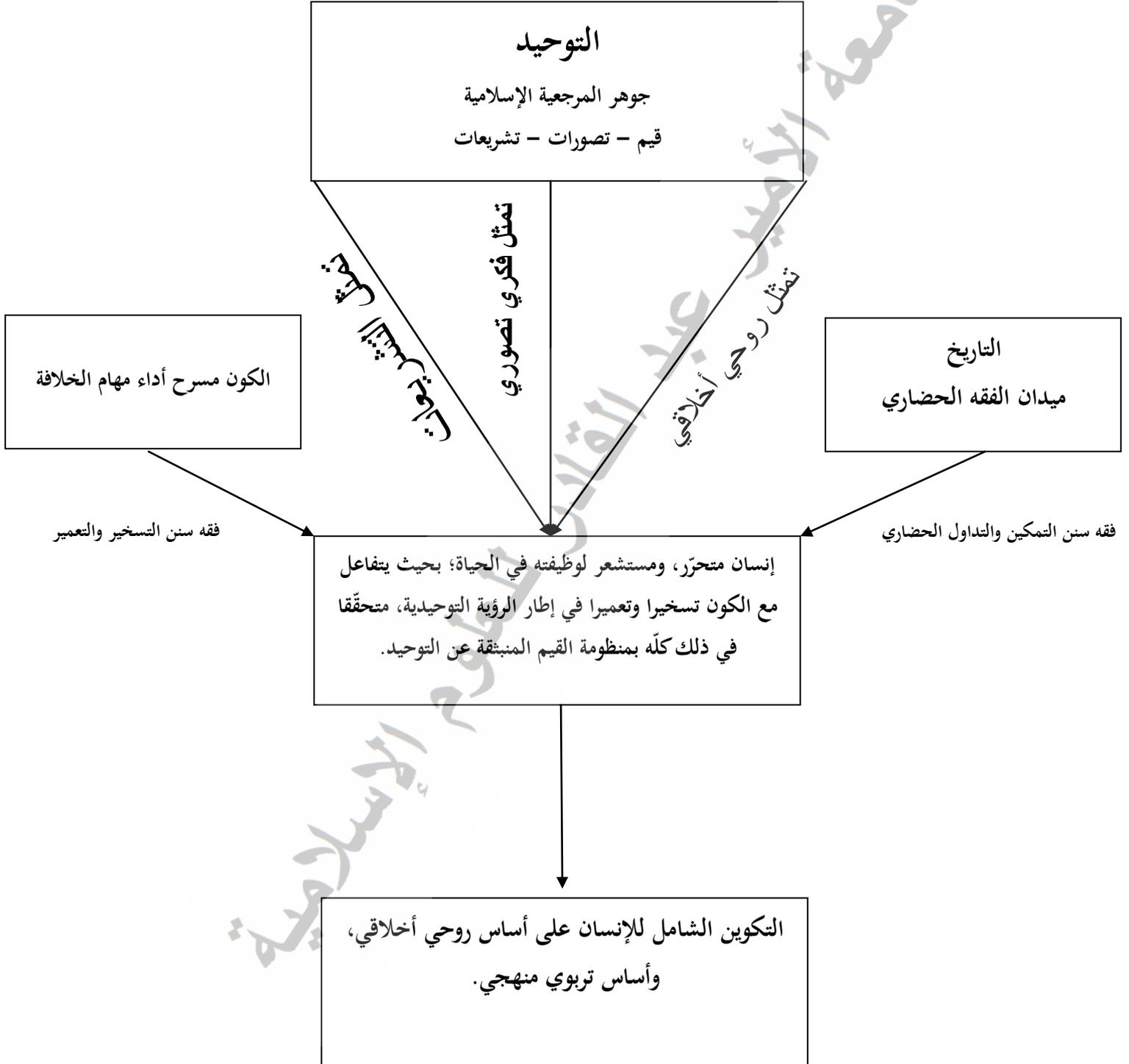
يملك المشروع المنشود قدرة على التحكّم المتوازن بمفردات الإصلاح، بحيث يستوفي كلّ متطلبات النهضة الشّاملة التي تستهدف صياغة الفرد وبناء الجماعة، وتأسيس القاعدة الجماهيرية، والتمكين في مفاصل الحكم، و السموّ الروحي القيمي، والرقي التعميري المادّي، وغيرها من المفردات

8- مشروع عالمي:

يشكّل ما رسمه الوحي من كليات اعتقادية، وقيمية، وتشريعية سقف التحرك الإنساني على المستويين: - التنظيمي والتنفيذي - ، وعلى أساس هذه المنظومة النوعية يمتلك المشروع الحضاري الإسلامي بديلاً شاملاً، وأ نموذجاً حضارياً عالمياً، يعالج مشاكل العصر الأساسية، مقدّماً لها حلولاً تفوق نوعياً الحلول التي يقدمها الغرب، ممّا يدفع بالحركة الإنسانية نحو مزيد من التكامل والرقي البشري في عالمي الروح والمادّة.

مخطط بياني: المشروع الحضاري الإسلامي - الأسس، والكليات، وآليات التطبيق والتجدد،

والمقاصد.-



بناء المجتمع على أساس عقدي روحي، وأخلاقي منهجي

كليات المشروع للبناء الحضاري

الاقتصاد الثمرة المادية
لعملية التغيير

السياسة عامل تسريع عملية
التغيير

التنمية الشاملة على أساس
التربية والتعليم

الثقافة بوصفها النسق المنظم
لعملية التغيير

آليات التطبيق: المؤسسة الإيمانية الدعوية، والمؤسسة السياسية،
والمؤسسة الاقتصادية، والمؤسسة الثقافية التعليمية، والمؤسسة
الاجتماعية، والمؤسسة الإعلامية الدعائية، والمؤسسة الاتصالية
التعبوية، ومؤسسة التخطيط والاستشراف.

آليات التجدد: - سلوك مبدأ التكيف الإيجابي، والتوازن، والتدرج.-
تفعيل عملية الاجتهاد الشامل في ميادين العلوم الشرعية والكونية.-
تعميق بُعد التواصل والتكامل في الأفكار النهضوية- فقه آليات
المراجعة والنقد الذاتي.

المقصد المرحلي: التخلص من التبعية السياسية، والاقتصادية
والثقافية.

المقصد النهائي: بناء حضاري شامخ يقوم على دعامة إيمانية
روحية، ودعامة مادية تعميرية، يتبوأ مرتبة الشهود الحضاري.

الخاتمة:

انطلق الباحث في هذه الدراسة من إشكالية مركزية تتمحور حول دراسة تأسيسية للمشروع الحضاري الإسلامي بناء على القراءة التواصلية والتكاملية لمشاريع الحضارة في العالم الإسلامي. ومن خلال استعراض الخطوات المنهجية الموظفة في البحث، بداية من المدخل التأسيسي؛ ثم تحديد المفاهيم المفتاحية المركزية للبحث، ثم الدراسة التفصيلية لمشاريع البعث الحضاري في العالم الإسلامي، وصولاً إلى التنقيب في بنية المشروع الحضاري الإسلامي الجامع الكلي للجهود الإصلاحية السابقة، بتحليل معالمة، من حيث الأسس، والكليات، وآليات التطبيق والتجديد، والمقاصد والآفاق، توصل الباحث إلى النتائج الآتية:

1- التأكيد على مركزية التأسيس منطلقاً، والاستنباط منهجاً، والتنمية غاية، بوصفه المنظور الشامل والكلي الذي يستوعب، ويستثمر الأفكار النهضوية الإسلامية المتراكمة طيلة قرنين من الزمن، لما يتضمّنه من منهجية معرفية تقوم على التحليل، والتّقد، والضبط، والتنظيم، بهدف صياغة المشروع الحضاري الذي تنشده الأمة الإسلامية.

2- يعتبر التجديد من المفاهيم الشرعية، بوصفه أحد المفاهيم الشرعية، التي يتعيّن استحضارها - اسماً ومعناً ودلالة - في الدراسة التأسيسية للمشروع الحضاري الإسلامي، من منظور كون التأسيس في جوهره يتمثل التجديد بكل أبعاده وتجلياته، عبر عملية تفاعل حيوي داخل إطار مرجعي ثابت، على أساس قواعد منهجية لإعادة اكتشافه وتطويره وفقاً لفهم يستوعب متطلبات الواقع الراهن.

كما يستصحب هذا المفهوم في دراسة مشاريع الحضارة في العالم الإسلامي، بوصفها جهوداً قصدت تمثل المفهوم الشرعي للتجديد، وتوظيفه عملياً في قراءة الواقع الإسلامي تشخيصاً؛ بكشف علل انحسار الحضارة الإسلامية، مع بيان العوائق التي تعيق الأمة عن النهوض، وتصحيحاً؛ بتقديم بديل حضاري يبتغي صنع النهضة .

3- تشكّل المفاهيم الموظفة في البحث - النهضة، والتجديد، والمشروع الحضاري، والتحرّر - وحدة عضوية متكاملة، حيث يرتبط الفعل النهضوي - بوصفه جهداً حضارياً نابعاً من الذات - أساساً بالعمل التجديدي الذي يزيح المعوقات التي تكبل الأمة عن الانطلاق، ويوثق صلتها بمرجعيتها الأصيلة، التي كانت منبع نهوض أسلافها. ويتطلب التجسيد الفعلي لهذا العمل النهضوي التجديدي - منطلقاً ومنهجاً وغاية - مشروعاً واضح الأبعاد، بيّن المعالم، من شأنه أن يحقق الغاية

المنشودة وهي الاستخلاف والإعمار الحضاري في الأرض. ولاشك أن المبدأ المفصلي والأساسي في تجسيد هذا الهدف هو تحرر الإنسان من كل المعوقات والمكبلات الذاتية والخارجية، ليندفع بوجوده وعقله نحو امتثال الأمر الإلهي بالعبودية الحقّة لله تعالى.

4- تضمّن جانب التصحيح في مشاريع التحضّر الإسلامي أبعاداً متميّزة ساهمت في دفع الفكر النهضوي نحو مزيد من التعمّق والتجذّر. منها: أولاً: بعد التأصيل، وثانياً: التنظيم الحركي، وثالثاً: التعبئة والاستقطاب، ورابعاً: الفقه السياسي، كما حوى هذا الجانب أبعاداً لم يتم تمثيلها بشكل فاعل، حيث افتقرت إلى إعادة صياغة وبناء وتأسيس، وهذا بالرغم من اجتهادها في تمثّل هذه الأبعاد، ولكنّه لم يرتق إلى درجة التمثّل الفعّال والمطرّد. نذكر من هذه الأبعاد ما يأتي: أولاً: بعد السننية، وثانياً: بُعد الفعّالية، وثالثاً: بعد التأسيس، ورابعاً: أبعاد التواصل، والتكامل، والشمول، وخامساً: بعد الواقعية، وسادساً: الموقف من الغرب، وسابعاً: بعد الشهود.

5- تمحورت أسس المشروع الحضاري الإسلامي - الفكرية والمعرفية، والواقعية، والقيمية - حول الإنسان، بوصفه المطالب بتحمّل هذه الأسس بالفهم، والسلوك، والتنزيل والتدبير في أرض الواقع، حيث ينطلق من قاعدة التوحيد مستمداً منها تصورات الكليّة للوجود، مبدئاً، ومنهجاً، ومقصداً. ويدخل في رحاب هذا التصوّر الكليّ بيان كليات استخلاف الإنسان في الأرض؛ أي وظيفة الإنسان ورسالته في الحياة.

تشكّل في ضوء تمثّل قاعدة التوحيد - المبدأ الجوهري في الإسلام - ومضامينها، معالم الرؤية التوحيدية للحياة، التي يستحضرها الإنسان الموحد أصالة في فقه سنن التمكين والتداول الحضاري عبر قراءة التاريخ، والتفاعل مع الكون بالتسخير والتعمير، ممّا يثمر علوماً نوعية توحيدية، منضبطة بكليات الإسلام، وقواعد الاستخلاف.

وتحضر المحورية نفسها في مجال القيم، حيث أنّ تحقّق الإنسان بالتوحيد سيكون باعثاً لتحزّره الكامل من الأغيار؛ مستشعراً لماهيته في الحياة، والتي من مضامينها أداء أمانة التكليف، عبر تفعيل كليات الاستخلاف وفق مراد الله؛ متحمّلاً تبعات الإخلال بهذه المهمة الشاقّة. وعليه يجب على الإنسان الخليفة أن يتحقّق بمنظومة القيم المنبثقة عن التوحيد، التي تمكّنه من ترسيخ وتعميق حركة التعمير في الكون، وفي هذا الإطار تبرز قيمتا العدل، والاعتدال - الوسطية -، لما لهما من دور في ترسيخ وتدعيم الصرح الحضاري للأمة، والحضور الإيجابي المؤثّر في الدائرة الإنسانية بقصد تسديد وتعديل مسارها.

6- تشكّل كليات المشروع الحضاري الإسلامي مجموعها منظومة تغييرية شاملة ومتكاملة، تتضمن خطوات منهجية واضحة الأبعاد والمعالم، حيث تنطلق من: التكوين الشامل للإنسان بوصفه حجر الزاوية في إحداث عملية التغيير، وهذا على أساس دعامين هما: التكوين العقدي والروحي، والتكوين التربوي والمنهجي. أمّا الفصل الثاني في الكليات فيتمثل في بناء المجتمع حامل رسالة التغيير، والمكلف بتنفيذ الرؤية الاستراتيجية الشاملة والمتكاملة التي ترمي إلى تأسيس أنموذج نضوي نوعي، يلي تطلّعاته ومقاصده في الحياة. ويتطلّب تحقيق هذا المطلب تجديد بناء المجتمع على أساسين هما: الأساس العقدي والروحي، والأساس الأخلاقي والمنهجي.

ويتحدّد النسق الضابط والمنظم لعملية التغيير في كلية الثقافة التي تعدّ بنظر المشروع - بمثابة عملية رقابة ذاتية مخطّطة ومنهجية يمارسها المجتمع، تتضمن تصفية المورثات السلبية المتفشّية فيه، وكشف عشرات مسيرته لتصويبها، والحفاظ على المنجزات المكتسبة، وبناء قيم أخلاقية، وجمالية، وعقلية، وتقنية فعّالة؛ تصبّ في اتجاه التنمية الشاملة للفرد، وتعزيز القوّة المعنوية والمناعية للمجتمع.

أمّا الكليّة المحرّكة والمفعّلة للتغيير فتتجلّى في عملية تنموية شاملة ومتكاملة، تنضبط برؤية كليّة متّسقة للإنسان والكون والحياة، وتتّجه صوب الرقي بجميع أبعاد ومستويات وزاويا حياة الإنسان والمجتمع، على أساس الاستثمار الفعّال للوسائل والموارد المتاحة - معنوية ومادّية-، بما يؤدّي إلى تطويرها وتنميتها، محقّقة المقصد المنشود وهو إقامة الأنموذج التنموي التّابع من تصوّرات وقيم وخصوصيات المجتمع. تتأسس هذه العملية التنموية على منظومة تربوية وتعليمية فعّالة تقصد تكوين إطارات نوعية تتحمّل عبء بناء تنموي يتمّع باستقلالية ذاتية من حيث إطاره المرجعي - التصوّرات والقيم-، و من حيث وسائله وموارده، للوصول إلى إقامة صرح حضاري أصيل نابع من الدّات الحضارية.

وتتمثّل الكليّة المسرّعة لعملية التغيير في البناء السياسي الذي يرتبط - في نظر المشروع - جذريا بعمق الإرث الحضاري للأمة الإسلامية بمقوماته الذاتية، والخبرة التاريخية الإسلامية، مع استثمار التجارب الإنسانية الفعّالة في هذا المجال. ومن هنا تتحدّد مقوّمات البناء السياسي في المشروع - وفق هذه الرؤية- في العناصر الآتية: أ- تأسيس البناء السياسي على مفهوم الأمة. ب- ارتباط البناء السياسي بالمبدأ الأخلاقي. ج- تطبيق مبدأ الشورى. د- الاستمداد من المرجعية الإسلامية الأصيلة. هـ- الضبط المنهجي للسياسة و- استيعاب التجارب السياسية التي أثبتت فعّاليتها في الفضاء الإنساني. ز- تمثّل الواقعية في البناء السياسي.

أما المخرجات المادية المحصلة من عملية التغيير فستظهر في كليات التمكين الاقتصادي التي تحمل - في نظر المشروع - بصمة البناء الحضاري الأصيل في تصورات، وقيمه، وثقافته، فهي أشبه بالثمرة البانعة التي تستمد وجودها من الشجرة - بجذورها، وجذعها، وأغصانها-. وعلى هذا تتقوم رؤية المشروع للبناء الاقتصادي بجملة من العناصر هي كالآتي: - مركزية الإنسان في البناء الاقتصادي. - مركزية القيم في البناء الاقتصادي. - انضباطه بقواعد ومقاصد الإسلام. يقوم تحقيق التمكين الاقتصادي - في منظور المشروع - على منظومة متكاملة ومتداخلة، تتضمن مستويات هي: - المستوى التأسيسي القاعدي: - المستوى النظري التخطيطي. - ثالثا: المستوى العملي التنفيذي.

7- يتطلب نقل المشروع الحضاري من مستوى التنظير إلى دائرة التنفيذ توظيف جملة من الآليات التطبيقية، والتجديدية، تتناغم مع الرؤية الاستشرافية للمشروع، بما يحقق المقصد المأمول. وهي كالآتي: أ- **آليات التطبيق:** ينتهج في هذا المجال العمل الجماعي المؤسسي عبر تشييد مؤسسات تعم كل جوانب الحياة، تتجلى في هياكل تنظيمية ووسائل مادية، تشرف عليها إدارات نوعية تتحمل أعباء نقل المشروع الحضاري الإسلامي من مستوى التنظير إلى مستوى التفعيل والتدبير، على أسس منهجية تزوج بين التكوين النخبوي النوعي، والعمل الجماهيري القاعدي. تتمثل هذه المؤسسات في: - المؤسسة الإيمانية الدعوية - المؤسسة السياسية - المؤسسة الاقتصادية - المؤسسة الثقافية التعليمية - المؤسسة الاجتماعية - المؤسسة الإعلامية الدعائية، والاتصالية التعبوية: - مؤسسة التخطيط والاستشراف.

ب- آليات التجدد: يعتبر التجديد قيمة مقررة وثابتة في المشروع الحضاري الإسلامي، وضرورة حضارية ملحة، يترتب عليها عمل مستمر من أجل تعميقه على أساس تجديد متواصل لنسقه المنطقي، وكلياته ومفرداته ومنهجيته، وتوظيف وسائل وآليات تحافظ على فعالية وحيوية المشروع، مطعّمة إياه ضد عوامل التآكل والجمود الداخلي. ومن أهم آليات تجدد نذكر ما يأتي: - سلوك مبدأ التكيف الإيجابي، والتوازن، والتدرج. - تعميق بُعد التواصل والتكامل في الأفكار النهضوية - تفعيل عملية الاجتهاد الشامل بوصفه آلية للبحث في العلوم الشرعية والكونية - فقه آليات المراجعة والنقد الذاتي.

8- توخى المشروع الحضاري الإسلامي تحقيق مجموعة من المقاصد، هي: أ- **الشهود:** يتوجّه المشروع على أساس تمثل بعد الشهود في الفهم والتطبيق صوب فضاء واسع هو فضاء الإنسانية

جمعاء، واضعاً نصب عينيه رؤية مستقبلية، تبعثُ فيه حركية إيجابية نحو تحقيق مشروع عالمي يستهدف تصويب وتسديد مسار الإنسانية، وتكميل جوانب النقص فيها.

ب- الوحدة: انتهى المشروع إلى القول بإمكانية تحقيق الوحدة بالنظر لحضور أهم مقوماتها وهي: المرجعية الفكرية الواحدة المتمثلة في التصورات والقيم والتشريعات، ويدخل في رحابها عامل وحدة اللغة، وبالنظر كذلك إلى التاريخ الواحد، والامتداد الجغرافي المشترك لأقطار العالم الإسلامي. لكن تحقق الوحدة الكاملة بالنظر لمشهد التفرق والتشرد المهيم في الأمة اليوم يتطلب سلوك جملة من الممهّدات والمراحل التي تقيم صرح الوحدة، تكيفاً مع الوضع السياسي للأمة حالياً، ولعلّ من أهمها إقامة هياكل ومؤسسات سياسية، واقتصادية، وثقافية توحد استراتيجية العمل في المنطلقات، والمناهج والوسائل، وآليات التنفيذ والمقاصد، وعليه فالوصول إلى هذه المرحلة يعتبر إنجازاً في حدّ ذاته لتفعيل الوحدة في أرض الواقع.

ج - التخلص من التبعية - السياسية، والاقتصادية، والثقافية: يشكل التحرر من أسر التبعية من أولويات المشروع الحضاري الإسلامي، لأنها مقوم أساسي لسيادة واستقلالية الأمة، يخول لها صناعة قرارها السياسي، والاقتصادي، والثقافي عن إرادة حرة، تمليها مصالحها العليا. يتطلب تحقيق هذا المطلب سعياً مستمراً لبناء منظومة سياسية وثقافية واقتصادية تسترشد بكليات الإسلام العقدية، والقيمية، والتشريعية، وتستثمر الخبرة التاريخية الإسلامية، وتستوعب خبرة الآخر.

09- تتحدّد أهم أولويات المشروع الحضاري الإسلامي في ضوء مستجدّات العصر الحالي، واستشراف آفاق المستقبل في المجالات الآتية:

أ - تأسيس نظريات متكاملة في كلّ ميادين الفعل الإنساني: وفق رؤية معرفية شاملة ومتكاملة مؤسّسة على منظومة مفاهيمية أصيلة مستمدّة من ثوابت وكليات الإسلام، ومستوعبة للخبرة التاريخية للمسلمين، ومتناقفة مع مختلف التجارب الإنسانية المفيدة لحاضر الأمة، والفعّالة في مجالات السياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والثقافة.

ب- فقه آليات الشفاف مع التجارب الإنسانية الفعّالة: يقصد به تأسيس منهج واضح المعالم، من حيث أرضية التأسيس، ومن حيث فعّالية مناهج النظر في المنظومة الحضارية للغرب بكلياتها الفكرية وثمراتها المادية؛ ممّا يوصل إلى فقه آليات استيعابها، على قراءة نقدية بناءة، مؤسّسة على ثوابت الإسلام - التصورات، والقيم، والتشريعات-، ومستصحبة للخبرة الإسلامية في تفاعلها

مع الثقافات الوافدة، مما يحصل المقصود المأمول من التثاقف، وهو استثمار هذه التجارب في الاستئناف الجديد للنهضة.

ج- فقه هندسة النهوض: توظف هذه العملية المعادلة المناسبة لتفعيل التغيير، من حيث المنطلقات، والآليات، والمتطلبات، والأولويات، والمداخل والمفاتيح المؤثرة فيه، والمناهج والوسائل المتوسّلت بها، وفعالية استثمار الموارد المتاحة، ويندرج ضمن هذا العنصر فقه آليات الهيمنة على صناعة القرار، في ضوء رؤية سياسية واضحة المعالم، ودليل نظري محكم يسترشد به المشروع، دون اللجوء إلى التصادم الذي يفترط في المنجزات المكتسبة - الإطار البشرية النوعية، ومستوى التغلغل في الواقع الإسلامي - .

وفي الأخير يؤكد الباحث على أن آفاق البحث في مجال موضوع الأطروحة مفتوح، وعليه يقترح التعمق في الجوانب الآتية:

1- آليات تنفيذ المشروع الحضاري الإسلامي، وبالأخص كيفية تفعيل العمل المؤسسي في أرض الواقع، الذي تشرف عليه الأطارات النوعية للمشروع؛ بما يحقق هيمنة المشروع في كلّ شعاب الحياة.

2- فقه هندسة النهوض، عبر امتلاك مفاتيح التغيير، والتركيز على عنصر إقناع صنّاع القرار بفعالية المشروع.

3- فقه آليات الاستفادة من التجارب الانسانية في النهوض، بما لا يتصادم مع مرجعية الأمة.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الفهارس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات

الصفحة	طرف الآية
50.....	﴿ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ... البقرة/ 180
34.....	﴿ أَفَعَيْنَا بِالْحُلُقِ الْأَوَّلِ... ق/ 15
73.....	﴿ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ... الأنعام/ 50
262.....	﴿ أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ... الملك/ 22
50.....	﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً... البقرة/ 282
58.....	﴿ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ... النساء/ 114
331.....	﴿ أَمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ... النمل/ 60
305.....	﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ... العصر/ 02
246.....	﴿ إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ... الأنعام/ 57
324-279-259-203.....	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ... الرعد/ 11
315.....	﴿ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا... الكهف/ 18
315.....	﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ... الإنسان/ 03
305.....	﴿ إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ... الفرقان/ 44
154.....	﴿ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ... الكهف/ 13
73.....	﴿ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ... المدثر/ 18
308.....	﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ... الروم/ 09
34.....	﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ... ق/ 15
46.....	﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ... الجاثية/ 18
305.....	﴿ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ... التين/ 05
305.....	﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ... البقرة/ 74
51.....	﴿ ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ... القصص/ 61
310.....	﴿ دِينًا قِيَمًا... الأنعام/ 161
241.....	﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ... الفتح/ 23
259.....	﴿ سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ... الإسراء/ 77

- ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ ... فصلت/53 213 .
- ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ... الشورى/13 47 .
- ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا ... الزمر/29 168 .
- ﴿ عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرْتَ ... التكوير/14 50 .
- ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ... سبأ/06 302 .
- ﴿ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ ... الروم/16 50 .
- ﴿ فَعَالٍ لِمَا يُرِيدُ ... البروج/16 261 .
- ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ... البقرة/185 50 .
- ﴿ قَالَ بَلْ سَأَلْتُ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ ... يوسف/83 332 .
- ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ ... آل عمران/137 122 - 259 .
- ﴿ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ ... يونس/101 63 .
- ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا ... الأنفال/38 257 .
- ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ... البقرة/266 63 .
- ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ... البقرة/256 63 .
- ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ... الأعراف/176 73 .
- ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ... الحديد/25 317 .
- ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ ... المائدة/48 46 .
- ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا ... النحل/30 58 .
- ﴿ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ ... الأنفال/63 181 .
- ﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ ... الإسراء/18 122 .
- ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ ... الجمعة/02 130 - 272 .
- ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ ... القصص/77 333 .
- ﴿ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ ... النساء/08 50 .
- ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ... البقرة/170 62 .

طرف الآية

الصفحة

- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا... المائدة /104.....62.
- ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ... الأعراف/163.....50.
- ﴿وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ... المؤمنون/98.....50.
- ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ... النحل/5-8.....331.
- ﴿وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ... سبأ /10. 11.....169.
- ﴿وَإِنْ كُلٌّ لَمَّا جَمِيعٌ... يس/32.....50.
- ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ... القلم/04.....329.
- ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ... النجم /39 - 40.....58.
- ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى... المائدة /02.....337.
- ﴿وَتِلْكَ الْآيَاتُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ... آل عمران/140.....260-79.
- ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ... الكهف/59.....317.
- ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ... يوسف/18.....331.
- ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ... النحل/76.....263.
- ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ... الذاريات/21.....63.
- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ... سبأ /7.....34.
- ﴿وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا... السجدة/10.....34.
- ﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا... الإسراء/49 - 51.....34.
- ﴿وَفَعَلُوهُمْ إِنْهُمْ مَسْئُولُونَ... الصافات/24.....315.
- ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ... الكهف/29.....315.
- ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا... البقرة /143.....-285-247-230-224 -55.
- 385-291.
- ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ... النساء/05.....310.
- ﴿وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا... آل عمران/64.....312.
- ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ... آل عمران/104.....58.
- ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ... الحجر/16.....331.

- ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... الإسراء/70.....304.
- ﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ ... النساء/ 141.....173.
- ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ... الذاريات/56.....298 -296.
- ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ ... الحجر/ 85.....332.
- ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ ... النساء / 124.....38.
- ﴿ وَنَبِّئُهُمْ أَنَّ الْمَاءَ... القمر/ 28.....50.
- ﴿ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا... الكهف/ 49.....50.
- ﴿ وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ... الحشر/09.....319.
- ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ... الانشقاق/56.....298.
- ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ ... الحجرات/13.....336 -312.
- ﴿ يَوْمَ نَبِّدُ كُلُّ نَفْسٍ ... آل عمران/ 30.....50.

فهرس الأحاديث.

الصفحة	طرف الحديث
.286.....	(أَلَا لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدَ
.35.....	(إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ
.328.....	(إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ
.329.....	(كَانَ خُلِقَهُ الْقُرْآنَ
.338.....	(لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا.
.39.....	(لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي
.331.....	(لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ
.181.....	(الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا
.338.....	(الْمُسْلِمِ أَخُو الْمُسْلِمِ
.40.....	(مَنْ أَحْيَا سُنَّةً
.39.....	(يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ

فهرس الأعلام والبلدان والأماكن

الصفحة	الإسم
.24.....	ابن القيم
.184.....	ابن التّغيس
.184.....	ابن الهيثم
-109-108-106-85-66.....	ابن باديس
-130-127-124-123-122-121-120-119-118-117-115-111	
.282-277-272-254-253-252-250-234-159-135-133-131	
.256-24.....	ابن تيمية
.37.....	ابن حجر
.317-184-51.....	ابن خلدون
.73	ابن فارس
-148-146-33.....	أبو الأعلى المودودي
	.251-250-237
.270.....	أبو الحسن الندوي
.136.....	أبو بكر الصديق
.333.....	أبو حامد الغزالي
.41.....	أبو داود
.196.....	أحمد خان
.231.....	أحمد عربي
.126-107.....	الأزهر
.356.....	اسماعيل راجي الفاروقي
.235.....	أم القرى
.336.....	الإمام أحمد
.183.....	الإمام مالك
.140.....	أنقرة

أوجست كونت.....	199.
أوروبا.....	56-22-21.
	282-199-145-80-79-70-57.
بديع الزمان النورسي.....	143-85-25.
	169-167-163-162-161-160-157-156-154-151-150-144.
	332-260-251-250-249-248-174-171-170.
البشير الإبراهيمي.....	251-115-113-108-90.
بغداد.....	187.
البوطي.....	53.
تركيا.....	200.
تونس.....	277.
الجاحظ.....	316.
الجامع الأخضر بقسنطينة.....	130.
جامع الزيتونة.....	277-127.
الجرجاني.....	74.
الجزائر.....	131-130-112-108.
	282-277-273-178..
جعفر بن أبي طالب.....	336.
جمال الدين الأفغاني.....	92-88-85-84-65-60.
	234-231-137-134-114-108-104-102-101-99-98-97-96-94.
	282-276-275-254.
الجوهري.....	320.
حدود الصين.....	183.
حسن البنا.....	85-61-25.
	162-161-159-154-153-152-151-148-147-146-144-142.
	276-270-256-253-251-250-247-175-173-169-167-165-164.

182.....	خالد بن الوليد.....
-102-87.....	الخلافة العثمانية.....
	.139-137-134
.199.....	دارون.....
.186.....	الدولة العباسية.....
.287-231-138-107.....	الدولة العثمانية.....
.107.....	الدولة الفارسية الصفوية.....
.185.....	دولة الموحدين.....
.256.....	الرازي.....
.162-151.....	رسائل النور.....
.74-46.....	الراغب الأصفهاني.....
.282-277-276-108-97.....	رشيد رضا.....
.89.....	رفاعة الطهطاوي.....
.256.....	الزمخشري.....
.324-262.....	سعيد جودت.....
.138.....	السلطان عبد الحميد الثاني.....
.358-324-246-163.....	سيد قطب.....
.183.....	شاطئ الأطلنطي.....
.248.....	الشاطبي.....
.303.....	طاش زاده كبرى.....
.262.....	الطيب برغوث.....
.274.....	عبد الله بن سعود.....
.277-276-101.....	العروة الوثقى.....
.183.....	عقبة بن نافع.....
.40.....	العلقمي.....
.182.....	عمر بن الخطاب.....

.183.....	عمر بن عبد العزيز
.182-180.....	غار حراء
.137 -136.....	فرنسا
.253.....	فلسطين
.41.....	القاري
.261.....	القاهرة
.252-118 -109.....	القطر الجزائري
.70 -69.....	كرين برنتون
.139.....	كمال أتاتورك
.139.....	الكماليون
-88-85-65-61.....	الكواكي
	.234-105-104-102-98-93-92
-86-84-60-53-52-25.....	مالك بن نبي
	-197-195-191-190-188-185-184-183-182-180-179-177
	-222-221-218-217-216-214-204-203-202-201-200-198
	.285-276-272-268-267-266-260-259-228-227-226-223
.277.....	مجلة الشهاب
.277-276.....	مجلة المنار
-186-179-177-86.....	محمد إقبال
	-206-205-204-203-201-197-196-195-192-190-188-187
	-226-224-221-219-218-213-212-211-210-209-208-207
	.284-278-228-227
.236.....	محمد الفاضل بن عاشور
.128.....	محمد النخلي
.274-254-24.....	محمد بن عبد الوهاب

-107-106-85.....	محمد عبده
-122-121-120-119-118-117-115-114-113-111-110-108	
-236-234-233-137-135-134-132-131-130-126-125-124	
..278-277-276-258-257	
.126-125.....	محمد علي
.181-115.....	المدينة المنورة
.100	مصر
.139.....	مصطفى صبري
.185.....	المغرب
.40.....	المناعي
.252.....	نادي الترقى
.336.....	النجاشي
.37.....	النوي
.237-190-178-00.....	الهند
.182.....	واقعة صفين

فهرس الشعوب والجماعات والمذاهب

الاسم	الصفحة
أبناء مازينغ	.136.....
أبناء يعرب	.136.....
الإتحاد والترقي	.200-138
الأتراك	.140.....
الإخوان المسلمون	.164-162-153
الاستعمار البريطاني	.100
الاستعمار الفرنسي	.128-115-108.....
الاستعمار	-101-100-99-87.....
	.282-254-237-198-178-141-135-115-114-109-106-103
الإقطاع	.21.....
الألمان	.282.....
الأمة الجزائرية	.136-113-112.....
الأمة المصرية	.100.....
الأمريكان	.282
الانجليز	.282.....
الأنصار	.264-181
الأوروبيون	.282-87.....
التتار	.187-79.....
الترك	.79.....
الثورة العرابية	.108-106
الثورة المهديية	.231.....
الجامعة الإسلامية	.349-104-103-103.....
الجامعة الطورانية	.140.....
جماعة النور	.158-157.....

252-131-115-109.....	جمعية العلماء المسلمين الجزائريين-
57.....	الحداثيون.....
237.....	حركة الإخوان.....
138.....	الحركة الكمالية.....
180.....	الحنفاء.....
100.....	الدّهريون.....
180.....	الشريعة الموسوية.....
128.....	الشعب الجزائري.....
135.....	الشعب الفرنسي.....
281.....	الشيوعية.....
118-115-112.....	الطرق الصوفية.....
282-89.....	الفرنسيون.....
139.....	الكماليون.....
134-57-21.....	الكنيسة.....
146.....	المجتمع الأوروبي.....
237-181-180.....	المجتمع الجاهلي.....
130- 115.....	المجتمع الجزائري.....
131.....	المجتمع المصري.....
21.....	المجتمعات الأوروبية.....
196-100.....	المذهب الطبيعي.....
200.....	المذهب الماركسي.....
180.....	المسيحية.....
100.....	المصريون.....
231.....	المقاومة الجزائرية.....
21.....	الملكية المطلقة.....
264-181.....	المهاجرون.....

.254.....	المؤتمر الإسلامي الجزائري.....
.180.....	النصرانية.....
.180-237.....	الهندوسية.....
.268.....	الهنود.....
.180.....	اليهودية.....

الخطبة الأمير عبد القادر للعطوم الإسلامية

فهرس المصطلحات

المصطلح	الصفحة
الأبعاد الوظيفية للدين.....	.118
إثبات الذات.....	.204
ازدواجية السلوك الفردي.....	.193
الأزمة الثقافية.....	.193
الاعتماد على الذات.....	.351
الأفكار المميّنة.....	.201-200-199
الأفكار الميّنة.....	.201-198
الأفكار النهضوية الإسلامية.....	-68-28-24
	.76-75-73-72-69
الإكتفاء الذاتي.....	.351
الأمة القطب.....	.285
الأنا.....	.191-182
الأنثروبولوجيا.....	.53
أ نموذج الحياة الطيبة.....	.344
الأنموذج المثالي.....	.264
بناء الذات.....	-207-205
	.228-218
التاريخ.....	.308-307-240
التأسيس.....	-24-23-22-21
	.308-284-273-272-271-267-255-177-45-28-27
التأصيل.....	.249-248-247-245
التحديث.....	.29
التحلية.....	.331-328-62

331-328-62.....	التخلية
309-260-79.....	التداول الحضاري
227-217.....	التراب
206.....	تربية الذات
61	الترقي
324-258.....	التغيير الاجتماعي
199-88-29.....	التقدم
214-206-205	تقوية الذات
72-57.....	التمركز حول الذات
-250-249-153.....	التنظيم الحركي
	291-252
205.....	تنمية الذات
154.....	التنمية الذاتية
344.....	تنمية الموارد البشرية
351-344-343-57-29.....	التنمية
71-29.....	التنوير
214-191.....	التوتر
215.....	التوجيه الأخلاقي
215	التوجيه الجمالي
216	التوجيه الصناعي
286-121.....	الثقافة السننية
-215-166.....	الثقافة
	342-272-224
72-71-70.....	الحداثة
-65-64-62.....	الحرية
	-314-312-311-89-88-66

الحضارة.....	48-49-51
.....	180-184-190-191-198-203-207-217-228-242-272
ختم النبوة.....	212-213
خلق القرآن.....	186
الذات الحضارية.....	166-344
الذات.....	205-206-218-227
الذاتية.....	204
الذوق الجمالي.....	215-333
الربط الحضاري.....	325
الروح.....	182-183-184
الرؤية التوحيدية.....	26-171-172-300
.....	301-323-325-340
الزمن.....	217-241
شبكة الصلات الثقافية.....	223
شبكة العلاقات الاجتماعية.....	188-191-202-221
الشخص.....	251
الشيئية والتكديس.....	188-242
الشيئية.....	194
الضمانات الاجتماعية.....	53
طور الروح.....	180
طور العقل.....	180-182
طور الغريزة.....	180-182-184-185
عالم الأشخاص.....	181-217-223
عالم الأشياء.....	181-217-223
عالم الأفكار.....	181-217-223
عقد اجتماعي.....	339

193.....	عقدة النقص.....
185-184.....	العقل.....
-301.....	العلم التوحيدي.....
	323.....
.76-68	علم تاريخ تطور الأفكار.....
.217.....	العوالم الثلاثة.....
.184.....	الغريزة.....
.193.....	الفراغ المفاهيمي.....
.180	الفطرة.....
.160.....	الفعالية الاجتماعية.....
.106.....	الفعالية السننية.....
.362-337-197-53	الفعالية الواقعية.....
-120-94-65.....	الفعالية.....
-253-252-217-216-214-209-207-203-191-149-137-130	
.283-273-267-266-265-264-263-262-261-254	
.181	الفكرة الأنموذجية الدافعة.....
-190-180.....	الفكرة الدينية.....
	228-222-221-217-214.....
.291-289-81.....	الفكرة المركزية الدافعة.....
.225-204.....	فلسفة الذات.....
.193.....	القابلية للاستعمار.....
-30-24-23-21.....	القراءة التواصلية والتكاملية.....
	275-81-72.....
.263.....	اللافعالية.....
.71.....	ما بعد الحداثة.....
.345-224-223.....	المبدأ الأخلاقي.....

.279-278.....	المثالية.....
.57.....	المجتمع الإنتقالي.....
.57.....	مجتمع الاستهلاك.....
.225 -218.....	المجتمع المثالي.....
-223-222-215.....	المشروع الثقافي.....
	. 228-227
.227-226.....	المعادلة الاجتماعية.....
.216.....	المنطق العملي.....
.341.....	المنظومة المفاهيمية.....
.210-57.....	المنهج التجريبي.....
.242-188.....	النزعة الذرية.....
.200-199.....	نظرية التطور.....
.272-242-240-180.....	نظرية الدورة الحضارية.....
.237.....	نظرية المفاصلة.....
.199.....	النظرية الوضعية.....
.204-193.....	نفي الذات.....
-56-45-29-22-21.....	النهضة.....
	.337-274-201-123-67-61-60-59-58-57
.361-354-267.....	هندسة النهوض.....
.322-277.....	الواقعية.....

قائمة المصادر والمراجع

❖ القرآن الكريم

- آبادي، عبد العظيم محمد شمس الحق. عون المعبود شرح سنن أبي داود. بيروت: دار الفكر، 1415هـ-1995م.
- ابراهيم، عبد الله. المركزية الغربية عبد الله إبراهيم، - إشكالية التكون و التمرکز حول الذات- . ط1 ؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997م.
- الإبراهيمي، أحمد طالب. آثار الشيخ البشير الإبراهيمي. ط01؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000م.
- ابن الأثير. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 2 .
- ابن باديس، عبد الحميد. العقائد الإسلامية.
- . مجالس التذكير من كلام البشير النذير. ط01؛ الجزائر: دار البعث مطبوعات وزارة الشؤون الدينية ، 1403هـ - 1983م.
- . مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير. ط01؛ الجزائر: وزارة الشؤون الدينية، 1982م.
- ابن بلة، أحمد . أي دور للإسلام في ظهور عالم جديد، بالفرنسية والعربية- . بلا تاريخ ولا دار نشر.
- ابن تيمية، تقي الدين. الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تح: علي بن حسن بن ناصر وآخرون. الرياض: دار العاصمة: 1419هـ - 1999م.
- . مجموع الفتاوى؛ ج 3.
- ابن حجر، العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. ط 1؛ الرياض، دمشق: دار السلام، دار الفيحاء، 1997 م.
- ابن حنبل. أحمد. مسند الإمام أحمد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1414هـ - 1993م.
- . المسند؛ تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة.

- ابن خلدون، عبد الرحمان. المقدمة، تحقيق ودراسة وتعليق: علي عبد الواحد وافي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب- ثلاث مجلدات- 2006م.
- . المقدمة. بيروت: مؤسسة الأعلمي، بدون تاريخ.
- ابن رشد، أبو الوليد الكشاف عن مناهج الأدلة، دراسة وتحقيق محمد عابد الجابري. ط01؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م.
- ابن عاشور، الطاهر. تفسير التحرير والتنوير؛ تونس: دار سحنون.
- ابن عاشور، محمد فاضل. روح الحضارة الإسلامية. ط02؛ فرجينيا -وم أ- : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م.
- ابن فارس. أبو الحسين أحمد بن زكريا. معجم مقاييس اللغة؛ دار الفكر : 1399هـ - 1979م.
- ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل. تفسير القرآن العظيم. بيروت: المكتبة العصرية.
- ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. السنن ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي؛ بيروت: دار الفكر، دون تاريخ.
- ابن منظور. لسان العرب. ط04؛ بيروت: دار الجيل، دار لسان العرب، 1998.
- ابن نبي، مالك. القضايا الكبرى. ط01؛ دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، 1991.
- . مذكرات شاهد القرن- الطالب-. ط02؛ دمشق: دار الفكر، 1993م.
- . مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. ط01؛ دمشق: دار الفكر، 1992م.
- . مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين. ط04؛ دمشق: دار الفكر، 1984.
- . وجهة العالم الاسلامي، تر: عبد الصبور شاهين. ط05؛ دمشق: دار الفكر 1986م.
- . القضايا الكبرى. ط01؛ دمشق: دار الفكر، 1991م.
- . فكرة الإفريقية الآسيوية. تر: عبد الصبور شاهين، ط03؛ دمشق: دار الفكر، 1992.
- . الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين. ط04؛ دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، 1987م.

- تأملات، تر: الطيب الشريف. ط02؛ دمشق: دار الفكر، 1990م.
- دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين. دمشق: دار الفكر، 1978م.
- شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين. ط04؛ دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر 1988م.
- مذكرات شاهد القرن - الطفل والطالب-. ط2؛ دمشق، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، 1984م.
- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة، أحمد شعوب. ط01؛ دمشق: دار الفكر، 1992.
- ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين. دمشق دار الفكر، 1989م.
- أبو خليل، شوقي، الإسلام وحركات التحرر العربي. ط05؛ دمشق: بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، 1991م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. السنن. مع شرح العظيم آبادي. عون المعبود. ط2؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م.
- أبو سليمان، عبد الحميد، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية - المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني-. طبعة إلكترونية 1429/08/08هـ - 2008/08/09م.
- أحمد محمد، جاد عبد الرازق، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي. ط01؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م.
- أرسلان، شكيب، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم. الجزائر: مكتبة رحاب.
- اسماعيل، زروخي، الفصل الخامس: الحرية في الفكر العربي الحديث، فلسفة التحرر- أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة. ط01؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- إسماعيل، فادي. الخطاب العربي المعاصر- قراء نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة -. ط2؛ مصر: دار الوفاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993م.

- الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوات عدنان الداروي. دمشق، بيروت : دار القلم، الدار الشامية 1994م.
- الأفغاني، جمال الدين. وعبد محمد. العروة الوثقى. بيروت: دار الكتاب العربي، 1970م.
- إقبال، محمد. الأعمال الكاملة. مطبوعات باكستان 1954م.
- . تجديد الفكر الديني، ترجمة عباس محمود. ط2؛ دمشق: مركز الناقد الثقافي، 2010م.
- الألباني، ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. الرياض: مكتبة المعارف، 1415هـ-1995م.
- . سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة. ط2؛ الرياض: دار المعارف، 1401هـ-1991م.
- . صحيح الجامع الصغير. ط3؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1401هـ-1991م.
- . إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. ط1؛، بيروت: المكتب الإسلامي، 1399هـ-1979م.
- الأميري، عمر بهاء الدين. وسطية الإسلام وأُمَّته في ضوء الفقه الحضاري. ط01؛ الدوحة: دار الثقافة، 1406هـ-1986م.
- أمين، أحمد. زعماء الإصلاح. ط01؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- الأنصاري، محمد جابر. تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها. ط2؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1998.
- أوتونا، ويلماز. تاريخ الدولة العثمانية؛ ط01؛ اركيا: منشورات مؤسسة فيصل للتمويل، 1990م.
- أوغلي، عائشة عثمان. والدي السلطان عبد الحميد الثاني، تر: صالح سعداوي صالح. ط1؛ عمان: دار البشير، 1411هـ-1991م.
- إيلي، روني ألفا. موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب. ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م.

- البخاري، محمد بن اسماعيل. الصحيح، شرح الحافظ ابن حجر العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري - علق عليه الشيخ ابن باز، ورقمه محمد فؤاد عبد الباقي. ط3؛ دمشق، الرياض: دار الفيحاء، مكتبة السلام.
- بدران بن سعود، بن الحسن. الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري - أمودج مالك بن نبي-. كتاب الأمة قطر: كتاب الأمة، 1420هـ.
- برغوث، الطيب. الفعالية الحضارية والثقافة السننية. ط1؛ الجزائر: دار قرطبة، 2004م.
- .التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية. ط01؛ الجزائر: دار قرطبة، 2004.
- .الفعالية الحضارية والثقافة السننية. ط01؛ الجزائر: دار قرطبة، 2004.
- .حركة تجديد الأمة على خطّ الفعالية الاجتماعية. ط01؛ الجزائر: دار قرطبة، 2004م.
- .موقع المسألة الثقافية من إستراتيجية التجديد الحضاري. الجزائر: دار الينابيع.
- برينتون، كرين. تشكيل العقل لحديث، تر: شوقي جلال. الكويت: عالم المعرفة، أكتوبر: 1984م.
- بسطامي، محمد سعيد. مفهوم تجديد الدين. الكويت: دار الدعوة، 1984/1404.
- البكار، عبد الكريم. مدخل إلى التنمية المتكاملة - رؤية إسلامية .. ط01؛ دمشق: دار القلم، 1999م.
- البناء، حسن. مجموعة الرسائل. الإمام القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992م.
- البهي، محمد. الفكر الإسلامي المعاصر وصلته بالاستعمار الغربي. ط07؛ دمشق: دار الفكر، 1991.
- بوالصفا، عبد الكريم. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى. الجزائر: المتحف الوطني للمجاهد، 1996م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. كبرى اليقينيّات الكونية. ط08؛ بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، 1993م.
- .منهج الحضارة الإنسانية في القرآن. ط11؛ دمشق: دار الفكر، 1432هـ-2011.
- البوعزيزي، العربي. محمد إقبال فكره الديني والفلسفي. ط01؛ دمشق: دار الفكر، 2004.

- البيهقي. أبو بكر أحمد بن الحسين. معرفة السنن والآثار. تحقيق: سيد كسروي حسن. ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/1991م.
- .السنن الكبرى. ط1؛ الرياض: مكتبة المعارف، 1356هـ.
- تركي، رابح عمارة. الشيخ عبد الحميد بن باديس - باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر المعاصرة. الجزائر: موفم للنشر، 2007.
- الترمذي، محمد بن عيسى. السنن، شرح المباركفوري . تحفة الأحوذى. بيروت: دار الكتب العلمية.
- توبة، غازي. الفكر الإسلامي المعاصر - دراسة وتقوم - . ط3؛ بيروت: دار القلم، 1977م.
- الجابري، محمد عابد. المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية-. ط02؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.
- .تكوين العقل العربي. ط07؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م.
- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. ط03؛ القاهرة: دار الشروق، 1988م.
- الجرجاني، الشريف. كتاب التعريفات. ط01؛ بيروت: دار الفكر، 2005.
- جمعة أمين، عبد العزيز. أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين، ص 424 نسخة إلكترونية على النت : www.ikhwanwiki.com.
- الجندي، أنور - أعلام وأصحاب أقلام - دار نضضة مصر للطبع والنشر - القاهرة - بدون تاريخ.
- .أعلام القرن الرابع عشر الهجري، المجلد الأول، أعلام الدعوة والفكر مكتبة الأنجلو المصرية 1981.
- جودت، سعيد . إقرأ وربك الأكرم . ط02؛ بيروت: دار الفكر المعاصر 1414هـ-1993م.
- .الإنسان حين يكون كلا وحين يكون عدلا. ط04؛ دمشق: دار الفكر 1993م.
- .حتى يغيروا ما بأنفسهم، تقديم: مالك بن نبي. ط07؛ بيروت: دار الفكر المعاصر 1993م.
- .مفهوم التغيير. ط01؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 1995م.

- الجوهري. الصحاح. ط04؛ بيروت: دار العلم للملايين، 1990.
- جيدل، عمار. بديع الزمان النورسي وإثبات الحقائق الإيمانية. ط01؛ اسطنبول: شركة نسل، 2001م.
- ماهية الإنسان من خلال رسائل النور. ط01؛ استنبول: شركة نسل 1422هـ، 2001م.
- حاج، محمد. محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية. ط02؛ بيروت: دار ابن حزم، 1996م.
- حامد، زهران، علم النفس الاجتماعي. ط06؛ القاهرة: عالم الكتب، 1424هـ.
- العجايبي، محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية. القاهرة: دار المعارف، 1969م.
- حسنة، عمر عبيد. الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية. ط01؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1998م.
- تأملات في الواقع الإسلامي. ط01؛ بيروت: المكتب الإسلامي 1990.
- رؤية في منهجية التغيير. ط01؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1994م.
- حسون، علي، فلسفة إقبال دمشق: مكتبة الإحسان. ط3؛ 1433هـ-2002م.
- حلمي، مصطفى الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية. ط01؛ القاهرة: دار بن الجوزي، 2006.
- حميداتو، مصطفى محمد. عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية - كتاب الأمة- ط01؛ الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1997، العدد 57، السنة: 17.
- حنفي، حسن. محمد إقبال فيلسوف الذاتية. ط01؛ بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009م.
- الخطيب، البغدادي. شرف أصحاب الحديث. تحقيق: محمد سعيد أوغلي. أنقرة: دار إحياء السنة النبوية، 1971م.
- الخطيب، التبريزي. مشكاة المصابيح. تحقيق: الألباني. ط3؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ-1985م.
- الخطيب، سليمان. فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي - دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر. ط01؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993م.

- خليل، عماد الدين. حول إعادة تشكيل العقل المسلم، ط01؛ الدوحة: كتاب الأمة، رمضان، 1403هـ.
- دبوز، علي. أعلام الإصلاح. الجزائر: قسنطينة، 1974م، ج1.
- الدجاني، أحمد صدقي. في تجديد الفكر وتاريخ الأفكار - دراسة في علم تاريخ الأفكار - ، مؤتمر مجمع اللغة العربية ، الدورة الثانية والستين، شوال 1416هـ ، الموافق ل مارس 1996م .
- الدريني، محمد فتحي. مناهج الإجتهد والتجديد في الفكر الإسلامي - سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (2)-، (الإجتهد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر) ط1؛ مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، خريف 1991م.
- الذهبي، شمس الدين . تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: عمر عبد السلام تدمري. ط01؛ بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.
- الرازي، أبو بكر. مختار الصحاح. ط01؛ بيروت: المكتبة العصرية، 1996.
- الرازي، فخر الدين. مفاتيح الغيب، 11/9.
- الرافي، عبد الرحمان. عصر محمد علي. القاهرة: دار النهضة العربية، 1951م.
- الراوي، أحمد. الوسطية والبعد الحضاري . الكويت: المركز العالمي للوسطية، الكتاب الثامن.
- رضا، أحمد. معجم متن اللغة. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1377هـ، 1958م.
- رضا، رشيد. تاريخ الإمام الأستاذ، ج2.
- . تفسير المنار. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1990م.
- رندال، جون هرمان: تكوين العقل الحديث ترجمة: جورج طعيمة، ومراجعة: بهان دجاني، وتقديم: محمد حسين هيكل. ط02؛ بيروت: دار الثقافة العربية، 1965م.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. ط12؛ بيروت: دار العلم للملايين، 1997م.
- زكي، رمضان خميس. مفهوم السنن الربانية دراسة في ضوء القرآن الكريم، نسخة إلكترونية من موقع www.al-islam.net . التاريخ: 2012/12/13م.
- الزمخشري. أساس البلاغة. ط03؛ بيروت: دار الفكر. ج1 .
- الكشاف (بيانات)، ج4 .
- السامرائي، نعمان عبد الرزاق، في التفسير الإسلامي للتاريخ . الجزائر: دار الشهاب، 1988م.

- سامو، آزاد سعيد، سعيد النورسي - حركته ومشروعه الإصلاحية في تركيا- ، ط01؛ دمشق: دار الزمان، 2008م.
- ستودارد، لوثروب. حاضر العالم الإسلامي ج1، تر: عجاج نحيوض. ط04؛ دمشق: دار الفكر، 1973م.
- السحمراني، أسعد. مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا. ط01؛ بيروت: دار النفائس، 1984م.
- سلطان، جاسم، النهضة من الصحوة إلى اليقظة، من موقع النت.
- سلطان، جمال. تجديد الفكر الإسلامي. ط01؛ الرياض: دار الوطن، 1412هـ.
- . مقدمات في سبيل مشروعنا الحضاري. الرياض: دار الوطن، 1413هـ.
- السلطان، عبد الحميد الثاني. مذكراتي السياسية ترجمة: محمد حرب. ط04؛ دمشق: دار القلم، 1998م.
- الشاطبي. الموافقات. ط01؛ دمشق: مؤسّسة الرسالة ناشرون، 1432هـ - 2011م.
- الشامي، علي. الحضارة والنظام العالمي - أصول العالمية في حضاري الإسلام والغرب - بيروت: دار الإنسانية، 1995م.
- شبّار، سعيد . الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر - دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية- . ط01؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007.
- شفيق، منير . الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات. ط02؛ الكويت: دار القلم، 1993م.
- . تجربة محمد علي (دون بيانات).
- الشناوي، عبد العزيز محمد. الدولة العثمانية، - دولة اسلامية مفترى عليها-؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1980)، ج 1 .
- صافي، لؤي . العقيدة والسياسة- معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية- ، ط01؛ دمشق: دار الفكر، 2001.
- الصالح، صبحي. الإسلام ومستقبل الحضارة. ط01؛ بيروت: دار الشورى، 1982م .
- الصدر، محمد باقر. اقتصادنا، ط20؛ بيروت: دار التعارف، 1408هـ-1987م.
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1994.
- الضناوي، علي. مقدمات في فهم الحضارة الإسلامية. ط01؛ الجزائر: مؤسّسة حراء الإعلامية، 1413هـ-1993م.

- طاش، زاده كبرى. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. ط1؛ بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ، 1985م.
- طالبى، عمار. ابن باديس حياته وآثاره. الجزائر: الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر. الجزائر، 1968م.
- الطبرى، ابن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية.
- طه، عبد الرحمان. فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة. - ط01؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1995.
- الطهطاوي، رفاة. تخلص الإبريز في تلخيص باريز. الجزائر، موفم للنشر، 1990.
- الطويل، توفيق. الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية. القاهرة: دار التراث الإسلامي، 1990م.
- عاطف، محمد. قاموس علم الاجتماع، - المصري. المجتمع الإسلامي.
- عبد العزيز، برغوث بن مبارك، المنهج النبوي والتغيير الحضاري. قطر: كتاب الأمة 1995م.
- عبد الفتاح، إسماعيل سيف الدين. بناء المفاهيم ضرورة منهجية، ندوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية - تقديم طه جابر العلواني. - ط01؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر سلامي 1998.
- عبده، محمد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. ط2؛ الجزائر: موفم للنشر، 1991م.
- الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة. ط1؛ بيروت: دار الشروق، 1993م.
- تفسير جزء عمّ. ط3؛ القاهرة: الجمعية الخيرية الإسلامية، 1341هـ.
- رسالة التوحيد. ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 1414هـ-1994م.
- العدوي، إبراهيم. رشيد رضا الإمام المجاهد. المؤسسة المصرية العامة للتأليف - القاهرة - بدون تاريخ
- العسقلاني، ابن حجر فتح الباري شرح صحيح البخاري (الرياض، دمشق: دار السلام، دار الفيحاء، ط1، 1997م).
- العقيلي. الضعفاء الكبير. تحقيق: الدكتور عبد المعطي قلنجي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ 1984م.

- ابن حبان، محمد بن معبد. صحيح ابن حبان. جمع وترتيب: علاء الدين. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.
- العلواني، طه جابر. الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي عبد المجيد النجار، المعاصر. ط01؛ بيروت: دار الهادي، 2003.
- إصلاح الفكر الإسلامي. الجزائر: دار الهدى، 1991م.
- أبعاد غائبة عن الفكر الإسلامي المعاصر، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، مراجعات تقويمية. ط1؛ بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، 2000م.
- أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة. ط1؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.
- الأزمة الفكرية المعاصرة. ط4؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1414هـ - 1994م.
- عمارة، محمد- جمع ودراسة وتحقيق- الأفغاني، الأعمال الكاملة. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1968م.
- أبو الأعلى المودودي والصحوّة الإسلامية. بيروت: دار الشروق، 1987م.
- المشروع الحضاري الإسلامي. ط01؛ القاهرة: دار السلام، 2008م.
- جمع ودراسة وتحقيق- رفاة الطهطاوي. الأعمال الكاملة. ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977.
- جمال الدين الأفغاني. بيروت: دار المستقبل العربي، 1984.
- جمال الدين الأفغاني جمال الدين الأفغاني، موقظ الشرق و فيلسوف الإسلام ط02؛ القاهرة: دار الشروق، 1988م.
- ماذا يعني الاستقلال الحضاري لأمتنا العربية الإسلامية. القاهرة: دار ثابت، 1983م.
- معالم المنهج الإسلامي. ط2؛ القاهرة: دار الشروق، 2009.
- جمع ودراسة وتحقيق- محمد عبده، الأعمال الكاملة. ط1؛ بيروت: دار الشروق، 1993م.
- هل الإسلام هو الحل. ط01؛ بيروت دار الشروق، 1995م.
- الإمام محمد عبده. مجدد الإسلام. ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981م.
- عويس، عبد الحليم. العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري - متابعة نقدية - . ط1؛ الكويت: مكتبة الفلاح، 1981م.

- الغزالي، أبو حامد. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت؛ القاهرة: مكتبة القرآن.
- الغزالي، عبد الحميد. حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة - قراءة في فكر حسن البنا- . القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2000م.
- غليون، برهان. الوعي الذاتي. ط2؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992م.
- الفاروقي، اسماعيل راجي، اسلامية المعرفة - المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات - المعهد العالمي للفكر الاسلامي. بيروت: دار الهادي، 1421هـ-2001م .
- . التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، تر: السيد عمر. طبعة إلكترونية، 1431هـ، 2010م.
- فروخ، عمر . تجديد في المسلمين لا في الإسلام. بيروت: دار الكتاب العربي، 1981/1401.
- الفيروزآبادي. البحر المحيط. ط1؛ بيروت: دار الفكر، 1424هـ - 2003م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ. المصباح المنير: ،تحقيق : يوسف الشيخ محمد ، المكتبة العصرية.
- القرضاوي، يوسف. من أجل صحة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا دون بيانات.
- . الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا(سلسلة الصحوة الإسلامية). دون بيانات.
- قطب، سيد . العدالة الاجتماعية في الاسلام . ط2؛ القاهرة: دار الشروق، 1980م.
- . خصائص التصور الإسلامي. ط5؛ القاهرة: دار الشروق، 1980م.
- . الإسلام ومشكلات الحضارة. ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 1998.
- . في ظلال القرآن، ط25؛ بيروت: دار الشروق، 1996م.
- كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الكفوشي، عامر. مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد. ط1؛ بيروت: دار الهادي، 2006م .
- كنعان، أحمد. أزمنا الحضارية في ضوء سنة الله في خلقه. ط1؛ بيروت: دار النفائس، 1997م.
- الكواكبي، عبد الرحمان. أم القرى . ط2؛ بيروت: الرائد العربي، 1982م.
- . طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. ط2؛ الجزائر: موفم للنشر، 1991م.
- كينان، كيت . التخطيط الإداري. بيروت: الدار العربية للعلوم، 1995.

- المبارك، محمد . نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1989م).
- مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط: تصدير: إبراهيم بيومي مذكور، وإخراج: أحمد حسن الزيات وآخرون. ط02؛ القاهرة: 1392هـ- 1972م جزآن في مجلد.
- مجمع اللغة العربية. معجم ألفاظ القرآن الكريم: تصدير: إبراهيم بيومي مذكور. ط02؛ القاهرة: 1409هـ- 1988م- مجلدان-.
- المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة. ط2؛ بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1978م.
- محفوظ، محمد، الإسلام. الغرب وحوار المستقبل. ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998م.
- . الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل. ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999م.
- محمد، فريد بك المحامي. تحقيق: الدكتور إحسان حقي، تاريخ الدولة العلية العثمانية. ط10؛ بيروت: دار النفائس 2006 م.
- محمد، محمد حسين. الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. ط7؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989م.
- المخزومي سعيد. خاطرات جمال الدين الأفغاني.
- المراكشي، عبد الواحد بن علي . المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان. القاهرة، 1963م.
- مركز دراسات الوحدة العربية، نحو مشروع نهضوي عربي- فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري - ط02؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005م.
- مسلم، بن الحجاج القشيري. الصحيح، شرح: الإمام النووي. المنهاج، تحقيق وتخریج، خليل مأمون شيحا. ط5؛ بيروت: دار المعرفة، 1419هـ- 1991م.
- مطهري، مرتضى. العدل الإلهي، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني. ط3؛ بيروت: الدار الإسلامية، 1417هـ- 1997م.
- منصور، عبد الحكيم. مصطفى كمال أتاتورك ذئب الطورانية الأغبر. ط1؛ القاهرة: دار الكتاب العربي، ، 2010.

- المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم. ط3؛ دمشق: دار الفكر، 1968م.
- .نحن والحضارة الغربية، دمشق: دار الفكر.
- موفق، بني المرجة. صحوة الرجل المريض - مؤسسة صقر الخليج للطباعة والنشر - الكويت مايو 1984م.
- مؤنس، حسين. الإسلام حضارة. ط1؛ جدة: 1407هـ - 1987م.
- الميداني، حسن حبنكة . العقيدة الإسلامية وأسسها. ط9؛ دمشق: دار القلم؛ 2000م.
- ميشل، رتشارد. الإخوان المسلمون، تر: محمود أبو السعود، 1974م.
- الميلاد، زكي. الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد. ط1؛ بيروت: دار الصفاة، 1994م.
- . المسألة الحضارية كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999م.
- النبهاني، تقي الدين، مفاهيم حزب التحرير؛ القدس، منشورات حزب التحرير، 1953م.
- نبيلة، عبد الحليم كامل. الأحزاب السياسية في العالم المعاصر. القاهرة: دار الفكر العربي، 1982م.
- النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل - بحث في جدلية النص والواقع-. ط01؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987م.
- الطاقة الحضارية في عقيدة الأمة الإسلامية، - الدور الحضاري للأمة الإسلامية في عالم الغد (نخبة من الباحثين)-. ط01؛ الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2000م.
- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين. ط1؛ فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م.
- .عوامل الإسهاد الحضاري. ط1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999م.
- .فقه التحضر الإسلامي. ط1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999م.
- .مشاريع الإسهاد الحضاري ط1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999م.
- النخلي، عبد المنعم - جمع وتقديم-. آثار الشيخ محمد النخلي - سيرة ذاتية-، تحقيق: حمادي الساحلي . ط1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م.
- الندوي، أبو الحسن . روائع إقبال الجزائر: دار الشهاب .

- الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية. ط2؛ القاهرة: مطبعة التقدم، 1997م.
- النسائي. السنن الكبرى. تحقيق: عبد الغفار البغدادي ومحمد كسروي حسن. ط1؛ بيروت، 1411هـ/1991م.
- النفيسي، عبد الله فهد، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي – عمل جماعي – ط2؛ دار البراق، 1990م.
- النورسي، بديع الزمان، رسائل النور ترجمة: الأستاذ إحسان قاسم الصالحي. ط1؛ استنبول: دار النيل، 1428هـ/2008م. اللغات. الملاحق. المكتوبات – نوى الحقائق – كتاب المشنوي العربي. صيقل الإسلام – الخطبة الشامية – الكلمات، سيرة ذاتية –، ملحق قسطنطيني إشارات الإعجاز، الملاحق – ملحق أميرداغ/1 –. الملاحق –، الشعاعات –.
- الهداوي حسن بن ابراهيم، التعليم وإشكالية التنمية – سلسلة كتاب الأمة – ط01؛ قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م.

● فهرس المقالات في الدوريات، ومواقع الانترنت

- أوصاف، أحمد، التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي، مجلّة جامعة الملك عبد العزيز – الاقتصاد الإسلامي –، السنة: 17، العدد: 01، السنة: 2004م.
- ابن باديس، عبد الحميد، الشهاب ج2 و8 ص 75، عدد فبراير.
- البصائر، العدد 171، جوان 1939م.
- البصائر، عدد 41، عام 1948م.
- البصائر س 321 ص 2 الجمعة 22 شوال سنة 1354 م.
- الشهاب ج3، م 14، ص 105، ربيع الأول 1357 هـ، فبراير سنة 1938 م.
- الشهاب، ج1، م 12.
- الشهاب " ج4، م 13، ص 176 – 179، عدد جوان 1937.
- الشهاب ج11، م 10، عدد أكتوبر، 1934.
- الشهاب، ج4، م 13، ص 176. 178، عدد يونيو (جوان) 1937م.

- الشهاب ج 08م12، شعبان 1355هـ ، نوفمبر 1936م.
- الشهاب، ج6، م 11، (أوت 1935 م، ص 365).
- أبو هندي، محمد علي نحو مفهوم إسلامي لمشروع النهضة الحضارية الإسلامية، مقال في مركز التأصيل للدراسات والبحوث - قسم المقالات - www.taseel.com بتاريخ 03-03-2012.
- الأنصاري، محمد جابر، محمد عبده والصحة الإسلامية المجهضة، ملحق العربي العلمي، العدد 01، 2005 م .
- البشير، عصام. نحو مشروع حضاري لإحياء القيم الإسلامية موقع: wa3yena.maktoobblog.com
- برغوث، الطيب ، دعوة للتواصل والتأصيل، الشروق الثقافي ع 15 الأسبوع من 04 إلى 11 نوفمبر 1993.
- برغوث، عبد العزيز ، موقع نظرية العلم في عملية الاستخلاف والتحضر عند الإمام بديع الزمان سعيد النورسي، المؤتمر العالمي الرابع لبديع الزمان سعيد النورسي .
www.nuronline.com بتاريخ: 03-11-2011، الساعة: 12.46
- البطوش، بسام عبد السلام، الحرية في الخطاب الإسلامي الحديث - الشيخ محمد الخضر حسين أتمودجاً - (كوالا لامبور: إسلامية المعرفة، العدد: 31).
- باعزيز، بن عمر ، عظمة الأستاذ الأكبر عبد الحميد بن باديس، مقال منشور في جريدة البصائر، عدد 24، 03 ماي 1938م، من السلسلة الثانية.
- بوبكر، جيلالي نظرية الحضارة بين محمد إقبال و مالك بن نبي مقال في موقع/ebn-khaldoun.com بتاريخ: 2011/08/24. الساعة 11.02.
- جيدل، عمار ، أهمية بحث المقاصد في بعث الفعالية الإيمانية في رسائل النور مقال في موقع www.nuronline.com التاريخ: 2012-10-22، الساعة: 12.30.
- تجديد دراسة علم العقيدة الإسلامية (مداخلة). الأردن: جامعة اليرموك، مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي، جوان 2001م.
- العدالة في رسائل النور المنزلة و الأثر ، موقع رسائل النور، www.nuronline.com

- خليل، عماد الدين ، في المشروع الحضاري الإسلامي: الأحد 29 جمادى الأولى 1427 الموافق 25 يونيو 2006، قسم المقالات / - islamtoday.net/nawafeth/artshow-7489.htm-40.

- الدجاني، أحمد صدقي، في تجديد الفكر وتاريخ الأفكار - دراسة في علم تاريخ الأفكار- ، مؤتمر مجمع اللغة العربية ، الدورة الثانية والستين، شوال 1416هـ ، الموافق ل مارس 1996م .
- الزحيلي، وهبة ، الإنسان في القرآن الكريم بمنظور النورسي، المؤتمر العالمي الخامس، موقع رسائل النور www.nuronline.com .

.الوسطية مطلباً شرعياً وحضارياً بحث مقدم في مؤتمر الوسطية منهج حياة الكويت/2005م، موقع: - .almuslimalmuaser.org/com.

- زرمان، محمد أساليب التربية ووسائلها من خلال رسائل النور للنورسي ، مقال في موقع رسائل النور nuronline.com، يوم 28-09-2011، الساعة 22.14.

- الزبيدي، عبدالرحمن حوار حول المشروع الحضاري: حوار أجري يوم 14-12-2006م، منشور في موقع: http://www.islamweb.net/

- سعدي، حمودة. مقولة التوتر في البناء الحضاري عند مالك بن نبي. مجلة الموافقات. الجزائر: المعهد الوطني العالي لأصول الدين، 1994م، عدد رقم : 3.

- عارف، نصر. أزمة دراسات التنمية- هيمنة الاقتصاد على الاجتماع-، موقع: http://www.onislam.net ، بتاريخ: 2004/02/14، الساعة:20.29.

- عبادة، عبد اللطيف. مناهج الحركات الإسلامية المعاصرة في التغيير - نقد وتقييم انطلاقاً من فكر بن نبي - . مجلة الموافقات. الجزائر: المعهد الوطني العالي لأصول الدين: العدد1994، 3م.

- عثمان، علي عيسى ، الإسلام ومسيرة الحضارة الإسلامية (لندن:جريدة، العدد 3160، الجمعة 99/03/19).

- العقلة، محمد ، مفهوم الادارة ودورة حياة المشروع ، -mohammad- .okla@aloola.sy

- عماد، عبد الغني، حاكمية الله المعطيات، المفهوم والخطاب، agimad.maktoobblog.com/ 21 تشرين الأول 2010 الساعة: 06:23

- عمارة، محمد. محمد عبده المهندس الأكبر لحركة التجديد والإصلاح، حاوره وصفي عاشور، موقع: إسلام أون لاين.نت بتاريخ 29-12-2005.
- عوامل التقدم وأسباب التأخر عند بديع الزمان سعيد النورسي، موقع النور www.nuronline.com. بتاريخ: 03-11-2011، الساعة: 12.46 .
- الفاروقي، إسماعيل راجي ، الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، ع09، 1397هـ-1977م.
- المتدين، سعيد، الحداثة وما بعد الحداثة، تثبيتاً للأصول أم كسراً للنماذج؟، مقال في موقع محمد عابد الجابري على الويب ، بتاريخ: www.fikrwanakd.aljabriabed.net.2010/04/05
- محفوظ، محمد، سؤال الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر(بيروت:مجلة الكلمة، العدد:24/1999).
- محمد، مراد بركات رؤية ابن باديس للإصلاح / www.binbadis ، الاثنين 21 فبراير 2011 17:04.
- المسيري، عبد الوهاب، الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية، إسلامية المعرفة، العدد 05، السنة الثانية، صفر 1417هـ-1996م.
- الميلاد، زكي ، السيد جمال الدين الأفغاني وتطور الفكر الإسلامي الحديث (مجلة الكلمة، العدد:22، 1999م).
- الناصر، سعاد، إحياء الأخلاق في الممارسة السلوكية عند الأستاذ النورسي، موقع www.hiramagazine.com، 2011/09/18، الساعة: 16:03.
- النجار، عبد المجيد، ملامح من الاستراتيجية السياسية للإمام عبد الحميد بن باديس، مجلة الوعي (الجزائر: دارالوعي العدد: 01، جويلية 2010م).
- النيفر، احميدة، إضاءات مغربية على مسألة التجديد الإسلامي في معناها وسياقاتها، من النت، موقع: www.almultaka.net، بتاريخ: 2010/04/23.

• المراجع باللغة الأجنبية:

Encyclopédie Universalis, France 1998-
Grand Larousse Encyclopeidique . Tv (Efficace)-

• رسائل جامعية غير منشورة:

- بودقزدام، عمران، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي رسالة ماجستير غير منشورة،
كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2001
- العويسي، عبد الله، مالك بن نبي حياته وفكره، ماجستير في الثقافة الإسلامية، (الرياض: كلية
الشريعة، 1404، 1405هـ).

فهرس الموضوعات

- المقدمة: 6 .
- الفصل الأول: مدخل تأسيسي: مقومات التأسيس ومقدمات المنهج: 20 .
- المبحث الأول: المبررات المنهجية والموضوعية للبحث: 21 .
- المطلب الأول: مدخل منهجي: 21 .
- المطلب الثاني: سؤال التأسيس : المنطلق، والمنهج، والغاية: 22 .
- المبحث الثاني: مدخل معرفي ومنهجي لبيان مفاهيم (التجديد، المشروع الحضاري، مشاريع التحضر الإسلامي، النهضة، التحرر): 29 .
- ضرورة المنهجية والمعرفية لتحديد المفاهيم 29 .
- المطلب الأول: مفهوم التجديد: 31 .
- المطلب الثاني: مفهوم المشروع الحضاري الإسلامي: 46 .
- المطلب الثالث: مفهوم مشاريع التحضر الإسلامي: 55 .
- المطلب الرابع: مفهوم النهضة: 56 .
- المطلب الخامس: مفهوم التحرر: 62 .
- المبحث الثالث: علم تاريخ تطور الأفكار - دراسة في المنهج وتطبيقاته في دراسة الأفكار النهضوية في العالم الإسلامي-: 68 .
- المطلب الأول: علم تاريخ تطور الأفكار من المنظور الغربي - دراسة ونقد- 68 .
- المطلب الثاني: الإطار المنهجي لدراسة تاريخ الأفكار النهضوية الإسلامية: 73 .
- الفصل الثاني: مشاريع التحضر في العالم الإسلامي: 77 .
- مدخل منهجي: 78 .
- المبحث الأول : مشروع الإصلاح التحرري: 87 .
- المطلب الأول: مشروع الإصلاح السياسي: 91 .
- المطلب الثاني: مشروع الإصلاح التربوي: 106 .
- المبحث الثاني: مشروع الإحياء الإسلامي الشامل: 138 .
- المطلب الأول : معوقات النهوض : 142 .

- المطلب الثاني: كليات النهوض.....149
- المبحث الثالث: مشروع الإصلاح الفكري:.....177
- المطلب الأول: معوقات الاستئناف الحضاري:.....180
- المطلب الثاني: كليات البناء الحضاري:.....203
- الفصل الثالث: تقويم عام لمشاريع التحضر الإسلامي:.....230
- المبحث الأول: تقويم رؤى مشاريع التحضر الإسلامي لمعوقات النهوض:.....235
- المطلب الأول: مسلك التشخيص السطحي لأعراض الأمة:.....235
- المطلب الثاني: مسلك التشخيص التعميمي لأعراض الأمة:.....236
- المطلب الثالث: مسلك التشخيص العللي لأعراض الأمة:.....239
- المبحث الثاني: تقويم رؤى مشاريع التحضر الإسلامي لكليات النهوض:.....244
- المطلب الأول: أبعاد متميزة في الفكر النهضوي:.....245
- المطلب الثاني: أبعاد مركزية في الفكر النهضوي تفتقر إلى التأسيس:.....255
- المبحث الثالث: الأفكار النهضوية - رؤية كلية-:.....289
- المطلب الأول: الأفكار النهضوية: المنطلق، والمنهج، والمقصد:.....289
- مخطّط : نظرة كلية في مشاريع التحضر الإسلامي.....293
- الفصل الرابع: المشروع الحضاري الإسلامي - الأسس، والكليات، وآليات التطبيق والتجدد، والمقاصد، والآفاق - :.....294
- المبحث الأول: أسس المشروع الحضاري الإسلامي:.....295
- المطلب الأول: الأسس الفكرية والمعرفية للمشروع الحضاري الإسلامي:.....295
- المطلب الثاني: الأسس الواقعية للمشروع الحضاري الإسلامي:.....303
- المطلب الثالث: الأسس القيميّة للمشروع الحضاري الإسلامي:.....310
- المبحث الثاني: كليات المشروع الحضاري الإسلامي:.....324
- المطلب الأول: التكوين الشامل للإنسان بوصفه نواة التغيير:.....324
- المطلب الثاني: بناء المجتمع حامل رسالة التغيير:.....335
- المطلب الثالث: الثقافة بوصفها النسق المنظم لعملية التغيير:.....340

- المطلب الرابع: التنمية الشاملة والمتكاملة على أساس التربية والتعليم بوصفها قطب الرحى في عملية التغيير:341.
- المطلب الخامس: السياسة بوصفها عامل تسريع عملية التغيير:343.
- المطلب السادس: التمكين الاقتصادي، بوصفه الثمرة المادية لعملية التغيير.....347.
- المبحث الثالث: المشروع الحضاري الإسلامي- آليات تطبيقه وتجديده، ومقاصده، وآفاقه - :350.
- المطلب الأول:آليات التطبيق والتجديد:.....350.
- المطلب الثاني: مقاصد المشروع الحضاري الإسلامي: الشهود، والوحدة، والتخلص من التبعية - السياسية، والاقتصادية، والثقافية-.....357.
- المطلب الثالث: المشروع الحضاري الإسلامي - الأولويات، والآفاق المستقبلية-.....360.
- مخطط بياني: المشروع الحضاري الإسلامي- الأسس، والكليات، وآليات التطبيق والتجديد، والمقاصد -365.
- الخاتمة:.....367.
- الفهارس:.....373.
- فهارس الآيات.....374.
- فهارس الأحاديث:.....378.
- فهارس الأعلام والأماكن والبلدان.....379.
- فهارس الجماعات والشعوب والمذاهب.....384.
- فهارس المصطلحات.....387.
- قائمة المصادر والمراجع.....392.
- فهارس الموضوعات.....411.

ملخص البحث

شهد العالم الإسلامي خلال القرنين الأخيرين ميلاد أولى إرهاصات النهضة الإسلامية الحديثة على يد الرواد الأوائل، منهم: محمد بن عبد الوهاب، ومحمد بن علي السنوسي، ومحمد المهدي، ورفاعة الطهطاوي، وغيرهم من المصلحين الذين سعوا إلى استئناف النهضة في دورة متجددة، تتجاوز حالة الانحطاط، والركود، والجمود الذي ميّز حياة الأمة الإسلامية، نتيجة عوامل تاريخية وداخلية وخارجية متداخلة. فسحت محاولات الرواد الأوائل المجال واسعا لبروز مشاريع متعددة كما وكيفا، نذكر من أبرزها على سبيل المثال لا الحصر مشاريع: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الحميد بن باديس، وحسن البناء والنورسي، ومالك بن نبي.

سعت هذه المشاريع تجاوز عشرات تحارب النهوض الأولى، قصد بناء أنموذج حضاري أصيل، يضاهي الأنموذج النهضوي الأول في سموه الروحي الأخلاقي، ورسوخه المادي التعميري. وهنا تكمن الأهمية الحيوية للبحث، وبيان ذلك تفصيلا يستدعي توظيف الخطوات المنهجية الآتية:

أولا: إشكالية البحث: بالرغم من مساهمة هذه المشاريع في إيقاظ الضمائر من سباتها، وتبصير المسلمين بواقعهم المأساوي، إلا أنها لم تحقق هدفها المنشود السالف الذكر وهو النهوض الفعلي بالأمة. يستدعي هذا الفشل عرض الإشكالية المركزية الآتية، وهي: هل يمكن توظيف رؤية كلية تحاول استيعاب مشاريع التحضر الإسلامي، بكشف عناصر القصور والتميز فيها، ومن ثم استبعاد مكامن وبواعث القصور والتقصير، واستثمار هذا الخلل في التأسيس لبديل حضاري يبني على أساس القراءة التواصلية والتكاملية للأفكار النهضوية. وبصيغة أخرى: دراسة المشروع الحضاري الإسلامي من منظور كشف أسسه ومنطلقاته المعرفية والمنهجية، وبيان مسالكه ومفاصله الأساسية ومقاصده الكبرى في التصور لعملية النهوض، بناء على القراءة التواصلية والتكاملية لمشاريع التحضر الإسلامي.

ثانيا: أهمية البحث:

تتجلى من خلال المعطيات السابقة الأهمية الحيوية للبحث؛ حيث يتضمن دراسة تحليلية نقدية ببناء مشاريع التحضر في العالم الإسلامي، نحاول فيها الاستفادة من تراكم الأفكار النهضوية في القرن الأخير من حياة الأمة الإسلامية. نعمل في هذا البحث على الخروج برؤية كلية تستوعب مشاريع التحضر الإسلامي، حيث تركز على جانبين هما: 1- الجانب النقدي البناء: يشخص هذا الجانب عناصر القصور في الجهود الإصلاحية السابقة بقصد أخذ العبرة منها، وتجاوزها مستقبلا، كما يكشف عناصر التميز فيها بهدف تعزيزها والبناء عليها. 2- الجانب البنائي التأسيسي: الذي يستثمر مضامين ومناهج

مشاريع التحضر الإسلامي في تأسيس منظومة تغيير متكاملة تركز على القراءة التواصلية والتكاملية للأفكار النهضوية.

ثالثا: أهداف البحث:

1- استيعاب الجهود الإصلاحية السابقة، بوصفها اجتهادات ابتغت إخراج الأمة من حالة الغثائية التي كانت تعيشها.

2- تتبّع الأفكار النهضوية في المجال الزمني للدراسة، بهدف كشف الفكرة المركزية التي كانت مدار كل مشروع.

3- كشف أوجه التكامل والتواصل والاستمرارية بين مشاريع التحضر الإسلامي.

4- بلورة مضامين المشاريع السابقة في منظومة تغييرية متكاملة، تقصد إخراج الفكر النهضوي من النظرة التجزيئية والمذهبية الضيقة إلى القراءة الحضارية المستوعبة التي تركز على الاستمرارية والتواصل والتكامل، بوصفها عناصر ضرورية لاستئناف دورة نهضوية متجددة.

رابعا: هيكل الأطروحة: عرضنا الأطروحة في أربعة فصول:

الفصل الأول: مدخل تأسيسي: مقدّمات المنهج ومقوّمات التأسيس.

يعدّ هذا الفصل بمثابة الأرضية المنهجية التي تقوم عليها الأطروحة، حيث تضمّن ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: استهللنا المبحث بذكر المبررات المنهجية والموضوعية للبحث، ثمّ مشروعية عرض سؤال التأسيس منطلقا ومنهجيا ومقصدا لدراسة الأفكار النهضوية الإسلامية.

المبحث الثاني: حدّدت فيه المفاهيم المفتاحية المركزية الموظفة في البحث، بدءًا بتحديد مفاهيم التجديد والتحرّر والنهضة، من منظور تأصيلي، ثم بيان المنظور العملي التطبيقي لتمثلها عند مشاريع التحضر الإسلامي، حدّدنا بعد ذلك مفهومي: المشروع الحضاري الإسلامي، ومشاريع التحضر الإسلامي، ثم عرّجنا على دراسة نقدية لعلم تاريخ تطور الأفكار من المنظور الغربي، ثمّ تحديد الإطار المنهجي لدراسة تاريخ الأفكار النهضوية الإسلامية

الفصل الثاني: مشاريع التحضر في العالم الإسلامي:

تضمّن هذا الفصل دراسة تفصيلية لمشاريع التحضر في العالم الإسلامي، بداية بمدخل منهجي حاولنا فيه استيعاب كل الإشكاليات التي قد تعترضنا أثناء دراسة هذه المسالك، سواء تعلق الأمر بالإشكاليات التي ترتبط بموضوع البحث، أو بالإشكاليات التي تتعلق بطبيعة مشاريع التحضر الإسلامي، أو ما تصل بالإطار الزمني للبحث.

سلكنا في ضوء استحضار هذه الصعوبات المنهجية والموضوعية، منهجية تقوم على تصنيف مشاريع التحضّر الإسلامي على أساس الفكرة المركزية التي نافحت عنها.

وبناء على هذا جاء الفصل الثاني على النحو الآتي:

المبحث الأول: مشروع الإصلاح التحرري: تعدّ فكرة التحرر عند حملته بمثابة القضية المركزية الجامعة. غير أن أسلوب ومنهج تحقق هذا الهدف قد اختلف داخل المشروع ذاته، ففريق سلك المنهج التنازلي؛ بمعنى البدء من القمة - القيادة السياسية- كمنطلق للتحرير، وهو ما يسرّع - برأيهم - وتيرة عملية التغيير، وسلك الفريق الآخر المنهج التصاعدي؛ الذي يعني البدء من الفرد، بوصفه المنطلق الأول في عملية التغيير. ووفق هذا التباين في منهجية التغيير أدرجنا في هذا المشروع فرعين هما:

المطلب الأول: المشروع الأول: الذي يمكن أن نصلح عليه: "مشروع الإصلاح السياسي" وتمثّل له - كأنموذج - كل من: جمال الدين الأفغاني، والكواكبي.

المطلب الثاني: المشروع الثاني: ويمكن أن نصلح عليه: "مشروع الإصلاح التربوي"، وتمثّل له - كأنموذج - كل من: مشروع الإمام محمد عبده، و مشروع الإمام عبد الحميد بن باديس.

المبحث الثاني: مشروع الإحياء الإيماني الشامل: و تمثّل له بكل من مشروع الإمام حسن البناء، ومشروع الشيخ بديع الزمان النورسي.

المبحث الثالث: مشروع الإصلاح الفكري: وتمثّل له بكل من مشروع محمد إقبال، ومشروع مالك بن نبي.

الفصل الثالث: تقويم عام لمشاريع التحضّر الإسلامي.

توصّلنا بعد هذا العرض التفصيلي لمشاريع التحضّر الإسلامي إلى خلاصة تقويمية حاولنا فيها التنبؤ في مضموني: التشخيص، والتصحيح عندها؛ بهدف الخروج بتصوّر كليّ للخصائص ومميزات الفكر النهضة الإسلامي في تلك الحقبة. وعلى هذا جاء الفصل الثالث على النحو الآتي:

المبحث الأول: تقويم رؤى مشاريع التحضّر الإسلامي لعوائق النهوض:

المبحث الثاني: تقويم رؤى مشاريع التحضّر الإسلامي لمقومات النهوض:

ميّزنا في تقويم رؤيتهم لمقومات النهوض بين جانبين رئيسيين هما: أبعاد متميّزة في الفكر النهضوي، وأبعاد مركزية في الفكر النهضوي تفتقر إلى صياغة، وبناء، وتأسيس.

المبحث الثالث: الأفكار النهضوية - رؤية كلية-:

خلصنا - بناء على العرض السابق- إلى رؤية كلية للأفكار النهضوية - مشاريع التحضّر-، تضمّنت فكرتها الدافعة، ومنهجها الذي توّسّلت به في تطبيق هذه الفكرة، وتنزيلها في الواقع، ومقصدها النهائي من عملية التغيير والإصلاح.

الفصل الرابع: المشروع الحضاري الإسلامي - الأسس، والكليات، وآليات التطبيق والتجدّد، والمقاصد، والآفاق - : يهدف هذا الفصل إلى دراسة المشروع الحضاري الإسلامي من منظور تأسيسي، بوصفه منظومة تغيير شاملة ومتكاملة، تقوم على أساس قراءة مشاريع الحضّر قراءة تواصلية وتكاملية. انطلق الباحث في هذا الفصل وفق هذا المنظور من تجلية أسس المشروع الحضاري الإسلامي، ثم بيان الكليات الأساسية للمشروع، وصولاً إلى إيجاد آليات التطبيق والتجدّد، وانتهاءً بتحديد مقاصد وآفاق المشروع. وبناء على ذلك جاء الفصل الرابع على النحو الآتي:

المبحث الأول: أسس المشروع الحضاري الإسلامي: وهي: الأسس الفكرية والمعرفية، والقيمية، والواقعية.

المبحث الثاني: كليات المشروع الحضاري الإسلامي: وهي تتكوّن من التكوين الشامل للإنسان بوصفه نواة التغيير، و بناء المجتمع حامل رسالة التغيير، والثقافة بوصفها النسق المنظم لعملية التغيير، والتنمية الشاملة والمتكاملة على أساس التربية والتعليم بوصفها قطب الرحي في عملية التغيير، والسياسة بوصفها مسرّعة عملية التغيير.

المبحث الثالث: المشروع الحضاري الإسلامي - آليات تطبيقه وتجدّده، ومقاصده، وأولوياته وآفاقه - : انطلقنا في هذا المبحث من تجلية آليات التطبيق وهي: - المؤسسة الإيمانية الدّعوية، - المؤسسة السياسية، و- المؤسسة الاقتصادية -، والمؤسسة الثقافية التعليمية، و- المؤسسة الاجتماعية-، والمؤسسة الإعلامية الدعائية، والاتصالية التعبوية، و- المؤسسة التخطيطية والاستشرافية. ثم حدّدنا آليات التجدّد التي تتمثل في: - سلوك مبدأ التكيف الإيجابي، والتوازن، والتدرّج. - تعميق بُعد التواصل والتكامل في الأفكار النهضوية - تفعيل عملية الاجتهاد الشامل بوصفه آلية للبحث في العلوم الشرعية والكونية- فقه آليات المراجعة والنقد الذاتي. وصولاً إلى بيان المقاصد المتوّحاة من المشروع وهي: - الشهود . و- الوحدة. و- التخلص من التبعية السياسية، والاقتصادية، والثقافية.

لنتهي في آخر المطاف إلى بيان أولويات المشروع الحضاري الإسلامي المنشود وهي: - تأسيس نظريات متكاملة في كلّ ميادين الفعل الإنساني. - فقه آليات التثاقف مع التجارب الإنسانية الفعّالة . - فقه هندسة النهوض، ثمّ استشراف آفاق المشروع الحضاري المنشود، بإبراز خصائصه. ثمّ استخلصنا أهمّ نتائج البحث، مع عرض توصيات تتضمّن أهمّ العناصر التي يمكن استدراكها على الأطروحة.

وبناء على معالجة موضوع الأطروحة وفق منهجية تقوم على المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي المسحي، المتبوع بالمنهج التحليلي النقدي، توصل الباحث إلى النتائج الآتية:

1- تمحورت أسس المشروع الحضاري الإسلامي - الفكرية والمعرفية، والواقعية، والقيمية - حول الإنسان، بوصفه المطالب بتحمّل هذه الأسس بالفهم، والسلوك، والتنزيل والتدبير في أرض الواقع، حيث ينطلق من قاعدة التوحيد مستمدًا منها تصورات الكليّة للوجود، مبدءً، ومنهجًا، ومقصداً. ويدخل في رحاب هذا التصوّر الكليّ بيان كليّات استخلاف الإنسان في الأرض؛ أي وظيفة الإنسان ورسالته في الحياة. تتشكّل في ضوء تمثّل قاعدة التوحيد - المبدأ الجوهري في الإسلام- ومضامينها، معالم الرؤية التوحيدية للحياة، التي يستحضرها الإنسان الموحد أصالة في فقه سنن التمكين والتداول الحضاري عبر قراءة التاريخ، والتفاعل مع الكون بالتسخير والتعمير، ممّا يثمر علوماً نوعية توحيدية، منضبطة بكليّات الإسلام، وقواعد الاستخلاف. وتحضر المحورية نفسها في مجال القيم، حيث أنّ تحقّق الإنسان بالتوحيد سيكون باعثاً لتحزّره الكامل من الأغيار؛ مستشعراً لماهيته في الحياة، والتي من مضامينها أداء أمانة التكليف، عبر تفعيل كليّات الاستخلاف وفق مراد الله؛ متحمّلاً تبعات الإخلال بهذه المهمة الشاقّة. وعليه يجب على الإنسان الخليفة أن يتحقّق بمنظومة القيم المنبثقة عن التوحيد، التي تمكّنه من ترسيخ وتعميق حركة التعمير في الكون، وفي هذا الإطار تبرز قيمتا العدل، والاعتدال - الوسطية-، لما لهما من دور في ترسيخ وتدعيم الصرح الحضاري للأمم، والحضور الإيجابي المؤثّر في الدائرة الإنسانية بقصد تسديد وتعديل مسارها.

2- تشكّل كليّات المشروع الحضاري الإسلامي بمجموعها منظومة تغييرية شاملة ومتكاملة، تتضمن خطوات منهجية واضحة الأبعاد والمعالم، حيث تنطلق من: التكوين الشامل للإنسان بوصفه حجر الزاوية في إحداث عملية التغيير، وهذا على أساس دعامتين هما: أولاً: التكوين العقدي والروحي. وثانياً: التكوين التربوي والمنهجي. أما المفصل الثاني في الكليّات فيتمثّل في بناء المجتمع حامل رسالة التغيير، والمكّلف بتنفيذ الرؤية الاستراتيجية الشاملة والمتكاملة التي ترمي إلى تأسيس نموذج نهضوي نوعي، يليّ تطلّعاته ومقاصده في الحياة. ويتطلّب تحقيق هذا المطلب تجديد بناء المجتمع على أساسين هما: أولاً: الأساس العقدي والروحي. ثانياً: الأساس الأخلاقي والمنهجي لبناء المجتمع. ويتحدّد النسق الضابط والمنظم لعملية التغيير في كلية الثقافة التي تعدّ بنظر المشروع- بمثابة عملية رقابة ذاتية مخطّطة ومنهجية يمارسها المجتمع، تتضمن تصفية المورثات السلبية المنفّشة فيه، وكشف عثرات مسيرته لتصويبها، والحفاظ على المنجزات المكتسبة، وبناء قيم أخلاقية، وجمالية، وعقلية، وتقنية فعّالة؛ تصبّ في اتجاه التنمية الشاملة للفرد، وتعزيز القوّة المعنوية والمناعية للمجتمع. أما الكليّة المحرّكة والمفعّلة لعملية التغيير فتتجلّى في تنمية شاملة ومتكاملة تنضبط برؤية كليّة متسّقة للإنسان والكون والحياة، وتتّجه صوب الرقي بجميع أبعاد

ومستويات وزاوية حياة الإنسان والمجتمع، وتغطية مختلف المجالات والتخصصات، على أساس الاستثمار الفعّال للوسائل والموارد المتاحة - معنوية ومادية-، بما يؤدي إلى تطويرها وتنميتها، محققة المقصد المنشود وهو إقامة النموذج التنموي التابع من تصوّرات وقيم وخصوصيات المجتمع. تتأسس هذه العملية التنموية على منظومة تربوية وتعليمية فعّالة تقصد تكوين إطارات نوعية تتحمّل عبء بناء تنموي يتمتع باستقلالية ذاتية من حيث إطاره المرجعي - التصوّرات والقيم-، و من حيث وسائله وموارده، للوصول إلى إقامة صرح حضاري أصيل نابع من الذات الحضارية. وتتمثل الكليّة المسرّعة لعملية التغيير في البناء السياسي الذي يرتبط - في نظر المشروع - جذريا بعمق الإرث الحضاري للأمة الإسلامية بمقوماته الذاتية، والخبرة التاريخية الإسلامية، مع استثمار التجارب الإنسانية الفعّالة في هذا المجال. ومن هنا تتحدّد مقومات البناء السياسي في المشروع - وفق هذه الرؤية- في العناصر الآتية: أ- تأسس البناء السياسي على مفهوم الأمة. ب- ارتباط البناء السياسي بالمبدأ الأخلاقي. ج- تطبيق مبدأ الشورى. د- الاستمداد من المرجعية الإسلامية الأصيلة. هـ- الضبط المنهجي للسياسة و- استيعاب التجارب السياسية التي أثبتت فعّاليتها في الفضاء الإنساني. ز- تمثّل الواقعية في البناء السياسي. أمّا المخرجات المادية المحصّلة من عمليّة التغيير فتتمظهر في كليّة التمكين الاقتصادي التي تحمل - في نظر المشروع - بصمة البناء الحضاري الأصيل في تصوّراته، وقيمه، وثقافته، فهي أشبه بالثمرة اليانعة التي تستمدّ وجودها من الشجرة- بجذورها، وجذعها، وأغصانها-. وعلى هذا تتقوم رؤية المشروع للبناء الاقتصادي بجملة من العناصر هي كالآتي:- مركزية الإنسان في البناء الاقتصادي. - مركزية القيم في البناء الاقتصادي. - انضباطه بقواعد ومقاصد الإسلام.

3- يتطلّب نقل المشروع الحضاري من مستوى التنظير إلى مستوى التنفيذ توظيف جملة من الآليات التطبيقية، والتجديدية، تتناغم مع الرؤية الاستشرافية للمشروع، بما يحقق المقصد المأمول. وهي كالآتي: أ - **آليات التطبيق:** ينتهج في هذا المجال العمل الجماعي المؤسسي عبر تشييد مؤسسات تعمّ كل جوانب الحياة. تتمثّل هذه المؤسسات في: - المؤسسة الإيمانية الدّعوية - المؤسسة السياسية- المؤسسة الاقتصادية - المؤسسة الثقافية التعليمية - المؤسسة الاجتماعية- المؤسسة الإعلامية الدعائية، والاتّصالية التعبوية: - المؤسسة التخطيطية والاستشرافية. ب-آليات التجدّد: يتعيّن على المشروع توظيف وسائل وآليات تحافظ على فعّاليته وحيويّته، مطعّمة إياه ضد عوامل التآكل والجمود الداخلي. ومن أهمّ آليات تجدّده نذكر ما يأتي: - سلوك مبدأ التكيف الإيجابي، والتوازن، والتدرّج. - تعميق بُعد التواصل والتكامل في الأفكار النهضوية - تفعيل عملية الاجتهاد الشامل بوصفه آلية للبحث في العلوم الشرعية والكونية- فقه آليات المراجعة والنقد الذاتي.

4- توخى المشروع الحضاري الإسلامي تحقيق مجموعة من المقاصد، هي: أ- **الشهود**: يتوجّه المشروع على أساس تمثّل الشهود في الفهم والتطبيق صوب فضاء واسع هو فضاء الإنسانية جمعاء على امتدادها في الزمان والمكان، واضعا نصب عينيه رؤية مستقبلية، تبعث فيه حركية إيجابية نحو تحقيق مشروع عالمي يستهدف تصويب وتسديد مسار الإنسانية، وتكميل جوانب النقص فيها.

ب- **الوحدة**: انتهى المشروع إلى القول بإمكانية تحقيق الوحدة بالنظر لحضور أهمّ مقوماتها وهي: المرجعية الفكرية الواحدة المتمثلة في التّصوّرات والقيم والتشريعات، ويدخل في رحابها عامل وحدة اللغة، والتاريخ، والامتداد الجغرافي المشترك لأقطار العالم الإسلامي. لكنّ تحقّق الوحدة الكاملة بالنظر لمشهد التفرّق والشرذم المهيمن في الأمة اليوم يتطلّب سلوك جملة من الممّهّدات والمراحل التي تقيم صرح الوحدة، تكيفا مع الوضع السياسي للأمة حاليا، ولعلّ من أهمها إقامة هياكل ومؤسسات سياسية، واقتصادية، وثقافية توحد استراتيجية العمل في المنطلقات، والمناهج والوسائل، وآليات التنفيذ والمقاصد، وعليه فالوصول إلى هذه المرحلة يعتبر إنجازا في حدّ ذاته لتفعيل الوحدة في أرض الواقع.

ج - **التخلّص من التبعية - السياسية، والاقتصادية، والثقافية**: يشكّل التحرر من أسر التبعية من أولويات المشروع الحضاري الإسلامي، لأنّها مقوم أساسي لسيادة الأمة واستقلالها، يخوّل لها صناعة قرارها السياسي، والاقتصادي، والثّقافي عن إرادة حرة، تملّيها مصالحها العليا. ويتطلّب تحقيق هذا المطلب سعيًا مستمرًا لبناء منظومة سياسية وثقافية واقتصادية تسترشد بكليات الإسلام العقديّة، والقيميّة، والتشريعيّة، وتستثمر الخبرة التاريخية الإسلامية، وتستوعب خبرة الآخر.

Résumé de la recherche

Le monde islamique a vécu ces deux derniers siècles les premières tentatives de renaissance islamique moderne par des pionniers tels Mohamed ibn Abdelwahab, Mohamed ibn Ali Al Sanoussi, Mohamed al Mahdi, Rafea al Tahtawi, Khair-Eddine al Tounsi et autres réformateurs qui tentèrent de reprendre un travail de renaissance nouveau dépassant l'état de décadence et d'immobilisme caractérisant la vie de la nation musulmane, lié à des facteurs historiques interne et externes. Le climat était alors propice pour l'apparition des projets divers tels ceux de Djamel Eddine Afghani, Mohamed Abdou, Abdelhamid Ben Badis, Hassan al Banna, al Nawrassi, Malek Bennabi et autres.

Soucieux de ne pas commettre les mêmes erreurs que leurs prédécesseurs, ces derniers projetaient de façonner un archétype de civilisation dans sa version morale et spirituelle ainsi que matérielle. C'est l'objet de cette étude qui suit les étapes suivantes :

1. La problématique :

En dépit de leur contribution à éveiller les consciences et illuminer les musulmans de leur réalité tragique, ces projets n'ont pas vraiment atteint l'objectif attendu, la renaissance effective.

Cet échec exige la présentation de la problématique suivante : peut-on opérer une vision générale pouvant cerner les projets civilisationnels islamiques en identifiant les points forts et les points faibles pour ainsi les investir dans le façonnement d'une alternative reposant sur une lecture continue et complétive des idées. Autrement dit, il est question de d'identifier les fondements, les jalons ainsi que les grands objectifs du projet

2. Intérêt de la recherche :

Il s'agit de présenter une étude analytique critique et objective des projets de civilisation islamique en profitant de l'agrégat d'idées d'un siècle. Deux volets sont alors à présenter :

a. Une critique objective : qui diagnostique d'une part, les défaillances des précédents efforts de réforme et ce dans le

souci de les prendre comme leçon pour l'avenir. D'autre part, elle en exploite et renforce les qualités.

- b. Volet constructif : qui investit les contenus et programmes des projets civilisationnels islamiques pour la fondation d'un système de changement à la lumière d'une lecture complétive et continue des idées de renaissance.

3. Objectifs de la recherche :

- i. Contenir les précédents efforts de réforme qui tentèrent de dégager la nation de l'esprit fantoche.
- ii. Pister les idées redresseuses pour en connaître l'idée centrale.
- iii. Identifier les traits complétifs et continus des différents projets de civilisation islamique.
- iv. A partir des contenus des projets précédents, façonner un système de changement intégral et ce dans le souci de la vision atomistique vers la lecture civilisationnelle, basée sur la continuité, la complémentarité.

4. **Plan de la thèse** : Elle divisée en quatre parties

A. Introduction : Les fondements

C'est la plateforme de la thèse. Elle comprend trois chapitres :

Chapitre premier : Il s'agit de déterminer les motifs méthodologiques de la recherche. Nous justifierons ensuite le but de l'étude des idées de renaissance islamique.

Chapitre premier : Nous essaierons de donner le sens linguistique et textuel des concepts de renouveau, liberté et renaissance. Par la suite, nous verrons le côté pratique. Ainsi, il est question de déterminer le concept de **Projet civilisationnel islamique** de même que celui concernant **les Projets de civilisation islamique**. Il s'en suivra une étude critique de la science de l'évolution des idées à travers la vision occidentale ensuite, la vision islamique.

B. Les projets de civilisation dans le monde islamique :

Dans cette partie nous étudierons en détail les projets de civilisation dans le monde islamique. Il est toutefois question de présenter ce qui a entravé notre parcours lors de cette étude ; les obstacles relatifs au sujet même de la recherche, ceux ayant trait à la particularité de ces projets ainsi que le facteur temps.

Cela nous a amené à classer ces projets en tenant compte de l'idée centrale, étant l'élément clé de chaque projet. Nous avons alors suivi le plan suivant :

Premier chapitre : Projet réformiste libérateur

L'idée de libération représente la question centrale. Néanmoins, il y a des différences dans la méthode et le programme suivi pour atteindre cet objectif et ce au sein du projet même. Ainsi, certains ont opté pour la voie descendante : il s'agit de commencer par le sommet, le commandement politique, ce qui accélérerait, selon leur thèse, le changement. D'autres, par contre, ont choisi l'ascension : il faut commencer par l'individu qui constitue, trouvent-ils, le point de départ dans l'opération de changement.

Ce contraste nous a poussé à introduire deux principaux sous-chapitres :

- Le premier projet : que nous appellerons "Projet de réforme politique". Nous prendrons comme modèle : Djamel Eddine Al Afghani et El Kawakibi.
- Le second projet : que nous appellerons "Projet de réforme éducatif". Nous prendrons comme modèle : Mohamed Abdou et Abdelhamid Ben Badis.

Second chapitre : Projet de revivification intégrale de la foi

Nous le représenterons avec les projets de Hassan al Banna et de Badia Al zaman Al Nawrassi

Troisième chapitre : Projet de réforme idéologique

Il sera représenté par les projets de Mohamed Iqbal et de Malek Bennabi.

C. Evaluation générale des projets civilisationnels islamiques

Après cette présentation détaillée des projets civilisationnels islamiques nous aboutissons à une conclusion évaluative axée sur le sens de "diagnostic" et de "correction" afin d'arriver à une conception totale des caractéristiques de la pensée de renaissance islamique de l'époque. Nous suivrons, de ce fait, le plan suivant :

Chapitre 1 : Évaluation des visions des projets civilisationnels islamiques à propos des entraves de la renaissance ;

Chapitre 2 : Évaluation des visions des projets civilisationnels islamiques à propos des appréciations de la renaissance ; Ici, nous distinguerons deux aspects principaux : des dimensions distinguées de la pensée de renaissance et celles centrales manquant de formulation et de fondement.

Chapitre 3 : Les idées renaissantes – vision totale-

Après ce qui précède, nous aboutirons à une vision totale de la pensée renaissante –projets de civilisation – avec son idée propulsive et son mode d'application de cette idée, sa projection à la réalité et sa finalité dans l'opération de changement.

D. Projet de civilisation islamique – principes fondamentaux et généraux et mécanismes d'application et de renouveau, objectifs et perspectives.

Il s'agit d'étudier le projet de civilisation islamique du point de vue fondateur, en tant que système total de changement, en faisant une lecture continue et complémentaire.

Il est donc question d'abord de miser sur les bases du projet de civilisation islamique, ensuite de présenter les principes généraux du projet ainsi que le mécanisme d'application et de renouveau, pour aboutir aux objectifs et aux perspectives du projet. De là, nous suivrons les étapes suivantes :

Chapitre 1 : Les fondements du projet de civilisation islamique : les idées, la connaissance, les valeurs

Chapitre 2 : Les principes généraux du projet de civilisation islamique : c'est la composition complète de l'homme, en tant que noyau du changement ; la société, en sa qualité de réceptacle du changement ; la culture en tant que système régulateur du changement ; la croissance générale et , basée sur l'éducation, axe de tout changement et la politique, accélérant l'opération de changement.

Chapitre 3 : Le projet de civilisation islamique – mécanismes d'application et de renouveau, objectifs, priorités et perspectives : Nous aborderons dans ce chapitre les mécanismes d'application que sont : ce sont les institutions de :

- foi et prêche

- politique
- économique
- culturelle et éducative
- sociale
- de communication
- planification

Il sera aussi question des mécanismes de renouveau, à savoir :

- le principe d'adaptation positive, pondérée et graduelle
- approfondissement de la dimension de continuité et de complémentarité dans la pensée de la renaissance
- activation de l'ijtihad, base de la recherche dans les sciences religieuses et mondaines.
- appréhension des mécanismes de l'autocritique.

Cela aboutira à :

- témoignage
- unité
- soustraction de dépendance politique, économique et culturelle.

Nous arriverons enfin aux priorités du projet de civilisation islamique :

- conception de théories complétives dans tous les domaines de l'homme.
- appréhension des modalités d'acculturation avec les expériences humaines efficaces.
- perspectives du projet de civilisation attendu.

Nous finirons par des recommandations.

Et suivant un résonnement inductif, renforcé par une analyse critique, notre étude arrive aux conclusions suivantes :

1. Les fondements du projet de civilisation islamique – idée, savoir, réalité et valeurs – reposent sur l'homme qui doit assumer ses fondements en les comprenant et les projetant à la réalité. Il doit, de ce fait, partir du principe de l'Unicité, qui lui donne une vision totale de l'existence, pour aboutir à comprendre son rôle de lieutenant sur Terre.

C'est à la lumière de cette Unicité –principe substantiel – que l'homme comprendra ce qui régit le cycle de civilisation, et ce en lisant l'Histoire et en interagissant avec l'univers. Aussi, comprendra-t-il l'objet la vie dont le principal est le fait qu'il soit dépositaire du message divin, tout en sachant en assumer les

conséquences. De là surgit la valeur du droit et celle de la tempérance, éléments clés de tout édifice de civilisation.

2. Les objectifs généraux du projet de civilisation islamique constituent un système de changement global et complet pluridimensionnel. Il part de la **formation exhaustive de l'homme**, en sa qualité de pièce maîtresse. Il s'agira de la formation spirituelle et de la formation morale.

Par ailleurs, il sera question d'édification d'une **société porteuse du message du changement**. Elle appliquera la vision stratégique globale d'un modèle de renaissance. Cela exige un renouveau dans la société du point de vue religieux et moral. Mais pour cela, il faut **une matrice, laquelle est assurée par la culture**. Celle-ci garantit la surveillance que pratique la société : il s'agit d'éliminer tous les résidus hérités du passé pour sauvegarder ce qui est acquis, structure de valeurs morales, esthétiques et intellectuelles pour garantir le développement de l'individu et renforcer l'immunité sociale. Et c'est une **croissance globale qui actionne l'opération de changement**, avec une vision cohérente de l'homme, l'univers et la vie, aboutissant au progrès sous toutes ses dimensions, avec l'exploitation de toutes les ressources – matérielles et morales –. Et c'est un système éducatif efficace qui en garantira l'aboutissement

En outre, il sera question d'**édification politique**, liant l'héritage de la nation avec sa constitution essentielle. Et ce sont les expériences humaines à travers l'histoire qui en seront la clé de voûte. Il y aura alors les facteurs suivants :

- Fondement de l'édification politique à travers la notion de la nation ;
- Attachement de l'édification politique avec le principe de la morale ;
- Application du principe de la consultation ;
- Puisage des ressources islamiques originales
- Régulation de la politique ;
- Appréhension des expériences humaines qui ont prouvé leur efficacité ;
- Concrétisation de l'édification politique.

Pour ce qui est du **résultat matériel obtenu dans l'opération de changement consiste en le renforcement économique**. C'est l'empreinte de l'édification de la civilisation du point de vue de la

vision, la valeur et la culture. Et pour évaluer l'édification économique, il faut :

- Centralisation de l'homme ;
- Centralisation de l'homme ;
- Son application studieuse des principes de l'islam.

3. Le passage de la théorie à la pratique dans le projet de civilisation islamique nécessite l'investissement de :

a. Les mécanismes de l'application : c'est le travail collectif avec l'installation d'entreprises cernant tous les créneaux de la vie : la foi, la politique, l'économie, la culture et l'éducation, le social, la communication, la planification, l'opération de renouveau. Là, le Projet doit comprendre des mécanismes protégeant son efficacité et sa vitalité contre la corrosion et l'immobilisme interne. Ces mécanismes concernent l'acquisition du principe d'adaptation positive, d'équilibre et de gradation ; approfondissement de la dimension de continuité dans la pensée de renaissance ; renforcement de l'ijtihad, base de toute recherche ; appréhension des méthodes de révision et d'autocritique.

4. Le projet de civilisation islamique investit pour les objectifs suivants :

- ❖ **Le témoignage :** il s'agit de comprendre le monde de l'Homme dans ses dimensions temporelle et spatiale, pour avoir une vision futuriste.
- ❖ **L'unité :** elle exige l'intervention d'une référence idéologique unique, concernant la vision, les valeurs et la législation. L'unité de la langue, de l'histoire et de la géographie est aussi de mise. C'est pourquoi que, de nos jours, et pour arriver à cette fin, il est question de réédifier la nation en instaurant les entreprises précitées.
- ❖ **Se démarquer de la dépendance politique économique et culturelle.** C'est la condition de l'indépendance et de la puissance de la nation. Celle doit concevoir sa décision libre politique, économique et culturelle. Aussi, est-il obligatoire de concevoir un système politique, économique et culturelle se ressourçant des principes généraux de l'islam : la foi, les valeurs, la législation, tout en profitant de l'expérience des autres

Summary of the research

During the last two centuries, the Islamic world witnessed the first signs, of the modern Islamic renaissance by the first pioneers like: Mohamed Ibn Abdelwahab, Mohamed Ibn Ali Snoussi, Mohamed El Mahdi, Refaa Tahtaoui, etc, and other reformers who tried to start a renewable Islamic renaissance which overcomes the decline state as well as captivity, that characterized the Islamic Nation life due to scrambled historical, internal and external factors.

The pioneers efforts and trials gave an opportunity for the rise of varied projects in both, quality and quantity. Among them, we can mention projects made by: "Djamel Eddine El Afghani, Mohamed Abdou, Abedelhamid Ibn Badis, Hassen El Banna, Malek Ibn Nabi..."

These projects aimed at overcoming the obstacles and traps of the first essays in order to construct a which's similar to the first sample of renaissance in its high ethical soul and spirit and its affixed sample in spreading, and here the vital importance of research lies, this needs the following steps:

First: Problematical research:

Inspired of contributing in the rising of consciousness, those projects failed in fulfilling its objective which is the real waking of nation.

This failure requires exposing the central problem as following: is it possible to use a general view which tries to bear the Islamic civilizing projects by revealing substitution based on communication and related reading for rising ideas and constructive projects. In another way: Analysing the Islamic civilizing projects to detect its bases and starting methods and knowledge as well as revealing and resources, without neglecting its objectives on the bases of the communicative, complementary and deep reading of Islamic civilizing projects.

Second: Importance of research:

It appears in the last data with its importance of research which contains a deep and critical study for the Islamic civilizing projects through which we benefit from the previous ideas in a century. The Islamic civilizing projects based on two main points:

1. The constructive criticism side:

It summarizes the factors of failure for the previous efforts of reforms and take a lesson from all the previous weaknesses.

2. The constructive establishing side: this makes its investments in the contents methods of the Islamic civilizing projects in

establishing a new and changing form which is based on a communicative reading for the best ideas.

Third: The objective of research:

1. Understanding the efforts in the previous reforms, to help the nation to get out of darkness.
2. Following the previous ideas in its specific time boundaries of study in order to detect the central idea which was the main element at any project.
3. Detecting the continuity and completion between the Islamic civilizing projects.
4. Shaping the contents of the previous projects and make them away analysis based on continuity.

Fourth: Subject shape: There are four shapes:

First term: Foundation introduction.

Introductions of the method and foundation: this term is seen as the base of this subject, and it's three topics:

Topic 1: is based on the justification on which the research and foundation are based in order to study the Islamic ideas that lead to the rise of shining projects.

Topic 2: we tried to determine the key concepts used in research starting by renewing rising and freedoms from an original view in both language and text. And we passed to a critical study of history of evolution of ideas from the occidental angle and vision and then, we determine the general format of studying the history of the Islamic ideas and methods in research.

Second term:

Civilizing projects in the Islamic word:

It contains an exact and prevized study to civilizing project in the Islamic word. We paid attention to the expected obstacles of the research like: the subject of research, obstacles which have a relationship with chronological bounderies of research on the basis of thisstudy, a new method was created based on categorizing kept defending it.

First research: Freedom reforms projects:

Here two teams appeared and opposed each other; one team started from the "TOP" (political leadership) as a starting point to freedom.

The other team preferred the increasing method which based on the individual as the first seed of changing operation, here lies two streams:

First demand: First project: Known by “political reform project”. Its leaders: Djamel Eddine El Afghani and El Kawakibi.

First demand: First project: Second project: Known by: “educational reform project”. Its leaders: Mohamed Abdou, Abdelhamid Ben Badis projects.

Second research: “total faithful and rebirth project”. Its leaders: Hassan El Banna, Chikh Badia Ezzamen Ennawrasi projects.

The third research: Thought reform project:

Its leaders: Mohamed Iqbal, Malek Ibn Nabi projects.

Third term: General assessment to the Islamic civilizing projects

Deals with personalizing and correcting all the weaknesses to get a general view to ask the characteristics of the Islamic thought at that time. The format of the third term:

The first research: Correcting the visions of the Islamic civilizing projects to the obstacles which hinder the rise of Islamic projects.

Here lies two different sides:

- 1) Special and distinguished visions of the renaissance.
- 2) Central vision to the Islamic civilizing projects which lack to the correct use, construction and foundation.

Third research: Rise ideas thoughts general view

It led to the use of this idea (general) and put it into practice in real life, with the objective of reform and changing operation.

Fourth term: The Islamic civilizing projects: mechanisms practice and renewing, general aspects, essentials, objectives and expectations of the project. This term has the following researching points:

First research:

Bases of Islamic civilizing projects are: real, valuable, knowledgeable and thoughts bases.

Second research:

Based on the general view (over view) and it deals directly with (man) as he is the first seed in society as he is the letter bearer of changing and culture by educating him in the right way and accounting that good education in the spiritual pole in the changing operation, and politics in making this operation as quick as possible

Third research:

For the Islamic project to be more civilized has different mechanisms which are: use, renew, objective, expectation. Mechanisms of practice based on different institutions: social,

communicative propaganda and the planning institutions as we have determined the mechanism of the renewal which are: adjusting, clarity, gradation, making communication, completion in terms of ideas so deep to reach the objectives: witnesses, unity and getting rid of political, economic and cultural dependency to arrive at the end to the crucial objectives of Islamic projects which are:

- Determination of strict and continuous theories in all to the domains that deal with human deeds.

- Determination of the mechanisms of cultural interaction with human efficient experiences, and we extracted the most important results of the research by exposing recommendations and advices which contain the most crucial factors which can be taken into consideration in Islamic project.

On the base of the analysis of the research according to a descriptive, analyzing and deleting method which's followed by and analyzing and critical method the researcher arrived at:

- 1- The basic element of the Islamic project, with all this aspects (cultural, thought, knowledgeable, realistic and value), which put the man in a center in the operation and the responsible of bearing these basic elements by comprehension and putting them in practice in the real life situations starting by « Tawhid»; Allah is the only God, the greatest and the almighty, and here lies the role of man on earth as well as this message in life.

“Tawhid” is the central principal in Islam, with its contents, the best vision and the clear expectation of life that makes “man” able to interact with others and creation which results new beneficial and fruitful sciences based on “Tawhid” that are restricted by Islamic instruction.

If man knows and checks him “Tawhid” he will certainly be able to freed himself from any doubt; he feels his existence and one of its contents him “responsibility” according to Allah’s instructions as well as he takes the total responsibility of the mistakes of this burden mission.

So, man has to be sure of his strategy which enables him to stick and makes the social growth in this creation comply with the Islamic norms.

It supports his effective and positive presence in human circle in order to build and repair its path.

2- The general Islamic project has clear steps which starts from: **the general shaping of man** by calling him the monitor and actor in the changing operation. This has got two pillars:

- Religion and spiritual training.
- Educational and methodological training.

And the second chapter in **generality has the role of constructing a society which bears a changing message**, it's responsible of fulfilling the general strategic vision which aims at establishing a rising sample with higher quality that fulfills its objectives in life. This requires re-construction and building of the society on the bases of two main principles:

First: spiritual and religious principle.

Second: Ethical and methodological principle to construct and build a society store the restricting rhythm is determined to organize the changing operation in the faculty of culture which is seen as an auto-supervision with a method and strategy to fight all the negative aspects and build ethical, technical, mental efficient values to develop the individual and the society as a whole.

But the most important, manipulating generality of the changing operation, appears in **the general progress and development** the operation of progress is based on an efficient education and instructive system.

The speeding generality of the **changing operation in the political construction** which has a relation with the deep heritage of the Islamic nation based on its historical experience. The mechanisms of the political construction has the following elements:

- ✓ The foundation of the political construction on the concept of such a nation;
- ✓ The great relationship between the political construction and ethics;
- ✓ Put the notion of debating into practice;
- ✓ Extracting from the original Islamic resources;
- ✓ Methodological restriction for politics;
- ✓ Taking into consideration the political experiments which proved its efficiency in the human space;
- ✓ Realism is important in the political construction.

The fruit which can be picked from the changing operation can be seen in the economic capability in man's thoughts, culture and values which're compared by the relation between the fruit and the tree.

3- The Islamic project has to follow the following mechanisms to pass from theoretical to practice level:

A. **Practice mechanisms:** by building institutions that deal with all life sides, and they are: preaching, religious, political, economic, cultural, educational, social, media institution.

B. **Renewal mechanisms:** This requires other mechanisms to protect its efficiency and vitality and they are: the positive adaptation, equilibrium, gradation, hard work, research and effort.

4- The Islamic project has different objectives:

A. **Witnesses:** in comprehension and practice towards the space of humanity as a whole.

B. **Unity:** requires the most important mechanisms thoughts resource which deals with the factors: same language, history, geography which're common between all the Islamic countries and the Islamic world as a whole.

C. **Get rid of the political, economic and cultural dependency:** this deal with the national integrity and independence for the nation that enable it to have its own political, economic and cultural decision with a free will based on the Islamic beliefs.